

教育基本法における 「教育の宗教的中立性」と和解（1）

——政教分離をめぐる概念とその限界——

伊藤 潔 志

はじめに

本稿は「平和と和解の教育倫理学」に関する研究の一環である。そこでⅠでは、本研究全体にわたる問題の所在を明らかにしておきたい。ここで問題にするのは、第一に平和の定義、第二に平和と和解との関係である。その上で、本研究の研究手法である教育倫理学的研究の意義を明らかにする。続いてⅡでは、「教育の宗教的中立性」の基になっている政教分離を中心に上げ、政教分離と関連する諸概念相互の関係を整理する。そして最後に、それらの限界を明らかにすることで、「教育の宗教的中立性」を議論するための基盤を整備したい。

Ⅰ 平和理論と和解

（1）平和研究と和解

① 平和の定義

現在、世界は平和だろうか。実例を挙げるまでもなく、答えは否だろう。

キーワード：平和、和解、教育倫理学、信教の自由、寛容

それでは、日本は平和なのか。「戦場になっていない」という意味では、平和である。しかし、何をもって平和と呼ぶのかによって、答えは変わってくるだろう。それでは、そもそも平和とは何か。一般には、「戦争がない状態」を平和と呼ぶことが多いかもしれない。しかし、冷戦期を平和な時代だったと呼べるのだろうか。また、戦争とまではいなくても、暴力が蔓延っている状態も、平和とは呼べないのではないだろうか。

古来、平和は繰り返し論じられてきたが、平和の問題が深刻なものとして立ち現れたのはルネサンスから宗教改革、絶対王政へと至る時代である。しかし、ここで近世以降の平和論の一つひとつを振り返ることはできないので、近代の平和論の原点とも言うべき『永遠平和のために (*Zum Ewigen Frieden*)』(1795年)を著したカント (Immanuel Kant, 1724-1804) の思想、そして現代の平和学研究の画期になったガルトゥング (Johan Galtung, 1930-) の所論を確認しておこう。

カントは、ルソー (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) やサン＝ピエール (Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, 1737-1814) の影響を受けつつ、「平和とは、すべての敵意が終わることである」¹⁾ と言い、戦争の契機が一切ない状態を平和だとしている。たしかに、戦争の契機が内在している状態では、いずれ戦争になり、平和でなくなってしまう。そうすると対立がある状態も、戦争や暴力が潜在しているという点で、平和とは呼べないことになる。こうしてカントは、「暴力の不在」としての平和から「対立の不在」としての平和へと、平和概念を拡大させた。

これに対してガルトゥングは、暴力概念を拡大することによって平和概念を拡大したと言っているだろう。ガルトゥングは、次のように言っている。

ある人にたいして影響力が行使された結果、彼が現実的に肉体的、精

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

神的に実現しえたものが、彼のもつ潜在的実現可能性を下回った場合、そこには暴力が存在する²⁾。

この広義の暴力を、ガルトゥングは「構造的暴力 (structural violence)」³⁾と呼んでいる。したがってガルトゥングに従えば、直接的暴力のみならず構造的暴力もないことが平和である、ということになる。現在の平和学研究における平和理解は、このガルトゥングの理解に基づいていると言ってよい。

さて、ここで気がつくのは、平和を定義しようとすると「～がない」という消極的な表現になってしまうことである。ガルトゥングは構造的暴力がない状態を「積極的平和 (positive peace)」⁴⁾と呼んではいるものの、依然として消極的な表現に止まっていると言わざるをえない。カントやガルトゥングの理論は、我々に大きな示唆を与えてくれるが、消極的な表現でしか平和を定義できないという構造からは脱していない⁵⁾。

いずれにせよ、平和とはいかなる状態なのかを積極的に提示することも、平和研究には求められるだろう。そこでまず、「平和は理想的かつ可能的な目的である」と規定しておこう。このうち「平和は理想的である」ということについてだが、アウグスティヌス (Aurelius Augustinus, 354-430) も言うように、「平和を得ることをのぞまない者はだれもない」⁶⁾。したがってこれまでも、「平和は理想的である」という合意はあったように思われる。しかし同時に、平和には非現実的・空想的な印象もつきまどってきた。それは多分に、平和が積極的な表現で定義されてこなかったことにも一因があるだろう。そのため、平和を議論することが、非現実的な空想を語ることだとみなされることがあったのである。

しかし、平和が理想的であるということは、必ずしも平和が空想的であることを意味しない。たしかに、理想状態としての平和は、高すぎる理想

のように思われるかもしれない。しかし、理想が高いこと自体は、決して問題ではない。ただし、その理想を達成するまでの過程が、併せて示されねばならない。たとえ高すぎる理想のように思われても、理想に到達するための道筋が示されていれば、理想は可能的なものになり、空想には終わらないからである。

しかし、掲げられた理想が原理的に達成不可能なものであれば、あるいは示された道筋が実現不可能なものであれば、話は別である。ただしそれは、理想の高さが問題なのではなく、掲げられた理想が空想でしかなかったということが問題なのである。それゆえ本研究では、平和をどこまでも可能的なものとして考えていく。それは後述のように、「平和を現実において考えていくこと」によってなされる。

② 平和と和解

それでは、「平和は理想的かつ可能的な目的である」ことを踏まえ、平和とはいかなる状態なのかを検討していこう。カントによれば、「戦争・暴力・対立の不在」が平和だということになる。またガルトウングによれば、「直接的暴力・構造的暴力の不在」が平和だということになる。しかし、そのような状態は可能的だろうか。戦争や暴力のない状態は想定できても、対立あるいは構造的暴力がまったくない状態を想定することは難しいように思われる。それは、「人間が生きている限り何かしらの対立はある」という直観があるからだろう。そこで必要になるのは、人間に対するより根源的な洞察である。それは、「そもそも人間はなぜ対立するのか」という問いから出発する。

なぜ人間は対立するのか。ここで、不和と和解とに注目しよう。不和は、対立の発生に先行して存在し、他者という異質なものの存在に由来する。したがって、不和を根絶することは、原理的に不可能である。他者が存在

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

する以上、不和の発生を押しえ込むことはできない。この不和の解消が、和解である。ただし、和解をもって平和だと言うことはできない。和解した時点で不和が解消されたとしても、また新たな不和が発生する可能性が依然としてあるからである。したがって重要なのは、和解という結果ではなく、和解へと至る過程である。

そこで本研究では、平和を「不和から和解へと至る過程全体」と定義する。つまり、不和がない状態、あるいは和解した状態を平和だとするのではなく、不和の発生から解消（和解）へと至る過程を平和だとするのである。したがって平和とは、固定された静的な状態ではなく、動的な状態である。先に「平和は可能的である」と規定したが、平和を静的な状態として捉える限り、平和は原理的に存在しえない。しかし、平和を動的に捉えることによって初めて、平和を可能的なものとして想定することができるようになる。なぜなら、不和の発生と解消とを不断に繰り返す過程を平和と捉えることで、新たな不和の発生を平和の中に織り込み、根絶しえない不和を平和の中に取り込むことができるようになるからである。

それゆえ、不和の存在それ自体は、平和と矛盾するものではない。問題は、「不和を和解に至らしめるシステム」が社会にあるかどうかである。そのように理解することによって、平和を可能的なものとして捉えることができるようになり、平和を現実の問題として取り扱うことができるようになる。したがって、「不和を和解に至らしめる社会的システム」の原理を解明することが、本研究の課題になる。

（2）平和と教育倫理

① 教育倫理学と和解

先に規定したように、本研究において平和は目的である⁷⁾。したがって、平和が可能的かどうかは、平和を実現する方法が可能的かどうかによって

る。そこで本研究では、不和を和解へと至らしめる過程を、現実在即して理論化していくことを目指す。それは、先に述べたように、「平和を現実において考えていくこと」によってなされる。そこで本研究では、応用倫理学の方法を採用する。平和を原理的かつ現実的に考察するには、応用倫理学の方法が最も有効だろう。

応用倫理学は、倫理学を基礎としつつも、従来の倫理学の枠組みを超え、現実の倫理的問題について議論する学問である。それは、倫理学の原理を現実に適用するにとどまらず、逆に現実から原理を捉え直す作業をも含む。つまり、現実において倫理学を議論することが、応用倫理学なのである。平和の応用倫理学的研究であれば、現実において平和を議論することになる。それは、先に述べた平和の定義を踏まえるならば、現実における不和を倫理的問題として捉え、その発生から解消へと至る過程を倫理学的見地から考察することになる。したがって本研究は、「平和と和解の応用倫理学」と呼ぶことができる。

その上で本研究では、教育現実における不和に注目する。それゆえ本研究は、「平和と和解の教育倫理学」と換言することができる。そもそも教育倫理学は、応用倫理学の一部門である。上の応用倫理学の説明に即して言う、教育倫理学は教育という現実において倫理学の問題を議論する学問である。したがって本研究では、教育現実の中に不和の契機を見出し、それを倫理的問題として取り扱い、議論していくことになる。

本研究がとりわけ教育現実に注目するのは、次のような理由による。本研究は不和を倫理的問題として捉えていくのだが、倫理的問題は他者の存在を前提にしている。つまり、自他関係のないところに、倫理的問題は発生しないのである。そして自他関係は、本質的に非対称的な関係である。なぜなら、まったく対等で同質な他者など、存在しないからである。この自他関係の非対称性は、他者の異質さや他者の分からなさといった、自己

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

と他者との非同一性に由来する。そして不和も、他者の異質性・不可知性、自他の非同一性による。このとき、自他関係の非対称性が最も際立っているのが、教育関係である⁸⁾。それゆえ本研究では、教育現実における不和に目を向けるのである⁹⁾。

したがって、本研究の課題である「不和を和解へと至らしめる社会的システム」は、「教育の在り方」という形で提示されることになるだろう。現在、平和学研究の関心は、従来の思想的・理念的なものから、平和構築に代表される統治技法の問題へと移ってきている。その意味で本研究は、現在の平和学研究の動向と合致するものであり、そうした研究を原理面から側方支援するものだと言える。

② 教育基本法と平和

かくして、教育倫理学的方法で平和と和解とについて考察をしていくのだが、本研究ではその起点を教育基本法に求める。なぜなら、教育基本法には教育の基本理念が直截に示されており、それは現実の教育制度にも反映され、その実態や問題を教育行政や教育実践において容易に確認することができるからである。いわば本研究は、教育基本法をフィールドに教育倫理学を考え、和解を教育倫理学の課題として議論の俎上に載せようというものである。

そこで、教育基本法の文言を簡単に確認しておこう。教育基本法の前文では、平和が理想の一つとして示されている。

我々日本国民は、たゆまぬ努力によって築いてきた民主的で文化的な国家を更に発展させるとともに、世界の平和と人類の福祉の向上に貢献することを願うものである。

我々は、この理想を実現するため、個人の尊厳を重んじ、真理と正義

を希求し、公共の精神を尊び、豊かな人間性と創造性を備えた人間の育成を期するとともに、伝統を継承し、新しい文化の創造を目指す教育を推進する。

ここに、我々は、日本国憲法の精神にのっとり、我が国の未来を切り拓く教育の基本を確立し、その振興を図るため、この法律を制定する。

第一段では、「民主的・文化的な国家の発展」と「世界の平和と人類の福祉の向上」とが、「理想」として掲げられている。そして第二段では、その「理想」を実現するための手段として、「教育」が位置づけられている。したがって教育基本法には、「世界の平和」などの「理想」を実現するための「教育」の在り方が示されていることになる。それが第1条以下で規定されているわけだが、本稿と次稿とではこのうち教育基本法第15条を主題とする。教育基本法第15条は、宗教教育について次のように規定している。

第15条 宗教に関する寛容の態度、宗教に関する一般的な教養及び宗教の社会生活における地位は、教育上尊重されなければならない。

② 国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない。

ここには、「教育の宗教的中立性」という教育の基本理念が示されている。これは、日本国憲法第20条の信教の自由と政教分離に関する規定を受けたものである。日本国憲法第20条は、次のように規定している。

第20条 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、又は政治上の権力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、宗教教育その他いかなる宗教的活動もしてはならない。

周知のように、これらの規定をめぐっては、「日曜参観授業訴訟」や「エホバの証人剣道授業拒否事件」などの裁判にも発展した。また、学校教育における宗教の取り扱いに関する議論においても、問題になっている。そして何より、現在の平和を考えた場合、宗教は最大の問題であろう。したがって、「平和と和解の教育倫理学」の最初の主題として、宗教の問題は最も相応しいと考える。

II 政教分離の概念

本稿の主題である「教育の宗教的中立性」は、政教分離の原則を具体化したものの一つである。しかし、先に引用した条文には、政教分離の他にも信教の自由、寛容の精神といった概念も含まれている。これらの概念は、相互に深く関連し合いながらも、まったく同じ概念というわけではない。それゆえ、これらの概念の内容と関係とを整理する必要があるのだが、これらの概念は複雑に絡み合っている。そこで本節では、「教育の宗教的中立性」との関係が明確である政教分離を議論の中心に据える。その上で、政教分離に関わる諸概念相互の関係を明らかにする。

（1）政教関係の歴史

ここでは、欧米の政教関係の歴史的背景を探り、政教分離の特質を明らかにしたい。政教分離は、言うまでもなく欧米に由来する近代の政治原則であり、英語の Separation of Church and State の訳語である。したがって政教分離とは、国家と教会との分離を意味するものであり、必ずしも政治

と宗教との分離を意味するわけではない。つまり政教分離とは、国家権力と特定宗派との分離を要求するものであって、政治と宗教とが関わりを持つことの禁止と同義ではないのである¹⁰⁾。それを踏まえ以下では、ドイツ・イギリス・アメリカ・フランスの政教関係の歴史を概観し、それぞれの政教関係の性格を明らかにしていきたい。

① ドイツにおける政教関係

イエスは「皇帝のものは皇帝に、神のものは神に返しなさい」¹¹⁾と言った。この言葉の真意はともかく、古代末期から中世にかけてのキリスト教の興隆が教会権力と世俗権力との提携ないしは癒着によるものであったことはたしかだろう。そこでは、政教の確執や相克を含みながらも、政教一致の体制が構築されていた¹²⁾。そこに政教分離の種子を蒔いたのが、ルター(Martin Luther, 1483-1546)である。

もともと、1517年に始まる宗教改革が実際にもたらしたものは、政教分離でも信教の自由でも寛容の精神でもなく、激烈な宗教戦争だった。1525年にドイツ農民戦争が鎮圧されると、宗教改革の担い手は民衆から領邦君主へと移った。1555年にアウグスブルクの和議で公認されたルター派の信教の自由も、あくまでも領邦・都市ごとに付与された権利であった。そのため領邦君主は、領内の教会体制の整備に注力することになった。それは、政教関係に注目する限り、領邦教会制という名の政教一致体制の乱立でしかない。

個人の信教の自由が黙認されるようになるのは、1648年のウェストファリア条約以降のことである¹³⁾。その後、ルター派を国教とするプロイセン王国が、1794年にプロイセン一般国法典で公認教会制を採用し、信教の自由を認めた。この公認教会制は、その後もほぼ一貫して維持され、現在のドイツに受け継がれている。その間、文化闘争やナチス政権によるカトリッ

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

ク迫害もあったが、政教関係はおおむね友好的に推移してきたと言ってよいだろう¹⁴⁾。

② イギリスにおける政教関係

ドイツ宗教改革はスイスにも飛び火し、カルヴァン（Jean Calvin, 1509-1564）によって徹底されると、その影響はイギリスにも及んだ。イギリスでは、13世紀初頭にローマ教皇による支配権が確立していたが、議会制度の発達とともに国家意識が高まり、教皇への不満が高まっていた。こうした中、国王の離婚問題を契機にイングランド国教会がカトリック教会から離脱すると、1534年に首長法を制定し、国王を宗教上の最高権威と位置づけ、教会を国家に従属させた。

その後、国教会のプロテスタント化が推進されていくのだが、その改革を不徹底であると批判したカルヴァン派（ピューリタン）はカトリックとともに弾圧された。こうした宗教弾圧は、攻守を入れ替えながら、その後も続いていく。すなわち、1641年にピューリタン革命が起きるとピューリタン以外の信教の自由と参政権とが否定され、1660年の王政復古で国教会が復活するとピューリタンやカトリックが厳しい迫害を受け、カトリックの国王がカトリックや非国教会プロテスタントに融和的な政策をとると1689年の名誉革命で国王が追放される¹⁵⁾、といった具合に。

しかし、名誉革命にはプロテスタント間の同盟という側面もあり、宗教対立が収束に向かう転機にもなった。このとき出された寛容令では非国教会プロテスタントに対する差別が緩和され、その後も徐々に信教の自由が認められていくようになった。さらに社会が安定してくると、カトリックに対する制限も次第に緩やかになり、1778年にはカトリック救済条例によってカトリックに対する差別が大幅に緩和された。そして、1867年には非国教会プロテスタントの、1926年にはカトリックの完全な平等が実現した。

こうして400年近くにわたる宗教対立を経て、国教会制を採りつつ他宗派の信教の自由を認めるといふ、イギリス独自の政教関係が成立した¹⁶⁾。

③ アメリカにおける政教関係

王政復古期のイギリスで弾圧されたピューリタンの一部は、「信教の自由」を求めてアメリカに逃れた。アメリカ植民地では植民地政府と教会とが密接に結びつき、他宗派に対してイギリス本国以上に過酷な迫害が行われた。それには、同じ信仰を持った者が集団で入植することが多かったという事情もあったが、自分たちが本国で受けた迫害に対する復讐という側面もあった。

とりわけ迫害が厳しかったのはニューイングランド地方で、神政政治の下で魔女狩りも行われた。アメリカ植民地では、13州のうち12州で国教会制あるいは公認教会制が採用されていた。しかし、18世紀になって多様な移民が流入してくるようになると、宗教間の対立が激しくなり、次第に国家は宗教と距離をおくようになった。そして1791年、連邦憲法の改正によって、国教樹立の禁止と信教の自由とが規定され（修正第1条）、政教分離が実現した。

もともとアメリカは、国自体がキリスト教的性格を有していると言ってよい¹⁷⁾。1776年のアメリカ独立宣言も、キリスト教の神の存在を前提に、神の摂理に基づいて、イギリスからの独立を主張している。したがって修正第1条も、国家と教会との分離を規定したものであって、政治と宗教との分離を規定したのではなく、国家の宗教性を否定するものではない。その意味でアメリカの政教分離は、宗教に好意的な政教分離であると言える¹⁸⁾。

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

④ フランスにおける政教関係

フランスは国民の大多数がカトリックであるが、中世後期から国王とローマ教皇との対立が続き、16世紀初めにはフランス独自のカトリック国教会である国家教会主義（ガリカニスム）が確立している。その一方で宗教改革運動も起きており、カトリックとカルヴァン派（ユグノー）との闘争は泥沼の様相を呈した。両者の闘争は1598年のナントの勅令で一時中断したが、両者の対立はフランス革命期まで続いた。

1787年にフランス革命が勃発すると、1789年の人権宣言で信教の自由が謳われ（第10条）、十分の一税の廃止、教会財産の没収、修道院の解散などの教会政策が次々と実施された。さらに、司教・司祭の選任も市民の選挙によるものとなり、司教・司祭には国法に忠誠を誓うことが求められた。その結果、議会とカトリック教会との対立は決定的になり、聖職者に対する俸給の支払いは中止され、教会は国家から完全に分離された。

その後、1801年にナポレオン（Napoléon Bonaparte, 1769-1821）が教皇と宗教協約（コンコルダート）を締結し公認教会制を導入したが、第三共和政以降は政府と教皇との対立が再び深まり、国家の非宗教化（ライシテ）政策が進められた。そして1905年、政教分離法によって公認教会制は廃止され、カトリック・プロテスタント・ユダヤ教に対する国家的保護はなくなった¹⁹⁾。このように、フランスの政教関係の背後には常に国家とカトリック教会との対立があり、フランスの政教分離は宗教に対して非友好的であることが窺える。

⑤ 政教分離の類型と特質

ここまで、ドイツ・イギリス・アメリカ・フランスの政教関係の歴史を概観し、それぞれの性格を明らかにしてきた。これらの国々の政教関係は、それぞれ公認教会制・国教会制・友好的政教分離・非友好的政教分離と呼

ぶことができる。この際、これらの制度すべてを政教分離に含めることができるかどうかについては諸説あるが、これらの差異は相対的なものであって、どこまでを政教分離と呼ぶかは本質的な問題ではない。さしあたってここでは、便宜上すべてを政教分離と呼んでおこう²⁰⁾。

さて、ここで分かるのは、国ごとに政教分離の実態には違いがあり、多様であるということである。イギリスのような国教会制からフランスのような厳密な政教分離まで、その強度には国ごとにかなりの幅がある。政教分離は、各国において様々な経緯を通して形成されてきたものであり、いわば政治的な「妥協の産物」なのである。

こうした各国の政教分離の歴史からは、政教分離は欧米における凄惨な宗教戦争や過酷な宗教弾圧の末に辿り着いた一つの「知恵」であることが分かるだろう。それゆえ政教分離には、経緯ごとの様々な形があるのである。したがって、その形態から政教分離を一義的に規定することは、困難である。そこで次に、政教分離の概念に輪郭を与えるため、自由に注目し、そこから政教分離を捉えてみよう。そこでは、とりわけ信教の自由が問題になる。

(2) 政教分離と倫理

① 政教分離と自由

信教の自由は、複数の宗派（教会）の存在を前提にしている。それゆえ西欧においては、宗教改革がとりわけ重要な意義を持つ。このとき「信教の自由」は、その他の自由権と同様、最初は少数派によって主張された。もっとも、激しい宗教対立にあって少数者に限らずすべての者が欲していたのが「信教の自由」だった、と言うこともできるだろう。少数派の「信教の自由」を認めず宗教弾圧を繰り返した多数派にとっても、自派の「信教の自由」は自明な前提としてあったはずである。その意味で「信教の自

由」は、誰もが欲していた権利である。

しかし、このとき「信教の自由」は、多数派はもちろん少数派においても、あくまでも自派の権利でしかなかった。先に見たように、イギリスで弾圧され「信教の自由」を求めたピューリタンがアメリカに渡ってしたことは、他派に対する徹底的な迫害であった。「信教の自由」を強く求めたルターやカルヴァンにしても、他派の「信教の自由」を認めていたわけではない²¹⁾。たしかに宗教改革は、複数の宗派が存在する状況を作り出すことで、信教の自由が成立する条件を整えたと言える。しかし、宗教改革が信教の自由を生み出したわけではない。したがって、この時点での「信教の自由」は、いまだ普遍性を有してはいない。

そのため宗教戦争・宗教弾圧は、本質的に殲滅戦にならざるをえなかった。つまり、一時的な停戦はあるにしても、基本的にはどちらかが根絶やしにされるまで暴力は止まない構造にあったのである。それゆえ宗教戦争・宗教弾圧は、幾度となく繰り返された。この殲滅戦の構造から脱するために辿り着いたのが、信教の自由をお互いに認め合うことだった²²⁾。そうして信教の自由は、普遍性を獲得したのである。

たしかに宗教的には、自己の「信教の自由」だけが決定的な意味を持つ。しかし倫理的には、それは他者にまで拡張されねばならない。それによって信教の自由は、普遍的な原理になることができた。もっとも、その拡張の背後には長きにわたった宗教対立があったのであり、信教の自由もまた「妥協の産物」でしかない。そのため政治的には、それを保障するための制度が求められる。これが、欧米における政教分離の意義である。したがって、政教分離それ自体に価値があるわけではない。政教分離は、信教の自由を保障するための手段なのである。

そう考えると、先に見たように政教分離の形が多様であったことも、不思議ではないだろう。政教分離の本質は、政教関係の有様ではなく、信教

の自由が保障されていることにあるのである。したがって、政教分離は信教の自由を保障している国家における政教関係である、と言って差し支えないだろう。先にドイツ・イギリスの制度を政教分離に含めたのも、このことによる。ドイツの公認教会制もイギリスの国教会制も、その制度を採用することによって信教の自由を保障しているのである²³⁾。

欧米における政教分離の歴史は、信教の自由の確立こそが宗教対立を解消するための解答である、と教えてくれる。この解答からは、二つの方向が導き出される。一つは、信教の自由をさらに広める、という方向である。たとえば、信教の自由を認めない国家に対しては、それを認めるよう働きかけていくことが考えられるだろう。これについては、最後にまた触れる。そしてもう一つは、信教の自由を問い直す、という方向である。このとき注目すべきは、信教の自由を成り立たせているもの、すなわち寛容の精神である。そこで次に、政教分離と寛容との関係を考察していこう。

② 政教分離と寛容

近代社会において寛容は、広く認められている倫理の一つであると言ってよいだろう。寛容は、ある種の権力関係を表す概念であり、強者の権力の行使においてある。つまり寛容は、他者の悪い行為を阻止する権力を持っているのにも関わらず、その権力を行使しないことをよしとする。しかしこれは、一種の逆説である。その意味で寛容は、倫理と政治とが対峙する緊張関係の上にある。ここでは、この「寛容の逆説」をめぐる問題を、近代の寛容論の嚆矢と言えるロック（John Locke, 1632-1704）の所論を手がかりに、検討していきたい。

ロックは、17世紀ヨーロッパのコンフェッショナルリズム（confessionalism）を克服し、政治秩序を安定させるために²⁴⁾、『寛容についての書簡（*Epistola de Tolerantia*）』（1689年）²⁵⁾を著した。ここでロックは、コンフェッ

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

シヨナリズムの原因は「教会と国家との間に見られる不幸な一致」(p. 58)にあると見ている。それゆえロックは、寛容を政治的に確立する原理として、政教分離を主張したのである。ロックによれば、国家と教会とは、互いに目的を異にしている。ロックは、この相違を明らかにすることによって、政教分離を正当化しようと目論んでいる。

まず国家について、ロックは「国家 (commonwealth) とは、人々が自分の社会的利益 (civil interests) を確保・護持・促進するためのみにつくった社会である」(p. 9) と言っている。ここでロックは、国家の目的を世俗的な固有権 (property) の保全に限定している (cf., p. 10)。これは、『統治二論 (*Two Treatises of Government*)』(1680年, 1689年)で論じられている政治権力制限論に基づくものである²⁶⁾。そして、魂についての配慮は統治者の職務ではなく、統治者が持つ外的強制力は市民の固有権を守るためにある、と言っている (cf., pp. 10-13)。

次に教会について、ロックは「教会は、人々の自発的な集まりであり、人々が神に受け容れられ、彼らの魂の救済に役立つと考えた仕方神を公に礼拝するために、自発的に結びついたものである」(p. 13) と言っている。それゆえ「教会は、世俗の事柄についていかなる支配権 (jurisdiction) も持たない」(p. 20), 「教会それ自体が、国家とは完全に分離され、まったく異なったものである」(p. 22) と言う。こうしてロックは、国家と教会とはそれぞれ目的が違うのだから両者は区別されねばならないとして、政教分離を基礎づけた²⁷⁾。

ロックは、政教分離がなされていないと様々な弊害が生じると考えている。まず、政教一致の下では、教会が腐敗してしまうことが考えられる。また、王権神授説によって統治者の権威が正当化されると、専制政治に墮してしまう恐れがある²⁸⁾。さらに、宗教弾圧は被抑圧者を団結させ、その宗派への忠誠をかえって強化させてしまう、とも言っている (cf., pp. 51-

53)。逆に政教分離の下では、統治者の宗教に反感を持っている者にとってもその国の状態は好ましいものなので、その国の平穩無事に努めるようになるだろう、と言う (cf., p. 54)。

しかし無制限の寛容は、自己の否定につながりかねないのではないか。この「寛容の逆説」についてロックは、次の三者を寛容の対象からはずすことで対応している。すなわち「人間社会あるいは市民社会の維持に必要な道徳規則に反対する意見」(p. 48), 「その教会に入ると、そのことによって他の国王の保護下に入り、その国王に奉仕することになるという前提に立っている教会」(p. 50), 「神の存在を否定する人々」(p. 50)の三者である²⁹⁾。ロックにおいて寛容の精神は、絶対的な道徳法則ではないのである。

寛容の精神は、信教の自由に普遍性を与える。それは、自己の「信教の自由」の主張から自他の信教の自由の承認への飛躍を意味する。このとき、自己と他者とを繋ぐブリッジの役割を果たすのが、寛容の精神である。そして、それを制度化したものが政教分離である。先に政教分離と信教の自由とを一種の「妥協の産物」だと言ったが、寛容の精神はいわば「妥協の精神」である。あくまでも社会の安定のために不承不承に受け容れるものであって³⁰⁾、いつでもどこでも誰にでも認めるというものではない。ここに、寛容の精神と信教の自由、さらには政教分離の限界を見出す糸口がある。

お わ り に

最後に、政教分離の限界を明らかにし、本稿の結びとしたい。前節の冒頭で述べたように、「教育の宗教的中立性」は政教分離を具体化したものの一つである。したがって、ここで政教分離の限界を明らかにしておくことは、「教育の宗教的中立性」を議論するための準備作業になる。

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

さて以上の議論から、政教分離、信教の自由、寛容の精神の相互の関係は、次のように整理されるだろう。まず信教の自由は、自己の「信教の自由」であることにおいて決定的な意味を持つが、自他の信教の自由へと拡張されることによって普遍的な価値を有する権利になる。その拡張を可能にするのが、寛容の精神である。それゆえ寛容の精神は、信教の自由の条件である。そして、この寛容の精神を制度化したものが、政教分離である。それによって政教分離は、信教の自由を保障するための手段になっている。

これら三つの概念は、その限界においても関係し合っている。まず、寛容の精神には、「寛容の逆説」とでも呼ぶべき限界があった。それは、他者の悪い行為を黙認することが善である、という逆説である。それは、信教の自由の文脈に即して言う、間違った宗派や教義の存在を容認する、ということである。この背後には、「自己の救済に責任を持つことができるのは本人だけである」という宗教的個人主義の思想が見え隠れする。これは、ある特定のキリスト教理解を前提にしているのではないだろうか。

それは、先に取り上げたロックの思想にも看取できる。ロックは、統治者とキリスト者（教会）とに対してキリスト教的徳としての「慈愛 (charity) と謙虚 (meekness) と善意 (good-will)」(p. 5) を求め、寛容の精神は福音の中にあるとしている (cf., p. 9)。また、教会の問題と政治の問題とを混同する者は「神の国 (the kingdom of God)」を本当には求めていないのだ、と糾弾している (cf., pp. 7-8)。すなわち、キリスト教は新約聖書で迫害を推奨などしていないし (cf., p. 16)、(ユダヤ人の国家は神政国家として建設されたが) 福音の下ではキリスト教国家というようなものは絶対に存在しえない (cf., p. 40)、と。

こうして見ると、寛容の精神はきわめてプロテスタント的な思想に基づいている、と言わねばならない³¹⁾。それゆえ、普遍的な理念のように見えながら、実は他宗派にとっては押し付けになっていることも考えられる。

マルクーゼ (Herbert Marcuse, 1898-1979) も、「事実上、寛容は最も民主的な社会においてもなお、無差別的でも『純粹』でもない」³²⁾ と言って、寛容に抑圧的な機能があることを喝破している。

同じことは、信教の自由についても言えるだろう。先に、宗教対立を解消するための方向の一つとして、信教の自由を認めない国家に対してそれを認めるよう働きかけていくことが考えられると言ったが、それ自体が信教の自由に反するという逆説に陥る可能性もある。それはさらに、政教分離についても当てはまる。すなわち、政教分離を普遍的な政治原則とみなすことは押し付けではないのか、という疑惑が生じてくるのである。

政教分離の限界は、「教育の宗教的中立性」の限界に直結する。そこで次稿では、この問題を「教育の宗教的中立性」の文脈において、さらに吟味していきたい。宗教的中立の前提には、宗教的対立がある。そして対立の根底には、不和がある。その不和から考えていくことで、問題の深層を探ることができるだろう。

付記

本稿は、日本学術振興会 (JSPS) の科研費15H03153の助成を受けたものである。

注

- 1) Kant, *Zum Ewigen Frieden*, in: *Immanuel Kant Werkausgabe*, W. Weischedel, Hrsg., Suhrkamp, Frankfurt am Main., S. 196.
- 2) ヨハン・ガルトゥング (高柳先男, 塩屋保, 酒井由美子共訳) 『構造的暴力と平和』中央大学出版部, 1991年, 5頁。
- 3) 前掲書, 11頁。
- 4) 前掲書, 44頁。
- 5) なお加藤尚武は, 平和を消極的にしか表現できないのは言葉の習慣に基づいたものであって, それによって平和が消極的な価値しか持たないことには

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

ならない、と言っている（加藤尚武『戦争倫理学』ちくま新書、204頁参照）。たしかにその通りであるが、消極的な表現による定義では、平和の意味が曖昧になってしまう。ここで問題にしたいのは、平和の価値の有無ではなくて、平和の意味である。

- 6) アウグスティヌス（服部英次郎訳）『神の国』5、岩波文庫、1991年、56頁。
- 7) 平和に対する態度には、平和主義や現実主義といった、いくつかの立場がある。しかし、いずれの立場においても、目的が平和であることには変わりがない。これらの立場は、平和を達成するための手段において、意見を異にしているのである。すなわち、平和という手段で平和を達成しようとするのが平和主義で、（武力などの）平和以外の手段を用いてでも平和を達成しようとするのが現実主義である。したがって、平和を目的として規定することについては、いずれの立場からも異論はないと思われる。先にアウグスティヌスの言葉を引用したように、平和を望まない者はいないのである。なお、平和に対する様々な立場については、松元雅和『平和主義とは何か』中公新書、2013年を参照のこと。
- 8) 自己と他者との非対称的な関係については、柄谷行人がきわめて興味深い議論をしている。詳しくは、柄谷行人『探求Ⅰ』講談社学術文庫、1992年、10～12頁を参照のこと。
- 9) もっとも、本研究における教育関係は、学校といった特定の場所での自他関係に限定されるわけではない。教育関係に教師－生徒関係が含まれることは言うまでもないが、それ以外の場面においても、自他関係はしばしば教育的性格を帯びる。それゆえ、教育現実に不和を見出そうという本研究の態度は、狭義の教育問題に対しても一定の示唆を与えることができるだろうが、それに限定されるものではない。
- 10) 欧米では通常、信教の自由を保障する条件としての国家と教会の分離を意味している。日本のように広く宗教一般と政治一般との相互不可侵を命じている事例は少ない。詳しくは、中野実『宗教と政治』新評論、1998年、182頁を参照のこと。
- 11) 「マタイによる福音書」第22章第21節。なお翻訳は、新共同訳聖書実行委員会『聖書』日本聖書協会、1978年に従った。
- 12) カトリック教会は、1962～65年の第二ヴァチカン公会議まで、政教一致を

理想としていた。

- 13) 菊池良生『戦うハプスブルク家』講談社現代新書, 1995年, 188頁参照。
- 14) 現在のドイツの政教関係において特徴的なのは, 第一に教会税である。ドイツでは, 福音主義教会やカトリック教会などが公法人とされ, 国家が教会に代わって教会税を徴収し, 各教会に配分している。国家から教会に公金が支出されているわけではないが, 財政面で間接的に支援していることにはなる。第二に, 宗教教育である。憲法で宗教科が正課の教科として定められており, 公立学校においても宗派教育が実施されている。ただし, 出席は任意である。
- 15) さらに権利章典で, カトリックに王位継承権を認めないものとした。
- 16) 現在, イギリス国教会とは, イングランド国教会(聖公会)とスコットランド国教会とを指す。国王は, 両教会の首長であり, かつイングランド国教会の会員でなければならない。したがって国王は, 世俗の君主であると同時に宗教的君主でもある。ただし, 国家から国教会に対する財政的な支援は, 一切ない。また, すべての学校に宗教教育と毎朝の集団礼拝とを義務づけているが, 保護者は子どもを出席させないことができる。宗教教育も, 特定宗派によらないものとされている。
- 17) 森孝一『宗教からよむ「アメリカ」』講談社メチエ, 1996年, 49~50頁, 中野実, 前掲書, 187頁, 堀内一史『アメリカと宗教 保守化と政治化のゆくえ』中公新書, 2010年, i頁を参照のこと。
- 18) 現行の憲法では, 国教の樹立を禁止し(修正第1条), 公職就任に際しての宗教的宣誓も禁じているが(第6条第3項), それは国家のキリスト教的性格を否定するものではない。現在においても, 議会における祈祷や付属牧師の任用, 大統領就任式の儀式, 下院における儀式などの宗教的慣行が残っている。ただし, 宗教教育に関しては, かなり厳格な政教分離がなされている。これは, 子どもの判断能力を考慮してのことだと考えられる。
- 19) この政教分離法は, 現在も効力を有する。また, 現行の憲法でもライシテの原則が掲げられており(第2条), フランスが非宗教的な国家であることはフランスの基本原則だと言ってよい。とりわけ教育のライシテは厳格なもので, 公立学校から宗教教育は排除されている。
- 20) 百地章は, 政教分離には広義のものと狭義のものがあるとした上で, イ

教育基本法における「教育の宗教的中立性」と和解（1）

- ギリスとドイツにおける政教関係を広義の政教分離に分類している（百地章「欧米各国に見る政教関係」（大原康男，百地章，阪本是九共著『国家と宗教の間 政教分離の思想と現実』日本教文社，1989年，103～206頁所収）115～116頁を参照のこと。
- 21) 実際，ルターは再洗礼派の死刑を主張しているし，カルヴァンも神政政治の下で「異端」を処刑している。この点についてビュアリ（John Bagnal Bury, 1861-1927）は，宗教改革の指導者にとって自分自身の教理と異なる教理を容認することは思いも及ばぬことであり，不寛容に関する限りカトリックとプロテスタントの間に何ら違いはなかった，と言っている（J・B・ビュアリ〔森島恒雄訳〕『思想の自由の歴史』岩波新書，1951年，60～61頁参照）。
- 22) ここでは歴史的な経緯から述べているが，哲学的にはヘーゲル（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）の相互承認論が想起されるべきだろう。ヘーゲルにおける自由の相互承認については，菅野一徳『「自由」はいかに可能か 社会構想のための哲学』NHK ブックス，2014年，107～114頁を参照のこと。
- 23) 旧ソビエトは，いわゆる「政教分離」を採用してはいたが，信教の自由は保障されていなかった。したがって，本稿の定義では政教分離とみなすことはできない。本稿では，それは無神論という宗教に基づく政教一致であった，と理解することになる。
- 24) 久保信本「ジョン・ロックの宗教的寛容論——その生成と展開——」（宗教学学会『宗教法』第21号，2002年11月，219～230頁所収）224～225頁参照。なおロックは，政治秩序をそれ自体で一つの固有の価値を持つものと考えていた（福田敏一『政治学史』東京大学出版会，1985年，385頁参照）。
- 25) 以下で『寛容についての書簡』のテキストは John Locke, *A Letter Concerning Toleration*, trans. by William Popple, Lightning Source UK Ltd., Milton Keynes UK, 2013. を使用し，引用にあたっては括弧内に頁数を示した。なお，訳出にあたっては，ロック（生松敬三訳）「寛容についての書簡」（『世界の名著』27，中央公論社，1968年，347～402頁所収）を参照した。
- 26) 加藤節『ジョン・ロックの思想世界——神と人間との間』東京大学出版会，1987年，134頁参照。『統治二論』においてロックは，国家の目的を固有権の保全に限定している（ロック〔加藤節訳〕『完訳 政府二論』岩波文庫，2010

- 年, 442頁参照)。なお固有権は, 生命・健康・自由・所有物からなる (ロック, 前掲書, 298頁参照)。
- 27) ここでロックは, 国家は公的なもの, 教会は私的なものと捉えている。そして, 政教分離を公私の区分として主張している。ロックにおいて政教分離は, 公的なものと私的なものが常に密接不可分であるからこそ必要だったのである。これが, 近代法の基本原則である公私二分論の原型になる (詳しくは, 長谷部恭男『憲法と平和を問い直す』ちくま新書, 2004年を参照のこと)。
- 28) ロック, 前掲書, 29頁参照。
- 29) このうち後の二つは, それぞれカトリックと無神論者を指している。ロックは, 非国教会プロテスタントだけではなく, ユダヤ教・イスラム教までも寛容の対象としていたが (cf., p. 56), 教皇無謬説を採っていたカトリックを寛容の対象にすることはなかった。
- 30) ロバート・ポール・ウォルフ「寛容を超えて」(ロバート・ポール・ウォルフ, バリントン・ムーア・ジュニア, ハーバード・マルクーゼ共著 [大沢真一郎訳]『純粹寛容批判』せりか書房, 1968年, 9~70頁所収) 24頁を参照のこと。
- 31) その上で深井智朗は, 「宗教の市場化」という暗喩を用いて, 政教分離が現代の多元化社会においてもなお有効な社会システムたりうるか, その可能性を吟味している。詳しくは, 深井智朗『『宗教の市場化』としての教会と国家との分離の原則』(日本宗教学会『宗教研究』345号, 2005年9月, 269~292頁所収)を参照のこと。
- 32) ハーバード・マルクーゼ「抑圧的寛容」(ロバート・ポール・ウォルフ, バリントン・ムーア・ジュニア, ハーバード・マルクーゼ共著, 前掲書, 107~151頁所収) 150頁。

The “Religious Neutrality of Education” in Japan’s Basic Act on Education (1)

ITO Kiyoshi

This paper aims to reconsider, from the viewpoint of educational ethics, the “religious neutrality of education” that is a fundamental principle of Japan’s Basic Act on Education. Religious neutrality in education is a concrete example of the principle of the separation of church and state. The history of the relationship between church and state in the USA and Europe reveals that separation of the two has been enacted in each individual country as a result of a wide range of developments, and could therefore be called a political “product of compromise.”

The relationship among the three fundamental principles - separation of church and state, freedom of belief, and the spirit of tolerance - can be described as follows.

First, freedom of belief has the definitive meaning of having freedom to follow one’s own personal beliefs. However, when this freedom is expanded to mean freedom of belief for both oneself and others, it becomes a right with universal value. What makes such an expansion possible is the spirit of tolerance. For this reason, it can be said that the spirit of tolerance is a condition for freedom of belief, and that the result of the systemization of this spirit of tolerance is the separation of church and state. The separation of church and state thus becomes a means to safeguard freedom of belief.

These three elements are inter-related. Tolerance appears to be a universal concept, but it is based on an extremely Protestant philosophy. The same can also be said of freedom of belief, and of the separation of church and state. Moreover, the limits inherent in the separation of church and state are inextricably linked to the limits of religious neutrality in education.