

書評

大庭健著

『いのちの倫理』

(ナカニシヤ出版、2012年)

安部 彰

『いのちの倫理』と題されたこの本は、けれども、生命倫理(学)の本ではない。むしろ、その劈頭において著者は、飛びこみ自殺——それはけっして「人身事故」ではない——をひきあいだしつづつ「役に立つ」倫理学(ii)との距離感を表明する⁽¹⁾。「いちばん肝心の「生きている」「生きる」ということが、どこか、どうしようもなく、ないがしろにされているのではないか。(……)この問いを前にして、生きているという事実について考えあぐねる労を省いたまま(……)「生命倫理」を名乗る、というのややどこか偏っている。」(ii)

では、偏らないとはどういうことで、そのためにはどうすればいいのか。それは「自分のいのちは自分の持ち物なのか」(iii)という問いを徹底的に考えぬくことにほかならず、じっさい本書の紙幅の大半も、その実演にさかれる。ただそれとて「現場」から引きまくった安楽椅子での思弁(iv)にすぎないと、著者は本書の限界もまた注意ぶかく喚起するのだが、これはむしろ著者のエートス(倫理的態度)の発露とみるべきである。エートス、それについての学でもある倫理学は——「なにができるか」ではなく——「なにをすべきか」、そう問いたずねることこそ、本書を貫く執拗低音にほかならないのだから。

以下において評者は、まずその最低限の務めとして、主には未読の読者を念頭におきながら本書の内容を紹介する。そうして、こまかく分節化された問いが幾重にもかさねられるスタイルのもと紡ぎだされる叙述の要点のみを切りだすことで綻びが生じはしないかと危惧しつつも。そのうえで、かかる作業をつうじて逢着したアポリアとの格闘をすこしくこころみる。

また、最初に告白しておけば、じつは評者が本書の議論を追尾するのには、ある種の困難がともなった。論理が追えない、というのではない。い

うなれば心理的な困難であり、それは本書で批判されるいのちの構想を相対化できている(はずである)にもかかわらず、著者のもとめる倫理を評者じしんが実践しえていない、という消息によっている。だが、むろんそれは評者の個人的な事情にすぎず、現実、私たちが生きているこの社会に目を投げれば、著者が追及するいのちの構想をまさに所与として喘ぎ閉塞しているひとがたくさんいる⁽²⁾。そしてまさにそうした人々を宛先としている本書のメッセージはだから、著者の想像を遙かにこえ、広範かつ深遠にまでおよぶはずである。

1. ヨブの苦しみに伴走しながら「いのち」の構想を転回する——本書の概要

まず第一章は、章題にもなっているヨブが発した呻きから説きおこされ、そうして本書の問題意識が導入される。

ヨブ、「生まれなければよかった……」というその苦悩・絶望の吐露は、「人生にはなぜこんな苦しみがあるのか」という一般的な問いが「なぜこの私が」という一人称の問いへ転調されることではじめて絞りだされるものである。かかる呪詛に相対して私たちにできることは唯々その場にあわせることだけであると述べつつも著者は、その苦しみにについてなお考究せんとする。というのも、倫理の臨界点の手前で考えることこそ、倫理学の務めだからである。では、倫理の臨界点、その手前で考える倫理学とはなんなのか。この問いにこたえるにあたり、著者はまず、ともに絶望に端を発する「死んでしまいたい」と「生まれなければよかった」という近似した願いをていねいに切りわけつつ、ヨブそのひとの願望はじつは前者のそれ——いずれは到来する事態の先取りへの願望——にほかならないと看破する。そうして、かかる局面では他者からの呼応の可能性とそれへの期待がなお残されており、したがってそこは、私たちが「どういう人間であるか、どういう人間であるか」(15)が問われる「倫理の臨界点」であるという。

ところが、ときに人々の苦悩は「臨界点」をこえることがある。著者によれば、「有害ないのち(wrongful life)訴訟」こそそれにほかならならず、

そう見定められる所以は、そこで採られる論法が「生まれた後の状態を、生まれる前の状態と比較できる」とする、およそ非現実的な「魂」神話を下敷きにして組み立てられている(26)からである。かくて、この局面では当該の苦難・絶望はもはや(問責と応答という)コミュニケーションの対象ですらなく、したがって「倫理の臨界をすでに突き抜けて」(28)いる。しかるに倫理学は、まさにかかる事態の発生を未然に食いとめるべきものでなければならない。なぜなら倫理学は「人生、いかに生きるべきか、どう生きたいのか」という問いと絶縁(30)できるはずもなく、その問いが深刻になるのは、まさにひとりでは負いがたい重荷をひとが背負わされているときだからである。したがって倫理学がまずとりくまねばならないのは、それほどまでにひとが追いこまれてしまった、その消息についての考察である。というのも、その苦難に直面して「あなたが、ひとりだけでその重荷を負い続けねばならないという理由はない」(32)と、すくなくとも倫理学だけは応じることができるはずだからである。

でも、いったいどうすれば「苦悩を「分かち合う」ことができる」(33)のか。それを困難にしているのは、いったいなんなのか。どうすればそれを回復できるのか。かくて、これらこそ組みあうべき問いにほかならず、だから著者は決然と分かち合いの基盤・条件をなす「生きるということ(いのち)」の現状と理論の精査にむかうのだが、つづく第二章では、まず「生きる」ということから原理的な考察がくわえられる。

生きているということは「自己創出システム」としての統合を維持している」(36)ということだが、ではそのいのちを生きている主体は誰なのか。この問いが重要なのは、主体という概念は「一人称で語りうる者・一人称で考える者がいる」(37)ことを前提とし、したがって生きる苦しみもまた主体の存在を前提としているからである。また、主体はその唯一の生を生きる単独者でもあり、そのことがまさに生きる苦しみにふかく投錨しているからである。すなわち苦しみのもとでは単独者という主体の事実が避けがたく突きつけられ、苦しみが深いほど「なぜ、この私だけが」

という問いもまた深まる。それはさらに、原因さえ突きとめれば氷解する「苦悩の原因」にかんする問いではなく、つまるところ「この苦難に耐え続けることに、何の意味があるのか」という意味への問い(57)にほかならない。

意味をみいだす対象やしかたはそれこそひとの数だけ多様だが、たしかに我々は無意味なことには耐えられない。なぜそうなのかといえば、「ある営みに意味があるのは、その営みが、何ごとかを生みだす手段として有用である、ということに尽きる」(58)という実感があるからだ。けれども、このとき、苦難へとむけられた意味への問いは「耐えていれば、その結果として、将来、何かいいことがもたらされるのか」(59)という因果への問いへとひき戻されてしまうだろう。そこでは、かかる問いが辛うじて絞りだされたものであればなおのこと、「この身体が減んでも、なお生き続ける自分」という観念、すなわち「魂」としての自分、という観念(59)をよびおこすことにもなるだろう。

かくて、「魂」という観念こそが、過去・未来における自己の実在という想念をつむぎだすと同時に、意味への問いを因果への問いに転調させていく。そうして、私たちの思考も「もっぱらよりよき将来を確保して、「永遠の自己保存」を確かなものとするこへと向かっていく。」(60)しかしながら、自我の成立はたしかに主体の形成と軌を一にするけれども、そのことは、主体がいのちの働きと独立に存在しているということの意味しない。ところが、「いのちの働きを一人称で意識する機能が形成されると、身体・脳神経系とは独立の、不可視の魂のような自我が目覚めた、という話がつむぎだされやすい。」(63)そうして、主体の生成が説明可能となるわけでもないにもかかわらず、そこでは「たんに生きているだけでなく、生きる主体でもある」(64)という事実が一面的に理解され、そうした理解にもとづいて、いのちの意味への問いもその手段としての有効性への問いへと切りつめられ、「魂」なるものを招きよせているのではないか。かくて、さらなる考察が、第三章と第四章へ繰り返しのべられる。

人間にあっては主体の成立とともに、「私のいのち」という表現は「私におけるいのち」ではなく、「私が生きているいのち」をあらわすものへ、その位置を転ずる。またそれにより、その生存に有用かどうかという関心から主体がいのちの諸活動を評価する観点も逃えられる。問題は、けれども、はたして生きるということそれじたいも、「さまざまな目的を目指す多様な活動を組み合わせ、全体として何ごとかを達成しようとする活動のシステム」(71)としての「プロジェクト」なのかどうか、である。たしかに著者も、このプロジェクトとしての人生(いのち)という観点が人間活動の能動的な側面を照射する点で一定の説得力をもつことは認める。しかるに、人生には、そのような能動性に先だって諸経験を感受するという受動的な側面も存在し、だからプロジェクトとしてのみ人生を把握しようとする視座はやはり一面的であると喝破する。のみならず、それは「ただ居つづける」という病や老いにより誰もがいつかは置かれる生の局面を否定する方向にも作用し、目的一手段という系列のもとでその生をもはや構想することさえできない苦しみに発する「意味への問い」を無意味なものとして放擲することにもつながる。さらには、「代替不可能である」という本来その事実としての固有性をたんに意味していたにすぎない「私のいのち」という概念を主体によって所有される対象をあらわすそれへと転調させ、主体にそのいのちの処分権を付与する道さえひらく。そして、じっさいその気になれば「自分の一存でいのちを絶つこともできる」(94)という厳然たる事実が「私のいのちは、私のものである」という信念を下支するのだが、著者によれば、しかしそれは誤謬推論にほかならない。どうということか。

たしかに意味を渴望する生きものでもある人間にとって、個々の行為の理由や意義が判然としていることは基本的な欲求でもある。したがって訳のわからない挙動をみずから禁じ、また相手にやめるように勧奨することも、それこそ理にかなってはいる。だが、生きることそのもの、さらにその生がヨブのように不条理な苦痛にまみれたものであっても、はたしておなじことがいえるだろう

か。いや、その是非を云々する手前で、そもそもそうした思考が可能であることは、いかなる消息によっているのか。主体に合理性をもとめることじたいは、それぞれの所作の理由をわかちあえる関係を築くためにも不可欠であり、相互に相手を主体として尊重しあうための条件でもある。だがその要請が、「自己決定」の名のもと相手の生死そのものに向けられるなら、ある種の倒錯が創発する。というのも、そこでは、いざとなれば自殺できるという事実がそのもとの前提となっているのだが、あるものを意のままに処分可能であるということはすなわちそれを所有しているということの意味しないからである。他方、ならばそこから「いのちはそのひとのものではありえない」という結論をみちびけばこと足りなのかといえ、それは、こんどは、耐えがたき苦難のもとですでにいのちを絶ったひと、いままにいのちを絶ちたいとの妄執の虜となっているひととその苦難に鞭打つ所作ともなる。かくて、「いのちは自分のものか」という問いをまえに、「所有していないとは、いえない」という「所有の消極的な承認」(114)とでもよぶべき、きわめて煮えきらない態度のまま私たちは立ち往生せざるをえない。でも、この煮えきらなさはいったいどこからくるのだろうか。第五章で究明されるのは、このことである。

私たちは、自殺について、「やむをえないこと」であったと、ついいいたくなる。だが「「生き続けられないまでに追い詰められる」というのは、人の行為・態度に由来する、人間の出来事であって(……)、事柄をまるごと倫理の臨界の彼方に送り込む」(117)のは、短絡の誹りをまぬかれえない。でも事実としてそうした傾向があることは否認しないのだから、すると問われるべきは、なぜに私たちはそうなのか、である。それは、まずもって、他人の苦悩への同情が「共苦」という実践、すなわち「自分の時間をさいて、その苦しい過程を共に歩み、苦悩する当人に付き添う」(119-20)という大きな負担を強いることがらだからである。そしてそうであるがゆえに、自分が、あるいは自殺者により近いひとが「共苦」を徹底できなかったとしても、それは「やむをえないこと」

だったと考えたくなるのだ。だが、まさにそうして正当化したくなるのは、「どうして手を差し伸べなかったのか」との自責の念におそわれるからにはかならない。さらには、かかる想念に捕囚されるあまり、「重荷を共に負おうとする人は、いないのが普通」(128)であるというしかたでこの現実の前提を描きなおし、それによりそもそも他者とのつながりや分かち合いの可能性への想像を欠落させた「共苦なき同情」が出来することにもなる。そしてこれらが問題なのは、ここでもその背後に、他者とのいのちの共振作用を抑圧するものが透かしてみえるからにはかならない。かくて、第六章では、その当のもの、プロジェクトとしてのいのちという視点が、かくも根深く私たちのうちに巢食っている現実にくたたび目がむけられる。

そもそも、あらためて考えてみると、「私たちはいのちを所有しているのか、いないのか」という問いたいが疑似問題ではないか。所有という概念がその対象の——処分可能性のみならず——譲渡可能性を意味しているのなら、そもそもいのちはその候補にすらなりえないからである。だから、じつは「いのちの所有化」は論理的には倒錯した、けれども自由を希求する我々の傾向性に向ったえる、ひとつのとりきめ (fiction) にすぎない。そして、いのちの私有にたいし「いのちの公有」をもちだす向きも、おなじ理由により根本的な誤認にもとづいている。さらにその倒錯は、「いのちを「我がもの」として制御して、快適で豊かな生活を実現しよう」(153)という所期の目的を達成するための基盤をみずから掘り崩すという、さらなる倒錯ともむすびついている。すなわち、いのちの所有者である自律的な個人は同時にその生についての自己責任を相互に課しあうことで、かえっていのちを危機にさらしているのだが、その危機こそ「分かち合いの衰退」にはかならず、つづく第七章では、その詳細がわけいって論じられる。

自我はそのいのちのもとで、かつ「あなた」と二人称で呼応しうる他者との間」(158)で、たがいに対他存在として成立するのだが、ひとたびいのちの私有化が生じると、その利益・処分に介入しないことが規範とみなされるようになる。こ

うして「内政」に干渉しあわない「やさしい関係」が社会のいたるところにはりめぐらされ、それはさらに個人の自己決定を尊重するがゆえに「手を差し伸べる義務はない」(162)というしかたで正当化される。問題は、けれども、かかる正当化のもとで、苦難の分かち合いの衰退がひそやかに進行していることである。すなわちそうしてひとの苦境の見てみぬふりが正当化される一方で、援助の手控えが生じる。他方、苦しみにいまにも押しつぶされそうになっている、ほかならぬそのひとじじん、周囲に迷惑をかけるからといって、支援のもとめを自制する。こうして、さらに事態が進むと「間柄の希薄化」が生活の基調となり、相手の苦しみを見切るのはおろか、そんなものはそもそもはじめから存在しなかったかのように、日々は流れはじめるだろう。

では、こうしたコミュニケーションが閉塞した日常、分かち合いの衰退に抗うには、どうすればいいのだろうか。いのちの私有化・人生のプロジェクト化・自己決定と自己責任の専制への対抗原理をうみだすことなど、はたしてできるのだろうか。かくて、最後の章(第八章)で著者が正面からくみあうのは、まさにかかる問いである。

いのちの所有化を主導しているのは自我であった。したがって対抗原理をみいだす可能性があるとするれば、それはいのちの視点からだ、ということになる。そこで著者は、ある人物を招聘する。ナチの強制収容所の生きのこりとしてのV・E・フランクそのひとを、である。というのも、フランクこそ、「いのち・人生の意味についての問いの立て方全体」を転回させ、苦難の深淵にあって「このいのち・人生から、私は何をなおも期待できるのか？」ではなく、むしろ「このいのち・人生は、私から何を期待しているのか？」(185)と問いたずねることを推奨するからである。そしてかかるフランクの勧めをたんなる信仰の表明としてのみ受けとるべきではないと見定める著者は、その意義をいのちのつながりの再考をつうじて汲みだそうとこころみる。

つながりのもとでしか生きられないのは、なにも自我だけではない。まずもって、いのちそのものが、それなしでは生きながらえることができな

い。ならば、「つながりあったいのちと自我の関係」(187)こそが、あらためて考察されねばならない。

まず、いかなる自我であれそれをささえるいのち、その誕生に先行する通時的ないのちのつながりがあってはじめて成立する。また自我の側から眺めるなら、おなじ事態は「おかげ」という関係の成立として描きだすことができる。自我にとって「おかげ」というその経験は、その正負にかかわらず、不可逆的で一方的な受動(負い目)の経験でもある。またそれは、出来事のあいだに生じる因果的な関係とはことなり、あくまでひとのあいだに生起する意味(解釈)的な関係にほかならず、したがって「おかげ」という経験——それをもたらした相手の行為・態度——をいかに評価するか、その評価にもとづいていかなる行為をえらびとるか—それにより後続する自我(いのち)にいかなる「おかげ」の経験をもたらそうとするのか——は、自我の手にゆだねられている。その意味では、「おかげ」というこの関係は時間的な関係であるのみならず「規範的な次元での選択的な関係」(192)でもある。

そのうえで重要なことは、こうしていのちのつながりと自我のかかわりに目をむけることで鮮明となる「おかげ」という関係がもたらすものが、中長期的な時間軸のなかで生じる、いくぶん特殊な相互性であるということである。すなわち、まず「おかげ」をこうむったひとは、たしかにその見返りが期待されてはいるけれども、「“いつ・誰に・どのように”お返しするのは、まったく定まっていない。」(197)その関係にあってはだから、各人によってしかるべき時になされる返礼の循環が反復することで結果として相互性が実現することはあるかもしれないが、すべてのひとに過不足なくそれがいきとどくことはなんら保障されていない。それでもなお、そこでは「各人は、各人ごとに、未済のものをなお負っており、このことに、それぞれ思いを致す必要がある」(199)という意味での相互性は確保されており、それにより我々は、いのちがほかならぬこの私に期待するもとめに気づくことができる。その気づきはまた、たんなる可能性にとどまるものではなく、私たちはじっさい反実仮想をつうじて、「もし私があな

た(故人)だったら」というしかたで、そうしたもとめを日々想起してもいる。もちろん、そのもとめに、いつ・いかに報いるのかは各人に委ねられるほかない。でも、いのちあるかぎり決して絶えることなくくりかえされる返礼をつうじて私たちは、ささやかかもしれないけれど、分かち合いの衰退に抗い、ときにそれをとりもどすこともできるはずである⁽³⁾。

2. 苦難にあってこそ、いのちのもとめに応じるために

以上、本書が提起している倫理(学)上の問題は多岐にわたっており、そのすべてを網羅的かつ批判的に検討することは評者の手にあまる⁽⁴⁾。そこで、本書の結論にかかわって評者が逢着したアポリアに絞って、すこしく論考をひらいておきたい。

評者もまたそうだが、ひとはなぜ、みずからのおこないを道徳的に正当化しようとするのか。むしろ多く、みずからの行為にたいするいわれのない非難をしりぞけるために、である。だが、ほんとうにいわれがないなら、慇懃に無視しても、べつにかまわないはずである。にもかかわらず、なお「正当化」をこころみるとすれば、それは、その行為になんらかの道徳的なやましさを、ほかならぬそのひとじしんが感得しているからではないか。その意味では、「正当化」、その動機にこそ、分かち合いの回復への一縷の希望はある。

しかるに、本書にみてきた消息により、その希望はこの社会では立ち消えそうになっているというのが著者の見立てである。だからこそ著者は、他者の苦難に相対して私たちが問うべき問いの基調をフランクが推奨する方向へと転回し、いのちの連鎖と自我の関係、「おかげ」という関係(経験)に立ちもどることを説く。だがそれは同時に、「ヨブその人は、「いのちが求めてくるもの」に思いをこらす、というフランクの勧めに納得しえただろうか」(210)と著者がいみじくも書きつけるように、自己の苦難にさいしてむしろ私たちが回帰すべき地点でもある。というのも、まさに苦しみのうちにあってなお私たちは他者を慮ってSOSを発することさえ抑圧し、結果として分かち

合いの衰退がさらに進行してしまうからである。しかも、ころやさしく繊細なひとであればあるほどそうならざるをえず、そうしていのちのもとめに応答することもかなわない、というアポリアがここにはある。

では、このアポリアはどうすれば抜けることができるだろうか。その道を仄かにではあるが照らしたしているように思われるひとつの「関係」をめぐるエピソードにふれつつ、本書評を閉じよう。

鈴木大拙が西田幾多郎とその生涯にわたり、つよい友情でむすばれていたことは、よく知られていよう。だがそれとおなじくらいふかく、しかしかたちはまったくことなるむすびつきが、大拙ともうひとりの人物のあいだにもあった。その人物とは、大拙・幾多郎とおなじ金沢四校の出身（後輩）の安宅弥吉であり、安宅産業の創業者としてもしられる実業家である。その弥吉は終生にわたって大拙に無償の金銭的支援をつづけ、また大拙のほうも、それをなんらわらざることなく受けつづけた、というのである。

たしかに、こうした非対称的にもみえる関係が永続した消息としては、相互の人格にたいする並々ならぬ尊敬と信頼があったに相違ない。でも、それだけだろうか。両者の関係は、「友情」という麗しくも特殊な関係にとどまるものだろうか。というのも、中野孝次も指摘するように、大拙の態度にはそれ以上のなにか認めざるをえないからだ。

「こういう関係は貫う側の心事が一番むずかしいのだ。貫ってそれを負担に思ったり、卑屈になったりするようなら、関係はつづかない。(……)自分へではない、自分を通して仏へ喜捨をいただくのだぐらいに思っているのではないと、長くはつづかなかつたらう。」(中野 [1998: 119])

我々は、ここにある「仏」を「いのち」と読みかえ、苦難のうちにあればこそ大拙のようにあらねばならないのでないか。大拙のような偉人でないならなおのこと、そうあらねばならないのではないか。そのように評者は考える。

注

- (1) 丸括弧内は同書の頁数をあらわす。引用文中の太字による強調は原著者、引用文または文中における(……)をもちいた省略・[]をもちいた補足・傍点による強調は引用者(評者)による。
- (2) このことを、本書を読み、また日々電話での悩み相談にたずさわっている友人より、かれの実感としても教えられた。記して感謝したい。
- (3) 本書にはこのあとエビロークがつづくが、その結論には変わりはないこと、そこで展開される脳死・臓器移植をめぐる議論を精確に評価する能力を評者はもちあわせていないことから、ふれないことにした。ただし、ここでの文献参照にかんしては誤記があったので、以下に記しておく。注62にある小松(2004)は(2012)がただしい。注63にて指示されている引用文は、文意にはまったく問題はないけれども、すこしく不正確である。注64にて指示されている引用文は、これを私は当該頁にみつけることができなかった。
- (4) かかる問題にはすくなく見積もっても自由・(超)義務・共感(道徳)があげられ、それらをめぐる考察もまた無数にあるが、なかでも著者とおなじく一貫して、しかしことなるしかたで生命倫理(学)と批判的に距離をとってきた小泉義之の論考は、本書の主題とも密接にかかわって併読されてよいだろう。

文献

- 小泉義之2013:「モラリズムの終焉」、『現代思想』41-7、204-214
 中野孝次1998:『生き方の美学』、文芸春秋