

生命の神学と生命倫理

近藤勝彦
(東京神学大学)

生命に関する技術的な取扱いの可能性が著しく拡大した今日、人間の生命をめぐって、従来経験したことのないようなさまざまな倫理問題に直面することになった。それは人間の生命の誕生、経過、臨終のあらゆる段階について指摘できることである。死の判定基準としての脳死の問題や臓器移植をめぐる諸問題は、そうした生命技術と不可分に生じてきた、倫理判断を要求する今日の問題の具体的な事例である。ところで、生命問題に関する倫理判断においては、当然、生命そのものについての理解が前提される。いわゆる「生命観」「死生観」の問題が、宗教的な形を明確に取るにせよ、あるいは非宗教的な装いを持つにせよ、生命倫理の基本に関係してこざるを得ない。例えば、梅原猛氏は一方で「脳死」による死の判定に反対しながら、他方で「臓器移植」の方は肯定する。当然、そうならば、「臓器移植」によって他者の生命を生かすためには、犠牲として自己、ないしもう一人の生命を殺して捧げることが許容することになる。そして、そこにはその論者の生命観が表明されているわけである。その「生命観」を梅原氏は、「種の立場」とか「菩薩行」といった概念によって表明している。⁽¹⁾それは一種の仏教的な生命観と言つてよいであろう。これは、生命をめぐる倫理判断の背後に宗教的生命観、それも一種の仏教的な生命観が横たわっている一つの例である。いずれにせよ、生命倫理の問題は、その背後に生命についての哲学、神学、宗教を不

可避としている。従って、哲学的ないし宗教的生命観が異なれば、また生命倫理も異なってくるのが当然あり得るわけである。また、生命倫理の真理問題は、生命についての哲学や神学の真理問題によって決定されることになる。ここでは、キリスト教神学の生命理解とそれに基づく生命倫理の基本問題を述べてみたい。

1 生命の主、創造者としての神

人間の生命は、人間相互の関わりにおいて存在し、さらには他のさまざまな生命体や自然との関わりにおいて存在している。その栄養摂取による生命維持が示している通りである。この意味で、人間の生命は環境や生態学的関連を離れて存在しているわけではない。しかし、キリスト教神学は、人間の生命をそうした人間相互や他の自然的生命体との関連で理解するだけではない。神学は、まず第一義的に、神との関わりにおいて生命一般を、そして人間の生命をも理解する。従ってキリスト教の生命観の眞理性の問題は、第一義的にはそれが信じている神そのものの眞理性の問題になる。言い方を換えれば、生命観をめぐる眞理の争いの中で、神の眞理の論証がなされることにもなるわけである。

ところで、キリスト教神学が、生命を神との関わりにおいて理解するということは、生命をただ生命そのものからだけ理解するのではないということである。生命を含むあらゆる現実に関与し、その現実に関わっている超越的実在から、生命を理解する。キリスト教神学は、神があらゆる現実に関与し、それを規定する、その関係を「創造」「救済」「完成」という仕方理解する。つまり神は「創造者」であり、「救済者」であり、「完成者」である。生命についても、神は「生命の創造者」「生命の救済者」「生命の完成者」である。そこで、生命はこの神との関連において「創造され、救済され、完成されるもの」として理解されることになる。しかしここでは、とりわ

け「生命の創造者」なる神から理解するという点について述べてみたい。

キリスト教神学が、生命をその創造者から理解するというとき、まず、「生命」そのものと「神」との区別がなされていることに注意をする必要があるであろう。つまり、どの生命も「神の被造物」であって、それ自体神そのものではない。生命あるものの創造ということで、生きた被造物と神との絶対的区別が認識され、また創造者なる神との関係による生命という生命の依存性が理解されている。この生命観は、生命に対するある合理的態度を可能にすることになるであろう。というのは、生命の尊厳が語られる場合にも、その被造性という「限界」が理解され、その外からの「理由」や「根拠」が理解可能になるからである。生命と神そのものとの区別と関係によって、生命はある意味で思惟可能になり、生命の一種合理的な理解の場が開かれることになる。生命はいわば神聖の絶対の領域ではなく、非合理的なタブーの領域でもない。それを「尊重」とともに「理解」し、「取り扱う」ということが可能になる。つまり「生命」が対象化されるわけである。この意味において、キリスト教神学は、非合理主義的な生命主義や生命至上主義とは距離を持つことになる。生命即神と見たり、生命の中に神が汎神論に内在するという見方ではない。キリスト教神学の理解によれば、神は、「生命の流れ」そのものではない。その点でいわゆる「生の哲学」と「生命の神学」の相違は明らかである。生命の神学は、生命科学、生命技術、そして生命倫理に可能性を開き、それらを基礎づけることができる。

しかし、生命が神の創造に根拠を持っているということはいかなることであろうか。それは、神こそが「生命の主」であって、人間が「生命の主」ではないということである。そこに生命の汲み尽くしがたい「秘義」が認識されることになる。生命は神的な深みを持つことが認識される。キリスト教神学の観点からすると、まさにこの神的創造の秘義から、「生命の尊厳」や「生の畏敬」が理由づけられることになる。「生命の尊厳」や「生への畏

「敬」は理由なく言われていることではない。それは、神の創造に理由を持つて、主張されることである。こうして、生命の奥深い秘義性が承認される。それはもちろん、生命そのものの神格化を意味しないということを再度述べるが、しかし、「生命」に対する「理解」や「取り扱い」は、当然、人間の恣意のままに行われることのできないこととなる。人間は生命を思いのままに処理することはできない。生命の前で人間は慄きを覚える。人間は「生命の主」ではないからである。人間はまた「生命の所有者」でもない。「生命」に対する人間の「理解」と「取り扱い」は、生命の秘義性の認識において、人間の謙遜な責任の自覚を伴ってなされるべきこととなる。このことが、生命科学、生命技術、生命倫理の可能性、それらの性格、そしてそれらの限界を提示する。つまり、生命の神学は、生命科学、生命技術、生命倫理に対し、ただそれらを理由づけ、基礎づけ、形成する仕方に関与するだけでなく、それを批判し、限界づけ、謙遜であらしめる仕方に関与する。

2 聖靈論的な生命の神学

「生命の創造」についてキリスト教神学はどのように理解するであろうか。ここではまず、「創造」と「起源」の区別を指摘しておく必要があるであろう。「起源」は、通常、時間的な意味での「発生」を意味し、遡及的に究明される事態である。生命の「起源」は有機体、細胞、分子の起源に遡及し、さらには無機物一般の発生、そしてついには宇宙そのものの起源に遡及する。しかし「創造」はこの遡及的問題追及とまったく無関係ではないが、同時に現在と未来の存在を含めて、その「神的な根拠」を問う。「起源」についても、その「起源」の根拠がさらに現実の超越的実在との関係において問われることになる。従って神学的な創造論を科学的な起源論に解消することはできない。たとえば、神学的創造論そのものの意味や可能性を科学的に論ずることはできるとしてもである。しか

もちろんそうかと言って、神学的な創造論と科学的な起源論とをただ次元の問題の相違に託して、無関係に並置することも不可能である。そうすることは、神学にとつては非現実的な觀念化への道になり、神が全現実の神であることの認識を喪失することになるが、科学にとつては、神の喪失、超越次元の喪失、内在主義、世俗主義というそれ自体としては非科学的な枠組みの中に閉じ込められることになる。「生命科学」「生命技術」と「生命の神学」の協同の道が相互から求められているはずである。「生命倫理」は相互の協同の場でもある。

「生命の創造」について、現代の神学が特に注目しているのは、「聖霊」の理解である。20世紀の代表的な神学者P・ティリツヒは、その名著「組織神学」第三巻において「生と聖霊」について論じた⁽²⁾。その際、彼が主題にしたのは生命一般ではなく、人間的な生であり、主として人間の精神的な生、道徳や文化に展開する生を理解した。しかしそれだけではなかった。彼は同時に、精神、心理、身体を統合した多次元的な生としての人間の生を問題にした。そしてその多次元的な統合体としての生を生かし、それを癒す神的力量として「聖霊」を理解した。ティリツヒは、生が「自己同一的な統合」の維持によって保持されつつ、同時に「自己創造的」であり、「自己超越的」であることを指摘した。この生の規定は、ただ精神的生の規定でなく、身体的な生をも含んだ統合体としての生の規定であった。そこにおいて聖霊は、自己同一性を破壊することのない生命の自己超越、自己創造の力として理解されている。生命の「脱自的力」としての聖霊という理解である。ティリツヒのこの指摘をさらに継承しながら「聖霊」を「生命の霊」として理解し、「聖霊による生命の創造」を主張しているのが、現代の代表的な神学者W・パネンベルクである。⁽³⁾元来、キリスト教神学は聖霊の働きを信仰、サクラメント、教会などの関連で理解してきた。あるいは義認、聖化、再生といった救済論の文脈で理解してきた。しかしパネンベルクは創造に働く「生命の霊」という理解を強調する。これはもともと旧約聖書の詩編や創世紀第二章に示されている理解である。

ただし、神学の本来の議論としては、今言及した聖霊をめぐる二つの理解の流れ、つまり一方、従来の「信仰の霊」「サクラメントや教会の霊」と、他方「生命の霊」との関連や結合を明らかにするという課題があるであろう。しかし、今はこの問題に深入りする場所ではない。パネンベルクは生命の「脱自的力」としての聖霊をさらに、生命の「エネルギー」や「場」の議論と結びつけていく。聖書によれば、神が息(ルーアツハ、霊)を吹きかけて人間は生きるものになったとある。そのように、生命の力は外からくる。聖霊は、その外からきて、生かし、生きるものに内住して生かす、そういう力であり、また力の場あるという。こうして聖霊は、ただ単に人間の生命だけでなく、あらゆる生命を生かす力とされる。

ここではこれ以上詳細に議論を辿ることは避けるが、パネンベルクの議論の根本特徴は、ティリツヒの場合にはまだ曖昧であった三位一体論の意味が発揮される点にある。三位一体論が導入されることで、創造の理解、従って生命の創造の理解も、さらに詳細な議論の中に導き入れられることになる。しかしティリツヒにおいて著しい特徴をなしていた聖霊による「癒しの神学」はパネンベルクではほとんど姿を消していると言つてよいであろう。

3 「神の像」―人間生命の位置―

キリスト教的生命倫理の基本を形成する原理として、神と生命との区別と関係の問題に次いで、もう一つ不可欠な原理がある。それは、人間の生命と他の被造物の生命との区別である。もちろんこの区別は、神と被造物全体やその生命との区別の場合のように絶対的ではない。なぜなら人間は他の生命の創造者ではないからである。人間も、他の生命体と同様、被造物としてそれらとの共通性の中にある。共通性の中にあるということは、相互関連の中にあり、共属性の中にあるということでもある。人間は、既述のごとくその食生活が示しているように、他の被造物

やその生命の存在を欠いて自己の生命を保持することができない。環境との繋がりが生命の根柢をなしていてもいる。しかし他方、キリスト教神学は、人間の生命と他の被造物の生命とを同一の生命の流れの中に置くだけで理解することをしない。人間の「特別な位置」を認識する。ただし、人間のこの特別な位置のゆえにキリスト教の世界と人間理解の中に、「人間中心主義」を見るとしたら、それは正確ではないと言わなければならない。聖書における世界と人間の理解も、決して人間を万物の中心に据えてはいない。

キリスト教の自然観、世界観を人間中心主義と見て、キリスト教の中から近代の人間による自然の収奪や破壊が起こつたと見る主張がしばしばなされる。この主張は、現代の環境破壊の宗教的背景をキリスト教にあると指摘し、その克服を東洋回帰によつて基礎づけようとすることになる。しかしこれは、正確な論拠を欠いた、ほとんど言い掛りに類した主張と言わなければならないであろう。それはむしろ、近代における非宗教的人間主義の台頭というキリスト教からの解離現象との中で生じた事態を、キリスト教そのものの責めに帰す誤りを犯している。しかも実際には、今世紀の環境問題にいち早く取り組んだのは、東洋ではなく、また高度技術の発達を見た東洋の日本ではなかったのはなぜかを、説明しなければならぬであろう。事実、一般にキリスト教的影響が強く働いている諸国においてこそ、環境問題との取り扱いはいち早く発足した。それが歴史的事実であつて、むしろこの問題をめぐる東洋の遅れにこそ、その自然観が働いたのではないかと疑われる。日本の自然主義は、この点での著しい遅れをとつたと言わなければならないであろう。いまなお遅れをとつている。環境問題との積極的取組みは、思想的にはむしろ東洋的自然観の克服を必要としているのではないかと思われる。

キリスト教創造論における人間の位置は、人間中心主義とは極めて遠い。人間が生命の所有者でも主でもないという認識は、すでに、神による生命の創造との関連で指摘した。人間は、他の被造物に対しても当然、その所有者、

主であることはできない。むしろ人間は、神の前で他の被造物とともに被造物としての「連帯」にありつつ、それを「管理」するところに特別の位置を持っている。「管理」とは、明確に、そして意図的に「所有」や「支配」と区別された聖書的概念(「オイコノモス」という)である。「管理者」(steward)は、「所有者」(owner)や「支配者」(ruler)とは異なった存在の理由と責任とを持っている。人間は創造の目的に向かつて、そのために管理の責任を負っている。「完成」における人間と自然の関係も「支配」ではなく、自然との「和解」である。イザヤ書第十一章にメシアの到来の時に生起する人間と自然との関係が預言されている。「おおかみは子羊と共にやどり、ひょうは子やぎと共に伏し、子牛、若じし、肥えたる家畜は共にいて、小さいわらべに導かれ、；乳のみ子は毒蛇のほらに戯れ」と言われる。このメシアの完成の時における人間と自然の和解の感覚が、やがて、例えば中世におけるアシジのフランチェスコの自然観にも影響を及ぼしたと見ることができないか。フランチェスコは、彼の数少ない文書の一つ、いわゆる「太陽の賛歌」に示されているように、太陽にも月にも、風にも、兄弟姉妹と呼び掛けた。そしてこの兄弟姉妹なる自然のゆえに、神に感謝し、神を賛美している。決して自然主義でなく、しかもこの自然の肯定的な見方は、さらに、フランシスコ第三会士であったジョットーなどを介して、やがてルネッサンスの自然肯定にも影響を及ぼしたということが十分考えられることである。ここに提示されているのは、人間は自然の中で特別な位置を持っているが、その位置は人間中心主義による自然の抑圧や収奪、破壊とはまったく異なると思の思想の流れである。キリスト教創造論の見方からすると、万物の創造は神の栄光の賛美に、その目的を持っている。すべてのものの和解を基盤とした神の栄光の賛美が、また、完成における人間と自然の共通の規定にほかならない。そのために人間は特別な位置を与えられ仕えられている。それが、管理者(オイコノモス)の位置である。

この人間の特別の位置の認識は、「神の像」という聖書の表象によって明示されている。人間の生命は、神関係

において特別である。「神の像」によって、人間は「神に似せて創造された」というのである。「神に似せて」ということは、神との特別な「対応関係」にあることとして理解される。「対応関係」はまた、「契約関係」と言ってもよい。そこから、あの「管理」の責任が生じてくる。こうして、人間の位置の特別さは、世界の中心にあることではなく、神に似せて造られていること、すなわち神への対応、応答にあり、契約関係にあるということ、そして特別な責任を与えられていることにある。「神の像」という表象は、さらに、「キリストの形」「御子の形」「神の子」「神の民」といった表象にも通じていく。「神の国」には、「神がすべてのものの中ですべてとなられる」という聖書の言葉が示すように、すべてのもの、万物が含まれている。当然、あらゆる生命体の回復と完成がそこには希望されている。しかしまたそこにも人間の特別な位置がある。「神の国」には、「神の子」「神の民」としての人間がいると言わなければならないからである。人間による他の被造物に対する管理は、自然の回復や保全を目指すのが、その究極の目標は「万物による神賛美」である。人間は、そこに向かって特別な仕方での神への応答責任を与えられている。それが人間の特別な位置である。それはエコロジカルな倫理の神学的根拠を形成している。

人間の特別の位置の認識は、生きとし生けるものを一括する生命観とは異なってくる。人間と他の生命の区別が意味を持つ。人間と他の生命の区別を排除する生命観は、「自然の人間化」のようであって、実は「人間の自然化」であり、しばしば「人間の非人間化」に到る運命を免れがたい。人間の生命に対し真実に人間的であるためには、人間の生命をただ自然の中でだけ理解するのではなく、人間を神との対応において理解することを必要としているのではないか。ヒューマニズムがいわば「内在的ヒューマニズム」として、あるいは「自然主義」として、ただ人間と自然以外のものを知らない時、それは容易にアンチ・ヒューマニズムに転落してしまう。自然主義的ヒューマニズムの非人間性への転落という危険を認識しておかなければならないであろう。人間以下の存在者を神格化すれ

ば、当然、人間は非人間的に扱われ、破壊されざるを得ない。このことは、多くの家庭で、また社会で起きていることである。しかし、それだけではない。人間は、同時に同じ人間を神格化することによっても、非人間的に扱われ、破壊されることになる。このことも世界史においてしばしば、またわが国の歴史においても具体的に経験されてきたことである。真のヒューマニズムは常に、単にヒューマンなものを越えた次元、しかも単にヒューマンなものを越えたそのものが同時に真にヒューマンである、そういうものの次元との関わりによって保持されるのでなければならぬ。そうでなければ、それは真にヒューマンではあり得ない。それがヒューマニズムの構造であろう。真の神を真実に神として認識し、それと関係し、それに支えられることによって、はじめて、人間は真に人間たり得る。神の次元との関係は、人間が真に人間であり得るための本質構成的な契機と言わなければならない。真の神との関わりによって、人間の自己超越的自由は自己破壊的でなく貫かれるのではないか。「神の像」はそういう人間の自由の秘密を表してもいる。

4 キリスト教の死生観と靈魂不滅

生命倫理にとって重大な役割をはたすのは、「生命」の理解とともに、「死」の理解である。延命技術の飛躍的發展が引き起こしている臨終をめぐる諸問題の倫理判断にとっても、死の理解は不可避的な問題である。「脳死」と「臓器移植」をめぐる問題においても、この死の定義の問題が決定的な役割を果たしていることは周知のことである。例えば、キリスト教が長らく国民の意識を規定してきた諸国においては、脳死による死を承認し、それに基づく臓器移植を容認する傾向が、比較的にはつきりしていると言われる。そしてそこに、キリスト教の死の理解が働いているのではないかといった想定さえなされることがある。このことは、裏を返せば、日本で「脳死」の承認

が遅れ、むしろ「生体間移植」といった現象が見られるのは、日本人の死の理解にその根拠があるのではないかということにもなる。一体、キリスト教的な死の定義は、脳死を受入れ、さらには死後の肉体の処理を可能にする傾向にあるのであろうか。おそらくは、概略においてそのように言うことは不可能ではないであろう。しかしそのとは、キリスト教的死生観は、肉体を冷静に処理し得る、非肉体的死生観であることを意味するのであろうか。そしてその非肉体的死生観は、霊肉二元論や心身二元論を意味するのであろうか。結論を言えば、その同一視は否定されなければならない。キリスト教的死生観を霊肉二元論や心身二元論と同一視することは決してできない。脳死を受入れ、死後の肉体の処理を可能にする傾向をキリスト教死生観の中に認めるとしても、それは霊肉二元論や心身二元論とは別の文脈で理解しなければならない事柄であると思われる。もちろん一般的宗教意識のレベルと神学的議論のレベルとを同一視することはできない。しかしキリスト教神学的な死と生の理解が、霊肉二元論でないこととは指摘しておかなければならないであろう。確かに一方に、死を肉体からの霊魂の解放と見る見方がある。プラトンの「パイドン」にも登場してくるよう、この思想は古代のギリシャ世界にも見られる。しかしこの思想は、元来、キリスト教の死の理解ではない。この二元論といわゆる「霊魂不滅」の説とは、キリスト教における死と生の理解とは異なるものだと言わなければならない。

キリスト教神学の死と生の理解を、霊肉二元論や心身二元論と結び付けることは不可能であり、その死後の生の理解を霊魂不滅の説と同一視することは不可能である。その理由として、ここでは特に二つの点を指摘しておきたい。第一は、イスラエルの思惟の特質という点である。イスラエルの思惟は、プラトンの二元論と異なり、心身統合的な思惟を特質としている。一種イスラエルのマテリアリズム、神的マテリアリズムとでも言うべきものがある。イスラエルの信仰によれば、神は歴史の中に行爲し、霊は肉の中に内住する。この心身統合的な生命理解は、

やがては「体の復活」という希望の中に現われ出ることになる。古代教会の「使徒信条」は、これを「肉の復活」(resurrectio carnis)と呼んだ。肉の復活の希望に表わされたキリスト教的生命理解を霊肉二元論と結びつけることはできない。また、「肉の復活」を「靈魂不滅」と同一視することもできない。もう一つの論点は、キリスト教神学によれば「死」は「罪」との関連で理解されるという点である。「死」とは喪失であり、分離である。生命ならびに生命の源泉からの分離である。聖書はこの死を罪と結び付けて理解した。「死のとげは罪」(コリント第一15・56)と言われ、「罪の支払う報酬は死」(ローマ6・23)と言われている。罪は人間を神から分離させる。神から分離させることによって、他者から、そして自己からも分離させる。そのようにして、罪は生命の源泉や生命の相互関係から人間を引き離す。そして、それは死をもたらす。ところで、この「罪」が関係しているのは、人間の肉体的側面に限つてのことではない。確かにアウグスティヌスは肉体的、本能的リビドーの中に罪の座を認識した。しかし、聖書の元来の見方からすれば、「罪」はむしろ人間の自由の能力、神に対する応答の能力と関係している。むしろ自由な主体としての人間の座、人間の人格的な自由と意志に、罪はより深く関係している。罪は心身統合体としての人間のすべてに関係しているが、しかしより深くは人間の主体的局面、あの神との対応の座、つまり靈魂に関係している。人間の死は心身統合体としての人間の死、全体的死であり、肉だけの部分死ではない。しかし、「死は罪の報酬」であるという理解は、その全体的死を特に意志的人格的な主体の死、靈魂の死において理解することになる。靈魂不滅の説は、靈魂の無罪性を前提にしなければ成立しないであろう。しかも靈魂の無罪性は、キリスト教神学では到底成り立ちがたいオプティミズムである。靈魂不滅は、一つには部分死の理解の誤りであるとともに、この罪と死の關係理解からして神学的に受け入れられないものである。

しかし歴史の事実として、キリスト教史の中で一種の靈魂不滅に近い形で、「魂の永生」が信じられてきたこと

は否定できないと思われる。つまり、生前の地上の人生に尽きない「永遠の生命」が信じられてきた。それも、「肉体の復活」とは区別されて、信じられてきたと思われる。ということとは、個人の死とその復活との間に、その人格のある意味での死後の存在が信じられてきたということである。それは、個体としての人間の、死後における、ある意味での不滅が信じられてきたということである。もちろんその不滅は、単純な意味での連続的な不滅ではない。もしそうなら、それは靈魂不滅とまったく同じであり、あの「罪」と「死」の関連に合わないことになる。そこで、それは単純な意味での連続的な魂の不滅ではなく、全的死を経た、従って罪の結果としての死によって、靈魂も死んだうえで、死後の命である。それは靈魂の実体的な生命ではなく、ただ神関係によって捉えられた人格としてのその人の、神の創造と救済の力による存続ということになる。「永遠の生命」とは、そのように神に捉えられた生にほかならず、神関係に参与させられた生にほかならない。それが全的死の後に、神の創造と救済の力によって、それ以前の個体としての生との「自己同一性」において、また同時に「変化」の中で考えられる。統合体としての人間の全的死の後に、神関係の中にあり、なお神の創造と救済の力によって保持されているその人間の個としての存在があるという理解である。「キリストにあつて死ぬ」時、「キリストにある」というあり方、つまり「神が共におり」、神に捉えられているというあり方が、分離の力である「死」を受け入れながら、なおその「死」を越えさせる。要するに、神の愛の結合は、死の分離よりも強いということである。この理解が、ある意味で「靈魂不滅」に近い死生観をキリスト教徒の中に引き起こすことは考えられることであろう。キリスト教はその各人の「復活の希望」の中に心身統合的生の理解を保持しつつも、なお各人の復活以前の段階において、一種、肉体とは別次元における「神にある生」を理解することになる。これが、一般的な宗教意識の次元では「神の御もとに召される」あるいは「天国に召される」といった表象となり、またその確固とした宗教的信念を形成することにもなる。⁽⁴⁾

以上のように言うことができるとすると、キリスト教神学の見方は、一方で心身分離の二元論ではない。それは、「復活」が示している全体的、心身統合的生命観に示されている通りであり、また逆に「死」の理解としては「全体的死」の理解になる。しかしもう一方では、キリスト教神学の死生観は、まったくの心身一体の一元論ではない。生命の座は、身体などの部分にもまったく一体的に存在しているという見方ではなく、身体的生即人間的生というのではない。その人間の生の座としての人格的主体（魂）の意味を理解している。そこから、心身の区別がまた可能となる。例えば、「手」はまぎれもなくその人の歴史や性格を刻みつけた「手」であり、その人自身を表わしている。しかしその「手」を喪失しても、なおその人の人格の自己同一性は維持されることはできる。心身の統一とともに、区別もまた認識されなければならないであろう。キリスト教の死生観は、全細胞の死滅まで人間の死はないといった心身一体観ではない。つまり、キリスト教神学は、肉体と魂の統合において人間の生命を理解しながら、同時に両者の区別を理解している。この理解の仕方は、「脳死」の承認を可能とさせるであろう。もちろん、その「脳死」の判定が技術的にどうなされるか、「機能死」で十分か、「機質死」であるべきかといった問題は残される。しかし、「身体的全細胞の死」ではなく、「個的全体的生の統合の座」を認識し、それを「心臓」でなく、「脳」に見るということは十分理由を持つことである。人格の同一性を考えれば、心臓を替えても、その人はその人であるが、脳を替えることはできない。その時、その人はもはやその人ではなくなっている。人間の個的統合の座が「脳」にあることは、了解し得る認識である。

5 バイオフィラスな神とバイオフィラスな倫理

キリスト教的生命倫理にとって決定的なキリスト教的神理解は、既述のように「生命の主」という中に示されて

いる。神は「生命の主」であり、その創造者、救済者、完成者である。死は神からの分離の罪の報酬であった。そして神は最後に死を滅ぼすという。「最後の敵として滅ぼされるのが、死である」(第一コリント15・26)と言われている。このことはつまり、神は死を肯定してはいないということである。死の現実には克服されるべき現実である。

神は御子キリストの十字架における死において、死を三位一体の御自身の中に受け止め、御子の復活を通して、生命創造的な力によって御子において死を克服した。こうして神は、生命を救済し、完成する。そして御子における死の克服は、終末の神の国において万人における復活として顕になる。このようにして、神は、死をよしとされず、生命をよしとし、生命を愛し、促進する。キリスト教神学の理解によれば、神は、「生命の主」「生命の創造者、救済者、完成者」として「生命を愛する神」すなわち「バイオフィラスな神」である。創世記第一章の創造の物語に繰り返される神の言葉「生めよ、ふえよ、地に満ちよ」(22、28節)は、「バイオフィラスな神」の言葉と言つてよい。

E・フロムはネクロフィリアに対抗するバイオフィリアを、比較的広義にとつて、生命、成長、美しきものへの愛と理解し、あの旧約聖書のソロモンの知恵の中にもバイオフィリアが働いていることを指摘した。⁽⁵⁾それは、子供を奪い合う二人の女性の中で、子を愛し、子の生命を愛する女の方をその子の母であると認めた知恵であった。しかし、聖書には、イエスの語られた「よきサマリア人」の物語もある。傷つき倒れた未知の者に対し関心を払い、その癒しに心を向けるサマリア人の中に、イエスは隣人となる人の姿を見た。この物語も、バイオフィリアの物語である。生命愛的(バイオフィラス)な人が、隣人となることができる人である。キリストの癒しの働きの中に、あるいは罪人とともになすその食事の中に、すべての人のために仕えるその十字架の中に、神のバイオフィリアが現れている。聖餐はキリストが御自身の犠牲を通して神の民を生かす生命愛的なサクラメントである。

キリスト教生命倫理は、この「生命の主」への対応においてバイオフィリアの倫理でなければならない。生命に關して倫理的判断が問われる時、生命愛的に判断し、生命愛的に行爲することが求められる。このバイオフィリアは、ただ個人の動機を形成するだけではない。フロムの指摘によると、バイオフィリアは環境遺伝する。つまり、バイオフィリアの優勢な人のもとで、人はバイオフィリアの優勢な人となる。そこで重大なのはただ個人のエートスだけではない。家族や集団であり、共同体や社会であり、さらには制度や法である。バイオフィリアの優勢な家族、集団、共同体、社会、制度、法がなければならぬ。そうした文脈の中で、教会はキリストと共に生きる共同体として、生命を愛する力の働く場であるはずである。それが、また教会が、「聖霊の宮」とあるということでもある。そのようにして、教会は、社会がバイオフィリアの優勢な社会になるために仕えなければならない。

「脳死と臓器移植」に限定して言えば、その実行は、一人の人の死を前提にしてはじめて一人の生命が可能にされる冒険の道である。その冒険の道が、ネクロフィリア（死体愛好）ではなく、バイオフィリアによって遂行されるのでなければ、この冒険の道は倫理的に歩まれることはできない。この「冒険」(adventure)を通して、生命愛の「到来」(adventus)がなければ、それは倫理的行為とはならない。そして、そのためには、個人の動機のレベルだけではなく、バイオフィリアを促進させる既述の環境、集団、法、制度がなければならない。集団としても、法としても、制度としても、ネクロフィリアを防止し、バイオフィリアを促進させる道が整備されなければならないわけである。ドナーの「明確な意志」や、そのドナー家族の「自発的了解」の決定的な尊重が当然求められる。死者の人権を尊重し、その一員を失った家族の痛みが分かることは、バイオフィリアの条件の一つである。人権や自発性を無視してバイオフィリアであることはできない。医療システムにおける「信頼の醸成」も、当然求められる。信頼を破壊してバイオフィリアであることはできないことだからである。人権や法の問題は、それ自体、神学的問

題としてさらに究明されるべき問題を持つているが、それは別の機会の検討に委ねなければならない。

注

- (1) 梅原猛『聖宴』(講談者) 58頁以下を参照。
- (2) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol.3, Chicago 1963(2) Part IV "Life and the Spirit" を参照。
- (3) パネンヘルク『信仰と現実』(佐々木勝彦訳、日本基督教団出版局) 39頁以下参照。パネンヘルクの「生命の霊」についてはさらに、W. Panen berg, *An Introduction to Systemic Theology*, Michigan 1991, pp. 37-52を参照。
- (4) 死についての神学的理解を論じたものとしては、拙論「死の教義学的考察」(『神学』56号、東京神学大学神学会、教文館、1994年、25-47頁)を参照してほしい。
- (5) フロムのバイオフィリアについての考察は、「悪について」(鈴木重吉訳、紀伊国屋書店)並びに「破壊」(下)(作田、佐野訳、紀伊国屋書店)を参照。