カロール・ヴォイティワをめぐる伝統的自然法論と体制倫理論

——リベラリズムの暴力性——

平手 賢治

(名古屋学院大学非常勤講師)

The Traditional Natural Law Theory and The Systemic Ethics on Karol Józef Wojtyła

HIRATE, Kenji

Part-time Lecturer, Nagoya Gakuin University

Abstract

The aim of this article is to clarify the traditional natural law Theory and the systemic Ethics on the “*theology of the body*” of Karol Józef Wojtyła (John Paul II).

First, after being based on the time situation of rupture of solidarity by the hometown loss (existence loss) in Central Europe, which first had big influence on the ideological background of Wojtyła, the Thomistic Personalism which is the ideological basis of Wojtyła is expressed. Then, I point out that *Persona* is relational subsistence and, so, the essence of *Persona* has an other-directedness.

Second, if a human being given *Persona* is created as “an image of God”, ontological structure of the individual of body-soul one has hylomorphic structure, and it will be shown clearly that this individual's ontological structure is a dynamic state which is called the union (*unio*) to the One based on the order of existence.

Third, the outline of the natural law theory based on the ecstatic metaphysics is described. As long as God is imaged in itself, since existence in itself is brought by the ecstatic creation of the highest existence (God), it is oriented to the others so that it may be transcended. That is, because the good is by nature self-diffusive and the diffusive self must be given to the others, creatures are interiorly propelled to communicating that good. (*Bonum est diffusivum sui* [Pseudo-Dionysius]). In the basis of this view, what is called “a law of ecstasy” (Wojtyła) is worked. This law is consists of firm belief that those who love follow and come out of self, in order to find out the existence completed more in the others. Given this metaphysics of bodily ecstasy, the natural law is our participation in the pattern of ecstasy that governs the universe, and created nature's sharing in the ecstatic being of its Creator.

Fourth, from the Thomistic viewpoint, after examining critically the body-soul dualism of Descartes=Hobbes, just the loss of God and the idol-worshipizing of reason which come from the body-soul dualism show clearly that they are the nature of violence of liberalism.

Keywords: John Paul II, *persona*, ecstatic metaphysics, Liberalism, *Evangelium Vitae*

At last, I discuss the critique of liberalism, that is, the “culture of death” which is described in John Paul II’s encyclical “*Evangelium Vitae*”. I point out that just a natural law which takes a Christological form establishes the “culture of life”, and just the politics which accepts the others is just the affirmation of the social “solidarity” symbolized by the blood (of Christ) which flowed out of the body. And a part of the Christoform constitutionalism (relation between Privilege and Democracy) is clarified.

1 問題の所在 ——故郷喪失の時代——

本稿の目的は、カロール・ヴォイティワ（Karol Józef Wojtyła）⁽¹⁾の「身体（キリストの玄義の光に照明された身体）の神学」（Theology of the Body）に影響を受けた、トマス主義の自然法論⁽²⁾を基点に、当該自然法論とリベラリズム及び全体主義をめぐる体制論との関係を論じ、リベラリズムの暴力性と新たな体制倫理論の一端を明らかにすることにある。

ヴォイティワの思想的背景を論じる際には、身近に存在したユダヤ人（社会）がホロコーストに巻き込まれていったという、全体主義についてのヴォイティワの個人的な実体験⁽³⁾があることを踏まえなければならない。当時、ヨーロッパでは、19世紀の秩序である国民国家体制が、その国民原理と国家原理との不一致のために動揺し、旧ハプスブルグ帝国から独立した中東南欧の新興独立国における少数民族問題、そして、ロシア革命・第1次世界大戦による大量の亡命者、故郷喪失者の発生流入という無国籍者問題が大規模に生じた。その結果、受入国において、無国籍者は法の埒外にあるため、最終的には、完全な無権理状態である、ある種の無法空間を作り出すこととなった。詰り、無権利者は、人が生まれ生活する足場となる空間（「人格的な交わりのために造られた場」⁽⁴⁾）たる故郷という生活世界を喪失し、しかも新たな故郷を見出すことができず⁽⁵⁾、無国籍者は完全な故郷喪失状態に陥っていったのである。そもそも、人間は故郷という生活世界によって意見の重みを感じ、その活動に意味が付与されるが故に、故郷を喪失するということは個別的な人権が喪失する以上により根本的な何かが危機に瀕している⁽⁶⁾。ここに、全体主義運動による支配が付け入った⁽⁷⁾。全体主義運動は、社会的領域・政治的領域・私的領域の何れの領域においてもテロルによる支配を行うが故に、人間存在に徹底的な孤立化を齎すよう導く⁽⁸⁾。孤立化状態は、世界からだけではなく、自分自

(1) ポーランドのヴァドヴィツェ出身、1920生-2005歿。後のヨハネ・パウロ二世（在位1978-2005）である。ヨハネ・パウロ二世と東欧（ポーランド）との思想的関係について、平手（2008）、24-29ページ、参照。ヨハネ・パウロ二世が現実の政治・社会に与えた影響については、極めて重要な論点ではあるが、本稿では触れ得なかった。なお、（日本において一般に流布するのは異なり、）ヨハネ・パウロ二世の立場は、一貫したトマス主義にある点に注意せよ。

(2) 自然法の歴史及び内実については、三島（1980）、水波（2005）、参照。なお、伝統的自然法論においては、神学との関係を重視する点に一つの特徴がある（「信仰による知解」、なお、英米においては、神学との距離を置くJ. フィニスらの新自然法論の流れもある）。

(3) 教皇ヨハネ・パウロ二世、2000年、126-127ページ。

(4) 教皇庁国際神学委員会、2006年、6ページ。

(5) アーレント、1972年、275-276ページ。

(6) アーレント、1972年、279-280ページ。

(7) アーレント、1974年、特に、第1章、第2章、参照。

(8) 「一人でいること（孤独）」（solitude）と「孤立」（loneliness）について、アーレント、1972年、296-300ページ。

身からも見捨てられた状態であり⁽⁹⁾、それ故に、他の人々と同じ世界を共有・連帯しているということに基づいて、我々人間存在の経験にリアリティを保障してくれる、共通感覚・判断力・賢慮という能力を喪失させる。詰り、全体主義的な支配は、個々人の連帯を完膚なくまでに切断・破壊するのである⁽¹⁰⁾。

後に、幾度となく「連帯」を強調するヴォイティワは、そのヴァドヴィツェでの少・青年期において、以上の、人が生まれ生活する足場となる空間の喪失、孤立化、連帯の喪失、という中東欧における故郷喪失（存在喪失）の時代に、大きく影響されている。かかる故郷喪失（存在喪失）の時代を克服するために、ヴォイティワは、人間位格（人格、human person）の掛け替えの無さという人格主義を、重視するに至った。そこで、先ず、人格主義の観点から、ヴォイティワの思想的背景を明らかにすることにしよう。

2 カロール・ヴォイティワの思想的根幹 —— 人格の存在論的構造 ——

(1) 神の創造の業と位格との関係

ヴォイティワは、その思想の根底に人格（人間位格）を据える（人格主義）⁽¹¹⁾。そこで、先ず、人格を理解するために、神の創造という業と位格との関係に着目する必要がある。

そもそも、個人の創造とは、人格としての人間が神の個別的・対象特定の愛⁽¹²⁾の業（特定対象としての『汝』への神の呼びかけ）により各々が夫々別々に無から直接創造される「存在論的出来事」である。

ここにおいて注目すべきは、人は究極的には神の三位一体⁽¹³⁾の愛の交わり⁽¹⁴⁾に参与（分有）⁽¹⁵⁾すべき定めの下にこの世に位格（*persona*）として誕生せられている点である。即ち、愛もしくは善によって充溢する超越神たる神においては、神の他にもう一柱神を創造することは不可能であるが故に、先ず被造物を創造し、その被造物を可能な限り高めるという仕方では、神たる善の外的な溢れをなさざるを得ない。そこで、被造物を可能な限り高めるために、神は、人間位格を神の三位一体の交わりの中へと参与すべく創造し、「神の像（姿）」（*imago Dei*）に似せることによって、神の三位一体の愛の交わりに参与できる根源的な類似性を担保した。かかる根源的な類似性、即ち、位格である神との愛の交わりに参与するための絶対的条件こそが、位格性である⁽⁶⁾。位格とは、カルケドン（Chalcedon）公会議（451年）において指摘された如く、関係的（*esse ad; relationale*）自存（*subsistens*）主体（詰りは、関係存在であり交わり存在）⁽¹⁷⁾である。それ故、夫々の位格においては、関係が自存しているが故に、他者志向性は本質的なものであり、各位格は他の位格を愛しそれによって自己自身となり、他の位格への関係によって自らの固有の存在を有している⁽¹⁸⁾。即ち、位格の中核は関係存在と

⁽⁹⁾ アーレント、1974年、299–300 ページ。

⁽¹⁰⁾ アーレント、1972年、281–282 ページ。

⁽¹¹⁾ ヨハネ・パウロ二世、2000年、244–247 ページ。

⁽¹²⁾ 愛の存在論的構造について、石脇、1989年、20–23 ページ。

⁽¹³⁾ 三位一体論について、石脇、1989年、24–25 ページ。

⁽¹⁴⁾ 愛の交わりの構造について、石脇、1989年、34–35 ページ。

⁽¹⁵⁾ 分有について、石脇、1989年、50 ページ。

⁽¹⁶⁾ 現代世界憲章 24 項、参照。

⁽¹⁷⁾ 間柄的自存主体について、石脇、1989年、43–44 ページ、49 ページ、宮川、1997年。

⁽¹⁸⁾ ヨハネ・パウロ二世、2000年、247 ページ。

して愛する能力を有していることであり、他の位格からの愛の呼びかけに愛を以って相応しく応答できることである。従って、位格である神は『汝』という愛の呼びかけ（位格的行為）を以って、人間存在各々を被造的な位格として創造するのである⁽¹⁹⁾。

しかし、人間存在は、純粹被造霊としてではなく、存在論的に異質な物質と内面的・本質的な関わりを有した特殊な精神として創造されている点に注意しなければならない。即ち、この世でかかる精神は物質界の一部と内的・本質的な一体化を遂げ精神的有機体を形成しているのである。聖トマス・アクィナスによれば、靈魂のエッセ（*esse*）が新個人全体のエッセ（*esse*）であり、身体は靈魂のエッセ（*esse*）に参与するが故に、靈魂に与えられるエッセ（*esse*）は身体にも与えられる（*Q.D. de Anima*, a.1 ad 17.Cf. ad 18）。従って、身体は人格に固有な部分であり、それ故、身体は「神の像」として造られた人間の存在に与っている。そもそも、この世にある全ての精神的・物質的全てのものは、神によって被造され、完全な善から充溢したものであり、又、受肉の教義によれば、身体も人格に固有の部分である。従って、詰る所、霊肉一体としての全位格が神の創造により地上に存在しているのである（霊肉一体説）。

（2）個人の存在論的構造

以上を踏まえて、存在論的観点から、個人の存在論的構造を論ずれば、個人は有機体・個体であるが故に、物質的第一実体（*corpus*）であり、それ故、〈質料-形相〉の構造（*hylomorphic structure*）を有しているといえる。即ち、個人が、存在者であり、有機体であるのは、実体的形相（*forma substantialis*）である精神魂（*anima spiritualis*）に基づき、それによって実現されている形相果（*effectus formalis*）であるからである⁽²⁰⁾。精神魂は、精神的実体的存在であるが、この地上では、積極的な存在原理として諸存在者を云々の本質のものと規定しつつ、現実態において実存せしめる「実体的形相」として働きながら、消極的な存在原理であって、形相を受容れ合一し、諸存在の現実在を可能にするところの、純粹可能態たる「第一質料」と、内的・本質的に結合する。かかる緊密な複合をなしている実体的存在者を形相的観点から見た場合に齎される霊知的存在（精神的存在）である精神魂は、精神でありつつ靈魂としての機能を果たす。そして、この精神であるという面を抽象し、それを純化した時に出て来るのがJ.マリタンのいう「人格性」（*personnalité, personhood*）という概念である。従って、確かに、個人は、精神魂と第一質料が本質的合一を遂げたものであるが、しかし、人格性を内包し、人格性によって、内的・本質的に規定され、統合へと齎された自立体（「人格性を体化した肉体」⁽²¹⁾）であり、実在的に相分離した人格性と個体性という2つの実体の結合ではないのである。

（3）人格の動態的構造

更に、人格性は各々掛け替えの無い唯一無二独自の自我として本来的に自己を超越すべく定められ、絶対者との位格的合一へと招かれている存在である⁽²²⁾。それ故に、人格は動態的構造を有している⁽²³⁾。自己超越と合一はその完全実現へ向かって人格性を引きつける目的因で

⁽¹⁹⁾ ヨハネ・パウロ二世、2000年、246ページ。

⁽²⁰⁾ 宮川、1984年、4ページ、参照。

⁽²¹⁾ 宮川、1984年、5ページ、参照。

⁽²²⁾ なお、石脇、1994年、参照。

⁽²³⁾ なお、人格の動態的構造について、平手、2006年、参照。

あり、しかも人格性の中に内在的志向 (intrinsic teleology) として本質的に刻印されている⁽²⁴⁾。人格性はこの絶対者との合一において自己完成に達するのである⁽²⁵⁾。ここで注意すべきは、人格性は、「究極に至る手前」の現実である (即ち、「究極の現実」ではない) 現世では、個人の内的本質構成要素に過ぎず、個体の死と共に初めて位格 (純粹被造靈たる分離魂) になる点である。詰り、死において特定質料との内的関わりを失い、実体的形相であることを終える (超越する) 瞬間に絶対者との合一によって人格として完成し得るのである⁽²⁶⁾。

(4) 知性と意志

人格性の自己超越と絶対者への合一への本性的内的志向は、精神の能力である、知性 (*intellectus*) と意志 (*voluntas*) とによってなされる。詰り、人間存在は、知性によって、瞬時且つ齊一に自らの究極目的たる善を本性において適合そして洞見し、意志によって、その究極目的たる善へ向けて傾くよう方向付けられる。このように傾く先の対象に適合・類同する結果、その存在者の存在性を自らのものとし、自らの存在性を豊かにし、自らの存在性を高め、存在充足の完成を目指す、人格性の自己超越と絶対者への合一という本性的内的志向が現れるのである。即ち、〈存在〉の超越性に統合されたその形相の諸規定の秩序に適合することによって、統合的な存在充足を根源的に志向するのである。かかる〈存在〉の超越性に統合されたその形相の諸規定の秩序が、人間存在の構造法則 (憲法) たる自然法 (「善ナスベシ、悪ナスベカラズ」) である。かかる自然法への服従を通じて、精神は絶対者に服し、絶対者との合一を目指すことによって、人間存在は、高貴な生き方を選び取り、そして、自己の存在充足を図るのである⁽²⁷⁾。

3 忘我的形而上学に基づく自然法論 —— 身体の形而上学とキリストの贖い ——

では、人格の存在論的構造を前提に、ヨハネ・パウロ二世の『身体の神学』に影響を受けた忘我的 (奪魂的, *ecstatic*) 形而上学に基づく自然法の構造は、如何に想定され得るであろうか。自然法論を、身体の形而上学の観点から考察するに当たって、重要な点は、「身体は本性的に忘我的である」ということである。

(1) 身体の形而上学 —— ヨハネ・パウロ二世の「忘我 (奪魂) の法則」 ——

聖トマス・アクィナスにおいて質料と形相との関係は常に内的本質的に関係していることから、常に欲求は既にその対象に結合されている。〈質料-形相〉の構造についての聖トマス・アクィナスの理解は、内部的な「平和」によって形而上学的に特徴付けられるだけでなく、善としての〈存在〉は、自己充満的な動向によっても特徴付けられている。即ち、存在者それ自体は、最高存在 (神) の忘我的な創造により齎されるが故に、神を模倣する限りにおいて、存在者それ自体を超越するよう、他者へと方向付けられているのである。従って、人間の身体的な欲求の形而上学的根底に、人間は、人間存在の存在充足にとって本質的である忘我を見出すの

⁽²⁴⁾ 宮川, 1997 年, 5 ページ。

⁽²⁵⁾ なお, 平手, 2007a 年, 参照。

⁽²⁶⁾ 宮川, 1997 年, 5 ページ。

⁽²⁷⁾ なお, 自由と自己の存在充足との関係について, 平手, 2007a 年, 参照。

である。詰りは、被造物は、〈他者への方向付け〉(other-directedness, 他者志向性)へと本質的に組立てられており、かかる〈他者への方向付け〉を通じて、被造物はそれ自身の適切な善を達成するのである(*ST I, q. 19, a.2*)。従って、被造物が内的に忘我的であり、又、被造物が善であることの結果、被造物は内的にかかる善と交流(communication)するよう駆り立てられるのであり、よって、善は元来自己充満的であり、満ち溢れる自己を他者に与えざるを得ないのである(*Bonum est diffusivum sui* [Pseudo-Dionysius])。

かかる見解の根幹には、「愛する者は、他人の中により完成した実存を見出すために、自己の『外へ歩み出る』』という確信に基づいて、愛に基づく「忘我(奪魂, *ekstasis*)の法則」⁽²⁸⁾が働いている。即ち、そもそも愛は位格に働きかけ、自分自身を他者に(詰り、自分が愛する人に)捧げることを欲せしめるが故に、位格は他を排して自分自身だけの所有物でありたいとは願わない。蓋し、自己贈与は、位格の実存を縮小したり、貧しくするのではなく、かえって、全く逆に位格の実存を拡大し、豊かにするからである。

(2) 本性の傾き

身体に関するかかる形而上学を人間の本性の傾きに適用するならば、①自己保存、②喜びの享受、③理性と一致した生活、④真理の認識、以上4つの次元の欲求⁽²⁹⁾が、自己保存の欲求から上方へ上がるにつれ、忘我において充足される。即ち、肉欲(情欲, *concupiscence*)が「神の像」へとより一層近づくならば、感覚的欲求(感性, *sensuality*)は、より一層広い善へと開かれ、忘我的になるのである。そして、高潔な生活を通じて、最終的には、至福において、感覚的欲求は、益々より大きな可知性、普遍性、寛大性において神へと上昇していく⁽³⁰⁾。

しかし、身体は、①忘我へ向けた本性的な傾きだけでなく、②個性(individuation)の故に、支配に向けた本性的な傾き、という2つの側面を有している。詰りは、身体は、形而上学的には単なる争いの根源でもなく、単に忘我的・自己充満的に過ぎないわけでもないのである⁽³¹⁾。例えば、自己保存に関する欲求は、身体的な消費において充足されるが故に、栄養物を摂取する過程を通じて他者をそれ自身へと転換する一方で、理性の支配の下へと引き受けられる場合、他者へと方向付けられるのである。詰りは、身体が理性に参与すればするほど、身体はより寛大になり、他者志向的になるのである⁽³²⁾。要するに、身体は「逸脱的な自己吸収」(*transgressive self-absorption*)⁽³³⁾へと限定されるのではなく、「神の自己充満という永遠法」に参与するのである(忘我の秩序(「善の自己充満という客観的法」)における身体的な参与⁽³⁴⁾)。

(3) 忘我的自然法論

従って、身体的な忘我という形而上学を前提にするならば、自然法は、宇宙を支配する忘我のパタンにおける人間存在の分有(参与)である。自然法は、神法に対する競合者ではなく、

⁽²⁸⁾ ヴォイティワ, 1982年, 171ページ。

⁽²⁹⁾ McAleer, 2005, pp. 14–15, 18–19, 69.

⁽³⁰⁾ McAleer, 2005, p. 19.

⁽³¹⁾ なお、トレント公会議において示された如く、身体の自己本位的な傾向性は、原罪が身体の潜在能力(*pronitas*)を最高位に達した無秩序化された傾向性(*inclination*)へと転じる以前においても、存在している。

⁽³²⁾ McAleer, 2005, p. 45.

⁽³³⁾ McAleer, 2005, p. 51.

⁽³⁴⁾ McAleer, 2005, p. 125.

寧ろ、造物主によって忘我的存在において創造された本性の分かち合いを明らかにする。詰りは、究極的な理性的秩序は、忘我的な交わり（コミュニオン）なのである。

自然法をこのように思弁的に理解する場合、自然法は、人間存在の心の内に印された「忘我的存在の記述」⁽³⁵⁾である。自然法それ自体は、「善は自己充満的である」ことに基づく、神への参与である。従って、自然法は、神への参与（分有）であるが故に、又、善性及び叡智である神は自己自身を贈与するが故に、かかる忘我的な特徴を自然法は共に与るのである。人間の身体性を含み、あらゆる創造された現実在は、その内部に、それ自身の充足へのかかる忘我的な秩序付けを刻み込まれている。人間理性は、創造におけるかかる忘我的な秩序付けについての神の認識を受け入れ、分かち合う（分有する）のである。詰る所、自然法とは、人間存在の精神に刻印されている、この分かち合い（分有）である。

従って、自然法が、①永遠法への人間存在の精神の分有（参与）と、②創造における本性的（忘我的）秩序についての人間存在の洞察力、の両者である場合、倫理的に規範的である本性的な目的論的秩序を確固として前提としているが故に（即ち、構造原理として、神の永遠法、神の創造的な知性、を前提としているが故に）、自然法論とは、「客観的な道德法則が本性を組立てるという議論である」⁽³⁶⁾。かかる客観的な道德法則は、神の永遠法と同様、存在の充足への道としての慈愛或いは忘我的な自己充満の法以外の何ものでもない。

自然法とは、人間存在が、神の永遠法に参与する際、人間存在自身において、更には、あらゆる被造物において、洞見する、忘我的存在のパタンである。詰り、自然法が示すところは、被造物の充足を構成する、かかる忘我的秩序付けなのである。人間存在は、他者の手の中へと自分自身を贈与すること（自己贈与、自己奉獻）を通じてのみ、自分の傾きの充足を見出すが故に、人間存在の被造的な「諸目的」（自己保存、生殖、子孫の育成、社会での生活、神に関する真理の認識、等々）は、人間存在の忘我的存在へと結合される。それ故、自然法の諸規範は、自己充満的な愛、或いは、忘我的な愛のかかるパタンに従った生活を要求するのである⁽³⁷⁾。従って、「規範（律法）の目的は慈愛なのである」（*finis praecepti est caritas*）⁽³⁸⁾。

（4）キリストの贖い

以上の忘我的自然法論におけるトマス主義の身体の規範的な構造は、十字架の上のキリストの傷つけられた身体に象徴される⁽³⁹⁾。より端的に述べれば、トマス主義自然法論は、キリスト論的（Christological）である⁽⁴⁰⁾。即ち、聖トマス・アクィナスの精神において、十字架の上のキリスト御自身のキリストの充満は、「存在の忘我的な構造の模範」である⁽⁴¹⁾。このことを承認することは、「十字架は形而上学的に重要なものへと高められる」ことを要求する⁽⁴²⁾。

聖トマス・アクィナスは、本性を、忘我それ自体として、理解している。人間の身体は、最

⁽³⁵⁾ McAleer, 2005, p. 66.

⁽³⁶⁾ McAleer, 2005, p. 68.

⁽³⁷⁾ かかる自然法の性格について、ヨハネ・パウロ二世の見解は、ヨハネ・パウロ二世、1996年、156–157ページ。

⁽³⁸⁾ McAleer, 2005, p. 70.

⁽³⁹⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996年、102–103ページ。

⁽⁴⁰⁾ McAleer, 2005, p. 75, ヨハネ・パウロ二世、1996, 100ページ。

⁽⁴¹⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996年、104ページ。

⁽⁴²⁾ McAleer, 2005, p. 80.

も初期段階の実存と同じ仕方、そして更に、しかし確かなことに、他の忘我的な欲求によって構造化されている動物と同じ仕方、忘我的である。本性は、〈存在〉がそれ自身充満的であるが故に、「無限の次元」の痕跡を少なくとも常に有しているのである⁽⁴³⁾。

自然法の諸規範が人間の身体を忘我的にするという意味において、「善は自己充満的である」という言を充足し、キリストの十字架は、まさに、自然法の充足であるのである。十字架の上のキリストによって優れて明らかにされた神の自己贈与である叡智と愛から分離して、神の永遠法を理解することはできない。人間存在が神の永遠法に理性によって参与する限り、このような参与は、キリストの模倣 (*imitatio Christi*) の実践において具体的に示された如く、我々であるところの「神の像」をより一層充足する神の模倣のダイナミズムに属する。蓋し、キリストは父たる神の完全な姿だからである (二コリント 4・4, コロサイ 1・15, ヘブライ 1・3)。人間存在は、キリストの受難と死と復活を通して、過越の神秘に与り、人間存在をキリスト自身に似たものとして、「神の像」を再び造り変えて (ローマ 8・29)、「神の像」が本来目指していた、聖なる三位一体のいのちとの交わりへと誘われる。従って、救いとは、人格としてのいのちを変容し、完成させるよう新たに方向付けられることである。罪のために (部分的に) 毀損された「神の像」は、キリスト・イエスによる神の絶対的で寛大な愛がなければ、自己実現を行うことは不可能なのである。よって、永遠法への参与 (分有) としての自然法は、「キリストにおいて啓示された如き、神の叡智と愛」のパタンの痕跡、即ち、「神の忘我」のパタンの痕跡である。従って、身体其自然法は、「神御自身の本性の模倣において増していく忘我へ向かって方向付けられている」⁽⁴⁴⁾ のである (ST II-II, q.175, a.2)。

以上より、人間存在は、人間存在が欲求する充足を達成するために、忘我のかかるパタンに参与するよう、自然法によって、召されている。即ち、十字架の上で、神の子が、私達人間存在を、忘我の限りないより激しいパタンの中へと誘うのである。かかる忘我によって、人間存在は、身体と靈魂を含めた全体を以て、天の集いにおいて全ての聖人達が共有する、叡智と愛に関する三位一体の忘我的な交わり (コミュニケーション) を分かち合うようになった時、人間存在の本性を充足し、そして、本性を超越するのである。

4 近代リベラリズムの暴力性 ―― 神の喪失と理性の偶像崇拝化 ――

(1) デカルト＝ホッブズの霊肉二実体説

しかし、近代に入ると、上記人格の存在論的構造論は、デカルト (René Descartes) ＝ホッブズ (Thomas Hobbes) において変質を被る⁽⁴⁵⁾。即ち、人間存在は、①外延 (延長) をその本質的属性とする身体 (*corpus*) という実体と、②思惟をその本質的属性とする靈魂 (*anima*) という実体との、偶有的な結合とされた (霊肉二実体説)⁽⁴⁶⁾。霊肉二実体説においては、身体は靈魂なしに自分自身から存在し作用する「動物機械」となり、靈魂は身体なしに存在し働く「天使的理性を注入した動物」(純粹被造靈の実体) となる⁽⁴⁷⁾。

その結果、霊肉二実体説においては、第1に、理性が有体物を認識する場合、「動物機械」

⁽⁴³⁾ McAleer, 2005, p. 73.

⁽⁴⁴⁾ McAleer, 2005, pp. 74-75.

⁽⁴⁵⁾ なお、デカルト＝ホッブズとトマス主義に関係について、水波, 1987年, 参照。

⁽⁴⁶⁾ 霊肉二実体説 (心身二元論) への批判に関しては、秋葉, 1997年, 105-108 ページ, 参照。

⁽⁴⁷⁾ なお、マリタン, 1971年, 79-129 ページ。

として自らの身体を対象化し、それと共に自然（本性）をも対象化する⁽⁴⁸⁾。その結果、理性は、「自然」を客体として精査し、数学＝力学的な、或いは、実験によって検証し得る自然科学的な諸法則を発見し、かかる法則の知を力として、「自然」を操作・改造・克服する。ここにおいて、（近代的な）理性は、「計算的理性」となる。

更に、第2に、理性が無体物を認識する場合、諸法則を感覚的経験なくして一挙にそれらを直観し尽す超人的な能力を導き出す。人間の倫理的な非物体的な法則についても、理性は、一瞥の下にその第一原理から最も細目的な適用に至るまでの一切の演繹の過程を見通し、容易に永遠且つ普遍的な「自然の法典」を構成する（近代自然法論の誕生）。ここにおいて、（近代的な）理性は、実体に注入された「天使的理性」となる。

（2）理性の偶像崇拜化

上記「計算的理性」及び「天使的理性」という近代的な理性に規定された霊肉二実体説は、結果として、①その絶対化された理性による支配に向けた暴力的な傾きと、②身体による支配に向けた暴力的な傾きとの闘争という、〈靈魂-身体〉間の闘争を誘発する。

確かに、トマス主義の霊肉一体説においては、靈魂は暴力的に肉体をコントロールすることはない。それ故、理性が感覚的欲求（感性）を正しく支配するならば、理性は道徳的な説得を通じてそれをなす。しかしながら、霊肉二実体説においては、理性が知的な欲求の忘我的な傾向を拒絶するために、理性は、恰も神をパトロンとする芸術家のような、その特徴を放棄し、理性それ自体に基づく理性の自律的な決定に規定される⁽⁴⁹⁾。これは、神に対して反抗を提起するに当って、理性が理性自身を偶像化するという墮落（頹落）である。ここにおいて、近代における暴力性が発露するのである。蓋し、偶像崇拜は暴力であるからである⁽⁵⁰⁾。即ち、理性は、感覚的欲求（感性）をして、神よりも理性に服させるに違いないが故に、換言するならば、理性は、感覚的欲求（感性）という本性的な忘我的欲求を暴力的に締め付けるが故に、暴力的になるのである。そして更に、忘我的な展開を図ることを否定された感覚的欲求（感性）は、身体の特異性へと還元され、それと共に、その逸脱的な潜在的な能力（*pronitas*）へと還元される。従って、感性（感覚的欲求）の強制的・暴力的な支配は理性の墮落（頹落）の結果であり、感性（感覚的欲求）の支配は理性の罪に起源を有する。そして、かかる支配は、感覚的欲求（感性）の忘我的な傾向性の拒絶によって、即ち、十字架の規範を背負うことを理性が拒絶することによって、齎されるのである。

（3）リベラリズムの暴力性

リベラリズムという原理化された孤立主義は、かかる身体に対する構造的な暴力に由来する。そもそも、アリストテレス以来、人間は理性的な動物であり、政治的・社会的動物であると位置付けるのが、人間に関する経験事実であった。しかしながら、リベラリズム及び全体主義（マルクス主義も含む）は、人間であるところのもの（人間本性）を肯定することに失敗する。即ち、リベラリズムは人間の感性（感覚的欲求）の現実在を、又、生殖・家族・局所的アソシエーション・国民的アソシエーションに対するその傾向性を、拒絶する⁽⁵¹⁾。しかも、リ

⁽⁴⁸⁾ この点に関し、ヨハネ・パウロⅡ世、1996年、44-46ページ。

⁽⁴⁹⁾ ヨハネ・パウロⅡ世、1996年、131ページ。

⁽⁵⁰⁾ ヨハネ・パウロⅡ世、1996年、73ページ、ヨハネ・パウロⅡ世、1996年、74ページ。

ベラリズム及び全体主義は、いずれも、理性的・社会的・政治的欲求の統合体であるよう、人間の現実在の充足において、これらの欲求を統合することを探求することもなく、人格内部の対立物（或いは、身体の政治（学）内部の対立物）を克服すべき手段を、非理性的な諸力固有の暴力の増大及び悪化に求めている。その結果、リベラリズムは、和解し難い紛争によって世界を征服することを求めるが故に、内的矛盾に苦しむことになるのである。そして、リベラリズムがリベラリズムそれ自身に対し暴力的に人間の欲求を設定するという事実から齎された結果が、人間存在の非理性的な諸力を肯定する全体主義運動によって齎された暴力である。トマス主義的な感覚的欲求を展開することに失敗したリベラリズムは、本性的なものと深く結び付いた超越性を拒絶することによって、理性及び身体両者に向かう全体主義の暴力を生み出したのである。即ち、リベラルな性的政治における、忘我的な理性及び忘我的な感性（感覚的欲求）両者から孤立した身体は、その身体自身を忘我的な〈存在〉とは区別し、自己充滿へのその身体自身の傾向性を拒絶するのである。更に、かかる身体は、子宮内のまだ見ぬ他者を拒絶し、〈善〉及び〈存在〉の秩序を暴力的に拒絶することにおいて、永続した協働の体系である市民社会を拒絶する。そして、ユートピア的な政治に与し、かかる身体は、神（即ち、未知の起源）（御子たるキリストによってさえも知られていない神（マルコ 13・32、マタイ 24・36））を拒絶するのである。かかる神の拒絶、即ち、神からの根本的離反である罪は、「神の像」が本質的に対話的乃至関係的なものであるが故に、他者との関係をも破壊し（一ヨハネ 3・17 参照）、〈理性と感性〉、〈精神と身体〉との間での分裂を惹起するのである（ローマ 7・14-15）。因って、神の交わりへの拒絶は、即ち、忘我的な身体の喪失は、不可避免的に、暴力的な政治的形態の中へと熱狂することとなるのである。

要するに、トマス主義は、超越性を拒絶する全体主義とは異なり、本性（自然）の限界を超越するよう、永続する超越性に訴えかける。詰り、トマス主義は、本性（自然）が恩寵の生活の中において生まれそして統合される仕方においてそうするのである（「恩寵は自然を完成する」或いは「恩寵は人間理性を保持しそして充足する」）⁽⁵²⁾。その一方で、リベラリズムは、他者に対する自己の犠牲によって齎される人間間の交わり、即ち、連帯を拒絶するが故に、人間の欲求を充足することはない。蓋し、リベラリズムは、忘我という本性的な構造に訴えかけることはないからであり、又、自己犠牲の根底である偉大さ（grandeur）への欲求に訴えかけることはないからである。

5 結語 —— ヨハネ・パウロ二世の『いのちの福音』 ——

(1) 回勅『いのちの福音』におけるリベラリズム批判

リベラリズムの暴力性に関する上記見解は、ヨハネ・パウロ二世の回勅『いのちの福音』（*Evangelium Vitae*）において端的に示されている。即ち、『いのちの福音』は、「現代のリベラルな民主政は、全体主義的であり専制主義的である」と指摘した上で、リベラリズムを神の喪失による「死の文化」と看做し、神の喪失の根本的な原因は絶対的な自律性をリベラリズムが偶像崇拜化することにあると指摘するのである⁽⁵³⁾。

そもそも「死の文化」（the culture of death）の核心にある神の喪失を克服することは、現代

⁽⁵¹⁾ なお、平手、2007b 年、参照。

⁽⁵²⁾ McAleer, 2005, p. 165.

⁽⁵³⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996 年、§ 20。

カトリック政治哲学の眼目である⁽⁵⁴⁾。カトリックにおける「政治的なもの」についての考察を再び活発化するために、『いのちの福音』は、法の支配を再び強調し、自然法を想定した上で、万民法 (*ius gentium*) を再評価し、「死の文化」の本質的問題を他者 (見知らぬ人, the stranger) の拒絶にあるとする⁽⁵⁵⁾。世界中の文明は、万民法において、他者を受容れるための「儀式」を有している。「祭儀」 (*Cultus*) は、神の崇拜であり、又、「他者を受容れること」 (*liquefactio*) は、明らかに、キリスト (即ち、その御聖顔が聖書のどこにもかかれていない一者) を受容れることと結び付いている。原理化された孤立主義に与し、歓待性を放棄する政治学は、それ自身を万民法から切り離し、そして、万民法が基礎とするキリスト教的形態をとる自然法 (従って、善へ向かった人間の身体的及び霊的な傾き) を拒絶する。従って、「死の文化」は、「殺人のカルト (cult)」において他者 (the stranger) が徹底的に拒絶される、まさに非人間化 (dehumanization) なのである。

そして、ヨハネ・パウロ二世は、「避妊文化は中絶文化を促進する」とするパウロ六世の回勅『人間のいのち (生命)』 (*Humanae Vitae*) に基づき、避妊及び中絶の根底に、他者 (the stranger) を受容れる義務の拒絶が存すると指摘する。ユートピア的な見せかけこそが、〈存在 = いのち〉の寛大性及び歓待性に敵意を突きつけるのである。即ち、『いのちの福音』は、政治理論と身体に関する教会の伝統的な理解とを結びつけることによって、避妊・中絶・安楽死を、リベラリズムという原理化された孤立主義の象徴として看做し、そして、避妊・中絶・安楽死を、その孤立主義に服するまさに全体主義及び専制に他ならないものとして看做するのである。

更に、進歩的な民主政は、本質的に、多神教的な平等主義或いは同一性的な平等主義へと向かい、又、「医療的なそして精神病理学的な独裁へと向かう傾向にある」。そこで、かかる問題を、ヨハネ・パウロ二世は、将来の自由な社会を支えるか或いは腐敗するかであろう、現れつつある世界文化に関する問題として⁽⁵⁶⁾ (端的に述べるならば、体制倫理として) 位置付け、「いのちに対する大規模な攻撃の時代」に抗し、「無辜の人間のいのちの断続的な篡奪」に警告を発する⁽⁵⁷⁾。そして、ヨハネ・パウロ二世は、キリスト教的形態をとる自然法こそが、「いのちの文化」の樹立を促し⁽⁵⁸⁾、又、他者を受容れる (*liquefaction*) 政治こそが、身体 (御聖体) から流れ出た (キリストの) 血に象徴される社会的「連帯」の確認であるとした上で、キリスト教的形態の立憲主義 (Christoform constitutionalism) を主張するのである⁽⁵⁹⁾。

(2) キリスト教的形態の立憲主義 —— 特権の理論 ——

最後に、かかるキリスト教的形態の立憲主義は、存在の秩序を基底とし、寡頭政 (oligarchic) 或いは階級基底的な社会とは全く異にする、特権 (privilege) に関する理論によって支えられている点を指摘することにした。

第1に、そもそも、特権の理論は、権力の行使を節度あるものにするだけでなく、神の喪失をも克服する、多元的な形態の特権についての、活気に満ちた市民社会を提起する。蓋し、他

⁽⁵⁴⁾ なお、平手、2006年、参照。

⁽⁵⁵⁾ 「死の文化」に関し、ヨハネ・パウロ二世、1996年、24ページ、132ページ。

⁽⁵⁶⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996年、122ページ。

⁽⁵⁷⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996年、§ 4, § 11, § 59, § 63。

⁽⁵⁸⁾ ヨハネ・パウロ二世、1996年、57ページ。

⁽⁵⁹⁾ なお、ヨハネ・パウロ二世、1996年、140-145ページ、参照。キリスト教的形態の立憲主義に関する私見として、平手、2007a年、平手、2007b年、参照。

者 (the stranger) が歓待されることができなければ、神は失墜するに違いないからである。多神教的な (pantheistic) 同一性 (identitarian) に基づく権利の論理は、人間の卓越性・差異・多元性に疑いに向け、特権への憎悪又多様性からの保護を根底に有する平等主義を意味するが故に、他者 (the stranger) を歓待することは困難である。が、しかし、特権の理論は、同一主義 (identitarianism) を突き破り、他者が出現することを許容し、更には、他者を歓待しさえする。蓋し、特権は、道德秩序への応答である (即ち、永遠法への応答である)、諸価値の間の「階層の秩序」(order of ranks) への応答であるからである。従って、特権を拒絶することは、偶像崇拜の振る舞いであり、忘我的な融解 (liquefactio) の拒絶、即ち、よそ者・いのちの拒絶なのである。

第2に、大衆社会の水平化傾向に抗し、政治的な権力を分割そして区分する、特権の多面的な焦点は、聖性の多面的なるものである。従って、特権は、道德的な秩序に対する応答として、最も深い意味において、忘我的である。勿論、かかる傾向性は、恩寵の階層に結び付く時、より増大されるであろう。蓋し、恩寵は、(かかる傾向性を) 高貴にするからである⁽⁶⁰⁾。但し、このことは、キリスト教神学が、恩寵に関する十分な (非平等主義的な) 理論を再生することを要求することでもあろう。

第3に、特権は、諸権利に関する孤立主義よりも寧ろ、よりキリスト論的な身体に適合している。即ち、リベラリズムという原理化された孤立主義は、果たして、別様に、忘的に秩序付けられた民主政から分離されることができると、非常に懐疑的にならざるを得ない。蓋し、民主政は、「各々の人間に自分の先祖を忘れさせる」だけでなく、民主政は、「各々の人間から、自分の子孫を隠し、そして、各々の人間を自分の同時代人から分離する」からであり、又、民主政は、「不断に自分を自分自身にのみ依存し、そして、最終的に、自分自身の心の孤立において完全に自分を閉じ込めるよう脅迫する」からである⁽⁶¹⁾。従って、民主政は、①特権化された秩序に関する多面的な焦点を有した、又、②諸秩序間の階層を有した、政治的秩序の一要素であるべきである (民主政的要素と特権とが共に存する混合政体論)。当該秩序では、諸権利は、社会的な特権に関する位置を表現するためにのみ理解され、そして、政治権力における「市民の多様な (多元的形態の, multiform) 参加」を賦与する。換言すれば、真の政治的な多元主義は、①本性 (自然) 的な特権及び社会的な特権という付与された現実を、又、これらの諸階層に付随する権力という現実を、承認しなければならない。そして、かかる特権の承認は、自然法の下でのあらゆる人間人格の根本的な平等性と矛盾することはない⁽⁶²⁾ 一方で、精巧に作られた平等な諸権利に関する理論と矛盾する。このことは、カトリック社会倫理の核心であり、政治学及び自然法論についての聖トマス・アクィナスの考えのまさに定式化なのである。

(3) 結語

以上より、社会倫理学に関する聖トマス・アクィナスのキリスト教的形態の法に関する構想と、特権の政治学とを結びつけることによって、リベラルな民主政的な社会を専制的なるものとして批判するヨハネ・パウロ二世の見解はより明確になったであろう。要するに、ヨハネ・パウロ二世の自然法論及び体制倫理論は、連帯が完膚なきまでに切断された結果、他者だけで

⁽⁶⁰⁾ John Paul II, 1997, p. 447.

⁽⁶¹⁾ McAleer, 2005, pp. 177-178.

⁽⁶²⁾ Kolnai, 1999, p. 70.

なく自己さえをも受容れることのできない、孤立という故郷喪失（存在喪失）の時代を克服することに主眼があり、その克服のために、キリスト論的な愛の位格（ペルソナ）を根幹に位置付ける見解であると言ってよかろう。

（付記）本稿を執筆するに際して、家本博一先生（名古屋学院大学）、山田秀先生（南山大学）、石脇慶總神父様から、又、報告に際して、岩田昌征先生（東京国際大学）から、そして、3人の論文審査委員の先生方から、極めて適確且つ有益なご指摘を賜りました。記して、先生方に感謝申し上げます。又、ご指導を頂きました点につきましては、本稿において十分に反映ができなかったことをお詫び申し上げますと同時に、今後の研究に必ず反映する所存でございます。

（本論は複数レフェリーの審査を経て編集委員会が採択したものである。）

参 考 文 献

- Kolnai, A., *Privilege and Liberty and Other Essays in Political Philosophy*. Edited by Mahoney, Daniel, Lanham, MD: Lexington Books, 1999.
- McAleer, G., *Ecstatic Morality and Sexual Politics: a Catholic and Antitotalitarian Theory of the Body*, Fordham University Press, New York, 2005.
- John Paul II, *The Theology of the Body: Human Love in the Divine Plan*, Boston: Pauline Books and Media, 1997.
- Wojtyla, K., Pope John Paul II, *Acting Person*, Analecta Husserliana. The Yearbooks of Phenomenological Research-Vol. X, Boston: D Reidel Pub Co., 1979.
- 秋葉悦子「自己決定権の限界——東海大学安楽死事件判決への疑問と新たな視点——ローマ教皇ヨハネ・パウロ二世の回勅『いのちの福音』を手がかりに」『法の理論 17』成文堂, 1997年, 79-152ページ。
- H. アーレント（大島通義＝大島かおり訳）『全体主義の起源 2——帝国主義——』みすず書房, 1972年。
- H. アーレント（大久保和郎＝大島かおり訳）『全体主義の起源 3——全体主義——』みすず書房, 1974年。
- 石脇慶總『愛を求める神——神の恵みの構造——』エンデルレ書店, 1989年。
- K. ヴォイティワ（石脇慶總訳）『愛と責任』エンデルレ書店, 1982年。
- 教皇庁国際神学委員会（岩本潤一訳）『人間の尊厳と科学技術』カトリック中央協議会, 2006年。
- 教皇パウロ六世（神林宏和訳）『回勅「フマーネ・ヴィテ」（人間の生命）——適正な産児の調整について——』中央出版社, 1968年。
- 教皇ヨハネ・パウロ二世（裏辻洋二訳）『回勅いのちの福音』カトリック中央協議会, 1996年。
- 教皇ヨハネ・パウロ二世（三浦朱門＝曾野綾子訳）『希望の扉を開く』新潮社, 2000年。
- 平手賢治「J. マリタンのキリスト教的ヒューマニズム」経済社会学会編『経済社会学会年報 XXVIII 多元社会のガバナンス——貨幣・コミュニケーション・規範——』, 2006年, 242-252ページ。
- 平手賢治「現世的体制における自由——J. Maritain の『自由の哲学』——」経済社会学会編『経済社会学会年報 XXVII 経済社会の関係から 21 世紀の生活を考える——社会変動に伴う経済現象の解明——』, 2007a 年, 163-174 ページ。
- 平手賢治「マルティン・ローンハイマーの政治的リベラリズム批判（1・2 完）——自然法と立憲民主政のエートスとの関係——」名古屋学院大学総合研究所編『名古屋学院大学論集（社会科学篇）』第 44 巻第 1 号, 2007b 年, 17-47 ページ, 第 44 巻第 2 号, 2007b 年, 253-303 ページ。
- 平手賢治「体制移行論における統合的視座——教皇ヨハネ・パウロ二世の『記憶とアイデンティティ』に即して——」ユーラシア研究所『ロシア・ユーラシア経済』第 907 号, 2008 年, 19-36 ページ。
- J. マリタン（麻生宗由訳）『三人の改革者——ルター, デカルト, ルソー——』彌生選書, 1971 年。
- 三島淑臣『現代法律学講座 3 法思想史〔新版〕』青林書院, 1980 年。
- 水波朗『ホッブズにおける法と国家』成文堂, 1987 年。
- 水波朗『自然法と洞見知』創文社, 2005 年。
- 宮川俊行「『人間の尊厳』のトマス主義倫理学的考察」『長崎純心大学短期大学部紀要』第 21 巻, 1984 年, 1-16 ページ。
- 宮川俊行「個人の起源を巡る神と人間」『長崎純心大学短期大学部紀要』第 34 巻, 1997 年, 1-18 ページ。