

生命倫理における「中庸」の思想の意義

KOSHIBE, Ryoichi / 越部, 良一

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

104

(開始ページ / Start Page)

181

(終了ページ / End Page)

201

(発行年 / Year)

1998-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004797>

生命倫理における「中庸」の思想の意義

越 部 良 一

本論文は生命倫理の諸問題に対する一つの思想的な次元を主題とする。具体的な処方箋を提示することは主題とはならないが、いわば根本の構えといった次元が問題となるために、取り上げられる様々な考え方は生命倫理の特定の場面のみならず、広くさまざまな生活の場面でも問題となりうるものである。

一、森岡正博氏の『生命観を問い直す』における臓器移植批判

(1) 「原始仏教」に基づく臓器移植批判

森岡正博氏はその著『生命観を問い直す』で梅原猛氏の論文「脳死・ソクラテスの徒は反対する」(『文芸春秋』一九九〇年十二月号。梅原猛編『「脳死」と臓器移植』朝日新聞社、二〇七頁以下)での梅原氏の臓器移植容認の考え方に疑問を投げかけている。梅原氏のこの論文はそのタイトルが示す通り、脳死を人の死と認めることに反対し、従来通り心臓死を人の死とすることを主張しているのであるが、臓器移植に対しては(釈迦の前身である摩訶薩埵が飢えに苦しむ虎に自らの身体を与えたという物語ほど犠牲的な行為ではないとしながらも)「利他の行為」である「菩薩行」としてそれを認める考えを示しているのである(法律的には違法性阻却論によって刑罰を課さない方向で考える)。森岡氏は次のように言う。「梅原の論文を読んで不思議だったのは、この世の生への執着を断ち

切ることに、彼がまったく触れていないことでした。彼は、自分は仏教の原則に立つと言っています。そして、仏教が日本人の精神に与えたものとして、「平等の精神」と「菩薩行・自利利他の思想」をあげています。しかし、日本仏教の粹をはずして、もっと根本的な仏教の考え方にまでさかのぼるとき、そこにはさらに基本的なことがあったはずだ（森岡正博『生命観を問直す』ちくま新書、一七七頁）。こうして森岡氏は、「原始仏教」へと眼を向ける。「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」（同上、一七八頁）。この「原始仏教」の考え方から臓器移植を次のように批判する。「どうしても生き延びたいと思うから、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も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、他人の臓器をもらってまでも生き延びたいという発想は、この世での生に対する過度の執着にもとづいている。この世の生に執着するから、もっと生きたいと願い、それがかなわないので大きな苦しみが生じるのである。臓器移植を望むことは、そういう執着を助長し、火に油を注ぐようなものだ。本当になすべきことは、生に執着することではなく、自分に与えられた寿命をすなおに受け取り、残された生を執着をはなれて静かに生き切ることである。そうすれば、世界の出来事が無常であることに目覚め、生も死もとるにたらないことなのだと思付くようになるだろう。これが、原始仏教の基本教理を素直に応用したときの、臓器移植への解答だと思ふのです。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ぬというのが、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」（同上、一七九頁）。

森岡氏が「原始仏教」を持ち出すのには「大乘仏教」の思想と対比する意味が込められている。「大乘仏教」の思想には、世俗の衆生を救うために悟りをひらいた者は世俗へと戻らねばならず、したがって世俗での生に対するさまざまな執着に染まることをも厭わないとする考え方があからゆるからである。世俗の執着から離れることを強調する「原始仏教」の考え方に廻りつつ、森岡氏は臓器移植を生に対する執着とみなして疑問視する。ここから次のよう

な臓器移植に対する厳しい言葉が出てくることになる。「臓器移植とは、他人の臓器をもらってまでも自分が生き続けたいという「エゴイズム」を、みんなでサポートしてゆく行為です。そこには生への執着、生きたいという欲望への執着があります。そのような欲望追求を、基本的には肯定し、他人には迷惑をかけないかぎり社会的にサポートしてゆこうというのが、臓器移植の思想です。臓器移植は、提供者の人類愛を活かす行為だとよく言われます。たしかに、そういう面はあります。しかし同時に、臓器を受ける側には、臓器をもらってまでも自分が生き延びたいというエゴイズムと、生への執着があるのです。それがあからこそ、臓器移植のニーズが出てくるわけです。臓器を受ける側のエゴイズムや生への執着については、公の場所では、いままでほとんど語られることがありませんでした。しかし私は、この点に徹底してこだわりしたいと思います」(同上、一八八頁)。

以上のような森岡氏の批判は、現代の科学技術のあり方を広く視野におきながらなされている。森岡氏は次のように言う。「ひとことでは、梅原のこの論文には、「たとえ他人のいのちを救う菩薩行であったとしても、行うべきでないことがある」という論点がないのです。そのために、デカルトの人間機械論の究極的な形(脳死身体の多重実験利用など)であってもそれを認めざるを得ないところまで追い込まれる危険性がでてくるのです。そして、人間の身体や自然環境を利用しつくそうとする現代科学文明の本性を、根底から批判できなくなるのです」(同上、一七五頁)。森岡氏が臓器移植を疑問視する底には、「人間の身体や自然環境を利用しつくそうとする現代科学文明の本性」を「根底から批判」しようとする意図がある。そして「根底から批判」する視座として提示されるのが(大乘仏教と区別される面をもつ)「原始仏教」の「生への執着を滅する」という思想である。森岡氏の言葉が時に強い調子を帯びるのは、こうした「根底から」の批判という意図を氏が抱いていることにもよろう。

(2) 伊藤仁斎の「仏老」批判

「原始仏教」に拠りつつ森岡氏は臓器移植に疑問を投げかける。しかし仏教へ疑問を投げかける見解もまた存在する。ここでは伊藤仁斎の考え方を取り上げてみよう。仁斎は次のように言う。「聖人は天下上より道を見る。仏

老は一身上に就て道を求む。一身上に就て道を求む、故に天下の従うや否やを顧みず、専ら清淨無欲、以て己の安を成就せんと要して、卒に人倫を棄て礼楽を廢するに至る。：聖人は天下上より道を見る。故に天下の同く然る所に就て道を見、天下を離れて独りその身を善くすることを欲せず。：其の己を修め徳を立る、將に以て天下の人を安ぜんとす」（伊藤仁斎『童子問』日本文学大系九十七、近世思想家文集、岩波書店、一〇六頁）。仁斎はここで「佂老」（佂教と老子の思想）の世間を離れ（一身上に就て道を求む）、世間の人間関係やそこでの儀礼慣習などから離れる（人倫を棄て、礼楽を廢す）点を批判している（仁斎のこの批判は佂教を大乘の方向よりは「原始佂教」の方向に近い形で捉えているといえよう）。「聖人」（仁斎にとっては中心的には孔子）の道とは、君臣・父子・夫婦・兄弟・朋友などといったどこでもふつうに見られる人間関係のうちで行われるべき事柄である。そこでは、いかにして道に適った世間、社会（天下）を作り上げるのが問題となる。

佂教の基本は「清淨無欲」を求めることにあり、そのために「欲」を生じさせるものとしての世間から離れるというあり方も出てこようから、仁斎の右の批判は「清淨無欲」を求める態度への批判でもある。仁斎は「欲」について、孟子の言葉（『孟子』尽心篇下）を「中庸の極み」として称えながら次のように言う。「孟子の曰、「心を養ふことは寡欲より善きは莫し」と。此れ中庸の極なり。濂溪の曰、「心を養ふは寡欲に止まらず。これを寡うして又寡うして、以て無きに至るときは、すなわち誠立明通す」と。これを孟子の言に較るときは、すなわち却て切緊なるに似たり。然ども枉を矯めて直きに過ぐるの病、有ることを免れず」（同上、一〇五頁）。ここでは周濂溪の言葉が、佂教や道家の思想へ通じるものとして批判されているのである。世俗の人間関係が情と欲とを欠き得ないものであると見る点で、仁斎は佂教と見解を一にしている。しかし仁斎にとって目指すべきは「清淨無欲」、欲を滅することではなくて、「仁義」という道であり、この道は世間のただ中に実現されなければならない。したがって世俗の「人事」につきものである情と欲はそれ自体として否定されるべきものではなく、ただ「礼」と「義」によって道に適ったものとされるべきなのである。「一毫人欲の私無きは、亦形骸を具え人情有る者の能く為る所に非ず」（同上、一〇三頁）。「苟も礼義以之を裁すること有るときは、すなわち情即是れ道、欲即是れ義、

何んの惡むことか此れ有らん。苟も礼義以之を裁すること無うして、特に愛を断ち欲を滅んと欲するときは、すなわち是れ枉を矯めて直きに過ぎ、藹然たる至情、一斉に絶滅して、將に形骸を亡し、耳目を塞で、而後止んとす。此れ人人の能く為す所に非ず、通天下の道に非ず。故に聖人は為す」(同上、一〇四頁)。したがって、「富貴爵禄」は遠ざけたほうがよいのではないか、という問いにも仁齋はまたこう答えるのである。「富貴爵禄は、皆人事の無んばあるべからざる所の者、担当に礼義を辨ずべし。豈徒に以て外物と為て之を厭うべけんや。子猶旧見に泥めり。蔽に此の意を洗滌せずんば、後來、必人事を厭い、枯寂を樂み、日用に遠て人倫を廢するに至らん。甚、不可なり」(同上、七三頁)。

ところで森岡氏の前掲書には場合によっては「欲」を容認するともとれる表現がある。「仏教の基本は、執着を滅してゆくことである。しかしながら、そういうふう簡単に自分の生への執着を滅することのできる人間はほとんどいない。…だから、煩惱の大きいふうの人間が、自分の生に執着して臓器移植を望んだとしても、それを責めることはできない」(『生命観を問ひ直す』一八〇頁。森岡氏は脳死の人からの臓器移植を「やむを得ず認めてゆくしかない」(同上、一六四頁)とする)。「執着を滅すること」を前提として指摘しておけば、あまりにもひどい脳死の人の身体の利用についても、それを否定する根拠となるでしょう。つまり、いくら菩薩行であったとしても、それは人間の執着をあまりにもはげしく助長することになるから、否定すべきであるというふうに言うことができ「のです」(同上、一八一頁)。ここでは「あまりにもはげしい」執着は否定するが、「ふつうの人間」の「あまりにもはげしい」ものでない執着は容認するという考え方が示されているように見える。だがしかし問題は、原始仏教の「執着を滅する」、「生も死もとるにたりない」を基準にするのと、「ふつう」とか「はげしいものでない」を基準にするのとは違っているという点である。後者を基準とすることは、仁齋の言うような「中庸」の見地に立つことであろう(したがって上の森岡氏の引用のうちには「中庸」の考え方がわれしらず混入してきているのである)。最終的に目指す地点で見ると限りにおいては、前者は欲を滅するために世俗を離れ、後者は世俗で道を実現するために欲に形を与えようとする点で、まさしく正反対といってもよい。そして前者の「執着を滅する」をあく

まで基準とする限り、現代のたいていの人間生活のあり方は、そしてほとんどの科学技術は、批判されずにおくことはできない。だからこの基準は、臓器を移植せぬ限り助からぬ人が臓器移植を望むのを「エゴイズム」と言うことができるのと同様に、冷暖房を望むことも「エゴイズム」と言うことができる。「エゴイズム」という批判が遂にやむのは、欲を「寡うして又寡うして、もって無きに至るとき」であろう。だからこそこうした意味での「執着を滅する」は、現代科学文明なるほど「根底から批判」しうるのである。だがしかしこの基準は仁斎が言う「中庸」という基準から見れば、言い過ぎる危険を常にひめている。

二、エンゲルハートの生命倫理学

仁斎は言う。「古より書を著し教を立る者、紛紛籍籍、其の衆きに堪えず」。しかしそれら多くの教えは結局三種に帰すると言う。その一つは「高からず卑きからず、平常不易なる」「中庸の極み」である考え方、孔子に見られるような考え方である。「此れより高きこと一等なるとき」の教えが「虚無」、寂滅といった考え方であり、仏教や道家の思想がこれに入れられる。逆に中庸の教えより「卑ききこと一等なるとき」の思想が「功利」を説くもので、例えば韓非子の考え方を挙げる（『董子問』一七七頁）。仁斎は「中庸」の思想を、世俗での「道」の探求として、世俗から離れて「高遠」たる道を求めるあり方と、ただ世俗の利を求めんとする低きあり方との中間に位置づけるのである。

生命倫理においても「功利」の立場を強く押し出した考え方が見られる。ここではアメリカの生命倫理学者エンゲルハートの考えを取り上げ、それをカントとヤスパースのそれとは異なる考え方と対比してみよう。

(1) エンゲルハートの生命倫理学における功利主義的側面

エンゲルハートは生命倫理学において二つの原理を立てる。その一つが「自律の原理 (principle of autonomy)」

である。これは、他者の同意がなき限り他者に力を加えぬことを義務として指令するものである。言い換えれば、他者に力を加えない限りは、他者に力を加える場合にはその他者の同意を得て、個人は自由に行爲することができるといふ自己決定の権利をこの原理は保障するものでもある。この原理によって、例えば「自殺をすること、同意している他者に自殺や中絶の援助をもらうこと、同意している者達によって制作されたボルノを入手すること、同意なしに実験操作の被験者にされないうこと」(H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, 1986, p.94. 以下「B」と略記)が個人の権利として認められるとする。

「自律の原理」は、他人を害さない限り一般にいかなる行爲をも、したがって、感性的な快を求めて行爲することを容認する。功利主義が「快」を追求するものと捉えられる限り、「自律の原理」は生命倫理学を「功利主義」的なものとするのを妨げるものをもっていない。実際、エンゲルハートは自律の原理の他にもう一つ生命倫理学における原理として「慈善の原理 (principle of beneficence)」というものを挙げるが、この「慈善の原理」と「自律の原理」との関係が、エンゲルハートの生命倫理学が「功利主義的」と呼びうるものであることをはっきり示している。「慈善の原理」とは、他人にその他人が善とみなすことをほとんど必ずの義務とするものである。この慈善の原理は自律の原理の制約のもとにある。この制約のあり方は、何が慈善における善であるかを個人が事実上決定しうること、さらには、その慈善を受けるのも行うのも個人の自由に委ねられるということにとどまるのでなく、慈善の義務の「強さ」が、慈善を行おうとする人の生活を脅かす際には弱まるという形でも表現されるものなのである。「慈善行為が成功する見込みがなくなればなくなるほど、我々に課される義務も弱くなる。さらに、義務を履行するのが困難になればなるほど、その義務が無効であるのを示すのが容易になる。私には、喉が乾いて死にそうな友達を救いに行くという義務がふつうはあるが、その友達が高い山の頂上において、そこに行くのが非常に危険である場合、この義務は無効とされうるのである。付け加えれば、救出されてもその生命の質が友達にとつて満足のゆくものである見込みが少なければ少ないほど、義務は弱くなる。友達がそれほど強い要求をしそ

うにはないからである。また、友達が怪我をしており、救出されてもすぐに死にそうなとき、確保される生命の量

が減るにつれて義務も弱くなる。：慈善の義務の強さ \parallel (成功の確率 \times 生命の質 \times 生命の長さ) $+$ (費用) \perp (TB, p.236)。慈善の義務は、慈善を行う人に危険であればあるほど、費用がかかればかかるほど、一般にその慈善を行うおうとする人の生活に障害を及ぼすものであればあるほど、弱まる。これは功利主義的な考慮を行う自律の原理によって慈善の原理が制限されるという考え方を示している。

エンゲルハートの生命倫理学における功利主義的な性格は、彼の「人格(person)」についての考え方にも見られる。エンゲルハートは二種の「人格」を考えるが、一つは「厳密な意味での人格」と呼ばれるものである。これは自己を意識し、行為の規則を考えることができ、かつ他人を書してはならないといった道徳的なきまりに従うことのできる者のことである。「自律の原理」が適用されるのは、つまり他者を害さない限り自由に行為するのを妨げられない権利をもち、無制限に尊重されるのは、この意味での人格であり、この意味での人格からは人間の生物学的な生命のある種の事例、胎児、乳児、重度の知恵遅れの人などは除外されることになる。しかし、これらの人間の生命に「厳密な意味での人格」のもつ権利のいくつかを認め、あたかも「厳密な意味での人格」であるかのよに扱うことがある。これが「社会的な意味での人格」である。この「社会的な意味での人格」は「厳密な意味での人格」の有用性のために「厳密な意味での人格」が作り出すものである。「人格の社会的な意味」は、第一次的には、功利的な観点からの構成物であることを強調しておかなければならない。：人間の生命のある種の事例を人格として扱うのは、「厳密な人格」である諸個人にとつての利益のためである(エンゲルハート「医学における人格の概念」『バイオエシックスの基礎』加藤尚武、飯田巨之編、東海大学出版会、一九頁)。「社会的な意味での人格」ではありえるが、「厳密な意味での人格」ではありえない受精卵や胎児は、「自律の権利」をもつ「厳密な意味での人格」の有用性の観点から、「社会的な意味での人格」として大切にされることがあるだけでなく、「社会的な意味での人格」と認められない場合には(その決定権は「厳密な意味での人格」にある)、(「厳密な意味での人格」を害さない限りにおいて)どう扱われてもよいとされうるのである。「胎児を人工妊娠中絶する権利はその両親に属する。両親、特に女性が胎児を造る。ひとが造る精子、卵、受精卵、胎児は、その人の身体と並んで最も根源的

な意味でその人のものである。∴それらが意識ある存在として自らを所有するまで、あるいはその人がそれらに共同体のなかでの特別な位置づけを与えるまで、あるいはそれらについての権利をその人が他人に委譲するまでは、それらはその人が処理できる持ち物なのである」(FB, p.219)。

(2) エンゲルハートと異なる視点

① カントにおける人格への「尊敬」

エンゲルハートはカントを引き合いに出しつつ自らの「人格」の考え方を展開しているにも関わらず、彼の「人格」や「自律」の考え方はカントとは大きく異なっている。「道徳的法則との一致がなければ、人格的価値は無きに等しい」(Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek*, S.92)とカントは言うように、カントの「人格」に対する「尊敬 (Achtung)」とは、「道徳法則」に従う意志をもった者に対して言われる。「道徳法則」は「感性」とは区別される「純粹実践理性」が命ずるものであるから、この法則に意志が規定されることは、感性的な衝動、欲求とその充足、つまり功利主義的な意味での「幸福」に意志が規定されることと相容れない。純粹な実践理性の命ずる道徳法則に意志が規定されることが「自律」あるいは「自由」のカント的な意味であり、感性的な意味での幸福に意志が規定されることは「他律」となる。感性的な幸福はカントにあって単純に否定されるのではなく、意志が道徳法則に従う限りにおいて容認されるが、しかし幸福への顧慮とは根源を異にする道徳法則が命ずる行為は、場合によっては自らの幸福を犠牲にすることに通じもする。自らの感性的な欲求を意志の規定根拠とする傾向を道徳法則が押さえ打ち砕くはたらきのうちに、道徳法則への尊敬の念が生ずるのであり、道徳法則に対するこの尊敬が人格に対する尊敬の根底にある。

エンゲルハートは、「自律の原理」が「相互尊重 (mutual respect)」を基礎づけると考えている (FB, p.86) が、「自律の原理」が功利主義的な行為をも容認し、「慈善の義務」を功利主義的な計算に基づいて免除しうるものとするとき、こうした自律の原理に従って行為する者としての「厳密な意味での人格」相互の間に、respect (尊重、

尊敬)の念が生ずるといふことはほとんど考えられない。そこでは嫌悪の情といったものすら生じかねない。尊敬とは感性的な欲求を超えたもの(カントのいう純粹な実践理性といったもの)によって感性的な衝動や欲求を制することのできる人間に対して生じうる感情であろう。エンゲルハートは感性的な衝動を超えるものをほとんど顧慮するところがないゆえに、彼の respect はただ他人の行為に干渉しないこと以外の意味をもたなくなり、言葉だけのものとなる公算が強い。

② ヤスパースの「暗号」の思想

エンゲルハートの考え方では「厳密な意味での人格」以外の存在は一般に「厳密な意味での人格」にとつての有用性によって計られることになる。その際に、生命に対する「畏怖」の感情といったものをエンゲルハートはほとんど顧慮するところがない。こうした畏怖の感情は、人間の生命はむろんのこと、人間以外の生命を殺すことに對する躊躇として現れるものである。こうした畏怖の一つには「生命」というものを人間が自身で創り出したわけではないというところに発していよう。それは因果が科学的に探求されるものとしての人間や自然や世界を超えたもの、「超越的なもの」への畏怖に接したものであろうし、その限り、宗教的なものとも呼びうるものでもあろう。

ヤスパースは、無生物を含む「自然」があたかも「超越的なもの」からの人間への語りかけ(それをヤスパースは「超越者の暗号 (Chiffre der Transzendenz)」と呼ぶ)のように見られる事態がありうることを次のように語っている。「街路の水たまり、日の出、一匹の蛆虫の解剖所見、地中海の一風景といったものうちに、科学的な探求の対象としての単なる現存在以上の何ものかがある。暗号として自然は常に一つの全体である。まず第一には、風景として。…次には一つの世界全体として。これは私が思惟し、表象する一つの測りしれない宇宙である。さらにはいろいろな存在者が形作る諸々の自然界として。すなわち、鉱物、植物、動物の諸形態が形作る自然界、光、音、重力といった基本的な諸現象が形作る自然界、最後にはある環境における現存在の諸様態としての生命の諸現象が形作る自然界として。こうした全体は、いつでも、理解され説明されうる以上のものである」(K. Jaspers,

Philosophie III, Springer Verlag, S.174. (以下 Ph III と略記)。われわれが自然を損ねるのをはばかるところがあるのは、自然から何か語りかけるような力を感得することがありうるというこうした経験に基づいていることである。

ヤスパーズにあっては自然に限らず、およそすべてのものが超越的なものの語りかけのごとき「意味」をもちうると考えられている。だがしかし世界のうちには人間にとって「無意味」であるとしか思えないものが存在する。それは「ただ萎縮させ麻痺させるだけの何の实りももたらさない苦しみ、人のあずかり知らぬうちに何の脈絡もなく襲いかかってきてその人を廃人にしてしまう精神病」といった「ただ滅ぼすだけの破壊」、「無意味な終焉」であり、あるいは「まだまったく現存していかないがすでにその現存の可能性を告げ知らせたものが挫折するといったような、「可能性の途絶」といったようなこと (Ph III, S.231) である。こうしたものは、一見、無意味であり、したがって「超越者の暗号 (言葉)」の意味をもちえないかに思える。だがヤスパーズによれば、こうした「解義不能」なものこそが、超越者の究極的な暗号に変わるのである。というのも、超越者は世界を超えたものとして人間はそれをただ「不知」において信じるしかないという面をもつからである。無意味な破壊がなにゆえに存在するのか、人間には分からない。この「不知」が、超越者に面しての「不知」として積極的に捉えられ得る。無意味に思われるような破壊に面して人間はむろん絶望することがあるが、他方では超越者への最も深い信仰と「安らぎ (Ruhe)」をそこでなおもち得るとするのである。こうした世界内での否定的な事態がそのものとしては人間による積極的な意味づけを拒否するからには、「挫折に立ち会った時、存在の前で思惟と共に言葉もやむ」(Ph III, S.233) と言われるように、ここでの超越者への関わりが「沈黙」のうちで行われるしかないにしても。

エンゲルハートは自らの生命倫理学を「世俗的 (非宗教的 secular)」なものおよび、世界を超えるもの、超越的なもの、「神」といったものを自らの倫理学にもちこむことを原則的には退ける。その結果、人間の精神を崩壊させるような精神病は、エンゲルハートにとって、人間を「厳密な意味での人格」でなくし無制限の「尊重 (respect)」の対象からはずすこと以外の意味を原則的にはもちえなくなっているし、また人工妊娠中絶における「可

能性の途絶」に対する畏怖といったものへの考慮も見られない。

だが人間は、ただ世界における「功利」を求めるだけでなく「意味」を問う存在でもあろうし、「意味」を求めるはたらしは、カントにおける「尊敬」やヤス・パースにおける「暗号解読 (Chiffresen)」がそうであったように、感性的な衝動を超えたものや世界を超えたものへと眼差しを向けることへと通じよう。そうした感性を超えるもの、世界を超えるものは、世界内において確証するしかなく、したがってそれ自体としては曖昧であり、「意味」もまたそうである。このゆえに、単に感性的な世界のうちにとどまり功利という人間にたやすく理解可能な見方によつてのみ自然や生命を取り扱うことへの躊躇は、いつでも人間に生じてきておかしくはないのである。

三、倫理学における「中庸」の探求

物事が過ぎたもの、あるいは足らぬものと感ぜられるとき、それは「あまりにもひどい」や「ふつうは」といった言葉をともなつて表現されることにもなるのであろうが、そうした感じ方の背後には、適正なあるべき状態というものが漠然とではあれ思念されているのであろう。それを「中庸」に適った状態とここでは呼ぶことにして、それがいかなるものであるのかを、仁斎やアリストテレスなどの思想を手がかりにして考えてみたい。

(1) 無欲と単なる欲の両者を退けるものとしての中庸

仁斎によれば「中庸」とは「過不及無うして平常行うべきの道」(『童子問』九九頁)のこと、つまり過ぎたところも足りぬところもないような、日常生活で行うべき道のことである。ところで「道」とは、仁斎にあっては「仁義」を、とりわけ「仁」を中心に行っている。仁とは「慈愛の徳、遠近内外、充実通徹、至らず」というところ無き(伊藤仁斎『語孟字義』日本思想大系三十三、伊藤仁斎・伊藤東涯、岩波書店、三八頁)ことであり、「曰、愛のみ」(『童子問』八四頁)と言われる。義とは、「その当にすべきところをして、その当にすべきとせざることをせず、こ

れを義と謂う」(『語孟字義』三八頁)。

『論語』里仁篇に「道に志して、悪衣悪食を恥ずる者は、未だともに議るに足らず」、「朝に道を聞けば、夕べに死すとも可なり」とあるように、仁斎の中庸の「道」は「功利」の説と区別され、感性的な意味での幸福を求めることは異なるし、また単なる生存と長命を求めるでもない。しかしながら、既に見たように中庸は名利への欲や生存欲といった欲そのものを滅することを目指すでもない。世間での日常の生活が欲を何ほどか含まざるを得ないからには、また「道」の要である「仁」が「愛」を本とし、愛が情であり欲に接しているものであるからには、「富貴爵禄」や情と欲を「礼」と「義」で律するのが肝要であると言われることになる。「中庸」とは、「欲」に関して、欲の断滅でも単なる欲の成就でもない道をとる。名利を先にし仁義を後にすることと、仁義を先にし名利を後にすることが正反対の事柄である点では、中庸は前者に対する「根底」からの変革の思想である。

(2) 「人事」と「天」との間の平衡としての中庸

仁斎の「中庸」は「欲」とは別の観点からも特色づけることができる。

仁斎は仁義の根本に「誠」があるとす。「いわゆる仁義礼智、いわゆる孝弟忠信、みな誠をもってこれとす」(『語孟字義』七〇頁)。誠とは「一蒙の虚仮無く、一蒙の偽飾無き」(同上、六九頁)ことである。中庸が仁義の道であるからには、中庸もまた誠に関連づけられる。「中庸に依るの難きは、亦誠を立るの難きに在り」(『童子問』六二頁)。誠であるこの中庸にかなう有様は、「誠実敦龐、邪回の行無く、名利の求め無し」と表現され、それに背くあり方が、「利名を以て先と為、常を厭て新を好み、邇きを捨てて遠きを求む」(同上、六二頁)と表現される。

ところで「誠」は人間のあり方とされるだけでなく、「天道至誠、一蒙の偽妄を容れざる」(『語孟字義』二二三頁)と言われるように「天」のあり方ともされる。そして人間のあり方としての「誠」もまた、「至誠」と言われることのあるこの「天」に関連する。仁斎は『論語』(季氏篇)の孔子の言葉「君子は天命を畏る。小人は天命を知らず

して畏れず」を引いた後、次のように言う。「一蒙の聡明を作さず、一蒙の智見を挾まず、至誠正直、内外表裏打て一片と成って、而後以自得すべし。聡明智見を以て之を得べきには非ず」(『童子問』一六一頁)。「天命を知る」ということがどういうことであるかは「聡明知見」によって得られるのではなく、「至誠正直」のうちで自得されるとするのである。「天」というものがどういふものであるかは「言語にして諭すべきにあらず」(『語孟字義』一九頁)と言う。中庸が難事とされ、「智力・勉強の能く及ぶ所に非ざる」(伊藤仁斎『中庸發揮』日本の思想十一 伊藤仁斎集、筑摩書房、二七五頁)こととされるのは、このような言語で知解しえない性格をもつ「天」に中庸というあり方が関わってゆくからである。

中庸は仁義の道であり、仁義は誠に基づき、誠は「天命を知る」ことに連関する。「天命」について仁斎は次のように言う。「あるいは吉あるいは凶、あるいは禍あるいは福、あるいは死あるいは生、あるいは存あるいは亡、その遇うところの幸不幸、みな自然にして至り、これを奈何ともすべきこと無し。故にこれを命と謂う。すでにこれを命と謂うときは、すなわちこれを順受せずんばあるべからざるの意有り、又すでに定まって逃るべからざるの意有り。…ただその道を尽くして後至る者は、是れ命。もし一蒙もみずから尽くさざるところ有るときは、すなわち人為のみ。これを命と謂うべからざるなり」(『語孟字義』二二頁)。「天命」とは仁義の道をふむことのうちで出会われる吉凶禍福、死生存亡のことである。それは人間の行うべきことを脇に置いて言われるものではない。だが「命なるかな。斯の人にして斯の疾あること」(『論語』雍也篇)と孔子が嘆じたように、徳行の人といえども死病に冒されることがあり、仁義の道を踏むことと福とが一致するわけではない。また、孔子が遂に諸侯に容れられなかったように、一身上に徳を実現するのみならず「すべての人を安んずる」ことを最終的に目指す仁義の道が実現するかどうかとも人間の意のままになるわけではない。したがって、中庸とは運命にまかせなすべき人事を尽くさないことと、仁義の道は人間の意のままになり断たれることはないという態度との間にある。このあり方はたとえなすべきことをなした後に不幸に遭うとしても、「我わず感わざる」、「安んずるのみ」(『語孟字義』二四頁)とする。それは「論語」憲問篇「天を怨みず、人を尤めず…我れを知る者は其れ天か」で表現されているような、天を信ず

るといふ態度であろう。そしてこうした境地は言語によって諭すことのできるものではない、と仁斎は言うのである。これはちょうど「解義不能」な出来事にあつて、「沈黙」と「安らぎ」のうちで超越者への信仰が生じうるとしたヤスパースと軌を一にした考え方である。

(3) 状況に応じた振る舞い方としての中庸

物事をあくまで一定不変の仕方であつたとき適正を欠いた感を起こさせることがある。生命倫理から一例を挙げれば、人工妊娠中絶の問題に対する態度がある。中絶が道徳的に問題を含んでいることは一般に認められようし、またそれを法律論の対象とする考え方もありえよう。しかし、いかなる場合も中絶を認めないという（例えば強姦による妊娠の中絶をも認めないといった）一定不変の形をとるとき、そこには無理が感ぜられよう。

道に適つた行いというのは仁斎にあつては一定不変であるのではなく、変化する状況の中にあつてそのつど異なりうる。変化する状況にあつて、道に適つた振る舞い方を見つけるはたらきを仁斎は「権」とする。「それ時に古今有り、地に都鄙有り、家に貧富有り、人に貴賤有り、事の千条万緒、物の大小多寡、紛紛籍籍、名状すべからず。権もつてこれを制すること無くんば、何をもつてか能くその当を得て、道に合はん」（『語孟字義』七七頁）。したがつて、「中」といふもの（それ自体は仁斎にあつて「中庸」と區別される）が、喩えて言えば一メートルの長さをもつ棒の真ん中のように、一定不変の形でイメージされてしまふところがある限り、「中」を執ることは「権」を伴ふべきであるとするのである。「中必ず権を待つて後当を得。若し中を執つて権無きときは、則ち一定変せざるの弊有り。故に孟子曰く。「中を執つて権無きは、猶お一を執るがごとし」（『中庸發揮』二五八頁。孟子の言葉は『孟子』尽心篇上）。「中」を執ろうとする働きが権を伴うときには道に適つたあり方になり、したがつて中庸になつたあり方になる。中庸とは一定不変の振る舞い方を意味しているものではなく、状況に応じた適切な行いを意味するのである。

(4) 誤ったあり方をまず避けることとしての中庸

過不及なきあり方を人間のすぐれたあり方とする考え方はアリストテレスにも見られる。アリストテレスは人間の魂と行為とのすぐれた状態である徳・器量（アレテー）を、過度と不足との間の中間によって特徴づけるのである。「器量は情と行為をめぐるものであり、これらのものにおける過剰は失敗であり、不足は責められる。これに對して、中間のものは賞賛され、それは正鵠をうるものである。…こうして、器量とは中間であることの一種であり、少なくとも、それは中間のものを目標として狙いさだめるものである」（アリストテレス『ニコマコス倫理学』アリストテレス全集十三、加藤信朗訳、岩波書店、1986、五三頁）。このようにして、例えば勇氣という器量、徳が、その過剰としての無謀とその不足としての臆病という二つの惡徳の中間に位置づけられ、節制という徳が快樂の過剰としての放埒とその不足としての無感覺という二つの惡徳の中間に位置づけられるのである。

ところで人間の行為に関わるものとしてのこの「中間」は、仁齋の中庸と同様、様々な形をとりうる個別の状況や人に関わるものとして可変的なあり方をとる。個別の状況は変化することから、また個別の状況におけるこうした中間の一つであるのに対してこうした中間を逸したあり方は際限なくあることから、中間を射当ててくることをアリストテレスは難事とする。したがってアリストテレスは次善の手だてを説く。つまり、どのような振る舞い方がこうした中間であるのかを直に見いだすのは極めて難しいから、まず、こうした中間からはずれた過剰と不足の両極のあり方のうち、我々が引きずられやすいあり方のほうから遠ざかるようにせよと言うのである。「われわれは自分が傾きやすいものの方へと目を向けなければならぬ。…そこで、われわれはわれわれ自身をその反対の方向に引き寄せるようにしなければならぬ。なぜなら、自分を誤りから遠く引き離すことによって、われわれは中間に達しうるだろうからである」（同上、1109b、六二頁）。これは（自分が引きずられやすい）誤ったあり方（過剰あるいは不足）を避けることによって正しい道に少しでもはずれないようにするという考え方である。

誤ったあり方（過剰あるいは不足）をまず避けるべきという以上の点に関して、臓器移植に反対する渡部良夫氏

の言明を一例として取り上げてみよう。脳死が人の死とされ、移植技術がさらなる発展を遂げるなら、「脳の機能はまだ健全であるが多臓器不全で死に瀕している患者Mの脳（頭部）に、頭部の外傷で脳死状態になったが身体他の部分は健全な若い患者Bの首から下全部を「摘出」して移植するといった可能性も、当然起こってこよう。それは、一旦脳死を個体の死と見て、心臓、肝臓、腎臓、肺などの臓器を摘出することを容認したならば、頭部を除く胴体と四肢とを一旦とめに切り離して移植に使うこととの差は、もはや量的であるにとどまり、決して質的に断絶したものではないからである」（渡部良夫「脳死体からの臓器移植が包含する問題点と危険性」梅原猛編『脳死と臓器移植』朝日新聞社、五六頁）。脳死体の脳以外のありとあらゆる部分を移植のために利用するといった措置は、「過剰」であって、脳死状態をたとえ死と考えるとしても、死者を礼意をもって扱わねばならないという観点に反する感を起こさせるゆえに不可であろう。しかもこうした「過剰」な臓器移植へと生命欲にかられて向かう傾向は我々の現代文明のうちに強くあるうから、こうした形での臓器移植からまず遠ざかるうとするのは適切なことであろう。ただしこの論は極端な臓器移植のあり方の否定であって、臓器移植そのものの否定には必ずしもならない。この点に関しては見方を改めて以下に述べる。

(5) 多様な観点、側面を考慮することとしての中庸

中庸が避けるべき極端（過剰と不足）とは、一つには量的なものとして考えられるが、これは極端に及ぶこともあるそのもの自体を否定することを必ずしも意味しない。一千万円の義援金を出すことを拒否するから千円の義援金を出すことを拒否しなくてはならない、ということにはならない。量の変化が質と関わりない場合があり得るのみならず、量の変化がどこかで質的と言いつるような変化を、つまり量の変化が考慮すべき観点の増減や、それらの観点の軽重の変化を引き起こす場合もあり得よう（したがって多臓器移植が否定されても、ただ一つの臓器の移植の場面では、レシピエントの命を救うという観点が優先される場合があるかもしれない）。量的に小さい事例が認められ、大きい事例が認められない時には、小さな事例におけるのとは別の観点が量的な増大によって考慮

すべきものとして立ち現れてくるのである。したがって中庸に適うあり方とは、ただ一つの観点や側面から物事に対処するというあり方を避け、様々な側面や様々な観点を、それらの軽重を含めて広く顧慮することであるとと言えるだろう。

例えば脳死の問題について言えば、他の身体部分が生きているにも関わらず、脳の死をもって即座にそれを人間の死とするには無理であろう。しかし不可逆的な脳死状態において何年間も心臓を動かしておくことが可能となるなら、そうした措置における生命をたして「人間的な生」と呼んでよいものかという疑問は、「延命措置の停止」という問題をともなつて、当然出てくるであろう。ここでは、人間は通常はただ生物学的に生きるだけでなく、意識をもち思惟もするという側面をもつことが問題になってくる。さらにまた生物学的な観点から見ても、脳が意識活動だけでなく生命活動にとっても重要な役割を果たしていることから、脳死状態は「完全な死」とも「完全な生」ともいえない微妙なものである。脳死状態は、それを「死」としても、「生」としても、前者は脳偏重または意識偏重として、後者は脳をのぞく身体の生命偏重として、ともに穩当を逸する危険性をひめている。脳死の問題は、ただ一つの見方やそれに基づく一定不変の措置では扱いかねる事柄として、「中庸」への眼差しへと呼びかける典型的な事例であろう。

(6) 中庸の拠り所としての「伝統」

「中間」が、一メートルの棒の真ん中のようにイメージされる場合、それは一定不変のものとなり、中庸にはずれた硬直した振る舞い方を生んでしまう危険があるが、他方、両端の間の漠然とした範囲の中で考えられる場合（例えば臆病と無謀との中間）には、アリストテレスの言う通り、それを射当てるのは極めて難しいものとなる。仁斎は前者のイメージでの「中」における非を避けるべく「權」を説くだけではない。次の引用に見られるように、「中」が「無星の秤」（目盛りのない秤）のようなものとされるのは、「中」を後者のイメージでも捉えているからであろう。この場合、「中」の代わりに仁斎が説くのは「礼」である。「仁義を存するは礼より要なるは莫し。：中

は猶無星の秤のごとく、礼は猶秤の物を量るがごとし。中は泛然として拠り難きの患有て、礼は秩然として執るべきの則有り」(『童子問』九九頁)。礼が「秩然として執るべきの則有り」と言われるのは、礼が外面的な形を備えているからであらう。仁義をあらしめるものとして礼がある限り、仁義の道を踏むものとしての中庸とは礼に則ることとしてあることにならう。

金谷治氏はその著『孔子』において論語の「克己復礼」の「礼」を「生活上の秩序を保つ伝統的なきまりごと」(金谷治『孔子』講談社学術文庫、二一六頁)と解する。また礼とは「広範な慣習的とりきめを含む」(同上、二二六頁)ともしている。仁義及び中庸が礼に則るとは、それが伝統や慣習を一つの拠りどころとするということを意味しよう。伝統や慣習によって「愛仁」や「なすべき行い」義への手がかりと手引きが与えられるのである。これに関連して思い起こされるのは、倫理学の西洋語 (ethics, Ethik, etiquette) はギリシャ語の ethos (エトス、エートス) を語源とするが、このギリシャ語は慣習や習俗といった意味をもっているということである。個人の決定は、より多くの人々に支持されればされるほど、時の移り変わりに耐えれば耐えるほど、より信頼できると見られるであろうからには、多くの人々に支えられ、時の流れを経て伝えられてきたものとしての伝統や慣習を、行いを決める際の一つの重要な拠り所とすべきという考え方には十分な理由がある。したがって例えば、「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」(梅原猛「脳死・ソクラテスの徒は反対する」『脳死』と臓器移植』二一七頁)といった「昔から」という観点を顧慮した言は、あつてしかるべきものである。

とはいえ礼というものは外面的なものという側面を強く持つ以上、それは硬直したものとして道をかえって損なう危険性もある。仁斎は、例えば「古礼多く今に宜しからず」といったことがあるゆえに、時と場合に応じて礼を適切なものとするのできる者が「礼を知る」者だとしている(『語学五字義』四四頁)。また礼が伝統的なものであり、伝統が国や地域で異なりうるという点では、それに拠ることは異文化との摩擦を引き起こすおそれもある。したがって、いわば人間である限りで共通であるような(なすべき行いを思惟し、行うものとして、科学的な

思考を事とするのとは別なものである)。「普遍的な理性」というような観点から物事を思惟することが、「伝統への顧慮」と並んで必要となろう。生命倫理の文献に多く見つけられる「諸外国の現状」といった見地(この見地は近代日本文化の大きな特色ともいえようが)は、こうした「普遍的な理性」を目指す観点にとつての一助となる。だが「伝統」と区別されるものとしての「普遍的な理性」は理念的なものとしては有効であり続けようが、曖昧なもの、いわば遠きものであって、直にそれを捉えたとするのは危険ですらある。だからこそ伝統や慣習にまず支えを求めることが必要とされよう。中庸の道は、おのおのの伝統の裡から普遍的な理性へ歩みを進めることとしての、「伝統」と「普遍的な理性」との間の平衡としてあるべきものであろう。

注

- (1) 文書と遺物がごとごとく失われることによって人間の間での伝承の可能性がなくなることをもヤスパースは解義不能な暗号に数え入れている (Ph. III, S. 232)。
- (2) 『徒然草』第百十段には「勝たんと打つべからず。負けじと打つべきなり」という言葉がある。仏教へ皈依する兼好のこの書には「中庸の言」といってもよい言葉が多く見られる。仏教が「いかにもして世を遁れんことこそ、あらまほしけれ」(『徒然草』第五十八段)とする限りでは、それは少数者の道となろうが、しかしこのことは多数者がそれに敬意をもって対する必要があるということを示し意味しない。この書物が長く古典として愛されてきたのは、多くの者に仏教的な思考と態度とが尊重されてきた一つのしるしであろう。
- (3) 人工呼吸器をつけた脳死患者に抗利尿ホルモンと昇圧剤を投与し続けると、脳死状態にあっても理論上心臓は年単位で動き続けることができるという。石原明「医療と法と生命倫理」日本評論社、二二〇頁、二四一頁。
- (4) ヤスパースの「包越者」(das Umkreifende)の思想は、人間存在の根源的なあり方を五つの側面に分かつ。それらは生命欲の根源としての *Dasein* (現存在)、科学的認識の根源としての *Bewußtsein überhaupt* (意識一般)、芸術作品や共同体における全体的調和を達成するものとしての *Geist* (精神)、永遠性を確信する本来的自己たる *Existenz* (実存)、全体的な交わりを目指す *Vernunft* (理性) である。K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, S. 53ff. 少なくともこうした諸側面を顧慮することが人間の事柄に関しては必要となろう。
- (5) 石原氏は前掲書で、脳死状態を「生」か「死」かという二者択一で考えることを退け、それを *dead* と *living* の間に *dying* として位置づける。そして原則的に三徴候死を人間の死としつつも、例外的に患者の事前の承認に基づいてその

「死」の状態を「死」とすることによって、臓器移植や生命維持治療の打ち切りへの道を開こうとする（『医療と法と生命倫理』二三四頁、二五一頁参照）。この考え方を私は基本的に適切なものと考えている。