

キリスト教の社会倫理 (Ⅱ)¹⁾

——多元的倫理とキリスト教の道德——

村 田 充 八

I はじめに

倫理には、それをどうとらえるかによって、さまざまな争点が浮かび上がってくる。その一つは、倫理についてどう考えるかの立場の違いに関するものである。そのさまざまな立場を整理することは、倫理とは何かについて、さらにその本質を明らかにするためにきわめて有益である。

米国の福音派の聖書学者、弁証学者として著名なノーマン・L・ガイスラー (Norman L. Geisler) は、この倫理の立場を整理するために、その著 *Ethics: Alternatives and Issues* を著した²⁾。ガイスラーの倫理のさまざまな立場の位置づけは、道德の位置づけやキリスト教の倫理を考察する場合に有益である。というのは、Ⅱ節以降に取り上げるガイスラーによって整理された倫理的立場は、それを主要な既存の倫理的立場と照らし合わせることによって、さまざまな倫理的立場の特性を浮かび上がらせることに成功しているからである。つぎのⅡ節以降では、ガイスラーの上記著作の第一部に展開されている六つの倫理に対する態度を要約的に紹介することを通して進められる。したがって、本稿の内容は、ガイスラーの論点に大きく負っていることを、はじめに断っておく。

ガイスラーは、上記著作の第一部において、さまざまな倫理的立場を理論的に見事に類型化し、第二部では今日の具体的な社会的問題を争点として取り上げ、倫理に対する立場を整理している。同書は、Ⅳ節以降で取り上げるジョセフ・フレッチャー (Joseph Fletcher) の「状況

倫理 (situational ethics)」論争の渦中、1971年に出版された。70年代のはじめは、世界中でキリスト教の倫理について数多くの論争が繰り広げられた。なかでも特筆すべきものは、フレッチャーの提示した状況倫理をどうとらえるかについてであった。その状況倫理という視点に賛意を表する者も多く現れたが、一方、後にⅣ節で述べる神学者ジョン・W・モンゴメリー (John Warmick Montgomery) のように、聖書の權威性を主張する保守派のキリスト者は、どうてい状況倫理の論理は聖書の論点から受け入れられないという立場にたった。もちろん、わが国においても、状況倫理については、それが紹介されてから、キリスト教界において一つのブームを形成し、大きなうねりとなった。しかし、それが、一つのキリスト教倫理として、どのような内容のものであるかについては、十分な議論はなされなかった。キリスト教の倫理といえば、もちろん、使徒パウロの倫理や旧約聖書の倫理、新約聖書の倫理などの考察が必要である。とはいえ、1970年代以降、社会倫理を問題にすると、現実の社会とのかかわりにおいて、この状況倫理の検討を避けて通ることはできない。そのフレッチャーの状況倫理の意味を明らかにするためにも、ガイスラーの視点を整理し直すことは有益である。それは、既存のキリスト教倫理の立場において、状況倫理がどこにどのように位置づけられるかを明らかにしてくれるからである。

Ⅱ アンティノミアニズムとジェネラリズム

ガイスラーは、その前掲著作『倫理——その立場と争点——』において、既存の倫理的視点、すなわち社会に存在する倫理を、どのように理解するかという視点から、倫理に関して六つの立場があることを述べている。倫理の意味については、すでに、前稿「キリスト教の社会倫理(I)」においても指摘したが、彼のいう「倫理」とは、社会に存在する「望ましいと見なされる規範・価値」ととらえることができる。ガイスラーにとっては、倫理とは、社会に存在すべき規範・価値であり、それは、当該の社会や人々に大きな影響を与える。

そのガイスラーが、整理した第一の倫理の立場は、「アンティノミアニズム (antinomianism)」である。これは、通常「反律法主義」と訳される。この立場は、一般に、社会には、人間や社会の存在を拘束する規範や価値は存在すべきではないとする立場である。ガイスラーは、この立場を、規範に対立的な態度を保持する (against law) 反律法主義的態度とはとらえていない。「反律法主義」というと、何か他の規範がすでに存在しており、その規範には従うが、聖書の律法には反対するという立場とも理解することができるからである。ガイスラーは、アンティノミアニズムを、既存の律法に従わない、律法の影響下にない (without law)、律法をもたない、律法を排除する、というような広い意味でとらえている。その意味で、ガイスラーの論点に従えば、アンティノミアニズムは、「無法主義」ないし「無規範主義、超法主義」と訳するのが適当である。この意味で、アンティノミアニアンは、物事を判断する準拠棒を形成する客観的な原則的倫理、すなわち行為や思惟の是非についての判断材料をもたないことを特徴としている⁹⁾。この立場においては、諸個人や国家は、それを超えた客観的な道徳的倫理的な基準をもたない。そのために、そこには客観的な意味で、それらの行為や思惟の是非を問うための方法は存在しないことになる。言い換えると、そのような状況においては、行為や思惟そのものを評価する基準がないのであり、諸個人や国

家は、それぞれの判断にもとづいて行為したり思索活動を行うことになる。たとえば、何者かが偽証したとしても、アンティノミアニズムの立場においては、その正邪の判断は、それを判断する個人や国家によって異なることになる¹⁰⁾。要するに、この立場においては、物事を判断する基準が存在しない。その意味で、この立場は、エミール・デュルケムのいうアノミー状態、無規範状態に類似した立場であるともいえる。

アンティノミアニズムを推進する立場は、あらゆる倫理的規範を排斥する立場でもある。アンティノミアニアンは、社会には、人間の行為の規範となるような倫理など存在すべきでないと主張する。ガイスラーによると、このアンティノミアニズムの代表的なアプローチは、実存主義 (existentialism) と情緒主義 (emotivism) のなかにみられるという。なかでも、キルケゴール、ニーチェ、サルトルはアンティノミアニアン¹¹⁾の代表的論者とされ、その極致はサルトルにあるとする。ガイスラーは、キルケゴールは普遍的な倫理的規範を超えた宗教的個を、またニーチェは倫理的規範を超越する非宗教的な諸個人の力への意志を定立し、サルトルはあらゆる倫理的価値を排斥し人間の生活を不条理なものにとらえたことを指摘している¹²⁾。彼らアンティノミアニアン¹³⁾の共通点は、社会の倫理を超えるものとしての「人間の実存」を追求した点にあるといえる。アンティノミアニアンにとって、この世においては、自ら従うべき倫理はない。彼らは、むしろ人間は既存の倫理に従うべきではなく、人間の実存に重きをおく生き方を模索すべきと考えたのである。

第二の立場は、ジェネラリズム (generalism) のそれである。この語は、「普遍主義」と訳することができる。偽証に関連して、ガイスラーが述べている論点を整理してみよう。彼は、ジェネラリズムの立場とは、たとえば、偽証は一般的に悪であるが、必ずしも偽証すべてが悪ではない、と指摘できるような場合をさすと述べている。ジェネラリストの最大の特徴は、十戒の九戒「あなたは隣人について、偽証してはなら

ない」において述べられているように、偽証は「普遍的・原則的」に悪であるが、状況如何によつては (in some circumstance), 偽証が悪でない場合もあると考えるところにある。この論点の特性は、極言すると、十戒のような倫理的規範は、それ自身は普遍的なものでも絶対的なものでもなく、必ずや「例外」をもっているということにある。言い換えれば、個々の倫理的規範は、それぞれが普遍的な規範であるとしても、それらの規範が、すべての環境に適用されるわけではないということなのである。

ガイスラーによれば、ジェネラリストの代表的論者は、イギリスの功利主義者 (utilitarian) で法学者ジェレミー・ベンサム、同じくイギリスの哲学者ジョン・スチュアート・ミルらである。ジェネラリストの特徴は、すでに述べたアンティノミアンと違って、倫理的規範の価値は認める。しかし、ベンサムは、周知のように、「最大多数の最大幸福」こそが人生の目的であると述べた。彼らは、その意味で、第三の立場以降において提示するように、倫理を絶対的に価値あるものとする「絶対主義者 (absolutist)」ではない。このように、ジェネラリストの最大の特徴は、「絶対的規範」の存在を認めないことにある。ガイスラーによれば、ジェネラリストにとって、行為の是非は、本質的かつ普遍的な絶対的価値によって判断されるべきではなく、結果の善し悪しによって判断されるべきものなのである⁶⁾。要するに、ジェネラリストにとって、行為の是非は、その結果如何による。それは、つぎに述べるアブソルューティズムの論点と決定的に異なる。功利主義者が希求する「最大多数の最大幸福」のためには、絶対的な倫理的規範を尊重するよりも、むしろ、結果として、人々が「幸福」になることの方が大切なのである。

第三に、社会には、絶対的かつ普遍的規範は一つしかないとして主張する立場がある。この論点は、多くの宗教者がもつ論点と考えることができる。宗教集団にとって、その宗教集団が所持する信念体系こそが絶対であって、それ以外の

ものはすべて相対的なものである。その意味で、ガイスラーは、この立場を、以下に述べる第四～第六の立場同様、「規範絶対主義 (absolutism)」と呼んでいる。この立場の代表例は、IV節で述べる「状況主義 (situationism)」である。

代表的論者は、いうまでもなく、ジョセフ・フレッチャーである。フレッチャーは、どのような環境においても、「愛」という普遍的な原理に照らして、すべての行為の是非が決せられることを主張した。彼は、人間の行為は、愛という唯一の「絶対的規範」によって評価されると述べた。その内容の詳細な検討は、IV節にゆずるが、ガイスラーによれば、フレッチャーの論点は、愛を基とする「規範主義」であり、またその愛という規範を絶対化した「絶対主義」なのである。フレッチャーの主張する愛を規範とする論点は、ジェネラリストのように、愛も絶対的なものではないというような例外は決してない⁷⁾。その意味で、フレッチャーは、「愛」という視点を、物事を判断する基準と考えた。彼は、その「愛」こそが、何よりも「絶対的」に大切であるとする。したがって、この「規範絶対主義」の立場は、いうまでもなく他の規範を認めようとしない。判断基準として、他の規範の立場を認めようとする場合は、つぎの「非葛藤絶対主義」となる。

第四の倫理の立場は、「非葛藤絶対主義 (non-conflicting absolutism)」である。これは、社会には「複数」の「普遍妥当的規範」が存在し、各規範は決して対立しないとする。たとえば、殺人禁止規範「あなたは殺してはならない」と偽証禁止規範「あなたは隣人について、偽証してはならない」という二つの絶対的規範は、対立葛藤状態にはないとする。この立場は、殺人も偽証もどちらも侵すべからざる普遍妥当的規範であると考え⁸⁾。この意味で、社会に存在する各規範は、それぞれ固有の法則をもち、個々の固有の領域において普遍的に重要なのである。この立場の特徴は、ガイスラーによれば、社会には複数の本質的な価値をもつ倫理的規範

が存在していることにある。その意味で、ガイスラーは、この立場を、「多元的絶対主義(pluralistic absolutism)」の立場であると述べている。ガイスラーは、その代表者として、プラトンとカントをあげている。プラトンは、その著『国家』において、国家が有すべき基本的な徳目について述べ、国家には、「知恵」「勇気」「節制」「正義」の規範的徳目が必要であると指摘した。この国家に必要な複数の絶対的価値は、いずれも相互に対立・矛盾するものではない。

カントも、プラトン同様に人間が無条件に従わねばならない絶対的格率が存在することを主張した⁹⁾。それについては、すでに拙著『戦争と聖書の平和』においても解説した。ガイスラーが述べているように、カントは、功利主義者の主張する、結果的に人間のためになるかどうかという功利的視点とは異なって、人間には無条件に従わねばならない本質的に価値ある複数の格率があることを指摘した¹⁰⁾。この、複数の価値は、それぞれ固有の領域において、固有の意義を有する。相互に矛盾するように思えても、そこには、それ自身の深い意味が存在しているのである。

ガイスラーは、このような考え方は、他にも、ユダヤ教、カソリック、プロテスタントの思想家たちのなかにもみられると述べている。その共通点は、社会には、絶対的に侵すべからざる複数の倫理的規範が存在し、それらは決して対立しないと考えるところにある。彼らにとって、普遍的な道徳的規範が相互に対立するはずはなく、人間が服従すべき複数の絶対的義務が、相互に対立するはずはないのである¹¹⁾。

Ⅲ 理想的絶対主義と階統的規範主義

第五の立場は、「理想的絶対主義(ideal absolutism)」である。ガイスラーによれば、この立場は、第四の「多元的絶対主義」同様、社会には複数の絶対的な倫理的規範が存在するということを前提としている。しかし、場合に

よっては、それらの複数の規範や価値の間には、対立葛藤状態が生じることがあるという点を特徴としている。この立場は、複数の価値・規範を承認し、その間に葛藤はないと考える。また、この点は、第四の立場と異なり、そのもっとも代表的な倫理として、ガイスラーは「キリスト教の倫理」をあげている。ガイスラーは、この第五の立場について二つの基本的論点から説明している。

その一つの点は、社会には、侵すべからざる複数の絶対的倫理的原理が存在するという点である。それらは、プラトンの国家の徳やカントの格率のように、その正当性が哲学的に提示される場合もあるという。それらの絶対的理想が、神の啓示の一部として、社会に保持されるべき前提として神学的に提示される場合もあるという。

第二の論点は、理想的絶対主義が、複数の規範が侵害されることはどのような条件においても不当であると主張する点にある。この第五の立場においては、哲学的または神学的に提示された規範的原理は、それぞれ決して侵害されるべきものではないとされる。その意味では、つぎに説明する第六の立場、価値的に上位にある倫理的規範を保持するために、下位にある規範を実質的に無視する「階統的規範主義(hierarchicalism)」とは根本的に異なる¹²⁾。

ガイスラーは、この立場を意味づけるために、第五の立場の代表者に宗教改革者マルティン・ルターをあげている。ルターの立場は、「理想的」には複数の規範間に対立はないと考える。その意味において、この立場は、「理想的絶対主義」といわれる。それぞれ定立された規範的原理は、第四の立場のように、人間の活動の諸領域において、それ独自の領域に主権をもって規範的役割を果たすのであり、理想的には、それぞれの規範は、他の領域を規制するものではない。ガイスラーによれば、「偽証するなかれ」という偽証禁止規範は人間関係の領域において、「盗むなかれ」という規範は私有財産の関係領域において、姦淫するなかれは結婚関係と

いう領域において、それぞれ有効であり、それらの各領域においてそれぞれ規範的役割を果たす。それぞれの規範は、個々に有効な領域が決められている。その意味で、この立場は、「理想的」には、社会の諸規範は、相互に対立することはないと考える立場である¹³⁾。

しかし、ガイスラーによれば、人間の諸関係は複雑であり、必然的にそれぞれの固有の領域の規範が、他の多くの領域にかかわりをもつことがある。その過程で、複数の規範関係のなかに、相互の規範の葛藤状態が生起することになる。彼によれば、それは、結局は人間の「罪」の問題と関係しているという。キリスト教においては、人間は、アダムの堕落以後、罪の状態にある。その意味では、規範間の葛藤は避けられない。人間の罪による腐敗から、さまざまな道徳的なジレンマが生じる。すなわち、罪に支配された堕落した社会においては、複数の道徳規範が、相互に葛藤状態を経験する。このことは、人間に罪の赦しの必要性を喚起することになる。ガイスラーは、ルターが、「詩編」51編5節の「あなたに背いたことをわたしは知っています。私の罪は常にわたしの前に置かれています」および、「エフェソの信徒への手紙」2章3節の「わたしたちも皆、こういう者たちの中にいて、以前は肉の欲望の赴くままに生活し、肉や心の欲するままに行動していたのであり、ほかの人々と同じように、生まれながら神の怒りを受けるべき者でした」を引用し、人間が現行罪(actual sin)を犯していないとしても、原罪(original sin)のもとにあることを主張したことを提示している。その意味で、侵すべからざる絶対的倫理的な規範も、罪の人間社会のなかで対立することがあるのである。

ガイスラーによれば、絶対的規範が葛藤状態にある場合、この解決策として、複数の規範から、より悪でない行為を選択することが進められるという¹⁴⁾。要するに、各規範間に優先順位をつけるのである。それは、有効で価値ある複数の規範のうちから、どの規範を選択するかという問題である。

それが、第六の立場としての「階統的規範主義」となる。この立場も、第四、第五の立場同様に、社会には、多くの絶対的な倫理的規範があるということを前提としている。しかし、それらの倫理的規範は、重要性からみて本質的に同等ではない、という点において、第四・第五の立場とは決定的に異なる。したがって、複数の規範が葛藤状態にあるなら、価値的に下位の規範は、高次の規範を保持するために、より高次の規範に従うべきことが要請される。ガイスラーが述べているように、殺人を犯すことと偽証することは、どちらも絶対的に悪である。しかし、「階統的規範主義」者にとって、真実を述べることは善ではあるが、人の命を犠牲にしてまで、真実を述べる必要はない。具体的には、人の命を奪わないということは、真実を述べるということより、上位におかれるべき規範なのである。

第五の理想的絶対主義においては、倫理が相互に対立する場合、それは人間の罪による結果であり、両者の倫理ともに問題があると理解する。それに対し、第六の階統的規範主義は、人間は、高次の倫理的規範、より善なる規範に従うべきであるとする。状況主義が、唯一の普遍的な規範しかもたないのに対し、この立場は、普遍的な諸原理には価値的に高次の原理と低次の原理が存在することを主張する¹⁵⁾。したがって、高次の原理に従うとき、低次の倫理に従う必要はない。その意味で、低次の規範を侵害することは、高次の規範に従うために許されることになる。

ガイスラーによれば、この代表的立場は、プロテユスとその継承者たちであるとする。彼らの視点によれば、倫理的規範は、「善」の尺度上において、もっとも低次のものから高次のものまで序列のもとにおかれているとする。そこには、多くの倫理的価値も、重要性において差があるということになる。ガイスラーによれば、彼らは、また倫理的価値の順位は、「人はものよりも本質的に価値がある」という視点にたっているとする。人間は愛される存在である

のに対し、ものは用いられる存在なのである。言い換えれば、ものは愛されるべき対象ではないし、人間は用いられるべき対象ではない。また、少数の人間より、多くの人間が大切にされるという¹⁶⁾。この立場は、規範には階統的な秩序があるという点に、特徴がある。

以上、社会に存在する倫理をどうとらえるかという点においても、代表的な視点として六つの形態が考えられることを、ガイスラーの視点をもとにまとめた。社会に存在する倫理をどうとらえるかについても、人間が社会的な拘束を受けているかぎり、その拘束のあり方によって変わることは、すでに「キリスト教の社会倫理(Ⅰ)」において述べた。このように、社会の倫理に対するとらえ方は多元的である。一つの倫理でも、それを絶対的に正しいとするか、例外が認められるとするか、また社会には唯一の絶対的な倫理的規範が存在すると考えるか、あるいは複数の重要な規範が存在するとするか、これらについては、各人各様に考え方の相違がある。ある社会には絶対的な倫理的規範でも、他の社会には、それが何の重要性ももたない規範であるかもしれない。そのように自らの絶対的規範を関係をもたない他者に押しつけることは、多くの問題を含む。現実社会に存在する倫理は多様であり、その倫理に対する態度も、人それぞれに異なる。たしかに、キリスト教の社会倫理は、それが聖書的な視点から述べられるかぎり、人類共通に普遍的な倫理ということができよう。しかし、人間の「罪」の問題を一つ取り上げても、その見解は異なるように、キリスト教の社会倫理も多様である。要するに、社会に存在する倫理も、倫理に対する態度も、ここで、多元的であるということを確認しておく必要がある。

Ⅳ J. フレッチャーの新しい道德

これ以後は、多くの倫理のなかでも、ガイスラーが、「規範絶対主義」と位置づけた倫理を問うことを課題とする。その際に社会倫理学の

社会科学的な学問的方法を用いて、キリスト教社会倫理学のキリスト教に重点をおく倫理について指摘していきたい。その過程では、キリスト教の倫理をできるかぎり客観的に検討するということを前提としてすすめる。その作業は、第一に、キリスト教倫理の代表的研究の論点を整理すること、第二に聖書に示されたキリスト教の倫理を整理すること、第三に、倫理と道德の相違を考察することを主眼としている。

「新しい道德」という言葉を用いて、キリスト教の倫理を検討した忘れることのできない研究者は、アメリカのキリスト教社会倫理学者ジョセフ・フレッチャーである。Ⅲ節において、ガイスラーの視点から、すでに、フレッチャーの倫理的立場は、「愛」を規範とする「規範絶対主義」であり、またその倫理的視点は「状況倫理」の立場であることを紹介した。彼の論点は、キリスト教の倫理を考察するとき、避けて通ることのできない視点を提供している。彼は、キリスト教の社会倫理に対する原則的視点および反原則主義的視点を超えて、「新しい道德」としての「愛」を規範とする「状況倫理」を提示した。この論点は、世界のキリスト教界、特に英語圏の教会に、良きにつけ悪きにつけ議論を巻き起こした。それは、彼の「新しい道德」の論点が、Ⅲ節において提示したようなルターの「理想的絶対主義」の立場、すなわちキリスト教の原則的な社会倫理と相容れない側面を含んでいたからである。

フレッチャーは、1966年に、*Situational Ethics: The New Morality* を出版した¹⁷⁾。その著作において、彼は、状況倫理 (situation ethics) は、状況に適合すること (a contextual appropriateness), すなわち、「善 (the good)」や「義 (the right)」ではなく、状況にふさわしい行為をすること (the fitting) にねらいをつけていると述べている¹⁸⁾。また、彼は、状況的な要因 (the situational factors) が³⁾、根本的に重要であると指摘し、「周囲の状況 (circumstances) が規範 (rules) や原理 (principles) にとって変わる」ほど重要であると述べたので

ある¹⁹⁾。彼の論点は、社会への倫理適応にあたっては、何よりも「周囲の状況 (circumstances)」こそが大切であるとする。さらに、彼は上記著作の三章、四章において、一貫して、愛だけが常に善 (Love only is always good) であり、それこそが唯一の規範 (Love is the only norm) であることを表明した²⁰⁾。

彼の視点は、キリスト教の原則的倫理に挑戦する代表的な倫理観である。その著は、1960年代の「フリーセックス」「ウーマン・リブ」「ヒッピー」などの社会運動と呼応しつつ、アメリカはじめ世界各国に「新しい道德」論争を巻き起こした。彼は、状況倫理を提示して、キリスト教社会に「新しい道德」が導入されるべきことを表明したのである。わが国においても、彼が国際基督教大学の客員教授をつとめたこともあり、大きな影響を与えた。また、小原信が1971年に『状況倫理の可能性』を、岩村信二が1972年に『情況の倫理』を出版し²¹⁾、フレッチャーの論点を紹介した。これらの一連の活動は、70年代の日本のキリスト教界に、「状況倫理」を話題にせざるをえない「議題設定効果」を与えた。この道德は、現実のアメリカ社会の社会的状況をふまえ、キリスト教におけるさまざまな判断の基準は、既存の聖書の律法のような規範の基準、いわば古い道德に従うのではなく、「愛」という原理を土台とする「新しい道德」にもとづく「規範絶対主義」であった。しかも、その「新しい道德」は、社会的状況によって決定されるべきであるというものであった。

彼の論点は、彼が、1967年に出版した *Moral Responsibility: Situation Ethics of Work* のなかに明確に示されている。そこでは、彼は、「6つの命題」をたて、キリスト教の良心 (判断基準) の基礎としての「新しい道德」について述べている²²⁾。それを、要約すると、その第一は、価値あるもの、本質的に「善 (Good)」なるものは「愛 (Love)」であり、それ以外の何ものでもないこと。第二は、すべての価値が愛に還元されること。善悪についてのキリスト教的判断基準 (Christian conscience) の規範

的根拠は愛であり、それ以外の何ものでもないこと。第三に、愛と「正義 (justice)」は同じものであること。すなわち、正義とは愛が実践されたものであること。第四に、愛の行為とは、偽りの感情的行為 (sentimentality) とは違い、文字通り慈善的な愛 (benevolence)、よき意志 (good will) の実践であって、それは隣人愛でもあること。第五に、事柄の意味 (means) を正しく評価するためには、「目的 (ends)」という視点に照らし合わせて評価すべきこと。たとえば離婚を例にとると、それは原則的には悪と考えられている。しかし、それには、親子の最終的な幸福という目的のためには意味があること。最後に第六として、キリスト教的道德的判断基準 (Christian moral judgments) は、状況的に (situationally) 決定されるべきこと。したがって、キリスト教的な判断は、原則的に、規範的に (prescriptively) なされるべきではないこと。以上が、彼の提示した命題である。

これら六つの論点は、ルールでも原理でもない命題としてたてられたものであるが、それらを通して、フレッチャーは、新しい道德は状況如何によって変えられるべきことを主張した。彼は、どのような行為をするかの判断基準は、聖書的基本原则に従うべきではなく、状況によって変えられるべきことを指摘したのである。

フレッチャーは、この状況倫理論争に関連して、1972年に、ジョン・W・モンゴメリーと共に著で、論争集 *Situation Ethics: True or False* を出版している。そのなかで、彼は、本質的に有効で、しかもすべての人々が普遍的に従うべきいかなる規範的道德的原理も、この世には存在しないと主張している²³⁾。これは、II節のガイスラーの視点による「規範絶対主義」を、否定したものということもできる。しかし、注意すべきは、フレッチャーの論点は、「愛」を絶対的な規範とするかぎりにおいて、「規範絶対主義」であることには変わらない。

モンゴメリーは、フレッチャーの立場は、道德的原理に従うべきか否かは社会的状況に依存し、この立場を「倫理的相関性 (ethical rela-

tivity)」の立場と述べている²⁴⁾。その意味では、モンゴメリーによれば、フレッチャーの論点は、ベンサムのようなジェネラリストの立場でもある。

モンゴメリーは、教会史研究の神学者として、フレッチャーの状況倫理を批判し、彼の「愛」にもとづく行為という議論は、「功利主義的な倫理」に陥る可能性があるとして批判している²⁵⁾。モンゴメリーは、ある瞬間の「愛」は、別の瞬間には「憎しみ」に変わることがあるように、「愛」を絶対化するフレッチャーの原則には危険性がともなうことを指摘した²⁶⁾。フレッチャーの「規範絶対主義」について、このモンゴメリーの批判は、非常に重要な点を突いている。結局、モンゴメリーは、「愛」を原理とする「状況倫理の道德」は、人間自らを自己正当化する道具になる可能性があるとして述べたのである²⁷⁾。モンゴメリーにとっては、人間の罪の状況、真の罪の赦しへと導かれる人間存在こそ問題にされるべきであった。彼は、フレッチャーは、一つの原理として「愛」をたてるが、それは人間のエゴイズムのために使用される危険性があることを指摘したのである。モンゴメリーの指摘は、フレッチャーの「愛」の原理が、人間の都合によって変えられるという点を突いており、その点において、意義ある見解ということができよう。なぜなら、フレッチャーは、愛を唯一の規範としたが、その愛は、人によってとらえ方が異なるからである。その意味で、フレッチャーは、原則として「愛」をたてる。しかし、その愛の原則は、「愛」のとらえ方次第で、自由自在に変更される可能性がある。

ただし、フレッチャーの状況倫理は、その「状況」という言葉が示すような無原則な「状況主義的な倫理」ではない。それは、重要なポイントである。彼の主張する倫理は、聖書の律法に示されたような原則をたてはしない。しかし、彼は、新しい道德基準としての「愛」の原理にたつ新しいキリスト教倫理を主張した。彼は、社会には、律法主義的、原則主義的なキリスト教倫理を適応すべきではなく、社会に「愛」

という倫理原則をたて、社会的状況に応じて、望ましいあるべき倫理を模索することが重要であることを指摘した。彼は、愛という原則的倫理をたてながらも、一方において、社会の状況に即した倫理の必要性を主張したのである。その意味において、フレッチャーの状況倫理は、第一に、聖書の「原則主義的」倫理とは明らかに異なる。とはいえ、また第二に、彼の新しい道德は、状況の変化に従って社会変動を繰り返す今日の社会に対し、ひたすらに流動的に、変幻自在に自ら姿を変えようとするプロテウスの倫理観でもない。フレッチャーの倫理は、「アガベ行為主義 (act-agapeism)」ともいわれるように、「愛」を原則としてたてる。彼の立場は、その意味で愛を基調とする規範的倫理でありながら、プロテウスの「状況主義」的倫理ではなく、まさに「状況倫理」なのである。

フレッチャーは、「新しい道德」という名のもとに、既存のキリスト教の原則的な倫理とは異なる状況倫理の視点を提起した。しかしまた、キリスト教の諸原理よりも社会的環境を優先させるという「新しい道德」に対して、モンゴメリーは、それが「新しい」ものであるのか、真の「道德」なのかという問題も提起した。モンゴメリーは、アメリカの倫理の伝統を歴史的に振り返るとき、フレッチャーの新しい道德とはプラグマティズムであって、状況倫理は結局はそのなかに位置づけられ、別に新しいものでもないとして批判した²⁸⁾。彼は、また、それが真の道德でないのは、それが「責任」や「倫理的成熟」という視点を欠いているからであり、そのような倫理的態度は、「状況」という大釜のなかで「愛」をボイルしたときに表面に生じる泡に注目するようなものであると批判した。

このフレッチャーの状況倫理の視点は、キリスト教の社会倫理に関連して、重要な論点として記憶すべきものである。それは、一見、愛という原理にたつ模範的なキリスト教倫理のようにも思えるが、そこには、キリスト教の聖書的原則から離れた人間中心主義的な視点がみられるからである。

フレッチャーは、「新しい道德」という名のもとに、既存のキリスト教の原則的な倫理とは異なる「状況倫理」の視点を提起した。しかし、キリスト教の諸原理よりも社会的環境を優先させるという「新しい道德」に対して、モンゴメリーは、それが「新しい」ものではないと批判した。また、彼は、フレッチャーが聖書の原則を真剣に問題にしていないことを理由に、フレッチャーの理論は、自由主義者やネオ・オーソドキシイの伝統に受け入れられただけであると批判したのである²⁹⁾。

V キリスト教の道德と倫理

ところで、キリスト教の倫理と道德はどのような関係にあるのだろうか。両者の間には、どのような違いがあるのだろうか。その違いを問題にすることは、キリスト教倫理の考察にとって重要である。すでに、「キリスト教の社会倫理(Ⅰ)」のⅢ節「キリスト教と社会倫理学」において述べたように、倫理は、通常、社会的な「精神的雰囲気」あるいは「望ましい社会のあり方」である。倫理は、人間が行為する場合の契機とその行為に起動力を与えるものである。倫理は、人間の行為に影響を与え、行為の準拠枠を設定し、人間を精神的に改変し、社会を変革していくエネルギーとなるものである。

それに対して、「道德」とは何なのか。端的に言えば、道德(morality)とは、人間の「行為の決定」にかかわる価値規範ということができよう。道德は、人間が、行為を「選択し決定」する基礎を与える。言い換えると、道德は、ディシジョン・メイキングにかかわる価値概念である。前節で提示したように、フレッチャーは、ディシジョン・メイキングにさいし、「新しい道德」は、キリスト教の諸原則よりも「社会的環境」に従うべきであると考えた。道德とは、このように、人間がどのように生きるべきかの行為の選択の基準を具体的に示すものと要約できる。

この今日の道德の問題にキリスト教の視点か

ら積極的に取り組んだ研究者として、カトリックの道德神学者リチャード・C・スパークス(Richard C. Sparks)がいる。彼は、その著 *Contemporary Christian Morality: Real Questions, Candid Responses*. において、現代のキリスト教の道德に関連した社会問題を提起し、それについて答えることを通して、キリスト者に有効な道德論を展開している。彼は、その著の「序」において、「申命記」30章19-20節を引用している。

「わたしは今日、天と地をあなたたちに対する証人として呼び出し、生と死、祝福と呪いをあなたの前に置く。あなたは命を選び、あなたもあなたの子孫も命を得るようにし、あなたの神、主を愛し、御声を聞き、主につき従いなさい。それが、まさしくあなたの命であり、あなたは長く生きて、主があなたの先祖アブラハム、イサク、ヤコブに与えると誓われた土地に住むことができる」

スパークスは、この聖句をもとに、人間にとって、キリスト教の「道德とは、死よりも生を、呪いよりも祝福の道を、沈滞よりも成長を得るための基本的な選択に関する事がらであり、道德は、いかに慈悲深くかつよく生きるかという、その毎日の生き方に関する事がら」³⁰⁾(傍点筆者)であると述べている。スパークスの視点に従えば、キリスト教の道德とは、人間が神に約束された祝福の世界へ入るために、神が人間に要求されている行為の選択基準なのである。旧約聖書にみられる部族のような宗教集団についていえば、道德とは、集団が安寧または善のためにさまざまな決断を迫られるさい、基本的な決断の準拠枠を提供するものである。

スパークスは、さらに、同書で、キリスト者の道德の基本的論点について、聖書を各所から引用し、解説している。彼は、「ヨハネによる福音書」10章10節、「わたしが来たのは、羊が命を受けるため、しかも豊かに受けるためである」、および「ヨハネによる福音書」14章6節、

「わたしは道であり、真理であり、命である。わたしを通らなければ、だれも父のもとに行くことができない」を引用し、キリスト教の道德の根本について、つぎのように述べている。

それは、「私たちキリスト者にとって、十分によく生きる生き方とは、主イエス・キリストを通して、主とともに、主のうちに生きることであり、それこそがキリスト教の道德である」³¹⁾と。すなわち、スパークスにとっては、主とともに生きることが、キリスト教の道德であるとする。また、彼は、「我々が、いかに生き、いかに愛し、いかに誓約を守るか——これらのことは、キリスト者個人個人、また教会のコミュニティが記憶すべき印である」³²⁾と述べている。キリスト教の道德とは、正しい行いをし、悪を避け、主の生と死とよみがえりに根ざした生き方の選択を意味するということである³³⁾。

スパークスの視点には、聖書の主張する道德の論点が明確に提示されているといえよう。本稿につづく「キリスト教の社会倫理(Ⅲ)」でさらに詳しく指摘するが、聖書の提示する道德的規範(道德律法)には、キリスト者であろうとなかろうと、人間はどのように生きるべきかという生き方が提示されている。人間は、それぞれに生き方の基準が違う。したがって、行為の選択の基準となる道德について、それが何であるかを一律に普遍的に指摘することはむずかしい。しかし、道德は、人間や集団に具体的な生き方、言い換えると、特定の行為の決断を迫るものである。ちなみに、スパークスは、道德を「人間のもろもろの価値、選択、行為」³⁴⁾と定義した。この定義は、人間の価値の選択、行為の決断にとって、道德が決定的な役割を果たすものであるということを示している。道德とは、このように、人間が行為を選択するさいに、具体的基準を提示する重要な手がかりとなるものである。その意味で、道德とは、人それぞれが所持している、人間の行為の方向を決定づける「規範」、ととらえることができる³⁵⁾。

つぎの問題は、その道德と倫理の関係についてである。「ヨハネによる福音書」14章6節に

は、倫理は「道」であり「ことわり」であるとする。道德は、人間の行為の選択に基準を与えるということにおいて、倫理と同じ役割を果たすことができる。しかし、道德と倫理を敢えて区別するなら、道德は行為の実践に直接関係する規範であり、倫理は一つの「理論的原則」であって、行為の実践をともなうかどうかは別問題である。したがって、道德については、人間がその基準に従わない場合には、彼らに何らかの社会的制裁が加えられる。スパークスも、倫理と道德を区別し、倫理は理論であり、道德は実践であると述べている³⁶⁾。また、彼は、「道德は、倫理を学習する教室において提示されるもので、倫理学者のような学識のある人々が教授する人間の価値、選択、行為に関連している」³⁷⁾と述べている。この視点は、倫理と道德の間に強い結びつきがあることを示すとともに、倫理が抽象的であるに対して、道德が人間の行為の実践と結びついた具体性にとんだものであることを指摘している。

M・ヴェーバーは、プロテスタンティズムの倫理とカルヴァン主義キリスト者の日常の行為の間に強い親和性があることを述べた³⁸⁾。このヴェーバーの論点に従えば、倫理と、行為を拘束する道德を切り離して考える必要はないようである。プロテスタンティズムの倫理は、プロテスタントに対して、職業道德に生きる道を選択させた。プロテスタンティズムの倫理は、明らかにキリスト教の職業道德を含むものである。その意味では、倫理も道德も同じものであるということができよう。しかし、これまで、指摘したように、道德が行為の具体的な選択に直接かかわるのに対して、倫理はその行為原則のもとに生じた精神的な雰囲気である、と理解するのが適当であろう。

Ⅵ おわりに

ここで、Ⅴ節を要約しておこう。狭い意味においては、第一に、道德は、行為すべきという「当為」にかかわる価値規範であり、したがっ

て道德的行為には道德的責任がともなう。その意味で、道德は、道德を侵害する行為に対して、制裁を加える可能性がある。第二に、道德と倫理の間には、両者に相違があるとともに、また強い相関がある。それは、人間に行為の選択を迫るものであるという点においてである。倫理は、社会に存在する精神的雰囲気、精神的起動力であり、個々の人間が、その影響を受けるかどうかは別問題である。

しかし、広い意味において、倫理と道德は同じものといえよう。Ⅳ節で指摘したように、フレッチャーの「新しい道德」は、戦後のキリスト教の道德を代表するものである。彼の「道德」は、愛を原則とする状況倫理であった。しかし、その新しい道德に従わないからといって、制裁が加わることはなかった。この新しい道德は、1970年代以降のキリスト教界に少なからず影響を与えた。それは、キリスト教社会において、リベラルなキリスト教を活性化させ、自由主義神学にたつキリスト者に多大な精神的起動力を与えた。それは、ヴェーバーが指摘したように、プロテスタンティズムの倫理が、カルヴァン派プロテスタントの行為に起動力を与えたのと同じである。その起動力という点においては、「新しい道德」もプロテスタンティズムの倫理も、同じものと理解できよう。要するに、倫理と道德は、広い意味では、社会の精神的起動力を与えるものとして、同じものと考えることができる。フレッチャーの状況倫理を批判したモンゴメリーの大釜の比喻を借りて述べると、大釜に入れて素材を煮立てたときにその匂いが部屋に充満することを想起するとき、倫理は道德を煮立てた匂い全体とたとえることができる。素材としての道德は、充満した匂いとしての倫理と、本質においては同じものである。

以下、次稿「キリスト教の社会倫理(Ⅲ)」において、キリスト教の道德律法について、それに関連したキリスト教の社会倫理について、検討をすすめていきたい。(つづく)

注

- 1) 本稿は、「キリスト教の社会倫理(Ⅰ)——キリスト教と社会倫理学——」(『阪南論集 人文・自然科学編』第34巻第2号, 1998年9月)につづくものである。
- 2) Norman L. Geisler, *Ethics: Alternatives and Issues*, Grand Rapids: Zondervan, 1971. 同書については, Arthur F. Holms, *Ethics: Approaching Moral Decisions*, 1984, InterVarsity Press. のFurther Reading (p.132.) においてChristian Ethics の重要な書物として教えられた。ガイスラーの論点については、彼の新著*Christian Ethics: Options and Issues*, Grand Rapids: Baker Book House, 1989.の第一章にも同じ議論が展開されている。しかし、彼の新著では、二章の個々のキリスト教倫理の問題については、全面的に書き換えられている。
- 3) *Ibid.*, p.13. この視点は、エミール・デュルケムのアノミー論をただちに想起させる。その意味では、「無規範状態」ということもできよう。Ⅳ節で取り上げるジョセフ・フレッチャーは、キリスト教倫理には道德的決断にさいして、三種のアプローチの仕方があり、一つは律法主義の(the legalistic)、二つ目は無律法主義の(the antinomian)、第三はⅣ節で問題とする状況倫理の(the situational)立場であると述べている(*Situational Ethics: The New Morality*, Philadelphia: The Westminster Press, 1966. pp.17ff.).後に問題とするが、このフレッチャーの状況倫理の立場を、ただちにアンティノミアンの立場と誤解することが多い。しかし、それは違う。その間違いの論点は、フレッチャー自身が、述べているように、状況的(situational)という語を、ただちに実存的(existential)という語に読み替えるところに発生する(Fletcher, *Ibid.*, p.34.).ガイスラーが、アンティノミアンの立場とフレッチャーの立場を区別していることは、記憶すべき点である。
- 4) *Ibid.*, p.14.
- 5) *Ibid.*, pp.32, 36-37.
- 6) *Ibid.*, p.44.
- 7) *Ibid.*, p.72. フレッチャーについては、本稿Ⅳ節を参照。

- 8) *Ibid.*, p.16.
- 9) *Ibid.*, pp.80-81. 拙著『戦争と聖書の平和——現代社会とキリスト教倫理——』聖恵授産所出版部, 1966年, 81-82ページ, 参照。プラトンは, 国家は「〈知恵〉があり, 〈勇氣〉があり, 〈節制〉をたもち, 〈正義〉をそなえていること」(プラトン, 藤沢令夫訳『国家』上, 岩波文庫, 282ページ)が必要と述べている。
- 10) *Ibid.*, p.85.
- 11) *Ibid.*, pp.89-90.
- 12) *Ibid.*, pp.98-99.
- 13) *Ibid.*, pp.99-100. このルターの領域における主権性をもって, 各規範が機能するという理論を考えるとき, 筆者は, オランダの著名な神学者アブラム・カイパー以来の伝統をもつ, 「領域主権論」をただちに想起する。それについては, 拙著『技術社会と社会倫理』晃洋書房, 1996年, の「第四章 エフベルト・スフルマンと近代技術論」のなかで扱っている。そこでは, 国家, 教会, 家族, 学校, 仕事と科学, 芸術など, それぞれの領域が, 独自の領域において, 固有の法則をもっていることを提示した。しかし, 各領域の固有の法則が, その独自の領域を超えて, 他の領域を侵害するときに問題が生じることを指摘した(同書, 247ページ)。
- 14) *Ibid.*, pp.100-102.
- 15) *Ibid.*, p.18.
- 16) *Ibid.*, p.115.
- 17) Joseph Fletcher, *Situational Ethics : The New Morality*, Philadelphia : The Westminster Press, MCMLXVI (1966). この書物は, ハーバード大学神学部などにおける講演や, 東京の国際基督教大学における客員教授(1963-1964年)としての働きのなかで書かれた(*Ibid.*, p.16)。
- 18) *Ibid.*, p.28.
- 19) *Ibid.*, p.29.
- 20) *Ibid.*, pp.57-86.
- 21) 小原信『状況倫理の可能性』中公叢書, 1971年。岩村は, その状況倫理を説明する過程で, 日本の広島や長崎に原爆を投下したことについて, フレッチャーが, そのことは状況に照らして正しかったと指摘していることを, 述べている(岩村信二『状況の倫理』ヨルダン社, 1972年, 3ページ)。フレッチャーは, 原爆を投下することが, 「汝, 殺すなかれ」という聖書の原則的倫理よりも, 「愛」という規範にもとづいた, 良きわざであったことを表明している。
- 22) Joseph Fletcher, *Moral Responsibility : Situation Ethics of Work*, Philadelphia : Westminster, 1967, p.13ff.
- 23), 24) Joseph Fletcher & John Warmick Montgomery, *Situation Ethics : True or False*, Dimension Books, 1972, p.15.
- 25) *Ibid.*, p.39.
- 26) *Ibid.*, p.43.
- 27), 28) *Ibid.*, p.47.
- 29) Joseph Fletcher & John Warmick Montgomery, *op. cit.*, pp.28-29.
- 30) Richard C. Sparks, *Contemporary Christian Morality : Real Questions, Candid Responses*, New York : The Crossroad Publishing Company, 1996, pp. xvii-xix, and pp.1-2.
- 31) *Ibid.*, p.xvii.
- 32), 33) *Ibid.*, p.xviii.
- 34) *Ibid.*, p.1.
- 35) 拙著『技術社会と社会倫理』第一章「ゆらぎの社会と社会倫理」参照。社会的規範とエートス, 文化の結びつきについて, 特に参照, 28-30ページ。
- 36), 37) *Ibid.*, p.2.
- 38) 拙著, 前掲書, 『戦争と聖書の平和』, 第五章「現代社会とキリスト教倫理」の一節「キリスト教と職業倫理」参照。

(1998年10月9日受理)