

キリスト教における平和の思想と課題

片野 淳彦
(PRIME 研究員)

はじめに

キリスト教の歴史において、戦争（および暴力）と平和をめぐる問題はさまざまに論じられてきた。それはキリスト教会の教理の形のみならず、教会の伝統として、また個別の教会や個人の信仰理解および実践として、表明されたものである。いわばキリスト教においては戦争と平和をめぐる種々の態度 (attitudes) が、思想・運動・制度の混合体として発展と変遷を続けており、その探求自体がキリスト教思想史の一つのジャンルとして成立していると言えるのである。

本稿では、そうしたキリスト教における平和の思想と課題を、特集のテーマに即して素描したい。まず、戦争と平和をめぐるキリスト教思想の史的変遷を通説的な類型を用いて素描し、その今日的有用性を論じる。次に、キリスト教における《思想としての》平和を考察する糸口として、贖罪論の教理とその今日的展開を概観する。最後に、思想的課題を運動ないし制度的課題へとつないでいく可能性の一つとして、修復的正義の思想と運動について論述しよう。

キリスト教戦争論・平和論の諸類型

上述の通り、戦争と平和をめぐるキリスト教思

想の研究は、キリスト教倫理学の一領域として確立しているといつてよい。教会史家ローランド・ベイントンの『戦争・平和・キリスト者』は、現在においても参照されるべき基本文献であろう⁽¹⁾。本稿では、彼が提示した平和主義・正しい戦争・聖なる戦争という三つの類型に現実主義をつけ加えた、神学者ジョン・ハワード・ヨルダーの類型を用いて、戦争と平和に対するキリスト教の態度を検討してみよう⁽²⁾。

(1) 平和主義

キリスト教の戦争への態度としてもっとも古いと考えられるのが平和主義である。ローマ帝国の支配下であり、ローマ皇帝が「神の子」として崇拜される状況において、キリスト教会はイエスこそが「神の子」であるとの信仰を告白する人々の群れとして成立した。教会がイエスに与えた「救い主」や「大祭司」、「平和の君」といった呼び名は、教会の外でそのままローマ皇帝に与えられていた尊称であり、その意味ではイエスをキリスト（すなわち主）と告白すること自体が、一つの政治的意思表明だったのである。

発足当初のキリスト教会（いわゆる初代教会）にとって、イエスを主と告白することはその生涯と教えに従うことであり「平和を実現する人々」⁽³⁾として生きることを意味した。具体的には、危害を加える者への復讐を禁じ、敵を愛すること（い

わゆる愛敵)や迫害者のために祈ることが、イエスの教えとして伝えられ⁽⁴⁾、物理的暴力はおろか、嘘をついたり人を欺いたりすること、不品行な生活や剣闘を観戦することも禁じられた。またローマ帝国の兵役は、戦争への加担と皇帝への忠誠という二重の意味でキリストの教えに背くものとされ、兵役を拒否して処刑される者もいた。

かくしてローマ国内では、キリスト教を異端視するユダヤ教徒、多神教的住民共同体、キリスト教の浸透を脅威とする帝国の三者から、初代教会への迫害が行われた。ここでも、弟子たちに迫害を予告し自らも殉教死したイエスにならって、師の教えに殉じることが信徒の間で尊ばれ、平和主義は《殺すよりは殺される方を選ぶ》という形をとったのである。

(2) 正しい戦争(正戦論)

平和主義というキリスト教会の立場に大きな変化を与えたのが、皇帝コンスタンティヌスによるキリスト教の公認(313年のミラノ勅令)である。これによりキリスト教徒への迫害が終わり、392年にはテオドシウス帝によりキリスト教がローマ帝国の国教となる。これまでは迫害の対象であったキリスト教が、逆に保護の対象となったのである。

こうした政治状況の変化を受けて、教会は聖書解釈を変更し、現実との整合性を模索するようになる。たとえば、平和主義にとって中心的な愛敵の教えについて、これを実行不可能な要求と捉え、どうすれば実行できるかではなく、できもしないことが要求される理由を考えるのがより重要だという主張が現れる。さらに、最初の人間であるアダムが罪を犯して以降、人は生まれながらに罪を帯びているとする原罪論により、ますます愛敵は罪深い人間には手の及ばないもの、神以外にはなし得ないものとされ、人間はただ内心における神への服従を心がけることができるにすぎない

と解釈された⁽⁵⁾。

兵役においても、これを拒否する理由であったキリスト教信仰が、国教会では従軍の必要条件となった⁽⁶⁾。キリスト教徒のみによる戦争を正当化するため、「正しい戦争」という思想が発展する。これは戦争をなお忌むべきもの、できうる限り避けるべきものとしながら、にもかかわらずいる戦争のありようを「戦争への正義(jus ad bellum, 開戦の条件)」および「戦争における正義(jus in bello, 戦闘の方法)」によって規定しようとするものである。

キリスト教思想においては、その端緒をアウグスティヌスにみることができる。彼は、神学的に強硬な立場を崩さなかったドナトゥス派の問題を終息させるため、躊躇しつつも軍隊の出動を要請した⁽⁷⁾。またトマス・アキナスは、聖書の倫理に自然法思想を結びつけ、戦争はつねに罪であるとの前提に立ちつつも、統治者の権威・正当な理由・正しい意図という三つの条件を「戦争への正義」として挙げた⁽⁸⁾。「正しい戦争」の体系はキリスト教会史を通じて発展し、近代以降は世俗化された形で教会外においても、より体系的かつ精緻になっていくのである。

(3) 聖なる戦争(十字軍、聖戦論)

非戦を前提とする防衛的な「正しい戦争」に対し、「聖なる戦争」は11世紀の十字軍運動にみられるような、神の名によって戦争を積極的に肯定する思想である。教皇グレゴリウス1世はキリスト教伝道の基礎として異教徒を征服する必要を認め、グレゴリウス7世は「聖なる戦争」を教皇権によって定めようと主張して、無報酬の義勇軍による《教皇の軍隊》の創出を試み、ウルバヌス2世は1095年、クレルモン会議において最初の十字軍を提唱した。「聖なる戦争」は神のみ旨(Deus vult)、神の働きとされ、これに参加する者には贖宥などの報酬が約束された⁽⁹⁾。

「聖なる戦争」は「正しい戦争」と混同されやすい概念であるが、後述するように一定の区別は可能でありまた必要でもあると思われる。たとえば、上述のトマスによる三条件をルイ19世による十字軍(1248年および1270年)に当てはめるなら、フランス王という統治者の権威、聖地エルサレムの奪回という正当な理由、イスラームの過ちを正すという正しい意図、が揃っていることになるが、トマスは「戦争における正義」に言及しておらず、戦争一般における殺人の是非についても議論は尽くされていない。土井健司が指摘する通り、戦争の現実に肉薄しない机上の空論との印象が拭えず、理想に燃えて理念的な思弁に陥ることの危うさが、かえって際立つケースと言えらるう⁽¹⁰⁾。

(4) 現実主義(白紙小切手、無差別戦争観)

十字軍の後、西欧世界はプロテスタント運動による宗教改革を経験する。この変動が平和の思想に及ぼした影響を二つ指摘できるだろう。一つは、エラスムスなどの人文主義者による教会批判に加えて、急進的な改革を主張するグループの中から、初代教会への回帰を唱えて平和主義の立場を再認識するものが現れたことである。16世紀の再洗礼派(アナバプテスト)、17世紀のクエーカー、18世紀のプレズレンなどは、イエスによる愛敵と非暴力の教えに立ち返るべきことを主張し、迫害と亡命を経験しながらも歴史的平和教会として今日に至る伝統を築きつつ、キリスト教平和主義の思想を深化・発展させてきた⁽¹¹⁾。

もう一つは、アウグスブルク宗教平和からフランス革命に至る政治変動において、宗教の私事化が進んだことである。前者では「領土の宗教が領地の宗教(cuius regio, eius religio)」という教派属地権が主張されたことで、政治権力が宗教的権威を取捨選択する裁量権のきっかけを得た⁽¹²⁾。後者では教会が国家の管理下におかれ、市民生活か

らキリスト教的習慣が取り除かれ、ライシテというフランス流の政教分離策が定着することで、宗教の場が教会から個人の内心へと移行した⁽¹³⁾。

戦争と平和をめぐる思想においても、いわば戦争の世俗化ともいべき状況が生じ、戦争への宗教的な意味づけが正当性をもちえなくなっていく。戦争を宗教的に権威づけることが戦争をより残虐なものにしたことから、「正当事由の有無を問わず戦争に訴えることを認め(戦争の自由)、一旦始まった戦争について交戦者を対等なものとして扱う」無差別戦争観が採用されるようになる⁽¹⁴⁾。こうして開戦への歯止めが大きく緩和される一方、交戦法規を戦時国際法として発達させることで、戦闘の過激化を抑制することが指向された。

こうした流れを受けて、信仰をもっぱら《心の問題》として内面化する、いわば近代的な宗教理解が現れる。スコット・トーマスによれば、「宗教という概念それ自体がリベラルな近代の発明品」であり、近代国家やナショナリズム、国際社会の形成のためには宗教を私事化・国家化する必要があった⁽¹⁵⁾。言い換えるなら、近代リベラリズムは信仰(思い)と倫理(行い)を分断することで、信教の自由と政教分離という二つの原則を両立させたのである。教会は魂の救済を専らの関心とすべきであり、宗教倫理は専ら私的次元に限定され、公的な事柄は専ら世俗社会に属することとして、教会は国家にいわば「白紙小切手」⁽¹⁶⁾を与えるべきとする考え方が生まれたと言えよう。

以上の四類型を図示すると、次のように整理できるだろう。図示にあたっては、世界正義論の観点から戦争を論じた井上達夫の議論⁽¹⁷⁾と、平和主義を政治哲学の観点から分析した松元雅和の議論⁽¹⁸⁾を参考にした。むろん、個々の立場には濃淡があり、四つの象限に明確に分類しきれないわけではないが、大まかな見取り図を描く上では一定の有用性があると思われる。

	道義的区別なし	道義的区別あり
義務論的	平和主義 (正義こそが戦争の原因)	聖なる戦争 (正義の御神は我らの護り)
帰結主義的	現実主義 (戦争は他手段による政治の延長)	正しい戦争 (暴力の傍観こそ最大の暴力)

この図では二つの座標軸を設定している。一つは、戦争を道義的に検討・区分する余地を認めるか否かという観点で、これを認めるのが「聖なる戦争」および「正しい戦争」、認めないのが平和主義と現実主義となる。「聖なる戦争」とは神が命じる戦争のみを聖とし、すべての戦争を神聖視するわけではないこと、また平和主義はあらゆる戦争を悪と前提し、その道義性を論じる余地自体を認めないことに留意する必要がある。

もう一つは、戦争の是非を義務論的に（つまり行為自体から）判断するか、帰結主義的に（つまり行為によって引き起こされた事態から）判断するか、という観点である。現実主義および「正しい戦争」では「戦争における正義」という基準があり⁽¹⁹⁾、戦争による損失を上回る便益が求められるのに対し、平和主義および「聖なる戦争」では効果や実利性よりも犠牲を厭わぬ忠実さが優先される。

これらの類型は、今日における戦争と平和をめぐる言説を理解する上でも有用であるように思われる。イエスの教えに由来する平和主義は、キリスト教会がたえず立ち返るべき原点としての価値を失っていない。アッシジの聖フランシスコ、マーティン・ルーサー・キング、マザー・テレサなど、平和主義を体現した数多くの個人はもちろん、ペンシルベニア植民地における平和主義的統治の「聖なる実験」や⁽²⁰⁾、ナチスに非暴力で抵抗したル・シャンボン村の人々など⁽²¹⁾、キリスト教徒による平和主義の実践例も少なくない。一方で、核時代の到来によりあらゆる戦争は現実的でも正当でもなくなったとする「核平和主義」や⁽²²⁾、

より折衷的な「平和優先主義」ともよぶべき立場もあり⁽²³⁾、他の類型との相互浸透による多様化が進んでもいる。

「正しい戦争」がキリスト教思想の範疇を超え、現代世界において広範に受け入れられていることは、いうまでもないように思われる。国連憲章をはじめとする現代国際法はこの考え方を土台としており、戦争の違法化を前提とした集団安全保障体制や、国際人道法およびそれに基づく戦争犯罪の処罰のしくみが作られている。個別の武力紛争の正当性を精査する指標として、反戦平和の立場から「正しい戦争」の諸条件を厳格に適用しようとする言説や、不正な戦争については従軍しないという選択的兵役拒否など、平和主義に接近したケースもみられる⁽²⁴⁾。

一方で、より積極的に戦争を正当化する方向で「正しい戦争」が語られ、目的が手段を正当化するような現代の「聖なる戦争」とでもよぶべき事態も皆無ではない。宗教的言説が暴力を正当化するケースはもちろん、冷戦期のようなイデオロギー対立に基づく軍事介入、国家による大義や、人権や民主主義といった人類に普遍的な価値を旗印に掲げて行われる軍事力行使もまた、防御的・帰結主義的な「正しい戦争」というよりは先制的・義務論的な「聖なる戦争」と捉えるべきだろう⁽²⁵⁾。

信仰と社会倫理を二元論的に分離する現実主義の一つの到達点ともよぶべきものが、ラインホルド・ニーバーのキリスト教現実主義であろう。彼は戦争を人間の罪（つまり神への反逆）の結果と捉え、罪深い人間同士が戦う以上、戦争が善と悪の戦いにはなり得ないとして、その無差別性を主張した。平和は神の恩寵としてのみ可能であるから、個人道徳や慈善で平和が実現することはなく、現実世界では権力の行使が避けられないとしたのである。彼の思想がモーゲンソーやケナンなどの国際政治思想に影響を与えたことはよく知ら

れている⁽²⁶⁾。また、宗教を私事化し、専ら《心の問題》に矮小化しようとする傾向は、宗教がテロの原因である（ゆえに信仰は内心にとどめるべき）とする立場からも、貧困や差別がテロの原因である（ゆえに信仰は行動と無関係）とする立場からも主張されていることに留意する必要があるだろう⁽²⁷⁾。

贖罪論の今日的展開

戦争と平和をめぐるキリスト教思想の変遷を概観して気づくことは、その思想が聖書から演繹的に導き出されてきたというより、キリスト教会を取り巻くこの世の諸状況から帰納的に導かれたと考えられることである。ウィラード・スウォートリーが論じる通り、戦争のみならず奴隷制や安息日、性差別など、聖書にはこれらを肯定すると思われる箇所も否定する箇所も散見されるのであり、そのときどきの外的諸条件によって支配的な解釈が定められ、それに基づいた教理が形成されてきた側面がある⁽²⁸⁾。

したがって、キリスト教と暴力をめぐる問題では、キリスト教徒ないし教会が暴力を正当化してきた歴史的な事実についての実際の論争だけでなく、キリスト教の教理そのものに内在する暴力的側面についての本質的論争を考慮しなければならないだろう。本質的論争としては、「教会の外に救いなし（Extra Ecclesiam nulla salus）」にみられる排他的な救済理解と、イエスの死による罪の贖いという犠牲的暴力の問題が考えられるが、ここでは後者に絞って概観したい。

キリスト教信仰にとって、イエスが十字架上で刑死したことが重要な意味を持つことはいまでもない。この史実について「神はこのキリストを立て、その血によって信じる者のために罪を償う供え物となさいました。それは、今まで人が犯した罪を見逃して、神の義をお示しになるため

す」⁽²⁹⁾といった意味づけがなされ、イエスの死が贖罪すなわち宗教的な救済にとって格別の意味をもつものと理解されたのである。

こうしてキリスト教思想史においては、イエスの死がいかにして人間の救済を担保するかについて、大きく三つの学説が立てられることになる。イエスが十字架および復活により、人間を罪の虜としていたサタンとの戦いに勝ったことで救いが達成されたとする「勝利者キリスト」説、十字架を通して示される神の愛が人間に回心を促すことで救いが達成されるとする「道徳感化」説、死をもって償うべき人間の罪をイエスが代わりに引き受けることで救いがなされたとする「刑罰代償」説である。いずれの学説もキリストによる贖罪を十全に説明するには至っていないとされるが⁽³⁰⁾、西欧のキリスト教世界においては刑罰代償説の影響が最も大きいといわれる。

本格的な教理の分析は本稿の射程をはるかに超える。むしろここで指摘したいのは、いずれの学説においても、十字架によるイエスの殺害という暴力行為が人間の救いのために要求されており、愛敵と非暴力を最も強く主張する絶対平和主義のキリスト教会においてさえ、この教理が一般的に受け入れられているということである。刑罰代償説では罪を罰する暴力が、また道徳感化説では神の愛を示すために独り子を殺させる暴力が、賞賛こそされないものの必要とされている⁽³¹⁾。イエスが殺された時、あるいは殺されたが故に、罪ある人間の救いという《善いこと》が実現した。ここから派生すると考えられる二つの思想が指摘できるだろう。一つはウォルター・ウィンクが「贖罪的暴力の神話（the myth of redemptive violence）」とよぶ思想であり、もう一つは正義の実現を適切な処罰に求める応報的正義（retributive justice）の思想である。

ウィンクによれば「贖罪的暴力の神話」とは、暴力を通じて秩序がカオスに勝利する説話形式を

いう。これは征服による支配を正当化するイデオロギーであり、宗教には権力や特権を正当化する役割が期待され、平和は戦争を通じて、安全は力の行使を通じて実現する。イエスの十字架はまさに暴力による贖罪であり、罪のない「神の子」が罪深い人間に代わって暴力的な罰を受けることで、万人の罪が払拭されたと理解される。こうした世界観はもはやキリスト教思想に留まらず、子供向けアニメやゲーム、漫画や映画などの娯楽、メディア、スポーツ、外交政策、国家安全保障、ナショナリズム、テレビ伝道活動など社会全体に広範にみられる⁽³²⁾。ウィンクは、こうした支配的な言説を打破する方途としてイエスの非暴力の生き方を捉え、これを対決でも逃避でもない「第三の道」として提示する。そして十字架を「抑圧による犠牲」として「諸悪に対してイエスが立ち向かった方法」と理解する⁽³³⁾。ウィンクの考察は、非暴力主義の模範としてイエスを捉えることで、贖罪的暴力の神話を乗り越えようとしているが、かえってイエスが殉教者の一人にすぎなくなり「第三の道」と救済との関係が不明確になるようにも思われる。

また、贖罪論は平和と並んで重要な正義の概念の抽出に大きく影響する。とりわけ刑罰代償説は、その名の通り罪に対する処罰を救いに不可欠の要素と捉えており、自ら罰を受けられない人間は、キリストの代理贖罪を信じる信仰によって神の前に義と認められるとする（信仰義認）。このような応報的贖罪理解は、信仰義認と社会正義を分断し、社会的責任の要請を、行為義認として退ける⁽³⁴⁾。正義の実現にとって罪に相応した処罰が不可欠とする考え方は、秩序維持にとって望ましくない人々を（たとえば死刑といった）暴力で排除することを正当化する考え方にも親和する⁽³⁵⁾。また、応報的贖罪理解は西欧における刑事司法の考え方にも影響し、この世の罪のために神がキリストを罰するという理解は、受刑者への過酷な扱

いを正当化する役割も果たしたと考えられる⁽³⁶⁾。

キリスト教の平和思想において、基本的教理に伏在する暴力性への関心は、未だ周延的なものにとどまるように思われる。その展開については、筆者自身の今後の研究課題ともしつつ、ここでは可能性の糸口を述べることで責めを塞ぎたい。まず歴史的平和教会において、この方面への関心が顕著に高まっていることが指摘できる。伝統的に平和主義の立場を堅持してきた彼らにとって、十字架という暴力をどう理解し平和神学に位置づけるかは、自らの存在理由に関わる重大な問題と受けとめられつつある。

たとえば、再洗礼派の流れを汲むメノナイトの神学者J・デニー・ウィーバーは、古典的な勝利者キリスト説の現代版ともよぶべき「勝利者キリスト物語（narrative Christus Victor）」説を提唱し、イエスの非暴力の教えと生涯から十字架および復活までをトータルに救いのプロセスと捉えようとしている⁽³⁷⁾。また、C・ノーマン・クラウスは日本での宣教師経験から神学の西洋的前提を再検討し、アナバプティズムに立脚した独自の贖罪理解を提示している。彼によれば、キリスト教における罪には、西洋文化で専ら強調されてきた罪責（guilt）のみならず恥（shame）の側面が含まれるのであり、応報的処罰は罪責を消去できても、恥を消去することはできない。「必要なのはコミュニケーションの回復」であり「過去を覆い、関係を真実に回復する赦しだけが、恥を取り去ることができる」のである⁽³⁸⁾。

修復的正義の思想と運動

キリスト教会ないしキリスト教徒が戦争と平和の問題についていかなる思想を展開してきたか、また《思想としての平和》の観点からキリスト教の教理がどのような課題を抱えているかを概観した。これらの思想的営為をふまえ、これを平和の

運動ないし制度へと架橋する可能性を示唆するものとして、修復的正義の思想と運動を取り上げよう。これは、キリスト教平和主義を背景としつつも、まずは現実世界における実践知として始まったものである。実践への神学的弁証が加えられることで、応報的正義概念へのオルターナティブとして注目されるようになり、キリスト教会の範疇を超えて制度化が進みつつある。

修復的正義運動の来歴を語るとき、しばしば取り上げられるのが「キッチンナーの実験」とよばれる事件である。1974年、カナダのオンタリオ州で二人の少年が酒に酔って、22件もの器物を損壊した。この事件を担当したのが、メノナイト教会に属する二人の保護観察官であった。彼らは、加害者の少年をただ収監するのではなく、被害者と対面させることを提案し、裁判官はきわめて異例ながらこれを許可した。少年らは保護観察官に付き添われ、被害者の家を直接訪問し、謝罪と損害賠償の話し合いが行われた⁽³⁹⁾。少年らが再び罪を犯すことはなく、被害者の満足も大きかったという。

この小さな事件をきっかけとして、後に「被害者・加害者和解プログラム (Victim Offender Reconciliation Program: VORP)」とよばれる事業が普及していくことになる。活動の普及に伴って実施方法も洗練され、当初は空き巣などの軽微な

財産犯を対象としていたが、より重大な暴力事件にも種々の配慮をした上で適用されるようになった。犯罪被害者と加害者の対話を進める実践は、やがて修復的司法／正義 (restorative justice) とよばれるようになり、北米からオセアニア⁽⁴⁰⁾、ヨーロッパ、さらにアフリカ、中南米、アジアへも広がりをみせている。2002年には国連の犯罪防止刑事司法委員会で「刑事事象における修復的司法プログラムの運用に関する基本原則」が採択され、加盟国が修復的正義に基づく司法手続きを開発・活用するための指針を提示した。

平和の思想的側面に着目するため、修復的正義の運動および制度化についてはこれ以上立ち入らない。今や修復的正義は世界的な広がりをみせ、これをキリスト教思想の専売特許とみなすことは、もはや精確とはいえない。ここではむしろ、修復的正義の思想的原理を確認することで、これをキリスト教平和思想の一端に位置づけてみたい。

修復的正義の思想と運動を推進する上で大きな役割を果たした犯罪学者のハワード・ゼアは、修復的正義を「特定の加害行為に関係する可能な限りすべての人間が参加して、その行為についての損害、ニーズ、責任を共同で明らかにし、癒しと可能な限りの正常化を実現するためのプロセス」と定義している⁽⁴¹⁾。後に図示する通り、一般的

	応報的正義	修復的正義
犯罪とは	法と国家の侵害	人間と人間関係の侵害
侵害は	罪を構成する	責任を構成する
正義とは	国家が罪を定め (量刑) 苦痛を強制 (刑罰) すること	被害者・加害者・地域社会が関与して不正を正す努力をすること
正義の焦点	加害者にふさわしい刑罰が科されたかどうか	ニーズが満たされ責任が果たされたかどうか
思考の手順	(1) 破られた法は何か？ (2) だれが法を破ったか？ (3) その人はどんな制裁を受けべきか？	(1) 傷ついたのはだれか？ (2) その人のニーズは何か？ (3) そのニーズを満たす責任があるのはだれか？

な刑事司法は応報的な正義概念に基づいており、どの法が破られたか、法を破ったのは誰か、破った人に相応しい刑罰は何か、という流れで思考する。これに対し修復的正義では、傷ついているのは誰か、その人のニーズは何か、そのニーズを満たす責任があるのは誰か、という流れで思考する。修復的正義の思考では、犯罪とは法と国家に対する侵害であるよりも、むしろ人間関係の侵害と捉えられ、正義とは罪に相応しい刑罰が科されることよりも、むしろ破綻した関係が修復されることである。そして加害者が相応の報いを受けることよりも、むしろ被害者のニーズが満たされ加害者の責任が果たされることを重視するのが、修復的正義の基本的な思想であるといえるだろう⁽⁴²⁾。

思想としての修復的正義を検討するには、その宗教的背景を理解することが重要であると思われる。修復的正義運動の生成と発展に歴史的平和教会が一定の役割を果たしたといえるなら、その原動力がキリスト教の平和思想と無関係であるはずはないからである。上述の戦争論・平和論の諸類型および贖罪と義認をめぐる教理にもみられる通り、キリスト教思想における長年の懸案の一つが、平和（ないし非暴力）と正義の両立の問題であった。聖書におけるシャロームの概念は平和と正義の両方を含むとされるのだが⁽⁴³⁾、「正しい戦争」が正義の実現のために力の行使を容認する一方、平和主義も正義への固執こそが独善と狂信を生む元凶であるとして、平和と正義をトレードオフの関係と捉える傾向があった。キリストの代理贖罪と応報的正義の近接性は上述の通りである。こうしたアポリア状況を修復的正義の観点から捉え直すと、そこには不正に対しては断罪と処罰がなされることこそが正義の要諦であるという、応報的な正義理解を読み取ることができる。これに対し、上述のクラウドが示唆する通り、関係修復ないし和解を要諦とする、もう一つ別の正義概念が探求されるならば、両者を矛盾なく統合しうる

より聖書的な理解を得る可能性が考えられるように思われる。

ニュージーランドの神学者で修復的正義の実践者でもあるクリス・マーシャルによれば、実に、正義は聖書の中心概念であり、その本義は神と人とが本来あるべき関係を回復することであり、それは神の似像（にすがた、*imago Dei*）としての人間が、共同体の成員として相互に関係を修復することを含むものである⁽⁴⁴⁾。聖書的正義が応報ではなく関係修復を意味するがゆえに、正義は恵みや憐れみと両立するものとして描かれる⁽⁴⁵⁾。平和であれ正義であれ、聖書のシャロームの要点は破綻した関係が修復されることであるという洞察により、平和と正義を一体のものとして捉える手がかりが得られたことは、修復的正義がキリスト教平和思想にもたらした大きな功績といえるであろう。

結びにかえて

キリスト教における《思想としての平和》の素描から、どのような洞察が得られるだろうか。最後に、平和をめぐる思想・運動・制度についての気づきを記して結びにかえたい。

キリスト教平和思想の出発点は、「剣を取る者は皆、剣で滅びる」⁽⁴⁶⁾「悪人に手向かってはならない」⁽⁴⁷⁾「敵を愛し、あなたがたを憎む者に親切にしろ」⁽⁴⁸⁾といった一連のイエスの言葉であった。以来、キリスト教には初代教会から歴史的平和教会に至るまでの平和主義の伝統が続いてきたが、ここで特徴的なのはこれらのいずれもが宗教的少数者として迫害や抑圧を経験してきたことである。聖書の教えという神学的基盤に加えて、迫害による亡命と殉教の経験といった社会的基盤ともいべき要素が、彼らの平和思想に一定の形を与えることになる。その一つが「二王国論」とよばれる、「神の王国」と「この世の王国」

という二つの概念を対置させる一種の二元論的思考である。罪の救いを得たキリスト教徒は「神の支配」に属する者であり「この世の支配」からは距離を置くのである。「この世の国」が「神によって定められて」いる限りは服従するが、「この世の国」自体が神の教えに背いたり、教えに背くようキリスト教徒に求めたりするならば、それを拒んでむしろ亡命や殉教を選ぶべきだというのである。

かくして、ヨーロッパで迫害を受けた人々は、北米や東欧、ロシア帝国を経て中南米へと移住した。そこでは自らの集落を形成し、外の世界とは一線を画して、「二王国論」的信仰に基づく共同生活が守られた。しかし、迫害のない土地に定着することで、少数者による抵抗運動としての性格は薄れ、認知された宗教共同体という制度としての性格が強まる。徴兵制に対しては、良心的兵役拒否による代替奉仕が制度的に保障され、20世紀には国際的な救援活動などを通じて、周囲の社会との関わりも増していった。

社会状況の変化やキリスト教現実主義からの批判もあり、従来の「二王国論」に代わる平和理解として「キリストの主権性」が唱えられる。「イエスは主である」という告白は単にキリスト教徒の内心の問題にとどまらず、社会のあらゆる場面にまで「キリストの支配」が行き渡ることを指向するものだという捉え方である。平和な立ち位置を求めてこの世から退くという忌避的な態度に代わって、「キリストの支配」が行き渡るようこの世の不正義に対峙するという能動的な態度が流布していく。

いわば、「聖書的無抵抗」という個人的・良心的次元で平和（ないし平安）を強調する立場から、「積極的非暴力」ともよぶべき公共的・制度的次元での正義の実現を強調する立場へと転換してきたとみることができるわけだが、これを単純にキリスト教平和思想の進歩ないしパラダイム転換と

捉えることは、やはり精確さを欠くと言わざるをえない。それは、キリスト教の平和思想が「信仰に基づく（faith-based）」という性格を帯びているためである。

まず、非暴力直接行動は不正義を糾弾することに偏重し、正義を実践するよりも要求することに重点を置き過ぎているとして、信仰上の抵抗を覚える人々は少なくなかった。悔い改めと罪の許しを重んずる信仰者にとって、相手の態度変更を一方的に求める直接行動は、たとえ非暴力であれ一種の「強制」であり、運動に携わる自らへの内観的・自省的要素に乏しいと考えられた。非暴力運動が、社会正義実現のための手段としばしば捉えられ、その有効性が帰結主義的に弁証されたことも、義務論的平和主義とは動機づけを異にするものとして受けとられた。

さらには、運動が制度化されていく過程で、思想の意味が変化したり失われたりすることを、キリスト教会は経験してきた。イエスの教えに従う弟子の運動として始まった初代教会が、ローマの国教として制度化されたケースがそうであり、教会の改革を求めたプロテスタント運動が、教派属地権に基づくウェストファリア体制で国教制度を温存したケースがそうである。迫害を逃れた自由教会もまた、新天地に定着し制度化するやいなや、立場を異にする人々の自由を抑圧するようになった。「自発的結社という近代市民社会の原理は、さしあたり非常に不寛容な社会を生む」という逆説の萌芽を、キリスト教における運動と制度との相克に見ることができるようになる⁽⁴⁹⁾。

キリスト教思想に関する限り、平和の思想・運動・制度は、思想から運動へ、運動から制度へと段階的ないし発展的に具体化のプロセスをたどるわけでは必ずしもなく、むしろ三者の間に一定の緊張関係をはらみつつ展開していると考えられる。キリスト教世界観によれば、この世は救い主の降誕を得たが最終的な救いは成就していないと

いう、いわば《すでに》と《未だ》の間の過渡的状況にあり、聖書のシャロームもまた過渡的な状態に留まる。その意味でも、平和をめざすこの世のあらゆる運動や制度化の試みは、思想的・歴史的吟味の対象とされなければならない、我々は絶えず思想的原初に立ち返ることを求められるのである。

註

- (1) ローランド・H・ベイントン (中村妙子訳) 『戦争・平和・キリスト者』新教出版社、1963年
- (2) John Howard Yoder (Theodore J. Koontz and Andy Alexis-Baker eds.), *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution*, Grand Rapids: Brazos Press, 2009.
- (3) マタイによる福音書5章9節。なお本稿における聖書の引用は新共同訳による。
- (4) 「敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい」(マタイによる福音書5章44節)
- (5) 山田望「古代史における平和主義：キリスト教はいつから戦争を支持するようになったのか?」『いずみ』第20号(2004年4月)3-4頁
- (6) ローマ帝国は416年以降、キリスト教徒でないものを軍隊から排除した。
- (7) 土井健司『キリスト教は戦争好きか』朝日新聞出版、2012年、141頁
- (8) Arthur F. Holmes ed. *War and Christian Ethics: Classic Readings on the Morality of War*, Grand Rapids: Baker Book House, 1975, 92.
- (9) 「誰であれ名誉や金銭の入手のためではなく、ただ信心のみのために神の教会を解放せんとエルサレムへ出発した者には、その旅はすべての贖罪のためとみなさるべし」八塚春児『十字軍という聖戦』日本放送出版協会、2008年、28-29頁
- (10) 土井、前掲書、160-162頁
- (11) 拙稿「世にあつて世のものにあらず：歴史的平和教会におけるナショナルとコミューナルの相克」『PRIME』第35号(2012年3月)128頁
- (12) この教派属地権の確定をみたウェストファリア条約の成立(1648年)をもって、プロテスタント教会の存在が承認され、宗教改革が終わったと考えることができる。小泉徹『宗教改革とその時代』山川出版社、1996年、17-18頁
- (13) 深井智朗『神学の起源：社会における機能』新教出版社、2013年、154-179頁
- (14) 小寺彰・岩沢雄司・森田章夫編『講義国際法』(有斐閣、2004年)4頁
- (15) Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-first Century*, New York: Palgrave Macmillan, 2005, 23-25.
- (16) Yoder, *op. cit.*, 28-29.
- (17) 井上達夫『世界正義論』筑摩書房、2012年、279-287頁
- (18) 松元雅和『平和主義とは何か：政治哲学で考える戦争と平和』中央公論新社、2013年、38頁
- (19) さらに近年では「戦争後の正義(jus post bellum)」が出口戦略や移行期正義との関連で論じられている。Brian Orend, "Justice after War," *Ethics and International Affairs*, 16(1): 43-56.
- (20) Yoder, *op. cit.* 240-252. 松元、前掲書、130-131頁
- (21) フィリップ・ハリー(石田敏子訳)『罪なき者の血を流すなかれ：ル・シャンボン村の出来事』新地書房、1986年

- (22) Yoder, *op. cit.* 336-339.
- (23) 松元、前掲書、27-31頁
- (24) 湾岸戦争を具体例として戦争の道義性を論じたものとして、Jean Bethke Elshtain, et al. *But Was It Just? : Reflections on the Morality of the Persian Gulf War*, New York: Doubleday, 1992.
- (25) 栗林輝夫「『ブッシュの戦争』とキリスト教原理主義」関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『アメリカの戦争と宗教』新教出版社、2004年、15-46頁
- (26) 植木献「平和主義とキリスト教現実主義」千葉真編『平和の政治思想史』おうふう、2009年、235-257頁
- (27) 拙稿「『宗教と平和』の憂鬱：『文明の衝突』論再考」『かけはし』第89号（2009年4月）、1-2頁
- (28) Willard Swartley, *Slavery, Sabbath, War and Women: Case Issues in Biblical Interpretation*, Scottdale: Herald Press, 1983.
- (29) ローマの信徒への手紙3章25節
- (30) たとえば、ジョン・ドライバーは10の異なる贖罪理解を提示している。John Driver, *Understanding the Atonement for the Mission of the Church*, Scottdale: Herald Press, 1986.
- (31) 拙稿「信仰と平和のあいだで：平和神学の新たな段階」『かけはし』第74号（2003年3月）3頁
- (32) Walter Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, 13-31.
- (33) ウォルター・ウインク（志村真訳）『イエスと非暴力：第三の道』新教出版社、2006年
- (34) 「人が義とされるのは律法の行いによるのではなく、信仰による」（ローマの信徒への手紙3章28節）
- (35) John W. de Gruchy, *Reconciliation: Restoring Justice*, Minneapolis: Fortress Press, 2002, 61.
- (36) Christopher D. Marshall, *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment*, Eerdmans, 2001, 44-45.
- (37) J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement*, Eerdmans Publishing, 2001.
- (38) C・ノーマン・クラウス（棚瀬多喜雄訳）『しもべとなった王：弟子たちのキリスト論』新教出版社、1987年、256頁
- (39) ハワード・ゼア（西村春夫ほか監訳）『修復的司法とは何か：応報から関係修復へ』新泉社、2003年、161-163頁
- (40) ニュージーランドでは1989年の青少年家族法により、世界に先駆けて少年事件に対する修復的司法手続きを法制化した。コンセディーン、ボーエン編（前野、高橋監訳）『修復的司法：現代的課題と実践』関西学院大学出版会、2001年
- (41) Howard Zehr, *The Little Book of Restorative Justice*, Intercourse: Good Books, 2002, 37.
- (42) Zehr, *op. cit.*, 21.
- (43) 「慈しみとまことは出会い／正義と平和は口づけし」（詩85篇11節）
- (44) Chris Marshall, *The Little Book of Biblical Justice*, Intercourse: Good Books, 2005.
- (45) 「それゆえ、主は恵みを与えようとしてあなたたちを待ち、それゆえ、主は憐れみを与えようとして立ち上がられる。まことに、主は正義の神。」（イザヤ書30章18節）
- (46) マタイによる福音書26章52節
- (47) マタイによる福音書5章39節
- (48) ルカによる福音書6章27節
- (49) 森本あんり「ニューイングランドのパプテスト：〈ゼクテ〉の位置づけの変遷」『日本の神学』48（2009年）176頁