

自殺の倫理

——カトリック倫理神学における自殺観の再検討——

浜 口 吉 隆

はじめに

不幸にして自殺に追いこまれる人は、苦境にあって自分は何のために生きなければならないのかと問うている。とくに若者はこれからの人生の旅路を何の目的のために生きるのかと問いながら、誰かがその解答を与えてくれるのを待っている。このことは自殺未遂者とのカウンセリングなどを通して明らかにされており、自殺念慮の根底には生の意義へのまじめな問いかけがあることを示唆していると思われる。⁽¹⁾

確かに自殺の現象はその時代の人間社会の反映である。自殺は個人の行為であり、個人的な要因によって規定されているように思われ、自殺者の気質とか性格、または生活歴などに原因が求められる。精神病理学的な解釈によれば、自殺者個人の心理的素質や人間的な弱さも自殺の要因であることは認めなければならない。⁽²⁾ しかし、E・デュルケーム (Emile Durkheim 1858-1917) が『自殺論』⁽³⁾ で述べているように、自殺は孤立した個人的な行為として見られるだけでは不十分である。特定の時代と特定の社会または集団の環境のなかでの社会的な要因をも考慮しなければならない。自殺は非常に複雑な要因が絡んでいる現象である。例えば、現代の日本社会では受験体制を生み出す複雑な学歴社会とそれへの適応を強いられる親と家族の過大な期待を負わされて、受験競争に疲れ果てて死への逃避を考える若者がいる。

今世紀の半頃から自殺の学際的研究と自殺防止対策がより積極的に進められてきた。⁽⁴⁾ 1953年に英国の聖公会の牧師チャッド・バラによって開設された「サマリタンズ」という電話相談は、以後各国でボランティアを中心とした自殺防止運動に発展したと思われる。日本の「いのちの電話」活動もその一つである。また、1957年にはシュナイドマン教授やファーベロー博士を中心に米国ロサンゼルスに「自殺防止センター」が開設された。そこでは自殺未遂者の治療とカウンセリング、また24時間体制での電話相談や自殺の科学的研究などがなされている。更に「自殺学」(Suicidology)の名称の下に学際的で多角的な自殺研究によって、自殺の分布学、自殺の理論的な考察をし、自殺の臨床治療と防止などの運動が展開されている。

このような世界的な動向にあって、キリスト教は自殺の問題をどのように受けとめ、それに対処することができるであろうか。上述の諸研究や自殺防止対策の背景には確かにキリスト教の生命観や人間の尊厳思想があることは否めない。我々は自殺に関する心理学的な研究や社会学的な分析を決して無視することはできない。キリスト教国、とくにカトリックの国や地域では統計的に見て自殺が少ないと評価されている。キリスト教の死生観はなんらかの仕方で現実に自殺防止に重要な貢献をしていると思われる。

本稿ではカトリック教会の生と死の倫理が自殺現象または自殺行為をどのように受けとめ、自殺者をどのような倫理規準で裁いてきたかを紹介してのち、伝統的な自殺観が現在どのように見直されつつあるかを見てゆくことにする。我々は、キリスト教の死生観と自殺、カトリック教会の自殺観の確立、カトリック倫理神学における自殺観の再検討という順序で本稿を展開し、終わりにキリスト教はどのように自殺防止に寄与できるかを示唆しておきたい。

I. キリスト教の死生観と自殺

我々は人間の生命と死の意味を無視して自殺について論じることはできない。なぜ人間の生命が尊いのか、また生きてゆくことと死ぬことにどのような意味があるのかを問わないで自殺行為を問題視することは根拠を欠いていておかしいと思う。なぜ人間の生命は尊いのか。

1) 人間の生命と死の尊厳

人間の笑顔のなかで一番美しいものの一つは、赤ん坊の笑顔である。その笑顔には父と母になられた夫婦の愛といのちが輝いているからであろうか。人間のいのちは愛から生まれ、愛のなかで生かされ、育まれ、成長し、そして完成される、というのがキリスト教の基本的な主張であると同時に、一般に誰にでも受け入れられる真理であると思われる。一般に、赤ん坊は「みどりご」と呼ばれるようにいのちそのもののように感じられるからこそ顔全体で同時に笑えるのであろう。やがて歳をとり、実年を経て老人になったとき、その笑顔にはそれぞれの人生の苦悩と荒波を乗り越えてこられた年輪の皺が刻み込まれていて、また味わい深いものである。自殺する人には笑顔がない。死の瀬戸際に立っているからであろうか。

(1) 人間生命の尊厳の根拠

キリスト教によれば、人間生命の尊厳は人間が人格であるということにある。⁵⁾ 人間が人格であって物ではないということは、人間が同じ人間人格との関わりばかりでなく、ペルソナである神との交わりなしには生きてゆけないことを示唆している。人は人間と神との交わりの中で生きる意味と尊厳を感じるのである。人間生命の尊厳は既成の事実として、また解決ずみの出来事としてあるものとも考えるよりも、創造主である神によって人間の手に委ねられた大切な課題であると見るのが真実であろう。ひとり一人の人間のいのちが私たちの手に渡されている。そのいのちをべ

ルソナである神の愛の贈りものと見るか、あるいは私が自由に処分できるものと見るかによって、人間関係のあり方も生きる姿勢も大きく異なると思われる。しかも人間のいのちのなかに、あるいは人と人との間に（これこそ人間の意味である）神の愛を見ている人は、人間の恣意的な処理を許さない不可侵の尊厳を見出すであろう。人間生命は究極的には神との関係で、神に属するものとしてしか、その価値と尊厳を語りうるものではない。どの人も神の愛の対象であって、根本的には尊厳の軽重はないのである。

人間生命の尊厳や価値は、また人間共同体のなかで具体的に体験されるものである。人は孤立した個人として生きるのではなく、一定の社会、共同体、家庭のなかで連帯して生きるべき存在である。つまり自分の生命の意味と価値を実際に感得しうるのは、自分の関わっている人間関係のなかで理解され、愛し、愛されるときである。そのとき人は挫折と苦悩を乗り越えて、生きる意欲を再び見出すことができる。一言でいうならば、人は誰かのために生きるとき、生きる意味を見出し、自分の生を充実したものにすることができる。

(2) 人間の死の尊厳

人間は一度生まれ、一度必ず死ぬ。人間の一生は一度限りであるという現実、非常に厳粛なものである。たとえ現代医学がどれほど進歩し、人間生命を幾分かでも延長することができたとしても、人間の病気はなくなることはないし、人間はいつも死に直面していると言っても過言ではない。生命科学が進歩し、その恩典に浴していたとしても、生まれ出ずる生命も死と背中合わせである。

人間の生命の始まりを厳粛に受けとめる人は、その終わりの時をも大切にしないだろうか。終わりだけでなく、自分の生きてきた人生を振り返りながら、自分の生の背後にあるもの、また自分の人生を支えてきたものの価値を認め、それが無意味でなかったことを確認し、更には死後の世界においてもそれらは無駄にされることはない、と希望することがで

きる。⁽⁶⁾ 現代、このような見方をいろいろな側面から確認しようとしているのが「死の準備教育」(Death Education)⁽⁷⁾であろう。人間の生命はなぜ尊いのか、またなぜ、何のために生きなければならないのか、という問いかけに答えるためにも、人間の死の意味を無視することはできない。

人間の死とは、単に人間生命の生物学的な死だけではない。⁽⁸⁾ 確かに人間は自分の生き続けてきた生涯を終わらなければならない。それは地上での現世的な「人生」という時間の終わりである。どのような人生を送ろうとも、生物学的にはいつか必ずその終わりの時を迎えなければならない。人間が生きて、自分の死を迎えるとはそのようなことであろうか。それぞれの生が各人に課題として与えられたとすれば、各人の死もやはり課題であろう。自由な愛をもって受け容れられ、人間関係と神との関係（それを意識すると否とにかかわらず）のなかで生きられた人生は死において完成される、と考えたい。現世において愛とか神秘として経験された生きる意味は、「死後の生命」において永遠化される。そうでなければ一回限りの人生を充実させて生きることも、また人生において出会う様々な苦悩や試練を乗り越える努力も空虚なものになってしまうのではないか。生物学的には人間の生命は生まれた時から確実に死に向っている有限なものである。まさに、人間は生きながら死につつある(dying)ものである。死んでいくとき、人間は自由に生きてきた自分の全生涯を真面目に受けとめる。⁽⁹⁾ キリスト教的に見れば、死の時こそ、自分の全存在をあげて自分自身と自分が関わってきた人のまえて、自分のいのちを生命の与え主である神に委ねる時である。

このことを第二バチカン公会議の『現代世界憲章』(1965年12月7日)は次のように述べている。「人間の中にある永遠なものの種は、物質だけに還元できない。……生物学的な年齢が延長しても、人間の心にしっかり根を張っている永遠の生への願いを満足させることはできない。……(キリスト教信仰によれば)神は人間がその全存在をあげて、神の朽ちることのない生命の交わりにおいて永遠に神に一致するように人間を招いている」

(18条)。人間の死も神との関係でその尊厳を保たなければならない。人間に適わしい死が求められるのである。

2) 自殺はどのような死か

人間生命はその尊厳に相応して尊重されなければならない、というキリスト教的でまた真に人間的な倫理の大原則は、人間と人間との関わり、および自分自身と神との関わりのなかで守られなければならない。自殺について述べる前に、この尊厳を損う殺人について簡単に見ておくのは有益であろう。

(1) 「不正殺人」の禁止

カトリック倫理神学では人間の人格性に基づく尊厳のゆえに、その尊厳を踏みじめる「不正な殺人」は絶対に断罪されるとされてきた。⁽¹⁰⁾ 不正に他人の生命を死に至らせる行為は決して倫理的に許されない。「不正な致死行為」とは、人間生命の尊厳のゆえに要求される価値を否定するような不当な、恣意的な生命の処理である。より厳密には、罪の無い者にその生命を消滅させることを直接に意図して殺すことである。例外的な重大な理由があるとして、致死が倫理的に容認されてきたのは正当防衛と正義の戦争および死刑であった。

なぜ、不正な殺人は許されないのか。次の二つの理由を挙げることができる。

- ① 生存の権利は人間本性に基づく最も基本的な不可侵の権利である。このような人権の侵害は反社会的な行為であり、重大な犯罪である。なぜならば人間生命は各人にとって他の諸価値の前提であり、条件であるからである。
- ② 人間生命の究極の原因は神の愛である。神の愛ゆえに存在と生命が与えられている人を不正に殺すことは、神への反逆行為である。このような理由は自殺についても適用されてきたものである。

(2) 自殺とはなにか

人間は自分の生命に対して完全な支配権を有していないとはいえ、責任ある態度で自分の生命と健康維持のために配慮する積極的な義務もっている。人間は自分の生命を生かして、自分と他者の完成と世の進歩のために働く使命を自覚しなければならない。「自殺」という語はそれぞれの言語ではほとんど同じ意味で用いられている。ラテン語の〈Suicidium〉は「自分」〈sui〉と「断つ」〈caedus〉との合成語であり、〈suicida〉も用いられる。すなわち「自分の手による殺害」〈occisio propria manu facta〉を意味する。イタリア語、英語、フランス語はその系列にある。ドイツ語では〈Selbsttod〉、〈Selbstmord〉、〈Selbsttötung〉などの語を用い、幾分かのニュアンスの相違を示している。⁽¹¹⁾ 日本語で自殺を表わす用語は非常に多様であり、自殺の方法、動機などによって使い分けられている。⁽¹²⁾

しかし、自殺を「自ら自分の生命を断つことである」と定義するだけでは、その行為の善悪の倫理的な判断のためには不十分である。カトリック倫理神学では、倫理的に非難される自殺を「自らの自由意志によって、自分の生命を直接に断つことである」と定義している。例えば、J・マウスバッハ（Mausbach 1861-1931）によれば、「自己殺害とは自分自身で望んでなされるその人自身の生命の直接的な致死である」。⁽¹³⁾ またM・ザルバ（Zalba）によれば、「自殺とは自分の本性によって自分自身の死をもたらすような作為あるいは不作為である」。⁽¹⁴⁾ このような定義はデュルケームの定義ともほとんど異ならず一般に認められると思われる。彼によれば、「死は当人自身によってなされる積極的・消極的行為から直接・間接に生じる結果であり、しかも当人がその結果を生じうることを予知していた場合をすべて自殺と名づける」。⁽¹⁵⁾ 従って、このように定義される行為でありながら、死という結果をまねくまえに中止されるものが自殺未遂である。自殺は当人自身のなんらかの行為の結果として引き起こされる死である。それは当人自身が自分の行為から死がもたらされることを予見し覚悟したうえでの死であるから、過失死とは区別される。覚悟した死であるから、

たとえ極限的な状況にあったとしても、それは人間的行為である。しかし、自殺当事者の内面的な意志や感情の動きを外部から第三者が正確に推測し判断するのはむずかしい。

(3) 「直接的自殺」と「間接的自殺」

伝統的にカトリック倫理神学は自殺を「直接的自殺」(suicidium directum)と「間接的自殺」(s. indirectum)に区別してきた。⁽¹⁶⁾「直接的自殺」とは死そのものを目的としてか、あるいは他の目的を遂げるための手段として意図的に直接に自分の生命を断つ行為である。これは不正な自己殺人であり、倫理的に決して許されない。「間接的自殺」とは間接的に自分を殺害する行為である。これは「二重結果の原則」⁽¹⁷⁾による一定の条件のもとで許容される。つまり自分の死が目的としても他の目的を遂げるための手段としても意図されることなく、ただ他の結果や価値を獲得するためになされる行為がそのものとしては意図されるものではないが、その性質上、生じる結果として予想されるような場合である。つまり「間接的自殺」は失われる生命の価値と意図される価値との間に均衡があるかないかによって許容されたり、されなかったりする。比例する重大な理由がある限りにおいて正当化され、倫理的に容認される。

このような見方は自己の生命を他人の救命のために犠牲にする行為に適用されてきた。現代まで認められてはいるが、現代の倫理神学ではその区別の適性が疑問視されている。後で見るように、他人の救命のために自分自身の生命を間接的に殺す行為は、単なる「直接—間接」という行為の物理的構造よりも、私の生命と他者の生命の価値の衝突状況にあって、自分の生命を奪うことを正当化する重大な理由があるか否かによって判断されなければならない。

(4) 自殺は大罪か

カトリック倫理神学の教科書によれば、「直接的自殺」は大罪である。つまり自分の自由意志で恣意的に(独断で)自分自身を殺害すること、自分の生命を自分で処分することはいかなる場合も絶対に許されず、大罪であ

るとされた。例えば、D. M. プリッマー（Prümmer）によれば、「直接的に個人的な権威によってなされた自殺は、いつも最も重い罪である。」⁽¹⁸⁾ なぜならば自殺は神法と自然法と教会法によって最も厳しく禁じられている罪であるからである。また J・マウスバッハによれば、自殺は「客観的にいつも重大な罪である。」⁽¹⁹⁾ M・ザルバによれば、「直接的自殺は神と社会および自分自身への愛と正義に反する大きな罪である。」⁽²⁰⁾

伝統的に倫理神学は「死に至る大罪」（peccatum mortale）を神の法に対する違反として括え、重大な事柄と十分な認識と完全な自由意志によって犯かされる罪として判断してきた。このような判断の仕方では不十分であることが現代論じられている。⁽²¹⁾ 「重大な罪」（peccatum grave）と「死に至る大罪」の区別や小罪との区別などの問題を詳しく検討する必要があるが、今その問題に立ち回らない。B・ヘーリンクによれば、「死に至る大罪」は罪ある人間の行為が良心の深奥から生起し、その深みにまで達し、自分の全実在をもって自己表現し、自己規定する自由の乱用による根本的選択である。このような行為は神に反逆する自由な自己規定であって、人はその行為に対して責任がある。⁽²²⁾

しかし、現実には自殺する人は心理的に病的な状況にあり、倫理的な引責能力をもたないことが多いと考えられる。理性的な選択と恣意的な人格的決断による自殺は多くないであろう。自殺者への対処や自殺防止のためには、自殺が大罪であるか否かよりも、通常の場合、自殺は人間倫理的に見ても人間的な悪であって許されない行為であると判断するのが賢明である。キリスト教の立場から自殺は大罪であるという認識をもちつつも、我々は自殺者の個人的・主観的な過失を裁くことはできない。また裁いてはならないと思う。

II. カトリック教会の自殺観の確立

原則的にはカトリック教会の自殺観は上述のようであるが、そのような

見解がどのように確立されたのかを見ておく必要がある。先ず聖書において自殺はどのように見られているかを一瞥しておこう。次にカトリックの自殺観を方向づけるアウグスチヌスとカトリック倫理神学の自殺観を確立するトマス・アクィナスの論拠を紹介する。つづいて教会の教導職の見解と教会法の規定に触れておこう。

1) 聖書における自殺

聖書では自殺は禁止されているであろうか。創造主である神がこの世界と人間との主であることは、ユダヤ教とキリスト教の根本的な信仰の真理であって、人間の生命は創造主の賜ものとして高く評価されている。⁽²³⁾

(1) 旧約聖書

旧約聖書では人の生命を奪うことは、第五戒（出 20, 13；申 5, 17）やノアへの神の祝福（創 9, 6）などで禁じられている。人間によって流される血は、生命の与え主である神によって返還要求されるのである。ところで旧約聖書にはいくつかの自殺のような事件が記録されている。⁽²⁴⁾

最初のイスラエルの王サウルは、過失のゆえに破滅的な最期を遂げている。自分の剣で一人のアマレク人に生命を断たせ、彼の家来も自害する。（サム上 31, 1-5）。ダビデ王の顧問アヒトペルはアブサロムとの計略が失敗に終わり、遺言したのち首吊り自殺している（サム下 17, 23）。ユダの王ジムリの最期は焼身自殺のように描かれている（列上 16, 18）。アビメレクは自分の犯した悪の報いとして、一人の若者に自分を刺し殺させている（士 9, 54）。エレアザルの死は戦闘のさなかで自分の民を救うための自己犠牲死のようである（マカ上 6, 42-47）。

このように見てくると、厳密な意味での自殺に該当する例は少なく倫理的な評価は見られず、また非難もされていないようである。むしろ彼らの死は自分たちの罪悪による結末として認められているのであろうか。

(2) 新約聖書

新約聖書が伝える自殺の唯一の例はイスカリオテのユダである。彼の自

殺は裏切り行為による自己処理または自己審判である(マタ 27, 3-5 ; 使 1, 16-20)。ここにも倫理的な評価は見られないが、不信の行為に由来するものとして暗黙のうちに非難されているようである。ユダに対するイエズス自身のことばはどのように理解すべきであろうか。「人の子を裏切るその人はわざわいである。その人は生まれなかったほうが彼のためによかったであろう」(マタ 26, 24)。ヨハネ福音書はユダの裏切りにたびたび言及し、「悪魔」また「滅びの子」と呼んでいる(6, 70-71 ; 12, 4-6 ; 13, 2, 10-11, 21, 27, 30 ; 17, 12)。

使徒行伝の記者はユダのことをダビデの預言の成就として述べている(使 1, 16)。K・パルトはユダを救済史の視点から罪と裁きの脈絡のなかでながめ、彼の自殺をキリスト者の自殺の原型であるとする。つまり彼の死は生死の主である神に対する違反であるだけでなく、イエズス・キリストにおいて人間をあわれまれる神を新しい仕方でも拒否することであり罪責あるものである。⁽²⁵⁾ いずれにせよ、ユダヤ人たちにとって自殺は創造主である神に対する不敬の行為であると認められていたのである。

2) アウグスチヌスの自殺観

教父たちは一般的に自殺を人間の生死に対する神の至上権の侵害であると考えていたようである。それは人殺しと同じく極悪非道であり、神に対する冒瀆的行為である。アウグチヌスは第五戒に基づいて自殺に反対する論証をしている。一般に彼がはじめて自殺について明確な立場を表明し、教会の自殺観を方向づけたと言われる。彼は『神の国』第 I 卷 19 章から 27 章で自殺について述べているが、⁽²⁶⁾ 我々は自殺を非難する理由を次のようにまとめておく。

- ① 身体的・道徳的な苦しみは自殺を正当化する理由にはならない。ヨブの例を論拠にする(24章)。
- ② 敵の手に陥ることを恐れてなされる自殺も拒絶される。預言者たちや使徒たちの殉教の例をあげ、自殺行為と殉教を混同しないように注

意する（22, 26章）。

- ③ 強姦のような性的脅迫も自殺の理由にはならない。アウグスチヌス以前の教父たちは童貞を守るための自殺を認めていたようであるが、彼は貞潔は靈魂の徳であると考え、生命を奪うことを認めない（18章）。
- ④ 自殺と永遠の罰を関連づけるが、聖書のテキストには言及していない。
- ⑤ 自殺は悪魔との関連でも見られるが、人間の自由意志の決定による神への反逆行為であるとする。
- ⑥ 自殺は回心の可能性を決定的に奪うものである。

アウグスチヌスはこのような自殺行為や殺人にあたらぬものとして、三つの例外を認めている。神によって命ぜられた戦争における敵の殺害（26章）、公権による刑罰としての殺害（21章）、そして神の明確な命令による自己殺害（26章）である。

3) トマス・アクィナスの自殺観

以下のトマスの自殺観はカトリック倫理神学の伝統的な見解を確立するものである。トマスは自殺について述べる前に、「罪人を殺すことはゆるされるか」（『神学大全』II-II, q. 64 a. 2）という問いに次のように解答している。すべての部分は自然本性的に全体のためにある、という「全体性の原則」に基づいて、共同体を破壊するような場合、共通善が保全されるためにその人が殺されることを有益なことであると考え、人間の身体的な生命は共通善に従属するという立場から、トマスは死刑正当論を唱えている。すなわち悪事をなす者を殺すことは、共同体の善に秩序づけられている限り許されるという見解である（a. 3）。

このようなことを前提しながら、トマスは「自分自身を殺すこと」（*seipsum occidere*）が許されるか（II-II, q. 64 a. 5）を問い、²⁷⁾ アウグスチヌスの『神の国』とアリストテレスの『ニコマコス倫理学』を根拠にし

ながら、自殺が許されない理由を三つ挙げている。

- ① 自殺は人間の自然本性的な自己保存本能と自己愛に反する。すべてのものが自然本性的に自己の存在を保全する傾向をもっており、諸々の破壊的な傾向性に対してできる限り抵抗するのである。自分自身を殺すことはこの自然本性的な傾向に反することであり、また誰でも自分自身を愛すべきであるという愛徳にも反する。トマスによれば、愛徳は人間の自然本性的傾向を完成するものである(『神学大全』II-II, q. 26 a. 3 参照)。
- ② 自殺は共同体に対する犯罪である。部分は全体に属するという原則から、各人も共同体の部分としてそれに属するものであると考える。自分自身を殺す者は共同体に対する害悪をなすのである。これは、自殺を自分自身に対する不正よりも国に対してのものであるとする、アリステレスの考え方による。⁽²⁸⁾
- ③ 自殺は生と死に対する神の絶対主権の侵害である。生命は神によって人間に授けられている賜ものであって、人間の生と死は神の権能の下にある。自分の生命を取り去る者は、神に対して罪を犯すのである(申 32, 39 参照)。神だけが生命を終わらせる権利をもつのである。誰も自分の裁判官ではなく、公的権力を有する者も自分を殺すことは許されない。

このような三つの理由は現在に至るまで、カトリック倫理神学の自殺に関する基本的な考え方を形成してきたものである。更にトマスはなにかの理由で自殺を容認できるか、という問いに対してアウグスチヌスの考え方に依拠しながら、次のような見解を明らかにしている。

- ① 人間が自分自身の支配者であるのは、人間の自由意思 (*liberum arbitrium*) によるが、「永遠のいのち」に移るために自分自身を殺すことは許されない。人間は現世に属する事柄に関する限りは自由に処理することができるが、「より幸いなる生」への移行は人間の自由意思ではなく、神の権能に属するのである。

- ② 現世における悲惨から逃れるための自殺も許されない。この世の諸々の悪のなかで究極的に恐ろしいのは死である。他の悲惨を避けるために自分を殺す人は、より小さい悪を避けるためにより大きな悪を引き受けることになるのである。
- ③ なにかの罪を犯したために自殺するのも許されない。悔い改め（*poenitentia*）のための時を自分から奪うことによって、最大の悪をなすからである。悪事をなす者を殺すことは、公権の裁きによらなければ許されない。
- ④ 強姦されないために婦人が自殺するのも許されない。この場合、婦人は同意していなければ罪を犯しているのではない。より小さい罪（姦淫）をさけるために、最大の犯罪（*crimen maximum*）を犯してはならないのである。トマスによれば、自殺は最も重い罪（*peccatum gravissimum*）である。
- ⑤ 誰も自分が罪に同意するのではないかという恐れゆえに、自殺することは許されない。「善を生じるようにと、悪をなしてはならない」（マロ 3, 8）のである。より確実でない悪を避けようと自殺することは許されない。神はいかなる誘惑が迫ろうとも、人間を罪から開放しうるのである。
- ⑥ また、迫害の時、自分の生命を断つことも許されない。

カトリック教会の自殺観はアウグスチヌスとトマス・アキナスの権威によって不動の教説のように堅固なものになった。従って教会の自殺者に対する処置も非常に厳しいものであった。我々は教会のいくつかの規定を示しておくことにする。

4) 教会の教導職の教え

教会は上記の自殺観によって自殺を大罪として断罪し、自殺者に対し、以下のような処置をしてきたのである。

(1) 教会会議の規定⁽²⁹⁾

アルル (Arles) の公会議 (452 年) は自殺を罪とし、ブラガ (Braga) の公会議 (563 年) は自殺者の葬儀典礼を制限した。オーセル (Auxerre) の司教会議 (578 年) は自殺者からの捧げ物 (自殺者の遺品など) を受け付けないことを決めており、ニーム (Nimes) の司教会議 (1284 年) は自殺者を聖別された土地に埋葬するのを許していない。

このような規定はヨーロッパ諸国の自殺法に影響を及ぼし、非常に厳しい処罰 (たとえば、埋葬拒否、自殺者の財産没収) がなされてきた。1961 年の英国の自殺法を最後に、自殺は法律上では犯罪でなくなった。⁽³⁰⁾ 現代では自殺そのものが処罰されることはない。法はすべての不道德な行為を処罰するものではないが、自殺は人間の道徳に反する行為であることには変わりはない。

(2) 教会法の規定

「旧教会法」(Codex Iuris Canonici, 1917 年 5 月 27 日公布, 1918 年 5 月 19 日施行)には、以上の教会会議の規定が法文化されている。自殺を試みる者は、叙階を受ける主体としては不適格者 (irregulares) である (c. 985 / 5)。死亡前に悔い改めのしるしを示さない限り、教会での埋葬の権利を剥奪されるが、それに該当するのは、熟慮したうえで (deliberato consilio) 自殺した者である (c. 1240 / 2, 1)。それに関して疑いが生じた場合、時間が許す限り裁判権者に諮らなければならない。疑いが解けない場合には躰きを避けるように配慮したうえで、死体に教会の埋葬を与えなければならない (c. 1240 / 3, 2)。教会による埋葬を拒否された者は、年忌ミサを含むあらゆる葬儀ミサおよびその他の公然の儀式も拒否される (c. 1241)。また、自殺者は祝別されていない場所に葬られる (c. 1242 また c. 1212 参照)。

「新教会法」(1983 年 2 月 25 日公布, 同年の待降節施行)によれば、叙階の不適格者の規定 (c. 1041 / 3, 5) は残り、その他の規定は廃止されている。「旧教会法」の厳しい制裁処置がなくなった背景にはなにがある

のだろうか。なんらかの自殺に関する倫理の見方が変わったのであろうか。後にこの点を検討するが、教会法の規定について次の点に注目しておく必要がある。

教会法によれば、正常な人間の熟慮したうえでの自殺のみを罪としている。つまり自由に意識的に自分の生命を断つ場合であって、その責任に疑いがある場合、好意的に判断するのが適切な司牧的判断とされてきた。とくに遺族などのことを考慮すれば、葬儀が拒まれるほど自殺者自身だけに責任があることは非常に少ないと考えてよい。すなわちその人自身の無能力（一時的であれ、永続的であれ）のゆえに、無罪性（*inculpabilitas*）が推定されるからである。⁽³¹⁾

従って、実際の司牧的判断においては、次のように考えるのが妥当であろう。熟慮のうえでの自由意志による個人に責任を負わせうる自殺は少ないのではなかろうか。⁽³²⁾ その人の心理的あるいは遺伝的傾向なども考慮して教会墓地に、とくに家族の墓地に埋葬するのを拒むのは賢明ではなかったであろう。実際には好意的な判断によって、「旧教会法」（c. 1240 / 3, 2）の「疑いが解けない場合」を適用してきたと推測される。また、自殺について助言を求められる場合、司祭としてまた信徒として、理解をもって注意深く相手の苦悩に耳を傾ける必要がある。時として医療手段によって医師の専門的な治療を受けることがすすめられよう。その人の心、精神の状況を考慮して共に悩み、共に歩むことが求められる。

(3) バチカンの『安楽死についての声明』

第二バチカン公会議の『現代世界憲章』によれば、「故意の自殺」（*ipsum voluntarium suicidium*）は生命そのものに反する犯罪として倫理的に判断されている。バチカンの教理省によって公布された『安楽死についての声明』（1980年5月5日）は、第一章の「人間生命の価値」のなかで自殺を厳禁されたものであると述べている。⁽³³⁾ ここで自殺は「故意による死」（*voluntaria mors*）と考えられており、殺人（*homicidium*）と同じく許されないという立場を確認している。その理由は主にトマスの自殺観によ

るものであり、三つの点が指摘されている。

- ① 自殺は自己に対する神の至上権と愛の計画を受け入れないことであり、完全な自己決定意思による神への反逆行為である。
- ② 自殺は自己愛を拒み、生きようとする自然本性的な欲求を拒むことである。
- ③ 自殺することは、隣人や共同体、社会に対して負っている正義と愛の義務から逃避することである。

『声明』は、厳密な意味で自殺にあたらぬ場合として、異常心理的な要因による自殺と自己犠牲死を挙げている。従って、自分の手で自分の生命を断つ者をすべて無差別に自殺者として断罪するのではない。宮川俊行師も指摘しているように、『声明』は心理的意図をもって致死をめざす行為を直接的殺人として絶対に許されないと見ているが、崇高な目的のために積極的な行為で自分の生命を断つ行為が許されるか、という問題に明確な言及をしていない。⁽³⁴⁾ これは伝統的には「直接的自殺」と考えられてきたものであるが、これこそ現代の倫理神学で論議されている問題である。我々はその論点に少し立ちいって見たい。

III. カトリック倫理神学における自殺観の再検討

バチカンの『声明』でも明らかなように、カトリック教会の自殺観は原則的には現代に至るまでトマスのそれを受けついでおり、なんら変化はないようにも受けとめることができる。しかし、「新教会法」において従来の厳罰規定を削除した背景には単に自殺者をめぐる司牧的な配慮だけでなく、倫理神学の伝統的な自殺観の見直しがなされているという事実も見逃すことはできない。勿論、自殺についての学際的な研究の現代の動向をも無視できないが、自殺や人間の生命倫理を支えてきた原則についての再検討がなされていることも注目しておかなければならない。

論点を取り扱うまえにもう一つ言及しておきたいのは、倫理神学におい

て自殺はどのようなテーマまたは枠組みのなかで論じられているかである。体系化された倫理神学全体の構成で見ると、自殺の問題は三つのテーマとの関連で取り扱われており、歴史的には三段階で変化してきているように思われる。最初の段階では自殺は第五戒との関連⁽³⁵⁾か徳論のなかでの愛と正義に反する行為⁽³⁶⁾として言及されていた。自分自身を殺害することは神を尊敬する正義に反し、自分自身への愛徳に反し、従って社会における法的正義に反する。この点が第五戒によって根拠づけられた。また、自殺は敬愛 (pietas) の徳との関連でその悪性は自分自身への敬愛を侵すところにあり、究極的には神の主権に反する。第二の段階では自殺は自分自身の身体的生命とその維持への責任との関連で取扱われた。⁽³⁷⁾ 自殺は人間の身体的生命への攻撃であって罪責あるものである。そして、現在、第三の段階として生命倫理、殊に安楽死との関連で「死ぬ権利」と「死ぬ自由」などの脈絡で論ぜられてきている。⁽³⁸⁾

我々は従来の自殺観がどのように再検討されているかを見てゆくのであるが、A・ホルデレッガー (Holderegger) の『自殺—人間科学の成果と倫理的問題—』の第三部「神学的統合」の線にそって、⁽³⁹⁾ 次の三つの点について基本的なところだけを整理しておく。聖書における殺人禁令の意味、人間の自己愛、そして生と死に対する神の主権侵害としての自殺と人間の自由という順序で進めよう。

1) 聖書における禁令の意味

すでに見たように、聖書は明確な表現では自殺を断罪していない。しかし、アウグスチヌスはモーゼの第五戒に依拠しながら自殺に反対している。倫理神学においては第五戒は他殺に適用され、自殺はそこからの帰結として論じられるものの、自殺に反対するための主要な論拠ではなかった。聖書の「殺してはならない」という禁令は、どのように解釈されるべきであろうか。⁽⁴⁰⁾

(1) 第五戒の「殺すなかれ」の意味

この禁令のなかの「殺す」(razach)という語は、すべての殺害に適用される禁止であろうか。それは敵の殺害や不法者に対する公権による死刑執行を禁じるものではない。この禁令は、すべての個人的な恣意の報復による殺害から人間生命を防衛するためにある。それは同民族間の報復に反対するものであり、共同体に反する殺害を禁じるものである。

(2) 創世紀 9, 5 - 6 の意味

ノアへの祝福のなかで神は次のように語られる。「あなたがたの命の血を流すものに、私は必ず報復するであろう。……人の血を流すものは、人に血を流される。神が自分のかたちに人を造られたゆえに。」ここでも或る共同体内部での不法な恣意的な流血が禁じられている(出 21, 12-17 参照)。人間生命は他者の恣意的で不正な攻撃から守られるべきである。そのような生命破壊を防ぐのは、生命の保証人が神であるからである。

このように聖書は「不正の殺害」つまり合法的な動機なしに遂行される殺害を裁くのである。この点では従来の倫理神学では正しく捉えられており、十分な理由なしに不正に人を殺すことを倫理的に認めないという主張をしてきたのである。⁽⁴¹⁾ 従って、その行為の不合法性(illegitimitas)が論証されなければならない。自殺の禁止もこの点から是認されると思われる。

2) 人間の自己保存本能と自己愛

トマスは自殺を人間の自己保存本能と自己愛に反する行為であるとして、自然倫理法と愛徳に反すると考えた。この考えは倫理神学の教科書のなかで一般に承認されてきた。⁽⁴²⁾ 現代、この見方はどのように解釈されているであろうか。次の三つの点を再検討して見たい。

(1) 自己保存の自然的な傾向は自殺を無条件に禁じうるか

自己保存の自然的な傾向は遇有的な善(bonum contingens)であって、「非倫理的善」(bonum non-morale)である。その善はまだ人間の自由に基づいた善ではない。各人の人間生命は最も基本的な善(bonum fun-

damentale)ではあるが、より高い諸価値との競合関係にあり、それらと比較考量されて、なにが優先されるべきかが判断される。諸価値の衝突状況にあっては、自己保存の自然的な傾向は絶対視され得ないであろう。つまりその傾向はより高次の価値と比較される場合、自殺を無条件に禁止する論拠にはならないと考えられる。より高次の諸価値の秩序のなかで、自分の生命の保持を優先させるか否かを判断することができる。

この点では伝統的にも人間の身体的生命は相対的な価値として認め、例えば死の危険にある他者の生命を救うために自分の生命を危機の状況におくことが容認されてきた。つまり他者の救いがより高次の善として認められる状況において、自分の生命を犠牲にすることは倫理的にもまた宗教的にも高貴な行為として評価される。偶有的な善でしかも「非倫理的善」に関する倫理的判断は、絶対的な無制限の評価を要求することができず、具体的な規範は一定の条件づけの形式でなければ具体的な問題を処理することはできないと思われる。⁽⁴³⁾ 例えば、「不正に殺すこと」は不正であるという仮定的命法の形式で表現される。従って、人間の自己保存の自然本性的な傾向は単に生物の行動科学が明らかにするような本能的な自律傾向としてのみ理解するだけでは不十分であろう。この意味では自殺は確かに自己保存本能に反する行為であるが、人間の生命は他の諸価値および他者との関わりの中にある人格的生命であることを考慮すれば、人間の自己保存本能は無条件に自殺を禁じうるものではない、と言わなければならない。

(2) 自己愛は人間の自然的傾向として理解するだけで十分か

トマスによれば、自殺は自分自身を愛するよという愛徳に反する行為である。この自己愛は人間本性によるものであって、自殺はこの本性に反すると考えられる。人間の身体的な生命は人間のすべての倫理的行為の可能性の必要条件であって、それを保持する自然本性的な義務がある。自己愛は、他のすべての被造的な善のうちで最も貴重な人間の生命を保持する行為を含むものである。⁽⁴⁴⁾

ところで、「非倫理的善」としての身体的な生命は、より高次の倫理的な

価値を自由に受容する行為に方向づけられるべきものである。自己愛の要求は他の諸価値、たとえば隣人を愛するという価値のゆえに自分の生命を与えるという倫理的な価値に場をゆずることができる。こう考えると、自己愛はそれ自体としては、自殺に倫理的な評価を与えることはできないように思われる。つまり、自己愛が人間の自然的な傾向であるというとき、それは単に自然的な衝動としてだけでなく、隣人またはご自分の愛を注がれる神との関わりで評価されなければならない。それらの愛との関わりの中なかではじめて、自己愛は人間の生命の保持を含めて「人格としての人間」の自己実現と結ばれるであろう。更に言うならば、他者のために自分の命を与えることによって、身体的生命は救いの出来事のなかに真の価値を見出すであろう（ヨハ 15, 13 参照）。世界が救いの約束の実現の場であるとすれば、人間の身体的生命も救いの出来事のなかに位置づけられる。従って自己保存本能と自己愛とは人間の社会的な存在性と生命に対する神の至上権と切り離すことはできないのである。

(3) 「直接」と「間接」の区別に意味があるか

すでに見たように、伝統的な自殺観においては「直接的自殺」は倫理的に許されないが、「間接的自殺」は或る一定の条件の下では容認されるということであった。自己保存の自然的な傾向は「非倫理的善」であるということからも、伝統的な「間接的自殺」や自己犠牲の倫理的な許容可能性を肯定することができると思われる。人間の自然本能的な傾向は、理性によるより完全な人間の善（*bonum humanum perfectum*）の秩序づけを含んでいる。すなわち人間の自然本能的傾向は人間以下の諸存在と異なり、人間に固有な善、理性による真理認識や神への傾向性をもつのである。この視点から人間生命の倫理的な要求が問われなければならない。

人間の身体的生命を「非倫理的善」であるとするならば、「その生命を直接に取る行為」は「非倫理的悪」（*malum non-morale*）であると理解する。⁽⁴⁵⁾ 人間は可能な限り、そのような「非倫理的悪」を避けなければならない。従って、「非倫理的善」である人間の身体的生命とつり合うような重

大な理由なしに、その生命を奪うことは倫理的な悪として非難される。しかしその生命とつり合う重大な理由があれば、たとえ自分自身の殺害であっても倫理的に非難される自殺ではないと思われる。これが伝統的に「間接的自殺」を倫理的に容認する理由と同じであれば、「直接」と「間接」の区別⁽⁴⁶⁾ は用語としては必要でないことになろう。

3) 生と死に対する神の主権侵害としての自殺と人間の自由

伝統的にカトリックの自殺観において、自殺に反対する最も強力な決定的な論証は、「神は生と死の主である」という信仰に基づいていた。なぜ自殺は悪いかといえば、それは神の「主権」(Dominium)を侵害するからであるとされた。⁽⁴⁷⁾ 従って自殺は「内面的に悪い行為」(actus intrinsece malus)であって、例外なしにあらゆる状況で倫理的に禁じられる行為である。⁽⁴⁸⁾ 人間は生命の管理者(administrator)であり、自殺は神の主権を侵すのである。⁽⁴⁹⁾ ところで、人間が自分の行為の自由な主体であることは神の主権ということからどのように考えることができるであろうか。

(1) 神の主権と人間の被造性

神の主権の下での自殺禁止の論証は、人間が神の被造物であるという信仰に基づいている。被造物であるがゆえに、人間は自己処理の権利をもたないのである。「神が生命の創造主であり、支配者であって、人間は自分の生命を自分で処分することは絶対に許されない。」⁽⁵⁰⁾ ところで人間の被造性から次の二点が指摘される。人間は被造物である限り、自分があたかも神であるかのように行動することはできない。次に人は神の創造によりその倫理的な要求の下にあって、責任をもって行動しなければならない。被造性は人間の責任ある自己実現の要求を含んでいるのである。

(2) 人間の自由と責任

『現代世界憲章』によれば、人間が自由であることは人間が神の似姿に造られたものであることのすばらしいしるしである(14条)。しかし人間の被造性から見ると、人間は神から、神によって存在するのであり、自己処

理の可能性は否定される。そうすると人間は自分の生命に対して制限された自由と条件づけられた義務をもつことになる。人は誕生と死との間の自然的また歴史的な成長過程において、常に他者との関わりの中にならあり、自分の生命を勝手に処理することはできない。むしろ人間は与えられた生命を自分に対してだけでなく、他者との関係で生かしてゆく責任がある。

自殺する人は、自分の行為の主体として決定的に撤回できない仕方でも自己処理するのである。自殺は自由である主体が知りつつ、自由意思でも自己処理するときだけに、倫理的に罪ある行為である。その行為は自由の与え主である神への反逆行為である。

(3) 人間の自由と死の受容

人間は被造的な存在として有限な諸条件の中での自由をもって生きている。人間の身体的生命はまさにその表われであり、死は人間の生の限界である。つまり、死は単に生物学的な限界としてだけでなく、時間的な制限の中での自由の限界である。この死は現世的な自分の生の終わり（病死であるか否かにかかわらず）として、人が耐えて受け容れるべき事柄である。それは誕生と同様に受動的なことであり、撤回できない自分の人生の終わりである。死の時に、まさに人間の被造性と神への依存性が明らかになる。と同時に人間の自由の最終的な表明として自分の死を受容する時でもある。この避けることの出来ない死の時に、なお人間はその死を自由に受け止め、自分の生命をその与え主である神の手に委ねることができる。

自殺はこのような意味での死の受容ではなく、絶対的な自律の行為のように見えても、生の拒絶による未成熟のままの自己否定の行為である。

(4) 人間の生を終わらせるのは人間か神か

神だけが生と死の主であるから、神だけが人間の生命の終わりを定めようように思われる。ところで、神が人間の生の終わりを定めるとはどのように理解されるべきであろうか。人間の死の理想は自然死であり、現代の生命倫理で論じられているように、できるだけ不自然な死を避けて、無責任な延命をしないように求められる。一般的には自然死は生物学的な老衰

死であるが、大抵の人間はその意味での生命の終わりに死ぬのではなく、病気や重大な障害によって死ぬ。神が生命の終わりを定めるとすれば、人間の尊厳にふさわしい死の要求をどのように考えるべきか。人間の生命の終わりにおける自己決定権は、自然的にであれ、人為的にであれ、不可逆的な死の過程を受け止め、無意味な生命延長をしないで、死の主である神に委ねることである。その時、神は人間の自由な決定を受け入れられるであろう。

(5) 自殺と自己犠牲

キリスト教の自殺観は、常に自己犠牲の可能性を認めてきた。生の危機に直面した限界状況で、人が他の人の生命を救うために自分の生命を捧げるとは倫理的に容認される。ただし、「自分の手で生命を断たなければ」という条件つきであるから、自己犠牲は自殺と区別されると思われる。すでに述べたように、人間の身体的生命は絶対的な価値ではなく、より上なる善のために犠牲にされうるのである。そのような死はまさに人間の自由の証明である。他者のための、またより高い価値のための自由な自己処分の可能性と正当性が認められるのは、それが神の主権と矛盾しないからである。人間が人格であるという意味はここで明らかにされる。すなわち人間の人格としての完成は、自分の生命を他者に与える愛においてはじめて可能になる。

この点はプロテスタントの神学者によっても認められている。ボンヘッファーによれば、「肉体的な生命は守るべき賜ものであると同時に、捧げるべき犠牲である。……死において自分の生命を犠牲にする自由なしには神のための自由は存在せず、人間の生命は存在しない」⁽⁵¹⁾ すなわち人間の生命への権利には、生命を犠牲として賭け、捧げる自由が含まれている。しかし、このような自己犠牲の行為は命ぜられるものではない。各人が神のみ前でまた良心の決断において為すものである。

自己犠牲は、直接に自分自身で手を下し自分の生命を断つ行為とは区別されてきた。後者は「自殺」として断罪されたと思われる。すなわち他の

人の救いのためにも「自分の手で生命を断つ」ことは倫理的に許されないとされた。ところでこのような判断はあまりにもその行為を物理的な直接—間接の構造で括えていないだろうか。果して、極限状況においても共同体のために、またより高い価値のために自己殺害することは認められないのであろうか。その場合、つり合う重大な理由があれば、自分の生命を否定するのではなく、他の価値のために自分のいのちを生かすと考えることができる。この意味で直接に自分のいのちを断つことが倫理的に非難されるであろうか。確かにその際、当人にとってはより高い価値は前もってある程度の蓋然性をもって評価され、その行為の結果も予測されている。ドイツ語で自己犠牲としての自害を〈Selbsttötung〉と呼び、恣意的な自殺を〈Selbstmord〉として区別するのは妥当のように思われる。⁽⁵²⁾

(6) 不信仰としての自殺

自殺は人間の自由な人間的行為である。人間は動物とちがって自由意思をもって自分を死なせることができる。生命の権利も自由によって守られ、あるいは容易に誤って放棄される。ボンヘッファーも指摘するように、⁽⁵³⁾真に自殺が非難されるのは究極的には生命の与え主である神のみ前においてである。神を信じる者にとって、自殺は不信の罪である。人間が直面する苦しみや病気を試練と受け止めるか災難と受け止めるかによって、人間の生き方に大きな相違が生じるであろう。絶望することなく人生の苦しみを乗り越えるためには、神の恵みへの信頼が必要であり、また恵みのなかで苦難の秘義を見つめ、その意義を信仰によって見出すことも大切である。

おわりに

以上のように、キリスト教では自殺は倫理的に、また宗教的に許されない行為であるが、具体的なケースの場合その人の生きてきた状況を見捨てることなく、慎重な判断が必要である。「自殺は絶対にしてはいけない」というだけでは、苦境にあって追い詰められている人にとっては何の力にも

ならないように思われる。多くの場合、自殺は人間の精神が健全でないとき起きる。

キリスト教は自殺防止にどのように寄与できるであろうか。子供の自殺研究家である稲村博氏は「心のきずな療法」を提唱している。⁽⁵⁴⁾ 自殺する人は心理的に孤立無援のよるべない状態におかれているから、手を差し延べて死の危険性から遠ざけようとする方法である。十分な時間をかけ、本人をありのままに受け止め、本人の言うことを傾聴し、信頼の心のきずなを保つのである。とくに子供の自殺はそのときの社会の矛盾や病理の象徴的な反映であるから、大人は自分たちの問題として受け止める必要がある。また、高史明氏は若者にどのようにいのちの尊さを自覚させるかを考え、人間のいのちが他者（自然、他の人間人格、神）との交流のなかで「生かされて生きる」ものであることを知らせようと努力しておられる。⁽⁵⁵⁾ 死ぬとはいのちが見えなくなる、つまり人間のいのちも神のいのちも見えなくなることである、という。

パウロは、「被造物全体が今に至るまで、共に呻き、共に産みの苦しみを続けている」（ロマ 8、21-25 参照）と言っているが、我々はどうのようにしたら共に呻き、共に苦しみ、そして友になることができるであろうか。「人はだれ一人自分のために生きる者はなく、だれ一人自分のために死ぬ者はない。わたしたちは生きるのも主のために生き、死ぬのも主のために死ぬ。だから生きるにしても死ぬにしても、私たちは主のものなのである。なぜならキリストは生者と死者との主となるために死んで生きかえられたからである」（同、14、7-9）。究極的には人間のいのちの重さ（*dignitas*）はペルソナである神にかかっている。「キリストは彼のためにも死なれた」（同、14、15）という信仰の生命観をどのように知らせうるであろうか。誰ひとりのいのちも無駄ではなく、また無駄にしてはならないということ人を人と人の触れ合いのなかで感得させる以外にないであろう。「神を見る」（*visio Dei*）ことが人間の最高の至福であるとすれば、その目に見えないいのちを見出させるように努める以外にないと思う。他の人に向って誰

も「お前はいらない」(I コリ, 12, 14-27)ということとはできないのである。

なぜ、生きなければならないか。それは単なる義務や負担ではなく、いのちを賜ものとして受け止めるときに答えが見出されてくる課題である。しかも人間との触れ合いと神との交わりのなかで意味が見出され、解決されるべき課題であろう。自殺をめぐる問題は既成の解答はない根本的な人生の問題である。単に自殺者個人だけを責めることのできないものであるがゆえに、自殺者に対してもそれに直面した人々も互いにゆるし合う愛の心が必要なかもしれない。キリスト者としては積極的に人間の生命の尊厳を認め、その尊厳の根拠を見極めつつ、困窮にある人に可能な限りで関わってゆく以外にないように思われる。何のためにというよりも、誰のために生きているかが問われなければならない。

註

- ※ 本稿はカトリック社会問題研究所主催の〈第7回 カトリック社研中部セミナー〉(名古屋の聖母カテキスタ学院 昭和62年10月24・25日)で、「キリスト教における生と死——自殺：何のために生きなければならないか——」のテーマで発表したものに加筆したものである。
- 1) 石井完一郎、『青年の生と死の間』(弘文堂 昭和54年)。13人の自殺未遂者との出会いを通して、自殺防止の原点を探っている。
 - 2) 例えば、中村一人、『自殺—精神病理的考察—』(紀伊國屋書店 1962年)。
 - 3) デュルケーム(宮島喬訳)、『自殺論』(中央公論社 昭和60年)。その簡略な理解のために、宮島喬、『デュルケーム 自殺論』(有斐閣 1979)。
 - 4) 日本自殺予防研究会、いのちの電話編、『自殺防止と死生観』(星和書店 1979年)は、自殺防止シンポジウムの記録であるが、自殺と死生観をめぐる大切な資料である。
 - 5) R. A. McCormick, “*The Judaeo-Christian Tradition and Bioethical Codes*,” in: *How Brave a New World? -Dilemmas in Bioethics*, London 1981, 10-17; ホセ・ヨンバルト, 「『人間の尊厳』と『人命の尊重』—法と道德の問題として」『ソフィア』30(1981年/春), 26~45頁。宮川俊行, 『安楽死と宗教』(春秋社 昭和58年), 97~107頁。また第二バチカン公会議の『現代世界憲章』第1部第1~2章の人間論を見よ。
 - 6) K. Rahner, “*On Christian dying*,” in: *Theol. Invest.* vol. VII, London 1971, 285-293; Id., “*Theological considerations concerning the moment of death*,” in :

- Theol. Invest. vol. XI. London 1974, 309-321,特に 318-320; B. Häring, *Medical Ethics*, Slough 1972, 120-131.
- 7) 今、日本ではA・デーケン師などによって推進されている新しい分野である。「死への準備教育叢書」として3巻同時出版された。メデカルフレンド社・アルフォンス・デーケン編第1巻『死を教える』、第2巻『死を看取る』、第3巻『死を考える』、(メデカルフレンド社 昭和61年)。また樋口和彦・平山正実編、『生と死の教育—デス・エデュケーションのすすめ—』、(創元社 昭和60年)参照。
- 8) この点について、稲垣良典、「死の意義—人間にとって死を準備するとは—」と青木清「生命と死—生物学的死と人間の死」、A・デーケン編、『死を考える』、上掲書、1~22頁、23~40頁参照。
- 9) 現在、死を「過程」として理解し、その重要性が強調されている。例えば、キューラー・ロス(川口正吉訳)の『死ぬ瞬間』、(読売新聞社 昭和46年)、65~169頁。日本人はロスのような死のプロセスをとるとは限らないことについては、河野博臣、『ガンの人間学』(弘文堂 昭和59年)、113~128頁。
- 10) 宮川俊行、上掲書、125~136頁。
- 11) 用語の詳しい歴史については、B. Alaimo, “*De suicidii nomine et quibusdam eius definitionibus*,” in: *Antonianum* 31 (1956), 198-214; Id., “*De suicidii definitione*,” in: *ibid.*, 33 (1958), 13-44; スチュワート・ピッケン(掘たお子訳)、『日本人の自殺』(サイマル出版会 1979年)、18~31頁。
- 12) スチュワート・ピッケン、上掲書、32~54頁。
- 13) J. Mausbach-G. Ermecke, *Katholische Moraltheologie*, 3. Bd., Münster 1953, 75. “Der Selbstmord ist die selbstgewollte, direkte Zerstörung des eigenen Lebens.”
- 14) M. Zalba, *Theologiae Moralis Compendium, I*, Matriti MCMLVIII, 851, “Suicidium est actio vel omissio quae ad mortem proprium causandum natura sua ordinatur.”
- 15) 『自殺論』、上掲書、22頁。
- 16) 例えば、D. M. Prümmer, *Manuale Theologiae Moralis, Tomus II*, Friburgo MCMXXVIII, 106-109; B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis, II*, Paris 1935, 349-355; M. Zalba, 上掲書、852-855。
- 17) 最近では「つり合いのとれた理由」(causa proportionata)を中心に見直されている。多くの研究のなかから次のものを挙げておく。R. A. McCormick, “*The Principle of the Double Effect*,” 上掲書、413-429; B. Schüller, *The double effect in Catholic thought: a reevaluation*,” in: *Doing Evil to Achieve Good* (ed. by R. A. McCormick and P. Ramsey), Chicago 1978, 165-192; N. Hendriks, *Le Moyen Mauvais pour Obtenir une Fin Bonne*, Roma 1981, L. I. Ugorji, *The Principle of Double Effect*, Frankfurt/M. -Bern-New York 1985; 宮川俊行、上掲書、114~124頁; 同、「二重結果の原則」、『純心女子短大紀要』第19集(1983年)、1~9頁。

- 18) D. M. Prümmer, 上掲書, 106. “Suicidium directum et privata auctoritate factum est semper gravissimum peccatum.”
- 19) J. Mausbach-G. Ermecke, 上掲書, 75, “objektive immer schwere Sünde.”
- 20) M. Zalba, 上掲書, 852-853, “grave peccatum”.
- 21) E. J. Cooper, “A newer look at the Theology of sin,” *Loovain Studies* 3, (1970 1971), 259-307.
- 22) B. Häring, *Sin in the Secular Age*, Slough 1974, 170-171.
- 23) B. シュナイダー, 「聖書の死生観」『死の彼方に—宗教的死生観— 門脇佳吉編, (南窓社 昭和60年), 159~185頁。
- 24) G. ズィークムント(中村友太郎訳), 『生か死か・自殺の問題』(エンデルレ書店 昭和50年), 63~74頁。
- 25) K・バルト(川名勇編訳), 『イスカリオテのユダ—神の恵みの塵ひ— (新教出版社 1963年), 特に73~80頁。
- 26) 『神の国』(アウグスチヌス著作集11), (教文館 1989年), 65~83頁。
- 27) トマス・アキナス(稲垣良典譯), 『神学大全』18(創文社 昭和60年), 156~178頁参照。
- 28) 『ニコマコス倫理学』第5巻第11章, 1138 a(高田三郎訳 岩波書店 昭和49年), 210~211頁。自殺は正しくない行為の一例であり, 法はそれを禁止している。自己を死滅に導く者に対しては一定の貶責(アティミア)が与えられ, 自殺者の手は胴体と離して埋葬された。
- 29) 資料不足のため詳細な研究に至らなかった。ステーバス(阿南成 訳), 『法と貞徳』(理想社 昭和43年), 63頁。
- 30) 金沢文雄, 『刑法とモラル』(一粒社 昭和59年), 204~216頁。ここでは210~211頁。ホセ・ヨンバルト, 金沢文雄, 『法と道徳—その理論と実践— (成文堂 昭和48年), 100~105頁。
- 31) *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, ed. J. A. Coriden, Th. J. Green, D. E. Heintschel, New York 1985, 730. 「公けの蹟き」を与える罪(新c, 1184)や祝別された墓地(新c, 1240)の規定には, 自殺への明確な言及は見られない。
- 32) B. Häring, *Free and Faithful in Christ, Vol. 3*, Slough 1981, 36.
- 33) AAS LXX II, (1980), 542-552. 邦訳と解説は, 宮川俊行, 『安楽死について—チカン声明—はこう考える』(中央出版社 昭和58年), 65~75頁参照。
- 34) 上掲書, 74~75頁。
- 35) 例えば, M. Zalba, 上掲書; H. Noldin, *Summa Theologiae Moralis, Vol. II (t. xxxii, G. Heinzl)*, Innsbruck 1959, 293-294; Th. A. Iorio, *Theologia Moralis (t. quinta)*, Neapoli 1960, 107-108.
- 36) 正義に反ずるとして, D. M. Prümmer, 上掲書; B. H. Merkelbach, 上掲書; :

- Cl. Marc et X. Gestermann, *Institutiones Morales Alphonsianae, Tomus I*, Lugduni 1933, 497-498; 敬愛との関連で, A. Vermeersch, *Theologia Moralis, Tomus II*, Roma 1945, 221-222.
- 37) J. Mausbach-G. Ermecke, 上掲書, B. Häring, *Das Gesetz Christi, 3. Bd.*, Freiburg 1961 (6. Aufl.), 214-215.
- 38) 例えば, *Life and Death with Liberty and Justice*, ed. by G. Grisez, J. M. Boyle, Notre-dame-London 1979, 121-138; 阿南成一, 『安楽死』(弘文堂 昭和52年), 10~11頁。金沢文雄, 「エーザー編・自殺と安楽死—倫理的・法的考察—」, 『ジュリスト』No. 651(1977, 11, 1), 94~100頁。同編, 「ドイツにおける最近の自殺・安楽死論議—倫理的・法的考察—」, 『判例タイムズ』No. 353 (1978), 49~71頁。
- 39) A. Holderegger, *Der Suizid. Humanwissenschaftliche ergebnisse und ethische problematik*, Freiburg 1977; 我々はそのイタリア語訳を使用する。 *Il suicidio. risultati delle scienze umane e problematica etica (tr. di A. Rizzi)*, Assisi 1979, 291-437.
- 40) Id., *ibid.*, 344-352; E. Hamel, *Les dix paroles*, Bruxelles-Paris-Montreal 1969, 77-79; W. Harrelson, *The Ten commandments and human rights*, Philadelphia 1980, 107-122.
- 41) J. Mausbach-G. Ermecke, 上掲書, 73-74.
- 42) B. H. Merkelbach, 上掲書, 351-352; J. Mausbach-G. Ermecke, 上掲書, 76.
- 43) W. Korff, *Theologische Ethik*, Freiburg-Basel-Wien 1979 (2. Aufl.), 22-23.
- 44) A. Holderegger, *Il suicidio*, 上掲書, 328~332 参照。
- 45) 「非倫理的の善」は「自然的の善」(bonum physicum), 「前倫理的の善」(bonum pre-morale)とも呼ばれ, 現代のカトリックの生命倫理の諸原則の議論でよく用いられるが, 用語の統一はない。
- 46) B. Schüller, “Direkte Tötung-indirekte Tötung,” in: ThPh 47 (1972), 341-357; Albert R. Di Ianni, “The direct/indirect distinction in morals,” in: Thomist 41 (1977), 350-380 参照。
- 47) B. H. Merkelbach, 上掲書, 351.
- 48) J. Fuchs, “An ongoing discussion in Christian Ethics : Intrinsically evil acts? ,” in: Christian Ethics in a Secular Arena, Georgetown University 1984, 71-90.
- 49) このような考えはプロテスタント神学者も同じである。K・バルト(村上伸訳), 『キリスト教倫理』III (新教出版社 1977年), 127~144頁。
- 50) A・ファン・コール(浜寛五郎訳), 『倫理神学概論』第1巻(エンデルレ書店 1975年), 767頁。
- 51) D・ボンヘッファー(森野善右衛門訳), 『現代キリスト教倫理』(新教出版社 1978年), 161頁。
- 52) B. Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteil*, Düsseldorf 1973, 244-245.

- 53) 上掲書, 162~163 頁参照。
- 54) 稲村博, 『わが子と教え子を自殺から守る十章』(大修館書店 1980 年), 214~229 頁。
その他の多くの著書で自殺防止の問題を取りあげている。
- 55) 高史明, 『いのちの優しさ』(筑摩書房 1981 年), 76~90 頁。

The Moral of Suicide

—Reexamination of Suicide in Catholic Moral Theology—

Yoshitaka HAMAGUCHI

In this article we study and reexamine the moral judgment of the traditional viewpoint of suicide in Catholic moral theology.

At first we consider the meaning of human life and death in the relationship to the other human persons and God. The problem of suicide is not only considered as individual conduct, but also as social phenomenon in the complicated human society. The death of a human person should not be seen as the end of biological life. It is a free acceptance of the end of human life as a person in front of God.

Secondly, we study how the moral of suicide has been established in the Catholic Church and her moral theology. We present the thought of St. Augustine and St. Thomas Aquinas, and what punishment was set on suicide by the Church Councils and Canon Law.

Thirdly, we reexamine the traditional argument of suicide in Catholic moral theology. How can we understand the prohibition of the fifth commandment? Are the inclination of human nature to preserve his own life and self-love able to prohibit unconditionally a suicide? How is the distinction between “direct suicide” and “indirect suicide” evaluated in recent moral theology? Next, we study the relation between the divine sovereignty on life and death and human freedom. The human person is able freely to accept the end of his own life as a last expression of the human person. We can distinguish between

suicide and self-sacrifice that gives his own life for salvation of other persons or other higher values than his proper life.