

人間の尊厳と「共通善の政治学」

菊池 理夫

まえがき

南山大学において、私は「政治・経済と人間の尊厳」の授業を7年間担当した。南山大学の建学の理念は「キリスト教世界観に基づき学校教育を行い、人間の尊厳を尊重かつ推進できる人材の育成」である。このような「人間の尊厳」を尊重するという教育の理念に基づいて「政治・経済と人間の尊厳」という課目があることを南山大学に勤めるようになって初めて知ったのである。私が現在研究している英米の現代コミュニタリアニズムでは、政治における「人間の尊厳」は重要な問題であるが、日本ではコミュニタリアニズムに関してだけではなく、一般的に政治における「人間の尊厳」に関して議論されることがほとんどなかった。

現代コミュニタリアンを代表するマイケル・サンデルは、アメリカのリベラリズムやリパタリアニズムを「正（権利）の哲学」と呼び、それに対して現代コミュニタリアニズムを「共通善の政治学」と呼んでいる。ところが、日本の政治学では、「共通善」の追求が個人の自由や権利を否定するものとして批判され、サンデルなどの現代コミュニタリアンに対しても否定的に評価されることが多い。そのため、私は西欧の政治思想の伝統における「共通善」の研究を始め、西欧ではカトリックの伝統だけではなく、それ以外の多くの立場にとっても、「共通善」は政治的に重要な概念であることを理解した。また、その研究の過程のなかでカトリックの社会哲学の中心的概念として「共通善」とともに、「人間の尊厳」があることも知った。

私は南山大学に勤めた翌年に、この共通善の研究を『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』として出版した〔菊池2011〕。この著作はそれまで公表した6つの論文から構成されたものであるが、「共通善」が決して個人の自由や権利と対立するものではなく、「共通善」を重視することと「人間の尊厳」を尊重することがかなり関連していることも理解できた。とりわけ、実証主義的な政治学・政策科学を唱えたとして、大半の日本の政治学者が評価し、私もそういう理解であったハロルド・D・ラスウェルは、政策科学の最初の構想において、「政策」も「科学」も手段にすぎず、その目的が「共通善」や「人間の尊厳」の実現であると明確に主張していることには私はかなりの衝撃を受けた。

しかし、この私の著作が出版される以前も、そして出版された以後も、このようなラスウェルの主張に関して、さらに一般的には西洋では「共通善」や「人間の尊厳」が政治や政策の目的であることに関して、日本の政治学ではまったくというほど議論が展開されていない。戦後の日本の政治学ではリベラルな「進歩主義者」が支配的であり、このような傾向が現在でも多数派のなかには存在し、また実際に政治思想の研究者にはプロテスタントが多く、その影響が強いために、宗教改革以前、近代以前からの政治概念である「共通善」や「人間の尊厳」について無知であるか誤解している研究者が大半である。この点では、現在の政治学において、実証主義的研究者を除いて、リベラルとともに主流派を形成しているポストモダン左派もまったく同様の傾向を示している。

このような日本の政治学の現状に抗して、西洋において古代からの伝統として存在し、現在の政治学や政策科学においても重視されている「人間の尊厳」を「共通善の政治学」の観点から明らかにしたい。このことは、私が近年主張している政治が道徳的価値を追求するものであるという「完成主義 (perfectionism)」としての現代コミュニタリアニズムの評価にもつながっていくものである [Cf. 菊池・有賀・田上編2017]。

本論の第1節では、古代から近代までの「人間の尊厳」に関する政治思想史を略述して、「人間の尊厳」の概念は古代から、しかも西洋だけでなく東洋にもあることを明らかにしたい。また、近代以後、17世紀以後に「人間の尊厳」の概念がどのように変化したかについても論じていきたい。第2節では、この政治思想史をふまえて、20世紀の「人間の尊厳」の主張を二つの文書から論じ、その背景にある政治思想として、とくに「共通善の政治学」と「人間の尊厳」を関連づけたネオ・トミズム (新トマス主義) のジャック・マリタンを取り上げ、その影響を受けたと思われるラスウェルの「民主主義の政策科学」と「人間の尊厳」の関係を明らかにする。

1 古代からの「人間の尊厳」の政治思想史

日本において、西洋の「人間の尊厳」に関する思想史的研究はいくつかあるものの、政治思想史の観点からの研究は私の知る限り、古賀啓太によるものだけである。古賀は「尊厳 (dignity)」という言葉から人間の「尊厳 (dignitas)」という言葉としての起源が古代ローマにあることを指摘する。しかし、古代ギリシアにも、また古代のヘブライ思想やキリスト教にも「人間の尊厳」に関する概念があることが論じられている。ギリシアに関しては、古賀は「尊厳」に当たる言葉として「卓越性」や「徳」と邦訳される「アレテー」をあげている。また、ユダヤ教やキリスト教では、神の「似姿」としての人間に基づく「人間の尊厳」が説かれていることが指摘される。西欧では、その内容はともかく古代や中世から「人間の尊厳」という概念は存在していたことになる [古賀2011: 1-14]。

ハロルド・ラスウェルも「人間の尊厳」の概念がアメリカを含む西洋文明において、ギリシア・ローマ古典とユダヤ・キリスト教の伝統に基づいて形成されていることを指摘する。しかし、

それだけではなく、仏教・道教・ヒンズー教・イスラム教のような東洋文明にも「人間の尊厳を尊重する言語」が使用されていることが主張されている。ただし、ラスウェルはとくに東洋における具体的な例をあげておらず、「カースト制度の盲目的な固定化」における「人間の尊厳」も指摘し、不平等な社会での「人間の尊厳」もあることを考えているようである [Lasswell 2005: 4-5]。

なお、古代中国に関しては、儒教・墨家・道教には、「尊厳」という言葉が使われていなくても、西洋の概念に近いものが存在しているという研究が張千帆 (Qianfan Zhang) によって近年なされている。とりわけ、中国で主流派となった儒教は「人類にとって独特なものである内在的な徳 (De) のなかに人間の尊厳を見出し、それによってすべての男女が道徳的にまともで、物質的にも自立した生活を可能になる」ことを主張している [Zhang 2016: 17]。ただし、儒教においてはこのような徳を涵養するのが「君子」だけであり、「小人」は排除されるという見方がある。しかし、張によれば、すべての人間が人間の尊厳に値するのであり、そのために君子はすべての人間の尊厳を確保するために、「適正な法律と社会制度を設立する」のである [Zhang 2016: 26]。

ただ結論として、儒教も含めて古代中国の思想家は、当時の政治的・社会的実践からの限界として、「リベラル民主主義や人権という近代の観念」を生みだすことがなかったことを認めている [Zhang 2016: 199]。この点は古代の、そしてある意味では現代中国の政治思想の限界とも考えられるが、それよりも私にとって興味深いのは、西洋リベラリズムの限界がホッブズを通して語られていることである。張によれば、現代のリベラリズムは「人間の尊厳のために広く抱かれた信念に対する堅固な哲学的基盤」に欠けている。ホッブズがというような利己的人間からはたんなる自己保存の権利しか生ぜず、他者の「固有な尊厳の承認」が抱かれることはない。「それゆえ、現代のリベラルな権利論の基本的な問題はその人間存在の低い評価である」。張によれば、「欲求の個人的な満足に対する社会的義務と法的規制を損ねることによって、…近代のリベラリズムにおけるラディカルな個人主義的傾向は人間存在を非人間化するものである」。この点では儒教は「義務倫理学」であり、西洋近代のリベラリズムに対して「よく均衡がとれた権利論に適合できる」可能性がある」と指摘する [Zhang 2016: 31-32]。この張の議論が儒教の評価として正しいかどうかはともかくとして、すべての人間に内在化された「徳」に従って社会生活を送るところに、人間の尊厳を見出すことが儒教の立場であるとしたら、この儒教の主張は西洋の「共通善の政治学」や現代コミュニタリアニズムに類似していると私には思われる。

実際、儒教のなかにはコミュニタリアンの傾向があり、しかもそれは西洋リベラリズムの人権の主張と対立するものではないという研究がある。セオドル・ド・バリによれば、中国の儒教のなかには、朱子や王陽明によっても主張され、16世紀から17世紀の新儒教主義改革者によって採用された郷村における相互扶助的な「郷約 (community pact)」が20世紀の中国革命期においても梁漱溟によって主張されたことを「儒教のコミュニタリアニズム」と呼んでいる。

梁の主張は伝統的な「郷約」を西洋の個人主義的な自由に基づかせるものであるが、「新儒教主義の自己修養のパラダイム」にも従ったものとして、ド・バリは評価する [de Bary 1998: 139-142]。

儒教のコミュニタリアニズムは、シンガポールの例から経済的な発展をもたらしたが、政治的には権威主義的な国家を形成したものとして一般的には批判されている。しかし、ド・バリは、儒教の「コミュニタリアン理想」は「西洋と儒教の文明化の基準」に合致した制度や法体系を形成したときには、「個人と集団との両方の権利」を保護し、「儒教の人格の尊厳をいぜんとして育てることができる中国の伝統を保持する」と結論づけている [de Bary 1998: 167]。ド・バリが主張する伝統を生かしながら、個人とともに集団の権利を尊重し、人格の尊厳をめざす新儒教主義のコミュニタリアニズムは、現代の英米の「共通善の政治学」、コミュニタリアニズムに類似すると私には思われる。西洋の伝統と東洋の伝統としての「人間の尊厳」の比較はさらに考えていく必要があるが、政治における人間の尊厳の追求それ自体は西洋だけではなく、東洋においても古代から存在する普遍的な主張である。

西洋における人間の尊厳の議論に戻すと、マイケル・A・スミスによれば、カトリックの社会哲学のテーマは二つあり、一つは「人間の尊厳」であり、もう一つは「共通善」である。スミスはこの二つの源流として、アリストテレスとトマス・アクイナスをあげ、その伝統を現在まで探求している。まず、アリストテレスとトマスから伝統としての「共通善」に関して、スミスはつぎのように述べている。人間社会はその成員の「私的利益」のためやそれらの総計のためにだけ存在しているのではない。社会の目的としての「善」が存在し、それは「共通に暮らす倫理的な生活、正義と友愛とに特徴づけられる生活から構成される」。この「共通善」がなくなれば「政治社会」はなくなり、「全体主義国家機構、さもないと無政府状態になる」。このような「共通善」と「人間の尊厳」との関係は20世紀のジャック・マリタンによって明確にされたものとスミスは考えているが、

各人格の尊厳は共通善によって完全になり、完成される。実際、実定法における人格とコミュニティの権利を承認することなくして共通善を追求することは不可能である。そして、正義と友愛によって特徴づけられた社会なしには、権利の承認は人々が善く生きることを可能にするには十分ではない [Smith 1995: 1-2]。

つまり、個人的利益ではなく、共通の利益としての正義と友愛という共通善を追求することが社会の目的であり、そのような倫理的・社会的な生活を送ることのなかに人間の尊厳があることになる。私も『共通善の政治学』において、アリストテレスの「人間は本来ポリス（政治的動物である）」という主張から、すべての人間が私的利益ではなく、共通善を追求し（トマスにとって共通善は「大衆の善」でもある）、政治に参加することが「共通善の政治学」であることを論じている。もちろん、アリストテレスが奴隷をその「人間」から排除し、また、トマス

は君主政治を優れた政治としているが、少なくとも理念的にはすべての人間が政治に参加して、共通善を追求することが「人間の尊厳」になる。

しかし西洋中世では、トマスも含めて、神の似姿としての人間の尊厳の主張は、基本的には宗教的なものであって、世俗の政治世界のなかで普通の人々の尊厳を主張する傾向は少なかったと思われる。この点に関してのみいえば、「近代人の原像」として評価され、日本でもかなり研究がなされている15世紀イタリア・ルネサンス期の人間の尊厳論も大きくは変わらないと思われる。佐藤三夫は、ジャンノッツォ・マネッティの『人間の尊厳と優越について』の序と第4巻を訳出した解説において、この著作が中世のような「神の奴隷」でもなく、近代の功利主義的な「経済人」でもない人間が描かれ、現世での「快樂の意義を評価しながらも、神との一致へ自己を向上させようとする」独自のものであると述べている〔佐藤1981: 178-179〕。

たしかにイタリア・ヒューマニストとしてフィレンツェの外交官としても活躍したマネッティは政治の世界における人間の活動に人間の尊厳を認めている。しかし、その尊厳も「神の掟」を守り、最終的に来世の生を目指すものであり、しかもマネッティの著作自体がアラゴンのアルフォンス王に献呈されたこともあって、その最後では、もっぱら支配者の尊厳論になっている。マネッティによれば、人間はこの現世において「神の掟を勤勉に厳格に守る」ことによって、「永遠の天国へと上る」ことができるが、

おお王や君主や皇帝たちよ、あなた方はきわめて測り知れない尊厳と優越のなかに置かれ……世界の中につくられたすべてのものは、あなた方の支配権に服従しているのであるから、徳を心がけられよ。悪徳を踏みにじり、靈魂と身体の全力をあげて、徳を愛したまえ〔佐藤1981: 197〕。

と、とくに為政者が徳によって支配することに尊厳を求めている。

フィレンツェのプラトン・アカデミーの哲学者、ジョヴァンニ・ピコ・デッラ・ミランドラの『人間の尊厳について』はより宗教的な人間の尊厳論であり、基本的には政治社会における人間の尊厳論ではない。たしかに、神がアダムにいうように、「おまえは、いかなる束縛によっても制限されず、私がお前をその手中に委ねたおまえの自由意志 *arbitrium* に従っておまえの本性を決定すべきである」と、ピコは人間の尊厳として何よりもその自由意志を強調していることは有名である〔ピコ1985: 16〕。しかし、このような「人間の本性」の目的は、「卓絶する神性に最も近い超世界的な宮殿」に到達し、「智天使の生を模範 *exemplar* としてわれわれの生が形成されるべきである」ことにある〔ピコ1985: 20-21, 24〕。そのためには、「道徳哲学」「自然哲学」「神学」と順に昇って行くのである〔ピコ1985: 27ff.〕。つまり、世俗での実践的活動よりも、現世を越えた地点に到達することが人間の尊厳の追求の目的である。

早坂忠博によれば、ピコの主張は「人間の未確定性」を把握し、「人間の自由なる自己形成」を指摘した点では、「近代的な人間像を明確にうちだした」ものと考えられる〔早坂1980:

113-114, 117]。しかし、「近代につながる視点を理念的に指示している」としても、やはり基本的には宗教的な主張であり、「ピコは決して、いわゆる近代的思想家ではなかった」[早坂1980: 130]。私の観点からは、マネッティやピコの人間の尊厳論は、基本的には少数者の尊厳であり、少なくとも一般市民の政治的な尊厳を論じるものではないと思われる。

古賀の議論でも、「イタリア・ルネサンスの自由意志や想像力の強調」が「芸術、文学の領域」において影響力を持っても、ルネサンスの尊厳論は中世キリスト教と連続性があることが指摘されている。この点では古賀によれば、むしろマキアヴェッリがキリスト教の伝統から離れた古代ローマ人の「尊厳」としての「名誉、栄光、権力」を君主の「主体的な *virtù*」によって獲得し、しかも古代や中世では「倫理や道徳と不可分であった」徳 (*virtù*) をもつばら君主の勇気や才能の意味にすることで新しい人間の尊厳を主張していると考えている [古賀2011: 16]。ただ、マキアヴェッリの少なくとも『君主論』では、このような尊厳がもつばら君主だけに限定されているのであり、一般の民衆にはこのような「尊厳」はない。『君主論』の第17章では「人間は、恩知らずで、むら気、偽善者で、厚かましく、身の危険は避けようとし、物欲には目のないものである」という [マキアヴェッリ1975: 93]。第3章ではこのような人間として「民衆というものは、頭を撫でるか、消してしまうか、そのどちらかにしなければならない」と主張されている [マキアヴェッリ1975: 18]。

シュeldon・S・ウォーリンによれば、マキアヴェッリが公的道徳と私的道徳を厳しく分けたことによって、もはや「新しい政治学は、人間を完成させるための手段とは考えられていない」 [ウォーリン1977: 100-101]。また、このアイザイア・バーリンは「マキアヴェッリの独創性」という論文において、マキアヴェッリが複数の価値を認め、私的世界では各自の自由を認めたことは、結果的には多元主義的な「自由主義の諸基礎」を主張していることになるという [バーリン1983: 83]。このウォーリンやバーリンの理解からは、マキアヴェッリが現代リベラリズムの主流派のように、政治が宗教的・道徳的価値に対して中立的であることを主張し、人間は共通善を求めて人格を完成させるという考えを否定する「反完成主義」の立場にあることになる。とりわけ、すべての人間の尊厳を尊重するという考えは、むしろ「神の似姿」としての人間というキリスト教やそれに基づく道徳の伝統が弱まったときに失われていくというべきであろう。

この点では、17世紀にしばしば無神論者と批判されたトマス・ホッブズの『リヴァイアサン』のなかに、少なくとも政治における人間の尊厳を尊重する主張はない。福田歓一によれば、ホッブズから始まる社会契約論は、伝統的な共同体から解放された個人が自分の自由や権利を保障するために国民国家を形成する「近代政治原理」である [福田1971]。しかし、ホッブズはアリストテレスやトマスの「人間は本来政治的動物である」という前提を否定して、「共通善」が政治の目的であるよりも、自由や権利という名の私的利益を追求する「個人」から「政治原理」を主張した。このようなホッブズの主張は近代政治原理よりもむしろ近年グローバル市場化でますます強まっている現代政治原理というべきものであると私は考えている [菊池2014]。

ホッブズにとって、「善悪」の問題は「個人の欲求」の問題であり、相対的なものでしかない。またホッブズのいう「権利」も「どんなことでも行う自由」でしかない。このような人間は「自然の条件」では、「継続的な恐怖と暴力による死の危険があり、それで人間の生活は、孤独で貧しく、つらく残忍でみじかい」[ホッブズ1954: 211]という生活になる。ここにはいかなる意味でも、人間の尊厳はない。もちろん、この「自然の条件」から人々は社会契約を結んで、政治社会を形成するのであるが、そこでも政治における人間の尊厳の主張を認めることはできない。社会契約後の政治社会において「主権者」はたしかに「権利」があることが語られているが、他方「臣民」は主権者に対する「義務」が強調されている。最初の契約以外は一般の「臣民」による政治への参加が語られることはなく、政治的には「臣民」には「尊厳」はないと思われる。ただ、主権者の「権利」に違反しない限り、「自己保存」や「私的利益」を追求していくことは自由であることから、自己利益を追求する「経済人」としての「人間の尊厳」があるかもしれない。

このようなホッブズの議論は、むしろ一般の人々が自己の権利を保障するために政治に参加するという意味での「近代」よりも、個人の利益を経済的に追求することを可能とするという意味での「近代」であって、少なくとも政治における人間の尊厳を追求するという意味はホッブズにはない。この点では、ウォーリンはマキアヴェッリと同様に、ホッブズを近代的なリベラルと考えている。ウォーリンによれば、ホッブズの主張は「19世紀初頭のリベラルたちの理論を予想させ」るものであり、「ホッブズの社会についてのモデルが、18・19世紀の自由主義によって、暗黙裡に自分たちのものとして採用され」ている [ウォーリン1977: 164, 193]。

古賀によれば、近代における人間の尊厳の主張は、17世紀のイギリスにおいて、「抵抗権や革命権を正当化し、政治権力に対して不可侵な人権思想」から生じている [古賀2011: 16]。古賀はホッブズではなく、ジョン・ミルトンやジョン・ロックの主張をその代表的なものとしているが、彼らの主張は基本的には「神の似姿」としての人間の自由であり、その点では宗教的なものを背景としている。古賀も引用している箇所であるが、ロックは『統治二論』の後篇第2章「自然状態について」で、つぎのように述べている。

自然法たる理性は……すべての人間は平等で独立しているのだから、何人も他人の生命、健康、自由、あるいは所有物を侵害すべきではないことを教えるのである。というのは、人間が、すべて、ただ一人の全能で無限の知恵を備えた造物主の作品であり、主権を持つ唯一の主の僕であって……神の作品であるその人間は決して他者の欲するままにではなく、神の欲する限りにおいて存続すべく造られているからである [ロック2010: 298-299]。

ロックの自然状態の記述は、ホッブズと異なり、人間が伝統的な自然法＝理性に従い、「神の作品」であるというキリスト教が背景にある。ただ、ロックは続けて、自然状態ではまず「自

分自身の保存」が何よりも重視され、「すべての人間は自然法の侵犯者を処罰する権利をもち、自然法の執行者となる」と主張する [ロック 2010: 299, 301]。このように各個人には主権者としての「権利」があることが強調されている。もちろん、この自然状態から社会契約によって「政治社会」に移行することによって、各人の個人の自由と権力が放棄され、「コミュニティ」=「全人民」に委ねられるが [ロック 2010: 393]、それも「自分自身の自由とプロパティとをよりよく保存」するためになされ、「立法部の権力が共通善を越えたところまで及ぶとは考えられない」と主張する [ロック 2010: 446]。

このようなロックの社会契約論から、私はロックを「コミュニタリアン・リベラル」と呼ぶことができると考えている [菊池 2015: 296]。つまり、ロックが政治社会において公共善ないし共通善を追求するコミュニティ（邦訳は「共同体」）に主権があると主張している点ではコミュニタリアンであり、同時に個人の自由や権利をできる限り尊重する点ではリベラル、ただしホブズや現代のリベラルとは異なって、政治においても宗教や道徳的価値を重視する完成主義的リベラルである。そういう意味では、ロックにおいて個人の自由や権利は共通善とは対立するものではない。ただ彼は「神の作品」としての個人の権利は語っても、「人間の尊厳」については語らず、個人の権利と人間の尊厳を関係づけることもない。

この点では、近代的な人間の尊厳論を明確に打ち出したのは、一般的にイマヌエル・カントからであると考えられている。古賀もキリスト教による「神の似姿」から離れて、近代の「人間の尊厳」が始まるのは啓蒙主義哲学からであり、その代表者をカントとしている。古賀によれば、啓蒙主義哲学において「神学的、超越的背景は全く失われ、人間に内在する尊厳が高らかに謳われる」とし、カントの『人倫の形而上学』から引用している [古賀 2011: 20]。

人間には尊厳 [絶対的内的価値] がそなわっているのであって、人間はそれによってこの世界の他の一切の理性的存在者から自分に対して尊敬を払わせ、この種類の他のすべての存在者と自分をひき比べて、平等の立場で自己を評価することができるのである [カント 1972: 595]。

このような人間は「自分自身の理性がみずからに課す義務を負っている一個の人格としてみなさねばならない」存在であり、「理性的人間」として「自己の道徳的素質の崇高性を意識して」、「自己尊重」に努めるべきである [カント 1972: 595-596]。

このようなカントの人間の尊厳論は、たしかに神学的議論からではなく、「人間に内在する尊厳」を唱えたものである。古賀によれば、カントのいう自由で、平等な「自律した人間」から「人民の政治参加の要求」が生まれ、「自律的人間」は『『人間の尊厳』に裏打ちされた権利』を有する存在になった [古賀 2011: 22-23]。しかし、この点もすでに私が論じているが、理念的にはともかくカント自身は「人民の政治参加」を主張することはなく [菊池 2017: 178-179]、福田歓一がいうようにカント倫理学は「いかなる意味においてもデモクラシーの哲学を

なし、または生みえない」[福田1971: 376]。カントは人間の尊厳に関連させて個人の「自由」を語っても、「権利」、とりわけ政治に参加する権利を語ることはないために、政治における人間の尊厳と権利の関係を明確に述べることもない。

金子晴勇は「人間の尊厳」研究において、カントの意義として「法と道徳を分離したこと」をあげている。金子によれば、古代と中世の自然法は道徳を含んでいたが、近代自然法からは道徳が分離され、「近代的自然法思想」は「国家的・公的な関係に道徳的なものを入れるべきではないという思想」をカントが促進した。伝統的自然法はカントによって、「内面的な理性法則」に転換し、「心の内なる道徳法則」になった[金子2002: 177-178]。われわれの観点からいえば、カントの人間の尊厳は公的なもの、政治や法律の領域にはない、あくまでも個人の道徳的領域のものとして理解すべきである。この点では、カントはマキアヴェッリやホッブズと同様に、また現代のリベラルと同様に、政治においてはむしろ「反完成主義」的な議論をしていると思われる。

2. 現代の「人間の尊厳」とコミュニタリアニズム

ここではまず現代の人間の尊厳を理解するうえで重要になる二つの文書を取り上げたい。一つは「ドイツ連邦共和国基本法」の第1条第1項・第2項である。

- ①人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ、保護することは、すべての国家権力の義務である。
- ②ドイツ国民は、世界におけるあらゆる人間共同体、平和及び正義の基礎として、不可侵かつ不譲渡の人権に対する信念を表明する [高橋和之編2007: 167]。

この「人間の尊厳」は、ホセ・ヨンパルトがいうように、「個人と社会（他人）ではなく、人間そのものないしその尊厳」であり、しかもそれを尊重することが「国家権力の義務」として、第2条以下の個人の自由や権利が条件つきであることと比べれば、無条件の最高の規範となっている [ヨンパルト1990: 77-78]。また、「ドイツ連邦共和国基本法」では「個人の尊厳」ではなく、「人間共同体」を基礎とする「人間の尊厳」の尊重が明確に政治の目的となっている。この点で、よく比較して議論されるのは、日本国憲法の第13条「個人の尊重と公共の福祉」である。

すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする [高橋和之編2007: 561]。

この「個人の尊重」と「人間の尊厳」が同じ概念であるかどうかをめぐって議論がある。青柳幸一は『憲法における人間の尊厳』において、日本国憲法の第13条に関する通説である『『個人の尊重』=『人格の尊厳』』を考察している。彼によれば、「極端な個人主義」や「無制約的な個人主義」を排するが、個人と社会との「有機的関連ないし融合を前提」とするドイツ流の「人格主義」と「個人と社会との関係を基本的に緊張関係と捉える」英・米・仏流の「個人主義」とは違い、第13条の「個人の尊重」は「個人主義」に立ち、「人格主義」に基づくものではない〔青柳2009: 36-39〕。

青柳も言及しているヨンパルトは青柳と違う意味で「個人の尊重」と「人間の尊厳」は異なるものと考えている。ヨンパルトは『法の理論 19』において、「人間の尊厳」は「直接に人間性とその人格性につながっている」のに対して、「個人の尊重」はそれだけでなく、「個人の自由、他人の者」などの尊重に使われるとして区別している〔ヨンパルト2000: 112〕。この『法の理論 19』において押久保倫夫は、ヨンパルトと同じく、「人間の尊厳」と「個人の尊重」を区別しながら、ヨンパルトと違って「個人主義」を重視し、それを「基本的人格の中核に位置づけ」ている〔押久保2000: 202〕。この論争で私の観点から興味深いのは、押久保の以下の指摘である。押久保はヨンパルトの議論に、「共同体への責任や一定の義務」を説く「共同体論に親和的な契機」を見ていることと、また青柳が指摘しているように、日本人は「共同体依存的な人間」であるので、「共同体に拘束されない個人」を強調する立場を取るとしていることである〔押久保2000: 203, 214〕。

この点では、「個人の尊重」を強調するのが個人主義者であり、「人間の尊厳」を強調するのが「共同体論」者、私の用語ではコミュニタリアンであるという前提が押久保にはあると思われる。ただ、ヨンパルトの立場をコミュニタリアンとする必要はなく、ヨンパルトの主張は、後でいうように20世紀のカトリック、とくにネオ・トミズムの立場から当然の議論であると思われる。また、とくに現代のコミュニタリアンを個人主義者と対立させることが間違いであることは私がこれまで一貫して主張していることである。押久保自身もヨンパルトのような主張を反個人主義的であるとは考えていない。そのような修正を加えたうえで、私の考えをいえば、日本国憲法第13条の「個人の尊重」はリベラルの原則に基づくが、「人間の尊厳」はコミュニタリアン的である。実際に、国家権力に「人間の尊厳」の尊重を義務づける「ドイツ連邦共和国基本法」は、リベラルの価値中立的な「反完成主義」ではないコミュニタリアン的な憲法であるという評価もある〔Breslin 2004: 5ff.〕。

また、日本国憲法が基本的には「英・米・仏流の『個人主義』」に基づくものであるとしても、それだけではなく、リベラルな憲法学者は議論すらしなが、個人の権利を総括的に述べている「日本国憲法」第12条は、個人の自由や権利が「常に公共の福祉のために」用いる責任があることが明記され、個人の権利の目的は「共通善」の類概念である「公共の福祉」である点で、コミュニタリアン的なものでもある〔Cf. 菊池2011: 199-200〕。この点で、日本国憲法の第13条の「個人の尊重」もヨンパルトが主張するように、「ドイツ連邦共和国基本法」第1条と異なり、

無条件の最高の規範ではない。高柳や押久保は問題にしていないが、個人の尊重や権利の行使は、「公共の福祉に反しない限り」というまさに「公共の福祉」のためにあることがここでも明記されている。

さらに、青柳や押久保のように、日本人は「共同体依存的な人間である」と何の根拠も示さずに断定すること自体にも問題があるが、より実践的な問題として、現在の状況でもっばら「個人主義」としての「個人の尊重」を主張することはむしろ問題が多いと私は考えている。戦後直後に日本の社会科学で主張された「共同体」からの個人の解放に意味があったとしても、現在では「極端な個人主義」や「無制約的な個人主義」の増大、それが政治への無関心の増大になっていることをより真剣に考えるべきである。

つぎに取り上げたい文書は「世界人権宣言」である。その前文は「人類社会のすべての構成員の、固有の尊厳と平等にして譲ることのできない権利とを承認することは、世界における自由と正義と平和との基礎である」と邦訳されている〔高木・末延・宮沢編1957: 401〕。その第1条では「すべての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心を授けられており、同胞の精神をもって互に行動しなくてはならない」とある〔高木・末延・宮沢編1957: 403〕。この宣言においてすべての人間の「固有の尊厳」と述べており、人間そのものが無条件に平等な尊厳があると述べられている。まさにヨンバルトのいうように、「個人と社会（他人）ではなく、人間そのものないしその尊厳」である。つまり、この「人間の尊厳」とは、個人の尊厳ではなく、特別の人間の尊厳でもなく、すべての人間の尊厳である。しかも、その人間はあくまでも「人類家族」（「人類社会」と訳されている原語はヨンバルトも指摘しているようにhuman familyである）の一員であり、「友愛」（「同胞の精神」と訳されている原語はfraternityである）に基づき、相互に助け合うことが主張され、個人主義的原理に立つものではない。なお、ヨンバルトが指摘しているように、「世界人権宣言」の第27条と第29条にあるcommunityという言葉は岩波文庫の訳では「社会」と訳されており、「個人主義は『共同体主義』に馴染まないからだろうか」とコメントされている〔ヨンバルト2000: 123-124〕。いずれにしろ、戦後すぐに間違いなく社会科学一般において「共同体（コミュニティ）」に対する偏見があり、それが現在の政治学にもいぜんとして残っているのは確かである。

この「世界人権宣言」の「人間の尊厳」に関しては、理論的にも、実際にもジャック・マリタンの影響が大きいという指摘が小坂田裕子によってなされている。小坂田によれば、国際人権の宣言の起草者としてノーベル賞を受賞したルネ・カサンはマリタンの影響を受けている。この点で小坂田はカントとマリタンの人間の尊厳論を比較している。カントは「人間の自由意志を絶対的なものと考えため、孤立した個人を出発点とする」。これに対してマリタンは「人間の社会性を前提として、社会との関係で人間を捉え、社会における人間の自由は、人間の終局目的に従属する共通善に服すると考えた」。そして、カントが個人主義的であれば、マリタンが「個人主義」と「団体主義」の間である「人格主義」的であるという評価があることを指摘している〔小坂田2005: 110〕。

私は『共通善の政治学』において、マリタンの人格主義が基本的にはコミュニタリアン・リベラリズムであることを論じている〔菊池2011: 22-26〕。そこでも引用したが、マリタンは人間の物質的側面である「個人」と霊的側面である「人格」を区別し、「神の似姿」としての「人格の尊厳」を重視する。そして、この「人格性は共同へ向かうことが本質的であり」、その点で人格は「社会全体の目的としての共通善」を目指すものである〔Maritain 1990: 197-198 = 1952: 43-45〕。また、この共通善には「基本的人権の承認」も含まれるのである〔Maritain 1990: 200 = 1952: 47〕。

このマリタンの影響として『共通善の政治学』では、意外な人物の存在を指摘した。それが「まえがき」で述べたハロルド・ラスウェルである。ラスウェルは近年公刊された最初の政策科学の構想メモのなかで、「私は道徳・科学・政策の統合に貢献したい」と主張したいといい、その道徳を「人格性の尊厳」としている〔Lasswell 2003: 73〕。この「人格性の尊厳」は後の著作で「人間の尊厳」という言葉も多くなるが、ここでは「人格性 (personality)」という言葉を使っていることに注目している。また、政策立案者の「道徳性を改善する」ための「政策アドバイザー」になることもいうが、その道徳性とは「共通善の明白な構想」に基づくものであるとしている〔Lasswell 2003: 75〕。さらに、ラスウェルは政策科学のための「国立研究所」も提案しているが、その研究所の必読書としてマリタンの『スコラ主義と政治』をあげている〔Lasswell 2003: 89-90〕。ラスウェル自身はカトリックではないが、カトリックの国際法学者、メイヤーズ・S・マクドゥーガルとの共著で書いた「法教育と公共政策」という論文では、法教育の目的を「民主主義的価値の完全な遂行」とし、このことはネオ・トミズムによる自然法の教育でもあり、「古代の洞察」の復活であるともしている〔Lasswell 1948: 24-25 = 1950: 28〕。また、「民主主義的道徳」の最高の価値は「個人の尊厳と価値である」というが、これも後では「人間の尊厳」と一般化されている〔Lasswell 1948: 30, 36 = 1950: 35, 47〕。ラスウェルはマリタンの著作を読み、「ネオ・トミズムの自然法」に興味をもち、アリストテレスから始まる「共通善の政治学」を知っていたことは間違いなく、そこからラスウェルは「人間の尊厳」や「共通善」を目的とする「民主主義的政策科学」を構想していったと思われる。

おわりに

当初の予定では、現代のリベラル-コミュニタリアン論争や現在の正義論との関係で人間の尊厳を論じるつもりであったが、もはや紙幅も尽きたので、また別の機会に論じたいと考えている。ただ、ここでは現代のリベラルが論じる「個人の権利」の尊重としての「個人の尊厳」だけであれば、それは結局ネオリベラリズムの主張する個人の利益追求という「経済人」の尊厳と変わらないものになり、格差が増大し、政治の役割を否定する反政治的なものにしかならないことを指摘しておきたい。

参考文献

- Breslin, Beau 2004 *The Communitarian Constitution*, Johns Hopkins University Press.
- de Bary, Wm. Theodore 1998 *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Lasswell, Harold D. 1948 *The Analysis Political Behavior: An Empirical Approach*, London: Routledge & Kegan Paul = 1955 『人間と社会』加藤正泰訳、岩崎書店。
- Lasswell, Harold D. 2003 “On the Policy Sciences in 1943,” *Policy Sciences*, vol. 36, no. 1, pp. 71–98.
- Lasswell, Harold D. 2005 rep. *The Future of Political Science*, with a new introduction by Jay Stanley, New Brunswick: Transaction Publishers.
- Maritain, Jacques 1990 *La personne et le bien commun*, in *Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvre Comèpltes vol. V*, Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, pp. 1022–1941 = 1952 『公共福祉論——人格と共通善』大塚市助訳、エンデルレ書店。
- Smith, Michael A. 1995 *Human Dignity and the Common Good in the Aristotelian-Thomistic Tradition*, Lewiston/Queenston/Lampeter: Mellen University Press.
- Zhang, Qianfan 2016 *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy: Confucianism, Mohism, and Daoism*, New York: Palgrave Macmillan.
- 青柳幸一 2009 『憲法における人間の尊厳』尚学社。
- ウォーリン、シェルドン S. 1977 『西洋政治思想史III』尾形典男・福田歆一・佐々木毅訳、福村書店。
- 押久保倫夫 2000 『『個人の尊重』か『人間の尊厳』か——ヨンバルト氏の論文に就いて』『法の理論 19』成文堂、197–220頁。
- 金子晴勇 2002 『ヨーロッパの人間像——「神の像」と「人間の尊厳」の思想的研究』知泉書院。
- カント 1972 『人倫の形而上学』（『世界の名著32 カント』）森口美都夫・佐藤全弘訳、中央公論社。
- 菊池理夫 2011 『共通善の政治学——コミュニティをめぐる政治思想』勁草書房。
- 菊池理夫 2014 『『共通善の政治学』と社会契約論(3)——共通善の政治学とホッブズの社会契約論』『南山法学』第37巻第3・4号、237–274頁。
- 菊池理夫 2015 『『共通善の政治学』と社会契約論(4)——共通善の政治学とロックの社会契約論』『南山法学』第38巻第3・4号、243–298頁。
- 菊池理夫 2017 『『共通善の政治学』と社会契約論(7・完)——ヒュームの社会契約論批判とカントの社会契約論』『南山法学』第40巻第2号、157–187頁。
- 菊池理夫・有賀誠・田上孝一編 2017 『政府の政治理論——思想と実践』晃洋書房。
- 古賀啓太 2011 「人間の尊厳」、『政治概念の歴史的展開 第4巻』古賀啓太編、晃洋書房、1–33頁。
- 小坂田裕子 2005 「世界人権宣言における人間の尊厳概念の意義」『社会システム研究』第8号、107–125頁。
- 佐藤三夫 1981 『イタリア・ルネサンスにおける人間の尊厳』有信堂高文社。
- 高木八尺・末延三次・高木俊義編 1957 『人権宣言集』岩波書店〔岩波文庫〕。
- 高橋和之編 2007 『新版 世界憲法集』岩波書店〔岩波文庫〕。
- 早坂忠博 1980 「ピコ・デラ・ミランドラの人間把握」『近代人の原像——ルネサンスの倫理思想』小倉志祥編、弘文堂。
- バーリン、アイザイア 1983 「マキアヴェッリの獨創性」『思想と思想家』（『バーリン選集』1）佐々木毅訳、

岩波書店、1-97頁。

福田歓一 1971『近代政治原理成立史序説』岩波書店。

ピコ・デッラ・ミランドラ、ジョヴァンニ 1985『人間の尊厳について』大出哲・阿部包・伊藤博明訳、国文社。

ホップズ 1954（改訳1992）『リヴァイアサン（一）』水田洋訳、岩波書店〔岩波文庫〕。

マキアヴェッリ 1975『君主論』池田廉訳、中央公論社〔中公文庫〕。

ヨンバルト、ホセ 1990『人間の尊厳と国家の権力』成文堂。

ヨンバルト、ホセ 2000「再び、『個人の尊重』と『人間の尊厳』は同じか」『法の理論』成文堂、103-131頁。

ロック、ジョン 2010『完訳 統治二論』加藤節訳、岩波書店〔岩波文庫〕。