



共立研究

東京基督教大学
共立基督教研究所
〒270-1347
千葉県印西市内野3丁目301-5-3
TEL. 0476 (46) 1137
FAX. 0476 (46) 1292

Vol. IX No. 3 2004年8月23日

多様性ある多元的・社会は時代のトレンドでもあるが、今日の世界で起こっている摩擦・紛争のニュースは、その実現がたやすくはないことを語っている。多極共存民主主義（consociational democracy）社会のモデルともみられ、その基礎となったA・カイパーの領域主権論が生まれたオランダでは、現在どのような状況がみられ、何が課題とされているのだろうか。今号ではまず、ヘンドリック・フローム氏（Hendrik M. Vroom アムステルダム自由大学教授／キリスト教神学・宗教哲学）による今春開かれた研究会（当研究所主催）での発題を紹介する。

そうした多元的な価値観が共存する市民社会を創出するために、日本で具体的な課題となるもの一つに、靖国神社、およびその代替施設として昨年政府サイドから提言された国立追悼施設建設の問題がある。後半は、この国立追悼施設に関する議論として、去る3月27日（土）に行われたシンポジウム「戦争と追悼—国立『追悼施設』をどう考えるか？」の報告である。両者に共通してみられる課題は、海外においても国内においても時代が新たな思想の枠組みを必要としていることであろう。複雑性をもち、常に変化していく社会の課題にキリスト教信仰が応えようとするとき、根底にある理念やゴールは不变でも、その仕方は常に異なったものとなる。今日特別に必要とされているのは、時代や他者との対話によって創発的に産み出される、新たな思想の展開なのである。

多文化社会における領域主権論

カイパー理論の再文脈化に向けて

ヘンドリック・フローム

豊川慎 訳

はじめに

アブラハム・カイパー（Abraham Kuyper 1837–1920）は、市民の社会的責任を重視した政治哲学を提唱しました。カイパーの「領域主権論」の根幹をなしているのは、人々が自らの生や信仰の哲学に従って生き方を定めることができ、また、生の多様な領域における権威を市民社会の専門家や非政府組織に委ねるという考え方です。

かくして、領域主権論はオランダの輸出商品となり、オランダは、いわゆる“柱型社会（verzuiling）”と呼ばれる縦割りの社会構造によって知られるようになりました。しかしこのオランダ社会のあり方は、近年、切迫した状況にあります。その主な理由は、オランダ人社会自体の、もっと広くは、近年の中欧

および西欧社会の多様化に起因しています。そのような多元的状況が統合と社会的調和の妨げとなるとして、多元主義的社会の推進をやめるよう政府に求める声を耳にします。

私は、自分の学生たちがキリスト者の政治家たち

目 次

多文化社会における領域主権論

—カイパー理論の再文脈化に向けて

ヘンドリック・フローム

シンポジウム「戦争と追悼—国立『追悼施設』をどう考えるか？」報告

編集部

の理論から学ぶことを望んでいますが、理論において防御したものを実際に失うことがないよう、警戒し心を配ることは必要です。多元主義と領域主権論は、理論面と実践面の双方を併せもっているので、私は哲学的問題と同時に実践的課題を扱います。

多元主義の世界観と領域主権論という2つの論点が、危機に瀕しています。私のお話の目的は、カイパーについての新たな解釈を提示することではありません。私は、他の場所すでに論じてきたものに拠りながら、今日の問題と関連してこのアムステルダム学派の政治哲学の論理を示そうと思います。

カイパー思想の文脈における領域主権論

神学的解釈学、比較哲学、宗教間対話を専門にする宗教学者であり、また社会における諸宗教の位置付けに関心をもつにすぎない私が、領域主権論の概念が発展してきた道筋全体をスケッチすることには、気後れを感じざるをえませんが、そのなかのいくつかについて論じてみようと思います。

カイパーには、ことあるごとに声高に歌ったもう一つの調べがあります。それは、あらゆる世界観はある原理に基づいている、という考え方です。その著書『聖神学綱要 *Encyclopedia of Sacred Teology: its principles*』の中でカイパーは、改革派神学は改革主義的原理というものがどのようなものかを詳細に論じるべきだと述べています。神学は、今日的なコンテクストのなかで、“その時代の思想と緊密な関わりを伴いつつ”聖書から導き出される伝統的諸原理を適用することを求められますが、その改革派原理が厳密にいってどのようなものかという点に関しては、必ずしも明確であるとはいえない。この点について長年論じてきたアムステルダム自由大学の小さな教授会においてさえ完全な同意を得るには至っておらず、一人の法学教授は、その講義がカルヴァニスト原理と“十分に一致していなかった”という理由でその職を辞さなければなりませんでした。神学に関してカイパーは、オランダ改革派教会(Gereformeerde Kerken in Nederlands)の信仰告白に言及しています¹。神学は原理の詳述を主題としているという概念は、トマス・アクィナスに由来していますが²、ある人は、聖書の思想をスコラ学の原理に翻訳しうるのか、疑問を抱くことでしょう。いずれにせよ改革主義的原理は、生の全領域にわたる神の主権、罪と恩恵、聖書の権威、そして神の御前におけるすべての信者の平等を含んでいるのです。

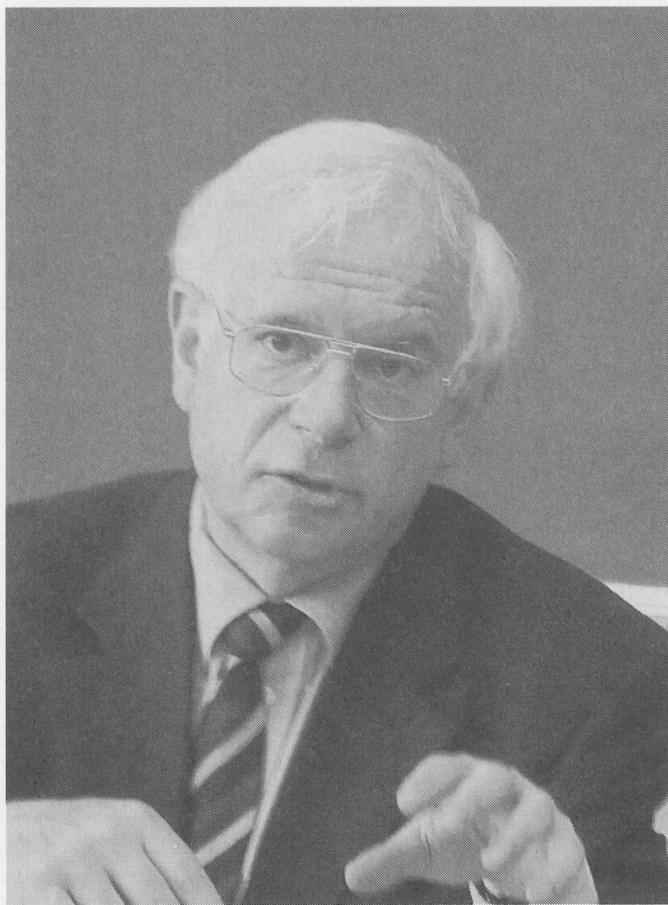
私たちはこの他にも、カイパーの思想のなかに、植物の根と成長という比喩で表現されるような大き

な影響をオランダ社会に与えた領域を指摘することができます³。有機的社会という概念を形成する際、カイパーは、文化、国家、宗教は根を持ちかつ成長するという考えを導き出しました。この比喩は容易に、自由教会である前出のオランダ改革派教会の発展に当てはめることができます。オランダ改革派教会は、日刊紙、教会週刊誌、小学校、大学、そして反革命党の組織によって成長しました。反革命党(Anti-Revolutionaire Partij)は、フルーン・ファン・プリンステラによって始められ、カイパー、ヴォルムサー、そして地方の州では、例えば画家ピエット・モンドリアンの父親のような人々によって組織化されました。カイパーは聖霊の導きのもとでの教会の発展を理解するため、根と成長という比喩を用いたのです。

カイパーの社会観にとって重要な概念は、領域主権論だけではありません。いわゆるオランダの柱型社会は、カイパーの多元主義についての見解をもとに理解することができます。多元主義に関して、カイパーは時代に先んじていました。彼は、いかなる世界観の伝統も、それが中立であるとは考えませんでした。すべての伝統はそこに、ある原理を包含しており、伝統が異なるればその原理は大きく異なり、多くの点で相反している。キリスト教の原理は世俗のそれと相反し、自由主義の原理は社会主義のそれとは相容れない。そしてあらゆる原理は生の全体に影響を与えるのだと考えました。ここで私たちは、生命との類比を見いだします。つまり、このような諸原理は、異なった仕方で成長し異なる葉や種子を持つ、異なった木々の根のようなもので、その木の一つの種子からは、枝のようにあらゆる機関——スポーツ・科学・政治・教育・メディアなどが成長するのです。

オランダでは50年以上にわたり、ほとんどすべての世界観のグループが、ヒューマニズム、政治的自由主義、社会主義、カトリック、プロテstantといた、それぞれが表明する原理に合った「柱(zuil)」を形成してきました。「柱」とは、その中で共に生き、共に学校やスポーツクラブに集い、共に自然散策に行き、同じ新聞を読み、同じ放送局のメンバーであり、概ね同じ政党に投票する社会集団のことです。特に政治学的にみたカイパーの貢献は、他の世界観をもつグループが、自らの領域でその原理を主張し、多くの機関を創設することをうながしたことになります。

オランダはその成立当初からまさに多元社会でした。オランダで改革派教会は、ナポレオン下のフラン



ヘンドリック・フローム、アムステルダム自由大学教授。

ンス占領の時代まで一つの国教会でした⁴。その後自由教会が分離し教会と国家の分離原則が確立された後も、自由教会は信教の自由のための戦いをしなければなりませんでした。カイパーと同僚たちはその点に関してかなりの成功を収め、その影響は、20世紀におけるオランダ国内の多元主義を構成する基礎となりました。多元主義に対するオランダの解決策は、カイパーの有機体思想にもとづくとさえいえるでしょう。重要な点は、信教の自由というものは、各人がその信念とその環境にもとづいて可能な限りその生全体を構築していく権利も含んでいると理解されなければならないことです。

領域主権論は、カイパーの社会観において、もう一つ別の概念を発展させました。これは、異なる賜物を与えられた人々が、家族・ビジネス・学術研究・芸術といった、生の個々の領域に存在する多様な機関に対して責任を負っているという考え方です⁵。カイパーが強調したのは、このような国家から自律した責任を、神が人々に与えられたということです。

私の話はカイパーに関する論考ではなく、領域主

権論と多元主義についてのものですので、これらの概念を以下のように再構築してみましょう。

- ① すべての人は、神の御前に生き、自身の生に責任を負っている。
- ② すべての人が、その賜物に応じた社会的責任をもっている。
- ③ 人の賜物はそれぞれ異なっており、また社会生活の多様な領域では異なる専門性が要求されるため、生の多様な領域は、その領域にふさわしい賜物をもった人々によって運営されるべきである。政府は、そうした多様な社会の一領域に過ぎない。
- ④ キリスト者の生は、生のあらゆる局面と領域に関わりをもつ。
- ⑤ ④から、広義の意味で教会は、生の全體をカバーするものである。
- ⑥ ①②⑤から、すべてのキリスト者は、生ける共同体としての教会の成長に責任を負っている。
- ⑦ 教会は全體として有機体であり、生と社会のあらゆる領域におけるキリスト者生活にそのかたちを与える。そしてさまざまな専門分野で従事するキリスト者は、社会のなかで彼らの専門領域を構成することができる。なぜなら、彼らには神から多様な賜物と責任が与えられているからである（⑥と②参照）。
- ⑧ 全体としての教会は有機体的組織であるが、より一般的な狭義の意味での制度としての教会は、福音という種子から育まれるキリストの体としての教会（有機体としての教会）の一部に過ぎない。これが、有機体としての教会と制度としての教会の区別である。
- ⑨ 有機体としての教会の、不完全ではあるが具体的な現れであるキリスト者の「柱」において、多様な賜物をもった人々は、多様な領域における機関に対して責任を負っている。そして教会の指導者はこれらの責任を尊重すべきである。

かくして、カイパーが主張した原理は、以下のように要約されます。

- (a) すべての人は神の御前に生きており、自身の与えられた賜物をもっていかにその生を生きるかに

ついて、各人が神に対して責任を負っている。これらは、直接、社会に対する責任が派生する。

- (b) 有機体としての教会と制度としての教会の区別。
- (c) 生の多様な領域は直接神の主権のもとにあり、国家の権威は限定されたものである。
- (d) 信念ないし信仰は、生のあらゆる領域において具体化される。
- (e) 異なる世界観は異なる原理をもっており、異なる根は異なる結果をもたらす（神の特別恩恵は、人が正しい行いをするのを助けるのではあるが）。

カイパーとその同僚たちにとっての課題は、一方であまりにも自由主義的であり、他方であまりに権威主義的に思われた国家と改革派教会の大会から、いかにして自由であり続けるかということでした。当時の国家は近代主義的学校教育を推進し、多かれ少なかれカトリックや自由教会の神学教育には補助を支出しないようになりました。教会の大会も、カイパーからみて近代主義的であり、改革派の信仰告白を堅持していないと映りました。カイパーらの最初の目標は自由教会の自由を獲得することであり、2つ目の目標は、彼ら自身の組織を創設することでした。カイパーは以下の3つの理論を発展させました（ちなみに、これら3つの理論はカイパーの思想における他の要素と相関関係にあります）。

- (i) 多元主義的世界観の理論
(原理／有機体)
- (ii) 教会論（有機体／制度）
- (iii) 国家論（領域主権論）

3 領域主権論と多元主義 —その相関関係

領域主権論は、今日の多元主義との関わりで問題をはらんでいます。『カルヴィニズム』（1898年 *以下、括弧内の数字は、原書の頁を示す）にみられるカイパーの思想のいくつかを吟味するためには（オランダのキリスト教民主同盟の政策機関研究員であった）セース・クロップの1993年の学位論文における議論が助けとなります。

私たちは、カイパーから一気に最近の議論に飛び、中欧・西

欧における多元主義の本質がどれほど大きく変化してきたかをみましょう。簡単に言えば、ヨーロッパにおける古き多元主義は、主にキリスト教文化内部での多元主義で、そこでは近代主義が大きな影響をもち、社会主義も影響をもち始めました。それらは中世以来続いてきたキリスト教共同体（corpus christianum）の後期に典型的にみられた状況でした。もはや、今日の西欧文化をキリスト教共同体の一部分であると見なすことはできません。多くの制度上の価値観がその起源を聖書的、また人文主義的遺産にもっているとはいえ、いまや西欧文化はポスト・キリスト教の多元的な文化となっているのです。ヨーロッパ共同体（EU）内には、イスラーム教徒、ヒンドゥー教徒、そもそもはや教会に属していない多くの人々が何百万人といいます。多元主義と世俗化は、切り離して考えることはできなくなっています。

カイパーは、生の多様な領域の自律性を強調しましたが（96-97）、それらは、それ自身の法則に従って発展し有機的全体性を形成します（95参照）。カイパーは4つの異なる領域を区別します。1. 個人の領域、2. 大学、組合、団体などの法人としての領域、3. 家族と結婚という家庭の領域、4. 地域の共同体（例えば市のような）の自律性（96）。これらの領域はそれ自身の規則をもっています。しかしカイパーは社会構成主義者ではなく、良識ある人間の生のために神は確かな法を定めたと信じる者で



発題後のディスカッション風景（p6・7も同様）。

した。この点には創造の秩序という概念が関係します。このように社会一般におけるこれら4つの領域を区別した後、カイパーはこう続けます。「これら4つの領域のうちに政府が干渉し、国家の法律を強要することは出来ません。むしろ先驗的に生活に内在する領域を尊重しなければならないのです。神は国家の領域において、選びの器である為政者を用いて支配をなし給うように、これらの領域においても選び給える尊き器によって、より優れた支配を行い給うのであります」(96 [157])⁸。これらのどの領域も国家の権威に従うことを強制されるべきではありません。「国家は生活の領域に介入する有害なものとなるべきものではなく、林の中の一樹木のように自身の場を持ち、それ自身神的自治を持ち、さらに独立して発展する生活の全様相を尊重し、維持すべきであります」(96–97 [158])。

この一節の後、政治家カイパーは、政府がこのような生の自律的諸領域に関してなにも行わないのかという疑問を扱います。簡潔に言うと、カイパーはこう答えます。政府は多様な領域ごとの権利を調整する責任を負っており、弱者を強者から守るべきである、と。この政府の機能も法によって拘束されており、カイパーは、多様な領域の組織が協同してこれらの立法に参画することをとおして、国家権力とのバランスをとろうと試みています(97–98)。

私の主要論点を続ける前に、2点述べておきたいことがあります。まず第1に、国家の位置付けに関して明らかな課題があります。つまり、国家は他の諸領域のなかの一領域にすぎませんが、同時に諸領域の間の区分を保持する役割があり、社会生活全体に対する責務を負っています。もし私の理解が正しければ、ここには、補完性原理(subsidiarity)というカトリックの教理との関連がありえることになります⁷。第2に、カイパーが生の創造の法について論じている箇所では、「規範」や「価値」といった今日政治的議論で用いられる言葉が使われています。その言い換えこそ、まさに私たちがもっと注意を払って論じるべき点で、それは現在のグローバルで多元的世界に横たわる多元性に関係しています。私たちはキリスト者の視点から、創造における神の意図について語ることができます。しかし、公共圏でのこのようなキリスト者の表現は「規範と価値」といった言葉に置き換えられるのです——たぶんそれは、良識の問題といってよいでしょう。

かくして、カイパーが結婚の法と呼ぶ事柄などは、今日では一領域の主要な価値と見なされています。セース・クロップは先の論文において、多様な領域

における政府と「規範と価値」との関連を取り上げており（以下、クロップ論文のページ数を示す。142–168）⁸、多様な領域での神の法についての議論を記述しています。ヘルマン・ドーイヴェールトは、この世界の実在を15の局面に区分しており、各局面はそれ自身の中心的な意味をもっています。それを私たちは中心的価値といつてもよいでしょうが、例えば、法的局面の中心的価値は応報であり、道徳的局面のそれは愛です。一つの領域における制度は、それ固有の基礎的な局面と先導的な局面とをもっており、家族であれば、生物的局面が基礎的局面であり、道徳的局面がそれを導くということになります。カイパーがそうであったようにクロップは、人は神に対してのみ責任があることを強調します。

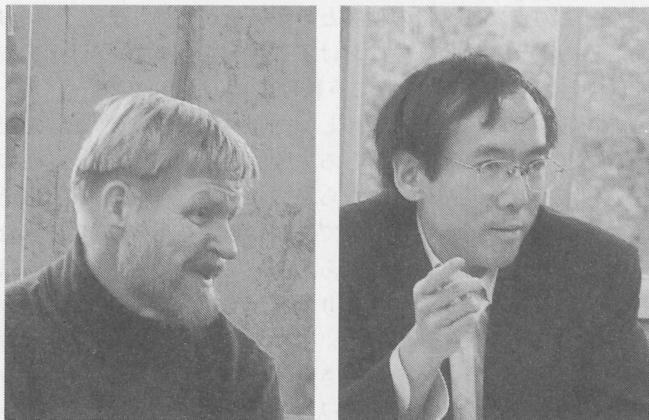
次にクロップは、ドーイヴェールト思想に対するいくつかの批判に言及します。ドーイヴェールトの第二世代の後継者にふさわしく、アレント・ステマンは、一領域における諸原理と策定されなければならない実践的な法との間のギャップを論じ、ヘンク・ウォルドリンクは、学問的方法論において創造の制定という概念を用いようとする誘惑を避け、セース・ファン・パールセンは、ドーイヴェールトの法理念という概念を継承しませんでした(157–63)。

最後の点に関連して、創造の秩序の概念が女性解放の議論で直面してきた困難な問題に言及しましょう。この議論のなかで北米の改革派教会(CRC)は「ヘッドシップ(headship)」、つまり女性の上に男性のヘッドシップがあるという意味で、この言葉を用いるようになりました。それは1980–90年代に、男は社会においてはそうではないが家庭と教会においては女の長であるという、その場しのぎの前提にしがみつこうと採用されたもので、そのような解釈は長続きしませんでした。創造の秩序という概念に伴う問題は、そのようなあらゆる解釈が状況的なものであるということです。聖書を規範的なものであると考える私たちが陥りやすいのは、私たちの状況における解釈が、他のどんな状況のもとでも妥当だと考えてしまうことです。ここで私たちは、解釈学的問題に遭遇します。いずれにせよクロップは、機関あるいは領域がもつ基本的価値と、人が歴史的状況のなかでそれらに与える形態とを正しく区別しています(165)。そのような区別は実際、主流派の改革派神学における解決法となっています⁹。しかし今や私たちは、現在の文化的・宗教的多元主義に直面せざるをえず、それは少なくとも西ヨーロッパにおいては過去にも増してより広範で、多くの衝突を引き起こしているのです。

今私たちは、諸機関がもつ価値と中心的局面上に、根深い宗教的・文化的相違があることを認めなければなりません。クロップは、政府の役割は、すべての局面がある領域（あるいは機関）の先導的局面のもとに発展できるように保護することだと主張します（181）。その例として彼は、一夫一婦制と忠実性の先導的局面をもつ結婚をあげます。しかし、そのような政府の政治は専制的ではないのでしょうか。否、とクロップはいいます。というのも、先導的局面はすでに各領域がもっているもので、政府が構築するものではないからです（182）。政府は、人々が連帯とスチュワードシップという価値に従って各領域の責任を引き受けれることができるように条件を整えるべきなのです（183-186）。また多様な領域は、相対的な自律性を保持されるべきです。つまり、多様な領域の先導的価値は、法に基づく必要があるのです（185）。

私は政治学者ではありませんが、生の多様な局面がもつ中心的価値に関して、キリスト者の考え方を明確に整理して述べることができますので、このアプローチに共感しているといえます。しかし私たちはクロップ、そして他の多くの政治家や政治学者が1993年にそうであった以上に、多元性を深刻に受け止めるべきです。つまり、この点に関してこうしたアプローチは楽天的なものであり¹⁰、彼らのもっていた認識の甘さが、その後多くの痛みを引き起こすことになったのです。そうした年月を経て、私たちは次第に多元主義という現実に対して目が開かれてきました。

それがどのように私たちの主題に関わってくるか、一例をあげてみましょう。一夫一婦制と忠実性は、結婚の中心価値であるとクロップはいいます。平等という価値はこれとどのように関係してくるのでしょうか。そのようなことは長い間、中心的な問題ではありませんでした。例えば、カイパーは、生来的能力と立場において女性は男性と対等ではないといっています¹¹。一夫一婦制は結婚の領域の中心をなしているとクリスチヤンは言うかもしれません。しかし、イスラーム教徒たちは幾世紀もの間、それに同意しませんでした。優れたアフリカのフェミニスト神学者マーシー・アムバ・オデュオヨは近年になって、彼女自身驚いているのですが、貧困、都市化そしてエイズという状況にあるアフリカの大部分の地域にとっては、当面一夫多妻制がよき解決法であるだろうという結論に到達しています。一夫一婦制は、歴史的にみてキリスト教的規範であり、創造の



秩序という考え方も、多くの点において歴史的制約を負っているキリスト教的な概念です。公共の競技場においては、多様な領域の中心的価値についてのキリスト教的見解も、自由主義者、人文主義者、無神論者、イスラーム教徒、仏教徒そしてヒンドゥー教徒のそれと同等の価値をもつにすぎないように見えます。かくして、カイパーの領域主権論は多元主義に関して行き詰まりを呈しています。つまり、世界は人々が考えうる以上に多元的なのです。各領域の中心的価値に関していえば、カイパーがそこで考えていたほどには単純な合意はありません¹²。これまでみてきたところから、私たちは、領域主権という概念がいかに切迫した状況下にあるか理解できるでしょう。

4 国家、価値、宗派学校

世界観の伝統が異なるのは、中心的価値が異なるからです。異なる伝統にいる人々もおおかたは同じ価値観をもっているのですが、相違が生まれるのは、価値に与える優先順位が異なっているからです。社会主義者は社会の労働過程における連帯・平等・参加といったものを選択します。自由主義者の多くは、自由・平等・企業家精神といったものを最も重んじます。キリスト者は隣人愛や正義を非常に高く評価します。政府が実際にすることは、それらすべての混合のようなもの、時に哲学でいわれる「熟慮的均衡」といったものであり、実際の政治における相異なる政治的・社会的勢力間の妥協となるでしょう。社会における新しいグループの存在が、そのバランスを変えてきました。

オランダでは人口の5人に1人は、両親がオランダで生まれていないという意味で、新たにオランダに来た人々です。彼らの半数は西洋以外の国からの者ですが、ただインドネシア人や日本人はむしろ西



洋の範疇と見なされます。したがって、32人のオランダ人のうち3人は西欧圏からやってきた外国人の第一もしくは第二世代であり、他の3人は非西欧圏からの人々です。特に大都市では外国出身者が多数派となっており、文化的な相違ゆえの軋轢や、移民に伴う多くの問題が生じています。多くのモロッコやトルコのイスラーム教徒は、やはりオランダの言語、習慣、そして“私たちの”価値観（？）を学ぶ必要があるモロッコ・トルコから来た人々と結婚します。移民に対する規制は年を追って厳しくなっています。夫のもとを去ろうとした女性が（離縁され、しばしば実家でむち打たれた後で）殺されるということが度々あり、不道徳な行為をした少女がその父や兄に殺されることもあります。価値観が異なっているのであり、わたしたちはそのことを認識すべきです。

政府のマイノリティに対する政策は厳しい批判に晒されています。それは今日のオランダで最も論議を呼んでいる話題の一つです。2002年5月6日には、私たちがこれまで行ってきたようなマイノリティ一政策に反対を掲げた野党の党首が殺害されたという事件が起こりました。多元主義と多文化主義に関する論争は、オランダの縦割り柱型社会とも関わり、その際は、国家の統一性と国民的価値が、イスラーム教的あるいはキリスト教的価値以上に中心的なものであるべきだと主張されています。オランダでは、キリスト教徒と同様、イスラーム教徒も彼ら自身の小学校や中学校を建てることが可能です。現在では、そのような小学校が26校、中学校が2校あります。プロテstantとカトリックの組織は小学校のほぼ3分の2、中学校の多くを、そしていくつかの単科大学と3つの総合大学を運営しています。こうした領域主権論の考え方にもとづく縦割り柱型社会のシステムは、厳しい批判を受けてきており、2001年9月11日と、2002年5月6日以降は、それが

ますます顕著になってきました。すなわち、「すべての子どもは同じような学校に行くべきであり、相違をもって生きることを学び、いくつかの主要な国家的価値観によって教育されるべきである」と。これらはつまるところ、本質的には世俗的、自由主義的な価値観です。子供たちのオランダ社会への統合を支援しないということでイスラーム教の学校は批判を受けてきました。ある学校の子供たちは19の異なる諸国——モロッコ、トルコ、スリナム、そして亡命を求めてやって来る人々の出身国——からの子供たちであるかもしれないのに、です。

70年代以降、オランダの縦割り柱型社会構造を弱体化させてきた、他の2つの展開について述べてみましょう。まず第1の主な原因は、世俗化と、主流派の教会での多くの若者の教会離れで、それ自体グローバル社会での急激な多元主義と関連しています。第2は、高騰する医療機器と教育のコストが多くのプロテstantとカトリックの病院、学校を統合に向かわせ、そのような協調は、キリスト教立の学校と世俗の学校との間でも見られるようになったことです。社会介護の分野において、伝統的なカトリック、プロテstantそして社会主義の機関の多くは、“中立な”非政府組織（NGO）に統合しました。カトリックとプロテstantの日刊紙はそのアイデンティティの大部分を失い、世俗化した大衆を読者対象にすることを余儀なくされています。カトリックと主流派プロテstantの放送業界も、似たような状況です。福音主義運動は、独自の放送局や小さな日刊紙、そして、社会的ケア・薬物依存者・ホームレスなどのためのひじょうに多くのもっと小さな組織を始めています。にもかかわらず、宗派立の非政府組織は“中立”であるよう圧力を受けています。

- いくつかのコメントをもって話を終えましょう。
- (1) 研究と理論のレベルでは、私たちは比較と対話による研究を重視すべきです。多様な宗教の信仰者の間で共通基盤を見出すことに私たちが成功する場合に限り、キリスト教学校その他は、生き残る可能性をもつのです。
 - (2) 私たちは、キリスト教的価値と自由主義的価値を混ぜ合わせることを止め、ただ学問的根拠にもとづいて多様な伝統の人類学的な相違を浮き彫りにするべきです。つまり、それらがみな一様ではなく、しばしば互いに対立しているということです。多様な伝統間の共通項が何であるかは、政治指導者によっても、いわゆる多元主義的な学者たちによっても規定されえないものです。領域主権

論の古い定式と多様な領域の意味の中心的価値は再考されなければならないし、比較研究と宗教間対話がなされなければなりません。オランダの首相ヤン・ペーター・バルケンデは「カイパー講演」において、対話のためにこの点が必要であることを強調しました¹³。私はこの問題に関して、哲学的・神学的研究は責任を負っていることを強調しておきます。

現実問題として、もし私たちが共通点を強調して、差異を明確にしないならば、政府は異なる諸集団に学校その他を設立する権利を与える理由を見出せなくなるのだということを、私たちはもっと認識する必要があります。ですから私たちは、相違する見解をオープンに語らなければならない一方で、間違っていると考える見解や行為に対してはオープンに批判する必要があります。他方、私たちは、意識的に宗教間対話の土台をつくらなくてはなりません。なぜなら、意見を異にする組織を調整できないということになれば、政府は、信条に基づいて設立されている学校、病院、放送局などへの補助を取り止めることになるでしょう。

もし私たちが、思いやりある仕方で存続するために、社会は、インスピレーションの源泉、つまり心と魂を必要としていると主張したいのなら、私たちは、自分たちキリスト教徒の（あるいは自分たちイ

スラム教徒の）機関を単に“保有している”だけであってはならず、共感的・批判的仕方で社会全体に貢献することが必要であり、他の人々からの挑戦を受けとめる必要があります。

このように、領域主権の理論と実践は差し迫った状況のもとにあり、明確に策定され、実践されるための新たな方法を必要としているのです。

(2004年4月20日、東京基督教大学にて)

(注)

1 J. Stellingwerff, *Dr Abraham Kuyper en de Vrije Universiteit*, Kampen, Kok, 1987, 202-204, 208-217を参照

2 Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I. 1. 2

3 カイパーの神学に関する見解と、彼の有機思想また学術思想におけるその背景に関しては、私の次の著作を参照。*De Schrift alleen?*, Kampen, Kok, 1978, 62-87, 特に77, 80参照。

4 次のものを参照。Anton Huussen Jr., 'De gelijkstelling der jorden met andere Nederlandse burgers in 1796' in: R.Kranenborg en W. Stoker (ed.), *Religies and (on) gelijkheid in een plurale samenleving*, Leuven-Apeldoorn, Garant, 1995, 149-169

5 Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids: Eerdmans, 1931 (lectureIII), 78f.

6 訳注：カイパーの『カルヴィニズム』の引用に関しては、鈴木好行訳（聖山社、1988）を用い、邦訳頁を〔 〕に付した。

7 1991年の教皇回勅 *Centesimus Annus*, par. 48 を参照

8 Klop, *De cultuurpolitieke paradox. Noodzaak en onwenselijkheid van overheidenvloed op normen en waarden*, Kampen, Kok, 1993, 418pp

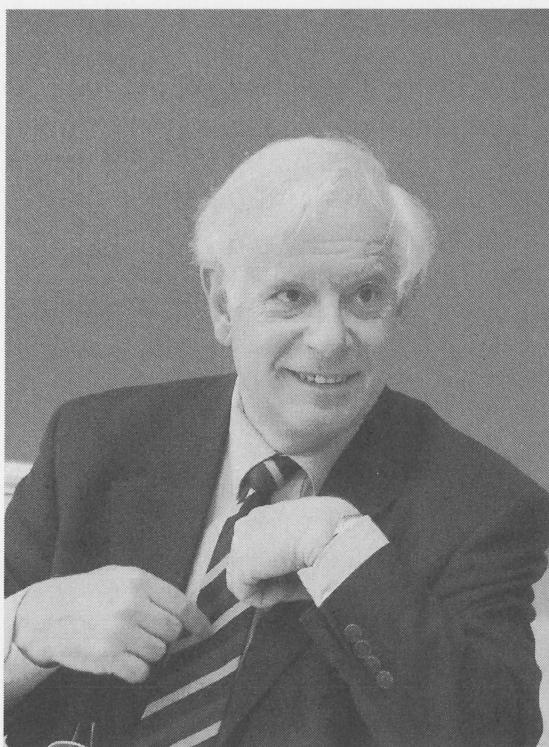
9 カイパー、バーフィング、ベルカウワー、そしてオランダの改革派教会でより最近論じられてきた聖書の権威と解釈学的問題の解説に関しては、私の以下の論稿を参照。'Scripture Read and Interpreted: The Development of the Doctrine of Scripture and Hermeneutics in the Gereformeerde Theology in the Netherlands' in *Calvin Theological Journal* 28 (1993), 352-371

10 *Human Rights and Religious Values*, ed. A. An-Na'im et al, Amsterdam/Grand Rapids, Rpdoi/Eerdmans, 1995 参照

11 Abraham Kuyper, *E Voto Dordraceno IV*, Amsterdam, 1905, 165 また私の次の論稿参照 'Can we Change the Fatherhood of God?' in Marcel Sarot and Gijsbert avan den Brink (eds), *Identity and Change in the Christian Tradition*, Frankfurt a. M, Peter Lang, 1992, 222

12 ここには、西洋植民地主義と「発展」の概念との直接的な関連が存在する。こうした文化的な相違はいつの時代にも存在した。

13 2004年3月15日、プリンストン神学校での講演。



「追悼施設」と靖国神社問題をめぐるシンポジウム 戦争と追悼——「国立追悼施設」をどう考えるか？ 報告

2002年12月24日、内閣官房長官の私的懇談会「追悼・平和祈念のための記念碑等施設の在り方を考える懇談会」（座長：今井敬経団連会長、以下「追悼懇」と略す）が、新たな国立の追悼・平和祈念施設の必要を提言する報告書を提出した。この新国立追悼施設建設については、追悼懇の議論と前後して、各方面からさまざまな賛否が起きた。

まず神社界、政府与党内、日本遺族会などの靖国神社推進派からは、靖国の地盤沈下につながる懸念から新施設の建設に強い反対が。また、仏教、キリスト教など宗教界からは、新施設が新たな戦争による死者を国が顕彰する第二の靖国になるという理由で、やはり反対が発せられた。一方、宗教者・弁護士などのグループによる「新しい国立追悼施設をつくる会」が結成されるなど、新施設に賛同する動きも現れた。

この問題を扱った出版物もいくつか刊行された。靖国神社反対は堅持しつつも、概ね新施設の必要性を提言する立場から、菅原伸郎編『戦争と追悼—靖国問題への提言』（八朔社、2003年7月）が。また新施設批判の立場から編まれたものに、田中伸尚編『国立追悼施設を考える—「国のために死」をくり返さないために』（樹花舎、2003年12月）が。また両者と重なる立場を含みながらも距離を置いて編まれたものに、国際宗教研究所編『新しい追悼施設は必要か』（ペリカン社、2004年3月）などがある。

このようななか、2004年3月27日（土）、東京早稲田の日本キリスト教会館において、「『追悼施設』と靖国神社問題をめぐるシンポジウム 戦争と追悼—『国立追悼施設』をどう考えるか？」（主催：日本クリスチヤンアカデミー関東活動センター／後援：共立基督教研究所、キリスト新聞社、クリスチヤン新聞、日本カトリック正義と平和協議会、NCC〔日本キリスト教協議会〕靖国神社問題委員会、日本福音同盟社会委員会、NCC宗教研究所）が開催された。

シンポジウムは、主催のクリスチヤンアカデミー関東活動センター所長・大津健一氏の進行のもと、発言者として、芳賀繁浩氏（NCC靖国神社問題委員会委員／日本キリスト教会豊島北教会牧師）、稻垣

久和氏（東京基督教大学教授）、^{ゆき}日出男氏（NCC宗教研究所所長 *肩書きはいずれもシンポジウム開催時のもの）が参加して行われ、各氏の発言の後、3人による討論、さらに会場を交えての議論と、休憩を挟みながら4時間にわたって展開された。

国のために死に「NO」と言う—芳賀氏

芳賀氏は、国立追悼施設をめぐる今までの政府の動きと、近代以降の諸外国の戦没者追悼施設を検証することを通して、一貫して新施設建設への反対を表明する。

1985年夏、当時の中曾根康弘首相は、自民党・輕井沢セミナーで以下のように発言している。

「どの国家にせよ、米国にはアーリントンがあり、ソ連に行っても、外国に行っても、無名戦士墓であるとか、国のために倒れた人に対して国民が感謝を捧げる場所がある。当然のことである。さもなくして、だれが国に命を捧げるか。そういうことも考えて、しかも憲法上、違反にならないように、言い換えれば、政教分離、宗教と政治の分離の問題にさわらないように注意して解決しなければならないと思っている」

芳賀氏は、今回の新追悼施設案は、まさしくこの言葉の焼き直しであり、新追悼施設建設問題は、この発言にどう応えるか、つまり、国家のための死を肯定するか、NOと言うかの問題であると語る。そして、追悼懇の報告書が出されて後も小泉氏が靖国参拝の立場を変えていないこと、テロ対策特別措置法・有事関連3法案・イラク特措法の成立、そして、防衛庁内に設けられた防衛庁自衛隊殉職者慰靈碑地区（メモリアルゾーン）の6億円をかけての改修などの出来事は、イラクで自衛隊員の戦死者が出た場合を想定した新たな戦死者顕彰のための準備である、と指摘する。

そして芳賀氏は、自身が起草に関わったNCC靖国神社問題委員会が2度にわたって発表した声明文を要約紹介しつつ、以下のように新施設に対する反対を主張する。

過去の日本政府が行ってきたことを検証するとき、同じ政府がつくる施設が、国のために死を意味づけ



芳賀繁浩氏。

るという意味で、無宗教の施設となる可能性は考えがたく、そのような施設をつくることによってではなく、平和憲法の趣旨を活かしていくことこそ本当の意味での追悼になる。小泉氏が公式参拝を継続することを明言している以上、新施設建設は靖国問題の解決にならない。また追悼懇の報告は日本の戦争責任に言及しておらず、アジア諸国との和解に資するとは考えられない。“無宗教”的な施設であっても、国のために死ぬことが国民の最高の価値であるという、国家による人の生死の価値判断が行われる以上、それは国家教ともいべき疑似宗教である。よって、その建設には反対であり、政府のなすべきは、戦没者追悼や平和祈念ではなく、過去の侵略戦争と植民地支配に対する誠実な謝罪と補償、憲法にもとづく武力によらない真摯な平和のための外交努力である。

ここで氏は視点を転じて、近代以降の西欧諸国における戦没者追悼施設に検証を加える。

19世紀末のフランス革命以降、国民国家の成立とともに国家による戦没者追悼が必要となる。その後の戦争モニュメントは、戦勝記念の巨大モニュメントから、第一次大戦以降の無名戦士の墓に変化してきたが、いずれも人々を戦争へと動員していく機能は変わらない。1993年、以前からあった戦没者追悼施設を新しくすることで設けられたドイツのノイエ・ヴァッヘは、「戦争と暴力支配の犠牲者のために」と刻まれた碑文が置かれ、戦争に対する真摯な反省と、再び戦争を起こさない決意表明がなされており、その意味で理想的ともいえる施設だが、それも、当時、ドイツ軍が戦後初めてNATO域外（コソボ紛争）へ派兵されるという流れのなかにある

ことを考えるとき、どのような理想的な戦没者追悼施設も、現実には新たな戦争による死者の受け皿として国家に利用されてしまうことを覚えるべきである。これは沖縄の大田昌秀革新県政によって構想された「平和の礎」が、保守県政への転換により実現段階で変質していったことと同様である。

このように芳賀氏は、どのような施設をつくっても国家はそれを国家の目的のために利用するし、そうできるのであって、私たちはこのことにもっと自覚的、慎重であるべきであると述べて結論とした。

市民的公共性の立場から積極的な提案を——稻垣氏

先述の『戦争と追悼』にも執筆者として参加し、市民の側から靖国神社に代わる施設を提案すべきと主張した稻垣氏は、靖国神社および靖国代替施設問題を、日本における市民的公共性の創出にとって、とりわけ宗教がそこで果たす役割との関連で重要な課題と位置づける。市民的公共性を重視するのは、氏が学生であった1960年代以来、靖国神社問題とそれを生み出す日本人の宗教性を考えてきた帰結であり、いまなお根強いトップ・ダウン方式で物事が動いていく体質を市民的公共性の醸成によって相対化していく以外に、靖国的な問題の現実的な解決はないとする。

稻垣氏はまず、靖国問題においても重要でありながら、信仰者を含めた日本人一般が抱いている宗教と公共性に関する誤解を次のように指摘する。

現在、東京都をはじめとする各地の教育現場での日の丸・君が代の押付け問題が起こっており、君が代の伴奏を、信仰上の理由で拒否したキリスト者の音楽教師がさまざまな圧迫や処分を受けるといった事態が起こっている。そうした際に校長などから発せられる言葉は、「信仰という私的な事柄を公の場で出されるのは困る」というものである。確かに信仰は個人のものであることは論を俟たないが、同時に信仰は公共の場から排除されるものではない。近代の西欧において、教会と国家の分離が進められたが、それは国家と制度としての教会を分離すること(separation of church and state)であって、公共の場から宗教を一切排除することではなかった。宗教が私事として公共空間からまったく排除されている日本は、その意味で特異な社会である。宗教は私的なものであると同時に公共的な意味をもっており、私たちは信仰の立場をもって、もっと公共の場に出て行くべきである。そうでなければ憲法20条の「宗教の自由」は意味をなさないだろう。こうした誤解が、公共領域での宗教者の働きを狭めるとともに、

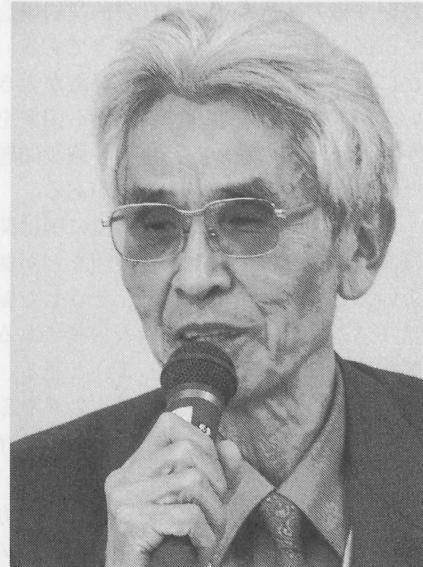
信教の自由の問題、ひいては靖国神社問題に取り組む際にも混乱を生んできたのである。

こう述べてから、稻垣氏は、ナショナリズムないしは「ナショナリズム vs. 市民的公共性」の問題が、21世紀の世界と日本にとって最大の課題の一つになると予想する。そして、今後日本でこの大きな問題を取り組んでいくためには、たとえベストの解決法でなくとも、まずは靖国神社を国家から切り離しておくことが必要だと語る。その理由を氏は、日本の宗教と国家の癒着の特殊性にあるとする。

死んだ人をカミとして祀るという日本人庶民がもつ祖先崇拜的・アニミズム的宗教性をナショナリズムに利用したのが靖国神社である。こうしたメンタリティは日本人の根底にある心性で、おそらくそれが日本人からなくなることはないであろうし、それがある限り靖国も時代と共に再生産されていくであろう。こうした宗教と国家の癒着のタイプは、他の近代国家群と比較して特異である。このやっかいな性質をもつ靖国神社をまずは国家と切り離しておかなければ、それ自体非常に複雑なナショナリズムの問題に対して私たちは対抗することができない。

また氏は、国家と宗教の癒着の問題の解決は常に相対的なものであると語る。私たちが国民国家という形態に代わる仕組みをつくりだすのでない限り、やはり国家は必要とされ、また為政者が市民に国家への忠誠を要求することはなくならず、こうした問題との戦いは永続的なものである。一方で、EUのように国民国家を相対化する壮大な連合体の実験も行われていて、東アジアで将来そうしたことが可能となるためにも、市民的公共性による連帯を築いて

幸日出男氏。



いくことを期待する、と。

では、靖国に代わってつくられる追悼施設はどのような性格をもるべきなのか。またなぜそれは「国立」であるべきなのか。稻垣氏はこの点を、「記憶の想起」と「福祉装置としての国家」の2つから説明する。

戦後の日本が積み残した最大の問題は、精算されていない戦後責任である。国内で300万人、国外では2000万人の人々が犠牲になり、その傷は未だに癒えず、日本に対する不信感は消えない。この悲惨さを忘れてはならないし、非戦の決意とともに次世代に教育的働きをもって伝える必要がある。そのためには、ワツゼッカー大統領が語ったように、絶えず過去の戦争の現実を「想起させる (erinnern)」場が必要で、これは戦争を起こした当事者である国家が戦争の被害国の人々との市民的連帯をもってつくり上げるべきである。このことは必然的に、この施設づくりが日本政府による明確な謝罪・戦後賠償を伴うことを前提とする。またこの施設が対象とするのは、過去の戦争犠牲者に限定すべきである。また、新たな施設は、国の公の税金をもって、清掃などの維持管理がなされるべきである。

国の管理ということへの反発に対して稻垣氏は、「福祉装置としての国家」という、国家のもつ別の側面に注目する。同じ国家にも権力装置としての state の面と、nation や people という側面とがあり、例えば社会保障に使われる80兆円は国民から集めた税金と保険料であり、それによって福祉や医療のサービスが行われているように、国家には市民のための社会を形成する福祉装置の側面がある。また state



稻垣久和氏。

という権力装置も本来は社会的契約概念にもとづいて市民によってつくられるべきである。日本人のなかには、近代の後遺症でお上意識が大きく居座っているが、ボトム・アップに下から国家をつくっていかなければならない。靖国代替施設問題もそのプロセスのなかで考えていく必要がある。

最後に稻垣氏は、死者の追悼に国は関わるべきではなく、追悼は個人や宗教教団などが個々に行えばよい、という意見に対して、そうした発想は、リベラリズムもしくは極端な個人主義であるリバータリアニズムに追いやられてしまうと語る。個人主義は大切だが、私たちは自分と考えの異なる「他者」とともに生きており、こうした他者と共に存する21世紀の国家のかたちを考えるとき、やりたい人や教団だけ個々に追悼を行えばよいという考え方には疑問を投げかけたいと語って、「他者」と戦争の記憶や哀しみを共有していく、公でも私でもない中間的なつながりを重視する視点を示した。

まず千鳥ヶ淵戦没者墓苑の検討を——幸氏

明瞭な反対・賛成を打ち出した先の2人とは異なるスタンスで追悼施設問題を語った幸氏は、むしろ千鳥ヶ淵戦没者墓苑に注目する意見を述べた。

『小学館・国語大辞典』で「追悼」は、「亡くなった人の生前を偲び、悼み悲しむこと」とある。創建時の靖国神社は、明治維新の戦いで死んだ朝廷側の人々の慰霊のため、死んだ人の魂を招く招魂斎場を設けたもので、この段階では、追悼の施設と言つてよかつた。しかし明治10(1877)年、別格官幣社・靖国神社と名称が変わるとともに招魂から國を靖んずる場に変化し、戦死者を神格化・贊美顕彰する施設になつていった。靖国公式参拝推進派は靖国神社こそわが國の唯一の追悼施設であると主張するが、こうした点を考えると、靖国神社を「追悼施設」と呼ぶことには疑問がある、と氏は指摘する。

第二次世界大戦以前から、今日までの靖国神社の経緯を語るのに際して幸氏は、「戦争国家」と「戦後国家」という用語を使うことを提案する。それは戦後の日本を指してしばしば用いられてきた「平和国家」を用いることで過去の戦争との関わりが消されてしまうからであり、戦後の日本には、戦争国家と違う国家になることを目指したという面と、戦後国家の後始末を背負っているという面があると考える。

幸氏によると、戦争国家の顕彰施設であった靖国神社は、戦後の政教分離によって制度上一宗教法人となったが、実質的には戦争国家の施設としてもつていた意味を引き継いでしまい、運用上の実態に

おいては国と関わってきたという（例えば、靖国に合祀されている戦死者の大部分は戦後に祀られているが、こうした情報提供は、厚生省が丹念に調べて一民間施設である靖国神社に報告をしていた）。その問題が指摘され、運用上も靖国と国を分離しなければならないとされたことで、反対に、もう一度靖国を国の神社にすべきとの主張も起こってきて今日に至っている。こうした実質的にも政教分離を行っていく流れがあって、千鳥ヶ淵がつくられた。

幸氏は、千鳥ヶ淵戦没者墓苑がつくられたきっかけは、主に2つあるという。一つは、戦後各地で行われた遺骨収集によって持ち帰られた大量の遺骨を納める場所を必要としたため。もう一つは、当時副大統領であったリチャード・ニクソンが、戦後初のアメリカからの要人として来日する際に、日本側がスケジュールに組み入れていた靖国神社訪問をニクソンが拒否したことによっている。このことが引き金になって戦後国家にふさわしい戦没者に関わる施設の必要が痛感させられて墓苑建設が行われ、当時の政府は、自民党や日本遺族会などの強い反対にも関わらずこれを実行に移した。しかしその後も、新たに出来た千鳥ヶ淵が表に出ることに激しい反対が展開され、今日でも千鳥ヶ淵は、宗教団体などを除いてはあまり知られる存在となっていない。

最後に追悼懇の報告書について幸氏は、大学受験に例えて次のように批判した。

まず、当初の目的が靖国に「代わるもの」であったはずが、靖国と「並ぶもの」とされて靖国神社を続けて日本の追悼施設と認めているので「不合格」である。また、追悼懇は、戦後政府が正式につくった千鳥ヶ淵にほとんど触れておらず、その意味を考える力がないのは、受験に必要な高校卒業の資格がないと同じで「受験資格なし」と断じた。

氏は、千鳥ヶ淵戦没者墓苑にも、その成立の経緯などさまざまな問題があり、そのままでよいとは考えないが、国の追悼施設を考えるなら、まずこの場所を俎上に乗せるべきであろうと締めくくった。

国家をどうとらえるか

続く3名の発言者同士の議論では、稻垣氏が、靖国推進派の人々も、国家との分離がなされている限りは異なる考えをもった他者として共存が必要であると語ったのに対して、芳賀氏は、戦後ドイツがナチスの思想に賛同することを刑事罰をもって禁止している例に触れながら、日本のように先の戦争についての態度をはっきり表明していない国家が追悼施設をつくる場合、大きな問題が起るだろうと指摘。

稻垣氏は、政府による謝罪と賠償の必要性を再確認しつつ、市民サイドがこの問題を提起して、もっと国家を内外に開いていくプロセスのなかで追悼施設をつくることが必要とした。

2人の議論を受けた幸氏は、他の神道一般は、戦後国家との関係を切って一宗教法人となることができたが、元々明治国家が国家神道という新しい宗教をつくった靖国神社は、戦争国家のイデオロギーをもっており、それを廃止せずに残してしまったのは失敗である。政教分離を行えば、戦争国家の問題性をクリアできると考えたのは甘かったのではないか、と述べ、しかし今となっては、信教の自由から靖国の存在を認めざるをえず、それが再び国家と結びつくことを防ぐことが必要だろう、と述べた。また、その点で芳賀氏の問い合わせは、政教分離をすれば靖国神社は肯定されるのか、それともその思想自体を否定するべきなのかに関わると指摘した。

また幸氏は千鳥ヶ淵戦没者墓苑について、その由来については、天皇の下賜した骨壺に遺骨が納められるなどの問題はあるが、そこに、追悼懇の施設のように国家による意味づけが何もなされていないことがよいと言う。稻垣氏も幸氏同様、その成立のプロセスに問題を指摘しながらも、多くの宗教団体が市民的連帯をもって使用してきた経緯から、代替施設として可能性をもつと評価した。

また大津氏が、NCCがいかなる国立の施設も認めないとする一方で、千鳥ヶ淵での毎年8月15日の祈祷会には後援者として参加していることに触れて、千鳥ヶ淵の可能性を尋ねたのに対して、芳賀氏は、その施設が国家によってつくられたか民間によって

つくられたかの問題ではなく、国家のための死を推奨するために用いられることが問題であり、むしろ具体的な政治状況のなかでどう用いられ、あるいは用いられる可能性があるかから議論すべきと述べた。

また、整備や管理で国が関与することの意味を問われた稻垣氏は、福祉装置としての国家について再確認した後、新施設は宗教施設ではないので、宗教的な行事をすることは考えにくく、もしそうなれば明確に反対すればよいとし、むしろ今重要なのは、われわれが意識的・積極的に国を形成していくことであり、そうでないと、いつまでも国が為政者に利用され続けていく。その日本に根強い状況を打破しなければならない、と主張した。

発言者が会場から書面で提出された質問に答えたなかで、「新しい国立追悼施設は今日の（戦争を準備する）動きと連動しているのではないか」という質問に、幸氏、稻垣氏は、今回の追悼施設提言は、中国などからの避難をかわすためのかなり場当たり的な対応であり、長期的な展望に沿った施策とはみなないのに対して、芳賀氏は、戦後に一貫する戦前回帰の流れと近年の改憲論議、国旗・国歌強制、教育基本法の改正などを上げながら、個々の政治家の考え方・意見とは別に、戦争の可能な国への大きな方向が進められていると論じ、現在の国家・為政者をどのようにとらえるかのスタンスの違いが、この問題で大きな要素であることが感じられた。

会場参加者とともに

最後の会場を交えての議論では、会場参加者と発言者の間に盛んなやり取りが展開された。



会場参加者が加わっての討論。

国が新施設で行われる宗教行事の内容を支配することは拒否すべきだが、国の命令で戦争に行って死んだ者たちに国は責任をもって墓を準備すべきだとする男性は、新たな施設を私たちが積極的につくるべきだと主張し、NCCの姿勢を反対一辺倒であると批判した。これに対し芳賀氏は、まず被害者への謝罪と賠償を行わせることが先であり、施設をつくることが国の謝罪・賠償の責任を免罪するものとなってはならないと反論した。

やはり稻垣氏の立場に賛同する参加者は、芳賀氏に、私たちの側から新しい施設を、国家の思惑とは別に提示していくべきで、新しい追悼施設の用いられ方を監視していくことは必要だが、まずはナショナリズムと靖国あるいは天皇制を切り離すことが重要ではないかと問うたのに対して、芳賀氏は、新たな追悼施設の建設が靖国と国家の分離になることに疑問を呈しつつ、国家が追悼行事を行う場合、それは必ず国家のために利用されることになると反論した。

一方、稻垣氏が主張する国家と靖国の分離が、具体的にどのようなプロセスで可能なのかとの問い合わせして稻垣氏は、地上の問題の解決が常に相対的でしかありえないことを改めて強調、代替施設をつくってもしばらくは問題も起こるが、国民的追悼施設が靖国神社ではないことが明確になることで靖国が次第に相対化していくだろうと述べ、ベストの解決でなくともとりあえず靖国と国家を分離することが重要と繰り返した。同様の主張は幸氏にもうかがえ、第二の靖国の危険はあるが、皆が広く考えて問題性は克服しつつ千鳥ヶ淵を活用していくことが重要で、完璧なものは出来ないが最悪は防がなくてはならないと主張した。

また別の参加者は、ドイツの場合、戦争責任を明確に認め補償を行ってきた戦後国家のドイツが人道介入のために海外（旧ユーゴ）に派兵を行うという困難な問題を含んでおり、ノイエ・ヴァッヘを例に追悼施設が必ず戦争のために国民を死なせることに利用されるとする芳賀氏の主張は疑問と語り、追悼施設、即、国家に利用されるとする議論の前に、靖国的なものが否定され克服されるためにはどのような施設の在り方が必要か、など、この国立追悼施設問題にとどまって議論をすることが必要なのではないかと述べた。

芳賀氏はそれに対して、国家が行う“純粋な人道派遣”に疑問を投げ掛け、実際にはありえないもの



芳賀氏と進行役の大津健一氏（左）。

を理論的には可能だとする議論は危険だと指摘、同じことは「無宗教の国立追悼施設」にも当てはまると言った。

このシンポジウムは、プロテstant諸派、カトリックがエキュメニカルに参加して、キリスト教界でも意見の分かれる問題を正面から論じた点で価値ある試みであったと思われるが、いずれの立場であれ、戦後、キリスト教を含む宗教界が継続してきた靖国神社国家護持反対運動が、さまざまな意味で曲がり角に達していることを浮き彫りにしているように感じられた。戦前回帰の流れの歯止めとして少なからず貢献をしてきたと思われる宗教界からの反靖国運動にどのような課題をみ、それを継承・発展させていくのか、またキリスト者はどのようなかたちで日本社会の形成に関わっていくのか、今後も継続して深められるべき多くの論点を含んだシンポジウムであったと思われる。

（文責・編集部。このシンポジウムの全記録は、2004年9月、当研究所より「共立パンフレット」シリーズの1冊として刊行予定である）

「共立研究」は年3回発行。定期購読は年間500円（郵送料込）です。購読ご希望の方は、研究所までご連絡ください。

共立基督教研究所 共立研究
発行人 稲垣久和
編集 高橋伸幸