

---

## 生命倫理と文化・伝統

—— 儒教的生命倫理の構築の試みを通して

---

池澤優

東京大学准教授

---

生命倫理という分野が成立して、ほぼ四十年が経過した。最近の研究は、生命倫理の中で特徴的に生み出されてきた論理が、実は特定の文化の価値感と世界観を投影したものであることを指摘し、それとは別の見方に立つ生命倫理、換言するならば、各文化伝統の価値感に基づいた生命倫理を模索することを指向するものが増えている印象がある。成立から四十年で生命倫理が世界的に定着し、それぞれの現場に即した論理を構築する時代に入っていると言えるかもしれない。本シンポジウムのように、東アジアという特定地域における死生学を考える場合、生命倫理の言説が各文化・伝統とどう関係するのかという視点は重要になると思われる。そこで本稿では、生命倫理と文化・伝統の関係、各文化の伝統を生かした生命倫理を構築する試みと、その方向性について考察したい。



池澤優氏

## 一・生命倫理の論理の三類型

言うまでもなく、生命倫理は欧米、特にアメリカにおいて成立した分野である。その背景にはキリスト教的な医療倫理の伝統があったが、それを単純に継承したというより、それと対決する形で、非神学的・世俗的なアプローチとして生命倫理は自己構築してきたと要約できよう。ただ、そのことは生命倫理が西洋の文化伝統と切り離されたところで生まれてきたことを意味しない。後述するように、西洋における生命倫理は、キリスト教とは別の伝統的な価値感を論理化することで生まれたのである。

生命倫理の諸問題を考える場合、各文化の伝統的な世界的な世界観を考慮に入れざるを得ないという認識は比較的早い段階から存在していた。日本に限定して言えば、生命倫理という分野が定着するのは一九八〇年代中葉以降の、脳死・臓器移植問題がきっかけであるが、その議論の中で、日本の文化的特殊性に訴えて、脳死概念を拒絶するという論理が生み出された。ただ、それらは西洋対日本というように二元対立的に把握したため、例えばアメリカの中絶に関する Pro-life と Pro-choice の対立のように、同じ文化の中で何故、異なる意見が併存するのかを説明するモデルにはならなかった。

但し、近年、例えばアメリカ・イギリスの生命倫理とは極めて対照的な論理がヨーロッパ大陸では目立っているなど、各国・各文化ごとに特徴的な生命倫理の言説が存在することも明らかになってきている。文化的伝統が生命倫理にどのように反映す

るのか、このことを考えるために、先ず、生命倫理における対照的な論理を類型化してみたい。管見の範囲では、この類型は少なくとも三つある。

第一は、アメリカ、イギリス、およびオーストラリアで最も顕著に現れる論理である。それは尊厳を有する人間であることの本質を理性的に思考する能力、即ち人格であることに求め、人格の自己決定（即ちインフォームド・コンセント）を最高の原則とし、理性的思考能力を持たない、あるいは失っているように見える生命（胚・胎児・新生児・植物状態・脳死）は、それ自体として、尊厳を持たないと考える。また、人格が自己決定により希望するなら、生殖補助医療（体外受精・卵子提供・代理母）、胚の実験的・臨床的利用、医療技術による人体の改造（エンハンスメント）には問題がないと考える。これが現在の生命倫理の分野で最も主流になっている考え方であり、アメリカの宗教学者ジェラルド・マッケニーが「標準的生命倫理」(standard bioethics)と呼ぶものに他ならない。<sup>3</sup>

標準的生命倫理が抱える問題点については、それが文字通り「標準」であるため、既に十分に論じられている。それとは別の論理を主張するためには、先ずそれを批判しなければならぬからである。むしろここでは標準的生命倫理の内部では人格による自己決定とは異なる論理が介入してこざるを得ない点を指摘しておく。例えば、トリストラム・エンゲルハートは、本人が人格の要件を満足しなくても、それと関係を持つ人格の権利を侵してはならないとして、「人格の社会的概念」を提出する。<sup>4</sup>これは、人間であることの本質に社会性を見るもので、自律的人格の人間観を越える側面を持つが、標準的生命倫理の中ではそれが人格による所有という言語によって語られているわけである。

第二の論理は、ヨーロッパ大陸、特にドイツで顕著な論理である。それは自由にして傷つきやすい人間のあり方（人間性）こそが尊厳であるとして、自己決定（自律）は人間性を実現するための方法として下位に位置

づける。換言するなら、“人間とは……のようにあるべきだ”という、各々の社会が有する規範的イメージを基盤とし、そのイメージを破壊するような技術の使用、例えば遺伝子工学を用いたエンハンスメントにより人間自体の肉体を改造することは、弱く苦しむ存在であるという人間的なあり方を失わせ、それによって苦しむ他者への共感やケアが成立する根拠を失わせるものである故に、反対するものである。人間は身体と自然に關して多様性と可変性（それぞれが独自で、かけがえがないこと）が善であると感じており、それは確かに特定文化の感じ方ではあるが、そのことはそのイメージに沿うように行為すべきでないことを意味しない。この考え方は「規範的人間像・自然像」の論理とでも名付けられるだろう。

標準的生命倫理の人間観が西洋近代という特定文化の産物であるのと同様、規範的人間像も西洋の伝統的なものの見方に依存していると見ることができる。クルツ・バイエルツは「人間の尊厳」という概念には、神により創造された存在としてという側面（ヘブライズム起源の「神の像」と、自由意志を有する自律的存在としてという側面（ヘレニズム起源の「人間の尊厳」）の両面があり、近代の過程の中で後者が抽出され自由主義として論理化されていった一方、身体を人間の所有物と見なすことを躊躇する感覚が存続していた、と指摘している<sup>5</sup>。規範的人間像は、人間のあり方は人間の意志を越える何者かによって作られた、それが特定の伝統の感じ方であるにせよ、触れてはならない領域があることを承認すべきだという一種宗教的な感覚を理論化しているのである。おそらく、伝統的な人間観・自然観の規範的妥当性を論じる議論は、どこでも同様な理路になると予想される。

第三の論理は「かかわりあいとしての人間」とでも名付け得るもので、日本でかなり特徴的に見いだせる。そこでは人間をアトム的な個として捉えず、人と人の繋がりにおいて捉える。人間は他者との関係性の中で生き、自己なるものも他者との関係性において形成される。しかし、他者それ自体は決して経験できない。そこ

に厳としてあるが、決して手は届かない。これは当人の生死にかかわらず変わらない。例えば脳死になり、コミュニケーションができない状態になっても、あるいは、たとえ胎児が人格でなくても、身近な者がリアルな存在としてそこにいると感じる限りにおいて、それは存在する。世界は今生きている者、理性的な人格のみにより構成されるのではなく、ある生命にかかわりあいを持ち、それを厳としてあると感じる者がいる限りにおいて、その生命は尊厳を持つのである。

この論理は、日本では脳死の問題が論じられる中で明瞭な形をとることになったが、実は日本だけに現れるものではない。先述した標準的生命倫理における「人格の社会的側面」の議論も実は同じ事実を見ていた（但し、その表現方法は異なる）と考えることができる。また、他者への思いやりに基づく倫理が自律的人格に基づく倫理と対等な価値を有する「もうひとつの声」であり、前者からケアする関係が成立し得ることを論じるキャロル・ギリガン、技術の力で対象を支配し、改造する能力を持つ人間は、その対象を保全する「責任」を負っていることを主張するハンス・ヨナスも、多かれ少なかれ、「かかわりあいの存在」として人間を見ていると言える。

## 二・ 漠たる感覚の「言語化」としての生命倫理

以上の生命倫理の言説の三類型は、管見の及ぶ範囲から抽出したものに過ぎず、更に多くの類型が存在するであろう。問題は、この三類型がそれぞれ異なる文化——アメリカ、ドイツ、日本——に特徴的に現れ、その文化の伝統によって条件付けられながらも、その文化だけにしか現れないとは言えない点である。とするなら、この一見、生命倫理における文化的差異と見えるものは、一体、何を表すのであろうか。この点を考える上で、

先述したマッケニーの標準的生命倫理の成立に関する分析が参考になる。

一般に、生命倫理が一九七〇年代に成立し、急速に医療分野で権威性を獲得したのは、驚異的な技術発展が伝統的倫理では解決できない問題を生み、故に新しい方法論を持つ生命倫理という領域が必要になったからだと説明される。が、マッケニーはこの見方は誤りであるとする。新しい問題に対応するための新しい原則を作るには、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り、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。それでは何故、生命倫理は短期間の内に権威を主張できるようになったのか。その理由の一部は医療専門職 (medical profession) と宗教的伝統が権威を失ったことにある。医師および医療内倫理に対する信頼の崩壊 (医療関係訴訟の多発) の危機が生じた時、それを越えるより権威のある倫理が模索されたが、この試みは特定小集団に対する一般人民の優越に訴えるという、極めてアメリカ的なやり方で遂行された (即ち、民主主義)。従って、それは現代アメリカが漠然と共有する価値感を明文化する方向に進んだのである。但し、漠然たる価値感というものは実際には多様であるから、それだけでは標準的生命倫理の論理に多くの人が納得した理由は説明できない。マッケニーは、問題の根本は近代における伝統の喪失にあるとする。近代以前、人間であることの意味は全体的な世界観により与えられ、死すべき運命の制約の中でより良く生きることという文脈の中で健康は定義されていた。近代はそれに代わって、人間の苦しみを除き選択を拡大すること、運命と自然の強制から人間を解放することを道徳的責務とする考え方に置き換えた。ベーコン、デカルトにおいては、それを実現するのが医療技術であった (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)。但し、そこではいかなる苦しみが除去されるべきなのか、技術がどのように身体を制御するべきなのかを判断する枠組みは提供せれず、そのため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、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

向することになった（虚無的ユートピアニズム（inhilistic utopianism））。標準的生命倫理もこの近代技術の根底に存し、我々が当然視している考え方を前提にし、それを言語化したものに他ならないから、多くの人はそれに説得性を感じたのである。しかし、それはベーコンのプロジェクトを継承し、それを繰り返し述べることで、より深く刻み込む。人間を死と運命から解放することを当然として、結果的に、技術による人間身体改造という問題を主題化できず、人間を技術の制御下に置くことを容認する論理にしなければならない。

マッケニーの議論は、標準的生命倫理は（その主張者が言うよう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、見方と価値観に明瞭な表現を与えたものに他ならないことを表している。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だけでなく、それ以外の類型でも同じであることを、エルゲルハートの議論によって示しておきたい。

エンゲルハートは、ヨーロッパの伝統的倫理思想はギリシャ哲学から近代に至るまで、人間存在は理性を共有し、理性を通して全ての人が同意する倫理規範を獲得できるといふ仮定に立っていたとする。この仮定はギリシャ哲学により確立され、キリスト教により継承、強化された。キリスト教では人間の倫理性の根拠は神による創造にあり、それは究極的には恩寵（信仰）によって獲得されるが、（信仰のない）理性によっても倫理性の獲得は可能とされたからである。近代に入り、単一の信仰世界が崩壊し、世界観の相対化と倫理観の断片化が起こっても、理性への確信は揺るがなかった。特定の信仰あるいは神によることなく、世俗的理性のみによって、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、それが近代の哲学的倫理のプロジェクトであった。

エンゲルハートは、現代社会（ポストモダン）においてこの近代のプロジェクトが最終的に失敗したとする。現代は「内容のある」（content-full）倫理、人間観を共有できない「倫理的異人」からなる多元的社会であり、



現在の生命倫理は考え方の複数性と競合の中に置かれている。その状況で特定の規範、世界観を普遍化しようとすれば、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最大の悪であるとする。「倫理的異人」たちが暴力に訴えないで協働する唯一の方法は合意 (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平等が帰結される。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」(空の枠組み (empty framework))、手続き (procedure) になる。従って、倫理は普遍的な「内容ない倫理」と具体的に「内容ある倫理」の二つの層において存在するのであって、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 (rich) なものだが、その範型は常に複数存在する。「内容のない倫理」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「内容ある倫理」によってしか成立しない。<sup>10</sup>

言うまでもなく、「内容のない倫理」は、生命倫理の枠内では標準的生命倫理として現れる。そして、エンゲルハートは基本的にはパーソン論者でありながら、それを「内容がない」、即ち殆ど倫理の名に値しないと見ているのである。従って、彼は各論の部分で、例えば中絶や胚の実験的使用に関する問題では、標準的生命倫理の考え方に基づいて、胚・胎児は人格ではなく、それを所有する人格 (親やその周囲の人々) の自律的意志決定のままに処分されることを容認しつつ、それは特定の「内容ある倫理」を有する共同体が、そ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とする。「内容のない倫理」≡同意の原則の範囲内で、多元的な人間観や生殖観を認めるのである。

それでは「内容のある倫理」を有する特定の共同体は、技術を禁止したり容認したりする論理を、「内容のない倫理」に抗して、どのように提出できるのか。彼は、その働きを倫理委員会の中に見ている。各文化の



「内容ある倫理」は漠たる感覚として存在する方がむしろ普通で、十分に言語化されていない。そもそも、そのような明文化を行う機構は、我々の文化の中にあまり存在してこなかった。その中で、倫理委員会は共通の道徳観を明確化する、より正確に言うなら、そう見せかける仕組みであつて、先ず第一に、議論を甚だしい混乱に陥れないように極端に意見の異なる者をメンバーに入れない配慮が働き、第二に、それぞれの現場で共有される感覚に適合的な理論を原則として採用することで、漠然たる倫理観を言語化するのに有効な組織であるとする。仮に、それが各文化に内在する価値構造を明瞭にし、それを表現する言葉を考えだすことに成功するならば、標準的生命倫理に代わる新たな倫理を確立できるかもしれない。もちろん、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なるかもしれない。<sup>11</sup>

エンゲルハートの議論は幾つかの点で問題があるが、各文化伝統に根ざした生命倫理の言説とはいずれも、その中に内在する漠然とした感覚を言語化したものであることを示している。先述した三類型がそれぞれある文化において比較的特徴的に現れるが、別の文化にも多かれ少なかれ見られるということは、どの文化にも多様な感覚が共存しており、ただそれらがいかに連結され、配置されるか、その目立つところは文化ごとに違っていたという、極めて当たり前な現象を反映していることに他ならない。むしろ、生命倫理の言説における文化的差異と見えるものは、伝統の中のどの要素に注目して言語化するのか、その過程の違いが大きな作用を發揮しているであろう。注目する必要があるのは、言語化の過程（誰が、何を根拠に、どのような論理で、生命倫理の言説を生み出すか）にある。

### 三：儒教的生命倫理という試み

ここで特定の文化的価値感に基づく生命倫理の言語化の試みの例として、ファンルイゼン 范瑞平が編纂した『儒教的生命倫理』という論文集を取り上げたい。<sup>12</sup> 編者である范瑞平（香港城市大学公共及社会政策学系講師）はエンゲルハートの影響を受けて、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、その中では日常生活（real lives）に密着した「内容ある倫理」を構築する必要があるとする。編者たちにとつての日常生活は広い意味での儒教的伝統の上に成り立っており、よつて儒教的伝統に基づく生命倫理を構築するというのが、同書の基本的なスタンスである。その試みが成功しているか否かは別にして、意図的に特定の思想体系に基づき、標準的生命倫理とは別のものを作ろうとするのは希有な試みであり、その意図は高く評価できし、「言語化」の過程を見る上でも興味深い事例となっている。

紙幅の関係で本書所収の個々の論文を紹介することはできない。せめて同書の目次と各論文の論題を挙げることで、紹介に代えることにしたい（原書では執筆者の名は全て英文表記になっているが、筆者が調べた範囲で判明したものは漢字で表記する）。

范瑞平「イントロダクション——儒教的生命倫理の構築に向けて」

第一部 身体・健康・徳

ニー・ペイミン「儒教的道徳と個人の健康」

張穎（エレン・チャン）「新儒教の身体概念とその倫理的感受性」

第二部 自殺・安楽死・医学的無用性

ロレイン・ヤン 羅秉祥「自殺に対する儒教の見方とそれが安楽死に対して持つ意味」

ジョージ・クーシフ「管仲の尊厳に関する考察——儒教と西洋の自殺に関する自由主義的観念の比較」  
 (羅論文に対するコメント)

エドウィン・ホエ「医学的無用性に関する儒教的倫理」

第三部 「人体薬品」と人体実験

聶精保<sup>ニエジンバオ</sup>「中国医学における“人体薬品”と儒教の見方——解釈学的研究」

ロナルド・カールソン「見慣れない慣習を解釈するということ」(聶論文に対するコメント)

チェン・シュンウ「人体実験に関する儒教的な考察」

第四部 公正な健康保健と儒教的伝統

王慶節<sup>ワンチンチエ</sup>「伝統的な孝と年老いた親に対するケア」

范瑞平「公正な健康保健、良き生と儒教」

第一部の二論文は議論の出発点になる儒教の考え方を、人格・身体とヘルスケアを中心に概説したもので、二論文が古典的儒教、張論文が宋明儒教を扱うとされているが、両者ともに現代における儒教理解(例えば杜維明のそれ)を参照しているので、大きな差異はない(後述)。第二部の羅論文は生命の尊厳に関する西洋の二つの方向——キリスト教的な賜物の考え方とリベリズムの自己決定の考え方——と比較する形で、儒教的な生命の捉え方を演繹し、そこから安楽死・尊厳死に対する立場を構築する。クーシフ論文は羅論文のリベリズムの捉え方が一面的に過ぎることを批判する。ホエ論文は同様に儒教的な人格の捉え方をベースに、医学的無用性の問題において患者の自己決定のみに基づくのではなく、関係者の相互的意志決定を重視すべきことを主張する。第三部の聶論文は李時珍『本草綱目』に人体の一部(尿や血、人肉など)を薬として挙げていることに関し、李自珍がその薬品としての有効性を肯定する一方で、儒教倫理に反する使用を拒否するという

アンビバレントな態度を採っていることを明らかにし、そこから臓器移植に対する対応を導く。チエン論文は儒教を西洋の功利主義の伝統とは対照的なものと位置づけた上で、儒教的論理に基づく善行の原則やインフォームド・コンセントが成立し得ることを論じる。第四部の二論文は共にヘルスケアにおける家族の問題を扱うもので、王慶節は子供には親を扶養する責任があることを否定する議論について、法的義務と社会的責任を混同したものと批判した上で、人間を社会的役割を負う存在として捉える儒教の考え方からは、親に対する子の責任が導かれるとする。范論文は正義にかんする西洋の理論（特にロールズのそれ）が特定の「良く生きること」の見方に依拠しており、決して普遍的ではないことを明らかにし、国家的な健康保健に対し、家族や地域共同体を中心とする儒教的健康保健の可能性を論じる。

本書は論文集であるので、執筆者それぞれの「儒教的生命倫理」に対するスタンスには違いがあるが、全般特に基礎理論部分を担当した范瑞平、ニー・ペイミン、張穎の諸論文に共通して見いだされるのは、全体論的(holistic)世界観の強調である。儒教において人間は宇宙(「天地」)の統合体の一部、それと照応する不可分な存在とされ、「氣」の理論がその世界観を支えていた。万物を構成する「氣」は究極的には「天」「道」を根源とし、あらゆるものは「道」の多様な現れであって、他から全く分離された存在はあり得ない。このことは具体的には、①人間の身体も精神も共に「氣」から構成されるから、両者の間には究極的な断絶はなく、身体は人間性の不可欠な要素と見る人間観(心身不分離。デカルト的な霊肉二元論の否定)、②人間は常に社会的属性を持つもので(五倫＝父子・君臣・夫婦・長幼・朋友)、不断に具体的人間関係に対し働きかけることを本質とする、自他連続的な人間観(他から自立・分断された主体というアトム的な人間観の否定)を帰結する。よって、儒教の倫理的営為の目的は、自己の身体性を含む個別事象(「天」賦の「性」)への洞察／省察から、内在する「道」(「理」)の自覚に至り、自己の精神と身体を共に修養する(修身)だけでなく、それは他者に

対する実践として顕現させ、それを通して社会を変容させることによって、「天」の法則性（「道」）を実現させることにある。

この倫理的営為の方向を指し示すのが仁・義などの徳目になるが、最高の徳「仁」は「克己復礼」（『論語』顔淵篇）として規定される。それは利己心を排し、欲望を抑えること（健康）も含むが、人間的な欲望が全て否定されるのではなく、過剰な欲望や感情を排し、中庸（バランス）を保つことである（全ての病の原因は「氣」のバランスの失調にあるとされる）。心身不分離である以上、「心を正す」こと（バランス）で「氣」を充溢させ、心身両面にわたる健康をもたらし得るのであって、儒教の修養は本質的にヘルスケアに他ならない。「中庸」を実現する対人関係的・身体的規範が「礼」（儀礼規定・礼儀作法）であり、そこに込められた倫理的精神を体現して日常実践を積み重ね、自分を啓発すると共に、他者をケアして、調和ある「氣」の場を生み出し、最終的には社会の変容に至る。儒教的生命倫理は、健康を孤立した自己の身体の問題（技術）ではなく、対人関係や社会全体を含めて考察することを指向するといわなければならない。

さて、この書では、儒教体系を生命倫理的言説へと言語化するために、次のような戦略が用いられていることがわかる。まず、標準的生命倫理の考え方（心身三元、自律的主体）を西洋の伝統に基づく見方として一元的に規定した上で（相対化）、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する）、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、ということである。ここで幾つか疑問がわく。第一の点については、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か、殆ど言及されない点。また、第三の点については、言語化において分析概念が用いられることは致し方ないにせよ、儒教という土着の文脈に存在しない分析概念を持ち込むことは、少なくとも儒教理解にとっては危険である点を挙げるができる。が、最大の疑問は、第二の点、即ち儒教を

標準的生命倫理に対する alternative として措定する時に、儒教体系中の特定の部分が強調され、標準的生命倫理と親和的な部分は無視される傾向があるのではないかという点である。

例えば、張穎の論文では、「道」「理」（法則性）と具体的事物の関係について、現実のあり方がそのまま「理」であるのか、「理」は（プラトンのイデアのように）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（つまり、気理二元か一元かという問題）をとりあげ、儒者の中でも多くの意見があり、かつ曖昧であることを認めつつも、曖昧であった理由は、人間の「性」が本質的に善であること（善になる能力）を強調する時には、天賦の「理」を体現する「心」を身体性と区別し、現実の人間は必ずしもそのまま善ではないこと（修養が必要）を説く時には「心」を「理」と区別したからであり、「理」と事物、心と身は二元論ではなく、一つの連続体の両端であったと論じている。おそらく認識としては正しいが、このことは儒教の身体観（人間観）にもある種の二元論（両端）が内包されていることを示しており、それを強いて二元論的に（即ちデカルト的に）理解することは不可能ではあるまい。それをせず、両端として解するのは、それをデカルト的な二元論とは異なる体系として対置しているからであろう。

儒教における人間の二元的把握に直接的に関係する概念としては魂／魄が思いつくが、該書中では殆ど触れられていない。魂魄に関する儒教の理解も一様ではないが、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）にかかわることは疑いない。もちろんそれはデカルト的な二元論ではないが、それでも身体と精神にかかわる種の二元論であることは確かである。そこから西洋的な霊肉二元論との共通点に注目することは、少なくとも論理としては不可能ではないはずである。

更に、儒教では全体論的世界観を持つ故に、人間を孤立した個と捉えないというのは正しいが、だからといって儒教の中に人間中心的視点（世界を人間が支配、改造するべき対象と見ること）がないとは言えない。

人間が「天」賦の「道」を実現する倫理的責任を有することは（『禮記』中庸）、人間の自然支配を正当化する論理に転化し得る。生成論的な文言の中では、人間が陰と陽の気の中和であるが故に、万物に対する主宰性を有するという論理（例えば『大戴礼』曾子天田篇）、あるいは『史記』龜策列伝のように靈山・神域であつても人間による取奪の対象になるという表現もある。確かに自律的な人格が自然を対象として利用し改造するという人間中心主義とは異なるが、それでもある種の人間中心主義であることは確かである。仮に儒教が自然と共生する思想であると主張したら（念のために断つておくと、該書はそこまでは論じていない）、それは儒教のある一面を無視し捏造することに通じるであらう。

つまり、儒教という宗教性を生命倫理の領域に復活させる試みは、実は単純な復活ではなく、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、再解釈する営みであるということである。しかし、それを儒教の真実をねじ曲げるものと否定的に評価することは酷すぎるであらう。該書の執筆者たちはいずれも自分が置かれた状況に照らして儒教を読み、そこから状況に立ち向かおうとしているのであり、それは数千年の思想史の中で人類が絶えずやってきたことに他ならない。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つて、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らう。

このことは儒教的生命倫理だけではなく、標準的生命倫理を始めとする全ての言説に当てはまるであらう。「言語化」とは、伝統を参照した上で解釈する、即ち新しいものに改造する創造行為なのである。近代の価値観と人間観が絶対的でないことが顕わになってしまったにせよ、既に近代を經由している以上はその近代が構築してきた概念なしで、白紙でものを考えることはできない。近代の概念と視点に乗っかりながら、それを越えることを模索するしかない。先に抽出した生命倫理の言説の三類型の内、標準的生命倫理は近代の見方に他



ならないから、他の二類型はそれを参照しつつ、伝統の中に意図的にそれとは違う要素を発見・抽出し、それに明確な論理を与えることで成立したと考えることができる。それは一度近代を經由し、そこから伝統を見ていたのであって、伝統そのものではない。しかし、そのこと（即ち、それが一定の制約の下での解釈であること）を自覚し、絶対視しないのであるなら、そのような形で文化・伝統を解釈することは、それは創造的な改造として積極的に評価するべきと思われる。

## 〔付記〕

本稿は平成二十年二月十八・十九日に北京で開催された国際シンポジウム「中日『東亜生死学』国際学術研究会」における報告の発表原稿であるが、その元になる論文は「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』二〇〇六、二〇〇七年三月刊）同「（下）」（『東京大学宗教学年報』二〇〇七、二〇〇八年三月刊）として既に発表済みである。内容は重複するが、元になる論文が研究室の紀要という一般には目に触れない刊行物に掲載されたので、特に発表することとし、一部を増補した。なお、本稿第一節と第二節は時間の関係で簡略な記述となっているので、あわせて上記論文を参照いただければ幸いである。

## 〔註〕

- 1 Jonsen, A. R. *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998.
- 2 例えば、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、一九九二。
- 3 McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*, State University of New York Press,

- Albany, 1997.
- 4 Engellhardt, H. Tristram 「医学における人格の概念」、加藤尚武・飯田亘之編訳前掲書。
  - 5 Bayertz, Kurt 「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、一九九五。
  - 6 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。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、二〇〇一。
  - 7 Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press. (石男寿美子監訳『あいつの声——男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』、川島書店、一九八六。)
  - 8 Jonas, Hans. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Insel Verlag, 1979. (加藤尚武監訳『責任と原理——科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、二〇〇〇)
  - 9 McKenny, Gerald P. 前掲書の第1・2章。
  - 10 Engellhardt, H. Tristram. *The Foundation of Bioethics. Second Edition*, Oxford University Press, 1996.
  - 11 Engellhardt, H. Tristram 「病院倫理委員会——その社会的並びに道德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、一九九九。
  - 12 Ruiping Fan ed., *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.
  - 13 Ellen Y. Zhang "The Neo-Confucian Concept of Body and its Ethical Sensibility", 前掲書、六十一—六十一頁。