

個としてのいのち・交わりの中のいのち

島 蘭 進

一 いのちの尊さと宗教文化

「いのちの始まり」の生命倫理問題について、欧米では一九六〇年代以来、主に人工妊娠中絶の是非をめぐる重い議論がたたかわされてきており、その蓄積が争点のおおよその輪郭を定めてきている。つまり、胚や胎児が最大の敬意をもって尊ぶべき人命（個々の人としてのいのち）をもった存在であるかどうかが議論の焦点となってきた。受精の段階から個としての人のいのちがあり、それを破壊することは殺人に通じる悪であるとするカトリック教会や他の生命尊重派のキリスト教側の意見が確固としてあり、これに対抗する形で女性の選択権尊重派の意見が形成されてきた。つまり受精以後、数週間（数ヶ月）はまだ胚や胎児は独立した人格としての性格をもっておらず、したがって中絶は何よりも母体の事柄であり、女性が選択の権利をもつと主張されるのである（荻野二〇〇一）。

だが、日本ではそのような議論は活発ではないし、決定的な意義をもつものとは受けとられていない（Jaffeur 1992, Hardacre 1997）。その理由として中絶容認側では障害者の主張への配慮が重要な役割を果たしてきたが（森岡二〇〇一、立岩二〇〇〇）、中絶反対側ではカトリック教会などの大きな宗教勢力が強力に反対運動を展開するようなことがないということがある。日本で多数派を占める宗教は仏教や神道だが、神道・仏教諸派やそれらに次ぐ勢力をもつ新宗教教団の中で、胚への医療技術的介入に強く反対の立場をとっている集団はないわけでは

ない（出口二〇〇〇、谷口二〇〇一）。だが、それが大きな社会的な声になるまでには至っていない。こうした問題に対する宗教集団の態度はその国の宗教文化を反映しているとすれば、宗教文化の相違が「いのちの始まり」をめぐる現代的な問題への国民の関わりに影響を及ぼし、異なる態度が生じていると考えられるだろう。

では、日本の国民が人のいのちへの医療の介入について、もっぱら許容的かというところでもない。脳死・臓器移植問題については日本では世界の中でも際だって力強く慎重論が主張され、結局、「脳死は人の死である」という死の新たな法的定義は採用されなかった。医学が人の死を定める権威をもつということに対して、また脳死を人の死とすることの妥当性について多くの疑義が示され（森岡二〇〇一、小松一九九六）、長期にわたる論議の末に成立した「臓器の移植に関する法律」（一九九七年）においても、脳死を人の死とする死の定義は採用されなかった。そしてその後も、日本では脳死による臓器移植が頻繁には行われていない。

脳死への懐疑論の一つの根拠は、人のいのちの核心を脳の機能や意識の働きに見るのか、身体を含めて考えるのかということだった。日本人は精神と身体を明確に分け、前者にこそ人のいのちの座があると考える方になじめないという論点は一定の影響をもった。ものやからだの中にいのちと心を見るアニミズムの宗教文化が脳死論への抵抗の論拠ともなった（梅原一九九二）。これは、「死にゆく者への医療の介入」に対する慎重論に宗教文化が作用した例であるが、「生まれくる者への医療の介入」をめぐる議論にも、いのちに対する宗教文化的な感受性の違いが影響を及ぼす可能性はあると思われる。

新しい生殖医療、再生医療、遺伝子医療などは「生まれくる人のいのち」に対する医療の介入や操作の可能性を格段に高めている。先祖から子孫へのいのちの存続に高い価値を認める東アジアの文化では、男系子孫を残すことが重視されるため、産み分けや体外受精、ひいては代理母などの生殖医療に対して許容的であると考えられている。生殖医療への許容性は再生医療や遺伝子医療への許容性にも通ずるとも考えられよう。儒教文化の影響下で、「生まれくる者への医療の介入」に対して積極的な態度をとる可能性が高いと想定する論者は多い。しかし、日本では「生まれくる人のいのち」への医療的介入に対する慎重論が、ある程度浸透している。人工妊娠中絶に對しては比較的、許容的であるが、さまざまな人工生殖技術や再生医療や遺伝子医療について、必ずしも許容的であるとはいえない。

この点について、村上陽一郎氏は人工妊娠中絶には許容的であるのに、ES細胞研究のような再生医療のための重要な研究に反対するのは筋が通らないと述べている(村上二〇〇二)。以下の引用文は講演筆記なので、学問的な周到さを備えた論述ではないことを割り引いて考えなくてはならないが、村上の考え方の大筋は知ることができよう。

私の見解ですが、廃棄される運命にある凍結余剰胚においても、それは命の出発点であることに変わりない。私自身も個人的にはそう思います。しかし日本の社会の中には、もっと、とんでもないことがある。それと比較してみてください。年間四十万ぐらい殺されていく胎児、一時期は百万を超えていました。その胎児たちの運命と、その母胎から取り出されていった胎児たちが、どう扱われているかということです。中絶した当の責任者が引き取って回向をするということは通常ありえないわけです。妊娠週数が少なければ少ないほど、そのまま下水に流してしまふという事もある。製薬会社、化粧品会社がそれをひきとって薬や化粧品を作ったりする材料にするというのを、実は皆知っているながら誰も本気で問題にしないし、それを規制する法律もない。産婦人科学会は死体解剖保存法にもとづく処置をするだけで、これはほとんど何の意味もない。そうやって廃棄されていく胎児の運命と、年間二百個ぐらいの凍結余剰胚が壊されていくことを比べた時に、それを一方に放つておいて、それを何の咎めだてもしないで、これはいけないという理屈が通用しないというのが、非常にはつきりとした私の立場です。(三十四頁)

日本の社会は伝統的に、胎児に対して比較的ルーズな扱いをしてきました。一五四九年にサビエルたちが日本にやってきたとき、彼らは日本社会の倫理の高さ、道徳的高貴さに、非常に衝撃を受けている。そのことはローマへの報告書にも書き送っています。しかし、高いモラルを維持している日本社会のなかで、彼らがどうしても我慢できなかつたのは、間引きとか墮胎がきわめて簡単に行われているという事実でした。／アルメイダという司祭が北九州にそうしたなかで、日本で最初の西欧的な病院を建てたといわれますが、実はそれは病院ではなく、一種の「子捨て」の箱でした。生まれた子どもを殺すぐらいなら、教会の門前に置

いた箱の中に捨てていって欲しい、自分たちが育てるから、というのがその趣旨です。

(六頁)

日本の宗教文化に対するキリスト教からの批判に共鳴する立場からの発言である。中絶胎児の処理については、世間がどのくらい黙認しているのか、単に議論が進んでいないだけなのかどうか、問い直す必要がある。いずれにしても、キリスト教的な「生命尊重」の立場を前提にしておき、それ故にこそ、強い論点が示されている。

だが、これは「個としてのいのちの尊厳」という基準に基づく判断であって、日本の宗教文化に即した内在的な批評とは言えないように思われる。日本では「個としての人のいのちの尊厳」を絶対的な基準とし、もっぱらそこに生命倫理の核心を定位しようとする考え方はさほど支持を受けてきていない。それは、人のいのちの尊厳は個としてのいのちのレベルだけで考えられるべきものではなく、交わりの中のいのち、あるいは集合体としてのいのちというレベルでも考えられるべきものだという考え方があからかもしれない。ここを手掛かりにして、考えを進めていこう。

二 生まれくるいのちへの態度——十九世紀の変容

日本の歴史の中で、胎児の生命の尊厳に対する関心が高まってきたのは、江戸時代の後期、末期である。この時期に「間引き」や墮胎に対する反対の意見が高まるとともに、受胎や出産についての考え方にも大きな変化があった(千葉・大津一九八三、新村一九九六、沢山一九九八)。明治維新(一八六七年)以後にはさらに大きな変化が生じるが、それは江戸後期から連続的なものと見なすべきものと、新たな展開として見るべきものがあるようだ。仮にここで十九世紀というだいたいこの時期区分を設定し、この時期に「生まれくる人のいのち」への態度にどのような変化があったか、また、それが当時の宗教文化とどのように関わっているかについて考えていこう。

この時代、早い時期ほど間引きや墮胎は広く行われていたらしい。その動機は推測するほかないが、子どもが次々と生まれることが将来の家計に及ぼす影響が懸念されたらしい。母親の健康や労働に支障を来すこともその

理由とされただろう。とりわけ飢饉の危険が恐れられたときには、人口増加によって家族や共同体の成員全体の生活が危険に陥る可能性があり、人口過剰は防がなければならぬと考えられた。これはときには生まれくる個々のいのちを犠牲にしても、集団のいのちの存続を尊ぶ考え方に通じている。他方、この時代には次第に個々の子どもに多くの手をかけ、りっぱに育てたいという動機から、子どもの数を制限しようとする傾向も生じていた。これらの産児制限の背景には、独立した農家が限られた土地の範囲で各戸ごとに家計のやりくりをし、より豊かな経営体となろうとする農業経営のあり方があった。

とはいえ、犠牲となる個々のいのちに対する罪の意識がなかったわけではなからう。小さないのちは生まれくる前の「いのちのプールの」というべきあの世に送り返し、また生まれ直してもらおうという考え方があった（波平一九九六）。

子供の生まれかわりの信仰の背景には、以前にも述べたように、かつて日本人の間には一人一人の人間の個別性よりも、ある「家」やある土地に生まれ、一定期間の人生を生きて死んでゆく者は、一つの大きないのちのプールのようなものの中から、ある時間帯だけこの世に生まれ出て来て、死ぬと、またそのいのちのプールの帰るとでも比喩できるような、個人のこの世での生命を強調しないいのちの観念があった。生まれてすぐに死んだ子供の名前をその後数年を経ずに生まれた子供にそのまま付けることがかつて頻繁に行われた。あるいは幼くて死んだ子供の葬式は行わず戒名も与えなかつた地域が全国で見出され、その理由を、「すぐに生まれかわるように」といつていたことなどを考え併せると、いのちを個別のものと考える傾向が小さかつたことをうかがわせる。／しかし、いのちの観念は、第二章の「生殖技術の発達もたらすもの」でも述べたように、現在、一層個別化に向かっている。幼くして死んだ子のいのちは、次に生まれてきた子のいのちとは別個のものであり、中絶した胎児のいのちは、後で生まれた子のいのちとは無縁だと考えられている。水子供養の背景には、このような「いのちの個別化傾向」がありはしないだろうか。また現在の水子信仰は、農漁村よりもむしろ都市の人々の間において隆盛であることを見ると、幼児のまえの伝統的な死者儀礼が変化したものというよりも、新たな信仰の発生としてとらえた方が、よりよく理解できるのではないか

と考える。

(四四—四五頁)

「七歳までは神の子」などという格言に表現されているのと通じる考え方で、胎児や幼児はまた生まれ変わってくることを願ってふつうの弔い方をしなかった。個々人は集団としてのいのちが貯蔵されているあの世との関わりにおいて存在しているのであり、個々のいのちを尊ぶとともに、あの世の共同のいのちを尊ぶことが当然のこととされていた。そしてそれは子どもは神仏から授かるものという信仰とも結びついていた。

明治維新以前の時期、すでに生まれくる個々のいのちを尊ぶべきだとして、墮胎や間引きを戒める言説が広がった。この言説を広めたのは為政者と宗教家だった。十九世紀の初めには、幕府や藩が墮胎や間引きを戒め、そのようなことが起こらないように妊娠を報告させるような地域すらあった。これは人口が少なくなれば地域の生産力が減少し、幕府や藩の経済が成り立たなくなるといふ経済問題に関わっている。生まれくる個々の生命の尊厳を説く教えが、人口拡大を期待する政策と密接な関係にあった。これは明治維新以後、墮胎を禁じ、国力増強を目指した明治政府の政策に形を変えて引き継がれる。同じ時期に浄土真宗では殺生の禁止を説いて、間引きや墮胎を戒めた。宗教的な動機から生まれくる個々のいのちの尊重を説いた教団として浄土真宗は際だっていた。個の救いを強調する浄土真宗であるが、政府への協力にもたいへん熱心だった。殺生のような戒律違反を避けがたいものと見なす真宗であるが、この時機には強く殺生がとがめられたという(有元一九九五)。

近世社会史あるいは近世宗教史の研究において真宗門徒における殺生忌諱を課題とし、具体的に検討した業績を知らない。それは主に、祖師親鸞の教義、とくに「獵師ヲモセヨトアル御勸化」とか、真宗の原則ともいうべき「肉食妻帯」等を観念的形式的に理解し、理念や原則と歴史的現実の乖離していること、時には逆転すらもみられることを理解するに至らなかつたからであろう。／＼しかし、歴史において理念と現実の乖離することを承認した上で、子細に真宗篤信地帯と非真宗地帯を観察するとき、両者の間にさまざまな差異のあるのに気づかされる。たとえば最もティピカルにみると、真宗寺院率の極めて小さい北関東諸国や美作国が人口減少に悩まされ、墮胎・間引きの禁令がしばしば出ているのに、真宗篤信地帯である北陸諸国や

安芸国で人口増加がみられ、同禁令のみられぬ如きである。この場合、北関東諸国と北陸諸国の間に、また美作国と安芸国山間部との間に、農民の生活状況において決定的差異はあるまい。とすれば、自らの生存を圖つて墮胎・間引きを行なうか、自らの生存を賭して、なお墮胎・間引きを忌諱するか、兩者を分つポイントには信仰とエートスの質的差異にあるように思われる。そしてその結果は極めてパラドキシカルであり、前者は「農村荒廃」を招き自らの生存基盤を狭隘にし、後者は「家業はげしき国風」を形成し生存基盤を拡大するのである。／北海道開拓に際し明治三十年代までに限定すれば、北陸四県民が東北六県民を凌駕してその中心勢力となり、ハワイ官約移民においても広島・山口・熊本・福岡の「右四県人専有ノ稼業地トモ可申景況」を出現し、次いで北米各地に進出していく。／そのことは、上述した真宗篤信地帯からの優秀な出稼ぎ・行商人、さらには移住・移民等が潜在的過剰人口による単純な人口圧力のみによるものでなく、真宗地帯における殺生忌諱のエートスによつて招来された人口増加の現象が、正直・勤勉・節儉・忍耐等の徳目を内容とする他のエートスと結合しつつ、社会経済的エネルギーとして噴出し、「出稼ぎ型」経済活動における質量的相乗作用が形成されていたことを意味するものである。

(二四三—二四四頁)

浄土真宗がさかんな地域では人口が多く、住民は働き者であるとともに移動性が高く、近代的な環境に適合的な資質をもつ住民が多かった。近代化の過程で新たな土地へ移住した、北海道や満州などへの植民者やアメリカ、ブラジルなどへの移民は浄土真宗のさかんな地域の出身者がたいへん多かった。近代化の過程では、生まれる個々のいのちの尊敬の意識が高まったが、それは単に個々人の生活程度が向上し、個々のいのちへの倫理的な配慮の意識が強まったことによるだけではない。生まれくる個々のいのちを尊ぶことが、集団の力の膨張とも密接な関係にあつたことを忘れるわけにはいかない。そしてそれは植民地主義や環境問題を引き起こす要因ともつながっている。

近代化により宗教文化が個のいのちの尊敬を強調する方向に向かうことは、倫理的な繊細さを高めるといふ側面を確かに含んでいるだろう。だが、他のいのちとともに生きるいのち、共同のいのち、交わりの中のいのちの尊さへの繊細さを失うという側面がそれに伴っていることも否定できない。個のいのちの尊重が実は集団の力の

行使と通底し、交わりの中のいのちの破壊、抑圧を帰結する場合も少なくなかった。近代化の過程での、また近代における「個のいのち」の価値と「交わりの中のいのち」の価値との関わりを問い直す必要があるだろう。また、その中で宗教文化が果たした役割について明らかにしておく必要があるだろう。

それはまた、近代の、また現代の生殖がどれほどまで、家族や国家や集団の存続、発展という動機と深く結びついてきたかを明らかにしていく作業とも関連し合っている。「いのちの始まり」をめぐる生命倫理問題は、個々のいのちの尊厳や人権という観点から考察される必要があるとともに、「交わりの中のいのち」の価値や倫理のあり方についての省察と密接に関連づけて理解すべきものでもある。

参考文献

- 有元正雄『真宗の宗教社会史』吉川弘文館、一九九五
- 千葉徳爾・大津忠男『間引きと水子——子育てのフォークロア』農産漁村文化協会、一九八三
- 出口 齋『ヒトES細胞は容認できるか』大本本部神教宣伝部、二〇〇〇
- 藤目ゆき『性の歴史学——公娼制度・堕胎罪体制から売春防止法・優生保護法体制へ』不二出版、一九九九（原、一九九七）
- Hardacre, Helen. *Marketing the Menacing Fetus in Japan*. University of California Press, 1997
- 小松美彦『死は共鳴する——脳死・臓器移植の深みへ』勁草書房、一九九六
- LaFleur, William R. *Liquid Life: Abortion and Buddhism in Japan*. Princeton University Press, 1992
- 森岡正博『増補決定版 脳死の人』法蔵館、二〇〇〇（初版、一九八九）
- 同 『生命学は何ができるか——脳死・フェミニズム・優生思想』勁草書房、二〇〇一
- 村上陽一郎『「生命の始まり」その行方（さ）』『生命尊重ニュース 円ブリオにはん』平成十四年秋号、二〇〇二
- 波平恵美子『いのちの文化人類学』新潮社、一九九六
- 荻野美穂『中絶論争とアメリカ社会——身体をめぐる戦争』岩波書店、二〇〇一
- 沢山美果子『出産と身体の近世』勁草書房、一九九八
- 新村 拓『出産と生殖観の歴史』法政大学出版局、一九九六
- 谷口雅宣『神を演じる前に』宗教法人「生長の家」、二〇〇一

立岩真也 『弱くある自由へ——自己決定・介護・生死の技術』 青土社、二〇〇〇
梅原 猛編 『脳死は、死でない。』 思文閣出版、一九九二

(しまぞの・すすむ 東京大学大学院人文社会系研究科教授)