

【司会】 それでは第三部を始めたいと思います。司会は、中山大学日本研究センターの執行長の鄭力軒先生
にお願いいたします。

【鄭力軒（臺灣国立中山大学日本研究センター執行長）】 第三部に入りたいと思います。お一人目は東京大学の池澤先生で、「エンゲルハート再考」というテーマでお話しいただきます。お二人目は中山大学の廖欽彬先生で、「実践における死生——田辺元の「死の哲学」と慈濟の宗教的世界」という御論文を発表していただきたいと思ひます。
それでは池澤先生、よろしくお願ひいたします。

生命倫理と宗教

——エンゲルハート再考

池澤優

東京大学教授

はじめに

「東アジアの死生学へ」と題したこのシンポジウムは二〇〇八年から北京、台北、ソウルの順で開催され、そして今回の高雄が最後になる。幸いにも発表者はいずれの会議においても発表の機会を与えられてきた。ここでは、東アジアにおける生命倫理言説にその文化と宗教がどのように影響しているのかということテーマとして、雑多な題材を扱ってきたが、その中の話題の一つに「儒教的生命倫理」というものがあ¹った。これは主にアメリカで教育を受けた中国人（主に香港）の生命倫理学者たちが提起したものであり、意図的に儒教の価値観に訴えることで、中国文化の土壌に根ざした生命倫理言説を構築しようとする試みである。そして、その分析を通して明らかになったのは、それが儒教の一面的な（決して悪い意味ではなく）解釈に基づいており、その解釈はトリストラム・エンゲルハートの影響が強いということであった。そこで今回の発表では、改



池澤優氏

めてエンゲルハートの理論を取り上げたい。というのは、エンゲルハート自身が二〇〇〇年に刊行された『キリスト教生命倫理の基礎(つげ)』(*The Foundation of Christian Bioethics*, Swets & Zeitlinger Publishers. 以下、本書と略称)の中で、意図的に宗教に訴えて独自の生命倫理を構築する試みを行っているからである。本発表ではそれを元にして生命倫理と宗教／伝統の関係について考えたい。キリスト教に関するアメリカ人の生命倫理学者の主張を扱うので、東アジアから離れてしまう嫌いはあるが、キリスト教をベースとする考え方が、どれくらい東アジアから遠いのか、確認したいのである。

エンゲルハート(H. Tristram Engelhardt, Jr.)については、ここで贅言する必要はあるまい。一九四一年、テキサス生まれ、テキサス大学で哲学を、ツレイン大学で医学の学位を取り、ベイラー医科大学、ライス大学で教授を務めた、アメリカの生命倫理学界の重鎮である。著者は『生命倫理の基礎(つげ)』『生命倫理と世俗的人間主義』であるが、それ以上に一九七〇年代にアメリカの国家委員会において、理性的な思考能力を有する人格の自己決定に最大の価値を認める、生命倫理の主流となる考え方(いわゆるパーソン論)の確立に寄与したことで知られる。そして、そのことからエンゲルハートは自由至上主義的リベラタリアニズムなパーソン論者であると一般に理解され、批判の対象になってきた。

しかし、二〇〇〇年に刊行された本書において、エンゲルハートは全く異なる生命倫理、「伝統的キリスト教」に基づく宗教的生命倫理を提起するに至っている。自由至上主義から宗教へのラディカルな改宗に見える

が、実際には前著『生命倫理の基礎づけ』第二版（一九九六年）の段階で既に本書での立場に立っていたと思われる。本書序言の中で言うように、彼は一九九一年にカトリックからアンティオケア正教会（Antiochian Orthodox Church）に改宗しているからである（従って「伝統的キリスト教」とは主に正教会のことである）。

以下、エンゲルハートが現代の倫理（生命倫理）をどう見るかという歴史認識、それに対抗する形で提起される「伝統的キリスト教生命倫理」の論理、最後に発表者のそれに対するコメントの順で論じていきたい。

一・近代のプロジエクトとしての倫理と「自由至上主義的多元社会」

まず、「キリスト教生命倫理」というテーマについて、エンゲルハートは時代遅れと感じられるであろうと言う。というのは六〇〜七〇年代における生命倫理の成立の初頭においては神学者や宗教学者の寄与が大きく、「キリスト教生命倫理」と言えるものが存在した。ただ、ここではキリスト教の道徳感情は世俗的な言語で表明され（その帰結がパーソン論に他ならない）、やがて生命倫理学全体が「世俗化」していく中で後退していったからである。エンゲルハートは、このキリスト教の道徳感情の世俗化は、第二バチカン公会議が典型的に体现していた「現代化」(aggiornamento)により方向付けられており、それは結局、宗教自体の希薄化をもたらしたに過ぎないとする。が、更にその根本にあったのは宗教改革による伝統の崩壊とそれに代わって出現した近代というプロジェクトに他ならない。⁶

中世においてはキリスト教が道徳の単一性を保証していたが、宗教改革とルネサンスはヨーロッパを複数の信仰と倫理に分裂させ、対立（宗教戦争）が引き起こされる。それに対する反省から、理性のみによって万人が共有できる道徳性を獲得しようとする啓蒙主義が生まれた。但し、推論的理性（discursive rationality）の重

視は、啓蒙主義以前に遡るとエンゲルハートは指摘する。神の純粹体験を志向した初期のキリスト教とは異なり、中世後期のスコラ哲学とトレント公会議以降の傾向においては、信仰とならんで理性が重視され、信仰が導く倫理は、推論的理性が与える道徳と最終的に一致すると考えられた（自然法的思考）。この中世後期の神学から、啓蒙主義は信仰を除去したのであり、その代表としてカントを挙げることができる。カントは理性を越える本体論的実在を把握することを放棄し、人間の智を理性により把握できる現象世界に限定し、人間の方としての理性から道徳の内容を導き出せると考えた。それにより価値の重点は超越的な他者（神）から内在的（Immanent）な主体（人間）に移り、理性を有する人格の尊重が道徳の内容になった。ある意味ではカントの道徳は、キリスト教から人格的で超越的な神への信仰を抜き取り、非人格的・普遍的な理性だけを残した世俗的な宗教であった。

しかし、エンゲルハートはカントのプロジェクト（それは近代のプロジェクトでもある）は失敗だったとす。まず、何が理性であるのかに合意はなく、人格を目的として扱うとは具体的にはどうすることであるのか、明確ではない。そして、カントの非人格的理性では神義論的問題（苦しみ、障害、死がなぜ存在するのか）には答えられない。内容ある道徳を獲得するためには、その基盤になる価値観が定まっている必要がある、特定の信仰や世界観の共有がない限り、道徳性は恣意的なものにとどまる。結局、啓蒙主義は理性のみによって道徳の複数性を乗り越えることはできなかったのである。

近代の失敗に鑑みた別の道徳性獲得の方法（これをポストモダンと呼ぶ）を、エンゲルハートはヘーゲルに見いだす。カントを批判しつつ、そのプロジェクトを継承しようとしたヘーゲルは、万人に共有される単一の道徳性を放棄し、自由の原則により規定された市民社会（国家）という場の中で、特定の道徳を奉じる複数の共同体が並存するという構図を考えた。市民社会を規定する道徳は、異なる道徳観を持つ倫理的異人たちが協

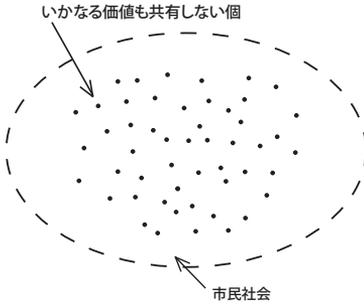


図2 一つの生き方としての自由至上主義的多元社会

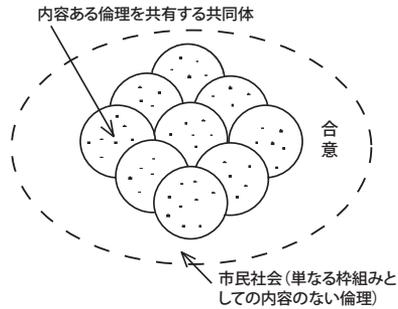


図1 自由至上主義的多元社会 (Libertarian cosmopolis)

働するため、ただ自律と同意のみによる枠組みであり、内容のある倫理は其中で平和的に共存する共同体が提供するのであって、道徳性は「内容のない」「内容がある」の二層にわたって存在することになる（もちろん、共同体は自律と同意という市民社会の決まりに背くことは許されない）。啓蒙主義を経たポストモダンが見いだしたのは、ただ同意のみ基づく空虚な枠組みの中の倫理の複数性の社会なのであって、これが前著『生命倫理の基礎づけ』でエンゲルハートが提出した「自由至上主義的多元社会」(libertarian cosmopolis)の構想に他ならない（図1）。

しかし、極めて明瞭なように、「自由至上主義的多元社会」の構想は、大きな欠点を二つ持つ。まず、この構想の中では、倫理的異人たちは同意のみに基づき協働するのみで、相互理解により新たな道徳性の共有に至る可能性は最初から排除されている。とするなら、たとえ同じ道徳的共同体に属していても、人々が完全に同じ価値観を持つことが想定しがたい以上、共同体は際限なく分裂していき、最終的には人間は孤独な存在にならざるを得ないのではないか。エンゲルハートは、この疑問を肯定する。人が他者と価値観を共有することはできず、そもそも統一的な価値観など人間は持てないかもしれない。その場合には、人間は生きることの意味を見いだすことはできず、ただその

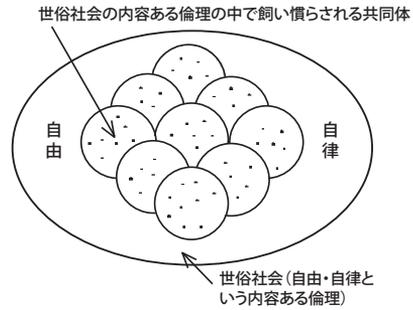


図3 自由な多元社会 (liberal cosmopolis)

場ごとにおける審美的な選択としてのみ、道徳は存在することになる
(一つの生き方としての自由至上主義的多元社会) (図2)。

もう一つの問題は、枠組みとしての社会が価値中立的な空の枠組みにとどまるということなど不可能なのではないか、という点である。ヘーゲルの構想(「自由至上主義的多元社会」)においても、共同体は自由と同意という市民社会の約束事に反することは許されない。とするなら、同意は「内容のない」枠組みなどではなく、十分に「内容のある」価値なのではないか。エンゲルハートは、この疑問をも肯定する。同意を前提とする「自由至上主義的多元社会」は、必然的に個人の自律的決断を最高の価値として押しつける状況を生まざるを得ない。そこでは

自分の人生目標を(それが如何なるものであっても)実現すること、自分を満足させることが価値であり、自然と伝統の頸木(人間的なあり方)から人間を解放することこそが道徳的に正しいことになる(「自由な多元社会 liberal cosmopolis」) (図3)。

このポストモダンの枠組みの中では、宗教もその意味を変えてしまう。キリスト教の倫理は漠然たる道徳感情として残るが、内在性(immanence)の範囲ではそれが真理であることを推論的に証明することはできない。「悪」であると感じてゐることを「悪」であると言ふことができないのである。宗教はただ何らかの超越的意味づけを与えることで人間の霊的情動を満足させるものとして消費される(エンゲルハートは、そのような宗教の内在的理解の例としてキルケゴールを挙げている)。この意味での薄められた宗教においては、いかなる信仰も人間の霊性の一つの表れとして、他の信仰と共存できる。

二 「伝統的キリスト教生命倫理」

エンゲルハートはそのような相対化された宗教（彼はそれを「宗教伝統」、スピリチュアリティと呼んでいる）を否定はしていないが、道徳感情が理性によつては正当化されない以上、それは内容ある倫理をもたらすことはない。道徳性を獲得する第一歩（「初期設定」default position）は、生きることに究極的な人格的意味があるか否かを選択することであり、究極的意味がないことを選択するなら、自己に価値の根源を置く道徳性（即ち「内容のない」枠組み）が成立し、究極的意味があることを選択するなら、他者（神と自分以外の他者）に価値を置く道徳性が成立することになる。伝統的キリスト教は、自由意思（free choice）により後者を選択した者には神は応答すると信じる。志向されるのは道徳性自体ではなく、超越的にして人格的な神と合一するという純粹（noetic）体験である。神により与えられた「聖霊」により、人間の心（ヌース）は神を知覚することができるように作られており、その心により道徳的な知を獲得することは可能である。これがキリスト教的な意味での「自然」である。世界と人間のあり方（自然）は原罪によつて破滅したものとなっており、人間的なあり方は全てが「自然」（創造の当初において神が意図したもの）であるわけではない（例えば欲望）。正しい意味での「自然」は、神が人間に与えた良心により知覚されるのであり、具体的にはそれは価値の基盤を自己から他者に移し、禁欲と悔い改め、そして典礼に基づく生活の中でのみ知覚することができる。西方キリスト教（カトリック）の伝統では「自然法」は、推論的理性により獲得できるものとされたが、それは共同体（教会）の聖体拝領（Eucharist）の典礼の中で「聖霊」の導きよりのみ獲得できるとしてきた、本来のキリスト教を歪めるものであった。かくして彼は、哲学、スコラ学的な神学を含め、理性に基づく学問の有用性をほぼ完全に否定する。信仰の共同体の中では道徳における権威は、聖職者とその会議（councils）にあるが、

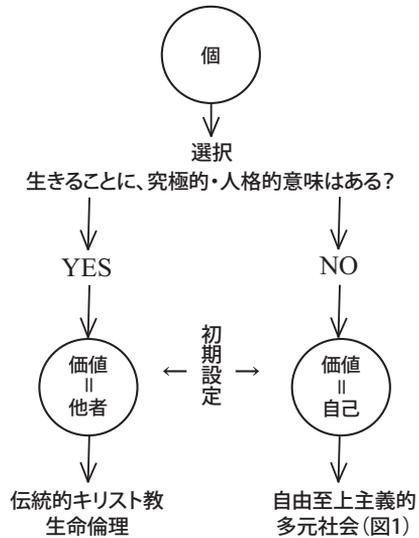


図4

てあらゆる罪は赦されるのである。

エンゲルハートにより構想される伝統的キリスト教生命倫理は、以下のような構造を有するものとしてまとめられることができるだろう。① 先ず、全ての出発点は個人の究極的な意義をめぐる選択にある。② 究極的意義とは「人格的」意義であり、ある意味で価値の根拠は「人格」にある（神も人格である）。この「人格」は、パーソン論でいうところの自意識を有する理性的思考の主体という意味とは全く異なる。本書中で彼は「人格」を一度も定義していないが、「人格」とは、現在、倫理的主体として行為できる者だけではなく、永遠に神を崇拜すべく召還された者全てである」（二三八頁）、「人格であることは、その正しき運命を神化（theosis）において有する者のことである」（二三五頁）、「人格とその関係性を離れて道徳的真理など存在しない」（二八五頁）というような言葉が散見するので、神との応答可能性を有する者のことだと推測できる。エ

普遍的で不変の「聖霊」により誰でも道徳性を獲得することは可能であり、信仰の共同体における道徳感情がそのまま規範性を有するのだと主張する。ただ、目的が神に向かうこと、神を体験することにある以上、その道徳感情を表現した教義（もしくは法的な倫理原則）には一義的な重要性はない。重要なのは、過ちを犯してしまった時、悔い改めることで神に向き直すための霊的治療（spiritual therapy）である。伝統的キリスト教では、神に近づくために道徳的完全性が要求されるが、同時に悔い改めによつ

ンゲルハートは、人間の存在意義とは応答可能性であり、神の場合なら、人が神に向かい合うことで、神も応答することに意義を見いだしているのだと思われる。③神の体験により知覚される道徳性とは、具体的には良心であり、それが「聖霊」であると表現される。神は人間を超越するが、神を志向すること（体験できるかもしれないこと）は人間の「自然」であり、そのような良心を神により与えられたものとするところで、推論的な議論に依ることなく、道徳感情に規範性を与えるのが、彼の戦略であると言える。④そのような良心は、欲望を去り、自己を価値の基準としないこと（他者を愛すること）を求める。自己実現と満足はこの精神に反する故に逸脱であり、⑤具体的には、それは信仰共同体とその典礼、悔い改めと禁欲の中で体現される。ここでは聖職者（司教と預言者）の道徳的権威が前提とされつつ、「聖霊」の遍在性によりそれを相対化している（信徒が共有する道徳感情）。⑥神の体験に基づく道徳性は、推論的理性により証明されないもので、異教徒に対する説得性と客観性は放棄される。信仰共同体以外に対しては、ただ信仰への誘い（布教）によってのみ、正当性を主張することになる。

三 エンゲルハート再考 —— 果たして宗教性^{スピリチュエアリテイ}ではだめなのか？

エンゲルハートの議論の中で強く説得的な部分は、人格と理性を最大の価値とみなす近代の考え方（もしくは主流となつている生命倫理）が、西欧キリスト教の一部を抽出してできたものであり、そのように成立した価値が今や一つの信仰（自由と平等という信仰）として、他の価値を浸食している点であろう。確かに、理性的思考能力を有する人格の自由と自己決定を最高の価値と見なす生命倫理は、人格が達成することを望む欲望を何でも肯定する一方で、人格とは思われない存在を排除する論理を構築してきた。当然、それに満足できない

い感覚は残るのであり、発表者が二〇〇八年の発表で論じたように、ヨーロッパ（特にドイツ）と日本の生命倫理は、標準的生命倫理言説（パーソン論）が捨象してしまったものに注目することで、対抗する言説を構築しようとしているのである。エンゲルハートがやろうとしていることも、基本的には同じである。

しかし、哲学的議論によつては正当化することができない宗教的生命倫理を実現しようとする試みは、エンゲルハート自身が認めるように、「セクト的」「原理主義的」なものになっていまい。本書の最後で述べられているように、信仰の純潔さを維持するために、内向きに団結し、外に対しては世俗社会の価値観に抗して戦う（一種の聖戦）様相を呈する。宗教的生命倫理の設定という課題に関し、エンゲルハートがそのような形で回答を出したのは、言うまでもなく、彼自身が信者であるからであろうし、それは近代的価値観を越える選択肢を用意するための一つのやり方ではあろう。しかし、それがエンゲルハートの言うところの「内在性(immanence)の限界」を越えて、一般的な真理性を獲得したと言うことは難しいと思われる。

というのは、価値の中心を自己から他者に移すと言いつつ、出発点において自己の選択が設定されていることが示すように、判断の基点は自己のままである。そのため本人がその信仰を真理であると信じている限りにおいて、それは真理であるという以上のものにはなっていない。次に、出発点において主体的に何らかの信仰を選択する（「初期設定」）として、生きることに関極的、人格的意味がないことを選択した場合、必然的に「内容のない倫理」（自由と自律を金科玉条とする「自由な多元主義」）にしかならないとは言えないであろう。エンゲルハートが描いたように、世俗化した現代社会においても、かつての伝統文化の断片は無数に存在し、それが我々の道徳感情となつているとするなら、自由と自律は最高の価値とされるとしても、そのみに一元化されているわけではない。

おそらく、この点がエンゲルハートの構想を東アジアに移植しようとした場合、最大の難点になると思われ

る。もちろん東アジアにおいても、個人の選択（回心）に基づく宗教が数多く存在したが、それと並んで多くの宗教的／文化的な価値観は特定の宗教という形をとらずに、共有されてきた。冒頭で触れた「儒教的生命倫理」が捉えようとしている「儒教」とは、正しくそのような「生活感情」に他ならないのであって、先ず標準的生命倫理に対する漠然とした違和感が存在し、その違和感を明瞭にするために伝統に対する意識的な分析と解釈が始まるのであり、選択は二次的に成立するのである。エンゲルハートは、そのような伝統文化／宗教に由来する緩い道徳性を「スピリチュアリティ」と呼び、「自由至上主義的多元社会」の中では、それらは相対化しエキユメニカルなものにならざるを得ないとする。確かに現代社会の中で、緩い宗教性として存在することは宗教の一つのあり方である。東アジアにおける多様な宗教——儒教、道家思想、仏教、道教、民間信仰、イスラーム、キリスト教など——のどれかの信徒になることなく、なおもその叡智に学んで、生死と生命倫理に関して何らかの知見を得ることは可能である。しかし、そのような場合、全てがエキユメニカルな大同小異のものになるとは思えない。例えば儒教あるいは仏教の思想に基づいて生命倫理を構築するとして、両者が同じものになるであろうか。エンゲルハート自身が言うように、それらは「人間生命の崇高さ、人間の罪・苦しみ・死、人間の超越的なものへの指向性を真剣に捉え」「純粋に世俗的な倫理の伝統を越える」言説を提供できるのである（一四五頁）。

標準的生命倫理を越えるために、「セクト」的な共同体を構築するというのは一つの方法ではあるが、我々の感覚（道徳感情）を言説化した緩い宗教性に訴えるのも、もう一つの方法になると思う。特に、東アジアの場合、共有された漠然とした価値観や宇宙観を生かすためにも、それは有効な方法になるはずである。

〔註〕

- 1 「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——」、『日中国際研究会「東アジアの死生学へ」』（『死生学研究』特集号）'二〇〇九年。「儒教的生命倫理」における「伝統——Jurja Tao ed., *China: Bioethics, Trust, and the Challenge of the Market* (2008) を題材とした」、『日韓国際研究会「東アジアの死生学へⅢ」』（『死生学研究』特集号）'二〇一一年。
- 2 *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press, 1st edition:1986, 2nd edition:1996（『生命倫理の基礎づけ』朝日出版社'一九八九年）' *Bioethics and secular humanism: the search for a common morality*, Scm Press, 1991.
- 3 「生物科学および行動科学研究における被験者保護のための国家委員会」（National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research）。
- 4 Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 2003,（細見博志訳『生命倫理学の誕生』勁草書房'二〇〇九年）' pp. 417-8.
- 5 ションゼン前掲書第二章参照。
- 6 基本的にこの歴史認識は、ゼラルド・マッケニー（McKenny, Gerald P. *To Relieve the Human Condition: Bioethics, Technology, and the Body*, State University of New York Press, 1997）が示したものと同一である。
- 7 これは基本的にはハンス・ヨナス（加藤尚武訳『責任という原理——科学技術文明のための倫理学の試み』、東信堂、二〇〇〇年）、ルートヴィヒ・シープ（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'二〇〇二年）と同じ戦略、即ち人間（パーソン論的な意味での人格）に価値の根拠を置くことなく、人間が存在に對して感じている尊厳をそのままで尊厳として認めるといふ戦略であると言える。違いは、ヨナスが哲学的推論に基つき「責任」という当為を導き、シープが客観的根拠がなくとも、我々が尊厳を感じている対象を尊厳をもって扱っていけないとする理由はないとして、共に内在性（immanence）の範囲内に価値を位置づけたのに対し、エンゲルハートは推論的理性と内在性を拒否している点である。

9 池澤、二〇〇九年前掲参照。その中で発表者が論じたのは、自律した人格の自己決定を最大の価値とする標準的生命倫理に対抗するため、ドイツでは人間が自己と自然に対して抱いている規範的イメージに注目し、日本では繋がりとしての人間という点が注目される傾向が強いということである。

10 Ruiping Fan, "INTRODUCTION: Towards a Confucian Bioethics," Ruiping Fan ed., *Confucian Bioethics*, Kluwer Academic Publishers, 1999.