

## 宗教学的的生命倫理研究のための素描・続

### —エンゲルハートと聶精保の対比を軸に—

池澤 優

#### はじめに

筆者は、本誌の2006、2007年号に「宗教学的的生命倫理研究のための素描—私論」と題する論稿（以下、前稿と略称）を発表した。<sup>(1)</sup>本稿はその続編に相当する。但し、前稿で論じたのが、国ごとに異なる特徴を有し始めている生命倫理の言説に伝統的な文化や宗教がなにがしか影響を与えているかどうか、与えているとしたら、それは如何にしてであるかという問題であったのに対し、本稿では生命倫理における文化による違いとは根本的に何であるのかという問題を扱いたい。極めて厄介な問題であるため、本稿の中で答えを出せるとも思えないが、宗教学にとって「比較」はある種、生命線であるため、本誌で論じる意義はあると思う。

最初に、以上のような主題で論稿を発表する個人的な背景を記しておきたい。前稿の主題が示しているように、生命倫理の領域に関する筆者の最大の関心は生命倫理言説と伝統的宗教の関係にあり、生命倫理言説は伝統的死生観の現代的表れとして見ることはできないのではないかというのが全体的な仮説になる。前稿では英米、ドイツ、日本の生命倫理言説を比較し、顕著な傾向性の違いがあることを指摘し、更に中国（主に香港と台湾）における「儒教的生命倫理」という運動が採用している戦略を見ることによって、生命倫理の文化的差異は伝統に対する選択的、意図的な再解釈を通じて生まれると指摘した。その後、中国大陸における生命倫理言説の分析を行い、そこでは伝統の自覚的な再解釈という契機は殆ど存在しないが（伝統に関する関心は希薄である）、中国が近代に入ったとき、西洋の考え方を伝統文化の枠組みを媒介に受容したのであり、そこで形成された視点が現在の中国の生命倫理の根底に存在すると考えた。<sup>(2)</sup>換言するなら、近代化の過程とは、伝統による近代の解釈と、近代による伝統の解釈の両方を含むのであり、そのような解釈を通して伝統文化は現代に影響を与えているということである。

さて、以上の過程を通して注目していた研究者が一人いる。中国湖南省出身で、現在はニュージーランド、オタゴ大学教授の生命倫理学者 Nie Jing-Bao（聶精保）である。聶氏は2005年に出版した『沈黙を越えて—中絶に関する中国人の声』<sup>(3)</sup>において、現在の中国で行われている「計画生育」（一人っ子政策）を扱い、中国政府（ならびに医療倫理学者）の公式見解が過去・現在の中国における誕生に関する考え方の曖昧さを如何に隠蔽してしまっているかを見事に描き出し

た。その時点から聶氏は中国の医療倫理に関する書を公刊することを予告しており、心待ちにしていたのだが、<sup>(4)</sup>2011年に遂に『中国の医療倫理—超文化的解釈』<sup>(5)</sup>として発刊された。一読して驚いたのは、それが医療倫理に関する書というよりも、文化比較を主題にするものであり、更にそれを基盤に現代中国における人権を問う政治性にかかわるものだったという点である。詳細については後述するが、聶氏は比較文化的生命倫理(cross-cultural bioethics)という問題意識と視点が確実に広まりつつあることを西洋中心的思考からの脱却を示すものとして高く評価しつつも、そこでの比較がしばしば二元対立的(例えば、個人主義的西洋vs共同体主義的アジアなど)に扱われ、そのために共通の人間性と文化内における多様性が見失われていることを指摘し、超文化的生命倫理(trans-cultural bioethics)という視点を採用すべきことを主張するのである。

聶氏が比較に関して指摘した根本的疑問に筆者は感銘を受けたが、それは筆者が専門とする古代中国宗教研究について最近感じていたことと関係する。筆者は西洋における古代中国宗教、特に出土資料の研究者たちの所説に関心を持っており、中国や日本の研究にはない斬新な視点に刺激を受けることが多いのだが、同時に西洋の中国古代宗教研究は「中国は何が特殊なのか」に著しく関心が集中しているという印象を持っている。<sup>(6)</sup>ヨーロッパの伝統における宗教概念では捉えがたい異質なものとして「中国宗教」を位置づけるというやり方が散見され、それは中国宗教研究がマイナーな分野であるために致し方ないとも言えるが、そのような「特殊中国的」なるものを措定することは、ある意味での本質論につながる危険性もあろう。そのような研究傾向にかかわる問題として、筆者は聶氏の所説に関心を持った訳である。

本稿は聶氏の「超文化生命倫理」論を通して文化的差異の問題を主題とするが、実は聶氏はトリストラム・エンゲルハートの(H. Tristram Engelhardt Jr)「キリスト教的生命倫理」を仮想敵としているので、先ずエンゲルハートにおける生命倫理と文化の関係を見て、しかる後に聶氏の議論を見ることにしたい。

### (1) トリストラム・エンゲルハートの「キリスト教的生命倫理」

聶氏が比較文化的生命倫理の陥りやすい誤りとして挙げるものの一つが、文化的差異に訴えて、欧米で一般化している臨床上の規範を「文化的になじまない」とする議論である。例えば、インフォームド・コンセントに関して、儒教の家族的価値観を根拠に、家族を差し置いて患者のみに告知することは文化的になじまないだけでなく、危険ですらあると論じる香港の生命倫理学者の論文(Fan, R. P. and Li, B. F. "Truth telling in medicine: the Confucian view," *Journal of Medicine and Philosophy* 29-2, 2004)を引用し批判するのだが、その論文の共著者、范瑞平(Fan, Ruiping)は前稿で論じた「儒教的生命倫理」の中心人物であって、エンゲルハートの弟子である。つまり、「儒教的生命倫理」の理論的支柱は、「内容ある倫理」は特定の価値観を有する共同体に即してしか存在しないとするエンゲルハートの理論なのであって、聶氏は直接的にエンゲルハートの主張を論難している訳ではないものの、事実上、それを批判の対象にしていると見ることができる。

そこで議論の都合上、最初に生命倫理と文化の関係についてエンゲルハートがどう考えているかを見てみたい。ここでエンゲルハートについて贅言する必要があるまい。1941年にテキサスで生まれ、テキサス大学で哲学を、ツレイン大学で医学の学位を取り、ペイラー医科大学、ライス

大学で教授を務めた、アメリカの生命倫理学界の重鎮である。主著は『生命倫理の基礎づけ』(*The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1st edition:1986, 2nd edition:1996), 『生命倫理と世俗的人間主義』(*Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*, Scm Press, 1991)であるが、これは単なる「手続き」としての世俗的な「内容のない倫理」について論じたものであって、「内容ある倫理」について本格的に論じたのは、2000年に公刊された*The Foundation of Christian Bioethics* (『キリスト教的生命倫理の基礎づけ』)<sup>(7)</sup>においてであった。この書については筆者は以前分析を行ったが、<sup>(8)</sup>そこでは紙幅の制約のために論じられなかった部分も多いので(特に宗教にかかわる部分)、ここで再び取り上げたい。ただ、その前にエンゲルハートに関して一つ誤解を解いておく必要がある。彼は1970年代にアメリカの国家委員会が理性的な思考能力を有する人格の自己決定を最大の価値とする原則(いわゆるパーソン論)の確立に寄与したことで知られ、そのために自由至上主義的なパーソン論者であると一般に理解され、批判の対象になってきたが、むしろ共同体主義者と考えるべきであろう。エンゲルハートを自由至上主義者とする理解は、彼が『生命倫理の基礎づけ』において人格が与える同意のみが唯一の「内容のない倫理」(世俗的倫理)の根拠であると論じたからなのだが、彼においては「内容のない倫理」は単なる「手続き」であって、倫理ではない。「内容ある倫理」は特定の価値観、特に信仰に基づかなければ獲得できないのであって、『キリスト教的生命倫理の基礎づけ』は倫理学の書というより、彼自身の東方キリスト教会の信仰に基づく書なのである。<sup>(9)</sup>

エンゲルハートは生命倫理の興起を西洋の思想史全体の中に位置づける。西洋では古代ギリシャの時代から万人が共有できる道德性を獲得しようとする指向性が存在した。中世のキリスト教の時代も例外ではない。そこでは信仰が道德の単一性を保証していたが、中世後期のスコラ哲学においては推論的理性によっても道德性に到達することは可能であるとされた。近代の啓蒙主義はその延長線上にあるのであって、宗教改革による信仰の複数化と、それがもたらした宗教戦争への反省から、理性のみによって万人が共有できる道德性を獲得しようとする近代のプロジェクトが生まれた。その典型がカントであり、カントは理性を越える実在を把握することを放棄し、人間の智を理性により把握できる現象世界に限定することで、人間のあり方から道德を導き出せると考えた。それにより価値の重点は超越的な他者(神)から内在的(immanent)な主体(人間)に移り、理性を有する人格の尊重が道德の内容になった。それはある意味では、キリスト教から人格的で超越的な神への信仰を抜き取り、非人格的・普遍的な理性だけを残した世俗的な宗教であった。しかし、エンゲルハートはこのプロジェクトは失敗だったとする。人格を目的として扱うとは具体的にどうすることなのか、合意は存在しないし、理性という形式的合理性の下では人間の苦しみに意味が与えられることはない。

カントの失敗に鑑みた別の道德性獲得の方法を、エンゲルハートはヘーゲルに見いだす。ヘーゲルは万人に共有される単一の道德性を放棄し、自由の原則により規定された市民社会(国家)という場の中で、特定の道德を奉じる複数の共同体が並存するという構図を考えることでポストモダンに大きく踏み出した。市民社会を規定する道德は、異なる道德観を持つ倫理的異人たちが協働するために、ただ自律と同意のみによる枠組みであり、内容のある倫理は其中で平和的に共存する共同体が提供するものであって、道德性は「内容のない」「内容がある」の二層にわたっ

て存在することになる。啓蒙主義を経たポストモダンが見いだしたのは、ただ同意のみに基づく空虚な枠組みの中で複数の倫理が併存する「自由至上主義的多元社会」(libertarian cosmopolis)なのである(図1)。

しかし、「自由至上主義的多元社会」の構想は、大きな欠点を二つ持つ。まず、この構想の中では、倫理的異人たちは同意のみに基づき協働するのみで、相互理解により新たな道徳性の共有に至る可能性は最初から排除されている。とするなら、たとえば同じ道徳的共同体に属していても、個人が価値観を異にする可能性がある以上、人間は他者から隔絶した孤独な存在にならざるを得ないことになる。エンゲルハートはそ

のような思想家の例としてキルケゴールを挙げている。キルケゴールは理性的人格を最高の価値とすることに反発して、キリスト教徒であろうとしたが、内在性(immanence)の範囲では信仰が真理であることを証明することはできない。従って啓示とそれに基づく共同体は非合理であって、彼は孤独な個人として、一種の審美的な選択として道徳を獲得することになる(「一つの生き方としての自由至上主義的多元社会」。図2)。

もう一つの問題は、枠組みとしての社会が価値中立的な空の枠組みにとどまるということなど不可能なのではないか、という点である。合意という内容のない手続きの中で内容のある複数の道徳が共存する以上、自由と同意という前提となる約束事に反することは許されない。不可避免的に個人の自律的決定を最高の価値として押しつける状況を生まざるを得ない。そこでは自分の人生目標を(それが如何なるものであっても)実現すること、自分を満足させることが価値であり、自然と伝統の頸木(人間的なあり方)から人間を解放することこそが道徳的に正しいことになる(「自由な多元社会liberal cosmopolis」。図3)。

エンゲルハートは現代のポストモダンを単一の道徳性を獲得することに失敗した分裂した社会(「自由至上主義的多元社会」であることを建前とするが、実際には「自由な多元社会」と捉

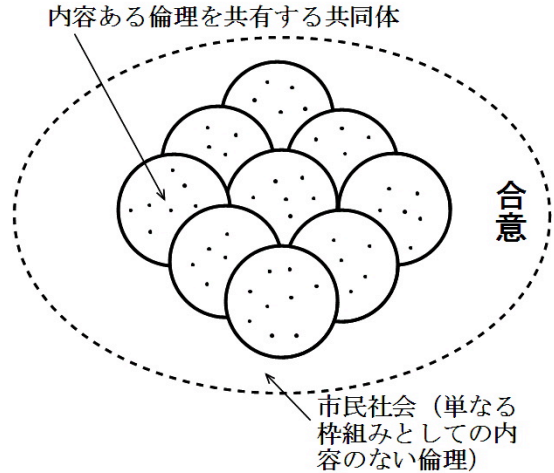


図1 自由至上主義的多元社会  
(libertarian cosmopolis)

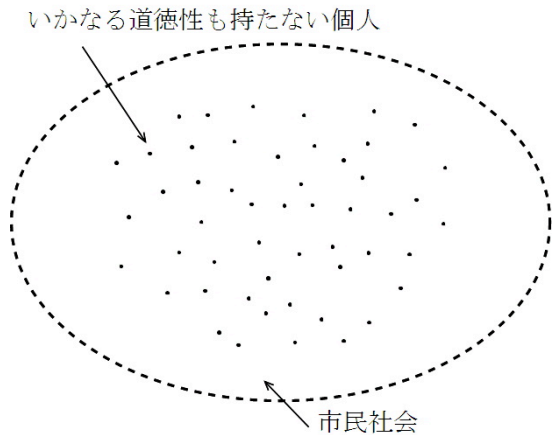


図2 一つの生き方としての  
自由至上主義的多元社会

え、生命倫理の興起はこの「伝統の崩壊」をおける単一の道徳性へのノスタルジアから生まれたと見る。生命倫理成立のごく初期に、キリスト教を基盤とする生命倫理学者が現れたが、彼らはそれを信仰の語彙ではなく、世俗の語彙によって語ったため、速やかに退くことになった。特定の価値（信仰）に基づかず、ただ理性的人格という主体（人間）を価値とするという論理からは、我々の有する漠然たる道徳感情（それは宗教に根付くものである）を論理的に基礎づけることはできないからである。そのような多元社会においては宗教も世俗倫理に合致するように飼い慣らされ、ただ何らかの超越的意味づけを与えることで人間の霊的情動を満足させるものとして

消費される（彼はそれを「宗教伝統」「スピリチュアリティ」と呼んでいる）。この意味での薄められた宗教においては、いかなる信仰も人間の霊性の一つの表れとして、他の信仰と共存でき、必然的にエキュメニカルなものになる。たとえ信仰を持っていなくとも、その宗教に関する知識させ持っていれば、宗教の教義に基づいて生命倫理上の問題に関して指南を与えることは可能ということになる。

エンゲルハートが企画する「キリスト教的生命倫理」は、「内在性の限界」を越え、内容ある倫理を獲得することを目指すものであり、従って、近代、あるいは西洋の哲学の伝統を全否定する傾向を帯びる。先ず、道徳性を獲得する第一歩（「初期設定」default position）は、生きることに関極的な人格の意味があるか否かを選択することであり、究極の意味がないことを選択するなら、自己に価値の根源を置く道徳性が成立し、究極の意味があることを選択するなら、他者（神と自分以外の他者）に価値を置く道徳性が成立するとされる（図4）。ここでの「人格」は、パーソン論でいうところの

人格とは全く異なり、応答する存在ということである。伝統的キリスト教は、自由意思(free choice)により信仰を選択した者には神は応答すると信じるのであり、そのような神（「三位一体なる人

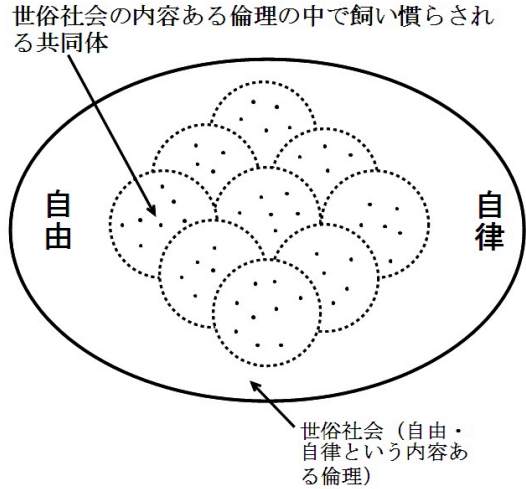
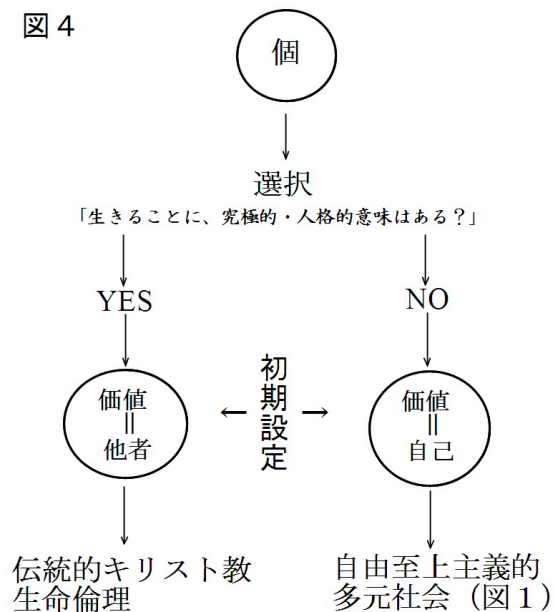


図3 自由な多元社会  
(liberal cosmopolis)

図4



格的生命)」の応答によって人間の存在は意義を持つ。志向されるのは、そのような人格的な神と合一する（神化theosis）という純粹（noetic）体験であり、倫理性それ自体ではない。重要なのは、価値の基準を自分自身（人間）から他者（神）に移し、それにより神を体験することで、物事のあり方（自然）に関しても新たな認識を得ることができるとする。

人間は言うまでもなく有限な存在であり、欲望と苦にまみれている。しかし、同時に神は「聖霊」を人間の心（nous）に与えることで、神を知覚することができるように創造した。その心により道徳的な知を獲得することは可能であり、これがキリスト教的な意味での「自然」である。世界と人間のあり方（自然）は原罪によって破滅したものとなっており、人間的なあり方は全てが「自然」（創造の当初において神が意図したもの）であるわけではない。正しい意味での「自然」とは、神が人間に与えた心により知覚する神の法則であり、それは価値の基盤を自己から他者に移し、禁欲と悔い改め、そして典礼に基づく生活の中でのみ知覚することができるのである。その意味での「心」<sup>ヌース</sup>「聖霊」とは良心と表現することもできよう。推論的理性の議論では人間がアプリオリに有する良心が普遍的妥当性を有すると証明できないが（「内在性の限界」）、人間がそのような良心を持っていること自体が、神がそのような存在として人間を創造したことを示すものに他ならず、よってそれこそが「自然」（神の意図）であるとして、推論的な議論に依ることなく、道徳感情に規範性を与えるのが、エンゲルハートの戦略であると言える。

この「自然」に関する認識は、欲望を去り、自己を価値の基準としないこと（他者を愛すること）を求める。自己実現と満足はこの精神に反する故に逸脱である。但し、その認識は禁欲と敬虔だけではなく充分ではなく、共同体（教会）の聖体拝領（Eucharist）の典礼の中で「聖霊」の導きによりのみ獲得できる。教会の「伝統」がこの認識の純粹性を保証することになる（使徒伝承による「聖霊」の伝承）。生命倫理上の具体的な問題に関しては、教会の聖職者とその会議（councils）が決定することになるが、それはカトリックのような権威構造をもたささない。聖職者とならんで、預言者（神と合一し、その言葉を述べるもの）にも決定に与る権威があり、更に普遍的で不変の「聖霊」の働きによって一般信徒も支持した規則が「キリスト教的生命倫理」を構成することになる。

但し、「キリスト教的生命倫理」は根本的な目的が神に向かうこと、神を体験することにある以上、その道徳感情を表現した教義（もしくは法的な倫理原則）には一義的な重要性があるわけではない。原罪後の人間の破滅したあり方からして、逸脱の危険は常にある（例えば、本人にも如何ともし難い性向により同性愛者となること）。たとえ本人に如何ともし難くとも、罪は罪であり、破門に値する。しかし、それは懲罰なのではなく、悔い改めに誘い、神に向き直すための「霊的治療」（spiritual therapy）なのである。伝統的キリスト教では、神に近づくために道徳的完全性が要求されるが、同時に悔い改めることであらゆる罪は赦される。

エンゲルハートが構想する「キリスト教的生命倫理」の具体的な内容は紙幅の関係で省略するが、結婚を最後の審判に至る世界の修復を部分的に果たす秘儀とし、胚を受胎の瞬間から人格とするなど、カトリックのそれと大きく異なる訳ではない。ここではエンゲルハートの構図の中で生命倫理と文化・宗教の関係がどのようなものになるのかをのみ考えたい。先ず、彼が前提にしているポストモダン社会は、明確な輪郭を持った複数の宗教（共同体）が並立し、個人がその中

から選択する（もちろん選択しないという選択もある）ものとして捉えられている。念頭に置かれているのはデノミネーションが乱立するアメリカのような社会なのであって、宗教が<sup>シビル・レリジョン</sup>市民宗教のような曖昧な拡散した形式になっている場合は考えていない。第二に、いずれかの宗教を選択することで、倫理性は自動的に定まる。自動的にとは、教義によって道徳が所与のものとして与えられているということではなく、その宗教の価値に基づいて独自の倫理が確立されるのであり、他の宗教や文化と倫理性を共有することはない、という意味である。もう少し正確にいうなら、エンゲルハートはより曖昧な宗教（彼が「スピリチュアリティ」と呼ぶ形態）において倫理性の共有に至る可能性があることは認識しているが、そのような形態を拒否し、世俗の浸食に対抗して「原理主義的」なセクトを維持するというあり方として、宗教と倫理を考えているのである。そのような純粋な宗教を守るために、「自由至上主義的多元社会」の建前に訴えることで活動の場を維持し、自律（合意）と自由を最大の価値とする世俗的な倫理に対抗するというのが彼の戦略である（ここには世俗という敵と戦うために、その枠組みを利用するというパラドックスがある）。第三に、従って、彼にとって文化（宗教）ごとに異なる生命倫理とは、アブリオリに存在するものではなく、特定の価値に目覚め、それに基づいて不断に構築していくものということになる。例えば、アメリカや日本でそれぞれ特徴的な生命倫理の言説があるのではなく（彼にとっては、それは世俗の枠組みを共有するエキュメニカルなものということになるのだろう）、自らの価値の純粋さを守るために作っていくものなのである。

それとの関連で、范瑞平の「儒教的生命倫理」との関係に触れておきたい。范氏は儒教が中国人の生活感情を形成しており、それ故に西洋流の生命倫理の考え方に満足できない、そこで儒教に訴えてそれに対抗する考え方を構築するのだ、と主張する。生活感情としての道徳感<sup>1</sup>は明瞭な宗教集団の形態はとらないが、「儒教的生命倫理」を構築する上で参照される儒教は、後から意図的に選択される信条なのであって、エンゲルハートの理論と同じ構図になる。前稿で既に触れた如く、「儒教的生命倫理」の構築は范氏の独自の儒教解釈に依拠しており、これはエンゲルハートの場合も同様に、その初期キリスト教解釈に大きく依存するであろうことを示唆する。但し、筆者自身はキリスト教東方教会に関する知識が充分ではないため、彼の解釈が妥当なものであるか否かの判断は差し控えたい。一方、エンゲルハートと范瑞平では用語の使い方で違いがあり、范氏が「儒教的生命倫理」の仮想敵とする西洋の考え方とは、エンゲルハートの構図では「自由な多元社会」における世俗倫理に相当する。つまり、范氏の方が「西洋vs東洋」的な捉え方をしているものであり、この点が聶精保の議論と関係してくる。

## （２）聶精保の「超文化的生命倫理」

聶精保の『中国の医療倫理』は四部十四章から成り、それにプロローグ、序章、結論、エピローグがつく。中国伝統医学とその倫理の概説（第五章）、告知（第六～八章）、人権・患者の権利（第九・十章）、孫思邈『千金要方』を始めとする中国医療倫理の文献の分析（第十一・十二章）、「人格」概念（第十三章）、健康増進における個人主義と共同体主義（第十四章）を主な論題とし、それに過剰な性行為を病気の原因とする点における古代中国と十九世紀のアメリカの間の奇妙な一致（第三章）、血液循環が古代中国の医学経典『黄帝内経』に見られるという説（第四章）に関

する議論が加わる。

本稿冒頭に略述したように、それらの諸議論に底通するテーマは、生命倫理の比較文化的研究（「比較文化的生命倫理」）において、西洋と中国を二元対立的に捉えるステレオタイプの思考法（「個人主義的西洋vs共同体主義的中国」）が広く見られるが、それが事実認識において誤りであるばかりでなく、実際的には危険であること（「文化を両極化する誤り」）を指摘することにある。「文化を両極化する」ことは何故誤りなのか、聶氏は9点に要約している。①「西洋vs中国」という思考法を採用した段階で、西洋・中国双方における内的な複雑さは全て捨象され、②それぞれにおけるある立場がその文化を代表するものとされる。この代表は、言うまでもなく、その文化における主流の立場であり、それ以外の周辺の見方はその文化にはふさわしくないものとして退けられ、抑圧されることになる。中国の伝統的な医療について言えば、伝統医学（鍼灸）と本草学（漢方）だけが医療実践だったのではなく、占いと呪術的な治療、道教的な癒し、仏教的な医療など多様な実践が併存し、当然、それらの医療倫理も多様であった。現在の中国においても中国政府の公式見解と政府のコントロール下にある医療実践者<sup>(10)</sup>だけを中国の医療を代表と見ることは、聶氏が「計画生育」の研究で明らかにしたような民衆の多様な声、<sup>(11)</sup>特に現在極めて劣悪な医療状況にある農民の声を無視することにつながる。<sup>(12)</sup>③この「文化を両極化する」思考法の根源は、ある文化にはそれ特有の心性があるとする仮説にあるが、この仮説はそれぞれの文化の複雑性を暴力的に単純化するものであり、④それぞれの文化の心性は不変であるとする本質主義に陥る。実際には文化は常に開かれた体系であり、不断に変化するし、変わり得るのである。⑤従って、文化を閉じた体系とすることは、その文化で行われている慣習を文化的独自性の名のもとに容認し、「道德性の責務に従うことで、文化それ自身が常に改革することを否定する」（p.47）ことに通じる。つまり、現に行われている行為を追認するものにしかない。「どこで、いつの時代に生まれたものであっても、実行可能な道德的考えと理想は、人類全体に属する」（p.47）のであって、いかなる文化も他の文化に学ぶことによって、常に倫理的に向上する可能性を持っているのである。⑥この議論は聶氏がある種の普遍的倫理性を前提とすることを示している。「文化を両極化する」思考法は、異なる文化が「共約不可能性」であることを仮定するが、⑦実際には異なる文化間に多くの驚くべき共通点や特徴があることを無視し、共通した人間性や道德性を成立させる可能性を最初から廃棄してしまう。⑧しかし、我々が望むなら、異文化間での真正なる対話を通して—それが現実にはいかに困難であっても—可能あるかもしれない、実際に異文化交流の歴史はそうように進展してきたのであった。「文化を両極化する」ことは、文化の衝突は必然であるとする敗北主義にしかない。⑨より実際的な問題として、その思考法はそれぞれの国家における支配者もしくは支配的階層がその権力を維持することを支える論理にしかない。シンガポールの前首相、リー・クアン・ユーを挙げるまでもなく、非西洋諸国のリーダーは文化的独自性に訴えて、西洋的な人権は文化的になじまないと主張するのである。

具体的な事例として、告知を取り上げよう。中国で行われた幾つかの調査は、終末期の病気に関しては全く告知を行わないか、家族に間接的に告げるかのどちらかであり、患者本人に対する告知は一般的ではないことを示している（大陸で医学教育を受けた聶氏自身の体験では、そのような非告知は「保護性医療」と呼ばれるとのことである。p.119）。そのため家族への告知は中国



の家族的価値観の表れであり、それは個人主義的な西洋のエートスとは相容れないとする議論がなされている（Fan and Li前掲）。しかし、歴史を遡ると、中国伝統医療の実践は圧倒的に直接的告知であり、非告知はむしろ西洋近代医学とともに導入されたことが分かる。中国で始めて編纂された医療倫理学の本は1933年の宋国賓『医業倫理学』であるが、その中で宋国賓は「医師は欺いてはならないが、真実を隠すことは許される」と述べた。これは当時の西洋医学のスタンダードを宋国賓が教育の中で教えられたことを示すものであろう。しかし興味深いことに、宋国賓はその部分を悩みながら書いていることが明らかであり、患者のために嘘をつくという規範に十分に納得していなかったことを示している。

聶氏が直接的告知が中国にはなじまないことを主張する「文化的差異論」の誤りと指摘するのは、理論的なものと実際のものの二面にわたる。理論的にはまず第一に、「文化的差異論」は医療上の指針とそれを正当化する理論を混同している。確かに西洋ではインフォームド・コンセントは患者の「人格」の尊厳と権利から正当化されているかもしれないが、それはそれ以外にインフォームド・コンセントの根拠がないことを意味しない。他の考え方、例えば儒教の「誠」「信」によって正当化することも可能なのである。儒教においては個人間の「信」が社会の存立には不可欠であり（『論語』顔淵七章「民は信なければ立たず」）、「誠」は人間性を発揮する基盤であって（『礼記』中庸「誠は、天の道なり。これを誠にするは、人の道なり」）、西洋と同様に正直さは重要な徳目であった（もっとも子路十八章で父の悪事を隠すことが称揚されているように、正直さに関する論理は全く同じというわけではない）。それに基づくなら、非告知（もしくは）は患者と医療従事者の間の信頼関係を傷つけ、結果的に社会全体の共通善を損なうのである。

第二に、「文化的差異論」は家族的価値観に訴えるが、中国では家族が大事で、西洋ではそうではないというのは全く恣意的な議論である。聶氏は、モーセの第五戒をなど、キリスト教の中にも家族道徳は多く語られていること、1980年代の調査によるとアメリカ人の方が現代中国人よりも家族的価値（親孝行や大家族）に親和的であること、中国人よりアメリカ人の方がはるかに家族を大事にしているという費孝通（中国人の社会学者）の観察などを引き、世界のどこでも家族は重要な社会的制度であり、道徳的価値であると言う。確かに儒教の「孝」においては親子関係が人間性を実現するための基礎的な出発点であり、実践の場と位置づけられるなど、家族的価値に関する論理や文脈は、西洋とは全く異なるが、それはこの点に関して両者が共約不可能であることは意味しない。

実際上の問題について、「文化的差異論」が内包する危険は、倫理上の判断を文化の違いという事実にすり替えることにより、既に行われている慣習をあとづけするものにしかならない点にある。実際に非告知が行われる動機は、医療従事者が終末期の告知という厄介な仕事を患者の家族に押しつけて回避し、あるいはもっと実際の動機（例えば、香港のある研究は、家族への間接的告知の真の理由は、医療費の支払いを確実にするためだとする）であるにもかかわらず、また家族同意自体に大きな倫理的問題があり得る（例えば香港で実際に起きた、経済的理由で家族が患者の延命に反対するなど）にもかかわらず、「文化的差異論」はそのような深刻な問題を覆い隠すようにしか働かない。

更に、中国においても、現在、直接的告知を望む患者は増えており、その点に関する調査や研

究が積み重ねられつつあるのであって、告知に関する状況は大きな転回点を迎えている。もし非告知が中国人の心性という固定的なものに根ざしているなら、それは永遠に不変であるはずだが、この変わりつつあるという事実こそが文化は「開かれたシステム」であり「鉄の籠」ではないということを雄弁に示しているのであり、「たとえ…告知が文化的に中国になじまないとしても、中国は普遍的な倫理の求めに応じるために、現在の告知のやり方を改革する必要があるのである」(p.132)。

聶氏は、非告知（嘘）を中国の文化的伝統とする根拠のないステレオタイプの背景に、二十世紀の初頭まで流行していた「嘘つきの東洋人」というオリエンタリズム的言説の亡霊を見ている。

（西洋中心の）普遍的理念の存在を信じた近代から、文化相対主義的なポストモダンへと時代は百八十度展開したが、後者においても「文化を両極化する誤り」は一向になくならない。それは両極化が我々の心の習慣に属しているからであり、そのような誘惑に抗して、異文化間の相似性と文化内部の多様性を見出していかねばならない。それは文化間に違いがないということではなく、「文化的差異とは……複雑、曖昧で、捉えがたいものであり、……そしてそれ故にはるかに魅力的である」(p.8) のだ。そのことを示す事例として彼が挙げるのが、性行為と病気の関係について文化の差を越えて類似した考え方が存在すること、および中国医学の古典『黄帝内経』（成立年代は良く分からないが、紀元前であることは疑いない）に既に血流のことが書かれているとする説である。前者は、十九世紀のアメリカの医学書において性的な過剰は病気をもたらすという意見が一般的に見られたが、中国伝統医学にも全く同じ考え方が一貫してみられることに関する分析である。両者は表面的には一致するのだが、背景にある論理、あるいは価値観が異なっており、中国伝統医学では問題は精液を過度に失うことに関心があり（従って、性交自体は制限されない）、身体と自然の循環に調和した射精が薦められるのに対し、十九世紀アメリカでは欲望の制御、理性に重点があり、それは理性的に自省して蓄財を行うことを指向する初期の資本主義のエートスを表すと指摘される。後者は、『黄帝内経』に数多く記載される経絡の循環に関して、ジョセフ・ニーダムがそれを血流を表すと理解し、それ以来、中国の医学史書では血流は中国人が発見したということが定説として説かれている点にかかわる。聶氏は『黄帝内経』を詳細に分析することで、そこに書かれているのは確かに循環であるが、血液の循環とは何か別のものであることを証明し、自文化の優秀さを証明したいという「学術ナショナリズム」が偏った解釈を導いたものと指摘している。つまり、西洋と中国の医療体系を全く異質なものとすることは、意外な一致点を見逃すことになり、しかし類似点だけに表面的に拘ることは、その背後にある世界観の差異を見逃すことになるというわけである。

最後に指摘しておきたいのは、聶氏が「文化的差異論」に反駁して「文化的慣行」を改めるべきであると主張する場合、それが当該文化の有する最も根源的な価値（例えば「仁」「誠」「信」）に反することを根拠とし、その点で范瑞平の「儒教的生命倫理」と同様に、伝統の再解釈に依拠していることを示している。しかし、それ以前に或る理念、あるいは「普遍的な倫理」「共有された人間性」が確実に存在するというアプリアリの信念、もしくは正義感のようなものに基づいていると見るべきであろう（「超文化的生命倫理は、曖昧な文化的差異のただ中に、共有された人間性、あるいは共有された倫理的基盤……が、常に、確実にあると考える。」 p.10）。そのこ

とは患者の権利、女性の権利、あるいは人権一般を論じる中で明らかである。「アジア的価値論」の論者（リー・クアン・ユーが取り上げられている）は普遍的人権は西洋の文化に根ざすもので、権威主義、家族主義を特徴とするアジアの文化とは相容れないとして退けるが、数多くのアジア人が権利のために戦い命を落としてきたことを考えると、人権を単なる「西洋の」「外国の」価値でしかないとすることは「権力の乱用によってもたらされた社会的不正義のただ中で、多くのものを犠牲にし一時には自分の生命さえも、勇敢に人間性と尊厳と人権を守るために闘い続けたアジアの全ての老若男女に対する、非難されるべき政治的侮辱である」（p.152）。それが何より問題なのは、現に行われている慣行を文化的伝統であると正当化することで、そこに含まれている不正義に対して鈍感にさせてしまう—あたかも腐った魚でいっぱいの市場にいと臭気も気にならなくなるように—ことである。その意味で「アジア的価値論」は、アジア諸国の支配階級が自分の権力を維持するのに貢献する理論にしか過ぎないとして、聶氏は中国における健康保健上の諸問題（環境破壊による公害、不衛生な献血によって農村部で広まったAIDS、農村部の女性の自殺率が世界一高いこと、「計画生育」における強制的中絶と断種）を問題を次々と指摘する。

その上で聶氏は、人権概念が西洋において発展したという歴史は、それが西洋の文化にのみ帰属することを意味しないとする。人権はただ一つの政治思想や文化伝統からのみ生まれたのではなく、多くの基盤—宗教的信条、苦しむ同胞に対する共感、不正義に対する激情的な怒りや反抗など—を持つのであり、例えば責任という共同体主義的倫理に訴えても人権に相当する規範を導き出すことは可能である。その意味で人権は特定の文化に帰属するのではなく、人類全体のもののなのである。中国に関していえば、孟子の「革命」理論から人権を導き出すことはできるし、道家思想は更に個人の自由に価値を置いている。中国の伝統を「批判的に分析し、想像力を持って読み込み、創造的に解釈すること」（p.212）によって、文化を「鉄の籠」とせず、生命倫理に新しい要素を加える文化横断的なコミュニケーションを行い、それにより「共有された人間性」の獲得に至ること—それが可能であるかは分からないし、可能であるとしてどれほどの時間がかかるのかは分からない—、聶氏の超文化的生命倫理はそれを目指しているとまとめることができる。そのために彼が中国伝統医学の医療倫理から抽出する要素は、内面的には「誠」というスピリチュアルな方向付けであり、外面的には「仁術としての医療」「将軍としての医師」—即ち将軍が天子に事えるように、医療従事者は「人類全体の福利のために」奉仕するべきだということ<sup>(13)</sup>—であると言える。

以上のような論旨から、1990年代初頭にカナダに留学し、そのまま帰国することなく、アメリカ、ニュージーランドで研究を続けることを選択した聶氏の個人的背景を推し量ることは可能ではある。しかし、筆者はそれ以上に、そこに中国の知識人（士大夫）のエートス（あるいは朱子学的な「理」に対する信頼と言っても良い）のようなものを感じ取る。かつて論じたように、<sup>(14)</sup> 中国の生命倫理言説における大きな特徴は「全体のために」という論理であり、「全体」が中華人民共和国や中国共産党として設定されるなら、それは御用学説になるのであるが、「全体」が社会全体、人類全体として設定された場合、それは支配体制に対する批判となる。そこにおける中心的な指向性は、知識人が全体に対して責任を有しており、従って発言し行動していかなければ

ばならないということである。筆者はそこに士大夫的なエートスを感じるのであるが、もちろん聶氏はそれを自覚的に行っているのではないだろうから、エンゲルハートに言わせれば曖昧な「スピリチュアリティ」ということになるのであろう。

### 終わりに——文化的差異の二つの形態

聶氏は「文化を両極化する誤り」を批判する箇所の冒頭箇所において、エンゲルハートの説を批判して次のように言う。「エンゲルハート……は今や「ポストモダン」陣営に改宗し、グローバルな生命倫理の可能性に反対している。彼はアジアもしくは中国vs西洋の生命倫理の考え方をその著作で展開するばかりではなく、東洋と西洋を完全に両極化する道を進むようにとアジアと中国の研究者に勧めている。西洋とアジア（もしくは非西洋）文化は根本的に違うという想定が、エンゲルハートの生命倫理理論の中心的概念、即ち「倫理的異人」はいわゆる「内容のある」道徳生活を共有できないという考え方に強い経験的「根拠」を与えている。実際、彼のポストモダン社会における生命倫理の構想は、信念体系と文化—宗教的なものであれ、世俗的なものであれ—の根本的な対立を前提にしているのである。」(p.25) 聶氏がエンゲルハートを直接批判する箇所はこの一カ所だけであるが、彼の言う「文化の衝突を必然とする敗北主義」は、エンゲルハートのセクト的な閉じた「キリスト教的生命倫理」構想を指していることは明瞭であろう。

しかしながら、この批判が十分にエンゲルハートに対する批判になり得ているかと言えば、そうでもないようである。少し分析的に見ていこう。先ず、エンゲルハートと聶精保では、文化的差異の語で想定しているものの内容が異なる。聶氏は現実のレベルで存在している文化による違いを先ず想定し、その上でそれを全く違うものとして両極化することは本質主義であるとして批判しているわけである。この点において聶氏は全く正しい（と筆者には思える）。○○文化vs○○文化という設定自体が恣意的であるし、そもそもそのような設定をした段階で文化内の多様性が捨象されるというのは、彼の言うとおりである。

一方、エンゲルハートは世俗的枠組みの中で複数の価値・信念体系が並立するという状況を前提にして、その中からいずれかを選択して、その純粋さを維持するものとして差異を語っている。現代において倫理というものが置かれている歴史的な位置に関する彼の分析は正確であり（と筆者には思える）、数多く存在する価値や信念—それらのどれが正しくて、どれが誤っているかを判断する根拠など、根本的に存在しない—の内からどれかを選択して、それを基盤に何らかの価値体系をそれぞれに作っていくしかない。エンゲルハートが語っている差異とは、そのような状況において、自分の選択を他者とは別なものとして確保していくような差異なのである。従って、その差異は構築的に後から作り上げていくものであると言える。

換言するなら、聶精保は現実既に存在する文化的差異を、エンゲルハートは構築的に作り上げていく差異を語っているのである。それぞれにおいて、両者とも正しいと筆者には思える。

両者とも正しいとすると、どこで齟齬が生じたのであろうか。先ず、エンゲルハートが言う「空の枠組み」の中での複数性という前提は正しいとしても、その「空の枠組み」が「空」であるという想定は間違っていると指摘できる。これは彼自身が既に指摘していることである。「空の枠組み」は合意（自律的決定）とそのための自由を前提にするから、自律と自由を最大の価値とし

て押しつけざるを得ないと。この「空の枠組み」自体が持つ価値観を、彼は契約説的な論理からのみ生じるものとして語っているが、現実には勿論そうではない。例えば、西洋における自律と自由の重視は、近代の「多元主義社会」において始めて現れたものではない。古代ギリシャの哲学、中世キリスト教があったからこそ自由主義は成立し、であるがこそ、近代においても様々な自由に関する理解が並立したのであった。

とするなら、近代（近代国家）という「空の枠組み」の中で複数の共同体が並立するという前提が正しいとしても、その「空の枠組み」は文字通り「空」ではない、何らかの歴史的、文化的な制約により、何らかの価値や信仰を内包せざるを得ないことになる。しかし、この価値や信仰は首尾一貫したものでなく、漠然とし曖昧な諸要素の集積であろう。だからこそエンゲルハートは、そのような漠然とした価値を「スピリチュアリティ」と呼んで拒絶したのであった。聶精保が「文化」と呼んだのはそのようなレベルの、我々にとって所与の環境としての文化である。我々はその中から何らかの価値を選択して、自分なりの世界観を構築していく以上、それは常に多元的なものにならざるを得ない。

従って、「文化的差異」は二つのレベルにわたって存在すると言えるのではあるまいか。先ず様々な文化があり、それらはお互いに異なっているという、単純極まりない意味での「文化的差異」がある。その上で我々がその差異を意識して何らかの比較を行い、言説化していく場合の「文化的差異」は、それとは別のレベルに属すると考えるべきであろう。例えば、アメリカと比較して日本では臓器移植のドナーが圧倒的に少ないという事実は、前者の意味での差異である。その差異を何らかの文化的背景に依るものと考えて（言うまでもないが、それを文化の差のみに帰することは誤りである）分析することは、後者のレベルの差異になる。この場合、我々の認識能力の限界から、ともすれば二元対立的に単純化して把握しようとする。これが聶氏の言うところの「古くからの思考の習慣」である。そして、自文化に属する価値（と認識するもの）を意識的に信奉し、他文化との対照において体系的に信条を構築しようとするときに、エンゲルハートが主張するようなセクト的な倫理が成立すると見ることができるだろう。

このことは純粹に事実レベル（第一のレベル）での文化比較は不可能であることを意味している。というのは、文化的差異を認識し、それを論理的に言説化しようとした時点で、既に構築的な第二レベルに移行しており、そこには単純化（「文化を両極化する誤り」）は常に付随するからである。但し、それはそのような文化の比較を行うことが許容されないことは意味しないであろう。前稿で論じたように、我々が新しい状況に対応した新しい考え方を構築しようとするときには、常に既存の伝統の再解釈によらざるを得ず、人類は常にそうやって歴史を歩んできたとするなら、自分の文化を他と比較対照することで何らかの発見を求めていくしかない。重要なことは、それによって発見された「文化的差異」は構築的なものであり、常に単純化や歪曲を含んでいることを忘れないことであろう。

エンゲルハートが「キリスト教的生命倫理」において試みたような、特定の宗教や文化の価値に訴えることで主流となっている生命倫理と異なる倫理を構築しようとする試みは、余りにセクト主義的な閉じた性格が魅力的であるか否かは別にして、一つの戦略であろう。しかし、そのように構築された差異が事実であると誤認することは危険であり、聶精保が行ったような公平な分

析により補正する必要があるというのが、本稿のとりあえずの結論である。

## 註

- (1) 「宗教学的生命倫理研究のための素描—私論—（上）」、『東京大学宗教学年報』2006，2007年。同「（下）」、『東京大学宗教学年報』2007，2008年。
- (2) 「中国における生命倫理言説に見る宗教性—人間の尊厳と有徳の共同体」、『宗教研究』361号，2009年。「現代的宗教性としての生命倫理—中国の事例を題材に」、『日台国際研究会議「東アジアの死生学へⅡ」』（『死生学研究』特集号），2010年。「中国の生命倫理」，今井道夫・森下直貴編『生命倫理学の基本構図』（シリーズ生命倫理第1巻），丸善，2012年。
- (3) Nie Jing-Bao, *Behind the Silence: Chinese Voices on Abortion*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.
- (4) 中国の医療倫理に関する通史的研究は殆ど存在しない。筆者が知っているのは，Paul U. Unschuld, *Medical Ethics in Imperial China: A Study in Historical Anthropology* (University of California Press, 1979) と曹志平『中国医学倫理想史』（人民衛生出版社，2012）の二冊だけである。
- (5) Nie Jing-Bao, *Medical Ethics in China: a Transcultural Interpretation*, Routledge, 2011.
- (6) そのような傾向を持った研究は最近公刊された中国古代宗教研究の論文集，John Lagerwey and Marc Kalinowski ed., *Early Chinese Religion: Part One: Shang through Han* (Brill Academic Publishers, 2009) にも散見するが，典型的にはSarah Allanであろう。彼女は中国で最も知られたアメリカ人中国古代宗教研究者であると思うが，*The way of water and sprouts of virtue*, (SUNY Press, 1997) において，中国の宗教は西洋のそれとは思考法のレベルで全く異なるとし，その原因を抽象概念の基盤になっているイメージ構造（彼女はそれを「ルート・メタファー」(root metaphor, 原喩) と呼ぶ）の違いに求める。
- (7) H. Tristram Engelhardt Jr., *The Foundation of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers, 2000.
- (8) 「生命倫理と宗教—エンゲルハート再考」，『日台国際研究会議「東アジアの死生学へⅣ」』（『死生学研究』特集号），2012年。
- (9) エンゲルハートはもともとカトリックの信者であったが，1991年にアンティオケア正教会 (Antiochian Orthodox Church) に改宗しており，従って彼が「キリスト教的生命倫理」と言う場合のキリスト教は東方教会を指す。
- (10) 中華人民共和国の医療倫理は先ず国家レベルで法規（「医務人員医德規範及実施弁法」，1988年衛生部発布）として規定され，その下で各医療機関で綱領を作成する形態になる。「医務人

員医德規範及実施弁法」の第三条には倫理綱領が七箇条挙げられるが、その第一は「死にゆく者を救い、傷つく者を助け、社会主義人道主義を実行せよ」である。

(11) 聶精保は様々な人々に胎児が人になるのはいつからかを尋ねるインタビューを行い、その結果を*Behind the Silence: Chinese Voices on Abortion*に掲載している。それに依れば、政府の公式見解は誕生の時（胎児の全身が母胎を離れたとき）であるが、その見解に賛成するのは1/4に過ぎず、半数の人が受精の時に始まると考えていた。

(12) 中国では1987年の改革開放政策以来、一連の医療制度改革が行われ、結果的に農村部における健康保険制度は崩壊してしまった。そのため農村居住者は病気になっても治療を受けられない状態になっており（池澤「中国の生命倫理」注(19)参照）、聶氏が言うように農村部の平均寿命は都市部より数年短い（Nie, 2011, p96）。

(13) その関連で、聶氏は、現在の医療専門職が中国共産党の官吏となってしまう点—例えば「計画生育」を実行する官吏—を厳しく指弾する。

(14) 注(2)参照。

## Rethinking Bioethics from the Viewpoint of Religious Studies: Comparison between Engelhardt and Nie Qingbao

Masaru IKEZAWA

The author published two articles concerning Bioethics in this magazine in 2006 and 2007. The present article discusses the same problem: constructing Bioethical studies from the viewpoint of religious studies. The main theme is the relationships between bioethical discourses and religious traditions.

This article deals with two recently published books in the field of Bioethics: Tristram Engelhardt's *The Foundation of Christian Bioethics* (Swets & Zeitlinger Publishers, 2000) and Nie JingBao's *Medical Ethics in China: a Transcultural Interpretation* (Routledge, 2011). Nie Qingbao criticizes Engelhardt's assertion of "Christian Bioethics," and advocates "Transcultural Bioethics." His main concern lies in comparison of cultures.

Engelhardt's assertion is based on his understanding of the postmodern world as a "libertarian cosmopolis," in which various communities co-exist without sharing any basic value systems. In such a situation, the only possible foundation of ethics is free and voluntary agreements, and "moral strangers" who do not share any moral views cooperate on the basis of agreements. This is what he calls "empty framework" or "content-less ethics." But this "empty framework" cannot be actually empty. Agreements signify a value: the value of autonomy and self-determination. The "empty framework" forces the various communities to accept this value. Engelhardt tries to protect the Christian values and worldviews against this secular value.

Nie Jingbao criticizes Engelhardt's basic premise that various communities in the secular world cannot share any value systems. If Engelhardt's premise is correct, it means that all cultures are "radical others" and totally incommensurable. But this premise conflicts with our matter-of-fact perception of cross-cultural commonalities or shared humanity. Nie Jingbao argues that the "radical others" view over-simplifies cultural differences, and ignores the internal plurality in a culture. He calls this view as "the fallacy of dichotomizing cultures," which is dangerous in practice, because conservative governors try to justify the existing social structures, by the way of appealing to cultural differences.

It seems that Engelhardt and Nie Jingbao discuss the different levels of cultural differences. Nie Jingbao points to the "real" differences, including similarities, while Engelhardt asserts the "constractive" creation of such differences. The latter's strategy is possible and even necessary, but we need to recognize that it is not "real" but "constructive," because it always includes simplification and distortion.