

# 信教の自由の理念と歴史

石 川 康 明

## 1、信教の自由とはなにか

信教の自由に関する定義として、最もよく知られているのが、一九四二年十二月にアメリカキリスト教会連盟の大会で、エール大学のウエーグルが述べた次の内容である。

I 個人における信教の自由 ①理性と良心の指示するように信じ、神を拝すること、②信仰と礼拝にふさわしく生活し、行動すること、③宗教的信仰を言語に表明すること(言語と共に芸術、新聞、書籍等をふくむ)④信仰を他の人に納得せしめ、悔改めさせる目的をもって表現すること、⑤信仰によって子女を教育すること、⑥他の宗教的友誼団体の有機的生活及び事業との協力、⑦宗教団体及び社会との協力関係から脱けること、理性、良心の庄迫の下に信仰を変えらること、不信仰と無神論の立場から、他の者に對し行動し、説得し、教育すること。

II 教会における信仰の自由(「教会」は地方教会のみならず、国民的、国際的団体を表わす)①合同礼拝を守ること、②礼拝、行事を効果的、継続的に行うよう組織すること。③国家またはいづれの団体からも押しつけられることなしに、規約、信条、礼拝様式を決定すること、④その信仰及び礼拝に對して会員が行動するよう奨励すること、⑤証し人となり、説教し、改宗を求めること、⑥教職の資格を決定し、教職を養成すること、⑦児童及び成人を教育すること、⑧教会の事業に對する維持費を獲得し、財産を保管すること、⑨他の教会または会衆と合同、協力すること、

III 公民(市民)における信教の自由、①市民権として道徳的法則及び神に對して責を負い、国家そのものを保持すること、この目的のために適正な判断と実証とをもって働き、市民の活動に積極的に参加すること、②宗教上の信

仰（理性と良心）の名において、国家の行動または要請を否認する市民権としての「良心的反対」の自由を持つこと等の規定である。

信教の自由についての豊富な実証的著作であるエム・ソール・ベーツの『信教の自由に関する研究』は、これを「信教の自由と宗教団体の権利とに関する最も完全な定義の一つ」と指摘している。また同じく信教の自由に関するすぐれた労作、相沢久氏の『現代国家における宗教と政治』でも、この定義が個人的自由および教会的自由と並んで、市民的自由を信教の自由の内容として取入れ、宗教的信仰をもつ市民が、市民活動に参加する自由と公権力の活動を批判し、否認する自由を認めたものとして高く評価している。

ヨーロッパにおける信教の自由の歴史的展開は、四世紀初めの「ミラノの宗教寛容令」にみられるが、この後権力の迫害と中世におけるローマ・カトリック教会を中核とする国教令制度の下で、信教の自由はきわめて抑圧された状況におかれた。だがルネサンスは、人間の自由と尊厳を復活させ近代精神をうちたてた。つづいて起った宗教改革が俗権に対する信仰のための戦いをくりひろげるに及び、信教の自由の歴史は一つの転機を画する。マックス・ウェー

バーによれば「宗教改革の真の意味は、人間生活に対する宗教の支配を排除したことにあるのではなく、むしろ従来形式による支配を変えて、別な一形式をもたらしただものに過ぎないということである。……新たにたらされたものは人間生活の全面を支配するもので、家庭生活と公的生活との全体にわたって、あくまで厳しくかつ真剣な規律を要求するものに他ならなかった」（『プロテスタントイズムの倫理と資本主義の精神』）といわれる。宗教改革は信教の自由を形成させる一つの契機にすぎなかったが、家庭生活と公的生活の規律を要求する改革の方向は、個人的及び市民的信教自由に継承される萌芽となった。同時に、国教会に対するヨハン・フスの「異端一揆」やルターの「九五条」は、特権的な国教会への挑戦に他ならず、またこれを通じて特権としてではなく、平等の権利としての教會的自由を求め、権力による異端への弾圧禁止をかちとるものであった。ルターが一五二〇年に「キリスト者とは、万物の上に自由な支配者であって、何人にも従属しない」（『キリスト者の自由』）と述べているのは、こうした中で、聖なる神の精神の優位性を提示した姿勢であり、信仰告白の自由を定式化する土台となった。

ヨーロッパで最も早く信教の自由が法制化されたのはオ

ランダであった。一六世紀末のユトレヒト同盟で、家庭礼拝の自由、部分的な宗教活動の自由、信仰を理由とする迫害の禁止等が決められた。フランスでも同じく一六世紀末に、有名な聖バルテルミーの大虐殺（カルヴァン派とユグノーの戦いに関連して起った）の悲劇から信教自由の先駆である「ナントの勅令」が制定された。イングランドでも一七世紀末にウィリアム三世による信教自由令が布告されドイツでは家庭礼拝の自由から宗教的行為の自由へと拡大されドイツ連邦共和国基本法（一九四九年）は、その第四条に信教の自由が掲げられている。それは「(1)信仰、良心の自由、および宗教および世界観の告白の自由は、不可侵である。(2)宗教の行事の妨害されないことは保障される。(3)何人も、その良心に反して武器をもってする戦争の役割を強制されるはならない」と規定されている。これは信仰告白の自由、宗教活動、礼拝の自由並びに公権力に対する市民的自由を包含するものと解せられる。ヨーロッパと北アメリカ諸教会の代表者によるオクスフォード大会（一九三七年）は、とくに「教会の自由」を討議し、五項目（信仰・礼拝の自由、説教・教授の自由、行事・宣教の自由、会員・組織の自由、共通の権利・施設保有の自由）を決定一九四三年にアメリカのカトリック、ユダヤ、プロテスタ

ント三教指導者が公表した「世界平和に関する宣言文」中の信教自由に関する条項には、個人的権利の保障として、國家並びに個人はこの権利を侵害する人種的、宗教的その他の差別を撤廃すること、が記されており、信教の自由を出版や言論の自由等の基本的人権の重要な一部と考えるに至っている。このことは信教の自由が、外から離れた内なる自由のみを指すのではなく、すぐれて社会的ないしは政治的自由として承認されたことを意味する。これも宗教改革以来の成果の表現であり、世界人権宣言に継承された権利である。「神のものは神に、カイザルのものはカイザルに返せ」（マタイによる福音書）という言葉は歴史的には絶対主義への服従を説いたルター的姿勢を意味しない。逆に絶対主義という俗権に挑戦し、基本的自由を要求した大衆の統一した力こそ、信教自由を実現させたものであることを理解しえる。ベーツは、他の自由が抑圧される時には信教自由もふみにじられた歴史の教訓から「信教の自由は他の自由が達成される時に於てのみ保障される」点を指摘している。同時に信教自由は、決して何か知らず知らずのうちに決められたのではなし、公権力及び国教令の干渉、迫害と闘いつつ、獲得されたものであることを理解できよう。

現在、その政治形態と宗教圏によって多少の類型のちがひがあるにせよ、まず大半の国々が信教自由を認めている。一九六五年教皇パウロ六世が第二ヴァチカン公会議の信教の自由宣言を承認したことは、この事実を端的に示したものである。

ところで日本国憲法の信教自由に関する条項は、「①信教の自由は、何人に対してもこれを保障する。いかなる宗教団体も、国から特権を受け、又は政治上の権利を行使してはならない。②何人も、宗教上の行為、祝典、儀式又は行事に参加することを強制されない。③国及びその機関は宗教々育その他いかなる宗教的活動もしてはならない」という第二〇条の規定を基本としている。これは、信教自由の保障権、信教自由と政教分離の原則に関する規定を示している。さらに第八九条によって、第二〇条の規定を財政面から公金使用の禁止条項として裏付けている。日本国憲法の信教自由解釈は、(1)内面的信仰の自由(信仰を変えざる自由、信じない自由をふくむ)(2)宗教教育を受け、又は受けざる自由、(3)宗教行為の自由、(及び宗教行為をしない自由)(4)宗教活動、結社の自由(それに参加する又はしない自由)、とするのが一般的である。この点を保障するために、特に国家権力が侵害することを厳しく拒否している

のはいうまでもない。政教分離はここから特に強調されたものである。最近の靖国神社国営化の動き、および天皇を敬愛することが国を愛することであるとす「期待される人開像」の提出、科学的歴史観に逆行する神話教育の盛りこみ、紀元節の復活などの一連の動向は、政教一致主義への復古と政教分離の原則を否定する政策であり、厳しく批判されねばならない。この規定はまた、宗教行為、宗教活動の自由が基本的自由の一環としての表現の自由に属すこと、宗教上の結社の自由が同じく結社集会の自由の一部であり、宗教宣伝の自由は出版言論の自由に入る点を意味している。信教の自由は、基本的権利の一つとして、他の自由権と不可分な関係にあるわけである。従って信教の自由権は、宗教者のみの権利ではなく、広く国民にとっての権利義務でもあることは、充分認識されねばならない事項である。

## 2、政教分離の意義

信教の自由が保障されるためには、政教分離の原則が実現していなければならない。当然のことながら、ある特定宗教を国家権力が保護、優遇するようになれば、他の宗教は必然的に差別されたり、不利な状態においこまれる。国

家が宗教と甘い蜜月を送るよりも、むしろ中立的な態度か愛しあいながら別居する姿勢の方が両者間における正常な関係を維持しえる。といえよう。しかし、この俗権と教権との関係は、理念的にも、歴史的にもかなり複雑であり、また整然と分離しえる関係ではなかった。むしろ政教一致主義への批判と分離への要求から、一個の原則として形成されてきた性格をもっている。この点は、近代日本において神道を国教とし、天皇制との結合の下に政教一致主義を貫徹させてきたことが、いかに宗教を天皇制に従属させ、実質的な信教自由を否定しざっていたか、権力が国教を国民に強要してきたか、さらに軍国主義化の展開につれ侵略への精神的支柱として國家神道及びその下に従属した各宗教団体が利用されたか、またそれに反対した宗教団体が抑圧されたか、等々の事実をみただけでも政教一致主義の弊害を理解できよう。日本国憲法の信教自由規定のうち、特に政離分離の原則が明確に記されているのは、こうした戦前の反省にたつものであった。この規定では、前述の如く一方で國家が宗教活動を行うことを禁止し、特定の宗教団体を保護管理し、さらに財政的援助を与えることを禁じており、他方では宗教団体が國家から特権を受け、政治上の権利を行使することを禁じている。ヨーロッパにおいても

フランス革命以来の自由の凱歌の中で、ローマ教皇は、聖権と、政権を飽食した絶対的特権を喪失せざるをえなかった。この教令と國家とを分離する國民全般の聲は、例えばフランスの政教分離法案に示される。これは、「共和國はいかなる宗教をも公認しない。またいかなる宗教のためにも、俸給を支給しないし、補助金を交付しない」(一九〇五年)という規定である。内容的にはわが國のそれとほぼ同じである。アメリカの場合は、「神の摂理」によって政教分離が寛容さの中で実現したという。憲法改正増補第一条は「連邦議會は、國教を公認し、宗教的行事の自由な執行を禁止する」と記されている。

ところで、靖國神社國營化政策が、この政教分離の原則に違反するのは明らかである。「靖國神社法案」の本質は来るべき戦争に向けての精神的支柱を求めるところにあるが、この國民精神總動員の再版が、戦前の國家神道体制の如く権力による特定宗教の管理を「神社は宗教にあらず」の詭弁で推進している点にある。政教一致への復活がそこにひそんでいる。同法案では、靖國神社の立入権、「英靈」認定権、役員任免権等々の全権は首相に統轄されている。同法案の意図を青木意見書では「具体的方法の中心は天皇、國務大臣等國家機関の正式参拝と維持費等の國庫支出」に

あるとしている。さらに自衛隊員の参拜や、自衛隊「戦死者」の合祀が意図されている。これらは信教自由、政教分離を否定する立場である。ついでながら次の点を指摘しておきたい。同問題に関する公明党の見解は、極めてあいまいで、財政上の支出の観点から疑義を提出しているものの信教自由、政教分離の原則に立って同問題に対する意思表示をしていないことである。そして、公明党は例えば「忠霊塔」の建立などが代案として考えられる、としている。「忠霊塔」と「英霊の祭祀」との間に如何なる差異があるか分明ではない。いずれにせよ天皇制絶対主義の軍国主義政策に忠実に随うことを「忠」とし、その犠牲者を「英霊」とした立場を踏襲している点を否定しえない。公明党のこうした同法案への態度保留は、軍国主義の精神的抛り所となる靖国神社の国家による管理護持の意味をあいまいにするだけでなく、信教自由、政教分離の原則が否定される事態の認識を国民から遠ざけてしまふ意味をも持たざるをえない。最近創価学会、公明党による言論、出版の自由抑圧事件が大きな問題となっている。これは、『創価学会を斬る』（藤原弘達著、日新報道刊）、『公明党の素顔』（内藤国夫著、エール出版社刊）等の出版に当って、創価学会、公明党が著者や出版社に圧力、妨害を加えた事実が

明るみに出されたものである。藤原氏もその著書や談話においてこの事実を公表し、「まぎれもない事実だ。また自民党の田中幹事長から『竹入委員長から頼まれた』と二回にわたって、直接、執筆取止めを依頼されたことも事実だ。」（「朝日」昭和四十五年一月六日付）と述べ、言論の自由に関する重大問題として国会に取上るべきだと語っている。この事実が憲法第二十一条に違反しているが、靖国神社法案に対して公明党が正面から信教自由の観点に立った態度を打出していないことと出版、言論自由の抑圧とは決して切離しえないことであると思われる。基本的自由を守れぬものが、信教自由を守れないこと、民主主義を破壊するものが基本的人権を否定することは歴史の示すところである。特に公明党が公党でありまた「宗教政党」である点からことは一層重大である。これらの姿勢は、池田独裁制に基づき政教一致路線から生み出された公明党の体質に根ざすものである。

現在、創価学会、公明党は、政教一致を企図し、政権構想を持ちつつ、積極的に宗教を政治に持ちこんでいる。それは創価学会の国教化と公明党の一元専制を企図する形で進行されている。宗教団体が俗権を掌握する事例である。そこでは、創価学会教学、イデオロギーのみが絶対的権威

とされるが、問題はそれがストレートに政策や政治指導に持ちこまれること、及び創価学会がローマ教皇の如く俗権をも包含する国教会として成立する如き目的を持っていることである。これは政教一致主義の再版である。公明党の主張する「仏法民主主義」「妙法の中道主義」「人間性社会主義」という漠然たる理念は、仏法の概念を単に政治に接木したにすぎない。しかしこれによって政治理念そのものを無実体にし、教権を俗権に「御用立てる」という腐蝕作用がみられる。「己が心をよむ」姿勢である。まして、事実上創価学会信者に政党選択の自由が保障されておらず、政策決定すら最終的には絶対的人格としての会長にあるという現状は同党のいう憲法擁護の政策がきわめて名目的なものであるかを示しているといえよう。宗教団体は、信教自由を能動的に活用していかねばならないが、そのことは直ちに政党結成、権力化を意味しない。俗権の「権力」よりも聖なる「権威」が優先しなければならぬ。信仰を通じて、信仰する人間を内在的媒介としながら、その信心と人格を経て社会的なアプローチを試みるのが要請される。勿論この事は、宗教者が政治的発言や活動を行うことを否認するものでは決してない。基本的自由は、信教自由を実行する責任をもつ国民、とりわけ宗教者にとって積極的に

実現していかなばならない権利である。この姿勢をとることによって、信教自由を保障させつつ自らの信仰的権威を高めることができる。

信教の自由と政教分離とは密接な関係にあるが必ずしも同一ではない。信教自由は主として宗教上のあらゆる事項に関する基本的人権及び自由をさす。政教分離はこの目的を実現し、保障させるための必要手段である。従って権力が特定の宗教を保護統制した場合、特定宗教団体が権力に従属したり、宗教団体自らが権力を掌握する場合は、この両者とも侵害される。いわゆる宗教の政治利用はその侵害のあらわれである。歴史上この代表的事例はファシズムによって行われた。即ち、ナチスの「ドイツキリスト教」「積極的キリスト教」「天皇制絶対主義の國家神道体制」はその象徴である。それは、宗教を排外民族と他國侵略、國家建設の道具に使用し、特定宗教の強制や宗教団体への抑圧が同時に進められた。ユダヤ人がこの政策によって殺戮されたが、それは、「殉教」と呼ぶにはあまりに痛ましいものであった。「天皇か神、仏か」という近代の踏絵は、強権によって信教自由や思想の自由がじゅうりんされたことを示している。政教一致主義は基本的自由を侵害し、信教自由を否定する方策である。

ベーツは、「これまでに到達した見解は、政教分離の方向が政教一致よりも、信教の自由を確保する上で有用であるということである。宗教に必要な自由は、宗教団体が国家と結びつくときは、妙に抑圧されるものである」「キリスト教の全史は、その反対者によって撃砕されるより以上に権力と結びつく事によって腐蝕される危険が遙に大なる事を表わしている」と述べているのも、政教分離の必然性が歴史的に導き出されたことを意味している。

同時にベーツは、「政教分離論は、国家の強制的世俗的性格と宗教の自発的精神的性格とを対照して、そこに基礎をおいている」とも指摘する。これは政治と宗教との目的及び基本的性格の相違が、政教分離の基礎である点を示すものである。「神のものは神へ、カイザルのものはカイザルに返せ」は、キリスト教の立場から政教分離を主張したものである、といわれる。前述した如く、この精神は絶対主義への隷従を説いたルターの立場ではなく、俗権に対する自由への挑戦を通じてうち出された宣言であった。本来自由は隷従の中から獲得されたものである。古い經典によれば、釈尊は「すべて他に隷属することは苦なり、あらゆる主権は樂なり(小部經典・自説経)」と説かれたという。この場合、煩惱に隷属される自己という内面的な苦だけで

なく、広く社会的政治的な隷属下における人間の歴史的現実的苦悩をも指していると領解される。それは、その「自由の実践者」としての菩薩の姿を見ればうなずける所である。ところで、日本の仏教は当初から支配者に受容された関係上、俗権(王法)の保護育成のもとにおかれていた。平安時代に強調された王法と仏法とは鳥の両翼、車の両輪の如し、という王仏相関主義は、仏法が王法に従属しつつ王法の精神動員に奉仕することを特質としていた政教一致主義といえる。

この現状を打破し、仏法至上主義に回帰させたのが鎌倉仏教の開祖たちであった。日蓮聖人は、法華経至上主義に立って、王仏相関||国主法従を批判し、現世の仏国土化を示された。浅井要鱗教授は、「立正安国の目標が単なる国家としての日本国の安寧でなく、仏国土の建設、宝土の実現にあった」と述べられている。聖人は、平頼綱に向けて「王地に生ひたれば身をば随へたてまつるようなりとも、心をば随へたてまつるべからず」(撰時抄)と述べられている。若干の論証を必要とするが、結論的には王法に対する仏法の優位性、権力の従属行使に対する精神の自由の主張を意味すると考えられる。矢内原忠雄は、「日本人は長い間の封建制度の下に、『長いものには巻かれろ』という



思想的奴隷の態度を養はれて来ました。真理の故に真理を愛し畏しむという思想は蔽はれて来たのです。併し何時までもそうであってはいけませんまい。鎌倉時代の日蓮は、真理の為に真理を愛し、真理によって国を愛し、真理の敵に向つて強く『否』と言うことの出来た人であります（余の尊敬する人物）」と書いた。今日からみれば聖人は信教自由の実践者であつたともいえよう。聖人は見失われていた釈尊に直接面会し、何らの媒介を経ずに仏の告勅を受けとめ、法華經弘布の責務を自らに課されたのであつた。そこに信教自由の体現化がある。また特に室町期から徳川期における禁教政策の中で、俗権との親近を絶えず拒否しつづけた不受不施派の実践や「邪宗門」の刻印を押され俗権と闘つたキリスト教徒の動きは、信教自由の歴史の上からも再評価されるべきであらう。そして徳川幕府がこれらの教権を屈服させることによって、寺院法度、踏絵、宗門人別帳の作成等を断行し、仏教を媒介とした国民統治を遂行したのであつた。政治が宗教を下僕にするか、宗教が政治を指導しえる教師となるかは信教自由における決定的な分岐点である。南原繁は、直接、神の前において負うべき責任が基礎であり、これを半面から見ると信教の自由が存立する。つまり政治と宗教の分離が前提となつてこそ信教

の自由が尊重される（「国家と宗教」）と指摘している。政教分離の必然性は、かかる歴史の側面と教義的側面から導き出されたものである。

### 3、近代日本の政教一致体制

近代日本（一応明治維新し昭和二〇年とする）の信教自由の歴史はどのようであつたのか。その特質として次の点を掲げることができる。第一は、この全期間にわたり、天皇制絶対主義のもとで、神道国教政策が貫徹されて来た点である。すなわち、国家権力が政教一致主義を採用し、現人神なる「超宗教」的權威を俗権の光背とする支配原理を定着させたことである。

明治政府は、王政復古の指導精神として、神武天皇創業以来の祭政一致制度を復活させた。明治三年（一八七〇）の大教宣布の詔は、「今也天運循環百度維新、宜乎明<sub>レ</sub>治教、以<sub>レ</sub>宣<sub>レ</sub>揚惟神之大道也」と告示されている。これは、神道を国教とする宣言であつた。この大教宣布の具体的内容は、三条教則（憲）に明らかである。「第一条、敬神愛国ノ旨ヲ体スヘキ事。第二条、天理人道ヲ明ニスヘキ事。第三条、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守スヘキ事」という規定は、天皇制ノ國家神道との政教一致制を絶対化し、国民

への教導を提示したものであった。仏教側の「教則」に対し神道側がこれを「教憲」と呼んだのは、単に文字上の上だけではなく、「復古神道、敬神愛國、祭政一致」（矢野玄道「三条大意」）を権立させようとする意図に基づく。

明治五年神祇省を廃し教部省が設置され、この三条教則（憲）が神官、国学者、仏僧によって宣教された。教部省が教導職に指示した「十一解題」は、神徳皇恩之説、神天造化之説等であり教導内容はまったく神道に限定されていた。神祇官は、太政官より独立し、二官六省中の首位を占めた。神道神社は、國家の直接的な保護管理下におかれ、その特権的地位が保障されていた。神社は、//宗教ではなく//國家の祭祀、とされ、従って國民は神社を崇敬せねばならないとする義務づけが行われた。神官は、//宗教家ではなく//官吏とされた。「神職ハ國家ノ礼典ニ則リ、國家ノ宗祀ニ從フヘキ職司ナルヲ以テ、平素國典ヲ修メ」るもの、というのがその服務規律であった。伊勢神宮は、国体と一体不離の關係にある最高至貴の神社として、祭祀、管理は國家に付屬されていた。神祇官勅祭社、神祇官直支配社、神祇官準勅祭社等の社格は、いずれも中央官制に管理された神社制度の状態を示す。神社制度調査会が内務大臣の監督權を認めるものとして公布されたのは昭和四年のこ

とである。「皇國の英靈」を祀る靖國神社、「明治天皇の聖徳を追慕」する明治神宮及び各地護國神社は、これら神道國教政策にもとずいて特権的地位を「上から」認可されたものである。

明治政府が、神道國教化を断行するに當って最初にとつた政策は、神仏判然（分離）令の施行である。徳川幕府の治政下で華國教の立場にあつた仏教を神道に從屬させ、神仏習合を否定することが、この法令のねらいであつた。しかし、この神仏分離令を契機に、いわゆる廃仏毀釈が起り神道側は國家を背景に仏教を排斥するに至つた。大教宣布教導職への仏僧の参加は、政府がこれに対処した一種の緩和策でもある。だが大教院が神仏合同で行われたものの、大教院のおかれた芝増上寺の山門に鳥居がたち、仏像が撤去されるなど神道中心の教導が実行された。これらは宗教行為の自由さえ仏教に保障されていなかった事實を示しているが、それは神道を國教とする政教一致主義の必然である。同時に仏教側からも進んで政教一致を志向する氣運があつた。當時の仏教界の基本的姿勢は、封建社會の御用宗教から天皇制絶対主義の御用宗教へいかに転換するか、にあつた。廃仏毀釈の混乱から仏教界のとつた具体的動きは仏教各派有力者（釈雲照、福田行誠、新居日籙等）による

諸宗道徳連盟にみられる。それは、皇国と仏教とは不可分であること、仏教は皇国護持に不惜身命の姿勢をとること、キリスト教に対して防禦策をこうじること等を主眼としていた。この一員である積雲照は、朝廷に神仏分離と廃仏毀釈に反対する建白書を提出している。それは、国家の保護の下で戒律主義を復興し、以て国民教化に寄与しようとする主張に基いていた。積雲照の厳しい戒律復興の態度は、封建制下における仏教の墮落を克服するものとしてそれなりの評価を与えることができる。だが、皇国仏教の先鞭をつけ、キリスト教等近代文化を邪道として排斥した点は、政教分離、信教自由の原則を樹立することに、仏教がいかに遠慮していたかを示している。いわゆる仏教の国家主義化は、天皇制絶対主義の政教一致体制に仏教が従属奉仕することを意味した。鳥尾小弥太陸軍中将は「明道協会」を設立し、護国仏法を喧伝しつつキリスト教を「外魔」と呼んで反対した。井上円了が「護国愛理」の精神を主張し、大内青巒は「尊皇奉仏論」を展開した。これらの論調は天皇制仏教の形成を促進させたが、この国家神道制に結びついた皇国仏教は、日清・日露から太平洋戦争に至る日本軍国主義の大陸進攻政策に便乗しながら、跡後における国民精神総動員の旗手となり、大陸に向っては宣撫工作に従事す

ることになる。仏教の国粹主義的形態は、「権力に結合することによって腐蝕される」事実がキリスト教全史のみならず、仏教の全史にも該当することを再び近代において実証したこと、政教一致主義を是認し、これに奉仕しつつキリスト教の立場をとったことにより、信教自由の観点から放棄したこと、等の誤りを持っていた。キリスト教は明治六年に切支丹高札の撤去が太政官から布告され、文明開化を背景に再伝来を進めていたし、井上外相は条約改正実現という政治上の意図から宣教師を厚遇、福沢諭吉も「我國は宜しく欧米文明国の宗教たる基督教の衣服を着すべし」(「時事新報」)と述べるなど、公認せずとも伝道すべしの方針がとられていた。仏教側はこの欧化主義とキリスト教伝道に反発することによって、皇国に忠誠する自己の地位を示そうとしたわけである。明治初期の「諸宗同盟」で「王法仏法不離之論」「邪教研窮毀斥之論」等が審議されているのも、以上の状況の反映である。

明治二十二年(一八八九)二月十一日、紀元節の当日に発布された帝国憲法の第二十八条信教の自由に関する規定は、天皇制に従属する宗教のあり方を法的に規定したものであった。政教分離という政治的方法を喪失した信教の自由は、必然的に極めて限定的且有名無実な形態をとらざ

るをえないものであった。周知の如く、第二十八条の規定は、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」という内容である。主権在君、祭政一致の絶対権の下に神道に特権が付与され、反国体と断定されるいかなるものをも認めない権力の恣意的な支配論理がまず前提となるものであった。この憲法起草の中心人物である伊藤博文は、同年六月『憲法義解』において第二十八条を次の如く解釈した。即ち、(1)欧米各国は法律上、各人に対し、信教の自由を与えており、これは「近世文明ノ一大美果」である。(2)「本心ノ自由」は内面的な自由に存するため、国法の干渉する区域外にある。国教に基ずく偏信を強制することは、人知自然の発達と學術の進歩に障害をもたらす。従つて政治上の威権によつて宗教及び信念を制圧する権利と機能を有しない。(3)本条は、「維新以来取ル所ノ針路」に従い、各人の「無形ノ権利」を与えているが、宗教行為は臣民義務の範囲によらねばならない。等を示している。(1)(2)は欧米における信教自由、政教分離の原則を述べたものであるが、これと(3)とは明らかに矛盾している。(2)で国教による偏信の強制と政治権力による宗教の制圧を禁止している正当な指摘をしていながら、(3)の「維新以来ノ針路」とは他ならぬ(2)で禁止条項と

して掲げた点を、国家が実施していこうとする政策——「針路」なのである。(3)の点に関しては、「但シ信仰帰依ハ専ラ内部ノ心識ニ属スト雖、其ノ更ニ外部ニ向ヒテ、礼拝布教演説及結社集令ヲ為スニ至テハ、固ヨリ法律又ハ警察上安寧秩序ヲ維持スル為ノ、一般ノ制限ニ遵ハザルコトヲ得ズ。而シテ何等ノ宗教モ神明ヲ奉スル為ニ、法憲ノ外ニ立テ、国家ニ対スル臣民ノ義務ヲ逃ルルノ権利ヲ有セズ。故ニ内部ニ於ケル信教ノ自由ハ完全ニシテ、一ノ制限ヲ受ケズ。而シテ外部ニ於ケル礼拝布教ノ自由ハ、法律規則ニ対シ必要ナル制限ヲ受ケザルベカラズ」と解釈している。この見解は、礼拝布教及び結社集会の基本的人權に属する宗教行為に関して、国体に背反せぬ範囲に限定し、國家神道に對する臣民義務を権力側の「法憲」の外に立つ恣意的判断で制圧することを意味する。従つて「国教の偏信を強制」することになる。内面的自由の享受は、また外部の自由と不可分な補充関係にある。信教自由は、南原繁が個人における信仰の存在と「神の國」を樹立する社会共同体との関係自体が包含される（「國家と宗教」）と指摘した如く、宗教行為の制限、その實質的否定は、内面的信仰そのものをも制限し、幽閉させることに他ならない。従つてウエーグルのあげた個人、教会、市民の信教自由は實際上公

認されてなかったわけである。明治三十二年に提出された宗教法案の狙いは、寺院教会の設立、信徒の結集、教規、宗制等の外部的な宗教行為を、国家が監督し、国体への臣民義務に背反しないよう善導することにあった。これは、明治憲法の信教自由規定の適用強化を図るものであったがその成立は昭和十四年を待ねばならなかった。この成立を促進したのが、三教合同である。この諸宗教融和策は、国家神道体制下でキリストを公認させると共に宗教の「一視同仁」に基づき尊皇愛国と「国体的信教自由」の立場を確立するものであった。これ以後、国民精神作興、国民精神総動員、大政翼賛等の政策がとられる軍国主義化の進展する中で、宗教の翼賛化と思想善導活動が行われていった。ここにおいて、信教の自由は全くその息の根を止められていった。

#### 4、近代日本の信教自由論

以上のような状況のもとで、信教自由論がどのように展開されたか、を簡単にふり返っておく必要がある。

明治維新における封建的政治体制から近代的な政治体制への転換過程で、特に西洋文物の摂取が基本方針とされた。「知識ヲ世界ニ求メ、大イニ皇基ヲ振起スヘシ」とい

う五箇条誓文の一項はこれを示している。その西洋文物、文明開化の中心にキリスト教の受容があったことは周知の通りである。福沢諭吉は、文明政治における六ヶ条の要訣の一つに信教の自由を掲げ、「第二条、信教人々の帰依する宗旨を奉じて、政府より其妨をなさざるを云ふ。古来宗旨の争論よりして、人心動揺し国を滅し人命を害する例尠からず」（「西洋事情」）と紹介している。福沢は、宗教を無益とする「学者先生達」の見解を批判し、「『ゴッド』なり耶穌なり阿弥陀様なり、不動様なり豈に其功能なしと云ふ可けんや。……今の世の中に宗教は、不徳を防ぐ為めの犬猫の如し、一日も人間世界に欠くべからざるものなり」（「宗教の必要なるを論ず」）と述べ、宗教の必要性を指摘している。国家に侵害されない宗教の自由な信教をこの立場から認めただけである。明治六年の切支丹高札の撤去を契機とし、キリスト教解禁論が展開され、中村敬宇は「西教ノ禁」が西洋文明を真に学びとることにつながる、「（「新聞雜誌」五十六号）と述べ、津田真道もキリスト教が人民の開化に寄与する（明六雜誌第三号）と主張した。この動きの中でわが国最初のプロテスタント教会である、「基督公令」の第二条例には、「我輩ノ公会ハ宗派ニ属セズ。唯主耶穌キリスト一名ニ依テ建ル所ナレバ、単ニ聖書

ヲ標準トシ是ヲ信ジ是ヲ勉ル者ハ、皆是キリストノ僕我儕ノ兄弟ナレバ、会中ノ各員全世界ノ信者ヲ同視シテ一家ノ親愛ヲ尽スベシ」と規定されている。またプロテスタントジェンズ門下三十五名の熊本での宣誓文（明治九年）には「此教を皇国に布き、人民の蒙昧を開かんと欲す。」と記されている。初期キリスト教の伝道方針は、政教一致、神道国教政策に背反する性格をもっていたが、政府は文明開化の必要上これを認めたのであった。これには岩倉具視らが訪米した際、米国の世論がわが国のキリスト教禁止に反対したという、信教自由のすう勢を摂取しなければならなかった事情も考慮されよう。この事と関係して特筆されるのは、当時駐米公使であった森有礼が明治五年（一八七二）『日本に於ける信教の自由』（Religions Freedom in Japan. A Memorial and Draft of Charter By Arinori Mori）を発表したことである。この著述は、わが国におけるキリスト教非難が、不合理、且無価値であることを指摘し、良心の完全な自由の確保を強調したものである。その論点は、①宗教の自由を認め、国法に抵触しない限り保護を加えること、②全ての宗教的分派に対し、国家は不偏不党であること、③宗教上の紛争が起らぬよう防禦すること、等にあった。森はこれに「大日本帝国宗教令」を添附

し、次の諸点を主張した。(一)良心と宗教信仰に関する行動を律するものは道徳と確信であって、権力または暴行ではない。(二)政府は宗教上の自由を禁制する法律を定めない。(三)特定の宗教団体の国法に触れぬ限り宗教に干渉しない。(四)特定の宗教団体のみを他より区別し、特別に認定しない。或る宗教団体に特権を与えない。(五)宗教的敵意を増す行為を許さない。特に国家が特定宗教を保護したため不祥事を起した例が世界にあるから、日本はこの誤りを犯さぬよう注意すること、等にわたっている。この主張は、天皇制政府の神道国教政策に政教一致制による信教自由の否定に対し、かなり大胆な批判を試みた意義を持っている。森自身はその後文相として忠君愛国教育を推進するが、國粹主義者からは欧化主義を奉ずるキリスト教徒とみられ、明治二十二年の憲法発布の当日森有礼は暗殺された。伊勢神宮参拝の折不敬の行為があったという風聞がなされた。森の暗殺は国家神道制に政教一致主義が、森のいう信教自由論をも死に至らしめたといえよう。

キリスト教の信教自由論は、この後一部、自由民権運動と結びつく。板垣退助は牧師横井時雄を招いて、キリスト教の講義を聞いており、片岡健吉らは信徒となって集会、言論の自由と信教の自由とを関連づけて運動を展開した。

キリスト教は、明治中期に国家主義的批判をうけるが、いわゆる「教育と宗教との衝突」は、その代表的論争であった。これ以後キリスト教は「国家的宗教」を掲げるに至り、信教自由論を大幅に修正した。この中で注目されるのは内村鑑三の見解である。内村は、仏教側から「教育勅語に礼拝しなかつた不敬」を追及されたが、事実は「礼拝とは崇拜の意ならずして敬礼の意」である事を聞き礼拝したことを井上哲次郎に応答している。内村は『宗教と政治』（東京独立雑誌）にて、「自由制度は平等主義を宗とする国民の上へのみ施しを得べし」「すでに自由制度あり、しかしていまだ自由宗教あるなし」と述べている。内村は政教一致を主張したが、それは国家神道体制を意味しなかつた。宗教と政治の関係は「内と外」「神と形」との関係であり、「政は教の表彰にして、教は政の動機なり」というものであった。従つて教を布いて政に普及するのが「順道」であり、政を施し、後に教を吹入するのは「逆道」であるとす。つまり「宗教為本」の立場である。これは、日蓮聖人の示した「仏法ようやく顛倒しければ世間も亦濁乱せり仏法は体のごとく、世間は影のごとし、体曲れば影斜なり」（諸経法華難易書）の観点を継承するものといえる。

明治二十四年の内村鑑三不敬事件に、仏教側の内村攻撃

に加わつた一人に島地黙雷がいる。黙雷は、当時の仏教者と同様キリスト教への対抗意識を持っていたが、明治六年帰国してから政教分離、信教自由論を展開した点は評価されねばならない。この主張は、福沢や森にはおくれるが、キリスト教徒よりやや早く明らかにしたものである。黙雷の見解は、三条教則が政治と宗教を混同するものであり、専制政治ではなく立憲政治であるべきことを述べたものである。天皇の「臣民」よりも「仏臣であること」を尊重した。黙雷は、開明的な絶対主義のもとに信教自由論を展開したが、大教院分離運動を通じて、政教一致と仏教を利用した神道宗の興隆を批判した。「法教ハ人々ノ帰向ニ任セテ信仰スル所ノ教義モ何教何義トアテガヒテ之ヲ強フレバ必信教ノ自由ヲ妨ゲ智識ヲ開クノ權利ヲ失ハシム故ニ何教何義ト抑ンデ其人其地ニ施スノ定規アルベカラズ」（法教開化論）という主張は、特定宗教の強制を批判しつつ、神道国教政策＝祭政一致を非難したものであり、政教分離並びに仏教護持から布教の自由を要請したのである。それはまた天皇制絶対主義の富国強兵策に順応しながら忠君愛國の精神の培養に仏教が対処しえることを明らかにする意味をもっていた。だが黙雷の見解は、社会的な仏教の地位確保に主眼をおき、近代における信仰形成を土台に信教自由

論を適用するものではなかった、という欠陥を内在していた。福用行誠は、政教一致のもとで専ら内面的な仏教信仰の確立に意を注いだ一人であった。行誠は、政治と宗教の關係について、「それ仏法はもと資治のために説きたるにあらず。今の人、資治のためにするは仏道の余光のみ。仏道の本色にあらず。(王仏)並行の語、実には仏者の恥ずる所なり」と述べている。行誠は、三条教則の敬神愛國は世俗の事であり、仏者は世俗外に立つべきだと主張して、協力を拒否した。この姿勢は、國家仏教の現状や國家の宗教利用に一矢を報いるものであった。その基礎は、社会とは遠離れた内面的な出家主義にあり、信教自由を把握した所で主張されたわけではなかった。僧の浄化から社会の仏國土化を求めたり、その保障としての信教自由の展開は、行誠にとって同じく「仏者の本色」ではないとされた。それ故、宗教と政治論も近代仏教の形成に充分な影響を与えらるものではなかったといえる。だがこの系譜は清沢満之の宗教的な主体性を回復する精神主義にひきつがれる。清沢は、「如来の奴隷となれ。その他のものの奴隷となるなかれ」と日記に書いている。國家に従属された仏教が、漸く仏との直接的な信仰關係を再生させる姿をこの言葉からみることができよう。それはまた、信教自由を実践していく

姿勢でもあった。同時期に高島米峰らは『新仏教』を發行非戦論を掲載し、宗教宣伝を行なった。彼らは権力や教團の圧迫の中で、宗教宣伝、行為、結社の自由を示したが、その終刊号は、「思想の自由の為に世間と戦って死ぬのだ」と記されている。また高山樗牛は、「日蓮は真理の為に國家を認む。國家の為に真理を認めたるに非ず。彼れにとりて真理は常に國家より大也」(『日蓮上人と日本國』)と述べ、國家よりも真理を実践した日蓮聖人を鑽仰する。それは日本の國土も神明も、教主釈尊の一領域にすぎないとする理解を樗牛がもっていた点と関連している。ここからは王仏不離論、政教一致論を導き出すことはできない。まして國家による宗教の従属を肯定する論拠はない。当時の状況下では明らかに政教分離、國家に対する仏教の優位性を示したものといえる。また非戦論を唱え、「平民の自由」を主張した木下尚江は、日蓮聖人の法然批判は、「宗教革命戦の殿軍の將があやまって先鋒隊へ発砲しかけるような錯誤」と論じ、國粹的狂信の祖師とされる原因としているが、この見解から、日蓮聖人における政治と宗教の観点は「悲惨な喜劇か、滑稽な悲劇か」(『日蓮論』)と述べている。木下尚江の日蓮認識に誤りがあるにしても、宗教改革を展望した政教一致批判をそこにみる事ができよ



う。いづれにせよ、この二人が日蓮聖人を通じて「政治と宗教」―政教関係を明らかにさせている点を重視したい。国家に専ら奉仕し、信教自由を自ら放棄した教団仏教の大勢の中で、一部の信仰復興を求めた教団人と仏教を讃仰した在家思想家が政教分離、信教自由の主張を掲げていた事実を忘れることはできない。この近代における信教自由の歴史的成果と欠陥を今日の時点で再把握することが要請される。

## 5、結びにかえて

戦後、神道指令、天皇の人間宣言、そして日本国憲法の制定等によって、信教の自由は初めて実質的に保障されることになった。政教分離の原則は憲法によって公認された。しかし、宗教者のみならず国民が自己の権利の一つとして、信教の自由を獲得していく或いは実態化していく努力は必ずしも充分ではなかった。信教自由の規定は、あくまで法的な規定であり、侵害される社会的要因が失われたことを意味しない。前述した如き、靖国神社国営化問題、創価学会―公明党の政治進出、言論、出版自由の抑圧は今日の政教関係にかかわる問題である。それは国家権力と特定の宗教団体の両者から加えられた信教の自由への挑戦で

もある。両者は重要な信教の自由の侵害者として現われていると考えられる。そして、もう一つ指摘しておかねばならないことは、こうした侵害ないし干渉が眼前にありながら、信教の自由の権利と義務を進んで守り、獲得しない態度をとることが、他ならぬ信教の自由を侵害することになるといふ点である。とりわけ宗教者が自らの信仰及び、信仰宣伝、宗教行為のみならず基本的自由権の中心としての信教の自由権を守ることの必要性があらためて確認されねばならない。それはまさに「信仰を問われる」ことがらに属する。政教一致、信教自由の喪失、形骸化がいかにかに宗教の精神を否定し、宗教者を腐蝕させるものであるか、歴史の示す所である。

信教の自由の歴史的認識は、今日における現実的な実践課題に対する指標を提出するものとして、充分検討され、深められる意義をもつものと思われる。