

宗教学的的生命倫理研究のための素描（下）

—私論—

池澤 優

上篇で提出した問いは、簡単に述べるなら、生命倫理の中で国ごとに、あるいは文化ごとに異なる特徴を有する論理が存在するという状況を踏まえ、生命倫理の言説と伝統的な文化や宗教との間には内的な関係があるのか、あるとすれば、伝統的なものは生命倫理の論理の生成にどのようにかかわっているのか、ということであった。この問いに答えるため、特徴的な生命倫理の論理を三つ類型化した。一つは現在の生命倫理において最も主流で、アメリカやイギリスなどで特徴的に見られる標準的生命倫理である。それは人間であることの本質を理性的に思考することに求め、（自分自身の身体を含め）世界は理性的の主体としての自己が自律的な意志決定によって働きかけ改変させる場であると考えている。第二は、ヨーロッパ大陸、特にドイツで特徴的に見られる規範的の人間像の考え方と呼べるもので、人々が有する“人間（あるいは世界）とはかくあるべきである”というイメージが人間（あるいは世界）の尊厳を規定するのであり、個々人が恣意的な願望によってそのイメージを越える改変を行うことは許容されないと考える。第三は、かかわりあいとしての人間とでも名付けられるもので、日本において比較的特徴的に現れる。人間のあり方を他者との一対一的なかわりあいに求め、ある存在をリアルなかけがえのないものと感じる他者がいる限りにおいて、その存在は尊厳を有すると考える。

以上の三類型は、あくまでも著者の管見する限りという意味で、限定的なものであるが、それでも以下のような幾つかの観察を行うことは可能であった。まず、どのような生命倫理の言説であっても、特定の文化的、歴史的な拘束から自由な、オールマイティな考え方はないことである。生命の尊厳に関し全く対照的な判断をするかに見える標準的生命倫理と規範的の人間像の考え方は、実は同じヨーロッパにおける人間の尊厳の異なる面に焦点を当て、論理化したものに他ならないのであった。と同時に、上記三類型は程度の違いこそあれ、多くの国や地域にも共通してみられるのであり、特定の生命倫理の言説が特定の文化伝統と一対一的に対応するという構図にはなっていない。例えば、かかわりあいとしての人間の考え方は、日本にかなり特徴的に現れるとしても、責任（ヨナス）、ケア（ギリガン）という概念の下で欧米の論理にも現れるし、社会的意味での人格という語で標準的生命倫理の中にすら存在すると言えるのである。

従って、下篇で論じるべき主題は次の通りである。生命倫理の言説における文化的差異と見えるものは、実際は、文化的伝統や宗教によって一義的に定められるのではないとするならば、それは一体、何を表すのか。伝統なり宗教なりが生命倫理に影響を与えるというのは、具体的には

どのようなメカニズムを通してなのか。このことを、生命倫理という分野はそもそも伝統が漠然と有してきた価値観を「言語化」することによって成立したものであること、この「言語化」は一種の解釈、創造であって、伝統そのままではないこと、故に文化による違いに見えるものを生み出すのは、文化そのものというより、「言語化」の作用であって、それは何らかの「標準点」に照らして自己をそれとは異なるものとして対置し、何か別のものを作り出す営みであること、そして、生命倫理の分野は伝統的文化や宗教の「言語化」を通して新しい人間観や世界観を正に作り出しつつある場であることを示す、という方向で論じていきたい。

第六節 “ベーコンのプロジェクト”の言語化としての標準的生命倫理

最初に、前篇でも取り上げたゼラルド・マッケニーの著書によって⁽⁴⁰⁾、標準的生命倫理といわれる論理がどのようにして立ち上がってきたかを確認しておきたい。

生命倫理が1970年代に成立して以来、医療と健康保健の領域で権威を有する分野として急激に確立してきた理由については、一般に、近代の驚異的な技術発展が伝統的倫理を時代遅れにしまった、故にそれらが解決法を提示できない問題について哲学的基盤を持つ新しい領域が必要になったのであって、医療分野では生命倫理がこの任に当たったからだと説明される。が、マッケニーは端的にこの見方は誤りだとする。脳死問題を例にするなら、死の定義には長い歴史があり、その見直しはハーバード大学脳死問題特別委員会(1968年)で急に始まったわけではない。そもそも新しい問題に対応するための新しい倫理原則を創出するには、伝統的な見方・既存の文化的・宗教的信念体系を適用することなくしては不可能であるし、また、人類はそのようにして技術と歴史の変化に対応してきたのであって、“新しい”ことが常に権威をもたらすとは限らないのである。マッケニーは、生命倫理が短期間の内に権威を獲得した理由を、部分的には、医療専門職(medical profession)と宗教的伝統の権威の喪失に求める。よく言われるように、生命倫理が発生した背景には、人体実験への関心と医療関係訴訟の頻発、医師の権威に対して患者の権利を主張する人権/消費者運動があったのであり、また1960年代からシアトルでの人工透析に関して倫理委員会が設けられたことが示すように、高度化する医療資源の分配の問題は一般市民を巻き込むものであったため、旧来の医療専門職の権威とその倫理のみで対応するのは限界に達していた。このため、医療専門職および医療内倫理の権威・信頼の危機が生じ、それに代わる別種の倫理が求められたが、この置き換えは、特定小集団の倫理に対する万人に共有される普遍的倫理(要するに民主主義である)の優越に訴えるという、アメリカでよくあるやり方で行われた。言うまでもなく、普遍的倫理は特定の文化・共同体の価値感なしでは成立しえるものではなく、従って、それは現代アメリカが漠然と共有する価値感の明文化の方向に進んだのである。

しかし、アメリカが漠然と共有する価値感というものも実際には多様である。例えば、自由という概念にしても、それが自由至上主義的な意味の自由なのか、社会的な公正さを支持するような形での自由なのか、その理解は様ではない。とすれば、上述の説明は、パーソン論と要約されるような標準的生命倫理の人間観を何故多くの人が説得的(権威)と感じ納得したかを説明しない。ここでマッケニーは、問題の根は近代における伝統の喪失にあるとする。近代以前にあっては、運命や自然の強制によって制約されつつも、その範囲内でより善き生を追求するという文

脈の中で健康は位置づけられてきたが、近代はそれに代わって、人間の苦しみ(suffering)を除去し、選択を拡大すること、運命と自然の強制(natural necessity)への従属から人間のあり方(human condition)を解放することを道徳的義務とする考え方を主流に置いた。フランシス・ベーコン、ルネ・デカルトにおいては、それを実現するのが医学であり、近代医学技術はその枠組みの中で身体的完全性をもたらすことを目的としている（マッケニーはこれをベーコンのプロジェクト(Baconian project)と呼ぶ）。標準的生命倫理も結局のところ、この近代技術の根底に存する考え方を前提とし、それを医療倫理の分野で再定義したものに他ならない。近代人が当たり前と思っているものの見方を言語化したものだから、殆ど疑いもされずに受容されたのである。

しかし、この近代のものの見方は重大な欠点をはらんでいる。それはいかなる苦しみが除去されるべきで、いかなる選択が最良なのかを判断する倫理的枠組み（つまり、人間であるためには受容しなければならない苦しみがあるのか、あるとしたらそれは何か）を提供せず、そのため人間の有限性と考えられるものは何でも除去することを指向することになる。また、人間の身体を統御する技術の道徳的意味を考えない（人間の自由を拡大する限りにおいて、技術はアприオリに承認される）ため、技術による人間身体の改造という問題を主題化できない。その帰結は、技術による身体への介入が最終的に何を目的とするのかを明示することなく、苦しみと感じられるものを無限に除去し続ける虚無的ユートピアニズム(nihilistic utopianism)である。この思考枠組を前提とする標準的生命倫理は、それを継承するだけでなく、より深く刻み込む。それは人間を死と運命から解放しようとする努力を正当化するが、如何なる死と苦しみが望ましいのかを語らないため、結果的に人間を技術の制御下に置くことを容認する論理にしかならない。

そこで標準的生命倫理に代わる別の論理を構築しようとした試みを再検討することで、標準的生命倫理を否定するのではなく、建設的に乗り越える方途を探るというがマッケニー自身のプロジェクトになるのだが、その詳細はここでの議論と直接関係しないので省略しよう。重要なのは、標準的生成倫理の論理は（その主張者が言うほどには）斬新なものではなく、むしろ近代の過程の中で成立し、我々が自明視しているものの見方と価値観を前提とし、それに明瞭な表現を与えたものに過ぎないということである。そして、漠たる感覚を言語化することで成立するのは、標準的生命倫理以外の類型の場合でも同じなのであり、ただ、既に標準的生命倫理が“標準”となっている中に、それに対する対抗として出現するために、やや屈折した過程をたどる。そのことをトリストラム・エンゲルハートの議論をベースに考えてみたい。

第七節 漠然たる感覚の言語化

前篇で多少引用したように、エンゲルハートは基本的には標準的生命倫理の範囲内に属する生命倫理学者であるが、彼のユニークな点は標準的生命倫理の最も基本的な判断基準である理性的人格による自律的意志決定の原則を「内容のない」(contentless)倫理と断定する点である。まずは、彼の主著『バイオエシックスの基礎づけ』により、その理路を見てみたい。⁽⁴¹⁾

エンゲルハートは、ヨーロッパの伝統的倫理思想は古代ギリシャから近代に至るまで、人間存在は普遍的な理性を共有するという仮定に立ち、理性的思索を通して全ての人が同意する倫理規範を獲得することを指向する点で一貫していたと言う。中世のキリスト教はローマ社会の多元性

を単一的・一神教に置き換えたが、そこでは人間の倫理性の根拠は神による創造にあり、それは恩寵（信仰）によって獲得されるが、（信仰のない）理性によっても理解可能とされたのであって、理性への確信をむしろ強化した。近代に入り、キリスト教への信仰が揺らぎ、世界観の変化と倫理観の断片化が起こっても、それは世俗的理性への確信という形で存続した。特定の信仰あるいは神によることなく、理性のみによって、万人に普遍的に妥当する良く生きることを獲得することが近代の哲学的倫理のプロジェクトであった。しかし、今日の現代社会はこの近代のプロジェクトが最終的に失敗したことを目撃している。エンゲルハートは、現代は「内容のある」（content-full）倫理性を共有できない「倫理的異人」（moral strangers）からなる多元的社会と見ているのであり、その中で我々はいかなる規範的な倫理観も人間観も共有していない以上、理性のみによって全ての人を受け入れる「内容のある倫理」を確立することは不可能で、考え方の複数性と競合の中に現在の生命倫理はおかれている。

その状況の中で、特定の規範、世界観を普遍化しようとするれば、暴力による強制以外に手段はない。ここで彼は暴力による強制が避けるべき最大の悪であるとする（スターリン、ヒトラーから、四人組、ポルポトに至るまで、国家を単一の倫理的共同体にする試みからどれ程の大虐殺が展開されたことか！）。世俗国家においては、多数派が間違っていると感じる多くのことが容認されるべきで、国家はその多様性を抑圧してはならない。「倫理的異人」たちが暴力に訴えないで協働するための唯一の方法は合意（agreement）であり、そこから合意を与える自由の尊重、同意できない場合は、暴力に訴えて相手を抑圧しないという意味での基本的平等が帰結される（これは「……をすることは悪だが、人はそれをする権利がある」と要約される）。これがポストモダンにおける「普遍的にして内容のない（contentless）世俗的倫理」（または、合意を唯一の根拠とする「倫理」、諸権利を決定する空の枠組み（empty framework）、手続き（procedure））になる。

従って、現代社会の倫理は二つの層——普遍的な「内容のない倫理」と具体的な「内容のある倫理」——において存在する。後者は生きることの意味と価値、善悪の具体的指針を指し示す豊かな（thick）なものだが、その範型は常に複数存在する。前者は、単に争いを回避し共存する手続きを示すのみで、人間であることの意味と価値を与えない。意味と価値は常に特定の共同体を背景とする「内容のある倫理」によってしか成立しない。どの「内容のある倫理」を選択するかは、一種の賭け、美的好み、あるいは直観のようなもので、客観的には正当化されない。

このことは、生命倫理にかかわる個々の具体的な問題に関しては、先ず「内容のない倫理」、即ち同意の原則に基づいて、個々人が希望することを、それが人格（同意を与える能力を持つ者）の尊厳と善行の原則に反しない限りにおいて、許容しつつ、しかし、それによって特定の信条（例えば宗教的信仰）に基づく規範を排除するのではなく、その信条を共有する共同体が自主的に一定の規範や禁止を自らに課することをも許容する、という形で現れる。例えば、中絶に関しては、同意を与える能力という点では、胚・胎児・嬰兒はいずれも厳密な意味での人格ではなく、「社会的意味での人格」（既述）として、即ちその親もしくは周囲の人々の所有物として保護されるのみであるから、親や周囲の人々がその誕生を望まない場合には中絶する権利がある。同様に、「内容のない倫理」はどのような婚姻や生殖が望ましいか規定しないから（望ましい生殖の考えは「内容のある倫理」を必要とする）、関係する第三者を含めて同意さえとれていれば、代理母や胚提供のような生殖補助医療も、体外受精で廃棄される卵を何らかの技術的操作の対象にする

ことも問題ないことになる（ただし、善行の原則によって、その卵が将来なるであろう人格に悪意ある危害を加えるような技術の介入は許されない）。但し、このことは特定の内容ある倫理を有する共同体が、生殖や胚・胎児に対する特定の見方に基づいて、中絶を禁止したり、生殖技術を否定したりすることを妨げない。エンゲルハートの「内容のない倫理」は多元的な人間観や世界観が共存するための「枠組み」なのである。

エンゲルハートの議論は幾つかの点で疑問がないわけではないが⁽⁴²⁾、重要なのは標準的生命倫理の立場に立つ者が、それは「内容がない」、即ち殆ど倫理（善悪の判断）の名に値しないのであって、倫理が成立するためには、特定の世界観・人間観と価値観を有する共同体（広い意味での文化的・宗教的伝統）が必要なのだと指摘している点にある。但し、「内容がない」「空の枠組み」の枠内で、個々の共同体が具体的にどのように「内容のある倫理」を確立していけるのかは、更に問題になる。この点で彼が注目しているのが「倫理委員会」という仕組みである。

倫理委員会については、日本でも「臨時脳死及び臓器移植調査会」（1992年）以来、周知の組織になっているが、欧米では国家レベル（あるいはEUのような超国家レベル）の倫理委員会と、施設（病院）ごとの倫理委員会には明確な性格の違いがあり、後者は更に、公費助成を受ける個々の研究の妥当性を審査する委員会（アメリカでは法律によって設置を義務づけられる、施設内研究審査委員会Institutional review board, IRB）と、生命倫理的問題について施設ごとの基準の制定を行う、医療専門職の自己管理組織としての病院倫理委員会（Hospital ethics committee, HEC）の二つに分かれる。エンゲルハートが取り上げるのは、この病院倫理委員会であり、それには多様な機能があり得る（施設の方針の決定、施設スタッフの教育、患者と治験者の保護とコンサルテーション、関係者間の意見調整など）が、その中に関係者をできるだけ満遍なく委員にすることで偏った意見を排除し、各施設で広範に共有されている倫理的感觉を明文化するという、準民主主義的機能がある。倫理に関して委員会がそのような機能を担い得るのは、倫理的感觉は（組織においても個人においても）十分に論理的に思索されていない漠然たる感覚にとどまっているのが普通であり、そもそもそのような感覚を明文化する機構は我々の文化の中に殆ど存在してこなかった。もちろん、倫理学者の仕事はそのような倫理的感觉の明文化であったと言えるし、個々の現場においては医師や患者・家族が直感的に倫理的判断を行ってきた訳であるが、前者は個々の現場より普遍性に関心を持ってきたし、後者はその権威が今日では信用されていないからこそ、倫理委員会のような組織が必要になったのである。

エンゲルハートは、この点について、倫理委員会は現場で共有される漠然たる倫理観を明確化するのに、あるいは少なくともそう見せかけるのに有効な仕組みであるとする。先ず、委員会の構成メンバーを決めるときに、機関を甚だしい混乱に陥れないよう、極端に意見の異なる者をメンバーに入れない配慮が働く。もちろん、それでも意見の分岐はありえるが、現場での実効性の観点から、それぞれの施設での感覚に適合的な選択を行うことで、結果的に多元的社会における対立を顕著にしないように働くことになる。もしこの時に当該の施設が標準的生命倫理とは異なる価値観を共有するような場であり、かつ倫理委員会がその構造を明瞭にし、それを論理的に表現する言葉を考えだすことに成功するなら、それは標準的生命倫理に代わる新たな論理の候補になり得るであろう。もっとも運営次第では既存の標準的生命倫理の方針を形式的にオーソライズするものにしかないかもしれないが、その方が可能性が高いかもしれないが。⁽⁴³⁾

このことは施設内倫理委員会だけではなく、地域あるいは国レベルでの同様の機構についても言えることである。既に生命倫理の言説の三類型の部分でも論じたように、ある国あるいは文化の中にも多用な要素が併存していると考えられることができるが、その中のどれが優勢であるか（あるいは、その多用な要素がお互いにどのように結びつけられ配合されているか）はそれぞれ独自であると想定することは許されると思われる。その中で、なるべく一般の意見を代表するようなメンバーを倫理委員会の委員に選び、彼らが自分たちの独自性を自覚的に論理化することで、その国あるいは文化独特の生命倫理の言説が成立し得るし、また現に成立している。例えば、脳死臨調以来の日本の脳死・臓器移植に関する議論、およびそこから生じたかかわりあいとしての人間の議論は、そのようなプロセスの代表例と見ることができる。⁽⁴⁴⁾

とするなら、生命倫理の言説はいずれの類型のものであっても、それが発生した文化伝統に内在していた漠然とした感覚に明瞭な言語と論理を与えた（「言語化」した）ものであると言えるだろう。国ごと、あるいは文化ごとに特徴的な生命倫理の論理が存在することは、それぞれの漠然とした感覚に違いがあることを反映しているのであり、一方、どの文化にも多かれ少なかれ共通する論理が現れる（一対一対応になっていない）ことは、各文化の漠然とした感覚は多分に多元的・多面的で、どの文化にも多少なりとも同じような感覚が存在していることを意味している。換言するなら、生命倫理の言説における文化的差異と見えるものは、背景となる伝統や宗教が異なるから違うというような単純なものではなく、むしろ言語化の過程において伝統や宗教の中のどの要素に注目するのにかによって、他と異なるその文化独自の論理が「発見」されていくのであろう。重要なのは、文化伝統の違いそのものより、「言語化」の過程なのだと思う。

そこで、以下には節を改めて、ある特定の文化伝統から意識的に独自の生命倫理の論理を創出する試みを取り上げ、その中で「言語化」の過程がどのように進行するのかを観察したい。

第八節 「儒教的生命倫理」という試み

ここで事例として取り上げたいのは、范瑞平（香港城市大学公共及社会政策学系講師）の編による『儒教的生命倫理』という論文集である⁽⁴⁵⁾。編者はエンゲルハートの影響を受けており、現代を多様な共同体が併存する「普遍主義」（cosmopolitanism）的世界とみなし、その中で「内容のある倫理」は日常生活（real lives）に密着したところからしか生まれない、編者たちにとっての日常生活は儒教的伝統を引きずっており（執筆者の殆どが北米で教育・生活する中国系）、よって儒教的伝統に基づく生命倫理の構築を試みるというのが、本書の執筆者たちの基本的なプロジェクトだと言える。

儒教が厳密な意味での宗教か否かについては多様な議論があり、著者も一定の見解を持つてはいるが⁽⁴⁶⁾、それに深入りすることは本稿の目的ではなく、ここでは人間の“究極的関心”に応じるという意味での広い意味での宗教性に包含されると解しておこう。とするなら、本書は特定の宗教伝統をベースにして、標準的生命倫理とは異なる（alternativeな）生命倫理を意識的に作り上げようとした、希有な試みであると評価できる。

ここでは収録された論文全てを紹介・分析する紙幅もないことから、代表的な論考を数本選び、そのディテールよりも論理構成に重点を置いて分析するという手順で考察したい。

（一）第一部「身体・健康・徳」の二論文

冒頭に置かれているPeimin Ni「儒教の徳と人間の健康」とEllen Zhang「宋代以降の儒教の身体概念と倫理的感受性」はともに生命倫理との関係において儒教をどう理解するか、全体的な枠組みを示したものである。前者が儒教全体（主に古代）、後者が宋明理学についてであるが、實際上、時代によって異なる儒教理解が提示される訳ではなく（というより、前者で「大学」「中庸」からの引用が多いことが示すように、朱子学的な視点からの儒教理解が中核になっていると言える）、両者を一体のものとして考えることは許されよう。

両者に共通するのは、儒教における全体論的(holistic)世界観の強調である。儒教では宇宙（「天地」）の万物には究極的な存在の根拠である「天」の理法（「道」「理」）が貫流していると考え、従って、例えば天人相関論におけるマクロコスモスとミクロコスモスの照応の理論が示すように、人間存在も宇宙的な統合体の中に包摂される不可分な存在と見なされる。この全体論的世界観を支える説明の原理が「気」（陰陽・五行）の概念である。万物を構成する「気」の流れは究極的には「天」（「道」）を根源とし、あらゆるものは一つの「道」の多様な現れに他ならず、他から全く分離された存在はあり得ない。人間に限定して言えば、このことは二つのこと意味する。

第一に、人間の精神と身体の間に決定的な断絶を認めないということである（心/身不分離）。人間の身体も精神も共に一つの「気」から構成されるから、究極的には両者は連続するのであって、デカルト的な霊肉二元論は成立しない。精神を意味する「心」が同時に身体中の臓器を意味し、身体（「身」）を修めることが人格の修養（「修身」）を意味しているように、人間とは心身両面を含む全存在であり、身体は人間^{person}の具現化として捉えられる。第二は、個人と社会の間に対立もしくは断絶を認めないことである。人間は常に社会的属性を持つものとして規定されるから、個人の内面的な成長・向上は常に他者に対する社会的実践として顕現するはずなのであって、他から自立・分断された主体というアトム的な人間観は成立しない。

このことを表現したのが『礼記』大学篇の有名なスローガン、格物—致知—誠意—正心—修身—齊家—治國—平天下に他ならない。

古の明德を天下に明らかにせんと欲する者は、先ず其の国を治む。其の国を治めんと欲する者は、先ず其の家を^{ととの}齊う。其の家を齊えんと欲する者は、先ず其の身を脩む。其の身を脩めんと欲する者は、先ず其の心を正しくす。其の心を正しくせんと欲する者は、先ず其の意^{いた}を誠にす。其の意を誠にせんと欲する者は、先ず其の知を致す。知を致すは物に格るに在り。物格りて后、知至り、知至りて后、意誠なり、意誠にして后、心正しく、心正しくして后、身脩まり、身脩まりて后、家齊い、家齊いて后、国治まり、国治まりて后、天下平らかなり。

ここで「心を正しくする」ことは「身を脩む」ことに連続し、それを軸にして個人的・内面的な修養・学習と社会的実践・為政を統合する体系が形成される。つまり、自己の身体性を含む個別事象（「天」賦の「性」）への洞察・省察（「物に格る」「知を致す」）から、その中に内在する「道」（「理」）の自覚に至り、その上で自己（精神性+身体性）だけでなく、他者・社会をも変容させることによって、「天」の法則性（「道」）を実現させること、それが儒教の倫理的営為の目的なのであって、そうすることにより『礼記』中庸篇に

唯だ天下至誠のみ、為に能く其の性を尽くす。能く其の性を尽くせば、則ち能く人の性を尽

くす。能く人の性を尽くせば、則ち能く物の性を尽くす。能く物の性を尽くせば、則ち以て天地の化育に賛ずべし。以て天地の化育に賛するべくば、則ち以て天地と参ずるべし。

と言うように、「天」と並ぶ宇宙の共同経営者の資格を得るのである。

仁・義などの儒教的徳目は、この倫理的営為の方向を指し示すものである。孔子においてその中で最高の徳は言うまでもなく「仁」であるが、それは「克己復礼」（『論語』顔淵篇）として規定されている⁽⁴⁷⁾。それは利己心を排し（利他主義）、欲望を抑えること（それにより健康になるはずである）も含むが、人間的な欲望が全て否定されるのではない。否定されるのは過剰な欲望や感情であって、重要なのは「中庸」（バランス）なのである。そして、心身不分離である以上、「心を正す」ことは精神的なバランスにはとどまらない。『孟子』公孫丑上篇に「夫れ志は氣を帥^{ひき}いるものなり。氣は体を充^す（統）ぶるものなり。夫れ志至れば、氣これに次ぐ」と言うように、精神（心）は身体性（情動）の主、「大体」であるから（『孟子』告子上篇）、心のバランスは身体「氣」の充溢をもたらし、それによって心身両面にわたる健康をもたらすことが可能になると考えられた。中国医学で全ての病の原因が「氣」のバランスの失調に求められるのは、このことと軌を一にする。よって、儒教の倫理的営為は本質的にヘルスケアに他ならないのである。

この心身両面にわたる「中庸」を実現する具体的・身体的規範が、儒教体系においては「礼」であるが、それは小は些細なエチケットから、大は国家機構の仕組みに至るまで、人間の外面的な行為や対人関係における振る舞いを規定する、あらゆる文化規定を包摂する概念である。それは儒教的倫理の外在化、行為上のシンボルでもあるのであって、「礼」規範に従って行為することは、その精神を体現することであるし、また体現しなければならないのであった。従って、「礼」規範に従った日常実践の積み重ねは、「天」の「道」への自覚に基づく自己啓発の実践であると共に、自己啓発によってもたらされた「氣」の充溢を外側に向かって拡大し、他者をケアして、自他の間に調和ある「氣」の場を生み出すこと、最終的には社会全体を調和ある「氣」の場に包容させることに至るはずなのである。結論的には、儒教は健康を孤立した自己の身体の問題（技術）に還元することはないのであって、身体健康とは同時に精神のバランスであり、理想的社会の実現でもあると考える。儒教的生命倫理は、人間の欲望、対人関係や社会全体を含めて考察するものと要約することができよう。

この二論文は「儒教的生命倫理」の試みが依拠する儒教理解を典型的に示すと言える。当然、その理解は正しいのかという疑問を呈することは可能であるが、総体的には、特に欧米の読者に対する概括的な説明としては、誤ってはいないと言わなければならない。もちろん、Peimin Niの議論における「調和ある氣の共同体」が氣功からの引用であるように⁽⁴⁸⁾、儒教と中国文化の区別が為されていないといった問題はあるが、本書の試みが中国文化の「日常生活」のバックボーンとしての儒教から、標準的生命倫理とは異なる論理を引き出すことを目指している以上、そのこと自体には問題はない。むしろ、著者たちが儒教としてあげているものだけが儒教ではないという点の方が問題になるかもしれない。つまり、儒教自体が二千五百年ほどの歴史を有する体系なので、その中にも相当程度のバリエーションがあり、ここで取り上げられている儒教イメージはあくまでもその中の一つに過ぎないということである。この二論文がともにTu Weiming（杜維明）を最も良く引用することも、それが特定の儒教理解であることを示すと言えよう。

（2）第二部「自殺・安楽死と医学的有用性」の二論文

次に、儒教的生命倫理は個別具体的な問題に対して何を主張するのかを見るために、Ping-Cheung Lo「儒教の自殺に対する見方とその安楽死に対して持つ意味」とGeorge Khushf「管仲の尊厳に関する考察：自殺に対する儒教と西洋の自由主義的考え方の比較」を考えることにしたい。表題が顕すように、この二論文の主題は自殺だが、念頭にあるのは言うまでもなく安楽死である。Khushf論文はLo論文に対するコメントとして書かれたもので、部分的には理解しがたい記述を含むものの、「儒教的生命倫理」という試み自体に対する鋭い疑問を呈しており、本書全体の試みの意義とその限界を考える上で、極めて有益なものになっている。

先ずLoは、キリスト教の「生命の尊厳(SOL)」原則に対抗して標準的生命倫理の枠内で議論されてきたのは、生きるに値しない程「生命の質(QOL)」が低い状況において、自分で死を決定するという意味での「自己指向型」自殺であったとし、自殺には自分以外の何者かのために自分の生命を捧げる「他者指向型」自殺があるとする。「生命の尊厳」原則の下ではどちらの自殺も否定されるが、中国では「他者指向型」自殺は道德的義務とされ、むしろ議論されたのは如何なる状況下なら「他者指向型」自殺をしないことが許容されるかであった。というのは、儒教においては生物的生命はそれ自体では最高の価値ではなく、最高善は道德的達成(仁義)にあるから、「生命の尊厳」原則は成立しないからである。具体的な人間関係の中で人格を発揮することを指向する儒教体系においては、生命を越える価値を有する道德とは特定他者に対するかかわり——例えば、君に対する忠、親に対する孝、夫に対する貞、そして朋友への信——であったから、そのような他者に殉じることは否定されないどころか、称揚され、当為ともされたのであった。中国において称揚されたもう一つの自殺は、自己の尊厳を保つための「自己指向型」自殺である。

「自己指向型」自殺は父母から与えられた生命を恣意的に扱う点で「孝」の倫理に反するため、普通は非難されるが、単に生きることが価値ではない以上、恥辱の中での生は生きるに値しないもので、それが逃れ得ないなら死ぬことが道德性にかなうと捉えられたのである。これがLoが抽出した、儒教の自殺に対する二つの基本的な見方(テーゼ)になる。

但し、宮刑という屈辱の中で生きて『史記』を完成させた司馬遷のように、生きて果たすべき使命が恥辱を越えると感じられる時には、生きる選択をすることもあり、それもまた称揚される。他者指向的自殺に対しても、特定他者に対する忠誠心を越えるより高次の目的のために生きべきとする考え方——例えば、明末清初の顧炎武や王夫之は君主に殉じて死ぬよりも、中華文化を守り継承するという目的のために生きることを選択した——の下では、自殺は真に崇高な目的を理解しないものとして非難されることになる。先述した二つのテーゼが特定の他者や自己の体面といった具象的な価値を生命より優先させるものだったのに対し、国家や民族といったより抽象的な価値への覚醒が進んだ結果、アンチテーゼとしての反自殺論が生まれたというわけである。

その上で、Loは生命倫理における安楽死容認論と儒教の自殺容認論を比較し、次のようにまとめる。両者とも生命の尊厳を至上の価値としない点では同じだが、儒教の自殺容認論が他者指向的で、究極的には他者のために何らかの役に立つために自己の生命を犠牲にすることを価値とするのに対し、安楽死容認論は基本的に自己指向的で、消極的に“重荷”を除くことを目指す点で異なる。生命の質の低い生を“重荷”として除くことを容認する議論は、結果的には社会にとって“重荷”となった人を排除することに通じ、儒教の「仁」の精神から容認できない。また、

安楽死容認論の根拠は自律（自己決定）の原則であるが、儒教における自律は全きの自由なのではなく、「天」賦の道德性に基づく決断である。人間の滅ぶべき運命が恥辱であるとしても、それが「天」が与えた人間に固有なあり方である以上、恣意的に自分の死を決めることはできず、ただ「天」賦の道德性の実現のためには生命を犠牲にすることもいとわないという論理なのである。従って儒教的生命倫理においては、死における自律は個人的な自由意志の問題ではなく、社会公共の問題であり、切迫した終末期における安楽死を否定はしないものの、他人の苦しみを座視しない「仁」の精神に則って緩和ケアを普及させることが目指す方向になると結論される。

これに対し、Khushfは、Loの議論の問題点を以下のように指摘する。第一に、Loが中国における自殺に関する議論を「道德のために死ぬべきである」（テーゼ）と「より高次の目的のために生きるべきである」（アンチテーゼ）という二つの主張の対立（前者から後者への進歩）と描写したことについて、国家・民族が道德（仁義）より高い次元とするのは、近代国家の価値感を暗黙の内に前提としていると批判する。実際にはテーゼもアンチテーゼも人間が最終的に道德的責任を負うべき対象を常に「天」——人間存在と道德性の究極的根拠——に求めていたものであり、ただ、それが具体的に何を指すのかは各人と文脈が異なっていたと言うべきなのではないか。とするなら、テーゼとアンチテーゼの間には本質的な差異はない。

第二に、Loは標準的生命倫理の安楽死論に代わる別のオプションとして儒教を設定している訳であるが、その時に現代的状況に適應するように、儒教に一定の変形を加えている。例えば、封建主義と結びつく要素（生命よりも道德性に高い価値を認めて自殺を容認するとき、それが実際には君臣・親子・夫婦の権力構造を帰結する）や恥shame cultureの文化の要素（他者指向的自殺は自分を高く評価してもらいたいという自己指向性に基づくのではないか）はオミットされている。

第三に、儒教の自殺容認論が人間を越える究極的な道德性（「天」）を根拠にするのだとすると、それは西洋における見方とそれ程隔たったものとは言えない点である。ここでKhushfは西洋の自殺論に対するLoの理解（キリスト教的「生命の尊厳」vs自律の原則）が余りにも一面的であると指摘する。生命は個人の所有であることを根拠に安楽死を正当化する論理は、西洋における自由主義の伝統の一つ、「貧しい(anemic)自由主義」に過ぎないのであって、もう一つの伝統として「古典的自由主義」がある。前者が功利主義と自律の原則を至上命題とするのに対し、後者では権利を有する人間としての本源的なあり方（人間は超越的な意志によって権利を有する存在として創造された）から、各個人はそのような人間的なあり方を恣意的に放棄・改変する権利を持たないと考え、自殺は人間的なあり方の放棄であるから禁止されるとするものである（Khushfが具体的に挙げるのはジョン・ロックであり、それについては前篇で論じた）⁽⁴⁹⁾。それは自然と運命によりもたらされる非人間的状況の中でも人間的なものを守り続けようとする人間像を提供するもので（即ち規範的人間像の論理）、人間の恣意を越える「天」賦の道德性に訴える儒教とそれ程違ったものではない。

西洋が中国と違っているのは、（親ではなく）神が生命を与えたが故に、神のみが生命を奪うことができる、従って「より高次の目的」は神に他ならず、儒教でのアンチテーゼ“人はより高次の目的（＝神）のために生き、かつ死ぬべきである”が、テーゼとして成立するというところに他ならない。諸個人が直接、神に道德的義務を負っていると考えることにより、譲渡できない権利、個人の国家や集団に対する「自由」の優越、ならびに公・私の区分が成立する。

本書については他にも興味深い論文は多いし、また、論文集としての性格上、全ての論者が同様に「儒教的生命倫理」の構築を目指しているわけではない。が、儒教という特定の世界観・人間観に基づき、それが生命倫理の諸問題に関してどう考えるかを「言語化」するプロセスにおいて何が起きているかについては、以上の事例からも十分に考察することができると考える。特に最後のKhushfの批判は、「言語化」の性格を考える上で重要である。

全体として、儒教体系を生命倫理的言説へと言語化するために用いられている戦略は、以下のよう要約できる。

- ①標準的生命倫理の考え方（心身二元、自律的主体）を西洋の伝統・宗教に基づく見方として一元的に規定した上で（相対化）、
- ②儒教をそれと異なる見方として対置させ、違っている部分に注目して再構成し、
- ③それを標準的生命倫理で用いられる概念（近代的分析概念。人格、健康、ケアなど）で語る。

この三段階のいずれについても問題がある。①の「相対化」については、Khushfが自由主義的伝統についてみじくも指摘したように、標準的生命倫理という仮想敵の普遍性を否定するために、それがそのまま西洋の伝統と同一視され、西洋あるいは西洋近代においても多様な論理と感覚が存在することは無視される。比較文化の方法論としてはあまりフェアではないと言えるが、そもそも標準的生命倫理vs儒教的生命倫理という対立軸を浮き上がらせるのが目的の議論なのだから、当然とも言える。また、③の「近代的分析概念」については、宗教学の中では周知の問題であり、ここで云々するには及ばないであろう。典型的には宗教学が拠って立つ「宗教」という概念がそれであり、「宗教」概念が存在しなかった文化にそれを持ち込むことで、「〇〇文化の宗教」について語り、他と比較することが可能になるが、同時に「宗教」という分野を切り出すことは、オリジナルの文脈では統合体であったかもしれないものを破壊する作業でもあるのであって、そのような分析概念の適用は限定的な有効性を持つものとして、自覚的になされる必要がある⁽⁵⁰⁾。生命倫理の「言語化」においても、読者は近代的分析概念を用いて思考している訳だから、それを用いることは致し方ないが、同様の危険性については自覚的である必要がある。

しかしながら、筆者の見るところ、「言語化」の最大の問題点は②「再構成」の過程にある。儒教を標準的生命倫理に代わるもの（alternative）として措定するため、儒教体系中の中でも「西洋の伝統」とされる考え方と対照的な要素が強調して見いだされ、それを軸として全体が理解される。儒教の中にそのような要素があることは確かだから、それは決して誤った儒教イメージではないが、既に述べたように、儒教自体にも多様な要素があり、その中の標準的生命倫理と親和的な部分、あるいは親和的と解釈することもできる部分は無視される傾向が強いことになる。それは西洋あるいは西洋近代という鏡に照らした上での儒教イメージなのである。以下、この点を幾つか例を挙げて述べたい。

Ellen Zhangはその論文の最後で、法則性（「道」「理」）とその法則性が具現化した具体的事物（「気」）の関係について、現実のあり方がそのまま「理」であるのか、それとも「理」はプラトンのように具体的事物とは別の不可視の法則として理解されるのか、理気一元か二元かという問題を取り上げ、それについては儒者の中でも多様な意見があり、かつ曖昧でもあることを認めつつ、可能体としての人間の「性」が「理」の現れであり、善であることを強調するときには、儒者は心と身の間に区別を立て、「性」が身体性によって覆われる時、その実現が阻害されるとする。

一方、修養の必要性を説く時には、「理」の超越性を強調し、心・身を連続として表現する傾向が強くなるとした上で、この曖昧さの原因は「理」と事物が二元論^{dualism}ではなく、連続体の両端^{polarity}であり、「心」は両者の中間に位置づけられるような構造であったためであり、抽象的理念と具象的事物が断絶でなく、連続と捉えられる点に、儒教的世界観の特殊性があるとする。しかし、このことは翻って言うなら、儒教にもある種の二元対立で人間（あるいは身体）を捉える見方が内包されていることを示している。

孟子を例に挙げるなら、倫理性の根拠は人間の内面的な「性」にあり（いわゆる「忍びざるの心」「四端」）、それをそのまま外界に拡充することで客観的倫理規範（仁・義・礼・智）は成立する（公孫丑上篇）。「性」が必ずしも実現しないのは、告子上篇に「耳目の官は思わずして、物に蔽わる。物交われば、則ちこれを引くのみ。心の官は則ち思い、思えば則ちこれを得、思わざれば則ち得ざるなり。此れ天の我に与えるところにして、先に其の大なるものに立てば、則ち其の小なるものは奪う能わざるなり」と言うように、内面的な「心」の思考作用（「大体」）が外的な知覚作用（「小体」「耳目の官」）により制約されるからであり、従って、公孫丑上篇で言うように（先述）、「氣を帥^{ひき}いるもの」としての「志」（心）の主宰性を保つことで、「氣」を制御し、身体性を超克することが求められることになる。換言するなら、孟子は内的な「心の官」と外的な「耳目の官」から成る二元的存在として人間を理解したのであり、前者こそが本来的な人間のあり方（「性」）であるが故に、人間性は善なのであった。⁽⁵¹⁾

孟子とは全く対照的な人間性理解を示した思想家は荀子である。彼は人間の「性」は本来的に欲望であり、欲望は争いを、争いは無秩序をもたらすが故に、「悪」であって、それは人為的（「偽」）に設定された客観的規範（「礼」）によって矯正されなければならないと考える（礼論篇）。しかし、人間が本来的「性」（欲望）に打ち勝って、外的な規範に自発的に従うには、人間自体の中にそのような倫理性が内在している必要があり、それはやはり「心」に求められる。天論篇に「耳・目・鼻・口・形は能く各々接するありて、相い能くせざるなり。夫れ是を天官と謂う。心は中虚に居り、以て五官を治む。夫れ是をこれ天君と謂う」、正名篇に「性の好悪・喜怒・哀楽、これを情と謂う。情然りして心これが為に振ぶ、これを慮りと謂う。心慮りて能くこれが為に動く、これを偽と謂う。慮り積み、能く習い、而る後に成る、これも偽と謂う」と言うように、人間は思索能力（「慮」）を通じて外的な規範を習得するのであり、思索能力は知覚を支配すべき立場にある。荀子においても、人間は思索（「心」「慮」）と感覚（「五官」「情」）から成る二元的存在なのであり、ただ、人間の本性は感覚と欲望であるから、従って僅かに存在する思索能力によって、客観的正しさを学習し、習得することによって、倫理は成立し得ると考えたのであった。⁽⁵²⁾

とするなら、孟子も荀子も共に人間存在を思索と知覚から成る二元的存在と捉え、思索が知覚（身体性）を制御すべきことを主張しているのであって、ただ、思索（倫理性）が人間の本性であるのか、それとも知覚（欲望）が人間の本性であるのか、その一点の認識において分岐していると言うことができよう。もちろん、孟子と荀子の二元論は、デカルト的な二元論ではない。しかし、精神と身体を区別する、ある種の二元論であることは確かである。そこから、儒教は（西洋と同様に）身体に対する精神の優越を説いたと結論することは不可能ではない。「儒教的生命倫理」の構築の試みがその理路を採らないのは、儒教を標準的生命倫理に代わるべき対照的なものとして位置づけているからであろう。

次に、人間存在の二元的把握という点に関しては、魂・魄の二つの靈魂の概念が重要になるはずであるが、本論文集では特に触れられていない。もっとも魂魄に関する描写は文献中でも一定していないので、扱いにくいという事情はありえる。ただ、魂魄に関する最も初期の言及である『左伝』昭公七年には「人生まれて始めて化するを魄と曰い、既に魄を生ずれば、陽を魂と曰う。物を用いて精多ければ、則ち魂魄強く、是を以て精爽あり、神明に至る」とあり、その杜預注には「魄は形なり。陽は神氣なり」、『春秋正義』にはそれを敷衍して「人の生ずるや、始めて変化して形を為し、形の靈なるもの、これを名づけて魄と曰うなり。既に魄を生じるや、魄の内に自ずから陽氣あり、氣の神なるもの、これを名づけて魂と曰うなり。……初めて生ずるの時、耳目心識し、手足運動し、啼呼して声を為す、此れ則ち魄の靈なり。……性識漸く加うところあり、此れ則ち氣に附するの神なり」とあるから、魄が身体性（知覚作用）にかかわるのに対し、魂が精神（思考作用）を司ると理解されたとは言えるはずである。もとより、魂・魄の二元論は靈肉の二元論ではない。何より魄は身体そのものではなく、身体活動を統御する靈魂であり⁽⁵³⁾、また『礼記』郊特牲に「此の魂氣は天に歸し、形魄は地に歸す」、『淮南子』精神訓に「夫れ精神は、天に受けるところなり、而して形体は地に稟けるところなり」と言うように、原初の一氣から分かれた陽（天）・陰（地）の二氣の相互作用によって万物が形成されるという宇宙生成論を背景にしているため、天に由来する魂（精神）と地に由来する魄（形体）は基本的に平等であり、前者の後者に対する優越、支配という論理には成りにくいからである。

但し、魂魄の概念の下であっても、魂の一方的優越を主張する論理が儒教の中に存在しないわけではない。例えば、『礼記』檀弓下に以下のようにある。

延陵の季子（呉の公子、季札）は齊に適き、其の反るにおいてや、其の長子死し、嬴博（地名）の間に葬る。（中略）既に封ずれば（埋葬し、墓に盛り土をすること）、左袒し（左肩を肌脱ぎにすること。葬式の時の礼）、其の封を右還して、且つ號すること三たび、曰く、「骨肉の土に帰復するは命なり。魂氣の若きは、則ち之かざるなし、之かざるなし」と。而して遂に行く。孔子曰く、「延陵の季子の礼におけるや、其れ合えり」と。

ここでは魂氣と骨肉の対立が薄喪の根拠とされ、死後の靈魂（魂）は偏在し得るから、身体を重視する必要はないという論理になっている。また、後漢章帝の時の儒学の教説をめぐって開催された白虎觀會議の記録である班固『白虎通徳論』性情篇には

性情なるものは何の謂ぞ。性は陽の施し、情は陰の化なり。人は陰陽の氣を稟けて生ず、故に内に五性・六情を懷く。（中略）故に『[孝經] 鈞命決』（前漢末の緯書）に曰く、情は陰に生じ、欲して時を以て念う。性は陽に生じ、以て理に就く。陽氣なるものは仁、陰氣なるものは食、故に情に利欲あり、性に仁あり。五性なるものは何の謂ぞ。仁・義・礼・智・信なり。（中略）六情なるものは何の謂ぞ。喜・怒・哀・楽・愛・惡なり。六情は五性を扶成する所以なるを謂う。（中略）魂魄なるものは何の謂ぞ。魂は猶お伝伝たる（伝わる様）がごときなり、行きて外に休まず、情に主たり。魄は迫然として（外界から迫られる様）人に著き、性に主たり。魂は芸る（除草）なり、情以て穢を除く。魄は白（明白・潔白）なり、性以て内を治む。⁽⁵⁴⁾

とあって、人間を「性」（仁・義・礼・智・信、内在的倫理性）と「情」（外界の刺激に反応する情動と欲望）から成る二元的存在と捉えた上で、「魂」は内面から外界に対して働きかける作

用、「魄」は外界の知覚が内面を刺激する作用と理解し、内在的倫理性に基づく思索（魂）により情欲を制約し、外界からの刺激により内在的倫理性を活性化させるという理論が語られている。

「魂」と「魄」は人間が活動する上で共に必要なものだが、「魂」によって身体的知覚・情動を制御することにより、内在的倫理性は実現するのであって、そこから身体的知覚に対して精神的思索を優越させる二元観を論理化することは不可能ではない。

更に、このことと関連して付言しておくなら、儒教では全体論的世界観を持つ故に、人間を孤立したアトム的存在と捉えないというのは正しいが、だからといって儒教がそのまま環境にやさしい思想で、その中に人間中心的視点、即ち、世界を人間が支配、改造すべき対象と見る視点がない、とは言えない（念のために断っておくと、本書はそこまでは論じていない）。例えば、前引した『礼記』中庸が「能く其の性を尽くせば……則ち以て天地と参ずるべし」と言うのは、人間が「天」賦の倫理性を実現することで「天」と共に（あるいは「天」に代わって）宇宙の経営者になり得るという主張であるが、それは人間の自然支配を正当化する論理に転化する潜在的可能性があるはずである。生成論的文言の中では、人間が陰と陽の最高のバランスを得ているから、宇宙の中軸的な役割を担うといった表現が多い。例えば、『老子』四十二章「道は一を生じ、一は二を生じ、二は三を生じ、三は万物を生ず。万物は陰を負いて陽を抱き、沖気は以て和となる。」を敷衍して、『列子』天瑞篇には「清軽なるものは上りて天となり、濁重なるものは下りて地となり、沖和の気は人となる」という。儒教の經典の一つである『大戴礼』曾子天円篇にも

天道を円と曰い、地道を方と曰う。方を幽と曰い、円を明と曰う。明なるものは気を吐くものなり、是の故に景^{ひかり}を外にす。幽なるものは気を含むものなり。是の故に景を内にす。（中略）気を吐くものは施し、気を含むものは化す。是を以て陽は施し陰は化するなり。陽の精気を神と曰い、陰の精気を霊と曰い、神霊なるものは品物の本なり。（中略）毛（毛を有する獣）・羽（羽を有する鳥類）の虫は陽気の生ずるところなり。（中略）介（甲羅を持つ生物）・鱗（鱗を持つ生物）の虫は陰気の生ずるところなり。唯だ人のみ^{はだか}裸匈たりて後生ず、陰陽の精なればなり。毛虫の精なるものを麟（麒麟）と曰い、羽虫の精なるものを鳳（鳳凰）と曰い、介虫の精なるものを龜と曰い、鱗虫の精なるものを龍と曰い、裸虫の精なるものを聖人と曰う。（中略）此れ皆な陰陽の際なり、茲の四者の聖人これを役する所以なり。是の故に聖人は天地の主たり、山川の主たり、鬼神の主たり、宗廟の主たり。（後略）

とある。天一円一明一陽、地一方一幽一陰という二つの気の施・化の作用によって万物は生成するが、麒麟や鳳凰のような霊獣といえども偏りがある（陰陽の際）のに対し、人間のみは「陰陽の精」としてそれらを使役する資格を有する。もちろん、ここは「聖人は天地の主たり」とあるように、有徳の君主による統治というニュアンスがあり、人間による恣意的な自然の支配を正当化しているわけではない。ただ、そのような論理に転化する可能性は、例えば『史記』亀策列伝（司馬遷の筆ではなく、褚先生^{褚先生}の補記の部分）に、神の使者である靈龜を捕殺することを正当とする論理の中で、「河は神賢と雖も、崑崙の山に如かず。江の源理なるも、四海に如かず。而も人は尚お其の宝を奪取す。諸侯はこれを争い、兵革起るを為し……以て此の宝を争い、戦攻し分け争う、是れ暴彊なり。故に曰く、これを取るに暴彊を以てして、治めるに文理を以てす……」、つまり、人間は欲深い存在で、自然から収奪し、お互いに争って欲望を満たすのは、致し方ない、たとえ収奪が暴虐であっても、その後の運営が文化的ならば良いのだ、という表現が見られるこ

とからも言えると思われる。

第九節 宗教的生命倫理の可能性——結語に代えて

以上、儒教という宗教性を生命倫理の領域に復活させる試みを事例として、漠たる感覚の「言語化」の過程の中で何が起きているのかを見てきた。ここから言えるのは、「言語化」は実はもともとあったもの（この場合は伝統的な儒教）の単なる復活ではなく、何らかの標準点（この場合は標準的生命倫理）に照らして、取捨選択し、改造する営みに他ならないということである。それはある意味では、伝統の破壊ですらあるのである。

ただ、それを捏造・贋物と言うのは酷すぎるであろう。本書の執筆者たちは、いずれも普遍的価値であるかのように自己主張している標準的生命倫理（あるいは近代的世界観・価値観）の中に身を置き、それに立ち向かい、乗り越えるために、その状況に照らして真摯に儒教を読み、その中に未来への鍵を求めているのである。そもそも思想史が常に伝統を参照し、それを新しい状況の中で解釈し改造することで、新しい見方を作り出してきたものだとするならば、現在の生命倫理も伝統を解釈し改造することで、新しい見方を立ち上げつつある場なのであって、儒教的生命倫理の構築という試みもそのようなプロセスの一つと見るべきであろう。

このことは儒教的生命倫理だけではなく、先に抽出した生命倫理の三類型のいずれについても当てはまると思われる。漠たる伝統の「言語化」は、それぞれの状況に照らし、解決を求めるために、伝統を参照してそれを解釈する（改造する）という創造行為であるということになる。その上で、標準的生命倫理とそれに対抗する言説のせめぎ合いについて言えば、マッケニーが明らかにしたように、標準的生命倫理は近代のものの考え方を忠実に「言語化」したものであったため、先に生命倫理の場における“標準”たるの立場を得た。それに対抗するためには、それをいわば鏡として利用し、その概念と視点に乗っかりながら、そうではないものを伝統の中に「発見」していくしか手だてはない。近代のものの見方が絶対的でないことが顕わになってしまったにせよ、既に近代を経由している以上は、その近代が構築してきた概念なしで、白紙で物考えることはできないからである。その過程で伝統や宗教を利用することは、必然的に何らかの読み替えを行うことにつながるが、それは創造的な改造として積極的に評価するべきであると考ええる。

ただし、そのような伝統の再解釈は、一定の制約の下での解釈（近代という特定の見方からの過去の解釈）であり、伝統そのものの復活ではないことは自覚している必要がある。その自覚を忘れた時には、自らの解釈を伝統の名の下に絶対視することにつながる。ここに宗教学的生命倫理が成り立つ可能性と、その対象と課題が存すると考える。ここで最後に前篇冒頭で掲げた問い、“特定の規範的な立場を採らない、宗教学らしい生命倫理へのかかわり方は可能か”という問いに戻って論じておきたい。

本稿の問題設定は、国ごとに、あるいは文化ごとに特徴的な生命倫理の論理が目立つようになっている状況を前にして、それを一種の比較文化・比較宗教的な題材として扱えないかという関心から出発した。結論的には、それ自体としては比較文化にはなりにくいと言わざるを得ない。本稿の議論が明らかにしたように、文化ごとに特徴的な生命倫理の言説というのは、他の伝統を意識し、他に照らして自己の伝統を再解釈し、一定の改造を加える「言語化」過程の産物であっ

た。もちろん、素材としての伝統に違いがあるから、「言語化」の結果としての言説にそれぞれ特徴があるとは言えるであろう。しかし、「言語化」を行う者が自/他を対照的なものとして再構成している以上、それぞれが特徴的になるのは当たり前であり、それを伝統それ自体の特徴をそのまま反映すると考えることはできまい（それをすれば、例えば「儒教的生命倫理」を構築する試みの中で表出される儒教イメージを、そのまま絶対的なものとして鵜呑みにすることに通じる）。そして、そもそも比較というものが、他を意識して、自己の特徴を抽出する作業であるなら、それが標準的生命倫理に対抗する論理を生み出そうとするような創造的試みでない場合であっても、同様の「言語化」を経ていると想定する方が自然であり、従って、それも解釈、即ち自/他の文化に対する一定の改造を行う行為であると言える。おそらく、文化の違いがあるとしても、そのような解釈行為を行うことなく、純粋な比較を行うことは原理的に不可能なのだと思う。

とするなら、採る道は二つあることになる。一つはそれが解釈であり、ある意味で危険な行為であることを自覚しつつも、積極的に他の文化に照らして自己の特徴的な要素の切り出しを行っていくことである。生命倫理の場がそうであるように、それは自/他の文化の相対化を行い、あるいは“普遍的”（グローバル）と思われる価値感や世界観に取って代わるものを創造していく生産的行為につながるかもしれない。その場合には、当然、一定の規範意識が（潜在的ではあるかもしれないが）内在しているはずである。もう一つの方法は、客観的な意味での比較文化は原則的に不可能であるとあきらめ、各文化を対照的で特徴的なものとして描く表現や論理がどのように産出されるか、「言語化」の過程で何か起こっているのかの描写に関心を集中させることである。標準的生命倫理に対抗する論理を作る運動に加わるのではなく、そこで何がおきているのか、野次馬的に観察するということでもある。

このどちらを採るのかは、それこそ各人の好みの問題であろう。筆者自身の好みは（前篇冒頭で断ったように、本稿は著者自身が生命倫理とどうつき合っていくかをめぐる、私的な思索なのである）後者である。つまり、様々な制約（宗教を含む諸伝統・文化の概念とものの見方）の下にありつつ、諸伝統を操作・解釈し、改造して新しい見方の提出に至る諸々の運動を、そのいずれも絶対視することなく、そのようなものとして記述すること。それが著者にとっての宗教学的生命倫理の内容になるだろう。そして、このことは宗教学が如何なる対象に対してもやってきたことと本質的に同じことであるから、より宗教学らしさが生かせるかと考えるのだが、どうであろうか。

注

(40) 前篇注(13)参照。

(41) Engelhardt, H. Tristram. *The Foundation of Bioethics. Second Edition.* Oxford University Press, 1996. なお本書の第一版は1986年刊で邦訳もあるが（加藤尚武・飯田亘之『バイオエシックスの基礎づけ』、朝日出版社、1989）、ここで使用するのは第二版である。両者は章立てはほぼ同じだが、第二版にはかなり多くの加筆がある。

(42) 先ず第一に、「内容のない倫理」は本当に内容がないのかという疑問が挙げられる。「内容のない

倫理」がコミュニケーション能力を持つ人格が与える合意を基盤とした時点で、十分に特定の「内容ある」人間観を前提にしていると言えると考えられよう。第二に、「内容のない倫理」（空の手続き）の枠内で「内容のある倫理」の多元的併存を認めたとしても、実際には経済的に有利なやり方が有利となることは避けられまい。とするなら、「内容のない倫理」は多元的な価値感の併存の名の下に、コストがかかる価値感を圧迫し、一元化の方向に向かうのではないか。

- (43) Engelhardt, H. Tristram「病院倫理委員会——その社会的並びに道徳的機能についての再考」（星野一正編『生の尊厳：日米欧の医療倫理』，思文閣出版，1999）。
- (44) この点に関しては、森岡正博『生命学に何ができるか——脳死・フェミニズム・優生思想』（前篇注(30)）第一章の要約が説得的である。
- (45) Ruiping Fan（范瑞平）ed., *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.
- (46) 『『儒教は宗教か』問題について——最近の論考を中心に』，島藺進編『近代的『宗教』概念と宗教学の形成と展開——日本を中心にした比較研究』，平成十～十二年度科学研究費補助金研究成果報告書，2001。
- (47) 『論語』顔淵「顔淵，仁を問う。子曰く，己に克ちて礼に復するを仁と為す。一日己に克ちて礼に復すれば，天下は仁に帰せん。仁を為すこと己に由る。而して人に由らんや。……」
- (48) Niが挙げるのは嚴新（四川省の気功師，重慶中医研究所。その教えは「以德為本」を特徴とする）が神経衰弱の療法を聞かれて「親に孝たれ」と説いたという話である。39頁。
- (49) 前篇23～24頁参照。
- (50) この点については池澤『「孝」思想の宗教学的研究——古代中国における祖先崇拜の思想的発展』，東京大学出版会，2002，343頁，注(1)参照。
- (51) 島森哲男，「孟子の人間観における内なるものと外なるもの」，金谷治編『中国における人間性の探究』，創文社，1983，参照。
- (52) 内山俊彦『荀子』，講談社，1999，参照。
- (53) 靈魂という非物質的なものをイメージすることになり，魂魄を理解する上では適当な概念ではないが，他に描写の方法もないので，暫定的に使用する。
- (54) 「魂魄者」以下の部分はテキストに問題があると思われ，意味がとりにくい。原文は「魂魄者何謂也。魂猶伝伝也，行不休于外也，主於情。魄者迫然著人，主於性也。魂者芸也，情以除穢，魄者白也，性以治内。」この部分を引用する『太平御覧』卷八八六には「魂魄者何謂也。魂猶伝伝不休也，少陽之氣，故動不息，人爲外。魄者猶迫然著人也，此少陰之氣，象金石，著人不移也。魂者芸也，情以除穢。魄者白也，性以治内。」、『芸文類聚』卷七九には「魂者何謂也。魂猶伝伝也，行不休也，動於外，主於情。魄者白也，猶著人者也，主於性。」に作る。陳立『白虎通疏證』は文を「魂魄者何謂也。魂猶伝伝也，行不休也，少陽之氣，故動不息，于人爲外，主於情也。魄者猶迫然著人也，此少陰之氣，象金石，著人不移也。主於性也。魂者芸也，情以除穢。魄者白也，性以治内。」とした上で，こここの「情」「性」は入れ替えるべきだとし（即ち「魂」が「主於性也」，「魄」が「主於情也」），確かにそう訂正すれば分かりやすいが，そのように作るテキストはないので従わない。

Constructing a Bioethical Study from the Viewpoint of Religious Studies (Part Two): Rudimentary and Personal Plans

Masaru IKEZAWA

In Part One of this article, the principal logics of bioethics were classified into three types: “standard bioethics,” “the normative images of humans and nature,” and “the concept of human relatedness.” There are general tendencies that each logic is prominent in specific cultures, but different logics can also coexist in a given culture, so it is impossible to think that cultural differences produce different logics in bioethics. What then do the so-called “cultural differences in bioethical discourses” express? This question is the primary focus of Part Two.

When Gerald McKenny discusses the origins of “standard bioethics,” he points out that it is based on the Modern world-view, that is, the idea that humans should be liberated from natural necessity and destiny by using technologies, which he calls “Bacomian project.” Because the “standard bioethics” is the “verbalization” of this Modern world-view, the modern person would find it persuasive.

Tristram Engelhardt asserts that each community or religion can create an alternative discourse of bioethics, which can replace standard bioethics, if it can “verbalize” its vague sensitivities. He thinks that standard bioethics is “contentless,” and that “content-ful” ethics are brought about only by particular communities or religions.

Their discussions suggest that all bioethical discourses are the result of “verbalizing” some cultural heritage or religion. If so, how are cultural heritages or religious traditions “verbalized”? In order to clarify the process of “verbalization,” a book whose title is *Confucian Bioethics* is dealt with as a case study. The editor and authors of the book try to construct an alternative bioethical discourse, in opposition to standard bioethics, by verbalizing the Confucian tradition in China.

The “verbalization” process in this book can be summarized as follows; first, the authors attribute standard bioethics to the Western or Christian way of thinking, and point out that it is not universal but culturally conditioned. The fact that there were various elements in the Western tradition is neglected. Second, the authors think Confucianism to be opposite to the Western way of thinking, and emphasize or sift out the unique elements from Confucianism. In this process, the variety of Confucianism, which includes many elements resembling those in Western traditions, is neglected. Third, these unique or alternative elements of Confucianism are expressed in modern Western concepts.

From this case study it is found that the “verbalization” of Confucianism is not traditional Confucianism itself; it is a re-interpretation, reformation, or even creation of Confucianism. This is what the human beings have done for thousands of years. In the midst of changing circumstances, they have faced and interpreted traditions, thence creating new elements and overcoming the situation. Bioethics is the field where new kinds of world-views or religiosities are being created.

Thus, we can conclude what religious studies should do to bioethical studies; to observe and describe the various interpretations of traditional cultures and religions in the process of “verbalization,” while placing no absolute trust in any of them.