

Title	キリスト教社会倫理としての護憲論
Author(s)	松本, 周
Citation	キリスト教と諸学 : 論集, Volume23 : 295-328
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=2828
Rights	

聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository for academic archiVE

キリスト教社会倫理としての護憲論

松 本 周

本論考は、現代日本教会の社会倫理的の基本姿勢が日本国憲法擁護を主眼とすべきことを、大木英夫神学の分析と考察を通して明らかにしようとするものである。最初に基本的人権の起源についての日本社会一般の誤解を批判的に検討し、それに続いて日本国憲法の特徴である「平和主義」や「象徴天皇制」等について神学的検討を加えることとする。

第一節 日本通俗的理解への批判

ピューリタニズム倫理から日本国憲法へという大木テーゼは、日本における通俗的近代理解に潜む誤解を浮き彫りにする。その誤解とは宗教的精神からの人間理性の自立として近代化の方向性を捉え、近代化を非宗教化と規定する見方である。大木は次のように指摘する。「そもそも『宗教的要素』が近代世界の形成に重要な役割をもったという見方は、日本の近代的知性には『つまずき』である。(近代化)の精神史的性格は(非宗教化)つまり宗教的な

ものからの離脱あるいは人間精神の神からの独立であるという見方は今日でも支配的である。⁽¹⁾日本におけるこの具体例を列挙すれば枚挙に暇がないが、本論考の主題との関連で憲法学上の例を取り上げることとした。ただし目的は法学の専門的な議論を仔細に検討することではなく、日本における近代化認識の偏りを認識するためのケース・スタディであることを確認して論を進めたい。

水木惣太郎⁽²⁾は基本的人権の歴史の由来について「それは近代憲法の中心概念としてヨーロッパ大陸諸国を席卷しただけでなく、さらに世界各国に行われるようになったのである。これらの憲法の源流をなすものはフランスであり、具体的にはフランス革命にさいして発せられた人権宣言がその嚆矢である。……世界各国の憲法で直接或は間接にその影響をうけないものはない⁽³⁾」として、近代憲法における基本的人権の歴史的发端はフランス人権宣言にあると主張する。しかし直ちに首肯しがたいことには、年代的に一七八九年のフランス革命より一〇〇年前、一六四〇年代にピューリタン革命が生起し、同じ思想運動の系譜によって一七七五年から八三年にはアメリカ独立革命もまた生起していることである。先行した歴史事実の源流をそれより後の歴史事象に求めることは不可能であり、アングロサクソンの革命における基本的人権主張を無視する仕方となる、基本的人権のフランス人権宣言起源説はまず歴史的年代的事実において困難を有している。

フランス人権宣言起源説を採用する上ではこの点を克服し得る説明がなされなければならない。そこで水木はゲオルク・イェリネックとエミール・ブトミーの論争に触れつつ後者に依拠する仕方である。英米史における基本的人権思想とフランス人権宣言の思想との相違を強調する。その理由は二つ挙げられ、第一にフランス人権宣言は啓蒙思想家ジャンジャック・ルソーの思想に基づくものとして「勿論人権宣言起草にさいし、ルソーのどの点を参酌したかというような具体的な資料は存在しない。しかし彼の思想は一世を風靡したものであり、少なくともフランス革

命当時には常識化していた」と述べる。また第二の理由としては「それ〔アメリカ植民地諸州憲法各条〕は直ちに裁判所の訴訟手続きに採用されうる性質のものである。これにたいして「フランス」人権宣言の各条は歴史的伝統に基づくものではなく、自然法上の学理をそのままに宣言したものであり……両者は法観念の根底を異にするから、たとえアメリカの植民地諸州の憲法が人権宣言より前に成立したものであつても、これに影響を及ぼしたとは認められない」と言う。

どちらの理由も説得力あるものとは看做しがたい。第一のルソー思想との関連性の説明について、述べられている程度の理由では、フランス人権宣言がルソーに全面依拠し更にピューリタニズム伝統とは無関係であると断定する根拠とは成り得ない。また第二の論拠は本来の思想影響関係についての議論が文体の異同へと矮小化された印象を与える。ただし水木には第二の論拠を挙げる積極的な理由が存する。その鍵は先の引用で持ち出される「自然法上の学理」という文言である。これがフランス人権宣言こそ近代的基本的人権の淵源であると水木が主張する根拠であり、次のようにも言う。「イギリス法系の場合には、その伝来の法観念と独特の制度に基くものであるから、アメリカなどに多少変形して行われる外は、あまり広い伝播性を持たない。これにたいしてフランスの場合には憲法は自然法学的な天賦人權論に基くものであるから、広い伝播性を有する。」つまり水木は、英米史上の出来事は一エピソードに過ぎないとし、フランス人権宣言の基本的人權論が自然法学的性格の故に近代憲法の淵源となつたと看做すのである。したがつてフランス人権宣言起源説についての水木の確信は、彼の考える意味での「自然法」に根拠づけられている。そこで水木の自然法論を概観してみたい。

水木は中世から近代への社会変化が自然法に基礎付けられた近代社会理論の発生を促したとし、歴史的变化の意味は「個人が神の権威から解放された点に存する」と説明する。水木の理解によれば「西洋中世ではキリスト教万

能であつて人間は無価値であり、神の意思のみが永久不変の原則とされている」⁸⁾ 社会であり、そこから「近世になると従来の神中心の思想が人間中心の思想に変わってきた」⁹⁾ のが新しい時代への社会変化であると見る。以上の説明に於いて既に歴史実態と乖離しているが、さらに近代初期の社会構成理論として二説を挙げて次のように述べる。

「一方においてはキリスト教神学を前提とする君主神権説であり、他方においては自然法論を前提とする社会契約説である。前者は君権の強化を主眼とし、後者は基本的人権の確立を主眼とするものである」¹⁰⁾ この偏つた断定によつてキリスト教と基本的人権は相異なる性質を有するものとして分離される。ここではカトリックとプロテスタント及びプロテスタント諸派間における社会教説の相違を一切考慮することなく、キリスト教全般を反基本的人権性格として位置づけるため、キリスト教と近代社会成立関係の正確な認識が不可能となる。

また水木は「君主神権説は権威の根拠を中世と同様に、天上の神に求めたものであり、社会契約説はこれを文芸復興以来自覚された地上の人間に求めたものである」¹¹⁾ と近代的人間観をルネサンスと結びつけ、また別に「第十八世紀の自然法論の特色は普遍妥当性を持った原理を人間の本性に求めている点にある。すなわち人間の本性こそは古今東西を通じて不変なものとする」¹²⁾ ところにも自説の根拠を求めている。一五世紀における文化史的现象であるイタリヤ・ルネサンスを水木は一方で人間中心思想の根拠とし、他方で一八世紀の自然法論が反キリスト教的性格をもつて人間中心権威を確立したとして自己の基本的人権論の根拠とする。両者間の約三〇〇年という歴史的距離、しかもその間における社会構造全体の根本的变化を考慮することなく、「人間的権威の自覚」なる概念で結合させて自説の論拠とするのは、歴史的学問的考察ではなく抽象的思弁の結果に過ぎないであろう。以上見てきたように、近代化を非宗教化への方向性で把握するのは、歴史的検証を欠いた根拠薄弱な見解である。そして神の権威から人間の権威への移行という図式に合致しないピューリタニズムの伝統については「イギリス法系の場合には、その伝

来の法観念と独特の制度に基くものであるから、アメリカなどに多少変形して行われる外は、あまり広い伝播性を持たない」と、法体系の相違に結び付けて特殊性の枠組みに押し込み無視するのである。

日本では近代化＝非宗教化とする図式的な歴史認識が、近代社会基礎構造へのピューリタニズムの貢献について正當に評価する思想基盤を喪失させている。そしてキリスト教と中世的權威主義を結び付け、基本的人權と対立させる図式が通説のように繰り返し主張される。尚一つ例を挙げるならば、宮沢俊義の次のような文章である。「一方においては、宗教裁判的イントレランスが、教会の權威、國家の權威あるいは軍隊の權威の名の下に、人間の權威を無視しようとした。これに対して、他方において、しだいに人の心のうちに目ざめつつあつた人權の感覚が、何ものにもまさつて人間の權威を確立するために、必死の戦いを戦つた。そして、かような努力の成果が、今日諸國の憲法に見られる人權の保障となつたわけである。」¹³ ここでも宗教が封建的權威主義の根柢と考えられており、基本的人權は非宗教化の方向での人間的權威の確立として理解されている。

ピューリタニズムに基本的人權の發生を見る大木の主張は、日本に蔓延する前述のような啓蒙主義的近代化認識に根本的な反省を迫るものである。そしてピューリタン革命からアメリカ独立革命を経て日本國憲法へと繼承されたイデ・フォルスの理解を保持することによつて、日本國憲法の理念の正確な歴史的的理解—神学的理解が可能となるのである。続いて各論に進むこととしたい。

第二節 日本国憲法擁護論における平和論の位置

平和主義中心護憲論の問題性

まず日本国憲法を巡る論議が第九条を焦点とし、平和主義護憲論が浮上してくる背景としての歴史状況を概観したい。日本国憲法は一九四六年一月三日公布、翌四七年五月三日に施行された。それ以前の大日本帝国憲法と比しての日本国憲法の重要な変更点は国民主権及びデモクラシー諸理念の採用である。また九条には戦争及び武力保持の放棄が規定され、そこには世界史上画期的な永久平和主義が謳われているものとして注目された。しかしながら第二次世界大戦後に顕在化したアメリカをはじめとする自由主義国家陣営とソ連に代表される共産主義国家陣営との冷戦構造は緊張激化の一途を辿った。一九四八年にはソ連によるベルリン封鎖、ベルリンの壁設置が始まり、一九五〇年には朝鮮戦争が勃発した。東アジアでイデオロギー対立が戦争へ帰結する状況下で、アメリカは日本再軍備へと政策を転換し、一九五一年には警察予備隊が発足した。

またGHQによる日本占領が終了することとなり、一九五一年九月八日にサンフランシスコ講和会議が開催された。これもまた世界情勢下にあつて冷戦対立構造の影響を避けることはできず、自由主義国家陣営諸国のみとの平和条約調印となつた。尚キリスト教との関連では、東京大学総長で無教会信者であつた南原繁がソ連はじめ共産主義諸国を含む全面講和を主張し、当時の首相吉田茂から「南原東大総長がアメリカで全面講和を叫んだが、これは国際問題を知らぬ曲学阿世の徒で学者の空論に過ぎない」と激しく批判された。さらにサンフランシスコ講和会議では平和条約と共に日米安全保障条約が締結され、それに基づいて米軍駐留及び日本による基地提供等が占領終

結後も継続されることとなった。この条約は冷戦構造において自由主義諸国の安全保障圏内に日本が自己を位置づけることと解された。そして警察予備隊、保安隊を経て一九五四年に改組発足した自衛隊の増強もその理解を強めることとなった。日米安保条約の改定を迎える一九六〇年前後には反対運動も激しさを増し、国会周辺でのデモ参加者の中から警官隊との衝突によって死亡者が出るほどとなった。

以上のような政治、国際情勢下で憲法改正論議が浮上した。それは社会的背景からして憲法九条を巡る論議に焦点が当てられることになった。結果的にそれは憲法論議に二つの特徴をもたらすこととなる。第一は「憲法見直し問題が、法律論ではなく、朝鮮戦争の勃発とそれが進展する過程という現実の動きに即応して、日本の防衛問題について政治論議として急浮上したことである」と説明されるように、憲法の淵源にある思想や歴史の吟味よりも、改憲・護憲両派の態度決定が現実政治での態度ないし支持政党と重なり合う図式が生じた点である。この図式化状況では憲法論議を巡る発言者本人の思想や背景的歴史観を掘り下げて理解することよりも、表層的言辭がどの政治的立場と結びつくかとの関心が主要視されることを結果した。第二の点は第一と関連しより具体的な側面であるが、憲法九条ないし平和論が常に論議に関わり、憲法の他の条項への関心は希薄化されるか、政治動向に利用される結果となったことである。日本政府及び政治的保守勢力は憲法九条の現実不適合状況を改憲作業の根拠としつつ、天皇制理解や人権の制約概念として理解された公共福祉概念の強化をも併せて企図した。逆に革新勢力は九条擁護を旗印とし護憲を謳いつつも「一連の政府主導の改正には反対（しかし、たとえば社会主義憲法を制定するための改正は賛成）」¹⁷ 実際には表面的護憲主張とは異なる意図が存在するなどし、日本国憲法擁護として思想的に堅固な論理ではありえなかつた。こうした社会状況に対して大木は「真に恐るべく重大な問題は、わが国の中に真正なる憲法擁護勢力が不在である」¹⁸との点を鋭く指摘している。さらにその認識から教会人の倫理的姿勢としては

「憲法問題は俄然はつきりした形をとつて国民の面前に立ちあらわれることになるだろう。キリスト者はそれに準備せねばならない」と主張される。そこで意図されているのは、教会の日本国憲法擁護主張は、前述の他の意図を隠し持った〈手段〉としての主張ではなく、デモクラシー源流としてのピューリタニズムの歴史系譜を自覚した上での日本国憲法擁護を〈目的〉とする態度でなければならないということである。

そして大木は特に教会の倫理的態度として日本国憲法擁護を提唱するが、それは聖書の特定箇所との関連で平和主義を前面に据えるキリスト者護憲論とは系譜を異にする。後者の例としては植村環を挙げることができる。同時代下で植村は「日本の逆コースは国民生活の各方面に暴露されて来た。憲法、民法の改正とか、天皇元首の地位の再主張とか、反動の嵐が猛りそうである。われらは、終戦前の日本の政治的、社会的、家庭的の姿の再現を極度におそれるのである」と当時の政治状況における憲法改正動向へ真剣な憂慮を表明している。その動向に対し、植村はキリスト者として平和憲法護持に立つ根拠を「再軍備の問題については、『すべて剣をとるものは剣にて亡ぶ』(マタイ二六・五二)⁽¹⁾」の聖句に求めた。これは福音書の聖句から絶対平和主義を導出する姿勢であり、次のような主張になる。「私どもは、戦争を拒否せざるをえないのだ。主キリストは戦争をきらつておいでであつたではないか。『剣をとるものは剣に亡ぶるなり』とは、主ご自身が捕縛されたもうた時の御言葉ではなかつたか。」植村はこの持論を国際情勢下における日本の位置へと展開し、一九六二年の内閣憲法調査会公聴会では次のように発言した。「米、ソは口では平和を称えながら、実は核戦争の準備をしているのであります。日本はこの二つの陣営の間に立つて仲裁役をする使命を持つのです。……私どもは信じます。非武装中立こそは、現代の世界において、最も優れた安全保障なのであります。」植村のこれらの主張は傾聴すべき内容も含んではあるが、二つの問題点が指摘される。第一に「剣をとるものは剣に亡ぶ」との聖書引用と非武装平和主義という現代倫理が直接されたために、日本国憲法諸

条項へと至る歴史的展開の視点が喪失されたことである。またそのために平和主義が強調されながら、デモクラシー理念や基本的人権を神学的に基礎づけ発言することが困難になった。また第二の問題点は日本国憲法の歴史的コンテキストに触れずに憲法九条擁護が政治的中立論へと横滑りして主張された点である。この点は、先に日本社会また政治諸勢力の「手段」としての護憲論に教会もまた陥る方向性を導き出してしまふ。植村の場合には、発言に明瞭に現れなくとも日本の教会の英米との歴史的事実的連続を認識していたためにこの点が大きな問題にはならなかった。しかし日本の教会全体の傾向としてはこの後、歴史捨象的な平和論へと巻き込まれていったために教会の社会倫理姿勢が混乱することとなった。

平和主義中心護憲論の問題性について大木は「日本国憲法をただ単に第九条の戦争放棄の条項だけから解釈してはならず、むしろその根本理念をなしている自由とデモクラシーという普遍的原理から深く理解しなければならぬ」と指摘していたが、その具体的問題性はベトナム戦争問題への対応に顕著な形で現れた。日本の教会の反戦平和運動の在り方に一石を投じたのが大木の主張であった。日本基督教団月刊誌『信徒の友』の「ベトナム問題を考える」特集座談会^(註)において大木は次のように主張した。「議論が平和という視点からなされていることはあるのですが、憲法はただ平和の条項^(註)だけではありません。もつと別な自由と民主主義（英語でリベラル・デモクラシー^(註)といった方が正確ですが）という理念がはいつているわけです。われわれが海外問題を考えるとき、この視点が重要なんだと思うのです。」大木は日本国憲法のデモクラシー歴史伝統から切断されて平和論一辺倒の反戦主張では、真の憲法的視点にならないことを指摘した。ここでは各自が主観的に理解した自由や民主主義概念が独断的に横行し、イデオロギクスと結びついた歴史の実態としてのリベラル・デモクラシーの定着課題が見失われるからである。大木に対する宍戸の反論がこの論点を明瞭に浮かび上がらせる。「ベトナムの人にとって、自由と民主主義とはどうい

うことか考えないとね、それはアメリカ流の自由と民主主義になつてしまふんですよ。ベトナムにおいてははずよ、ホー・チミンのもとで、民族独立運動をやつたときには、民族が独立することが自由の獲得なのです。」宍戸は大木の主張するデモクラシーの歴史的伝統とは別種のデモクラシーが存在し得ると主張する。けれどもそのように獲得された自由が真に個人の自由を権利として確保するものであるか、新たな全体主義すなわち共産主義に属するものであるかを見極めていない。また別種のデモクラシー即ち人民民主主義的自由理解に立つことは、自己及び自己の見解を日本国憲法から切断することを意味し、日本社会にとつて護憲は「重要課題でない」との結論へ世論を誘導する結果になることを認識していない。そして反戦平和の主張がアメリカ批判との結びつきにおいて、戦争の一方当事者支持へと変質してしまうのである。このような立場の問題性に対して、大木は日本国憲法定着という課題意識を踏まえた自己の立場を次のように説明する。

憲法問題を考えるとき、戦後二〇年、日本にどのようにしてデモクラシーを土着させるかという問題があり、そのためには、キリスト教が重要な役割をもつ、そういう角度から私はこの憲法体制を考えなければならぬと思うのです。それは民主主義とか人權の思想とか、信教の自由ということを日本に深く根づかせるということのむずかしさです。いわゆる自由陣営に属するということの肯定はこの課題の遂行と微妙に關係していると思うのです。私はそういうことをするには単なる条項だから憲法を見るのではなく、その精神的内容を深い目をもつてみなくてはならないと思うのです。

繰り返して確認してきたように「デモクラシー」が真の意味で定着するためには、その諸価値が歴史的形成物であるこ

とを認識し、同じ歴史的系譜に自己を位置づけなければならぬというのが大木の主張である。その場合ベトナム反戦運動に伴っていた反米意識が日本国憲法におけるデモクラシーの歴史的系譜理解を曖昧にさせる問題性を大木は指摘した。さらに背景として「日本の知的な状況はですね、全然社会の現実とは別なんです。左翼が主流なんです。それから一般の間では、右が主流なんです。実にアンバランスですね」と日本における知的世界と一般社会状況との乖離を問題にする。教会が倫理的態度において知識層のマルクス主義傾斜の時流に迎合するならば、日本社会の根底に根強い保守的戦前復古傾向の問題性を見失う。そこでの教会は存立の歴史的連関を失い、日本国憲法もまた宗教的次元からの基礎擁護基盤を喪失することになる。その結果、教会も日本国憲法も日本社会へ土着不可能になる事態を大木は懸念した。それは〈ゲルマン捕囚からの解放〉テーゼ以来の一貫した思想態度であるが、座談会对談者の教会人たちはそれを理解することができず、その後の日本基督教団の倫理的態度表明が左翼偏向する遠因となった。

ベトナム反戦運動への問題提起における大木の危惧は、アメリカ全否定的世論の背景に共産主義の思想宣伝効果が存在することを見抜かずに、それらに全面的に依拠することへと向けられていた。それは結果的に日本国憲法の理念への信頼を不当な仕方ですんなり損なうのであり、さらに長期的には保守復古志向を利することになるとの問題意識が働いていたと見ることができるといえる。そして冷戦構造崩壊後の現時点から四〇年前の論争を振り返るとき、当時の懸念が残念な方向で妥当したことを首肯せざるを得ないのである。

この座談会において、宍戸「大木さんはアメリカ側の世論に立っている」、高倉「日本も間接的にはあるがベトナム戦争で、アメリカに協力しています」、椎名「世界からみれば日本もアメリカに協力している」としか思えない」といった表現から、大木のアメリカとの歴史的連関重視がベトナム戦争におけるアメリカの戦争姿勢支持になると

の批判について検討されねばならない。大木は「アメリカはこの現実世界の中で、デモクラシーを守るのは、軍備の背景なしでは考えられないというのが常識なんです」とアメリカのデモクラシー政策と軍事力の結びつきを認めている。その上で日本の立場については「平和主義でデモクラシーをやつてゆくという意味をアメリカに十分説得してゆくことが、日本人に課せられた憲法擁護の対アメリカ外交政策でなければならぬ……キリスト教会の責任がそこにあるのではないかと思う」と平和主義政策の対アメリカ主張を提唱した。これらの議論における大木の主張は、次の表現に集約されている。「日本の対外的対内的行動は、憲法によつて規定されているということです。憲法の中心理念は民主主義であり、それが日本の国際的位置を規定し、そしてさらに日本独特なものとして平和主義があります。」つまり内政のみならず外交もまた国家の基礎構造である憲法を基盤としてなすべきであり、現実状況の中で憲法理念とは別種のイデオロギーに左右されて、自国の根幹である憲法と乖離してはならないということである。ただしここまでの議論では、「平和主義でデモクラシーをやつてゆく」という意味について、政策の具体的な内容が明瞭に述べられていないという点が残存する。そこで平和主義及び日本国憲法九条理解と関連して、大木神学における平和論について確認することは有益であろう。

大木神学における平和論

日本国憲法擁護を社会倫理の根本テーゼとする大木神学において、憲法九条擁護は当然に含まれる。ただしそれは戦争放棄への賛同であつて、絶対平和主義を意味しない。その理由を説明するにあたっては「日本国憲法をただ単に第九条の戦争放棄の条項だけから解釈してはならず、むしろその根本理念をなしている自由とデモクラシー」という普遍的原理から深く理解しなければならない」という大木の主張が改めて確認されねばならないであろう。そ

の意味するところは、日本国憲法は統体としてデモクラシー憲法なのであり、したがって九条の平和主義も他の諸条項にあるデモクラシー理念との関係から、その意義が理解されなければならないという点にある。その際に重要なのは基本的人権との関係理解であり、とりわけ抵抗権と戦争放棄・武力否認との関係が問題となる。

そこでデモクラシーの歴史的起源としてのピューリタン革命における基本的人権成立の決定的要因を振り返ってみる必要がある。そこでは抵抗権思想の成立こそが人権を主張し擁護するための必須要件であった。換言すれば抵抗権を認めることなしに、基本的人権を擁護することは困難である。基本的人権は生命寡奪者に相對峙する態度として、自己放棄の殉教姿勢から、生命の自己保存を主張する抵抗権への倫理変革と密接不可分である。受動的服従から生存権主張への転換は、国家権力の意味をも正反対に転換させる。すなわち絶対主義国家による権力行使は人民を強制的に服従させる目的であるが、基本的人権理解にあつてデモクラシー国家は、国民の生命と財産守護義務を履行する目的のために権力を行使するのである。デモクラシー国家が警察力を保持する理由はその点に存するのであり、警察力は不法者による人権侵害を防止するために行使されるのである。この警察力は国際関係にあつては自衛戦力と位置づけられよう。

以上のような基本的人権擁護と抵抗権との関係整理から考察すれば、憲法九条が自衛権は否定しないと結論づけられる。それが牽強附会でないことは、次のように記された該当条文自体によつて証明され得る。「日本国民は、正義と秩序を基調とする国際平和を誠実に希求し、国権の発動たる戦争と、武力による威嚇又は武力の行使は、国際紛争を解決する手段としては、永久にこれを放棄する。」ここで国際平和主義は国際間における正義と秩序の堅持と不即不離の関係にあることが明示されている。したがつて日本国憲法擁護の立場から主張されるべき平和とは、不法者の跳梁跋扈を看過し無抵抗と殉教を姿勢とするものではなく、また他国民の生存権を顧みない侵略者や基本的

人権を蹂躪する独裁者の支配下での無戦闘状態としての平和でもなく、世界普遍的な基本的人権への迫害や侵略に對しては確固たる抵抗権を發動する正義と秩序に裏打ちされた平和主義であるべきである。このデモクラシーと基本的人権の擁護が、現代社会における平和形成者としての倫理的使命となるのではないか。

尚、大木神学におけるこのような平和理解からは、神学的絶対平和主義主張も批判されることになる。本論文でその詳細を論じることは不可能であるが、思想的・論理的枠組みだけは触れておくことにしたい。キリスト教の多様な伝統の中には、福音書における山上の説教等を根拠として非武装・無抵抗の絶対的平和主義を教派的信条とする一群、具体的にはフレンド派(クエーカー)、アーミッシュ、メノナイト等が現存する。大木神学からそれらへの批判は以下の二点に要約される。

第一に社会倫理的視点として、絶対平和主義では近代デモクラシーにおける基本的人権を守ることが困難であるという点である。繰り返し述べてきたように抵抗権の否定は、神から賜与され他者に譲渡されない自己生命の保存権利という基本的人権の根幹理念の確立を不可能にするからである。この批判の意味を深めて理解するためには、絶対平和主義を標榜する諸教派が何故、現代に存在し得るのかを検討することが有益であろう。実際的にはそれら諸教派はデモクラシー体制の庇護下にあつて存続可能なのである。例えば二〇〇六年一月二日にアメリカ合衆国ペンシルバニア州のアーミッシュの学校において、侵入した男性が銃を乱射し女生徒が殺害されるという痛ましい事件が発生した。事件通報後直ちに武装警官が駆けつけた。犯人男性は直後に自殺したが、そうでなければ警察力によつて制圧され、司法手続きへと引き渡されることになつたであろう。絶対平和主義のデノミネーションが絶滅されずに存続可能であるのはまさに、基本的人権擁護のデモクラシー社会に身を置いているからなのである。近代デモクラシー的価値の恩恵を享受しつつ、しかしながら絶対平和主義は自己の内的論理からはその理念を形成し得

ないし、またその破壊者に対してデモクラシー擁護の戦列に加わることも不可能であるというアイロニツクな帰結へと至ることになる。

尚、ここで予想される反批判について吟味しておきたい。絶対平和主義の立場からは抵抗権の容認は結局、際限なき武力行使への端緒であり、大量破壊兵器の存在する現代世界ではとりわけその危険は大きいとの批判が予想される。別言すれば抵抗権における力の行使を如何にして限定づけられるかという問題である。その可能性のまず一つは正当防衛と過剰防衛とを識別することである。自衛権の行使にあたって過剰防衛に陥る危険性を認識することで力の行使の拡大に歯止めをかけようとするものである。また第二として抵抗権には原理的に抑制原理の伴っていることが指摘される。抵抗権は何者にも譲渡されない生命と自由を擁護する権利である。それは反転させれば何者も他者の生命と自由を略奪する権利を有していないということである。したがって抵抗権が暴君殺害にまで至るのは、その存在が直接に他者に対する生命的脅威として認識される場合に限定される。このような限定が反批判に対する解答となる。

絶対平和主義に対する大木神学からの批判の第二点は、リアライズド・エスカトロジーの一面的強調に関するものである。絶対平和主義の特色は、福音書のイエスを倫理的模範としそこから直接に現代社会倫理の指針を引き出すところにある。それは神学的思想系譜としては、イエスの到来において「すでに」終末的完成が到来したと認識するリアライズド・エスカトロジーの立場であり、大木はメノナイトを教派的立脚点とするジョン・ハワード・ヨードの主張に対して「それを強調することによって、『いまだ』新しくなっていない世界の中でどう生かされるか」という問題が曖昧にされる³⁸」点を批判的に認識する。つまり終末時に神の国が完全に到来した際には絶対平和主義倫理が成り立ち得るとしても、中間時的歴史の中でそれを同様に主張することの困難さがある。イエス・キリス

トによつて「すでに」神の国が開始された局面と、将来の終末的約束であり目標であつて「いまだ」実現していない神の国への途上という二つの局面の中に我々の現在位置がある。この両極面の緊張關係を欠如した完全平和主義の主張は、まさに相對の中に絶對を持ち込むことであり、完全における傲慢或いは価値二ヒリズムに陥ることになる。

中間的歴史の中にあつては、無抵抗の倫理が不法者の悪を増大させかねないという現実を認識せねばならず、したがつて自由と生命への侵略者に対し力により抵抗する倫理的筋道も考えられねばならない。そこに福音書のイエスを倫理的模範とすることとの直接において、現代社会倫理を確立することの不可能性がある。それでは聖書と現代社会倫理は如何なる關係の上に構築されるべきであろうか。大木は「直接ではなく、イエス・キリストを媒介として倫理へと妥当せしめることが聖書正典の捉え方でなければならぬ」と述べる。福音書イエスの一点からではなく、キリスト証言である聖書全体の視点から捉えるとき、そこに救済史的視界が開ける。この歴史的軸をもつことによつてわれわれは、「すでに」と「いまだ」の緊張關係の中にある自己の位置を超越の視点から認識可能となる。またそれによつて後方にイエスの倫理命令を持ち、将来目標として前方の神の国を目指す、その中間公理としての平和の神学を構築することが可能となるのである。こうした大木の社会倫理思想のバックボーンとなる歴史神学、および歴史神学の認識根拠としての聖書正典論については、別途に論じることとしたい。

第三節 象徴天皇制の諸問題

デモクラシー憲法との關係を巡つて

日本国憲法は前文及び第一条において国民主権を明言しているが、同時に第一章は天皇について規定している。そこで日本国憲法における政体は「象徴天皇制」などと名付けられるが、ピューリタニズムの歴史的伝統に立脚する大木の憲法理解にとつてこれは看過し難い問題である。なぜならイギリスにおけるピューリタン革命の帰結は、チャールズ一世処刑へと至る共和政体の樹立であつた。またアメリカ合衆国は英王国からの独立革命を経て建国され、民主主義的選挙によつて選出される大統領制を定めた。それらの歴史的伝統を踏まえるならばなぜ日本には天皇制が残存するのかという問いが生起せざるを得ない。

日本国憲法の冒頭に天皇規定が存在し、それ故に明瞭な共和国として日本が認識されない⁴⁰という事態は、単に日本国憲法が大日本帝国憲法改正という手続き上成立したという説明だけで承服され得るものではない。一九四五年の敗戦との関係で考察するならば、大日本帝国憲法第一条で「天皇ハ陸海軍ヲ統帥ス⁴¹」と定められた天皇の戦争責任は不可避であり、その観点からも天皇裕仁の退位また皇室廃止が行われて当然でもあつた。客観的にもそうした情勢があり得た中で、日本国憲法が高度な政治的調停として象徴天皇制を選択したのであるとすれば、大木がそれをデモクラシーの不徹底として批判しても不思議ではない。しかしながら意外なことに大木の言説にはそれがないのである。そして戦後民主主義と天皇の関係を巡つて大木は「天皇が人間宣言をしてこの平和で民主的な時代に生きのびたおかげで、日本の民主主義は安泰なのだ⁴²」と述べる。勿論これが逆説的言辭であることが踏まえられなくてはならず、まさにその点に日本におけるデモクラシーの成熟度という課題が存するのである。

たとい逆説的であるにせよ、なぜ大木はデモクラシーと天皇制という根本的に不調和性を有する両者の並存を考えたのか。その理由として、「デモクラシー体制成立における日本の特殊事情を挙げることができる。「日本のデモクラシーは人民のデモクラティックな自覚に基づいた内からの表現ではなく、敗戦を契機として占領政策の一環とし

て外から導入されたものである」とその外発性、受動性が指摘される。世界史的コンテキストにおいて、一国人民がデモクラシーを獲得するには、それを妨げる封建的諸力との対決が不可避であった。したがって自由と人権を自覚した人民による、武力闘争と流血をも辞さない革命によって欧米諸国のデモクラシーは成立したのである。それらと比して日本のデモクラシーは獲得のための闘争や革命の歴史を持たない。太平洋戦争は日本にとってデモクラシー獲得のための戦いではなく、むしろ反民主主義思想拡張の側面を持っていた。そして敗戦後にデモクラシーは占領国アメリカの強力な後押しのもと、外的社会的制度として導入された。したがって日本国憲法九七条「この憲法が日本国民に保障する基本的人権は、人類の多年にわたる自由獲得の努力の成果」との文言について、前半の恩恵を享受しつつも、後半の世界史的コンテキストに関しては自国民の経験としての共有体験を有しないことになった。日本におけるデモクラシーの成立が受動的革命であった故に、「この憲法が国民に保障する自由及び権利は、国民の不断の努力によって、これを保持しなければならない」（日本国憲法二二条）にもかかわらず、主体たる人民の側にその自覚が醸成されていないのである。そこに大木の言う「新しい政治体制を支える倫理的基盤ができていない」という問題性が出る。急激な社会変動の現実とその思想基盤となるべき人民の意識変動の遅延現実、その乖離がデモクラシー定着の上で、停滞のみならず逆行の原因とさえなり得るといふ問題状況が現出するのである。

大木が第二次世界大戦後日本の課題として指摘した社会体制現実と人民意識現実との懸隔は、類比的にピューリタン革命の際にも生じた問題であった。ピューリタン革命は国王処刑へと帰結したが、大木は「端的に言えば、国王神権説や国王に対する受動的服従の倫理を完全に克服している精神でなければ、このクライマックスに登りつめる精神的な力をもっていない」と分析する。そしてそのような意識を持ち得たのは革命陣営でも少数だったのであり、そこにデモクラシー理念とデモクラティックな多数決原理との齟齬が生じるのである。さらに国王礼賛思想の

書籍出版もまた王制追慕的な社会風潮を強めることとなった。「国王処刑の数日後、『エイコン・バシリケ』（『王の像』）と題された書物が出版され、とぶように売れ出した。これは王の主張を弁護し、王を殉教者のようにまつりあげたものであった。政府はこれまで革命軍が掲げた自由の旗章のゆえに、この問題の書を取り締まることができない。」⁴⁷ここにも理念と出版自由原理との背反が生起している。これらはデモクラシーの開始において、不可避なジレンマであると言わざるを得ない。結局のところそれは獲得された自由のオリエンテーションの問題である。デモクラシーを活かす自由の行使方向へと人民が内的成熟を遂げていない場合、「デモクラティックな手続きによって、デモクラシーを破棄するという結末に至らざるを得ない」⁴⁸のであり、具体的には絶対主義王制への復古を意味する。ピューリタン革命によって一六四九年に共和制宣言をなした英国は、一六六〇年には王政復古へと至った。

デモクラシーの発祥であるピューリタン革命とその後の歴史動向を振り返るとき、デモクラシー定着課題の困難さが認識される。そして民衆の主体的革命が遂行されたイングランドにおいてさえ、デモクラシー定着が容易な直線的進行ではなかったことを重ね合わせると、受動的享受経験しか有しない日本でのデモクラシー定着に一層の困難が予想されるのである。そこで「戦後日本の自由と平和が『インターレグナム』（中間時代）となるかどうか」⁴⁹が問題となり、そこでは民衆の成熟と同時に「デモクラシー定着のための政策的知恵といった両側面での対応が必要になる。象徴天皇制問題は特に政策的知恵の側面に関わってくる。それは先述したジレンマの克服のために、天皇制も役立てるという発想である。そこに所在する課題を大木は整理して「自由」や「人民の福祉」が、全人民的な現実ではなく、急進的な少数者がなっている理想にすぎない時、はたして『全人民のため』ということは成り立つだろうか」⁵⁰と説明する。その際に「自由」や「デモクラシー」は安定しない。確固たる全人民的基盤がない。その場合、「力」が呼び出されてくる」⁵¹という解決が図られる。理想を現実化へと推進する方途として力の行使が要請さ

れるというのである。ピューリタン革命においてはクロムエルの独裁的権力がそれに対応したが、戦後日本におけるそれが天皇であった。また日本における力とは物理的力の使用或いは誇示ではなく、民衆への精神的作用が主であった。政治史研究者は『象徴』君主制は、マッカーサーと日本の指導層が、それぞれの目的のために天皇ヒロヒトの権威を利用しようとした日米合作の所産であると言えよう^②と述べているが、その歴史状況を踏まえた上で、大木は最大限デモクラシーの安定定着に益する限りにおいて象徴天皇を認容する。それは「もし天皇が幾百万の英霊の死にこたえ、戦後自決でもしたら、戦後民主主義はそう長くもたないにちがいない、大きな反動、戦後民主主義を根底から転覆させるような反動が、きつと起こるから」との認識に由来する現実主義的政策判断である。この判断は別様の状況想定から、すなわち隠然たる力をもつ存在をその事実を無視して下野させたならば、多数決同意というデモクラティックな手続きを通じて、反動的反民主的政府を樹立する結果を招来しかねないとの観点からも支持され得る。

けれどもそれは本来なら看過できない事態の政策判断による認容である。そもそも天皇制存続なしには維持できないデモクラシーとはどれほどの内実を有しているのか。武田清子は第二次世界大戦終結前後における天皇観の政治思想的な研究の中で「降伏後の日本において、『天皇』の地位、すなわち『国体』が将来どうなるかということが、『国民』の運命よりも、当時の日本政府の最大の関心事であった」ということは、私も国民が銘記しておくべきことである^③として、天皇制保持と国民主権の間に原理的に存在する対立を指摘している。それは反民主主義思想戦としての第二次世界大戦における大元帥が、政治体制の転覆変更後には敵対思想であった当の民主主義擁護の役割を担う所に根本的に矛盾を孕まざるを得ないということである。それはマッカーサーが天皇の戦争犯罪責任による処刑が実行されれば「近代的な民主主義の方法を導入するすべての望みは消滅し、軍事的占領がついに終結する時

には、おそらく共產主義の線にそつた、ある強烈な統制的組織形体が分断された大衆の中から起こつてくる」ことを危惧し、冷戦構造化での占領政策として思考したのとは異なる次元の問題である。そして占領統治成功のために天皇を利用しようとする政策的判断さえも逆に利用して、すさまじく執念的なまでに自己保存を図る天皇の存在が最終的にはデモクラシー定着の最大の障害となるという問題性が浮上する。その具体的事例を挙げれば、皇室等に対する「不敬罪」刑法規定が、敗戦後二年強、日本国憲法施行後からも五ヶ月以上存続したという事実がある。天皇に関連する反民主主義的条項は憲法をも超えて日本に存続したのである。そこには表面的デモクラティックな仮面の下にある絶対主義の本質が露見していると捉えることができる。同様の文脈から問題視されるべきは日本国憲法下での天皇の刑事責任の扱いである。「学説上では、刑事責任については、概ね否定的で、摂政が在任中訴追されない(皇室典範二二条)ことから類推しても、天皇には刑事責任がないという考え方が一般的である。」これは看過されがちであるが重大な問題点である。天皇の私的行為全般に対して、特に憲法規定を越権した政治介入であつたり、国民主権への侵害であつたりした場合に、それを訴追し処断する可能性が封じられていることになるからである。それは教会と国家との分離原則がもつ国家全体主義化防止の機能、「国家は全体的統制の権限に制限を受け、だから裁判で国家が訴えられるという可能性」を天皇において阻止し、その全体的統制を法的に防止する機能が失われていることでもある。この観点からも日本国憲法における天皇の位置に疑義が存する。

神学問題としての天皇制

以上、日本国憲法とデモクラシーの定着課題に対する象徴天皇制の功罪について確認してきたが、さらにこの問題を巡つて大木が指摘する根本問題に触れておきたい。それはデモクラシーの思想基盤である倫理或いはエートス

の次元から天皇制問題を考察することで見出される「自己保存」確立に関わる問題である。先立つ節においてデモクラシー理念の歴史的伝統を考察した際に、デモクラシーの基本的人權の確立には受動的服従から權利主張への倫理思想転換が重大要件であることを論述した。個人の生命や自由が絶対主義社会への奉仕と直結している時点では權利主張は生起しない。基本的人權は生命また自由が人間生得的權利として、絶対主義的君主の命令に抗つてさえ主張されるところに成立するのであり、それが基本的人權意識を形作る自己保存意識である。日本では天皇制の存続によつてこの自己保存意識が根源的なねじれ現象を起こしている。

第二次大戦終結前には天皇への受動的服従倫理の結果として多数の人民生命が失われた。そして敗戦後、デモクラシー憲法によつて基本的人權すなわち自己保存の權利が全人民の生得的權利として確保された。ところが同時に受動的服従倫理の発信者として多数の人的生命を奪つた本人が類まれな自己保存能力によつて存続した。しかも受動的服従倫理によつて臣下が戦争責任を引き受け、自らは「人間宣言」によつて受動的服従倫理の命令者としての權威を否定し、デモクラシーの熱烈な賛同者として民衆の前に出現した。「天皇は、多くの戦死者たちを捨てて、みづから人間となり、戦後世界に生き延びた。」⁶⁰その結果、日本人は天皇を根本的には信頼不可能となつた。

戦後日本におけるこの深層次元の問題性を認識した人物として大木は三島由紀夫を挙げ、『英霊の声』に触れて次のように言う。「何が根本的な問題なのでしょう。『なぞてそめろぎは人間となりたまひし』。天皇の人間宣言なのであります。彼らがその生命をささげた神—天皇—が、神ではなかつた。何という絶望でしょう。何という憤懣でしょうか。」⁶¹そこに日本独自の形態によるニヒリズムの問題が現出するのである。天皇の人間宣言によつて、日本人は受動的服従の結果であつた死の意味を喪失した。三島は作品登場人物に仮託して「御聖代がうつるなる灰に充たされたるは、人間宣言を下されし日にはじまつた。すべて過ぎ来しことを『架空なる觀念』と呼びなし玉うた日

にはじまった。われらの死の不滅は瀆された⁶²と表現する。そして死の意味喪失は、戦後日本における生の意味喪失と表裏一体である。その点を大木は「今日生きている者たち、それは僥倖か狡猾かで死をまぬがれてきた者たちであり、その子たちであります⁶³」と指摘し、長兄の戦死と自身の戦中体験をふまえて「私も英霊の声を知っている。だから今日のマイホーム主義や享楽主義は非常に悪いように感じられてなりません⁶⁴」と述べる。日本人は根源的な生の意味充足を得られない結果として、皮相的な充足感を求めている。けれども「日本人の心はいやしがたく傷つけられてしまった⁶⁵」故に、表面的経済的繁栄では満たされない精神的空虚がある。その原因が天皇の人間宣言と日本人の關係であることを見抜いたところに、大木は「三島由紀夫の本当の問題、その魂の深みにわだかまる本当の問題は、戦後世界の現実である⁶⁶」と云うのである。

問題性が魂にまで及んでいるが故に、それは社会構造問題にとどまらない神学問題なのであり、神の喪失によるニヒリズムへの直面であるが故に「神の死の神学」となるのである。天皇の人間宣言による神の喪失に直面して、三島はその回復を企てた。しかしそれは「もしそれが可能となるならば、天皇は再び神にならねばならない筈⁶⁷」の事態であり、戦後の自己保存に徹底した天皇が、従前の努力を破産にし自己破滅の危険を引き受ける覚悟でもしない限りは成就しようのない、実現不能な希望である。それでも三島は神の回復を目指すこの論理を背負って突き進んだ。「三島は市ヶ谷の自衛隊に押し入り、天皇万歳を叫んで割腹自殺しました。しかし彼は、この行為によって、天皇が『こたえ』ることを期待したのでしょうか⁶⁸」と大木は問い、そして「何の期待もなく死んでいく―それはニヒリズムではないでしょうか。彼の死はニヒリスティックな憤死ではないでしょうか⁶⁹」と見る。戦中の死の意味喪失と戦後の生の意味喪失の両者を代表する仕方では三島は最期の試みをなし、その結果は自己破壊であった。そのように観察するならば、三島の自己破壊とは異なる仕方によって、日本のニヒリズムの解決が探求されねばならない。

自らが直面したニヒリズムに巻き込まれて虚無に陥るのでなく、日本的ニヒリズムの克服が戦後日本の神学的最重要課題となる。またそこに戦後日本のデモクラシーが社会政策課題にとどまらず、神学的課題と看做される理由がある。

大木は戦後日本が神学的課題であるという事柄について、次のように述べている。「日本のニヒリズムが、天皇との経験であるにしても、それはもつと救いがたく日本人の魂を普遍的虚無の深淵へ突き落としているのであります。それは精神の崩壊という事であります。もう天皇のために死ぬ日本人はいないのではないかと思ひます。日本人は愛を喪失しました。献身を喪失しました。天皇が問題ではなく、この人間の内的崩壊が問題なのです。」ここで二つのことが指摘されている。第一は大日本帝国憲法と日本国憲法という相異なる二つの基本原理の上に天皇が存続し続けることに由来する、価値ニヒリズムの問題であり、三島に触れつつ先に論じた点である。

そして第二のより重要な指摘は、日本のニヒリズムは天皇と向かい合うことによつては克服し得ないということである。この認識において大木は、三島の「神学的破裂」^①を越えて、日本のニヒリズム問題を克服する道筋の提示を試みる。そしてそれは戦後日本の問題でありつつ、同時にデモクラシー化を経験した近代人における共通不可避の課題として捉えられている。そのことを確認するためここでもう一度、大木のピューリタン革命分析を振り返っておきたい。絶対王制下の社会思想では「王と人民の関係を、……父と子の自然的関係と見なした。王制の克服とはこの倫理思想の克服を含まねばならない。」^②そしてデモクラティックな共和制への移行において「新しい時代の深奥に横たわる根本問題は、『父は誰か』という問いである」と大木は指摘した。絶対王制下においては自然的アプリーオリに前提された王としての父であったが、近代デモクラシー社会において人民は獲得した自由の行使によつて契約的アプリーオリに政権者としての父を選任しなければならない。それに失敗するとき、前近代的な父を再擁立

することへの逆行が起きる。大木は近代デモクラシー社会の一つの歴史的知恵としての「父」擁立可能性について、次のように述べている。

近代社会の大統領制は、この「父」を発見しそれを一定期間だけ立てる方式だと言えよう。この場合、この「父」は、存在的な「父」ではなく、機能的な「父」である。父らしい、つまり王らしい機能を果たす存在が発見され立てられるのである。本当の「父」は神なのである。この神をだれも完全に代表することはできない。神の超越を徹底させた場合、セオクラシー（神政政治）はデモクラシーに転回するのである。¹⁷

大木が示す上述の可能性と日本の現実との比較から、幾つかの課題を考察することができよう。まず選挙による国家元首選出である大統領制と比して「象徴天皇論は日本においては天皇と国民の関係が十分に契約化しきっていないことをあらわす残像¹⁸」と見ることができ、それ故に天皇絶対主義体制への復古志向が生起する可能性が指摘される。しかしそれ以上に特に日本のニヒリズムが問題となるのは、戦後日本の現実が「父」喪失のみならず、「神の死」として認識される故ではないだろうか。ヨーロッパから立ち現れるデモクラシーの歴史においてキリスト教世界の枠内にある限り、神を自称する王との対決は存在しなかった。絶対王制とデモクラシー体制とは神からの權威の所在を巡る闘争であったと見ることもできる。けれども日本では、大日本帝国憲法下において天皇は「現人神」であった。それは「戦後現実の『神学問題』とは、さらに深化された信仰の『喪失』の経験である¹⁹」という事態であり、その次元からの救済なしには古い倫理の克服と新しい倫理の形成は生起し得ないのである。「神の超越を徹底させた場合、セオクラシー（神政政治）はデモクラシーに転回するのである²⁰」が、日本ではまず超越神が発見され

ねばならない。デモクラシーを宗教的次元で根拠づける神の超越が見出されねばならない故に、デモクラシー論及び日本国憲法論は日本において神学課題となる。

日本のニヒリズムの解決を旧憲法体制への回帰によつて行うことは不可能である。人間宣言天皇はその宣言によつて自らその可能性を封じ、現代国民もまた経験に拠るプラグマティックなものであれデモクラシーに賛同し、恩恵を享受している。それ故にこそデモクラシー土着の神学的課題として、天皇の権威を相対化しその所在の如何に関わらず、日本人各個人が自己の主体を確立する方途が探求されなければならない^⑧。その鍵は基本的人権が生得的権利であるという場合、個人の生に先立つてその権利を根拠づけるものは何かが問われるということである。

ピューリタン革命における倫理の転換は、聖書を根拠に国王神権説が相対化され、同じく聖書を根拠に「神から与えられ、他の誰にも譲渡されない」生命と自由を発見したところに生じた。日本人もまたこの宗教的次元における転換を経験することなしに、真にデモクラシーを生きることが不可能であるというのが大木の深層次元認識である。また歴史的に、宗教的次元における転回を通じて成立した近代デモクラシー思想は、その宗教的基盤なしに社会へ土着することは不可能である。その意味で日本国憲法擁護という社会倫理は、教会倫理でなければならず、聖書に基礎づけられなければならない。そしてデモクラシーが聖書に基礎づけられねばならないという場合、歴史神学による媒介が必要不可欠である。なぜならハンス・ケルゼンが「キリスト教の神学は、或特定の政治制度の擁護者として認められることを要求できるようなものではない。なぜなら、それはこれと全く逆の制度をだつて正当化できるものであり、事実そうやっているからである」と指摘するように絶対王制や国王神権説もまた自己が聖書に基礎づけられていると主張するからである。勿論ケルゼンのこうした主張には、社会教説における教派別視点の欠如のあることが批判されなければならないが、いずれにしるこうした批判と対峙して尚、キリスト教社会倫理とデ

モクラシーの関係に妥当性をもたらす論理が構築されねばならない。そこで大木神学における社会倫理はさらに、聖書の救済史的な理解、歴史神学と接続するのであり、またそれによつてこそ深層次元からの妥当性を現わすこととなるのである。

注

- (1) 大木英夫『ピューリタン』中央公論社、一九六八年(初版)、一九九〇年(引用一五版)七頁、傍点省略。
- (2) 公法学者、元・日本大学教授。阿久戸光晴はゲオルク・イエリネックとエミール・ブトミー間のいわゆる「人権宣言論争」に関して、日本法学界で最初にブトミー説支持を打ち出したのが水木であることを指摘する。(阿久戸光晴『近代デモクラシー思想の根源』聖学院ゼネラルサービス、一九九八年、三三―三六頁参照。
- (3) 水木惣太郎『比較憲法史』有信堂、一九六五年、二七五頁。
- (4) 水木『比較憲法史』二八二頁。
- (5) 水木『比較憲法史』二八三頁。
- (6) 水木『比較憲法史』二七四―二七五頁。
- (7) 水木『比較憲法史』五七頁。
- (8) 水木『比較憲法史』五七頁。
- (9) 水木『比較憲法史』五八頁。
- (10) 水木『比較憲法史』五八頁。
- (11) 水木『比較憲法史』五八頁。
- (12) 水木『比較憲法史』五六頁。
- (13) 水木『比較憲法史』二七四―二七五頁。

- (14) 宮沢俊義『平和と人権』東京大学出版会、一九六九年、七二頁、傍点省略。
- (15) 文藝春秋編『戦後五〇年 日本人の発言 上』文藝春秋社、一九九五年、二〇五頁。同書の根拠出典は一九五〇年五月四日付毎日新聞と記されている。
- (16) 竹前栄治・岡部史信・藤田尚則『日本国憲法・検証一九四五—二〇〇〇資料と論点 第七卷 護憲・改憲史論』二〇〇一年、小学館（以下、『日本国憲法検証 護憲・改憲史論』と略記）一五七頁。
- (17) 竹前他『日本国憲法検証 護憲・改憲史論』二一八頁。
- (18) 大木「基本的人権の理念」一九六四年、『歴史神学と社会倫理』ヨルダン社、一九七九年、二六九—二七〇頁。
- (19) 大木「基本的人権の理念」一九六四年、『歴史神学と社会倫理』二六九頁。
- (20) 植村環「日本の逆コースは止めたい」一九五四年、『植村環著作集二』新教出版社、一九八四年、三四七頁。
- (21) 植村「日本の逆コースは止めたい」『植村環著作集二』三四九頁。
- (22) 植村「剣をとるものは剣に亡ぶ」一九五八年、『植村環著作集二』三三三頁。
- (23) 植村「現憲法は、早天の慈雨」一九六二年、『植村環著作集二』四〇九頁。
- (24) 大木「デモクラシーとキリスト教」一九六七年、『歴史神学と社会倫理』三七二頁。
- (25) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』日本基督教団出版部、一九六八年二月号、二二—一九頁。参加者は大木英夫、椎名麟三、宍戸寛、高倉徹。
- (26) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一二頁。
- (27) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一四頁。
- (28) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一五頁、傍点省略。

またこの発言の中にはイデ・フォルスを理解せず、概念やキーワードの共通性のみで日本国憲法の思想を解釈しようとする日本の学問世界に対する批判が含まれている。こうした傾向は依然として日本の知的社会に残存しており、近年の著作では河上暁弘『日本国憲法第九条成立の思想的淵源の研究——「戦争非合法化」論と日本国憲法の平和主

義』(専修大学出版局、二〇〇六年)にその典型例が観察される。河上は博士論文である同書執筆に当たり、古代から現代へ至る平和思想及び近代以降における戦争非合法化主張について、膨大な文献を渉猟し紹介してそれらと日本国憲法九条の思想的連関を論じようと試みている。しかしながら「平和」という一つの用語の共通性だけを捉えて、一方と他方に思想的連関があると主張するのは歴史社会状況捨象の抽象的思弁であるとの疑念を拭い去ることはできない。歴史的形成価値の思想的淵源の研究に当たってはやはり、一個の思想が社会変革を促し更には実定法制定へと至るイデオロギスを把握することなしには成立しないのではないだろうか。

(29) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一九頁。

(30) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一四頁。

(31) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一七頁。

(32) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一七頁。

(33) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一九頁。

欧米諸国が一般的に非武装ではなく軍備による平和擁護を前提としている例として、ダグラス・マッカーサーとブルンナーの対談における次のようなエピソードがある。「私がスイス人であることを知っていてマッカーサーの言った最初のことは、『われわれは日本を東洋のスイスにするのだ』と申しました。彼は誠意をもってそう言ったのだと思います。……彼は日本が武器を捨てたことを語っていたのであって、彼が日本を東洋のスイスだと言ったとき彼はそれを指していたのであります。そう申されたときこのアメリカ軍の元帥はスイスが当時欧州最強の軍隊を有していたという事実をご承知なかつたのであります。付け加えて申せば、スイス国民のすべては、この軍隊を持つことによつてはじめてスイスは中立を保ち得るということを確認しています」(ブルンナー「社会における正義と自由」『ブルンナー著作集六巻』教文館、一九九六年、一七六頁)。

(34) 「ベトナム問題を考える」『信徒の友』一九六八年二月号、一九頁。

(35) 「ベトナム問題への視点」『信徒の友』日本基督教団出版部、一九六七年一月号、三三頁。

- (36) 大木「デモクラシーとキリスト教」一九六七年、『歴史神学と社会倫理』三七二頁。
- (37) 絶対平和主義倫理を批判的に論じた近年の研究として、近藤勝彦「平和の倫理―『平和主義』と『正統な戦争』について―」(『聖学院大学総合研究所紀要No.三二』) 聖学院大学総合研究所、二〇〇五年、三八八―四三六頁) を挙げるこ
とができる。論旨に共鳴する点もあり、また日本国憲法九条に第三項として「国際貢献」を追加するとの提案は示唆的
である。ただし当該論文は副題にある二つの理解を巡る議論が中心であり、本論での議論である抵抗権と平和主義の
関係について主題的には論じられていない。
- (38) 大木「バルト、ニーバー、そしてジョン・ハワード・ヨルダー」『ラインホルド・ニーバー研究』聖学院大学総合研
究所、二〇〇二年、九頁。
- (39) 大木「バルト、ニーバー、そしてジョン・ハワード・ヨルダー」『ラインホルド・ニーバー研究』一〇―一一頁。
- (40) この問題を巡って大木はかつて古屋安雄らと「共和国日本を考える会」という勉強会を開催したという。
- (41) 引用は『ポケット六法 平成一九年版』有斐閣、二〇〇六年、二〇頁より。以下、断りのない限り日本国法律条文の
引用は同書に拠る。
- (42) 大木英夫「日本のニヒリズム」一九七一年、『現代人のユダヤ人化』白水社、一九七六年、二三六頁。
- (43) 大木「デモクラシーとキリスト教」一九六七年、『歴史神学と社会倫理』三七二頁。
- (44) 入江昭は、一九四一年一月のアメリカ合衆国大統領ローズベルトの「四つの自由」演説に触れ、言論の自由・信仰の
自由・恐怖からの自由・欠乏からの自由の世界到るところでの実現が第二次世界大戦における米国の根本思想であつ
たことを指摘する。また「この四つの原則は形を変えて同年八月の大西洋憲章や翌年一月の連合国宣言にも含まれた
から、米国のみならず英国その他反枢軸陣営(日本はドイツ及びイタリアと一九四〇年、いわゆる枢軸同盟を作つてい
た)の思想としての意味を持つようになる」と第二次世界大戦が思想面においてリベラル・デモクラシーを巡るもの
であったことを捉えている(入江昭『新・日本の外交』中央公論新社、一九九一年、二〇〇三年五版、一九頁参照)。
- (45) 大木「デモクラシーとキリスト教」『歴史神学と社会倫理』三七二頁。

- (46) 大木『ピューリタン』一五六頁。
- (47) 大木『ピューリタン』一六八頁。
- (48) 大木『ピューリタン』一七三頁。
- (49) 大木『ピューリタン』一九一頁。
- (50) 大木『ピューリタン』一七〇頁、傍点省略。
- (51) 大木『ピューリタン』一七〇頁。
- (52) ハーバート・P・ビックス『象徴君主制』への衣更え、岡田良之助訳、中村政則他編『戦後民主主義』岩波書店、二〇〇五年、二一一頁。
- (53) 大木『日本のニヒリズム』『現代人のユダヤ人化』二二六頁。
- (54) 武田清子『天皇観の相克』岩波書店、一九七八年(初版)、一九九三年(同時代ライブラリー版—引用)、二三八頁。武田は同書において(副題に一九四五年前後とあるように)連合国諸国及び日本人の天皇観を多くの資料を蒐集整理して提示している。その上で自身の見解として、日本には明治以来、憲法はじめ一切の制約を受けない存在としての「神話的・絶対主義的天皇観」と憲法政治により君主権はその枠内に制限される「制限君主的天皇観」という大別して二つの流れがあったとする(同書五—七頁参照)。その上で武田は大正デモクラシーを高く評価し「大正デモクラシー期に展開された民本主義的(デモクラティック)天皇観……は、徹底した真の民主主義とはいえぬと批判される要素を含みながらも、民主主義的原理の拘束を受ける天皇観への道を用意するものであった」(同書三三四頁)と結論付けるけれどもその結論への同意は困難である。なぜなら二つの観念は併置されて均衡を保つ性質のものではない。一般論理的に考えても無制限と制限が存在すれば、制限は無制限に包含されてしまう性質のものである。明治憲法下の状況としては「天皇機関説」排撃が好例である。したがって無制約的な「神話的・絶対主義的天皇観」が拒絶されてはじめて、立憲主義的君主観は意味を持つてくるのである。
- また「民本主義的」の語に「デモクラティック」とルビを振り、戦後民主主義の日本内在的萌芽を主張するにも困

難さがある。「民本主義」の語は明治憲法体制との衝突を回避するため、あえて人民主権を指す「民主主義」とは訳されなかつた。この点については当時既に、組合教会牧師である柏木義円が批判をなしている。(近藤勝彦『デモクラシーの神学思想』教文館、二〇〇〇年、四四九―四五〇頁参照) それらを考慮するとき、大正デモクラシーが天皇絶対主義構造としての明治憲法体制を突破していないという事実は明白である。但し絶対主義下にあつての民権拡張への担い手たちの懸命な努力を否定するものではない。けれども第二次世界大戦後の日本国憲法の成立にはやはり、外来の憲法理念が不可欠であつた事実は看過されてはならないのであつて、その観点からして大正デモクラシーを戦後民主主義の先駆と看做すのは困難である。

(55) 武田『天皇観の相克』二八六頁。この観点からすれば、マッカーサーの判断は賢明であり、占領政策としては成功であつたとの評価を得ることもできよう。

(56) 武田『天皇観の相克』二七六頁参照。

(57) なお、天皇制に内在する反デモクラシー的性格を総合的に認識するとき、敗戦直後の教会・無教会の指導的人々による天皇制存続のための言動がいかなる判断に基づくものであつたかは十分に検討されねばならない。しかしながらその研究の進展を妨げるのは、公的に確認可能な資料の乏しさである。そこには無教会関係者の神谷美恵子の著作集編纂にあつて「皇太子妃の美智子さまのことは、畏れ多くて、活字にできませんよ」と夫の神谷宣郎が語り、日記・書簡の収録の際に「それに関する叙述は細心の注意で省かれた」といつたケース(宮原安春『神谷美恵子 聖なる声』文藝春秋社、二〇〇一年、二〇―二二頁参照)に象徴される、自己規制とも呼ぶべき日本人の精神態度の問題も関係する。

(58) 竹前栄治「天皇に民事・刑事上の責任があるか」高橋紘他『日本国憲法・検証一九四五―二〇〇〇資料と論点 第二巻 象徴天皇と皇室』小学館、二〇〇〇年、二七四頁。

(59) 大木「教会と国家」一九六三年、『歴史神学と社会倫理』五一頁。

(60) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」一九七六年、大木英夫・富岡幸一郎『日本は変わるか?』教文館、一九九

六年、三三頁。

- (61) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三六頁。
- (62) 三島由紀夫『英霊の声』河出書房新社、一九六六年、引用版二〇〇五年、六七頁。
- (63) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三六頁。
- (64) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三六頁。
- (65) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」『日本は変わるか?』三六一—三七頁。
- (66) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」『日本は変わるか?』二九頁。
- (67) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」『日本は変わるか?』二九頁。
- (68) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三四頁。
- (69) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三五頁。
- (70) 大木「日本のニヒリズム」『現代人のユダヤ人化』二三六頁。
- (71) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」『日本は変わるか?』三三三頁。
- (72) 大木『ピューリタン』一六六頁。
- (73) 大木『ピューリタン』一六六頁。
- (74) 大木『ピューリタン』一六七頁。
- (75) 大木『ピューリタン』二二頁。
- (76) 大木「三島由紀夫における神の死の神学」『日本は変わるか?』三六頁。
- (77) 大木『ピューリタン』一六七頁。
- (78) 古屋安雄は「天皇制とキリスト教」(『日本の将来とキリスト教』聖学院大学出版会、二〇〇一年、一五六—一八四頁)において、両者の関係と信仰の形態をH・リチャード・ニーバーの「信仰の三類型論」を援用して説明する。それによれば単一神教としての天皇(制)と、多神教形態としての戦後の多重価値並存とその結果の利己主義は、信仰の形態

として両者間の振幅がありつつ同根である。そして「日本は一見、多神教の社会に見えるが、実は単一神教の社会なのである。それだから寛容に見えて、実は非寛容なのである」(同書一七八頁)と指摘する。その克服可能性は「日本人がキリスト教の神、すなわち徹底的唯一神を信じる」(同書一八三頁)と結論付けられる。大木は社会倫理、古屋は教義学的概念から問題を取り扱い、同一の結論に達している点は興味深い。

(79) ハンス・ケルゼン『民主政治の真偽を分つもの』古市恵太郎訳、理想社、一九五九年、一四四頁。