

価値多元社会における倫理、形而上学、宗教

品川 哲彦

1. きょうの主題と私自身の立場

「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」といういささか大きすぎる題名でお話しします¹。価値多元社会とは、さまざまな価値観をもっているメンバーから成る社会という意味です。社会であって、共同体ではありません。なぜなら、共同体、コミュニティは、それに所属する人びとのあいだで共通の価値観を前提とするからです。ある価値観の成り立つ背景には、それに対応する存在論、形而上学が控えています。世界のなかにあるものや世界のなかに起きるできごとをどのように意味づけ、どのように分類するか、たとえば、価値あるもの、よいもの、あるいは、聖なるものなどなどのカテゴリーに何を入れ、何を入れないのか、さらには、世界のなかに実在しているものは何だと考えるのか、世界そのものをどのようにうけとめるのか。存在論、形而上学はこうした問いを論じますが、存在論、形而上学が違えば、通常、価値観も異なります。現在、特定の宗教が支配している国家を除けば、多くの国家が価値多元社会であり、国家間の関係は、当然、価値多元社会を形成しています。ですから、同じ価値観、存在論、形而上学がそのまま通用するとは前提できません。そのような時代にあって、倫理とはどのようなものとして考えられるのでしょうか。これがきょうの最初のテーマであり、それについて二〇世紀の倫理学を回顧しながらお話ししたいと存じます。そのなかで、特定の宗教に依拠する倫理はどのように位置づけられるのでしょうか。これがきょうの第二のテーマです。位置づけと申しましたが、肯定的な位置づけとはかぎりません。否定的な、あるいはかなり限定された評価も含まれます。しかし、それにもかかわらず、宗教と倫理のあいだに依然として存在する関係にもふれる

¹ 本稿は、宗教倫理学会第11回学術大会(2010年10月2日、キャンパスプラザ京都)で行なった同名の講演の原稿に、若干の修正を加えたものです。

ことになるでしょう。

したがって、きょうのテーマは、倫理とは何かという問いに関わっています。その答えはそれを語る者によって大きく変わらざるをえません。そこでまず、私自身の立場、具体的には、私がどのような経歴からきょうのテーマについて考えるにいたったかをお話ししておくのが適切かと思います。

私はもともと哲学を専攻し、フッサールの現象学を研究しておりました。ところが、私が大学院生のころ——それは一九八〇年代の後半ですが——、生命倫理学が急速に日本に紹介され始めました。若手研究者のひとりとして、私は生命倫理学に関わりました。その結果、私はだんだんと倫理学の研究者として認知されるようになりました。哲学や哲学史、倫理学や宗教学の出身者がこれらのなかの自分が卒業したのではない分野の研究者になったり、そのポストに就いたりすることはありえます。私自身は倫理学の出身ではないのですから、倫理学の研究者のようにうけとられるようになると、自分をそのような者に作り上げねばならないと強く思いました。それに成功したかどうかはともかく、私の念頭にあったのは、「倫理学の専門家(expert)とはどういうものか。もし、倫理学の専門家がいたらすれば、それは専門家として権威をもって倫理を説き、他人を教え導く者なのだろうか」という疑問でした。それが、きょうの話の最初のテーマに関係しています。しかし、この問題はまさに二〇世紀の倫理学がみずからにつきつけた問題でもあったのです。

一方、きょうの第二のテーマ、宗教にまつわる問題については、私は長らくふれたことがありませんでした。私の研究の出発点であったフッサールは、現象学で神を論じることができるかと尋ねられてこう答えたと言われています。「意識のなかの所与として神に出会うならば、われわれはまさにそれを記述するだろう」²。ここには宗教体験の現象学の可能性が開かれてはいますが、他面、神がフッサール現象学にとって必然的な問題ではないことも示唆しています³。そのためもあ

² Hans Jonas, *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1993, S.12.以下、原則的に訳文は品川によります。(『哲学・世紀末における回顧と展望』尾形敬次訳、東信堂、1996年、10頁にあたります)。

³ おそらくフッサールの現象学は、西洋の哲学のなかで、神の問題に距離をおいているもののひとつでしょう。フッサールが学の基礎づけのためにデカルトに倣って普遍的懐疑を遂行するなかで、デカルトでは完全なる存在としての神が果たした役割が、フッサールでは、私と対等にして私と異なる超越論的主観である他の人間としての他我にうけつがれていることはこの理解を支える論拠の

って、西洋の哲学を研究すれば、どうしてもぶつからなくてはならない神の問題を、私自身はあまりに大きな問題であるがゆえに敬して遠ざけておりました。ところが、環境倫理学の研究に関わるなかで、私はドイツ生まれのユダヤ人哲学者ハンス・ヨナスの責任という原理を論じるようになりました⁴。ヨナスの責任原理とは、地球規模での生態系の危機のなかで、今生きている世代には未来世代が存続できるように環境に配慮する責任があるという主張です。なぜなら、現在世代には自分たちの行動を何がしか変える力があるのに、未来世代には現在世代の行動を変える力はなく、ただその行動の結果を押しつけられるだけだからです。つまり、責任は力の関数なのです。私は生命倫理学から倫理学に入ったものの、具体的な問題よりもむしろ倫理の基礎づけといった抽象的な問題にひかれるたちです。まずは、ヨナスが責任という対等ではない力関係を基礎として倫理を語っていることに注目して、対等な者同士のあいだに成立する正義を基礎におく近代の正統的な倫理理論と対比して論じました⁵。しかし、責任原理の背後には、ヨナス独自の存在論があります。自然のなかに存在するものはそれぞれその目的を孕んでおり、善とは目的が実現することだという存在論です。さらに、ヨナスは『責任という原理』という著作のなかでは、価値多元社会のなかで自分の主張がうけとられるようにするために、責任原理を神の問題から切り離しておりますが⁶、ヨナスはまた、ホロコーストのあったあとでなお考えられうる神の概念や神による世界の創造を論じた神学的思索も展開しました。彼の自然哲学、存在論、神学的思索はその反時代的といもいえる内容から扱いのむずかしいものです。ヨナス

ひとつです。しかし、近年、遺稿のなかに見出される神への言及が注目されるようになりました。その神は、志向的体験の過程がめざしている「確証と充実の普遍的な到達可能性を保証する善」、すなわち志向的体験の「努力が空虚なものに終わらないということの請け合い」（クラウス・ヘルト、「エトムント・フッサールの現象学における神」、日本現象学会編『現象学年報』26巻、吉田聡訳、2011年、18頁）としての神であり、そこに人間同士のあいだで成立する間主観性を超えた次元が示唆されているとはいえません。

⁴ 品川哲彦「自然、環境、人間——ハンス・ヨナス『責任という原理』について」、関西哲学会第51回大会、1998年10月11日、『アルケー』7号、関西哲学会に収録。（のちに加筆して次の註にあげる書に収録）

⁵ 品川哲彦『正義と境を接するもの——責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年。

⁶ 「世界があるべきかという問いは、神的な創造主にとっても、世界のあるべきことが善の概念からして創造の根拠であるという仮定、すなわち、神が世界があるべきだとみなしたから神は世界を意志したという仮定を含んだ世界の創造についてのあらゆるテーゼからも分けられる」（Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologischen Zivilisation*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984, S. 98-S.99. 訳文は品川によります。加藤尚武監訳『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、2000年では84頁にあたります）。

の名を世代間倫理の唱道者として日本に定着させたのは、一九九一年に丸善から出版された加藤尚武さんの『環境倫理学のすすめ』でしょうが、そこでは、存在論や神学的思索はあえて切り捨てられています⁷。しかし、ヨナス全体について理解の道筋をつけるには、彼の神学的思索もなにがしか理解しなくてはなりません。それは私にとっての宿題でした。この宿題は、『アウシュヴィッツ以後の神』⁸の翻訳を刊行し、ヨナスの哲学と人生をまとめた論考をそこに付するなかで果たしました。ヨナス研究をつうじて、私ははからずも神の問題に関わることとなったわけです。

それでは、本題に入りましょう。倫理学および倫理を私はどのようなものとして考えているのか。しかし、これはあまりに基本的な問題であるために、私がこれからお話しする内容はもうすでに十分ご存じのことも多いかと思います。けれども、情報として新しくなくても、どの情報にどれほどの力点をおき、どう組み合わせるかということに、語る者の立場が現われてきます。そういうわけで、あまりに周知の話ばかりだとお感じになるかもしれませんが、どうかご辛抱いただき、お聞き届けいただければと存じます。

2. 倫理学とはどういう学問か

私は倫理学の講義をこう始めるのをつねとしております。「この授業は倫理を説くのではなく、倫理学の授業です」。つまり、倫理 (ethic) と倫理学 (ethics) の違いから話を始めます (ここではさしあたり倫理と道徳を区別せずに使っていますから、道徳(moral)と道徳哲学(moral philosophy)の違いといってもかまいません)。さて、ひとつの倫理の体系のなかには、たがいに関係しあう多くの倫理的判断が含まれています。倫理的判断とは、「xすべきだ (してもよい、してはいけない)」といった規範を含む判断や、「xするのはよい (悪い)」といった価値を含む判断であり、その点で「Sはpである」と事実を記述する判断とは異なります。「xすべきだ」などの「x」には具体的な行為が入りますから、そこに入る内容の違いに

⁷ 『責任という原理』の思想から、従来の倫理学の延長線としての世代間倫理の部分を受け容れ、ヨナスの独自の存在論は切り捨てる形で、私は『環境倫理学のすすめ』を構成した」、加藤尚武「訳者あとがき」、同上、491頁。

⁸ 『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年。

応じて、複数の倫理ができあがります。「倫理を説く」とは、そのなかのひとつの倫理を自分が採用しており、他人にもそれに従うように勧めること、つまりお説教にほかなりません。これにたいして、倫理学とは倫理について考える学問的な営みです。具体的には、まずは、「これこれすべきだ」と特定の指針を主張するある倫理的判断にたいして、「なぜそうすべきか」と問うこと——むろん、それは「何々だからこうすべきだ」という根拠づけを求めるものですが、根拠は必ずしも明らかにされるとはかぎらないので、根拠を問うことがすでに知的営みです。倫理学の中核には、この規範倫理学と呼ばれる営みがあります。哲学とは、あたりまえに思われていることをあらためて根底から考えなおす営みだといえますが、倫理という私たちの生活を支えているもの、したがって最も自明なものとしてうけとめられているものの根拠を問う倫理学は、その意味で哲学の一部です。

しかし、倫理の根拠を問いたくなるのはたんなる知的好奇心からではなく、通常は、従来倫理では対処しがたい問題が現われるからであり、その場合、私たちは過去の倫理理論や私たちと異なる時代や地域の倫理を調べます。この営みは倫理思想史と呼んでもいいのですが、ここでは記述倫理学と呼んでおきます。というのも、過去の哲学者が何を語ったのか、ある時代にある地域で支配的な倫理はどのようなものだったのかにたいする答えは、実際にそうであったことを記述することだからです。そうして調べ上げた倫理に、私たちが同調するとはかぎりません。ですから、記述倫理学はただちに規範倫理学の役割を果たすわけではありません。

さて、先ほど、倫理的判断は規範や価値を含む判断だと申しましたが、これでは広すぎます。価値判断には美的判断のように倫理的判断ではないものもあるからです。ですから、「よい」とか「べし」といったことばが倫理的判断に使われるときにはどのようなことを意味しているのか、事実を記述する判断で使われる「である」とどう違うのかなどについて考える必要があります。メタ倫理学と呼ばれる領域です。

以上、倫理学は、規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学から成り立ちます。このどれもが不可欠です。記述倫理学をしなければ、私たちは自分の思いつきや信念を吐露しているにすぎませんし、メタ倫理学をしなければ、倫理とは何かについての反省が欠けていることになるからです。そこで、私は学生にこう説明しま

す。「倫理学者とは規範倫理学、記述倫理学、メタ倫理学についての専門的知識を学び、そのどれにも関わっている者である。しかし、倫理学者は、自分自身が他のひとよりよく生きていて、他人をもよりよく生きるように導くという意味での倫理の専門家ではない」と。もっとも、大学で倫理学を教えているひとのすべてが私の見解に同意するわけではないでしょう。そこでさらに私は学生にむかってこう付け加えます。「もし、君たちが特定の宗教や宗派によって設立された大学に入学し、その倫理学の講義の担当者がその宗教や宗派の聖職者や僧侶であれば、倫理と倫理学の違いを私ほどには強調しないだろう。区別するとしても、その宗教や宗派の倫理の内容を理論的に整理したものを倫理学と呼んでいるかもしれない。つまり、倫理と倫理学が連続していて、だから、倫理学の授業はそのひとの倫理観を伝える場でもあるだろう」と。私はその立場をとらないのは、私に強い信仰がないからではありますが、二〇世紀の倫理学の経緯からすると、倫理学者は倫理の専門家ではないとする立場のほうが適切だと考えるからです。

3. 二〇世紀の倫理学

二〇世紀の倫理学——少なくともその前半の問題意識は、一九〇三年に刊行されたムアの『倫理学原理』によって大きく規定されたといえましょう。ムアによれば、倫理学が学問である以上、まず「よい」ということばの意味を分析しなくてはなりません。ついで彼は、善を自然的性質、つまり世界のなかにあるモノやできごとの性質によって定義すれば誤りに陥るという自然主義的誤謬を指摘しました⁹。彼の立場をどう評価するにせよ、倫理学がメタ倫理学の洗礼なしには始まらないことが宣言されたわけです。

⁹ 「倫理学は疑いなく、よい行為とは何かという問いに関わっている。しかし、このことに関わる以上、よいとは何か、行為とは何かを告げる用意がないかぎり、明らかに倫理学は出発点に立っていない。(中略) 私たちはみな『行為』が何かについてはかなりわかっている。だとすれば、私たちの最初の問いはこうである。よいとは何か、悪いとは何か。この問い(ないしはこれらの問い)についての議論に私は倫理学の名を与える。というのも、その学問は、いずれにしても、この問いを含まなくてはならないからである」(George Edward Moore, *Principia Ethica*, University of Cambridge: Cambridge, 1980, pp.2-3.『倫理学原理』泉谷周三郎、寺中平治、星野勉訳、三和書籍、2010年、105頁にあたります)。ムアの未決問題論法による自然主義的誤謬の指摘のやり方を記せば、たとえば、「善とは快の増進である」という功利主義による定義は、「快の増進は善であるか」という賛否双方の答えがありうる未決問題を、「快の増進は快の増進であるか」という同語反復による恒真式に変容してしまい、ゆえに、上の定義は誤りであるというものです。

さらにメタ倫理学を倫理学の中心に据えたのが、論理実証主義に由来する情動主義 (emotivism) の倫理理論でした。論理実証主義によれば、学問は命題——つまり、真か偽かが一義的に決定できるものによってのみ構成されなくてはならず、真偽が一義的に決定できるとは、論理学や数学のように純粋に論理によってそうであるか、さもなければ、世界のなかにあるモノやできごとと一致していることが観察や経験によって検証されうるかでなくてはなりません。だとすれば、倫理的判断は純粋に論理的に演繹されるものでも、事実を記述する判断でもないのですから、命題ではありません。したがって、規範倫理学は学問ではないことになります。「xすべし」「xはよい」という倫理的判断には、判断を下す者のxにたいする態度が表明されているのですが、肯定や否定の態度はことばでなくて、叫びや身振りでも表わせます。ですから、倫理を説くのは、エアによれば、「ぜんぜん命題ではなく、読者がある種の行動をするように駆り立てる意図をもった叫びや命令」¹⁰にすぎません。一方、ある時代のある社会の倫理を研究する記述倫理学は学問ではありますが、しかしその研究は歴史学や社会学で代替できるでしょう。すると、倫理学に残るのはメタ倫理学、つまり倫理的概念の意味の分析だけです。この情動主義の考え方はとりわけ英語圏で、およそ一九三〇年代から六〇年代まで力をふるいます。それを支えていたのは、論理的な学科と実証科学だけが学問であるという実証主義的な科学観です。したがって、情動主義は、形而上学や神学については経験を超えるものを扱うがゆえに、また、美学については価値判断を含むがゆえに、学問ではないと宣言したのでした。しかし、実証主義的科学観のさらなる背景には、自然のなかには価値や規範は内在していないという近代の機械論的自然観があります。もし、アリストテレスのように、運動や変化を自然に備わる目的の達成とみなすなら、あるいはまた、中世の哲学のように、善なる神が自然を創造したとするならば、自然のなかに価値や規範は内在しており、人間はそれを認識することができます。こうした倫理理論は、価値は実在するという存在論であり、また、価値は認識できると主張する認知主義です。これにたいして、価値は個々の主観の価値づけにのみ由来すると考える情動主義は反実在論、非認知主義です。たしかに、近代の機械論的自然観のもとでも、情動主義をとら

¹⁰ Alfred J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Penguin Books: New York, 1972, p.137.初出は1936年。(『言語・真理・論理』吉田夏彦訳、岩波書店、1997年、123頁)。

ざるをえないわけではありません。価値や規範が人間に由来するとしても、社会契約論やカントの倫理がそうであるように、理性的存在者である人間たちの合意がそれを支えているという構成主義の立場もありうるからです。だが、情動主義が機械論的自然観のひとつの帰結であることはたしかでしょう。

けれども、情動主義の基盤であった実証主義的科学観は六〇年代に大きくゆらぎます。N.R.ハンソンの観察の理論負荷性や Th. クーンのパラダイム理論などが示したように、経験や観察が特定の理論を前提にして初めて成り立つものならば、経験や観察が究極の証明であるとはいえないからです。情動主義そのものについても、倫理的判断を叫びとみなす拙速さが指摘されます。というのも、ある倫理のなかでひとつの倫理的判断は他の倫理的判断を理由 (reason) にして成り立っており、したがって判断から判断へと推論 (reason) でき、それゆえ理性 (reason) によって考えることができるからです。こうして、情動主義もメタ倫理学を倫理学の中心におくその考えも力を失い、規範倫理学が学問として復権すると同時に、社会のなかに生じてきた、とりわけ科学技術の進展にともなって続々と生まれる新たな問題——たとえば、医療問題や環境危機、コンピュータによる情報管理などに対処しうる規範倫理学の構築が求められるようになりました。ここから六〇年代の終わり以降、生命倫理学、環境倫理学、情報倫理学など、その問題領域の名前をかぶせた応用倫理学の諸分野が生まれたわけです。

それでは、情動主義や、あるいはまた、メタ倫理学の重要性が過去のものとなったのかといえば、そうではありません。倫理的判断は叫びでなくて、別の倫理的判断を理由にして成り立っているにしても、その理由の系列をたどっていけば、いつかは最も根底にある理由となる倫理的判断にいきあたります。そこにおいて、みながそろって同じ判断を下しているなら、倫理の客観性が確保されたことになるでしょうか。しかし、情動主義者ならば、それはたんなる異口同音に発した叫びにすぎないのではないかと疑うでしょう。これを奇警の言とはいいきれません。私たちが生まれ育った文化の価値観にどれほど教育されて順応してしまっているか、私たちの倫理的判断は自分のおかれている経済的地位からくる利害の反映ではないか、はたまた、抑圧や無意識にどれほど影響されているか。社会科学や心理学の教説を思えば、自分の倫理観がこうした偶然の産物ではないといえるか、疑わしくもなります。

こうして、情動主義は依然として倫理理論のひとつのタイプです。ですから、「倫理を説くのは叫びや命令と変わらないのではないか」というその辛辣な問いも生きています。したがって、私は二〇世紀の倫理学の歴史を省みれば、倫理学は倫理と違う——倫理学を研究し、教える者の仕事は、自分の奉じる倫理観を他人に伝えることではなくて、倫理について考察することだとする立場をとっているわけです。

4. 宗教に依拠する倫理

さてそれでは、これまで語ってきた二〇世紀の倫理学の流れのなかで、特定の宗教に依拠する倫理はどのように位置づけられるのかというきょうの第二のテーマに進みましょう。

情動主義のもとでは、特定の宗教に依拠した倫理、それどころか神学それ自体も学問としての資格が否定されます。しかしながら、情動主義の攻撃やメタ倫理学の隆盛にたいして、宗教に依拠した倫理を支持する人びとは、宗教に依拠しない、いいかえれば世俗的 (secular) な倫理思想の支持者ほど動かされなかった、衝撃を感じなかったのではないかと考えられます。というのは、世界のなかにあるものや世界のなかで起きるできごとに価値が内在していないという情動主義の存在論は、神とこの世界の関わりを深く信じているひとにとっては端的に誤りだからです。神学を背景にした倫理学者たちは医療の分野での倫理的問題にいちはやく積極的に反応しました。それはひとの生き死の問題だからだということもたしかですが、私には、神学者たちがそれ以前の倫理学を支配していた主潮から自由だったからそうできたのではないかと思われます。たとえば、一九五〇年代に人工呼吸器の普及によって発生した不可逆的昏睡状態の患者への治療停止については、早くも一九五七年にバチカンが反応しました。ローマ教皇ピウス十二世による、通常の治療と通常ではない治療の区別や治療停止が間接的な死の原因にはなっても、直接的な死の原因ではないとする説明¹¹は、この問題を考えるのにその後

¹¹ ローマ教皇ピウス 12 世が 1957 年 2 月 24 日に行った医師むけの演説。 *Acta Apostolicae Sedis* 49, 1957, p.1032. ヘルガ・クーゼ『生命の神聖説批判』飯田亘之ほか訳、東信堂、2006 年、259 頁に部分訳があります。

もひとつの定式として機能しました。さらに、生命倫理学の初期には、たとえば、ラムジー¹²やファインバーグ¹³のような神学的背景をもった倫理学者が活躍しました。

それに比べて、一般の倫理学者たちは医療問題にただちに参集したというわけではないのです。たとえば、R.M.ヘアは「道徳哲学者は医療倫理学の問題に役立つことができないなら、店を閉めるべきだ」¹⁴と述べました。厳しい叱責です。一九一九年にイギリスに生まれたヘアはもともと第二次世界大戦に志願兵として参戦すべきかという実存的な問いを抱えて道徳哲学に近づいたのです。しかし、当時はメタ倫理学が全盛でした。ヘアはメタ倫理学について画期的な業績をあげます。けれども、具体的な人生の問題を考えたくて道徳哲学に近づいたという当初の志をもちつづけていたので、いよいよ規範倫理学が復権し、応用倫理学の始まった時代に沈黙したままでいる同業者を叱咤したわけでしょう。

それでは、宗教に依拠した倫理の支持者について、新たな問題への対応の早さと規範倫理学に積極的にとりくむその姿勢を賞賛すべきでしょうか。ただちにそうはいえません。対照のために、今言及したヘアが生命倫理学のなかでしたことをみてみましょう。彼は自分が正しいと信じる規範を主張しただけではありませんでした。彼は道徳的思考における直観的思考レベルと批判的思考レベルとを区別します¹⁵。日常生活のなかで通用する直観をあてはめればすむ場合には直観的思考でよいのですが、相対立する直観がどちらもあてはまるような葛藤が生じた場合には批判的思考を働かす——つまり、当事者全員にとって最善であるような解決

¹² Paul Ramsey. ラムジーは、生命倫理学という学科が創設された当時の一九七〇年に出版した『人格としての患者』によって、医者と患者の関係を「ひととひととの関係(relation between man and man)」として捉え、キリスト教倫理にもとづいて、その関係において守られるべき規範である忠誠を強調しました。「医療倫理学の分析をするさいの重要な論点において、私は当惑することなくそれを解釈する原理として、信約への忠誠という聖書の規範をそれがひととひととのあいだの正しさに与える意味とともに用いた」(*The Patient as Person: Explorations in Medical Ethics*, Yale University Press: New Haven and London, 2002, p.xlv.)

¹³ Joseph Feinberg. その著書『医療と人間』のまえがきには、「著者は問題を検討するに当たって、自分の経験に捉われすぎること恐れるが、それらの経験は著者が二五年間にわたる牧師生活においてえたものであり、その間十五年、著者は神学教授として教会、病院、社会施設、家庭における人間の問題を探究しつつ、神学生の教育と臨床指導に専心した」と、彼の立脚地が語られています(『医療と人間』、岩井祐彦訳、誠信書房、1965年、vii頁)。

¹⁴ Richard M. Hare, *Essays on Bioethics*, Clarendon Press, 1993, p. 1.

¹⁵ リチャード・マーヴィン・ヘア『道徳的に考えること』内井惣七・山内友三郎監訳、勁草書房、1994年、第2章・第3章。

を探究しなくてはなりません。その最善策は多くのひとが日常に抱いている倫理観には強く抵触するものかもしれませんが、当事者全員の幸福を配慮しているという根拠において異なる主義主張の持ち主に等しく普遍的に適用できるのです。

これにたいして、宗教に依拠する倫理が提言するのは、その宗教の教えにもとづく倫理規範や指針です。価値多元社会において、それはどれほどの効力をもつでしょうか。

まず、この提言がまさに価値多元社会だからこそ承認され、また必要でもあることは明らかです。たとえば、ある医療措置がある宗教の教えに背くなら、その宗教の信者にとっての善き生き方を守るために、その宗教に依拠する倫理の支持者は生命倫理学の分野で発言すべきです。その発言の正統性の根拠は信仰の自由にあります。信仰の自由は、それ自体は宗教に依拠していない価値多元社会の規範です。それは、宗教が少なくともある人びとにとっては生活の重要な要素であることを保証し、宗教的マイノリティの権利を保護するために、したがって、個人の私生活における幸福追求権を確保するために不可欠です。しかし、はたして宗教そのものはこのような価値多元主義的な、それゆえ相対主義的な基礎づけですむものでしょうか。特定の宗教に依拠する倫理はさしあたりその宗教の信者のみ通用します。すると、その倫理の指針は、「もし、あなたが信者ならば、xするのがよい」ということでしょうか。けれども、どの宗教にも、自分の世界観と価値観が最も適切だという自負があるでしょう。だとすれば、特定の宗教に依拠する倫理の指針は、その信者のみならず、誰にも妥当する指針として主張されているはずですが、しかしながら、宗教に依拠した倫理がこのように普遍妥当性を要求しているとしても、それでもやはり、価値多元社会においてはただちに普遍妥当性を確保できるものではありません。

ここで社会的妥当と道徳的妥当というハーバマスの立てた区別を引用しましょう。社会的妥当とは、歴史的に培われてきた文化や伝統、慣習を基盤として効力をもつものであり、道徳的妥当とは、社会を構成する異なった意見をもった人びとが討議して合意を得たゆえに効力をもつものです。私はこれまで倫理と道徳とを区別せずに使ってきましたが、ここではハーバマスの用語ですから区別しないといけません。ハーバマスでは、道徳 (Moral) を価値多元社会に有効なものについて用い、倫理 (Ethik) はひとが生まれ育った特定の伝統と文化を帯びた社会に

有効なものについて用います¹⁶。この区別でいえば、特定の宗教に依拠した倫理は、特定の集団つまり信徒のあいだで伝統的に継承されてきた規範であって、社会的妥当の域を出ないといわざるをえません。その提言のいくつかが価値多元社会の道德規範に採用される、つまり道德的妥当になる可能性はないとはいえません。しかし、そうなるためには、その提言は価値多元社会のメンバーによる討議にかけられ、異なる競合する世界観、価値観をもった別の宗教の信者にも合意されなくてはならないのですから、その宗教の信条をそのまま残すことはむずかしいと予想できます。だとすれば、価値多元社会において、特定の宗教に依拠する倫理は、あくまで伝統や文化に相対的なものとして周辺的な位置を占めるにとどまるように思われます。

5. 倫理、形而上学、宗教

それにもかかわらず一方で、私は宗教が倫理にとってたんに周辺的な意味をもつというだけではすまないと考えております。以下、ヨナスを例にして、私の考えていることをお話ししたいと存じます。

ヨナスは初め、フッサールの命名にひかれてフライブルクに入学しますが、そこで魅力的な私講師ハイデガーを知ります。その後、ユダヤ人である彼はシオニズム運動に関わるのですが、ふたたび哲学に戻り、ハイデガーの教えを求めてマールブルクに赴き、そこでR・ブルトマンを知ります。主たる指導教員ハイデガー、実質上の指導教員ブルトマンのもとで、彼はグノーシス思想の研究で学位を得ます。彼のグノーシス研究は、それまでキリスト教の正統からみた異端として位置づけられる傾向にあったグノーシス思想をヘレニズム時代という「キリスト教もまたそこから生まれ出た時代に通底する精神として捉えよう」と¹⁷する試みでした。そこに入るための鍵はハイデガーの実存哲学でした。しかし、一九三三年、ヒトラーが政権をとり、四月一日、ナチス突撃隊の煽動によってユダヤ人の商店、医師、弁護士にたいするボイコットが行われると、ヨナスはドイツ出国を決意しま

¹⁶ この使い分けは、カントの道德 (Moral) とヘーゲルの人倫 (Sittlichkeit) の対比を受け継いでいます。

¹⁷ Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, Erster Teil Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1988, S.1.

す。「私はひそかに誓った。もう二度と帰ることはないだろう。占領軍兵士としてでなければ、と」¹⁸。彼はその後に起こる危機をいち早く察したといわざるをえません。その同じ年、ナチス統治下で、ハイデガーはフライブルク大学総長に就任します。ヨナスは二人の師のうち、ひとり永久に失います。

イギリスを経てパレスチナに移住した彼は、ヘブライ大学で授業はもちますが、専任職はえられませんでした。一九三九年、英仏がドイツに宣戦布告すると、ヨナスは友人とともにパンフレット「われわれとこの戦争との関わり。ユダヤの男性諸君への一言」を作成して対独参戦を呼びかけ、三六歳の彼自身もイギリス軍に志願します。以後、彼は終戦までの六年間、哲学の文献とは縁のない世界、命を失う危険の迫る軍隊生活のさなかで、生命についての思索を続けます。そして誓いどおりに占領軍の兵士として生まれ故郷に足を踏み入れるや、彼が聞き知ったのは、ドイツに残っていた母親が三年前にアウシュヴィッツに移送されたということでした。

ヨナスが安定した研究生生活を手に入れるのは、イスラエルを離れ、北米に渡ってから、四七歳のときです。それから彼は、従軍中に温めていた生命の哲学の構想をまとめます。ここで彼のグノーシス研究と生命哲学との関係について私の解釈を示しておきましょう。

ヨナスがグノーシスと実存哲学とに共通するものとして発見したのは、「人間と人間が宿っているもの——世界——との絶対的な裂け目の感情」¹⁹でした。光の神と闇の神の戦いから人間の誕生を説くイラン型のグノーシス神話であれ、至高なる神のなんらかの失敗から人間の誕生を説くエジプト型のグノーシス神話であれ、グノーシスでは、人間の魂は至高なる神に由来するものの、人間の体と人間が住まうこの世界は至高なる神ではない劣悪なる創造主や闇の神の創り出したものです。したがって、人間の魂は自分のあるべきあり方を世界のどこからも学びとることはできません。人間が自然の一部とみなされない以上、自然のなかに秩序づけられるべき自然本性をもちません。他方、ハイデガーの考える実存もまた、この世界に投げ込まれているのであり、自然の秩序によって規定された本質に束縛

¹⁸ Hans Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag: Frankfurt am Main, 2003, S.132.

¹⁹ Hans Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 2001, p.327. (『グノーシスの宗教 異教の神の福音とキリスト教の端緒』秋山さと子・入江良平訳、人文書院、1986年、435頁にあたります)。

されることなく自由に自分自身を投企するものでした。当初、ヨナスはこの近さを、ハイデガーの哲学が時代を超えて妥当する普遍性を備えているあかしと捉えました。

しかし、そのハイデガーはナチスに協力できました。哲学者がナチスに協力できたことは、ヨナスにとって驚くべきことでした。ヨナスはその理由を、『存在と時間』が説く決断がただ死への先駆的覚悟性によって肯定され、決断の内容を、それがナチスへの協力であっても、裁可する規範をもたないからだと考えました。

「自然本性をもたないものは規範をもたない」²⁰。これにたいして、ヨナスは生命の哲学で、人間を自然のなかに位置づけようと試みたのです。ヨナスは、生き物の代謝活動を外界による支配からの自由、内面の発生、自己の発生として捉えます。外界から直接に物質交換する植物から、知覚と運動の能力を得た動物へ、さらに外界を象徴によって捉え、そのことを情報として交換できるようになった人間へと、自由の度合いが高まっていきます。けれども、生き物であるかぎり、その自由はつねに、生きるために不可欠な物質を体内にとり入れつづけなくてはならない必要にかられたものです²¹。

その後、ヨナスは生命倫理学や環境倫理学に関わるようになるのですが、単純化をおそれずにいえば、彼は、生命倫理学では、自由な主体である人間そのものが科学技術の操作によって客体化されていく危険を指摘し、環境倫理学では、生き物が存在できる条件そのものが破壊されていく危機を指摘したのです。ですから、現在の人類が生態系の破壊を阻むことは、未来の人類への責任であるとともに、絶滅に瀕している生物種への責任でもあります。しかし、責任が果たされるためには、まず何よりも責任をとりうる存在者が存続していなくてはならず、したがって、ヨナスは、唯一責任を担いうる生き物である人類が存続することが第一の責任だと主張したわけです。

晩年、ヨナスは神学的な主題を論じました。彼にとっての第一の問題は、歴史を支配する者であるはずのユダヤの神が、なぜ、アウシュヴィッツに沈黙したままであったのかという問題でした。無垢の子どもを含めたジェノサイドは、神義

²⁰ Ibid., S.334. (同上、443 頁にあたります)。

²¹ Hans Jonas, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997, S.150. (『生命の哲学 有機体と自由』細見和之・吉本陵訳、法政大学出版社、2008 年、148 頁にあたる)。

論ないし弁神論ではどうてい説明されえないとヨナスは考えました。この神は伝統的に、善なる神であり全能の神であり理解されうる神です。だが、善にして全能であれば、神がホロコーストに介入しなかったことは理解できません。しかし、預言を通してみずからを示すユダヤの神は理解不可能ではありえませんが、神は善でないのか、それとも、全能でないのか。ヨナスは神の善性を守って、神の全能を否定します。では、なぜ、神は全能ではないのか。神はこの世界を創造することにすべての力を注いだからです。それによって、世界の進展は世界それ自身にゆだねられ、人間の自由もそこに成り立ちます。神は世界の成り行きとすでに世界を大きく変容させる力をもってしまった人間の所業をときに喜び、多くの場合、苦しみ、気づかいつつ見守り続けます。むしろ人間のほうが「神がこの世界を生成させたのを悔いなくてはならないようなことが起こらぬように、せめてもそう頻繁には起こらぬように」²²行動することで神を助けなくてはならない。ここに彼の神学と倫理がつながります。

きょうの本題に戻りましょう。先に申したように、責任という原理は神学的思索とは独立の倫理理論です。しかし、『責任という原理』のなかで語られたことの中には、神学的思索と結びつけることではっきりしてることがあるように思われます。私の解釈をひとつ示しましょう。

責任という原理では、責任の範型として乳飲み子が例に挙げられます²³。放置されて泣き声を挙げている乳飲み子は、ゆきずりの人間にも「世話をすべし」という責任をつきつけます。というのも、その人間には乳飲み子を世話する力があり、世話しなければ、乳飲み子は死んでしまうかもしれないからです。乳飲み子がそこにいることからただちに「世話すべし」という規範が読みとられるので、この議論は存在からは価値や規範を引き出せないとする自然主義的誤謬の主張への反論です。ところで、私の考えでは、責任という概念は、誰にたいする責任かという契機とともに、その責任が果たされない場合に誰のまゝで釈明され、責任が追及されるのかという契機を含んでいます。ヨナスの挙げた乳飲み子の例では、誰にたいする責任かは明らかです。むろん、乳飲み子にたいする責任です。でも、その人間が責任を果たさずに乳飲み子を見捨てた場合に誰のまゝで責任を問われる

²² 『アウシュヴィッツ以後の神』28頁。

²³ *Das Prinzip Verantwortung*, a. a. O. S.235. (邦訳では232頁にあたる)。

のかは明確ではありません。強いていえば、「世話すべし」というその人間の内心に起こる感情のまえででしょうが、それでは、その行為を促す動機とその人間が責任を問われる審級とが一体化してしまいます。これにたいして、神学的考察では、誰のまえでかは明らかです。人間の行為の責任は明らかに神のまえで問われます。とはいえ、この神は無力な神ですから裁く神ではありません。だとすれば、人間が人間を裁くのでなくてはなりません²⁴。しかしそのためには、人間は、ヨナスがいうとおり、「神が世界を創造したのを悔いないように」というふう人間を超越したものをつねに心に思い描く者でなくてはなりません。いいかえれば、内に超越を含んだ存在でなくてはなりません。神学的思索と独立の倫理理論は、ここで神学的思索の少なくとも遺産を相続しているのです。

遺産と申しました。なぜなら、人間を超越したものを思い描く人間、内に超越を含んだ人間という人間観は、必ずしも信仰を前提としないからです。その理由は、ひとつには、全能ならざる神という神概念が（たとえ、ルリアのカバラに先例があるものの²⁵）、やはり信仰の神とはいいがたく、むしろ哲学者の考える神だからです。しかし、もっと大きな理由があります。信仰は、ヨナスの師ブルトマンが「信仰は人間から起ることは出来ぬ。（中略）信仰はただ人間自身の内に行はれる神の創造でしかあり得ない」²⁶と指摘したように、超越した存在のほうからの人間への呼びかけによって成り立つものだろうからです。たしかに、ヨナスは彼の出自であるユダヤの伝統から超越を含む人間という人間観を獲得しました。けれども、彼は彼の倫理理論、責任原理を神学的思索から切り離しました。するとむしろ、この立場は、カントの宗教論の冒頭にありますように、「道徳は、人間の義

²⁴ ヨナスがこのように明確にしているわけではありませんが、しかし、彼がアウシュヴィッツからの解放について「アウシュヴィッツが猛威をふるった数年間、神は沈黙しました。起きた奇跡は人間から到来したものばかりです」（『アウシュヴィッツ以後の神』、24 - 25 頁）と語る以上、救いととも、裁きも人間にゆだねられていると考えられます。

²⁵ 同上、27 頁。

²⁶ 「信仰は人間から起ることは出来ぬ、それは、その内に於て神の裁きと神の恩寵とが人間に説教されるところの神の言、さういふ神の言への人間の応答でしかあり得ない。寔に、信仰はただ人間自身の内に行はれる神の創造でしかあり得ない、信仰が人間の内に実際に存する場合には、信仰はそれ自身を神の言への聴従として現示する。かくして信仰者は、神に依って変へられた人間であり、神に依って殺されるとともに喚び覚まされた人間であり、決して自然的人間ではない。信仰は決して自明的な自然的なものではなく、奇蹟的事柄 (das Wunderbare) である」(Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1. S.19-20。訳文は辻村公一『ハイデガー論攷』、創文社、1971 年、219-220 頁によります)。

務を認識するのに人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要としない」²⁷とする立場だと思われまゝ。だとすれば、もともとは宗教に根ざしていた考えが宗教に依拠しない倫理のなかに組み入れられ、いわば世俗化（Säkularisierung）されているのです。しかし、世俗化されたのであれ、宗教は価値多元社会における（ハーバマスのいう意味での）道徳のなかに、その内実を提供してもいるわけです。

6. 世俗化の問題

ハーバマスは二〇〇一年、つまり9・11事件の同じ年に、「信と知」と題する講演をしました。そのなかで彼は世俗化について論じています。世俗化とは、もともと「教会が所有する財産を世俗的な国家権力へ強制的に委譲すること」²⁸を意味します。宗教が育んだ思想や観念も同じように価値多元社会のなかに委譲されます。ハーバマスはまずその評価が両義的であることを指摘します。世俗化をよしとする側からいえば、世俗化とは「教会の権威を飼いならす」²⁹ことであり、それによって「宗教的な考え方や生活形式は、理性的な、いずれにしてもよく考えられた等価物によって代替され」³⁰ます。批判的な見方からすれば、世俗化とは「違法な横領」³¹であり、「近代の思考形式と生活形式は、不法にかすめとられた財産だから信用がおけない」³²ものです。しかし、この二者択一をハーバマスは斥けます。9・11事件を引き起こした人びとが生まれ育った近代化と宗教との深刻な分裂に苦しんでいる国と違って、西洋の社会では、さらに世俗化の進むなかで、宗教的共同体はすでに順応してしまっているからです。しかしまた、宗教が育んできた規範の一部は世俗化した社会のなかに確実にとりいれられています。ここにハーバマスは、世俗化する側と宗教の側とが「宗教の内容を協同して翻訳」³³すること

²⁷ 「人間は自由な存在者であるがゆえに、自己自身を理性により無制約な法則に結びつける存在者でもあって、このような存在者としての人間の概念にもとづくかぎりでは、道徳は、人間の義務を認識するのに人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要とはしないし、義務を遵守するのに法則以外の動機なども必要とするわけではない」（イマヌエル・カント『たんなる理性の限界内での宗教』、カント全集第十巻、北岡武司訳、岩波書店、2000年、7頁。

²⁸ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.12.

²⁹ Ebenda.

³⁰ Ibid., S.12-S.13.

³¹ Ibid., S.12.

³² Ibid., S.13.

³³ Ibid., S.20

を提唱します。この考え方は、むしろ、彼のいう道徳と倫理の關係に符合するものです。私たちは自分が生まれ育った伝統の倫理を捨て去って抽象的な道徳を手に入れるわけではありません。同時にまた、異なる伝統に生まれ育った人びとと出会う価値多元社会では、自分たちの倫理を押しつけるわけにもいきません。ですから、自分が正しいと思うことは他の人びととの討議にかけて合意を得なくてはなりません。そうして初めて道徳となるわけです。価値多元社会において宗教は、その教えを価値多元社会の共有財産とするためには、その教えを世俗化せざるをえないのです。ただし、そこにハーバマスは苦みを含んだ示唆をしております。「宗教上の罪（Sünde）が法律上の罪（Schuld）に、神の命令への違背が人間の法への違反に変わるとき、何かが失われる」³⁴。たとえば、人間の犯した罪は、神の裁きと赦しを想定しない、たんなる人間の法のもとでは、ほんとうに償いきるといふことがありうるのでしょうか。そういう疑問は私ももちます。おそらく、ここに世俗化では解決しがたい問題が残っています。

ハーバマスの議論は世俗化ということ深く考えさせるものですが、しかし、これはあくまで西洋の話です。日本に生きている者にとって、世俗化という概念はまた別の問題を照らし出すように思われます。特定の宗教が一国を支配していないという意味では、日本は世俗化した社会とっていいでしょう。けれども、世俗化した社会といえるならば、もともとは世俗的ではなかった何かが世俗化したはずです。はたして日本に伝統的にあった宗教の教えは現在の日本の社会に世俗化の過程を経て組み込まれてきたのでしょうか。たとえば、人間同士の平等は、仏教を初め、日本の伝統的宗教のどれもが説くことでしょう³⁵。それでは、日本の憲法や法律も含めた社会規範における人間の平等は、伝統的宗教の説く平等の系譜をうけついでいるのでしょうか。もし、そうでないとすれば、事態は逆で、伝統的な宗教の教えは世俗化されないままに残っているのでしょうか。それなら、そのような宗教なるものは価値多元社会のなかにどこに位置しているのでしょうか。ひょっとして、事態はもっと根本的にちがっており、もともとなかば世俗的

³⁴ Ibid., S.24.

³⁵ 『生、老、病、死』の絶対条件は、あらゆる人間に（失敗者と成功者を問わず）平等につきまわっている。（中略）人間の精神の歴史において、何よりも喜ばしいことは、原始時代から現代にいたるまで、人間がたえず『人間は平等である』という真理を、おしひろげ深めてきたことではなからうか」（武田泰淳「限界状況における人間」、『滅亡について』、岩波書店、1992年、57頁）。

な位置を占めていたのでしょうか。江戸時代の文章には「儒者のいはく……釈氏のいはく……」といった表現をみますが、実生活上の知恵を得るためにそのときどきの文脈に応じて都合よく選んで引用される資源のようなものだったのでしょうか。しかし、さすがにそれはいいすぎで、儒教、仏教、神道を一括する宗教という概念がなかったにしても、それぞれの教えには、人間を超越したものにふれる、けっして世俗化されない要素があったのでしょうか。もちろん、ハーバマスの説明するように、世俗化とはもともと「教会の所有する財産を世俗的な国家権力に強制的に委譲すること」であるとすれば、日本には正確にそれに対応する歴史的経緯はなかったのだというふうに、世俗化という概念を厳密に用いることで、今述べた疑問のあらかたは解消できるのかもしれませんが。とはいえ、価値多元社会である現代日本のなかで伝統的な宗教をどのように位置づけるかという問題は残らざるをえません。

そしてこのことは宗教に依拠しない倫理にとっても問題です。というのも、たとえば、「人間の尊厳」や「人格」といった概念は日本でも用いられるようになったのですが、それが生まれた宗教的伝統から切り離されて輸入されているために、もともともっていた力の薄れたことばになっているともいえるからです。では、どうすればよいのか。まさにそれは日本の倫理学にとっての大きな課題です。

以上、私は四つないし五つの論点を申し上げてきました。第一に、二〇世紀の倫理学の歴史では、宗教に依拠する倫理というものがほぼ否定されたような時期があったということを指摘しました。第二に、とくに応用倫理学が盛んになって以降、宗教に依拠する倫理が規範倫理学において寄与できるようになっているが、しかし、その場合、その規範は社会的妥当にとどまり、価値多元社会に普遍的に通じる道徳的妥当を獲得しないのではないかという疑問を出しました。第三に、しかし、ヨナスを引いて、超越を含んだ人間という例にみたように、宗教に由来する考えの少なくともいくつかは宗教に依拠していない倫理理論の中核に組み込まれていることがあるということを指摘しました。その意味では、宗教は倫理にとってけっして周辺的な問題ではありません。そして第四に、こうした世俗化のプロセスのなかになお残っている問題を西洋と、それからまた最後に、日本の場合とについて示唆いたしました。これらの問題は、あるいは、この学会ですでに

とりあげられたものを蒸し返したにすぎないのかもしれませんが。しかし、きょうは、宗教に依拠しない倫理の側に立つ者として「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」という主題のもとに思いつくことを申し上げたいです。