

日本的政教關係與界線—過去與現在

蘇俊斌

中國文化大學行政管理系助理教授

摘要

在日本，「政教分離」是一項重要的憲政原則。根據此一原則，國家在宗教事務上應該保持中立以避免增進或是壓抑任何宗教。然而在事實上，將宗教從公共場合中完全分離出來是不可能的事情。在日本，許多的宗教禮儀已經成為社會習俗。這些宗教禮儀包括如新年到神社或佛寺的「初詣」、成年式、帶三歲與五歲的男孩和三歲與七歲的女孩到神社或佛寺的一種通過禮儀（七五三）與依照神道或佛教規則的喪禮等等。政府的行事若涉及這些具有宗教傳統的社會習俗雖然是被允許的，但是要如何分辨社會習俗與宗教禮儀間的區別並非易事，許多的司法與社會上爭議因而產生，本文試著從政教關係的歷史與變遷來探討此一議題。

關鍵詞：政教分離、日本憲法、神道、佛教

壹、前言

當一個人生病時，首先想到的是找醫生看病或買成藥服用；又當心裡有煩惱時，可能會想到找專業心理師商談；而當生活上遇到困難時，大多先尋求家人或社福機構幫忙。除此之外，祈求神佛的慰藉及庇佑，對許多人而言，也是另一種重要的方法。畢竟科技再怎麼發達，大自然還是有太多未解的事物，不少人往往將之歸於形而上、超自然的現象，並藉此以趨吉避凶。

政治領導人也是一介凡人，除了如一般民眾般以宗教信仰來慰藉自己，甚至也會以宗教作為遂行政治目的的工具，例如太平天國就是利用拜上帝會而建立。相對地，若是宗教會影響到其統治的話，掌權者往往也會無情的打壓，例如日本的殖民政府在西來庵事件（1915）後便嚴厲地整頓台灣宗教。

論及政治與宗教間的關係確實是一項非常複雜的問題，且會因時空背景不同而有著不同的規範。而本文正是從歷史與憲政的觀點，嘗試著研討日本政教關係自古以來的演變，也就是從古代以來政教關係的變化到現今憲法下的政教分離原則加以闡述。雖然政教關係的變化會因外來的衝擊而有著巨大的變化，如二戰失敗後在美國的要求下所制定的憲法就一改明治憲法下的政教規範，然而歷史的演變是有其連續性，當今憲法雖然採取嚴格的政教分離關係，但畢竟許多宗教信仰至今已流傳千百年成為習俗，因此也成為政府與法院要如何拿捏的問題，尤其是津地鎮祭案所建立的「目的效果」則成為一個重要的基準。

另外在台灣，如宋興洲（2012）便曾對宗教與政治的分際做一完整的探討，而楊鈞池（2003）也曾對日本的政教分離思想作介紹，皆可為相關議題探討的重要參考。

貳、日本人的宗教信仰

論及日本人對宗教的信仰，是一個非常複雜的問題。日本是一個實施君主立憲制的國家，而身為國民統合象徵存在的天皇（憲法 1 條）則與神

道教有密切的關係。直到現在，日本天皇每年還是參與神道形式的 30 個以上的宮中祭祀，當中比較重要的有即位時的大嘗祭與感謝秋收的新嘗祭，另外皇室也會派遣勅使到伊勢神宮及出雲大社等勅祭社（武光誠，2006：78-79）。不過神道教並非是日本的國教，而且比起佛教，其信者卻是少很多（表 1），只是日本長久以來有著佛教與神道並存的習俗，許多佛教徒也會去神社參拜，同樣地神道教徒也未必排斥參拜佛寺。

表 1：信仰的宗教

	佛教	神道	基督教	其他宗教	無信教者	無回答
2008	33%	3%	1%	1%	61%	1%
2018	31%	3%	1%	1%	62%	2%

來源：小林利行（2019：53）。

根據「國際社會調查」（ISPP）在 2018 年針對日本人的宗教信仰加以調查，自覺有宗教信仰者不過占全體人口的 36%，與歐美或鄰近的韓國家相比，其差距甚大（表 1）。此外，根據「世界價值觀調查」（2006-2007），宗教在日本民眾的心目中卻逐漸滑落（表 2），不能否認的是受到奧姆真理教之地下鐵沙林毒氣事件（1995）等的影響，加大日本民眾對宗教的負面印象，並形成「脫離宗教」的情況（小林利行，2019：60）。

表 2：信仰宗教占人口的比例

韓國	義大利	美國	德國	法國	英國	荷蘭
71%	88%	72%	57%	50%	50%	51%

來源：林文（2010：44-45）。

表 3：對於信教的心態

	非常虔誠	相當虔誠	普通虔誠	中立態度	不太相信	幾乎不信	完全不信	無回答
1998	4%	6%	22%	15%	19%	17%	14%	3%
2008	3%	5%	25%	17%	15%	14%	16%	5%
2018	3%	4%	20%	15%	13%	16%	22%	7%

來源：小林利行（2019：54）。

然而宗教仍有其正面功能（表 4），且根據 2009 年的統計，在元旦三日中到日本各地神社佛寺行年初參拜（初詣）者，高達 9,939 萬的破紀錄人數。為何會造成兩邊數字有如此大的差別，所涉及的就是個人對「自覺信仰之宗教」及「習俗宗教」之不同（福島和俊，2011：26）。就因為有許多宗教的禮儀已成為民間習俗，如到神社及佛寺對安產、除災、交通安全、生意鼎盛的祈願，以及日本獨特的「七五三詣」，也就是為了祝福兒童的成長而帶 3 歲與 5 歲的男孩或是 5 歲或 7 歲的女孩到神社或佛寺參拜。就算這些到寺社參拜、祈願之人並無自覺是信徒，但也遵循著宗教禮儀。而這些宗教禮儀是否融入成為社會習俗，就是戰後憲法政教分離原則最重要的爭議。而此一問題則是涉及到宗教在歷史上的發展，以及宗教與政治、社會的關係。

表 4：宗教的功能

提升人們的道德意識	困難與悲傷的療癒	加深人與人之間的聯繫	對貧困人們的救濟	結交朋友
34%	24%	26%	16%	11%

來源：小林利行（2019：59）。

參、政教關係的歷史與演進

一、古代的宗教信仰與政教關係

有關日本歷史的正史記載，最早可追溯至中國與日本往來時的卑彌呼的記載。例如《後漢書》便寫道：「桓靈間，倭國大亂，更相攻伐，歷年無主。有一女子名曰卑彌呼，年長不嫁，事鬼神道，能以妖惑衆，於是共立為王」（卷 175，列傳 57，〈東夷傳〉〈倭〉）。而《三國志》也記載著卑彌呼「事鬼道、能惑衆」（〈魏書〉 30 〈東夷傳〉），由此可見當時的日本是個祭政合一的體制。

在民智未開的社會，被視為神明代言人的宗教家，就容易成為政治領

導者，而這種祭政合一的體制也是常見於許多古代原始社會 (Frazer, 1992 : 17)。畢竟在缺乏科學知識的古代，人們就難免對日月星辰、山川河海等自然物或是風雨雷電等自然現象產生敬畏崇拜的心理，這也是一種泛靈論的信仰，因此產生靠著巫術來去除疫病、災難的情況 (五味文彥等人，1998 : 12)。

而最高統治者的天皇，就在此一體制下，被定位為尊貴的太陽神天照大神之直系後代，也就是所謂的「天孫降臨」，並被記載於兩部官方文獻：《古事記》(上卷〈邇邇藝命〉)及《日本書紀》(卷二〈神代〉下，第9段)，而這兩部官制史書中則是充滿著神話故事。雖說是神話，但也未必全是完全虛構，不少還是現實政治的反應。例如持統傳位於孫兒文武天皇之於「天孫降臨」，權臣藤原不比等之於神明天兒屋命 (梅澤惠美子，2005 : 21)。

至於祭祀神明的神社，就算在關於農耕的祭祀及祈禱豐收的祈年祭已經盛行的古墳時代 (3世紀中至7世紀)也尚未存在。一般迎神祭祀大多選在山岳、森林的淨土 (梅田義彥，2009a : 18)。而「神社」正式出現在史籍上，則是《日本書紀》的天武天皇時的地震慘狀記載 (笹生衛，2013 : 2)：「舉國男女叫唱，不知東西。則山崩河涌。諸國郡官舍，及百姓倉屋，寺塔神社，破壞之類不可勝數。」(卷29，〈天武天皇〉13年冬10月壬辰)

神道教在古代的日本是最重要的信仰，不過當佛教傳來日本後卻引發了一場宗教衝突與政治鬥爭。根據《日本書紀》〈欽明天皇〉(卷19，13年冬10月)的記載，當時「百濟聖明王，〈更名聖王〉。遣西部姬氏達率怒喇斯致契等，獻釋迦佛金銅像一軀、幡蓋若干、經論若干卷。」

雖然《日本書紀》記載佛教是欽明天皇時正式傳入日本，但一般認為這是編輯上的疏失，實可追溯到之前的宣化天皇時期；而民間的私下信仰，則是源於繼體天皇時期 (梅田義彥，2009a : 33)。面對此「蕃神」，當時的權臣蘇我大臣稻日表示：「西蕃諸國一皆禮之，豐秋日本豈獨背也」；然而物部大連尾輿和中臣連鎌子卻非常排斥而奏曰：「方今改拜蕃神。恐致國神之怒。」(《日本書紀》卷19，〈欽明天皇〉13年冬10月)尤其在蘇我馬子「興行佛法」後，居然「國行疫疾，民死者眾」(卷20，〈敏達天皇〉14年3月丁巳朔)，於是物部氏等反佛大臣便藉此大加批判。而後又當用明天皇

欲歸三寶時，物部氏及中臣氏也嚴加反對言：「何背國神，敬他神也。」(卷 21，〈用明天皇〉2 年夏 4 月乙巳朔丙午) 但蘇我馬子對天皇的意見卻表示贊同，使得崇佛及反佛雙方的對立更加激烈。最後雙方終究爆發了一場「丁未之亂」(587)，結果以蘇我氏勝利收場，從此佛教的繁盛在日本奠定。後來就算蘇我氏本家在「乙巳之變」(645) 被中大兄皇子(天智天皇) 及中臣(藤原) 鎌足殲滅也不受影響，反而是中大兄皇子從蘇我氏手中奪取興隆佛教的主導權(田村圓澄，2010：49)。

當蘇我氏鼎盛的推古天皇時期，聖德太子公布的憲法 17 條中的第 2 條便規定：「篤信三寶，三寶者佛法僧也。」(《日本書紀》卷 22，〈推古天皇〉12 年夏 4 月丙寅朔戊辰) 就在推古朝末期，日本已「有寺三十六所，僧八百十六人，尼五百六十九人，并一千三百八十五人。」(《日本書紀》卷 22，〈推古天皇〉32 年秋 9 月甲戌朔丙子)。而天皇雖然與神道教有密切關聯，但篤信佛教的天皇並非鮮見，如天智、天武天皇。尤其聖武天皇的崇佛更是眾所皆知，如《續日本紀》便記載著天皇「令天下造釋迦牟尼佛尊」、「并寫大般若經各一部」，以及「發菩薩大願奉造盧舍那佛金銅像一軀，盡國銅而鎔象，削大山以構堂」(前篇，〈聖武天皇〉天平 13 年 2 月乙巳、天平 15 年冬 10 月辛巳)。

在大化革新時期，佛教更是蓬勃發展，造佛、齋會、講經及度僧等佛事常盛大舉行，甚至派遣學問僧西渡至中土及朝鮮追求佛法。例如日本的遣隋使中，就有僧旻等學問僧 11 名，而大唐學問僧更高達百名，這些學問僧在當時先進佛教國隋唐學習國家佛教，並對日本律令國家的形成也有著很大的貢獻。只是後來唐朝衰弱，而且日本的律令制度也趨向解體，所以就不太需要這些學問僧及學生(田村圓澄，2010：63)。不過這並非意味著佛教的勢力就此消失，室町時期的五山僧侶便與幕府有密切的關係，一些僧侶甚至扮演著對明的外交角色。

當佛教在日本興盛，卻非意味著神道教就被排斥，反而形成一種「神佛習合」的現象，而其型態大致上有下列三種型態(東海林克也，2013：105-106)：

1. 神身脫離說，主張日本神明也在六道輪迴，而要解脫此種輪迴之苦，

則需仰賴佛教，特別是建造神宮寺的寺院，並在神教前誦經及行使各種佛教禮儀。

2. 御法善神說，也就是在不否定佛教是印度的古神下，把日本的神明視為也是守護佛教的神，例如八幡神便被朝廷賜與「護國靈驗威力神通大自在王菩薩」的稱號。
3. 本地垂迹說，認為佛是日本神明的本來型態，因此各個神社也開始安置著本地佛的佛像及神像。

二、基督教的傳入與政教間的衝突

封建時代的日本，長久以來就是在佛教及神道教共存下成爲信仰的主流，除了會妨害到統治的利益外，如比叡山延曆寺、石山本願寺與織田信長之間的衝突，統治菁英在規範宗教的同時也會利用著宗教。不過隨著西方大航海時代後，於戰國時代（15世紀後期至16世紀）將基督教傳入後，對日本的政治、社會都產生了極大的衝擊，並讓不少人民的宗教信仰做了很大的改變。

就在南蠻（葡萄牙人與西班牙人）貿易盛行於日本後，耶穌會的傳教士聖方濟·沙勿略（San Francisco Xavier）來到鹿耳島進行宣教。而葡萄牙船也進入了承認傳教的日本港口，且在傳教士的宣教下，更有大有義鎮、有馬晴信及大村純忠等大名接受洗禮。又在傳教士范禮安（Alessandro Valignano）的建議下，這些大名還派遣了少年使節（天正遣歐使節團）前去羅馬晉見教皇（五味文彥、高埜利彥、鳥海靖，1998：218-19）。

這些傳教士來到日本宣教，其對象不只是大名及家屬等統治階級，也包含一般民眾。而身爲安土桃山時代的日本實質最高統治者的織田信長則對基督教的宣教保持著較爲寬容的態度，之後的豐臣秀吉本來亦是如此。只是後來豐臣對於基督教的態度漸趨嚴格，從大名到一般民眾的禁令，最後於天正16年（1588）發布了「伴天連追放令」，更殘酷的是在長崎處決了26名傳教士及教徒（26聖人殉教）。而豐臣的嚴禁基督教，大致是基於日本是神國故而不需要基督教、基督教徒及伴天連（傳教士、神父）對各地的

社寺往往保持著敵視甚至是破壞的態度故而紊亂傳統秩序、視天主為唯一真神崇拜的基督教徒是居於超越國家及主權立場並且是反體制與反封建、傳教的足跡往往與侵略日本的野心相結合等原因(梅田義彥, 2009b: 40-41)。

德川家康對於基督教的傳教最初也是抱持著較為寬容的態度,但在慶長 17 年(1612)卻也發佈了禁教令,開始對基督教的壓迫。而其首要原因也是與豐臣般擔心來自南蠻的入侵。尤其在元和 6 年(1620),荷蘭及英國商館人員聯名向已是秀忠將軍的幕府上書說西葡兩國的侵略殖民政策與傳教有極大的關係(岩生成一, 1963: 78-79)。這也使得幕府對基督教的迫害更為激烈,就在元和 8 年(1622)又於長崎處死了 55 名傳教士及信徒(元和大殉教)。

就在寬永 14 年(1637),爆發了因為民眾的反抗島原城主松倉勝家及天草領主寺澤堅高之苛政及對基督徒之迫害的「島原之亂」。這場重大的民眾造反事件是動用幕府之力才將之平定,而幕府對基督教的仇視更為嚴重,幾可說是要將之從日本連根拔起,例如對信徒要求「踏繪」(踐踏基督、聖母像及十字架)以示改宗。

就在幕府禁止基督教的同時,也為了掌握佛教寺院而採用了透過寺院諸法度以統制各宗派之「本末制度」,並以將寺院與信眾結合的「寺請制度」讓民眾有依歸的寺院或菩提寺。而對神社則制定諸社彌宜神主法度以為規範,也就是在幕藩的權力下,對神道、修驗道及陰陽道等採取容許的態度。因此,相對於佛教的信仰是以家戶為單位,而神社則是以村落為單位,並從當地的神社神職人員的禮儀行事來祈求豐收,至於個人的煩惱和病情則依賴著修驗者(山伏)的祈禱及草藥,而取名及家中風水則依賴陰陽師(五味文彥、高埜利彥、鳥海靖, 1998: 242),因此也形成了一幅江戶幕府時代的宗教信仰景觀。

三、明治維新後的政教關係

江戶幕府在維持了兩百多年的安定統治後,受到來自美國軍艦(黑船)的威迫,幕府在無力招架下被迫結束了長年的鎖國,後來竟導致幕府的滅亡,並開始了一場明治維新的改革。改革的主要目的則在於富國強兵,並

讓日本成為君主立憲的近代化國家。而新頒布的大日本帝國（明治）憲法將天皇置於主權者的同時，又明文規定「日本臣民在不妨害安寧秩序及不違背臣民義務的限制下，享有信教的自由」（28條）。而此一信教的自由也與明治憲法的其他自由一樣，是受到極大的限制。根據伊藤博文（1938：84）之憲法權威解釋，信教自由若是有外部的行動，如傳教、演講等就要受到法律或警察的一般限制。另外由於明治維新重大原動力是神道民族主義與尊王攘夷運動，所以不只以「神佛分離令」來分離神社與佛教，更對佛教採取排斥的態度，民間更因此興起了廢佛毀釋的活動（末木文美士，2008：66）。

相對地，神社神道被視為是一般宗教之外，甚至還形成了一種國家神道。根據後來日本文化廳所編纂的《明治以降宗教制度百年史》，神社的非宗教性則可歸於以下的論述（井上順孝，1993：131-32）：

1. 神社是國體與道德的表徵，不似一般宗教有教祖與教典。
2. 神社是日本古代民族生活的延長，與一般宗教的起點不同，而且神明的性質也與外國宗教的概念相異。
3. 奉祀神社的本意為尊敬和敬愛，而祭祀神明與侍奉父母一樣，祭祀正是孝道的延長，祈願祈禱則是奉獻精神的反響。
4. 神社神道的出發點是國家，一般宗教則是個人，而且祭拜祖先是國民的一切道德規範並非宗教性質。

尤其在甲午戰爭（1894-95）及日俄戰爭（1904-1905）連續兩場對外勝戰後，神社自明治後期起軍事的性質更為明顯，如勝戰、「武運長久」的祈願成為新的宗教功能。在對外戰爭又持續擴大而使得戰死者激增下，天皇親祭「英靈」所在之靖國神社重要性更為增加，並從招魂社改名升格且被列為別格官幣社後，更成為國家神道中特殊的存在（村上重良，1970：144）。另外在幕府末期開國後，之前被禁的基督教文明也重新進入日本，尤其不少的知識階層開始轉信基督教。只是如一高教員的內村鑑三因其基督教的信仰而不願意對天皇署名的教育勅語行最敬禮，因此飽受批判並還引發了基督教是否符合國體的爭議（麻生將，2019：171）。

戰時的日本政府除了將神社神道置於國家特殊地位外，對其他宗教的控制也日趨縮緊，最全面性的規範可說是 1939 年所制定的包含所有「神道教派、佛教宗派及基督教其他教團」(第 1 條)的宗教團體法。而後在 1941 年治安維持法修正後，也被適用於對宗教的壓迫上。不過當時已進入了戰時體制，尤其是之前的國家總動員法的制定，將所有的人力、物力納入政府的管制，宗教活動及教義也難以例外。對於政府的宗教管制政策，大阪地方法院法官曾指出了以下的原則(佐佐木敏二，1966：49；長清子，1965：237)：

1. 國體觀念的擁護與不敬潛上思想的撲滅；
2. 對於人心惑亂的防衛；
3. 經濟上根本組織的維持；
4. 風教紊亂行為的禁止。

只是戰前的神社神道雖被視為是國教，但它絕非如近代前的歐洲基督教般擁有甚至凌駕世俗政權的權力，只是為戰前政府所利用的工具罷了。因此除了被神格化且被明治憲法(4 條與 11 條)規定為總攬國家統治權與軍隊的統帥之天皇外，並無神職人員真正擁有政治權力。

肆、戰後憲法對政教分離的規範

一、戰後憲法的政教分離

二次大戰的失敗後，日本在美軍的佔領下，對政治制度做了很大的改變，主要目的是要走向民主化及非軍事化。因此在戰後憲法條中首先將被神格化的天皇請下神壇，成為只是基於日本國民同意下的象徵(戰後憲法 1 條)，而國家主權也從天皇(明治憲法)移轉到國民身上(戰後憲法前文)，而明治憲法下以天皇為首的神道教與國家結合的情況就不復存在。

對於政治與宗教的關係，除了駐日盟軍總司令部(General Headquarters, GHQ)的神道指令要求廢除國家神道外，戰後憲法 20 條在保障人民的信教自由的同時，規定「任何宗教團體不許接受國家的特權，更不許行使政治

上的權利」，並限制「國家及其機關不許進行宗教教育或其他任何宗教活動」，另外憲法 89 條則規範政府公費及公家財產不許提供給宗教組織或團體。

因此在戰後的憲法保障下，任何人擁有信教與不信教的自由，除了明顯的違法活動，如奧姆真理教的毒氣事件，宗教活動是受到保障；而且在政教關係嚴格的劃分下，政府公權力的行使除了不許壓制任何宗教，也不許扶持與資助任何宗教。只是有些宗教禮儀已歷經千百年成為民間習俗，而且與神道教有密切關係的天皇依然存在，因而成為當中的例外，但也因此引發不少爭議。

戰後憲法之所以如此嚴格規定政教分離原則，是基於戰時神道教與軍國主義結合的檢討，尤其是祭祀戰死者的靖國神社甚至被占領美軍計畫燒毀，但因駐日的梵諦岡代表等的出面阻止才沒付諸實行（小堀桂三郎，1998：130-32）。其實在民主國家中，雖也有如美國與日本一樣採取嚴格的政教分離，但也有如英國在承認本身的國教同時，對其他宗教採取寬容的態度，而同是二戰戰敗國的德國與義大利則是以政府與宗教團體間的政教條約來處理競合事務（芦部信喜，2002：149）。

二、最高法院的判例

對於政府涉及到民間宗教事務的界線要如何劃分，往往引發爭議，因此還是得從各個爭議事件中加以探討，並從中尋求規範。尤其是具有違憲審查權並且身為終審法院的最高法院（戰後憲法 81 條）之判決，就成為國家政策的最高準則，畢竟戰後憲法至今仍未有過任何的修改。

就在津地鎮祭¹ 案上，最高法院（大法庭判決 1977 年 7 月 13 日民事裁判集 31 卷 4 號 533 頁）提出了著名的目的效果基準²，也就是該政府行事

¹ 所謂「地鎮祭」是一種神道教的祭典，為的是工地開工前取得當地神明之土地使用許可，以及之後的工程順利和家宅繁盛。內容包含修祓、降神、獻饌、祝詞奏上、清祓、四方祓、地鎮之儀、玉串禮拜、撤饌、昇神與直會（株式會社拓三建設，2022）。

² 此一目的效果基準被認為參考美國的判例 *Lemon v. Kurtzman*（1971），也就是國家行為是否有世俗目的，其行為的主要效果是否有振興或壓抑宗教，該行為是否有與宗教過度結合。不過比起日本法院將之當為寬鬆的基準，美國卻將之（Lemon Test）嚴審化（榎透，2009：24-25）。

的「目的是具有宗教意義，其效果是對於宗教有援助、助長、促進或壓迫與干涉等」以做為判斷基準。另外在本案判決上，最高法院也明白指出「所謂政教分離的規定，並非從信教自由上直接保障，而是從國家與宗教在制度上加以保障³，因此也間接地確保信教自由的保障」。

由於目的效果基準是以國家與宗教間的一定關係為前提，因而被批判為未必是嚴格的基準（戶波江二，1998：26）。也的確最高法院在之後的自衛官合祀案（大法庭判決 1988 年 6 月 1 日民事裁判集 42 卷 5 號 277 頁）及大阪地藏案（第一小法庭判決 1992 年 11 月 16 日判例時報 1441 號 57 頁）都以目的效果基準來做出合憲的判斷。不過在愛媛玉串料案（大法庭判決 1997 年 4 月 4 日民事裁判集 51 卷 4 張 1673 頁）上，最高法院雖參照了目的效果基準，卻認為該行為已非為社會禮儀，而是憲法所限制的宗教行為。只是之後的拔穗禮儀案（第三小法庭判決 2002 年 7 月 11 日判例時報 1799 號 101 頁）上，最高法院雖然援用愛媛玉串料案的判決基準，卻又做出合憲的判決。

政教關係的問題確實常因民眾看法不同而引發紛爭，尤其神社的信仰常是聯繫當地信徒而成為所謂的「氏子」，幾可說是社會的共通習俗。只是神道教的信奉者外，還有不少其他宗教信仰者並不如此想，再加上神社過去曾與軍國主義連結，所以亦有對此持著排斥的聲音，砂川市的政教分離爭議因此展開。最高法院雖然對於砂川市政府將神社所在的公有地無償歸還給富平町內會之富平神社案（大法庭判決 2010 年 1 月 20 日判例時報 2070 號 41 頁）上採取肯定的態度，然而對於市政府將土地無償提供給神社使用之空知太神社案（大法庭判決 2010 年 1 月 20 日民事裁判集 64 卷 1 號 1 頁）上卻認為如此行為是超越政教分離的界線又做出違憲的判決。只是在判決當下仍有不少宗教設施是無償使用公有地，最高法院也指出解決違憲狀態的方法除了移去神社外，還有市有地的讓渡等等方法。

³ 此一制度保障理論是從威瑪憲法加以展開，也就是其制度核心與本質內容，除了修憲，是不許以立法加以變更。在現今日本憲法下，除了政教分離，大學自治（23 條）、婚姻家族制度（24 條）、私有財產制（29 條）、地方自治（92 條）皆屬之（23 條）（戶波江二，1998：128）。

雖然如空知太神社案最高法院是以綜合判斷做出判決，而非以目的效果做檢討，但是基本上還是沿襲之前的判決而非加以變更（中島宏，2012：150），因而也被認為其本質上其實與目的效果基準無異，如判決中指出本件的提供行為是「從世俗與公共的目的開始」，其直接效果是讓氏子集團更易利用神社舉辦宗教活動」而且也讓一般人有市對特定宗教研助的評價（榎透，2012：129）。另一方面，目的效果基準也需從種種要素加以衡量（野中俊彥、中村睦男、高橋和之、高見勝利，2006：316），所以兩者間並非完全區隔。

就在半年後，在白山比咩神社案（第一小法庭判決 2010 年 7 月 22 日判例時報 2087 號 26 頁）上，最高法院又參照津地鎮祭案的目的效果基準而做出合憲的判決。畢竟該神社是具有千年悠久的歷史，市長的參與祭典，應是具有觀光等性質的社會行事更重於宗教效果。

最高法院最近所做出的有關政教關係的違憲判決是沖繩的孔廟案（2021 年 2 月 24 日大法庭判決民事裁判集 75 卷 2 號 29 頁），該案是源於那霸市給久米至聖廟無償提供土地使用的爭議。最高法院雖不否認該廟的觀光資源及歷史價值，但因廟內舉行的慰靈儀式是具有宗教意義，所以是違反憲法的政教分離原則，不過判決中並無判斷儒教的宗教性質。而該判決也是未直接引用目的效果基準，而是以綜合判斷之（輿石逸貴，2021/3/29），然而在判決文還是提到其產生的（宗教）效果不只是間接附隨的，因此也被認為在綜合判斷的基準中將目的效果當成考慮的因素（中曾久雄，2021：239）。

三、宗教團體對政治的參與

在政教分離的規範上，雖然首重政府公權力對宗教事務的介入，然而一體兩面的是宗教團體對政府公權力的行使，因此憲法 20 條便規定任何宗教團體不得行使政治上的權力。但是另一方面宗教團體亦為一民間團體⁴，

⁴ 宗教團體雖為民間團體但畢竟是公益團體，在稅制上是享有一定程度的優待，一般認為這是除了公益性的代償與非營利的結果外，更是基於政教分離的要求，特別是避免所有的宗教活動成為被查稅對象，也就是要讓宗教活動無需受著國家權力的日常監視（小林節，1996，96-98）。

當然有權對國家政治表示自己的看法並因而影響到政府的公共政策，相對地政治人物為了獲得宗教團體及其信眾的支持，也可能受到宗教團體的影響，兩者間常維持著一定關係的聯繫，如安倍晉三前首相的暗殺事件，據犯人供稱就是對統一教會的遷怒，雖然該事件存在不少爭議，但該宗教團體與政界的關係則躍然紙上（讀賣新聞 Online，2022/7/23）。

宗教團體參與政治最直接的就是直接支持特定的政黨，最著名的就是公明黨的支撐團體就是佛教團體創價學會，而目前（2022 年 6 月）該黨在國會參眾兩院共擁有 60 席，各地方議會合計更高達 2,887 席（公明黨，2022）。另外還有一些宗教團體，特別是新興宗教，也推薦候選人參與選舉，如宗教團體幸福科學為背景的幸福實現黨在地方議會選舉上亦有著一些斬獲。對於此些宗教與政黨一體化，雖有認為宗教團體不應與其他如商業、農業團體差別化而被剝奪參與政治的權利，但也有反論者認為在政教分離的限制下，這是有違憲的疑義（百地章，1997：180）。

日本政府對此問題，在對議會的答辯上曾明言：「所謂政治上的權力，一般認為是『國家或地方公共團體所獨占的統治權力』，立法權、裁判權與課稅權，以及行政機關職員的任免權等皆屬之。身為政府，從來在此規定下，宗教團體被禁止由國家或地方公共團體授予統治權力的一部分並行使之」（參議院，2022/6/13）。

然而政府將政治上的權力限於政府所授予的統治權上，仍免不了有一些質疑，例如明治憲法時期就將神社神道視為國教，但其實並無授予政府所謂的統治權力，又若是宗教政黨在議會取得多數而自動成為執政者，是否違反政教分離原則又形成一個問題。尤其政府的見解只著重在政府對宗教的干涉，卻忽略了宗教對政府的干涉問題（百地章，1997：167-69）。

以目前日本的政治生態而言，宗教性政黨要主導組閣或取得過半國會議席而成為執政黨的機會仍然非常微小。只是在實際上，公明黨已長期成為執政的自民黨聯合內閣之一員。

伍、結論

當科技越來越昌明的現代社會，可能對部分人民而言，宗教更容易給予盲目迷信的印象。然而宗教的信仰還是存在不少人的心中，尤其宗教確實給予人們心靈的寄託並達到救贖的功能，也因此可以控制人們的感情，而這也是社會控制的一部分（Wilson，2002：40）。只是宗教若被惡用的話，反而造成不少的負面禍害影響。在人類的歷史上，因宗教發生戰爭、衝突，或是對不同宗教甚至同宗教但不同教派信徒的壓迫與排斥，實在不勝枚舉，尤其當背後是挾帶著國家公權力時為害更為巨大。因此就算有著政教關聯傳統的國家，將宗教與國家公權力的行使置於一定距離之外已是現代民主國家的常態。

另一方面，當宗教已成爲人們的長期信仰，其禮儀也成爲社會習俗的一部分，也就是其宗教性質已經被世俗目的取代後，政府在不與社會脫節下，就難免和這些行事產生聯結，政教分離的憲政爭議因此產生。而其判斷的標準則是在制度保障下，依照社會的通識，並考量其歷史文化、社會狀況等等，而對個別事情判斷，尤其是政府的公權力行使不容有壓制與扶助任何宗教。

參考文獻

- 小林利行，2019。〈日本人の宗教的意識や行動はどう変わったか：ISSP 国際比較調査「宗教」・日本の結果から〉《放送研究と調査》69 卷 4 號，頁 52-72。
- 小林節，1996。《宗教は政治参加の権利を持つ》。京都：潮出版社。
- 小堀桂三郎，1998。《靖国神社と日本人》。京都：PHP 研究所。
- 中島宏，2012。〈空知太神社事件最高裁判決と目的効果基準〉《宗教法学会誌》31 號，頁 147-65。
- 中曾久雄，2021。〈孔子廟訴訟最大判令和 2 年 2 月 24 日〉《愛媛大学教育学部紀要》68 卷，頁 229-42。
- 五味文彦、高埜利彦、鳥海靖（編修），1998。《詳説日本史研究》。東京：山川出版社。
- 井上順孝，1993。〈近代神道のシステムと宗教的寛容〉收於竹内整一、月本昭男（編），《宗教と寛容—異宗教・異文化間の対話に向けて》頁 125-44。東京：大明堂。
- 公明党，2022。〈所属議員検索〉（<https://www.komei.or.jp/member/>）（2022/6/13）。
- 太安萬侶（倉野憲司校注），1963〔奈良〕。《古事記》。東京：岩波書店。
- 戸波江二，1998。《憲法》（新版）。東京：ぎょうせい。
- 末本文美士，2008。〈近代国家と仏教〉收於洗建、田中滋（編）《国家と宗教》（上）《宗教から見る近現代日本》頁 65-90。京都：法蔵館。
- 田村圓澄，1996。《図説日本仏教の歴史--飛鳥・奈良時代》。東京：佼成出版社。
- 伊藤博文（日本国学振興会譯註），1938。《帝国憲法解釈：新訳》。東京：日本国学振興会。
- 百地章，1997。〈宗教団体の政治活動とその限界〉《宗教法》16 號，頁 155-82。
- 佐佐木敏二，1966。〈治安維持法改悪とキリスト教会—国体否定と神宮・皇室の尊嚴冒瀆〉《キリスト教社会問題研究》10 號，頁 39-77。
- 宋興洲，2012。〈宗教與政治：嚴守分際、引發暴力或和平建立？〉《宗教哲學》61 期，頁 95-108。
- 村上重良，1970。《国家神道》。東京：岩波書店。
- 參議院，2000/5/19。〈質問主意見書，答弁書〉，內閣參質 147 第 29 号（<https://www.sangiin.go.jp/japanese/joho1/kousei/syuisyo/147/touh/t147029.htm>）（2022/6/13）。

- 岩生成一，1963。〈鎖国〉，《岩波講座：日本歴史—近世2》頁 57-100。東京：岩波書店。
- 東海林克也，2013。〈神仏習合の歴史展開〉《21世紀社会デザイン研究》12號，頁 103-108。
- 林文，2010。〈現代日本人にとっての信仰の有無と宗教的な心--日本人の国民性調査と国際比較調査から〉《統計数理》58卷1號，頁 39-59。
- 武光誠，2006。《知識ゼロからの神道入門》。東京：幻冬舎。
- 舍人親王（坂本太郎、家永三郎、井上光貞、大野晋校注），1995〔奈良〕。《日本書紀》。東京：岩波書店。
- 芦部信喜（高橋和之補定），2002。《憲法》（3版）。東京：岩波書店。
- 長清子，1965。〈浅見仙作—キリスト者の証言〉《世界》8月號，頁 236-46。
- 范曄，1971〔南朝宋〕。《後漢書》（南宋福唐郡痒重刊北宋淳化監本）《仁壽本二十六史》。台北：成文出版社。
- 株式會社拓三建設，2022。〈地鎮祭〉（https://joykos.jp/takumi/zichinsai_8point/）（2022/4/30）。
- 梅田義彦，2009a。《日本宗教制度史》（第1卷上代編）。東京：日本図書センター。
- 梅田義彦，2009b。《日本宗教制度史》（第3卷近世編）。東京：日本図書センター。
- 梅澤恵美子，2005。《天皇家はなぜ続いたのか》。東京：KKベストセラーズ。
- 笹生衛，2013。〈神社の発生〉收於岡田莊司、笹生衛（編）《事典神社の歴史と祭り》頁 2-7。東京：吉川弘文館。
- 野中俊彦、中村睦男、高橋和之、高見勝利，2006。《憲法1》（4版）。東京：有斐閣。
- 陳壽，1971〔西晉〕。《三國志》（南宋紹熙刊本），《仁壽本二十六史》。台北：成文出版社。
- 麻生將，2019。〈近代日本におけるキリスト教と国家神道〉《立命館文学》666號，頁 163-81。
- 菅野眞道，1984〔平安〕。《續日本紀》（前篇），新訂増補國史大系第12卷。東京：吉川弘文館。
- 楊鈞池，2003。〈日本「政教分離」的思想、演變過程及影響〉《新世紀宗教研究》，2卷2期，頁 175-230。
- 榎透，2009。〈アメリカにおける国教樹立禁止条項に関する違憲審査基準の展開〉《専修法学論集》107號，頁 23-55。

- 榎透，2012。〈政教分離訴訟における目的・効果基準の現在〉《専修法学論集》114 號，頁 109-41。
- 福島和俊，2011。〈日常生活に埋没した宗教・信仰の心理学的理論構築への試み日本人大学生を対象とした面接調査から〉《岡山大学大学院社会文化科学研究科紀要號》32 號，頁 25-42。
- 輿石逸貴，2021/3/29。〈孔子廟違憲判決について〉ひのもと法律事務所（<https://hinomoto-law.com/koushibyou>）（2023/2/13）。
- 讀賣新聞 Online，2022/7/23。〈政治と旧統一教会の関係に注目…自民とは歴史的つながり、野党も集会出席や寄付など明らかに〉（<https://www.yomiuri.co.jp/politics/20220722-OYT1T50230/>）（2022/7/23）。
- Frazer, James George（汪培基譯），1992。《金枝》上。台北：桂冠圖書。
- Wilson, Bryan R.（中野毅、栗原淑江譯），2002。《宗教の社会学》。東京：法政大學出版局。

The Relations and Demarcations between State and Religions in Japan: Past and Present

Chun-Pin Su

*Vice Professor, Department of Public Administration and Management
Chinese Culture University, Taipei, TAIWAN*

Abstract

In Japan, the separation of state and religion is an important principle in the Constitution. According to the principle, the state should remain neutral in religious matters in order to avoid advancing or suppressing any religion. In fact, however, it is impossible to separate religion from public square completely. Many religious ceremonies have become social customs in Japan. These religious ceremonies include the practice of visiting a temple or shrine in the New Year, the coming-of-age ceremony, the tradition of taking three-and five-year-old boys and three-and seven-year-old girls to a shrine or temple for a rite of passage (Shichi-go-san), the funeral which is conducted in accordance with Shinto rules or Buddhist rites and so on. The government actions may be permitted to involve the social customs with religious tradition, but it is difficult to distinguish a social custom from a religious ceremony. This issue has caused many legal and social controversies. This article intends to study this issue from history and change of the relations between State and Religious.

Keywords: separation of state and religion, *Constitution of Japan*, Shinto, Buddhism

