

キリスト教と人権

真の政治的ヒューマニズムをめざして

稲垣良典

福音と人権意識

「キリスト教と人権」という大きなテーマとの取組みは色々な観点から試みられうるであろうが、私はそれを「福音と人権意識」と言いかえた上で次のような問題意識にそって考えてゆくことにしたい。第一に、福音、すなわちイエス・キリストによってもたらされた神の愛のメッセージは人権意識の覚醒と確立に寄与したのか、寄与したとすればどのような仕方においてであったか、をふりかえる。次に、今日、そして将来の世界において、

福音をのべ伝えることを使命とするキリスト教は、人権の正しい理解と力強い擁護に向けて——その意味での政治的ヒューマニズムの実現に向かつて——何らかの寄与をなしているのか、なしているとしたらどのようなようにしてであるかを探求する。

ここで「政治的ヒューマニズム」というのは政治社会における真の意味での人間尊重の立場、あるいはそのような立場にもとづく政治哲学のことである。このような政治的ヒューマニズムないしヒューマニズム政治哲学は様々の異なった世界観（世界・人間理解）を理論的な基礎

づけとしてもちうるものであり、かつてはマルクシズムにもとづく政治的ヒューマニズムが大きな影響力をふるったことがあり、仏教的な世界・人間理解にもとづくヒューマニズム政治哲学も構築されている。そして私自身はキリスト教的な世界・人間理解にもとづく——あるいは、キリストの福音から生命と靈感をくみとる——ヒューマニズム政治哲学の確立をめざしたい。

ところで「ヒューマニズム」と言えば、人間の価値ないし尊厳を明確に自覚し、さらにこの価値の実現をめざす——十五・十六世紀ルネサンスのヒューマニストは古典的学芸の修得を通じて人間性と人間的価値の実現にとめた——立場であり、それが真の意味での人間尊重の立場であることは言うまでもない。しかし注意しなければならぬのは人間尊重の立場としてのヒューマニズム（人間主義）はけっして「人間中心主義」（Anthropocentrism）であってはいらない、ということである。

「人間主義」と「人間中心主義」の違いはたんなる言葉の問題、あるいはせいぜい強調点の置きどころの違いではないか、こんな違いを重大視するのはそれこそ現実

から遊離した「アカデミックな」思想家の思いこみであり、「スコラ哲学者」の悪癖にすぎない、ときめつけられるかもしれない。しかし私の考えでは、この違いは、一つには人間としていかに生きるかという根本問題にかかわるものであり、また近代思想（その特徴としての、限らない進歩という幻想、「科学」に対する盲信、その帰結としての真の知識と知恵の忘却、目に見える世界を世界そのものと思ひこませてしまった洞穴的文化、など）の克服と新しい出発という課題に直面している二十世紀末のわれわれにとつては、この違いを認めるか否かは、或る意味でわれわれの運命を左右するような大事な選択なのである。

ついでに言うならば、わが国ではジャーナリズムや評論の分野では言うまでもないとして、思想や学問の分野においても「人間主義」と「人間中心主義」の違いはほとんど無視されてきた。言いかえると、人間の価値と尊厳を自覚し、この価値を実現しようとする人間尊重の立場としての「人間主義」は、人間が「神から離れて自立し始めた」近代に特有の、とりわけ十八世紀の啓蒙思想によって方向づけられた「人間中心主義」と単純に

同一視されてきたのである。

このような重大な違いの無視あるいは忘却と密接に結びついているのが、わが国の知識人（学者や思想家もふくめて）の間では宗教について真剣に、そして徹底的に考えることがあまりにもおろそかにされてきた、という事実である。⁽³⁾ 宗教にたいする関心が不在であると言うのではないが、その関心は結局のところこの地上の生活をどのようにしてより快適で安定したものにするか、という現世的な配慮の枠内にとどまっていた、到底パウ・テイルリッヒが宗教の本質であるとする「究極的関心」の深さまで達しているとは言えない。言いかえると、わが国の大多数の知識人にとっては、宗教はわれわれが人間として生きる生命の全体がそれに依存しているような価値に関わるものではなく、むしろ地上の生活をより豊かにするために好みに応じて選ぶ様々の価値の一つにすぎないのである。

しかし、奇妙な言い方になるが、われわれは人間中心主義にとどまるかぎり、真の意味での人間尊重の立場としての人間主義を理論的に基礎づけることはできない。

ち、活発に発言している人々でも、あらためて「権利」とは何か、と問われると困惑するのではないだろうか。生命ないし生存に関する権利、財産に関する権利、言論、結社、宗教その他の自由に関する権利、あるいは幸福追求の権利など、人権を数えあげることには何の困難もないが、それらが「権利」であると言われるとき厳密に何を意味するのか、そもそも権利とは何か、と問われると言葉につまる人が多いのではないか。そして言葉につまるのは法律についての専門的知識をもたない人々だけではなく、「法」ないし「法律」についても同じことが言えるのであるが、「権利」を定義することは法学者にとっても難問なのである。

大きく言って、それを（権利を有し、行使する）主体の意志（の力）の側から捉えるか、それとも法律によって保護された利益という客観的な側から捉えるか、あるいはこれら二つの要素の総合を試みるか、といった立場に対応して「権利」は様々に定義されてきた。⁽⁴⁾ 私はここで「権利」の定義の問題に関して何か新しい見解を提示するつもりはないし、この問題が容易に決着をつけられる

人間中心主義は人間に最高の価値を認め、人間を絶対者の位置に高める立場のように見えて、実はすべての価値を否認するニヒリズムにすぎないのである。なぜか。それは、人間はより完全な意味で「人間である」ことをめざして生きるべき存在であり、そのためには人間を超える価値に向って自らを開き、自らを超えて行かなければならないからである。逆説とも矛盾とも響くかもしれないが、人間が人間として自らを実現し、完成するためには、自らを最高の位置に高め、自らに閉じこもり、執着してはならないのであって、自らを真の価値へと秩序づけ、捧げなければならぬ。それは真の意味での宗教的な生き方につながるであろう。したがって、真の人間主義は真の宗教によつてのみ確実な基礎を与えられるのである。

「権利」とは何か

本論に入る前に、人権をめぐる議論を整理するため、「権利」という言葉についてのわれわれの理解を正しい軌道に乗せておきたい。人権について色々と主張をも

とも考えていない。ただ私は最終的に「権利」をどのように定義するにしても、権利とは何かという問題をめぐって考えてゆくさいの正しい筋道ないし方向だけは見定めておきたいと思う。

日本語の「権利」という言葉は「権勢」「権能」と「利益」という言葉から複合されていて、利益を主張し、要求する「力」との結びつきが強く感じられる。しかし、その原語である *right* (英) *Recht* (独) *droit* (仏) などにはあきらかに「正しいこと」「正しさ」を意味する言葉であり、それらのもとの言葉であるラテン語の *ius* も「正しさ」「法」を意味する（ドイツ語の *Recht*、フランス語の *droit* などが「権利」「法」の両方の意味で用いられることは周知の通りである）。「権利」という訳語が示唆している正しさと力との同一視は大いに問題である（*might is right* 「勝つは官軍」の諺に見られるように）と言えるが、*right* を「権利」と訳したのは間違いであるとは言えない。「権利」思想がわが国に伝えられた時代においては *right*, *Recht*, *droit* はたしかに或る利益を主張し、要求しうる力という意味で用いられていたからであ

る。

「力」というニュアンスが強い日本語の「権利」がもととも「正しさ・法」を意味する言葉の訳語であること、あるいは *Recht, droit* は「正しさ・法」と「権利・（利益要求の）力」という二つの意味をふくむ言葉であること、このことは、実はわれわれにたいして正しさと力との関係について根本的に考え直すことを迫るものであるように思われる。すなわち、今日われわれは正しさを理性と結びつけ、力を意志と結びつけて考える傾向があり、理性はふつう意志から切り離され、対立的に捉えられることすらあるところから、正しさと力とは当然別個のものであると考えられがちである。しかし、人間が本来理性に従って生きるべき存在であるかぎり、本当の力とは正しさそのもののもつ力であるべきではないか。そしてこの力を受けいれ、それに従うことは、強制され、束縛されることではなく、むしろ理性に従うという人間本来の在り方の実現であり、それこそ真の自由ではないのか。かつてキケロが「われわれは自由であるために法の奴隷なのだ」⁽⁵⁾と言ったのは何ら逆説でも、誇張でもない。

く、まさしく「正しさ」と「法」の二つの要素をふくむ「法の正しい理解を言いあらわしていたにすぎないのではないか。

近代の「権利」概念においては「正しさ」から切り離された（利益主張・要求の）「力」が強調される傾向があり、それは近代において「権利」ないし「人権」意識が覚醒したさいの歴史的背景にたつて、前述の政治的ヒューマニズムの一つの段階として評価できる。しかし、われわれは「権利」が「正しさ」から離れて独り歩きすることのないよう、十分に注意する必要がある。このような独り歩きは、「力」が「正しさ」から切り離されてしまうことであり、それは権利の主張が理性に従って生きるという人間本来の在り方から離れてしまうことを意味する。その時には権利ないし人権の擁護は真の意味での人間の尊重という道から外れてしまっている、と言わざるをえないであろう。

人権思想ないし人権運動にたいする批判として、権利だけを主張して義務を無視している、権利の主張と同時に義務の遵守も忘れてはならない、という指摘が為され

ることが多い。この指摘は誤りではないが、権利と義務とが何か対立するものであるかのように捉えられているかぎりにおいては、「権利」理解として不十分である。

権利と義務は相関的であり、一つの事柄に属する二つの側面であつて、けつして対立するものではない。権利が正しさから切り離されることなく、本当の正しさを追求するなかで権利の主張・要求が為されるならば、それは同時に義務を完全に遵守することなのである。

キリスト教は人権を尊重したか

ここで本論に入るが、長年西洋中世のスコラ学を研究してきた者として、スコラ学者のしきたりにならい、自らの見解を述べるに先立って異論に目を向けることにしよう。⁽⁶⁾

異論(1) キリスト教は現世における人間を「旅人・巡礼者」と見なしており、人間の真の故郷は来世であると説く。しかも現世において人間が被むる様々の苦難、迫害、不正、差別——人権の侵害——は、すべて神の

摂理の下にあり、来世における栄光を準備するものであるから、われわれは信頼と希望をもつてそれらを耐え忍ばなくてはならない、とされる。ここで来世と言われたものを終末と言いかえても、事情は同じことである。この世は過ぎゆくものであり、そこでわれわれは完全な正義を期待すべきではないのである。——このような教えからはけつして人権の尊重という考え方は出てこない。

異論(2) キリスト教文化が成立・存続し、「キリスト教社会」(*christianitas, respublica christiana*) がヨーロッパにおいて存在していた時代は、ふつう「中世」と呼ばれる時代と重なっている。では中世はすべての人間が人権を認められ、尊重された時代であつたか。階層的な社会制度の弊害は言うまでもないとして、異端審問、十字軍、ユダヤ人迫害、などこの時代のキリスト教は様々の人権抑圧をひきおこした。たしかに一二一五年の「マグナ・カルタ」は人権運動の歴史の始まりであるが、この運動が社会を変革する力をもつようになるのは十八世紀においてであり、それはキリスト教に対抗する力としてであつた。

論を一つ挙げておこう。

反対異論 「人格の尊厳および人格の権利の意識は、奴隸制度が影を落していた異教的古代においては暗黙的^{インシムン}なままにとどまった。突然、人々に彼らが神の国において神の子および相続人となるように招かれていることを啓示する、という神聖かつ超越的な仕方での意識を覚醒させたのは、じつに福音のメッセージであった。」(Jacques Maritain, *Les Droits de l'Homme et la Loi Naturelle*, 1942. *Oeuvres Complètes*, Vol. VII, 1988, p. 662-663.)

右に紹介した「キリスト教は人権を尊重したか」という問いをめぐる異論と反対異論は、キリスト教と人権という問題の広がり、およびその複雑さを或る程度あきらかにしたと言えるであろう。私自身、基本的には福音のメッセージが人類の歴史における人権意識の覚醒において決定的な役割を演じた、というマリタンの見解に同意する。しかし、思想史あるいは精神史の流れのなかでは、人権意識の覚醒は自然法思想および人格理念を媒介

異論(3) 人権の尊重を基礎づけるのは人間の価値・尊厳を明確に認めた上での人間の尊重であるが、キリスト教思想の歴史において人間の尊厳は何よりも「神の像^{イマージュ}」としての人間という聖書(『創世紀』第一章第二十六節)の教えにもとづいて説かれてきた。しかし、「神の像」として人間を捉えることは、根本的に神中心的な人間観であり、人間は神に秩序づけられ、神に従属するものとされている。人間の目的は神を認識し、愛することを通じて、ついには神と合一することであり、神的本性(Beitas)に参与することが人間本性(humanitas)の実現であり、完成である、とするのが、「神の像」としての人間というキリスト教思想の根本なのである。それはけっして人間を自立した自由な存在として確立することではなく、したがって人間尊重の立場を徹底させているとは言えない。

右の三つのほかにもキリスト教は人権を尊重したか、という問いにたいする否定の議論は数多くあるが、ここではそれらは省略し、次に「反対異論」として肯定の議

として、キリスト教ないし福音のメッセージからインスピレーションを受けとった、と考えられる。そこで次にこの二つの事柄に即してキリスト教がどのように人権意識の覚醒と確立に寄与したかをふりかえることにしたい。

キリスト教—自然法—人権

自然法、つまり人間によって作られる法ではなく(制定法にせよ、慣習法にせよ)、人間によって見出される法、その良心に書き記されていて、為すべきことを、静かな、しかし絶対的な權威をおびた声で語りかける法——このような人間の自然本性にもとづく根本的な道德規範としての自然法は、使徒パウロも証言しているように(『ローマ人への手紙』第二章第十四—十五節)、ユダヤ・キリスト教の伝統の内部に限定されているのではない。ジャック・マリタンは、人間によって作られた邪悪な法にはなく、「いつでも、いつまでも、生きているもので、いつできたのか知っている人さえない」神的な、不可変の法に従うことを宣言したアンティゴネー(ソポクレース

の悲劇「アンティゴネー」に登場)を「自然法の永遠のヒロイン」と呼んでいるが、⁽¹⁾自然法の存在を認め、証示することは、文化の名に値するすべての人間文化の根本的特徴であると言えるのである。

他方しかし、自然法の認識が総合的で体系的な理論にまで進展させられたのはアウグスティヌスやトマス・アクィナスによって代表されるキリスト教思想の伝統のうちにおいてであって、とくにトマスの自然法教説は十六世紀および十七世紀にフランシスコ・デ・ヴィトリア(一四八三頃—一五四六)とフランシスコ・スアレス(一五四八—一六一七)によって国際法理論の先駆的な仕事⁽²⁾が為されたさいにその主なよりどころとされたため、キリスト教世界において大きな權威をもつことになった。さらに十九世紀の終わりから二十世紀の半ばにかけて、労働者の権利の擁護と、社会正義にかなった新しい社会秩序の建設をめざしてカトリック的社会教説の確立がはかられたさいにも、トマスの自然法教説が基本原理の役割を果し、そのため「キリスト教的社會倫理」はほとんど「トマスの自然法教説」と同一視されるほどであった。

いずれにしても十七世紀にフーゴー・グロティウスやジョン・ロックなどによって、世俗的、合理主義的性格を強めることになる自然法理論が、基本的にキリスト教の影響の下に明確な形をとり、展開させられてきたことはあきらかである。

ここでは(キリスト教思想家たちによって形成された)古代・中世の自然法理論からどのようにして近世の自然権思想が成立し、そこからアメリカの独立宣言やフランスの人権宣言に見られるような明確な人権意識が生みだされるにいたったのか、という歴史的過程について詳しく考察することはできない。⁽⁸⁾ あきらかなのは、人間の社会ないし共同体を成立させる根本的な絆についての考え方が、アリストテレス・スコラ学的な形相・目的原因(人間の社会的本性、共通善 common good)にもとづく立場から、個人が自らの意志によって結ぶ契約を中心とする立場へと変化したことが、自然法から自然権への移行を決定的なものにした、ということである。まず共同体の基本的な法(自然法)があつて、共同体の成員に為すべきこと、避けるべきこと(義務・権利)を命令するのでは

なく、論理的に先行するのは個人の不可侵なる権利(自然権)であり、それを保障するために個人が結ぶ契約によって共同体とその法が成立する、と言うのである。

さらに念のために一言しておく、ここで問題にしている社会契約説の背後に見出される個人主義を、個人あるいは個々の人格の独自の価値の自覚ないしその尊重、という立場と混同してはならない。さきにもべた人間主義と人間中心主義の混同と同じように、わが国では「個人主義」という言葉が個人の尊重という意味で乱用あるいは誤用されることがあまりにも多いように思う。しかし、社会契約説が前提している「個人主義」は、社会全体が或る意味でそれを構成する個人よりも優先的な価値ないし實在性を有することを認めず、社会はたんに個人の集積(そして社会の目的は個人の利害に従属)にすぎないとする立場であつて、個々の人間ないし人格のかけがえない価値(個人をたんに人間という普遍的な集合ないし種の一つの事例にすぎないとするのではなく)を認め、確立する個人尊重の立場とは区別しなければならない。後者はあとであらためて触れるように、キリスト教西洋の歴史

においては、キリスト教の歴史の最初の数世紀において、教義をめぐる論争のただ中で自覚され、いわゆる十二世紀ルネサンスにおいて明確に表現された立場である。⁽⁹⁾

自然法理論から自然権理論そして人権思想への移行がどのように行われたかについての歴史的考察には立ち入らないとして、理論的に言つて自然法思想の伝統なしには人権思想が成立しえなかつたことはあきらかである。まず第一に人権思想の根本には、いかなる強大な権力をもつてしても奪うことのできない固有の権利が人間には生れながらに具わっている、という確信が見出されている。ところが、このような確信を人々の間に定着させるのに力があつたのは、自然法に反する実定法(人間によつて制定もしくは慣習を通じて作られる法)は不正であり、したがつて無効である、という自然法思想の根本的立場であつた。この立場は英国コモン・ロー(common law)の伝統のなかで確立されたものであり、その伝統は日本国憲法においても違憲立法審査権(judicial review)の制度として生き続けている。日本国憲法の根本原理の一つ

である基本的人権の尊重という原理は、それに影響を与えた英・米憲法思想を通じて、自然法思想の伝統につながるものなのである。⁽¹⁰⁾

第二に、権利とは各人が自らに固有のものとして要求できる(したがつてまた相互に認め合い、尊重すべき)何ものであるが、人間がまさしく人間としていくつかのこうした権利を有する、ということを経験的に基礎づけるのは自然法において他にはないのである。それというのも、各人が「自分のもの」として正当に要求しうること(権利)を確定するのは、当の要求が恣意的なものではなく、理性的なものであるかぎり、共同的、社会的生活のルールとしての法であり、基本的な人権の場合、このルールは根本的に言つて自然法だからである。

ローマ法において見出される正義の定義は「各人にかけの権利(right)を帰属せよとする不動にして恒久的な意志」⁽¹¹⁾というものであるが、ここで「権利」とかりに訳したrightは、さきにも述べたように「正」「法」という二重の意味をふくむ言葉である。つまり、正義がかかわる各人の「権利」、各人が「自分のもの」として正当

に要求しうること、それはまさしく「正(しいこと)」であり、「法」によって確定されるものである。裏から言えば、「法」によって確定されていないような「権利」は単なる恣意であって、「権利(正)」ではなく、そのような「恣意的な」権利を正義の名によって擁護することはできない。

ここにちわれわれの基本的人權は憲法をはじめとする実定法によって保障されている。しかし、憲法もふくめて、実定法が人權をつくりだしたのではなく、また実定法は人權を保障する最終的なよりどころとはなりえない。わが国では憲法が平和や人權を守るための最高の原理であり、最終的なよりどころであるかのような語り方が屢々なされているが、憲法も実定法であるかぎり、人權抑圧のための道具になることもありうる。われわれは日本国憲法の前文で憲法そのものが「人類普遍の原理」にもとづくものであることが明言され、「われわれはこれ(『人類普遍の原理』)に反する一切の憲法……を排除する」と宣言されていることに注目する必要がある⁽¹²⁾。「人類普遍の原理」とは自然法以外のものではありえない

いたのであって、われわれは自分たちの憲法が人權の理論的基礎は自然法であると認めていることをたえず想起して、人權尊重の最終的なよりどころもまた自然法であることを確認すべきであろう。

キリスト教—人格—人權

前節でキリスト教が自然法思想の形成にたいする影響を通じて、人權意識の覚醒に寄与したことを確認したのに続いて、本節ではキリスト教がどのように「人格」概念の確立を通じて人權意識の覚醒に寄与したかをふりかえることにしたい。

はじめに指摘しておきたいのは、日本語で「人格」という訳語があてられることの多いラテン語の「ペルソナ」は、もともと人間だけに限定される概念ではなく、むしろ無限者と有限者をふくめて、精神的存在一般についてあてはまる概念であった、という点である。この点は何よりも前述した「人間主義」と「人間中心主義」との区別に関連して、人間の価値を適切かつ十分に尊重しつつ、しかも誤った意味での人間中心主義に陥らないた

めに、注意する必要がある。この目に見える世界のなかで人間のみが「人格」として独自の価値を有するという主張は、ともすれば独善的で傲慢な考え方のように受けとられ、とくに最近では自然界における他の動物や植物との「共生」を説く論者から非難されることが多い。しかし、それは見えざる世界をふくめた、世界の広さと豊かさを見失った視野の狭さからくる誤解にすぎない。人間以外にも、人間を超える無数のペルソナ的存在がある、と考えることはけつして根拠を欠いた非理性的な考え方ではないのであって、われわれがひとたび精神の目でもって物事を「見る」すべてを学んだならば、われわれが人間として存在している世界はそのような人間を超えるペルソナ的存在で満ちている、という考え方は大きな現実性をおびてくるのである。

ところで哲学史において「人格」概念が大きな役割を果たすようになったのはカント以来である、と言うのが通説であるが、それは哲学が神学から自らを切り離して独り歩きを始めた近世哲学だけに視野を限った場合に妥当する解釈である。カントは純粹に人間の立場から人格

を捉え、それに絶対的な価値を付与すると共に、それを自然の世界ないし因果性からまったく独立した最高の自己立法者、その意味での自由な存在として理解した。このような「人格」概念によれば、人間は「人格」であるかぎり、いかなる権威もしくは法にも従属しない、いわば神のごとき位置にまでたかめられる。それは一見、人間の尊厳をこの上なく明確な仕方で確立し、宣言することのように受けとられ、またそのような立場(人格主義)として多くの人々によって高い尊敬と評価を与えられてきた。しかし注意深く考察すれば、さきにも触れたように、このように人間を絶対者の位置に高める立場は、人間の尊厳ないし人格の価値を理論的ないし客観的に基礎づけることができないのはあきらかであり、支持することはできない。

もしわれわれが視野を拡大して、哲学が神学的知識ないし神学との生き生きとした対話のなかで探求を進めていた時代を考慮に入れるならば、「人格」概念が哲学的に確立され、それにもなつて個々の人間が「人格」としてのかけがえない価値を認められるようになったの

は、キリスト教の歴史の最初の数世紀においてであったことがあきらかに理解される。⁽¹⁵⁾それは、イエス・キリストにおいて自らを啓示した神は、唯一の神であるが、けっして「孤独な」神ではなく、愛と生命そのものである交わりの神であって、すべての人間をこの交わりへと招いている神であることをあきらかにしようとする試みのなかにおいてであった。ここで詳しい神学的議論に立ち入ることはできないが、神の唯一性を完全に保ちつつ、父なる神、子なる神、霊なる神が区別されるのはいかにしてであるか、という神学的探求を通じて、「本性」(nature) の概念から区別された「ペルソナ」(persona) の概念が明確に規定され、三位一体(三つのペルソナ、一つの本性)なる神、という教義が確定されたのである。⁽¹⁷⁾

ではこのようにキリスト教の最初の数世紀の間に、教義確定への歩みのなかで「ペルソナ」の概念が明確にされたことは、「人格」としての人間の尊厳があきらかに認められ、確立されることにどのように寄与したのであるうか。唯一なる神における三つのペルソナが語られるのは、知と愛という精神的な働きにもとづいてであり、

しろ「ペルソナ」をめぐる神学的探求の進展にともなつて、「人格」としての人間の尊厳がより明確な仕方で理論的に基礎づけられるようになった、と言えるであろう。

すなわち、キリスト教的な世界理解によると、「人格」である個々の人間は、本質的に言つて、この目に見える世界の一部(「理性的動物」)であるよりは、むしろ目に見えない世界の市民である天使たちと共に、それぞれが神との直接的な結びつきと交わりにおいて活動し、生きる精神的存在にはかならない。もちろん身体も人間の「人格」を構成する要素であり、軽視されるのではないが、身体はあくまで精神的活動が完全に行われるためのものであり、精神に従属し、秩序づけられるべきものである。このように、人間は「人格」であるかぎり、まず神との直接的な交わりにおいて在り、ついで同じく神との交わりをもつ他の諸々の「ペルソナ」との交わり・社会のうちにある、というのがキリスト教的な世界理解であり、「ペルソナ」としての人間の尊厳はこのような世界理解を前提とすることによってのみ理論的に基礎づけら

こうした精神的な働きの主体としての「ペルソナ」は「全自然における最も完全なもの」を指す言葉であった。言うまでもなく、同じ「ペルソナ」という言葉で呼ばれても、神と人間との間には無限のへだたりがあり、この言葉はけっして一義的な仕方では語られているのではない。しかしそのような無限のへだたりにもかかわらず、「神の像」(Imago Dei)へと向けて創造されたすべての人間は、その精神的な働きのゆえに等しく「人格」であることが強調された——男女の性別、身分的な格差を越えて。

「ペルソナ」の概念が厳密な哲学的概念として仕上げられて行つたのは、専ら教義の確定のためであり、神学的な関心からであったことはたしかである。そして「ペルソナ」という名称はもともと何らかの尊厳・優位(dignitas)を含意するところから、キリスト教思想においてこの名称が最高度に適合するのは神である、とされてきたことも事実である。しかし、このことは「人格」としての人間が軽視されていたとか、周辺の位置におしやられていたことを意味するのではけっしてない。むしろ

れるのである。

さきにカントが人格を人格たらしめるものとしての自由を強調したことにふれたが、カントの見解の独自性は(人間の)人格の自由の神のごとき絶対性を付与したことに認められるのであって、人格たることの根本的な条件としての自由の強調は古代から中世にいたるキリスト教的思想において一貫して見出される。ボエティウスの思想において一貫して見出される。ボエティウス(Ancient Manlius Severinus Boethius 四八〇頃—五二四)による「人格」の古典的な定義「理性的本性を有する個体的実体」にふくまれている「理性的本性」という表現は、何よりも「自らの行為にたいする自主性」、すなわち自由を意味する。そして、カントとの比較において重要なのは、古典的なキリスト教思想においては、人格の自由は、人間が被造物であり、有限であるかぎり、けっして絶対的で最高のものではなく、創造主たる神によって定められた秩序(永遠法—自然法)に従属するものとされ、この秩序にもとづいて人間の生涯を通じて完成されるべきもの、として捉えられていたという点である。

人間の自由を神的秩序に従属するものとして捉えるこ

とはけつして自由の否定ではなく、人間を他律的存在におとしめることでもない。そのように考えるのは人間が絶対者であるかのような幻想にとらわれている者だけである。⁽²²⁾むしろ、人間の自由は神的秩序のなかで完成されるべきものであるということは、人間の「人格」そのものが完成されるべきものであることを意味する。このことは人権の正しい理解のためにもきわめて重要な意味をもっている。人権は人間が「人格」としての尊厳を有することにもとづくものであるが、その人権の正しい行使のためには、「人格」であるわれわれが絶えず「人格」として自らを完成してゆくことが必要とされるのである。このような自らの「人格」を完成しようとする意図や努力のないところでは、人権の主張や要求は容易に恣意的な「力」や「利害」の衝突に墮してしまいうである。

キリスト教的ヒューマニズムと人権

人権意識の覚醒にたいするキリスト教の寄与についてこれまで述べてきたことは、さきに紹介した異論にたい

する解答としてどれほど説得的なものであるか。おそらく様々の歴史的事実あるいはキリスト教思想家自身のうちに見出される人権意識の欠如などにもとづいて、私が述べたことにたいして強く異議を申し立てる人も多いであろう。人類の歴史にたいするキリストの福音の影響と言つても、そこには必ず（キリスト教の教えによれば）その人間本性において病み、傷ついている、欠陥の多い人間が介在しているかぎり、この影響の下でよい麦にまじって毒麦が育つ（『マタイによる福音書』13・24・30）ことは避けられない。私が試みたのはただ、よい麦の種子がキリストの福音にはかならないことを示すことであった。

次に将来の展望に関してどのようなことが言えるであろうか。私は最近とくに緊急な対応が必要となつていくつかの人権問題の分野——児童、難民、民族紛争や内乱にまきこまれていく民衆、政治的、宗教的迫害の被害者、など——の一つ一つについて何らかの提案をする資格も余裕もないので、ここではごく一般的で原則的なことを述べるにとどめたい。それは、人権が真の意味で

尊重され、保障されるような社会を築くためには、人間の尊厳ということが単なるきまり文句ではなく、われわれの社会の根本的な絆としてのコンセンサス⁽²⁴⁾になるところまで生き生きと自覚される必要がある、ということである。われわれのまわりでは「価値観の多様化」という言葉が、まるで「趣味の多様化」のように軽々しく語られるくらいがあるが、人間の尊厳をすべてに優先させること、そして人間の尊厳を真理にもとづいて認識すること、このことに関して「価値観の多様化」があつてはならないのである。⁽²⁵⁾社会を一つの社会として成立させるのは根本的価値についての合意、すなわち（真の意味での）コンセンサスであり、人権が尊重される社会を建設するためには真の人間の尊厳についてのコンセンサスの形成が何よりも必要であることを強調したい。

では真の人間の尊厳に関するコンセンサスはどうしたら形成されるのか。私はそのためには、前節の終わりでふれたように、われわれの一人一人が自らの人格を完成してゆくことが何より必要であり、言いかえると、「人間である」ことを学んでゆくことが必要であると言いた

い。それこそは「生涯学習」の中心課題なのである。わが国では文部省にも生涯学習局ができて、最近では「心の教育」をめぐる論議がさかんであるが、「生涯学習」も「心の教育」もその中心は「人間の教育」であり、人間の教育とは人間がその生涯をかけて「人間である」ことを学び、実現してゆくことであるという根本原理はほとんどかえりみられていない。私はかつて平和教育についても、それは人間が新しく生まれかわることと言っても過言でないほどの、生涯学習を通じての「平和ならしめる人」の形成でなければならない、と提言したことがあるが、⁽²⁶⁾人権意識の覚醒に関しても同じことを提案したい。

より具体的に言つて、福音にもとづいて人格を完成してゆく道とはどのようなものか。第一に、人格の根本的条件としての自由には神性的な絶対性を付与することなく、むしろ乱用され、人間を滅びへと導く可能性（『欠陥をふくむ人間的自由を「真理にして道」』（ヨハネによる福音書）14・6）であるイエス・キリストにならつてより完全な自由（『解放・救い』）へと完成してゆくべきで

あろう。『ヨハネによる福音書』のなかに「真理はあなたがたを自由にする」(8・32)という言葉があるが、現代のわれわれにとって「自由にする」と言えば外的な強制ないし束縛からの解放以外には考えられないのが普通である。しかし、現実にはわれわれは暗く狭い洞穴の奥にしばりつけられているのであって、真理に従って歩みを続け、新しい内的人間へと生まれかわることによってのみ、より完全な自由を享受することができるのである。

第二に人格の真の価値(尊厳)を自覚し、自らの人格を完成してゆく道を見出すためには、「神はその独り子を与えるほどに世を愛した」(『ヨハネによる福音書』3・16)と言われ、また「すべての人間にたいする愛のゆえに」神の身でありながら神と等しくあることに固執せず、かえって自分を無にして僕(しもべ)の身分になり……へりくだって死に至るまで、しかも十字架の死に至るまで従順であつた」(『フィリピン人への手紙』2・6-8)キリストにおいて示された神の愛、あるいは愛である神(『ヨハネの第二の手紙』4・8、16)に導かれて、愛することを学ばなければならぬ。何よりも、人格の価値とはこのような愛

に値するということであるから、真に愛する者だけが人格の価値を知り経験しているのであり、そしてわれわれが自らを人格として完成するのも愛することによってだからである。人格を完成し、人格をまさに「存在」として豊かにするということは、才能、魅力あるいは個性と言われるものもふくめて、より多くのものを所有することによってではない。むしろ、人格が完成されるのは、個々の人格が有する最も貴重なもの、つまり自分自身を与えることによってであり、それが「愛する」ということなのである。自らを与え、失うことによって自らを完成し、豊かにする、ということは逆説のようであつて、誰でもが経験している身近な真理である。この愛はけっして単に甘美なものではなく、また快い、安易な道でもない。しかし、人格の真の尊厳を証示し、人格の真の完成へと導く道であるこの愛こそ、人権が真の意味で尊重される社会への道であり、それを「キリスト教的ヒューマニズム」⁽²⁸⁾と呼ぶことができるのではなからうか。

注

- (1) 「政治的ヒューマニズム」という言葉はジャック・マリタン『人権と自然法』大塚市助訳、エンデルレ書店、昭和三年、において用いられている。
- (2) ハイデッガー『ヒューマニズム』について、渡辺二郎訳、筑摩書房、平成九年もこの点を強調している。
- (3) 西谷啓治「宗教とは何か」『西谷啓治著作集』第十巻、創文社、昭和六二年、はこの点についての鋭い指摘をふくむ。
- (4) ジャン・ダバン『権利論』水波朗訳、創文社、昭和五二年を参照。
- (5) Marcus Tullius Cicero, *Pro Cluentio*, 53, 146.
- (6) まず異論(objectio)を枚挙した上で自らの見解ないし解答を提示するやり方は、西洋中世大学における授業形式としての「討論」(disputatio)によって採用されていた方法であるが、それはたとえばトマス・アクィナス『神学大全』の論述形式になっている。
- (7) マリタン『人間と国家』久保正幡・稲垣良典訳、創文社、昭和三七年、一一九ページ。
- (8) この問題についての簡潔な説明として次を参照。A・P・ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳、岩波書店、昭和二十七年、とくに第三章。より詳しい説明として次の研究を参照。Richard Tuck, *Natural Rights Theories Their Origin and Development*, Cambridge University Press, 1979. John Finnis, *Natural Law and Natural*

- (9) Rights, Clarendon Press, 1980.
- (10) C・モリス『個人の発見』古田暁訳、日本基督教出版局、昭和五八年。坂口ふみ『「個」の誕生』岩波書店、平成八年。
- (11) 田中耕太郎「新憲法における普遍人類的原理」『平和の法哲学』有斐閣、昭和二十九年。
- (12) 『学説叢纂』I・1・1。『法学提要』I・1・1。
- (13) 前掲田中論文によれば、この箇所は憲法改正案の政府提出原案では「我らはこの憲法に反する一切の法令と詔勅を廃止する」となっており、この原案の起草者がすべての実定法よりも高次の法である自然法が存在を認めない、法実証主義的思考によって支配されていることを示しているという。
- (14) 平田俊博「人格」「人格性」『カント事典』弘文堂、平成九年を参照。
- (15) カント『道徳形而上学原論』篠田英雄訳、岩波書店を参照。
- (16) 前掲、坂口ふみ『「個」の誕生』を参照。
- (17) トマス・アクィナス『神学大全』第一部、第三十一問題第三項第一異論解答。
- (18) 三位一体なる神に関する教義ないし信仰内容は三二五年のニカイア公会議、および三八一年の第一コンスタンティノポリス公会議において確定された後、神学的関心はキリスト論に移り、四三一年のエフェソス公会議、四五一年のカルケドン公会議、五五三年の第二ニ

ンスタンティノポリス公會議がこの問題に捧げられる。そこでも引続き「本性」や「ペルソナ」の概念が問題となるが、ここでは触れない。

(18) トマス、前掲書、第二十九問題第三項。

(19) ラテン語の「ペルソナ」は社会的身分の高い者を指すのに用いられることがある。同右、第二異論解答。

(20) Boethius, *De Dubus Naturis (Contra Eusebium et Nestorium)*, II, Loeb Classical Library, No. 74, p. 84.

(21) トマス、前掲書、第二十九問題第一項。

(22) 言いかえると「自律か他律か」という考え方自体が人間中心主義という誤まった前提からの帰結である。

(23) ここで指示されている「原罪」の教説については、トマス・アキナス『神学大全』第十二分冊、創文社、平成十年を参照。

(24) わが国ではこの用語は単なる話し合いや妥協による合意を指すのに用いられることが多いが、キケロに遡る西洋の伝統的政治哲学においては社会的統一の基礎である、根本的価値にかかわる合意を指す。Cicero, *De Legibus*, I, xxv, 39.

(25) 言うまでもなく現実には宗教、世界観にもとづく見解の相違は避けられないが、それは真剣な対話を通じてより完全な合意へともたらされるべきである。

(26) 『平和の哲学』第二文明社、昭和四八年。

(27) ヨハネ・パウロ二世『希望の扉を開けて』曾野綾子・三浦朱門訳、同朋出版社、平成五年、とくに「人権」

の章を参照。

(28) ここで「ヒューマニズム」という言葉は人間尊重・人間愛を意味すると共に、人間であることを学ぶ学問(humanitas 人文学)という古典的な意味で用いている。

(いながきりょうすけ／九州大学名誉教授)