

キリスト教倫理と功利主義

—生命倫理に関する一考察—

多井一雄

一、

キリスト教倫理がその固有の源泉に立ち返るならば、キリスト教以外の倫理理論や倫理学説との本質的区別は自ずから明らかのように思われる。キリスト教倫理がキリストの福音の不可欠の構成要素であれば、キリスト教倫理の独自性はキリストの福音の独自性に依存している。イエス・キリストによって成就された人間の神との関係の回復はキリスト教倫理の前提であり、この宗教的根底からキリスト教倫理を切り離すことはできない。人間の全生活領域における神の意志はキリスト教の救いの中に本質的に組み込まれており、またこのような神の意志は聖書に啓示されている。したがってキリスト教倫理をいかにして確立するのかわきという問いに答えるためには倫理的規範のキリストとしての聖書を聖書の根源的な真理の光に照らして、いかに体系的、包括的に解釈するのかわきという課題に取り組まなければならない。

また聖書の中には様々の種類の倫理的規範が見い出されるが、それらの倫理的規範をいかにして統一的に把握するかという間に理論的回答を与えなければならぬ。キリスト教倫理の方法論に関して、このような一般的方向づけを与えることは、聖書解釈学の地平において誰にでも了解されていることであるが、学問的営為としての聖書の倫理的テキストの解釈学は、多くの点でいまだに未開拓の分野であるように思われる。

二一

ところで一見消極的なように見えるが、キリスト教倫理を確立するための別の課題が存在しているように思われる。それはキリスト教倫理の思考方法の中に、キリスト教とは異質の思考方法が密に浸透していないかどうかを吟味するという課題である。ところで現代における支配的な倫理理論の一つは功利主義であろう。この場合の功利主義はできる限り広義に解釈された功利主義で、ジェレミー・ベンサムやジョン・スチュアート・ミルのような古典的功利主義のみならず、現代における結果主義的倫理理論一般、また現代における名前の上では功利主義とは区別される様々の倫理理論の中の結果主義的傾向のすべてを包含している。現代においてなぜこれほど功利主義が支配的であるのかという問いに回答を提示することは、簡単なことではないが、現代のような形而上学を失った時代は、神や人間の普遍的本質のような形而上学的存在を前提とせずに、この時代の支配的価値観に愚直に教えかけることによって行為の善悪を規定せざるを得ないからであろう。

功利主義的思考方法とキリスト教の倫理的思考方法とは、行為の善悪の規定の仕方が本質的に異なる。キリスト教の倫理的思考方法では、行為の善悪は行為に内在する本有的なものと思なされる。行為の善悪は、行為を生み出す行為者の内的性質から規定されている。このような形式的な規定は功利主義的な善悪の規定との対比という観点からのみ意味を持つのであって、このような規定そのものがキリスト教倫理の独自性を示すものでないことは云うまでもない。これに対して功利主義的倫理理論では、行為の善悪は行為に外在的なものと見なされる。行為の善悪が行為に外在的であるということは、功利主義では、行為の善悪が行為を生み出す行為者の内的性質の外部、すなわち行為が生み出す結果にあると解されている。功利主義とは行為の善悪を行為が生み出す結果の善悪によってのみ規定しようとする倫理理論である。行為が実際にされるならば、そこから積極的に評価される結果と消極的に評価される結果とが生まれるであろう。功利主義によれば、行為の善悪は善でも悪でもないが、価値的結果と反価値的結果を生み出すのである。しかし行為自体は善悪無記であるといつても、行為についての何らかの評価は必要であろう。行為を評価しなければ、行為者としての人間を賞賛することも非難することもできないからである。そのため価値的結果と反価値的結果を行為の評価に変換する方法的手続きが問題になる。ジェレミー・ベンサムのような古典的な功利主義者の場合には、このような方法的な手続きは快樂計算であった。しかし結果の価値と反価値を道徳的価値に変換する際に恣意性が入り込むことに注意しなければならない。行為の外部にあるものは多くの場合、行為と直接的関連性を持たないのであるが、行為の外部にあるものの評価によって行為そのものを評価しようという方法的な手続きそのものが恣意的であるとむしろ言うべきであろうか。

行為の結果という場合、誰にとつての結果を考慮すべきであろうか。行為者自身にとつての結果であろうか。行為者が関わる相手にとつての結果であろうか。あるいは行為者が属している諸々のグループにとつての結果であろうか。それとも社会全体、人類全体にとつての結果であろうか。あるいは、どの程度の時間的な幅において、行為の結果を考慮すべきであろうか。行為がなされた直後の結果だけであろうか。二、三ヶ月後の結果を考慮してもよ

いのであろうか。あるいは環境倫理においてしばしば認められるように、一〇年、二〇年先の結果こそまず考慮しなければならないのであろうか。このような様々の選択肢のうち、どれを選択してもすべて恣意的であろう。このような方法的試みにおいては、本来内部と何の関係もない外部を無原則的に内部に関連づけようとしているからである。

三、

功利主義的倫理理論とキリスト教の倫理理論との間に本質的な思考方法の相違があるということは、ある種の行為の評価において両者の間に常に顕著な対立が現れるということではない。例えば「自殺の禁止」という道徳規範をキリスト教は肯定し、功利主義は否定するということではない。ある道徳規範の是非について功利主義とキリスト教が意見を同じくしようが、意見を異にしようが、そのことには何の必然的な関連も根拠も存在しないのである。ここで重要なことは、たとえ両者の間に道徳規範の是非について見解の一致があっても、両者の規範根拠が異なるということである。

功利主義的思考方法は、ある行為が何故に善なのか、あるいは悪なのかという根拠に関して、行為が生み出す結果に言及する。功利主義がそのような規範根拠を提示することによって、少なくともキリスト教倫理とは異なる規範根拠を提示しているのである。

例えばフランクリン・ペイン（ジュニア）は中絶に関するキリスト教の道徳規範を確立しようとする際に、キリスト教の伝統的な規範根拠を示している¹⁰。彼は真の人間的生命はいつから始まるのかという問を胎児に対して提出することを否定する。このような問は何らかの身体的・精神的能力、道徳的能力という規範を胎児に適用し、このような規範に達していない胎児を人間というカテゴリーから排除しようとしているからである。論理的首尾一貫性を保とうとすれば、胎児は受精卵が成立したときから完全な意味で神によって創造された人間と見なされること求められる。したがって中絶が許容されるか否かという問は、第六戒を適用することによって解決すべき事柄である。中絶の問題に関する彼の規範根拠は少なくとも功利主義的思考に支配されていない。

これに対してノーマン・ガイスラーは身体的・精神的能力・道徳的能力という規範を適用し、胎児を潜在的人間と呼んでいる¹¹。彼によれば、潜在的人間の生命を取り去るといふ中絶の是非を第六戒を適用することによって解決すべきではない。それでは潜在的人間の生命を取り去る中絶と現実的な人間の生命を取り去る殺人とはどこが異なるのであろうか。現実的な人間の生命の方が潜在的人間の生命より本有的価値を持つという命題から導き出されることは、両者の生命の価値を等しく尊重することができず、潜在的人間の生命の価値を尊重しようとする、現実的な人間の生命の価値が著しく損われる場合には、潜在的人間の生命よりも現実的な人間の生命を優先するという原則であろう。しかしこのような原則はこれによって中絶という行為の善悪を評価しようとする尺度と考えられるならば功利主義的である。中絶という行為によって生み出される潜在的人間としての胎児の生命の喪失という悪しき結果と、現実的な人間としての母親の生命の価値の保持という善い結果が比較考量されて、中絶の是非が決定されているからである。レイプのような女性の同意なしの妊娠による胎児の中絶の問題に関しては、母親の同意なしに子宮の中に侵入した胎児に生存権があるのか否かが論議されているが、本質的には胎児の生命が破壊されるという反価値よりも、中絶によって確保される母親の生命・自己決定という母親の生活上の価値観がより大きいという判断によって、中絶が正当化されているように思われる。家族の人数をコントロールするための中絶は、ガイスラーによ

つては正当化されない。家族の数が増えることによって生ずる社会的・身体的不便や不都合という悪しき結果よりも、胎児の生命の保持という善き結果を重視しているからである。また彼はその是非が必ずしも明らかでない問題的ケースについても言及している。妊娠を継続することによって母親が精神的健康を著しく損ない、その結果として、他の子供たちに対する養育の機会が脅かされる場合の中絶は是認されるであろうか。また性についてまったく無知である幼い少女が妊娠した場合の中絶は正当化されるであろうか。ノーマン・ガイスラーは、このような場合には状況全体の中で理性的に予期される最善の価値に基いて、意志決定がなされなければならないと主張しているが、このような主張には、胎児の生命の価値と母親の生活上の価値のいずれを優先すべきであるかという功利主義的思考が支配的であることは明らかである。ここでは中絶が道徳的に正当化されるか否かを問題にしているのではない。中絶を非認するにせよ、是認するにせよ、いずれの場合にも、ノーマン・ガイスラーはそのように思っていない。中絶を非認するにせよ、キリスト教とは異質の規範根拠が提示されているのである。確かに個別的な行為の意志決定においては、キリスト者も行為の結果についての考慮は重要視しなければならないであろう。しかし自覚的なキリスト教倫理の立場に立つ者は、道徳規範を確立するに際して、功利主義的規範根拠を徹底的に排除しなければならないのである。

四、

キリスト教倫理の思考方法の中に、功利主義的思考方法が密に浸透している実例として生命倫理の中絶の問題を取り上げたが、中絶のように昔から論じられている問題は、キリスト教倫理の永い伝統に則して考察すれば、

功利主義的思考の混入は容易に認めることができるであろう。ところが生命倫理の古典的問題ではなく、現代の医療技術の発達によって初めて生じた生命倫理的問題の場合には、いささか事情が異なるように思われる。医療技術の新たな可能性に直面して、医学的にはそのことは可能であろうが、そのことを実際なすべきであろうかという視点から新しい医療技術に関する道徳規範を確立しようとするとき、功利主義的思考による規範根拠の浸透は見極めがたい。医療技術も含めて、これまであらゆる技術の開発と利用の促進を支えてきたのは功利主義だったからである。近代の技術は経済の生産性を高めるための手段と考えられていた。経済の生産性の向上は消費の拡大という快の増大を産み出すが、それとともに労働の加重という苦の増大をもたらした。技術の開発は消費の拡大に伴う労働の苦を減少するための手段として正当化された。直接的にも間接的にも商品の生産・流通・消費と無関係に思われる技術の開発も同じように功利主義的原理によって支えられている。

いかなる技術でも、それが開発され利用されるならば、その技術本来の目的の実現に伴う善い結果が生み出されるであろう。技術本来の目的の実現という視点から評価するならば、あらゆる技術の開発と利用は原理的に正当化されるであろう。技術の開発と利用が否定的に評価されるのは、技術本来の目的とは無関係な予期せざる悪しき結果がはなはだしく大きい場合だけであろう。その場合にも、技術の利用方法を規正するならば、悪しき結果を防ぐことができると考えられるのである。キリスト教は技術の開発と利用を評価するキリスト教独自の原理を持つことができなかつたように思われる。キリスト教が新しい医療技術の開発と利用を倫理的に評価しようとするならば、無意識のうちにも功利主義の助力を仰がなければならないことになるのである。

五、

キリスト教倫理が功利主義の虜になつていないかどうかを批判的に自己吟味するためには、キリスト教の道德規範の規範根拠の基本的枠組みを形式的にも捉えておく必要がある。それを単純化して秩序の倫理と命名することも可能であろう。キリスト教倫理にとつて道德規範とは、神によつて創造された人間の関係の秩序の中にある不変の規則性を言語によつて定式化したものである。新しい医療技術の利用がこれらの秩序の不変の規則性を肯定するならば、倫理的に是認される。もし技術の利用がこの不変の規則性を否定するならば、倫理的に否認される。ところで功利主義に支えられた技術はあらゆる自然の必然性を克服しようとする傾向を持つ。したがつて神によつて定められた関係の秩序も克服されなければならない自然の必然性と見なされるならば、技術によつて破壊される可能性が存在する。新しき医療技術によつて生み出された生命倫理の諸問題は結果の倫理と秩序の倫理がせめぎ合う場になる。観点を換えれば、このような生命倫理の領域は、医療技術の功利主義的正当化に抗して、医療技術の開発と利用に関する道德規範のキリスト教的規範根拠を明示することができる場であるとも言えよう。

六、

秩序の倫理と結果の倫理のせめぎ合いのケースとして、生殖技術の開発と利用に関する道德規範の問題を取り上げることができる。神によつて定められた結婚の秩序の中の不変の規則性を妊娠や出産を自らのコントロールのも

とに置こうとする目的を貫徹しようとする生殖技術が破壊しようとしているのではないかという問が提出されているからである。結婚の秩序の中の不変の規則性の一つは、結婚関係の中にある夫と妻の全人格的関わりの中で、性的機能と生殖的機能が統合されているということである。もし両者が分離されるならば、結婚関係におけるそれぞれの本来の機能が失われる。したがつてキリスト教倫理の立場からは、生殖技術の開発と利用は、この技術が結婚関係における二つの械の統合を破壊しない限りという条件に制限されていることになる。この条件はただ消極的にのみ捉えられるべきではない。生殖技術がこの条件を充たせず、二つの機能の統合を保持し助けると解することができるからである。生殖技術が夫と妻の関係の内部の性的機能と生殖的機能の本質的分離をもたらすかどうかを吟味すれば、個々の生殖技術の倫理的評価は可能になるわけであるが、実際には性的機能と生殖的機能の統合が何を意味するかは必ずしも明らかではない。

この統合が結婚関係における一組の男女の行為における統合と解され、また子供を生み育てることが結婚本来の目的と見なされているならば、性的行為はいかなる場合においても生殖的行為から分離されてはならないという意味を獲得することになる。結婚における性的機能と生殖的機能が性交渉という一つの意図的行為において結合されなければならないということになる。この場合性的行為が生殖的行為と分離されるならば、結婚における二つの機能の結合が破壊され、夫婦関係は単なるエロティックな享樂の関係になると解される。結合における二つの機能の統合のこのようなカトリック的解釈にしたがえば、人工的手段を利用した避妊は本質的に悪になる。結婚関係における二つの機能の分離は避妊という医療技術の導入とともに始まったことになるわけである。

七、

オリヴァー・オドノヴァンは、結婚におけるあらゆる行為は性愛的機能と生殖的機能を同時に表現しなければならぬとするカトリック (Humanae Vitae) の主張は、人為的であると非難する⁴⁾。彼はそのような帰結を引き出す厳格な行為分析 (act-analysis) を放棄する。行為分析とは、行為の道徳性を他の行為との関連から分離し孤立したものとして評価することである。その際行為の道徳性は行為者がその行為において目指している直接の意図、すなわち企図の道徳性に依存することになる。行為分析に照らして行為を評価すれば、避妊という行為において、性愛的機能と生殖的機能の統合が企図されていると解することは困難であろう⁵⁾。オリヴァー・オドノヴァンによれば、行為分析は行為の内的関連を無視して、人間の行為をアトム化する傾向を持っている。結婚生活を一連の断片的な性行為に分解してしまうならば、結婚の真の姿を見誤ることになる。一組の男女の結婚愛は、全体として、性愛的かつ生殖的であればよい。結婚における性愛と生殖という二つの目的は、生活を共にする一組の男女の性的共同生活の中で統合されればよい。このようにオリヴァー・オドノヴァンは結婚における性愛的機能と生殖的機能の統合を個々の行為においてではなく、結婚という領域においてはかざるべきであると主張する。

八、

結婚における両機能の統合をこのように捉えるならば、行為分析では当然否定される配偶者間人工受精は道徳的に正当化される。夫婦は相互の愛情によって人工受精という医療技術の利用を決意したのであり、人工受精によって誕生した子供は父母の遺伝的特質を受け継いでおり、結婚という領域においては、性愛的機能と生殖的機能は統合されていると考えるからである。しかしこの場合、結婚における二つの機能の統合が行為においてははかられるのでなければ、人工受精という技術を利用して子供をもうけるという行為そのものが結婚の内的秩序に適合しているか否かははや問われない。人工受精を利用して、自然の生殖過程を通して子供をもうけたのと同じ結果が得られるという意味で、結婚における二つの機能の統合が破壊されていない、むしろ二つの機能の統合がはかられたということが確認されただけである。ここにおいては配偶者間人工受精の利用に関する道徳規範の規範根拠に生殖技術を用いない自然の生殖過程と同じ結果が得られるという功利主義的原理が密に採用されているように思われる。

ところで非配偶者間人工受精は道徳的に正当化されるであろうか。このような人工受精では、夫以外の精子提供者の遺伝子特質を受け継いだ子供が誕生するので、自然の生殖過程を通して夫婦の間に子供が生まれるのとは事情が異なる。非配偶者間人工受精においては、結婚の生殖的機能から生まれる存在が性愛的機能の自然的結実であるとはいえないという意味で、性愛的機能と生殖的機能は分裂していると言えるであろう⁶⁾。しかしそれは非配偶者間人工受精という生殖技術を利用するという行為そのものが結婚における二つの機能の統合を破壊するというのではなく、結婚生活という領域の中で夫婦の排他的な性のきずなく自然の生殖過程の中では起こり得ないことが結果として生じるという意味で、結婚における両機能の統合が破壊されると解されるのである。非配偶者間人工受精は結婚における二つの機能の分裂を引き起こす最初の技術であると指摘されているが、性愛的機能と生殖的機能の分裂が結婚生活という領域において捉えられていて、行為そのものにおいて捉えられていない以上、こ

のような規範根拠はやはり功利主義的であろう。

九、

生殖技術によつて結婚の二つの機能の統合が破壊されるとき、何が生ずるのであるか。オリヴァー・オドノヴァンは子供を生むことが子供をつくることへと移行していくことであると指摘している。妊娠の必然性からの解放を求めて、生殖過程を生産過程に置き換えようとするのである。生むという行為において本質的なことは、その行為において子供を生むことと自体が行為の純粹な企図とされることなく、子供の誕生は行為の純粹な企図である性交渉の副次的結果なのである。生まれるということは、本質的には人間の意志的行為から独立しているという意味で偶発性という特徴を持っている。この場合の偶発性は人間の理解を超えた計り知れない神の摂理と言ひ替えることができるであろう。これに対してつくるという行為において本質的なことは、つくられるものはつくる人間の意志の直接の対象であり、人間の意志に依存しているということである。生殖技術においては、子供を生むことが人間の意志の直接の対象になっている。しかし生むことがつくることに移行しても、生むことをつくることに完全に置き換えることは不可能である。生むことからつくることへの移行を妨げているものは、生殖技術の不完全性である。人工受精の医療技術としての不完全性のゆえに、人間は子供をつくるという行為の結果を完全にコントロールすることはできない。人工受精によつて子供をもうけようとしても、その結果は予測不可能な面を持っている。

オリヴァー・オドノヴァンによれば、体外受精もそれが配偶者間でなされるものである限り、原則的に人工受精と同じように道徳的に正当化されるであろう。彼によれば理想化された仮定上の技術としての体外受精はおとぎ話

のようなもので、道徳的評価の対象にならない。ところで現時点の発段階における体外受精には二つの問題がある。第一は、体外受精の技術開発は胎児の非臨床的研究に依存しているということである。第二は体外受精に直接起因する危険として、障害児が生まれてくる可能性があるということである。このような理由のゆえに彼が現在の体外受精の利用を道徳的に正当化しないのであれば、このような規範根拠は功利主義的であろう。体外受精の技術の開発を促進しようとすれば、このような好ましくない事態が生じてくるが、このような結果を生み出さないためにこの技術は使用すべきでないと主張しているからである。生むからつくるへの移行の問題と照らし合わせて考えてみるならば、このような思考過程には矛盾があるように思われる。この技術が未熟である限り、利用した後の悪しき結果のゆえに、この技術の利用は否定されるし、この技術が完成され、受精や養床が人間の完全なコントロールのもとに置かれるならば、子供を生むことが子供をつくることに移行し、この場合にもこの技術の利用は否定されるであろう。

十、

ポール・ラムゼイも、本質的にはオリヴァー・オドノヴァンと同じ思考過程に則つて、生殖技術が生み出す倫理的問題を考察しているように思われる。結婚における性的機能と生殖的機能の統合を個々の行為においてではなく、結婚という領域において考えているということ、また人工受精や体外受精に関する道徳規範も規範根拠もほとんど同一ということができようであろう。ところで彼はクローニングという未来の生殖技術について次のような発言をしている。クローニングが男女関係を通して生み出される人間とは異なる人間を生み出そうとする技術であ

る限り、結婚関係における性愛的機能と生殖的機能の統合を破壊していることは明らかである。しかし彼はクローニングにその他の重大な疑念を懐いている。要するにこの技術が生み出すすさまさまの危険性である。クローニングの技術を利用すればさまざまの忌まわしい事態が生じるであろうという理由で、この技術を道徳的に否定的に評価しようとするのであれば、もちろん功利主義に他ならない。

彼は結論的に生殖技術を正当化するか否かの規範の根拠を、秩序の倫理と結果の倫理の双方に求めるのである⁽¹¹⁾。しかしなぜ行為の善悪の規定に関してまったく異なる二つの倫理的思考方法がどうして技術の利用に関する規範根拠として相互に補強し合うことができるのか、何の説明もなされていないのである。

十一、

生命倫理の諸問題に関する規範根拠を、オリヴァー・オドノヴァンやポール・ラムゼイも本質的には、キリスト教の秩序の倫理に求めている。オリヴァー・オドノヴァンは道徳規範の普遍妥当性の根拠を創造の秩序に置いている⁽¹²⁾。例えば彼は、まず胎児を隣人愛の対象とし、その後で胎児の人間性の認識へと進まなければならないという洞察を、胎児の非臨床的研究の倫理的評価の出発点にしている⁽¹³⁾。ポール・ラムゼイはオリヴァー・オドノヴァンのように道徳規範を把握していない。彼は道徳規範を他人の必要に応えようとして自ずから形成される内的自己規正と考えている⁽¹⁴⁾。しかしこれは実質的にはキリスト教倫理の中で伝説的に考えられてきた道徳規範と異なるものではないと思われる。例えば彼は、正常な子供も障害のある子供も同一の基準にしたがつて医療的対処をしなければならぬというキリスト教の公正の原則を嬰兒殺の是非の論議の出発点にしている⁽¹⁵⁾。

しかしこの両者が生殖技術についての倫理的問題に関して、なぜ功利主義的原理を導入したのであるか。功利主義はどのような倫理理論をも自分の倫理の枠の中で把握し直してしまうという強韌さを持ち合わせているのだろうか。あるいはキリスト教倫理は自ずからの正当性をこの世に対して訴えるために、はからずもこの世の支配的な功利主義的理論に自らを適合させたのであろうか。あるいはキリスト教が技術哲学あるいは技術哲学を持たないことの必然的な結果であらうか。私見によれば、このような事態を引き起こした直接の原因は、やはりカトリック的な行為—分析に反撥するあまり、結婚における性愛的機能と生殖的機能の統合を個々の行為においてではなく、結婚という領域においてははかろうとしたからではないかと思われる。性愛的行為と生殖的行為の統合はカトリック的自然法とは異なる視点から考えることもできるであらう。カトリックの自然法は、結婚における二つの機能の統合を並列的結合、あるいは性愛を生殖に従属させるような結合と考えている。しかしこの統合を包摂関係と捉えることもできるのではないだろうか。愛（アガペー）と愛情と性交渉と生殖という四種類の行為を包摂関係に捉えるならば、愛は愛情、性交渉、生殖を規正するが、愛がその他のものに規正されることはない。このように考えれば、生殖的行為は性愛的行為に規正されるが、その逆はあり得ないということになる。性愛的行為と生殖的行為の統合を包摂関係の中で捉えるならば、別の展望が開けてくるであらう。あるいは二種類の行為の統合について、聖書は別のことを教えているかもしれない。いずれにせよ、生殖技術の開発と利用のための道徳規範を確立するための規範根拠を求めるためには、行為のレベルにおける統合の内容を徹底的に深めていく他ないだろう。このような方向性こそ、生殖技術が究極に目指しているものは人間を生むことを人間をつくることへと置き換えることであるというオリヴァー・オドノヴァンの洞察を真の意味で生かす道であるように思われる。

- 注
- (1) Franklin E. Payne, Jr., *Biblical / Medical Ethics*, Baker Book House, pp.149-151
 - (2) Norman I. Geisler, *Ethics*, Zondervan, pp.219-227
 - (3) Richard A. McCormick, *Health and Medicine in the Catholic Tradition* Crossroad, Ch.5
 - (4) Oliver O'Donovan, *Begetting or Making?*, Clarendon Press, p.71
 - (5) 行為—分析の矛盾は、例えば中絶の道徳的評価の問題においても明らかになる。行為—分析によれば、母親の生命を救うために胎児を中絶することは倫理的に正当化されないが、子宮ガンの手術を受けた結果として、胎児の生命が失われた場合のような間接的中絶は正当化される。前者においては、胎児の生命を殺害するところが直接意図を伴っているが、後者においては、そのことが意図されていないからである。しかし現実には胎児が犠牲になった場合、前者を行為と呼び、後者を結果と呼ぶのは不可能である。
 - (6) O. O'Donovan, *Ibid.*, pp.38, 39
 - (7) *Ibid.*, pp.1-13.
 - (8) *Ibid.*, pp.79-83
 - (9) オリヴァー・オドノヴァンがポール・ラムゼーの見解に従っていると言った方が正確であろう。
 - (10) Paul Ramsey, *Fabricated Man*, Yale University Press, ch.2
 - (11) "In ensuring that man shall remain man when and after he does any of these projected procedures for the increase of knowledge and for his own improvement, consequences are an important consideration. In fact there is nothing more important in the whole of ethics than the consequences for good or ill of man's actions and abstentions—except right relations among men, justice, and fidelity one with another. The moral quality of our actions and abstentions are determined both by the consequences for all men and by keeping covenant man with man." (*Ibid.*, pp.122.)

- (12) O.O'Donovan, *Resurrection and Moral Order*, IVP, ch.2
- (13) O.O'Donovan, *Begetting or Making?*, ch.4
- (14) P.Ramsey, *Basic Christian Ethics*, the University of Chicago press, p.78
- (15) P.Ramsey, *Ethics at the Edge of Life*, Yale University press, pp.189-227