

Contemporary Religion 2025

現代宗教 2025

特集
宗教の自由と政教分離

Contemporary Religion 2025

現代宗教 2025

特集
宗教の自由と政教分離

目 次

特 集	宗教の自由と政教分離	
緒 言	……………『現代宗教 2025』編集委員会	3
対談 現代アメリカからみる「法の支配」と宗教 —新たな「宗教の自由」の広がり と 立憲体制— …………… 駒村圭吾／松本佐保 司会：島 蘭 進		5
政教分離制度下における創価学会の政治参加 —宗教的自由の範囲と限界を考える— …………… 中野 毅		51
政教分離か「歴史」「伝統」としての宗教か —アメリカ合衆国の教育をめぐる攻防— …………… 佐藤清子		77
大日本帝国憲法（1889年）における信教の自由 —法律の留保を巡る起草過程と解釈史— …………… 高瀬航平		105
対談 日本におけるカルト宗教問題と信教の自由 …………… 郷路征記／櫻井義秀 司会：弓山達也		129

日本における大学の礼拝スペースからみる信教の自由と政教分離 —ムスリム学生への対応を事例として—	岩崎真紀	175
ジェンダー平等政策と宗教／政治運動 —新宗教に着目して—	鈴木彩加	209
政教分離のパラドクス —中国に生きるムスリム・マイノリティの事例から—	奈良雅史	229
対談 何のための政教分離なのか —フランスのセクト規制法が逆照射する日本—	齊藤小百合／金塚彩乃 司会：田中浩喜	253
「政教分離」原則下の「政教接近」 —インドネシア、タイ、スリランカの宗教ナショナリズム—	小川 忠	297

現代宗教動向

新興民主主義国家でイスラーム主義政党はいかなる役割を果たしたか —「アラブの春」後のチュニジア・エンナハダの事例から—	牟禮拓朗	319
「10月7日」以降のユダヤ教徒 —宗教指導者・政治家の動きを中心に—	犬塚悠太	339

特集 宗教の自由と政教分離

宗教の自由と政教分離

『現代宗教 2025』編集委員会

特定の宗教組織や宗教伝統の理念が人々に押し付けられる体制から、すべての人々が自らの信仰や良心、また思想信条にそって生きていける体制への転換が、近代の立憲民主主義の基本的な前提であると考えられてきた。日本の歴史に即して言えば、江戸時代にはキリシタン禁制があり、宗門改めがあったが、明治維新後、信教の自由が認められ、大日本帝国憲法でもいちおうそう規定された。だが、国家神道は実質的に諸宗教の上位に立ち人々に押し付けられていた。戦後、GHQが国家神道を廃止したとされ、日本国憲法において明確に信教の自由（宗教の自由）と政教分離が規定され、今日に至っている。

だが、今日の日本では宗教の自由（信教の自由）や政教分離についてなおいくつも争点があり、統一教会問題を契機にあらためて宗教の自由が論じられ、政教分離を緩和する方向が目指されたりもしている。「信じる自由」に限らず「信じない自由」をも明示化するのが望ましいという考え方も出されている。

世界各国を見ても、宗教の自由と政教分離をどのように捉えるかは多様である。冷戦終結以後、特定の宗教伝統や宗教組織が政治的に多くの影響力を及ぼし、それが戦争・紛争、あるいは分断や排除をもたらす傾向が目立っているように見える。宗教の自由、良心の自由の抑圧が問われる地域もある。これは、イスラーム圏、米国、欧州、ロシア、インド、東南アジア、中国など、世界の広い地域に及ぶ。

宗教の自由（信教の自由）や政教分離といった概念が西洋由来であり、他の地域では違和感をもたれている場合もある。そもそも政治はすなわち世俗であり、宗教とは異なる世俗の領域があるという考え方がイスラーム教徒には飲み込みにくいのではないか。むしろ、聖なる「法」「律法」が重んじられないという点ではキリスト教が特殊なのかもしれない。日本でも帝国憲法以来、「信教の自由」という言葉が用いられているが、「信教」が日常的に用いられる用語ではないのはなぜだろうか。宗教の自由や政教分離について、現代世界は新たな考え方を模索しつつあるのではないだろうか。

この特集では、こうした世界と日本の現状を踏まえ、宗教の自由と政教分離をどのように捉えることができるのかを考えるべく、多方面の専門家からの寄稿や討議参加を求め、理解の深化を目指したい。

（文責：島蘭 進）

特集 宗教の自由と政教分離

対談 現代アメリカからみる 「法の支配」と宗教

—新たな「宗教の自由」の広がりとは立憲体制—

駒村圭吾¹・松本佐保²

司会 島蘭進³

2024年8月2日実施(於 慶應義塾大学)

近年、「信教の自由」(アメリカでは「宗教の自由」)や、「政教分離」に対する理解が世界規模で変容しつつある。政教分離といった政教関係をめぐる規範的な概念が「ポストセキュラー」などとして語られるようになり、宗教と政治の関係の「あるべき姿」が不透明化している。その結果、世界の政治や倫理規範の理解にも混乱が生じている。政治学的にも、ポピュリズム、新たなナショナリズム、ポストコロニアリズムといった近代的価値の再評価が進む中、とりわけ世俗(セキュラー)と宗教の関係に注目すると、従来の規範が崩壊しつつある状況が見られる。

このような状況を踏まえ、『現代宗教2025』の特集「宗教の自由と政教分離」では、世界的な視野で宗教と政治の関係を再考することを目指している。その一環として、本冊談では憲法学の駒村圭吾氏と国際政治学の松本佐保氏をお招きし、現代アメリカ政治と宗教問題を中心に語っていただき、特集全体の見直しを探っていく。



¹ こまむらけいご：慶應義塾大学教授

² まつもとさほ：日本大学教授

³ しまぞのすすむ：(公財)国際宗教研究所理事長

混迷する「宗教の自由」

島藺 日本における「信教の自由」は、明治初期、明六社の時代に定着した訳語だったと思いますが、現代アメリカでの用法を訳すと「宗教の自由」になります。日本でも「宗教の自由」という言葉が用いられることはありますが、日本の憲法用語としては「信教の自由」が用いられています。近年、この意味がだいぶ変化してきていると感じます。同時に、「政教分離」という言葉、これはフランス語でいうと「ライシテ」に当たります。従来、欧米や日本のアカデミズムでは、これこそが規範と理解されてきたわけですが、近年どうもそうではなくなっている。ライシテを、セキュラリズムやセキュラリティーと訳すとすると、それもポストセキュラーやポストセキュラリゼーションなどと言われるようになっていきます。

要するに、宗教と政治の関係について、あるべき姿が分かりにくくなっている状況にあると感じています。そして、世界の政治や倫理規範の理解が混乱している状況があります。政治学的にはポピュリズムとか、新たなナショナリズムとか、ポストコロニアリズムとか言われるような近代的な価値の見直しがあります。中でも宗教に焦点を合わせると、世俗（セキュラー）と宗教の間関係について、従来の規範だったものが崩れてきているようです。このような観点から世界中を見渡してみようというのが、『現代宗教2025』の特集企画です。

その中で、この鼎談には全体的見直しをつくる役割を期待しています。そこで、憲法学がご専門の駒村圭吾先生と国際政治がご専門の松本佐保先生にご参加いただき、そのあたりの見直しをつけたいということです。

この特集は、「宗教の自由と政教分離」というテーマを掲げています。この二つは、第二次世界大戦後のある種のヒューマニズム的な理想と結びついて、国際的にもあるべき社会の規範の一部になっていたものではないかと思います。それが今、どう変化しているかということで、まずは駒村先生から、宗教の自由が武器になっているというお話をしていた

だけますと、そこからさらに理解を深める方向へと展開していけると思います。

駒村 駒村でございます。憲法を研究しております。比較素材に使っているのがアメリカ憲法なので、アメリカ憲法の現状から問題提起させていただきます。近時のアメリカ最高裁判例の中に、合衆国憲法修正1条に関する新しい動向が現れ始めています。この修正1条とは、信教の自由／政教分離と表現の自由についての規定です。近年、この修正1条が、“武器化”しているとの指摘がなされています。この「武器化」という言葉は、2018年にフェミニズム法学者のキャサリン・マッキノンが用いたものです。どういうことかと申しますと、従来、表現の自由は、公権力からのさまざまな介入に対して「盾」としてはたらき、介入を排除するという役割を果たしてきた。つまり弱者の盾であったわけです。ところが、既に1980年代以降の最高裁判例の中で、むしろ強者の武器になりつつある。例えば、政治献金は大企業の表現の自由の一部であるとか、ヘイトスピーチも表現の自由であるとか、そういう用い方によって、強者が規制から逃れることを可能にしている、逆に言えば、社会的弱者の盾を打ち破って言論空間を強者の言説と論理で覆い尽くすことを可能にしている、とこういうわけです。強者が規制から逃れるための武器として、表現の自由が利用されているということが指摘されています。そして、このことは恐らく、信教の自由についても妥当しつつあるのではないかと、ということが私の問題提起です。

少なくとも、現状のアメリカ合衆国の憲法政治の一つの断面として、信教の自由が武器化していることが指摘できると思います。少し長くなってしまうのですが、いくつか判例を紹介します。

例えば同性愛の問題です。近年、アメリカでは同性愛者のステータスが高まりつつありましたが、徐々にバックラッシュにあっていくという事は、皆さんもご存じでしょう。この問題に関連して、Masterpiece Cakeshop, Ltd. v. Colorado Civil Rights Commission 事件連邦最高裁判決 (584 U.S. 617 (2018)) という判決が下されています。あるケーキ

職人が、同性カップルからウェディングケーキの作成を依頼されましたが、信仰上受け入れられないのでそれを拒否しました。コロラド州の人権委員会は、ケーキ職人の行為が反差別法に違反するとして、ケーキの提供を強制する命令を出します。これに対して、連邦最高裁が同委員会の判断を違憲としたのがこの判決です。ただ、この判決は、実は、信仰に基づいて業務提供を拒否する自由を制約すること自体が憲法違反であるとしたわけではありません。人権委員会において命令を出す過程で行われた議論の仕方が、宗教に対する敵意に満ちているものであったため、命令を出す判断過程に偏向が見られるということを理由に違憲にしたのです。ですから、ある意味で核心的な論点に答えるものではありませんでしたが、2023年6月に、今度ははっきりと信仰を理由とする業務提供の拒否が認められました。303 Creative LLC v. Elenis 事件連邦最高裁判決 (600 U.S. 570 (2023)) がそれです。この事件は、ウェブデザイナーが同性カップルの結婚に関するホームページのウェブデザインを拒否したことは信教の自由に基づき正当化できると判断をしたものです。

連邦最高裁の動向としては、2022年6月に下された *Dobbs v. Jackson Women's Health Organization* (597 U.S. 215 (2022)) も重要です。これは、1973年の *Roe v. Wade* 事件連邦最高裁判決 (410 U.S. 113 (1973)) 以来、約50年近く認められてきた中絶の権利を全部ひっくり返して、そんなものは憲法のテキストにも、憲法の歴史にも存在しない権利であると述べた判決です。アメリカでは、医師に対して信仰を理由に中絶の施術を拒否できることを認める州法の制定が相次いできました (ロイターの報道によれば2019年には46州にのぼる (2019年11月20日))¹⁾。つまり、以前から中絶の権利は医師の宗教的拒否権に侵食されてきたわけで、*Dobbs* 判決の登場はこの傾向にとどめを刺すものと言っていいでしょう。

さらに、州政府がモーゼの十戒の掲示を公立学校などに命ずることがあります。これはもうずいぶん前、1980年には、政教分離に抵触し憲法違反であるという判決が固まっていました。しかし2000年代に入って、今のロバーツ・コート²⁾の前のレインキスト・コート³⁾において、

許される場合があるというふうには軌道修正されました。詳細は省きますが、政教分離に違反しない場合もあるとして規制緩和を認める方向に出たのです。これを受けて、今年6月に、ルイジアナ州のジェフ・ランドリー知事が、公立学校に十戒の掲示を義務づける州法に署名をしました。2025年には発効するようですが、トランプ現象のある種の余波として、そういう州が出てきたのです。この知事の主張が興味深くて、大要、「そんなに法の支配 (rule of law) が大切であれば、ローの始原的立法者、つまりモーゼの言葉こそ、法の支配の出発点である、どこが悪いのだ」と開き直りとも言える発言をしています。

以上を総括しますと、かつては政教分離という矩の範囲内あるいは条件設定の中で、各人が信教の自由を謳歌しようというのが憲法の基本的なあり方でした。しかし、近時、信教の自由を使って政教分離を打ち破る、あるいは信教の自由を使って一般的な法令上の義務を免除する、というかたちで信教の自由が政教分離を破壊する武器として用いられている状況があります。冒頭にマッキノンの表現を引きましたが、これは、同じ修正1条に規定されている表現の自由と同様の運命を今、信教の自由もたどりつつあるのではないかということで、以上を最初に問題提起させていただきます。

島菌 ありがとうございます。これはアメリカに特有のことなのか、世界的にも見ることができるのか、どういう視点から考えていったらよいのでしょうか。松本先生、何かございますでしょうか。

松本 まずアメリカの話、詳しくありがとうございます。モーゼの十戒についてのルイジアナ州のケースは、存じ上げなかったので非常に勉強になりました。

確かに宗教の自由という考え方は、アメリカでは国務省でも共和党が非常に強くこれを推して、第一次トランプ政権の頃かその前から、その動きが顕著にありました。私はこれまで、ワシントンでいわゆるロビーというかシンクタンクでインタビューをしてきました。その中で、

ファミリー・リサーチ・カウンセルというシンクタンクがあります。日本語では「家庭調査協議会」と訳され、名前はとてもニュートラルに聞こえるのですが、このシンクタンクはアメリカにおけるキリスト教・福音派の最大の政治勢力といっても過言ではない組織です。その広報のトップの方に、私は2、3度インタビューを試みたことがあります。彼らは宗教の自由を強く掲げていて、その中で、中絶を拒否する権利についてもおっしゃっていました。が、これには実は、内政バージョンと外政バージョンがあります。内政バージョンは、今、駒村先生にお話しいただいた内容なので繰り返しません。外政バージョンに関してですが、例えば中国で起きている宗教弾圧について、プロテスタントの牧師であるボブ・フーという方がいます。私はこの方にもインタビューをしたことがあり、交流もあります。彼は中国で投獄されて、命からがらアメリカに亡命しています。その後、彼は特に対中国を意識して、ワシントンに宗教の自由を掲げる組織を作りました（現在はその事務所をテキサスに移転）。国務省でも、共和党系の人たちが組織する宗教の自由大会がありますが、彼はそれに必ず出てきて、登壇しています。

それ以外にも、中国におけるウイグルのイスラム教徒、それからチベット仏教徒たちのロビーがワシントンにはたくさんあります。ファミリー・リサーチ・カウンセルはこういうところと連携して、外交面では中国や北朝鮮、いわゆる信教の自由がない国に圧力をかけるために、アメリカの国務省に影響力を行使する活動をしています。実はアジアだけではなくアフリカや中東のイランにいるキリスト教徒など、弾圧されている人たちのため、宗教の自由を守るための人権問題として活動しています。それについては、私もある程度賛同できます。しかし、内政に関しては、今、駒村先生が取り上げてくださったような問題もあります。コロラド州のケーキ職人の裁判でも、ファミリー・リサーチ・カウンセルは、ケーキ職人を支援するグループを立ち上げて、ケーキ職人のための弁護士を雇うなど、いろいろな活動をしています。それからケーキ職人の問題は、宗教の自由が武器化し、ひいては同性愛者に対する差別につながりかねないというところは私も危惧します。ただこのケーキ職人

と同性婚するカップルとは、以前から付き合いがあって、例えば、誕生日ケーキについては問題ないということで作っていたと思います。けれども結婚となると、ケーキ職人の信仰上、同性婚は認められないから断ったというケースだったと思います。恐らく、「同性愛者に対してのヘイトではない。普段の付き合いにおいては、ある程度、カップルの存在は認めているけれども、結婚となると特別なので、そこは勘弁してもらいたい」というケースであると私は受け取っていました。

もう一つおっしゃったウェブデザインの話は、恐らく同性愛者に対する差別的な対応になると思いますので、それは判断が難しいと思います。

駒村 おっしゃるとおりで、「自分の店で売っている他のケーキやクッキーなら、どうぞ買ってください、しかしウェディングケーキだけは勘弁してください」ということです。ウェブデザイナーの方は、信仰に基づく拒否権と同時に、芸術家の表現の自由も主張されています。芸術表現に対して、本人が嫌がる内容を政府が強制することはできないという、リベラルから見ても、なるほどそうかもしれないよね、と思わせる内容を含んでいます。今、ロバーツ・コートという、ブッシュ政権とトランプ政権の任命でできあがっている最高裁で保守化しているわけです。

松本 していますね。

駒村 確かに「近時の最高裁判決は非常に保守的で、気持ちの悪いイデオロギー的な判決だ」と言う人もいますが、ただ、リベラルから見ても、実は真っ向から否定できない論理を含んでいるところもある、ということは指摘しておきたいと思います。それから今、松本先生がおっしゃった、内政と外政の問題があるということ、そして両者にはアンビバレンスなどところがあるということ、これはまさにそのとおりです。内政については、最高裁の保守化と信教の自由の武器化を警戒要素としてあげま

したが、外政でもリベラルな宗教政策の武器化が指摘できる。現在のバイデン政権も、ブリンケン国務長官がこの間、信教の自由に対する国際報告書を出していますが、これは。1998年の「国際信教の自由法 (International Religious Freedom Act)」に基づくものです。信教の自由を重視する姿勢を外交戦略の柱として出していますね。

松本 そうです。

駒村 ミャンマーのロヒンギャの問題や、ウイグルのムスリム少数派の弾圧に対して、アメリカ国務省、アメリカ大統領府は強く世界に訴えかけていて、反イスラム、反ユダヤ両方ともまずいということも含めて、問題提起しているわけです。ただ、これが普遍的な適用ではなく非常に選択的な、例えば対中政策に対する切り札として用いられ、あるいは反ユダヤは許さないが、反ムスリムは異なる態度をとる…というようなことになってくると、同じように外交の「武器」として、宗教の自由が用いられることになってくる可能性があるのではないかと思います。

政教分離規範の変容

島藺 2024年7月22日に国際宗教自由 (IRF) サミットが東京で開催されていて、チベットやウイグルなどの問題を取り上げていましたが、統一教会 (世界平和統一家庭連合) の支援があったという報道もあったと記憶します。

松本 そうです。私、実は参加しました。

島藺 参加されたんですね。

松本 統一教会の関係者もかなり来場していましたが、統一教会だけではなく、エホバの証人、幸福の科学、サイエントロジー、あらゆる新宗

教系の宗教団体が参加していました。私はアメリカ国務省の共和党系のハドソンにいる女性研究者と交流があり、その方の提案もあり、先ほど述べた中国のボブ・フー牧師と一緒に登壇しました。

島菌 イタリアの弁護士で何十年も「カルト」的な宗教団体の弁護をしてきたマッシモ・イントロヴィーニユは来てましたか。

松本 来ていました。

島菌 彼は1980年代くらいから知っていますが、福音派などとはまったく関係がない、ただただマイノリティーの宗教を応援すること一筋でやっている人物です。そういう人を引っ張り出して、宗教の自由を問題にしているわけですね。それからクアッド (QUAD)。安倍元首相の提唱だと思いますが、自由で開かれたインド・太平洋ということで、インドを味方にしようということだと思いますけれども、今のモディ政権は宗教的にはヒンドゥーを表に出して、イスラムに対して抑圧的な政策を次々出している人だと私は理解しています。ロシアのプーチンも、同性婚には強く反対で、それを認める西ヨーロッパに対する戦いは、文明的にも意義があるのだということも主張していて、ロシア正教会のキリル総主教とも同じ立場に立っています。そういう意味では共和党政権になると、いわば宗教右派の世界的な連合のようなところでは、西ヨーロッパ対アメリカの対立軸も見えてくるのではないかと思います。

6月21日に「国際ヨガデー」というのがあります。これはモディの提案で、パン・ギムン事務総長のときに、国連としてそういう日を制定して、そこにモディと連携しているヨガ推進団体の人を招いています。私はびっくりしたのですが、国連がそういうことについて、やや甘いのではないかと思います。それから、ライシテというと、西ヨーロッパの規範をある程度そのまま受け入れてきた国として、日本がそうであると同時に、トルコやインドがあります。インドの国民会議派は、ヒンドゥーとイスラムの対立を超えるような、セキュラーな体制による協和が理念

だったと思います。トルコも、ライクリッキ⁴⁾という言葉があって、ずっと政教分離が国是だったと理解しています。しかし2020年に、イスタンブールにあるアヤソフィア、あそこはほとんど博物館になっていたのですが、それを礼拝所に戻した。イスラムの礼拝が、そこで行われるようにしたという展開があります。トルコのエルドアン大統領は、抑圧されてきた貧しい地域出身のイスラム教徒で、それを基盤にした政治勢力を立ち上げて、投獄されたりしながら、ついに政権を握った人物です。

フランスとアメリカが少し違う形で、政教分離こそ近代社会の規範であり、立憲政治と民主主義の根本にあるものだと捉えていたわけですが、国際社会としては規範としてはっきりしなくなってきていて、アメリカもそれを引っ張るとともにその影響を受けているという関係になっているのではないかと思います。

ですので、日本の政権が、日本会議とか神道政治連盟などに接近するというのも、同時的な現象として捉えられるのではないかと感じたりします。少し広げてしまいましたが、そのような観点から宗教の自由が、宗教右派か特定宗教の規範に肩入れする政治的影響力を強めるようになってきている。そういう方向で世界的に起こっていることを捉えられるのかなと感じています。一方でフランスは、ライシテを断固として堅持し、その方向で国民的アイデンティティを維持している国とされてきたわけですが、伊達聖伸氏が最近、興味深い指摘をされています。それは、極右とされるル・ペンの政党が、イスラムへの対抗のためにライシテを主張していることです。しかし実は、その背後にカトリックの保守勢力があるという、複雑な形もあるようです。ですので、信教の自由、宗教の自由が武器になっているとすれば、ライシテも便宜的にというのか、政治状況に引っ張られるような捉え方をされていて、それまで受け入れられてきたような、ある種の普遍的な原理というのか、理念というのか、そういうものとしての力が弱まっているということかと思いません。

駒村 そうですね。政教分離は、もともと信教の自由の保障を確かなものにするためにある制度的保障でした。けれども、それが宗教一般と国家の間の関係に秩序と節度をもたらすという方向から、ある種、選択的に適用されて、特定の宗派を排除するために使われるのであれば、今度は政教分離の武器化ということになりますよね。

松本 ライシテ、イコール世俗化ではないのですが、少し前に、世俗化原理主義という言葉が使われていた時期があります。特に欧州で顕著ですが、世俗化こそ近代化であり、民主主義であり素晴らしいと祭り上げること自体が、行き過ぎなのではないかという考え方です。例えば、EUという枠組みでも当然、EUができた直後は、ドイツとフランスをどうやって仲直りさせるかについて、お互いの赦しが非常に重要であるということで、キリスト教的な「赦し」という考え方が前面に出てきました。その後、経済が発展したこと、イスラムの移民たちがヨーロッパに入ってきたことで、欧州の国々では行き過ぎた世俗化に対して反発しているのではないかと思います。

もちろん、キリスト教VSイスラム、世俗化VSイスラムではないのですが、宗教に関わる問題なので、それは配慮しなければならないのではないかということが、EUの内部でかなり議論されていました。一方で、それまでEUの規約にはっきりと宗教を明示するような文言はなかったのですが、リスボン条約ではあえて神とか、そういう文言を入れ



松本佐保 (まつもと・さほ)

日本大学国際関係学部教授。専門は国際政治と宗教の関係。関連する著作として『アメリカを動かす宗教ナショナリズム』（ちくま新書、2021年）、『パチカンと国際政治』（千倉書房、2019年）など。

て、その場合の神はキリストの神でもあるし、イスラムの神でもユダヤの神でもありえるということで、世俗化が素晴らしいということだけではなく、多元主義的な宗教に配慮することが、EUの枠組みでもなされてきたということがあります。世俗主義も放っておくと武器化する危険性があるのかなというのは、そのとき思いました。

多元的な近代化と宗教、国家

駒村 宗教現象を世俗的な面と宗教的な面とに分けて、そこに法秩序を組み立てるという論法は、日本の最高裁がずっと取ってきたアプローチです。お二人のほうが専門家ですが、フランスのライシテも、反セクト法につながる運動の中で揺れ動いてきて、当初はギュイヤール報告書(1995)でセクト、カルト的な宗教とそうではないものをリスト化して、分けていましたが、でも、ライシテの精神からすると、本来それはやってはいけないことですよ。国家が宗教団体を類別するのは危険であるはず。国家が宗教的な面に介入するのは避けて、世俗的な面に照準しようということになり、暴力主義的な団体あるいはラディカルな人権侵害団体といった、ある種の世俗的な用語でこれらを定義する方に向かいましたよね。

恐らく、後で話題になると思いますが、日本の宗教勧誘に関する取り締まりの法律も、そういう考え方でできていると思います。つまり、この宗教はまずいから排除しよう、こちらの宗教は穏当だから残しておこう、という類別を避けるために、一般的な法律用語つまり世俗的な法の論理で定義したわけです。けれども、これを選択的に適用するということになると、今度は国家が特定の宗教を巧妙に排除できるようになるし、権力はこれを武器化できるようになる。政教分離がそのための道具に使われる可能性がありますので、世俗と宗教を分けることは確かにとても重要ですが、しかし世俗一本槍でやると、今度は普遍的な制度の裏で、非常に隠蔽された形で特定宗教の排除が行われる可能性が出てくる。

島蘭 世俗と宗教を区別すること自体、すでにどうかという議論もあります。タラル・アサドがもっとも強力な議論を展開していると思います。彼の主張は、世俗と宗教の区別はそもそも西洋の枠組みの中でできてきたもので、キリスト教的な背景があるというものです。タラル・アサドの父は欧州出身のジャーナリストで、後にパキスタンで国連大使をやっていたといいます。母はサウジアラビアの族長の娘です。彼自身もパキスタンで育って、高校生ぐらいのときにイギリスへ留学し、世俗教育を受けて人類学者になったという経歴を持ちます。宗教的あるいは世俗的な教育という区別はイスラムにはそもそもない。普段の生活が宗教的に構成されているので、彼にとってはむしろそちらのほうがノーマルというか、世界観として普通。それを世俗と宗教というように分ける枠組み自体が、ローマ帝国の中に少数集団として存在するところから始まったキリスト教というところから来ていて、それを他の社会に当てはめるのは難しいのではないか、という議論もあると、私も思います。

日本の場合、これは中国も含めてですが、そもそも儒教は世俗的なのか宗教的なのか非常に難しい。つまり、超越的な法に基づく社会秩序を構想するという点では、宗教的なバックグラウンドがあるけれども、この世を超えた何かに従う、あるいはこの世を超えたどこかに到達するという理想を持っているわけではない。この世において、理想的なことを実現するという点では、儒教というのは世俗的な枠組みです。今の中国は世俗的な国家であるかどうか、ある種の世界観、習近平思想あるいは儒教官僚的なものが共産党官僚制になった、特定規範的体系の教える普遍的法則に基づく官僚支配という伝統があるわけです。それ自体ある種、宗教に類するようなものであって、それに多様性を認められるような枠組みをどう課すかが問題です。というか、これが現代の人類社会が持っている課題であって、そういう多様な世界観の枠組みをどう調停して、思想的マイノリティーが抑圧、排除されないような枠組みをつくっていくかという中で、起こっている混乱と考えたりします。

駒村 近代を受け入れるかどうか、ということだと思います。近代の枠

組みの中で国家を形成し運営していくのと、非近代あるいはプレモダンで行くのと二つの道があって、両者は基本的には和解できないと私は思っています。自制して共存する枠組み自体が近代の枠組みであるならば、少なくともそのレベルで受け入れてもらって共存する道を考えるしかない。もちろん、近代も専制化する方向に流れる可能性があり、また、宗教もそういうものを潜在化させていますし、先ほど松本先生のおっしゃった、世俗主義の武器化みたいな問題もある。両者の自制をどのようにして可能にするのかという問題が、最後には出てくるのではないかと思います。

中国はおっしゃるように両面的かなと思います。「宗教の中国化」ということが言われることがあります、それはやはり、「宗教はアヘンである」というように、ある種の宗教の反革命性に対する危惧があるということでしょうか。そういう意味では、共産党にとっては切実で、共産主義と相容れる宗教でないと駄目なので、宗教に対してリフォーメーションを要求するということになります。もう一つ、地方をいかに官僚的に統制するかという問題もあるように思われます。中央はしっかり統制しているが、周縁に行くとそもそも何が起きているかすら分からない。地方政治の統制の未確立が、末端における小規模の宗教団体に対するコントロールの問題として出てきている面もあるのではないのでしょうか。でも、ただ宗教の改革を政府がやっていいのかどうか。もちろん、ある意味で、中国は昔から、仏教を取り入れて中国化してきたという歴史があるわけです。が、長い悠久の歴史の中でそうになっていったわけで、前衛政党がいきなり宗教を政治的に改変させようとする「共産党化」とは異なると思います。いずれにしても、そういった宗教の政治的統制という動機と、巨大な中央集権をいかに維持するかという世俗的な関心の両方で、中国は揺れ動いているのかなという気がします。

島菌 中国的な近代化、今は「中国的な現代化」と訳していますが、恐らくイスラム諸国も、「イスラム的な近代」を主張するのではないかと思います。ある意味では日本もかつて、日本なりの近代化があるという

ことを主張してきたし、今でもそういう意識がある。ただその時代、50年前でいえば圧倒的に西洋中心の世界秩序だったので、西洋風の近代にオルタナティブを示すのが難しかった。ところが今や、チャールズ・テイラーが西洋のことを「北部大西洋世界」と言ったように、そういう領域として考えてみると、ヨーロッパの中でもそんなに広くない。北アメリカでも、メキシコは入るのかどうか。そういうところで考えると、世界をリードするような理念の上でも、「西洋」がそういう場ではなくなってきているのではないかと考えます。ですので、私は近代・非近代と考えるよりは、並行して交流が進んできている諸規範文化の多様性をどう受け入れて、排除しないような秩序を構想するかという形で考えていけば、先生がおっしゃることと大体、同じような意味になるかと思うんですが、よろしいでしょうか。

駒村 そうだと思います。ですので、国家と宗教の関係に限局して言えば、その関係に対する近代バージョンと、それ以前のバージョンがある。この二つだけというわけではないと思いますけれども、こういった二極それぞれが共存できる状況の創出、あまり専制化しないで、お互い自制しましょう、武器化はしないようにね、という体制の創出を目指すということです。ご指摘のようないろいろな文化規範の交流が生む多様性を、そのような共存を創出する過程で取り入れるということです。世俗国家では、国内にいるさまざまな宗教団体に対して、それらの維持、持続、共存を図り、宗教国家については、公認宗教はあるにせよ、そうではない少数宗教、あるいは少数思想、少数道徳に対しても生きる余地を与える。そういう節度を持っていただくということです。非常に言うは易く行うは難しですが、それを目指すしかないのではないかなと思います。

松本 さきほど中国の話が出ましたが、中国でも中心というか、例えば北京とか上海では、意外にも教会の存在が割と認められています。「中国政府が宗教弾圧を行っているというのほうそだ、僕たち私たちの政府

は子どもたちが教会に行くことを認めてくれている」、ということも、結構オープンに言っている人もいます。ところが、地方に対する弾圧は容赦ないようで、実際に、中国にある公認教会、愛国公認教会というのでしょうか、そうしたキリスト教会にある日突然ブルドーザーが来て、一気に建物を潰したとか、そういうことが中国の地方では珍しくないという話も聞きます。

それからベトナム。私はベトナムには観光でしか行ったことがありませんが、南ベトナムはフランスの影響が強く、ホーチミンには歴史的な建造物や素晴らしいカトリック教会もあります。訪れたのがクリスマスの時期だったので、教会の広場の中で、「プレセピオ」というキリストが生まれた瞬間、マリアとヨセフの馬小屋のシーンが再現されていて、たくさん人がいて賑やかでした。そういうことを何度も目にしたことがあります。それで先日、宗教の自由サミットにベトナムの方も来られていて、その方がベトナムにおける現政権の宗教弾圧に関する話をされたんです。私が今話した南部の教会のことを踏まえて「ベトナムは中国より宗教に関して自由だと思うけれど、いかがですか？」と聞いたら、「いや、それは大きな街とか、外国人の目につくところでは、自由はありますよ。でも地方ではすごく厳しい弾圧や締め付けが行われている」とおっしゃっていました。

だから多分、国を統治するという面において、国家はいろいろな宗教や異なる勢力が力を持っていることに対してものすごく脅威を感じている。だからこそ、そういうことをやるのだなというのは、とても思いました。

島藺 習近平政権になって相当締め付けが厳しくなってきたり、私もコロナも含めてさまざまな要因がありますが、中国の宗教研究者との交流の機会がどっと減りましたね。昨今は、オンライン会議をやっても最初に共産党の人が出てきて、習近平の考え方みたいなものを話すんです。その後で研究者たちは韜晦というか、本当に言いたいことを婉曲に言う状態になっていると感じました。今、非常に無理な状態が続いてい

るのではないかと思いますね。その前の胡錦濤の時代だったらもちろん違ったし、鄧小平の時代もそうだった。天安門事件以後、次第に悪くなって、今こういう状況になりました。中国は、人によって数え方があ
るけれども、宗教人口は相当あるといわれてますね。キリスト教で1億人
といたり、仏教徒も相当の数があるはずで、共産党思想、それもかなり
儒教的なものを取り入れたりしているわけですが、そう簡単に統合
できないのではないかと思います。

ただ世界的には、国家統合を重視して、そのために宗教の自由を武器
化し、宗教が利用されるということが起こっています。また、国家の支
配層が統合のためにやると同時に、一般の人々の中に、それを支持する
勢力がかなりある。むしろ草の根の層に、普遍主義よりも国家統合を支
える宗教性に向かっていく傾向がある。アメリカが典型的ですが、世界
的な傾向でもある。ヨーロッパの場合はそうではなくて、外国人排除み
たいな方向へ行くけれども、これは伝統的な枠組みの中で不利な立場に
置かれている人たちが、マイノリティーの人たちを排除しようとする
という、非常に不幸な相互排除関係のようなものが起こっているのでは
ないかという気がしますね。これは、ポピュリズムの成り立ちとも関わっ
てくると思いますけれども。これまでのところ、現状認識から突然、広
い話に行き過ぎたような気持ちですがいかがでしょうか。

現代アメリカ政治とスピリチュアリティ

島藺 二番目のテーマに行きます。まずは駒村先生に伺いたいのですが、宗教の武器化など、こういう事態は憲法学的には従来の枠をはみ出しているのか。立憲政治、そしてそれが民主主義的な政体と対応するという方向へ、社会、世界の諸地域が進んでいくはずなんだ、という前提を覆すようなものと見ていいのでしょうか。

駒村 そうですね。どの憲法観を採用するのかによりますけれども、一応、近代憲法、すなわち近代啓蒙主義の思想や哲学に立脚した憲法、が

「憲法」だとすれば、由々しき状況になってきているのかな、という気がします。ただ、国家統合に宗教を利用したり、宗教が精神的な基軸を提供するという事は、日本国憲法が出来上がる以前からいろいろな国で行われてきたことです。ある意味で、歴史上繰り返されてきたことです。と申しますのは、国家をつくるという際には、二つのことがまず必要になります。一つは暴力の管理です。いわゆる刀狩りをしなければいけない。それから、家族共同体を超えた、非常に広域な政治共同体をつくるとなると、「象徴」が必要になります。要するに、国家をつくる時には、暴力の集中管理と、象徴の樹立が絶対必要で、国家と象徴は切っても切り離せない関係です。

その象徴の部分に何を据えるのが問題となりますが、この椅子をめぐって、宗教が台頭してくることはもう避けられない。が、宗教は人間の生き方の根本を規定しているので、誰もが気軽に帰依できるものではない。ところが、人間は自分にとって善いと思うものは、周りの人も善いと思ってくれるはずだと思いたがる。地域も社会も国家もこれを受け入れてくれないと困る、受け入れるべきだ、いや、受け入れて当然だ、という形になって、生き方の根本的構想の、拡張主義的な専制化が進みやすいわけです。これは歴史が明らかにしていると思います。あからさまに宗教が、いろいろな憲法的な条件を乗り越えて、公共領域に顔を出してくることは危険なことです。島菌先生がおっしゃっているスピリチュアリティということも、とても重要だと思います。日本では、宗教が大事であればあるほど、逆にむしろ人前では言いにくい話になるはずで、実際、人前で宗教の話題は出しにくい。ですから、宗教とは別の位相に立つ精神現象が目されるようになる。宗教は憲法のもとで政教分離とかなんとかでがんじがらめだけでも、それとは別の精神現象は、市民の間の自由に任せましょうという話が出てくる。これがご案内のように、「儀礼論」の話につながっていきますね。宗教とは区別された儀礼というものが、政教分離の枠外に置かれるという構成を、実は日本はとってきているわけです。

そうすると、近代国家は宗教の専制化を掣肘していく半面、宗教から

分離された儀礼という精神現象が民間ではびこり、政府がそれを上手に使って国家的な行事につなげていく。儀礼的なものがスピリチュアリティ的なものを媒介として国家宗教的なものが立ち上がるとまずいのではないかという気がしますね。それから、もう一つだけ付け加えさせていただきます。「民主主義」は憲法的には原則・原理みたいに言われていますが、実は、憲法にとって最も危険なものが民主主義なんです。国民や大衆がある種のスピリチュアリティに目覚めて、「わが国は古来のこういう精神伝統に立ち返って、国家統治を立て直すべきだ」と大衆が一斉に言い出したときに、どうするのか。

ですので、近時のポピュリズムの流れと、陰謀論も含めて、そこに宗教が流入してきたときに一体何が起きるのが心配です。これは、民主主義を憲法がどう受け止めるかという問題と実はつながっている。「民主主義は尊い」とか、「民主主義は絶対だ」とは憲法の観点からは断言しにくいのではないかと。

島蘭 今のお話の中でまず一つ、日本では国家儀礼、それから死者追悼の儀礼が、社会統合に非常に大きな影響を持っています。多くの日本人は「宗教というと、ちょっと違うな」という意識を持っている。東アジア的としたいところもあるけれど、ここが日本でとりわけ顕著になっていることだと思います。ただ、今のお話の中で私のコンセプトと違うなというのは、儀礼というのは集団的なものですね。そこへいくと、スピリチュアリティは個人的なものとして広まっていて、これは欧米諸国でも SBNR、Spiritual but not religious と、「宗教にはついていけないけど、スピリチュアルには関心がある」という人がどんどん増えている。キリスト教が健在な米国はそれには限界があると言われていたんですが、21世紀に入って急速に、そういう方向へ動いています。

松本 若者がそうですね。

島蘭 若者がそうになっていったのです。これは先進国だけではなく

て、世界的に広がる傾向だと思います。先ほどの国際ヨガデーも、ヨガはもちろんヒンドゥー教あるいは仏教と結びついているけれども、むしろ健康法や身体運動として、あるいは個人的なスピリチュアリティの追求として、世界的に広がっている。恐らく国連は、これは宗教ではないという判断をしたのだと思いますが、インドのヒンドゥー政党にとって都合がいいことを、そうやすやすと国連が認めるというのはどうか、という疑問が私にはあります。ただ、スピリチュアリティが広がっていく現象が、それ自身で立憲体制と対立するということは、必ずしもそうではないかなと。

駒村 そのとおりだと思います。

島菌 むしろ、多様性を受け入れるという意識があるために、宗教ではなくてスピリチュアリティという方向へ向かっているという面もある。

駒村 補足させてください。宗教と儀礼とスピリチュアリティという、ある種三層構造になっていて、おっしゃるとおり、私が最後にポピュリズムに関連して言いたかったことは、この三層が一体化したときには、まずいのではないかということなんです。国家的な象徴、社会改革のベースになる精神、個人の救済に関わるもの、それぞれが独自性をもって大事なものであれば、これらは一体化する危険が見られる一方で、む



駒村圭吾 (こまむら・けいご)

慶應義塾大学法学部教授。専門は憲法学。関連する著作として『主権者を疑う——統治の主役は誰なのか?』（ちくま新書、2023年）。島菌理事長との共著に『宗教・カルト・法——旧統一教会問題と日本社会』（高文研、2024年）がある。

しろ統合を回避するための相互牽制をする精神的土壌になる可能性もあると思います。スピリチュアリティの観点から、例えば、神道の国教化を反対するということもあるでしょう。あるいは儀礼の観点から、国家に面倒を見てほしくないという主張もあると思います。逆にこれが一方に流れたときには危険だなということを申し上げたかったわけです。

スピリチュアリティは、これはもう専門家の前では申し上げるのとても勇気がいるのですが、日本の歴史を見ても、社会改革を推進する役割を果たすこともあったのであり、そういう例は多くあるわけです。他方で、おっしゃるように最近は個人化された内面の中での現象としてあって、それが人々の生き難さを提供しているケースもあると思います。個人の救済やある種の霊性体験みたいなものは、かつての回心運動のように、例えば福音主義派の人たちが、個人の霊的救済を耳元で語りかけ、その人の人生に寄り添った形で機能することはあります。が、何かそれが全体で標榜する運動として駆動していくと危険だということを申し上げたかったのです。スピリチュアリティが、おっしゃるとおり、多様性を維持させる場合も多いにあると思いますし、むしろそうであってほしいと思います。

島菌 私は1984年から1年間、カリフォルニアのバークレーに滞在しましたとき、あらゆる種類の教会の訪問をしました。福音派の教会は、その頃もうかなり勢いがありました。それで、ペンテコステ派と、そうではない福音派とで比べると、ペンテコステ派は黒人の教会、白人の教会もありますけど、ミックスもかなり多くあるという感じでした。ペンテコステ派は黒人文化の影響を相当に受けている。それに対して、それ以外の福音派の教会というと、要するに、そういう人たちから回心を促され、説得をされる。彼らは、例えばバークレーのキャンパスなんかにいる人だから、決して教育の程度が低いわけではない。しかし、いわゆるリベラルな人たちの体制にはなじめないという人たちですね。日本から来た宗教研究者としては、こうした経験はとても重要だと思いました。

かつての植民地体制にあった、例えばアラブでいうと、それまでのエリートは欧米に行って勉強して、帰ってきて国づくりをする役割を負う。そうではない人は民衆に近かったわけです。西洋帰りのエリートたちについていけないといけないという体制。そういうものへの不満があって、20世紀後半にはだんだんと内から下からの指導層が力をもつようになる。エルドアンはこうしたところから出てきた人物ですね。そういう人たちが選挙で票を得られるようになってきて、変化がこの50年くらいに際だって起こってきた。エジプトでいうとムスリム同胞団が選挙で政権を取りましたが、軍部の力でひっくり返されました。その前の時期に、私は6週間ほどカイロ大学にいましたが、1980年代のカイロ大学では女子学生はほとんど、ベールなど付けていなかった。だけど私がいた2006年には、ほぼ全ての女子学生はベールを付けていました。おしゃれなベールが多いのですが。カイロ大学の学生にムスリム同胞団についての意見を聞くと、「彼らはよくやっている」という感想が聞かれました。貧しい人たちをよく助けて、聖典を読むためのアラビア語をしっかりと勉強して伝えようとしている。こういう流れとして捉えますと、アメリカ合衆国の共和党支持者で、進化論反対派が持っているようなエートスと、エジプトのムスリム同胞団に共鳴するような人たちが持っているエートスは近いのではないかなと感じます。それが近代に対する不満、あるいは近代的なエリート支配に対する不満となるわけです。

そのように考えると、何か出来上がった理念を移し替えるものとして憲法を捉えるよりも、それぞれの社会で近代化・多様化が起こってくる中で、その矛盾や困難を、経験の中から克服していくためにつくり上げる法体系の基本として憲法を捉えると、もう少しまく理解できるのではないかなと思います。そのモデルはもちろん西洋にあるのですが、西洋のものをそのまま移すのではなくて、各地域で多元化していく。世界観が複雑化していく中で、民主主義の困難性が現れてくる、これをどう収めていくか、そこで形づくられるものと理解するということです。

駒村 政教分離を教条主義的な規範として振りかざせば統治は自ずと脱宗教化されて、合理主義的な計算に基づく政策形成ができて、それ自体は歓迎すべきことではないか、という見方もあると思います。しかし、先ほどから指摘されているように、そういう教条主義的な政教分離の適用は、得てして少数派を排除するための、あるいは多数派に有利な形で運営されることがあるので、注意が必要です。他方で、先ほど申し上げた、宗教と儀礼とスピリチュアリティのある種の布置関係は、国や地域によってさまざまです。処方箋は一つではない。ですから、ローカリティというか、国の個性に応じた、あるいは歴史的な経験に応じた工夫や説得の仕方があると思いますから、そこは柔軟に運営するような知恵を憲法も出さないといけない。いずれにしても、宗教は国家の象徴性と結びつき得る関係にあるので、政教分離を相対化することも教条主義化することも、そのいずれもが憲法と抜き差しならない関係がある。です。近代主義、反近代主義どちらかに偏って統治を硬直化させると、憲法自体の自殺行為になる可能性があると思います。

松本 先ほど出てきたスピリチュアリティの話ですが、島藺先生がペンテコステの教会に行かれたという。最近のアメリカのメガチャーチは、多少衰退するところも出てはいますが、あまり変わっていません。もちろん基本はキリスト教を掲げているものの、最近、多いのがノンドミネーションというものです。つまり、キリスト教に限定しない、場合によってはスピリチュアルなものも含むというところがすごく増えています。私もいろいろ調べたのですが、なかなか分かりにくくて、単に規模が大きいところであればあるほど、そういう傾向にあるような印象を持っています。アメリカのメガチャーチは、チャーチとはいうものの、元々が割とビジネスだったり、自己啓発っぽいものであったりします。それから、バックにマーケティング・リサーチ会社が付いていて、「この地域の住人はこういうことを求めている。こういう映画が好きで、こういう音楽を聴きたい」という、エンターテインメント性や、それから実は健康保険的な役割も担っています。アメリカはご存じのように福

社国家ではないので、貧しい人が病気になると非常に困るのですが、メガチャーチに定期的に来ることで、集団で保険に加入することができる。富裕層はそこに寄付、ドネーションをしますので、それでまわっているというところがあります。たくさんの人を動員できるということで、メガチャーチの活動はビジネスではないのですが、メガチャーチの経営でMBAが取れる大学も出てきたぐらいです。今はそこまではないのですが、一時期すごくもてはやされたときがありました。メガチャーチはもちろんキリスト教が理念にありますが、アメリカで若い人を取り込もうとすると、キリスト教ではなくスピリチュアルなところを前面に出して、動員している感じが非常にあります。

もう一つ、憲法との関わりということで気になるのが、確か第一次トランプ政権のときに、トランプがジョンソン修正案を廃止しようと躍起になっていた時期があったことです。何かというと、ベトナム戦争のときのジョンソン大統領が上院議員だった時期に、宗教団体が政治活動に献金できないようにする法案を通したのです。まさに憲法という政教分離が一応、アメリカにもあるということで、特に民主党は共和党よりも世俗化を重視する政党ですので、このような法律を作ったんです。それは一応ずっと生きていて、トランプが2017年に政権を取ったときに、そんなの廃止だと。廃止ってということで、何かいろいろなことをやって、大統領令に署名し、要するに宗教団体が堂々と政治献金できるようにしようとしたのです(大統領令は時限立法で6か月間は有効であったが、その後議会では承認されなかった)。駒村先生、何かそのことについてはご存じでしょうか。結局やっぱりそれは、憲法に違反するということですよ。宗教団体が政治的な活動というか、例えば大統領候補者にオフィシャルに献金をするのは憲法上できないという。

駒村 憲法上できないということはないと思いますけどね。政治献金は言論の自由の一環だという判決も出ていますし、憲法の観点から見た場合、宗教団体には、原理的に、政治献金が否定されているとは必ずしも言えないと思います。むしろ、宗教団体への免税措置との関係や宗教法

人の適格性認定の関係で、政治献金はできなくなっているはずですが。宗教団体が法人格を取得する際に、公益法人の一類型としてそれを与えられる場合が多いので、果たして政治献金等の政治活動をする団体がそのような公益法人と言えるのかという論点が浮上します。また、免税措置は、課税庁が免税の適格審査を行うことになっていますが、その際の適格要件の中に、団体活動の実質的部分が立法活動（ロビーイング活動）や選挙活動となっている場合は不適格になるとされていますので、免税措置はなされなくなってしまう⁵⁾。が、以上は、法人格付与や免税措置との関連で発生する制約ですので、宗教団体そのものが献金できないということではありません。

キリスト教福音派、メガチャーチの影響力

島園 宗教団体がやっている社会福祉活動に公的な支援が出るということを、むしろ積極的に認めていこうという考えもあります。宗教系の学校でも公的な資金援助が受けられる、日本もそうなっていると思います。ただ、カトリックのパリッシュ・スクールの場合は、もし宗教性が顕著な場合は、出してはいけないという時期もあったと思います。今それがどうなっているのかは分からないですけども、ブッシュ・ジュニアの時代、社会福祉事業的な活動に対する公金支出が、宗教系の団体にも認められるという変革があったと記憶しています。

日本の創価学会などが、1970年代には政教分離でかなり厳しく抑えられた、それが1990年代に創価学会に対する国家の対応が緩くなっていく時期、それから自民党との連立政権となってむしろ政権からサポートを得るという展開がありました。それらは重なっているなという印象を私は持っていて、日本も、今、災害支援に宗教団体が協力するというのに、私もですが積極的に関わっています。これは政府側も非常に乗り気で、そういうふうには、福祉の領域では、福祉国家というよりは宗教に任せるという方向への転換が、1990年代以降だと思うのですが、アメリカでも進行してるのではないかなと思いますね。

松本 間違いないです。

島藺 チャータースクールとか、ホームスクールとか、要するに公立学校の役割が低下して、そこへ宗教が介入していくのも増えていきますよね。

松本 そうですね。

駒村 宗教団体の公益性や自律性を尊重して税法上の特別措置が与えられているわけですが、そのような団体が、特定政党や特定政治家に献金して良いのかというと、そこはやはりおかしいなという気はします。実際に先ほど述べましたように免税団体としての適格性は制度上剥奪されることになっていますしね。

さて、私も松本先生にお伺いしたいことがあって、先ほどの福音主義の話が出ましたが、アメリカの保守政治を支えている存在としては、メガチャーチ的にはバイブルベルトで発展した南部バプテスト連合がありますよね。他方で、メインラインとされる主流派のプロテスタントはどちらかというところ、これ私の偏見かもしれませんが、リベラルな感じがします。

松本 おっしゃるとおりです。

駒村 プロテスタントは、社会改革に興味があり、福祉や貧困救済、差別反対などの活動をしているから、社会の動きや政治の関与について、どちらかというところよく知っていて、それ故にリベラルな視点に立ち得ていると思います。しかし福音派は、どちらかというところ、個人の宗教的な覚醒とか回心を重視していて、いくなれば純粹化されていて、社会改革よりも内心における信仰の篤さを重視するので、政治に対するアプローチも、政策変更とか社会改革ではなくて、政治家に宗教を吹き込んで、覚醒や回心を求めるという方向になってしまう。ですので、社会運動や

制度改革を一挙に飛び越えて、政治家による権力的な形での宗教実現に結びつきやすいというように、素人なりに思っていたのですけれども、そういう理解でよろしいでしょうか。

松本 福音派はおっしゃるとおりです。例えば、トランプはまったく敬虔に見えないのに、どうして福音派の支持を集めているのかというのが、もっともよく聞かれる質問です。一方で、彼が政権にいたときは、側近にいわゆるカリスマ牧師と呼ばれる人がたくさんいて、定期的にホワイトハウスにそういう人たちが集まり、お祈りをしたり、いろいろ議論したりということが行われていました。また、当時はペンス副大統領がいました。彼こそが本当の福音派で、トランプはなんちゃって福音派です。ペンスは本当に徹底していて、仕事でも奥さん以外の女性とは1対1で食事すらしないという有名なエピソードがあるぐらいの、非常に厳格で敬虔な福音派のクリスチャンです。ですから、彼や側近のカリスマ牧師たちが福音派の支持を取り付けることで、大統領の権力と直結する影響力を発揮するところがありました。一方で、メガチャーチとかそういうチャンネルを使った影響力もあると思いますが、福音派の傾向としては、直接的に権力に働きかける面が強いと思います。

駒村 先ほどのお話ですと、メガチャーチが、スピリチュアリティに対するアプローチを強めているという。

松本 そういう部分もあるという意味で、全部がそうではないんです。

駒村 福音派もそうなんですか。

松本 福音派は、そうとも言い切れないです。

駒村 非常に危ないなと思ったのは、ある種のアテンション・エコノミーですよ。宗教のコマーシャライズというか、マーケティングが進

んでいる……。

松本 そうです。

駒村 アメリカでは政治の分野で、陰謀論も含めてお金になるからということもあってマーケティングが浸潤している。宗教の世界でも、今、そういう方向になっている。政治と宗教の背後にアテンション・エコノミーの浸潤があって、さらにAIがあって、それらが人々のボイスだとか発想を操れるということになると、いかにもアメリカ的ではあるのだけれど、ちょっと心配に思います。

松本 そうですね。AIのところまでカバーし切れていないですが、一時期はマーケティング・リサーチ会社がいっぱい入り込んで、それがメガチャーチにアドバイスをするということがすごくありました。

島藺 草の根の福音派教会はそれほど大きくない教会が多数あるというのが、1980年代のサンフランシスコ湾岸地域での私の印象でした。例えばパークレーにはファースト・プレスビテリアン・チャーチという比較的高学歴層が多いメンバー数も多い福音派教会がありましたが、そういうところに行くと、とても真面目に社会のあり方を考えている。彼らが考えるキリスト教モラルが尊ばれる社会ということです。例えば、PTAにしっかり参加しなさいと。そして自分のローカル・コミュニティから変革をしていくんだということも主張していました。実際に福音派の大学などが、どんどん成長しているわけです。知的な基盤も強めていて、プリンストン大学も起源は長老派で、プリンストンではあまり目立たないけれども、長老派全体では、少なくとも財政基盤は福音派的な要素がかなり濃くなっている可能性がある。その上に、知的エリート層がリベラル派に寄っているけれども、長老派は教派全体ではかなり保守層も強いと思います。

です。福音派は、それなりの社会的関心を持っていて、中には、例

えばトランプには批判的だけれど、共和党は支持するという人たちも相当にいるのではないのでしょうか。ただ、例えばガザ攻撃のようなインシユになると、やはりイスラエル支持は断然大きい。キリスト教シオニズムですね。民主党の中にもかなりイスラエル支持派がいるのはキリスト教の影響を抜きにして考えられないと思います。

松本 福音派の大学で有名なのが、バージニア州にあるリバティ大学です。コロナより前になりますが、私はリバティ大学の広報担当者にインタビューをしたことがあります。ここは実は、レーガン大統領と関係のある大学です。よく、トランプがお手本にしているのはレーガンだとされるんですが、レーガンは当時、離婚歴があったんですね。当時のアメリカでは、離婚歴があるというだけで大統領に非常になりにくいという、今のトランプを考えるともうあり得ないような状況でした。レーガンはもともと二流の俳優だったんですが、大統領になりたいとなったときに、キリスト教福音派を動員することで、自分が大統領になる可能性が増すんだということを考えたようです。そこでジェリー・フォルウェルという人が、モラル・マジョリティという有名な団体を組織します。これはもともと、ニクソンのサイレント・マジョリティをもじったものですが、そのモラル・マジョリティに福音派を入れ込んで選挙戦略を進めます。レーガン本人はキリスト教にはほとんど興味がなかったのですが、見事にレーガンを1980年にホワイトハウスに押し込んだのです。トランプは、基本的にはこのモデルを2016年に使ったということなんです。このジェリー・フォルウェルの息子のジェリー・フォルウェル・ジュニアが、実はトランプの宗教アドバイザーで、先ほどお話しした側近であるカリスマ牧師の一人です。また、リバティ大学の創立者はジェリー・フォルウェルですが、割と早世だったと思います。その息子であるジェリー・フォルウェル・ジュニアが、今、リバティ大学の学長で、福音派の大学として、福音派の若手をどんどん育成しています。この人たちはどういうところに就職するかというと、先ほど私が話題にした、ワシントンにあるファミリー・リサーチ・カウンスル、家庭調査協議

会、最大の福音派のシンクタンクというか、ロビー団体です。ここにどんどん人材を入れています。今、協議会のトップがトニー・パーキンスという人物なのですが、この人はリバティ大学の卒業生です。だからメガチャーチは1970年代ぐらいに出てきて、1980年代にわっとバブル経済というか、レーガンの頃に繁栄して、今はもうあまり影響力がないのではないかと、衰退したのではないかと、高齢化しているのではないかなどといった質問も受けます。しかし福音派は、若手の育成もすごくきちんとやっているということもあり、なかなか勢力は衰えていないというのが現状だと思います。

島菌 近代を前半と後半に分ける学者もいますが、私の見方ですと、20世紀の3分の2ぐらいまでは、学術を基盤に社会のあり方を議論する知的エリートたちが権威を持っていた。これは当時の高等教育の普及度から見ると少数派ですが、彼らが権威を持っていた。そこで追求される政策が、革新派でも保守派でも、分かれている時代があったと思うんです。その後、20世紀の最後の3分の1、あるいは4分の1から21世紀にかけて、大衆自身が政治に参加し、自分たちなりのビジョンで社会構想を語るようになった。こういう大きな流れがあって、そこでは民衆の宗教意識を無視しない、そしてナショナリズムに応分の配慮をするとか、こういう方向への政治の変化があって、これが今の立憲主義の掘り崩しみたいなこと背景にあるのかなと思います。要するに、いかにナショナリズムやポピュリズムに向かう、そして宗教的な伝統に親和的な要素がある勢力が強い政治的な立場をとって排除の方向へ向かう、あるいは他者排除の武器に信教の自由を使うという方向へ向かう。それらを抑えていくかという課題があると思います。そのためには、それに対抗する側も、もう少し社会基盤の人心の動きに敏感になる必要があるのではないかと思います。

駒村 松本先生がさきほどジェリー・フォルウェルの話をされましたが、ちょうどそのころ、大学院生でして、ロン・ヤスの時代⁶⁾でした。

松本 そうですね。

駒村 あの辺りぐらいから、しきりにアメリカではファミリー・バリューということが言われて、大統領選でもそれが一つの争点になってきますよね。南部バプテスト連合が急成長する時代でもあったわけです。今の島藺先生のまとめにつなげると、悲観的な観測かもしれませんが、今アメリカで、もしかすると第5次大覚醒時代、5回目のグレート・アウェイクニング⁷⁾の時代になりかけているのではないかなと思うんです。第1次覚醒が1730年くらいから始まります。巡礼始祖が新天地に来て世代交代もあり、いろいろな移民も入ってくると、薄れてくる宗教性をどう立て直すのが問題となり、福音主義的な回心運動が始まる。この種の霊性回復運動がその後のアメリカ独立革命の精神的基盤になったと言われています。このような覚醒運動が大体50年ごとに起こるんですよね。前回は、まさに今話題になったフォルウェルの時代である1980年代。2020年代はまさにそこから50年経っているんですよ。陰謀論的な怪しい予言になってしまうといけませんが、そのひそみに倣うと、アメリカはその循環で動いているので、トランプが出てきた時代は、ひょっとすると第5次大覚醒になるのではと懸念されるわけです。最高裁が宗教の自由、政教分離を武器化している状況や、トランプの暗殺未遂で彼が神格化されつつある状況は、それを示唆している。しかもそこに今、50年前、つまりレーガンとかブッシュの頃とは違うのはインターネットの普及がある。Qアノンやディープステート陰謀論が飛躍的に拡散して、さまざまな不満を解放してくれている。唯一の救いは、トランプ自身が空洞だということですね。トランプ自身が信仰のある人ではない。彼はもう自分しかない人物なので、逆にどこかで宗教的なうねりとぶつかって、墓穴を掘る可能性はあると思っています。そういう方向に行かないためにも、今、島藺先生がおっしゃったように、宗教の側に立つ人も、世俗の側に立つ人も、ある種の節度と繊細な感度を身に付けないといけませんね。

アメリカにおけるカトリック教会の現状

島藺 パット・ロバートソンとかジェリー・フォルウェルの時代、また私がアメリカに滞在していた時代は、テレバンジェリスト⁸⁾という言葉がよく用いられていました。それはいろいろなスキャンダルもあつたりして落ち込んだように見えますが、それが今、メガチャーチとなつて、決して衰退したわけではなかったということになると思います。私がトランプについて、従来の、例えばブッシュ・ジュニアと違うと思うのは、黒人とかカトリックがかなりトランプ支持に回っているということです。カトリックの中で、今の教皇のような改革派、進歩派、リベラルに近い立場という人の路線に、私は希望を感じるけれども、それに対する潜在的な反対の動きはどのくらいあるのでしょうか。松本先生はカトリックに詳しくていらっしゃるので、うかがいたいです。

松本 実は、アメリカのカトリック教会の分断問題は非常に深刻です。今、島藺先生がおっしゃられたように、旧来的にはケネディ以来の伝統があつて、カトリックは民主党支持ですが、実際に統計を取ってみると、割と真っ二つに割れています。バイデンは一応カトリックですが非常に世俗的であり、ペロシ前議長もそうです。中絶については当然、容認派ということもあつて、カトリック教会がバイデンとペロシに、聖体拝領を拒否する事件も起きて、大騒ぎになったこともありました。ということで、カトリック教会が割とリベラルなカトリック、つまり民主党を支持する側と、むしろ共和党、トランプ側に付く保守のカトリックに分かれています。今、島藺先生がおっしゃったように、ローマ教皇がどういう人物であるかといったことも、非常に大きな影響があります。ご案内のように、フランシスコ教皇はラテンアメリカ、アルゼンチン出身で、ある程度解放の神学を認める立場から、割とリベラルです。同性愛者に対しても、同性婚は認めないものの、同性愛者も神の子であるという発言をしています。こういうことで、ヨーロッパでもいろいろ論争は起きているのですが、直撃しているのはアメリカです。例えばフランシ

スコ教皇は、単にそういうリベラルな発言をするというだけではなく、気候変動問題についても2015年に有名な『ラウダート・シ』という回勅を出しています。要するに、人間が欲望の赴くままに自然を破壊したら天罰が下るという非理性的なものではなくて、世界の気候変動学者を60人くらい招集してデータを作ってもらい、そのデータに基づいて書かれた宗教的な回勅を出したのです。宗教と科学が融合したということでも非常に話題になりました。ご自身が、実は化学の学士号を持っていらっしゃることもあって、科学に非常に理解があります。

でも、これをアメリカに置き換えると、ご存じのように、環境問題についてグリーン・ニューディールとかいうことでやるのは、バイデンの民主党であり、共和党は、パリ合意からトランプ政権期に離脱したとおり、一切、無視するという立場です。中絶の問題に関しては、さすがにカトリックのリーダーとして認めることはありません。しかし、中絶のことだけをキリスト教的な争点とするのは行き過ぎなのではないか、他にも貧困問題とかいろいろ大事な争点があるので、それも同時にちゃんと議論しなさいというふうに述べています。もちろん、中絶問題は大事ではないと考えているわけではないのですが、最優先事項ではない、そういう立場を取っているということです。もう一つ問題は、中国ですね。中国に対して、フランシスコ教皇は非常に妥協的な政策を取っていて、司教の任命権について、ほとんど中国共産党政権に妥協する形を取っています。これもアメリカでは、ローマ教皇はありえない、おかしいという非難がごうごう起きています。そういうこともあって、まさに今のローマ教皇がやっていることが、ほぼアメリカの民主党に近いことで、共和党を敵に回しているという言説につながり、それゆえ、アメリカでは今、ローマ教皇を批判する立場の保守系のカトリックと、ローマ教皇がやっていることは素晴らしいという、割とリベラルなカトリック教会に、完全に分断が起きているということがあります。

駒村 アメリカの最高裁判事、9人いますが、6名がカトリックですね。

松本 そうですね。多数派がカトリックですね。

駒村 ユダヤ教が1人で、メインライン・プロテスタントが1名、無教会派プロテスタントが1名。ほとんどがカトリックですね。リベラルな判事の中にもいますし、イタリア系、アイルランド系、あるいはラテンアメリカ系という違いもあったりで複雑ではあるのですが、今のお話を伺うと、カトリックだからといって、必ずしも「ごりごり」じゃない。両方あるというわけですね。

松本 そうですね。

駒村 それは、いつ頃からなんですか。

松本 以前からそういう意見の違いはあったとは思いますが、2013年にフランシスコ教皇がローマ教皇になってからでしょうか。最初はあまり政治的な発言はしなくて、ただ、その気候変動の回勅は2015年ですので、多分、それ以降ぐらいからでしょうか。例えばLGBTQのことですが、サンフランシスコにLGBTQ擁護の司教がいます。一時期、こんな人は、左遷すべきだとか、更迭するとかいう議論がなされる中、フランシスコ教皇はその司教を擁護します。それで確かその司教を大司教に昇進させたんです。それから、その逆もありました。同性愛者にヘイト的な発言をした司教がいて、さすがにクビにはしていないのですが、降格させたのです。その辺りからアメリカの教会の分断が顕著になったと思います。だから2010年代の後半ぐらいですかね。

駒村 ごりごりのカトリック国家であるアイルランドが憲法改正して、中絶の自由ですとか、同性婚を認めますよね。

松本 そうです。

駒村 カトリックの国で中絶を認めるのはおかしいのではないかという声もちろんあるわけですが、つぶさに見てみると、中絶をめぐるアイルランドでも、大衆社会や世界が黙ってられない悲劇が起きているわけですよね。あまりにも宗教的な厳格主義でやってしまったがために、医者が中絶を躊躇しているあいだに、母体と胎児の両方が死んでしまうという悲劇があって、「神に召された」では済まない事態に発展した。宗教的な厳格主義が行き過ぎて、非人間的な帰結が出ると、かのアイルランドであっても、中絶を容認し、憲法の改正までが求められることになる。もしかすると今後、宗教が生み出すかなり深刻な非人間的な状況が、「人間の本来の姿に立ち返るべきだ」という声を増幅させることになり、宗教の暴走を止める契機になるところはあるのかと思いますね。ただ、ジェノサイド含めて過酷な現実があるのに、何もできていない状況もまたありますからね。

松本 アイルランドは、2024年3月に外れたと思いますが、レオン・バラッカー前首相が実際に同性愛者で、しかも同性婚をされているんですね。前首相もパートナーもお医者さまです。さすがにそれでも、憲法は少し前に改正されたものの、一部ですごいバックラッシュもあったんです。ところがコロナで流れが大きく変わりました。バラッカー首相（当時）とパートナーが、コロナの真っ只中で、実際の医療現場で患者のために人命救助に関わったということで、国民の感情が大きく変化したとされています。パフォーマンスもあったとは思いますが、今まで同性婚は嫌だとか、許せないと思っていたアイルランドのカトリックの人たちが、人の命を救うという行為をこの2人がやっているんだということで、考え方に変化が起こったのだらうと思います。

駒村 非人間的で残酷な出来事ですとか、あるいは救命のような、宗教的党派性では解決できない次元の問題をどう見るか、そこに対する感受性を、私たちがどう持つのかということが、恐らく今後とても重要になってくるのではないかと思います。

島菌 イスラエルによるガザ攻撃について、国連総会では圧倒的にイスラエルに対して非難と停戦要求の決議が出ています。けれども米国はイスラエル側に立っている。国際司法裁判所が、イスラエルに対して非難とジェノサイドの認定をしていますが、それを支持している国の代表が南アフリカ、それからヨーロッパの中ではアイルランドです。どちらも植民地主義を経験していて、そこから宗教が力になって、近代的な解放の方向へ向かってきたという背景があります。それから、アメリカの歴史は対照的になっているところがあって、中南米もアメリカ帝国主義の抑圧の下にあったという歴史があります。こういうことが歴史的な経験として、宗教が抑圧や排除に向かわない方向を選ぶ、そういうことを表しているのかなという気がしますね。そういう意味では、今の教皇に何とか踏ん張ってもらいたいという期待がかけられます。

駒村 そうですね。アメリカも、リベラルな政治手法がリベラルの首を絞めてきたという指摘が、ある政治学者によってなされています。それはアイデンティティ・ポリティクスという隘路についての批判なんですね。「自分を認めよ」、「この私のアイデンティティに何か意見を言う人は差別主義者である」という勢いで展開されるリベラルな運動は、市民としてどう連携するのかわなくて、自己主張そのものをポリティクスにするというものです。これはもはや「政治」ではない、リベラルのアイデンティティ・ポリティクスは失敗であると批判されているのです。



司会・島菌進(しまその・すすむ)

国際宗教研究所理事長、東京大学名誉教授。専門は宗教学・死生学。関連する編著に『政治と宗教——統一教会問題と危機に直面する公共空間』(岩波新書、2023年)。駒村教授との共著に『宗教・カルト・法——旧統一教会問題と日本社会』(高文研、2024年)がある。

が、今や保守派も、あるいはアメリカ政府自体がアイデンティティ・ポリティクスですよ。つまり、本来、シオニズムとユダヤ教というのは切っても切れないものにせよ、シオニズムの政治的展開やイスラエル政府の政策選択に対して批判することはあっていいことだし、それこそ言論の自由の領分だと思いますが、今は、即ユダヤ人差別になってしまう。「意見を言うことは、差別になるんだ」というわけです。これは、先ほどの最高裁判例とはまったく逆ですよ。「僕は、同性愛は神の意思に反すると思うから、ケーキは作りません。ディスアグリーメント（不同意）は決してディスクリミネーション（差別）じゃない」という方向が片方でありつつ、他方で、イスラエル批判のように、「ディスアグリーメントはディスクリミネーションになるんだ」ということになってしまっている。アイデンティティ・ポリティクス自体はアメリカのリベラルがやり始めて、アメリカ政府もそれを進め、しかも、世界の為政者がこれを利用し、国際的に浸潤しているのだとすれば、かなりまずいことになっていると思うんです。その観点からすると、今、先生がおっしゃったような、アイルランドと南アフリカの政治行動というか、司法行動というのは、非常に興味深いものがあると思います。

島藺 キリスト教シオニズムについて、松本先生のご本にも書いてあるのは、かなりの部分、イギリスに原因がある。イギリスがなんであんなにアメリカにくっついて、この排除の傾向を支持するのか。デモがあると、たくさんのパレスチナ支持の人々が参加しているように見えるけれども、実際にはかなりイスラム系の住民が出ているので、イギリスの白人の市民は、その辺りは冷たいんでしょうかね。

松本 もともとキリスト教シオニズムは、19世紀のイギリスが大英帝国の支配の道具として、キリスト教徒が直接、イスラム教徒を支配するのではなく、ユダヤ教徒にイスラム教徒を支配させるという構造で生まれたものです。19世紀イギリスの政治家、ベンジャミン・ディズレーリは、もともとユダヤ人でしたが、当時はキリスト教に改宗しなければ

首相になれなかったので、キリスト教に改宗して首相になったという人物です。

そして、チャーチル首相のおじに当たる、アントニー・アシュレー・クーバーという伯爵が、エルサレムの辺りに行った際にキリスト教シオニズムの着想を得て、これこそ大英帝国の統治のあり方として非常に有益だと確信しました。しかしそれがやがて、アメリカに渡ると結局これは、ユダヤ人のためのシオニズムというよりも、キリスト教徒がユダヤ国家を徹底的に支持するというものだったわけです。

なぜそのようなことをするのかというと、イギリスでは実務的な理由があったわけですが、アメリカに渡った時点でより一層宗教化したということが言えます。スコフィールドという注釈付きの聖書にそうしたことが書かれていて、これを福音派の人たちがこれを熱狂的に支持することになったのです。終末が来たとき、キリスト教徒が聖地エルサレム、今のイスラエルに行くことで救われるという考え方が、わっと流布して、それがキリスト教シオニズムとして、今のアメリカのキリスト教福音派の人たちが熱狂的に支持しているのです。これは本当に宗教的な、ファナティックな考え方が基盤にあるので、理性ではとても説明できないところです。そしてアメリカ政府、特に共和党はキリスト教福音派が熱狂的に支持していますが、民主党も党派を超えて支持しているので、今のイスラエルに対しては、イスラエルが何をしようが支持するということです。

島藺 私も日本の新宗教を研究していて、欧米における対応物というと、宗教改革以来のキリスト教のセクトがあるわけですが、そのセクトが今の福音派につながってくるような動きになります。それは、ほとんどミレニアリズム、千年王国主義、終末論というか、そういうものがベースにあります。それがスコフィールド聖書(1909年)のディスペンセーション⁹⁾という考え方ですね。いよいよ最後にイエスが再臨して、千年間の王国がパレスチナを基盤にして成立するという考えです。これは、さかのぼれば十字軍とか、全部つながってくるわけですね。だから

キリスト教のあるマイナス面が、そこへ、どっと入っているように見えるのですが。

松本 そうですね。

島藺 だけど、そのことはあまり言われていないので、少なくとも日本ではキリスト教の問題としてそれを反省するのは、なかなか難しいと思います。

駒村 ディスペンセーションというのは「摂理」ですよ。キリスト教の基層にはある種の摂理観があって、それで世界史の構造を説明することが、いよいよ本格的になされるようになったということでしょうか。宗教を武器化するという発想が、世界史レベルで動かし難い潮流として出てきたということなのかもしれません。先ほどから、近代と非近代、あるいは単一国家と多元的国家が棲み分け、お互い自制しながら共存する道を探ることを縷々議論してきたわけですが、どうも非常に大きなうねり、誰も批判できないような大きな構造体が現れつつあるようなので、とても重苦しい感じがするんですよ。ハーバード大学の総長が、大学の中では言論の自由も大切ですから、反イスラエルの抗議活動をそう簡単には止められないと議会で発言したとたんに辞任に追い込まれよう。アメリカは、もうほとんど今、マッカーシズム前夜という感じです。非常に大きなレベルで、すでに動かし難い摂理史観が蠢き始めたとなると、さて、憲法に何ができるのか。

島藺 マルクス主義も摂理史観と対応していると見ることもできますね。歴史には必然的な展開があって、世の最後の理想のときが来るという見方です。そのぐらい西洋文明に深く染み込んできて、冷戦体制が終わって、マルクス主義の摂理も怪しくなった。そこで新しい摂理の解釈を人類は求めてきた、というふうにも捉えられますね。

駒村 そうですね。歴史には始まりと終わりがあるということで、段階的にそっちに向かっている。だから、先ほどの大覚醒運動もそうかもしれません。累次を重ねてやがてどこかで終末がきて、ちゃんとやっていた人は救われますよ、みたいな、神の王国が築き上げられるような。普通の人には受け入れ難いことだと思っていますが、実は受け入れ難いと思っているのは私だけで、多くの人には実は心底では、受け入れているのかもしれない。

島藺 鈴木中正『中国における革命と宗教』（1974年）という本が出た頃、千年王国主義の比較研究が盛んでした。中国の王朝革命も、大体、宗教運動みたいなものがベースにあって起こって来ましたね。弥勒信仰など、結構、大きな役割を果たしています。そういうことで考えると、西洋だけの話ではなくて、世界的に人類は摂理的な歴史観になびきやすいという過去があったことは忘れない方がよいかもしれません。そのことを踏まえて、しかし、宗教が掲げる社会的理想に敬意をもつというのがいいのかなと思います。

駒村 冒頭にお話しした、Masterpiece Cakeshop 事件判決の中で述べられている興味深い記述があります。コロラド州の人権委員会が、信仰に基づく拒否を貫こうとするケーキ職人に対して、「お前、そんなので拒否なんかできないぞ、ちゃんとケーキを焼いて提供しなさい」と命令した。その命令を下すに至った委員会での審議過程で、宗教に対する暴言があったというんですね。その暴言は次のようなものだったそうです。「宗教的確信からゲイを否定するなんて、所詮、そんなものはレトリックに過ぎない、宗教のレトリックのおかげで、私たちはどれだけ悲劇を味わってきたか、ホロコーストもそうじゃないか、お前の主張はそういう危険なレトリックなんだ」と。このようにケーキ職人の信仰に対する敵意丸出しの言説だったわけです。宗教の側に立っていない者はやはり気を付けないといけない。あるいは、もう少し狭めて、法律家たちは気を付けなければいけないということです。「宗教はとにかく邪悪で、

危険で、アヘンみたいなものだ」と考えてはいけない。「所詮、自分のやりたいことを正当化するためのレトリックに過ぎない」という見方で決めつけてしまうと、事を見誤ることになると思います。だから、宗教に立つ側が専制化しないように自制すると同時に、世俗の側に立つ人間が、宗教に対する無理解や信仰に対する軽蔑とか、茶化しみたいなことを避けて、両者が共存する道を歩まなければいけない。両方とも頭に血がのぼって、対立やディスコミュニケーションの状況に陥るのはまずいです。それを回避するためにも、宗教現象をもう少しまともに取り上げて、かつ、公式的、形式的に両者を分けるのではなくて、うまい具合のバランスの取り方を工夫する。この辺、法律家的になりますけども、そういうところを探ることをしていかなければいけないのかなと思いますね。

抑圧的な状況下において宗教が果たす役割とは

島菌 ローマ・カトリック教会も、今の教皇の路線がずっと続くとは限らないけれども、対話を重視して、かつては宗教が避けられなかった独善性みたいなものに対して大きな転換をしたことを踏まえている。第2バチカン公会議以来、このことは変わらないですね。日本は敗戦において経験したことの中に、国家と宗教が一体化して、多くの人に犠牲を強いた。このことに対する反省が、現行の憲法の平和主義や基本的人権、政教分離の規定につながっています。こういうことを考える一方、あるいは先ほどの南アフリカとかアイルランドのような、抑圧的な状況からの克服に、宗教がポジティブな役割を果たしてきたということにも希望をもつ。こういう経験を横につないでいく、お互いに対話し、共通のものにしていく、そういうことが今後、望まれるのではないかなと思います。1970年に始まるWCRP（世界宗教者平和会議、RFP）という運動があります。本部はニューヨークにあるけれども、日本がかなり重要な役割を果たしてきたもので、世界の宗教的な平和組織の中では、もっとも大きな影響力を持っています。世俗主義的な人たちからはほとんど無視されているものですが、20世紀半ば以降に地道で大事な前進があるん

ですね。国際連合の設立、平和条約、不戦決議、人権宣言のように政治的に積み重ねてきた歴史に対応するようなものが、宗教の展開の中にもあります。そういう中に今後の宗教の自由と政教分離の見通しについて、明るい方向性を見ていくことができるのかなと思います。

松本 今年広島で行われた、ローマ教皇庁生命アカデミーの主催者がWCRP/RfP (Religions for Peace) でした。宗教間対話を通じて、今、人類にとって大きな脅威になりえることについて議論するというものです。今回のテーマはAIの倫理ということでしたが、なぜ広島でやるのかというと、まさに人類に対する最大の脅威である核兵器が落とされた場所だからということです。科学技術が暴走すると、核兵器が世界に甚大な被害をもたらします。それに、AIも今、イスラエルとかロシアが戦争に使っているということです。それを受けて実際にG7を6月にイタリアでやりましたよね。メローニ首相がローマ教皇を招いて、ローマ教皇がAIの問題について取り上げて、その後、G7でAIについて議論されました。それを受けて、7月に広島で宗教間対話をやったという流れになります。

そのような人類共通の脅威みたいなところをテーマにすることで、まったく異なる宗教の人たちが対話し、議論をなさいます。人類にとって脅威になりえるものは、他にもあると思いますが、そうしたものを共通の利害として、宗教間対話をどんどん活性化し、それが世俗社会に対しても大きな影響を与えることで、宗教なり、そうしたものが武器化しないような社会がありえるのかなと思います。それから、先ほど出てきましたが、宗教を持っている人たちに対して、本人は世俗的だと思っている、特に日本人にありがちなんですけれど、宗教や信仰に対して尊重する気持ちを持つことが、もっと教育の現場などでも言われてもいいのかなというのは常々思っています。まずこの間のオリンピックの開会式で大論争になった、最後の晚餐を模した、LGBTQの方たちがいっぱい横並びになっていたものです。あれに対してカトリック教会やアメリカのプロテスタントや福音派が苦情を述べましたが、さらに韓国のサムソ

ンもスポンサーから撤退するとか、アメリカのどこかの会社も撤退する事態になりました。イーロン・マスクすら苦言を呈したようです。もちろん、表現の自由という意味では、オリンピックで行われたパフォーマンスについても、認めるべきことであるのかもしれませんが。ただオリンピックという場合は、かなり多くの人に受け入れられないといけないので、例えば現代アートの美術館で、そういう作品を作りましたというのとは次元が違うと思います。企業のスポンサーとか、そういうところって、いかに万人に受けるかを意識していると思います。制約するのは難しいと思いますが、そういう中で、かなりの人が不快感を持つような表現はちょっと良くないと思います。やる側が、「自分は非常に世俗化している、政権分離ですよ」と考えている。あれは、フランスが多分、政教分離していて、革命によってそれを勝ち取ってきたっていうことを表現したいがために、マリー・アントワネットの生首を持ち出したってということじゃないかと思います。宗教を持っている人たちに対して、一定の敬意が足りなかったんじゃないかっていうのは、私も結構思っています。それから、日本でよくあるのが、最近は良くなったと思いますが、食べ物ですよ。例えばヒンドゥー教徒は牛肉を食べないとか、イスラム教徒は豚肉を食べないってあるじゃないですか。ようやく日本でもハラルが受け入れられつつあるんですが、一昔前、前任校でそれが議論になったときに、日本人の学生たちが非常にイノセントな感じで「なんで食べないの？ おいしいのに」っていう発言をしたんですね。本人たちは何も悪気はないけれども、例えばヒンドゥー教徒とかイスラム教徒の人たちを傷付けてしまうということ、そういうところに配慮することが、ある程度必要だと思っています。

駒村 最後に、私も二つ、申し上げたいと思います。一つは、統一教会が1970年代あるいは1980年代ぐらいに、勝共（共産主義に打ち勝つという立場）を加味した摂理史観の新しいバージョンを提供して、世界史あるいは世界観に対する知的な欠乏を埋めるということをやりました。その後、冷戦の終了などもあって、勝共的な史観を支える現実自体が様

変わりしたため、むしろ家族の問題にシフトしていくことになります。アメリカ、ヨーロッパでもそうだと思うんですが、宗教と家族の問題は切り離せないと思うんです。そういったときに、いつも言っていることなんですが、日本国憲法の20条と24条がやはり想起されるべきでしょう。20条が政教分離・信教の自由で、24条が家族条項なんですが、この二つは、前者が国家神道との決別、そして、後者が封建的家族制度からの決別を宣言する条文であり、新憲法を特徴付ける条文なんです。戦後、法令違憲判決は13本、処分違憲判決も数本ありますが、それらのほとんどが20条と24条の問題なんです。旧体制からの決別を示すこの条文をめぐる問題で最も違憲判断が多いという事実が意味するのは、脱宗教化や、伝統的家族観からの脱却は、本当に難しいということです。しかし、それをきちんとやらない限りは、要するに近代国家としては未完成だということだと思うんですね。宗教の自由は尊重に値するけれども、超えてはいかない一線は司法にきちんと死守してもらい、他方で、宗教団体や宗教者が、どういうふうに関わっていくのかということを考える。政教分離そして家族観の脱封建化こそ、戦後憲法を価値付ける核心なんだということを、忘れないようにしてほしい。

もう一つは、今、松本先生、島藺先生がおっしゃったことに関わりますが、宗教に対するアプローチは2段階でいくべきだということだと思います。個々の人間の信仰に対してはリスペクトをし、むしろ未知の体験に自分をいざなうものとして、積極的に関わっていくようなことが必要だと思います。柔軟かつ、積極的に対話をするということですね。他方で、宗教の政治化に対しては、敢然と批判をしていくことが必要だと思います。世界的なレベルで起きている宗教の武器化、政教分離の武器化という現象を前にして、これは政治家の権力温存のためのレトリックに過ぎないのか、本当の意味での思想戦なのかをきちんと分けることですね。どうも、本当の宗教戦あるいは思想戦ではなくて、何となく政治的な動員を確保するための便法として宗教が使われている面もあるのではないかと。こういう動きに対しては敢然と批判する必要があると思います。他方で、先ほど核の問題、気候変動という人類共通の課題に対して

は、宗教はまとまる可能性があるということが、一つの希望だと思います。私も、さっきそれを別の言い方で申し上げたつもりです。つまり、宗教規範の厳格適用の副産物として、あまりにも非人間的な悲劇が起きた場合には、人はNOを言うことができる、「人間の尊厳」に立ち返った判断を、人間はまだできるんだというところが、私は最後の希望だと思っているんです。他方でしかし、宗教の名の下に（あるいは名を借りて）、あからさまな「人間の尊厳」の否定が起きているというのが現状で、そういう希望を失わないような知的な強さを、どう持っていくのかというところが課題ではないかと思います。

島菌 ありがとうございます。現状認識から始まりまして、特に暗い見通しから始まった対話ですが、最後に前を向いて歩いて行けるという方向性を示していただけたと思います。宗教の側では、宗教が暗い方向性に関わっているという動向に目をつぶらないで、そうではない方向を指し示すというか、それが宗教に対する信頼を回復することにつながると思います。そういう大きな視点から宗教を見直すという試みに、むしろ積極的に関わっていくことができたかと思います。WCRP (RfP) に積極的に関与している方たち、あるいは団体はそのことを意識していると思います。その他にもさまざまな形で、公共領域での宗教の位置をしっかりと考えていこうという視点が、諸学問分野にあると思いますので、その方向は今後も大事にしていきたいと思います。本日はどうもありがとうございました。

駒村・松本 ありがとうございました。

注

-
- 1) Linda, Carroll. 2020“Most states protect doctors who refuse to do abortions because of religion” (<https://www.reuters.com/article/business/healthcare->

pharmaceuticals/most-states-protect-doctors-who-refuse-to-do-abortions-because-of-religion-idUSKBN1XT2H8/)。また、各州の規定については、“United States Protection of Conscience Laws” (<https://web.archive.org/web/20060407063932/http://www.consciencelaws.org/conscience-laws-usa/conscience-laws-usa-03.html>)、ならびに“Refusing to Provide Health Services” (<https://www.guttmacher.org/state-policy/explore/refusing-provide-health-services>)を参照されたい(参照 2025-01-24)。

- 2) ジョン・ロバーツ (1955-) が第 17 代首席裁判官 (最高裁長官) を務めている 2005 年以降のアメリカ合衆国最高裁判所の体制を指す。
- 3) ウィリアム・レインキスト (1924–2005) が第 16 代首席判事 (長官) を務めていた 1986 年から 2005 年までのアメリカ合衆国最高裁判所の体制を指す。19 年の長期にわたり在任し、在職のまま病死した。
- 4) ライクリック (laiklik) はライシテに語源を持つトルコ語で、世俗主義、政教分離を意味する。
- 5) 文化庁宗務課『海外の宗教事情に関する調査報告書』(2022 年) 142 頁以下参照。
- 6) 1980 年代、米国のロナルド・レーガン大統領と、日本の中曽根康弘首相が築いた蜜月関係と、それにもとづき日米の安全保障関係が強化された時期を指す。
- 7) The Great Awakenings (大覚醒) とは、アメリカにおける宗教復興運動。第一次 (1730 年代) を端緒とし、第二次 (19 世紀初頭)、第三次 (19 世紀後半)、第四次 (20 世紀半ば) と周期的にリバイバルが起こっていると指摘される。
- 8) テレバンジェリスト (Televangelist) は、テレビを通じて伝道を行う聖職者。
- 9) 神による人類救済の計画には段階的な時期区分があるという理解。

特集 宗教の自由と政教分離

政教分離制度下における創価学会の政治参加

—宗教的自由の範囲と限界を考える—

中野 毅¹

本論文では、まず、「政教分離」「政治と宗教」などの用語を厳密に捉え直す。そして、政教分離制度下において宗教団体・創価学会が単独での政党・公明党を結成して政治参加した過程を整理し、社会的意義と問題点、課題を考察する。

¹ なかのつよし：創価大学名誉教授

はじめに

いまでもメディアや一部の研究者の間で、「政教一致」「政教分離」「政教関係」「政治宗教」「政治と宗教」などの用語が厳密な定義もなく使われていることがあり、その結果、国家（政府）と宗教との関係と、宗教者または宗教団体の政治活動、つまり「宗教と政治」との論議が混乱している状態がいまだに散見される。典型的な例が、本稿で取りあげる創価学会と公明党との関係についての論議である。創価学会と公明党は「政教一致」だという主張が今でも時折見られるが、それが宗教団体と政党の一体化、または宗教団体による政治活動を指して言うのか、日本国憲法で規定されている「政教分離制度」に違反しているという議論なのか判然としない場合がある。結論から述べれば、創価学会と公明党が一体となっても、それは私的団体としての両者の関係が一体となっているだけで、それを政教一致とは言えない。また両者が分離しても、単なる私的団体間の分離であって憲法でいう政教分離とは言えない。

これらの混乱を整理するとともに、宗教的自由（信教の自由）の意義と限界について考察する。

1. 政教分離制度と「信教の自由」

この混乱はまず、「政」についての曖昧な理解によって生じている。「政」が「政治」(politics)を指すのか、「政府」(= 国家) (Government, State)を意味するのか明確にする必要がある。政治とは、権力の獲得や保持をめぐる抗争、および権力を行使する活動を指す概念である。ウェーバーが「マハト(力、権力)とは、社会関係の中で抵抗に逆らっても自己の意志を貫徹するチャンスまたは能力」(趣旨)と定義したのは有名である¹⁾。この権力獲得・行使をめぐる政治的行動は人間のあらゆる集団に見いだされる。他方、国家、特に近代国家とは、一定の領土において特定の国民を構成員として、独立した主権を保持し、中枢権力による統治機構と統治作用を有する組織化された社会集団をさす。従って

国家は政治的な権力や支配を独占し、構成員である国民を強制的権力によって服従させている。しかし、この政治的支配が持続するためには「国民による承認と服従」が必要であり、そのためには政治的支配の正当性を根拠づける権威が不可欠となる。この権威を近代以前は神など超越的な宗教的権威に依存してきたが、近代以降には国家は世俗化され、世俗的な法体系が正当性を付与することになった。

このように政教関係を論議する際には、「統治機構としての国家」と宗教との関係なのか、それとも「政治」と宗教との関係なのか、明確に区別して議論すべきである。

《政教分離》

「政教分離」という概念を厳密に定義することから始めたい。政教分離(制度)とは、英語で表記すると、Separation between State and Church、Separation between State and Religion となる。従って「政」とは国家(State)または政府(Government)を指し、「教」とは、Church という場合は団体として確立している教会などの「宗教団体」を、Religion という場合は団体のみでなく、個人の宗教的行為や宗教的信念も含めた広い意味での「宗教一般」をさす。

従って「政教関係」という用語も、「政治と宗教の関係」でなく、国家と宗教団体との関係を指すのが学術的に、特に法律学においては一般的であり、その関係は、①国教制、②公認宗教制、③分離制と区分できる。①は特定の宗教団体・教会に国家が特別な地位や権限を与え、優遇する制度であり、現代でもイギリスなどで見られる。②はイタリアやドイツのように主要な教会と国家が相互に独立を認めて、両者の間で政教条約を締結し、国家が公認した宗教団体に公的支援をする事例が該当する。③が政教分離制度であり、フランス、アメリカ、そして戦後の日本が当てはまる²⁾。

国家と宗教団体の分離という「政教分離」は、上記の①②を共に禁止する制度であり、国民、市民、個人の「信教の自由」を重視し、それを実現する手段として最も相応しい制度であるとの信念のもとに編み出さ

れたものである。その事例として有名なのは、1791年の「アメリカ合衆国憲法修正第1条」における権利の宣言である。その条文は下記の通りである

議会は国教の樹立に関する法律、または自由な宗教活動を禁止する法律、あるいは言論、出版の自由を奪い、あるいは平穩に集会し、また不満の救済を政府に請願する権利を奪う法律を制定してはならない (Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances.)。

宗教に関連する第1項の前段は国教樹立禁止条項であり、後段が宗教活動自由条項で「信教の自由」が保証されている。両者で国家は宗教に介入してはならないという、いわゆる「政教分離の原則」が樹立されたと理解されている³⁾。

アメリカの影響を強く受けて成立した現在の「日本国憲法」にも、信教の自由と政教分離がより明確に定められていることは周知のとおりである。下記が関連する条文である。

第19条 思想及び良心の自由は、これを侵してはならない。

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。

第21条 集会、結社及び言論、出版その他一切の表現の自由は、

これを保障する。

第89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。

第19条と20条1項前段で、国民の思想・良心・信教の自由を明確に定め、20条2項で国家による宗教の強制を禁止し、3項では国および首相や大臣を含む行政府の構成員、各種議会の議員など「国家」の各機関・構成員は、その資格ではいかなる宗教的活動もしてはならないと厳しく定めている。1項後段においては、宗教団体が統治権力を行使してはならないと定めたものであり、特定の宗教団体が国教的地位になること、およびドイツの公認宗教制における徴税権の一部行使なども否定した。89条は公金や公立の施設などを宗教団体が使用することなどを禁じている。総じて、戦前の国家神道体制への反省から生まれた厳しい政教分離制度が確立されたと言える。

なお政教分離は「信教の自由」を実現する、または守るための手段であると一般に考えられているが、両者は対立することもある。宗教団体立の学校への公的補助金の支給をめぐる論争が典型であるが、「厳格な政教分離論」（「政教分離優先論」「分離の壁」論とも言われる）に立って一切の補助をすべきでないという主張に対し、学校の設立・運営は「信教の自由」に含まれる事項であり、かつ公立学校に準じる公共的意義もあるので補助すべきであるという「便宜供与論」（「信教自由優先論」「調整理論」とも言われる）という主張との論争がある。アメリカでは両者を妥協させようとする傾向が強まっており、アメリカ連邦最高裁が1971年に示したレモン・テスト⁴⁾という判断基準が重要である。日本でも、これを参照にした「目的効果基準」が1977(昭和52)年の津地鎮祭最高裁判決で定式化され、その後の主たる判断基準となっていた⁵⁾。しかし、2010(平成22)年の空知太神社事件最高裁判決や、2021(令和3)年の孔子廟訴訟最高裁判決では用いられなかったことは注目に値する⁶⁾。

《分離制以外の政治的支配と宗教の諸関係》

政教分離制度とは、このように国家が宗教との関係を基本的に持たない世俗国家を前提としているが、国教制や公認宗教制など宗教と一定の関係をもっている国家は現在も存在する。そもそも王権や国家が宗教と密接に関係していた時代の方が圧倒的に長い。しかし、その時代における宗教的権威と世俗的権威のあり方は多様であり、その点から、祭政一致・政教一致という概念を明確にしておきたい。その際、宗教的権威が優越するか、それとも皇帝や国王、国家などの世俗的権威が優越するかという縦軸と、統治機構としての国家・王権と宗教(教団)が一体化しているか、分離しているかという横軸で分類すると図1の4類型になる。

馴染みのない左側から説明する。上下とも政治的統治機構としての国家や王制が確立し、かつ宗教も教会制度のように団体として確立していることを前提に、教会(Church)が優位に立ち、政治的支配をコントロールするのが教会国家主義体制(Church-State system)である。西洋では宗教改革時代のカルビンによるジュネーブ市の統治がそれに該当し、神権政治(Theocracy)とも称される。それ以前のカトリック教会が優勢な中世に、叙任権闘争などを通じて教皇権は皇帝権の上位に立つとされた一時の神聖ローマ帝国なども当てはまるだろう。イスラム世界においても、シーア派によるイランの統治形態は、国家の最高権威とし

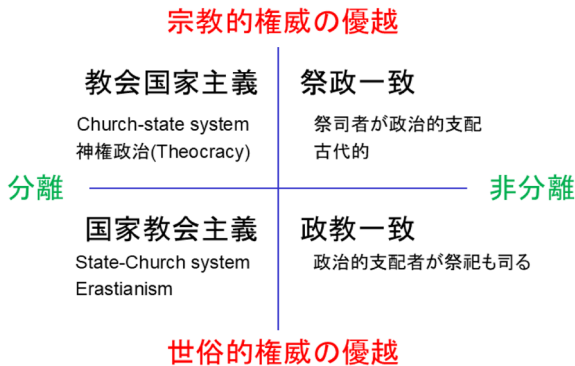


図1 祭政一致・政教一致の概念

てイマーム（イスラム法学者）が最高指導者として君臨し、宗教および軍事の権限を掌握し、12人のイスラム法学者による監督評議会なるものが存在する。その一方で、大統領を頂点とする行政組織、立法院としての議会、最高裁判所長官および検事総長を頂点とする司法府もあるので、ここに該当すると考える。

それに対し、国家が優越して、国家の下で教会やさまざまな宗教をコントロールしているシステムがあり、それを国家教会主義（State-Church system, Erastianism）と称する。ルター派が国教会になっている北欧の国々、イギリス国教会など、また国王を仏教徒とするタイなどが当てはまる。

宗教的権威と世俗的権威が分離していない状態はある種の古代的な形態であり、卑弥呼による統治のようなシャーマンの人物や宗教者による支配が祭政一致となる。戦前日本の国家神道体制では宗教的権威としての神聖天皇が支配するので、理念的には該当する。しかし現実には戦前でも議会と政府が存立し、天皇制と機構的に分かれていたと考えられるので、左上の「教会国家主義」となる。天皇機関説を採る場合は左下の「国家教会主義」になる。現在のバチカン市国は行政組織も聖職者が担っているので、現代における希有な祭政一致国家とも言えそうである。

政教一致は政治的支配者が、即宗教的権威を有する場合であり、古代エジプトの王ファラオが太陽神ラーの化身として統治した例などがあげられる。イギリスがヘンリー8世のもとでカトリックの支配から独立した際に、彼が神聖王（divine king）と称して統治した例もある。ただ彼の死後は、議会が教会を統治するようになって国家教会主義へと変化している。現代では、サウード家による絶対君主制を保持するサウジアラビアは、ワッハーブ主義に基づく厳格なイスラム教義を国の根幹としており政教一致体制とも言える。国王（マリク）はワッハーブ派イマームを兼ね、要職は王族が独占している。

ともあれ、祭政一致や政教一致という用語も、学問的にはこのような区分ができることを念頭において使用して欲しいと願っている。

《信教の自由》

ここで「信教の自由」とは何かについても整理しておきたい。各国の憲法による表現は様々だが、その自由は本来、人間の基本的人権の重要な部分であり、国家などの支配的権力によって抑圧してはならず、強制してはならないという大原則の下に様々に宣言されている。代表的な「世界人権宣言」には下記のように記されている。

第18条：人はすべて、思想、良心及び宗教の自由について権利を有する。この権利は自己の宗教や信仰を変える自由及び単独であるいは他のものと共同で、公的にも私的にも、自己の宗教又は信仰を布教、行事、礼拝及び儀式を通じて、表明する自由を含む。

このような「信教の自由」には、以下のような要素が含まれている。

1. 宗教的信仰の自由：これは個人の内心において特定の宗教を信じる自由、それを変える自由、すべての宗教を信じない自由も含まれる。その結果として、自分の信仰について告白し宣伝する自由、その反対に沈黙を守る自由も含まれる。内心における自由は、思想・良心の自由とともに最も重要かつ根本的な人権である。
2. 宗教的行為の自由：ある宗教上の目的で礼拝や祝典、儀式、行事を行い、またこれらに参加する自由。また参加しない自由も含まれる。宗教的な教育の自由も含まれる。
3. 宗教的結社の自由：共通の信仰・宗教をもとに自由に集会し、結社・団体を組織し、活動する自由である。
4. 市民的信教の自由：上記1～3.は通説的見解として広く認められているが、それらを「個人的信教の自由」「教会的信教の自由」と捉え、さらに「市民的信教の自由」の重要性を強調したウェーグル (Luther A. Weigle) の説は注目に値する。それは①道徳や神に対して責任を負って、国家を保持し、そのため積極的に市民活動に参加する自由、②信仰の名において、国家の活動や要求を否認する自由、である。この主張からは、宗教者や宗教団体がその宗教的信念に基づいて市

民活動や政治活動に参加すること、時には良心的兵役拒否のような国家の命令を否定し、抵抗する権利も重要な「信教の自由」の行使であるというものである。今日、宗教者・宗教団体の社会貢献が問われているが、参考になる主張である⁷⁾。

《宗教者・宗教団体による政治参加の諸パターン》

宗教者または宗教団体と政治との関係、特に宗教団体による政治参加のパターンと問題点についても整理しておきたい。「政治と宗教」という問題である。取りあえず、次の5つに分けられる。

1. 宗教者が個人として、既存の政党から、または無所属で政界進出
2. 宗教団体が独自の政党を結成して政界進出（創価学会-公明党が典型）
3. 宗教団体が信者を既存の政党から立候補させて政界進出（立正佼成会ほかの多くの宗教団体が採用）
4. 宗教団体が既存の政党を公然と支援、または政党所属の候補者を公然と選挙支援して政界に影響力を行使する（同前）
5. 同上の非公然型、浸透型（昨今の旧統一教会問題で明らかになった同会の自民党支援方法）

こうした分類は塚田穂高なども試みているが⁸⁾、ここでは正統/異端などの価値判断的要素のある表現は避けた。また政治に関与しないパターンとして金光教、天理教、近年の生長の家がある⁹⁾。次項では2.の代表例である創価学会の政党結成による政治参加を検討していくが、全体として宗教者や宗教団体による政治参加の可能性と限定性についての一般論を示しておくとして下記のように言えると考えている。

- ①宗教者や宗教団体の政治活動は、原則自由である。「信教の自由」概念について既に論じたように、「市民的な信教の自由」論もあり、信仰をもった個人、およびその結社である宗教団体の社会活動、政治活動も自由であるという理解が通説となっている。

- ②「宗教法人」という税制上の優遇を受けている団体の活動としては、主たる宗教活動を逸脱して政治活動に偏りすぎていないか、非課税施設としての教会や会館での選挙活動は不公平であるという指摘もあることは、十分に考慮されなければならない。
- ③宗教団体の信者に対する政治的自由は保障されなければならない。
- ④そもそも自由の主張や行使には、他者の自由を奪う行為は含まれない。

2. 創価学会の政治参加のプロセス

宗教団体が独自の政党を組織して政治参加した典型的は創価学会－公明党である。その意義と課題について改めて考察する。創価学会は日蓮を「末法の本仏」と仰ぎ、日蓮が顕した曼荼羅本尊への唱題行（南無妙法蓮華經と唱える行）と布教によって各人の宿命転換、人間革命、生活革命をなし、その日蓮仏教を日本および世界へ弘める「広宣流布」をめざす在家仏教団体である。その特徴は、折伏と称した初期の激しい布教活動（現在は仏法対話と称している）による急速な拡大と中央集権的な教団組織の形成、『聖教新聞』を日刊で発行するなどの旺盛な出版活動等々があげられるが、最も注目されているのが政党「公明党」を結成して衆議院にまで大規模な政界進出をなした点にある。公明党は当初、反自民の革新政党として出発したが、非自民連立政権を経て、自民党との連立政権を成立させた。自公連立は20年以上続いている。以下、その過程を主要な変化を中心に捉えていく¹⁰⁾。

(1) 地方議会と参議院中心——戸田時代

創価学会の前身は、教育者で地理学・教育学者でもあった牧口常三郎が設立した創価教育学会であり、それは戦前の国家主義的教育を改革するために、彼の学説と思想に共鳴した教育者たちと設立した研究会であった。ゆえに創価学会の創立記念日は、牧口の主著『創価教育学大系』第1巻が発刊された1930(昭和5)年11月18日となっている。牧口は同じく校長経験者で日蓮正宗の信者だった三谷素啓の折伏によって、

1928年に信者となった。その結果、創価教育学会の活動は次第に同宗の信者組織としての性格が強くなった。こうした牧口の活動を経済的に支えたのが戸田城聖であった。戦局が厳しくなった1943年、伊勢神宮の大麻拒否による不敬罪、治安維持法違反の容疑で牧口、戸田ほかの創価教育学会幹部が逮捕され、会は壊滅した。牧口は獄中で病死し、戸田は敗戦直前の1945年7月に保釈された¹¹⁾。

出獄後の戸田は組織の再建に着手し、名称を「創価学会」と改め、教育ではなく宗教活動を主体とし、1951年5月3日に第2代会長に就任した。戸田は日蓮正宗総本山大石寺の戒壇本尊の唯一絶対性や信心による宿命転換、功德を力説して「折伏大行進」を開始し、翌52年8月には宗教法人法による単立宗教法人「創価学会」として東京都から認証を受けた。1954年末までに会員数は16万世帯と増加した。同年11月、創価学会は文化部を設置して政界進出の準備を進め、文化部員が翌55年4月の統一地方選に臨んだ。結果は東京都議1名、横浜市議1名、東京特別区議に32名、全国17市議に19名が当選し、政界進出の第一歩を記した。なお候補者の大多数は無所属だったが、7名が日本民主党から、1名が右派社会党から立候補した。翌56年7月の第4回参議院議員通常選挙（以下、参院選）で初の国政への挑戦がなされ、東京地方区1名、大阪地方区1名、全国区に6名が立候補し、全国区で2名、地方区で1名（大阪）が当選した。全国区での得票は約100万票に達した。

このように早い段階から創価学会は政界に進出したが、それは何故であろうか。戸田は会長就任以前から主張しており、1950年5月発刊の機関誌『大白蓮華』第7号に「王法と仏法」と題する巻頭言を載せ、仏法の慈悲の精神が王法である政治に活かされなければならないと論じた。その後も「政治を庶民大衆の手に取り戻そう」「青年は政治を監視せよ」「信教の自由をまもるための政治」など折に触れて主張していたという¹²⁾。戸田はそれを「王仏冥合論」（『大白蓮華』1956年8月1日号）として本格的に展開した。しかしその中で、政界進出は日蓮正宗を国教にするとか、創価学会が国会の多数を占めて政治を支配するためではなく、南無妙法蓮華經の広宣流布、すなわち「国立戒壇の建立」だけが目

的なのだと主張した。このことが後々、創価学会は政教分離原則に違反しているとの批判を招くことになる。

末法の日本に「本門の戒壇」を建立することは日蓮の遺命であり、日蓮の遺文とされる「三大秘法抄」には「勅宣並に御教書」をいただいて建立すると記されていた。この「本門の戒壇」を「国立戒壇」と言い換え、「勅宣」を天皇による「大詔」、御教書を「国会の議決」と解釈したのは戦前の日蓮主義者・田中智学であったが、日蓮正宗も堀日亨著『日蓮正宗綱要』（1922年）の中で「天皇の裁可による国立戒壇」と記し、日蓮正宗の正式の教義として宗門の悲願となっていた。その悲願を戸田は自分の手で実現すると主張し、そのための政界進出としたのである。

ただこの段階で、戸田が国立戒壇論を大きく修正したことも重要である。戸田は、民主化された戦後日本においては国民が主権者なので「国民の総意」があれば「天皇からの勅宣・裁可」は不要とし、幕府が出す「御教書」も、「国民の総意」を表現する場としての「国会での議決」と読み替えた。つまり国民多数が日蓮正宗の信者となり、その総意を国会で表明・議決して戒壇を建てれば良いと考えたのである。その意味での「国立」であった。しかし、このような修正を図っても、戦後憲法の政教分離制度の下では、宗教的な「戒壇」を建てるための国会の議決などにはありえないことである。にもかかわらず、何故そのような主張をしたのか不明である。

ともあれ、この目的を達成するため、戸田はまず布教を積極的に行って会員を増やし、さらに文化部を組織し、文化部員が政界や教育界、経済界など様々な分野で活躍することが大切だと訴えた。政界進出は地方議会から始めたが、それは生活現場での問題解決を重視し、日常活動をとおして広宣流布を進めるという考えからであった。実際、各地で「市民相談」「暮らしの相談」などの場を設けて活動を展開した。国会へは参議院に進出したが、参議院は「良識の府」として知識人や宗教家が多数立候補していたこと、また会員が集中していた東京や大阪の地方区での得票が見込まれたためと考えられる。そして参議院に議席を占めたことが、折伏戦で生じた墓地問題など社会からの圧力、警察による監視・介

入等の政治的妨害への「防御陣」になった¹³⁾。衆議院への進出は将来の課題とし、周到な準備をするように語ったという。ただ政党の結成には否定的で、社会党や自由党から、さらには共産党から立候補しても差し支えないとまで述べていた¹⁴⁾。また選挙活動は会員が張り切り、組織の引き締め役に役立つとも吐露していた。

総じて、戸田時代の政治参加はあくまでも宗教団体・創価学会の文化・政治活動の一環として進められたが、それは戦時中に宗門からも見捨てられ、国家から弾圧された苦い経験から、戦後の組織が崩壊しない手段を講じたとも言える。政界進出は国家からの弾圧を防ぎ、「信教の自由を守る」ことでもあった。もう一つは、単なる日蓮正宗の信者組織ではなく、独自の宗教法人としたことである。それによって法的基盤も整い、独自の財産・施設も確保でき、宗門の外護も、かつ宗門からの自立もできたのである。

(2) 宗教政党結成による衆議院進出——池田時代①

1958年4月、戸田は没し、2年後の1960年5月3日に池田大作が第3代会長に就任した。当初は戸田の路線を踏襲し、国立戒壇の建立をめざして政界に進出はするが創価学会はあくまで宗教団体であり、衆議院には出ないと強調し、資本主義でも共産主義でもない「第三文明」の建設をめざすと主張していた。

しかし、翌年には政治参加の様態が変化した。1961年5月、創価学会は文化部を文化局(局長・辻武寿)に昇格させ、政治部、経済部、教育部、言論部を設置した。さらに11月には政治団体「公明政治連盟」(公政連)を結成した。これは政界進出をさらに進めるには創価学会と別の政治団体が必要との判断からである。結成時の勢力は参議院議員9名、都道府県議7名、市区議168名の計184名である。翌年の参院選には公政連公認で東京・大阪地方区に2名、全国区に7名を全員当選させ、全国区の得票数は412万票を越えた。非改選議席を合わせると参議院で15議席となって自民党、社会党に次ぐ第3党になり、本会議での代表質問権や法案提出権をもつ院内交渉団体「公明会」も立ち上げた。

1964年5月の創価学会第27回本部総会で、池田会長は次の7年を王仏冥合の総仕上げの時期とし、次のような方針を発表した。①日蓮正宗総本山に戒壇本尊を安置する正本堂を建立寄進する。費用は会員からの寄附による。②600万世帯の会員をめざす。③公明政治連盟を政党にし、衆議院に出す。時来たならば衆議院へも出よとは戸田前会長の遺訓である。④創価学会は政治部を廃止して純粋な宗教団体として本来の宗教活動に専念し、公政連の支持団体、推薦団体とする。⑤会員の政策への異議異論は自由である。

同年11月、この提言を受けて「公明党」が結成された。当時採択された結党宣言や綱領には「大聖哲・日蓮大聖人の立正安国論」「王仏冥合の大理念」「仏法民主主義」などの宗教的用語が用いられ、宗教政党であることが明示された。その上で大衆政党として大衆とともに前進し、「政界浄化」「議会制民主主義の確立」「大衆福祉の実現」を図ると宣言した。政治路線としては左右のイデオロギーにとらわれない中道政党をめざした。

公明党の結成後も、創価学会は強力な選挙支援体制を組み、1965年の参院選では全国区9名の候補全員を当選させ(得票数500万票超)、衆議院への初挑戦となる1967年1月の第31回衆議院議員総選挙で一挙に25議席を獲得し、野党第三党となった。2年後の衆院選では47議席を獲得し、日本宗教史・政治史上かつてない規模をもった宗教政党となった¹⁵⁾。

このように池田時代における創価学会の政治参加は、戸田時代とは大きく変化した。従来の「国立戒壇建立」説を正式に放棄し、戒壇建立は「会員の寄附」すなわち「民衆立」であることとし、さらに政党を結成して衆議院へ進出したのである¹⁶⁾。しかし、創価学会と公明党は別とはいえ、ともに日蓮の教えを根幹にして王仏冥合をめざす「一体不二」「異体同心」だと池田は指導し、会員は自分たちの宗教理念が政治にも実現できると全力で支援した。しかし、この方式の政治参加は新たな課題を生みだした。それは会員の政党支持の自由を制限することになり、信仰と政治的信条の相克という問題を内包することになる。64年の本部総会提言で、⑥「政策への異論異議は自由」としたことは、その問題を認識していたことを示している。

(3) 国民政党への転換——池田時代②

1960年代後半は、自民党政府が68年の第61回通常国会に「靖国法案」を提出したことで、新日本宗教団体連合会（新宗連）から愛国主義的右派教団が脱退するなど宗教界の左右対立が深まった。他方で高度経済成長も進み、豊かな社会になるとともに、ある種のナショナリズムが宗教とも関係しながら台頭してきた。

この時期、創価学会は革新的路線を堅持し、公明党以外にも「東京主婦同盟」（1968年）を結成して婦人問題に取り組み、「新学生同盟」（1969年）を結成し学生運動にも取り組んだ。後者は、当時の大学紛争の焦点であった大学立法と70年安保条約改定に反対する運動を展開した。さらに創価学会と公明党は靖国神社国家護持法案にも反対した。その結果、保守陣営からは危険視され、左派陣営からは右翼ファシズム的であり、かつ「政教一致」だと批判された。

このような状況下で、その後の創価学会・公明党の関係を大きく変化させる事件が起こる。いわゆる「言論出版妨害事件」である。1969年11月、藤原弘達・明治大学教授の著作『創価学会を斬る』（日新報道出版部）が出版されたが、この出版を阻止しようと創価学会と公明党が著者と出版社にさまざまな圧力をかけ、自民党の有力政治家の関与まで疑われる事態となった。メディアがキャンペーンを張り、国会でも取り上げられ、この著作以外の出版妨害も明らかになるなど大きな社会的・政治的問題となった。

これらの批判に対して、創価学会は1970年5月3日の第33回本部総会における池田会長講演で、以下の諸点を明示し謝罪した。①言論妨害の意図はなかったが、批判に対して寛容でなかったことは猛省する。今後は言論の自由を守り抜く。②創価学会の目標とする広宣流布とは「妙法の大地に展開する大文化運動」であり、政界進出、政治活動はその一部である。③日蓮正宗の本門戒壇は国立である必要はなく、「国立戒壇」という表現を一時使ったことはあるが、真意は「民衆の要望」によってということであり、国会の議決によって建立する考えは以前から捨てている。④公明党の活動はあくまで大衆福祉のためであり、戒壇建立や日

蓮正宗の国教化のためではない。⑤創価学会は宗教団体、公明党は政治団体であるという「政教分離」を結党の時から主張してきたが、それをさらに明確にするため議員の創価学会内の役職兼務をはずす。両者は「一体不二」であると述べたこともあるが、体制や機能の面では別である。⑥学会は公明党の支持団体の一つとして、今後も選挙支援はするが、会員の政党支持は自由である。⑦池田自身は生涯宗教人として生き抜き、政界に出ることはない。

公明党も、この講演を受けて党体制の改革を進めた。1970年6月の第8回公明党大会で綱領と党則を全面改定し、結党時にあった「王仏冥合」などの宗教的用語を一掃して「宗教政党」であることをやめ、普通の「国民政党」として再出発することを宣言した。政治路線としては「中道革新連合構想」を掲げ、野党再編による政権奪取をめざすことになった。

かくして創価学会と公明党の関係は大きく転換し、公明党は自立した「国民政党」として大衆福祉などの実際的な諸政策を掲げて実績を積み、会員以外の広い支持層を求めていき、議員にも学会員以外の人物を擁立することになった。創価学会は支持団体の一つとして、会員の「政党支持の自由」を保障しつつ、宗教活動を基軸に平和・教育・文化活動に邁進することになった。

(4) 非自民連立から自公連立での政権参加——池田時代③

1970年代は創価学会にとって激動の時期であった。72年に「本門戒壇」となる「正本堂」が会員の寄付によって、つまり国立ではなく民衆立によって完成し、74年には創価学会と日本共産党との和解と共存をねらった「創共協定」が結ばれ、75年には創価学会インターナショナル(SGI)が結成されて海外布教が本格化し、77年には日蓮正宗の改革を目指す、対立が激化し(第一次創宗対立)、結果として79年5月に池田会長が辞任する事態となった。創価学会会長は、4代・北条浩、5代・秋谷栄之助となり、池田は創価学会名誉会長かつSGI会長として海外での布教に取り組み、それをバネとして国内でのリーダーシップを復活させた。日蓮正宗法主・日達の急逝(1979年7月日)を受けて貌座を継承

した日顕・新法主との関係も当初は友好で宗門内の地位も復活した。

しかし1990年代に入ると創価学会と日蓮正宗との確執が再燃し(第二次創宗対立)、91年11月に日蓮正宗が創価学会に破門通告を送りつけて両者の分裂が決定的となった。創価学会は、それを「平成の宗教改革」と捉え、僧侶のいない葬儀「友人葬」を実行し、会員に下付する本尊も独自のものを制定して、宗門による支配から脱却していった。

他方、公明党は念願の政権入りを果たすことになる。1993年の第40回衆院選で自民党、社会党は惨敗し、非自民8党会派による細川連立内閣が成立した。戦後の自社55年体制の終焉であった。公明党も閣僚を出して参加し、政権与党入りを果たした。細川内閣は政治改革を目指し、94年1月に「小選挙区比例代表並立制」を成立させた。政権交代が容易な二大政党制をめざしたが、弱小政党にとって不利な小選挙区制を補う比例代表制並立としたため、その配分などをめぐって内部分裂し、非自民連立政権は短期間で瓦解した。94年6月に自民・社会・さきがけ3党による村山富市社会党委員長を首班とする変則的な政権に取って代われ、自民党は与党に返り咲いたのである。

野党に転じた新生、公明など各党は次期衆院選に向けて一大新党の結成を急ぎ、同年12月に「新進党」が誕生した。しかし公明党は「分党」して参加するにとどまり、非改選の参院議員11人と地方議員、党職員、機関紙などは残留組織「公明」として残り、党本部も引き続き信濃町に置かれた。この分党が後の新進党解党の一因になった。

創価学会も、この時期に大きな方針転換をしている。新進党の結成を間近に控えた94年11月、これまでの公明党一党支持の方針を転換し、「社会協議会」を中央と地方組織に設置して候補者を人物本位で決定することになった。この協議会は当初、冒頭部分をメディアに公開して行われ、創価学会として公明党その他の候補者の支援を正式に機関決定し、内外に表明する場となった。しかし最近では形骸化している。

新進党は翌95年7月の参院選に大躍進し、このままいけば次回の衆院選では新進党が確実に勝利する見通しとなった。この結果に大きな衝撃を受けた自民党は、新進党躍進の主たる要因を創価学会の組織力とみ

なし、「信教と精神性の尊厳と自由を確立する各界懇話会」(通称「四月会」、94年6月設立)が中心となって自民党機関紙『自由新報』などで反創価学会キャンペーンを開始し、さらに宗教法人法改正を利用した攻撃を始めた。

1995年は、1月に阪神淡路大震災が起こり、3月にはオウム真理教が地下鉄サリン事件を起こし、それをきっかけにして11月に宗教法人法が改正されるなど混乱の一年であった。宗教法人法改正の主要な目的は監督権限の強化にあったが、参議院での審議に入ると自民党は創価学会の池田名誉会長の参考人招致を要求した。新進党はそれに強行に反対し、代わりに秋谷栄之助会長を呼ぶことで決着した¹⁷⁾。しかしその後も自民党は創価学会と新進党への攻撃を続け、その効果もあって96年10月の第41回衆院選で新進党は敗北し、翌年には解党してしまった。

《自公連立政権の成立》

新進党解体後は民主党が最大野党として結成される一方、公明関連も合流して、1998年11月に新「公明党」として再結集した。その背後で、創価学会と自民党との和解が進展した。いくつかの地方選挙で創価学会は自民党候補を支援し、その見返りに自民党は創価学会への攻撃をやめ、98年4月28日付けの自民党機関紙『自由新報』には、かつての創価学会への攻撃が「池田名誉会長の名誉と人権を傷つけた」とする創価学会の抗議文と、それに対する謝罪文を掲載した。

その後、自民党は同年7月の参院選で大敗し、橋本内閣が総辞職して小渕恵三内閣が誕生した。参議院は少数与党の「ねじれ国会」となったため、山一証券の破綻などバブル崩壊後の金融関連国会を乗り切るため、自民党は連立の相手を求めて公明党にさらに接近してきた。支持母体の創価学会には自民党への強い警戒心があり、まずは閣外協力からとの声もあったが、小渕首相が景気対策の一環として公明党が求めている地域振興券の発行を進めるなど歩み寄りを強めた。翌99年1月に始まった第151回通常国会では、公明党は自民党へ協力し、自由党とも連携して新ガイドライン(新しい日米防衛協力のための指針)関連法、憲法調査会

設置法、国旗・国歌法、通信傍受法など難しい法案を軒並み成立させた。

1999年10月5日に自民・自由・公明の三党連立内閣が発足した。この連立には、自民・公明両党の内部・支持者からの反発や世間の驚きを招き、それまで自民党を支援していた立正佼成会が離反するなど宗教界にも波紋が広がった。その後、自由党が連立から離脱し（2000年4月1日）、その直後に小渕首相が死去したが、自公連立は継続した。2009年の民主党政権誕生で自公ともに下野したが、2012年12月の第46回衆院選で自民党が圧勝し、安倍晋三第2次内閣が誕生した。自公連立政権も復活し、今日まで20年以上続いている。

3. 政党結成による政治参加の利点と課題

創価学会が政治参加してきたプロセスを追ったが、最後に、このような形態での政治参加の意義と課題を纏めておきたい。

(1) 創価学会・公明党の事例は、宗教団体が独自の政党を結成して政治参加した典型かつ成功例である¹⁸⁾。宗教者または宗教団体がその宗教的信念・理念に基づいて、各種の議会選挙において特定の政党の候補者への支援活動を行ったり、政党など政治団体を結成して政治活動を行うこと、また国に対し反戦平和や福祉のための施策を要求したり、時には兵役拒否のような国家の権力行使に抵抗・批判する活動を行うことなどは、「信教の自由」、特に「市民的信教の自由」の範囲に含まれると考えられる。

わが国においては、しばしば憲法20条1項後段の「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」という規定をもって、宗教団体は政治活動をしてはならないとの主張が時折見られる。しかし、この「政治上の権力」とは、国または地方公共団体に独占されている統治権力（立法権、課税権、裁判権、公務員の任免権など）を指し、宗教団体の政治活動を禁止するものではないことは、憲法学の通説であり、日本政府も現憲法を審議した第90回帝国議会における国務大臣・金森徳次郎の答弁以来、戦後一貫して保ってきた公式

見解でもある。従って、宗教団体が別個の政治団体を組織して、政治活動することは憲法違反ではない¹⁹⁾。

また宗教団体が推薦・支持して当選した議員が、国政や地方行政を担当したり、宗教団体が支援する政党が政権に入る、または政権を担当するような場合も、両者(宗教団体と議員、または政党)は法律的には別個の存在であるから、憲法に抵触するものではないという政府見解も踏襲されている²⁰⁾。

但し、既に論じたように、創価学会も宗教法人として収入や不動産への非課税という税制上の優遇を受けている。その団体の活動としては、あくまで宗教活動が主たる事業である。従って、過度な政治活動や社会活動に陥っていないか常に自己検証が求められる。また非課税の施設・会館等での選挙活動には他団体と不公平にならないよう十分な配慮が求められることは言うまでもない。

(2) 信教の自由、思想・良心の自由など自由権は、すべての個人が有する不可侵の権利である。その個人の自由権は、個人がいかなる団体や企業などに所属しても、優先的に尊重されなければならない。信仰を理由に企業や労働組合において抑圧されたり、解雇されてはならない。同様に、信仰を同じくする宗教団体内であっても成員の政治思想や政党支持の自由は尊重されなければならない。

創価学会は、公明政治連盟、その後の公明党による衆議院進出時から、「会員の政策への異議異論は自由である」とし、1970年5月の第33回創価学会本部総会での池田会長(当時)講演でも、「学会員一人一人の政党支持は自由である」ことを明言している。新進党結成前の1994年11月10日にも、創価学会は「今後の政治に対する基本的見解」を發表し、公明党一党支援を見直し、他党候補でも人物本位で選挙支援を行うと表明した。そこにおいても「学会員個人個人の政党支持は、自由である」ことを再確認している²¹⁾。

(3) 以上、法律上また人権問題の観点から、単独政党支援の意義と限界

を記した。最後に、宗教社会学からの若干の検討を加えておきたい。公明党が1970年に宗教政党から国民政党、つまり普通の世俗的政党になったことは、開かれた公共空間への参加の第一歩だったと評価できる。合理的な普通の言語で政治、経済、外交などの諸政策を掲げ、選挙にも臨むことになる。支援する創価学会員同士が宗教的用語で考え、励まし合うことに問題はない。しかし会員以外に公明党への投票依頼をする場合には、党の政策を訴えていくことになる。容易なことではないが、会員の公共空間への参画としても有意義である。

しかし同時に困難も生じる。その政策は現実的な政治経済政策が柱となり、その良し悪しを自分で判断しなければならない。さらに個々の具体的な政策は会員の地域的または社会的立場による利益と反する場合もある。また創価学会の宗教思想と現実政策における理念上のズレが生じることにもなる²²⁾。このズレは自民党との連立によって政権入りしたことで増幅した。自公連立によって政権は安定し、政府の諸施策の中に公明党が主張する教育・福祉関連、コロナ対策、最近の政治資金規正法改正などの要求が反映され、一応の成果は上がっている。しかし長期にわたった第2次安倍政権下では、防衛外交政策における対米依存、また経済格差の拡大が顕著になった。2015年9月に成立した安全保障関連法をめぐって、公明党は集団的自衛権の行使に三要件の限定をつけることで歯止めをかけたと主張したが、これまでの平和主義を逸脱したとして創価学会員の中から公然と反対する運動も起こっている。2024年10月の衆議院総選挙では、自公両党は過半数割れの敗北をし、公明党は公示前の32議席から24議席へ減らした。とりわけ比例代表の得票数が現行制度後、初めて600万票を割り、結党以来の敗北となった。自民党の裏金問題が争点の一つであり、公明党は政界浄化を結党理念として掲げ、今回も政治改革の先頭に立つと主張した。にもかかわらず、自民裏金議員の多くを推薦した。これが敗北の大きな要因の一つであったことは言うまでもない²³⁾。

また、国民の経済格差の拡大は深刻である。小泉政権以降の新自由主義的経済政策、その延長のアベノミクスの結果、一部の大企業は活性化

したものの、労働者の賃金は上がらず、格差がかつてなく増大した。創価学会員の社会階層は今でも低く、格差拡大の被害をもっとも強く受けている。最近の小林良彰氏による公明党投票者の社会属性調査（2019年7月）でも、学歴は平均より低く、世帯年収も約半数が400万円未満であり、6割以上が500万円未満である。日本の世帯平均年収が560万円なので、景気悪化の影響を強く受けやすい層であり、70%が将来に不安感をいんでいる²⁴⁾。小林氏の指摘の元になった「投票行動研究会」によるパネル調査「2019年参院選事前事後調査」データをさらに解析してみると、図2のような結果が得られた。自民党の支持層と比較すると、公明党支持層の年収は低い方に偏っている。共産党支持層と比較しても低い方に多い。自民党の支持基盤とは経済的に（また宗教的文化的にも）大きく異なることを、公明党はしっかり認識して政策を決めていく必要がある。

このようなズレや利害対立が鮮明になるにつれ、支援者の精神的ストレスも増大し、選挙活動への意欲を削いでいる可能性も大きい。加えて、ごく少数の衆議院小選挙区で議席を確保するために、種々の政治的駆け引きも行われ、支持者のストレスは増加するばかりである。政治への過度の関与は、創価学会の理念、信仰を掘り崩すことにもなる。

自公連立政権が少数与党となり、野党の協力を得なければ予算始め法

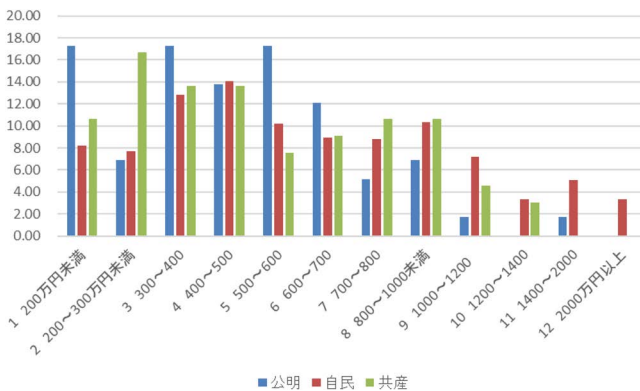


図2 世帯年収比較（公明・自民・共産）

案が成立しがたい状況下において、公明党はその存在意義を改めて問われている。「大衆とともに」という立党精神に立ち返るということは、公明党を支える「大衆」とはどのような人々なのかをしっかりと捉え直すことである。前述のように経済的には低い層に多く、これらの階層の経済力を引き上げ、安定し安心な生活を送れるようにすることで、国民全体の底上げも実現する総合的政策の実行が期待される。また国民政党になったとはいえ、立党の基盤には大乘仏教の「慈悲の精神」「一念三千の世界観」などが流れているはずである。そこから導き出される倫理観を明確にし、政界浄化など政治倫理の確立、「政治を庶民の手に」戻し、弱者の小さな声を活かす民主主義の再生、人間中心主義ではない「自己自然との共生」など、独自性を発揮する必要もあろう。

注

-
- 1) マックス・ウェーバー『支配の諸類型』創文社、1970年、3、8頁ほか。正当性の相違による支配の類型として、合法的、伝統的、カリスマ的の議論も同書にあり、有益である。
 - 2) これら3区分の代表的な国々への調査結果は、文化庁（編集発行）『海外の宗教事情に関する報告書』（2008年3月）に詳しい。なお本調査は5次にわたって実施されており、第5次は令和3年度に終了している。各報告書は、下記の文化庁ウェブサイトからダウンロードできる。https://www.bunka.go.jp/tokei_hakusho_shuppan/tokeichosa/shumu_kaigai/index.html
 - 3) この段階ではアメリカ連邦政府を規制する条項であったが、そこにおいて保証された宗教的自由を含む人権条項が、州政府をも拘束するという原則が明確に確立するには、南北戦争後に黒人の自由と地位の擁護を州政府にまで実行させる目的の修正第14条の制定（1864年）を経て、1923年の「メイヤー対ネブラスカ州事件」（Meyer vs. State of Nebraska, 262 U.S. 390）連邦最高裁判決までの時間が必要であった。これらの点については、Stokes, A. Ph. & Pfeffer, L., *Church and State in the United States*, reprinted by Greenwood Press, 1975. 熊本信夫『アメリカにおける政教分離の原則』北大図書刊行会、1972年（増補版、北海道大学出版会、1989年）。W・マーネル『信教の自由とアメリカ』野村文子訳、新教出版社、1987年（原典：Marnell,

W.H., *The First Amendment*, Doubleday & Company, Inc., New York, 1964.) などが古典である。中野毅「政教分離社会の展開とデノミネーションリズム」(井門富二夫編『アメリカの宗教多民族社会の世界観』弘文堂、1992年所収)でも論じてある。

- 4) 「レモン・テスト」とは、「レモン対カーツマン事件」(Lemon v. Kurtzman 403 U.S. 602, 1971)における連邦最高裁が示した政教分離の判断基準であり、次の3項で構成されている。
 - ①政府の行為は適法で世俗的な目的をもつものでなければならない。
 - ②政府の行為はその主たる効果が宗教を助長または抑制するものであってはならない。
 - ③政府の行為は政府と宗教との「過度の関わり合い」をもたらすものであってはならない。
- 5) これらの論争・判決については、前掲『海外の宗教事情に関する報告書』186-194頁を参照。最近の動向は、第5次調査報告書(2022年)に詳しい。中野毅「良心的兵役拒否と信教の自由」『創価大学平和研究』(第3号、1981年12月、76-100頁)でも既に論じた。
- 6) この二つの判決の特徴については、塚田穂高「那覇孔子廟政教分離訴訟—最高裁判決の意味—」(『世界』2021年5月号、10-14頁)が参考になる。また塚田穂高「政教分離訴訟の展開—争われ続けてきた「宗教」—」(島菌進・末木文美士・大谷栄一・西村明編『近代日本宗教史』第6巻、春秋社、2021年、41-71頁)では、津地鎮祭からの政教分離訴訟を通史的に論じ、空知太神社訴訟、那覇孔子廟訴訟では最高裁判決での宗教概念が、団体からより広義のものへと変化したことを指摘していて重要である。塚田穂高「令和日本の「政教問題」—「国家神道」・「宗教団体」論から宗教の拡散化へ—」(『世界』2022年12月号、68-78頁)も、統一教会問題も踏まえて「政教問題」なるものを再考する上で示唆に富む。
- 7) ウェーグルの主張を日本に紹介したのは相沢久であり、その古典的名著『現代国家における宗教と政治』(勁草書房、1966年)である。特に「第四章 信教の自由の一般的考察」を参照のこと。桐ヶ谷章「宗教団体の政治活動」(大石真・桐ヶ谷章・平野武『憲法20条—その今日的意義を問う』第三文明社、2000年所収)においても紹介・評価されている。
- 8) 塚田穂高『宗教と政治の転軸点—保守合同と政教一致の宗教社会学』花伝社、2015年。
- 9) 金光教は戦後の早い時期から政治への不参加を貫いてきた。天理教は1946年の衆議院選挙から教団役員を立候補させ、一時最も積極的に政治に関わった。しかし50年の参院選を最後に、その後教団としては推薦候補を立てるのを断念し、56年頃には「役員、教会長が立候補する場合には、役職を辞任すべき」という立場を明かにした。政治への志向を強く持ち、早くから愛国主義的な運動を展開してきたのが「生長の家」であり、1945年には政治結社「生教倶楽部」を結成した。57年には新宗連を脱退し

て独自路線を明確にし、64年に政治結社「生長の家政治連合」(略称：生政連)を結成して政治への取り組みを本格化していった。しかし、83年の参院選での比例代表制導入をきっかけに政治活動を停止した。PL教団も、同年の御木徳近教主の死去を契機に選挙活動から撤退している。中野毅『戦後日本の宗教と政治』大明堂、2003年、第4章。同「戦後政治と宗教」(島蘭進・西村明他編『近代日本宗教史』第5巻、春秋社、2021年、第3章)参照。

- 10) この経緯と公共空間への参加としての政治参加、その意義と課題については、中野毅「自公連立政権と創価学会」(島蘭進編『政治と宗教—統一教会問題と危機に直面する公共空間』岩波新書、2023年1月、第3章)にやや詳しく論じてあるので参照して欲しい。
- 11) 牧口常三郎については、『評伝 牧口常三郎』(「創価教育の源流」編纂委員会編、第三文明社、2017年)を参照。最近の研究書としては、レヴィ・マクローリン『創価学会 現代日本の模倣国家』山形浩生訳・中野毅監訳(講談社選書メチエ、2024年7月、第2章)が参考になる。
- 12) 中野前掲書、2003年、185-186頁。
- 13) 徳川夢声「問答無用」『週刊朝日』1957年9月1日号。
- 14) 戸田会長講演「広宣流布の礎 文化活動」第四回鶴見支部総会、1955年3月27日。『聖教新聞』同年4月3日掲載。『戸田城聖全集』第4巻、聖教新聞社、1984年、267-271頁所収。
- 15) 公明党の結成などの歴史については、公明党史編纂委員会編『公明党50年の歩み』(2014年)、同増補版(2019年)を参照。同書は歴史的事実を比較的忠実に踏まえている。
- 16) 独自の政党を結成した背景には、自民党政府による「学会の折伏大行進は破壊活動防止法に該当する」(公安調査庁長官、1955年11月)発言など布教活動を抑制しようとした動き、北海道炭鉱労組が社会党支持を拒否した創価学会員を除名した「炭労問題」(1957年5月)、池田大作参謀室長(当時)が選挙違反容疑で逮捕された「大阪事件」(同年7月)などで政府与党や社会党への強い不信感があった。その際に、モデルとして池田の脳裏にあったのは「総評(日本労働組合総評議会)と社会党」の関係であった(中野前掲、2003年、186-189頁)。
- 17) 参議院での参考人聴取は、1995年12月4日に秋谷創価学会会長と力久善隣教教主、山口広弁護士が出席して行われた。秋谷は、冒頭に法改正に込めた政治的意図を批判した上で、創価学会の政治との関わりを「一、国家権力を使って布教しない。一、国家からの特別の保護や特権を求めない。一、支持する政党や候補者が宗教的中立であることを求める」と明言し、さらに支援する政党の人事・政策・財政には一切干渉しない。創価学会の選挙支援活動は全体の宗教活動の中の、限られた期間での部分的活

動に過ぎないなどと述べた。公的な場でのこの陳述は重要である。

- 18) 宗教団体が独自の政党を結成した類似の例としては、近年ではオウム真理教による「真理党」、幸福の科学による「幸福実現党」などがある。古くは戦後直後の伝統諸教団による「第三文明党」の結成などにも見られたが、いずれも成功してはいない。戦後直後には、他に「日蓮党」も出現した。この時代の動きについては、中野前掲「戦後政治と宗教」、2021年、第3章。中野毅「戦後宗教史再考—戦後世界の形成と『忘却された宗教史』」(中野毅・平良直・粟津賢太・井上大介編『占領改革と宗教—連合国の対アジア政策と複数の戦後世界—』専修大学出版局、2022年、第一部第1章)。
- 19) 金森答弁とは、宗教関係者が政党として政治上の行動をすることを禁止するのではない、憲法が禁止する「政治上の権力」とは政治活動ではなく、国から授けられた正式な政治上の権力である(趣旨)というものである(中野前掲、2003年、209頁、注(19)参照)。また自社政権下における衆議院予算委員会(1994年10月12日)での、冬柴公明党議員の質問に対する大出内閣法制局長の答弁、それを了解する村山首相ほか閣僚の見解について、以下の衆議院議事録第2号が参考になる。<https://kokkai.ndl.go.jp/#/detail?minId=113105261X00219941012&spkNum=0¤t=1>
- 20) 第63回国会における「衆議院議員春日一幸君提出の宗教団体の政治的中立性の確保に関する質問に対する答弁書」参照。以下のサイトからも確認できる。https://www.shugiin.go.jp/Internet/itdb_shitsumona.nsf/html/shitsumon/kaiji063_1.htm
- 21) 1994年の基本的見解は、*SOKA GAKKAI ANNUAL REPORT 2023* (2023年度活動報告)、創価学会広報室発行、2024年2月1日、70頁。この活動報告は毎年発行されている。
- 22) その可能性を筆者は早くから指摘している(中野前掲、2003年、第5章)。もっとも支援者が諸政策を自身で判断するのは簡単ではなく、公明支持層は公明党の政策との利害や理念・価値観のズレや対立があっても、信仰によって受け止め、党や支持母体の指示に従って投票行動を決めてきたという分析もなされている(中野前掲「自公連立政権と創価学会」、2023年、118-119、124-125頁参照)。
- 23) 小林良彰「24年衆院選に見る有権者意識と公明党の今後」『公明』公明党機関紙委員会、2025年1月号、20-25頁。小林は衆院選直前の全国意識調査に基づいて、前回の公明党投票者の3割が今回は他党に投票し、その要員の一つは裏金議員の推薦であったと指摘をしている。今後は「きれいな政治」「弱者救済」という公明党本来の主張をいかにアピールできるかが課題であるとも強調している。
- 24) 小林良彰「閉塞感打破する進歩的立案に期待」『公明』公明党機関紙委員会、2019年11月号、12-17頁。パネル調査「2019年参院選事前事後調査」は次のサイトで公開部分は閲覧できる。<https://jesproject.wixsite.com/jesproject/jes-3> 小林氏からは、この調査の生データを提供していただいた。改めて感謝申し上げる。

特集 宗教の自由と政教分離

政教分離か「歴史」「伝統」としての 宗教か

—アメリカ合衆国の教育をめぐる攻防—

佐藤清子¹

アメリカ合衆国（以下、アメリカ）は宗教の自由を重視する政教分離国家と理解されてきた。だが近年、宗教の自由を強調する保守派のあいだから、政教分離に否定的な声もあがる。これに付随して主張されるのが、アメリカの「歴史」「伝統」としてのユダヤ・キリスト教が、公的空間において果たす役割の重要性である。

¹ さとうせいこ：東京大学人文社会系研究科助教

1. 宗教の自由と政教分離の緊張

(1) 憲法と政教分離

現代のアメリカにおいて、政教分離に否定的な声があることに驚く人もいるかもしれない。アメリカが政教分離国家で、それによって宗教の自由を守っているとの理解は一般的なものである¹⁾。だがアメリカの歴史をかえりみれば、「政教分離」と「宗教の自由」とは必ずしも一体的ではなかった。二つのあいだに潜在した緊張が新たに高まり、見えやすくなったのが現在であるともいえよう。

合衆国憲法には政教分離 (separation of church and state) という言葉そのものは登場しないということも確認しておきたい。アメリカの宗教政策を根本で規定するのは、1791年に制定された連邦憲法修正第1条 (以下、修正第1条) だ。

連邦議会は、国教を定めまたは自由な宗教活動を禁止する法律、言論または出版の自由を制限する法律、ならびに国民が平穩に集会する権利および苦痛の救済を求めて政府に請願する権利を制限する法律は、これを制定してはならない。²⁾

冒頭にある、「国教を定めてはならない」との条項 (国教会条項)、「自由な宗教活動を禁止してはならない」との条項 (自由活動条項)、基本的にはこの二つが、アメリカ政教関係についての憲法判断を行う最終根拠となる³⁾。そして、この箇所および合衆国憲法全体のどこにも、政教分離という言葉は現れない。

すなわち、政教分離は憲法の条文そのものではなくその解釈なのである。政教分離としての修正第1条解釈の歴史は長く、独立宣言起草者・第3代大統領として知られる建国父祖、トマス・ジェファソンに既にみられる。ジェファソンは地元ヴァージニア州の州立教会廃止に尽力し、修正第1条制定に影響を与えた人物でもある。1802年、ジェファソン

は書簡中で、修正第1条は「国家と教会の間に分離の壁を建てる」ものだとの解釈を示した⁴⁾。ジェファソンの「分離の壁」は、その後20世紀半ばになって、厳格な政教分離としての憲法解釈を支えるために、頻繁に引用されるようになった。例えば、公立学校での祈りの実践に違憲判決を下した1962年の連邦最高裁判決文(エンゲル対ヴィターリ)にも「分離の壁」は登場する⁵⁾。

だが、「分離の壁」解釈に対しては反発も起こった。1970年代ごろから宗教右派としてまとめ、政治に影響を与えるようになった宗教的で保守的な人々は、政教分離の厳格化が公的空間に「世俗の人間中心主義」を押しつけ、宗教の影響を過剰なまでに排除し、宗教の自由を毀損していると批判を加えてきた。アメリカが保守とリベラルのあいだの「文化戦争」で二分され、保守の一角を宗教右派が強固に支えるという状況は1990年代ごろから続く。そして政教分離についても保守とリベラルで意見が大きく分かれる。宗教右派をふくむ保守派、そして保守政党としての共和党は、政教分離はゆるめるべきだとの立場をとる傾向が強く、さらには政教分離を否定する立場の人も見受けられる。一方、リベラル派、そしてリベラル政党としての民主党は厳格な政教分離を擁護する傾向にある。現代のアメリカにおいて、「政教分離」は極めて党派的な語となってしまうといえよう。

(2) 連邦最高裁判所の保守化と政教関係

保守とリベラルの文化戦争を背景に政教分離が問い返されるなか、近年優勢となりつつあるのは保守派の憲法解釈だ。上述のとおり、修正第1条には国教会条項と自由活動条項の二条項が含まれる。具体的な判例の紹介は後にゆずるが、近年の連邦最高裁判所は、国教会条項はよりゆるやかに、自由活動条項はより強く解釈する判決を積み重ねており、公的空間に宗教の影響が及ぶことが憲法上一層許容されるようになっていく。「分離の壁」のメタファーが代表していた厳格な分離としての解釈はすでに過去のものとなった。

憲法解釈変更を可能にしたのは、保守派による法曹人材の育成と政治

的かけひきの結果おこった、司法の保守化だ。1982年設立の法曹団体フェデラリスト協会は、保守的法曹人材ネットワークの要として機能し、数多くの「原意主義 (originalism)」的解釈を行う法律家を輩出してきた。原意主義とは、憲法が制定された際の「当初の意図 (original intent)」を、現代においても法解釈の基準とすべきとの立場だ。上述の通り、政教分離が厳格化されたのは20世紀半ば以降である。原意主義を採用する法律家たちはそれよりはるか以前の時代、アメリカ人の宗教的多様性が現代よりも小さく、キリスト教徒がほとんどだった頃の状況を参照して、宗教関連の法解釈を行うことになる⁶⁾。

加えて、原意主義の判事たちが連邦のしほりを弱く、州の独立性を強く考えることで、州単位での政教分離放棄を後押しする可能性がある。合衆国独立当初、州に対する連邦の権限は今よりもはるかに小さかった。修正第1条も連邦議会の立法を禁じるのみで、各州は独自に州立教会を制定することもできた。(但し、州立教会は19世紀前半までにすべて、各州それぞれの判断によって廃止された)。それが変化したのは南北戦争後の1868年、アメリカ連邦市民の権利を州が不当に制限できないことが連邦憲法修正第14条に明記され、さらに20世紀半ば、修正第1条の修正第14条への「組み込み (incorporation)」により、修正第1条が各州にも適用されるようになって以降のことである。

現代の原意主義の判事たちは当然修正第14条を尊重するが、組み込み適用範囲を狭く解釈し、連邦が各州をしほる力を抑制的にとらえる。2022年にはこの論理を一助として人工妊娠中絶規制が各州の権限の範囲に差し戻され、各州は独自に人工妊娠中絶の全面禁止を実施できるようになった(ドブス判決)。連邦最高裁の判事のなかでも極端な意見ではあるが、クラレンス・トーマス判事は以前から、修正第1条の国教会条項については、修正第14条への組み込みを否定する意見を表明している。すなわち、現代において州立教会を設けることも合憲との立場である⁷⁾。

フェデラリスト協会に集った保守派の法曹人材を全米の裁判官として送り込むのは政治の力だ。例えば連邦最高裁判所についていえば、9名

の判事の人選は大統領選挙や上院議員選挙の結果に左右される。判事職は終身制で、引退や死去でまれに空きが出ると、在職中の大統領が上院の承認を得て次を任命するためである。20世紀半ば以降の連邦最高裁判所は、政教分離の厳格化のほか、人種隔離撤廃や人工妊娠中絶の全米での合法化（1973–2022年）、同性婚合法化（2015年）といった、リベラル派の望む変化を実現するうえで大きな役割を果たしてきた。その状況を巻き返そうとする保守派の数十年にわたる努力のもと、判事の人事は、文化的に二極化する二大政党の争いの焦点となっていった。

そして保守派の努力は実り、共和党トランプ政権下の2020年、連邦最高裁判所は保守派判事6人・リベラル派3人という、圧倒的保守優位の状態に転じた。なお、保守派判事は6人全員がフェデラリスト協会関係者である⁸⁾。州単位での人工妊娠中絶全面禁止合憲化（2022年）、アフーマティヴ・アクション（積極的格差是正措置）違憲化（2023年）といった、保守派の望んだ判決はこうした状況下で出され、人々の生活に大きな影響をもたらしつつある。宗教関連の憲法解釈変更は、司法の保守化という、より広範な現象の一部なのだ。

(3) アメリカの「歴史」「伝統」としてのユダヤ・キリスト教

宗教右派が求めているのは、公的空間における宗教の影響拡大にさらに許容的な政教関係だが、ひとつ懸念されるのは、その際にあらゆる種類の宗教者、そして無宗教者が平等に扱われるのかどうかという点だ。宗教右派の厳格分離批判はしばしば、彼ら自身の宗教「ユダヤ・キリスト教」を、アメリカの歴史や伝統を背負った特別なものと認めるよう求める声を伴ってきたためだ。

ユダヤ・キリスト教という言葉は、1940年代ごろから、当時のアメリカ人の主な宗教であるプロテスタント・カトリック・ユダヤを包摂する言葉として頻繁に使用されるようになった。それ以前のアメリカでは、多数派だったプロテスタントと、移民や2、3世の割合が高かった少数派のカトリック・ユダヤ教徒の間の溝は深かった。ユダヤ・キリスト教概念は、東西冷戦下にあって無宗教的共産主義に対抗するため、ア

アメリカの宗教的一体性を強調して使用されるようになったものだ。こうした状況を背景に、社会学者ロバート・ベラーも、ユダヤ・キリスト教に根差す「市民宗教」によるアメリカの統合を論じた。

だが現代において、ユダヤ・キリスト教という言葉が使われる際に意識されるのは国外ではなく、国内のリベラル派との対抗である。文化戦争状況のなか、宗教的であることはますます、保守的であることと同一視されやすくなった。一方、2000年代から増加しつつあるアメリカの無宗教者はリベラルな傾向が強い。政治の場で語られるユダヤ・キリスト教という言葉も政教分離の語同様に党派性を帯びており、リベラルに對抗する保守の響きをもつ⁹⁾。

なお、ユダヤ・キリスト教の特権的地位を強調する人々は、それを修正第1条の否定とは考えていない。保守派にとってはそれこそが憲法の正しい解釈なのだ。憲法は第一に、宗教の自由を守るためのものと理解される。そして過去の「分離の壁」解釈が公的空間から宗教を過剰に排除した結果、宗教の自由が毀損されてしまっていたので、それを変える必要があるということが主張される。そしてそれにあわせて、宗教——とくにユダヤ・キリスト教——が、アメリカの「歴史」「伝統」であることが提示される。ここから導かれるのは、憲法のもと、公的空間におけるユダヤ・キリスト教の影響拡大は肯定・奨励されるべきで、矛盾はないとの理解である¹⁰⁾。

連邦最高裁判所を頂点とするアメリカの司法制度はすでに、「歴史」「伝統」としてのユダヤ・キリスト教の特権的地位を認めつつある。近年の重要判例となったのが、公有地における十戒掲示をめぐる、2005年に判決が出された訴訟（ヴァン・オーデン対ペリー）だ。テキサス州会議事堂の敷地内には1961年からモーセの十戒モニュメントが建てられていたが、数十年経ってその合憲性をめぐって訴訟が起こされた。2005年の連邦最高裁判所は、十戒は宗教的なものではあるがその「歴史的意義」ゆえに、モニュメント設置を合憲と認めた¹¹⁾。

この判決が出されるにあたっては、修正第1条の判断基準としてかつて有力だったレモン・テストは採用されなかった。1971年の裁判（レ

モン対カーツマン)に際して定式化されたレモン・テストは、修正第1条の国教会条項のもと、法律は「政府と宗教の過度のかかわりあい有助長しない」必要があるとするもので、政教厳格分離としての憲法解釈を支えた¹²⁾。だが、この2005年の裁判に限らず、21世紀にはいったころから、レモン・テストは用いられなくなっていき、2022年の連邦最高裁判所はついに、「本法廷はレモン・テストをずっと前に放棄していた」と明言するに至った(ケネディ対ブレマートン)。新たな判断基準として提示されたのは、「歴史的な習慣・理解を参照すること」である¹³⁾。

「歴史」「伝統」を強調する言辞は政治の場にも現れる。2016年、トランプが大統領に当選した年の共和党綱領にも、共和党は「われらの歴史と、わが国のユダヤ・キリスト教的伝統の反映として」十戒の公的展示を支持することが宣言された¹⁴⁾。なお、2020年のコロナ禍で共和党大会自体が不開催とされたため、きわめて異例ではあるが、2016年綱領は2020年にもそのまま再利用された。

ユダヤ・キリスト教や宗教といった包括的な語が、本音ではその中でも多数派である、キリスト教や、プロテスタントを意味して使われているように思われる場合があることにも注意したい。例えば2016年大統領選挙戦以来、トランプは白人福音派を自らの主要な支持層として認識し、「宗教の自由」のさらなる擁護と、「キリスト教国」としてのアメリカを求める彼らの声にこたえようとしてきた¹⁵⁾。福音派(evangelicals、音訳してエヴァンジェリカルズとも表記される)は、神学的にも文化的にも保守的なプロテスタントの一派である。政治的には宗教右派の中核をなし、共和党の岩盤支持層として選挙のたびに注目される。トランプが再度共和党代表となった2024年大統領選挙時の共和党の綱領には、ユダヤ・キリスト教の語は現れない。かわって「宗教の自由擁護」という項目中に「反キリスト教的バイアス」という語があり、「アメリカのキリスト教徒」への差別、嫌がらせ、迫害を調査するための、連邦タスクフォースを新設することが述べられている¹⁶⁾。「反キリスト教的バイアス」を取り払うという言葉のもと、キリスト教の特権化が進められるのではないかと疑われる。

現代のアメリカでは、その実質的中身を戦略的に曖昧化させつつ、公的空間における「宗教」「ユダヤ・キリスト教」の影響拡大が、宗教の自由として、そしてアメリカの「歴史」「伝統」の追認として肯定されるようになってきている。対する政教分離に対しては、もはや時代遅れとなった憲法解釈として、保守派からは否定的評価が与えられるようになってきている。こうした状況をふまえたうえで、次章では2020年以降の教育現場における政教関係の変化を、具体例とともにみてゆくこととする。

2. 2020年以降の宗教と教育

修正第1条のもと、アメリカの公立学校では特定の宗教の正しさを前提とした宗教教育はできない¹⁷⁾。これは現在も変わらぬ大前提である。だが宗教右派を中心に、次世代の育成には宗教が必要という声も根強く、その声が制度を変化させつつある。前半では、公立学校の外で宗教教育を子供にほどこすことが一層しやすくなりつつある状況を、後半では、アメリカの「歴史」「伝統」が強調されるなか、公立学校における宗教教育禁止もゆるやかに解釈されるようになってきている状況を扱う。

(1) 公立学校外の宗教教育の支援拡大

ブレイン修正条項の死？

私立学校は、公立学校では不可能な宗教教育を子供にほどこすための第一の選択肢である。とはいえ、学費の高さは大きな障壁となる。アメリカでは長らく、宗教系私立学校への公的資金投入が政教分離違反としてタブー視されてきた。だが、近年それが変化しつつあり、公立と宗教系私立学校の間で家庭負担額の差が縮む傾向にある。

背景にあるのはやはり、憲法解釈の変化である。20世紀末以降、政府資金の拠出に際し、宗教系か非宗教系かを問わないことが修正第1条の適切な理解であるという、新たな解釈が積み重なった。さらに2017年には、グラウンド整備のための州の補助金を宗教系私立学校にも使用できるとの判決が連邦最高裁判所から出された（トリニティルター派教会

対コマー)。加えて、2020年、2022年には、州奨学金プログラムを使って子どもを宗教系私立学校に通わせることができるとの連邦最高裁判所判断がさらに二つ出された（エスピノーザ対モンタナ州歳入局、カーソン対メイキン）。

宗教系私立学校への公的資金供与拡大に際して語られるのが、「ブレイン修正条項（Blaine amendments）」の「死」だ。ブレイン修正条項とは、宗教系私立学校に対する公的資金拠出を禁じるため、各州が州憲法に独自に加えた修正条項の総称で、19世紀末の連邦議員ブレインの名前にちなむ。ブレインは1875年の連邦議会において、修正第1条をさらに修正する法案を提出し、宗教系私立学校への公的資金拠出を連邦憲法レベルで禁止しようと図った。連邦憲法修正は失敗したが、各州憲法にブレイン修正条項を加える動きが進み、複数の州で同様の効果をもつ州憲法が成立した。

以上は20世紀半ばに政教分離が厳格化する以前におこったが、「分離の壁」解釈のもと、宗教系私立学校に対する公的資金拠出禁止は一層強まった。レモン・テストも、宗教系私立学校で宗教科目以外を教えるための教員給与や教科書・教材費を、州の公的資金で賄うことの是非が争われた裁判で提示されたものだ。1971年に出されたこの時の判決では、給与や教材費の公費負担が政教の過度のかかわりをもたらすとして、憲法違反であるとの判断が下された。だが、上述の通りレモン・テストも2024年現在は使用されなくなっており、宗教系私立学校であっても公的資金供与を妨げる理由はないとの理解が一般的なものとなった。各州のブレイン修正条項を一律に違憲無効とする判決は出ていないのだが、ほぼ「死んだ」状態といわれる。

ブレイン修正条項がかりうじて生きている効果は、2023年の裁判結果にみられる（ハイル対ミシガン州）。ミシガン州憲法のブレイン修正条項（1970年制定）は、あらゆる私立学校に対する公的資金による援助を禁止している。近年、宗教系私立学校への助成を求める親たちが、この州憲法修正の目的は宗教系私立学校への公的資金拠出禁止であったことを指摘して、修正第1条違反を理由に裁判を起こした。だが2023年、

連邦控訴裁判所は、州憲法は文言上、宗教系私立学校をとくに差別的に扱うものではないことを理由に訴えを退けた。連邦最高裁判所での裁判結果見直し請願も2024年に拒否された¹⁸⁾。

また、宗教系私立学校に対して公的資金を拠出することが憲法上可能であるならば、もっと本格的に、公立学校制度のなかに宗教系私立学校を組み込むことも不可能ではないように思われるが、宗教系チャーター・スクールへの違憲判決というかたちで、その試みにはブレーキがかかった。チャーター・スクールとは、旧来型の公立学校のあり方を外れた個性的な学校を市民がつくり、それを公立学校の一つとして運営する制度である¹⁹⁾。資金面では公立学校同様のため学費がかからないが、教育面では私立学校に匹敵するような自由を享受できる。チャーター・スクールはアメリカの公立学校である以上、政教分離の観点から宗教教育は不可能、宗教系チャーター・スクールはありえないと思われてきた。だが、2023年、ブレイン修正条項を無化する判決の積み重ねをうけ、オクラホマ州教育委員会が宗教系チャーター・スクールを認可した。この学校はカトリック教会司教区が直接運営するオンライン学校である。「全米初の宗教系チャーター・スクール」には注目が集まったが、合憲性をめぐって訴訟が起こされ、2024年には州最高裁判所が違憲判決を下した²⁰⁾。

なお、公立学校を避ける場合のもう一つの選択肢として、学校に通わせること自体をやめて自宅で教育をほどこすホームスクーリングも、アメリカでは大きな存在感がある。2020年、コロナ禍のもとでホームスクーリング家庭は急増し、厳しい対策が終わったあとも、アメリカ全体のホームスクーリング率はそれ以前よりも高い状態が続く。子供を自宅で学習させた親たちが、ホームスクーリング実施可能性への自信を深めたり、逆に学校での教育に失望したりしたことが原因といわれる²¹⁾。ホームスクーリング全体への追い風傾向をうけ、もともとホームスクーリングを積極的に推進してきた福音派のあいだでは、運動をさらに広げていこうという機運もみられる²²⁾。教育行政は州単位だが全50州すべてでホームスクーリングは制度化され、手続きや規制に差はあるものの、家庭での宗教教育を阻むものは何もない。

活用される反カトリックの歴史と政教分離

ブレイン修正条項が死を遂げつつある現在の状況が、「ブレイン修正条項は過去の反カトリックの産物」という、歴史を参照した議論によって支えられていることにも注目したい。宗教系私立学校には公的教育資金を供与しないというかつての原則は、一見して中立的なもののように見える。しかし、かつてのアメリカでは宗教系の私立学校の大半がカトリック系学校だったことを勘案すると、見え方は違ってくるだろう。19世紀末以降成立した各州のブレイン修正条項は当時実質的に、カトリック系学校に対する公的資金投入を阻んでいたのだ。

プロテスタント国家イギリスから独立したアメリカは建国当時、プロテスタントを圧倒的多数派としていた。19世紀以降、移民によってカトリックが増加するが、公立学校にはプロテスタントの影響が強く、カトリックが積極的に私立学校を建設する大きな動機となった。カトリックは自分たちの学校への公的資金投入を求めたが、プロテスタントは反発した。当時のプロテスタントの間では、カトリックは誤った宗教であるとの否定的価値判断や、カトリックの多くが移民や2世市民であるがゆえの文化的差異に根差した反感が広く共有されていた。

法制史家フィリップ・ハンバーガーは、建国直後は必ずしも肯定的にはとらえられていなかった「政教分離」の語が、プロテスタントによって積極的に使用されるようになっていった背景には彼らの反カトリックがあったと論じる。間接的ではあれ、カトリック教会に公的資金を投じることが、ヨーロッパ的な「政教一致」への接近として否定され、かわってアメリカは「政教分離」国家であることが強調されたというのである²³⁾。カトリックとプロテスタントの溝がうまる一方で、保守的宗教者と世俗的リベラルの溝が深まる現在、こうした歴史は、反カトリックと政教分離を結びつけ、両者を丸ごと、アメリカの宗教的不寛容の過去として葬り去るべきだとの議論を導いている。ハンバーガーの著作は連邦最高裁判所の保守派判事たちの判決文にも引用されており、政教分離を否定的にとらえる憲法判断を直接的に支えている²⁴⁾。

アメリカの反カトリックの過去は否定しようもなく、それが政教分離

の必要性の議論を支えたというハンバーガーの主張にも、歴史解釈としての一定の妥当性がある。宗教的不寛容は政治的立場を問わず批判されるもので、現代のリベラル派も反カトリックは拒絶するはずだ。だが、ブレイン修正条項成立の経緯に纏わりつく反カトリックが、現代において政教分離自体の否定をも導くかどうかについては、保守とリベラルの間で大きく意見が割れるだろう。アメリカ全体が分断状態にあるまま、保守化した連邦最高裁判所はこの議論をひとつの支えに、政教分離をゆるめる判断を積み重ねている。

(2) 公立学校内の宗教教育

公立学校の中をより宗教的に変えようという動きは2020年以降とくに急速に展開している。アメリカの教育行政は基本的には州の管轄であるため、宗教右派の影響が大きい諸州の議会が新たな法律を次々に成立させ、州内の公立学校教育を変化させつつある。レモン・テストの放棄も明言された今、「分離の壁」解釈のもとで修正第1条違反とみなされた可能性がある各州の立法も、合憲と判断される見込みがもてるというわけである。「宗教」という抽象度の高い語を用いつつ、その内実は保守的キリスト教徒の要望に答えようとするものもあれば、もっとはっきりと、ユダヤ・キリスト教の特権的地位を認めさせようとするものもある。

公立学校での祈りと聖書の導入

ここで、アメリカの公立学校における宗教教育について、その歴史の変遷を概観しておきたい。公立学校では宗教教育はできないという原則にはかつて、現在とは異なる理解が与えられていた。教員主導による聖書の朗読や全員での祈りが広く行われ、政教分離違反ではないと思われていたのだ。建国時のアメリカの宗教的多様性とは、プロテスタントのさまざまな諸教派の多様性だった。特定教派の教義は公立学校に持ち込めなくとも、聖書と祈りは非教派的・中立的で、公立学校にもふさわしいとの意見が強かった。(カトリックはプロテスタントの教員が教会の教導の外で子供に聖書を読ませることを問題視し、独自の私立学校建設

へと舵を切った)。道徳の基礎は神を畏れることにあり、人を育てるには聖書と祈りが必要との了解も広く共有されていた。だが1962年、63年にあいついで、公立学校でのこれらの実践には「分離の壁」解釈のもと違憲判決が出され、全米で一律に停止された（エンゲル対ヴィタリー、ペンシルヴァニア州アピントンタウンシップ学区対シェンプ）。

宗教右派は、「分離の壁」解釈のもとでは公立学校から宗教が過剰に排除され、宗教の自由が制限されていたと考え、これらの判決を覆そうと活動を続けてきた。この目標自体はいまだ達成されていないが、連邦最高裁判所の保守化を背景に、公立学校に宗教を「取り戻す」ための動きは一層進展しつつある。2022年にレモン・テストを最終的に放棄した裁判は、公立高校のフットボールコーチが試合後のフィールド上で、選手たちに呼びかけて皆で祈りを捧げていたことが発端だった。コーチの行為が憲法上保護される宗教の自由として認められ、国教会条項にも抵触しないと判断されたことは、祈りを公立学校に導入したい人々を歓喜させた。一方の批判者たちは、コーチが学生プレイヤーに及ぼす影響の大きさ、場に作用する同調圧力や強制性を懸念している。

2024年現在、注目を集めているのが公立学校の教室での十戒掲示である。1980年に一度違憲と判断されたが（ストーン対グラハム）、テキサス州会議事堂敷地内十戒の合憲判決などの新たな展開をうけ、判断が覆される可能性が見えてきたためだ。2024年、ルイジアナ州では、公立学校のすべての教室に十戒を掲示する法律を制定した。なお、法律が成立したのはルイジアナ州のみだが、テキサス、ユタ、オクラホマ州でも同様の法律が審議された²⁵⁾。ルイジアナ州の法律には即座に訴訟が起こされ、2024年11月には連邦控訴審裁判所による実施の差し止め判断が出された。だが上告が続き、最終的には連邦最高裁判所で再判断が行われる可能性がある²⁶⁾。

ルイジアナ州の法律制定の根拠としては、聖書や十戒がアメリカの歴史の一部だとの理解が示されている。法案には「わが州の子供の教育に十戒を含めることは、わが州、わが国の歴史、文化、伝統の一部である」との言葉もみられる²⁷⁾。さらにルイジアナ州の法律成立の直後の

2024年6月、オクラホマ州では州教育長が、公立学校のカリキュラムの中に聖書と十戒の学習を取り入れるよう命じた²⁸⁾。通達文書には、「聖書と十戒は、歴史上もっとも重要な書物の一つで、西洋文明の基礎である。」「聖書と十戒は、わが国の建国者たち、そして、憲法の基本原理に対して、大きな影響を与えた。」といった言葉が並ぶ²⁹⁾。

近年もう一つ目立つのが、聖書やキリスト教神学を「古典」として公立の教育課程に取り込もうとする動きだ。2023年、フロリダ州では、一般的な大学入学のための学力試験に代え、古典学試験 (Classic Learning Test) の得点を用いて州立大学受験ができる制度を導入した。西洋文明の古典の理解を問う内容だがキリスト教思想の比重が高く、これまではキリスト教系大学の入試に主に利用されていたものだ³⁰⁾。また、2024年にはテキサス州で新たな小学生向けリーディングプログラムが審議されているが、アメリカの「古典文学」を学ぶためとして、聖書の内容がふんだんにとりこまれていることが物議をかもしている³¹⁾。

「歴史」「伝統」もしくは「古典」としての十戒や聖書の公立学校への導入は確かに建前上、それらが宗教的に正しいことを前提としてはいない。だが、導入推進者たちは明らかにそこに宗教的真理を見出しているようにみえるし、州によっては教室内の教員・学生の大半がキリスト教徒という場合は多いだろう。導入は公立学校での宗教教育解禁と同じような実質的効果を持つ可能性がある³²⁾。

公立学校チャプレンの導入

公立学校における宗教の影響を強めようという動きは、もう一つには公立学校へのチャプレン配置という形で進んでいる。チャプレンとは、教会以外の組織に奉職し、構成員の宗教的ケアにあたる職業宗教者で、キリスト教圏では長い歴史をもつ。日本ではあまりなじみのある存在ではないが、例えば病院において、心身の苦しみや死によりそう宗教者が必要とされることは比較的わかりやすいだろう³³⁾。私立学校にもしばしばチャプレンがいる。宗教の自由が重視されるアメリカで、私立の組織に宗教者が配置されることはよくあり、問題にもなりにくい。

一方、政府関係組織がチャプレンをおく場合、とくに直接雇用する場

合には修正第1条との関係が問題となるが、アメリカにおける公務員チャプレンの歴史は憲法制定以前にさかのぼる。軍隊チャプレンはアメリカ独立戦争時に雇用が開始された。連邦議会も当初からチャプレンを任命し、現在も議会はチャプレンによる祈りではじまる。このように、チャプレンという政府機関で働く宗教者はまさにアメリカの伝統の一部として存続し、連邦最高裁判所も1983年に合憲判決を出している（マーシュ対チェンバース）³⁴⁾。

そして2023年から2024年、これまでチャプレンが配置されていなかった公立学校にも、チャプレンをおく動きが複数の州で進展した。背景にあるのはやはり、公立学校という政教分離の争点の場に宗教の影響を増やそうという宗教右派の熱意だ。2023年にテキサス州で法律制定が実現したことが刺激となり、2024年にはフロリダ州でも類似の法律が成立した。また、その他13の州でも法案審議が継続中である³⁵⁾。法律の詳細は州によってさまざまだが、テキサス州の場合、チャプレンは既存のスクールカウンセラーのかわりに各校が雇用することもできる。批判者の論点のひとつは、スクールカウンセラーであれば求められる資格要件などがチャプレンについては存在せず、業務に不適格な人物が送り込まれるのではないかということにある。

加えてもう一つ懸念されるのが、一見して宗教的に中立的なチャプレン配置が結果的に、その地の多数派宗教——多くの場合、キリスト教——の布教活動を支え、公立学校が布教の場となっていくのではないかということだ。軍隊のような巨大な組織では、現代アメリカ人の宗教的多様性に応じてさまざまな宗教的背景のチャプレンが雇用されるようになっているが、チャプレンがそもそも一人など少人数の場合には、そうした多様性を担保することは難しいだろう³⁶⁾。

例えば常時1名おかれている連邦上院チャプレンの宗教は、アメリカの歴史的多数派がプロテスタントであるという現実を反映したものになっている。1789年以來の歴代チャプレン62名はすべてキリスト教の聖職者で、ユニテリアン派2名、カトリック1名を除き、残り59名はすべてプロテスタントである。もっとも、アメリカの場合はプロテスタ

ント内部の教派的多様性が大きな意味をもつため、特定の教派に偏らない配慮はみられる。また、2003年から在職中の現チャプレンは、比較的新興のセヴンスデー・アドヴェンティスト派として初めて選ばれた人物で、時代の変化に対応する姿勢も示されている。加えて、ゲスト・チャプレンというかたちで、非キリスト教徒をも含むさまざまな宗教者が議会開会の祈りを務めることもある³⁷⁾。

このように、修正第1条のもとでなお存在する政府雇用の宗教者たちの歴史は長く、宗教的多数派の存在を暗黙の了解としつつも、多様性を認め少数派にも配慮することで、中立性を保つ努力がなされている。だが、公立学校という小規模な単位で雇用がおこなわれ、地元の宗教的多数派がはっきりしているような場合には、制度は多数派宗教に有利にはたらくことが予想される。

もっとも、すでに制度が成立している場所で、それがキリスト教に都合よくは機能していない例も見受けられる。テキサス州の場合、チャプレン配置の決定権は各学区の教育委員会にあり、実際に配置した公立学校は多くない³⁸⁾。また、フロリダ州のある校区では、チャプレン配置論議がすすむなか、宗教右派に批判的な宗教団体・悪魔教寺院が、自分たちもボランティアチャプレン派遣を認めてほしいと要望をだした。宗教を平等に扱わなければならない前提のもと、悪魔教チャプレンの可能性を示し、チャプレン配置推進派のキリスト教徒をひるませることが狙いとみられる。狙いは効果を発揮し、配置決定に遅延が生じている³⁹⁾。

(3) 教育をめぐる保守—リベラルの攻防

ここまで、公立学校の教育に宗教の影響を増やそうという宗教右派の努力について紹介してきたが、この背景には、教育制度全般が保守とりベラルの文化戦争の最前線となり、激しい攻防が全国、州、そして校区単位で繰り返されているという状況がある。従来型の公立学校以外の選択肢を増やそうとする、公立学校内のカリキュラムに変化を加えようとするという二つの動きは、広く保守とりベラルの間の争点になっているのだ。

このうち、公立学校の外で自由に宗教教育をほどこす道を探る動きは、「学校選択」「親の権利」を掲げ、地元の公立学校の独占状態を批判して進められてきた、保守派の教育改革運動と軌を一にするものだ⁴⁰⁾。政府の役割をできるだけ小さくして民間に委託し、自由競争市場のもと多様な選択肢を確保することが公益にかなうとの主張は、新自由主義的経済政策を支持するアメリカ保守の共通言語でもある。

また、公立学校に保守派が望む教育内容を入れこもうとする動きは、彼らがりベラル派のイデオロギーとみなす「ウォーク (woke、目覚めた)」教育を排除するための運動と並行している。ウォークとは、社会正義の問題に敏感であることで、リベラル派から支持されている一方、保守派からはウォーク文化こそがアメリカを破壊するとの声がある⁴¹⁾。特に近年、宗教右派や保守派全般の公立学校批判の矛先は、彼らが望む教育内容の欠如以上に、望ましくないとするウォークな内容の存在へと向けられてきた。保守派が強力な諸州では、法的な教育内容規制が進められている。

2020年春のブラック・ライヴズ・マターは、アメリカの構造的人種主義を批判するリベラル派の運動だったが、その直後から2021-2022年をピークに、保守派は「反・批判的人種理論」法律制定運動を全米各地で展開した。批判的人種理論は20世紀後半に発展した学術理論で、アメリカの諸制度の中に根本的な形で人種主義が組み込まれていることを重視し分析を行おうというものだ。2019年には、後にアメリカとして独立する英領植民地にはじめて黒人奴隷が輸入された年、1619年を起点にアメリカ史を見直す「1619プロジェクト」が、ニューヨーク・タイムズ社によって開始され影響を広げていた。保守派はこれらがりベラル派のイデオロギーで、人種間対立を煽る問題の元凶だとし、公立学校で「分裂をもたらす概念」を教えることを禁じる法律を各地で成立させた⁴²⁾。一方のリベラル派は、こうした法律が人種問題を論じること自体を阻み、言論の自由を奪っていると批判している⁴³⁾。

もう一つ、保守派が力を入れているのが、ジェンダーやセクシュアリティの多様性について公立学校で教えることを禁じることだ。これらは

より広範な反LGBTQ法制化運動の一部でもある。先陣を切って注目を集めたのが、2022年に成立したフロリダ州の法律、通称「ゲイと言ってはいけない法」である。法律の内容は多岐にわたるが、公立学校の教室内でのジェンダー・セクシュアリティ教育を3年生以下は一律に禁じる内容を含み、2023年には禁止を高校生までに拡大した⁴⁴⁾。同様の法律は他州にも広がり、2024年3月時点で、ほかに6州がフロリダ州をモデルにした法律を成立させている⁴⁵⁾。

アメリカの保守的宗教者の間では、神が人間を異性愛男女として創造し、人工妊娠中絶を禁じている、との理解が強い。そのため子供が学校でそれとは異なる内容に触れることに猛反発が起きている。一方、宗教と人種問題は必ずしもつながらないようにも思われるが、個人の悔い改めを重視する保守的宗教者は、政府主導の社会構造変革全般に対し懐疑的で、反宗教的共産主義イデオロギーがその背後にあるとして糾弾してきた⁴⁶⁾。2019年にはアメリカ最大の福音派教派組織である南部バプテスト連盟が批判的人種理論否定の声明を発表するなど、保守的宗教者のネットワークのなかで反・批判的人種理論は広まっていた⁴⁷⁾。白人福音派の間では、白人至上主義と結びついたキリスト教ナショナリズムが力を持っていることもたびたび指摘される⁴⁸⁾。人種とジェンダー・セクシュアリティは、リベラル派と保守派のあいだの最大の争点であり、公立学校におけるその扱いをめぐる抗争において、宗教右派はやはり保守派全体を強固に支える柱として、存在感を発揮している。

(4) 第2次トランプ政権の教育行政

2024年11月、トランプ元大統領（共和党）とハリス副大統領（民主党）の争いとなったアメリカ大統領選挙はトランプ勝利で決着した。さらに、同時に行われた連邦議員の改選の結果、連邦議会も共和党が上下両院で多数を占めることとなった。同年夏の党大会で採択された共和党綱領第七章には、上述のような教育制度の変化をトランプと共和党が後押ししていく姿勢が示されており、その実現可能性は高くなった⁴⁹⁾。

第七章は全9項目からなり、「2 普遍的学校選択」には全米の州に学

校選択制度を導入すること、ホームスクーリング支援を拡大することが示された。また、第6の項目名は「知識と技能」で、そこに「批判的人種理論や教条的ジェンダー教育 (Gender Indoctrination) ではなく」が添えられている。後者は本文中、「左派プロパガンダ」とも言い換えられている。「不適切な政治的教条教育」を行う学校に対して連邦政府からの資金援助を断つ方針が記された一方、第7項目では「アメリカ建国の原則と西洋文明」を教える学校の支援が表明された。第1次政権時の「1776委員会」復活もうたわれている。これはリベラル派の1619プロジェクトに対抗し、アメリカ独立の1776年を国家の起点として強調した、愛国教育を進めるための委員会である。続く「8 祈りの自由」では、学校で「祈り、聖書を読む修正第1条の権利」を守り、「アメリカの学生の宗教の自由を侵害する者に立ち向かう」とされている。最後の第9項目「教育を各州に戻す」では、首都ワシントンの教育省廃止がうたわれた。

これらは綱領上の文言であり、4年間ですべてが実現するというものでもない。教育行政における州の権限を強化すれば、リベラル派優勢の州では保守派に不利にはたらくだろう。とはいえ、第2次トランプ政権誕生は、公立学校での教育に不服な親が他の選択肢をとる追い風となり、保守派が優勢な州では、ユダヤ・キリスト教的宗教性が公立学校に導入されていく流れをさらに強めるだろう。各州の公立学校での政教分離緩和が憲法違反かどうかを最終的に判断するのは連邦最高裁判所だが、判事の顔触れはすでに第1次トランプ政権時に大きく保守優位にかたむいた。少なくとも2026年秋の中間選挙までは、連邦の行政、立法、司法の三権すべてにおいて、保守派が優勢な状況が続く。

3. 結び

政教分離をゆるめ、アメリカの「歴史」「伝統」としてのユダヤ・キリスト教の影響を公的空間に「取り戻す」ための動きは、2020年以降加速し、2024年の選挙結果がそれをさらに後押しすると予想される。憲法

が政教分離を定め、それによって宗教の自由が守られるという見方が保守派全般のあいだで後退しており、憲法と宗教の自由は相変わらず尊重される一方、政教分離に対しては一層風当たりが強くなっている。

最近では、政教分離に否定的な発言が、政府の主要な地位にある人々からもでている。2022年には、保守派のニール・ゴースッチ連邦最高裁判所判事が「「いわゆる」政教分離」との言葉を発したことが注目された。こうした言葉遣いは政教分離に否定的な人々に特徴的なもので、連邦最高裁判所判事によるこの発言は修正第1条の解釈変更が進む可能性を示すものとして、驚きとともに受け止められた⁵⁰⁾。2023年には連邦下院議長としてマイク・ジョンソンが選出されたが、ジョンソンは以前から、アメリカがキリスト教国であるべきだと主張する極端な宗教団体との関係が指摘されていた。ジョンソンに一躍注目があつまった同年秋のインタビュー中、政教分離を「誤った言葉遣い (misnomer)」と述べたことは大きく報道された⁵¹⁾。

一般のアメリカ人の意見はどうだろうか。2024年、大統領選挙を前にピュー研究所がまとめた調査によれば、アメリカ人の55%はいまも、政府は「政教分離を施行すべき」との意見だ。一方、「政府は政教分離の施行を止めるべきだ」との意見を持つ人はアメリカ人の16%との結果である。また、同調査によれば、アメリカが公式にキリスト教を国教化すべきとの意見の割合はさらに低く、全体の13%となっている⁵²⁾。アメリカで本当に政教分離を廃しキリスト教を国教化するには憲法修正までもが必要とされるはずだが、それを望む人は多いとはいえない。

とはいえ、極端な宗教国家への変化を求める少数の人々と、政教の厳格分離を支持する人々の間には、国家を支えるよき宗教としてキリスト教に期待をかける、相当の人数のアメリカ人がいる。例えば前掲調査では、政府がキリスト教の道徳的価値観を促進すべきと考える人、聖書が法律に影響を与えるべきだと考える人はそれぞれ44%、49%だった。保守的宗教者が多い州であれば、さらに高い数字がでるだろう。ここからはキリスト教特権化が少なくとも州単位において、受け入れられそうな余地がみえてくる。

「歴史」「伝統」としてのユダヤ・キリスト教」という言説はこうした変化を支えていくだろう。政教分離や諸宗教の平等もまた、アメリカの伝統として語られてきたはずだが、前者の声が大きくなるとともに後者はかき消されつつあるようにも思われる⁵³⁾。ヨーロッパに比してその若さが強調されてきたアメリカではあるが、建国から250年を目の前に、その「今」はますます、過去の重みのもとに展開するようになっている。

付記

本稿は日本学術振興会科学研究費（若手研究23K12020「アメリカ合衆国の公共領域と宗教の研究—宗教右派の教育戦略—」）の助成をうけたものである。

注

- 1) アメリカ政教関係の基本については以下の拙稿を参照。「アメリカ——政教分離国家と宗教的市民」（島蘭進編『政治と宗教——統一教会問題と危機に直面する公共空間』第5章、岩波書店、2023年）、167–200頁。
- 2) 日本語訳は在日米国大使館が運営するアメリカンセンターJAPANのデータベースサイト、About the USA掲載訳を参照した。（<https://americancenterjapan.com/aboutusa/laws/2569/> 最終アクセス2024年11月22日。本論文参照ウェブページの最終アクセス日時は以下すべて同様。）
- 3) そのほか、憲法第6条3項が、公務員の宗教審査を禁じている。
- 4) ジェファソン書簡の原文は、米議会図書館の以下のウェブページで読むことができる。（<https://www.loc.gov/loc/lcib/9806/danpre.html>）
ジェファソンの「分離の壁」をめぐる20世紀後半以降の論争については、以下の拙稿（特に第2章）を参照。佐藤清子「現代合衆国における歴史認識と信教の自由理解——キリスト教国論をめぐる」（『東京大学宗教学年報』34号、2017年）、45–60頁。また、福音派による「当初の意図」の議論については以下も参照。相川裕亮「福音派による「建国の父祖」の政治的利用——フランシス・シェーファーの世俗主義批判」（『政治思想研究』第23号、2023年5月）、268–98頁。

- 5) 連邦最高裁判所判決文は、コーネル大学法科大学院の法情報研究所などが運営する最高裁判所判決アーカイブウェブサイト、Oyezで参照することができる。“Engel v. Vitale,” Oyez, (<https://www.oyez.org/cases/1961/468>).
 - 6) フェデラリスト協会について日本語で紹介したものとして、梅川健「著書紹介 現代アメリカにおける司法の保守化とフェデラリスト協会による保守的法曹の組織化 MICHAEL AVERY & DANIELLE MCLAUGHLIN, THE FEDERALIST SOCIETY: HOW CONSERVATIVES TOOK THE LAW BACK FROM LIBERALS」(『アメリカ法』2014 (1)、2014年11月)、115-120頁。
 - 7) この意見は例えば、2005年のヴァン・オーデン対ペリーの判決文において表明されている。“Van Orden v. Perry,” Oyez, (<https://www.oyez.org/cases/2004/03-1500>).
 - 8) Harvard Gazette. “The Conservative Club that Came to Dominate the Supreme Court” March 4, 2021, (<https://news.harvard.edu/gazette/story/2021/03/in-audiobook-takeover-noah-feldman-lidia-jean-kott-explore-how-federalist-society-captured-supreme-court/>).
 - 9) 「ユダヤ・キリスト教」概念についての近年の研究として以下を挙げる。K. Healan Gaston, *Imagining Judeo-Christian America: Religion, Secularism, and the Redefinition of Democracy*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2019.
 - 10) なお、「分離の壁」の解釈が優勢だったころにも、公的空間におけるユダヤ・キリスト教的なものが完全に排除されていたわけではない。例えば、公立学校をはじめ様々な場で唱えられる「国家忠誠の誓い」中に「神 (God) のもとのひとつの国家」という言葉がある。「神のもとの」の語は、冷戦下の1954年に新たに挿入され、憲法違反ではないかと訴訟が起こされつつも、違憲判決は出ずに現在に至る。Godは確かに、特定宗教の色合いが比較的薄い語とはいえよう。だが、godでも godsでもない、大文字ではじまる単数形のGodはやはり、ユダヤ・キリストの唯一神の観念を読み込みやすい。
 - 11) “Van Orden v. Perry” 同上。
 - 12) “Lemon v. Kurtzman,” Oyez, (<https://www.oyez.org/cases/1970/89>).
 - 13) “Kennedy v. Bremerton School District,” Oyez, (<https://www.oyez.org/cases/2021/21-418>).
- 「歴史と伝統」は、人工妊娠中絶全面禁止を可能とした2022年のドブス判決においても用いられており、近年法学分野において研究・分析が進んでいる。例えば2024年4月号のYale Law Reviewが、ドブス判決と歴史についての論考をまとめた、オンラインフォーラム特集を作成している。(<https://www.yalelawjournal.org/collection/>)

doing-history-after-dobbs-applications-implications-and-critiques-of-dobbs-historical-methodology-1).

日本語で書かれたものとしては以下の論文が、「歴史と伝統」解釈について触れている。犬塚記子「Dobbs 判決の憲法解釈——原意主義の広がり」と再定位の萌芽」（『法學政治學論究：法律・政治・社会』141号、2024年6月）、173-216頁。

- 14) 綱領は、カリフォルニア大学サンタバーバラ校の「アメリカ大統領プロジェクト」ウェブサイトで確認することができる。“2016 Republican Party Platform,” The American Presidency Project, July 18, 2016, (<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/2016-republican-party-platform>).
- 15) “2024 Republican Party Platform,” The American Presidency Project, July 8, 2024, (<https://www.presidency.ucsb.edu/documents/2024-republican-party-platform>).
- 16) 「キリスト教国」とアメリカの宗教の自由のかかわりについては、上掲拙稿「現代合衆国における歴史認識と信教の自由理解——キリスト教国論をめぐって」、および、以下を参照。佐藤清子「宗教の自由のゆくえ——アメリカ社会思想・キリスト教」（藤永康政／松原宏之編著『いま』を考えるアメリカ史』第12章、ミネルヴァ書房、2022年）、255-273頁。
- 17) 宗教教育を論じる際、①特定の宗教・宗派の教義や儀礼を学ぶ「宗派教育＝狭義の宗教教育」、②いのちの大切さや畏敬の念など、汎宗教的価値観を涵養する「宗教情操教育」、③宗教について知識を提供する「宗教知識教育」の三分類を用いることが多い。本稿での宗教教育は基本的に①を意味するが、アメリカの状況をふまえてもう少し意味を広げ、「特定宗教の正しさを前提とした教育」として論を進める。
- 18) Shajaka Shelton, “Supreme Court Denies to Hear Challenge to Michigan School Funding Amendment,” *WLNS 6 News*, October 8, 2024, (<https://www.wlns.com/news/supreme-court-denies-to-hear-challenge-to-michigan-school-funding-amendment/>).
- 19) アメリカのチャーター・スクールについての研究書として以下を挙げる。鶴浦裕『チャーター・スクール——アメリカ公教育における独立運動』（勁草書房、2001年）。
- 20) Laura Meckler, “Okla. Catholic School Set to Become Nation’s First Religious Charter,” *Washington Post*, June 6, 2023, (<https://www.washingtonpost.com/education/2023/06/05/catholic-charter-school-oklahoma/>).
- 21) Peter Jamison et al., “Home Schooling’s Rise from Fringe to Fastest-Growing Form of Education,” *Washington Post*, October 31, 2023, (<https://www.washingtonpost.com/education/interactive/2023/homeschooling-growth-data-by-district/>).
- 22) 福音派芸能人として有名なカーク・キャメロンは、2022年に「ホームスクーリング

- 覚醒」というドキュメンタリー映像作品を制作している。キャメロンの個人ウェブページの紹介文に「学びに楽しさと信仰をとりもどす」とあるように、家族の価値を強調しつつホームスクーリングを推奨するその内容は、保守的かつ宗教的なメッセージを発する。“Homeschool Awakening,” *Kirk Cameron*, (<https://www.kirkcameron.com/homeschoolawakening>).
- 23) Philip Hamburger, *Separation of Church and State*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002. ただし、歴史家のあいだからは、ハンバーガーの主張が一方的であり、政教分離は反カトリックの文脈をこえて受け入れられていたとの指摘もある。T. Jeremy Gunn, “The Separation of Church and State versus Religion in the Public Square,” in: *No Establishment of Religion: America’s Original Contribution to Religious Liberty*, ed. T. Jeremy Gunn and John Witte, New York: Oxford University Press, 2012, pp. 15–44.
- 24) この点については既発表拙著でも言及した。佐藤清子『宗教の自由と不寛容のアメリカ史——一九世紀の反カトリックとプロテスタント』東京大学出版会、2024年、243–244頁。
- 25) Sara Cline, “New Law Requires All Louisiana Public School Classrooms to Display the Ten Commandments,” *AP News*, June 19, 2024, (<https://apnews.com/article/louisiana-ten-commandments-displayed-classrooms-571a2447906f7bbd5a166d53db005a62>) ; Bernd Debusmann Jr., “Oklahoma Orders Schools to Teach the Bible ‘Immediately,’” *BBC*, June 28, 2024, (<https://www.bbc.com/news/articles/cjk35vv2ryjo>).
- 26) Kevin McGill, “Court Ruling Stops Louisiana from Requiring Ten Commandments in Classrooms for Now,” *AP News*, November 20, 2024, (<https://apnews.com/article/louisiana-schools-ten-commandments-cf59c57adfa049111c67a6cda1efb796>).
- 27) 法律本文は以下で参照できる。“Louisiana HB71,” *LegiScan*, (<https://legiscan.com/LA/text/HB71/id/3011130>).
- 28) Alaa Elassar, “Oklahoma State Superintendent Announces All Schools Must Incorporate the Bible and the Ten Commandments in Curriculums,” *CNN*, June 27, 2024, (<https://www.cnn.com/2024/06/27/us/oklahoma-schools-bible-curriculum/index.html>).
- 29) Ryan Walters, “Memorandum to Oklahoma Superintendents from Ryan Walters, State Superintendent of Public Instruction, Immediate Implementation of Foundational Texts in Curriculum,” June 27, 2024, (<https://nondoc.com/wp->

- content/uploads/2024/06/Immediate-Implementation-of-Foundational-Texts-in-Curriculum.pdf).
- 30) Juliana Kim, “What to Know about Florida’s ‘classic’ Alternative to the SAT,” *NPR*, September 11, 2023, (<https://www.npr.org/2023/09/10/1198638538/what-to-know-classic-learning-test-florida-sat-act-colleges>).
 - 31) Linda Jacobson, “Exclusive: Texas Seeks to Inject Bible Stories into Elementary School Reading,” *The 74*, May 29, 2024, (<https://www.the74million.org/article/exclusive-texas-seeks-to-inject-bible-stories-into-elementary-school-reading-program/>).
 - 32) 2024年7月には、アメリカ歴史協会 (American Historical Association) が、オクラホマの教育長命令に対する批判の声明文を発表した。その焦点は、キリスト教の影響を極端に強調した歴史理解があまりに一面的であることに置かれている。“AHA Statement on Oklahoma Mandate for Religious Content in Public Schools,” (https://www.historians.org/news/aha-statement-on-oklahoma-mandate-for-religious-content-in-public-schools/?_zs=W3Xma&_zl=QXP94).
 - 33) 病院チャプレンについては、日本では「臨床宗教師」の育成が行われている。
 - 34) “Marsh v. Chambers,” Oyez, (<https://www.oyez.org/cases/1982/82-23>) アメリカのチャプレンと政教分離を扱った書籍として以下を挙げる。Winnifred Fallers Sullivan, *A Ministry of Presence: Chaplaincy, Spiritual Care, and the Law*, Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
 - 35) 各州の状況は、人権団体 ACLU によるブログ記事を参照した。Heather L. Weaver, “Why Allowing Chaplains in Public Schools Harms Students.” *American Civil Liberties Union*, March 15, 2024, (<https://www.aclu.org/news/religious-liberty/why-allowing-chaplains-in-public-schools-harms-students>).
 - 36) 一見中立的な政教分離の緩和が実質的に多数派優遇として機能するとの論点は、ミシガン州立大学ロー・カレッジのフランク・S・ラヴィッチ教授によるセミナーにおいて提示された。セミナー概要を紹介した拙稿を以下に示す。佐藤清子「CPAS セミナー・シンポジウム参加記 2022年4月28日開催 Privileging Dominant Religion at the Expense of Religious Minorities and Dissenters: The U. S. Supreme Court’s Narrowing of Separation of Church and State and Expansion of Fee Exercise and Church Autonomy」(『アメリカ太平洋研究』Vol. 23、2023年)、113-114頁。
 - 37) “About the Senate Chaplain” *U.S. Senate*, (<https://www.senate.gov/about/officers-staff/chaplain.htm>).
 - 38) “Texas Schools Say ‘No’ to Chaplain Counselors,” *Texas AFT*, March 8, 2024,

- (<https://www.texasaft.org/uncategorized/texas-schools-say-no-to-chaplain-counselors/>).
- 39) Douglas Soule, “Florida School Board Pauses Chaplain Plans Following Interest from ‘Ministers of Satan.’” *Tallahassee Democrat*. Accessed September 18, 2024. (<https://www.tallahassee.com/story/news/politics/2024/08/16/florida-school-board-pauses-chaplain-plan-after-satanic-temple-support/74810925007/>).
- 悪魔教寺院が SNS (X) で発表した声明文は以下で参照できる。(https://x.com/satanic_temple_/status/1823467789086077091?ref_src=twsrc%5Etfw%7Ctwcamp%5Etweetembed%7Ctwterm%5E1823467789086077091%7Ctwgr%5E335d70f11b999d13361dbe52cc20fc365f53fe92%7Ctwcon%5Es1_&ref_url=https%3A%2F%2Fwww.tallahassee.com%2Fstory%2Fnews%2Fpolitics%2F2024%2F08%2F16%2Fflorida-school-board-pauses-chaplain-plan-after-satanic-temple-support%2F74810925007%2F).
- 40) この問題について触れた拙稿として以下を挙げる。佐藤清子「進化論教育をめぐるアメリカの現在——自由、選択と「公」からの離脱」(『福音と世界』2022年6月号、2022年)、24–29頁。
- 41) この語を取り巻く状況については、渡辺靖『アメリカとは何か：自画像と世界観をめぐる相剋』(岩波書店、2022年)、68–73頁。渡辺もいうように、日本語の「意識高い系」と似た語感の言葉である。
- 42) この言葉は2020年秋にトランプ大統領が発した大統領令「人種・性のステレオタイプ化対抗大統領令」にあり、反批判的人種理論法制化運動に際し活用されていった。“Executive Order on Combating Race and Sex Stereotyping,” *The White House*, September 22, 2020, (<https://trumpwhitehouse.archives.gov/presidential-actions/executive-order-combating-race-sex-stereotyping/>).
- 43) カルフォルニア大学ロサンゼルス校法学部が、反批判的人種理論法制定をトラッキングしている。“CRT Forward Tracking Project,” (<https://crtforward.law.ucla.edu>).
- 44) 但し、2024年には法的合意が成立し、正規の授業時間でなければ学校内での議論が可能なが明確化された。The Associated Press, “Florida Teachers Can Discuss LGBTQ Topics under ‘Don’t Say Gay’ Law, Settlement Says.” *NPR*, March 11, 2024, (<https://www.npr.org/2024/03/11/1237730819/florida-dont-say-gay-law-settlement-lgbtq>).
- 45) Kim Chandler, “‘Don’t Say Gay’ Law Would Be Expanded to All Alabama Public School Grades under Proposal.” *AP News*, March 21, 2024, (<https://apnews.com/article/alabama-legislature-dont-say-gay-a47776faa10ce8b1126f3be8fd00e681>).

- 46) 参考書として以下を挙げる。Kevin Michael Kruse, *One Nation under God: How Corporate America Invented Christian America*, New York: Basic Books, 2015.
- 47) 拙発表「批判的人種理論に対するアメリカ宗教界の反応」(日本宗教学会第81回学術大会、2023年)。要旨を以下に掲載。『宗教研究』96巻別冊、2023年、271-272頁。
(https://jpars.org/data/files/separate_volume/vol_96.pdf)
- 48) 2021年1月、直前の大統領選挙で敗北したトランプの支持者の一部が結果を受け入れず、連邦議事堂襲撃事件が起こった。その際、襲撃者のなかにキリスト教的物品(十字架や旗、聖書)を持ち込んだ人々がいたことが注目され、現代における「キリスト教ナショナリズム」への関心が一段と高まった。関連書籍も多数出版されているが、代表的学術書として以下を挙げる。Philip S. Gorski, Samuel L. Perry, and Jemar Tisby, *The Flag and the Cross: White Christian Nationalism and the Threat to American Democracy*, New York: Oxford University Press, 2022.
- 49) “2024 Republican Party Platform,” 同上。
- 50) Steve Benen, “Gorsuch Derides the ‘so-Called’ Separation of Church and State.” MSNBC.com, January 21, 2022, (<https://www.msnbc.com/rachel-maddow-show/maddowblog/gorsuch-derides-so-called-separation-church-state-n1287809>).
- 51) Ed Pilkington, “Speaker Mike Johnson Calls Separation of Church and State ‘a Misnomer.’” *The Guardian*, November 15, 2023, (<https://www.theguardian.com/us-news/2023/nov/15/mike-johnson-separation-church-state-misnomer>).
- 52) Michael Rotolo, Gregory A. Smith and Jonathan Evans, “3. Christianity’s Place in Politics, and ‘Christian Nationalism.’” *Pew Research Center*, March 15, 2024, (<https://www.pewresearch.org/religion/2024/03/15/christianitys-place-in-politics-and-christian-nationalism/>).
- 53) 2018年の拙稿においては、アメリカの「伝統」としての宗教的多様性を論じた。佐藤清子「アメリカの「伝統」の新たな挑戦——多様な宗教・非宗教の共存」(藤原聖子編『世俗化後のグローバル宗教事情』(いま宗教に向きあう3)第12章、岩波書店、2018年)、244-258頁。

特集 宗教の自由と政教分離

大日本帝国憲法（1889年）に おける信教の自由

—法律の留保を巡る起草過程と解釈史—

高瀬航平¹

今日の憲法学では、大日本帝国憲法第28条の信教の自由には(1) 条文上、(2) 解釈上、(3) 事実上の制限があったと評価されている。本論は(2)と(3)に関する近年の研究動向を紹介したうえで、なぜ帝国憲法の起草者が「信教の自由」という表記を採用し、そこに法律の留保を明記しなかったのかを考察する。

¹ たかせこうへい：東京大学大学院大学院研究生・国際宗教研究所研究員

1. はじめに：大日本帝国憲法における信教の自由に関する研究動向

1.1. 今日の憲法学の評価：信教の自由に対する3つの制限

1889年2月11日、大日本帝国憲法（以下、帝国憲法と略称）が制定・公布された¹⁾。その第28条は信教の自由について次のように定めた。「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」。このわずか38文字の条文は、1947年に失効するまで帝国憲法自体が一度も改定されず²⁾、1940年まで宗教団体に関する包括的な法律も施行されなかったため（1939年公布の法律第77号宗教団体会法³⁾）、戦前期の日本では宗教に関する根本的な法規定であり続けた。

今日の憲法学は、こうした帝国憲法による信教の自由の保障を、日本国憲法による信教の自由の保障と対比するかたちで否定的に評価している。1993–2018年に初版が出版された憲法学の教科書、体系書、注釈書を計21冊分析した須賀博志⁴⁾によると、その論点は次の5点にまとめられる。(1) たしかに帝国憲法第28条は信教の自由を保障したが、しかしそこには条文上「安寧秩序を妨げず」、「臣民たるの義務に背かざる限」という制限が設けられていた。(2) かつ、第28条は他の自由権の条文⁵⁾とは異なり、法律の留保、すなわち権利の保障や制限が「法律の範囲内」に限定されることを例外的に明記していなかった。そのため信教の自由は解釈上、法律によらず命令のみでも制限できた。(3) さらに政府は「神社は宗教にあらず」という説明のもと、神社に国教的地位を与えて優遇し、その最高祭主としての天皇の神権的統治を正当化した。ゆえに信教の自由は事実上、こうした神社の国教的地位と矛盾しない範囲に制限された。(4) しかし1945年12月に連合国最高司令官総司令部(GHQ)が発した「神道指令」は、「国家神道」と日本政府との徹底的な分離を命じた。(5) これを受けて1946年11月3日に公布された日本国憲法は、第20条1項で「信教の自由は、何人に対してもこれを保障する」と定め、帝国憲法と同じく「信教の自由」という語句を用いつつ、

それを一切の制限を設けずに保障した。かつ日本国憲法は、帝国憲法では条文上まったく記されていなかった政教分離⁶⁾についても詳細に規定した⁷⁾。

以上から、現代日本ではおもに憲法学の教科書を通じて、信教の自由が条文上、解釈上、事実上制限されていた帝国憲法期と、政教分離により信教の自由が保障されている日本国憲法期とを対照的に捉える記述が流通し再生産されていると分かる。戦前日本の政教関係は、戦後日本の政教関係の陰画として現在も参照され続けているのである。

1.2. 近年の研究動向①：神社への国教的地位の付与に伴う事実上の制限

しかし、須賀がこうした記述を「ステレオタイプ化した記述」と評したように、それに対して再考を促す研究が今日まで蓄積されてきたことも事実である。以下で本論は、須賀のまとめた論点のうち、(3) 神社への国教的地位の付与に伴う信教の自由に対する事実上の制限について、神社制度、帝国憲法起草者の意図、公布後の解釈史という3つの観点から行われてきた研究を紹介したい。

神社の国教的地位については、制度史の観点から研究が蓄積されてきた。その代表的な研究者である阪本是丸は、おもに公文書に基づき神社制度の展開を辿ることで、「明治維新以来、神社は国家の宗祀として他宗教に比較して隔絶した地位と特権を国家から付与されてきていたという理解」を明確に否定した⁸⁾。阪本の提示した論点は多岐に渡るが、一例として神社に対する財政支援政策について見てみよう⁹⁾。明治期以降国家の管理に属した神社には、社格が付された神社（官幣社、国幣社、府社、県社、郷社、村社）と、社格のない無格社とが存在した¹⁰⁾。帝国憲法が公布された1889年末の数字では、府県社以下の神社（無格社も含む）は、統計上全神社数の99.9%以上を占めていた¹¹⁾。しかし、当時これら神社には、国庫から経費がまったく支給されていなかった。かつ、より社格の高い官国幣社（伊勢神宮を除く）に関しても、一定年数補助金を出して積み立てさせ、その後は国庫補助を打ち切り自立させる

「官国幣社保存金制度」(1887年内務省訓令第15号)が進行中であった。この制度が神社界や一部の官僚・帝国議会議員からの批判を受けて廃止され、官国幣社経費の国庫負担が再開され財政支援が強化され始めたのは、1906年の法律第24号公布からであり、一部の府県社以下の神社にも地方自治体の予算から神饌幣帛料を出せるようになるのは、同1906年の勅令第96号公布からであった。つまり帝国憲法公布時点では、国庫から財政支援を受けていた神社は全体の0.1%未満に留まり、かつその対象も将来的にはさらに狭められる予定であった。また平野武¹²⁾は、すでに神社を「国家の宗祀」とする政教関係は成立していたものの、1884年太政官布達第19号に基づく管長制のもと仏教や教派神道に一定の「自治」が認められていたことも踏まえると、帝国憲法公布当初から神社が他の宗教に対する支配的な地位を得ていたとは考えにくいと指摘している。

帝国憲法起草者(伊藤博文、伊東巳代治、井上毅、金子堅太郎、ヘルマン・ロエスレル¹³⁾、アルベルト・モッセ)の意図についても再考が進められている。たしかに帝国憲法は第1条で「大日本帝国憲法は万世一系の天皇之を統治す」と定め、第3条で「天皇は神聖にして侵すべからず」と定めた。今日ではこれら2条文は君主が国家統治権を総攬し、法律上の責任を負わないという、とくに19世紀前半の南ドイツ諸国の憲法に優勢であった「君主主義」原理を取り入れたものであったと指摘されているが¹⁴⁾、公布当初は起草者は『古事記』や『日本書紀』を引用することで、両条文が「固有の国体」に基づくものであると説明していた¹⁵⁾。しかし、帝国憲法の各種草案や審議資料を検討した中島三千男¹⁶⁾によると、帝国憲法公布時点で起草者には、第28条の「臣民たるの義務」に皇室祭祀や神社祭祀への崇拝を含めて国民に強制しようとする意図はいまだ確立していなかった。また山口輝臣¹⁷⁾は、起草者が参照したヨーロッパ諸国の憲法の大半には、信教の自由を保障する条文とキリスト教を国教とする条文とが併記されていたから、起草者はかならずしも信教の自由と国教制度とが矛盾するとは考えていなかったと指摘した。そして山口は、海外の先例に反しても起草者が帝国憲法に国教に関する条文

を設けなかった一因は、彼らが当時の皇室祭祀や神社制度の実態を国教の名に値するものとしては認識していなかったからであると主張した。

さらに帝国憲法の解釈史について、新田均¹⁸⁾は、「代表的な天皇主権論者」と見なされる穂積八束と上杉慎吉の政教関係理解や帝国憲法解釈を検討することで、両者とも神社への参拝や信仰が第28条の「臣民たるの義務」に該当するとは論じていなかったと指摘した。須賀博志¹⁹⁾も、戦前期の帝国憲法の解釈学説においては、神社が信教の自由と緊張関係にあると捉える考え方は一般的ではなく、日本の政教関係を政教分離制度と見なすものが多数派であったと指摘した。須賀によると、学説において神社を国家的宗教と位置づけ、神社に関わる義務を「臣民たるの義務」との関係で捉えたのは、美濃部達吉が最初であったが、それは昭和期に入ってからであり、かつ美濃部の支持者は東京帝国大学の内部に限られていたという。

以上概観してきた神社制度、起草意図、解釈史の研究から分かるのは、神社と信教の自由との関係については、そもそも帝国憲法公布以降の時期を一括して「帝国憲法期」と捉えることはできないという点である。言い換えると、(3) 帝国憲法下では政府が神社に国教的地位を与えたため、信教の自由は事実上制限されていたという理解は、帝国憲法公布時点と昭和10年代との間に起きた神社の公的待遇や憲法解釈上の変遷を考慮していない点で、単純化を行っていると言わざるを得ない。本論では取り組むことはできないが、こうした変遷をもたらした要因や背景については、より具体的な議論が必要だろう。たとえば中島や平野²⁰⁾は、神社と国家との関係が強化された重大な契機として、1894-1895年の日清戦争や1904-1905年の日露戦争を挙げている。また畔上直樹や平山昇²¹⁾は社会史の視点から、大正期以降、中央政府による「上からの」指導とは別に、地域社会における在地神職の活動や鉄道を利用した社寺参詣の流行といった「下からの」回路を通じて、神社制度の整備や神社とナショナリズムとの関係強化が進んでいった過程を明らかにしている。さらに阪本や藤田大誠²²⁾は、神社参拝に関する強制や社会的抑圧が強まった背景として、1931年満州事変以降の「準戦時体制」の

成立を指摘した。

1.3. 近年の研究動向②：法律の留保の不採用に伴う解釈上の制限

しかし、だからといって今度は反対に、帝国憲法による信教の自由の保障にはまったく問題がなかったと結論づけることも不可能である。なぜなら、今日の憲法学が指摘する通り、帝国憲法第28条には公布当初から(1)条文上の制限が設けられ、かつ(2)法律の留保の不採用に伴う解釈上の制限も課せられていたからである。とくに近年の研究は、(2)法律の留保の不採用がもたらした影響の大きさを指摘している。

大石眞²³⁾によると、そもそも帝国憲法下では政府に強大な行政権が認められていた。天皇は法律に代わる緊急勅令を発し(帝国憲法第8条)、また「公共の安寧秩序を保持」するためには法律の委任なしに「必要なる命令」(「警察命令」と呼ばれた)を発することができた(同第9条)。他方、議会には内閣不信任決議や大臣弾劾によって行政機関を統制する権限が与えられておらず、かつ裁判所には法令の合憲性を審査する権限が学説上認められていなかった。帝国憲法が「外見的立憲主義」と呼ばれるゆえんである。それでも法律の留保がある自由権に関しては、議会での法案審議や質問を介して政府の責任を追及できた。しかし、信教の自由にはそうした権利保障の方法さえ確保されてはなかったのである。もちろん議会で宗教関係の法案が提出されれば、信教の自由について政府と質疑応答が交わされることもあったが²⁴⁾、重要なのは帝国憲法が政府にそうした法案の策定を義務づけていなかったという点である。植村和秀が指摘する通り²⁵⁾、実際1940年までは、行政命令である1884年の太政官布達第19号が宗教団体に関する基本的な制度的枠組みを定めていた。

帝国憲法の解釈史についても、須賀や棟久敬²⁶⁾は、憲法に明文規定がないことが妨げとなり、戦前期を通じて解釈論によって法律の留保を導き出す試みは憲法学の主流にはならなかったと指摘している。第28条の「安寧秩序を妨げず」について、学説の多数は何が「安寧秩序」の妨げになるかをあらかじめ法律により定義することは困難であるから、行

政機関は自身の判断に基づき信教の自由を制限できると理解していた。「臣民たるの義務」についても、それを兵役・納税の義務（帝国憲法第20・21条）や重婚の禁止（1898年法律第9号民法第766条）といった法律の定める義務に限定することが望ましいとする学説や、特定の宗教を禁止するなど信教の自由を制限する法令に従う義務は含まれないとする学説も存在したものの、やはり多数派は行政命令による義務も「臣民たるの義務」に含まれるという解釈であった。

さらに法律の留保の不採用が実際の政教関係に与えた影響について、1900年に内務省内に神社局と宗教局とが別置され、1913年に宗教局のみ文部省へ移管されたことで、行政制度上神社と宗教との区別が明確になったが、大石²⁷⁾はこうした過程に対して帝国憲法第28条が歯止めにならなかった一因を、法律の留保の不採用に求めている。また、戦前期の学校行政は「勅令主義」、すなわち天皇の命令である勅令や省令以下の行政命令が教育の基本的事項を定める慣行を取ったため、もともと広範な行政裁量が認められていた領域であったが²⁸⁾、小野雅章によると²⁹⁾、文部省は1891年6月に省令第4号「小学校祝日大祭日儀式規程」を、1900年8月に省令第14条「小学校令施行規則」第28条を発することで、元日、紀元節（神武天皇即位日）、天長節（天皇誕生日）の三大節に小学校へ職員や生徒を集め、御真影への最敬礼、教育勅語奉読、唱歌斉唱などを執り行うよう命じた。それにより、全国の祝祭日学校儀式が定型化され、そこへの生徒や職員の参加が強制された。島藺進³⁰⁾は、こうした学校儀式をはじめとする学校行事や小学校での修身・歴史教育が、国民に天皇・皇室崇敬を浸透させる役割を果たしたと主張している。また永岡崇、桂島宣弘、小川原正道³¹⁾によると、信者獲得の手段として病氣治しなどを実践していた新宗教や、モルモン教など外国由来の宗教は、警察行政から「[まともでない]宗教」と判断されて直接的な介入を受ける可能性につねに曝されていた。さらに小島伸之³²⁾の指摘する通り、昭和期に入ると、内務省の特別高等警察による「宗教弾圧」が、①宗教団体の行う政治的な全体主義的社会運動に対する取り締まり→②啓蒙的・合理的・科学的観点からの呪術迷信的宗教運動に対

する取り締まり→③正統「国体」擁護のための異端説取り締まりや「敵性宗教」に対する警戒などという段階を経て、取り締まりの論理を多様化させるかたちで拡大していった。

ようするに、(2) 憲法上に法律の留保が明記されなかった結果、戦前期を通じて制度上も憲法解釈上も、行政機関が立法・司法機関の関与を経ずに宗教に関して恣意的な権限を行使することはひろく容認されていたのである。(3) 神社制度の変遷にかかわらず、(2) 解釈上は帝国憲法における信教の自由は公布当初からいちじるしく制限されていたといえる。

1.4. 本論の目的

では、なぜ帝国憲法第28条は信教の自由に法律の留保を設けなかったのだろうか。第28条の成立過程に関しては、中島三千男、尾崎利生、山口輝臣、棟久敬の研究³³⁾がある。しかし、法律の留保が不採用となった過程や理由については、これまで主観的には考察されてこなかった。そこで本論は、先行研究に基づきつつ、起草関係資料のうち従来は引用されてこなかった部分も新たに検討することでこの点を明らかにしようと試みる。後述する通り、法律の留保が採用されなかった経緯は、憲法条文に「信教の自由」という表記が採用された経緯とも密接に関係していた。

2. 帝国憲法における信教の自由条文の起草過程

2.1. 帝国憲法全体の起草過程の概要

信教の自由の諸条文の検討に入る前に、まずは帝国憲法全体の起草過程の概要を確認しておこう³⁴⁾。1875年、天皇は「漸次に国家立憲の政体を立て」と宣言し、翌年には詔勅を発して「海外各国の成法を斟酌」して「国憲」を定める方針を公にした。1881年の政変により大隈重信らが政府要職を追われた結果、伊藤博文が憲法起草を主導することになった。伊藤は1882-3年に憲法調査のためドイツやオーストリアなど

を訪れ³⁵⁾、帰国後は自身の秘書官である伊東巳代治と金子堅太郎、および法制官僚の井上毅を起草メンバーに選んだ。井上³⁶⁾は1872-73年に司法省官僚として渡欧し、フランスやドイツの法制度を調査した経験を持ち、帰国後は数々の法案や意見書を起草して伊藤ら政府首脳からの信頼を得ていた。後述する通り帝国憲法の草案の多くを作成したのも井上である。他には法律顧問としてドイツから来日していたヘルマン・ロエスレルとアルベルト・モッセも起草作業に携わった。ロエスレル³⁷⁾はバイエルン出身で、1861年にロストック大学の国家学教授に就いたが、1878年にカトリックへ改宗したため、プロテスタントに教員を限定する同大学を辞職せざるをえなくなり、そのタイミングで日本政府から雇われた。モッセ³⁸⁾はポズナン出身のユダヤ教徒で、ベルリン市裁判所判事と在ドイツ日本公使館顧問とを兼務し、前述の憲法調査中に訪れた伊藤に講義も行った。帝国憲法の起草は、伊藤、伊東、井上、金子、ロエスレル、モッセの6名を中心に内密に進められたのであった。

2.2. 信教の自由条文の起草過程

では、起草者はどのような過程を経て帝国憲法第28条の文言を確定させたのだろうか。表1は、起草作業が本格化する1886年秋ごろから帝国憲法が公布された1889年2月までに起草者が作成した信教の自由に関する条文全てを一覧にしたものである。同様の表はすでに先行研究でも作成されているが、本論は従来収録されてこなかった法律の留保に関する部分も新たに表に含めた。

表1の各条文は、起草過程の次の7段階で作成された。

段階① 井上とロエスレル、モッセとの質疑応答：井上はロエスレルやモッセと翻訳を介して文書で質疑応答を行った。信教の自由を含む自由権については、1886年12月下旬ごろに井上が自身の条文案2点を送って意見を求め³⁹⁾、これにロエスレルは翌1887年1月11日に⁴⁰⁾、モッセは同年4月16日に⁴¹⁾それぞれ自身の条文案を送り回答した。

段落② 井上の乙案・甲案、ロエスレルの憲法草案作成：法律顧問との

表1 帝国憲法起草過程における信教の自由条文の一覧

段階	年月日	資料名	条名	条文
①	1886/12	井上の条文案A		国民の身体・家宅及財産の安全と営業・移転・娯楽・著述・印刷・集会・結社の自由は保護せらる。但、法律は安寧秩序公益の為に必要なる制限と及戦機事變の為に一時停止の処分を定むべし。
①	1886/12	井上の条文案B		日本国民たる者は左の権利を保護せらる。(中略) 八、安寧治紀に妨げず及国民の義務に背かざる娯楽、及礼拝、及教育の自由(中略) 法律は安寧治紀を維持し、又は公益を扶くるの必要の為に、正条を掲げて前に挙げたる各項に制限を設け、又は一時停止の処分を定むべし。
①	1887/1/11	ロエスレルの条文案	7	信仰の自由は之を防護す。但、公共の秩序及安寧を妨害する者又は国家に対する義務に背反する者は此の限に在らず。
①	1887/4/16	モッセの条文案		信向及本心の自由は、侵すべからず。私権・公権の享有は、信教に関係せず。公私の義務は、信教に依て妨げらるることなし。 礼拝の自由は、風義及公共の秩序を害せざる限りは、之を保障す。
②	1887/4	井上の乙案A	11	凡そ日本国民たる者は総て左の権利を保護せらる。(中略) 九 安寧秩序に妨げず及国民の義務に背かざる信教の自由(中略) 法律は安寧秩序を維持し又は公益の必要の為に正条を掲げて前に挙げたる各項に適當の制限を設け及び戒嚴の時に於て一時停止処分を行うべき場合を定むべし。
②	1887/4	井上の乙案B		信教の自由は侵すべからず。公権私権の享有は信教の如何に由て異同あることなし。但し国民の義務は信教に由て之を避くることを得ず。
②	1887/4	乙案へ転載された①ロエスレル案	7	信教の自由は之を保護す。但公共の秩序及安寧を妨害する者又は国家に対する義務に背く者は此の限に在らず。
②	1887/4	乙案へ転載された①モッセ案		信教及本心の自由は侵すべからず。私権公権の享有は信教に関係せず。公私の義務は信教に依て妨げらるることなし。 礼拝の自由は風義及公然の秩序を害せざる限りは之を保障す。
②	1887/5	井上の甲案	7	凡そ日本国民たる者は総て左の権利を保護せらる。(中略) 九 安寧秩序に妨げず及国民の義務に背かざる信教の自由(中略) 法律は安寧秩序を維持し又は公益の必要の為に正条を掲げて前に挙げたる各項に適當の制限を設け及戒嚴の時に於て一時停止処分を行うべき場合を定むべし。
②	1887/5	甲案へ転載された①ロエスレル案	7	信仰の自由は之を防護す。但、公共の秩序及安寧を妨害する者又は国家に対する義務に背反する者は此の限に在らず。

表1 帝国憲法起草過程における信教の自由条文の一覧（続き）

段階	年月日	資料名	条名	条文
②	1887/5	甲案へ転載された①モッセ案		信向及本心の自由は侵すべからず。私権公権の享有は信教に関係せず。公私の義務は、信教に依て妨げらるることなし。 礼拝の自由は風義及公然の秩序を害せざる限りは之を保護す。
②	1887/4/30	ロエスレル憲法草案（ドイツ語）	56	Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses wird gewährleistet, ausgenommen soweit dadurch die öffentliche Ordnung oder das Gemeinwohl gefährdet wird oder den Pflichten gegen den Staat Abbruch geschieht.
②	1887/5	ロエスレル憲法草案の日本語訳	56	信教の自由は之を保証す。但此れに由て公けの秩序又は公共の安寧を妨害し又は国家に対する義務の履行を妨ぐる者は此限に在らず。
③	1887/8	夏島草案	60	日本臣民たる者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。
④	1887/10	10月草案	32	日本臣民たる者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。
⑤	1888/2	2月草案	28	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。
⑥	1888/5/8	枢密院諮詢草案	28	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。
⑦	1889/2/11	帝国憲法	28	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。

※各草案の引用元は本論の注 39-48 を参照。

やりとりを踏まえて井上は、憲法草案として1887年4月に乙案、5月に甲案を作成して伊藤に送った。乙案には、井上が新たに作成した信教の自由の条文案が2点記され、かつ段階①で示されたロエスレルとモッセの条文案も訳語を若干変更して転載された⁴²⁾。甲案には、井上作成の条文案1点に加え、段階①のロエスレル、モッセと井上との質疑応答が全文転載された⁴³⁾。また井上の乙案・甲案とは別に、1887年4月30日、ロエスレルも独自の憲法草案をドイツ語で作成し、翌5月には日本語に翻訳された⁴⁴⁾。

段階③ 夏島草案の作成：井上作成の乙案、甲案、ロエスレル作成の草案の計3点をたたき台として、1887年8月、伊藤、伊東、井上、金子は夏島草案⁴⁵⁾を作成した。

- 段階④ 10月草案の作成：伊藤ら4名は夏島草案、および同案に対する井上とロエスレルの意見書をもとに議論を続け、1887年10月に10月草案⁴⁶⁾を作成した。
- 段階⑤ 2月草案の作成：さらに4名は10月草案を改訂し、翌1888年2月に2月草案⁴⁷⁾を作成した。
- 段階⑥ 枢密院諮詢草案の完成、枢密院審議：起草者4名は2月草案を改訂しつつ、各条文の説明も作成し始めた。説明は井上がロエスレルやモッセと相談して起草した後、それを伊藤ら3名と検討した。完成した憲法本文と説明は1冊にまとめられ、1888年4月27日ごろに天皇へ捧呈された。その印刷による複製本⁴⁸⁾は、5月8日に天皇の諮詢機関である枢密院の顧問官へ配付された。6月18日-7月13日、枢密院は第1、2、3読会を開き、憲法草案を審議して議決した。その後枢密院での議論を踏まえて伊藤らが改訂した箇所もあったが、信教の自由の条文案は変更されなかった。
- 段階⑦ 憲法公布：確定された憲法本文は、翌1889年2月11日に公布され、翌1890年11月29日に施行された。

2.3. 条文案の変化：法律の留保の削除と「信教の自由」への単一化

さて、表1からは以上7段階を経た信教の自由に関する条文の起草過程において、次の2点の変化があったと確認できる。第1に法律の留保に注目すると、段階②までに井上が作成した条文案の大半は、法律の留保を設けていた。すなわち、段階①の井上案A、B、および段階②の乙案A、甲案は共通して、「法律」が信教の自由を含む自由権に対する「制限」や「一時停止処分」を定めると明記していた。他方、段階①・②のロエスレル案もモッセ案も法律の留保を設けておらず、段階③の夏島草案以降の案もそれを設けなかった。

第2に信教の自由の表記方法に注目すると、段階①では井上案・モッセ案と、ロエスレル案との間で違いが見られた。すなわち、井上案Aは「帰依」や「集会・結社」の自由を、井上案Bは「帰依、及礼拝、及教

育」の自由を掲げ、またモッセ案は「信向及本心」や「礼拝」の自由と「信教」による差別禁止とを掲げ、ともに信教の自由の内容を細分化して記していた。他方、ロエスレル案は「信仰の自由」のみを掲げた。これが段階③以降になると、全ての案で「信教の自由」のみを記すようになった。なお、段階①における「信向」や「信仰」といった語句上の違いは、段階②において①ロエスレル案・モッセ案が乙案へ転載される過程で全て「信教」へ統一されている。

まとめると、段階②までは井上案が法律の留保を明記し、かつ信教の自由の表記も井上案・モッセ案とロエスレル案との間で異なっていた。しかし、段階③以降は法律の留保が削除され、表記方法も「信教の自由」に単一化された。起草過程の全体を見ると、これら2点に関しては、段階①ですでにロエスレル案が提示していた形式が、段階⑦で公布された帝国憲法第28条へ踏襲されたと分かる。

2.4. ロエスレルによる憲法条文の「蒙昧」化の提案とその思想的背景

以上2点の変化のうち、「信教の自由」への表記の単一化は、中島が指摘する通り⁴⁹⁾、ロエスレルが信教の自由の保障範囲を内的・私的領域に限定するため、その憲法上の表記を「蒙昧」化するよう勧めた結果であったと考えられる。ロエスレルは、段階①1887年1月に井上へ送り、段階②井上が5月の甲案に転載した意見書において、自身の条文案が「信仰の自由」のみを記した理由を次の通り説明した（以下、引用文は他の起草者も参照した甲案による）。「信仰の自由」は、「内心に於てすると言論著述を以てするとを問わず、各箇人の或る宗教を信ずることを保障し、それは「家内礼拝の自由」も含みうる。しかし「後來政府の活動を自由」にするためには、これらの点を「蒙昧の中に付し去」る必要がある、「宗教の自由を与うるは過度に広漠なるべからずと信ず」。なぜなら「日本に於て外国の各種の宗派入り来り、各派共に人民を其身方に致さんことを力」んでいる今日、日本政府は「精神上、經濟上、国民生活の基礎」となる「宗教の思想」の「分裂」を防がなくてはならないからである。具体的には、政府は「礼拝、寺院創立、説教者を任命する等、

完全なる教会を創設するの権を、如何なる教派にも与^{いか}えるべきでなく、「謬教」に「正教と同一の権利」を認めないことで「宗教の統一」を図る必要がある⁵⁰⁾。

またロエスレルは公布された帝国憲法についても、第28条の信教の自由には公的礼拝の自由や宗教的結社の自由が含まれないと解釈していた。ロエスレルが段階⑥の枢密院審議前後の1888年7月ごろに作成し始め、憲法公布後の1891年3月ごろに脱稿したと推定される未刊行の帝国憲法の逐条注釈原稿⁵¹⁾には次の通りある。第28条の信教の自由は「純然精神上の事に属し」、または「一個人の私に係る」自由のみを保障し、「公けに之を執行するの権利」のほうは「宗教の自由中に包含せず」。なぜなら「宗教は全く之を私事というを得ず、従って一切の宗教は総て各々同一の権利を享受することな」いからである。「公けに之を執行する」とは具体的には、「公けに人を会して礼拝を行い教義を伝説弘布する事」や、宗教団体を結成して「社寺会堂を建設し、寄付金等を募集する等の事」を指し、これらは「臣民の自由」に任せず「国家の宗教管理権」に従うべきである⁵²⁾。

くわえて、従来指摘されてはこなかったが、ロエスレルは憲法条文の「蒙昧」化によって、法律の留保を削除することも意図していたと考えられる。ロエスレルは帝国憲法第37条「凡そ法律は帝国議会の協賛を経るを要す」への注釈において、「社会公衆の平和、秩序、安寧に関するもの」のなかには「必ず法律を以て定むべき」ものとそうでないものがあるとしたうえで、「宗教上の礼拝」は「政府及人民の均く認めて権利問題とする有力なる論拠あるにあらざる限りは、命令を以て之を定むるを妨げず」と記し、「宗教上の礼拝」は「命令」のみで制限できると解釈していた⁵³⁾。

では、なぜロエスレルは憲法条文の「蒙昧」化により信教の自由の保障範囲や保障方法を限定するよう提案したのだろうか。その一因は、彼が立憲政治における宗教の役割を重視する思想的立場を取っていたからと考えられる。ヨハネス・ジーマス⁵⁴⁾によると、ロエスレルは、19世紀ドイツの国法学界においては「社会的立憲主義」と呼ばれる立場に属

していた。「社会的立憲主義」とは、貨幣経済や資本主義の浸透に伴い深刻化しつつあった経済的、社会的、文化的格差の拡大と階級闘争の激化に対応するため、諸階級を超越する存在としての国家や君主の役割を重視する立場であった。そしてロesslerは、「階級や身分の差別を解消した」ことをキリスト教の「成果」として高く評価し、かつ階級間の利害対立を緩和する手段として「宗教から発現した生きた道徳的共同意識」の醸成に期待していた⁵⁵⁾。実際ロesslerは、「憲法の根元主義」について尋ねた井上に対して、1887年6月4日に回答を送り、「国民の徳義心は、利己的社会統治の不徳義なる濫政に対する有力なる障壁」になるとし、「宗教」によって「国民に徳義上の根柢を得せしむる」よう勧めていた⁵⁶⁾。

なお、宗教が国民の道徳を維持することで立憲政治の安定的な運用が可能になるという議論は、伊藤や井上が起草過程で参考にしたドイツの法学者ルドルフ・フォン・グナイストの講義ノートにも見られた⁵⁷⁾。かつ、宗教は道徳を基礎づけることで国家の文明化に貢献するという議論は、1880年代に日本の言説空間においてキリスト教をモデルに構築された「宗教」概念の1パターンでもあった⁵⁸⁾。

以上を勸案すると、ロesslerはヨーロッパの立憲主義国において宗教（キリスト教）が果たしてきた役割を重視する思想的立場⁵⁹⁾に基づき、日本政府が公的礼拝の自由や宗教的結社の自由の分配を介して、より「自由」に宗教団体との関係を構築できるようにするため、憲法上の表記を「信教の自由」へ単一化し、かつそこに法律の留保を明記しないよう提案したと考えられる。なお、なぜ最終的に「信教」という語句が採用されたのかは不明であるが、同時期に政府内外で作成された憲法草案では「宗教の自由」、「宗旨の自由」、「信仰の自由」、「奉教の自由」のほが一般的な表記であったから⁶⁰⁾、使用頻度の点で「信教の自由」は相対的に「蒙昧」な表記であったといえる。

2.5. 他の起草者による第28条の解釈とその公表

このように信教の自由の条文を確定するに当たっては、ロesslerが大

きな役割を果たしたと考えられる。しかし確定後の条文の解釈については、他の起草者はロエスレルの意見の全てを受け容れたわけではなかった。すなわち、段階⑥の枢密院諮詢草案に付された「憲法説明」は、ロエスレルと同じく信教の自由を「内部」と「外部」とに分ける思考法を取りつつも、次の通り「外部」に属する宗教的行為の自由や宗教的結社の自由もまた、第28条の保障範囲に含まれると解釈していた。

信向帰依は専ら内部の心識に属すと雖^{いえども}、其の更に外部に向いて礼拝、儀式、布教、演説、及結社集会をなすに至ては、固より法律又は警^{もと}察^{したが}上安寧秩序を維持する為の一般の制限に遵わざることを得ず。而して何等の宗教も、神明に奉事する為に法憲の外に立ち、国家に対する臣民の義務を逃るるの権利を有せず。故に内部に於ける奉教^おの自由は完全にして一の制限を受けず、而して外部に於ける礼拝布教の自由は法律規則に対し必要なる制限を受けざるべからず⁶¹⁾。

ここでは、「内部」の自由は「完全にして一の制限を受けず」、第28条の定める「安寧秩序」や「臣民たるの義務」に基づく制限はおもに「外部」の自由で課せられると説明されている。したがって、山口や須賀も指摘する通り⁶²⁾、明言されていないものの第28条は「外部」の自由も保障すると解釈されていると考えられる。

なお須賀⁶³⁾によると、学説においても公布直後から第28条に宗教的行為の自由を含める解釈が行われ、大正期・昭和期以降はそこに宗教的結社の自由も含める解釈が主流になった。また小川原⁶⁴⁾は、1929年に帝国議会へ第1次宗教団体法案が提出された際、政府側は第28条の信教の自由で宗教的結社の自由を含めない解釈を行ったが、これに美濃部ら憲法学者が反対した結果、同法案は廃案になりその後は宗教的結社の自由を含める憲法学者側の解釈が政府内でも有力になったと指摘している。つまり信教の自由の保障範囲を内的・私的自由に限定したロエスレルの意見は、解釈のレベルでは他の起草者にも公布後の学説にも受け継がれなかったといえる。

さらに、従来指摘されてはこなかったが、じつは段階⑥の枢密院諮詢草案の時点では、条文からは削除された法律の留保が同じく解釈のレベルで復活していた。前述の通りロエスレルは帝国憲法第37条への注釈中、「宗教上の礼拝」は命令のみでも制限できると解釈していた。他方、同条文に対する「憲法説明」は、「法律を以て定むべき条件」の1つとして「出版、新聞、集会、結社、信教、及其の他人民の権利に係る制限」を挙げ、「信教」に対する「制限」は「法律を以て定むべき」と明記していた⁶⁵⁾。また「国家の安寧を維持」するための命令権を定めた第9条についても、たしかに「命令は専ら天皇の裁定に出」るが、しかし「凡そ臣民の為に身体財産の権利を規定するは必ず法律に依り」、「命令は用いて以て身体財産の権利を制限することなかるべ」と記し、命令のみで「身体財産の権利」に対する「制限」が課されるべきではないと解釈していた⁶⁶⁾。枢密院はこうした起草者の解釈を参照して、憲法草案を可決したのであった。

もっとも、段階⑥の枢密院審議の時点で法律の留保を復活させた起草者の解釈は、その後公表されなかった。秘密会であった枢密院審議後に「憲法説明」は、まず井上が改訂し、さらに共同審査会⁶⁷⁾が改訂した後、1889年6月に『帝国憲法義解』と題して伊藤の私著として刊行された。こうした改訂の結果、信教の自由に関する第28条の解釈はほとんど変更されなかった一方⁶⁸⁾、先に引用した法律の留保に関する「憲法説明」の第9条と第37条の解釈は、『帝国憲法義解』には掲載されなかった⁶⁹⁾。信教の自由の制限に関する法律の留保は、最終的には条文からも起草者の解釈からも完全に削除されたのである。

その一因は、結局のところロエスレルより他の起草者も、法律の留保を残して宗教に関する行政権を制約することにそれほど積極的ではなかったからと考えられる。そもそも伊東は、起草者の憲法解釈を公にすること自体に反対していた。それは伊東が、憲法は「其信ずるに足り疑うの余地ある、猶お^な經典の如くすべ」きであるにもかかわらず、「政府自ら釈義を公に」して憲法の「本義」に「限域」を置いてしまうと、「政治の方針と進歩の程度に伴うて、異日多少の変動なきを免れ」ず、「累

を他日に胎す」おそれがあると考えていたためであった⁷⁰⁾。伊藤もまた、1888年6月27日、枢密院での第28条案の審議中、皇室祭祀に対する官吏の礼拝義務と信教の自由との関係について議論が紛糾しかけた際、誰も100年生きることではできないのだから「将来国家の宗教に対する政略如何^{いかにん}」は「其時々政治家の方寸」に任せるよう述べ議論を打ち切り、この論点について「今弁明」することを避けた⁷¹⁾。自身の条文案に法律の留保を設けた井上にしても、新田や齊藤智朗の指摘する通り⁷²⁾、おもに治安維持の観点から政府が宗教団体を統御することは必要であると考えていた。まとめると、他の起草者はロエスレルほど国内の宗教団体が果たす政治上の役割に期待してはいなかったが⁷³⁾、しかし「将来国家の宗教に対する政略」に柔軟性を持たせようとした点では大差なかったと考えられる。

3. おわりに

本論は、帝国憲法公布後の解釈史に与えた影響の大きさを踏まえて、なぜ帝国憲法の起草者が信教の自由の条文に法律の留保を設けなかったのかについて考察した。本論の調査により、起草過程の初期段階では法律の留保を明記する案や、信教の自由の内容を細分化して表記する案も存在したものの、1887年8月の夏島草案以降は条文から法律の留保が削除され、表記も「信教の自由」へ単一化されたと明らかになった。そして本論は、以上2点の変化においては、ロエスレルの意見が大きな役割を果たしたと主張した。すなわちロエスレルは、ヨーロッパの立憲主義国で宗教(キリスト教)が果してきた役割を重視する思想的立場に基づき、日本政府がより「自由」に宗教団体との関係を構築し、「国民の徳義心」を涵養できるようにするため、信教の自由に関する憲法条文を「蒙昧」化しよう提案したと考えられる。他の起草者はロエスレルの提案の全てを受け容れたわけではなかったが、しかし彼らもまた将来の対宗教政策に柔軟性を持たせようと望んだ点では大差なかったと指摘できるから、最終的に法律の留保は憲法条文からも起草者の解釈からも完

全に削除された。その結果、近年の研究が指摘する通り、戦前期を通じて憲法解釈上、政府が議会や裁判所から牽制されずに宗教に関する行政権を行使することはひろく容認された一方、そうした政府の措置から国民が自らの信教の自由を守る制度的手段は他の自由権に比べていちじるしく限定された。したがって帝国憲法による信教の自由の保障は、神社の公的待遇の変遷にかかわらず、公布当初から一貫して制限されていたといえる。

本論で見てきた通り、帝国憲法の起草者は第28条の保障範囲に何が含まれるかについては意見を異にした一方、「信教の自由」という条文上の語句に対して、解釈上内心の自由、宗教的行為の自由、宗教的結社の自由という3つの次元を設定し、後2者の「外部」の自由に対してのみ一定の制限を課すことを検討するという思考法は共有していた。最後に指摘したいのは、こうした「内部」と「外部」の区別に基づく思考法は、日本国憲法第20条1項における「信教の自由」に対する現代の解釈学説でもおおむね支持されているという点である⁷⁴⁾。もちろん、歴史的沿革はかならずしも現行の憲法解釈の妥当性を左右するものではない。帝国憲法起草者と今日の憲法学の解釈とを安易に結びつけることは、それこそ時代錯誤的な単純化であるだろう。しかしまた、もしも日本国憲法下の政教関係を再考するのであれば、この思考法が特定の時期や地域の政教関係をモデルとした「宗教」概念を前提としている可能性や、戦前期はそれが行政機関に宗教に関する裁量権を確保する文脈で導入されたという経緯を認識しておくことも必要であると考えられる。

注

- 1) 本論は、法令を『法令全書』から引用する。引用文は、読みやすさのためカタカナをひらがなに変え句読点や濁点を付すなど適宜改めた。
- 2) 大石真『日本憲法史』講談社、2020年、329頁。
- 3) 井上恵行『改訂 宗教法人法の基礎的研究』第一書房、1972年、237頁。

- 4) 須賀博志「戦後憲法学における「国家神道」像の形成」(山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』山川出版社、2018年)、91-93頁。
- 5) たとえば帝国憲法第29条は、「日本臣民は法律の範囲内に於て言論著作印行集会及結社の自由を有す」と定めた。
- 6) ただし「政教分離」という語句そのものは、日本国憲法の条文にも記されていない。宗教団体が国から「特権」を受けることや「政治上の権力」を行使することを禁止する同憲法第20条1項、「国及びその機関」が「宗教教育その他いかなる宗教的活動」を行うことも禁止する同条3項、「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」公金などを提供することを禁止する第89条などが、判例や学説において「政教分離原則」や「国教樹立禁止原則」と呼ばれてきた。駒村圭吾「第20条【信教の自由】」(長谷部恭男編『注釈日本国憲法2』有斐閣、2017年)、300頁。
- 7) 須賀の論文公開後に刊行された憲法学の書籍においても、同様の説明がなされている。たとえば、芦部信喜著、高橋和之補訂『憲法 第8版』岩波書店、2023年、165-166頁；加藤一彦『憲法 第4版』法律文化社、2023年、78-79頁。
- 8) 阪本是丸『国家神道形成過程の研究』岩波書店、1994年、353頁。「国家神道」研究史の概要は、齋藤公太「国家神道と教派神道」(島蘭進、末木文美士、大谷栄一、西村明編『近代日本宗教史 第2巻 国家と信仰：明治後期』春秋社、2021年)、130-132頁。
- 9) 阪本『国家神道形成過程』、363-385頁。
- 10) 河村忠伸『近現代神道の法制的研究』弘文堂、2017年、114-116頁。
- 11) 内閣統計局編『日本帝国統計年鑑 第10回』内閣統計局、1891年、559頁。
- 12) 平野武『明治憲法制定とその周辺』晃洋書房、2004年、115-120頁。
- 13) 原語であるドイツ語の“Roesler”の日本語表記について、鈴木安蔵は当時の資料でも後世の研究でも一致しておらず、原語の発音に比較的近いのは「レースル」や「レースラ」であるが、資料上最も多いのは「ロエスレル」であると指摘した(鈴木安蔵『憲法制定とロエスレル——日本憲法諸原案の起草経緯と其の根本精神』東洋経済新報社、1942年、5頁)。本論が参照する資料や研究の多くも「ロエスレル」と表記しているため、検索の便利さも考慮して、以下で本論も同様に「ロエスレル」と表記する。
- 14) 大石『日本憲法史』、300-303頁。
- 15) 伊藤博文著、宮沢俊義校註『憲法義解』岩波書店、2019年、20-26頁。
- 16) 中島三千男「『大日本帝国憲法』第28条「信仰自由」規定の成立過程」(『奈良大学紀要』6、1977年)、127-140頁。
- 17) 山口輝臣『明治国家と宗教』東京大学出版会、1999年、143-157頁。
- 18) 新田均『近代政教関係の基礎的研究』大明堂、1997年、197-279頁。
- 19) 須賀博志「学説史研究と憲法解釈——明治憲法における信教の自由」(『公法研究』73、

- 2011年)、112-114頁。
- 20) 中島三千男『「明治憲法体制」の確立と国家のイデオロギー政策——国家神道体制の確立過程』（『日本史研究』176、1977年）、183-191頁；平野『明治憲法制定とその周辺』、120-121頁。
 - 21) 畔上直樹『「村の鎮守」と戦前日本——「国家神道」の地域社会史』有志舎、2009年；平山昇『初詣の社会史——鉄道が生んだ娯楽とナショナリズム』東京大学出版会、2015年。
 - 22) 阪本『国家神道形成過程の研究』、324頁；藤田大誠「神社対宗教問題に関する一考察——神社参拝の公共性と宗教性」（『國學院大學研究開発推進センター研究紀要』7、2013年）、58-60頁。
 - 23) 大石『日本憲法史』、300-318頁。
 - 24) 帝国議会における複数の宗教法案の審議過程は、小川原正道『「信教の自由」の思想史——明治維新から旧統一教会問題まで』筑摩書房、2024年、51-171頁。
 - 25) 植村和秀「思想と宗教の統制」（島蘭、末木、大谷、西村編『近代日本宗教史 第4巻 戦争の時代：昭和初期～敗戦』春秋社、2021年）、36-38頁。
 - 26) 須賀「学説史研究と憲法解釈」、111-112頁；棟久敬「信教の自由の日独比較憲法史的考察——信教の自由の制約に関する議論を中心に」（『秋田大学教育文化学部研究紀要 人文科学・社会科学』77、2022年）、100頁。
 - 27) 大石『日本憲法史』、316-318頁。
 - 28) 本山幸彦「まえがき」（本山幸彦編著『帝国議会と教育政策』思文閣出版、1981年）、ii頁。
 - 29) 小野雅章『教育勅語と御真影——近代天皇制と教育』講談社、2023年、57-84頁。ただし、教育勅語それ自体の法的効力は高いものではなく、1890年の公表後もしばらくは中央政府内で撤回や改定が検討されるなど、かならずしも当初からその権威が確立していたわけではない。また学校儀式的具体的な内容も、地域差や時間的変遷が見られたことに注意が必要である。詳細は、上記小野の著作のほか、佐藤秀夫「解説」（佐藤秀夫編『続・現代史資料8 教育 御真影と教育勅語I』みすず書房、1994年）、3-45頁；小股憲明『明治期における不敬事件の研究』思文閣出版、2010年、118-196頁。
 - 30) 島蘭進『国家神道と日本人』岩波書店、2010年、137-155頁。
 - 31) 永岡崇『新宗教と総力戦——教祖以後を生きる』名古屋大学出版会、2015年、11頁；桂島宣弘「宗教が宗教になるとき——啓蒙と宗教の近代」（島蘭、末木、大谷、西村編『近代日本宗教史 第1巻 維新の衝撃：幕末～明治前期』春秋社、2020年）、120-125頁；小川原正道『日本政教関係史——宗教と政治の一五〇年』筑摩書房、2023年、

- 101-124 頁。
- 32) 小島伸之「昭和戦前期の「宗教弾圧」再考——特別高等警察の目的と論理」(寺田喜朗、塚田穂高、川又俊則、小島伸之編著『近現代日本の宗教変動——実証的宗教社会学の視座から』ハーベスト社、2016年)、343-381頁。また昭和期の宗教団体に対する取り締まりについては、植村「思想と宗教の統制」、31-59頁も参照。
 - 33) 中島「『大日本帝国憲法』第28条」、127-140頁；尾崎利生「明治立憲主義と「信教の自由」規定——帝国憲法第28条の成立過程を中心として」(『東京家政学院大学紀要』30、1990年)、87-106頁；山口「明治国家と宗教」、143-157頁；棟久「信教の自由の日独比較憲法史的考察」、95-100頁。
 - 34) 帝国憲法起草過程の展開や関連資料は、稻田正次『明治憲法成立史』上・下巻、有斐閣、1960・62年。
 - 35) 伊藤の憲法調査の詳細は、瀧井一博『文明史のなかの明治憲法——この国のかたちと西洋体験』筑摩書房、2023年。
 - 36) 井上の経歴や帝国憲法起草過程で果たした役割は、坂本一登「井上毅と明治憲法——『憲法義解』成立前後」、伊藤著、宮沢校註『憲法義解』、245-301頁。
 - 37) ロエスレルの経歴や思想は、ヨハネス・ジームス著、本間英世訳『日本国家の近代化とロエスラー』未来社、1970年。
 - 38) モッセの経歴は、Werner E. Mosse, "Albert Mosse: A Jewish Judge in Imperial Germany," in *The Leo Baeck Institute Year Book*, 28-1, 1983, pp. 169-184.
 - 39) 「ロエスレル氏憲法質疑 第1号」(國學院大學日本文化研究所編『ロエスレル答議』第5巻、國學院大學、1982年)、34-36頁。
 - 40) 「ロエスレル氏憲法質疑 第1号」、36-41頁。
 - 41) 「モッセ氏答議 国民権」(『ロエスレル答議』第1巻、國學院大學、1979年)、146-150頁。
 - 42) 「乙案試草」(檜山幸夫総編集、西川誠編集・解題『伊藤博文文書』第76巻、ゆまに書房、2012年)、77-133頁。
 - 43) 「甲案試草」(『伊藤博文文書』第75巻、ゆまに書房、2012年)、127-130、137-165頁。
 - 44) ドイツ語原文は、「ロエスレル起草日本国憲法草案独逸文原本」(『ロエスレル答議』第6巻、國學院大學、1983年)、pp. 4-22。日本語訳は、「ロエスレル起草日本帝国憲法草案」、同上、16-26頁。両資料の書誌情報は、小島和司「ロエスレル「日本帝国憲法草案」について」(『法学』33-1、1969年)、1-60頁。
 - 45) 「欠題(夏島憲法草案)」、伊東巳代治関係文書書類の部8、64コマ、国立国会図書館憲政資料室所蔵 (<https://dl.ndl.go.jp/pid/3860375>、2024/10/8 閲覧)。
 - 46) 「夏島草案(一〇月草案)」、伊東巳代治関係文書書類の部9、35コマ (<https://dl.ndl>).

- go.jp/pid/3947784、2024/10/8 閲覧）。
- 47) 「欠題（二月草案）」、「伊東巳代治関係文書」書類の部 11、32 コマ (<https://dl.ndl.go.jp/pid/3947460>、2024/10/8 閲覧）。
 - 48) 「〔帝国憲法枢密院諮詢案・説明 全七六条〕」、「三条家文書（所蔵）」書類の部 37-2、74-76 丁、国立国会図書館憲政資料室所蔵 (<https://dl.ndl.go.jp/pid/11125310>、2024/10/08 閲覧）。
 - 49) 中島「『大日本帝国憲法』第 28 条」、132-136 頁。
 - 50) 「甲案試草」、『伊藤博文文書』第 75 卷、149-151 頁。
 - 51) 原文は英語で書かれ、後に伊東らが日本語に翻訳したと推定されている。引用は次の翻刻に拠る。伊東巳代治遺稿、三浦裕史編『大日本帝国憲法衍義』信山社、1994 年。書誌情報は、三浦裕史「解題」、同上、213-222 頁。
 - 52) 三浦編『衍義』、88-92 頁。
 - 53) 三浦編『衍義』、116 頁。
 - 54) ジェームス『日本国家の近代化とロエスラー』、57-69 頁。
 - 55) ジェームス『日本国家の近代化とロエスラー』、35-36、63 頁。
 - 56) 「ロエスレル氏答議 憲法質疑」、『ロエスレル答議』第 1 卷、11、19 頁。
 - 57) 齊藤智朗『井上毅と宗教——明治国家形成と世俗主義』弘文堂、2006 年、68-73 頁。
 - 58) 星野靖二『近代日本の宗教概念——宗教者の言葉と近代』有志舎、2012 年、94-111 頁。
 - 59) ただし、ジェームスが「ロエスラーの社会法観及び国家観は、その時代の学問の傾向に反していた」と指摘した点には注意が必要である（ジェームス『日本国家の近代化とロエスラー』、67 頁）。19 世紀ドイツ国法学全体におけるロエスレルの議論の位置づけについては、より詳細な検討が必要である。
 - 60) 帝国憲法公布までに政府内外で作成された憲法草案は、起草者が作成したものを除き現在 50 点以上確認されている。それらのうち国民の権利に関する条項で「信教の自由」という表記を採用したのは、管見の限り 1881 年に自由民権家の村松愛蔵が『愛岐日報』紙上に発表した憲法草案の第 53 条のみである。家永三郎、松永昌三、江村栄一編『新編 明治前期の憲法構想』福村出版、2005 年、410 頁。
 - 61) 「〔帝国憲法枢密院諮詢案・説明 全七六条〕」、75-76 丁。
 - 62) 山口『明治国家と宗教』、149 頁；須賀「学説史研究と憲法解釈」、110 頁。
 - 63) 須賀「学説史研究と憲法解釈」、110-111 頁。
 - 64) 小川原「『信教の自由』の思想史」、117-137 頁。
 - 65) 「〔帝国憲法枢密院諮詢案・説明 全七六条〕」、94-95 丁。
 - 66) 「〔帝国憲法枢密院諮詢案・説明 全七六条〕」、24-25 丁。
 - 67) 共同審査会のメンバーは、伊藤、伊東、井上の起草者 3 名に加え（金子は病欠）、法

科大学教授の穂積陳重、富井政章、末岡精一、斯波淳六郎、宮崎道三郎（斯波と宮崎は法制局参事官を兼務）と、大蔵省参事官の阪谷芳郎の計9名である。稲田『明治憲法成立史』下巻、882頁。

- 68) 伊藤著、宮沢校註『憲法義解』、66-68頁。
- 69) 伊藤著、宮沢校註『憲法義解』、35-38、82-84頁。
- 70) 「憲法の註解を公にすべからざる議」、「伊東巳代治関係文書」116。なお起草者のなかでも伊東は、ロエスレルとともに行政権の自律性を重んじる立場にあったと指摘されている。坂本「井上毅と明治憲法」、278-295頁。
- 71) 「枢密院会議筆記・一、憲法草案・明治二十一年自六月十八日至七月十三日」、「枢密院関係文書」枢D00002100、154-155コマ、国立公文書館所蔵 (<https://www.digital.archives.go.jp/file/1743682、2024/10/08> 閲覧)。
- 72) 新田『近代政教関係の基礎的研究』、95-135頁；齊藤『井上毅と宗教』、49-82頁。
- 73) 山口『明治国家と宗教』、149-150頁。
- 74) 駒村「第20条【信教の自由】」、307-310頁；芦部『憲法 第8版』、166-170頁；加藤『憲法 第4版』、79-82頁。この思考法が帝国憲法期と日本国憲法期とで連続するものであるという指摘は、須賀「学説史研究と憲法解釈」、111頁；棟久「信教の自由の日独比較憲法史的考察」、102-103頁。

対談 日本におけるカルト宗教問題と 信教の自由

郷路征記¹・櫻井義秀²

司会 弓山達也³

2024年8月28日実施（於 北海道大学）

「信教の自由」や「政教分離」は、かつて宗教者や宗教団体が自らの権利として主張してきた。しかし、カルト問題が浮上する中で、その意味は拡大し、宗教を信じない自由や信仰を強要されない自由など、非宗教者や被害者の視点を含む「信教の自由」へと変化してきた。そして2022年、安倍元首相銃撃事件により、統一教会の問題が再び注目を集めている。統一教会は、国の対応に対して「信教の自由」の弾圧であると主張しており、これは「信教の自由」をめぐる議論の揺り戻しとも考えられる。そこで本対談では、統一教会問題を軸に「宗教の自由と政教分離」の課題を正面から考える。実践的視点を持つ弁護士郷路征記氏と、学術的視点を持つ宗教社会学者の櫻井義秀氏をお招きし、多面的な議論を通じて現代日本における信教の自由について語っていただいた。



¹ ごうろまさき：弁護士

² さくらいぎしゅう（よしひで）：北海道大学教授

³ ゆみやまたつや：東京科学大学教授、（公財）国際宗教研究所常務理事

統一教会問題への取り組み

弓山 「信教の自由」や「政教分離」は、かつては宗教者や宗教団体が、自分たちの権利として主張していたものだと思います。ところが、カルト問題が大きな転機となり、宗教を信じない自由や信仰を強要されない自由など、非宗教者や宗教から被害を受けたことがある方までを念頭に置いた「信教の自由」にまで、その意味が拡大していると思います。そして2022年に安倍元首相銃撃事件が起こり、世界平和統一家庭連合(旧世界基督教統一神霊協会、以下「統一教会」)の問題が再び注目を集めています。

統一教会の問題は、1980年代に朝日新聞や赤旗に大きく取り上げられて、やがて忘れ去られたわけですが、その後1990年代に、芸能人との関わりでもう一度大きく取り上げられました。今回もやはりワイドショー的に取り上げられていて、「信教の自由」や「政教分離」といった堅い話までは、どうしても立ち入りにくいようです。

そこでこの対談では、『現代宗教2025』の特集テーマである「宗教の自由と政教分離」に沿って、統一教会の問題を正面に据えて取り上げてみたいと思います。実践的なところから弁護士郷路征記先生、学術的なところから宗教社会学者の櫻井義秀先生に対談をお願いしました。

ご対談いただくに当たり、いくつかテーマを挙げさせていただきます。

一つめはカルトが主張する「信教の自由」をどこまで認める必要があるのか、あるいは認める必要がないのか、という問題です。櫻井先生は「信教の自由」といった生易しい表現で統一教会の問題を取り上げることはできないと主張されています。また、ご著書の『カルト問題と公共性』(北海道大学出版会、2014年)を読ませてもらいますと、伝統宗教であれ、新宗教であれ対等な扱いが求められ、さらにマイノリティになると、その主張が受け止められやすいと指摘されています。そこでカルトは宗教的マイノリティと自称するわけですが、今回はぜひ、こうした問題についてお聞きしたいところです。

二つめは、カルト教団と呼ばれることがあるような教団の規制です。統一教会の問題で法的な規制がどこまで認められるのか、ということも「信教の自由」の裏返しとして問題になると思います。冒頭で触れたように、「信教の自由」は宗教者や宗教団体側が自分たちの権利として主張してきたわけですが、「信じない自由」、「信仰を強要されない自由」まで広げたときに、法的な規制がどこまで認められるのかも問題でしょう。たとえば、エホバの証人の輸血拒否をどう考えるか。非常に難しい問題ですが、同じように医療を拒否する教団は他にもあります。それから、コロナ禍でワクチンを拒否した方は少なくないですが、陰謀論を唱えるような方々は明確に、集団的にワクチン拒否に傾いています。子どもや未成年の輸血拒否は問題になっていますが、それではワクチン拒否はどうかということ、なだらかに地続きにある問題であると思います。

三つめは、親の信仰や価値観を子どもに強要するのは由々しき問題です。ところが、たとえば現在の学校制度に反対だから、子どもを学校に行かせないという場合があります。ホームスクーリングも、アメリカでは十分に認められているのだから、日本でも認めるべきだという議論が予想されます。このように親の信仰や価値観を子どもにまで押し広げたときに、それをどこまで社会が、法が、あるいは行政が認めるのか、規制するのかということころは大きな問題だと思います。問題のある教団に対する規制がどこまで認められるのかということも、ご教示いただきたいところです。

最後に、一般市民によるカルト問題への向き合い方についてです。一般市民の方々は、カルト問題や統一教会問題というと、「変わった団体に入っている変わった人々の問題」、「自分とは無関係」と捉えられるのではないのでしょうか。そうではなくて、むしろ、市民社会、国民の問題として、カルト問題にどのように向き合ったらよいのかということについて、ご教示いただきたく思います。たとえば、先ほど触れたメディアの問題として、下火になったり盛り上がりたりするスピリチュアル、オカルト、霊能系の番組があります。ああいうものが今なお垂れ流され

ていることは、「靈感・スピリチュアル商法被害110番」の相談事例でも確認されるように、カルトに対する市民の敷居をかえって下げてしまっていると考えられるかもしれません。

それから教育の問題です。これはカルト問題とセットで考えることはピントはずれかもしれませんが、やはり国家神道の問題が大きかったと思います。国家神道の問題があったために価値観の問題に公教育が触れることができず、教育現場は及び腰になっています。非行問題や学校問題が出てくると、宗教者や宗教教育に心寄せる方々は、「宗教教育をしないからこんな状況になってしまった」と言います。こうしたある種の宗教的な価値観みたいなものが、公教育の中に滑り込むタイミングというのは、「期待される人間像」であるとか、教育基本法の改正であるとか、今までも何度かありました。こうした問題についても、カルト問題に関わられてきた先生方がどうお考えなのかをお聞きできれば幸いです。最初にテーマを挙げさせていただきましたが、まずは先生方の自己紹介からいただければと思います。

郷路 弁護士の郷路です。弁護士になって53年、年齢は81歳。リタイアしていい年齢ですが、まだ仕事をしています。ほぼ統一教会の事件に集中して弁護士人生を送ってきましたから、「どうしてこんな裁判をやっているのか、やれてきたのか」と質問されることがあります。そのようなときには「非常に興味を持ったから」と答えています。人間がなぜ奴隷のように変えられてしまうのか、喜んで無一文になることができるのか、それを宗教の要素を利用して行うことのすごさ、そのメカニズムを解明したいという強い興味が、私をこの裁判に従事させつけてきました。

1987年3月に、統一教会の元信者1名を原告として、統一教会による伝道・教化の違法性を問う訴訟（「青春を返せ訴訟」）を札幌地裁に提訴しました（5年後原告数20名に）。この訴訟は14年かかりましたが2001年に勝訴し、後に最高裁でも勝訴判決が確定しました。2004年、今度は統一教会に「信教の自由」が侵されたこと、そして侵害されたこ

とによる損害全ての回復という目的で、二つの訴訟を提訴しました（「信仰の自由侵害回復訴訟」）。この裁判でも、元信者たちが「信教の自由」を侵され、真意に基づいて統一教会に帰依したわけではないということが認められました。その後も同様の裁判を行っており、幸い東京や札幌の裁判で成果を挙げることができました。裁判を闘った元信者原告の総数は74名です。この他、示談で解決した方も多分150名から200名はいます。

「統一教会は、憲法の保障する「信教の自由」を侵害している」という主張は、恐らく私が日本で初めてしたと思います。しかしながら、この主張が世の中に知られるようになったのは、安倍元首相の銃撃事件が起こってからです。島藺先生、櫻井先生などをはじめとする名だたる宗教学者が、「旧統一教会に対する宗務行政の適切な対応を要望する声明」（2022年10月24日）において、「正体を隠した勧誘は「信教の自由」を侵害します」と明言してくれました。私にとってみればエポックメイキングでしたし、今回、『現代宗教』でこうした特集が組まれたこともよかったです。

それから、統一教会の加害行為の本質は、献金に際して詐欺や脅迫、ことさらに不安を煽ることによって意思決定をゆがめる、ということではありません。意思決定の前提となるその人の信念や判断基準そのものを違法に改変することにあるのです。「献金する」という意思決定を信者にさせる段階では、すでに信者の精神——信念——は脅す必要もだま



郷路征記（ごろう・まさき）

弁護士。1943年、北海道生まれ。1971年札幌弁護士会に登録。札幌弁護士会副会長、同会子どもの権利委員会委員長などを務める。1980年代から統一教会問題に携わり、全国霊感商法対策弁護士連絡会代表世話人を務める。関連する著書に『統一協会の何が問題か——人を隷属させる伝道手法の実態』（花伝社、2022年）

する必要もない状態にさせられてしまっているのです。この主張も40年近くしてきました。「法人等による寄附の不当な勧誘の防止等に関する法律」の制定過程で、官僚や政党の方に、私の仕事やこうした主張について説明する機会がありました。しかし、その後出てきた法案を見て、私の主張がきちんと理解されていないのではないかと思いました。民法では、私が主張する論点は「思想信条の自由」の範疇に当たるとして関与しないのです。昨年、日本弁護士連合会が発出した意見書（「靈感商法等の悪質商法により個人の意思決定の自由が阻害される被害に関する実効的な救済及び予防のための立法措置を求める意見書」2023年12月14日）の中で、ようやくこの問題に焦点が当たりました。これもよかったですと思います。

さらに、2024年7月に判決（最高裁令和6年7月11日判決）が出て、宗教団体に対する献金の違法性を判断する際の検討事項として、入信の経緯、およびその後の宗教団体との関わり方等が明示されました。今後の訴訟では、伝道・教化課程の違法性や、その中で形成される隷従の関係が持続していることが主張の中心になるべきであるという提起を、私は今しています。まだなかなか広がってはいませんが、これが裁判所に認められれば、統一教会に対する損害賠償請求訴訟はかなりスムーズになると思います。ひとまず自己紹介とさせていただきます。

櫻井 私の専門は宗教社会学ですが、日本の現代宗教からタイの上座部仏教、中国や韓国のキリスト教、そしてキリスト教系新宗教ということで統一教会とか摂理、さまざまなものを対象に含めた現代宗教の実証的な研究です。1990年頃に札幌で開催された社会病理研究会で、靈感商法の研究を担当したことをきっかけに、統一教会問題も論じるようになりました。その際は、まだ郷路先生と知り合っておらず、廣谷睦男弁護士の所にお話を伺いに行きました。

本格的に統一教会の研究に取り組むようになったのは、1997年以降です。この頃、オウム真理教事件の被告側の弁護団が、麻原彰晃によるマインドコントロールを理由に、当初は無罪、後に情状酌量を主張しま

した。それについて私は、マインドコントロールの議論と、法的、道義的な責任の議論は分けて考えるべきであるという立論で、論文を書きました。無差別に市民を殺害したことに対して、法的・道義的責任を問わないとなると、誰も責任を負わない体系が生じます。たとえば、戦時下において非道なことを行った人物が「命令されて行っただけ」として免責を主張しても、恐らく通用しない、多くの人が納得しないと思います。弁護団の主張はそれと同じではないかと考えたのです。

ところがその論文は、郷路先生が起こした「青春を返せ訴訟」の中で、元信者（原告）たちの「統一教会にマインドコントロールされた、だまされた」という主張を否定する目的で、統一教会側に使われてしまいました。私は、論文で提示した議論が、統一教会を訴える原告の人たちに対して適用されるとは一言も言っていないし、全く想定していませんでした。とはいえ、使われてしまったことは事実であるので、心苦しく感じていました。同じ年、札幌で統一教会被害者弁護団の集会が開催されました。その際、私は郷路先生をはじめ、山口広弁護士、紀藤正樹弁護士など弁護団の主だった人たちに呼ばれ、「どういふつもりなんだ」と詰め寄られました（笑）。弁護団の先生たちは、統一教会が裁判で私の論文を使ったことについて、私の見解を聞きたいということでしたので、論文の趣旨を説明して「なるほど、そういうことだったのですね」と、分かっただけでした。裁判で統一教会に使われたのは、私と島田裕巳さんと島蘭進先生の論文でした。宗教研究者同士の、ある種極めて一般的な議論をやるのは結構なのですが、研究が世の中の具体的な問題に対して、どういう影響を及ぼすのかについても、しっかり考える必要があるとこのとき思いました。そこで、弁護団の方々に「統一教会の研究をしてください」と言われて、私も責任を感じていたので、やりましょうということになりました。

最初の頃、札幌市にパスカル・ズィヴィーさんというカウンセラーの方がいましたので、その方から元信者の方を紹介していただいて、聞き取り調査を行いました。当時は、数日に分けてですが、1人当たり35～36時間という長時間にわたって、話を聞いていました。

郷路先生や私が詳細に調査しているのは、文脈的な事柄です。個々の事例について調査を重ねて、実際の状況を明らかにしていき、そこから、たとえば教団による権利侵害の行為が明らかで、それはこのようなものだという議論をしているのです。これに対して、宗教団体の関係者は、統一教会も含めてですが、非常に抽象的なレベルから「信教の自由」を主張します。これは方向が違います。一般化の議論は大事なんだけど、具体的に社会問題化しているのは非常に細分化された文脈とかコンテキストです。ですから、全て一般論に還元するのではなく、文脈的な調査に基づいて明らかになった事実が大事なのではないかと思います。そういうわけで、私と中西尋子先生で、『統一教会——日本宣教の戦略と韓日祝福』（北海道大学出版会、2010年）という本を作りました。この本では、数量的な分析と類型化した信者の事例（青年、中高年、高齢者、男性、女性、学生など）を扱いました。

一般的な議論として、統一教会の信者にも信仰する自由、宗教活動の自由はあります。それは他の宗教と全く変わりません。ただし、外形的に見てその活動が、一般市民の財産権や信教の自由、精神的な自由を侵害しているとすれば、それは信仰する自由や宗教活動の自由として認められません。また、正体を隠して勧誘活動を行っていることについても、極めて問題があると思います。勧誘活動は地上天国を建設する活動であり、信者にとっての生きがいと主張していますが、それを一般社会がどこまで許容できるのかということについては、文脈的な問題として別に考察しなければいけません。ここを混同してしまうと、「信教の自由は大事だよ」という常識で終わってしまいます。それは極めて問題があるということ、郷路先生は弁護活動を積み重ねる中で実証してきたし、私も研究の中で実証してきたということだと思います。

弓山 すでに最初のテーマについては終わってしまったような感じです（笑）。お二人はもうお知り合いになって長いと思いますが、お互いの自己紹介を聞かれていますか。

郷路 アカデミズムの問題は、加害の実態や被害の実態から離れたところで理論を展開してしまうことが多いところだと感じます。弁護士もそういうところがありますが、私も櫻井先生も、その「事実」のところにしがみついた。それが私と櫻井先生の共通点だと思います。私は弁護士の世界では少し異質ですが、櫻井先生が学者の世界で異質かどうかは分かりません（笑）。

櫻井 異質ですね（笑）。

郷路 異質なところから意外と大切なものが出てきたということかなと思います。

献金のメカニズム

櫻井 細部の事実や経緯にこだわるというところで、統一教会の献金についてお話しします。寄付行為という意味では、たとえば仏教界の布施も献金と同じと考えられます。ところが、細部に注目すると、両者には大きな違いがあります。具体的にはお金の流れです。統一教会の献金はそのままだ韓国に流れてしまうので、献金を勧める担当者や献金を受け取る担当者でさえも、最終的にそのお金が何に使われるのか、実はよく分かっていないのです。これに対して、仏教の布施は、基本的には寄付したお寺の所で止まりますし、具体的な金額と献金者の名前は本堂に張り出されることが多いです。ですから金額の多寡は証拠として残るし、布施がお堂の一部になった、仏具になったと、檀家の目に見えるわけです。このように仏教は、布施をしてくれた人について、それを示すことで責任を果たしているのです。また、寄付者に対して責任感があれば、その人が出す寄付金の多寡に対しても当然配慮します。布施の場合、金銭的に余裕のない高齢者の方が100万円寄付したいと希望しても、「それは無理だから、10万円や20万円くらいにしておいたら」という場合があります。ところが統一教会は、「100万円あるなら全部献金してく

ださい、まだまだ足りない、もっと出せるんじゃないですか」というように、その人の生活に対して全く配慮せずに、限界まで献金を求めるのです。なぜかというと、献金を勧める担当者に責任感がないからです。責任は、メシア、つまり文鮮明先生が取ってくれるということなんですね。ある種の無責任の体系ができていて、その中で集金システムがある。これは、日本の伝統的な宗教界ではまずあり得ないことで、かなり異質なのです。

正体隠しの伝道もそうですが、さまざまな面で見えていくと、他の宗教とかなり違いがあります。この違いについては、郷路先生も私も色々なところで主張しているのですが、研究者の多く、あるいは他の教団人の多くが、きちんと読んでくれていないと思います。

弓山 研究者は相対的にものを考えるので、もしかするとお二人の主張を知っていても、量の多い・少ないはあまり重要ではないと感じるのではないのでしょうか。たとえば、「100万円のお賽銭が良くて、1,000万円の献金は悪いのか」、「どこで線を引くんですか、引きませんよね」という議論になると思います。お二人からすると、それは決定的に違うということですね。献金に至るまでの構造も違うし、数字の面でも、金額がかなり違うということですね。

櫻井 はい。社会的な相当性は裁判でも言及されています。私はそこに加えて、宗教的な相当性ということにも言及されるべきではないかと思います。私が考える宗教的な相当性とは、通常の宗教的な慣行としての布教、あるいは布施や喜捨と、統一教会が行う正体隠しの伝道や高額な献金は違うということです。その場合、どこがどう違うのかということの説明しないといけない。ですので、一般の方々から「布施も献金も同じだ」って言われたとしたら、それはこちらの説明不足です。ですが、統一教会や他の社会問題化する教団が「布施も献金も同じだ」と主張するならそれは違う。全然違うと、私は言いたいですね。

弓山 宗教に拒絶感のある人や無関心な一般の人は、統一教会の報道に触れると「これだから宗教は」と、宗教全体に対する不信感を持ってしまいますよね。他方で、研究者は量的な差は重要ではないということで、一般論と具体的なものを一緒にしてしまうわけですね。今、統一教会の献金がいかに特殊であるかを櫻井先生にご説明いただきましたが、郷路先生、裁判の過程で、統一教会と一般の宗教ではこれほど違うという具体的なエピソード、何かございましたらお聞かせいただければと思います。

正体隠しの伝道と「信教の自由」の侵害

郷路 それでは一番の問題である入信についてお話しします。青年の伝道課程は、(1) 路傍伝道・新規トーク（戸別訪問・街頭勧誘）、(2) ビデオセンター（約1ヶ月の通学と2泊3日の合宿）、(3) ライトトレーニング（15日間の通学と4泊5日の合宿）から構成されます。

この課程は、①正体（統一教会）を隠し、②宗教であることも否定して、③教わる内容が「統一原理」であることを明らかにせず、④「統一原理」も内容を薄めて受け入れられるようなものにした部分だけを教えて、⑤それを「真理」として、「原理の神」を信仰させ、文鮮明が再臨のメシアであることを知的に信じさせ、「私も原罪を背負っている罪人だ」という認識を、実感を持って植え付ける内容になっています。

この段階までに「原理の神」を信仰させられてしまうわけです。「原理の神」を信仰させられるというのは、宗教を信じさせられることです。このように、帰依する宗教団体の名前を明らかにされないままで持たされた信仰について、自発的、自律的な信仰の選択が行われたと言えるか。私は到底、言えないと思います。

受講生は、「主の路程」という講義の前までに「イエスによる救いの摂理はイエスの死によって失敗した、そのためにメシアは再臨せねばならない。韓国民の尊い犠牲の上に神はメシアを韓国に再臨させた。」ことを教えられ、「主の路程」の講義で「拷問を加えた日本人を恨まず、恩讐

を越えて愛してくれる文鮮明は、再臨のメシアである」と、一応論理的に繋がっている内容を教えられます。これらの講義内容が強く記憶させられると、あと一步です。

文鮮明を「再臨のメシア」であると知的に信じさせたとしても、その段階ではまだ宗教的回心が発生したとは言えません。こうした記憶、知識を持たせても、受講生が統一教会であると知って親などに相談し、他の受講生にもその実態を伝えた結果ライフトレーニング生全員が辞めてしまうという事態もありました。統一教会はこのことを何度も準備書面に書いています。受講生を「洗脳」などしていない根拠として、です。要するに、この段階ではまだ合理的な説明で、受講生の認識を修正することが可能なのです。

そこで、受講生の認識を合理的な批判にも耐え得るレベルのものにすることが必要になります。そのために用意されているのが、約1週間後、4デイズという4日間の合宿において行われる『お父さんの詩』という詩の朗読を聞かせるイベントです。『お父さんの詩』の内容は、文鮮明を神と同様の「全き愛の人」だとするものです。その「全き愛の人」から愛をかけられるというので、罪を自覚している受講生の多数は感激し、会場は涙に覆われます。これは統一教会の現役教育担当者が証言していますし、裁判所の判決（2012年3月29日）でも認定されています。

受講生はその場で何がおこされるのか、その結果何がおこるのかについての情報を何も与えられないで、統一教会の準備したカリキュラムに参加させられます。自分の頭で考えて選択する余裕を与えられない状態で、感激し涙を流す状況に誘い込まれるのです。その結果、「主の路程」の講義で教え込まれた、文鮮明は再臨のメシアであるという記憶と全き愛の人文鮮明によって感激させられたという現在の体験が結びつけられてしまいます。そのような状態の発生が、統一教会のいう宗教的回心の発生ということです。受講生は文鮮明を再臨のメシアとして信仰することになったのです。この過程に受講生の自由な選択はありません。受講生の信仰の自由は統一教会によって、実に巧みに侵害されているのです。

櫻井先生がおっしゃっていることを私なりに表現すれば、促成栽培です。促成栽培的に、集団的に発生させられた自発的ではない宗教的回心が、何に繋がっているのかというと、今度は自己の浄化（墮落性を脱ぐといわれます）のためと称し、「修行的行動」ををさせられる課程です。それが誠の限りを尽くして献金に応じることであり、命懸けの物品販売活動であり、命懸けのうえに愛を込めた伝道活動なのです。要するに、墮落人間が浄化されるために必要という口実で、統一教会の利益になるだけの活動を実践させられるのです。

弓山 ありがとうございます。郷路先生も櫻井先生も、一般論として「信教の自由」は、統一教会にもあるけれども、具体的な場面や文脈で考えると、統一教会の活動は「信教の自由」として許容できないことが多分にあるということでしょうか。

櫻井 郷路先生が入信のプロセスについて詳しく説明してくださいましたが、その入信は、入信者が自主的に選択したことなのかどうか、ということが問われています。回心というか、感動する場面が極めて巧妙にセッティングされた状況の中で、本当はその人がよく考えないといけないことを、考える余裕がないままに「この人はメシアなんだ」と情緒的に思い込んでしまったという問題だと思います。これは他の諸宗教でもなきにしもあらずではあります。ただ、統一教会のセミナーはプログラムとして非常にインテンシブに、集中的に作り込まれていて、約半年くらいの中で、そこまでたどり着けるようになっているのです。

統一教会の歴史において、初期の個々の信者が黒板の前で語る「原理講義」の時代には、ここまで徹底してやってはいませんでした。1980年代頃から、ビデオによるプログラムの学習へと展開して、「あなたなりの信仰」から「型が決まった信仰」を持つか、持たないか、持つなら徹底的にやらないといけない、という形に変化しました。初期の信者は学生運動家であったり、もともとキリスト教会に所属していたり、あるいは日本の新宗教教団に所属していたりと、社会運動を志向していた人

や宗教的なバックグラウンドを持つ人たちでした。その人たちはかなり意識的に、統一教会なら自分のやりたいことができるという見通しを持って入信していたと思います。ところが、1980年代以降、正体隠しの伝道で入信した人たちは、個別訪問か、路上のキャッチか、あるいは大学のキャンパスで勧誘されたということもあると思いますが、何だか分からない状況の中で深入りし、最後になって「ここは統一教会ですよ」と正体を明かされるのです。これは布教のやり方としてアンフェアで、宗教的な相当性を欠いていると思います。こういう形で獲得した信仰は、果たして自発的な信仰と言えるのか、この問題はずっとあると思います。こうした問題に対して統一教会側は、「入信後にいろいろなことを学ぶし、役職に就く人もいるのだから主体性はある」という言い分です。けれども、10年、20年活動した人のその時点での信仰と、勧誘時点での状況とは全く別物だと思います。プログラム化された教え込みの中で獲得させられた信仰です。だから、そこは分けて考えないといけない。また、高額な物品を購入し、多額の献金をしたような高齢女性の信仰心、これも別物です。本当に文脈を見ながら細かく検討しないと、「信教の自由」だからと簡単には言えないのです。

弓山 2,000万円の保険を解約してつぼを買ったという高齢女性の話があります。これは、教えの論理、実践というより、先祖の因縁とか、家族が不幸な理由など、ある種、情緒的で、脅迫めいた構造があるということでしょうか。

櫻井 溺れる者は藁をもつかむと言いますが、溺れていない人に藁をつかませるやり方です。溺れている、大変な状況である、命が助からない、そう思い込ませる。論理的に考える時間を持てれば、自分の足で立てる深さであることに容易に気づけるのですが、その時間とこころの余裕を奪う。これは宗教的な実践というより、露骨な欺し、搾取でしょう。それで経営をする宗教者がいることは事実ですが、ものには限度があるのではないのでしょうか。

弓山 とはいえ、情緒、論理、実践のプログラムは、最近日蓮宗で得度された櫻井先生が、はからずも多かれ少なかれ宗教にはそういう側面があるのではないかとおっしゃいました。確かにマニュアルもあるし、ある種の操作的な動きも諸宗教にはあると思いますが、統一教会が他と違うという一番のポイントは、やはり看板を出さず、正体を偽るところでしょうか。

櫻井 それは極めて大きいですね。

郷路 とても大きいです。正体を明かさないうまま、「原理の神」を信仰させ、文鮮明を再臨のメシアと知的に信じさせてしまいます。宗教的回心を起こすまで、あとひと押しのところまで準備してしまうわけです。残っているのは最後のイベント・詩の朗読に参加するところだけです。しかも、それはカリキュラムに含まれているから参加しない自由はほとんどありません。それまでの教育で、「お父様の詩」を聞かされたら感動するような人間にされてしまっていますから、イベントに参加して感動しない自由はほとんどの人にありません。感動すると、脳的作用として現在の感動と過去の記憶が結びついてしまい、もう合理的な説明では説得できない状態になってしまうわけです。ですから、正体を隠されたまま、文鮮明への信仰を植え付けられたと言っていいと思います。正体を隠した勧誘がなければ、文鮮明を再臨のメシアとして信仰することは、ほとんどの人に起こらなかったでしょう。それほどのことです。

弓山 そこに実践が入ってきて、さらに固定していくという形ですね。

郷路 はい。情緒と知識が結びつけられて強い認識にさせられ、それから実践に向かうという流れです。正体を隠し、脳の自律的な作用を利用して宗教的回心を起こさせてしまう。このようなことをされたら、「信仰の自由」が侵害されたと主張しなければいけません。国民に「信仰の自由」があるのは当然です。それは自主的に信仰を選択する自由がある

ということです。宗教団体の「信仰の自由」も、他者の人権＝信仰の自由を侵害することはできません。他者の人権との関係では、宗教団体にも特権などはなく、宗教団体の「信仰の自由」にも他者の人権を侵害してはならないという内在的な制約があるのです。

「マインドコントロール論」の陥穽

弓山 先生が「宗教的回心」という言葉を使う理由は、弁護士として「マインドコントロール」という言葉は使いづらいということでしょうか。

郷路 心理学や社会心理学などで説明される心理操作は、さまざまな場面に応じて異なるテクニックが用いられています。それならば、それぞれの場面に応じた用語で説明するのが一番分かりやすいと思います。概括して「マインドコントロール」という言葉を用いるのは不正確だと考えています。それから、「私はマインドコントロールされていた」と、自身の状態を説明することがありますが、統一教会の場合、その説明は正確ではありません。統一教会の場合、自らの意思ではない形で「信仰を植え付けられた」ということです。これは「マインドコントロール」とは違います。プログラムを受講した結果として、信仰を植え付けられ、文鮮明の説きあかした真理＝「統一原理」を判断基準として行動する人間に変えられてしまったのです。だから、真理＝統一原理に基づいて献金をしなさいと言われれば献金をするようになるのです。「マインドコントロール」で説明すると、明確に説明できる事実が覆い隠されてしまいます。

弓山 櫻井先生も同じような考えですか。

櫻井 そうですね。「マインドコントロール」はマジックワードで、万能の説明になってしまうのです。しかし実際には、統一教会の教えを「受け入れた人間」と「受け入れない人間」が出てくるので、「マインド

コントロール」ではその差を一体どのように説明するのかという非常に厄介な問題が生じます。「マインドコントロール」は万能の説明でありながら、それが効かない人たちもいます。勧誘の段階から考えると、最終的に信者として残る人たちの方が少数です。そうだとしたら、万能であるはずの「マインドコントロール」が実は“弱い力”しか行使していないということになってしまっていて、「マインドコントロール」反対論者のロジックに落ちてしまうのです。ですから、その説明ではなくて、もっと具体的に説明すれば非常に問題がクリアになるのです。

たとえば郷路先生が言われた「主の路程」ですが、これは要するにイエスが十字架にかけられた結果、神の摂理が失敗したとされ、それを補うために再臨主（文鮮明）が遣わされたという教えです。この教えは、再臨主を信じることで神の摂理に参加し、人間に与えられた新たなチャンスを活かすか、信じずに再び失敗するかの二者択一を迫ります。大抵の人は、失敗を恐れ、道徳的でありたいと願う心理を利用され、選択の余地がないマインドセットにさせられてしまうのです。創られた感動、回心の操作です。だからそれは、マインドコントロールで説明しては間違いなのです。具体的に説明しなければいけません。

弓山 情緒的に選択肢が狭められて、そこにはらせんの歴史観のような論理もあり、受け入れるのであればこの歴史観もセットで受け入れてくださいということになるわけですね。

櫻井 答えは一つしかないようになっているのです。これを否定するためには、その前に教え込まれたことを全て捨てないと駄目なんです。全部投げ捨てて、「ナンセンス」って言い切らないと逃れられないのです。自分が非常に非道徳的な人間のように思えてしまって、それができない人、そういう人しか最後、残っていないとも言えるのですが、統一教会はそこを的確に選んでいるのです。要するに、「この道しかない」と決意させられるのです。私はそこに統一教会のもう一つの問題点があると思っています。それは『統一教会』（中央公論社、2023年）にも書きま

したが、メシアの証なのです。「原理講論」でも、他の教説でも再臨のメシアがこの世に来られるところまではいいのです。これは一般的なキリスト教の教説の中でも言われていることですので。問題は、再臨のキリストが文鮮明という人物であるかどうかなのです。ここは何の論証もない。「この人を信じるか、信じませんか」ということを回心の場面で初めて明かされて、「あなたは失敗するんですか、あなたは裏切るんですか」と迫るわけです。これは論理の飛躍なんですね。

私は韓国の文献を含め、さまざまな資料を調査しましたが、文鮮明という人物は、20世紀初頭の韓国で現れた神霊集団やキリスト教復興運動の影響を受けて登場した人物です。この運動の中では、自分が神と直接交流し、神の霊を自分の中に受け入れたと主張する人々が多数現れました。彼らは「神様の頭が自分の頭と入れ替わった」や「自分は神そのものの立場に立った」といった表現で、神秘体験を語りました。このような主張をする人々はキリスト教会から強く批判されましたが、その影響力が一定の範囲で根強く広がったことも事実です。

そして、文鮮明は「神が自分の腹の中に入った」と主張する女性と関わりを持ったとされています。その関わりについては、儀礼的な性交が行われたのではないかという批判もあります。文鮮明がなぜメシアであるとされるのかという点については、この女性との関係を通じて神から血統を受け継いだことがその証明とされていますが、逆に言えばそれ以外に証明は存在しないのです。



櫻井義秀 (さくらい・ぎしゅう)

北海道大学教授。1961年、山形県生まれ。専門は宗教社会学。東南アジアの宗教研究からスタートし、現代宗教論、統一教会問題などを幅広く論じる。関連する著作として『統一教会』（中公新書、2023年）、『宗教と政治の戦後史』（朝日新書、2024年）など。

弓山 分断した朝鮮に再臨したとか、歴史的なことも言いますよね、統一教会は。

櫻井 それも言いますが、それだと再臨主が文鮮明でないといけない理由にならないのです。実体的な理由というのは、その神を胎内に宿したとする女性との性的な交流だけなのです。しかもこのことは、「統一原理」の中には全く書かれていないし、伝道課程の講義の中にも出てこない。統一教会は私のこの『統一教会——性・カネ・恨から実像に迫る』（中公新書、2023年）に対して猛反発していますが、「メシアの証明はないよ」という私の指摘は、恐らく一番言われたくない、嫌なところだと思います。

統一教会が、初期の韓国の信者の人たちに証明していたのは神との交流なのです。再臨主夫妻から神の血統を受け継ぐのが祝福、合同結婚式であり、それによってこそ無原罪の子どもが生まれ、聖なる家族による地上天国が実現できるのです。しかし、日本ではこの実体的な救済儀礼を表に出すことなくキリスト教の一派として受け入れてしまいました。そして、宗教と科学を統一する新しい思想運動であるとか、あるいは国際勝共連合の形で政治運動に仕立て上げて、こうした問題に関心のある人（初期の運動家）を引き付けていったわけです。

その後、いわば将棋のコマとして利用する信者たちが欲しかったので、まさにこのプログラム化された教育課程を経て、多数の信者を集めてきたのです。ここに、信教の自由を侵害する教え込みとか、さまざまな問題があって、今、統一教会問題の中で焦点化されているんです。そのことを分かっていたいただきたいと思います。

「カルト」と宗教

弓山 ありがとうございます。先ほど「マインドコントロール」という言葉を使わない点について触れましたが、「カルト」という言葉も、どうやら先生方はあまり使われなようです。先生が最初の自己紹介で

「宗教がどうして人を変えてしまうのか」とおっしゃっていましたが、「カルトが」と言った方が早く、分かりやすいように感じました。

しかし、あえて「宗教が」とおっしゃることで、多くの人々が「やっぱり宗教って怪しいんだよね」と思ってしまったたり、統一教会の特殊性よりも、宗教全般に対する一般的な印象に話がすり替わってしまう危険性があるのではないのでしょうか。それでもなお、「カルト」ではなく「宗教」という言葉を選ばれるのは、どういった意図があるのでしょうか。

郷路 宗教の定義については、私自身もはっきりとは分からない部分があります。ただ、現時点で私は、宗教とは「超自然的な事象に対して非合理的で非科学的な揺るぎない確信を持つこと」と捉えています。たとえば、イエスはメシアという超自然的存在であるという確信を持つということです。ですから、宗教の要素が統一教会の中に存在するかかどうかと問われれば、「ある」と答えざるを得ないのがこれまでの状況でした。

ところが、先ほど説明したように、統一教会の宗教的回心の過程は、過去の記憶と現在の感動との結合によって作りあげられたもので、それによって文鮮明を再臨のメシアとして「信仰」するという状態になり、その「信仰」が実践を通じて強まっていくという現象が見られます。この点から、統一教会の「宗教的回心」と、本来の宗教的回心との異同を検討してみる必要を感じています。その結果によっては、評価が変わるのかもしれませんが。実際、統一教会を定義づける際に、私は「宗教の要素を利用した経済的収奪組織」という表現を使ってもいます。

一方で、「カルト」と言わない理由については、どれほど厳格に、狭くカルトを定義したとしても、統一教会はカルトに該当すると思います。しかし、「カルト」に関しては、どこまでをカルトとみなすのか、その外縁の設定が課題となり、最終的に壁に突き当たることになりません。

それよりも、宗教団体についてであれ、その他の団体についてであれ、一つ一つの問題行動を分析し、それが人権を侵害しているならば、それを個別に批判していく方が建設的であり、事実に基づいた議論が可

能だと考えています。

弓山 たとえば日蓮宗がカルトではないとされた場合でも、伝統的な教団の中で時折、破廉恥な事件が起きることがありますよね。その際、「カルトではないのに、なぜこんなことが起きるのか」と捉えるのではなく、どのような社会集団や教団であっても、ある種の「カルト的な性質」や、収奪や人権侵害の構造に陥る危険性があると考えた方が、宗教をより正確に理解できるのではないかと思いました。

櫻井 伝統仏教でも性虐待はあるし、カトリックでも聖職者による性虐待は大変な問題となりました。キリスト教会においても、「教会のカルト化」を指摘する牧師もおります。

弓山 「宗教を正しく見る」という言い方は適切ではないかもしれませんが、これは実態として、日蓮宗が「正しい宗教」で統一教会が「間違ったカルト」という単純な区分ではなく、宗教の持つ負の側面をきちんと捉える視点を持つことが重要だと、先生のお話を伺いながら感じました。

郷路 とても分かりやすくまとめていただきました。私もそう思います。

弓山 櫻井先生は、カルトの用語についていかがでしょうか。

櫻井 私もカルトという言葉は使いません。理由は二つあります。一つ目は、宗教社会学的な視点から見た場合、カルトの教団類型論と統一教会は一致しないからです。カルト、セクト、チャーチといった類型論が存在しますが、統一教会はこれらに全く当てはまりません。カルトとは宗教の萌芽的な形態、初期形態を指し、カリスマ的な指導者に率いられた信仰者集団で、組織として非常にルーズな構造を持つとされています。むしろ、統一教会は極めて組織化されており、世界戦略を持っている

ます。私はこれを「コングロマリット宗教」と呼んでおり、いわば多国籍企業のようなものです。このような実態に対して「カルト」という言葉を使うのは不適切であり、意味を持ちません。

二つ目の理由は、宗教とカルトの間にあるとされる境界線が、実際には地続きだと私は考えているからです。むしろ、宗教者が「あそこはカルトだ」として自分たちを「正しい側」に位置付け、相手を批判する際に、この「カルト」という言葉が非常に便利に使われているのです。しかし、これでは自分たちの集団の無謬性、つまり間違いのない正しい存在であるという錯覚を延命させているに過ぎません。実際には何も説明していないのです。

このような理由から、私は「カルト」や「マインドコントロール」という言葉を使いません。また、統一教会を含む宗教研究において、A教団やB教団という言い方もしません。全て実名で、具体的に、「この人はこう言いました」「この教団はこうです」と記述します。当然ながら、その代わり訴訟のリスクを常に伴いますが、私は社会科学的な研究とはそうあるべきだと思っています。

変に事実を捨象して一般論を述べても、それは当事者にとってフェイクであり、何の役にも立ちません。どのような団体であれ、相手が真剣に取り組んでいるのであれば、こちらも真剣に向き合い、時には身体を張って研究する姿勢が必要だと考えています。

宗教団体と法規制

弓山 一般論にとらわれるのではなく、具体的な状況や文脈を見ていくことによって、信教の自由が初めて意味を持つという点について学ばせていただきました。ありがとうございます。一方で、統一教会をはじめとする教団に対して法的規制を行うべきだという議論が湧き上がることがあります。宗教界としてはこれに大反対しています。この問題は、政教分離の問題とも非常に密接に関わっており、問題のある教団に対してどこまで、特に法的に規制を加えることができるのかについて、先生方

のお考えをお聞きしたいと思います。

郷路 統一教会では、「売り上げ額」や「献金額」＝「実績」が重視されます。売り上げが不足することは信仰の怠りとされ、「売り上げがないのはお前の信仰が足りないからだ」「だからお前は救済されない」という論理が持ち出されます。結果として、「命を懸けてもやらなければならない」というプレッシャーがかけられ、その構造の中で信者が煽られることで、限度を超えた行動に至ります。信者の最後の資産にまで手を伸ばし、献金を強要するような場合もあるわけです。こういった行為が統一教会の伝道・教化活動の後の実践活動の中で見られる問題点です。このような問題に対して、どのレベルで、どのように法制化を図るべきかが課題となります。私としては、まず正体を隠した伝道活動の禁止を法制化するのが当面の対策として有効だと考えます。これを実施すれば、アレフや摂理の正体を隠した伝道活動も止めることができ、統一教会もほとんどの人が勧誘に応じなくなるでしょう。また、この措置であれば、通常の伝道活動をおこなう教団には何の迷惑もかかりません。

弓山 意図的に団体名を隠しているのか、たとえば教団の学生組織だから別名称にしているのか、判断は難しいですね。

郷路 もしも正体を隠した伝道を行っているのであれば、教団の学生組織であれ問題です。そして、統一教会の場合、原理研究会は統一教会学生支部の虚偽名称です。他の教団であれ、それが実質的に正体を隠した伝道のためと評価できるのであれば、それはやはり問題のある行為だと思います。

そのため、このような行為を法律によって規制し、もし行われている場合には行政庁が是正命令を出せる仕組みを作るべきです。そして、その命令に違反して是正が行われない場合には刑罰を科す制度を設けることで、宗教「被害」の多くを未然に防止できるのではないかと考えます。それでもなお解決されない問題については、個別に分析を行い、その問

題点を抽出した上で、法的規制に適合する部分を順次法制化していくべきだと思います。

弓山 現行の法制度でいうと、たとえば誇大広告とか、そういうことになるのでしょうか。

郷路 誇大広告というよりは情報の秘匿です。騙すというよりも、情報を開示しないことです。物品の売買の場合には購入を決断する際の重要な情報だと分かっているながら、それを開示しなければ詐欺罪になります。売買の際本当の名前を隠して言わないのは、詐欺に該当することが多いでしょう。詐欺の保護法益は財産権ですが、正体を隠した伝道が侵害する法益は「信教の自由」です。どちらが重要かと問えば、当然、後者が重要でしょう。規制されるのは当然です。

弓山 郷路先生は正体隠しがポイントとお考えなのですね。櫻井先生はいかがでしょう。

櫻井 これは「法人等による寄附の不当な勧誘の防止等に関する法律」に関連する話題です。この法律の最初の部分では、「自由な意思を抑圧し、〔……〕適切な判断をすることが困難な状況に陥ることがないようにする」とされていますが、寄付行為に限定されています。ただ、私はこれが布教の場面も含むべきだと考えています。布教されて信者になったために次の寄付行為が出てくるわけなので、布教の場面から自由な意思による判断が妨げられていないかが問題になります。つまり、この法律は寄付行為のみ対象にしているのですが、罰則は伴わないけれども、布教のあり方に関して理念を述べているという意味で理念的な性質を持っています。ですから、この理念法を汲んで個別具体的な状況を判断していけばよいのではないかと思います。

ただ、法律家や一般の方々はもっと強力な法律を求めているようです。いわゆる「カルト規制法」とでも呼べるものや、問題のある宗教法

人や教団そのものを解散・解体できるような、行政的あるいは司法的な力を持つ法律を望んでいます。フランスの反セクト法のようなものを日本でも作れないかという議論が、立憲民主党をはじめさまざまな場で行われています。

しかし、私はこれに対して「無理だろう」という見解をヒアリングや書籍で示しました。その理由は、フランスと日本では歴史的背景や価値観が大きく異なるからです。フランスは「精神の自由は国家が守るものだ」という共和制の国であり、特にカトリック教会に対抗しながら精神の自由を守るといった歴史的な蓄積と理念があります。

一方で、日本は戦前まで国民に国体と天皇制の崇拝を強要し、宗教を行政的に管理する国家でもありました。戦後も国や教育行政はパターンリズムです。政治と宗教には互いに利用し合う癒着が問題視されています。こういう国で司法・行政、あるいは政治家のイニシアチブで信教の自由を論じ、法律的規制の対象にするのは怖いことです。

弓山 最近もあるかもしれませんね。そういう文化風土。

「カルト」問題に対して宗教界に期待される役割

櫻井 近年、宗教と政治の癒着問題がさまざまな批判を受けています。そのような政治や行政の在り方が示されている日本という国において、精神の自由を国に守ってもらうことが果たして可能なのか、またそれを国に委ねてしまってよいのか、よく考える必要があると私は思っています。具体的に言うと、たとえば文化庁宗務課がこういった役割を担うことは可能なのでしょうか。多くの宗教団体が具体的にどのような活動をしており、それが違法行為を含んでいないかを監視・統制し、さらには指導を行うことができるかといえば、現状では難しいでしょう。宗教法人法に規定されている質問権の行使も、これまで実際には行使されてこなかった歴史があります。そして、その行使基準についても新たに議論をしたうえで初めて行使しました。宗教法人法のたてつけと運用の仕

方を見る限り、所轄庁と現有の部署だけでは宗教問題への対応が困難だと私は考えます。

ただし、フランスのミヴィリュードのように、宗教に関する情報を啓発的に国民に伝える組織を設け、宗教団体の活動を厳しく監視する行政的枠組みを導入することは一つの方法です。しかし、それにはスタッフや予算が不可欠です。日本の財政状況を考えると、これに国民の合意を得るのは難しいでしょう。子育て支援、高齢者問題、年金不足など、ほかに予算を割くべき課題が山積しているためです。

ですから、理念的に言えば、日本の宗教界や宗教研究者がもっとしっかりと機能するべきだと思います。たとえば、統一教会のような問題化している教団があれば、その問題点を徹底的に調査し、どこに課題があるのかを社会に分かりやすく説明し、宗教界に実践を促すべきです。しかし、学会と宗教界にはこうした姿勢が非常に乏しいのが現状です。多くの宗教団体は教団の維持・存続のことで精一杯で、他団体に関わる余裕がないというのが実情です。

また、「信教の自由」についても議論が必要です。「信教の自由」は「どんな信仰を持とうと自由であり、外部からの介入をすべきではない」と考えられていますが、その結果として靈感商法のように他者に危害を加え、信者自身が必ずしも幸せになっていない場合があります。たとえば、エホバの証人における輸血拒否や子どものむち打ち、統一教会の2世信者に対する合同結婚式の強要や自由恋愛の禁止などが挙げられます。こうした事例について、宗教的な立場から「それは果たしてどうなのか」と指摘することも必要ではないかと考えます。しかし、こうした宗教界からのイニシアチブが日本では非常に少ないのが現状です。

「信教の自由」とは、何を信じるかの自由だけでなく、それが行動の自由に展開される形も含みます。しかし、その中で問題が生じる場合には、宗教界や宗教研究者がもっと積極的に行動し、問題を批判し、宗教界全体のリテラシーを高めるべきではないでしょうか。

宗教として信頼され、ある種リスペクトされる存在となるためには、お互いに高め合う努力が必要ではないでしょうか。そのためにも、宗教

界全体が相互批判を行うことが重要です。しかし、現実にはそのような取り組みがほとんど見られないため、現在のような何でもありの状況が生まれてしまったのだと思います。

たとえば、紀藤弁護士が「日本はカルト天国だ」と指摘しているように、問題のある宗教団体がやりたい放題では困るわけです。確かに、個別の裁判は存在するかもしれませんが、それはあくまで当事者だけの運動に過ぎず、社会全体としての批判や対応に至らないために問題が温存されているのです。

この状況を変えるには、宗教界自体が主体的に行動し、問題を解決しようとする姿勢が必要です。お上や法律に頼るだけでは問題解決には至らないと考えます。宗教界が自浄能力を発揮し、積極的に問題解決に向けて取り組むことが求められていると、私は考えています。

弓山 問題のある教団の多くは、全日本仏教会（全仏）や新日本宗教団体連合会（新宗連）といった宗教団体の連合会に加盟していない場合が多いようです。これらの連合会では、現代の価値観に基づいた研修や啓発活動が行われていますが、たとえば統一教会のように、そうした連合会に属していない教団に対して、日本の宗教界がどのように関わり、意見を表明すべきかという点について、櫻井先生は日蓮宗の僧侶として、どのようにお考えでしょうか。

櫻井 弓山先生は、随分私が日蓮宗の僧侶になったことにこだわられますね（笑）。一般的なレベルでは、宗教に関する社会問題が日本で起きているということに対して、非常に遺憾であるということをまず表明することが重要ではないでしょうか。

弓山 声明を出す、宗教団体として意思表示をするということですね。

櫻井 声明を出すことは十分に可能ですし、また、宗教2世に限らず元信者や宗教に関する問題で困っている方、相談したい方も多くいます。

そういった方々の声を聞くために、さまざまな窓口を設けることもできるはずですが。そのような取り組みを通じて、宗教団体の抱える問題点を把握し、具体的な根拠に基づいて「このやり方は問題だ」と意見を表明することは、表現の自由や意見発表の自由の範囲内であり、十分に可能だと考えています。

ただし、根拠もなく「あなたがたはカルトで駄目だ」というような批判は無意味であり、不毛な議論です。そうではなく、宗教とは本来こうあるべきだという理念に基づいて、建設的な批判を行っていくことが重要だと思います。このような取り組みが不足している点が、現状の課題ではないかと感じています。

弓山 楠山泰道先生や川島堅二先生のように、ご自身の信仰を基盤としてカルト問題に取り組んでいる方々がいらっしゃいます。しかし、そうした先生方の取り組みも、教団内部ではごく少数の活動とされがちな現状があります。この状況を是正するだけでも、宗教界がカルト問題に真剣に取り組んでいる姿勢を示すことができます。また、こうした努力をしている方々を支援・後押しすることによって、宗教界の相互監視や自浄作用を促進することにも繋がるのではないかと感じました。

櫻井 現在、宗教に対する不信感は非常に深刻で、それにはオウム真理教事件の影響が大きいと思います。この事件以降、教勢を拡大できた教団は一つもなく、信者数は減少の一途をたどっています。さらに、統一教会の問題が浮き彫りになったことで、人々の宗教不信はますます増幅していると感じます。

たとえば、「宗教者に相談したい」と思うかどうかを尋ねた各種アンケート調査では、肯定的な回答が5パーセントを超えることはほとんどなく、私が行った調査では1パーセント程度にとどまりました。他国では考えられないような数字です。宗教者の信頼性が1パーセントしかない状況では、宗教界全体が存続そのものを危ぶまれる事態です。このような状況に至った原因を真剣に考える必要があります。

「悪貨は良貨を駆逐する」という言葉がありますが、悪貨に対してその問題点をきちんと説明し、私たちはそれとは異なる立場にいるということをご一般の方々に理解していただく努力を怠ってきたことが、この状況を招いているのではないのでしょうか。

私自身、日蓮宗の中でもこうした意見を訴えており、共感を示してくれる方々もいます。しかし、問題が提起されるたびに、「手が足りない」「資金がない」「人材がない」という言葉が必ず返ってきます。しかし、教団として社会教化を掲げている以上、宗教問題で苦しむ人がこれほど多くいる現状を放置しては、何のために宗教が存在しているのか分からなくなります。

もっと私たちにはできることがあるはずですよ。この文章を読んでいる諸教団の皆さまにも、ぜひ一緒にこの問題に取り組んでいただきたいと思っています。

社会全体の教訓として活かす

弓山 今、櫻井先生からカルト被害者の救済の場面で宗教教団が果たせる役割についてご提案をいただきました。郷路先生はどうでしょうか。宗教界に対して、何かご提案があれば、ぜひいただきたいと思います。

郷路 宗教界については、櫻井先生がおっしゃっているようなことが実現できれば、それが理想なのだろうと感じます。しかし、社会全体の視点で見た場合、日本社会はオウム事件において、大きな失敗をしたと私は考えています。オウム事件は刑事事件として処理され、十数人の死刑囚が死刑にされて終わってしまいました。その過程で、「なぜ麻原をグルとして信仰し、殺人まですることになったのか」と問い、それを解明して教訓として残すことができなかつたと思います。

統一教会の問題についても同様で、現象への報道やそれへの対処は行われているとしても、根本的な原因についての議論や、それを深掘りして教訓を得るような動きが見えてこないのが現状です。現象への対処だ

けで終わってしまうのではなく、その背後にある「根っこ」がどこにあるのかを明らかにしなければならないと思うのです。

私が危惧しているのは、宗教団体がカルト化していくということではなく、むしろ宗教的な要素を利用して、最初から金銭収奪を目的とした組織を作ろうとする動きや、国家権力の奪取を目指すような、クーデター的な組織を作る動きが現れることです。

これらの動きは、もはや宗教そのものではなく、宗教を装った技術的な手法の問題だと言えます。技術を巧妙に使えば、誰でもこうした組織を作ることが可能になってしまうのではないかと思います。宗教界や社会全体がこうした危険性を認識し、根本的な議論を深める必要があると強く感じています。

弓山 「金銭収奪」というと、先生が念頭に置いておられるのは、たとえばネットワークビジネスなどでしょうか。「クーデター的な組織」というのは反社会的な政治組織でしょうか。

郷路 国民が政治や社会に対して持つ不満はかなり根深いです。最近でも、秋葉原無差別殺傷事件の犯人に類するような人たちが各所に現れています。自身の鬱憤を道行く人に向けて、自分も破滅してという人たちです。そのような人たちは多分、「有能なリーダー」がいれば組織することができます。そうすると、社会に一定の混乱を巻き起こすような、そういった集団を形成できないこともない、できないとは言えないと思います。

これまで想定し得なかったものも現れています。たとえば特殊詐欺に従事しているような人たちがいますよね。ああいう集団が現代社会で生まれてくることを、私は想定できなかったです。最初から特殊詐欺をするつもりで複層的で、情報の格差のある組織を作っている。末端は使い捨てるのコマにすぎず、真の責任者は追求を免れる仕組みを作っている。真の責任者が追求を免れる点では統一教会に似ているという気すらします。これまでは、基本的には経済的な収奪だけでした。でも、社会に対

してもっと攻撃的な組織をつくり上げる可能性もないとは言えないのではないかと考えています。

弓山 政治組織までいかないまでも、社会に対する不満や怒りを宗教的な手法を用いて、精神も金品も差し出させるということですね。

櫻井 宗教過激主義の問題としては、たとえばイスラム世界でのISの活動が挙げられますが、これは単に南アジアや中東での話にとどまらず、ヨーロッパでも移民の2世や3世が巻き込まれるケースが多いです。これらの人々は、都市の郊外に住み、就職難や社会的差別に直面している中で、ネットでの誘い掛けに応じてしまうのです。最初は主張を聞くだけだったものが、徐々にその思想に染まり、最終的にはシリア内戦に加担するなどの行動に至るケースもあり、ヨーロッパでは非常に警戒されています。

この現象はカルト問題と類似していますが、その根底には単に「居場所」を求めるだけでなく、社会に対する不満があるのだと思います。そして、その不満を表現する方法や、表現のチャンネルが教育の中で教えられず、提供されていない点が問題です。

日本に目を向けると、現在は「格差社会」と言われる中で、高等教育まで進むことができない人々がいます。また、学校に通えない、あるいはホームスクーリングを選ぶ人々もいます。そのような人々の中では、自分たちだけが社会の真実や問題点を知っていると考える小さなコミュニティ、いわば「島宇宙」が形成されることがあります。こうしたコミュニティ内では情報が内部で増幅され、陰謀論的な思想を持つグループが現れることがあります。たとえば、Qアノンや神真都Qといったグループです。

これらのグループは通常はネット上でしか活動しませんが、場合によっては現実社会で行動に出ることもあります。アメリカでは、そうした行動がトランプ大統領支持者の間で非常に過激化した例も見られます。

こうした現象を考えると、かつてカルト問題とされていた統一教会やエホバの証人などの特定の宗教団体の問題は、現在ではさらに一般化しているのではないかと感じます。その背景には、公共的な知識や情報の衰退があると思います。具体的には、新聞の購読者数の減少や本を読む人の減少が挙げられます。多くの人がネット上のお薦め記事やインフルエンサーからの情報だけを頼りに世界を見ている状況で、複数の「島宇宙」が形成され、そうした島宇宙をつなぐ知識が共有されないまま、部分社会が増えていくことが懸念されます。

このような現象は、カルト問題として特定の宗教団体内で囲い込まれ、内部で情報が共有・増幅され、外部との信頼が断絶される状況と類似しています。その結果、外部社会に対して危害を与える行為が生じます。たとえば、統一教会では資金調達に携わる人々が、「世の金はサタンの金だから、それを神に返して何が悪いのか」という考えに基づき行動しています。これは振り込め詐欺などと同様に、一般社会に対する危害の一環として捉えることができます。

弓山 ロンダリングするわけですね。

櫻井 行為の崇高化です。具体的には、目の前におばあさんや主婦、あるいは真面目に働いている看護師さんなど、さまざまな人々が存在しているわけです。しかし、そうした個々人の情報や考え方をすべて無視して、「自分たちが正しい側にいるのだから、この人たちのお金を自分たちが使うことに何の問題があるのか」という一方的な考え方に陥ってしまうのです。

この点において、振り込め詐欺とカルトによる資金収奪の問題は、心理的な部分で非常に似ているところがあると思います。こうした心理や行動の仕組みをもっとしっかり見つけ、こうならないようにすることが重要です。物事を抽象的に考えるのではなく、具体的な状況に基づいて、「これをやったらこのおばあさんは困る」「このおばあさんは葬儀代も失ってしまう」といった現実を想像し、行動を見直すべきです。

対面の具体的な人間関係の中で、人は自分の振る舞いを考えることが求められますが、それが欠けると非常に過激で無責任な行動に繋がる可能性があります。こうした問題は「宗教リテラシー」の話に収束するのか、「情報リテラシー」の話になるのか分かりませんが、教育の問題や社会教育、さらにはメディアの問題とも密接に関わっているのではないのでしょうか。こうした多方面からの取り組みが必要だと思います。

弓山 ありがとうございます。おっしゃるとおり、現在の社会では「多様性を認めよう」という名目のもと、市民社会に実質的な危害を加えるような存在や行動も、容認しなければならないという空気が生まれているように思います。または、それに対して面倒だからと無視し、その無視自体を「多様性」と呼んでしまうような風潮もあるのではないのでしょうか。

その一方で、マスコミはさまざまな情報を無責任に垂れ流し、逆に学校現場では価値観を伝えることへの萎縮が進んでいます。たとえば、「命が大切です」と教えることすら、「先生の価値観を押しつけないでください」と反発されてしまうような状況です。このように、教育の現場ですら、公共性が痩せ細り、その影響が顕著に現れていると感じます。

確かに、櫻井先生がおっしゃるとおり、陰謀論やヘイトスピーチに見られるような事例では、自分たちの主張を「表現の自由」や「事実の主張」の名の下に正当化し、あたかもそれが許されるべき権利であるかの



司会・弓山達也(ゆみやま・たつや)

東京科学大学教授。1963年生まれ。専門は宗教社会学。新宗教研究からスタートし、スピリチュアリティや災害・貧困問題などに関心を広げる。著書・共著に『天啓のゆくえ』(日本地域社会研究所、2005年)、『平成論——「生きづらさ」の30年を考える』(NHK出版新書、2018年)など。

ように振る舞う人々が少なくありません。たとえば朝鮮学校の前で拡声器を使って攻撃的な発言をしたり、個人宅の前で大声をあげて「事実を言っているだけだ」と威圧的な行動を取る行為などが挙げられます。

これらの行為に共通しているのは、個人や集団の価値観を「多様性」や「表現の自由」の盾として掲げながら、他者を攻撃することです。その結果、社会全体としても、そうした行為を批判することが難しくなり、「それは違う」「それは許容されるべきではない」と明確に言う機会が失われているように感じます。

社会全体で「信教の自由」を守るために

弓山 カルト問題に関わってこられた先生方が、今の社会をどのように見ているのか、またカルト問題からどのような教訓を導き出そうとしているのか。たとえば、安倍元首相の襲撃事件をきっかけに大きな議論が巻き起こりましたが、そこから私たちはどのような教訓を得て、今後どのように議論を継続し、深めていくことができるのか。

この議論を一過性のものに終わらせず、5年後、10年後にも繋がる形で進めていくためには、どのような視点や取り組みが必要なのか、ぜひお聞きしたいと思います。

櫻井 戦後、西ドイツではナチスの反省を踏まえ、「民主主義体制を崩そうとする勢力や思想を許容すべきか」という議論がありました。その結論として、民主主義を守るためには闘いが必要だという考えが示され、共和国基本法にしました。これを日本社会に当てはめて考えると、現在の日本社会の在り方、人々の暮らし、信教の自由、幸福観といった基本的価値を、理由なく、理不尽に、一方的な考えによって壊そうとする人間や思想に対しては、「それを許容することはできない」と明確に表明する必要があります。

そうした姿勢を社会全体として示さない限り、私たちの社会は次第に崩れていくのではないかと強く危惧します。

弓山 櫻井先生は、新たな法を作っての規制に対しては、先ほど消極的だったわけですが、基本的価値を損壊するような場合は法的な規制もあり得るということでしょうか。

櫻井 法的な規制というのは、たとえばそういう場合は民事的な損害賠償請求で対応するというやり方もあるかもしれない。けれども、それを予防法的に統制するような法律は、私は作るべきではないと思います。

弓山 既存の法律と異なる新しい法律の形では作るべきではない、ということですね。

櫻井 はい。それはなぜかという、法の執行主体がその権限を拡張し利用する可能性があるためです。むしろ、私たち市民が自主的に、お互いに声を掛け合い、時にはおせっかいなくらいに「それは言い過ぎではないか」と指摘し合う関係性が必要ではないかと思います。たとえば、極端な行動や発言、在特会のような過激な主張についても、根本的にはネット社会の特性が影響しているように感じます。具体的な人の生活や背景が見えないからこそ、思ったことをそのまま書き込み、さらにそれがエスカレートして路上での過激な主張に繋がることもあるのではないのでしょうか。

しかし、もし目の前に生活する人々の現実が見えたなら、その人たちがどのような苦勞をしているのか、家族を抱えて生きているのか、どんな背景を抱えてそこに至ったのかを知ること、普通はそんな過激な行動には至らないはず。こうした行動が生まれるのは、人間関係が希薄で、お互いが「人」として見られていないからだと思います。

だからこそ、人を「物」や「情報」として見るのではなく、また「外国人」といった記号で捉えるのではなく、具体的な一人の人間として見る感覚を養うことが大切です。そうした感覚が欠けている場面に出会ったら、「私たちは人として見ていきましょう」と声を上げるべきです。そして、人を批判する際にも、謙虚な姿勢で「ここは違うのではないで

しょうか」と建設的な形で批判を行うことが求められるのではないでしょうか。

弓山 すみません、話が少し戻ってしまいますが、先ほどの統一教会の話についてもう一度伺わせてください。統一教会の信者の方々が、ノルマが課せられている中で目の前の人からお金を収奪する際、自分たちが正しいことをしているという認識を持っているというお話がありました。そのとき、目の前にいる人は、多くの場合おばあちゃんたちだと思うのですが、信者たちはその方々をどのように見ているのでしょうか。

たとえば、彼らは収奪を「目の前の人を救うため」と本気で信じて行っているのか、それとも単に「この人は2,000万円のつぼを買う人」として捉えているのか。あるいは、「哀れで、この人を救わなければならない」という感情から行動しているのか。それぞれのケースがあるとは思いますが、実際のところどうなのでしょう。私は前者、つまり「救うために行っている」という側面があるのではないかと考えていますが、もし違うのであればその点についてぜひ教えていただきたいです。

櫻井 大金を献金してもらうことによって、その人がその分、救われるとは思っています。

弓山 幸せになってもらいたいんですね。

櫻井 はい。確かに、信者たちは目の前の人に「幸せになってもらいたい」と考えているはずです。しかし、その一方で、「この人が2,000万円を失ったら、その後の生活はどうなるのだろう」という想像はほとんど働かないのです。

なぜなら、そういった想像をすること自体が「私情に流されている」とされ、指導者や教団から「天情に徹せよ」といった決まり文句やフレーズが繰り返し強調されるからです。こうした言葉を上から浴びせら

れることで、個人的な同情や思いやりは「墮落」や「滅びの道」として否定され、自分の判断を封じ込めてしまうのです。

その結果、信者たちの行動は半ば自動化されてしまい、個々の状況を考慮したり、目の前の人の現実的な苦しみに気づいたりすることが極めて難しくなります。この自動化こそが、最も危険なところだと言えますね。

弓山 脱カルトに関する啓発ビデオ「幻想のかなたに」の中で、「カルトの人々は100パーセント善意なんです」という話がありました。こういう話を聞くと、私はいつも不思議に思います。たとえば、2,000万円を収奪するとき、「これであなたは救われる」と思うのは理解できます。しかし、その結果、なけなしの財産をはたいてしまい、路頭に迷ってしまった人の姿を目にしたとき、その人が幸せではないと分かるはずで、それでもなお、「あなたは今、路上にいるけれども、亡くなった後には救われる」といった考えに至るのは、一体どのようなメカニズムなのでしょう。目の前で、自分の行動のせいで明らかに不幸になっている人がいるにもかかわらず、その状況を見て、「この人を救った」と思えるのはなぜなのでしょう。

櫻井 これは実際に私が、統一教会の霊能者グループの方に同じ質問をしたときの話です。その方は、「自分は神の摂理や神の使命の通り道に過ぎない」と答えました。つまり、自分が判断することには意味がなく、むしろ自分の個人的な判断や私的な情を交えることで神の摂理が実現しないなら、それは重大な罪だということです。霊能者のもとには、1日に5、6人、多いときには10人もの「ゲスト」が訪れます。そして彼女たちに先祖の因縁や運命などを語り、「あなたにはこういう問題がある」と告げ、500万円など具体的な金額を提示します。もしゲストが「300万円しかありません」と言うと、その霊能者は後ろに控えているゲストの霊の親や霊場の責任者、タワー長に相談に行きます。そしてまだ余力があることが分かると「ばか者。向こうが300万円しかないと言っても、

貯金通帳に500万円あるのなら、なぜそれを出させないのか。天情に徹しないと何事だ」とタワー長から叱られ、最終的に「天情に徹する」よう指導されるのです。

その結果、自分で考えることや判断することが極めて罪深い行為とみなされるようになります。この「自分で考えるな」という教えは、アベル・カインの法則¹⁾などの形であらかじめ教え込まれ、それが強力に作用しているのです。この論理は、統一教会では非常に極端な形で現れています。同様の仕組みは他の宗教団体や社会集団にも見られるのではないのでしょうか。目の前の人を「駒」として使い、自分の目的を達成しようとする姿勢は、戦前の日本軍などでも顕著だったと思います。

弓山 職場とか、学校とか、まだありそうな気がします。

櫻井 こうした事例はどこにでもあると思います。一度権力を握ると、人は部下や下の立場の人間を人として見なくなることがあります。これは権力や組織が持つ魔力の一例です。だからこそ、私たちはその点を十分に踏まえながら、人間関係を構築していかなければならないと思います。私が特に重要だと感じるのは「正しさ」に必要以上にとらわれないことです。自分が絶対的に正しいと思い込むと、自分の行為すべてが正当化されてしまいます。「自分の目的が正しいのであれば、どんな手段をとっても構わない」という考え方になりがちです。これは統一教会で見られる発想ですが、明らかにおかしいと思います。

目的が正しくても、手段の正当性や適切性を同時に考える必要があります。このような発想の仕方は、教育やメディア、さらには日常の人間関係を通じて、私たちがしっかりと確認し、共有していくべきだと思います。

弓山 ありがとうございます。先ほど、郷路先生が「オウム事件から本来なら教訓を得られていたはずだ」とおっしゃった点についてです。その後、1990年代後半には酒鬼薔薇聖斗事件が起き、青少年の心の闇や

さまざまな問題が議論されてきたかと思います。

そこで質問ですが、もし統一教会を教訓とするなら、私たちの社会は統一教会の問題からどのようなことを学ぶべきだとお考えでしょうか？

郷路 一番学ぶべきことは、信仰を植えつけ人間の人格——知・情・意——を改造することが可能だという現実です。上命下服を徹底的に実践し、人間を奴隷のように扱い、自分の意のままに動く存在に変えることができる。これを国家権力や軍隊が行うのではなく、民間の団体によって同様のことが現実に行われてたということです。そして、それが一部では大きな社会勢力を形成しているのです。

人間が自律的に判断するには、判断を支える状況や環境が整えられていなければなりません。社会は、その環境や状況をどう整備し、自律的な判断を支援するかにもっと心を砕くべきだと思います。本来、人間は自律的であり、判断能力を自ら形成しているはずですが、具体的な状況によってその能力が損なわれることがあります。そして、それを損なわせる技術や力が発達している現代では、それに対抗する仕組みや支援をどう形成するかを考えなければなりません。

また、櫻井先生がおっしゃったように、日本社会は民主主義や人権侵害に対し、国家権力や社会としてもっと積極的に闘う姿勢を持つべきです。たとえば、統一教会に愛する家族を奪われた人々には、公的な支援がこれまで全く存在していません。支援は我々のような民間の小規模な活動やボランティアに頼りきりで、熱意だけで取り組まれているのが現状です。そのため、成果は極めて限定的です。人権が守られていない状況に対し、公的な機関が積極的に関与し、人権を守る取り組みを進めなければ、問題は放置され続けるでしょう。

もちろん、国家権力が宗教を不当に弾圧する危険性についての指摘も重要です。しかし、民間の存在である宗教団体によって国民個人への人権侵害が発生している場合、公的機関が介入しなければ、適切な解決は難しいのが現実です。国家権力はそのためにも存在すべきですし、それを適切に活用できるよう国民が働きかけるべきだと思います。

最初から悪意を持って制度を利用する人々に対して、相互批判や自主的な是正は期待できません。そうした場合には、国や社会、実際に力を持つ機関が規制や対策を講じる必要があります。それが、私たちが今後考えていかなければならない課題だと考えます。

弓山 ありがとうございます。

櫻井 反社会的勢力に対しては警察を含め、国が責任を持ってその活動を規制し、自由に行動できないようにする必要があります。しかし、統一教会については、もともとそうした反社会的集団ではないと私は考えています。

統一教会は、宗教団体としての活動を展開しつつ、さまざまな政治家の庇護を受け、政治運動と宗教活動を並行して行ってきました。その活動資金を賄うために靈感商法や高額献金といった手法を用いてきたわけですが、その根底には宗教的信念があるため、やはり宗教団体と言えるでしょう。この宗教的信念のレベルに国が介入するのは難しいと思います。だからこそ、宗教団体や宗教研究の分野において建設的な批判を行う必要があると思います。

最近、大江益夫氏（統一教会の元広報部長）が書いた『旧統一教会 大江益夫・元広報部長懺悔録』（光文社新書、2024年）が話題になっています。この本では、彼が経験した統一教会の活動、たとえば日韓トンネルの計画などについて反省を述べています。一見、「懺悔します」と繰り返しているようですが、私は彼が本当に懺悔しているとは思えません。その理由は、彼が「文鮮明先生は正しいが、私たちが間違った」と主張している点にあります。靈感商法の問題や、日本が韓国本部に過剰に従属してきたことについては反省していますが、人を単なる手段として扱い、お金や労力として使い捨てにしたことへの反省が一切見られないのです。

この本を読むと、彼は自分の教団の信者すら人として見ていないのではないかと感じます。彼は、途中で辞めた信者たちがどのような人生を

送っているのか、たとえば韓国に渡った7,000人の女性信者が今どのように暮らしているのかについて、一切触れていません。これが統一教会の幹部のメンタリティーだと思うのです。

こうした教団幹部の姿勢や、彼らによって作り上げられた教団の在り方については厳しく批判されるべきです。彼自身、故郷に戻り、資産で悠々自適の晩年を送っているそうです。また、自分の子どもたちは全員大学に進学したとも書いています。それ自体は結構なことですが、それも幹部としての地位があったからこそ可能だったのではないのでしょうか。

こうした「懺悔」の姿勢を示しながらも、自分の利益を守り、目の前の人々を物のように扱い続けたメンタリティーこそが問題の本質です。この点を明確に批判し、改善を求めていくべきだと考えています。

郷路 統一教会が宗教的な要素を持っていることは、確かにそのとおりでと思います。しかし、批判だけでは過去30年間、何も変えることができなかつたのではないかと感じます。一生を奪われた人々がたくさんおり、韓国に嫁がされた7,000人、8,000人もの人たちが存在しています。その巨大な被害を目にすれば、被害者たちの無念を考えると、もっと積極的に対応する必要があるのではないのでしょうか。

私が考える対応策は二つあります。一つは、正体を隠した伝道を行政的および刑罰的に規制し、禁止することです。これを実行すれば、多くの被害を未然に防ぐことができるはずです。二つは、被害者支援に国が積極的に関わることです。「宗教だから」という理由で放置するのではなく、被害者の立場にしっかり寄り添い、支援を進めるべきです。

これらの対応をこれからでも遅くはないので実行し、被害を防ぎ、被害者を支える社会を目指すべきだと強く感じます。

櫻井 さまざまな立場の人がそれぞれのアイデアを出し合い、実現可能な方策を検討していくことが重要です。統一教会問題は、安倍元首相の事件がなければ、今も変わらず放置されていた可能性が高いと思いま

す。事件をきっかけに、統一教会問題を真剣に考え、こうした事態を繰り返さないために何をすべきかを議論することが非常に重要だと感じます。

オウム真理教や統一教会のような問題が日本で起きるのは、極端なケースではあるものの、日本特有の宗教的背景や宗教観にも原因があるのではないのでしょうか。たとえば、統一教会は教義の中で「アダム国家の韓国」「エバ国家の日本」といった概念を唱えています。日本では霊感商法や過剰な献金要求が大きな問題として表面化しました。一方で、ヨーロッパやアメリカでは、統一教会は比較的普通の宗教として活動しており、過度な献金要求も見られません。

なぜ日本だけでこうした問題が発生するのか。この点について、日本の宗教的状况や宗教に対する認識を含めて、より深く考える必要があると思います。

これからの活動

弓山 さらに言えば、宗教状況だけでなく、人間観にも問題の根っこがあるように思います。また、先生がおっしゃるように、人権意識の乏しさや、「仕方がない」という諦めの感覚も影響していると感じます。もし人権意識がもっと高かったり、あるいは「高い人間観」と言う少しおこがましい表現かもしれませんが、そういった価値観が共有されていれば、被害者やカルトそのものへの対応がより適切に行われた可能性があったのではないのでしょうか。

さて、そろそろお時間が近づいてきました。最後に、両先生からそれぞれの主張に対する補足や、本日触れられなかった点などがあれば、一言ずついただいて、この場を締めくくらせていただければと思います。

櫻井 最近、統一教会に関する幹部や祝福2世の発言、本などが出てきています。祝福2世の中には、親からの虐待や信仰の強制がなく、統一

教会に距離を置きつつ普通に生活しているという人もいます。仲正昌樹先生が「普通の人なんだ」と紹介するようなケースもあります。しかし、現役信者や元信者がそれぞれの経験を部分的に語るだけでは統一教会全体を理解することはできません。それらがメディアで取り上げられると、「これが統一教会だ」と一面的に捉えられがちです。

私は統一教会を研究する立場として、問題を総合的に見つめ、何が本質でどの部分が問題なのかを明確に示す必要があると考えています。たとえば、2世信者としての経験も重要ですが、その親がどのようなプロセスを経て信者となり、祝福に至ったのか、具体的に何を体験したのかを無視してはいけないと思います。七年路程の伝道の3年半、経済の3年半の実態²⁾を明らかにすることも欠かせません。

統一教会の内部は非常に多層的です。トップ層、中間管理職、一般信徒、さらには祝福家庭のレベルによって、生活環境や見ている現実が全く異なります。大学進学できない人もいれば、奨学金を活用して進学した人、親の学資で大学に進学し2世幹部として活躍する人もいます。それぞれの信仰や現実をひとくくりにして考えることはできず、教団の問題は多層的で複雑です。この複雑性の中で、現在どこが問題となり、どの部分で問題の軽減が可能かを詳細に調査・分析する必要があります。

私自身、今年度で定年を迎えますが、一人の研究者として「何を研究してきたのか」「どれだけ社会に貢献できたのか」を考えると、やり残したことも多いと感じます。社会問題に取り組む多くの研究者が何らかの解決やアピールに成功している一方で、統一教会問題は長年埋もれていたように思います。安倍元首相の事件がなければ注目されることもなかったかもしれません。その意味で、これまでの研究が多少なりとも評価され、社会的関心を集められたことには達成感があります。

しかし、韓国で実際に面会した方々や多くの被害者に対し、「自分が何を返せるのか」と考えると自信がありません。これまでの研究や行動がどれほど役立ったのか、改めて自問せざるを得ない状況です。この課題に対して、まだ答えを出せていないことを痛感しています。

弓山 櫻井先生のご研究は、うずもれようと思ってもうずもれないと思います。ありがとうございます。郷路先生お願いします。

郷路 私は自分の仕事において、被害者のお金を取り戻すだけでなく、その過程で被害者自身が統一教会に入った経緯を振り返り直し、そこで気づきを得て、人生を歩んでもらうことを目指しています。お金を取り戻すことができたとしても、そうした課題がどの程度達成されたかが重要です。それが十分に果たせたのであれば、弁護士としての責務を果たしたと言えるのではないかと考えています。

一方で、弁護士として、社会全体の大きな問題の解決にどれだけ貢献できたかという視点もあります。この点については、私の意見はどこに行っても少数意見にとどまり、弁護士の集団の中でもなかなか多数にはならない状況が続いていました。それでも1人で粘り強く取り組んできた結果、安倍元首相の事件を契機に、この問題に光が当たり始め、私の取り組みの必要性に気付く人が出てきたことは、大変うれしく思っています。

振り返ると、自分の説明が長くなりすぎて、うまく伝えきれなかったことがありました。それは、私自身が統一教会の伝道・教化課程における問題点を正確に把握しきれていなかったことが原因だと思います。すべてを漏らさず主張するという方法を取ったため、文章が長くなり、「あの弁護士の書面を読まされる裁判官がかわいそうだ」と言われることもありました。最近になって、ようやく問題の本質を把握できたように思え、簡潔にまとめられるようになってきました。

特に最近では脳科学の本をよく読んでいて、その視点から説明が可能になるのではないかと感じています。統一教会が30～40年前に開発した伝道・教化のシステムは、おそらく当時の脳科学の到達点を利用している部分があるのではないかと推測しています。現在の脳科学の到達点を参照しながら、これを統一教会のシステムの説明にうまく組み込むことで、より説得力が増すのではないかと感じています。

ただし、私自身には肉体的な限界が迫っているため、どこまで取り組

めるのかは問題です。今後も問題解決に取り組む人達と相談しながら進めていきたいと思います。

弓山 どうもありがとうございます。

郷路・櫻井 どうもお疲れさまでした。

注

- 1) 統一教会では、『創世記』のカインとアベル兄弟の逸話を教義に取り入れ、信者間の上下関係を「カイン＝下位、アベル＝上位」の構図で理解するよう求めている。兄カインが弟アベルを殺した罪を償うために絶対服従を求められたという解釈を基に、下位の信者は上位の信者に従順であることが教団内での重要な倫理として位置づけられている。この教えは信者の行動や服従関係に強く影響を及ぼしている。
- 2) 「七年路程」とは伝道活動を3年半、経済活動を3年半実践し、その間に霊の子を3人たてることによって、原罪を清算することができるという宗教的実践。

特集 宗教の自由と政教分離

日本における大学の礼拝スペースからみる 信教の自由と政教分離

—ムスリム学生への対応を事例として—

岩崎真紀¹

2008年に文科省が策定した「留学生30万人計画」によって、その後10年で日本の外国人留学生は飛躍的に増加した。ムスリム学生も急増したことにより、彼らを受け入れる大学では宗教的多様性に配慮した対応が課題の1つとなっている。本稿ではキャンパス内の礼拝スペースに関する大学の取り組みに着目し、信教の自由と政教分離の観点から検討する。

¹ いわさきまき：松山大学経済学部教授

はじめに

日本に暮らすムスリムの人口は2019年12月末時点で約23万人（うち外国人ムスリムは18万3千人）、日本の総人口の約0.18%となり、モスクの数は2020年10月時点で少なくとも113堂となった（店田2021, 10, 26-28）。キリスト教徒が約1%であることと比べれば、ムスリムはまだまだ少ない¹⁾。しかし、2015年には約11万人だった人口（店田2015, 16）が約4年で倍以上増加したのは特筆に値する。

日本社会におけるムスリム人口の増加はムスリム学生の増加も意味する。近年、彼らを受け入れた大学では、礼拝スペース²⁾の確保やハラールフード（イスラーム法的に許された食品）の提供をはじめとする宗教的配慮を大学が公的に行うのか否か、行うのであれば何を、どこまで行うのかといった新しい課題に直面している（岸田2009; 2017; 田中ほか2013; 岩崎2018; 2019; Ramdani 2021）。

周知のとおりイスラームは信徒に1日5回（暁、昼、午後、日没、夜）の礼拝（サラート）を義務づけている³⁾。イスラームにおいて礼拝は五行（ムスリムに課せられた義務としての5つの信仰行為）の2番目に位置する、大変重要な宗教的義務である。このためムスリム学生は多くの場合、5回のうち2、3回（昼、午後、日没）は、大学キャンパスのなかで礼拝する。イスラーム諸国では大学の構内にモスクやムサッラー（小規模礼拝スペース）があり、廊下や空きスペースで礼拝する学生や教職員の姿も珍しくない。イスラームにおける通常の礼拝はとくに場所が定められておらず、集中できる場所ならどこでもよいという考え方があるためである⁴⁾。これに対して、当然ながら日本の大学はどこでも気軽に礼拝できるような状況にない。そのためキャンパス内に礼拝スペースがあるか否かは、日本で学ぶ多くのムスリム学生にとって大きな関心事となるのである。

しかしながら、国立大学のなかには公平性の観点や日本国憲法第20条⁵⁾で定められた政教分離の原則から、特定の信仰をもつ学生だけを優遇することに違和感を覚える大学も少なくない。そして、それが礼

拝スペース開設の障壁となっているケースも見受けられる（田中ほか 2013, 2-3; 岸田 2017, 41-42; 岩崎 2018, 6; ラムダニ 2018, 144）。その一方で、近年は国すなわち文部科学省（以下、文科省）や総務省が、学生の宗教的ニーズに対する配慮を行う大学の取り組みを「グッドプラクティス」とみなし、高く評価している（文科省 2016, 17; 総務省 2019）。

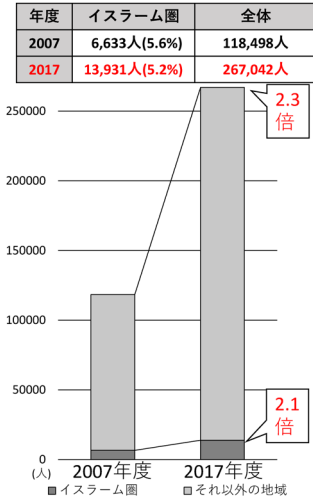
そこで本稿では、現地調査も含め筆者がこれまで重点的に調査をおこなってきた日本の大学 13 校（国立 8 校、私立 5 校）と電子メールによる聞き取り調査、各大学のホームページ（HP）、先行研究等を通じて考察可能な 37 校、合計 50 大学（国立 29 校、私立 21 校）の礼拝スペースに関する取り組み状況を明らかにするとともに、文科省、総務省、そして大学の姿勢を信教の自由と政教分離という観点から読み解くことを目指す⁶⁾。

筆者が独自に調査した 13 大学の礼拝スペースに関する情報は、2017 年 5 月から 2025 年 1 月までのあいだに実施した現地フィールドワークやムスリム学生、関係教職員等に対する対面による半構造化インタビュー、電子メールや電話によるインタビュー、礼拝スペースでの参与観察等で得たデータに基づく。各調査の具体的な時期は第 3 節表 2 に示した通りである。各大学の情報は担当部局や学生、教職員の了解を得たうえで使用している。

1. 日本の大学におけるムスリム学生受け入れ状況

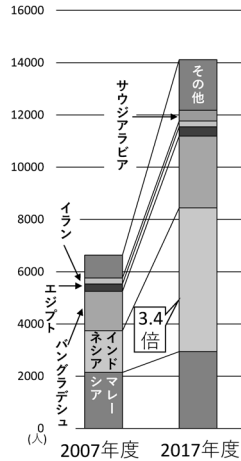
2008 年、文科省は 2020 年度までに受け入れ留学生を 30 万人とするための施策「留学生 30 万人計画」を開始した。グローバル 30 (G30) やスーパーグローバル大学 (SGU) といった大規模事業に多額の予算が投入され、採択校となった旧帝国大学を中心とする主要大学では、国公私立を問わずグローバル化のためのさまざまな取り組みを行ってきた。この結果、計画当初の 2008 年には約 12 万 4 千人だった外国人留学生は、2019 年には約 31 万人にまで増加した（「留学生 30 万人計画」関係省庁会議 2021, 4)⁷⁾。当然、ムスリム学生の増加も著しい。グラフ 1 はその

グラフ1 日本の高等教育機関における外国人留学生在籍数およびイスラーム圏出身者の内訳の変化(2007, 2014年度)



JASSO (2007; 2017) をもとに筆者作成

グラフ2 日本の高等教育機関におけるイスラーム圏出身留学生数上位5か国の変化(2007, 2014年度)



JASSO (2007; 2017) をもとに筆者作成

変化を表している。「留学生 30 万人計画」開始前年の 2007 年、日本の高等教育機関に在籍する外国人留学生は 118,498 人、イスラーム圏⁸⁾ 出身者はその約 5.2%にあたる 6,633 人だったが、10 年後の 2017 年には両者とも倍増し、留学生総数は 267,042 人、うちイスラーム圏出身者は 13,931 人(約 5.2%)となった(JASSO 2007; 2017)。イスラーム圏出身学生の国別在籍数上位 5 か国は、グラフ 2 で示したとおり、2007 年はマレーシア(2,146 人: 32%)、インドネシア(1,596 人: 24%)、バングラデシュ(1,508 人: 23%)、エジプト(283 人: 4.3%)、イラン(229 人: 3.5%)、2017 年はインドネシア(5,495 人: 40%)、マレーシア(2,945 人: 21%)、バングラデシュ(2,748 人: 20%)、サウジアラビア(411 人: 3%)、エジプト(356 人: 3%)だった。なかでもインドネシアからの留学生の増加率ももっとも大きく、10 年間で 3.4 倍となった。

1つ注意すべきは、イスラーム圏出身者が即この地域の宗教的マジョリティーであるスンナ派ムスリムを意味するわけではない点である。シーア派（イランでは多数派）やアラウィー派（独自の教義を持つシーア派の分派）、キリスト教、ユダヤ教、ゾロアスター教、バハーイー教等、スンナ派イスラーム以外の宗教を信仰する人々や、近年では特定の信仰を持たない人も存在する。実際、筆者がこれまで日本で出会ったイスラーム圏出身留学生のなかには、シーア派ムスリム、アラウィー派ムスリム、コプト正教徒（エジプト）やマロン派キリスト教徒（レバノン）などがいた。また、欧米諸国はもちろん、近年では日本でもホームグロウン（自国育ち）・ムスリムが増えていることにも留意する必要がある。したがってグラフ1、2で示したイスラーム圏出身学生数は単純にムスリム学生数を意味するわけではないが、当該各国でムスリムが多数派であることを考えれば、実際のムスリム学生の数と極端な差はないと考えてよいだろう。

一口にイスラーム圏といっても東南アジア、南アジア、中央アジア、中東、サハラ以南のアフリカという広大な地域にまたがっており、歴史や言語、生活習慣、食文化などは決して一枚岩ではない。また近年では欧米や豪州でもムスリム移民が増えており、これらの地域からの留学生がムスリムであることも決して珍しいことではない。このように多様なバックグラウンドを持つムスリム学生たちは、信仰への向き合い方や実践にも大きな個人差がある。しかし、1日5回の礼拝は出身国や地域を問わずすべてのムスリムに課せられた宗教的義務であり、筆者の知るムスリム学生もその多くが教えを忠実に実践している。

イスラーム第1の聖典であるクルアーンは、1日5回の礼拝をそれぞれ決められた時間帯に行うよう信徒に示している（2章103節）。ただし、第2の聖典であるハディース（預言者ムハンマド言行録）には日没と夜の礼拝をまとめて1回にしてもよいという柔軟な教えも存在する⁹⁾。個人礼拝よりも集団礼拝の方が25倍または27倍の価値があるというハディース¹⁰⁾が存在するため、ムスリム学生は大学構内にいる場合も、できればほかのムスリム学生とともに礼拝することを望む者が少なくな

い。落ち着いて礼拝をしたいという学生個人の心情もさることながら、イスラームならではこうした戒律や教えがあり、それが彼らのアイデンティティーの根幹の1つを成していることを、ムスリム学生とかかわる我々大学教職員は理解しておく必要がある。

2. 大学における礼拝スペース設置に対する 文科省と総務省の見解

2.1 文科省

礼拝スペースに関する諸大学の取り組みについて考察する前に、まず国（文科省と総務省）の立場を確認しておこう¹¹⁾。結論から述べると、留学生とかかわりのあるこの二省は現在、グローバル化や多様性の観点から、国立大学がムスリム学生を念頭に置いた礼拝スペースやハラールフードの提供を行うことを推奨している。つまり、こうした宗教的配慮が政教分離の原則に反するとはみなしていない。

その証左として、まず、2016, 17年に行われた国立大学法人等国際企画担当責任者連絡協議会において、文部科学省高等教育局学生・留学生課留学生交流室（以下、文科省）が配布した資料の内容を見てみよう。

国立大学法人等国際企画担当責任者連絡協議会とは、国立大学法人等における国際企画に関わる協議を行うとともに、文科省をはじめとする関係機関と大学が情報交換を促進するために毎年行われる会議で、大学からはおもに国際担当教職員が参加する。例年100近い機関から200人以上の参加がある、大学の国際化にかかわる重要な会議である。2016年と17年のこの会議において、文科省は「大学の国際化、学生交流の促進に伴う対応について」という資料を配布した。このなかで同省は「多様な文化的・宗教的背景に配慮した環境整備」に言及し、礼拝スペースやハラールフードの提供を実践している大学の事例を紹介している（文科省2016; 2017）。

筆者は2018年はじめ頃にこの資料を入手したのだが、それはちょうど

ムスリム学生からの要望を受け、当時勤務していた九州大学の構内に常設礼拝スペースを開設すべく、学内の関係者と話し合っている時期だった。そのため、ムスリム学生の宗教的ニーズに対する文科省としての見解や宗教的配慮にかかわる指針の有無について尋ねるべく、すぐに電子メールで問い合わせた。それに対して文科省からはつぎの主旨の回答があった。

宗教的背景等への配慮は、文科省の何らかの答申、報告等に記載されたものではない。一般論として大学には様々な背景を有する学生がいるため、**合理的配慮**の提供が求められることはある。**多様な文化的・宗教的背景に配慮した環境整備**について言及した今般の会議資料は、**グローバル化に関わる先進的な取り組みを行っている大学の「グッドプラクティス」の例を各大学に伝える**という意図のもと作成された（引用者による原文の主旨のまとめ。太字引用者¹²⁾。

本稿のテーマである信教の自由と政教分離に即して考えると、まず、この回答はまったくその2点に触れていない。しかし、礼拝スペースやハラールフードの提供といった学生の宗教的多様性に配慮した大学の取り組みを「グッドプラクティス」とみなしていることから、同省が国立大学における礼拝スペース設置を政教分離の原則に反するとみなしていないのは明らかである。むしろ学生個人の信教の自由を尊重していると言ってよいだろう。

合理的配慮 (reasonable accommodations) に言及していることも特筆に値する。合理的配慮とは、日本では障害者支援の文脈で用いられる概念で、障害者個人のニーズに応じて、雇用主や学校が過度な負担をとらなわない範囲内で、社会的障壁を除去（支援）することを意味する（川島ほか2016, 2）。簡単にいえば、障害が理由で大学での学びに困難を感じる学生に対して、大学ができる範囲で支援を行うということである。たとえば視覚障害のある学生に対して、板書をサポートするための学生アルバイトを大学の予算で配置することは合理的配慮にあたる。昨年（2024年）4月には改正障害者差別解消法が施行され、日本の大学には

学生に対する合理的配慮の提供が義務づけられることとなった。

合理的配慮は障害者のみを対象としたものに思われがちだが、その概念がアメリカで誕生したきっかけとなったのは、ユダヤ教徒や少数派キリスト教徒といった宗教的マイノリティーの存在だった。被雇用者に対する宗教上の配慮を雇用主に義務づけた1964年公民権法は、当時看過されていた宗教的マイノリティーの宗教的権利（日曜以外を休日とする等）を保護するために生まれた（中川2003; 長谷川2014）。このため、アメリカの大学では学生や教職員に対する宗教的配慮（religious accommodations）に対する指針を明確に打ち出している大学は少なくない¹³⁾。

これに対して、日本では少なくとも筆者がこれまで重点的に調査した13大学のなかで、ムスリム学生に関して宗教的配慮と合理的配慮を結びつけた対応をとっている大学はなかった。拙稿（岩崎2018; 2019）を除いた先行研究で論じられている9大学（国立：東北、金沢、名古屋、広島、私立：早稲田、上智、立命館、立教、関西学院）の礼拝スペースについても、早稲田大学1校を除いて合理的配慮という用語が用いられている大学はなかった（田中ほか2013; 岸田2017; Ramdani 2021）。早稲田大学の場合も一般論として学生から合理的配慮の希望が出た場合は対応する（Ramdani 2021, 87）ということであって、合理的配慮の結果として礼拝スペースが設置されたことを意味しているわけではない。文科省が2018年の時点で宗教的配慮と合理的配慮を結びつけるかのような発言をしているのとは対照的である。

とはいうものの、文科省は大学における宗教的配慮についてのガイドラインや指針といった、大学に対して一定の拘束力や大きな影響力を持つ指示を出すところまではいっていない。このため信教の自由と政教分離の原則のはざままで、結局礼拝スペースを開設しないという選択をする国立大学が出てくるのである。

先述のとおり、2018年はじめ（2017年度末）、筆者は当時勤務していた九州大学において、常設礼拝スペース設置のための実態調査を行っていた。学内関連会議での報告や関係者への説明に上述の文科省の資料

や同省からの電子メールを用いたものの、拘束力のある内容ではなかったため、その時点では九州大学の方針に何の影響も及ぼさなかった。だが、同大学の礼拝スペース自体は、筆者が他大学に異動して数か月後の2018年秋に「留学生多目的室」として開設されたため、筆者の与り知らぬところで影響力を発揮していたのかもしれない¹⁴⁾。

2017年3月に開設された金沢大学の“Prayer Room”のように、上述の文科省文書が設置の可否をめぐる学内の議論において功を奏したのではないかと推測できる例もある。岸田由美によれば、2010年時点で文科省は国立大学における宗教的中立性と非宗教性を同義でとらえていたが、その後姿勢が変わり、大学に礼拝スペースの提供を推奨するようになった(岸田2017, 50)。つまり国立大学の構内で学生が宗教実践を行うことが文科省によって正当化されることとなったのである。そして、それは「戦後強固に守られてきた国公立教育機関の非宗教性に大きな転換を促すもの」(岸田2017, 50)となり、次節でみるような多くの国立大学の公認礼拝スペース開設につながったと考えられる。

2.2 総務省

総務省九州管区行政評価局(以下、総務省)は2019年1月17日付で、ムスリム学生への対応に課題を抱える市民からの行政相談に対する回答として、「宗教面で配慮が必要な留学生への食事等の環境整備の充実—九州内の7国立大学法人の取組を取りまとめ、各大学が参考にできるような提供—」という報道資料を公開した(総務省2019)。

ここで注目すべきは、総務省が独自の指針を示すのではなく、行政苦情救済推進会議(座長 石森久広 西南学院大学副学長・大学院法務研究科教授)に諮った点と、同会議から寄せられた回答と総務省からの補足説明を広く一般市民に向けてウェブサイトで周知した点である。

1. 生活に不可欠である食事や**信条に基づく行動である礼拝等に係る支援**は、外国人留学生の**生活の質の向上**や受入れ環境の整備に直結するため、**最大限配慮されるべき**ものである。

2. 多様な文化的・宗教的背景を持った外国人留学生の受入れ環境の整備を進めている大学の実例等も踏まえ、各大学は、**外国人留学生等から日常生活に係る要望を把握する等して、受入れ環境の整備を更に推進することが望ましい。**

留学生への生活支援に取り組む際の参考としていただくため、九州内の7国立大学法人に対して、各国立大学法人の取組（別添参照）等を提供しました。

※各大学の取組が適切かどうかを当局が判断するもととなる法令やガイドライン等はないことから、改善措置は求めています。

（総務省2019。下線原文ママ、太字引用者）

この諮問会議の見解は、前項で考察した文科省の見解よりも一歩踏み込んだものとなっている。「信条に基づく行動である礼拝」が外国人留学生の「生活の質の向上」に直結するため、「最大限配慮されるべき」であるとすることは、特定の学生にとっていかに信仰とその実践が重要であり、大学はそれにできる限り配慮すべきであるという姿勢を表している。さらに諮問会議は、「外国人留学生等から日常生活に係る要望を把握する等して」環境整備を「推進することが望ましい」と述べ、大学は学生からの要望が出てくるのを座して待つのではなく、能動的に彼らの要望を把握するよう促している。つまり国立大学がムスリム学生のために礼拝スペースやハラールフードの提供を行うことは、問題ないどころか「最大限配慮されるべき」課題であり、推進することが望まれているのである。

しかしながら、これはあくまでも諮問会議の回答であって、総務省自体は法令やガイドライン等がないことを理由に、宗教的配慮を行っていない大学に対する改善措置は求めていない。そしてこの資料はあえてその点にも言及している。このことは、総務省も文科省同様、省庁として各大学に他大学の好ましい取り組み事例を示すところまでは行いが、そ

れ以上の介入は行わないという彼らの消極的な姿勢を表しているといえるだろう。

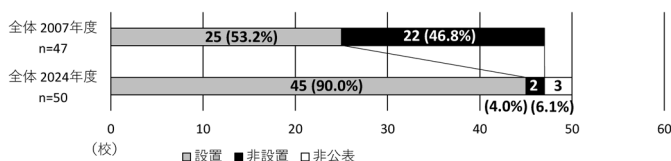
なお、本資料で言及のあった九州の国立大学7校（九州大学、佐賀大学、長崎大学、熊本大学、大分大学、宮崎大学、鹿児島大学）は、いずれもムスリム学生を念頭においた大学公認の常設礼拝スペースを有している（総務省2019, 別紙1-6）¹⁵⁾。

3. 日本の大学における礼拝スペース設置に関する動向

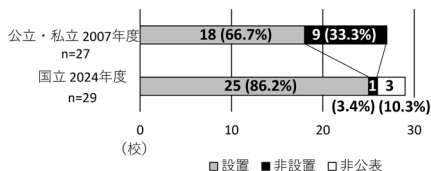
3.1 各大学の礼拝スペース設置状況

全国の大学に対して郵送アンケート調査を行った岸田によれば、2007年度時点で47大学（国立27校、公・私立20校）中、何らかのかたちで礼拝スペースを有していたのは全体の53.2%にあたる25大学

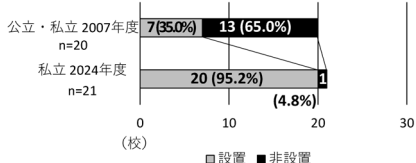
グラフ3 礼拝スペース設置状況の変化（全体）



グラフ4 礼拝スペース設置状況の変化（国立）



グラフ5 礼拝スペース設置状況の変化（公立・私立（2008）私立（2024））



いずれも2024年12月12日現在。
2008年分は岸田（2009, 10）、2024年分は以下をもとに筆者作成。各大学に対する現地もしくはメール調査、各大学の公式HPやFacebook、学生新聞、ムスリム学生会HP、総務省文書、先行研究（岸田2017; 田中ほか2013; Ramdani 2021）。

(国立18校、公・私立7校)だった(岸田2009, 8, 10)。これに対し、2017年度から24年度にかけて筆者が行った調査では、50大学(国立:29校¹⁶⁾、私立21校)のうち礼拝スペースを有している大学は全体の90.0%にあたる45校(国立:25校、私立:20校)と大きく増加した。非設置は2校(国私立各1校)のみ、残りの3校(国立)は大学名、礼拝スペースの有無ともに非公表だった。グラフ3、4、5は2007年度と2024年度の比較である。

礼拝スペースの有無と公開状況

表1にまとめたとおり、本稿ではまず各大学の礼拝スペースの設置状況について、1「設置」、2「非設置」、3「非公表」の3つに類型化した。1はさらに当該礼拝スペースが全学公認か部局等のみによる限定的承認か、またHP等での公表があるか否かによって1-1「全学公認・公表型」、1-2「全学公認・非公表型」、1-3「部局等承認・公表型」、1-4「部局等承認・非公表型」の4つに分類した。2「非設置」の大学も同様に、2-1「公表型」と2-2「非公表型」に分類した。

設置している大学(国立25校、私立20校)のうち公表型(1-1, 1-3)類型からみていくと、1-1「全学公認・公表型」がもっとも多く、国立は25校中15校(60.0%)、私立は20校中19校(95.0%)が全学的に公認した礼拝スペースを有し、なおかつその存在をHP等を通じて学内外に公表している。これに対して1-3「部局等承認・公表型」は国立1校のみだった。一方、非公表型(1-2, 1-4)については、1-2「全学公認・非公表型」が国立4校、1-4「部局等承認・非公表型」が国立5校、私立1校だった。

国立と私立を比較すると、国立の方が礼拝スペースの公表に消極的な大学が多い。国立は、礼拝スペースを設置しているもののHP等では公開していない大学が9校(表1の1-2, 1-4)、筆者への情報提供はあったものの論文等での情報公開は校名も含め一切不可という回答だった大学が3校(表1の3)あった。非公表の理由は「危機管理上の問題」、「開設したばかりで運用形態が定まっていないため」といったものだった。これは、礼拝スペースを設置している20校の私立大学のうち、日本大学を除く19校(95.0%)すべてが1-1「全学公認・公表型」であるのと

表1 日本の大学50校の礼拝スペース設置状況

種別	1. 礼拝スペース設置 (45: 国立25, 私立20)			2. 非設置 (2: 国立1, 私立1)		3. 非公表 (3: 国立3)
	1-1 全学公認・公表型 (34: 国立15, 私立19)	1-2 全学公認・非公表型 (4: 国立4)	1-3 部局等承認・公表型 (1: 国立1)	1-4 部局等承認・非公表型 (6: 国立5, 私立1)	2-1 公表型	
国立	北海道、東大公共政策大学院、東京外国語、一橋、横浜国立、京都、金沢、香川、九州、佐賀、長崎、熊本、大分、宮崎、鹿児島	和歌山 (2018) 愛媛 徳島 匿名#1 (2020)	千葉	東北 (2021) 東京 信州 (2019) 名古屋 (2013) 広島 (2021)	筑波 (2017)	匿名#2 匿名#3 匿名#4
私立	早稲田、慶應、上智、東京理科、明治、中央、立教、東洋、亜細亜、明治学院、ICU、神田外国語、桜美林、東海、城西国際、同志社、龍谷、関西学院、APU			日本		松山

- ・筆者作成 (2024年12月14日現在)。出典はグラフ3, 4, 5に同じ。
- ・いずれも調査時点の情報。丸括弧内は筆者の調査年もしくは先行研究の発行年。丸括弧なしは2024年の筆者による調査に基づく。
- ・公表型とは当該大学、当該大学の学生新聞、総務省のうち、いずれかの公式HPもしくは公式Facebookにて学内外に礼拝スペースの存在を公開していること、非公表型とはこれらHP等での公開はしていないことを意味。非公表型の大学の情報は各校の担当部局から許可を取ったうえで掲載。
- ・一重下線：ミッション系、二重下線：仏教系

は対照的である。

大学公式HPやFacebookで礼拝スペースの存在を公表している大学は26校(国立7、私立19)だった。そのうち14校(国立3、私立11)は礼拝スペースに特化したページを持っており、残りの12校(国立4、私立8)は国際関連部局、ダイバーシティ関連、施設関連等のページ内に掲載している。各HPの言語については、26校中20校が日本語と英語のページをそれぞれ個別に設けるか、日本語のページに英語を併記している。残りの6校は、日本語のみの大学が私立2校(神田外国語、桜美林)、英語のみの大学が4校(国立3:北海道、東京外国語、千葉。私立1:東京理科)だった。英語のみという状況の背景には「ムスリム学生＝英語のできる外国人留学生」という固定観念の存在が推測されるが、留学生のエスニシティーの多様化や日本人ムスリムの存在を考える

と、日本語と英語の2言語使用が望ましいことはいうまでもない。

一部私立大学のHPでは、「ダイバーシティ／多様性」(亜細亜、神田外国語、関西学院、龍谷)、「多様な文化的背景」(早稲田)、「異文化の受け入れ」・「国際交流の拠点」(神田外国語)というキーワードを用いて礼拝スペースの所在や利用方法が紹介されている。大学のアピールポイントの1つとして礼拝スペースが認識されている事例といえよう。経営面から考えても、礼拝スペースの公表はムスリム在学生・教職員やムスリム受験生を魅了するだけでなく、一般の日本人学生や受験生、保護者にとってもグローバル化を推進する大学として高い評価に結びつく可能性がある。一部国立大学が礼拝スペースの存在や所在を外部に対して非公表とする姿勢とは対照的である。

礼拝スペースの名称

礼拝スペースに特定の名前をつけている大学は50校中38校だった(表1の1-1, 匿名を除く1-2, 1-3参照)。名称には傾向があり、つぎの4つに類型化できる(下線は国立大学)。

- ①**礼拝室型(26大学)**：“Prayer Room”(京都、金沢、早稲田(別名「多目的室」)、慶應(矢上(「お祈り部屋」という名称と併用)、湘南藤沢各キャンパス)、立教・明治・関西学院(いずれも「祈りの部屋」という名称と併用)、神田外国語(「祈祷室」という名称と併用)、城西国際)、「礼拝所」(日本)、「礼拝室」(一橋、上智(“Prayer Room”という名称と併用)、亜細亜、東海(「お祈り室」「Prayer Room」という名称と併用)、龍谷)、「祈祷室」(中央(「礼拝室」という名称と併用)、桜美林)、“Prayer Space”(東京外国語)、「礼拝スペース」(明治学院)、「メディテーションルーム(祈りの部屋)」(同志社)、「ムスリムの方のお祈り部屋」「ムスリムのお祈り部屋」(東洋。キャンパスごとに礼拝スペースがあり、それぞれ名称が異なる)、「ムスリム祈祷室」(ICU：国際基督教大学)、“Muslim Prayer Room”(東京理科大学)、“a private space for prayer for all non-Christian communities on campus (すべての非キリスト教徒コミュニティのための、キャンパス内の私的礼拝空間)”(北海道)、名称なし／「お祈りのための場所」(長崎・医

学部)、名称なし／階段踊り場／「礼拝専用のスペース」(鹿児島)

- ②異文化交流室型(6大学)：「グローバル・コミュニケーション・スペース」(横浜国立)、「多文化協働室」(和歌山)、「留学生交流室」「多目的室」(いずれも徳島。キャンパスごとに礼拝スペースがあり、それぞれ名称が異なる)、「留学生多目的室」(九州)、「留学生学習室」(大分)、国際交流会館の一部(佐賀)
- ③リフレクシオンルーム型(5大学)：「多目的リフレクシオンルーム」(GraSPP：東京大学公共政策大学院)、「リラクゼーション・スペース」(愛媛)、「カウンセリングルーム」(熊本)、「サイレンスルーム(Silence Room)」(慶應：三田キャンパス)、「クワイエット・スペース」(APU：立命館アジア太平洋大学)
- ④混在型(2大学)：「多目的(礼拝室)」(多目的室)「お祈り部屋」(いずれも香川。キャンパスごとに礼拝スペースがあり、それぞれ名称が異なる)、「集会室」(祭礼等の慣習的行事の場)(宮崎)

※慶應のみキャンパスごとの違いが顕著なため、①と③両方に含まれている。

礼拝(Prayer, 祈祷、祈り、祭礼)に関連した単語を施設の名称や通称につけている礼拝室型(①)が全38校中26校ともっとも多い。混在型(④)も合わせると28校で、全体の73.7%にあたる。異文化交流や留学生に関連した名称の異文化交流室型(②)は6校、リフレクシオン(内省)やリラックス、沈黙といった心身の安寧に関わる名称のリフレクシオンルーム型(③)は5校、①と②の両方の意味を持つ混在型(④)は2校である。

政教分離の原則が適用される国立大学においても、①礼拝室型および「礼拝」を意味する名称も含む④混在型が合わせて9校存在することは非常に興味深い。なかでも京都大学と金沢大学の2校が“Prayer Room”という名称を用いるのみならず、その存在を大学公式HPや大学公式Facebookを通じて学外に対しても公にしている点は特筆に値する(京都大学公開年不明；金沢大学2017)。こうした事実は、国立大学が宗教的に中立である限り、構内に礼拝という宗教実践のための場を提供する

こと自体は何ら問題ないことを示している。岸田は2007年度の自身の調査をふまえ、日本の国公立大学においては「宗教的中立性が非宗教性に帰結しがち」(岸田2017, 50)であることを指摘しているが、この状況が大きく変わってきていることをこの数字は象徴している。

礼拝スペースの構造

本稿が対象とした礼拝スペースのほとんどがムスリム学生を念頭に置いた造り(カーペット・フロア、土足禁止、ウドゥー(礼拝前の清め)のための水場併設か隣接等)であるものの、利用者はムスリムに限定されておらず、当該大学の学生・教職員すべてに開放されている。ただし、東京理科大学とICUのみ名称に「Muslim / ムスリム」がついているため、利用はムスリムに限定されている可能性がある。また、GraSPP(東大院)のみ、他学部生の利用は認めていない¹⁷⁾。

早稲田大学と桜美林大学の礼拝スペースは、担当事務部局と学内のイスラーム研究者や中東研究者との協力のもと設置された¹⁸⁾。今般のHP調査や聞き取り調査のなかで事務部局と研究者の協働が確認できたのは、この2校のみであった。筆者が見た礼拝スペースのなかには、イスラーム研究者や中東研究者、あるいはムスリム学生を意思決定の場に入れなかったがために、イスラームの礼拝に対する理解が不足していることが明らかな造りの大学もあった。今後、礼拝スペースの開設を考えている大学は、イスラームをよく知る教員やムスリム学生らと協働することで、サステイナブルな礼拝スペースを構築することができるだろう。

小括

本研究は当然全国すべての大学を網羅したわけではないため分析上の限界があるとはいえ、2007年度に常設の礼拝スペースを有していたのが47校中25校(53.2%)のみだったのに対し、2024年度には50校中45校(90.0%)となり、およそ37.0%も増加したことを明らかにできたのは大きな成果である(2007年度の数値は岸田2009, 10の図12をもとに筆者算出。以下同)。2007年度と2024年度の礼拝スペース設置率の変化を大学の運営形態別に比較すると、国立大学は66.7%が86.2%に、私立大学はおよそ35.0%(ただし岸田のこの数値には公立大学も含まれ

る)が95.2%に増加した。私立大学にいたっては60%以上も増加しており、本研究が調査対象とした私立大学21校では、1校を除きすべての大学が何らかのかたちで礼拝スペースを提供している。この数値は、過去17年のあいだに日本の大学の礼拝スペースをめぐる状況がいかに大きく変化したかを如実に物語っていると同時に、経営状況をより深刻に考えざるを得ない私立大学が礼拝スペースを大学のアピールポイントとして用いるようになったことを表しているともいえるだろう。それは、2024年時点では国立大学と比べて私立大学の設置率の方が約10%高く、複数の国立大学にみられた礼拝スペースに関する情報の非公表が私立大学にはほとんど見られなかった点からも読み取ることができる。

3.2 13大学の礼拝スペースの詳細

表2は筆者が2017年度から2024年度までのあいだに現地調査を行っ

表2 礼拝スペースに関する日本の13大学の対応

大学名	公認	主体	形態	名称	水場	仕切り	所在	担当部局・団体	HP	設置年	調査年
国立	△：部局、○：全学										
1. 筑波				礼拝施設なし。学内には設置しない旨、HPで公開 (2017年時点) ※空き教室等での礼拝は条件付きで可 ※2017年新設の国際学生寮にMeditation Room 設置				国際担当部長、グローバル・コミュニケーション課長	○	—	2017
2. 東京 (本部)	△	学生	階段の踊り場	University of Tokyo TUICS regular prayer place 8F ※ほかに TUICS Friday Prayer Place (金曜12:15-13:15頃のみ) も有	×	×	大学側の危機管理上の判断により非公表	東京大学イスラム文化研究会 (TUICS) ※匿名は公称ではなく、上記団体による通称	×	不明	2020, 24
3. 東大院 GraSPP	○	学生	部屋	多目的リフレクシヨナルーム	○	○	赤門総合研究棟	東大公共政策大学院	○	2017	2020, 24
4. 匿名 #2	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	2020, 24
5. 京都	○	学生	部屋	Prayer Room ※ほかに 部局や寮等にも有	○	×	教育推進・学生支援部棟	国際教育交流課	○	2015頃	2024
6. 和歌山	○	大学	部屋	多文化協働室	○	○	システム工学部	国際交流課	×	2017	2018
7. 愛媛 7-1	○	学生	部屋	シリキリヤ	○	○	留学生倉庫	国際連携支援部	△	2013-22 年度末	2019
同上 7-2	○	学生	部屋	リラクゼーション・スペース	○	○	愛大ミュージズ	※外部に向けては大学HPの国際部の掲載のみを含む	※	2022	2024
8九州 8-1	△	学生	回廊	(正式名称なし)	△	×	ウエスト4号館	工学部等教務課	×	2010頃	2018
同上 8-2	○	学生	部屋	留学生多目的室	○	×	イースト2号館	国際部留学課受入支援係	×	2018, 23	2019, 24
私立	※8-2 筆者は未見のため情報は2018-19年当時に籍していたムスリム学生より入手。設置年が2つある理由は利用学生と大学側の認識の違いによる。										
9. 上智	○	大学	部屋	折りの部屋 (Prayer Room)	×	○	11号館	学生センター	○	2013, 2018 改装	2020
10. 東洋	○	大学	部屋	多目的部屋 ※留学生寮と兼用	×	○	8号館留学生室	国際部	○	2017	2020, 24
11. 桜美林	○	学生	部屋	祈禱室 ※チャペルと同様	×	○	新冠堂チャペル 地下1階	キリスト教センター	○	2010	2019, 24, 25
12. 同志社	○	大学	部屋	メディテーションルーム ※キリスト教系大学のためチャペルも有	×	○	志向館 (※) ※ただしNo.11, 12とも多目的トイレに隣接 ※2012年の志向館建設前は博覧館の足立会場と教員の研究室を利用	国際センター留学生課、グローバル・スタディーズ研究奨励生会	○	2012	2024
13. 松山				礼拝施設なし							2024

各大学でのフィールド調査やインタビュー (京大のみメール調査) をもとに筆者作成 (2025年1月24日)。ただし、各大学の情報は調査時点のもの。

写真1 (表2 No.3) 出典：東京大学公共政策大学院 2018.
東京大学公共政策大学院 (GraSPP)
「多目的リフレクシヨナルーム」 (2017年8月開設)



- ・礼拝中は中央のカーテンで男女を仕切る
- ・右奥はウドゥーのための水場とカーテン
- ・礼拝以外の活動のために椅子も常備

授乳、礼拝を
意識する
ビクトリアム
フレーム

写真2 (表2 No.6)
和歌山大学「多文化協働室」内のウドゥーのための水場



2018/6/21
以下、写真は
筆者撮影

- ・シャワーは温水可
- ・手前にはカーテンと椅子

写真3 (表2 No.7-1)
愛媛大学「シリキリヤ」 (2013-22年度)



- ・左のパーティションの向こうでは女性が礼拝
- ・左奥にはシャワー台

写真4 (表2 No.8-1)
九州大学ウエスト4号館回廊 (礼拝スペースとしての名称なし)
(2010年度頃から使用)



- ・金曜日の集団礼拝には
150-160人の男性ムスリム学生・研究員が集う

写真 国立大学の礼拝スペース (東京大学大学院、和歌山大学、愛媛大学、九州大学)

た13大学(含大学院)(国立：8校、私立5校)の礼拝スペースへの対応についてまとめたものである(京都大学は電子メールによる調査のみ¹⁹⁾)。国立大学は筑波大学、東京大学(本郷キャンパス)、GraSPP(東京大学公共政策大学院)、匿名#2、和歌山大学、京都大学、愛媛大学(2か所)、九州大学(2か所)の計8校、私立大学は上智大学、東洋大学、桜美林大学、同志社大学、松山大学の計5校、礼拝スペースは合計12か所である。私立大学のうち上智大学、桜美林大学、同志社大学はミッション系大学、それ以外は非宗教系大学である。いずれも大学本部が所在するキャンパスを対象とした。

京都大学を除くすべての大学に赴き、礼拝スペースの観察や関係者へのインタビューを行い、愛媛大学(表2 No. 7-1, 写真3)と九州大学(回廊：表2 No. 8-1, 写真4)ではムスリム学生たちの礼拝に対する参与観察も行った。

礼拝スペースの紹介、もしくは、設けない理由を学内外にHPで公表しているのは13校中8校(国立：筑波、GraSPP、京都、九州、私立：

上智、東洋、桜美林、同志社)である。礼拝スペースを有してはいるものの、学外に対して非公表としているのは3校(東京、和歌山、愛媛)である。愛媛大学については、国際連携機構の公式HPにアップロードされている2021年度活動報告書に、A4約1頁程度の説明が掲載されている(愛媛大学国際連携機構公開年不明)。しかし、これは礼拝スペースのPRを目的としたものではなく、担当者も学外に対して積極的に周知はしていないと述べている²⁰⁾。残りの国立大学1校(匿名#2)は大学名も含め一切の情報について非公表という回答だった。筆者が現在勤務する松山大学は、筆者が着任した2019年以降の6年間ムスリム学生の在籍はなく、礼拝スペースに対する要望もなかったため設置しておらず、そのことを公表もしていない。したがって本稿で詳しく考察するのは13大学中、匿名の大学と松山大学を除いた11校とする。

11大学中9校が「全学公認型」の礼拝スペースを有している。いずれもムスリムに限定されない全学生・教職員向けの部屋である。GraSPP(表2 No. 3, 写真1)、京都大学(表2 No. 5)、和歌山大学(表2 No. 6, 写真2)、愛媛大学(表2 No. 7-1, 2, 写真3)九州大学(表2 No. 8-1, 2, 写真4)、上智大学(表2 No. 9)、東洋大学(表2 No. 10)、桜美林大学(表2 No. 11)、同志社大学(表2 No. 12)の各施設がこれにあたる。

東京大学(表2 No. 2)、は全学としては設けておらず、部局ごとにムスリム学生に対して便宜を図る過程で設けられた「部局等承認型」の礼拝スペースを有する。これについては、全学のグローバル教育を担当する教育・学生支援部国際支援課もある程度の情報を把握している²¹⁾。ムスリム学生側も同課とは連携が取れているという感触を持っている²²⁾。

表1で示した礼拝スペース12か所中、もっとも古い礼拝スペースは、2010年頃開設された九州大学の回廊部分のオープンスペースである(表2 No. 8-1, 写真4)。ドアと壁で囲われたタイプの部屋については、2013年に開設された愛媛大学のシリキリヤ(留学生倉庫)と上智大学の祈りの部屋(Prayer Room)である。この10年以内(2014年以降)に開設された比較的新しい礼拝スペースは6か所である。もっとも新しいのは2022年に開設された愛媛大学のリラクゼーション・スペースで、同

校のかつての礼拝スペースだったシリキリヤ解体と入れ替わるかたちで開設された。大学HPで開設年が確認できる他大学も、2016年（APU）、2018年（関西学院）、2019年（城西国際）、2023年（一橋、明治学院）、2024年（龍谷）と比較的最近開設されたところが多い。

開設のタイミングは、国立大学の場合、新校舎建設（GraSPP）、建物の改修（愛媛）、キャンパス移転（九州）というように、建物が新しくなる際に一緒に開設されることが多い。私立大学の場合はG30（上智、同志社）や海外入試開始（東洋）のように大学全体のグローバル化推進の過程で開設されたケースが目立つ。

開設主体別にみると、国立大学は8か所中7か所が学生要望型、和歌山大学1校だけが大学主導型²³⁾である（実質的には2017年当時国際課交流課事務職員だった方の尽力による²⁴⁾）。これに対して私立大学は1校（桜美林）が学生要望型、残りの3校は大学主導型である。

2007年度の岸田の調査では、提供経緯についての回答があった23例すべてが学生要望型だったことと比較すると、この17年間で組織的にムスリム学生への宗教的配慮をする大学が増えたことが分かる。どちらのタイプにしる、グローバル化が進み、ムスリム学生の受け入れが急増するなか、各大学が宗教的多様性に配慮したキャンパスづくりを積極的に実践していることが伺える。

表2は各大学の常設の礼拝スペースのみを対象としているが、収容人数の多い部屋を一時的に礼拝スペースとして貸し出すケースも多々ある。大学によっては100名以上のムスリム学生が一度に集う金曜日の集団礼拝²⁵⁾やイード礼拝（イスラームの二大祭である犠牲祭（イード・アル＝アドハー）と断食明けの祭り（イード・アル＝フィトゥル）の朝に集団で行う特別な礼拝）の際には、事前申請によりそうした部屋の利用を認めている。例として、東京大学は本郷第2食堂3階の学生活動スペース（TUICS Friday Prayer Place）、愛媛大学は職員会館、九州大学は学生寮の共用スペースの一時利用をそれぞれ認めている。また、学内においても礼拝スペースが遠い場合、学生によっては表2に書かれた以外の場所、たとえばリフレッシュスペース（九州大学）や空き教室を利

用することがあり、礼拝スペースのない松山大学を除く表2に挙げたすべての大学が学生の礼拝を許可もしくは黙認している。名古屋大学（田中ほか2013, 2-3）、東北大学（ラムダニ2018, 144）、広島大学（Ramdani 2021, 75）も同様である。

表2に記載した大学（筑波大学と松山大学を除く）の常設礼拝スペースはすべて水場が当該室内か隣接した場所にあり、ムスリム学生が持ち込んだサッジャーダ（礼拝用絨毯）が敷かれる等、イスラームの礼拝に適した環境造りとなっているが、信仰を問わず当該大学の構成員全員に対して開かれている。利用対象の詳細については、前項で論じたとおりである。

東京大学の階段の踊り場（表2 No. 2）や九州大学の回廊（表2 No. 8-1）のようにドアや壁のないオープンな共用空間の場合、礼拝中は実質的にはムスリムが占有しているものの、基本的には当該大学の構成員ならば通行は自由である。しかし、それではムスリム側が礼拝に集中できないため、こうしたオープンスペースを用いる場合は、最上階の踊り場や廊下のつきあたりなど、普段から人が通らない場所が選ばれている（写真4参照）²⁶⁾。

3.3 信教の自由と政教分離からみた礼拝スペースをめぐる国立大学の曖昧な立場

最後に、表2の国立大学・大学院8校に焦点をあて、信教の自由と政教分離との関係から考察する。信教の自由と政教分離に対する各大学の立場を端的に表しているのは、礼拝スペースの名称である。詳細は前項で述べたが、国立大学でも少なくない大学が“Prayer Room”や類似の意味の名称を用いており、それを公表している。表2の場合、それにあたるのは京都大学のみであるが、いわゆる旧帝国大学の1つであり、日本の高等教育を牽引する同大学が“Prayer Room”と名づけた礼拝スペースを有し、HPでも公表していることの意味は大きい。

一方、GraSPP、和歌山大学、愛媛大学、九州大学は、宗教性を排除した「多目的リフレクションルーム」、「多文化協働室」、「リラクゼー

ション・スペース」、「留学生多目的室」という名称を用いている。このうち「多文化協働室」と「留学生多目的室」という名称は、宗教的要素を前面に出さず、イスラームを「宗教」としてではなく「文化」、とくに「異文化」としてとらえようとする大学の姿勢が垣間見える。

筆者がインタビューしたこれら4校の担当職員は、皆一様に「礼拝スペースはムスリム学生を念頭に置いたものではあるが、彼ら専用の施設ではない」、「ムスリムの礼拝に特化した部屋ではない」、「多様なバックグラウンドを持つ学生たちのための交流の場」という主旨のことを強調する。とくにGraSPPは写真1で示したとおり、授乳、礼拝、ヨガのピクトグラムのついた内部写真をHP上で公開している。中立であるべき国立大学がムスリム学生だけを優遇しているわけではないという点を対外的にも明確にしておく必要がある、という彼らの姿勢がよく表れている。また、国立大学である以上、設立のための合意形成をするためにも、宗教性や特定の宗教であるイスラームを前面に出すことがはばかられたであろうことは想像に難くない。

その一方で、国立大学で宗教を扱うことに対する彼らの恐れも感じとることができる。小村明子は、一部の日本人のなかには「宗教への嫌悪」や「宗教恐怖症」があるため、彼らがイスラームを「文化」としてとらえればすぐに納得するが、「宗教」としてとらえようとするとなかなか理解を得られないと述べている（小村 2015, 219–220）。また、井上順孝が日韓の学生を対象として2007年に行った宗教に関するアンケートでは、回答者の20%強の日本人学生が「宗教はアブナイと思うか」という質問に対して「思う」と回答している（井上 2020, 230）。日本の国立大学におけるムスリム学生を念頭に置いた礼拝スペース設置をめぐる大学事務部局にも、同じ構図が当てはまるといえるのではないだろうか。

これとは対照的に、前項で論じたとおり、今般調査した21校の私立大学のうち19校では大学公式HPに礼拝スペースに関する記載がある。そして、その多くが礼拝スペースの所在地や担当部局だけでなく、開設の背景についても明記している。例を挙げると早稲田、中央、亜細亜、ICU、龍谷、関西学院は「ダイバーシティ」「多様性」「多様」のいずれ

かを開設背景の説明に用いている。このほかにICUは「人権」、龍谷は「仏教SDGs」「エクイティ」「インクルージョン」、関西学院は「インクルーシブ」という用語を用いている。それは同時に、これら私立大学では礼拝スペースがダイバーシティやインクルージョンといったグローバル化した社会や組織において求められている要素の象徴として機能していることを意味する。

国立大学は公的機関として日本国憲法第20条で定められた信教の自由と政教分離の原則を遵守する立場にある。しかし、興味深いことに、筆者のインタビュー中、どの大学でも礼拝スペース担当教職員が「信教の自由」や「政教分離の原則」という用語を用いることはほとんどなかった。あるいは筆者との会話のなかで多少出てきたとしても、あまりそのことに触れないようにしている印象を受けた。そこにはやはり宗教にはなるべく触れないようにする彼らの姿勢が透けて見えた。

九州大学や和歌山大学は、長短はかなり異なるものの、大学公認の礼拝スペース開設までに一定の時間を要した(岩崎2018)。とくに九州大学はムスリム学生からの要望が出てから常設礼拝スペースの開設までに10年近い年月がかかった。しかし、関係者への筆者の聞き取り調査の限り、それは政教分離の原則が主たる足かせとなっていたからではなく、他の学生との公平性や空き部屋不足(九州大学)、学内関係者間の合意形成の困難(和歌山大学)等、別の理由によるものだった²⁷⁾。

一方、これとは反対に政教分離の原則に明確に言及する大学もある。そして、そのどこもが、結果として常設の礼拝スペースをキャンパス内に設けないという選択をしている。名古屋大学、東北大学、広島大学、筑波大学はムスリム学生の学内での礼拝自体は認めるものの、大学として常設の礼拝スペースを設置しておらず、その理由として政教分離の原則やそれに近い内容を挙げている。

名古屋大学留学生センター教員(2013年当時)の田中によれば、20-30年にわたりムスリム学生から礼拝場所の相談を受けてきたため2010年前後頃に学内の法務室に相談したところ、大学からは「**国立大学法人として、日本国憲法に定められた政教分離を遵守する必要がある**

こと、同時に信教の自由を保障するための環境に配慮すべきこと」という見解が示されたという。その結果、名古屋大学では、ムスリム学生による礼拝のための空き教室利用は認めるものの、常設の礼拝スペースは設けないという判断にいたった(田中ほか2013, 2-3。太字引用者)。

東北大学の場合は、2018年に当時の留学生センター副センター長が同大学所属のムスリム大学院生からのインタビューに対して「**日本の国立大学ではイスラームに限らずあらゆる宗教活動を大学内では認めておらず、**大学として特定の場所を確保し、ムスリムのために礼拝活動を支援することはしない」と回答している(ラムダニ2018, 144。太字引用者)。ただし、2大学とも研究室や指導教員レベルで礼拝スペースを設けており、大学もそれを黙認している(田中ほか2013; Ramdani 2021)。

同じ非設置の立場でも、筑波大学はこれら2校とはかなり異なる。というのも、筑波大学だけが礼拝スペースを学内には設置しない旨をホームページで公表し、以下に説明するように大学として学生の宗教実践を管理しようとする姿勢が見受けられるためである。

学外からも閲覧できるかたちで筑波大学公式ホームページに公開された2017年4月13日付の「留学生の宗教的多様性への対応方針について」というタイトルの文書は、学生担当副学長、国際担当副学長、グローバルコモンズ機構長名で、学生と教職員宛に発出された(筑波大学2017)。なお、本稿執筆中の2025年1月24日現在、参考文献で示した当初のURLにアクセスすると「キャンパスライフ」というかつてとは異なる内容のページにリダイレクトされるため、当該文書を確認するにはアーカイブ検索サイトを利用する必要がある。このため、文書の内容は以下の岩崎の研究を用いることとする。

筑波大学では、2017年4月13日付けで学生と教職員に宛て、ホームページに日本語と英語で「留学生の宗教的多様性への対応方針について」という指針を公表した(筑波大学2017b)。そこでは、「本学は国立大学法人として、**日本国憲法に謳われた個人のもつ信**

教の自由を尊重し、遵守するものです。同時に特定の宗教やその団体に特権を与える立場にはありません。(中略) 本学では個人の信仰に基づく祈りや瞑想のための専用の場の確保は行っておらず、留学生を含め教職員からも、その対応がしばしば求められているところですが、専用の場を確保することは困難な状況にあります」(前掲書)と明言したうえで、おもにつぎのような内容の規定を公表している。(1) 礼拝は空き教室、グローバルヴィレッジのコミュニティステーション等で行い、2名以上で使用する場合は「**集会願等**を提出する。(2) 共用空間での礼拝は認めない。(3) 礼拝には学外からの参加者は認めない。(4) **礼拝の時間と授業等が重複した場合は学業を最優先**する(前掲書)。

(岩崎 2018, 6。太字は引用者²⁸⁾)

当該文書は憲法の信教の自由への言及がある一方、政教分離の原則には触れていない。しかし、「特定の宗教やその団体に特権を与える立場」にはないという部分は、政教分離の原則があるがゆえに、宗教的に中立であるべき国立大学である筑波大学は、イスラームという特定の宗教を念頭に置いた礼拝スペースを設けないといっているのと実質的に変わらない。

内容としてはここまでであれば東北大学と名古屋大学と大差ないが、筑波大学がこれら2校と大きく異なるのは、(1) 2名以上の空き教室の利用を申請制としている点と(4) 時間が重なった場合は礼拝よりも学業を優先するよう学生に求めている点である。管見の限り、2名以上の利用といえども礼拝のための空き教室の利用を申請制にしている大学はほかにない。また(4)については、憲法上認められている信教の自由の権利に対する侵害につながるのではないかという指摘があってもおかしくない内容である。

第1節末尾で触れたように、ムスリムにとって1日5回の礼拝は信仰の要である。その一方で日没と夜の礼拝を1回にまとめることを認めるハディースもある。筆者が知るムスリム学生の多くが、授業や実験があ

るときには2回の礼拝を1回にまとめて行い、学業に支障をきたさないよう最大限の努力を払っている。他の学生の迷惑にならないようにと、研究の合間をぬって急いで階段を上り、最上階の踊り場でひっそりと礼拝するムスリム学生の後ろ姿を見たこともある。同時にイスラームにおいては学問が非常に重視されており、知識を持つ者や知識を求めて旅する者を称賛するクルアーンの章句やハディースが存在する²⁹⁾。信仰と学業のバランスを取りながら、母国とはまったく異なる文化や宗教伝統を持つ日本で懸命に学生生活を送っているムスリム学生にとって、母校が「礼拝よりも学業を優先する」よう、わざわざ学内外にむけて公開した文書を通じて命じることは、どのような意味を持つのだろうか。残念ながらこれまでに聞く機会がなかったが、いずれぜひ聞いてみたい。

筑波大学はその歴史を紐解くと、1991年に『悪魔の詩』翻訳者五十嵐一助教授殺害事件が構内で起き、1995年に起きたオウム真理教地下鉄サリン事件では同大学大学院を修了した土谷正実元死刑囚がサリン製造役の1人として深く関与している。どちらも宗教に関わる日本史上類を見ない犯罪である。筆者は大学院生と教員として2010年代半ばまで15年以上にわたり筑波大学に所属していた。そのあいだ出席した学内の公的な会議や会合で、部局長や構成員の口からこの2つの事件について語られるのを一度も聞いたことがない。しかし、所属学生の学内における宗教実践を可能な範囲で管理下に置こうとする姿勢は、筑波大学そのもののこうした過去と無縁ではないとみるのは、あながち間違っていないのではないだろうか。

2節で触れたとおり、文科省は合理的配慮と宗教的配慮を関連づける発言をしている。合理的配慮の揺籃地であるアメリカをみると、例えばワシントン州立大学は宗教的配慮の例として、宗教行事への参加にともなう欠席は欠席として扱わない、代替措置をとる等、大学側が信仰を持つ学生に対して宗教的配慮を行うことがホームページ上で公開されている(Washington State University 公開年不明)。このような対応はアメリカの大学ではしばしばみられることである。筑波大学に限らず、留学生が増加する日本の大学、そして文科省においては、今後、キャン

パスにおける宗教的配慮と合理的配慮の関係について深く考える必要があるのではないだろうか。

なお、筑波大学構内で営業する私企業や外郭団体は、ムスリム学生に配慮した取り組みを積極的に行っている。多くの学生が学ぶ構内中心部にある学生食堂カフェマルハバン* (*アラビア語で「ようこそ」の意)では2012年からハラールフードを提供している。また、2017年にはキャンパス中心部から約1.5 km離れた学生寮エリアに、1-2人用の礼拝スペース (Meditation Room) を2室併設した国際学生寮グローバルヴィレッジが開設された (岩崎 2018; 2019)。このようにムスリム学生の宗教的ニーズに対応している面もあるが、これらはあくまでも私企業や外郭団体の事業であり、大学が直接管理しているわけではないことに注意する必要がある。

むすびにかえて

本稿では全国 50 大学の礼拝スペースに関する取り組みを明らかにするとともに、文科省、総務省、そして大学の姿勢を信教の自由と政教分離という観点から読み解いた。2007 年度に礼拝スペースを有していたのが調査対象全体の 53.2% だったのに対し、2024 年度には 90.0% と大幅に増加した。政教分離が問題となると思われた国立大学でも、調査対象の 29 大学中、実に 86.2% にあたる 25 校が礼拝スペースを有するという高い設置率だった。今般の調査に限れば、もはや礼拝スペースを設置するのは国立大学が行うべき当然の配慮というところまできている。2008 年に始まった「留学生 30 万人計画」により留学生が倍増するなか、この 17 年のあいだに日本の大学の礼拝スペースをめぐる状況も大きく変化したのである。この背景として本稿では、2016 年前後以降の文科省や総務省 (とくに前者) が留学生受け入れのために礼拝スペースの設置やハラールフードの提供を推奨している点を指摘した。

礼拝スペースを有する 25 校の国立大学のうち、宗教を想起させる「礼拝」や「祈り」、「Prayer」といった語を室名に用いている大学は 9 校に

のぼる。なかでも京都大学と金沢大学は“Prayer Room”（礼拝室）という名称を対外的にも公表している。こうしたことから、政教分離が原則である国立大学においても、特定の宗教に限定しない限り、礼拝スペース設置が可能であることが明らかになった。

その一方で、筑波大学は政教分離を理由に構内には礼拝スペースは設置しないという従来の立場をあえてHP上で明確に打ち出した。また、日本の国立大学を牽引する旧帝国大学の一角を成す東北大学と名古屋大学も政教分離を理由に大学公認の礼拝スペースを設けず、部局に対応を任せている。さらには、設置状況のみならず設置の有無、そして大学名も含めた一切の情報を非公表とする大学が3校あった。これら大学のほとんどは平均よりも多くの留学生を抱えているにもかかわらず、礼拝スペースに関しては非常に消極的な態度をとっている。これは今般調査した私立大学にはみられない対応である。グローバル化が進む日本の大学のなかで、一部国立大学のこうした姿勢が今後どのように変化していくのか注視したい。

信教の自由については、礼拝スペース設置の理由としてこれを挙げた大学は筆者の調査の範囲内では一校もなかった。国立大学のなかには、イスラームを「宗教」としてというよりも、「異文化」としてとらえ、その理解に沿って礼拝スペースを開設した大学も少なくなかった。それはまた、こうした国立大学が構内におけるムスリム学生の礼拝を「宗教」とみなし、これを全面的に支援することの難しさを表しているともいえるだろう。その点からみると、宗教的配慮と合理的配慮の関係についても、今後より深い議論が待たれるところである。

本稿では日本の諸大学の礼拝スペースの設置状況について論じたが、今後はムスリム学生や担当教職員の声に焦点をあてた研究や、2019年以降少しずつ調査を進めているイギリス、カナダ、タイ等、海外の大学の礼拝スペースとの比較研究も行っていきたい。

謝辞

お忙しいなか、礼拝スペースの情報を快く提供して下さった各大学の教職員の皆様とムスリム学生・研究員・教員の皆様に心よりお礼申し上げます。I would like to thank all the faculty, staff, Muslim students and faculty who kindly responded my questions related to the prayer space despite your busy schedule.

本研究はJSPS 科研費（課題番号：19K00088）による研究成果の一部である。

参考文献

日本語

- e-Gov 法令検索「日本国憲法（昭和二十一年憲法）」公開年不明 (<https://laws.e-gov.go.jp/law/321CONSTITUTION>, 2024年12月30日アクセス)。
- 井上順孝『グローバル化時代の宗教文化教育』弘文堂、2020年。
- 岩崎真紀「ムスリム学生と異文化適応—礼拝空間をめぐる日本の国立大学のとりくみ—」『九州大学留学生センター紀要』26号、2018年、1-23頁。
- 「ムスリム学生のための礼拝スペースに対する日本の国立大学の取り組み」『国際宗教学研究ニュースレター』91号、2019年、7-10頁。
- 愛媛大学国際連携機構「2021年度愛媛大学国際連携機構年報」公開年不明 (https://web.isc.ehime-u.ac.jp/data/data_type/data_file/, 2024年12月12日アクセス)。
- 大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年。
- 金沢大学 Facebook「【留学生から礼拝室の紹介】」2017年4月4日 (<https://www.facebook.com/kanazawa.univ/posts/> ※長いため以下省略, 2024年12月10日アクセス)。
- 川島聡ほか「序章 合理的配慮が開く問い」川島聡ほか『合理的配慮——対話を開く 対話が拓く』有斐閣、2016年、1-15頁。
- 岸田由美『留学生の宗教的多様性への対応に関する調査研究—イスラム教徒の事例を通して—』（2007-2008年度科学研究費補助金若手研究（B）研究成果報告書）、金沢大学、2009年。
- 「ムスリム留学生の宗教的ニーズへの対応：現状と課題」『留学生交流・指導研究』13号、2011年、35-43頁。

- 「国立大学におけるムスリム留学生の宗教的ニーズへの対応事例：金沢大学に礼拝室ができるまで」『留学生交流・指導研究』20号、2017年、39-52頁。
- 京都大学“Prayer Room”公開年不明 (<https://www.kyoto-u.ac.jp/ja/education-campus/students2/campus/prayer-room>, 2024年12月10日アクセス)。
- 小村明子『日本とイスラームが会うとき——その歴史と可能性』現代書館、2015年。
- 砂井紫里「早稲田大学内のイスラーム関連コーナーの充実」『イスラーム地域研究ジャーナル』5号、2013年、177-178頁。
- 宗教学人日本ムスリム協会『日亜対訳 聖クルアーン』宗教学人日本ムスリム協会、1982年。
- 仙石祐、永田浩一「信州大学におけるムスリム留学生：その現状と彼らの抱える困難、そして大学への提言」『信州大学総合人間科学研究』13号、2019年、40-51頁。
- 総務省九州管区行政評価局（総務省）「宗教面で配慮が必要な留学生への食事等の環境整備の充実—九州内の7国立大学法人の取組を取りまとめ、各大学が参考にできるよう提供—」（報道資料）2019年1月17日 (https://www.soumu.go.jp/main_content/000594527.pdf, 2024年9月26日アクセス)。
- 田中京子、ストラーム ステファン「大学による多文化環境整備—ムスリム学生との協働の視点から—」『留学交流』28号、2013年、1-9頁。
- 店田廣文『日本のモスク——滞日ムスリムの社会的活動』山川出版社、2015年。
- 『世界と日本のムスリム人口 2019/2020年』多民族多世代社会研究所、2021年。
- タバータバーイー、モハンマド=ホセイン（森本和夫訳）『シア派の自画像——歴史・思想・教義』慶應義塾大学出版会、2007年。
- 筑波大学「留学生の宗教的多様性への対応方針について」2017年4月13日，
<https://www.tsukuba.ac.jp/students/pdf/201704131719.pdf>（日本語），
<http://www.tsukuba.ac.jp/en/students/information/news-list/s201704131520>（英語），
いずれも2018年1月13日最終確認。※ただし本URLは2025年1月24日現在、筑波大学公式ウェブサイト「キャンパスライフ」にリダイレクトされており、本文で言及した礼拝スペースに関する文書は公開されていない。
- 東京大学公共政策大学院「施設紹介」2018年 (<https://www.pp.u-tokyo.ac.jp/overview/facility/>, 2024年9月26日アクセス)。
- 独立行政法人日本学生支援機構（JASSO）「平成19年度国地域別男女別外国人留学生在籍状況データ」2017年。
- 「平成29年度国地域別男女別外国人留学生在籍状況データ」2017年。
- 中川純「障害者に対する雇用上の『便宜的措置義務』とその制約法理——アメリカ・カナダの比較研究（1）」『北海学園法学研究』39巻2号、2003年、25-78頁）
- 中野祥子、奥西有理、田中共子「在日ムスリム留学生の社会生活上の困難」『岡山大学大学

院社会文化科学研究科紀要』39号、2015年、137-151頁。

日本サウディアラビア協会『日訳サヒーフ・ムスリム《預言者正伝集》』第1巻、1987年。
長谷川珠子「日本における『合理的配慮』の位置づけ」『日本労働研究雑誌』56巻5号、
2014年、15-26頁。

文化庁編『宗教年鑑 令和5年版』文化庁、2023年。

牧野信也訳『ハディース イスラーム伝承集成I』中央公論新社、2001年。

文部科学省高等教育局学生・留学生課留学生交流室（文科省）「大学の国際化、学生交流の
促進に伴う対応について」2016年11月11日（平成28年度国国立大学法人等国際企
画担当責任者連絡協議会配布資料）。

——「大学の国際化、学生交流の促進に伴う対応について」2017年11月9日（平成29
年度国国立大学法人等国際企画担当責任者連絡協議会配布資料）。

ラムダニ アンディ ホリック「仙台市における東北大学ムスリム留学生の一日五回礼拝の
実態調査」『東北宗教学』14号、2018年、127-151頁。

「留学生30万人計画」関係省庁会議「『留学生30万人計画』骨子検証結果報告」2021年3月
31日（https://www.mext.go.jp/a_menu/koutou/ryugaku/1405546_00004.htm, 2024年
9月26日アクセス）。

英語

Ramdani, Andi Holik, *Secularism and Religious Diversity in Japanese Higher Education: A Case Study on Providing Prayer Spaces for Muslim International Students*, Tohoku University, 2021 (Doctoral thesis).

Tokyo Tech Muslims Community, *Tokyo Tech Muslim Guide*, Tokyo Tech Muslims Community, 2014.

Washington State University (WSU), "Religious Accommodations," 公開年不明 (<https://access.wsu.edu/religious-accommodation/>, 2024年9月28日アクセス）。

注

-
- 1) キリスト教の人口割合は文化庁（2023, 35）に基づく。
 - 2) 日本の大学構内でムスリム学生が礼拝する場所は、筆者が知る限り、必ずしも教室や会議室、休憩室のような「部屋」という閉鎖された空間に限定されず、廊下や階段の踊り場などオープンスペースが用いられる場合もある。このため、本稿では「礼拝施設」、「礼拝室」、「祈祷室」といった「部屋」を連想させる用語ではなく、オープンスペースも含ま

れる「礼拝スペース」という用語を用いることによって、礼拝空間を包括的に捉える。

- 3) 一般的にイスラームの礼拝にかかる時間は、信徒にもよるが、ウドゥー（礼拝のための清め）に5分程度、礼拝に5-10分程度、計10-15分程度である。金曜日の集団礼拝はこれにイマーム（宗教指導者）のフトバ（宗教的説教）が加わる。礼拝はマッカの方角に向かって行われる。なお、イランの国教であるシーア派のなかの最大宗派十二イマーム派では、5回の礼拝を3回にまとめて行う（タバータバーイー2007, 231）。
- 4) 例外として金曜日の集団礼拝やイード（二大祭）礼拝など特別な礼拝はモスクや公園、屋外の開けた空間などで行われる。
- 5) 日本国憲法第20条全文は以下のとおり。「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。」（下線引用者）（e-Gov 法令検索 公開年 不明）
- 6) 50大学の調査方法については以下のとおり。複数の調査方法をとった大学については、各箇所に記載した。またキャンパスが複数ある大学については、礼拝スペースのあるキャンパスを対象とした。①現地調査：【国立】筑波、千葉、東京およびGraSPP（いずれも本郷キャンパス）、匿名#2、和歌山、愛媛、九州、【私立】上智、東洋、桜美林、同志社、松山。②電子メールによる調査：現地調査を実施したすべての大学と以下の大学。【国立】匿名#1, 3, 4, 京都、徳島。【私立】日本、ICU。③大学公式HP, Facebook, や大学広報紙：【国立】北海道、東京外国語、横浜国立、京都、金沢、香川、九州【私立】早稲田、慶應（矢上、湘南藤沢各キャンパス）、上智、東京理科、明治、中央、立教、東洋、亜細亜、明治学院、ICU、神田外国語、桜美林、東海、城西国際、同志社、龍谷、関西学院、APU。④学生新聞：【国立】一橋。⑤当該大学ムスリム学生会、当該大学所在地のムスリム団体のHP, Facebook：【国立】匿名#3, 徳島。⑥当該大学関連企業：【私立】慶應（三田キャンパス）、⑦総務省HP（報道資料）：【国立】九州、佐賀、長崎、熊本、大分、宮崎、鹿児島。⑧先行研究：【国立】東北（Ramdani 2021）、金沢（岸田2019）、信州（仙石ほか2019）、名古屋（田中ほか2013）、広島（Ramdani *op. cit.*）、筑波、和歌山、九州（いずれも岩崎2018; 2019）。※これらの50大学以外にも、2024年10月に以下の5大学にメールで問合せ、回答を待っているところである。【国立】名古屋、高知、【私立】駒澤、専修、大正（2025年1月24日現在）。
- 7) 留学生30万人化計画の概要とその成果は「留学生30万人計画」関係省庁会議（2021）を参照のこと。
- 8) 本稿では、イスラーム圏とはムスリムが総人口の半数以上を占める国と定義する。ム

スリム人口の比率は『岩波イスラーム辞典』(2002)の地図を参照した。

- 9) サヒーフ・アル＝ブハーリー「礼拝の短縮」6-16 (牧野 2001, 394-398)
- 10) サヒーフ・ムスリム「モスクと礼拝場所の書」集団礼拝の特典に関して (日本サウディアラビア協会 1987, 439-440)
- 11) 文科省、総務省九州管区行政評価局ともに 2018 年度末時点での見解を対象とする。
- 12) 電子メールによる文科省への質問に対する回答 (2018 年 2 月 28 日) (岩崎 2018, 1)
- 13) たとえば Washington State University (公開年不明) は公式ホームページに「宗教的配慮 (Religious Accommodations)」のページを設けている。
- 14) 2018 年を開設年としたのは、同年に九州大学伊都キャンパスに在籍し、当該礼拝スペースを利用していたムスリム学生からの情報に依拠している。他方で、現在の管理部局である国際部留学生課によると、同課が把握しているのは留学生多目的室が同課の管轄下となった 2023 年 4 月 27 日以降に関してのみとのことである (2024 年 10 月 17 日の同課からの電子メールによる)。
- 15) 当該資料 (2019 年 1 月作成) では九州大学の留学生多目的室への言及がないが、当時在籍中の同大学ムスリム学生によると、2018 年秋にイスラームの礼拝のための設備が整った常設の留学生多目的室が開設されている。
- 16) 表 1 で「匿名 #2」とした大学は、本表で大学名を公開した国立大学の 1 つであるが、そちらとはキャンパスが異なるのみならず、筆者の調査の過程で、大学名も含め一切の情報を非公開とするという回答が来たため、独立した 1 校として扱った。
- 17) GraSPP 学務チームからの電子メール (2024 年 10 月 1 日)。
- 18) 早稲田大学については砂井 (2013, 178)、桜美林大学については祈祷室責任者であるキリスト教センター長への対面インタビュー (2024 年 1 月 8 日)。
- 19) 京都大学から現地調査の許可が出なかったのは、担当部署の繁忙期に重なっていたことと、Prayer Room が見学にそぐわないものであるためという理由だった (2024 年 6 月 14 日、京都大学国際・共通教育推進部からの電子メール)。
- 20) 愛媛大学国際連携支援部国際連携課総務企画チームへの質問に対する電子メールによる回答 (2024 年 10 月 1 日)。
- 21) 東京大学教育・学生支援部国際支援課企画チームへの質問に対する電子メールによる回答 (2020 年 1 月 22 日)。原文は以下のとおり。「全学的にお祈りスペースとして公に設置している場所はないが、部局ごとに便宜を図っている事例はある (プレイヤーームを設ける、公共のスペースでお祈りすることを黙認しているなど)。金曜の集団礼拝については、ムスリム留学生を中心とする学生団体に優先的に学生生活のスペースを貸し出している。普段は他のサークルなども使用する部屋だが、手足洗い場も隣接している」(2019 年 11 月 12 日開催の全国国立大学法人留学生センター長及び

留学生課長等合同会議承合事項の回答として、東京大学が配布した資料に記載された内容に同じ)。

- 22) 東京大学のムスリム学生から成る東京大学イスラム文化研究会 (TUICS) 代表者からの電子メール (2024年10月9日)。
- 23) 開設主体をもとにした礼拝スペースの類型について、本稿では「学生要望型」と「大学主導型」とした。Ramdaniは“top-down movement”(トップダウン運動)と“grass roots movement”(草の根運動)という類型 (Ramdani 2021, 103) を用いているが、本稿では、開設主体がより明確な前者の類型を用いる。
- 24) 和歌山大学の礼拝スペース開設の過程については岩崎 (2018, 7) に詳しい。
- 25) 金曜日の集団礼拝は成人男性ムスリムにとっての義務であるため、普段の礼拝とは異なり集団で行う必要がある。
- 26) 日本の大学で学ぶムスリム学生が空き教室等で礼拝する際の居心地の悪さや遠慮する心情については以下を参照。中野ほか (2015)、岸田 (2017)、岩崎 (2018)、Ramdani (2021)。
- 27) 国立大学 15校を対象とした岸田のアンケート調査においても、礼拝スペース設置の難しさの理由に挙げられたのは、回答が多かった順に、他集団との公平性 (10校)、施設・予算不足 (6校)、周囲とのトラブルの懸念 (3校)、宗教活動への警戒感 (1校) で、学生の宗教実践自体を公に問題とする大学は非常に少なかった (岸田 2011, 38)。
- 28) 原文 (筑波大学 2017) では「遵守」であるが、岩崎 (2018) では「順守」となっている。そのため本稿では原文に合わせ「遵守」とした。
- 29) クルアーン 58章 11節、サヒーフ・アル＝ブハーリー「知識の書」1, 10 (牧野 2001, 51, 57)。

特集 宗教の自由と政教分離

ジェンダー平等政策と宗教／政治運動

—新宗教に着目して—

鈴木彩加¹

今日のジェンダー平等政策は、男女共同参画社会基本法にもとづき実施されている。基本法の成立後、バックラッシュと呼ばれる揺り戻し現象が生じた。本稿では、新宗教教団がなぜその反発に共振したのかを論じる。

¹ すずきあやか：筑波大学人文社会系准教授

1. はじめに

「私、正直なとこね……（この団体って：引用者補足）何をどうしているのかわからないのよ、全然」。地方における男女共同参画反対運動の実態を明らかにするために、市民団体（以下、A会とする）の会員を対象とした聞き取り調査を実施していたときのことである¹⁾。Bさん（女性、60代）から冒頭の言葉を告げられた。Bさんはキリストの幕屋の信徒で、同じく信徒であるCさん（女性、70代）も臨席して話をうかがっていた。2人とも、グレイヘアを三つ編みにして頭頂部で結わえるという同じ髪型をしていた。反対運動に参加し、聞き取り調査にまで応じてくれたのに、「わからない」とは一体どういうことなのだろうか。「だからね、ちょーっと来ていただくのもねえどうなんだろうねってすごく思ったのよね」と、Bさんは続けた。

EU諸国では2010年代以降、反ジェンダー運動（anti-gender campaigns）が展開されている。発信源はフランスで、同性婚および同性カップルの養子縁組を可能とする法案への反対運動、「すべての人の生（La manif pour tous）」が2013年に起きた。この運動を中心的に担っていたのは、カトリック教会の若年層信徒であったとされる（Kuhar and Paternotte eds. 2017）。こうした反対運動はその後、オーストリア、ベルギー、クロアチア、ドイツ、ハンガリー、アイルランド、イタリア、ポーランド、ロシア、スロベニア、スペインへと広がっていった。その余波は学术界にまで及んでいる。性別や性的指向の不平等是正のための政策の背景にはジェンダー論があるとされ、「ジェンダー・イデオロギー」だと批判されるようになった（Peto 2016）。

その約10年前、日本でも類似した動きがみられた。きっかけとなったのは、1999年に制定された男女共同参画社会基本法である。男女のあらゆる分野への参画の機会が確保された「男女共同参画社会」の実現を目指すとする基本法に対し、商業誌や新聞などの一部マス・メディアは、「男女共同参画は男女の性差を否定する」と喧伝し、地方議会を舞台とした反対運動も展開されるようになった。2000年代にみられたこ

の動きは、バックラッシュと呼ばれている。バックラッシュは多岐にわたる人びとによって担われていたが、そのなかに宗教団体がいることは早くから指摘されてきた²⁾。宗教とバックラッシュのかかわりをめぐっては、山口智美・斉藤正美(2023)によって、統一教会(現・世界平和統一家庭連合)関係者らが地方自治体の男女共同参画施策に関与していたことや、神道政治連盟の積極的な活動が指摘されており、具裕珍(2022)はバックラッシュにおいて大きな影響力を発揮し、生長の家学生会全国連絡会をその源流のひとつとする「日本会議」が、「保守市民社会」と政治との接続に重要な役割を果たしていることを実証的に明らかにしている。

本稿では、宗教団体の教義や、政治団体のネットワークといったレベルから視点を少しずらし、信徒たち個人に焦点をあてながら、宗教団体がなぜバックラッシュを担っていたのかについて考察してみたい。

2. 日本におけるバックラッシュの概要

バックラッシュ(backlash)という言葉は、反動や跳ね返りを意味する。ケンブリッジ英語辞典によれば、「社会や政治における変化や直近の出来事に対応した、人びとの集団における強い感情」とされる³⁾。これを、フェミニズム運動の進展やジェンダー平等政策が推進されたときに現れる反動現象として用いたのは、アメリカ合衆国のジャーナリスト、スーザン・ファルーディであった(Faludi 1991=1994)。日本で起きたバックラッシュを分析した石橋(2016)は、その展開を4つの時期に区分している。この区分に倣って、日本のバックラッシュの概要をみていきたい。

1) 萌芽期

石(2016)によれば、1996年から2001年までがこれに該当する。この期間に起きた出来事として、次の3点があげられる。第一に、バックラッシュをのちに担っていく団体・組織の結成である。ひとつは、「新

しい歴史教科書をつくる会」である。1996年12月に結成されたこの団体は、過去の戦争を侵略戦争とする立場を「自虐史観」「東京裁判史観」として批判し、独自の視点にもとづいた中学校歴史・公民教科書の作成と採択運動を展開していった。いまひとつは「日本会議」である。1997年5月に設立されたこの組織は、各種宗教団体の連合体である「日本を守る会」(1974年4月結成)⁴⁾と、有識者・文化人を中心とした「日本を守る国民会議」(1981年10月結成)⁵⁾が合流したものである(鈴木2019)。国会議員や地方議員の所属も少なくはなく、国内最大の保守系組織とされている。

第二に、男女共同参画社会基本法の制定がある。同法は、国内における女性政策を総合的・統一的に推進していくための法的基盤として、1999年に制定された。同法が実現を目指すとしている「男女共同参画社会」は、条文中で以下のように定義されている。

男女が、社会の対等な構成員として、自らの意思によって社会のあらゆる分野における活動に参画する機会が確保され、もって男女が均等に政治的、経済的、社会的及び文化的利益を享受することができ、かつ、共に責任を担うべき社会(第2条)

「平等」という言葉を避け、「機会の確保」という表現に留まってはいるものの、基本法のもとで基本計画が策定され、行政が統計調査を実施し、男女共同参画白書が毎年度刊行されるようになったことの意義は大きい。

そして第三に、基本法へのネガティブ・キャンペーンの開始があげられる。制定後の2000年頃から、基本法は「男女の性差を無くそうとしている」、「ひな祭りや鯉のぼりなどの伝統行事が禁止される」といったことが喧伝されるようになる。そうした記事を頻繁に掲載していたのは、『正論』『諸君!』などの商業誌と、『産経新聞』であった。本格的なバックラッシュは、基本法の制定をもって始まった。

2) 加速期

2002年から2004年までの期間が、これに該当するとされる。バックラッシュの矛先は基本法だけにとどまらず、教育現場にも向けられていくことになる。そのさい、梃子になったのが「ジェンダーフリー」という言葉だった。「ジェンダーフリー」は、もともとは「ジェンダーに囚われない意識や状態や秩序を指示し形容するための記号ないスローガン」として(細谷 2022: 35)、教師たちが教育現場の男女平等を目指す教育改善運動のなかで用いていた言葉だった。一連のネガティブ・キャンペーンのなかで、「ジェンダーフリー」という言葉には、性差をなくす、あるいは、性差に配慮しないという意味合いが付与されていく。そして、そうした「ジェンダーフリー教育」の実例として、男女混合更衣室や男女混合名簿が取りあげられていくようになった。しかし、これらは「ジェンダーフリー教育」とも基本法とも関係がなく、更衣室に関しては慢性的な教室不足が主たる原因であり、名簿については地域によればらつきはあるものの、基本法以前から導入が始まっていた。

さらに、この時期には性教育にも深刻な影響が及んでいる。2002年5月14日、「三重県のいのちを尊重する会」と称した団体が、三重県教育委員会・三重県知事等に宛てて、『思春期のためのラブ&ボディBOOK』の配布を中止するよう抗議をしている。この冊子は、厚生労働省所管の母子衛生研究会が作成し、中学生に配布していたものである。性的同意の大切さや、痴漢は性犯罪であることなどの内容が盛り込まれていた⁶⁾。同月29日、これを山谷えり子(民主党衆議院議員・当時)が、「ピルや女性用コンドーム等を中学生に教える過激な性教育が行われている」として、衆議院文部科学委員会で批判。冊子はその後、回収・絶版となった。

こうした性教育バッシングの流れのなかで、七生養護学校事件が起きる。東京都立七生養護学校(現・東京都立七尾特別支援学校)には、知的障害のある子どもたちが通学している。生徒たちが性を理解できるように、そして、性犯罪の被害者にも加害者にもならないようにという思いから、保護者と教師たちが話を続けたなかで生み出されたのが、「ここからだの学習」と名づけられた性教育だった。この授業では、教

師たちは工夫を凝らした様々な教材を自ら作成し、使用していた。「からだうた」はそのひとつで、身体それぞれの部位の名称を歌詞にして教師と生徒と一緒に歌い、自分の身体とその変化についての理解を促すことを目的とした。2003年7月2日、この「からだうた」に性器の名称が入っていたことを、土屋敬之都議会議員が東京都議会定例会一般質問で取りあげ、七尾養護学校の性教育を批判する。2日後の7月4日には、土屋敬之・古賀俊昭・田代博嗣都議らが学校を視察のうえ、教材を没収した。9月11日には校長およびその他の教員に対して処分が出されている⁷⁾。

3) 最盛期・小康状態期

バックラッシュの最盛期は、2005年から2007年までの時期とされる。石(2016)がこのような区分をしているのは、全国各地で起きた反対運動や、メディアで展開されたネガティブ・キャンペーンが、この時期に政治・行政における具体的な成果として結実したためだと考えられる。2005年4月、自民党は「過激な性教育・ジェンダーフリー教育実態調査プロジェクトチーム」を立ち上げる。座長は安倍晋三、事務局長は山谷えり子だった。

バックラッシュのある種の勝利が決定的となったのは、同年12月に策定された第二次男女共同参画基本計画である。第二次基本計画には、「ジェンダー・フリー」という用語を使用して、性差を否定したり、男らしさ、女らしさや男女の区別をなくして人間の中性化を目指すこと、また、家族やひな祭り等の伝統文化を否定することは、国民が求める男女共同参画社会とは異なる」とする注釈が盛り込まれていた。このことは、実態がないにもかかわらずネガティブ・キャンペーンにおいて繰り返されてきた主張を、政府が採用したことを意味する。2006年1月には、内閣府が都道府県に対し、「ジェンダー・フリー」という用語の使用は不適切であるという見解を通知している。

2008年から2009年までは小康状態期とされる。上記のような政府の姿勢を引き出すことに成功したのち、男女共同参画社会基本法に対するバックラッシュは次第に沈静化していった。

3. 地方における男女共同参画反対運動と新宗教

1) 地方行政を舞台としたバックラッシュ

基本法は第9条で「地方公共団体の責務」を明記している。それによれば、地方公共団体は基本法の理念に沿って、「国の施策に準じた施策及びその他のその地方公共団体の区域の特性に応じた施策を策定し、及び実施する責務を有する」。これを受けて地方自治体でも、男女共同参画推進条例が制定されていくこととなった。2023年4月1日時点では、46都道府県、691市区町村が男女共同参画関連条例を制定している⁸⁾。

しかしながら、地方自治体の男女共同参画推進条例の制定をめぐっても、激しい反対運動が起きた。千葉県は、都道府県レベルで唯一、関連条例を定めていない県である。船橋邦子(2007)によれば、条例案が浮上したさい、日本会議や「新しい歴史教科書をつくる会」を中心とした反対運動が展開されたという。とくに、反発が強かったのは、条例案に盛り込まれていた性および出産・育児に関する項目で、「自らの意思で決定できるよう」という文言の削除をめぐって議会は紛糾し、条例案の成立には至らなかった⁹⁾。

条例制定が困難な自治体があった一方で、基本法の趣旨に反する条例を可決した地方議会もある。2002年6月に山口県宇部市で可決された「宇部市男女共同参画推進条例」がその代表例である。同条例の基本理念を定める第3条は、「男女が、男らしさ女らしさを一方的に否定することなく男女の特性を認め合い」(1号)、「家族を構成する男女が、家庭尊重の精神に基づいた相互の努力と協力の下に、愛情豊かな子育て、家族の介護その他の様々な家庭生活の営みにおいて、すべからく家族の一員としての役割を円滑に果たし」(2号)、「専業主婦を否定することなく、現実に家庭を支えている主婦を男女が互いに協力し」(4号)といった文言を含んでいる。

宇部市男女共同参画推進条例の制定をめぐっては、基本法賛成派と反対派でかなりの攻防があったことが小柴久子(2008)によって報告され

ている。それによれば、基本法の理念にもとづいた条例の早期制定をめざした賛成派は、4000人の署名を添えて要望書を提出し、それに対して反対派も、「良識ある男女共同参画条例を求める宇部市民の会」を結成して対抗する内容の要望書を提出している。反対派のこの団体は、「日本会議山口」「宗教法人佛所護念会教団」「宗教法人新生佛教教団」「日本青年会議所」「やまぐち女性フォーラム宇部」「男女共同参画を考える宇部女性の会」「琴崎八幡宮」から構成されていたという（小柴2008: 58）。「男女共同参画」という言葉を団体名に用いながらも、基本法とは異なる理念の「男女共同参画」を目指したのだった。

地方自治体の男女共同参画条例をめぐるバックラッシュは、とくに2003年に各地で起きた。同年3月には、秋田県が公文書において「ジェンダーフリー」という言葉の使用を見送ることを決定し、大阪府豊中市でも「男女共同参画推進条例案」の上程が見送られた。すでに条例が制定されていた自治体では、その運用に歯止めをかけるための請願や意見書の提出と採択が相次いだ。同年7月、鹿児島県議会は「ジェンダーフリー教育排除」を趣旨とした陳情を採択し、10月には石川県議会にて「男女共同参画推進条例を、ジェンダーフリーと称する過激な思想運動に利用されてはならない」とした請願が、また、徳島県議会では「男女の区別を一切排除しようとする立場は誤りとする真の男女共同参画社会の実現を求める決議」が採択された。

2) 愛媛県における男女共同参画反対運動

本稿の冒頭で示したエピソードは、愛媛県松山市に活動拠点を置く市民団体A会を対象として2011年に実施した調査の一場面である。愛媛県松山市もまた、男女共同参画政策をめぐっていくつかの出来事が起きた地域だった。松山市では2003年6月に男女共同参画条例が制定されていたものの、同年9月の定例議会において、条例一部改正案を市が突如として提出した。修正内容は2点あり、ひとつは、「ジェンダー」「セクシュアル・ハラスメント」「ドメスティック・バイオレンス」というカタカナ用語を日本語表記へと変更するという内容だった。ただ、「ジェ

ンダー」が「性別による固定的な役割分担意識」へと修正される予定だったことに、基本法支持派の市民たちから疑問の声があがった。「ジェンダー」という言葉は「性別による固定的な役割分担意識」よりも広い射程をもつため、この修正が通れば市の男女共同参画政策が縮小されてしまうおそれがあった。いまひとつは、「性の尊重と生涯にわたる健康への配慮」を定めた第10条の文言修正である。元の条例では「男女が、お互いの性を尊重する」ことや、性と生殖において「自らの意思が尊重される」ことが明記されていた。しかし、修正案では「性の尊重」が「身体的特徴の相互理解」に、性と生殖については男女が「お互いの理解を深め、自らの決定が尊重される」となっており、性と生殖における自己決定の観点が薄められた内容になっていた。結果として、2003年12月に修正可決された条例では、「ジェンダー」等のカタカナ用語は継続採用となったものの、性と生殖に関しては修正案の文言へと変更されている。

さらに、松山市では条例の運用に歯止めをかける請願も提出されている。「松山市男女共同参画推進条例の運用の基本方針を明確にすることを求めることについて」とした請願は、「身体および精神における男女の特性の違いに配慮すること」「専業主婦の社会的貢献を評価し、支持すること」「ジェンダー学あるいは女性学の学習あるいは研究を奨励しないこと」などを項目とし、2007年12月17日に松山市議会で採択された。学問の自由に抵触する内容が含まれていることから、ジェンダー法学会が「男女共同参画社会の発展を阻害する一部地方自治体の動向に憂慮する声明」を出すに至っている。

3) 市民団体A会と新宗教

上記請願の作成と提出に関わったのが、A会である。A会は2004年に結成された市民団体で、団体としてはいずれの組織にも属してはいない。こうした形態をとった理由は、会長のYさん(女性、50代)によれば「女性がどんな人でも入りやすい会にしたかった」ためだとされる。この発言にあるように、A会は女性中心で活動することを当初から意識

しており、これまで会長職を務めたのはすべて女性だった。定期的な活動としては、講演会（年1回）、学習会（月2回）、会報の発行（隔月）がある。年会費は1,000円に設定されており、2011年の調査時点で会員数は764名だった¹⁰⁾。

聞き取り調査は、A会の会員23名（女性18名、男性5名）に対して実施した。いずれも、会長のYさんから紹介された人物である。女性会員の話を主に聞きたいという希望は事前に伝えていたが、年齢・居住地域・所属団体・信仰などさまざまな背景をもつ会員の話を聞いてもらいたいというYさんのはからいもあり、基本属性はA会会員全体を網羅しているとのことだった。以下では、聞き取り調査の協力を得られた23名のうち、新宗教の信徒に該当する女性たちに着目したい。

新宗教とは、仏教や神道・キリスト教などの既存宗教から派生し、民衆自身が生み出した宗教のことである。詳細な定義については、本稿では『社会学事典』に記載されている下記を参照する。

社会変動期における生活や人生観の再編、安定期における充たされない欲求や生きがいの模索などの民衆的要求が、多く庶民の出の教祖のカリスマを核として信仰共同体、教団に結晶していく民衆の思想運動で、民衆宗教、新興宗教ともいう。（櫛島1994: 488）

新宗教の歴史は、島藺進（2020）によれば4期に区分される。第一期は黒住教、天理教、金光教、丸山教、本門佛立講が設立され成長していく19世紀はじめ頃から明治中期までの期間である。第二期は、明治後期から大正期で、代表的な教団としては大本と国柱会がある。第三期は1920年代から1960年代までで、「新宗教の最盛期」（島藺2020: 9）とされる。この間に設立された教団には、創価学会、霊友会、ひとのみち教団、世界救世教、生長の家などがある。とくに戦後になると多くの教団が誕生し、立正佼成会、妙智会教団、PL教団、円応教、解脱会、善隣教などがこれに該当する。第四期は1970年代以降で、第三期までに設立された教団は停滞期・衰退期に入っていく。その一方で、阿含宗、真

光、統一教会、オウム真理教、幸福の科学、真如苑、エホバの証人と
いった教団が勢力を伸ばしていく。これらの教団の多くは、第三期まで
の新宗教とは異なる性質を有しているとされる。

A会の場合、調査協力者のうち何らかの宗教団体に所属していると回
答した者は11名で、半数近くを占めている。さらにその内訳をみてみ
ると、神道が1名で、残りの10名はすべて新宗教団体の信徒である(表
1参照)。10名の内訳は、キリストの幕屋(2名)、生長の家(2名)、モ
ラロジー研究所(5名)、新生佛教教団(1名)となっている。

それぞれの教団の概要をみていきたい。キリストの幕屋は、手島郁郎
によって1948年に創設された。無教会主義の立場をとり、「ユダヤ人
イエス・キリストが語った教えを日本的な精神のもとによりみがえらせる
こと」を使命としながら(山本2014: 313)、原始福音の再興を目指して
いるとされる。生長の家は、新宗教である大本から派生した教団であ
り、谷口雅春によって1930年に創設された。「自らの想念を変えるこ
とで、癒やしや運命の転換をもたらすことができる信仰」を核としてい
る(島蘭2020: 120)。モラロジー研究所は、天理教の信徒だった法学者
の廣池千九郎によって1926年に創設された道徳科学研究所を前身とす
る。廣池は、「道徳科学」にもとづいた社会教育を展開した。なお、道
徳科学研究所は1972年に財団法人モラロジー研究所となった。2021年

表1. 調査協力者の基本属性と教団所属状況

	性別	年齢	職業	教団所属
B	女性	60代	福祉職	キリストの幕屋
C	女性	70代	主婦	キリストの幕屋
D	女性	70代	元教師	生長の家
E	女性	60代	主婦	生長の家
F	女性	70代	農業	モラロジー研究所
G	女性	50代	自営業	モラロジー研究所
H	女性	50代	主婦	モラロジー研究所
I	女性	70代	民生委員	モラロジー研究所
J	女性	60代	主婦	モラロジー研究所
K	女性	60代	自営業	新生佛教教団
L	男性	70代	宮司	神道

には再度の組織改編があり、今日では公益財団法人モラロジー道德教育財団となっている。「感謝の心」「思いやりの心」「自立の心」の涵養を目指すとしている¹¹⁾。モラロジー研究所は、厳密には宗教団体ではなく修養団体に分類される。しかし、「新宗教の影響を受けつつ修養団体として発展した団体」は「修養道德を強調する運動として新宗教と類似する性格をもっている」と指摘されている(島藪 2020: 134)。そのため、本稿でもモラロジー研究所を新宗教のカテゴリーに含めることとした。最後に、新生佛教教団は、秋本日釋が山口県において1954年に開教した教団である。「当来佛の教え」を世界に広めることを目指すとしている。新生佛教教団は日本会議の代表役員も輩出しており(Inose 2017)、関連会社の「日本時事評論社」は、発行紙『日本時事評論』において男女共同参画批判を熱心に展開していた(山口・斉藤・荻上 2012)。

4) 運動と信仰

A会は市民団体ではあるものの、多くの新宗教信徒たちが関わっている。しかし、本稿の冒頭で紹介したキリストの幕屋の信徒であるBさん(60代)とCさん(70代)のように、A会の活動内容や、A会が批判している男女共同参画政策については確固とした見解を有しているようには見受けられないことが多かった。それには2つの理由があると考えられる。

第一に、動員の経緯である。A会は市民団体であるため、基本的には会の趣旨に賛同した個人が入会するという方式をとっている。会の活動を知って自ら入会する場合もあるが、聞き取り調査では現会長のYさんから声をかけられて入会したとする人も少なくはなかった。これに対して新宗教の信徒たちの場合、現会長のYさんや前会長のZさん(女性)から教団をとおして声がかかり、入会している。たとえば、モラロジー研究所に所属するFさん(70代)とJさん(60代)は、モラロジー研究所の信徒たちが地域で定期的に行っている会合で、前会長Zさんから「みなさん入りませんか」と声がかかり「ほな入りましょうか、という感じで」A会に参加したという(Jさん)。生長の家では指導者から(Eさ

ん)、先ほどのキリストの幕屋では、A会に所属する知人からA会への協力依頼があったという(Bさん、Cさん)。このように、新宗教の信徒たちは男女共同参画政策に対する批判や反発から自発的にA会に参加したわけでは必ずしもなく、入会後にA会が発行する会報を読むことをとおして、男女共同参画に反対の立場をとるようになっていった(鈴木2019)。

第二に、信徒たちの優先順位があげられる。教団を経由すれば、より多くの人びとを動員することが可能となる一方で、デメリットも存在する。たとえばA会の場合、とくにキリストの幕屋とモラロジー研究所に属している会員たちは、A会の活動拠点から離れた地域に居住していることが多かった。そのため、講演会などの回数が少ない催しには参加し、署名活動への協力も惜しまない姿勢をとっていたが、それ以外の活動への関与は地理的条件から難しいという状況にあった。それでもA会に参加し続けているのは、これらの信徒たちがあくまで信仰のかたわらで協力するという立場をとっていたためである。キリストの幕屋のCさんは、A会の活動の「表面には出れない」とし、続けて次のように語っている。

調査者：表に出ないの何か理由があるんですか？

Cさん：んーいや。私たちはあくまで賛同して運動もするけれども、それが目的じゃないからね、信仰が目的なんでね。だけど、日本のために、少しでもいいことができるんだったら自分たちでも力になれるんだたらっていう、気持ちだけね。だから表だったことは、そのしてる人たちが。

調査者：メインでやればいい？

Cさん：そうそう。私たちは陰でね、力になれるところがあれば、手伝う。

Cさんは、A会に参加しているというよりも、「賛同」していると自身の立場を認識している。A会に協力したり応援したりしたいという気

持ちをもってはいるが、それ以上に深く関わらないようにしている。Cさんの生においてそれは「目的」ではなく、信仰がなによりも優先されるべきものとして考えられているためである。

このように、新宗教の信徒たちがA会の活動内容や、男女共同参画のことを「よくわからない」とするのは、信徒たちの動員経緯やそれに付随する地理的状況、そして、信仰を第一とする優先順位に起因しているといえる。

5) “教え”と男女共同参画の齟齬

調査協力者のなかには、男女共同参画関連の講演会に参加したことがあるという人もいた。モラロジー研究所に属しているIさん(70代)は民生委員として活動しており、地域の高齢者や、不登校などの問題を抱える若者を支援してきた。そうした地域におけるつながりから、Iさんは女性団体から「女性の地位向上」を目的とした講演会があるから来てほしいと依頼され、そこで男女共同参画という言葉をはじめて知る。Iさんは、講師の話聞くうちに「だんだんだんだん腹が立ってきた」とし、そのときのことを次のように語る。

その講演の人がね、今日はあなたが食事をしなさいとか、夜は帰ったらあなたが夕食の支度をしなさいとか、今日はあなたが洗濯当番ですとか言うてね。奥さんは何するかゆうたら、私はテレビを見るとか、お茶をするとかいうのを理想的な男女共同参画として話されたんですよ。私たちは、えーっと思ってね。

実際に講師がこの発言をしたのか、そしてどのような文脈だったのかについては確認できない。Iさんは、講演に対する反発心を続けて語っている。

私だったらですよ。あ、お父さんすみませんねえ、お茶碗出してもらえます?とか、これ、そんなこと腹立てて怒ってけちらしてする

んじゃなくて、あの、ま、料理したら配膳がすんだら、すみません、台に並べてもらえます？とか、お箸の用意してもらえます？とか、そう言えばいいじゃないですか。

Iさんが違和感を覚えたのは、家事分担をめぐる夫婦間コミュニケーションのあり方である。Iさんは講師の発言を、「○○しなさい」というように、妻が一方的に夫に命令していると捉えている。それに対してIさんが提示したのは、夫の態度に怒るのではなく、「すみません」「○○してもらえます？」というように、夫の手を借りたいときは妻が丁寧に頼むというコミュニケーション方法だった。

Iさんの語りからは、男女共同参画という文脈での語りと、信仰のなかで身につけてきた語りが相反していることが推測される。新宗教は、教団によって教義の違いはあるものの、生命主義的救済観という「基本的構造において同一」の教えを説いている（対馬・西山・島菌・白水 1979: 92）。これは、既成宗教とは異なり、死後の世界ではなく現世での救済の実現を目指すものである。島菌進（2020）は、その具体的な救済方法を「心なおし」と呼んでいる。「心なおし」とは、「自分の心を見つめて心のあり方を変えていくという教え」であり、「自己中心的な感情や生き方を変え、他者と調和するものにしていくことを目指す点に大きな特徴がある」とされる（島菌 2020: 150）。

調査協力者たちの語りにおいて、この「心なおし」は、ジェンダー平等政策への反論と結びついている。生長の家の信徒であるDさん（70代）は、男女共同参画よりも選択的夫婦別姓制度に関心を寄せている。「別姓は絶対いかん。別姓はね、家庭が崩壊するけんね」と強く反対しており、これに続けて、離婚にも反対しているとDさんは語った。

ほんと、もう離婚もいかん。離婚もね。もうなんかしらん暴力ってすんなんなんてゆうのはそりゃあるけどね、それでも、相手の人をこう認めてしたらね、変わってくるんやな。合わせ鏡ゆうて、相手の人は合わせ鏡ゆうてね、親の後ろ姿、子が習うなんてゆうじゃ

ろ？で、合わせ鏡やけんね。旦那さんが悪いことは自分も悪いことになっとるけんね。そしたらそこ、自分もいいようにしていったら旦那さんもよくなってくるかね。

夫婦間で暴力が発生することを認めつつもDさんは、相手は自分の「合わせ鏡」であるために、自分自身のふるまいを見直せば相手の悪いふるまいもよくなると考えている。暴力をふるわないように矯正したり、離婚によって関係性を断ち切ったりしてしまうのではなく、自分を変えることで相手を変えようとする点に「心なおし」を見出すことができる。

新宗教の教えは、貧困や病い、家庭問題に悩む信徒たちを救ってきた一方で、社会のジェンダー秩序の影響を多分に受けていることが指摘されてきた。猪瀬優理は、生命主義的救済観は「妻が夫をケアする立場を保つこと」が目指されるべき「調和した関係性」となっているとする（猪瀬2019: 24-5）。自分の考え方や心持ちを変えることで、日常生活の問題に対処するという方法は、制度や政策を新たに策定したり修正したりすることで、社会における男女の「共同」と機会の均等を目指そうとする基本法の理念や取り組みとは、異なるアプローチをとる。こうした違いから、A会に「協力」している新宗教の信徒たちは、男女共同参画を語るさいに用いられる個人の権利や自由・平等といった「法の言葉」に対して、違和感や反発心、拒絶感を抱くのではないだろうか。

4. おわりに

新宗教のすべてが男女共同参画に反対しているわけではない。たとえば創価学会は、今日ではSDGs（持続可能な開発目標）に賛同していることを表明している¹²⁾。なお、SDGsには5項目に「ジェンダー平等を実現しよう」という目標が盛り込まれている。布教の手段としてはあるが、新宗教は地域における女性リーダーを生み出してきた（島蘭2020）。他方で、組織運営は男性、女性はその補佐という性別役割分業

にもとづいた組織構造を維持しており、新宗教がジェンダー平等に寄与するためには「組織構造の抜本的改革が必要」とも指摘されている（猪瀬 2023: 19）。

本稿では、男女共同参画へのバックラッシュを取りあげ、そこに新宗教および信徒たちがどのように関わってきたのかを論じてきた。宗教の自由と政教分離という観点からは、この他にも論点を提示することができる。たとえば、男女共同参画推進条例を制定している地方自治体が、地域の貴重な観光資源となっている一方で女性の参加を固く禁じているような祭事を後援することは、基本法の観点からして矛盾しているのではないだろうか。バックラッシュがあったとはいえ、国や地方自治体ではその後も男女共同参画政策が着実に実施され続けている。宗教の自由および政教分離と男女共同参画がふたたび交差し、新たな論点として浮上する日が訪れるのも、そう遠くはないのかもしれない。

付記

本稿の一部は、JSPS 科研費 22K13545 の研究助成を受けたものである。

参考文献

- 伊田広行「バックラッシュの背景をさぐる」（日本女性学会ジェンダー研究会編『Q&A 男女共同参画／ジェンダーフリー・バッシング—バックラッシュへの徹底反論』明石書店、2006年）、176-186頁。
- Inose Yuri, “Gender and New Religions in Modern Japan,” *Japanese Journal of Religious Studies*, 44 (1), 2017, pp. 15-35.
- 猪瀬優理「新宗教におけるジェンダー —信仰体験談と生命主義的救済観」（『宗教研究』93巻2輯、2019年）、3-30頁。
- 「ジェンダー平等の実現と新宗教」（『南山宗教文化研究所研究所報』33号、2023年）、1-23頁。
- 具裕珍『保守市民社会と日本政治—日本会議の動員とアドボカシー：1990-2012』青弓社、

2022年。

Kuhar Roman and Paternotte David (eds), *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, London: Rowman & Littlefield International, 2017.

小柴久子「特性論に基づく男女共同参画条例制定とその後の逆転—宇部市の事例」(『女性学』16号)、53-67頁。

児玉勇二『性教育裁判—七尾養護学校事件が残したもの』岩波書店、2009年。島蘭進『新宗教を問う—近代日本人と救いの信仰』筑摩書房、2020年。

鈴木彩加『女性たちの保守運動—右傾化する日本社会のジェンダー』人文書院、2019年。

石橋『ジェンダー・バックラッシュとは何だったのか—史的総括と未来へ向けて』インパクト出版会、2016年。

対馬路人・西山茂・島蘭進・白水寛子「新宗教における生命主義的救済観」(『思想』665号、1979年)、92-115頁。

棚島治郎「新宗教」(見田宗介・栗原彬・田中義久編『[縮刷版] 社会学事典』弘文堂、1994年)、488頁。

Faludi Susan, *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, New York: Crown Publishing, 1991. (伊藤由紀子・加藤真樹子訳『バックラッシュ—逆襲される女たち』新潮社、1994年)

船橋邦子「ジェンダー平等政策とバックラッシュの背景」(和光大学総合文化研究所『東西南北』2007年号、2007年)、18-29頁。

細谷実「男女平等化に対する近年の反動はなぜ起きるのか？」(『世界』738号、2005年)、96-105頁。

——「ジェンダーフリー運動を再考する」(関東学院大学『経営・教養論集』1号、2022年)、34-47頁。

Peto Andrea, "How are Anti-Gender Movements Changing Gender Studies as a Profession?" *Religion & Gender*, 6 (2), 2016, pp. 297-299.

山口智美・斉藤正美『宗教右派とフェミニズム』青弓社、2023年。

山口智美・斉藤正美・荻上チキ『社会運動の戸惑い—フェミニズムの「失われた時代」と草の根保守運動』勁草書房、2012年。

山本伸一「キリストの幕屋と日猶同祖論」(『宗教研究』87巻別冊、2014年)、312-313頁。

注

- 1) 本稿では、調査協力団体の名称および調査協力者の氏名は匿名化する。
- 2) 細谷実 (2005)、伊田広行 (2006)、山口智美・斉藤正美・荻上チキ (2012) など。
- 3) *Cambridge Dictionary*, “backlash,” (2024年9月21日閲覧、<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/backlash>).
- 4) 「日本を守る会」結成時の代表委員は以下の通りである。朝比奈宗源 (臨済宗円覚寺派管長)、小倉霊現 (念法真教教団燈主)、篠田康雄 (神社本庁事務総長)、関口トミノ (佛所護念会教団会長)、谷口雅春 (生長の家総裁)、埴瑞比古 (笠間稲荷神社宮司)、安岡正篤 (全国師友協会会長)、岩本勝俊 (曹洞宗管長 (大本山総持寺貫主))、金子日威 (日蓮宗管長 (大本山池上本門寺貫主))、清水谷恭順 (浅草寺貫主 (聖観音宗))、伊達巽 (明治神宮宮司)、蓮沼門三 (修養団主幹)、廣池千太郎 (モラロジー研究所所長)、山岡荘八 (日本会会長)。
- 5) 「日本を守る国民会議」はもともと、靖国神社国家護持をめざした「英霊にこたえる会」から出発している。この会がその後、元号法制化をめざす「元号法制化実現国民会議」となり、これが「日本を守る国民会議」へと改組した。当時の議長は加瀬俊一 (元国連大使) であり、運営委員長を黛敏郎 (作曲家) が、事務総長を副島廣之 (「日本を守る会」事務総長・明治神宮権宮司) が務めていた。
- 6) 朴琴順「国際女性デー2023「私の身体は私のもの」女性の権利 どこまで進んだ？そして新たな呪縛とは」(『The Asahi Shinbun GLOBE+』、2024年9月22日閲覧、<https://globe.asahi.com/article/14855412>)。
- 7) 詳細については、児玉勇二 (2009) を参照。校長および教員らはその後、東京都および都議会議員による教育への不当な介入として、処分の取り消しと損害賠償を求めて提訴している。裁判は最終的に、東京都教育委員会の裁量権の乱用と都議会議員3名への賠償請求を認めたが、この事件が日本の性教育に与えた影響はいまだ大きい。
- 8) 一般社団法人地方自治研究機構「男女共同参画条例・ジェンダー平等条例」(2024年9月22日閲覧、http://www.rilg.or.jp/htdocs/img/reiki/147_gender.htm)、2024年8月14日。
- 9) ただし、千葉県は2023年12月に「千葉県多様性が尊重され誰もが活躍できる社会の形成の推進に関する条例」を制定しており、第2条において「男女のいずれもが、性別を理由とする不利益を受けることなく、社会の対等な構成員として、自らの意思によって社会のあらゆる分野における活動に参画し、共に活躍している社会」の実現を目指すとしている。「男女共同参画」という名称を冠してはいないが、基本法の理念に沿った条例になっている。

- 10) 調査に関する情報はすべて、2011年時点のものである。その後の追跡調査は実施していないため、今日の状況は本稿が示す内容とは異なっている可能性がある。
- 11) 公益財団法人モラロジー道德教育財団「モラロジーとは」(2024年9月23日閲覧、https://www.moralogy.jp/about/aim_point_of_moralogy/)。なお、本稿では調査時点での名称である「モラロジー研究所」という表記を用いる。
- 12) 創価学会「「持続可能な開発目標 (SDGs) の取り組み」(2024年9月24日閲覧、<https://www.sokagakkai.jp/in-society/sdgs.html>)。

政教分離のパラドクス

—中国に生きるムスリム・マイノリティの事例から—

奈良雅史¹

本論は、現代中国に生きる回族と呼ばれるムスリム・マイノリティに焦点を当てて、中国における政教分離をめぐる状況の変遷とそれに伴って回族たちがいかに宗教的な活動を展開してきたのかを検討する。そこから明らかになるのは、宗教的な管理統制の強化が、「宗教的なもの」の世俗的領域への拡がりを促進する、一見すると逆説的なプロセスである。

¹ ならまさし：国立民族学博物館、総合研究大学院大学准教授

1. はじめに

中華人民共和国は、「社会主義」を標榜する国家だ。ただし、それは経済的には市場経済化しつつ、政治的には中国共産党による実質的な一党独裁を維持する「中国の特色ある社会主義」である。中華人民共和国を統治する中国共産党は、中国の実情や取り巻く政治経済的状况に応じて、「マルクス主義の中国化」を試みてきた。たとえば、それは中華人民共和国建国前に毛沢東によっても¹⁾、中華人民共和国の現指導者である習近平によっても言及されている²⁾。その意味で、「マルクス主義の中国化」は、中国共産党にとって中華人民共和国の建国前から現在に至るまで一貫した政治的課題であるともいえる。

「中国化」の対象は、マルクス主義だけではない。「宗教」もそのひとつだ。中国語における「宗教」概念は、西洋近代出自の religion が 19 世紀末に日本での翻訳を経てもたらされたものである（広池 2003）。2015 年 5 月に開催された統一戦線工作部全体会議において、習近平が「積極的に宗教と社会主義社会との適応を指導し、中国化の方向性を堅持する」と述べて以降³⁾、中国では「宗教の中国化」が積極的に進められてきた（e.g. 村上 2018；佐藤 2019）。「宗教の中国化」には、①祖国を愛し、社会主義制度や中国共産党の指導を支持し、国家の法令を遵守する「政治的アイデンティティ」、②社会的状況に則して社会的な調和や進歩を促進する「社会的適応」、③社会主義核心価値観⁴⁾に基づいて宗教を導き、中国の伝統文化に沿う形での各宗教教義の再解釈を行う「文化的融合」といった 3 つの面があるとされる⁵⁾。目下のところ、「宗教の中国化」政策において実施されてきたこととしては、イスラームやキリスト教などの外来宗教の宗教施設において、それらの宗教を象徴する部分を撤去することなどである。撤去されることになったのは、イスラームであればアラブ風のモスクのドーム屋根やミナレット、キリスト教であれば教会の十字架などである。イスラームについては、それに加えて、ハラール・レストランなどにおけるハラールのアラビア語表記も禁止されるようになった。こうした措置は中国政府が多く的一般信徒の意に反して推

進しているものである。その意味で、これは現代中国における宗教弾圧とみなすことができるだろう。

ただし、外来の概念である「宗教」を「中国化」しようとする試みは、現政権において始められたというよりも、マルクス主義がそうであったように、中国共産党にとっては新中国建国前からの政治的課題であった。またそれは中国共産党がいかに政教分離を実現していくのか、言い換えれば、国家体制における宗教の布置をめぐる問題にいかに取り組んでいくのかという試みでもあった。

中国における政教分離をめぐるのは、西洋近代のキリスト教社会において形成されてきた宗教と世俗の二元論的な構造（アサド2004）とは対照的に、国家をはじめとする世俗的な制度と宗教が不可分に混ざり合っていることが早くから注目されてきた。C・K・ヤンは、世俗的諸制度から独立し、独自の神学や儀礼、組織を有する宗教を「制度的宗教（institutional religion）」と呼び、中国における仏教や道教、西洋社会のキリスト教やアラブ社会のイスラームをそこに位置付けた。それに対して、神学や儀礼、組織が世俗的諸制度に深く浸透し、それらの一部となっている宗教を「拡散した宗教（diffused religion）」と位置づけ、中国社会における宗教を特徴づけるものとして分析した（Yang 1961）。ヤンが提示する中国における宗教のあり方は、欧米において世俗化に伴う宗教的権威の衰退を経て、宗教性が社会的に拡散してきたプロセスに着目するポスト世俗化をめぐる議論（e.g. Cipriani 2019）とは異なるモデルとして注目されてきた（櫻井2020）。

ただし、次項で概観するように、中国において世俗主義を前提とする国民国家の形成が目指されるなか、特に中華人民共和国建国以降、民俗宗教を含めた宗教活動は国家による管理統制下に置かれることとなった。そのため、世俗主義的な国家制度において宗教がいかに「制度化（institutionalization）」されてきたのかにも焦点が当てられてきた（Ashiwa and Wank 2009）。「制度化」をめぐる議論では、国家と宗教的な諸集団との関係を対立的に捉えるよりも（e.g. Feuchtwang 2000）、多様なアクターによる対立的とは限らない複雑なポリティクスのあり方

とそれによる宗教の「制度化」のプロセスが論じられた (e.g. Chau 2006)。「制度化」の局面は、宗教活動が国家による厳しい管理統制下に置かれた中国における宗教をめぐる状況を理解するうえで重要である。しかし他方で、厳しい管理統制下にあるからこそ、人びとは国家による宗教に対する管理制度に適応しようとするだけでなく、それを避けて宗教活動を展開する場合もある (e.g. 奈良 2016)。

こうした中国における宗教をめぐる複雑な状況を捉えるためのモデルとして、楊鳳崗は3つの宗教市場モデルを提示した。それは政府公認の宗教組織とその活動からなる「赤い市場」、政府非公認の宗教組織とその活動からなる「黒い市場」、法的地位が曖昧な宗教組織とその活動からなる「灰色の市場」によって構成される。楊は、中国の宗教的状况をこの3つの宗教市場の動態として分析したうえで、現代中国で基調をなしてきたのは「灰色の市場」であると論じた (楊 2020)。

ただし、ここで注意すべきなのは、上述したヤンが論じた宗教の拡散性が、このモデルでは必ずしもうまく捉えられないという点だ。楊のモデルは、その色分けが示唆するように、世俗主義国家において政治的に囲い込まれた宗教的領域を前提としたものである。しかし、宗教的实践は世俗から切り離された宗教的領域に還元しうるものではなく、そこから横溢してしまう (アサド 2006)。1989年10月11日にチベット自治区ラサで起こった騒乱を事例として、その政治性と宗教性の不可分性を分析した大川謙作は、そこに「政教分離の限界」を看取した (大川 2004)。この限界は、宗教性が世俗的領域にも拡散しうることによるものといえる。世俗的領域に拡散した宗教性は、さらなる国家からの介入を招きうる一方で、人びとが国家からの介入を受けずに宗教活動を展開しうる余地を生み出すことにもなる (e.g. 奈良 2013)⁶⁾。そうだとすれば、冒頭で取り上げた「宗教の中国化」政策にも、宗教に対するさらなる管理統制の強化のみに還元できない影響があるかもしれない。

本稿では、中華人民共和国における政教分離政策を概観したうえで、回族⁷⁾と呼ばれる中国に暮らすムスリム・マイノリティの实践を事例として、彼／彼女らが現代中国における宗教に対する管理統制をいかに生

き抜いてきたのかを、近年推進されてきた「宗教の中国化」政策による影響を含めて検討する。そのうえで、現代中国における政教分離をめぐる特徴について考察する。本稿で取り上げる事例は、2008年から2024年にかけて回族を主な対象として中国雲南省昆明市を中心に実施したフィールドワークに基づく⁸⁾。また、宗教は中国において政治的に敏感な問題のひとつであるため、本稿では氏名、施設名などに仮名を用いる。

2. 中華人民共和国における政教分離⁹⁾

上述のように、中華人民共和国では、宗教をいかに国家制度のなかに位置付けるかが建国以前から続く一貫した政治的課題として取り組まれてきた。王朝期中国には、宗教活動に対する管理統制を行う礼部という機関が設けられていたものの、religionに相当する包括的な宗教概念はなかった。また、王朝期中国では、王朝が正統な宗教儀礼や神々を規定することを通じて人びとを統治していたとされる(横田2024)。そのため、中国における近代国家建設においては、政教分離の実現も重要な政治的課題のひとつとなった。民国期には迷信の打破と信教の自由、国民道徳としての儒教の利用と政教分離、それぞれの両立が試みられた(広池2003)。宗教をめぐる政治的課題の両義性は、その後、中国共産党にも引き継がれることとなる。

マルクス・レーニン主義を原則とする中国共産党にとって、宗教は非科学的な、最終的に打倒すべきものであった。それは現在も同様である。たとえば、文革後の1982年に公布され、現在も中国共産党の宗教政策における基本方針となっている文書(19号文件)において「宗教は最終的には消えてなくなるものである」(中共中央文献研究室総合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編1995: 55)と明記されている。

しかし、同時に宗教は中国共産党にとって保護すべき対象でもあった。それには中華人民共和国建国前の中国共産党を取り巻く政治的状況が関係していた。国民党軍に追われた中国共産党は長征を経て、1937年に中国西北部の陝西省延安にその拠点に移した。陝甘寧辺区での活動

を本格化させた中国共産党は、そこで日本軍、国民党、回民（中華人民共和国において回族と呼ばれるムスリム）軍閥と覇権を争うこととなった。そうしたなか、中国共産党は当地においてイスラームを信仰する回民、チベット仏教を信仰するモンゴル人などの地元住民から支持を得る必要があった。そうした状況下、中国共産党は宗教保護の方針を打ち出さざるを得なかったのだ（松本 1999: 171-239）。中国共産党は、一見すると宗教に対して抑圧的であり、実際に宗教を弾圧してきた時期があるものの、それ以降、「信教の自由」の原則を堅持してきた。それは建国後、4度改正された中華人民共和国憲法に「信教の自由」が一貫して明記されてきたことに示される（土屋 2009）¹⁰⁾。つまり、中国共産党は、宗教を一方では打倒、他方では保護しようとしてきたのだ。この中国共産党にとっての宗教の両義性は、宗教的な領域を「非科学的」な「迷信」と「信教の自由」によって保護すべき「宗教」とに区分することに表れる（広池 2003）。

中華人民共和国建国前、中国共産党は宗教と迷信を明確には区別しておらず、宗教に関わる文書では「宗教迷信」という表現が用いられていた。例えば、1933年公布の土地改革に関する文書では、「宗教職業者」を「牧師、神父、和尚、道士、齋公（道士の尊称）、看地（宅地や墓地の吉凶の占い）、算命、卜卦（吉凶の占い）など宗教迷信の職業を生活の糧として3年以上の者」（中共中央党校党史教研室選編 1979: 126、括弧内の説明は筆者による）と定義していた。ここでは、現在、中国政府が公認している5つの宗教（仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタント）に属する牧師や和尚などと、それらには当てはまらない占いなどが「宗教迷信」として並記されている。

それに対して、上述した19号文件（1982年公布）では、「宗教の範囲に属さない、国家の利益と人民の生命財産に危害を加える迷信活動に断固として打撃を与えなければならない」として、迷信を宗教と区別したうえで、取り締まりの対象と位置づける（中共中央文献研究室総合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編 1995: 69）。ここで「迷信活動」とされるものは、「反動的な民間信仰組織、男性の巫子、巫女（中略）この

ほかに全ての看相（人相などを見ること）、算命、風水など」（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 69、括弧内の説明は筆者による）である。刑法上においても、ここで明記される「迷信活動」を職業として利用する者、あるいはそれらを通して反革命活動を行う者は刑罰の対象となる（土屋 2009: 65-68）。それとは対照的に、迷信から区別される宗教に対しては、「全ての正常な宗教活動を断固として保障する」と明記される（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 68）。ここで言及される「正常な宗教活動」として具体的には「拝仏、誦経、焼香、礼拝、祈祷、講經、講道、ミサ、受洗、受戒、断食、宗教上の祝祭日を過ごすこと、神父の聖油による祝福、追想など」（中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 63）が挙げられる。これらにおいて「迷信」、「宗教」として列挙される内容は、上述の1933年に公布された文書で「宗教迷信」として言及された内容と重なる。つまり、それまで同一視されていた「宗教」と「迷信」がここに至り、明確に区別されることとなったのだ¹¹⁾。中国政府が法的に「信教の自由」を認める「宗教」の領域は、このように「迷信」から切り離されることによって規定されてきた。

さらに、「迷信」から区別されることで対象化された「宗教」は、政治あるいは世俗的領域から分離される。例えば、1958年5月の党大会（第8回第2回会議）で提示されたイスラームに対する政教分離政策は、（1）民族と宗教の分離、（2）宗教信仰と宗教制度の分離、（3）宗教と行政の分離、（4）宗教と教育の分離、（5）党内外の分離（党員の宗教信仰の禁止）の5項目で構成されていた（《当代中国的民族工作》編輯部編 1993: 117）。さらに同時期に、中共中央統一戦線部主催の回族イスラーム問題座談会が開かれ、「回族の中で宗教制度を改革することについての意見」として「11条の改革意見」が提出された（馬 1992: 164）。ここでそれまで許容されてきたモスクの管理制度やモスクによる土地や家畜などの財産所有、信徒に対する宗教的処罰などの廃止が指示された。さらに同年12月には、宗教制度や宗教的特権の廃止を盛り込んだ、国家民族

事務委員会党グループによる「当面のイスラーム・ラマ教工作問題に関する報告」も党中央に批准され、各地に通達された《当代中国的民族工作》編輯部 1993: 408-409)¹²⁾。

これらの政教分離政策において、宗教信仰はその基盤となっていた宗教制度から切り離され、思想問題に位置づけられた。そのうえで、宗教信仰を「信教の自由」の対象とする一方で、宗教制度を封建的特権として改革すべき対象とした。これは本論で取り上げる回族と呼ばれるイスラーム・マイノリティによるイスラーム実践に甚大な影響を与えるものであった。回族は、伝統的にモスク周辺に集住し、「教坊 (*jiaofang*)」などと呼ばれるコミュニティを形成してきた。中華人民共和国建国以前、モスクを政治的、宗教的中心とする回族コミュニティは漢人社会からある程度の自律性を保っていた。例えば、華北から内蒙古にかけての地域では、コミュニティ成員はモスクの運営を担う「郷老 (*xianglao*)」と呼ばれる世俗的リーダーを選出し、郷老たちが宗教指導者である「アホン」¹³⁾を任命した。アホンたちは、宗教活動を司るだけでなく、イスラーム法に基づいた刑罰制度も実施した。その意味で、彼らは回族コミュニティにおける宗教的、社会的指導者としての役割を果たしてきたのだ(岩村 1949、1950)。

しかし、上述のように中国政府による政教分離政策によって、宗教信仰と宗教制度は切り離され、モスクを中心としたコミュニティは大きな影響を受けることになる。イスラーム信仰は「信教の自由」として保障されたものの、それを可能にしていた回族コミュニティの運営やアホンの権限などは封建的特権として大きく制限されることとなったためだ。宗教に対するこうした扱いは、2004年に公布された中華人民共和国において初めての宗教に関する総合的法規である「宗教事務条例」にも引き継がれた¹⁴⁾。本条例においても、「信教の自由」を認めると同時に(第1条～第3条)、宗教活動は政府の承認を得た「宗教活動場所 (*zongjiao huodong changsuo*)」に限定された(第12条)。また、そうした宗教施設(第13条～第16条)やそこで宗教業務に従事する宗教指導者(第27条、第28条)には、行政当局が課す条件を満たすことと行政当局への

登録が義務付けられた。加えて、こうして当局の認可を得た「宗教活動場所」は、当局による監督と検査を受ける義務を負うこととなった(第19条)。本論で焦点を当てる回族にとっては、礼拝やイスラーム教育をはじめとする宗教活動を行う際は、当局の承認を得たモスクにおいて、当局が発行する免状を有するアホンの指導の下で実施されなくてはならない。それを逸脱し、政府公認のモスク以外の場所で、あるいは政府の免状を持たないムスリムの指導下で宗教活動を実施する場合は、当局から取り締まりを受ける危険性がある(e.g. 奈良2016)。

以上を踏まえると、中華人民共和国における宗教の領域は、第一に迷信から区別することによって、「正常な宗教活動」を行う「信教の自由」を保障する対象として規定される。それは具体的には上記した5つの公認宗教である。そのうえで、政治や教育などの世俗的領域から切り離す宗教管理制度によって、これらの公認宗教を信仰に偏重した領域として位置づけたうえで当局の管理統制下に置く。こうして中華人民共和国における宗教の領域が形成された。その結果、回族が中国社会において一定程度の自律性を持ちうることを可能にしていたイスラームに関わる諸実践は、礼拝などの宗教活動に限定されたうえで「宗教活動場所」として政府に公認されたモスクのなかに囲い込まれていくこととなった。また、中国政府は単に宗教活動を抑圧するだけでなく、宗教セクターを中国共産党の支配を安定させるために利用するようにもなってきた。それは特に2002年から2012年までの胡錦濤政権下でより顕著であった。調和のとれた社会「和諧社会」をスローガンとした当該政権下では、政府の管理・監督下にある宗教組織による公益活動も社会の安定に寄与するものとして支援されるようになった。実際、仏教、プロテスタント、イスラームなど、さまざまな宗教組織による公益活動が活発化した(川田2012; 奈良2016)。

ただし、文化・社会的領域にまで管理統制を拡大する中国政府による政教分離政策は、あくまで「宗教による政治への不介入」を一義的な目的としており、国家の利害と衝突しかねない場合、「信教の自由」の保障は容易に蔑ろにされてしまう(e.g. 毛里1998)。その意味で、ここに

は「政教分離の限界」(大川 2004)があるといえる。

しかし、この「限界」は、宗教活動の抑圧だけにつながるわけでは必ずしもない。大川は、中国で掲示や携帯などが禁じられているダライラマの写真が、チベット自治区ではほとんど見られない一方で、青海省などでは寺院や食堂、個人宅、さらには土産屋にまで飾られている状況に着目する。こうした状況を踏まえ、大川はダライラマが政治的共同体としてのチベットの象徴であるだけでなく、チベット仏教徒にとっての個人的信仰の対象でもあるという意味で、政教の二元性を有する存在であると指摘する。そのうえで大川は、こうしたダライラマの存在は政治には必ずしも還元されない政教の緩衝地帯を提供することともなり、信仰の対象として黙認されうる余地があるのだと論じる(大川 2004: 41)。

こうした政教の不可分性は回族においても同様である。回族のあいだでは「イスラームは単なる宗教(zongjiao)ではなく、生き方(生活方式、shenghuo fangshi)なんだ」という語りがよくなされる(奈良 2013: 53)。これは彼／彼女たちが実践するイスラームが、中国政府が囲い込む、世俗的領域から切り離され、信仰に偏重した領域としての「宗教」に還元しえないものとして捉えられていることを意味する。

3. 社会に拡散する宗教性

上述のように中華人民共和国において宗教活動は、政府の厳しい管理統制下に置かれることとなった。しかし、比較的リベラルな社会政策がとられるようになり、宗教政策が緩和された改革開放以降、宗教活動は活発化した。回族に関しても、モスクの再建やイスラーム教育、宣教活動などが1980年代から2010年代にかけて盛んになった。その結果、より厳格にイスラームを実践しようとする回族も現れるようになった。

しかし他方で、改革開放以降、昆明市のような都市部ではモスク周辺でも再開発が進み、回族は分散して居住するようにもなった。つまり、中国政府の政教分離政策に伴い、伝統的な回族コミュニティの政治的な機能が限定されたことに加え、コミュニティの重要な要件であった、回

族がモスク周辺に集住する居住形態がみられなくなったのだ。このようにモスクにおける宗教生活が疎遠化したことで、回族たちのなかには宗教意識が低下し、宗教活動を実施しなくなる者も少なくない。現地の回族のあいだでは、こうした宗教的な変化は「漢化」と呼ばれる。このように改革開放以降、回族のあいだではイスラーム信仰に目覚め敬虔になる動きとイスラームの影響力の低下という一見すると相反する変化が同時に進展してきた。加えて、前節で概観したように、中国政府の宗教管理制度はモスクやそこで働く宗教指導者に対する管理統制を通じて、宗教を統治しようとしてきた。その結果、モスクは回族の一般信徒が望むイスラームを実践しうる場所では必ずしもなくなっており、当局に親和的な宗教指導者は「赤いアホン」や「政治アホン」と一般信徒から批判される傾向にある（奈良 2016）。

こうした回族を取り巻く宗教的、社会的、政治的变化に伴い、改革開放以降、回族の宗教生活の基盤となっていたモスクを中心とした回族コミュニティが特に都市部では衰退してきた。より厳格なイスラーム実践を志向する回族たちのなかには、当局が禁止する宣教活動などに従事したり、政府寄りの宗教指導者を忌避したりする者もあり、彼／彼女らはモスク以外の場所で宗教活動を行うようにもなってきた。また、宗教意識が弱体化した回族たちは、モスクの周辺に暮らしていないため、そもそもモスクにやって来る機会が少ない。こうした回族コミュニティの衰退は、宗教性の異なる回族たちのあいだの分断を助長しているようにもみえる。実際その傾向は強いといえるが、その一方で、宗教性が異なるとしても回族たちはいくつかの利害を共有し、既存の回族コミュニティとは違いかたちで一定の凝集性を保つてきた。そうした利害のひとつに婚姻がある。

回族のあいだでは、現在、族内婚への選好がみられる¹⁵⁾。それは特に清朝末期に起こったムスリムと漢人との対立の先鋭化とそれに伴う回族に対する虐殺による影響と考えられる。雲南省の回族のあいだでは毎年この虐殺の被害者を悼む「亡人節」という儀礼も行われ、その記憶が継承されてきた。また、それは回族と漢族との間のエスニック・バウンダ

リー (Barth 1969) の再生産にもつながってきた。しかし、上述のように、都市部ではモスクを中心とした回族コミュニティが衰退してきた。それは回族がモスク周辺に集住する居住形態が崩れ、回族と漢族が混在する状況が顕著になったことを意味する。その結果、回族と漢族とのあいだでの通婚も増加した。例えば、昆明市の回族集住地域のひとつでは、中華人民共和国建国以前、回族と漢族の通婚はほとんど見られなかったが、近年は増加傾向にある。当該地域では、新中国建国以前にはほとんど見られなかった回族と漢族の通婚が、45才から60才までの回族住民の20%ほどに拡大してきた(馬2003)。これは虐殺などの記憶を共有する民族としての回族にとっては由々しき事態だといえる。

しかし同時に回族にとって婚姻は、ムスリムとしてイスラーム信仰とも不可分なものであった。昆明市の回族のあいだで、婚姻はムスリムとして生きていくうえで果たすべき義務のひとつとされている。そのため、「婚姻はイスラーム信仰の半分」とまでいわれる(奈良2016: 138)。たとえば、1950年代に昆明市の回族コミュニティで実施された調査報告では、イスラームの教義上、ムスリムとして結婚する条件を満たし、健康でもあるのに、結婚しないことは、回族たちにとってアッラーの意に反することであり、認められないものであったとされる(忽1985: 8)。そのため、回族社会において生涯独身でいることは批判的に捉えられてきた(黄1996: 6)。ムスリムはイスラームの教義上、ムスリムと結婚しなければならない¹⁶⁾。上述のように回族のあいだでは族内婚への選好があることに加え、雲南省におけるムスリムの多くは回族であるため、配偶者として期待されるのは回族となる。

婚姻は、このように歴史的記憶を共有する民族としてだけでなく、イスラームを信仰するムスリムとしても回族にとってそのアイデンティティに深く関わる重要性がある。婚姻に関しては上述のようにイスラーム復興と漢化が同時に進展し、分裂傾向にある回族コミュニティにおいて、その宗教性の相違を問わず広く利害が共有される。そのため、結婚活動が宗教的に多様化した回族たちの結節点となってきた。たとえば、2000年代以降、回族を中心とするムスリム独身者による食事会やハイ

キングなどのイベントやお見合いパーティーが活発化してきた(奈良 2013; 2016)。

前項で概観した中国政府による宗教政策において宗教活動と位置づけられていたのは「拝仏、誦経、焼香、礼拝、祈祷、講経、講道、ミサ、受洗、受戒、断食、宗教上の祝祭日を過ごすこと、神父の聖油による祝福、追想など」(中共中央文献研究室総合研究組・国務院宗教事務局政策法規司編 1995: 63)であり、こうした結婚活動はそこに含まれない。しかし、上述のように婚姻は回族たちにとってイスラームの教義と不可分なものでもある。そのため、結婚活動には否応なくイスラーム的な要素が混入してしまうし、積極的に結婚活動にイスラーム的な意義を見出す者も現れるようになる。

たとえば、昆明市では2009年7月ごろに、30代の既婚回族女性のリュウ・ジエが中心となって、回族を中心としたムスリムを対象に結婚相手の紹介を行う会社を立ち上げた。この会社は、年会費99元を納めた会員に、2人あるいは多数でのお見合いや婚活の研修、婚活の心理コンサルタントなどのサービスを提供した。リュウ・ジエは、常にヒジャブを着用しており、昆明市の回族のあいだで敬虔なムスリムとして知られていた。また、彼女が中心となって貧困地域の回族支援などの公益活動を「イスラームとムスリム社会の発展のため」に実施していた(奈良 2016: 136)。彼女は上記の婚活支援会社の事業もこうした公益活動に位置づけており、宗教意識が低下し、「漢化」傾向にある回族たちをイスラームに回帰させることを目指していた。そのため、彼女たちが主催したお見合いパーティーは、イスラーム教育を兼ねたものとなっていた(奈良 2016: 136-141)。

このパーティーは、2009年10月1日、昆明市内にあるモスク内のレストラン¹⁷⁾で開催された。このイベントの参加は無料で、かつイベント参加者にはこの会社の年会費99元が免除されたうえで会員になれるという特典が付いていた。そのため、20代前半から40代後半くらいまでの男女100名以上が集まった。このイベントは「雲南全省穆斯林相親鵲橋大会(雲南全省ムスリムお見合いカササギ橋大会)」と題されてお

り、ムスリムという文言は入っているものの、「鵲橋」という文言はむしろ中国文化的な要素を強調している。「鵲橋」は、七夕において織姫が彦星に会うために天の川を渡る際にカササギが集まり橋となったという伝説に由来し、男女の良縁を意味する。そのため、このイベントは一見すると必ずしもイスラーム的なものであるようには見えない。

しかし、このイベントは、宗教指導者の資格を持たないもののイスラーム知識が豊富で、昆明市において敬虔なムスリムとして知られる回族男性マ・タオが、イスラームにおける婚姻の位置づけなどを参加者に説くことから始まった。このイベントは15時から17時までの2時間を予定していた。マ・タオはその冒頭の20分ほどを使って、クルアーンの章句を引用しながら、イスラームの教義における婚姻の位置づけやムスリムによる結婚のプロセスを説明した。その後は、参加者の自己紹介やゲームなどが行われ、お見合いパーティーが進められた。マ・タオは、このイベントへの参加を「参加者がイスラームの婚姻を知る機会になれば良い」と語っていた。その意味で、このお見合いパーティーには、イスラームを伝え、ムスリムの宗教意識を高めることが期待されていたといえる(奈良2016: 139)。

こうした実践は、中国政府が宗教と規定する領域の外に、「宗教的なもの」が拡散している状況を示唆する。上記のイスラーム教育を兼ねたお見合いパーティーは、宗教指導者の資格を持たない者が中国政府の宗教に対する管理制度を逸脱するものかのようにみえる。ただし、ここに見出される宗教性は、中国政府が世俗に位置づけた領域、あるいは宗教として囲い込まなかった領域に拡散しているものだと捉えられる。回族たちにとって婚姻はイスラーム信仰とも不可分な領域だが、中国政府にとっては宗教管理制度の対象とはならないためである。その意味において上記のお見合いパーティーは、中国政府の管理統制下に置かれた宗教活動がそれを逸脱したとは必ずしもいえない面もあり、そうした曖昧さ故に政府からの取り締まりを受けにくい活動であった。

こうした状況は、回族によるその他の実践においてもみられる。たとえば、一見すると単なる観光にみえる、回族による他地域のムスリム・

コミュニティやそのモスクへの訪問も、宣教活動の一環とみなされることがある(奈良2016: 187)。改革開放以降のイスラーム復興において、回族のあいだでも、グローバルに展開するタブリーグ・ジャマートと呼ばれる宣教活動の影響が強まった(e.g. Stewart 2018)。この活動は、他地域のムスリムと交流し、互いのイスラーム信仰を高め合うことを重視する点にその特徴がある(Sikand 2002)。そのため、宣教についての意識が必ずしもない観光活動であっても、モスクに行ったり、他のムスリムと交流をしたりするだけで宣教活動にも位置づけられうるのだ。

ここでも中国政府による宗教管理制度外にある観光活動が、宗教的な実践と不可分な関係にある。改革開放以降、回族のあいだでは、このような中国政府による政教分離政策において必ずしも対象化されてこなかった領域において、「宗教的なもの」が活性化されてきた。ただし、冒頭で述べた「宗教の中国化」政策やそれに関連した宗教政策の強化に伴い、こうした宗教管理制度外において「宗教的なもの」を展開しうる余地が狭まりつつある。

4. 「宗教的なもの」の余地の行方

上述のように回族のあいだでは、イスラームに関わる諸活動は中国政府による管理制度に則って実践されるだけでなく、中国政府の宗教政策上は宗教と切り離された世俗的領域においても実践されてきた。上述した結婚活動や観光活動に示されるように、そうした活動は中国政府からの取り締まりを引き起こすリスクを抑えながら、特に改革開放以降、宗教的に多様化し分裂傾向にある回族をより多く巻き込むことを可能にしてきた。

ただし、習近平政権下では冒頭で言及した「宗教の中国化」政策にみられるように宗教に対する管理統制が強化されてきた。たとえば、習近平政権によって2015年に「宗教の中国化」政策が提唱されてから2年後の2017年に、上記の「宗教事務条例」が初めて改正された¹⁸⁾。この改正は、「宗教事務条例」の内容を大幅に拡大するとともに精緻化するもの

となっている。たとえば、2005年に施行された「宗教事務条例」は全7章48条から成り立っていたが、改正を経て全9章77条となった。

国務院の責任者と記者による問答によれば、この改正の重点は「2つの維持」、「2つの明確化」、「2つの規範化」にあるという¹⁹⁾。「2つの維持」は信教の自由と宗教界の合法的權益の維持、国家安全と社会の調和の維持を指し、「2つの明確化」は宗教活動場所の法人格と宗教団体などの財産権の明確化、宗教の商業化傾向に対する抑制の明確化を意味する。また、「2つの規範化」は宗教界の財務管理の規範化、インターネット宗教情報サービスの規範化を指す。この改正は、信教の自由を認めながらも、2005年版にはなかった規定が加えられており、宗教活動に対して抑圧的に働きうるものである。

たとえば、国家安全に関わる条文として、「宗教事務管理は合法的なものを保護し、非合法的なものを抑制し、過激主義を抑制し、その浸透に抵抗し、犯罪と闘うという原則を堅持する」(第3条)が付け加えられた。そのほかにもインターネットでの宗教活動についての規定が新たな要素として挙げられる。インターネット上での宗教関連の情報サービスは省レベル以上の政府による審査と承認が必要とされ(第47条)、そのコンテンツについても関連規定を順守しなければならない(第48条)と明記された。宗教活動に対する管理統制が比較的厳しい中国において、宗教に関連する活動が相対的に展開しやすかったインターネット空間(e.g. Nara 2013)に対する規定が条文化されたことで、今後の中国における宗教をめぐる状況に大きな影響を与える可能性もある。冒頭で取り上げた楊の研究に基づけば、これは中国政府が宗教政策強化によって「灰色の市場」を縮小させていく試みといえる。

また、改正を経て2024年2月に施行された新疆ウイグル自治区における「宗教事務条例」には、「宗教の中国化」政策も反映された。たとえば、第26条では「新築あるいは改築される宗教活動場所は、その建築、彫刻、絵画、装飾において、中国の特色と風格を反映しなければならない」²⁰⁾と規定された。全国的な「宗教事務条例」では、「宗教の中国化」政策を具体的に反映した文言は、上記の2017年版にも見られないが、

冒頭で述べたように、全国的に宗教施設の「改造」は進められてきた。本稿で焦点を当てた雲南省においても回族集住地域におけるモスクの改造をめぐって当局と地元回族とのあいだで衝突が起り、多くのけが人や逮捕者を出す事態に発展した²¹⁾。

こうした習近平政権下での宗教政策の強化は、前項で取り上げた世俗的領域における「宗教なるもの」を実践する余地を縮小することにつながるようにみえる。実際、雲南省におけるイスラームの中心地のひとつである沙甸の出身者で、モスクでの宗教業務に従事していたこともある30代回族男性によれば、観光活動とも不可分なたちで展開してきたタブリーグ・ジャマートは、中国政府からの規制を受けて行われなくなってきたという。しかし、昆明市における公益活動に携わってきた50代回族男性によれば、中国政府による宗教活動に対する規制が強化され、多くの公益活動の実施が困難になってきたものの、回族を中心としたムスリムを対象とした結婚活動は継続されてきた。前項で述べたように婚姻は、回族にとってイスラーム信仰と大きく関わるものである。その意味において、習近平政権下で宗教統制が強化されてきたなかでも、宗教管理制度上の宗教としては必ずしも対象化されない世俗的領域における「宗教的なるもの」を実践する余地は残されているように思われる。

また、それだけではなく、中国政府による宗教に対する規制の強化が却って「宗教的なるもの」の社会への拡散につながる現象もみられる。上述のように、「宗教の中国化」政策に伴い、ハラール・レストランなどでのハラールのアラビア語表記が禁止されるようになった。しかし、その一方で、ハラール食品の卸売業に従事する30代回族男性によれば、回族を象徴する白帽をかぶった男性などの写真やイラストをハラール食品のパッケージに掲載することは特に政府からの規制がないため、結果としてそうした意匠のハラール食品パッケージが増えているという。その意味では、「宗教の中国化」政策は、ハラールのアラビア語表記を公共空間から排除すると同時に、イスラームを想起させる意匠を社会的に拡散させているともいえる。

このように習近平政権下で宗教に対する管理統制が強化され、それは宗教的なグレーゾーンを狭めることとなってきた。しかし、その一方で、世俗的領域に拡散する「宗教的なもの」は、宗教に対する管理統制が強化されたとしても、必ずしもそこで対象化されず、回族たちに実践の余地を残してきた。さらに宗教に対する管理統制が、それに反して「宗教的なもの」を社会的に拡散させてしまうことすらあるのだ。

5. おわりに

中華人民共和国では宗教をいかに体制に位置づけるかが一貫して重要な政治的課題であった。中国政府は、宗教的領域を禁止すべき「迷信」と信教の自由を認める「宗教」とに区分した。そのうえで、後者を世俗的領域から切り離し、信仰に偏重した領域として囲い込むことで管理統制してきた。本稿で取り上げた回族にとって、こうした宗教政策は、彼／彼女らの信仰が埋め込まれていたモスクを中心としたコミュニティの衰退につながるものであった。その意味で、中国における政教分離は、宗教的な諸集団に対する抑圧として働く傾向にあった。

しかし、その一方で、結婚活動とイスラーム教育、観光活動と宣教活動が不可分なものとして実践されていたことに示されるように、回族たちのイスラーム実践は、中国政府が世俗的領域から切り離して囲い込むことで統治の対象とした宗教的領域には還元されえない広がりを持っていた。これは、政教分離政策によって宗教を管理統制しようとするのが、その対象とはなりにくい世俗的領域に「宗教的なもの」を生み出してしまうことを意味する。結婚活動や観光活動はイスラーム的な要素を否応なく巻き込みながらも、政府が囲い込む宗教的領域には含まれないため、政府からの取り締まりを受けにくい。政教分離によって世俗的領域に形成された「宗教的なもの」をめぐるこうした実践が、改革開放以降の回族のあいだでのイスラームに関わる活動の活発化を支えてきた。その意味で、中国における政教分離は、宗教の管理統制ならびに抑圧につながるものであるものの、同時に世俗的領域における「宗教的なもの

の」を生み出し、宗教管理制度によって対象化されにくい宗教実践の余地を生成することで、政教分離のプロジェクト自体を部分的に破綻させてしまうのだ。一見すると宗教的な諸集団に対する抑圧を強めているだけにみえる「宗教の中国化」政策などの習近平政権下における宗教統制においても同様の傾向を看取しうる。中国における政教分離プロジェクトは、統治の対象としての宗教的領域を生み出す一方で、そこからこぼれ落ちる、統制しにくい「宗教的なもの」を世俗的領域に生成、拡散してしまうという意味で逆説的なプロセスでもあるといえるだろう。

参考文献

- タラル・アサド『宗教の系譜—キリスト教とイスラムにおける権力の根拠と訓練』岩波書店、中村圭志訳、2004年。
- タラル・アサド『世俗の形成—キリスト教、イスラム、近代』みすず書房、中村圭志訳、2006年。
- 岩村忍『中国回教社会の構造（上）』日本評論社、1949年。
- 岩村忍『中国回教社会の構造（下）』日本評論社、1950年。
- 大川謙作「政教分離」の限界—中国チベット自治区ラサにおける騒乱の分析から」（『アジア経済』45巻7号、2004年）、29-44頁。
- 川田進「中国政府の宗教政策と「公益」活動：チベット系仏教寺院の震災救援活動を通じて」（『宗教と社会貢献』2巻2号、2012年）、69-88頁。
- 黄庭輝「回族」（嚴汝嫻主編『中国少数民族の婚姻と家族、中巻』第一書房、江守五夫監訳、1996年、5-24頁。
- 櫻井義秀「はじめに」（櫻井義秀編著『中国・台湾・香港の現代宗教—政教関係と宗教政策』明石書店、2020年）、9-30頁。
- 佐藤千歳「宗教の「利用」から「監督」への後退—習近平政権の宗教政策からみる政教関係の変化」（『21世紀東アジア社会学』10号、2019年）、11-27頁。
- 土屋英雄『現代中国の信教の自由—研究と資料』尚学社、2009年。
- 奈良雅史「「国家の余白」としての「宗教的なもの」：中国雲南省昆明市における回族の結婚活動を事例として」（『史潮』74号、2013年）、53-72頁。
- 奈良雅史『現代中国の〈イスラム運動〉—生きにくさを生きる回族の民族誌』風響社、

2016年。

広池真一「中国の共産主義における「宗教」概念——一九六〇年代牙含章による議論を中心に」(『宗教研究』77巻1号、2003年)、27-50頁。

松本ますみ『中国民族政策の研究—清末から1945年までの「民族論」を中心に』多賀出版、1999年。

村上志保「中国におけるキリスト教「中国化」—「中国化」をめぐる議論と教会の変化—」(『立命館法学 別冊「ことばとそのひろがり」』6号、2018年)、627-651頁。

毛里和子「中国にとっての「社会主義」—その効用と限界」(『社会主義経済学会会報』30号、1992年)、38-43頁。

毛里和子『周縁からの中国：民族問題と国家』東京大学出版会、1998年。

楊鳳崗「中国における三つの宗教市場—赤色・黒色・灰色の宗教市場」(櫻井義秀編『中国・台湾・香港の現代宗教—政教関係と宗教政策』明石書店、櫻井義秀訳、2020年)、31-77頁。

横田浩一「信仰：漢人民俗宗教研究にみる「中国」の一体性と多様性」(河合洋尚・奈良雅史・韓敏編『中国民族誌学—100年の軌跡と展望』風響社、2024年)、179-193頁。

Ashiwa, Yoshiko and David L. Wank, "Making Religion, Making the State in Modern China: An Introductory Essay," in: *Making Religion, Making the State: The Politics of Religion in Modern China*, ed. by Y. Ashiwa and D. L. Wank, Stanford: Stanford University Press, 2009, pp. 1-21.

Barth, Fredrik, "Introduction," in: *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Differences*, ed. by F. Barth, Boston: Little Brown and Company, 1969, pp. 9-38.

Chau, Adam Yuet, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

Cipriani, Robert, "Diffused Religion and Civil Society in Italy," *Academicus International Scientific Journal* 19, 2019, pp. 65-79.

Feuchtwang, Stephan, "Religion as Resistance," in: *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance*, ed. by E. J. Perry and M. Selden, London and New York: Routledge, 2000, pp. 161-177.

Nara, Masashi, "Fragmented yet Associated: *Waqf* Activities in an Urban Hui Muslim Internet Community," *Inter Faculty* 4, 2013, pp. 35-58.

Sikand, Yoginder, *The Origins and Development of the Tablighi Jama'at (1920-2000): A Cross-country Comparative Study*. Hyderabad: Orient Longman, 2002.

Stewart, Alexander, "Tablighi Jama'at in China: Sacred Self, Worldly Nation,

Transnational Imaginary,” *Modern Asian Studies* 52 (4), 2018, pp. 1194–1226.

Yang, C. K., *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors*, Berkeley: University of California Press, 1961.

《当代中国的民族工作》編輯部編『当代中国的民族工作（上）』北京：当代中国出版社、1993年。

國務院第七次全国人口普查領導小組辦公室編『中国人口普查年鑑—2020』北京：中国統計出版社、2022年。

忽文惠「昆明回族婚俗」（雲南省編輯組編『昆明民族民俗和宗教調查』昆明：雲南民族出版社、1985年）、7–9頁。

馬寿榮「都市回族社区的文化變遷：以昆明市順城街回族社区為例」『回族研究』（52卷4号、2003年）、33–38頁。

馬通「西北回族穆斯林的過去与未来」（『西北民族研究』11号2卷、1992年）、159–167頁。

邱樹森主編『中国回族史（上）』銀川：寧夏人民出版社、1996年。

中共中央党校党史教研室選編『中共党史參考資料（三）』北京：人民出版社、1979年。

中共中央文献研究室綜合研究組・國務院宗教事務局政策法規司編『新时期宗教工作文献選編』北京：宗教文化出版社、1995年。

注

- 1) 中国共産党では中華人民共和国の建国前から、毛沢東をはじめとする指導者らによって中国の実情に合わせた「マルクス主義の中国化」が目指されてきた（e.g. 毛里1992）。
- 2) たとえば、2022年10月に開催された中国共産党第20回全国代表大会において、習近平はそれまでの10年の執政を包括するなかで「マルクス主義の中国化および近代化」の新境地を開いたと述べた。中華人民共和国中央人民政府「高举中国特色社会主义伟大旗帜為全面建设社会主义現代化国家而团结奮斗——在中国共産党第二十次全国代表大会上的報告」2022年10月25日（https://www.gov.cn/xinwen/2022-10/25/content_5721685.htm 最終アクセス：2024年9月25日）。
- 3) 中華人民共和国中央人民政府「鞏固發展最広汎の愛国統一戰線為實現中国梦提供広汎力量支持」2015年5月20日（https://www.gov.cn/xinwen/2015-05/20/content_2865448.htm 最終アクセス：2024年12月14日）。

- 4) 2012年11月に開催された中国共産党第十八次全国代表大会において打ち出され、習近平政権下で強調されてきた政治スローガンを指す。富强・民主・文明・和諧・自由・平等・公正・法治・爱国・敬业・诚信・友善の24字で表される。人民網「着力培育和践行社会主义核心价值观」2024年01月28日 (<http://gs.people.com.cn/n2/2024/0128/c183342-40729969.html> 最終アクセス：2024年12月19日)。
- 5) 銅川統戦「如何解讀“我国宗教中国化”」2016年6月15日 (https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzI2MDE2MzA3MA==&mid=2247483828&idx=2&sn=29a5d3d449fe9838cf07de87b4f4c047&scene=27 最終アクセス：2024年9月25日)。
- 6) 筆者は、別稿において国家が管理統制の対象とする「宗教」からはみ出すことで、その管理統制を受けにくい、世俗と宗教が不可分な「宗教的なるもの」を「国家の余白」という概念で分析した(奈良2013)。
- 7) 回族は、主に唐代から元代にかけて中国に移住した外来ムスリムとイスラームに改宗した漢人との通婚の繰り返しにより形成された民族集団とされる(奈良2016)。2020年のセンサスに基づくと、回族人口は、約1138万人である。これは中国に暮らす55の少数民族のうち3番目の人口規模である(國務院第七次全国人口普查領導小組辦公室編2022)。
- 8) これらのフィールドワークは、科学研究費(11J01778, 14J08688, 24K04486)、ならびに旅の文化研究所、笹川科学研究助成、小林節太郎記念基金、りそなアジア・オセアニア財団からの研究助成に基づく。
- 9) 本節の内容は、拙稿(奈良2013)第1章を本論の目的に則して大幅に加筆修正したものである。
- 10) ただし、文革期に制定された75年憲法には、それまでの憲法になかった「無神論宣伝の自由」が規定された。しかし、それは1982年の改正で削除された(土屋2009: 3-6)。
- 11) これらを区別することになった背景には、1960年代に中国共産党内で起こった宗教と迷信をめぐる論争があるとされる(広池2003)。
- 12) これら1950年代後半に実施された宗教政策は、基本的に改革開放以降も継続されている(毛里1998: 109)。
- 13) アホンの語源は、イスラーム諸学の学者や教師を意味するペルシア語 *akhund* であるとされ、「阿訇 (*ahong*)」、「阿洪 (*ahong*)」などと表記される。中華人民共和国では、政府公認のイスラーム学校やモスクで教育を受け、政府発行の免状を取得した者を指す(奈良2016)。
- 14) 中華人民共和国中央人民政府「《宗教事務条例》中華人民共和国国务院令第426号」2006年2月24日 (http://www.gov.cn/test/2006-02/24/content_210351.htm 最終ア

クセス日：2024年9月25日)。

- 15) ただし、中華人民共和国において回族と呼ばれる中国ムスリムの社会は、明代から清代初期にかけて女性が漢人男性に嫁ぐことが抑制される一方で、イスラームに改宗した漢人女性を娶ることでムスリム人口が増加したと考えられている。また、それが「教坊」と呼ばれる伝統的な回族コミュニティの基盤形成につながるとされる(邱主編 1996: 373-374)。
- 16) しかし、調査地では実際には回族ムスリムが、文革期などの政治状況や宗教意識の低下などの要因から改宗していない非ムスリムと結婚する場合もある。
- 17) 中国におけるモスクには、ラマダーン期間中やその他の儀礼に際して、その参加者に食事を提供するために、大きなキッチンと大人数が食事可能なスペースが備え付けられている。昆明市のモスクでは、それらが業者に委託され、平時はハラール・レストランの運営に使用されている。
- 18) 中華人民共和国中央人民政府「中華人民共和国国务院令第686号《宗教事務条例》」2017年9月7日 (https://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm 最終アクセス日：2024年12月14日)。
- 19) 中国法院網「在法治軌道上推進宗教工作——国务院法制辦負責人就《宗教事務条例》修訂答記者問」2017年9月8日 (<https://www.chinacourt.org/article/detail/2017/09/id/2992414.html> 最終アクセス：2024年10月25日)
- 20) 新疆統一戦線「新疆維吾爾自治区宗教事務条例」2024年1月5日 (<https://www.xjztb.gov.cn/static/content/tztc/2024-01-04/1272954182193913856.html> 最終アクセス：2024年10月25日)
- 21) CNN「イスラム教徒の少数民族数千人、中国当局に抵抗しモスクを守る 雲南省」2023年5月31日 (<https://www.cnn.co.jp/world/35204543.html> 最終アクセス：2024年9月25日)。

特集 宗教の自由と政教分離

対談 何のための政教分離なのか

—フランスのセクト規制法が逆照射する日本—

齊藤小百合¹・金塚彩乃²

司会 田中浩喜³

2024年8月12日実施（於 東京大学）

2022年7月の安倍晋三元首相銃撃事件以降、日本社会ではフランスのセクト規制が言及されることが増えた。戦後の日本国憲法が定める政教分離は、アメリカのそれとしばしば比較されるが、政教分離を法制化しているフランスも、日本の政教分離を考えるうえで重要な参照点になる。そもそも政教分離は何のためにあるのか。その理念を日本に根付かせることはできるのか。今回の対談では、憲法学の観点から日本の政教関係に取り組んできた齊藤小百合氏と、弁護士としてフランスのセクト問題に携わってきた金塚彩乃氏に、日仏の現状と今後の展望について、比較の視点から語っていただいた。



¹ さいとうさゆり：恵泉女学園大学教授

² かねずかあやの：第二東京弁護士会弁護士、パリ弁護士会弁護士

³ たなかひろき：日本学術振興会特別研究員（PD）、宗教情報リサーチセンター研究員

フランスにおける「セクト」規制の現在

田中 本日は「フランスのセクト規制法が逆照射する日本」というお題で、フランスの政教分離とセクト問題の専門家であらっしゃる金塚彩乃先生、そして日本の憲法、とりわけ良心の自由・政教分離問題の専門家であらっしゃる齊藤小百合先生にご対談いただきます。

2022年の安倍元首相銃撃事件以降、日本では統一教会問題が議論されてきました。国家が宗教問題にどの程度介入すべきかが議論されるなかで、日本のフランス研究者を驚かせたのが、「フランスのセクト規制法を日本に導入しよう」「フランスのセクト規制法を参考にすればいい」という声が聞かれたことです。2001年に制定されたセクト規制法、あるいは1995年末に提出されたいわゆるギユイヤール報告書の173のセクトのリストや10の指標が注目されました。とはいえ、このフランスのセクト規制法については、日本ではまだ十分に知られていないと思います¹⁾。また、2024年5月にはセクト規制法が改正されましたが、この情報も日本にはほとんど入っていません。

このフランスのセクト対策について、第一線で活躍なさっている金塚先生²⁾にお話をうかがえればと思います。また、日本の統一教会問題については専門家の間でも対応に関して意見が分かれています。国家による宗教への介入をどう評価すればいいのかというお話を、フランスの事例との対話のなかで齊藤先生から聴かせていただきたいと思います。

齊藤先生は恵泉女学園大学人間社会学部の教授で、近年は統一教会問題に関してメディアで情報や見解を発信されているのみならず、民間の憲法集会でもたくさん登壇されており、啓蒙活動を盛んに行なわれています。また、政治と宗教だけではなく、軍事などの問題についても議論されています。ご著書『打ち捨てられた者の「憲法』』（いのちのこば社、2019年）は、戦後日本の護憲派のエッセンスが詰まった本です。

金塚先生は日本とフランスの両方で弁護士資格を持つ国際弁護士としてご活躍なさっております。統一教会問題が起きてからはフランスのセクト規制に関する情報を盛んに発信されており、この分野では第一人者

ということで、本日お話をうかがえることをうれしく思います。金塚先生も宗教問題・セクト問題の他に、住宅の問題であったり民法の夫婦同姓に関する問題でも大変活躍されているとうかがっております。

というわけで、さっそく本題に入っていきます。フランスで2001年に成立した「セクト規制法」はどのような経緯でできた法律なのでしょうか。また、フランスのセクト規制は今どうなっているのでしょうか。金塚先生にうかがいます。よろしくお願いします。

金塚 よろしく申し上げます。セクト問題だけではなくコロナ対策も含め、フランス法に関する言説は日本では独り歩きしてしまっており、実務感覚としては圧倒的に違うと感じますので、私の知っている範囲でフランスの動きを紹介させていただきます。まず名前ですけれども、「セクト規制法」とか「セクト禁止法」と言われることのあるものですが、直訳すると「人権と基本的自由を侵害するセクト的動きの予防と抑制を強化するための2001年6月12日の法律」という長い名前で、セクト規制という言葉自体が入っているわけではありません。ただ、便宜上よく「セクト規制法」という言い方をさせていただいているので、それを使わせていただければと思います。

2001年にこの立法がなされたということについては今まで色々な研究・発表・紹介があったと思いますけれども、これ自体、1980年代から注目を集めていたセクトにどう対応していくかということについての、2001年時点のフランスによる一つの結論だろうと考えております。先ほどご紹介のありました1995年のギュイヤール報告書の段階では、どういった団体をカルト認定するかといった形でのリストがあって、信教の自由を侵害するということとかなり批判もされました。それに対し2001年に制定された法律は、どこをセクトと規定するというのではなくて、セクト的な動き、つまり人権を侵害するような行為・行動を、一定の信教の自由に踏み込まない範囲で取り締まり、外部的な規制を加えていこうという観点から立法されたものだと理解しております。

この2001年法のときに議論になったのが、セクト対策ということで

いわゆるマインドコントロール罪を立法するかどうかということでした。そこに関しては、マインドコントロールという言葉は入れなかったけれども、一定程度の精神的・心理的・身体的な隷属状態に人を置くこと、その状況を利用して、被害者の心身あるいは財産に対して重大な影響を及ぼすような行為、これを一定の犯罪と類型化して取り締まり処罰していくことになりました。

ということでセクト規制法は、定義上はセクト対策だけではなくて様々な行為類型に適用可能だといわれて導入されました。けれども、実質的には心理的な脆弱性に付け込んでその状況を作り出してということなので、セクト対策が目的であることは立法経緯からしても明らかです。その特殊性についてはまた後ほどお話ししたいと思います。

そういった無知あるいは脆弱な状況を不正に乱用する罪が刑法典に加えられたのが2001年でした。日本で安倍元首相襲撃事件の後に注目を浴びたのはこの部分だけでしたが、2001年法はもうちょっと幅が広く、個人ではなくて宗教法人として犯罪を行なった場合の法人に対する罰則、特に未成年者に対するカルト的・セクト的活動の広告制限、心理的な脆弱性を利用された被害者自身に代わって一定の団体が刑事告訴をしたり損害賠償を請求できる被害者参加制度、これらをセットにして被害者対策を講じるものでした。

田中 ありがとうございます。セクト規制法についてよく分かりました。日本で知られているのは、いわゆるマインドコントロールを念頭に置いて「無知脆弱状態不法利用罪」を定めている第20条、そして法人解散規定を定めている第1条のふたつです。しかし先生のお話からは、それだけではなくて、民間の反セクト団体の私訴原告権などを含む、もう少し幅の広い総合的な法律なんだということがよく分かります。ここでお尋ねしたいのですが、これまでのフランスで、この第1条や第20条の適用事例はあるのでしょうか。

金塚 非常に使いにくいものだとは言われています。ただ、あまり多く

はないのですが、セクト規制法の適用例には何件か刑事裁判の判決が出ています。例えば2004年の裁判に関しては、リーダーが「自分はキリストの生まれ変わりで信者は使徒なんだ」と主張するなかで、「宇宙人の助けを借りて人類を救済する」という終末待望論が出されていたり、思考を破壊するようなテクニックが使われていたりとか、トランス状態・異常な状況を招来したり、屈辱的なイニシエーションで被害者の自尊心を壊す、反対する家族を排除するなど、本人たちを衰弱させるような状態を繰り返し作った行為について、無知脆弱状態不法利用罪が適用されました。他にも「ユダヤとフリーメイソンの陰謀から家族を守る」と言っていたグループの代表者がこの事例の適用対象になったりと、何件かはあるみたいです。しかし、どう脆弱状態を作り出したのか・利用したのか、ということが立証しにくいので、例えば、サイエントロジーのケースとかでは、直截に詐欺罪が適用されて、そちらで処罰をしているということです。フランス政府としても、暴行・脅迫、性的侵害罪、薬物に関する罪や、よくある犯罪としてはセクト団体で無償で働かせる行為が労働法違反になるので、新しいセクト規制法だけではなく、もうちょっと広く一般的な法律をどんどん適用して摘発してくださいということを地方公共団体に対して啓発しています。

田中 私の知るかぎり、第1条の法人解散が適用された事例は知らないのですけれど、どうでしょうか。

金塚 私の知るかぎりも、第1条の適用での解散はありません。他の法律を使っての解散とか、イスラム原理主義の団体解散とかはありましたけれども。

田中 ないですね。ちなみに、法律の立て付け的には司法解散、つまり、裁判所が判断して解散させるのか、それとも行政解散なのか、どちらなのでしょう。

金塚 あれは司法裁判所を通してということでした。今まで、これ以外の別の法律に基づいて解散させてきたのは行政解散のほうです。

田中 セクト規制法の立て付けは司法解散になっているけれども、この法律以外を使って実際に行なわれた解散に関して、例えばいわゆる「過激派」のモスクの解散は最近フランスでよくなされていますが、あれは行政解散ということですね。

金塚 そうですね。政教分離原則との関係では、あまり信教の自由の領域に入っていってしまうと分離原則に違反してしまうのではないかと、2001年の法律のときにも大きく議論されました。政府のほうで一定の団体をカルト・セクトだと決めつけて介入するとライシテに反するのではないかということから、法律の立て付けとしては信仰の内容には入らず、あくまでも外部的な犯罪行為について対策を取っていく、外部的に人の自由や権利を侵害する行為は信教を超えて法や政治の世界の話になるので政府や裁判所が介入できる、というふうに切り分けを一所懸命しようとしているところです。それでも批判はあるわけですから。

なので、先ほど申し上げた正式名称のように、「セクトの動き」から「自由」や「人権」を守るということになっています。「セクト規制法」と言ってしまうと信仰の中身を対策しているような形になりますけれども、あくまで外部的に現れてきたものに対策しようということになっています。とはいっても、実際の適用例を見ると「何を教えて布教していたのか」という中身の部分も出てくるので、難しいことはあるかもしれません。

田中 フランスでは1998年にミルス (MILS：各省合同セクト対策室) という首相直属のセクト対策機関が設けられましたが、2002年にはミヴィリュード (Miviludes：各省合同セクト的逸脱警戒対策室) に改組されました。これを契機にフランスのセクト規制は性格を変えたと言われますが、現場をみてこられた先生のご感覚ではいかがでしょうか。

金塚 ミヴィリユードについて、特に今回の2024年の法律でまた大きく位置づけがはっきりしました。2002年は監視・情報収集とか様々な提言を行なうところとして政令レベルで設置されたものだったのですが、2020年に市民権担当大臣が所轄することになってより活発なものにしていこうという方向性が示されたなかで、2024年によりきちんとした法律上の根拠規定を与えられて、今後ますます活発な活動がなされるのではないかというのが最近の変化だと思います。

田中 ありがとうございます。フランスで2001年にセクト規制法が制定された直後、アメリカで9.11の同時多発テロがあり、それを契機にフランス社会ではセクト問題が後景化し、イスラム過激派問題が前景化したと理解しています。これに伴って、ミヴィリユードの活動はとりわけ2010年代のあいだは停滞した印象を受けているのですが、この認識は正しいでしょうか。もうひとつ、今回2024年のセクト規制法改正でミヴィリユードの法的地位がより強固になったという話ですが、セクト対策のあり方自体にはどのような変化があったのでしょうか。

金塚 2001年から2010年代の動きは、おっしゃるとおりだと思います。セクト問題への関心が薄れていったということも事実だと思いますし、長いこと「ミヴィリユードは何やっているの」という話になっていたようです。

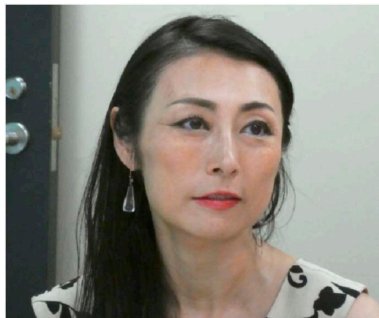
このミヴィリユードの活動がコロナ禍においてクローズアップされたというのが大きいと思います。通常の医療行為を受けさせないような団体があるのか、どうなっているのかというのは、ミヴィリユードが活動停滞していたなかでの2016年の活動報告書でも着目していたみたいですが、コロナ禍が始まってからこの問題が大きくなりまして、ワクチンが出てくる前から、コロナはどんなものなのかとか、陰謀論的なものと相まって、こういった治療を受ければコロナが治るとかコロナに絶対かからないとか、そういった形での話が増えていました。

何かセクト的な動きがあった場合、ミヴィリユードには簡単にオンラ

インで通報できることになっていますが、これが著しく増えていて、通報件数は2020年から2021年の間にプラス33%、2015年と2021年を比べると実に86%増えました。その中身を見ると代替医療関係のものが多く、コロナ禍と関連したセクト的活動の台頭からミヴィリユードの存在感が増してきて、何か対策しなければいけないのではないかと言われて出てきたのが、今回の2024年5月10日の法律です。

これ自体はいきなり出てきたわけではなく、2023年3月9～10日にコロナ禍を踏まえた「セクト的逸脱に対する戦いに関する国民会議」が開かれており、様々な省庁や民間の被害者支援団体、裁判官・弁護士・法律家や医療関係者も含めて議論が行なわれ、3つの大きな柱に分かれる13の目的が出てきました。このなかで法的な対応を強化していくべきだという提言がなされていて、その多くを取り込んだのが今回の2024年の法律になっています。

これが何をしたかということですが、まず第1条は、先ほどお話ししたようにミヴィリユードに法的根拠を与えるということでした。



金塚彩乃(かねずか・あやの)

第二東京弁護士会弁護士、パリ弁護士会弁護士。1972年生まれ。関連する概説に「フランスのセクト対策とその理念」(塚田穂高・鈴木エイト・藤倉善郎編著『だから知ってほしい「宗教2世」問題』筑摩書房、2023年)、「フランス「セクト規制法」二〇二四年の改正問題」(島蘭進〔他〕『宗教・カルト・法旧統一教会問題と日本社会』高文研、2024年)など。

もう一つ、無知脆弱状態不法利用罪といったものが法律的に読みにくくなっていったので整理したという部分があります。それとともに、医療の様々な法律をまとめた「公衆衛生法典」を改正し、多大な損害を与えるような代替医療の呼び掛けや、通常医療を受けることを差し控えさせるような呼び掛けをオンラインで行なうことを禁止・刑事罰とすることになりました。日本との関連ではそのあたりが目玉でした。

あとは被害者のサポートを強化することが2024年の法律の柱として強調されています。2001年のセクト規制法でも被害者救済は全面的に出されていましたが、2024年5月10日の法律は、名前が「セクト的逸脱に対する戦いを強化するとともに被害者のサポートを改善することを目的とする法律」となっていて、被害者法ということが全面に打ち出されているところが重要だと思います。元々この無知脆弱状態不法利用罪というのは1810年のナポレオン刑法典の頃からフランスにあったもので、弱い立場にいる人からお金を引っ張る行為を処罰していました。これを2001年法が改正して、いわゆるマインドコントロールを乱用して人に損害を与える行為を処罰することになっています。今回はたまたまセクト問題の局面で出てきていますけれども、恐らくライシテの問題とは違う観点から、フランス法の大きな特色としての「脆弱な人を守ろう」ということを検討することが重要だと思います。

これが明確になったのがコロナ禍で、日仏政府の対応を見ると違いが明らかです。フランスが一番初めに行なったのは、ホームレスの人たちが泊まる場所をまず確保してから緊急事態宣言を発令したり、宣言が出たときに大統領がホームレスの人の施設に行ってソーシャルワーカーたちにお礼を言うということで、その姿勢が明らかでした。2020年3月23日に緊急事態宣言を発令した2日後には、弱い人が困らないようにという一連の法律を政府の委任立法で出していった。日本では、ネットカフェ難民みたいに、家賃が払えなくて家を追い出されてしまった人や、サービス産業が駄目になって女性が解雇されて家を追い出されるケースが増えた、ということが問題になりましたけれども、フランスには、冬の間は絶対に追い出してはいけない、家賃の未払いがあってもラ

イフラインを切ってはいけないという法律がありまして、その適用期間を7月まで延ばしたりと様々な対応をしていました。フランス法では、この被害者救済というのがここだけではなく色々な場面で出てきます。日本からセクト対策だけを見ると「そこまでやるのか」と思うかもしれませんが、これは全般的なフランス法の傾向だと、実務的に見ても思っています。

もう一つ、今回の2024年法が成立するに当たっては、政府が2023年の12月に法案を出してから、両院協議会を開いても、もう一回上院と下院でも一致せず、最終的に下院のほうで法案を可決して、さらに憲法院が一部違憲判決を出したりと、かなり紆余曲折を経て長い時間がかかりました。特に、代替医療を勧めたり通常の医療行為を受けるのを差し控えさせるようなインターネットでの呼び掛けを規制するのが表現の自由・信教の自由に違反しないのか、医療行為を選ぶ患者自身の権利を侵害するのではないかと喧々諤々の議論になりました。上院は保守的に考えて、下院がどんどんやろうということで修正案を加えていくわけです。ただ、最終的には憲法院も、そこは違憲ではないという見解を出しています。

これも別にセクト対策だけではなくて、元々フランスはインターネットの利用に非常に敏感になっていました。例えばフランスで今年の3月に憲法に入った女性の人工妊娠中絶をする権利は、合法化されたのが1975年ですが、その後、女性や医療機関が人工妊娠中絶を行うことへの妨害を罪にする法律ができ、2016年の法改正で、女性に対して人工妊娠中絶を受けさせないことをインターネットで呼び掛ける扇動的言動が禁止されるようになりました。ここにも今回との連続性を見ることができると思います。弱い立場にある人の判断を曲げず、ちゃんとその人の判断が尊重されるような方向、そうではないインターネットの活用を規制するというものがフランスの考え方であり、その一つの表れが今回の2024年の法律だと思っています。

日本でこの話だけすると唐突なんですけれども、フランスの場合は割と連続性があるなかで出てくる。もちろんフランス国内でも批判はあり

ますけれども、そのような連続性のなかでこういった法律を見ていくことが重要なと思っていますし、ひいては日本法の足りなさや脆弱性を逆に炙り出すのではないかなと思っています。

田中 ありがとうございます。2001年のセクト規制法や2024年のセクト規制法改正だけに注目すると、フランスは厳しいセクト対策を行う監視国家という、おどろおどろしいイメージが先行してしまうかもしれませんが、先生のお話を聴いていると、2001年法も2024年法も、弱い人や小さい者を守るという近代フランス法の精神に支えられていることがわかります。ところで、日本でも「神真都Q」が話題になりましたが、フランスでもQアノンのような陰謀論はやはりあるのでしょうか。

金塚 結構あるみたいで、ミヴェリユードの2022年の活動報告では、セクトと陰謀論を一緒に捉えて注意を払っていこうという形でやっています。なのでおそらく、陰謀論もこの法律の適用対象にしたいという意思はあるのだらうと思います。

田中 ありがとうございます。今回の国会での議論を見ていて面白いなと思ったのは、2001年法の時点で規制の対象になっていたのが具体的な宗教団体だったのに対して、今回の2024年では、もはや宗教団体とは言えないような陰謀論とか、情報化社会でネットワークの上を泳ぐような「危険なもの」が規制の対象になっているように見えることです。

また、日本で「フランスの2001年反セクト法が参考になる」という議論があるときは団体規制の文脈で言っていると思うんですけど、この2024年法は今の日本でどう見ればいいのかということも気になります。「2024年の法改正はフランスでは今もセクト規制が盛んである証拠だ」という物言いをする、あくまでも団体に対する厳しい規制が続けられているように見えるのですが、今回の2024年法の改正ではターゲットがややズレたような感じがしております。その点はいかがでしょうか。

金塚 フランス法的には団体規制は言いにくいので、2001年も全面的な団体規制というよりは、団体が行なったことへの規制をかけるということだったと思います。その精神はそのまま生きていると思うのですけれども、フランス法的に出てくるのは「個人をどう守るか」というところで「その団体規制は手段だ」という位置づけだと思っています。ただ、もはや団体とは言えないようなセク特的な動きが問題視されているというのはおっしゃるとおりで、「グル2.0」みたいな言い方もされていますけれども、インターネット空間での個別的な小さな団体や個人がやっていることにどう網を掛けるべきかというのが、2024年のもう一つの柱の、インターネットを通じた呼び掛けの規制だと思います。

元々の無知脆弱状態不法利用罪は、確かに今までない状況に直面しています。ただ、ブレていないのが個人を守ろうということで、ここはフランスのすごく伝統主義的な部分というか、対イスラムの問題でもそんなんですけれど、「啓蒙主義の国なんだ」というところに必ず話が戻ります。2001年の立法趣旨のときにもそういった話が出てきたり、2024年は正面からは言っていないですけれども様々な所で言われていまして、イスラムのテロの後の大統領スピーチも、すぐ啓蒙思想の話に光と闇を対比させて、「人の理性や判断能力を奪って暗黒主義に陥らせることは、フランス政府としては認められない」というところがあります。それを今の「グル2.0」みたいなものにどう適用できるのかという模索の状況にあるのだと見えています。

田中 2024年のセクト規制法改正については、セクト問題が拡散して対策の焦点がズレたのではないかという記事を書いたことがあるのですが³⁾、そこでも「弱い人を守る」というフランス法の精神が一貫していることがはっきりわかりまして、より立体的に今回の改正をとらえることができるようになりました。

ただ、2024年の法改正については『ル・モンド』や『リベラシオン』などの全国紙をみても報道は大きくありません。現代フランスの宗教問題としては、やはりイスラム過激派——最近では「分離主義」と言

われています⁴⁾——の問題が中心にあると思います。2020年には、ムハンマドの風刺画を授業で用いた中学校の先生が、過激派に惨殺される事件が起きました(いわゆる「サミュエル・パティ事件」)。こうしてみると、今回の法改正は評価が難しく、「フランスは昔も今も積極的なセクト対策をしてきた(だから日本もそれに倣うべきだ)」と言うと、実像とズレてしまうのではないかという感覚を持っています。

金塚 フランスは、政教分離のなかでキリスト教的なものを排除しようががんばっている面は確かにあるのですが、コロナ禍のときにとにかく人の助け合いの精神が出てきて「お金がもったいない」とは言い出さなかったように、根底の精神として友愛的なものがあり、「弱い人を守る」とか「連帯」に、キリスト教的な基礎の影響の大きさをいつもすごく感じています。私自身は宗教を持っているわけではないんですけども、こういう状況を見ながら日仏の比較をしていると、キリスト教的なベースがない日本で、どうしたら人に温かく優しい法律ができるんだろうかというのが関心対象で、勉強したいなと思っています。これは実務をやっているときの感触にしかすぎないんですけども、日本法の一つの冷たさというか、ちょっと突き放したような客観的な距離感を感じています。

田中 非常に面白い論点です。齊藤先生、いかがでしょうか。

齊藤 いま話題に出ている「弱い存在を守る」ということは、日本の人にそのままの言葉で伝わってしまうと、すごく反発や誤解を受けるところがあります。例えば在日朝鮮人は、日本に連れてこられたのに敗戦後に日本人から切り離され(1947年の外国人登録令、52年の法務府民事局通達)、長らく、社会的にないものとしてひどい扱いを受け、弱くされてきた人たちです。その在日朝鮮人が多少なりともこの社会のなかで認知されるための法制度(1991年の特別永住者制度など)を、在特会は「いや、それは特権である」と叩くわけですよ。他には、生活保護を

受けることだって当たり前の権利だけれども、それが当たり前ではないかのような社会の雰囲気があるじゃないですか。このところ、政治とカネの問題で、「むしろ社会の中でも強い人たちが上前をはねてこの社会ができあがっているんじゃないの」みたいなことが出てきているから潮流が少し変わってきているかもしれないけれど、やはり日本社会では引きつづき、例えばポジティブアクションみたいなもので「これだけ女性が抑圧されてきているなかで、それを何とか男並みに平等にしていましましょうよ」ということをやろうとするのに対して、「いや、それは女性の優遇でしょう？」という意見が常にやってきてしまう。

フランスの文脈では、社会的に脆弱な立場に追い込まれている人、放っておけば脆弱なままに打ち捨てられておかれてしまう人たちに対し、一定の違った取り扱いをすることによって、例えば女性なら女性、障害のある人なら障害のある人、ホームレスの人たちはホームレスの人という属性から解放されるところがあると思うのです。そういう属性によって弱くさせられて縛られている、その範囲の中でしか行動できない・判断できないというところから解放してあげることによって、フランス憲法上、私の知り得るかぎりの一番の核心にある権利主体みたいなもの、個人一人ひとりの合理的な判断をちゃんと出させる。そのように、色々とかくつついてしまっている属性、女性なら女性という属性から解放しますよということのために、脆弱にされている人たちを守るという観点があると思うのですよ。

だけど日本では、「弱い人を守る」と端的に言ってしまうと、それがちゃんと伝わらない。本来は、日本で立憲主義を牽引してきた樋口陽一先生の表現でいえば、自分の理性をもって判断できる「強い個人」⁵⁾が前提にされて構築されている憲法理論であり、その上に乗っかっている法制度だと思うんですよね。それは、日本の文脈で語られる「弱い人を守ります」というのと、どこかでズレるところがある。要するに、属性から解放されて尊重される個人というのは、その人が自分で考えて、ぎりぎり判断して、声を出してくる意思表示みたいな、ものすごく、きつい・苦しい・強い存在だと思うんですよ。そういう強い意志を持つ人た

ちというのは、最近また脚光を浴びている「青い芝の会」(60～70年代の『母よ！殺すな』やバス闘争で知られる障害者運動)のように、ある種、過激な行動かもしれないけれど、日本のなかでもいないわけではないのですよね。この人たちは、健全な人をベースにして作られている乗り合いバスだと移動ができず、健常者中心に造られている社会のなかで移動の自由を否定されているわけです。今でも電車のなかで「お客さま対応中」というアナウンスが流れて停車時間が長くなっちゃったりするんだけれど、それによって彼らは健常者と同様に移動の自由を確保することになるわけですよね。しかし、健常者目線で見ると「面倒くさい」と思う人もいるかもしれないし、特別扱いだと映る。

アフーマティブアクションやポジティブアクション、今回のテーマとの関係でいうとエホバの証人の剣道受講拒否事件も、否定されて弱い存在にとどめおかれているのを元に戻す、圧倒的に多数派である健常者の人たちと同じくらいにするというだけのことです。日本ではこれが優遇措置や特別扱いだと見られがちですが、そうではないはずだと思います。

フランス法が脆弱な存在を守るということを聞いたとき、これまでの自分の理解と接合しなかったのです。けれども、みなが自由に活動できるようにするために、弱くされている人たち、脆弱な人たちを守るところに関心があるのが特徴だということ咀嚼してみると、これまでの理解と接合するように理解しました。

あと、コロナ流行のなかでまず何をやったかはすごく対照的だと思います。フランスではホームレスの人たちについて何とか居場所を確保した、ということでした。それに対しこちらは何をやったかという、学校の一斉休校です。3月の春休みでもあったから、そのまま延長するのは簡便だったかもしれません。しかし、裕福なご家庭はそれでよくても、脆弱なシングルのご家庭にとっては、休みが短いほうがよいわけです。そのような家庭のほうが多いなかで学校の一斉休校というのをやっしまえばお母さんたちが困るというのは、誰か女性が入っていれば分かったことじゃないかと思うんですけれども、やっしました。DVそのものではなくとも家庭内の緊張が高くなってしまったりすることへ

の目配りも全然ないままに、とても脆弱なところをさらに脆弱にした。そして、お金の使い方としてはマスクをやってみたり、ということなんですよ。この違いをどう考えたらいいか。この日本で単に上っ面のカルト規制を導入しても、「被害者の自由を奪っている組織だからそれに対しての対策をしましょう」「弱くされている人たちの自由をもう一度回復してあげましょう」という観点が浮かび上がってくるような法制度にはなかなかならないんだろうなと思ってしまいます。

金塚 フランス法においては19世紀から、社会のなかではみんな相互依存しているのでお互いがいないと生きていけないという「連帯主義」が出てきて、E・デュルケムの社会的な分業論なども取り込みながら支配的な考え方になっていきます。この連帯主義が言っているのは、お金がない人とか病弱な人とか、そういった弱い人たちは、逆に、社会から本当は得られる便益を受けられていないから、社会に対して債権を持っており、お金持ちや権力を持っている人、あるいは勉強ができる人といった社会のなかで強い立場にある人は、社会のおかげでいい立場に置かれているんだから社会に対して負債・債務を負っている、ということです。「自分が賢くて強いからお金持ちになれたんだ」と自己責任論を否定するような考え方です。これが、フランスの社会保障制度において19世紀からどんどん出てきていて、戦後もずっと引き継いでいる部分があるんですね。

これは元々キリスト教的な友愛の精神があって、フランス革命の恐怖政治のときに色々な社会立法がされていくなかで、非宗教化・脱キリスト教化しながらも、キリスト教が打ち立ててきた精神を残そうという動きにはなったんですよ。それが連帯主義という形で19世紀以降、フランスの政治を支配していく考え方になっていくんですけども、要は弱肉強食を否定する考え方が、そもそもフランス法の基礎にはあるんだろうと思っています。

それがなぜ可能かという、齊藤先生がおっしゃっていたように個人の存在をスタート地点にしているからだと思うんですよ。それは私の

感覚だと、単なる個人ではなくて「自由」な個人というのが付いてくる。この「リベルテ」というのが、フランス法をやっていると、とにかく飽きるぐらい出てくるんですけども、「自由な個人がいるから、その自由を奪っちゃいけないんだ」というのが全ての出発点になっていて、「弱肉強食の世界も、結局、全員の自由が守れないから駄目なんだ」とくるわけです。脆弱な人というのは自由や理性が否定されてしまった状況にある人なので、その自由を回復しなければいけないというのが法律的な部分で、今回のセクト規制法にもつながってくる。「自由な個人を否定するな」と。

ただ、違和感が若干あるのは、よくフランス法の解説で見られる「強い個人」という定義です。フランス法的には強い／弱いというのはあまり判断しておらず、私、フランス語で「強い個人」はあまり聞いたことがないですね。「自分の頭で考え、批判精神を持って、理性の光で物事を判断できるようになりましょう」という教育はなされていて、そういう人間の集まりがフランス共和国だということは目指されています。理性を持った人を強い個人といえましょうなのかもしれないんですけども、強くなければいけないという理想を押しつけるのではなくて、「雑多な人間がたくさんいるなかで、社会的に苦しい立場に置かれた人がいたらとにかく助けなければいけない」ということです。

齊藤先生がおっしゃられていた属性からの解放という意味であれば、「自由」という意味で全員が平等です。自由な個人であるために、どういう法的な手段でやっていかなければいけないかというのは、本当に色々なところで問われます。セクト規制法でも、この前の3月に成立した憲法改正もそうです。中絶は女性の根本的な自由だ、そのためにはどういった手段が必要なのか、というように。面白いのは、フランス人は「恋愛における自由を達成した」みたいな言い方をするんですけども、女性という、妊娠してしまうかもしれない肉体的な属性に縛られることなく、男性と同じようにパートナーを選んだり恋愛を楽しんだりすることができて初めて平等なんだという考え方があります。一定の属性があっても不平等にならないような様々な法制度を構築していく。その根

本は個人が自由だからで、肉体的特性から自由が否定されるようであれば、それを解消・回復するような法制度が必要だということになっているということです。

どうしても私は、自由とか平等に関して、キリスト教的な理念の重要性を感じる部分はあります。そうすると、「日本法はどうしたらいいんだ」とどつぼにはまってしまうんですけども。日本だと、先生の本にも書いてある「自己責任」論とかが出てきてしまいます。この自己責任というのは、レスポンシビリティとは違うものになってしまっていて、外国語に訳せないですね。

日本の政教分離と「カルト」問題

田中 今、金塚先生から、キリスト教が根底にある連帯や弱いものを守るという精神について日本のことを考えたらどうなるのかというお話がありましたので、ここからは日本の政教分離とカルト問題、ということで齊藤先生にまとめてお話ししたいと思っています。よろしく願いいたします。

齊藤 日本との関係では、もう2年前になりましたが安倍さんの銃撃事件がありました。実行者であった山上徹也さんが、安倍さんを旧統一教会の一番重要なシンパであるから見立てて攻撃の対象にしたということもあって、政治、とりわけ自由民主党の政治家と旧統一教会との関係が浮き彫りになりました。旧統一教会も、一時は被害者対策弁護団の人たちをはじめとして社会的にそれなりに注目するということもあり、ジャーナリストの鈴木エイトさんのような奇特な方はずっとウォッチされてきたけれども、オウム真理教事件以降の20年ほどにわたって、基本的には潜っていた。その間に統一教会は名称を変更し、その名称変更に当たっても、政治との関わりが少し懸念される事柄がありました。名前を変更して、統一教会というのが前面に出ない格好でカルト的な被害を撒き散らしてきたということが改めて注目されました。

そして、統一教会に対する2世の方たちの被害、山上さんがそうであったような被害がこれほど深刻であるということが広がったときに、被害者救済新法だ、あるいは宗教法人法による解散請求だという話がワッと出てきたなかで、私はどちらかというとその一連の動きに対して少し躊躇するということももう少し慎重であるべきだといったような評価をしていたので、それで対談にお呼びいただいたのだと思います。

解散命令請求を含めた手続きについて慎重であるべきではないかとなぜ言ったかということ、理由は二つぐらいありました。一つは、本来、解散手続きをやる前に、政治と旧統一教会の関係をもっときちんと明らかにするべきだろうということです。全体として公共的な関心ではあるのだけれども、公共的な存在であるはずの政治家のほうを不問に付しておいたまま、片方の私的団体である宗教団体の非を問うということだけにもものすごく傾斜してしまうのは、歪だと思いました。

なので、同時にやる必要があります。旧統一教会の責任を問うこともですけれど、政治の側、自民党の内部的な調査というのは推して知るべしというやつで、やったんだかやらないんだかという状態ですよ。メ



齊藤小百合 (さいとう・さゆり)

恵泉女学園大学教授。1964年生まれ。関連する概説に「国家と宗教」（『法律時報増刊 憲法改正問題』2005年）、「立憲主義との邂逅と、その不在」（『キリスト教史学』第62集、2008年）、「信教の自由と政教分離」（元山健・建石真公子編『現代日本の憲法〔第2版〕』法律文化社、2016年）など。

ディアが色々な形で調査・深掘りをして、統一教会のアメリカ本部の人が日本にやってきて岸田首相と会談をしたという写真が出てきたり、継続的に追っているとさえなくもないけれども、まだ弱いのかなと思います。あれから2年経って、一連の被害者救済法のようなものができて、解散命令請求の手続きが一段落したとなったところで、裏金のことが出てきてそちらをやるべきだということもあるんでしょうけれど、この問題が忘れ去られていくことをとても懸念したのです。要するに、統一教会の責任を問う一方で、政治家のほうについて調査をしなくなってしまう、政治の問題を隠蔽してしまうのが、一番よくない宗教法人法の用いられ方だなと思ったのです。

もう一つは、2022年の終わりぐらいから出てきて23年に取りあえずの決着がついた経緯のなかで、宗教法人審議会も含めて異論が出なかったことです。オウム真理教による一連の事件の後、今回適用になった解散命令請求の質問権行使を宗教法人法の改正によって盛り込んだ95年の宗教法人法改正(96年施行)のときは、もっと喧々諤々だったと思うのです⁶⁾。中には、かなり強い解散命令請求の改正というのに抵抗する反対意見もしっかりと出ていて、委員の人たちが外で声明を出したり、「おかしいですよ」とメディアで発言することも複数ありました。それに対して今回、宗教法人審議会の議事録がとても簡便なものであるのはやむを得ないのだと思いますし、全く問題なく適用される案件だからということでもあるのでしょうかけれども、波風が立たず異論が出ずに「スン」と進んでしまっているのが気持ち悪く、とても嫌な感じを覚えました。この大きな流れとちょっと違うことを言う人は、齊藤ぐらいでした。

すごく大きな話になってしまいますが、日本社会というのは大きな流れにワッと丸ごと飲み込まれてしまうみたいなことになりやすいです。なぜこの国で日本国憲法20条と89条、政教分離原則があるのかといたら、戦前の軍国主義というか祭政一致の軍事国家、宗教の力が悪い形で、この社会を丸ごと飲み込んでしまったからですよ。そうならないようにするのが政教分離原則の重要な役割だと思うんです。それが貫徹できていないところで国家が介入していくのが怖く、大きく躊躇しまし

た。政教分離原則というのが、日本社会のなかでは大事にされてきていないということもあると思うんです。金塚先生が何回かおっしゃられた、友愛の精神につながるキリスト教的な基盤・土壌みたいなものが、宗教的なものを脱色した文化というか国民性にまで落とし込まれて根付いているのとは違った格好です。

なので、この統一教会という個別事例についての解散命令請求の適用それ自体に異論があるとか批判的であるわけでは必ずしもなかったのです。でも、具体的な事件があるなかで意見というのは出されていくので、旧統一教会のシンパと見られるところもあったのかもしれませんが。

田中 すごく面白い話をありがとうございます。統一教会への解散命令に比較的慎重な姿勢を示していらっしゃる理由をクリアにご説明いただきました。2022年以降、世論は統一教会を解散すべきだという論調で一色になりました。そうしたなかで、政治家の責任追及の不徹底、国家権力の肥大化、世論の画一化の方に警戒の目を向けるご意見は非常に貴重で重要なものではないかと思います。

お話しいただいたように、戦後日本においてなぜ政教分離が大切だとされたのかというと、祭政一致や軍国主義と結びついたとされる、戦前の「国家神道」体制——最近では括弧付き⁷⁾で用いられる言葉ですが——の問題があるわけです。私は戦後日本の政教分離をこうした戦前や戦争に関する「記憶」をキーワードに考えており、その忘却が近頃の政治と宗教の再接近の要因のひとつであるとみています。先生もそのようにみられているのでしょうか。それとも、政教分離は戦後ずっと大切にされてこなかったという見方でしょうか。

齊藤 ずっと大事にされてこなかったと思います。最初のうちは何とかして大日本帝国憲法体制をずっと続けたかたでしょう。今おまとめくださったように、何のための政教分離原則かといったら、祭政一致の軍事国家、天皇の軍隊と神様としての天皇という日本社会のアンシャンレジムがあったからこそ、まずは9条による非軍事化、そして信教の自

由のような批判の自由を獲得したわけです。それまでは、「神社参拝しろ」と言われても、「私の神様には、それは許されません」「そんなことはしたくありません」とは言えなかったわけで、「[神社は宗教に非ず]」というかもしれないけれど宗教じゃないですか」という批判の自由はなかったんだけど、ようやくそれを獲得できた。だから、9条と20条は一体だと思っているのです。天皇・軍・神様という祭政一致の軍事国家の、一番の中心的な宗教施設が靖国神社ですよ。靖国神社体制的なものって、天皇の皇室神道と一体になっていますよね。だから、靖国も何とか戦前的なものを持ちこたえたいし、伊勢神宮もグリーンさんが言っているように、真姿顕現運動をずっとやっているんでしょう⁸⁾。靖国神社をちゃんと国家護持してもらうのが本来の形なんだという運動をやっていたときには、まだ、みんなが戦争のことを忘れなくて抵抗できたということもあったのかもしれないですけど、その当時から、庶民の人たちはなかなか抵抗できなかった。

もう一つ、1947年5月3日に日本国憲法が施行されてすぐに、憲法的な価値というのが私たちの社会の中に大事にされたわけではなかったですよ。NHKの「虎に翼」でも描かれたように、審議過程で支配層は抵抗したし、一般の人も、「変われ」と言われても変わらない人たちが圧倒的に多かった。みんな「靖国で会おう」の感覚をずっと引きずったままであったし、それを何とか憲法的にも認めさせよう、うまいこと憲法原理の中に入れ込もう、ということが画策されてきたと思います。

そして、その司法的な決着が1977年の津地鎮祭判決だったと思うのです。例の目的効果基準というのは、平たく言うならば「政教分離原則は質じゃありません、程度問題です」と言ってしまったということですよ。ただ、この津判決のときには、「それでいくと政教分離原則を持っていることの意味がズルズルとなくなってしまうじゃないか」という趣旨の、裁判官5人による反対意見が付いていました。しかも、藤林益三長官の追加反対意見もくっついていて、なかなか大きなことだろうとも思うし、結構インパクトがあったはずですよ。「政教分離原則は程度問題でも大丈夫ですよ」という見解はまだそんなに盤石ではなかったの

かもしれません。けれども、それは保守政治家にとっては都合がとてよよかったので、その後、司法判断として目的効果基準が使われるようになりました。

これは、適用の仕方によっては違憲判断も出せる基準になっているので、98年の愛媛玉串料訴訟では、同じ目的効果基準を使ったのだけれど初めて「違憲だよ」という結論になった。でも、今度は目的効果基準そのものに疑義を呈する意見が3人になってしまったんですよね。圧倒的多数は、違憲判断だとしても「目的効果基準それ自体は大丈夫です、程度問題です」という立場になり、「それ自体がおかしいでしょ」と言う人は5人から3人に減ってしまったのです。それとは別に「合憲だ」という長い反対意見も（目的効果基準に拠って）付いていますけれど、そうやって「政教分離原則といっても程度問題ですよ」という津地鎮祭判決の枠組みがどんどん定着してきてしまったのだと思うのです。

だから、それに乗っかる格好で「私的参拝であれば靖国はいいでしょう」と言ってきたわけですよ。「公的参拝でもいいじゃないか」とやった人もいて、その後はやらなくなったわけですが、あれは「政教分離原則上の問題だから控えます」というよりは、「周りの国々、中国と韓国がギョアギョア言ってきて外交上の問題になっちゃうからやめとくね」ぐらいの扱いだったのでしょうか。けれども、「いや、そうではなくて、政教分離原則の問題だよ」と、ずっと言いづけるべきだと思うのです。

しかも、それをさらに後押しする形で、津地鎮祭判決なるものを憲法規範化しようとした2012年の自由民主党による憲法改正案⁹⁾も出てきた。そのもくろみは、「国家と宗教との結び付きといたしましても色々ありまして、これなら社会通念上の許容範囲なのです」というもので、制度的保障論と目的効果基準をくっつけて、「政教分離原則は程度問題です、質的問題は問いません」と、靖国的なるものや、「神社は宗教にあらず」という神社非宗教論をその先に持ってくるができる。歴史をさかのぼって「この国の政教分離原則って何のためですか」みたいなことをあまり考えなくてもいいのですといった意見が確定してきて、行き着いた先は神社非宗教論。軍事化がこうやって進んでいくなかで、自衛隊

さんたちが靖国に行く¹⁰⁾ ことにあまり違和感を持たないように私たちが作りあげられている程度には、政教分離原則というものが軽く扱われ、あまり深刻に受け止められることなく進んできた感じがしています。

田中 戦後日本では、憲法の定める政教分離原則がどんどん崩しにされてきた、というお話をうかがいました。なかでも、政教分離を定めた憲法20条と平和主義を定めた憲法9条はセットだという考え方には強く共感します。

いまご説明いただいたように、戦前の軍国主義や祭政一致という過去——あるいは「記憶」——があってこそ、戦後日本の政教分離が——建前上なのかもしれませんが——存在してきました。そこには、国家権力の肥大化に対する警戒がひとつあるわけですが、そうしたなかで、国家が率先して弱い個人を守る、という精神に支えられたフランスのセクト規制は、先生にはどうみえるのでしょうか。2022年以降はフランス流のセクト規制を日本にも導入しようという声が大きくなりましたが、それに関するご意見をお聴かせください。

齊藤 カルトといえば、日本では確かに統一教会もそうだし、オウムもそうでしょうけれども、先ほどの話に戻るとすれば国体カルト¹¹⁾の残滓がまだ残っていて、全然解消しきれていない。政教分離原則がきちんと役割を果たせていないし、さらに立憲主義の土壤もできていないなかで、上っ面と言ったらいけないけれども、ルールとしてのセクト規制法というのをフランスを参考にしながら盛り込んでくるということは、とてもじゃないけれどできないと思います。

先ほどから出てきているように、何のためのセクト規制法かというポイントとしては「弱くされている人が自由を奪われているとしたら、自由を回復する」「心理的に脆弱な状態を利用して行なわれる犯罪行為から守る」という発想であったのに対し、その点が日本では抜けて、決してそういうふうには使われないのではないかと、規制をするほうに運用されるのではないかと不安になります。

ここのところ警察について、とても懸念されるような動きが浮き彫りになってきているのではないですか。例の大川原化工機の冤罪事件は本当にひどい話だと思います。経済安全保障の領域で縛りをつけるなかで目星を付けて、摘発してしまうと後に引けないからあそこまでひどいことになってしまったのでしょうか。大川原化工機事件の後、この4月には、鹿児島県警の不祥事を調査していた報道機関の HUNTER さんに県警がガサ入れするというとんでもないことが出てきています。もう一つ、兵庫県知事も話題になっていますけれども、内部通報制度が日本ではなかなか機能しないですよ。内部通報に対するものすごい抑圧、見せしめのような摘発を、平気でやってのけてしまうわけです。しかもあれは捜査令状でやっているのだから、裁判所も加担した格好での報道機関への警察権力の介入です。このように憂慮されるような事柄が背景にあるなかで、さらに小さな存在、さっきの旧統一教会やオウムとかについては、ほぼ多くの人が「問題はないだろう」と思うでしょうけれども、戦前に「類似宗教」と呼ばれた宗教への弾圧というものも——それだけ考える自由を奪われていたということはあるとはいえ——世論はほどほどに賛成していたわけです。なので、多くの人が賛成するということだけでは、必ずしも進めていいのかどうか分からない。このくらいだったら叩いておいてもいいだろうという小さな宗教とかがターゲットになるのではないかと、強く懸念します。

フランスでもセクト規制法の適用事例が少数あるということでしたが、まだ少数にとどまっているんですよ。けれども、インターネット上に色々な陰謀論的なものが出てきたり、セクト・カルトという概念が拡散していったときに、どこまでの射程範囲で規律していくのかも問題になります。

また違う話として、リアリティーショー番組に出ていた女性の方がインターネット上の誹謗中傷で自死に追い込まれたという事件が4年前にありましたが、あのとき、学生たちからは誹謗中傷に対する刑罰をもっと重くしろという声が驚くほど強く、引きました。そういう学生の声の後ろには若年層の人たちの世論もあるのかなと思いましたが、結果とし

て、誹謗罪の厳罰化が少し進みましたよね。確かに、改正前はあまりにも小さな扱いで、最近の大きな被害は本当に深刻ですし、きちんと犯罪化されて取り締まる制度にはなかなかないですけれども、先ほど、セクト対策としては一般の刑事法体制のなかでの対処も多くなされているというお話もあったように、既存の法制度だって一定の役割を果たすことはできると思うのです。多くのものは詐欺罪で責任を問うこともできるでしょうし。しかし、特に旧統一教会については、それをあまり使わずに野放しにしてきた。それによって、山上さんのような2世の問題がものすごく蓄積してしまったわけですね。既存の法制度のなかでも一定の範囲でできるはずなだけけれども、そういうものを使わないでおいて世論をあおって、より強い権力行使ができるような新たな法を作るということは、ここまでお話ししてきたような日本の法と人々との関係も含めて、とても危ういと思います。

ローマ法の研究者である木庭顕さんが中学生・高校生とセミナーをやった記録『誰のために法は生まれた』のなかで、一番インパクトのある主張として、「グルになってる集団を徹底的に解体して、追い詰められた一人の人に徹底的に肩入れするのが、本来の〔……〕法です」という箇所があるんですよ¹²⁾。ローマ法からすると元々の成り立ちがそういうものであって、ローマ法をベースにできてきたフランス法もあるからなのかもしれませんが、脆弱な立場に置かれて否定されている自由というのを回復する、弱くされている一人の人を守るんだということと、すごくつながったんです。それに対し、日本の社会ってその感覚は全然ないと思うんですよ。「建前としては弱くされている人を守るためかもしれないけれど、現実問題は全然違うし」ということに、すぐすりかわってしまうんだと思うんですよ。そこから、「いや、そうは言ってもね」と引き戻してくるのが、とても難しい。法を私たちがどのように受け止めているのかという法感覚の話です。

あと、カルトのリスクといったときにも、国体カルトのリスクを私たちはまだ払拭しきれていないのではないかと思います。先ほども少し出てきたように、この20～30年ぐらいの間で積み重ねられてきた結果と

しての軍事主義の拡大ということで、今、9条と20条と一緒に危うい感じになっていると思うのです。軍事主義がどんどん傾斜していくことと相まって、神社非宗教論みたいなもの、「自衛隊が靖国神社に行ったって、公用車を使わなければいいじゃないか」、その先には「自衛隊員が集団的自衛権の行使の一環として他の国の戦争に巻き込まれて犠牲になった場合には、靖国神社におまつりするべきではないか」「そうしなければ、この戦争というのは遂行していくことができない」という雰囲気、何となく作られていく。

また、この社会を覆う宗教や靖国神社の力との関わりでは、天皇も見え隠れします。天皇は一応、日本国の統合の象徴ではあるんですけども、護憲派の人たちの的には、天皇の存在は最小限の小さな天皇制であるというふうに考えてきているはずなんです。憲法が何を作ろうとしているかといったら、可能な限り小さな存在として天皇を認めておく。それも国体のカルトの残滓の一つで、それがなくなればすっきりするのだけれども、残っています。そして、できるだけ小さく居つづけておくはずだったものが後ろにいて、この社会を丸ごと飲み込んでしまうことをすごく懸念するような状況になってきてはいないでしょうか。

田中 最終的に私たちが議論するのはここかな、というポイントを押さえていただきました。セクト規制法の背後にある精神そのものはとても素晴らしいけれど、そうした精神が根付く素地が日本社会にあるのか、というクリティカルな問題提起について、金塚先生、いかがでしょうか。

金塚 その点に関しては私、齊藤先生と全く同じ意見です。この2年の間、セクト規制法について「日本に導入するなら？」といつもお尋ねいただくんですけども、たぶん無理だろうと思います。フランスでこれのできたのは、弱い人を守ろうという一定のコンセンサスがあって、きっちりやっ払いこうという政府の意思も強かった。ここだけパッチワーク的に持ってきたところで、全く使われない。例えば、「法人等による寄附の不当な勧誘の防止等に関する法律」は、債権者取り消し権を

使ってどうこうという、実務家の私たちから見て「これ、どう使うの？無理でしょ」と思うような立法だけが、あまり議論もなくあつという間にできてしまった。今は民事裁判のほうで判決が出ている適用例はないと思うんですけども。一方、旧統一教会の解散命令はもっと早くいくのかと思ったら何だかんだいって引き延ばしにしている、善し悪しを別にしても政府がやりたくないのはすごく伝わってくる。手を付けてしまうとパンドラの箱を開いてしまうことになるのかもしれない、難しい。

だから、日本固有の国体カルトということについて聴かせていただいて、そういったところから手を付けないとどうにもならないのかなと思っています。旧明治憲法的なものとか軍国主義的なものの亡霊の復活が、ずっと虎視眈々としているわけではないですか。それがないように憲法を守りたい、いつ日本社会は解放されるんだろう、といつも思っているわけですけども、自民党のほうからもそういうものが出てきたりとか、裁判官だってそのような頭のままだったり。私、9条と20条に加え、24条もセットなのかなと思っています。婚姻や家族をめぐるのは、どうしても女性の名字というのが絶対嫌だと、イエ制度的なものを守りたいという意識がすごく強くて、日本会議とかそういうものもあると思うんですけど、そういった明治時代のノスタルジーをなぜかまだ抱えている社会のなかで、こういった自由をどうこう言う議論がミスマッチになってしまっている状況をどうしたらいいのか。夫婦別姓訴訟やっていたときも不思議に思ったんですけども、夫婦同姓だって国家神道だってたかが明治からの150年にすぎない時限的なものであって、別に江戸時代に強く何かあったという話ではない。本当の昔の日本にはなかったものを押し付けられていっても日本人は怒らなかった。たかが150年、明治から1945年の敗戦までと考えると150年も経っていないわけだけれど、それがここまで日本人のマインドに影響を与えている。今生きている私たちなんて戦争を経験していないのに若い世代も結構保守的だったりするのを見ると、何か日本人の精神的なものにフィットしてしまったのか分からないですけど、それが今もある。最高裁を見ても、ようやくこの前不当利得返還訴訟で旧統一教会からの返還を認

める判決は出したものの、色々なところで動きが遅いです。イエ制度的なものを残そうというのはすごく多いですし、法律家を含めてそれをずっと引きずっている。

今回のカルトの問題というのはこの問題だけではなくて、齊藤先生が問題提起されたような日本社会全体に対する問題で、そこをどうにかしないとカルトの問題に手を付けるのも大変なのかなという気がしました。

「良心の自由」の種をまくために

田中 ありがとうございます。続いて、金塚先生にはフランスの法体系、齊藤先生には日本の事例に関して、良心の自由についてお話しただければと思います。

金塚 良心の自由はフランス的にはキリスト教との関係で出てきたもので重要な位置づけを与えられていますが、今、現実的に問題になっていることがあるとしたら、イスラムとの関係なのかなと思います。カルトの問題は、外に現れてきたから行為に対して適用しようとか他の刑法を使おうというもので、あまり良心の自由に踏み込むところがそこまで劇的に前面には出てこないと思うのですけれども、イスラムのスカーフ問題を含めて、宗教的な良心の自由をどうするかというのが、今のフランスの現代的課題です。過激派との関係はまた別問題としてありますけれども、一般的にスカーフをどう考えるかというところが、最近のフランスにおける一番のトピックであるのかなと思います。

2021年の共和国原理尊重強化法もそうですが、今回前面に出てきたのが7~8月のパリオリンピックです。フランスのオリンピック選手は、政府のお達しで誰もスカーフを被っていないんです。なんでそんな権限が政府にあるのかというと、これも2021年の法律が結構響いています。2023年6月29日に、コンセイユ・デタ（行政最高裁）の判決がありました。これはフランスの女性サッカーチームの選手がスカーフを着けて試合に参加していいかどうかということが争われた事案で、元々、フラ

ンスサッカー協会のほうはだいぶ前にそれを禁止する定款改正をしていましたが、最近問題になって裁判で争われ、行政最高裁は、定款変更を法律に違反していないものとして認めました。

というのも、これまたフランス的ですけども、フランスには特有のスポーツ法典というものがあり、例えばフランスのサッカー協会や今回のオリンピックは、私的な団体がスポーツをやっているということではなくて、フランス社会・国家にとって大事な公役務の一部権限を国がその団体（スポーツの全国組織）に移譲しているのだという考え方を取っています。芸術とかもそうです。行政最高裁が言っていることとして、スポーツというのは体を動かすだけではなくて、行政の平等の問題であったりとか宗教の問題であったりとか、高齢化社会や健康の問題であったりとか、とにかく広い問題だという意識があります。なので2023年の行政最高裁の判決は、フランスの協会は公役務をやっているから宗教的・政治的・哲学的中立性を守らなければならない、スカーフを被った女性選手が参加することを禁止する権限を持っていると言いまして、その根拠にしたのが、公役務の移譲を受けた団体は私的な団体であってもその中立性を守らなければならないと明確に規定した2021年の法律だったわけです。それに乗っかるような形で、2024年のオリンピックに関してもスカーフの着用を禁止していたという流れです。

私個人としては、評価するのが非常に難しい問題かなと思っています。日本的に考えると、「被っているだけだと別に誰かに迷惑をかけるわけでもないし、宗教・信教の自由、あるいは良心の自由の侵害なんじゃないか？」となります。しかしフランスでは2021年法のように、フランスの共和国原理としての自由・平等・友愛、特に男女の平等、宗教的中立性、人間の尊厳をいかに守らせるかということが出てきます。これも非常に賛否両論、批判も多い法律ですけども、社会を統合する価値観がある国とない国という前提から出発して、フランスにおける良心の自由とイスラムの問題も考えなければいけないと思っています。

日仏の比較法的に考えると、日本ではそもそも、抛るべき価値というものがあるが共有されていません。日本で重要だと思っている価値を政治家に

訊いたことがあります、「ラーメンがおいしいこと」とか言われてしまい、オーディエンスに訊いても出てこない。フランスは「自由・平等・博愛」、今だと「連帯」がすぐに出てきます。国民連合が負けた背景として、共和国的な価値へ結集し、極右排斥に一致団結できたことがありました。こういった言説は日本では無理で、何か一つの価値となるとそれこそ、戦前の軍国主義や国体カルトみたいな、個人が抑圧されるようなものが出てきてしまうかもしれない。そういったところを掘り下げて考えて、日本が拠るべき価値は何なのかというと、本来的には私も平和主義なのかなと思います。先ほどの齊藤先生のお話でとてもよく分かったように、平和主義と政教分離というのはつながっていて、ここはセットで考えなければいけない。けれども日本社会というのは、法律の話をしていると価値的な議論にはなかなか入りにくくて、結局その議論がてんでんばらばらになってしまい、良心の自由といっても「絶対、譲れない価値は何なのか」という議論がしにくい部分をどう考えたらいいのかなどと思っています。

フランスでは良心の自由というと、スカーフだけが前面に出てきてしまいがちですが、結構キリスト教にも厳しかったりします。公共空間でのクリスマスツリーやクレッシュ（キリストが生まれた場面を再現した人形）をどうするのかとか、ちょっと前だと「ヨハネ・パウロ2世の像を撤去せよ」という判決が出ています。これが良心の自由なのか宗教的実践の自由なのか切り分けが難しいところがあり、フランスでは宗教的実践の自由として、外部的に出ている部分については規制ということになっていくのかなと思っています。

良心の自由についてフランス的などころからまとめて言えることがあるとすると、判断能力が奪われたところでの良心の自由というのはおそらく存在しないので、ここをどう担保して支援していくのかなというところは今後の議論が必要です。日本だと宗教団体における活動の自由が重視されるなかで、その中にいる人たちの良心の自由が本当に尊重されているかということが部分社会論みたいになってしまっていて、個人がちゃんと守られているかという議論がない。もう少し個人に焦点を当

てたうえで、良心の自由を発揮できる環境があるのかどうか。この議論は避けて通れないと思います。

田中 オリンピックに関する最新のトピックを交えて、非常に重要な論点を提示していただきました。良心の自由については、個人とその判断能力に焦点をあわせることが重要だという論点を出していただきました。この点も、日本の事例との比較のうえでは重要だと思います。では、続けて齊藤先生、よろしくをお願いします。

齊藤 オリンピック自体が公役務の一部だというのは、スカーフについてだと「ん？」と思うことがあるかもしれないけれど、差別的なことを助長するような何か規制するわけですよね。例えば、差別的なモチーフみたいなものを掲げている選手がフランス代表のチームのなかにおいて差別をまき散らすというのは、共和国原理ということからするとなかなか受け入れられない。スポーツというのはそれだけの伝播力があり公共性を持っている場所なんだろうと思いました。それだと、すごく分かり



司会・田中浩喜（たなか・ひろき）

日本学術振興会特別研究員（PD）。1992年奈良県生まれ。論文に「現代フランスにおけるカトリシズムと社会規範——教会における性的虐待に関するソヴェ委員会報告書を読む」（『宗教研究』98（2）、2024年）、「蜜月の盲点——伊勢神宮と政教分離」（『宗教研究』95（3）、2021年）など。

ます。でも、「私はスカーフだとなぜ規制に躊躇するのか」というのを、もう少し考えないといけない。

ここで出てくる価値はやはり、普遍性にかかれた価値なんですよ。もちろん、それが時々「普遍的な価値だよ」ということを詐称することがあるので、常に警戒しておくことは必要です。「自由」や「平等」の射程に入ってくる人たちが、伝統的な社会を作っていた特定の人たちだけで、周縁化されている人たちが平等から排除されているのだとしたら、そこにも入れていく必要があります。ずっと遡って、1789年の人権宣言における *Homme et du Citoyen* (前文の「人および市民」) から女は落ちていた、そのときは排除されていたかもしれないけれども、入ってきますよね。それでこそ普遍性です。共和国原理はフランスだけのものではないからこそ、それにとどまらない普遍性があるんだと思います。そこにナショナリズム的なものが入ってきたり、スカーフと十字架だと扱いが違ったりと、歴史や伝統を引きずってしまっている部分があるのだと思うんですけど、それでも、それを何とかそぎ落として、本来あるべき開かれた普遍性を求めつづけているのでしょう。

国体というのは、それができない構造にありますよね。日本のなかで私たちが共有できる価値として、日本国憲法的なる価値以外のところで掘り起こして何かありますかといったときに、どうもなさそうな気がするのです。だけれど、憲法の前文に、「全世界の国民が、ひとしく恐怖と欠乏から免かれ、平和のうちに生存する権利を有することを確認する」とある平和的生存権。これはまさしく前文の言葉にも「人類普遍の原理」とあるように、全ての人たちの普遍性にかかれています。それを、日本の私たちを糾合する価値にできるのではないかな、この70年間ですべきだったな、と。あるところまでは努力されて、それなりに達成されてきているところだと思います。憲法改正の話になったときに、「自衛隊を盛り込んでも、これまでずっと自衛隊があったのと変わりませんよ」「平和主義はそのまま残しておきます」と、平和主義は変えたらいけないということまでは前提にした「積極的平和主義」というまやかしがあって——自衛隊を憲法に入れた段階で、もはやそれは2014

年6月までの自衛隊とは全く違うものを憲法規範化することになってしまうと思うのですけれども——、しかし、どう世論調査をやっても、9条1項に手を入れて削除するという事は少なくとも出てこないわけですよ。世論調査で、ざっくり憲法改正したほうがいいよねという人がいくら多くなったとしても、9条のところは変えないでくださいとなるのは、77年の平和を私たちの共通の価値にしていくということの成果なのかなとは思いますが。

良心の自由と言ったときに、私たちはどちらかという、信仰でもあるんだけどどちらかという宗教的なものではない日の丸・君が代に関わることを、良心の自由・19条の問題として考えてきているのだと思うんですが、それをお話ししたほうがいいんでしょうか。それとも、信教の自由でしょうか。

田中 信教の自由と良心の自由という用語の微妙なズレというか、日本における定着していなさというの、一つ論点になるところかと思えます。

齊藤 確かに。良心にしても信教にしても、どちらも定着していないですよ。

金塚 「良心って何か？」みたいな。良心という字からしても。

齊藤 教育の場面では、子どもたちの個々の良心を醸成するという目的なんでしょうけれど、答えが出ている道徳を教えるというものになってしまいがちではないですか。その領域で語られるような良心にしかならないので、とても薄っぺらで、あまり内実の込められたものには全然なっていないと思うのです。歴史を遡って、否定されてきた良心の自由や信教の自由というものを学ぶことはあるかもしれないけれど、「私の良心の自由とは何だろう」ということはやらない。

信教の自由・宗教の自由についても、日本ではみな宗教的な行動をしているわりに「無宗教」だと表示するなかで、あまりにも語られない。

だからこそ政教分離についても無頓着で気にしないでいられる構造があるのかなと思います。良心の自由や信教の自由に基づいて、多数派の無頓着・無関心に傷ついている人たちというのは、少なからずいるでしょう。その少数者の人たちの自由は、それ以外の多数派の人たちの本来の自由でもあるはずなんですよね。でも、そこへの回路が全く断たれているというか、「はて？」と言うことなく(笑)、多数的な日の丸・君が代であれ、距離の取り方に慣らされてきている感じになっているのではないのでしょうか。「判断能力を奪われているかどうか」が一つの大きなポイント」というご指摘がありました。教育のなかで判断能力が作られておらず、自分たちなりの判断を形成していく材料や力を削がれている疑いがあると思うんですよね。「絶対に譲ることのできないものって、あるはずだよ」ということを、家庭教育も含めた広い意味での教育のなかで、あまり私たちは子どもたちに言っていない。むしろ、「あまり過激になってはいけないから」「そんな苛烈なこと言わないで」「尖らないで」と、絶対に譲ることのできないものが割と薄い状態を作り出している感じがします。若い人たちは、「両論併記しないと」「こっちだけに偏っていないか」、そうでないとSNS上で炎上したりいじめにあったりと、ものすごく自己抑制が強いんですよね。そんななかでも、年齢の上の人たちは、もうちょっとまじな社会を作っていこうと思って努力してきたんだと思うのですけれどね。

本当は、良心の自由や信教の自由というのは、「私は、これは絶対に譲ることのできないものなんです」というはずのものです。だからこそその政教分離原則だと思うのですけれど、多くの人はその苛烈さがない。場合によったらカルトになっていきセクトをつくりということにもなってしまう過激なものだと思うのですけれども、でも、元はそういう、絶対に譲ることのできないものですよね。だから、ヨーロッパの歴史のなかだと宗教戦争を長らくやってしまっ、「血で血を洗う戦いが続いていくだけだ、どこかで終止符を打たないと」となり、「絶対に譲ることのできない信仰や良心が違っていても、お互いに生きていきましょうね」という信教の自由・良心の自由や政教分離原則が登場してきたのだ

と思うんですけど、この社会はあまり、「これは絶対に譲ることのできない」というものを持っている人が少ないから、政教分離原則も軽く扱っていいということになるんでしょうか。

田中 戦後日本の場合、政教分離や良心の自由を守る運動のなかでは、キリスト者の方々が大きな役割を果たしてきたと思います。とりわけプロテスタントの役割は大きかったと思いますが、日仏比較の観点から面白いのは、1905年の政教分離法に結実するフランスのライシテの形成過程でも、プロテスタントの力がすごく大きかったことです。

こうしてみると、日本とフランスには似たところがあって、20世紀後半、戦後が終わったと言えるかはわかりませんが、平成に入ってからになると、キリスト者による政教分離運動が次第に下火になっていく。日本のキリスト教界全体の教勢の低下も関係していると思うのですが、護憲運動を現場で数十年間みてこられた齊藤先生には、どう見えるでしょうか。

齊藤 そんなに長らくは見ていないと思うんですけど、確かにおっしゃるとおりです。靖国問題に関して「平和遺族会」¹³⁾ というものがあり、特定の宗派で集まっているわけではないのだけれども、ほぼキリスト者の遺族の人たちで構成されていた。中にはすごくカリスマ的な存在もいて、多くのキリスト者の人たちが支えていたと思います。平成になる代替わりのときには、キリスト教の団体も相当に憂慮する様々な声明を出しており、特に昭和天皇の戦争責任問題があったということもあって声が強かった。しかし、平成から令和になったときの代替わりに当たってはそうではなかった。どういう面で批判をしたかということ、「代替わりであまり盛り上げないでね」「税金を使わないでね」「政教分離違反的なことをやらないでね」というのはあるけれども、戦前とのつながりというポイントが薄れてきている。天皇制がそれなりに定着してしまっただけで、代替わりをあまり批判することができなかったというのもありますけれど、キリスト者の側の弱体化も指摘できると思います。

日本キリスト教団やバプテスト連盟は色々なところで発言をなさっているけれども¹⁴⁾、高齢化などで人が減り、少しずつ弱体化してきている。

でも、2015年の集団的自衛権の行使容認に先だって、「安全保障法制、戦争法に反対するぞ。その手前のところからだ」と、特定秘密保護法反対の動きを学生が立ち上げたから（2014年設立のSASPL。2015年に後継団体としてSEALDsが発足）、おじさん・おばさんたちも、「学生がやっている、がんばらなきゃ」と煽られた。そのときの学生グループの主要メンバーはキリスト者だったんですね。しかも、島根県の奥地にあるキリスト教愛真高等学校という、ものすごく小さなキリスト教主義の学校の関係者だった。無教会派のキリスト教のリーダーをやられていた高橋三郎さんが私費で建てた、一学年30人ぐらいの小さな全寮制高校で、全部自給自足まではいかないのだけれど自分たちで酪農・農業もやり、先ほど金塚先生が指摘されたキリスト教的な友愛、共に生きるということはどういうことかというのを基盤にして教えている、小さな学校です。そこ出身の子たちがいくつかの大学に散らばって進学して、だけど一連の動きのなかでとても強く憂慮して集まった。あれは組織ベースではなくて、奥田愛基くんとかその高校の卒業生が中心メンバーになりつつも、みなバラバラで入ってくる。

あのあたりから、運動が個人化したと思うんですね。日本の労働運動や反戦運動はみな組合ベースでやってきていて、そのものすごくひどい家父長制的なものとか男性中心主義的なものとかが嫌で女性が抜けていってしまったりすることもあって、そのまますごくマッチョな組織としてしか生き残っておらず脱皮できていないところがあるのではないかなと思うんですけれど、「そういうのは嫌だよ」と思っていた人たちが、個人でデモに参加できるようになった。それを作っていたのがあのSEALDsの子たちで、私たちの信教の自由だけではなく表現の自由や個人であることについて、次世代に種がまかれている——「種がまかれています」なんていうのも、すごくキリスト教的な表現かもしれないですけど。あのときにSEALDsの人たちは「自分の声で語る」とかよく言っていて、自分たちが「個人」であるということをしごく大事にして

いたと思うんです。それはすごく育ってきている。そこでキリスト教主義の学校から出てきている人が多数派を占めていたというのは、せめてもの希望なのかなという感じがします。組織キリスト教はだんだん弱くなっていくのかもしれないけれども、案外、個々のキリスト者は、すごく少数ではあるんだけど、個としての強さがある。

日本国憲法との関係でいうと、憲法を担っていく主体としての期待をしたい存在だというのは、譲れないものがあるからなんですよ。[靖国にうちの家族が合祀されたら絶対に嫌だ]「護国神社に夫が合祀されたら絶対に嫌だ」ということがあるからですよ。多くの人はどうしても「絶対に嫌だなんて、そんなこと言わないで」「紙だけでしょ、霊璽簿のなかに名前があるだけでしょ」「毎年お祭りするかもしれないけれど、それは大したことないのよ、形ばっかりなのよ」と思っていたら、さほど「嫌だ」とは思わないのでしょうか、「一年に一回じゃないの」「まあまあ」と済ませる。でも、「そうではないのです」「これだけは絶対に譲ることができません」と思っている人だからこそ、憲法的な価値の担い手になる。しかしどんどん小さくなっているし、組織キリスト教も色々な日本的なもの、それこそ大日本帝國的なものや植民地主義的なもの、家長制的なものもあまり払拭できておらず、何ならいまだに「父なる神」と言っていて違和感がない。「いや、神様に男も女もないでしょう」と言うキリスト者もいるので、何とかそれがたくさんになってほしいと思います。

田中 いま先生が「種をまく」という表現が使われたのを聞いて、フランス語のディセミナシオン (Dissémination、散種) という言葉を思いうかべました。たしかに種をまくことはバラバラになることなのだけでも、そこからまた新しい芽が生まれてくるというニュアンスのある言葉です。社会運動もたしかに以前の動員力を失ってバラバラになっているのかもしれませんが、でもそこには個人の抵抗の種がまかれており、いまそれが芽生えつつあるというお話をうかがえて、勇気づけられました。

その一方で、良心の自由そのものが持つキリスト教的性格を感じさせ

る議論でもあったと思います。キリスト教がマイノリティである日本社会において、キリスト者かどうかとは関係なく、政教分離と良心の自由を守っていくための精神的基礎をどのようにして社会的に確保できるのかというポイントは、日本国民のひとりとして気になるところです。

おわりに：

現代日本の良心の自由と政教分離はどこに向かうのか？

田中 最後に、これからの現代日本あるいはフランスの良心の自由・政教分離はどこに向かうべきかという、先生方がお持ちの問題意識とか感覚をお聴かせいただければと思います。では、金塚先生からお願いします。

金塚 今回の対談を通じて、個の重要性というものが全部に通底していると思いました。セクトのこともそうですし、その他の宗教的なものも含めて、個があって初めて良心の自由が意味を持つてくるということです。今の齊藤先生のお話をお聴きしていて、日本では1パーセントに満たず、すごく少数派のキリスト者、そのなかのさらに一部の方が、政教分離に関しても靖国合祀に対しても問題提起をされたとか、SEALDsの若者たちもそうですが、日本社会を動かしてきたという部分に衝撃を受けました。私もSEALDsの街宣を見に行き、すごく盛り上がる瞬間で、日本も変わってきたなと思ったんですけど、その後、SEALDsの子たちに対するバッシングもあり、日本を出ないといけなくなってしまった女性の方もいましたよね。

齊藤 福田和香子ちゃん。

金塚 そのように声を上げる人に対するバッシングという日本社会の怖さを、SEALDsの件は逆に示してしまい、すごく残念でした。個を抑

えつける社会というものを、どうにかしないといけないと思っています。個を抑えつけてしまうと、結局、良心の自由があっても、内面で思っているだけでは本当は意味がない。それは17～18世紀の世界の話です。良心の自由をいかに社会に役立てるか。役立たせようとするとう度は叩かれるという社会をどうにか変えなければいけない。

政教分離の問題も同じで、合祀問題もそうですけれど「我慢している」みたいな話になってしまって、団体は好きな行動の自由がある一方、個の無視という部分が通底しているということ、今日の特に最後のお話で思いました。もう一度、個の尊重という原理原則に議論を戻して良心の自由とか政教分離原則を捉えなおしていくべきだと思っています。その出発点を共有することで、セクトの問題にしても、本当の良心の自由の逸脱形態になってしまっているのではないとか、一定程度、国家に入ってきてもらわなければいけない制約の線が、本当はあるんだと思うんですね。個人の方ではいかんともしがたいものがある。

でも日本の場合は、良心の自由とか信教の自由を守るための政教分離が、日本は目的効果基準で曖昧にされてしまっていて、政教分離が何のためにあるのか分からなくなってしまった部分があり、「とにかく国は入ってこないでください」という恐怖が市民社会のほうにもあると思います。そうではなく、個の尊重のために一定程度の国家のアクションが必要になってくる部分があるので、国家が入ってきていいところといけないところを線引きしたうえで、国づくりのバランスを取るべきなのではないでしょうか。具体的な提言は難しいんですけども、国と国民・市民との関係をどう捉えるかということを見つめなおしながら、良心の自由・信教の自由・政教分離原則の強化を目指していくべきかと思いました。

田中 ありがとうございます。齊藤先生、お願いします。

齊藤 『わたしの自由について』というタイトルで、西原孝至さんという方がSEALDsの活動を追ったドキュメンタリー映画があるのですが、まさに彼らは、自分の自由のためにということを自分にとって大

事だと苛烈に思える個だったと思うんですね。彼らの活動の初期段階には、多くの研究者とかも「学生が何かやっているよね」と見ていたのだけれども、最初の段階で研究者を呼んでくるときに、樋口陽一さんが路上でミカン箱だかビール瓶を裏にしたやつのうえでしゃべったというのは、とても衝撃だった。樋口さんはそういう政治的な活動は抑制されていた方だと思うんですけれども、なぜ樋口さんが出たかといえは、あの学生たちは、自分たちが日本国憲法を通して育てようとしてきた、そういう個、個人なんだということです。樋口先生は、憲法では13条、全て国民が個人として尊重されるという原理が一番重要な立憲主義の柱だと言っていますけれど、樋口先生がこの人たちを見て、憲法的な主体・個というものが作られてきたことを見たのだらうと思うんですね。まさしく映画のタイトルの「わたしの自由」とも符合します。

金塚先生がご指摘されたように、あの後、本当にひどいバッシングがネット上であって、あまり表立って活動しなくなってしまった人たちもいるわけで、海外に出なければならなかった人もいるわけですよね。だけどその後、声の上げ方が変わって、最近は読書デモ¹⁵⁾とか、色々なことをする人たちが出るようになってきた。あれと前後して、伊藤詩織さんの性暴力被害が出てきたり、五ノ井里奈さんが被害を訴えた。性暴力被害について、遡れば声を上げた人もいると思うけれど、なかなか埋もれていますよね。でもこうやって出てきたというのは、個としてこれは言わねばならない、声を出さねばならない、上げなければならない、という人たちも育ってきているのだと思いますし、本当にバッシングも受けるんだけど、声を上げたことを一人にしてはおかないですよ、何とか連帯して支えよう、とフラワーデモになったわけですよね。毎月11日に、続けておられるところでは続けている。今回、沖縄の米軍兵士による性暴力被害があったことについても改めて沖縄の方たちは連帯をされているし、そういう形で声をあげることも何とか残ってきてはいる。それはキリスト者か非キリスト者なのかに問わず、つながる・声を上げることが出てきていると思います。そこにわずかな希望がある。9条も20条も24条も危機に晒されているけれど、まだ手放していないから、

これをますます使っていく・運用していくということしかないのかなと思います。

田中 今日はありがとうございました。大変、充実した対談でした。

注

- 1) 日本語では例えば次の研究がある。小泉洋一『政教分離の法——フランスにおけるライシテと法律・憲法・条約』（法律文化社、2005年）。中島宏「フランス公法と反セクト法」（『一橋法学』第1巻第3号、2002年）、同「フランスのセクト規制法——敵対か？受容か？」（『宗教法』第23巻、同年）、同「フランスのセクト規制」（『日本の科学者』第58巻第6号、2023年）、伊達聖伸「フランスのライシテとセクト規制」（島藺進編『政治と宗教——統一教会問題と危機に直面する公共空間』岩波新書、同年）。
- 2) 金塚彩乃「フランス「セクト規制法」二〇二四年の改正問題」（島藺進〔他〕『宗教・カルト・法旧統一教会問題と日本社会』高文研、2024年）など。
- 3) 田中浩喜「フランスの「セクト」対策に新展開？——概念の拡散とライシテの権威主義化」（『キリスト新聞』2024年3月11日号、<https://www.kirishin.com/2024/03/08/65415/>）。フランスのライシテと同様に、日本の政教問題にも拡散の傾向がみられることについては、塚田穂高の議論を参照。塚田穂高「令和日本の「政教問題」——「国家神道」・「宗教団体」論から宗教の拡散化へ」（『世界』第964号、2022年）。
- 4) 2021年の共和国原理尊重強化法が、「反分離主義法」と通称されている。
- 5) 樋口陽一『国法学〔補訂〕』（有斐閣、2007年）44、53～69頁など。
- 6) 当時の議論については、国際宗教研究所編・井上順孝責任編集『宗教法人法はどこが問題か』（弘文堂、1996年）。
- 7) いわゆる国家神道をめぐる近年の議論については、山口輝臣編『戦後史のなかの「国家神道」』（山川出版社、2018年）、および島藺進『戦後日本と国家神道——天皇崇敬をめぐる宗教と政治』（岩波書店、2021年）。
- 8) 例えば、ジョン・ブリーン『神都物語——伊勢神宮の近現代史』（吉川弘文館、2015年）。
- 9) 公権力の宗教的活動を禁じてきた第20条第3項について、草案は、「ただし、社会的儀礼又は習俗的行為の範囲を超えないものについては、この限りでない。」という但し書きを加えている（自由民主党「日本国憲法改正草案（現行憲法対照）」、<https://>

storage2.jimin.jp/pdf/news/policy/130250_1.pdf、7頁)。

- 10) 2024年1月9日に陸上自衛隊の自衛官22人が靖国神社を参拝し、13人が私費で玉串料を納めたが、部隊参拝ではなく私的参拝と判断され、公用車を使った3人だけ訓戒処分に付された一件。
- 11) 過去にKokutai Cultという用語を使った人物として、国際宗教研究所を設立したW・P・ウッダード(1896-1973)がいるが、ウッダードのKokutai Cult論については、「国体崇拜」(『国際宗教ニュース』)、「国体礼賛主義」(阿部美哉)、「国体狂信主義」(新田均)のように複数の訳語が存在してきた。これは、現代の社会通念としてのカルト認識とは異なり、「カルト」の語に多義的なニュアンスが含まれていたためであろう。ウッダードの議論に関する最新の研究としては、菅浩二「W・P・ウッダードのKokutai Cult論に関する考察」(『宗教研究』第97巻第2輯、2023年)。
- 12) 木庭顕『誰のために法は生まれた』(朝日出版社、2018年)63頁。
- 13) 平和遺族会について詳しくは、キリスト者遺族の会編『石は叫ぶ 靖国反対から始まった平和運動50年』(刀水書房、2023年)。
- 14) バプテスト連盟については、日本バプテスト連盟靖国神社問題特別委員会編『信教の自由・政教分離原則 キリストの平和を求めて』(同発行、2022年)がまとめられた。
- 15) 例えばガザ紛争をめぐる、公園など公共の場に集まって紛争に関する本を読むということが行われている。

特集 宗教の自由と政教分離

「政教分離」原則下の「政教接近」

ーインドネシア、タイ、スリランカの宗教ナショナリズムー

小川 忠¹

本稿では、「政教分離」を国家原則としつつ、政治権力による宗教利用、宗教の政治への関与が強まるインドネシア、タイ、スリランカの今日について「宗教ナショナリズム」概念を用いて分析を試みる。

¹ おがわただし：跡見学園女子大学文学部教授

1. 近代化論者の予想を覆す宗教復興と宗教ナショナリズム

「近代」は欧米から始まった、とされる¹⁾。その欧米では半世紀前ぐらいまで、「近代化の副産物として政教分離が進むことによって宗教は衰退する」と考えられてきた²⁾。というのは近代社会を構成する要件に関し、思想的には「個人主義」「合理主義」「思想・信仰の自由」等があるが、近代化によって合理主義が浸透すると、「信仰は個人の内面に属する事柄」と理解されるようになる（宗教の私事化）。公共空間から姿を消す宗教の政治的影響力は減退、政教分離が進み、「社会的存在感を失った宗教は衰退していく」というのが、欧米の近代化論者の通念だった。

ところが近代化の波が欧米から世界中に拡散しつつした70年代末、この予想を覆すかの如く、宗教の社会的影響力が拡大し、宗教と政治が再び共振する現象が中東や米国で目立つようになり、80年代以降力強さを増していった。東南アジア諸国においてもこの時期、開発独裁体制下であって「上からの近代化」政策が推進され、急速な経済成長、国家建設が進行したが、宗教の衰退は起きず、むしろ宗教の影響力拡大が顕著なものとなっている。

ところで、西洋を起点とするがゆえに、「近代化」は、「西洋化」という性格をも帯びている。東南・南アジア諸国の多くは、西洋列強が敷いた植民地体制という基盤の上に築かれた主権国家なのだが、西洋支配から脱却、独立を目指した東南・南アジア諸国は、「近代化」と「西洋化」を区別し、自らのアイデンティティーを維持しつつ近代化を達成する道を模索した。この模索において、宗教がアイデンティティー供給源として重要な役割を果たした国もある。インドネシア、タイ、スリランカがそうだ。

そして21世紀グローバル化時代の東南・南アジアの多民族・多宗教国家では、国民の宗教意識が活性化するなかで、自らの信仰を大切にしつつ他者の「信仰の自由」をいかに尊重していくか、という問いが、国民統合の重要課題となっている。なぜなら、①宗教と世俗ナショナリズムが共謀し、②宗教的「他者」に対する敵対意識・排外意識

をテコに自己の勢力拡大を図るといった政治的な意図を有し、③この意図を達成するためには暴力行使をも肯定する、そういう風潮が目立ち始めているからだ。①～③の全要素を包含するイデオロギー、このイデオロギーに根ざした政治社会運動を「宗教ナショナリズム」と呼ぶこととする。宗教ナショナリズムがアジア近現代史において最も醜い形で現出したのが、26年間に及ぶスリランカ内戦だった。

本稿では、スリランカに加えて、政教分離を国家の原則として近代国家建設に邁進した、東南アジアの大国であるインドネシア、タイにおいて、宗教ナショナリズムが台頭した経緯、背景を概観していきたい。

2. 「非寛容化」する多数派イスラーム：インドネシア

インドネシアは世界有数の多宗教国家にして、かつ世界最多のイスラーム教徒人口を擁する。2021年6月時点でのインドネシア国民の宗派別人口と比率は、インドネシア内務省発表によれば表1の通り³⁾。

国民の約9割を占めるイスラーム教徒（大半はスンニ派）は、土着信仰やヒンドゥー教、仏教と習合という形で、従来共存してきた歴史を有する。言葉を変えれば、彼らは概ね他の宗教に対して柔軟かつ寛容であり続けてきた。ところが同国イスラーム教徒の寛容性衰退を危惧する声、近年内外から聞こえてくる。宗教多数派イスラームによる宗教少数派へのハラスメント行為が相次いでいるからだ⁴⁾。

表1 インドネシア国民の宗派別人口と比率

宗 教	宗派人口	比 率
イスラーム教	2億3,653万人	86.88%
キリスト教	2,882万人	10.58%
ヒンドゥー教	467万人	1.71%
仏教	204万人	0.20%
儒教	7万人	0.03%
その他	10万人	0.04%

インドネシアにおいて、「信仰の自由」「信仰しない自由」の侵害を受けている宗教少数派は、①キリスト教、仏教等イスラーム以外の宗派、②スンニ派から異端視されるシーア派、アフマディーヤ派等イスラーム内部の少数派、③世俗主義者、無神論者、④性的少数派(LGBTQ)、に大別される⁵⁾。

たとえば①については、キリスト教徒が教会を開設しようとする、周囲のイスラーム住民から反対運動がおこり地方自治体が建設を認可しない、あるいはキリスト教徒市民が地方の首長選挙に立候補すると「イスラームの敵」といった誹謗中傷が流されるケース等だ。②ではアフマディーヤ派の礼拝場を破壊するなどの暴力行為に加えて、条例で同派の活動に制限を加える地方政府が増えている。サイバー犯罪を取り締まる目的で制定された電子情報・商取引法には、宗教冒涇を禁じる条項がある。これが適用されて、西スマトラ州の公務員がインターネット上で無神論者であると公言したために逮捕、有罪判決を受けたのが③のケースである⁶⁾。

④に関し最も深刻な状況なのが、インドネシアの最西端アチェ州だ。この州はインドネシアで、唯一イスラーム法を施行している。イスラーム大国インドネシアといえども、イスラーム法を施行している州は、アチェ以外には存在しない。これは、分離独立の動きに手を焼いた中央政府が、慰撫目的から、アチェ州に特別自治を付与する法律を2001年に制定したことに由来する。アチェ特別自治法の中では、高度な自治としてイスラーム法に基づく刑法の適用が明記され、不貞、窃盗、飲酒、背信等をイスラーム教徒が犯した場合の罰則が定められた。さらにアチェ州政府は、条例によって、イスラーム法を厳格化、厳罰化した。たとえば2015年の条例改正では、イスラーム法の適用範囲が非イスラーム教徒にまで拡大されるとともに、同性愛者に対する公開むち打ち罰則も加えられた。2021年には3度目の同性愛者に対する公開むち打ち刑が執行されている。

アチェ州の例にみる通り、多民族、多宗教国家インドネシアが直面する「信仰の自由」「信仰しない自由」の課題は、宗派や地方によってその

社会文化的文脈がかなり違っていて、一般化して語ることは容易ではない。丁寧に、一つ、一つのケースを吟味していく必要がある。とはいえ、俯瞰的にこの国全体を捉える視点も重要で、ミクロとマクロのアプローチを織り交ぜながら考察する必要がある。

では、そもそもインドネシアの出発点、独立時において「信仰の自由」「信仰しない自由」はどのように設計されたか。「1945年インドネシア共和国憲法」には、国民の9割がイスラーム教徒であるにもかかわらずイスラーム教を国教とする規定が存在しない。とはいえ、完全な政教分離原則ともいえない。国是「パンチャシラ⁷⁾」に基づく共和国憲法において、イスラームと政教分離原則は微妙な均衡のもとに規定されている。まず前文において、「全智全能の神アッラー」の祝福を受けて、インドネシアは独立を宣言するとしている。憲法では、この箇所にはのみ「アッラー (Allah)」の文字が登場する。

宗教について規定する29条1項は、国家の基礎となるのは「唯一神 (Ketuhanan Yang Maha Esa)」と記している。「アッラー」ではなく「唯一神」なのは、イスラーム以外の信仰と整合性をとるためだ。「多神教の多様な神々も、その実体は唯一神の多様な形での顕現」という実体一元論的な思考整理によって、「唯一神への信仰は多神教教義とも矛盾しない」と説明されるのである。

同時にこれは、「無神論は不可」をも含意する。国家は国民に信仰をもつことを求める。インドネシアの住民証には信仰欄があり、最近まで全ての国民は国家が公認する6つの宗教 (イスラーム・カソリック・プロテスタント・ヒンドゥー・仏教・儒教) から一つを選ばなければならなかった⁸⁾。国家が国民に対して信仰を持つことを求めるのは、公共空間から宗教を徹底して排除するフランスの「ライシテ」のような戦闘的政教分離原則とは、全く正反対のスタンスである。

他方同条2項「国家は、全国民の信仰の自由を保障し、その宗教及び信仰に従って礼拝を行う自由を保障する」は、いかなる宗教を信仰するのにも自由という政教分離的立場をとっている。

建国指導者たちは、圧倒的多数派の宗教であるイスラームを国教とせ

ず、多宗教国家の未来を見据えて政教分離原則をも採り入れた憲法を定めたが、一部イスラーム教徒は不満を募らせた。かくして建国以来、幾度かイスラーム法に基づく国家建設をめざす武力による分離独立の動きが間欠泉のように発生したが、政府によって抑えこまれてきた⁹⁾。

軍出身の第2代スハルト大統領は、容共的であったスカルノを追い落とし共産党を壊滅させるためにイスラーム勢力を利用したが、軍中心強権体制の権力基盤を固めるや、一転してイスラームを潜在的脅威とみなし、これを統制・管理しようとした。民主主義を制限しつつ経済成長を追求するスハルトの「開発独裁」体制下、インドネシアは70年代から90年代まで高い経済成長率を達成し、社会の近代化が進んだ。かくしてインドネシアでは農村から都市への人口移動、都市における中間層の拡大、消費社会・学歴社会・市民社会の現出等の変化が生じた。

近代化論者の仮説によれば、イスラーム等宗教は衰退していくはずである。しかし、実際にこの時期にインドネシア社会で起きたのは、都市部、中間層において、これまでイスラーム教徒といいつつさほど熱心な信者でもなかった若者が、イスラームの教えを「善きもの」として、これを日常生活のなかに反映させていこうとするイスラーム意識の活性化、再覚醒ともいべき現象である。本稿では、このような現象を以下では「イスラーム化」と称する¹⁰⁾。

ここで強調しておきたいのは、「イスラーム化の進展」即「イスラームの非寛容化」ではない点だ。人口の過半数を超える、膨大な中間層のイスラーム化は、政治・経済・文化・社会に及ぶ多面的現象で、社会面であれば、イスラーム教義に基づく学生運動・NGO・シンクタンクが台頭している。こうしたイスラーム系NGO・シンクタンクの一部は、宗教的少数派の「信仰の自由」擁護に積極的に取り組んでおり、この国の民主化推進の牽引車の役割を果たしている。

にもかかわらず、「多数派イスラームが宗教的寛容性を失いつつある」という指摘が、近年インドネシア・ウォッチャーのあいだで高まっている。その背景にあるのが、民主化された選挙において競争にしのぎを削る政党による選挙民向けキャンペーンである。対立陣営を「イスラーム

の敵」「インドネシアの敵」と指弾することによって、イスラーム有権者を糾合し多数派を形成して自陣営に取り込む選挙戦術である。皮肉なことだが、民主化（自由な選挙）が宗教ナショナリズムを刺激する、という構図になっている。「イスラーム非寛容化」は、「イスラーム化」が原因ではなく、政治のイスラーム利用の結果なのである。

さらに現在インドネシアで進行中の「デジタル化」である。ICTの普及にともない、ICTを用いた活発なコミュニケーションから「デジタル化空間」という新たな公共空間が現出した。この空間を舞台に、人びとはイスラームを語り、意見交換が行われ、「伝道革命」と呼ばれる新たな布教のかたちが広がっている。

オープンなデジタル空間においては、SNSを駆使する誰もが（専門的宗教知識を持っていなくても）有力伝道者になりうるし、視聴者は、あたかもポップカルチャーの消費者のように、様々な教説のなかから自分の感性に合うものを選び取る。いわば「信仰の自由市場」が形成され、そこでは「目立つこと」「分かりやすいこと」に人気が集まる。数百万のフォロワーを抱える有力デジタル伝道者たちの語りの特徴は、複雑な事象を単純化した善悪二元論の分かりやすさだ。他宗教に融和的な既存の宗教権威を「イスラームからの逸脱」「西洋かぶれのエリート」と論難し、大衆感情を煽るやり方は、ポピュリスト的でもある。誰もが発信できる「デジタル空間」の拡大と「イスラーム化」が交錯するなか、イスラームの非寛容化が進行している。

3. 超俗的仏教の政治への傾斜：タイ

タイ社会の礎となっている仏教は、八正道の実践という厳しい修行によって真理を悟り解脱を目指す上座部仏教である。

タイ国民の宗派別比率は表2の通り。（2018年時点、タイ政府統計局発表に基づく¹¹⁾）

かくのごとくタイ国民の圧倒的多数は仏教徒なのだが、マレーシア国境近くのタイ深南部（パッターニー県他）だけは、イスラームが多数派

表2 タイ国民の宗派別比率

宗 教	比 率
仏教	93.5%
イスラーム教	5.4%
キリスト教	1.1%
その他及び無宗教	0.1%

の社会である。

憲法において仏教を国教とする規定はない。信仰の自由が保障されている。この点から言えば、タイは政教分離を原則とする国家である。他方、仏教には特別なステータスが付与されており、たとえば国王について「仏教徒であり、宗教の最大の保護者」との憲法規定が存在する。さらに、「民族」「宗教（仏教を意味する）」「国王」の三つを国の礎とする国是（「ラックタイ」）の存在も見落とせない。ラックタイは、20世紀初め国王ラーマ6世が定式化し、1950年代末クーデターによって権力を掌握し、軍中心の開発独裁体制を敷いたサリット元帥・首相が国家建設の中核となる原則と位置付けた¹²⁾。仏教は「見えざる国教」と言える。

現在のタイにおける「宗教の自由」という観点からの最大の懸案は、政治による宗教利用、宗教組織の政治関与の進行である。2004年以降、前述イスラームが多数派を占める深南部での分離独立を求める武闘組織とタイ治安部隊の武力衝突が、こうした政治と宗教のもたれあい状況をもたらした。

NGO「深南部ウォッチ」の紛争データベースによれば、2004年1月から24年6月末までの期間に22,621件の事件が発生し、7,611人が犠牲となり、14,208人が負傷した。被害者の51%が仏教徒、46%がイスラーム教徒である。政府と分離独立主義組織間の和平交渉が始まった2013年以降、仏教徒とイスラーム教徒間の暴力の応酬はやや沈静化する方向に向かったが、それでも直近の23年6月からの一年間だけでも557件の事件が発生し、死者117人、負傷者286人を出している¹³⁾。

暴力行使を厭わない宗教の過激化現象は、暴力否定、中道の宗教と見

なされてきたタイ仏教内部でも発生しており、武装した「Militant Buddhist monk (「僧兵」)¹⁴⁾」が深南部の紛争に関与している。「僧兵」の出現に至るまでの仏教の政治への傾斜を考察するには、近代以降のタイ仏教の道のりを視座に置いておく必要がある。

石井米雄によれば、タイ仏教は、「出家者の仏教」と「在家者の仏教」の二重構造である¹⁵⁾。超俗的な出家者仏教は、国家権力の庇護を受け、俗世から離れた僧院で隔絶された修行生活を送る特権的地位を享受しつつ、国家権力の正統性に祝福を与えてきた。政治権力との持ちつ持たれつとの関係は、現在の秩序を肯定する保守的な性格を、出家者仏教に付与している。

近代前において国家権力と仏教は、石井が述べる通り一定の距離を保ちつつ安定的な関係を築いてきたのだが、この関係に変化をもたらしたのは、19世紀西洋列強のタイ進出である。政治・経済・軍事面のみならず精神的な西洋列強からの圧迫が高まるなか、当時僧籍にあったモンクット親王(後に即位してラーマ四世、開明的な啓蒙君主と知られる)が、迷妄を退け合理性を追求する仏教改革運動を開始する。モンクット親王は、「仏教は西洋合理主義思想に対抗しうる。不純物(保守派が固執する迷妄)を取り除いたブツダの教えは本来合理的なもの」という信念をもち、こうしたブツダの教えを復活させ、社会に行き渡らせることが、タイが独立を守るために重要と考えた。かくして出家者の仏教内部に、合理性を強調する改革派グループ「タムユット派」が形成され、保守派の「マハーニカイ派」との並列状況が生じた。タムユット派は、僧院の中にこもる内向きなマハーニカイ派を批判し、キリスト教の刺激を受けて宣教を重視し、仏教教育に力をいれた。ここに在家者の仏教との接点生まれ、従来の個人の解脱を重視する超俗的姿勢から社会改革宗教への脱皮の種がまかれた。タムユット派は、仏教界の内部においてマハーニカイ派に比して少数派であったが、誕生の経緯から王室と近いこともあり、政治的な影響力をもった¹⁶⁾。

また、1902年「サンガ統治法」も国家権力と仏教の関係を変質させた。同法は、全ての出家者は全国いずれかの寺に帰属しないとイケない

と義務付けた。僧侶の法的地位の明確化は、国家の仏教組織管理の強化をも意味する。このように仏教近代化を通じて、仏教の国家への従属が強まり、宗教と政治の距離は縮小されていくのである。

スワンナ・サタ・アーナンド (Suwanna Satha-Anand) によれば、タイ仏教の20世紀の歴史において、本来非暴力指向の仏教指導者が護教、護国的立場から暴力を容認するには、三つのうねりがあり、それはいずれも危機意識の高まった非常時である¹⁷⁾。

第一に、第一次世界大戦時、ラーマ六世が英仏支援のために欧州への派兵を決定した時、仏教界から批判の声があがった。これに対して仏教界トップのサンカラート (法王) は国王擁護にまわった。法王の論拠は、「全ての価値には軽重があり、宗教と国家の存立が最も重い正義である。正義が脅かされるときは自分を犠牲にしてでも貢献すべきであり、正義が脅かされる時、敵を罰するのは義務」というものだった。

第二に、冷戦時代の1976年、高僧キッテイウットが雑誌インタビューのなかで「共産主義者を殺しても罪にならない」と発言して、物議を醸した件である。キッテイウットは大衆向けに平易な言葉で仏教の教えを説き、頻繁にメディアに登場する社会的影響力の大きい僧侶だった。彼の発言は政治的過ぎるという批判もある反面、超俗的な出家者仏教の因習を破る発言として多くの在家仏教信者から支持を得ていた¹⁸⁾。

キッテイウットは批判に対して、「共産主義者殺害は殺人にあらずして仏敵撲滅」「愛国心が最重要」「ブツダの教えには殺人の必要性を認めるものもある」「共産主義が広がったら恐るべき結果が生じる」と反論した。当時、インドシナ三国が共産化し、タイは共産主義ドミノへの脅威を感じているさなかでの発言だった。

過激な発言をくり返す右翼仏教僧登場には、冷戦という国際政治の影響、超大国の文化工作がからんでいることを、米国政府公文書等に基づいて実証したのがユージン・フォード (Eugene Ford) である¹⁹⁾。彼の調査研究によれば、1950年代、東南アジアに浸透する共産主義イデオロギーを脅威に感じた中央情報部 (CIA)、連邦広報庁 (USIA) 等米国政府の諸機関は、タイ仏教界を共産主義からの防波堤として活用する構

想を描いた。CIAは民間非営利団体「アジア財団」を設立し、同財団を通じて、タイで寺院建設や僧侶の教育プログラムに資金を提供し、僧侶の貧困地域農村開発への参加、国際的な仏教組織のネットワーク強化を促した。社会開発や国際交流に従事する僧侶が拡大することによって、出家者仏教の超俗姿勢は薄まり、政治への関与は時の経過とともに深まった。反共的な大衆伝道僧「冷戦僧」の台頭は、この延長線上にある。

なお、フォードは、大国のタイ仏教政治利用の先駆けとして、浄土真宗本願寺派僧侶である平等通昭の戦争直前・戦中バンコックでの文化工作を挙げている²⁰⁾。平等は1940年10月、日本外務省が設立した日泰研究所主事に就任し、日本仏教書籍のタイ語翻訳、出版を行うとともに、「大東亜共栄圏建設のための聖戦にタイ仏教も積極的に関与すべき」と働きかけた。しかし、平等の呼びかけにタイ仏教界は呼応せず、43年5月平等は日本に帰国した²¹⁾。

そしてタイ仏教の暴力肯定言説の第三の波は、冷戦終結後の90年代に世界各地で「民族紛争」「宗教紛争」が勃発した時から現在に至るまでの時期である。90年代はタイでもグローバル化、民主化が進展した時期なのだが、タイの極右仏教僧グループが「タイ仏教組織カウンスル」を結成し、仏教をタイ・アイデンティティーの源と主張、カソリックの陰謀とイスラームの暴力性を喧伝した。そこでは、一つの真理に収斂させようとする一神教の脅威が語られた。

2004-2005年に深南部でイスラーム武闘組織による托鉢中の仏教僧襲撃事件が多発した。「僧侶殺害」は、タイ仏教のみならず、タイ国家への攻撃とみなし、タイ警察・軍の暴力もエスカレートしていった。かくして冒頭で述べた深南部での治安部隊（仏教徒）と分離運動グループ（イスラーム教徒）間の暴力応酬という事態が現出したのである。

以上のタイの事例で見る通り、宗教が暴力行使を容認して過激化していくのは、宗教と政治が交錯する空間である。タイの近代国家建設過程において、国家は仏教を統治機構の一部として組みこんだ。平常時にあって仏教は「見えざる国教」として機能し、中道、非暴力の道を説く。しかし非常時、国家が仏教を国民統合の資源として動員する時、仏教

は、非暴力の装いをかなぐり捨て、暴力的手段を正当化する教義を露わにするのである。ともすればタイ深南部の紛争は「イスラーム教＝暴力的、仏教＝平和的」というフィルターを通して理解されがちだが、現実はずっと複雑で重層的な政治工学が作動している。

4. 植民地支配の負の遺産としての宗教ナショナリズム： スリランカ

スリランカ憲法は、思想、良心、信仰を持つ自由、選択の自由を認め、何人もこれが理由で迫害、刑罰を受けない、と保証している。その一方では、仏教の特権的地位を認め、仏教の擁護、発展は国家の義務、という規定も存在する。スリランカの宗派別比率は表3の通り（2012年時点、スリランカ政府国勢調査に基づく²²⁾）。スリランカの仏教もタイと同じく上座部仏教である。

スリランカの民族構成比の74.9%を占めるシンハラ人のほとんどが仏教徒で、11.1%のスリランカ・タミル人の多くはヒンドゥー教徒である。このシンハラとタミル人のあいだで、1983年から2009年まで続いた内戦の犠牲は甚大なものだった。政府軍がタミルの反政府武装勢力「タミル・イーラム解放の虎」(LTTE)²³⁾を壊滅させることによって終結した戦いでは、死者10万人以上、国内避難民30万人以上、国外避難民10万人以上が出たとされるが、記録されていない行方不明者も多くいる。正確な犠牲者の数は分からない。敵対勢力のみならず、同じ民族、宗派であっても和平や融和を説く人々に対して、暴力が向けられ

表3 スリランカ国民の宗教別比率

宗 教	比 率
仏教	70.2%
ヒンドゥー教	12.6%
イスラーム教	9.7%
キリスト教	7.4%

た。また長く続いた内戦の途中には、LTTEとイスラーム教徒間の抗争や、政府軍対反政府シンハラ武装組織「人民解放戦線」(JVP)のシンハラ人同士の衝突など混沌とした状況が続き、かつて「インド洋の真珠」と呼ばれ「平和な仏教の国」として知られた国は凄惨な殺戮の場と化した²⁴⁾。そして、仏教徒とヒンドゥー教徒との暴力応酬は、「多神教は寛容、一神教は非寛容」という巷間で語られる認識を根底から揺さぶった。

スリランカ内戦の発生源は、政府のシンハラ人、仏教優遇政策である。1948年に英国植民地から独立した同国において、政府は次第に多数派シンハラ人仏教徒を優遇するポピュリズム政策へと傾斜した。たとえば1956年バンダーラナーヤカ首相は、ブッダ入滅2500年記念式典を挙行し、「シンハラ国家はブッダの祝福を受けて建国された国家」「シンハラ人はブッダに選ばれし民族」といった建国神話を吹聴し、仏教遺跡の国家による修復や仏教大学の設立など仏教保護政策をとりつつ、シンハラ人の排他的ナショナリズム感情を煽った。そして、同首相のシンハラ語公用語の制定は、シンハラ人とタミル人の関係を決定的に悪化させた。さらに1972年の憲法改正では、仏教に「第一の地位」が与えられた²⁵⁾。

不満を募らせたタミル人は、1976年にLTTEを結成し、1983年に政府軍シンハラ人兵士を殺害する事件を惹き起こした。憤激したシンハラ人暴徒が「タミル人狩り」を始め、多数のタミル人を殺害、暴行し、タミル系商店を略奪した。かくしてスリランカは内戦状態に突入していったのである。

シンハラ人の排他的仏教ナショナリズムが内戦を招いたのだが、この危険な宗教ナショナリズムは、独立前英国からの独立を求める運動の礎となったスリランカ仏教改革運動のなかに胚胎されていた。この改革運動を主導したのが、スリランカ独立の父・仏僧アナガリーカ・ダルマパーラである。彼の仏教改革は、原点回帰、排他的であるとともに、西洋近代に反発しながら西洋近代の影響を多分に受けている²⁶⁾。

たとえば教団運営面でダルマパーラは、植民地権力を後ろ盾に強力に宣教を進めるキリスト教に対抗するために、仏教日曜学校などキリスト

教の宣教テクニクを取り入れた改革を推進した。組織運営以上に重要なのは、彼の内面の信仰にもたらされた西洋近代の影響である。彼の仏教教義は、「プロテスタント化した仏教」と評せられる。プロテスタントのごとく、個人の内面の信仰を重視し、真理に対する個人の責任を強調した。細かい儀礼、戒律を重んじる既存の上座部仏教は、ダルマパーラの目には、伝統の形骸化をもたらす形式主義と映る。またヒンドゥー教やローカルな信仰に寛容な既存仏教の習合性を、迷妄的だらしなさ、と切り捨てた。ブッダの教えへの原点回帰、教義の純粹性を説き、個人の信仰・良心に根ざした実践と行動を、弟子たちに求めたのである²⁷⁾。

上座部の出家者仏教は世俗社会から背を向け距離を置く超俗的性向がある点、前述タイ仏教の箇所でも触れたが、ダルマパーラは、仏教を実践の教えと捉え、仏教の教えを受けた僧侶が社会的実践を進めるべき、と主張した。かくして出家僧たちは、従来の超俗的姿勢をかなぐり捨て、異教徒の支配体制打破、独立をめざす政治社会運動の一翼を担うことになった。

ダルマパーラは、スリランカに伝わる仏教歴史神話の「大王統史」を史実として読め、と主張した。そして、「スリランカはブッダが祝福する聖なる島」「歴代の王たちは邪悪な外敵から仏法を守り抜いてきた」と善悪二元論、聖典の無謬性を説いた。この国粹主義的な歴史認識においては、内=シンハラ人=仏法擁護者、外=タミル人=邪悪な外敵という役割が割り振られる。

本来超俗的、極端を嫌悪し中道を追求するスリランカやタイの上座部仏教が、暴力容認、暴力行使へと向かう心理的メカニズムには、自分たちは弱い立場、少数派で多数派によって包囲されて攻撃に晒されているという危機意識がある。スリランカは、すぐ隣に圧倒的な国力をもつ南アジアの大国インドが存在し、スリランカの対岸であるインド・タミル州には、シンハラ人の何倍もの人口規模のタミル人（ヒンドゥー教徒）が居住している。また近代以降、圧倒的な軍事力・経済力をもつ西洋諸国がスリランカに侵攻し、スリランカを植民地支配した。このような「自分たちは多数派の圧迫を受ける少数派」「恐るべき外敵からの攻撃に

よって、シンハラ人、仏教が存亡の危機に立たされている」という切迫感が、「シンハラ人を守り、仏教を守るためには、外からの侵入者＝仏敵を倒さねばならない」という暴力容認に結び付くのである²⁸⁾。

5. 東南・南アジアの宗教ナショナリズムの類型

20世紀末から21世紀にかけてのインドネシア、タイ、スリランカの宗教ナショナリズム台頭を概観してきた。当該三国において、主権国家の誕生→国家建設（近代化）→宗教衰退、という近代化論者の想定したコースはたどらず、むしろ宗教の政治的、社会的影響力が高まっている状況を確認した。

ディムラス (N.J. Demerath III) は、世俗化シナリオを「内発的／外発的」「(政策) 間接的／直接的」という指標を用いて類型化した²⁹⁾、現代世界においてグローバル化への文化的反動がトランプ現象を招いているという指摘があるように³⁰⁾、社会変容を促す一つのベクトルが強まるとそれに反発するベクトルも強くなる。ディムラスの類型化を参考にしながら、政教分離原則に逆行するかのような、インドネシア、タイ、スリランカの宗教復興／宗教ナショナリズム台頭現象の類型化を試みてみたい。

表4 インドネシア・タイ・スリランカの宗教復興・宗教ナショナリズム

	内発的 (国内要因)	外発的 (対外・国際要因)
政治権力外から発生する宗教復興	都市部中間層の「イスラーム化」、非寛容化(インドネシア)	キリスト教の圧迫をうける仏教内部からの改革(タイ)
政治権力へ対抗する宗教ナショナリズム	イスラーム法に基づく国家樹立を目指す分離武力闘争(インドネシア)	共産主義のインドシナ浸透の防波堤としての「冷戦僧」、あるいは反イスラーム「僧兵」(タイ) 英国植民地支配打破をめざすシンハラ仏教ナショナリズム(スリランカ)

現在のインドネシア都市部中間層に見られるイスラーム意識の活性化、さらに近年見られる非寛容化は、国家開発、経済発展がもたらす社会変容、アイデンティティー不安定化への下からの反応として立ち上がってくる宗教復興現象である。

歴史をさかのぼって独立達成時、インドネシアは、国民統合の原則として政教分離的ナショナリズムを選択したが、この政府方針に反発して、イスラーム法に基づく国家樹立を目指し（時に武力行使も辞さない）下からの運動（宗教ナショナリズム）が建国以来、発生している。

他方、第二次世界大戦前のタイは、インドネシアと違ってまがりなりにも独立を維持したが、西洋列強の圧力（西洋化、政教分離化）に晒されていた。本来超俗的な上座部仏教を国家統合の柱に据えるタイの仏教ナショナリズムの源流にあるのは、西洋列強の東南アジア侵攻・植民地化への精神的対応としての宗教改革である。冷戦期、米国は反共産主義の砦としてタイ仏教の活用を画策した。ここから「冷戦僧」が登場する。また20世紀末からは、国際的なイスラーム主義潮流が、仏教僧の反イスラーム感情を刺激している。国際政治もタイ仏教の政治への接近を促す要因なのである。

同じ上座部仏教主流の社会でありながら、スリランカは独立を維持したタイと違って、英国の植民地支配下に置かれた。英国からの独立を求める政治社会運動において、仏教がシンハラ民族ナショナリズムと結合し、独立闘争のエネルギー源となった。しかし、このシンハラ仏教ナショナリズムは、スリランカ社会内の少数派タミル人を「他者化」し排除するイデオロギーでもあった。これが独立後、国家建設過程において、民族・宗教紛争を招く。

以上の宗教復興／宗教ナショナリズム四類型の根底に共通して存在するのが、①近代化、グローバル化に伴う社会変容、②それによって従来の地縁・血縁社会から切り離されて浮遊する個人のアイデンティティー不安である点は見逃せない。この視点から、日本や他アジア諸国の近代精神史を比較検討の俎上に載せるのも、現代世界が直面する危機の本質を理解するためには、意味ある試みかもしれない。

注

- 1) 「近代は西洋発、というのは西洋中心の史観。近代の形成はより複雑な過程」というフランシス・フクヤマのような議論も存在する。会田弘継『それでもなぜ、トランプは支持されるのか アメリカ地殻変動の思想史』東洋経済新報社、2024年、323-324頁。
- 2) N.J. Demerath III, “Secularization and Sacralization Deconstruction and Reconstructed,” in *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, ed. by James A. Beckford & N. J. Demerath III, London, SAGE Publications, 2007, pp. 58-61.
- 3) “Sebanyak 86.88% Penduduk Indonesia Beragama Islam,” databoks, June 2021 ([https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/09/30/sebanyak-8688-penduduk-indonesia-beragama-islam#:~:text=Berdasarkan%20data%20Direktorat%20Jenderal%20Kependudukan,86%2C88%25\)%20beragama%20Islam.](https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2021/09/30/sebanyak-8688-penduduk-indonesia-beragama-islam#:~:text=Berdasarkan%20data%20Direktorat%20Jenderal%20Kependudukan,86%2C88%25)%20beragama%20Islam.)) (2023年4月27日閲覧)
- 4) 民間シンクタンク・スタラ研究所によれば、インドネシア国内で2022年333件、2023年329件の信仰自由侵害行為が発生している。Setara Institute for Democracy & Peace, “Setara Institute Catat 329 Pelanggaran KBB Sepanjang 2023,” June 24, 2024 (<https://setara-institute.org/setara-institute-catat-329-pelanggaran-kbb-sepanjang-2023/>) (2024年8月27日閲覧)
- 5) 小川忠『インドネシア イスラーム大国の変貌—躍進がもたらす新たな危機』新潮選書、2016年、113頁。
- 6) Usman Hamid, “Laws, crackdowns and control mechanisms: digital platforms and the state,” in *Digital Indonesia: Connectivity and Divergence*, ed. by Edwin Jurriouens & Ross Tapsell, Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2017, p. 99.
- 7) インドネシア国家の建国5原則で、①唯一神への信仰、②公正で文明的な人道主義、③インドネシアの統一、④協議と代議制において英知によって導かれる民主主義、⑤インドネシア人民による社会正義、の五つの柱によって構成される。
- 8) 2016年憲法裁判所は、信仰欄に6つの公認宗教以外の宗教を「信仰」として記載することを認める判決を下した。
- 9) 1950年代から60年代にかけて、西ジャワや南スラウェシにおいて、イスラーム国家の樹立をめざす「ダルル・イスラーム」が武力闘争を展開した。2000年代にはアルカイダと関係をもつ「ジェマ・イスラミア」が大規模な爆弾テロをジャワ、バリ各地で敢行したが、当局の取り締まりにより弱体化し、2024年に解散声明を出した。2010年代以降では、IS（「イスラーム国」）に刺激を受けた武闘組織が創設され、一部

メンバーはシリア、イラクに渡航し、ISの戦闘に加わった。

- 10) 小川忠『変容するインドネシア』めこん、2023年、43頁。
- 11) SAWADEE THAILAND, “Religions in Thailand,” (<https://www.thailand.go.th/page/religion>) (2024年7月16日閲覧)
- 12) 末廣昭『タイ 開発と民主主義』岩波新書、1993年、28頁。
- 13) Deep South Watch, “DSW-CID Conflict Incident Database,” (<https://deep-southwatch.org/th>) (2024年7月19日閲覧)
- 14) Peter Lehr, *Militant Buddhism: The Rise of Religions Violence in Sri Lanka, Myanmar and Thailand*, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019, p. 2.
- 15) 石井米雄『タイ仏教入門』めこん、2023年、29-30頁。
- 16) 同上、133-154頁。
- 17) Suwanna Satha-Anand, “The Question of Violence in Thai Buddhism,” in *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, ed. by Vladimir Tikhonov & Torkel Brekke, London: SAGE Publications, 2007, pp. 177-188.
- 18) 石井、前掲、178-179頁。
- 19) Eugene Ford, *Cold War Monks: Buddhism and America’s Secret Strategy in Southeast Asia*, New Haven and London: Yale University Press, 2017, pp. 40-103, pp. 266-270.
- 20) *Ibid.*, pp. 13-21.
- 21) 平等通昭のバンコックでの文化工作は、村嶋英治の以下研究で、その詳細が明らかにされている。村嶋英治「南北仏教の出会い：近代タイにおける日本仏教者、1888-1945」(『リサーチシリーズNo. 7』早稲田大学アジア太平洋研究センター、2023年)、575-628頁。
- 22) U.S. Department of State, “2022 Report on International Religious Freedom:Sri Lanka,” (<https://www.state.gov/wp-content/uploads/2023/05/441219-SRI-LANKA-2022-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT.pdf>) (2024年7月16日閲覧)
- 23) 「タミル・イーラム解放の虎」のイデオロギーは世俗的な民族主義とでもいうべきもので、宗教過激主義とは言い難い。自爆テロは狂信的なイスラーム主義組織がとる戦術、と一般に考えられているが、1980年代から90年代にかけて最も多く自爆テロを起こしたのは、LTTEである。小川忠『テロと救済の原理主義』新潮選書、2007年、187頁。
- 24) 高桑史子「12 内戦終結の経緯」(杉本良男・高桑史子・鈴木晋介編『スリランカを知

- るための58章』明石書店、2013年)、67-70頁。
- 25) K.M.de Silva, "Nationalism and the State in Sri Lanka," in *Ethnic conflict in Buddhist Societies: Sri Lanka, Thailand, and Burma*, ed. by K.M. de Silva, Pensri Duke, Ellen S. Goldberg & Nathan Kat, New York: Routledge, 1988, p. 73. 小川、前掲『テロと救済の原理主義』、123-125頁。
- 26) Donald K. Swearer, "Fundamentalistic Movement in Theravada Buddhism," in *Fundamentalism Observed*, ed. by Marty E. Marty & R. Scott Appleby, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 628-690.
- 27) 小川、前掲『テロと救済の原理主義』、132頁。
- 28) Lehr, *op. cit.*, pp. 116-117.
- 29) Demerath III, *op. cit.*, p. 72.
- 30) 会田、前掲、39頁。

現代宗教動向

現代宗教動向

新興民主主義国家でイスラーム主義政党は いかなる役割を果たしたか

—「アラブの春」後のチュニジア・エンナハダの事例から—

牟禮拓朗¹

2010年代初頭の中東・北アフリカ各地で起こった民主化運動「アラブの春」の後、チュニジアではイスラーム主義勢力と世俗主義勢力を包摂した、類例のない民主政治のアリーナが出現した。本稿では、革命から今日までチュニジアが辿った民主政治の道程について、主たる政治アクターとなったイスラーム主義政党エンナハダに着目しつつ論じる。

¹ むれたくろう：一橋大学大学院博士後期課程

はじめに

2010年12月17日、チュニジア中部の街シディ・ブー・ジッドで起こった露天商の青年の焼身自殺事件を契機とした反政府運動の波は、チュニジア国内全土、そして中東・北アフリカの各地へと及んだ。チュニジアではザイン・アル＝アビディン・ベンアリ政権（1987–2011年）、エジプトではフスニー・ムバーラク政権（1981–2011年）といった20年以上持続し打倒の余地すらないと思われていた強力な独裁体制が相次いで崩壊したことで、その波は「アラブの春」と称される一大ムーブメントとなった。

しかし、「アラブの春」から14年を経た今日、その影響を受けた国家の顛末は多様だが、概ね「失敗」の烙印を押されていると見てよいだろう。「アラブの春」によって実際に政権交代あるいは体制変動が生じたのは、チュニジア、エジプト、リビア、イエメンの4か国だが、ムバーラク退陣に湧いたエジプトではわずか1年で元の軍事独裁体制へと回帰し、リビアやイエメンでは深刻な内戦となった。実際の体制変動はなくとも、政府と反政府運動間の争いが激化し、「イスラーム国 (Islamic State, IS)」といった過激派勢力も参入し泥沼化した内戦となったシリアも、「アラブの春」による負の影響を被った国家といえよう。

本稿で扱うチュニジアは、「アラブの春」の出発点となった国であり、唯一その後の民主主義政治を維持してきた国である。何をもって革命や民主化の「成功」と論じるかは難しいが、国際機関による一つの指標として、英エコノミストによる「民主主義指数 (Democracy Index)」の推移を示した図1を参照されたい。

このように、約20年前のアラブ・イスラーム諸国の民主主義指数においてトルコ、パレスチナ、レバノンが比較的高かったものの、それ以外の国はきわめて低い水準にとどまっていた。チュニジアは上述した「アラブの春」以降に逆転し、その後比較的高い水準で推移した。トルコなどの民主主義指数も後退し、多くの国で非民主的な体制が敷かれる中で、チュニジアは民主主義政治を維持した「例外的状況」にあったこ

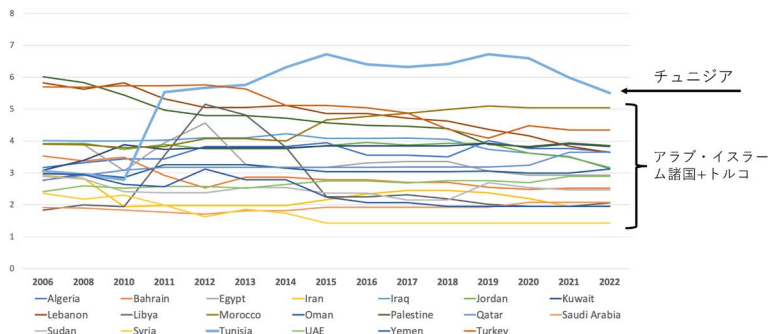


図1：アラブ・イスラーム地域における民主主義指数の推移（2006-2022）

出典：エコノミストのデータより筆者作成。アラブ・イスラームの各国にトルコを加えている。

とが分かる。

本稿は、このチュニジアの「例外的状況」について、同国の主要なイスラーム主義政党である「エンナハダ (Ennahdha、「復興」の意)」に着目しつつ論じるものである。また図1からは、2019年以降チュニジアの民主主義指数が減退していることが分かる。この減退についても4節以降で論じ、約14年に及ぶチュニジアの「民主化」の道程を辿りたい。

1. チュニジアの「例外的状況」の一因としてのイスラーム主義政党エンナハダ

チュニジアのイスラーム主義政党であるエンナハダは、民主化後の中心的な政治アクターとして機能したという点において、他の中東・北アフリカ諸国にあるイスラーム主義組織・政党でみられた前例と大きく異なっている。本節では、このエンナハダの特異性について予め論じておきたい。

前提として、権威主義的な体制が広く敷かれている中東・北アフリカ地域において、複数政党制の導入などの部分的な民主化が進めば、従来は非合法だったイスラーム主義組織系政党が台頭することが多い。例えば、1991年のアルジェリアのイスラーム救国戦線 (Front Islamique

du Salut、FIS)、2002年以降のトルコの公正発展党(Adalet ve Kalkınma Partisi、AKP)、2006年のパレスチナのハマース(Hamās)などが挙げられる。その点において、「アラブの春」後の議会選挙でエンナハダが勝利したチュニジアや、ムスリム同胞団系の自由公正党(Freedom and Justice Party、FJP)が勝利したエジプトもこうした前例と同様であったと言える。

しかし、民主化を経ると、上記のイスラーム主義系政党の多くが強権的になるか、旧勢力からの再弾圧を被った。例えばチュニジアと同時期に民主化を果たしたエジプトでは、選挙に勝利したムスリム同胞団系勢力と旧軍事政権間での対立が激化し、1年後に軍事クーデターの憂き目にあった。このクーデター後に生まれたアブドゥルファッターフ・アッ=スィー=スィー政権は今日に至るまで10年以上続いており、革命前とほぼ同様の状況へと回帰した。

他方、チュニジアのエンナハダは民主化直後から世俗主義系他勢力との妥協的な姿勢を保ったという点において、これらのイスラーム主義政党とは対照的であった。エンナハダは、革命後の制憲議会選挙での勝利後、2つの左派系世俗主義政党と三党連立(トロイカ)政権を樹立し、後に行われた大統領選挙にも候補者を立てなかった。他国の事例をみても、イスラーム主義政党と世俗主義政党を包括した連合政治が長期間維持されたチュニジアのような事例はきわめて珍しい¹⁾。イスラーム主義政党は、シャリーア(イスラーム法)を参照するという特性上、イスラーム主義ではない政党との権力分有を拒絶するため、多元主義にそぐわないとの見方も強い(Tibi, 2008)。かつてハンチントンが『文明の衝突』で論じたような、イスラーム諸国にリベラルな民主主義が根付かない理由の一端には「西欧の自由主義的な思想にたいしてイスラム文化や社会が本質的にもっている非友好的な姿勢にある」(Huntington, 1996=2017: 198)との見方も未だに根強い。実際、体制による抑圧下にある場合の多いイスラーム主義政党は、合法化あるいは部分的な政治参加を果たしたとしても、世俗主義政党との妥協・協働をほとんど行ってこなかった。その点において、世俗主義勢力と協働して民主主義政治を

行ったチュニジアのエンナハダのケースは特異性を有しているといえよう。革命後の展開に入る前に、フランスからの独立後に誕生した世俗主義的な権威主義体制、およびそのイスラーム主義組織に対する抑圧について次節で見ておきたい。

2. 権威主義体制期 (1956-2011) のエンナハダ

権威主義的な体制下でイスラーム主義組織・政党がどのように扱われたかは、その組織・政党の性格変化に影響を及ぼすことが知られている。なかでも、イスラーム主義政党の「包摂を通じた穏健化」論、つまりイスラーム主義政党を政治的意思決定に部分的に包摂 (= 合法化) することによって組織の政治イデオロギーに穏健化のメカニズムが生じるという理論は、直観的にも分かりやすい重要な視座だろう。シュヴェードラーによると、イスラーム主義政党の政治的包摂は、①過激派を穏健派にし、②日和見主義者 (fence-sitter) を穏健派にし、③穏健派をより穏健化させ、④穏健派に、その知名度と有効性を高める機会を提供するという (Schwedler, 2006)。それは同時に、イスラーム主義政党・組織を政治や社会から徹底して排除することで、その組織が過激化する「排除を通じた過激化」論も意味している。

しかし、「穏健派」とみてよいエンナハダは、チュニジア独立以降ハビーブ・ブルギバ初代大統領からベンアリへと続いた権威主義体制下において、政治のアリーナからは徹底的に排除され弾圧を受けていた組織である。ブルギバは、著名なイスラーム教育機関であったザイトゥーナ大学の閉鎖や、一夫多妻制の禁止項目などを含んだ世俗的な身分法 (Code de statut personnel) の制定といった近代主義的改革を行い、ラマダーン中のテレビインタビュー内で公然とオレンジジュースを飲んだというエピソードでも知られる。その後、ブルギバが健康上の問題で政界から退いたことで政権を担ったベンアリは、その初期においては、政治的多元主義やアラブ・イスラーム・アイデンティの復興を掲げた。ベンアリが1988年11月に発表した「国民協約 (Le Pacte National)」に

は、「チュニジアがかつてと同様イスラームの影響力の中心地の一つとして科学と『イジュティハード²⁾』の拠点であるために、カイルアーン³⁾とザイトゥーナが果たした前衛的役割を永遠のものとしなければならない」(Ministère de l'Information, 1988: 10)と記述され、実際にブルギバが閉鎖したザイトゥーナ大学のイスラーム教育機関としての機能を復活させた(Bessis, 2019: 423)。エンナハダの前身組織であるイスラーム志向運動(Mouvement de la tendance islamique、MTI)も協約締結に向けた協議に招待を受け、MTIの政治参加承認に強い期待をみせていた(*Réalités*, no.162, 1988)。宗教の名を冠する政党を禁止する選挙法に鑑み、MTIから「エンナハダ」と改名したのもこの時である。また、ブルギバ政権下で投獄されていたエンナハダの代表的指導者ラシード・ガンヌーシもこの時に釈放された。

こうしたベンアリの政策によって、エンナハダは1989年の議会選挙に(無所属としてではあるが)初めて選挙に参加し、全得票の16.7%、チュニス近郊では30%の票を獲得した(Daoud, 1989: 685)。しかし選挙後、エンナハダは政党認可を得られずこの結果も無効となり、再び弾圧の時代を迎えることとなった。ガンヌーシは選挙後、当局による様々な選挙活動妨害があったことを非難し、国家によるアラブ・イスラーム・アイデンティティの剥奪への懸念を表明している(*Réalités*, no. 192, 1989)。この選挙で多くの票を得たエンナハダは、ベンアリにとっての「脅威」として映り、体制は弾圧を強化するようになった。ブルギバとの差別化のために当初はイスラームを推進したベンアリは、このように即座に方針を転換した。体制の自己保身的な政策に、エンナハダは翻弄され続けた。

この時期の徹底した弾圧によって、それまで穏健派とされていたガンヌーシの思想の急進化・過激化も一部で論じられるようになった。私市によると、穏健的なイスラーム主義者として知られたガンヌーシは、1989年議会選挙での挫折および湾岸戦争を契機として「最も過激な思想家の一面を露呈し、デモクラシーや人権や段階的發展などを尊重するイスラミスト——穏健で柔軟なイスラミスト——のイメージを壊してし

ま」(私市, 2004: 193) い、また1990年代のチュニジアにおいては「急進的であろうと、穏健であろうと、イスラーム国家の樹立あるいはイスラーム法の適用を主張する運動は、ほぼ絶望的な状況に置かれているのである」(ibid: 201) と述べられている。

このように、ベンアリ政権の初期に一時的な宥和があったものの、権威主義体制期におけるエンナハダは一貫して政治から排除されており、特に1990年代以降には弾圧が強化され、イデオログであるガンヌーシの思想の過激化もみられた。まさにエンナハダの「排除を通じた過激化」の一端が垣間見られるだろう。しかし、「アラブの春」によってベンアリ政権が崩壊して約2週間後の2011年1月30日、ガンヌーシは約1万人の支持者に囲まれてチュニジアに亡命先のロンドンから凱旋し(Wolf, 2017: 131)、革命後の制憲議会選挙でも勝利したことからも、民衆から一定の支持を得ていたことが分かる。ガンヌーシは帰国に際し、凱旋に沸く聴衆の前で「大統領選挙には立候補しない。今こそ(エンナハダ) 党を再建する時だ」(*Réalités*, no.1310, 2011) と演説するなど、即座の権力獲得を否定し穏健な姿勢を見せた。革命後、ムスリム同胞団出身のムハンマド・ムルシーが大統領に就いたエジプトとの大きな相違点といえるだろう。

次に、革命後のチュニジア民主主義政治で行われた各選挙(2011年制憲議会選挙、2014年議会・大統領選挙、2018年市町村選挙、2019年議会・大統領選挙)のそれぞれの結果を概観しつつ、要所で顕在化したエンナハダと世俗主義勢力間における憲法制定あるいは政治決定をめぐる葛藤や合従連衡の諸相を見ていきたい。

3. 民主化後の各選挙とエンナハダ

権威主義体制期において一貫して非合法政党であったエンナハダは革命直後の2011年2月11日、28の政党と共に認可され、初めて政治の表舞台に立つこととなった。民政移行プロセスの初期において、エンナハダの政治参入は様々な懸念を呼んでいた。チュニジアの民主政治を専

門とするシンクタンク「チュニジア民主主義移行観測所 (l'Observatoire tunisien de la transition démocratique、OTTD)」創設者ハマディ・レディッシは革命直後のエンナハダは、「自由を選別し、シャリーアを支持し、国家と宗教の分離を強く否定する神学的民主主義 (théo-démocratie) に対して究極的な疑問を提起している」(Redissi, 2012: 113) という点において、教義レベルにおけるイデオロギーの転換がみられると論じている。民主主義政治にいかにもイスラーム要素を組み込むかについての懸念も多くみられた中でエンナハダは、民政移行プロセスにおいて世俗主義的な他勢力との協調姿勢を比較的に保った。

例えば、選挙において各政党が提出するリストの名簿を男女交互に記載するという原則を定めた「パリテ法」をめぐる世俗主義派とイスラーム主義派の間で論争が生じていた (Chekir, 2016) もの、最終的にエンナハダを含む全会一致での可決により、2011年4月11日の法令 (décret-loi) でこのパリテ法が制定された。アラブ・イスラーム世界において特異ともいえるこの男女同数原則は、後に2014年組織法第24条にも記載された。また制憲議会選挙の時期をめぐって世俗主義勢力とエンナハダ間の対立があったものの、世俗主義勢力の主張した2011年10月に選挙が行われることとなった。チュニジアで初めて行われた民主的な議会選挙で、エンナハダは89の議席を得て勝利し第一党となった (表1)。ただし、単独での過半数を下回ったエンナハダは、第二党「共和国のための会議 (Congrès pour la République、CPR)」と第四党

表1：2011年制憲議会選挙における代表政党の得票率、獲得議席数、議席保有率

政党	得票率	議席数 (217 議席)	議席保有率
エンナハダ (Ennahdha)	37.04%	89	41.0%
共和国のための会議 (CPR)	8.71%	29	13.4%
人民の請願党 (PP)	6.74%	26	12.0%
エツカトル (Ettakatol)	7.03%	20	9.2%
進歩民主党 (PDP)	3.94%	16	7.4%
イニシアティブ党 (Initiative)	3.19%	5	2.3%

出典：ISIE など各種選挙結果資料を基に筆者作成。

「エッタカトル (Ettakatol、労働と自由のための民主フォーラム)」という中道左派系の世俗主義政党とのトロイカ連立政権を組んだ。なお凱旋時に宣言したように、ガンヌーシおよびエンナハダのメンバーは2019年まで大統領選挙に立候補していない。革命後の初代大統領には、CPR党首のマンセフ・マルズーキが選ばれた。首相にはエンナハダのハマディ・ジバーリー、議長にはエッタカトルのムスタファア・ベン・ジャーファルが就き、トロイカ政権間での権力の分有が図られた。

しかし、こうした政治イデオロギーの大きく異なる政党同士による連合政治は、政党間の意見の不一致や相次ぐ閣僚の辞任、野党政治家の暗殺事件など様々な課題を生んだ(渡邊, 2013: 64)。特に新憲法の起草においては世俗主義派とイスラーム主義派の対立が深刻化し、難航していた。エンナハダは2012年3月26日、保守的な支持層から強い批判を受けながらも、シャリーアを憲法に含めないことを表明する(Wolf, 2017: 139)など多少の譲歩をしていたが、上述した課題に対する世俗主義勢力からの反発も強く、エンナハダのアリー・ラライエド内閣は退陣を余儀なくされた。その後、有力な市民社会組織連合「国民対話カルテット⁴⁾」の仲介による与野党間の対話を経て、2014年1月27日に新憲法が制定された。この功績によって「国民対話カルテット」は2015年のノーベル平和賞にも輝いた。

新憲法制定後初となる議会選挙が2014年10月26日に行われ、エンナハダは第二党に転落し、世俗主義政党ニダー・トゥーニス(Nidaa Tounes、「チュニジアの呼びかけ」の意)が勝利した(表2)。ニダー・

表2：2014年人民議会選挙における代表政党の得票率、獲得議席数、議席保有率

政党	得票率	議席数(217議席)	議席保有率
ニダー・トゥーニス(Nidaa Tounes)	37.56%	85	39.6%
エンナハダ	27.79%	69	31.8%
自由愛国連合(UPL)	4.13%	16	7.4%
人民戦線(FP)	3.64%	15	6.9%
展望党(Afek Tounes)	3.02%	8	3.6%

出典：ISIEなど各種選挙結果資料を基に筆者作成。

トゥーニスは、旧体制との関係も強いバージー・カーイド・エッセブシが2012年にエンナハダへの対抗勢力として創設した政党で、エッセブシは大統領選挙でも現職のマルズキを破って勝利した。

エンナハダへのカウンターパートとして各世俗主義勢力が集合したことで誕生したニダー・トゥーニスであったが、エンナハダを除いた政治運営はエンナハダの規模を見ても難しく、最終的にはエンナハダを含む挙国一致内閣を樹立した。しかし、エンナハダとの連合政治をめぐるにはニダー・トゥーニス内部からの反対も多く、2016年にはニダー・トゥーニスの議員28人が辞任したことで、エンナハダが再び議会での最大勢力となった。

この選挙での敗北以降、エンナハダの党首ガンヌーシは、特に政教分離やジェンダー平等を強調するようになった。ガンヌーシは2016年5月の党会議にて、エンナハダの宗教活動を政治活動から完全に独立し、「政治的イスラーム」を脱し「民主主義的イスラーム」へと進み、自身を「ムスリム民主主義者」であると称した (*Middle East Eye*, 23. 5, 2016)。またその後の論文においても政教分離(モスクと国家の分離)について積極的な支持を表明している。ガンヌーシはモスクと国家を分ける利点として、①公務員が信仰に基づいた訴えによって公共を操作することを防ぐこと、②宗教組織の独立を取り戻すこと、③チュニジアが過激主義と戦うためのよい装備として役立つことなどが挙げられている (Ghannouchi, 2016: 63-64)。同時期に行われた別のインタビューにおいても、「モスクは政党間の対立の場であってはならない。(中略)私たちはモスク内におけるいかなる政治プロパガンダを避けなければならない」 (*Middle East Eye*, 13. 6, 2016) と述べ、イマームが議員になることも禁止している。

その後、2018年5月に行われたチュニジア初の民主的な市町村選挙において、エンナハダはパリテ法で定められた男女平等原則をほぼ遵守し、ニダー・トゥーニスを上回る女性候補者を擁立した⁵⁾。2014年の議会選挙時にはニダー・トゥーニスが多く票を集めていた首都チュニス1区においてもエンナハダの得票がニダー・トゥーニスを上回り、エン

ナハダの女性議員スアド・アブドゥルラーヒムが市長に就任した。首都の市長に女性が就くのはアラブで初めてであり、しかもそれがイスラーム主義政党から出ていることは特筆すべき事例だった(牟禮, 2019: 58)。

しかし、このようにイスラーム主義と世俗主義勢力間の妥協の中であんとか維持されてきたチュニジアの民主主義政治は、2019年のカイス・サイードの大統領就任を機に減退することとなる。次に、2019年以降のチュニジア民主主義の「凋落」をみていきたい。

4. チュニジア民主政治の凋落 ——2019年議会・大統領選挙以降の展開

2019年以降のチュニジアにおける民主主義の減退は、2019年の大統領選挙で勝利したカイス・サイードの大統領就任を契機としている。まず、エンナハダが再び第一党に返り咲いた2019年10月6日に実施された議会選挙についてみていきたい。結果は以下の通りである(表3)。

この結果から、イスラーム主義のエンナハダ／世俗主義のニダー・トゥーニスという二極構造だった2014年の議会選挙(表2)と比較して、多極化が進行していることが分かる。エンナハダは第一党に返り咲いたものの、第二党だった2014年の議会選挙時から17議席減少した。テレビ局オーナーのナビル・カルウィーがニダー・トゥーニスから離党して

表3：2019年人民議会選挙における代表政党の得票率、獲得議席数、議席保有率

政党	得票率	議席数(217議席)	議席保有率
エンナハダ	19.6%	52	24.0%
カルブ・トゥーニス(Qalb Tounes)	14.6%	38	17.5%
自由憲法党(PDL)	6.6%	17	7.8%
民主潮流(Tayyar)	6.4%	22	10.1%
尊厳連合(Karâma)	5.9%	21	9.7%
人民運動(MP)	4.5%	16	7.4%
タヒア・トゥーニス(Tahya Tounes)	4.1%	14	6.5%

出典：ISIEなど各種選挙結果資料を基に筆者作成。

2019年6月に新設したカルブ・トゥニス (Qalb Tounes、「チュニアの心臓」の意) が第二党となった。この選挙では、エンナハダの党首ガンヌーシが初めてチュニス1区で出馬・勝利し、議会から議長として選出された。首都圏であるチュニス1区はこれまでの選挙においてイスラーム主義勢力と世俗主義勢力が常に拮抗してきた選挙区で、エンナハダも2014年時の議会選挙での敗北を受けた党勢回復の意向の下でガンヌーシをリストアップした。

また今回の選挙では、エンナハダ以外のイスラーム主義政党として、サラフィー主義 (イスラーム初期世代への回帰を目指す思想) の「尊厳連合 (Karāma、「尊厳」の意)」が21議席を得るなど躍進した。尊厳連合は、世俗主義的価値観や制度に迎合するエンナハダへの批判として2019年に誕生した政党である。エンナハダがこれまで多くの票を得ていた南部地域で特に票を集めており、エンナハダを忌避したより保守派の人々の票の受け皿になったことが分かる。

また、同年の大統領選挙においてエンナハダはベテランのアブドゥルフアッターフ・ムールーを初めて大統領候補として擁立したが、第一ラウンドでカイス・サイドとカルウィーに敗北した (表4)。無所属の憲法学者であるカイス・サイドは、政治経験のないことによる清廉潔白さなどからポピュリスティックな支持を集め、カルウィーとの決選投票を経て大統領に就任した。

しかし、民主的な選挙によって誕生したカイス・サイド政権は、選挙活動の時点から従来の議会政治に対する強い批判を行っていたことも

表4：2019年大統領選挙一次ラウンド有力候補者の得票率

候補者名 (丸括弧内は所属政党)	得票率
カイス・サイド (無所属)	18.4%
ナビル・カルウィー (カルブ・トゥニス)	15.6%
アブドゥルフアッターフ・ムールー (エンナハダ)	12.9%
アブドゥルカリーム・ズバイディ (無所属)	10.7%
ユースフ・シャヘド (タヒア・トゥニス)	7.4%

出典：ISIEなど各種選挙結果資料を基に筆者作成。

あり、次に論じるような諸改革を強権的に行い、チュニジアの議会制民主主義はほぼ崩壊することとなる。

カイス・サイードが大統領に就任した直後に世界を襲ったコロナ・パンデミックによって、観光収入が大きな財源の一つであるチュニジアも大きな経済的打撃を被った。有効な対策の打てない政権に対する国民の抗議デモが頻発する中、2021年7月25日、カイス・サイードは憲法第80条に明記された「国家の制度、安全、もしくは独立を脅かし、国家としての正常な機能を妨げる緊急の危険がある場合、大統領は首相および人民議会議長と協議し、憲法裁判所長官に通知した上で、例外的状況によって必要とされる措置をとることができる」という規定に基づき、当時のヒシャーム・マシーシー首相（無所属）の解任および30日間の議会停止を宣言した。

議長であったエンナハダのガンヌーシは、カイス・サイードが行った議会停止および首相解任について、翌日のテレビインタビューで「革命と憲法に対するクーデター」と批判し⁶⁾、カイス・サイードに対するエンナハダの対抗姿勢が明確となった。なお、ガンヌーシは2023年4月に当局に逮捕され、2024年現在も拘束状態が続いている。エンナハダは国営メディア（Tunis Afrique Press、TAP）を通じ、カイス・サイードが「独裁」を続け、政治勢力・市民勢力間の対話なしに選挙期日を決定し、「独裁」を延長させるあらゆる試みを拒否すると発表し、2022年議会選挙のボイコットも明言した（TAP, 17.12, 2021）。なお、反カイス・サイードという文脈においては、イスラーム主義政党と世俗主義政党の協働体制もみられる。2022年5月31日、カイス・サイードの「クーデター」に対抗する政党連合「救国戦線（Front de salut national）」が設立され、エンナハダや尊厳連合（Karāma）といったイスラーム主義・サラフィー主義勢力に加え、労働党、カルブ・トゥーニス、運動党（アル＝イラーダ⁷⁾）など世俗主義勢力が包括的に参加している。

カイス・サイードによる議会停止および首相解任を行った非常事態宣言からちょうど1年後の2022年7月25日、エンナハダや自由憲政党な

ど政治イデオロギーを問わず主要政党がボイコットを表明する中、議会停止中のまま憲法改正のための国民投票が行われた。多くの政党や国民のボイコットにより有権者投票率は30.5%に留まったが、賛成94.5%で新憲法が採択された (*Le monde avec AFP*, 27. 7, 2022)。2014年時の憲法制定プロセスは国民対話カルテット主導で行われた各政治勢力間のコンセンサスの賜物であったのに対し、2022年憲法はカイス・サイドが独断で決定し主導したプロセスによるものであった (Mzid et Baklouti, 2023: 188) と評価されている。

5. チュニジア政党政治の解体

さて、特に3節で論じたような革命後の民主主義政治を特徴づけていたイスラーム主義勢力と世俗主義勢力による協働は、エンナハダの生来的な寛容というよりも、両勢力がある程度拮抗していたために、お互いに妥協・協働せざるを得なかったという側面が強い。この勢力均衡の要因の一つとして、革命後のチュニジアでは、単独過半数を取りづらく群小政党が生じやすい比例代表制が採用されていたことが挙げられる⁸⁾。しかし、カイス・サイドが2022年9月15日に発表した新たな選挙法は、この比例代表制を含むこれまでの政党政治を抜本的に改革するものであった。

新選挙法の主な変更点として、①比例代表制が小選挙区制に改められ、②候補者は政党に所属してはならず無所属としてのみ立候補可能で、③有権者400名の推薦署名が必要となったことが挙げられる⁹⁾。政党所属者の立候補が禁じられたことで、革命後のチュニジア民主政治を特徴づけてきたイスラーム主義政党と世俗主義政党の妥協に基づくコンセンサス政治は終了した。

革命の発端となった青年の焼身自殺事件からちょうど12年となる2022年12月17日、革命後4度目の議会選挙が行われた。先述した選挙法の改正によってすべて無所属での立候補が義務付けられたことで、161の選挙区中10選挙区(3海外区含む)が候補者1名のみ、8選挙区

が候補者2名のみ、7選挙区が候補者0名となった。投票日が近くなると日刊『シュルーク』紙などに各候補者のプロフィールや公約が連日掲載され投票を促す文面も並んだが、多くの政党や一般市民のボイコットにより最終的な投票率は11.22%と、世界に類例のない低投票率を記録した (*As-ṣabāh*, 21. 12. 2021)。2023年3月13日に新議会が発足し、カイス・サイドが議会停止を宣言した2021年7月25日以来約20ヶ月ぶりとなる議会再開となったが、そこにエンナハダやそのカウンターパートとしての世俗主義政党の姿はない。

チュニジアでは2024年10月6日に新たな大統領選挙が行われ、カイス・サイドが90%以上の票を得て再選を果たした。これにより、カイス・サイド政権は2029年まで続くこととなった。

おわりに

本稿では、民主化革命後のチュニジアが辿った展開について、イスラーム主義政党エンナハダに着目しつつ論じてきた。権威主義体制下の厳しい弾圧時代を経て革命後に合法化されたエンナハダは、世俗主義系勢力との利害調整の中で民主主義的な価値観や制度を受け入れ、政治の中心的な役割を担ったという点において民主化の維持に少なからず貢献してきた。チュニジアの民主主義政治は、まさにイスラーム主義勢力と世俗主義勢力が拮抗し合う中で妥協と合意のために試行錯誤が繰り返された葛藤の時代であった。エンナハダのこうした前例は、民主主義政治におけるイスラーム主義政党のあり方について重要な示唆に富むといえるだろう。

しかし、4節および5節で論じたように、2019年以降のカイス・サイドによる政党政治の解体によって、チュニジア民主政治を特徴づけてきたこうしたイスラーム主義勢力と世俗主義勢力間の妥協に基づく合意形成プロセスは失われている。当局によるエンナハダのイデオログであるラシード・ガンヌーシの拘束も続いており、エンナハダ内の一部勢力の過激化も今後懸念されるだろう。

ただし、カイス・サイドの「独裁化」自体については多少の留意が

必要である。そもそも、革命後の憲法制定の行き詰まり、エンナハダに対するカウンターパートとして集まった世俗主義政党連合ニダー・トゥニス内部の瓦解、2019年議会選挙における政治的分極化の進行など、民主化後の多くの段階において「決められない政治」が頻発し、政党政治自体が機能不全に陥っていたことは事実である。カイス・サイードの「上から」の改革は、より直接型に近い民主主義政治を目指した新たな「実験」と見ることも可能だろう。

革命後の初代大統領でエンナハダにも親和的なマンセフ・マルズーキは、カイス・サイードの一連の改革について「ベンアリ政権を打倒して10年前にスタートした民主主義移行の終焉」と批判する一方で、エンナハダの一貫性のない政治戦略についても同時に問題視している。マルズーキによると、エンナハダがイスラーム色を強めた場合は世俗主義的な社会・経済団体からの抵抗を受け権威主義体制復活を正当化させる理由となってしまうが、逆に旧体制派や左派などに妥協的な姿勢を取った場合は自身の支持基盤からの信用を失うというジレンマに陥っていたという (Marzouki, 2022)。こうしたジレンマは、権威主義的な統治下では特に問題化しないが、チュニジアで民主主義政治が行われる以上今後とも常に現れるだろう。

カイス・サイードの二期目就任が決まった2024年10月の大統領選挙では、元エンナハダ党員のアブドゥルラーティフ・メッキーら計17名が出馬を表明していたが、うち14名が失格処分となり、3名のみで行われた¹⁰⁾。前回2019年の大統領選挙が26名で競われていたことと比較しても、現在のチュニジアでは政治参加が大きく制限されていることが分かる。今後カイス・サイードによる強権的な政治がさらに進行した時、投票によって「独裁化」に歯止めをかける民主主義の自浄作用が機能するのか、エンナハダをはじめとした政党連合「救国戦線」や、民主主義政治の意義を信じる国民たちはどのような対応を取るのか。チュニジアの動向には引き続き注視していかなければならないだろう。

引用・参考文献

- 大塚和夫ほか編『岩波イスラーム辞典』岩波書店、2002年。
- 私市正年『北アフリカ・イスラーム主義運動の歴史』白水社、2004年。
- 牟禮拓朗「現代チュニジアにおける「民主化」維持の要因に関する研究——権威主義体制期の女性政策の意図せざる結果としての Twin Tolerations——」『一橋社会科学』第11巻、2019年、51-68頁。
- Anne Wolf, *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*, Hurst & Company, 2016.
- As-ṣabāḥ, 21. 12. 2021.
- Bassam Tibi, "Islamist Parties and Democracy: Why They Can't Be Democratic", *Journal of Democracy*, 19 (3), 2008, pp. 43-48.
- Chawki Gaddes, "Les élections du 23 Octobre 2011", UNDP Report, LA CONSTITUTION DE LA TUNISIE - Processus, principes et perspectives, pp. 101-117.
- Hafidh Chekir, "Les droits des femmes en Tunisie: acquis ou enjeux politiques?", *Hérodote*, No. 160-161, 2016, pp. 365-380.
- Hamadi Redissi, "La Nahdha et la transition démocratique", in OTTD ed., *La transition démocratique en Tunisie: Etat des Lieux [Les Acteurs]*, Diwan Edition, 2012, pp. 111-126.
- ISIE, 2018, ppt 資料 (al-ahsā'iyāat al-'amat limarhāt al-tarashhāt), 23. 2. 2018. (https://www.facebook.com/photo/?fbid=1611167388961060&set=ms.c.eJxFj9sNxEAMAjs6LX7gdf~_NRbIv5HcEgwABsMxuE6f4wx~_4WUecFrCkVYw~%3BwM8AT4F1UA4fh7ccXpuAwF1wBHpAqhI7a5qNGunVbKwj5UhMBSGQU6kS4FTCBHoTWiEm4apwz7nOkVP53tZZYA9qUkRr.bps.a.1611167165627749)
- Jillian Schwedler, *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*, Cambridge University Press, 2006.
- Le Monde Afrique, "Transition démocratique en Tunisie: «Nous sommes confiants!», assure Rached Ghannouchi", 14. 3. 2018.
- Le Monde avec AFP, "En Tunisie, la nouvelle Constitution adoptée par une très large majorité des votants, la participation réévaluée à 30,5 %", 27. 7. 2022.
- Middle East Eye, "Ennahda leader Ghannouchi: 'We are Muslim democrats, not Islamists'", 23. 5. 2016.
- Middle East Eye, "Rached Ghannouchi Q&A: Thoughts on democratic Islam", 13. 6.

2016.

Ministère de l'Information, Le Pacte National, 1988. (チュニス国立図書館所蔵).

Moncef Marzouki, "Is Democracy Lost?", *Journal of Democracy*, 33 (1), 2022, pp. 5–11.

Nouri Mzid et Kamel Baklouti, "Une nouvelle Constitution tunisienne dans un contexte de crise, *Revue de droit comparé du travail et de la sécurité sociale*, 2023, pp. 188–191.

Rached Ghannouchi (2008) *Al-Hurrīyāt al-Ammā fi-l-Dawla al-Islamīya*, (translated by David L. Johnston, *Public Freedoms in the Islamic State*), Yale University Press.

Réalités, no.162, 22–28. 9. 1998.

Réalités, no.192, 21–27. 4. 1989.

Réalités, no.1310, 3–9. 2. 2011.

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 1996 (鈴木主税訳『文明の衝突(上)』集英社、2017年).

Sofie Bessis, *Histoire de la Tunisie: de Cartage à nos jours*, Tallandier, 2019.

Tunis Afrique Press, 17.12. 2021.

Zakya Daud, "Chronique Tunisienne", in CNRS ed., *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Tome XXVIII, 1989.

注

- 1) 複数政党制下でイスラーム主義政党が第一党になり他の世俗主義系政党との連立を行った事例は、例えば1995年にトルコで福祉党 (Refah Partisi, RP) が第一党 (獲得議席割合 28.7%) になったケースがある。このときは、福祉党と世俗主義政党間の連立政権が短命に終わった後、福祉党と中道右派系政党である正道党 (Doğru Yol Partisi, DYP : 同 24.5%) による連合政治が行われた。しかし、福祉党はトルコの国是である「政教分離 (laiklik)」に反しているとして軍や司法からの圧力などにより 8 か月で解散となった。
- 2) イスラーム諸学において、学者が知識と思索を動員して、特定の結論を得ること (大塚ほか編, 2002: 110)。ここでは特に、西洋的近代社会で発展した諸制度や科学技術に対し、クルアーンやハディースの再解釈によってその受容を試みる知的営為のことを指している。

- 3) 7世紀にアラブ軍が建設したチュニジア中部の都市で、北アフリカにおけるイスラーム文化の中心地。マッカ、マディーナ、エルサレムに次ぐイスラーム第4の聖地とされる。
- 4) チュニジア労働総同盟 (Union générale tunisienne du travail、UGTT) 主導の下、チュニジア人権擁護連盟 (Ligue tunisienne pour la défense des droits de l'homme、LTDH)、全国弁護士協会 (Ordre national des avocats de tunisie、ONAT)、チュニジア産業・商業・工業同盟 (Union tunisienne de l'industrie, du commerce et de l'artisanat、UTICA) という4つの市民社会組織から成る組織で、憲法制定に行き詰まる議会内における対話を仲介・促進した。2014年にチュニジアで初めて民主的な憲法が公布されると、「国民対話カルテット」は穏便な政治間対話を仲介した功績が認められ、2015年10月にノーベル平和賞を受賞した。
- 5) ニダー・トゥーニス候補者が男性189名：女性161名、エンナハダ候補者が男性176名：女性174名であった (ISIE, 2018)。
- 6) ガンヌーシのインタビューの様子は Middle East Eye の X (<https://twitter.com/MiddleEastEye/status/1419487637295964160>) で現在も閲覧可能 (2024年12月現在)。
- 7) 2011年から2014年まで暫定大統領を務めたマルズーキは2014年大統領選挙に敗北後、2015年12月20日に「チュニジア意志運動 (Harāk Tūnis al-Īradah)」を設立した。2019年4月に「運動党 (Ĥizb al-Harāk)」へと改名しているが、改名前の略称から現在も「アル＝イラーダ」と呼ばれる。
- 8) 革命後から2019年までは、拘束名簿式の比例代表制 (ドント式) が採用されていた。もし2011年の制憲議会選挙で多数決型が採用されていた場合、エンナハダが217議席中209議席を獲得していたとの分析もある (Gaddes, 2020: 112-113)。
- 9) その他の主な変更点としては以下のようなものがある。217議席が161議席 (海外10議席) + 地域・地区評議会 (上院) 77議席に、投票者は自身の選挙区の候補者1名に投票、立候補者及びその両親もチュニジア人で犯罪歴のない23歳以上の者が立候補可、イマームや公的役職に就く者は立候補不可、選挙活動計画についても予め提出が必要、選挙活動における公的資金援助も削除、など。
- 10) 2022年にカイス・サイードが強権的に制定した新憲法第89条において、大統領候補者は、両親のみでなく祖父母もチュニジア国籍であること、二重国籍者でないこと、40歳以上であることが定められた。選挙法においても、大統領選出馬には、人民議会または地方・地区協議会の議員10名、地方自治体、(カイス・サイード支持者の多い) 地域・市町村議会の議長40名、最低10選挙区 (各選挙区に最低500人) の選挙人名簿に登録された10,000人の有権者の後援が必要とされた。候補者の失格理由は、推薦署名数、国籍基準などによるものである。

「10月7日」以降のユダヤ教徒

—宗教指導者・政治家の動きを中心に—

犬塚悠太¹

2023年10月7日のハマスによる攻撃はイスラエル社会に衝撃を与え、それに対するイスラエルの反撃は過剰にも見える。この状況でユダヤ教徒は何を考え、行ってきたのか。イスラエル国のユダヤ教についての諸問題を中心に据え、ユダヤ教徒たちの応答について概観する。

¹ いぬづかゆうた：東京大学大学院博士課程、
宗教情報リサーチセンター（RIRC）研究員（非常勤）

ガザにおけるイスラエルの攻撃は続き、現地の人道的状況が危機に瀕していることは日本のメディアでも頻繁に報じられてきた。イスラエル国内ではガザへの攻撃に対し表だった批判の声を挙げづらいうのだが¹⁾、政権批判や、人質解放のために停戦を求めるデモンストレーションは頻繁に行われている²⁾。こうした国内の動きに加え、アメリカをはじめ諸外国による政治的仲介もなされてきたが、ハマスとの停戦交渉は遅々として進んでいない。また、レバノンを拠点とするイスラーム教シーア派武装組織ヒズボラとの関係も緊迫し、指導者であるナスララ師の殺害、レバノンにおけるイスラエル軍による地上作戦の開始、そしてイランのミサイル攻撃とイスラエルによる空爆の応酬など、中東情勢はガザ紛争（以下紛争）開始からちょうど一年が経過した2024年10月7日現在も予断を許さない状況にある。イスラエル国内では2023年10月7日の出来事は国家的なトラウマとして理解されており、アラブ諸国の先制攻撃に始まった第四次中東戦争（ヨム・キプール戦争）と紐付けられることもある³⁾。筆者が現地を訪問した2024年5-6月の段階で、エルサレムやテルアビブといった市街地は戦場と化したガザとは正反対で紛争を感じさせない落ち着いた雰囲気ではあったが、さまざまな場所で（電柱をはじめレストランや空港といった公共の場で）人質の写真が貼られ、彼らへの連帯を示すシンボルである黄色いリボンや、「彼らを今すぐ家に帰せ **Bring Them Home Now**」というスローガンが掲示されていた（図1）。

さて、10月7日以降のユダヤ教徒を扱う上で最も関心を持たれるテーマは「ガザ紛争とユダヤ教の関係」であろう。ハマスの奇襲攻撃に始まったとしても、イスラエル国の反撃は非常に苛烈なものになっており、国際社会からの批判も強い。現代日本に生きる我々の目からしても「どうしてそこまでやるのか？」という疑問が出てくる。この理解し難さにユダヤ教が関わっているのだろうか。たとえばユダヤ教の教えが異教徒・異民族への暴力を加速させているのだろうか。あるいはユダヤ教が過激化したことによって、相手を滅ぼし尽くすまで戦おうとするのだろうか。

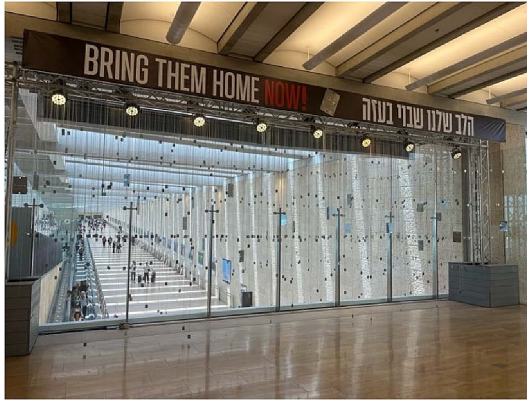


図1 ベン・グリオン空港にて筆者撮影(5月30日)

イスラエル社会やユダヤ教を取り巻く状況について理解するためにも、まずはユダヤ教神学における戦争の位置付けとその変化について確認したい。志田雅宏によればイスラエル建国以前の離散時代のラビ(ユダヤ教の学者であり宗教指導者)たちは現実に戦争を行うためではなく、あくまでも理念として聖戦について議論し、その中の一人であるマイモニデスは異教徒と戦うことや自衛といった目的での戦争は聖戦であると定めたが、領土拡大・聖地獲得のための戦争は聖戦ではないとした。聖地への移住でさえも、異教徒や異民族と戦うことによってではなく非軍事的な形でなされるべきだとされていたのである。他方でイスラエル建国後、特に1970年代から80年代にかけては、これら理念として規定された聖戦論に基づいて現実を解釈したり、あるいは聖戦論のそもそもの解釈自体を変えてしまうことによって、理念から実践へと聖戦論が適用されるようになっていった。その中ではアラブ人を「異教徒」とし従属的な立場に置くことを正当化したり、武力行使による聖地への移住が奨励されることすらあった⁴⁾。

このように理念としての議論が実践へと結びつくことで、イスラエル建国以降のユダヤ教の聖戦論は一部のグループの中で過激な方向に進んできたことは事実であり、今回の紛争でも極右政治家たちはガザの再入

植（2005年にイスラエルはガザの入植地を撤退した）を声高に主張している⁵⁾。しかし、こういった立場は国内から支持が大きいわけではなく⁶⁾、猛烈な攻撃の主要因とまでは言えない。むしろガザ紛争におけるイスラエルの過剰な反撃については、鶴見太郎が述べるように「歴史的トラウマ」という情動から理解する方が適切と思われる。この「歴史的トラウマ」の内実は東ヨーロッパで起こったユダヤ人への迫害（ポグロム⁷⁾）やナチスドイツによるホロコーストの記憶である。イスラエル国では80年代初頭からホロコーストが公教育のカリキュラムにも組み込まれるようになり、イスラエル国のユダヤ人のアイデンティティの一つともなっていくた。歴史的に迫害の被害者となってきた記憶、そして二度とホロコーストを起こさないという意識が、現在のイスラエルの強硬な態度へと繋がっているのである⁸⁾。イスラエル社会における人質救出への強い反応を考慮しても、宗教的な動機というよりは実存的な恐怖や悲しみといった感情が紛争に歯止めがかからない原因であろう。イスラエル政治やパレスチナ問題を研究してきた立山良司もこの紛争の長期的な継続は合理的に説明することが難しいとし、10月7日の出来事によるショックを和らげようとする意識と宗教的・右派的な政治的思惑のために終わらせることができないのだろうとNHKのインタビューで答えている⁹⁾。

今回の紛争への過剰な応答は過去の記憶に基づくトラウマ、集団的な恐怖感情に端を発するものであり、そこに宗教的・政治的な企図が結びつくことで紛争が長期化しているとするならば、ユダヤ教やユダヤ教徒の関わり方は予想したほど直接的なものではない。ユダヤ教の教えがイスラエル国を終わらぬ紛争へと導いているというよりは、政治的な動きの中でユダヤ教徒が一定の影響力を有しているとする方が適切である。一部の宗教者が暴力や人種差別的な煽動を行っていることは事実であるが、ユダヤ教徒たちはグループ・立場によって様々な形で紛争に応答しており、足並みが揃っているわけでは全くないのである。それではユダヤ教徒たちは紛争が始まってから何をしてきたのか、そして紛争に関してどういった議論・応答をしてきたのか。本稿では日本からもアクセス

できるイスラエルやユダヤ教徒のメディアを主に利用しながら、「正統派ユダヤ教徒」と呼ばれる2つの潮流、すなわち超正統派と宗教シオニズム¹⁰⁾を中心として彼らの動きを見て行きたい。

予備知識：ユダヤ教徒の人口動態と政治的態度

まずはイスラエル社会におけるユダヤ教徒について、その人口動態を見ておこう。2016年のPew Reserch Centerの報告によればイスラエル国の人口全体の81%がユダヤ人/ユダヤ教徒、14%がムスリム、2%がドゥルーズ教徒（シーア派の分派であるイスマイル派から分かれた宗派）、2%がクリスチャンとして自らを定義づけている。ユダヤ人/ユダヤ教徒は宗教的な実践および生活様式に関して、大きく四つのアイデンティティグループに分かれている。その内訳は超正統派（ハレディ）8%、宗教派（ダティ）10%、伝統派（マソルティ）23%、世俗派（ヒロニ）40%である¹¹⁾。それぞれのグループについて確認していこう。超正統派はユダヤ教の戒律の遵守・聖典学習を最も重視するグループで、イスラエル国家それ自体には特に宗教的な意義を見出さず、近代的な社会から距離をとり自らの集団の中で生活する傾向が強い（図2）。また、兵役に付かず、学習に専念するために労働を行わない傾向がある。出生率



図2 超正統派ユダヤ教徒は外套やハットをまとい、髭やもみあげなどを伸ばす傾向がある。こういった服装は周囲の環境から自らを分離するという意味でも重要である。

©Yael Casteglione/ 2015 CC BY-SA 4.0



図3 宗教シオニストはニット製の被り物をつけるが、ラフな格好であることが多い。

© עטרות נחמיה /2017 CC BY-SA 4.0

が高く人口も増え続けており、兵役に行かないことも問題視されている。宗教派は「民族宗教派」や「宗教シオニズム」とも呼ばれることがあり（本稿では宗教シオニズムで統一）、超正統派と同様に戒律の遵守や聖典学習を重要視する。その一方で超正統派との顕著な違いはイスラエル国家の建国をメシア到来の前兆として考えており、聖なる国という発想から兵役や政治、教育など様々な分野で社会に溶け込んでいる点である（図3）。また彼らは70年代ごろからは社会・政治的状况の変化を受けて入植活動を強く推進する主体となっていった。三つ目の伝統派は宗教と世俗との間の中間的なカテゴリーであり、ユダヤ教の戒律を（全てではなく）選択的に実践し、また人によってその内容や意義づけは様々であるという点が特徴的である。世俗派は民主主義的価値観を重視し、宗教機関を通じた婚姻といった公共圏における宗教的な規範の存在に反対する傾向がある、いわゆる世俗的な人々である。イスラエルで一般的に「正統派ユダヤ教 Orthodox Judaism」とされる最初の超正統派と宗教シオニズムの2グループは合計で全イスラエル人口の18%を占めており、本稿で扱うユダヤ教徒はこの2つの潮流である。

それでは次に、超正統派と宗教シオニズムがイスラエル政治についてどのような立場を取っているのかということの説明をしたい。これから

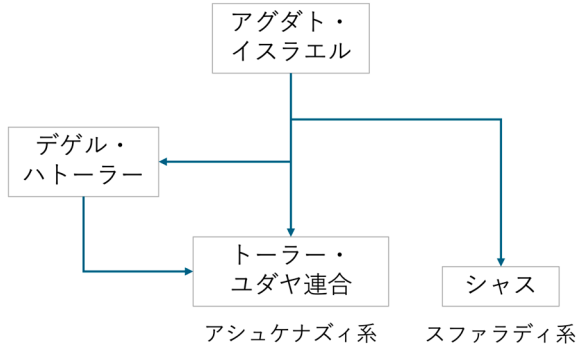


図4 超正統派の政党の移り変わり (筆者作成)

扱っていく事例はユダヤ教徒の立ち位置などを理解していなければやや理解しづらいからである。超正統派と宗教シオニズムはそれぞれ独自の政党を運営しているが、まずは超正統派について見ていきたい。超正統派の政党は現在二つ存在しており、それらはアシュケナズィ系の「トーラー¹²⁾・ユダヤ連合 (United Torah Judaism)」とスファラディ系の「シャス」である¹³⁾。トーラー・ユダヤ連合は「アグダト・イスラエル」というシオニズム勃興期から存在したグループ (1912年ポーランドにて設立) と、1980年代にアグダト・イスラエルから分離して成立した「デゲル・ハトラー」という政党が合体して1992年に出来たものである (図4)。両政党について付言すればアグダト・イスラエルはハシディズム系、デゲル・ハトラーはリトアニア系の超正統派の影響が強い¹⁴⁾とされている。スファラディ系シャスもまた元はアグダト・イスラエルからの分離であるが、エスニシティを中心的な論点として掲げ、アシュケナズィ系が支配的なイスラエル社会において周縁的な位置に置かれている人々に対する慈善活動も積極的に行うことで、超正統派に限らず、宗教実践の度合いが異なるさまざまな有権者の支持を得ている¹⁵⁾。

このように、現在イスラエル国に存在する超正統派の政党はアグダト・イスラエルにその源泉を辿ることができる。歴史的にアグダト・イスラエルに集った超正統派は、概してシオニズムに反対してきた。彼らは戒律の遵守によって正統なユダヤ教を守ることを目指しており、シオ

ニズムにおける世俗的な要素や、人間の手によって聖地に世俗的国家を作ることに反対し、離散の地で維持されてきた生活スタイルが破壊されることを恐れたのである。他方、ナチス・ドイツが台頭し、ユダヤ人が置かれた状況が悪化する中で、彼らもシオニスト機構と連携するようになり、最終的には建国時の暫定議会の一員ともなった¹⁶⁾。こういった流れの中でシオニズムとの決別を求める「ネトレイ・カルタ」はアグダト・イスラエルを脱退することにもなった(1935年)¹⁷⁾。結果的にイスラエル国の建国以降、アグダト・イスラエルは政治政党として活動を行い、イスラエル社会に対してハラハー(ユダヤ法)を守らせることや、超正統派の信徒たちの利益(兵役の免除や金銭的保護)を求めて動く傾向があり、政治的イデオロギーをあまり気にせず与党との連立を組むことも多い¹⁸⁾。

一方の宗教シオニズムは、建国後の1956年から「民族宗教党」(National Religious Party、ヘブライ語では頭文字を取ってマフダルと呼ばれる。以下ではマフダルと記載)という政党を中心に、労働党と連立を組んで活動していた。活動としてイスラエルの建国時に交わされた国家と宗教に関わる取り決めであるステータス・クオ—公共の場での安息日やレストランにおけるユダヤ教の食物規定(カシュルート)¹⁹⁾の遵守、宗教法に基づく婚姻制度—に従って国家のユダヤ的な性格を守ることを基本路線としつつも、ほとんどの問題については世俗法の優越を認める穏健な立場をとっていた²⁰⁾。他方で、第3次中東戦争の圧倒的な勝利を経験したことによって、シオニズムをメシアの前触れとするアブラハム・クック(1865–1935)の系譜に連なる思想が宗教シオニズムに対して徐々に大きな影響力を及ぼすようになった。彼らは救済を漸進的に進むプロセスとして理解し、そのプロセスを進める上でイスラエルの地へユダヤ人が帰還し、定住することが必要であるとする「活動的メシア主義」という思想を持ち合わせていた²¹⁾。その流れの中で1974年に設立されたグーシュ・エムニームというグループはヨルダン川西岸への完全な入植によって始まりつつある救済が達成されると信じ、同地域の支配は神によって命じられたものであるから、いかなる理由によっても撤

退はあり得ないとまで考えていた。また、1978年のキャンプ・デービッド合意によりシナイ半島の返還が決まると、それが西岸地域の入植地からの撤退に繋がるものと考え、メンバーはシナイ半島北部のヤミットに最後まで留まり続けるなど、領土にこだわりを見せる強固な一面も持ち合わせていた²²⁾。

現在「宗教シオニズム党」を名乗る政党はマフダルから分離した元グーシュ・エムニームのメンバーによって建てられたトゥクマ党の系譜をついでおり、現在の宗教シオニズムの中でも領土的撤退に強く反対するような強硬な陣営である。トゥクマ党はその他の右派政党と連携し、「民族連合 (National Union)」という共同リストの一員となるが、その後イスラエル我が家をはじめとした様々な政党の加入・脱退・分裂を繰り返しながら2021年に「宗教シオニズム党」と改称される。この党が掲げている公約は政党の公式サイト²³⁾から確認することができるが、大まかに言えば民族主義 (ユダヤ性) の強化・領土拡張主義・国防といったものが中心となっている。また、宗教的な側面については安息日や祝祭日の遵守、結婚や家族を扱う機関 (すなわち宗教法廷) を守ること、食物規定の遵守など、先に述べたステータス・クオの枠組みに関わる制度を強化することが述べられ、領土の拡大についても以下のような宗教的な説明をしている。

トラーはイスラエルの地がユダヤ民族に属しているということを確証している。これが我々の信仰であり、我々が熱望するものである。この理由のためイスラエルの地の全ての地域に主権を拡大することは我々の最優先事項である。

そして、救済のプロセスが全体としてそうであるように、主権を拡大することはそれが進行するにつれ徐々に勢いを増す、長く継続するプロセスである²⁴⁾。

つまるところ宗教シオニズム党のイデオロギーはステータス・クオの重視という点で初期のマフダル、そして領土拡大と救済を結びつける口

ジックはグーシュ・エムニームの系譜を受け継いだ延長線上に立ると言えるだろう。さらに2022年の選挙で宗教シオニズム党は「ユダヤの力」や「ノアム」といった極右政党とも協力し、議席を大きく伸ばした。宗教シオニズム党のベツァルエル・スモトリッチに加え、ユダヤの力のイタマル・ベングビールは対パレスチナ強硬派として知られている。

宗教者とイスラエル社会の接近？

本節では紛争に対するユダヤ教徒の全般的な反応を確認する。この全般的というのは、本稿の後半で扱う特定の論点（人質解放/超正統派の徴兵）と比べて、「戦争そのもの」に対する宗教者の反応・評価といったものである。まず、ハマスの越境攻撃開始後にイスラエルメディアで報じられた超正統派の活動について確認しよう。こちらはニッシム・レオンの論文ですでにまとめられているが、戦闘の開始とともにユダヤ教徒、特にイスラエル社会と距離がある傾向にあるとされていた超正統派たちがさまざまな形（組織ベースあるいは自発的なボランティアなど）で支援活動を行ったのである。これらは軍隊への徴兵に向かったり、食物規定に沿った食事を兵士に提供したり、霊的・精神的な支援をすることといったボランティア活動、遺体収容・救命部隊（ザカ）による活動などに代表される。メディアにおいては若干数の超正統派が徴兵されたことも言及され²⁵⁾、また献血や食料の寄付といった動きも肯定的にも報じられている²⁶⁾。他方でレオンはこういった超正統派の行動がイスラエル社会との将来的な統合につながるとは考えておらず²⁷⁾、また「ユダヤ」を共通項にした枠組みが仮に超正統派とそれ以外の人々の対立を緩めたとしても、ユダヤ人と非ユダヤ人との間の差異を強めることになることや悲観的な立場を示している²⁸⁾。この超正統派の活動がどれほどの射程を持つものなのかについての評価は将来に委ねるほか無いが、しかしながら閉鎖的とされるグループの中にも、紛争に際して積極的に社会に対して行動を起こす個人が存在したという事実は、イスラエル社会にとって驚き、希望、そして疑念といった複雑な反応を呼び起こしたのだろう。

メディアでは超正統派だけでなく、宗教シオニストの活動についても取り上げられた。ザカやその他ボランティアが注目された超正統派とは異なり、宗教シオニストの場合は実際の戦闘である。左派紙ハアレツ（なお、イスラエルにおける左派はパレスチナ問題に関して日本や諸外国の左派とは指すものが異なっていることには注意が必要である）の社説では多くの宗教シオニストの兵士が実際に戦っていることが取り上げられ、彼らは「イスラエル社会から認められ、感謝されるに値する」とし、左派の人間は宗教シオニズム全体を十把一絡げにした憎悪を控えるべきであると述べられている²⁹⁾。同様の見解はメレッツという左派政党（二国家案を支持している）の活動家であるウリ・ザキによるXの投稿からも見出せ³⁰⁾、エルサレム・ポストの記事でも取り上げられている³¹⁾。このように非常事態の中で宗教シオニズムとは立場、見解を違える左派とされる人々³²⁾からでさえ、宗教シオニズムが国家のために払った代償に対する称賛の声が挙げられていた。

そもそも兵士のうち宗教シオニストの死者が多い背景にはこの集団の若者たちの多くが軍の中で、とりわけ戦闘部隊において活躍しているという事実がある。2000年代ごろからイスラエル社会の「宗教化」という言説が現れ、社会学的な研究もなされてきたが、その論点の一つとしてもIDF（イスラエル国防軍）における宗教シオニストの兵士の増加という現象が指摘され、その要因としては「ヘスデル・イエシヴァ」という兵役と聖典学習をセットで行うことができるシステムや、「メヒナ」と呼ばれる軍事教練学校の設立の影響が挙げられる。「宗教化」に関するペレドらの研究の中では宗教シオニストの兵士が自らのラビに従うべきなのか、上官に従うべきなのかという二重のヒエラルキー状態が生まれたことや、ラビが軍そのものに対する影響力を強めていることなどが問題として認識されてきたが³³⁾、こういった状況が非常時の貢献の要因の背景となり、翻って肯定的な評価にもつながったのである。

宗教指導者の思想的反応

本節ではこの一連の出来事へのラビたちによる思想的応答について見ていきたい。戦闘状態が続く中で徴兵問題などの異なった論点も出てくることから、本節は政治家ではない宗教者たちの発言が中心となっている。

まず、リトアニア系超正統派のラビ、ダヴィド・コーヘンからは過去の戦争に対して繰り返し述べられた論点が提示された。それは申命記8章17節で述べられる「あなたは、「自分の力と手の働きで、この富を築いた」などと考えるはならない」³⁴⁾と関わるものである。聖書のこの箇所はイスラエルの民が神を忘れ、自惚れることがないように戒めるものであるが、「自分の力と手の働き」というフレーズを用い、神への信を持たず、軍隊の力を称揚する「偶像崇拜」の帰結として戦争が起きたとする言説は、第四次中東戦争に対する超正統派の反応の一つとしてチャールズ・リーブマンによって紹介されている³⁵⁾。今回の攻撃に対してコーヘンは第三次中東戦争の勝利による驕りが第四次中東戦争に繋がったことを引きながら、50年後の今も「自分の力と手の働き」が繰り返されているとイスラエル社会を批判する。彼の批判の焦点はハマスやヒズボラ、イランといった脅威を甘く見ていたという軍事的な失敗と、人々が軍やその力を信じきっていることに向けられたものであり、現実と聖句を結びつける形で社会批判を行っていると言える³⁶⁾。コーヘンの批判は彼がイスラエル国家やシオニズムに対して距離を取っているために辛辣であるが、他方で民族としてのユダヤ人に対する共感・同情の姿勢も見出される。

第一に我々はすべてのユダヤ人に対してたくさんの共感を持っている、その人がトーラーと戒律を守っていなくともである。しかし他方で我々はシオニズムからは離れており、国家に自らを同一化したくもない。我々はただトーラーだけを必要としている。彼らはユダヤ人、〔ユダヤ教を知らない〕捕らわれた幼子であるが、現状の主題はシオニズムでも国家でもない、…今は苦しみの時であり、彼ら

[ハマスを始めとした敵対勢力]は[ユダヤ人の]皆を殺そうとしているのだ³⁷⁾。

コーヘンのような「自分の力と手の働き」という聖句に則った論点を利用する批判はハバド・ルバビッチ派の超正統派のホームページにも見られる。しかしながらイスラエル国家の存在そのものに対するネガティブなニュアンスは見られず、トーラーや、神への依拠を強く主張するにとどまっている³⁸⁾。コーヘンのようにイスラエル国ではなくユダヤ民族への共感を寄せる姿勢は、反シオニズムで知られるアグダト・イスラエルのアメリカ支部のXでのポストなどにも見られるものであり³⁹⁾、シオニズムを否定しつつもイスラエルのユダヤ人との連帯を示す立場は、ネトレイ・カルタなどイスラエル国の存在それ自体を強く否定し、パレスチナとの連帯を行う超正統派のグループとは異なっている。実際に、反シオニズム陣営の一つであるハバド・サトマール派の指導者は、ハマスを支持するデモを行ったネトレイ・カルタに対し、律法と天の名において殺人者を後押しする冒涇だと批判を行った⁴⁰⁾。

端的にまとめると、超正統派の思想的反応には二つの軸がある。一つはイスラエル国家やシオニズムに対する批判・反対、二つ目はユダヤ民族への共感と同情である。両者を併せ持つのがダヴィド・コーヘンの言葉やアグダト・イスラエルのポストであり、国家への距離をとりつつもユダヤ人への連帯を示している。二つ目の要素のみを持つのがハバドのルバビッチ派であり、イスラエル国家への批判というよりは神への信仰の欠如が招いた帰結であるという側面を強調する。そして一つ目の要素のみを持つのがネトレイ・カルタのような親パレスチナ、反イスラエルを主張する集団ということになる。

超正統派の外でもイスラエル社会に問題があったことの帰結として「戦争」が起こったのだと理解する言説は見受けられる。例えばアシュケナズィ首長ラビのダヴィド・ラウはニュースでのインタビューの中でこの戦争が神罰ではないとしつつも、「私たちに何か問題があったのだ」とし、民族、国家として団結することを強調する⁴¹⁾。比較的穏健とされ

る宗教シオニストのダヴィド・スタヴもイスラエル社会におけるユダヤ人同士の分断・憎悪が、過去に第二神殿の崩壊を引き起こしたのと同じように、ハマスの攻撃に繋がったのだと主張した⁴²⁾。これらの人物は超正統派のような「自分の力と手の働き」聖句を利用した批判（それはともすればイスラエル社会を偶像崇拜として断罪することになるが）はせず、あくまでイスラエル社会の統合を目指した批判を行っている。ラウヤスタヴはイスラエル社会、イスラエル国家との近しさもあり、ユダヤ人社会の統合・協力を呼びかけることによってより広い大衆に対しての現実的なメッセージを発していると評価するべきだろう。宗教者としてどのような言葉を示すのかという点にも、彼らの神学的・政治的なスタンスが現れているのである。

徴兵免除をめぐる政治的変動と宗教指導者の応答

以降ではイスラエル社会で大きな話題となっている超正統派の徴兵問題と、人質をめぐる議論について見ていきたい。まずは超正統派の徴兵免除問題に関して歴史的な経緯を確認する。超正統派の徴兵免除は建国時にベン・グリオン（1886–1973）と結ばれた協定に基づくものでありイエシヴァ学生の徴兵を一時的に免除するというものであった。しかし実際にはイエシヴァでの学習を継続することによって兵役を逃れることが常態化していたほか、高い出生率による超正統派の人口増加や、1977年にメナヘム・ベギン（1913–1992）政権下で免除数の上限が無くなったことによって超正統派を除くユダヤ人たちの反発が強まっていった。超正統派の徴兵免除は防衛省による管轄であったが1998年にイスラエルの最高裁が防衛省の権限を否定し、議会による法制化を要求したことで、2002年には暫定的な処置として新しく「タル法」が制定され、タル法では23歳までの兵役猶予が認められ、その後に学習を継続するか兵役をこなすか、兵役の代替となる職務を行うかを選ぶことができ、超正統派ユダヤ教徒の漸次的な従軍増加や労働市場への参加が期待された。しかしながら彼らの徴兵は増えず、むしろ徴兵を回避するための道

として利用されてしまった。また2012年にはタル法に対しても違憲判決が下され、それ以降は議会による立法と裁判所による違憲判決、新しい法律を可決させるための猶予期間における免除の継続といった形で事実上の徴兵免除が続いていた⁴³⁾。そもそも超正統派が徴兵に反対する大きな理由はいくつか挙げられるが、ペレドらによれば軍隊が若者に対して影響を与え、宗教的な学習から離れてしまう心配や、軍隊がそういった宗教的要求に応えないのではないかという懸念、あるいは軍隊が物理的な防衛を行うのに対し、彼らは霊的な防衛を行っていると考えているからだと説明される⁴⁴⁾。

イスラエルとハマスの戦闘が続く中、当然ながらイスラエル社会の間では超正統派が兵役についていないことは不公平だとする論調が起こってくる。また、超正統派の徴兵免除に対する厳しい声は一般大衆の間だけでなく、司法の場でも現れた。そもそも超正統派の兵役については2023年の閣議決定による暫定措置という形で免除を継続しているという状況にあり、2月末には最高裁判所がこれに対する請願を検討し、約一ヶ月後の回答期限までに閣議決定の合法性を説明するように政府に命じた。それに対して政府は3月24日までに法案の概要を示すとし、法案の可決のため6月末までの期限延長を求めた⁴⁵⁾。こういったなかで、3月にはテルアビブやエルサレムで徴兵を求めるデモ、あるいは徴兵に反対する超正統派のデモなども起こり⁴⁶⁾、最終的にはネタニヤフ首相が率いる政権第一党の右派政党である「リクード」内も足並みが揃わず、法案の提出が叶わなかったことで、6月の末に最高裁判所によって超正統派の従軍が義務付けられたのである⁴⁷⁾。

超正統派の宗教的指導者たちは徴兵について強く反対している。リトアニア系のラビ、モシェ・ヒレル・ヒルシュは徴兵の呼びかけがあっても応じないように指示を出し、戒律や神のために「命を捧げること」を意味する宗教的用語を用いて、たとえ収監されようとも徴兵に反対するように述べた⁴⁸⁾。同じくリトアニア系のラビであるドヴ・ランドも「法廷がトーラーの世界に対して戦いを宣言した」とし、最高裁の判決に従うことは「神とその律法に対する戦争への降伏」を意味するとして、徴

兵に行かないよう、そして呼びかけに応じないように指示している⁴⁹⁾。また、スファラディ系の学塾の長たちもこの問題に対しユダヤ法の裁定を下した。ここでも兵役に参与することそれ自体に対する強い禁止が見て取れる。彼らが発した裁定の一節には「罪人の文化の場所、『人種するつば』に行くよりも、力と強さ、そして戒律の喜びから金銭的な罰則や収監を選びなさい」とある⁵⁰⁾。このように彼らは「戦争」や「命を捧げる」といった強い言葉を使いながら、たとえそれが刑事罰を受けることにつながるとしても、徴兵へ応じることを禁止している。これらの強烈な反応はイスラエル国内にとどまらず、そこから地理的にも遠く離れたアメリカ合衆国の超正統派社会でも見られるもので、実際に大規模な集会なども企画され、ラビたちの宣言も出された。とりわけ2000年代から内部分裂を経て生まれたサトマール派の二つの派閥が合同でラビたちの共同宣言に加わったことは珍しいとされ、さらにその集会の企画者に対して、モシェ・ヒレル・ヒルシュをはじめとしたイスラエルの超正統派のラビたちも支持を表明する手紙を送った⁵¹⁾。徴兵の問題は場所やシオニズムへのスタンスを問わず、超正統派社会の一大事として捉えられているのである。

とはいえ超正統派の宗教指導者による反対はそれ自体あまり驚きに値するものではないとも言える。それではこの論点について宗教シオニズムのラビや政治家たちはどう考えるのか。多くの兵士を輩出しており、先述のように戦死者も多いグループであるため、超正統派に対して強い言葉で従軍を要求するのだろうか。イスラエル最高裁の決定が出る前の6月上旬は政権が超正統派の学生の徴兵免除猶予を26歳から21歳へと引き下げるための法案（前議会において途中まで審議が進行していたもの）を通すために、審議を途中から再開することを目指していた時期であった⁵²⁾。これにより免除対象者が減るとはいえ徴兵免除の法的な正当性を提供し、即時の徴兵をかわすことが目的とされたのである。これを受けて宗教シオニズム陣営の著名なラビたちは戦争への貢献や、イスラエルを守ることはトラーに書かれた戒律であるとして、この法案に強い反対声明を連名で示した⁵³⁾。また、ユダヤ教には生命の危機がある場

合には戒律の違反さえも容認する「ピクアッハ・ネフェシュ」という生命の尊重を最優先とする規定があるが、従軍の問題は単にユダヤ法や道徳的な義務というだけではなく、ユダヤ人の存亡の危機という状況下にある以上、民族的なピクアッハ・ネフェシュである（つまり戒律違反の可能性があったとしても、従軍しなければならない）と彼らは主張した。しかし、これらラビたちの反対意見が書簡という形で表明された一方で「宗教シオニズム党」の政治家たちはこの法律の復活と審議の継続に賛成票を投じた⁵⁴⁾。さらに、宗教シオニズム陣営の中でも超正統派に近いラビたちは8月に書簡を発表し、兵役はトーラーの一部であり、民族のピクアッハ・ネフェシュであると認めつつも、トーラー学習は国家の存続に貢献しているとして、トーラー学習と国家を守るという戒律の間をうまく調停させるべきだと主張している⁵⁵⁾。宗教シオニズム陣営は前線で戦う兵士を多く抱え犠牲者も多い一方で、超正統派の徴兵という問題については、政治的な駆け引きもあるためであろうが、政治家と宗教シオニズムのラビたち、あるいはラビたちの間でさえも態度の違いが浮き彫りになっている状況にある。

人質解放の議論と宗教的指導者の態度

イスラエル国内で停戦を求める声は大きく、デモンストレーションも繰り返し行われてきたが、その中でも9月1日には大規模なストライキと抗議運動が起こった。これは人質となっていた6名の遺体が8月31日に発見・収容されたことをきっかけとし、停戦合意を取り付けることのできなかったネタニヤフ政権に対する強い不満を表出するものであった⁵⁶⁾。イスラエル国は人質の生命をかなり重要視する傾向があり、2011年には一人のイスラエル人のために約1,000人の収監されたパレスチナ人を解放している⁵⁷⁾。冒頭でも述べたように「彼らを家に帰せ」というスローガンは2024年の6月時点でエルサレムやテルアビブといった大都市のありとあらゆる場所で見られ、ハマスとの紛争を考える上で人質というトピックは外すことのできないものである。この問題に

ついて宗教者たちはどのように考えているのだろうか。

宗教的な文脈において人質の解放というテーマはユダヤ教の戒律と関わっている。バビロニア・タルムードのババ・バトラ篇8bでは、「捕虜の買い戻し」が重要な戒律であるということや、人質という状態が病や飢餓といった他の苦痛と比較しても最も厳しいものだと述べられている。中世のユダヤ教神学者であるマイモニデスはユダヤ法典集である『ミシュネー・トーラー』のなかで不釣り合いに高い代償を払うことは否定しつつも「捕虜の買い戻しほど重要な戒律はない」と書いている⁵⁸⁾。この重要な戒律は現在の状況に即してどのように解釈されるのだろうか。まずは宗教シオニズム陣営の動きを見てみたい。

宗教シオニズムのラビたちは2024年の7月22日、人質の問題にどう取り組むべきかに関する意見書を提出した。その中で彼らは「捕虜の買い戻し」という戒律は非常に重大なものとしつつも、パレスチナ人の囚人解放や停戦を行うことにより、ハマスが将来的にイスラエルの人々に対して再び危害を与えることを懸念している。そして過去の宗教シオニズムのラビ（シャウル・イスラエリ：1909–1995）の「人質を救出しなければならない、しかし全イスラエルを危険に晒さない限りで」という解釈を用いながら、イスラエル国の指導者に対し国家に害をもたらさないようにしながらも人質の解放を目指す方法を見つけるように期待する姿勢を示した⁵⁹⁾。これら宗教シオニストのラビたちは停戦交渉による人質の救出には否定的な立場をとっているのである。この手紙にサインをしたラビたちのほかにも同様のスタンスをとるものは宗教シオニズム陣営の中にある。エリヤフ・ズィニは3月の時点でこの戒律についての小冊子を出し、ハマス側と交渉を行うのではなく、軍事力による人質の解放を主張している⁶⁰⁾。また、政治家に目を向ければ宗教シオニズム党のスモトリッチは、ハマスとの交渉・囚人の解放によって再びイスラエルへの攻撃が起こるかもしれないという側面から人質交渉に強く反対し、そういった交渉を集団自殺であるとまで述べ⁶¹⁾、交渉をするのであれば、政権から離脱するという姿勢さえ示していることがニュースでも言及されている⁶²⁾。いずれにせよハマスとの交渉に対しては反対姿勢を

見せるのが宗教シオニズム陣営の全体的な傾向であると言える。

それでは超正統派はこの問題についてどう考えているのだろうか。6月3日にXに投稿されたイツハク・ゴルドクノプフ（統一トラーラー・ユダヤ連合の長、アグダト・イスラエル系）のポストには以下のように書かれている。

今日私は人質家族の代表団に対してわれわれの立場は、人質たちの生命に対する真の、そして現実的な危機が存在しているために、命の価値よりも、そして捕らわれたものを救出するという戒律よりも重要なものはないというものだと言いました。それゆえ人質を解放するためになされるどんな提案をも私たちは支持します⁶³⁾。

同党の議員であるモシエ・ガフニ（デゲル・ハトラーラー系）も人質家族との面会において、捕らわれたものを救出するという戒律がトラーラーにおいて最も重要なものとしながら、「いかなる代償を払ってでも、人質を解放しなければならない」と述べたとケシェト12のニュースで報じられている⁶⁴⁾。さらに、マアリーヴ紙のニュース記事においてはスファラディ系首長ラビのイツハク・ヨセフが取り上げられている。イツハク・ヨセフは先にも言及した「ピクアツハ・ネフェシュ」という規定を用い、人質交渉をしなければ今にでも人質の命が危機に晒される可能性があるという根拠から、イスラエルが拘束しているパレスチナ人を解放することは許されるのであると主張する。彼はまた、人質の生命と、人質のためにこうした囚人の解放を行った場合に将来的に被る被害を天秤にかけ、前者は差し迫った目下のものであり、後者はそうではないとしている⁶⁵⁾。

宗教シオニズムの陣営も、超正統派の陣営も基本的には同様の戒律、「捕虜の買い戻し」に立脚しながら自らの立場を示している。両者の議論の違いは停戦や囚人解放が将来もたらず帰結についてどのように判断するのかという点であり、大きく見積もるのか、小さく見積もるのかによって結論が異なってくる。宗教シオニズムは同様の攻撃が再び行われ

る可能性を憂慮し、停戦による人質解放には反対するが、超正統派の政党のメンバーらはむしろ現実的に人質の生命がかかっているということを重ねて捉え、どんな条件でも人質解放のために手を尽くすべきだとするのである。筆者の見立てではこの違いはイデオロギーと集団の利害という二つの要因によって生じている。極右政治家の再入植という発言に見られるようにそもそも宗教シオニズム陣営には2005年のガザからの撤退をトラウマとして感じ、帰還したいという強い気持ちを持って活動するものもある⁶⁶⁾。そして従軍や戦闘を宗教的な戒律として理解しているために、継戦への反対も比較的弱い。他方で超正統派は領土の問題には関心が薄く、むしろ戦争が長引くことで徴兵への社会的圧力が高まることを懸念しているだろう。確かに両者は宗教的な言葉によってその理由を説明するが、こうした歴史的・社会的背景が彼らの思想に及ぼす影響は大きいと考えられる。

終わりに

ここまで10月7日以降の宗教者の反応を概観してきたが、これらはイスラエルのユダヤ人社会とユダヤ教徒の社会での現状を示していると考えられる。それは宗教的な立場や信仰を超えた協働や対立、そして宗教陣営内部での分裂といった彼らの立場の複雑さである。

超正統派の兵役免除の問題は大規模なデモンストレーションを引き起こしているだけでなく、超正統派政党の今後の動き方とも関わってくる。政権与党を維持する上でさまざまな政党との交渉が必要となるイスラエルの政治文化において、宗教政党の影響力は無視することはできない。それゆえ超正統派政党と向き合う際に、今後も兵役の問題が焦点化されることは不可避とも言える。兵役について政治的譲歩がなされても、超正統派への徴兵が現実的に義務化されても（それが実際に機能するかは不明であるが）、彼らがイスラエルのユダヤ社会の中に速やかに統合されていくとは想像し難い。さらに、宗教シオニズム党の停戦への強硬な反対姿勢や、宗教シオニズム陣営のラビたちによる判断は、人質の

解放を第一に望む人々や超正統派との間で軋轢を生じさせるだろう。しかし、他方で宗教者の中にはさまざまな側面からイスラエル社会を支援しているものが存在することも事実である。超正統派ユダヤ教徒の自発的な従軍やボランティアなどがその一例であるし、また宗教シオニズムの兵士たちが命をかけて戦場で任務を果たしているということも社会的に認められている。超正統派の指導者による徴兵制度への応答には批判の声が上がるだろうが、人質解放への姿勢は解放を求める人々から肯定的に捉えられるだろう。こういった点からイスラエル社会に宗教者がさらに統合されていくことも可能性として提示できる。

宗教者のグループ内部に目を向ければ超正統派の指導者の態度と信徒の行動の温度差は広がりつつあり、さらに宗教シオニズムのラビたちや宗教シオニズム党の政治家の行動原理も一貫していない。徴兵制や人質解放をめぐる超正統派と宗教シオニズム陣営の態度の違いも明らかであり、文字通り命をかけてガザで戦闘を行う宗教シオニストもいれば、徴兵に行くならば死を選ぶとする超正統派も存在する。本稿はイスラエル社会のユダヤ教徒におけるこうした様々な方向性をガザにおける紛争の応答から見てきた。ユダヤ教徒の思想や活動は閉じたものではなく、常にその周りの社会との関係の中にあり、政治や利害関心と切り離すこともできない。現首相のネタニヤフもこうした宗教者たちとの交渉を通じて政権を維持してきた。紛争の出口が見えず、状況が刻一刻と変化する中で、イスラエルのユダヤ教徒はどのように振る舞っていくのか、そしてイスラエルの政治はどこへ向かうのか。今後も注目していきたい。

[追記] なお、1月18日現在ではイスラエルとハマスの停戦合意(1月19日発効)が報じられている。本稿でも取り上げたスモトリッチやベングヴィールは停戦に反対し、エルサレムでは極右とされる人々による反停戦デモも起こったが、イスラエル政府は停戦合意を閣議で承認した。停戦は三段階に分かれ、第一段階の停戦期間中(6週間)に恒久的な停戦に向けた協議が続く見込みである⁶⁷⁾。イスラエル国内の状況や国際世論に加え、本稿で扱ったような宗教者たちがどのように動くのかという点も今後のイスラエル政治や停戦のゆくえに関わってくると考えられる。

注

- 1) 福田真悟「SNSで反戦を訴えたら逮捕された…高校教師を襲った出来事とイスラエル国内に漂う「空気」の異様さ」、東京新聞Tokyo Web、2024年4月23日、(<https://www.tokyo-np.co.jp/article/322859> 最終閲覧：2024/10/07)
- 2) イスラエル社会において停戦を求めるデモンストレーションは多くの場合政府への批判と人質交渉を呼びかけるものである。情勢の変化とともに人々の意識も変わりつつあるが、2023年11月の世論調査では、人質と無関係の停戦を支持する人はわずか3%であった。保井啓志「3. イスラエルの世論はどう動いたか—越境攻撃の世論調査から見る」(鈴木啓之編『ガザ紛争』東京大学出版会、2024年)、51-52頁。
実際に、パレスチナの解放やアラブ人に平等な権利を与えることを呼びかけるようなデモは珍しく、「テロリストを支援している」といった反応を受けることもあるようだ。Canaan Lidor, “At Haifa anti-war rally, charges of genocide and chants of ‘From the river to the sea,’” *Times of Israel*, January 20, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/at-haifa-anti-war-rally-charges-of-genocide-and-chants-of-from-the-river-to-the-sea/> 最終閲覧：2024/10/07)
- 3) Itzhak Brook, “A 1973 Yom Kippur War veteran shares his perspective on Gaza war—opinion,” *The Jerusalem Post*, April 8, 2024. (<https://www.jpost.com/israel-hamas-war/article-795914> 最終閲覧：2024/09/09)
Anshel Pfeffer, “Analysis | This Is a Catastrophe for Israel. But It’s Not Another Yom Kippur War,” *Haaretz*, October 8, 2023. (<https://www.haaretz.com/israel-news/2023-10-08/ty-article/.premium/this-is-a-catastrophe-for-israel-but-its-not-another-yom-kippur-war/0000018b-0e41-d8fc-adff-6f6dbc000000> 最終閲覧：2024/09/09)
- 4) 志田雅宏「ユダヤ教における聖戦—理念と実践のはざま」(鈴木董編『講義 宗教の「戦争」論：不殺生と殺人肯定の論理』山川出版社、2024年)、94-109頁。
- 5) Jermy Shalon, “Ben Gvir calls to ‘encourage emigration,’ resettle Gaza at ultra-nationalist rally,” *The Times of Israel*, May 14, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/ben-gvir-calls-to-encourage-emigration-resettle-gaza-at-ultra-nationalist-rally/> 最終閲覧：2024/10/07)
- 6) 世論調査によればガザへの再定住を支持したのは19%にとどまっている。Linda Dayan “Less Than Quarter of Israeli Jews in Favor of Renewed Settlement in Gaza, Poll Finds,” *Haaretz*, Apr 22, 2024. (<https://www.haaretz.com/israel-news/2024-04-22/ty-article/.premium/less-than-quarter-of-israeli-jews-in-favor->

of-renewed-settlement-in-gaza-poll-finds/0000018f-0587-d64a-a9af-85efc6e30000
最終閲覧：2024/10/07)

- 7) ボグロムはロシア語でユダヤ人を対象としてなされた商店の襲撃や虐殺、略奪、強姦などの襲撃事件を意味する言葉である。鶴見太郎『イスラエルの起源 ロシア・ユダヤ人が作った国』講談社、2020年、81頁。
ボグロムの結果1881年には40人以上、1903年から1906年にかけてはポーランドにまで拡大し約2,000人が死亡、ロシア帝国崩壊後、内戦が始まった1918年から1922年にはウクライナを中心として6-20万人が死亡したとされる。鶴見太郎「イスラエルと虐殺の記憶過剰防衛の歴史社会的背景」(鈴木啓之／児玉恵美編著『パレスチナ／イスラエルの〈いま〉を知るための24章』明石書店、2024年)、98頁。
- 8) 鶴見太郎「イスラエルと虐殺の記憶過剰防衛の歴史社会的背景」(鈴木啓之／児玉恵美編著『パレスチナ／イスラエルの〈いま〉を知るための24章』明石書店、2024年)、95-105頁。
- 9) 佐藤真莉子、勅使河原佳野「WEB特集「合理的な説明は無理？」イスラエルの“戦争”の行方は？」NHK NEWS WEB、2024年10月2日、(<https://www3.nhk.or.jp/news/html/20241002/k10014598921000.html>) 最終閲覧：2024/10/06)
- 10) シオニズムはエルサレムやエルサレムを含むパレスチナにユダヤ人の「郷土」を持つことを望む思想・運動を指す。初期シオニズムには、国家の建国を優先しパレスチナという場所にこだわらない政治的シオニズムや、パレスチナを文化的中心として重視するものそこにユダヤ人国家を建設することを否定した文化シオニズムなど、領土に対する考え方にも幅があった。20世紀以降はパレスチナへの入植とキブツと呼ばれる共同体の創設を担う労働シオニズムが主流となり、指導者のベン・グリオン(1886-1973)がイスラエル建国後の初代首相となった。また、パレスチナの分割を画策した労働シオニズムに対して、委任統治領パレスチナを全てユダヤ国家とするべきだと主張する修正主義シオニズムも現れ、右派政党や入植者たちにその思想は受け継がれている。日本ユダヤ学会編『ユダヤ文化事典』、丸善出版、2024、27頁。
なお、宗教シオニズムは国家の建国によってユダヤ人が救済されるという、近代のナショナリズムに影響を受けたユダヤ知識人の論理を受け入れた宗教指導者たちの流れである。今野泰三「死と贖いの文化—フロンティアのメシア主義者」(臼杵陽監修、赤尾光春・早尾貴紀編『シオニズムの解剖』人文書院、2011年)、214-215頁。
- 11) “Israel’s Religiously Divided Society,” Pew Research Center, March 8, 2016. (<https://www.pewresearch.org/religion/2016/03/08/israels-religiously-divided-society/>) 最終閲覧：2024/10/07)
- 12) トーラーとはヘブライ語で「教え」を意味する。ヘブライ語聖書の始めの五つの

書（モーセ五書：成文トラー）や聖書全体を指すこともあれば、神がシナイ山でモーセに与えた二つの教え（成文トラー+のちにミシュナとして編纂された口伝トラー）、あるいは聖書以降のユダヤ法に関わるテキストをまとめて指す場合もある。Skolnik, Fred et al. *Encyclopedia Judaica. 2nd edition*. Macmillan Reference. 2007. (以下EJ.) Vol. 20, p. 39.

- 13) アシュケナズ系は、ドイツを中心とした中欧出身のユダヤ人、あるいはその子孫で東欧をルーツとするユダヤ人のことを指し、スファラディ系はイベリア半島、特に1492年以前にスペインとポルトガルに暮らしていたユダヤ人の子孫を指す。市川裕「付録 用語解説」(『ユダヤ教の歴史』山川出版社、2009年)、2頁及び5頁を参照。
- 14) “Degel HaTorah,” The Israel Democracy Institute. (<https://en.idi.org.il/israeli-elections-and-parties/parties/degel-hatorah/> 最終閲覧：2024/10/01)
 “Degel HaTorah, Agudat Yisrael agree to run again in united ultra-Orthodox faction,” The Times of Israel, September 12, 2022. (https://www.timesofisrael.com/liveblog_entry/degel-hatorah-agudat-yisrael-agree-to-run-again-in-united-ultra-orthodox-faction/ 最終閲覧：2024/09/22)
 18世紀に現れたハシディズムはラビ・イスラエル・ベン・エリエゼル(1700頃-60、通称バル・シェム・トーフ)によって創始された運動で、聖典学習よりもエクスタティックな礼拝を重視し、ラビではなくツァディク(義人)を中心とした信徒集団を形成する。それに対抗したのが学習を重視する「ミトナグディーム(反対者)」と呼ばれる集団で、リトアニアに存在したヴォロジン・イエシヴァという学塾が中心として活動した。このミトナグディームの系譜を継ぐのがリトアニア系である。
 青木良華「ヴォロジン・イエシヴァ—ミトナグディーム揺籃の場」(勝又悦子・柴田大輔・志田雅宏・高井啓介編『一神教世界の中のユダヤ教 市川裕先生献呈論文集』有限会社リトン、2020年)、367-369頁。
- 15) 白杵陽「8イスラエルにおける宗教と政党—「超正統派」のポリティクスをめぐって」(『日本比較政治学会年報』4巻、2002年)、213-216頁。
- 16) EJ. Vol. 1, pp. 505-507.
 בראון, בנימין, מדרך להברה ההרדית, ספריית סופקים הוצאת עם עובד והמכון הישראלי לדמוקרטיה, 2017, עמוד 211
 Brown, Benjamin. *The Haredim: A Guide to their Beliefs and Sectors*, Am Oved Publishers Ltd. and The Israel Democracy Institute. 2017.
- 17) 聖地において世俗のユダヤ国家を建設することが罪であるとして、イスラエル国家を認めない集団。名前はアラム語で「街の守り手」の意味。EJ. Vol. 15, p. 114.
- 18) アグダト・イスラエルおよび超正統派に関しては、池田明史「現代イスラエルにおける宗教的尖鋭主義」(『中東レビュー1989年版』、アジア経済研究所、1989年) 58-83

頁も参考。

- 19) ユダヤ法に則った食物規定であり、この規定では豚肉や魚介類(エビやカニ)を食すること、そのほか肉類と乳製品を同時に摂取することが禁止されている。
- 20) EJ. Vol. 15, p. 27.
- 21) 今野泰三「死と贖いの文化—フロンティアのメシア主義者」(臼杵陽監修、赤尾光春・早尾貴紀編『シオニズムの解剖』人文書院、2011年)、214–219頁。
- 22) EJ, Vol. 8, pp. 143–144.
- 23) “Party platform,” The Religious Zionist Party, (<https://zionutdatit.org.il/en/party-platform/> 最終閲覧：2024/10/01)
- 24) “Settlement and Sovereignty,” (<https://zionutdatit.org.il/wp-content/uploads/2022/10/Settlement-and-Sovereignty.pdf> 最終閲覧：2024/10/01)
- 25) מעריב אונליין “נרתמים למאמץ המלחמתי: כמה חרדים התגייסו מאז תחילת המלחמה,” מעריב (マアリーヴ・オンライン「戦争努力への志願者：どれほどの超正統派たちが戦争勃発から徴兵されたのか」、『マアリーヴ』) December 3, 2023. (<https://www.maariv.co.il/news/military/article-1056732> 最終閲覧：2024/09/29)
- 26) אליעזר הוין, “הצעירים החרדים רוצים לתרום למאמץ המלחמתי בדרכם, וזו התקדמות,” (エリエゼル・ハヨン「超正統派の若者たちは彼らのやり方で戦争努力に貢献しようとしている、そしてこれは進展である」) *Ynet*, October 10, 2023. (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/r1xxx911w6> 最終閲覧：2024/09/29)
- 27) ニュースでもこういった超正統派の活動が彼らの将来的な統合につながるかという点について否定的な意見が見られる。
טלי פרקש “גיוס החרדים במלחמה מרגש, אבל הדרך לשינוי אמיתי עוד רחוקה,” (タリ・ファルカシュ「戦時下における超正統派の徴兵は感動的であるが、真の変化への道は未だに遠い」) *Ynet*, October 26, 2023 (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/bjqyxdlmp> 最終閲覧：2024/09/29)
- 28) Nissim Leon, “‘The Day After’—Initial Reactions of Haredi Society to the Israel-Hamas War,” *Israel Studies*, vol. 29 no. 1, 2024, pp. 122–134. *Project MUSE*, <https://dx.doi.org/10.2979/is.00012>. (最終閲覧：2024/12/14)
- 29) Shuki Friedman, “Opinion | Acknowledge the Religious Zionist Community’s Sacrifices in the War,” *Haaretz*, Jan 8, 2024. (<https://www.haaretz.com/opinion/2024-01-08/ty-article-opinion/.premium/acknowledge-the-religious-zionist-communitys-sacrifices-in-the-war/0000018c-ea2f-db55-a39e-ffb0e04b0000> 最終閲覧：2024/10/08)

- 30) וכי אורי זכי Uri Zaki, @urizaki
 .בימים קשים אלה של מלחמה, אי אפשר להתעלם מהכמות הגדולה של חללים בני הציונות הדתית.
 צריך להצדיע לקהילה הזו שמוסרת נפשה על הגנת ישראל.
 December 27, 2023. 2:28
 (Retrieved from: <https://x.com/urizaki/status/1739699696866648162> 最終閲覧 :
 2024/10/09)
- 31) JPOST EDITORIAL, “Why are so many of Israel’s fallen soldiers from religious Zionist camp? - editorial,” *The Jerusalem Post*, December 29, 2023. (<https://www.jpost.com/opinion/article-779945> 最終閲覧 : 2024/10/09)
- 32) ここまで繰り返し左派という言葉を使ってきたが、イスラエルにおける左派は日本のものとは違うため注意が必要である。例えば Jerusalem Post の記事によればウリ・ザキは二国家案、パレスチナ問題の政治的解決を強く支持するが、イスラエルの自衛権も強く認めており、ハマスに対しては厳しい態度をとるべきだとしている。10月7日以降の左派進歩主義者はイスラエルの自衛権、そしてハマスとの戦争を行うことを認めているようである。
 Jerusalem Post Staff, “Former Meretz Party executive: Palestinian state needed to keep Zionist model working,” *The Jerusalem Post*, September 2, 2024. (<https://www.jpost.com/israel-news/article-817442> 最終閲覧 : 2024/10/08)
- 33) Yoav Peled and Horit Herman Peled, “6. The IDF: from religionization to theocratization,” *The Religionization of Israeli Society*, Routledge, 2018. (<https://doi.org/10.4324/9781315666754> 最終閲覧 : 2024/12/14), pp. 123–136.
- 34) 訳文は新共同訳による。
- 35) Liebman, C. S. “Paradigms sometimes fit: The Haredi response to the Yom Kippur war,” in: *Israel Affairs*, 1(3), 1995. (<https://doi.org/10.1080/13517129508719343> 最終閲覧 : 2024/12/14), p. 175.
- 36) הרב אליאב מילר ויוזאל סבר “שיחת השקפה, הדרכה והכוונה נדירה במענו של מרן ראש הישיבה הגאון רבי דוד כהן שליט”א על חובתנו בעת הזו,” *במה* : מגוון תוכן לבית ולמשפחה, גיליון 257, 2023. 10. 12. עמוד 10–11.
 ハラヴ・エリアヴ・ミレル、イエヒエル・セヴェル「我々の師イエシヴァ長のガオン、ラビ・ダヴィド・コーヘンによる、目下の我々の義務について、見解、指示、指導のための珍しい会話」、『バマ：家庭と家族向けのコンテンツ誌』257号、2023年10月12日 (Retrieved from <https://bama.org.il/archives/> 最終閲覧 : 2024/09/17)
- 37) שם, עמוד 12.
- 38) David Margolin, “It is Time to Declare the Truth About the Jews and Israel,” *Chabad.org*, (https://www.chabad.org/library/article_cdo/aid/6148232/jewish/It-Is-

- Time-to-Declare-the-Truth-About-the-Jews-and-Israel.htm 最終閲覧：2024/09/29)
- 39) Lauren Hakimi, “Here’s what Haredi leaders in New York are saying about the attacks in Israel,” *Shtetl Haredi Free Press*, October 11, 2023. (<https://www.shtetl.org/article/heres-what-haredi-leaders-in-new-york-are-saying-about-the-attacks-in-israel> 最終閲覧：2024/09/29)
- 40) David Israel, “Satmar Rebbe Condemns Neturei Karta for Supporting Hamas Murders,” *Jewish Press.com*, November 13, 2023. (<https://www.jewishpress.com/news/jewish-news/haredim-news/satmar-rebbe-condemns-neturei-karta-for-supporting-hamas-murders/2023/11/13/> 最終閲覧：2024/10/01)
- 41) “, שרון כידון, ניר (שווקן) כהן, מורן אזולאי, 'הרב הראשי דוד לאו: לפני 7 באוקטובר לא היינו טובים כחברה, צריך להיות ביחד,' (シヤロン・キドン、ニル・(シヨコ)・コーヘン、モラン・アズライ「首長ラビ、ダヴィド・ラウ：『10月7日以前、我々は社会として善くなかった、一つにならなければならぬ』) Ynet, January 25, 2024. (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/r1ozhh15p> 最終閲覧：2024/10/01)
- 42) Yoni Kempinski “Rabbi David Stav: Don’t repeat the sin that led to the destruction of the Temple,” *Arutz Shava*, Aug 12, 2024. (<https://www.israelnationalnews.com/en/news/394497> 最終閲覧：2024/10/01)
- 43) “The Haredi Exemption,” *Israel Policy Forum*, June 25, 2024. (<https://israelpolicyforum.org/2024/06/25/the-haredi-exemption/> 最終閲覧：2024/09/28)
- 44) Yoav Peled, Horit Herman Peled. op.cit. p. 124
- 45) Jermy Sharon, “High Court orders the government to explain why its refusal to draft Haredim is legal,” *The Times of Israel*, February 26, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/high-court-questions-legality-of-government-resolution-delaying-haredi-idf-draft/> 最終閲覧：2024/09/28)
- 46) TOI Staff, “Thousands in Tel Aviv rally to end military draft exemptions for ultra-Orthodox,” *The Times of Israel*, March 15, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/thousands-in-tel-aviv-rally-to-end-military-draft-exemptions-for-ultra-orthodox/> 最終閲覧：2024/09/29)
- Sam Sokol, “Haredi demonstrators block Jerusalem light rail in protest against plans to draft them,” *The Times of Israel*, March 18, 2024. (https://www.timesofisrael.com/liveblog_entry/haredi-demonstrators-block-jerusalem-light-rail-in-protest-against-plans-to-draft-them/ 最終閲覧：2024/09/29)
- 47) Jermy Sharon “In historic ruling, High Court says government must draft Haredi men into IDF,” *The Times of Israel*, June 25, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/in-historic-ruling-high-court-says-government-must-begin-drafting-haredi->

men-into-idf/ 最終閲覧：2024/09/28)

- 48) 7 ערוך” לקראת שליחת צווי הגיוס | ראש הישיבה הליטאי הרב הירש: לא להתייצב כלל, “ערוך”
 (『徴兵命令送付に際して リトアニア系のイエシヴァ長のハラヴ・ヒルシュ：決して出向いてはならない』、『アルーツ・シェヴァ』) July 10, 2024. (<https://www.inn.co.il/news/642743> 最終閲覧：2024/09/25)
- 49) אביחי חבר, “ההוראה של ה"י הגר"ד לנדו: 'לא להתייצב כלל בלשכות הגיוס',” כחלרי חרדים,
 (アヴィハイ・ヘヴェル「イエシヴァ長のガオン・ラビ・ドヴ・ランドの教え：『徴兵オフィスに出向いてはならない』』、『ベハドレイ・ハレディーム』) July 11, 2024.
 (<https://www.bhol.co.il/news/1667894> 最終閲覧：2024/09/25)
- 50) “שילה פריד, “רבנים חרדים ספרדים בכירים: 'התייצבות בלשכות הגיוס אסורה על פי התורה',”
 (シロ・フリード「スファラディ系の超正統派の長老ラビたち：『トラーによれば徴兵オフィスに出向くことは禁止されている』』) Ynet, July 11, 2024. (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/bkrvjehdc> 最終閲覧：2024/09/24)
- 51) “רבנים בכירים מישראל תומכים במפגן של סאטמר בארצות הברית נגד הגיוס,”
 (『徴兵に反対するアメリカのサトマール派のデモンストレーションをイスラエルの長老ラビたちが支持』) Ynet, September 22, 2024. (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/ryzr0ntt0> 最終閲覧：2024/09/28)
- 52) Susan Hattis Rolef, “The haredi draft crisis that will not disappear: A look at Israel's 'Amendment No. 26',” *The Jerusalem Post*, June 17, 2024. (<https://www.jpost.com/opinion/article-806483> 最終閲覧：2024/10/01)
- 53) מתן וסרמן, “עשרות רבנים בציונות הדתית: גיוס לצה"ל הוא פיקוח נפש לאומי,” מעריב,
 (マタン・ヴァセルマン「数十人の宗教シオニズムのラビたち：『IDFへの従軍は民族的なピクアッハ・ネフェッシュである』』、『マアリーブ』) June 5, 2024. (<https://www.maariv.co.il/news/politics/article-1104936> 最終閲覧：2024/10/01)
- 54) “שילה פריד, “רבנים מהציונות הדתית קוראים לגיוס חרדים: 'אנו בסכנה קיומית. זה פיקוח נפש',”
 シロ・フリード「宗教シオニズムのラビたちが超正統派たちの徴兵を求める：『我々は存在の危機にある、これはピクアッハ・ネフェッシュである』』 Ynet, June 11, 2024,
 (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/sys200osha> 最終閲覧：2024/10/01)
- 55) “שילה פריד, “רבנים בציונות הדתית לצד החרדים: 'פגיעת שופטי בג"ץ בישיבות – צעד דורסני',”
 シロ・フリード「宗教シオニズムのラビたちは超正統派たちの側に：『最高裁の判事たちによるイエシヴァへの攻撃—それは強引なステップである』』 Ynet, August 8, 2024. (<https://www.ynet.co.il/judaism/article/sjv00t11gc0> 最終閲覧：2024/10/01)
- 56) Eve Young “Thousands protest, airport to close, general strike called, demanding the return of hostages,” *Jerusalem Post*, September 1, 2024. (<https://www.jpost.com>

com/israel-hamas-war/article-817256 最終閲覧：2024/10/02)

- 57) 「ハマス、拉致のイスラエル兵解放へパレスチナ人千人と交換」、AFPBBNEWS、
(<https://www.afpbb.com/articles/-/2834348> 最終閲覧：2024/09/22)
- 58) רמב"ם, משנה תורה, כרך ג, תורת פאר, ירושלים, תשל"ג. עמוד 270
- 59) מרב סבר והנן גרינווד "רבנים בצינות הדתית מתנגדים לעסקה: 'מצווה להציל שבויים, אך לא במחיר של סיכון כלל ישראל', "ישראל היום.
(メラヴ・セヴェル、ハナン・グリーンウッド「宗教シオニズムのラビたちは取引に反対している：『人質たちを救わなければならない、しかしイスラエル全体を危機に晒す代償によってではなく』」、『イスラエル・ハヨム』) July 22, 2024. (July 23, 2024 Updated.) (<https://www.israelhayom.co.il/judaism/judaism-news/article/16122825> 最終閲覧：2024/09/28)
- 60) חנן גרינווד, "חבורת הלכתית קובעת: שחרור החטופים - בכוח צבאי, "ישראל היום.
(ハナン・グリーンウッド「ハラハーの小冊子は裁定する：人質の解放—それは軍隊の力で」、『イスラエル・ハヨム』) March 3, 2024. (August 18, 2024 Updated.) (<https://www.israelhayom.co.il/judaism/judaism-news/article/15358539> 最終閲覧：2024/09/28)
- 61) Peter Beaumont and Emine Sinmaz, "Prospect of Israeli hostage deal recedes as far-right minister signals opposition," *The Guardian*, June 10, 2024. (<https://www.theguardian.com/world/article/2024/jun/10/israel-hostage-deal-far-right-israeli-minister-signals-opposition> 最終閲覧：2024/09/30)
- 62) TOI Staff, "Smotrich decries 'trap' as mediators push Israel, Hamas to agree to hostage deal," *The Times of Israel*, August 9, 2024. (<https://www.timesofisrael.com/smotrich-decries-trap-as-mediators-push-israel-hamas-to-agree-to-hostage-deal/> 最終閲覧：2024/09/30)
- 63) @DOVRUTGoldknopf 的者 יצחק גולדקנופף,
"אמרת היום לנציגי משפחות החטופים, כי עמדתנו היא שאין דבר גדול יותר מערך החיים וממצוות פדיון שבויים, מפני שקיימת סכנה אמיתית ומוחשית לחייהם. לפיכך, כל הצעה שתביא לשחרור החטופים, אנתנו נתמך בה".
June 4, 2024. 0:56 (Retrieved from: <https://x.com/DOVRUTGoldknopf/status/1797658693179453443> 最終閲覧：2024/10/9)
- 64) "דפנה ליאל, "גפני למשפחות חטופים: צריך לשחרר אותם - בכל מחיר, " (ダフナ・リエル「ガフニ、人質家族に対して：彼らを解放しなければならない—どんな代償を払っても」) *N12*, July 22, 2024. (July 23, 2024 Updated.) (https://www.mako.co.il/news-politics/2024_q3/Article-7fc9a93bc9bd091027.htm 最終閲覧：2024/09/28)

- 65) בני צבי רובין, "מחזק את ש"ס: הרב הראשי היוצא – 'שיעשו מהר עסקה, זה פיקוח נפש', מעריב, (ベンツィ・ルビン「シヤスを強める：任期を終える首長ラビー『早く取引が行われますよう、これはピクアツハ・ネフェシユである』」、『マアリーヴ』July 18, 2024. (<https://www.maariv.co.il/news/politics/Article-1118119> 最終閲覧：2024/10/01)
- 66) Kate Linthicum, "Some religious-Zionists see Gaza as a holy war," *The Jerusalem Post*, March 15, 2024. (<https://www.jpost.com/israel-hamas-war/article-792069> 最終閲覧：2024/10/08)
- 67) 「ガザ地区停戦は日本時間 19 日午後 3 時半から カタール外務省」、NHK、2025 年 1 月 18 日、(<https://www3.nhk.or.jp/news/html/20250118/k10014697021000.html> 最終閲覧：2025/01/18)
「ようやくガザに平穏は訪れるのか ハマスとイスラエルの停戦合意は「永続的な平和をもたらさない」、クーリエ・ジャポン、2025 年 1 月 17 日、(<https://courier.jp/news/archives/388677/> 最終閲覧：2025/01/18)

画像出典

- 図 2 : Yael Casteglione, "Judios en Measharim," CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>), via Wikimedia Commons
(ページ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Judios_en_Measharim.jpg
ファイル URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/86/Judios_en_Measharim.jpg 最終閲覧：2024/10/09)
- 図 3 : בית המדרש של ישיבת עטרת נחמיה, עטרת נחמיה, CC BY-SA 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>), via Wikimedia Commons (ページ URL: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:%D7%99%D7%A9%D7%99%D7%91%D7%94_%D7%A2%D7%98%D7%A8%D7%AA_%D7%A0%D7%97%D7%9E%D7%99%D7%94.jpg
ファイル URL: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a3/%D7%99%D7%A9%D7%99%D7%91%D7%94_%D7%A2%D7%98%D7%A8%D7%AA_%D7%A0%D7%97%D7%9E%D7%99%D7%94.jpg 最終閲覧：2024/10/09)

(公財)国際宗教研究所

理事長	島蘭 進	東京大学名誉教授、 大正大学客員教授
所長	山中 弘	筑波大学名誉教授
常務理事	井上 順孝	國學院大學名誉教授
	西村 明	東京大学教授
	三木 英	相愛大学客員教授
	弓山 達也	東京科学大学教授

『現代宗教2025』編集委員(氏名・現職)

島蘭 進	東京大学名誉教授、 大正大学客員教授
松本 佐保	日本大学教授
田中 浩喜	日本学術振興会特別研究員
弓山 達也	東京科学大学教授
木村悠之介	国際宗教研究所研究員
高瀬 航平	国際宗教研究所研究員
高橋 秀慧	国際宗教研究所研究員
玉置 文弥	国際宗教研究所研究員
宮澤 安紀	国際宗教研究所研究員

現代宗教2025

2025年1月31日 発行

編 集	(公財)国際宗教研究所
印刷/製本	(株)国際文献社

発 行 所	(公財)国際宗教研究所 〒165-0035 東京都中野区白鷺2-48-13
-------	--
