

# 明治啓蒙思想と宗教

戸田文明

キー・ワード：明治啓蒙思想 信教の自由 政教分離 「教門

論」 神道国教化政策

## はじめに

維新政権が実施した宗教政策の柱は、神道国教化政策とキリシタン禁圧政策であった。支配の正統性を天孫降臨と万世一系の記紀神話に依拠する新政権にとって、両者はともに、譲ることのできない政策と認識されていた。しかし、神道国教化政策はその復古的不合理性と、廃仏毀釈にたいする仏教勢力の激しい反発に直面することによって、路線の修正を余儀なくされることになる。また、幕府のキリシタン禁圧方針をそのまま受け継いだ維新政権は、浦上の隠れキリシタンに対する弾圧を行ない、その結果、ヨーロッパ諸列強からの激しい抗議にさらされることになる。こうして、維新政権にとって、新たなかたちでのイデオロギー形成、すなわち仏教勢力およびヨーロッパ諸列強の反発を招かない、そのためには天皇制を宗教から切り離し、政治上の混乱を惹起しない形で天皇制を確立し、そのうえで宗教を統制することが宗教政策上の課題となる。この課題に、維新政権の官僚思想家である明治啓蒙の担い手たちはどのように応えようとしたであろうか。本稿では、明六雑誌の論説を中心に彼等の宗教観について検討する。

## 第一節 維新政権とキリスト教禁圧

明六社員が宗教についての論説を展開する直接のきっかけとなったのは、明治六年二月二十四日の太政官布告第六十八号である。これは、江戸幕府のキリシタン禁圧を踏襲した五榜の掲示の事実上の撤回であり①、キリスト教宣教の黙認であると評価されている。ここで簡単に布告六十八号に至る経緯を振り返っておこう。

周知のごとく維新政権は、幕府のキリシタン禁圧をそのまま踏襲し、五榜の掲示で民衆への徹底をはかった。その結果、フランス人宣教師による長崎（浦上）での教会建設をきっかけとして浮上してきた隠れキリシタンに対する弾圧（浦上四番くずれ）を強行し、欧米諸国からの激しい抗議にさらされることとなる。

欧米諸国の主張は、国家が自国民に対して権威を保持することは必要なことであるといえ、キリシタンに対する日本政府の処分は、日本側のさまざまな弁明にもかかわらず、はなはだ過酷なものであり、キリスト教徒排斥以外のなものでもない、キリシタン弾圧方針を撤回し、キリスト教を容認せよ、ということに集約される②。

これに対し、日本側の主張は次のごとくである。

岩倉（具視）（前略）外国では政府は世論にその基礎を置いているとすれば、我国の政府はミカド崇拜の上に基礎を置いている。それ以外の政府は日本では考えられない。先の政府、徳川幕府の場合も諸大名が、將軍はミカドの神権に充分な敬意を払っていないと見なし、將軍への服従を拒み、倒幕に至ったのだ。ミカドの權威は、国民の全階級によって擁護されるべきものである。（中略）ミカドの權威が維持されなければ、ミカドの政府もありえません。（後略）

寺島（宗則） 我国の政治制度とミカドの權威は、我国の宗教を土台に成り立っています。ミカドは国民が敬礼尊崇する天照大神ならびに天孫の御後裔であらせられます。キリシタンは、全ての国民が神聖なるものとして考えなければならぬ対象を公然と軽侮するのです。彼らは天照大神をまつる神社への参拝を拒否します。このことは、取りも直さずミカドを侮蔑し奉る所以であります。

岩倉 本件に関しては、日本国政府の機構と諸外国のそれとの違いを承知してもらいたい。外国では政府は世論にその基礎を置いているとすれば、我国の政府はミカド崇拜の上に基礎を置いている。それ以外の政府は日本では考えられない。

③

日本側の主張は次の三点である。第一に、諸外国政府は世論にその基礎をおいているが、日本政府の基礎は天皇崇拜の上に築かれており、天皇の權威は国民の全階層によって支持・擁護されなければならない。第二に、日本の政治制度と天皇の權威は、日本

固有の宗教である天照大神に対する信仰とその子孫である天皇に対する敬礼尊崇の念より生まれるものである。第三にキリシタンは、こうした日本の宗教を否定し、国家の存立基盤を揺るがすものである。それ故、信教の自由を是認することⅡキリシタン教の日本への導入の許可、は、深刻な国内亀裂を招来し、日本を分断させることになる。日本政府は、キリシタン教自体を排斥しているわけではないが、国民一般にキリシタン教を信奉することを許可することは絶対に容認できない。

日本側の主張は、このあとも、基本的に変わらず④、対立点は基本的に解消しない。しかし、対日貿易を重視する立場からも、日本政府を追い詰めることを躊躇する欧米諸国の思惑と、友好的外交関係の維持にとめたい日本側の思惑とから、浦上キリシタンへの弾圧は明治五年には一応収束し、キリシタン教布教も、五榜の揭示撤廃という形で事実上黙認されることとなり、従来とはことなつた枠組みのなかで宗教をとらえ直し、政策に組み込んでいくことが政策上の課題となつたのである。

こうして、西欧諸列強のキリシタン教公認を求める圧力と、天皇の宗教的權威を政権基盤とせざるを得なかつた明治政権の対立・軋轢という状況の下で、明治政権のブレインを自認する啓蒙思想家もキリシタン教に対する態度を鮮明にし、国民の信仰という観点から宗教論を展開する必要に迫られたのである。

## 第二節 『明六雑誌』にみる宗教論

### 一 津田真道のキリスト教国教化論

明六社同人中で、津田真道は、キリスト教に対して積極的な導入論を唱えている。津田は、「開化を進る方法を論ず」（『明六雑誌』3号）において、欧米諸国に比して絶望的に遅れた日本国民を「開化」の域にまで導くためには、文明の宗教であるキリスト教を導入して人民を教化するのが捷徑であると説く。

津田は、「いまだこの域（＝開化・文明）に至らざる国民一般の化育を賛成すべきもの何ぞや。曰く、法教（＝宗教）なり。法教の目的は概するに不開化の民を導きて善道に進ましむるにあり」として、宗教こそが人民を開化・文明に導く最重要手段であると説く。その上で、宗教の優劣を論じ、「基（＝キリスト教）を最善」の宗教とし、さらにキリスト教の中でも、「異宗（＝プロテスタント）を最善」とする。また、プロテスタントにも、「新旧の両派」があり、「新なるものは自由を主としてもつとも文明の説に近」い、とする。なぜなら、「教化の流行するや、その上等なるもの、つねに下等なるものを圧し、新なるもの、たいてい陳なるものに勝つ」からである。それ故、より高次の宗教であるキリスト教が「我邦に侵入せんこと、これ自然の運歩にして、あたかも河流のごとく、沛然として禦ぐべからざる勢」にある。それを阻止しようとして、「再び島原の役のごときこと」があつてはならない。日本の宗教方針としては、「今や宇内人民一般の開化を賛ぐるもの、基督教に如くものなし。しかれども、中に就て、小大異同、利害得失あるを免れず。さればそのもつとも新、もつ

とも善、もつとも自由、もつとも文明の説に近きものを取て、わが開化の進歩を助くるをもつて、我邦今日の上策とすべし。目今、諸省において許多の洋人を雇てその學術を伝取することく、かのもつとも善、もつとも新の法教師を雇て、公然、わが人民を教導せしめば奈何」と結論する<sup>⑤</sup>。

こうした津田の発想の淵源は、蘭学の創始者たる前野良沢にまでたどり着く。良沢の場合、当然のことながらキリスト教導入を説いたわけではないが、キリスト教に対する評価の仕方を見る時、類似の考え方を示している。良沢は、秘書『管蠡秘言』に於いて、諸宗教を比較し、キリスト教を最も優れた宗教であると評価する<sup>⑥</sup>。その際に、キリスト教の内容として、「其大旨ノ帰スル所ヲ推求ルニ、鰥寡・孤独・廃失・貧困ノ人ヲ養フテ、以テ立ニ教政ノ根本トナス者ナリ」とキリスト教的人道主義に言及するが、宗教の優劣の基準は「其帰スル所ノ治乱盛衰ト、其及ブ所ノ遠近広狭」に帰せられる<sup>⑦</sup>。キリスト教の内容を詳しく理解することが不可能な段階で、西欧文明とキリスト教の関係に着目し、キリスト教の優位性を主張したことは、良沢の卓見といえよう。津田の発想は、「治乱盛衰」の本として宗教をとらえる良沢の発想を展開させたものとみることが出来る。

津田の主張ははなはだ単純明快である。しかし、ここでは、キリスト教、就中プロテスタントが文明の宗教にふさわしいと説きながら、その教義内容に触れることはない。キリスト教がなぜ文明の宗教としてふさわしいのかの議論は等閑に付されているのである。その結果、西洋文明とキリスト教の内的関連が全く考察の対象とはなっていない。せいぜい主張されるのは「上等なるもの」が「下等なるものを圧し」、「新なるもの」は「陳なるもの

に勝つ」という一種の単純な進化主義であり、「自由を主としてもつとも文明の説に近い」という表面的な評価のみである。宗教それ自身が評価の対象となつてはならず、宗教のイデオロギー的な効果のみが問題とされているのである。キリスト教中でもプロテスタントが西欧文明国の宗教の主流であるが故にキリスト教は文明の宗教であり、日本もそれを取り入れなければならぬ、というわけである⑧。

日本を西欧的な文明国とするために、キリスト教を国教化し、政府が積極的にその普及に努めよ、いわば神道国教化政策のキリスト教版を実行せよという、津田の極端な考えに啓蒙思想家たちが全面的に賛同したわけではない。

また、同じキリスト教とはいえ、杉亨二のように「希教（＝ギリシャ正教）をもつてわが党を敵国中に植るの言をみれば、俄国（＝ロシア）、希教をもつて併呑の具となすこと明かなり⑨」というように、ギリシャ正教をロシアの侵略の尖兵ととらえる見方もあり、キリスト教邪教観が完全に払拭されていたわけではない。

しかし、「六合怪異なし。その怪異あるは、ただに吾人その象を觀てその理を知らざるに坐するのみ」とし、「世の怪を談ずる者、嘖々として少からず。怪を信ずる者、比々としてみな然り。けだしその原由、かの靈魂不死、輪廻転生等の臆説より来る。はたして靈魂不死ならば、幽霊、人鬼なんぞ疑うべけんや。もしそれ輪廻転生の説を信ぜば、狐憑狸怪またなんぞ疑わん。しかれどもこれらみな往聖作者の臆説に出で、世の大衆・愚輩（ま）間これを見聞すという者は、盲信者、神經錯乱の致すところに係る」と見なし、「それ人智開明なる者は、教うるに道理を以てすべし。そのいまだしからざる者は、一はもつてこれを恐嚇し、一はもつてこ

れを怡悦せしむ。これ極樂地獄の説あるゆえんなり⑩」として、靈魂の不滅や来世、神などの觀念の發生は人間の無知とそれを利用する「往聖」の虚構の産物であるとすると宗教のイデオロギー性に対する津田の批判は、啓蒙思想家の共有するものであったし、文明開化の推進には、民衆の迷妄の原因であるこうした觀念を除くこと、さらに宗教を改革する必要性があることなどは彼らの共通認識であった。勿論こうした宗教のイデオロギー性に対する批判は、啓蒙思想家がこの時期に新たに形成したというよりも、江戸時代の儒学者や水戸学などの仏教批判と通底するものである。しかし、儒学者や水戸学の仏教批判が仏教もしくは宗教の否定を主目的としていたのに対し、啓蒙思想家は開化文明のために宗教をイデオロギー的に利用するという立場をとるのである。

## 二 加藤弘之・森有礼の政教分離論

では、津田以外の啓蒙思想家は、宗教に対してどのような考えを持つていたのだろうか。加藤弘之は、『明六雜誌』第五号・第六号・第十三号に、「米國政教」と題して、アメリカ人牧師J・P・トムソンの『アメリカにおける教会と国家』を抄訳、分載している。

加藤は、この著作を「米國の制度たる、実に祭政を分裂し、政教を分離し、しこうして政府と教会とをもつておのおの独立相聞せざるものと定むるゆえんを論述し、しこうしておおよそ人智の開明、邦國の治安を得んと欲せば、必ずこの制度なかるべからざるゆえんを説明するものなり」と、抄訳の意図を説明している⑪。

ここでは、「けだし奉教・礼拝自由の權は、人々天良是非の自

由権（按ずるに天賜の良心をもって自由に事の是非を考定するの権をいう）と全く相密合せるもの」であり、政府の与奪すべきものではない、として、信教の自由が説かれ、「奉教自由の制度」（政権が宗教とは全く関わりを持たない、完全な政教分離）が「（奉教）容認の制度」（国教は存在するが、他の宗教の信教の自由を認めるという意味での容認、たとえばイギリスの制度）とは区別されて説かれている<sup>⑫</sup>。翻訳とはいえ、加藤の意図は明白であろう。社会進化論を経由し、後に天皇を中心とする国家有機体論を形成する加藤であるが、少なくともこの段階では、宗教的権威とは明確に切り離された、すなわち政教分離を完了した国家こそが、「人智の開明」（開化文明）と「邦国の治安」を実現すると考えていたのである。

また、森有礼は、スイスの国際法学者ヴァッテルの『国際法』を抄訳し、「余またおもえらく、政府の職務はひとり人民の身体およびその所有を保護するにある」と、政府の職務・権限を国民の身体と財産保護に限定し、「およそ教事は人民各自の所好にしたがいてなさしめ、もしこれによりて外頭、他人の妨害となるものは、政府よろしく法を設けてこれを制すべし」として、宗教の規制は、信教の結果、外に現れた行為が他者の自由や権利を侵害するとき、法によつて為されるべきであると説く<sup>⑬</sup>。

森の場合、「国宗（国教）」と宗教的寛容との関わりの部分が詳しく訳されており、問題関心としては、神道国教化政策を念頭においた、国教のあり方が強く意識されていたと思われる。

森は、一方で、「宗教の相異なるをもって生ずるところの争乱を防ぐに最良の術は、倫理を害せざる、かつ邦政に妨げなき宗教をことごとく放許し、任意にこれを行わしむるにあり。異宗の故

をもって人を惨酷に処するを禁じ、かつこれによりて人を暴動するものは厳しく罰すべし」と、信教についての寛容を主張する。しかし同時に、「諸国の僧徒、その官職を外国政府（すなわち法王をいう）に仰ぐ者多し。これその国の固有の権利を侵し、政法の公道に戻るものなり」として「支那国の宣教師を駆逐するもまた異むに足らざるなり」と、宗教の最高権威者が外国人の場合、「宣教師」の追放という形で宗教を管理することを容認し、「一國もしその宗教のことを管理するの権を有せざれば、その国は独立不羈の国にあらず」としている<sup>⑭</sup>。これは不平等条約の下で、外国人宣教師を、国内法で管理できない日本の現状の反映であろう。それとともに、神道国教化政策の不寛容を批判しつつ、浦上キリシタン問題に示されたヨーロッパ諸国の「干渉」排除を、ヨーロッパの法律家の言を借りて正当化するという森の論理には、明治政府の官僚思想家であるという森の立場が明瞭に示されている。すなわち、宗教自体を排斥するのではなく、国家統治上、害毒を流す宗教を取り締まる、という論理は、浦上キリシタン弾圧に関する各国政府宛の日本政府の説明と相通するものであった。

### 第三節 西周の宗教観

『明六雑誌』には、ほかにも、宗教を論じたものとして、柴田訳「ヒリモア」万国公法の内宗教を論ずる章（撮要）』（『明六雑誌』第六号）などが挙げられる。しかし、ほとんどが、米欧の翻訳という形をとっている。そうしたなかでもっとも体系的に宗教論を展開しているのは、西周の「教門論」（「教門論」は、

『明六雑誌』第四、五、六、八、九、十二号に分載されている）である。

ところで、「教門論」の前提となっている考え方として、「政」と「教」、「物理」と「心理」の分離がある。「教門論」の分析に入る前に、まず、『百一新論』における、「政」と「教」、「物理」と「心理」の区別について検討しておこう。

#### 一 『百一新論』における「政」と「教」、「心理」と「物理」

『百一新論』は、明治六（一八七三）年、山本覚馬によって出版されているが、その内容はオランダ留学後、徳川慶喜のブレーンとして、西が京都に滞在中に構想されたものと考えられる。書名は、「百教の趣き極意の所を考ふれば、同一の趣意に帰す」とを論証するために書かれたという意味で、百教の一致を示すことが著作目的とされる。しかし、その内容は、「政」と「教」、「心理」と「物理」を区別しない儒教批判が中心であり、百教一致についてはほとんど説き及んでいない。その意味では、羊頭狗肉の感があるが、西の思想の特徴をよく物語る史料として検討しておこう。

まず、「政」と「教」との区別について次のように述べる。

西はまず、「教」を宗教 (Religion) ではなく道徳 (Moral) であると定義する。そして、「政」も「教」も目的とするところは「人ノ世ヲ宜イガ上ニモ宜シクシテ斯民ヲシテ生ヲ養イ死ヲ喪シテ、一生安楽ニ暮サセテ死後ニモ憾ミノナイ様ニシテ遣ラフト云フコトハ一致デゴザル」と、両者はともに現世における幸福を実現する手段として、功利主義的に理解される。しかし、目的は一

致するとはいえ、両者は「全然仕法ノ違フタコトデゴザルガ」、「儒者ノ道ト申ス者ハ如何様ニモ政教ノ考エガ混雜シテゴザル」と、元来その役割を異にする「政」と「教」を混同する儒教が批判される<sup>⑮</sup>。

このような混同はなぜ生じたのであろうか。

それは、儒者が、『大学』に「修身齊家治國平天下」とあるのを読み誤り「己サヘ修レバ人ハ治メラル、誠意正心ガ出来ルト天下ハ平カニナル」と、治者の道徳的完成がそのまま政治の安定につながる考えたことにある。しかし「大学ノ書ハ孔門ナドニ伝ヘタ心得書ノ類デ」あり、「治國平天下ノ上ノ術ヲ語ツタモノデハ」ない、「是（＝道徳仁義）ハ孔子ノ表向ノ商売デハナク内職デアツタ」、「徳礼ノ化」とは「孔孟ノ寢言」「孔孟ノ夢」にすぎない、と、政治に道徳を優先させる「儒教」的思考法をはげしく批判する<sup>⑯</sup>。

とすれば、従来の道徳にかわって政治は何によって行われるべきかが問われねばならない。

西は、「何デモ角デモ少シ極リノ附タコトハ皆礼トイツタモノデゴザル、（中略）後世デイハ、国法トカ法律トカイフ意味デゴザラウ、（中略）礼トイフモノガ六芸ノ内デモ一番ニ六ケ數物デ、政事ヲスルニハ是非学問セナクテハ叶ハヌモノデ有タコトガ明白デゴザル」として、政治における礼の重要性を指摘する。また、「偕一ケ条ノ礼デ天下國家ヲ治ル綱紀ニナル所謂制度典章ヲ指シテ礼トイツタデゴザルガ、此礼ガ改名シテ法トナツタデゴザル」ともいう<sup>⑰</sup>。西のいう礼が、法律や制度を指していることは明らかである。

そして「能ク孔子ヲ学バウト思フ人ハ仁義道徳ノ説ハ兎モ角モ、

総テ歴代ノ典章文物制度律令ヲ講明シテ其利害得失ヲ知り、之ヲ其時ノ天下ニ措クコトヲ學問ト心得ネバナラヌコトデゴザル」と結論するのである<sup>18)</sup>。こうした立場は、政治の道德からの独立という徂徠学以来の儒教の發展史上に位置づけられる発想であり、西の独創というわけではないが、西の場合、オランダ留学の体験をもとに、ヨーロッパの政治思想の影響を受けていっそう強化されたものといえよう。

こうして政治は礼法・制度に基づくものとされたわけだが、では、礼法・制度と教の「仕法」の違いとは何であらうか。

西は、「法ト教トニ就テ最一ツ御話シ申サネバナラヌコトガゴザル、是ヲ制形攻心ノ區別ト申シテ、法ハ外ニ顯ハル、形ニツイテ制ヲ立テ、教ハ内ニ存スル心ニ則テ示スモノデゴザル」と述べる。そして、「法ト教ト、修己ト治人トノ區別」を、「教」は自らを治めるものであり、「法」こそが政治の要であると断定する<sup>19)</sup>。

西においては、内面を律し己を修める「教」と外形を律し人を治める「法」とが明瞭に区別されることになる。『百一新論』においては、「教」は Religion ではなく、Moral であるが、法律・制度によって支配する政治は、個人の内面にまで力を及ぼすことを否定され、道德や宗教という、政治の介入を許さない個人の領域が確保されたのである。

## 二 内面的自由の保障と国家の不干渉

「法」と「教」（道德）の分離の論理は、「教門論」において、宗教と政治の分離としてさらに展開される。

「教門論」の冒頭、西は、内面の自由の侵すべからざる所以を次のように説明する。

「いわゆる信なるものは、人々の心裏に存するものなり。ゆえに勇者も力をもって佗人の信を奪うを得ず。智者も弁をもって佗人に信を強ゆるを得ず。ゆえに政府の教門における、またその人々の信ずるところに任すべくして、之をして必ず此を信ぜしめて、必ず彼を信ぜざらしむること能わず<sup>20)</sup>」。すなわち、心理内面に存する「信」は他から強制し得ないものである。

さらに、政府（＝国家権力）が、国民に信仰・宗教を強制できない理由は、「教門は信によりて立つものなり。信は知の及ばざるところに根ざすものなり。人すでにこれを知れば、その理や、すなわち己の有となる。しかれども得て知る能わざれば、ただその知るところを推して、もつて知らざるところを信ずるのみ。（中略）いわゆる政府なるもの、また人にあらざるなし。すでに人たれば、すなわち高明博識にして愚夫愚婦に超過すること万々なりといえども、また知らざるところを信ずるものなればなり。己すでに知らず、しこうして人をして己が信ずるところを信ぜしめんと欲せば、その理なきこと明かなり。それすでにその理なければその権なき、また明かなり。<sup>21)</sup>」という点に求められる。すなわち、信仰・宗教上の真理は不可知であり、真理を明らかにし得ない以上、国家権力が「真理」として宗教・信仰を強制することはできない、というのである。宗教・信仰上の「内面の真理」に関する限り、国家と国民は同一の地平にたち、国家は世俗権力として、国民の内面に干渉することを否定されたのである。その意味で、価値中立的な国家理念が主張されているといえよう。しかし、信教の自由を権利として主張したという性格のものではないことに

も注意しておかねばならない。

その上で、西は、「国体」と信教の自由との関わりについての議論を進める。

信教の自由が「国体」を害するのではないかという問いかけに對し、西は、「政治の権は、教門ともよりその本を同う」しないものであり、政府の義務と権限は、「人民を聚め、国を成し、不正をして正を犯すことを得ざらしめ、もつてその治安を促す」ことであり、国民は「その法度に服する如何を問」われるのみである。これに對し宗教は、「その主とするところ、帰依するところの人を聚め、心裏の善悪可否を問ひ、善に服し悪を改めしめ、もつて死後の苦楽を判ず」るものである。信教の自由を認めたらと云つて、「全然その本を別にする」両者が、「相関涉して、教門のためにして政治が害を受くること」はないと答える。むしろ逆に、神教政治（テヲカラシイ）（＝祭政一致と王の神格化）は、古代においては「然らざるを得ざること」であつたが、「人民、化に進」めば、「よろしくすみやかに政教相連絡するの脈を断ち、教門の害をして政治の害をなさざらしむる」ことが必要であると説く<sup>22</sup>。

では、政府は、宗教を完全に放任しておいていいのだろうか。既に見たように、西は、宗教の内容にまで立ち入つて政治が介入することは否定する。しかし、政治権力はその本来の使命として、「国家の治安を促」さねばならない。「国家の治安」を乱す存在が「法」によつて処断されるのは当然である。

曰く、司教の衙門をしてその諸教を管轄せしむる、ただその紛争を禁ぜしむるにあるのみ。その信奉するところのごときは、（中略）、我あえてこれを問わず。またその盛衰多寡、

一に彼に任せて、我あえて関からず。我ただその政治に害あるものを禁じ、これが堤防を嚴にし、越ゆる者は捕えてこれを誅す。一も心を彼の是非に措くことなし。かくのごときのみ。（中略）ゆえに司教の衙門はその内心信奉するところ何事たるを論ぜず、ただ外形に頭わるるもの、国家の政治と相矛盾するものを禁じて足る<sup>23</sup>。

教義内容の自由と教団内の自治（政府不干渉の原則）を認めつつ、政府部内に設置された「宗教の衙門」が管轄し、国政と矛盾するものは、法律を編纂して禁ぜよというのである。

このような立論の上に、現実に進行している神道国教化政策による天皇の神格化はどのように考えられるのだろうか。

西は、「それ一統万世のごときは我国制度の大なるもの、いやしくもこれと相牴牾するものは嚴にこれを制すべし。しかれども言を日神に託するがごとき、すこぶる秘魯の旧王室と相類す、また鑑みざるべからず」として、万世一系神話を認めつつも、ペルシーを例に引き、太陽神崇拜が日本独自のものではないことを示しつつ（この点は、久米邦武「神道は祭天の古俗」などと軌を一にする発想が見られる）、天孫降臨伝説に基づく天皇の神格化には疑問を呈する。そして、ヨーロッパの例にならない、「祭祀廟祧の典礼は王者の家事」とすることを提言する<sup>24</sup>。天皇家の伝説を基礎に、天皇家の私的祭祀をも国家的祭祀とし、天皇神格化の方向を強硬に推し進めることによつて破綻しつつあつた神道国教化政策とは一線を画した主張であるといえよう。しかし、同時に「一統万世」の天皇權威の神聖性は「我が国制度の大なるもの」として是認され、「これと牴牾するものは嚴に制す」べきとされるのは、啓蒙の論理が天皇制との妥協を図り、讓歩している姿である。

また、それは同時にいったんは宗教とは切り離されたかたちで天皇制を再編成し、法による支配という近代的形式の中で、再編された天皇制を国民に強制していく体制の構築を提言しているとも見られることでもある。

ところで、宗教は国民の知的水準とも大きな関係を持つはずである。また、さまざまな試行錯誤の後、明治政府は文教政策を通じて国民教化を行ない、天皇制の国民への浸透を図ることとなる。政府の文教政策と宗教はどのような関係を持つべきであろうか。

西は、「學術は人智を開明にするものなり。教門は人智の及ばざるところに根ざし、信に発するものなり」として、両者には「天壤の別がある」という。しかし、「文教いよいよ進めば、信ずるところ自ら高し」として、教育の進展、知識の開発によって、「民の信ずるところ、また令せずして自ら高く、その鄙粗猥雑の惑溺を離れて純清簡潔の誠信に至るものであるとする<sup>25)</sup>。また政府は、教育を進め、国民の知識を開発する、そのために、「賢哲」の信仰の自由を保障し、彼等を「輔翼する」ことで宗教の質を高め、彼等の感化によって、間接的により高尚な宗教（善教）へと国民を導くことができるともいう<sup>26)</sup>。

政府は、先述のように法律を通して国民を統制するとともに、教育を通して、より高尚な宗教へと国民を導かなければならない、というのである。

では、高尚な宗教とは何か。西は、信仰は人智の及ばざるところであり、各人が己の信ずるところを信仰すればよいといったはずである。信仰に善悪・優劣がつけられるのであろうか。

西は、知識の大小深淺によって、信仰の度合いにも大きな差が存在するとし、「いやしくも万有の故に通じ、心性の微を究むれ

ば、すなわちその知もって主宰の在るあるを推してこれを信ずるに足る。すでに主宰の在るあるを信ずれば、その命の違ふべからざるを知る<sup>27)</sup>として、「主宰」（＝神）の存在を容認する。「万有の故」「心性の微」を究めた「賢哲」によって見いだされた「主宰」を信ずることが真の信仰だというわけである。

こうして、「教門論」の最後で論ぜられるのが、西自身の信仰である。西は、「教門において撰ぶところありや」との問に対し、「ただ真なるものを撰ぶ。然れどもそのいづれが真なる、すでに知るべからざれば、すなわち真に近しとするものを撰ぶべし」と答える<sup>28)</sup>。「いづれが真なる、すでに知るべからず」として、不可知論の立場をとりつつ、人間に平等に備わった天賦の性によって「真なるもの、もしくは真により近いもの」の選択が可能だというのである。そして、この性を賦与するのが、根本原理としての「天」・「神」とされる。西は、神の存在を認め、神への信仰を、「信は衆徳の元、百行の本、己を脩め人を治むる基址、身のもって平康安全なるところ、国のもって静寧康福なるところ、かく大信の立つに始まる<sup>29)</sup>と、国家の安定と隆盛には、信仰が必要であるという。西においては、不可知であり、超自然的存在である神は、自然界の諸現象や法則に対する説明原理としてはなく、人間道徳の原理としてとらえられ、その道徳の行き着く所は、「国の以て清寧康福なるところ」と国家の統治に落ち着くのである。為政者の道徳的完成が国家の治安のもとであるとした修身齐家治国平天下という儒教の古い道徳観が、国民全体の道徳の向上によって、国家の治安が実現されるという主張に姿を変えてあらわれてくるのである。

## まとめ

以上のような啓蒙の宗教論をどのように評価すべきであろうか。キリシタン問題については、津田のようにキリスト教国教化を主張するものも存在し、キリスト教邪教観は一応払拭されている。とはいえ、キリスト教という宗教に対する評価自体よりも、ヨーロッパ文明のバックボーンとしてのキリスト教、すなわちもつとも高度に発達した文明諸国を作り上げた宗教、文明の宗教という理解が先行し、キリスト教の教義自体がどこまで検討され理解されていたかには疑問を持たざるを得ない。ギリシヤ正教を一種の邪教と見る杉の主張も、ギリシヤ正教そのものに対する評価というより、侵略の尖兵としての役割を担わされている点に対する批判である。他の思想家と同じく宗教そのものを論ずるよりも、宗教の果たす機能について論じているといえよう。

宗教を、その内容的価値を無視し、宗教の果たす機能のみを問題にすることであれば、いかなる宗教も信仰内容の良否善悪は、それが迷妄に基づく狐狸信仰であれ、世界宗教であれ、シヤマニズムやアニミズムであれ、問題とされない。国家が信仰内容にまで介入することは、むしろ国家を宗教の次元にまで引き下げ、宗教の混乱を政治に引き込むことになりかねない。事実、維新政権は、神道国教化政策によって国内的混乱を来し、またキリスト教禁圧によって西欧列強からの激しい抗議と批判を受けている。こうした状況を振り返れば、国家が信仰内容にまで介入することが否定されるのは当然であろう。国家はあくまで宗教界の上に立たねばならない。

かくして、啓蒙思想家たちは、神道国教化（＝天皇の神格化と国民への強制）の立場とは明らかに相容れない政教分離と信教の

自由を主張することになる。そしてそこから、価値中立的な国家の理念を導き出すこととなる。

次の課題は、現実に大きな力をふるい、政治的混乱を呼び起こしかねない宗教を如何にして国家が管理・規制するかである。西の議論に典型的にみられるように、一方で信教の自由を容認しながら、その信教の自由を、内面にのみ限定し、法による規制を通して外面に現れる行為をがんじがらめに縛り付ける、これがその答えであった。そして、その羈縛するか否かの基準は、国家の政治と矛盾するか否かであり、宗教によって国家・政治に害が及ぶか否かである。

結局のところ、彼らの宗教論は、価値中立的な国家という、近代ヨーロッパの国家理念を援用することによって、ヨーロッパ諸列強の主張する信教の自由を容認しながら、天皇制にまつわる宗教性を揚棄し、天皇制を国家秩序・制度と位置付けることによつて、天皇制を維持しつつ、法によつて、宗教を規制することを提言したといえよう。彼らの宗教観は、先に述べた岩倉具視らに代表される天皇制論を、西欧的論理で修正し、ヨーロッパ諸国の許容範囲内に入れると同時に、実質的には国家が宗教を内面にまで立ち入って規制するという、後の帝国憲法の信教の自由条項<sup>①</sup>「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」の先駆となるものであったといえよう。

## 註

① 布告は、新たな布告を発令した場合、三十日間、高札を立てて人民への「熟知」をはかることとし、但書として「従来高札面の儀は一般熟

「知の事に付向後取り除き申すべき事」として、はなはだ曖昧なかたちではあるが、五榜の揭示を撤回したものである。その後維新政権は各地に流罪にされていた浦上キリシタンの長崎への帰還措置を執っている。

② 一八七〇年一月十九日江戸における列国公使団と日本政府大臣との談判議事録（『日本近代思想大系 5 宗教と国家』三〇三〜三一四頁）。

③ 同右。

④ 岩倉使節団の派遣に際しての、イギリス代理公使アダムズとの会談で岩倉は次のように述べている。

「日本国民一般はキリスト教を好ましからざるものと思っている。これは最後には血なまぐさい内乱を招いた何世紀も前の騒乱のせい、このような反感が大方を占めているのである。キリスト教禁止をとけば、この国に革命をもたらすことになり、禁制の方針をそれまで採ってきた政府は打倒されることになるであろう。」

さらに、天皇陛下は天照皇大神からのたえることのない血統の御子孫であらせられ、従って神性を有する御方であらせられると日本の国民が信じることは絶対に必要なことである。しかしながら、キリスト教ではその信者たるや神以外のなものも信仰してはならぬと説いており、これは私どものこの信念に直接対立するものである。最近の諸事件を思い起こしてさえ下されば、陛下の神性に対する信念の必要性が充分おわかり頂けよう。いかなる理由で、数も多くない公家が君主の許に大藩を結集することができ、ついには將軍体制を倒すことができたのであろうか。それはミカドの御名によるというほかない。」（アダムス書簡における岩倉の天皇制見解、『日本近代思想大系 5 宗教と国家』三一四〜三一五頁）

⑤ 岩波文庫、上、一一八〜一二二頁。

⑥ 『日本思想大系 6 4 洋学上』一四七〜八頁。

⑦ 同右。

⑧ 『明六雑誌』の論説は大半がせいぜい数頁のものであり、論点が絞

込まれ、議論が非常に単純化されている。議論が明快であるともいえるが、しばしば現実から遊離した架空の議論となりがちでもある。

⑨ 『俄国彼得王（ピョートル大帝）の遺訓』、『明六雑誌』第三号、岩波文庫、上、一〇九頁。

⑩ 「怪説」、岩波文庫、中、三二二〜三二三頁。

⑪ 岩波文庫、上、一九五頁。

⑫ 『明六雑誌』第二五号、岩波文庫、上、一九八〜一九九頁。

⑬ 「宗教」、『明六雑誌』第六号、岩波文庫、上、二二〇〜二二九頁。

⑭ 同右。

⑮ 『西周全集』、第一卷、二三七頁。

⑯ 『全集』、第一卷、二三七頁。

⑰ 『全集』第一卷、二四〇〜二四二頁。

⑱ 『全集』、第一卷、二四二頁。

⑲ 『全集』、第一卷、二七一頁。

⑳ 岩波文庫、上、一五五頁。

㉑ 岩波文庫、上、一五五頁。

㉒ 岩波文庫、上、一五九〜一六〇頁。

㉓ 岩波文庫、上、一七八頁。

㉔ 岩波文庫、上、二一〇頁。

㉕ 岩波文庫、上、二一一頁。

㉖ 岩波文庫、上、二八九頁。

㉗ 岩波文庫、上、二一一頁。

㉘ 岩波文庫、上、三一二頁。

㉙ 岩波文庫、上、三八七頁。