

キリスト教と人権：神学的人権論の類型と D.ボンヘッファーの理解をめぐる一考察

橋 本 祐 樹

はじめに

関西学院大学神学部の神学研究会は例年11月に神学部教員による持ち回りで人権に関する発表を行うこととしており、それによって学内、学部内における種々のハラスメントを防止するべく意識の啓発を意図している。筆者による2019年度の人権に関する発表「キリスト教と人権——実践神学とD.ボンヘッファーへの関心に寄せて」の内容を原稿化したものが本稿である。尚、発表内容に含まれていた現代の実践神学の課題に関する考察とボンヘッファー（Dietrich Bonhoeffer）の「自然的なもの」（Das natürliche Leben）¹についての議論は原稿化する上で紙幅の都合から省略した。同年度以前の人権に関する発表からの継続性は意識されており、その点から神学的人権論の類型についての取組みがなされ、これを念頭に置いた上でボンヘッファーの人権に関わる神学思想をめぐる展開が取り上げられる。神学的な視点から人権を論ずることをめぐっては、それを理解するための枠組みとなる基本的な視点やモデルが求められると考えられるからである。よって以下においては第一に、提示される主題を展開する上で必要となる概念の理解や規定について確認され、ここでは神学的観点から人権を議論する上での類型論の必要性についても見出されるであろう。第二に、現代ドイツのプロテスタント神学者 H.E.テート（Heinz Eduard Tödt）と W.フーバー（Wolfgang Huber）による人権についての取り扱い、特にその類型論を参照して考察することによってキリスト教と人権について検討するための基本的な枠組みを求めたい。第三に、筆者が研究課題の一つとするボンヘッファーの人権に関わる神学思想を取り上げて探求し、最後にそれについて先のテートらによる神学的人権論の類型の視点から考察を添えて結びとしたい。

1 Dietrich Bonhoeffer Werke Band6 (=DBW6): Ethik, München: Chr. Kaiser Verlag, 1992, 163-217.

1. 人権とキリスト教（神学）をめぐる予備的考察

関西学院大学神学部の神学研究の場において人権を取り上げる上で人権についての基本的な見解を確認する必要は認められよう。一般の規定を求めて言えば、人権は「人間が人間として生れながらに持っている権利。実定法上の権利のように自由に剥奪または制限されない。基本的人権」（広辞苑）²と記述される。続けて法的な観点から日本国憲法第 11 条を見るならば、基本的人権については「国民は、すべての基本的人権の享有を妨げられない。この憲法が国民に保障する基本的人権は、侵すことのできない永久の権利として、現在及び将来の国民に与へられる」³とある。ここからは人権の一般的ないし法的な規定として、生得的な事柄としての人権、法的に保障されるものとしての人権の側面が見出されると共に、国家や特定宗教を超出する普遍的な側面をもこれが有するものである、ということまでが示唆される。

従来の発表でも確認されてきた事柄ではあるが関西学院大学におけるハラスメントの理解をここで再度引くことも意味を持つであろう。関西学院大学ハラスメント防止規定、第 1 条にはこのようにある。

関西学院大学は、学生と教職員によって、教育と研究を目的として構成されている協同社会であり、キリスト教主義を基礎とした教育によりすべての構成員の尊厳と人権を尊重しあう姿勢を大切にしている。関西学院大学は、すべての構成員の生活上の安全を脅かすいかなる人権侵害をも容認するものではなく、ハラスメントに対しても同様である。よって本学では学生と教職員が協力しつつ、ハラスメントのない大学を目指すものである。

これも従来からの指摘に重なるが、とりわけ「キリスト教主義を基礎とした教育によりすべての構成員の尊厳と人権を尊重しあう姿勢を大切にしている」の文言は留意を要する。キリスト教が自らの課題として人権を掲げることの意味合いを考慮する時、キリスト教主義と人権を「順接的に」理解することの積極的な意味合いを見出すことの可能性はもちろん否定されないが、人権の歴史的起源および経過、そしてその普遍的、法的性格を顧みれば、両者の齟齬や差異もまた見るに明らかであるゆえに、同時にそのような仕方であらうと無批判に接続できるのかと問うことも確かに可能であるし求められよう⁴。

2 新村出編『広辞苑』（第 5 版）岩波書店、1998 年。

3 衆議院公式ウェブサイト「日本国憲法」、

http://www.shugiin.go.jp/internet/itdb_annai.nsf/html/statics/shiryo/dl-constitution.htm（2020.1.10 最終確認）。

4 2017 年度と 2018 年度の人権に関する発表については筆者も出席し、本稿執筆にあたってもその取り組みの

人権とキリスト教神学の関係を問う際には実に様々な角度からこれについての考察が可能であることを関連する多様な理解に立つテキストの存在は提示する。これまでの人権に関する発表での取り組みに重複するため引用はここで省略するが、キリスト教に関連するいくつかの一般的な、あるいは基本的な文献からは、先述のようなキリスト教精神と人権とを当然のごとく結びつける理解の仕方が、また他方では両者の区別を示唆した上で特殊なものとしてのキリスト教の立場から人権を意味付けようとする展開が、さらに人権がキリスト教由来でないと確認した上で両者を結びつけるものを相互に確認しようとする行き方があった⁵。

総じて、キリスト教と人権との結びつき、食い違いないし逸脱、近現代における人権思想の展開に関する基本的な内容について、山脇直司による以下に続く表現は理解の確認のために有益であろう。人権について、こうである。

一般に、人間固有の不可侵の権利をさす。その具体的な内容や究極的根拠づけをめぐる見解は多様であるが、ユダヤ・キリスト教的伝統では、まず「神の似姿としての人間〔創 1:26〕の尊厳」に人権の根拠を見出すことができる。この「人間の尊厳」は、全般に極めてエスノセントリックな色彩の強い旧約聖書においてさえ、寄留者にまで及ぶことが説かれており〔出 23:9; レビ 19:34〕、旧約の限界を打ち破った新約聖書では、イエスによって、隣人愛という新しい掟として結晶化された〔ヨハ 13:34〕。(中略) その後の中世のキリスト教界においては、ストア派とキリスト教を結合したトマス・アキナスが人間の自然権と人権を強調した一方で、十字軍や異端審問など、キリスト教本来のメッセージを完全に裏切る逸脱も生まれた⁶。

人権という概念が、宗教的な規定とは離れた、一般的な理解を踏まえた上で、その多様な理解の仕方、意味付けの仕方を持ち得ることが示される。特に、ここではユダヤ・キリスト教の伝統における根拠付けのあり方が、新約聖書への展開の視点から言及されており、人権の精神に矛盾するような歴史的逸脱についても指摘される。また神学者による固有の展開が見られることも示されている。続く近現代につ

内容を参照している。中道基夫「包括的結婚式文の必要性と可能性」『神学研究』(64号)2017年3月、岩野祐介「人権概念の受容と日本プロテスタント・キリスト教：内村鑑三のルター受容とルター批判」『神学研究』2018年3月。

5 平木幸二郎他『倫理』東京書籍株式会社、2008年、127、171頁。マツキム著『キリスト教神学用語辞典』(高柳・熊澤・古屋監修)日本キリスト教団出版局、2002年、226頁。大木英夫「人権」『キリスト教大事典』教文館、1963年、563頁。これらの文献の理解については注4の后者の取組みより教えられた。

6 山脇直司「人権」『岩波キリスト教辞典』2002年、584頁。

いての解説は特に人権理解の史的な発展と、現代におけるその理解の新たな要素の出現を提示する。

近代の社会契約説は、人権を「生存権」および「プロパティ（自由、生命、財産）」の2つの観点から基礎づける試みであり、特にロックの思想は、フランスの人権宣言（1789）とアメリカ憲法（1776）に大きな影響を与えた。封建的身分制に抗して17世紀後半に構想されたその人権思想では「自由権」が中心であったが、有産者と無産者の格差が大きくなった19世紀後半以降には、社会保障などを中心とする「社会権」も人権の一大要素となり、レオ13世の回勅「レールム・ノヴァルム（労働者の境遇について）」（1891）もその重要性を説いている⁷。

17世紀後半の人権思想の要点の一つであった自由権から、19世紀後半以降の格差の時代にあつては社会権の要素が拡大されるとする。では現代においてはどのような展開が見られるのであろうか。

しかし20世紀に入ると、人類は大きな戦争などの自己保存権すら脅かされる破局を体験し、その反省から、第2次大戦後には世界人権宣言（1948）が生まれ、ジェンダー差別、植民地差別、先住民差別などを徐々に克服するかたちで人権が普遍化・立憲化されるようになった。今日では、特に人間の「発展権」や「エスニック・マイノリティの権利」などが新しい人権として登場しており、人権の解釈をめぐる先進諸国と発展途上国の間に見解の相違が見られるとはいえ、93年のウィーン会議では新しい国際人権規約が採択され、最低限の合意が確認されている。このような状況の中で、キリスト教は、戦争や貧困や暴力が支配する状況に抗し、人間の尊厳と隣人愛という原点に立ち戻って、人権の保障と実現にコミットしていかなければならない⁸。

戦後に至っては人権の普遍化、立憲化が進むが、現代にあつても人権の理解が議論され、尚も展開を続けていることは看過され得ない。また人権の精神に反するあり方をキリスト教が保持してきたことを否定し得ないとしても、同時にキリスト教がその独自の根拠付けを伴った人間の尊厳への理解と愛の精神をもってこの人間固

⁷ 同上、584、585頁。

⁸ 同上、585頁。

有の不可侵の権利の保障と実現のためにコミットするよう求められていることも改めて確認すべきであろう。直接の引用を省いたものを含むが、本稿による以上の限られた確認をもってしても、キリスト教ないしキリスト教神学の観点に立った人権の理解、あるいはその論じられ方に多様な行き方があることも示された。そこで、個別の事象から類似する要素を見出して典型的類型を取って事柄を理解することによって課題となる問題の本質や仕組みを把握するところの類型論 (Typologie) の観点からする考察が、本稿の考察のためにもまた今後の考察のためにも有益であると思われる。

2. 神学的人権論の諸類型——H.E.テートと W.フーバーの視点から

神学的な観点に関与した形で人権 (Menschenrechte) について考察した現代ドイツのプロテスタント神学の取り組みの中でも高い評価を受けたものの一つにテートとフーバーによる研究がある⁹。とくに、その中で展開された神学的な人権論の類型は全てを批判なしに受け止めることはもちろん出来ないにしても人権をめぐる神学的な議論の整理のために有益であるように思われる。この研究における区分と理解を批判的に参照しながら人権と神学的考察のあり方のモデルについて考察を進めたい。第一に、神学的命題からの直接的な人権の基礎付けであるが、この最初のモデルについて次のように述べられる。

まず第一の基本的モデルは、一定の神学的基本命題から直接に人権を基礎づけ、また引き出そうとする考え方である。この行き方の例としては、ユルゲン・モルトマンの関係論文を付した『人権の神学的基礎』と題する世界改革教会連盟の研究報告があげられる。世界改革教会連盟の研究作業の初期段階では、まだ次のような神学的課題が立てられていた。「キリスト教信仰と人権の伝統を結びつけるためには、いかなる神学的理論が有効かつ有益であるか」。しかし研究活動が進むにつれて、人権の神学的基礎づけが中心的な課題となり、次のような結論が引き出された。「こうした問題におけるキリスト教信仰の基礎的な神学的貢献は、基本的人権を人間に対する神の権利 (Recht Gottes auf den Menschen) の中に基礎づけるところにある」。「神がその民と結び給うた忠誠契約」と、そこに含まれる「人間に対する神の権利」によって人権を基礎づけ

9 ドイツに留まらずヨーロッパ諸国の神学の領域で広く評価を受けている。Wolfgang Huber, Heinz Eduard Tödt, Menschenrechte: Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart u. Berlin: Kreuz Verlag, 1977. 尚、邦訳は河島幸夫訳『人権の思想—法学的・哲学的・神学的考察』新教出版社、1980年を参照し、これを用いている。評価については「訳者あとがき」234頁以下を参照した。

るという、この考え方は、「全体としての」人間生活に対する義務、人権の恒常的侵害から生じるわれわれの責任、教会による和解の奉仕を念頭にして展開される¹⁰。

モルトマンが関与した研究報告を例示しつつ最初に挙げられるのがこの神学的なテーゼから直接的に人権を根拠付けるあり方である。人権が侵害される状況を念頭にかけ、人権回復への幅広い義務と責任、すなわち人間の権利を、神の法、神の権利によって基礎付ける。神的な法の中に人間的な権利が包括される。このモデルに対して考えられる批判的な指摘としてはこうである。すなわち、この理解は人権の歴史的な発展の過程とどう関係するのか、その世俗的な性質やキリスト教会や神学の抗いの中で現実化されてきたという事実は考慮されないのか、そして人権の世俗における法的性格はここで考慮されているか、という疑念である¹¹。人権をめぐる責任や義務についての直接的な動機付けという点でその意義を認めることもし得るであろうが、ここで言われるように人権を人間に対する神の権利（Recht）から素朴に演繹するのは混同であり異質な概念の同一視ではないかという問いには耳を傾ける余地がある¹²。この理解においては人権の歴史的、法的輪郭の喪失が確かに課題である。

第二に、人権に対する神学的、一般的な二重の基礎付けである。神学的な人権論のこの2つ目のモデルについては次のように述べられる。

第二の基本的モデルは、人権を二重の仕方で基礎づけるという考え方である。この場合に、人権を基礎づける第一のものは、人間の理性によって普遍的に認識可能な、人間の尊厳（Menschenwürde）という概念である。次に、人権をとくにキリスト教的に基礎づける第二のものは、この人間の尊厳を究極的に支える、人間の中にある神の似姿（Gottesebenbildlichkeit des Menschen）であり、また一定の人権に対してキリスト者に特別な責務を与える神の戒め（göttliche Gebote）である。（中略）こうした二重の基礎づけは、とりわけ第二ヴァチカン公会議の諸文書を貫く方法である。そこでは、人権の内容についてキリスト者と非キリスト者の間に一般理性に基づく了解が成立するという確信、それゆえ人権は世界観の違いに関係なく、いかなる国でも実施されうるという確信が、基礎

10 Ebenda, 65, 66.（邦訳：77、78頁）

11 Ebenda.

12 Ebenda.

となっている。たしかに、キリスト者と非キリスト者の間に人権について了解が成立することは重要であるから、われわれもまた、とにかくこの方面への関心を持ち続けねばならないだろう¹³。

第2 ヴァチカン公会議の文書を引き合いにして論じられるこの2つ目のモデルは、人権を二重の仕方で説明しようとする。すなわち一つにはキリスト教神学等の宗教による基礎付けを要しないで人間理性によってその理解が普遍一般に成立するものと考えられる人間の尊厳への訴えがあり、そして同時にもう一つのものとしてあるのが人間の神の似姿性と神的な戒めについての議論である。人間の尊厳への理解に対する素朴な信頼と、同時に人権に対するキリスト教の神学的な言説がここで併置される。この理解のモデルをめぐる考えられる批判的な指摘としてはこうである。すなわち、この場合においては特定の宗教に関与することを要せずに理性によって普遍的に共有可能な言明を併置することによりキリスト教的人権の基礎付けは「特殊な」基礎付けとなり救済論的な意味での普遍性への信仰と矛盾しないか、加えて人間の尊厳という概念の内容とその本質的な要素の自明性が前提とされるがそれは人権理解の歴史的な亀裂や展開によって否定されるのではないか、との疑念である¹⁴。

第三に、人権の神学的基礎付けの断念という行き方である。このような立場も確認されており、次のように述べられる。

第三の基本的モデルは、人権の神学的基礎づけや正当化を断念するという考え方である。この考え方を主張する人は、何よりもまず人権の歴史的発展を引きあいに出す。たとえばマルティン・ホネッカーによれば、人権は単純にキリスト教から生まれた果実でも帰結でもない。それゆえ、神学的正当化という手段を使って人権をキリスト教信仰の中に囲いこむことは許されない。彼は、人権がキリスト教倫理の刻印を受けたものではなく、むしろ一つの普遍的な《自然的》エートス（“natürliches” Ethos）の表われであると主張している。だから、人権にキリスト教倫理の刻印を与えたりしたら、「世界社会の人的エートス」に基づく世俗化、合理化および普遍化を否定することになってしまう。特別の神学的基礎づけは、人権の普遍的性格を毀損するであろう。（中略）

このモデルによれば、人権の法的性格を承認し、また実定法によって担保される人権カタログを、各時代の宗教的・世界的前提に関わりなく承認し、弁護

13 Ebenda, 67. (邦訳：79 頁)

14 Ebenda, 67, 68. (邦訳：79、80 頁)

することが、比較的に容易となる。そしてその時々に必要な人権の境界設定や人権の序列などは、当該状況の分析によって解決すべき問題とみなされる。そのための神学的基準は必要とされないようである¹⁵。

既に本稿のこれまでの論述でも確認されていたように、人権や人権の歴史的発展を、このモデルはキリスト教に結び付けず、これをむしろ宗教から離れた自然的なものとして位置付ける。特殊なキリスト教の立場からの基礎付けは人権の有する普遍的性質を貶めるものと見られている。このような自制によって人権の法的性格は担保され、特定の世界観などに左右されることなく人権は状況に即して考慮され、対応され得るものとされる。このモデルに対する批判的な観点は次のようになる。人権の普遍化と世俗化とを並列させて同一視する傾向への疑義に加え、その普遍的性格が宗教的な要素すべてを果たして排除し得るのかどうか、その他方でキリスト教信仰はあくまで特殊なものと性格付けられることになるがそれは既述の救済論の普遍性の問題に直結するものであり、さらには「世界社会の人道的エートス」を素朴に所与のものと前提することがいったい可能であるのか¹⁶。この議論の関連で、テートが述べる神学が人権を扱う際の要点は注目に値すると思われる。

そこでのねらいは、キリスト教によって人権を独占することではありえないということである。そんなことをすれば、人権の歴史的発展にも、現代における人権の機能にも矛盾するであろう。むしろ、人権を理解し、また人権と有益に関わるために生産的な貢献をすること、これが〔神学の〕課題である。それは、福音の普遍性から出発して人権の普遍性を吟味することをも意味している¹⁷。

そのように言わねばならないのは、キリスト教神学と人権の史的発展や性質の齟齬と、それにも関わらず認識される人権をめぐるキリスト教会の根本的な義務と責任と、そして福音の普遍的性格を担保する必然性が現実に見出されるからである。

第4に、神学的・哲学的な基礎づけの否定、義認と人権の構造的共通性の認識のモデルである。次のように言われる。

第四の基本的モデルは、現時点において一般的に妥当する人権の基礎づけは、

15 Ebenda, 68, 69. (邦訳：80、81 頁)

16 Ebenda, 69 (邦訳：81、82 頁)

17 Ebenda, 69, 70. (邦訳：82 頁)

神学的なものであれ哲学的なものであれ、存在しないという観察から出発する。ところが、人権の基礎づけをめぐる論争においても、人権へのすべての訴えそれ自体を正当なものとする明確な根拠があることは、否定されていない。それは、人間そのものへの、また個人の人格自体の自由への訴えによって与えられる確証である。こうした観察から、トゥルツ・レントルフは、人権と神学との結びつきを、基礎づけや正当化の問題としてではなく、人権の機能を分析することによって解明しようとした。それによって人権と神学的思考様式との構造的な並行関係が明らかとなるからである。（中略）人権から出発することによって、われわれは、人間の自由と人間性が政治秩序の前提なのであって、逆に政治秩序が人間の自由と人間性を設定してくれるわけではないということを、確認する。その結果、この自由と人間性とは国家や政治によって勝手に処理され操作されてはならないものであることがわかる。こうした人権の機能に構造的に対応する神学的思考様式が、義認論である。義認の教えによれば、神の恵みに基づく人間の自由は、無条件、無前提の、それゆえ勝手に処理しえない自由である。それは特定の歴史的実現形態に結びついたものではなく、人間というタイトルそのものと共に与えられる自由である。（中略）義認論と人権との間に構造的な共通性があるという見解の正当性は、両者が「自由という意識の、同じ歴史的展開領域」に属するという歴史的パースペクティブの中で、確証される¹⁸。

このモデルにおいては人権を哲学的・神学的に基礎付ける妥当性は認められない。むしろ、人格を持った人間の自由への希求のゆえに人権への要請それ自体に疑問の余地のない正当性が認められている。この前提のもとでなされるのが神学的な考察、特に義認論——そこでは神の恵みによって生ずる人間の無条件的な自由が見出される——と人権との間に構造上の共通項があることの確認である。すなわち個人の自由が人権の本質的な要素としてここに見出されており、神学的な、特に義認論から生ずる必然的な事柄としての自由にこれが重ねられている。批判的な指摘を見出すならばこうである。すなわち、人権への要請それ自体には疑問の余地のない確証を認めて人権の基礎付けはここで問題とされず、人権とキリスト教神学ないし信仰の一要素における共通項の確認がなされるが、前提とされる人権の一義性について果たして正当な理解であると言えるのか¹⁹。人権の本質をめぐる歴史的変遷や現代

18 Ebenda, 70, 71. (邦訳: 82、83 頁)

19 Ebenda, 71. (邦訳: 83、84 頁)

の議論がこれの反証となり得るからである。テートの言葉を直接に引いて言えば、ここでの人権の理解は「特定の人権理解」である、つまり個人としての自由がその本質的要素として見出されるのであり平等や参加の要素は後退する、加えて言えば両者の自由概念の類似性のみならず相違についても考えられ得る²⁰。

第5のものとして挙げられるのは類否と相違の自覚に立つモデルである。これについて次のように論述される。

最後の基本的モデルは、神学の基本的証言と人権との間に存在する類比と相違という問題意識から出発する考え方である。この考え方は人権の神学的基礎づけを問題としない。なぜなら、そうした問題設定は、人権の歴史的な歩みも、現代における人権の実現という要請をも、正しく受け止めることができないからである。むしろこのモデルは、人権に対するキリスト教の関わりがいかなる基礎の上になされるのか、また、人権がいかなる基礎によって神学的に理解されうるのかを、問題にする。その結果、大まかに言えば、この基礎は、次のように説明されるであろう。すなわち、神が創造された義（*Gerechtigkeit*）と、人間が相互関係の中で享有し、認めあう法的地位としての権利（*Rechtsstellung*）との間に、一つの対応関係が存在するということ、それゆえたとえば神によって人間に与えられる自由から、人間同士がいかなる自由を認めあえるか、また認めあわねばならないかの基準が生じるということである。キリストにおいて打ち立てられた〔正〕義と、人間が世界の形成のために設け、得ようとする権利との間には、一つの関係が存在する。なぜなら、この神の義は全被造物と人間全体とに及ぶからである。両者は決して同一ではないが、そこには方向付けを示す類比性が存在する。同時に他方では、神の義と、人間の間で実現され求められる権利との間には、本質的な相違がある。この相違は、神の義に対して、いっさいの人間的権利が一時的で相対的な性格をもつという点に示されている。

（中略）むしろ重要なのは、解放をもたらす神の義を解釈する際に、人間の権利を発見し実現するための基準としてもまた必ず妥当するような要求を定式化することである。このような解釈を通して、われわれは同時に、人間の尊厳と人間の権利との真の特徴を識別する能力を鋭くするのである²¹。

このモデルの理解においてはまず人権が神学やキリスト教会とは離れて、あるい

20 Ebenda.

21 Ebenda, 71, 72. （邦訳：84、85頁）

は抵抗の中で発展してきたという側面を無視して人権を神学的な言説に直接に結び付けることがない。そのような設定の仕方では人権の歴史における展開や現代における人権の実現という普遍的な要請を十分には受け止め得ないと理解されるからである。とはいえ、人権の神学的考察が断念されるわけではない。決して同一ではなく本質的に相違するが、人間を解放へと導く神の義の普遍性と人権への希求の普遍性には対応関係が存在するものとする。類比と相違というこの思考様式によって、このモデルは福音が人権の実現に対して持つ批判的で建設的な意義を有効化しようと試みる。そこでは福音の普遍性が担保されると共に、人権の包括的実現がキリスト教会の参与の可能性を伴う中で重視されている。敢えて言えば、上述されたような仕方で特定の要求を定式化することを要点とする神の義についての解釈の原理ないし枠組みは、テキストに生ずる意味合いというよりは解釈する側のニーズにあまりに偏り過ぎるのではないかということは指摘されねばならないであろう。

3. ボンヘッファーの神学思想と人権の課題

ボンヘッファーに照らして人権を問おうとするならば、彼の生涯における実践を取り上げてこの観点を論ずることが可能であろうし、あるいは彼の聖書理解や説教を取り上げて人権にふれる要素を見出して解明しようとする試みもあり得ようが、それらを網羅的に精査することは本稿の課題の範疇を超えている。ここでは先の神学的人権論の諸類型の考察を念頭に置いた上で、あくまで神学的な観点から人権ないし人権をめぐる義務や責任について考察する手がかりを得ることを求めたい。そこで取り上げたいのは『倫理』(Ethik, 1949)に収められる「究極的なものと究極以前のもの」(Die letzten und die vorletzten Dinge)におけるボンヘッファーの議論である(DBW6, 137-162)²²。この主題を論ずる草稿の冒頭においてボンヘッファーは述べている。

あらゆるキリスト教的生の根源と本質は宗教改革が恵みのみによる罪人の義認と名付けた一つの出来事に決定的に基づいている。人間が自らの中に持つところのものではなく、この出来事の中にあるところのものがキリスト教的生の本質を解く鍵を与える。(中略)そこではある究極的なことが、人間的な存在、行為、あるいは苦しみによっては理解することのできないことが起こっている。内面的にも外面的にも閉じ込められ、いよいよ深く深淵と袋小路へと迷い込ん

22 尚、この彼の思想的取組みの背景にあり、その射程として見据えられるのはナチ支配下のドイツにおける著しい人権侵害とそれをめぐる教会的な状況であることには疑念の余地がない。

で行く人間生活の暗い坑道は、力をもって引き開けられ、神の言葉が入ってくる。人間は救いの光の中で神と隣人とを初めて認識する。それまでの人間の生の迷路は崩壊する。人間は、神と兄弟たちのために自由である²³。

ここに語られるようにボンヘッファーが言う究極的なものというのは宗教改革において語られた恵みの出来事、恵みによる罪人の義認を指している。「贈り物」として与えられるこの究極的なものが、キリスト者の生活において言葉の十分な意味において究極的なものとして位置づけられる時、そこで究極以前のものはどのような意味を持つことになるのであろうか。それは価値なきものとして、あるいはより価値の低いものとして位置付けられ、関与することの可能性を見出されないままなのであろうか。先立って、ボンヘッファーの理解において究極以前のものが意味するところを問わねばならない。

この究極以前のものとは何か？それは究極のもの——つまり恵みのみによる罪人の義認——に先立つすべてのものであり、究極のものが見出されることによって究極以前のものとして認められるすべてのものである。それは同時に、究極のものに後続して、しかも逆に究極のものに先行するすべてのものである。従って何かそれ自身で究極以前のものとして自らを義とし得るような究極以前のもの自体は存在しない。それは究極のものを通して初めて、すなわち究極以前のものがすでにそれ自身の固有の効力を失ったその瞬間に究極以前のものとなる。従って究極以前のものは究極のものの条件ではなく、究極のものが究極以前のものを条件づけるのである。（中略）具体的に言えば、恵みによる罪人の義認から考えてここで二つのことが究極以前のものと呼ばれる。それは人間であること（*Menschsein*）と善くあること（*Gutsein*）である²⁴。

なるほど究極以前のものとはあらゆるこの世的なものや人間的なものを包含する。ここでは確かに「恵みの受容を特別な仕方で妨げる心と生活と世界の状態」²⁵が問われている。かつボンヘッファーがこの議論の中で問わんとするのは恵みによって義とされる者の人間としてあり方、しかも善くあることの課題であることが理解される。ではその上で、究極的なものを究極的なものとする時に、究極以前のものに対

23 DBW6, 137. 尚、以下においては繰り返し記載しないが、邦訳として森野善右衛門訳『現代キリスト教倫理』（ボンヘッファー選集IV）新教出版社、1962年を参照した。

24 DBW6, 151. 傍点はボンヘッファー自身による。

25 DBW6, 154.

する関わりの意味とは何であろうか。彼は二つの極端な形態を挙げた後に、それらを乗り越える道筋の提示を試みる。

最初に挙げられるのは「急進的な解決」(Radikale Lösung)である²⁶。これは究極的なものに目を注ぎ、それと究極以前のものとの間には「完全な断然」を見出すものであり、相互に排他的な対立関係を認めるものである。究極以前のものは究極的なものを前に無価値なものとされ、それへの責任は見出されない。「この世界に由来するものはもはや重要性を失ってキリスト者はそのための責任を負わない」²⁷。究極的なものを見上げることが究極以前のもの、現世的な事柄の否定に結びついているあり方が存在する。

次いで指摘されるのは「妥協」(Kompromiß)という解決である²⁸。ここにおいて究極的なものはまるで建前となり、その字義が意味する内実を喪失する。究極以前のものは究極的なものから実質的には隔絶しており、それによる何らの基礎付けや動機付けを要さず、それ自体で存在の権利を保有する。究極的なものは恐れとおののきの対象となる可能性を喪失し、キリスト者の生の形成に何らの決定権を持たない。それは人間的日常の彼岸にあり、持ち出される際には道具化して「最終的にはあらゆる既存のものの永遠の義認として仕える」²⁹。人は究極以前のものに専心し、前方にあるこれを見据えるのみで究極的なものを神への誠実をもって見上げることが生じさせない。

何れについても「許し難い絶対化」(Unerlaubte Verabsolutierungen)³⁰として批判されるが、そのように言われるのはいかなる意味においてであるのか。さらに言えば、彼が提示する第三の道とは何であるのか。このように述べられる。

それゆえキリスト教的生は急進的なものでもなく妥協的なものでもない。この二つの理解をめぐってどちらがより重要であるかを争うのはイエス・キリストの唯一の重要性の前では瑣末なことであり、それがこの二つの解決に決定的重要性がないことをあらわにする。(中略)重要であるのは、ただイエス・キリストにおいて一つとなっている神の現実と人間の現実である³¹。

われわれは、イエス・キリストにおいて、人となり、十字架につけられ、よ

26 DBW6, 144, 145.

27 DBW6, 145.

28 Ebenda.

29 Ebenda.

30 DBW6, 146.

31 Ebenda.

みがえり給うた神を信じる。われわれはその受肉において被造物に対する神の愛を知り、その十字架においてすべての肉に対する神の裁きを知り、その復活において一つの新しい世界に向けた神の意思を知る³²。

先の議論に関して 2 つの極端な行き方の絶対化が問われたが、そこからキリスト論的な認識における究極的なものからの究極以前のものの意味と、究極以前のものととの関係の基礎付けに議論が展開する。究極的なものにつき、恵みによる罪人の義認を論ずるに加えて、受肉と受難と復活のイエス・キリストをその内実に見出し、これを究極的なものと位置づけることの中で、受肉を通じて、究極以前のもの、被造物やそのあり方への神の愛が見出されている。受難においては、その、究極的なもの足り得ない限界性が認められ、そこにさえ留まらず復活の視点からは人間世界が尚も新たにされることの希望と可能性までが見据えられる。究極以前のものに対する関わりについての視点から更に言葉を取れば、その認識において、イエスは「人間的現実をただそれ自身によって立つものとすることなく、また破壊することもなく、究極以前のものとして在ることを許される」³³、すなわちそれは「それ自身のあり方において真剣に受け止められることを求める究極以前のものとして」であり、「究極的なものを塞いでしまうような究極以前のものとしては真剣に受け止められることを求めない」³⁴。究極以前のものが究極的なものとなることを限界づけられながら、かつ究極以前のものがキリスト者の生において無価値化することなく、「最後から一歩手前の真剣さ」³⁵をもってその位置を保持される。

以上のことから、究極以前のものへの関係の問題については、キリスト教的生は究極以前のものの破壊でも聖化でもないことが、従ってキリストにおいて神の現実がこの世の現実に出会い、われわれはこの現実の出会いにあずかることを許されるということが結論的に明らかになる。(中略)キリスト教的生は、キリストとこの世界との出会いへの参与なのである。

究極のものに基づいて究極以前のものの占めるべき場所が備えられていることが今や明らかとなったのであるから、われわれはこの究極以前のものについ

32 DBW6, 148, 149.

33 DBW6, 149.

34 Ebenda.

35 ここでのボンヘッファーの理解に対する K・バルトの表現。参考文献として用いた宮田光雄『ボンヘッファー』岩波書店、2019 年にはバルトの術語や彼との影響関係についても教えられる点が多かった。とくに 213 頁。

てさらに詳細を把握することができるであろう³⁶。

究極以前のものへの、とりわけボンヘッファーの理解に拠れば、人間としての存在と善についての道がこのようにしてキリスト論の観点からあるべき真剣さを保持する中で拓かれた。そこではいったいどのような仕方で、しかも人権への自覚を持ちながら、究極以前のものをめぐる課題に向き合うことができるのであろうか。究極以前のものを究極的なものの観点から考察した後にボンヘッファーが論ずるのがみ言葉のための道備え（*Wegbereitung für das Wort*）についてであり、彼の理解をもって換言すればこれは究極以前のものの保持の課題と言う。次のように述べられる。

究極以前のものが究極のもののゆえに保持されていなければならない。究極以前のものの恣意的な破壊は究極のものに重大な損害を与える。例えば人間生活から人間であることにふさわしい条件が奪われるとすれば、恵みと信仰による人間の生の義認は、たとえそれが不可能にはならなくとも重大な阻害を受けることになる³⁷。

ここで「人間であることにふさわしい条件」の剥奪が究極以前のものの保持の課題に重ねられている点は本稿の主題にとって重要であろう。この議論において考察の例として挙げられるのは奴隷状態に置かれた人のことで、彼は自由な行動を制限されるゆえに福音に触れる可能性を奪われている。そこで言われる。「この事実からもたらされるのは神の究極の言葉、すなわち恵みのみによる罪人の義認の告知に伴って、究極以前のものの破壊によって究極のものが妨げられることのないよう究極以前のものをも配慮することの必然性である」³⁸。このみ言葉のための道備えが究極以前のものについてここまで論述してきたことの眼目であるとまで述べた後、ボンヘッファーは「恵みの受容を特別の仕方で妨げる心と生活と世界の状態、すなわち信仰の可能性を限りなく困難にする状態が存在する」と語り、道備えの課題について次のように展開する³⁹。

むしろこの課題はイエス・キリストの到来を知っているすべての者に限りない責任を負わせる。飢えている者はパンを、家のない者は住む家を、権利を奪

36 DBW6, 151.

37 DBW6, 152.

38 Ebenda.

39 DBW6, 153, 154.

われている者は権利を、孤独な者は交わりを、規律の無い者は秩序を、奴隷は自由を必要としている。飢えている者をそのままにしておくことは神と隣人に対する冒瀆となる。なぜなら神はまさにその最も深い困窮の傍らに在ろうとされるからである。私たちと同様に、飢えている者のものでもあるキリストの愛のゆえに、われわれは彼と共にパンを分かち、住む家を共にする。もし飢えている者が信仰に至りえないとすれば、その責任は彼にパンを拒んだ者の上に来る。飢えている者にパンを与えることは恵みの到来のための道備えなのである⁴⁰。

究極的なもの、すなわち恵みそれ自体への取り組みではないが、究極的なものによって恵みを受けることの可能性の保持のために、食料、住居、正当な権利、交わり、自由といった多様な課題の解消、人間らしい生の条件の回復の必然性について示される⁴¹。「究極のものと究極以前のものは相互に密接に結びついている。従ってここでなすべきであるのは究極的なものの力強い告知によって究極以前のものを強化することであると同時に、また究極以前のものの保持によって究極的なものを守ることである」⁴²。究極的なものの内容をキリスト論の観点から独自に展開することを通じて究極的なものと究極以前のものの関係が、人権への取り組みにも触れ得る仕方において提示される。ここにおいては究極的なものについての語りは究極以前のものについての強化にも結び付き、究極以前のものの保持こそは究極的なものに至る道を行く可能性を担保する。人権に関わるキリスト教倫理の考察にボンヘッファーが提示し得る神学的な基礎付けがあるとすれば、その一つは究極的なものと究極以前のものをめぐる彼の議論にあるとここで言い得るであろう。

終わりに

人権をめぐる予備的な考察からはじめ、テートとフーバーによる人権の諸類型の考察を頼りに神学的人権論の多様な理解の整理を試み、その枠組みを念頭に置いて、人権への取り組みにも関わるボンヘッファーの神学思想として『倫理』において展開された究極的なものと究極以前のものについての議論を取り上げ、特にその究極以前のものについての理解と関係について明らかにした。時代的には前後するが、

40 DBW6, 155.

41 これ以降に続くボンヘッファーの論述においては「自然的な生」(Das natürliche Leben)の議論において今日、人権と呼ばれるものの内容を神学的に論じる展開がさらに見られるが、本稿としては究極的なものと究極以前のものの関係をめぐる彼の次の結論を取り上げて考察を閉じていかねばならない。

42 DBW6, 161.

先の類型論の観点から言えば、ボンヘッファーの考察が近接するのは最初に挙げられたそのモデルと見られ、神学的な言説、中でも恵みによる罪人の義認、受肉と受難と復活の理解を通じて人権に触れ得る義務ないし責任を広く根拠付ける行き方があった。この理解のモデルについては人権をめぐる法的性格や歴史的経過の軽視、異質な概念の混同等の批判的指摘があったが、翻って今回のボンヘッファーの神学的取組みのケースについては、ナチ支配下のドイツにおける著しい人権侵害の状況を背景に、教会をめぐる抵抗と忍従の状況をも念頭に置いて、これを射程に据えて思索として展開されたことは確認しておくべきであろうし、あの時代状況の中で人権に触れる課題への神学的根拠付けを直接に展開することを単なる議論の混同と見ることがどこまで可能であるかについては尚も考察の余地を残すものであると言うべきであろう。

[Abstract]

Christianity and Human Rights: Theological Human Rights Discourses and
D. Bonhoeffer's understanding of Human Rights

HASHIMOTO Yuki

Every November, at Kwansei Gakuin University School of Theology's Theology Research Group a member of the theology faculty presents a paper on human rights in order to raise awareness of and prevent harassment within the schools and the university. This article is based on the author's presentation on human rights in 2019.

This article's main focus consists of an inquiry into theological human rights discourse through the context of protestant theology in present-day Germany. This article first presents some preliminary remarks on human rights, then critically appropriates H.E.Tödt and W. Huber's research to classify types of theological human rights discourses, and finally from this perspective explores and analyzes the discussion concerning D. Bonhoeffer's concept of "Ultimate" and "Penultimate" things. Through this inquiry, this paper aims to offer not only critical differentiation and understanding of theological human rights discourses but also meaningful suggestions concerning a theological foundation in response to human rights issues.