

# 現代的宗教性としての生命倫理

——中国の事例を題材に

池澤優

東京大学教授

本稿は中国大陆における生命倫理学の状況を題材として、倫理について語ることに、とりわけ生と死にかかわる倫理について語ることが、不可避免的に一定の宗教性を基盤とせざるを得ないこと、及びその場合に何らかの宗教的な伝統（広い意味の宗教）を意識的に利用したり、無意識的に影響されたりする状況が生じていることを論じる。換言するなら、生命倫理（学）そのものを現代における宗教性の現れとして、宗教学の対象とすることができないのではないか、というのが、本発表の根本的な問題設定である。

## 一．生命倫理と宗教学

先ず、上述のような問題設定を行う上での筆者の基本的な関心と視点について説明しておきたい。宗教学が生命倫理（学）と関係を持ち得る領域について、筆者はかつて四つの類型に区分したことがある。第一は宗教



池澤優氏

集団が生命倫理上の問題に対して発言・活動する場合、第二は宗教集団の行為が生命倫理上の問題を惹起する場合、第三は生命倫理上の現象が何らかの宗教的背景や宗教的要素を含んでいる場合、第四が生命倫理上の主張を（それ自体宗教的な形をとっていないくても）宗教学がそれを広い意味での宗教性の現れとして分析の対象にするという場合、である（池澤、二〇〇五）。このうち、筆者の基本的関心は第四の類型にあるのだが、その出発点は生命倫理の言説に何らかの形で各文化の伝統が影響を与えているのではないか、という直感にあった。

周知のように、生命倫理学は一九七〇年代に欧米（特にアメリカ）で生まれ、そこでの論理は一見、極めて非宗教的（あるいは反宗教的）であって、文化の違いを超えて通用する普遍的論理であると自己主張する。しかし、表面的な非宗教性ないしは普遍性の背後には、実は世界のあり方と人間であることの意味に関する極めて確固とした特定の考え方があるのであって、それは歴史的・文化的に特定の文脈から生まれたものであった。ゼラルド・マツケニーの議論によれば、アメリカで生命倫理が生まれた背景には、医療関係訴訟の頻発など、医療専門職の権威の喪失があり、生命倫理は万人に共有される倫理に訴えることで、医療専門職という特定集団の倫理を乗り越えることを指向していた。この万人に共有される倫理から、自律的思考を行う人格の自己決定の尊重と、自律的思考能力が欠如する（ように見える）生命はそれ自体では尊厳ではないとする、いわゆる「標準的生命倫理」の基本路線が導かれる。それはある意味では、現代アメリカが共

有する価値観（自由と民主主義）を明文化したものであったのだが、マッケニーは更に根本的には、それは近代のものの考え方——技術によって人間の苦しみを除去し、運命と自然から人間を解放することを道徳的義務とする——に根ざしているとされる。ルートヴィヒ・ジープによるなら、近代倫理学のプロジェクトとは、特定の世界観の絶対性が揺らぐ中で、自然を倫理学の対象から外し、専ら人間どうしの関係に自己限定することであった。倫理の対象が人間である以上、その基盤は人間の思考と意思を尊重することになり、自然はその意志を実現するために操作すべき対象と位置づけられた。「標準的生命倫理」は、人間を理性的思考を行う人格として定義し、その意思を実現することを最大の善とする近代的 세계觀を基盤に成り立っているとと言える。

一方、生命倫理という分野が世界に普及していく中で、「標準的生命倫理」とは異なる主張が出てきているという印象がある。ヨーロッパ大陸（特にドイツ）では、人間としての尊厳の根拠を理性的思考ではなく、我々が人間というものに対して持っている規範的なイメージ（人間はかくあるべきだというイメージ）に求め、そのイメージに反するような技術の使用は、個人の自律的決定の如何にかかわらず、反対する傾向が濃厚である。日本においては、人間は本質的に他者とのかわりあいの中で存在するものと捉えられ、理性的思考能力を失った状態であっても、それを尊厳と感じる他者がいる限りにおいて、存在は尊厳を有すると論じられる。これらの考え方は多少とも文化的特徴を有するように見える（つまり、国により強調するポイントが違っている）のだが、言うまでもなく、国により文化が異なり、その違いが生命倫理における強調点の違いに反映しているというような単純な問題ではない。エンゲルハート(1990)が論じるように、生命倫理が対象とする生命（人間の生と死）に対する捉え方は、本来的に漠然とした感覚にとどまっていることが多く、ある文化の中でも一枚岩的ではない。それを言語化することで、生命倫理の言説は成立するのであって、問題は、その漠然とした感覚のどの面を取り上げて論理を構築するかにかかっていると言わなければならない。「標準的生命倫

理」は、西洋の伝統の中から「個としての人間の意思」を取り上げ、それを言語化した。しかし、我々の「漠然とした感覚」には、その言語化に満足できない部分が存在する。その場合、同じ伝統の中の異なる感覚を抽出したり、あるいは全く異なる伝統に訴えたりすることで対抗する。つまり、生命倫理の言説は、伝統的な世界観の単なる継承でもなく、無からの創造でもなく、伝統に対する生産的な解釈活動の結果であると考えられる（以上、池澤、二〇〇七、二〇〇八、二〇〇九a）。

そして、その伝統の中で宗教的な伝統は重要な要素になる。本発表で「宗教的な伝統」と呼ぶのは、特定宗教の明確な教義や思想を当然含むが、人間の生命と、その自然（宇宙）における位置に関する漠然とした捉え方を含むものを指す。本発表で試みたいのは、中国の生命倫理言説に宗教的な伝統がどのようなプロセスで反映しているのか、あるいはしていないのかに関する考察である。但し、発表者自身は中国の古代宗教の専門家であり、この分野について十分な知識があるとは言い難い。列席者のご教示を請う所以である。

## 二．中国大陆における生命倫理の論理

先ず、中華人民共和国内における生命倫理であるが、Nie Jing-Bao（聶精保、2005）の書によって概況を押さえておきたい。聶氏の書は「計画生育」政策に関するものであるが、その政策自体が中国における生命倫理問題の最大のもの（の一つ）なので、充分に出発点とするに値する。

「計画生育」政策についてここで詳細に述べる必要はないと思うが、一九八〇年代初頭以降施行されている、夫婦あたり一人の子の出生しか認めない（但し、農民と少数民族には例外がある）政策であり、一九九〇年代以降（特に一九九四年に制定された「母嬰保健法」以降）、政策の中心は人口の抑制だけでなく、優生政策に

傾いていくことだけを指摘しておこう。政府による人口抑制政策の正当化は、集団主義 (collectivism)・国家主義 (statism) 的論理に基づいている。第一に、社会主義の倫理とは社会全体の利益を主として、個人の利益をそれに従属させることであり、第二に中国における過剰人口は深刻な社会問題であり、その解決のためには国家による介入が当然とされ、故に、個人の子を持ちたいという願望は、放置すれば社会全体に危機をもたらすから、個人は公共善のために自己を犠牲にしなければならないのであって、それは単に社会と国家に対する義務であるばかりでなく、未来の世代と世界全体に対する責任であることになる (Nie, p. 5154)。

この論理は生命倫理学のテキストにも共通するが (Nie, p. 2829, 54)、実は、生命倫理学界で用いられている理路は千差万別であり (例えば、中絶全般は容認しつつも、妊娠後期と初期を区別し、後期の中絶を否定するとか、当事者の自発的同意があることを前提にして、中絶を支持する論理であるとか、など)、ある単一の価値観に基づいて同じ結論に達するという状況からはほど遠い (p. 29)。聶氏はここから中絶に関する「中国人の声」というのは歴史的にも現実においても多様であり、一枚岩的な中国という捉え方への批判に展開していくのだが、その点について省略する。以下では二つの書を分析することで、聶氏の指摘を確認しておきたい (以下の議論は、池澤、二〇〇九b、第二節の節録である。詳細については、該論文を参照されたい)。

その二つの書とは、①李潤華・劉耀光『医学倫理学』、中南大学出版社、二〇〇一<sup>2</sup>と、②李本富・李曦『医学倫理学十五講』、北京大学出版社、二〇〇七<sup>3</sup>である。この二書を選んだのは、①が医学部学生用教科書であり、中国的な生命倫理学の原則に忠実なのに対し、②は一般向けの啓蒙書で、著者個人の思索を中心にするなど、多くの点で対照的だからである。更に、この二者は筆者が参照し得た書籍の中で最も古いものと最も新しいもので、この十年間における中国における医療分野での変化を反映している。

先ず、①の書において、論理の基盤になるのは「マルクス主義倫理」(社会主義医学人道主義)である。マ

ルクス主義の唯物主義に基づき、倫理の内容は下部構造に対応して変化していくとされ、普遍的な倫理の存在を認めない。従って、該書では中国医学を含めて伝統的な医療倫理を比較的詳しく記述するにもかかわらず、それらを学ぶべき対象として提示しないし、中国的な生命観や倫理観にも関心を向けない。この「マルクス主義倫理」から、人間であることの本質はその社会的属性（他者とコミュニケーションする能力）に求められ、生存権を含めて権利は、その存在が社会に奉仕しているときに成立するとする人間観が導かれる（一三四頁）。胎児は社会的存在ではないから、人口過剰が人民の利益を損なう状況では、出産抑制と中絶は肯定できるのである（一三三―四頁）。更に、優生政策について、先天的な知恵遅れの出生が大量の財産を消費し、社会の発展を阻害している以上、その出生を防止することは健康な子を望む夫婦を助けるだけでなく、中華民族の繁栄と国家の社会主義現代化のために益があるとされる（一三七、一五〇―一頁）。

この倫理観の下で、「計画生育」政策に協力することが、医療従事者の倫理的な責務とされるが、同時に医療は社会全体の制約下に置かれ、評価されねばならない。医療行為の効果はそれが人類全体の生存環境の改善に役立つのか（「社会基準」）に基づき、社会世論により評価され、医療従事者の道徳性も社会世論の価値観を内面化することで確立するとされる（一九六―二〇二頁）。つまり、社会全体を価値の根源とする考え方に基づき、医療が個人に対しパターナリスティックな介入を行うことは、「全体のため」に、正当化されると同時に、医療技術に歯止めをかけるのも社会全体にあるという図式を看取することができる。生殖補助医療や遺伝子の操作に関して、上述した国家の繁栄のために民族の資質を向上させることを善とする論理（及び人間が自然を管理できる以上、遺伝も管理できるという、かなり楽天的な技術至上主義）から、肯定されるのであるが、同時に、医療が奉仕すべき全体とは未来の世代も含んでいるのであり、未来に対する責任から技術は厳重に管理されるべきと主張される（一六八頁）。

本書の論理は確かに「全体主義的」「国家主義的」と言えるのだが、それを政府の御用思想のように捉えるとしたら、一面的に過ぎるであろう。人間であることを基本的に意味づける「全体」とは、社会・大衆であり、その延長線上には国家と民族が確かに位置するのではあるが、その更に先には人類全体（未来の世代を含んで）が位置しているのであって、当人の意識としては「全体主義」とは「皆（人類）のために」という善意のもののである。問題はむしろ、Nie Jing-Bao が正確に指摘しているように、「全体」の内容が曖昧であるため「皆（人類）のために」という倫理が無媒介に政府の政策への支持につながれることであろう（Nie, p. 55）。更に、「全体」の繁栄がなぜ全ての価値観の中核に置かれなければならないのかは、それがあたかも当然の前提であるかのように、議論されない。「全体」が善であること（善であり得ること）は無条件的な前提なのであり、この可能性としての「全体」の善性を実現することが、道徳の宣布者としての医療従事者の責務（もちろん、これは究極的には全ての人間の責務である）ということになる。

次に、②の書であるが、①と比べて顕著なのは、中国における医療上の危機的状況の認識が出发点となっていることである。健康保健の現状の問題点を次々に指摘した上で、それを医療分野だけ（あるいは医療従事者の徳性のみ）の問題として捉えず、中国全体の社会問題として捉えようとする。例えば、医療従事者の徳性は確かに低下しているのかもしれないが、社会全体の道徳水準が低下しているのならば、その中で医療従事者だけに徳性を求めても効果はない。医療従事者の徳性を向上させるには、社会全体の徳性を向上させる必要があり、そのためには、社会を構成する一人一人の徳性を向上させていかなければならない。それはもちろん困難な事業ではあるが、「声を出しさえすれば、聞く人がおり、回答する人がおり、この声を出すだけで充分な力があるとすれば、きっと何かを変えられる」（九二頁）。一人一人が倫理的思考の輪に加わり、皆が問題を考え、声を挙げていくこと、そこにしか希望はない。つまり、本書自体が一般の大衆に向かって倫理的覚醒を呼



びかける啓蒙の書なのであって、個々人の覚醒を通し、最終的には徳性を有する全体（社会）を実現することが、最終的目標なのである。

実は、生命倫理上の個々の問題に関する②の書の基本的な考え方は、①の書と大差があるわけではない。医療従事者は大衆の健康に関し社会と後世から付託を受けた存在であり、それ故に社会と後世に対して責任を負うと位置づけられる。医療は社会全体により意味を与えられることで成立すると同時に、社会によつてチェックされ、抑制されねばならない。患者の尊重は、基本的には（その人格への尊重というより）社会に対する責任から導き出される（四二―四五、八八頁）。人間と生命の尊厳の根拠はその社会的価値に求められ、重篤な障害を有する胎児と新生児は家庭と社会に重大な負担となるから、その生命を放棄すべきであるとし、また子どもの成長を担うのは社会全体なのだから、中絶に関する親の決定は絶対的ではないとする（九九―一〇四頁）。しかし一方では、全体に対する責任は後世に対するものも含む以上、未来の世代に影響を与えるかもしれない技術の使用には相当に慎重であるべきとされ（一二三頁）、「生命の質」に基づく選別を抑制するのも社会全体という価値にある。

以上の観察は Nie Jing-Bao の要約と一致するものであり、故に中国大陆における生命倫理は、以下のような特徴を有すると結論できよう。第一に、人間であることの価値をその社会的属性、即ち、周囲との関係を通して社会なり、国家なり、人類なりに寄与することに求め、何らかの「全体」に倫理的判断の根拠とする傾向。第二に、医療技術の使用の可否は、それが「全体」の福利を増進するか否かにより判断され、「全体」に善をもたらすと判断される場合は、技術による自然の改変と人間身体への介入を容認する点。第三に、「全体」の生活・健康レベルを上昇させることが個人の選好や意志に優先するため、中絶を含む人口の抑制と優生学的な施策はポジティブなものとして捉えられる点。第四に、「全体」に価値の基準を置くことから、「貴重な医療資源



の分配」に大きな関心が寄せられる点、である。

### 三・ 中国的生命倫理の起源

上述した二書は共に、中国の文化的伝統に訴える傾向は希薄である。この点については既にNie Jing-Baoに指摘があり、彼は近代中国以来の「過去」に対する否定的態度（停滞性、あるいは封建制的遺物とする見方）が、伝統を無視する、あるいは歴史のリアリティを考究しない傾向を生み、これが「統一された一つの中国」という言説と結びつくことによつて、実際には存在した中国の多様性を忘却すること（例えば、中国文化は伝統的に中絶に許容的であつたとする通念）につながっているとする（p. 67）。

しかし、近現代中国における科学史を振り返ると、上述した中国的生命倫理言説の特徴の生成には、その宗教的伝統が相当大きく関与していたのではないかという仮説を提出できる。より正確には、それは伝統だけが生み出したものではなく、かといって、伝統の否定が原因なのでもなく、近代の考え方が伝統的な考え方の枠組みを通して吸収されていったプロセスが生み出したものであるように思われる。それをLaurence SchneiderとFrank Dikötterの研究に基づいて考えてみたい。

両者によると、十九世紀末以来、中国の伝統的な思考法は大きな変更を迫られた。ここで言う「伝統的な思考法」とは、しばしば全体論的世界観（holistic world-view）と呼ばれるものである。その中核を構成していたのが儒教に他ならず、それを要約することは容易ではない（また、要約には必然的にバイアスが入り込むので、それ自体、問題のある行為であるとも言える）が、それを強いて要約するなら、次の三点にまとめられるであろう。まず、宇宙（コスモス）の倫理的秩序の最終的根拠は、有意志の「天」にあるとされる。「天」は起

源的には神（最高神）であり、それが有徳の君子に「命」を授け「天子」とし、「天子」が地上において「命」を發布することで、唯一の宇宙（「天下」）が成立するとされた。但し、「天」は人格神的概念から、次第に抽象的な理法と捉えられるようになり、また、「天子」だけでなく人間一般の倫理的根源とされるようになる。人の「性」とは、「天」が「命」じた、人間としてのあり方に他ならないのであって、人は「天」から与えられた「性」を実現することで、「天」と共同して宇宙宇宙の経営にたずさわれることが可能であるとされた。次に、儒教においては、人間は社会的に何らかの役割を負った存在とされるので、「天」により与えられた倫理性は、個人の修養だけでなく、社会実践（なにか家族の中における実践）を通して実現されなければならない。ここから個人の人格の修養、家族生活、社会活動、国家の経営、理想世界の実現は、連続する倫理的責務を構成することになる。第三に、全体論的世界観においては、万物が（物質的であろうと、非物質的であろうと）起源的には、一つの「氣」から構成されるとされる。存在論的には、一つの「氣」が分化し——陰陽五行——、それらが相互に交流することで万物の生成に至るのだが、根源的には一つの「氣」に由来し、しかも全てが「天」の「命」の下に作り出されている以上、人間（ミクロコスモス）と宇宙（マクロコスモス）の間には照応の関係があるのであって、これが儒教の中では天人相関論という形で理論化された。最終的に、全体論的世界観においては、全体（宇宙）が人間の倫理性の根拠であると同時に、人間は全体（社会）における倫理性を実現すべく営為する存在として規定されるのである。

十九世紀末以来の近代の導入は、一面において、この全体論的世界観の解体をもたらした。例えば、有意志の「天」の概念は普遍的物理法則に取って代わられ、「天下」の概念に代わって国家・民族の概念が導入され、天人相関の考え方に代わって、相対的に自立した個々の身体という概念が成立する、などである。しかし、一方で、近代の科学は伝統的な思想枠組み——天人相関論的な全体論的世界観の枠組み——を通して受け入れら

れた面があった。生物学においてこのことを典型的に示すのが、遺伝と進化がラマルク説やクロプトキン、社会ダーウィニズムを通して受容されたという事実である (Schneider, p.4246)。それらの説は、生物の形態は固定的ではなく、環境の影響で変わり得るもので、環境の影響で獲得された後天的資質は遺伝する点で、宇宙と人間の照応を想定する全体論的世界観と親和的であった。個々の人間の生殖が（遺伝子により固定的に決定されるのではなく）環境や生活態度、気質や感情により左右されるという考え方は、「劣性」の資質は予防することができるのだから、全体（国家）のために個々人は自制によつて予防する義務があるという主張——「脩身という朱子学的理想の近代的な変形」——を導き (Dikötter, p.6874)、国家が「天」に接ぎ木されたことで、全体（大衆）のために個人の生殖に介入する国家の権利が主張されることになった (Dikötter, p.103,105-107)。かくして、一九二〇年代に都市のエリート層を中心に「優生」の概念が定着することになる。もちろん、遺伝子研究の本道といえるメンデル・モーガン系統の生物学が中国に定着しなかったのではなく、国立中央大学、南京大学、燕京大学など、主としてアメリカの援助を受けた大学教育は、そちらが主流であったが (Schneider, p.3391)、彼らが反優生学的であったという知見は得られない (Dikötter, p.90-91, 110)。八〇年代以降の推移が示すように、本来、遺伝子研究は優生学と共存可能なのである。むしろ、この段階で優生学に対する主要な反対勢力は中国共産党であり (Schneider, p.133-133)、一九四九年の人民共和国成立以降、文化大革命終了まで、優生学はブルジョワによる階級支配の理論であるとする共産党のスタンスは、基本的には不変であったといえる (Dikötter, p.119-122)。

一方、共産党支配は別の「科学」を中国にもたらした。当時の冷戦構造の中で中国は専らソ連の援助に頼ることになり、当時、スターリンの下で政治的影響力を持っていたルイセンコ学説を受容することになった (Schneider, p.118-120)。ルイセンコ学説は進化の環境決定論、後天的資質の遺伝など、全体論的宇宙観と

親和的な要素も持っていたが、環境の人為的操作を通して生物の種をコントロールし、支配することを生物学の目的としていた。延安時代の共産党の生物学は環境への適応を基本方針としていたから、これは大きな変更と言える<sup>5</sup>。ルイセンコ学説の「国教」的扱いは一九五六年の青島遺伝学座談会で終了するが (Schneider, p. 172-177)、技術による自然への介入と支配は善であり、プロレタリアート階級闘争の目標に沿うものとする考え方は、文化大革命終了までに広く普及したと見ることができると。

一九七六年の毛沢東の死後、鄧小平の下で改革開放政策が採られると、正統的な生物学（遺伝子学）が復活し、その発展が国家の主要目標とされるが (Schneider, p. 215-227)、その遺伝子学は「劣性」の遺伝子が障害や知恵遅れの原因であり、それは必ず遺伝する（従って、障害も必ず遺伝する）と主張することで、優生学の復活をも助けることになった (Dikötter, p. 165-167, 180)。しかも、大衆向けの医学書の中には全体論的宇宙観が濃厚に残存しており、環境汚染（それ自体、近代化という社会の墮落の産物と見なされる）への恐れから、生殖において自制を発揮し、自らの身体を監視下に置くことで、健康な子を産む責務が繰り返し説かれる (Dikötter, p. 150)。

Nie Jing-bao が指摘するところ (Nie, p. 26-29, 95-133)、現在の中国における「計画生育」政策の背景には、民間レベル、特に知識人と学術研究者の間における身体への医療的侵襲と優生思想への広範なコンセンサスが存在するのであつて、それは伝統の枠組みの中で近代が吸収されていったプロセスが生み出したもの、と結論できそうである。近代的・科学的知識は環境と個体、精神と身体の連続性を想定する全体論的世界観のバイアスを通して理解され、同時に国家の概念、技術による支配、優生学的プログラムなど、従来は存在しなかった考え方を伝統の中に持ち込むことで変容させた。前節で観察した中国の生命倫理言説における「全体主義」的傾向は、天人相関的思考方法の——一定程度、変容した——後継者だったのであり、その意味で現代における

宗教性の表れと見ることは許されると思われる。

#### 四．結語

最後に、生命倫理を宗教性として分析の対象とすることが、方法論的に、いかなる意味を有するのかについて簡単に触れておきたい。

冒頭で述べたように、アメリカで主流となっている「標準的生命倫理」は、普遍的な非宗教的倫理であるという体裁をとるが、実は一定程度は伝統（もちろん宗教的伝統を含む）の影響下にあった。それに対抗する論理も、一定程度は伝統を利用して論理の構築を行っている。おそらく生命倫理の構築は、意識的、無意識的に伝統を借用したり、利用したりしてなされてきたのであり、とするなら、宗教的伝統がどのように生命倫理に利用され組み込まれるか、そのプロセスを考えることは、充分に宗教学の課題になり得ると言える。そのことを考えることによって、たとえば生命倫理が新しい医療技術が引き起こした前代未聞の現象を扱っているとしても、そこでの思考は既存の価値観から自由になっているのではないことを示し得るであろう。生命倫理の言説を宗教性として分析することによって、それらを相対化することが可能であると思われる。

既に述べたように、大陸の生命倫理においては中国の文化的伝統が意識的に参照されることは少ないが、本発表で明らかにしたように、その論理は宗教的伝統の一定の影響下で（正確には、伝統と近代の相互作用による影響で）形成されている。論者にとっては、価値の根拠を何らかの「全体」に求める視点は当然の前提であり、それが歴史的な限定を受けていることは反省されない。また、「全体」の内実を何に指定するのかにより、社会改革の論理にも、現実の政策に対する追認の論理にもなり得ることも、反省されない。No.6が言うように

91)、伝統(歴史)に対して自覚的でなければ、無意識のままに伝統に支配されることになるのである。

つまり、伝統と歴史に無自覚であるなら、伝統の中の問題点をも無自覚に継承することになるだろうし、自分の主張を絶対視し、唯一の正しい見方であると信じ込んでしまうことになる。いかなる主張をなすにせよ、過去の宗教的伝統に何らかの形で制約されていることを自覚し、自らの立場を相対化することが重要だと考える。その場合、宗教的伝統の中から自己の主張に有利な部分だけを抽出したり、一面的なものとして描写したり、現代的状況には不適合であると考えられる部分を無視するのではなく、宗教的伝統を総体的、多元的、動態的に把握する必要があることは言うまでもない。

# 〔註〕

- 1 なお、先稿(池澤、二〇〇七)においては、ドイツに特徴的な生命倫理の「規範的人間像」、日本のそれを「かわりあいとしての人間」と名づけておいた。
- 2 李潤華は中南大学政治学与行政管理学院副哲学系教授、劉耀光は不明であった。
- 3 李本富は北京大学医学部倫理学教研室研究員。李曦は北京大学博士課程卒。
- 4 シュナイダーによると、ダーウィンの著作が初めて訳されたのは一九〇三〜四年であるが、ちょうど同時期にロシアのアナーキズム思想家であるクロポトキンが好んで読まれたという。クロポトキンは(生存競争ではなく)自然と生物の間の相互扶助により進化が起きるのであり、同様に人間は社会環境を変化させることにより、理想的な未来に向かって進化をコントロールできると考えていた。自然環境の生物体への影響を重視する点ではラマルクに近く、それを社会改革とパラレルに捉える点では社会ダーウィニズムに近い。なお、ラマルク説的な遺伝理論の普及において重要な役割を果たしたのが、魯迅の弟で、科学ジャーナリストであった周建人である。

5 この点を典型的に示すのが、楽天宇という人物の経歴である。彼は北京農業大学の学長として、ルイセンコ説を称揚し、メンデル・モーガン系統の研究者を押さえつけることに辣腕をふるったが、もともととは延安で植林を行い、それぞれの地域の環境にあった開拓を主張していたのであり、技術による自然支配という考えは持っていなかった (Schneider, p. 106-108, 122-126)。

【参照文献】

- Dikötter, Frank. *Imperfect Conception, Medical Knowledge, Birth Defects, and Eugenics in China*, Hurst & Company, 1998.
- Engelhardt, H. Tristram. *The Foundation of Bioethics. Second Edition*. Oxford University Press, 1996.
- 『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、一九九九。
- 池澤優「生命倫理と宗教」、『宗教学事典』、朝倉書店、待刊（二〇〇五年擱筆）。
- 「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』2006、二〇〇七。
- 「宗教学的生命倫理研究のための素描——私論——（下）」、『東京大学宗教学年報』2007、二〇〇八。
- 「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——」、『死生学研究 特集号』（日中国際研究会議「東アジアの死生学へ」、東京大学大学院人文社会系研究科、二〇〇九。（二〇〇九aと略称）
- 「中国における生命倫理言説に見る宗教性——人間の尊厳と有徳の共同体」、『宗教研究』三六一号、二〇〇九。（二〇〇九bと略称）
- 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、二〇〇二。
- 李本富・李曦『医学倫理学十五講』、北京大学出版社、二〇〇七。
- 李潤華・劉耀光『医学倫理学』、中南大学出版社、二〇〇一（二〇〇三再刊）。
- McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*. State University of New York Press, Albany.



1997.

Nie Jing-Bao, *Behind the Silence: Chinese Voices on Abortion*, Rowman & Littlefield Publishers, 2005.

Qiu, Ren-Zong (邱仁宗)「中国 B 現代中国」Stephen G. Post 編『生命倫理百科事典翻訳刊行委員会編訳』『生命倫理百科事典』丸善 二〇〇七。

Schneider, Laurence, *Biology, Revolution in Twentieth-Century China*, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.