

良心と決疑論

大 野 篤一郎

Summary

Gewissen und Kasuistik

Tokuichiro Ohno

In diesem Abschiedsvortrag habe ich versucht darzustellen, wie Kasuistik als wichtiges Thema der Moralthologie in der abendländischen Geistesgeschichte entstanden und dann untergegangen ist.

Ich zeige zunächst, daß Apostel Paulus das Gewissen vom Legalismus des rabbinischen Judentums befreien konnte, indem er im Gewissen das vom Gott in die Menschenseele eingeschriebene Gesetz fand. Dann stelle ich dar, daß sich die mittelalterlichen Kasuisten auf die Behauptung von Thomas von Aquin berufen konnten, daß die *lex naturalis* unter Umständen verändert werden müsse, und daß Pascal das Gewissen von der Kasuistik befreien wollte, indem er in seinen *Les Provinciales* die Immoralität der Kasuisten verworfen hat. Schließlich zeige ich, daß Kasuistik in der Ethik Kants nun fast unmöglich geworden ist, weil es darin nur darauf ankommt, ob man nach den Maximen handelt, die zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann, aber nicht darauf, wie das allgemeine Sittengesetz auf einen besonderen Fall angewandt werden soll. Nach meiner Meinung muß sich diejenige Ethik, die sich am Problem der Anwendung des allgemeinen Sittengesetzes auf einen besonderen Fall interessiert, erneut am Problem der Kasuistik ein reges Interesse finden, auch wenn sie sich nicht mehr aufs Gewissen als einen inneren Gerichtshof berufen kann.

決疑論 (casuistry) という言葉は、最近の倫理学では殆ど使われなくなった言葉です。この言葉は、13世紀後半から17世紀前半にカトリックやプロテスタントの道德神学で使われた用語です。それはもともとは「良心の場合、良心の例 (casus conscientiae) を扱う技術、あるいは学問」とか、「一般的な道德的原理を特殊な事例に適用する技術、あるいは学問」という意味を持っていましたが、後には「こじつけ」、「屁理屈」という悪い意味で使われるようになったようです。この言葉は、日本では殆ど使われませんが、西欧諸国のカトリックの神学者の間では、今でも時々使われるようです。1984年に行われたアメリカの大統領選挙でジェラルディン・フェラーロ (Geraldine Ferraro, 1935-) という民主党の下院議員が女性としては初めて副大統領候補に指名されました。彼女は妊娠中絶についての意見を求められた際、「自分は個人的には妊娠中絶には反対であるが、それは個人の選択の問題であると思う」と言って、女性の自己決定権を支持しました。これに対して、カトリックのオコンナー枢機卿 (Cardinal John Joseph O'Connor, 1920-) は、「カトリック教徒が、はっきりと妊娠中絶を支持する候補者に投票することは良心に反する」と批判しました。これに対して、今度は多くのカトリックの神学者や神父や尼僧のグループがニューヨーク・タイムズに1ページ全部を使って、「多数のカトリックの神学者は、直接的な妊娠中絶でさえ、悲劇的ではあるが、時には道德的選択でありうると考えている」と言う意見広告を出しました。そして彼らの立場は「蓋然論 (probabilism) や宗教的自由や情報に基づく良心という道德神学の原理を厳守することに基づいている」と主張しました¹⁾。このような論争が起こった理由を考えると、一方の人たちは、変わることをない永遠の原理を追求し、それが実際に適用されるときも例外を認めないのであり、他の人たちは、原理、原則は認めた上で、特殊な場合や事情により多くの注意を払うべきであると考えている点にあると言えるでしょう。決疑論はまさにこの後者のような考え方をする人たちにとっては重要な技術であり、論理なのです。そこで現在出版されている倫理学の本の中では余り取り上げられなくなっているが、現代の倫理学に対してアクチュアルな問題を提起していると思われるこの決疑論という言葉が歴史的にどのようにして成立し、またなぜ使われなくなったのかということを良心の概念との関係において明らかにするというのがこの最終講義のテーマであります。議論の筋道を立てるために、まず、良心という概念がどのように考えられ、それが宗教上の戒律や道德律とどのように関係してきたかを歴史的に考察することから始めたいと思います。

I. 初期キリスト教における律法と良心

ヨーロッパでは、決疑論の問題は、古くはヘレニズム時代の哲学を代表するストア学派の倫理学やローマ法の分野で問題とされたようであります。しかし、今日の講義では、そこまでは遡らないことに致します。

宗教上の戒律に対して決疑論的な議論が出てくる一つの例として、ラビ的ユダヤ教において

律法を意味したトラーと同じように尊重されたタルムードの中の議論を挙げることができます。タルムードはいわばラビ的ユダヤ教の中の決疑論の集まりであると言っても間違いではないように思われます。例えば、『イエルサレム・タルムード』の第2部「畑の角」²⁾の中で「息子にギリシャ語を教えてもよいか」というユダヤ教徒の問いに対して、イエホシュアというラビは、「夜でも昼でもない時刻にギリシャ語を教えるべきである。なぜならば、旧約聖書のヨシュア記1章4節には『この律法の書をあなたの口から離すことなく、昼も夜も口ずさみ、そこに書かれていることをすべて忠実に守りなさい』と書かれているからである」と答えています。ギリシャ語の勉強を昼でも夜でもない時にやれば、「昼も夜も律法の書を口ずさみなさい」という律法に反したことにはならないと言っているのです。

さて、マタイによる福音書12章を読むと、安息日にイエスが麦畑を通ったとき、空腹になった弟子達が麦の穂を摘んで食べたのを見て、「あなたの弟子達は安息日にはならないことをしている」と非難したパリサイ派の人達に対して、イエスは、「安息日に神殿にいる祭司は、安息日の掟を破っても罪にならないと律法に書いてあるのを知らないのか」と反論したという記事があります。ここではイエス自身が一種の決疑論を利用して、安息日の掟が必ずしも絶対的でないことを示そうとしたと考えられます。しかし、イエスは良心に従って律法を破るとは言っていないようです。新約聖書についてのある注釈書によると、イエスの説教の中では良心という言葉は一度も使われていないとのこと。

良心をユダヤ教の律法主義から解放しようとした人として、使徒パウロを挙げることができます。『ローマの信徒への手紙』の第2章14節と15節には次のように書かれています。

「¹⁴たとえ律法を持たない異邦人も、律法の命じるところを自然に行えば、律法を持たなくとも自分自身が律法なのです。¹⁵こういう人々は律法の要求する事柄がその心に記されていることを示しています。彼らの良心もこれを証しており、また心の思いも互いに責めたり弁明し合って、同じことを示しています。」

この箇所では、パウロは、律法を持つ者、すなわちユダヤ人のみが救われると考えた人たちに対して、律法を持たない異邦人³⁾の心にも神は律法の要求を書き込まれていると主張し、その証拠として異邦人もまた良心を持っているのではないかと言っているのです。言い換えると良心を持っていると言うことは、神が既に異邦人の心にも律法の要求を書き込まれたということを証明しているのであります。更に先の引用箇所では、「心の思いが互いに責めたり弁明し合ったりする」と言っていることから、パウロがヘレニズム時代のストアの哲学者や後のトマス・アクイナスと同じく、良心をそこで行為の善悪についての判断が争われる法廷のように考えていたことも明らかになります。しかし、パウロは、個人の内面の良心を外的な律法よりも重視したと言えるかもしれませんが、彼は良心を絶対視してはいないと考えられます。なぜならば、彼は先の引用に続く16節で、「そのことは、神が私の福音の告げる通り、人々の隠れた事柄をキリスト・イエスを通して裁かれる日に明らかになるでしょう」と言っているからです。つまり「人々の隠れた事柄」(ta krypta tōn anthropōn)とは「人々の行為」を意味すると解すれば、人間の行為は、良心によって裁かれるだけでなく、最後の審判においてキリストの律法によっ

て裁かれなければならないとパウロは考えていたと思われます。言い換えるならば、彼は後のカントのように良心を最高の法廷であるとは考えていなかったのです。

いずれにしても、パウロは良心を神によって自然に異邦人の心に書き込まれた律法であると考えることによって、キリスト教徒をユダヤ教の律法主義とその決疑論から解放したように思われます。ところが、中世のカトリック教会においては13世紀半ば頃から決疑論の手引きが沢山書かれるようになり、そこでは日常の具体的行為は、「良心の例、良心の場合」(*casus conscientiae*)と称されました。この言葉から決疑論者(*casuist*)という言葉ができ、それから更に決疑論(*casuistry*)と言う言葉ができたことは最初に述べたとおりであります。どうしてそういうことになったのでしょうか。それを理解するには中世の最大の神学者トマス・アクィナス(Thomas Aquinas, 1225-1274)の自然法理論を調べなければなりません。

II. トマス・アクィナスにおける自然法と良心

中世の神学者達は、アウグスティヌス以来、このパウロの『ローマの信徒への手紙』の中に出てくる「人間の心の中に書き込まれた律法」という言葉をローマ法において用いられた「自然法」(*lex naturalis*)という言葉と同一視したようです。更にトマスは、アウグスティヌスの述べた神の永遠の法とアリストテレスやストアの哲学者の自然な理性とを結びつけて、「自然法とは、理性的被造物が永遠の法を分け持つことである」と主張しました。そして思弁理性が主として必然的なもの、それ以外のあり方ができないものに関わっており、従ってそれが特殊な事柄に適用されても、結論は必ず真理であるのに対して、実践理性は偶然的事柄に関わり、しかも人間的な行為もそのような偶然的事柄であるから、特殊な行為について下される結論は、必ずしも真ではない可能性がある。例えば「人間は理性的なものである」ということは特殊な個人についても真であるが、「人の所有物は返却すべきである」という自然法の規定は、ある人が返却された物を用いて祖国を攻撃することが分かっている場合には、必ずしも適用されるべきではなく、従って預かった物を返すべきではない。これは「人の所有物は返却すべきである」という道德律が、場合によっては、実行されないことがあることをトマスは承認しているのであります。トマスによれば、「善はなされ、追求されるべきであるが、悪は避けられるべきである」というのが実践理性の第一の原理であり、自然法の他の規定はこれに基づけらねばなりません⁹⁾。また、共通の原理から引き出される特殊な事柄についても大多数の場合にすべての人間にこの原理を適用することは可能であるが、少数の場合に、何らか特殊な障害の故に自然法に例外が生じるとトマスは言うのであります。こうして自然法には例外があり、従って改変されなければならないと主張したのであります。

ところでトマスは、『神学大全』の第II-I部第94問題の中で「バシレウスが *conscientia* あるいは *synderesis* は、われわれの知性の法であると言うとき、バシレウスは自然法を指していると思えなければならない。けれども *synderesis* は一種の習慣である。従って、自然法もまた習慣である」と述べています。私が使用した『神学大全』の英訳者のこの箇所注によれば、「*synderesis* というラテン語は、意識や良心を意味するギリシャ語の *syneidesis* から造られ

た。『大全』にとっては、それらの意味は、全く異なる。synderesis は道徳的行為の第一原理を知る習慣であり、実践理性においては、理論理性における思考の原理についての理解に対応している。これに対して、conscientia は行為の特殊な仕方の遂行についての道徳的判断の働きである。⁵⁾ synderesis よりは conscientia のほうが、われわれが使用する良心という日本語の意味に近いと思われます。いずれにしても、トマスにおいては、第二の意味での良心は、ある特殊な行為が道徳的であるかどうかを判断する働きであると考えられていました。しかし、synderesis としての良心の概念は、良心は何が道徳的行為の第一の原理であるかを先ず知っていなければならないということの意味しているとすれば、良心をこのように知的な能力あるいは習慣として捉えることの必要性をトマスはわれわれに教えているように思われます。おそらく存在論的には、このような良心がどのような行為が道徳的に善であるかを判断する良心に先立って存在しなければならないでしょう。

『神学大全』第II-I部、第96問題の冒頭で、トマスは、「人間の法は良心を拘束するか」という問いを提出し、それに対する答えの中で、彼は「人間の法は良心の法廷においては必然性をうち立てない。低い権力は上位の法廷においては法を課することはできない。人間の法を作る人間の権威は、神の権威よりはより低い。それゆえ、それは良心の判断である神的判断に法を課することはできないのである。更に良心の判断は、神の命令に依存している。マタイによる福音書で『あなた達は、自分の伝統のために神の命令を無にしている』と言われているように、神の掟は人間の法によってときどき空しくされる。従って、人間の法は良心において人間を強制しないと述べています。⁶⁾ このようにトマスは、良心の拠り所を神の掟、つまり、十戒の中に見いだすことによって、良心を人間の法の上に置くことができ、それによって良心によって正しいと判断された行為は、仮に法律に反するものであっても、道徳的には善でありうると主張することができました。そしてこの箇所でもトマスもまた良心を内的法廷として捉えていることが明らかになります。

決疑論者は、まさにこのトマスの自然法には例外がありうるという主張を利用したのであります。自然法は、すべての人が最も根本的な欲求、例えば、自己保存や種の保存や社会的整合性に対する欲求を持つことを承認することによって、道徳的推理に根拠を与えます。しかし、自然法がこれらの基本的主張を超える場合には、道徳的推理は、一人一人の人間が置かれている状況のさまざまな事情を考慮に入れなければなりません。そこでは一般性は特殊化されねばならず、一般的な概念は、例外を許すように調整されねばなりません。いずれにしても自然法に対して、どのような事情や場合が「良心の場合」(casus conscientiae)であるのかを明らかにすることが決疑論者の仕事であったと言えます。

III. パスカルにおける決疑論批判

実際、決疑論が書物の形で纏められるようになったのは、カトリックの道徳神学においてであったといわれています。13世紀後半から17世紀前半にはヨーロッパでは決疑論について書かれた書物は沢山あったようです。そのことは、『パンセ』(Les Pensées)の著者パスカル(Blaise

Pascal, 1623-1662) が書いた書簡体の論争書『ある田舎の友への手紙』(*Les Provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial. 1656/57*) を読むと明らかになります。この本は、神の恩寵という神学上の問題を巡るイエズス会とパスカル自身が属していたジャンセン派との論争において、イエズス会を批判するためにパスカルが書いた書簡体の論争書であります。全部で18通の書簡が納められています。その第五書簡では、「何かの原因で例えば女の子をつけまわすなどして疲れた者は、断食を守る義務があるか。全くない」⁷⁾ などとイエズス会の神父の一人で決疑論者のフィリウティウス (Filiutius) が述べている箇所をパスカルは槍玉に挙げて、われわれは良心に従うべきであって、決疑論に従うべきではないと主張しています。決疑論者達は、いわゆる蓋然論を唱えました。つまり、カトリックの神学者によると、いろいろある意見は、いずれも、肯定にせよ否定にせよ、ある程度の蓋然性 (probability) を持っているから、そのどちらに従っても良心を痛めずにすむというのであります。

このような蓋然論に基づく決疑論によって、人を中傷する者は、その中傷を止める方法がなければ殺してもよいとか、はっきりした結論が出ない場合には、裁判官は賄賂を取ってもよいとか、修道僧は、売春宿に入るために、彼の僧服を脱いでもよいとか、貴族は彼の頬をたたいて名誉を傷つけた者を殺しても良いというような道徳が導き出されるのだとパスカルは批判しています。

ではパスカルが決疑論を批判した理由は何であったのか。⁸⁾ パスカルの決疑論批判の根拠は、彼の神学上のいくつかの確信であったと言えます。パスカルは、アウグスティヌスと同様、人間の本性は全く堕落していると考えます。そして同時に人間はイエス・キリストに表された神の恩寵によって救われる、人間の理性と意志とは福音の真理によって回復されると考えたのであります。これに対して、道徳を作り上げようとする人間の努力は、自己愛と市民的秩序の驚くべき規則に基づいていると考えます。パスカルにとっては、決疑論者は、驚くべき規則をうち立てるために、無力な理性を使用しています。彼らの欠点は、彼らが道徳をゆるめようとする点にあるのではなく、彼らが福音の単純さの外側に真理を求めている点にあるのです。要するにパスカルによれば、決疑論は真の道徳を否定しているのです。決疑論は理想を求めません。それは犠牲を要求せず、英雄的な献身も主張しません。それは福音の気高い規定を陳腐化してしまうのです。だからパスカルは決疑論を批判したのです。そしてこのパスカルの批判は、決疑論にとどめを刺したといえるでしょう。それと同時に、それまでは決疑論を支えるものと考えられていた良心が決疑論から決別するという事態が生じたと言えます。

IV. カントにおける良心と決疑論

カントが良心と決疑論とに触れた箇所として、彼の晩年の著作である『単なる理性の限界内の宗教』(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*) を挙げることができます。同書第四編、第2部、第4節「信仰問題における良心の導き」においてカントは次のように言っています。

「良心は、行為を法則の下に属する例として裁くのではない。と言うわけは、それをするのは

主観的実践的である限りにおける理性であるからである。(そこから、良心の弁証法の一つとしての『良心の例』(casus conscientiae)と決疑論とが出てくる。)そうではなくて、ここでは理性は、自分が実際に行為についてそれが正しいか正しくないかの判定を極めて慎重に引き受けたかどうかに関して自己自身を裁くのであり、理性は、この判定が慎重に行われたか行われなかったかに関しては、人間自身を自分に反対し、あるいは自分に味方する証人として指名するのである。⁹⁾

カントは、「良心は行為を法則の特殊な例として裁くことができる」という決疑論の成立条件を否定したのではなく、その役割を良心ではなくて理性の仕事にしたと思われます。そして、彼は決疑論を一種の「良心の弁証法」と呼んでいます。それは恐らく「自然な弁証法」を意味していると思われます。つまり、道徳律に対して、欲望や感情などの傾向性が反抗を企てるとき、良心はそのいずれかを正しいと判定しなければならないのです。そうだとすると、道徳律と傾向性との間に生じる弁証法は、当然、傾向性に従うことを拒否して、道徳律に従うほうを選ぶことによってしか解決されないように思われます。言い換えるとカントにおいては、道徳律に従うことが理性に従うことであり、傾向性に従う行為は結果においてどれほど「義務に適っている」(pflichtgemäß)としても、もはや道徳的行為とはいえないのであります。言い換えると決疑論が入り込む余地は、カントの倫理学にはないように見えます。

『単なる理性の限界内の宗教』の後に書かれた『道徳の形而上学』では、カントは、「(その前で思想が互いに訴えたり謝罪したりする)人間の中の内的法廷の意識こそ良心である」¹⁰⁾と述べています。この「その前で思想が互いに訴えたり謝罪したりする」という箇所は明らかにあのパウロの『ローマの信徒への手紙』2章15節の引用であります。この箇所から明らかになることは、カントもパウロやトマスと同様、良心を「内なる法廷」(der innere Gerichtshof)と呼んでいることです。しかし、パウロが2章16節で、「そのことは神が、私の福音の告げるとおり、人々の隠れた事柄をキリスト・イエスを通して裁かれる日に明らかになるでしょう」と言って最後の審判を人間の行為を裁く最高の法廷にしているのに対して、カントはもはや最後の審判を引き合いに出さないで、その代わりに究極の審判の能力を実践理性と呼んで人間の内面に取り込んでいると考えられます。実際、カントは、『道徳の形而上学』の別の箇所で¹¹⁾「良心は、法則のすべての場合に免罪するか断罪する義務を人間に課する実践理性である」と述べています。カントにとっては、良心は神によって人間に生まれつき与えられた律法であるよりは、人間にアプリオリに与えられた実践理性であると考えられたのです。このことはカントが倫理学を神学から独立したものとして論じようとした結果だと言えるでしょう。しかし、その結果、一つの問題が生じます。つまり、良心という法廷においては、今や原告と被告とは同一の人間であることになるのです。しかし、人間の良心は、自己とは別の人を彼の行為の裁判官と考えねばならないだろうとカントは考えます。つまり今や良心の働きは、人間の自分自身との仕事であるのに、にもかかわらず人間は、それを他の人の命令で行わなければならないのであります。この「ある他人」(eine andere Person)とは誰でしょうか。カントはそれをもはや神であるとは考えません。「ある他人」とは「人間一般である」(der Mensch überhaupt)であると彼

は答えるのであります。この難点を解決するもう一つの方法は、確かに同一の人間が原告と被告に別れるのですが、その際、原告は、人間の中の英知的性格を表し、これに対して被告は、人間の中の感性的性格を表していると考えることでもあります。このように同一の人間の中に二つの異なる性格を認めることによって、初めて良心を一種の法廷であると考えることが可能になります。しかし、このことは同時に人間を英知的人間と感性的人間とに分裂させることにもなります。

以上述べたように、カントにおいては良心は実践理性によって取って代われ、実践理性の自律の中にこそ人間の尊厳があるとカントは考えました。このように良心をある意味で絶対化したために、ルターやパスカルでさえ認めた「誤りを犯す良心」というものは、カントにとっては「ありえないもの」(Unding)¹²⁾ となりました。

では決疑論はどうなったのでしょうか。

カントは『道徳の形而上学』の後半「徳論」の第1部倫理学基礎論(Ethische Elementarlehre)のいくつかの項(Artikel)の後半に「決疑論的問い」(Kasuistische Fragen)という部分を置いています。例えば、「動物的存在としての自己自身に対する人間の義務」をテーマとする第1項では、自殺を取り上げ、自殺(Selbstentleibung)は、われわれ自身の人格に対して行われた犯罪であることが証明された場合には殺人であると主張します。カントによれば、器官としての部分を奪うこと、例えば一本の歯を金と引き替えに人に売ること、歌手としてもっと安楽に生活するために去勢をすることは、部分的自殺であると思なされるが、死にかけている器官を切断によって取り去ることは犯罪ではないと述べています。ここではカントもまた決疑論を用いて、事情によっては器官の一部を切断することが正当化されると考えているように見えます。

彼が一種の決疑論を展開していると思われる箇所が、功利主義者クリスチャン・ガルヴェ(Christian Garve, 1742-1798)のカント倫理学批判に対してカントが『ベルリン月報』(Berliner Monatshefte)という雑誌に書いた『道徳一般における理論と実践の関係』という論文の中に見いだされます。それは次のような事例です。

AさんがBさんの財産の管理を頼まれていて、その所有者Bさんが死んだが、遺産相続人はそのことを全く知らないとしします。ところで、財産を管理しているAさんは現在困窮しており、妻子が飢えているとしします。もし彼がこの預かっている抵当を自分のものにしたら、彼は現在の困窮状態から抜け出せるでしょう。更にBさんの遺産相続人たちは金持ちだが、人情味はなく浪費癖があるとする。だから彼らにとってはこの遺産が海中に捨てられてもかわわないようであるとしします。さて問題は、この財産預かり人Aさんは、このような事情の下では、この財産を自分の利益のために使用することは許されるかということです。中世の決疑論者だったら、それは許されると言うのではないかと私は想像するのですが、カントはこの問いに対して、断固として、「それは正しくない」と答えます。ではその理由は何でしょうか。財産を返却することによって、管理者の傾向性が満足されるからからではありません。その理由は、人の所有物を横取りすることは、「同時に普遍的法則となることを汝が欲しうるようなそのよ

うな格率に従って行為せよ」という定言命法に違反しているからであります。そこで彼は『単なる理性の限界内の宗教』のある箇所では、「良心とは、それだけで義務である意識」(das Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist)⁴³⁾ であると主張します。これは極めてカント的な良心の定義であると言えます。カントの場合、このような定言命法に従って行為することが同時に良心に従って行為することと同一視されました。カントの言うとおりにすれば、管理人のAさんとその家族はそのために飢え死にするかもしれないのです。しかし、カントは、そのような仮定を全くすることなく、「人の物を盗ってはならない」という道徳法則に従う行為のみを道徳的に善であると主張するのです。

これで、特殊な場合を十分に考慮したと言えるのでしょうか。この例においては、カントにとっては、一般的な道徳法則を特殊な場合に適用することが問題ではなく、むしろ、人は常に道徳法則に従うか、あるいは傾向性(欲望や感情)に従うかその二者択一だけが問題であり、彼はそれを先に引用した『単なる理性の限界内の宗教』の箇所において「良心の弁証法」と呼んだと思われます。そしてカントにおいては、良心が実践理性と同一視されたために、それは道徳律を特殊な事例に適用する働きを失ったように私には見えるのです。

カント以後の哲学者はもはや良心をカントほど高く評価することはできなくなったように思われます。その理由は、良心の名において、われわれはしばしば道徳的に間違った行為をしてきたと思われるからです。われわれはカントが持っていたほどの全面的な信頼を実践理性に対しても、良心に対しても持つことはできないと思われます。それでは、良心の絶対性を認めないことによって、道徳律を特殊な行為や特殊な事情に適用しようとする決疑論もまた放棄しなければならないのでしょうか。われわれが道徳的判断を下すとき、われわれは何らかより普遍的な道徳律を前提にすべきだと言う点では、私はカントに賛成したいと思います。しかし、「汝の格率が同時に普遍的な法則となることを汝が欲しうるようなそのような格率に従って行為せよ」という道徳的定言命法を具体的な行為にどう適用するのかという問いにはカントは殆ど答えていないように思われます。彼の倫理学は、宗教的なドグマとは無関係な普遍性を持った道徳律をうち立てることには成功しましたが、具体的な行為への普遍的道徳律の適用の仕方については十分に考慮しなかった点に問題があると私は考えます。その理由は先に述べたとおり、彼においては実践理性と同一視された良心は、もはや道徳律を特殊な事例に適用する能力ではなくなったからであると考えられます。

V. 現代の倫理学と決疑論

われわれは果たして良心の裁きを絶対視して、決疑論を捨てることができるのでしょうか。良心を神の声であると信じる人には、決疑論はいらないかもしれません。また、良心さえあれば、人間の行為の選択や判断において、いかなる原則も規則も必要ではないと考える特殊主義的な倫理学も決疑論を必要としないでしょう。更に、道徳律を絶対視する人たち、律法の一点一画も変えてはならないと考える人たちもまた決疑論を否定するであらうでしょう。しかし、道徳的判断が何らかの道徳的原理を前提にし、しかも、それが具体的な状況にどのように適用される

べきか合理的に考えようとするならば、われわれは現代の倫理学においても決疑論を無視するわけには行かないだろうと思います。道徳律の存在を前提にしながら、それが単なる形式主義や普遍主義に終わることに満足できず、それらの道徳律が具体的な行為の選択に際してどのように適用されるべきかを考えようとする倫理学にとっては、決疑論は今日でも大きな意味を持っていると言えます。

最後に、私の必ずしも分かりやすいとは言えない Ph203の「哲学入門」や Ph305の「哲学」の講義を毎年、熱心に聴講してくれた多くの学生と卒業生の皆さんに感謝します。また、この機会を借りて、長い間お世話になった同僚の諸先生方や学院と大学の事務職員の方々にも心からお礼を申し上げて、私の最終講義を終わりたいと思います。ご静聴、有り難うございました。

追記 本稿は、1997年12月12日に神戸女学院大学研究所の主催で行われた筆者の最終講義に加筆し、訂正を施したものである。

注

- 1) このオコンナー枢機卿とカトリック・リベラル派の論争についての叙述は、Jonsen & Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley, Los Angeles, London. p. 1f に拠っている。
- 2) *Der Jerusalem Talmud: Sieben ausgewählte Kapitel*. Übersetzt, kommentiert und eingeleitet von H.-J. Becker. Stuttgart, 1995. S. 71.
- 3) 中世初期の神学者アウグスティヌスや20世紀のプロテスタント神学者カール・バルトは、この「異邦人」を「異邦人のキリスト教徒」と解釈することによって、この「律法を持たない異邦人にも律法が心の中に書き込まれる」というパウロの大胆な主張を和らげようとしたが、ここではNTDの解釈に従っておく。『NTD 新約聖書註解第六卷ローマ人への手紙』p. 56f. 参照。
- 4) St Thomas Aquinas, *Summa theologiae*. ed. by Thomas Gilby. London, New York. 1963. Vol. 28, p. 75-95.
- 5) Ibid., p. 75.
- 6) Ibid., p. 129.
- 7) 田辺保訳『パスカル著作集』教文館、1980。第Ⅲ巻、99ページ。
- 8) パスカルの決疑論批判の神学的前提についての以下の叙述は、Jonsen & Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, p. 240ff に依拠している。
- 9) Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburg, 1956. S. 210.
- 10) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Hamburg, 1954. S. 289.
- 11) Ibid., S. 243.
- 12) Ibid., S. 243.
- 13) Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Akademie Ausgabe. Bd. VIII, S. 286f.

(原稿受理1997年12月19日)