

## 良心

——倫理的判断能力ならびに人格的責任の源泉——

エーベルハルト・シヨツケンホフ

山田 秀訳

倫理的葛藤問題にかんしては、私的な会話を交わすにしても、公的な討論を行うにしても最後になってしばしば次の文にお目にかかることになる。「それは誰もが自分の良心に聞き入って対処しなくてはならない」と。そこに籠められた諦念の響きは、対話参加者に対して、理性的な理解の限界点まで進んできて、当該問題にかんしてはこれ以上理性的な同意が期待できない、ということを示している。個人の良心に訴えることは、善悪に向けての問いかけに対して一般的に妥当し万人を拘束する答えと一緒に獲得しようとの努力に取って代わる。具体的な状況下で個々人にとって厳しい試練に耐え抜かねばならない共通の倫理的な知を前提にしている、*syn-esis* や *con-scientia* といった古代語の相当語とは異なって、現在の用法にみられるドイツ語 „Gewissen“ [良心] は、普遍的倫理的原理と拘束的な価値確信へ参照することを公衆から大幅に取り除いてしまう。

良心——主観的な恣意なのか、それとも拘束力ある決定機関なのか？

こうしたことは一見重要でない言葉の変化に即して明白となる。哲学のおよび神学的伝統が良心判断について語り、それ故に良心が人間の倫理的理性に秩序づけられていることを強調するのに対して、現代の語法においては、大抵の場合、良心決定ないし自律的良心の自己決定が語られている。良心に関わらしたところで、個々人がこの生起「良心に訊ねること」によって倫理的真理の要求に従うという希望はあまり抱かれない。むしろ、個人の良心に頼ることは、この要求からの自己「の責任」免除に役立つ。即ち、良心の決定を下す者は国家や教会という共同体の前で自己の行為の正当化をなすための強制から免除されているように見える。

良心は決疑論的な決定権能を与えるが、この権能のお蔭で個人は

倫理的真理の要求を自己の生活状況に適合させ、自らに役立つ程度に限定する。それに加えて、公的な議論の場で「良心」という言葉が頻繁に使われすぎてインフレを起こしてしまい、単語を安易な是認硬貨にしてしまう（ヨーゼフ・イーゼンゼー）。過去の偉大な良心の証し人、アンティゴネー、ソクラテス、トマス・モアを経て、二十世紀の宗教的・政治的殉教者がその良心に忠実であることによつて高い代価を払った、即ち、極端な場合には己が命でさえも犠牲にした、このことに比して、今日ではしばしば良心の援用が、良心決定の個々人の犠牲を低下させ、現存する良心葛藤状況下では犠牲のより少なくて済む選択肢の選択を正当化する目的を追求している。自律的良心には、自己正当化および道徳的免責への意図が内在している。その自律的良心は、とりわけ、やましいところのない良心として、即ち、社会のその時々々の道徳基準と一致して選択された行為態様が許容されていることを確認する良心として、自己証言したがるものである。

### 全体主義国家における良心

上記の良心の意味変化は、二つの典型的な良心状況によつて描写される。オーストリアの農夫であったフランツ・イエーガーシュテター（一九〇七―一九四三年）がヒトラーの軍隊への兵役を拒否したと、妊娠葛藤状況下で出生前の子「胎児」の生命を自己の利益に従属させるという決断「自己決定権の優先」を多くの親がしたことの

二例である。第一事例のばあいには、自己の良心に対する忠誠が、社会道徳の一般的な期待を超えて最終的にはそれを拒まなければならない行為をとらしめた。イエーガーシュテターは、あらゆる苦しみ、戦い、あつても、拘禁の孤独の中でも最後まで良心が納得しないという態度を貫いた。国家や教会といった最高権威機関が家族に対して払うべき配慮を、そして国民や祖国への道徳的義務とやらを思い起すよう彼に語りかけて時でさえ、彼は自分の良心に忠実であり続けた。

その日記帳には山上の垂訓から「誰も二人の主に兼ね仕えることはできない」（マタイ六・二四）という一文と、既にソクラテスが告発者に対して語ったアポロギア（5:20）の「人は人に従うよりもむしろ神に従わねばならない」という言葉をしばしば引用していた。マタイによる福音書第七章一三以下に見られる二つの道の比喩Bildは彼に己が良心に忠実であることで狭く険しい道を歩む力を与えた。キリストに対する決然とした然り、これこそ、与えられた公言の機会に、より容易な道を選ぶこと―たとい同時代の他の無数の男たち同様、一般道徳の基本原則からみてこの道が彼にも選択可能であったのだとしても「そしてじつさい可能だったのだが、それでも」―を拒絶することを可能にしたものである。抵抗への倫理的義務がたとひ己が生命の犠牲までは根拠づけられなかったとしても、イエーガーシュテターは、このより困難な道を彼自身にも家族にも期待したに違いない。彼は、自分自身によつて要求せられた決定が、神と偶像との間での、キリストと悪魔との間での、真理と虚偽との

間での選択であると理解していた。彼に教会の正戦論と祖国防衛をなすべき兵士の義務を思い起こさせた司教に対して、彼は次のように答えている。ヒトラーの戦争は不正な侵略戦争であり、その支配体制は「残忍Barbarei」であり、腐敗にしか帰着しないものである、<sup>(1)</sup>。

良心判断に基づく以上、彼には他の選択肢はなかった。キリストに従う決定と良心への忠実、これこそが人間を侮蔑する不法体制に否を通す勇気を彼に与えた。その体制が朽ち果てることを彼は炯眼でもって見抜いていた。現在の道徳哲学の概念用語においては殉教という行為は、通常の期待義務を超過する行為であり、賞賛に値する超過行為ないし象徴的な表現行為であって、法と道徳の要求ないし社会に対して負うべき程度を超過するものである。この良心の証言のその感銘深い信憑性は、これは二十世紀の信仰の生涯を考察する者は誰も否定できないもので、同様な場面で他者に期待されうる以上を自らに求めるといふ覚悟の結果である。振り返ってみると、彼が国家社会主義という不法体制に良心に基づいて抗議したことは、善悪の基準なるものは、たとい当時の時代精神によって倒錯した公共道徳にほとんど反響がなかったとしても、厳然として動かぬものだ、ということを感じ起こさせる。

### 妊娠時葛藤における良心

これに対して、「両親がその「良心にかけて」出生前の子供「胎児」

の生命権に反する決定を下す事例においては、個々人の良心要求と一般倫理学の最低基準との間での関係がすっかり逆になっている。今や良心は、犠牲を甘受するとか自己の利益を差し控えることは命じはせず、却って、自分の利益と一致する行為を、しかも、法と道徳が固有の人間の尊厳を有する子供の承認と不可譲の生命権の尊重を命ずるところですら、許すのである。

我々の時代の公共道徳から中絶の不法な性格に対する洞察が消失してきているので、この連関をより詳細に論じなくてはならない。自己の行為から生じた結果であるならば、たといそれが意欲されずに発生した場合であろうと、或いは具体的なあり方が予見できなかった場合であろうと、それを引き受けるといふのは、結果責任のエートスに対応する。そしてこのエートスは民主主義社会の正しい共同生活をはじめて可能にするものである。これは計画外の妊娠という限界事例においても、予見されていなかった責任を引き受けようという覚悟を含んでいる。両親と子供とが関わりあっている、その特別の関係は、一両親が道徳的自己決定において克服できる一盲目的な自然の気分によ来するものではなく、二人が共同して子供をつくったという単純な事実によ来する。この事実には、子供を世話し養育する共通の義務が根拠づけられており、そこから更に子供を九ヶ月間妊娠しつづける母の義務が由来する。

子供の生命権に対応するこうした道徳義務は両親の恣意に属するものではない。その妥当性は個々人の良心決断によっても当事者の自己決定権に訴えることによっても無効にすることができない。普

及している見解に反して、両親の良心の自由も自己決定権も子供の生命権によって許されない仕方では制約されているということはない。正しく良心の自由という包括的な概念が、両者が道徳的および法的根本意味において何の問題もなく一致することを示している。

良心の権限に自己の生活遂行というすべての範囲が、従ってまた性的な行動も服している。個人的に或いは共同で行使された両親の自己決定権というものは、妊娠していることが判った段階ではじめて計画に上ってきて、両親は子供に対する責任をとる意志があるのかどうかについて再度決定することができるといえるものでは決してない。子供を両親は自分の行為で援助の必要な状況にもたらし、しかも最大の侵害にさらしているのである。このように施してきた考察に基づいて考えると、妊娠時葛藤における個人の良心の機能は次の場合にのみ成立し得る、即ち、良心が両親をそれも特に父親を、二人に託された子供のための配慮を正当に果たすよう、決定的に有無を言わさぬやり方で警告する場合にのみ成立し得る。しかも、国家の法秩序という手段によってこうした義務づけの遵守が強制され得ずとも、そして、中絶が支配的な社会風潮において大いに許容されているとしても、そうである。

出生前の子供「胎児」の生命権の尊重が多くの人々の意識にもはやしっかりと根を下ろしていないということは、それ以外では人権の根本要求の侵害に対してひじょうに敏感に反応する、民主主義社会の公共道徳における盲点をついている。民主主義社会は、多数決原理を政治的固有問題の決定を超えて押し広げ、道徳的問題について

もスローガンに従って行動する傾向が往々にして見られる。即ち、多数が正しいとみなすことは間違いではあり得ない。その帰結として、個々人の良心は徐々にそうした多数になっていく基準に同調していき、初めのうちはまだ喚起されていた小さな疑念の声がやがて聞かれなくなる。

### 良心形成の必要性

自己の生命の犠牲までも含んだ全体主義国家での兵役拒否と無防備の子供の殺害による妊娠時葛藤の解消という倫理的問題状況は、それ自体、なるほど比較することができない。しかし、この二者は一方で個人の良心の偉大さ、尊厳、等級を、他方で誤用可能性、対イデオロギー脆弱性、内面的危険性を説明する限りに於いて、相互に関連付けられ得る。倫理原則および道徳規範に拘束的に定位されていないのであれば、良心は主観的恣意の大仰な表明でしかない。民主主義における良心の自由という美名のもとで遂行される「自己の爆発」(ニクラス・ルーマン)は、倫理的真理の要求との直面に迫り着くのではなく、むしろ逆に、個々の行為企画の正当化に、そして外部からの道徳的批判に対抗するのに役立つ。要するに、良心を楯にとる者は、自己の行為の正当化への必要から免除されているかのように見える。

個人の良心の位置をめぐる神学的議論と教会の告知にとって、如上の分析から広範な帰結が得られる。良心は、道徳上の議論におい

て、疑いもなくその作用が信頼できると前提され得るような、荒削りの自然の能力では決してない。むしろ良心は、とても障碍を受けやすく傷つきやすい現実である。それ故、良心は、道徳教育分野で「良心形成」と呼ばれる、意識的な注目と生涯に互る心遣いが必要とされる。人間は、行為の自由な惹起者として、良心の前に、おいて、だけでなく、良心に対して、又、責任がある。何となれば、正しく形成され良心のみが、即ち、道徳的葛藤を澄んだ目で認識して善悪の基準を鋭敏にした良心のみが、人格的責任の最終審級として妥当し得るからである<sup>②</sup>。

すべての個人的自由権の総体としての良心の自由を公的に誓約することと良心経験の内的な空洞化との間の矛盾、現代の典型的な二つの良心態度の比較、ここから第一の中間結果が導かれる。道徳的葛藤状況下で最終的拘束力を有する判断機関として良心がはたらくためには、その前提として、それが倫理諸原理に、間主体的に妥当する価値確信および道徳規範に拘束される。これを詳述しよう。愛の掟、基本的正義原理、殺害の禁止や十戒にみられる他の倫理的指図への拘束が無いようでは、良心は自己利益主張の手先に成り下がってしまう。それによって、道徳的葛藤はその時々優勢な実行能力に応じてなるほど戦略的には解消されるであろうが、相互の尊重と承認という要請のもとで道徳的に決定されるのではない。

### 神の声としての良心—アウグステイヌス

良心と倫理的真理の関係を神学的に考察した最初の人はアウグステイヌスであった。彼は聖書の良心理解と、ギリシャ哲学との出会いから得られた確信とを総合して、人間の精神には真理を求める深い憧れが内在しており、それは神と出会うことによってはじめて安らぎ憩うことができるというものであった。アウグステイヌスが良心に与えた、人間の自己意識と人間精神の内的真理能力の分析から出発する解釈は、「神の声」とか人間における「内面の声」という日常用語の世界に表現されている。こうした理解は、もともとは神学的であった、その連関が忘れられたところでも、宗教的良心の表現として効力を維持しつづけた。良心現象のアウグステイヌスの解釈に帰せられる精神的な位置は、簡潔な公式に表される。即ち、それには旧約聖書の「聞け、イスラエルよ」と長い聖書の伝統が入り込んでおり、後者は、ギリシャおよびローマの古代の哲学的倫理学の「汝自らを知れ」と並んで、生ける神のことばの近くから義人の「心」のなかで語る。

自己認識と信仰認識、精神の自己のもとの存在と恒常的な自己超越とのこの二重性のなかにアウグステイヌスの良心概念の特徴がある。人間の意識に銘記された対話的構造、それはその根源である神においてでなければ永久の安らぎを得られないものと表現されるが、その構造こそが「良心」を、神の呼びかけと人間の応答がそこにおいて出会う、人間における特別な「位置」にするのである。良

心は、「何時のもとに誰もおらず、汝のみがおり、そして神が汝ともにいるところ、人間の誰も分け入ることのないところへ」(Enarrationes in psalmos 54, 9) 各人の聖なる守り処として記される。良心は、従って、道徳的判断機関として導入される以前には、親愛なる神との出逢いと信仰において開示される神の直照の場所になる。第二バチカン公会議はこのようなアウグスティヌスの核心命題に遡源し、それをほぼそのまま引用し (vgl. GS Nr. 14 und 16)、カトリックの理解に従って、良心にキリスト教徒の神との全関係を結んでおり、その意味で「道徳をも超える」意義が与えられ、これに基づき良心は特別の意味で道徳的機関になり得ることを承認したのである。

この第二の意義、即ち、トマス・アキナスによって刻印されたスコラの伝統路線において後に前面に出てくる意義にとつて、それでもアウグスティヌスにおいても既に指摘と発端は存在する。彼は良心を徹底的にその働きにおいても、行為の指示をする勧告し警告する機関として見ており、この第二機能は第一機能を後押しするばかりでなく、内的関連を有しつつそこから展開されるのである。「良心」に向けて目を下ろすと、そこには神が見出される。良心は人間における「神の玉座」であり、神自身が住まう「人間」霊における場所であり、そこから良心に命令し、人間が神の愛から離反するときは、良心に警告し良心に回帰しそこにとどまるよう警告的に呼びかける者として存在し続ける場所である (vgl. Sermo 10, 2; Enarrationes in psalmos 45, 9 und 46, 10)。人間はその内面において神

およびキリストへの愛を知る。その愛を探究する意志を有するならば、自分の良心を探究しさえすればよいのである。「彼は注意深く自分の良心を考察し、そこに神を見る。愛がそこにないとき、神は良心の中に住んでいないのである。」(Enarrationes in psalmos 149, 4)。このときアウグスティヌスは、全律法の完成としての愛を考えている。信仰に導かれ聖霊に照らされた「良心」は神の掟を認識するだけではなく、それらを外的行為において実現までもする。Gal 5, 6に従って、アウグスティヌスは良心を、「愛により信仰が活動的になる」ときのその根源たる場所として理解することができた (vgl. Contra Faustum 19, 18)。

内容から見ると、倫理的知は、トマスがその後我々の実践的認識能力の習態的構造として理解したのであったが、アウグスティヌスにとつては何よりも黄金律 (vgl. Tob 4, 16; Mt 7, 12) 及び十戒において成立するものであった。「真理自体がわれらの神の手によってわれらの心に書き記された。汝が人からされたくないことを人に行ってはならない」と (Enarrationes in psalmos 57, 1-2)。各人の良心において語りかけてくる、神の「真理の声」は、倫理的自然法則の一般的内容や黄金律とのその関連を与えるだけではなく、具体的に決定を行うべき状況下で道を指し示しもある。この働きにおいて「神の声」は、同様に人格化されて表象された悪徳や罪に対抗する相手役として登場する。こうして良心は、神との出逢い、倫理的認識能力という働きと並んで、この認識によって描かれた選択肢のうちから意識的にどちらかを選ぶという決定を行う課題を獲得す

る。即ち、神は良心に一方を命ずるが、吝嗇、貪欲、高慢、虚栄心が他方を命ずる。最初の人間に神の呼びかけと蛇の囁きが聞こえてきた状況である楽園は、善と悪の分かれ道で各人の生活を予め暗示しているのである。現代の良心理解で前面に出てくる選択、自己決断、自己拘束といったニュアンスが既にここに察知できる。しかし、それは未だ倫理的真理への良心の拘束ないし道徳判断としての性格への対立者として理解されていない。その内容は、むしろ、真理と虚偽の対立、善と悪の認識これらによって要請されてくる、人間の態度決定の必要性を指している。

### 倫理的判断能力としての良心―トマス・アクイナス

もしアウグスティヌスの良心理解が「神の声」という見出しで適切に表現されるとするならば、トマスにおいて見られる力点の移動は良心を「自然的素質」ないし生得の倫理的判断能力として特徴づけたところに求められる。アウグスティヌスの理解との相違は、何よりも、トマスが良心を神の意志に対する直接的な認識と捉えずに、倫理的真理の直覚的認識を倫理的第一原理に限定したところに存する。厳密な意味での良心判断は、多様で具体的な人間の生活諸条件に関わっており、それを解明するのは、思慮に導かれた実践理性である。自己の行為についての共知としての良心は、人間的行為を反省的に自己に関連付けて表現する実践理性の独自の遂行である。理性が思慮という形で働きその最終的実践判断を意志に委ね、

この意志を外的行為へと赴かしめる間、理性は良心という形で自己の―過去または未来の―行為へと振り返り、行為が善ハ為スベク悪ハ避クベシとの理性的倫理性の根本原則に合致するかどうかを検討する。こうして良心は、実践理性の内面の次元として、即ち、理性が一つ一つの倫理的行為を判断する最終的な義務拘束的機関として現れる。これから行われるであろう行為については、良心は行為の実行へと忠告し或いは思いとどまるよう忠告する良心判断という形態を取る。既に為されてしまった行為については、良心は承認し或いは告発する良心の判決として登場する。

こうした反省的な意味で、良心は *applicatio notitiae ad actum*、即ち、個々の行為に対する習態的倫理知の適用である。トマスが区別した二つの良心の働き、即ち、励まし留めること、是認し告発すること、これらは、人間は自己の行為について知っているという前提がある。第一に *conscientia* の使命は、自己の行為を自らに負わせ、「これを行ったのはお前だ」(vgl. *Sth I 79, 13*) と証言することである。トマスが良心判断の純粹に認知的な性格をいくら強調しているからといって、*conscientia* が働くときには我々の実践的な方向づけの試みを長い判断の連鎖を通して意志的に次から次へと推論していることを見逃してはならない。何となれば、トマスの行為分析に従えば、こうした方向づけの試みは外的行為能力に関わる思慮の命令によって終結するからである。むしろ *conscientia* には人格の最終的な自己判断が課されているのであって、人格は自己の意志と行為とが自由な理性的存在として自己自身及び倫理的課題に合致し

ているかどうかを判断する。良心において、神から自由と責任を担った答責的生命へと招かれている人間は、その具体的行為がそしてそこにおいて現れる自分自身が *secundum rationem vivere*（理性に従って生きる）という規準の前で持ち堪えられるかどうかを吟味するのである。良心判断についてのトマス理論がはじめはよそよそしい主知主義的な特徴を有することも、従って、*sunderes* という語に元々含まれていた確かなものを際立たせようとするものである。即ち、良心において問題とされるのは、人間の人格的な同一性であり、それはトマスにとっては何といつてもやはり、理性に則した実存への忠実という仕方のみ示されるのである。

### 良心、倫理的真理、道德規範

良心、倫理的真理、道德規範が相互に置かれている関係の理解に對して、神学的伝統の良心理解からはどのような帰結が得られるのであるうか。現代の倫理神学の全体状況のなかでこうした問題は「創造的良心」という見出し語のもとでしばしば取り扱われている。それは一般的に妥当する道德規範を具体的な行為状況に翻訳し、それが当該状況に適合しているかどうかを尋ね、場合によってはいわゆる倫理的に正当化される例外が存在するかどうかについて最終的な機関として決定する。この答えは完全に正しいものを有する。但し、それは重要な指示によって補充される必要がある。この訂正を受けないままでは神学的良心理解は、既にジョン・ヘンリー・ニューマ

ンがフォン・ノルフォルク公爵に宛てた手紙の中で道德的良心を戯画化して退けた、例の「自由主義的な」良心把握の誤解に見られるように、容易に墮落してしまう<sup>③</sup>。それでは、良心と倫理的真理と道德規範との相互関係の中で焦点はどこにあるのだろうか。

道德規範の概念には当然のことだが、その一般的妥当性と関連する或る一定の抽象化の段階が属す。規範は常に一定の行為類型を、即ち、その本質的な側面で一致する多数の類似事例をはつきりと前提している。一つの事例にしか通用しない「規範」など、論理的な無意味である。倫理神学便覧はアリストテレスによって有名なこの事態を、*valent ut in pluribus*（多くの場合においてそのようである）という公式で表現している。規範は（圧倒的多くの）場合に当てはまるのである。これによって意味されることは次のことである。即ち、道德規範の承認をする場合そこに見られる倫理的洞察には、所与の状況に「創造的」翻訳を必要とする概括知という性格が固有に存在し、状況下で直接行為を導きうるようにするのである<sup>④</sup>。実質的個々の規範についても又、たといそれがどれほど具体化の度を高めていたとしても、個人の実践的判断能力による状況適合的「補充」に依存する枠付け機能しか認められない。この場合「枠付け機能」*Rahmenfunktion* という概念は、もっぱら作成されるべき絵画の画面を額縁によって限定するが、但し、内部においては絵画の「創造的な」仕上げは画家によって遂行される自由がある、そうした額縁という意味で言葉どおりに理解されてよいのである。換言すると、道德規範は通常、上部に向けての補充の必要が内在する最

小限の基準を確定している。道德規範は、個人が踏み越えてはならない下位限界を―それも特に消極的不作為義務という形態で、道德規範はここではそれ自体悪しき行為を人に警告し、決して為してはならないことを想起させる下位限界を―確定するものである。<sup>5)</sup>

この「停止標識」という性格は、これによって個人に道德生活上自己責任によって形成されるべき行為領域が充分確保されることになるのだが、その性格は、十戒の第二表の倫理的掟によって殊の外よく観察される。安息日と両親「尊敬」の掟を除いて、他の掟は否定形で表現されている。トラ―に併記されている無数の宗教儀式上、法律上、道德上の諸規定とは異なって、十戒の規定は、考えることが可能なすべての状況に対する詳細な個別指示規範を全く含まない。それは、むしろ旧約聖書における正義の根本秩序 (nispah) と理解される。それは、個人々に、ヤーヴェーとの結合を毀損し、それ故イスラエルの生活秩序とは全く相容れない、そうした行為に対して警告を発する。実質的に眺めれば、十戒は、人間が神から与えられた偉大なる生活上の諸善益を保護するものである。それは、生命、婚姻、自由、名誉、財産、人間の不可欠な生存基盤、即ち、他者からの攻撃から保護されなくてはならず、それによって人々の共同生活の基礎的秩序が平和で正義が尊重され相互の承認が見られることによって成功するためである。我々隣人の必要不可欠な生活基盤の保障に限定したというまさにこの点に、十戒の印象深い確信力の本質がある。その確信力は、すべての世界宗教において類似の倫理的根本規定に対応する並行現象を見出すのである。<sup>6)</sup>

### 良心の効力と機能

個別的な「具体的状況下における」良心によって道德規範は補充される必要があるということは、とりわけ場合場合においてその効力を制限し状況に制約された例外を定めるといふ課題を良心に宛がおうとするならば、決定的な点で誤解されていることになる。道德規範の凡そにおける定式化された妥当領域については予め完全かつ確実には認識されえない、そのような例外状況はたしかに存在する。それだから、我々は例えば、約束の遵守や物件の返還が当初予見できなかった状況下で要約者に大きな害を及ぼすであろう場合には（伝統的な古典事例としては、逆上しているものに剣を返還すること）、それに義務づけられないのである。たといそうした例外条件が存在しているのかどうか、最終的には個別的良心を通じてしか判断されえないことが事実であったとしても、それでも、そこに良心の第一機能を見出すとすれば、これは誤った推論であるだろう。Epike (衡平) の適用が良心の代替不可能な権限に属するとしても、この権限は倫理的要求の例外条件を緩和する探求に制約されてはならない。

「自律的」ないし「創造的」良心が語られて、しかも、成熟した繊細な自己責任を自覚した良心が、命じられたことを他者が素直に遵守する場合でも自分の力で例外を認識する能力があると表明するとの意味で解されるのであるならば、これは本末転倒である。じつさい良心は、第一に免除機関ではなく、むしろ自己の行為の選択可

能性の中から「向上」進展する発見を課されている個別的な義務付け決定機関である。良心において先ず問題となるのは、地平を浮かび上がらせること、課題を認識することであつて、限界を固定したり倫理的な要求を拒絶したりすることではない。先に言及した絵画で言うところ、良心の第一機能は、額縁をずらして道徳的行為の枠付け条件を変更することに存するのではない。そうではなくて、自由を与えられたキャンバスを塗り上げることに、自分の理想と設定目標に合致するよう責任ある生活を送ることによって絵画を最後まで描き上げることにこそ存する。その際生じてくる緊急性や要請は、一般的に妥当する倫理規範によつてはもはや適切に把握されえない。それを発見し、承認し、適切に自分なりの能力で応えることは、むしろ良心の第一の課題である。良心において、自らの生活のあり方や倫理的行為を吟味する、人格的道徳的統合性への気遣いが現れる。

こうした判断は、しかし過去の行為について可能であつた動かしがたい貸借表であるばかりではない。むしろ、良心の探求は、個人的所与および能力に基づいて個々人に与えられる新しい行為の可能性の発見へと向けられる。一般的倫理学の限界の向こう側で、「創造的」良心が、とくに私に課せられたものを自発的に、確実にそして信頼して認識する能力において、自己を現す。要するに、道徳生活にとつて最も基本的で重要な機能という点でみるならば、良心は、誰もがこれを為さねばならないであろうからではなく、まさに彼自身これが為し得るが故に、いまここで為すべきこのことを、個々人に示す知覚力として働くのである。

### 良心、愛の掟、福音

*synthesis* という概念は共観福音書の元々の原典伝承には言葉として見られはしないものの、そこで良心の創造的な解明作用は様々に語られている。イエスの倫理の教えに我々が出会う新約聖書の最も重要な証拠は、基本的に隣人の困窮について敏感に良心を活用することへの手ほどきに他ならない。よきサマリア人の譬え（ルカ一〇・二五―三七）は、イエスが当時のユダヤ人社会で一般的であつた語義よりも広く規定した「隣人」という語の意味範囲に関する教えを含むだけではない。イエスにとつて問題だつたのは、学問上の論争に決着をつけることでもなければ、隣人の一般的な定義をすることでもなく、具体的状況下で隣人として行為するということがあつた。律法学者の「誰が私の隣人ですか」との問いにイエスは彼特有の言い回しで譬えを使つて答えた。それは聴く者の状況に様々な仕方で翻訳可能な模範例による話であつた。「この三人のうち誰が強盗に襲われた者の隣人であつたか？」との最後の反問は、一般性の次元にとどまっている律法学者の問い方をひっくり返すものであつた。それは個別的良心による隣人の状況認識を目指す。イエスにとつて重要なのは、譬えを聴く者が生活の要所所で父の意志を認識し、助けをもつとも必要としているが故にその者の隣人となるべきその者を発見するということがあつた。同様に、任された金の譬え（マタイ二五・一四―三〇）の背後には、個々人に可能性を開き、その者に固有の能力を神の国に奉仕させようとの意図がある。

その際、良心が不可欠の指針として彼に与えられているわけである。

山上の垂訓の真福八端と反定立(マタイ五―七)もまた、結局は、挑発的な言い回しで、聞き手にイエスの呼びかけに耳をそばだてさせ、その考えでも行いでも神の意志に即した方向付けのために彼らの心を開くよう狙っているのである。どの反定立も人間の共同生活の日常見られる諍いを出発点にしている。それら反定立は、すべての生活領域で発生し得る紛争を取り上げて、「より大きな正義」(マタイ五・二〇)が別け隔てない愛という現実の要求の下におかれるその状態を対照的な像として投げかけている。こうしてそれぞれの反定立は、それぞれ変更されるべき古い行為と聞き手の行為において形態を獲得すべき新しい状態との間で並行する対応関係を示している。とはいえ、山上の垂訓の倫理的指示は、十戒の掟のような仕方では実現され得ない。十戒の掟は、正義の根本要求によって画された限界の下にとりわけ否定的形式で特徴づけられているからである。山上の垂訓の要求はむしろ人間に開かれた限界を提示する。そして、その開かれた限界に人は常に新たに一步一步近づいていくことができるのである。それでいて、けっして到達することもなければ乗り越えることもないのである。

マタイがその一連の反定立で纏めて焦点を当てたイエスの倫理的指示は、従って、たしかに実現されなくてはならないのだが、それは一步一步が紙の上で読み取られるという仕方においてではなく、新しい生活文脈においてその文脈が要求するものが良心の自由な心構えでその都度新たに発見されなくてはならない、という仕方にお

いてである。そのとき山上の垂訓は「目標として完全性をもち、その方向性と徹底性を個々の掟によって、いわば目標から照らし出される光線として明確に記された」道としてキリスト教徒であることを考えている。様々なキリスト教徒がこの道を相異なる仕方ですんでいき、結局様々な仕方ですんで来たとしても、それはキリスト教的生活の完全性の共通目標を削除「無効に」してしまうのではない。個々人はそれぞれの方法で自分の人生を送りながらも同じ目標に向かっている。その際、各人は愛の掟とイエスの範例の要求とを、それぞれの状況で自分の可能性に適した仕方を実現しなければならぬのである。山上の垂訓の真福八端と反定立は、そのときキリスト教的良心にとって拘束的な方向づけのしるしとなる。そして、この良心はそれによって鋭敏にされキリスト教的生活の本来の目標に向かわしめられる。ヨハネ・パウロ二世教皇が回勅『真理の輝き』においてイエスの倫理にとつて山上の垂訓が有する意義を明らかにしたその言葉は、キリスト教徒の良心が福音を基準とし自分の生活形態像をイエスの生活モデルを模範として描くよう、誘うものとして解説することができる。「その根源的な深みにおいてそれ『その言葉』はキリストの自画像のようなものであり、まさしくそれ故に、キリストに従いキリストと共なる生活共同体へのいざないとなるのである。」<sup>①</sup>

註

(一) Vgl. A. Riedl / J. Schaubeneder (Hg.), Franz Jägerstätter. Christi-

cher Glaube und politisches Gewissen. Thaur-Wien-München 1997 und: Franz Jägerstätter. Zur Erinnerung seines Zeugnisses, hg. Von Pax Christi Oberösterreich, Linz 2000.

- (s) Vgl. Gaudium et spes, Nr. 16.
- (ss) Vgl. Ausgewählte Werke, hg. von *M. Laros und W. Becker*, Band IV, Mainz 1959, 113ff.
- (t) Vgl. *Aristoteles*: Nikomachische Ethik I, 1 und 7; II, 2 und 9.
- (u) Vgl. Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika "Veritatis Splendor" (1993), Nr. 50-55 und 60.
- (v) Vgl. dazu *E. Schockenhoff*, Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, 261ff.
- (w) *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 1, Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl., 1992, 189.
- (x) Papst *Johannes Paul II.*, Enzyklika "Veritatis Splendor" (1993), Nr. 16.

良心

原典

Das Gewissen: Quelle sittlicher Urteilskraft und personaler Verantwortung: Kirche und Gesellschaft Nr. 269, Köln 2000.

著者

Dr. theol. Eberhard Schockenhoff, Universitätsprofessor für Arbeitsbereich Moralthologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.