

コメント

生命の尊厳と人類のスピリチュアリティ

島 蘭 進

私もハールバット教授と同じように、発生初期段階（受精卵・胚）の人の生命を研究・利用することに慎重な立場をとる。だが、なぜそうなのかを説明しようとするとなかなか容易でないと感じている。患者さんを救うために、まったく人間らしい姿形も見えない段階の小さな細胞（すなわち胚）を利用するのが、なぜいけないのかという生命科学者、とりわけ再生医療推進派を説得して生命科学の発展を抑制し、またそれを世界的な合意にまで進めていくには緻密で力強い議論を組み立てていかななくてはならない。

このコメントで私がとくに強調したいのは、そのような議論が生命の価値についての信念の領域に関わらざるをえないということである。人の胚を尊ばなければならない根拠を説明しようとする、どこかで理論を超えた何かを、共有できる確固たる信念として持ち出すことになる。「人間の尊厳」という語もそうした何かの一つで、もっとも有力なものだが、その語の意味するものがすぐに納得できるとは限らない。とくに日本では、

この語は西洋語の翻訳語として響き、伝統的な宗教や道徳などの文化資源との接点が少ないので、その意味がなかなかわかりにくいと感じる人は多いと思われる。

「人間の尊厳」(human dignity) という語が、「人を殺してはいけない」という根本的な宗教的道徳的掟と深く関わっていることはすぐに理解できる。「正当な理由なく人を殺してはいけない」という掟は文化を超えて納得できるものだろう。だが、この掟はどのように根拠づけられるだろうか。「人間の尊厳」という理念、つまり人の生命が存在の秩序の中でとくに高い地位をもっていて、その意味で尊いものだからだという理念に必ずつながるのかどうか、熟考が必要である。ここは文化によって違いが出てくるところだからだ。「人間の尊厳」という語には、「神の意志による存在の秩序のなかで、人の生命が特別な地位をもつ」といったニュアンスがこもっている。そうだとすると、これは一神教の文化の外では、少し理解しにくい理念とならざるをえないだろう。

カトリック教会では妊娠中絶に対する反対論が確立している。そしてその論拠を「受精の瞬間から神聖な人間のいのちが始まる」という神学的理念においている。この理念が公式に表明されたのは、一八六九年の教皇ピウス九世の教令が初めだが、この理念の基礎になるのは、中世の神学体系である。¹⁾つまり、生物学的には卵子と精子の結合、すなわち受精によって人間が始まるが、人間が人間である所以は生物学的な過程によって生じるのではなく、それとは別に神から靈魂が与えられることによる。これを「靈魂付与」という。そこで、その靈魂付与はいつのことなのかという論議が行われ、受精の瞬間に起こるとする説はすでに一三世紀に提示されていた。生物学的な知識の向上とともに、この議論が教会の公式的神学的理念となるのは一九世紀のことだが、それが強く打ち出されるようになるのは、人工妊娠中絶が激しい政治的議論の論題となる一九六〇年代以降である。

だが、「靈魂付与」論的な考え方は、キリスト教の枠を超えて、西洋の倫理思想に大きな影響を与えてきた。「人間の尊厳」という理念を近代哲学の理論の中に位置づけ、その後の議論に大きな影響を及ぼしたのはカントである。⁽²⁾カントは人間は理性と道徳性を持ち、人格であるが故にとくに高い価値があり、尊厳をもつとする。そして人間はそれ自身において価値ある存在であるが故に手段として扱ってはならない存在であり、他の生物とまったく異なる倫理的地位をもつとも論じた。一九七〇年代以降に発展する英語圏の生命倫理学で、人間の生命の尊厳が「人格」の概念と結びつけられ、いのちの始まりへの医療の介入について、いつ人格が形成されるか（「パーソン論」）に論議が集まったのは、「人間の尊厳」にまつわるカントの倫理思想の影響の大きさを物語っている。⁽³⁾

このカントの議論は、神から与えられた靈魂をもつが故に人間は特別に尊いという中世キリスト教以来の靈魂付与の議論と類比できる構造をもっている。西洋の文化伝統では、人間は神と特別な関係にあり、その意味で他の生物と隔絶した存在である。また、その人間の地位の高さは、神から与えられた理性や道徳性と関わっているとする考えが根強い。そこから、神の意志に基づく存在の秩序の中で、人間は特別な地位をもっており、だから人間の生命は特別の尊厳をもつとする考え方が、当然のように引き出されてくる。ここでは、「正当な理由なく人を殺してはいけない」という掟も、このような意味での「人間の尊厳」の理念と結びついて、納得性を獲得しているのである。

仏教や神道や儒教では、また日本の民俗文化では、「正当な理由なく人を殺してはいけない」という掟に納得するとしても、その根拠を説明する語彙やレトリックは、西洋キリスト教文化圏のそれとはだいぶ異なっている。説明の仕方が異なる背景には、生死に関わる身体化された思考や感情のあり方の相違がある。広い意味での死生観、あるいは生命をめぐる文化や価値観が異なるのだ。たとえば、仏教の根本的な掟として「殺生」

を禁ずるといふとき、人間以外の動物も視野に入っている。仏教が引き継いだインド起源の輪廻転生の思想では、人は動物に生まれ変わるかもしれない、前世では動物だったかもしれないと考える。不殺生の掟においては、人が特別の地位をもつとしてもそれは前面に出てこない。

また、神道や日本の民俗宗教には神が動物の姿をとるとか、動物が神の使いであるといった信仰もある。先生命の秩序の中で人間が特別に高い地位をもつという理念は強調されない。自然とともに、また他の生物とともに調和的に生きるというあり方が尊ばれている。このように、日本には西洋のキリスト教圏とは異なる宗教文化があり、「人間の生命の尊厳」（文化的にニュートラルな概念として「人間の尊厳」と区別する）という理念もそうした宗教文化を反映して、西洋のそれとは異なったものとなる。現代世界の個々人の価値観やスピリチュアリティは、そうした宗教文化に影響されながら、多様な形をとって表出されていると考えられる。

日本の宗教文化に影響を受けた個人は、「人間の生命の尊厳」という理念を、存在の秩序の中で人と動物とがまったく異なる地位にあり、人間こそが高い地位をもち、であるが故に尊厳をもつというふうには考えないだろう。これはまた、身体と理性（知性、意識）の関わりをどのように見るかということとも関わりがある。身体とは異なった次元に人間の特殊な地位を支える何かがあり、だから尊厳があるとは必ずしも感じないかもしれない。日本の文化はまた、人間を思考する理性的存在として考えるよりも、感覚し、感情を持ち、からだで「思考」し反応する身体的存在としてとらえる考え方になじみが深い。

こうした文化のもとでは人間の生命が尊い、また人間の生命を侵してはいけないという理念や規範は、意識し思考する理性的存在である人間こそが、他の生物と異なりとくに高い価値をもつからだというのとは異なるしかたで根拠づけられることになるだろう。「人間の生命の尊厳」という理念に伴う価値観やスピリチュアリ

テイのあり方が異なるのだ。

「人間の生命の尊厳」をめぐる価値観やスピリチュアリティのあり方のこうした違いは、「いのちの始まり」についての生命倫理の考察に影響を及ぼす可能性がある。西洋の生命倫理の議論においては、人のいのちはいつから始まるのかという論題が決定的に重要な意義をもつと考えられてきた。西洋文化の主導のもとに行われてきたユネスコの検討による整理では、受精の瞬間からという立場（カトリック教会など）、受精後一四日目からという立場（イギリスの人胚研究・利用の基準）、子宮に着床した時点という立場（ユダヤ教の中で有力）、受精後四〇日という立場（イスラム教の中で有力）、意識が成立した段階という立場（英語圏の現代生命倫理学の「パーソン論」とよばれる立場）などがあるという。⁵⁾

だが、そもそもこのようにさまざまな立場があるということが、この論題の有効性の限界を示していると思われる。文化の相違により、判断に大きな相違が出て来てしまうのだが、生命科学に対して私たちは人類共通の規範に基づく合意を探り当てていかななくてはならないところに来ている。だとすれば、特定の宗教文化に基づく多様な価値観やスピリチュアリティのあり方を相対化し、人類的な価値観やスピリチュアリティを、あるいは人間性の共通項を踏まえた価値観やスピリチュアリティを土台とした生命倫理が構築されていく必要があるのではなからうか。

では、そうした人類的な価値観やスピリチュアリティとはどのようなものだろうか。そのようなものがすでに見出されているわけではない。また、そのようなものが固定的にあると考える必要もない。人類文化は多様であり、それを反映し、さまざまな個々人の価値観やスピリチュアリティがある。しかし、特定の問題をめぐって問うていけばある種の共通の傾向は見出すことができるだろう。大多数の人々によって合意がえられることも少なくないはずだ。そして、そうした共通の傾向が見られ、合意が得られる理由は、さまざまな学問の知

を通して考察していけば、ある程度、説明できるだろう。

たとえば、いのちの始まりへの生命科学の介入については、「正当な理由なく人を殺してはいけない」という掟をめぐるさまざまな宗教的、倫理的な思考が検討されるべきだろう。そこでは、なぜ人の生命が他の存在にまさって尊ばなければならないかが、哲学的、宗教学的、比較文化論的、社会学的に問われるだろう。たとえば、キリスト教、仏教、ある地域のアニミズム的な伝統文化などが生死に対してどのような実践や観念（死生観）を保持してきたかが問われ、それに基づいて「人のいのちの尊さ」のさまざまなありようが明らかにされていくだろう。

また、人にとって人こそがとくに重要な存在であることの生物学的理由も問われるだろう。ハールバット教授は人間の感情移入（empathy）の生理Ⅱ心理学的研究を進め、大きな成果をあげてこられた。⁶感情移入の生理Ⅱ心理学の解明は、価値観やスピリチュアリティに深く関わる人間性を、生物学的な基礎から解明していくことに通じている。感情移入について自然科学的に解明していくことによって、胚の研究・利用に関わる生命倫理問題についても重要な帰結が知られるようになるかもしれない。それは生物学的（生理Ⅱ心理学的）なアプローチによって、生命倫理の考察に資するような人類的な価値観やスピリチュアリティの解明を行う試みと見える。

だが、いのちの始まりに関する重要な生命倫理問題はそれにとどまらない。胚の研究・利用を認めた場合に、どのような結果が生じうるかという観点からの考察も重要である。人胚の研究・利用を待望する再生医療が展望する科学技術の中には、動物の体内で人間の臓器を作るといふものがある。それが実現すれば、臓器移植など必要でなくなり、自らの遺伝子をもった心臓を豚の中に育て、拒絶反応のない臓器をいくらでも作りうるかもしれない。だが、それは福音なのか。胚の利用には人工的な生命のさまざまな加工が含まれ、そのなかには

人と動物を混ぜ合わせるキメラの作成も含まれている。人の臓器を作る豚はキメラの一種である。実験室のなかではあれ、「人間のようなもの」を人工的に作り出すことは人の尊厳を傷つける行為ではないか。

また、そのようにして再生医療の隆盛によって不老長寿を実現し、超高齢化社会を将来することが人類社会にとって望ましいことなのか。またこのような医療を増加させることは、贅沢医療、過剰医療の興隆を招かないか。豊かな国の豊かな階層の贅沢な医療と貧しい社会や階層の弱体な医療の格差をこれまで以上に拡大することにならないか。再生医療が掲げる「有用性」や「福利」を取り上げるのであれば、このような負の効果の可能性をも問うべきである。このような考察は、自然科学や社会科学や人文の諸領域の知を動員して究明すべき事柄である。だが、そこに生命の尊厳といった問題が関わってくると、議論は価値観やスピリチュアリティに踏み込まざるをえなくなるだろう。

このように新しい生命科学のもたらす帰結について考察することは、ハンス・ヨナスが未来の人類への責任の倫理と名づけたような新しい倫理のあり方と関わりがある。⁽⁷⁾ 高度の科学技術を手にした人類は、自分たちの生きている条件を根本的に変えてしまいかもしれない可能性をもつようになった。そのような時代に生きる者にとっては、新たに未来の人類への責任という観点が生じてこざるをえない。ところが、未来の人類のあり方について想像し、未来の人類のために私たちは何ができるかを考えると、そこにはあらためて合理的な推論だけではカバーできない倫理性が問われてくる。それもまた、広い意味でのスピリチュアリティの領域といえるだろう。そうした未来への責任に関わるスピリチュアリティは、それぞれの宗教伝統、文化伝統を踏まえて問われる部分が多くなる。だが、同時に、個別的な宗教や文化の枠組みを超えた推論もまた紡ぎ出されてくるだろう。そしてそれは、理科と文科の境を越え、諸学問領域が力を合わせて探究し、さらに市民に問いかけながら深めていくべきものだと思われる。

以上の諸点について、ハールバット教授にはほとんど異論はないと想像している。ただ、私は文化の相違という観点を強調し、多様な文化を踏まえた上で生命倫理を論じる際、スピリチュアリティが新しい形で問われてくるということに注意を促そうとしたのである。

〈注〉

- (1) ベルンハルト・ヘーリング『生命・医・死の倫理』（田淵文男訳）サンパウロ、一九九〇年（Bernhard Haering, *Frei in Christus: Moralleologie für die Praxis des christlichen Lebens*, Verlag Herder Freiburg im Breisgau, 1980）。
- (2) 中山将「人間の尊厳について」高橋隆雄編『ヒトの生命と人間の尊厳』九州大学出版会、二〇〇二年。
- (3) H・トリストラム・エンゲルハート「医学における人格の概念」（H. Tristram Engelhardt, Jr., "Medicine and the Concept of Person," in Tom L. Beauchamp & Leroy Walters, eds., *Contemporary Issues in Bioethics*, 1982）
マイケル・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」（Michael Tooley, "Abortion," in Tom L. Regan, ed., *Matters of Life and Death*, Random House, 1980）ともに、加藤尚武・飯田亘之編『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、一九八八年。
- (4) この問題は脳死・臓器移植をめぐる日本の議論において深く問われた。森岡正博「増補決定版 脳死の人」法蔵館、二〇〇〇年（初版、一九八九年）、梅原猛編『脳死』と臓器移植』朝日新聞社、一九九二年、同『脳死は、死でない。』思文閣出版、一九九二年、小松美彦『死は共鳴する——脳死・臓器移植の深みへ』勁草書房、一九九六年。
- (5) 櫛島次郎『先端医療のルール——人体利用はどこまで許されるのか』講談社現代新書、二〇〇一年、九六—九七ページ。

- (6) William B. Hurlbut, "Empathy, Evolution, and Altruism," in Stephen G. Post, et al. eds., *Altruism & Altruistic Love: Science, Philosophy, & Religion in Dialogue*, Oxford University Press, 2002.
- (7) ハンス・ヨナス『責任とリスクの原理——科学技術文明のための倫理学の試み』東信堂、二〇〇〇年 (Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel Verlag, 1979)。

(しまぎの・すすむ 東京大学大学院人文社会科学系研究科教授)