

ハンス・ヨナスと日本生命倫理をめぐる —W. ラフルーア氏京大講演へのコメントを中心に—

安藤泰至

本稿は、ウィリアム・R. ラフルーア氏が2009年2月21日に京都大学で行った講演、‘Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist’「アメリカにおける周縁的地位—哲学者および生命倫理学者としてのハンス・ヨナス—」（以下「講演」と略記）において、コメンテータの一人を務めた筆者のコメントを中心に文章化したものである。本号にはラフルーア氏の講演原稿全文が掲載されているので、コメントの対象となった氏の講演内容についての記述、要約は必要最小限にとどめ、筆者が講演当日に用意したメモに基づいて、コメント内容を文章化した。したがって、本稿は当日のコメントそのものの再現ではないが、筆者の提示している論点は基本的に当日のそれと同じである。ただし、バイオエシックス（生命倫理学）の歴史やこの分野でのヨナスの論考に不慣れな読者のために、若干の補足説明を加えた。また、提示した論点の相互関係についての記述には、当日のコメントでは触れなかったが、後になって筆者が気づいた点がいづらか含まれていること、コメントの最後でラフルーア氏に問いかけた問い（現代の生命倫理の議論においてヨナスのような声がどのように生かされうるか）についての筆者自身の考えを、本稿の末尾で述べさせていただいたことをお断りしておく。

1、ヨナスの脳死反対論と日本の脳死論議

ラフルーア氏は講演において、ヨナスが1955年から亡くなる1993年までの人生の後半をずっとアメリカ合衆国で過ごしたにもかかわらず、ごく最近に至るまで、哲学者としても生命倫理学者としても、合衆国ではほとんど無視され、周縁に追いやられていたことを指摘している。講演では日本やドイツの状況と比較しつつこのことが論じられているが、ラフルーア氏がバイオエシックス（生命倫理学）の領域におけるヨナスの寄与、とりわけヨナスが脳死を死とすることに反対していたことをはじめて知ったのは、1999

年に氏が加藤尚武の『バイオエシックスとは何か』¹を読んだときであり、それがきっかけで、現在の合衆国における生命倫理の議論においてはほとんど引用されることのないヨナスが、生命倫理をめぐる日本の議論においては頻繁に引用、言及されていることを知ったとのことである。これまで、合衆国では、脳死（を死と見なしてよいかどうか）についての議論は日本にローカルなものであり、日本の宗教文化的な伝統に基づいたものであるとの見方が強かったが、ヨナスの脳死反対論はそうした見方が誤りであることを教えてくれるとともに、ヨナスの脳死反対論と日本のそれとの間の呼応は、そこに宗教文化的な伝統の違いを超えて、普遍的なものがあることを示しているのではないかと、ラフルーア氏は述べた。

そこで、筆者のコメントの第一の焦点は、脳死反対論を含めたヨナスの生命倫理をめぐる考えと、日本における生命倫理の議論との関係に向けられた。まず、アメリカ合衆国に比べて、日本の生命倫理の議論のなかでヨナスへの言及が多いという事実は、たぶん歴史的な偶然やアイロニーによるところが大きいのではないかと、ということである。日本の生命倫理（学）は、1980年代後半に、欧米のバイオエシックスの紹介、翻訳、輸入として本格的にはじまった。そのなかで、日本生命倫理学会が発足したのと同じ1988年に出版された加藤尚武・飯田亘之（編）『バイオエシックスの基礎—欧米の「生命倫理」論—』²という翻訳書はその後多くの人に読まれ（現在でも増刷が重ねられ）、日本における生命倫理の議論に大きな影響を与え続けている。この翻訳書にはいわゆる「原書」は存在しない。この本は、バイオエシックスの日本への紹介者としても大きな働きをした二人の編者（加藤と飯田）によって、アメリカ合衆国を中心とする英語圏のバイオエシックスの重要論文を集めたアンソロジーであり、オリジナル論文の出版年としては約15年間（もっとも古いものは1969年、もっとも新しいものは1983年）にわたる、計23本の論文が収録されているが、このなかでヨナスの論文が二つも入っているのである（ヨナス以外に、この本に二つの論文が入っている著者は一人もいない）。

一つはラフルーア氏に取り上げた“Against the Stream”（「流れに抗して」）と題された脳死反対論（初出は1974年³だが、書かれたのはそのかなり前）であり、もう一つは「人体実験についての哲学的考察」（初出は1969年⁴）という論文である。先に触れたようにこの翻訳書が出版された1988年は、日本生命倫理学会が発足するという、いわば日本の生命倫理学の公式的な旗揚げの年であった。そこで、最初の大きな議論のトピックになったのが脳死臓器移植問題である。

アメリカ合衆国では、1981年に大統領委員会による報告書⁵のなかで「死の判定に関する統一法案」が提案されており、それ以降（一部の州を除いて）脳死を一律に死であるとする法律をもとに、脳死臓器移植が推進されてきた⁶。日本で脳死は人の死であるか否かをめぐる生命倫理の議論が本格的にはじまった1988年、合衆国においては「脳死」はとくに「解決済み」の問題だったのである。ヨナスの脳死反対論が実際に書かれたと

思われる1970年代初頭は、南アフリカのクリスチャン・バーナードによる世界初の心臓移植（1967年）を受けて、ハーヴァード大学の委員会がはじめて脳死の判定基準を提示し（1968年）、カンザス州ではじめて脳死を死とする法律が制定される（1971年）など、脳死を人の死とする流れがほとんど決定的なものになった時代であった。そうした流れに文字通り「抗して」書かれたヨナスの論文の原主題（「流れに抗して」）が、1988年にそれが収録された日本の訳書においては完全に省かれ、元の論文の副題であった「死の定義と再定義」という副題が主題に替えられているのは、たいへん興味深い。ラフルーア氏は、ヨナスの脳死反対論がその後の合衆国の生命倫理学でまったく無視されたと述べているが、このことは、合衆国の生命倫理学者が中心になって編纂されている『生命倫理百科事典（Encyclopedia of Bioethics）』の第2版（1995年⁷）および第3版（2003年⁸）における、「脳死」や「死の定義」といった項目のなかでヨナスのこの論文への言及がまったくないことから推測できる。本稿の第3節でも触れることになるが、加藤と飯田が編纂した先のアンソロジーに翻訳、収録された論文のオリジナルな出版年代からもわかるように、1980年代後半、日本の生命倫理（学）の黎明期において輸入、翻訳された英語圏のバイオエシックスの文献は、欧米のバイオエシックスにおけるそれまでの歴史のなかの異なった段階のものが同時に含まれていた。少なくとも合衆国においては、すでに「時代遅れ」とされ、忘れられかけていた生命倫理をめぐるヨナスの業績が、この時期、日本に「新しい欧米の議論」として紹介されたのである。

また、ヨナスの脳死反対論と、日本における脳死反対論の間には、それほど密接な関係があるとは思えない。ヨナスの論文「流れに抗して」における主張を切り詰めて要約すれば、以下のようなになるだろう。脳死（状態）の患者の治療を停止するだけならば死の基準の変更などはまったく必要ない。したがって、脳死は死だという人々は、脳死者からの臓器移植を可能にするために死の基準を変更したいのだが、それはまったく本末転倒だという議論である。脳死を死とする死の再定義の動機が、こうした当の患者とは無関係な利益への関心にあるということのなかに、ヨナスは、人間の生や身体の道具化・手段化の危険性を見てとったのである。しかし、1980年代後半以降、日本における脳死反対論の主流をなしたのは、そうしたテクノロジーによる人間の生や身体の道具化・手段化への批判というよりは、人間の死における関係性を重視したような立場（森岡正博の言う「脳死への関係性志向アプローチ」⁹）や、梅原猛に代表されるような、日本の宗教文化的伝統を持ち出した（いろいろな面でかなり間違いの多い）文化ナショナリズム的な言説であったように思われる¹⁰。

さらに、日本の文化的伝統を持ち出して脳死を死とすることに反対した人々の多くが、脳死は「医学的には」死である（ないしは、死であるかもしれない）ことを認めた上で、脳死は「文化的・社会的には」死とは言えない、という論法を用いた点にも注意すべきである。現在でもそうであるが、脳死臓器移植推進派の人々は、脳死は人の死であるという

ことは「医学的」「科学的」な事実であるということを強調し、日本で脳死を死とすることへの抵抗が強いことの原因を、日本人の宗教文化的伝統に基づく「感情」に帰すことが多い。「死」をどのような次元でとらえるかという違いはあれ、日本の脳死臓器移植に対する反対論者と推進論者の双方に、「医学的な事実」と「(宗教)文化的・社会的な現実」は別のものであるという二分法がかなり共有されていたということは言えるだろう。

上記の点に関しても、日本の議論とアメリカ合衆国における議論とは、時期的な差を含めて、奇妙なアイロニーの様相を呈している。ラフルーア氏も指摘したように、近年になって、合衆国においても、脳死を死とする全脳死説を批判する研究者がいくらか現れている。しかしながら、そこからは、すでに合衆国で「通常医療」となっている脳死臓器移植を疑問視する声はほとんどあがってこない。むしろ、脳死が「医学的」「科学的」に死とは認められないからといって、脳死者からの臓器移植にはなんら問題がないという意見が大多数である。実際、元ジャパントイムズ記者の会田薫子が合衆国の研究者たちに直接インタビューした報告を2003年に『生命倫理』に発表しているが¹¹、たとえばジェイムズ・バーナットのように、タテマエとしては「全脳死＝医学的な死」をとる研究者ですら、インタビューの中では（ホンネでは）脳死が「社会的な概念」であることを認めている。また、「脳死」概念の論理的な一貫性のなさを指摘しているロバート・トゥルーグやスチュアート・ヤングナーも脳死者をドナーとする移植には何の問題もないとしており（長期脳死の存在を世に知らしめたことで有名なアラン・シューモンだけが例外）、アーサー・カプランをはじめとする生命倫理学者も「脳死」概念はフィクションだが、有用なフィクションだとか「脳死が死であるかどうかについての再論は専門家たちの「知的な体操」であって、一般の人たちには何の関係もない」などと語っている人が多い。

このことからすると、ヨナスの脳死反対論、すなわち脳死を新しい死の基準にしようとする人々は臓器移植という社会的な要請のために「脳死」を死としたいのだという批判は、あまりにも臓器移植推進論者の本音を突いていたために、完全に黙殺されたのだろう。脳死臓器移植が完全に定着したアメリカ合衆国においては、もはやその本音を隠さず、脳死は「医学的な概念」ではなく「社会的に構成された概念」であると居直る人々もいる。シューモンによる全脳死説の批判に対して、あくまで「脳死＝死」を固持しようとする人々は、有機的統合性の喪失を死と見なす従来の全脳死説の論理に代えて、「ドライブ＝生きようとする力」の喪失を死と見なし、ドライブの表出とされる呼吸と意識の消失によって「脳死＝死」を根拠づけようとする新しい（間に合わせの）論理を打ち出してきている¹²。また、臓器不足の解消に向けてさらにドナーを増やすために、脳死を死とせず、より多くの患者をドナーにする方策すら、あからさまに検討されている。まさにそれと時期を同じくして、日本では、脳死が死であることを前提とした改正臓器移植法が成立、施行されたのは、皮肉というほかない。

以上のことから、ヨナスが日本の生命倫理の議論において多く引用されたのは、かな

り歴史的な偶然によるところが多いように思われる。

2、生命倫理問題へのヨナスの発言—素人・傍観者としてのスタンス

日本の生命倫理の議論においてヨナスへの言及が多いもう一つの要因として、伝統的なヨーロッパの大陸的哲学者としてのヨナスのスタイルが、生命倫理（学）という新しい領域に切り込んでいこうとした日本の哲学・倫理学の研究者にとって、非常になじみ深いものであった、ということが挙げられるかもしれない。日本において学問分野としての生命倫理学がある程度確立された現在では、はじめから生命倫理（学）を学び、生命倫理に関する論文から自らの学問的キャリアを開始する研究者も少なくないが、1980年代後半、日本における生命倫理学の黎明期には、このようなことはあり得なかった。学際的な新しい分野としての生命倫理（学）は、哲学・倫理学・宗教学・法学・社会学・心理学・科学史・医学・看護学といった関連諸分野の研究者の「寄り合い所帯」のようなものであり、そこに参入してきた研究者たちは、すでにそれぞれの学問領域においてある程度のキャリアを積んだ者が大半であった。それまでの日本における哲学・倫理学の研究といえば、なんといってもヨーロッパの古典的哲学者のテキスト研究が主流であり、それに慣れ親しんだ哲学・倫理学出身の生命倫理研究者が、先に挙げた加藤と飯田による欧米のバイオエシックス論文のアンソロジーのなかで、ヨナスの論文にもっとも惹かれたであろうことは容易に想像できる（ラフルーア氏が指摘された通り、合衆国における哲学・倫理学出身のバイオエシシストには、分析哲学やプラグマティズムの訓練を受けた研究者が多く、このアンソロジーに収められた論文の他の著者たちにもその傾向が強い）。

しかし、日本における生命倫理（学）の黎明期において哲学・倫理学出身の研究者たちにヨナスのスタイルが歓迎されたことは、単に日本に固有な歴史的偶然とは言えぬ面がある。実は、アメリカ合衆国においても、ヨナスが生命倫理の論客として歓迎され、大きな役割を果たしたのは、学問としてのバイオエシックス（生命倫理学）の黎明期であり、ラフルーア氏が指摘されたような生命倫理の議論におけるヨナスの忘却、周縁化は、その後のバイオエシックスの発展による「制度化」と同時に進行していったのではないか、と思われるからである。

アメリカ合衆国におけるバイオエシックスの歴史についての大著『生命倫理学の誕生』（1998年）のなかで、アルバート・ジョンセンはヨナスを「医療倫理の舞台に登場した最初の著名な哲学者」と呼んでいる。生命倫理問題へのヨナスの発言は、人体実験をめぐる哲学的考察によって始まった。ヨナスは1967年、合衆国芸術科学アカデミーが主

催した実験倫理研究会の第一回会合に招かれ、「被験者を用いる実験の哲学的考察」と題した発表を行った（二年後の1969年に、先に触れた論文「人体実験についての哲学的考察」として公刊されたものの草稿である）。ジョンセンによれば、この研究会に出席し、ヨナスの発表を聴いたハーヴァード大学公衆衛生学校の教授、ウィリアム・カランは後に、「私たちはみな、何かしら本当に今までとは違う、本当に意義のあることが話されている、と確信していました」と回想している。ジョンセンも、「ハンス・ヨナスの哲学体系はおそらく、合衆国の典型的な倫理学者にはあまりにも存在論的で保守的でありすぎたであろうが、生まれたばかりのバイオエシキスト（生命倫理学者）すべてに、真剣で学問的で深い哲学的な考察の例を提供した」と述べている¹³。

このように、人体実験をめぐるヨナスの哲学的考察は、誕生しつつあった合衆国におけるバイオエシックスのサークルから歓迎され、ヨナスは、その後バイオエシックスのメッカとなったヘイスティングス・センターのメンバーとして、生命倫理をめぐる発言を続けていくことになる。ちなみに、先に挙げたヨナスの脳死反対論がほとんど無視され、黙殺されたことに比べれば、彼の人体実験論は、少なくとも生命倫理学の歴史における記念碑的論文としては、現在でもしばしば引用、言及されている（先に挙げた『生命倫理百科事典（Encyclopedia of Bioethics）』の第二版、第三版でも、ヨナスへの言及でもっとも多いのは、人体実験の被験者の条件に関するものである）。

さて、ここで問題になっているヨナスの人体実験論は、人体実験の直接的な利益が被験者には期待できない「非治療的人体実験」において、被験者の条件とはいかなるものかについて考察したものである。ヨナスによれば、こうした人体実験は犠牲であり、人格の不可侵性を侵すこうした実験は、個人の権利に優先する社会の権利という枠組みでは正当化され得ない。こうした人体実験が要求する犠牲の正当性は自己犠牲の純粋性に求める他なく、ゆえに単なる被験者の同意では不十分であるということから、ヨナスはこうした実験の被験者としての許容可能性についての「下降的序列の原則」という基準を提示した。その序列によれば、もっとも上位に位置する（被験者としてもっとも許容可能な）のは、その人体実験の目的と同一化し、それに自発的に参加することが可能な人々、すなわち、実験の内容がよく理解でき、強い動機をもち、もっとも「虜囚的（captive）」ではない医学研究者自身であり、そのもっとも下位に位置する（被験者としてふさわしくない）のは知識、動機、決定の自由のいずれの面においても、もっともそれからかけ離れている病人である、とされる。

香川知晶は、バイオエシックスの成立史をめぐる優れた著作『生命倫理の成立』¹⁴において、ヨナスがこの論文を大きな「ためらい」の感情から語り始めていることに注意を促している¹⁵（以下、香川の要約をほとんどそのまま引用する）。その「ためらい」は、「非常に有能な専門家たち」が発言を行ってきているこうした（人体実験の）問題に対して、「素人が向かい合ったときには当然生じるもの」であり、「大きな卑下の気持ち」を生じさ

せる。そのため「傍観者である私（ヨナス）が闘技場での闘いに対して何か彼らが自分では考えなかったようなことを言えると思うのは、馬鹿げたことであるような気がするほど」だとヨナスは言う。しかし、人体実験という問題の性質、すなわち「その本性からして不明瞭なものであり、非常に根本的で単なる技術を超えた論点を含んでいる」ことが、ヨナスにあえて、専門家を越えた「傍観者の立場から」、問題の明瞭化を試みさせた。香川によれば、「ヨナスは、ある意味で、「傍観者」の立場に徹しようとした」。闘技場の闘いに直接参与するのではなく、傍らに立つ者としてヨナスがなそうとしたのは、「原則の声」を医学の場に響かせようとする試みであり、「処方箋を明示するというよりはものの見方を提示し、結論というよりは前提を示す」ことである（実際、病人を被験者とする人体実験に関して、ヨナスは後に、個々の具体的場面に即した決疑論（casuistry）的な議論を用意しようとしていたようだが、結局は草稿を放棄したらしい）。

こうしたことからすると、ヨナスは二十年以上にもわたって生命倫理をめぐる問題にさまざまな発言をしたものの、それはバイオエシスト（生命倫理の専門家）としてというよりは、「素人」「傍観者」として、そういうスタンスを意識してなされていたと言えるのではないだろうか。もちろん、ヨナスが人体実験をめぐる上記のような発言をしたのは、「バイオエシックスの黎明期」と今日ではとらえられているものの、「バイオエシックス」という語すらなかった時代であり（「バイオエシックス」という語の初出は1970年とされている）、そんなことは当たり前だと言われるかもしれない。しかし、ヨナスが生命倫理問題に発言し、その後、バイオエシストとして活躍することになる人たちのなかで、医師出身の研究者などとは明らかに違ったスタンスをとっていたことはたしかであり、その「素人」「傍観者」としてのスタンスは、バイオエシックス（生命倫理学）がはっきりと新しい学問領域として、成立し、自ら「バイオエシスト（生命倫理学者）」と名乗るような研究者が現れはじめて以降も、変わらなかったように思われる。

こうしたヨナスのスタンスこそ、彼の議論が後に「時代遅れ」のものとして忘却される根本的な素地だったのではないだろうか。1970年代を通じてバイオエシックス（生命倫理学）が徐々に制度化され、議論が精緻化するとともに細分化され、喫緊の実践的な問題に対する具体的な指針を提示することがバイオエシスト（生命倫理学者）に求められるようになっていったときに、ヨナスが響かせたような「原則の声」、すなわち「人間とは何か」「生とは何か、死とは何か」といった「大ぶりの問い」に基づいて問題の前提となるものを示すこと、あるいは文明史や科学技術史の観点をふまえた現代の科学技術そのもののアセスメントといったことは脇におかれ、発展する医療技術のもとで生じる具体的な個々の問題にどのように対応し、指針を与えていくかという「小ぶりの問い」だけが問われるようになっていった。結果として、バイオエシックスは、新しい医療技術そのものを批判したり、拒絶したりするよりは、その技術が普及する上での問題を検討することで、それにお墨付きを与え、社会に軟着陸させるような方向に働いてきたとも言えるだろう。

ヨナスが合衆国の生命倫理において忘却されていったのは、こうしたバイオエシックスの「制度化」「専門化」のプロセスにおける必然であったように思われる。

話を戻すと、こうしたヨナスの「素人」「傍観者」としてのスタンスもまた、日本における生命倫理（学）の黎明期、欧米の「バイオエシックス」の輸入期において、医療の現場や具体的な生命倫理問題に直接関わる制度的な基盤をまったく欠いたまま、生命倫理をめぐる研究に乗り出した日本の哲学・倫理学出身の研究者たちにとって受け容れやすい、ある意味で「安心できる」スタンスだったのではないだろうか。しかしながら、アメリカ合衆国におけるバイオエシックスの歴史とは平行的ではないものの、日本においても、生命倫理（学）の「制度化」は確実に進行しており、ほぼ30年遅れて合衆国の後追いをしようとしている人々も少なくはない。そうしたなかで、1970年代に合衆国をはじめとする英語圏のバイオエシックスに起こったこと、先の言葉でいえば、「人間とは何か」「生とは何か、死とは何か」といった「大ぶりの問い」の忘却と、喫緊の問題への具体的な対応、指針を引き出す「小ぶりの問い」への専心は、非常に広く見られるようになってきている。そのような日本の状況において、生命倫理をめぐるヨナスのスタンスやその思想は、どのような意義を持ちうるのだろうか。

3、預言者の声

ラフルーア氏は講演において、ヨナスの脳死反対論や人体実験論に見られる人間の生や身体の道具化・手段化をめぐる強い懸念のなかに、ユダヤ人としてのヨナスのナチス体験（ヨナスの母はアウシュビッツで殺されている）が大きく影を落としていること、ヨナスはユダヤ教に依拠して語ることはなかったものの、古代ユダヤの預言者たちへの深い畏敬の念をもち、自らの倫理的な関心と預言者たちのそれとの間にある深い関係を意識していたことについて、ヨナス夫人の証言などをもとに指摘した。

このことは、以下の二つの点で大変興味深い。一つは、ヨナスの脳死反対論と人体実験論の一体性についてである。第1節において触れたように、1980年代後半、日本に欧米のバイオエシックス（生命倫理学）が紹介、輸入されたとき、紹介され翻訳されたバイオエシックスの文献のなかには、バイオエシックスの歴史における異なった段階のものが同時に含まれていた。医療社会学者レナー・フォックスによる合衆国のバイオエシックスの歴史的発展についての三段階説¹⁶を当てはめるならば、その第一期と第二期に属する文献が両方含まれていたのである¹⁷。フォックスのいう「第一期」とは、1960年代後半から1970年代半ばにかけてであり、この時期にもっとも関心を寄せられたのは、人体

実験の問題であった。それに対して「第二期」とは、1970年代の半ばから1980年代の半ばにかけてであり、この時期には生（誕生）と死におけるいわゆる「線引き」の問題や、人間を一個の人格（パーソン）として見なすことができるのはどこからどこまでか、といった議論がバイオエシックスの中心になった。加藤と飯田が編集したアンソロジーに収められているヨナスの人体実験論と脳死反対論は、時期的にはたしかに両方とも第一期のものに属する。しかしながら、脳死が人の死かどうか、という問題は、基本的には人の死をめぐる線引きという第二の時期の問題と重なるものである。先に述べたように、合衆国ではヨナスの脳死反対論が出た1974年にはもはや脳死を死と見なそうという趨勢がかなり強く（それゆえヨナスは「流れに抗して」と書いた）、1981年の大統領委員会報告書は、その流れのなかで合意が形成されたとして、それを確認し、お墨付きを与えただけだということも言えるが、十分な議論が尽くされぬまま（ヨナスの議論などは無視され）、脳死は死であるということが社会的に確立したのは、やはりフォックスのいう第二期と言えるだろう。

筆者はバイオエシックス（生命倫理学）における「自己決定（権）」という概念の意味合いが、この第一期と第二期では微妙に変質していると考えている¹⁸。すなわち、人体実験が主たる関心になっていた時期、患者や被験者の自己決定（権）は基本的には防衛的な性格のもの、すなわち、医療や医学によって害を与えられる危険性から、自分たちの生活や人生を守るといった性格を強くもっていた（このことは、市民運動としてのバイオエシックスが合衆国における社会的弱者の権利運動としての「公民権運動」の流れのなかにあることとも一体である）。それに対し、生や死の線引きにおいて自己決定（権）が主張されるときには、「自己決定」という語がそうした防衛的な意味を越えて、自分たちの人生は自分たちのものだ、自分たちがコントロールすべきものだ、といったより強い意味で用いられるようになったということである。筆者は、拙論『『先端医療』をめぐる議論のあり方』¹⁹において、1980年前後に、生と死の医療化、医療における生命操作という観点から医療にある変質が起こっていることを指摘し、その時期の「先端医療」としての臓器移植と生殖技術の比較を試みたことがある。むしろ、バイオエシックス（生命倫理学）はこうした先端医療に対して、そうした技術の恩恵を受ける人たちの生の可能性の拡大という側面を非常に重くみることによって、「十分な情報提示と患者の同意」という条件のもとで、こうした技術の発展を推進するような役割を担ってきたのである。そこには、医学や医療が私たちの生活や人生をおびやかしたり、私たちが自らの人生のなかで問うべき問いを歪めた形で肩代わりしてしまったりすることに対する怖れという意識はむしろ稀薄であった。

こうした観点からみると、ヨナスが人体実験の問題（バイオエシックスの第一期のもの）と脳死の問題（第二期のもの）について、人間の生や身体の道具化・手段化という同じ側面からとらえていたこと、そこに彼自身のユダヤ人としてのナチス体験とも一体になった強い「怖れ」の感情をいだいていたことはたいへん重要である。先の香川の引用にも

あったように、大きな「ためらい」を感じつつ、あえて「素人」「傍観者」としてこの問題に発言しなければならないとヨナスを促したのは、こうした「怖れ」以外の何ものでもない。こうしたヨナスの態度は、新しい医療技術の倫理的な問題点を列挙し、それをチェックシートによって一つずつ確認していくことによって、倫理問題を検討したというお墨付きを与えていくような、職業的「バイオエシスト（生命倫理学者）」のそれとは根本的に違ったものなのではないだろうか。このことはラフルーア氏の先の指摘における第二の重要な点につながる。

すなわち、あえて、「素人」のスタンスを維持し続けることによって、「怖れ」という自らの心底からの訴えに呼応した「原則の声」を響かせ続けるという、こうしたヨナスの姿勢は、ヨナスが古代ユダヤ教の「預言者」たちに自らをなぞらえていたということとまさに一体のことなのではないだろうか。よく、「祭司」を中心とした宗教のあり方と「預言者」によって提示されるような宗教のあり方が対比されて論じられることがある²⁰。「祭司」は共同体の宗教的権威者であり、個人や共同体に起こった出来事をその伝統的な宗教体系のなかで正しく意味づけ、宗教儀礼を通してその宗教的共同体を維持する役割を果たす。それに対して、「預言者」は、そうした共同体の儀礼や慣習を超えたところにある絶対者の声を直接伝え、ある種の妥協的な産物としての宗教儀礼やそれに固執する共同体の欺瞞を暴いていく。こうした対比を援用するならば、先に述べたような生命倫理の「小ぶりの問題」に指針や答えを与える権威として語るバイオエシスト（生命倫理学者）たちは、まさに現代社会におけるあるタイプの「祭司」に他ならないのに対し、そこに「原則の声」を響かせ、常に問題の前提である「大ぶりの問い」を提示し続けるヨナスは、まさに「預言者」としての役割を果たしていたと言えるのではないだろうか。

最後に、ますます進む医療技術と生命科学研究によって、喫緊の「小ぶりの」生命倫理問題への対応や具体的な指針ばかりが拙速に求められることがますます増えている現代の状況のなかで、ヨナスのような「原則の声」「大ぶりの問い」がどのようなかたちで生かされうるのか、についての筆者の私見を述べておきたい。とめどなく進む生命操作の流れに対して、ヨナスが重視した「怖れ」の感情や、それとどこかで地続きであると思われる一般の人々の「どこか気持ち悪い」という感覚は、それ自体では、そうした新しい生命操作技術、医療技術が研究されたり、生きている人間に対して使用されたりすることに対する反対の根拠にはなりにくい。実際、こうした生命操作技術（現時点ではまだ現実化していない遺伝子操作をはじめとするエンハンスメント技術を含む）に対しては、生命倫理のなかでもあからさまな礼賛論が多くあり、そのなかにはラフルーア氏が指摘されたように、「人間は神のようになるべきだ」「神に近づくべきだ」といった宗教的、神学的な立場からの礼賛論も含まれている（ユダヤ教神学のローリー・ゾロス、キリスト教神学のテッド・ピーターズなど）。こうしたあからさまな礼賛論に対しては、たしかに「怖れ」に基づく保守的な慎重論はある程度対抗軸にはなるだろう。しかし、現代の趨勢を見ていると、たと

えばエンハンスメント(人間の能力増強)につながるような技術の研究や人間への応用は、必ずしもこうしたあからさまな生命操作礼賛論によって進められているわけではなく、まずは比較的倫理的に問題が少ないような例(たとえば、その技術を用いる以外には治療法がまったくないような患者への「治療」としての適用)から慎重にそうした技術が試され、「Aの事例が倫理的に許されるならば、それとほとんど変わらないBの事例にそれを適用しても倫理的には許容できる」「Bが許容されるのならCも・・・」といった形で、その適用範囲が広がられていき、知らず知らずのうちにそうした技術が普及していくという、文字通り坂道をころがり落ちていくような形で推進されていっている。こうした流れに対して、ヨナスのような「怖れ」に基づく原則論はいかなる働きをなしうるのだろうか。

筆者は、一つの象徴的な例を挙げることで、この問いへの応答としたい。数年前、はじめてクローン技術を用いて作成された猫のことがTVのニュースで報じられた。このとき、この猫の作成を科学者に依頼した老婦人がこの猫を嬉しそうに抱いて、スタジオに登場した。彼女がクローン猫の作成を依頼したのは、彼女が飼っていた猫が亡くなり、その悲嘆に耐えられなくなって、どうしても「同じ猫」がほしいと思ったから、ということであった。「もう、仕草までそっくりよ」と目を細めて猫をなでている画面の老婦人を見て、筆者は吐き気がした。「あなたには猫を飼う資格などない」と言ってやりたかった。なぜなら、この一見なごやかで愛らしい風景の裏にどんな風景が隠されているかが、たちどころにわかったからである。体細胞クローン動物を作るには、大量の卵子が必要である。おそらく、何百匹もの雌猫が、無理矢理連れてこられ、痛い注射(排卵誘発剤)をされ、卵巣をパンパンに膨らませられた後で全身麻酔をかけられ、卵子を取り出されて、ヘロヘロになってしまったことであろう(それを繰り返された猫にはいろいろな副作用も出たであろう)。

同じくらいの雌猫が無理矢理妊娠させられ、何度も流産させられたことであろう(命を失った猫もずいぶんいたであろう)。この一匹のクローン猫が生まれるまでに、こうした光景が何度繰り返されたことであろうか。

少なくとも、上に筆者が書いたような光景は、現在「不妊治療」として推進されている体外受精についてのごく基本的な知識と、体細胞クローン動物がどのようにして作られるかについての初歩的な知識があれば、だれにでも「見えた」はずのものである。にもかかわらず、そうした知識をもっている人のなかでそれが「見えた」人は、いったいどれぐらいいるのだろうか。

ヨナスが的確にも、怖れに基づく「発見術」という言葉を用いたように、先に述べたような「怖れ」の感情や、「どこか気持ち悪い」という感覚²¹は、こうした生命操作技術の裏に隠されているおぞましい風景や、そこにおける「声をあげられぬ弱者」の存在²²に気づくためのアンテナにはなり得る。生命倫理学者たちの大半が、そうした私たちの生の「実感」のようなものを根拠のないものとして切り捨て、当面の具体的な指針作りに直結する「小ぶりの問題」を外側から検討しただけで倫理的な問題をクリアしたとして、次々と目

新しい問題の議論へと進んでいく傾向が強くなってきている現代においても、いやそうだった現代であるからこそ、「怖れよ」というヨナスの声はずっと響き続けるに違いない²³。

最後に、ラフルーア氏をめぐる筆者の個人的な回想を記すことをお許しいただきたい。

筆者の学問および人生におけるラフルーア氏の存在の重さからは自分自身意外な気がするが、(電子メールでのやりとりを別にして)筆者が氏と実際にお会いし、言葉を交わしたのはわずか三回しかない。一回目は、2005年に静岡で国際シンポジウム「いのちとケア—生命倫理の比較文化」が行われ、そのシンポジストの一人としてラフルーア氏が講演されたときである。このときは、初対面であったにもかかわらず、筆者が計画していた合衆国での在外研究における行き先について、懇切丁寧なアドバイスをいただいた。二回目は、筆者のヴァージニア大学における在外研究期間中に、ワシントンDCで行われたアメリカ宗教学会(AAR: American Academy of Religion)の大会(2006年)においてであった。このときは、筆者が執筆予定であった『『病い』の知』をめぐる英語論文の構想についてお話しし、いくつかの貴重なコメントをいただいた(この論文は結局、完成せぬままになってしまい、ラフルーア氏にお読みいただくことができなかったのは残念である)。そして三回目が、京都大学で行われた当の講演会のときであった。

ラフルーア氏とお会いしたときにいつも話題に出たことが二つある。一つは氏の奥様と筆者の愚妻の名前が同じ(真理子)だということ、もう一つは、京都大学における筆者の恩師、上田閑照先生についてである。ラフルーア氏は、UCLAにおられた際に、日本の哲学についての上田先生のセミナーを聴き、感動したとのことで、上田先生を深く尊敬しているとおっしゃっていた。筆者が在外研究時に、ポートランドで行われた宗教の科学的研究学会(SSSR: Society of Scientific Study of Religion)において、日本における「スピリチュアリティ」という語の使われ方をめぐる研究発表をしたことを告げると、「あなたは上田先生の弟子だから哲学者でしょう。どうしてそんなところで発表したのですか」と意外な顔をされたことを覚えている(SSSRは宗教社会学や宗教人類学、宗教心理学を中心とした宗教の実証研究に携わる研究者たちの学会で、日本でいうと「宗教と社会」学会に近い。日本では日本宗教学会と「宗教と社会」の間には連携関係もあり、「宗教と社会」学会にも筆者のような哲学思想系の研究者もいるが、合衆国においては、AARとSSSRの間にはほとんど交流がなく、SSSRには哲学思想系の研究者はまずいない、ということの後合衆国の研究者たちから聞いた)。

そして、筆者がコメンテータを務めさせていただいた京都大学での講演の後、ラフルーア氏にかけていただいた言葉は、「やはりあなたは生命倫理学者ではなくて哲学者だね。いわ

ゆる『純粋哲学者』ではないけれど、やはりとても深い哲学者だ」というものであった（大の日本通の氏は「純哲」という語を知っておられたのかもしれない）。筆者はとっさに、「ええ、私は『不純哲学者』なのです」と応えたが、この「不純哲学者」という称号は自分自身大変気に入ってしまい、その後あちこちで使わせていただいている。

ラフルーア氏はいろいろな意味で「架け橋」としての役割を果たされた研究者であった。アメリカ合衆国と日本との架け橋、生命倫理研究と宗教研究との架け橋、宗教哲学や宗教思想研究と実証的宗教研究との架け橋。そのすべてにおいて、これからさまざまなご教示を得られるだろうと当てにしていた矢先のご急逝は、かえすがえすも残念である。

拙稿を閉じるにあたり、これまでの学恩に深く感謝するとともに、ラフルーア氏のご冥福を謹んでお祈り申し上げます。

¹ 加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年

² H. T. エンゲルハート、H. ヨナスほか（著）加藤尚武・飯田亘之（編）『バイオエシックスの基礎—欧米の「生命倫理」論—』東海大学出版会、1988年

³ ヨナスのこの論文は、書かれてしばらく未刊のままであったようだが、初出は以下の哲学論集のなかにおいてである。Hans Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man* (Prentice-Hall, 1974) なお、加藤・飯田（編）前掲書では、この論文の原典として、1980年に University of Chicago Press から出版された同哲学論集の再版本が挙げられている。

⁴ Hans Jonas, *Philosophical Reflection on Experimenting with Human Subjects*, *Daedalus* 98(2), pp.219-247 ただし、加藤・飯田（編）前掲書では、編者が断っているように（同書193頁）、著者ヨナスの許可を得て、このかなり長い論文の一部が削除されている。

⁵ 『アメリカ大統領委員会 生命倫理総括レポート』篠原出版、1984年

⁶ 1960年代後半に起こった第一次臓器移植ブームがすぐにすたれた後、1980年代に第二次臓器移植ブームが起こり、臓器移植が「通常医療化」していくきっかけとなったのは、免疫抑制剤シクロスポリンの登場（1978年）である。

⁷ Wallen T. Reich(ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (5 vols.). Revised Edition, Macmillan, 1995

⁸ Stephen G. Post(ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (5 vols.). 3rd. Edition, Macmillan, 2003
日本語訳『生命倫理百科事典（全5巻）』（丸善、2007年）はこの第3版の翻訳である。

⁹ 森岡正博『生命学に何ができるか—脳死・フェミニズム・優生思想—』勁草書房、2001年

¹⁰ ラフルーア氏はヨナスをめぐる別の論考のなかで、ヨナスが日本で広く受け容れられ

たのは、ヨナスの世代間倫理という考え方と日本の関係主義的な倫理（学）の間に親和性があったことに一因があるという主張を、和辻哲郎などを引きながら行っている。生命倫理の問題群のなかでは、遺伝子操作など後の世代にも影響が及ぶ「人間の改変、改造」技術に対する態度としては、上記のようにヨナスと日本の生命倫理（学）の間にある種の親和性があると言えるように思うが、脳死問題については、このことは直接には当てはまらないだろう。

William R. LaFluer, *Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan's Grasp of Jonas's Insistence on Intergenerational Responsibility*, in Hava Tirosh-Samuelson & Christian Wiese(eds.), *The Legacy of Hans Jonas; Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill. pp.461-480

¹¹ 会田薫子「社会的構成概念としての脳死—合理的な脳死移植大国アメリカにおける脳死の今日的な理解」、『生命倫理』通巻14号、2003年、122—129頁

¹² *Controversies in the Determination of Death: A White Paper by President's Council on Bioethics* は、ジョージタウン大学のバイオエシックスのウェブサイトでその全文が読める。
(<http://bioethics.georgetown.edu/>)

¹³ Albert R. Jonsen, *The Birth of Bioethics*, Oxford University Press, 1998（細見博志訳『生命倫理学の誕生』勁草書房、2009年）

¹⁴ 香川知晶『生命倫理の成立—人体実験・臓器移植・治療停止』勁草書房、2000年

¹⁵ 香川が指摘しているヨナスの文章は、注4で述べた加藤・飯田（編）前掲書で削除された部分にある。

¹⁶ Renee C. Fox, *The Evolution of American Bioethics, A Sociological Perspective*. in George Weitz(ed.), *Social Science Perspectives on Medical Ethics*, University of Pennsylvania Press, 1990. pp.201-227

¹⁷ 第一期の文献と第二期の文献が同時に入ってきたことは、日本のその後の生命倫理の議論をかなり左右したと思われる。第二次大戦中の731部隊の医学犯罪についての総括が行われず、強制加入の医師専門職団体が存在しない日本においては、第一期の問題がきちんとふまえられないまま、第二期の生命倫理問題の議論に突入した感が強い。この意味でも、第一期の問題と第二期の問題に対して、共通の観点から発言しているヨナスの諸論文の意義は、現在においてこそ大きいと言わねばならない。

¹⁸ この変質については、拙論「死生学と生命倫理—『よい死』をめぐる言説を中心に」（島藺進・竹内整一（編）『死生学〔1〕死生学とは何か』（東京大学出版会、2008年）所収）のなかで指摘した。

¹⁹ 拙論「『先端医療』をめぐる議論のあり方—選択と選別のロジックを中心に—」、佐藤光（編）『生命の産業—バイオテクノロジーの経済倫理学—』（ナカニシヤ出版、2007年）所収

²⁰ 講演当日、筆者はフランスの神秘思想研究家、ミシェル・ド・セルトーがユダヤ教の伝統をめぐって、そこに含まれる「祭司的ディスクール」と「預言者的ディスクール」という対比を行っていると言ったが、後になってこれが筆者の誤解であると判明したので、ここに訂正しておく。ド・セルトーは、フロイトの『モーセと一神教』をめぐる論文のなかで、「祭司的ディスクール」という語を使っているが、「預言者的ディスクール」という

語はそこにはない。この誤解は、筆者自身が拙論「精神分析と宗教のあいだ」（長谷正當・細谷昌志（編）『宗教の根源性と現代 第三巻』（晃洋書房、2003年）所収）においてフロイトの『モーセと一神教』を論じるなかで、ド・セルトーの「祭司的ディスクール」という概念をとりあげながら、それとの対比で、フロイトがモーセと自らを重ね合わせて取り出そうとした「預言者的な」あり方を論じたことから生じたように思われる。またパウロ・ティリッヒによる「祭司的宗教」と「預言者的宗教」の対比のことが記憶にあり、それと混同したのかもしれない。不明を恥じるとともに、ここにお詫び申し上げる。

²¹ ラフルーア氏は、エンハンスメントをめぐる論文のなかで、「自然な／不自然な」という私たちの判断のなかには、単に人間が手を加えているか否かという判断だけではなく、倫理的な判断が含まれていることを指摘している。「なにか気持ち悪い」という感覚のなかにも、そうした判断がより無意識的、直観的な形で含まれている可能性がある。

William R. LaFluer, Enhancement and Desire: Japanese Qualms about Where Biotechnology is Taking Us, *The Journal of Law, Medicine & Ethics* 36(1) pp.65-72

²² すでに人間に「治療」として適用されて久しい医療技術（とりわけ生殖技術と臓器移植）をめぐるこうした「隠された風景」や「見えにくい弱者」については、前掲の拙論（『生命の産業』所収）および、以下の拙論を参照のこと。

「臓器移植医療における「弱者」とは誰か？—法改正をめぐる議論に欠けていたもの」、渡邊直樹（編）『宗教と現代がわかる本2010』（平凡社、2010年）所収

²³ 本稿はもとより論文というような体のものではなく、ヨナスとも、あるいはラフルーア氏とも共通する「生命倫理学者ではない素人として」の立場から生命倫理の議論に関わってきた筆者が、ラフルーア氏に触発されて考えをめぐらした事柄を整理して綴ったものにすぎない。本稿で提示した論点をより詳細に展開するためには、ラフルーア氏も挙げたジェラルド・マッキニーの著作をはじめとする合衆国の生命倫理におけるヨナス再評価の動きや、日本の生命倫理学者たちによるこれまでのヨナスへの言及を概観することがぜひとも必要であるが、そうした作業にはかなりの時間を要するため、いずれ稿を改めて論じたい。さらに、日本の生命倫理がヨナスの生命—倫理思想から何を受け継ぐことができるのかについての全体的展望については、筆者自身の今後の課題である。