

「政教分離」を再考する

奥山倫明

はじめに

一九四七年に施行された日本国憲法に含まれる次の条項は、本稿の主題に深くかかわる規定である。

第三章 国民の権利及び義務

第二〇条 宗教の自由は、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。

第七章 財政

第八九条 公金その他の公の財産は、宗教上の組織若しくは

団体の使用、便益若しくは維持のため、又は公の支配に属しない慈善、教育若しくは博愛の事業に対し、これを支出し、又はその利用に供してはならない。

一九五五年に刊行された「法律学体系コンメンタール篇」『日本国憲法』（日本評論新社）は、第二〇条について、「宗教の自由の保障を定める」条文と捉え、その文言について詳細な注釈を加えている。そのなかでその保障のための規定について、著者の宮澤俊義（一八九九—一九七六）は次のように付言する。

宗教の自由の保障を完全にするためには、さらにすすんで、国家があらゆる宗教から絶縁し、すべての宗教に対して中立的な立場に立つこと、すなわち、宗教を純然たる「わたくしごと」にすることが要請される。これが国家の非宗教性 (Religie) の原則または国教分離の原則といわれるものである。(宮澤俊義『日本国憲法』二四〇頁)

ここで、宗教の自由を保障のために、フランス語で言う「ライシテ」、言い換えによると「国教分離」が要請されている。さらに第二〇条の歴史的背景について、以下のように論じられている。

明治憲法は、第二八条で、「日本臣民は安寧秩序を妨げず及臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」と定めた。この言葉だけからいうと、諸外国の権利宣言とほぼ同じような意味で信教の自由を保障したように見えるが、実

は、神社は、皇室の宗教として、特に国教のような待遇を与えられており、神社に参拝することは、いわば「臣民たるの義務」とも考えられたので、結局、信教の自由は、そうした神社の国教性ともいうべきものと両立する限度においてのみ、みとめられたわけである。すなわち、日本臣民は、神社以外の宗教（神道各派・仏教各宗・キリスト教・回教など）に関するかぎりは、信教の自由を有し、そのいずれを信ずると、あるいは信じないとの自由をもっていたが、それと同時に、神社に対しては、国の宗教として、これに礼拝する義務を負うとされた。（二四二―二四三頁）

ここでの記述は、神社について「皇室の宗教」と捉えられたとし、それが「国教的」、「国の宗教」的なものとされたことを指摘しているが、明治憲法下において、はたして神社が端的に何らかの「宗教」とされていたのか、それについては議論の余地があるのではないかと考えられる。それはともかくとして、ここでは引き続き、宮澤による憲法第八九条についてのコメントを見てみよう。

第八九条前段は、公の財産が、宗教のために支出、利用されることを禁じている。これについて宮澤は、「国家と宗教との分離または国家の宗教からの独立を確保する目的のための規定である」として、その趣旨は国が各宗教を差別待遇することを禁ずるのみならず、「国が各種の宗教を平等に援助すること」も禁じられてしていると論じている（七四〇頁）。これに関連して、宮澤はさらにこう論じている。

〔前略〕少なくとも宗教教育その他宗教的活動を行う私立学校〔中略〕に対して補助金を出すことは、本条前段によって違憲とされなくてはなるまい。これを裏からいえば、国また

は地方公共団体から補助金を受けた私立学校は、宗教教育は行うことができない、と解さなくてはならない。（七四七頁）

これはすなわち、宗教系の私立学校における宗教的な教育のあり方について、憲法が禁じているという解釈である。ということはまた、私立学校が公金による補助を受けない場合にかぎって、宗教教育は行なうことが可能になるという理解である。こうした宮澤の見解に関連して、さまざまな形で宗教教育に類する教育が実施されている日本の私立学校への公費助成について、いっそうの議論が必要になってくるはずである。

ところでこの著書的全訂版が、宮澤と昔部信喜を著者として、一九七六年に日本評論社から刊行されている。先に引用した、「国家の非宗教性」、「ライシテ」にかかわる箇所は、「これが国家の非宗教性（*non-religious*）の原則または政教分離の原則といわれるものである」と書き改められている（『全訂 日本国憲法』二三九頁）。修正された文言から考えてみれば、今日、人口に膾炙する「政教分離」という概念は、およそ一九五五年から七六年の二〇年のあいだには成立していたものと想像される。

第八九条については、特にその「又は」以下の後段について、詳しく論じられており、諸々議論の余地があることが指摘されているが、ここではその議論をたどることはしない。ここで確認しておきたいのは、日本国憲法が第二〇条、第八九条で、「信教の自由」に加えてフランスの「ライシテ」に相当する国家の非宗教性を定めているという点と、さらに後者については、一九七六年までのあいだに「政教分離」という呼び方がある程度広まっていたのではないかと想定されるという点である。

今日、「国教分離」という概念はほとんど目にしないことを考えると、概念としての「政教分離」はすでに定着しているものと捉えてよいだろう。それではその概念の意味するところはいった

い何か。本稿はそれについて、いくつかの論点をたどりながら、検討を企てるものである。

1、「政教分離」で問われるもの―アメリカとフランスの場合

日本で刊行されているこの数年の新刊書籍を見てみると、「政教分離」を標題や副題に掲げた書籍が何冊もある。そこには翻訳書も含まれているが、なかには原著には掲げられていないにもかかわらず、邦題に「政教分離」という言葉が付加された場合もある。なぜだろうか。

エドウィン・S・ガウスタッドの『アメリカの政教分離―植民地時代から今日まで』（原著一九九九年、改訂版二〇〇三年）の場合、アメリカ合衆国の文脈では、「政治と宗教の分離」というよりは「国家と教会の分離」が重要な論点であって、原題も「全土で自由を宣言せよ―アメリカにおける教会と国家の歴史」となっている。

そもそもアメリカ合衆国の独立自体が、英国からの政治的自由とともに、イングランド教会からの宗教の自由を獲得するための戦いだった（二二頁〔訳語一部改変〕）。一七九一年にアメリカ諸州によって批准された連邦憲法の修正第一条は、「連邦議会は、宗教の公定化（establishment）、あるいは宗教の自由な実践を禁ずる、いかなる法律も制定してはならない」という文言から始まる。「公定」という用語は一般にはあまりなじみがないと思われるが、ガウスタッドは公定化の禁止について、「これは議会が宗教を庇護したり、推進させたりすること、ある宗教を他の宗教の上に置いたりすることを禁止するものである」と説明している（二五頁）。

修正第一条を取り巻く現実の宗教の状況は、特に二〇世紀に

入ってから大きく変容する。宗教の多元化、多元主義化の伸展である。ガウスタッドの描写はそれを端的に示している。

二〇世紀前半、合衆国はプロテスタントが支配的な国家である、と多くの人びとは考えていた。ところが、第一次世界大戦終焉までに、ことにアイルランドからのローマ・カトリック教徒や、東ヨーロッパからのユダヤ人など、膨大な規模の移民によってすべてが変わったのである。さらに二〇世紀の終わりまでには、ユダヤ・キリスト教国家であったものが、イスラム教や仏教もある程度とりこみ、まったく多元主義の国家となった。（ガウスタッド『アメリカの政教分離』五四頁）

ガウスタッドの著書は、「公定条項」（「公定」についての条項であるが、正確には「公定禁止条項」と学校との関連について、二つの章をあてて特に詳しく論じている。合衆国の公立学校では一九世紀中には依然としてプロテスタント的傾向が強かったが、それは徐々に排除されてゆく。それに対して、プロテスタント的傾向の維持や強化を求める親たちも多かった。第二次世界大戦後には、学校内における複数教派の聖職者たちにより並行して行なわれる宗教教育への違憲判断（七九頁）、希望生徒に下校時間を早めて複数教派の施設での宗教教育に参加させたことへの合憲判断（八〇頁）、公立学校の教師と宗教系の教区学校の教師が相互の学校で授業を分担する方式への違憲判断が出された（八一頁）。授業開始前の教室での神への祈りの言葉については、一九六二年の「エンゲル対ヴィタール」判決での連邦最高裁判所の判断は違憲だった（八三頁）。六三年にも公立学校で聖書を読み、主の祈りを唱えることが違憲と判断された。これに対して、学校において、「ユダヤ・キリスト教的」ではあっても「非教派的」な祈りなら許容されるのではないか、黙禱なら許容されるのではない

かといった議論も出て、「一九八四年までに二〇の州が、公立学校で毎日沈黙の時〔a moment of silence〕を設けることを許可する法をもつことになった」という（八七頁）。ただし、この「沈黙の時」も一九八五年には違憲と判断された（「ウォレス対ジェフリー」）。全体として、合衆国の多数の国民が支持してきた公立学校での祈りは、それに対する異議申し立てを受けて、最高裁ではわずかな差であっても違憲の判断が下される傾向が強いようである。

他方、教科の内容についてもまた、審判にかけられてきた。その焦点は、よく知られている「創造説、対、進化論（ダーウィニズム）」である。一九二五年のテネシー州における「スコップス裁判」では、進化論を紹介しようとした生物の教師スコップスが有罪になった。それを受けて、隣りのアーカンソー州では進化論を記した教科書を長く非合法としていた。一九六八年になって「エパーソン対アーカンソー州」の最高裁判決は、こうした州の方針を違憲とした（九〇―九一頁）。またルイジアナ州では、進化論を創造説とともに教えることを定めていたが、一九八七年の最高裁判決で違憲とされた。

憲法修正第一条「公定条項」と学校との関連は、私立学校に關しても問題を提起した。一九二二年にオレゴン州は、八歳から十六歳の少年少女が公立学校に通うことを求める法律を通過させた。一九二五年の「ピアス対修道女会」判決で最高裁は、その法律が、連邦憲法修正第一四条（合衆国市民としての身分の保障、適正手続なく個人の生命、自由、財産を奪うことの禁止等）に違反すると判断した。この判断により宗教系の教区学校——さらには一般に私立学校——の存立が保証されることになった（九六―九七頁）。他方、ルイジアナ州で、公立学校のみならず教区学校の生徒にも、宗教色のない教科書の購入を支援することとしたのに対し、一九三〇年の最高裁の判断は合憲の判断を下した（「カ

クラン対ルイジアナ州教育委員会」）。これは「財政援助は宗教学校にたいするものではなく、子供にたいするものである」からである（九七頁）。

しかしながら、ガウスタッドによると、「公定条項」との関連で、宗教と私立学校に關連した訴訟は、そののちそれほど簡単に判断できるものではなくなったという（九九頁）。とりわけ教区学校に対する州以下の諸自治体による資金援助（教科書、その他の教材、各種教育サービスに対する援助）については、最高裁の判断はケースバイケースの様相を呈している（九七―一〇二頁）。また教区学校の教師への給料の補助やそうした学校の授業料への補助（パウチャー制を含む）など、最高裁判事たちの意見がわかれるさまざまな問題が提起されてきた。

宗教系の私立学校と公的機関との関係という問題に続いて、ガウスタッドが最後の章で取り上げているのは「信教の自由」についてである。修正第一条の「宗教の自由な実践」で特に留意すべきは、少数派の宗教者にとつての自由の保障である。公立学校における宗教という先の問題ともかわる、エホバの証人に関する事例とアーミッシュに關する事例をここでは参照してみよう。

ペンシルヴァニア州の公立学校へ通っていたエホバの証人を信仰する姉弟が、国旗への儀礼を拒否したことから放校処分となった。この「マイナーズヴィル学校区対ゴビティス」（一九四〇年）において、最高裁は国旗に対する儀礼の強制を認めた（一一九―一二〇頁）。ただしこの判断は一九四三年には覆され、国旗に対する儀礼への強制的な参加は求められなくなる（一二二頁）。

一九五〇年にアーミッシュの監督たちが、八学年を超えて子供たちを公立学校に通学させることに反対する宣言文を記した。アーミッシュはそうした子供たちを独自の「職業高等学校」に通わせたが、それは州の規準に沿わず、彼らは何度も罰金刑や収監刑を受け、また法廷でも敗れ続けたという（一二五頁〔訳語一部

改変)。ところが一九七二年の「ウイスコンシン対ヨーダー」判決で最高裁は、十六歳まで公立学校に通わせることを定めたウイスコンシン州法に対して、アームッシュの独自の教育を認める判断を下した(一二六頁)。

ガウスタッドは「エビローク」において、公立学校内における福音主義的キリスト教の活動の扱いに関する最高裁の判断を紹介している。一九九五年の「ローゼンバーガー対ヴァージニア大学」判決では、キリスト教的雑誌への公立大学の資金援助は公定条項違反には当たらないというものだった(一三九—一四〇頁)。二〇〇一年の「グッドニュース・クラブ対ミルフォード中央学校」判決では、学校敷地内での正規学課終了後の福音主義的活動が認められた(一四二頁)。どちらの場合にも、キリスト教的団体以外の団体に対して、資金援助がなされたり、学校敷地内での正規学課終了後の活動が許されたりしているのであれば、中立性・公平性の原則から、キリスト教的団体の活動に対しても同様の対応が求められるということである。

ガウスタッドのこの本の改訂版刊行の二〇〇三年の時点でも、公定条項や信教の自由をめぐる問題は同時代で進行中だった。そのため同書は、確固たる結論を示すことなく結ばれている。しかしながら最高裁での判断が求められる訴訟事例が次々と起こってきたということそれ自身が、宗教公定化の阻止と信教の自由の保障に向けて、合衆国の市民たちが声を上げ続けてきたことを示している。こうした権利要求の姿勢には、確かに学ぶべきものがあるにちがいない。

ところでヨーロッパの事例に目を転じると、フランスの歴史家ルネ・レモンの著書が『政教分離を問いなおす—EUとムスリムのはざままで』と邦題を付して刊行されている(原著二〇〇五年)。この本がフランスで出版された二〇〇五年は、一九〇五年に制定された「諸教会と国家の分離に関する法」の百周年に当たっている。

た。この法律も明示的に取り上げるのは「教会と国家」だが、一般には「政教分離法」とも呼びならわされている。

この法律の制定百周年に併せてフランスでは数多くの書籍が出版されたが、『政教分離を問いなおす』もそのなかの一冊である。原題は——訳者の工藤庸子が訳すところでは——「ライシテの創造—一七八九年から未来に向けて」となっている。フランスの「ライシテ」を——本稿の「はじめに」でも触れたように——「政教分離」と捉えるのであれば、邦題が「政教分離」を掲げることも一理あるだろうが、日本における近年の議論では、「ライシテ」はそのままカタカナで表記されることも増えてきたように見える。そうであれば、「ライシテ」と「政教分離」のあいだには差異があるのだろうか、ないのだろうか。

工藤は訳書に付した「まえがき」で同書の射程について概観するなかで、次のような記述をしている。

わたしたちの問題意識のなかで何かが決定的に欠けているとしたら、それは「制度としての宗教」という枠組みではないか。しかるにカトリックとは、本質において「制度的な宗教」なのである。天皇を頂点とする聖職者の位階制を介して真理が末端の信徒にまで伝達されるという信仰のありようが、そのことを物語っている。こうした教会制度への抵抗が、カルヴァンなどの改革運動を促して、人間が神と直接に向きあうことが求められるようになったという経緯も思いおこしてこう。(工藤庸子「まえがき」一四頁)

この「制度としての宗教」という問題意識の重要性については、私も共感することが多く、かつて小論を著したことがある(奥山、二〇一五)。その問題意識を保ちつつ、レモンの叙述からいくつかの興味深い論点を拾っておこう。

まず一九〇五年と二〇〇五年という二つの年を対比してみよう。レモンは以下のように二つの年を対照させている。

二〇〇五年における問題は、一九〇五年における問題をほぼ反転させたような具合になっている。かつて求められたのは、ネイションと同じく、古くから存在する宗教に、お役目は済んだと申し渡すこと、ネイションと宗教とをつないでいた最後の絆を断ち切ることだった。これに対して二〇〇五年に問われているのは、新来の宗教をいかに社会に統合するかという問題だ。一九〇五年の共和主義者たちは、国民のアイデンティティとカトリシズムとの離婚を宣言するときが来たと考えた。これに対して二〇〇五年のわれわれは、いかにしてムスリムをネイションに統合すべきかと自問している。一九〇五年に人びとは、フランスのカトリック教会の残滓を一掃しようと考えた。ところが二〇〇五年のわれわれは、フランスのイスラームを育成することはできぬものと四苦八苦している。

(レモン 『政教分離を問いなおす』 二六六頁)

ここで記されているのは、一九〇五年において「分離」が問題であったのに対して、二〇〇五年に「統合」が課題になっているということであり、そしてまた、一九〇五年の対象はカトリック教会であり、二〇〇五年の対象はイスラームだということである。

一九〇五年の「政教分離法」は「共和国は自由な礼拝 *cultes* の実践を保護すること

を謳うものであることから、レモンは宗教の社会的な実践の面に言及されていることに注目している(四三―四四頁)。特に礼拝の実践に対する公金支出の禁止に対して、次のような特例があることも重要である。

公的資金により施設付き司祭を配置して雇用しておくことが、「特例」により、あらかじめ明示的に認められているのである。こうした施設付き司祭は、年齢、病气、内部の規則、あるいは司法の決定などにより、その構成員が自由に出入りできない、したがって礼拝に出席することができないような、閉ざされた集団、すなわち学校の寄宿舎、病院、ホスピス、監獄、兵営などに配置される。(四四頁)

こうして見ると、ライシテとは、徹底して厳密な国家と宗教との分離ではないことが、一九〇五年の時点から示されていることがわかる。施設付き司祭の配置という問題は、日本においては、公立病院や刑務所への宗教的専門家の派遣という事例として検討することができよう(後者は教誨師と呼ばれる)。

ライシテ(とその形容詞「ライック」)の概念について、レモンは公式な定義がないことを強調しているが、その公的な来歴は次のように振り返られている。すなわちライシテは、一八八〇年代の共和主義的な公教育の導入の際に、全員にゆきわたる無償の教育であることとともに、教員スタッフと教育内容(世俗の知識)の規定として導入された。すなわちカトリックの人員と宗教教育が、公的な学校教育から除外されたということである(四六頁)。そして国の制度としても、一九四六年の第四共和制憲法の前文に「無償でライックな公教育を組織することは、国の責務である」と記され、次いで第一条で、「フランスは、不可分にしてライック、民主的かつ社会的な共和国である」と定められた(四七頁)。

レモンの著書は、原著の副題に「一七八九年というフランス革命の年を掲げている。それは憲法制定国民議会によりフランス人権宣言「人と市民の権利の宣言」が採択された年であり、その第十条には「何人もその意見のために、たとえそれが宗教上のものであっても、その表明が公の秩序を乱さぬかぎり、安寧を脅かされ

てはならない」と規定されている（五三二―五三四頁。また伊達聖伸による巻末の用語解説「フランスのライシテの歴史を読み解くためのキーワード」一九六頁も参照）。レモンはここに、ライシテ原則の近代社会への登場の瞬間を見ている。それは、この条項では、「宗教上のものを含む意見表明の自由」という形で表現されている。これをレモンは個人における「信条の自由 la liberté de conscience」と言い換えている（五四頁）^{（五）}。

革命後、一九〇五年に至るまで国家と教会との関係は複雑な経緯をたどったが、そのなかのいくつかの画期点のみを記しておく。第一執政ナポレオン・ボナパルトは、一八〇一年にローマ教皇庁とのあいだで新たなコンコルダート（協約）を結んだ。これによりカトリック教会のみならずルター派、カルヴァン派、またのちにユダヤ教も含めて、それらと国家との関係が確定することになった。レモンはこう記す。

国家は諸宗教の存在と、その団体としての側面、社会的な性格を承認する。国家は、宗教が自由に実践されることを保護し、その維持に必要とされる経費についても責任をもつ。〔中略〕国家の中立性、公認宗教〔religions reconnues〕の多元性、そして諸宗派の平等な扱い。これらの条件は先取りした「ライシテ」と呼ぶこともできる新しい制度の大筋を描きだすものだ。それらはまた、人権宣言の「信条の自由」につぐ新しい特質として、ライシテの思想をいっそう明確でゆたかなものにした。（六二―六三頁）

ナポレオン失脚後、フランスの政体はめまぐるしく変わっていき。すでに教育におけるライシテ（公教育と宗教の分離）について触れたが、一八七〇年以降の第三共和制において、ライシテは教育のみならず社会の他領域にも拡張されていく。一八八四年の

憲法改正により、議会の開会の際の祈りは廃止された（七一頁）。それと並行して、一九〇〇年にかけて宗教的なシンボル（特に十字架）は公共空間から排除されていく（七一―七二頁）。より長い時間的スパンから言うと、カトリックの道徳と市民法の分割も進展していった（七三―七四頁）。これにより離婚する権利が認められるようになり（一七九二年、一八八四年）、また避妊（一九六七年）や人工妊娠中絶（一九七五年）なども認められるようになった。現在は同性のカップルも認められるようになっていく。こうした世俗化の傾向のなかで、一九〇五年の法律が制定される。巻末の資料として付されている、その第一条と第二条の訳を見てみよう（伊達聖伸訳）。

諸教会と国家の分離に関する法

第一条 共和国は信条の自由を保障する。共和国は、公共の秩序のために以下に定める制限のみを設けて、自由な礼拝の実践を保護する。

第二条 共和国はいかなる宗派も公認せず、俸給の支払い、補助金の交付を行なわない。したがって、本法公布後の一月一日以降は、礼拝の実践に関するすべての支出は、国、県、および市町村の予算から削除される。ただし、施設付司祭職の活動に関する支出や、（……）公共施設において自由な礼拝を保障するための支出は、予算に計上することができる。（二五三―二五四頁、中略は原文のまま）

ところが普仏戦争（一八七〇―七二年）にフランスが敗れた結果として、一九〇五年の時点でアルザス地方の二県、ロレーヌ地方のモーゼル県がドイツに属していた。第一次世界大戦後、これらの地域はフランスに再統合されるが、一九〇五年の法律は適用されておらず、コンコルダート体制が継続していた（九六頁）。

それは今日にまで続いており、フランスのその他の国立大学では廃止された神学部が、ストラスブールの大学では存続している(九八頁)。(注二)

「政教分離法」の実際の運用においては、その後の時代状況の変化によっていくつかの新たな事態が生まれてきた。レモンが挙げている事例のうちの一つは、公共のラジオ、テレビ放送にかかわるものである。紆余曲折はあったが一九四五年以降、「宗教的な性格の番組は、規則に準じてレギュラー・プログラムの一環をなすものとされている」という(一〇四頁)。レモンの解釈はこうだ。

この習慣は「政教分離法」への違反であり、「ライシテ」を踏みにじっているのだろうか？ むしろ反対に、法律それ自体が想定する「特別」、すなわち寺院や教会に赴くことのできない範疇の人びとへの配慮という考え方に合致するものだろう。「中略」これらの番組は、それぞれの宗派の責任において運営されているが、そのためにライシテが脅かされているのではない。むしろ宗派の多元性により、国家の中立性が守られているという仕組みなのだ。(一〇四―一〇五頁)

今日では、カトリック、プロテスタント、ユダヤ教に加え、東方正教会、仏教、イスラームも放送の機会が与えられているという(一〇五頁)。

ストラスブール大学における神学部の存続について少し前に触れたが、レモンはライシテと学校の関係についても一つの章を割いて論じている。公教育に対して、カトリック修道会系の私立学校は「自由学校」として存続するが、保護者にとっては経済的な負担が必要であり、公教育とのあいだで平等性を欠いていた。詳細な歴史的経緯を省くが、画期的なのは一九五九年の法律、ドゥ

ブレ法である。レモンは、「この法律により、施設の運営に関わる経費への公的予算の投入の度合いと、それらの施設が国に対して負うことになる責任の領域は、平衡のとれた照応関係をなすことが定められた。またこの法律は、カトリックの教育施設がもつ固有の性格を認めたのだ」と説明している(一一九頁)。なお付言しておく。「ドゥブレ法には、国と契約を交わした教育施設は、あらゆる宗派の児童を受け入れなければならないこと、児童の信条の自由を尊重しなければならないことが定められている」(一二三頁)。さらに二〇〇〇年代になると、学校のプログラムのなかでは、「宗教教育」ではない諸宗教に関する知的理解のための教育も導入されるようになっていく(一二三―一二四頁)。

続く「ライシテと信教の自由」と題された章で、レモンは一九五一年に歴史家アンドレ・ラトレイユと哲学者ジョゼフ・ヴィアトウが用いた表現に注目している。それは「ライシテとは、信仰の行為の自由に関する法的な表現である」というものである(一二三頁)。さらに終章「結論は出ていない」において、レモンは現代のヨーロッパ統合の動きのなかでのキリスト教の位置づけをめぐる問題に言及するのに加え、イスラームの存在がライシテに突き付けるいくつかの問題の所在も指摘している。問題は同時に進行的に展開しているが、最後にレモンは次の言葉でこの本を締めくくっている。

信条の自由や、宗教と社会との自律的關係を保障するライシテ原則を忠実に守ること。さらに宗教の信仰は、おのずと集団的な性格をもつと認めること。これら二つの見解が交差する地点に、歴史の結論が立ちあらわれることだろう。(一五一頁)

こうして見てくるとレモンが論じてきたライシテは、フランス共和国において信条の自由、礼拝などの社会的実践の自由を保障

するとともに、国家が——特定宗派（特にカトリック教会）を優遇も冷遇もするのではなく——諸宗派に対して中立的、あるいは平等な対応をとることを定めた制度と見ることができよう。この制度は、国家と諸宗教との——ある程度の距離はあるにせよ——一定の関係のあり方を定めた制度と捉えることができるので、それを「政教分離」と呼ぶことは躊躇われるかもしれない。とりわけ本稿冒頭で見たように、日本国憲法について宮澤俊義が厳しい分離として解釈していたことを想起する場合には、いつそうそう感じられよう。そうであれば近年、「ライシテ」を「政教分離」と訳せずに、カタカナ表記のまま論じるのにもそれなりの理由があるのかもしれない。また先のアメリカ合衆国の事例も踏まえると、アメリカがプロテスタント主流派の影響を脱しようとして「公定制」を禁止したこと、フランスがカトリック教会の影響を脱しようとしてライシテを規定したことには、並行関係も見えてくる。そしてそれらはともに、両国の宗教制度のあり方として捉えることができよう。

ガウスタッドが論じたアメリカの事例と、レモンが論じたフランスの事例はそれぞれが独立した個別の事例ではあるが、「政教分離」の議論として邦訳書が提示されたことには、それぞれの訳者の意図が働いているはずである。近代国家の歴史的展開において、支配的な（諸）教会からの影響を制御しながら、それぞれの国がその他の諸宗教も平等に扱いながら「信教の自由／信条の自由」を保障していく過程に、「政教分離」の主題がかかわってくる。さらに近代国家が国民教育・市民教育を責務とするなかで、公立学校と宗教との関係、宗教系私立学校と国家との関係もさまざまな形で問題として浮上する。確かにこれらの諸問題は、日本の近代化の過程においても避けては通れない課題だった。現在の状況まで含めて、アメリカ、フランスの事例を検討することは、日本で今後、浮上するかもしれない問題を考えるうえでも意義深いも

のと思われる。それでは、日本の文脈では、「政教分離」はどのように論じられてきたか。次にそれを振り返ってみよう。

2、「政教分離」——日本における議論の例

「政教分離」については憲法学者らによる法学的な議論もいくつも著されているが、ここでは少し違った観点から考えてみる。阿部美哉の一九八九年の著書『政教分離——日本とアメリカにみる宗教の政治性』は、この分野においてしばしば見られる日米比較研究の一つであり、昭和天皇大喪の礼の前後に巻き起こった議論を踏まえて展開されている。特に日米比較が重要な意味をもつのは、日本国憲法の政教分離規定の策定にあたって、占領政策の影響が大きいと考えられるからである。もともと、以下では阿部のアメリカについての議論ではなく、特に近代日本の状況に関する議論について振り返ってみたい。まずはその状況それ自体を概観しておこう。

「信教の自由」については、すでに大日本帝国憲法においても制限つきではあるが規定され、それは「宗教を信じる」自由のみならず、宗教的行為の自由、宗教的結社の自由という宗教実践の自由をも含意していると理解されてきた。これは欧米において「信条の自由／良心の自由」と「礼拝の自由」として定義される自由とはほぼ重なっている。

日本国憲法における国から宗教団体への特権や公金の供与の禁止は、いわゆる「政教分離」の原則だが、条項のうえでは、政治と宗教との分離ではなく国家と宗教団体との分離であり、欧米における国家と教会の分離に相当することがわかる。なお、さらに、「宗教団体による政治権力行使の禁止」、「国その他の機関の宗教教育、宗教的活動の禁止」が定められているが、このあたりにはさまざまな議論の余地があるものと思われる。

なお、大日本帝国憲法の時代には、一九〇〇年に行政機関として神社局、宗教局が分立し、国家の宗祀であり宗教とは異なるものとされた神社の行政上の取り扱いがはっきりする。なおこの年には、すでに流入していた労働運動、社会主義運動の取り締まりの強化を目指して、治安警察法が公布された。同法は人びとの政治活動への参加にも規制を設けた。その第五条では、陸海軍人、警察官、官立公立私立学校の教員、学生、生徒、女子と未成年者に加えて、「神官神職僧侶其の他諸宗教師」が政事上の結社に入入することを禁じた。これはある意味で「政教分離」の一つの表われであるが、宗教者の政治活動のあり方については、戦後日本においても、創価学会、公明党や、その他の宗教を基盤とする政治活動をめぐって議論がある。ただし、こうした問題には、また「政教分離」をめぐる諸問題のなかでも改めて議論が必要であり、本稿では踏み込むことを控えておきたい。

さて阿部美哉が『政教分離』の冒頭で掲げている認識は、「政教分離」と「信教の自由」を区別して考えるべきであるというものである。

政教分離はあくまで組織・制度の問題であり、国の政府という権力をになったシステムと、教団というプライベートな形でのシステムとの併存関係の一つの型であって、これは普遍化してはいないが、成立している場合には、一般的に信教の自由を保障するために有効なものである。信教の自由が絶対的に望ましい基本的人権の一つであるとすれば、その確立のために、おそらく政教分離というシステムは大きなメリットを持っているといえるのである。(阿部美哉『政教分離』二六頁)

日本において、国家と教団の関係を規定するこうした制度として

の政教分離が成立するのは、敗戦後の占領下における日本国憲法の施行によるものであり、したがって戦後の連合国軍総司令部の占領政策を確認することが重要になる。阿部がこの本の第一部「国家神道の解体と政教分離—GHQの対日宗教政策」において試みているのは、まさしくそれだ。

阿部が叙述している「国家神道の解体」について詳細にたどるためには、本来ならば「国家神道」そのものについてもその内実を確認しなければならぬが、それについてはここでは取り上げない。取り上げるべきは、一九四六年の日本国憲法の制定に先立って、一九四五年二月一日に発出されたいわゆる「神道指令」(国家神道神社神道に対する政府の保証、支援、保全、監督並に公布の件)である。阿部はこの指令の意図を次のようにまとめている。

〔前略〕神道指令の意図は、「軍国主義」および「過激なる国家主義」の宣伝に神道が利用されることの禁止と防止にあった。そのために、神道を軍国主義および過激な国家主義の宣伝に利用するための国の機関と指定された内務省神祇院を廃止し、神道や神社に公的な要素を導入することを全面的に禁止し、『国体の本義』『臣民の道』その他、国が教育を通じて「軍国主義」を宣伝するために作らせたとみなされた書籍類の流通と使用を禁止し、大東亜戦争、八紘一宇など「軍国主義」および「過激な国家主義」のキーワードを禁止し、さらにはそのイデオロギーの源泉とみなされた国家神道の施設としての神棚その他の国家神道の象徴を、学校などから除去せしめたのである。(四六一—四七頁)

「神道指令」によって神社神道の国家による利用は禁止され、国家と神社神道との連繋は切断されたが、信教の自由の観点から、日本人が個人として神道を信仰することは認められた。一九四五

年一月二八日に「宗教法人令」が公布され、その法律にのっとりて、翌年二月、神社本庁ならびに包括される全国の神社が宗教法人となった。

一方、占領政策の円滑な実施のために天皇制を存続させることになったが、その神格性を除去することが不可欠だった(五五頁)。そもそも大日本帝国憲法第一章第三条では、「天皇は神聖にして侵すべからず」と謳われていた。一九四六年一月一日に発出された天皇の詔書がいわゆる「人間宣言」であり、そこには次のような文言があった。

朕と爾等国民との間の紐帯は、終始相互の信頼と敬愛とに依りて結ばれ、単なる神話と伝説とに依りて生ぜざるものに非ず。天皇を以て現御神とし、且日本国民を以て他の民族に優越せる民族にして、延て世界を支配すべき運命を有すとの架空なる觀念に基くものにも非ず。

この詔書により、天皇の神格、日本民族の優越性が否定された。阿部はこう記している。

神道指令と天皇の人間宣言という二つの措置が、日本の国体を変革した。天皇の人間宣言は、「新しい国体」を建設する役割を、神道指令は「古い国体」を払拭する役割を担う、表裏一体の関係にあった。(五八頁)

ただし阿部によると占領政策下における日本の国体の変革は、国体の世俗化にはつながらなかったという。連合国軍最高司令官(SCAP)のマッカーサー自身が、従来の天皇の権威を篡奪し、それに代わる象徴的権威として君臨したことから、天皇崇拜に代わってマッカーサー崇拜とでもいふべき現象が生まれたと

いうのである。「倫理基盤をキリスト教に受けたアメリカ出身のSCAPは、民主主義の精神的支柱としての市民宗教的キリスト教を支援し、自ら権力と権威を一身に備えた偉人の現人神へのメタモルフォセスを遂げていった」と阿部は記している(七七頁)。国体の世俗化が進むのは、日本国憲法の政教分離規定が定着していくことによってだったという。しかしながら阿部の言うような日本の世俗化については、よりていねいに検討していく必要があるだろう。

ところで阿部美哉は、戦後日本で起こった政教分離をめぐる訴訟のなかで、積極的な役割を担った学者でもあった。阿部の立場は、政教分離を厳格に適用することを求める立場から政教分離訴訟にかかわった村上重良とは対立する。『政教分離』には箕面市忠魂碑違憲訴訟、箕面市慰霊祭違憲訴訟において、阿部が大阪高等裁判所に提出した被告側鑑定書を収録している。これらの訴訟は、箕面市が学校用地として編入を予定していた土地に存在していた忠魂碑の移設にあたり公費を用いたこと、また忠魂碑前での慰霊祭に公務員(教育長)が参列し公費が用いられたことに対して提起された訴訟である。阿部の文書では、宗教学の立場、宗教の定義ないし捉え方について論じたのちに、大阪地裁判決への批判を展開している。ここで阿部が強調するのは、神道指令によって、国家神道が内包していた軍国主義的、超国家主義的な要素を排除したあとにおいては、「慰霊行事は宗教ではない」ということである。これはどういうことか。

まず事実認識として、「わが国民の習俗ないし慣習として碑を建立して戦没者の慰霊を行なうこと、すなわち建碑によって共同体の人びとが共同体の存続のために命を捧げた人びとを記念、追悼、顕彰する社会倫理的な側面は、戦前も戦後も、変わらずに継承されているのである」という(二三二頁)。そのうえで阿部は次のように断定している。

慰霊行事の本質は、名称のいかんにかかわらず、習俗化した社会倫理の儀礼的表出である。国家に貢献した死者にたいする慰霊、追悼、顕彰の行事は、無神論国家のソ連や中国、政教分離を国是とするアメリカなどを含む諸国でも行なわれているのであって、宗教家が司式するか否かにかかわらず、莊嚴な雰囲気を出し、公の性格を象徴的に示す地位ないし役割の人物と一般社会の普通人が参加し、共同体のための死を媒介として共同体の永続性を確認する。戦没者の慰霊、追悼、顕彰は、一義的に社会倫理的な性格のものであり、たとえそこに個人の宗教経験の要素が存在するとしても、慰霊行事の本質においては、二次的なものとどまる。(二三六頁)

忠魂碑の儀礼は、慰霊祭と呼ばれるものの、戦没者の慰霊という行事は、宗教団体にかぎらず、政府、地方公共団体を含み世俗的な諸機関もまた実施する。

政府が戦没者慰霊祭を行なう場合は、無宗教にかぎっているが、無宗教式であっても慰霊祭が行なわれるのは、その一義的な目的が戦没者の記念にあって、世俗性の強いものであることを物語っている。(二三八頁)

日本の事例を論じるうえで、他国の例を出してもあまり説得的ではないように思われるが、要は戦没者に対する行事が宗教的ではないということ阿部は言おうとしている。そしてもちろんそれに対しては、村上重良のように宗教的だと論じる論者もいる。こうした相違が生じるのは、そもそも「宗教」についての理解が一致していないことに加え、「政教分離」という概念を用いることによって、そのあいまいなままの「宗教」が係争の場に持ち出されてきたことにもよるのではないだろうか。欧米で議論されてきたのが、国家と教会（あるいは宗教団体、すなわち教団）との関

係であったことを想起すると、戦後日本における違憲訴訟も、厳密に、国や地方公共団体と教団との関係、また国や地方公共団体と教団の成員との関係に焦点をあてて、形式的な議論をまずは深めるべきであったように思われる。

政教分離訴訟について取り上げた本をもう一冊見てみよう。田中伸尚の『政教分離―地鎮祭から玉串料まで』は岩波ブックスの一冊で、一九九七年に刊行されている。田中が最初に取り上げるのは、いわゆる津地鎮祭訴訟である。一九七七年の最高裁判決は、目的効果基準を導入し、地鎮祭について、宗教とかかわりあいはずが、むしろ世俗的な儀礼であると判断し、市の体育館起工式への公金の支出は適法とされた。目的効果基準とは、以下の「判決理由」のとおり、憲法第二〇条第三項の「宗教的活動」の理解について特に限定を付したものである。

〔前略〕政教分離規定の保障の対象となる国家と宗教との分離にもおのずから一定の限界があることを免れず、政教分離原則が現実の国家制度として具現される場合には、それぞれの国の社会的・文化的諸条件に照らし、国家は実際上宗教とある程度のかかわり合いをもたざるをえないことを前提としたり、そのかかわり合いが、信教の自由の保障の確保という制度の根本目的との関係で、いかなる場合にいかなる限度で許されないこととなるかが、問題とならざるをえないのである。右のような見地から考えると、わが憲法の前記政教分離規定の基礎となり、その解釈の指導原理となる政教分離原則は、国家が宗教的に中立であることを要求するものではないが、国家が宗教とのかかわり合いをもつことを全く許さないとするものではなく、宗教とのかかわり合いが右の諸行為の目的及び効果にかんがみ、そのかかわり合いが右の諸

条件に照らし相当とされる限度を超えるものと認められる場合にこれを許さないとするとするものであると解すべきである。

〔前略〕ここにいう「憲法二〇条三項にいう」宗教的活動とは、前述の政教分離原則の意義に照らしてこれをみれば、およそ国及びその機関の活動で宗教とのかかわり合いをもつすべての行為を指すものではなく、そのかわり合いが右にいう相当とされる限度を超えるものに限られるというべきであつて、当該行為の目的が宗教的意義をもち、その効果が宗教に対する援助、助長、促進又は圧迫、干渉等になるような行為をいうものと解すべきである。

(http://www.courts.go.jp/app/files/hanrei_jip/189/054189_hanrei.pdf, pp. 5-6. 二〇一五年二月八日確認、傍線は原文のまま)

ここで導入された目的効果基準が、その後、政教分離訴訟においても影響を及ぼしてゆく。

田中が次に取り上げる愛媛県玉串料訴訟は、靖国神社と愛媛県護国神社の例大祭等への県の公金支出に対する返還を求めた裁判である（一九八二年提訴）。一審の松山地裁は違憲判決（一九八九年）、控訴審高松高裁は合憲判決を出した（一九九二年）。一九九七年の最高裁判決を田中は以下のようにまとめている。①神社神道では祭祀が中心的な宗教上の活動、②例大祭や慰霊大祭は神道祭式で執行される儀式を中心とする祭祀で、恒例の祭祀中重要な意義をもつ、③玉串料等は、例大祭や慰霊大祭の執行に際して神前に供えられ、神社が宗教的意義をもつと考えている、と判断した（三五―三六頁）。したがって県による玉串料等の支出は宗教的活動であり違法とされた。

これらの事例に続いて、田中は「政教分離とは」と題した章を

設けている。そこで田中は現憲法における政教分離原則は、国家神道が軍国主義の精神的基盤になっていたことへの反省から、国家と神社神道との完全な分離を定めた神道指令の趣旨を継承するものだと捉えている。したがってこの原則は、宗教的少数者の人権保障の規定であるとともに、「戦争責任問題をふくんだ平和保障の性格をになっているのである」と説かれる（四四頁）。特に日本では、宗教的少数者（無神論者も含む）に対しては強い同調圧力がかかり、同調ができない場合には攻撃、排斥が行なわれることに注意を向けている（四六頁）。

田中の本の最終章は『自治会神道』に抗して」と題されている。ここでは、地域の自治会と神社とが疑われることなく一体化した地方の事例が紹介されている。「市民であるためには、自治会員でなければならず、会員になれば信じてもない神社の氏子にされてしまうという市・自治会と神社神道とのいわば『政教癒着』構造による住民支配がなされていた」という（五六頁）。この事例は、一九七四年に違憲訴訟が起こされることで、自治会側の対応が変わり、結果的に訴訟が取り下げられた。ただし政教分離原則が自治会レベルで定着するにはさらに年月が必要だったという（五七―五九頁）。

阿部美哉と田中伸尚とでは、政教分離についての捉え方は異なっている。しかしながらどちらであれ分離原則に抵触する可能性を疑われるのは、たいていは神社である。であれば戦前、戦中までの国家と神社との関係が、神道指令以降も断絶していないのではないかという疑問も提示されよう。またこれまでの議論を踏まえて言えば、アメリカにおけるプロテスタント主流派や、フランスにおけるカトリック教会と、日本における神社神道との対比という主題も浮かび上がってくるだろう。しかしながら、キリスト教の教会と、神社のあり方にはかなりの違いがあることもすぐに予想できる。政教分離の議論のなかにかぎっても、その比較に

は慎重な姿勢が必要になるだろう。

阿部と田中の議論において、さらにまた大きな問題として取り上げられているのは、戦没者等への慰霊のあり方である。慰霊が宗教であるかどうかという議論も一方にはあるが、それに対する答えは「宗教」の定義次第で変わってくるだろうと予想できる。他方で、戦後日本において、戦争関連のさまざまな死者（戦死者、戦災死者、国外日本人墓地埋葬者等）に対する、国として、また遺族として、さらには戦後に生きる国民一般としての、弔意の表わし方はどうあるべきかという、また別の問題もある。それはまた、戦後日本におけるさまざまな公務中の死亡者への弔意の表わし方はどうあるべきかという問題にも、さらに今日では、大規模災害の犠牲者をどのように哀悼するかという、阪神・淡路大震災（一九九五年）、東日本大震災（二〇一一年）後の問題にも関連している間いと言えよう。

こうした同時代の問いに踏み込む前に、さらにこの時点で、もう一つ確認しておきたい問題がある。それは、「日本型政教分離」という学術的な概念についてである。

3、「日本型政教分離」とは何か

安丸良夫の『神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈』（一九七九年）はその後、さまざまな論者によって言及される重要な研究であるが、その最終章「大教院体制から『信教の自由』へ」のなかで、「日本型政教分離」という節が設けられている。この本が詳細に論じている明治初年の宗教制度の変遷と民衆宗教史を慎重に確認することなく、この概念のみを取り上げるのでは必ずしも見通しをよくすることにはならないが、ごく簡単にこの概念が提示される文脈のみ挙げておこう。

まず明治維新から一八七二年（明治五年）までの変遷を見ると、

祭政一致、大教宣布の指針のもと、神祇関係の中央官衙が設立され（神祇官、のち明治四年、神祇省）、国民教化策が展開された。しかしその政策は十分な目的を果たせず、一八七二年、神祇省が廃され、教部省が設置される。国民教化策は、教導職を設置して継続され、その職には全国の神官、僧侶が任命された。教化の内容として教部省が定めたのが、次のような「三条の教則」である。

第一条 敬神愛国の旨を体すべき事

第二条 天理人道を明にすべき事

第三条 皇上を奉戴し朝旨を遵守せしむべき事

さらに、国民教化に動員された真宗を中心とする仏教各宗の願い出により教院（大教院・中教院・小教院）が設置され、教化策の推進、教導職の研鑽のための施設となった。この教部省、大教院、教導職の体制で推進されたのが神仏合同布教だったが、まもなく真宗側からの不満が募り、一八七五年（明治八年）、真宗四派が大教院から離脱、神仏各宗は独立して布教する体制となった。その背景には、浄土真宗本願寺派（西本願寺派）の僧侶、島地黙雷による政教分離や信教の自由の主張の展開があった。

真宗の大教院からの分離に続く状況についての、安丸の記述を引用してみよう。

〔前略〕八年一月に真宗四派は大教院を離脱し、同年五月には大教院は解散して、以後は各宗派で独自に布教することとなった。そのさい、三条の教則の遵奉が独自の布教活動を共同する原則とされており、むしろこうした国家のイデオロギー的要請にたいして、各宗派がみずから有効性を証明してみせる自由競争が、ここから始まったのであった。こうした日本型の政教分離は、一八八二年（明治十五年）に神官の教

導職兼補が廃止されて、神官は葬儀に関与しないこととなり、いわゆる教派神道の諸教派が神道から分離独立することによって、いつそう決定的となった。

神道非宗教説にたつ国家神道は、このようにして成立したものである。それは、神社祭祀へまで退くことで国教主義を継承しながらも、神道国教化政策の失敗と国体神学の独善性にこりて、宗教的な意味での教説化の責任から免れようとした。それは、実際には宗教として機能しながら、近代国家の制度上のタテマエとしては、儀礼や習俗だと強弁されることになった。〔中略〕国家は、各宗派の上に超然とたち、共通に仕えなければならぬ至高の原理と存在だけを指示し、それに仕える上でいかに有効・有益かは、各宗派の自由競争に任せられたのである。(安丸良夫『神々の明治維新』二〇八―二〇九頁)

ここで安丸が言及している「日本型政教分離」という概念は、国家とそれに付随する儀礼・習俗としての神社祭祀(ここで言われる「国家神道」)を上位において、そのもとで、各宗派が信教の自由を享受する体制を指しているようである。のちの一八八九年(明治二年)に公布された大日本帝国憲法二八条に「日本臣民は安寧秩序を妨げず及臣民たるの義務に背かざる限に於て信教の自由を有す」とされたことも、国家による規制の範囲内における信教の自由であり、この「日本型政教分離」の帰結と見ることができよう。

安丸良夫の議論を受けて、「日本型政教分離」はその後も考察の対象となっていく。近代の神社制度と神道をめぐって議論を展開してきた阪本是丸は、『国家神道形成過程の研究』(一九九四年)において、「左院の神宮遷座論と日本型政教分離」と題する章を設けて、改めて「日本型政教分離」について論じている。

左院とは明治初期の立法機関であり、一八七一年(明治四年)

に正院、右院とともに設置され、一八七五年に廃止された。左院は一八七一年に建議を行ない、教部省設置を打ち出し、それが翌年実現する。左院においてはまた、祭政一致の徹底を図るために伊勢神宮(天照大御神)の東京(宮中)への遷座が主張され続けたという。

ところで教部省は、阪本の見るところ、キリスト教防禦という主目的のために神仏合同の国民教化を推進することを期待されていたが、その成果は芳しくなかった(阪本是丸『国家神道形成過程の研究』二三四頁)。かえって神仏二教が対立し、真宗の離脱に至るのだが、その間の教部省処分についての左院建議(一八七四年)に阪本は注目している。その内容は、祭祀の事務は式部寮が管掌し、神官が祭祀を奉じることとし、各派宗旨は人民自由の信仰に任せる。また神官、僧徒は内務省が総轄し、平常は所在府県に委任する、というものだった(二三八頁)。ただしこの建議は採用されないまま、翌年、左院は廃される。

阪本はこの建議を、政教分離論と捉え、これがやがて実現されたと見ている。この章の末尾の彼の議論は以下のとおりである。

従前、いわゆる日本型政教分離は、大教院解散、祭神論争(大教院解散後、設立された「神道事務局」の祭神に、大國主神を合祀すべきか否かをめぐって繰り広げられた論争)の通路を経て明治十五年の神官教導職分離による教派神道の独立、十七年の神仏教導職の廃止を以て一応の決着を見た、ということがよくいわれている。むしろ、これは正しい。しかし、その前史としての左院の活動を無視するならば、宗教史も政治史も平板な「特定事実」の羅列に終ってしまうだろう。政教問題が論議されているあの時期にあつて、政治に携わる人間と機関が宗教に政治的に無関心であるはずはなからう。日本型政教分離を促した、あの祭神論争に政府は突然「外部」

から介入した訳ではない。すでに左院時代から政府は「祭神論争」に代表される宗教そのものに照準を合わせ、日本流の政教分離断行の機を窺っていたのである。(二四一頁)

阪本においても、祭祀と宗教との制度的分離、前者を担う神官と、後者に携わる僧侶や教派神道の神道家たちとの分離が、「日本型政教分離」と見なされている。安丸の議論と併せ、ともに「国家神道」とその体制下にあつて制限つきの信教の自由を得た諸宗教という二重構造のあり方が、「日本型政教分離」と捉えられているように思われる。

ただしこの「日本型政教分離」は、それほど一般性をもって定着してきた概念とは言えない。そもそもそれが「日本型」と形容されるのはなぜなのか。安丸良夫や阪本是丸が論じてきたこの体制は、敗戦をもって終焉を迎えた。そうした歴史的な制度であれば、むしろ「明治型」あるいは「戦前日本型」の政教分離と呼ぶべきではなかったか。これを「日本型」と呼ぶのは、ひょっとすると戦後の宗教制度にも、この戦前の制度が影響を及ぼしているという示唆だろうか(そうした想像は、国家神道が戦後にも生きているとする、近年の島菌進の議論にもつながりうるだろう)。

少なくとも表面的には、戦後日本の宗教制度は、日本国憲法の政教分離規定により方向づけられているので、安丸の言う「日本型政教分離」はそのままでは当てはまらない。しかも、今日、さまざまな論者が日本の政教分離について論じるとき言及しているのは、戦前よりはむしろ戦後の憲法が規定する政教分離のあり方の方だろう。このため歴史的な事例である「日本型政教分離」が、日本における政教分離についての議論において言及されるときには、対象とされる現象について若干の齟齬が生じかねないようにも思われるのである。

ただしそうした留保は付したうえでなお、この「日本型政教分

離」も近代日本における宗教制度の一つのヴァリエーションといふことは言えよう。ただしそれは、「国家神道体制」と呼ばれてきたものとも重なり合っている。実際には、この「日本型政教分離」において宗教と分離された政治の領域こそが、祭祀をも包含する祭政一致の「国家神道」に相当する部分にはかならない。そうであれば、この戦前の宗教制度を、ある種の「政教分離」と捉えるのは、ミスリーディングにも感じられる。すべては「宗教」の定義次第であるとはいえ、「祭祀」もまた「宗教」と見なすのであれば、狭義の「宗教」と分離された「祭政」の体制もまた、広義の「宗教」として論じられるはずだからである。

確かにこうした日本的な状況は、戦後においても影を落としていられるように見える。戦後日本においても、「政教分離」がそれほど明解に論じられるものではないことは、次のようなさまざまな事例からも伺えよう。

4、戦後日本における政教分離の諸相

戦後日本における政教分離についての議論は、戦前の政教関係についての理解、またその反省に立ってなされてきた。日本国憲法の政教分離規定も、戦前の政教関係を前提として検討する流れのなかにある。しかしながら、また一方で、戦後の社会状況はそれ自体の政教関係を生み出してきており、それに焦点を絞った考察もなされている。その一例として、大原康男が編纂した資料集、『現代日本の国家と宗教―戦後政教問題資料集成』(二〇〇八年)に収録された「戦後政教問題の概観」を取り上げ、特に、戦後日本における政教分離をめぐる大原の議論を振り返ってみよう。大原は神道指令に関する研究の第一人者なので、当然ながら占領期の宗教政策についても頁を割いているが、ここでは占領終了後の状況についての彼の議論を確認しておきたい。

いくつかの個別事例（靖国神社を含む）についての論及は省略するが、大原は、「津地鎮祭訴訟」、「愛媛県玉串料訴訟」、「小泉首相靖国神社参拝訴訟」について重点的に論じたあと、「問題視されない政教関係事象」へと議論を進めていく。個別訴訟の概要について、ここで詳しく論じることはないが、大原の挙げる問題点のみ指摘しておこう。

「津地鎮祭訴訟」と「愛媛県玉串料訴訟」については、すでに田中伸尚の議論に関連して触れておいた。大原は前者の最高裁判決（一九七七年）について、穏当であり、「また政教分離の思想や制度の母国である欧米諸国の実情——『宗教と国家の分離』（Separation of Religion and State）すなわち完全分離ではなく、『教会と国家の分離』（Separation of Church and State）すなわち限定的分離である——と比較しても常識にかなっている」と捉えている（一五頁）。「愛媛県玉串料訴訟」では一九九七年に最高裁が違憲判決を下した。大原はこの判決における目的効果基準の適用について疑問を提示したうえで、靖国神社に批判的な何人かの学者たちでさえ、この判決を問題視していると述べている。

なお、津地鎮祭訴訟以後、同書刊行時まで（一九七七年—二〇〇七年）最高裁で判決ないし決定が言い渡された十五件の訴訟（小泉首相靖国神社参拝訴訟を除く）のうち、十三件が神道に何らかのかかわりがあり、十五件のうち合憲が十一件、違憲が一件（愛媛県玉串料訴訟）、憲法判断のないものが三件となっている。合憲はすべて目的効果基準にのっとった判決だということ（二四—二五頁）。

二〇〇一年に総理大臣に就任した小泉純一郎は、二〇〇六年までの任期中、毎年、靖国神社を参拝した。これを憲法違反とし、精神的苦痛に対する損害賠償を請求する訴訟が各地で提起された（大阪、愛媛、福岡、東京、千葉、沖縄）。これら一連の訴訟は、二〇〇七年の愛媛（第二次）訴訟に対する最高裁決定までにすべ

て終了、確定している（どれも却下ないし棄却）。基本的に司法は、首相の靖国神社参拝によって原告らの信教の自由を損なうような権利、利益の侵害があったとは認められない——たとえ、原告らの感情が害されたことは認めるにしても——という判断を下した。首相の参拝行為が憲法二〇条三項に違反するか否かについての判断は、福岡地裁、大阪高裁において傍論として違憲との見解が提示されたが、他の訴訟においては判断が避けられた。これについて大原は、政教分離は信教の自由を間接的に保障する制度であると捉える「制度的保障論」を踏まえて、こう記している。

〔前略〕政教分離が「間接的に信教の自由を確保しようとする」制度であるならば、この訴訟で信教の自由の侵害が認められなかったことは、逆に首相の参拝が憲法の定める政教分離原則に抵触してはいないということを間接的に示しているとは言えないか。つまり、必ずしも憲法判断を避けているわけではないということである。（大原康男『現代日本の国家と宗教』三三—三三頁）

この見解については異論もあるだろうが、大原の見解としてそのまま紹介しておく。以下では、大原が政教問題として提起している神道以外に関連する興味深い事例について、主なものを簡単に一覧表にしておきたい。なおここでは省略するが、このほかに、国公立大学医学部主催の献体慰霊祭、国公立の生物関連施設主催の獣魂慰霊法要についても言及がある。また同書に言及されている天草殉教祭については、二〇一五年現在、行なわれていない様子である。ここでは別資料により情報を修正・補足して関連施設のみ表に示した。また積奠が行なわれている場所として、表中の例以外に、岡山県備前市閑谷学校聖廟、長崎市興福寺長崎聖堂、沖縄県那覇市久米孔子廟についても言及されている。

こうした事例を踏まえて、大原は国や地方公共団体と宗教と

表 問題視されない政教関係事象

名称	不動産所有者・管理運営主体	沿革	現状	関連する宗教
東京都慰霊堂	都有財産・財団法人「東京都慰霊協会」 (一九五四年設立)	関東大震災遭難者遺骨、次いで空襲殉難者遺骨を収納	毎年、三月一日、九月一日に「都内戦災殉難者・大正震災遭難者慰霊大法要」を挙行	仏教(五寺院輪番で大導師を務め、東京都仏教連合会が協力)
函館大火慰霊堂 (現、函館市慰霊堂)	市有財産	一九三四年の函館大火犠牲者遺骨を収納	毎年、三月二日に「函館大火殉難者慰霊法要」を挙行	函館市仏教会(後援は函館市福祉課)
姫路市名古山霊苑 仏舍利塔	市有地(仏舍利塔は民間から市に寄贈)・ 名古山霊苑協会	一九五四年インドから贈呈の仏舍利を収納	諸行事、法要、宗教講和など	仏教
後藤寿庵廟	岩手県水沢市(現、奥州市)市有地	一六、一七世紀の城主でキリシタンの後藤寿庵(灌溉事業に功績)を祀る廟を 一九三一年に建立	毎年、五月下旬カトリック水沢教会による「後藤寿庵大祈願祭」を挙行	カトリック教会
二六聖人資料館 (日本二六聖人記念館)	建物はカトリック修道会所有、敷地・レリーフ像・台座は長崎市市有地・西坂公園(敷地貸与は無償)	一九六二年、二六聖人レリーフ像建立	毎年、二月五日に殉教記念ミサを挙行	カトリック教会
天草キリシタン館	(天草市立)	(二〇一〇年開館)	「天草ロザリオ館、天草コレジオ館も市立。天草市は長崎県、熊本県の関連施設とともに、「長崎の教会群とキリスト教関連遺産」のユネスコ世界遺産登録を目指している」	カトリック教会
佐世保キリスト教会	土地は国有地で佐世保市が管理・中央公園	米軍家族住宅地あとに、会堂として建設	教会として使用	日本バプテスト連盟
湯島聖堂	国有建造物(国の史跡)、一九二〇年から財団法人「斯文会」が管理	徳川綱吉が建立	毎年、四月に積奠(孔子祭)を挙行	神田明神神職が奉仕
足利学校孔子廟	土地、建物市有(国の史跡)、管理は市の教育委員会	(起源について諸説あるが、一四三九年に再興)	毎年一月二三日、市の行事として積奠を挙行(二〇〇七年より史跡足利学校積奠保存委員会が主催)	地元の神社神職が奉仕
多久聖廟	佐賀県的重要文化財(現、国の重要文化財)、土地建物国有、財団法人「孔子の里」(理事長は多久市長)が管理、多久市から補助金支給	(一七〇八年、多久茂文により建立)	毎年、春と秋に積奠(積業(せきさい))を挙行	なし(市の役職者、職員が、積奠に奉仕)

(大原康男 二〇〇八より、()内記述は別資料による補足)

の関連が見られる事例について次のような類型化をしている(四四―四五頁)。

- ① 国・公有地に宗教施設ないし宗教類似施設があるもの
- ② 国や地方公共団体が宗教的儀式を主催・挙行しているもの
- ③ 宗教的儀式を主催・挙行するのは民間団体だが、それに地方公共団体が補助金の支出や便宜供与をしたり、その首長や幹部が参列したりしているもの

この分類に即して考えると、表中の事例はみな①に該当し、さらに②には足利学校孔子廟、多久聖廟での積奠(積菜)や、表外の国立大学医学部の猷体慰霊祭などが該当、③として東京都慰霊堂、函館大火慰霊堂、後藤寿庵廟の事例のほか天草殉教祭が挙げられている。大原は、これらの事例について非難するというのではなく、従来の政教分離裁判の原告たちに見解を質したいと考えているようである(四五頁)。さらに彼は、「長い間こうした事象が問題なく受け入れられてきた日本の精神的風土にあらためて着目して、政教分離のあるべき姿を模索するための一つの補助線として提示したい」とも記している(四六頁)。もっとも、大原の意図は、「『信教の自由』の現実的かつ具体的な侵害がない限り、先記したような慰霊法要やミサなどの挙行やそれへの参列、同様に靖国神社・護国神社への公人の参拝といった国や公共団体と宗教の関わりを容認する一定の受忍義務が少数者にもあるとしなければ、政教関係の安定など至難のことと言わねばならない」という点にある(四七頁)。もちろん、災害犠牲者の慰霊祭、地域の文化伝統にかかわる個別の諸宗教の行事などと、靖国神社への公人の参拝を同列に扱うことができるかどうかは疑問である。しかしながらそれでもなお、政教分離の原則から考えて、大原が列挙したような事例をどう捉えるべきかはなかなか難しいように思う。

むすび

近現代の日本における政教分離について、アメリカ合衆国の事例やフランスの事例も参照対象として言及しつつ、概観してきた。日本についての事例は、政教分離に関する一連の訴訟が重要な論点を提起するが、政教分離について考えるうえでは、天皇と皇室の宗教性の問題、宗教団体を主たる支持母体とする政党の問題なども検討すべきだろう。それらについては別稿で検討したこともあるが、今後も改めて考察する必要があるだろう。

本稿で振り返ってきた政教分離の問題は、その概念自体が頻繁に言及されるわりには、きわめて錯綜している。ここで触れてきた問題群をざっと拾いなおしてみると、少なくとも近現代日本の状況との関連で、以下のような論点があることがわかる。

- ・ 宗教と政治の関係と、教会等宗教団体と国家の関係との異同
- ・ 一般には、学校と宗教との関係、より個別には私立学校と宗教教育の関係
- ・ 国旗に対する儀礼の強制の適否(さらには国歌斉唱についても同様の問題がある)
- ・ 病院、刑務所などへの宗教的専門家(教誨師など)の公費による派遣の適否
- ・ 公的な慰霊・追悼行事の宗教性の認定の可否と、政教分離との関係(さらに一般に公務死者に対する国家、地方自治体の追悼のあり方の問題)
- ・ 神社の諸行事・祭儀と国家、地方自治体との関係(特に前項とも関連する靖国神社と公人との関係)
- ・ 歴史的概念としての「日本型政教分離」の適否

さらに事例を一つ追加しておく、伊勢神宮への公人の参拝をどう捉えるかという問題もある（その他の有名神社についても同様の問題がある）。正月などに総理大臣・閣僚その他の政治家が伊勢神宮に参拝しても、今日、全国紙、テレビ放送などで問題視されることはないようである。靖国神社への参拝は問題視され、伊勢神宮への参拝は問われないのはなぜか。靖国神社自体の性格・特質のみが問題視されていることだろうか。公人の伊勢神宮参拝には何の問題もないのだろうか。

本稿はこうした諸問題について、解決を試みたものではない。むしろ問題の所在を示すことによって、今後の議論が深化するうえでの一助となることを目指したものである。引き続き「政教分離」は、問われるべき課題であり続けている。

注

- (1) conscienceには「良心」という意味もある。英語における freedom/liberty of conscienceは「信条の自由」を含む「良心の自由」を意味する。
 (2) 一八八〇年代以降、国立大学で神学の代わりに導入されるのが、「宗教学」に関する研究機関である（九九頁の注86を参照）。

文献一覧

- 阿部美哉『政教分離—日本とアメリカにみる宗教の政治性』サイマル出版会、一九八九年。
 大原康男『現代日本の国家と宗教—戦後政教問題資料集成』展転社、二〇〇八年。
 奥山倫明「制度としての『宗教』—序説」『アカデミア』（人文・自然科学編）南山大学、第一〇号、二四三—二五六頁。二〇一五年。
 エドウィン・S・ガウスタッド『アメリカの政教分離—植民地時代から今日まで』大西直樹訳、みすず書房、二〇〇七年。（Edwin S. Gaustad, *Proclaim Liberty throughout All the Land: A History of Church and State in America*, Oxford University Press, 1999, 2003）

阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、一九九四年。

田中伸尚『政教分離—地鎮祭から玉串料まで』岩波書店、岩波ブレット、一九九七年。

宮澤俊義『日本国憲法』法律学体系コンメンタール篇、日本評論新社、一九五五年。

宮澤俊義・芦部信喜『全訂日本国憲法』日本評論社、一九七八年。

安丸良夫『神々の明治維新—神仏分離と廃仏毀釈』岩波書店、岩波新書、一九七九年。

ルネ・レモン『政教分離を問いなおす—EUとムスリムのはざままで』工藤庸子・伊達聖伸訳・解説、青土社、二〇一〇年。（René Rémont, *L'invention de la laïcité: De 1789 à demain*, Bayard, 2005）

付記 引用文中の旧字は新字に、歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに改めた。なお本稿は二〇一五年度南山大学パツへ研究奨励金IA-2の研究成果の一部である。

Rethinking the Separation between Religion and Politics

Michiaki OKUYAMA

The 1947 Constitution of Japan stipulates the separation between religious organizations and the state or municipalities, or, simply put, “the separation between religion and politics.” The aim of this stipulation is understood to guarantee the freedom of religion, one essential item of universal human rights. This freedom was also stipulated in the earlier constitution of Japan promulgated in 1889, but was not secured under the sacred imperial system that kept power until the defeat of WWII.

“The separation” can be understood better in comparison with foreign cases such as those of the U.S. and France. This article takes the arguments presented by Edwin S. Gaustad and René Rémond for each case, and then moves toward rethinking the Japanese situation. As for the arguments surrounding the Japanese case, the author reviews a number of points discussed in the books written by Miyazawa Toshiyoshi, Abe Yoshiya, Tanaka Nobumasa, Yasumaru Yoshio, and Ōhara Yasuo.

By so doing, this article presents several ongoing issues to be solved in regards to the separation of religion and politics in contemporary Japan.