

生命倫理学および環境倫理学の倫理性について (その2)生命倫理学の倫理性について

関口, 和男 / KOSHIBE, Ryoichi / 越部, 良一 / SEKIGUCHI, Kazuo

(出版者 / Publisher)

法政大学人間環境学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

人間環境論集 / 人間環境論集

(巻 / Volume)

3

(号 / Number)

1

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

21

(発行年 / Year)

2003-02-28

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00002954>

生命倫理学および環境倫理学の倫理性について

— その2：生命倫理学の倫理性について —

越 部 良 一
関 口 和 男

はじめに

前号において、倫理学の原理を異にするものとしてベンサム、ミルの功利主義とカント的な超感性的なものに関連する倫理学の二つを取り上げて、その違いが根本的なものであることを見た。今回はこの違いを踏まえながら、生命倫理学においても功利主義的な思潮が見られること、そしてそれに対立する原理をもつ倫理学、すなわち超感性的なものへのまなざしをもつ倫理学から生命倫理学がどう考えられるのかを示してみたい。

生命倫理学というのは医療における科学技術の進展という現代の状況を因として起こってきた現代的な、新しい学問である。それはいかに行為すべきかという古来からの倫理上の問いが、かつては考えられなかったような新しい医療上の処置に直面して発せられるところに生じてきたものといえる。

ところで、いかに行為すべきかというのが一つの重要な倫理的問いと捉えられるからには、倫理というものは広く日常生活のどこにでも問題となるものである。しかし、それが概念的、体系的に整備された思考として提示されるとき、それは「学」としての「倫理学」となる。倫理学は「倫理」なくしてあり得ないが、倫理は必ずしもそのまま倫理学であるわけではない。こうした倫理と倫理学との関係は、「生命倫理」と「生命倫理学」との関係にも当てはまるだろう。つまり、「生命倫理」上の問いというものは、現代医療の進展に直面した人間がいるところではどこにでも発せられるものであるが、しかしそれが生命倫理学として展開されるかどうかはまた別の問題である。むしろ生命倫理学が展開

される際には、日常どこにでもありうる倫理というものが常に顧みられねばならない。

そうした学としての生命倫理学が、まず最初にアメリカを中心として起こってきたということは生命倫理学に一つの側面を与えることになったと見られる。その一つの側面とは功利主義的な側面である。功利主義は現代の産業化された社会ではどこにでも見られる思考法を示しているが、とりわけアメリカという国は古い伝統をもたない新しい国であり、その上顕著な経済的發展を遂げていることもあって、功利主義的な思潮が様々な学問分野にも浸透していると見られるからである¹⁾。

以下において、まず生命倫理学におけるそうした功利主義的な思潮を検討し、そこにおけるさまざまな難点を指摘する。次にそれとは異なる超感性的なものに関わる倫理的思考を取り上げ、その上で超感性的なものへのまなざしをもつ生命倫理学の原則を提示することを試みたい。

[1] 生命倫理学の現在

— 生命倫理学における功利主義的な思潮

ここでは功利主義的な生命倫理学を示しているものとして、エンゲルハートの『バイオエシックスの基礎づけ (The Foundation of Bioethics)』、P・シンガーの『実践の倫理 (Practical Ethics)』、ピーチャム/チルドレスの『生命医療倫理学の諸原理 (Principles of Biomedical Ethics)』の三つを取り上げてみる。

1) エンゲルハート『バイオエシックスの基礎づけ』

エンゲルハートの生命倫理学は様々な点で功利主義的なものと言いうる。一つにはその生命

倫理学の主要な二つの原理のうちの一つ、他者にその他者が善いとみなすことを行えという「慈善の原理 (the principle of beneficence)」が、関係する他者 (同意する他者) の最大利益を目指すという点において。二つには、その慈善の原理が快苦を配慮すべき主たるものの一つとしてある点において。例えばエンゲルハートは「ヒトの生物学的生命は、その生命が苦しむ能力を持つか、あるいは他の人格 [自律の原理を遵守しうる人間]⁹² にとって重要である限りにおいて、慈善の道徳性 [慈善の原理] によって保護される」(FB145) と述べ、また例えば慈善の義務の強さが、「慈善の義務の強さ = (成功の確率 × 生命の質 × 生命の長さ) ÷ (費用)」(FB231) と表され、慈善の義務の強さは費用 (金銭) という感性的快苦に強く連関しうるものによって左右される (お金がかかるほど慈善の義務は弱くなる) のである。三つには慈善の原理より絶対的、より根底的である生命倫理学のもう一つの主要な原理、「自律の原理 (the principle of autonomy)」は、快楽の追求を許容するという点において。この点においてエンゲルハートの言う自律はカントのものとはまったく異なることが明らかなのである。四つには、より根本的なものとして慈善の原理を支えるこの自律の原理は、上に述べた慈善の原理の功利主義的な性格をもつことになるという点において。

ここでは、こうしたエンゲルハートの生命倫理学の基礎におかれている「自由な同意 (free consent)」という思考を取り上げてみよう。

①倫理の根底におかれる自由な同意

エンゲルハートは現代の状況を、多様な、場合によっては敵対するさまざまな価値観、信念が存在している時代と捉え、いかなる行為が適正であるかについての倫理、道徳上の争いが生じやすいこうした状況において、平和な共同体を形成する倫理を探求しようとする (FB4, 26)。そして、適正な行為をめぐる道徳上の論争を解決する方法として不適切であるとして彼は、力、暴力を退け、また、ある一つの価値観 (例えば教皇の権威に導かれるような形でのキリスト教) への他の諸々の価値観の「改宗 (conversion)」といったものも退ける。また彼は、(善き生活と

は何であるかに関して一致を見いだす)「合理的な論証 (rational argument)」も退ける。善き生についての合理的な論証による一致というのは今まで確保されなかったし、これからも見込み薄であるとするのである。これらの方法を退けた上で彼が提示する倫理学上の方法とは、互いの「同意 (consent)」、「合意 (agreement)」である (FB39ff.)。つまり、自由な (強制力がはたらいしていない) 同意によってのみ共同体は形成され、いかなる人間もそうした同意によらずしては他の人間から力を行使されないとするのである。

生命倫理学の主要な原理の一つとしての自律の原理はこの自由な同意ということから掲げられるものである。自律の原理は、自己の同意なくして他者が自己に関与することはできないとし、またこの原理は同意したことは履行しなければならないとする。こうした原理に基づいて諸個人はそれぞれ自らのことを自らで決めてよいとするのである。この原理は、同意なくして干渉なしという形で互いに他者の自己決定を尊重するから、「相互尊重の道徳性 (the morality of mutual respect)」などと言われる。また、この自律の原理は慈善の原理より「絶対的 (absolute)」、「根底的な (fundamental)」ものとされる (FB94)。何であれ私が他者に対してある行為をなす場合、そこには私および他者の同意が前提されるから自律の原理は根底的であり、こうした自律の権利はいつでもどこでも尊重されるべきとみなされるがゆえに絶対的なのである⁹³。

②自律の原理の絶対性

自律の原理の慈善の原理に比してのこの絶対性は様々な点に現れるが、ここではその二つを取り上げる。一つは、それが通常は不道徳とされているものをも許容することである。例えば、自律の原理に基づく行為として、「同意のもとで制作されたポルノを入手すること」(FB94) が挙げられ、また「売春に関わる売春婦や売春幹旋業者が自分たちは自由にそれに携わっているのだということを示しうる限り、行為の由緒正しい権威 [自律の原理] は明らかに示されうる。…当事者たちが、特定の [意識状態を変化させる] 麻薬を用いることに強制なしに同意する限り…相互尊重の道徳性を侵すようなことは何も

なされていない」(FB140)と言われる。

むろん売春にせよ麻薬にせよ、こうしたことはエンゲルハートが掲げるもう一つの主要な原理、同意する他者の善(利益)の拡大を目指す慈善の原理から見て悪とみなされないということ必ずしも意味しない。慈善行為において何を善とみなし何を悪とみなすのかは人それぞれであるし、またそうあってよいとエンゲルハートは考えている。しかしまさに慈善の原理における善悪判断のこの相対性ゆえに、慈善の原理の効力は自律の原理の前では無効とされうることがここで意味されているのである。

自律の絶対性は、二つには、自律と共同体、例えば国家との関係においても見ることができる。自律の原理によれば、人はいかなる団体に属するかも自身で決めることができ、それは一般的にはいかなる団体にも、国家という共同体にも、特別な地位を与えることはない。「相互尊重の道徳性によって定められた、平和を維持する全世界的な普遍的な権威の出現と共に…諸個人はさまざまな団体に自由に参加できる可能性を保証され、そうしてそれら諸団体は特定の地域に限定される必要をもたなくなる。…そのような団体において諸個人は各自の見方による善い生活を追求することができるだろう。…こうした展望は想像上のことであるが、国家はいかなる特別な道徳的地位も有していないということを我々に気づかせる点で有益である。国家は、規則立案者として、多国籍企業や労働組合やその他の大組織以上に「道徳的に」合法的であるわけではない」(FB142)。

③エンゲルハートへの批判

a) 平和な共同体は形成できるか

自律の原理の格率を、エンゲルハートは「他人に彼らがして欲しくなかったと思うようなことはしないこと。また、他人にすると契約したことをすること」(FB86)と表現する。だが自律の原理の絶対性はいかなる団体からも脱退する権利を認めるようなものはずであって、それは自己の利益にならないいかなる同意、契約をも撤回することを認めるはずである。だとしたら、いかにして約束を守ることが自律の原理から保証されることができのだろうか。自律

の絶対性は同意を形成する原理であると同時に同意を掘り崩す原理ともなりうる。そこに自律者同士の対立が起こるとき、自律の絶対性はその(利害の)対立を調停するものがないことを意味する。これが一つの問題である。

自律の絶対性によって、エンゲルハートの倫理学はふつうは不道徳とされているような行為をも許容することを先に見たが、エンゲルハート自身も次のように述べている。「バイオエシックスは…道徳的な理由で不道徳行為を黙認することをしばしば強いる」(FB100)。「道徳的な理由」で「不道徳」を許容するという不合理なことになるのは、道徳の意味が二重化しているからである。一つは自律の原理に関わる自律の尊重という次元での道徳であり、二つは慈善の原理に関わって(さまざまな共同体で異なっていてかまわない)善を行うという道徳性である。黙認される不道徳とは後者の次元での不道徳であり、黙認によって(つまりその不道徳者に力を加えないことによって)、自律を尊重するという前者の次元での(絶対的な)道徳性は守られるのである。道徳の意味のこうした二重化においては、自律の尊重という前者の次元での道徳性が平和の維持においてより決定的であるとみなされるがゆえに、後者の意味での不道徳は許容されるべきであるというのがエンゲルハートの主張であろう。

道徳の意味のこうした二重化をかりに認めるとしても、なぜ平和がそうした二重化された倫理においてより優位をもつのかという二つ目の問題がある。この問いに、平和の価値は慈善のレベルでの善悪判断が相対的であるのに対して絶対的であるからと答えるのだろうか。だがエンゲルハートはこの絶対性を理由づけ、説明しているようには見えない。例えばここに三つの団体があり、それらの成員においては、一つの団体では麻薬をやることが人生の最高価値であるとみなすことに自由な同意が形成され、一つの団体では売春が最高価値であることに自由な同意が形成され、もう一つの団体ではポルノを見ることが最高価値であることに自由な同意が形成されている。これら三団体は最高価値の見方が違うから紛争を起しかねないが、三団体

とも相互尊重の道徳性を遵守しているので平和は保たれている。こうした状態を全体として平和だからとして倫理的に最も重要なものとみなす判断は妥当なものなのだろうか。

さらには、不道徳をも許容するような自律の原理は、本当に平和を維持できるのかという三つ目の問題がある。プラトンは『国家』のうちで魂の三つの側面として、知的側面（知を愛する）、気概の側面（勝利を愛する）、そして欲望の側面（金銭を愛する）を挙げ、気概と欲望の側面が善のアイデアを目指す知的側面に服するとき魂の状態は調和の取れた正しい状態となり、そうした魂が共同体を主導するとき社会も正しい、争いのない状態になるとした。プラトンにあっては平和は魂の調和であれ社会のそれであれ、欲望を抑制する魂の善さから切り離されてはあり得ないものである。常識的に考えても、我々が麻薬、売春、ポルノ、そうしたものに没頭する魂を平和に縁遠いものと見るのは、それらが人間の欲望を刺激し、魂の調和を乱すものと（ひいては人間関係を損なうものと）捉えるからであろう。人間の魂の在り方を考察しないような形で自律に最終決定権を任せるのは平和の道を危うくするだけである。

b) 合理性による普遍的な一致は放棄されるか
 エンゲルハートは、道徳上の争いを解決する方法として、合理的論証による一致というものを、事実に成功していないということ、合理的論証による正当化がより高次の根拠を求める無限後退に陥ることを理由に退ける。しかし正当化が無限後退に陥るのは、正当化が疑われるときのみであろうから（我々はふつう三角形の内角の和が180度であるという論証を無限後退させたりしない。こうした論証も前提自身の根拠を問うことで原理上は無限後退させうるが、だからといってエンゲルハートはこうした論証も捨て去るつもりだろうか）、エンゲルハートは結局倫理学において一致が獲得されず、その論証が疑われてきたという事実可依拠していることになる。倫理の領域において合理性による一致が現在まで事実上獲得されていないということ認めるとしても、それが理念として追求されるべきであるということまでがその事実によっ

て退けられることはない。理念は事実と次元を異にしているから、理念は事実によって必ずしも退けられるわけではないからである⁽⁴⁾。

エンゲルハート自身がこの著作を書き、一般に広く公表することにおいて合理的議論による一致を追求しているのではないのかという問いに、エンゲルハートは、これは慈善の原理に基づく活動であると答えるかもしれない。だとすると、先に述べたように自律の絶対性が約束の遵守を保証しえないのと同様に、自律の絶対性は一致を目指すこうした活動を掘り崩しうる。例えばエンゲルハート自身が自律の絶対性に基づいて、議論をただ自分の利益を図るようなものともなしうるのである。自律の原理の絶対性は慈善の原理による活動を疑わせる。そのことはまた彼が目指しているはずの平和を阻害するものとなる。

2) P・シンガー『実践の倫理』

①功利主義的な立場

シンガーにとって倫理を考察するにあたっての根本前提は、「利益 (interest)」を求めて活動するということである。利益とは広く欲求に関連付けられうるものであり、「(他の欲求や欲求群と両立不能でない限り) 人々の欲求する (desire) ものを何であれ彼らの利益になるものとみなす」(PE13) と言われうるものである。利益は、快を感じさせるものは利益であり、苦を感じさせるものは不利益であるという形で快苦に関係する。それゆえ利益を求めることは、快苦を感じる能力を前提とする。そして倫理 (道徳) はこうした利益の平等な配慮という性格をもつ。つまり感性的快苦を感じるすべての存在者の利益を最大にするように配慮するということが倫理の特質である。「ある存在が苦しむなら、その苦しみを配慮しないというのは道徳の立場からは許されない。どのような本性の存在であれ、平等の原理は、その苦しみが他のどんな存在の同様の苦しみとも——おおよそ比較ができる限り——同等に計算されるべきだということを要求する。もしある存在が苦しんだり、喜びや幸福を経験する能力がないとすれば、考慮に入れるべきものは何もない。この理由で、感覚をそなえている (sentience) (この言葉を、苦し

んだり、喜びや幸福を経験したりする能力を、やや不正確であるが、簡便に言い表すものとして用いる) かないのかが、利益を配慮すべき他者とそうでないものを分ける境界線として唯一弁護できるものなのである」(PE57)。「倫理が我々に要求することは、「私」や「あなた」を越えて、普遍的法則、普遍化可能な判断に達することであり、公平な観察者…の立場に立つことである」(PE12)。倫理は「関係者すべての利益を比較考量し (weigh up)、これらの利益を最大にする可能性の最も高い行為を採用するよう私に要求する」(PE13) のである。

倫理的配慮は感覚能力の欠如した植物には及ばないが、人間を越えて、感覚的快苦を感ずるあらゆる動物に及ぶ。そうはいっても、こうした感覚能力をもつ存在が倫理的配慮において必ずしも同一の取り扱いをうけるわけではない。例えば後に見る生存権の議論におけるように、感覚能力、欲求能力といった点において動物の間でもさまざまな相違が認められる限り、そうした相違が取り扱いの違いを生じさせるのである。

快苦 (およびそれに連関する利益) を倫理的考察の基礎に据えること、そうした利益をすべての受益者たりうる存在者に対してできる限り最大限に配慮しようとする、こうしたことからわかるように、この考え方は功利主義的であり、シンガー自身、この『実践の倫理』における中心的な立場は功利主義であるとしているのである (PE14)⁽⁵⁾。

②生命倫理におけるシンガーの考え方 —— 人格と生存権

『実践の倫理』でシンガーは広く倫理について論じているが、ここでは生命倫理に関するシンガーの考えを見てみよう。

殺してはならない、生存権をもつ存在をシンガーは「人格 (person)」とする。人格とは「理性的で自己意識のある存在」(PE87) である。ここで「理性的 (rational)」というのは意図 (intension) をもって行動できることを意味している。「自己意識」のうちには自分が過去と未来を持った存在であると自覚することが含まれ、そのことにおいて人格はそれぞれが他と違う独

自の由来をもつ (取替えのきかない) 存在と見られるのである。シンガーは人間のみならず、チンパンジー、ゴリラ、オラウータンなども人格のこれらの特徴をもち、人格同様、生存権をもつだろうとする (PE117f.)。

人格を殺してはならないということを経験しているが、その中心的な考え方は、(過去と未来の意識をもつ) 人格はふつう未来まで生き延びることを欲求しており、また自分の意図が達成される未来を期待しているということである (PE94f.)。逆に過去と未来の意識をもたない動物 (例えば魚など) は、未来まで生き延びることを欲し得ないがゆえに生存権はもたない。だが「ある存在に生存権がないと言うことは、その存在にまったく権利や利益がないということの意味しない」(PE164)。倫理は広く感覚的快苦に目を向けるものなのであるから、理性的な自己意識をもたなくとも、感覚能力がある限り、倫理的にはそうした感覚に配慮される (苦を減らし快をふやす) 権利 (利益) をもつ。だから例えば魚を殺す場合、苦痛を与えないような仕方で行うことが望まれるのである (さらに言うなら、その殺された魚が得たであろうのと少なくとも同じ量の快を作り出すために代わりの魚を育てたりすることも望まれる (PE126, 131ff.))。

以上のような人格的存在と生存権についての考え方は生命倫理学上のさまざまな処置に関して方針を与えることになる。例えば胎児に関しては、「胎児は人格ではない」(PE151) のだから「胎児には生存権はなく」(PE164)、したがって、残るのは、胎児の感覚に対する配慮と人格 (親など) に対する配慮である。「痛みを感ずる能力が存在するようになる [およそ妊娠十八週] までは、中絶は「内在的」価値 [それ自体としての価値] を何らもたない生存を終わらせることである。胎児が自己意識ではないにしても、意識をもつ [感覚能力をもつ] ようになれば、中絶は軽々しく行われるべきではない。…しかし、たとえ胎児が意識を持っているとしても、通常は女性の重大な利益の方が、胎児の未発達な利益にまさるだろう。実際、肉を味わうために胎児よりも格段に発達した生き物を屠殺

していることも非難しないなら、もっとも取るにたらない理由による妊娠後期中絶でさえ非難することは難しい」(PE151)。単なる中絶だけでなく、中絶した胎児の組織細胞を医療に利用することも場合によっては許容される。「少なくとも妊娠十八週以前に行われる場合、中絶それ自体は道徳的に善くも悪くもない。この時期以降に行われる中絶は胎児にいくらかの痛みを与えるかもしれないが、それでさえ、その〔中絶された胎児の組織細胞を医療に利用する〕結果が免疫系の異常に苦しむ子どもの生命を救うことによって、〔胎児が苦しむ〕より大きな苦しみを防ぐことになるなら、あるいは、年長の人格がかかったパーキンソン病やアルツハイマー病を治療するなら、正当化されうるだろう」(PE166)。

以上のような議論は「胎児と同様に新生児にも当てはまる」(PE169)とシンガーは言う。新生児も胎児同様人格ではないのだから、生存させるか否かについての決定は人格(親)の倫理的配慮(公平により多くの利益をもたらそうとする)に任せられるのである。

③シンガーに対する批判

a) 一つの観点の過度の重視

胎児や新生児についてのシンガーの考え方が違和感を引き起こすのは、一つには生命というものを人間が自由に取り扱えるという見方がそこに読み取られるからであろう。実際は生命というものは、自分のであれ他者のであれ、根本的には与えられているものであって、人間が作り出したものではない。だから人間が勝手に奪うことはできないという意識がなにかしら常にそこに伴う。さらに二つには生命は活動するものであって、そこに何か生命意志のごときものが感得されざるをえないところがある。何であれ生命を殺すことが後味の悪いものを残すところがあるのは、生命がもつこれらの点によるのであろうが、こうした点に対する考慮がシンガーには見られないのである。さらに言うならば、ヒトの生命はヒトの生命であるというだけで他の動物の生命以上の意味をもつところがある。これは我々がヒトであるということ(同類意識)に基づいているのであろうが、この背後にも、

他の種類の動物と異なる存在としてヒトという存在は与えられており、我々が自身で作りに出したわけではないということが控えているのであろう(身体的あるいは精神的に普通のヒトとは異なるヒトが存在することも同じく根本的には与えられている)。

シンガーは快苦と欲求とそれらに関する利益のうちでのみ存在を見ようとするが、我々は通常そうした見方のみで人間を見ない。だから胎児も回りのどの人間も苦痛を被らないのであるなら胎児を殺してよいとは考えないし、たとえ感覚能力が同じ(あるいは胎児以上)であっても、胎児(を殺すこと)を動物(を殺すこと)と比べようとは思わない。

以上の批判はいかなる場合でも中絶は禁止されるべきであると言おうとするものではない。人間の生命についてのシンガーの捉え方は、ただ狭い観点でのみ行われているということなのである。したがって以上の批判は、なぜ倫理の根本前提として(感性的な欲求に基づく)利益が選ばれるのかという問いにつながる。倫理というものは利益を(できるだけ広い範囲で、できるだけ多くなるように)配慮するものであり、利益ということが(人間の共感の力により)明瞭となるのは、感覚があり欲求がある存在者についてである、だから倫理的配慮の対象になるのは感覚する能力をもつ動物であり、そうではない植物などは倫理的配慮の対象とはならない、というのがシンガーの主張であろう。しかし、そうだとするとなぜ倫理が例えば生命や精神などでなくて利益を目指すことに基づかせられるのかは明瞭でない。植物の感覚的利益が曖昧であるのは植物が感覚を持たない以上当たり前のことである。だが、そのことは例えば植物の生命自身が曖昧であるということではない。我々は生命体とその死を客観的に判別できるし、生命体に死をもたらす原因もかなりの程度認識できるはずであるから、生命体に対して配慮すべき点が曖昧であるわけでは決していないのである。

b) 利益の大小はいかにして比較考量されるのか

そもそも功利主義的な意味での利益は明瞭なものなのであろうか。マッキンタイアは功利主

義を次のように批判する。「もし誰かがベンサムとミルの精神で、人間は自分の将来の快あるいは幸福の見込みによって自らの選択を導いていくべきであると提案するなら、その人に「しかし、どの快、どの幸福が私を導くべきなのか？」と尋ねてみるのがよい。というのは、あまりにも多くの異なる種類の楽しい活動、あまりにも多くの異なる幸福達成の様式があるからである。…異なる快、異なる幸福はほとんど共約不可能なのであって、それらを比較考量する (weigh) 質や量の尺度はない。その結果、快という規準へ訴えることは、飲むべきか泳ぐべきかを私に教えてはくれないだろうし、幸福という規準への訴えは、修道士の生活か軍人の生活を私に決定させることはできない」(AV64)。シンガーは利益を「比較考量する」と言う。しかし快苦の次元でこの比較考量が比較的はっきりするのは、せいぜいひどい苦痛とか(生存欲求をもつ人の)生命を危険にさらすといった限られた苦の領域にすぎず、快の領域においてはそれは非常に漠然としたものにならざるをえないだろう。あるいは数量的なものとして、所得を計算したり死ぬ個体数や病者の数などを数えたりするにしても、それらにおける快苦や欲求の程度や欲求実現の度合いなどをどのようにして比べるのかということになればやはり曖昧にならざるを得まい。功利主義倫理学にとって快苦や欲求の程度の計量は善悪判定に関わる原理的なものとしてあるから、それができないことはこの倫理学にとっては致命的なことである。

加藤尚武はこうした功利主義批判に次のように答えている。「功利主義批判にも筋違いのものがある。たとえば「幸福の計算はできない」(幸福は加算可能な量ではない)という批判がある。だから功利主義がダメなのではなくて、すべてをお金に換算する社会が成立すれば、たとえ「幸福の計算」はできなくても、お金の配分に置き換えれば、功利主義の考え方が、ベンサムやミルの時代以上に役に立つ。それほどまでにお金を中心に組み立てられる社会システムがよいか悪いかは別問題である」(現倫7)。なるほど貨幣といった加算できる一つのものに定位してその量を算出するというやり方をするとき功利主

義の比較考量は明確なものとなるだろう。しかしこうしたやり方では、その一つのもの外にある快苦や欲求(ここでは貨幣によって購えない快など)は抜け落ちてしまうから、快苦や欲求の正確な比較考量とはとても言えない。

c) 私益と倫理の矛盾

シンガーにとって倫理とは、「公平な観察者」の立場に立って、関係者の利益を最大化する普遍化可能な判断に達するところにある。この関係者の利益のうちには自分の利益(私益)もむろん含まれることに注意しなければならない。「公平(impartial)」とは自分の利益を他者の利益以上のものと見なさないことを意味するが、自分の利益をなくしてしまうことを意味しない。だが「私益(self-interest)」と倫理における「普遍化可能な判断」の二つは緊張をはらんでいる。このことはシンガーが、「倫理的観点の外から」(PE317)倫理的観点について問う問いとして「なぜ私は道徳的に行為せねばならないのか」(PE314)という問いを立てるところにも現れている。こうした問いが立てられるのは、倫理が私益の(全部ではないが)ある部分を犠牲にするかもしれないと見られるのに対して、「自分の利益しか考えないで行為することは可能であり、またそうしている人は実際にいる」(PE317)からなのである。

さて、ここで指摘できることは、私益と判断の普遍化との対立関係からすれば、普遍化しようとするこの倫理学が完全に普遍化されることはあり得ないということである。普遍化されるなら私益はただ公益としてのみ存在することになるだろう。そうした私益と公益との完全な一致においては私益の私益らしさが失われることは間違いない。シンガーの思考はそうしたことに反対する性格をもつはずである。なぜなら、シンガーは、「人々の欲求する(desire)ものを何であれ彼らの利益になるものとみなす」(PE13)とし、こうした利益を前提として(利益の普遍化を図る)倫理を考えているのだが、何でもよいから欲求されるものは利益であるとするこの利益観は、利益を私益の方向で捉える見方であるからである。私益は決して倫理から排除されるべきものとして捉えられておらず、私益の消

滅はこの倫理学の前提の消滅となる。これは次に見るように（倫理ではなく）私益こそが人生の意味に連関することにも関わる。

シンガーにあって倫理は実践の領域を究極的に根拠づけているものではない。だからこそ倫理的に行為する理由が倫理の「外から」問われることになる。「[生命は全体としては無意味、つまり無目的であるが、進化の結果]ある状態を他の状態より選好する（prefer）存在の生存を生み出したのであるから、特定の生命〔欲求能力のある生命〕にとっては〔生が〕意味をもつことは可能である」といってよい。この意味において、無神論者も人生に意味を見いだすことができるのである」（PE331）という言葉からも分かるように、シンガーにあっては人生の意味をもたらす、実践の究極の根拠となるものは、選好（欲求）であり、これは（たとえ他人と多少なれ少なけれ一致することはあるにしても）自らの選好として、選好されるものは私益であることをやめない。したがって、シンガーは「なぜ私は道徳的に行為せねばならないのか」の問いに、私益に基づいて、私にとって利益であるからということで答えようとしている。「我々が…なぜ倫理的に行為すべきなのかと問う場合、最も広い意味において理由を求めるべきであり、カント的な偏見が邪魔をして、倫理的な生を生きる理由として私益にもとづく理由を考えないということがあってはならない」（PE326）。

シンガーは他者の利益をも配慮する普遍的な立場（倫理の立場）に立つことが幸福（利益・私益）であるということを論じようとする過程で、他者への同情や共感をもたない人は幸福に欠けるのではないかとした後で、「以上のことは、すべて推測である。読者は、自分の観察や反省と一致するかどうかによって、これを受け入れたり、否定したりしてよいのである」（PE332）と述べている。この倫理学は、この倫理学の根拠、前提（＝私益）からして、広く社会に一致をみなくともよい（普遍化しなくてよい）と構えざるをえないものである。しかし他方、私益の専制をゆるせばこの倫理学の普遍化の活動の余地はなくなってしまう。利益の普遍化と私益という二つのものなくしてこの倫理学はないの

だが、ちょうどエンゲルハートにおける自律の原理が自律の原理が保証しようとする平和な共同体を掘り崩しかねないものであったのと同様に、この二つは困ったことに（同じ感性的次元のものでありながら）相性よく同居できるようなものではなく、私益はいつでも普遍化に背き、この倫理の崩壊を引き起こしかねないものなのである。これは功利主義の原理自体にひそむ抜き難い問題、感性的な快（欲求）は普遍化できない（何を快と感ずるかは人によりさまざまである）という問題の現れである。

3) ビーチャム／チルドレス『生命医療倫理学の諸原理』

①功利主義と義務論の併用

この『生命医療倫理学の諸原理』では、倫理学の二つの対立する理論として結果論（consequentialist theory）の倫理学と義務論（deontological theory）の倫理学が挙げられる。結果論の倫理学としてもっばら取り上げられるのが功利主義である。したがってこの対立は「功利主義の理論」対「義務論」という形で問題となる。著者たちにはこれら功利主義と（カントも含められる）義務論の併用は支障のないものと捉えられている。というのも、これら二つの理論は、行為の正当化においてはまったく違ったものであるにしても、どのような行為が正しいものとして選ばれるかに関しては、それほど差異がないと彼らは考えているからである。

理論のいわば現象における相似を理由にするこうした併用が可能であるということは次のことに由来している。つまり、彼らは義務論者のうちにカントの名を挙げているにも関わらず、カント的な道徳原理を、つまりは倫理学の原理における超感性的なもの（と感性的なものとの対立）を顧慮していないということである。これは彼らが義務論の基礎づけに踏み込まないことに関連する。義務論は結果を顧慮すること以外の正当化の根拠を持ち出すと言うだけで、この正当化の根拠には踏み入らない。したがって、例えばエンゲルハートやロールズが義務論者に数え入れられることになるが、エンゲルハートにしてもロールズにしても、その思考法はカントのように感性的なものと同様に超感性的なものとの

区別するものではない。この区別ゆえに、カント倫理学は功利主義と併用できないし、エンゲルハートやロールズと同類の思考とすることもできない。

ビーチャムとチルドレスがカントの思考における超感性的なものを顧慮していないことは、「自律 (autonomy)」についての彼らの考え方に現れている。彼らにとって自律とは次のようなものである。「個人の自律の核心にある考え方は、政治的な自治を個人による自己統治へと拡張したものである。すなわち、個人の自己による支配である。それは他人による、そして重要な選択を妨げる不適切な理解といったその人自身の限界による支配的影響からあくまで自由である。自律的人間は、自由な自己選択と、十分な情報を得た上での計画に従って行為する。あたかも真に独立した政府がその領土や政策を支配すべく行為するのと同じように」(BE68)。自律とは政府の(別の政府からの)独立のごときもと考えられ、他人の影響を排除することと考えられている。ここでの自律は(エンゲルハートの自律と同様)、カントの自律が内面の事柄であるのとは異なって、他者の支配の排除といった外面的な事柄と考えられており、また、カントにおける自律が普遍的なあり方を要求する(その限り他者との一致を含んでいる)のとは異なって、自律はまったく個人レベルで考えられているのである。さらに、ここでは不十分な情報に基づく不適切な理解は自律を妨げるものなのであるが、この場合、不十分さ、不適切さは程度の問題になるから、自律もまた程度の問題となる。これはカントの自律が自律か他律か二つに一つであり、程度の問題ではなかったのとは異なる。また、カントにあって自律は道徳性の中心概念であるが、ここでの自律は道徳性に関して中立である。「ある行為が自律的であるからといって、それが道徳的に受容可能であるとか、道徳的に原理に基づいているとかいうことにはならない。人は道徳性を拒否したり、あるいは道徳性に反して行為しながら、依然として、自律的に行為することもできるのである」(BE71)。ここでの自律は道徳性そのものには関わりがない。では彼らの言う道徳性とはいかなるもので

あろうか。

②二重の道徳基準

彼らは道徳基準を「普通の道徳基準 (ordinary moral standards)」と「卓越した道徳基準 (extraordinary moral standards)」との二種類に区分している。普通の道徳基準によって要求される行為はすべての人にとって義務となるが、卓越した道徳基準における行為は「義務以上 (supererogatory)」のものであって、すべての人の義務であるわけではない。後者の行為を行う者の中には、例えば「英雄 (hero)」や「聖者 (saint)」が含まれる。英雄は自らの健康や生存が危険にさらされても行動し、聖者は快楽などの欲望に打ち勝って行動する (BE368)。他方、普通の道徳基準で要求される(あらゆる人々を拘束する)義務の例としては、他者に危害や害悪を加えない義務(無危害の義務)や、他者に危害を与えない限り人の思想や行動に抑圧を加えないという義務(自律尊重の義務)などがある。また他者の幸福を計る(あるいは危害から守る)こと(慈善)が義務となることもあるが、しかしそれは条件付きである。彼らはスロートの見解を引用しながら次のように言う。「マイクル・スロートは…邪悪 (evil) や危害 (harm) を防止するという慈善は、「基本的な人生設計」を犠牲にするようなことまで要求してはならないと主張した。彼は「積極的な義務の原理」を次のように定式化している。「人は、自分の人生設計やライフスタイルがひどく妨げられることなく、また、いかなる不正をも犯すことがないときに、重大な邪悪や危害を防止する義務がある」と。スロートの定式化には、曖昧な点あるいは道徳的に重大な問題すらあるかもしれない。しかし、適度な (modest) ライフスタイルの人にとって、道徳規則がスロートの原理が示す以上の慈善を要求すると考えるのは困難である」(BE199)。自分の人生設計や健康や生存に対する重大なリスクをおかしてまで行為することを普通の道徳は要求しない。生命の危険にあっては他者のために行為するなら、その者は英雄や聖者の領域に踏み込むことになる。

功利主義的な見解を取り入れるビーチャムとチルドレスにおいて、「善」とは利益と言い換え

られるようなものであり、それは感覚的な利益を含むのであるが、さまざまな自分の利益を犠牲にする聖者や英雄のあり方は、「最善の人間生活」ではないかも知れないと言われる。「聖者はあまりに多くの非道徳的関心を犠牲にするので、教育、スポーツ、家庭生活といった人生のある側面においては標準に達していないのではないだろうか」という問いはありうる。同様のことが、自己を犠牲に供する道徳的英雄についても成り立つかもしれない。最善の人間生活とは、いくぶんかの道徳上の弛緩あるいは道徳を休むことさえ含んだものなのかもしれない。そうした生活は道徳の原理や規則を侵しはしないが、他の価値ある関心事を犠牲にしてつねに道徳的卓越性を追求し続けるといったことはしないのである」(BE369)。最善の人間生活のためには道徳的規則を守る必要があるが、それで十分というわけではなく、道徳的な卓越性を求める活動をしばし休んでも、家庭生活などにおける道徳的でない関心を少なくとも標準レベルで満足させることが必要であると言うのなら、道徳的に卓越することがカントのように人間生活の(決して手段とならぬ)目的であるということはなく、ここで言われるような「最善の人間生活」の方が目的となり、道徳的な卓越性を手段として扱うことになるだろう。

道徳にせよ倫理にせよ、その位置が高すぎると自分の身に引き受けることができなくなり、低すぎると道徳や倫理といった言葉にふさわしくない感じを受ける。そのために道徳が普通の道徳と卓越した道徳とに分裂してしまうのがここでの思考法であるように見える。ここでの最大の問題は、道徳性とは、そして善とは根本的には一体何であるのかが曖昧になってしまっているという点にある。

これはある意味、功利主義的な倫理学の宿命的な欠点でもある(エンゲルハートにおいても道徳の二重化が見られたことを想起されたい)。ピーチャムとチルドレスにおいてもそうであるが、倫理学の原理に感性的な幸福を含めてしまえば、善や道徳性を程度の問題から見る視点は避け得ないものとなる。これは二つの点で道徳性を曖昧にする。一つは功利主義的な利益計算

においては、ある善(幸福)はより大きな善から見れば悪であり、またいかに少ない幸福でも、ないよりはまし(善)である。そうした比較の観点からは善も悪も確固たる位置づけを持ってない。どこにあっても(カント的な倫理学であっても)幸福はこうした曖昧な点を持たざるを得ないのであるが、問題は、功利主義においては倫理学の原理がこの曖昧な比較の次元を動くゆえに、道徳性や善悪自体が、つまり倫理性自体が曖昧になるということなのである。二つは、おそらく誰のうちにも(カント的な理性がある限り)働くであろう超感性的なものを見やる倫理を功利主義的な観点が曖昧にするということがある。だから例えば普通の道徳から見て卓越した道徳が悪しきものと(卓越していないと)見られかねないものとなってしまふ。かくして一体本当に何が善で何が悪で何が道徳的であるのかが分からなくなってしまうのである。

[2] 生命倫理学の倫理性——生命倫理における超感性的なもの、歴史、古典、共同体へのまなざし

前号において、功利主義に対立する倫理学の原理として「超感性的なもの」を指摘し、それが歴史(伝統)、古典、共同体といったものを手がかりとして追求されるものであることを述べた。生命倫理学もまた倫理学としてそうした超感性的なものとその手がかりに根拠を置くべきであると考えられる。ここでは生命倫理において、そうしたものに関連する思考を取り出してみよう。

1) 生命倫理における「神の領域」への畏怖
生命倫理は科学技術と医療技術の進展を倫理的に検討するという面をもつが、こうした進展に対してはしばしば危惧の念が示される。その際に、人間を超える視点に言及されることがある。いくつか新聞記事からひろってみよう。「生命倫理に詳しい中川米造・大阪大医学部教授(医学概論)は、男女の産み分けが可能となったことについて、「臨床応用が近いのではと予想していたが、もう六人も誕生とは…。自然の摂理に反する行為だ」と言い切る。そして「男女の比率は新生児のとき、男がわずかに多く、成人に

なるとほとんど同数、年をとると女性がやや多いという風に生物学的に決まっており、これで大昔から社会がうまく回ってきた。そこへ人間の手を加えたら、社会構造や文化にさまざまなひずみを生む恐れがある。とくに最近のように子供の数が少ない時代には影響が大きすぎる」と語る(読売新聞1986年5月31日)。「[現代のクローン技術の発展によって] 卵と精子が出会い、子供が生まれるという、私たちが存在の根拠としてきた「自然の摂理」が大きく揺らいでいる」(産経新聞2000年10月7日)。「旧厚生省専門委員会の中谷瑾子委員長は「生殖医療については、倫理観、宗教観の違いもあり、考え方も様々だろう。だが(夫婦ではない他人を巻き込んだ)代理出産まで行くと、神の領域に踏み込んでしまう。はたして進歩と言えるだろうか。産婦人科医ができることには限界を設けるべきだ。子宮を摘出した女性には同情するが、人の命の尊さを考えると、譲れない部分もある。個人的にも反対だ。厳しい対応が必要」と批判的だ」(読売新聞2001年5月19日)。こうした記事のうちには「自然の摂理」とか「神の領域」とかといった言葉が登場している。

ミルが功利主義も有神論であり得ると主張しているように、「神の領域」や「自然の摂理」を持ち出すことは必ずしも功利主義的でないことを示すわけではない(実際、上の1986年の読売新聞の記事の後半部分は男女産み分けの結果を憂慮している論と見ることもできる)。それでも、上のいくつかの記事の論調が示すように、「神の領域」や「自然の摂理」への言及は、生命倫理で問題となる科学医療技術に対して批判的な姿勢を示し、それを抑制する方向に働こうとするものであることは明らかであろう。人間の科学技術上の行為について功利主義者が一般に、「神の領域」や「自然の摂理」というものを持ち出して抑制の姿勢をとるのを基本姿勢としうるのは疑問である。科学技術の(少なくとも直接的な)目的は、快適さを大きくし苦を取り除くということにある。これは功利主義倫理にとってはそれ自体としては道徳的に有意義なことと言えようから、功利主義者にとっては科学技術の利用を推し進めていくことが基本的な方向

となるであろう。

上に見たような新聞記事が示しているのは、生命倫理において何か人間を超えたものが意識にのぼるということ、しかもそうした人間を超えたものが、人間の活動を制限するものとしてとらえられているということである。「神」や「自然の摂理」といったものが感性の枠内だけで捉えられぬものであり、こうしたもので人間の感性的欲求に歯止めをかけようとする限り、こうした観念は、超感性的なものを見やる倫理学の方向を向いているのである。

2) 生命倫理における歴史、伝統への顧慮

臓器移植に対してピーチャム/チルドレスは次のように積極的に推進する考えを述べる。「個人もまたその家族も、末期の臓器不全に苦しむ患者に利益をもたらすために、死体からの臓器を提供する慈善の義務があると我々は考えている」(BE207)。脳死をヒトの死とみなす脳死体からの臓器移植はアメリカでは広く行われている。しかし、死者にたいする慣習的、伝統的思考を考慮するとき、そうした臓器移植に対して必ずしも積極的推進の意見だけが出てくるわけではなからう。

例えば人が死ぬとはどういうことかということからして問題になる。それは医学によってのみ決められることではないだろう。文化人類学者の波平恵美子は次のように言う。「死とは何か、どういう状態かという問題を考えるとき、生物体としての個体がどの程度機能を失ったかということのみを基準として決定する社会はない。…どの社会でも死は段階的に「確認」されるような社会慣習を保持している」(病44)。脳死状態を人の死とみなすことや脳死状態から臓器を摘出することは、そうした慣習的、伝統的な死の確認の様式からも検討されうる。「日本におけるその[死の]「確認」と受容の伝統的な様式をみると、脳死状態をもって人間の死とみなし、遺族の意思によって人工呼吸器を止めたり、その身体から臓器を摘出するということは、従来の様式に従って死の「確認」や受容のプロセスを遂行するうえではなじむことができないために、多くの人々が違和感を持ち、時には不安や忌避の感覚さえ持つことが考えられる」(病124)。

梅原猛は次のように長い歴史の観点から脳死を人間の死とみなすことに（その客観的と主観的の区別の仕方においてはやや過激に）反対する。「人間が何万年、あるいは何十万年信じてきた死の概念を臓器移植という目的のために変えるべきではない…。真理は客観的なもので、むやみに主観的な意志によって変えることはできない。死というものは心臓死として何万年、何十万年とそこに実在していたのである。その死の概念を変えるためにはよほどの理由がなくてはならない。臓器移植はそのよほどの理由に私は値しないと思う。移植医たちは、臓器移植こそは現代のもっとも先進医学であると言う。しかしそれが先進医学であるかどうかは分からない。それはひとときの流行であり、花火のようにすぐに消えてゆくものかもしれない」（ソク217）。

脳死や臓器移植の問題に限らず、生命倫理学の諸問題一般を、伝統、慣習や儀礼の尊重という観点から考える必要がある。その際に、慣習や儀礼が無自覚に行われているとしても、あるいは（理由づけ説明しようとすることは、特に学問上は欠かせないことであるが）たとえ説明不能であるにしても、そうした慣習や儀礼を忌避することは必ずしも正しいとは限らない。波平恵美子は次のように言う。「死体を〔火葬などによって〕変態させる行為は、自分たちがやっているにもかかわらず、どのような意味があるか何故分からないのだろうかとお思いになるかも知れません。しかし…人間にとって最も基本的なこと、人間にとって最も重要なこと、生存にかかわることは、意識の表面に現れにくいと考えています。例えば、私は今話をしておりますが、話しながら呼吸をしているわけです。つまり空気を吸いながら話すというとてもない技術を使っている訳です。呼吸の働きというのは大変な技術、テクニックなのですが、私はそれを全く意識しないでやっています。その呼吸している身体というものを私は全然意識しません。人間にとっての文化の働きはこのようなものだと考えられます」（移植論議191）。

人間生活に最も重要なことは非常に複雑なので意識の表面には現れにくく、説明もし難いと

いうことはありえることである。さらに言うならば、説明不能な慣習でも尊重するという態度は次のような意味をもちうる。それは、慣習が長い歴史を経て多くの人に支えられてきた、その歴史と歴史上の多数の人々を信頼し、それら多数の人々と一致するということが一つ。もう一つは、人間の認識能力は有限であってすべてを認識できるわけではないという自己の認識能力に対する謙虚さである。この謙虚さは、歴史を信頼するという態度へとまた繋がる。

3) 古典倫理に根ざす、生命医療における感性的欲求の追求の抑制

古典倫理から例えば臓器移植に反対の論を展開するということは可能であろう。森岡正博は仏教⁶⁾、ことに「原始仏教」の観点から次のように臓器移植に対して反対する。「人間の苦しみは、この世への執着からおきる。だから、この世の生への執着を少なくし、滅することによって悟りへと近づくのだ。これが、仏教、とくに原始仏教によって確立された基本教理でした。…どうして臓器移植が行われるかという、重い内臓の病気をかかえた人が、他人の臓器をもらってまで生き延びたいと思うからです。原始仏教の基本教理は、おそらくこの点を問題視することになるでしょう。…つまり、臓器移植は、生への執着を過度に助長することであるから、基本的には否定しなければならないというのが、原始仏教の基本教理から導かれる、いちばん根源的な解答だと私は思うのです」（生命観177）。

森岡正博のこの臓器移植批判にはいろいろな問題が指摘しうるが⁷⁾、ここではその一つだけを取り上げてみよう。日本の仏教の歴史というものを顧みるとき、それは必ずしも原始仏教のストレートな受容という形をとっているとは言えないだろう。仏教である限り執着から離れるという基本姿勢はあるはずであるが、ひたすらその姿勢だけで来たとは言いがたい。例えば、日本に伝来した仏教が大乘系のものとして在家というあり方と結びつき、必ずしも家を捨て、妻子を捨てるといった脱社会的な姿勢を根本とするものとは見なされないところがあり、また神道的なものとの結びつきにおいては、神道的なものがこの世での感性的な幸福を願うという側

面をもつ限り、そうした側面を徹底して排除してきたわけでもないと思われる⁹⁾。おそらく森岡正博があえて「原始仏教」と言うのはこうした事情を顧慮してのことであろうが、そういった日本仏教の伝統がもつ側面から離れて原始仏教に基づこうとすることは、歴史と慣習からの離反として、かえって日本における倫理観や道徳観から離れる危険があるのではないか。現代日本の社会において原始仏教的な（脱社会的な）生き方をそのまま実践できる人はまれであるのだから、なおさらそうである。

しかしながら、古典倫理に基づいて、生命医療技術において生じうる生への執着というものを批判するという視点はありえるし、またそうした姿勢は倫理学において（どのような形をとるかはむろん問題となりうるが）追求されてしかるべきであろう。生命倫理学は倫理学である限り、古典倫理に示されている感性的な欲望の抑制という姿勢を何らかの形で提示しなければならない。

4) 倫理における歴史的な共同体への顧慮

マッキンタイアは倫理における共同体の意義を強調する。「[共同体がもつ] 道徳的特殊性を基点に前進することのうちに、善そのもの、普遍的なるものへの探求が行われる。けれども特殊性というものは決して単純に置き去られたり抹消されたりするものではない」(AV221)。こうした見地から次のように言われる。「あらゆる道徳は常にある程度、社会的な地域性と特殊性に結びつけられており、近代の道徳がもつ、あらゆる特殊性から解放された普遍性への熱望は幻想である」(AV126)。マッキンタイアによれば、人間が倫理的に何をなすべきかは「社会的な地域性と特殊性」、つまり特定の共同体を離れて思惟できるものでない。そして、このことは共同体の歴史（過去）と結びつくことでもある。「私は誰かの息子か娘であり…あれこれの都市の市民であり、特定のギルド、職業団体の一員である。私はこの一族、あの部族、この民族に属している。したがって、私にとっての善いことは、これらの役割のうちに生きる者にとっての善であるはずだ。そういうものとして私は、私の家族、私の都市、私の部族、私の民族の過去

から、負債と遺産、正当な期待と責務をいろいろ受け継いでいるのである」(AV220)。

『医療倫理における道徳理論と道徳判断』に収録されている神学者スタンリー・ハーワースの論文「理性の実践を一致させること。キリスト教の文脈における決疑論」も同じような見解を示している¹⁰⁾。「哲学者は普遍的なものへの非常な渴望を持っている。彼らがそのような渴望を持っていることは賞賛される。なぜなら、そのような渴望は、平和な共同体に道徳的に肩入れすることで背負わされるのであるから。しかし彼らの普遍的なものへの探求はあまりにしばしば、合理性の一般理論の発展のために、他との区別を示す内容を可能な限り欠落させるように見える。反対に私は、前進する道は、特定の問題についてできる限り共有することのできる理解を見つけるべく定められている、特定の共同体を高く評価することを通じていくものであると主張している」(CC152)。「伝統から離れた実践理性の考慮はないし、ありえもしない」(CC139)。したがって例えば、「カトリック共同体の[道徳的反省における]決疑論はこの共同体の実践と信念というバックグラウンドによってだけ意味を持つ。このことは、カトリック共同体にとってだけでなく、[伝統的共同体に根ざしている]道徳的合理性のいかなる実質的な考慮にとっても真実である」(CC138)。ハーワースはキリスト教の一共同体（メノー派）から道徳的反省の事例を持ってくるのであるが、彼が特定の共同体の事例を持ち出す意図は、いかなる伝統を有する共同体であれ、道徳的反省はその各々の共同体に基づく（そして場合によってはそれぞれ異なるものともなる）ことを感得させることにある。

エンゲルハートのように自律に基づいていかなる共同体からも自由に出入りできるというのは（その出入りが感性的な欲望に基づき得ることはさておくとしても）、我々が常にすでに何らかの共同体に属して生まれて来ているということ、そしてさまざまな次元での共同体は何らかの倫理的な遺産を引き継いできているはずであるということ、そうしたことからして行き過ぎた考え方である。個人はむしろまず自らの生ま

れた共同体のうちにある倫理的な遺産を考慮するのが先決であろう。

個人はある共同体から見れば、特殊であり、その共同体は普遍的存在である。各々の共同体は一なる普遍的共同体という理念からみればどれも特殊である。個人と共同体、諸共同体と一なる普遍性、いずれの場合においても特殊と普遍は切り離せないから、特殊と普遍との間で二者択一をする必要はない。個人と共同体に関して言うなら、共同体に属さない個人というものはありえない。また、諸共同体と一なる普遍性に関しても、マッキンタイアが普遍性への前進を否定していないように（ただし特殊性は置き去られることのない基点となる）、普遍性と特殊性は切り離せないはずである。共同体における言語を取り上げてみるなら、それぞれの共同体が特殊な言語を使用しているとしても、それぞれの言語が他の言語にある程度は翻訳できるように、特殊な言語それぞれのうちに普遍性の側面はあるはずである。それぞれの共同体の事跡が言語化される以上、それを完全に特殊なものと考えすることはできないだろう。

だが、我々がまず母国語を習得するように、我々にとってより先なる存在は共同体の特殊性の側面であろう。したがって、特殊的な歴史的な共同体（で行われる特殊な道徳的反省）に着目することなくして倫理を語ることはできないが、しかし、そこに普遍性を探求する試みが行われるべきなのである。一つには平和な共同体のために、一つにはそれぞれの共同体の独自性の確認のために、そしてさらに一つには我々のうちなる普遍性を求める能力と意志（カントやヤスパースが「理性（Vernunft）」と名づけたもの）のゆえに。こうした探求において、特殊性と普遍性の位置づけは次のようなものとなろう。完全な普遍性（一なる共同体）は（カントにおける「見えざる教会」のように）理念（一つの超越的なもの）として存在し、特殊性（様々な共同体）は内在的な現実として存在する。その内在的な現実を通して、超越的な理念としての普遍性が追求され続ける。この追求においては、内在的な特殊な現実が、超越的な理念の様々な形の現象として捉えられるのである。

[3] 生命倫理学の基本原則とはいかなるものか
超感性的なもの及び（伝統などの）その手がかりに基づく倫理から生命倫理学はどのようなものとして構築できるのか。ここではその基本原則を提示することを試みる。まず、従来の生命倫理学の諸原理（ビーチャム／チルドレス）を見てみることから始めよう。

1) ビーチャム／チルドレス『生命医療倫理学の諸原理』における諸原理

既に述べたようにエンゲルハートは生命倫理学の主要な原理として「自律の原理」と「慈善の原理」の二つを挙げているが、ビーチャム／チルドレス『生命医療倫理学の諸原理』では、以下の四つの原理を挙げている（エンゲルハートにおけるように原理間の優劣はなく、原理間の対立の調停は具体的な状況のうちでの課題となる）。

「自律尊重の原理（the principle of respect for autonomy)」。これは「我々は、個人の思想や行為が他者に重大な危害を加えないかぎり、その個人の見解や権利を尊重しなければならない」（BE72）というものである。「尊重」とは心のあり方だけでなく行為を含んで言われる（BE71）。この原理はインフォームド・コンセントを根拠づけるものである。

「無危害（nonmaleficence）の原理」。これは「害悪や危害を加えてはならない」（BE122）というものであり、危害を加えるということは、「一方の当事者の利益を他方の当事者の侵害行為が妨害したり、台無しにしたり、減少させたりすること」である（BE124）。「利益（interest）」は広く精神的なもの（評判やプライバシーなど）を含むが、この書では苦痛や死のリスクを引き起こす身体的な危害が中心的に取り上げられている。

「慈善（beneficence）の原理」。これは害悪や危害を予防、除去せねばならない、あるいは善（利益をもたらすこと）を実行したり、促進したりしなければならない、というものである。無危害原理が禁止命令であるのに対して、これは積極的な行為を命令する。ある種のパターンリスティックな行為を正当化する原理となる。

「正義（justice）の原理」。この原理は形式的

には、同等なものは同じように、同等でないものは同じでないように扱われなければならない、というものであり、ある事柄に関して、人々の間に違いが認められない限り、それらの人々は同じでないように扱われるべきでないというものである (BE259)。この原理で扱われるもの(「同等なもの (equals)」)は、実質的には各人の必要、努力、社会的貢献度、自由市場による評価額などである。この原理は医療資源の公平な分配を根拠づけるものとなる。

以上のようなピーチャム/チルドレスの諸原理では、生命倫理学の倫理学らしさからあまりに多くのものが抜け落ちてしまっている。例えば「正義」といっても、プラトンのように魂の内面に踏み込んだ分析(社会正義とは何かを目指しての)がなされるわけではない。これは一つには彼らのこの書のタイトルに示されているように、医療に定位しながら倫理を思考しているということによるのだろうが、根本的には彼らの思考が功利主義を原理的なものとして取り入れていることによる。その結果彼らの議論は全体として「医療福祉論」とでも言った方がよいものとなっている。福祉論の重要さは否定すべくもないが、それが倫理学の根本(原理)として登場するとなると話は別である。

以下に生命倫理学の新しい(エンゲルハートなど従来の生命倫理学におけるものとは違った)基本原則として提示しようとするものは、反功利主義的な、超感性的なものを見やる倫理に基礎を置いている生命倫理学を示そうとする試みである。

2) 生命倫理学の新しい基本原則の提示の試み

①基本原則とはいかなるものか

「原則」という言葉は、それから具体的な行為が一義的に演繹できるものを意味しない(「原理」という日本語でなく「原則」という語が選ばれたのは、「原理」が一義的な演繹の印象を与えるかもしれないと思えたからである。しかしこれらの言葉のニュアンスは人によって異なるかもしれない)。というのは、一つには原則はできる限りの普遍性を志向しているためにかなり抽象的であるということ、二つには、原則自体が複数であって、それらの関係をどう調整するかと

いう問題が(具体の場面において)残されるといふこと、そうした点で具体的な場面でさらなる考慮が要求され、その結果、例外が許容されることもあるからである。原則とは、具体の場面で必ず考慮されねばならないであろう基本的な事柄であり、その他に何が考慮され、どのように原則にかない、また原則から離れるかといった事柄は具体の問題である。

原則はできる限りの普遍性を志向すると述べたが、それはここでの倫理学が普遍的なものとしての(人間)理性という超感性的なものの一つの理念としているからである。ここでの原則の提示は歴史的なものを顧慮しながら普遍性を目指す試みである。こうした性格からして、これらの原則に関して抽象的にすぎるといふ批判があり得るだけでなく、特殊であるといふ批判もまたあり得る。そうした批判が妥当であれば修正されよう。

いったい何が基本的であり、必ず考慮されねばならないのかは曖昧なところがあるが、そうしたものを見つけ出す手がかりになる考え方は、それにかないさえすれば、たとえ他の点において非難されることがあろうとも、(それにかなっているという)その点では倫理的に同情と共感を呼ぶもの、そうしたものを探し出すということである。

以下に八つの原則を提示するが、以上述べたことから示唆されるように、「考慮すべき基本的な事柄」は八つで尽きていないかもしれないし、あるいは八つより少なくまとめられるのかも知れない。これは試みであり、この試みによって超感性的なものへのまなごしを顧慮するような生命倫理学の基本的な姿勢が示されることが肝要なのである。

②生命倫理学の基本原則

(1)個人の生命はその個人の「手段」の中で最高のものであり、その個人の「生きがい」(最高「目的」)には従属する位置に置かれねばならない。(「最高手段原則」)

ここでは二つの事柄が言われている。一つは生命はある意味では最高のものであるということ。もう一つはそれは目的自体(究極目的)と呼べるようなものには従属することである。前

者は人の生命を奪うことを抑えるものとなり、後者はいかなる手段を使っても延命をはかることを場合によっては制限するものとなる。例えば末期患者の治療停止による尊厳死を場合によって許容させるものである⁽¹⁰⁾。

この後者の意味は、例えばソクラテスの「一番大切なことは単に生きることそのことではなくて、善く生きることである」(クリトン74)という言葉に応じるものである。ここでの目的自体とは、善のイデア、神、天、仏、あるいはそうしたものに連関する人間の内面(「純粹理性」)など、人により、あるいはその人が属する伝統により、多様に表現されうる超感性的なものである。

(2)人間の生死は根本において人間を超えたものからの賜物であって、生命に対する人為的操作は、この「与えられる」という性格を見失うことのないように配慮されねばならない。(「賜物原則」)

この原則は、人間の生命への過剰な操作を、例えば、クローン人間の作製といったものを抑えるものとなる。「人間を超えたもの」とは、「自然の摂理」であれ「神」であれ原則(1)で述べたような超感性的なものに連関するものである。

(3)人間の生命に関する取り扱いは、慣習、伝統、古典に配慮しなければならない。(「歴史尊重原則」)

これは例えば、産んだ人が母親であるという慣習的な母子関係を乱すゆえに、代理母を禁じるものとなる。新しい物事であればすべて慣習や伝統に反するというのでは必ずしもないのであるから、この原則は新しいものを忌避する原則ではなく、伝統や慣習などを毀損するその程度に応じて新しいものを容認したり抑制したりする原則である。例えば、体外受精技術それ自体は、慣習的、伝統的な家族関係を毀損する程度がはなはだしいものとは見られないから容認されよう。こうした例からも分かるように、この原則(3)は慣習的、伝統的な共同体(家族など)を配慮する原則でもある。

慣習と伝統、古典、こういったものに対する配慮が要求されるのは、ここでの倫理学では、

そうしたものが超感性的なものへ関わる重要な手がかりとなりうると思われるからである(古典は伝統のうちに含めてよいかも知れないが、行為が自覚的であればあるほど、無自覚の程度がより大きい慣習や伝統よりも、自覚の程度がより強い古典を取り出して強調した方がよいであろう)。

(4)個人の自由(自己決定)が超感性的なもの(カント的な意味での理性的なもの)に基礎づけられるものとして保証されねばならない。(「決定責任原則」)

(4)の附則

単に感性的な欲望に基づくような自己決定は次の二つの制約のうちに置かれなければならない。

a: 慣習と伝統(歴史)の制約のうちに。

b: 共同体(国家、学校など)の制約のうちに。

原則(4)の附則 a は、原則(4)の反対概念「単なる感性的な欲望に基づく自己決定」を制限するものとしての原則(3)を述べたものである。原則(3)によって原則(4)を制限するものではない。真正の自由が慣習と伝統と共同体を打ち破る(それは真正な自由にとって危険なことであるには違いないが)ということはある程度であり、したがって、原則(3)と(4)とは対立しうるのである。ただし、真正の自由は慣習、伝統、古典を考察すべき責任はあり、また自らの行為が理性的なものであることを弁明する責任がある。「決定責任原則」の「責任」とはそうした意味を含む。

原則(4)は、超感性的なものとの結びつきが感性的な世界では曖昧であるからには、外面的に見れば単なる感性的な欲望の制限という附則の方が前面に出るかもしれない(例えば精子や卵子を営利目的で売買することの禁止などという形で)。附則の a、b は、そうした制限に、(超感性的なものの現象、手がかりとして見られる)慣習や伝統、共同体といった感性的な次元にあるものを参照させよう(そうした制限に条件をつける)というものである。共同体は歴史的なものであるほど(より多くの人に支持されてきたものとして)重視されるべきであろうから、附則における a と b では a の方により重きが置かれるべきであろう。共同体は倫理的に重要な

ものであるが、新しい共同体であればあるほど、それを支えてきた人間と言説に乏しくなるので、倫理的な正当さを疑問視されることから免れ難くなる。また、a中の慣習と伝統とは慣習の方がより無自覚的であろうから、より自覚的な伝統（あるいはその中にある古典）が優位をもつべきであろう。

(5) 真正の自由を保障するために、医療情報の開示とそれについての討議が行われなければならない。（「討議原則」）

これはいわゆるインフォームド・コンセントとして現れる原則となるものである。「真正の自由」というのは、超感性的なものに基づいた自由ということであり、したがってこの原則(5)は原則(4)に連関する。情報開示と討議によって医療関係者と患者とは決定を行うわけであるが、単なる感性的欲望に基づく決定は(4)に示したa、bの制約の下にあることになるわけである。

(6) 人間の生命は愛情のうちに存在せねばならない。（「愛情原則」）

この原則は、例えば（子供への愛情を母親が持ち得ないことももともとである見られる限り）強姦による妊娠の中絶を理由づけるものとなる。「愛情」というものが取り出されるのは、それが人の生命を育み、さらには単なる生存を超え出ようとする自己犠牲（原則(1)に関連する）を根拠づけ、また死者の記憶（原則(7)に関連する）を保持させるものとなるからである。

(7) 超感性的なものとしての「死者の魂の存在」が、その存在に見守られるような形で、保持されなければならない。（「死後の魂の原則」）

この原則は、（医療の場に限らないが）例えば死者が埋葬された場所を訪れることを理由づける原則となる。この原則についてはあとで取り上げる。

(8) 上の諸原則間の対立（及び原則中の欠き得ない契機間の対立）においては、対立するいずれをも考察することによって、その中庸が探求されねばならない。（「中庸原則」）

ここでの「原則中の欠き得ない契機間の対立」とは、例えば原則(3)中の慣習間の対立、原則(6)中の愛情間の対立（ある人の愛情と他の人の愛

情の対立）などを意味している。

原則(8)の含意は三つある。一つは、例えば、真正の自由（「決定責任原則」）と慣習（「歴史尊重原則」）との間に対立が生じたり、「討議原則」における情報開示の姿勢と、情報開示がもたらす患者への悪影響を憂慮する患者への愛情（「愛情原則」）のいずれを優先すべきかといった問題が生じること。二つには、そうした対立が生じた場合、いずれか一方に機械的に決定することはできず、どのような決定が下されるのかは具体的な状況によって変わってくるところがあること（原則間の対立が生じたとき、いずれか一方に機械的に決められるのなら、退けられる方は「基本原則」であるか疑問となる）。三つには決定をめぐる考察は、対立する両者ともできるだけ生かそうとするものであること（ただし、その決定はいずれか一方だけを取ることもありえる）。

「中庸」という言葉は主としてこの第三の意味（両者とも生かそうとする）に関わる。中庸とはアリストテレスにおいては両極端の間にあるほどよい状態を意味しており、両極端は悪徳の意味をもつ。この論文での場合はAとBが両者とも一般的に人生に欠き得ないと見られるところで、Aだけを選んだりBだけを選んだりするのは極端になるという意味で、AとBをとともども配慮した状態を中庸と呼んでいる。ここでのAとBはそれ自体は悪徳ではない（AまたはBだけを選んで悪徳と言いきれない）ところはアリストテレスとは違ってはいるが、対立する二者の間の状態という意味は同じである。

中庸原則における探求の結果、中庸の達成が不可能であると見なされて一方だけが選ばれるとき、それはある原則に反していると思われる限り反倫理的なものと思われるが、他の原則にかなっている限りは倫理的なものと思われる。超感性的なものを見やる倫理学の原理からすれば、倫理的かそうでないかの最終的に正しい、透徹した判定は超感性的なものである天や神といったものだけがなしうる。また、人間はどう考え、どう行為しようとも、その有限性（感性に連関する面も含めて）のゆえに倫理的には完璧でありえない。このことを自覚することそれ

自身が倫理的なことなのである。

③新しい原則の適用例（脳死・臓器移植問題に関して）

既に②でいくつかの具体例を挙げているが、ここでは脳死・臓器移植問題（以下「臓器移植」は脳死状態からの臓器移植を考える）という一つの具体例に、上の基本原則を適用するといかに考えられるかを示してみたい。

i 脳死（全脳の不可逆的機能停止としての）を人の死としてよいのか。

これは基本原則(3)によって否定される。慣習的な死の観念はあまりに長い歴史をもつので、それを変えることは避けた方がよいだろう。

ii 臓器移植は許されるのか。

臓器移植は慣習的な死のプロセスと死の儀礼に介入するところがあるので、基本原則(3)はこれを否定しようとするだろう。また脳死体は慣習からは生体と見られ、生体からの臓器移植は人間の生命を殺すことであるから、原則(1)の最高手段としての生命の重要性からして反対される。また、他人の臓器を移植して延命するというのは生命への人為の過剰な介入と見られ原則(2)からも反対されるかもしれない。しかし、臓器移植は人命の救助を目指しており（原則(1)の最高手段としての生命の重要性）、その臓器移植の願いは患者の親族の強い愛情の発露でありえるし、またドナー（臓器提供者）やその家族の愛情の発露でもありえる（原則(6)）。またドナーやその家族のこうした臓器提供意志は「単なる感性的欲求」によるのではないものと見られようから、その限り、原則(4)によってもその意志は尊重されるべきであると考えられるかもしれない。また脳死はいかにしても意識を回復することなく、心臓死に至ることは間違いないので、移植によって死に至らしめても、手段として最高価値をもつ生命を殺すという意味での（原則(1)に反する）重大性はかなり減じられるだろう。つまり、ここでは諸原則は対立を示す。これらの諸原則の対立の一方のみを取ることは中庸を逸することになると思われる。したがって、原則(8)からして、両方の対立の間の状態が考慮されねばならない。つまり臓器移植は完全に禁止されることはできないし、完全に自由にする

こともできない。したがって様々な条件付きで（これらの条件が移植の完全な自由を制限する）許容するのがよいのではなからうか。iで脳死は人の死ではないとするのがよいとしたから、脳死体からの臓器移植の違法性を違法性阻却説によって退けて不可罰とする（これでは殺人の印象が強くて臓器移植がほとんど行われず、とうてい中庸の状態と見られないのであるならば、臓器移植を行う脳死者のみを死者とみなすようにしてもよいだろう。これは日本の現行法によるやり方である。この場合は、原則(3)による脳死＝個体死への反対は、原則(8)を考慮して減じられる）。

iii 臓器移植は同意を必要とすべきか。

iiで述べたように、移植はドナーの愛情を前提とすべきであるから、ドナーの同意は必ず必要である。また原則(3)によって家族という慣習的な共同体の同意も必要であると考えられる。家族の意志（不同意）とドナーの意志（同意）が対立した場合、これは原則(3)と原則(4)の対立でありえ、その場合、原則(8)が適用されるが、臓器移植を行うときにドナーの意識はなく家族の意志のみがあって活動しうることを考えると、ドナーの意志だけでよいという形にすることはできないと思われる（原則(3)の採用）。

iv 臓器の売買は許されるのか。

臓器移植の売買を許すなら、ドナーの増加を引き起こし助かる命が増えるかもしれない。しかし、iiで見たように、臓器移植はドナーおよびその家族の愛情に基づくべきであるから、そしてまた、売買を許容するとそこに感性的欲求の追求がおこり原則(4)に反する恐れが大きくなるから、売買は禁止するのがよい（ドナーの増加が必要と認められるなら他の手立てをとるべきであろう）。

以上のような考え方は移植推進派の人々には慎重にすぎられるかもしれない。しかし歴史にない新しい物事を始める場合、その影響が計り知れぬときは、はじめは慎重に進めるのがよからう。日本の現行の臓器移植法に見直しの規定があるように、具体的な事例への原則のこうした適用の仕方は、実際行ってみて正しからぬところが明らかになれば、徐々に手直しさ

れていくべきである⁽¹¹⁾。ここでは基本原則のもつ合意が、こうした具体例に関わらせる思考のうちでより明らかになればよいのである。

3) 死者の魂の存在が保持されなければならない(基本原則(7))

臓器移植に関して年齢や同意などの条件規定を厳しくするなら、それだけ移植を受けられずに死ぬ者を増やすことになる。だが条件を緩くしてもドナー不足が解消するとは限らない。かりにドナー不足が解消しても病気で死ぬ者がなくなることはない。医療と医学はいつでも死と面しうるのであり、それは医療技術の進展においても少しも変わることはない。このことは我々の生が無地盤であることを感じさせる。原則(7)はこのことに応えようとするものである。

波平恵美子は、臓器提供などを承諾した遺族の人たちの観念を分析して次のように言う。「死は人間の生存の反対に位置づけられてはいるが、死者は、思い出という形で生者のなかに生き続けている。その場合、「生きている我われは、死んだ人によって見守られている」、「死んだ人が生きている我われに怒りや恨みをもっている」、「死んだ人間は言い残しはしなかったが、これこれの希望をもっていた」などと、曲折した複雑な内容で、遺族は死んだ者との関係を設定する。…遺族の人びとの、臓器提供についての自分たちの決定理由の説明は、死者と自分たちとのつながりを、「死者はどこかで、たとえ他人の身体の中であっても生き続けているので、死者と私達との関係は全く無になっていない」と思うことで保持している」(臓器移植157)。したがって臓器提供を承諾する人の側の考え方は「人類愛」、「助け合いの精神」などだけでは捉え切れないとしている(臓器移植159)。それは死者との「生きた」関係を保持しようとするものでもあり得るのだ(死者の遺体の分裂という事態が死者との関係の妨げにならないのなら、臓器移植推進の理由として原則(7)を挙げることもできよう)。遺族のこうした観念は、一般的には「死者の靈魂」と表現されるものを背景にしているのであろう。「死者の靈魂」について波平恵美子は次のように言う。「日本人だけではないのだが、死者の靈魂のあの世(死者の世界)での安寧は生き

残った者の運不運に強い影響を与えると信じられている。死者の魂が死後も安らかで平穏ならば生き残った人々も安泰な生活ができるが、死者の魂が不満や怒りを持っているならば遺族の生活に不運が降りかかるという信仰である」(病127)。

カントが「魂の不死」について思考しているように、倫理的にも死後の魂の存在は問題となってきた。プラトンは『国家』の最後において神話的に、そして倫理的に、魂の輪廻について語る(「エルの物語」)。それは死後十二日目に息を吹き返した戦士エルの話として語られる。この世の生の間の行いに応じて死後、善き者の魂は天上へ、悪しき者の魂は地下へ行き、千年もの長きにわたって、それぞれにふさわしいように天上では報償が、地下では罰が与えられる。千年の後、再びこの世の生を送るために(いかなる生を送るのかは生まれる前に自ら選ぶが、生まれる時にすべて忘却する)、地上に戻るのであるが、あまりにひどい悪業を行った者の魂は二度と地上に戻れず、奈落の底で永劫に罰を受け続けねばならない。「もしわれわれがこの物語を信じるならば、それはまた、われわれを救うことになるだろう」(国家・下373)とプラトンは最後に語っている。

ドストエフスキーの『カラマゾフの兄弟』にも登場人物が死者の魂について語る場面がある。子供を次々になくした女性が最後に残った三つの息子までも亡くし、夫を置き去りにして家を出て、キリスト教の修道僧であるゾシマ長老のもとをたずねて来る。「心が疲れ果ててしまいました」と語る女に長老は、息子は今、神のもとにいるのだと言うが、女は、それは旦那にも言われたことであり、自分でもよく分かっていることだと言う。「せめてたった一度でも、あの子を一目見られたら、一度でいいからあの子をまた見たいのです。…でも、あの子はいない、長老さま、あの子はいないのです。もう二度とあのこの子の声を聞くことはできないのです！」(カラ上91)。このように言う女性に長老はこう答える。「お前さん方、母親には、この地上にそうした限界が設けられているのだよ。だから慰めを求めてはいけない。…慰めを求めずに、泣

くことだ。ただ、泣くときはそのたびに、息子が今では天使の一人で、あの世からお前さんを見つめ、眺めておって、お前さんの涙を見て喜び、神さまにそれを指さして教えておることを、必ず思い出すのですよ。母親のそうした深い嘆きは、この先も永いこと消えないだろうが、しまいにはそれが静かな喜びに変わってゆき、お前さんの苦い涙が、罪を清めてくれる静かな感動と心の浄化の涙となってくれることだろう。…ただし、旦那さんを置き去りにするのは罪深いことだよ。…お前さんが父親を棄てたのを子供があの世から見たら、お前さんたちのことを思っ泣くことだろう。どうして、子供の幸せを乱すような真似をするのだね？だって子供さんは生きておるのだよ、生きておるとも。子供さんの魂は永遠に生きつづけ、家にこそいなくとも、目に見えぬ姿でお前さんたちのそばにおるのだから。…ふた親がいっしょのところを見られなかったら、いったいだれのところに戻ってくればよいのだね？今お前さんは子供を夢に見て、苦しんでいるけれど、お前さんたちがいっしょになれば子供さんだって安らかな眠りを送ってくれるだろうよ。旦那さんのところに行っておやり、今日にでも行ってやるんだね」(カラ上92)。

死者の魂の存在という観念は生者の生活に決定的な影響を与える。それは倫理的にもそうであることがこの長老の言葉からもよくうかがえる。原則(7)の「見守る」という言葉は、「見」ており、「守っている」ということであるが、「守る」ということがあるのはその見ることのうちに親愛の情があるからである。だからこの原則の「見守られるような形で」とは「親和の関係において」とでも言い換えられるものである。死者と生者のこのような愛情の関係は、人間を善き生き方へとうながし(魂を浄化し)、善き生き方がまたその親和の関係を強める。これは「あの世」を最終的に統括するものが善そのものであると見られるところではなおさらそうである。

死者の魂の存在という観念は(そして「あの世」などといった観念も)、超感性的なものである。したがって、こうした観念は二つの危険にさらされている。一つはそれが感性的なものとして

取り違えられることである。感性的なものとしての死後の靈魂の存在は、妄想と呼ばれてよいものである。二つには、感性的な次元でのこの否定が完全な否定となることである。死後の靈魂など存在しない、ということは単なる感性的レベルでは正しいが、理性において超感性的なものに関わりうる人間存在にとっては正しくない。それは感覚されるものが存在するのとは違った意味で存在する。こうした二つの危険を克服することによってのみこうした観念は真実なものとなりうる。

いかなる医療処置も、死ねばすべて終わりであるというような、死にゆく生者を孤独に死なせるような観念の元で行われるべきではない。このことは医療の現場だけに限られることではない。愛すべき死者と共に生活できるという観念の程度に応じて我々の生活は勇気を与えられる。この力を得るために、慣習、儀礼、伝統、古典、そういったものうちにある死者との関係の観念が、繰り返し繰り返しさまざまなレベルでの共同体のうちで確認されるべきである。

註

- (1) 本論文で取り上げるエンゲルハート、ピーチャム、チルドレスはアメリカの人、シンガーはオーストラリア人であるが、オーストラリアもアメリカと同じく、歴史の新しい移民の国であり、産業化されている。
- (2) この「人格(person)」は自律の原理を遵守することができるものであるから、胎児、新生児、いわゆる植物人間などは人格には含まれない。こうした人格概念の問題性については次を参照。越部良一「生命倫理における「中庸」の思想の意義」法政大学教養部「紀要」第104号、人文科学編(1998年2月)。
- (3) 自律の原理すなわち相互尊重の道德のこうした強調は、アメリカという国が多民族国家であるという事情を一つの背景としているのであろう。
- (4) 「合理性」とは本論文の立場では単にカント的な悟性(Verstand)の合理性(科学的合理性)だけでなく、カント的な理性の合理性をも意味すべきなのであるが、この理性は無限者を目指すだけではなく無限者に基づくという面をもっているから、この理性の合理性は無際限

に問うということからある意味では解放されている（無限者に根拠があるならそれは有限者となる）。エンゲルハートが根拠づけの無限後退を持ち出すのは、彼の言う合理性がこうした意味での理性を考慮するところがないことの一つの現れである。

- (5) シンガーは「古典的功利主義 (classical utilitarianism)」と「利益に基づく功利主義 (あるいは「選好功利主義 (preference utilitarianism))」)とを区別し、後者の立場に立つとするが、ベンサムやミルなどの古典的功利主義が、「快」「苦」を広い意味に使っていて、欲求の達成を快に含め、その反対を苦に含めることを認めているのだという解釈が正しいとすれば両者の違いはなくなると述べる (PE14, 94)。この解釈は正しく、両者の区別は少なくともベンサム、ミルに対しては意味がないと考えられる。
- (6) エンゲルハートは自らの倫理学を「非宗教的バイオエシックス (secular bioethics)」、 「非宗教的哲学的倫理学 (secular philosophical ethics)」などと呼び、シンガーも自らの議論を「非宗教的な立場に立つ道徳的論証」 (PE306) としている。だが仏教に限らず、伝統的宗教は超感性的なものに関わる観念のいわば貯蔵庫のような面をもつ。倫理と宗教との関係は、部分的に重なったところ (例えば超感性的な面や規範的な性格) をもつ二つの円に譬えられよう。異なった部分 (例えば、特有の儀式などにおける宗教領域独自の聖なるものの観念とその顕現など) があることは無論であるが、本論文では、そのテーマよりして、両者の共通部分に注目して宗教的なものを取り扱われることに注意されたい。
- (7) 前記註(2)の越部論文を参照のこと。
- (8) カントやプラトンにおいてもそうであるように、超感性的なものが幸福に関わるということはある得る。問題はどちらが原理的なものとされるかなのである。
- (9) 同書に収録されているトーマスのハーワース批判の論文は、ハーワースの言う共同体がある程度伝統的なものであり、それゆえ彼の共同体の意義の強調は現代の共同体の過剰な開放性への批判ともなるという点を捉え損なっている。
- (10) いかなる形の (積極的、消極的) 安楽死であれ、生命の最高価値 (手段から見た) という点だけから見られるなら反対されるものとなろう (積極的安楽死はまたあとの「賜物原則」からしても反対されるものとなろう)。

- (11) ここで述べた新しい基本原則が法律とどう関わるかは倫理とはまた別の次元の問題である。

*引用略号

- 参照した日本語訳を () に示す。引用文中の [] は筆者の補足。
- AV: Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2d ed. University of Notre Dame Press, 1984. (篠崎榮訳「美德なき時代」みすず書房)
- BE: Tom L. Beauchamp and James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, 3d ed. Oxford University Press, 1989. (永安幸正・立木教夫監訳「生命医学倫理」成文堂)
- CC: Stanley Hauerwas, 'Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context', in Baruch A. Brody(ed.), *Moral Theory and Moral Judgment in Medical Ethics*, 1988 (長島隆他訳「生命倫理と道徳理論—医療倫理における道徳理論と道徳判断」梓出版社)
- FB: H. Tristram Engelhardt, *The Foundation of Bioethics*. Oxford University Press, 1986. (加藤尚武・飯田巨之監訳「バイオエシックスの基礎づけ」朝日出版社)
- PE: *Practical Ethics*, 2d ed. Cambridge University Press, 1993. (山内友三郎・塚崎智監訳「実践の倫理 (新版)」昭和堂)
- 移植論議: 波平恵美子「脳死臓器移植論議に見られる日本人の「個人」の始りと終りについての考え方」、関西学院大学キリスト教と文化研究センター編『生命科学与倫理 21世紀のいのちを考える』関西学院大学出版会、2001年
- カラ: ドストエフスキー「カラマーゾフの兄弟 (上)」原卓也訳 (新潮文庫)
- クリトン: プラトン「クリトン」「ソクラテスの弁明・クリトン」久保勉訳 (岩波文庫)
- 現倫: 加藤尚武「現代倫理学入門」講談社学術文庫、1997年
- 国家: プラトン「国家 (下)」藤沢令夫訳 (岩波文庫)
- 生命観: 森岡正博「生命観を問いなおす」ちくま新書、1994年
- 臓器移植: 波平恵美子「脳死・臓器移植・がん告知」福武書店、1988年
- ソク: 梅原猛「脳死・ソクラテスの徒は反対する」、梅原猛編「『脳死』と臓器移植」朝日新聞社、1992年
- 病: 波平恵美子「病と死の文化」朝日選書、1990年