

世代間倫理と隣人愛

—ハイモダニティにおけるキリスト教的倫理の可能性—

佐藤 啓介

(聖学院大学人文学部欧米文化学科 助教)

(和文要旨)

キリスト教は、環境破壊を正当化する自然観をもつとして批判にさらされ、それに対する反論をきっかけに環境倫理に取り組むようになった。こうしてキリスト教神学は、環境問題へのアプローチとして、自然観の争いという形態をとってきた。マクフェイグはそうした争いを昇華させ、神学の舞台を時間から空間へと移し、隣人愛の対象を自然へと拡大することを主張する。しかし、彼女の枠組みには世代間倫理への対応が欠如している。世代間倫理は相互性が欠如しているため、従来の倫理学をはみ出すものとして扱われてきた。だが、隣人愛においては、相互性の欠如は障壁となるものではなく、相互性の欠けた場に積極的に関係性を創出していくという特徴がある。よって、キリスト教倫理による環境倫理への取り組みは、隣人愛の空間的拡大のみならず、世代間への時間的拡大という二重の拡大を基本的枠組みとすることが可能であり、具体的には、将来世代の自由を可能にする環境を残す愛となる。

(SUMMARY)

Christianity has objected to the Whitian critique that Christianity has the human-centered view of nature. It results that Christianity approaches an environment ethics mainly in the "controversy on a view of nature". McFague rearranges this situation and suggests that the love of neighbor should be expanded to nature by transferring the arena of theology from time to space. But, her theology lacks any considerations on the inter-generational ethics. Inter-generational ethics has been seen as sticking out of normal ethics as it lacks reciprocity between generations. The Christian love of neighbor, however, isn't troubled by this lack of reciprocity because its love creates the new relationship in the midst of the blank of relationship. So, in the high modern era, Christian ethics on environment should expand the love of neighbor not only to space, but also to time, in the sense of generation. The content of this expanded love should be the "handing-down-love", which hands natural environment down to the future generations, essentially for their possibilities of freedom.

1. 問題設定と作業上の前提

周知のとおり、1970年代以降、「環境問題」が学問レベルを超えて、政治・経済・文化のあらゆる分野で話題となっている。そのことは宗教倫理においても変わらない。宗教に関連する近年の会議でも、頻繁に環境問題が議題として取り上げられ、宗教としてどのような取り組みが可能なのかが検討されている。

キリスト教神学においても状況は同じであり、環境倫理は近年盛んに論じられている。だが、その多くは、創造論に立脚した自然観にのみ焦点を当てたものであり、そこには一つの陥穽があるように思われる。それは、環境倫理において重要なテーマであるはずの「世代間倫理」にかかわる議論が、きわめて希薄であるという点である。そこで本論文では、キリスト教的隣人愛が、現在世代と相互関係をもたない将来世代に道徳的配慮を促しうるという観点に立ち、世代間倫理に関し、ハイモダニティの状況下における隣人愛の有効性と限界を、理論的観点から考察することを目指す¹。

ただし本来であれば、そうした問題設定をする場合、環境問題をそもそもどのような問題として捉えるのか、また、その現状をどう把握するのかといった根本的なレベルから問題を設定すべきである。また、キリスト教という一語のもとで、何かしらの統一的な立場を想定すること自体、慎まなければならないだろう。だが本論文では、紙幅の都合上、作業上の前提として以下の二点を採用する。

第一に、現在の地球上において、環境問題は危機的であるという仮定を受け入れることである。近年、環境危機が叫ばれる一方で、そうした論調に対するイデオロギー批判が欠けているのではないかと、という懐疑が寄せられつつある。たとえば、温暖化の「原因」とされてきた二酸化炭素は、実際にはその「結果」ではないか、という批判もなされており、個々の事象の認識の正しさが問われつつある。また、「環境」をある種の建前として、特定の政治・経済政策が恣意的に正当化されてい

¹ 本論文は、宗教倫理学会第8回学術大会（2007年10月21日、龍谷大学大宮学舎）にて口頭発表したものに、加筆・修正を加えたものである。

るのではないか、という不信も高まってきている。だが、本研究では、諸事象を「総合的に」見た場合、地球の長期にわたる持続可能性が深刻に脅かされているという立場を採択する。

第二に、「キリスト教的倫理」の定義は論者ごとに様々であり、力点の置き方も、教派ごと、時代ごとに異なっている。しかし、ここでは厳密な定義は差し控え、諸定義の最大公約数に近いであろう、以下の金子氏による定義に基づくことにする。すなわち、「神の前に、キリストと共に、世に立つ人間の行動様式の考察」として、キリスト教倫理を考えておく²。

2. 環境倫理の三要素

環境倫理が扱う主題は多岐にわたるが、その問題を三つの基本主張に分類するのが有効とされてきた³。第一に、自然の生存権。これは、有用価値から区別された、自然固有の価値とも言い換えられる。第二に、地球全体主義。環境問題は地域や国家に完結するのではなく、生態系全体の問題であるという認識である。そして第三に、世代間倫理。「将来世代への配慮」とも呼ばれるが、現在世代が将来世代の生存可能性に対してもつ責務にかかわる問題である。

こうした三つの問題圏は、小林睦氏がおこなったように、 x, y, z 軸の

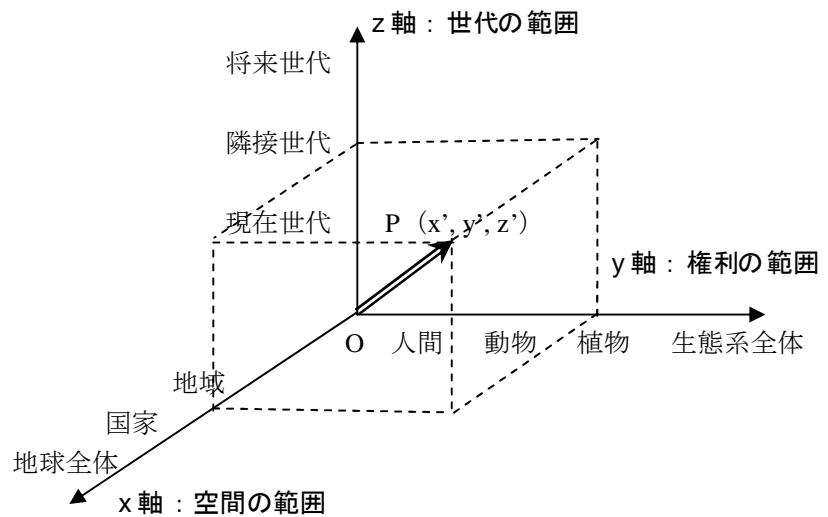


図1 環境問題の構造 (小林 2000 を筆者が一部改変)

空間として整理することで、それぞれの論点が見えやすくなる (図 1)⁴。また、こ

² 金子晴男『キリスト教倫理入門』、創文社、1987、12頁。強調、引用者。

³ この分類は、加藤尚武氏が提唱したものである。たとえば、加藤尚武『環境倫理学のすすめ』、丸善ライブラリー、1991を参照。

⁴ 小林睦「環境倫理学における世代間倫理の可能性——「相互性」概念をめぐって」、『東北哲学

のように整理することで、三つの問題圏が決して切り離すことができないことも理解されよう。

各軸とも、原点から離れるほど、予測の不確実性が高まる。たとえば、身近な地域において、人間や動物の範囲内で、かつ現在の世代内であれば、ある行為がもたらす環境への影響については予測できるとしても、それが各軸のどこまでどのような影響を及ぼすかかどうかについては、予測が困難になる。いうまでもなく、こうした予測の不確実性が環境倫理の構築の難しさを引き起こしている。

また、この空間に表示された点 P を頂点として描かれる直方体の範囲（図 1 では点線にて表示）が、「配慮の対象（環境倫理の対象）となる範囲」として理解することができる。この範囲をどこまで広げるべきか、また、どこまで広げることが普遍的に正当化できるのか、できるとすればそれはどのようにしてなのか。そういった問題が、環境倫理において現在争われている一つの主題である。

3. キリスト教におけるエコロジー神学の展開

こうした整理を踏まえつつ、キリスト教神学における環境倫理の展開を概略しておきたい。

よく知られているように、1960 年代、歴史家ホワイトによって、キリスト教の自然観は、西洋の近代技術と科学の前提として機能し、かつそれが環境を破壊する正当性を与えてきたとして厳しく批判された⁵。それは、自然の破造物が、人間に仕えるためにのみ創造されたと見なす人間中心的自然観であり、創世記 1 章 26 節のいわゆる「地の支配」と呼ばれる箇所とその根拠があるとされた。そうした批判に回答する形で登場したのが、たとえば、人間は神によって自然の管理を任された管理者であるとするスチュワード神学や、「世界全体が相互に関係しあう一つの有機体である」と考えるプロセス神学的環境倫理であった。そして、キリスト教的自然観をホワイトのいう人間中心的な自然観に還元するのは正当ではない、といった反論をおこなってきた。

こうして、キリスト教神学は環境問題へのアプローチとして、主に「自然観の争

会年報』16、東北哲学会、2000、70 - 71 頁。

⁵ リン・ホワイト（青木靖三訳）『機械と神——生態学的危機の歴史的根源』、みすず書房、1972。

い」という形態をとってきた。ホワイトの議論は、エコロジー神学を確立する契機となったと同時に、結果的にいえば、彼の批判がその後の議論の方向性を強く規定していったと言える。もっとも、実際のところ、聖書のうちには多様な自然観が混在しており、そこから本来的な自然観なるものを一義的に引き出そうとすること自体、無理がある⁶。

近年、こうした自然観の争いを洗練された形で昇華させたのが、神学者マクフェイグである⁷。彼女は、従来の神学の家父長的傾向を批判し、「母 - 恋人 - 友人としての神」というモデルを意識的に選択することで、ハイモダニティにふさわしいエコロジー的感性をもった神学を展開している。そうした神のモデルは、その愛が「あらゆる被造物を産み、全てを保護する愛」（母モデル）、「人間や世界を求め、その痛みを癒す愛」（恋人モデル）、「単に親が子に与える愛だけではなく、神と人が相互協力し、救済に責任をもつ友愛」（友人モデル）である点に、第一の特徴がある。また、従来の神学がイエスにおける受肉の一回性を強調するのに対し、マクフェイグの神モデルにおいては、コスモス全体との関係の中で受肉を最大化させるような救済の普遍性が重視されている。そして何より重要なのは、従来の神学が「歴史における人間の救済」を偏重してきた結果、環境問題に対処しきれていないと彼女が主張している点である。そして、神学のアリーナを時間から空間へと移し、隣人愛の対象を自然へと拡大することを主張する。

私たちが主張するのは、イエス物語の最も根本的な側面の一つである愛、つまり、因習的な二分法的ヒエラルキーを乗り越えて、見捨てられた者、犠牲者にまで達する愛は、人間対自然という新たな二元論的ヒエラルキーにまで延長されるべきである、ということである。自然は、「新しい貧者」なのである。……ただし、だからといって、古い貧者——つまり貧しい人間——が、[新しい貧者によって] 置き換えられ、いなくなると言いたいわけではない。……そうではなく、自然「もまた」貧しいものだ、と言いたいのである。⁸

⁶ 聖書的自然観の多様性については、国内に限れば、たとえば、以下が基礎的な文献となるだろう。大貫隆『神の国とエゴイズム——イエスの笑いと自然観』、教文館、1993。荒井献『聖書のなかの差別と共生』、岩波書店、1999。並木浩一『旧約聖書における文化と人間』、教文館、1999。月本昭男『『原初史』にみる人間と自然』、『聖書を読む 旧約篇』、旧約聖書翻訳委員会編、岩波書店、2005。

⁷ Salie McFague, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, 1987. Id., *The Body of God: An Ecological Theology*, Fortress Press, 1993. Id., *Super, Natural Christians: How We Should Love Nature*, SCM Press, 1997.

⁸ McFague, *The Body of Christ* (op. cit.), p. 165.

このように、マクフェイグが隣人愛に期待するのは、旧来の二分法的ヒエラルキーを攪乱し、新たな「秩序」と「関係」を生み出す力である。それが自然に対しても機能しうると考えているのである。

だが、彼女は単なる自然観の変革を提起しているだけではない。それと同時に、現実的な問題として、発展途上国における貧困という問題にも目を向けている⁹（したがって彼女は、頻繁に「私たち北米中流階級のキリスト者」という主語を用いて叙述をおこない、自らの置かれた政治的・社会的ポジショナリティを明示化している）。彼女は、資本の無際限の自由競争を肯定するのではなく、近年の環境論のキーワード「持続可能性（sustainability）」に歩調をあわせ¹⁰、地球全体での自然資源の持続可能な共有を目指すべきだと主張している。そのため、家（oikos）としての地球を創造し、解放し、維持する神（God as Creator, Liberator, and Sustainer）というモデルも提起されている¹¹。そうしたモデルのもと、持続可能性の概念を、コスモスにおける全ての存在者をその相互関係の中で維持するような聖霊の働きに結びつける試みがなされている。

こうしたマクフェイグの議論は、神モデルの転換を契機として、隣人愛の対象を二方向へと拡大していることがわかる。第一に、自然を同胞と見なすことによって「自然固有の権利」の軸（図1のy軸）へ、第二に、地球レベルでの資源の再分配という経済学的視点を採用することで、「地球全体主義」の軸（図1のx軸）へ隣人愛を拡大しているのである。マクフェイグが実践しているように、キリスト教は環境問題への関わりとして、もはや自然観の争いのみに専心するべきではないと思われる。むしろ、経済問題と相関させながら、現実的かつ積極的な問題解決の方策を提唱していくべきであろう。

しかし、このように整理することで、おのずと彼女の議論に一つの死角があることが見えてくる。それは、「世代間倫理」の軸（図1のz軸）へと向かう議論が、明らかな形では展開されていないということである。

こうした死角は、マクフェイグよりも先にエコロジーの神学を提唱し、かつ、彼女同様に経済問題に積極的な発言をおこなっているプロセス神学者カブにも言え

⁹ Salie McFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Fortress Press, 2000.

¹⁰ なお、「持続可能性（sustainability）」と「持続可能な開発（sustainable development）」は、しばしば区別されずに用いられるが、本研究では両者を厳密に区別し、前者を取り上げる。

¹¹ McFague, *Life Abundant* (op. cit.), p. 143ff.

ることである¹²。彼は、自然の中に包まれ、自然と共に生きる人間共同体の構築と、その持続可能性という観点に立ったエコロジーとエコノミーの神学を展開している。彼もまた、経済発展と市場の拡大を善とする従来の経済を転換し、持続可能性を目標として資源の公正な分配を目指すべきだと説いている。だが、カブにおいても、将来世代への配慮は地球全体の「持続可能性」という形でのみ登場し、そうした配慮をキリスト教的に考えた場合、どのように解釈・展開できるのかという問題は論じられていない。

マクフェイグやカブに見られるように、現代キリスト教神学によるエコロジーの議論は、たとえ自然観の争いという旧来の争点を脱したとしてもなお、世代間倫理への眼差しを欠いたものになっている。ここに、克服すべき課題がある。

4. 世代間倫理の困難さ

マクフェイグやカブが、世代間倫理の軸へとエコロジー神学を積極的には展開できない原因は、大きく分けると二つある。

その原因の一つは、聖書そのものにおける将来世代への言及の少なさである。無論、キリスト教においても将来は大きなテーマではあるが、聖書においてはそれが「終末」という形態のもとで論じられることになる。その結果、持続すべき将来は、終末が到来する前までの「空白地帯」となってしまうのである。死者を含む過去世代との系譜については随所に記述が見られるものの、将来世代との系譜については、聖書は多くを語らない（その背景には、新約聖書成立当時、終末は比較的近い将来到来するだろうという期待が存在していた、という歴史的事情を想定することができるだろう）。

だが、マクフェイグらが世代間倫理を含む議論を展開できない根本的な原因は、そうした聖書的記述の欠如という理由以上に、おそらく世代間倫理そのもののうちに含まれている。

通常の倫理とは異なり、世代間倫理には特有の問題が含まれている。最大の問題は、相互性（reciprocity）の欠如である。現在世代が仮に将来世代に義務を負うとし

¹² John B. Cobb, *Sustainability: Economics, Ecology, and Justice*, Orbis Press, 1992. Id., *Postmodernism and Public Policy: Reframing Religion, Culture, Education, Sexuality, Class, Race, Politics, and Economy*, SUNY, 2002.

ても、その逆は成り立たない。見返りを期待できない世代へ、一方的な義務を負うことになる。見返りが期待できるとすれば、せいぜい隣接世代（つまり、子や孫の世代）までである。そのため、従来の権利 - 義務関係に基づく倫理は、世代間倫理において再考を迫られたといえる。そもそも、まだ存在していない人間に権利を認めることができるのかという点は、長い争点となってきた。また、相互性の欠如と関連して、現在から未来への影響の一方向性という特徴も挙げられる。たとえば、現在世代が残す環境資源は、将来世代の生きる環境を大きく規定するが、その逆はありえない。さらに、将来世代の特徴として、属性の不確実性も挙げられるだろう。将来世代がどのような社会制度、どのような価値観を選択するかは、現代世代には分からない¹³。

こうした特徴に照らした場合、マクフェイグやカブにおいて、世代間倫理への言及がなされない理由が見えてくる。それは、両者がいずれも「義務の相互性」とまでは言わずとも、「相互的な依存関係」を、人間関係、さらには人間と自然の関係の模範としているからである¹⁴。その背景にあるのは、創造において神によって造られる「生態系の秩序」を、ホーリスティックな相互依存関係へと読み替えるマクフェイグらのコスモス解釈である。無論、そうした自然観によって隣人愛を空間軸へと拡張することが可能になるのだが、そこにエコロジー神学の基礎の全てを求めようとするあまり、世代間倫理を対処しあぐねているのではないかと思われるのだ。

こうした相互性の欠如については、倫理学でも当然、長い議論が積み重ねられてきた。たとえば、日本における「恩」の概念や、人類学的贈与概念を手がかりに、ある世代から次の世代へ、その世代がさらに次の世代へと義務を手渡ししていくような間接的相互性の提唱が挙げられる。しかし、間接的相互性の議論は、往々にして家系や地域的共同体の連続性を暗に前提としており、ギデنزらが指摘するように、現時点ですら、そうした共同体意識や連続性はモダニティという制度のもとで消失しつつある¹⁵。無論、そうした社会学的前提を一旦カッコに入れて議論するこ

¹³ 将来世代がもつ性質については、以下での議論が参考になる。宇佐美誠「将来世代への配慮の道徳的基礎——持続可能性・権利・公正」、『世代間衡平性の論理と倫理』（鈴木與太郎編）、東洋経済新報社、2006、258 - 263 頁。宇佐美誠「将来世代をめぐる政策と自我」、『公共哲学 20 世代間関係から考える公共性』（鈴木與太郎・宇佐美誠・金泰昌編）、東京大学出版会、72 - 76 頁。

¹⁴ たとえば、マクフェイグでも、近年のケア倫理学の台頭を踏まえつつ、「相互的義務としての正義 (justice) / 一方向的な愛としての気遣い (care)」といった区別はなされるが、そこでも模範とされるのは「ケアの共同体」である。McFague, *Super, Natural Christians* (op. cit.), p. 150ff.

¹⁵ アンソニー・ギデنز『近代とはいかなる時代か？——モダニティの帰結』（松尾精文・小幡正敏訳）、而立書房、1993、特に 127 頁以下。また、こうしたギデنزの議論を裏付けるように、

とも可能だろうが、その場合であっても、前世代から何も受け取らなかった世代、被害しか受け取らなかった世代は、その次の世代に義務を負わないのかといった問題も発生する。

むしろ近年では、相互性には拠らない世代間倫理の構築が議論の主流だと思われる。たとえば、ロールズが仮説的操作によって編み出した「格差原理」を、世代間へ応用する方向が挙げられる。それは、世代間倫理の基礎を相互性に求めるのではなく、手続き的に決定される社会的公平さに求めようとする立場である。「社会的財の不平等は、その社会において最も不利益を披っている人にとって最大の利益になる場合にのみ許される」という格差原理は、同じ世代にのみ限定される必然性はない¹⁶。だが、その場合、現在世代と将来世代の実質資本の格差をどのように計算するかという難点が残る。

確かに、シュレーダー＝フレチェットが主張したように、われわれは後の世代のために何をなすべきかについては不確実だが、何をなすべきでないかについては多くの情報をもっている。そのため、環境汚染物質など、われわれが受けた危険よりも次の世代に引き渡す危険を減らすべきだという消極的責任については、ある程度語ることができる¹⁷。だが、以上のような事情より、それを超えて「将来世代への義務」を積極的に設定することにはまだまだ議論の余地がある、というのが現状と言える。

5. 隣人愛の拡大の可能性

さて、それではこうした世代間倫理に関して、キリスト教からどのような提言が

近年、(他者の)自由と引き換えに(自己の)セキュリティを求めることで、急速にコミュニティのプライベート化が進んでおり、ハイモダニティにおいて伝統的なコミュニティ概念を利用しつづけるのは危険である。ジグムント・バウマン『コミュニティ——安全と自由の戦場』(奥井智之訳)、筑摩書房、2008。

¹⁶ ただし、ロールズ自身は、世代間にわたる格差原理の適用を認めない。ロールズはその理由として、現在世代と過去世代の格差が是正できないということを挙げる。だが、このロールズの考えは、いくら手続き的公正さを重んじるとはいえ、あまりに形式的過ぎるだろう。John Rawls, *A Theory of Justice: Revised Edition*, Harvard U. P., 1999, pp. 253 - 255.

¹⁷ K・S・シュレーダー＝フレチェット「テクノロジー・環境・世代間の公平」、『環境の倫理(上)』(シュレーダー＝フレチェット編、京都生命倫理委員会訳)、晃洋書房、1993、132 - 133頁。世代間倫理について、より新しい議論を含めて総括的に整理したものとして、森村進「未来世代への道徳的義務の性質」、『世代間衡平性の論理と倫理』(前掲)を参照。ただし、この森村論文でも、やはり同様の結論に帰着している。

なしうるだろうか。端的に言えば、マクフェイグがおこなった隣人愛の対象の拡大は、実は未来の軸に対しても展開することが可能である。確かに、将来世代との相互性は存在しない。しかし、キリスト教の隣人愛においては、そうした相互性の欠如は妨げとはならない。新約聖書の善きサマリア人の譬え話において（ルカ 10 章 25-37 節）、「隣人とは誰のことか」と問われたイエスは、「隣人は誰であるのか」という問いそのものの不適切さを指摘し、「隣人になる」という愛のあり方を説いている。隣人愛の対象は、客観的に記述できる存在者としては設定されていない。むしろ、相互性の欠けた場において、全き他者との関係を積極的に創出していくのが、隣人愛の一つの特徴であるといえる¹⁸。マクフェイグもまた、その隣人愛の関係創出性に着目して、隣人愛の対象を自然へと拡張したのであった。

よって、キリスト教的な環境倫理への取り組みは、マクフェイグが提唱する隣人愛の空間的拡大のみならず、世代間倫理への時間的拡大という二重の拡大を基本的枠組みとすべきである。彼女は、従来の神学の救済史的偏向を払拭するために、歴史軸より地理軸を重視し、グローバル経済の犠牲者である旧来の貧者に加えて、自然という新しい貧者を取り上げた。だが、そこに、第三の貧者としての将来世代を付け加えることで、マクフェイグが否定したのとは違った形で、歴史の軸を再導入すべきである¹⁹。

ギデンズが描く近代という再帰的システム像が正しいと仮定するならば²⁰、これまで継承されてきた共同体的伝統は、今後一層、薄まりつづけていくことになる。そのため、ある種の地域的共同体主義、家系主義の陰りを帯びた間接的相互性に依拠するよりは、「恩の有無にかかわらず、何のためでもなく、見ず知らずの未来の貧しい他者に与える」愛を形式的な指針として採用するほうが、少なくともキリス

¹⁸ 隣人愛を将来世代に向けることができるかどうか、という問題の存在に言及した稀有な先例としては、田村公江氏が挙げられる。田村氏は次のような問題提起をおこなった。「未来の人々は、いわば時間的に隔たっている他人である。空間的に隔たっている他人と、時間的に隔たっている他人とは、どう違うのだろうか。われわれは隣人愛を、時間的に隔たっている人々に対しても持つことができるだろうか。このような比較は、隣人愛を構成していたものがそもそも何だったのかについて、考えさせる」（田村公江「環境と倫理」、『現代世界と倫理』（加藤尚武・松山寿一編）、晃洋書房、1996年、141頁、注10）。しかし、田村氏はこうした問題を提起したのみで終わっており、隣人愛の関係創出性や、世代間への隣人愛の内実については考察していない。

¹⁹ なお、ここでいう貧者とは、基本的にメタファーとして用いられており、たとえば、「弱いもの」「苦しむもの」「犠牲者」などの語によって置きかえてもよいだろう。だが、このメタファーが「環境問題と経済問題」の密接なつながりを喚起させるという力には、注目すべきである。他方で、このメタファーは、現在世代を「富裕者」として位置づけることをも含意するため、そこに現在世代の驕りが発生しないよう、警戒する必要がある。

²⁰ ギデンズ『近代とはいかなる時代か？』（前掲）。

ト教の発言力が及ぶ場においては有効ではないだろうか。もちろん、「前の世代に何かを与えられた、だから、次の世代に与える」という隣人愛のあり方もありうるだろう。ただし、それは愛の発見術としては機能するにせよ、必ずしも必要条件とは見なさず、副次的な要素と考えたほうがよいだろう²¹。

その点で、1970年代前半において、愛のうちに将来世代への道徳的配慮の基礎を求めたパスモアの洞察は、評価しなおすべきであろう²²。ただ、パスモアが愛にその基礎を求めた理由は、次のような理由である。愛といえど、時間的制約があり、その射程はせいぜい孫までである。だが、孫を愛する場合、その孫にも孫が生まれて欲しいと希望するだろうから、その限りで、孫の孫についても、愛の直接の対象にはならないが、関心は抱くだろう、と。こうしてパスモアは、隣接世代を経由した将来世代への配慮という「愛の連鎖」を、世代間倫理の基盤とする。だが、そうした世代間の直接的連続性に依拠するよりは、無関係の他者、見知らぬ他者との間に新たな関係を創出する愛の機能に注目したほうが、家族や家系そのものが流動化していくハイモダニティにおいては有効な戦略であると思われる²³。また、小原克博氏はパスモアの議論を退けつつ、キリスト教における世代間倫理の可能性を、「キリスト教に内在する祖先崇拜」から考察することを提起しているが²⁴、そうした家系の連続性に対する個々人の「記憶」が将来においても（のみならず現時点においてすら）、有効に機能するとは限らない²⁵。

だが、隣人愛の時間軸への拡大には、注意すべき点もある。従来、隣人愛は「無

²¹ Paul Ricœur, "Entre philosophie et théologie I: La Règle d'Or en question" *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Seuil, 1994, p. 277ff.

²² John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, Charles Scribner's Sons, 1974, p. 88ff. ジョン・パスモア『自然に対する人間の責任』、岩波書店、1979年、147頁以下。ただし、パスモア自身は、この愛を必ずしもキリスト教的愛には限定せず、非相互的な愛全般を想定している。

²³ のみならず、宇佐美誠氏が正当にも指摘しているように、そもそも愛は単純に連鎖するものではなく、非推移的である。宇佐美「将来世代をめぐる政策と自我」(前掲)、77-78頁。男Aが女Bを好きであり、女Bが男Cを好きだからといって、男Aが女Bと同程度に男Cを好きになるわけではないのと同様(むしろこの関係の場合、男Cのことが嫌いになるだろうが)、隣接世代に対する家族愛と、連鎖の遠い世代に対する間接的愛とは、明らかに強度と理由が異なる。

²⁴ 小原克博「新たな神学的潮流」、『キリスト教と現代——終末思想の歴史的展開』(芦名定道・小原克博)、世界思想社、2001年、213-215頁。

²⁵ また、「記憶」を大切にしたい、「記憶」を語り継ぎたいという欲求は、必ずしも人間に自然に備わっているものではなく、そうした欲求自体、近代という制度によって促されたものである点にも注意が必要である。Pierre Nora, "Entre mémoire et histoire: La problématique des lieux", *Les Lieux de mémoire I: La République* (dir. sous Pierre Nora), Gallimard, 1984. 抄訳『記憶の場——フランス国民意識の文化=社会史1 対立』(谷川稔監訳)、岩波書店、2002年。

償で与える愛」と形容されてきた。では、将来世代については、一体何を「与える」のだろうか。ここで「与える」という語を字義通りに解釈し、「将来世代に、資源や自然環境を与える」と考えるなら、それは、キリスト教倫理としては不適切であるどころか、危険ですらある。というのも、その場合、自然が現在世代の所有物であり、人間が自然の主人であるという発想——ホワイトによって批判された人間中心主義的自然観——を持ち込みかねないからである。キリスト教自然観の基本が、あくまで神中心の自然観であることは忘れてはなるまい。そのため、この愛は「与える愛」ではなく、「残す愛」という形態をとる。その意味でこの愛は、ロールズが格差原理の代わりに世代間に導入した「貯蓄原理」に近いものになるだろう²⁶。貯蓄原理とは、「各世代は前世代から受け取った文明から利益を得て、自らの世代に適量と思われる財を蓄積し、次世代へ公正に伝えるべきである」という原理である。だが、こうしたロールズの手続き的正義だけで、あまりにも不確定要素が多い将来世代に対して、結果的に公正な財が残せるかどうかは懸念が残る。のみならず、環境要素を実質資本にどのように置き換えるかという問題も生じるだろう。隣人愛は、そうした計算の埒外で働くという点に、ロールズ的貯蓄原理との違いがある²⁷。

また、将来世代の不確定性を極端に推し進めた場合、次のような批判がありうる。それは、単に将来世代がどのような環境、どのような社会制度に生きるかのみならず、どのような価値観を抱くか自体が分からない、ゆえに、資源や環境を残す愛は、将来世代から「善い」行為として評価されるとは限らない、という批判である。だが、資源や環境を残すということは、その使用の可能性を残すのみならず、それを使わない可能性をも残すことである。つまり、必ずしも世代間の価値観の共通性を必要とするわけではない。ここでは、谷本光男氏の見解を採用したい。

「世代間倫理」で主張されていることは、将来の世代がどのような価値観をもつにせよ、彼らとその価値観を自由に追求することを可能にするような、安定的な生存基盤をわれわれは保証すべきだということである²⁸。

こうした意味で、世代間へと拡張された隣人愛は、具体的には、将来世代という全くの他者に対して「自由の可能性を残す愛」という形態をとることになるだろう。

²⁶ Rawls, *A Theory of Justice* (op. cit.), p. 256.

²⁷ 無論、現在世代の貧困層と、将来世代の貧困（かもしれない）層とのどちらを優先させるべきかという格差の計算不可能性の問題が生じるが、その場合、現在世代を優先させつつ、その場に応じた現実的な対応をせざるをえない。

²⁸ 谷本光男『環境倫理のラディカリズム』、世界思想社、2003年、109頁。

6. まとめにかえて——想定されうる反論とその応答

しかし、隣人愛の世代間への拡張という議論は、二方面からの批判にあうのは確かである。

一方は、倫理学一般からである。通常、世代間倫理において問われるのは、将来世代に対する善意ではなく、義務であり、その普遍妥当性である。従来、正義のような普遍妥当的義務が完全義務と呼ばれるのに対し、愛は、遂行するのが望ましいが、必ずしも強制されない義務、不完全義務として分類されてきた。その意味で、世代間の義務の問題に隣人愛を持ち出すのは、問いそのものに適していない、という批判が想定されるだろう。要するに、「その実践が誰にもできれば話は簡単だ」という批判である。この批判については、一方ではその通りと答えざるをえない。隣人愛を、完全義務へと昇格させることは、たとえキリスト教的伝統が今に生きている社会においてすら、慎まねばなるまい。隣人愛が世代間倫理一般を基礎づけるわけではない。そうではなく、哲学者リクールらがロールズ解釈を通じて試みているように、愛の役割は、「手続き的な正義の原理がより積極的かつより広い領域へと拡大されるべきだ」という道徳的基礎感情を触発し、それを養うというメタ倫理的な働きに、その固有の場をもつのである²⁹。

他方からの批判は、キリスト教の外部からである。隣人愛から世代間倫理を考えることは、当然、キリスト教倫理が受け入れられているコンテキストにおいてのみ通用する議論であり、その射程は限定されている。いわんや、地球全体で問われている環境問題について、特定宗教の観点からの対応を提起してどうなるのか、という批判もあるだろう。この批判についても、一面ではそのまま受け入れざるをえない。ただ、現在の国家間の実質資本の偏りを考えれば、余剰資産のある先進国にはキリスト教的伝統が比較的強く残る西欧諸国が多く含まれる（もちろん、現在のキリスト教人口の地域比を考えれば、キリスト教が根づいた国の中にも、南米やアフリカなど、

²⁹ Paul Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit: Amour et justice*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990. 関連して、拙論「リクールの贈与論——倫理の源泉としての贈与の経綸」、『基督教学研究』第23号、京都大学基督教学会、2003年も参照。なお、ここでいう「メタ倫理」とは、通常の倫理学で言われるメタ倫理学（規範倫理学に対する上位階層）の意味ではなく、隣人愛の説教に代表されるように「通常の倫理的言説には包摂しえない非常識性を有しているが、倫理的言説の構築への意志を触発するもの」というリクールが用いた意味である。

貧困国も多く含まれている)。「資産を世界の将来世代へと残す」経済力のある地域と、隣人愛の議論が有効性をもちうる地域とが、キリスト教地域の一部で重複しているのである。そうした意味での有効性を認めておけば、さしあたりは十分であろう(よって、キリスト教以外の宗教的伝統を生きる地域や、同じキリスト教地域であっても貧困にあえぐ地域にまで、こうした議論を導入するよう主張しているわけではない)。

むしろ、われわれが警戒せねばならないのは、こうした隣人愛の限定性を隠し、その有効性だけを過度に喧伝し、「信者獲得のエサ」にしてしまうことである。この点で、一つの宗教だけで問題解決ができるなどとは考えず、「自らの〔宗教的〕伝統に対してはそれを売り物にするより、それに対して批判的な考察を加えていくことの方が、よほど生産的だ」という小原克博氏による警鐘は、明記しておくべきであろう³⁰。その点で、しばしばキリスト教の「与える愛」全般に向けられる批判として、その「与える側」の隠れた優越意識が指摘されることがある。確かに、世代間倫理へと拡張されて「資源と環境を残す愛」へと翻訳された隣人愛が、「誇るべき愛」へと転化せぬよう、警戒が必要であろう。とりわけ、世代間隣人愛をマクフェイグやカブが開いた生態系的神秩序との関係から切り離してしまわぬよう、注意しなければならない。将来世代に対する残す愛とて、神の前での、神をモデルとした愛であることに変わりはないのである。

世代間倫理の基礎として隣人愛を導入する場合、以上のような批判を踏まえ、慎重な運用が必要になる。その上で、旧来の自然観の問題だけではなく、宗教としての世代間格差の問題に対し、より本格的な議論をつづけていく必要があるだろう。同時に、世代間倫理に照らして新たな聖書解釈、新たな終末論解釈を模索し、グローバルなレベルで問題が問われるハイモダニティに適したキリスト教倫理の可能性を検討していくべきである。

³⁰小原克博「エコロジーと宗教の関わり」『宗教と倫理』別冊第1号、宗教倫理学会、2002年、29頁。

キーワード：

世代間倫理、キリスト教神学、隣人愛、
ハイモダニティ、不完全義務

KEY WORDS:

Inter-generational ethics, Christian theology, Love of neighbor,
High modernity, Imperfect obligation