

<前回>民主主義とキリスト教

民主主義（イギリス→アメリカ）：主権在民、基本的人権、政教分離、代議制→共和制

(1) 民主主義と自由主義

0. 広義の民主主義

構成員全員が国家や集団の権力者（主権者）であり、集団の意思決定は構成員間の合意形成に基づいて行う体制・政体。寡頭制、君主制、貴族制、独裁、専制、権威主義などに対立するものとして多義的に理解される。

1. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Polity Press 1994.
What is democracy?

1'. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, 1993.

2. 佐藤光『リベラリズムの再構築「自由の積極的な保守」のために』工房早山、2008年。

(2) キリスト教と民主主義

3. 「契約共同体、徹底的平等主義、反帝国」と民主主義との親近性、とキリスト教と政治的共同体との関係の多様性。

4. 大木英夫「デモクラシーとキリスト教」(『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、1979年)

(3) ピューリタンの教会政治と民主主義——リンゼイ・テーゼ

・宗教改革の万人祭司の理念の歴史的な具体化として

・神の意志の発見の手続きとして

・直接民主主義とキリスト教とは合致できるか。聖職者の存在意味

5. リンゼイ (Alexander Dunlop Lindsay, 1879 ~ 1952) ・テーゼ：

「ピューリタニズム→イギリス・デモクラシー」

6. ルターの万人祭司論→平等な人権→同意に基づく政治＝民主主義→普通選挙権

「神の前」において ↔ 現実（政治と経済）

7. 近代民主主義の母体としてのピューリタンの教会会議

・ニュー・モデル軍の総司令部が置かれていたロンドン南西部のパトニーという小さな町で開催された軍総評議会での、1647年10月28、29日、11月1日の討論の総称。

・レヴェラーズ（平等派）ーレインバラ大佐

1645年頃に現れる。主にロンドンとその周辺の都市部で小親方、徒弟、手工業者、店舗経営者などを支持基盤に、署名・請願運動や政治トラクトの出版を行う。その主張は宗教的寛容、法制度改革、言論・出版の自由、独占批判などに及ぶが、それらを「生得権」ないし「自然権」として説く。自然法に基づく自己保存と抵抗権の主張。

『人民協約』(An Agreement of the People)

9. 争点＝宗教的な根本理念のレベルにおける選択：

絶対王政と国教会制度を支える階層的秩序（身分制社会）か、宗教改革の万人祭司（神の前の平等主義）か。

10. パトニー討論とその意義

・「パトニー討論」（1647年10月28日から30日）と法哲学者リンゼイの解釈

革命の中、軍隊の急進派から出された「人民協約」の審議のため、ロンドン郊外のパトニーの教会堂で開かれた軍幹部会議が開かれた。

・ピューリタン革命：絶対王政と共和制という政治システムをめぐる戦争であると共に、イギリス国教会制度とピューリタニズム（これには、多様な宗教的主張が含まれるが、国教会制度を越えて宗教改革をさらに推進するという点では一致していた）という、宗教的な意味根拠をめぐる闘争でもあった。

軍幹部（クロムウェル、アイアトン）とレヴェラーズ（レインバラ）との間の成人男子普通選挙権などをめぐる討論。

11. 同意の原理：レインバラ大佐（レヴェラーズの代表）

12. 民主主義：主権者としての国民の同意が必要。国民の普通選挙権の要求。
政府や権威者が国民に対する約束（契約）を破った場合には、国民の側に抵抗する権利を認める。「自然法に基づく自己保存と抵抗権」→人間に生得的な人権という観念。
信仰者という点で、聖職者も平信徒も平等である、という万人祭司の精神。
13. 討論の原理：同意は討論の結果到達されるものであって、決して討論の前提ではない（クロムウェル）。関係者全員の同意から出発することではなく、むしろ、意見の「不一致と批判を容認し、かつ要求」すること、「各人の相違を認めた上での平等」。反対政党の存在を許さない政治は、もはや民主主義とは言えない。
14. 討論の原理は、「キリスト教の集会の経験」（リンゼイ、1964、32）に基づいている。
15. 集いの意識
・民主主義の弱点（？）：
16. 「集いの意識」は、ピューリタンの集会という「宗教的民主主義の基盤」の中で体験されていたものであった。「このことは科学的な理論でもなければ、常識からくる教えでもありません。じつに、宗教的かつ道徳的な原理なのであります。これは、すべての信仰者は精神的〔霊的〕には祭司であるということ、神学的でない言葉にいい換えたにすぎません。」（リンゼイ、1964、19）

11. 戦争論と平和論

A. 戦争論

1 はじめに「戦争と平和」の時代一

- ・トルストイの平和思想＝キリスト教的アナーキズム
- ・近代・国民国家と戦争の変容
- ・キリスト教は、平和主義か、戦争好きか？
- ・矛盾する歴史的現実のキリスト教
 - ・聖戦としての十字軍（1096年～）あるいは宗教戦争
 - ・宗教としてのキリスト教だけでは、十字軍も説明できない。政治・経済的な要因。教皇のイニシアティブは絶対だったのか。

2 キリスト教と戦争

1) キリスト教の理念と平和

1. イエスの宗教運動

- ・運動の理念としての絶対平和主義。旧約聖書の預言者の思想の展開。
- ・しかし、争いごと一般が単純に否定されているかは問題が残る。少なくとも、イエスの宗教運動が様々な軋轢・対立を生み出すことは前提とされていた。

<イザヤ書> 2:4 主は国々の争いを裁き、多くの民を戒められる。彼らは剣を打ち直して鋤とし／槍を打ち直して鎌とする。国は国に向かって剣を上げず／もはや戦うことを学ばない。5 ヤコブの家よ、主の光の中を歩もう。

<ルカ福音書> 6:27 「しかし、わたしの言葉を聞いているあなたがたに言うておく。敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にいなさい。28 悪口を言う者に祝福を祈り、あなたがたを侮辱する者のために祈りなさい。29 あなたの頬を打つ者には、もう一方の頬をも向けなさい。上着を奪い取る者には、下着をも拒んではならない。30 求める者には、だれにでも与えなさい。あなたの持ち物を奪う者から取り返そうとしてはならない。31 人にしてもらいたいと思うことを、人にもしなさい。

12:51 あなたがたは、わたしが地上に平和をもたらすために来たと思うのか。そうではない。言うておくが、むしろ分裂だ。52 今から後、一つの家五人いるならば、三人は二人と、二人は三人と対立して分かれるからである。53 父は子と、子は父と、／母は娘と、娘は母と、／しゅうとめは嫁と、嫁はしゅうとめと、／対立して分かれる。」

2. パウロの政治思想

皇帝の下にある国家の秩序の意味、行政官の権威について、パウロは肯定的に理解している。→ キリスト教の政治思想の原型

ローマ市民としてのパウロ、ローマ帝国による全面的な迫害以前の段階

cf. ヨハネ黙示録

<ローマ書> 12:17 だれに対しても悪に悪を返さず、すべての人の前で善を行うように心がけなさい。18 できれば、せめてあなたがたは、すべての人と平和に暮らさなさい。19 愛する人たち、自分で復讐せず、神の怒りに任せなさい。「『復讐はわたしのすること、わたしが報復する』と主は言われる」と書いてあります。

13:1 人は皆、上に立つ権威に従うべきです。神に由来しない権威はなく、今ある権威はすべて神によって立てられたものだからです。2 従って、権威に逆らう者は、神の定めを背くことになり、背く者は自分の身に裁きを招くでしょう。3 実際、支配者は、善を行う者にはそうではないが、悪を行う者には恐ろしい存在です。あなたは権威者を恐れないことを願っている。それなら、善を行いなさい。そうすれば、権威者からほめられるでしょう。4 権威者は、あなたに善を行わせるために、神に仕える者なのです。しかし、もし悪を行えば、恐れなければなりません。権威者はいたずらに剣を帯びているのではなく、神に仕える者として、悪を行う者に怒りをもって報いるのです。

2) 古代キリスト教 (国教化以前)

3. キリスト教徒が軍人・兵士になることを否定する議論。 平和主義？

4. 古代のキリスト教思想における軍隊的な隠喩。

「13:12 夜は更け、日は近づいた。だから、闇の行いを脱ぎ捨てて光の武具を身に着けましょう。」(ローマの信徒への手紙)

5. 軍隊とは宗教的な組織である。軍隊における偶像崇拜・皇帝礼拝

3) 国教化と正戦論

6. ローマ帝国による公認 (313年) と国教化 (392年)

新しい現実のもとで、絶対平和主義は維持できるか。

権威と権力の相補性。戦争には大義名分 (正当化) が必要である。

7. 戦争の正しさの議論、正しい戦争 (正戦) と不正な戦争との区別。

アンブロシウスとアウグスティヌス：

- ・キリスト教の軍隊の使命「軍隊の原動力は愛徳という霊の贈り物であり、その目的は天上の平和である」。
- ・二つの軍隊の類似性と相補性「祈りにおいて聖職者は、兵士のために見えざる敵を相手に戦う。戦闘において兵士は、聖職者のために目に見える野蛮人と戦う」。

8. 矛盾の起源としての国教化、正戦論。

アウグスティヌス、トマス。この教科書的な説明は問い直されつつあるが。

4) 歴史的現実の中のキリスト教

9. 絶対平和主義／正戦論／聖戦論

10. 愛国とは何か？

- ・愛は慈悲と正義との総合である (内村鑑三)。

相手への批判を含まない愛は、愛か？

↓

正当な国家批判を含まない正戦論は正戦論たり得るか？

- ・「国」とは？ 故郷と政府 (国家) との差異。国の何を守るのか？

3 日本キリスト教の事例から—内村鑑三—

1) 明治時代のキリスト教

11. 明治のキリスト教徒の意識：
近代国家形成への精神的寄与する → 国家への批判的視点が希薄
12. 明治国家の宗教政策：近代国家の形態＋天皇制
信教の自由と国家神道の両立
「神道≠宗教」論、宗教と習俗との関係をどのように理解すべきか。

2) 内村鑑三の非戦論

13. 内村鑑三 (1861-1930) の二つの J (Jesus、Japan) → 愛国とは？
14. 内村鑑三の戦争論：義戦論 (日清戦争、1894) から非戦論 (日露戦争以降) へ
15. 日清戦争＝「義戦」 (1892 年の『日本人の天職』、1894 年の「日清戦争の目的如何」)
日本の世界史的使命＝欧米の進歩的文明をアジアに紹介し、それによって保守的な東洋を啓蒙すること
→朝鮮の内政に干渉する清国と戦い、清国を啓蒙するのが日本の使命である
東洋の近代化を時代の要請と考え、明治政府の近代化路線 (=天皇制国家の形成) をキリスト教信仰によって精神的に補完するという姿勢
16. 義戦論から非戦論へ。(日露戦争、1904)
「<義戦>はほとんど略奪戦に近きものと化し、その戦争の<正義>を唱えた予言者は、今や深い恥辱のうちにあります。」(アメリカの友人ベル宛の書簡)、「余は日露非開戦論者であるばかりでない。戦争絶対的廃止論者である。戦争は人を殺すことである。そうした人を殺すことは大罪悪である。そうした大罪悪を犯して、個人も国家も永久に利益を収め得ようはずはない。」(「戦争廃止論」)
17. 国家・民族の繁栄とは何か。戦争によって何を守るのか。
「第一に戦敗必ずしも不幸にあらざる事を教えます。国は戦争に負けても滅びません、実に戦争に勝って亡びた国は歴史に決して少くないのであります、国の興亡は戦争の勝敗に因りません、其の平素の修養に因ります、善き宗教、善き道徳、善き精神ありて国は戦争に負けても衰えませんが、否な、其の正反対が事実であります」、「国の実力は軍隊ではありません、軍艦ではありません、将た又金ではありません、銀ではありません、信仰であります。」(「デンマルク国の話」1913年、岩波文庫)
18. 高い精神的文化に支えられた非軍事的の小国という理想
政府・国家が間違った方向に進むとき、それを批判するのは愛国である。
国≠政府
19. キリスト教信仰 (聖書研究→平和の理念・預言者の社会批判) + 科学的思考方法
自己中心的な民族主義を批判しキリスト教的平和思想を現実化するためには、心の純粹さと知性が一体になる必要がある。「蛇のように賢く、鳩のように素直になりなさい」(マタイ 10:16)。

3) 日本キリスト教と非戦思想

20. 無教会キリスト教における戦争否定論の系譜：内村鑑三、矢内原忠雄、南原繁
矢内原「武力をもたぬ日本の経済的復興は、日本の民主主義国家としての再建と、国際経済に於ける自由の回復とを条件として、世界経済全体の復興の一部として実現せられて往くものと考へられる。その場合、武力をもたぬことは日本の経済的復興の妨げになるどころか、却つて利点となるであろう。」(「相対的平和論と絶対的平和論」1951年、『現代社会とキリスト教』岩波書店)
↓
戦後日本の平和運動

21. 朝鮮無教会、金教臣、咸錫憲（「シアル思想」、キリスト教思想と東洋思想との統合）
→ 韓国の民主化闘争（1980年代）
22. 明石順三（1889-1965、ものみの塔聖書冊子協会）と灯台社の反戦抵抗運動（「一億対5人」）。兵役拒否（村本一生、明石真人）、弾圧・獄中と裁判闘争。
「諸国民の大部分は平和を欲求している。唯極めて少数者のみが常に戦争を望んでいる。両国の間に紛争が発生せる場合。一般民衆は和戦の如何を決するに全く無力である。少数の支配者のみが問題を勝手に決定し、一般民衆を戦闘のために強制徴集す。而して、戦争は常に極めて少数の者のみに物質的利益を与うる結果となる」、「戦争は人命の破壊である。人命を奪うことは殺人である。神は人々の生命を神聖なものとされた。戦争勃発の真因は見ゆる人間の支配権の上に働くところのサタンの危険なる感化である。」
（明石順三「神の国と平和」）

4 むすび—平和のために宗教は何をなし得るか—

23. 宗教的多元性と対立・相克・戦争：
宗教の相違（思想と実践）自体が暴力的な対立の直接原因となることは少ない（誤解が存在しないかぎり）。むしろ、宗教は戦争の正当化のための理由付けとして使われる。
24. この事態は、近代の国民国家内のキリスト教会でも続いている。現在の戦争肯定論もこの正戦論にきわめて類似の論理構造になっている。
25. しかし、キリスト教会は4世紀のような意味での国教ではない。
聖書の平和主義を再度正面から取り上げることは可能なはず

<参考文献>

1. J. ヘルジランド、R. J. デイリー、J. P. バーンズ
『古代のキリスト教徒と軍隊』教文館。
2. 宮田光雄 『平和の思想史的研究』創文社
『平和のハトとリヴァイアサン——聖書の象徴と現代政治』岩波書店。
『非武装国民抵抗の思想』岩波新書。
3. 姜 尚中『愛国の作法』朝日新書。
4. 小熊英二『〈民主〉と〈愛国〉——戦後日本のナショナリズムと公共性』新曜社。
5. 石川明人『キリスト教と戦争——「愛と平和」を説きつつ戦う論理』中公新書。
6. 稲垣真美『兵役を拒否した日本人—灯台社の戦時下抵抗—』岩波新書。
7. 島蘭進 『国家神道と日本人』岩波新書。
8. 新堀 邦司『金教臣の信仰と抵抗——韓国無教会主義者の戦いの生涯』新教出版社。

B. 平和論

1 平和の神学は可能か？

1. 平和はキリスト教にとって自明か？
一方で、宗教にとって平和とはあまりにも自明の事柄。しかし他方、この自明のはずのものがまったく自明ではなくなっていることこそが問題なのであって、この点からも議論は壁に突き当たることになる。
2. エラスムスの平和論（『平和の訴え』）：本来平和の神を信じているはずのキリスト教徒がそれとはまったく逆の事を行っているという現実への批判。自明のはずの事柄がまったくそうならないという事態に直面する中で、理論的また実践的に何をなそうというのか。
3. 「平和の実現」を論じようとするならば、その方法論あるいは視点を明確にする必要がある。現在、とくに日本で幅をきかせている議論の枠組み自体をまず一度解体し、問題を立て直すことから議論を始めなければならない。

2 既存の枠組みの脱構築

4. 既存の枠組みの批判的検討・批判的解体：

・「一神教と多神教」という枠組み。一神教＝好戦的、多神教＝平和的という構図。

最近の一神教批判・キリスト教批判。一神教あるいは一元論は、異なる立場を認めない独善的で排他的な思考方法であり、これこそが過去から現代にいたる世界史上の争いごとの原因であり、日本あるいは日本人は、多神教的な平和で協調的な伝統的精神を、一神教的精神性に代わるものとして世界に普及させることによって、世界平和に貢献できる、などといった議論。

果たして、それは一神教という宗教性に原因があったのか、さらには、多神教的精神性はほんとうに一神教よりも平和的であったのか。

(キリスト教は近代の宗教類型論の意味で一神教であり、だから好戦的であるという議論、反対に、日本の宗教性は多神教的であって、だから平和的であるという議論は、近代の宗教類型論を無批判にキリスト教と日本という複合的な歴史的事実の全体へと拡大適用し、しかもイデオロギイ的価値判断を行っているという点で、二重の意味で欺瞞的である。)

・「革新と保守」という枠組み。保守は軍備肯定的であり、革新は戦争否定的であるとの漠然とした色分け？

保守と革新という概念枠は、政治的にも経済的にも様々な仕方で使用可能であって、先の「一神教と多神教」の場合と同様に、平和を論じるには有効ではない。実際、政治的な保守主義が経済的には革新的であることは十分可能であり、また、いわゆる革新が平和的でない事例も少なくない。たとえば、先に逝去されたヨハネ・パウロ2世について、倫理的思想においては、保守的であるが、平和に貢献した、平和的であった、という評価は十分可能である。

・「右と左」「右翼と左翼」「右派と左派」なども。

5. 現代神学は、平和論の基盤を構築するに至っていない。現時点でのキリスト教神学が神学という自らの資格において平和の問題に理論的また実践的な仕方で貢献できるかは、かなり疑わしい。

3 別の枠組みへー平和の神学の構築に向けてー

6. 平和を神学的に論じるための適切な枠組み・問題設定は、キリスト教が置かれた現代の歴史的状况の認識であるに基づかねばならない。

多元化とグローバル化の進展、国教会的な議論の枠組み（コンスタンティヌス体制）の崩壊という二つの点。

7. 多元化とグローバル化。

・まず、多元化とグローバル化の関係については、グローバル化が多元化を抑制する（一元化・均一化）ことも、また多元化を促進することも可能であり、両者の関係は単純ではない。したがって、これらを神学的に扱う場合、いかなるレベルあるいは観点で議論を行うかが問題になる。

・次に、多元化もグローバル化も、少なくともそこへと向かう傾向性・動向としては、過去の歴史の中に様々な仕方で確認することができる。つまり、これらは理念としては、あるいは現実としても決して現代になって始めて出現した事態ではない。現代の問題状況の新しさは、こうした動向（とくにグローバル化）を具体化する手段を人類が手に入れ、それを急速に現実化しつつあること、それによって、多元化とグローバル化が多くの人々において明確に意識化されるに至ったということ。

8. キリスト教の国教会的システムの解体。もちろん、西欧諸国においては、国教会システムが解体し始めてすでに数百年の時間が経過している。しかし、平和や戦争といった問題に密接に関連した、キリスト教神学における国家や共同体をめぐる議論は、国教会システムの解体という歴史的状况に追いつくことができずにおり、未だ古い枠組みにとどまっている。

・近代の世俗的な社会システムに真に適合しうるキリスト教的国家論や共同体論はいまだ未成熟であって、それは、政教分離システムが制度的法的に存在するにもかかわらず、主権国家や国民国家、あるいは民族主義といった問題が神学的な議論としていまだ未消化である。キリスト教にとって民族や国家の意義とは何か、という問いに対して、どのように神学は応えるのであろうか。

9. キリスト教が自らを平和の神学を問う主体として位置付けようとするとき、「多元的世界における非国教会的キリスト教」という歴史的現実認識から出発しなければならない

10. キリスト教に対して、「多元的な状況における批判的対話を通じた合意形成」に向けて努力する責任の自覚を促している。

・「批判的対話」という場合の「批判性」：これは、いわゆる公的な権力、とくに主権国家とキリスト教との関係性の問い直しを含意している。非国教会的という歴史認識が、教会が国家の政策（とくに戦争政策）を正当化する任務から自由になったこと、キリスト教思想を制約してきた、帝国、主権国家、民族という枠組みから自由に発想できることを意味するとするならば、それは、キリスト教に対して、国家の政策への批判機能を果たすようにとの動機付けとなる。

・非国教会的キリスト教というあり方は、それに自覚的に立つならば、キリスト教が平和へ貢献する上で、有利な条件となる。また、この批判機能は、草の根レベルから繰り返して生じてくる下からの排他的民族主義に対しても向けられる必要があり、平和の神学は、こうした批判機能を神学的に根拠付け可能にするものとならねばならない。平和を論じる上で先に述べた「一神教と多神教」という枠組みの解体は、宗教と国家との癒着・結合（宗教と国家の短絡的な結合の議論）を、非国教会という立場から批判的に解体する作業であると解することもできる。

・対話による公共性（共に生きる世界）の積極的な構築への努力：民族や国家の歪み・逸脱を批判するだけでなく、そもそも民族や国家といったキリスト教が他者と共有する事柄・テーマに対して、目指すべきヴィジョンを共有可能な仕方で提示すること、その実現のために責任を負うこと、これが、平和の神学を論じる上で重要なポイント。

11. まとめ。

「主権国家あるいは民族主義への批判する責任
＋公共性の構築（下からの）へ参与する責任」

12. こうした課題に取り組む際の留意点。

- ①別の枠組みを具体化するには、国家、政治、公共性といった問題を神学のテーマとして取り戻すことが必要になる。
- ②そのためには、神学の閉鎖性を克服すること、つまりキリスト教思想がどこで現代の諸思想・諸運動と切り結び得るのかが、問題になる。
- ③過去の神学的思索の再評価。実は、以上のような課題に取り組む上で、参照すべき先駆的な思想は、キリスト教自身の中に存在する。たとえば、20世紀だけに限っても、宗教社会主義論、解放の神学、あるいはプロセス神学など、再評価すべきものは少なくない。平和の思想史的研究は、平和の神学の前提の一つである。

4 結び—現代日本の文脈における平和論—

13. 平和の神学を構築するための枠組みや視点といった理論的で抽象的なレベル
＋具体的な場。

14. 日本における平和の神学：アジア・東アジアという場で責任を果たす神学、また日本の歴史的状況において批判機能を発揮しかつ他者に対して具体的な提案能力を有する神学でなければならない。

C. テイリッヒの平和の神学

1 はじめに

ティリッヒの生涯と思想は、二度の戦争体験との関わりにおいて特徴付けることができる。一つは、若き従軍牧師として最前線に立った第一次世界大戦の経験であり、もう一つは、亡命地アメリカでの第二次世界大戦の体験——反ナチズム運動への関与と戦時ラジオ放送「アメリカの声」のための講話執筆において——である。第一次世界大戦の経験とその直後のカイロス意識は、ワイマール時代のティリッヒにおける宗教社会主義者としての思索を規定するものとなり、また、民主的ドイツ推進協議会を通じた第二次世界大戦後のドイツの精神的再建の希望とその挫折は、冷戦下の核兵器をめぐる論争——ティリッヒは核兵器の存在と冷戦の現実において、抑止力としての核の肯定と先制的核投下への反対という立場を表明する——へと展開されてゆく。ティリッヒを平和主義者と呼ぶことに十分な根拠があるとしても、彼は絶対平和主義者でない。

2 信仰的現実主義と平和の神学

1. 最晩年の「<地上の平和>について」(ティリッヒにおいて「平和」を主題的に論じた数少ない文献)。

・1962年の教皇ヨハネ23世の回勅「地上の平和」をめぐる、1965年2月18日に、「民主主義的制度についての研究センター」の会議において発表。ティリッヒは、自らを、プロテスタント的伝統とヒューマンイズムの両者から出発した神学者として、またプロテスタント神学者であると同時に実存主義的哲学者として紹介している。

この立場から、ティリッヒは、この回勅が持つ、宗教的および政治的な思想史における意義を承認した上で——回勅は、正義の究極的な原理、すなわち、万人の人格としての尊厳の承認という、ユダヤ人、プロテスタント、ヒューマンイズムの基本的な一致点を明らかにした——、批判を展開。

2. 西洋的な正義の原理についての合意に対する批判。回勅を規定する正義の原理は西洋のキリスト教的ヒューマンイズムの文化的合意事項であるが、問題はその射程が西洋のキリスト教的ヒューマンイズムの文化圏に限定され、それを越えていかない点にある。

・現代世界は多数の文化集団あるいは異なった宗教的伝統の存在によって特徴づけられた多元的世界であり、個人の尊厳という西洋的原理はすべての文化圏や伝統において必ずしも究極的なわけではない。

・この原理を他の文化圏に押しつける試み。たとえそれが外見的に成功したかに見えたとしても、結局のところ、それは失敗せざるを得ない。むしろ、望み得るのは、「長期にわたる相互浸透」、つまり西洋的な正義や人権といった理念についてその理解を深めることを他の諸伝統に立つ人々に期待すると同時に、西洋も他から学び変わることを。

3. 第2の問題点：個人の尊厳を守るためには、それを侵害する人々に対して集団的に抵抗し、場合によっては戦争という選択肢を選ばざるを得ない状況が現に存在するという現実を、回勅の理想主義が十分に視野に入れていないこと。「正義を求める闘い」において不可避免的に生じる不正義という我々歴史的存在者の悲劇を直視することが、地上における平和を求める努力には必要。ティリッヒが絶対平和主義をとらない理由はここにある。

4. 第3の問題点：回勅の立場を含め、西洋の哲学的あるいは神学的な思想伝統において、存在者の存在論的質としての力(power)は、しばしば武力、暴力と同一視され、それによって、力(存在論的)の理解は表面的なものにとどまってきた。確かに、それぞれ固有の存在の力を有する存在者と存在者とが会うとき、そこにはときに対立が生じ、それは強制のための武力や暴力の発生に至る。しかし、武力や暴力を否定するために、存在の力自体を否定したり軽視したりする態度はあまりに短絡的である。

存在者と存在者との出会いは対立を生み出すだけでなく、ときには一致を通じた創造的な相互作用をも可能にする。必要なのは、こうした力の両義性(破壊と創造)を適切に理解し得るものとする理論構築。

5. 固有の存在の力をもった集団間の関係において正しい強制はあり得るのかという問題。正しい戦争をめぐる議論(正戦論)に言及し、核兵器の存在によって従来の正戦論の妥当

性は否定されたと主張。

6. 第4の批判：回勅の国家理解。ティリッヒが問題視するのは、政治集団（権力の中心を有し、政治的に行動できる社会集団）と個人との類比における国家論、つまり、集団の擬人化に基づく国家論（有機体的国家論）である。

国家が一つの有機体として理解されるとき、政府は、国家全体の意志決定の中心（頭脳）と見なされることになり、そこから、しばしば個人は政府に対して抵抗する権利をもたないという帰結が導き出される。この論理は、「もっとも確実で、また頻繁に用いられる専制政治への道」に他ならない。この問題は、集団と個人の特性の相違を無視して、両者を安易な類比で結びつける点に起因する。平和論は、国家の擬人化の議論を超えて、個人の抵抗権を擁護する国家理解を必要とする。

7. 「地上の平和」を実現するために、まず要求されるのは、現実主義的態度である。宗教的多元性をはじめとした現代の多元的状況や力と正義を規定する生の両義性を無視するような浅薄な現実理解からは、地上の平和に通じる道を見いだすことができない。次に必要なのは、平和構築の基盤となり得るような透徹した理論の構築である。現代のキリスト教神学は、こうした理論構築においていまだ十分な水準に達していない。

8. 現実主義も、それだけでは「地上の平和」の実現を目指す上で十分なものとは言えない。そこに欠けているのは、現実主義がしばしば陥る悲観論を乗り越えて進む勇気を可能にする希望の契機。

現実の厳しい世界状況を現実主義的に直視するとき、平和構築の困難さの前で絶望に陥らざるを得ない。しかしながら、平和についての現実主義的絶望は平和構築の持続的な努力を挫折させることによって、結局は平和への道を閉ざすものとなる——結局最悪な事態を促進するものとなるという点で、環境問題についての悲観論にも同様——。

「わたしたちは知っているのです、苦難は忍耐を、忍耐は練達を、練達は希望を生むということを」（ロマ5:3-4）としてパウロが語るのとは逆の負の連鎖の発生である。絶望は練達も忍耐を台無しすることによって、現実を変革するチャンスをつみ取ってしまう。したがって、必要なのは、絶望を超えて進む現実主義、希望を失わない現実主義ということになる——まさに、「だから、蛇のように賢く、鳩のように素直になりなさい」（マタイ10:16）——。

3 希望と平和の基盤

9. 平和をめぐる思索は「希望」の問題をテーマ化することを要求する。

・「<地上の平和>について」と同年の説教「我々が希望する権利はどこにあるのか」——説教で取り上げられる聖書の箇所は、ローマの信徒への手紙4章18節「彼は希望するすべもなかったときに、なおも望みを抱いて、信じた」である——。

10. 「希望についての古典である旧約聖書は、破れては復活する希望の歴史」（267）であって、希望についての真性の証言をそこに見いだすことができる。

これに対して、二度の世界大戦を経験した現代人の中には懐疑主義とシニズムが浸透し、さらに科学技術への信頼の揺らぎが加わることによって、現代は希望が見いだしにくい時代である。

11. 人間は希望なしには生きることができないがゆえに、しばしば誤った希望、愚かな希望を抱いてしまう。真正の希望とユートピア的期待とを区別すること。

12. 「希望はあらゆる愚者には容易で、賢人には難しい。すべての者は愚かな希望の中で自分自身を見失い得るが、本物の希望はまれであり偉大である。では、我々は本物の希望と愚かな希望をどのようにして区別できるのだろうか。」（279-280）

13. 愚かな希望：「民族的な傲慢さ、権力への意志、他の民族についての無知、彼らを忌み嫌い恐れること、神とその約束を民族自身の栄光のために使用すること」（283）。

・現実を過大にそして過小に歪曲する精神——「我々自身の善性についての幻影であり、他者のイメージの歪曲」——が自らの中から生み出すとともに、その中に捕らわれてしま

っている希望像は、すべての民族にとっての罨であり、「我々自身の国〔アメリカ〕にも現存するが、それは愚かな希望である」(284)。自民族中心主義な愛国心や民族意識は、愚かな希望の典型と言わねばならない。

14. 真性の希望：我々が自己の傲慢さと偏見によって捏造するイメージではなく、現にそこに、少なくとも萌芽として存在しているものの内に根拠を持つ。

・「それは子どもと、彼の成熟」との類比において説明される。すなわち、子どもが無事に順調に成熟することについては客観的な保証はない。しかし、そこにおいて現に「成熟はすでに始まって」おり、その成熟への過程が開始されている点に、子どもの成熟を希望する十分な根拠がある。こうした真性の希望に対して、「希望されたものの始まりが欠けているところでは、希望は愚か」(280)であり、まさにそれは単なる希望的観測にすぎない。

15. 真正な希望の「存在」あるいは「萌芽」とは何を意味するのか。

希望されたことは、ここにあると同時にここにはない、つまり存在と非存在との弁証法において、理解されねばならない。これは、客観化可能な仕方によっては希望の存在を確定できないことを意味している——カイロス意識についても同様の議論が当てはまる——。希望は現在における未来の展望と過去の約束（モルトマンの言う現在の未来と過去の未来）に関わっており、希望とは論証済みの確実性の事柄ではない。希望されるものの萌芽的現在はまだ現実化されない可能性の領域に半ば属しており、その把握は主観的な歪曲を完全に免れることはできない。現実に来つつあるものの萌芽的把握としての希望理解から歪曲・幻想・愚かさを可能な限り批判的に排除することに、信仰の現実主義が「現実主義」であることの意味がある。

16. 当初は萌芽的存在であったものが歴史的に現実化した例＝近現代代史の三つの偉大な出来事(284)。人間の平等な尊厳を具体的な形にもたらした民主主義的政治形態、経済的な平等を掲げた社会主義的な原理、そして抑圧された民族の解放を成就した民族自決。これらは、その萌芽の段階では単なる夢であるかに思えたものが、実は真正の希望であったと判明した実例。

4 むすび

17. 真正の希望は、第一義的には、個人としての個人が抱き得るものではなく、連帯性あるいは共同性に根ざす。他者との連帯こそが、現時点で可能な断片的な平和の基盤。その範囲は、家族や友人、同国民や同民族から、他の国民や異民族へと広げられ、そして全人類へと拡大されねばならない。先に述べたように、現代の平和の構築は、西洋的な原理の押しつけによってではなく、様々な文化圏や伝統が有する多元的な価値観や宗教の意義を相互に認めつつ、相互の創造的な影響作用のもとで試みられねばならない。平和の主体としての人類は一元的で均質なものとしてではなく、多元的な共生態と考えられねばならない。平和の神学がめざすべき平和＝「共生としての平和」。

<文献>

1. 芦名定道「平和の神学は可能か？」(日本基督教学会第53回学術大会シンポジウム「平和の実現—21世紀神学の課題」発題)、日本基督教学会『日本の神学』45、2006年、p.233-237。
2. 芦名定道「ティリッヒの平和の神学」『神学研究』(関西学院大学神学研究会)第55号、2008年、pp.189-198。
3. 『愛、力、正義』(*Love, Power and Justice*, 1954, in: *Paul Tillich. Main Works.3*, de Gruyter, 1998)。
4. 「<地上の平和>について」、「我々が希望する権利はどこにあるのか」。
ロナルド・ストーン編『パウル・ティリッヒ——平和の神学 1938-1965』(芦名定道監訳)、新教出版社、2003年 (Paul Tillich, *Theology of Peace*, ed. by Ronald H. Stone, Westminster / John Knox Press, 1990)。