

## 犠牲と宗教と国家 —テロ時代における平和構築の要点—<sup>1</sup>

小原 克博

### 要旨

「犠牲」は、戦争と平和の一面について語る場合に、特に考察を要するキーワードの一つである。何故なら、これまでも「犠牲」の概念がナショナリズムを鼓吹し、戦争を正当化するために利用されてきたからである。尊い目的のために命を落とすことが、時として正しいと考えられ、事実、戦時中に国のために戦い死んでいった人々を讃える風習がある。また、神のために命を落とすことで殉教者となる。尊い目的のために死ぬことを讃えるという理論は、国家と宗教のいずれもが包含し、これを共通点として、しばしばナショナリズムと宗教の結びつきへと発展してきた。つまり、国が求める犠牲の理論を、宗教が補うということである。このような犠牲の論理の問題に取り組むにあたり、平和主義は単なる理想論であってはならない。本稿では、国家、宗教、戦争の関係について、「犠牲」というキーワードを中心に論じる。また、犠牲を正当化するにあたり用いられる偶像崇拜を取り上げ、平和実現のために取るべき視点を提唱する。

### キーワード

平和、暴力、犠牲、国家、偶像崇拜

こういうわけで、兄弟たち、神の憐れみによってあなたがたに勧めます。自分の体を神に喜ばれる聖なる生けるいけにえとして献げなさい。これこそ、あなたがたのなすべき礼拝です。(ローマの信徒への手紙 12:1)

## 1. 序章：戦後 70 年の考察

### 1-1. 戦前のドイツと日本

第二次世界大戦の終戦 70 周年を迎えた 2015 年、日本ではテレビやマスコミで戦争関連の話題が注目された。しかし、単にこの 70 年を振り返るだけでは、日本が戦った戦争の意味を十分に検証することはできない。戦争期が、日本の近代化の歴史に密接に関係していることもあり、近代国家になるべくして日本が辿った、明治維新(1868 年)とともに始まった国家形成の歴史とも合わせて考える必要がある。

ここで、日本とドイツとの関係について述べておきたい。ドイツと日本は、第二次大戦では同盟国であったが、戦前からドイツが日本に与えた影響は多大なるものがあつた。簡単に言えば、日本にとって、ドイツは近代化の模範となる国のひとつであつたのだ。明治政府は、西洋に追いつこうと、日本の近代化に最重要課題として取組み、使節団を欧米へ派遣した。プロシア(現在のドイツ)へ派遣された日本の知識人らは、皇帝ヴィルヘルムがルター派教会の後ろ盾を得て、緊密な関係にあつた事実を記録している。彼らは、ドイツにおけるこの政治と宗教との関係が、天皇を中心とする日本の政治体制に応用できると判断した。このようにして、ドイツ憲法が戦前の大日本帝国憲法の骨格となつたばかりでなく、ドイツにおける政治神学が、日本の政治と宗教との関係に大きな影響を与えたのだ。言うまでもなく、日本における中心的宗教とはキリスト教ではなく、神道(国家神道)であり、これが天皇と国民をつなぐ国家的倫理規範であつた。

この点が、平和について議論する上で考慮すべき重要なポイントである。ドイツと日本のいずれにおいても、ナショナリズムと宗教が結びつき、結果的に宗教が戦争に加担することになってしまった。どちらの国においても、戦争反対派が存在したが、いずれも少数派であつたため、ほとんどが抑圧されてしまった。こうした歴史的事実から、平和実現のためには、偏狭なナショナリズムに、宗教をその道具として利用することを許してはならないのは明らかである。

### 1-2. 戦後の日本：日本国憲法と第九条

第二次大戦後、日本は新たな憲法を制定し、「日本国民は、・・・戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、・・・永久にこれを放棄する・・・陸海空軍その他

の戦力は、これを保持しない」と定めた。日本国憲法第九条の前文、条文が、戦後日本の平和主義の根幹をなしている。しかしながら、2015年、与党自民党はこの憲法第九条の再解釈を試み、自衛隊の権限拡大を盛り込んだ国家安全に係わる法案を提出、全国各地で反対運動が繰り上げられた。これらの法案は最終的には採択されたが、政府に対する反対運動は、活発な議論を日本国民の間に巻き起こし、憲法第九条が定める戦争放棄条項への国民意識の高揚に大きく貢献した。

第九条が定める戦争放棄は日本に限られたことであるが、そこに込められる平和主義の理念は他国にも当てはまることである。この第九条に込められた平和主義思想の根源を人類史というより広いコンテキストで探求することで、これが日本という一国に限られたことではなく、全人類に関わる普遍的問題であることへの理解を深めなければならない。

キリスト教が日本へもたらした影響は比較的小さいものであったにもかかわらず、第九条における平和思想にはキリスト教的平和主義と共通するものがある。さらに、平和主義は人類史上において主流にならなかったものの、様々な思想的源流を持っていることも、注目に値する。インドに連綿と受け継がれる思想アヒンサーもその一例で、あらゆる生き物に対する非暴力を意味し、仏教を介して東アジア全域に広められた。20世紀になると、マハトマ・ガンディーがこのアヒンサーに基づく非暴力抵抗運動を推し進めた。草創期のキリスト教では、信徒は弾圧の苦難に耐えながらイエス・キリストの教え通り、非暴力を忠実に実践した。キリスト教がローマ帝国の国教となつてからは、平和主義思想は教義の中心から姿を消した。しかし、この思想はキリスト教の少数派の中に受け継がれ、20世紀にはマーチン・ルーサー・キング・ジュニアが市民権運動を率いた際にも、非暴力思想がその中心となった。レフ・トルストイなどの平和主義作家による文学作品やイマヌエル・カントの哲学（特に『永久平和のために』）も、近代の日本人学者らに平和主義を考える機会をもたらした。こうした憲法第九条に込められた平和主義の歴史的背景を理解することで、これが日本の歴史のみを反映したのではなく、この問題が世界全人類に関わる問題であることがわかる。

### 1-3. 正戦論：必要悪としての戦争の正当性

しかし、平和主義の価値については、国内外で様々な疑問が投げかけられている。特に国際政治においては、平和主義は単なる理想とみなされ、議論されることもあまりない。世界のほとんどの国が軍隊を擁し、軍力によって国民を守り、敵からの攻撃を回避できると信じている。こうした見解からすれば、戦争といっても全てが悪ではなく、中には平和確立のために必要な戦争もあると言える。これを「正戦論」という。この正戦論を擁護する国は多く、国連さえもこの考え方

を容認している。したがって、人権の危機に対する軍事介入が時折実行されるのだ。

アメリカ合衆国では、広島そして長崎への原爆投下が、この正戦論の典型的な例と受け止められている。つまり、戦争を終結し、世界に平和をもたらすためには、原爆投下は必要だったという考えである。近年、アメリカ国民の間で原爆投下が非人道的行為であったという非難の声も上がるようになってきているが、それでも国民の大半は、原爆投下は正当な行為だったと信じている。

正戦論が当然のように受け入れられているというのは、アメリカのみの話ではなく、全世界に見られる現象であり、一切の軍事力行使に反対する平和主義は、きわめて少数派なのである。この状況はキリスト教世界にも当てはまる。イエス・キリストは、暴力に公然と反対した平和主義者であったが、今日の世界のキリスト教信者の多くは平和主義者ではない。正戦論を支持し、戦争や武器の使用の必要性を受け入れている。こうした事実を無視して平和主義の重要性を訴えても、その声は国際社会には届かない。よって、少なくとも日本は、平和主義の重要性を国際社会に論理的に納得させ得るに足る平和主義の思想的・政治的基盤を確立すべきである。

#### 1-4. 犠牲のパラドックスを克服する

「犠牲」は、戦争と平和の一面について語る場合に、特に考察を要するキーワードの一つである。何故なら、これまでも「犠牲」の概念がナショナリズムを鼓吹し、戦争を正当化するために利用されてきたからである。尊い目的のために命を落とすことが、時として正しいと考えられ、事実、戦時中に国のために戦い死んでいった人々を讃えることがある。また、神のために命を落とすことで、殉教者となる。尊い目的のために死ぬことを讃えるという論理は、国家と宗教のいずれもが包含し、これを共通点として、しばしばナショナリズムと宗教の結びつきへと発展してきた。つまり、国が求める犠牲の理論を、宗教が補うということである。

犠牲の論理におけるもっとも深刻な問題は、ある者への忠誠心が、他者の犠牲を引き起こすことである。すなわち、一方（自国民）に対し責任があるという立場から、他方（他国民）への責任がないということになる、ということである。この「犠牲のパラドックス」における、一国に対する完全なる自己犠牲が、他国の国民の犠牲も必要とするという矛盾は、戦争時に最も顕著に表れる。

この問題が1945年に解決済みだと考えるのは間違いである。何故なら、その後も、IS（イスラーム国）など宗教過激派によって同じ論理が繰り返し用いられているからだ。神への絶対忠誠と使命感、そして自己犠牲の精神が、何万人もの尊

い、罪のない人々の命を奪っている。日本では1995年、オウム真理教の信者らが東京の地下鉄でサリンをばらまき、多くの死傷者を出している。彼らをこうした行動に駆り立てたのが、その指導者への忠誠心と自己犠牲の精神なのだ。世界に平和をもたらすためには、他人の命を奪う自己犠牲の精神に流れる理論の危険性に気づき、「犠牲のパラドックス」に終止符を打たなければならない。

平和主義は単なる理想主義に留まるのではなく、より具体性を持たなければならない。平和主義者としては、過去の戦争における無数の犠牲者の背後にある理論を冷静に分析し、歴史の教訓に基づいた行動を起こすべきである。そして、謝るべきは謝り、和解の道を探るべきである。本稿では、国家、宗教、戦争の関係について、「犠牲」というキーワードを中心に論じる。また、犠牲を正当化するに当たり用いられる偶像崇拜を取り上げ、平和実現のために取るべき視点を提唱する。

## 2. 犠牲の論理

### 2-1. 犠牲の論理：ナショナリズムと宗教

先に、ナショナリズムと宗教は容易に結びつくものであることを述べた。よってまず、マーク・ユルゲンスマイヤーの視点から、世俗的ナショナリズムと宗教的ナショナリズムについて考察する。後者は、現代社会においてナショナリズムと宗教を結びつける常套手段となりつつあるものである。

ユルゲンスマイヤーは「秩序のイデオロギー」に注目し、宗教的・世俗的のいずれのナショナリズムも、社会秩序の維持強化に貢献するものであるとし、結果的に両者が競合関係に立つ場合もあると指摘する。また、一見対立するかのように見える両者には、次のような重大な類似性があると説く。

〔世俗的ナショナリズムと宗教は（引用者注）包括的な道德秩序の枠組み、すなわちそれに所属する人々に究極的な忠誠を命じる枠組みを与えるという、倫理的な機能を果たす。（中略）ナショナリズムと宗教がもつ、殉教と暴力に道德的許可を与える力ほどに、明確に忠誠の共通様式が現れているものは、他のどこにも存在しない。（Juergensmeyer 1994: 15＝ユルゲンスマイヤー 1995: 28-29）

素朴な帰属心を「殉教と暴力」にまで高めるメカニズムを理解し、それを阻止する方法を模索することこそ、テロ撲滅を声高に謳うことよりはるかに意義の大きな課題と言える。ユルゲンスマイヤーの取るアプローチは、宗教的・世俗的そ

それぞれのナショナリズムの近接性と緊張関係にその手掛かりを見出そうとするものである。ナショナリズムという概念は西洋で発達したものであると認めた上で、ユルゲンスマイヤーは世俗的ナショナリズムが宗教的ナショナリズムを包含し得るかと問う。そして、中東、南アジア、そして旧共産主義諸国における彼の事例研究を通して、世俗的ナショナリズムが必ずしも良い結果に終わっていないことを示している。

西洋では、近代国家は政教分離の原則に基づいて形成された。西洋以外でも同様に、公的領域と私的領域を分離し、宗教行為を私的行為の範疇に置くことにより、現代的寛容性を備えた社会の実現が可能だと考えられていた。実際は、そうした政策が西洋植民地支配のもとで実施されたのだ。これが、宗教的ナショナリズムが20世紀初頭に、西洋型近代化への抵抗運動として台頭した理由の一つである。トルコなどのイスラーム圏の一部の国では、世俗化が近代化に不可欠だとみなされた。このように一方で政治と宗教を分離する方向へ進みつつある国家がある反面、他方では宗教的ナショナリズムが現れた。後者は数々のイスラーム主義運動に見られる通り、近代化と世俗化を厳密に分け、イスラーム教の教義、戒律の枠組みの中で近代化を実現しようとする動きである。

ここで注意しなければならないのは、「世俗的」と「宗教的」が対立的な二分法として理解されるべきではないということである。実際、ユルゲンスマイヤーの理解は二分法的な傾向を有しているが、それは公的領域と私的領域を区分する西洋的な伝統を反映していると言える。宗教的ナショナリズムは、近代化、世俗化に対抗する手段とみるのではなく、新たな秩序のイデオロギーを模索する中から生まれた現代の産物であると認めるべきであることを強調しておきたい。そうすることにより、宗教的ナショナリズムを近代からの逸脱と捉えようとする誘惑から距離を置くことができるからである。

現実には、宗教的とも言えるほどの熱烈なナショナリズムの台頭が、現代の特徴となっている。近代の日本においては、宗教的ナショナリズムが国民を扇動する原動力となった。近代のナショナリズムという視点から、宗教的・世俗的のいずれにせよ、国のために自らを犠牲にするということが自然なことであると見られていた。二度の世界大戦はその結果である。このような悲劇を二度と繰り返さないために、我々は人類にとっての犠牲の意味を考え、あるいは犠牲に駆り立てる、または犠牲を正当化する論理を直視しなければならない。

## 2-2. 人類史における犠牲の考察

キリスト教には、神への献げ物として動物を生贄にする習慣はないものの、イエスが十字架に架けられることによる贖罪の意味は、古来より知られる犠牲の概

念に密接に関わっている。人類史の黎明期には、様々な儀式、中でも特に犠牲を献げる行為そのものが宗教とみなされた。世界のどこにいても、人が超常的存在、またその世界へ接触するには、何らかの媒介を必要とした。例えば、農村においては降雨が重要なカギを握る。その重要さゆえに雨乞いの儀式が重要視され、その儀式の中で、動物の犠牲が神に献げられた。

聖書においては、特にレビ記の中に「焼き尽くす献げ物」についての記述が多く見られる。その中でも最も有名なものとしてまず思い浮かぶのが、アブラハムによるイサク奉献の物語であろう。神は以下のようにアブラハムに命じている。

これらのことの後で、神はアブラハムを試された。神が、「アブラハムよ」と呼びかけ、彼が、「はい」と答えると、神は命じられた。「あなたの息子、あなたの愛する独り子イサクを連れて、モリヤの地に行きなさい。わたしが命じる山の一つに登り、彼を焼き尽くす献げ物としてささげなさい。」(創世記 22:1-2)

「焼き尽くす献げ物」の語源となるヘブライ語「オラー」は、ギリシャ語で「ホロコースト」と訳されていることはよく知られている。この有名な物語の結末をあらためて説明する必要もないだろう。この物語が示す難題、それは神への絶対忠誠と犠牲であり、ユダヤ教、キリスト教の歴史を通し議論され、また多くの哲学者が取り組んできたテーマでもある。

戦後の現代思想の一部は、ルネ・ジラール、ジョルジュ・バタイユ、ミシェル・フーコーなどの思想家による、犠牲の構造への批判から始まったと言ってよい。二度の世界大戦を通して、近代国家の数々は前例を見ないほどの犠牲者を出し、このような結果を生み出したそもそもの原因が何であったのかが問われた。簡単に言えば、この問題への答えはこうである。近代国家は、宗教的犠牲のシステム(犠牲者化)を克服・解消する代わりに、アップグレードさせたのだ。換言すれば、ここで議論している犠牲の問題は、アブラハムの時代に限られた遠い昔の問題ではなく、20世紀から受け継がれた21世紀の我々が直面する問題でもある。

この問題を詳細に検討する前に、まずジョン・ダンニルによる『犠牲と身体』(*Sacrifice and the Body*)に基づく、人類史における犠牲の意味について確認しておこう。ダンニルによると、種々の犠牲タイプに共通する要素として、次が挙げられる。

1. 行動：犠牲とは実行の結果であり、必然的に表徴的、物的である。
2. 儀礼：行動は儀礼化される。つまり、何らかの違いを示す指標を必要とする。

その違いとは用いる素材、担当者、犠牲の在り方やその結果に対する理解などさまざまである。普通ではあり得ないことが行われたり、あるいはありふれたことを普段とは異なるやり方で行ったりということがある。

3. 超越性：犠牲とは、「神」や「聖なるもの」などといった次元の異なる威力との関係を仲介する儀礼行為である。
4. 交換：犠牲を通して、神へ何らかの献げ物をすると同時に、何かを享受する感覚がある。それは物的、社会的、精神的恩恵、「加護」であったりする。また神から受けた守護に対する礼として献げ物を供する場合もある。
5. 変化：行動、交換のいずれの場合でも、犠牲を完遂することは、超越的パワーへアクセスすることにより、(神、対象あるいは犠牲を献げる者における)何らかの変化を意味する。
6. 連帯：犠牲の行為や物体は、常に犠牲を献げる者の生活の状況に密接したものである(住環境、社会構造、問題など)。それを神との関係に置くことにより、神を彼らの生活に結び付けることができる。
7. コスモロジー(宇宙観)：個々の犠牲は慣習的、あるいは微々たるものかもしれない。しかし全体として、あるいはひとくくりの儀式としては(全体性が認められる範囲において)犠牲を献げる集団の(生体的、社会的、存在論的)生命の全てを表徴していると理解すべきである。(Dunnill 2013: 177)

もちろん、これら一つ一つの要因がそれぞれに与える影響は、宗教や文化によってさまざまである。しかし、上記の7要素は、犠牲の主要な特徴を網羅していると言うことができる。その中でも、宗教や国家のための犠牲を正当化する場合によく用いられる理論として、第4の要素「交換」に注目したい。

### 2-3. 犠牲とキリスト教

そもそもキリスト教は犠牲を求めない宗教であった。当時としては異例なことである。ローマ帝国が、犠牲を供する行為そのものを宗教とみなしていたことで、草創期のキリスト教は「宗教」ではなく「迷信」とみられていた。キリスト教が犠牲を伴わない宗教として始まった二つの要素がある。ひとつは、当時のユダヤ教の影響であり、もうひとつはイエスの十字架に対する贖罪という理解である。

エルサレム神殿における伝統的な犠牲の祭儀に沿って、少なくともバビロン捕囚(紀元前6世紀)の頃以降、シナゴグにおいては週次あるいは日次の賛美と律法の順守の慣習が発達した。この両者は数世紀にわたり調和共存したが、神殿が後70年に陥落してからは、ユダヤ教は律法と經典の宗教として存続した。これは、キリスト教がイスラエルから離脱し、イスラエルの対抗勢力として、犠牲を



包含しない宗教として確立した頃と同時期のことであった (Dunnill 2013: 105)。

この歴史的理由に加え、もうひとつの理由がある。それは、神学的理由であり、キリスト教が犠牲を伴わない宗教としてスタートした理由を説明するものである。それは、イエスが十字架に架けられたことに対する贖罪としての理解である。つまり、イエスが人類に代わって十字架に架かり、罪を贖ったのであるから、それ以降は犠牲を献げる必要はなくなったというものである。

注意すべきは、この十字架の理解がキリスト教教義の中心となった一方で、その一部がキリスト教における殉教の発展へとつながったことである。キリスト教の殉教文学から派生したのが、イエスが十字架に架かってまで神への信仰を貫いたように、信者もまた、神への信仰を自らの死をもって立証すべきだという考え方である。この考え方は、殉教を模範的行動として讃え、尊い目的のために死を選ぶことが称賛に値するという立場である。よって、多くのキリスト教信者が、自らの信仰の証として殉教し、その数が増えた。例えば日本では、17世紀に激しいキリスト教弾圧が始まり、多くの日本人信者が、信仰を貫くために死んでいった。その結果、国内で生き残った信者はごく少数となり、「潜伏キリシタン」として信仰を受け継いできた。カトリックの司祭により西洋から日本にもたらされたキリスト教の殉教文学は、日本人信者の間にも殉教が尊い行為であるという思想を普及する一翼を担ったと言われている。

このような歴史的背景を踏まえ、犠牲とキリスト教の関係をここにまとめておこう。歴史的には、キリスト教は犠牲のない宗教的集団として始まった。キリスト教は動物の犠牲という儀礼を排除したが、信者が自らの信仰を貫くために自らの命を犠牲にするということは、積極的に受容してきたのである。19世紀から20世紀にかけてのナショナリズムの台頭を背景に、尊い目的のための自己犠牲という概念が近代国家の間で発達し、それぞれの国家システムに組み込まれていった。当時は、自国のために戦い、戦死することは、キリスト教信仰となんら矛盾することがないと見られていた。何故なら、尊い目的のために自らを犠牲にすることが模範的な行動であるとされていたからであり、自国のために死ぬことが、自らの信仰のために命を落とすこととほぼ同義と捉えられていたからである。これを私は、犠牲における「交換の論理」と呼ぶ。近代日本において、この犠牲における交換の論理の具体例としては靖国神社が挙げられる。これは国のために戦った戦没者の霊を、その功績をたたえて祀った神社である。

事実、キリスト教において犠牲の概念は重要である。しかし、交換の論理にすり替えられやすいこの犠牲の論理は、イエスの教えと相容れるものなのだろうか。教会や国家が提唱する尊い目的のためにキリスト教信者が自らの命を犠牲にすることを、イエスは望んでいるだろうか。これらの疑問に答えるため、次章ではイ

イエスの倫理観の特徴を見ていくことにする。

### 3. イエスの倫理

イエスは自らの教えの中でたとえ話を多用しており、そこから体系的な倫理を導き出すことは不可能である。しかし、イエスのたとえ話には、既存の社会秩序を崩壊させるほどの力があり、これを広義での「イエスの倫理」と呼ぶことができる。ここでは、イエスの倫理について、犠牲の視点から次の3点の特徴に絞って考察する。

#### 3-1. 交換の論理の否定

イエスは、単純な善と悪との二元論、そして勸善懲悪の原理を否定し、その境界を越えて広がる倫理的展望を指し示した。勸善懲悪の原理が交換の理論に基づいていることは明らかであり、イエスはそれに公然と反対したのである。イエスは次のように述べている。

あなたがたも聞いているとおおり、「隣人を愛し、敵を憎め」と命じられている。しかし、わたしは言うておく。敵を愛し、自分を迫害する者のために祈りなさい。あなたがたの天の父の子となるためである。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からである。(マタイによる福音書 5:43-45)

ぶどう園の労働者のたとえ(マタイによる福音書 20:1-6)もまた、我々が知っている交換の論理を超越する、神への愛を示している。交換の論理によれば、一日中労働に従事した者たちが、後からやってきて1時間しか働かなかった者たちと同じ賃金しかもらえなかったことに対して不平を漏らすのは当然と言えよう。しかし、このたとえ話は神の計り知れない寛容さと、交換の論理の枠には収まらない神の徹底した愛を論じているのである。言い換えれば、イエスの倫理は、交換の論理から我々を解き放つ力を備えている。

#### 3-2. 徹底した個人倫理

犠牲の論理は、しばしば、より大きな全体のため個人が犠牲となるべきことを促す。国のために命を献げる人々の死は、尊い死と讃えられ、それがやがて戦争へと発展していった。イエスは、一集団のために命を犠牲にする人々に反対し、各個人の尊さを説いた。それが最もよく表れているのが、見失った羊のたとえ(ル

カによる福音書 15:1-7) である。我々の日常生活においては、功利的な考え方が主となるため、いなくなった 1 匹の羊を探しに出かけるよりも、残りの 99 匹の羊を確保するという行動に出ることだろう。ところがイエスはその「失われた 1 匹」のことを考えるように諭している。この意味においては、イエスの倫理は徹底した個人倫理であり、集団のために自分を犠牲にするという集団倫理とは、明らかに相いれないものである。

### 3-3. 犠牲の内面化

イエスの教えは、律法の形式的側面を深く内面化するという点に特徴がある。犠牲という点では、イエスの言葉にその特徴が明瞭に表れている。「もし、『わたしが求めるのは憐れみであって、いけにえではない』という言葉の意味を知っていれば、あなたたちは罪もない人たちをとがめなかったであろう」(マタイによる福音書 12:7)。何か問題が起こった時、我々は往々にしてその責任を誰かに追及したが。しかし、イエスの倫理は、犠牲ではなく「あわれみ」へと我々の視線を導く。

ここまで、イエスの倫理について犠牲という視点でその概要を述べ、国家や共同体のために個人の命を犠牲にするということが、決して正当化されるものではないと論じてきた。イエスの倫理は犠牲の論理を超越し、共同体や国家のために命を犠牲にすることのない世界を指し示している。十字架に架けられたイエスが、人類のあらゆる罪を背負って最後の犠牲を払ったと理解するならば、その後も人間の命を犠牲にし続けることは禁じられるべきであろう<sup>2</sup>。このように解釈すれば、絶対的な非暴力と平和主義がイエスの言葉に表されているのみならず、暴力の極みとしての十字架において、逆説的にも頂点に達しているという洞察を得ることができるのである。

しかしながら同時に、素朴な自己犠牲の精神を国家が巧みに利用してきたことにも注意を向ける必要がある。この歴史的事実に着目するため、以下に愛国主義の視点から、近代国家と暴力との関係について述べる。

### 3-4. 愛国主義の倫理的パラドックス

議論を進めるために、アメリカ人神学者ラインホルド・ニーバーの『道徳的人間と非道徳的社会』(*Moral Man and Immoral Society*, 1932) から、若干長めに引用する。

愛国心はそのなかに倫理的パラドックスをもっており、最も鋭い凝った批判でなければいかなる批判も受けつけないものである。そのパラドックスとは、愛

国心は、個人の非自己中心主義が国家の利己主義に転化する、ということである。国家への忠誠心とは、もしより低い忠誠心や地方的利害などとくらべるならば、それは高度な利他主義の形態である。それゆえ、それはすべての利他的衝動の担い手となるのであり、そして、あるときには、その忠誠心は、個人が国家とその事業にたいしてもつ批判的態度をほとんどまったく破壊してしまうほどの熱烈さをもって、表現されるのである。この献身の無条件的性格が、まさに国家的権力の根拠そのもの、またその力をなんの道徳的抑制なしに行使する自由の根拠そのものなのである。このようにして、個人の非自己中心主義は、国家の自己中心主義を助長するのである。(Niebuhr 1960: 91 = ニーバー 1998: 109)

もちろん、ニーバーの議論の背景となる社会は、現代日本ではないが、ここで論じられている愛国主義の倫理的パラドックスは現代の日本社会に見ることができる。また他国においても、似通った構造が色濃く反映されている。では、個人の非自己中心主義や自己犠牲の精神が、狭義の愛国主義へと変換され、国や戦争に悪用されないようにするために、我々が気づくべき点はどこにあるだろうか。近代国家は、愛国精神を鼓舞し、国民を統合するために「偶像」を作り出し続けなければならない。尊い犠牲とは、そうした偶像のひとつなのである。この問題をさらに掘り下げるため、次章では偶像崇拜について議論する。

## 4. 見えざる偶像崇拜

### 4-1. 聖書における偶像崇拜

偶像崇拜は、絶対神を信仰する一神教において厳しく批判されてきた。偶像崇拜の禁止は三つの一神教の歴史に共通するだけでなく、これらの宗教の存在そのものが、偶像崇拜を禁じることによって保たれてきたと言っても過言ではない。この意味において、一神教に真に敵対するのは多神教でも無信仰でもなく、偶像崇拜なのだ。ヘブライ語聖書（旧約聖書）では、偶像崇拜の禁止は、出エジプト記 20 章の十戒の第二戒に関係づけられている。ユダヤ教では、他の神の崇拜を禁じることを「アヴォダー・ザーラー」(Avodah Zarah) と呼び、その対象は目に見える偶像（ヘブライ語で *pesel* という）に限られない。現代社会における諸問題を検証するためには、この「偶像」を目に見える崇拜対象に限るのではなく、もっと範囲を広げた「見えざる偶像崇拜」と捉えなければならない (Kohara 2006: 10)。神学者パウル・ティリッヒの次の言葉は示唆に富んでいる。

偶像崇拜は、予備的関心を根源的関心にまで高めることである。本質的に制約を受けているものを無制約的なものと考え、本質的に部分的なものを普遍的なものにまで高め、本質的に有限なものに無限の意味を与える（現代の宗教的民族主義の偶像崇拜は最も良い例である）。（Tillich 1951: 13＝ティリッヒ 1955: 25）

ティリッヒは、1951年に『組織神学』を著しているが、9月11日のテロ事件以来、宗教的ナショナリズムに対する理解の重要性が急激に増大した。ティリッヒが言うように、あらゆる宗教、あらゆる人民は偶像崇拜の危険に晒される可能性がある。

しかし、有限のものに対し、無限の価値を与えるべきではないとは、安易すぎるのではないか。そのような単純な構図で偶像崇拜が回避されうるのであれば、そもそも偶像崇拜が問題になることはないだろう。ティリッヒが指摘するのは、国家を宗教的ナショナリズムの視点から絶対視することの危険性である。しかし、西洋では神の尊厳と国家は、政教分離を前提に共存するとみなされているが、イスラーム社会では国民国家という概念そのものが疑問視されることもある。ティリッヒの時代には、現在増加しつつあるイスラーム勢力、つまり西洋社会やその価値観に敵意を持ち、極端なまでに偶像崇拜を排除した一部のイスラーム勢力は存在しなかったのだ。この点で、我々はティリッヒの論に安住することはできないのである。

#### 4-2. 見えざる偶像崇拜と構造的暴力

現代世界において増殖の力を身にまといながら、グローバルな影響力を与えているのが、資本主義に象徴される「物質主義」であり、米軍の軍事介入に象徴される「帝国主義」であるとするなら（これらはオクシデンタリズムにおける典型的な「西洋」イメージである）、その抑圧を受ける者が、それらの力を偶像崇拜的で見なし、批判するのは不思議なことではない。言い換えれば、「見えざる偶像崇拜」が構造的暴力の温床となり、そうした暴力に対抗するため人々が時に直接的、物理的暴力に訴えるということになるのである。

「構造的暴力」は、平和研究では特によく用いられる用語であるが、ヨハン・ガルトゥングの定義をここで紹介しよう。ガルトゥングは、平和は単に個人的、直接的暴力を排除するだけでは達成できないとして、暴力の概念を展開している。ガルトゥングによれば「ある人に対して影響力が行使された結果、彼が現実に肉体的、精神的に実現しえたものが、彼のもつ潜在的実現可能性を下回った場合、そこには暴力が存在する」（Galtung 1991: 5）。ガルトゥングはこれを「構造的暴

力」と呼ぶ。先に述べた文脈に置き換えて考える時、イスラーム教徒が西洋物質主義・帝国主義のために、そもそも人間に備わる尊厳を認められない、あるいは自由を制限されてしまうのであれば、そこには構造的暴力が存在する。この意味で、「見えざる偶像崇拜」が構造的暴力を作り出し、そうした暴力に気づいた人々が偶像を破壊するため「直接的暴力」に訴えるということになる。

それがきわめて過激な形で現れたのが、9・11 同時多発テロ事件であった。テロリストたちの目には、ワールド・トレード・センターは資本主義の富と暴力を体現した「偶像」として映っていたかもしれない。ペンタゴンもまた軍事力を体現した「偶像」として映っていたことだろう。だからこそ、あの事件は、多くの尊い人命の損失にもかかわらず、偶像の破壊を見ようとする欲求に形作られた大きな歓喜の声を伴ったのであった。絶望と歓喜を同居させるような偶像破壊行為を繰り返さないために、我々に何ができるだろうか。その答えを見出すため、過去の教訓に基づく、将来起こり得る状況として、構造的暴力から想定される最悪のシナリオを取り上げよう。

#### 4-3. 構造的暴力の結末と我々の課題

目に見えない偶像崇拜と構造的暴力が蔓延する社会では、皮肉にも嫌悪感を持たずして他者を排除することができてしまう。つまり、これらの威力が創り出す「憎悪の文化」が人々をして、特定の集団、彼らが意に介しない集団を社会から排除しようとするのである。事実、現代における大量虐殺の多くは、堆積する憎悪というよりはむしろ、無関心が引き起こした構造的暴力の結果と言える。

典型的な例としては、反ユダヤ運動（ホロコースト）が挙げられる。1938年11月9日、ユダヤ人の経営する店舗やシナゴークが、ユダヤ人を排斥するドイツ人により攻撃され破壊された。この事件を「水晶の夜」という。この日、大規模な略奪と殺戮が繰り返された。これについて、ホロコーストを研究する社会学者ジグムント・バウマンは次のように語る。「いくつ〈水晶の夜〉を積み上げてもホロコースト規模の大量殺害は発想できないし、また、実行しえない」(Bauman 1989: 89=バウマン 2006: 116)。彼が言わんとするのは、ホロコーストが憎悪に裏打ちされた暴力ではなく、社会に蔓延する倫理的無関心のため、他民族の人間に対する嫌悪的感情を伴わずして、彼らを抹殺へと追いやってしまったという点だ。

近代以前には、無関心が引き起こす組織的暴力などは存在しなかった。そして、これが究極の憎悪の文化の形と言ってもよいだろう。この暴力の形は、ホロコーストが最後の例ではない。まだ世界中に蔓延しているのだ。歴史を教訓として、無関心の危険性を学び、今世界で起きつつある現実を知り、人々が無関心を省みるよう新たな議論の可能性を探求するための努力を惜しんではならない。「全ての

宗教は平和のためにある」というメッセージは嘘ではないが、この点を繰り返すだけでは、人々は無関心に陥ってしまうのではないだろうか。平和のメッセージが敵と味方をきっぱり分ける二分法の狭間にとらわれるとすれば、そのメッセージは皮肉にも憎悪の文化を増長させることになる。我々を巧みに罠に貶めようとする憎悪の文化に打ち勝つには、たゆまぬ自己批判と自己改革の努力が必要である。

憎悪の文化は、宗教の違いから生まれるのではない。憎悪の文化が異なる宗教や文化圏を立て分け、また憎悪を正当化し、最終的には人々をして、自らとは異なる人々を嫌うことなく、彼らを自らの境界線の外へ押しやろうとしてしまう。その意味では、「全ての宗教は平和のためにある」というメッセージを繰り返すことは、よく言えば真理に対する愚直さの表れであるが、反面、憎悪の文化が創り出す境界線を意図せずとも強調してしまうという危険性を含んでいる。そうした危険性を回避するために、宗教間の対話に取り組むだけではなく、世俗社会との対話も進め、人間のアイデンティティについての意義ある議論を深める作法を培っていくことが必要である。

## 5. 結語

最後に、これまでの議論をまとめ、平和構築に必要な事項をもう一度取り上げることにする。

第一に、犠牲の論理に対し、批判的な洞察をしなければならない。犠牲を献げる儀礼は人類史の中に長い歴史を持つが、それはより精密化されて近代国家に受け継がれている。尊い使命のために死ぬことが称賛されるという論理を国家も宗教も持っており、両者が近づきやすい関係にあることを十分に意識する必要がある。そのためには、宗教的か、世俗的かという二分法を超える視点を持たなければならない。

第二に、暴力や戦争を正当化する犠牲の論理を批判する根拠を、イエスの倫理に求めることができる。絶えず変化する国際情勢を観察するだけでは、危機的状況の中で簡単にナショナリズム的熱情に取り込まれてしまう。時代の変化を超えた、平和のための立脚点を持つことが重要であり、イエスの教えは今なおラディカルな問いを我々に投げかける平和主義の基盤である。

第三に、対テロ戦争に典型的に見られるように軍事的攻撃（直接的暴力）により悪を根絶することを目指すだけでは問題は解決しない。「見えざる偶像崇拜」とそれに対する偶像破壊（iconoclasm）を増殖させる構造的暴力を認識し、それを抑制していくことを通じて平和の基盤を広げていく必要がある。

第四に、我々は「自分の体を神に喜ばれる聖なる生けるいけにえとして献げなさい」（ローマの信徒への手紙 12:1）と求められているのであり、我々が自分の体を生けるいけにえとして献げるのは神以外の存在であってはならない。またそれは、死んだ犠牲ではなく、生きた犠牲でなければならないので、我々は「尊い死」という観念に簡単に誘惑されてはならない。

第五に、ナショナリズムが高まる東アジアにおいて、イエスに従う者は、国家を超える普遍的な隣人愛を訴え、諸国民をつなぐ平和のための仲介者となるべきである。それこそが「神に喜ばれる聖なるいけにえ」となるのであり、同時に、人が死ぬことを正当化する犠牲の論理（交換の論理）に対するアンチテーゼとなる。

### 参考文献一覧

- Bauman, Zygmunt (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press. =バウマン、ジークムント（2006）『近代とホロコースト』（森田典正訳）大月書店。
- Dunnill, John (2013) *Sacrifice and the Body: Biblical Anthropology and Christian Self-Understanding*. Ashgate (Kindle Edition).
- Galtung, Johan (1991) *Kōzōteki bouryoku to heiwa*. =ガルトウング、ヨハン（1991）『構造的暴力と平和』（高柳先男、塩谷保、酒井由美子訳）中央大学出版部。
- Heim, Mark S. (2006) *Saved from Sacrifice: A Theology of the Cross*. Eerdmans.
- Juergensmeyer, Mark (1994) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press. =ユルゲンスマイヤー、マーク（1995）『ナショナリズムの世俗性と宗教性』（阿部美哉訳）玉川大学出版部。
- Kohara, Katsuhiko (2006) “Discourses and Realpolitik on Monotheism and Polytheism,” *Journal of the Interdisciplinary Study of Monotheistic Religions*, Vol.2, pp.1-16.
- Niebuhr, Reinhold (1960) *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: Scribner. =ニーバー、ラインホルド（1998）『道徳の人間と非道徳的社会』（大木英夫訳）白水社。
- Tillich, Paul (1951) *Systematic Theology*, Volume 1. Chicago: University of Chicago Press. =ティリッヒ、パウル（1955）『組織神学』（鈴木光武訳）第一巻上、新教出版社。



## 注

- <sup>1</sup> 本稿は、2015年10月31日に香港で開催された2015 International Colloquium on War and Peace: Religious Perspectives (Alliance Bible Seminary)での基調講演に修正を加えたものである（本稿は英語原稿からの翻訳）。
- <sup>2</sup> 十字架の意味を他の犠牲の形と比較し新しい解釈を提唱する Heim (2006) は、この考え方に賛同している。