

キリスト教学校における倫理道德教育

西 谷 幸 介

はじめに

二〇一八（平成三十）年度より、わが国の小学校において、「特別の教科 道德」が開始される。中学校は次年度からである。そのために地方自治体は各小学校校長に二〇一七年度中に「特別の教科 道德」の教科書の採択を行なうよう伝えている。

例えば、東京都は二〇一七年六月に、東京都教育庁指導部長署名の文書「平成三十年度使用教科書の採択及び需要数報告等について（依頼）」において、「平成二九年度においては、新たに『特別の教科 道德』の教科書の採択を行うこと」と知らせている。

しかし、それに続けて、

「ただし、学校教育法施行規則（昭和二二年文部省訓令第11号）第50条第2項の規定により、『特別の教科 道德』に代えて宗教を教育課程に編成する私立の小学校については、『特別の教科 道德』の教科書の採択を行う必要はないこと」

とも知らせている。これは私立、とくに宗教立小学校で、その教育課程において自宗旨に基づく教育内容を展開している学校に向けた知らせである。そうした学校としては、敏感に受け止めた知らせであつたろう。

青山学院初等部もそのような小学校の一つであるが、そこではその教育課程におけるキリスト教関連科目として、週1コマの「聖書」科の授業が設定されている。これは3年生以上であるが、1年生から6年生まで、毎朝の礼拝が守られ（司式：宗教主任、説教：宗教主任、初等部部長、信徒教員）、この礼拝の前には、週2回、200人を超える生徒たちが参加する祈祷会がもたれている。1～2年生はこれを火曜日に、3～6年生は金曜日に行なっている。この他に、担任教師による、日常の様々な局面や夏季の課外活動や保護者参加の「聖書の学びと讃美の会」など諸集会を通じた、生徒や保護者たちへのキリスト教的指導が自覚的に行われ、学校のキリスト教的な建学の精神への理解の促進が図られている。

このように、青山学院初等部においてはきわめて実質的なキリスト教的教育課程とそれを支える宗教的活動が堅持されてきたわけで、従って、上記の東京都教育庁からの文書に基づき、その教育課程に新規に『特別の教科 道徳』を設置する必要も、またその教科書を採択する必要もないわけである。今後も現在の教育課程に則りそのキリスト教的教育内容を展開していくということになるだろう。このことはおそらくわが国の他のキリスト教小学校でも同様の受け止め方をもって対処されていくであろう。

しかしながら、わが国の公立小中学校全体においてこのように「特別の教科道徳」が開始されていくことのインパクトとその意味は国民全体にとっても大きな影響をもつであろうゆえに、この機会に、キリスト教学校として、こうしたわが国全般の動向に対して自らの姿勢をあらためて整え、その「倫理道徳教育⁽¹⁾」の内容を再検討しておくことは大いに意味のあることと思われる。その場合、初等教育のみならず高等教育の担当者もこの問題を自覚しておく必要があろう。

本稿は以上の視野においてキリスト教学校がこの問題をめぐって弁えておくべきいくつかの要点を確認しようとするものである。その際、本稿が基本的に立脚する見解は、一つに、

キリスト教学校においても倫理道德の教育は必然的なものであるということ、

しかし、二つに、

この倫理道德教育の文脈はナショナリスティックなものではなくそれを超えたグローバルなものである、

ということである。とくにこの第二の点から本稿の結論的展望は容易に予想されるかもしれないが、まずは具体的に問題状況の把握から進めて行きたい。

1 道德の教科化に至る経緯

今般の小中学校における「特別の教科 道德」の開始は、短期的に見れば、第一次安倍内閣が二〇〇六（平成十八）年十二月に制定した「教育基本法」に直接的な端を発する。これは一九四七（昭和二二）年に制定され戦後久しくわが国の教育の礎となってきた「教育基本法」（以下、「四七年基本法」と略記）の、改訂というよりは、それを全面的に改変した新しい教育基本法（以下、「新・基本法」と略記）であった。実はこれに至る前史があり、二〇〇〇年十二月に森総理大臣の諮問機関「教育改革国民会議」が教育基本法の見直しを提言し、翌二〇〇一年十一月には町村文部科学大臣が「中央教育審議会」に対し「新しい時代にふさわしい教育基本法の在り方」を諮問し、これに対し中教審は二〇〇三年三月に四七年基本法の改変案を答申していた。さらに二〇〇六年四月には日本経団連が同法の改変案を提言した。新・基本法はこうした改変の流れに由来するものなのである⁽²⁾。

そして、この新・基本法には、四七年基本法を「廃止し」た上で作り上げた「かなり異なる法律⁽³⁾」とさえ評されるほどの変容を見届けることができるのであるが、「特別の教科 道德」との関連でとくに目立つのは、「道德心を培う」、「公共の精神に基づき」、「伝統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた

我が国と郷土を愛する」といった、第2条（教育の目標）5項目に新しく加えられた字句である（以上、傍点西谷）。この第2条は、もともと四七年基本法では第1条（教育の目的）に続く第2条（教育の方針）であったものを（教育の目標）として大幅に変更・拡張したものである。

そして、そこに新たに掲げられた5項目は、実はこの新・基本法の制定までは「学習指導要領」第3章「道徳」に列記されていた徳目であった。つまり、行政上の告示に過ぎなかった字句がいきなり法文化され法制化されたわけである⁽⁴⁾。しかも、そこでの顕著な特徴は、5項目とも、それら徳目を実践する「態度を養うこと」という表現で締め括られていることである。換言すれば、その実践が生徒個人を通じ教育的成果として「外に現われることを求め」ているのである⁽⁵⁾。これらの（教育の目標）を意識して、新・基本法の第6条第2項は「学校においては、教育の目標が達成されるよう……体系的な教育が組織的に行われなければならない」と謳う。

このように見てくれば、新・基本法のねらいの一つがきわめて現実的に「道徳の教科化」を目指したものであったことは明白であろう。実際、第二次安倍内閣によって設置された「教育再生実行会議」は、二〇一三（平成二五）年二月に「道徳の教科化」を提言し、これを受けて同年三月に設置された「道徳教育の充実に関する懇談会」は十回の審議を経て、同年十二月末に「今後の道徳教育の改善・充実方策について（報告）」（以下、「懇談会報告」と略記）を発表し、この問題の改善を図る最も顕著な方策として、「道徳の時間を新たな枠組みにより教科化するに当たり、新たに教科書を導入することが適当と考える⁽⁶⁾」と提言した。「新たな枠組み」とは、要するに、「道徳の時間を、学校教育法施行規則及び学習指導要領において……『特別の教科 道徳』……として位置付け」ということである⁽⁷⁾。

これが「小学校学習指導要領」の新たな改訂へとつながり、二〇一五（平成二七）年三月に告示された。そこで、その第3章の表題は従来の「道徳」に変えて新たに「特別の教科 道徳」とされ、「第2 内容」の部分にも大きな変更が施された。そうして、これに続き、教科書作成の指針となる指導要領の解

説と教科書検定基準が示され、その結果、今回、地方自治体から各小学校校長に「特別の教科 道德」のための「平成三十年度使用教科書の採用……について」という文書が送付されたわけである。

以上、いかにして二〇一八（平成三十）年度からのわが国の小学校で「道德の教科化」とそのための「教科書の採択」の指示とに至ったのか、その経緯についての説明を試みた。

ここで、上記「懇談会」の議論の論点整理として文部科学省初等中等教育局教育課程課が提供した資料（以下、「教育局資料」と略記）からも引用しておきたい。それによって以上の経緯のニュアンスも知られるからである。それは次のように述べる。

「道德の時間が形骸化しているのは、教科ではないからである。戦後、道德教育に関する改善の方針は出尽くしており、それでも活性化させるためには枠組みを変えるしかない」⁽⁸⁾。

こうした表現に、焦りとまでは言わずとも、結論を急ぎたい性急さが窺えるのは確かである。ここから、上記懇談会では、結局は、従来の「道德の時間」の「形骸化」を食い止めるのは「教科化」であり、「教科化」に最も効果的な可視的手段は「教科書の採択」である、と議論されたのだ、と結論づけることができるであろう。

また、この「教育局資料」は、「戦後、道德教育に関する改善の方針は出尽くして」いるにもかかわらず「形骸化」している、と訴える。その理由の一つとしては、戦後わが国の道德教育は学校教育の全体を通じて行なうという方針で出発し、一九六一（昭和三五）年には学習指導要領が改訂され、そこで小中学校における「各学年週1時間の『道德の時間』の設置」ということが明記されたにもかかわらず、「道德の時間」は軽んじられ、他の教科に振り替えられるなどして、回数的にも十分に確保されてきたかどうか疑わしかったからである⁽⁹⁾。さらに、もう一つ、質的にも、戦前の教科「修身」のイメージなどが

影響して、わが国では「いまだに道德教育そのものを忌避しがちな風潮」があるのではないか、また、「教員の指導力が十分でなく、道德の時間に何を学んだかが印象に残るものになっていない」のではないか、といった危惧が一般に流布しているからである⁽¹⁰⁾。

2 キリスト教学校は「道德の教科化」にどのように対処していくべきか

以上、今般の「道德の教科化」にまつわる経緯とその背景について説明したが、ここからは、この事態をキリスト教学校はどのように受け止め、どうそれに対処すべきかということについて、私論を述べてみたい。

冒頭で、本年六月の東京都教育庁から青山学院初等部への、『特別の教科 道德』に代えて宗教を教育課程に編成する私立の小学校については、『特別の教科 道德』の教科の採択を行う必要はない」という知らせについて、紹介した。これはおそらくはまず全国的に同様に取られていく施策であろう。

従って、これに基づけば、わが国のキリスト教小学校は、また次年度よりキリスト教中学校も、当面、その教育課程に「道德」という教科を新設する必要もなければ、その教科書を採択する必要もなく、今後も現在の教育課程に則りそのキリスト教的教育内容を堅持していけばよい、ということになる。しかし、それをそのまま継続しうるのであればそれでよいが、そこに政治的社会的な圧迫が加わることも考慮して、それに備えつつ、キリスト教学校の立場を貫き通す覚悟が肝要であろう。そのためにも、キリスト教学校として、倫理道德教育の問題をあらためて考察し、自らの姿勢を整え直すことは大いに意味のあることと思われる。

(1) キリスト教学校における道德科新設不要の法的根拠

そこで、まず、上述の地方自治体のキリスト教学校に対する「道德」科新設及び教科書採択の不要の知らせの法的根拠を確認するところから見ていこう。この知らせの前段は「学校教育法施行規則（昭和二二年文部省訓令第11号）第

50条第2項の規定により」という文言であった。ここに言う「学校教育法」とは四七年基本法と同時に制定され施行された法律であり、その第50条第2項は、

「私立の小学校の教育課程を編成する場合は、前項の規定にかかわらず、宗教を加えることができる。この場合においては、宗教をもつて前項の道德に代えることができる」⁽¹¹⁾

と規定しているため、先に紹介した青山学院初等部のように、従来、キリスト教的教育内容をその教育課程に組み込んできたキリスト教の小学校は、「道德」科をわざわざ設置する必要はなかったわけである。なお、上記第2項は私立の中学校にも「準用される」と、同上規則第79条は規定している。

(2) 信教の自由権と政教分離原則下でのキリスト教学校における宗教教育の実績

筆者は法学の門外漢であり、この法文の前史について詳細を述べることはできないが、よく知られた一八九九（明治三二）年のいわゆる「文部省訓令第12号」の事件に関連して、わが国の信教の自由権に基づくキリスト教学校の教育の実績について確認しておこう。そもそも訓令第12号のねらいはキリスト教学校における宗教教育や宗教行事を禁じることにあったわけであるから、それまでキリスト教学校においては実際にキリスト教的な教育や礼拝が行われていたわけである。すなわち、明治政府は少なくとも当該訓令発布の時点までは、キリスト教学校における宗教的な教育と行事を容認していたのである。そして、その憲法的根拠としては、「日本臣民ハ安寧秩序ヲ妨ケス及ヒ臣民タルノ義務ニ背カサル限ニ於テ信教ノ自由ヲ有ス」と謳う、大日本帝国憲法第28条「信教ノ自由」が考えられる。本多庸一も文部省に対して訓令第12号の撤回を求めた陳情書を「かく請願する所は憲法に示されたる奉教の自由に基づく也」と締め括っている。この陳情は大日本帝国憲法第28条に基づくものだというのである。当時のキリスト教学校が、訓令第12号がもたらした困難をその後数年のう

ちに克服しえたのも、法的にはまさにこの憲法条文を根拠としてであったのだ、とすることができよう。

こうして、わが国におけるキリスト教学校でのキリスト教的な教育内容や礼拝など宗教行事の励行は、明治時代から一途中、外部からさまざまな圧力や障害が加えられたにせよ—今日まで久しく堅持されてきた。バートランド・ラッセル卿は、イギリスにおいて良心的に戦争に反対し兵役を拒否する個人の自由をも含めて、イギリス宗教改革以来数世紀にわたり培われてきた「自由の伝統」⁽¹²⁾と呼んだが、日本のキリスト教学校も、あの文部省訓令第12号事件克服以来のそのキリスト教的な教育と霊的薫陶の歴史を、それ自身が立脚する宗教的自由の「伝統」と呼びうるだけの誇りと気構えをもつべきと考える。それは数世紀とまでは言わずとも優に一世紀を超える歴史をこれまで積み上げてきたのである。日本のキリスト教学校はこの「伝統」をさらに力強く「伝承」していく使命を帯びている。

この関連で、上述の「道德教育の充実に関する懇談会」による「今後の道德教育の改善・充実方策について（報告）」が、以下のように述べた言葉に注目したい。これはキリスト教学校がこれまで果たしてきた日本社会への貢献と影響への一つの応答であるとも考えられる言辞である。

「現行制度上、私立の小学校及び中学校の教育課程について、宗教をもって道德に代えることができるとされていることについては、引き続き尊重する方向で検討することが適当と考える」⁽¹³⁾（傍点西谷）。

かの「報告」がこのような述べていることについては、これを過大評価することは吞気すぎるであろうが、しかしそれを過小評価することも不適切であろう。キリスト教学校の側としては、まず、これを矜持とし、自身のこれまでの教育の実績への確信を強化する言葉として受け止めればよいと考える。

(3) 今後、警戒すべき点

しかし、もちろん、これに続いて、ただちに、わが国における道德の教科化の今後の展開に対して警戒すべき側面について述べておかねばならない。実は先の「教育局資料」は、「道德を教科化した場合に私学の『宗教』をどう扱うかについても検討が必要」と記した上で、「私立の小中学校については、引き続き『宗教』をもって道德に代えることができるとする方向で良いか」（傍点西谷）と疑問形で結んでいる。その背後に見え隠れしているのは、やはり独立した道德の教科化が必要ではないかという考えである。これは上記「懇談会報告」が「引き続き尊重する方向で検討する」と述べたこととは響きを異にする、警戒を要する方向性である。

これに関連して、法学者深谷松男氏は、キリスト教学校側を代表する形で、繰り返し、道德の教科化推進者の中に次のような考えが潜んでいることに警鐘を鳴らしておられる⁽¹⁴⁾。すなわち、私学における宗教教育を「引き続き尊重する方向で検討する」と言う場合でも、そのことは、

「宗教教育自体を機械的に道德教育に代えることができるという扱いではなく、学習指導要領で示す道德のねらいや目標、指導すべき内容を取り入れた宗教教育について、その限りで道德に代えることができるという意味である」⁽¹⁵⁾

と解釈する立場である。この線が推し進められれば、これまでのキリスト教学校のキリスト教的な教科内容や行事の他に「道德」科を新設せよ、という指示が出てこないとも限らない。そして、もしそれが現実となったら、その時こそ、日本のキリスト教学校全体が立ち上がらなければならないときであろう。かつて文部省訓令第12号が出された時と同様の対峙も辞すべきでない状況となろう。内容的には、日本のキリスト教学校の宗教教育をそうした指示に対峙して「弁証」するという取り組みとなる。本稿はそうした状況を想定しての一つの前哨戦のようなものである。ちなみに、深谷氏によれば、上に引用した著作

の編著者と執筆者はほとんどが文科省のOBであり、同著は文科省の意向の代弁と見られるとのことである⁽¹⁶⁾。

深谷氏はさらに以上の危惧が現実になるかもしれない可能性を示唆することとして、かつて自らが院長として責任を負われた宮城学院の前身、すなわち宮城女学校としての一八八六（明治一九）年の設立認可申請にまつわる出来事に言及しておられる。ここで学校側はその教育目的に「聖書ノ教ヘニ基ク基督教教育」を行うと掲げたが、県はこれを許さず「基督教主義ノ道德ヲ基トシ」と改めさせたという出来事である。つまりは、文部省は「道德」としておけば国定の道德基準によって学校を押さえ込めると見た、ということである⁽¹⁷⁾。これは明治も初代内閣発足年のことであり、その四年後にはたしかに「教育勅語」が発布されている。当時と現在では日本の時代状況は変化したとも言えるであろうが、しかし何事によらず国家的統制が優先という偏った考えが今も一部の日本人に継続しているとすれば、同種の圧迫の可能性もまた依然として継続していると見るべきであろう。

以上、キリスト教学校は「道德の教科化」にどのように対処していくべきか、という観点でまず確認しておくべき、わが国における法制的状況を見てきた。それは、直接には、「私立の小学校の教育課程を編成する場合は…宗教を加えることができる。この場合においては、宗教をもつて前項の道德に代えることができる」とする「学校教育法施行規則第50条第2項」であり、それにより宗教の教育課程を実施している私立の小中学校は、来年度・再来年度からの公立の小中学校での「道德の教科化」とそれに伴う「教科書の採択」の施策に追随する必要はないわけである。

しかし、他方、そうした判断に胡坐をかいているわけにもいかない事情をも確認してきた。今回の「道德の教科化」の施策の中に、宗教立小中学校における現行の「宗教」科をそのままただちに「道德」科とは見なさないとする間隙が残されているということである。先に引用した文科省OBの見解は、文科省による「学習指導要領で示す道德のねらいや目標、指導すべき内容を取り入れた宗教教育……の限りで」（傍点西谷）従来の取り扱いを続けることができる、

とする高飛車なものである。

こうした見解に基づいて、万一、キリスト教立の小中学校に対し、現行の宗教教育に加えて「道德」科を新設せよ、との施策が敷かれたとして、それに唯々諾々として従うためにではまったくないが、以下においては、キリスト教立の学校における宗教教育には元来、倫理的道德的なものが含まれているのだ、ということについて、述べていきたい。「はじめに」で示した、キリスト教学校においても倫理道德の教育は必然的である、ということについての、より踏み込んだ議論である。筆者としては、それによって、むしろキリスト教学校の側から、学習指導要領に基づく新・教育基本法との対論への序章を示すことにもなるであろうと考える。

(4) キリスト教学校における倫理道德教育の必然性について―「十戒」をテーマとすること

そもそも、キリスト教教育は、その場が教会であれ学校であれ、キリスト教の經典たる「聖書」に基づく教育であることは、キリスト教徒でない人々によっても容易に察しうることであろう。そして、根本的に「聖書はわたしについて証しをするもの」〈ヨハネ福音書5章39節〉すなわちイエス・キリストに関する証言の書であるということが、キリスト教の理解である。しかも、その聖書は旧約聖書39書、新約聖書27書から成り、それらを構成する資料は数千年の歴史に由来し、その内容も多岐にわたっている。聖書そのものに即して言えば、旧約は、律法、イスラエル史、文学、預言であり、新約は、キリスト伝たる福音書、初期教会史、使徒の書簡、世の終わりの黙示である。

そして、わが国の道德教育との関連でキリスト教学校における倫理道德の教育を考えようとすれば、以上の諸主題の中でとくに、周知の「十戒」を枢軸とする「律法」の問題がその考察の中心となってくる。律法とりわけ十戒は、イスラエルをエジプトから救い出した神からの彼らへの直接の宗教的啓示であったと同時に、彼らの社会生活が全うされるための倫理的規定でもあった。とくに十戒の後半の五戒すなわち殺人、姦淫、誘拐、偽証、窃盜の禁止はキリスト

教徒のみならず人類一般にも理解されうるものであり、事実、広く社会的規範として通用してきた教えである。あるいは、第四戒の安息日遵守の教えのように、元来聖書宗教のみに固有の純粋に宗教的な（週の七日目を聖別し、礼拝せよ、という）教えであったが、同時にまったく人道的な（この日は労働を休み、安息せよ、という）側面をもち、結果、人類に広く受容され普及した教えもある（A・リチャードソン『仕事と人間』）。

こうした社会的な規律や規範が、元来は神からの宗教的啓示であり、旧約の預言者たちの社会的政治的頹落に対する神の「義」の視点からの情熱的な糾弾もそのことに立脚するということが、西洋キリスト教社会における「^{モラル・シリアスネス}道徳的真摯性」（P・ティリッヒ『道徳と宗教』）を形作ってきた、というのも、説得力をもつ見解である。

この十戒を中核とする律法については、イエス・キリスト自身が、私は「律法を……廃するためではなく、成就するためにきたのである。……あなたがたの義が律法学者やパリサイ人の義にまさっていなければ、決して天国にはいることはできない」（マタイ福音書5章17、20節一口語訳聖書）と言われた。ここにキリスト教教育がその教育課程においてキリスト教の教義のみならず倫理道徳を取り扱うべきであるし、また取り扱いうる神学的な根拠がある。これは、換言すれば、信仰とそれに相応する行為の相即性をめぐる問題である。もちろん、キリスト教の内部で、後期ユダヤ教以来の「律法主義」—すなわち律法の神格化によるその微細に過ぎる解釈や厳格な遵守の要求—に対する主イエス自身の批判に基づき、律法や十戒そのものに対しても否定的な傾向が存在するのも確かである。しかし、上記の言葉に立脚すれば、その批判は「律法主義」に向けられたものであって、律法そのものを否定するものではない、ということが確認されるであろう。

かつて筆者は青山学院大学の宗教主任制度について述べたことがあり、その間連で、現代のキリスト教神学の学問的構成（組織神学・歴史神学・聖書神学・実践神学の四部門と、とくに組織神学中の三分野）について以下のように簡単に述べた。すなわち、組織神学の三分野中、教義学は神の啓示の真理をそ

の主要証言者たる聖書本文等に依りつつ体系的に探究し叙述し、弁証学はそれを教会外の哲学等の知的営為との対論において弁証し、倫理学は前二者に基づきキリスト教的行為規範を探究し提示する。ここから、結論として、キリスト教大学における宗教主任の教員・研究者としての役割は主として弁証学的営為である、と。この神学の内部構成から、上に述べた「信仰とそれに相応する行為」という事柄に対応するのは、組織神学の中の教義学と倫理学であるということが判然とする。信仰と行為の関係は教義学と倫理学の関係でもあるのである。しかし、その両者の関係の具体的な規定の仕方は各時代の各神学者により多様であり自由であって、その関係をどう理解し、どう叙述するかは、むしろその神学の腕の見せどころとなる。ただ、その両者の関わりということは、基本である。

カール・バルトは、それを、教義学は倫理学を内包する、すなわち教義学即倫理学、という視点と方法で、展開した。これに対して、先に挙げた、律法や十戒は結局は「律法主義」に堕さしめられているのだという批判は、それが倫理自体は重視し続けるものならば、結局は倫理学を教義学から遠ざけ、世俗的な独立した倫理学へと誘うかもしれない。実際、十八世紀啓蒙主義以降、教義学から倫理学を引き離す傾向は、ヨーロッパのキリスト教神学において顕著となった。バルトの行き方はそれに対するアンティテーゼと言えよう。筆者もまたそうした傾向をあの関わりを危うくするものとして首肯しない。ただし、バルト的なアプローチに関していえば、筆者は、この神学的方法では、原理的に、世界の経験や知恵に真の意味で向き合えないのではないか、という懸念を禁じえないでいる。そこで、福音信仰に固く立ちながら、絶えず教会外の知的営為との弁証学的対論が肝要である、と考えるわけである。

教義学と倫理学の関係ということできさらに言えば、本書第3章及び第4章で取り上げたリンドベックの神学はその密接な関係を説得的に説明してくれるものだ、と評価するのが、カナダ・メノナイト大学のハリー・ヒューブナーである。彼の神学に対する根本的確信は、キリスト教「神学は倫理学として最良に構想されるし、またキリスト教倫理学は神学として最良に構想される」とい

う、やはり神学と倫理学の相即性を重視するものであるが、その観点からすれば、リンドベックの議論も神学と倫理学の緊密な「^{コネクションズ}関わり」を明瞭に示してくれるものである。なぜなら、リンドベックが指摘するように、「キリスト教徒が〔習得した〕神やイエス・キリストに関する言語を用いるとき、彼らは人生に対する彼らの見方と同時に、それがどのように実際に生きられるべきかについての確信を表明しているのだ」からである（傍点は西谷）。「イエス・キリストを信じるとは、神学的命題でありつつ、同時に人がどう生きるべきかについての倫理的確信の宣言でもあるのである」。こうして、リンドベックの神学は、「神学と倫理学とは分離不可能なものである」ことを示してくれる神学なのである⁽¹⁸⁾。

筆者は、キリスト教信仰を、聖書の教會的な言語習得と、それに基づいて時間的過程の中で内面化され形成される宗教的实践としてとらえる、リンドベックの「宗教〔としてのキリスト教〕の文化的言語的理解」は、キリスト教学校におけるキリスト教教育の在り方とその目標を最もよく説得してくれるものとして受け止めるゆえに、ヒューブナーが、リンドベックの所説はキリスト教において倫理学が有する積極的意義を高揚する説でもあると強調してくれたことも、きわめて至当なことであると考えている。

いずれにせよ、キリスト教学校における倫理道德教育という場合には、以上に指摘したような問題性にも十分に留意しながら、キリスト教的でありつつ現代的諸問題に適合する倫理学の掘り下げに、従来に増して積極的に取り組んでいくことが重要になろう。具体的には、キリスト教学校においては、より自覚的に「十戒」を取り上げ、各学年の学習能力に沿ってその伝達内容を掘り下げつつ、それを時代状況にも具体的に関わらせ、彼らに実感をもって受け止められる授業とすることが、キリスト教学校の倫理道德教育の基本を形造ることとなるのではないかと考える。

そして、ここでも重要なのは、わが国の政教分離原則下で、キリスト教信仰に立脚し教育を行う、と建学の精神に謳うヴォランタリーアソシエーションとしてのキリスト教学校においては、その倫理道德教育も自家宗旨に基づき行う

という立場決定がすでになされているのだ、という認識である。準政教一致体制に留まるヨーロッパと違い、わが国で私立キリスト教学校を営むということは、すでにそうした立場決定の上でのことなのである。

3 わが国における倫理道德教育の問題点

以上、わが国の小中学校における「道德の教科化」の開始に際して、キリスト教学校はキリスト教教育の本質に含まれる倫理道德教育の必然性を再確認し、それを具体的には「十戒」を中心とした授業によって展開していくことが考えられるのではないかという提案をさせていただいた。

そこで、以下においては、そうした姿勢を取る場合に、わが国の公立学校における一般的な道德教育とキリスト教学校におけるそれとは、どのような点で対論していくことが可能か、また対論していくべきか、そして究極にはいかなる点が問題であるのか、ということについて、述べてみたい。

(1) 公立学校における「道德」重視の理由—人格陶冶教育と統合的教育課程の相即性への気づき

公立小中学校の「道德」科はこれから実施されていくものであり、その経過や結果も今後見届けられるものであって、キリスト教学校側からの対論のための現実的な材料は今では得られないが、上述の「懇談会報告」や「教育局資料」にはこの「道德の教科化」のためのいわば設計図が示されていると言ってよいわけで、そこに盛られた文言を対論の参照点とすべく、論を進めていきたい。

まず、上述の二〇一五年三月改正の「小学校学習指導要領」がその第3章の表題を、従来の単なる「道德」から、新たに「特別の教科 道德」へと変更した点から始めよう。「懇談会報告」では、すでに見たように、これは「特別の教科 道德」（仮称）とされていたのだが、今回の指導要領では仮称でなく正式名称となったわけである。もともと、小中学校の教育課程では、「道德」は国語や算数などの「教科」の他に位置づけされていた⁽¹⁹⁾。それが「教科」と

なったというのが、今回の学習指導要領の顕著な変化なのである。そして、これに伴う外面的な措置がまた、教科書の採用であった。教科に教科書の採用は当然のことであり、その点で、「道徳」科も他の教科と同等のレベルに置かれたのである。これはある意味での格上げである。この同等化は、「懇談会報告」によれば、「道徳の時間は……学習指導要領に示された内容に基づき、体系的な指導により道徳的価値に関わる知識・技能を学び教養を身に付けるという従来の『教科』と共通する側面」⁽²⁰⁾（傍点は西谷）をもつ、という形で表現されている。

しかし、その呼称のほうは、単に教科ではなく「特別の教科 道徳」とされている。では、他教科とどこが特に別かと言えば、「懇談会報告」の文言を引けば、道徳は「自ら考え、道徳的行為を行うことができるようになるための道徳性といういわば人格全体に関わる力の育成を行う側面を有しており」、さらに、こうした「性格に照らし、数値による評定にはなじまない⁽²¹⁾」（傍点西谷）とされる点である。「教育局資料」も、道徳を「他の教科と横並びでない『特別教科』」と見なし、その「特性」を「道徳的価値に関する知識・理解だけでなく、道徳的心情、判断力、実践意欲と態度など全人格に関わる道徳性の育成が求められている⁽²²⁾」（傍点西谷）という点に見る。要するに、伝統的な言葉遣いで言えば、人格陶冶教育が「道徳」科に求められる、ということである。

人間の教育においてはある意味で当然のことを、なぜ、今さら、ことさらに再論し再強調する必要があったかと言えば、それは、直接的には、生徒間あるいは生徒教師間の「いじめ」や「暴力」—あるいはさらに学校を越えて、家庭内の暴力や家族の崩壊—の問題が絶えず、学級運営さらには学校教育全体が危機に瀕し、このままではわが国の将来の展望さえも抱くことができないという危機感が蔓延してきたからであろう。とりわけ「いじめ」の問題は深刻であり、上述の「教育再生実行会議」が最初に取り組んだ課題も「いじめ」問題等への対応策であった。そして、こうした危機的状況に至るまで、学校において「道徳」の時間は、「他教科に比べて軽んじられ、実際には他の教科に振り替えられて」⁽²³⁾ いたほどであったのである。そこで、ついに言うべきか、よう

やくと言うべきか、この危機を乗り越えるために見直されねばならないのが、従来「学習指導要領」に謳われていた「道德」科の本来の役割なのだとあらためて自覚し直された、というわけである。

しかし、いじめの問題も含めて、より大きくとらえれば、こうした危機的状況は、わが国の公立学校において久しく幅を利かせてきたいわゆる「実学志向」—もっと端的に言えば、実利主義—偏向の教育の当然の報いである。この実利主義から、そこはかとない金銭的価値観が巣くう社会が出来上がり、それに毒された過当な競争が行われ、結果、病的なまでの自己中心性と、不気味なニヒリズムが蔓延してきたのである。それがいじめ等の具体的問題現象の根源である。こうした傾向を助長する教育を無思慮・無反省に連綿と続けながら、手が付けられない状態が現出してくると、それまで疎んじられてきた「道德教育」こそが突破口である、そのためには「道德の教科化」が必要であり、教科化を明示するには「検定教科書の採用」が最も効果的だ、という議論がなされるわけである。今さら何を、ということでもあるが、しかし、遅きに失したとしても、この認識に達し、改善の方向を目指し始めたということは、私立学校にとっても対論に値する状況が生まれつつあるということであろう。

さて、「特別の教科 道德」の第二の、しかし決定的な意義として、筆者が注目するのは、「懇談会報告」が、「道德の時間は、それ自体としての体系的な教育活動としてだけでなく、学校の教育全体を通じた道德教育の要としての役割も果たさなければならないものであるという他の教科にはない使命を有している」⁽²⁴⁾（傍点西谷）と宣言する点である。ここであらためて刮目したいのは、「道德」科が、生徒個々人の「人格全体に関わる力の育成」、「全人格に関わる道德性の育成」に関与し、かつ、「学校全体を通じた道德教育」の「要」となるべき教科である、とされている点である。格上げどころか、教育課程の統合的な役割を担うことが「道德」科に期待されているのである。実はこれらのことは、今回改正される以前の「学習指導要領」第3章「道德」の第1「目標」と第2「内容」において、すでに言葉では謳われていた事柄であった。その全文の引用は長くなるので控えるが、要するに、道德教育は「学校の教育活

動全体を通じて行う」ものだが、その中で「道徳」科は、「各教科」やその他の「外国語活動、総合的な学習の時間」等と「密接な関連を図りながら」、それらを「補充、深化、統合」することにより、全体の「要」となるべき、と謳われていたのである。

そのことを上記懇談会はあらためて自覚的に発言し直したわけである。すなわち、そこで、学校教育全体が一定の「要」すなわち統合的・中心的価値を必要としているのだ、という認識が醸成され、確認されたのである。しかし、そうした認識はまた当然、次のような認識へと導く。すなわち、その教育課程を統合する中心的価値はまた、学校に学ぶ個々人の人格全体を健全に統合しうるような—今触れた「金銭的価値」以上の—普遍的価値でなければならない、という認識である。これを要するに、学校教育において、その教育課程は、人格陶冶に関わる一定の理念や価値を「要」とする統合性をもたなければ、被教育者たちの人間としての健全性は形成されない、ということである。

上記「懇談会」はそのことを明確に自覚し、この教育的統合の役割を「道徳」科に託し、その意味で「特別の教科 道徳」と命名した、と理解する。こうした認識が「懇談会報告」のうちに確認できることが、今回の動きがわが国の学校教育にもたらした一つの前進であり獲得であったと言えよう。例えば、「将来的には、現行の『教科』を軸とした教育課程の編成を見直した上で、道徳教育を中心とした『コア・カリキュラム』を新たに構想すべき」⁽²⁵⁾ という意見は、今述べた点に深く関わる見方である。

そして、これを突き詰めれば、生には絶対的な献身と服従の対象への霊的探求という宗教的次元が必須であり、ゆえに人格形成に深く関与する教育にもそうした宗教的次元の参照が不可欠である、という認識にほかならない。その意味で、上記の懇談会が達した認識は、私立学校にとっての対論に大いに資する要素であると思われる。もちろん、公立学校は宗教的次元には踏み込めないが、教育的統合性は人格の健全性と深い関連のうちにあり、相即的である、という命題を共有しうるならば、公立学校教育と私立学校教育は対話を推進しうるはずである。究極の問題はそこで設定される「人間像」であるが。

(2) 倫理道德における普遍主義と国家主義

以上、公立学校と私立学校とくに宗教立学校との倫理道德教育をめぐる対論の土俵となりうる点について、述べた。しかし、筆者には、今後の公立学校における道德の教科化に関して、払拭し切れない一つの懸念があるゆえに、その問題を最後に論じて、とりあえず現段階における「キリスト教学校における道德教育」という本稿の議論を閉じたいと思う。そのとりかかりの材料もやはり「懇談会報告」の中に求めてみたい。

その「はじめに」の末尾は次のような言葉で締め括られている。すなわち、

「道德教育は、国や民族、時代を越えて、人が生きる上で必要なルールやマナー、社会規範などを身に付け、人としてより良く生きることを根本で支えるとともに、国家・社会の安定的で持続可能な発展の基礎となるものである。本報告が、こうした道德教育の真の充実の一助となることを願っている」⁽²⁶⁾。

ここには倫理道德にまつわる二つの視点が併記されているが、それを要約すれば、次のように表現できよう。すなわち、一つは、

α 倫理道德とは「人が生きる上で必要なルールやマナー、社会規範」であり、「人としてより良く生きることを根本で支える」、「国や民族、時代を越え」たもの、

という視点であり、もう一つは、

β 倫理道德は「国家・社会の安定的で持続可能な発展の基礎となるもの」、という視点である。

α、βは、各々、説得性をもって受け止められてきた倫理道德に関する考え方と言えるが、明白な違いは、βは倫理道德の範囲をもっぱら国家に絞ってとらえたものであるのに対し、αはより普遍的だということである。そこで、端的に、αの視点を倫理道德における普遍主義、βを倫理道德における国家主義と呼んでおこう。

(3) 聖書に見る国家主義から普遍主義への動き

聖書にもβの視点は存在した。それは、例えば、旧約聖書の〈申命記〉において確認できる。〈申命記28章1節〉は次のように述べる。「もし、あなたがあなたの神、主の御声によく聞き従い、今日私が命じる戒めをことごとく忠実に守るならば、あなたを地上のあらゆる国民にはるかにまさったものとしてくださる」(傍点西谷)。これはイスラエル民族が神の律法すなわち道德律を含むその掟を遵守することによって他の民族国家すべてに優越するという思想である。ここには明白なナショナリズムが見届けられる。〈申命記〉は続ける。「あなたが……主の戒めを守り、その道に従って歩むならば、主は……あなたを聖なる民とされ」、「地上のすべての民は……あなたに畏れを抱く」。「主の戒めに……聞き従うならば、主はあなたを頭とし、決して尾とはされない。あなたは常に上に立ち、決して下になることはない」〈28章9、10、13節〉。読みようによっては、「世界に冠たるドイツ」という標語を彷彿とさせるような調子である。倫理的卓越性も一つ間違えばエゴイスティックな国家主義に容易に堕してしまうのである。

しかし、聖書はこのようなナショナリズムをその預言者思想によってはっきりと乗り越えた。預言者アモスは、「イスラエルの人々よ、私にとってお前たちはクシュの人々〔エチオピア人〕と変わりがいいのではないかと、主は言われる。私はイスラエルをエジプトの地から、ペリシテ人をカフトルから、アラム人をキルから、導き上ったではないか」〈アモス書9章7節〉とヤハウェの言葉を告げることにより、イスラエルの従来の選民思想に基づくナショナリズムを打破し、万民に対する普遍神としてのヤハウェ信仰を高く掲げたのである。神学者ラインホルド・ニーバーはこれを次のように評した。すなわち、この預言は「正しくも人間文化における普遍史の最初の把握と見られてきた。ここで、歴史は、一民族の視界からではなく、普遍的な全体の視野から見られているのである」⁽²⁷⁾。

聖書自体が到達した以上の普遍神や普遍史の視点から、キリスト教はその倫理道德の教えも国家に限定された範囲に留まるべきでなく、ユニヴァーサルで

グローバルな視野において展開されるべきものと考ええる。もちろん、キリスト教史を振り返れば、旧約の選民思想以降も、キリスト教諸国におけるナショナリスティックな傾向や、あるいはキリスト教諸宗派の教理的閉鎖性に随伴する倫理的判断の限定性も存在してきた。そして、それらは現在でも部分的には継続しているが、しかし、すでに新規の「国連」の創設（一九四五年）を眼前にして、ニーバーは、現代とは「人間の社会的問題が民族や国家の境界を越えてしまった」時代だと述べて⁽²⁸⁾、現代世界の普遍化へのキリスト教の展望を肯定的に証言していたし、それは事実、二十一世紀に入り、より実感できる現実そのものとなっている。そして、それに対応して、キリスト教的視点からのいわゆる「世界倫理」^{グローバル・エスソックス}の提唱が顕著である。それを代表する神学者が、ドイツ・テュービンゲン大学カトリック神学部のハンス・キュングである。

筆者は、二〇〇四年刊行の拙著⁽²⁹⁾において、宗教間の教理的対話は各宗教の經典の自己完結性、教理体系の閉鎖性のゆえに原理的に困難であるが、しかし世界的な倫理問題をめぐる諸宗教間の討論は教理的対話よりはるかに積極的に推進することが可能であるし、またそうすべきだと唱えたが、キュングもまた、「世界諸宗教は、その教理上^{ドグマティック・ディファレンシズ}の差異にもかかわらず、人々を導く不変の諸価値・諸基準や道德的態度をめぐって、根本的で最小限の同意をなすことは可能である。グローバル倫理はまさにそのようにして成り立つ倫理である」⁽³⁰⁾と述べる。

(4) わが国を依然として拘束する国家主義的枠組み

以上、キリスト教が、その聖書的・教理的基盤に立脚しても、また現代の世界状況に即する形でも、普遍的でグローバルな諸価値を肯定する宗教であることを指摘した。そこで、この視点から、先に引用した「懇談会報告」の言葉が指摘している、 α の倫理道德における普遍主義と、 β の倫理道德における国家主義とについて、考えてみよう。

この報告が α と β をいわば両論併記にしていることは無難なやり方と取ることもできるが、やはり β をしっかりと記しているという点では巧みなやり方で

あったと理解できる。というのは、これは、わが国日本の「道德教育の充実に
関する懇談会」の「報告」であって、明らかに新たな国家政策としての道德教
育の上意下達的な導入を正当化し権威づけるための答申だからである。それが
上意下達的だと言うのは、この懇談会に至る一連の流れは上述した二〇〇六年
制定の新・教育基本法以降の動きであって、この法律は全体の基調としては
個々の国民よりは国家を第一義的に重んじる方向性を如実に感じさせるもので
あり、βの明記はそれに対応したしるしと解しうるからである。

すでに示唆したように、新・基本法の「前文」と第2条（教育の目標）第3
項において二度にわたり出てくる「公共の精神」の強調は、同じ第5項の「伝
統と文化を尊重し、それらをはぐくんできた我が国と郷土を愛する……態度を
養う」という教育目標と相俟って、結局はわが国の国家としての発展を主眼と
するこの法文の基底をなしている。ちなみに、「伝統を継承し」は「前文」に
もあり、この「伝統」の語も二度用いられている。これを新・基本法の国家主
義的枠組みと言わずして何と言うべきか。

これについて、四七年基本法との対比の中で新・基本法の「前文」の変更を
追いつつ、いささか詳述すれば、以下のごとくである。すなわち、「前文」は
双方とも三段落あり、その第一段落の冒頭は、四七年基本法では、

「われらは、さきに、日本国憲法を確定し、民主的で文化的な国家を建設
して、世界の平和と人類の福祉に貢献しようとする決意を示した」

と謳っていたが、新・基本法では、

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

と述べ、後者では、まずこれまでの日本国家の発展がいささかの自負をもって
強調され、その上で世界の平和や福祉が顧慮されている。

そして、第二段落は、四七年基本法では、

「われらは、個人の尊厳を重んじ、真理と平和を希求する人間の育成を期
するとともに、普遍的にしてしかも個性豊かな文化の創造をめざす教育を

普及徹底しなければならない」

と、普遍主義的な文脈の中で「真理と平和」の希求を謳ったのに対し、新・基本法は、

「我々は、この理想を実現するため、個人の尊厳を重んじ、真理と正義を希求し、公共の精神を尊び、豊かな人間性と創造性を備えた人間の育成を期するとともに、伝統を継承し、新しい文化の創造をめざす教育を推進する」

として、「平和」という語をなくし、それを「正義」に変え、さらに「公共の精神」と「伝統」というまったく新しい字句を加えているわけである。これらによってもっぱら日本の国家社会の「公共の精神」と「伝統」が意味されていることは論を俟たない。日本国民は、新・基本法によれば、まずもって自国家の「公共の精神」を尊重し、またその「伝統」を継承するものでなければならないのである。

このように見てくると、新・基本法とそれに沿うその後の公文書の思想が先のβの「国家主義」^{ナショナリズム}を基調とするものであり、それが全体を統合していく枠組みないし文脈であることが判然としてくる。そして、それは、キリスト教学校がその倫理道德教育においても志向する「普遍主義」あるいはグローバリズムからは懸け離れた価値観であり、その可能な限りの是正のためにも、キリスト教の側からの対論を試みるべき論題なのである。

(5) 「教育勅語」使用容認答弁——国家主義的文脈から脱皮し切れない政府

新・基本法が内包する諸価値の一つ一つと対論すべきではあるが、以下、引き続き、今挙げた「国家主義的枠組みないし文脈」の問題について論じていくこととする。ところで、この問題と関連してただちに想起されるのが、本年二〇一七年三月の国会でのいわゆる「政府の教育勅語使用容認答弁」である。

事の経過を簡潔に示せば、野党の一議員が「教育勅語の根本理念に関する質問」を行ない、一九四八（昭和二三）年六月の衆参両院での教育勅語の排除と失効確認の決議に基づき、「教育勅語本文を学校教育で使用することを禁止す

べき」ではないかと問うたのに対し、政府（総理大臣）が、「学校において、教育に関する勅語をわが国の唯一の根本とするような指導を行うことは不適切」だが、「憲法や教育基本法〔新・基本法〕等に反しないような形で……教材として用いることまでは否定されることはない」と答弁した、という事実である。二〇一八（平成三十）年度より小中学校で始まる道徳の教科化とも深く関わる問題であり、この質問はある意味で時宜を得たものであった。

問題は、この答弁が、新たに始まる道徳科において教育勅語が教材として使用されうる可能性「までは否定されることはない」とした点である。つまり、公立学校においても教育勅語を教材として用いることは原則的に禁止されないわけである。この答弁の背後に潜在しているのは、教育勅語に含まれる倫理的徳目は時代や地域を越えた「普遍的価値」であり、それまで否定するのはどうか、という見解である。従って、教育勅語は日本国憲法や教育基本法に反しない限り道徳の時間にも教材として使用しうる、とする論法である。質疑に関わった時の防衛大臣は、「親孝行ですとか、友達を大切にするとか……教育勅語に流れている核の部分、そこは取り戻すべきだというふうに考えております」と答弁している。質問者さえ、教育勅語には「『父母二孝二兄弟二友二夫婦相和シ朋友相信シ』などの現在でも守るべき徳目が記載されている」と述べている。

本書第1章で言及したが、いわゆる「教育と宗教の衝突」事件において、教育勅語を錦の御旗とした井上哲次郎と、これに対してキリスト教信仰を堅持しようとする本多庸一との論争で、井上がキリスト教は日本人の根本道徳である「忠孝」を重んじないと非難したのに対して、本多は、寡婦の子や孫にはこの親への「恩返し」を説くべきと教える〈I テモテ書5章4節〉を引きつつ、キリスト教もまた親孝行や家族愛を教える宗教であると反論した。この哲次郎の場合とは逆に、教育勅語の起草者の一人である、当時の法制局長官、井上毅は、教育勅語に含まれる諸徳目が日本に特殊なものではなく諸外国にも通用する普遍的徳目であることを確認した上で、稿を定めたとされる。そこに教育勅語発布の国家主義的動機をほかそうとする意図が見え隠れしている。しかし、

古今東西に普及通用してきた倫理的諸徳目を含むからと言って、そのこと自体が教育勅語のような文書の普遍的性格を保証するものではない、ということが覚えられなければならない。

真の問題は、「教育ニ関スル勅語」が發布されて以来日本社会の中で具体的にどのように用いられてきたかという事実である。歴史の事実、それが天皇の命により述作發布され、皇室が日本統治において築いてきた「徳」がこの国の「教育の淵源」であり、国民が「遵守すべき所」である、と告げるもので、すべての学校で全生徒に対し繰り返し朗読され、かつ各学年の「修身」教科書の冒頭の頁に掲載されていたものである、ということである。旧文部省は、先の議員質問も指摘したように、日本国憲法の公布直前、一九四六（昭和二一）年十月に、教育勅語を唯一の教育の理念〔淵源〕とする教育を否定する旨の通牒を出したが、逆に言えば、戦前は教育勅語が日本の学校教育を統括する唯一の原理であったわけである。そして、現在のわが国の保守的立場にさえ、教育勅語は日本に破局をもたらした手段として悪用されたものである、と認める人々がいる。こうした歴史の事実を背負ってきた文書であるために、上記通牒の翌年、一九四七（昭和二二）年三月に、教育勅語に代わって日本の教育を導く法律として〔旧〕教育基本法が交付・發布され、教育勅語のほうは前述のごとく一九四八年に衆参両院で「排除」と「失効」の決議がなされたわけである。この歴史の事実は忘却されるべきではない。

言語学者は、単語の意味はそれが用いられる「言語的文脈」と「社会的文脈」とによって知られ確定される、と言う。換言すれば、言語的文脈とは語がその中に置かれている一定の文章であり、社会的文脈とは語が用いられる具体的な社会的状況のことである。このことは「語」に限らず「事物」についても当てはまる。そして、教育勅語の場合、今述べた、それが用いられた社会的な文脈、その政治的な枠組みによって、それが有した真の意味が確定されるのである。そして、これを、筆者は、すでに示唆したように、端的に「国家主義的な文脈ないし枠組み」と呼びうると考える。上記の衆参両院での教育勅語の排除・失効の決議の理由づけも、「教育勅語……の根本理念が主権在君並びに神

話的国体観に基づいている事実は、明かに基本的人権を損い、且つ国際審議に對して疑点を残すもとなる」(傍点西谷)、というものであった。ここでも教育勅語の根本に国家主義的イデオロギーが存在したことが証言されているのである。すでに本書第1章で見たごとく、教育勅語発布直後のいわゆる内村鑑三の不敬事件に乗じてキリスト教を攻撃した井上哲次郎自身が、事実、教育勅語の精神は国家主義であるのに対して、キリスト教は非国家主義であるゆえに、けしからん、と論じていた。教育勅語を支配する社会的文脈は日本の国家主義なのである。

教育勅語は万人が尊重すべき諸徳目すなわち普遍的倫理諸価値を含むものなのだから、現代日本の学校教育でも教材として復活させてもよいのではないか、と言うわけにはいかない。なぜか。繰り返すが、それは、そこに含まれたいくつかの価値は普遍的なものであったとしても、全体としては国家主義的な枠組みによって限定されていた価値体系だからである。

教育勅語がもつこのいわば普遍性と限定性の関係を説明するために思い浮かぶのは、『フランス人権宣言』の「信教の自由」を謳う第10条に対するゲオルグ・イエリネックの否定的論評である。この第10条は(意見の自由)と付されているが、実際には信教の自由に関わる次のような条文である。すなわち、「何人も、その意見の表明が、たとえ宗教上のものであっても、法により定められた公の秩序を乱さない限り、その意見について不安をもたないようにされなければならない」(翻訳と傍点は西谷)。しかし、これは、イエリネックによれば、アメリカの「信教の自由」の規定に「遠く及ばない」。なぜなら、アメリカでは、それは国家(州)にも譲り渡せない個人の不可侵の法的権利として確定されているからである。それに比して、このフランス人権宣言の信教の自由は「法により定められた公の秩序を乱さない限り」という制限付きであり、公の秩序を乱しているか否かは国家すなわち政府が判断するのであるから、事実上、国家が個人の自由の優位しそれを制御することを認める条文なのである。これでは、国家が踏み込めない個人の「良心」の領域を法律により確定しようとする「人権」の思想からは、いまだほど遠いのである⁽³¹⁾。

以上のイエリネックのフランス人権宣言への批判的論評を参照しつつ言えば、教育勅語に含まれる普遍的諸価値はその日本の国家主義という枠組みによって制限され矮小化され歪曲されうるものであり、事実、そうされてきたのである。日本教育学会その他16関連団体が出した「政府の教育勅語使用容認答弁に関する声明」(二〇一七年六月十六日)は、「教育勅語は……天皇が『臣民』に対して国体史観に基づく道德を押しつけ、天皇と国家のため命を投げ出すことを命じた文書で」あり、「戦前・戦中における教育と社会の問題点を考えるための歴史的資料として批判的にしか使用できないもの」と述べるが、教育勅語に対する尤もな批判である。

ただ、筆者としては、このような声明の姿勢とはいささか異なる角度から事態をとらえ直してみることが有意味であると考えた。すなわち、教育勅語の背景には「日本の国家主義」が厳存し、これが教育勅語に含まれる一般的倫理諸価値に対してもそれらを絶えず制限する「文脈」「枠組み」として作用してきたのだと指摘することが、これまでの教育勅語をめぐる疑念の構造をはっきりさせ、ひいては今後わが国で展開される公立学校における道德教育を誤った方向に走らせないための警告となると考えたわけである。

(6) 日本の国家主義に固有の靈性—「冤枉罹禍」^{えんおうりか}

そこで、最後に、なぜ大方の日本人がこうした日本の国家主義に拘泥するのか、何がその際の思想であるのか、ということについて、述べておくこととする。その思想を明治維新以来の「国家神道」として括ってしまうことも一つの方途ではあろうが、本稿ではその内奥にあるいわば靈性の次元にも踏み込みつつ論じてみたい。

さて、日本のナショナリズムの^{外的形態}の淵源を江戸初期以来の「鎖国政策」に求めることは尤もなことであろう。ほぼ完全な鎖国状態が造り出された一六三九年以来、明治の開国の一八六八年まで、これはおよそ230年間継続した一国孤立主義の状況であった。そこに、一八五三年、ペリー代将率いるアメリカ東インド艦隊黒船4隻が浦賀に来航し、決定的な仕方でわが国の開国を

迫った。それまでも他国からの開国要請はあったが、この癸丑の年のアメリカの開国要求をもって、わが国における鎖国から開国へ、幕藩体制から王政復古への動きが決定的現実となり、その後、幕府と朝廷の間に紆余曲折の「内乱」が繰り広げられたわけである。そして、筆者は、この内乱の収拾状況すなわち天皇による国家再統治への過程で出された文書に日本的ナショナリズムの^{内的}思想が確かめられるのではないかと考えるゆえに、それについて述べてみたい。

その文書とは、一八六八（明治一）年から翌年まで続く「戊辰戦争」のすでに初期、六八年の四月から五月にかけて官軍の戦死者たちの慰霊に関して朝廷から発せられた四つの布告である。そのうち、その考えを、その^{鍵語}をも伴って、最もよく言い表わしていると思われる、五月十日に出された「太政官達」⁽³²⁾に注目する。全文引用は長くなるので、内容を翻案要約すれば、以下のごとくである。すなわち、

癸丑^{きちゅう}以来、国事のための戦争犠牲者には「冤枉罹禍」の者が少なからず、朝廷のために尽力した彼らの志は嘉みすべきであり、その名跡が湮滅するのは到底無視できない。そこで、天皇はこれら殉難者の高い志操を天下に顕彰し、その忠魂を慰めたいと思われて、神社を設け、永く合祀したいと仰せられた。

上に^{鍵語}と言ったのは「冤枉罹禍」という言葉であるが、^{冤枉罹禍}とは「無実の罪により禍を被ったと憂う」ことである。朝廷はいわゆる勤王の志士たちの忠魂をこうした思いをもって顕彰し慰霊したいと発案し、六月にはすでに無血開城となっていた江戸城で、七月には京都で、招魂祭を挙行了したのであった。そして、翌年五月に戊辰戦争が終わり、六月に東京遷都がなされ、同月あらためて九段坂上の仮社殿で官軍戦死者三千八百五十五人のための「^{靈招式}」（招魂祭）すなわち第一回合祀が執り行なわれた⁽³³⁾。そして、この仮社殿はその三年後、一八七二（明治五）年に「東京招魂社」となり、さらに七九（明治

一二) 年には「靖国神社」と改名され、「別格官幣社」化すなわち国営神社化していくわけである。この展開の背景には七七(明治一〇)年の西南戦争における官軍のおよそ七千人もの戦死者合祀の必要ということもあったであろうが、いずれにせよ、この官幣社化も国家神道政策の明白な一環であった。

この靖国神社による王事殉難者とされた者たちの合祀は、上述のごとく、戊辰戦争での官軍戦死者の合祀を第1回として、第8回の西南戦争における官軍犠牲者の合祀など、天皇すなわち国家のための戦死者の招魂慰霊という原則に則って行なわれていったのだが、その後、この原則に疑念が投げかけられるような合祀が行なわれるようになる。総じて言えば、戊辰戦争以前に佐幕派に敵対し散って逝った尊王派志士たちの合祀である。彼らはその時代にあつては正当政府であつた幕府に対する反逆者であり、罪人として没した者たちであつたのである。要するに、問題は、そうした数々の事変で多くの戦没者が出たが、そのような者たちをあらためて靖国に合祀してよいのか、ということである。

この問題の錯綜状況を典型的に表わしているのが、一八八八(明治二一)年の第16回合祀の対象者、すなわちいわゆる長州征伐(一八六四年、一八六六年の四境戦争)における長州藩戦没者六百一名の場合である。長州藩は尊王攘夷を掲げながらもその反動を朝廷に咎められ、勅命による幕府・薩摩藩・会津藩等の征討軍と戦い、これを退けたものの、自らも六百一名もの戦死者を出した。その時点での長州藩士たちは明らかに官軍ではなく賊軍であつた。しかし、彼らもまた結局は靖国に合祀された。なぜか。一つには、そこに「冤枉罹禍」の考え方が原理原則をたんに「建前化」する力として働いたからである。次のように解説される。すなわち、彼らを「^{むじつ}冤の罪を着せられて非命の最期を遂げた者、としたのは一種の言いつくろいであり、政治的な妥協策だった」が、「ただそこには見紛う方なき、伝統的な温情と和解の心が働いている」のである⁽³⁴⁾。「臣民の全てが『おおみたから』であることこそ、神武天皇以来の日本の皇室の倫理的伝統なのだ」⁽³⁵⁾。

このように「冤枉罹禍」は拡大解釈され、かつての罪人が今は義士、とされるわけである。とは言え、そうした中でも、靖国に祀られる者とそうでない者

が厳然と存在する。例えば、吉田松陰や坂本龍馬は合祀されたが、かつて戊辰戦争で官軍の実質的リーダーであった西郷隆は合祀されなかった。では、合祀するか否かの基準は何か。天皇のため国家のための戦いで殉死した軍人ないし軍属、ということではあろう。しかし、今触れた長州征伐における長州藩志士の合祀の事実を見るにつけ、この基準は客観的というよりは国家権力側のきわめて主観的な判断により左右されうるものなのではないか、という印象を禁じ得ない。明治二一年のこの長州藩戦死者の合祀は長洲藩出身であった伊藤博文が初代総理大臣となって三年後のことであった。

そして、こうした合祀の根底に「冤枉罹禍」といった情緒的思想が潜在し、それが時と場合によって非合理的な力として作用するのであれば、先の基準もやはり政府によって随意に運用される危険性があると判断せざるを得ない。ちなみに、「冤枉罹禍」は、一九七八年、靖国神社により秘かに行なわれたいわゆる「A級戦犯」14人の合祀の正当化のためにも容易に適用されうる思想であろう。

おわりに

以上、長々と述べてきたのは、「日本のナショナリズム」が内包する独特の霊性とそれに伴う限界を指摘するためであった。教育勅語、ひいては新・教育基本法の背後に潜むのは、こうしたわが国固有の伝統的イデオロギーである。キリスト教学校はこのことを明確に自覚しつつ、キリスト教が立脚する普遍的唯一神信仰の立場を堅持し、それが日本人に対して有する思想的・倫理的・社会的意義をその教育を通じて生徒・学生に伝え、教え、説き明かしていかなければならない。

前述の深谷松男氏は、わが国における道德の教科化を眼前にして、キリスト教の立場でそれに対峙するために、いち早く、「良心の自由から道德教育を考える」という講演をされた（第15回キリスト教学校伝道協議会、二〇一四年五月）。「良心の自由」は「信教の自由」と並んで「基本的人権」の核心をなし、

それぞれが日本国憲法第19条と第20条により保障される人権であり、前者は後者との密接な関連において、各人が自己の人生観、世界観に関わる基本的価値を選択し、それにより社会的事実とそれに対する自らの思想・行動の倫理的良否・善悪を判断する自由である。前者は無宗教を標榜する者が多い日本人には、特定宗教に具体的に関わる後者よりも、その普遍性がより実感できる事柄かもしれない。いずれにしても、氏によれば、「このような精神活動は、人間の尊厳性に関わるものとして最高の価値を有し、憲法上最も強い保障を受け、絶対的自由と言われる」⁽³⁶⁾ものである。日本のキリスト教学校には、こうした基本的人権の根本的価値に対する深いセンスと、それを生徒・学生に解き明かすに十分な歴史的かつ神学的な知見が蓄積されている。「十戒」の教育はその解き明かしへの導入ともなりまたその根底ともなるであろう。日本のキリスト教学校はそうした教育を普遍的唯一神への普遍的信仰をもって行なっていかなければならない。この信仰にとってグローバリゼーションとは世俗的現象である以上に聖書神学的な命題なのである。

有力な精神医学者であった故河合隼雄氏は、キリスト教徒ではなかったが、「グローバリゼーションというのは……どうしても欧米の文化にアクセスをせざるをえないような仕組みになって」おり、日本人は「これまでは異文化の上澄みすくいをしていたが、これから魂の次元でぶつかりが生じる」、「その背後にあるキリスト教というものを考えないと、私はむずかしいと思います」と慧眼をもって発言された⁽³⁷⁾。わが国におけるキリスト教学校に与えられた教育的使命は、日本人を、その日本的ナショナリズムを越えて、キリスト教とのこの「魂の次元でのぶつかり」へと導くことであろう。

【注】

- (1) 本稿では「道徳」を以下、原則として、「倫理道德」と並記していきたい。倫理と道徳という2種の邦語があるゆえに、その意味の違いが問われたり説かれたりする場合があるが、筆者の理解では元来、双方とも全く同一の事柄を指す語であるからである。語源的に言えば、「習慣」を表わすギリシア語 *ethos* から「鍛錬された倫理道德的気質」を表わす *ēthos* が生じ、これを同一内容を指すラテン語 *mos* (pl. *mores*) をもってラテ

ン語訳とした。これらはその後英語にそれぞれ ethic(s)、moral として定着し、わが国では、これら2語のうち ethics のほうに主として漢字「倫理」を当て、moral のほうに「道徳」を当ててきた。「倫理」とは、文字通り、「人間仲間」の「ことわり」の意味であり、人間の社会生活の筋道もしくはルール、と意識できる。「道徳」も中国の儒教由来の語であるが、「道」は人間誰しもが歩むべき道を意味し、「徳」は「徳は得なり」と言われるように一本来は「身につける」意味であり、つまりは、人間の社会生活の道理の会得、ということの意味している。

- (2) 深谷松男『新・教育基本法を考える』(日本キリスト教団出版局、二〇〇七年)、37頁。この資料は以下では深谷『新・基本法』と略記する。
- (3) 深谷松男「良心の自由から道徳教育を考える」、『伝道と神学』No.5. (東京神学大学総合研究所、二〇一五年)、21頁。この資料は以下では深谷「道徳教育」と略記する。
- (4) 深谷「道徳教育」、30頁を参照のこと。
- (5) 同上書、30頁。
- (6) 道徳教育の充実に関する懇談会「今後の道徳教育の改善・充実方策について (報告)」(二〇一三年十二月二六日)、18頁。この資料は以下では「懇談会報告」と略記する。
- (7) 「懇談会報告」、13-14頁。
- (8) 文部科学省資料2-1「道徳教育充実のための改善策について一新たな枠組みによる教科化を中心に」(初等中等教育局教育課程課、二〇一三年十月)、1頁。この資料は以下では「教育局資料」と略記する。
- (9) 例えば、文部科学省の「平成一五(二〇〇三)年度道徳教育推進状況調査」は、一九九七(平成九)年度の小学校で35時間を確保した割合は68%弱、中学校では41%であり、二〇〇三(平成一四)年度ではこの五年前の状況はある程度改善されたが、それでも小学校82%、中学校59%と、依然として不十分な状況を伝えている。
- (10) 「懇談会報告」、2頁を参照のこと。
- (11) 第50条の全文を引用すれば以下のごとくである。すなわち、「小学校の教育課程は、国語、社会、算数、理科、生活、音楽、図画工作、家庭及び体育の各教科(以下この節において「各教科」という。)、道徳、外国語活動、総合的な学習の時間並びに特別活動によつて編成するものとする。2 私立の小学校の教育課程を編成する場合は、前項の規定にかかわらず、宗教を加えることができる。この場合においては、宗教をもつて前項の道徳に代えることができる」。
- (12) 阿部知二『良心的兵役拒否の思想』(岩波書店、一九六九年)、109頁より再引用。
- (13) 「懇談会報告」、15頁。
- (14) 深谷「道徳教育」、34頁を参照のこと。これは、深谷『新・基本法』、80頁にも引用されている。
- (15) 鈴木勲編著『逐条学校教育法』(学陽書房、二〇〇六年、第六次改訂版)、161頁。
- (16) 深谷、前掲論文、34頁。
- (17) 同上論文、22頁。
- (18) Harry J. Huebner, *An Introduction to Christian Ethics. History, Movements, People* (Baylor University Press, 2012), pp. 203, 208, 209.

- (19) 「学校教育法施行規則」第五十条、七十二条によれば、従来、小中学校の教育課程は、双方ともに、「国語、社会、算数、理科」等の「各教科」の他に、「道德、外国語活動、総合的な学習の時間並びに特別活動によつて編成するものとする」と規定されてきた。
- (20) 「教育局資料」、1頁。
- (21) 「懇談会報告」、14頁。
- (22) 「教育局資料」、1頁。
- (23) 「懇談会報告」、3頁。
- (24) 「懇談会報告」、14頁。
- (25) 「懇談会報告」、15頁。
- (26) 「懇談会報告」、1頁。
- (27) Reinhold Niebuhr, *Human Destiny* (Charles Scribner's Sons, 1943), p. 23.
- (28) Reinhold Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (Charles Scribner's Sons, 1944), p. 153.
- (29) 西谷幸介『宗教間対話と原理主義の克服—宗際倫理的討論のために』（新教出版社、二〇〇四年）
- (30) Hans Küng, "A New Global Ethics" (<http://kvc.minbuza.nl/kvcframe.html?/themas.html>)
- (31) G・イェリネック（初宿正典編訳）『人権宣言論争』（みすず書房、一九八一年）を参照されたい。
- (32) 小堀桂一郎『靖国神社と日本人』（PHP新書、一九九八年）、19頁。
- (33) ここで「招魂」とか「霊招」といった言葉遣いについていささかの解説を加えておきたい。これはもともと儒教の葬儀方法の一局面である、いわゆる「魂招き」もしくは「魂呼び」に由来する言葉である。死者の「魄」すなわち遺体にその「魂」がもう一度戻れば死者は再生するという観念のもとに遺族や関係者が屋根などに上り、死者の魂を呼び戻そうとする行為のことである。この儒教の葬儀習慣が日本人の葬儀に習合され、神葬にも取り入れられ、神社が行う慰霊祭はまた「招魂祭」とも称されることになったわけである。なお、日本人が死者の弔いのために、欧米流に「記念」と表現せず、「慰霊」という表現を用いることも、冤枉罹禍の思想に近似する心性に由来することかと思われる。
- (34) 同上書、45頁。
- (35) 同上書、44頁。
- (36) 深谷「道德教育」、26頁。
- (37) 河合隼雄『日本人とグローバリゼーション』（講談社、二〇〇一年）、123、5、54頁。