

第一部討論

司会 黄柏棋

台湾国立政治大学教授

【金森修（東京大学教授）】 質問というよりも、池澤先生のご発表に関するコメントを一つだけ。

アメリカの生命倫理のことですけれども、非宗教的というのは全体的にはそのとおりです。一九六〇年代の終盤から七〇年代の初頭に、バイオエシックスという概念ができるのですけれども、その直前の六〇年代の彼らにとつての大問題の一つは、人工妊娠中絶だったわけです。

ご存じのように、同じ西洋と言いますが、たとえばカトリックとユダヤ教、プロテスタントなどが、それぞれ人工妊娠中絶に関しては異なる見解を持つていたわけです。現時点でとにかく言えるのは、生命倫理学がアメリカで成立する時に、神学者の果たした役割というのが、人工妊娠中絶の問題も含めて、実はきわめて大きかったということです。神学者の大きな影響は大体七〇年代終わり頃まで続くと考えて良いと思います。

ただ、池澤先生もおっしゃったように、それが徐々に変わっていくのはむしろ、おおよそ言えますと、八〇年代の半ば以降です。つまり、経済学者——広い意味での経済学者がどんどん参入してきまして、医療経

経済的な観点から、患者を救う時のコストとベネフィットの計算をする、というような流れに入っていくようになります。そして、それと並行するように、初期にはあれほど活躍していた神学者たちの重要性が、相対的に低下していくようになります。

ですので、池澤先生のアメリカの生命倫理学が全体として非宗教的であるというのは、間違った判断ではないのですが、よりニュアンスを付け加える必要があると思いましたが、簡単にコメントをさせていただきます。

【池澤優】 正確無比な注釈をありがとうございました。

金森先生がおっしゃった点に関しては、たとえばジョンセンの本 (Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003. 日本語訳は、アルバート・R・ジョンセン、細見博志訳、『生命倫理学の誕生』、勁草書房、二〇〇九) などに詳しく分析されております。

【黄柏棋】 他に質問はありますか。

【フロア】 私も池澤先生の中国社会の死生をめぐる文化についてのご意見というものには、非常に賛成いたします。それで一つ質問したいのですが、二十世紀の六〇年代、中国大陸で共産主義が採用されると、その体制下では宗教が禁止されたわけです。このような状況下で行われた文化的活動を、宗教的なものと考えることができるとはどうか。その点についてお伺いしたいと思います。



池澤優氏

【池澤】 この点はおそらく、私が「宗教」もしくは「宗教性」という言葉をこの論文の中でどう使っているかということになると思いますが、この点に關しまして、私の「宗教」という言葉の使い方は、きわめて広範囲におよんでいるとお考えください。それが、「宗教」ではなくて、「宗教性」という言葉をこの原稿の中で使った理由になります。

それでは、「宗教性」という言葉を定義しろと言われたら、私もうまくできないのですが、そこには、むろん、普通の宗教、たとえば仏教や道教の考え方や儀礼なども含まれます。しかし、それよりももっと広く、たとえば儒教的なものの考え方も「宗教性」の中に入れて考えていきたいですし、さらには、少し過激かもしれませんが、共産主義の無神論ですら、ある種の宗教的な考え方を持っているとも言えるのではないかと考えています。

そのような非常に広い範囲の現象を考えると、このことを目的として、「宗教性」という言葉を使ったということだと思います。

【蔡彦仁】 今回池澤先生の論文を拜読しまして、非常にうれしく思っております。

これは私の考えですが、池澤先生は論文の中で、中国における「天」という宗教的観念、それと現在の大陸における集団主義、民族主義、さらには生命倫理というものを密接に結合していらっしやる、そのようにお見受けいたしました。さきほどまさに池澤先生がおっしゃられたように、「宗教性」といった概念に関しては、

宗教学の分野において、つねに異なった議論というものが存在しております。

私個人の考えですけれども、中国の人文文学の伝統、特に儒教や共産主義などを、「宗教性」の立場から研究していくのは非常に価値のあることであり、また、今後十分開拓していく価値を持っている領域であると思っております。特に初期の西欧の宗教社会学、たとえばデュルケムの集団に対する考え方などは、このような問題を考える際の、一つの切り口になるのではないかと感じました。

以上は質問ではなくて、池澤先生の論文を拝読してインスパイアされたものでございます。今後もこういった問題に関して、引き続き検討を加えていく必要があると思っております。

ありがとうございます。

【李豊楙（中央研究院教授）】 私も池澤先生の論文に対して、一つ補足になるような意見を述べたいと思います。

池澤先生は、中国の大陸で政府によって許可された出版物を利用されているわけですが、これらには、いかなれば、共産主義の理想主義といったものが反映されていて、必ずしも民間における実践の方式などを代表しているものではないのかもしれませんが。したがって、中国では、「上に政策あれば下に対策あり」というようなことをよく言うのですが、書物の中で、表面的には優生学的なことを言っていたとしても、実際の内容は儒教的であるとか、民間の実践を反映していることがあるかと思えます。

特に文化大革命のあと、政府の方で葬送儀礼に関して規定が設けられたため、上から要求されているものと、下で実際に行われているものとの間には一定の距離があると考えられます。ですので、現在進行形で行われている中国の大陸の優生学、もしくは葬送儀礼というものは、まさに進行している最中であって、まだ完全に完了したわけではないと思っております。

興味のある問題としては、いったいいつまで彼らが共産主義に対する支持を保持していけるかということかと思えます。現在、非物質的なものや、無形文化財・無形文化遺産などを保護する政策が発表されているのですが、それによつて、このあとどのような変化が起こってくるのかということは、注目に値することであると思えます。

そういうことも含め、大陸における正式な出版物と、現在実際に行われている実践というものの間には、少し割り引いて考えなければいけないところがあるのではないのかと思います。

【池澤】 答えするならば、このようになります。

私自身の関心は、実際がどうかであるとか、あるいは文化的に実体がどうかということよりも、いわゆる生命倫理学者と言われている人たちが、何を考えているのかということにあつて、だからこのような分析になつたわけです。

もう一つは、この中で取り上げました本の中で、聶精保先生の本は、そのようなバイアスというか、政府の圧力というか、そういう導きの下で出されたものではないということですね。

【フロア】 竹内先生に質問をしたいと思えます。先生のお話はきわめて具体的・現実的な観点から死生というものを分析しておられたかと思うのですが、あえて別の観点から質問させていただきます。

先生のお話では、死というのは二つの側面があると、一つは自己の死で、もう一つは他者の死ですね。それで、先生のお話は、ほとんど自己の死についてだったんですが、自分が死んでしまったら、自分自身は悲しまないじゃないか、と私は思うのです。自己を深く意識して、自分が死んでゆくことを悲しむというのは、宗教

に近いのではないのか、というのが私の意見です。自己の死というのは、「理」という概念に近いところがありまして、それはおそらく宗教に近いのではないかと思うんですね。

先生のおっしゃる自己の死の悲しみというものが、他者とどのように関係しているのかをお聞かせください。

【竹内整二】ありがとうございます。「第一人称の死」と「第二人称の死」、「第三人称の死」という分け方があります。自分が死ぬこと、自分の一番愛している人が死ぬこと、一般的な彼・彼女が死ぬこと——、その問題はそれぞれに人称を持ちながら、しかし必ず重なっているわけです。私の死は、私を愛している人における、ある一つの死であると言うこともできます。私は今回の発表では、第一人称、自分が死ぬことを語ったのですが、それは同時に、他の人にとっては、日本語で言えば「死なれる」というかたちで重なっております。

ご質問は、自分で自分の死を悲しむのは、本居宣長ふうに言えば、ある種の「理」であり、「さかしら事」で理屈をつけている儒教や仏教のようなものではないか、というご意見だと伺いました。が、「安心」という言い方それ自体が「自分自身の安心」のことを問うものでして、死の悲しみもまた、まずは「自分自身の悲しみ」です。ただ、その悲しみの中身というのは、自分自身が失われるということだけではなくして、それと同時に、今こうして生きていること



においてある、大事な他者とのかわりもまた失われるということが含まれています。たとえば本居宣長の場合、死とは必ず他者とのかわりの死であつて、自分の死は残された人の悲しみです。本居宣長を研究した小林秀雄は、人は人によつて悲しまれなければ、死ぬことはできない、そのことを宣長は書いたのだと、大著『本居宣長』の最後で言っております。

一言付け加えますと、悲しみという感情は、ある種の痛みでもあるわけですが、日本語で「いたい」という言葉は、その痛さの中から相手に対するいたわしき、あるいはいたましき、というものに波及し、さらにそこから「いたわる」という動作まで広がっていく、そういう意味、広がり、可能性を持った感情と考えられていたかと思えます。つまり、悲しみというのは、一己の自分の内に籠めているものではなく、必ずそのように広がっていく可能性を持った感情であると思つていきます。

【廖欽彬（台湾国立中山大学助理教授） 先生は「安心なき安心」論において、「悲しむべきことを悲しむのが神々の働きに従うことであり、安心である」という宣長の安心論から、神々の働き、自然の働き、「おのずから」の働き、妙理による日本人の死生観を示していると思いますが、これらの働きはいかにして親鸞における阿弥陀如来の他力の働きに結びつけることができるのでしょうか。両者を同じ内実を持つものとしてとらえているのは、従来の日本人にとつての自然の働きを、他力として受けとめていてと先生は考えているからでしょうか。親鸞の浄土思想には、「本願誇り」というものが潜んでいるとしばしば言われていますが、おそらく親鸞の自力を果した上での他力信仰を誤解しているものと思えます。先生の指摘したとおり、親鸞の死生観には、できる限りのことをし、もはや自力ではどうしようもないという状況、つまりみずからの有限性を自覚させられたところで弥陀の本願に委ねれば、救われるという宗教的な転換が含まれていると思えます。しかし、そのこ

とは、宣長の「あるべきかぎりのわざをして従え」という自然や神々、妙理に随順することであると云えるのでしょうか。宣長には果たして親鸞における他力信仰があるのでしょうか。両者の死生観には、それぞれの思想や立場によって示されているのは、よく理解できます。しかし、両者を結びつける必然性はどこにあるのでしょうか。

【竹内】 微妙な、しかし大事なご質問かと思えます。親鸞にも宣長にも共通しているのは、「みずから」の営み次第で、あの世の行き先が変わるなんてことはないのだという理解です。親鸞は、こちらがいかかに善を積もうともあるいは悪を犯そうとも、それに応じて救いが変わるといったことはないと言い続けていますし、宣長もまた、善人も悪人も死んだらすべて「よみの国」に行くのだということを強調しています。それはつまりは、



廖欽彬氏

死や生の根本のところの働きは、われわれ凡夫には測りがたい不可思議なはたらきであるという、他のはたらき、他力のはたらきなのだという感受の仕方でありまして、両者には、基本的に、そういう「おのずから」理解があつたように思います。ただそのことが、ややもすれば、「みずから」は何をしようとも、あるいは何をせずとも、みな「おのずから」に包み込まれているのだという考え方となつてしまいやすいという問題が出てきます。それは、死ねばみな「成仏」する、「往生」するという言葉にもありますし、言われた「本願誇り」という問題にもありますが、そうした、いかなれば「本覚論」的な発想というのは、日本人

一般の「おのずから」理解につきまとう、大きな問題の一つでして、あらためてきちんと考えるべき問題だと思っております。ただ繰り返し確認しておきたいのは、そうした「おのずから」と「みずから」が重なり合う思想風土において、なお両者を安易に一つにしてしまうのではない考え方、私の言い方では、「おのずから」と「みずから」の「あわい」をそれとして受けとめる考え方があったということとして、親鸞・宣長の思想でも、あるいは、道元や世阿弥の思想でも、思想の名に値するすぐれた思想や文学の一番大切なところは、その「あわい」を「あわい」として受けとめ表現した思想・文学だということです。