

宗教心と宗教教育

杉原誠四郎（武蔵野女子大学）

第1章 教育学的に見た人間の精神活動の原点としての宗教心

ネアンデルタール人の宗教心

人間がいかに宗教的存在であるか。数万年前に地球上に棲息したとされるネアンデルタール人が死者を埋葬していたことから容易に考えられる。イラクのシャニダール洞窟から発見された遺体には花粉粒がまといついていた。これは、死者を花とともに埋葬したと考えられる¹⁾。

この事実は、ネアンデルタール人の精神活動が、他の動物の水準をはるかに越えて、人間の水準に達していたことを証明する。

人間は、他の動物との比較を絶して高度な精神活動を行う。他の動物より、比較を絶した論理的思考力をもっている。そして、他の動物より比較を絶して豊かな感情を抱き、表出する。そしてそこから、必然に自己を見る意識たる自意識が旺盛に生まれる。他の動物でも、自己と他者を区別する意味で、自意識の存在は必然と思われるが、人間は、鋭く、深く、豊かに自己の存在を意識するのである。

人間は、意図して、意識して、生まれてくるわけではないが、いったん生まれたとなれば、その極めて優れた精神活動ゆえに、自己の存在に鋭く、深く、豊かに意識し、精神活動を営まざるをえない。実は、宗教心は何かについての答えを先に言うことになるが、この自己の存在を意識した優れた精神活動こそが宗教心と呼ぶべきものなのである。

とすれば、宗教心は、人間にとって必然に存在するものであり、人間にとって不可避なものであるということになる。宗教心の存在はしたがって、人間に

とって特有の、他の動物に比して、特権的な心の活動と言ってよいということになる。そのことをひとまずよく理解していただきたい。

デューイの言う詩と宗教の一致

宗教ないし、宗教教育を取り扱った本は多数あり、私の書架にも多数あるが、しかし宗教心とは何かという問題について考察をしようとする、引用に耐えるものは案外少ない。そのようななかで、ジョン・デューイの『誰でももの信仰』(A Common Faith) という本で、デューイがサンタヤナ (George Santayana) というスペイン生まれのアメリカの詩人で哲学者の次の文章を引用してその見解に同意を与えている²⁾。

宗教と詩とは、本質的には、同じものである。唯、現実の問題と関係する仕方が、違うだけである。詩が、生活の中に介入する場合には、宗教とよばれる。宗教が、単に生活の後に続く場合には、それは詩に外ならないとされる。

なぜ、デューイはサンタヤナのこのような主張に同意して、宗教と詩は一致すると見たのか。そこで詩を作るとき、あるいは詩と違って詩に目を通すときの心の在り方を思い起こしていただきたい。デューイのサンタヤナからか引用するところによれば、デューイは詩というものの普遍的な、または道徳的な機能をもっていると言うのである。このデューイの説明では意味をつかみかねるかもしれないが、デューイは引き続いて、詩の最高の力は、人生の理想と目的とに対する適応性のなかにあるからだと言う。

例えば「私は青い水晶の中にいる」という詩の一文があったとしよう。これは詩として作られ、詩として詠まれた文章であると思いを馳せたときに、一つの感動を呼び起こし、詩としての生命が現れてくる。現実には、人間が水晶の中にいるはずがないし、いようとしてもできるはずがない。しかし詩としてこのような飛躍が許される時、そこには誰もが感じる普遍性を看取り、普遍の前に許される自己を見る。自分のことを直接には描かなかった詩であっても、

それを叙述し眺めていることにおいて、普遍的自己を見取り、または普遍的自己の主張がある。そしてその主張を詩を読む人に向かって通じさせようとする作詩者の意欲がある。それゆえに詩において、詩を作った人は、自分と自分を包むものとの関係において、一つの在り方、理想的適応性を求めていると言える。つまり、自己と自己を包むもの、自己と自己を包むすべてのものとの対比のなかで、詩はできており、その中で適応しようとしている。

かく見れば詩を作り、詩を読んでいるときは、宗教にかかわる心が、詩にかかわる活動として現れているのだということになる。したがってデューイやサントヤナの主張はまちがっていないということになるのである。

デューイは、プラグマティズムの哲学者で、プラグマティズムは卑近に言えば、生活に役に立つものが価値があるという哲学であるが、宗教を社会的、歴史的現象からではなく、ましては個人的信仰内容からではなく、人間の心の在り方の側から宗教の存在の普遍性を説いたことにおいて大いに評価できると言わなければならない。

諸賢の宗教の定義について

宗教の定義が難しいことは、文化庁文化部宗教課が昭和36年まとめた『宗教の定義をめぐる諸問題』という冊子を見ても容易に納得できる。この冊子には104人の宗教関係者の宗教の定義を集めているが、どれをとっても他と同じものはない。それほどさまざまな定義があり、定義は一致しないのである。

もともとこれら宗教関係者の定義が多様であるからと言っても、そのことじたいが直ちに宗教の定義の困難性、宗教の存在じたいに不可解なものであるということを意味するわけではない。例えば「芸術」の定義についても、芸術家に尋ねれば、芸術家によって定義はさまざまであろう。恐らく芸術家のあいだで定義を一致させることはできないであろう。が、そのことが芸術の存在がいまいであるとか、芸術とは不可解なものであるというようなことを意味するわけではない。

が、やはり比較してよく考えてみると、以下のように、宗教の定義は芸術の定義より困難性をもっていると言わざるをえない。

上記の冊子で、柳川啓一(当時、東京大学助教授)が指摘するようにいくつか常識的な定義を取り出して、その困難さを考えてみよう³⁾。例えば「宗教は超人間的な神秘の世界である」という定義がある。これに対しては、人間の生活のなかにおける日常的な宗教の営みを無視しているという反論が直ちに成り立つ。「宗教は平和をつねに愛する」と言い張る場合の定義に対しては、宗教が戦争を支持し、戦争を煽った例はいくらでもあるという反論が成り立つ。「宗教は迷信である」という宗教切捨て論のごとき定義に対しては、宗教にかかわる現実として信仰と知性の低さは相関していないという反論が直ちに成り立つ。「宗教は神仏の崇拜である」という最も日本的な普遍的な言い方の定義においても、神仏によらない宗教があることにおいて、十分でないことが直ちに明らかになる。

このように宗教に関する定義は、たしかに困難ように思われる。そこでこの冊子が出たころの著名な宗教学者岸本英夫(当時、東京大学教授)は、この冊子をまとめるに当たって、宗教の作業仮說的定義として次のように定義した⁴⁾。

宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわると、人々によって信じられていとなみを中心とした文化現象である。宗教には、そのいとなみとの関連において、神観念や神聖性を伴う場合が多い。

宗教学は、科学たらんとして、観察しうる社会現象に関心を限定して見ていくとする傾向があり、岸本英夫もその例を免れないが、それにしても「定義」という言葉に「作業仮說的」と限定を付したり、そしてその定義にかかる言葉の使い方にも「中心とした」とか「場合が多い」とかあるように、極めて留保が多くあいまいな定義である。宗教者として極めて精査してできた定義であろうから、その中でこのようなあいまいさがつきまとうのだから、やはり宗教に関する定義は難しいのだ、といちおうは言ってよいようだ。

さて、このように宗教に関する定義の問題を整理しえて、もう一度この冊子

の宗教家の集めた定義の104例を点検してみよう。ここには欧米人87人の定義と日本人17人の定義が集められているのだが、宗教学的な定義ではないから、文化現象とか社会現象という観点を入れたものは少ない。自己の信仰、自己の宗教体験から得た心に抱いた信仰内容から述べているものが圧倒的に多い。そして欧米人の場合は、結局はキリスト教的信仰の前提のもとで述べてられているということがある。

そこで結局、結果から言って、人間の心の活動がほんらい宗教的であり宗教的な活動をしうるのだというような、人間学的な、あるいはもっと限定したところの教育学的な発想が見られない。人間の心の成長発達において、人間の心には宗教的と言わざるをえないような活動があり、その活動は必然なのだという観点が欠如している。この事実はほんらい、宗教に関する定義をめぐってその宗教的活動の結果もたらされるであろういわゆる宗派的宗教の信仰の内容よりも先に明示しておくべであろう。人間の心はほんらい宗教的活動をする必然があり、さらには不可避的であるのだということが、人間学的、教育学的に先に押さえられて、そのうえで、そこからもたらされる個々の信仰にかかわる宗派宗教の信仰内容について論ずべきであろう。

その点では、先に述べた宗教心の存在こそ人間にとって、人間の心にとって普遍的なのであるという指摘は重要である。したがって人間学、教育学における宗教の問題の方が宗派宗教や社会現象的な宗教学の問題より優先すべきなのである。我々がこうした人間学、教育学の問題を自覚する以前に、人類の歴史のうえでは宗派宗教が存在し、人間の信仰生活が成り立っていたから、この原点を自覚しないままにきたが、考えてみれば人間の心に宗教心が普遍的にあればこそ、人間の文化にも宗教という現象が生まれるのであり、本来の順序は、やはり人間の心の宗教心の方が先なのである。現代の宗教の問題の混迷は、この原点が十分に押さえられていないことによる。

宗教の自然史

宗教を自然発達史的に見れば多神教から一神教へと発展していくことになる
と、哲学者ヒュームの『宗教の自然史』(The Natural History of Religion, 1757)⁵⁾

の結論であるが、しかしヒュームの場合、一神教の方が優れているからということではなかった。宗教について、宗教は人間本性にとって原本的構成要素でないとしたヒュームは、一神教によって宗教の非合理性、不寛容が拡大され人間にとって必ずしも幸福に結びつかない場合があると見たからである。主にギリシャ神話やローマ神話とキリスト教の比較によって得た結論である。

たしかに、いわゆる宗教の自然発生的に見れば、いかに人間の心に宗教的なものがあるとは言っても、原始時代の人間は、心そのものが原始的であり、そこから出てくる宗教観念は、必ずしも理論的なものではなく、日常の生活のなかから自然発生的に発生するものであろうから、したがって人間の恐怖から生じた畏怖の対象はその場その場に応じて複数に存在し始めるのが普通であろう。そのような原始状態が一定程度に発展すると、自分の存在も含めて現世界の存在を一元的に説明する一神教の方が、理論的にも一貫性があり、通常に言えば理論的に進化しているということは言える。そしてそこにおいて自然に生じた一神教が非合理を強要し、不寛容な性格をもっておれば、人間の生活に必ずしも幸せをもたらすものとは言えない、ということが起こりうる。

しかしその際、その理論的一貫性のもとに人間の在り方について、宗教心から見て納得いくものが含まれている場合はどうか。とくにキリスト教の場合、自己の全存在のかかわって優れた宗教であると考えられ、それゆえに人間の宗教心の支持を得たのであるとすれば、ヒュームの言うように非合理、不寛容の面からのみ非難するのは、片落ちという非難を受けざるをえないであろう。

だがこのように宗教の自然発達の観点から見て、限定的な意味で宗教は多神教から一神教へ発展すると見た場合でも、カントの哲学で明らかのように、いわゆる神のその存在の証明はこの我々の生きている経験界からは証明できないという近世哲学の結論があり、既成宗教はすべてこの無限定の限定のなかに存在しているということは断定せざるをえない。とくにキリスト教の場合のように、その一神は「全知全能の神」であるということから出発したとき、実際にはたちまち説明不可能な問題にぶつかり、カントの証明は認めざるをえない。一神教は、多神教よりも理論的に優れていると言っても結局は相対的なものである。したがって、キリストのいう「神」も心理的な存在という程度のもので

しかない、と言っても反論はできないのである。事実、仏教などは極めてスケールの大きい理論をもちながら、一神教にはなっていない。

問題は、やはり人間の心の原点に、宗教的活動をするものがあるという出発点を押さえるか否かの問題である。そしてその宗教的活動が、必然に不可避的に存在すると言うときも、それはそれこそ一神教的な神が特別に人間にのみ賦与したのではなく、人間ほどに優れた精神活動の必然の所産であるという認識である。この場合、人間が優れた存在になるためには社会的でなければならないから、社会的な意味での優れたという意味も必然に含まれるが、いずれにせよこのように自己の存在を極めて強く意識し、有限をこえて認識し、欲求するその知的能力と感情の旺盛な神話活動の必然の結果として、宗教的活動の心、つまり宗教心があるということを認めざるをえないのである。

乳幼児に見る宗教心

このように宗教心を見れば、人間の場合、新生児においても宗教にかかわる心の動きの原始的形態があるにちがいない。

赤ん坊は生まれたとき、すでに人間であるという小児学の知見を待つでもなく、生まれた瞬間の赤ん坊でも情緒的にダイナミックな存在であり、自分の成長に大切なものを求めて奮闘すべく、すでに強く動機づけられている。生まれてまず確かめようとするものは、自分を保護してくれるものの存在、つまり母親の存在である。母親が生まれたばかりの赤ん坊を抱きしめてやれば、赤ん坊は安心し血流の循環と呼吸が増進するのである。

そしてやがては愛を受けて愛に応える能力が始まる。そして自分と自分を愛する者との関係ばかりではなく、自分を愛する者の背後に自分ではなない大きな世界の存在するを感じ始める。そして自分と関係させながら、その大きな世界についての想像が始まる。すなわち、そこに宗教が始まるのである。

他の動物も誕生した瞬間に、生きようとする衝動をもっている。しかしその衝動は、多くは情緒や想像を通らず、先天的に保持した本能によって反応する。あるいは情緒や想像があっても、それは本能によって大きく限定されており、人間ほどではない。他の動物にも神経があり精神活動がある以上、情報の

収集と整理があり、そしてその結論に対する反応としての行動があるのであるが、その情報の収集と整理と反応の行動が、すでに生得的な精神回路によっているため、情緒と想像の自由な自覚的過程を通ることをしない。しばらく母親が現れないとき、犬や猫の哺乳動物でも、やはりさびしさを感じているであろう。人間の赤ん坊もそのような感情にひたるだろう。しかし、人間の赤ん坊の場合は、そこから犬や猫の子供とちがって、大いなる想像の世界に入るのである。

犬や猫の傍らに鳥籠があつて、カナリアが飼われていたとしよう。人間の赤ん坊の場合も傍らに鳥籠があつて、カナリアが飼われていたとしよう。そして元気に鳴いていたカナリアが突然死んで動かなくなったとしよう。犬や猫の子供は、動かなくなったカナリアにどうして動かなくなったのだらうと思う瞬間はあるであろう。しかしやがては動かなくなったカナリアに慣れ、人間の赤ん坊のように元気に鳴いていたカナリアと、鳴かなくなり動かなくなったカナリアとを対比し、そのちがいを不思議に思うところまでの精神活動には発展できない。

人間の場合、新生児はともかく乳児の段階でも恐らく、動かなくなったカナリアを動いていたときのカナリアの記憶と比べて不思議に思うであろう。少なくとも犬や猫の子供よりもっと不思議に思うであろう。

そして3歳の幼児ですでに、死というものを認識するであろう。そして、元気だったときのカナリアを思い浮かべて、この世に対するあの世というものを想定することは3歳の幼児にとってもすでに簡単なことであろう。3歳の幼児とすればすでに言語を話すことができ、母親を初め、親や兄弟姉妹との言語的コミュニケーションによって、「死」というものを認識しやすくなっていることもたしかにある。が、単に言語的操作による死の受け入れではなく、現実に見た死に対する具体的情緒、感情をもって死を受け容れるであろう。そこに宗教的な認識と感情があると言わずして何があろうか。

アメリカの女性の宗教教育研究者ソフィア・ファーズは、1952年の彼女の著『宗教教育入門』（原書名は『今日の子供たちと昨日の遺産』）で、「赤ちゃんは、高度な宗教がつねに抱いてきたすべての価値のうえで最も大切なものへと条件づ

けられて生まれたものだ」⁶⁾と述べている。まさに彼女の言うとおりである。ファーズの宗教教育論は、キリスト教を前提とした宗教教育論ではあるが、宗教教育とは、既成の宗派宗教のドグマを教えこむことではないとして、人間の心の中に生まれながらに宗教を求める心、宗教的に動く心のあることを説いており、宗教教育において最も重要な指摘をしているのである。

第2章 宗教心の心理学的解明

欲求と精神活動

教育学として宗教心を述べるについては、心理学という経験科学によっても、整理し述べておかなければならない。そのためにも、心理学でいう「欲求」という観点から考えていこう。

精神活動の場たる心にはさまざまな欲求が現れる。というより、生命体の(その場合、精神活動をする生命体をさすか)、その心にはさまざまな欲求が意識のなかに現れ、その欲求を解消しようとして生命体側から環境にはたらきかける行動がある。その欲求と行動という過程によって生命体の“生きる”があると言ってもよい。

人間の犯罪行動を例にするが、犯罪者が犯罪を犯す瞬間にも何らかの欲求とその解消としての行動がある。ときには、欲求が満たされぬがゆえに陥る単に攻撃的な行動もある。さらには精神が錯乱し欲求が乱れ、その反応として支離滅裂な行動が表れるということもある。いずれにしても、人間の精神の過程は一面によって欲求が形成され意識化し、そしてその解消としての行動という過程をとって生命体の“生きる”は、その連続的複合体として存在すると言える。

宗教心の活動も、この欲求と行動の関連でも考察されておく必要がある。欲求は一口に言えば、生命体にとって必要なことがらが意識化されたものとして心に意識のなかで生じ、そしてその必要なことがらを満たすものとしての目標が想定され、その目標の実現、獲得をめざして生命体が環境にはたらきかけるのを行動として整理することができるが、その行動は、目標を実現して成功する場合もあるが、目標を実現できず失敗する場合もある。成功した場合は、目標が実現できたことを意味するので満足となり、欲求は解消し欲求が消えた状

態に心は戻るのが大原則である。

そこで、欲求についてももう少し詳しく見ておこう。欲求にも種類があり、その生じ方にはある程度の一般化法則が可能なのである。

通常の心理学における大雑把な整理によれば、第1次的な生理的欲求がある。食欲、飲欲、睡眠欲等、まさに“生きる”のに必要な生理的欲求である。この欲求が満たされなければ、まさに生命の“生きる”ことへの直接の危機に陥るわけであるから、例えば食欲のように生命体の物理的エネルギー確保の欲求は、満たされない状態がしばらく続けば、食欲という欲求はたちまち心を覆いつくし、その他の第2次、第3次欲求をたちまち凌いでしまう。そのことは、我々の日常経験でよく知っているとおりでである。そして、この第1次の生理的欲求では、「欲求→行動→行動成功→満足→欲求解消」という前記の欲求と行動に関する大原則が最も単純な形で明解に成り立つ。

次に第2次欲求というのがある。心理学では愛情の欲求とか、所属の欲求とか、承認の欲求で例示されるもので、総体的には社会的欲求と呼ぶことができる。人間が生きていくためには、社会に所属しなければならず、そのために社会に所属するための欲求は、第1次の、まさに文字どおり“生きる”ための欲求につながることもたしかであるが、併せて人間は、他人との関係において自己の存在を確認するということで、自己の存在の確認のための、すべてではないにしろ決定的役割を果たすものとして他人の存在が必要である。そのために、社会的欲求は人間にとって不可避な欲求となり、したがって精神活動をとって不可欠の欲求となる。

ここで、人間が社会的であることの古典的言辞を紹介しておこう。「同情」というのは最も原初的な意味で、他人の苦悩に対する同類感情を言い表すが、アダム・スミスはその著『道徳情操論』で言っているように、同情されると喜びは増し、悲しみは柔らげられるのである。そんなころにもすでに人間は社会的であり、社会的欲求が現れるのである⁷⁾。

第3次欲求としては、人格的欲求とも言ってよいが、要するに知的な欲求や創造的な自己実現の欲求である。人間の場合、生物的欲求つまり第1次の生理的欲求とそれに関連する社会的欲求が満たされれば、生物的に“生きる”とい

うことのための欲求はほぼ満たされる。そうしたらそれ以上の欲求は生じないかと言えば実はそうでない。人間は、人間外の下等動物の精神活動とは異なり、自己の存在に意識的な自覚を強烈にし、その自己をいかにより望ましく実現していくかということで、必ずしも“生きる”ということには直結しない高度な欲求を強くもつに至る。また、自己実現は、語源的にはいまだ実現していない「より望ましい自己」を実現するということであるが、それは必ずしも直接に実現すべき“生きる”のにより有利な自己像に限定される必要はない。例えば、個人の利得には何の関係もない使命感によって自己犠牲的に生きる場合も、それは自己の信念、価値観によって実現するに値するものとして見ることにおいて、自己実現の一種として実現できるのである。

ところで、念のため人間の精神活動を見てみる場合、「性欲」という情動をも見ておかなければならない。性欲の始源は、第1次欲求の生理的欲求のなかにある。しかし、一般の生理的欲求が生命体個体の“生きる”ための直接の欲求であるのに対し、性欲は、その生命体個体そのものの生存のためには必ずしも必要のない欲求である。原理的に言えば、生命体個体のための欲求ではなく、種族保存のための欲求であり、そのためにこの欲求解消には、莫大な快感が得られるようになっており、その快感を求める欲求から逃れられないようにできあがっている。もし故意に満たさなければ、その他のさまざまな精神活動に歪みをもたらすようなそれほど強烈な欲求であり、通常の間人にとって逃れられない欲求となっているのだと言うよりほかはない。性的欲求は男女の深い結びつきを増進させ、慰安となり、社会的欲求、人格的欲求にも深くかかわっており、そして性的欲求は、フロイドの研究をもちだすまでもなく、精神活動をつねに活潑化させ、かりたてる欲求であり、人間の精神活動を休む間もなくたえず積極化させるために大きな役割を果たしている。その点、人間の性的欲求は他の動物の性的欲求よりさらに激しく大きく経常的なのだと言って過言ではないであろう。

自己実現と自己愛

第3次欲求も必然に現れる人間の精神活動において、自己の存在の意識的自

覚、つまり「自我」が強烈に強い。微弱には、他の動物においても意識がある以上、大なり小なり自意識があり、微弱ながら自我があるであろうとは想像に難しくない。が、自己をことさらに意識的に自覚すること、つまり自我意識の強烈さは、人間の場合、他の動物の場合と比較を絶していよう。

人間の発達を研究対象とした発達心理学では、青年期に「自我の目醒」があると言い、それまでの幼児期の自我の在り方との差異を強調し、ときには幼児期には自我がないなどと解説することがあるけれども、他の動物との比較においては、幼少期においてもすでに比較を絶して強烈に自我があると言わなければならない。

自我は、自己を見る自己、自分を見る自分、自意識であるが、その存在は合わせて同時に先に述べた欲求とも連結している。先に述べた第1次欲求から第3次欲求に抱束されながら存在していることもたしかなのである。第1次の欲求が満たされないときの欲求の満足を求めての行動の激しさは、その行動に自己が埋没して通常の自意識が消えたかのような状態になる。よって自我は第1次の生理的欲求を無視して存在することはできない。が、先にも見たように人間の精神活動は、第1次欲求が満たされている状態でさらに第2次欲求、第3次欲求が現れて行動を起こす。このとき自我がかかわる。自己の存在の意識たる自意識が残りながら行動し、その行動に抱束されながらも自己を見ている自己たる自意識がある。

さらに指摘すべきことだが、自我は欲求に抱束されながらも、自己を監視し自己をコントロールする役割を負っている。そしてそれは、第3次的人格の欲求、つまり自己実現の欲求の際には主役となる。自己にとってはまだ実現していないが、「より望ましい自己」を実現しようとする自己実現の努力の過程は、自己が設定した望ましい自己像の実現への努力であり、その実現の可能性を測りながら努力の行動を行っている。まさに、第3次の自己実現の欲求の主役は自意識であり自我である。

先に、犯罪行動を例にして述べたが、その例で自我を説明すると、人を殺すという犯罪を犯す行動を行う場合、自我は現れているのに、人を殺そうとする欲求に呑み込まれて、自我もその欲求を肯定し、その欲求のままに人を殺すこ

ともある。また怒り、憎悪等の欲求に負けて自我を失って人を殺す場合もある。さらには、欲求としては人を殺したいという欲求は明瞭にありながら、自我がその欲求を阻止し、人を殺すという行動を起こさせない場合もある。

ところで、自我は何を目的に活動しているのか。またはどこから活動のエネルギーを得て活動しているのか。欲求は欲求なるゆえに、まさにエネルギー源そのものである。しかし、自我は、それじたいは欲求そのものではないのだから、活動のエネルギー源そのものではない。自我は何を目的に、何を原因に活動しているのか。それはほかならぬ自己への愛たる自己愛である。自我は自己愛に支えられて初めて活動していると言わなければならない。

殺そうとする相手が憎くて人を殺す場合、その憎悪からくる殺したいという欲求じたいが心的エネルギー源である。そのときの自我は、その欲求に呑み込まれ、その自我じたいがその相手を殺したいとしており、その欲求からのエネルギーによって、人を殺すという行動を起こしているのである。

これに対し、人を殺したいという欲求は心に存在しながらも、自我がその欲求を阻止して、その欲求からの人を殺すという行動を起こさせない場合の自我は、どこから心的エネルギーを得るのか。

自我は、形式上は自己を見る自己、自己の存在を意識する自己であり、人を殺そうとするとき、それを肯定する自我もあるのであるから、自我はすべて健全なものであるとはけっして言えない。が、自我がもっとも活躍する場としての欲求、第3次欲求の人格的欲求ではどうか。第3次の人格的欲求の具体的内容の主なものは、自己実現の欲求であった。自己から見た、「より望ましい自己」の実現のための欲求であった。この場合、「自己から見た」場合の「より望ましい自己」の実現であるから、それが直ちに社会的に道徳的に正しい「より望ましい自己」とは限らない。したがって、自我とはつねにけっして自己を正しく導くということではないのであるが、しかしながら、ともかくいまだ実現していない「より望ましい自己」を実現しようとしているのであるから、そこに欲求があることが分かる。何ゆえに、「より望ましい自己」を実現しようとする欲求が現れるのか。それは要するに自己を愛する欲求からである。そして、自己愛があるがゆえにいまだ実現していない「より望ましい自己」を実現しよ

うとして行動が起こるのである。

自己実現は必ずしも直ちに、社会的に見ても道徳的に見ても正しいところの「より望ましい自己」の実現であるとは言えないとしたが、だがしかし、その自己実現は多くの場合、より広い大きな観点においての「より望ましい自己」の実現であるのだから、社会的に道徳的に正しい自己実現であることも通常であると言える。と言うのは、いまだ実現せず実現しようとする「より望ましい自己」が、社会的に道徳的に正しい自己ならば、将来の自己は社会的により有利により積極的に堂々と生きられ、社会とのあいだで大局的により広くより大きな観点からの適応の関係となるからである。「より望ましい自己」としてわざわざ努力して実現する自己が、社会との関係で不適応な関係で生きにくくなるようなものであるはずは通常ない。したがって、自己実現の内容となる「より望ましい自己」とは通常、社会的にも道徳的にも正しいものであると言えるのである。自我にあつては、その「より望ましい自己」の生きやすさという利得が、その実現のための直接の動機であるとは必ずしも言えないのだが、自我とは、必然により広いより大きな視点から自己を見つめることにつながるものでもあるから、そのより広いより大きな視点から見ると「より望ましい自己」とは、通常には、社会的に矛盾を引き起こさない、つまり道徳的に問題を起こさない自己である。

とすれば、第3次欲求の人格的欲求たる自己実現の欲求は、社会的にもよりよい自己、社会的にも正しい自己の実現をめざそうとするそのような自我からもたらされる欲求であると通常は言える。

そこで、自我がいったん通常のより望ましい健全な正しい自我に所在すると、それは生まれつきの素質とか、生活歴とかによっても影響を受けたであろうが、どのような過程を経て形成されたものであれ、正しいものを正しいとしてよしとするとか、優しさを美しく感じるとか、そのような自我が自我としてできあがっているであろう。そして、それは先ほど述べたような自己を広く、大きな視点から見るということにおいて共通しているであろう。そうしなければ、より高度に望ましい自己像を描くことはできないからである。自己を「より望ましい自己」へ発展させようとする自我は、それじたい自己をより広くよ

り大きな視点から見ることをしないではできない。

宗教心と自己実現

さて、そこで宗教心のことに帰る。

まず、宗教心は先に述べた自己実現とはどういう関係になるのか、宗教心が単に生理的な第1次欲求に基づくものでないとか、単に“生きる”ための社会的欲求たる第2次欲求に基づくものでないことは言うまでもないであろう。関係するとすれば、人格的欲求たる自己実現の欲求に関係するものであろう。

そこで宗教というものをもう一度考えてみる。第1章で文化庁宗教課が昭和36年発表した『宗教の定義をめぐる諸問題』を使って、宗教の定義の難しさを述べた。しかしそのとき述べたように、これまでの宗教の定義の仕方は、既存の宗教や自己の信仰を前提に定義するため、そのために難しくなっているところがある。

教育学からすれば、このような既存の宗派宗教と鼻を突き合わせて、そこから定義するのではなく、人間の側から、人間の心の側から定義するものでなければならない。しかも結果としては、いままで述べてこられた多くの宗教の定義ともそれぞれにそれほどの矛盾をきたさないものでなければならない。

宗教にかかわる心の活動は、人間のように精神的に高度に優れた場合の必然の活動なのだとして第1章で述べたが、それはつまり、自己を見る自己、自我の強烈な存在にほかならない。そこで自我の存在は、自己実現一般の活動として存在することになるのだが、自己実現一般としては、世間的に有利に生きられるようになること、つまり世俗的栄耀栄華を求めするための自己実現も含まれる。しかし宗教心からの自己実現は、この自己実現一般にも満足せず、したがって通常は世俗的な栄耀栄華も目標におかず、究極の自己実現をめざすことにほかならない。

宗教心も自己実現の一種として、自己をより広いより大きな視点から自己を見るというところでは、自己実現一般と一致する。だが、第1章で述べたように宗教心は、人間の生存する経験界を越えたところからも、自己を認識し見つめることをするのであるから、その点では最も広い最も大きな視点から自己を

見るといふことにおいて、究極の視点から自己を見ている、見つめていると言つてさしつかえない。

そして、そこからもたらされる結論は、宗教心は自己愛一般ではなく究極の自己愛を原点としているということになる。自己実現一般が、自己愛からエネルギーを得、自己愛こそがエネルギー源であると述べたが、世俗的欲求とは必ずしも結びつかない宗教心としての自己実現も自己愛一般と関係しているが、しかしその自己愛は、究極の自己愛であり、宗教心はそこから活動のエネルギーを得ている。と言うよりむしろ究極の自己愛ゆえに結果として宗教心が現れ、働くと言つてもよい。つまり、宗教心とは第3次欲求の人格的欲求の最たるもの、究極たるものとして宗教的欲求があるのである。単に世俗的欲求の満足に満足せず、自我の究極的な望ましい在り方をめざしての心の活動、精神の活動と言ふべきものなのである。最も広い大きな観点からの自己愛に支えられているものであるから、したがつて、最も純粋な究極の自己愛に支えられている欲求と言ふるのである。

しかし、それゆえに経験界に直接に対応した活動につながるものではなくなるから、そしてそれゆえに、社会的、歴史的には多様な宗派宗教が生まれる可能性が同時にあるのであるが、しかし、人間の本来にある宗教心の活動に、材料を与え、それなりの結論を与えようとしたものがいわゆる社会的に言うところの宗教であるということには変わらない。もちろん人間は、歴史的に幼稚な段階から高度な段階に発展していくものであるから、宗教心に基づいて現れる宗教も歴史的に進化する。簡単に言えば原始の宗教は幼稚であり、現代の宗教は高度である。

しかしながら、どうしてもここで明らかにしておかなければならないのは、宗派宗教があつて宗教心があるのではなく、宗教心があつて宗派宗教が生じるというこの関係は、微動だにしないということである。そのことによつて、人間の心における宗教の意味と、いささか既存の宗派宗教に抱束されているとも言える著名な人たちの宗教の定義とが共存できるのである⁸⁾。

また、宗教は人生の理想と目的とに対する適応性のなかにあるというデューイの見解とも一致するのである。

さて、そこで宗教心と自己実現の問題を宗教心と宗派宗教、すでに社会に存在する宗教一般との関係で考察し、観察しなければならない。

宗教が、人間の高度な精神活動としての究極の自己愛からもたらされるものとする、宗教は感情的でもなければならない。自己実現一般が、必ずしも感情に重点をおかなくてもすまされるのに対し、究極の自己愛からくる宗教心の活動においては、豊かな感情にも支えられていることが、容易に想像できる。

つまり宗教心は、人間の豊かな感情に支えられているものである。したがって、過去の人間が憧憬してやまなかった祈りの造形とか讃美の歌に親近感が生まれ、そしてそれが蓄積して活動するものであることが容易に想像できる。すなわち、宗教心をめぐっては、個人は、歴史を通じて、文化を通じて、社会を通じて、他の人間と共感関係が生まれて育まれるということになる。

人間は、歴史的社会的存在であるが、自己が生活する社会の中には、すでに過去に生じた宗教にかかわる情操の材料、媒体がふんだんにあり、そのような宗教的情操の材料や媒体によって、心の宗教的活動は活発化することは言をまたない。

ところで宗教は、先にも述べたように経験界を越えたところにつながっており、それだけに経験界の現実の生活においては、有害になることもありうることを指摘しておかなければならない。宗教心について、このことを問題にするに当たっては、宗教心はつねに理性とともになければならないことを教育学の観点からは指摘しておかなければならない。宗教は経験界を越えたところと交渉するが、だからと言って経験界の科学を否定してよいことにはならない。宗教心にかかわる人間の認識と行動にかかわって経験界には経験界の存在の意義と法則のあることを忘れてはならない。

しかし、宗教心にかかわって、経験界には経験界の法則が厳然とあるという認識のもとに理性と共存させるならば、そのときは、宗教心によってもたらされる結論は、つまり信仰は自己の全人格を投げうって、自己の全責任で全うするものであるから、経験界の中だけでは満足できないものを満足させることができ、したがってそれじたいが尊厳なのである。

宗教心と宗教教育

第1章において宗教心について考察してきたが、そのようにとらえると宗教心にかかわる教育は、子供の健全な発達を願って行うところの教育において不可欠となることがわかる。

宗教心は、経験界を越えたあるいは現世を越えた世界との交流も含んだ自己愛の心の活動であるとすれば、宗教心は、自己を正しく導く働きとなることができる。

なるほど成人の宗教心の活動では、例えば憎んであまりある人の死を願って行う祈りもあり、社会的にすべてが正しい活動としてあるのではない。だが、しかし、それこそ発育と将来の準備を行っている子供は、その生存したいが社会的に保障されており、社会や成人の保護下にあるとすれば、巨大な悪や巨大な悪を犯さざるをえない状況に陥ることはほとんどない。成長発達するに当たって、やはり保護されているという前提があり、したがって自立して生きている成人の場合とは違って、たとえ悪を犯さざるをえないことがあるとしてもささやかな場合に遭遇するだけである。悪への欲求の度合も成人のそれと比べれば淡い。

とすれば、子供のときに経験する「より望ましい自己」の実現としての宗教心の活動は、より望ましい人間としての自己の実現を可能にする可能性が大きい。

自己実現一般が、それこそ世俗的に社会的により利己的な自己の実現を含んでいるのに対し、経験界を越え、現世を越えての自己愛からくる自己実現としての宗教心のそれは、社会的にも、道徳的にもより正しい自己の実現となる可能性が大きい。世俗的な欲求でないだけ、いっそう正しいという意味でのよりよい自己の実現である。

ところで、悪とは何か。悪とはいわゆる宗教の中でわかりきっているように扱われることが多いが、しかし必ずしもはっきりしない。道徳書でも、哲学書でも、悪とは何かということについてはくどくど説明したものがない⁹⁾。宗教でも悪についてしきりに言い、悪に近づいてはならないことはよく言うけれども、悪とは何かについて改まって体系的に述べたものはなかなか見当たらな

い。そんなところから、哲学では、人間には悪を憎む感覚たる道徳感覚というものがあるのだという考え方まで出てくるのであるが、「悪」とは簡単に言えば、一般の人が予め公認されていると思われる公正な手続きでもって“生きる”ための努力をしているとき、その公正な手続きを無視して、“生きる”ための他人の成果を横取りすることにある。それは“生きる”という目的の中で、正当な他人の努力の成果を、自分ではその正当な努力をしないで、狡猾に横取りすることを言い表わしている。

もともと生物が環境のなかで生きるということは、動物であれ、植物であれ、環境にさからって生きている。何らかの努力をしなければ生きられないように最初からなっている。動物の場合、その努力の過程が欲求となり、行動となって現れて展開しているのだが、ある生命体が自らは何の努力もせず、他の仲間が努力して生み出した成果を横取りして生きたのでは、逆に横取りされた側が生きられなくなる。悪の根源は実はここにある。

したがって、人間界にあって、自らは生きるための正当な努力をせず、他人の努力の成果を狡猾に横取りすれば、それは悪として嫌われる。そしてその反動としても悪を行うにはうしろめたい気持ちも普通には起る。社会的には、全員が悪人になっては社会が成り立たない。ドロボウは他の人間が健全な努力をしているという前提で初めて成り立つことで、社会の人がすべてドロボウとなり働かなくなれば、全員が生きられなくなる。そこにも、悪は社会的にはつねに排除されるはずのものとなる。そこから、人間には先天的に悪を憎む道徳感覚があるのだという説も生まれてくるのだが、しかし、悪によって瞬間、莫大な利得が得られることは、悪の必然の性質として不変である。そのために人間は“生きる”という目的のためにつねに悪に誘惑されながら生きている状態にあることになる。したがって、人間のいるところ悪も絶えないという状態が、永遠に続く。人間はつねに悪に引かれながらこれに抗して生きているとも言わなければならない。

さて、大人の場合は、生活が困窮して思わず悪を犯さざるをえない状態に陥る恐れはたえずあるのであるが、発育と準備を行い成人の保護の下に生きている子供にとっては、そのような巨大な悪やその悪を犯さざるをえないような状

態に陥ることはまずない。

かくして、経験界、現世をも越えた世界とも交流しながら行う宗教心の活動は子供の場合、その容易さも手伝って、原則的として、より問題のない状態で悪を排除し、問題のない自己を実現していこうとする活動となるのである。したがってその宗教心は道徳的に子供としてよりよい方向に導くと言ってよいのである。

だが、道徳というのは、人間の社会的関係に基づくものである。悪とは、結局は、人間関係におけるものである。しかるに人格的欲求としての宗教心におけるより望ましい自己は、必ずしも社会的に正しい自己の実現のみではない。経験界、現世を越え、そこからも想定される「より望ましい自己」は、そのときの自己の全存在をかけたところの究極に望まれる、より望ましい自己である。したがって、宗教心における自己実現とは、社会における自己の利得にかかわる実現を越え、そして社会的に正しい自己の実現を越え、究極の自己目的的自己実現につながっていると行ってよいであろう。

かくして、宗教心に基づく究極の自己目的的自己実現には、そこに自己を統制し、統合する働きがあるということが如実になる。子供の健全な成長発達を願う教育学としては、宗教心のこの働きは重要である。宗教心に基づく自己実現はもともと健全な自己を実現することにつながりやすいのだが、そこからさらに自己を統制し、統合する働きがあるとすれば、その意義を教育学上、見落とすわけにはいかない。そして例えば、低い段階の欲求に自己が呑み込まれて、自我自身もその欲求の主体と化そうとするとき、この宗教心に基づいて、自己を見つめ、そのことによって自我がその低い段階の欲求に入っていくのをよりいっそう拒絶するであろう。

いずれにせよ、子供の心の教育において、宗教心にかかわる教育は、不可欠な教育であるということについては、もはや言うまでもないであろう。

宗教教育と子供

宗教心の存在は、人間の心にとって必然のものということは、すでに明らかとなったが、子供の宗教心の発達に、外からの影響をまったく受けることな

く、子供の側から自然に独力で発達するだけのものでないことは言うまでもない。心の中の他の活動が、環境のなかで、刺激を受け刺激と反応を繰り返しながら成長発達するのと同じである。

宗教心は経験界、現世を越えたところとも交流しながら活動するとも述べたが、経験界や現世を越えたところは、経験界、現世には直接には存在するものではなく、観念のなかで、間接的に抽象的に想定するだけのものである。

そしてこのとき人間は、美に対して厳密には完全一致とは言えないかもしれないが、人間どうしほぼ同じ感覚、感性をもつという事実がある。例えば厳粛さというものを感じたり表現したりするが、ほぼ同じ感覚をもっているため、厳粛さを表すときには、ほぼ同じような情況に厳粛さを感じる。そして同じような表現をするようになる。そこに、間接的、抽象的な想定に共通な受容と表現を生み出す可能性がある。したがって、宗教文化というものを共有し、共感する可能性がある。慈悲に満ちた祈りの造形を見て、慈悲を感受する可能性があるのもそのためである。慈悲に満ちた祈りの造形を拜むことによって、ほぼ同じ慈悲の感情が生じるのである。

つまり、子供の宗教心の発達には、既存の宗教文化が多分に貢献することが分かる。祈りの造形を見、その教えを直接に理解することはできなくても、その祈りの造形を造った者の心と、その造形の前で額突いた過去の人たちの思いを想像することが可能にある。

経験界からすれば、その祈りの造形には、直接的な意味があるのではなく、あくまでも抽象的、象徴的意味の表現にしかすぎないのであるが、その経験界に存在する祈りの造形を通して、宗教心の活動を活発化させることはできるのである。宗教心にかかわる表現は、そこに象徴的意味を見出さなければ無意味であるが、象徴的意味を見出せば極めて有意味なものになる。

宗教心は、人間ほどに優れた精神活動の必然の産物ゆえに感情にも大きくかわかり、優れた祈りの造形、優れた讃美の歌は、そのまま人間の心の中の宗教心をかきたてる力をもっているのだが、だとしたら子供は、宗教文化に十分に浸り、接触させて育てなければならない。

子供の発達段階から見れば、特定宗派宗教の教義そのものから入るわけでは

ない。幼児の段階ですら宗教心は活発にあるというとき、それは教義を吸収するという意味ではまったくない。だが、感情に基づく宗教的な体験が、それぞれの子供にそれぞれに影響を与え、それぞれの子供に固有の宗教的情操を啓培し、宗教心の発達に資するのである。民族や国によって、宗教文化は異なり、そういう意味では、宗教にかかわる共通な文化はないのであるが、しかし先に見たように美しいものを美しいとし、厳粛なものを厳粛とする共通な感覚、感性をもっていることはたしかで、個々の民族や国の異なる宗教文化も、そのようなほぼ共通な感覚、感性によって支えられており、子供の宗教心の発達に十分資しうるのである。

宗教心は、最終的には、個々の自己の自己愛に基づくもので、それぞれの人間に固有のものであるが、しかしその成長発達においては、社会の中に共通的に存在する宗教文化によって望ましく成長発達するのである。

子供にとって、宗教心にかかわる教育が心の教育の核であり、宗教心の教育なくして真の子供の教育は存在しえないとすれば、子供はまさに権利として宗教文化に接触する機会が与えられなければならないのである。

第3章 基本的人権・政教分離・宗教教育

自然法の発達

宗教心の存在から、いわゆる宗教の存在、つまり宗派宗教の存在することは証明できた。そこで以下、その宗派宗教を信仰する自由が基本的人権中の基本的人権たる人格権のひとつであることを考えていきたい。公教育の中での宗教教育を考えていくと、どうしてもこの問題を回避することはできない。

そもそも基本的人権なるものは、何であるか、その成長発展の歴史をかいつまんで見てみる。

西洋文明の形成する3要素として、①ギリシャの哲学と②ローマの法学と③キリスト教があると言っても誰も否定しないであろう。そして極めて簡潔に述べれば、ギリシャ哲学の特色は、いろいろに捉えられようが、客観世界をいかに正しく説明していくかに専心しており、後に西洋哲学、西洋科学の発展の因となっていると言える。

次にキリスト教の方を先に述べることにするが、キリスト教は私の著書『日本の神道・仏教政教分離—そして宗教教育』で述べているように¹⁰⁾、いくたの奇跡を教義のなかに抱えており、それじたいは非科学的な宗教であるが、しかし、ギリシャ科学の洗礼を受けて誕生したキリスト教は、創造神を立て、その創造神の下に、すべてのことがらを一元的に説明しようとする衝動をもっており、西洋におけるものごとの一元的思考の因となった。そのために先のギリシャ哲学とともに宗教でありながら、科学的思考を支えることになった。

これらギリシャ哲学、キリスト教に対し、ヨーロッパの社会運営に関係して、貢献したのがローマの法学である。ローマの法学には自由、権利、義務という社会を構成する個人にかかわる個人単位の法概念をもっていた。このことは、法というものが専制権力の支配の単なる手段ではなく、個人の社会的に保障されるべき利益と社会的行為能力が法によって保障されるということを意味し、このことから「法は正義」という観念が必然にあった。事実、西洋における「権利」という言葉は大陸系と英米法系とでは若干の質的差異をもつけられども、いずれも「権利」は「正義」の意味をもち、さらに「法」という意味にも通じている。

このように見れば西洋における法の発達の軌跡は、自然法学者ミッタイスの言ったように、人間の非常な努力のうちに苦しみのうちに獲得された信念形成、良心強化の形跡であると言えるのである¹¹⁾。

これに対して、東洋の、とくに中国の法はどうであったか、文明が発達する以上、法の発達も現実にはあるのであるが、しかし自由、権利、義務の個人単位の法概念、法観念をもたなかった法学のもとでは、結局、法と正義の結合は起こらず、法とは原則的に専制権力の支配の道具という存在を越えることはできなかつた。西洋の法諺に「武器の中には法は黙す」という法諺があるが、中国の法は、最初から武器の前に黙すことを前提とした法であったと言えよう。

以上のごとく西洋の法と東洋の法との比較において、何を言おうとしているかということだが、西洋の法は、やがては人権という概念に発展し、逢着するという必然性を内蔵していたということである。

すなわち、法が正義の観念に基づくものであり、良心の結晶として発達するものであるとすれば、それはやがては自然法の観念と化さざるをえない。「自然法」と言えば、その反対概念は法実証主義である。が、現実に存在し、現実に制定される法は、具体的であり、曖昧さのない状態で存在するが、しかしその存在し、制定される時点のさまざまな状況を反映して、さまざまな歪みをもって制定され存在する。その歪みを認識し、是正するものとして、つまり具体的に存在する実定法を越えた規準として自然法は自然に存在すると言わざるをえない。事実、自然法の歴史は、観念的には中世のキリスト教の神学の中にも見出すことはできるし、さらにはギリシャの哲学のなかにも見出すことができる。

自然法を近世において明確に意識したのが国際法の父と言われるグロチウスであるが、しかし根源は、キリスト教のなかにも、ギリシャ哲学のなかにもあり、ローマの法学じたいの中に確乎としてあるものである。グロチウスの意義は、錯綜する近世の法の前に改めて、自然法の存在を確認し、それが統一政治権力の存在しない国際間にあっても、自然法に基づく秩序を想定すれば、国際間に実定法があるのと同じような結果になることを明らかにし、時代の要請に基づく法のさらなる発展を促したのである。そしてそのような思想背景と軌を一にして権力によってしばしば侵される、または侵されている個人の権利についても認識が高まり、いかなる権力によっても侵されない侵されてはならない個人の権利、自由権というものが明確に認識され、これが普遍的に保障されるべき人間の権利つまり「人権」として考えられ、アメリカの独立宣言、フランスの人権宣言に発展し、人類文化に定着するわけである。

と同時に、人権はいかなる権力によっても不可侵と観念されるゆえに、新たに形成され誕生する近代民主主義国家において国家形成の不可欠の二つの原理の中のひとつとなるのである。というのは、国民の自由意思の総意に基づいて共同体を運営する国家、つまり国民の自由意思の総和に基づいて政治をとり行う民主主義国家においては、国家の意思としての総意たるものは、国民の自由意思の表明たる多数決の方法で決定する。それが国民の意思に基づく政治ということになり、民主主義国家の国家意思形成の手続きとなる。が、この手続き

の保障だけでは、個々の国民の法的利益が保障されるとは限らない。多数決によって、特定の個人の利益を不当に侵害する決定が行われる可能性があるからである。

つまり、基本的人権なるものは、多数決の原理によっても侵されず保障される権利として、近代民主主義国家を民主主義国家として公正なものにしていくための必要不可欠な国家形成のための原理である。基本的人権は、このような意味では民主主義国家のなかでその意思決定の方法たる多数決と対をなすものである。

人権としての信教の自由

ところで、西洋の法も東洋の法も、法としての共通するところは何か。これは、人間が集団生活、共同生活をするところに生まれるものである。人間が、本性的に社会的動物であり、人間が複数集まって集団生活をするという事実がある以上、法の存在は不可避である。

法とは、その集団生活の存在たる集団の運営にかかわって存在するものであるが、しかしこの集団を構成する個人を権利、義務、自由の主体と見、その主体の結合として共同体をしてみる西洋の法観念で見ると、法的主体たる個人は、共同体を構成する法的主体として尊厳なものとなる。個々の人間は、端的に言えば、単に生命体として生きようとしているだけであるが、しかし、法的主体たる個人として共同体を形成し、個人を自由、権利の主体とすれば、個人は法的に一つの法的「人格」として、つまり一人の権利主体として尊重されるべきことを法的には意味する。

現実の存在する人間には、「人格」を有する者とはとうてい呼べないような反社会的な人間が存在することもたしかであるが、というより、現実中存在する共同体のなかの人間はすべて、有り体に言えば「尊厳」とはとうてい呼べないような不純なところをもった存在ではあるが、しかし、正義なる法と共同体とその構成員たる個人との関係では、個人は「人格」というよりほかはないのである。

そこで、人権の具体的内容の検討に入るが、人間が共同生活をするいわれを

改めて言えば、人間が人間を好むからだという性質はともかく、“生きる”ということに資するからである。共同生活をすることによって、“生きる”ということにおいて多大な便宜を得るからである¹²⁾。

だが、“生きる”ということだけで見れば飢饉や災害があつたりして、共同体を結成しても最後まで保障されるとは限らない。共同体がいくらがんばり努力しても、飢饉や災害によって、個人は死ななければならないときがある。しかし法的主体たる「人格」の結合体たる共同体から、つまりは権力から侵さなければ侵されないであろう権利は、そのように観念すれば法的には存在可能である。それが自由権たる基本的人権である。近世において、人権は、ひとまず自由権として発達したのはそのためである。この人権の歴史でひとしく指摘するところである。

そしてその自由権の核たるものは何であろうか。自由権は「人格」の、つまり共同体の構成員たる個人のその生存を直接に保障するものではないが、自由権を保障すべきものとして認めるゆえんは何か。それは結局、人間が精神的存在たることからくるところの精神の自由を享受すべき存在であるからである。共同体は生命的生存の最終的保障まではできないが、共同体として侵さなければ侵さなくてすむ自由権はこれを保障する、ということである。

日本国憲法では基本的人権として、その自由権のなかに包摂しうるものはいくつもあるが、このような自由権のなかで、中核となるのは、第 19 条の思想、良心の自由、および第 20 条の信教の自由に示される精神の自由であろう。これは人間は尊厳なものであるとして共同体を形成するとき、その精神的自由は否定することができず、その精神的自由たる「人格」に認めた精神的存在たる共同体構成員への人権であろう。

思想の自由は、言うなれば内心の自由であり、その観点からすれば、特定の外形をとるわけではないから、これはいかなる専制権力であろうと、直接には侵しえない自由である。まさに内心の自由であり、外形をとらないから、いかなる物理的権力をもっても侵しえないものである。したがって、外形的には法的に保障する必要はない。それでも、自由権としての基本的人権の保障としては、まっさきに保障の対象として指摘せざるをえないであろう。そしてそれな

りに表現の自由などに結びつけていくべきであろう。

良心の自由は、freedom of conscience の訳語で「信仰の自由」というような意味があるとも言われるが、いちおう憲法学の流れからして、社会的関係における判断とか、意思と見ればよいであろう。思想よりも、社会的限定のある思念であると言えばよいであろう¹³⁾。

これに対し、「信教の自由」は言い換えれば信仰の自由であり、信仰とは自己の問題がテーマとなっている精神的自由である。思想の自由が無限定な精神的自由を意味するとすれば、良心の自由は社会に関する精神的自由であり、信仰の自由は自己を主題とした精神的自由である。

精神的自由に関する権利としては、第23条の学問の自由も関連するが、要するにここで言いたいのは、これらの権利が基本的人権のうちでも人間の尊厳に最も重要な精神的自由に関するものであり、自由権のうちでも「人格権」としてさらにいっそう尊重されなければならないものである、ということである。宗教心を議論する本論で何ゆえに、人権について、初歩的なことをくどくど言わなければならないのか。それはすなわち、宗教心にかかわる信仰の自由つまり信教の自由は、基本的人権中の基本的人権たる精神の自由を内実とした人格権に位置づいているということを明らかにする必要がある、そして宗教心のための実践たる宗教教育の実践の保障の必要があるからである。

なお、信仰の自由のその究極は内心の自由であり、したがって権力や他人が物理的に侵しえない権利である。しかし宗教は信仰にかかわり、礼拝等外形をとるのが通常であり、その外形の保障もなければ信仰の自由の十分な保障にはならないということにもなる。しかしこの主張を少しでも過度に強調すると、信仰の自由の名のもとにいかなる行動が合法化されるかわからない。信仰の自由は、社会の宗教文化に基づき、公序良俗を損わず、他の諸権利を侵さないで享受すべきものである。ことはほんらい信仰の自由そのものが明らかにしているはずのものである。

基本的人権を享受する根拠

ところで、人間が基本的人権を享受する法的根拠については以上のとおりで

あるが、本論を教育学的に見て浅薄なものにしないために、人間はなぜ基本的人権を享受しうるのか、その実質的根拠をめぐり問題について追求しておかなければならない。法学的には初歩的な探求であるが、法学の学徒も技術的走ること満足し、つい忘れていてのではないかと思われる問題である。

人間が人の権利たる人権なるものを享受するということは、言外に人間以外の他の種の生命体はこれに相当する権利を享受しないということを前提としている。その下に、人間は他の種の生命体の権利に相当するものに対しては、これをいささかの躊躇もなく篡奪している。

このように人間のみが、人間のための基本的人権を享受する根拠について、日本国憲法第 11 条では、「この憲法が国民に保障する基本的人権は、………現在及び将来の国民に与えられる」と記し、天賦人権説にのっとりながらごとき言い方をしている。たしかに基本的人権の観念を發達させた西洋において、「創造主 (= 神)」を想定して、人間が特別な存在であるという前提のもとに人格が観念されたことはたしかである。キリスト教文化にあつては、神を想定し、自然法が想定され、そして人間を特権的に見て人権の観念が出てきたのであるから、それはそれでよいのだが、しかし天賦人権の考え方は創造主を置かない仏教文化の日本の場合、どのように説明するのかいささか困難に直面する。その問題を不問に付して単に技術的に基本的人権を声高に唱えていると、仏教文化の中では、仏教そのものが浅薄となり、仏教的信念、仏教的情操が破壊される恐れがある。仏教としては、生命ある者の中で人間のみが優れていると思うのは人間の独断であるということから出発しなければならない。その出発点に立つことを明らかにしたうえで、なお、基本的人権は人間どうして認めあわなければならないのだという、その根拠を明らかにしていかなければならない¹⁴⁾

仏教としては、人間として生まれた者は畜生とはちがって人間らしく生きることが想定している。人間らしく生きるというのは、特権的という意味ではなく、人間として生まれたことを稀有として畜生とは違った生き方をすべきことが求められているということである。そこに人間に向けて問いかけている仏教が存在していると言える。

とすれば、仏教においても人間は、人間としての尊厳をもって生きるべきも

のということになる。とすればそのように尊厳をもって生きなければならない人間によって、構成される共同体は、人間の尊厳を侵して存在してはならないということになる。少なくともそのことを前提にした共同体を結成することができる。それゆえに、精神的存在たる人間は、仏教文化圏にあっても、精神的自由たる「人格的」権利を尊重することができ、そしていったんそのような共同体として結成すれば、その共同体にあってはそのような権利を尊重していかなければならない、ということになる。そしてそのような精神的自由を大幅にもっていることが人間をして他の種の生命体のちがいとし、そのことによって仏教も成り立っているとすれば、人間のそのような存在を権利として認め合うことを容認していると言えるのである。

たとえ、仏教文化圏でなくて一般的に言おうとした場合でも、「人格権」の尊重については次のように言える。つまり、たとえ人間がそのような権利を先天的に有するということは言えないにしても、しかし同時に他人の「人格権」を否定できる権利を先天的にもった者は、この世にはいない。他人の「人格権」を否定する権利を先天的にもたない人間が寄り集まって「人格権」を認める共同体を結成しようとするればそのような共同体を結成できるのであるから、ここでは、人間の尊厳を否定する権利は誰も先天的にもってはいない。そのような共同体の結成を先天的に否認する者はいないのであるから、構成員の合意によっては、そのような共同体を結成しうる。

また、たまたまと言ってよいのであろうが（キリスト教的には、必然ということになるが）、この地球上には人間に近似して知能が優れ、感情豊かな他種の生命体はいない。そうした状況のもとで、人間どうしが、人間だけが享受するものとしてこうした基本的人権を認め合っても、合意する者と合意による利益を得る者とがまったく一致しているのであるから、人間のあいだだけでは矛盾が起こらない。そしてこの合意にあずからなかった他種の生命体は、意識的には（精神的な力のうへでは）反抗するいっさいの手段をもちあわせていないという状況のもとでは、いっそうこの合意を人間のあいだで行うことについて人間のあいだでは矛盾のないものとなる。人間は何ゆえに基本的人権を享受しうるのかは、他に近似する生命体がいなく、反抗を受けることがないがゆえに、人間

のあいだにおいて、矛盾なく享受しうるからである。人間は、人間として生まれることを意図して生まれてきたわけではないのに、この合意は合意として人間として生まれた人間のあいだで矛盾なく成り立つのである。合意と言っても具体的に契約書を交わすような合意ではないが、いちおう人間どうしでは、もっとも被害の少ない合意として自然に成り立ちうるのである。

さて、このなかで自己をテーマとした信教の自由は精神的自由のひとつとして、「人格権」のひとつとして尊重すべきものとなるという合意は可能であると言える。そうして人間どうしが、互いに信教の自由を尊重しあうということになるのである。そして宗教心にかかわる自由を享受するのである。

政教分離と宗教教育

最後に信仰の自由と宗教心のための実践たる宗教教育（公立学校のなかでの宗教教育）の関係について考えておかなければならない。

現在の日本では、日本国憲法第20条政教分離の規定のもと、信仰の自由と公立学校のなかでの宗教教育は対立するものとして考えられ、公立学校のなかでは宗教教育はいっさい不可能かのように見られ、扱われている。教育にあって、宗教教育は重要だという認識はありながら、憲法に定める信仰の自由の規定によって、実施できないように見られ、扱われているが、これは基本的人権の観点からも明らかに誤まった見方、扱い方である。

教育は、子供に社会の過去の文化を伝えて、子供たちをして健全な社会人に育成をめざしている。教育基本法の文言で言えば、「人格の完成」をめざしている。とすれば、子供の宗教心を無視した教育は成り立たない。宗教心に何ら接触しない教育は教育として成り立たない。ということは、信仰の強制を国家が行ってはならないとしているのであるが、それは、宗教心に触れる教育をしてはならないという意味では少しもない。そのような意味には絶対になりえない。むしろ信仰の自由を人権中の人権とした以上、宗教心を健全に育む教育は逆に義務づけられていると言うべきである。だとしたら答は簡単である。信仰を前提とした信者だけの宗教儀式や宗教活動は公立学校で禁止されるが、社会の中の宗教文化には、信仰を強制することのみは避けながら、ふんだんに触れ

させなければならない。社会科の教材、国語科の教材、音楽、美術等の芸能科の教材で十分に触れさせなければならないのである。信仰の自由を厳格に守る国家にあって、公立学校における宗教教育は明らかに可能であり、容易であり、義務なのである¹⁵⁾。

注

- 1) クリマトファー・ストリンガー、クライヴ・ギャンブル (河合信和 訳)
『ネアンデルタール人とは誰か』朝日新聞社 1997年 245～249頁

Chrisutpher Stringer and Clive Gamble, *In Search of the Neanderthals Solving the Puzzle of Human Origius*, (London : Thames and Hudson Ltd., 1993)

花粉を亡骸に供えた花の名残として解釈するのは必ずしも専門家のあいだで一致して支持されているとは言えないようである。しかし埋葬をという事実があったとすれば、それだけで、ネアンデルタール人は、死者を弔い、葬儀を行ったことが明らかである。したがって何らかの形で、死後の世界に対する抽象的思考があったことになる。これを宗教心の活動と言わないで何であろうか。なお、ネアンデルタール人は直接には現在の人類の祖先ではないとされている。

- 2) ジョン・デュウイー (岸本英夫 訳) 『誰でも信仰 — デュウイー宗教論』春秋社 1956年 31～33頁。

John Dewey, *A Common Faith* (New Haven : Yale University Press, 1934)

- 3) 文化庁文化庁宗教課 『宗教の定義をめぐる諸問題』1961年 131頁

- 4) 同上10頁

- 5) デイヴィッド・ヒューム (福鎌忠恕・斎藤繁雄 訳) 『宗教の自然史』法政大学出版社 1972年

David Hume, *The Natural History of Religion*, 1757

- 6) ソフィア・L・ファーズ (新井智 訳) 『宗教教育入門』玉川大学出版部1971年 55頁

Sophia Lyon Fahs, *Today's Children and Yesterday's Heritage* (Boston : Beacon Press, 1952)

なお、ソフィア・ファーズ女史は1876年、熱心なクリスチャンの家に生まれ、5人の子供を育てながら信仰と教育の問題を追究し、宗教教育学として完成させた。それが、この本の内容である。

- 7) アダム・スミス (米林富男 訳) 『道徳情操論 (上)』未来社

1969年 53頁 (Adam Smith, *The Theony of Moral Sentiments*, 1759)

- 8) 宗教心が自己愛を原点としているということについては、文化庁宗教課『宗教の定義をめぐる諸問題』(1961年)における104の定義をみてもよく分かる。宗教と

は単なる哲学ではない。自己とのかかわりがなければ宗教とは言えない。そして自己とのかかわりとは、やはり自己愛である。アダムスミスが『道徳情操論』で「何ら罪を犯した覚えのない潔白な人は人並み以上の強い精神力をもっていてさえも、しばしば、無実であるといえしかし重大なる罪を負わせられることに衝撃を受けざるばかりでなく、最も激しく悩まされる」(アダム・スミス 同上275頁)と述べている。

宗教的な自己愛は、世俗的な自己愛を超越したものであるから、世俗的自己愛からくる問題は取るに足らない問題となるはずであるが、それでも誤解に基づく不名誉には安住できないというのは、逆に宗教心の自己愛も、世俗的な自己愛の(または自己愛一般の)延長であることがよくわかる。

- 9) キリスト教でも仏教でも「悪」についていろいろ述べているが、「悪」とは何かについて、客観的に説明しているものは見当たらない。古代において「悪」をいささかなりとも分析したのは、悪は無知によって起こるとしたソクラテスぐらいであろう。
- 10) 杉原誠四郎『日本の神道・仏教と政教分離—そして宗教教育』(増補版)文化書房博文社 2001年 22~23頁
- 11) ハインリッヒ・ミッタイス (林毅 訳)『自然法論』創文社 1971年 4頁
Heinrich Mitteis, *Über das Naturrecht* (Berlin : Akademien-Verlag, 1948)
- 12) アリストテレスが、人間は本性的に国家をもつ動物(ポリスの動物)であると言ったのは有名であるが、人間にとって国家は自然なものである。人間は、国家を形成することによって、個人がばらばらに生活する場合よりもはるかに幸福な状態を作り出す。人間が国家を形成して作り出す幸福を「共同善」(common wealth)と言い、国家の別名になった。
アリストテレス (田中美知太郎ほか訳)「政治学」(『アリストテレス』(世界の名著8巻)中央公論社 1972年) 69, 90頁
- 13) 法学協会『註解日本国憲法(上巻)』有斐閣 1953年 401—401頁
- 14) 鷹谷俊昭「人間の尊厳性への試論」(『宗教的真理と現代』(雲藤義道喜寿記念論文集)教育新潮社 1993年) 585~600頁
- 15) 日本国憲法における宗教教育の法的問題については、杉原誠四郎『日本の神道・仏教と政教分離 —そして宗教教育(増補版)』文化書房博文社 2001年 を参照。