

統一思想における倫理学

Ethics in Unification Thought

トーマス・ウォルシュ

Thomas G. Walsh

Ph. D. in Ethics, Director of I.R.F., USA

1. 序論

本論文は、統一思想において提示された倫理論の一般的な紹介を行おうとするものである。私が至る所で言及している統一思想の教科書は、『統一思想概要』である。このテキストは、これよりも以前の『統一思想要綱』と『統一思想解説』、およびその補充を加えた英訳版¹を土台にしている。

これから述べることは、統一思想の倫理論の解説をするばかりでなく、統一思想の倫理論を西洋思想における一般的な倫理論と関連づけようとするものである。さらに、統一思想倫理論の、現代の状況に対する顕著な貢献であると私が思うものを明示する。一方で、統一思想は、道徳の相対主義に対して恐るべき挑戦を突きつけており、人間の創造性と自由とを犠牲にすることなく、規範的な秩序を求める呼びかけを提示している。他方、統一思想は、それ自体の中心を家庭の規範に置くことにより、我々の関心を家庭の社会的および心理学的意義に向けさせているが、これは近代および現代の多くの倫理論からは見失われている点である。

以下の最初の部分は、西洋の倫理論の一般的な概観を含んでいる。これを読むことは、すでに倫理論に詳しい人には不必要であろう。そのような人はこれを飛び越して、3の部分の統一思想の倫理論の直接の解説までとばしてもよい。3の後には、統一思想の倫理論と西洋哲学の倫理論における主要な立場との関連についての短い要約が続く。最後の節は統一思想の見方が倫理学にもたらす主要な貢献に関して詳述しようとする。統一

¹ *Fundamentals of Unification Thought* (New York: Unification Thought Institute, 1988). これはこれより早いテキスト、*Unification Thought* (New York: Unification Thought Institute, 1973)と *Explaining Unification Thought* (New York: Unification Thought Institute, 1981)の上に構築されたテキストであるが、出版されてはいない。

思想は、近代以後およびマルクス主義以後の現代にわれわれが直面している道徳的課題を通して、またそれを越えて、人類を導くことのできる一つの倫理的な見方を提供しているからである。

2. 西洋倫理論の簡単な概観

倫理学は、哲学や神学の中の人間の問題における善や正義についての知識や実践に関する部門である。倫理学の研究は、さまざまな道徳上の主張や実践についての考察および分析により、いくつかの基本的な道徳の問題に対して明確さと規範的な方向性を与えようとする。善とは何であり、またそれはいかにして獲得され、保持されるのか。基本的な道徳上の義務とは何か。なぜ善を追求したり、自分の道徳的な義務を重んじたりすべきなのか。善や道徳的な義務を感じ取るための認識論的あるいは形而上学的な確固とした基礎はあるのか。すなわち、道徳は客観的かつ絶対的なものと考えられるのか、それともそれは主観的かつ相対的なものにすぎないのであろうか。

倫理学の理論は一定の全般的な類型に従って特徴づけることができる。第一に、宗教的な伝統に根ざした理論がある。しばしばキリスト教倫理とか仏教倫理という言い方をするが、それはその倫理的な見方が宗教的な世界観の中にその基礎を持っていることを示唆する。その場合、人に倫理的な主張をするとき、その権威をその宗教の権威から取って来るのである。宗教は自然の理性とか良心（例えば、トマス・アクィナスの自然法の伝統）²の存立可能性を尊重するかもしれないが、自然道徳は、不十分なままであり、超越した源泉からの情報（啓示）や支え（恩寵）の何かの注入を必要とする。宗教道徳においては、啓示された真理や超自然的な経験が重要な役割を果たす。実際、時には、自然道徳は、宗教的な命令によって無視されたりくつがえされたりする。例えば、アブラハムがイサクを殺そうとした行為は、道徳的には正しかったであろうか。キェルケゴールはそのような「倫理の目的論的中断」に関して、洞察をもって考察している。そこにおいては、信仰の要件や目標は、道徳の要件や目標をくつがえす。³あるいは、プラトンの *Euthyphro*（『エウテュプロン』：敬神について）の中のソクラテスのものとされる思想において言われているように、ある行為は、神々がそれを欲するから善と見なされるの

² 自然法の理論は、伝統的なローマ・カトリックの道徳神学にとって基本的なものであるが、自然な人間理性には人間の基本的な道徳的要件（要求）を認識する能力があるとする主張を提示している。すなわち、人間は善を知ることとそれを行う力を、啓示や恩寵の注入に全面的に依存しているわけではないという。

³ アブラハムとイサクおよび倫理の「目的論的な中断」に関するセーレン・キェルケゴールの論考は *Fear and Trembling*, Edited and Translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University, 1983)、pp.54-68 においてなされている。

か、それとも、それが善だから神々がそれを欲するのかが論じられている。⁴ 多くの例において、宗教道徳は実際、自然的な道徳とは異なっている。

宗教道徳は、(ヒンズー教徒、仏教徒、キリスト教徒、イスラム教徒、ユダヤ教徒、シーク教徒などを考慮に入れれば)世界中で最も人気があるかもしれないが、倫理における哲学的、理性的な伝統は、それらの強力な競争相手となってきた。人間の理性の基礎の上に倫理論を立てようとする伝統は、部分的には、宗教における道徳上の失敗の歴史—例えば、権威の乱用や権威に訴えることにより人の幸福を侵害することを正当化する傾向—の故に現れるのである。さらに、倫理における哲学的な伝統は宗教倫理に対して強力な代案となっている。それは、宗教道徳主義者の一人一人が、容易に再現できない何らかの霊的体験を彼らの主張の根拠とする結果、類型化できない複数の競合した主張をもたらすことに対して、哲学的な主張はそれにまさると期待されるからである。倫理における理性的な伝統は、一世紀にわたる道徳主義的な宗教戦争の後に出現し、啓蒙主義時代に最盛期に達した。例えば、カントは、宗教は、普遍的な社会に対して拘束力を持つような道徳のための適切な基礎を提供することはできないと考えた。

倫理における理性的な伝統の中にも、異なったアプローチが存在する。一般的な区分として、追求すべき何らかの価値ある善によって支配される理論(結果論)と、生み出すいかなる善にも道徳的な義務を関連づけない理論(義務論)とがある。結果論には、目的論、功利主義および結果論などの見方が含まれるが、この倫理論は、追求すべき善を識別し最大にすることに關心をもつ。そのような善としては、アリストテレスの徳の倫理における「善なる性格」⁵やジョン・スチュアート・ミルの功利主義の場合における「最大多数の最大幸福」⁶が含まれる。概して、功利主義的および結果論的な理論は、善とそ

⁴ プラトンの『Euthyphro (プラトンの初期対話篇の一つ=訳者注)』は、ソクラテスに Euthyphro (人の名=訳者注) の見せかけの道徳主義と傲慢さを解体させている。

Plato, *The Last Days of Socrates* (New York: Penguin Books, 1984), pp.17-43 参照。

⁵ アリストテレスの『ニコマコス倫理学』は、徳の倫理学の古典である。徳は性格の過剰と不足との中間にある優秀性を発展させたものである。徳は幸福と善なる社会を可能にする。 *The Nichomachean Ethics*, Translated by Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1979)参照。

⁶ 「功利主義」という論文をもって、ジョン・スチュアート・ミルは功利主義をその批判者から擁護しようとした。その批判者の多くがベンサムの下品な快樂主義的な計算法を功利主義の標準的な表現と受け止めたからである。ミルは効用の量よりも質を擁護し、「満足した豚よりも満足していないソクラテスの方が良い」という言い回しを作った。社会は、洗練された感受性を歓迎する善の中で人々を教育する責任を持っていた。 *Ethics: Selections from Classic and Contemporary Writers*, edited by Oliver A. Johnson (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974), pp.258-284 所収 “Unitarianism” 参照。

れを生み出す最良の手段を確かめようとして、帰納的に、つまり歴史的な状況を観察しようとする傾向がある。同様に、そのような結果論的な理論は、未来志向的で、もしそれに従うと、望む善を生み出すような道徳的な判断のための手引きを与えることを目指す。犠牲を最小限にしながらいち益を生み出す行為が善なる行為ということになる。

このアプローチにはいくつかの弱点がある。第一に、結果論は、追求すべき善が何であるかを決定するための基準をなんら提示していない。それはただ、もし我々がすでに善を知っているならば、それを推進する行為は善である、とだけしか言わない。人は追求すべき善が何であるかについて意見を異にするものであるから、結果論は一つの重要な問題を回避しているわけである。第二に、ある善は不正直とか搾取という手段によって最もよく生み出されるかもしれない。例えば、もし私がある無実の人を逮捕し有罪とすることにより、破壊的な人種暴動を防ぐことができるとしたら、私はそうすべきではないか、となる。第三に、結果論の力は、未来を予告する科学の不正確な性質のために弱まるのである。起こると我々が予想する出来事が、我々の行為の結果、実際に起こるという保証はなんらないのである。第四に、性格がいやしむべき、ごまかしの、かつふらちな人でも、外見上は善を生み出す活動をすることができる。そのような行為は道徳的であろうか。

結果論とは対照的に、義務論的な見方がある。ここにおいては、道徳的な規範は、生み出すべき特定の善を予想することからは生まれてこない。道徳とは、善なる結果を生産することに関するものではなく義務に従って法律に対する尊重心から行動することに関するものである。義務論の主要な支持者であるカントは、「我々の行為において考慮する目的とか意志の目的や動機と見られる行為の結果は、無条件的または道徳的な価値を行為に付与することはできない」⁷と述べた。カントにおいては、意志は、先験的に決められるべきもの、単に自分が発議する行為が定言命令に合致するかどうかを検討することによってのみ決定されるべきものである。定言命令は、普遍的法則となるように特定の行為を理性的に意図することができる場合に限り、私が行動することを許可するのである。もし考えた行為が普遍化され得ない(すなわち、すべての人々もまた必然的に同じ種類の行為を行うことを望むことができない)ならば、それは理性的に欲することのできないものであり、善なる意志あるいは道徳的意志は、同意することができない。実際、自分の道徳的義務は、自分がもたらすべき結果によって決定されるのではなく、自分自身の合理性の論理によって決定されるのである。結果は道徳的等式においては現れてこないのである。なぜなら、善は意志の生活に限定されるからである。従って、義

⁷ Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Translated by Lewis White Beck and Edited by Robert Paal Wolff (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969). Translated by T.K. Abott (1898)(イマヌエル・カント『道徳形而上学原論』)

務論的な型式のもとでは、たとえウソをつくことによって良い結果を生むとしても、ウソをつくことはできない。たとえ、世界の人口の 99%の生活を向上させることができるとしても、少数の人々を奴隷にすることはできない。たとえ、自分が、意志に背いて世界に多大な善を生むと約束したとしても、純粹意志の論理(道徳的要請)に背くことはできないのである。

結果論と同様、義務論もまた弱点を持っている。まず、義務をその結果から切り離すことにより、義務論は、道徳的ではあっても悲惨な世界を奨励するかもしれない。つまり、道徳が幸福から切り離されているのである。第二に、例えば、うそをつくこと、人間の可能性を無駄にすること、自殺すること、苦悩している人を助けることを拒むことなどのような特定の種類の行動を、もし誰かがしようとするならば、その行為の想像される結果に関して究極的にはチェックしないわけにはいかない。言い換えれば、純粹に義務論的倫理に生きようとしても、結果論的な関心が介入してくるであろう。第三に、カントは、普遍化できる可能性の基準は、道徳的な意志決定の健全な基礎を提供すると考えたけれども、彼は道徳上の優先順位をランクづけるための基礎を提供することはできなかった。例えば、ウソをつくことだけがある無罪の人の死を防ぐことができるという場合、ウソをつくことと無罪の人の死なせることとでは、どちらをより望まないのだろうか。

倫理に対する宗教的、結果論的および義務論的なアプローチに関して非常に一般的な説明をしたので、次は道徳的切望に対する強敵、相対主義に触れておく必要がある。経験論的なレベルでは、世界には途方もないほど多数の道徳の見方や実践が存在してきたし、現在も存在していることを否定することはできない。数多くの神学者や哲学者の試みにもかかわらず、非凡な知識人や篤信の人々が道徳の問題に関しては意見を深く異にしていることを、容易に観察できる。平和、正義、善および幸福などの望ましきについては抽象的な合意があるものの、特定の政策や実践になると意見が一致しなくなる。

相対主義者は、本質的にたとえ客観的、道徳的に絶対的なものがあるとしても(そして大部分の相対主義者はそれが無いと言うのだが)、我々が神を知ることへの接近法がないのと同様、それらを知ることへの接近法もまた無いと主張する。しかし、道徳の客観的かつ絶対的な基盤はないかもしれないとしても、習慣、慣習、伝統的なしきたり、および個人的な感情はある。例えば、アリストテレスやデービッド・ヒュームのような穏健な相対主義者であれば、特定の社会の最良のしきたりについて、それが人類全体にとって適切であるか否かはなんら主張せずに、それらを肯定しようとするだろう。人は道徳を人類全体のものとは考えず、ただ特定の文化の道徳だとだけ考える。また、マキャベリやニーチェのような過激な相対主義者であれば、道徳を権力の推進においてのみ役立つ口実と見るであろう。

もし人が何かを道徳的に非難したいと思うなら、その人はその非難をするための何ら

かの基盤を持たなければならない。氏族社会、セクト主義的社会、あるいはある自発的な団体においては道徳的なコンセンサスは存在するかもしれない。そのような場合、人々は、全般的に意見を同じくし、特定の実践に対して適用すべき善と悪についての同じ言葉を語るかもしれない。しかし、より大きな世界主義的な社会では、多元主義がコンセンサス（一致）を押し切る。コンセンサスは、存在するとしても、法律を破ることによって与えられる罰を恐れるという共通の恐れぐらいに縮小してしまう。近代の世界主義的な社会ではさまざまな道徳文化が過激に多元的であるために、どんな単一の道徳文化も道徳の場を支配することは許されない。その結果、道徳は、靴屋にある靴のように展示されているのであり、自分の足のサイズに合った靴を探している消費者を引き付けようとしているのである。

3. 統一思想の倫理学

倫理学に関連して、我々は統一思想をどのように説明すれば最も良く理解できるであろうか。我々は、上述した一般的な理論に従って、統一思想の倫理学を分類することができるであろうか。統一思想は倫理の理解に何をもって貢献するのであるか。

(1) 倫理学と世界観

まず、統一思想の倫理学は、哲学的な世界観の中に組み込まれている。つまり、統一思想の倫理学は、存在論、認識論、神学および人類学を含む全体的な体系の枠組みの中で展開されている。この意味で、同倫理学は全体から生ずる部分であり、全体の中でその位置を取るのである。だから、統一思想は、なんらかの世界観から独立して機能しようとする倫理体系、たとえばミルの場合の「効用」のような一般的な原理に訴えたり、カントの場合の「純粋合理性」や「普遍化の可能性」の主張に訴えたりすることによってそれ自身を確立しようとする倫理体系からは著しく逸脱するのである。

統一思想体系の倫理的要素は、明瞭に独自の存在してはいるが、さまざまな重要な前提や議論との関連の中で最も良く理解される。例えば、統一思想は神、人間および全被造世界の存在や目的、善を前提とし、それらを説明しようとする。統一思想の倫理学は、これらの全思想体系の、より重要な要素のそれぞれとの関連の中で理解される。⁸

⁸ 統一思想はおそらく、デカルト以来の近代および現代の西洋哲学より、トマス主義に似ている。統一思想は「キリスト教的世界観哲学」と呼ばれてきたものにたとえられよう。アルヴィン・プランティンクによって表現されたように、キリスト教哲学は、キリスト教は真理であり、神が存在し、世界を創造したという前提から出発する。キリスト教哲学は「キリスト教の観点から哲学の主要な主題のいくつかに対する満足すべき説明」を提示しようとする。"On Christian Philosophy," in the *Journal of the American Academy of*

しかし、統一倫理論は、全体の一部ではあるものの、根本的に全体としてひとつの倫理論であるという明白な意味がある。つまり、その目的は、本質的に実践的であり、一種のこの世的であり、しかも普遍的な救済と関係がある。つまり「統一思想は、崩壊している伝統的な価値を復活せしめ、それを神の絶対的な愛に基づいた恒久的で不変な価値、つまり絶対的価値によって一つにしようとするのである。統一思想は、すべての宗教や思想体系によって追求されてきた平和と善の世界を実現しようとする」。⁹

(2)有神論と倫理学

神(原相)が統一思想において果たしている役割を考えれば、我々は、統一思想の倫理学は本質的に神中心的、あるいは有神論的であるといわざるをえない。それと同時に、神は本質的に倫理的もしくは善である。神は善の心情によって特徴づけられ、万物の創造は善のために計画されたのである。善は、神、原相のうちに、神の心情との関連において、かつ神の心情の表現として存在する。神は、真の愛を通して喜びの経験を繁殖するために世界を創造された。理性、法則、原則などは、それらが神、人類および自然において働く時に、その目的実現のために奉仕する。究極的には、善が心情の表現であるように、理性と法則(と倫理)は愛の実現という目的のために働く。倫理は、原相においては、真の愛の実現のための意図(愛を通して喜びを共に経験する創造の目的またはテロス [究極の目的])と規範(創造の原理またはロゴス)の両方として存在する。

(3)哲学的人類学と倫理

人間は、統一思想の「本性論」によれば、神相的、神性的および格位的存在である。¹⁰ 神性的存在としての人間は、心情、ロゴスおよび創造性を与えられている。心情は意志の根本であり、意志は善に向かう動機である。心情つまり「愛を通じて喜ぼうとする情的な衝動」¹¹は人格の基礎であり、もしそれを徳として理解するならば、それは最高の徳であり、ルターの信仰の力、あるいはアウグスチヌスの愛(caritas)のような立場に立つ。

神のかたちに造られた人間の本質的な性質は心情である。加えて、人間は、「ロゴスを通して創造」され、「ロゴスに従って生きる」ように造られている。ロゴスは、統一思想においては「理性と法則」(理法)の統一および自由性と必然性の統一と定義されている。¹² ロゴスを通して人間は価値の法則と家庭の規範を認識する。つまり、人間は、

Religion (Fall 1989) pp. 617-621 より。

⁹ 「統一思想概要」日本語版、p.3-4.

¹⁰ 同上、p.123.

¹¹ 同上、p.130.

¹² 同上、p.133.

男性と女性がそれに従って生きるべき法則と価値を認識するための基本的な能力を持ち、これはローマ・カトリックのいう自然法を理解する能力に相当する。そして、価値法則の中心的規範は他人のために生きることである。

(4)家庭の規範

「夫婦の結合は神の顕現を意味する」¹³という、その家庭の規範が示唆するのは、「道徳の成就には、神と一つとなった親と子の理想家庭の創造が必要である」ということである。統一思想の理想は、孔子の次の言葉に代表される。つまり、「心の欲するところに従いて、短(のり)を越えず」。¹⁴ しかし、価値法則と家庭の規範を認識する人間の能力は、墮落¹⁵のために、不自由なものになってしまった。この損失の結果、ある特別の知識が必要とされる。したがって、ここに文師の教えの重要性がある。というのは、文師は家庭の基本的な規範を発見されたからである。

統一思想の倫理論の目的は「家庭の完成」¹⁶である。いくらか儒教と似て、家庭は統一倫理論の中心点である。フィリップ・アイヴァンホウが述べたように、「孔子は、家族の成員それぞれの役割が明確になっている義務に従って共通の幸福に貢献する、調和した幸福な家庭という観点から道徳的な生活を描写した。」¹⁷ さらに、統一思想における家庭は、神、父母(夫と妻)および子女からなる四位基台のことを言うのである。

家庭は、人間の生命、人間の愛および人間の秩序の起源の場所である。統一思想において、倫理は家庭完成のための規範と定義されている。すなわち「全宇宙を貫いている法則が天道であるが、それを理法ともいう。家庭における規範、すなわち倫理は、宇宙を支配する天道がそのまま家庭を通して顕現したものである」。¹⁸ 家庭の規範は、太陽系が存在し運行する時に従う自然法則に類似している。アイヴァンホウが述べるところによれば、「孔子にとって理想社会の構造と活動は、地上の星座のようなものであった。それらは星々が整然とした規則性をもって運動する天のパターンであった」。¹⁹ 家庭と

¹³ 同上、p.126

¹⁴ 同上、p.134.

¹⁵ *Divine Principle* は墮落論の説明を提示しており、それによると、人間は、愛の誤用、家庭と性の基本的な規範に違反したことにより、神から離れたという。*Divine Principle*, (New York: Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 1973) pp.65-98 参照。

¹⁶ 「統一思想概要」日本語版、p.259.

¹⁷ Phillip J. Ivanhoe, *Ethics in the Confucian Tradition* (Atlanta: Scholars Press, 1990) p.5. (フィリップ J, アイヴァンホウ、『儒教の伝統における倫理』)

¹⁸ 「統一思想概要」日本語版、p.261.

¹⁹ Ivanhoe, p.8.

星座は、統一思想が縦的秩序および横的秩序と呼んでいるものを共に持っている。家庭には、両親と子供の秩序(縦的秩序)と夫と妻の秩序(横的秩序)がある。縦的と横的というそれぞれの秩序には相応する徳目がある。前者には(親の子供に対する)慈愛と(子供の親に対する)孝誠があり、後者には(夫と妻あるいは兄弟姉妹の間の)和愛がある。

(5)個人的および社会的な倫理

統一思想の倫理論においては、個人的な倫理と公共的または社会的な倫理との間には区別がなされている。個人的な倫理には道徳という用語が当てられ、社会的な倫理には倫理という用語が当てられている。この用法は統一思想独特のものだが、区別そのものは伝統的である。²⁰ 統一思想においては、すべての存在は個性真理体であると同時に連体である。故に個人に対する規範と、家庭や社会に対する規範とが存在する。個人的な倫理は社会的な倫理の基盤である。言い換えれば、個人は神と一体化した心と体からなる内的四位基台として存在し、家庭は神と一体化した夫と妻からなる外的四位基台として存在する。²¹ また統一思想は、社会倫理は家庭倫理の拡張であると説明する。家庭の愛と家庭の徳目(縦的および横的)は、企業や政府のような社会的な存在のさまざまな領域に適用される。統一思想は次のように述べている。「今日の世界の混乱した状態の根本原因は、すべての倫理の基盤としての家庭倫理が廃れてしまったことである。したがって、社会を救済する方法は、新しい家庭倫理を確立すること、すなわち新しい倫理観を確立することである」。²² 調和した家庭を創造することにより、我々は世界を救済することができる。統一思想によれば、「夫と妻が調和的に一体化することは世界の一体化に相当する」。²³ アイヴァンホウが述べるところでは、儒教においては、「伝統的な家庭は、道徳的な生活のための枠組みの役割を果たしてきたが、道徳的な生活は、家庭的な義務で終わるのではない。社会に対する義務もある。それは家庭の構造にならって造られた義務である」。²⁴ だから、社会倫理は家庭倫理からの一種の推論である。人間の悲惨さを解決するための根源及び基盤として、労働の重要性に第一の焦点を合わせているマルクス主義とは対照的に、統一思想は家庭の第一義性を強調するのである。

²⁰ 倫理と道徳という用語は同じ基本的な意味を持った同意語と理解することができる。唯一の違いは、ethics(倫理)はギリシャ語の語源を持ち、morality(道徳)はラテン語の語源を持つということである。西洋の学术界においては、倫理は道徳の体系的な学問を指す。個人的な倫理と社会的な倫理を区別するのが伝統的である。

²¹ 「統一思想概要」日本語版、p.259.

²² 同上、p.261.

²³ 同上、p.128.

²⁴ Ivanhoe, p.5.

(6)秩序(ヒエラルキー)と平等

統一思想の倫理論は、秩序(ヒエラルキー)と平等の両方を重んじ、両者は調和的に統一できると考える。統一思想によれば、秩序を強調する社会は抑圧的で権威主義的になりがちである。平等主義的な社会ももちろん権威主義に傾きがちである。しかし、統一思想は、平等主義を個人主義と結びつけ、その結果、それを相対的な無秩序と混乱と結びつけている。

統一思想においては、平等の原理は神の愛の平等の理想に根ざしている。そのような平等が人類の真の目標として強調されている。愛が個人において充満し幸福に満ちている時、社会や家庭における位置にかかわらず、平等は存するのである。分業や位置(ヒエラルキー)の意味においては、常に不平等が存在するであろう。しかし、それと同時に、満足と喜び(eudaemonia)の平等はありうる。秩序と平等の調和的な統一のモデルは家庭であり、そこでは、一方に夫婦関係における横的な秩序(役割の区別)と(愛の)平等が共にあり、また一方には、父母の子女への愛の中に縦的な秩序(ヒエラルキー)と愛の平等が共にあるのである。

(7)家庭と社会

統一思想は、家庭のモデルを政治と経済にも関連づける。すなわち、政治体制は、家庭の横的および縦的な規範と徳目にならって形成されるとする。指導者は慈悲深く、市民は尊敬心をもち、両者とも一種の「対象意識」、すなわち神に対する子としての応答性を具現化する。自己本位の個人主義は政治体制の基礎としては拒否される。企業や経済についても同じことが言える。経済と政治の両方において、個体目的と全体目的との調和があるべきである。

愛が統一思想の倫理論の目的であるが、統一思想は「一定の目標に向けられた愛」、つまり父母の愛、夫婦の愛、および子女の愛の実現について語る。統一思想においては、愛は人類に対する抽象的な同志感情とか思いやり、あるいは多くの意義ある他の人々への愛といった抽象的なものではない。楽しくかつ安定した愛は家庭において実現され、この基地から外へ向かうのである。実際、愛と性的活動(および繁殖)との間には密接なつながりがある。つまり、「愛の秩序は性的な秩序と密接に関連している。だから、倫理は愛の秩序であると同時に 性の秩序でもある」。²⁵ 性的な愛の秩序が壊れた時、破壊がその後が続いて起こる。したがって、統一思想は統一原理の墮落論について理解すべきことを表現している。

4. 西洋思想の倫理論に対する統一思想の批判

²⁵ 「統一思想概要」日本語版、p.261.

統一思想の倫理論は、ジェレミー・ベンサム功利主義やイマニュエル・カントの義務論と対比される。カントの倫理観は、統一思想の視点から見ると、結果論的な次元が欠如しているとして批判される。カント主義は、人間の欲望や目的、あるいは結果に対して道徳的な関連性を与えようとしなない。統一思想は、純粋理性は歴史の関心事から全く独立しているわけではないと主張する。すなわち、純粋に抽象的な動機ばかりでなく行動の結果もまた理性の関心にとって基本的なものであると考えるのである。カントは、非常にルター的モードで、人間の目的は本質的に利己主義的で不自由なものと見た。

またカントは、統一思想の観点から見ると、愛と人間的充足をないがしろにし、義務と法とを過度に強調しすぎているとして批判される。カントの倫理観は冷やかで律法的であるのに対して、統一思想は倫理を幸福の追求と関連づける。すなわち善は密接に幸福と関連しているというのである。

ベンサムの粗野な功利主義は、さもなく偏狭な幸福観を持っているとして批判されている。²⁶ 統一思想が述べているところでは、「物質的な快楽を中心として幸福を理解しているところに問題がある。人間の真の幸福は物質的な快楽のみによっては実現されえない」。²⁷

これはミルのベンサムに対する批判の基礎であった。ミルは、できる限り最も高く最も崇高な喜びに至るように、人間の感性を函養しようとした。

分析哲学は事実判断と価値判断との間に埋められない溝を残したとして、統一思想によって批判されている。次に、分析哲学は、善とは定義できないものと見ている。統一思想は、事実と価値との間の溝を埋めようとしており、追求すべき善について明確な理論を提示している。

最後に、プラグマティズムは、真理および善についての理論に適用されている相対主義的な意味合いのために批判されている。(プラグマティズムは) 真理とか善は、単純に、さしあたり合意されていると思われるもの、またさしあたり最も良く機能すると思われるものと関連しているとしているからである。

5. いくつかの倫理問題に関する考察

²⁶ ジェレミー・ベンサムは功利主義の父の一人である。彼の著作 *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (『道徳と立法の諸原理序説』)において、彼は「人間は一般的に苦痛よりも快楽を好む」という考えの上に道徳的および法的哲学をうち立てている。 *Ethics: Selections from Classic and Contemporary Writers*, edited by Oliver A. Johnson (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1974) pp.226-240 参照。

²⁷ 「統一思想概要」日本語版、p.272.

一般的な倫理論の枠内において統一思想の倫理論を叙述したので、今度は倫理の分野におけるいくつかの著名な問題を取扱い、各々の場合における統一思想の立場を示してみたい。

(1)善とは何か

統一思想は本質的に目的論（結果論）的な倫理体系である。すなわち、統一思想によれば、価値の本質は、創造目的および相対要素（例えば、心と体）間の授受作用と本質的に関連している。さらに、人間にとって、この目的は、自動的に実現されるのではなく、努力と鍛練、つまり人間の責任を必要とする。創造目的の成就という理念に根ざした倫理は、その目標を完全な人間の充足と喜びであるとしており、目標指向的である。その究極の目的は、父母の愛、夫婦の愛および子女の愛の体験を通して、神の絶対的な愛を完全に体験することである。徳目とは性質や関係性の諸側面であり、それなしにはこの究極の目的を達成することができないのである。さらに、義務論的な道徳的義務は、それが個人のロゴス（理法）から発せられていようと、神の命令から発せられていようと、道徳生活の目的論と無関係ではない。道徳生活は常に目的的である。

統一思想は、その究極の目的、すなわち効用を持つ善に対するその見方が、従来の唯物論、消費主義、放縦および快樂主義と合わないなど、いわゆる通俗的な功利主義とも異なる。実際、統一思想の善（効用）に対する定義は、英米的な安楽の追求よりも宗教的なビジョンと共通するものをより多く持っている。統一思想における善は絶対的な愛であるが、²⁸従来の大部分の自己本位的な善の追求は、実際には善の実現にとって妨げとなっているというのである。

(2)いかにして善を知るか

統一思想は、善なる生活を愛と喜びの観点から説明している。しかし、愛と喜びは、やみくもな冒険、一般的な勝手気ままさや個人的な選択を通しては体験されない。愛と喜びは、むしろ縦的および横的な規範と一致した生活をするることにより、すなわち家庭における愛の創造を通して体験されるのである。このことはいかにしてわかるであろうか。この主張の客観性はいかに決定されるのであろうか。その主張の客観性は、統一思想の存在論に基づいている。すなわち、倫理をも含めて、万物は「相似の法則」に由来

²⁸ 私の論文のこの部分に関するコメントにおいて、李相憲先生はいくつかの大変助けになるコメントを示された。統一思想にとって、善は真と美と共に、神の愛に基づいて生じる三大価値であることを李先生は指摘された。特に、善は人間の心の意的機能に対応する。李先生のコメントを直接引用すれば、「善とは対象の属性（性相と形状および陽性と陰性）を自らの行動と主観的に調和させることによって表現される内容（価値）である」。私はこの明確化について李先生に大変感謝している。

する。万物は原相に似るように創造されている。存在論を証明しようとする全般的な試みはない。私が見るところでは、存在論的な主張の力は、次の二つの源泉から来ている。すなわち、一つは、その体系の全体的な妥当性と首尾一貫性であり、もう一つは、その考えの理論的および実際的な力である。

ある程度まで、真理はプラトンのような超越的な経験によって知られる。例えば、統一思想研究院院長の李相憲先生は、長い断食期間中の霊的体験を学生に語られている。この意味で、善は、少なくとも部分的には一種の先験的(a priori)な経験を通して知られるのであり、必ずしも世界を観察することによって知られるとは限らない。それ故、統一思想は、プラトンやカントにおいて見いだされるような観念論哲学と親和性を持っている。統一思想は、アリストテレスの善に対する経験論的な追求とは容易に相入れない。もっとも、幸福に対するアリストテレスの目的論的な強調、また徳目や人間の責任、そして幸福達成のための善なる社会(善なる法律)の重要性の認識については、統一思想は評価している。

(3)善はいかにして獲得されるか

我々は、知識や教育の過程と実践の過程を通して善を獲得する。その形成は家庭において始まる。愛があり養育的で安定した家庭の恩恵なくしては、正しい善の形成は極めて困難であるが、全く望みがないわけではない。というのは、自己の家庭的、社会的な形成と共に、個人の責任があるからである。個人は、善の実現にとって不可欠な徳目を実践を通して養成する責任を持っている。

(4)なぜ道徳的であるべきなのか

プラトンは、不可視性を付与された指輪という考え(ギュゲスの指輪)を提案して、「もし人が捕まることの恐れがなければ、道徳的であることはなぜ必要であるのか」と聴衆にたずねた。プラトンは、道徳がただ処罰を恐れるところのみ起因すると見る人々に反対して、道徳は我々が真の人間になるために基本的なものであると論じた。非道徳的であるということは、事実上、たとえ我々が捕まることがなくても自滅的なものである。カントもまた、理性的に望まない行為を行うことは、「自己の自律性」と「人間社会におけるメンバーとしての資格」を否定することになると論じた。統一思想もこれに同意するだろう。我々は、道徳なしには、その人間としての目的を全うすることはできないし、さらに、完全な喜びと愛は常に我々を避けることになるであろう。

6. 結論—倫理学に対する統一思想の最も重要な貢献

統一思想が倫理学にもたらす主要な貢献であると私が評価するものの提示に取りか

かりたいと思う。次の点に焦点を合わせて論じることにする。即ち①統一思想が基本主義(foundationalist)の倫理を通して相対主義を克服することを可能にしたこと、②統一思想が倫理の基礎として家庭の規範を確立したことの二点である。

(1)倫理学の基盤の確保と相対主義の克服

統一思想の価値論に関する章に「絶対的な価値観の定立」と題する節がある。そこには次のように述べられている。

今日、価値観が崩壊しつつある時、新しい価値観の定立が何よりも重要である。いかなる相対的価値観によっても、この崩壊現象を防ぐことは不可能である。したがって、それは絶対的価値観でなければならない。これは、絶対なる神がどのような属性を持ち、またいかなる目的(創造目的)と法則(ロゴス)をもって人間と宇宙を創造されたのかということをも明確にした基盤の上で確立される価値観である。²⁹

有神論の衰退、唯物論の台頭、宗教間および哲学間の紛争、および現代人の心をつかむことにおいて、宗教が科学とたちうちできないことなどのために、この「新しい価値観」が必要なのである。³⁰ 「新しい価値観」は、さらに、確固とした神学的、哲学的小および歴史的な基礎の上に立てられるものである。統一思想において展開されている新しい価値観は、教育、倫理および芸術のための基礎を確立するのに役立つ。

倫理学のための合理的な基盤を確立しようという試みは、すべての哲学的体系の中心的小な関心事である。もし我々が道徳的な主張になんらかの実際的な力を与えようとするならば、一方においての「道徳的な義務」と、もう一方においての「好み、個人的な意見、強い感情または傾向」との間に区別がなければならない。しかし、確固とした基盤が必要であるにもかかわらず、その発見は捕らえどころのない結果に終わっている。この点で、特に 20 世紀において、相対主義が説得力のある哲学的な立場となってきたのである。

前にも述べたように、相対主義は、規範はなんら絶対的な基盤を持っていないと論じている。むしろ、規範は、社会的小および文化的な環境の産物にすぎない。規範は、それらが現れてきたところの特定の歴史的な時代と社会的小な位置から離れた、なんらかの絶対的または客観的な実在を持っているわけではない。ある状況で規範的なことでも、他の状況ではタブーであったり、禁じられていたりする。少なくともそれが、社会小学者、特に文化人類学者が我々に教えてきた教訓の一つである。すなわち、少なくとも経験的

²⁹ 「統一思想概要」日本語版、p.193.

³⁰ 同上、p.169-170.

なレベルでは、最も一般的なレベルを除いて、普遍的に共有された規範についての証拠はほとんど見いだされないというのである。

偉大なドイツの社会学者、マックス・ウェーバーは、事実には経験的な出来事の観察に根ざした確固とした認識論的な基礎があるが、価値にはなんらそのような基礎はない。我々の価値は選択されたものにすぎず、それらを持つという我々の決定の産物にすぎない、と述べた。ウェーバーは事実と価値、あるいは現象界と物自体の世界との間の分裂についての新カント主義的な理解を採用していた。ウェーバーの相対主義は、価値が、それから起こってくる経験的な結果を発見するにつれて改訂されるということだけを認めていた。もし結果が意図した結果に反しているならば、規範は改められなければならないというのである。³¹

現代のアメリカの哲学者であるリチャード・バーンスタインは、「客観主義者と相対主義者」の間の議論について研究を行った。彼は、客観主義者とは、「我々が合理性、知識、真理、実在、善あるいは正しさの性質を決定する際に、究極的に訴えることのできる」何らかの「恒久的、非歴史的(ahistorical)な原型または枠組みを信じている人々」のことであると説明している。これとは対照的に、相対主義者は、「すべての知識は特定の文化的な体系、理論的な枠組み、パラダイム、生活、社会あるいは文化の形態などに対して相対的」であると主張する。³² 彼らは、相対主義の提唱者の一人、プロタゴラスのように、知識は常に運動する歴史の流れの中であって確固とした基盤を見いだすことは決してできないというのである。

哲学の歴史は、倫理の基礎を確保しようとする試みの物語を述べている。すなわち、哲学は、あることは間違いで、他のことはよいと宣言しようとする人間の衝動には、個人的な好み以外の何らかの根拠があるとする人間の直観を実行に移す。「強姦は悪い」という陳述には文化的な条件づけよりも強い根拠があるというある基本的な感覚が存在し、我々は人間としてその感覚を共有している。人間はまた一般に、強姦を禁止することには手で食べることを禁止することよりも強い根拠があるという見方を共有している。我々はまた、ある人の道徳的な失敗とある人の不器用や愚かさとを区別する。

相対主義は、哲学的な議論としては、常に、それ自身の立場を説得力をもって主張できなかった。単純に言うと、すべての知識は根拠がないという相対主義の立場は、「相対主義は真理である」という主張にさえ当てはまる。したがって、相対主義は、それ自体の主張をすら形成するための認識論的な基礎を放棄しているのである。同じことが倫

³¹ Max Weber, "Politics as a Vocation," in *From Max Weber*, Edited by C. Wright Mills and H. H. Gerth (Oxford: Oxford University Press, 1958) pp.77-129.

³² Richard Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983) p.8.

理にも当てはまる。人は、ある瞬間に規範の客観性と普遍性の考えを放棄し、また次の瞬間に大量虐殺やアパルトヘイトについて憤ることはできない。ただし、三番目の瞬間に、その人がその憤りには、格子縞のシャツを格子縞のスポーツ・ジャケットと一緒に着るのを嫌う、その嫌悪感と同じ力があるのだということを明らかにするならば別である。

倫理学における相対主義には確固とした認識論的な基盤が欠如しているにもかかわらず、客観主義の確実な基礎の欠如は相対主義への門を開いておくことになるのであり、多くの人々がそれを通して相対主義の方向に行くのである。哲学者たちは、時代を通して、相対主義の洪水が文明や伝統を滅ぼすのを防ぐために、合理性の堤防を築こうとしてきた。

プラトンとその師ソクラテスは、「倫理は慣習と関係があるにすぎず、人気のある慣習を採用することにより成功が最も良く保証される」と教えるソフィストたちを避けた。プラトンは、「善のアイデアのみが実在であり、歴史上の善は全て正統ならざる模倣である」と教えた。アリストテレスは、重要な点でその師から離れたが、特定の間人々や特定の政治社会を比較するなかで、彼が観察した知覚された秀れた点に訴えて、倫理の基盤を確立しようとした。倫理は、アリストテレスにとって、徳の函養と関係があり、それなしには幸福は不可能であるとした。

我々は、知識人が基盤主義に反対して、真理、規範や好みには、確固とした形而上学のおよび認識論的な基礎はないと語る時代に生きている。この議論によれば、我々は、絶えず変化しつつある時間と言語の世界に住んでおり、有限で、狭く、心理的・社会的で、階級的に条件づけられており、個人的な観点を超越した見方を得ることは決してできない。知識や規範性の絶対性主張をする思想体系は、本質的に権威主義的で全体主義的であるというのである。このようにして、相対主義は魅力的になる。なぜなら、科学や倫理において、相対主義は、変化に対して開放的で柔軟で暫定的な主張しかしないからである。人は、基盤の喪失を認めながらも、知識や規範について強い主張はあえてしないのである。

しかし、相対主義は、本当に基盤主義よりもいくらかでも優れているのだろうか。相対主義は結局、間違っているとかが、正しくないとか批判するための道徳的な権威をなんら提供してくれない。相対主義は、我々に道徳的判断の基礎を選択のみに置くようにさせる。選択された義務は、絶対的な義務とは大いに異なる。前者は改定できるものとなり、本質的に暫定的なものであり続ける。それに対して、後者は、自分の個人的な選択から独立し、拘束力を持ち続ける。自分の責任を回避することを選択することはできるが、それは自分自身と他の人々にとっての多大な犠牲なくしてはできないことである。

功利主義的な個人主義の中に現れた相対主義(非認識主義、感情主義、歴史主義)は、西洋世界で機能している支配的な道徳観である。相対主義は、規律や勤労、自己開発を

促進する局地的な伝統によって形成された人々の間で、数世代の間はうまく機能するかもしれないが、時間がたてば、繁栄と勤労と規律の基盤を侵蝕する。善なる文化や善なる伝統についてのどのような主張(価値判断)も、人種差別主義的、帝国主義的、民族中心的あるいは権威主義的であると特徴づけられるので、急進的な多元主義が相対主義の勝利を保証するように見える。

統一思想は、基盤主義の倫理を復活させようとしており、それとの関連においてその倫理が意味をなすような枠組みまたは世界観を提供している。そのようなアプローチの弱点は、その世界観を採用することが、倫理を理解するための前提条件となるということであるかもしれないが、このアプローチは実在の性質についての完全な説明を提示し、その立場から倫理が理解できるものとなるという利点を持っている。ベンサム、ミル、カントおよびデューイのような人物の思想を含む自由主義的な伝統の中で、倫理をいかなる世界観からも切り離そうとする試みがなされている。この分離は力を持っている。なぜなら、たとえ複数の異なった、しかも競合する世界観が存在していても、道徳的な義務はなおもちこたえるかもしれないからである。すなわち、もし世界観において合意が得られないとするならば、我々は、道徳が世界観から独立して存在できることを希望したほうがよい。リベラリズム(自由主義)は、本質的に、自由主義の一般的な世界観を除いては、倫理は世界観から独立し得ると主張してきたのであり、そこにおいては、倫理は、「他人とは関係ない私的な問題」か、あるいは「ミニマリスト(最小限度の要求で妥協する人々)の道徳的ビジョンを代表する法的(公的)な問題」かのどちらかと関係している。³³

自由主義を除けば、倫理はおもに、カトリック、イスラム教、ユダヤ教、仏教、およびヒンズー教等の世界の偉大な宗教的な伝統、あるいはマルクス主義における世界観と連結し続けてきた。マルクス主義においては、倫理は大體、ブルジョア的な発明物であると判断されてきた。そして代わりに、すべての道徳は革命に役立つ行為へと弱められた。マルクス主義においては、倫理をはっきりと目的論的に保留する傾向があった。つまり、善は世界革命の目標、すなわち共産党の成功という目標実現を助けるのに有効な行為と定義されている。

諸宗教の中では、律法や規定を含む古来の経典への忠誠と近代化の要請との間に大き

³³ もちろん、リベラリズム(自由主義)の寛容と自由の肯定は、それ自体、一つの世界観であり、それは一種の中立の塔の上で、他の上に立っている主張しているものである。自由主義は世界観としてはほとんど崩壊状態にある。それは、その寛容が強いコミットメントに対して抑圧的なほど不寛容になる危険を犯しているからであり、またその自由に対する顧慮は「荒々しい退廃」と「豚にのみ似合った目的の自由な追求」を生じさせたからである。自由主義はミルのいう磨かれた個人を創造せず、むしろそれは快樂を追求するベンサムのいう豚の集団を生んだにすぎないと人は論ずるかもしれない。

な緊張があった。宗教的な世界観の伝統的な価値は、しばしば近代化の洪水によって侵蝕されてきており、近代化の侵蝕作用に対して現状を維持しようとする最も目に見える力強い試みとして根本主義を残した。多くの宗教者たちは、彼らの前近代的ルーツに対する忠誠心と、過度に多元的で全般的に民主的な地球文化への要請との間で引き裂かれているのである。

この状況に対する統一思想の貢献は何であろうか。自由主義的な世界観は、そのミニマリストの道徳的ビジョン以外はどんなものにも基盤を確保できないでいるが、統一思想は、その存在論と世界観を大胆に打ち出すことによってこれを改善する。統一思想は、伝統的な諸宗教の近代性との不安定かつ相いれない関係を改善する。部分的には、これは、我々が責任をもって向かうべき究極的な目的であるところの人間の理想、すなわち本性を統一思想が想定しているためである。さらに、現代は、普遍的な道徳、地球的な繁栄、世界平和、人間の幸福、環境に気を配った科学技術の発展、諸民族および諸文化の一致などを追求しているが、統一思想の究極的な目的は、これらの追求と根本的に相いれない関係は何もないのである。

さらに、統一思想は、政治的および経済的な自由主義や宗教の自由に対するマルクス主義の非生産的な敵意を改善する。統一思想は、マルクス主義と同じように、倫理学の発展のために十分にはっきりとした枠組みを提供している。しかも統一思想の弁証法は、マルクス主義とは異なり、闘争や反感に基づいているのではなく、建設的な相互作用と愛に基づいているのである。

(2)家庭の道徳的および社会的な意義

倫理学に対する統一思想の最大の貢献は、道徳のビジョンの中心的な柱として家庭倫理を定式化したことである。家庭は、社会的な現実の基本単位であり、本質的には種の繁殖の場として理解されている。

しかし、人間生活の形成における家庭および性的活動の位置にもかかわらず、西洋の倫理体系は、個人(自由主義)か国家(マルクス主義または社会主義)かのいずれかの中心性を強調してきた。家庭は、大体において社会的な現実の中の管理できない領域、ロマンスや不合理な性的活動によって支配された領域として扱われてきた。偉大な諸宗教は家庭の重要性を強調しようとしてきたものの、家庭は、しばしばほとんど永遠的な価値を持たないこの世的な制度として軽んじられてきた。さらに、マルクス主義においては、家庭はまたしてもブルジョア的な制度にすぎないと見なされた。

自己形成のための、また社会や世界の秩序や喜びのための中心的な場としての家庭を浮き彫りにすることにより、統一思想は性的な倫理の重要性を公的な問題として単純化しかつ強化する。三種類の愛—父母の愛、夫婦の愛、子女の愛—の秩序における性的活動の管理が、道徳的主体の中心的な責任となる。その結果、倫理は、もはや墮胎、胎児

を用いた研究、アファーマティブ・アクション（積極的差別是正措置）などについての難しい道徳的問題を扱った議論ではなく、むしろ人間の本質に関する理論に基づいた究極的な目的を与えられたものとなる。³⁴

性的活動が恒久的な道徳的義務とは無関係な私的問題であると理解されている現代社会において、家庭(永続的、一夫一婦制の、子女を繁殖する関係)は衰退している。そこには無差別な性行為がはびこり、それは資本主義の消費主義によって奨励されてさえいる。なぜなら、性的な放縦が、勝手気ままさと消費の最高の模範となっているからである。性的耽溺や無秩序の一層の外面性は、「望まない」子供、「暫定的にのみ父母と関係のある」子供の大量生産となる。政府や福祉計画の提唱者たちは、家庭の混乱を教育計画や福祉計画によって補償しようとしている。しかし、問題はエスカレートするのみである。性的でたためや自己中心的「自己選択」が楽しい結婚をもたらすというモデルは、やがては単なる選択の範囲をはるかに超える道徳的な義務としての家庭の理想を侵蝕していく。どんな教育計画も、またどんな里親計画も、またどんな政府援助も埋め合わせられないような仕方で、個人は家庭において形成されるものである。

統一思想においては、家庭生活は選択ではない。それは、男と女の永遠的、調和的、かつ一夫一婦制の関係で存在するように運命づけられた、人間の性質そのものに基づいた絶対的価値なのである。このような生活様式は、文化や選択に根拠を置いたものではなく、原相に根ざしているのである。愛そのものは、人間がそのために存在するのだが、家庭においてのみ十分に可能となるのである。

さらに、家庭は、政治的および経済的なすべての社会制度の内的な基盤である。家庭における愛の調和なしには、社会的相互作用をする他の共同体も、適度な利他主義や思いやり、それに生命の価値への尊敬心をもって機能することは決してないであろう。

統一思想の倫理論は、活気ある具体的な歴史的な運動に連結されていることにおいて、有望である。その力はその実において表現されなければならないであろう。統一思想の体系は重要な実的な力を持ち、その倫理論は主要な思想体系、特にマルクス主義や自由主義に欠如している資源を提供しているのである。

³⁴ マルクス主義、および社会主義一般においては、家庭は、解放に対する障害ではあるが、極めて重要かつ社会的に適切なものと理解されてきた。共産党宣言は、家庭を資本主義の私有財産制度の延長と見て、家庭の撤廃を叫んでいる。ということは、いかなる社会運動も—たとえマルクス主義の場合のように、家庭を除去したいと願ったとしても—家庭の重要性と社会的な妥当性を無視することはできないということである