

# ヨナスは、なぜ、いかにして日本に「積極的に受容」されたか ——ラフルーアの見解と日本からの応答——

品川哲彦

## 1. ラフルーアの仮説——ヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理の「親和性」

ウィリアム・R・ラフルーア教授は、日本の中世の思想、水子供養をはじめとする現代日本の宗教現象、さらにまた生命倫理学の研究で知られている。その生命倫理学研究の一端には、ハンス・ヨナス研究が含まれている<sup>1</sup>。ヨナスは、アメリカにおける生命倫理学の研究の最初の一拠点となったヘイスティングス・センターに設立当初からフェローとして参加した、ドイツ生まれのユダヤ人哲学者である。私は、近年、ヨナスを主要テーマのひとつにしてきたため、京都大学で2009年2月21日に行われたラフルーアの講演に特定質問をする機会を恵まれた<sup>2</sup>。教授の早すぎる死を追悼する意をこめて、ここに彼のヨナス研究に関する論文を寄稿する。

とりあげるのは、「子ども、パターナリズム、生命倫理学——ヨナスの主張する世代間責任の日本での受容」<sup>3</sup>である。このなかには、日米間でのヨナス受容の大きな違いが指摘されている。アメリカでは、ヨナスはウォーリンによってハイデガーの弟子とレッテルづけられ、また、そのユダヤ的伝統や神学的思索への関連のために正当に評価されない傾向にあるのに比して、日本では、世代間倫理の主唱者として適切に理解されている。ここにラフルーアは、ヨナスの世代間倫理と日本の倫理的思考の伝統との「驚くべき親和性」<sup>4</sup>があると主張し、和辻の『倫理学』とヨナスを対比してこの仮説の証明を提示した。ヨナスの伝統的背景を共有していない日本で「世代間責任についてのヨナスの見方が目を見張るほどやすやすと受容されている」<sup>5</sup>のは、ラフルーアによれば、ヨナスの洞察の普遍性の証である。したがって、アメリカではヨナスの洞察をもっと適正に評価すべきだという提言で、この論文は結ばれている。

さて、日本で倫理学を、しかもヨナスを研究している者にとって興味をひくのは、何よりも、ラフルーアの見解が日本におけるヨナス受容にどれほど合っているのか、また、彼が見出したと主張する「親和性」がヨナス解釈としてどれほど適切かという点である。以下、本稿は次のように分節化される。まず、ラフルーア論文の論理を再構成する(2)。ついで、ヨナス解釈という観点から、彼の見解にたいして批判的な検討を行う(3)。そ

の結果、ラフルーアのいう「親和性」とは逆に、ヨナスのなかに日本では、いまだ受容されていない面、あるいは今後も受容されにくい面があるように私には思われる。ヨナス理解という観点からすれば、それはむしろ日本における今後のヨナス受容にとって重要な論点であろう。それについて指摘する（4）。とはいえ、ラフルーアの見解にたいして批判を加えたとしても、ラフルーアの批判するアメリカにおけるヨナス理解の側に与するわけではない。その点についての説明を補足し（5）、最後に本稿の要点をまとめることとする（6）。

ラフルーア教授は異文化の理解に専心してこられた。本稿は彼の日本にたいする見解によって触発され、日本人研究者が自国の伝統を反省し、ついで、日本にとっての異文化に属すヨナスのいっそう適切な理解を進めようと試みるものである。その意味で、この論文はラフルーアへのオマージュである。

## 2. ラフルーアの論証の再構成

ラフルーアによれば、ヨナスはアメリカでは彼が値するほどの評価を得ていない。正当な評価を妨げている要因は、論文全体からまとめれば、三つあげられている。第一は、ウォーリンがその著『ハイデガーの子どもたち』のなかで描いたパターンリズム的で反民主主義的な、ハイデガーの弟子というヨナス像の影響である<sup>6</sup>。第二には、ヨナスはユダヤの伝統を出自とし、その著作のなかには神学的思索も見出されるので、彼の洞察はそのような伝統や神学を共有している者にとってのみ説得力をもっているという推測である。第三には、保守的な論客レオン・カス<sup>7</sup>が生命倫理学におけるヨナスの寄与を高く評価しているゆえに、ヨナスも保守的陣営に属すとみなすひとがいることである。

これにたいして、ラフルーアによれば、日本でははるかにヨナス受容が進んでいる。「十一年以上、日本の生命倫理学を読んできて、私は何度もヨナスが引用されているのをみて驚いている。（中略）日本でヨナス思想のなかでもっとも重要な原理として要約されているのは世代間倫理である」<sup>8</sup>。なぜ、ヨナスは日本でそのように受容されてきたのか。ラフルーアはその理由として、世代間倫理という「ヨナスの主題は、世代間の結びつきや責務をしばしば制度的に担ってきた東アジアの伝統的な倫理体系が、とりわけ日本の儒教や仏教が強調してきたことと親和性をもっていた」<sup>9</sup>という仮説を立てる。この仮説の証明をつうじて、彼はアメリカにおける上記の三つの性格づけが不適切であることを示し、ヨナスの正当な評価がアメリカでも広まることを促そうとする。したがって、議論の骨格をとりだせば、次のようになる。

前提 1 (事実の認識 1) ヨナスはアメリカで適切なしかたで受容されていない。

推論 1 (前提 1 の理由) それはヨナス理解が偏向しているからである。

前提 2 (事実の認識 2) 日本ではヨナスは適切なしかたで受容されている。

推論 2 (前提 2 の理由) それはヨナスの世代間倫理と日本、さらには東アジアの伝統的な倫理のあいだに親和性があるからである。

結論 1 (前提 2 と推論 2 から) ヨナスは広く受容される重要性を帯びている。

結論 2 (前提 1 と推論 2 と結論 1 から) アメリカでのヨナス理解は偏向しており、ヨナスはアメリカでももっと適切なしかたで受容されるべきである。

さて、細部をみてみよう。推論 1 のなかで最も大きくとりあげられているのは、ウォーリンにたいする批判である。批判は二つのやり方でなされる。ひとつはヨナス解釈上の批判である。もうひとつはウォーリンのヨナス批判の立脚地、つまり欧米に支配的な倫理理論、とりわけ生命倫理学の理論における自律尊重の姿勢にたいする批判である。ラフルーアのウォーリン批判の基調には、ウォーリンがヨナスを彼の「ハイデガーの弟子」という概念に合わせて仕立て上げるために独断的な解釈をする傾向にあるという指摘があるが、今はまず、ウォーリンのヨナス像の二つの特徴に焦点をあてよう。

ウォーリンがヨナスをパターンリスティックだと評した根拠は、ヨナスが責任の原型として挙げている乳飲み子にたいする責任、ひいては親子関係に適用されるべき責任を人間関係一般に適用しているとウォーリンが解釈したことにある。同様に、ヨナスが反民主主義だというその批判の論拠は、ヨナスは政治家が国民にたいして親の役割を果たすべきだと主張しているとウォーリンが解釈したことにある。なるほど、ヨナスは政治家を親になぞらえており、ラフルーアはその点で誤解を招くことを認める。しかし、ヨナスが親の子にたいする責任を人間関係一般に拡大していると推論できるテキスト上の根拠はない。むしろ、子どもという存在に「ヨナスは明らかに、自律規則の普遍化可能性にたいするひとつの例外を見出したかった」<sup>10</sup>にすぎない。

パターンリスティックだという批判がヨナスの否定につながるのは、欧米の倫理理論では、「通常、自律原理が他の原理に打ち勝つ切り札とされてきた」<sup>11</sup>からである。ラフルーアの批判はここにむかう。子どもは自律的な存在でないゆえに、「正しく理解され、行われる一種の条件づきパターンリズムが必要」である<sup>12</sup>。子どもは無視するにはあまりに大きな存在である。したがって、「ヨナスは子どもという『問題』に注意することが、現代西洋の支配的倫理の大きな空白を明るみに出すのみならず、世代間倫理という彼の構築した倫理の基礎をなすと理解していた」<sup>13</sup>。こうして、ヨナスは、普遍的と称される自律原理が普遍的でないことを明らかにし、われわれは乳飲み子をみれば自分の責任を直観すると指摘することで、存在と当為とを峻別する現代の支配的な見解に異議を申し立て、現在世代の活動が地球環境におよぼす影響を介して、現在世代は未来世代にたいして親の地位にあることを明言したわけである。

前提2と推論2に進もう。日本では、ヨナスが進んで受容されてきたが、それは散発的な引用の繰り返しではない。ラフルーアのみるところ、「日本の倫理学の議論のなかには、日本でまだヨナスが知られる以前にすら、ヨナスのなかでたがいに結びついている関心事の構造と不思議なほどきっちりと並行するものを見出すことができる」<sup>14</sup>。その関心事とは、(1)自律原理にとっての難題としての子どもの存在への注視、(2)存在と当為の結びつき、(3)世代間責任の構成要素である。上記の並行の証として、彼は和辻をとりあげる。

和辻は、義務を個人の意識の事実によって根拠づけるカントを批判したあとに、こう記している。「しかし実践的行為の連関は個人の義務意識というごときものよりもさらに根源的に主体間の相互了解を含んでいる。義務意識の生ずるのはかかる主体的連関においてである。しかもそれは一定の間柄すなわち人間関係が形成せられていることに基づきこの間柄における行為の仕方の自覚として生じて来るのである」<sup>15</sup>。ラフルーアはこの引用のまえに、こうまとめている。「仏教と儒教のうちにある見解と軌を一にして、和辻は、ばらばらの独立した個的人格の存在を要請し、ついでこの人格があとから関係を形成する——あたかも、そうした関係は二次的で自発的に構築されるものであって、生まれつきの人間存在に内在的ではないかのように——とするのは誤りとみなした」<sup>16</sup>。間柄のこの先行性は、ラフルーアによれば、存在と当為の結びつきを意味している。「関係はそこにあるがゆえに、たとえ絶対的な主張ではないにしても、関係はあるべきことの一部であると主張する」<sup>17</sup>。

さらに、ラフルーアは和辻のなかにも、ヨナスの関心事の最初に挙げられた子どもへの注目を見出す。ラフルーアは該当箇所を挙げてはいるだけだが、和辻の文章を引用すれば、「我々は幼児の行為などを認めはしない。それは幼児の動作がまだ意識的・意志的・知能的とは言い難いからである。(中略)彼の内に認められるのは個人たるべき可能性であって、個人としての現実性ではない。だから幼児にかかわる母親や守り人の動作態度はすべて行為としての意義を帯びるにかかわらず、それに対応する幼児の動作はまだ行為ではないのである。それがまたちょうど幼児との間柄の特殊性を形成する」<sup>18</sup>。

しかも、ヨナスの世代間責任がもっている未来への志向は和辻にも読みとれるとラフルーアは主張する。彼が着目するのは、家の祖先の霊を祀る行為である。和辻は「家においては成員は生けるものだけに限らない。古い風習によれば家には祖先を祀る仏壇があり、親の命日には一家が『精進』しなくてはならなかった。一家の内に生ける親も、死せる親の前には子としてふるまわなくてはならない。この見地においては一家の主人は絶対的に主人なのではない。主人は己の恣意によって一家の運命を決することができない。彼は祖先の支配の下に立ち、祖先伝来の『家』を今守っているに過ぎない。彼はそれを傷つけることなく子孫に伝えねばならない」<sup>19</sup>と述べている。ラフルーアはこう解釈する。「和辻の主張は(中略)すべての世代の子どもや若者が、先祖を祀る儀式に参加することで過去

と現在、未来を結びつけることの重要性を教えられるというところにある。その儀式そのもののなかに、時間の次元にそった責任を意味する世代間倫理が具現されている」<sup>20</sup>。

以上からラフルーアは、彼がヨナスのたがいに連関しあっている関心事として挙げた上述の三点を和辻のなかに確認したと主張するわけである。

さて、ヨナスの世代間倫理が日本において的確に理解されたということは、それが特定の神学的背景に依拠していない証である。ラフルーアはヴォーゲルの「ヨナスはニヒリズムを克服するために神学を必要と考えなかった。(中略)信仰に訴えることなしに、合理的形而上学が責任原理を根拠づけることができなくてはならない」<sup>21</sup>の言を援用する。しかしながら、のちに再論するように、彼はそれにただちに続けてこう主張する。「私の主張は、日本の倫理学者と生命倫理学者はこのことを確証しているということである。すなわち、彼らは、世代にまたがる責任の倫理学は何よりも経験的に知られうる共通の真理に基づいていると想定している——つまり、今日の人間は自分たちより前に生きていた祖先がかつてどんなであったかによっておおよそ形作られており、他方、われわれの未来の子孫がそのありようとなるのは、今のわれわれがどんなであり、誰であるかを受け継ぐがゆえであると想定している」<sup>22</sup>。世代間倫理にたいする正当な評価はだれにも開かれており、ヨナスはアメリカにおいても再評価されるべきである。これがラフルーアの結論である。

### 3. 「親和性」の検討

日本ではヨナスが積極的に受容されてきたというラフルーアの事実認識は間違っていない。ヨナスの著作のなかで最初に邦訳されたのは『グノーシスの宗教』で1986年に発刊された<sup>23</sup>。まずグノーシス研究者としてのヨナスが伝えられた。だがすぐに、世代間倫理の唱道者としてのヨナスの紹介も加藤尚武の著作をつうじて始まった<sup>24</sup>。とくに加藤が『環境倫理学のすすめ』のなかで、環境倫理学の基本的主張を地球の有限性、世代間倫理、生物種の生存権にまとめ、世代間倫理に関連してヨナスを挙げたことで、日本の読者にはヨナスの名が環境倫理学と世代間倫理にしっかりと結びついた。ついで、1988年には生命倫理学の二論文が邦訳された<sup>25</sup>。1996年には『哲学・世紀末における回顧と展望』<sup>26</sup>が邦訳され、ヨナスの人生に日本の読者も近づけるようになった。ついに2000年に『責任という原理』<sup>27</sup>が、加藤による梗概「『責任という原理』の読み方」を付して刊行された。同年には、『主観性の復権』<sup>28</sup>が出ている。さらに、『生命の哲学』<sup>29</sup>が2008年に、続いて『アウシュヴィッツ以後の神』<sup>30</sup>が2009年に邦訳された。このほか論文や

インタビューの翻訳もある<sup>31</sup>。ヨナスの主著の多くが日本語で読めるようになっている。

だが、ヨナスの全体像が日本に浸透しているとはいえない。加藤が「『責任という原理』の思想から、従来の倫理学の延長線としての世代間倫理の部分を受け容れ、ヨナスの独自の存在論は切り捨てる形で、私は『環境倫理学のすすめ』を構成した」<sup>32</sup>と記しているように、世代間倫理はまずは彼の生命の哲学や神学的思索とは独立に紹介された。ウォーリンの『ハイデガーの子どもたち』も2004年に邦訳されたが、その解説のなかで、日本の代表的な現象学者のひとりである木田元は「ハンス・ヨナスについては、不敏にして私はこの本を読むまでほとんど知らなかった」<sup>33</sup>と記している。木田の記憶にあるヨナスは、1925年にハイデガーにアーレントの住所を探すように依頼された学生、つまりはこのふたりの往復書簡のなかの一登場人物にすぎなかった。ヨナス自身の回顧の翻訳を除けば、グノーシス研究から晩年の神学的思索までのヨナスの知的経歴を再構成する日本での試みは、『アウシュヴィッツ以後の神』に付した私の試論が初めてだったと思われる。もちろん、事情は彼の人生と研究の統合性の見極めがたさに起因している。しかし、ヨナスが受容されがたい理由としてラフルーアが挙げたハイデガーとの関係やユダヤ的背景は、日本ではアメリカほど知られてこなかったという点は留意すべきだろう。

さて、そのうえで問おう。はたして、ラフルーアのいうとおりのしかたでヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理学との「親和性」はあるのだろうか。

たしかに、和辻は関係、間柄を倫理の基礎においている。だが、ヨナスの世代間責任の基礎はそれと並行をなしているだろうか。ここで、ラフルーアによる引用のなかにもあるように、和辻のいう関係は「一定の間柄すなわち人倫関係」<sup>34</sup>であることに注視すべきである。和辻はこうした間柄、人倫関係の例として古代中国にいう父子、君臣、夫婦、長幼、朋友などを挙げている。では、xとyとは父子であるのに、yとzは朋友であるという区別はどこから生じるのか。和辻によれば、それはそれぞれの間柄に固有の「一定の連関の仕方」「一定の行為的連関の仕方」<sup>35</sup>からである。一定だからこそ、それは具体的な行為を指示する。つまり倫理規範となる。和辻のいう間柄が特定の役割、その役割に応じたふるまいを伴っていることは明らかである。これにたいして、ヨナスのいう責任は、力の不均衡に基礎をもつ。「責任のむけられる先は、私の外にあるが、私の力の及ぶ範囲にあり、私の力に依存しているか、あるいは、私の力によって脅かされている。そのものは、私の力にたいして、そのものがあるゆえに、ないしは、ありうるゆえにその存在する権利を対置し、[責任感情を触発された私の]道徳的意志をつうじて、私の力に[その存在を守る]義務を負わせる。その力は私の力であって、[そのものの存続する]原因として関係しているのだから、これは私の問題である」<sup>36</sup>。責任のむかう先が存在する権利をもつのは、それが存続を脅かされている存在者であり（というのも、私の助けなしに永久に存続するものには、私はこの意味での責任をもたないから）、いいかえれば死にうる存在者、それゆえ

生きている存在者、生き続けようという目的を帯びている存在者だからである。したがって、ヨナスの責任概念は、目的をもつ存在者がその目的を達成することが善であり<sup>37</sup>、目的は生き物の個体のみならずその体の一部にも存在し、さらには物質的自然のなかにも生き物を生み出すことへの「あこがれ」<sup>38</sup>として潜在的に存在しているという彼の存在論に裏打ちされている。だからこそ、ヨナスは同じひとつの責任の観念から、人類の存続への責任のみならず生態系に配慮する責任をも導出することができたわけである。だとすれば、ヨナスと和辻では、子どもの存在への注視は共有していても、その根底はかなり違っているといわざるをえない。なるほど、両者は自律原理を切り札とみる倫理理論に異議を申し立てるだろう。だが、対等で相互的な関係に立つ倫理理論と対置するのは、責任原理のみならず、ケアの倫理も徳の倫理もそうである<sup>39</sup>。和辻との並行はヨナスよりも、ケアの倫理や徳の倫理のなかにいっそうよく見出されるかもしれないのである。

存在と当為の関係について、ヨナスと和辻のあいだに「親和性」はあるだろうか。たしかに、両者は、われわれは幼い子どもをみるときに、子どもにたいしてすべき特定のふるまいをせよと命じる規範を同時にみたとと説いている。その規範をみないことは、ヨナスによれば子どもでなくて「物理化学的に交互作用をしている分子の集合体である細胞の集合体」<sup>40</sup>をみるに等しい。規範は、子どもであるというその事実をそれとして構成する要素なのである。しかし、もともと存在と当為の峻別は、価値や目的は世界のなかに内在せず、もっぱら主観の設定するものであるという近代の自然観に由来している。ヨナスの存在論は、当然、これと対置する。ヨナス自身は明確にそれを表現している。存在から当為は引き出せないというドグマは、「けっしてまともには吟味されてこなかったし、ここにいう存在はすでに価値からの自由なものとしてそれに対応する中立化によって考えられているのだから、そうした存在の概念から当為が引き出されないというのは同語反復による帰結にすぎない。——しかし、それを進めていくと、それ以外の存在の概念はないとか、そうして（究極的には自然科学によって獲得され）根拠づけられた存在概念が存在の真の概念であり、存在概念はそれしかないという主張の普遍的公理となる。それゆえ、存在と当為を分けるのは、そのような存在概念を前提としているから、すでに特定の形而上学を反映している」<sup>41</sup>。それはまさに形而上学であるから、経験に先立って成立している思考の枠組みであって、もはや経験によっては証明することも反証することもできない。だが、反面、ヨナスの論敵はヨナスの立場も別の形而上学として批判するだろう。これにたいして、和辻では、当為は一定の行為的連関の仕方に基礎づけられている。その行為のやり方はすでに社会的な慣習として確立している。だが、それは、たとえば、西洋ではスープを飲むときに音をたてないが、日本ではそばを食べるときに音をたててもよいといった規則とどこが違うのだろうか。この規則は規範である。しかし、ハーバマスの概念でいえば、社会的な妥当性をもつにすぎない。道徳的な妥当性をもつとはいえない。したがって、ヨナスを批判しようとするれば形而上学が問題であり、和辻を批判しようとするれば社会的妥当

と道徳的妥当の違いが問題となる。存在と当為の関係についても、ヨナスと和辻では、その内実は大きく違うのは明らかだろう。

この違いを看過しているために、ラフルーアはヴォーゲルの引用の直後に彼自身の主張——世代間のつながりについての「経験的に知られうる共通の真理」<sup>42</sup>としてヨナスの見解は広く受容されうるという主張を結びつけたのだと思われる。ヴォーゲルが言及しているのはヨナスの合理的形而上学であって、それが形而上学であるかぎり、経験的な知識を根拠に支持されるわけではない。たとえ、どの世代も前の世代に規定されているということが、ヨナスを含めてすべてのひとが認める経験的に知られる真理だとしても、そうした経験的な知識はヨナスがその形而上学によって示そうとしたものではないのである。

最後に、ヨナスの世代間倫理の未来志向が和辻の倫理学のなかにもみられるという点はどうか。たしかに、ラフルーアの指摘するとおり、日本の先祖崇拜は子孫の存続と繁栄への祈りという意味をもっている。ただし、それはその特定の家系の未来にかぎられている。これにたいして、ヨナスは人類の存続、責任をとりうる存在者という人間の理念の存続を訴えている。この点でも、両者のあいだに内実の違いがみられる。

以上からすると、ヨナスの世代間倫理と日本の伝統的倫理とのあいだには、個々の主張の類似性は見出されうるにしても、ラフルーアが発見したと主張するような構造上の親和性はないと結論せざるをえない。とはいえ、日本には特定の関係に基づく配慮や世代の連鎖についての強い意識があるから、ヨナスが日本でアメリカほどに抵抗なく受容されえたと想定できるだろう。後者については、欧米の研究者には新鮮に思われるらしく、シュレーダー＝フレチットもローズを援用して未来世代の権利を説く彼女の議論のなかで、先行世代から受ける「恩」を次世代への配慮に替える日本の発想を引用していた<sup>43</sup>。人びとが同時的にも通時的にも結びついているという意識は、おそらく日本の社会をアメリカにおけるほどに個人主義的にするのを防いだのであり、したがって、日本では欧米ほどにパターナリズムへの反発が強くない。おそらく、シュレーダー＝フレチットが「恩」を援用したところで、世代間倫理を主張するには、日本では、ローズふうな社会契約に訴えるよりは責任の観念に訴えるほうが説得力をもつ。ラフルーアが正しくみているように、関係は契約によって成立するまえにすでに先行していると捉えるからだ。だが、その倫理的姿勢は、ヨナスとの近さではなくて、むしろ、ケアの倫理との近さということによっても説明されうるかもしれない。実際、心理学の調査は日本の青年にケア志向が顕著なことを示している<sup>44</sup>。



#### 4 ヨナスのなかにある日本の伝統的倫理にとって非「親和的」かもしれない要素

さて、もし、「親和性」がいえないとすれば、逆に、ヨナスのなかの日本にとって「親和的」ではない要素を指摘できよう。それはヨナスが日本でいっそう的確に受容されるためには、留意しておくべき点である。私は自然にたいする態度をそれに挙げておきたい。

和辻は『風土』のなかで、日本がそこに位置しているモンスーン地帯の湿潤な気候について二つの特徴を挙げている。一方では、それは自然の恵みをもたらす。「かくして人間の世界は、植物的動物的なる生の充満し横溢せる場所となる。[砂漠と対照的に]自然は死ではなくして生である」<sup>45</sup>。他方で、それは自然の暴威を意味する。湿潤は大雨、暴風、洪水などとなって人間を襲い、「それは人間をして対抗を断念させるほどに巨大な力であり、従って人間をただ忍従的たらしめる」<sup>46</sup>。ここから、自然は人間が規整しようとしても支配できるものではなく、たとえ人間が自然のなかに混乱をもたらしたとしても、自然はそれ自身の生きる力でその秩序を回復するという期待が生じる。しかし、科学技術という巨大な力を手にした人間の行為は、この期待の範囲内に収まるものではなくなった。実際、日本は発展した工業国になったとともに、多くの公害を含んだ深刻な環境破壊をひきおこしてきた。人間の力が恵みを与える自然を掘り崩してしまった。だとすれば、責任は力の関数であるというヨナスの考えは、とりわけ日本において自然にたいする態度を改善するのに役立つはずである。

自然全体と人間との関係について、ヨナスはその神学的思索のなかでは、「人間の次元で進められる遂行の機会と危険とに、神の仕事[創造された自然]がゆだねられた」<sup>47</sup>と描いている。全能ではない神というヨナスの神概念がいかにもユダヤ教の伝統から遠く離れたものだとしても、ヨナスの考える神による世界の創造がユダヤ教の伝統に由来することは否定できない。それでは、このことは日本でヨナスを受容するのを妨げる要素となるだろうか。否。ラフルーアが正しく指摘しているように、責任原理は神学的な前提を必要としない。ヨナス自身がそれを言明している。「世界があるべきかという問いは、神的な創造主にとっても、世界のあるべきことが善の概念からして創造の根拠であるという仮定、すなわち、神が世界があるべきだとみなしたから神は世界を意志したという仮定を含んだ世界の創造についてのあらゆるテーゼからも分けられる」<sup>48</sup>。責任は力の関数であるという観念は神学とは独立である。それゆえ、地球規模での生態系破壊を助長しない人類の責任は、ヨナスの属する宗教的伝統とは異質な日本でも、受容できないわけではない。そして、この責任を果たすことが、未来世代の人類の存続を妨げないという第一の責任の遂行を可能にするのである。

ここであらためて責任の構造を考えてみよう。私の過ちのために誰かが傷ついたなら、法廷ならば、私は形式上は裁判官のまえで、理念的には私も国民のひとりとして守るべき法のまえで責任が問われ、私はそのひとのために償わなくてはならない。ヨナスが責任の範型とする乳飲み子の例では、乳飲み子のための配慮が要求されていることは明らかだが、誰のまえで責任が問われるかが明確ではない。だが、神学的思索では、彼は「神がこの世界を生成させたのを悔いなくてはならないようなことが起こらぬように、せめてもそう頻繁には起こらぬようにと、人間がその生の途上において、しかも人間自身のためにではなしに、気をつける」<sup>49</sup>ように促している。この文脈では、責任が問われるのは神のまえだと考えてよい。しかし、この神は無力な神だから裁く神ではない。だとすれば、責任を問う役目は人間にゆだねられていることにならざるをえない。とはいえ、ヨナスは「人間自身のためにではなしに」と断っている。だから、それはたんに社会的に形成されてきた人間同士の間柄に規定された行動規範に従うことで成し遂げられるものではあるまい。それぞれの人間が神を思いやる、つまり内に超越を孕んだ人間であることによってはじめてこのことは可能になるだろう。さて、この人間像は、たしかに、「神の像」に由来するものであり、ユダヤーキリスト教を地盤として明確化されてきた。しかし、それは、宗教に依拠しないしかたで語られる近代の人間の尊厳の概念のなかに引き継がれている<sup>50</sup>。だとすれば、基本的人権を認める近代化した社会のひとつとして、日本にこの考えが受容されないとはいえない。

以上、ヨナスの思想のなかにある日本の伝統的倫理とは非「親和的」な要素に注意してきた。そうしたのはヨナスの受容を阻むためではない。日本に伝統的倫理にしたがって彼の思想を変容してしまうことなく、いっそう的確に理解するために必要なことなのである。

## 5 ウォーリンとカスへの批判

3では、ラフルーア論文の前提2と推論2に批判を加えたが、4からも明らかなように、私はラフルーア同様に、ヨナスが彼の属している伝統以外の読者にも的確に受容されうると考えている。だから、ラフルーア論文の結論1には賛成する。それでは、残る前提1、推論1についてはどうか。私はラフルーアのウォーリンとカスへの批判をほぼ支持する。

ラフルーアによれば、「ウォーリンのヨナス論文は、たぶん『ハイデガーの子どもたち』という本の主題に規定されたあまり、ウォーリンがヨナスの思想のなかに知られていないがなお残っているハイデガーの悪しき傾向とみなすものを強調している」<sup>51</sup>。ウォーリン

の読みは恣意的なところが多い。ラフルーアが指摘していない箇所をひとつ傍証として挙げるなら、ウォーリンは、ヨナスが地球環境の危機を回避するための禁欲主義を普及させるには大衆欺瞞（プラトンのいう高貴な嘘）の利用が唯一の道だろうと述べている箇所<sup>52</sup>を援用して、ヨナスを全体主義の擁護者として描き出そうとしている。この像は明らかにハイデガーのナチス協力を連想させる。しかし、ヨナスはその直後の段落で、「人類の問題が、広くいきわたった[大衆欺瞞ではない]『ほんとうの意識』にゆだねられるとすれば、そのほうが当然よいだろうし、道徳的にも実践的にもいっそう望ましいだろう。その意識は、これから先の何世代にもわたる子孫のためにも、かつまた同時に、他国の苦しんでいる同時代人のためにも、[自分たちの]恵まれた状況はまだまだそれを指図していないのに、みずから進んであえて断念するという公共の理想主義をとまなうだろう。『人間』という不可解なものの測りがたさからすると、こうしたことがないとはいえない」<sup>53</sup>と記している。したがって、ウォーリンの描き方とは逆に、ヨナスは進んで全体主義を採るわけではない。とはいえ、人間が自発的に欲望を断念することを合理的に期待することはできない。だから、ヨナスはその希望を「信じる」<sup>54</sup>にとどめる。欲望にかられる人間が公共の理想主義に転じるわずかな可能性が人間のなかにあると信じられるのは、いいかえれば、それほどまでに人間の存在が「不可解」であるというのは、私見によれば、前述したように、人間が神を思いやる、超越を孕んだものであるからにほかならない。

ヨナスとハイデガーの関係については、なお説明されるべき争点だが、私はおよそ次のような見取り図を描いている。ヨナスの初期のグノーシス研究はハイデガーの実存哲学を鍵にして進められた。彼はそれによって、両者が「人間と人間が宿っているもの——世界——とのあいだの絶対の裂け目の感情」<sup>55</sup>を共有していることを発見する。しかし、ヨナスはその後、師から離反せざるをえなかった。彼には、哲学がナチスへの協力を阻めなかったことが信じられなかった。あげくにヨナスはこう結論する。ハイデガーの思想には、決断を裁可する規範がなかったのだ、と。「自然本性をもたないものは規範をもたない。創造の秩序であれ、英知界の形相の秩序であれ、自然の秩序に属すものだけが自然本性をもちうる」<sup>56</sup>のだから、いかなる規範も世界ないし自然のなかに位置をもたないグノーシス的な実存を拘束しない。だからこそ、ヨナスは戦後に生物の哲学において、人間を自然のなかに位置づけ、そこから規範を取り出そうとしたのだった。それは形而上学への回帰であり、ニーチェやハイデガーの形而上学の否定からすれば退却とみなされるかもしれない。だが、そうだとすると、ここにヨナスのハイデガーとの断絶をみないといけない。ちなみに、ウォーリンは、ヨナスが生き物のなかに自由を認めた点について、人間的善を眨めるものと難じた<sup>57</sup>。だが、人間と他の動物の違いを説くヨナスの諸論文<sup>58</sup>に明らかのように、ヨナスは人間の自由を生き物のそれよりも発展した次元で描いているのであって、ウォーリンが考えているような還元主義者ではない。

カスについては、ラフルーアがヴォーゲルを引用して記すように、生命倫理学の問題にユダヤの伝統的規範をもちこむ点で、ヨナスとは一線を引かなくてはならない。ヨナスは、彼自身が晩年のインタビューで答えているように、「ユダヤ人であることと哲学者であることとのあいだの緊張」<sup>59</sup>を終生意識しつづけた、つまり、哲学者であるには、自分の生まれた伝統も括弧に入れなくてはならないという姿勢を終生保っていた哲学者だからである。

## 6 まとめ

日本ではアメリカにおけるよりもヨナスが積極的に受容されてきたことは間違いではあるまい。そこに、ヨナスが日本では受容されやすい要因を探そうとしたのは、ラフルーアが彼自身も自負するように創見である<sup>60</sup>。一定の人間関係とそれに支えられた規範を重視する日本の伝統的倫理が、アメリカにおけるほどにヨナスをパターンリスティックだと斥けなかったひとつの要因であることは、おそらく事実だろう。しかし、ラフルーアの主張するように、子どもの存在への注目、存在と当為の結びつき、世代間倫理における未来志向の内実というヨナスのなかでたがいに関連しあっている関心事と並行するもの、ないしは、構造的な親和性が日本の伝統的倫理のなかに見出されるとまでいうことはできないと思われる。両者のあいだにあるとされる「親和性」を強調すると、力の不均衡によって一般化されるヨナスの責任概念、彼の形而上学、彼の人間の理念を看過したり変容させたりしてしまう恐れがある。むしろ、日本でヨナスをいっそう正確に受容するには、ヨナスのなかの日本の伝統的倫理とは必ずしも「親和的」ならざる要素——ここでは、自然にたいする態度、神学的思索、超越を内に孕んだ人間という観念にふれた——を理解することが必要である。もし、本稿の考察がヨナスについてのいっそう適正な理解になにがしか寄与することができるとするならば、それはしかし結果として、ラフルーアの究極の主張——ヨナスの洞察は世界中で広く理解されうるという主張を裏書きすることになるはずである。

---

<sup>1</sup> ラフルーアはローレ・ヨナス夫人とも親交があり、夫人からヨナスについてのコメントを引き出してもいた。ヨナスの『アウシュヴィッツ以後の神』の翻訳にたいする礼として夫人が私にくださった手紙（2009年12月31日付）のなかにも、「ウィリアム・ラフルーア教授は、フィラデルフィアにあるペンシルヴァニア大学の教授で、半年は東京で、半年はフィラデルフィアで教えておられますが、私の夫の著作をたいへん支持してくださっています」と記されている。

---

<sup>2</sup> 当日の質問は本号に掲載している。品川哲彦「William R. LaFleur 教授の”Peripheralized in America: Hans Jonas as Philosopher and Bioethicist”にたいする質問」

<sup>3</sup> William R. LaFleur, “Infants, Paternalism, and Bioethics: Japan’s Grasp of Jonas’s Insistence on Intergenerational Responsibility”, in *The Legacy of Hans Jonas: Judaism and the Phenomenon of Life*, edited by Hava Tirosh-Samuels and Christian Wiese, Brill: Leiden, Boston, 2008, pp.461-480.

<sup>4</sup> Ibid., p.461.

<sup>5</sup> Ibid., p.475.

<sup>6</sup> ラフルーアが実際に体験したことだが、ユダヤ教の伝統に根ざした生命倫理学を構想しているなかにも、ヨナスが「ハイデガーの弟子」であるというので拒否するひとがいたそうである (Ibid., p.461)。ちなみに、私自身も、旧東ドイツで成人し、今は環境行政に従事しているひとに、ハイデガーの弟子であるゆえにヨナスを認めないといわれたことがある。

<sup>7</sup> Leon Kass。2001年にジョージ・W・ブッシュ大統領から大統領生命倫理委員会の委員長に任命され、2005年まで勤めた。その著書『生命操作は人を幸福にするか』(堤理華訳、日本教文社、2005年)などで、科学技術の進歩に強い懸念を表明している。

<sup>8</sup> LaFleur, op. cit., p.462 ラフルーアが例として言及しているのは、加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年 (Ibid., p.462, p.469, p.478)、同『脳死、クローン、遺伝子治療』PHP、1999年 (Ibid., p.464)、金森修「ヨナス——『世代間の倫理』と責任」毎日新聞、2001年11月19日 (Ibid., p.462) である。

<sup>9</sup> Ibid., pp.462-3.

<sup>10</sup> Ibid., p.468. 傍点は原著のイタリックに対応する。

<sup>11</sup> Ibid., p.463.

<sup>12</sup> Ibid., p.464.

<sup>13</sup> Ibid., p.465.

<sup>14</sup> Ibid., p.469.

<sup>15</sup> Ibid., p.470-1. ラフルーアの和辻からの引用は、*Watsuji Tetsuro’s Rinrigaku: Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, State University of New York Press: Albany, 1996, p.33 によるが、ここでは、和辻哲郎『倫理学』、全集第10巻、岩波書店、1962年、35-6頁の原文を引く。

<sup>16</sup> LaFleur, op. cit., p.470.

<sup>17</sup> Ibid., p.471. 強調はラフルーアによる。

<sup>18</sup> 和辻、前掲、251頁。

<sup>19</sup> 同上、93頁。LaFleur, op. cit., p.472. 原著での引用はラフルーア自身の英訳により、傍

---

点は彼の強調に対応する。

<sup>20</sup> LaFleur, op. cit., p.473.

<sup>21</sup> Lawrence Vogel, “Hans Jonas’s Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology”, in *Hans Jonas, Mortality and Morality: A Search for the Good after Auschwitz*, edited Lawrence Vogel, Evanston: Northwestern University Press, 1996, p.40.

<sup>22</sup> LaFleur, op. cit., p.475.

<sup>23</sup> 『グノーシスの宗教 異邦の神とキリスト教の端緒』秋山さと子・入江良平訳、人文書院、1986年。

<sup>24</sup> 加藤尚武『バイオエシックスとは何か』未来社、1986年、同『環境倫理学のすすめ』丸善、1991年。

<sup>25</sup> 「死の定義と再定義」「人体実験についての哲学的考察」、加藤尚武・飯田亘之編訳『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会、1988年。

<sup>26</sup> 『哲学・世紀末における回顧と展望』尾形敬次訳、東信堂、1996年。

<sup>27</sup> 『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』加藤尚武監訳、東信堂、2000年。

<sup>28</sup> 『主観性の復権 心身問題から『責任という原理』へ』宇佐美公生・滝口清栄訳、東信堂、2000年。

<sup>29</sup> 『生命の哲学 有機体と自由』細見和之・吉本陵訳、法政大学出版局、2008年。

<sup>30</sup> 『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009年。

<sup>31</sup> 「進化と自由」、P.コスロフスキ、Ph.クロイツァー、R.レーヴ編『進化と自由』山脇直司・朝広謙二郎訳、産業図書、1991年。「悪しき終末に向かって」市野川容孝訳、『みすず』377号 (*Spiegel*, N.20/1992 収録のインタビュー)、1992年。「精神・自然・創造——宇宙論上の事実とそこから推測できる宇宙の開闢」、W.Ch.ツィンマリ、H.P.デュール編『精神と自然』、尾形敬次訳、木鐸社、1993年。「精神と自然」、U.ベーム編『ドイツからの提言』長倉誠一・多田茂訳、未知谷、1999年(テレビ番組「今日の哲学」、対談相手はC.H.フォン・ヴァイツゼッカー、司会 W.Ch.ツィンマリ)。

<sup>32</sup> 加藤尚武「訳者あとがき」、前掲『責任という原理』、419頁。

<sup>33</sup> 木田元「解説」、R・ウォーリン『ハイデガーの子どもたち アーレント／レーヴィット／ヨナス／マルクーゼ』村岡晋一ほか訳、新書館、2004年、382頁。

<sup>34</sup> 和辻、前掲、35頁。傍点は品川による。

<sup>35</sup> 和辻、同上、13頁。傍点は和辻による。

<sup>36</sup> Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*,

---

Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1984, S.175. 翻訳は品川による。以下同様。(加藤尚武監訳の邦訳『責任という原理』では、165 頁にあたる)。

<sup>37</sup> 「一般に目的をもつ能力のうちに、われわれは善それ自体をみることができる」(Ibid., p.154. 邦訳では 143 頁)。

<sup>38</sup> 前掲『アウシュヴィッツ以後の神』、85 頁(Hans Jonas, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel: Frankfurt am Main, 1992, S.220)

<sup>39</sup> 品川哲彦『正義と境を接するもの 責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007。

<sup>40</sup> Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, a. a. O. S.236. (邦訳では 223 頁)。

<sup>41</sup> *Das Prinzip Verantwortung*, S. 92. 邦訳は 72 頁。強調はヨナスによる。

<sup>42</sup> LaFleur, op. cit., p.475.

<sup>43</sup> K. S. Shrader-Frechette, “Technology, the Environment, and Intergenerational Equity”, in *Environmental Ethics*, edited by K. S. Shrader-Frechette, the Boxwood Press: Pacific Grove, 1991, p.71.(K. S. シュレーダー＝フレチェット「テクノロジー・環境・世代間の公平」、シュレーダー＝フレチェット編『環境の倫理』上、京都生命倫理研究会訳、晃洋書房、1993 年、126 頁)。

<sup>44</sup> 山岸明子『道徳性の発達に関する実証的・理論的研究』、風間書房、1995 年、89 頁以下。

<sup>45</sup> 和辻哲郎『風土』、全集第 8 巻、岩波書店、1962 年、25 頁。

<sup>46</sup> 同上、傍点は和辻。

<sup>47</sup> ハンス・ヨナス『アウシュヴィッツ以後の神』品川哲彦訳、法政大学出版局、2009 年、14 頁。( *Philosophische Untersuchung und metaphysische Vermutungen*, S.196-S.197).

<sup>48</sup> Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S. 98-S.99. 邦訳では 84 頁。

<sup>49</sup> 『アウシュヴィッツ以後の神』前掲、28 頁。( *Philosophische Untersuchung und metaphysische Vermutungen*, S.207).

<sup>50</sup> むろん、どのように継承されているかということそれ自体が問題なのではあるが。ハーバマスは、宗教に依拠しない側からみれば、かつての宗教の権威が「飼いなされた」のだが、宗教の側からすれば、宗教の教えが「不法に横領された」のだという世俗化の両義性を指摘している。Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.12-S.13.

<sup>51</sup> LaFleur, op. cit., pp.478-9.

<sup>52</sup> Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, S.267(邦訳では 261 頁): Richard Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University

---

Press, 2001, p.126, (邦訳 205 頁)

<sup>53</sup> *Das Prinzip Verantwortung*, S.267. (邦訳では 261 頁)。「人類」は Menschheit で、邦訳では「人間性」となっているが、ここは人類の存続を論じているのでこう訳した。ただし、人類の存続には環境破壊を助長しないように欲望を断念することを必要とすると主張する箇所だから、「人間性」というニュアンスも含まれている。

<sup>54</sup> ebenda

<sup>55</sup> Jonas, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 3<sup>rd</sup>. 2001, p.327 訳文は品川による。邦訳では 435 頁にあたる。

<sup>56</sup> Ibid., p.334.邦訳では 443 頁にあたる。

<sup>57</sup> Wolin, op. cit., p.121.(邦訳 197 頁)

<sup>58</sup> Jonas, „Der Adel des Sehens. Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne“, „Homo pictor: Von der Freiheit des Bildens“ in *Das Prinzip Leben* (『生命の哲学』、前掲、第八章、第九章)

<sup>59</sup> Herlinde Koelbl (hrsg.), *Jüdische Portraits: Photographien und Interviews von Herlinde Koelbl*, S. Fisher: Frankfurt am Main, 1989, S.123.

<sup>60</sup> LaFleur, op. cit., p.462.