

非暴力の「力」再考

—広島をめぐる「記憶」と「和解」の宗教倫理—

Die Reflexion über die Macht der Gewaltlosigkeit:

Die Sozialethik der Erinnerung und Versöhnung im Kontext von
Hiroshima

岡野治子 (清泉女子大学・名誉教授)

Haruko Okano (Seisein University)

問題の所在

ドイツの首都ベルリンには、「ヒロシマ」の名が冠せられた通りがある。ナチスという国家社会主義政権が台頭した1933年、それまで「ホーエンツォルン・シュトラッセ」と呼ばれていたこの通りが、「アドミラル・グラーフ・シュペー・シュトラッセ」と改名された。第三帝国海軍の建物が近在していたからであろう。旧日本大使館、旧イタリア大使館があった通りでもある。戦後処理も進んだ1990年になると、ベルリン市議会は、人類史初の原爆投下の都市を想起すべく、この通りを「ヒロシマ通り」と改めた。ナチ時代の軍事施設の記憶を払拭することが目的であったが、何よりドイツ人には、この原爆都市ヒロシマへの連帯感があった、と思われる。「原爆投下がベルリンだったとしても不思議ではない」という意識が、市議会を動かしたのである。こうした動きは、ドイツ戦後史の歩みを象徴する。しかしながら、ドイツにあっても、過去の反省、想起／記憶、当事国との和解へとストレートに事が運んだわけではなかった。

戦後ドイツの国民心情にも、勝者による軍事裁判への不満、批判、ルサンチマンが渦巻いていた。しかし、ニュルンベルク裁判とその後の12回にわたる軍事裁判を契機に、政治的に、ドイツは「前近代的忘却」から脱している。過去の残虐行為を忘れることは、平和の構築には有害、という認識のもとで、忘却＝平和という等式は、前近代的思想として否定されたのである。

1960～80年代にアドルノ、ヤスパース、ヴァイツゼッカー等の思想に先導されて、「過去の克服」の波が動く。80年代にはアウシュヴィッツやホロコーストを認識し、記憶し、保存する運動が活性化する。現代のベルリン、ミュンヘン、フランクフルト、ケルン、ミュンスター等の大中小の都市には、路上や歴史的建造物に至るまで、目まぐるしいほどに、ナチスの犠牲者たちを想起する記念盤がはめこまれている。「躓きの石 Stolpersteine」と呼ばれ、その町に住むドイツ人なら、その石(盤)の由来をすぐさま反省をこめて、説明してくれる。想起・記念を通して過去を克服する試みが、市民一人ひとりの深層に浸潤すべく、一人の芸術家のアイディアが、このように具体的施策として結果した。90年代のこうした「想起」の取り組みが、周辺諸国との後の和解に政治的、心情的に寄与したことは言を俟たないであろう。

1994年、オランダ人イアン・ブルマ著『戦争の記憶—日本人とドイツ人』(ちくま学芸文庫

2003年)が刊行されたのを嚆矢として、「過去の取り組みに成功したドイツ vs 失敗した日本」という言説が登場する。この頃の日本で諸種の日本人論が流行した事実が批判的にとらえられ、過去のことを「水に流す」日本文化が対照的に浮き彫りになったのである。伝統的に日本では、過去の忘却は、法に抵触しない限り、「悪いこと」ではない、と考えられている。無論、過去の取り組みに関し、単純に成功と失敗の二分法で、両国の歩みを分類することにはためらいを感じる。しかし「忘却」をどう評価するかで、日独の戦後の歩みは決定的に異なったものになった。唯一の被爆・被曝(福島原発事故)国日本が、加害の歴史から何を学び、何を想起し、何を次世代に残すべく、倫理的努力を傾けたのか?日本人の歴史理解と倫理観があいまいなだけに、周辺諸国との和解が成立した、とは断言できない不安定な政治状況が続いている。南京虐殺、慰安婦、徴用工問題だけでも、日々メディアを賑わすほどに、被害国がもつ歴史認識と日本政府のそれとの隔たりは小さくない。和解はどの様に可能になるのだろうか?記憶という装置の介在なくして、和解はない、という理解がグローバルに語られる二十一世紀である。加害者側は、自身の過去の行為がどのように負の結果をもたらしたのか、その歴史認識を被害者側の視点、他者の視点を潜らせることで、客観化し、被害側の痛みを保障し、謝罪することで、両者の記憶が浄化される筈である。教皇庁が三千年紀の節目に告示した見解にあっても、これこそが「和解」の前提といえる¹⁾。教皇庁(パウロ・ヨハネ二世)は、この時期に教会自身の過去を批判的に省察することで、和解とゆるしが成立する、と説いている。ヨハネ・パウロ二世教皇の語る和解論は、イエス・キリストの非暴力の「力」への信頼に基づいている。長いことキリストの説く平和理想は、心情的には実現可能ではあっても、政治的、あるいは国家間の葛藤解決には、無力である、と一般に信じられてきた。エスカレートする核兵器の拡散を憂い、その抑止力に多くの疑問が寄せられる今日、「キリストの平和 Pax Christi」を再考する必然が高まっている。

本稿は、被爆地広島をめぐる諸現象を視野に置き、「キリストの平和」を検証しつつ、非暴力という「平和力」を再構築する試みである。20世紀後半の第二バチカン公会議を嚆矢として、キリスト教会自身が、過去の過ちを検証し、記憶し、記憶の浄化に努めることで、教会の過ちによる被害者との和解を目指すメッセージを送り、キリスト教諸宗派や他の宗教との和解にむけて努力を傾けてきた。そうしたカトリック教会の動向に注目しながら、「過去」を「客観的」ととらえる日本人の努力が十分であったか、どのように記憶を構築したのか、日本的倫理観が自閉的でなかったか、再検証を試みることになる。特に原子力をめぐっては、被爆国でありながら、他国の核の傘に依存するという理由から、核兵器廃絶という世界のうねりにも同調できず、さらに経済振興という理由から、脱原発を決断できない日本は、大きなジレンマを抱え続けている。この現実を踏まえて、ドイツの和解の歩みと対照しながら、日本の平和構築という課題を考え直したい。鍵となる概念は、「想起・記憶」、「和解」、「非暴力の力」、「宗教倫理」である。

1. 平和概念の再考

「平和」を「戦争」の対極に置く二分法論理では、平和の本来の意味を尽くせない、そういう理解が、今日普遍化している。戦争の対極を想定する状態は「消極的平和」と呼ばれ、戦争の不在にも拘らず世界各地に蔓延する悲惨な現実を視野に入れ、「積極的平和」の実現が叫ばれている。平和学の提唱者ヨハン・ガルトゥングおよびインドのスガタ・ダスグプタ²⁾は、戦争もないが、平和もないという状況に着目し、社会の貧困、無秩序、政治・経済上の不安定、不正義、不公平、不平

等、飢餓、疾病、殺傷、医療施設の不在、識字率の低さなどを「非平和状態」とし、これを「構造的暴力」と呼び、戦争やテロなどの直接的暴力とは区別している。種々のポストモダン思想、フェミニズム／フェミニスト神学の諸潮流も、こうした平和理解の視点を共有している。諸文化古代における平和観念には、実は戦争と平和という二分法を超えて、生活の営みを包括した平和理解が多く散見される。社会の領域が細分化される以前は、生活の営みと幸福を総合的に捉えていたのは確かである。

1.1 古代イスラエルの平和概念のダイナミズム

イスラエル民族の平和概念「シャローム」（「すべてうまくいっているか？」）は、人々の挨拶に用いられる生活用語である。古代にあっては、特に無法地帯である荒野を横断する旅人にとって、「シャローム」と挨拶を交わすのは、相互の安全性の保障でもあった、と思われる。ここには神の庇護のもとに実現する正義や公平があり、統一性と全体性のある世界像が想定されている。イスラムでの「サラーム（安全・救い・平和）」もほぼ同義に用いられ、『クルアーン』に多く登場する。

旧約聖書（ヘブライ語聖書）詩編（85：11以下）の簡潔な語句「…正義と平和は口づけし、まことは地から萌えいで 正義は天から注がれます」には、神による正義に裏づけされてこそ平和が実現するという確信が息づいている。では正義は、イスラエルの民にあってはどのように理解されていたのだろうか？神が「(自身の) 宝の民」としてイスラエルを選び取った理由がモーセの言葉として申命記（7：7以下）に記されている：

主が心引かれてあなたたちを選ばれたのは、あなたたちが他のどの民より数が多かったからではない。あなたたちは他のどの民よりも貧弱であった。ただあなたに対する主の愛のゆえに、あなたたちの先祖に誓われた誓を守られたゆえに、主は力ある御手を持って、あなたたちを導き出し、エジプトの王、ファラオが支配する奴隷の家から救い出されたのである。

最も貧弱であるがゆえに、神はイスラエルの民を選んだ、という記述に注目しておきたい。ユダヤの選民思想の核には、弱さ・貧しさ・惨めさの人々に寄り添う神のイメージがある。では神に選ばれた民イスラエルは、(神の) 正義をどのように理解したのだろうか？過ちを犯し続ける民に対し、預言者の口を通して、イスラエルが正しい道へ戻るように、と神の要請が繰り返し語られる。預言者イザヤの言葉に、神の正義とは何かが端的に表現されている。

善を行うことを学び、裁きをどこまでも実行して、搾取する者を懲らし、孤児の権利を守り、やもめの訴えを弁護せよ。（イザヤ 1：17）

此处で挙げられる孤児ややもめとは、庇護者を失い、最底辺に位置する弱い立場の人々の代名詞である。最も弱い者を庇護すること、逆に言えば、社会構造の襍に落ち込んだ弱者を放置することが、イスラエルの神の憂うる「悪」なのである。正義とは底辺の人々の尊厳を復権することである、と確認される。同じイザヤ書の続く節には、明快に、当時の平和イメージが謳われている。この文言はあまりに広く知られている。

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。(イザヤ 2 : 4)

イスラエル民族の平和は、物質的・身体的幸福を含めて、一貫して現世的に理解されている。万軍の主としての神の言葉は以下のように民の平和を表現している。

平和の種が蒔かれ、ぶどうの木は実を結び、大地は収穫をもたらし、天は露をください。
わたしは、この民の残りの者に、これらすべてのものを受け継がせる。(ゼカリヤ書 8 : 12)

さらに自然、他の動植物との共生メッセージも特徴的である。

狼は子羊と共に宿り、豹は子山羊と共に伏す。子牛は若獅子と共に育ち、小さい子供がそれらを導く。… 乳飲み子は毒蛇の穴に戯れ、幼子は蝮の巣に手を入れる。わたしの聖なる山においては、何ものも害を加えず、滅ぼすこともない。(イザヤ 11 : 6-9)

神はダビデの子孫であるイスラエルの民を保護する約束を語りながら、自然と動物との共存、共栄を保障する。

わたしは彼らと平和の契約を結ぶ。悪い獣をこの土地から断ち、彼らが荒野野においても安んじて住み、森の中でも眠れるようにする。(エゼキエル 34 : 25)

このようにイスラエルの伝統による平和は、人々の日常生活を視野に入れたダイナミックな全体性を意味する。ヘブライ語シャロームやアラビア語のサラームと対照的なのは、古代ギリシア・ローマの平和概念である。平和を表すギリシア語のエイレネ(eirene)、ローマのパックス(pax)は、基本的に秩序と繁栄を意味する点でシャロームに通底するが、全体性や和合を表すというより、同意や取り決めであって、利害の衝突する状態においては、中間的同意を実現することである。ヘブライ文化の平和が種々の葛藤や悪い状態をも包摂した動的な概念であるのに対し、ギリシア・ローマのそれは、静的な状態を意味している。

1.2 「ローマの平和 Pax Romana」に含意される暴力性

平和を表す英語の peace、pacifism、フランス語の paix、イタリア語の pace は、ラテン語 pax (平和、平和条約、平穏、幸福などの意) や、同じく動詞 paco に由来する。それは「平定する」、「平和を課す」、「支配下におく」を意味する。同じ語源をもつ pactio は、「契約」「協定」「合意」などを意味している。paco という動詞が含意するように、ヨーロッパ的平和観の規範ともなってきた pax Romana とは、武力を通じて、ローマ帝国の秩序と安寧が維持されるという強者の論理 (正義の戦争 de bello iusto) による平和である。いわば、力の集中から生れる外的な平静さを

示すものである。

この平静さの内実には、ローマ人が寛容を旨とした事実もある。離散ユダヤ人を保護するなど、少数民族に対する手厚い処遇は、歴史上よく知られるところである。今日的視点からは、寛容性の限界の一つが、軍事力を前提とする **pax Romana** であるといえるだろう。イスラエル民族のシャロームは神から授けられるという思想に対し、ローマ人の平和は、武力により秩序と平和を実現しようとするために、破壊的暴力性を秘めている。ローマ人にとっての平和は、他者にとって、服従、貧困、奴隷化、権利の剥奪を意味することになる。「勝者が、正義の定義権を有する」というローマ以来の考え方は、二十世紀、あるいは今日もまだ散見される。政治・経済上の諸問題が複雑、不透明なところから、今日まで正義、公平、平等概念の規範が一枚岩にならないというジレンマが付きまとう。

ユダヤ・キリスト教は、その歴史のはじめから、「神の義」を信仰の核においてきた。イエスの説く平和論は、この伝統の延長上に位置している。しかしキリスト教が古代ローマに受容されるプロセスで、ローマ的平和観の影響を受けることになり、戦争に対する教会の意味づけが新たな展開を見せる。すなわち「正戦」という概念の誕生である。教会の組織化の過程で、イエスの説く平和とキリスト教会の説く平和の間に、正戦という観念の登場により、「ずれ」が生じたのである。

1.3 「キリストの平和」非暴力の教え

イスラエルの伝統が送るメッセージは、「神の義」に基づいた世界の全体性を含みこんだ平和である。聖書の教えが、人間の罪障性に重点が置かれているように思われがちであるが、それはアウグスティヌスの原罪の教義やカルヴァンによる罪を過剰に強調する教義に負うものである。本来的には、ユダヤ伝統や初期キリスト教は、罪より義を重視している。

ヘブライ文化の伝統である積極的な平和論の延長線上に、イエスの非暴力による平和観が生れる。社会の強者ではなく、自らの咎なくして当時の社会で低い地位に置かれている人々、すなわち娼婦、寡婦、子ども、病人、取税人³等に社会的配慮をすることが要請されている。

敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。天の父は悪人にも善人にも太陽を昇らせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らせてくださる。(マタ 6 : 44 以下)

よく知られる「愛敵」の教えである。神を指定する神学的解釈を用いずとも、このメッセージの社会倫理性は明らかである。敵に刃を向けて、復讐という暴力の連鎖に入りこむことの不毛さ、むなしさが語られる。法的な裁きをめぐり、自身の痛みを耐えることで、人間としての成熟が期待され、それが重視される。神学的には次のように要請される。キリスト者は祈りにおいて、神と対話する。神と対話する人間には、「責任」が基礎付けられる。責任とは、成熟した人間の貴い認識にもとづく行為ということになる。ヨーロッパ言語では、**responsibility; Verantwortung** の語が、責任に相応するが、これは本来神に対する「応答可能性」を示している。こうした宗教的背景を持つ語彙の日本語訳として、「責任」の語が定着している。異文化の交流や衝突が日常化している現代にあって、責任問題は、混乱をきたしやすい。翻訳を介しているせいで、解釈・解決にも大いなる幅がある。特に集団、国家同士の和解となると、文化的背景の理解なしには、容易には事が運ばない。

そもそもイエスの語る平和は、所与のものではない。自然的な現状を一度否定することで、所与の自然状態を克服して、一人ひとりが自己の自律性、主体性、人間としての成熟に達したときに、平和の前提条件が満たされるのである。マタイやルカの福音書でも、イエスはユダヤ人の伝統を踏まえ、弟子たちに「平和があるように」の挨拶をするよう、説いている（参マタ 10 : 12 ; ルカ 10 : 5 など）。他方で、イエスは、平和の意味を逆説的に説明するのである。

わたしが来たのは地上に平和をもたらすためだ、と思っはならない。平和ではなく、剣 をもたらすためにやって来たのだ。わたしは敵対させるために来たからである。人はその父に、娘を母に、嫁をしゅうとめに。こうして自分の家族の者が敵となる。わたしよりも父や母を愛する者は、わたしにふさわしくない。わたしよりも息子や娘を愛する者も、わたしにふさわしくない。また自分の十字架を担ってわたしに従わない者は、わたしにふさわしくない。自分の命を得ようとする者は、それを失い、わたしのために命を失う者は、かえってそれを得るのである。（マタ 10:34-39 ; ルカ 12:51-53）

イエス・キリストが豊かさや安定した喜び以上のものとして重視した倫理的な正しさと正義に基づく平和は、後の世代に受け継がれるべく、教会に委託される。

わたしは平和をあなたがたに残し、わたしの平和を与える。わたしはこれを、世が与えるように与えるのではない。（ヨハ 14 : 27）

このようにイエスは、血縁的絆に縛られている社会には、構造的な暴力が内在する、すなわち積極的平和が不在であると看破している。家族という自然的共同体にも暴力性が内在するからである。多くの国において、家族内や同じ組織内、あるいは組織と組織の間にある、とかく不可視になりがちな暴力について、その報告は多く、枚挙にいとまがないほどである。

血縁的絆を一度解体することで、人を深いところで一度分断させる。そしてイエスの語る父（親）なる神の愛と信頼で結ばれた新しい共同体の再生を目指す。これがイエスの語る新しい家族であり、平和のヴィジョンである。そこでは神に対する信頼と愛に倣い、個に一度解体された人間が相互に、一人ひとりの自律と尊厳を認め合い、信頼と愛の関係で結びつく。これは現実の紛争や葛藤など調整しがたい利害関係であっても、粘り強く解決に向かわせるためのヴィジョンであり、希望でもある。イエスのメッセージは、終末論的世界のヴィジョンではない。常に追求すべきものであるという点で、具体的でダイナミックな性格をもつ。

パウロにおいて、キリストの平和が、人類を相互に結びつける思想として結実する。

実にキリストはわたしたちの平和であります。二つのものを一つにし、ご自分の肉において敵意という隔ての壁を取り壊し、規則と戒律づくめの律法を廃棄されました。こうしてキリストは双方をご自分において一人の新しい人に造り上げて平和を実現し、十字架を通して、両者を一つの体として神と和解させ、十字架によって敵意を滅ぼされました。キリストはおいでになり、遠く離れているあなたがたにも、また、近くにいる人々にも、平和の福音を告げ知らせられました。それで、このキリストによってわたしたち両

方の者が一つの霊に結ばれて、御父に近づくことができるのです。したがってあなたがたはもはや、外国人でもなく、寄留者でもなく、聖なる民に属する者。神の家族であり、使徒や預言者という土台の上に建てられています。(エフェ 2 : 14 以下)

ここで言及されるキリストは、孤立した個人ではなく、新しい人間性の開示である。旧約聖書(ヘブライ語聖書)の教えに新たな次元が追加され、平和とキリスト教共同体が関連付けられている。

1.4 ローマ帝国内のキリスト教会における「正戦」概念の受容

イエスの非暴力・無抵抗という対処の模範とメッセージは、パウロに脈々と受け継がれている。

誰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。…すべての人と平和に暮らさなさい。愛する人たち、自分で復讐せず、神の怒りに任せなさい。…あなたの敵が飢えていたら、食べさせ、渴いていたら、飲ませよ。…悪に負けることなく、善をもって悪に勝ちなさい。(ロマ 12 : 17 以下)

しかしながらパウロは無抵抗の教えを説きながら、他方で明瞭に国家への義務も説く。パウロはローマ帝国の皇帝への帰順といった絶対性の主張に対し、柔軟な姿勢をも要請する。

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。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。(ロマ 13 : 1 以下)

この箇所は、「地上の権威に従順であれ」という単刀直入のメッセージか否か、論議的になっている。ここではその神学論争そのものには深入りせず、パウロが世俗の権力者を視野に入れていることを確認しておきたい。キリスト教会が、ローマ帝国内で徐々に進展を遂げるプロセスにおいて、軍事に対する評価が微妙に変化しているからである。

初期キリスト教神学に決定的影響を与えた教父アウグスティヌス(354-430)になると、キリスト教徒が軍隊に参加することに問題はないという見解をとるようになる(Letters, clxxxix,4)。ローマ帝国をめぐる内外事情に関連があると思われる。帝国内に宗教の自由を認めたコンスタンティーン1世のもとで、教会の指導者である司教たちが、帝国の高官となったこと。また4世紀60年代からフン族の脅威が高まったこと、ゴート族が帝国領内に入りこむという不安定要素が生れたことなどが、相乗作用して、教会神学内でも古代ローマの思想である正戦論が正当化されるようになる。380年代に教会博士アンブロジウス(339?-397)は正義に伴う義務として、「野蛮人に対して祖国を守る戦闘力」となることをキリスト教徒に認めている⁴。このような先行的言説があるが、キリスト教会が正戦を正当と認める直接的契機は、アウグスティヌスにある。すでに旧約聖書「ヨシュア記」によれば、選ばれた民イスラエルは、神の命令により、カナンに諸都市を征服し、その地を取得している。さらに神はヨシュアにエリコの占領に続いてアイの征服と略奪さえ命じている(ヨシュア 8 : 1-2)。アウグスティヌスは旧約のこれらの箇所を注解するに当たり、神の権

威とストア学派などの伝統による正戦論を結びつけるのである。神によって命令された戦争は、正義であると規定し、「この戦争において、指揮官や参戦者は自ら戦争行為者ではなく、まさに奉仕者とみなされるべきである」と説く (Augustinus, *Questiones in Heptateuchum* 6,10)⁵。アウグスティヌスは、ローマ帝国の不安定な周辺事情および当時頻発していた異端分裂派への弾圧を踏まえて、キリストの平和メッセージと武力行使との整合性を探っている。

どんな事由であれ、戦いは平和回復が目的でなくてはならないというアウグスティヌスの正戦論は、トマス・アクィナス (1225?-1274) に引き継がれる。トマスは、アウグスティヌスを引用しながら以下のように正戦の条件を挙げ、それが正戦の尺度として現代社会にも (部分的に) 活きている。

- ① 君主の権威が必要
- ② 正当な原因が必要
- ③ 戦争をする人たちの意図の正しさ⁶

中世ヨーロッパでは、進出してきたイスラム教徒の王国を奪還するためにコンキスタ／祖国奪還の機運が大義となり、正戦のみならず「聖なる戦争」とまでみなされるようになる。1095年、教皇ウルバヌス2世が東方キリスト教徒の援助と聖地解放のため十字軍遠征を呼びかけることになる。旧約・新約聖書に依拠しつつ、エルサレムとその周辺のキリスト教徒の武力による解放が謳いあげられ、それが多くの人々の共感を勝ち取る⁷。数万もの民衆隊とは別に4つの騎士団が編成され、第一次十字軍がたちあがるのである。民衆隊の方はライン地方の諸都市のユダヤ人殺戮で遠征を開始するが、途中ハンガリーで全滅する。騎士軍団はビザンチンの帝国軍と共にアナトリア内部を制圧し、南下しながらアンティオキアやエデッサなどを征服し、1099年エルサレム落城とイスラム教徒たちの大殺戮で、初期の目的を達成した。非暴力のメッセージが中核に織り込まれる聖書であるが、神の意思、正しい意図、同胞の解放という大義名分を掲げると、キリスト教会もついに<ローマの平和>と似たような軍事力の道を歩むことになる。正義・公正・平和のメッセージの息づく聖書を根拠に、戦争も正当化されるという危うさが、人間社会には常に内在するのである。キリスト教会が、正義概念のダブルスタンダードを反省する契機は、あの画期的な第二バチカン公会議においてである。

1.5 現代キリスト教会からの「記憶と和解」のメッセージ

第二バチカン公会議 (1962-1965) の第二会期の挨拶で、東方教会との分断を反省し、教皇パウロ六世は、教会の過去の過ちを反省し、赦しを請うた。すなわちキリスト者たちの分裂の罪について赦しを求め、赦しを与えること、赦し合うことがこの教皇の視野にあった。こうした教会の姿勢は、三千年紀を迎えるに際し、キリスト教諸派、非キリスト教諸宗教との相互理解、和解の道へと舵を切ることになる。

バチカン公会議は、すでに反ユダヤ主義の迫害と示威に対し「遺憾の意を表明」している⁸。しかしこの時点では、教会の諸々の過ちについては、それ以上の謝罪の表現は見られない。パウロ六世の後を継いだヨハネ・パウロ二世は、明確に赦しを願う教書を著す。ここではユダヤ人への暴力、十字軍、異端審問、福音宣教での「種々の暴力と不寛容」などが指摘され、責任をとることおよび同時代の人々から赦しを請うことが可能という考えを、神学的に深く検討することを要請している⁹。

教皇庁国際神学委員会が2000年に刊行した『記憶と和解 教会と過去の種々の過失』¹⁰は、これらは、教皇たちの過ちの認識、ゆるしを請うこと、和解への歩みに関するメッセージを神学的に総括している。いわばヨハネ・パウロ二世の要請に対する応答文書である。和解に向かう出発点は、この教皇の深い歴史認識および教会論にある。教会は常にその懐に罪びとを抱えているために、キリストの体としての不変の聖性と罪の浄化を不断に必要とし、そのために休むことなく、悔い改めと刷新の努力をしなければならない、と述べる。したがって教会が、聖性と弱さの出合いの場であり、ダイナミックな性格をもつ、と第二バチカン公会議以来の考えを再認している。歴史の諸学と神学の解釈学的方法を併用することで、歴史主義の陥穽を防ごうという試みが、この期における教会の関心事となっている。

歴史を正確に判断したいなら、時代の文化による限界を慎重に研究しなければなりません。…だからと言って、同情すべき面がある、責任が免除されるということにはなりません¹¹。

教会とこれに関連するあらゆる人々、宗教、文化、市民共同体との間に、真理・正義・愛に基づく和解の成立・進展のために、倫理的基準を指定する。そこでは一義的に人間の応答行為としての「責任」が挙げられる。そしてその責任という負担から解放される必要がある。過去の悪に対し、赦しを求めることで、和解への道が拓ける。究極的には、罪が犯されたこと、不快感が生れたことを相互に赦しあうことが和解の構造となる。その前提が、加害・被害の当事者たち相互の記憶のすり合わせ、いわば理解の相互浸潤である「記憶の浄化」と呼ばれるものである。

…解釈する者と解釈される過去の対象の間に、ある種のオスモシス（相互浸透）…が行われるようになります。理解という行為は本来このことなのです。…世界と世界のこの生きた出会いの陰で、過去の理解がその現在の適用へと翻訳されることとなります。過去は自らが明らかにする可能性を示し、現在を変える刺激を与えるものとして把握されます。記憶は新しい未来を開く力を持つものとなるのです¹²。

反ユダヤ主義、十字軍、異端審問、宣教に伴う種々の暴力など、批判もされてきたカトリック教会であるが、同時に教会が内包する自浄作用も無視できない。

三千年紀に際して教皇庁から出されたメッセージは、中核に和解の必要性があった。次にその和解の必須条件として要請されている「記憶の浄化」をキーワードとして、日本における平和・和解のテーマを再考してみたい。

2. 日本の歴史・社会文化の文脈における平和／和解

2.1 日本との比較で再考するドイツ戦後史

同じ敗戦国として戦後をスタートさせたドイツの歩みを振り返ってみよう。1945年11月に始まり、46年10月には結審したスピーディーなニュールンベルク国際軍事裁判に対しては、ドイツ国民の間にも不条理感、批判がくすぶっていた。しかし実際にはこのニュールンベルク裁判とその

後の12の軍事裁判を契機に、ドイツの世論は、前近代的政治的忘却から脱する努力を傾ける。

「罪はナチスにあり、責任はドイツ国民に」という「過去政策」の存在と強制労働補償基金「記憶・責任・未来」の設立が、戦後のドイツを特徴づけている。政府レベルの補償と思想を謳う「過去政策」が十分に機能しない日本とは対照的である。

補償問題はさておき、ドイツの過去政策の思想は、どのように成立したのだろうか¹³？思想的由来をたどってみよう。「戦後の罪と責任」という思考に関する限り、多大な影響力と尊敬を獲得したのは、カール・ヤスパースと思われる。敗戦直後の45年から46年にかけての冬学期、彼がハイデルベルク大学で行った講義『戦争の罪を問う Die Schuldfrage』¹⁴は、センセーションを巻き起こした。

「戦争においては、交戦国の後日の和解を全く不可能ならしめるような行為をしてはならない」という広く知られたカントの命題を初めて原則的に破棄したのはナチス・ドイツであった、とヤスパースは繰り返し断言する。彼は集団的連帯責任を認めないが、各個人が自分の罪について主体的に考えるべきである、と語る。戦争の罪を次の四種¹⁵に分ける。①刑法上の罪 ②政治上の罪（ナチス国家の罪であるゆえに、一人ひとりもその一端を担う）③道徳上の罪（心ならずもヒトラーに忠誠心を誓う姿勢や錯覚をもつ）④形而上の罪（個人は無力だが、罪のない人が殺されるのを見ながら置き去りにする。）①と②の罪は、一部の当事者が負うものであるが、③と④は、一般の人々にも関わる罪である。

他方日本では、国際裁判で問われなかったせいもあるだろうが、道徳上の罪と形而上の罪について省察や議論もほとんどなされなかった。ヤスパースは、国民すべてが悪いという集合的罪の論理を振り回すことには懐疑的である。そうすれば責任が全体のなかに埋没してしまうからである。そうではなく、戦争責任は、国民レベルの連帯性と世代間に亘る連帯性のなかで担われるべきと考える¹⁶。

『日本とドイツ 二つの戦後思想』¹⁷を著した仲正昌樹は、戦後初の首相東久邇稔彦の記者会見での言葉「一億総懺悔することが我が国の第一歩」というフレーズを引き合いに出し、ヤスパースの主張との対照性を指摘している。彼はさらに日本の戦後を次のようにまとめている。敗戦責任論の総懺悔であって、ドイツのように罪を悔い改めるの意ではないこと。日本では人道の罪に対する議論が皆無に等しく、敗戦という結果に至った原因の説明に終始し、議論も国民内部にいる犠牲者に対する責任に集中し、旧植民地の朝鮮半島や台湾、アメリカ統治下の琉球への議論は除かれた。日本の戦後は、国民国家の枠内での責任追及に終始した点で閉鎖的性格を帯びていた。仲正昌樹のこうした比較考察による指摘は、日本の周辺諸国との和解のために、傾聴に値すると思われる。

ノーベル文学賞受賞者であるトーマス・マンによるドイツ人としての自己批判は、ドイツ国民に少なからぬ影響を及ぼしたと思われる。彼の膨大な亡命日記は、ナチス・ドイツへの批判、亡命先で得た情報の分析、絶望そして希望をない交ぜにした心情の吐露に満ちており、ナチス時代を外部から観察した情報の宝庫でもある。マンの没後2年目の1957年に彼のエッセイ遺稿集がS. フィッシャー社から刊行された。Sorge um Deutschland（『ドイツを憂う』）¹⁸という講演記録集である。亡命から帰還して直後の講演「ドイツとドイツ人」がその書の根幹的メッセージになっている。マンは「ファウスト伝説」を引用しながら、内面では永遠の究極の美に憧れながら、その美を手に入れるため、悪魔メフィストフェレスに魂を売り、悪魔と共に世界を支配しようとした錬金術師ファウスト博士を、ドイツに擬える。ドイツ人の心情は、ロマン主義に顕在化していると語る。

ある種の暗い力強さと敬虔さなのです。あるいは…それは自分自身が、地底の世界に通じるような非合理で悪霊デモーニッシュ的な生命力に近いところに、すなわち人間の生命の本来の源泉の近くにいると感じており、他方単に理性的でしかない世界観や世界論に対しては、自分はずっと深い理解を持ち、聖なるものともっと深い結びつきを持っているとして反逆する、そのような魂の古代性なのです¹⁹。

マンは、ドイツ人は、隣国を顧みずに、自らが憧れる理想国家をいきなり実現しようとするような「田舎者気質」のせいで、空気を腐敗させた、と考える。ナチスのおぞましい支配下のドイツを、マンは次のようにコメントする。悪しきドイツと良きドイツと二つのドイツがあるのではないこと、ドイツは一つだけであり、その最良のものが悪魔の裁量にかかって悪しきものになった。悪しきドイツ、それは道を過った良きドイツであり、不幸と罪と破滅のうちにある良きドイツである、と主張する²⁰。このようにファウスト的なドイツを語ったマンであるが、息子で歴史家であるゴーロ・マンの記述によると、彼はすでに独仏間の相互理解、ヨーロッパの統一社会民主主義、市民階級とマルクス主義の和解を予見していたということである²¹。

ドイツの戦後の再出発を促した政治家のアデナウワー、ブランドも重要であるが、第六代大統領リヒアルト・フォン・ヴァイツゼッカーの世に知られたメッセージは画期的であった。記憶と和解の関係を見事に言語化している。

いやしくもあの過去に対して目を閉ざす者は、現在に対しても盲目となる。非人間的な出来事を想起しようとしなない者は、新たな感染の危機に対し抵抗力が弱くなる。

この他にもアドルノ等によるフランクフルト学派が、「現代を理性の崩壊」と呼び、一切を理性の光に照らして見ることで、旧弊を打破し公正な社会を実現しようとした啓蒙主義を批判している。さらにホロコーストは、近代思想の論理的帰結として、西欧文明の根底にある美德、純粋性、真実性、進歩志向、ユートピア的理想主義の負の帰結である、として批判したポストモダン思想などが、ドイツの戦後史に種々の形で作用したと思われる。

2.2 ヒロシマ・ナガサキ後の平和論とその陥穽

日本の戦争責任の取り方

敗戦国として自らを裁き、自国の多くの文化人による自己批判が相次いだドイツと比べて、日本の戦後はどうであったか？過去の過ちの忘却は、前近代的である、と自ら規定したドイツの戦後政治姿勢を確認したが、日本はそれとは異質な歩みを進めてきたと思われる。ドイツが平和に対する罪（侵略戦争であった）、非戦闘員の殺害、虐殺があったとする戦争犯罪に加えて、人道に対する罪が帰せられた。特定の人々のせん滅を意図し、虐待したことがそれに相当する。これは従来の国際法には存在しなかった概念であるが、ナチスの非人間的行為に対し、ニュールンベルク裁判で導入された。他方、日本の戦争犯罪が、連合国の軍事裁判でもドイツのケースほど明確にされず²²、

エリート支配層の断罪に焦点が絞られたこと、何より人類史上初めての広島・長崎の被爆という現実に国民の関心と意識が集中した。ドイツは、戦争犯罪に時効をもうけず、責任の問題に関し、国民レベルの連帯と世代間の連帯を自ら引き受けたのに対し、日本では、国民レベルの責任の問い直しは、最近まで登場しなかった。

忘却装置と免責論の現在

「韓国も部分的には、自国の植民地化には責任がある」といった政治家の不用意な発言、「南京問題はでっち上げ」という言説、慰安婦問題に関する種々の言い訳など、現代でも文化人を称する人々の口から折に触れ、日本免責論が叫ばれる。戦後初期のドイツにも見られた「我々は悪くない」という国民感情が、日本には今も根強く残っている。ヤスパース、トーマス・マン、フォン・ヴァイツゼッカーなどにより深められた思想が日本には不在だった、と指摘するのは安易過ぎるかもしれない。二国間の戦争の原因、意図、展開、また「犯罪」の内容も当然ながら異なるからである。いずれにせよ罪と責任の問題意識がドイツほど深められず、人々の心情にも根を下ろさなかった事実とその背景に目を向けてみよう。

広島・長崎への原爆投下が「人類すべての未来がかかった問題」として、普遍的メッセージに転換したことも、日本の「加害者」意識を弱めた、と思われる。よく指摘されることであるが、広島記念公園の碑文「安らかにねむってください過ちは二度と繰り返させぬから」の主体があいまいである。現在では、日本人の決意表明と理解することで、決着してはいる。

ただ、日本が過去と主体的に向き合うならば、主語が欠如した碑文には問題が残る。戦後にあつて、この碑文の主語が人類全体を意味すると捉えれば、加害者としての日本人の責任問題が後退する。そして当然ながら、日本の加害性を忘却できないアジアの被害国、被害者たちは、不条理感を抱き続けることになるからである。過去を記憶し、浄化できるためには、日本人相互間、日本と関わる国々との認識に齟齬があつてはならないだろう。いずれにせよ、ヒロシマ・ナガサキ問題が人類全体のテーマであると普遍化され、核兵器廃絶運動のグローバルな広がりにつながったことは事実である。これは被爆者自身の悲願でもあることから歓迎すべき展開である。さらに被爆という未曾有の被害のために、日本の加害性が背後に退いた、あるいはそういう印象を与えている可能性は高い。栗原貞子の詩「ヒロシマというとき」²³が、「パールハーバー」「南京虐殺」といった過去の反省なしには、ヒロシマの痛みも、世界には理解されないこと、過去への真摯な記憶と完全な非暴力だけが、和解を成立させることを見事に表現している。

和解に向けての想起・記憶の日本的限界

ここではさらに、日本社会の構造に内在する暴力性を再考しよう。被爆者の被った身体的、心理的な苦しみ（なぜ自分だけが生き残ったのか、という呵責など）、困難（就職や婚姻など）についても、それが彼らに生涯つき纏う問題であるだけに、日本人の心に深く刻まれねばならない問題である。また同じ日本人でありながら、理解が不足し、被爆者への不条理な差別があつたことを忘れてはならないだろう。また非日本人の被爆者の困難、困窮がいかにばかりであつたのか、原爆投下の犠牲者間にあつても、種々の差別が生まれたことなど、こうした人間の弱さも記憶にとどめなくてはならない。被爆後の広島にあつても存在し続けたナショナリズムへの反省も欠かせない²⁴。記憶するという事は、単に「思い出す」という牧歌的な行為ではない。和解・平和の前提になる記憶

とは、ある出来事をそれが自分の内面の一部となるように、深く畏敬の念を持って、純粹に心に刻み、思い起す行為なのである。神道の伝統である禊を通して、ケガレ、痛みや苦悩を水に流してしまうのは、和解の前提である記憶・想起という人間の高貴な行為をも流してしまうことになる。

特に 80 年代に原爆乙女というイメージを具象化した映画やドラマ（「黒い雨」や「夢千代日記」）が流行した。これは、美しい女性を主人公にして、その純潔さ、愛の深さを謳いあげ、悲劇性を美化する役割を担った。これと引き換えに不条理な被爆の現実（ほかならぬ日本人によって非人間的なまざしと行為が、日本内外の被爆者に向けられたこと）と原因を考量し、記憶する契機が、隠されてしまった、と思われる。日本における記憶のポリティクスという視点を重ねると、過去の忘却、美化という装置が種々作用したように思われる。

日本人が普遍的平和メッセージを送る間に、いつの間にか取り残した問題が、上記の事である。大日本帝国の植民地政策を担った主体としての日本人の記憶と責任の取り方がいまだに問われている。

原子力の平和利用というメッセージの危うさ

サンフランシスコ条約締結後の 1953 年、合衆国は平和政策の転換を行った。日本に対し、平和目的に限り原子力技術の研究、開発を許可した。それを受けて日本政府は原発推進に多大な予算をつぎ込み、当時の名の知られた科学者や哲学者たちが、平和のシンボルとしての原子力開発に積極的に関わるようになった。原爆の被害国であるからこそ、原子力を武器ではなく、平和文明のために利用するという大義名分を見いだしたのである。原爆の被害国である日本が、一転して原発先進国の一翼を担うことになった原因の一つはここにある。「神の火」「禁じられた火」とも称せられる原子力は、武器であれ、文明の利器であれ、もともと自然界に存在しないウラン 235 なるものを原材料とし、統御困難で、根本的には自然および人間生活のリズムに逆らうものという強い認識がある。原発はいざというとき、原子力兵器に転換できること、原発を有する地域住民の利益、繁栄と引き換えに、ある種の犠牲も伴うことを視野に入れると、いずれにしても測り知れない危うさを担保にした文明の利器である。

2011 年のフクシマの原発事故を見据えて、ドイツはいち早く脱原発に踏み切った。元々、反原発意識が根強いドイツの世論が再び活気づき、想定外の事が起こり得るという伝統的議論が復活した。メルケル首相は「安定したエネルギー供給のための倫理委員会」を招集した。世論の後押しがあったとは言え、その報告書は、10 年以内に脱原発を完遂するという政府案として結実し、それを支持した連邦議会での議決の下敷きとなった。倫理委員会のメンバーは、哲学、倫理学、神学の領域を含めた多様な科学領域の識者によって構成されており、種々の点で意見の対立があったようである。しかし最終的には、「原発利用に倫理的根拠はない」という一点で意見の統一が見られた。委員会のこの結論が、一国のエネルギー政策を 180 度転換させたのである。

ドイツの脱原発後のエネルギー運営の成否はともかくとして、原発政策決定の尺度として倫理性が主役を果たしたという事実に日本人として注目したい。ドイツ戦後史の要である「過去政策」に通底する視点である。この倫理性は、社会のエートスとして、人々の意識に沈殿堆積する宗教の倫理であることを思い出したい。3・11 の自然災害、原発事故を境に、日本の宗教界が気持ちを一つにして、倫理的メッセージを送り、種々の宗教間の合同イベント（鎌倉市での三宗教合同の「東日本大震災追悼復興祈願祭」など）まで立ち上げている²⁵。こうした諸宗教が同一の目的に向かって

協働するのは、日本宗教史上初めての画期的行動である。

2.3 日本の社会倫理の特性

聖徳太子の十七条の憲法（『日本書紀』推古天皇 12 年）第 1 条に「和を以て貴しとなす。忤うることなきを宗とせよ…」と、宣言されて以来、日本では一貫して「和」の倫理が社会関係性の原理となってきた。キリスト教文化圏では個人倫理が重んじられたのと対照的に、日本の「和」は共同体倫理である。この共同体倫理をその第 12 条「…国に二君なく、民に両主なし。」と照合すれば、上記の「和」は絶対君主制の支配原理であることが明瞭になる。

この「和」は、中村元²⁶によれば、仏教の慈悲の観念から派生した原理であるという。これ以降、日本の政治は「和」という母性的慈悲と神的権威に基づく統治原理を基礎としてきた。二十世紀以降の思想にも、和の原理に基づいて、和辻哲郎、木村敏、浜口恵俊らの提唱する「人と人との間柄」「間人主義」の関係倫理として、日本人の間に親和感をもって定着してきた。ここでは、個人よりも共同体が優先される。均質者同士の組織集団では内向きの倫理として、巧みに機能するであろうが、異質な人間を排除する論理としても作用するのである。個人の自立・自律が弱められるこうした共同体では、依存的個人の相互依存による関係性が核となる。応答可能な（責任を自覚した）自律した個人が措定されないところでは、国家と個人の責任主体の問題もあいまいにされる。神道、仏教のメッセージを基盤とする「和」の日本社会は、徳川時代に重用された儒教の関係性倫理（「五常五倫」など）によって強化され、「世間」と称せられる独特な世界を形成するに至った。

ここでは「我々と他者」という二元論が先鋭化され、異質な他者は排除される。日本の伝統倫理の陥穽を再考することで、このような「世間」を生きる日本人は、過去の戦争責任の問題に、倫理的に応答するとは、どういうことかを、真摯に考える必要がある。フェミニズムを含みポストモダンの思想が提唱する、コンテクスト、もしくは *situatedness*、すなわち本来のその状況において事柄を再解釈するプロセスが、相互理解と和解の前提である。アジア諸国の被害者の状況、苦悩に具体的に想いを馳せない限り（具体的他者の想定）、和解の歩みは停滞することだろう²⁷。

3. 記憶と和解の宗教倫理

ほとんどすべての宗教に内在する中核の価値は、種々の表現をとる。たとえば「内面回帰」「静寂」「黙想・観想」「自己無化」「解放」などである。これらは宗教の最終目標である *Heil*、すなわち「癒し・救済」「平安・安寧」「浄福」「健康」を意味する。これらの概念は、キリスト教圏において、「*pax divina* 神的平和・平安」を語る定式となっている。多くの場合、崇高な心情倫理を伴う。マックス・ヴェーバーは 1919 年の講演録『職業としての政治』²⁸において、キリスト教の倫理を有名な「山上の説教」を用いて、権力の暴力性を鋭く指摘する。権力が介入するや否や、人道的平和 *pax humana* も神的平和 *pax divina* も問題視され、無化されるようになり、社会のエートスの持つ本来の平和志向が葛藤、不和に変容させられる。歴史的には確かに長いこと、神的平和という理想は、個人的な心情倫理であって、政治的社会倫理すなわち国政における責任倫理とは相容れないものと考えられてきた。たとえばビスマルクは、「山上の説教で、国家を統治できない」と語っている。国際関係、産業構造は、動かし難い「固有法則性」に支配される現実と受け止められていた。これはヴェーバーも認めるところである。しかしその彼も、講演の後半では、個人の責任倫理が、社会の全体的社会性の実現を目指すならば、国家体制のための責任倫理は両輪を得た如

く、政治に召命されている人間の成熟に大いに寄与する、と強調している²⁹。ルター派もカトリック教会も、確かに公共生活は固有の法則に委ねられると考え、聖書に基づく個人の責任とは区別していた節がある。

ちなみにこのような社会倫理は、ほとんどすべての宗教の基盤に存在する。倫理性にあまり関心を寄せない古代仏教においても、キリスト教のアガペーに比肩される慈悲 *caruna* は、こうした倫理的理想的の具現であると考えられていた³⁰。二十世紀の著名な宗教学者グスタフ・メンシングも人間の応答的行為には、諸宗教に共通して倫理的価値が置かれている、と指摘している。彼はそれを「世界の良心 *Weltgewissen*」と呼び、ハンス・キュングは、「世界のエートス *Weltethos*」と名付けているが、ユルゲン・モルトマン、ハンス・ヴァルデンフェルスのような神学者もこの認識を継承している。倫理性が宗教の中核の教えと不可分であることを確認しておきたい。

今日では、前述の「山上の説教」の新しい解釈がクローズアップされている。「公と私」、「政治と宗教」、「社会と個人」の間の密接な関わりを強調する視点である。公も政治もまた社会も、もともと個々の人間が担っているものであり、それらの動静が、固有の法則や一種のメカニズム的作用に負っているというのは、人間として無責任な発想ではある。この新しい解釈は、山上の説教が新しい可能性を未来に開いていることを前提とすれば、世界の現状を批判的に問い直そうという試みに他ならない。特に権力者は、神のメッセージを遂行すべく、神から直接要請されている、と読み直されている。例えば力なき者に地を継ぐ約束、平和をつくる者を神の子と呼び、暴力に対抗する力のメカニズムを告げている。換言すれば、敵・味方の二元的思考図式が問題化されているのである。敵・味方の二元論を克服できれば、暴力の存在も終焉を迎えることになる。宮田光男らの提唱する「(聖書に登場する) 神の国の約束と未来」の解釈は、示唆に富む。聖書で言われるのは、過去から規定された我々の現状を、単に先に向かって延長するものではない。それは、過去の支配的力が及ばない新しい現実の到来である。こうしたヴィジョンは、この世の一切の所与に対してキリスト者に与えられた主権的自由の約束に他ならないという³¹。平和の実現は、政治や経済に内在するという一種のメカニズムを想定するのではなく、個々人の主体的な意識・判断・行為に関わるという、ラディカルなメッセージと受け取られている。

では以下に「山上の説教」と呼ばれる一連の「非暴力の平和力」の教えを再考してみよう。

3.1 「山上の説教」における非暴力の教え

「心の貧しい人は幸いである」(マタ 5:3)

ルカ福音書で語られる貧者を意味する「貧しいもの」と異なり、マタイでは「心」の語が付加され、原語に忠実な訳となっている。日本語の通常の表現では、「貪欲な人」とか「おおらかさがなく他人に寛容でない人」を表現するであろうが、ここでは単に経済的に限定されるのではなく、社会的、階級的に阻害されているすべての弱者(教育やその他精神生活においても阻害されている人々)を含んでいる。旧訳聖書での用語を援用すると、「不当に貧困に陥って所有物を奪われた者」を意味する。そこから「貧しい人」とは神に守られ、神に信頼を寄せる、へりくだった者の意となる³²。神の国の到来とは、彼岸の出来事ではなく、「いま、ここで」という具体的な現世における弱者救済の約束としてとらえられる。それは同時に為政者、豊かな人々に向けられた要請でもある。社会の底辺にいる貧しく、苦しむ者の視点でとらえ、大きな価値転換を訴えるものでもあ

る。神の国は新しい現実の到来であるが、それは所有と権力のうえに築かれた既成社会への批判でもある。

「腹を立ててはならない」(マタイ 5:21 - 26)

柔和で、平和をつくりだす人々をイエスは、「神の子」と呼ぶ。「ローマの平和」に代わって、暴力のない精神において「神の平和」のしるしを打ち立てようとしたのである。祭壇に供え物を献げるとき、兄弟が自分に反感を持っていると気づいたら、先ず行って、兄弟と仲直りをし、それから供え物を献げよ、というメッセージが核となる。自己自身のうちにある悪を認識することが要請されている。自己のうちに悪の影を認めない者は、今度はそれを他者に向けて投影し、他者に悪の責めを負わせ、最終的な和解を目指すことができない。

復讐してはならない (マタ 5:38 - 42)

復讐の連鎖には、終わりが無いという経験値を持った認識であり、平和の基礎は和解であることが確認される。

敵を愛しなさい (マタ 5:43 - 48)

非暴力を通して復讐の連鎖を断ち切る究極のメッセージ。旧約聖書で要請される隣人愛の代りに、敵も愛の対象と説く。これは単なる愛の普遍化、博愛主義と解されるものではない。愛を拒否し、愛に値しない者にも、愛が向けられなくてはならない、という憎しみに対する積極的な姿勢の要請である。

上記二つのメッセージは、現代的に解釈すれば、自分自身の心情や敬虔さを保ちなさい、といった個人倫理と解すべきではない。他者に心を向けるような「愛」(慈悲、思いやりと訳してもよい)の力こそが、神の国=平和の建設に貢献できる。それには、攻撃性という自身の内に潜む悪を認識することが要請されている。人の悪口は、人を殺しさえするのである。人間存在が、矛盾に満ちているという認識が下敷きになっている。

3.2 「善きサマリア人」の譬え (ルカ 10:25 - 37)

この譬えは、個人的心情倫理の範疇に入れてはならないものである。イエス自身が、律法の専門家たちに、「永遠の命」を得るための必須項目として、要請しているからである。マックス・ヴェーバー著『職業としての政治』における論の展開でも、重要な前提となっていると思われる。ヴェーバーによれば、個人の倫理的行為は、結果を見通す行為であり、トータルな社会性を目指す倫理であると同時に、成熟した人間の立ち至るところなのである。

…結果に対するこの責任を痛切に感じ、責任倫理に従って行動する、成熟した人間—老若を問わない—がある地点まで来て、「私としてはこうするよりほかない。私はここに踏み止まる」(ルターの言葉)というなら、測り知れない感動を受ける。これは人間的に純粹で、魂を揺り動かす情景である。なぜなら精神的に死んでいない限り、我々誰しも、いつかはこういう状態に立ち至ることがありうるからである。そのかぎりにおいて、心情心理と責任倫理は絶対的な対立ではなく、むしろ両々相俟って「政治への天職」をも

ちうる^{エヒト}真の人間をつくり出すのである³³。

さらにヴェーバーは、イエスの語る倫理と政治とが矛盾しない関係性について、力説する。

政治とは、情熱と判断力の二つを駆使しながら、堅い板に力を込めてじわっじわっと穴をくり貫いていく作業である。これをなしうる人は指導者でなければならない。…自分が世間に対して捧げようとするものに比べて、現実の世の中が—自分の立場から見て—どんなに愚かであっても、断じて挫けない人間。どんな事態に直面しても、「それ^{デシクワラズ}！」と言い切る自信のある人間。そういう人間だけが政治への「天職」^{ベルーフ}を持つ³⁴。

このような聖書のメッセージは、ニーチェの語る「弱者のルサンチマン」という奴隷道徳とは、異質のものであり、また個人の解放を目指す心情倫理に留まるものではない。マックス・ヴェーバーと共に、むしろ今日では、為政者の姿勢に対する革命的メッセージと捉えるべきではなかろうか。

宮田光男が、カール・バルトとオランダ改革派教会の平和宣言（1979年）を引用しながら語る「軍事による抑止カシステム」に潜む問題の指摘は、重要である。「聖書において問題となるのは、敵ではなしに敵対関係である」という。敵の人格と敵対関係を区別することが要請される。抑止システムでは、我々は自分自身よりも、一層他者に不信を持つように強制される。さらに抑止システムは、世界を黒白に塗り分け、自身を善い者、そして他者を悪い者という二極構図を強制する。このような論理構造で動く世界にあって、目指すべきは、敵・味方の二元論の終焉でしかない。それは暴力行為の終焉であり、暴力の存在そのものの終焉でもある、という宣言である³⁵。

リヒアルト・ヴァイツゼッカーの「脅かされた平和」（1981年）においても、知性的愛敵と非武装平和の訴えがなされているのは、瞠目に値する。核抑止システムに内在する軍拡のダイナミズムは、敵意と不安、不信とによって駆り立てられるものであること、そして愛敵の教えは、暴力に代わる新しい政策選択の可能性をアピールするものである³⁶。

むすびにかえて —記憶と和解の構造—

2000年刊行のバチカン文書『記憶と和解』のメッセージをもう一度振り返ってみよう。ローマ・カトリック教会は、三千年紀の始まりに際し、他宗教、異文化の人たちと和解するために、キリスト教会の過去の過ちの反省を告知した。その一環で刊行されたのがこの書である。過去が理解できた時、過去の牢獄から解放される。そして過ちを認めることにより、償いの行為が可能となる。記憶を浄化することで、和解が成立する。「記憶は新しい未来を開く力である」は、「すべてを水に流す」ことに慣れてきた日本民族の文化にとって、一種の挑戦を意味するのではなかろうか？他者に関わる過ちに関しては、バチカンの三千年紀節目のメッセージは深い意味を持つと考えられる。

最後にドイツのフェミニスト神学者ドロテー・ゼレの語る記憶と和解のメッセージに耳を傾けた

い。彼女は「記憶」を神の別名と呼び、人間は記憶なしには孤立する、また記憶を持つということは人間の尊厳、民族の尊厳そのものである、と主張する。そしてガブリエル・ガルシア・マルケスの『百年の孤独』を引き合いに出し、「進歩主義」を批判するのである。不眠のペストという病気が流行する。すると人々は眠らなくなり、これを進歩と考え始める。この病気は次第に世の中全体で歓迎される。ところが人々は、徐々に幼年時代の記憶、自分の名前、物の名称を忘却することで、救いがたい孤独に陥ることになる。ついに、ある賢者が不眠のペストの治療法をもたらし、人々を不眠から解放する。より速く、より多く、より大きくという願望が作り出す「進歩過信」という病は、思い出す能力を破壊する、とゼレは警告する。ゼレの社会分析はきびしい形で続く。ドイツ国民は自らの記憶を裏切り、経済の奇跡的復興を求め、多忙になり、果てに不眠に陥り、仕事中毒となり、消費と贅沢、快適追求の病気になった、と。他方、「みんなが互いに犠牲者なのだから、互いに許し合おう」という考え方は、具体的犠牲者の姿を見失わせてしまう、とゼレは批判する。こうした安っぽい「和解」の代りに、ゼレは、キリスト教的和解を想起する。すなわち記憶と痛みを核として思考することである。ゼレの考える和解は、次のような構造になっている。人間と神自身との壊れた関係は再び神自身によって修復された。しかしその神との和解は、心の変化という人間の協力があって初めて可能となった。ここで言う心の変化とは、罪の意識、心の悲しみ、口頭での告白、行為を伴った回心による償いというプロセスを意味する。こうした一連の儀礼において記憶が最大の意味を持つ、と強調する。記憶は前へと押し出す神の力であり、それなしには清浄化の過程は目的に達しない。すべての記憶の究極の目的は、和解である、と結論する。思い出さない者は、和解しようとせず、忘れてしまおうとするからである³⁷。ゼレはさらに「パックス・ローマーナ」を次のように批判する。平和という目的は殺人を正当化しない。平和は、もしその手段が目的に絶対的に対立するなら、目的を破壊することになる。それはもはや平和のための手段ではない。「軍拡してから軍縮に応じよう」という抑止力システムは、目的そのものを損ねるからである。目的と手段が相互に矛盾するなら、目的は変更されてしまう³⁸。

ドロテー・ゼレと共に、フェミニスト神学の平和理解を思い起こしておこう。「最下位の人たちが高められること」という聖書的正義が、平和の一義的前提である。自然と共生し、呼応し合う感性をもち、不正義に苦しむ無辜の人々と共苦、共感し、当事者性を共有でき、人間間にある様々な差別、科学技術の進展のなかでの孤独の問題に向き合い、寄り添えるような豊かな感情移入の力と実行力を持つ人間たちが形成する社会の実現、これがフェミニスト神学者たちの理想である。平和の問題は、人間論のレベルでまず論じられねばならない、というフェミニストたちの理解が、ここに通底している。

最後に、和解に関する日本人の課題をまとめておきたい。日本人が、自らの苦しい過去を水に流し、人類平和という普遍的メッセージを送る間に、いつの間にか取り残された問題がある。それは、大日本帝国の植民地支配を担った主体としての日本人の責任の取り方であり、それには、原爆の犠牲になった人々（市民と在日の人々）の痛みある経験を活かすことが重要である。栗原貞子の詩「ヒロシマというとき」が、如実に日本人の課題を語っている。日本人は、普遍的平和メッセージを送る課題に傾注している間に、内側の被害者をどこかで差別し、置き去りにした。さらに言えば、被害意識の高まりのなかで、肝心の加害者意識が、十分成熟しなかったのではないかと問わなくてはならない。近年にまで持ち越された国内外から突きつけられる諸問題に、常に新たに向き合い、記憶を浄化しつつ、過去を理解し、和解を目指すためには、キリスト教文化圏の和解の構造

が一つの具体的指針になると思われる。

注

- 1 教皇庁国際神学委員会『記憶と和解 - 教会と過去の種々の過失』（カトリック中央協議会 2002年。69頁以下参照。
- 2 Sugata Dasugupta, "Peacelessness and Maldevelopment, IPRA Studies in Peace research. IPRA Second Conference, vol. II. 196
- 3 ローマ皇帝への税金を徴収する取税人は、ローマ帝国統治下におかれたユダヤ人社会では蔑視の対象。
- 4 Ambrosius, De officiis I, 27129; ハンスユーゲン・マルクス「〈正義の戦争〉の理論と現代カトリック教会の動向」23頁（荒井献監修『世界平和とキリスト教の功罪』現代人文社 2004）
- 5 ハンスユーゲン・マルクス同書 24頁以下参照
- 6 『神学大全』II-2 第40問題
- 7 ハンスユーゲン・マルクス同書 28頁以下参照
- 8 第二バチカン公会議「キリスト教以外の諸宗教に対する教会の態度についての宣言」4
- 9 ヨハネ・パウロ二世使徒的書簡『紀元二〇〇〇年の到来』33
- 10 2002年、以下の英訳からの翻訳としてカトリック中央協議会から刊行される。Memory and Reconciliation: The Church and The Faults of the Past（原題：Reconciliatio et Paenitentia 2000）
- 11 教皇ヨハネ・パウロ二世使徒的書簡『紀元二〇〇〇年の到来』35；教皇庁国際神学委員会編『記憶と和解』66頁参照。
- 12 教皇庁国際神学委員会編 同書 61頁
- 13 このテーマに関して、仲正昌樹著『日本とドイツ 二つの戦後思想』光文社新書 2006（2005）が多くを示唆を提示する。
- 14 カール・ヤスパース／橋本文夫訳『戦争の罪を問う』平凡社 2006（1998）
- 15 同書 77頁以下。
- 16 前掲書 123頁以下。
- 17 45頁以下参照。
- 18 邦訳：トーマス・マン著／青木順三訳『講演集 ドイツとドイツ人』岩波書店 1990年
- 19 同書 30頁以下。
- 20 同書 36頁
- 21 同書 237頁以下。
- 22 七三一部隊による捕虜の人体実験、従軍慰安婦、その他強制連行の問題など、未審理の問題が残っている。
- 23 『日本現代詩文庫 17 栗原貞子詩集』土曜美術社 1984, 41 - 42
- 24 在日の方々に対する非人道的差別があったこと。
- 25 これについての報告は以下の書を参照：岡野治子「ドイツの神学誌 Publik Forum の問いに回答する ―自然災害と原発問題と日本人―」（広島大学倫理学教室『ぷらくしす 2011年度』115 - 124；島藺進「福島原発災害後の宗教界の原発批判」（『宗教研究』377 2013年9月）107 - 127。
- 26 中村元／春日屋伸昌編訳『日本思想史』東方出版 1988年 6頁以下
- 27 日本社会の倫理的陥穽について、論者は以下の書で論じている。「フェミニスト神学の視点から社会倫理を考察する―スピリチュアリティ・平和をめぐって―」（湯浅泰雄監修『スピリチュアリティの現在』人文書院 2003年 226 - 250頁。；「伝統的倫理観と〈いのちのゆくえ〉」（岡野治子・奥田暁子編『希望の倫理』知泉書館 2012年 237 - 267頁
- 28 マックス・ヴェーバー／脇 圭平訳『職業としての政治』岩波書店 2010年（1980）88頁以下
- 29 同書 103頁以下。
- 30 John Hick, Religion, München 1996.
- 31 宮田光男「福音と平和―〈山上の説教〉の問いかけるもの」（平和と核兵器を求める委員会編『キリストの平和』新教出版社 1987年。131頁以下参照

- 32 『新共同訳 新約聖書注解I マタイによる福音書—使徒言行録』日本基督教団 1991. 53 頁参照。
- 33 マックス・ヴェーバー前掲書 103 頁
- 34 前掲書 105 頁
- 35 宮田光男 前掲書 145 頁以下。
- 36 宮田光男 同書 141 頁以下。
- 37 ドロテー・ゼレ『幻なき民は滅ぶ』新教出版社 1990 年 88 頁。
- 38 同書 110 頁以下。