

宗教学的的生命倫理研究のための素描（上）

—私論—

池澤 優

本稿は、一般に生命倫理(学)と呼ばれている分野に対し、宗教学の側からどのようなアプローチが可能なのか、あるいは宗教学的な（宗教学らしい）生命倫理学というのは可能なのかを論じることを目的にする。現に宗教学の分野から生命倫理に対する言及が数多くなされている中で、改めてこのような設問をすること自体、奇異に感じられるであろう。実際、本稿は著者が生命倫理に対してどのようなスタンスを取るのかという極めて個人的な思索を綴ったものであり、根本的に論文と呼べるものではない。

もう一つ断っておかなければならないのは、本稿の関心は“ものの考え方”に集中しているために、特に具体的な問題を扱わないということである。生命倫理上の特定の課題について何らかの主張を行うつもりはないし、明確な結論を出すつもりもない。これも奇異に感じられるかもしれないが、明確な主張や結論を出さない生命倫理へのかかわりが可能か、というのが本稿で追求したい試みである。

分量上の問題から上下二篇に分け、上篇では各国における生命倫理の言説を類型化し、それを通して文化比較を行う可能性について論じる。下篇では、生命倫理が文化を反映するという現象がなぜ起き、それが何を意味するのかを論じたい。

第一節 文化的差異の視点から見た生命倫理の三類型

冒頭で私的な思索であると断ったので、開き直りついでに、極めつけに私的な問題関心から筆を起こしたい。

筆者の生命倫理に対する関心は、もともとの専門である古代中国の祖先崇拝や死者儀礼の延長線上にある。古代中国における現象を汎文化的な死生観全般の中に位置づけるための包括的な枠組みを設定することが当初の目的であり、そのための現代的な死生観を表す領域として生命倫理という分野を取り入れようと考えたのであった。そのため、著者の視点はどうしても“共通性”に傾く。現代を特権化することなく、古い時代と同じ土俵の上で考察するような方法を見つけること、それが著者の主要な関心であったといって良い。ただ、幾つかの方法は考えられたものの、なかなか決定的な方法論は発見できていない。

この作業におけるもう一つの困難は、宗教学者としての著者のアイデンティティにある。改めて言うまでもなく、宗教学は神学とは異なるものとして自己規定し、記述の学、客観の学として、

対象を規範的に評価するのではなく、内在的に理解し、解釈する方向で展開してきた。生命倫理はそれとは正反対に、現実の問題に向かい合い、何らかの回答を出す営みとして設定された以上、規範的であらざるを得ない。この場合、規範的であるということは対象を評価するための基準、即ち特定の世界観に依拠し、それが他の世界観に優越すると前提することである。その点で、宗教学にとって生命倫理は神学に近いのである。果たして対象を価値評価しない、客観的な記述の学であり続けながら、宗教学が生命倫理にコミットすることができるであろうか。それが長い間、著者が抱いていた悩みであった。

以上の関心とジレンマの中で筆者が考えた方法は、生命倫理の諸問題を直接論じるのではなく、それらの問題を論じている生命倫理(学)の言説を対象とし、その中に伝統的な、あるいは宗教的な死生観のそれと比較可能なような論理を抽出することを試みるというものであった。このことは『宗教の辞典』(朝倉書店、待刊)の「生命倫理と宗教」の項で述べておいたことである。その中で筆者は宗教(学)と生命倫理(学)が交わる領域を以下の四つに区分して整理した。第一は宗教(宗教団体)が生命倫理上の問題に対して発言したり働きかけたりする場面、第二は宗教(宗教団体)の行為に対して生命倫理の側が言及・評価するという場面、第三は生命倫理上の問題を宗教現象に言及することによって説明したり、正当化するという場合、そして第四が「生命倫理における問題あるいは言説が、それ自体宗教的な形をとっていない場合でも、あるいは生命倫理と宗教が(少なくとも意識的には)関わっていない場合でも、宗教学がそれを広い意味での宗教性の表れと見なして分析するという場面」である。⁽²⁾この第四の場面が先述したことに他ならないのであって、生命倫理が対象を評価する時の人間・自然・生命などに関する考え方を広い意味での宗教性(死生観)に属するものとみなし、それを分析の対象とするということである。

もちろん問題は、そのように問題を設定したとして、具体的にどう分析を行うかである。これについては比較的早い段階から、生命倫理上の問題に対する国ごとの対応の違いを文化によって説明する——即ち、生命倫理を通して一種の比較文化論を行う——というやり方が現れていた(これは、上述の生命倫理と宗教学の四つの関係性のうち、第三に相当する)。典型的には、脳死の概念の背景に西洋的あるいはキリスト教的な霊肉二元論を認め、それに日本的な霊肉一元論あるいはアニミズム、もしくは仏教の悉皆成仏論を対置させ、故に日本の文化的風土に照らして脳死概念を拒否するという論理である。ただ結論を先取りするなら、国ごとに特徴的な生命倫理の言説が確かにあるにせよ、西洋＝キリスト教＝霊肉二元論、日本＝アニミズム(または仏教)＝霊肉一元論というような単純な図式での比較は維持できまい。ある文化に単一の死生観が内在し、それが生命倫理に関する態度を一義的に定めるという仮定は、およそ現実離れしている。このことは同じ西洋の中でもパーソン論的な論理(後述)で中絶と胚の医学的利用を容認する議論と、ローマカトリックの絶対反対論が共存している事実を見ればすぐに分かるはずである。

それでは国によって生命倫理への態度が異なるという場合、具体的にはどのような状況が考えられているのであろうか。あるいは、生命倫理の違いは文化とどのように関係づけられて論じられているのであろうか。このことを考えるために、先ず、文化の違いを反映すると見なし得る特徴的な生命倫理の論理を類型化する試みをしてみたい。⁽⁴⁾管見では、この類型は少なくとも三つある。

第二節 英米圏における“標準的生命倫理”

土屋貴志が論じたように、生命倫理という概念は医療における倫理的諸問題を組織的・学際的に研究する分野としてアメリカで生まれた。⁽⁵⁾但し、欧米においてはそれ以前から、特にキリスト教神学的な医療倫理の伝統があり、生命倫理という学の構築はそれとの対決においてなされた。⁽⁶⁾その中で、アメリカの生命倫理の論理が展開する出発点となったのは中絶の問題である。人間の生命を神により与えられた賜物として最大限の尊重を要求するキリスト教倫理に対抗するために、世俗的生命倫理の論者たちが持ち出した女性の選択権を擁護する論理がパーソン論である。それは単なる生命と尊重するに価する生命の間で線引きを行う。ある存在が生きる権利（殺されない権利）を持つためには、権利という意識を一即ち、対象に対する欲求を一つ持つ必要があるが、その存在が「諸経験その他の心的状態の主体」でなければ、そもそも欲求とそれに基づく権利は発生しない。「心的状態の主体」であるとは、その人がその人であり続けること、過去の記憶と未来への指向性を持ち、そして本人がそのことを認識できること、つまり、自己の意識を持つ理性的思考者（人格）であることである。胚・胎児の場合、そのような自己意識を持っているとは考えにくいから、「生きる権利」は成立せず、従って中絶には何の倫理的問題もないことになる。⁽⁷⁾

既に多くの研究者が指摘するように、パーソン論の論理構成はある種の二元論を前提にする。即ち、肉体的生命、あるいは単なる生きること（これを擁護する原則が生命の尊厳（sanctity of life, SOL）になる）と、精神的な生命、あるいはより良く生きること、生命の質（quality of life, QOL）を峻別、対立させた上で、後者の全面的な優越を考えることでパーソン論は成立する。この論理を最も分かりやすい言葉で述べたのがピーター・シンガーであろう。彼は二十世紀の倫理の潮流を、殺すなかれを柱とする古い倫理が、選択の自由を柱とする新しい倫理の挑戦を受け、敗退する過程と見る。生命の質の考え方によれば、生命の価値は、意識・コミュニケーション・選好・経験などの能力に基づくのであって、「意識のない生命は全く価値がない」。⁽⁸⁾従って、人格でない生命は生存権を持たず、それを死なせる決定をすることに問題はない。唯一考慮されなければならないのは、当該の生命に関係を持つ縁者（それ自体、人格である）の意志である。よって、不可逆的に意識を失った生命の扱いについては、家族や配偶者の意向が最大限考慮されるべきで、家族が安楽死を望むならば、それを拒否するいわれはない。⁽⁹⁾但し、彼は生命の質の倫理の優越性は、それが我々の日常的な判断基準であることによって証明されるという理路をとる。例えば、二十世紀に多くの国で中絶の自由を求める運動が起こった背景には、サリドマイド禍によって重篤な障害を持つ子を産む危惧があったのであり、現在も胎児に重大な障害がある場合の中絶は大多数の人が認めている。この事実こそ、生命の尊厳の考え方が生命の質の考え方の前に敗れ去ったことを表しているのである。むしろそれは人類の歴史を通しての原則であったと言うべきである。嬰兒殺しが多様な社会で広範に行われてきた事実は、「それが正しいということにはもちろんならない」が、しかし、生まれてすぐの新生児を我々は尊厳を有する存在と見ていないことを気づかせるのには充分である。よって、無能症児のように、思索の座としての大脳の機能が欠如しており、生存し続けても低い生命の質しか得られない場合、それを生かすかどうかの決定は両親に委ねられるべきであり、そこから心臓を取り出して、別の乳児に与えることで他のより質の

高い生命の利益になるという「じつにわかりやすいこと」は妨げられるべきではない。⁽¹⁰⁾

以上の要約からも、パーソン論の中に極めて明瞭な人間観を見ることは容易である。それは、人間であることの本質を理性的思索において捉え、自らの目的と利益のために自分で判断し、決定する存在という人間像であり、近代的な自由の概念がよって立つ価値観に他ならない。このようにしてパーソン論による人間観が定まれば、生命倫理の諸問題に対して比較的簡単に答えが導き出される。臨床と研究の全ての問題は、先ず、患者の自己決定、即ちインフォームド・コンセントが出発点になる。それは安楽死や尊厳死にかかわる末期患者の加療中止の問題でも同じであり、意見が分かれるのは安楽死という作為と尊厳死という不作為の違いを認めるか否か、積極的安楽死を認めることで起こりえる人命の相対的軽視という弊害への配慮になる。⁽¹¹⁾自己決定を全面的に認める立場からは、現在オランダで事実上行われているように、患者本人の自己決定があれば、末期状態ではなくても、積極的安楽死（医師による自殺幫助）を認めることになる。死の定義（脳死）の問題では、思索の座として的大脑に特権的な重要性が付与され、現在一般的な全脳死基準ではなく、⁽¹²⁾大腦死の基準によって、植物状態の患者は死者に分類される。そして、生命の誕生については、既に明らかなように、胚・胎児の中絶だけでなく、新生児の殺害も（人格でない以上）認めることになる。これが英米圏において最も有力な生命倫理の論理、ゼラルド・マッケニー（後述）の言う「標準的バイオエシックス」というものに他ならない（以下、マッケニーに倣って、パーソン論的思考方法を「標準的生命倫理」と呼ぶことにする）。⁽¹³⁾

この論理の問題点については、既に諸研究者によって十分に論じられている。というのは、これが生命倫理の一種の“標準”であるが故に、別の論理を打ち出すためには、先ずこの論理を批判することから始めなければならないからであり、我々は次節以下でその例を見ることになるであろう。ここでは文化的差異との関連で四点を指摘するにとどめたい。

先ず第一に、「標準的生命倫理」が生命の質に基づいて、尊重すべき人格か、生きるに値しない生命かを判別するとき、そこにおける望ましい「質」はある特定の間像あるいは価値観—西洋近代の価値観—を前提にしており、特定の文化と時代によって制約されている。このことは贅言の必要はあるまい。第二に、にもかかわらず、「標準的生命倫理」は一般的にこのことを認めない。シンガーの議論が典型的に示しているように、あらゆる論理は先ず自律の原則を最高度に尊重するか否かによって分類され、人格の自己決定こそがあらゆる伝統を超越した普遍的にして革新的な倫理であり、それに対立する論理は「生命の尊厳」を絶対視する宗教的、文化束縛的な古い倫理と位置づけられる。それは自己の文化的規定性に関して概ね無自覚であるばかりでなく、自分と対立する諸論理がどこが自分と異なるのかを理解しようとししない。次節以下の紹介が示すように、「標準的生命倫理」に対立する論理は一つではなく、それらが宗教なり伝統なりを継承しているとしても、どこを、どのような論理で継承しているかは各々異なる。確かに宗教の教義が生命の尊厳を命じているから生命は無条件に尊いという論理がないわけではないが、生命が尊いというときに前提とされている人間観や価値観を抽出しなければ、本当の差異は見えてこない。

第三に「標準的生命倫理」は一般に、ある人格が自律的に判断して希望することが、他の人格に害を与えない限り、容認されるべきと考え、その内容自体が崇高なものか、よこしまなものかを区別しない。つまり、理性的存在（人格）の理性（論理的に思考すること）に全幅の信頼をよせ、そこに利己的な欲望が入っていることを問題視しない。従って、例えば遺伝子技術を用いて

背の高い子を設けるという願望は、人格である子の尊厳を犯さないことが証明されさえすれば、何の問題もないことになる。これは、人間を思考し、欲求する存在と捉える理性的人間観の中に、人間の欲望（あらゆる桎梏から解放される自由への欲望）を肯定的に評価する傾向が内在していること（マッケニーはこれをベーコンのプロジェクトと名づける。下篇参照）、ならびに理性的人間像は多分に形式的で、内容の薄いものであること——理性的であることを理想とすることは、逆説的ながら、理性の内実には価値判断を持ち込まない結果をもたらしている——と言うべきであろう。

但し、この理性への全幅の信頼はそれ自体、矛盾を抱えている。実際には、理性というものは固定的なものではない。一時的な感情錯乱、無意識状態、あるいは痴呆によって、理性が低下もしくは欠如しているように見えることもあるし、成長過程のどの時点で人間が理性を獲得するのか、単純に線引きできない。そのため、人間を理性的存在と規定する人間像は、一時的に範型的人格のイメージから逸脱している人を、不当に扱う危険性を持っていることになる。この危険に対する「標準的生命倫理」の対応は一般に「滑りやすい坂道」（sloppery slope）——道徳的に許容可能/不可能という線引きは次第にゆるくなり、本来的に許容すべきではないケースも許容してしまう傾向があるので、論理的な帰結よりも厳しい線引きを用意する——である。最も良く用いられる論理の一つは、人格の要件を潜在的に、あるいは可能性として有する個体は人格と見なすというもの（例えば、胚・胎児・嬰兒は現実的には人格ではないが、将来的に人格になるから、中絶・嬰兒殺しを許容しない）であるが、この論理では結局は全ての生命の尊厳を認めることになるので、パーソン論の論者は“可能性としての人格は現実には人格であることを意味しない”と論じる（このことは「六歳のジミー・カーターに三軍の統帥権はない」と表現される）⁽¹⁴⁾。

もう一つの論理は、本人が人格の要件を満足しないとしても、その人と関係を持つ人（例えば家族）は疑いもなく人格なのだから、その権利を侵してはならないという、人間存在における“繫累”の側面を重視するものである。例えば、トリストラム・エンゲルハートは、ある種の生命（例えば嬰兒）は「厳密な意味での人格」ではないが、あたかも人格であるかのように見なされ扱われる。一個の存在に人格を賦与するのは社会的な実践の中においてなのであり、それを「人格の社会的概念ないしは社会的役割」と名づけ、嬰兒・老衰者・智慧遅れの者・重度の精神障害者はその意味での人格と扱うことができるという。但し、社会的意味での人格はあくまでも「厳密な意味での人格」を守る防波堤として意味を持つのであり、老人性痴呆の場合はかつて人格であり、周囲の人々はそのことを記憶しているという意味で社会的人格として保護されるが、胚の場合は未だいかなる人格になるのか不明であり、最小限の社会的相互作用に参加しているとは思えない（と彼は考える）ので、その胚に繫累を持つ人格（両親）の所有物として扱われ、両親の同意が得られ、かつその胚が将来なるであろう人格に悪意のある危害が加えられないのなら（例えば、実験のために意図的に身体障害のクローンを作成するなど）、その胚を処分あるいは実験に使用することは問題ないことになる⁽¹⁵⁾。一方、ジュディス・トムソンは自律的人格の権利という側面から中絶を論じつつも、胎児と母親の関係を所有ではなく、依存と責任と解する。胎児が生命を維持するのに必要な母胎は母親という人格に所属し、胎児にとってはそれは権利ではない。胎児は一時的に女性の身体を使用することを認められた依存的な存在であり、それ故に母親は胎児に対する特別な責任があるのである。女性が胎児の一時的な身体使用を拒むことは自己中心的で、無

礼ではあるが、不正ではない。⁽¹⁶⁾メアリー・ワーノックも親の胚に対する関係は所有ではなく、繋がりであって、胚が感情を持たないとしても、その胚に繋累を持つ人間は感情を持つものだから、それを無視することはその道德感情を侵害することであると。仮に胚を用いた実験が功利的に有用であつても、親の意図を無視して実験に使用することは親という人格の尊厳を犯すことだ⁽¹⁷⁾というわけである。

以上の見方は、人間であるとは即ち繋累の中に存していることに他ならないという、人間の社会性の本質に踏み込んだものであり、既に自律的な個という人間観を越える側面を持つのだが、それが標準的生命倫理の中では社会的人格や人格による所有といった言語によって語られるということである。標準的生命倫理の論理の内部においても、単一の人間観だけですまされるのではなく、異なる論理が介入してくることを示すものといえよう。

第三節 ドイツにおける“規範的人間像”

上述の標準的生命倫理の基盤にあるのは西洋近代のものの考え方であると言えるが、強調する必要があるのは、それは西洋の唯一の考え方ではないということである。確かにそこに「古くからの霊肉二元論の奇妙な亡霊」を見ることは正当であるが、アリエスに依るなら、キリスト教のもともとの死の説明はむしろ霊肉一元論的であり、⁽¹⁸⁾霊肉二元論はむしろ中世後期に定着する考え方であつた。⁽¹⁹⁾現在においても、ヨーロッパ大陸の生命倫理では、あるべき人間のあり方のイメージを前提とし、それに反するような技術の使用を「人間の尊厳」を犯すものとして反対する性格が濃厚である。ここでは、そのような「規範的人間像」に依拠する生命倫理の例として、ルートヴィヒ・ジープ⁽²⁰⁾と松田純⁽²¹⁾の議論を一瞥したい。

まず、ジープの議論であるが、彼が最初に問題にするのは以上に紹介した標準的生命倫理の前提となっている近代的人間像である。近代以前の倫理学においては、人間として行うべき行為は宇宙全体のイメージとその中における人間の位置に関する認識から判断されていた。例えばアリストテレスの場合なら、^{コスモス}現有的宇宙の秩序が全き善であり、人間にとっての善はそれと一致し、貢献することであつた。キリスト教の場合でも、世界が神によって「善きもの」として作られたこと、人間は神の似像として創造されたことが、自然の中に反映されている神の意志に沿わなければならないという人間の義務を規定していた。この考え方の中では、自然と人間、物質と精神は基本的には一つの連続体を構成する。西洋近代は、この間に分断を形成する過程であつたと見ることができる。一つには自然科学により宇宙は規範性や目的を持たない法則によって動いていると見なされるようになり、その一方で人文学の知の拡充は社会規範の相対性・可変性の認識をもたらした。善悪の判断が宇宙の中に根拠を持たず、極言すれば一種の好みであるとすれば、普遍的な倫理というものも存在しえない。この状況に対し倫理学が採った戦略は、対象として自然を扱うことを放棄し、専ら人間、特に人間どうしの関係において争いを回避し安全を確保することを目的とする“最小限の倫理学”に自己限定することであつた。それならば過大な世界観や人間像は必要なく、人間は常に自分の利益になるよう行為する理性的存在であると仮定するだけで済む。倫理の基盤が理性的存在としての人間（人格）であるとすれば、最大の倫理はそのような人間の意志を尊重すること（自由）になり、自然はその意志を実現するための道具、あるいは意

志を実現するために操作すべき対象と位置づけられることになる。

ジープによれば、現代の状況の中で露呈した近代的思考の限界は、人格の自由意志の追求が他ならぬ自由意志の基盤を掘り崩しているということに他ならない。自由意志と近代的な自然支配指向の結びつきは、人間が自然に介入することを正当化したが、その結果は環境問題という形で人類の生存を脅かしているばかりでなく、人間がその意志を実現するために構築した市場経済は、効率性の追求と技術革新のおもむくままに人間の欲望を一定方向に刺激し、人間の意志自体を画一化している。仮に遺伝子工学の発展によって、人間自体の自然（肉体）が意志の対象として意のままに処理し得るようになれば、人間は自然に与えられたものに対して責任を負わなければならない（つまり、好ましくない素質を改変することが技術的に可能ならば、それを改変する場合はもちろん、しない場合でもその決断に責任を持たなければならない）、自然が与えた条件の下での公正な競争という原則は成立しなくなり、自己の自由意志が未来の世代の意志を阻害する状況に至るであろう。自由意志の原則は自由意志に基づく自然の改造を制限することを要求しているのである。

そこでジープが試みるのは、宗教的な目的論に回帰することなく、自然に一定の規範性を賦与することである。先ず、理性的人格の尊厳という原則が成立するとしても、それは無理性的存在を尊厳をもって扱ってはいけないことは意味しない。パーソン論の基盤にある、人間は自己の利益のために行為する合理的存在という判断自体が一つの価値観に過ぎず、利益を度外視して正しいと認識するものを指向してはならないという結論は導けない。そして、我々は自然のあるべき姿に関して一定のイメージを持っており、仮にそのイメージが文化により規定された相対的なものであるとしても、それを自然に向けるべきではないとは言えない。人間以外のものにとっても善であると人間が感じるもの、それが自然の規範性の出発点となる。次に、人格の尊厳を成立せしめているのは、個々の人間がそれぞれ独自でありかけがえがないという認識であるが、そのためには現象の多様性と可変性が必要になる。自然についても、我々は多様性と可変性を「自然の自然らしさ」と認識しているのであり、この「自然の自然らしさ」が自然の有する尊厳ということになる。第三に、自然の尊厳は人格の尊厳を否定するのではなく（例えば、自然を守るために環境への介入を全てやめるということにはならない）、無生物―植物―動物―人間と存在の位階を設定することで、両者を両立することが主張される。それは基本的には人格の尊厳（理性の尊厳）と自然の尊厳（生命の尊厳）を折衷・融合させる、あるいは後者の大枠の中に前者を位置づけるもので、全ての問題について両者の境界（技術の自然/身体に対する介入がどこまでが容認されるのか）がどこにあるかを検討するという作業が必要になる。当然、その基準はその文化が有する「自然の自然らしさ」の感覚に依拠することになる訳である。⁽²²⁾

松田が分析するドイツ連邦議会現代医療の法と倫理審議会答申も、論理はやや異なるものの、基本的には類似の方向の議論である。そこでは先ず「世界人権宣言」第一条、第二二条の権利の宣言から話が始まる。重要なのはこれが権利の宣言である以上に、実は義務の宣言であるという点である。「権利は、他者がその権利を認め尊重し保護することによって、初めて実現される（中略）それゆえ、すべての個人は共同社会と他者に対して義務を負う」。⁽²³⁾ 義務を負うべきであるのは、他者の不可侵の権利、あるいは不可侵の権利を有する他者の「人間の尊厳」である。カントの「汝の人格や他のあらゆる人の人格の内にある人間性(Menschheit)を、常に同時に目的と取り

扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないよう行為せよ」(『人倫の形而上学』)という言明における「人格」はその意味での「人間の尊厳」なのであり、標準的生命倫理が言う理性的存在としての人格の尊厳とは異なる。この「人間の尊厳」概念を扇の要とし、そこから展開する「諸権利のカatalog」を、審議会答申は1)自由権(自己決定)、2)社会保障請求権(非差別)、3)政治的参画権(連帯)に分類する。つまり、理性に基づく自己決定は重要ではあっても至上の原則ではなく、全体的な「人間の尊厳」の下位に位置づけられることで成立するということである。

そこで問題になるのは、遺伝子技術によって人間の能力を増強するような介入(エンハンスメント)が「人間の尊厳」に合致するのか、反するのかである。松田は審議会答申がカントの「人間性」に対するブラウンの解釈を引用している点に注目し、理性とは個々の人間が現に有する能力ではなく、類として人類が有する可能性(理念)であり、人間性とはそのような理念としての人間のイメージであって、個人が欲求することが直ちに理性としての尊厳を持つ訳ではないと解した。換言するなら、我々が有する“人間とは……のようにあるべきだ”という規範が「人間性」なのであって、エンハンスメントが達成するゴールが我々の人間性のイメージと乖離するなら、それは容認できないのである。そして「人間性」(規範的人間像)には人間の弱さ、傷つきやすさ、破滅性、可変性のイメージを含んでいる。人間は自然により限定された弱い存在であるからこそ、自己を完全にしようとすると同時に、他者の運命に共感し、支え合う(ケア)責任感が生まれる。技術により完全な存在となることは、この人間社会を根底で支えている構造を破滅させる(この議論は次節で述べる「かわりあいとしての人間」という論理につながる)。⁽²⁴⁾

一方、胚のステータスについては、それを尊厳を有する人格とは認めないパーソン論を、保護に値するか否かの判断を第三者に委ねる点で平等の原則に反する(差別)として退け(もちろん、このことは選択的中絶においても成立する)、そもそも胚は受精の瞬間から任意に処分できるモノではないという感覚が潜在しているからこそ、成長過程のどこで尊厳を獲得するかという議論が成立するのであり、胚の利用はその感覚を越える「高次の目的」に奉仕することが証明された場合にのみ許容できるとする。ES細胞の樹立の場合、そのような「高次の目的」を達成することは証明できない(第一に成体幹細胞の用いる方が安全かつ倫理的問題が少ないという議論がある、第二にES細胞が本当に実用可能なのか、現時点では不明瞭)から、認められない。⁽²⁵⁾

ジープと松田の議論を標準的生命倫理から区別するのは、ある種の共同体主義である。これはドイツ連邦議会倫理審議会答申が人間の尊厳の概念を人間の社会依存性(「自由にして依存的な存在」)⁽²⁶⁾から導く点に最も象徴的に表れる。ジープの構想の場合、「自然の自然らしさ」の感覚とは自然や人間がかくあるべきであるとその文化が感じている価値観に他ならず、そのような社会が共有する価値観を個人の意志や欲求よりも優先させるという意味で、共同体主義的である。ジープも答申も、その価値観が特定文化により規定された限定的なものであることに自覚的であるが、同時に文化限定的であることは普遍的妥当性を有することと矛盾しないと主張する。答申は、自文化中心主義が批判されるのは多様性を損なうからであるが、人間の尊厳の概念は全ての人々の固有の多様性を尊重することを求めるから、文化の多様性をも抑圧しないと論じる。ジープは人間の歴史を一種の学習の過程と見ることで、特定の文化から生まれた価値観が失うべからざる普遍性を獲得することはあり得るとする。⁽²⁷⁾

先に標準的生命倫理が依拠する人間観が西洋近代のそれに他ならないことを指摘したが、規範

的人間像もまた歴史的に西洋が培ってきたものの見方なのであった。⁽²⁸⁾同時に、同様の論法はいかなる文化においても成立することを指摘しておきたい。例えば、脳死は日本人にとって“不自然”であることを主張する議論の場合、日本文化の人間/自然像を“自然”の名によって捉え（あるいは聖化し）、それによって相克する価値観を排除するという方向となる。同様に、儒教的価値観に基づいて人間像を規定し、そこから“儒教的生命倫理”を演繹するという議論も（人間像の内容は異なってくるにしても）論理の道筋は同じものになる（このことについては後篇で詳説したい）。⁽²⁹⁾

第四節 日本の“かわりあいとしての人間”

以上の標準的生命倫理と規範的人間像の両方が西洋の価値観に根ざしているということは、二つのことを示唆しよう。一つは（このことは既に述べたが）ある文化が生命に対してある見方をし、そこから生命倫理に対するある態度が導き出されるというような文化決定的な考えは成立しないということ、第二に（このことは更に後述したいが）生命倫理の言説は固定的な論理があって、そこから論理的に結論が導かれるのではなく、漠たる文化的な感覚が先ずあり、そのある一面を言語化することで成立するのではないかということである。このことは、日本的な生命倫理についても当てはまるはずである。即ち、もし日本という文化の特徴を最も良く表すような生命倫理の言説があるのだとしたら、それは日本的な人間観・価値観のある一面を言語化したものであるだろう。では、どのようなものが日本的な生命倫理であろうか。それを見る上で、先ず森岡正博⁽³⁰⁾の議論から出発するのが分かりやすいと思われる。

よく知られているように、脳死概念成立の出発点となったのはハーバード脳死委員会の「不可逆的昏睡の定義」（1968年）であるが、アメリカはもちろん、他の国々も広範な議論を行うことなく、脳死を人の死と定める立法措置をこうじてきた。例外はドイツ、デンマーク、それに日本である。日本において脳死・臓器移植に関する議論が一般の人々に広く流出した状況は（特に移植促進論者によって）グローバルスタンダードから外れていることを示すものとして取り上げられるのだが、森岡はむしろ日本がこの問題に関する「世界でも最先端の議論」を創出する結果をもたらしたと評価する。

それでは脳死に関する日本の議論を特徴づける言説とは何なのか。森岡が代表例としてあげる一人が小松美彦であるが、その中核となる主張は、人の死は、死にゆく（あるいは死んだ）当人だけのものではないという議論である。小松は「死の自己決定権」という主張が死に対する一つの見方に過ぎず（これを「個人閉塞した死」と呼ぶ）、「個人閉塞した死」の登場以前には「共鳴する死」という別の死の様態があったとする。「個人閉塞した死」とは生も死も当該個人だけのものとする見方であり、そこでは理性的意志の主体たる個人が決定・選択を行い、死によってそのような主体は消滅するとされる。しかし、現実の人間のあり方では、そのような生と死が唯一なあり方ではない。親しい他者（典型的には家族）にとっては、当該の個人が死んだ後でも、リアルな記憶として存在し続け、それと豊かな交流を行うことが可能である（それは「密着的不在」「“それ”は厳としてある。しかし手は届かない」と表現される）。脳死は、そのような「共鳴する死」の多面性や豊かさを平板化し、家族にとって最も貴重な愛する者の死を受け入れるた

めの時間を切り捨てるものであると論じられる。⁽³¹⁾つまり、日本独自の脳死議論が達成したのは、人間をアトム的な存在として捉えず、人と人の繋がりにおいて捉えようとする傾向なのである。

森岡自身は、ジープと同様に、パーソン論が極めて狭隘な人間観を前提にしているという指摘から出発する。それは内的な思索を人格の中心的条件とすることで人間を個的な存在と捉え、他者との関係性において存在している人間のあり方を捨象する。そのような狭隘な人間観を前提とすることで、パーソン論は現実の社会の中で我々が行っている生命の格差付けをそのまま肯定し、中絶や安楽死を「悪」ではないとするが、それは悪事を行っても、それが悪事でないと強弁すれば悪事を行ったことにはならないのと同じで、そのような行為を行うことで我々が何らかの「責め」を負うかどうかは考慮しようとしない。

その上で、森岡はパーソン論の人間観に対峙する自分の人間観を「他者論的リアリティ」と位置づける。人間は他者との関係性（間主体性）の中に生き、自己の意識も他者との関係において形成される。自己が存在することの意味も他者との関係において与えられるし、他者も自己が意味を与えることによって存在している。生命の尊厳（存在の「かけがえのなさ」）は関係性を離れては存在し得ないのである。しかし、同時に、他者それ自体は決して経験できないのであり、そこに厳としてある（現前）が、決して触れることはできない（不在）。この構造は当該の他者の生死にかかわらず変わらない。自己は既に存在しない者（死者）に何らかの意義を与え、そうすることで死者により意味を与えられるが、死者それ自体には触れることはできない。この「現前/不在」という構造が人間存在の基本様態に他ならないのであり、我々に求められるのは、他者を理解することではなく、他者から逃げず真摯な応対をすること、他者に直面して既存の価値観の崩壊を経験し、自らを変容させ生き直していくことである（森岡はこれを「ゆらぐ」と表現する）。

とするなら、この世界は今生きている者のみによって構成されるのではなく、人と人でないものを線引きすること自体に意味がない。極言するなら、他者とは人間である必然性もないのであり、それこそ遠い昔の死者であっても、神であってもいいことになる。未だ存在していない胚/胎児であっても、それが既に「ここに現れている」と感じられたなら、人格であろうとなかろうと、そのような感覚が存在する限りにおいて存在するのである。中絶はそのような存在の抹殺であるという意味で、可能性の殺人であり、暴力である。しかし、妊婦にとってはおそらくは好きこのんでするのではない暴力であり、自身にも少なからぬダメージを与える暴力である。多くの場合、女性に中絶を選択させる圧力（それは性的パートナー、親族、国家かもしれない）があり、現存の社会・経済体制、ジェンダー構造の下で、しわ寄せが最も弱い女性に行くのが中絶の実像に他ならない。その中で、中絶に反対/賛成するという議論ではなく（森岡は、胎児を生かすか殺すかという選択肢しかない場合、どちらかを選ぶ権利は女性の自己決定権の内にあるとする）、中絶という暴力が行使されてしまった場合、（女性よりむしろ男性が）その「責め」を自覚し、それに応答していくこと、即ち、人間が自分の願望を実現する時に他者に対して不可避免的に行使される暴力を自覚し、それを自己の変容へとつなげていくべきだというのが森岡の主張であり、それによって胎児のいのちも価値を有するであろう（森岡の書の後半は選択的中絶・内なる優生思想に関する議論で、本稿での論題と直接関係しないので省略する）。

ここで注を付けておく必要があるのは、人間をかかわりあいの存在として捉え、相手に対する

責任（責め）から規範を考えていくという議論は、確かに日本において最も明瞭に言語化され、そのために日本の生命倫理の言説の中でかなり目立つことは確かであるが、それ自体は標準的生命倫理の中においても存在するもので、決して日本の独自性ではないということである。例えば、既に言及したワーノックの議論は典型的にそうであったし、エンゲルハートの「社会的人格」の議論も、かかわりを持つことが（厳格な人格でなくても）存在を尊厳あるものとする主張していたのであった。この場合、標準的生命倫理における「関係性」は「厳格な意味での人格」の「所有物」という言語で表現されるのに対して、日本の“かかわりあい”の議論は存在が客観的に存在していなくても、それとかかわりあいを有する者にとっては疑いなく存在しており（他者）、その限りにおいて既にかげがえのなさの有するという理路となるのであって、基本的には同じ事実を見ていても、それを論理化する言語が異なるのである。

第五節 三類型の意味するもの

以上、文化的な違いを反映する可能性のある生命倫理の論理として、三つの類型を抽出した。もとより材料を増やしていけば、更に類型は多くなっていくかもしれないが、本稿での議論の上では充分であろう。ここから以下の三点を結論することが可能である。

第一に、特定の文化的、歴史的な拘束から自由な生命倫理の言説は存在しないということである。標準的生命倫理はあらゆる文化的拘束から逃れた普遍的思想枠組みであると自己主張するが、マッケニー、ジープが指摘するように、それも近代西洋の人間観、価値観に基づいているのであって、普遍的ではない。エンゲルハートが主張するように、「内容ある倫理」は所詮、特定の人間観、価値観を前提にする特定の共同体によってしか担われないのである（このことについては下篇で詳述する）。

第二に、しかしながら、特定の生命倫理の言説が排他的に特定の文化伝統と一対一的に対応するという仮説は成立しない。このことは、標準的生命倫理（人格の尊厳）と規範的人間像（人間の尊厳）という全く相反する言説が共に西洋の文化伝統に根ざしていることから看取できる。そもそも「人間の尊厳」という概念は、クルト・バイエルツ、松田純が論じるように、神により創造された存在としてというヘブライズム的側面と、意志決定の自由を与えられた自律的存在というヘレニズム的側面の両面があったのであり、前者を起源とする「神の像」の人間観と、後者を起源とする「人間の尊厳」観念は、緊張関係を持ちつつ共存していたのである。⁽³²⁾同様のことは、人間の「権利」（「譲渡できない権利」）についても言える。ジョージ・クスフによれば、個人の「権利」を主張する西洋の自由主義の伝統には二つの流れがある。一つは理性的判断能力を有する個人は自己のことを何でも決断できるとする「貧しい自由主義」、もう一つはジョン・ロックの『国家論』に代表される「古典的自由主義」である。良く知られているように、ロックは人間を理性的、自由で平等な存在として（自然状態）、他者の自然権を暴力で犯すことは、理性的存在としての人間の本性を毀損することであり、よって自然状態と自然権を守るために国家が必要とされるとした。国家は各人が自己の権利の一部（自然状態を守る権利）を委譲することによって成立するが、同時に権利というものの本質から、委譲される権利には本来的にある制約がある。人間は自然権を有するものとして創造されているので、なぜ自然権を賦与されているか、その根

拠は自然神学的な超越的「根拠」(「天意」)に求めるしかない。即ち、人間であることとは生命と自由と幸福の追求を行う権利を持っていることなのであり、自然権は人間が人間であることとの条件なのである。従って、権利を有する人間は、この権利を放棄したり、恣意的に支配する権利はない(それをすれば、人間であることを否定することになる)。⁽³³⁾

従って、標準的生命倫理と規範的人間像の考えは、ともに西洋の人間像(自由なる存在として創造された人間)から派生したものの、その一面を言語化したものと見なすことが可能である。近代の過程の中でその片方(自由意志)が抽出され、論理化されていった一方で、自由意志が人間自体を支配することを躊躇する感覚が存続していたのであった。ジープにせよ、ドイツ連邦議会倫理審議会答申にせよ、規範的人間像がロックにおけると同様の“そのように作られた人間”のあり方を尊厳とを感じる感覚を言語化していることは容易に看取できる。その最も象徴的な文言が「全自然における人間の無条件で変更不可能な特別の地位」である。⁽³⁴⁾人間は宇宙において特別の地位を持つものとして作られた。あるべき宇宙(人間自身を含む)のイメージは人間によって担われる。だから、人間はそのイメージに合うように宇宙を保存する責任があり、人間自身のあり方を含め、個々人の恣意によって改変することはできない。基本的な論理はそのように要約できるであろう。

一方、「かかわりあいとしての人間」という人間イメージについては、既に指摘したように、特定の文化にのみ出現するのではなく、論理こそ違っても標準的生命倫理の中にも表れるのであった。副次的に表れるというのでは表現として充分ではない。意志決定の主体としての自律的存在という人間像に対抗する「もう一つの声」の趣すらある。キャロル・ギリガンは権利を有する自律的存在としての個が抽象的・普遍的理念に基づいて対立を解消し、お互いに結びついていく論理を男性的とし、それに対し女性は、個々人を分離した存在と捉えず、他者との具体的・現場的な結びつきの中で、思いやりと責任から問題を解決する傾向を持つと類型化している。男性的論理はアメリカ社会において唯一の指標のように扱われ、そのため女性的思考法は劣ったものと位置づけられており、また、女性はその相互依存的指向性のために自律性の獲得に困難をきたす場合もあるが、分離から出発して結びつきに至る男性の発展過程と相互依存から出発して自律に至る女性的発展過程は、その過程こそ違え、最終地点は同じ——自分への正直さと他者への責任の統合——なのである。そこからギリガンは、思いやりと責任の倫理を正当に評価し、男性的な自律指向に潜在する危険性(対象支配の欲望と攻撃性)を緩和するために、両者を統合することこそ真なる成長への道であると論じる。⁽³⁵⁾既に多くの論者がギリガンの言うところの女性的な思いやりと責任の倫理がケアリングの本質に他ならないこと、日本的な人間関係と親和的であることを論じているが、⁽³⁶⁾そう考えることができるなら、標準的生命倫理の中核にある自律的存在としての人間像と「かかわりあいとしての人間」という人間像はいかなる文化にも共存し、ただ日本は後者の側面を強調する傾向が強いだけと考えることもできよう。

また、規範的人間像とかかわりあいとしての人間像の関係については、第三節で触れたハーバーマースや、ハンス・ヨナスの議論を参考にすることができる。人間の(あるいは他の存在の)規範的イメージには弱く傷つきやすい存在という認識が含まれており、⁽³⁷⁾そう認識することで対象に対する思いやりと責任が成立する。これは、人間をかかわりあいの存在と捉える時に常に、規範的人間像としての傷つきやすさを前提にするということではあるまい(我々がある具体的な人

間と関係を結ぶ時、傷つきやすさを認識するから思いやりを持つのではなく、関係を持つこと自体にアプリアリにと責任が付随するのだと思われる）。むしろ、かかわりあいの人間像は一定の条件下で規範的人間像と結合し、それによって具体的人間関係を越える普遍性を獲得することを示すと考えるべきであろう。⁽³⁸⁾

そうであるとすれば、ここで論じた三類型はいかなる文化にも共存する人間/世界像ということになる——もちろん、それらがどのように連結され、配置されるか、その論理は文化ごとに違うのであろうが。極めて大雑把に要約するなら、標準的生命倫理の人間像は自己が生きること、死ぬことの主体であり、世界は自己が働きかけ改変させる場であると考え。規範的人間像の考え方は逆に、自己は世界により規定されており、社会が伝達する世界観を受容することで人は人たり得ると考える。かかわりあいの人間像は、自己の生きること、死ぬことが他者とのかかわりあいに規定されると考える。ここは微妙な点であるが、規範的人間像とかかわりあいの人間像は共に自己を被規定的存在と捉えるが、前者が共同体の中の人間という点から見るのに対し、後者は自己の被規定性を基本的には一対一の人間関係から捉える点で決定的に異なる。確にかかわりあいの人間像が具体的な他者との関係により自己の当為を規定するとき、その他者の眼差しには必然的に文化的な価値観が入るであろうから、現実の場面ではそれが共同体主義的になるであろう。また逆に、一対一の関係は共同体を成立させる出発点であるから、それが共同体の倫理をもたらすと論じることも可能である。⁽³⁹⁾しかし、純粋にあなたと私の二人から成るつながりはおそらくは共同体とは言えないのであり、かかわりあいの人間像は基本的にはそのような間主観的なものとして——即ち、他者とは自己がそのようなものと捉えた他者であり、同時に自己はその他者イメージに規定される——捉えるべきと考える。

第三に指摘すべきであるのは、どの種類の論理もオールマイティということはありません。パーソン論の欠点については既に多く指摘されている（また下篇でも論じる）ので詳論しない。ただ共同体の視点から、完全に社会的制約から自由な自律的個は存在し得ない、その中で自律的個という幻想をうたうことは社会が価値ありと考える人間像を肯定し、それに向かって自己改造する「内なる優生思想」をもたらすという批判があることを追加しておく。

規範的人間像の欠点としては、まず、共同体主義に不可避の問題として、規範的人間像は誰の持つイメージなのかという問題が挙げられる。人間と自然に対して全ての人が同じイメージを持つことは想定できないから、規範的人間像はある特定の人々のイメージの言語化となる可能性が高く、それから反するイメージを規範に反するとして排除する権威構造を生み出す危険性は否定できない（例えば、規範的人間像に基づいて生命は無条件に尊いと判断した場合、それはその人間像を共有しない者が中絶する権利を抑圧することになる）。また逆に、規範的人間像が共同体に依拠する以上、仮に技術の身体/自然への介入を容認するようなイメージを有する風土（臓器売買や人体実験も全く問題がないと捉えるような社会）があるのなら、その中では積極的に反対する理由は存在しないことになる。

かかわりあいの論理の場合、第一に自己にとってある存在が尊厳を有する他者として現れるなら、それが客観的に尊厳を有するよう見えなくとも、基本的に尊重することになる。先述したように、この論理における他者とは現に生きている人である必要はないから、神でも想像上のキャラクターでも尊厳を有する他者になり得ることになり、それは説得性を有する倫理の基盤とは

なりにくい。また、胎児や脳死者の価値は他者がそれをどう捉えるかに大きく依存することになるので、仮に親が胎児を全く他者として認識しないようなパーソナリティの場合には、それは尊厳を有する存在ではないことになる。

以上、文化的差異を反映する可能性のある生命倫理の論理として三つの類型があること、この三類型は文化的差異と解されるべきではなく、いかなる文化においても共存する三つの側面と考えるべきことを論じた。考えてみれば、このことは宗教学が指向してきた方向と一致する。宗教学が多様な宗教を扱う場合、当然一つの関心は“どこが違うのか”であるが、実は差異性よりも深く、“どこが同じなのか”に関心を持ってきたのである。どの文化であっても、人間の生と死を説明する論理は意外にバリエーションが少ない。人間は生と死について比較的限られた説明しか用意できなかったようなのである。その意味で、生命倫理の文化的差異の状況は、文化的差異を超えた人間の共通性を示していると言える。

とするなら、生命倫理における文化的差異と思われてきたものは、一体、何の差異なのであろうか。このことを考えるため、下篇においては、生命倫理の言説が文化とどう関わっているのか、そのメカニズムを明らかにしたい。具体的には、標準的生命倫理の言説が西洋近代が漠然と有してきた価値観の言語化によって成立したことをマッケニーの所論に依拠して論じ、それは他の類型の生命倫理においても同様であることをエンゲルハートの議論から明らかにする。但し、その言語化は単純に伝統の継承なのではなく、伝統の中のある側面だけを切り出してくる点で、一種の解釈、創造行為（伝統の破壊）であることを、「儒教的生命倫理」の構築という試みを例として論じたい。生命倫理の言説は文化伝統を解釈し、改造するという人間の思想史の一齣なのであって、それをそのようなものとして記述することが宗教学的生命倫理の責務であることが結論となるはずである。

註

- (1) もちろん、宗教学が規範的であってはならないという決まりはないわけだから、対象を価値評価する新たな宗教学を構築することは不可能ではあるまい。しかし、筆者は客観的視点を若い時からたたき込まれたので、今更宗旨替えはできないということである。
- (2) 『宗教の辞典』、朝倉書店、待刊。この項目を脱稿したのは2005年4月17日である。ここで挙げた四分野の内、第一のものは、中絶やES細胞の問題に対して発言するローマカトリックや、仏教諸団体によるビハラー運動などを念頭に置いた。第二のものは例えば、ラエリアン・ムーブメントが行ったヒト・クローン作製の宣伝を生命倫理学が人間の尊厳に反するものと批判するような状況である。第三のものとして、日本で献体・臓器移植が普及しない理由として伝統的・民俗的な死体観を指摘するという議論とか、日本の中絶を水子供養を通して論じるといった議論を挙げることができる。
- (3) 梅原猛「脳死・ソクラテスの徒は反対する——生命への畏怖を忘れた傲慢な『脳死論』を排す」、藤井正雄「脳死と臓器移植——生活仏教の立場から」、梅原猛編『「脳死」と臓器移植』、朝日新聞社、1992。また、インフォームド・コンセントの普遍性を説くトム・ビーチャムに対し、それは日本的な「和」の精神に合致せず、日本的な施行方法が必要であると論じる星野一正の議論も同

じ倫理構成である（Beauchamp, Tom. 「米国と日本におけるバイオエシックスの比較研究」, 星野一正「日本人の国民感情に照らしたバイオエシックス」, 星野一正編『死の尊厳：日米の生命倫理』, 思文閣出版, 1995）。

- (4) 回りくどい表現になるが、これは生命倫理の中に幾つかの異なる論理が存在し、その中のあるものは現に研究者によって文化の違いを反映すると論じられているか、論理的にそう論じられる可能性があるということであり、著者が生命倫理の違い＝文化の違いと考えているということではない。詳しくは下篇で論じることになるが、筆者は文化の違いが生命倫理の言説の違いとなって表れるという仮説には、一定の留保がつくと考える。
- (5) 土屋貴志『『bioethics』から『生命倫理学』へ——米国におけるbioethicsの成立と日本への導入』, 加藤尚武・加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1998。
- (6) Jonsen, A. R. *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998. ホアン・マシア『バイオエシックスの話』, 南窓社, 1985. 土井健司「「いのち」の倫理の再構築に向けて—キリスト教の視点から—」, 小松美彦ほか編『宗教と生命倫理』, ナカニシヤ出版, 2005。
- (7) パーソン論にかかわる主要な議論は、加藤尚武・飯田亘之編訳『バイオエシックスの基礎—欧米の「生命倫理」論』（東海大学出版会, 1988）に集められている。ここでは該書掲載のマイケル・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」、マイケル・グリーン, ダニエル・ウィクラー「脳死と人格同一性」、ジョーゼフ・フレッチャー「倫理学と安楽死」、リチャード・ブランド「欠損新生児の生存権」などを参照している。
- (8) シンガー, 榎則章訳『生と死の倫理』, 昭和堂, 1998, 236頁。
- (9) ただし、彼は「医療資源の有限性」も考慮すべき重要な要素であるという。とすれば、家族が延命を望んだ場合でも「他の患者のニーズ」のために臓器を移植のために摘出するとか、意識のない生命を延命するための費用は家族に負担させるといったことになる。縁者の意志を重視する原則は、現実において実現されるとは限らないという問題を内包する。
- (10) 前掲書, 119～122, 164, 256頁など。
- (11) ジェイムス・レイチェルス「積極的安楽死と消極的安楽死」, トム・ビーチャム「レイチェルスの安楽死論に答えて」, 加藤尚武ほか訳前掲書。
- (12) グリーン/ウィクラー前掲論文。なお、シンガー前掲書も結論は同じであるが、大脳死を死の基準とするのではなく、脳死状態の患者は生きているが、それは生きるに値しない低い質しかない生であり、よって死なせても問題ないとする理路を採る。
- (13) McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press, Albany. 1997.
- (14) ローランド・プチェッティ「〈ひと〉のいのち」, ジョエル・ファインバーグ「人格性の基準」, 加藤尚武ほか訳前掲書。Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*. Second Edition, 1996, 第6章。
- (15) エンゲルハート「医学における人格の概念」, 加藤尚武ほか訳前掲書。
- (16) トムソン「人工妊娠中絶の擁護」, 加藤尚武ほか訳前掲書。
- (17) ワーノック「体外受精をめぐる倫理的問題」, 加藤尚武ほか訳前掲書。
- (18) ハンス・ヨナス「死の定義と再定義」, 加藤尚武ほか訳前掲書。
- (19) フィリップ・アリエス, 成瀬駒男訳『死を前にした人間』, みすず, 1990。アリエスに依るなら、ユダヤ教における復活は肉体ごとであり、その流れを受けた初期キリスト教では死とは最後の審判を待って眠っている状態と捉えられた。中世後期に最後の審判という考え方が背景に退き、個

々人の死の瞬間に地獄/天国行きの審判が行われると信じられるようになると、義人の霊魂のみが天国に上昇するという霊魂二元論的考えが普及する。

- (20) ルートヴィヒ・ジープほか, 山内廣隆・松井富美男訳, 『ドイツ応用倫理学の現在』, ナカニシヤ出版, 2002。本書はジープが自ら出版したものではなく, 訳者がジープの他, クルツ・バイエルツ, ミヒャエル・クヴァンテの論文を集め編集したもので, 「あとがき」で「アングロサクソンの知」に対抗する「ドイツの知」を日本に紹介することを目的とすると述べるように, パーソン論に対抗する一つの軸を知るための貴重な材料となっている。
- (21) 松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来—ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』, 知泉書館, 2005。本書はドイツ連邦議会現代医療の法と倫理審議会答申(松田純監訳『人間の尊厳と遺伝子情報』, 知泉書院, 2004)を分析・説明したものであり, やはりドイツの生命倫理の特徴を忠実に反映していると見ることができる。
- (22) ジープ前掲書「倫理学と人間像」「生命倫理学の基礎づけ—コスモス倫理学の素描」「遺伝子工学の倫理的諸問題」。
- (23) 松田前掲書, 51-52頁。
- (24) 松田前掲書第五章「人体改造」, ジープ前掲書「クローンは人間が造った人間か」。
- (25) 以上, 松田前掲書第二章「人間の尊厳の意味内容」による。
- (26) 松田前掲書, 61頁。
- (27) 松田前掲書, 64-65頁。ジープ前掲書「倫理学と人間学」。
- (28) より正確に言えば, 人間や自然を“かくあるべきである”という規範によって捉えるのは, どの文化にも見られる普遍的な現象であろう。その規範の内容が文化的に規定されているということである。
- (29) Ruiping Fan ed., *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999
- (30) 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』, 勁草書房, 2001。
- (31) 小松美彦『死は共鳴する—脳死・臓器移植の深みへ』, 勁草書房, 1996。
- (32) Kurt Bayertz. 「ヒト・ゲノムの規範的位置づけ: ヨーロッパの視点」, 星野一正編『死の尊厳: 日米の生命倫理』, 思文閣出版, 1995。松田前掲書, 55頁。
- (33) George Khushf "Reflections on the Dignity of Guan Zhong: A Comparison of Confucianism and Western Liberal Notions of Suicide," Ruiping Fan編前掲書。
- (34) 松田前掲書, 65頁。
- (35) キャロル・ギリガン, 岩男寿美子監訳, 『もうひとつの声—男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』, 川島書店, 1986。ギリガンについては女性/男性の倫理という本質論的な所論に批判があるほか(川本隆史『現代倫理学の冒険』, 創文社, 1995, 第五章「ケアと正義」), 相互依存性と自律性が統合されたときに生じてくる「責任」(権利と統合された責任, あるいは「自分自身に対しても責任をもつ」(208頁)と言うときの「責任」)の内実がやや明瞭を欠くように思われるが, 今回はこの点を述べるいとまはない。
- (36) 広井良典『ケアを問いなおす—〈深層の時間〉と高齢化社会』, 筑摩書房, 1997, 41-44頁。松川俊夫「ケア—概念の説明—」, 竹山重光「ケアの倫理」, 加藤尚武ほか編『生命林学を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1998。伊藤恭彦「正義の倫理とケアの倫理」, 浜渦辰二編『〈ケアの人間学〉入門』, 知泉書館, 2005。ギリガンの言う女性的倫理と日本文化の親和性については前掲訳書の「日本語版へのまえがき」に既に言及がある。また, ケアの倫理が今そこにいる患者への思いやりと

ニーズに応じることを論じたものとして、Penticuff, Joy「看護から見たバイオエシックスの展望」, 星野一正編前掲書も参照。

- (37) 注(26)。ハンス・ヨナス, 加藤尚武監訳, 『責任という原理－科学技術文明のための倫理学の試み』, 東信堂, 2000。
- (38) これは基本的に『孟子』公孫丑上6章の「忍びざるの心」と同じ論理である。孟子は嬰兒が井戸に落ちそうになるのを見れば, 人はそれと縁戚関係がなくとも憐れみ同情する心を持つ, それが仁の出発点であるとし, それは更に父母に事える精神（孝）と同一視される。親子間の愛情は具体的, 個別的な関係におけるものであるが, 存在一般を憐れみ尊敬するあるべき人間像に転換されるわけである。
- (39) このことを理解する上で参考になるのは, 儒教の「孝」の思想とそれに対する加地伸行の解釈である。「孝」は言うまでもなく基本的には親と子の二者関係に関わるが, 儒教はそれがあらゆる共同体の倫理の基盤になるとする。加地はその点を, 自己の存在を親との関係で規定する（『禮記』祭義篇「身なるものは父母の遺体なり」）のを「一次的孝」, それを社会的に展開するのを「二次的孝」と整理し, 両者の間には一種の分断, 飛躍があるとした（加地伸行「孔子における愛と死と〈孝〉と－中国における宗教思想の一前提」, 『東方宗教』二四, 1964）。このことは, 自己と他者の関係性は直接的に社会的倫理を帰結するのではなく, 一定の論理構成（例えば, 親であることを一定の社会的役割であると位置づけるなど）によって転換される必要があることを示すものといえる。

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

Masaru IKEZAWA

The primary purpose of this article is to consider whether and how we can construct bioethical studies on the basis of religious studies. Religious studies have identified themselves as comparative, value-neutral and objective. On the contrary, bioethics is a normative discipline that tries to judge what is right or wrong concerning biomedical problems. Is it possible for a students of religious studies to participate in discussions on bioethical issues, even if they maintain descriptive and value-neutral standpoints?

One possible method is to make comparative studies between different logics of bioethics. It is sometimes pointed out that different countries have different characteristic logics concerning bioethical issues, and some scholars have attributed them to cultural elements. For instance, bioethical statements in Anglo-Saxon countries such as the United States, Britain, and Australia are characterized by what Gerald McKenny calls the “standard bioethics,” that is high regards for rational “persons,” and are inclined to accept technological enhancements of human bodies as far as every concerned person gives informed consent to them. In European Continents, especially in German, there is a strong tendency to reject biomedical technology on the basis of the normative images of humans and nature. In Japan, importance is attached to the relatedness between persons, and skepticism is often expressed to the ideas that each human being is a rational “person” having the rights to decide on its own matters.

It is true that there are several different types of bioethical discourses, but it is also highly misleading if we assume that these differences are caused by cultural elements. The normative images of humans and nature have long history in Europe; they rooted in the Greek philosophy and Christian theology, and they are shared by many European civilizations. It is impossible to explain why there are contrary positions, such as pro-life and pro-choice, in European traditions, if we assume that the conflicts are caused by cultural differences. Likewise, the concept of human relatedness is found in many cultures including Anglo-Saxon countries, and it is not caused by a particular culture.

If so, what do the so-called “cultural differences in bioethical discourses” express? How should we consider these differences from viewpoints of religious studies? These problems will be considered in the second part of this article.