

Title	モラルのダイナミックスの一般理論へ向けて
Sub Title	Toward a general theory of moral dynamics
Author	西村, 義人(Nishimura, Yoshihito)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1996
Jtitle	哲學 No.100 (1996. 3) ,p.125- 149
JaLC DOI	
Abstract	In this paper, the writer is presenting a general theory of moral dynamics. "Moral dynamics" herein means the ethics which deals with the forces acting on our moral lives such as motive force, motivation force, driving force, and energizing force. "General theory" represents a process for exploring what is common between Christian ethics and non-Christian ethics. The possibility of such a theory had been suggested in 1960's by several Christian theologians including Jurgen Moltmann, Johann Baptist Metz, John Macquarrie and Joseph Fetscher. Through the examination of the ethical theories of these theologians, I showed my theory that "gratitude for grace" and "hope" are the basic forces which act on our moral lives, and that these are also the concept of non-Christian ethics.
Notes	100集記念号
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000100-0125

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

〈モラルのダイナミックス〉の
〈一般理論〉へ向けて

—西 村 義 人*—

Toward a General Theory of Moral Dynamics

Yoshihito Nishimura

In this paper, the writer is presenting a general theory of moral dynamics. "Moral dynamics" herein means the ethics which deals with the forces acting on our moral lives such as motive force, motivation force, driving force, and energizing force. "General theory" represents a process for exploring what is common between Christian ethics and non-Christian ethics. The possibility of such a theory had been suggested in 1960's by several Christian theologians including Jürgen Moltmann, Johann Baptist Metz, John Macquarrie and Joseph Fetscher. Through the examination of the ethical theories of these theologians, I showed my theory that "gratitude for grace" and "hope" are the basic forces which act on our moral lives, and that these are also the concept of non-Christian ethics.

* 慶應義塾大学文学部助教授（倫理学）

I. はじめに

本稿は、〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉という既に出来上がった理論を、体系的に叙述しようとするものではない。〈モラルのダイナミックス〉という名称そのものの意味と、その主題、及びその〈一般理論〉の可能性についての試論である。その構想を私の内に抱かせたものは、1960年代の欧米の数名のキリスト教神学者たちの倫理についての思索であった。そこで本稿は、彼らの思索の軌跡を提示し、互いに立場と考えを異にするそれら数名の神学者の思索を総合すると、〈モラルのダイナミックスの一般理論〉という一つの方向が現れてくるという事態を叙述するものである。

II. 〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉の概念

最初にダイナミックス dynamics の語義についての辞書上の説明を一瞥しておきたい。The Oxford English Dictionary (Second Edition, 以下、OED と略す) によれば、dynamics の最初の三つの説明は次のようなものである⁽¹⁾。(1)-a. 力 force の作用を扱う物理学の部門。初期の用法においては、生産的運動又は変化する運動における力の作用に限定され、したがって静力学 Statics (諸力の作用下における静止又は平衡状態を扱うもの) の反対語であった。より最近 (1860 年代) になって、前者には動力学 Kinetics という名称が導入され、Dynamics は、より包括的 (そして、より語源的) な意味に、つまり静力学と動力学の両者を含む意味に解されるようになった。しかし Statics と Dynamics が対にして用いられていた初期の用法も何人かの物理学者によって、なお保持されていた。そしてそれはこの語の通俗的な転用とこの語の諸派生語に対して、多大の影響を及ぼした。(1)-b. 力又は諸力が考察される学問のすべての分野 (例えば、自然科学では geological dynamics, 社会科学では, J. S. Mill

や Comte によって Social Statics との対で用いられた Social Dynamics). (2) (転用) あらゆる領域 sphere における, 自然的又は心的な動力 the moving physical or moral forces, あるいは, それらの動力が作用する際の諸法則.

上の (1)-b について, OED は 1863 年迄の用例しか挙げていないが, その後, 様々な学問領域で dynamics と称する立場が現れた. 心理学を例にとれば, 1929 年に W. Köhler が『ゲシュタルト心理学』において自らの立場を dynamics (邦訳では「力学説」) と呼んだ. また, K. Lewin により Group dynamics はその基礎が築かれ, Lewin の弟子 Brown により psychodynamics という語も用いられた. 更にこの語は米国の精神分析的精神医学でも様々に用いられている.

しかしここでは, これら諸学派における dynamics (又は形容詞 dynamic) という語の用法の詳細と異同には立ち入らず, 目を倫理学の領域におけるこれらの語の使用状況に転じてみよう. 倫理学の領域では dynamics は, 心理学におけるように一つの学派や方法論として, 確立されてはいない⁽²⁾. OED の (2) に登場する moral は最広義の moral であり, physical と対をなすという意味で単に「心的」と訳すべきものである. しかしながら, 狭義の「道徳的」「倫理的」領域における dynamics というものも当然考えられてよい筈である. 実は, OED によれば, 既に 19 世紀に用例だけならば有るのである. すなわち, 1835 年には Chalmers により moral dynamics という語が, 1843 年には Martineau により, キリスト者の生活における spiritual dynamics という語が用いられていた. しかしそれらはあくまで書物中での用例にすぎない.

私が本稿で提示しようとする〈モラルのダイナミックス〉とは, OED の語義説明に即して言えば, (2) から (1)-b へと進もうとするものである. すなわち, モラルの領域における諸々の「力 force」とその作用様態を明らかにし, それを道徳生活に対する一つの視点として確立しようとするも

のであり、dynamics の初期の用法に従い、道德生活を静態的なものと観るものを statics と呼んで、そうした観方を道德生活の一面の真実のみを捉えたものとみなし、dynamics による補完を必要とするものとみなすのである。

ところで、このような視点にとって基本的に重要なことは、道德生活に作用している「力」をどのような性質のものと見るかということである。そのためにはもう少し辞書上の定義をみておく必要があると思われるので、OED 以外の主要な辞書の語義説明を次に挙げてみる。

The New Shorter Oxford English Dictionary (以下、The New SOED と略す) は、OED の (2) に該当する意味について、The motive forces, physical or moral in any sphere という説明を与えている⁽³⁾。また、Webster's Third International Dictionary of the English Language は、the driving physical, moral, or intellectual forces of any kind という説明を与えている。更に、Randomhouse Dictionary of the English Language (Second Edition) では、Motivating or driving forces という説明が与えられている⁽⁴⁾。更に名詞としての dynamic については、OED, The New SOED 共に、第三の意味として、energizing or motive force という説明を与えている。

これらの辞書の語義説明上の差異は決して看過されてよいものではなく、道德生活を観察する重要な示唆を我々に与えている。すなわち、〈モラルのダイナミックス〉が扱うべきは、道德生活を動かしている一般的な意味での「動力 moving forces」であるが、その「動力」は、更に、「動機の力 motive forces」「動機づけの力 motivating forces」「推進力 driving forces」「活性化の力 energizing forces」等と細分化されうるといふことである。

ところで先程私は倫理学の領域において dynamics は確立されていないと述べたが、dynamics が扱う力のうち、「動機 (の力)」や「動機づけ

(の力)」ならば、それらは倫理思想史上で十分に論じられてきたではないかと思われるかもしれない。しかし、ある倫理学者(書)が「動機」や「動機づけ」に関する考察を行っているからといって、必ずしもそこで「動機(づけ)問題」が動態的 dynamic なものとして扱われているとは限らない。更に、「推進力 driving forces」や「活性化力 energizing forces」となると、十分に学問的取り扱いを受けて来なかったのではなかろうか。しかし概して言えば、西洋倫理思想史上では、哲学的倫理学者(書)よりもキリスト教倫理学者(書)の方が、モラルの動力についての思索を、そしてまたそれについての動態的な思索を、展開してきたと言える⁽⁶⁾。しかも私が本稿で提示しようとしているのは、単なる〈モラルのダイナミックス〉ではなく、その〈一般理論〉であり、〈一般理論〉の名の下に私が取り扱おうとするのは、宗教的倫理学と非宗教的倫理学に通底するようなものである。しかし西洋においてはキリスト教倫理学の方がモラルの動力についての動態的視点を強く保持してきたのであるから、〈一般理論〉の可能性は、キリスト教倫理学の方から探られうるのである。

実は私は既に、キリスト教倫理学と非キリスト教倫理学の両者に通底するものとして、〈責任と、その負担力としての希望〉⁽⁷⁾という観念を提示してきたのだが、本稿でもまずこの観念から論述を始める。とはいえ、拙稿における既述の事柄の繰り返しを行なうつもりはない。本稿では〈希望の責任〉という観念の簡略な〈観念史〉的叙述を試みるというかたちで、〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉への方向性を提示する。

III. 〈希望の責任〉の観念史—モルトマンとメッツ—

私がこの観念を提示した背景には、この一世紀余りの欧米の倫理思想の一般的傾向として、〈責任〉の主題化があるという認識がある。このことはヴァルター・シュルツの『変貌した世界の哲学』の第5部の表題「責任」に如実に示されている⁽⁸⁾。シュルツは哲学的倫理学者として、この動

向をマックス・ヴェーバーから始めているが、キリスト教倫理学についても同様の動向を指摘することができる。キリスト教倫理学におけるこの動向の初期に位置する学者として、ドイツのプロテスタント神学者ディートリッヒ・ボンヘッファーがいる。これは多くの人々に共有されている認識であるが、私は、ボンヘッファーは、キリスト者の〈責任 Verantwortung〉（以下しばらく原語を用いる）という単独の概念の歴史の最初に位置する人物であるだけでなく、〈責任〉と〈希望 Hoffnung〉（以下しばらく原語を用いる）の関係を暗示した人物でもあると考えている。私のこの位置づけの根拠は、彼が『倫理学』（1949）においてドイツ語新約聖書（ルター訳）における Verantwortung の概念について論じた箇所であって、彼はそこで次のように述べている。「我々は Verantwortung という概念に、日常的用法においては与えられていないような十分な意味を与える。その十分な意味は、例えばビスマルクやマックス・ヴェーバーの許のように Verantwortung という概念が倫理的に最高度に重要な大きなものとなっている処でも、この概念に与えられていないものである。聖書においても我々はこの概念に出会うが、しかしそれほど目立った箇所ではない。とはいえ、それが登場する場合には、それは決定的に重要なメルクマールを示している。聖書的意味での Verantwortung は、第一に、キリストの出来事に関して他の人から問われた時に、自分の生をかけて、言葉をもって答えること Antwort である（2 テモテ 4, 16; 1 ペトロ 3, 15; ピリピ 1, 7）」（E236, ② 252）。ここで指示されている『ペトロの手紙I』の当該箇所は次のようなものである。„Heiligt aber Gott den Herrn in euch Herzen. Seit aber allerzeit bereit zur Verantwortung jedermann/der Grund fordert der Hoffnung/die in euch ist.”⁽⁹⁾「心の中でキリストを主とあがめなさい。あなた方が内に抱いている希望について、その根拠を要求する人には、誰に対しても、いつでも弁明（釈明、申し開き）できるように、備えていなさい」。⁽¹⁰⁾

ここでは Verantwortung は Hoffnung と切り離し難く結び付いている。但し、ボンヘッファーはルター訳新約聖書における Verantwortung の用例を指示したのであり、しかも指示された他の二箇処では Verantwortung は Hoffnung との関連なしに用いられているのであるから、ボンヘッファーが格別に両者の結び付きを強調したと言うことは出来ない。にもかかわらず、ボンヘッファーによる『ペトロの手紙 I』3章15節への指示は、1960年代に入ってからドイツ神学界におけるこの箇処の意義の再発見につながっていると考えられる。その再発見者は、1960年代からの欧米の神学界における希望の主題化の口火を切ったユルゲン・モルトマンであった。彼は『希望の神学』(1964)の序文で次のように述べている。「(キリスト教的)希望は人間を、神のすべての約束が大いなる成就に至るまで、非充足の状態に放置する。希望は人間を〈旅人の状態 status viatoris〉の中に、世界に対するあの開放性の中に留め置く。それは神の約束により、キリストの復活において開示されたものであるがゆえに、まさにこの神の成就による以外のいかなるものによっても、止揚されないものなのである。(中略)この希望は教会を、ここにおいて告げられた、来たるべき未来の光において、正義・自由・人道性の実現のための、常に新しい内面的衝迫 Impuls の源泉地とするのである。この教会は、教会が内に抱いている〈希望の弁明 die Verantwortung der Hoffnung〉(1ペトロ 3, 15)へと義務づけられているのである」(ThH 17, ⑩13)。ここでは、第一に希望が「正義・自由・人道性」という倫理的究極目標に対して、その実現化への「衝迫」を惹起するものと見なされ、希望が通常の意味での「動機(づけ)」とは異なった力であることが洞察されたといえる。第二に、そのような倫理的実践の全体が〈希望の弁明〉の仕事であると認識されている点が重要である。モルトマンはここで、『ペトロの手紙 I』3章15節から〈希望の弁明〉という用語を作り、Hoffnung と Verantwortung の不可分の結び付きを強調したのである。注意しな

なければならないのは、Hoffnung と Verantwortung の結び付きであって、その逆ではないということである。何故なら、モルトマンは Verantwortung の探求からではなく、Hoffnung の探求から『ペトロの手紙 I』の当該箇所を再発見したからである。

モルトマンは 1971 年に著した『人間』において、「人間は、獲得した自然に対する支配力を、自然及び人間の人間らしい未来に対する責任 Verantwortung für die Natur und für eine menschliche Zukunft des Menschen のために用いることが現代の問題である」(M 160, 邦 193) と述べて、Verantwortung を「弁明」の意味から、「倫理的責任」の意味に使用し始める。

しかしながら、それより数年前にドイツのカトリック神学者ヨハン・バプティスト・メッツによって、〈希望の弁明〉を〈希望の倫理的責任〉として明かにする作業が行われていた。それはメッツの『現世の神学へ向けて Zur Theologie der Welt』(1968) の第三章「終末論的視野における教会と現世」である。この第三章は最初 1966 年に英語で雑誌論文として単独で発表されたものであり、その後、少し形を変えてドイツ語で雑誌にも発表されたが、後者では表題が „Verantwortung der Hoffnung“⁽¹¹⁾ とされたことから明かな通り、メッツはモルトマン以上に Verantwortung der Hoffnung という用語を重視し、多用した人物である。

メッツは自らの専門である基礎神学という分科の性格そのものが「希望の弁明に仕える (1 ペトロ 3: 15)」ものであるとみなしている。それは次のような二つの理由からである。(1) 基礎神学は、現代において支配的な共通意識との論争を行うために、現代の歴史の理解の状況に対応するような仕方信仰を解釈する。(2) 自らの終末論的〈政治的〉神学では、信仰は希望として現れる。

すると、弁明が具体的にどのような形をとるかということは、現代の歴史の理解の状況と、現代における支配的な共通意識に関する認識によって

異なってくることになる。メッツの認識によれば、当時、それは西においても東においても未来志向的・現世的ヒューマニズム——それは技術主義的計画主義的未来論とマルクシズムであった——であり、その未来イデオロギーであった。そうであれば、それらが提示する未来像がキリスト教的希望が志向する未来とどのように異なるか、後者は前者にどのように関わるかを弁明する *verantworten* 必要があることになる。とりわけ、マルクシズムの未来志向的ヒューマニズムが宗教批判を伴っており、「すべての超越志向が単に思弁的なものとして看破され、未来志向により代替せられるべき、宗教以後の時代を開拓するものとして、自己を理解している」(ZThW 79, ⑨ 113) 以上、キリスト教は当然、この宗教批判に対して弁明 *verantworten* を迫られているとメッツは感じたのである。

メッツによる弁明の仕事の全体をここに詳細に述べるわけにはいかないが、〈モラルのダイナミックス〉の視点にとって重要なのは次の点である。すなわち、メッツによれば、聖書信仰は旧約から新約まで一貫して約束信仰であり、聖書的理解において、世界は「神の約束に向かって生成する歴史の世界」として現われ、「(約束を信ずる一筆者) 希望する者たちは、その歴史世界の過程に対する責任の中に立っている *in Verantwortung stehen*」(ZThW 81, ⑨ 116)。ここでは、*Verantwortung* の意味が、〈弁明〉から〈責任〉へと転化し始めている。問題は、この責任が、現世的未来に対する責任とどのような関係に立つのかということである。これに対するメッツの答えは次のようなものである。トマス・アクィナスに従えば、人間は自然的な最終目的 *finis ultimus naturalis* と超自然的最終目的 *finis ultimus supernaturalis* とを持っているのではなく、唯一の最終目的を持っている *einen einzigen finis ultimus haben*、すなわち、神から約束された未来を持っているが、これは、「歴史的世界の自然的未来を信仰と教会の超自然的未来から分離することはできない」(ZThW 84, ⑨ 121) ということの意味している。したがって、キリスト教的希望は現

世とその未来を回避しては実現されえない。「この希望は唯一の約束された未来に対して、したがって現世の未来に対して、それを代理して責任を持ち、それに責任を負わねばならない。Diese Hoffnung muß für die *eine* verheißene Zukunft und damit auch für die Zukunft der Welt *einstehen* und sie *verantworten*.」(ZThW 85, ⑧ 121) のである。ここで最初に *einstehen* という語が用いられ、次に *verantworten* という語に言い換えられたことによって、既に〈弁明〉から〈責任〉へと移行していた *verantworten* の意味に、更に重要な倫理的意味が付加されたといえる。なぜなら、この〈責任〉の内容が更に具体的に規定される際には、*einstehen* という語が用いられるからである。メッツは、キリスト教的希望は、すべての希望することに逆らう希望の修練という意味で、死の予行演習とも呼ばれてきたが、それは非私事化されなくてはならないと言う。死から生命への移行は兄弟愛によって可能(1 ヨハネ 3, 14) だからである。すなわち、希望は〈最も小さき者たち〉への愛の中で生ずるのである。これをメッツは次のように言い換えている。「(キリスト教的) 希望は、無私の心をもって、〈最も小さき者たち〉の希望を代理し、それに責任を持つこと(そしてそれらの味方になること) *Einstehen* において生ずる」(ZThW 88-89, ⑧ 127, 傍点筆者)。

以上のようなメッツの論考の意義と問題点を、ここで改めて整理すれば、次のようになる。(1) メッツは〈希望の弁明〉を〈希望の倫理的責任〉へと移行させた。(2) これは内容面から言うと、責任 *Verantwortung* の内容を、キリスト教にとって最も根本的な〈最も小さい者たち〉への愛として規定し、しかもそれを、〈最も小さい者〉の希望を代理しそれに責任を持つこと(そしてそれらの味方になること) *Einstehen* と表現した。(3) これを形式的に表現すれば、責任倫理には希望が先行するということである。既述のように、『ペトロの手紙 I』3 章 15 節の再発見は希望の探求の側から行なわれ、モルトマンとメッツにより〈希望の責任〉へと定式

化されたわけだが、これを〈責任（倫理）〉の概念史の流れの中に置いてみるならば、キリスト教倫理において〈責任〉は、単独で、それだけが切り離されて考察されてはならず、常に〈希望の責任〉という形で問題とされなければならないという主張である。(4) 責任倫理に先行する希望は、倫理に対して働く何らかの〈力〉としては、メッツにより明言されていない。しかし既述のように、モルトマンによって希望は正義・平和・人道性という倫理的究極目標の実現への衝迫を惹起する力であることが洞察されており、モルトマンと幾つかの点で歩調を共にしたメッツも、その洞察は共有していたと見なしても差し支えないであろう。(5) しかしモルトマンの場合も、メッツの場合も、非キリスト教の思想に対してキリスト教信仰の希望を弁明するという作業を自らの思想的営為の課題とした為に、キリスト教倫理に特有なものを明らかにすることにのみ関心が集中している。その方面での功績は今述べたように大きいにもかかわらず、キリスト教倫理と非キリスト教倫理に共通のものの探求という面が、少なくとも表面には出て来ない。「少なくとも表面には出てこない」という婉曲な言い方をしたのは、彼らによる希望の主題化は、その最初の衝撃の一つを哲学者エルンスト・ブロッホから得ており、その後もブロッホとの対話の中から持続的刺激を受け続けた——特にモルトマンの場合に顕著であるが——のであるから、非キリスト教哲学者と多くのものを共有していたということは事実だからである。しかしながら、キリスト教倫理と非キリスト教倫理に共通なものの探求は、主題として掲げられることはなかった。

IV. モラルの動力としての希望—マッコリーに即して—

これを主題に掲げたのは米国のプロテスタント神学者ジョン・マッコリーであり、彼の『倫理学における三つの問題』（1970、以下『三問題』と略記）である。これは神学者であった彼が初めて倫理学の領域に足を踏み入れた時、最も論ずるに価すると判断した三つの問題を扱ったものであ

るが、その主要問題の第一は、まさにキリスト教と非キリスト教に共通な事柄の探求であった。第二は、現代にふさわしい神学的倫理の形の探求であるが、その探求も、「キリスト教倫理に特有の事柄から始められるべきではなく、非キリスト教にも共通の事柄から始めるべきである」というものである。そして最後に第三の問題は、道德生活における信仰の位置の問題である。同書では、これらの三問題が全六章に分けて論じられているが、本稿との関連が深いのは、第5章「良心、罪、そして恩恵⁽¹²⁾ conscience, sin and grace」と、第6章「希望とモラルの動力 hope and the moral dynamic」である。

後者は表題から明らかな通り、希望を道德の動力とみなし論じたものである。この論考をもってマッコーリーは、モルトマンによって1964年に口火を切られた欧米神学界における希望の主題化の流れに、やや遅れた形で参加したことになるが、しかし希望が道德の動力であることを最も明確に打ち出したことによって、この流れの中でユニークな位置を占めているというのが私の見方である。しかもそれは上述のように、キリスト教倫理と非キリスト教倫理に共通の事柄を探求するというより大きな視点の下で主張されている。その意味で、同論考は〈モラルのダイナミックスの一般理論と、その中における希望の意義〉という問題にとって、極めて重要な位置を占めているのである。

但し、マッコーリー自身は dynamics という語を用いているわけではない。ただ希望を moral dynamic とみなしたのである。しかし彼は、希望を、罪・恩恵・謝恩 eucharist, gratitude と不可分のものとして論じており、しかも、罪・恩恵・謝恩を、道德生活に作用している〈力〉として論じている。その意味において、実質的に道德生活に作用する諸力を論ずる dynamics になっているといってもよい。しかしマッコーリーが希望にのみ dynamic の語を充てたことは、希望が dynamics の中心に位置するということに他ならない。このような認識から、私は以下のマッコー

リーに関する論述を、希望の分析から始めたい。

マッコーリーは『三問題』の八年後に著わした『キリスト教的希望』において、キリスト教的希望を論ずるに先だって、第一章「希望とは何か」で希望の一般理論を展開した。そこでマッコーリーは、一般的な「行為の動力 the dynamic of action」としての希望について、簡潔に次のように述べている。「人々は自分の行為の目標 goal を達成する希望がある場合にのみ行為するものである」(ChH 9)。この人間行為一般についての陳述は、勿論マッコーリーの独創ではない。米国では心理学者のエルザ・ストットランドが既に1968年に、『希望の心理学』を次のような確認から始めている。「希望があるということが行為のための必要不可欠の条件である」(PH 7)。「希望とは、目標達成のゼロ以上の期待である。」(PH 2)。したがって問題は、道徳行為について事情はどうであるかである。マッコーリーは道徳行為については尚更、希望の機能に着目されなければならないとして、次のように述べている。「途方もない努力を伴うような道徳的選択を、どうして人々が為しうるのか」という問に対する答は唯一つ、「未来への信、すなわち希望ということに尽きる」(ChH 9)。「途上にいかなる障害物があろうとも、道徳的成功と前進がこの世において可能であるという信念によって行為を鼓舞する inspire」(ChH 9) ような希望のみが、「人間の（道徳的）努力の真の動力 the true dynamic of human striving」(ChH 9) であると、マッコーリーは言うのである。

ところで、このような道徳行為一般についての言明は、実は「希望とモラルの動力」におけるキリスト教倫理における希望と信仰の役割についての確認から出てきたものである。そこで、ここで論述を同論文に移して、キリスト教においては事態はどのようなのかを見てみることにしよう。マッコーリーは次のように述べている。キリスト教的希望は終末論的希望である。終末論とは、要するに、人間の歴史と同じく、宇宙の営み全体——人間の歴史はその小さな一部分である——が、まさしく目標と方向

づけを持っている、という教説である。それ故、「終末論的希望は、今、偶然に意味も定かでないままに達成された事柄も、終には、その十全な意味が明らかにされるだろうと約束する。その希望とは神の国の徴、すなわち、我々が今日見ている部分的で束の間の善の実現が、この世での単なる運命の悪戯や偶然事ではなく、この世の行く末を指し示すものであるということである。人を勇気づける encourage この希望をもって、人間は愛の誠命に従って、愛し合う者の共同体を建設しようとする企てにおいて、より一層熱心になり、忍耐強くなるであろうと我々は考えてよかろう」(ThIE 137, ⑨ 177, 傍点筆者)。要するに、マッコーリーによれば、「希望というキリスト教的徳は、道德生活が成果を挙げるだろうとの確信 confidence のことである」(ThIE 137, ⑨ 176)。

ところで周知のようにキリスト教の伝統においては、希望は信仰・愛と共に神学的徳に数え入れられてきたが、1960年代前半からの欧米の神学界における希望の主題化は、その論議に参加した人々の一部に、神学的徳のトリアーデ内における希望の位置の再考をも促した。まず、モルトマンは、信仰と希望の関係についてのカルヴァンの言葉を基に、両者の関係を新たに定式化し直した。すなわち、カルヴァンは、「信仰は希望が据えられる基礎であり、希望は信仰を養い支える。いかなる人も、前もって神の約束を信じないならば、神については何事も語ることはできない。しかし同様にわれわれの弱い信仰は、倦み疲れ沈みこんでしまわないためには、忍耐強く希望し hoffen, 待つ warten ことによって支えられ強化されなければならない」(ThH 16, ⑨ 11, 傍点筆者)と述べたが、モルトマンはこれを、「キリスト教的な生活においては信仰が先行する Prius が、希望が優位する Primat」(ThH 16, ⑨ 11)と定式化した。マッコーリーも両者の関係に関してはモルトマンのこの定式化を受容したが、更に愛徳との比較においては、信仰と希望は同質的であって、質を異にする愛徳に対して、信仰と希望はそれを強化し、それにモラルの動力を供給する supply

a moral dynamic (ThIE 132, ⑨ 170) ものとした。「人を勇気づけるこの希望をもって、人間は愛の誠命に従って、愛し合う者の共同体を建設する企てにおいて、より一層熱心になり、忍耐強くなる」という言葉は、このことを示している。既述のように、メッツは、〈希望の責任〉の〈責任〉の実質を「〈最も小さい者たち〉への愛」と規定していたのであるから、希望と愛の関係については類似した洞察を有していたといえるが、マッコーリーの徳論のユニークな点は、第一に、希望は愛に「動力を供給する」ものと明快に表現した点にある。第二は、その動力の性格について、「希望に満ちた態度 hopeful attitude は、道徳的活力 energy を生み出し、道徳的目的の追及にあたって我々を勇気づける」(ThIE 142, ⑨ 183) と述べて、道徳の活性化力 energizing force という性格を明らかにした点である。これはモルトマン的意味での衝迫の惹起力とは、やや趣きを異にしている。更に第三は、愛徳のみならず、中世神学で定式化された古典古代哲学の四枢要徳（知恵・勇気・節制・正義）に対しても、信仰と希望は愛徳に対するのと同様の関係に立つものとみなした点であろう。これは〈モラルのダイナミックス〉の〈一般理論〉にとって大変重要な意味をもつものである。なぜなら、希望が動力を供給するであろうものが、四枢要徳に限定される理由は何もないからである。

V. 希望と、罪・恩恵・謝恩—マッコーリーとフレッチャー—

ところで、キリスト者は何故「道徳生活が成果をあげるだろうという確信」を持っているのだろうか。このような問に対してマッコーリーは、「良心・罪・恩恵」において次のように述べている。「キリスト者は、恩恵が罪よりも更に根本的であると信じているので、罪を否定したり過小評価したりすることなく、道徳的奮闘 struggle についても本質的に希望に満ちた態度 hopefulness を保持している」(ThIE 123, ⑨ 159)。したがって、ここで希望の問題は「罪と恩恵」の問題へと移行するのである。第5

章「良心・罪・恩恵」におけるマッコーリーの狙いは、パウロの『ローマ人の手紙』の第7章15節から19節までの解釈という形で、彼（マッコーリー）のいう第二の問題、すなわち「現代にふさわしい神学的倫理の形を非キリスト教にも共通の事柄から探求する」という問題を論じることである。但し、解釈といっても、それは釈義ではなく、その実質的内容の非キリスト教的倫理言語への翻訳作業である。この翻訳作業をみる前に、その元のテキストを——やや延長して25節まで——ここに掲げて確認しておこう。

「¹⁵わたしは自分のしていることが分かりません。自分が望むことは実行せず、かえって憎んでいることをするからです。¹⁶もし、望まないことを行っているとすれば、律法を善いものとして認めているわけになります。¹⁷そして、そういうことを行っているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。¹⁸わたしは、自分の内には、つまりわたしの肉には、善が住んでいないことを知っています。善をなそうという意志はありますが、それを実行できないからです。¹⁹わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている。²⁰もし、わたしが望まないことをしているとすれば、それをしているのは、もはやわたしではなく、わたしの中に住んでいる罪なのです。²¹それで善をなそうと思う自分には、いつも悪がつきまとっているという法則に気づきます。²²「内なる人」としては神の律法を喜んでいますが、²³ わたしの五体にはもう一つの法則があって心の法則と戦い、わたしを、五体の内にある罪の法則のとりこにしているのがわかります。²⁴わたしはなんと惨めな人間なのでしょう。死に定められたこの体から、誰が私を救ってくれるのでしょうか。わたしたちの主イエス・キリストを通して神に感謝致します。このように、わたし自身は心では神の律法に仕えていますが、肉では罪の法則に仕えています。」⁽¹³⁾

マッコリーは、このうち特に 15, 18, 19 節を挙げて、パウロは特異な事態について語っているのではなく、道德生活一般における深刻な状況を言い当てているものと解釈して、次のように表現する。「良心は、その究極的要求をもって呼びかけるが、しかし、この要求に直面しても行為しえない無力さ impotence, つまり善き意図を台無しにしてしまう別の方向へと向かう惰性の力 inertia 又は引力 pull がある」(ThIE 118, ⑧ 152). パウロ自身は 24 節以下において、恩恵と、それに対する感謝の経験を経て、その深刻な状況を克服しえたことを告白している。ところで、もしパウロが道德生活一般におけるマッコリーが言うような状況を言い当てているのだとすれば、罪と恩恵の非キリスト教的経験のうちに、道德的生活一般における(上の窮境)の解釈の可能性も探られうることになる。その第一歩は、キリスト教的な罪と恩恵の理解を、可能な限り一般的な言語に表現し直すことにあろう。マッコリーはこの一步を次のように踏み出している。「罪は多くの顔を持っており、さまざまに描かれてきた。汚れ、逸脱、的外れ、法への不服従、不均衡、その他、罪の本質を理解する様々なやり方を指摘するために、多くの言葉や象徴が用いられてきた。私は、罪の概念にとっておそらく最も基本的なものは、分離 separation ないし疎隔 alienation であろうと確信している⁽¹⁴⁾。この意味での疎隔は様々なレベルにおいて経験されうる。ある人の、自分からの疎隔、彼の仲間からの疎隔、社会とその制度からの疎隔、「ものごとの在り方」全体、あるいは神からの疎隔。(中略)良心は、人間が彼の本来的自我から分離されていることを開示するが、神学的概念としての罪は、この分離をもっと広げて、個的存在が置かれているもっと広いコンテキスト、あるいは、さらに社会それ自体および人間の歴史が置かれている最も広いコンテキストにまで及ぶ。原罪とは崩壊したコンテキストである。その中で、道德的行為は既に欠陥をもち、歪曲されて生起する。」(ThIE 124, ⑧ 161). 「道德の状況とその要求に関して言えば、〈罪〉は、その要求に対する正しい

応答を、時として妨げるところの、不可能ならしめる要因 *disabling factor* として理解できる」(ThIE 119, ⑨ 153).

次にマッコーリーは、恩恵概念についても、いくつかの神学的恩恵概念——秘跡的恩恵、赦しの恩恵、神秘的合一の恩恵——を通観したのち、それらのすべてのケースにおいて「同一の広い経験」が示されているとする。その経験とは、「善を求める努力が行われる枠をなすところの、その努力を支えるコンテキストの経験」である。「その上そこには、恩恵は罪というものの破壊的傾向と不可能化傾向とを克服するものであり、恩恵は罪よりも力強いのだという確信 *conviction* がある」(ThIE 126, ⑨ 163). 罪を「不可能ならしめる要因」と表現できるとするならば、恩恵は、道德の状況とその要求に関して、「その要求に対する正しい応答がおこることを時として許すところの、可能ならしめる要因 *enabling factor* として理解できる」(ThIE 119, ⑨ 154).

ここで重要なことは、罪も恩恵も人間の道德的努力一般が行われるコンテキストであり、その力はいくまで一要因として作用すると、マッコーリーが見ていることである。「罪は行為主体に作用してその方向を誤らせ、恩恵は行為主体を支える。しかし行為主体の人格的責任性を侵すことはしない。キリスト者の生活の神学において、罪と恩恵は、その中で責任ある人間の行動が生起するところの弁証法を構成している。(中略)しかし……罪と恩恵の弁証法は、キリスト者の生活に特殊なものではなく、すべての道德的努力を特徴づける……。あらゆるところで、不可能ならしめる力 *force* と、可能ならしめる力 *force* とは、究極的な人格的責任性を侵害することはないけれども、やはり人間の意志に作用している。これらの可能ならしめる力と不可能ならしめる力は、どこで見られようと、キリスト者が〈恩恵〉と〈罪〉と呼ぶものに似ている。キリスト者は、恩恵が罪よりも更に根本的であると信じているが故に、罪を否定したり過小評価したりすることなく、道德的奮闘について、本質的に希望をもっているのであ

る」(ThIE 123, ⑨159, 傍点筆者)。

こうして我々は道德の動力としての希望の問題に再び戻ることになるのだが、「希望とモラルの動力」の中の、先程 139 頁で引用した文の全文は次のようなものである。「希望に満ちた態度 hopeful attitude と、その基礎にある神学的確信や、存在論的確信 ontological conviction は、実際、道德的活力 energy を生み出し、道德的諸目標の追求において我々を勇気づける encourage と、私は考える」(ThIE 142, ⑨183)。すなわち、マッコーリーは、キリスト教的希望のみならず、非キリスト教的希望にも、道德を活性化する力 energizing force としての役割を認めているのである。「存在論的確信」とは何かをマッコーリーは『三問題』では定義づけていないし、どのような思想(家)が、その確信を有しているかについても、必ずしも明言されているとはいえない。本稿の視点からみても、どの既成の思想(家)が存在論的確信に基づく希望を有しているかは、それほど重要ではない⁽¹⁵⁾。重要なのは、希望という道德の動力は単独に切り離されて考察されてはならず、〈不可能ならしめる力〉と〈可能ならしめる力〉の力関係として考察されなければならない、という彼の主張である。

そして恩恵は謝恩と不可分の関係にあるのであるから、希望もまた謝恩との関係において考察されねばならないことになる。マッコーリーも「良心・罪・恩恵」において、「恩恵は罪よりも力強いという確信」について述べた後、謝恩について言及している。ただ、マッコーリーは、米国のプロテスタント神学者ジョーゼフ・フレッチャーに同意する形で次のように言うにとどめている。「ジョーゼフ・フレッチャーはキリスト教倫理 christian ethic を謝恩の倫理 eucharistic ethic と言ったが、我々はそれに同意できる。それは二重の意味においてそうなのである。つまり、それは謝恩 thanksgiving の倫理であり、恩恵の共同体の中において生きる倫理である」(ThIE 127, ⑨164)。ここでマッコーリーはフレッチャーに全面的

に同意しているようにみえるが、私は両者間にある小さなずれに着目したい。そのためには、まずフレッチャーの思考を正確に辿ってみる必要がある。マッコーリーが引用したフレッチャーのこの言葉は、キリスト教倫理に特有のものと思われ込められてきたものを一つ一つ消去していく過程の、最後から一つ手前の結論であるから、その過程を段階的に箇条書き的に整理してみよう。(1) 道徳的決断を構成する四つの要素である、目的、手段、動機、予知しうる直接・間接の結果のうち、キリスト教倫理に特有なものとしては、動機以外にはないと考えられるかもしれない。(2) しかし、「キリスト者の動機は彼の〈意志〉が愛によって〈動かされている〉が故にユニークであるというのは、真実ではない」(SE 155, ⑨ 241-242)。「愛は、非キリスト者、非神学的な、いやそれどころか無神論的でさえある意志決定者の決断の背後で、力をもって働いている動機であることも多い」(SE 155, ⑨ 242)。「キリスト者は愛を独占できない。聖霊も、神の愛の力も、いやそれどころか神自身さえも、独占することはできない」(SE 155, ⑨ 242)。(3) それ故、問われるべきは、キリスト者の愛における特殊 special なものである。この問に対する答は、キリスト者の愛とは、神がイエス・キリストの生と死と復活において我々人類に対して為したことに対して、神に感謝をもって応答する愛 love of gratitude, responsive love である (SE 155, ⑨ 243)。換言すれば、そのような神の恩恵に対する「謝恩の愛 love of thanksgiving」である。従って次のように言われる。「キリスト教倫理は、それが謝恩の倫理 eucharistic ethic, thanksgiving ethic であるが故に、特殊的なのである」(SE 156, ⑨ 243)。(4) しかし、更に正確を期するためには、次のように言わなければならない。「正確には、ユニークなのは謝恩 gratitude ではない」「謝恩でさえユニークではない」(SE 156-157, ⑨ 244)。なぜなら、「他の信仰をもつ多くの人々も、神に感謝しており、彼らの謝恩は彼らが意志決定をなす際の動機力 motive force になっていることも有り得る」からである (SE 156,

㊦ 244). 「我々のキリスト教倫理と同じように、謝恩という動機づけによって力を与えられている powered by a eucharistic motivation 神学的倫理は他にもある。」彼がここで「神学的倫理」とか「他の信仰をもっている多くの人々も神に感謝している」というのは、他宗教で他の神を信じている人々のことであり、他宗教の倫理においても、謝恩が一つの大きな動機づけとして、モラルの動力をなしていることの承認である。したがって、キリスト教倫理をユニークたらしめているのは「神への謝恩」ですらなく、「キリスト」のみということになる。

フレッチャーの結論は以上のようなものであるから、マッコーリーの「フレッチャーがキリスト教倫理を謝恩の倫理として述べたことに同意できる」という言葉は、フレッチャーの全面的に正確な理解に基づいていないことになる。マッコーリーの『三問題』は、そもそもキリスト教倫理と非キリスト教倫理に共通のものの探求を第一の問題として掲げていたはずである。そうであれば、「謝恩でさえ（キリスト教倫理における）ユニークなものではない」というフレッチャーの言葉をこそ引用すべきだったのではなかろうか。次の文は、実はマッコーリー自身がそのように考えていたことを暗に示している。「恩恵概念に懐疑的な世俗主義者に対して、私が示唆したいのは次のことである。彼が自己の存在の神秘に対する感謝の念 thankfulness を経験するとき……彼はキリスト者が恩恵と呼ぶものに類似した何かを知るのである」(ThIE 124, ㊦ 160)。しかし、謝恩がモラルの動力であるというフレッチャーの主張を、マッコーリーが受け入れたことは間違いない。したがって、ここに〈モラルのダイナミックスの一般理論〉の鍵概念として、希望と共に謝恩が加えられることになる。

VI. む す び

以上、倫理の動力としての〈(罪と) 恩恵〉〈謝恩〉〈希望〉についてのキリスト教神学者の倫理的思索に依拠しつつ、これらの動力が必ずしもキ

リスト教倫理に特有なものではなく、非キリスト教的、非宗教的倫理にも共通するものでありうる可能性を示してきた。キリスト教倫理学者はキリスト教倫理学者であるが故に、正にその可能性を示唆することしか出来ないのであり、その意味で、可能性の根拠は不十分と思われるかもしれない。しかし重要なのは、キリスト教倫理学者の側からその可能性が示唆されたという事実それ自体であって、特定宗教の枠内に身を置こうとしない倫理学者——自らを哲学者と名乗るかどうかはここでは問わない——は、この示唆を何らかの形で受けとめる必要があるだろう。私としては、対象によって分類される諸倫理学の〈場〉——それは生命倫理学・環境倫理学等々といった名称をもつが——の中で、上記のそれぞれの動力がどのように作用するかを検証する作業を遂行するかたちで、それを受けとめたいと考えている。その過程で新たな動力が発見されていくこともあろう。ここでは、上で述べた今後の検証作業のために問題点を指摘しておきたい。

それはマッコーリーの〈罪〉と〈恩恵〉に関する叙述についてである。マッコーリーが、〈罪〉という語の内実を〈不可能ならしめる力〉、〈恩恵〉という語の内実を〈可能ならしめる力〉と、一般言語に翻訳し直したことは、大変重要な意義がある。その背景には、〈罪〉という語を、したがってまた〈恩恵〉という語を、倫理学の議論に持ち込むことに対する、哲学的倫理学の側の懐疑や拒絶の反応があるからである。この反応には一応もっともなところがある。しかし、非キリスト教倫理学者が、道德生活に作用する〈不可能ならしめる力〉を、したがってまた〈可能ならしめる力〉を、無視できると考えるとしたら、それは道德生活の実態に対する一面的な見方であろう。しかしながらマッコーリーが翻訳しようとした〈罪〉の語は、既述のようにパウロの『ローマ人への手紙』におけるそれである。従ってまた所謂原罪に傾斜している。マッコーリーの翻訳によれば、それは個的存在、社会それ自体、人間の歴史が、その中に置かれている「最も広い崩壊したコンテクスト」であった。しかし、〈不可能ならし

める力〉、したがってまた〈可能ならしめる力〉というもののみに着目するならば、それは必ずしも、そのような包括的なもののみとは限らないのではなかろうか。むしろ、先に述べた「場」のそれぞれにおいて固有の〈不可能ならしめる力〉、したがってまた〈可能ならしめる力〉を、探っていく必要があるのではなかろうか。

またマッコーリーが列挙した罪を表わす語のリストには「汚れ」「逸脱」「的外れ」「法への不服従」「不均衡」は挙がっているが、「負債（又は負い目）」*ὀφείλημα* は「その他」にくくられてしまっているように思われる。しかしこの「負債（又は負い目）」は、新約聖書ではイエスによって極めて重要な箇處で（例えば「主の祈り」において）用いられている語である。〈倫理のダイナミックス〉はその〈一般理論〉においても、〈負債〉の観念を鍵概念の一つとしなければならないと私は考えている。

本稿において本文中に引用した文献のうち、引用略符合を用いたものは次のとおりである。引用に際しては、引用文に続くカッコ内に原著の略符合と頁数を示し、続いて⑧という略符合と共に、邦訳書の頁数を示した。訳文はできるだけ邦訳書に従ったが、変更を加えた場合もある。

- Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (E), elfte Auflage 1985 (erste Auflage 1949), Chr. Kaiser Verlag. 森野善右衛門訳『現代キリスト教倫理増補版（ボンヘッファー選集IV）』1978 新教出版社。
- Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (ThH), 1964, Chr. Kaiser Verlag. 高尾利数訳『希望の神学』1968 新教出版社。
- Jürgen Moltmann, *Mensch* (M), 1971, Kreuz Verlag, Gütersloher Verlagshaus. 蓮見和男訳『人間』1977 新教出版社。
- Johann Baptist Metz, *Zur Theologie der Welt* (ZThW), 1968, Matthias-Grünwald-Verlag. 田淵文男訳『世の神学』1970 あかし書房。
- John Macquarrie, *Three Issues in Ethics* (ThIE), 1970, SCM Press.

古屋安雄訳『現代倫理の争点』1973 ヨルダン社.

- John Macquarrie, *Christian Hope* (ChH), 1978, Mowbray.
- Erza Stotland, *The Psychology of Hope* (PH), 1969, Jossey-Bass Inc., Publishers.
- Joseph Fletcher, *Situation Ethics* (SE), 1966, The Westminster Press. 小原 信訳『状況倫理』1971 新教出版社.

註

- (1) *The Oxford English Dictionary* (second edition), Vol.V, p. 7.
- (2) 私の調査したところでは、次のような書物が一点ある。C. G. de Menace (translated by Bernard Bommarito), *The Dynamics of Morality*, 1961. Sheed and Ward, New York. しかし現物は入手できず、本稿作成にあたって参考にできなかった。
- (3) *The New Shorter Oxford English Dictionary*, vol. I, p. 770.
- (4) *Webster's Third International Dictionary of the English Language*, p. 711.
- (5) *The Random House Dictionary of the English Language* (second edition), p. 610.
- (6) ここではただイスラエル宗教の原点からしてそうであったことだけを指摘しておきたい。すなわち、シナイにおける律法授与の時に、律法（命法倫理）に対して恩恵が先行し、律法の遵守・実行力は、〈謝恩（報恩）〉と、約束信仰に発する〈希望〉であった。
- (7) 拙稿『〈倫理の原動力としての希望〉の〈現在〉』（以文社発行『実存のパス』所収）、及び『〈責任負担力としての希望〉の〈原点〉』（三田哲学会発行『哲学 第91集』所収）
- (8) Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, 1972, Verlag Günther Neske. 藤田健治監訳『変貌した世界の哲学 4. 責任化の動向』1980 二玄社.
- (9) *Das Neue Testament Deutsch von D. Martin Luther*, Ausgabe Letzter Hand 1545/46, Unveränderter Text in modernisierter Orthographie, Deutsche Bibelgesellschaft, S. 387.
- (10) 私訳である。
- (11) J. B. Metz, "Verantwortung der Hoffnung", In: *Stimmen der Zeit* 177

(1966) 451-462.

- (12) graceの訳語として「恩寵」ではなく「恩恵」を一貫して用いる。キリスト教倫理と非キリスト教倫理に共通の事柄が問題になっているからである。
- (13) 日本聖書協会発行『聖書 新共同訳』の訳文である。
- (14) マッコーリーは、神学者ではブルトマンとティリッヒを評価しているが、このような罪理解はティリッヒの『組織神学』中の次のような叙述に影響を受けているように思われる。「実存の状態は疎隔の状態である。……本質から実存への移行は、人間的罪過と普遍的悲劇である。(中略) 疎隔は聖書的な用語ではないが、しかし人間の窮境に関する聖書の多くの既述の中にそれが含蓄されている。例えば樂園からの追放……人間の内的矛盾についてのパウロの古典的叙述(ローマ書7章)の中に含蓄的に主張されている。(中略) しかし、それにも関わらず〈疎隔〉の語をもって〈罪〉の語に代えることは出来ない。しかし〈罪〉の代わりに他の語を用いる試みが必要である理由も明白である。……パウロはしばしば〈罪〉を単数で冠詞なしに用いた。かれは〈罪〉を、世界を支配する半人間的な力とみた。しかるにキリスト教会においては、プロテスタントにおいてもカトリックにおいても、〈罪〉は支配的に複数に用いられ、道德律違反の意味に用いられる。そのような罪の理解は、ひとが自らの属するもの—神・世界・自己自身—からの疎隔状態にあることとしての罪とは、ほとんど何の関係もない。したがって、われわれは、罪の諸特質を〈疎隔〉の観点から考察しなければならないのである。」(Paul Tillich, *Systematic Theology*, Vol. II, 1957, The University of Chicago Press, p. 44. ティリッヒ『組織神学 第2巻』谷口美智雄訳 1969 新教出版社 56~58頁。なお, estrangementの訳語として、邦訳書の「疎外」にかえて、「疎隔」を用いた。) この点については次のものを参照。John Macquarrie, *Existentialism*, 1973, Penguin, p. 204.
- (15) あくまで本稿の視点からみてということである。どのような希望がモラルの動力となりうるかについて、私は既に次の二つの拙稿において論じてきた。
①「〈倫理の原動力としての希望〉の〈現在〉」(以文社発行『実存のパトス』に所収)。②「〈責任負担力としての希望〉の〈原点〉」(三田哲学会発行『哲学 第91集』に所収)。

本文中に引用しなかったが、次のものは本稿の内容と関係が深い。

- ・ John Macquarrie, *Principles of Christian Theology* (second edition), 1977, Charles Scribner's Sons.