

Title	S・ハワワースのキリスト教倫理における「苦難」の位置づけ ：共同体に障がい者への配慮をめぐって
Author(s)	鬼頭, 葉子
Citation	聖学院大学総合研究所紀要, No.58, 2014.11 : 255-272
URL	http://serve.seigakuin-univ.ac.jp/reps/modules/xoonips/detail.php?item_id=5319
Rights	



聖学院学術情報発信システム : SERVE

SEigakuin Repository and academic archiVE

S・ハワワースのキリスト教倫理における「苦難」の位置づけ⁽¹⁾

——共同体における障がい者への配慮をめぐる——

鬼頭 葉子

はじめに

アメリカの神学者スタンリー・ハワワース (Stanley Hauerwas, 1940-) は、合同メソジスト教会の信仰に立ちつつ、物語神学や非暴力的平和主義について取り組んできた人物として著名である。さらにハワワースは、一九八〇年代から一九九〇年代にかけて、*Suffering Presence* (1986), *God, Medicine, and Suffering* ⁽²⁾ (1994) などの著作において、人間が病や障がいを持つとはいかなることを意味するのかといった問題に関心を寄せ、思索活動を行っている。近年では、知的・精神的なハンディキャップを持つ人々と、彼らを支えるメンバーとが形成する国際的な共同体ラルシュ (L'Arche) の創立者である、カナダ人のジャン・ヴァニエ ⁽³⁾ (Jean Vanier, 1928-) との共著で、二〇〇八年に *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Madness* を出版している。本稿では、ハワワースの近年の活動を中心に、病のある人、障がいのある人 (the disabled) と、同じ共同体のメンバーとしていかに共生していくことが可能であるかという問題について概観し、その問題の困難である点や、共生を成立させる根拠となるキリスト教的価値観について、明ら

かにしていくことが目的である。

またここから、多様な人々との共生が未だ困難な状況にあると思われる、現代日本社会の状況を考える手がかりを見出していきたいと考える。

第一章 ハワワースの思想的位置づけ

第一章第一節 ハワワースの共同体理解について

ハワワースにとって、「共同体 (community)」を考える際、重要な概念となるのが「物語 (story, narrative)」である。ある集団が共同体と呼ばれるためには、それぞれに特有な物語が必要となる。ハワワース自身、「物語」とは「ある目的に向かう、行為と苦難が関連づけられる描写」である、と位置づけている。⁽⁴⁾ この「物語」という概念においては、まず共同体が特定の「目的に向かっている」ことが示唆される。さらに「物語」の語には、人間の自由な意志に基づく行動の能動的側面と、様々な出来事が偶発的に生じ、人間はそれを受容するほかない存在であるという受動的側面とが示されている。⁽⁵⁾ ハワワースが想定するキリスト教共同体の「物語」において、人間は終末の完成という「目的」に向かう中間時の内で、主体的に意志し行為するのみならず、意図しない偶然性をも引き受けて忍耐する「人格 (character)」として「練達 (accomplished)」を獲得する存在として捉えられている。

本稿でテーマとしている病や障がいに関わる問題は、ハワワースが「苦難 (suffering)」についてどのように理解しているかを明確に示している。ハワワースにとって「苦難」をいかに受け止めるかといった事柄は、個人の人格を練達

へと向かわせるものと捉えられている。ここでいう「練達」とは、単に病を試練とみなして自らを納得させたり、ひたすら病気の苦痛に耐えるような精神力を要求したりすることは決してない。ハワワースによれば、「苦難」とは、自然災害のようなコントロールし得ないものからよりも、むしろ自身で回避することが可能であるような事柄からより強く生じる⁽⁶⁾。防ぐことができたかもしれないという主体的な苦痛は、苦痛を生み出す当の災難や病氣そのものよりも、自己を責めさいなむことがある。ハワワースの盟友でもあるオランダの倫理学者・神学者H・S・ラインデルスによれば、不意の病のような「苦難」に対して、人間は自ら計画し設定した人生のゴールが達成できないという理由を付加することによって、より苦しさを増し加えてしまふのである⁽⁷⁾。

しかしハワワースは、そのような苦難をも含む人間の生自体が「贈り物 (gift) ⁽⁸⁾」であり、人生は自分で作り上げたものと思ひ込んでしまいがちな人間が、本来は神の被造物であることを著作の各所において想起させている⁽⁹⁾。すなわち、人間の生も死も神の物語の内にあり、人間は自ら生を造り上げ、自分が思い描いたプロットの通りに生きているわけでない。そこから、神の物語において、苦しみを負いつつも、イエスの生涯と復活という希望に向かつて練達する人格という、ハワワースが考えるキリスト者としての人間の本来のあり方が提示される。このような人間理解においては、病む人の病がたとえ死に至るものであつたとしても、死はその人が生を完成させた証しとして受け取られうる⁽¹⁰⁾。

またハワワースの「物語」概念における重要なポイントは、物語は人間が自分自身で造り上げたプロットではなく、何の確証もないファンタジーでもない、という点である。自分で造り上げた物語には、偶然性の脅威がつきまとい、目指すものの達成が妨げられる可能性から逃れることはできない。ハワワースによれば、「私の物語は自分自身で創造したものである」といったニーチエ的な生の自己肯定に基づく理解は、病によって年若くして亡くなる子供達にはなぜ「物語を創造する」機会がないのかといった神義論的問いには答えることができない⁽¹¹⁾。しかし人間は子供であれ大人であれ、自ら造り出したのではない神の物語の内に入れられている、とハワワースは理解する。したがって、すべて人間

が造られた存在であることを拒否するならば、死に至る病を抱えた子供に対して、周囲の人間が提供できる事柄は、医療行為によって生命をできる限り長らえさせることが唯一の選択肢となってしまうことになる。ハワワースは、人間が本質としていかなる存在であるかを忘却させるような現代医療については鋭い批判を行っている。次節では、ハワワースの現代医療批判と、その背景にあるリベラリズム批判について確認していきたい。

第一章第二節 リベラリズムへの批判

ハワワースは現代医療の問題点として、人間が、その死をも含めていかに生を全うするのかという事柄に医療は答えることができず、わずかな時間でも長く生きていたいという個人の要望をかなえるため、可能な限りの手を尽くすテクネーにとどまっている点を批判している。⁽¹²⁾ ハワワース、またラインデルス⁽¹³⁾によれば、現代医療は治療の対象者を「患者(patient)」から「顧客(client)」へと変えてしまっている。このような社会状況では、病や障がいのある人々は「苦難」を負いつつも、「忍耐(patience)」する美德を持つ存在とは捉えられず、治療したり除去したりすることができる問題を医学によって解決してほしいと望む人々(あるいは治療を望まない無責任な人々)とみなされるようになる。一方ハワワースの「物語的統合(narrative unity)」という観点からは、人間の生そのものが、生から死へと至る物語とみなされる。⁽¹⁵⁾ したがって、死を時間的に引き延ばすことがどれだけ重要であるかは、個々人によって異なるはずである。しかし一部の現代医療は、できる限り死を遠ざけるために「技術的に可能ならば実行すべき」手段に訴えているのである。

また疾患を取り除き、生命を生かし続けることを旨とするような医療は、患者の「治療(cure)」はできても、「配慮(care)」はできない、とハワワースは指摘している。⁽¹⁶⁾ この種の医療は、治療できる見込みが失われた患者に対しては、なすすべがない。ハワワースは、現代医療の限界として、障がいのある人に対する医療の興味深い実例を挙げている。

例えば「精神的ハンディキャップ (mentally-handicapped) のある人」を現代医療で「治療」することはできるのだろうか。癌疾患を除去するように、患者から病んだ部分を取り除くことが治療だと仮定するならば、ハンディキャップを取り除くことがすなわち「患者自身を除去する」ことへとつながってしまいかねない。¹⁷⁾「病んでいる部分」も含めてその人の精神全体をありのままに「ケア」することは、「キュア (治療)」のみを重視する医療ではおそらく不可能であろうことは、筆者も大いに同意するところである。

そして医療の技術上の変化が人間の生にもたらす影響は、生死をどのように捉えるかという死生観の問題だけにはとどまらない。ハワワースは現代医療だけでなく、あらゆるテクノロジーが、誰の力も必要とせず生きていける人間を造ろうとしており、メンバー同士が扶助し合う共同体を解体する可能性を持つと警鐘を鳴らしている。¹⁸⁾ハワワースのこの見解は、現代の日本社会にとっても示唆的である。社会の利便性が増すにつれ、人は自分が誰にも頼ることなく一人の力で生きていけるかのような錯覚に陥りがちである。多くの他者やサービスに依存しなければ、個人の日常生活すら成り立たないという事実は、不意の病や大きな災害に遭遇した時に至って、強く実感されるものである。ハワワースによれば、医療を含む各種テクノロジーは、さらなる利便さを追求するスピードによって時間を支配し、人々は「居場所なき (placelessness)」世界に暮らしている。ローカルな時間・場所は、一元的でグローバルなものの中へと失われつつある。このような事態は、どのように生を終えたらよいか分からないという死生観の問題だけでなく、人々の共同体もまたどこへ向かうべきか、その方向性と目的を喪失することになる、とハワワースは憂慮する。

自由な個人の自己決定を重視するリベラルな社会について、ハワワースは共同体が「何の物語をも持ったことがない」という物語以外に何も持たない人々の集まりだとしたら、「個人の自己決定の自由」は、せいぜい良い商品を自分の選好によって選び取る程度にとどまるだろう、と批判している。¹⁹⁾ハワワースのリベラリズム批判は、彼の倫理学上の立場からも明確に読み取れる。²⁰⁾ハワワースはリベラリズムについて、J・ロールズ (John Rawls, 1921-2002) が想定

するような、個人が偶然性に左右されず、完全に自由な選択を行う事態は不可能であり、道徳的生とは、偶然に生じる「不必要な苦難」を個人がいかに受け止めるかによって決定されると指摘している。⁽²¹⁾ このようなりベラリズムの側面を批判して、徳倫理学 (Ethics of Virtues) を提唱した A・マッキンタイアと、ハワワースのキリスト教倫理の共通する立場は、ある人物を「統合体 (unity)」と認識するとしたら、その統合性はその人が「何が私にとって善なのか」という問いによって具体化してきた一人の人物の「生の物語的秩序」に由来する、とみなす点である。⁽²²⁾ 人間のある行為や発言が、理解可能かつ説明可能な「正しい」行為であるためには、特定の文脈や物語の中に位置づけられる必要があるからである。それゆえマッキンタイアとハワワースは、人間が共同体から遊離した「単なる個人として」善を探求したり、諸美德を実行したりすることは決してできないというコミュニタリアニズムの立場をとっている。したがってハワワースにとって、リベラリズムに立脚する社会は、人々がそこで、自らの生に何らかの価値や意味づけを見出したりする場としては成立し得ない。価値を決定する何らかの基準を持たない「個」としての現代人は、医療を含めたテクノロジが「可能な限り」進展するように、時間も場所も支配される事態を招いてしまうのである。医療は「よりよく生きること」を可能にするかもしれないが、「よく死ぬこと」は、自らの生における物語的統合によって完成されなければならない。

さらにハワワースは、個人の自己決定に基づくリベラルな社会にひそむ問題に関連し、もう一点、倫理學上きわめて意義があり、また近年様々に議論されてきた課題を提示している。それは J・ロールズの提唱したような「原初状態での社会契約」によって形成される社会が正義に適うとした、リベラリズムの問題点を克服することである。

ロールズの言う、無知のヴェールの下で交わされる「原初状態での社会契約」に基づいて想定される社会正義については、すでに A・セン、⁽²⁴⁾ M・C・ヌスパウム等⁽²⁵⁾ によって批判的継承がなされてきた。すなわちロールズの言う仮想的な社会契約が、十分に合理的かつ理性的で、明確な自由意志を持つ人々だけを対象として契約のテーブルに着かせ、社会

を構築するメンバーとして想定しているという点である。そこには特別なニーズを持つ「障がいのある人々」や「意志を表明できない存在」は含まれていない。センが批判したように、筆者もまた、ロールズは社会のメンバーが分配された財をどれだけ有効に使用しうるかは、個々人の状況によって異なることを明示していなかったと考える（例えば障がいや病気のある人が、「平等に」分配された財だけでは医療費や介護料等がまかなえなかったとしたら、そのような人々の潜在能力を可能にするためには、他のメンバーよりも多くの財が必要となるケースが考えられる）。またヌスbaumは「能力アプローチ（capabilities approach）」という考え方を導入し、社会を構成するメンバーとして尊厳が与えられるには、人間を理性的存在としてみならず身体的ニーズを含めた存在であるとみなさねばならないと述べる。ロールズが依拠する人間の合理性は、身体性を含めた「動物性（animality）」の機能する一つの仕方であり、人間の尊厳の一面面に過ぎないとみなすことによつて、ヌスbaumは多くのニーズを必要とする障がいのある人々の要求は、その可能的能力を開花させようように充たされねばならないと論じている。²⁶

ハワースは、人間の尊厳を合理性のみに限定しないというヌスbaumの見解に賛同する。しかしまたそれを批判的に捉え、リベラルな社会が、障がいのあるメンバーの「道徳的立場（moral standing）」を保証し、障がいのある人々を包括することはやはり困難であると主張している。なぜならハワースの理解によれば、リベラルな政治理論は、個人の偶発的な属性や、不慮の出来事を被る可能性を捨象して社会設計することに依拠しているからである。この興味深い反論については、次章以降、ハワースの「障がい」についての理解を踏まえた上で、検討していくこととする。

第二章 障がいのある生への理解

第二章第一節 障がいとは何か

前章において触れた、ハワワースの「物語」概念における人間の生の受動性、すなわち人間が「苦難」を被る存在であることを考慮するならば、「苦難」という概念は、必然的に病氣や障がいによって受苦する人々への関心呼び起こす。しかしこの「苦難」は、身体的疾患や障がいに限定されてはいない。人間の生そのものに受苦はつきものである。したがって、身体的疾患や障がいのある人々と、いわゆる「健常」である人々とを区別することは、ハワワースの議論において全く意味をなさない。人間がある目的に向かう物語において、主体的に行為するだけでなく、同時に受苦する存在であるという彼の見方においては、我々の全てが「苦難」を受ける人間であるからである。

ハワワースの言う「障がいのある人々 (the disabled)」とは、知的・精神的・身体的障がいのある人々を指すが、彼らは障がいそのものに由来する苦しみだけでなく、共同体から排除されることによって、「孤独の傷 (wound of loneliness)」や「弱々 (weakness)」に苦しむ人々でもある。⁽²⁷⁾ 孤独や弱さは、健康とされる人々も同様に被るものであるが、多くの健康な人々は、その弱さを直視することを恐れる。ヴァニエが指摘するように、人は自分の弱さを認めたくないがゆえに、障がいのある人々を「自分とは違う」存在で、「自分の方がましだ」と思わせてくれるような存在と考えてしまうことすら多々ある。⁽²⁸⁾ また既に述べたように、病氣や障がいそのものもたらす苦しみより、孤独の苦しみの方がそれに勝るとも劣らない苦痛をもたらすこともある。⁽²⁹⁾ しかしヴァニエまたハワワースにとつては、いかなる他者

も与えられた「贈り物 (gift)」であり、最も弱い共同体のメンバーは、その語ることに耳を傾けることによって、共同体に対して忍耐と優しさを教えてくれる他者として捉えられるのである。このような理解は、ハワースとヴァニエのキリスト教信仰において、神の子が世に下り、人間の友人となった出来事が前提となつて、自分とは異なる他者とも友情を結ぶ根拠となるゆえに生じるものである。しかし現代社会において、障がいのある人々の抱える問題は、まさに現代医療の功罪によつて、いつそう複雑な状況を招いていることも確かである。

第二章第二節 障がいと社会 —— ヌスバウムへの批判 ——

筆者自身は、ヌスバウムの「能力アプローチ」という概念は、すでに社会の一員として存在している障がい者を正義に適った仕方ですと遇するという点については、非常に優れた理論を提供していると評価する。彼女の「能力アプローチ」において、重度の知的障害のある人もまた、愛情や感覚における満足や、他者よりも多く必要とするケアを受け、社会において持てる可能性を発揮することは、正義に適っている。しかしハワースは、ヌスバウムの言う、人間の尊厳は合理性のみにとどまらないという見解に賛同しつつも、彼女の「能力」の概念が、本当に社会正義を促進するか否かについては懐疑的である。⁽³⁰⁾ 彼は、ヌスバウムの「能力」概念が、ロールズ正義論の枠組みに規定されている限り、具体的ではなく、ヌスバウムの議論で事例として挙げられている障がいのある子供達が、それぞれケアを受ける権利を保証する論拠を提示しているものの、単なる理論に過ぎないと批判する。例えばハワースの指摘するように、ケアを提供する家族や他者に恵まれず、「誰からもケアを受けられずにいる障がい者」は、社会においてどのように扱われるべきなのだろうか。また昨今問題とされている、出生前に染色体検査によつて障がいのあることが想定される「人々」をどう扱うべきかについては、確かにヌスバウムの「能力アプローチ」概念では考察されてはいない。筆者

の見解では、出生前に排除される人々の問題は、ロールズ正義論の批判的継承というヌスバウムの同書における意図の範囲外であるからだと思われる。同書におけるヌスバウムの意図は、ロールズの提唱した「原初的社会的状態」における社会契約について、「知的に平等の能力を有し、合理的思考が可能」と想定されたメンバーには、障がいのある人々が含まれず、障がいのニーズが当初から無視されていることを批判し、ロールズのような人間の合理性のみに依拠する正義論とは違う仕方です。「まっとうな (decent)」社会を構築することにあつたからである。したがって、ハワワースの批判はヌスバウムに対して少々苛烈に過ぎるように筆者には思われた。しかしここでハワワースは重要な問題提起をしている。今現在、社会に存在している障がい者に対する正義だけでなく、共同体において、将来にわたって障がい者を受容していくべきかどうかという将来的選択の問題が問われているからである。この問題については、ヌスバウムの理論からヒントを得ることはできない。

近年の出生前診断に基づく選択的中絶は、単なる個人の選択にとどまらない。なぜなら、子供の障がいを理由とする選択的中絶は、障がいのある人が「これ以上生まれるべきではない」という社会的メッセージを送ることになるからである。ラインデルスは、このようなメッセージは障がいのある人々の人権を侵害するとみなしている。しかしラインデルスによれば、リベラリズムに基づく社会は、中絶そのものを禁止するのではない限り、個々人の様々な理由から行われる選択的中絶を制限することは不可能である。中絶理由を「胎児の健康上の理由」に限った場合でも、そもそも現代医療において「何が正常かつ病気でないのか」を定義することはきわめて困難であり、ある状況についてそれが健康の問題なのか、自然的に所与されたものであるのかに関し、コンセンサスを得ることもまた難しい⁽⁹⁾。それでは、障がいの重篤さの程度によって、健康／病気の区別をつけることはできるだろうか。ラインデルスは、障がいの度合いによつて中絶すべきか否かのラインを引くことも非常に曖昧な基準であるとみなしている。さらに、ある社会で特定の状況（例えば女性あるいは男性であること等）が、子供に重大な社会的ハンディキャップをもたらすことが明らかであつたとした

ら、個人が子供に社会的ハンディを負わせたくないがゆえに選択的中絶を望むことを、一律に否定することはできなくなる。⁽³²⁾

そしてラインデルスは、生命倫理学者として名高いH・T・エンゲルハートの「人格の社会的概念ないしは社会的役割 (social concept or social role of person)」⁽³³⁾ という捉え方を厳しく批判する。⁽³⁴⁾ エンゲルハートの「社会的人格」という概念は、一九七〇年代に、M・トゥーリーが「パーソン論」によって、人格を持つ存在は自己意識がある者に限られ、嬰兒や胎児は人格を持たないと述べた見解に反論するために形成された経緯を持つ。エンゲルハートは、確立した人格を持たない乳幼児が、家族関係の中で「厳密な意味での人格」であるかのように扱われる事例を挙げて、人格としての自己意識がない人でも「社会において人格とみなされる」ならば、その人は人格として尊重されると主張したのである。しかしラインデルスが指摘するように、「社会的人格」概念は、胎児が人格とみなされたとしても、社会において障がいのある子が望まれて誕生することを保証することはない。とりわけ精神障がいのある人々の尊厳は保持され得ないとラインデルスは言う。というのも、障がいのある人の周りに、その人に適切な尊厳とケアを提供する「道徳的な友人達」がいなければ、その人物は社会における「人格」を持ち得ないことになりかねない。またハワースがすでに述べていたように、適切なケアを受けられない孤独な障がい者が、共同体から放逐される可能性も否定できない。

こういつた状況は、リベラルな社会において子供を持つということが、個々人の願望と決断に委ねられていることから生じると考えられる。ここでは共同体において、子供を持つことの意味は共有されていない。その帰結は、もし子供を持つことが親の人生を充足させるものと捉えるならば、より良い「健康な」子供を持ちたいという願いは止むことがないし、それに伴う医療技術も進歩し続けるという社会状況に至る。ハワースが述べていたように、共同体の占める地位にテクノロジーが取って替わった事態が生じているのである。

第二章第三節 共に生きること

それでは、現代に生きる我々は、テクノロジーの進歩を倫理的な理由で抑制すべきなのだろうか。しかしそのような進歩の抑制は、個人の権利を制限せずには不可能であり、またハワワースが例に挙げているように、技術的に可能である以上、「病気にかかる前に、遺伝子について知りたい」と願う人々を道徳的に非難したり、要望を抑制したりすることは、リベラルな社会においてはその論拠を求めることはできない⁽³⁵⁾。このようにハワワースが指摘する、リベラリズムの持つ特性については、筆者も同意したい。さらに筆者は、共同体がテクノロジーに対して、個人がどのような選択をし、どのように生きるのがよいかといった倫理を代弁させることもできないとも指摘しておきたい。テクノロジーと共同体は、それぞれの固有の目的（テロス）と意味を持つて存在しているからである。それでは、ハワワースやヴァニエが語るキリスト教共同体の倫理はどのようなものなのか。彼らは教義上の真理から判断して、道徳的・倫理的にどう行動すべきかを提示することはない⁽³⁶⁾。しかしキリスト教共同体であれば、リベラルな社会における諸問題に対し、「異なる仕方で見える」⁽³⁷⁾預言者の視点を提示することが可能である。

ヴァニエによる共同体ラルシュは、キリスト者でないメンバーを多く包括し、イスラムやヒンドゥーなど様々な宗教的背景を持ちながらも、その本質においてキリスト教の福音を体現している。というのもヴァニエは、ラルシュを「祝祭の共同体 (communities of celebration)」⁽³⁸⁾と呼び、ラルシュのメンバー（ケアを必要とする人・アシスタントとして共に生活する人）にとつて、生そのものが「祝祭 (celebration)」であると理解しているからである。「祝祭としての生」について、ヴァニエは聖書記事における「カナの婚礼」の物語を引いて、そのイメージをより明確に描き出している⁽³⁹⁾。イエスが世俗の婚礼の祝いに来て、人々と喜びを共にした姿から、ヴァニエは生きる喜びを共に祝う共同体にあつて、

「我々の生が喜ばれ、婚礼に招かれている」ことを確信している。

またヴァニエによれば、ラルシュの依拠する聖書テキストは「ルカによる福音書」一四章一二節から一四節、「返礼のできない人々を招く」くだりである⁽⁴⁰⁾。ヴァニエ自身が研究したアリストテレスにおいて、友情（フィリア）とは、同等の相手と適切に分け合うこと（分配的正義）に基づくが、ラルシュは、自分が与えた分を相手に求めることを前提としない共同体である。共に生きる共同体として依拠すべきことは、共同体にメンバーが与えられていること、そしていかなるメンバーの生も「贈り物」であって、「贈り物を受け取ることを学ぶ⁽⁴¹⁾」ことのみなのである。

結び

ヴァニエは、ラルシュは共に祝う共同体であるとともに、メンバーが「変えられる（transformation）場」であると述べている⁽⁴²⁾。ハワースもまたキリスト教信仰とは、神との親しい「関係性（friendship）」によって、自己が「変えられ⁽⁴³⁾」、自己とは異なる人々と友人になることが求められる体験であるとみなしている。ハワースのこの立場は、「聖化」を重んじるメソジスト教会の教義に由来するものであるが、キリスト教信仰において、自ら変わるのではなく、「変えられる」ことはきわめて大きな意味を持つ。人は神との親しい関係に入れられることにおいて、道徳的に強制されたからではなく、他者との「隔ての壁」を壊すことが求められる。信仰において人は、何らかの道徳的規範を学び実行することが要求されるよりも、自分で造り上げたのではない物語の中に入れられることによつて、自己が意志によらずとも変えられていくことを経験する。これは、キリスト教信仰の本質であると筆者は理解している。

キリスト教共同体自体がマイノリティである現代日本において、キリスト者に可能なことは、ハワースが言うよう

に、またラルシュが体現しているように、神の物語の「預言者の証人 (prophetic witness)」であることだろう。現在の日本の社会における我々は、テクノロジが共同体に取って替わり、個人の自由な選択や判断を可能にしていることで、個人のあるべき姿や目的、生の意味すらも指し示してくれるかのように錯覚しがちである。出生前診断等、新たなテクノロジに関しても、その正義は問われなまま、技術の進歩に人々の意識が追いつかない状況にあると言えるだろう。⁽⁴⁴⁾日本のキリスト教共同体にとって可能なことは、社会で多くの人が病や生死、障がいについて自らとは異なる価値観を支持していたとしても、「世界についての異なる見方」を経験したことを証言することではないかと思われる。日本社会において、テクノロジに関する倫理が錯綜する今こそ、キリスト者は「世界についての異なる見方」に目を向け、自らのあり方を問いなおす必要があるのではないだろうか。

注

- (1) 本稿は、二〇一三年度日本基督教学会関東支部会での研究発表をもとに、加筆修正を加えたものである。
- (2) 同書は一九九〇年に初版された後、一九九四年に現題へと改題し再出版されている。
- (3) ラルシュの創立者ジャン・ヴァニエ自身は、カトリックの信徒であり、アリストテレスの研究によって博士号 (Ph. D) を取得した思想家でもあるが、司祭ではない。
- (4) Stanley Hauerwas and David Burrell, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," in: *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, (eds.) S. Hauerwas and L. Gregory Jones, Wipf & Stock Pub (1989) 1997, p.177.
- (5) David Fergusson, *Community, Liberalism & Christian Ethics*, 1998, Cambridge University Press, p.54. 「共同体のキリスト教

的基礎』D・ファীগソン、関川泰寛訳、教文館（二〇〇二年）

- (6) Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Retarded, and the Church*, University of Notre Dame Press, 1986, p.166.
- (7) Hans S. Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.165.
- (8) Stanley Hauerwas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World. The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Books, 2008, pp.92-93.
- (9) Stanley Hauerwas, *God, Medicine, and Suffering*, reprinted with new title 1994, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, p.126. (First published 1990 as *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*)
- (10) *Ibid.*, p.125.
- (11) *Ibid.*, p.126.
- (12) *Ibid.*, pp.118-121.
- (13) Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, (1997) 2002, p.166. 『『美徳の中のキリスト者 美徳の倫理学との神学的対話』東方敬信訳 教文館（一九九七年）
- (14) Reinders, 2000, p.165, p.98.
- (15) Hauerwas, 1994, pp.119-120.
- (16) Hauerwas & Vanier, 2008, p.50.
- (17) *Ibid.*, p.52.
- (18) *Ibid.*, pp.48-51.
- (19) *Ibid.*, pp.82-83.
- (20) Hauerwas & Pinches, (1997) 2002.
- (21) Hauerwas, 1986, p.27, p.37. ハワースは、偶然的な「運 (luck)」の要素について考察していないという点においてロールズ批判を行っており、同様の論点によってロールズを批判するR・ノージックの議論を援用している。Cf. Robert Nozick,

- Anarchy, State, and Utopia*, New York Basic Books, 1974, pp.213-216. 『アナーキー・国家・ユートピア——国家の正当性とその限界』嶋津格訳、木鐸社、二〇〇四年』
- (22) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd ed., 1984, University of Notre Dame Press, pp.210-211. 『美德なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、一九九三年』
- (23) Stanley Hauerwas & Alasdair MacIntyre (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1983. Hauerwas, 1994, pp.118-126.
- (24) Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, 1992.
- (25) Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006. 『正義のフロンティア 障害者・外国人・動物という境界を超えて』神島裕子訳、法政大学出版社、二〇一二年』
- (26) Martha C. Nussbaum, 2006, p.170. ヌスbaumのこのような論理に基づく「能力アプローチ」は、身体的ニーズや感覚・感情の充足を必要として求める障がい者はもとより、ひいては同様のニーズを持つ動物にも適用される。
- (27) Hauerwas & Vanier, 2008, p.88, p.90.
- (28) Hauerwas & Vanier, 2008, pp.67-71.
- (29) Hauerwas, 1986, p.166, p.175.
- (30) Hauerwas & Vanier, 2008, p.87.
- (31) 例えば「病气 (illness)」と「器質的損傷 (impairment)」は異なる。先天的に「耳が聴こえないこと」は「治療すべき」病气」ではないが、器質的損傷である。またある身体的条件が、体質的・素質的に標準値と異なった場合、それを病気とみなすかどうかは困難である。Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.97.
- (32) ラインデルス自身は「単純な人工妊娠中絶反対論者ではない。彼の批判は、「プロチョイス (女性の権利)」か「プロライフ (胎児の権利)」か」という二者択一にとどまる議論には、障がいを持つ人々という第三者の見解が反映される余地がないという点に向けられている。また母親が、障がいのある子供を育てる上での社会的困難や社会的圧力を回避するという理由から中絶を選択するとしたら、女性が本当に自らの自由意志によって選択しているとは言えない」と批判している。

- Reinders, 2000, pp.94–96.
- (33) Engelhardt, *Foundations of Bioethics*. 2nd ed. Oxford University Press, 1996. [H・T・エンゲルハート「医学における人格の概念」H・T・エンゲルハート、H・ヨナス他著『バイオエシックスの基礎 欧米の「生命倫理」論』加藤尚武・飯田巨之編、東海大学出版局、一九八八年]
- (34) Reinders, 2000, p.108f.
- (35) Hauerwas & Vanier, 2008, p.52.
- (36) David Fergusson, 1998, p.59. 人工妊娠中絶に関して、ハワワースの見解では、母親の権利か胎児の権利か、あるいは胎児は人格であるか否かといった議論は形式化・抽象化されたものに過ぎなくなっている。重要なのは、生命の重要性や再生産（出産）の意味について、共同体のコンテキストの内て理解されることである。筆者もまた「いかなる場合でも中絶は間違っている」あるいは「いかなる場合でも個人の要求通りに中絶するべきだ」といった硬直した議論をすべきではないと考える。特に日本の社会状況では、判断が個人の選択に委ねられるのみで、個々人の選択の結果への社会的支援（障がいのある子供を育てることへの支援）が整備されていないと思われる。真に自由な選択を可能にするためにも、共同体レベルでの協議が必須であろう。
- (37) Hauerwas & Vanier, 2008, p.11, introduction (written by John Swinton).
- (38) *Ibid.*, p.37, p.75.
- (39) *Ibid.*, p.22.
- (40) 「ルカによる福音書」一四章一二節―一四節、『聖書 新共同訳』、日本聖書協会。「また、イエスは招いてくれた人にも言われた。『昼食や夕食の会を催すときには、友人も、兄弟も、親類も、近所の金持ちも呼んではならない。その人たちも、あなたを招いてお返しをするかも知れないからである。宴会を催すときには、むしろ、貧しい人、体の不自由な人、足の不自由な人、目の見えない人を招きなさい。そうすれば、その人たちはお返しができるから、あなたは幸いです。正しい者たちが復活するとき、あなたは報われる。』」Hauerwas & Vanier, 2008, p.35.
- (41) Hauerwas & Vanier, 2008, p.39.
- (42) *Ibid.*, p.25.

(43) Ibid., p.96.

(44) 日本においては、二〇一三年四月からの新型出生前診断（妊婦の血清マーカー検査によって胎児の染色体異常が確認できる）の導入により、検査で陽性反応が出てさらに確定検査を受けた人の人工妊娠中絶率は九割以上であった（「新型出生前診断、陽性の9割中絶」『朝日新聞』二〇一三年一月二三日付）。また新型出生前診断よりさらに前の受精卵の段階でスクリーニングを行い、染色体異常を確認する「着床前受精卵遺伝子スクリーニング」の是非についても、日本産婦人科学会で議論が始まっている（二〇一四年三月二一日付『朝日新聞』記事「朗報か、『新たな命の選別』か 受精卵検査に新技術、導入是非は学会が議論開始」および日本産婦人科学会ホームページ「倫理に関する声明」〈<http://www.jsog.or.jp/ethic/>〉二〇一四年七月二五日確認）。