

S.ハワースが批判するリベラリズムとは 何か？ —障がいを持つ人々に対する道德の 問題をめぐって—

鬼頭 葉子

(和文要旨)

アメリカの神学者・キリスト教倫理学者 S.ハワースは、1980年代から近年、2000年代にかけ、障がいを持つ人々に対する道德の問題を探究している。ハワースはリベラリズムに基づく政治政策が、障がいを持つ人々に道德的に関与することにおいて限界があることを指摘している。本稿の目的は、ハワースのリベラリズム批判および障がい者への道德的配慮の必要性について考察することである。リベラリズム批判における主要な論点は、ロールズが述べる「原初状態」が、リベラルな理論への非歴史的なアプローチゆえに、ただ個人の選好に依拠する結果となっていることに向けられる。同様の批判は、フリードマンが提唱する市場原理主義のリベラリズムにも向けられている。人間は選択肢が多ければ自由であるとは限らない。特に近代医療や生命倫理に関する事柄において、技術の進歩が、人間を矛盾に直面させることがある。不条理や偶然性に耐えられない現代人にとって近代医療は、神義論に替わり、生死の問題を解決する万能な存在であるかのように見える。しかし、近代医療には精神障がいのある人を「治療」することができない一方、精神的・知的障がいのある人々は治療ではなく、ケアを必要としている。精神的なハンディキャップを持つ人々のケアを提供すべきという道德的な度量を持たないリベラルな社会にあって、医学の進展を支持することはできないとハワースは述べている。近代医療は、死に至る病に対してだけでなく、精神的・知的障がい者への適切なケアに関しても無力である。人間の生死に関する問題について、リベラルな社会は答えることができない。ハワースが提唱する、人間を「苦難」を受ける存在として理解するキリスト教的人間観は、リベラリズムや近代医療が答えられない生死の問題において有効な意味を持つ。

(SUMMARY)

From the 1980s into the 2000s, Stanley Hauerwas, a theologian and Christian ethicist from the United States, has explored the topic of moral responsibility towards people with disabilities. Hauerwas argued that government policy based on liberal political theory is limited in its ability to respond morally to people with disabilities. This paper will examine Hauerwas' critical analysis of Liberalism and the necessity of moral care for the disabled. One major focus that he criticizes is the 'original position' elaborated by John Rawls, as its ahistorical approach to liberal theory leaves one only with individual preference. Similarly, he criticizes the liberal paradigm of market fundamentalism suggested by Milton Friedman. Overall, he explains that having more choices does not necessarily mean that one is more free. This especially applies to matters of modern medicine or bioethics, as the progress of technology has the effect of confronting people with contradictions. To modern people who cannot address or accommodate absurdity and contingency, modern medicine become has divinized as if it had almighty power over life and death. However, while on the one hand modern medicine cannot 'cure' mental disabilities, on the other hand, what people with mental and intellectual disabilities require is care rather than cure. Hauerwas' argument is that in a liberal society that lacks the moral capacity to provide care for the mentally handicapped, the advancement of medicine cannot be supported. Modern medicine is helpless not only in the face of mortal illness, but also when appropriately caring for mental and intellectual disabilities. A liberal society therefore cannot provide a response to the matter of human life and death. In contrast, the Christian understanding of human nature that Hauerwas proposes includes the presence of suffering and is an effective response to the matter of life and death.

はじめに

米国の神学者スタンリー・ハワースは、プロテスタント・合同メソジスト教会の伝統に立ちつつ、キリスト教倫理について探求しており、アングロアメリカ圏における倫理学の分野でも名高い。このようなハワースの思索は D. ファーガソンも指

摘する通り、アラスディア・マッキンタイアと最も思想的に近接する立場を取る⁽¹⁾。またハワースは近年の思索において、特に1980年代から2000年代にかけ、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をテーマとして追求している。ハワースはこのテーマについて取り上げる際、現状の米国社会を支配するリベラリズムが、病者や障がいを持つ人々を正当に扱うことにおいて限界があることを指摘し、批判を行う。ハワースのリベラリズム批判は、コミュニタリアニズムとリベラリズムとの論争、あるいは徳倫理学と正義論との関連から考察することも可能である。これらの倫理学上の課題を理解する上でも、ハワースのリベラリズム批判を読み解くことは大きな意義を持つといえよう。

本稿は、ハワースの近年の関心である障がいを持つ人々に対する道德の問題という事例に着目しつつ、ハワースがリベラリズムのどのような点を批判しているかを明らかにすることが目的である。まず、ハワースが「リベラリズム」についていかなる内容を想定しているかを把握した上で、病や障がいを持つということが、ハワースの議論においていかに位置づけられるのかを検討していく。そして本稿の最終目的として、ハワースが提唱する病や障がいを持つ人々の生の「意味」が、社会に対していかなる問いを投げかけうるかについて考察していきたいと考える。

第一章 リベラリズムについて

第一章 第一節 リベラリズムの問題状況

ジョン・ロールズが『正義論 初版』（1971年）で提唱した、「原初状態」に基づく社会契約を公正な社会の規範理論とみなすリベラリズム⁽²⁾に対し、その後多くの論者が批判および新たな論陣を繰り広げている⁽³⁾。そのうちの多くは、マイケル・サンデルや A. マッキンタイアのようなコミュニタリアンの立場からのものであり、またリ

⁽¹⁾ David Fergusson, *Community, liberalism & Christian Ethics*, Cambridge University Press, 1998, p.5. [『共同体のキリスト教的基礎』ディヴィット・ファーガソン著、関川泰寛訳、教文館、2002年、18頁]

⁽²⁾ John Rawls, *Theory of Justice*, original edition, Harvard University Press, 1971, pp.17-22.

⁽³⁾ Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals & Communitarians*, 2th ed. Blackwell, 1996. [スティーヴン・ムルホール／アダム・スウィフト著、谷澤正嗣・飯島昇蔵訳、『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房、2007年]

チャード・ローティのように、社会構築における基礎づけ主義的な前提は否定するものの、西欧を中心としたリベラルな民主主義を希望的価値として提唱し、「正義」より「寛容」を旨とするリベラル・ユートピア⁽⁴⁾を構想する立場など、リベラルからの新たな論点を提示するものである⁽⁵⁾。ロールズが正義論において保証しようとする「自由」とは、各個人が政治的に介入されることなく自由に、各自の判断と行動が可能になる状況である。この立場においては、個人がどのような生の価値を追求するかについて、個々人の善が競合関係にあらうとも、政治的諸制度は介入してはならず、中立でなければならない。政治的な中立が守られることが、「公正としての正義 (justice as fairness)」となる。よってロールズの社会理論においては、個人が先行し、それら個人が原初状態における契約に基づいて構成すると想定される社会が後に追従するという論理構造を取ることになる。規範原理としての「正義」に基づく社会は、個々人の「善」に優先する。

他方、コミュニタリアニズムに基づく批判者の一人で、「徳倫理学 (the Ethics of Virtues)」を標榜するマッキンタイアによれば、個人は「自由 (liberal)」であると同時に「道徳的な (moral)」判断を下す主体でなければならない。特に道徳的な主体であるためには、個人が属する共同体の「善 (the good)」なくしてはその判断が不可能であると捉えられる。個人の生の価値は共同体において追及可能なものとなり、共同体とは、共通の善を追求し、共有する集団と位置づけられる。マッキンタイアにとって、個人は共同体から遊離した存在ではない。個人は自身が存在していなかった過去を含め、現在を経ていまだ到来していない将来へと向かう共同体の「物語 (narrative)」の中に身を置いて初めて、善や「真価 (desert)」について知り、自身がどう振る舞うべきかを理解することが可能になる。したがって社会あるいは共同体から切り離された個人は、合理的思考のみによって、道徳的主体としての行動の基準や善を見出すことはできない⁽⁶⁾。したがってロールズの立場とは逆に、マッキンタイアにおいて「善」は「正義」に優先する。

⁽⁴⁾ Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, 1999. [リチャード・ローティ著、『リベラル・ユートピアという希望』須藤訓任・渡辺啓真訳、岩波書店、2002年]

⁽⁵⁾ 盛山和夫著『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、223頁以下。

⁽⁶⁾ Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2th ed., University of Notre Dame Press, 1984, pp.211-225, pp.244-255. [『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、259-276頁、298-311頁]

マッキンタイアが批判したように、当初のロールズのリベラリズムは、それ自体が人権や個人の自由といったリベラルの普遍的「価値」を体現する「包括的リベラリズム」であり、特定の宗教的信念や文化的背景が提示する世界についての解釈、すなわち「共同体にとっての善」を真でないとして否定する立場にあった⁽⁷⁾。しかしその後、ロールズ本人からコミュニタリアンらの批判に応答し、自身の正義論を刷新する形で新たな考察が提示されている⁽⁸⁾。特に1993年の『政治的リベラリズム』において、彼の提唱するリベラリズムは、それ自体としては、個人の人生についての多様な意義や価値規範を含む「道徳(moral)」や宗教のような「包括的な教義(comprehensive doctrines)」ではないことを明言している⁽⁹⁾。包括的でないリベラリズムとは、様々な善が競合する中での「重なり合う合意(overlapping consensus)」であり、この合意から正義の原理として「政治的構想(political constructivism)」が形成される。ここに至って、世界解釈としての信念や価値をもはや提供しない「限定的リベラリズム」が新たに提示されたのである⁽¹⁰⁾。

それでは、ハワースのリベラリズム批判は、どの立場に向けられているのだろうか。ハワースが批判する対象として挙げるのは、『正義論』初版時点でのロールズのリベラリズムである。ハワースのリベラリズム批判は、1980年代から2000年代まで継続されており、ロールズの思想的転換⁽¹¹⁾以後も、一貫してロールズ正義論は批判対象として挙げられている。次節において、ハワースのリベラリズム批判がいかなる点に向けられているかについて考察したい。

⁽⁷⁾ 盛山和夫著『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、254-255頁。

⁽⁸⁾ ロールズは1999年に、自著『正義論』(初版1971年)の改訂版を出版している。

⁽⁹⁾ John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 1993, p.24.

⁽¹⁰⁾ Ibid., p.24, p.152f. John Rawls, *Theory of Justice*, revised edition, 1999, Harvard University Press, pp.496-505. [ジョン・ロールズ著『正義論 改訂版』、川本隆史・福間聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、745-760頁]『正義論 改訂版』の上記箇所では、「正義(justice)」と「善」の一致の可能性について記述されている。

⁽¹¹⁾ ロールズの『政治的リベラリズム』における包括的教義としてのリベラリズムの放棄ならびに1999年の『正義論 改訂版』の出版における思想的変容に対し、井上達夫は、リベラリズムを中立性の哲学でもコンセンサスの哲学でもなく、公共性の哲学と位置づける。井上にとってリベラリズムは「多様な対立競合する善き生の諸構想」に対する公共性の基盤として妥当する。そして井上はロールズのプロジェクトが「包括的教義」を放棄することへと再定式化された一連の流れは、ロールズ理論の後退とみなしている。井上達夫著『他者への自由 公共性の哲学としてのリベラリズム』創文社、1999年、98-121頁。

第一章 第二節 ハワースのリベラリズム批判

ハワースの主たるリベラリズム批判は、1981年の『人格の共同体』の中で言及されている（Hauerwas [1981] pp.72-86）。またさほどまとまった形ではないものの、リベラリズム批判は、2000年代に至るまで、時代の倫理的課題とともにハワースの著作に散見することができる⁽¹²⁾。

そしてハワースのリベラリズム批判における主要な論点の一つは、確実な真理から自明の原則が演繹されるという「基礎づけ主義者（fundamentalist）」の認識論に対するものである。これに対しハワース自身は、マッキンタイアと同様に、個人の価値判断の基準は、特定の歴史的伝統や共同体のなかに埋め込まれており、個人は共同体なくして自由かつ道徳的な主体であることは不可能であると捉える⁽¹³⁾。ハワースは、ロールズの言う仮想的な「原初状態」を、正義原理が導出される論理的前提とみなして、基礎づけ主義と通底する論理として捉えていると考えられる⁽¹⁴⁾。よってロールズが「原初状態」から手続き的に正義の原理を導き出そうとする手法に対し、ハワースの批判が加えられているのである。前述したように、ハワースの批判は『正義論』初版の時点で行われており、『政治的リベラリズム』におけるロールズの思想的転換や、『正義論』改訂版の内容には言及されていない。しかし『政治的リベラリズム』においても、「原初状態」という論理的前提は維持されているため⁽¹⁵⁾、ロールズが後に「包括的リベラリズム」を放棄した転換点は、ハワースにとって重要な意味をなさない

⁽¹²⁾ Stanley Hauerwas, *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Retarded, and the Church*, University of Notre Dame Press, 1986, p.27, p. 37.
Stanley Hauerwas, *God, Medicine, and Suffering*, reprinted with new title, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1994 (First published 1990 as *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*), p. 111.

Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, 1997, pp.167-171, p. 211. [『美德の中のキリスト者—美德の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997年、251-256頁、309頁]

Stanley Hauerwas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Book, 2008, p.81f.

⁽¹³⁾ David Fergusson, *Community, Liberalism and Christian Ethics*, 1998, Cambridge University Press, pp.48-51, p.183. [『共同体のキリスト教的基礎』ディヴィット・ファーガソン著、関川泰寛訳、教文館、2002年、78-82頁、264頁]

⁽¹⁴⁾ Cf. 盛山和夫『リベラリズムとは何か ロールズと正義の論理』勁草書房、2006年、99頁、145-146頁。

⁽¹⁵⁾ John Rawls, *Political Liberalism*, expanded edition, Columbia University Press, 1993, pp.304-310.

と捉えることができる。

ハワースはロールズの「原初状態」について、「基礎づけ主義的」と批判すると同時に、これこそがリベラリズムの限界の証左とみなしている（Hauerwas [1981] p. 82）。ハワースによればリベラリズムの限界は、「原初状態」が、仮想的な論理的前提であり、さらにそこで社会が形成されるプロセスの一面を切り出した非歴史的アプローチであることに由来するからである。個人は自身が依拠する歴史から切り離されているため、選好や先入観にしたがって自らの行動を選択することになる。選好に基づく選択や判断に頼る人々は、社会の倫理的問題に対処することが必要になる際、本当に正義に適った選択によって社会を形成したり変革したりすることができるのか、そこにリベラリズムの限界が生じることになる。

さらにリベラリズム批判の主要な論点の二つ目として、ハワースが提示するのは、市場原理主義の問題である。ミルトン・フリードマンが言う「リベラルの主要な目的は、個人が倫理的問題と格闘することから解放されることである」⁽¹⁶⁾ という見解に対し、ハワースは批判的立場をとる（Hauerwas [1981] p.81）。フリードマンは、人格を持たない市場においては、経済活動が政治的意見から評価されることがなく、生産性とは無縁な不当な差別からも自由になることを歓迎しているが、ハワースは経済原理のみで動く自由市場において、倫理的問題が置き去りにされることを憂慮している。一つの事例として、輸血用血液の供給に関する事柄が挙げられている。全て無償の献血によって賄う英国のシステムに対し、無償提供から売血までもふくめた「選択」が多様にある米国のシステムが本当に「自由」であるのかという問題である。ハワースにとっては、選択肢が多いことが自由に直結するわけではなく、人間の血液が単なる商品とみなされる事態における倫理的問題や社会的影響が考慮されねばならない⁽¹⁷⁾。ハワースはフリードマンのいう「リベラルによる倫理的問題からの解放」よりも、経済学者ケネス・アローが英国の献血システムを擁護して「倫理的行為の要請は、価格システムが終わるところに設定されるべきである」と述べた見解に賛同の意を表し

⁽¹⁶⁾ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom*, Chicago University Press, 1962, p.12. [『資本主義と自由』ミルトン・フリードマン著、村井章子訳、日経 BP クラシックス、2008 年]

⁽¹⁷⁾ 売血の問題に関して筆者の見解では、そもそも売血によって提供された血液が安全に使用できるかという効用に基づき、功利主義的に売血行為を否定する判断も可能であろうと思われる。

ている (Hauerwas [1981] pp.80-81)。

また C. B. マクファーソンのリベラリズム分析によれば⁽¹⁸⁾、リベラリズムが市場を社会の支配的制度として受容したことが、人間の本性についての概念をも変える根本的変革につながったという (Hauerwas [1981] p.82)。マクファーソン自身は、リベラリズムには消費者化する市民の集団を作る要素があることを批判し、参加型民主主義を提唱する立場にある。ハワースはマクファーソンの現代リベラリズム批判には賛同するものの、マクファーソンが今やテクノロジーが、人々の市場への依存を捨てることができるまでに、あらゆる欠乏から人を自由にしたとみなす希望的観測には懐疑的である。ハワースの理解によれば、マクファーソンの言わんとするところは、自らが何を欲しようともその欲望が正当であると考えerのではなく、相応のものを正しく欲することを学ぶよう道徳的に訓練される時、人は市場の強制力から自由になるという意味内容である (Hauerwas [1981] p.82, p.251)。しかし市場原理を基盤におくりベラルな社会は、市民的美徳を涵養する場としては機能しない。市民としていかなる行動がふさわしいのか、守るべき価値とは何かについて問われるような倫理的判断を提供することは、リベラリズムの範疇を超えるだろう。

先程、血液供給システムにおける倫理的問題が取り上げられたように、ハワースがリベラリズムの限界を指摘する場面には、生命倫理に関する事柄が多く登場する点が特徴的であると筆者は考える。ハワースの思索において、1980年代では、血液提供を行う際の「選択の自由」や、堕胎の問題等、生命・身体に関する事柄が共同体の人びとにどのような影響を与えるか、自身の選択の結果についてだけでなく、社会に対するメッセージ性を考えなければならないことが主張されている。また1990年代では、障がいのある人、特に知的・精神障がいのある人々の道徳的立場をいかに守りうるかという問題が取り扱われている (Hauerwas [1994] p.111)。さらに2000年代では、出生前診断⁽¹⁹⁾の普及にともなうダウン症児等の中絶の倫理的問題が論じられるようになる (Hauerwas & Vanier [2008] p.77f.)。時代を追うごとに、テクノロジーの進展に

⁽¹⁸⁾ Crawford Brough Macpherson, *The Real World of Democracy*, Clarendon Press, 1965. [『現代世界の民主主義』クロフォード・ブラウ・マクファーソン著、栗田賢三訳、岩波書店、1967年]

⁽¹⁹⁾ ここでハワースが言う出生前診断とは、母体の血清マーカー検査など、胎児に侵襲を与えず染色体異常を出生前に発見する診断を指す。日本では2013年4月から、臨床研究として「新型出生前診断」が導入されている。

伴い、人々は今まで予想しえなかったような新たな生命倫理の課題に直面しているという事態が窺える。はたして生命倫理に関する問題は、個人の選好だけに任せ、個人の選択のみで決定できる事柄なのだろうか。次章では、ハワースが病や障がいといった生命に関する問題をどのように捉えているか、リベラリズム批判と関連させつつ検討していきたい。

第二章 病と障がいについて－近代医療に潜む問題－

第二章 第一節 病を持つとは

本稿で扱う病や障がいに関わる問題は、人は「苦難 (suffering)」を受け取って生きる存在であるというハワースの人間観を明確に示している。ハワースにとって「苦難」とは、それを受容するプロセスにおいて、個人の「人格 (character)」を「練達 (accomplished)」へと向かわせる特質があるものとしてと捉えられている (Hauerwas & Vanier [2008] p.95)。ここでいう「練達」とは、病を与えられた「試練」と説明することで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ではない。ハワースによれば、「苦難」とは、自然災害のようなコントロールできないものからよりも、病気や失敗など、むしろ自身で回避することができたかもしれない事柄からより強く生じうる (Hauerwas [1986] p.166)。自らの意志や力で防ぐことができたかもしれない、という主体的な苦痛は、当の災難や病気そのものよりも苦痛を生み、自己を苦しませることが多いものである。ハワースの盟友でもあるオランダの倫理学者・神学者ハンス・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ていた人生のゴールが達成できなくなってしまうというその理由によって、より苦しさをおぼえる傾向にあるという⁽²⁰⁾。

しかしハワースは、そのような苦難をも含む人間の生自体が「贈り物 (gift)」であり、人生は自分で作り上げたゴールに向かうものだと思い込む人間が、本来は神によって創造された「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 (Hauerwas [1994] p.126, Hauerwas & Vanier [2008], pp.92-93.)。すなわち、人間の生も死も創造主た

⁽²⁰⁾ Hans S. Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.165.

る神の「物語」の内にあるとすれば、人間が自ら生を作り上げ、自分が思い描いたプロットの通りに生きていくことは本性的に不可能である。そこから、神の物語において、苦難を負いつつも、イエスの生涯と復活という「物語の希望」に向かって練達する人格という、ハ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ったとしても、死はその人が地上の生を完成させた証となる（Hauerwas [1994] p.125）。

ハワースの「物語」概念においては、物語とは人間が自分自身の計画で造り上げたプロットであるとか、確証もなく期待を寄せるファンタジーであるといった要素はない。人間が自分で造り上げた物語には、計画を妨げる偶然性の脅威がつきまとい、目指すものの達成が得られない可能性から逃れることはできないだろう。たとえ「私の物語は自分自身で創造したものである」といったニーチェの「超人」的な生の自己肯定を獲得した人があったとしても、その一方で病等で年若くして亡くなる子供達があり、彼らには「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（Hauerwas [1994] p.126）。

すべて人間は子供であれ大人であれ、自ら作り出したのではない神の物語の内に入れられている、とハワースは理解する。したがって人間が造られた存在であり、苦難を受けて忍耐する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近代医療については鋭い批判を行っており、「リベラリズムを救う役割を果たす、神義論的プロジェクト（Hauerwas [1997] p.211）」と近代医療を性格づけている。不条理や偶然性に耐えられない現代人にとって、一見して「万能」である近代医療は、「なぜこのような病や苦難があるのか」と問う神義論が占めていた場所にとって替わり、生死の問題さえも解決するかのように捉えられるのである。さらに近代医療について、根治のための治療が必ずしも有効でない知的・精神的なハンディキャップを持つ人々には相応の配慮を受ける権利があるとみなす道徳的な度量を持たない社会にあって、医学の進展を支持することはできないとハワースは述べている（Hauerwas [1986] p.18）。近代医療は、死に至る病に対して無力であるだけでなく、また精神障がいに関しても、適切なケアを提供し得るのかどうかという根本的な問題を抱えている。

第二章 第二節 障がいを持つとはいかなることか

ハワースの「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、病気や障がいによって受苦する人びとと「健常人」を共通の地平へと導くはたらきをするだろう。「苦難」とは、身体的疾患や障がいに限定されてはいないし、そもそも人間の生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」である人々との区別をつくることは、ハ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」をこうむる人間であるからである。

ハワースの言う「障がいのある人々 (the disabled)」とは、主として知的・精神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、孤独や弱さに苦しむ人々でもある (Hauerwas & Vanier [2008] p.88, p.90)。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。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「ラルシェ (L'Arche)」の創立者である、カナダ人のジャン・ヴァニエが指摘するように、人間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ることすら多々ある (Hauerwas & Vanier [2008] pp.67-71)。また既に述べたように、病気や障がいそのものもたらす苦難より、孤独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 (Hauerwas [1986] p.166, p.175)。しかしハワースまたヴァニエにとっては、いかなる他者の生も与えられた「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迎えられるのである。ハワースとヴァニエが、イエスが神の身分を捨てて世に下り、人間の友人となった出来事を前提とするがゆえに、自分と異なる他者と友情を結ぶべきことに根拠が成立する。しかし、障がいのある人々の抱える問題は、まさに近代医療の功罪によって、現在いっそう複雑な状況を招いていることも確かである。

ハワースは近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

するのかという問題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、できる限りの手段を講じるテクネーと化している状況を批判している (Hauerwas & Vanier [2008] pp.118-121)。ハワース、また H. S. ラインデルス⁽²¹⁾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 (Hauerwas & Pinches [1997] p.166)。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病疾を医学によって解決されるべき人々 (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 (Hauerwas [1994] pp.119-120)。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、個々人が生きる物語によって異なるはずである。しかし一部の近代医療は、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、生命を長く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、とハワースは指摘している (Hauerwas & Vanier [2008] p.50)。この種の医療は、患者に治療できる見込みが失われた場合には、何ら打つべき手がない。ハワースは、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。中でも「精神的ハンディキャップ (mentally-handicapped) を持つ人」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。「病んでいる部分」も含めてその人を全人格的に「ケア」することは、「キュア (治療)」のみを重視する医療では困難であろう。

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。ハワースは近代医療だけでなく、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、メンバー同士が協働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 (Hauerwas & Vanier [2008] pp.48-51)。ハワースのこの見解は、現代の日本社会にと

⁽²¹⁾ Reinders, 2000, p.165.p.98.

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、切実に実感される。また不慮の事故によって障がいを負った人々も、同様の実感を持つだろう。さらに少子高齢化の進む日本の社会状況においては、介護する人・介護される人は両者ともに、自助自立をつらぬくことは不可能に近い。ハワースによれば、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。ローカルな時間と場所は、一元的でグローバルなものの中へと失われつつある。このような世界状況は、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つながるとハワースは憂慮している。

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ぶ程度にとどまるだろう、と批判している (Hauerwas & Vanier [2008] pp.82-83)。ロールズが想定するような、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、道徳的生とは偶然的に生じる「不必要な苦難」や不条理を個人がどのように受け止めるかによって決定される (Hauerwas [1986] p.27, p.37) ⁽²²⁾。ハワースにとって人間の生は、常に偶然性や不条理に晒されており、場合によっては障がいをも含む「苦難」を引き受ける生とみなされている。

そして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。このようなハワースの見解は、人間が共同体から遊離した「単なる個人として」善を探究したり、諸美德を実行したりすることは決してできないというマッキンタイアのコミュニタリアニズ

⁽²²⁾ 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、2004 年]

ムの立場に近似している。したがってハワースにとって、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。よって価値を決定する基準を持たない「個」としての現代人は、医療を含めたテクノロジーが「可能な限り」進展するために、自分の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のコンテキストにおいて読み取られなければならない。

第三章 障がいを持つ人々の道徳的立場について

第三章 第一節 リベラリズムの限界

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」に基づく社会正義については、すでに A.セン⁽²³⁾、M.C.ヌスバウム⁽²⁴⁾ 等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」あるいは精神的・知的障がい者のような「明確に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にとっては、「平等に」分配された財だけでは医療費や介護費等がまかなえなかったとしたら、そのような人々は自身の潜在能力を可能にするために他のメンバーよりも多くの財を必要とするケースが考えられる）。またヌスバウムは「可能能力アプローチ（a 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必要な尊厳が与えられるためには、人間を理性的存在としてみなすだけでなく身体的ニーズを含めた全的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、

⁽²³⁾ Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, 1992, Oxford University Press.

⁽²⁴⁾ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, 2006, The Belknap Press of Harvard University Press. [『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、法政大学出版局、2012年]

身体性を含めた「動物性 (animality)」の機能する一つの仕方であり、我々の尊厳の側面に過ぎないとみなすことによって、ヌスバウム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、充たされねばならないと論じている⁽²⁵⁾。

ハワースは、人間の尊厳を合理性のみに限定するべきではないという点については、ヌスバウムの見解に賛同する。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、個々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を前提として持つからである。

筆者自身は、ヌスバウムの「可能能力アプローチ」という概念は、すでに社会に存在している障がい者を正義にかなった仕方で遇するという点に関して、優れた理論を提供していると評価したい。彼女の「可能能力アプローチ」において、重度の知的障害を持つ人もまた、愛情や感覚における満足を獲得し、他者よりも多く必要とするケアを受けて、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「可能能力」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 (Hauerwas & Vanier [2008] p.87)。彼は、ヌスバウムの「可能能力」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どもたちが、それぞれケアを受ける権利を保証する理論を提示してはいるものの、たまたまその理論が彼らのケースに適合するだけの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って障がいを持つことが想定される「人々」をどう扱うべきかについては、確かにヌスバウムの著作 (『正義のフロンティアー障がい・外国人・動物』) では考察されていない。筆者の見解では、出生前に排除される人々

⁽²⁵⁾ Martha C. Nussbaum, 2006, p.170. ヌスバウムのこのような論理に基づく「可能能力アプローチ」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。

の問題は、ロールズ正義論を批判的に継承するというヌスバウムの同書における意図の範囲外であると思われる。同書でのヌスバウムの意図は、ロールズの提唱した「原初状態」における社会契約において、「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、特に精神的・知的な障がいのある人々が含まれず、彼ら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、「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、ハワースの批判はヌスバウムが意図した範囲において達成した成果に対しては少々不当であるように筆者には思われる。

しかしここで、ハワースが重要な問題提起をしていることも指摘しておきたい。ハワースのリベラリズム批判においては、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・時間的選択の問題が問われているという点である⁽²⁶⁾。ヌスバウムは、ロールズに倣い非歴史的時間における社会状況の一断面を分析しているため、共同体の将来に関わる問題については、確かにヌスバウムの理論からヒントを得ることはできない。

第三章 第二節 現代の生命倫理の問題

かつて J. S.ミルが提唱したように、他人に一切関係しない「自己決定原理」とは本当に存在するのだろうか。どこまでが自分のみに関わり、どこからが他者に関わる領域となるのか、明確に区別することができるのだろうか。例えば、「自己の行動が社会へ与えるメッセージ」を顧慮するならば、出生前診断で染色体異常が確認された子供を中絶することは単なる個人の選好ではなく、障がいのある人々に対して、「あなた方のような存在は歓迎されていない」という社会的メッセージを送る行為に他ならないことになる。

リベラルな社会において子供を持つということは、個々人の願望と決断に委ねられている。リベラリズムにおいては社会のメンバーに共通の判断基準が存在しないからである。そこでは、共同体における子供を持つことの意味は共有されてはいない。そしてその帰結は厄介な倫理的問題を含む。すなわち子供を持つことが親の人生を充足

⁽²⁶⁾ 共同体が、過去において障がいのある人々をどのように遇してきたかも含め、共同体の過去から将来へと至る歴史が問題となるといえる。

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状況を生むだろう。ハワースが述べていたように、従来、共同体の美德が占めていた地位に、価値判断なき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。堕胎に関する判断は勿論個人に委ねられるものの、「共同体におけるコンテクスト」に基づき、子供を持つことがいかなる意味を持つのかを問うた上での決断がなされなければならないだろう。

そしてラインデルスが指摘するように、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ろう。中絶理由を「胎児の健康上の理由」に限った場合でも、そもそも近代医療において「何が正常かつ病気でないのか」を定義することは極めて困難であり、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⁽²⁷⁾。それでは、障がいの重篤さの程度によって、健康と病気の区別をつけることはできるだろうか。障がいの度合いによって中絶すべきか否かのラインを引くことも、スペクトラムとして発症する障がいの事例を考慮すれば、非常にあいまいな基準である。さらに、ある社会で特定の条件（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ったとしたら、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⁽²⁸⁾。

さらにラインデルスは、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 (a social concept or social role of person)」⁽²⁹⁾ という

⁽²⁷⁾ 例えば「病気 (illness)」と「器質的損傷 (impairment)」は意味内容が異なる。先天的に「耳が聴こえないこと」は、治療の対象となる「病気」ではないが、器質的損傷を被った状態である。またある身体的条件が標準値と異なった場合、それを病気とみなすかどうかもまた困難な問題である。Reinders, *The Future of the Disabled in Liberal Society*, University of Notre Dame Press, 2000, p.97.

⁽²⁸⁾ 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、障がいをも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、障がいを持つ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を行っているとはいえない、と批判している。Reinders, 2000, pp.94-96.

⁽²⁹⁾ H. Tristram Engelhardt, *Medicine and the Concept of Person* :in *Contemporary Issues in Bioethics*. Tom L. Beauchamp and Leroy Walters(eds). Encino, California: Dickenson Publishing Co., Inc., 1978. [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、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎 欧米の

捉え方を厳しく批判する⁽³⁰⁾。ラインデルスのように、共同体のコンテクストに基づく問題理解をとる立場とは異なり、エンゲルハートの試みは、リベラルな立場から倫理学的問題に答えを与えようとしたものとみなすことができよう。エンゲルハートの「社会的人格」という概念は、1970年代に、M.トゥーリーが「パーソン論」によって、人格を持つ者は自己意識がある存在に限られ、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る理解が進んだとしても、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し得ない。とりわけ精神障がいを持つ人々の尊厳は保持され得ないとラインデルスは言う。というのも精神障がいを持つ人の周りに、その人に適切な尊厳とケアを提供する「道徳的な友人たち」がいなければ、その人物は社会における「人格」や道徳的立場を奪われることになりかねないからである。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。

結び キリスト教倫理の社会に対する可能性について

ハワースやラインデルスの提唱するキリスト教倫理の立場は、生命倫理に関わる事柄、特に人間の生き死に関する問題について、リベラリズムは答えることができないという事実を示唆するものである。近代医療は、神が問題とならない前提で構築された「リベラル」な社会における人々の病を手当てする役割を担わされているものの、リベラルな社会は死についての共通理解をシェアしないからである（Hauerwas [1997] p. 169）。特に現代社会では、医療をはじめとするテクノロジーの進展によって、個人は一人の力で、自分の選好に基づく選択によって生きていけるかのように錯覚しがちである。しかし人間の生死に関して、現在のテクノロジーであっても完全なコントロール能力を有するとはいえない。この状況において、人間の生死について、世俗

「生命倫理」論』東海大学出版局、1988年」

⁽³⁰⁾ Reinders, 2000, p.108f.

の政治理論が提供するものとは異なる「物語」を有するキリスト教倫理は単なる時代の遺物ではなく、むしろ基準なき現代人の抱える問題に対してある答えを示す可能性を持っている。この意味において、ハワースのリベラリズム批判および生命倫理に関する問題は、弁証神学としての力を持つのではないかと考えられる。

キリスト教以外の他宗教においても、生死に関わる問題は重要なテーマとして扱われる。仏教においても生老病死は、人間の苦難に満ちた生を象徴するものであり、ハワースの考えるキリスト教倫理の死生観とも通底する思想であるといえよう。他方、宗教的に完全な中立を唱え、共同体を無時間的に捉えようとするリベラリズムの試みは、一種の無宗教性である。他宗教よりむしろリベラリズムのこの要素が、キリスト教倫理との共約可能性を持つことはきわめて困難なのではないだろうか。

しかし人が死に瀕した時や、子供の病や障がいなどが明らかになったといった時や場合にのみ、キリスト教の物語が説明として採用されるとしたら、キリスト教の物語は「御利益宗教」や「葬式宗教」のような形骸的なものに堕してしまうだろう。キリスト教の物語全体に人を捉える力が備わるためには、その物語を伝える者がいかに苦難をも生き、「世界についての異なる見方」を証言するかにかかっている。

文献表

Hauerwas, Stanley

1981: *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*, University of Notre Dame Press.

1986: *Suffering Presence: Theological Reflections on Medicine, the Mentally Retarded, and the Church*, University of Notre Dame Press.

1994: *God, Medicine, and Suffering*, reprinted with new title, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, (First published 1990 as *Naming the Silences: God, Medicine, and the Problem of Suffering*)

1997: Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics*, University of Notre Dame Press, (1997)2002.

『『美德の中のキリスト者—美德の倫理学との神学的対話』東方敬信訳、教文館、1997年]

2008: Stanley Hauerwas & Jean Vanier, *Living Gently in a Violent World: The Prophetic Witness of Weakness*, IVP Books.

キーワード

S.ハワース、リベラリズム批判、精神的・知的障がい者

(Keywords)

S. Hauerwas, critical analysis of Liberalism, mental and intellectual disabilities