

講 演

アジア的生命倫理か、アジアにおける生命倫理か —新しい方向、新しい挑戦—

ソラージ・ホングラダロム
位 田 隆 一 (訳)

まず最初に、日本生命倫理学会が私に日本で講演するよう招いてくださったことを名誉に思うと共に厚く御礼申し上げる。

想起せば、初めて位田教授にお会いしたのはちょうど10年前、位田教授が、まさに私が今日話そうとすることと同じ問題、つまり「アジア的生命倫理 Aisan Bioethics」に関する国際会議を開催された時(2003年9月22日～23日)だった。会議の中でのキーとなる問題の一つが、われわれは「アジア的生命倫理 Asian Bioethics」という言葉を使い続けるべきか、それとも、代わりに「アジアにおける生命倫理 Bioethics in Asia」を使うべきか、という点であった。本講演では、特にこの数年に見られる生命倫理や生命科学・バイオテクノロジーにおける新しい発展に照らして、この議論をさらに展開したい。

今日の演題は、前述のように、本質的には2003年にわれわれが京都で行った議論の続きである。その会議以来、アジア的生命倫理か、アジアにおける生命倫理か、という問題に関する議論は、興味深い展開を遂げてきた。この講演の最初の部分では、この議論がどのようなものであったか、を述べたい。そのあと、新しく登場してきた技術が、そうした進展に付随することになる生命倫理と価値の役割に関する省察とに対して深く影響してきたことについて、論じていきたい。この講演で明らかにしようとするのは、アジア的生命倫理か、アジアにおける生命倫理か、という議論は、もう終わった主題だとはとても言い難いということである。この問題の議論と考察にはなお紆余曲折があるであろうし、これからも哲学者や生命倫理学者を魅了することであろう。

まず、アジア的生命倫理に関する議論の背景を探る意味で、これまで何が起こってきたかを簡単に復習しておこう。1999年に坂本百大教授は「新しいグ

ローバルな生命倫理に向けて」と題する独創的な論文の中で、生命倫理の明確なアジア的特徴を論じている⁽¹⁾。この論文は、今日に至るまで続くアジア的生命倫理の議論の先駆けだった、といっても過言ではない。この論文の中で坂本教授は、アジアの、特に日本の人々に向けて、それぞれの哲学の伝統に特に注意を払い、そうした伝統を生命倫理の省察と判断の基盤として用いるよう、呼びかけた。ここにこそアジア的生命倫理の最重要問題がある。つまり、生命倫理の問題に答えを出すにあたって、われわれはどの程度われわれの固有の伝統に依拠すべきか、という点である。そして、相関的に、われわれは、どの程度自分たちの国境の向こうに目をやって、他の人々が何をしているかを見るべきなのか、どの程度それら生命倫理の問題を自分たちの伝統に合わせるべきなのか、という問題である。この問題は、哲学に通じている者にとっては、古くからの難問、つまり、われわれ自身の倫理的判断はどの程度われわれ自身の地域性や特殊性を基礎としてよいのか、という問題を反映している。われわれの倫理的判断は文化や伝統に地域的にしばられるのか。それとも、われわれは倫理的判断に普遍的な基礎を見出し得るのであって、文化の如何にかかわらず、また時代の如何にかかわらず、誰もが同じ結果にたどり着くはずなのだろうか。

坂本教授は、生命倫理活動のある特殊性に注意を呼びかけており、それが“アジア的”生命倫理として知られるようになった。もっとはっきり言えば、アジア的生命倫理は、アジアの文化と伝統をきっかけとして導かれる一連の活動、議論、論争、省察からなる。この論は、多くの場合、生命倫理の判断を取り巻く状況が、国や地方や文化を超えて同じである必要はない、ということである。日本発の生命倫理に関するグローバルな議論に最大の貢献をしたのは、臨床的死の基準としての脳死に対する態度である。周知のように、近代医学の態度は、脳死が実質的に臨床的死である、というものだ。脳の機能が完全に失われた時には、身体が人工呼吸器の助けで肺から酸素を送られた血液を通じて酸素を受け取ることができるとしても、身体又は脳に基づく機能が失われている以上は、その身体は死んでいるとみなされる。そこでは、身体がまだ温かく、呼吸しているのに、その身体は死んでいる、という状態に直面する。さらに、最近では、生命倫理学者の中には、患者が死んだ（脳死になった）と宣言される

(1) Hyakudai Sakamoto, "Toward a New 'Global Bioethics,'" *Bioethics* 13 (1999): 191-197.

には、脳のすべての部分が実際に死んでいなければならないのではなく、脳上部のみが機能を失い、脳幹がなお機能している場合であっても、その人はやはり死んでいるとみなすべきである、という考えもある。脳の新皮質部分のみの機能を失った患者は人工呼吸器を必要としない。その場合には自力呼吸が可能である。しかし、その患者は意識がなく、誰かに栄養を補給してもらわなくてはならず、その他のこともすべて誰かにしてもらう必要がある。しかし、そうした人たちは睡眠状態の人に似ている。生命倫理学者の中にはそうした人はすでに死んでいるものとみなすよう求める場合もある。そこでは、あたかもある人が死んでいるか否かは、その人の身体に何が起きているかいないかの問題ではないことがわかる。身体の部分のどの機能が失われればそれが死を意味するか、を決定するのは、むしろ医師と生命倫理の専門家を含むその他の専門家たちによる「判定」である。野球に例えれば、投球が「ボール」か「ストライク」かは、審判がそれをどのように見てストライクかボールかを宣言するか、に依っている。もちろん、野球のルールブックはあり、それによれば明確に、どの種類の投球がボール又はストライクと判定するか、が書かれている。しかし、実際の投球では常に審判の見解によっている。これと同じように、人の生死は、関係する専門家の見方、言い換えれば「宣告」によることになる。これは特に脳死のような境界線上の場合に言える。

私が脳死の問題を持ち出した意図は、これが明らかに文化的規範が働いていることを示しているからだ。もう一人の著名な日本の哲学者森岡正博教授は、1995年の論文の中で、日本人は死者に関して西洋とは異なる考え方をもち、本当に「死んでいる」か、を決定する仕方は日本と西洋で同じではない、と論じる⁽²⁾。脳死に関するその論文や日本人の考え方は、日本やアジアのみならず世界中の、特に西洋の生命倫理学者の大きな関心を生んだ。これこそ、「アジア的」生命倫理を明確に示す例である。日本人は、どの人が死んだとみなされるべきか、についてははっきりした考え方を持っている。つまり、端的に、ある人が実際に死んでいるかどうかは、その者の体が冷たくなり硬直しているなどでなければならない、と考え、人工呼吸器によって体が冷たくも硬直もしてい

(2) Masahiro Morioka, "Bioethics and Japanese Culture : Brain Death, Patients' Rights, and Cultural Factors," *Eubios Journal of Asian and International Bioethics* 5(1995), 87-90.

ない以上は、その身体は、つまりその「人」は死んでいるとみなしてはならないのである。森岡論文から 18 年経った現在、日本人のどの程度の人たちがなお脳死という基準に反対しているかは知らないが、少なくともこの論文は、文化的背景がひとつの見識の源であり、極めて多くの生命倫理の議論の源泉になりうることを示している。西洋の生命倫理学者や医師たちは、こうした脳死という（その当時）新しい考え方に出会った時、自分たちの固有の文化的な環境の外にある日本やその他の諸国の状況を念頭においていなかった。科学技術がほとんどあらゆるものの中に入り込んでいく状況においては、技術にとって役立つものであれば何であって、もしそれが他者に何らかの利益を生むことを念頭に置いて行われる場合には、良いことに違いないのである。周知のごとく、脳死という基準は、臓器移植手術のために生きた臓器を調達する必要から出てきている。生きた臓器を獲得する必要がある、医師たちに死の定義そのものを変えるきっかけを与えた。こうした判断は、一つの文化、つまり科学技術の進歩に基礎を置きまたそれにどっぷりつかった文化に基づいている。新しい脳死という基準を推進する生命倫理学者の主張は、こうした死の判定方法が臓器移植手術にとって有益であり、したがって受け容れられるべきである、というものである。こうした考え方はまた、典型的な科学技術的思考方法、つまり、有用で効果があることは良いことである、という思考方法を反映している。この思考は、われわれがいかなる価値を目標とするかに懸っている。目標に導くものであれば、それは善なのだ。この説明で欠けているのは、目標自体の価値に関して持続的に省察し続けることである。それゆえ、脳死が本当に死んでいることに等しい、とする判断は、一つの文化に基づいている。

坂本教授の論文とそれに続いて起こったアジア的生命倫理に関する議論は、その考え方を批判する他の諸論文を生んだ。レオナルド・デ・カストロは、特定の文化に完全に縛られた生命倫理規範があるという見方は誤りであり、逆に様々な文化的考え方の「コラージュ」に基づいて普遍的な判断があるべきだ、とした⁽³⁾。様々な文化が相互の間で対話に入るものであり、最終的には、コンセンサスか、最低でも全員が（又は少なくとも多数が）合意する作業原則のよう

(3) Leonardo de Castro, "Is there an Asian Bioethics?", *Bioethics*, 13(1999): 227-235. See also Leonardo de Castro et al., *Bioethics in the Asia-Pacific Region: Issues and Concerns*, Philip Bergstrom, Ed., (UNESCO Bangkok, 2004), pp.1-109.

なものが生まれ出てくることが望まれるのである。こうして、デ・カストロは、アジア的生命倫理のようなものがあることを否定して、その代わり、アジア大陸で実際に行われている学問的体系や研究分野として生命倫理を語る必要がある場合には、「アジアにおける生命倫理」という言葉を使うことを選ぶのである。

デ・カストロのような種類の主張に反対する議論は、デ・カストロの主張が様々な文化が相互に作用する時にすでに生じている実際の状況を見すごしているとする。たとえばユネスコやその他類似の国際機構のような国際的な場ではさまざまな文化が互いに接触することがある。強大国は当然にそうした場を取り仕切ろうとし、多くの場合、弱小国の示す議題よりも強大国の議題の方に注目が集まる。参加者が政府代表ではなくより学問的な国際的会合であっても、多くの学者は、英語に必ずしも堪能でなく、国際的な同僚との間で英語で丁々発止の議論を行わなければならない時には、不利な立場に置かれていることを感じている。確かにそうした同僚たちの多くは英語を母語のように話しており、たぶん多様な視点や意見のコラージュというのは、実際の状況を表しているというよりは、むしろ達成しようと努める理想を示している、ということになるだろう。もしそうなら、普遍的見解とは、おそらくすべての人が議題のいくつかの問題について何の留保もなく完全に同意している場合という理想的な状況をいうことになるだろう。一般にそのような状況は、合意が参加者それぞれの伝統に基づいて行われる場合に生じる。

さらに、ニー・ジン・バオと彼の同僚のアラスデア・キャンベルの論文では、アジア的生命倫理のようなものはない、と明言している⁽⁴⁾。彼らは、生命倫理の判断に関する議論は普遍的基礎に立って行わねばならないとし、哲学者たちが西洋の自由主義的伝統をその基礎として提起するいつもの議論をもちだすのである。規範的判断のための自由主義的基礎は、個人の自律という確信に基礎づけられている。それぞれの個人は独立した思考と意思を持つ能力がある。個人は自己の主観性の地平を構築する能力を持っており、そこでは各個人は自我の意識を持ち、言葉で自己の内面を表明することができ、カントの表現を使え

(4) Jing-Bao Nie and Alastair Campbell, "Multiculturalism and Asian Bioethics: Culture War or Creative Dialogue?," *Bioethical Inquiry* 4(2007):163-167.

ば、それらのものを手段としてではなく目的としてのみ取り扱うことが認められる、そうした待遇を受ける資格がある。簡潔に言えば、われわれは人間である以上、考え語る能力があるのである。これは、この宇宙の中で他の何物とも違う唯一の能力である。この唯一性が、人間は宇宙の他の動物や物と異なる取り扱いを受けるべきことを意味している。これが、倫理と社会哲学における自由主義的伝統の基礎である。ニーとキャンベルは、このことを普遍的な種類の生命倫理の基礎と考えてもいる。生命倫理の判断が異なる時、例えば日本人と西洋人が脳死という基準に意見が一致しない場合、進むべき道はこの普遍的な基盤を見ることであり、それが問題の最終点でなければならない。ニーとキャンベルはさらに、こうした普遍的な基盤は東洋の文化的伝統の中にも見られる、とする。例えば儒教には、自由主義や人権の尊重の基礎となりうる要素があるという。人権は、人間が目標としてのみ取り扱われる必要がある、という考え方から直接導かれる結果である。ニーとキャンベルは、論文の中で、人権尊重は普遍的であるべきであり、真に普遍的な生命倫理の判断の基礎を構成するべきだ、としている。

しかし、その場合、問題は、自由主義的基盤は特定の文化の一部であるか、という点にある。そうであれば、ある地の人々に力づくで彼らの伝統と宗教の一部である悪しき慣行をやめさせようとすることは、彼らに外国の宗教を強いることを意味するのだろうか。ニーとキャンベルであればそうは考えなかったであろう。なぜなら、彼らは、各地の人々の伝統の中にも実際に人権に関連する諸要素を見出すことができると主張しているのであって、そうした諸要素は強調されるべきである。しかるに、もう一つの問題が続く。なぜ、その地の人々は人権の保護につながる諸要素を探し求めるべきなのか。それはわれわれがその人たちの慣行を第一に非難するべき慣行と考えるからなのか。

ニーとキャンベルの論文は、グローバル生命倫理に関する金字塔である。それは規範的判断の普遍性の確信を裏付けるものである。しかし、このような試みが越えなければならない障害がひとつある。それは、こうした試みがどのようにして、世界中の様々な文化と背景を通して普遍的なメッセージが受け容れられるような状態を作り出すことになるのか、という点である。こうした受容は、実質的な問題自体のレベルではなく、それら実質問題がいかにして正当化されるか、というレベルでの受容でなければならない。つまり、単に具体的な

問題、例えば死の基準を判断する方法（すなわち、脳又は心臓の機能の停止が死の宣告の決定的な要素であるかどうか）のレベルにのみ留まるのではなく、そうした死の宣告自体の背景にある理由（すなわち、脳は心と魂の座であるがゆえに、それが死の基準の決定的要素である）のレベルにおいても、合意できなければならない。ニーとキャンベルの利点は、この合意に至るために、必ずしもみんながカントやその他の自由主義哲学者の理由づけに従うことを求めなかった点にある。結局のところ、この二人は、これら人権尊重のような普遍的なメッセージを支持するために、それぞれの知的伝統の源泉に立ち返るよう求めている。それでもなお、厄介が付きまとう。仮にこうした普遍的メッセージが支持されるとしても、それと相容れない他のメッセージと出会う時にはどうなるのか、ということである。仮に、不平等が根深く価値に位置付けられているある文化の知的伝統があって、伝統的な信念を大幅に再解釈しなければ個人の平等という自由主義的メッセージと相容れないような場合を仮定してみよう。そうした場合には、あらゆる人に完全にかつ深く受け容れられている規範的判断という意味での真の「グローバルな」生命倫理という希望は、夢物語であるように思われる。

さて、われわれはここで問題の核心に来了。一方でわれわれには、坂本教授、森岡教授その他が主唱するように、今日の世界でわれわれが直面している厄介な生命倫理の挑戦に対する支持と創造の源泉を見出すために、自分たち自身の固有の知的伝統を振り返ってみよう呼びかける議論がある。彼らの試みは、結局のところ「これが私の伝統の述べていることだから、正しに違いない」という類のことだ、ということの意味するとして、相対主義的であると批判されてきた。しかし、このように整理してしまうことは、実際にはいかなる種類の議論も理論的根拠も排除してしまうことになる。しかも、いずれにしても坂本教授も森岡教授もこのような分類に同意するわけがない。自分たちの固有の文化的源泉に立ち返るのは罪ではない。多くの場合、それは、生命倫理がわれわれに提示している非常に困難な問題に直面する際に、われわれができる唯一のことであるにほかならない。

他方で、われわれは普遍主義側にも惹かれる。その理由は明白だ。われわれは同じ世界に住んでおり、われわれ世界市民は誰もが深くかつ全面的に相互につながっている。自分たちの固有の文化資源に立ち返ることは良いが、他の人

たちが何をしているか、周りを見回すことがなければ、グローバル共同体全体を見失い、そこから孤立し、切り離されてしまうことになる。最後には、普遍主義も相対主義も機能しなくなる。作用しているのは、その両者が混ぜ合わさったものか、又は何かその両者全体を凌駕するものに違いないのだ。

私は、こうした凌駕するもの、他の見方をすれば、二つの対立する極の混合として見えるものを示唆したいのである。私は *Asian Bioethics Review* の創刊号に書いた論文で、この問題についてひとつの考えを述べた。

「こうして、普遍主義・相対主義の論争を超えて進む方法は、ある生命倫理の実行（例えばインフォームド・コンセント）が正当化される様々な方法を許すことと、第一段階の判断（例えば、インフォームド・コンセントが実際に現場でどのように行われるか。）についての様々な考え方を許すこととを比較できることである。この比較は、終わりのない衝突、又はハンチントンの言葉を借りれば「文明の衝突」(Huntington, 1996) に終わってしまうものではない。なぜなら、インフォームド・コンセントがどのようになされるべきかを議論する場合に、議論の当事者たちには、インフォームド・コンセントが必要なこと、又は効果的な終末期医療が必要であることなどについての実質的な合意はすでにあるからである。文化におけるインフォームド・コンセントに関する議論は、これまでのところ、インフォームド・コンセントが必要かどうかではなく、インフォームド・コンセントがどのようにして受けられるべきか、という特定の問題である。⁽⁵⁾」

したがって、私の講演の題名の「新しい挑戦」はこの文章に由来する。この論文の中では私の考えを十分に論じることができなかったので、今回の機会をとらえて、それを述べてみたい。この論文の中で、私は、グローバル生命倫理において、普遍主義と個別主義（相対主義）の対峙を「乗り越える」必要を論じた。実際のところ、私はこの点についての議論はあまり意味がないと考えている。前述のように両者ともに長所と短所がある。現地の文化に立脚することは、現地の文化が生命倫理の判断をするに際しての基盤になりうるという利点

(5) Soraj Hongladarom, "Universalism and Particularism Debate in 'Asian Bioethics,'" *Asian Bioethics Review (Inaugural Edition)* December 2008: 1-14, p.11

があり、したがって現地の文化はわれわれが判断を下すにあたっての文化的環境の一部となる。しかし、あまりこれに固執しすぎると、他の文化がどのようなものであるかについての視線を見失い、孤立することになる。孤立は今日のグローバル社会において良いことではない。それゆえ、われわれは普遍主義も相対主義もいずれも回避することはできない、というのが私の固く信じるところである。われわれはこの両方を必要とする。そして私のような哲学者の役割はいかにしてこの二つが互いに矛盾しない形で共存できるかを探ることであろう。これは大変難しい。なぜなら、普遍主義と個別主義は本質的に互いに対立するからである。

われわれができるのは、この時点では試みになのであるが、両者を別々のレベルにおいて考えることだと思われる。私は別の論文でこの点を論じた⁽⁶⁾。ジョン・ロウルズの政治的自由主義に関する見解にヒントを得て、私は普遍主義が正当化レベルに、個別主義が第一段規範的判断レベルに位置付けられるべきであると論じた。その論文の中で私は、表面にある合意を見ることによってわれわれは普遍主義と個別主義を調和させることができる、と論じた。たとえば、二つの文化が脳死について何らかの合意ができたが、その理由づけについてはそれぞれ異なっていたと仮定しよう。これは殺人や不誠実のような本当に重大な問題である。どの文化でも、殺人にせよ不誠実にせよ、それを許す文化は見つからない。殺人は、戦争かそれに類するような事態では、必然的ではないが、許容されることがある、という人もいるかもしれない。しかし、殺人のための殺人はあらゆる文化において非難されているように思われる。不誠実や不実についても同じだ。この点で世界中の文化に普遍的な合意がある。これについては進化や生物学的な説明が可能である。家族や共同体に不実であれば、グループ全体を危機に陥れることになる。殺人ももちろん同じで、特にあなたが自分の共同体のメンバーを殺害した時は特にそうだ。不誠実や殺人に対して何の行動もとらないグループは永く生存することがかなわない。進化の過程は、こうしたグループを除外していこうとする。反対に、殺人や不誠実に制裁を用意しているグループは、他よりも永く生き残ることができ、遺伝的にも

(6) Soraj Hongladarom, "Asian Bioethics Revisited: What Is it? And Is There Such a Thing?," *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 14.6(2004): 194-197. Available at <http://www.eubios.info/EJ146/ej146c.htm>

子孫を増やすことができる。すべてのグループがこのような状態になることを私は願うが、そこでは何らかの普遍的な倫理規範を見出すことができる。雑誌 *Eubios* に 2004 年に発表した論文の中から私の表現を引用しよう。

「アジア的生命倫理があるためには、すなわちアジア文化の存在があるためには、満たさなければならない条件がある。周知のように「文化」は確定させるのが難しいことで有名である。アジアの中で相違点に焦点を当てると、実際に一つの共通点を見つけることも大変難しい。しかし、もし類似点に焦点を絞ると、アジア文化一般について語ることは正当であることになる。たとえば、西洋文化（これ自体が様々な国内的、地域的、民族的文化の集合体である。）と対比させてアジア文化を語る場合には、一般的にアジア的文化と定義できる何かがあることが前提である。アジアと西洋の視座を比較して一般化する場合には、こうした区別は申し分ない場合もあるであろう。例えば、アジア文化は西洋文化よりも共同体に価値を認めているというのがとくである。しかし、生命倫理が、具体的な判断をする際の実効的な指針や原則として認められる制度をいかに策定するかについて、実際の実務を行う場合には、アジア文化一般を論じることはあまり助けにならないし、逆に、たとえばタイ、ベトナム、その他のようにもっと現地レベルでの文化を見ることになろう。アジア文化一般ではあまり役立たないのは、次のような理由で明らかだ。たとえばタイの人々が ES 細胞研究に関する最善の行動形態について決定する場合に、他の文化で行われている決定をその正当化理由と共に研究することがよくある。しかし、タイの人々は、自分たちの地域の文化的環境に適合するか否かについて何も考えずにそのままそうした判断を下すことはできない。こうして、タイの人々は、他で入手できる、できない、にかかわらず、タイ自身の文化の諸要素、例えば上座部仏教やタイの歴史や伝統の特徴といった要素を考慮に入れることになる。しかしなお、タイの人々によって行われた決定は、他の文化で行われた決定と多かれ少なかれ一致している必要がある。そうでなければ、今日の世界で極めて重要なグローバル社会や共通の価値の意味を失うからである。しかし、そのような場合であったとしても、すでに述べたように、正当化の制度はタイ人特有の伝統と歴史に完全に帰属する

ことができるのである。(7)」

しかし、物事はそう簡単ではない。特に生命倫理においてはそうである。殺人を取りあげよう。殺すことはだれかを死に至らしめることである。しかし脳死の人はすでに死んでいるのだろうか。また循環に戻ってきてしまった。ここに真正の文化的差異がある。日本では、脳死の人は他の臓器がなお機能していれば本当に死んだとするべきではない、という意見がある。他の文化の人々の中には、その人は実際に死んでいる、と考える人もいる。それゆえ、ここには全く一致がない。私が10年前に書いたことを振り返ってみると、私のその当時の判断が楽観的過ぎたことが分かった。先ほど引用した部分で私は、文化が生命倫理のある具体的な事柄についての判断と共に表に現れてくる時に、また文化がそれぞれ別の文化ではその同じ問題についてどのように判断しているかを比較する時に、文化はお互いに他文化の行っている判断を見て、判断が互いにつながりあう傾向になる、と述べた。当時私は、文化はほとんど自然に互いに合意に至ることができると考えていたので、楽観的だったと思う。いま私自身で10年前に私が書いたことについて、前の私自身が楽観的過ぎたこと、また文化が行おうとしていることについて経験的な記述であったことを批判できる。しかし、その後の私の経験が一区切りを与えてくれた。私の書いたことがすべて間違っていたわけではない。概ね正しかったと思っている。しかし、私のその区切りは、諸国が国際的な場面に入ってくるときにかかわりあうことになる様々な利点を、政治的なことや楽しみのことなどとして経験してきたことに由来している。

ユネスコの生命倫理と人権に関する宣言は一つの好例である。これは、生命倫理に関するグローバルな指針を策定するために、世界中から学者や科学者が集まり、まさに理想的で最良の意図を反映した大変良い文書である。この文書は、世界人権宣言を背景にした考え方に基づく。人権宣言は、世界の加盟国すべてが人権の尊重と実現のための枠組みを作ったものである。ユネスコの宣言は人権文書と同じ拘束力を持つわけではないが、それでもそれらと同じ効果を持つよう試みている。人権は、世界のすべての国が明らかに受け容れている倫

(7) Soraj Hongladarom, "Asian Bioethics Revisited.", EJAIB, Vol. 14 (6) Nov. 2004, pp. 194 - 197

理的概念である。(それらが実際に実施されているか、単なるリップサービスかは、また別問題だ。)したがって、生命倫理と人権に関する世界宣言も、人権を生命倫理の表明の基礎にしているのだ。しかし、ユネスコの文書は法的拘束力がないこと(単にガイドラインである。)だけでなく、「空虚な」ものとしても批判されている。たとえば、世界で最も著名な生命倫理学者の一人トリスタム・エンゲルハートは、彼の著書『グローバル生命倫理：コンセンサスの崩壊 *Global Bioethics: The Collapse of Consensus* ⁽⁸⁾』の中で、「ユネスコ文書は、その諸原則の一般的な空虚さと現代を特徴づけている倫理的差異を十分に取り入れていないことが、その特徴である。 ⁽⁹⁾」と述べている。彼はまた、ユネスコ文書は、文書全体を貫く鍵となるコンセンサス概念に健全な道理を欠いている、とも述べる。エンゲルハートは、ユネスコ文書におけるコンセンサスと科学者たちが科学的な事項について合意に至るコンセンサスとを比較している。倫理的コンセンサスと科学的コンセンサスとは異なる、とエンゲルハートはいう。なぜなら、倫理的宣言が科学的宣言の持っている予測的力を持たないので、前者は常に論点先取型だからだという ⁽¹⁰⁾。私はこれはフェアなステートメントではないと考える。エンゲルハートは、全く異なる二つの文書を比較して、一方が他方と同じであるべきだ、と言っているのだから。倫理的声明と科学的声明は、周知のように、全く異なるものだ。一方はどのように行為が価値を与えられるのかを述べ、他方は経験的狀態を叙述し説明するものである。エンゲルハートが、科学的厳格さの基準でもって判断して、倫理的声明は「論点先取」型としているのは、それが究極的にその人固有の直観に依拠しているからである。しかし、多くの哲学・倫理の理論は、こうしたことが起こらないように目論まれている。カントは、おそらくもっとも影響力のある倫理学者だが、われわれすべての中にある理性はわれわれの倫理の分野での意見はバラバラではありえないことを保証している、と述べている。確かにカントは、第一段規範的判断については多くを語ってはず、その焦点はそうした第一段規範的判断がなされる態様にあてている。しかし、カントが語る態様でさえ、誰もが常に行うことができ又は行うことのできないような倫理的判断を強いている。たとえば、嘘を言うことはカントが述べているような態様と相いれない。重要な

(8) H. Tristram Engelhardt (Ed.), *Global Bioethics: The Collapse of Consensus* (Salem, MA: Scrivener, 2006).

(9) H. Tristram Engelhardt (Ed.), *Global Bioethics*, p. 3.

(10) H. Tristram Engelhardt (Ed.), *Global Bioethics*, pp. 6 - 7.

は、倫理にはある程度の客観性があり得るのであり、これがエンゲルハートが倫理的判断と科学的判断を同一レベルに見たときに彼が見逃した点である。

エンゲルハートが自分の本で述べているのは、生命倫理というコンセンサスは、世界のすべての文化をごちゃまぜにする可能性のあるグローバリゼーションの力のおかげで、崩壊してしまったということだ。彼の立場は、したがって、恥ずかしげのない個別主義者であり、もっとはっきり言えば明らかに反普遍主義者である。彼は生命倫理には普遍的な立ち位置はあり得ないとし、誰も自分の文化につながるか、そうでなければ他の文化に先導されているに違いないという。コンセンサスの崩壊は視点や立場の多すぎることによるものであり、いわばそれらすべてを一つの傘の下に置くことはできない。彼は特にユネスコの宣言が嫌いなようだ。彼がユネスコ宣言はほとんど空虚だと言ったことはすでに述べた。しかし、それとほぼ同時に、彼は宣言がいわば普遍的なメッセージの仮面を着て、適切な手続プロセスもなく生命倫理のアジェンダに滑り込んでいる、と見てもいる。宣言は彼にとっては、自分のアジェンダの中に国内ガイドラインや国内法として入れるべきものを持っている者たちと、宣言に入っていることが非道徳的か反人権的であると烙印を押されているものであることに同意しない者たちとの対抗線になるかもしれないのだ⁽¹¹⁾。エンゲルハートが宣言の中身は空虚でほとんど実質的な意味がないと主張しても、宣言自体は、彼の述べているこそこそしたところをほとんどどうすることもできない。にもかかわらず、エンゲルハートはこの本の中で、彼の論稿は「最近（2005年6月24日）ユネスコで作り上げられた生命倫理と人権に関する世界宣言を正当化するもっともらしさに対して特に対抗している⁽¹²⁾」と述べている。こうして、エンゲルハートがその本の中の諸論稿が道徳的相対主義を信奉するわけではないと述べていても、それらの論稿は、多くが倫理的判断を現地の文化の特殊性に基づかせる方向にあり、これは私が先述したことでよく似ている。

エンゲルハートのユネスコ宣言に対する批判は、いかに倫理的判断の違いが非常に浸透しており根深いものであるか、を示そうとした試みの一例である。しかし、それでもわれわれは同じ世界に住んでおり、きわめて多くの道徳的、

(11) H. Tristram Engelhardt (Ed.), *Global Bioethics*, p. 4.

(12) H. Tristram Engelhardt (Ed.), *Global Bioethics*, p. 6.

生命倫理的判断を実際には共有している。前に普遍的な人間の特徴の例として、誠実と殺人に対する制裁のことを述べた。誠実や共同体構成員の殺害禁止は強力な進化論的効果がある。すべての人間群は同じ生物学的特徴を共有しているため、倫理的判断の核はこうした進化的特徴に基づく結論付けられないわけにはいかない。いわば端の方で不一致はあるが、誠実や真実暴露は善であることに誰も同意している。しかし、端の方に行くと、特に先端医学技術が幅を利かせるところでは、はっきりしない状態がある。医師は、末期がんの最後の段階に苦しむ患者に対してあらゆることを知らせるべきなのだろうか、それとも医師は何らかのことを隠しておくべきなのか。仮に誰かの遺伝構造が疾患を発症するリスクの高い時、その事実は告げられるべきか。われわれには知らされないでいる権利があるのか。これらの問題は実質的な問題で、広く議論されるべきものである。これらの点については完全な合意は出来上がっていないと思われる。しかし、そのことは、われわれ自身の倫理的判断が本質的に多様であることを必ずしも意味しない。核心はここにある。いかなる文化であっても、殺人は、たまたま殺そうと感じて殺す時も、また信頼されていた友人を殺す時も、悪なのである。

エンゲルハートの本が唯一のグローバル生命倫理の本ではない。新しい本が最近出版された。ヘンク・テン・ハーフェとバート・ゴールダイন編集の『グローバル生命倫理ハンドブック⁽¹³⁾』である。ヘンク・テン・ハーフェはユネスコの生命倫理の中心人物である。それゆえ、グローバル生命倫理の性質やユネスコ宣言の重要性に対して異なるアプローチをとっていることは驚くには当たらない。ユネスコ宣言を非難するのではなく、この本は最初から宣言の諸規定が基盤になっており、各章はそれに基づいている。同じような題名でありながらこれほど異なる取り扱いをしている別々の2つの本は他にはないであろう。

『グローバル生命倫理ハンドブック』の主な目標は、編者たち（テン・ハーフェとゴールダイン）が「輸出と発明の物語」⁽¹⁴⁾と呼んでいる見解と戦うことである。輸出の物語によれば、生命倫理は西洋に起源をもち、西洋の文化の外

(13) Henk ten Have and Bert Gordijn (Eds.), *Handbook of Global Bioethics* (Springer, 2013).

(14) Henk ten Have and Bert Gordijn, *Handbook*, pp. 3 - 4.

側へ輸出されまた強制された。生命倫理が輸出された相手先の文化的伝統や背景には何の注意も感受性も払われなかった。西洋からの成果と指針で十分であった。ここで思い出すのは、脳死基準は、それが米国から到来し、公式の医師と倫理専門家のグループによって承認されたがために正しいもの、といったような思考様式であった。それゆえ、それ以上議論する必要がなかった。そして、発明の物語によれば、生命倫理は西洋において西洋の知的環境の中で発明された。そのため、ちょうどハンバーガーやアップルパイと同じように「西洋のもの」であった⁽¹⁵⁾。ハンバーガーが世界中に輸出されたように、ある意味でこれは、世界全体が西洋になったということを意味していた。テン・ハーフェとゴールダインにとって、生命倫理を文化的とか地域的といった形容詞をつけて語ろうとすることは、彼らの言葉によれば、「アジア的生命倫理とヨーロッパ的生命倫理、そして地中海的生命倫理、フランス的生命倫理、そして多分ブルゴーニュ的生命倫理」⁽¹⁶⁾ということになり、それは本質的に生命倫理を分割して行つて、普遍的生命倫理が見えないようになる試みだった。テン・ハーフェとゴールダインによれば、生命倫理における文化的相違を強調するのは、逆説的なことであるが、これらの物語の双方に賛成する人たちである⁽¹⁷⁾。逆説的だというのは、一方で、これらの物語を支持する人たちが、生命倫理が西洋固有のものであって、そこで世界中へ輸出されたと考えるのに対して、他方で、同じ彼らがまた、文化的相違は突き崩すことができない、と主張するからである。その結果、文化の間で乗り越えることのできない相違があるのであれば、非西洋文化が生命倫理を受け入れるには、西洋が提供するものを受け容れ、自分たちの固有の文化を忘れ去らねばならないことになる。そうでなければ、彼らが真の生命倫理を手に入れることはないからである。

私は、テン・ハーフェとゴールダインの見解に多くの共感するものがある。それは、私が何ほどここれまでユネスコに関わってきたからというのではなく、哲学的に言って、彼らの方が、前述のようなエンゲルハートの提唱する立場よりはずっと健全だからである。私の論はすぐ後で説明するが、その前に、エンゲルハート教授が、生命倫理について普遍性を主張する者は政治的な意図

(15) Henk ten Have and Bert Gordijn, *Handbook*, pp. 3 – 5.

(16) Henk ten Have and Bert Gordijn, *Handbook*, p. 4.

(17) Henk ten Have and Bert Gordijn, *Handbook*, pp. 4 – 5.

がある、と明確に述べていることを指摘しておきたいと思う。つまり、彼の主張を道徳的でないとか普遍的でないとしてはねつける意図がある、と彼はいう。しかし、乗り越えようのない文化的相違を主張する人たちも、彼ら自身の政治的意図を持っているように見える。つまり、文化的相違が乗り越えられない性質のものであることを強調することによって、そのように主張する人たちが多くの人たちの主張することへの呼びかけに抵抗しようとする意図なのである。「コンセンサス」はでっち上げであり、グローバル共同体の中に分裂を生じさせることにしか役立たない、と述べることによって、ある一つのグループが多数派の意向に従うよう強いられたくない、ということの意味しているように思われる。ここに至ってわれわれは、倫理が政治に貶められていることが分かる。加えて、先述のように、エンゲルハートは、ユネスコの宣言が、空虚だとは言わないまでも、内容の薄いものであるといいつつ、他方で宣言はその固有のそそり立つような意図を隠した普遍的規範を含んでいる、とも述べている。どうすればそうした空虚なものがそそり立つようなものであることができるのか、理解し難い。なぜなら、宣言の多くの規定はかなり広い解釈の幅を残しており、したがって、何か特定の意図を全世界に押し付けるという意味でのそそり立つようなものであることは、ほとんど不可能だからである。

宣言の中でエンゲルハートとテン・ハーフェの見解が異なる具体的な点を見てみよう。宣言の特徴の一つは、人間の自律と尊厳の強調である。宣言第 10 条は次のように規定する。

「すべての人は尊厳と権利において基本的に平等で尊重されなければならない。それゆえ公正かつ衡平に取り扱われなければならない。」⁽¹⁸⁾

エンゲルハートにとって、これは中身の薄い、ほとんど何も意味のない声明である。地域の文化的伝統の具体的な内容を見れば、第 10 条の文言は非常に幅の広い筆で塗りあげたもので、あまりに大きすぎて実際は役に立たないものであることがわかる。エンゲルハートは、第 10 条の言葉遣い（実際には彼はそのすぐ近くの条文である第 12 条についてコメントしているのだが、意味す

(18) UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights. Available at http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (retrieved October 9, 2013).

るところは同じである。)が漠然とした形であり、ここに遣われている言葉が他の生命倫理の見解と合致させようとしている、と述べることによって、それを読んだ人たちの中に警鐘を鳴らすものだ⁽¹⁹⁾、というのである。しかし、この規定は、この宣言の最も重要な点であり存在理由なのだ。この条文は他の生命倫理の諸見解をこれに合わせようとするものである。エンゲルハートにとっては、これは抵抗するべきものだが、宣言を作った者たちにとって、これこそ主張するべきことなのである。

第10条の規定は、繰り返すが、「すべての人は尊厳と権利において基本的に平等で尊重されなければならない、それゆえ公正かつ衡平に取り扱われなければならない。」と述べている。おそらく、ここで論議になるのは、「尊厳」という言葉であろう。実際、人間の尊厳の概念が生命倫理の言説の中では役に立たない、と主張する数多くの文献が出ている。ここでは、この種の文献については詳述せず、エンゲルハートが宣言の文言にあまりに多くを求めすぎているようだ、ということを描きつけておきたい。彼は、宣言の条文は抽象的に定められるべきではないと主張する。彼はおそらく、宣言は、その各条文の背後に理論と正当化がなければならないと考えているのであろう。しかし、それは不可能だ。なぜなら、このようなグローバルな文書においては、理論化や正当化の類は、そうした理論化を提示することが特定の文化的伝統に由来せざるを得ない、ということ意味することになるからである。そのようにしてしまえば、それはグローバルな文書ではなくなってしまう。宣言が発表されるに至るプロセスは、テン・ハーフェとゴールダインが著書の冒頭で明確に述べている。⁽²⁰⁾ 有識者たちが2年間かけて集中的に議論し、何度も修正や改訂を重ねているのは確かだが、しかし最後には総会で採択されている。テン・ハーフェは、この宣言の役割が生命倫理の諸事項についての一般的なグローバルなコンセンサスに道を開くものであることに楽観的である。対して、エンゲルハートはまったく悲観的である。彼の書物の題名『コンセンサスの崩壊』がそれをすべて言い尽くしている。

もう一つ述べたいことがある。エンゲルハートはユネスコ宣言の文言があま

(19) H. Tristram Engelhardt, *Global Bioethics*, p. 4.

(20) Henk ten Have and Bert Gordijn, "Global Bioethics," in *Handbook*, pp. 3 - 18.

りに曖昧だという。しかし、宣言の諸条文に定められた規定を実際の状況で実現することは、それ自体が重要な成果である。第 10 条は尊厳と権利の平等について述べている。これは西洋では所与のものと考えられるが、発展途上国の多くでは、特に僭主制や専制の下で苦しむ諸国においては、実際の真の尊厳と権利の平等はまさに重要な成果なのだ。医療ケアは私の国タイでも最近数年で非常に改善されてきた。特に質の高い医療ケアへのアクセスについてそれが言える。タイの人々には一般に、わずか 20 年前と比べても、質の高い医療ケアへのアクセスを得るチャンスが改善されている。しかし、重要なのは、タイの人達が、自分たちも実際に権利をもち、それぞれのタイ人が、人間として互いに平等な権利と平等な尊厳をもっている、と認識し始めたということである。ほんの二、三十年前まではこうした意識は殆どなかった。貧しい村人たちは、都市に住むエリートたちと較べて不平等な地位にあることは運命だ、と受け容れていた。しかし、いまでは彼らは、自分たちも市民であり、都市に住む人たちと法的・政治的権利について同じ地位を享有していることを認識している。これらの権利は、もちろん、十分な医療ケアへの権利を含む。このことはタイの社会における主要な変化であると私は考えている。第 10 条の規定は、権利と尊厳に関してすべての人の基本的平等を強調しており、まさに正しい位置に置かれている。したがって、宣言の文言一般が空虚であるというエンゲルハートの評価には全く賛成できない。さらにテン・ハーフェとゴールダインは、自分たちがグローバル生命倫理と考えるものの中には、医療や保健医療産業がグローバル化している今日に生じる諸問題も含んでいなければならない、という。医薬品や医療へのアクセスの不平等や多国間臨床研究における不平等な力関係、その他の諸問題が、医療のグローバル化の結果として生じてきている。これらの問題はグローバル化と共に生まれている本質的な問題である。それゆえ、グローバル生命倫理は、普遍主義と個別主義の間の倫理的哲学的論争のみに成り立っているわけではないのである。

それでは、今のところは何が言えるのであろうか。私はここでアジア的生命倫理とグローバル生命倫理に関して近年に出版された優れた論稿を批評してきた。題名に「グローバル生命倫理」を含んでいる 2 つの主要な論稿は、この問題について互いに全く異なった見解をもっている。エンゲルハートは、グローバル生命倫理について、互いに異なり歩み寄り不可能なモザイクとみる。他方で、テン・ハーフェとゴールダインが強調するのは、正にその反対である。一

方にとってグローバル生命倫理とは、無数のさまざまに異なり相矛盾する視点を意味する集合的名称だが、他方にとっては、表面的には異なっても深部では互いに矛盾のない諸見解からなる統一体のことを指す、共通の名称である。何を「グローバル生命倫理」というか、に関するこの緊張関係が、今しばらくの間は論争の題材を規定するであろう。確かに、エンゲルハートもテン・ハーフェとゴールダインも双方とも、それぞれ自分の見解の限界を認識している。エンゲルハートは、自分の見解は相対主義ではないといい、テン・ハーフェとゴールダインは、多くの文化や議論に基づくさまざまな生命倫理の間では重要な実質的相違点があることを認めている。にもかかわらず、彼らの主たる方向は明白である。

それゆえ、この節の結論としては、アジア的生命倫理は、私がいま概要を述べたグローバル生命倫理に関する議論と非常に密接に結びついている。エンゲルハートにとっては、アジア的生命倫理は今ここにあり、文化を越えて議論をする余地はほとんどない。他方で、テン・ハーフェとゴールダインにとっては、「アジア的」生命倫理とか「地中海的」生命倫理について語ることはほとんど意味がない。強調点は、尊厳と権利における基本的平等について述べたのと同じく、普遍的側面にある。

私は、倫理と文化の問題がすべての哲学者の満足のいくような形で解決できるとは思っていない。それは確かに重要な問題ではあるが、もし選ばねばならないとすれば、われわれはたぶんエンゲルハートの考え方よりもテン・ハーフェとゴールダインを選ぶべきであろう。しかし、それは必ずしも一貫していなければならないということではない。われわれの固有の立場の特殊性や唯一性を振り返って強調することが正しいような状況、例えば全体を統一しようとする力が攻撃的に働く場合に、それに対抗して自らのアイデンティティを主張しようとする時のような状況が生じる場合がある。しかし、主には、われわれは普遍主義的な道をたどるべきだと考える。われわれは、時にわれわれ自身の特徴的な差異を強調する。しかし、われわれはこの常に接近しつつあるグローバル化した社会に今まで以上に一緒に緊密に暮らしていかなければならない。多くの場合にわれわれは、普遍主義的な道に従い、われわれがそこで一緒に暮らすことのできる共通の価値と目標を探すことになるであろう。

それゆえ、これがアジア的生命倫理における新しい方向を示している。これは、グローバル生命倫理の一部であり、差異と共通性が強調されなければならない。われわれは実際に両方の考え方が必要である。差異を強調することは、アジア的文化のユニークさとアジア的文化がグローバルな議論に貢献できることを強調することになる。脳死に関する日本の態度の例は、アジアや日本の文化がこのグローバルな議論に大きな貢献をすることができることを示している。私の場合でいえば、タイの文化は仏教に多くを負っているので、私の同僚や私は、多くの生命倫理の問題について、仏教の教えと関連させて論文を書いてきた。こうした試みはグローバル生命倫理の活動の中にのみに留まるものではない。それによって日本やタイの文化の周りに壁を作り、そのいずれも独特のものであって、調和がとれない、と言い続けようと考えているわけではない。そうすることがグローバル生命倫理の中身であるとは思わない。それどころか、脳死についての日本人の態度を見たり、さまざまな生命倫理問題について仏教がどう述べているかを見ることは、自分たちの文化の外にある者に自分たちの立場を理解させる目的で行われるものである。他者を納得させることは大変重要である。われわれが日本の生命倫理やタイ的生命倫理を行うとき、その目的は単に日本人やタイ人が考えていることを示すだけではなく、なぜ他の人達も同じように考えるべきなのかを示すことにある。日本人の態度を説明しようとする人たちは、なぜ脳死基準に欠点があり、したがって改訂するべきだと考えるのか、についての議論を提供している。議論を提供することによって、生命倫理学者達は世界的な場での生命倫理の議論に入ることになるのだ。そうすることによって、論理と主張とを律する普遍的な規則を受け容れる。これが、本質的問題と併せて、グローバル生命倫理を構成している実体である。

〔訳者あとがき〕

本稿は、日本生命倫理学会が国際交流事業の一環で招聘したソラージ・ホングラダロム教授により 2013 年 10 月 18 日（金）に早稲田大学比較法研究所において甲斐克則教授の司会の下に行われた講演の邦語訳である。ソラージ教授は、アジアを代表する哲学・倫理学者で、世界的にも著名で、アジア生命倫理学会副会長を務めたこともある。とくに医学・生命科学を含む科学技術の倫理に造詣が深い。

本講演冒頭にも言及されているように、訳者位田は科学技術振興調整費によ

る研究「アジアにおける生命倫理の対話と普及」(2001～2003)を主宰し、2003年にアジアを中心に17カ国34名の外国人研究者及び実務家を招聘して「アジア生命倫理京都会議」を開いた。そこでの主題の一つが正に本講演のテーマであり、ソラージ教授はそこで「アジア的生命倫理」についての発表を行った(この研究報告書の入手は同志社大学位田隆一まで申し出られたい)。それゆえ本講演は訳者にとっても感銘深いものがあった。この京都会議でのコンセンサスは、アジア的というには余りにもアジアが多様であること、しかし、少なくとも「非西洋的」生命倫理観や価値観があること、であったと言える。ソラージ教授の講演は、これを、エンゲルハートとテンハーフェ/ゴールダインとを対峙させつつ、タイの状況も踏まえながら、理論的・实际的に解き明かし、独自の論を展開したものである。

なお、この講演は、同月16日(水)に同志社大学、21日(月)に熊本大学でも行われ、それぞれ出席者との間で活発な質疑応答や討論が行われた。本講演につき便宜をいただいた早稲田大学比較法研究所及び甲斐克則教授に厚く御礼申し上げる。