

# いのちの尊さをめぐる一考察

— 宗教的生命観の現代的意義 —

保 呂 篤 彦

## 《要旨》

特に近代以降、「いのち」を「物体」「物質」に還元して理解する傾向が支配的である。このような「いのち」理解は、20世紀後半に形成された「バイオエシックス」の諸理論などの中にも潜んでおり、生き生きとした「いのち」を抑圧するような現代社会のネガティブな諸現象として表われていると考えることができる。

このような「いのち」理解は現代人の思考に深く染み込んでいるため、それが問題であることすら見過ごされがちではあるが、この「いのち」理解の批判になりうるような別の「いのち」理解が、古代の哲学者であるアリストテレスの「エネルゲイア」の思想のうちにもすでに見られる。そして、このもう一つの「いのち」理解は、キリスト教や仏教などの「宗教」の「いのち」理解に通じており、その何れもが、現代の「いのち」理解の見直しに寄与するという大きな意義を担っている。

## 《キーワード》

いのち（生、命、生命）、バイオエシックス、目的合理性、アリストテレス、キーネーシス、エネルゲイア、宗教（キリスト教、仏教）、思い煩い（メリムネー）、真の自己

## はじめに

「いのち（命）」「生」「生命」など、ニュアンスの異なる概念が日本

語には複数ある。これらの相違の分析も重要な課題であろうが<sup>(1)</sup>、本稿では、さしあたり、これらの概念を区別せずに用いることにする。

ただ、ここで特に強調しておきたいのは、本稿で用いる「いのち」や「生」「生命」といった概念が、近代科学が対象としてきた「物」「物体」「物質」といったものに還元されない何かを意味するものであるということである。特に近代になってからは、物理学の成功を背景にして、生き物もまた有機物から構成された機械であるという近代科学的な理解が一般化し、人間もまた単なる生き物として見られた場合には、そのような機械としての「物体」にはほかならないということが常識化した。「精神」と呼ばれる何ものかが人間にのみ残され、人間と他の生き物との共通の基盤であった「いのち」や「生」「生命」は、「物質」「物体」に還元されるべきものとされたかのように思われる。

本稿は、「いのち」「生」「生命」のこのような「物体」化、「物質」化が、私たちに何をもたらしたのかを見定め、哲学思想と宗教の「いのち」理解のなかに、その克服・超克の途を求めようとするものである。

## 1 現代を支配する生命観

「バイオエシックス (bioethics)」という言葉は、造語であるが、一見この言葉の成り立ちから「生命」一般をめぐる倫理 (学) を広く意味するように思われるかもしれない。しかしながら、実は、「バイオエシックス」は、1970年代の英語圏、とりわけアメリカ合衆国で主として医療に関わる諸問題を解決するために発展した、一つの特殊な倫理学を指す言葉として、確立されたものである。つまり、この学問は、アメリカ合衆国がその典型であるような近代的な高度産業化社会において特に有力な生命観を背景にして成立している可能性がある。

そこで、まず、この「バイオエシックス」という学問を分析することで、私たちの生きる現代において支配的な「生命」観ないし「いのち」理解を摘出してみたい。

## 1. 1 「バイオエシックス」の誕生と意義<sup>(2)</sup>

まず、なぜ「バイオエシックス」という新しい学問が要求されるようになったのであろうか。「バイオエシックス」以前にも医療の現場を支配する伝統的倫理思想が存在した。それは有名な「ヒポクラテスの誓い」に代表されるような倫理観であり、原則的に医師集団の職業倫理であって、「パターナリズム (paternalism)」（父親的温情主義）の色彩が濃く、安楽死や人工妊娠中絶などには概ね否定的であった。

ところが、1960年代になると、アメリカ合衆国では、それまで支配的であった WASP (White Anglo-Saxon Protestant) の一元的価値観が揺らぎ始め、その表われとして公民権運動やフェミニズムが台頭し始める。さらに消費者運動の興隆などにより、医師-患者関係の理解にも変化が表われ、それぞれをサービス提供者と消費者とに擬えるような見方も広がるようになった。こうしたなか、「患者の権利章典」(1972年) が定められるなどして、医療現場でも「インフォームド・コンセント」(「説明」と「合意」) が重視されるようになった。このような変化により、上述の伝統的医療倫理に変わる新しい倫理思想が求められるようになったのは必然であったと思われる。

さらに、医療現場の変化もこれを後押しすることになった。まず、医療そのものの発達と経済的な豊かさの実現を通して、主要な疾病の性格が大きく変化した。つまり、医療行為の対象の中心は感染症から成人病に変わり、医療の課題の中心も短期的に実現される治癒から長期に及ぶ病状の維持管理へと移行した。そして、それとともに、従来の「パターナリズム」の限界が露呈されることになった。さらに、人工呼吸器や出生前診断の技術、さまざまな新しい生殖技術など、高度な先端医療技術が開発されることによって、それまで存在しなかった倫理的問題（人工呼吸器の取り外し、代理母問題、余剰胚の取り扱い、オーダー・メイド・ベイビーなど）が発生し、伝統的な医療倫理思想ではこれらを適切に扱えないことが自覚されるようになった。「バイオエシックス」は、伝統的医療倫理のこのような行き詰まりを打開するために求められたものであり、この状況でそれが重要な意義を担ってきたことは間違いない。

## 1. 2 「バイオエシックス」の背景にある生命観

それでは、こうして生まれた「バイオエシックス」はどのような「生命」観を有しているのであろうか。それは、この学問において展開されてきた主要理論にも表われていると考えてよかろう。もちろん「バイオエシックス」を実際に営むのは、医療関係者や哲学者などの個々の「バイオエシシスト (bioethicist)」たちであるから、その理論も当然多様である。しかしながら、多くの「バイオエシシスト」が依拠してきた基礎的な理論や思想として、《個人の自由の尊重 (自己決定権の重視)》、《「パーソン (person)」理論》、《功利主義 (功利原理の重視)》などを挙げても差し支えなからう<sup>(3)</sup>。ここでは、これらの理論それぞれの詳細を説明することはできないが、その基礎にある共通の「生命」観と、それを基にした相互の結びつきを確認しておきたい。

まず、古典的な功利主義者であるベンサム (Jeremy Bentham, 1748-1832) によれば、「苦痛と快楽という二人の主権者」だけが私たちに何をしなければならないかを決定し指示するという。私たち人間の判断も行為も、これらから逃れることはできない<sup>(4)</sup>。しかし、それでは私たちに「自己決定」の「自由」などないのであろうか。「苦痛と快楽」は「感覚」でしかないが、これを超える「知性」や「理性」といった、いわば上位の能力が人間には具わっているのではないか。

そのような能力に関する功利主義者の理解に大きく影響したのはヒューム (David Hume, 1711-1776) の思想である。彼は「自殺について」という論文において、自殺が罪にならないと主張しているが、その際、それが「理性」に反するものでないことを論じている。彼によれば、「目的」を設定するのは「欲求」であって、「理性」はそのようにして設定された「目的」を実現するための知識を与えるにすぎない。したがって、「欲求」が自殺を欲して、それを「目的」として設定したならば、「目的」となった自殺それ自体が「理性的」であるかどうかという問いはもはや意味をもたない。「理性」とは、このように「目的」に達するまでの「手段」を整える能力、つまり「目的合理性」でしかない

というのがヒュームの考え方である。「目的」をできるだけ「効率的」に達成するための「手段」を選び、整える能力こそが「理性」であるというわけである<sup>(5)</sup>。このような「理性」観は、功利主義者はもとより、「バイオエシスト」の間でも有力である。

自己決定権の重視と「パーソン」理論、「目的合理性」（設定された「目的」の「効率的」実現の追求）は実はそれぞれ結びついている。まず、「パーソン」とはまさに「自己決定」能力を有する主体のことである。しかし、上述のことから、その「自己決定」の内容は、「苦痛と快楽」に基づく主体の選好次第であり、その内容が本当に「理性的」であるかどうかといった吟味はなされない。欲求の設定した「目的」について「理性」はもはや何も言えない。ただその実現のために最も「効率的」な「手段」を示すことだけが「理性」の仕事になる。ここには、ある一貫した「いのち」観があると見えよう。

この「いのち」観は、「バイオエシックス」が対象として取り組む医療倫理問題を生みだしてきた一般的背景とも元々結びついている。つまり、誰も、もっと長く生きたいという生存への欲求をもつ。しかし、真に欲求され選好されるのは、「単なる生存」ではなく「好ましい生存」（本稿の後述の内容との関係で、敢えて「よき生」とは言わないでおく）である。そして、そのためにも「単なる生存」がまず志向される。この「好ましい生存」も「単なる生存」なしには成り立ちえないからである。しかし、「単なる生存」と見なされるもの、つまり、より長い生存が達成されても、「好ましい生」の方が達成されないケースも出てくる。安楽死や脳死・臓器移植は、この両者の不均衡を調停しようという試みである。こうした動きは、「生」と「死」を自らの意図のとおり設計し、コントロールしようという構想によって推進されている。「好ましい生」を意図し、コントロールするのは通常的能力をもつ成人、つまり「パーソン」であるから、その選択に事態の解決を委ねるといふ「バイオエシックス」の措置は、一連の経過から自然に帰着するところであろう（本人の決定による自発的安楽死なども、この構想から最も支障なく帰結するケースであろう）。

ところが、この構想は同時に、人生の設計者という資格から外れた

存在を、すべて「パーソン」の人生設計の中に組みこんで処遇していくことに通じてもいる。脳死者からの臓器移植は「非パーソン」によって「パーソン」を救うことにほかならないし、選択的な人工妊娠中絶や新しい生殖技術によって可能になった、生まれてくる子どもの質の選択も、「パーソン」である親の人生計画をいっそう確実にするものにほかならない。それどころか、処遇される対象は、最近の先端医療技術によって生じた存在のみではなく、重度の認知症患者や障害者にまで広がっていく可能性がある。

このような「パーソン」は、もっぱら「好ましい生存」を思い描き、「目的」を設定し、その実現を阻む要素をできるだけ排除するとともに、それを実現する「手段」をできる限り整備して「効率的」に生きようとする存在でもある。(それゆえ、この「パーソン」が思い描く「好ましい生存」とは、まさに自分自身がそうであるような「規格化」され、「計量化」され、「効率的」になった「生」ということになるであろう。)これは、まさにヒュームの「理性」概念が示唆していた「生命」観であろうが、しかし、人間の一面のみを拡大して作られたものであろう。このような「パーソン」中心主義的な人間理解が偏ったものであるならば、それは「非パーソン」のみならず「パーソン」である人間をもまた抑圧する面をもつはずである<sup>(6)</sup>。

### 1. 3 現代社会におけるその表われ

「バイオエシックス」の基底をなすような「目的合理性」の追求という思想自体は、本能の軛から多くの局面で解放された人間が生物としての生命を維持する上で不可欠なものであり、さらに現代の競争社会、経済生活においてその重要性はますます大きくなっている。私たちは、経済活動や研究活動のような社会活動に従事している限り、確かに「効率的」であることに高い価値を認めざるをえない。それゆえ、それ自体を排除することなどできないし、その必要もあるまい。それは、多くの局面で、私たちの「いのち」を豊かにするのにたしかに役立つのである。

しかしながら、私たちの日常生活のなかには、このような「効率的」な設計を拒み、裏切り、許さないものがある。「死」、「病」、「事故」、「老い」などがそうであり、これらは周到な人生設計を根底から破壊してしまう。「効率的」に人生を設計しようとする限り、「予想可能性」の程度を引き下げ、「効率性」を阻害するものは邪魔なものとして排除されるか、何らかの仕方で「予想可能性」、「規格化」、「効率性」といったもののなかに回収されるほかないであろう。

そして、現に、現代の高度産業化社会を生きる人間の間では、一般に、「死」や「老い」や「病氣」は日常生活から排除されているように見える。つまり、「死」は、そのありのままの姿を様式化された儀式の内に隠蔽され、その現場がもっぱら病院等の特別の施設に閉じこめられることによって現実感を奪われている。「いのち」や「生命」が「目的合理性」という視点で捉えられている限りにおいて、「死」は「いのち」との関係において適切な位置を占めることがない。「死」は目的追求の終焉にほかならず、医療従事者にとっての敗北以外の何ものでもなくなるであろう。「目的合理性」という視点で捉えられる「いのち」の終焉としての「死」は、このような「いのち」理解が一般化している社会では、隠蔽され、一般の人間の目の届かないところで密かに処理されるほかに、現代社会においても現実にもそのように処理されていると言えるであろう。「病氣」や「老い」も同様に、病人や老人が特別の施設のなかに隔離されることで見えなくされてしまっている（「四門出遊」以前の釈尊！<sup>(7)</sup>）。つまり、それらはまるで私たちの日常ではないかのように仕組まれている。作家の青木新門が小説『納棺夫日記』において、また各地での講演において、繰り返し指摘し、問題視しているのは、まさにこのような現代の「いのち」理解とその表われであると言えるのではなからうか<sup>(8)</sup>。

また、障害の有無にかかわらず、子どもの存在も同様である。子どもは親にとって他者であり、親の意図するままには形成されない。彼らもまた、本来、大人の予測を超え、大人の思い通りにならない、「規格化」されない存在であるはずなのに、もっぱら既定の基準を満たすように管理教育によって強制され、平均的な像の中に回収されていく。管理教育も、「規格化」によって「予測可能性」を高め、「合理的」に自己の

人生計画を実現しようとする発想から出ているのである。そして、それによって子どもたちは本来の生命力を失い、無気力になっていくし、平均的な像への回収に耐えられない子どもたちは社会から脱落し、例えば不登校に陥ったりするのではなからうか。さらに、「いのち」を操作し、生まれてくる子の質を管理しようとする新しい技術も、同様の意図・望みによって生じているのであり、またそのようなもののゆえに是認される。上述のとおり、「目的合理性」の追求は、「予測可能性」やその一側面と考えられる「均一化」・「規格化」の推進を伴う。障害者を排除しようとする優生思想やオーダー・メイド・ベイビーといった発想は「均一化」・「規格化」への志向をはっきりと表わしている。

意図・計画・目的の実現、人生設計などが全面的に否定されるべきだと言うわけではもちろんない。そうではなく、ただ、そもそも計画できない要因が「人生」にはあるのであって、そのようなものこそが「人生」なのだということである。そして、その計画や設計が唯一のものとして硬直化すると、「生」そのものが、本人が自ら定めたと思っている「目的」を実現するための単なる「手段」として疎外されていかざるをえないということが自覚されるべきなのである。

## 2 生命観の別の可能性としてのアリストテレス

このような「いのち」理解は、おそらくすでに古代から存在し、ただ、特に近現代において一般化したものなのであろう。と言うのも、すでにアリストテレス (Aristotelēs, 384-322 BCE) が、このような「いのち」理解に対するアンチテーゼとなる「いのち」理解の一例を提示しているように思われるからである。そこで次に、「いのち」理解の別の可能性を探るため、「エネルゲイア」としての「いのち」というアリストテレスの思想を見てみよう。

### 2. 1 「キーネーシス」と「エネルゲイア」<sup>(9)</sup>

アリストテレスは、人間の行為のあり方を「キーネーシス」と「エネ



ルゲイア」という二つに大別している。彼は、「キーネーシス」の例として、「学ぶ」「歩く」「家を建てる」などを、また「エネルゲイア」の例として、「見る」「考える」「楽しむ」「よく生きる」などを挙げ、さらに、前者は厳密に言うと「行為ではない」あるいは少なくとも「完全な行為ではない」と言う。そして、アリストテレスは、これらの二つの行為のあり方の区分の規準として、互いに関連する次の諸点を挙げている<sup>(10)</sup>。

- 1) 「キーネーシス」は、その行為自体が目的ではない。目的はその行為の外にある。これに対して、「エネルゲイア」はそれ自身が目的であるか、あるいは目的が内在する。
- 2) 「キーネーシス」は現在と完了が乖離するが、「エネルゲイア」の場合、現在がそのまま完了である。
- 3) 「キーネーシス」は目的に到達するまで常に不完全で未完成であるが、「エネルゲイア」はいつも完全で完成されている。
- 4) 「キーネーシス」は時間の中にあるが、「エネルゲイア」はそうではない。
- 5) 「キーネーシス」は「どこからどこまで」という条件によって本質を規定されているが、「エネルゲイア」はそうではない。
- 6) 「キーネーシス」には速い遅いがあるが、「エネルゲイア」には速い遅いはない。

例えば、英語を「学ぶ」という行為は、1) その行為自体が「目的」ではなく、英語の読み書きや会話が自由にできるようになること、つまり英語の習得を「目的」としており、2) 当然、「学びつつある」現在と「学び終わった」完了とは乖離している。それゆえ、3) 英語の「学び」は「目的」である英語の習得に至るまでは常に不完全で未完成であり、そのように4) 時間のなかにあって、5) 学び始めから学び終わり（英語の習得）までという条件にその本質を規定されており、6) 「速く学ぶ（学び終える）」か「遅く学ぶ（学び終える）」かという相違があり、「速く学ぶ（学び終える）」方が当然よい。これに対して、例え

ば、「楽しむ」ということには、1) その外にそれと区別された「目的」があるわけではない。「目的」を言うなら、「楽しむ」ことそれ自体が「目的」であって、それ以外の「何のために楽しむのか」という問いは意味をなさないであろう。それゆえ2)「楽しんでいる」ということは既に「楽しんでしまっている」ということでもあり、現在がそのまま完了であって、両者は乖離せず、3) 常に完全で完成されている。したがって、4) 時間のなかにはなく、「どこからどこまで」という条件に本質を規定されておらず、6) 当然、「速く楽しむ(楽しみ終わる)」「遅く楽しむ(楽しみ終わる)」などということもありえない。

特に後半の諸点から十分に見て取れるように、「キーネーシス」が、どれだけのことをどれだけ期間に為し終えたかが重要になるような性質のものとして、「効率」重視の「目的合理性」の視点と不可分な行為であるのに対して、「エネルゲイア」の方は、「効率性」や「目的合理性」の視点を越えた営みである。前者が「物体」の運動に還元されるような性質をもつものに対して、後者はこれと対照的な、「心」や「精神」、そして「いのち」の活動を表現しているのである。

## 2. 2 「エネルゲイア」としての「いのち」

ところで、このように見てくると、人間のすべての行為(アリストテレスが「不完全なもの」とするものを含めて)が「キーネーシス」か「エネルゲイア」の何れかに分類できるかのように思われるかもしれない。しかし、人間のある行為(例えば、「歩く」や「学ぶ」)が「物体」の運動に還元され、別の行為(例えば「見る」や「考える」)が「心」や「いのち」の活動であるなどということがありうるであろうか。おそらくそのようなことはない。藤沢令夫も言うとおり、この区別は「行為の種類分けによる区別ではない」。「問題は、それぞれの行為のあり方・為され方にある」<sup>(41)</sup>。「歩く」という同じ行為が「通学」において為された場合と「散歩」として為された場合とを比較しつつ考えれば、同じ「歩く」が「キーネーシス」「エネルゲイア」、両方の「あり方・為され方」をすることが分かるであろう。

このことは、アリストテレスが「エネルゲイア」の例として「よく生きる」ということを掲げている点により明確に表われているであろう。「生きる」ということ、つまり「いのち」自体は、「キーネーシス」と「エネルゲイア」との何れか一方に一義的に分類できるようなものではない。「よく生きる」ということがある以上、「よくない」生き方、「いのち」の「よくない」あり方があるということであり、「生」は「よき生」にも「あしき生」にもなりうる。そして、「いのち」のよいあり方が、「エネルゲイア」として「生きる」ということであり、「いのち」のよくないあり方が、生を「キーネーシス」とするような「生き方」だというのが、(はっきり述べられてはいないが)アリストテレスの考えであると言えよう。「いのち」ないし「人生」そのものが、「目的合理性」の視点で捉えられ、「効率性」を追求するものとなるとき、そのような「いのち」「人生」はその本来の姿からかけ離れた、「いのち」ならざるものになりさがる。「目的合理性」と「効率性」の視点を(それゆえ時間を)超越した「エネルゲイア」としての「いのち」こそ、本来の「いのち」であり、「よく生きる」ということなのである。

ここで、ひとつ注意しておきたいのは、ここで「よく生きる」と言われていることが、「バイオエシックス」で言われる「生命の質」「生活の質」(英語ではどちらも、Quality of Life)を念頭に置いた「よい生」(本稿では先にこれを「好ましい生」と呼んだ)と(現実において重なるところがあるとしても)決して同じものではないということである。(「キーネーシス」としての「生」と「エネルゲイア」としての「生」という区分は、「単なる生存(質の低い生)」と「好ましい生(質の高い生)」という区分と重ならない。)私たちは多忙な現代社会のなかで仕事に追われ、また自らの設定した「幸福」という目標を目指して生きること、自らの「いのち」を「キーネーシス」化してしまうことがあるに違いない。しかしそれは、「バイオエシックス」の「いのち」理解に代表される、現代において支配的な「いのち」理解において「質の低い生」として理解されるわけではない。アリストテレスの「いのち」理解は、現代を生きる私たちにおいて支配的な「いのち」理解とは異なった視点を有しており、その視点から、私たちに自らの「いのち」理解の再検討を迫るよ

うな性格をもっているわけである。《「生命の尊厳 (dignity of life)」「生命の神聖性 (sanctity of life)」「いのち」の尊さか「生命の質」か》という二者択一の問題と、この「エネルゲイア」の「いのち」理解とは次元を異にするのである。

また、この「いのち」理解は、人間の「いのち」のみが特別で、それのみが「尊厳」や「神聖性」をもつのかどうかといった問題をも超えている。確かに、藤沢令夫の指摘するとおり、アリストテレスは、「直接的には、人間の生き方や行為のあり方の問題」との関連において「エネルゲイア」を論じているので<sup>(12)</sup>、この「エネルゲイア」としての「いのち」という理解はもっぱら人間の「いのち」にのみ当て嵌まるものであって、「よく生きる」ことができるのは人間だけであると考えなければならないかのように思われるかもしれない。しかしながら、実はそうではない。鬼界彰夫が適切に指摘しているように、むしろ「いのち」一般の本来のあり方こそが「エネルゲイア」なのであって、人間以外の生き物にはそこから逸脱してしまう可能性・危険性がないだけである<sup>(13)</sup>。人間だけが、そのような逸脱の可能性を手に入れてしまったのであり、この点において人間は特別な存在である。しかし、だからと言って、人間の「いのち」だけが尊く神聖なのではなく、「いのち」一般が尊いのであるが、「いのち」本来のあり方からの逸脱の可能性（あるいは現実性）のゆえに、人間の場合、その本来の尊さがいっそう輝いて見えると言うことはできないであろうか。そして、人間だけが「宗教」をもつ存在「ホモ・レリギオースス (homo religiosus)」であるのも、この逸脱の可能性と無関係ではあるまい。

### 3 宗教の生命観

さて、一般に、アリストテレスは宗教家とも、あるいは宗教哲学者とさえも見なされてはいない。しかし、彼の「エネルゲイア」としての「いのち」理解は、キリスト教や仏教などの宗教の「いのち」理解に通じていると見ることができる。以下、このことをごく簡単に見ておきたい。

### 3. 1 「思い煩い」の生からの解放

上で見たように、「キーネーシス」としての「生きる」とは、理想の「人生」を固定化し、「生」の意味を自分自身で決定し、「人生」を全面的にコントロールしてしまおうという態度であった。このような生き方は、当然、人間にとって大きな負担となる。キリスト教では、「福音」が人間をそこから解放しようとしている「いのち」のあり方を、「配慮」の「生」、「思い煩い（メリムネー）」の「生」として理解するが<sup>(14)</sup>、これこそ「キーネーシス」としての「生」にほかならない。

新約聖書は<sup>(15)</sup>、このような「思い煩い」の「生」からの解放を、さまざまな喩えをもって表現している。例えば、「マタイによる福音書」や「ルカによる福音書」は、「野の花、空の鳥」がこの「思い煩い」の「生」から解放されていることを指摘し、人間の「いのち」も同じ「いのち」であることを想起させ、その「いのち」に本来の働きをさせるように勧めている（「マタイによる福音書」6.25-33、「ルカによる福音書」12.22-31）。また「ルカによる福音書」は、イエスと弟子たちがマルタとマリアという姉妹を訪問した際、接待で忙しく働くマルタに対してイエスが「配慮」の「生」からの解放を説く場面を叙述している。イエスに寄り添いその話に夢中になっている妹マリアを咎め、接待の手伝いをするようマリアに注意してくれとイエスにも求めた姉マルタに対して、イエスはマルタを宥めつつも、接待のことで頭がいっぱいのマルタが「配慮」の「生」に陥っており、反対にマリアの方こそが無くてはならない唯一のものを選んだのであって、彼女からそれを取り上げるべきではないと諭している（「ルカによる福音書」10.38-42）。

「配慮」の「生」は、現在の自分自身の「いのち」を、自分の設定した「目的」を達成するための「手段」へと矮小化し、「いのち」本来の生き生きとした働きを妨げる。そして、自分自身の「いのち」を「手段」化する者は、他者の「いのち」をも自らの「目的」実現のための「手段」としての有効性という視点からのみ見ることになる。これは、自己の「いのち」の「物体」化が、他者の「いのち」の「物体」化と不可分であるということにほかならない。カント（Immanuel Kant, 1724-1804）が、

「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」<sup>(16)</sup> と言うとき、彼も自他の「いのち」が「物」と化することを問題とし、「物」とははっきりと区別される何ものか（カントの場合「人格（Person）」の「尊厳」を守ろうとしているのであり、この点で彼の倫理思想もまた、宗教の「いのち」理解に通じていると言うことができよう。

### 3. 2 本当のいのち、「真の自己」の探求

さて、このような「思い煩いの生」、「配慮の生」から手を離すことは、恐ろしい。それは、まさに「自己」の断念であり、「死」にほかならないからである。しかし、その「配慮の生」、「配慮」の「自己」が、非本来な自己（自我）、非本来的な「いのち」でしかないことを「宗教」は教えている。「自分の命を生かそうと努める者は、それを失い、それを失う者は、かえって保つのである」（「ルカによる福音書」17. 33、「マタイによる福音書」10. 39にも並行記事がある）。これこそが「自己」であると思っていたものから手を離すことによってのみ（仏教では「大死一番」などと言われるものであろう）、より深い本当の「いのち」を手に入れることができる。「思い煩いの生」からの解放の試みは、同時に他面で、本当の「いのち」、「真の自己」の探求でもある<sup>(17)</sup>。

この本当の「いのち」は、確かに私の「いのち」ではあるが、古い私、それこそが「自己」だと思って執着してきた非本来的な「自我」としての私の「いのち」とは異なり、キリストの「いのち」、永遠の「いのち」である（「ガラテヤの信徒への手紙」2. 19-20、「ローマの信徒への手紙」6章にも関連する記述がある）。仏教であれば、これを「仏のいのち」「仏性」と言うであろう。あるいは、禅でいう「赤肉団上の一無位の真人」（臨済義玄（?-866/867））や「無相の自己」（久松真一（1881-1980））、「超個の個」（秋月龍珉（1921-1999））というのもこれに相当すると言えよう。「己事究明」ということ自体が、この「真の自己」の探求のことだと解釈できるかもしれない。「思い煩い」から解放されて得られるこの

「いのち」は、それが何を達成するでもなく、それだけで尊い「エネルギー」としての「生」にほかならない。「思い煩い」の「生」が「キネーシス」としてその本質を「時間」によって規定されていたのに対して、新しい本当の「いのち」は、「瞬間」「瞬間」に完全で完成している「生」、その意味で「時間」を超える「永遠」の「いのち」なのであり、無限の時間を生き続ける「いのち」と考えるべきではなかろう<sup>(18)</sup>。

また、「思い煩い」において生きる、「キネーシス」としての「生」とは、自分のことは自分が一番よく分かっているという思想でもあるが、仏教においてもキリスト教においても、まさにそれゆえにこそ、「本来の自己」、本来の「いのち」の姿が見失われていることが鋭く指摘される。人は分かっていると思っているものをさらに分かろうとはしないし、すでに手にしていると確信しているものをさらに求めようとは思わないのだから、「宗教」は凡夫たる人間にとってそれ自体矛盾に満ちたものとなる。宗教を必要だと感じていない人にこそ、本当は宗教が必要なのだ、西谷啓治（1900-1990）が述べている所以である<sup>(19)</sup>。

## おわりに

以上の考察から、キリスト教や仏教などの「宗教」の「生命」観とは、いずれも、人間の「いのち」の本来的なあり方を指し示し、そこからの逸脱に気づかせる働きを有するものと言ってよいように思われる。このような逸脱は人類史上のどこかで登場したのであろうが、今やこの「逸脱」がもはや「逸脱」として感じられないほど私たちの「いのち」理解に深く染み込んでいると言えよう。

上のような「宗教」の「生命」観は、私たちの時代、私たちの文化が「宗教」と名づけているものだけが提示しうるものであるというわけではおそらくない。上述のアリストテレスの思想や彼の活動を、通常、私たちは「宗教」とは名づけていないし、カントの倫理思想も一般に「宗教的」とは見なされていない。しかし、だからと言って、彼らの「いのち」理解が「宗教」による「いのち」理解と隔絶したものであると見る必要はないであろう。

ただし、「宗教」が「宗教」である所以は、さらに一歩進んだところにあると言えるかもしれない。上述のような「いのち」理解、「生命」観を、知的に理解することは、おそらくそれほど困難ではなかろう。しかしながら、そのような「いのち」を現実的に「生きる」ことは、多くの人間にとって極めて難しいと言えよう。そして、そこにこそ「宗教」本来の働き、役割があると言えよう。私たち人間に、自分たちの「いのち」理解の逸脱に気づかせ、本来の「いのち」、真の「いのち」を「生きる」ことができるように導く力になることこそが、「宗教」の働きであろう。逸脱が一般化し、社会全体が真の「いのち」を「生きる」ことから遠ざかっているとき、個々の人間によってそれを実現することは不可能に近い。それは連帯を通してのみ実現されるであろう。「哲学」とは異なり、「宗教」が集団を形成するのは、「宗教」のこの課題と、さらに「いのち」そのものの相互の「つながり」という構造によるのであろうが、これについては、さらに別の機会に考察したい。

## 注

- (1) これについては、森岡正博の次の論攷が役に立つ。Masahiro MORIOKA: The Concept of Inochi: A Philosophical Perspective on the Study of Life, in: *Japan Review*, 1991, 2: pp.83-115.
- (2) この項は、次の文献から得た知見をもとに叙述した。香川知晶「バイオエシックスの誕生」(今井道夫／香川知晶(編)『バイオエシックス入門〔第二版〕』東信堂、1995年、4-23頁所収)、同「バイオエシックスの誕生と展開」(今井道夫／香川知晶(編)『バイオエシックス入門〔第三版〕』東信堂、2001年、4-29頁所収)。
- (3) 後出のカントの哲学においてもまた「自由」や「人格(Person)」は重要な概念であるが、功利主義と結びつきうる諸理論を展開する「バイオエシシスト」たちの用いる「自由」および「パーソン(person)」の概念とカントにおけるそれらとの間には大きな相違があることには留意されたい。この点については、例えば、拙稿



- 「人間の尊厳をめぐる——バイオエシックスとカント——」（『岐阜聖徳学園大学紀要〈教育学部編〉』第42集（通巻第44号）、2003年、1-15頁所収）を参照。
- (4) ジェレミー・ベンサム『道徳および立法の諸原理序説』（1789年）第1章「功利性の原理について」の冒頭を参照。Jeremy Bentham: *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), in: *The Works of Jeremy Bentham* (Thoemmes press 1995, reprint of the 1843 edition (Edinburgh)), Volume I, p.1.
- (5) デイヴィッド・ヒューム「自殺について」（デイヴィッド・ヒューム（福鎌忠恕・齋藤繁雄訳）『奇蹟論・迷信論・自殺論——ヒューム宗教論集Ⅲ』法政大学出版社、1985年、68-81頁所収）。
- (6) さらに「功利主義」も、人間の「いのち」の「目的」を行為の結果あるいは将来に得られるであろう「快」とその想像された総体である「幸福」に設定し、人間をそのような「快」ないし「幸福」の単なる容器にしてしまう危険を有する。そして、「目的」が「幸福」であるならば、「快」を容れる容器としての現在の「生」、「いのち」はそれを実現するためのある種の「手段」になるであろう。
- (7) このたびの東日本大震災のような大災害に直面した人々も「死」の隠蔽を含む、現代社会において支配的な「いのち」理解の破綻を垣間見たのではないかと想像される。
- (8) 青木新門『納棺夫日記（増補改訂版）』文藝春秋（文春文庫）、1996年を参照。また、同『いのちのバトンタッチ』東本願寺出版部（真宗大谷派宗務所出版部）、2007年、特に27-44頁、同「いのちのバトンタッチ——映画「おくりびと」によせて——」（『岐阜聖徳学園大学仏教文化研究所紀要』第11号、2011年、23-58頁所収）を参照。
- (9) この項の叙述は、次の書物に多くを負っている。藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』岩波書店（岩波新書）、1980年、特に、170-191頁。また、アリストテレス自身の叙述については、次のものを参照。アリストテレス（出隆訳）『形而

- 上学』(下) 岩波書店(岩波文庫)、1961年、特に34-35頁。アリストテレス(高田三郎訳)『ニコマコス倫理学』(下) 岩波書店(岩波文庫)、1973年、155-156頁、159-161頁。
- (10) 以下のインデント部分の叙述は、上の書物、藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』177-178頁の叙述を簡潔にまとめたものである。
- (11) 藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』181-182頁を参照。
- (12) 藤沢令夫『ギリシャ哲学と現代——世界観のありかた——』172頁を参照。
- (13) 鬼界彰夫『生き方と哲学』講談社、2001年、特に38-48頁。鬼界は、「デカルト原理」の支配する近代哲学には、そもそも「エネルギー」という概念の場所が存在しない」と述べている(45頁)。一方、渡邊二郎(1931-2008)は、近代自然科学としての「生物学」における「いのち」理解と「人生論的洞察」における「いのち」理解とが一見「矛盾」するように思われるとしながらも、両者を無「矛盾」的に捉えうるような「哲学的立場」を構想しようと試みている(あくまでも試みの段階に留まっているけれども)。渡邊二郎「「いのち」の二義性——コンラート・ローレンツのカント批判を手懸かりに——」(『ドイツ古典哲学Ⅰ』(渡邊二郎著作集第7巻)筑摩書房、2011年、157-174頁所収)を参照。
- (14) 八木誠一『イエス』清水書院、1968年、特に112-122頁。
- (15) 以下、聖書は次のものを使用した。共同訳聖書実行委員会『聖書 新共同訳』日本聖書協会、1987年。
- (16) イマヌエル・カント(平田俊博訳)『人倫の形而上学の基礎づけ』(カント全集第7巻、岩波書店、2000年、1-116頁所収)、65頁。  
I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, in: Kant's Gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1916<sup>2</sup> (1900<sup>1</sup>), Band IV, S.385-463, bes. S.429.
- (17) 「真の自己」や「本来の自分」という表現は、上述の鬼界もまた

用いている。例えば、鬼界彰夫『生き方と哲学』172-174頁、193-195頁など。

- (18) 「瞬間」において「時間が永遠によって触れられる」のであり、「瞬間はもともと時間のアトムではなくて、永遠のアトムなのである」とキルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) が言うのも、この意味で理解できる。キルケゴール (氷上英廣訳) 『不安の概念』(キルケゴール著作集10、白水社、1964年、9-241頁所収)、132-133頁。なお、この「永遠」の「いのち」について、本文でそれが「無限の時間を生き続ける「いのち」」ではないと述べたが、有限の時間を生きて後消滅するだけの「いのち」とも考えるべきでないことに留意する必要がある。
- (19) 西谷啓治『宗教とは何か』創文社、1961年、特に3頁。

(本研究所客員研究員・筑波大学人文社会系教授)