

広大科研

16

13610041

0130499786

# ドイツ生命倫理研究の現状とその分析

13610041

平成13年度～平成15年度科学研究費補助金  
(基盤研究C一般(2))研究成果報告書

平成16年4月

広島大学大学院文学研究科教授

松井 富美男

マツイ フミノ

広島大学図書

0130499786



# ドイツ生命倫理研究の現状とその分析

13610041

平成13年度～平成15年度科学研究費補助金  
(基盤研究C一般(2))研究成果報告書



平成16年4月

広島大学大学院文学研究科教授  
松井 富美男

## は し が き

本報告書は、平成13年度から平成15年度までの3年間文部科学省科学研究費補助金を得て行われた研究成果である。なお、本研究をまとめるにあたって国内外の多くの研究者ならびに学生にひとかどのお世話になった。その方々に心から謝意を表したい。

### ◆研究組織

研究代表者：広島大学大学院文学研究科教授 松井 富美男

研究協力者：ミュンスター大学教授 ルートヴィヒ・ジープ

ミュンスター大学教授 アントニオ・アウティエロ

ミュンスター大学講師 ミヒャエル・クヴァンテ

フランクフルト大学教授 ジークフリート・ヴィーデンホーファー

フランクフルト大学教授 ヨハネス・ホフマン

ボン社会倫理研究所所長兼ドイツ生命科学倫理センター長

ルートガー・ホネフェルダー

オールフス大学教授 ラルス・ロイター

広島大学教授 岡野治子

広島大学助教授 山内廣隆

岡山大学教授 栗屋 剛

札幌大学教授 高田 純

静岡大学教授 松田 純

広島大学大学院生 西山武志

広島大学大学院生 森下佳映

その他多数

### ◆交付決定額（配分額）

（金額単位：千円）

	直接経費	間接経費	合計
平成13年度	1 2 0 0	0	1 2 0 0
平成14年度	9 0 0	0	9 0 0
平成15年度	1 2 0 0	0	1 2 0 0
総 計	3 3 0 0	0	3 3 0 0

◆研究発表

学会誌等

- 松井富美男「医療倫理から生命倫理へー日本における生命倫理の現在ー」（単著）  
平成12年度前期「文理ジョイント・プロジェクト」研究成果報告集 2002.11
- 松井富美男「ヒト胚の取り扱いと人間の尊厳」（単著）『広島大学大学院文学研究科論集』 第62巻 2002.12
- 松井富美男「人間の尊厳とは何かー差異化と水平化の二重機能ー」（単著）日本生命倫理学会編『生命倫理』 第13巻 (No.1)
- 松井富美男「カントの正義論」（単著）『広島大学大学院文学研究科論集』 第63巻 2003.12
- Fumio Matsui, The Acceptance and Development of Bioethics in Japan, 西日本応用倫理学会編『ぷらくしす』 秋号 2003.12 pp.13-20.

口頭発表

- 松井富美男「日本における生命倫理の受容と展開」（文理ジョイントプロジェクト研究会主催、FINE 広島研究会協賛、2002.3）
- 松井富美男「「人間の尊厳」の概念ー生命倫理の可能的根拠を求めてー」（広島医事法学研究会、2002.7）
- 松井富美男「人間の尊厳とクローン人間」（岡山生命倫理研究会、2002.10）
- 松井富美男「人間の尊厳とは何かー差異化と水平化の二重機能ー」（日本生命倫理学会、2002.11）
- 松井富美男「人間の尊厳と死刑制度」（福岡応用倫理研究会、2002.12）
- 松井富美男「日常性とは何かー生命倫理における「日常性」の意義ー」（西日本応用倫理研究会、2003.10）

出版物

- L. ジープ・山内廣隆・松井富美男監修『ドイツ応用倫理学の現在』 ナカニシヤ出版 2002.3
- ヤン・P・ベックマン編、飛田就一監修『医の倫理課題』 富士書店 2002.12
- ベルンハルト・イルガング著、飛田就一・河村克俊監訳『医の倫理』 昭和堂 2003.5

◆研究成果による工業所有権の出願・取得状況



特になし

## 研究概要

### 1. 研究目的

科学医療技術の急速な発展は、ドイツ社会でも深刻な影響を与えつつあり、近年ではヒトゲノム解析や体細胞クローンなどの技術可能性をめぐる活発な議論が交わされている。ドイツは、環境倫理分野とは異なり、この分野では日本と同様に後発国でありながら、アングロサクソンの議論に巻き込まれることなく独自のスタンスをとっている。ドイツには忌まわしい過去の歴史があるので、一般に遺伝子治療や遺伝子診断などの先端医療技術への警戒心はいまもって根強い。その一方で臓器移植には現実的に対応している。こうした相矛盾した顔をもつドイツではあるが、こうした倫理問題が哲学的にはどのように議論されているのかを文献研究を通じて解明するとともにドイツ生命倫理研究の最近の動向を調査する。

これまで生命倫理研究において先駆的な役割を果たしてきたのはアメリカとイギリスである。日本では1980年代末から脳死問題が話題を呼ぶなかで、アングロサクソンの議論がいち早く紹介され、その後の研究動向を決定づけてきた。しかし昨今は、日本独自の視点が求められている。この点でドイツの議論は示唆に富む。彼らはナチスの教訓から人間を「歴史的存在」として捉え、生命倫理研究においても、過去—現在—未来という通時的な視点を盛り込むことを忘れていない。こうした視点はわが国の生命倫理を構築する上でも参考になるはずである。

生命倫理や環境倫理の古典と評されるハンス・ヨナスの『責任という原理』が最近公刊された。これはドイツでは生命倫理研究の必読書とされる。しかしヨナスの思想だけがドイツ議論のすべてではない。これ以外にも様々な思想が展開されている。ドイツには、現代テクノロジーを受容するにせよ、拒否するにせよ、物事の本質を透徹するよき哲学的伝統があり、これが議論にいつそうの幅をもたせている。このような

ドイツ生命倫理研究の動向は日本においてはこれまであまり紹介されることがなかった。本研究はこうした動向を知る貴重な資料を提供する。

研究代表者は平成2、4年度にそれぞれ文部省科研費一般研究（C）を交付された（平成2年度：課題題目「非自己決定性における道徳的責任の原理的基礎研究」、課題番号 02801007、1年間。平成4年度：課題題目「パターナリズムの妥当性に関する法的・道徳的研究」、課題番号 04801007、1年間）。研究成果を各種研究会で報告するとともに、その一部を「バイオエシックスの道徳理論（2）－医療における自律－」（1992年 『福山大学教養部紀要』 第16巻 P.1-14）と「医師のパターナリズム－定義、範囲、妥当性に関する哲学的考察－」（1993年 『福山大学人間科学研究センター紀要』 第8号 P.120-129）のように論文にまとめた。これらの研究を通じて合理主義に基づく「他者決定システム」の問題点を明らかにするとともに、制度やシステムの合理面のみならず「脆弱」「ゆれ」「わだかまり」といった人間の非合理面にも目を向ける必要があることを実感した。ドイツ生命倫理には、情緒面を意志決定の重要なファクターとみるよき伝統が息づいている。本研究ではこうした視点から、生命倫理研究におけるドイツと英米系の差異を明らかにすると同時に、ドイツと日本の接点の可能性を探ることにある。

## 2. 研究経過・研究成果

### 【平成13年度】

長期夏休暇を利用して2001年8月1日から8月26日まで独訪し、フランクフルトを拠点にフランクフルト大学、ミュンスター大学、マインツ大学、ベルリン大学、ボン大学、マールブルク大学、ハイデルベルグ大学、ミュンヘン大学などの図書館や研究室で資料を収集した。またドイツ有数の生命倫理研究所であるボン科学倫理研究所（Institut für Wissenschaft und Ethik）とドイツ生命科学倫理センター（Deutsches Referenzzentrum für Ethik in den Biowissenschaften）、及びミュンスター大学の生命倫理学際研究所（interdisziplinäre Forschungsstelle zur Bioethik）にも赴いて資料の収集にあたった。さらにフランクフルト大学のヴィーデンホファー教授やホフマン教授、ミュンスター大学のジープ教授やクヴァンテ講師らとの会見を通じて、目下、ドイツを二分しているヒトES細胞研究をめぐる問題やオランダ安楽死法のドイツへの影響について情報を得たほか、ベルリン郊外のパンコーで開催された国際社

会倫理学会 (Societas Ethica) にも立ち寄り、ヨーロッパにおける生命倫理の動向についても情報を得た。国内では東京大学や京都大学などを中心に資料収集にあたった。また研究会 (西日本応用倫理センター部会) 活動の一環として、2002年3月8日にミュンスター大学神学部教授アウティエロ氏を招いて日独シンポジウムを開催し、日本側代表として「日本における生命倫理の受容と展開」という発題 (詳細は「FINE 広島」で掲載) で、アングロサクソンの生命倫理とは異なる日独の生命倫理の特色を明らかにしつつ、ヒトES細胞研究のあり方について提言をした。



(フランクフルト大学訪問)



(ミュンスター大学訪問)

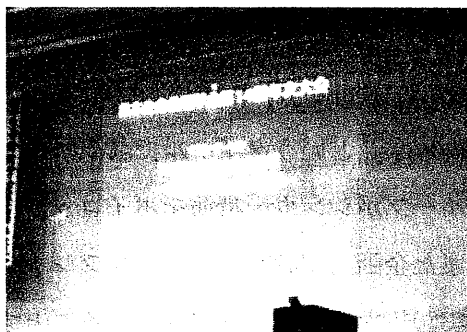


(ジープ教授広島講演)

#### 【平成14年度】

前年度はドイツ生命研究者との相互交流と資料収集が中心であった。今年度はその成果を踏まえてドイツ生命倫理に関する問題の整理と考察をすすめ、各種研究会や学会でその成果を披露した。その主なものは、平成14年7月「広島医事法学研究会」、平成14年10月「岡山生命倫理研究会」、平成14年11月「日本生命倫理学会」、平成14年12月「福岡応用倫理研究会」などである。生命倫理における最先端の話題は「ES細胞研究」と「クローン人間」である。この点では、日本でも、ヨーロッ

パでも、とりわけドイツでも事情は同じである。世界の生命倫理研究は「バイオエシックス」の原点に立ち返り、あらためて「生命とは何か」という問いかけを行っている。こうした流れを受けて、「人間の尊厳」の概念がにわかに注目されるようになった。この言葉をキーワードにしたシンポジウムやフォーラムが日本各地で開催され、新聞や雑誌等々でもその特集がたびたび組まれた。だがこれまで該概念は曖昧に使用されることが多く、喧しきばかりが一人歩きした印象をもつ。ドイツ生命倫理の動向調査により、「人間の尊厳」がドイツでは了解規範として生命倫理の推進役を務めていることを知った。日本の生命倫理との相違点である。これを受けて該概念に一定の方向付けを与え、議論の可能性を拓くことができた。この研究成果の一部は、「ヒト胚の取り扱いと人間の尊厳」や「医療倫理から生命倫理へー日本における生命倫理の現在ー」と題して学内紀要や報告集などで公表済みである。またドイツ生命倫理研究の現状と動向を知る文献資料として外国人招待講演の翻訳紹介を試みた。この作業を通じて、ドイツ生命倫理の特徴、とりわけアングロサクソン生命倫理が見落としがちな宗教との関係について知見をえた。さらに、自らが監修や翻訳に携わった『ドイツ応用倫理学の現在』と『医の倫理課題』などの図書を刊行した。



(第14回日本生命倫理学会広島大会)



(日本生命倫理学会シンポジスト講演)

#### 【平成15年度】

本年度は過去2年間の研究成果を受けてドイツ生命倫理関連資料の収集・整理をさらに進める傍ら、アングロサクソンの生命倫理との相違点を際立たせつつドイツ生命倫理の特徴を明らかにした。アングロサクソンにおいては、ロック以来の能力主義的人格論が中心となる。ドイツにおいては、中世以来の実体論的・存在論的な人格論が中心となる。このような人格論はキリスト教的生命論とも一致する。しかしドイツ生命倫理の特徴はこれにとどまらない。アングロサクソンでは生命功利主義が中心とな

るのに対して、ドイツでは何かに付けて「人間の尊厳」が重要な役割を果たす。ドイツの生命倫理は現在二つの根本問題で揺れている。一つは安楽死問題、もう一つはヒト胚問題である。これらは別問題のように見えるが、いずれも生命操作の可能性を含み、ナチズムに繋がる点で共通する。安楽死はオランダやベルギーで合法化され、フランスもこれに同調する勢いであるが、このような隣国の動きは少なからずドイツにも影響を与えている。これらの国々においては自律が安楽死容認の根拠とされる。しかしドイツの生命倫理は、個人の自律を究極の根拠とすることには懐疑的であって、環境倫理をも包括するより高次の立場から生命を捉え直すことに腐心している。このような生命の視点が顕著となったのがヒトクローン胚やヒトES細胞をめぐる問題においてである。ドイツには胚保護法がある。これによれば受精直後からヒト胚は人間として保護されなければならない。そのためにドイツではヒト胚研究に制限があり、この分野の研究者の海外流出が続いている。ここから研究の推進と人間の尊厳の板挟みになっているドイツ生命倫理の現状を伺い知ることができる。このようなドイツ生命倫理の事情を明らかにした論文をまとめた。

### 3. ドイツ生命倫理の潮流

ドイツ生命倫理をみるうえでシンガー事件は避けては通れない。オーストラリアの哲学者ピーター・シンガーは、1991年8月にドイツで開催された第15回国際ウイトゲンシュタインシンポジウムにおいて、「応用倫理学」というタイトルで講演する予定であった。しかしこれを知った学者や市民グループがシンガー講演をボイコットする挙に出たために講演はやむなく中止された。また企画立案者もビラやパンフレットで攻撃され、いくつかの大学ではシンガーの『実践哲学』をゼミで取り上げることからタブーとなった。シンガーはナチス安楽死計画の新たな実行者と目された。障害者たちは自分の生命権が脅かされていると感じ、障害者団体はシンガーの主張を公的議論の対象にしないことを要望した。

では、このようにドイツの国民感情を逆なですることになったシンガーの主張とはいかなるものか。大きくは三つの主張からなる。

1. 生命は神聖でも不可侵でもない。例えば一定の条件下で障害児を死なせること、あるいは末期がん患者からの付託による殺しは許される。

2. 生命権を認める最終根拠は、その人が「人格」であるかどうかである。よって全人類がその権利をもつわけではない。

3. 生きるに値する生命と生きるに値しない生命とが区別されうる。

これらの主張に理論的根拠を与えているのが生命功利主義である。これは効率性の観点から生命領域を組み換えて、「完全な人間」という理想を遺伝子レベルで追求し、社会技術的に苦痛のない世界を実現する、という科学主義イデオロギーの一種である。近年、このような考え方はアメリカの分子生物学者のジー・M・シルヴァーによっても支持されている。このイデオロギーによれば、「よりおいしく食べる」「よりおいしく飲む」「よりよく住む」といったことが追求される反面、「より少ない」や「より多くない」といった負荷は「よりよく死ぬ」ことで相殺される。これは西洋の科学文明が長い歴史の末に到達した結論である。このような科学主義ユートピアに対して多くのドイツ国民は不快感を露わにする。というのも、これはそのままナチス優生学に行きつく可能性があるからだ。そうした感情的アレルギーは今でも根強く、ピーター・シンガーはその犠牲者になったといえる。以後、ドイツ国内では「生命倫理 Bioethik」という用語は、シンガーの主張と結びつけられて差別の象徴となった。そのために1990年代前半には「生命倫理」という用語よりも「医療倫理 medizinische Ethik」という用語が好んで使用された。

しかしこうした過剰反応に異を唱えるグループもいる。これらのグループは、アングロサクソンの影響下にドイツ国内に生命倫理を根づかせた人々である(資料参照)。彼らはすすんで功利主義を標榜し、生命倫理においては感情ではなく議論がいかに大切であるかを強く訴えた。こうした要求は、ことさら基礎づけを重視するドイツの哲学的伝統と相まって討議倫理学の重要性を再発見するきっかけを与えた(資料参照)。その際にドイツでは議論のための枠組み作りが重要になる。議論が開かれたものであるためには何が必要か。議論が有効であるためには、参加者はいかなる態度で議論すべき、といった超越論的議論がドイツではしばしば重要な意味をもつ。そのために生命倫理がややもすると「議論のための議論」といった抽象論に傾く惧れがある。ここにドイツ生命倫理の一つの特徴がある。

安楽死問題とは別に、ドイツ生命倫理はヒト胚の取り扱いをめぐる現在も揺れている。出生前診断がドイツ上陸を果たした直後は手放しで受け入れられたものの、この種の予測医療が結果的に障害者差別に繋がるとの反省から、「知らないままでは

権利」や「不完全なままでいる権利」などの諸権利が強調された。その後、出生前診断はドイツ国内では徐々に下火になっていった。ここにもナチス優生学の大きな爪あとをみることができる。ドイツは先端医療技術に対してこれまで三度拒否の姿勢をとっている。最初は人工授精に対して、二回目は体外受精に対して、三回目はヒトゲノム・プロジェクトに対してである。その法的・倫理的根拠はいずれも「人間の尊厳」である。そして有名な「胚保護法」はこれに基づいて制定された。

しかし90年代後半になると、遺伝子技術や生殖技術は急速に進歩した。その最たる例は1997年のクローン羊ドリーの誕生と98年のES細胞の発見であろう。これを機に、遺伝子技術や生殖技術などのテクノロジーに対して、現在及び将来に亘って、ドイツはどう付き合うべきかが国家レベルで問われている。医療倫理は医療現場を想定しており、このような未来社会にかかわるテクノロジーの功罪を問い直すにはその学問的裾野は狭すぎる。それゆえ医療倫理の枠を超える学際的な学問の構築が急務となった。こうしてクローンやES細胞問題を皮切りにして「生命倫理」が以前とは異なる文脈で再評価されるようになった。かつての西ドイツの首都ボンに、科学倫理研究所 (Institut für Wissenschaft und Ethik) とドイツ生命科学倫理センターが併設されたのもそうした事情によっている。目下、ドイツは国家の威信をかけて生命倫理研究に取り組んでいる。ここで求められているのは、「胚保護法」や「人間の尊厳」とテクノロジーとがどう折り合いをつけることができるか、というアクチュアルな問いである。こうした問いの方向づけにあたっては、ジープ教授の「コスモス倫理学」に見られるように、ドイツ生命倫理はアングロサクソンにはない独自の視点をもつ(資料参照)。この点もドイツ生命倫理の特徴として見逃させない。

## 発 表 論 文

### 医療倫理から生命倫理へ

#### —日本における生命倫理の現在—

## 1. 国内の特殊事情

「生命倫理」の語源が問題にされる場合には決まってR. ポッターの名前が挙げられる。一般には彼がギリシア語の *bios* と *ethike* からなる *Bioethics* という造語を自らの著書に使用したのが最初だとされる。<sup>1</sup> しかしわが国との関連で言えば、70年代にはまだ彼の名前は一部の自然科学者の間で知られていただけである。この用語が市民権を得るのは、79年にジョージタウン大学ケネディー研究所から『生命倫理百科事典』が刊行されてからである。ここにおいて生命倫理は「人間の行為が道徳的諸価値や諸原理に照らして吟味されるかぎり生命諸科学やヘルスケアの領域におけるその行為の体系的研究」として定義された。<sup>2</sup> しかしこの百科事典にしても、わが国へのその直接的な影響を垣間見ることはできない。では、生命倫理はいつ頃から日本で広く受けとめられるようになったのか。日本の生命倫理の黎明期は脳死問題が再燃した80年代後半である。

1968年に札幌医大で行われた日本初の心臓移植手術は、担当医が殺人罪で告発されるという未曾有の事件に発展した。その後、医師は不起訴処分になったものの、この事件を境に医学界の権威が地に落ち、医療不信だけが残る結果となった。心臓移植手術が再び脚光を浴びるようになったのはその約二十年後である。免疫抑制剤の開発等により医療技術が飛躍的に向上したとはいえ、心臓移植が解禁されるためには脳死は避けては通れない関門であった。日本の医療はこの前後にも、例えば83年の東北大の体外受精、89年の東京歯科大と慶応大による凍結受精卵を使用した体外受精、91年の東海大安楽死事件のような大きな節目をいくつも経験している。だが脳死問題は他のいかなる問題とも異質である。脳死問題は、死とは何か、生命とは何か、人間とは何か、といった哲学的な根本問題を含む。そのために「当事者」や「関係者」レベルを超えた普遍的レベルでの議論がここでは求められる。この意味は大きい。脳死問題を

---

<sup>1</sup> 坂本百大「人権、尊厳の概念に抗して—アジア的グローバル・バイオエシックス宣言—」『生命倫理』Vol.11 No.1 通巻12号 2001年、182頁参照。

<sup>2</sup> Warren T. Reich (eds.), *Encyclopedia of Bioethics*, Vol 1&2, New York: The Free Press, 1978, Introduction p.XIX.



きっかけにして、それまで職業倫理の一つと目されていた生命倫理が医療領域を超えて広く知られるようになったからである。

だが脳死問題はすぐれて専門的な問題なので素人が口出しすべきでないとの考えから生命倫理を疎ましく感じた医師もいた。また脳死に反対することが生命倫理の目的であると錯覚した一般市民もないわけではなかった。こうした誤解のせいで専門家対一般市民という対立図式のもとで生命倫理が展開され、ややもすれば政治的な力関係だけが浮き彫りにされた。脳死が合法化された経緯を振り返ってみても混乱だけが目立ち、国民の間で十分に議論しつくされたという印象はない。事実、脳死問題は倫理的討議の場から徐々に政治的決着の場に移されていった。こうして不完全燃焼のうちに脳死問題は収束していき生命倫理に対する無力感だけが残る結果となった。

それにもかかわらず、この時期に生命倫理に関する様々な学会や研究会が設立されたのは特筆に値する。とりわけ日本生命倫理学会（1988 設立）は医学・看護学・法学・哲学・文化人類学・宗教学などの各分野の専門家および一般市民から構成される点で特徴的である。ちなみに、このような学際性を有する学会はドイツには見当たらない。ドイツにはせいぜい州や大学単位の倫理委員会があるぐらいなものである。学際的な学会や研究会の存在は日本の生命倫理の特色の一つである。

しかし学際的な特色にもかかわらず、学会内部でこれまで議論があまり集中的になされてこなかった。確かに学会主催のシンポジウムやフォーラムの開催は相当数に上るが、形だけのものや議論がかみ合わないものがほとんどである。もっとも一般に日本人に議論を嫌う傾向があるのも事実である。また哲学研究者の参加が少ないことも、こうした低調傾向にいつそう拍車をかけている。生命倫理の議論を導くのに哲学の役割は不可欠なはずであるが、そうした期待とは裏腹に、哲学研究者の多くは伝統的な文献研究に自らのアイデンティティを求め、生命倫理に着手しても問題点の析出や海外文献の紹介に活動範囲を限定しできるだけ省エネですましている。そのために哲学内部でも議論が盛り上がり「外向け」の体のよいポーズで終わっているのが実情である。またこの他に「生命」という重いテーマを前にして不用意な発言はできないという警戒感や保身術が働いているのも事実である。不用意な発言はすぐさま差別発言に繋がる恐れがあるからである。

このようななかで思想面において日本の生命倫理をリードしたのは自由主義と市場経済システムを背景にしたアングロサクソンの議論である。その特徴は有用性や効率

性を優先する功利主義的思潮である。功利主義は長い間分析哲学の勢いに押されていたが、生命倫理の登場と共に息を吹き返し、違った意味で再評価を受けるようになった。今日では分析哲学を完全に圧倒した観すらある。英米系の生命倫理学者の多くは分析哲学からの鞍替え組である。彼らは問題点をえぐり出すのに優れ、公益性の観点から鋭い議論を展開した。

アングロサクソンの議論の特徴をなす「パーソン」や「自己決定」などの諸概念は、日本の医療には馴染みのうすいものであった。日本の医療はパターリズム中心で、今日でもその傾向は強い。そして時折、安楽死やターミナルケアではその問題点が露呈している。例えば前述の東海大安楽死事件や96年の京都府国保京北病院での安楽死は、いずれも患者の意思確認がなされない医師主導の慈悲殺であった。これが違法であることは言うをまたない。だがこのような不幸な事件を日本医療の未熟さとして断罪するだけでなく、その奥底に潜む文化的・歴史的背景に言及することも重要であろう。こうした反省から集団決定論が新たな枠組みとして提出されるようになった。これは、色々な意思決定に際して、個人が帰属する共同体の感情や価値が大きく左右することを重くみたものである。一例を挙げるなら、日本では臓器提供に当たって本人の同意だけでなく家族の同意も義務づけられている。このような基準を設けている国は他にはない。これは「自己」の背後に「集団」が控えた日本文化の特殊事情を反映している。「仏道をならふといふは、自己をならふ也。自己をならふといふは、自己をわするゝなり。」<sup>3</sup>という道元の言葉が端的に示すように、自己を世界の中心に据えることは「迷い」である。ましてやそのような自己に決定の全責任を負わせることはできない。つまり自己決定システムにも限界はあるのである。

80年代から90年代前半にかけて、日本の生命倫理は国内事情が色濃く反映された格好になった。90年代後半になると、ヒトゲノム研究の成果を受けて、遺伝子治療、遺伝子情報、出生前診断、着床前診断などの遺伝子技術をめぐる様々な問題が噴出し、国内にとどまらず、よりグローバルな形で議論が展開されるようになった。その特徴として、それまで明瞭であった「当事者」の概念がにわかに曖昧になり出したことが挙げられる。例えば遺伝子診断や出生前診断では本人や親族だけでなく障害者にも影響が及び、加害者／被害者の区別が曖昧になっている。

---

<sup>3</sup> 道元『正法眼蔵（一）』（水野弥穂子校注）岩波文庫 1990年 54頁。

## 2. 人間関係の文脈から

「生命倫理」という言葉には、政治家の汚職や悪質な経営を糾す政治倫理や企業倫理に似た道徳的な響きがある。そのために生命倫理は医師の心構えや態度を規定した職業倫理または医療倫理のように見られがちである。だが生命倫理と医療倫理とでは、重なる部分もあれば重ならない部分もある。医療倫理といえば、「ヒポクラテスの誓い」がよく引き合いにされる。ヒポクラテスは次のように述べる。「私が自己の能力と判断とに従って医療を施すのは、他者の救済のためであり、損傷や不正のためにはこれを慎むであります」<sup>4</sup>と。ここには今日言われる「善行」や「無危害」の原理の原形がすでに見られる。しかし実際には、ヒポクラテス医術は中世ヨーロッパでは異端視され遠ざけられていた。医療倫理が本格的に胎動するのは近代以降である。近代医学では機械論、経験論、唯物論などの影響のもとに患者の身体が徹底的にモノ化され、〈見るもの〉と〈見られるもの〉との分離、〈主体〉としての医師と〈客体〉としての患者の分離が進んだ。この段階では医療主体は医師であり、医療の善悪は医師の行為いかんで決まった。そのために医療倫理は医師と患者の主従関係のうちに規定された。

---

<sup>4</sup> ヒポクラテス『誓い』（大橋博司訳）（『世界の名著』9巻 中央公論社 1972年所収） 249頁。

今日ではこのような伝統的な医療倫理の枠組みが揺らぎ始めている。医療倫理はもはや医師と患者の関係にとどまらず、患者とその親族、保健政策と産業、そして個人的生活様式を包み込むことで広義な概念へと発展した。<sup>5</sup> 生命倫理の登場はこうした状況の変化と密接にかかわる。医療技術の急速な進歩に伴い、従来の医療倫理ではカバーしきれない包括的な生命倫理が求められるようになった。アントニオ・アウティエロ教授はこのような生命倫理モデルは中世キリスト教社会の医療倫理に見いだされるという。<sup>6</sup> 中世キリスト教社会では、医療は実践活動の一部であり、司祭の信徒への奉仕と同様に医師の患者への奉仕は当然の義務であった。ここにはヨーロッパ近代以降の〈主体〉としての医師と〈客体〉としての患者のような人間関係は存在しない。なぜなら〈主体〉は神のみであり、医師が医療行為を通じて〈主体〉になることもなかったからだ。医師の医療行為はキリスト教道徳神学体系のなかで解釈された。しかしこのような徳性としての医療倫理はキリスト教文化圏にかぎったことではない。「医は仁術」と言われるように、日本でも独自に形成されてきた。例えば貝原益軒は次のように述べている。

「医は仁術なり。仁愛の心を本とし、人を救ふを以、志とすべし。わが身の利養を専に志すべからず。天地のうみそだて給へる人を、すくひたすけ、万民の生死をつかさどる術なれば、医を民の司命と云、きはめて大事の職分なり。他術はつたなしといへども、人の生命には害なし。医術の良拙は人の命の生死にかゝれり。人を助くる術を以、人をそこなふべからず。」<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Bernhard Irrgang, Grundriß der medizinischen Ethik, München 1995, S.27.

<sup>6</sup> Vgl. Antonio Autiero, Europäische Strömungen in der Bioethik: Historische Rückblicke in theologischer Perspektive (2002). アントニオ・アウティエロ「生命倫理におけるヨーロッパの潮流—神学的観点からの歴史的回顧—」(松井富美男・岡野治子訳) 参照。

<sup>7</sup> 貝原益軒『養生訓・和俗童子訓』(石川謙校訂) 岩波文庫 2001年、124頁。

ここでは医術が他人への思いやりを意味する仁の実践法になること、医師は私利を排して救済のためにのみ治療すべきこと、また医術は他人の生命にあずかる点で専門性を有することなどが説かれている。儒教では仁は「仁愛」とも言われ、理想的な徳を意味する。医術とは、この仁徳を実現するための医師の心得である。益軒はこのような医術を「君子医」と呼び、私利のみを事とする「小人医」から区別する。ちなみに、「仁術」という語の出典は『孟子』であろう。梁の恵王は鐘の落成式のために屠殺される牛を不憫に思い、急遽、羊にとりかえさせたとと言われる。孟子はこの行為を仁術として称えている（梁恵王章句 上）。<sup>8</sup> また医術に関しては、『日本書紀』に大己貴命と少彦名命とが協力して病氣治療の方法を定めたことが記されている（神代上 第八段）。<sup>9</sup> ここから遅くとも8世紀初頭には医術が大陸から伝来していたことが伺える。しかしいつ頃から「医は仁術」と称されるようになったのかは不明である。医術の普及につれてか、あるいはその後しばらくして定着したものと思われる。

いずれにしても、ここから徳性としての医療倫理が日本にも存在していたことが伺える。とはいえ、高度な専門技術を有する今日の医師が徳をもつという場合と、祈禱師紛いの原始的な医師が徳をもつという場合とではおのずから意味も内容も異なる。それゆえあまりこの点が強調されてはならないのだが、重要なのはこのような医療倫理モデルが生命倫理とどうかかわるかである。残念ながら、かつての「聖人」や「赤ひげ」を現代医療に求めるのはお門違いである。とすれば徳性としての医療倫理はいかに再構成されるべきであろうか。

求められるべきは、医師と患者の対等関係の上に築かれる責任倫理である。この倫理に従えば、まず患者はいかなる場合にも医療行為の手段にされてはならない。ここでは「汝の人格ならびに他のすべての人格における人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段として使用しないように行為せよ」<sup>10</sup> というカントの目的自体の原理が有効である。また医療者については、予見できる、回避できる、注意できる、期待に応えられる、などの諸能力を有する行為主体であることが求められる。

<sup>8</sup> 『孟子』（貝塚茂樹訳）（『世界の名著』3巻 中央公論社 1966年所収）、401頁参照。

<sup>9</sup> 『日本書紀（一）』（坂本太郎・家永三郎・井上光貞・大野晋校注）岩波文庫 1994年、102頁参照。

<sup>10</sup> Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, KGW. IV. S.429.

現代社会に特徴的なのは、複雑な状況下で職業倫理における責任の範囲が徐々に拡大していることである。「タラソフ殺人事件」<sup>11</sup> や「薬剤エイズ事件」<sup>12</sup> では、重大結果を予見できたにもかかわらず回避しなかった不作為が責任の対象にされた。これまで医療現場では他者危害則に抵触するような作為責任が中心であったが、ここにきて不作為責任が問題になり始めている。断るまでもなく、患者の致死や傷害が確実に予見できる場合には未然防止は義務である。この場合には患者の意思が確認できなくても、だれもが致死や傷害を望まないという想定のもとに医療行為がなされなければならない。

しかし生命や身体の危険にかかわる極端な場合ではなくて、患者の「選好」にかかわる微妙な場合が問題になる。親切心や義務感に基づいて不作為から作為に転じるとき、いかなることが生じるか。日本では最近、警察の「民事不介入」の原則が見直されつつある。戦前の警察は金銭トラブルや夫婦喧嘩にも介入し、市民のちょっとした相談役を兼ねていた。井伏鱒二の『多甚古村』にはそうしたほのぼのとした警官像が描かれている。しかし最近、幼児虐待やストーカー行為が高じて殺人事件に発展したケースが続出している。そのために警察も「民事不介入」ではすまなくなり、法律の改正も含めた抜本的な対策が求められている。この変化は社会の強い要請によるものであるが、このような方向が次第にエスカレートしていけば戦前の治安維持法のように「思想信条の自由」にまで干渉の手が及ぶかもしれない。医療に限るならば、これに相当するのが情報開示や強制入院などをめぐる「自己決定権」「プライバシー権」「知らないままでの権利」「不完全のままでの権利」などへの侵害である。いずれにしても、医療社会が複雑になるにつれて相互契約に基づく最小限のモラルでは現状に対処しにくくなっている。そして今日、医療者には何事にも臨機応変に対処する適切な判断力と行動力が必要である。

この事情の裏に高度管理社会の出現がある。高度管理社会では過失のない確実な医療が求められると共に、医療者も高度な判断力を具えた、より完全な人間であることが求められる。しかし人間の注意力にも限界があるから、このような人間の欠点を補うために、よりよい医療システムが開発され「完全性」「経済性」「効率性」「目的

---

<sup>11</sup> トム・L・ビーチャム/ジェイムズ・F・チルドレス『生命医学倫理』（永安幸正・立木教夫監訳）成文堂 1997年、483-486頁（事例研究1）参照。

<sup>12</sup> 甲斐克則「安部医師の無罪理由はどこにあるのか」（櫻井よしこ他『薬害エイズ「無罪判決」、ど

合理性」などの諸価値が追求されるようになる。だがこうした価値は必ずしも患者のQOLにそぐわない。むしろ患者は「個性」「偶然性」「不完全性」などの諸価値を重視したがる。そのために医療者は合理的な人間として構成されるのに対して、患者は逆に非合理的な人間として構成される。こうして医療者と患者との間に人間観の非対称性が生じる。

人間観の非対称性は現代医療の最大のネックになっている。アウティエロ教授が提唱する「ポスト職業倫理」<sup>13</sup> はこうした非対称的な人間関係からの解放を目指すものである。ここでは医師や患者の「立場」を超えた相互主観的な人間関係が求められる。教授はこうした関係的視点を汲み取る方法として、近代啓蒙主義の「直線的理性」のかわりにヴィトゲンシュタインのいう「横断的理性」を提唱する。<sup>14</sup> これは色々な「視点」を縦横に張りめぐらす柔軟な思考を意味する。このような方法は、しなやかさに欠ける従来の原理主義の欠陥を補うもので、ヨーロッパにとどまらず日本の生命倫理を考える上でも貴重である。とりわけ安楽死やターミナルケアの問題では、医師が医療者の立場を越えて、人間の立場から患者の生き方に共感するために不可欠である。

### 3. ヒューマニズムの枠内で

生命倫理の立ち後れが、これまで随分と生命医療技術の臨床への応用を許し、医療現場に様々な混乱をもたらしてきた。このことは、日本の生命倫理が医療倫理中心に展開されてきたことと関連する。本来であれば、技術の応用に先立って事前に議論されるべきところを、そうしたプロセス抜きで、いきなり臨床の場に技術が持ち込まれる格好になった。そのために医療者、患者、家族などの「関係者」に決定が委ねられ、個々の「立場」が先鋭化するなかで苦渋の選択がなされてきた。

---

うしてですか?』中央公論新社 2001年所収) 131-165頁参照。

<sup>13</sup> Vgl. Antonio Autiero, a. a. O. アウティエロ教授によれば、医師が患者の身体に対して主体としての特権を行使することで医師-患者関係が変化し、患者の個人史が無視される。このような職業倫理に対して、相互主観的な関係を回復させる倫理が他ならぬ「ポスト職業倫理」である。

<sup>14</sup> Ibid.

これまで生命倫理はヒューマニズムの潮流に立ち、個人の決定に重きを置いてきた。しかし生命医療科学の飛躍的な進歩に伴い、いまや社会の決定が重みをもつようになってきている。最近の生命倫理は前者と一線を画する意味で「ポスト・ヒューマニズム」あるいは「グローバル・バイオエシックス」とも呼ばれる。<sup>15</sup>ここでは技術の応用は現在世代よりも未来世代により大きな影響を及ぼす。その意味では世代間倫理を基調とする環境倫理にも相通じる。ここではテクノロジーの開発や利用をめぐる人類がいかなる未来社会を選択するのが重要である。あえてSF的な発想をすれば、テクノロジーが高度に進化することでまったく選択を必要としない未来社会が到来するかもしれない。近代の産物である「選択の自由」への依存は不完全な未来社会を暗示したもので、未来予測に不確定要素が付きまとうからこそ、このような自由が必要になるとも考えられる。それゆえ、もし完全責任が可能であるとすれば、誤差やミスはもはや存在しないだろうし、また注意も「義務化」されるのではなく「自然化」され、人間の完全化や機械化が高度に推し進められることになろう。このような社会では、テクノロジーの応用が倫理的に話題にされなくなっているかもしれない。

こうした見方に対して人間観を全く別様に構成することも可能である。反省や後悔はすぐれて人間的なものである。われわれは失敗やミスを重ねながら精確な洞察力を身につけていく。その意味で反省や後悔は失敗を繰り返さないための、あるいはよりよい結果を見いだすための適性行動、すなわち一種のフィードバック装置と考えられる。人間の場合、この装置を支えているのが脳である。脳のなかに適性行動を可能にする価値コードが含まれ、これを適宜参照することで未来行動が決定される。だが価値コードは行動と単純な対応関係にあるのではない。価値コードといえども一定不変ではありえず複雑にかつ微妙に変化する。だから「自由」をもつことは、このようなアトランダムなシステムを受け入れることである。とすれば自由には二通りの意味があることになろう。一つは〈規定性〉としての自由であり、もう一つは〈非規定性〉としての自由である。前者は因果必然性と結びつき、予測可能性や回避可能性の根拠になる。後者はアトランダムや偶然性と結びつき反省や後悔の根拠になる。どちらの自由も人間の尊厳の根拠になりうる。とすればミスのない完全な人間が尊厳をもつのであろうか、それともミスを犯す不完全な人間が尊厳をもつのであろうか。

---

<sup>15</sup> 坂本百大、前掲書、182-183頁参照。



「ポスト・ヒューマニズム」という用語が、胚や胎児を含む普遍的生命を対象とするのであれば、便宜的な「表示」として容認できよう。しかしこの用語が不完全な人間性からの解放を意味するとしたら要注意である。ここには人間の尊厳に関する二重のイメージがある。一つには人間の尊厳のゆえにテクノロジーの決定的な支配や影響を排除するというイメージ。この場合には人間の尊厳は「人間性」や「自然性」によって根拠づけられ、テクノロジーを使用するための限界概念となる。もう一つには人間の尊厳がテクノロジーの目的理念になるというイメージ。この場合には苦悩や感情を持ち合わす人間存在は不完全な段階と見なされ、人間存在の「改造」が目指される。その結果、人々はニーチェ的な「超人」の亡霊に悩まされることになる。

近年、「パラダイムの転換」という言葉がかまびすしく喧伝されている。これは、倫理的には、従来の中心概念、例えば「平等」「自由」「正義」「自律」「人格」「ヒューマニズム」などの諸概念の意味内実を変えるか、それともこれらのかわりに新たな概念を導入することを意味する。もしそうであれば、後者のイメージの自由や人間の尊厳はこれに該当しよう。しかし翻して、本当に従来の概念は古くて、もはや役に立たないのだろうか。ここには詭弁が含まれる。従来の概念でもテクノロジーに対してはっきりとした境界線を引くことは可能である。ただし、その場合にはテクノロジーの進歩が阻害されることを一応覚悟しなければならないであろう。テクノロジーとのかかわりでは、今後とも、テクノロジーの推移をしっかりと見きわめ、折に触れて原理問題に立ち返ることが重要である。その点では何ごととも原理から考えようとするドイツの姿勢には教えられる。これに対してアメリカや日本は有用性を重視するあまりに原理問題をなおざりにするか、先送りにする傾向がある。テクノロジーの進歩が従来の道徳的パラダイムに抵触しそうになると、テクノロジーのあり方を反省するどころか、むしろパラダイムの転換をはかろうとする。これは性急な科学者によく見受けられる態度である。

もともと、有用性との結びつきはテクノロジーの本質である。役に立たないものは「技術」とは呼ばれないから、この点について科学者が責任を負う必要はない。しかしテクノロジーが有用であるとの理由で、ある人間生命と他の人間生命が比較考量され、より低いものがより高いものの犠牲になるとすれば、それはヒューマニズムに対するゆゆしき挑戦である。テクノロジーが人々の生活様式や行動様式に影響を与え、結果的にパラダイムが転換するとしても、それは長い年月と時間をかけてテクノロジ

一が人々に受容された結果である。そうした自然の経緯によるのではなく、科学者自らがパラダイムの転換をはかるのは問題であろう。科学者の研究意欲を駆りたてている功名心や利得などの価値観は既存のパラダイムと無関係ではない。その点では天才といえども例外ではない。パラダイムを肯定するにせよ、否定するにせよ、科学者は文明の方向づけに対して責任をもたなければならない。とりわけ、「生命」の不可侵性を犯す可能性があるテクノロジーに関しては、科学者は敏感であるべきである。

クローンほどの話題性はないが、生命倫理の最も先端的な問題はヒトES細胞である。ここでの問題は脳死と臓器移植における問題と本質的には変わらない。いま思えば、脳死と臓器移植の問題にもっとこだわるべきであったかもしれない。臓器移植法の施行後、移植医療がとくに活発になったわけでもない。その理由として脳死理解が国民の間で十分に浸透していなかったことが挙げられよう。欧米社会にはキリスト教的・文化的伝統があり、これが臓器提供を比較的容易にしていると考えられる。しかしこうした伝統をもたない日本社会では善意を当てにはできないから国民理解は不可欠である。それを怠ったつけを医療界はいま負わされている。あのときに原理問題を回避して、臓器売買の禁止とか、脳死判定基準とか、QOLとかいった目先の問題にとらわれて事の本質を見誤った可能性がある。そしていまや、ヒト胚の取り扱いをめぐる同じことが繰り返されようとしている。いかなる条件を付加するにせよ、実用的理由を一旦容認すれば反対する理由はなくなる。もちろん、その場合でも技術の安全性に関する問題は残るであろう。しかし技術問題は過去の経緯から伺えるように、早晚技術自身によって解決されうる。それゆえ技術問題は本質的ではない。ヒトES細胞研究の根底に潜む「完全性」「有用性」「利便性」「効率性」「収益性」のような諸価値に「自然性」や「不完全性」の価値をいかに対峙させるかが重要である。このことは将来を睨んだ現代文明のあり方を問うことになる。

この点で人間身体へのテクノロジーの関与をいっさい認めないカトリックの態度は一貫している。そしてこのような態度がいま求められている。だが善し悪しは別にして、こうした態度はアウティエロ教授が提唱する「ポスト職業倫理」とはまったく相容れない原理主義の様相を呈する。ここには逃れがたいパラドックスがあるように思われる。

(付記) 本論文は、平成14年3月8日に広島大学東広島キャンパス法学部で開催された生命倫理シンポジウム「東西における生命倫理の現在」での口頭報告「日本における生命倫理の受容と展開」をもとに加筆修正したものである。

## ヒト胚の取り扱いと人間の尊厳

松井 富美男

### 1. ヒト胚をめぐる新たな緊張

ルーズ・ブラウンの誕生後、イギリスでは人間の受精と発生学に関するワーノック・レポートが提出された。<sup>16</sup> レポートは治療目的と研究目的に分けて「不妊」を病気として位置づけ、概ね不妊夫婦に寛容な判断をくだす一方で、ヒト胚の最長研究期間を14日間に限定した。この決定をヒト胚研究の事実上の中止勧告とみた科学者は、科学研究の衰退に繋がるとの危機意識からレポート批判を繰り広げた。14日間では何もできないというのが当時の科学の常識であった。だがその後、科学の底力を見せつけられる恰好になった。科学は逆境をはねのけ、限定期間内に可能な着床前診断、遺伝子注入胚、ヒト核移植胚、ヒトクローン胚、ES細胞などの新技術を次々と確立し、未来に向けて可能性を開いてきた。この勢いは今日までとどまるどころを知らない。と同時に「研究目的」という名目と「14日間」という規定が、この期間内なら何をしてよいという風潮を安易に生みだしてきたことは否めない。

現在、テクノロジーは古くからある問いをもう一度われわれに突きつけている。それは生命とは何か、生命はいつから始まるのか、という問いである。一回性や個性に生命の本質があるとすれば、全能性をもった胚分割クローンはどうなるのか。胚分割クローンは未分割胚よりも生命の範囲や強度においてより小さいのであろうか。ま

---

<sup>16</sup> ワーノック・レポートの具体的検証については別稿で論じた。「生殖技術をめぐる倫理—ワーノック

た生命の開始時期を「受精の瞬間」とする場合には、体外受精卵はシャレーの中で生命を得るわけだが、その後着床に失敗したらどうなるのか。体外受精卵を子宮に移植した医師は人殺しになるのか。あるいは受精を経ない体細胞クローン羊ドリーは生命ではないのか。生命の初期段階でテクノロジーが様々な形で関与するようになった今日、生命の本質が問われている。とりわけ「夢の万能細胞」と呼ばれるES細胞の登場以来、生命倫理は視覚的な生々しさを伴う段階から限らない想像力を必要とする段階に入ったと言える。

ES細胞は胚盤胞期の胚から取り出された全能性の胚性幹細胞である。ES細胞はいろいろな可能性を秘め、研究が進めば古い臓器を自分専用の臓器にかえるオーダーメイド医療が可能になると期待されている。その一方で懸念も表明されている。いちばん問題になるのはES細胞を取り出すために生命としてのヒト胚が壊される点である。この点をめぐり現在いろいろと議論がかわされている。<sup>17</sup>ヒト胚が生命であれば「壊す」と言うよりも「殺す」と言う方が適切かもしれない。カトリックはヒト胚は生命であるとの考えからヒト胚の破壊プロセスを伴うES細胞研究を容認していない。これに対しては反対意見も根強い。まず生命の始まりの根拠が曖昧であるという生物学的理由。次に再生医療を可能にし、糖尿病、臓器移植、アルツハイマー病、パーキンソン病などの難病治療に有効であるという医学的・実用的な理由。三つ目に色々な特許やバイオ産業に繋がり、計り知れない経済効果が期待できるという経済的理由である。生命がいつから始まるのかという問いは生物学的にも哲学的にもやっかいな問題を含む。ワーノック・レポートはヒト胚の「道徳的身分」を保証するために、個体化が始まる「原子線条」の時期までヒト胚研究を許容した。だがレポートは生命の開始時期については言及を避けている。

生命の開始時期を、初期胚、着床、妊娠2週のいつの時期に設定しようとも、いずれも論理的には成立しがたい。生命は連続的であるからどの段階を「始まり」に見立てても、始まりの状態とその直前の状態の区別は恣意的である。しかし受精の瞬間を生命の瞬間に見立てる場合にはこうした難点をくぐり抜けられる。この場合には生命の瞬間は精子と卵子の結合すなわち核融合にあり、その直前の時間は精子と卵子がま

---

ク・レポートの再検討―『広島大学文学部紀要』第58巻 1998年、59-77頁参照。

<sup>17</sup> もっとも最近(2002年6月21日時点で)、アメリカで受精卵を用いずに骨髄の肝細胞からES細胞を取り出すことに成功したニュースが報じられた。これが事実だとすれば本文での議論は大幅な

だ分離状態にあると考えられる。論理的にはこの説明でも一応筋が通る。しかし生物学的には、受精の瞬間は「静」から「動」を経て再び「静」に至る一連のプロセスに含まれ、「点」ではなく幅をもった「線」と考えられる。いずれにしても、ここで問題になるのはヒト受精胚である。これに対してヒト体細胞クローン胚の場合にはどうか。ヒト体細胞クローン胚は無性生殖であるから、受精の瞬間は含まれないが、生命であることに変わりない。生命であれば生命の瞬間が存在するはずである。それは核移植の瞬間か、電気ショックが与えられる瞬間か、分裂の瞬間か。ここでも生物学的な連続性のゆえに生命の瞬間ははっきりしない。

この点では宗教の果たす役割は大きい。生命の瞬間というのは死の瞬間と同様に形而上学的な概念である。宗教は存在の偶然性や摩訶不思議を強調することで生命の瞬間を際立たせることができる。宗教は人格のかけがえなさや一回性の観点から生命の瞬間を問い直すことができる。この観点は生物学的な時間の流れに逆行する。生物学的には生命の瞬間を挟んでその前後の時間が存在し、時間は過去から現在を経て未来へと流れる。この流れは不可逆的で、過去がなければ現在もなく現在がなければ未来もない。したがって未来の時点から現在や過去を照射することはできない。これに対して宗教は可能的人格が存在するであろう未来の時点から現在を照射し生命が始まる時点すなわち「アルケー」に目を向ける。これがまさに宗教のいう生命の瞬間である。だが逆にこのような宗教的解釈も生物学的には容易に反駁されうる。どの生命も分裂を繰り返しながら成長するプロセスを含むが、このプロセスはしばしば偶然にさらされるために、すべてのヒト胚がかけがえなさや一回性を体験できるわけではない。

このような混乱を避けて、議論の対象をヒト胚の取り扱い方に限定すれば、生物学的根拠や宗教的根拠に関係なく、実用的観点から生命の始まりについて合意を取り付けることができる。こうした手法は脳死問題のときにも使われた。本来なら脳死問題は臓器移植と切り離して議論されるべきところを、重篤患者の生命を救うのに移植は有用であるとの理由から脳死が容認された。だから臓器提供の意思をもった患者と、そうでない患者との間で死の定義が異なることになった。あの処理の仕方は死とは何かという原理問題を避けた結果である。ヒト胚は細胞の塊か生命か、ES細胞の獲得はモノ破壊かヒト殺しか、という問題も原理問題にかかわる。功利主義はこのような

---

変更を迫られるであろう。

問題に対して基本的に無力である。ES細胞がいかに無限の可能性を秘めていても、このような有用性全体とヒト胚殺しを相殺することはできない。だからこの問題をクリアしようとすれば、ES細胞の獲得はヒト殺しではなくモノ破壊に過ぎないことが証明されなければならない。またES細胞は政治問題にもなっている。ES細胞研究の是非をめぐるドイツの議論がそれを例示している。ドイツには有名な「胚保護法」があり、この法律がES細胞研究の行く手を遮っている。そのためにこの法律を見直そうという動きがいまドイツ国内で広がっている。この背景に深刻な失業対策があるとも言われている。

ここまでの議論はヒト受精胚を前提にしたものである。ES細胞を得るために、ヒト受精胚ではなくヒト体細胞クローン胚を用いる場合には、クローン人間との接点も問題になる。ここでは事前に核を抜き取られた卵子にヒトの体細胞核を移植して未受精胚を作り出す技術が前提にされる。この胚を培養したのちに子宮に戻せばクローン人間になり、途中で壊して内部細胞塊を取り出せばES細胞になる。つまり、両者は到達点が異なるだけでその道りは同じである。この点は要注意である。しかし将来のオーダーメイド医療では拒絶反応のない各自に合った身体部品が求められるであろう。となればヒト体細胞クローン胚からES細胞を取り出せる可能性を残しておいた方が国家戦略的にはずっと有利である。目下のところ、日本もアメリカも余剰胚を使ったES細胞研究しか認めていない。イギリスはこれまでの方針を転換して治療目的にかぎってヒト体細胞クローン胚の作製を認めた。だから世界はES細胞研究のガイドラインをイギリス並みにするかどうかで大いに揺れている。

気になるのはクローン人間に関する議論が最近ほとんど聞かれなくなったことだ。国民がSFまがいの議論に飽きたからか、テロメア仮説に見るように技術可能性が後退し話題性に事欠くからか、それとも政治的理由からか。カトリックが提唱するようにクローン人間が人間の尊厳を犯し禁止されるべきだとすれば、なにゆえその可能性を残す必要があるのか。実はこうした取り扱いを正当化しているのが功利主義である。では同じ技術が一方でクローン人間を生みだし、他方でES細胞を生み出す場合に人間の尊厳に従うならばどのような結論が得られるであろうか。

## 2. 「人間の尊厳」の意味と文脈

社会主義イデオロギーが崩壊した今日、自由主義と市場原理が世界を席卷しつつある。この影響は生命科学分野にも確実に現れている。とりわけ不妊治療分野には様々な思惑が絡む。この分野では「子が授かる」という敬虔的な気持ちがうすれ、「子を作る」という意図的行為が先行する。この背景に進歩は幸福をもたらすという近代ユートピアがあることは疑いえない。だが進歩は幸福を約束するどころか新たな緊張をもたらした。事実、遺伝子診断は情報を「知ること」と「知らないでいること」との間に、また延命治療は「生きていること」と「生かされること」との間に緊張をもたらした。ヒト胚に関しても同様である。ヒト胚は人間なのかモノなのか。ヒト胚がモノであれば条件付きで譲渡も許されるが、人間であれば譲渡行為は不遜である。なぜなら譲渡が可能であるためには所有概念が成り立たなければならないからである。しかし、こと生命に関しては、モノ所有と同じ意味で「所有」が成り立つかどうかは疑問である。アンジェロ・セラによれば、ヒト胚は受精の瞬間から「一個の統一体」「それ自体の主体性を有するヒト個体」とされる。<sup>18</sup>すなわち、ヒト胚はわれわれと同じ人間に成長する可能性を秘めた人格である。とすればヒト胚といえども、われわれと同様に一個の人間として取り扱われなければならないであろう。このことは、裏返して言えば、ヒト胚はそれ自身で固有の価値をもちだれにも帰属しないことを意味する。このようなヒト胚の取り扱いを保証するものが人間の尊厳である。では、まず「尊厳」とはどのような意味であろうか。そしてこれに「人間の」という語が付加されることで、どのような意味が生じるのであろうか。

---

<sup>18</sup> アンジェロ・セラ「ヒト胚・処分可能な『細胞の塊』か、『ヒト』か？」(秋葉悦子訳)『理想 No.668』理想社 2002年、103頁。

「尊厳」の原語は Würde、dignity、dignité など、ラテン語の dignitas を語源とする。その意味は「1. 価値（あること）、練達、功績、2. 品位、3. 壮美、4. 男らしさ、雄壮、5. 華美、壮麗、6. 崇高、7. 尊敬すべきこと、8. 威厳、重んずべきこと、9. 態度、体面、10. 地位、身分、11. （名誉）職、顕官」<sup>19</sup>である。

「尊厳」の語は、古代ギリシアでは貴族や軍人のような高貴の身分を特権化する目的で、ストアでは万民平等の意味で、キリスト教では人間を imago dei として他の被造物から区別する目的で、それぞれ使用された。このように「尊厳」はもともと多義的な言葉である。この影響は現代にも及び、「尊厳」の語は「人間の尊厳」「生命の尊厳」「個人の尊厳」「結婚の尊厳」「法の尊厳」「寺院の尊厳」のようにいろいろに使用される。

尊厳の概念に人間の概念が付加され「人間の尊厳」として意識的に使用され始めたのは近代以降である。バイエルツによれば、その契機は「合理性 Rationalität」「非固定性 Nicht-Festgelegtheit」「主体性 Subjektivität」の三つとされる。<sup>20</sup>

合理性については、デカルトの「コギト cogito」やパスカルの「考える輩 roseau pensant」が想起される。パスカルは『パンセ』のなかで次のように言う。「人間は自分が死ぬことと、宇宙の自分に対する優勢とを知っている。宇宙は何も知らない。だから、われわれの尊厳のすべては、考えることにある。」<sup>21</sup>ここには最も弱い者が最も強くなれるというレトリックが潜む。それを可能にしているのが人間の思考能力というわけである。自然主義的・進化論的人間観によれば、他の霊長類も「考えること」ができ、人間と動物の差異は単なる程度問題にすぎない。そのことは今日の遺伝子科学、つまりDNA解析からある程度裏づけられる。しかしこのような定量分析から分かるのは大脳皮質の大きさや複雑さだけであろう。パスカルが問題にしているのはこのような点ではない。人間は自己の存在や世界の意味を問うことができる宇宙における特異な存在である。この点で人間は他の被造物から決定的に区別される。

<sup>19</sup> 田中秀夫編『羅和辞典』研究社 1974年、192頁。

<sup>20</sup> Vgl. Kurt Bayertz, Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien, In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Vol.81, H.4, 1995, S.465-S.481. クルツ・バイエルツ「人間尊厳の理念—問題とパラドックス—」(L. ジープ/山内廣隆/松井富美男編・監訳『ドイツの応用倫理学の現在』ナカニシヤ出版 2002年所収) 152-156頁参照。

<sup>21</sup> パスカル『パンセ』(前田陽一・由木康訳)中央公論社、204頁。



非固定性については、イタリア・ルネサンスのピコ・デッラ・ミランドラの『人間の尊厳について』が参考になる。彼は、他の被造物から区別される「人間本性の卓越性 *humanae naturae praestantia*」を求めて次のように語る。「私はおまえを世界の中心に置いたが、……それは、おまえ自身のいわば『自由意志を備えた名誉ある造形者・形成者』として、おまえが選び取る形をおまえ自身が作り出すためである。おまえは、下位のものどもである獣へと退化することもできるだろうし、また上位のものどもである神的なものへと、おまえの決心によっては生まれ変わることもできるだろう」<sup>22</sup>と。ここではアウグスティヌスの悪をなさざるをえない自由に対して、善にも悪にも向かいうる「中間者」としての自由が強調され、選択結果よりも選択そのものが重要な意味をもつ。人間が「神的なもの」になるか「獣」になるかは未決定である。ジョン・スチュアート・ミルの「尊厳の感覚 *sense of dignity*」も同様の思潮にある。彼は『功利主義論』のなかで満足したブタであるよりも不満足な人間がよく、満足した愚者よりも不満足なソクラテスがよいと述べて快の質差を問題にし、人が低級の快を捨てて高級な快を選ぶことができるかどうかは、ひとえに「尊厳の感覚」にかかっているとした。<sup>23</sup> 彼はそれを経験的、直観的に示すにとどまった。またサルトルも人間は自らを造るところのものであるとして「人間存在は自分の存在に関する選択という形で自分の存在であらねばならない」<sup>24</sup>と述べた。ここでもやはり選択の自由のうちに尊厳の根拠が探りあてられる。

---

<sup>22</sup> ジョヴァンニ・ピコ・デッラ・ミランドラ『人間の尊厳について』（大出哲・阿部包・伊藤博明訳）国文社 1992年、16-17頁。

<sup>23</sup> Vgl. John Stuart Mill, *Utilitarianism*. In: J. M. Robison(Hrsg.), *Essays on Ethics Religion and Society*, London 1969, S.212.

<sup>24</sup> ジャン・ポール・サルトル『存在と無』第1分冊（松浪信三郎訳）人文書院、264頁。

人間が自ら造るところのものになるためには、人間は主体性をもたなければならないであろう。主体性をもつといっても色々な含みがある。カントの場合には人間は「目的自体」として存在するという主張によって裏づけられる。<sup>25</sup> 人間は理性的存在者であるがゆえに「人格 Person」と呼ばれる。<sup>26</sup> 人格は客観的目的としてそれ自身で絶対的価値をもつ。また理性的存在者としての人間は自律主体であって尊厳をもつ。尊厳は相対的な「価格 Preis」とは異なり内的価値を有する。<sup>27</sup> こうしてあらゆる人間は単に手段としてではなく同時に目的として取り扱われなければならないことが帰結する。ここからモノと人格の区別が明らかとなる。モノは「単に手段として取り扱われる」のに対して人格は「同時に目的として取り扱われる」。すなわち、モノはだれかの所有物として自由に処分されうるが、人間は自由に処分されえない。いくら当事者の同意に基づこうとも、身体的所有や処分にかかわる人身売買や臓器売買は人間性の権利を侵害する。人間性の権利は同意の権能を制限し「物権」や「対人権」に対してプラオリティをもち、あらゆる行為の最高制約となる。<sup>28</sup>

尊厳の理念は20世紀に入って各種の憲章や憲法に反映された。1937年にアイルランド憲法、1945年に国連憲章、1948年に世界人権宣言で採用されたのをうけて、1949年にドイツ連邦共和国基本法第1条に盛り込まれた。<sup>29</sup> 「人間の尊厳は不可侵(unantastbar)である。それを尊重し護ることはあらゆる国家権力の義務である」と。この理念は東西ドイツ統一後もそのまま受け継がれている。1960年代にドイツでは非配偶者間人工授精(AID)が社会問題化したときに、批判陣営は人間の尊厳を楯にしてAIDに反対した。体外受精が登場したときにも同様の議論が起こり結果的に「胚保護法」が成立した。この法律は人間の尊厳を護ることを目指し違反者に重い刑罰を科す点で特徴を有する。<sup>30</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGW. IV. S.428.

<sup>26</sup> Vgl. *ibid.*

<sup>27</sup> Vgl. *ibid.*, S.434f.

<sup>28</sup> 拙論「カントの権利論の体系的諸相」『広島大学文学部紀要』第60巻 2000年、105-106頁参照。

<sup>29</sup> 厳密に言えば、「人間の尊厳」という言葉がそのまま使われているのは国連憲章とドイツ基本法においてである。アイルランド憲法と世界人権宣言では、人間の尊厳は「類」の意味よりも「個人」の意味で使用されている。

<sup>30</sup> Vgl. Wilhelm Korf, Lutwin Beck, und Paul Mikat (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, S.683-S.688. Jürgen Mittelstraß(Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Bd.4, S.784fff.

ドイツのこのような流れに対して、アメリカでは「尊厳」の語はもっぱら「生命の尊厳 sanctity of life」の文脈で使用される。sanctity はもともと「神聖」や「不可侵性」を意味する宗教用語である。その点では dignity も同じである。ただし一般には dignity は Würde の英訳として使用される。そこで問題になるのは、なぜ英語圏では「尊厳」を表すのに dignity のかわりに sanctity が好んで使用されるのか、という点である。端的には dignity が多義的だからである。とりわけ医療分野では主体性概念を抜きにして「不可侵」の意味が強調されなければならなかった。こうして成立したのが「生命の尊厳」の概念である。sanctity はこの文脈では「無危害則」の意味で使用される。「生命の尊厳」という語は裁判所によって最初に使用され、1970年代の中絶論争ではもっぱらその反対論拠として使用された。そしてターミナルケアや安楽死問題では医師の医療行為つまり延命治療を正当化する目的で使用された。これに対して延命治療を中止して自然死を擁護する目的で使用されたのが「人間の尊厳」に基づく死、つまり「尊厳死」である。<sup>31</sup>

人間の尊厳を考慮するときに注意しなければならないのは、「人間の尊厳」が使用される文脈である。例えば「中絶は人間の尊厳に反する」という場合と「人間の尊厳から自然死を望む」という場合とでは、生と死の方向は正反対である。人間の尊厳は、前者では胎児を生かす方向でかかわり、後者では患者を死なせる方向でかかわる。同一の原理を根拠にしながら、なぜこのように異なった結論が生じるのか。どちらも人間の尊厳は「人間らしい」や「人間にふさわしい」といった意味で使用されるので、これは文脈の相違である。この点をよりはっきりさせるために主体／客体の概念を用いて説明すると、人間の尊厳は、中絶の場合には客体に適用されるのに対して、尊厳死の場合には主体に適用される。

生命は「神聖」であるから、生命を絶つというような神の御業を何びとも演じるべきではないとの理由から、生命は尊重される。患者は生き続けることが、医師は患者を生かし続けることが、よいとされる。そのためにしばしば患者は集中治療室に収容されて、人工呼吸、人工栄養、水分補給などの補助装置や持続的モニターの器具に繋がれ、いわゆるスパゲッティ症候群の状態に置かれる。生命の尊厳に固執すればこの状態は正当化されうる。しかしこの状態が「人間にふさわしい」かどうかは別問題であ

---

<sup>31</sup> Vgl. Kurt Bayertz(Hrsg.), Sanctity of Life and Human Dignity, Introduction xii-xiii.

る。単に生きることではなく、よく生きることが人間にとっては重要であろう。こうした「生命の質 Quality of Life」の観点からすれば、人工状態から自然状態に戻すことが推奨される。この文脈では、人間の尊厳は「生命の質」と相関的で、自然死や尊厳死を擁護する根拠となる。その結果、人間の尊厳と生命の尊厳は対立することになる。

カイザーリングは、生命の尊厳が死の選択と矛盾しないことを明らかにしている。彼によれば、生命の尊厳は「生物的生命」とは異なる「人格的生命」のレベルにあり、これと生命の質は両立するとされる。<sup>32</sup>「XよりもYを」という選択がこの判断のもとにある。ここでは生命ではなく死を選びとることが尊厳となる。これはある意味において矛盾である。なぜなら「選択」は選択主体を前提にしながら当の主体を否定するからである。なぜ主体の自己否定が人間尊厳の遵守となるのか。このことを理解するためには心身論は避けては通れない。現代の心身論は、身体に即して精神性を読み解くことに主眼をおく。それは人間を精神性と身体性に分けてきた従前の二元論的人間観への反発として登場した。例えば市川浩は「われわれの具体的な生の大部分は、いわゆる精神とも身体ともつかない独特のなかで送られている」といい<sup>33</sup>、心身合一の立場から心身論を展開する。こうした試みは重要だし魅力的でもある。しかし心身合一論は人間尊厳の理念を前にして揺らぎはじめる。人間の尊厳のゆえに死が「選択」されるとき、身体に対する精神性の優位が決定的となる。つまり「具体的な生」の超越において主体の「選択」が成り立つのである。

---

<sup>32</sup> エドワード・W・カイザーリング「生命の尊厳と生命の質は両立可能か」（加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会 1988年所収）9・10頁参照。

<sup>33</sup> 市川浩『精神としての身体』講談社学術文庫 1995年、66・67頁。

人間の尊厳が胚保護の文脈で使用される場合にはどうか。ここでは主体の「選択」はもはや問題にされない。というよりも胚は客体であり、こうした客体としての胚の「取り扱い」が問題になる。この場合の根拠は「汝の人格ならびに他のすべての人格における人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段として使用しないように行為せよ」<sup>34</sup>という目的自体の原理である。人間が単なる手段として使用される場合には人間は人格からモノに転落している。モノは決して主体になりえない。人間の尊厳は人格からモノへの転落を禁じたものである。これは「取り扱われる客体」を中心にした場合である。では「取り扱う主体」を中心にした場合にはどうなるのか。私が幼児を虐待する場合には幼児の「人間性」だけでなく私自身の「人間性」をも損なっている。私が動物を虐待する場合には私自身の「人間性」をも傷つけている。同じようにヒト胚の破壊追認はわれわれ自身の「人間性」の破壊を意味する。つまり、私自身の「人間性」は個的性格を有すると同時に普遍的性格をも有する。このように「人間性」の価値通底的な構造がすべての他者、ひいては胚をも同人格として取り扱うことを可能にするのである。

### 3. 「人間の尊厳」の規定

いまや、生命医療科学は「身体の商品化」や「身体ビジネス」の段階にさしかかった。このような有用性の前では、ヒト胚はモノとして取り扱われがちである。しかしヒト胚は動物胚とは異なり人格に成長する可能性を秘め、本質的には現実人格と変わらない。ドイツの「胚保護法」はヒト胚も人格であるとの立場からヒト胚を保護している。この法律は1990年に成立し翌年に施行された。この法律の倫理的根拠になっているのが人間の尊厳である。もっともドイツの議論はヒト胚研究対人間の尊厳という形で展開されているわけではない。ドイツでは人間の尊厳は現行法をささえる原理としてすでに容認済みである。つまり、人間の尊厳はヒト胚研究の反対論拠として新たに導入されたわけではないのである。このことは次のことを意味する。普通はヒト胚研究に反対する側がその論拠を求められるのに対して、ここではヒト胚研究に賛成す

---

<sup>34</sup> Immanuel Kant, a.a.O., S.429.

る側が、なぜ研究が人間の尊厳と両立するのか、なぜ研究が合法的であるのかを証明しなければならない。この点は日本と事情が異なる。

日本国憲法には「個人の尊厳」という言葉はあるが「人間の尊厳」という言葉はない。のみならず日本国憲法では「公序良俗」ないし「公共の福祉」に反しないかぎり「学問の自由」や「幸福追求権」は容認される。こうした自由や権利はヒト胚研究を支える根拠にもなるので人間の尊厳は反対論拠になりにくい。

加えて、人間の尊厳を積極的に規定することのむずしさが挙げられる。人間の尊厳は他の倫理的価値や規範の上に置かれる消極的・制限的な原理である。すなわち、それは行為が原理に反する場合には「してはならない」が、この原理に反しない場合には「してもよい」というように行為の制約にかかわる。カントはこの原理を、同時に目的として取り扱い単に手段として取り扱わない、という目的自体の原理に求めた。人間のあらゆる目的活動はこのもとではじめて保証される。権利を楯にとった人間相互の争いを解消するには権利の「調停」が必要になるが、人間の尊厳の場合にはその必要はない。というよりも人間の尊厳はこうした争いに直接には関与しない。もちろん、ある事態が人間の尊厳に抵触するかどうか、人間の尊厳とは何か、といった論争は存在するであろう。しかしこうした問題は、人間の尊厳に関して具体的に規定を与えることができれば早晚解消するであろう。この点については後で取りあげることにする。また人間の尊厳は人殺しを禁じる絶対原理でもないであろう。そのことは「カニバリズム」や「嬰兒殺し」を例にとれば一目瞭然である。<sup>35</sup>これらの歴史的事実が人類の先祖がいかに残酷であったかを例証している。とすれば人間尊厳の起源はどこにあるのか。

---

<sup>35</sup> 栗屋剛『人体部品ビジネス』講談社 1999年、138・155頁参照。難波紘二「新しい倫理はどのようにして誕生するか—嬰兒殺しが悪となるまで—」（上領達之他編『21世紀の教養3—人間理解のコモンセンス—』倍風館 2002年所収）33・46頁参照。

人間の尊厳はきわめてドイツ的な概念である。周知のようにドイツは忌まわしいナチス体験をもつ。こうした重い歴史的体験が単なる個人レベルを超えた類レベルでの人間の尊厳理解を可能にしている。人間が崇高になれるのは、ショーペンハウアーがいうように、他者との「共苦 Mitleid」を通してである。<sup>36</sup> 悲哀や絶望に襲われると「二度と繰り返してはならない」という道徳的信念となる。こうした信念は感情と理性が複雑に入り混じったものである。人間の尊厳を問題にするときにはこのような歴史的体験性に目を向ける必要がある。平和に馴れすぎると平和の意味を見失うように、人間の尊厳も馴れすぎると無感覚になる。かつてシュバイツァーは「鈍感になってはいけない。われわれは葛藤をいっそう深く体験すれば真実の中にいる。良心は悪魔の発明である」と語った。<sup>37</sup> 彼は自然と倫理の安易な妥協をきらい、緊張の中に身を曝し続ける良心を大切にした。人間はすべてに馴れることができる存在なのだ。これと同じように人間の尊厳も人間が自らに突きつけた自戒であって、いわば歴史的合意である。歴史的合意は歴史的体験性によって裏づけられる。それゆえこうした体験性をもたない日本では、人間の尊厳は生命倫理の原理になりにくいのである。この点がドイツと日本の大きな相違である。

こうした事情を受けて、人間の尊厳を容認すべきかどうかといった些末な議論が生じる。しかしこうした議論は、人間の尊厳が証明を通して受容されるわけではないので生産的ではない。人間の尊厳はあくまでも歴史的に合意されたものである。人間の尊厳を「空虚」だとする非難は当たらない。人間の尊厳を擁護する側がその規定を与えないことが問題なのである。問われるべきは人間の尊厳の規定内容である。人間の尊厳は積極的规定をもたないが消極的规定をもつ。例えば人間の尊厳=Xとする立場に対して、人間の尊厳=Yと主張することは可能である。その際によりよい規定とは双方が議論可能な規定である。だからとりあえずこのレベルでの議論を先行させ、そのうえで合意された人間の尊厳=X（またはY）のもとにヒト胚研究の是非を問うべきである。すなわち、ヒト胚研究がX（またはY）に抵触しないかどうか、そして抵触

---

<sup>36</sup> Vgl. Arthur Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, Sämtliche Werke, hrsg. v. A. Hübscher, 3 Aufl., Wiesbaden 1972, Bd.4, S.201, S.210. なお、ショーペンハウアーに関しては、拙論「ショーペンハウアーの悪論」『倫理学研究』第10号 広島大学倫理学研究会 1997年、35-51頁参照。

<sup>37</sup> Albert Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben, hrsg. v. Hans Walter Bähr, München 1997, S.40.

触しないとすればその理由を問う必要がある。こうすれば人間の尊厳に実質的な意味を与えられる。

ところで、人間の尊厳を規定する手っ取り早いやり方は「人間らしさ」とは何か、つまり人間の本性とは何かを問うやり方である。だが人間の本性は多義的で曖昧であって、各人のイメージに大きく左右される。例えば人間の本性を合理的で利他的とみることもできるし、自然的で利己的とみることもできる。おそらくどちらも間違いではないであろう。どちらの規定も人間の本質面を射当てている。この場合にとりわけ問題になるのは「人間らしさ」とテクノロジーとの関係である。これには二通りの方向性が考えられる。一つはテクノロジーを制約する方向であり、もう一つはテクノロジーを享受する方向である。前者はいきすぎたテクノロジーが人間性を侵害するという文脈で語られ、後者はテクノロジーが人間性を拡張するという文脈で語られる。つまり、人間性の定義いかんで、テクノロジーへの評価は百八十度異なるのである。このような規定は、テクノロジーの利用が人間的であるにせよ、非人間的であるにせよ、一方向的にしか導かない。そのために結論としては、テクノロジーの全面容認ないし全面否認になる。しかしこうしたオール・オア・ナッシングは故意に立てられたものである。実際にはテクノロジーと人間性はほどほどに両立可能であって、程度問題が大げさに取り扱われているだけである。テレビ、車、エアコン、携帯電話、パソコンなどの生活必需品が人間性を損なっているというのは言いすぎであろう。だから初めから両立不可能な方向に人間の尊厳を規定すべきではない。それでもテクノロジーが「生命」にかかわる場合には要注意である。ES細胞を取り出すためのヒト胚殺し（破壊）を、嬰兒殺しやカニバリズムの歴史的事実によって正当化するとすればやや短絡的である。カニバリズムは文化でありその否定は直ちに自己アイデンティティの否定になる。これに対してヒト胚殺し（破壊）の場合には研究目的や営利主義などの他の要因が含まれるので、その否定が直ちに自己アイデンティティの否定に繋がるわけではない。両者は「殺し」の意味において異質なのである。それゆえ嬰兒殺しやカニバリズムを楯にしてヒト胚殺しを正当化することはできない。また現代文明が必然的にテクノロジーを享受する方向にあるという論法も不可避論を前提にしている。現代テクノロジーの方向性を決めるのは未来世代ではなくわれわれ自身である。ましてや生命操作が人間の尊厳に反する場合にはわれわれの責任は重大である。なぜならわれわれは他ならぬ歴史的存在だからである。



では、人間の尊厳に反する生命テクノロジーとはいかなるものか。先ほどと同じように人間の尊厳を「人間らしさ」の意味に見立てると議論は拡散する。というよりも議論が感情の表明に終始してしまう可能性がある。人それぞれに「人間らしさ」のイメージが異なり一律的な規定を与えることはできないからである。人間性を最初に決めてかかるとこのような形にならざるをえない。では、他にどのような議論の仕方があるだろうか。また議論が可能であるために人間の尊厳をどのように規定するのがよいのか。

とりあえず、これまでの議論を踏まえると「人間の尊厳」は次のように規定されうるであろう。<sup>38</sup>

- (1)人間の尊厳は人間にのみ適用される。
- (2)人間の尊厳は制限的—消極的概念である。
- (3)人間の尊厳は客体的文脈で使用される。
- (4)人間の尊厳の担い手を完全にモノとして取り扱ってはならない。

(1)については断るまでもないであろう。人間尊厳の理念はネコやイヌなどの動物には適用されない。それはカテゴリ—錯誤である。ただし、生命の尊厳の場合には、人間以外の動物にも適用可能である。その場合には再び「尊厳」とは何かが問われなければならないであろう。(2)の規定から分かるように、功利主義の原理が利他主義や利己主義の上に置かれるのと同じように、人間の尊厳は義務論、結果論、正義論などの諸原理の上に置かれる。人間の尊厳は他のいかなる道徳的諸概念とも等価ではない。したがって功利主義とも両立可能でなければならない。(3)について再確認しておけば、人間の尊厳を主体の文脈で考えるか、客体の文脈で考えるか、でその意味も異なる。主体的文脈では「自律」が重要な意味をもつが、客体的文脈では「取り扱い」が重要な意味をもつ。ここでは客体的文脈だけを問題にする。(4)はカント的命題からの帰結である。単にモノとしてだけ取り扱うことが許されないのであって、モノとして取り扱うことは許される。実は、この規定が加わることによって功利主義との両立が可能になるのである。

#### 4. 具体的検証

---

<sup>38</sup> この規定に関しては次の論文からヒントを得た。Michael Quante, Präimplantationsdiagnostik,

カントの目的自体の原理から三つの可能性が引き出される。客体を単にモノとしてのみ使用する場合、客体をモノと同時に目的として使用する場合、客体を目的としてのみ使用する場合の三通りである。人間の尊厳を制約原理とするなら客体を単にモノとして取り扱う場合だけが禁止される。客体をモノと同時に目的として取り扱うことも、客体を目的としてのみ取り扱うことも共に許される。ただし、主体が客体を目的としてのみ取り扱うことは、逆に考えれば、主体が客体の単なる手段となることを意味する。これは目的自体の原理に反する。しかし主体がこうした対人関係を十分に自覚した上で相手方に「奉仕する」場合には、人間の尊厳は主体においても保持される。しかしここでは人間の尊厳を客体的文脈から考えることにするので、このような主体的文脈は度外視される。

ところでES細胞研究の素材つまりヒト胚を入手する仕方はいろいろである。とりあえずその可能性を列挙すれば次のとおり。

- (a) 研究用に作製されたヒト胚の利用
- (b) 治療用に作製されたヒト余剰胚の利用
- (c) 限定期間内に外国から輸入されたES細胞の利用

まず(c)の選択肢は、(a)と(b)の折衷になるのでいちばん妥当なように見える。確かに作為と不作為の観点からすれば、(c)は不作為であり(a)や(b)の作為よりも優れている。しかし作為と不作為の区別は、結果論からみて有効であるにすぎない。人間の尊厳がプライオリティをもつことを考慮すれば、(c)は(a)と同様にES細胞の獲得を目的としたものなので人間の尊厳に反する。これは戦争目的で使用されるのを承知で隣国に武器弾薬を供与する場合と同様の構造を有する。となれば残る選択肢は(b)のみである。つまり不妊治療用に作られたヒト胚のうち使われずに残ったものである。このような余剰胚は普通は一定期間凍結保存されるものの、早晚、破棄される運命にある。理想を言えば破棄されずに育てられるのが、当初の目的にも適っており、いちばんよいであろう。「人間の尊厳」＝「生命の尊厳」という前提に立てばそうすべきである。またそれができなければ余剰胚を最初から作るべきではないだろう。だが着床率が20%そこそこの医療水準からすれば、こうした処置は治療の一環として欠かせない。

意図的に作られないまでも結果的に余剰胚が出現する可能性がある。となれば余剰胚は生きられる運命にないと考えなければならない。

ここまでが人間の尊厳から導かれる結論である。これより以降は他の原理に従って判断されなければならない。残された選択肢は二つである。余剰胚を破棄するか、余剰胚を他の目的のために役立てるか、のいずれかである。功利主義の原理に従うならば、余剰胚が破壊される運命にあるならそれを社会のために役立たせる方がよいことになる。この判断は人間の尊厳のもとに功利主義の原理を位置づけた結果である。しかしこれに対しては次の反論が考えられる。まず一つは、事例ではヒト胚を手段として取り扱う時点と目的として取り扱う時点との間にズレがある、というものだ（反論Ⅰ）。もう一つは、事例は目的としての取り扱いを手段としての取り扱いに先行させているが、手段としての取り扱いを目的としての取り扱いに先行させることもできる、というものだ（反論Ⅱ）。以下、これらの反論について見てみよう。

反論Ⅰは、「同時に」という語句を手がかりにして、時間上の同時性にこだわるものである。だがこのような同時性が成り立つのは人間の相互性が前提にされる場合だけである。私が本を購入する場合には、買い手としての私と売り手としての店主との間に目的—手段の相互関係が成り立つ。私は本を求める主体（目的自体）であり、店主は売り上げを求める主体（目的自体）である。と同時に店主は私にとって本を得るための手段であり、私は店主にとって売り上げを延ばすための手段である。このように人間の相互性が前提にされる場合には確かに時間的な同時性が成り立つ。しかしこの反論は先述の(3)の規定を看過している。ここでは客体的文脈だけが問題になる。主体相互の同時性という主体的文脈は論外である。「同時に」という語句は、客体を手段として扱う「と共に」目的としても扱うというような単なる併記を意味しているにすぎない。ここにおいては時間的契機は含まれない。よって反論Ⅰは不当である。

次に反論Ⅱを正当化する事例を考えてみよう。

「ある研究者が人類の福祉を目指してヒト胚を作製し、そこからES細胞を取り出そうとしている。10個のヒト胚を何日間か培養したのちにES細胞を取り出そうとしていたやさきに子どもを欲しがっている夫婦に出会い、ヒト胚の1個を提供することにした。」

この事例は壊される運命にあったヒト胚が生きるチャンスを偶然に得た場合である。このヒト胚は人間として育てられることが決まっている、いわばヒト胚エリートと同

じ運命をたどることになり、結果的に人間の尊厳に反しないように見える。しかし作製段階では「ヒト胚の生命」と「未来世代の生命」が考量され、人間の尊厳が功利主義のもとに置かれる。これは上述の(2)の規定に反する。カント的な言い方をすれば、この事例は「人間の尊厳に適った行為」と言えよう。重要なのは動機主義的な観点すなわち「人間の尊厳からの行為」であるかどうかである。よってこの反論も成り立たない。

これらの反論に加え、第三の反論は非常にやっかいである。それはヒト体細胞クローン胚を用いる場合にはES細胞研究は許容される、というものだ。クローン人間を人格として捉えようと、モノとして捉えようと、この論拠に従えばクローン人間の誕生は許容されうる。それは次のようなものである。

[反論Ⅲa] クローン人間はヒト体細胞クローン胚をルーツとする。それゆえクローン人間が人格であれば、ヒト体細胞クローンの作製は不妊治療目的としてだけ認められ、ES細胞を獲得する目的としては認められない。なぜならクローン人間は可能的人格であるから。

[反論Ⅲb] クローン人間がモノであればヒト体細胞クローンの作製は認められる。したがってこれを壊してES細胞を取り出すことも許されるし、反対に女性の子宮に着床させてクローン人間を作ることも許される。なぜならクローン人間は人格ではなく人形と同様にモノだからである。

クローン人間の反対論拠の一つに、クローンも人格であるからモノのように取り扱ってはならないとするものがある。これによれば反論Ⅲbは簡単に否定されうる。問題となるのはⅢaの方であろう。この見方はヒト体細胞クローン胚をES細胞の犠牲にする根拠になると同時にクローン人間作りの根拠にもなる。これはパラドックスである。こうしたパラドックスの発生は人間の尊厳の規定を低く見積もりすぎた結果である。これを解決するには、体細胞クローン胚の作製が「不妊治療」や「子づくり」の名を借りたクローン人間の道具化にすぎないことが示されなければならない。しかしこの証明はむずかしい。なぜならクローン人間を道具化しているかどうかは結果を見なければ分からないからである。すなわち、「単に手段としない」といった目的優先の規定だけではクローン人間を阻止することは不可能である。それゆえクローン人間を阻止しようとするならば、人間の尊厳をいっさいの目的-手段機構から切り離してそれ自身で基礎づける必要がある。

(付記)

本論文は、生命倫理シンポジウム「東西における生命倫理の現在」での口頭報告(2002.3.8 於広島大学法学部 演題「日本における生命倫理の受容と展開」)及び広島医事法学研究会での口頭報告(2002.7.6 於広島大学東千田キャンパス 演題「「生命尊厳」とは何かー生命倫理の可能的根拠をめぐってー」)をもとに大幅に加筆修正したものである。

## 人間の尊厳とは何か

### ー差異化と水平化の二重機能ー

松井 富美男

#### 1. はじめに

生命医療は日進月歩である。ヒトゲノム解析計画はつい先ごろ終了し、ヒトゲノム研究は新たな段階にさしかかった。またクローン羊ドリーの誕生やヒトES細胞の発見以来、クローン人間やオーダーメイド医療の可能性も取りざたされている。これらのテクノロジーが人類の未来社会に甚大な影響を及ぼすことは疑いえない。われわれは今後これらの先端テクノロジーといかにつき合っていくべきであろうか。こうした問いを受けて「人間の尊厳」の概念がにわかに脚光を浴びている。以下においては、この概念の機能と規定を明らかにする。

#### 2. 人間の尊厳の用法と機能

まず「尊厳」の用法から見ることにしよう。一般的には「人間の尊厳」のほかに「人格の尊厳」「個人の尊厳」「人類の尊厳」「生命の尊厳」といった言い方がなされる。

これらは戦後民主主義の普及にともなって徐々に浸透し、現在では広く受けとめられている。このような一般的用法とは異なり、「尊厳」の語がなんらかの戦略でもって意図的に使用される場合もある。例えば「夫婦の尊厳」「性の尊厳」「死体の尊厳」「自然の尊厳」といった用法がそうである。これらは複雑な政治的・社会的事情を如実に反映しており、表現として適切であるかどうかはまだ議論の余地がある。夫婦や性の尊厳は生殖医療に対する警戒感から、死体の尊厳は再生医療に対する警戒感から、そして自然の尊厳は自然破壊に対する警戒感から、それぞれ主張される。しかし夫婦や性あるいは死体や自然が尊厳の対象になりうるかどうかの判断は、人によっても文化によっても大きく異なり一様ではない。その意味で後者は特殊な用法といえる。ところで、英語の *dignity*、独語の *Würde*、仏語の *dignité* はともにラテン語の *dignitas* を淵源とし「尊厳」と訳される。*dignitas* には「価値」「品位」「崇高」「威厳」「地位」などの意味があるが、この言葉は、古代ギリシアでは「貴族や軍人のような高貴な身分」を表すときに、ストア哲学では「万民平等」を表すときに使用され、さらにキリスト教では人間が「神の似姿 *imago dei*」をもつことに対して使用された。<sup>39</sup> とくにキリスト教では神の権威が「尊厳」の背後に控えていることに注意する必要がある。本当の意味で「尊厳」が人間の概念と結びついて「人間の尊厳」として定着し始めるのは近代以降である。ただし、近代以降は市民権の拡張にともない、もっぱら「個人の尊厳」の意味で使用された。<sup>40</sup> では、人間の尊厳は今日ではどのように使用されているであろうか。最近では生命倫理の影響からか、この言葉が各種の委員会や審議会などのレポートやガイドラインに挿入されたりもしている。まさに人間の尊厳「にも」配慮していると言わんばかりに。だがほとんどの場合、人間の尊厳は形式的な容認手続きとして使用されているにすぎない。その一方で、人間の尊厳は議論や討議を打ち切るための論拠としても使用される。ここでは人間の尊厳は相手方の主張を封じ込める絶対論拠としての意味合いをもつ。これと似た用法は「人権」の語にも伺える。人権も相手方にまったく反論の余地を与えない点で人間の尊厳に相通じる。

<sup>39</sup> Vgl. Kurt Bayertz, *Die Idee der Menschenwürde: Probleme und Paradoxien*. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol.81, H.4, 1995, S.465f. L. ジープ/山内廣隆/松井富美男監修『ドイツ応用倫理学の現在』ナカニシヤ出版 2002年、150-152頁参照。

<sup>40</sup> 松井富美男「ヒト胚の取り扱いと人間の尊厳」『広島大学大学院文学研究科論集』第62巻 2002年、30-32頁参照。

いずれにしても、人間の尊厳は「とうとくおごそかで、おかしがたいこと」<sup>41</sup>という意味を含みつつ、一方では美辞麗句や枕詞としての、他方では反証不能な論拠としての、まったく相反する用法をもつ。その原因はどこにあるのだろうか。「尊厳」に問題がないとすれば、考えられるのは「人間」の概念である。すなわち、人間の尊厳があいまいなのはほかならぬ人間の概念があいまいだからである。人間は、生物学的には血液型が近似、染色体がほぼ同数、大脳の発達、二足歩行と直立姿勢、言語や道具の使用などの諸特性をもち、心理学的には高度な知性や精神的能力、社会学的には役割や期待を担うなどの諸特性をもつ。これらの諸特性は人間の「本性」を形作っており、いずれも人間の尊厳に欠かせない。このことは、裏返して言えば、人間の「本性」を定義することがいかにむずかしいかを示している。そのために人間の「本性」を前提にして人間の尊厳を定義するのはまず不可能である。発想を転換して、人間の尊厳の定義ではなく、その機能面に着目する必要がある。

上述のように、人間は「神の似姿」をもち他の被造物から区別された。ここを手がかりにすれば、人間の尊厳には少なくとも「人間」と「非人間」を分かち機能があることがわかる。ヒト胚が他の動物胚や植物胚から区別されるのはこの機能のおかげである。ヒト胚はまぎれもなく人間である。ヒト胚は「人間になりうる」という理由だけで他の動物胚や植物胚から決定的に区別される。このように「差異化」の機能は人間の「外部」において発揮される。さらにまた人間の尊厳は人間の「内部」においても機能する。例えば受精卵、胚、胎児、嬰兒、子ども、成人を分け隔てなくすべて同種の人間として扱う場合がそうである。こうした機能は、人間の間で格差や線引きが問題となる人格論を回避できるという利点がある。これが人間の尊厳の「水平化」の機能である。

### 3. 人間の尊厳と生命の尊厳

ここで二つの事例を比較検討してみよう。

(1) 1987年12月4日深夜、妊娠15週日のコニー・バーカーは交通事故で頭を強打し深昏睡のままバーモント州バーリントン病院に運ばれた。10日後には自発呼吸が停

---

<sup>41</sup> 新村出編『広辞苑』（第三版）岩波書店 1983年、1430頁参照。

止し「脳死」と判定された。病院スタッフは26週まで心臓を動かし続け、帝王切開で出産までこぎつけることを決意。こうして1988年3月29日に子宮収縮が始まり男児が誕生し、コンリーと名づけられた。<sup>42</sup>

(2) 1992年10月5日、18歳のマリオン・プロッホは帰宅途中で交通事故に遭った。すぐに救急処置が施されたが数日後に脳死状態になった。医師はマリオンの体内で胎児が生きていることを両親に告げ、胎児を生かすために人工呼吸と栄養補給の継続を主張。両親は、一度は認めたものの後に撤回。「エルランゲン・ベビー事件」としてマスコミ界を巻き込んだ大論争に発展。しかし11月16日に胎児が自然流産して論争は収束した。<sup>43</sup>

(1)と(2)は脳死状態の母親の体内で胎児が生きている点で一致する。ただし、双方の対応の仕方は異なる。(1)では胎児の「生きる権利」に基づいて胎児が生かされる方向で考えられている。この場合には「生命の尊厳 sanctity of life」がその根拠になっている。<sup>44</sup>これに対して、(2)は人間の尊厳を侵す事例である。すなわち、マリオンの脳死体の機能を維持することは人間の尊厳に反するという形で問題化されている。しかし脳死体の機能維持に関しては、コニーの場合もまったく同じである。にもかかわらず、なぜマリオンの場合には人間の尊厳に反し、コニーの場合には反しないのか。この違いはどこにあるのだろうか。注意すべきことは、胎児を取り巻く文脈において両者が異なるということである。胎児が生かされるかどうかは他者との関係に依存する。その意味において、胎児は「独立した存在」というよりも、すでに「関係的な存在」というべきであろう。こうした文脈では、胎児の「生きる権利」といっても絶対ではなく、関係項としての母親の意志をいかに理解するかが重要である。ここから人間の尊厳と生命の尊厳の差異は以下のように整理される。

人間の尊厳は文脈に依存し「人間」の価値にかかわるのに対して、生命の尊厳は文脈に依存することなく直接に「生命」の価値にかかわる。すなわち、生命の尊厳は「生」の方向にのみかかわり、人間の尊厳は「生」と「死」の両方向にかかわる。また人間

<sup>42</sup> 1990.12.15 放映「NHK スペシャル・脳死」参照。

<sup>43</sup> Cf. Kurt Bayertz (ed.), *Sanctity of Life and Human Dignity*, Kluwer Academic Publishers, 1996, Introduction xvii.

<sup>44</sup> sanctity of life を「生命の尊厳」と訳すことに問題がないわけではない。sanctity を「尊さ」や「神聖」と訳せば dignity との区別も明快になり、混乱も避けられる。だがその場合には日本語の区別立てが先行し、逆に両概念の同根性が失われる可能性もある。ここでは sanctity と dignity が使用される文脈がいかに異なるかを理解することが重要である。



の尊厳は生命の尊厳を前提にするけれども生命の尊厳と等価ではない。生命の尊厳は動物にも適用されるのに対して、人間の尊厳は動物には適用されえない。人間の尊厳を動物に適用するのは明らかにカテゴリー錯誤である。上述のように人間の尊厳の「差異化」の機能がそれを不可能にしていると考えられる。そこで次に問われるのは「いつから人間になるのか」ということである。この問いは「いつから人格になるのか」という問いほどやっかいではない。なぜなら人間の尊厳は、人格の尊厳とは異なり、生物学的概念としての「ヒト」と社会学的概念としての「人間」を区別することなく、また受精卵、胚、胎児、嬰兒、子ども、大人の間にとさら段階差を設けることなく、あらゆる人間的生命を「受精の瞬間」から平等に扱うからである。これは人間の尊厳の「水平化」の機能によっている。この考え方は、操作的な能力論や潜在論をいたずらにもちこむことなく、生物学的にみても、社会学的にみても、論理的な一貫性を有する点で優れている。

#### 4. 歴史的な了解概念としての人間の尊厳

近代以降、人間の尊厳は「非固定性」「合理性」「主体性」の三契機を含みながら発展してきた。さらに20世紀に入り、尊厳の概念は1937年に「アイルランド憲法」に、1945年に「国連憲章」に、1948年に「世界人権宣言」に、そして1949年に「ドイツ基本法」にそれぞれ採り入れられた。ドイツ基本法では次のよう謳われている。

「人間の尊厳は不可侵 (unantastbar) である。それを尊重し護ることはあらゆる国家権力の義務である」と。ここでは人間の尊厳は「不可侵」なものとして、しかも国家権力によって庇護されるべきものとして規定されている。この理念は戦後ドイツの重要な精神的支柱となった。その後ドイツでは、60年代に非配偶者間人工授精 (AID) をめぐって、また80年代に体外受精 (IVF) をめぐって、人間の尊厳が良きにつけ悪しきにつけ重要な役割を果たしてきた。その結果1990年に「胚保護法」が成立するわけだが、このようなドイツ事情に対して、アメリカでは人間の尊厳よりも生命の尊厳が好んで使用された。70年代に中絶論争が盛んになるや母親の「自己決定権」に対抗して、もっぱら胎児の利益を保護する目的で使用されたのが生命の尊厳である。一方、人間の尊厳は「生命の質」と結びついて「尊厳ある死 death with dignity」という形で展開された。<sup>45</sup>

改めて断るまでもなく、人間の尊厳はきわめてドイツ的な概念である。ドイツ社会は忌まわしいナチス体験をもつが、そうした反省から人間の尊厳が再興された。人間の尊厳はドイツでは歴史的体験性に基づく了解概念として機能している。そうした事情は、日本人が平和の理念を了解しているのに似ている。両者はともにその根拠づけを必要としない点で共通する。むしろ根拠づけ論争を越えたところに人間の尊厳は成り立つといえる。しかし人間の尊厳は積極的な原理でもないので注意を要する。人間の尊厳は「～してはならない」といった具合に制限的・消極的にのみ機能する。どんなに正義に適った行為でも、どんなに義務に適った行為でも、人間の尊厳に反する場合には無効である。また人間は権利をもつから尊厳なのではなく、人間は尊厳であるから権利をもつのである。

---

<sup>45</sup> Vgl. Wilhelm Korf, Lutwin Beck, und Paul Mikat(Hg.), Lexikon der Bioethik, Gütersloh, 2000, S.683-S.688. Jürgen Mittelstraß(Hg.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Bd.4, S.784fff.

そこで重要なことは、人間の尊厳の原理をいかに規定するかである。その場合に「人間は単に手段としてではなく同時に目的として取り扱われなければならない」といったカント的原理が役立つであろう。<sup>46</sup>この原理を借用すれば、人間の尊厳は道具化禁令として表される。モノは同意や契約によって譲渡・所有・破棄可能であるのに対して、人間はこのような法的関係に限定されない独自の道徳的地位をもつ。ただし、人間の尊厳の原理にも限界はつきものである。ここでは結果的な致死や傷害が問題となるのではなく、動機が問題となるだけである。人間の尊厳はしばしば生命功利主義とも対立する。生命功利主義ではよりよい可能的な結果が比較考量される。もしAの人間の生命がBの人間の生命よりもより価値が高いのであれば、Aの人間の生命が優先され、時と場合によっては、Bの人間の生命はAの人間の生命の犠牲にもされる。しかし人間の尊厳はこうした比較考量に先立って「してよいこと」と「してはならないこと」とをふるいにかける。人間の尊厳に従うならば、臓器売買は言うに及ばず、ES細胞研究や胎児細胞利用に関しても、胚や胎児をモノとして取り扱う行為はいかなる場合といえども禁止される。これは人間の尊厳の必然的な帰結でもある。

もっとも、人間の尊厳がクローン禁止の論拠になるかどうかはあやしい。とりわけ、他のいかなる手段によっても子どもが得られない夫婦がクローン人間（体細胞クローン胚を用いたもの）を作る場合が問題となる。ES細胞を抽出する目的で体細胞クローン胚を作製して破壊する行為は、人間を完全にモノとして扱うから人間の尊厳を侵す。だが養育目的でクローン人間を作る場合にはどうであろうか。この行為が道具化禁令を侵すのであれば、人工授精や体外受精による子作りも同罪であろう。また人間が人間を作る行為そのものが人間の尊厳を侵すといっても、せいぜい「子作り」の神業が侵害されるにすぎない。すなわち、ここでは神の尊厳が侵されるのであって人間の尊厳が侵されるわけではない。よって人間の尊厳が道具化禁令を指すかぎり、人間の尊厳がクローン人間を禁止する強力な論拠になりえないのは明らかである。

##### 5. 人間らしさのモデルはどこに？

---

<sup>46</sup> Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag, 1965, S.50ff..

人間の尊厳を美辞麗句や枕詞としてではなく有効な原理とするためには、この原理にも限界があることを自覚しなければならない。人間の尊厳は何にでも当てはまる万能薬ではない。そう考えるのはいきすぎであり、かえって人間の尊厳を不毛にするだけだ。クローン人間の禁止論拠に仕立てあげる目的で人間の尊厳を引き合いに出すかぎり、人間の尊厳は配偶子売買や臓器売買の禁止論拠にもなりえないであろう。なぜなら配偶子売買や臓器売買は、人間の尊厳に新たに加えられる「性の介在」「一回性」「自然性」などの諸規定を容易にクリアすることができるからである。内包が大きくなればなるほど外延が小さくなるというのは論理学の鉄則である。結局、汎用性に欠ける規定はなんの役にも立たないのである。さらにまた功利主義や実用主義を徹底的に打ちのめす目的で、人間の尊厳が担ぎ出されることもある。その場合には人間の尊厳は、功利主義に対する反定立として功利主義と同次元に配置される。しかし人間の尊厳は功利主義とも両立可能でなければならないし、少なくともその可能性を残しておかなければならない。人間の尊厳はむしろ功利主義の上位に配置されるべきものである。なぜなら人間の尊厳は最高の倫理的制約概念だからである。<sup>47</sup>

では、クローン人間の禁止論拠はどこに求められるべきであろうか。ここでは人間らしさのモデルを再提示することがもっとも大切である。近代社会はこれまで「必然性」「確実性」「完全性」「合理性」などの諸価値のみを重視してきた。こうした価値観は、テクノロジーの進歩と相まって人類の幸福増進に少なからず寄与してきた。そしてこの影響のもとにこれまで合理的人間像が追求され、統一的なパラダイムが形成されてきた。しかし今日、このような人間像に対して反省が促されている。完全で合理的であることが必ずしも人間の幸福に繋がらないとの懸念から、「偶然性」「不確実性」「不完全性」「自然性」などの諸価値が見なおされている。クローン人間や遺伝子改造をめぐる議論においては、こうした価値観は逆の意味で重要である。求められるべきは、このような諸価値を含む人間像を再構築し、ここから「人間的善」すなわち人間の幸福を創出することである。そうしなければクローン人間や人間改造に対して明確な答えは与えられないにちがいない。

## 5. おわりに

---

<sup>47</sup> ヒト胚」を例にとりながら、人間の尊厳と功利主義が矛盾することなく両立可能なことを拙著で

以上のことから明らかなように、人間の尊厳を楯にとってテクノロジーに反対することはできないし非現実的でもある。テクノロジーの利用は「人間的善」に欠かせない。しかし同時にテクノロジーの過度の利用は害悪にもなりうる。テクノロジーの利用が「人間的善」を越えて無限に広がる場合には、人間の自己同一性が失われ、結果的に「人間的善」が損なわれる危険性がある。それゆえ人間の自然性を必要以上に変えないこと、人間改造を治癒目的に限定すること、などが求められる。そうすることは、支配のテクノロジーから奉仕のテクノロジーへの転換を可能にし、ひいては人間の尊厳の地平を保証することにもなる。

## ドイツ生命倫理の現在

松井 富美男

### 1. ドイツ生命倫理の特徴

日本で生命倫理学が話題にされるようになったのは80年代後半からである。その頃の話の中心は何と言っても脳死と臓器移植であったが、90年代に入ると生命技術の急速な進歩に伴い、倫理的問題も多面的に論じられるようになった。こうしたなかで、本場アングロサクソンの哲学的議論を紹介した『バイオエシックスの基礎』（東海大学出版会）が出版され反響を呼んだ。この本はヨナス、ファインバーグ、ワーノック、トゥーリー、シンガーら重鎮の諸論文を収め、色々な意味でわが国におけるその後の生命倫理学研究に少なからず影響を及ぼした。その特徴を一言で表せば、プラス面とマイナス面を考量する功利主義の賛否論につきる。

---

論証しているので、詳細はそちらに譲る。「ヒト胚の取り扱いと人間の尊厳」36-39頁参照。

しかしその出版から15年近くになる今日、こうした議論が日本の精神文化にいかにか合わないかが次第に明らかになり、そのためにアングロサクソンの議論への反省と共に、これとは異なる議論が求められている。そこで注目したいのがヨーロッパの議論である。技術の進歩は国境を越えて共時的に推移するために、ヨーロッパでもアメリカや日本と同様の倫理的問題が生じ、生命倫理学研究の必要性が訴えられた。それには次のような経緯がある。

まず1990年にヨーロッパ会議が国際臨時顧問グループ(CAHBI)に、生命倫理学分野で最も緊急に取り組むべき課題は何か、生命医療科学の発展がらみで人格保護の一般基準を確保する枠組協定を作成できるかどうか、について検討を委ねたのが最初である。CAHBIは後に生命倫理学指導委員会(CDBI)へと改称し、数年の審議期間を経て1994年に枠組み計画を提示した。だが1995年にヨーロッパ会議が当初の立場を放棄するに及んで、計画は大幅な修正を迫られた。その後、職能集団、利益団体、各種専門家の意見を取り入れるなどして再修正が行われ、1996年に新計画が提出された。これが今日までEUの合意文書として保持されている)。<sup>48</sup>

こうした経緯から伺えるのは、何事も原理から考えようとする強靱な姿勢である。日本はアングロサクソンの議論を無反省に取り込んでしまったが、ヨーロッパにはアングロサクソンから学びつつも、ここから距離を置いて議論しようとする独自の気風がある。こうした気風はとりわけドイツに根強く、そのために技術開発の全面凍結を招いて国益を著しく損ねる結果にもなっている。「胚保護法 Embryonenschutzgesetz」はその最たる例であろう。だが生命のような普遍的な根本問題こそは原理から考えるべきだとするドイツの姿勢には教えられるところが多い。

## 2. ミュンスターナーの生命倫理

ミュンスター大学を代表する生命倫理学者はジープ、バイエルツ、クヴァンテである。ジープの生命倫理学は「コスモス倫理学 kosmische Ethik」として特徴づけられる。彼は、自然的目的論の伝統に依拠しつつも、これに進化論的視点を加えて独自の自然観を発展させ、そこから新たな「人間像 Menschenbild」や「人間学」のプランを

<sup>48</sup> Vgl. Lexikon der Bioethik. S.375f.

提示している。ここでは倫理的善は、あらゆる自然的存在がコスモスの階層的秩序にいかにより一致するか、で決定される。こうした全体論的思考はアリストテレス的でもありヘーゲル的でもある。

バイエルツはヨナス、マイヤー＝アービヒ、ジープなどに共通に見られる構成的自然観に対して批判的である。のみならず彼は「人間尊厳」「人間中心主義」「不合意」などの、環境倫理学、生命倫理学でお馴染みの諸概念を吟味し、それを功利主義的に読み替えている。彼の立場は、ジープの立場が客観主義的、構成主義的であるのに対して、相対主義的、批判主義的である。読者は本書を通じてジープとバイエルツのこうした立場の相違を読み取ることができよう。

クヴァンテの立場は基本的にはジープの立場と同じである。彼も構成的自然観を支持し、「自然性 *Natürlichkeit*」を生命倫理学の基本理念に据える。しかしそのために実践的自然哲学に対するのと同様の批判がジープやクヴァンテにも向けられる。それは「ある」から「すべき」を導出する自然主義的誤謬批判である。この批判に対してジープは、内在的善は歴史的に実証済みだとしてあえて根拠づけを行っていないが、クヴァンテは、逆にそうした批判の論理的難点を抉りだし、生命倫理学ではむしろ「常識」や「直観」が重要なことを指摘している。彼はドイツ哲学界の将来の大輪と評されるだけに、その分析力は鋭い。

以上のように、ミュンスターナーの生命倫理は相互に有機的連関をなす。この背景にドイツ哲学のよき伝統がある。カントに対してフィヒテが、フィヒテに対してシェリングが、シェリングに対してヘーゲルがそうであったように、ドイツには先人の思索を肥やしにして飛躍をはかる伝統が今も息づいている。

### 3. 日本との比較

日本では「応用倫理学」という言葉は、「倫理学」という言葉に対して使われる。例えば加藤尚武氏は、民主主義的合意がどのように働いているのかを発見し分析し、そしてどのような合意が安全かをチェックし、さらに最善の合意を提出することが倫理学の課題であるとしたうえで、応用倫理学の課題はこれらの課題を日常の中から具体的に汲み取り解決するところにある、としている。<sup>49</sup>

この区別からすると、ジープの倫理学は応用倫理学よりも倫理学に分類されそうだが、必ずしもそうではない。なぜなら、もし倫理学に分類されるとしたら、少なくとも民主主義的合意をよいものとして受け入れる必要があるが、ジープは合意が必要とされる状況を理解しつつも、けっしてよいものとは見ないからである。このような状況では、個々人の欲望をいかに調整するかが重要であり、そのために最悪を回避する「最小限の倫理学」か、あるいは自己利益を追求する「機能主義的倫理学」が中心になる。だが倫理学が個人主義や自由主義に立脚するかぎり、現代の倫理的諸問題を解決することは不可能である。

合意が必要とされる裏には、価値が多様化し分裂した状況がある。ジープの狙いはこうした状況から本来の秩序を取り戻すことにある。そのために彼は「規範的人間像」に基づく新たな倫理学の構築を提唱する。この視点は生命倫理学を考えるときにも有効である。例えばなぜクローン人間を作ってはいけないのか、という議論があるが、これに対して自己決定や他者危害の原理はいずれも無力である。なぜなら、これらの原理はクローン人間の作製を阻止するどころか、それをますます促進する可能性があるからである。このような場合にはモナド論的思考から全体論的思考への思い切った転換が必要である。すなわち、ここでは個々の自由な活動が自然全体の秩序にいかにか調和しうるか、が重要である。ジープ倫理学の基本的立場はここに尽きる。それゆえ彼の倫理学は上述の「倫理学」「応用倫理学」のいずれにも与しがたいのである。興味深いことに、ドイツには倫理学、応用倫理学とは別に「道徳的行為にかかわる哲学」として実践哲学の分野がある。<sup>50</sup>これは言うなれば倫理学や応用倫理学の基礎づけを行うもので、ジープの倫理学はこれに近い。この点からすれば、ジープの場合にはBioethikを「生命倫理」と訳すよりも「生命倫理学」と訳す方がよいであろう。

<sup>49</sup> 加藤尚武『応用倫理学のすすめ』丸善ライブラリー 1994、はじめにV。

<sup>50</sup> Vgl. Philosophisches Wörterbuch, hrsg. v. G. Schischkoff, S.582.



ところで、幸いなことに編者は平成13年8月にミュンスターでジープに会う機会を得た。その折に日本には生命倫理学と環境倫理学を区別する傾向があるが、ドイツではどうかと訊ねてみた。これに対するジープの答えは、「生命」の観点からすればどちらも同じである、ということであった。その答えのとおり、本書では二分野が区別されることなく同列に扱われている。これはけっして本書に限ったことではなく、ドイツでは一般に、生命倫理学は医療倫理学と環境倫理学を含む広義な概念として扱われる。そのために妊娠中絶、胚研究、安楽死、クローンなどのいずれの問題においても、「個人」の観点からではなく「生命」の観点から議論がなされる。アングロサクソンの議論との相違点の一つはここにある。

## The Acceptance and Development of Bioethics in Japan

Fumio Matsui

### 1. Particular Circumstances in Japanese Bioethics

It is in the last half of the 1980s that bioethics has become popular in Japan. An issue of brain death went up to subject in this period. The state of brain death is followed by such living-symptoms as looking well, maintaining the body heart, and sweating etc., for blood can circulate through the body by respirator's moving the heart. A patient whose brain is dead will appear to be alive. Therefore brain death is characterized as 'invisible death', the moment of which is unknown by people. The viewpoint from which a brain-dead patient is looked on has an influence on the way of treatment. Just as those to whom a kitty appears lovely will treat it with love, so those to whom a brain-dead patient appears to be alive will treat him/her as the living. The converse is also possible.

Those to whom a brain-dead patient appears to be dead will be insensitive to treat him/her as a corpse. Even a patient of persistent vegetative state might be treated as a corpse. It suggests the possibility of 'a slippery slope' that, if we approve A, we must also approve B, C, D, ... and reach to the end. Well, a brain-dead patient will appear to be alive if his/her family or friends look on him/her. But, if another persons, e.g. doctors or nurses look on him/her, he/she will appear to be dead. What makes this difference possible? It depends on what relation people have with a patient, namely, whether people regard him/her as 'It' or 'You'. The relation of 'I and You', according to M. Buber, is the one that 'I' stand face to face with 'You'. So long as a brain-dead patient is looked on as 'You', he/she must appear to be alive.

In any case, an issue of brain death is very complex. In Japan, this issue was first disputed between professional groups and general citizens, and has been gradually moved from a stage of ethical discussions to that of political decisions. When some people found this issue having been settled in this way, they could not but be disappointed with Japanese bioethics. Nevertheless, it led to the foundation of many associations of bioethics. A few associations are consisted of interdisciplinary sciences, for example, medicine, nursing, philosophy, law, cultural anthropology, psychology, sociology, religion etc. But, as a matter of fact, there were seldom opportunities for material discussion, because first, Japanese dislike a discussion, secondly, there are a few philosophers who are engaged with bioethics earnestly, and thirdly, the theme of "life" is too serious to be discussed.

Now, it is no more than Anglo-Saxon bioethics that has led Japanese bioethics. A major theory of Anglo-Saxon bioethics is utilitarianism. Utilitarianism cannot only integrate itself into Japanese culture easily. Rather communitarianism than utilitarianism might be available for it. Japanese bioethics was influenced by inner situations from the 1980s to the first half of the 1990s. Since the last half of the 1990s, it has become global under the influence of human genome study.

## 2. In the context of human relations

Many people regard bioethics as a kind of professional ethics. What relation does bioethics have to medical ethics in the world? In what respect is the former different from the latter? In what respect does the former accord with the latter? Various issues have arisen with the rapid progress of life sciences and biotechnologies: for instance, gene information, reproductive technologies, brain death, organ transplantation, and euthanasia, etc. In regard to these issues, we are often caught in a dilemma that we don't know easily which to be chosen. A dilemma comes about when a patient's choice is against a doctor's one, especially in medical care. According to Beauchamp and Childress, there are three methods how a doctor solve it; firstly, a top-down model, secondly, a bottom-up model, and thirdly, a mixed model called 'coherentism'. The justification of a moral judgment depends on what sort of principle it is subsumed under. The relation between a judgment and a principle is not fixed but dialectical.

There are two fundamental principles in medical ethics: 'paternalism' and 'self-determination'. The term 'paternalism' is composed of two words: 'pater' in Latin standing for a father and 'ism' referring either to a practice or a theory. According to paternalism in general, it is justifiable that the state or the society treats individuals in the same way that a father treats his children. Even if personal liberty is restricted for the purpose of the prevention of harm to others, it is right. Such a social principle is called 'legal paternalism'. In medical cases, a doctor often dares to interfere with a patient's desire or wish for his/her own interest. It matters under which conditions a paternalistic principle can be justified. I think 'medical paternalism' should be extended only to an incompetent patient who can give a simple consent but cannot judge rationally.

Now, medical ethics has developed in the schema of Subject-Object since Modern Ages. Medical ethics was extended to bioethics today. It is said that the possibility of bioethics depends on the model of medical ethics of Christian communities in the Middle Ages, that is, medical ethics with virtuous characters.

But we can also find an analogous model in Japan, that is, one that “medicine is a benevolent art.” For example, Ekken Kaibara writes in the following manner.

“Medicine is a benevolent art. It is based on the mind of benevolence to try to help others. One should not pursue only one’s own interests. As medicine is an art that helps men created and is concerned in life and death of men. Medicine may be called a mission and therefore is the most important occupation. Even if one has no art of any other occupation but medicine, the influence will be never brought to a life of man. Whether a person will live or die hangs on whether a medical art is good or bad. Never harm others by an art to help others.” (“Maxims for One’s Health”)

A medical art is a virtue that a doctor is obligated to have. The term of “benevolence” originates maybe from “the Discourses of Mencius”. We have a description of “a medical art” in “the Chronicles of Japan”. But we don’t know when the maxim of “medicine is a benevolent art’ was communicated.

How should medical ethics with virtuous characters be reconstructed today? It must be ethics of responsibility based on the equal relation between a doctor and a patient. In Japan today, the scope of responsibility has gradually been extended: from the responsibility for performance to that for nonperformance. Such an extension of the responsibility is a characteristic of contemporary Japan. But it ought to be confined to danger of one’s life or body; otherwise, it will violate one’s rights.

Here is the emergence of higher controlled societies in which a perfect image of human is needed. A medical society belongs to them. While a doctor or a nurse is demanded to become perfect, a patient wants to remain imperfect as he/she is. This expresses the asymmetrical relation between a perfect man and an imperfect man.

### 3. In the context of technologies

Religion has recently played a more important role, for modern technologies confront us with old and new issues: "What is a life?" or "When does a life begin?" Any argument for and against embryonic stem cell (ES-cell) is not a new one. The Warnock Report was engaged in such a problem and has gained a high valuation. This report was issued by the committee under the leadership of Mary Warnock in 1984. It addressed guidelines on how we should treat reproductive technologies, such as artificial insemination, in vitro fertilization, surrogacy and so on. The most important of them are two: one to permit some experimentation on embryos up to two weeks, the other to forbid professional or administrative assistance, whether commercial or non-commercial, for surrogate mothering. These guidelines have been strongly criticized by various people. Especially, R. M. Hare criticizes the report of not giving cogent reasons for them. From point of view of intuitionism, however, the committee came to conclusion that it is natural that we should be unable to do so. The report is willing to tolerate infertility by which the psychological distress may be caused in a couple. Because infertility, that is, an inability to have children is considered

But it avoided so-called "the fundamental problem". If man regards "the origin of a life" as "the moment of fertilization", man will be able to solve the difficulty of "slippery slope". The concept of "the moment" has indeed biologically little significance, but religiously a great one, for it is essentially a metaphysical concept. Religion can make up a passage of time which goes from the future to the present. In any event, it is possible to define and interpret "the moment" in various ways, for it is a vague concept. The Warnock Report defined "the moment of life" from a pragmatic viewpoint. This must be one of solutions to the fundamental problem.

Now, how should we evaluate a study of ES-cell? Does it mean to kill a human being or to destroy a thing? What we must be careful is that the technique of ES-cell leads to making up of a cloned human. What is the matter with European situations, especially in Germany? The principle of human dignity

plays an important role in Germany. Though the term of "human dignity" is very often used, it is ambiguous on the whole. The ambiguousness of human dignity is due to that of the concept of a human being. Nevertheless, it is certain that human dignity is the very German understanding concept supported by historical experience and doesn't need any more grounds for itself. The concept of human dignity can be prescribed in the following manner. First, it has at least a double function of "differentiation" and "leveling" on the basis of a Christian statement that man be created as "imago dei". Secondly, it can have relations not only to "life" but to "death" owing to its context. It is quite different from sanctity of life in this respect. Thirdly, it is formulated as a decree prohibiting instrumentalization, that is, Kant's categorical imperative of humanity. But this principle could not prevent people from making a cloned man for the purpose of bringing him/her up. In such a case, we need to reconstruct an image of man by adding elements of "contingency", "uncertainty", "incompleteness", and "naturalness" etc. and seek "the good of man" over again.

#### 4. Within humanism

As stated before, Japanese bioethics has developed on medical ethics. As the application of technologies to clinical medicine was ahead of ethical examinations, "persons concerned" as a doctor, a nurse, a patient, his/her family etc. are confronted with serious issues which require a selection between A and B. Here is the image of human being annoyed. If we call this image "humanism", we will be able to call another image "post-humanism", according to which there is a possibility of our not having "a freedom to selection" in the future. The concept of "freedom" is, therefore, to think in two ways: the one as determination, the other as indetermination. While the former is combined with a perfect image of human and the concepts of avoidability and foreseeability etc., the latter with a imperfect image of human and the concepts of reflexion and regret etc. In like manner, the

image of “human dignity” is double: it controls technologies or is the end of technologies.

We must be careful with sophism which lies in “a change of paradigm”. This is concerned with an image of the latter. Scientists want to use the word of “a change” when technologies are likely to exceed the limits of humanism, such as a human life is made into the sacrifice of another human life. What do they aim by doing it? Does it not mean to avoid their own responsibility as scientists? What should scientists take the responsibility for? An acceptance of pragmatical reasons will lead to all removal of technologies. Therefore, in any case, we must not avoid “the fundamental problem”. We need to compare existing values with coming ones by discussing the problem, especially about a human life. In this respect, I want to evaluate the Catholic Church tackling on “the fundamental problem”. Conversely, one might say that the Catholic falls into stubborn prinzipism.

### Summary

[Key Words: brain death, biotechnology, medical art, human dignity, humanism]

The purpose of this paper is to clarify the characters of Japanese bioethics. It consists of four paragraphs: 1. Particular Circumstances in Japanese bioethics, 2. In the context of human relations, 3. In the context of technologies, 4. Within humanism. In the first paragraph, we clarify the origin and the process of Japanese bioethics. In the second paragraph, we clarify the difference between “medical ethics” and “bioethics”. The model of the former is medical ethics of Christian communities in the Middle Ages. The analogy can be also found in Japanese culture, that is, in the words that “medicine is a benevolent art.” In the third paragraph, we clarify that modern technologies confront us with old and new issues: “What is a life?” or “When does a life begin?” Japanese bioethics treats

also the same problem today. In the fourth paragraph, we clarify that the concept of “humanism” is changing but it is available for the restriction of technologies.

## 資 料

ドイツ医療倫理の理論的枠組み<sup>51</sup>

ベルンハルト・イルガング 著

松井 富美男 訳

- (1) 自然法道徳
- (2) 情緒主義と同情道徳
- (3) 決定主義と契約論
- (4) 功利主義の諸見解
- (5) 超越論哲学的—普遍主義的な前提と、討議倫理的—普遍主義的な前提

自然法道徳の主唱者であるロベルト・シュペーマンは、私たちよりも上等なもの、私たちと同等のもの、私たちよりも下等なものに対する三重の畏敬から出発する(1980, 198)。彼はそうすることで使用不可なものを目ざす。この使用不可なものはシュペーマンの場合にもしばしば自然から読みとられる。「人間をサルと交配させることができないかぎり、だれが人権の担い手であるのかという問いも明白に決定されうる」(S. 188)。この主張は自然法の自然主義的な変形に含まれる。シュペーマンは畏敬の

---

<sup>51</sup> ベルンハルト・イルガング著、飛田就一訳『医の倫理』昭和堂 2003年。このうちの第1章を抜



倫理学を正当化するのに「人間の本质」や「絶対的価値観」のような概念をよりどころにする。この言明は自然法の形而上学部門に属する。方法的にみるとこれは問題である。価値と形而上学的言明はまったく別々に解釈されうるので、直観主義すなわち直接的に価値を把握できるという主張は、義務を間主観的に規範的なものとして示すのに不十分である。人間の類属性は人間が人格性をもつことの唯一明白な規準ではない。これはせいぜい人間と動物の発展を別レベルで扱うための論拠にすぎない。

スーパーマンのやり方が鮮明になるのは、彼が「努力」の概念をその論証に役立たせようとしている個所である。スーパーマンにとって「努力/傾向」の翻訳としての衝動概念は存在—当為—図式をくぐりぬけている (Spaemann 1989, 265)。確かにスーパーマンは、衝動はその意味を解き明かすはずの人間によってはじめて解釈されなければならないことを認めているが、衝動本質は世界の他の部分とは無関係である。ここでスーパーマンは、衝動はそれ自体で道徳的である、と仮定しているように思われる。これは存在—当為—図式への反発であろう。この場合には彼の立場は生物主義的で、攻撃もそれ自体で道徳的であると結論づけられよう。しかし形而上学的に解釈された自然の努力も建設的か、さもなければ破壊的でありうる。たいてい努力のこうした面は無視され、努力の結果だけがみてとられる。

この倫理学はしばしば反自然や人工の禁止に行きつき、生命、とりわけ人間生命が神聖であることから、無実の人間生命のあらゆる死はそれ自体において悪い行為を意味し、また技術操作がとりわけ人間の性や人間本性にとって不敬罪を意味すると主張する。加えてテクノロジーの革新力は人間の行為可能性を広げるとともに人間に過大要求をする。それは(人間の)生命が神聖と絶対的価値をもつことで、精液と卵細胞の融合からなる胎児をも含むすべての人間の絶対的保護を求める。こうした前提は医療倫理にほとんど役立たない。というのも病気が自然的に(例えば伝染病の場合)生じるか、それとも反自然的に(例えば文明病の場合)生じるかは、医師の治療義務にはどうでもよいからである。このような義務にとって決定的なのは、患者たちに対する威嚇の仕方と範囲である。

---

粹。

倫理学を基礎づけようとする試みの第二類型、すなわち情緒主義と同情道徳は、相互に対立しあっているようで共通の接点をもっている。すなわち、背後正当化は道徳的感情の確かな表出である。客観的倫理学を合理的に正当化することは情緒主義には不可能である。ここから道徳を個人的偏愛に還元する「情緒的短絡化 emotive Verkuerzung」が生じる (MacIntyre 1987, 37)。社会は個々の意志の集合場所とみなされる。その結果、この立場は本当は道徳の道具主義的な操作から免れられなくなる。価値の葛藤はもはや合理的には解決されえないから、単純に選択されなければならない (S. 44)。社会的役割が古典的な道徳的価値のかわりになる。18世紀の理性的な、合理的に正当化された自律的な道徳的人間はフィクションである。本来はいつさいが権力意志の役割遂行と達成である。現代的に言えば、すべては効果しだいである (S. 156)。それとともに政治が道徳的論証にとってかわる。ここではそのつどの行為者あるいは当事者の好みが中心になる。この立場 (不当な仕方では) とときどき自律や解放あるいは自己決定権の擁護者として理解される。

感情道徳についての第二見解は、根本的な自己実現を弁護するのではなく、個的行為の当事者を思いやる。同情道徳はその重要な支持者として既にミシェル・モンテーニュをえている。モンテーニュはその『エッセー』 (1580-1588) においてフランスのモラリストの懐疑的伝統を基礎づけている。彼は『エッセー』第2部第11章の残酷についてという個所で、ストア的徳論の動じない平静を批判して (Montaigne 1985, 407)、自分の立場を次の文で表明した。「私は他の悪徳のなかで自然および理性から生じる残酷をもっとも有害なものとしてひどく憎む」 (S. 414)。彼は他人の心配事に対するやさしい同情を勧め (S. 416)、この同情を動物や植物に広げる。「…やはりある種の畏敬や人類の普遍的義務が存在し、これが生命や感覚をもった獣にのみならず木々や植物にも私たちを結びつける」 (S. 420)。ここでの究極的規準は同情を感じる個人である。しかしなぜ同情が利己主義よりもよいのかは特には基礎づけられない。そのうえ残酷の禁止は動物保護倫理の最高原則になりうる (Shklar 1984)。

アーサー・ショーペンハウアーは1839年の『道徳の基礎について』という著書でまったくそっくりな判断をくだしている。ショーペンハウアーは利己主義とその反対の道徳的価値とを排除する (Schopenhauer 1974, 739)。これに反して同情は他人の苦しみへの思いやりとして理解される。あらゆる不正行為は必然的に他人に苦しみをもたらす (S. 746)。動物と人間の現象における本質が同一であることを知れば、私たち

は動物学にいそしめる。加えて原理においては、すなわち意志においては、動物と人間は同等である。これに対して相違点は非本質的なもの、すなわち人間の認識力のうちにある (S. 775)。ショーペンハウアーの場合も、残酷の禁止と同情の命令は動物や植物に広げられる。しかし問題になるのは道徳的義務ではなく個々人の性格適性である。もちろん、ショーペンハウアーはその責任を個々人に帰している (S. 794)。しかし、ヒポクラテス倫理にある種にかよった残酷の禁止と同情がいかにかに共感を呼ぼうとも、倫理的論証を基礎づける際には諸性格はそのよりどころにはならないだろう。

規範的・倫理的理論の第三見解は契約論である。契約論は、医療倫理においては、特に危険の説明を事前に受けたのちに治療に同意するといった「インフォームド・コンセント」として現れる。このモデルは医師-患者-関係に制限され、この関係を契約とみる。もっとも有名な近代の契約論者には、トーマス・ホッブスとジャン・ジャック・ルソーとならんでジョン・ロールズが含まれる。契約論においては、倫理学は当事者間の合理的な決定や合致によって基礎づけられる。この立場に従えば、契約を通じて普遍的な義務規則の合致に至る。公平な共同生活の形式は一定の条件下で確立される。ロールズはさらに思考実験におよぶ。それは、社会秩序は構成員たちに少しも不利に働かないから、仮説的に想定された原始状態では、各人は自分にとってもっとも合目的であると同時に正当とみなされる社会秩序を選ぶというものだ。というのも選択は中立を保証してくれる無知のヴェールの下で行われるからである。ここでは各人はもっともえこひいきのない立場をとらざるをえないことを計算しなければならない。

ここに契約論の長所がある。「…契約論はよく定義された出発状況では一定の原則が受容されると主張する。正義観は理性的人間によって説明され正当化される。正義の原則はこの理性的人間が選ぶ原則として把握される。契約という言葉はこのことを意識させる点で優れている。正義論は—おそらくもっとも重要な—合理的決定理論の一部である」 (Rawls 1975, 33)。これがロールズの足がかりになる。「思想の中心は、むしろ起源的一致が社会の基本構造のための正義原則にかかわるところにある。それは自由な理性的人間が自己利益のために自分とつながりのある根本関係を規定するために最初の平等状態で想定するような原則である」 (S. 28)。

ロールズは、社会的文脈における道理や合理的決定と正義とを同定し一定の道德原則をさだめる。ここでは道德と法は必ずしもきちんと境界づけられない。原則を規定するための実験である原始状態の想定は人間学や道德性を前提にする。というのも利益概念一般を制限することができるためには、人間は既に道德主体でなければならないからである。人間は選択観念や正義感をもち、しかも平等観念を少なくとも洞察できなければならない (S. 36f)。ロールズの場合には、倫理学はこの前提のもとでのみ正当化されうる。起源的一致にとって本質的なことは状況が完全に見通せることである。実践的合理性を前提にすれば、人間は原始状態では利益原理にではなく正義原理に同意する (S. 31)。それゆえロールズは自然的義務、すなわち正義の保護や相互援助や相互尊重のような積極的義務と、危害を与えない、無実な人に何も加えない (S. 130) といったような医療倫理でも大切な消極的義務とを認める。

第四類型は功利主義で、これには行為功利主義と規則功利主義の二つの変形がある。これは目的論的倫理学に含まれる。ここではあらゆる行為はもっぱらその結果から道德的に評価される。功利主義は 18 世紀にジェレミー・ベンサムによって基礎づけられ、19 世紀にジョン・スチュアート・ミルによって拡張されたが、その中心は法理論や社会理論にある。善を考慮する際の正しい選択規準は何かという問いに対する答えとして、彼らは最大多数の最大利益をあげる。それゆえ目標は幸福をできるだけ最大にすることである。こうしてジェレミー・ベンサムは『道德および立法の諸原理』においては人間の行為から始める。人間の行為は自然の教師すなわち苦痛感と快感に従う。功利性の原理 ("utility-principle") は彼の倫理学にとって根本的である。彼は功利性の原理をその利益が論議されている当事者全員の最大幸福の原理 ("greatest-happiness-principle") と同定する。人間の行為はこの規則のもとになければならないであろう (Bentham 1988, 1)。

ベンサムの功利主義は方法的個人主義から出発する。社会における苦痛と快感は個々の構成員の感情の総和として把握されなければならない。ベンサムによれば、功利性の原理は直接には証明されえないが、この原理の否定や反駁が、無意識的にこの原理を楯にして試みられていることが明るみにされる (S. 4)。さらにベンサムは自己と立場を異にする倫理学の非難を論駁する。禁欲主義は聖人向きの道德であり、人間を統治する根拠としては不適當である。共感—反感—道德は主観的な性向にもとづく。

そして神の意志も十全な規準ではない。なぜなら神の意志は各人に異なって解釈されるからである (S. 9-23)。

苦痛と満足の源泉は自然的・政治的・道徳的・宗教的なものである (S. 24)。これらは自然的・政治的・道徳的・宗教的な出来事または行為の制裁によって生じる。その場合に、例えば自然的制裁である天災はまったく異なった意味をもつ。ベンサムは感官、健康、技能、友情、権力、よい評判、敬虔におけるそれぞれの満足を区別する (S. 34f)。次にミルとジジウィックの場合には、功利性の原理は当事者の利益や好みと同定される。このことは一医療倫理の文脈では一患者の自律という一定の(主観主義的・個人的に解釈された)形式に導く。

20世紀の功利主義は倫理学と社会哲学の批判的理論である。ここでは普遍化原理 (Hoerster 1971, 5) が重要な役割を果たす。特定の欲求と利益は結果を評価することで決済される。結果を評価する快樂計算の比較物差しが進歩したときに、功利主義にとって重大な方法的問題が生じた (S. 16f)。その変種としての行為功利主義と規則功利主義は区別されなければならない。前者が行為とその結果の分類を試みるのに対して、後者は行為功利主義と義務目録を結びつけたがる。「規則功利主義は、義務論的見解と同じように私たちの直観傾向を考慮に入れ、倫理的態度を規則に従って評価する。その一方で規則功利主義は人間の関心を充足させる機能を道徳に付与することで行為功利主義と結びつく。道徳的な品行方正の規則は規則功利主義には自己目的ではなく功利主義的な目標にかかわる。規則を設定するための唯一の規準は功利性、すなわち規則を普遍的に遵守することからえられる積極的な結果である。義務論的見解とは対立的に、そして行為功利主義とは一致して、規則功利主義はあらゆる道徳的な当為判断を唯一の原理から導出することを要求する。しかしながらその導出過程は行為功利主義とは異なり二段階的である。すなわち、具体的行為の道徳的正しさを規定するために、第一にこの行為と行為規則との一致が、第二にこの規則と功利性の原理との一致が確定されなければならない」 (S. 24f)。その場合でも、やはり功利性は近視的な利己主義的な個人利益ではなく、普遍化可能な規準を満たす理性的に熟考された持続的な利益である (S. 139)。

ギュンター・パチッヒも、功利主義が必ずしも快樂主義に陥ってはならないわけではないことを強調する。行為者の動機でさえも功利主義から排除されてはならない。それゆえ彼は功利主義的原則を倫理学に持ち込むことを擁護する。「道徳問題におい

ては、理性的に論証することは有意義でありうるという見解を表明しようと思う者は、まさにこの有意義な可能性を否定する二つの立言、すなわち倫理的主観主義と倫理的相対主義と格闘しなければならない」（1973, 491）。相対主義は、なぜ規範の相違がそのさまざまな応用から生じるのではなく、必然的に成り立たなければならないのかを明らかにしていない。倫理的な主観主義は普遍化によって反証されうる。

功利主義的倫理学によると、道德規範の意味は耐えることができるか、あるいは喜ばしい人間の共同生活を可能にする諸条件を確保することにある。この構想では、評価の出発点は「行為の結果確率」や「予想される行為の帰結」、それゆえ一種の「行為タイプ」または「行為の仕方」（S. 473, 497）である。これには行為を評価する規則が必要である。「無傷の基本的保証や、法律の枠内で可能な個人の自由な決定にかかわる」ような規則は、「人間のあらゆる和合的—好戦的な共同の基盤である。このような信頼に満ちた協力は、個人や人類全体に対しまずまずの生活をこの世で実現するために哲学が私たちに教えることができる唯一の方途であるように思われる。いずれにせよ、この世はまさに人間の幸福追求に高い担保を与えるために創造されていないようだ。この世に関してこの程度のことは明らかかなように思われる」（s. 500）。

規範的—倫理的構想の第五類型は、カント的—普遍主義的な倫理学と討議倫理的—普遍主義的な倫理学に分かれる。前者ではイマヌエル・カントの定言命法\* 2) が中心である。原則的に考えると、定言命法は意味上二つの変形をもつ。第一に非経験的普遍化の形式として (Hoefle 1989b, 206)、第二に自己目的の形式としてである。だが後期カントは第二の変形を否認している。ヘッフェはカントの普遍化テストが多段階におよぶことを強調し、(1) 道徳的義務を基礎づけるための普遍化テストと、(2) 状況に適した道徳的義務の具体化 (S. 213) とを区別する。その際に道徳原理は心情が純粹であるという規準である。義務の葛藤もカントの考えを反論することにならない。というのも義務の葛藤は、義務づけている者の拘束性にかかわるのではなく、むしろ行為論的な問題を示しているからである (s. 218)。

\* 2) 定言命法の導出と、とりわけその定式の数について広範な際だった議論が成り立つ。ペイトン以来、五つの定式を区別することになってきた (Paton 1962)。私は以前の解釈 (Irrgang 1992, 235-238) で、カント自らが『道徳形而上学の基礎づけ』

で定式化した三つの形式を説明した。問題となるのは一現代的に定式化すれば一) 普遍化論拠のもとにある「超越主観性の定式」と、2) 「自然法則の定式」(Wimmer 1980, 175) と、3) 人間の尊厳とその道徳性を基礎づける「自己目的の定式」である。これらの定式において、道徳的合理性の最高の定言的原理が、仮言命法の道具的合理性との区別において説明されうる。両者を区別する規準は普遍化手続きである。カントはこれを手がかりにして道徳的理性の構造をも説明している。

カントの普遍化手続きは、規則功利主義における普遍化の経験的—プラグマティズム的な解釈からは区別されなければならない(S. 223)。カントが例えば偽りの約束の禁止を基礎づけるときに信用の失墜(S. 225)とともに、経験的—プラグマティズム的な解釈に非常に寛容な概念を引き合いにだす(S. 226)ときにも、このことはあてはまる。カントの倫理学は、人間が全責任を負うものに集中している(S. 228)。というのも、例えば偽りの約束における目的設定の矛盾を把握するのに、経験は必要ないからである(S. 232)。定言命法の第二の異解、すなわち自己目的の定式は、人間性をあたかも実際に道徳的行為者であるかのように扱うといった内容になる。この異解は次章で患者の自律の意味で道徳的自律の基礎づけが問題になるときに詳述されよう。

究極的な基礎づけを要求する普遍主義的倫理学の第二の変形は討議倫理学として理解される。最近の20年間のうちに、この主唱者たちにとって、現代文明や解読技術の問題に直面して連帯行動がおよそいかにしてまだ可能かということが特に問題になった。哲学史的背景を形成しているのは、解釈学的に遂行された対話哲学を言語分析的な手段でもって論述する試みである。産業社会問題に直面して連帯行動は可能かどうかという問題を解決するには、共同で練りあげられた明確な協定が必要である。このつながりにおいて、主観のコミュニケーション的行為(Habermas 1981)が言及され、理性的行為一般のこれ以上遡及できない究極的根拠がみとられる。

コミュニケーションのアプリオリ面とともに、具体的行為の指図や評価判断を論証的に基礎づけるために批判的な善考慮が必要である。論証は機能主義的であるという非難を反駁するために、ハーバーマスは目的合理性と了解合理性を区別する。「成功している言語行為の合理性は、一貫した目的活動の合理性とは異なったタイプの諸条件を有する」(1988, 68)。合意と承認は機能的にまたは目的合理的に行われえない。

今まではむしろ規範的討議そのものの基礎づけ問題が、コミュニケーション理論を開始するとき議論の中心になった。このことが学問の後退を印象づける。その際に付言されなければならないのは、少なくとも今までは、個別技術の評価規準を論証的に基礎づけるといふ実践的課題、すなわち技術倫理や経済倫理や医療倫理のような特殊問題は、最近のように注目されることはなかったということである。規範的討議そのものの正当化という主要な着眼はかなり長い間有効であった。この議論において問題になったのは、コミュニケーション的实践の根本規則の認定であった。その際に妥当性根拠についてではなく、有意味なコミュニケーション的行為の条件として規範的討議が必要とされる点では一致する。

それゆえ議論におけるいろいろな方向づけが区別されうる。まず最初に価値自由な経験的語用論の主唱者たちは、この規範的核心が準一制度的な事実として突きとめられるだけであって、もはや基礎づけられないことを主張する。後期ヴィトゲンシュタイン、ステファン・トゥールミン、ジョン・オースティン、そしてジョン・サールがこの主唱者たちである。規範的核心すなわち義務は、とりわけ実践における言語的遂行によって示される。これに反して構成主義的な科学論の主唱者たち—ここではとりわけパウル・ロレンツェン、オズヴァルト・シュヴェマー、フリードリッヒ・カンベルテル、そしてユルゲン・ミッテルシュトラセがそう呼ばれる—は、既存のコミュニケーション的实践の規範的基盤を分かりやすく再構成しようとする。その際に彼らの出発点は科学言語である。そして第三にユルゲン・ハーバーマス、カール・オットー・アーペル、ヘルベルト・シュネーデルバッハ、そしてヴォルフガング・クールマンは超越論的語用論の枠内で補強的にコミュニケーション共同体と論証共同体における主観の諸条件にかかわる。ここでは論証が中心になる。その際に、カール・オットー・アーペルによれば、主観とその理性の超越論的—反省的な自己構成を証明することが、道徳的な妥当要求を論証的に反省する根拠である。最終的にアーペルにとって当為はイマヌエル・カントにならって理性の事実にもとづく。

しかし、規範的判断を基礎づけるためのそのつどの手続きだけでなく、ここで再構成されたこれらの倫理学類型を内容的に整理しておくことも大切である。一つの、あるいはより多くの倫理学の類型において中心的役割を果たしているものが、ここでは七つの倫理原則と呼ばれる。諸原則の内容は以下のとおり。



(1) 反自然の禁止または自然に従って生きる義務。この自然法の原則は人間の生物的本性のみならず、しばしば人間の理性本性をも意味した。

(2) 動物や植物を包み込んだ同情道徳および理性道徳の原則としてモンテーニュによって定式化された残酷の禁止。ここでは助けよ、少なくとも害するな、というヒポクラテス倫理の義務が暗示的に有効である。

(3) 正義原則。この原則は契約論や規則功利主義にとっても根本的であるのと同様に超越論的哲学や討議倫理学にとって重要である。正義原則は有益の観点を考慮することでロールズによっても公正の原理として導入されるが、比較しうる状況では平等な処置原則としても理解されうる。

(4) 私たちの行為当事者の幸福をできるだけ最大にする義務、すなわち功利主義原則としての普遍的な結果原理（あらゆる行為当事者を考慮しての）。

(5) 情緒主義、契約論、そして功利主義における願望や関心や好みを考慮する原則。

(6) 人間尊厳の原則と、カントの自己目的形式に従う道徳的に行為する人間の自律原則、または討議倫理学に従う倫理的に論証する人間の自律原則。

(7) 中立要求と超越主観性の原理とを含む非経験的普遍化と経験的普遍化。その際に超越主観性の原理は行為の格率を普遍化する義務に従い、行為の格率は規則功利主義と超越論的哲学における定言命法に従う。

生命倫理におけるヨーロッパの潮流

—神学的観点からの歴史的回顧—

アントニオ・アウティエロ 著

松井富美男・岡野治子 訳

生命倫理の30年間の論争を通じて諸々の考えやイメージが普及した。それは倫理的反省を経て既に人間の生活領域で生かされてはいるが、他方でまったく新たな問題を投げかけることにもなった。こうした問題は問い直しされる諸問題の複雑さに相応しい諸状況を背景にして生まれてきたものである。生命に対する責任が生命倫理の文脈で新たにテーマ化しているが、この「新しさ」の特徴をよりよく理解するには、独立分野となった生命倫理の歩みを明確な区切りをつけて再現するのが得策である。その次に生命倫理のなかで何が重要なポイントなのかを決めなければならない。これが明確になれば生命に対する社会倫理的責任という特別な側面を浮き彫りにすることができる。三番目にやっと神学が生命倫理になしうる貢献の観点がいくつか可視的になり、生命に対する責任という主題が生命倫理の持つ全体的な幅の中で考慮されることとなる。

## 1. 生命倫理への歩み

問題性をその歴史的発生の観点から考察すると、現実の生命倫理の主題や内容が初めは豊かで広範な西洋の道徳哲学、とりわけ道徳神学の伝統から生じたことが確認されうる。かかる道徳神学は、身体の評価、人格の尊厳とその生物学的な統合性の尊厳、人間生命の継承と生命の終焉に関連した問題提起について、常にはっきりとした関心をもってきたのである。

しかし哲学的な観点でも、現在の状況がはじめて医療の倫理面に光を当てたのだという主張は正しくない。実際には医療は非常に古いもので、すでにヒポクラテスに見られる。古代に宗教実践と医師業務との間の繋がりがヒポクラテス以後なくなり始める。こうして医療の新たな認識論的基礎、とりわけ発病原因を探求する際にそうした基礎が必要になった。身体における障害の病因を理解するために、新しい「ロゴス」が原理即ち事物の「アルケー」という反省の枠組みに、同時代の哲学によって原理として使われた要素やカテゴリーに相応しい形で組み入れられることになる。<sup>52</sup>

「ヒポクラテスの宣誓」はある意味で医療の宗教的解釈から医療の科学的理解への移行を示している。<sup>53</sup> 医師に要求される責任は確かに宗教的なかわり（とりわけ宣誓という文書様式に関連して）をもつが、<sup>54</sup> その元々の原因は治療関係の文脈に、それゆえ患者を損なわずに助けるという視点に求められなければならない。独立科学としての医療の第一歩は命題の信憑性を明らかにすることである。これにより病因学的、科学的に特徴づけることが発達し、倫理面も医療に入り込む。祭祀行為や宗教実践からの独立を果たした医療は自分の本来の目的が守られていることに気を配る。癒す者がもはやアエスクラピウスではなくて知識と良心を併せもつ医師である場合には、患者の尊厳に関してであれ、医業の尊厳に関してであれ、医師は正しい適切な治療法を決定できなければならない。

---

<sup>52</sup> それゆえソクラテス以前の哲学の四元素（水・空気・土・火）が四要因となることは驚くにあたらない。これらの要因が人格の心-身構成も病気の原因も説明するのである。身体には四精気（血液・粘液・黄胆汁・黒胆汁）が流れ、これらが四つの心的状態を引き起こし個々の性格区分を規定する。ヒポクラテスの娘婿のポリボは、イタリアの医師由来の四性質説と修正ヒポクラテス説を結びつけ、人体の本性は四液体からなり、人間が健康なのはこれらの四つの心的状態が相互に適当な性質と量をもつ場合であると考えている。

<sup>53</sup> Vgl. Mottura, *Il giuramento di Ippocrate*, Roma 1988.

<sup>54</sup> これは以下ではっきりと証明された命題である。Ch. Lichtenhalter, *Ursprung und Bedeutung*, Köln 1984, 287-292.

とくに道德神学はまさにこの主題に対して系統だった論文をたくさん世に送っている。ここでは、「汝殺すなかれ」という戒律を価値論的に理解したり規範的に分析することで、人間生命への尊重と配慮という視点からその範囲、条件、責任、そして責任の制限を究明する機会が継続的に与えられた。西洋の道德神学の伝統では、医師業務のはっきりした義務論的な規範傾向や、人間の苦しみに関連した純朴な実践が確認されうる。アントニヌス・フォン・フローレンツ (1389-1459) は『大全』の第三巻でいろいろな生命状態と結びついた義務を記述し、医師の義務と課題に向き合っている。そうすることでキリスト教のケアの職業倫理のための系統だった最初の手がかりが描かれることになる。<sup>55</sup>『慈善の歴史』も患者の看護のために特別に設立された宗教的修道会の側から看護に関して豊富な説明をほどこしている。こうした歴史的な展望はある意味で生命倫理の前史として理解されうるが、しかしながら同時にこの前史は条件づけの要因としてさらなる発展を決定づけた。

しかし道德神学史に注意を向けることで、医療倫理の主題に対する神学の当初の関心が分かるだけではない。これによりさらに西洋の倫理的思考を、とりわけ啓蒙期のある転換が訪れるまで特徴づけてきた「宗教的」な意味がはっきりと強調されるのである。中世におけるキリスト教世界の統一性により、この倫理的宗教的な思考は大部分の人間が分有する唯一の思考と見なされるようになった。道德神学論文を利用することで倫理的諸問題から生じた問いの全域をおおうことができた。倫理的領域でもいろいろな学派、そして議論された諸問題 (*quaestiones disputatae*) と議論されるべき諸問題 (*quaestiones disputandae*) が確かに存在した。しかしこれらの問題が現れる地平は広くすべてものに共通であった。なぜならこれらの問題は本質的に統一的な解釈という事情の中で生氣を得ているものだったからである。

伝統的医療倫理のこの強力な宗教的-宗派的構造化とともに他の要因にもしかるべき注意が向けられなければならない。すなわち、医療的-法的な反省をしなければならない、という一段とはっきりした要因である。その際に医療がずっと依拠してきたローマ世界の強力な法的伝統に対峙するとしても、それほど新しい問題性が話題になるわけではない。さらに教会の法令集制定という中で医療の主題には細心の注意が向けられなければならない。1140年以来の「グラティアヌス法令集 *decretum gratiani*」、

---

<sup>55</sup> Vgl. Ch. Curran Catholicism, in: W. Reich, *Encyclopedia of Bioethics*, New York-London 1987,

1254年の教皇グレゴリー9世の「教令 *decretales*」、並びに1331年の「ローマ聖庁控訴院 *sacra romana rota*」は性に関連した責任を強く合法化するための決定的要因であり、そしてまったく一般的には、生命のための決定的要因である。こうした方向性は医療倫理の明確な義務論的強調となって現れた。医療倫理は生命に対する責任をもっぱら医療者の個人的倫理問題としてしまった。

啓蒙時代とともに倫理学のうちで理性の基礎的機能を評価する新運動が開始された。かかる理性機能は宗教から広く解放された倫理的討議を導く可能性と、結びついていた。医学の科学性が高まるなかで、これは宗教的思考の視点をとらずに、独立した倫理体系の完成と実践的判断の定式化を可能にした。前近代の閉じられた世界をうち破って様々な宗教的確信と哲学的確信を共存させるには、倫理学の側に理性概念と理性による論証的解明をより差異化された形で仕上げるものが求められた。医療倫理にとっては、新たな体系的視点が必然的に出てきた。この視点は新たな事実の多元性や複雑性に応じて自発的に発展することができた。生命倫理はこの課題に立ち向かおうとしたのである。

70年代初頭に「生命倫理」という用語はアメリカの生物学者ポッターによっではじめて導入された<sup>56</sup>—新しい問題提起を受容するという意味であれ、生命というテーマに関わる科学者の層が厚いという意味であれ、道徳的反省の地平が拡張された。道徳哲学者（「実践哲学」の復権に向き合うという意味でも）、法律家、医者、生物学者、人類学者、管理者、政治家たちが、倫理的思弁領域を主題とするために、あらゆる宗派の神学者の仲間になった。この領域は他のあらゆる領域以上に日常生活に直結し、将来を視野に収めた投機的能力を必要とする。

---

Bd.4, 1522-1534, hier 1524.

<sup>56</sup> R. van Potter, *Bioethics. Bridge to the Future*, Englewood Cliffs N. J. 1971.

この分野で第一に要求されることは、厳密に宗教的法的アプローチの狭さをことごとく克服することにある。M. ヴィダールはいみじくも「生命倫理は倫理学の無宗派性から出発し、義務論的規範化の支配から自由になることで展開された」<sup>57</sup>ことを強調している。そしてH. T. エンゲルハートは生命倫理を世俗的で多元的な分野として記述し、次のように定義する。「生命倫理は哲学的企てである。それは多元主義や急速な技術革新という特徴をもつが既成の権威から自由な社会的文脈において、医療供給の分配や生命医療学の進歩に関する諸問題を通して自発的に発生した。生命倫理は生物学や医学と同様に誕生、性、病気、死、とくに健康に関わる諸側面の意味を理解しようとする人々による、解決を求めての断固とした探求である。こうした反省により社会的に固定化された実践や意見が変化するのである」<sup>58</sup>

生命倫理の認識論的地位やその取り扱い内容を厳密に定義しにくいのは確かであるけれども、独立分野としての生命倫理が生じることで新しい感性が展開することになった。それは一方で倫理的言説を説得力のある仕方で根拠づける努力を要求するが、他方で伝統的な倫理的思考構造の中で論じ尽くされていない論証的な論理を要請するものでもある。義務倫理学の厳密に義務論的なモデル並びに厳密に目的論的な結果倫理学は、新たな挑戦が複雑なために不十分であることがはっきりしてきた。こうした複雑さのなかで今日、生物学や医学における倫理的ジレンマの議論がなされているのである。

## 2. 生命倫理の諸潮流

生命倫理が突きとめて解決しなければならない困難さはいろいろな面に現れる。われわれはとりわけ生命倫理そのものの本性や諸領域を定義する問題に直面する。われわれを生み出した歴史的伝統—これについてはすでに十分に報告したが—は生命倫理を意味論的に医療倫理領域に矮小化する危険にさらす。こうした地平は人格およびその身体性の個的存在の世界に制限される。場合によっては人間存在の社会的本性にまで拡張して考えられるとしても、こうした個人主義的な狭さを必ずしもうまく克服す

<sup>57</sup> M. Vidal, *Estudios de bioetica racional*, Madrid 1989, 19 (eigene Übersetzung).

<sup>58</sup> H. T. Engelhardt jr., *The Foundation of Bioethics*, New York-Oxford 1986, 9 (eigene Übersetzung).

ることはできない。倫理的義務が直接に人格の個々の現実にかかわる場合には、その詳細は造作なく把握できる。しかしそうだからといって生命倫理の評価基準となる責任の全域を取り入れたことにはならない。いろいろな角度から成された貢献を見通しの利く統合的なレンズへと束ねることが求められる。こうして生命倫理は生命の現実性と生命に対する完全責任を多面的に反省するものとして描かれる。生命という現象が表現される際の統一的全体論的な調子が、同じように全体論的に生命倫理とその内容を理解するためにも重要である。生命倫理を考えるということは、人格や人類の狭い個人主義的な偶然性という狭隘さに逃げ込むことでも、また生態系の次元に漠然と希望をもつことでもなく、(個々の)人間や人類が生命の複雑な循環のうちに組み込まれているという理解のルールに乗ることである。宇宙は人間生命をとり囲む世界(環境世界)であるのみならずその条件でもある。「生命的・生物的背景」—この表現は40年前にアルド・レオポルドによって刻印された<sup>59</sup>—のもとにはじめて生命倫理の本性と機能の真の充溢が露わになる。ポッターは「地球の生命倫理」<sup>60</sup>を語るとき正當にも生命倫理の意味を拡張している。

生命倫理的反省の全体論的次元に第二の視点が加わる。この視点は生命全体に関する問いにおける実践的判断の基礎づけに有効な方法を定める際に直に問題になる。ここでも過去は問題あるものとして特有なハンディをもつ。倫理的伝統、とりわけ神学的特色における一貫した傾向は長い間硬直した方法論を使用してきた。この伝統には論証法のうちにある種の多様性が認められたとしても(義務論と目的論は等しくこの倫理的伝統のうちにある)、これらを組み合わせたり、統合するような方法論の模索が必ずしも出発点にあったわけではない。扱われるべき問題が複雑なために方法面である種のしなやかさをもつことが強いられる。流動性を要求することで個々の状況や問題を認識して、その都度の要求に合った方法で答えることができるようになる。しかしながらまたもや、論理的—分析的な道徳的方法(使用された命題の認識論的前提を検証する)を、実践的判断が可能な現実を帰納的—現象学的に直に知覚するあの方法に結びつけ、そしてさらには、この現実を解釈して方向づけたいという一義的な関心に裏打ちされた方法に結びつけなければならないことがはっきりする。

<sup>59</sup> A. Leopold, *A Sand County with Other Essays on Conservation*, New York 1966, 245.

<sup>60</sup> R. van Potter, *Global Bioethics: Building on Leopolds Legacy*, London 1988.

この方法の特徴づけている解釈学的な努力は、倫理的な問題群を解読しようとする視点を取る場合には特にふさわしい。生命倫理研究に寄せられる様々な声を手がかりにして方法論の次元でそれぞれの硬直（問題点）を解きほぐすことができないとすれば、倫理的合意を追求しても満足した成果を得る可能性は低いだろう。個々の方法論に捕われるような論証は断片的には役立つとも、このような貢献が先鋭化しドグマ化してしまうと、現実を総合的に構成するには不向きである。様々な体系や異なった道徳的方向づけの背景は一時的で部分的なシナリオと考えられ得る。こうした体系や道徳的立場を解消したり不適切な仕方では絶対化したりしなくても、その重要な貢献が明らかとなる。行為が弁証法的含みをもつということから、一方で結果評価が日和見主義的な計算と化し、他方で義務論的立場がコミュニケーション不能となるのを避けようとするならば、超越論的方法の論理的-形式的視点と功利主義論の比較考量的なやり方は対話的でなければならない。方法論を流動的にしなやかに変えられるようになったのは、限定的でない生命倫理の考え方からきている。



おそらく応用倫理学の領域で、生命倫理ほどはなはだしく不寛容さや極端さが現れる領域は他にはないだろう。生命倫理は、その全体論的な特徴から、異なった立場を反目させるのに役立つ科学的理解から身を引いているのである。「直線的理性」の考えのうちに繰り広げられる原則主義的傾向は近代的合理性に特有である。かかる合理性はわれわれがたえず参照すべき唯一の点との関わりを指示してきた。これはしばしば一種の「メタ原理」となり、ここから他の統制的な行為原理が演繹された。しかしこのように一方的な視覚にとらわれることは、他の立場にとってはコミュニケーションが不能であり、消化不可能な原理となった。こうした直線的な原則主義的理性は、生命状況の真の重さ —この語のグローバルな意味において— を取戻すためには、もはや時代の先端にいるわけではないのである。一層包括的で総合的な課題に向けて近代は変化している。近代では変化は必然的であり、変化を通じて両極に橋懸かりを作るというセンスが磨かれ、より強いコミュニケーション論理が可能になる。我々が必要とする理性とは、「横断的な」<sup>61</sup>タイプの理性—ヴィトゲンシュタインが『哲学研究』<sup>62</sup>の序文ですでに予感した—であって、その基礎的特徴としてラディカルな多元性という運命を担う。そしてこの多元性の中へ、近代の夢と企てであった仮定された統一を創り出すような全体性が解消して行く。視点の多様さとそれらの視点の結びつきを発見すること、即ち変化に富んだ諸風景を横断すること（ヴィトゲンシュタインは「風景スケッチ」<sup>63</sup>を論じた）これは実際に横断的理性、しかもポストモダン倫理学の実践的合理性の課題なのである。

生命倫理はわれわれが体験しているこの時代の変わり目の精神のなかで揺れ動いている。われわれは、啓蒙における直線的理性の陶酔から離れ、生命に息吹を与える行為を規範化する目印を求めて、生命を見据えて考える努力をすることができる。もっとも、それは方法論的領域並びに価値論的領域を規定する多様さを形成するためにその挑戦を受け入れるならばということである。

力関係のうちに留まろうとする意志と覚悟、また諸原理とその内容について語ろうとする意志と覚悟があれば、臨機応変な善、すなわち我々が責任を負っている生命にふさわしい生命倫理的反省が可能になる。

<sup>61</sup> この概念の由来は次の通り。W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 295-318.

<sup>62</sup> L. Wittgenstein, *Werkausgabe in 8 Bänden*, Frankfurt/M. 1984, vol. I, 225-618.

### 3. キリスト神学の貢献

叙述された生命倫理のシナリオをかながみて、対立前線を設けることは、感受性と責任を育むのに必要なエネルギーを解放するのにふさわしいやり方ではない。確かに色々な視点や異なった方向性からなされる注意や貢献の集計のほうが、目指されるべき合意を顧慮した対話の実行性と効率性を明らかにできる。この意味で神学の貢献もまた切実に望まれるものであることが理解できる。すなわち生命に対するわれわれの責任という観点を深め拡張することを顧慮するという点において。

#### a) 二元論の彼岸

ユダヤ教的—キリスト教的伝統は我々に一つの人間像を提示する—その人間学的パラダイムは明確に全体論的性格をもつが—と同時に、この伝統は高らかにあの統一性を謳いあげて来た（構想してきた）。このような統一性の再発見に基づいて身体—精神の二元論を克服することが第一の関心である。それにもかかわらず、キリスト教的な考えと進行しているヘレニズム的思潮との出会いのなかでこうした統一的な見方は分解して、神学では決定づけるような霊性的色調を生み出し、医学では生物学的強調を生み出した。神学が人間理解に関する失われた統一性の問題を自分なりに解決しようとするれば、神学は医学がその生物学的な還元主義から解放されるために手助けをすることができる。

この願望が急激に現実化されなければならない領域は医療倫理の二つの根本的な論証形態をめぐる議論のうちにある。すなわち、生命の質と生命の神聖である。ここには克服しがたいジレンマ、すなわち生命の持続を犠牲にしてよりよい質を求めることと、もしくは生命の質を犠牲にして延命を求めることとの間に緊張があるように思われる。これに対しては、まさに神学が貢献することで改善とより適切な考慮がなされるであろう。

#### b) 徳の再発見

---

<sup>63</sup> A. a. O. 231.

二番目の関心事は、今日よく知られている医療の実践における専門性に関する議論—これは今日ますます重要さが増している—の文脈において深められている反省という貢献のうちにある。いずれにしても、科学認識により専門水準が必然的に高まることで、どのように医師と司祭との間にあった類型的親近性が段階的に失われたかをよりよく理解するために、医師という職業がわれわれの西洋社会でいかに発展したか<sup>64</sup>、といった歴史的発展を分析することは意味のあることであろう。このような分析もまた客観主義的な還元主義に墮する危険を克服するだろう。医療実践がもっぱら専門性—専門性そのものは獲得された科学知識の量的結実として把握されるものであるが—という尺度によって生気を与えられるときに、この還元主義はその根底に潜んでいるのである。ポストデカルト派の認識形而上学のうちに導入された主観—客観図式が医療実践にも刻み込まれる危険性がある。認識する主体（医師）と認識された客体（患者）との間に克服し難い距離が成立する瞬間から、このような危険についてその位置を明確にし、またその正体を批判的に暴かねばならない。このモデル的視点に基づいて患者の身体は客体となり、医師はこの身体に対して主体の特権を行使する。こうして結果的に医師—患者関係の類型が変化する。この治療関係の人間学的意味が薄れるのは、科学認識の優位ばかりが強調されて、患者の個人史を実質的に振り返らなかつたり医師が共感態度に欠けたりするときである。

---

<sup>64</sup> これとの関連で役立つのが歴史家ショーターの次の研究である。E. Shorter, *The Troubled History of Doctors and Patients*, New York 1985. 人格と医師の課題を規定する様々なモデルがここで述べられている。

こうした文脈において、I. イリイチが強調することがらの意味が良く分かるのである。つまりこのタイプの職業倫理の後に続かなければならないもの、彼の表現で「ポスト職業倫理」<sup>65</sup>と言われるものである。生命の根本に関わる重要な事柄を議論の俎上にのせるという課題が神学に期待されている。というのも神学は西洋の倫理的伝統に生かされているカテゴリーを医療実践の文脈に導入するからである。かかるカテゴリーは広く神学的議論から生じたもの、すなわち徳のカテゴリーである。この特別の貢献を通じて、共苦し、患者の身になるという献身と、(医師として)距離を置き、専門性を実行するという必然性との間のギャップを埋めるために、医療実践が倫理的価値を再発見するよう、神学は良い補助となりうるのである。<sup>66</sup>医療実践領域における徳行の主体は、一つの様式を発展させるような性格をもつ者、すなわちエートスに従う者である。こうしたエートスは固定した行動基準としてではなく、職業遂行の真正さを真摯に求めることとして理解されるものである。

#### c) 新しい正義

---

<sup>65</sup> I. Illich, *Le professioni mutilanti*, Assisi 1978, 35.

<sup>66</sup> Vgl. A. Autiero, *Il rapporto medico-paziente nei suoi aspetti etici*, in: P. Benciolini-C. Viafora (Hg.), *Problemi etici nel rapporto medico-paziente. La relazione che guarisce*, *Quanderni di Etica e Medicina* Nr.2, Padova 1993, 58-71.

第三の関心事はすでに言及されたかの個人主義的な狭隘さを克服することにかかわる。神学は無自覚に近代の典型的な過ちを犯した、すなわち「個」というコンセプトを絶対化したということである。実際には、A. マッキンタイヤーが「個」は近代的思考の典型的な産物である、という結論に達したときにはっきりと書きとめているように、元来は近代とともに、すなわち主観と客観の分裂後にはじめて自我とそれ以外の世界との分離が現れ出る。個は致命的な後退による「自慰的、自己関与的要塞」のなかで断絶した存在として再発見されるものである<sup>67</sup>。神学が生み出した倫理学はこの「個」のカテゴリーを広く使用した。そうすることで人格概念の連帯的性格が見えにくくなり、人間は共同体の地平においてのみ自己実現することができるように造られた存在であるという事実が過小評価された。そのために医学との対話を求める神学に期待されるものは、人格と共同体の関係並びにこの関係を規定する具体的な意味についての熟考である。神学がこれを熟考できるのは、連帯性の原理と正義のカテゴリーへの更なる考察を可能にする構想的手段を手に行っているという基礎があるからである。もっとも、これは社会倫理的に理解された責任、つまり個々の生命や生命全体に対するわれわれの責任を明確に理解する地平と、それを具体的に形成する空間として、であるが。

(付記)

本稿は平成14年3月8日に広島大学東広島キャンパス法学部で開催された生命倫理シンポジウム（「東西における生命倫理の現在」）におけるアウティエロ教授の発表原稿を全訳したものである。なお、講演の原文タイトルは次のとおりである。

Antonio Autiero, Europäische Strömungen in der Bioethik: Historische Rückblicke in theologischer Perspektive (2002).

科学技術の近代とその倫理的帰結

---

<sup>67</sup> A. MacIntyre, Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart,

ルートヴィヒ・ジープ 著

松井富美男・西山武志 訳

人間の歴史、とりわけその精神史と科学史の一時期としての近代が、過去数十年間の哲学の中で激しく議論されている。哲学の全体的方向、いわゆるポストモダン、近代にいわば死亡宣告書を発行した。しかし近代は例えばユルゲン・ハーバマスのような活発な支持者も得ている。彼は「近代のプロジェクト」が未完であり、したがってその時期が継続していると考えている。全体としての議論は今日の私のテーマではない。むしろ科学技術の近代とその倫理的帰結という特定の観点が問題になる。

また私はここで、近代がどこから始まるのかという問題に詳しく立ち入るつもりはない。ハーバマスや他の人々には、近代は本質的に啓蒙主義と結びついている。しかし人類の幸福のために科学と技術の使用にかかわる科学技術の近代という理念は、少なくとも17世紀までさかのぼることになる。哲学者と学者と諸侯は医療、農業、食糧、衛生などを改善するより広範囲なプログラムに尽力した。このプログラムの基にあったのは、数学的な経験科学とその成果の技術応用である。人間の行為指針はもはやキリスト教からじかに取り出されるのではなく、学的倫理学から取り出されるべきであった。この学的倫理学は宗派や世界観に無関係な、相互人間的な権利と義務の学説に尽力してきた。

このプロジェクトは科学技術の発展の最終局面で変化したが、この変化については色々な推測と記述がなされた。ポストモダンまたは第二の近代(ウルリッヒ・ベック)が話題になり、技術的な特徴をもつ社会発展の時期は、造形芸術や軽音楽の様式と同じぐらいに素早く次々に生じうる。われわれは脱産業化社会、情報社会、知識社会、さらにバイオテクノロジー、ゲノム研究、ロボット学、ナノテクノロジーなどの諸時期を体験している。このいくつかは確かに公共的関心や研究融資のためのマーケティングとなっている。しかし情報技術がわれわれの社会を日常の生活様式に至るまで幅広く変えていることに議論の余地はない。

---

Frankfurt/M. - New York 1987, 54-55.

以下の議論の第一部で、私は科学技術の近代の現段階におけるいくつかの変化にざっと言及したい——もとより、近代または第二の近代について完全な理論を求めるものではない。その際に、私は「近代のプロジェクト」の形而上的性格が最近になって失われたという命題を立てる。第二部では、完全にではないが、科学技術の発展における現段階の基本的特徴をいくつかあげる。この特徴は特にその倫理的帰結にとって有意義である。第三部では、倫理学自体の近代的発展に言及し、さらに第四部では、人体の人工的改良に伴う問題事例において、近代社会の倫理学がいかに向きつけられるかを論じる。

## I

近代のプロジェクトが形而上学的関心を失ったという命題は何を意味するのか。それは特に三つの事柄、すなわち究極状態を追求しないこと、歴史哲学からの乖離、進化や技術発展のような曖昧で偶然に左右された過程に目を向けること、である。

1. 近代のプロジェクトはもはや完結を求めない。啓蒙主義及び19世紀と20世紀初頭の科学的世界像の他に、社会、科学、技術が目標とする究極状態はもはや存在しない。このように終局性が期待され予告され「求められる」状態は、17世紀から遠く20世紀に及ぶ近代を特徴づけている。例えば窮乏、病気、自然災害などからの人類の究極的解放がそうである。ベーコンからフィヒテを経てマルクスに至るまで、これらは予言され追求されてきた。様々な形の破局を通じて理性、自由、そして完全な道徳性に対する人間の意志を相変わらず妨害した制御不能な自然の「最後のあがき」は、フィヒテによれば、確実に察知することができた。マルクスによれば、一連の社会革命やブルジョワ資本主義における生産力の途方もない発展は、不足や支配から解放された状態を達成するために、唯一の項目をめぐるのみ成し遂げられなければならなかった。しかしカントのような懐疑的な著者たちも、予め普遍的な法的状態や世界共和国などの遠大な究極状態に目を向けた。現代でも、現存の社会主義の挫折経験から学んだユルゲン・ハーバマスのような著書たちは、支配されないコミュニケーションといった究極的な指導理念を目指した。

すでにカール・レービットが終末論の世俗形態とみたこのような究極状態は、近代の現在意識にはそぐわない。ただし、文明の消滅（例えばテロによる）や、起こりうる種の全滅といった否定形態においてはそうでもない。しかしこれは理性的な必然的

過程を通じてではなく、社会的な自然的進化のミスや偶然を通じてもたらされるであろう。社会的発展が今日導くべきことは、究極状態への展望ではなく、どの革新とも明らかに必然的に結びつく、生じた問題の具体的改善とその打開策、そして事後負担の回避である。千年周期の万博博覧会は、技術的社会的な発展目標における究極状態からもかけ離れていることや改良主義の明白な証拠であった。

2. これに対して、近代の意識は目下の段階ですべての形而上学的歴史哲学に欠けているように見える。歴史の中で必然的な発展と可能的な結末をくだそうとする最終的な試みが東西分割の終焉に際して現れた——例えば市場経済的民主主義における歴史の終焉という命題が考えられるが、フランシス・フクヤマはこの命題を、一方で人間学的想定のもとに、他方でヘーゲル主義的な歴史哲学的想定のもとに置いた。今日でも、われわれは人権や民主主義のような一連の諸制度や諸原理を放棄できないものとみなすかもしれない——が、これはわれわれがその終局性を歴史哲学的に証明しうからではなく、それを人間性の不可逆的経験とみなすからである。こうした経験はよいものではあるが、最終的には根拠づけられない。オド・マルクヴァートはその当時歴史的人間学を要求したが、歴史哲学からこうした歴史的人間学への転換は様々な形で実現された。

3. これに反して、われわれの社会の発展方式に関する世間の意識は著しく進化や技術発展のモデルに向けられているように思われる。歴史経過は無規定的で曖昧であって、予測不可能な出来事によって特徴づけられる。一つの政治的な世界情勢の崩壊ですら、まさにそれが出現する直前まで科学的、政治的に予想されることはなかった。そして技術科学の革新は確かに目下の傾向を推定することで概略的に予想されはするが、経済発展や株式動向と同じように予期せぬ発見や発明や破局を通じて別方向に向けられる。

もちろん、ここからいかなる静観主義も帰結しない。近代の現段階において重要なことは、むしろ持続的革新、創造力、そして「歴史を創りだす」試み、つまり集団の記憶の中に足跡を残す試みである。安定性と持続性はかつて超時間性ないし究極性の形而上学的特質と融和していた。今日では持続的な改善が社会行動の目標である。ハンス・ブルーメンベルクは、神の精神に宿る理念の貯水槽に接近するという、近代初頭における古代中世的な考え方がいかにして神的創造性、つまりいかなる所定の理念によっても制限されない無限の創造力への関与と置き換えられたのかを示した。



しかし、さしあたり技術発展はむしろわれわれの社会意識を支配するモデルである。技術生産物は継続的に改良され、絶えず新たに個人的並びに社会的な行為を可能にする。われわれは明らかに教育機関も含めた国家的社会的機関や文化的業績、あるいは礼儀作法や慣習にそのことを期待する。革新、創造性、「積極的な」見通しは、制度とその従事者、公職人、学者などに突きつけられた要求である。その際に、この見通しは究極状態ではなく社会状態を目指す。そしてここで目下の問題は解決され、生命や体験の新たな方式が開発される。

いずれの状態も変更可能で改良可能であるということは、技術発展のみならず進化の特性でもある。自然進化モデルが技術発展モデルに加わることで、将来に備えて生存やよき生に適った努力が緊急に求められる。問題になるのは、もはや民族争いで危機にさらされる人種の生存ではなく、相変わらず「日の当たる場所」を求めた立場の利益やスタートラインの利益、とりわけ経済利益にすぎない。しかしわれわれは個々の社会において競争、優秀性、能率という徳——これも再び教育システムの深刻な結果を伴う——を緊急に必要とする。こうした緊急性は地位や豊かさの喪失といった不安なしには説明することができない。

未来はこの回避のために常に速いテンポで予想され準備され導かれる。事物が未来をもっていることと制度が未来に適していることは最高の品質保証となる。近代のプロジェクトとは永遠に近代化するプロジェクト、すなわち究極状態と、時代を超えた要求や基準をもたない近代——要するに形而上学的要求に欠ける——のプロジェクトとなった。

## II

私は第二部で今日話題になっている科学的発展について所見をいくらか述べたい。それは、一方で先に述べた近代の現段階の特徴によって示され、他方で後に論じるような倫理的挑戦を導く。

1. われわれの生活世界を著しく変える科学技術の発展の傾向と成果は、現在は疑問の余地なく情報技術、コミュニケーション技術、生命技術の領域にある。これに関連して、他領域の基礎研究や応用研究における科学的成果について判断をくだすつもりはない——私にはその資格がない。また例えば近代の交通技術、エネルギー技術、プラスチック合成などの意義を過小評価すべきではない。われわれの日常生活へのこ

これらの影響はすでにだいぶ前から続いている。医療も確実に近代科学技術の発展の中心要因である。ここでは、最も異なった科学と技術の成果が束ねられて人間に適用される。

これらの発展の影響を簡単に要約することはできない。私はここで倫理学にとってとりわけ重要な二つの傾向にのみ言及したい。

a) 第一に、近代のコミュニケーション技術や交通技術はわれわれに情報の活発さと交流をもたらし、これにより局地的な価値伝統の妥当性が過度に主張される。すでに18世紀には、異文化の報告はキリスト教的-ヨーロッパ的伝統を相対化して内的に批判する最も重要な要因の一つであった。しかしモンテスキュー、ヴォルテール、ルソーのときには、異民族の道徳を通じて自己批判すべきだと思ったのは小集団のインテリたちだけであった。今日では、どの観光客も異国民族の宗教、道徳、法秩序を知ってそれに共感することができる。

そのうえ、全世界の物流や情報交換に不可欠な国際法や高まりつつある私法の範囲を決めることで、全地球上の正しい権利や正しい道徳に関する統一、もしくは少なくともこれに関する議論が可能になった。われわれはまさに国際刑法と、世界ヒューマニズムないし反テロ干渉に関する議論を体験している。また医療やバイオテクノロジーとの関連で、倫理的法的原理についても世界中で議論されている。人間の理性と基本的感情が同一であることを前提にするので、ドイツ人はクローンや胚研究に関するアメリカ人や日本人の意見に無関心ではいられない。さらにヨーロッパのように政治的法的に一体となった地域では、他規範からの挑戦はいつそう厳しいものとなる。間もなく非常に親密になるイギリス人やオランダ人のようなヨーロッパ国家連合の同胞を、胚研究や安楽死に関してなされたのと同じように「野蛮人」として表すことは、われわれのドイツではできない。

b) 近代科学技術の発展が倫理面に影響を及ぼす第二の傾向は、バイオテクノロジーと近代医学によって生命が侵害される可能性が飛躍的に高まったことである。バイオテクノロジーにより、品種改良において驚異的な速度と非常に有意義なきめ細かい成長が可能になる。そうすることで動植物の生命を人間の欲求や願望に適用することが全く異なった時間的、質的次元で実現されうる。その際に全自然は普及した技術意識にとっては人間の享楽ないし体験の材料となる。

さらに、バイオテクノロジーが医療に適用されることで、病気を克服する驚異的な可能性だけでなく、機能、年齢、美しさ、生殖能力や、その他の望ましい諸特性、諸能力を改善する可能性が生じる。それとともに医学の伝統的な目的は疑わしいものとなり、救済術は身体を最善の状態にする技術の方向で発展する。これらの技術材料は一部は化学的な、いわば「機械技術」の代用品——ナノテクノロジーの空想ミニロボットに至るまで——であり、一部は自己または他人の身体の「生命材料」である。患者の身体を「修理」するために他人の身体を利用することは移植医療から始まって、「組織工学」すなわち幹細胞から組織器官を培養することへと引き継がれている。さらにこれを受けて、苦しんでいる大人が人間の生命や人間の遺体を利用しないし消費することをどの程度要求できるのか、といった倫理的に切迫した問題が現れる。この点は後で取り上げよう。

2. その前にさらに科学の形態的組織的变化とその倫理的問題を少し瞥見しよう。

近代科学とその技術的応用はいつでも相互に作用し合っていた。初期の望遠鏡や顕微鏡の例に見られるように、技術発明は新たな研究を可能にする。他方、科学機器を造るには自然科学法則の発見が欠かせない。現代科学、とりわけ生命科学にあっては、技術と基礎研究の境界がどんどんと失せているように思われる。機能と発達の説明はその向かうべき変化と結果観察から始まる(欠陥を誘発する「ノックアウトマウス」)。しかし変化は説明の手段であるだけでなくその目的でもある。基礎研究は直接に応用にかかわり、有用な生産物に向けられる。

大学の基礎研究領域でも、この傾向は科学の経営的組織と研究者兼経営者という二重の役割を通じて強化される。大学での研究はますます少ない保証された国家予算でやっているが、むしろ大学自身はその資金を「稼が」なければならない。大学はそうすることで社会関心を呼ぶような、しばしば商品化される製品をも約束できる。研究と応用の交流は立場争いをするように義務づけられた研究政策の目標である。しかし製品への一番の近道は研究者兼経営者である。

私はここで大学研究者と個人経営者の兼務問題、あるいは方法や治療の特許に関する議論に立ち入るわけにはいかない。しかし二つの傾向は明らかである。第一に、研究者は資金を得るために、場合によっては企業の市場価値を高めるためにも、研究の将来利用に努め、公表しなければならない。その際にしばしば過度に期待され、こと

によると自己批判や忍耐がなおざりにされる、といったことが構造的に引き起こされる。

二つ目に、研究者であると同時に関心をもった経営者がくださ倫理的判断への信頼度が薄らいでいるのは明らかである。マックス・プランク協会会長のフーバート・マルクルがいわゆる「生命政策」に関して最近不平を漏らした、ジャーナリズムと科学の先陣争いもそこに原因がある。私的な関心が表面上利他主義的な目的を動機としていと暴露することは、ジャーナリズムの仕事である。研究者の倫理と経営者の倫理の間には、実際に構造的な対立がある。スピード、機密保持、法律との人間味のない付き合いなどは経済倫理に含まれるが、伝統的には科学倫理に含まれない。

メディアの利用は、同時に個人倫理的な基準の促進とその圧迫を強める。メディアは確かに透明性と政治に対する技術万能主義（例えば核物理学）の影響力をなくすことに貢献する。が、同時にメディアは目立ったニュースを何が何でも素早く作り出そうとする。だから政府の規定任期がメディアの関心を引くには長すぎて、できるだけ頻繁に危機や辞職が起こることでいっそう注目されるように、科学的仮説におけるまどろっこしい点検方法や欠陥チェックはメディアに合わない。このためにまたテンポや研究の奇抜さ、あるいは場合によっては、倫理的限度を越えたスキャンダルによる奇抜さが求められる。

対象領域の段階化は最終的に倫理学に重要な根本的特徴である。かかる段階化は科学の技術化、促進化、メディア化へと進む。自然の諸段階、自然的諸性質、正常と異常、あるいはまた過程の出発点と到達点——例えば生と死の間——の境界は、科学がいっそう小さな空間的・時間的構造に分け入るときには、ますます流動的になる。こうした境界を概念的に、あるいは量的に規定することは、科学的方向づけ、分業、仮説と法則の言語的定式化のためにしばしば必要になるだけである。科学は、われわれの社会实践のために、おのずからだんだんと客観的でなくなり、いつまでも妥当するわけではない生命や進化過程のうちに区切りと境界を設ける。人間の生命の始まりと終わりについての激しい議論が、このことを最もはっきりと示している。本質差異はもはや自然過程においては簡単には読みとれない。本質差異が規範的帰結をもつならば、本質差異は変化する境界を設定することを求める。かかる設定は自然過程の段階に適合しても、この過程段階が必ず必要とするものでもない。

科学自身が過程と段階をもつことが科学の対象をますます性格づけている。科学は社会的な境界設定の方向づけをますます分からなくする。しかし同時に 20 世紀の全体主義政治に寄与した諸科学の犯罪的な越境行為が、科学を法的、倫理的に解放することの脅威を人々の記憶に深く刻み込んだ。ここから、現在の生物学や医学の一部と同じぐらいに急テンポに自然の所与性における能力の境界を押し広げる科学への不信が生まれる。

### III

こうした状況から分かることは、世論は倫理学者が神学者であれ、法律家であれ、哲学者であれ、彼らに対して明確に定められた境界を要求するということである。しかし同時に世論は財産を放棄することをいやがる。財産は境界を堅持する科学が将来に希望をもたせてくれるものだからである。

哲学的倫理学は、科学性の要求を深刻に考えれば、非常に限られた基準でのみこの要求を満たすことができる。われわれの規範の基礎を反省するものとしての哲学的倫理学は「精密科学」でも実験科学でもない。哲学的倫理学はその原理を論理にのみ基づかせることはできないし、またあらゆる可能性の矛盾をつくことで哲学的倫理学が自らの原理を守れるかどうか非常に疑わしい。哲学的倫理学の創始者のアリストテレス以来、同胞の倫理的確信を批判的に吟味してその前提をあらわにし、そしてそのために首尾一貫した弁明を提案することだけが求められた。確かに近代倫理学は基本的な権利や義務のための説得力のある基礎づけを与えようとしたが、これに成功したとしても、それは単に人間相互の権利や義務といった狭い領域でのことにすぎない。一体いつから人間はそのような権利の担い手であるのかという現代問題に対して、哲学的倫理学は満足いく満場一致の回答を与えなかった。

たった今述べた近代科学技術の発展の根本的な特徴は倫理学に大きな影響を与えた。この特徴が現代社会の変動性と情報伝達性を通じて明らかな伝統やタブーを揺るがせてきたことはすでに指摘した。この特徴はわれわれの倫理的法的規範は変化するという意識を先鋭化し、多文化社会と多元的社会の成立に貢献した。この社会は、一方で皆が同意しうる世界観に中立的な規則を要求し、他方で相対性と既成規範に対立する他の可能性を鮮明にする。

他の可能的原理を真剣に受け止めるという課題は、多元的社会においてのみならず倫理学においてもいっそうはっきりと現れる。理論的に綿密に展開された、もっともらしい論証でもって基礎づけられたすべての理論を否定できない可能性として考慮することは科学の義務である。特に、究極的な根拠づけが倫理学で広く求められて以来、倫理学はこうした義務を守らなければならない。哲学的倫理学自身が多元的なのである。

とりわけ規範の慣習性への問いは倫理学で争われるべき問題である。われわれは多数決によって法を作るように倫理学を「作る」のか、それとも意見形成や価値変化に左右されない価値や原理が存在するのか。両者の命題はそれぞれに強力な論証をもつ。すなわち、倫理問題では多数決が誤りうること、そして価値変化が価値喪失すなわち社会の荒廃や野蛮化を意味しうることは否定しがたい。しかし逆にわれわれの基本的な人権や倫理的原理の多くが社会的歴史的過程の結果であることも否定しがたい。あらゆる人種と性別の人間の規範的平等は、一部で無意識的な、一部で意識的な価値変化の結果である。この平等は性、生殖、障害との関連で有効である。色々な基本的人権の内容も純粹理性からの演繹としてよりも、むしろ歴史経験の結果として理解される。しかしこの内容を根拠づけることができるのは、根本的な価値経験だけでなく、人間学的な特性と能力——理性と共感、自己決定と承認要求のように——をも引き合いに出す理論である。

もしそうであるならば、歴史的価値変化に関連して、一方で価値崩壊あるいは単なる流行への迎合の過程と、他方で責任を担いうる、そして基礎づけられうる価値変化とを区別するという困難な課題が哲学的倫理学に生じる。とりわけ価値変化の帰結がまだ見通しがたい場合には、これは困難である。

このかぎりでは今日の倫理学も、真面目に受け取られるべき立場になくとも、すなわち「形而上学ぬき」でも大丈夫である。ほとんどあらゆる倫理的命法は多かれ少なかれ巧みに基礎づけられうるだけで確かではない。そしてわれわれが正しくまたは誤って振る舞うこの世で、われわれが見いだすのは不変的な実体ではなく、主に段階的過程と流動的な境界である。われわれが異なった諸文化や諸宗教や諸哲学の間の「重なり合った合意」において保持できる確かな境界は、上述のように最も早くから歴史的経験に依拠している。周知のように、近代の(ヨーロッパ的)国家にとって、とりわけ四つの入り組んだ歴史的経験が決定的となった。つまり、中立国家の結果に伴う

宗派の内戦、人格支配（奴隷制度や農奴状態など）からの解放、社会集団の貧窮化と抑圧との戦い、そして最後に全体主義的世界観と統治システムを克服すること、の四つである。

しかし科学技術の発展の倫理的評価からすれば、これらの経験から生じる結論に異論の余地がある。多くの人々は現代の生殖医療のうちに、そして退化した老細胞の代用品を初期胚細胞から得ようとする努力のうちに、完全な道具化による若い人間の尊厳違反を看取する。他の評価からすれば、現在及び将来の患者の尊厳は、成長や誕生が曖昧な人間細胞（場合によっては「全能性」の細胞も）の生存の機会よりも重要である。

倫理学が技術発展を一般的に評価するときに重要に思えるのは、個々の行為に対する境界だけでなく、尊重されるべきタブーや絶対的な禁止と命令をも問うべきであろう、といったことではない。むしろ倫理学や公の議論において重要なのは、われわれがいかなる方向での発展を求めるべきか、といった世界や人間の「よき状態」を問い直すことである。

発展の基準となるべきこのよき状態や幸福秩序（コスモス）は、もはや形而上学的な究極状態ではありえない。それは将来発展のための枠組みにすぎず、ここから課題が生じるのである。だからわれわれはいっさいが技術的に人間の願望や能力に向けられる自然——いわば幾何学模様人間に当てはめられた自然——を手に入れたのかどうかを自問しなければならない。あるいは、多くの文化のうちに保管されているような人間の幸福観に、むしろ多様な形態と種類を有する自然が対応するかどうかを自問しなければならない。こうした形態と種類は人間の願望に関係なく固有の価値を持ち、共同の生命世界に対する「正当な」分け前はこのうちにある。

#### IV

われわれは人間の身体に関連して似たような問いを立てなければならない。すなわち、われわれは自己自身や子孫の身体を望み通りに最善にして望みを叶えたいのか、それとも偶然的な遺伝的性質を帯びた身体を受け入れて健康の維持に限定したいのか、と。ユルゲン・ハーバマスは『人間本性の将来』という著書で、人間本性は「道徳化」されなければならないかどうかという問題を手短かに論じた。その意味するところは、

われわれが「類倫理学」を発展させるか説明するかしなければならない、ということである。この倫理学では、自律的な「討議相手」の道徳が可能になるために自然的素質の無計画性が前提にされる。しかし個人の自律が実際に従来の人体構造に依存しているかどうかは疑わしい。そしてハーバマス自身はこの道徳が不要になる可能性があるとみている。

私は遺伝的に引き起こされた病気を克服する「消極的優生学」と、任意の願望のために遺伝的素質を改良する「積極的優生学」との間に倫理的に決定的な差異があるという点で、ハーバマスに同意する。しかしながら私は自律的人間が織りなす純粹に人間相互的な道徳から人間本性の基準や、なおのこと自然全体の基準をうまく展開できるとは思わない。そのためにはむしろ人体の「よき」本性やよき状態といった共有の価値観が必要である。

人間は自らが住む世界の概念を自由に使用できる。ここでは自然と文化、客観的事実と主観的見方、普遍的評価でさえも、厳密な自然科学的観点と同じ仕方では区別されえない。日常的な規範方針と文化的伝統、並びに文化科学の基にあるのは、こうした生命世界の概念である。この概念は自然科学の概念よりも規範問題にとってより重要である。

この前提のもとで倫理学にとって——しかも、とりわけ、生殖の技術化とゲノムへの介入が可能となることから生じる生命倫理学の問題にとって——重要な人間本性について、さらに何を述べることができようか。

まず第一に、少なくともこの程度のことは言えよう。人体の従来 of 性質は、行為、価値経験、そして——現代でも——社会規範のための基礎として「実証」された。人間の生命を価値づける一切のものを、われわれはこの身体——全く不十分であるが——のうちで、そして身体に即して体験した。社会規則は身体とその偶然的な自然的差異に関係づけられる。規則の変化は重大な問題を必然的に伴いうる。それゆえ規則の変化は自然の遺産と見なされるべきであった。こうした遺産を「打ち破る」うとすれば追加と評価が必要である。もちろん、過去には、プラトンから 19 世紀と 20 世紀の（似非）科学的遺伝学者に至るまで、人体を改良し改善する遺伝的構想がすでに存在した。しかし人類は 20 世紀に国家優生学でもって恐ろしい経験をした。遺伝技術の発展からすれば、今や、特定の個人のために計画された遺伝物質の改造目的（「自由優生学」）は可能性の段階に入った。



クローン及び胚系治療論争との関連で、個人が子孫の遺伝的素質を計画する場合の社会的影響に関する公の議論が始まった。遺伝的性向はこれまで偶然に帰せられたのに対して、遺伝計画の場合には両親に帰せられうるであろう。それは全く新たな世代関係の問題を必然的に引き起こし、われわれは従来の形での生殖を避けられるようになった。子どもたちは自らの「誤った」遺伝的装備に対して両親を非難できる。さらに有利な素質を手に入れることは、ともすれば市場の対象となる。これによって機会平等という近代の成果全体が危険にさらされよう。

したがって人体の従来の性質がいかなる価値をもったか、が否定的に分かる。これは広く解釈されうる。人体の「相続」や遺伝子の偶然的交配による生殖には、遺伝子の偶然的交配だけでなく、個性すなわち類ないし個体群の実例である自然的変性も含まれる。このこともクローン論争との関連で明らかになった。確かに従来の範囲内で自然的な多胎児を作ることは「無価値」ではないが、われわれが大がかりに遺伝的に同一のコピーにかかわるとすれば、固有の性格が発展する機会はおそらく困難となるであろう。

そのうえさらに、遺伝的な予定計画や最善化としての生殖は、無計画に経験して素質や能力を発見するといった生命の公共性や、ひょっとしてしばしば運良く知られていない遺伝的性向に逆らった発展を困難にする。偶然性や遺伝的個性化はわれわれの身体的本性の明らかに重要な特徴である。

医療倫理と遺伝技術をめぐる現代の論争では、初期の人間生命の人間尊厳、生きる権利、被保護権、人格性に関する争いが必ず起こる。われわれは少数の細胞から作られた受精卵や胚包子に対してすでに生命保護義務を負うかどうか、これらを将来の病人のために使用しても構わないかどうか、ということについて決定をくだすには倫理概念も直観も十分ではない。とりわけ、このような細胞が予め科学目的や治療目的のみ造られ——場合によっては核移植の処置によって——、そして生存のためでない場合にはそうである。われわれは、ひょっとすると、この問題に関して合意が形成されないうちは、この領域でわれわれの直観、評価、経験がどのように展開されるのかをじっと静観しなければならない。しかし今や、われわれは従来の人間本性と自然全体がどれほどの価値をもつかをきちんと問うべきであろう。その場合にのみ、われわれは近代化の曖昧な過程をその方向性において倫理的に評価することができるし、ひょっとしてこれに影響を与えることもできるのである。

(付記) 本稿は平成14年3月25日(月)に広島大学東広島キャンパス中央図書館で開催されたジープ教授講演会における発表原稿(11:00~13:00 質疑応答を含む)を全訳したものである。なお、講演の原文タイトルは次のとおりである。

Ludwig Siep, Die wissenschaftlich-technische Moderne und ihre ethischen Folgen(2002).

### 「科学技術の近代とその倫理的帰結」の要約

松井 富美男

#### 序

近代のプロジェクトはポスト・モダンの登場によって終焉したか、それともハーバースが言うように、今も継続中か、といった大枠の議論、ならびに、近代はいつから始まるのか、といった問題は今日のテーマではない。今日のテーマは科学技術の近代とその倫理的帰結についてである。科学技術の応用によって医療、農業、食糧、衛生などを改善しようとする近代のプロジェクトの開始時期は、遅くとも17世紀までさかのぼる。人間の行動指針はキリスト教からではなく、権利-義務を基底にした学的倫理学から汲み取られるべきであった。しかしこのプログラムは、科学技術の発展に伴い、最終局面で大きな変更をこうむった。本講演は四部からなる。

第一部では、近代のプロジェクトが形而上学的性格を喪失したこと

第二部では、科学技術の現代的特徴について

第三部では、倫理学自体の近代的発展について

第四部では、人体改良に関する倫理学の定位について

#### 第I部

なぜ近代のプロジェクトが形而上学的性格を喪失したのか。その理由は三つである。一つに、プロジェクトがもはや究極状態や完結性を求めなくなったことである。例えば窮乏、病気、自然災害からの人類の究極的な解放といった目標は、17世紀から20世紀にかけて繰り返し求められてきたものだが、今日ではそうした究極性よりも、生じた問題の具体的改善やその打開策、また事後負担の回避などが求められる。二つ目に、歴史哲学的な視点が脱落したことである。東西統一後の人権や民主主義のような一連の諸制度や諸原理の台頭が歴史の終局性を表しているといったことは、歴史哲学的には基礎づけられない。これは単に人間性の不可逆的経験にすぎない。三つ目に、プロジェクトが曖昧で偶然な過程を無視できなくなったことである。歴史的経過は無規定的で曖昧であり、予測不可能な出来事によって特徴づけられる。かつては安定性と持続性は究極性の形而上学と結びついていた。しかし近代以降は、技術の継続的発展が社会意識のモデルとなり、持続的な社会発展が求められるようになった。その結果、社会状態は変更可能な進化的特性を有するものとなる。こうして未来は予測されるためのものであり、近代のプロジェクトは究極性をもたない、永遠に近代化するプロジェクトとなった。

## 第Ⅱ部

科学技術の発展は情報技術、コミュニケーション技術、生命技術の各分野で著しい。これらの倫理面への影響は二通りである。第一に、近代のコミュニケーション技術や交通技術が情報の活発さと交流をもたらし、これにより局地的な価値伝統の妥当性が強調されるようになった。かつて異文化の存在とその重要性に気づいていたヨーロッパ人は一部のインテリ集団にすぎなかったが、今日ではだれもがそのチャンスがある。また権利や道徳に関する地球的統一や、そのための議論が可能になった。第二に、バイオテクノロジーと近代医学の発達により生命が侵害される可能性が高まった。テクノロジーは自然全体を人間の欲求や願望に適した形で改良することを可能にし、またその医療への応用は身体を最善にする方向に発展し、治療をほどこす、という医学本来の目的を曖昧にした。この点は後でもう一度問題にされる。

次に科学の形式的組織的变化とその倫理問題について。これまで科学と技術は相互に関連し、科学の進歩が技術を発展させ、逆に技術の発展が科学を進歩させた。現代の生命科学では両者の境界が曖昧になっている。境界の曖昧さは大学でも浸透してい

る。目下、大学では研究と経営の両立が求められるために二つの傾向が顕著である。一つには、研究者は研究資金を調達するために研究の将来利用に努めその公表を求められ、その結果、研究成果が過度に期待されがちである。もう一つには、研究者の倫理と経営者の倫理の間には構造的な対立が潜むために、経営にタッチした研究者がくだす倫理的判断への信頼度が薄らいでいる。スピード、機密保持、法律とのつき合いは経済倫理に含まれ、科学倫理には含まれない。過程性と段階性をもつ科学の境界設定は便宜的なもので、そこに客観性や本質差異は存在しない。しかし科学の急激な進歩に伴い、境界が押し広げられることへの不信感も依然として根強い。

### 第Ⅲ部

科学に対して境界づけを要求される哲学的倫理学は精密科学でも実験科学でもない。哲学的倫理学は権利と義務に関する説得力のある根拠を与えられない。科学技術の発達に伴い規範が変化し、多元文化と多元的社会が生じた。そのために哲学的倫理学自身が多元的である。基本的人権や平等などの諸価値は純粹理性の産物ではなく社会的歴史的産物である。そのために価値は歴史的変化に晒される。そこで根拠がはっきりした価値変化と、そうでない価値変化を区別することが哲学的倫理学に求められる。だが価値変化の帰結がまだ見通しがたい場合には困難である。その場合には実体的な不変的なものではなく、段階的な過程と流動的な境界が問題になる。そのために倫理的評価も分かれる。例えば胚利用に関する評価では、若い人間の尊厳が犯されるという見方がある反面、現在及び将来の患者の尊厳が胚が生きるチャンスよりもより大切だという見方もある。このような技術評価においては、われわれがいかなる方向に発展しようとしているのか、といった社会や人間の「よき状態」を問い直すことが重要である。ただし、よき状態やよきコスモスは形而上学的な究極状態でありえない。これは将来発展のための枠組みに過ぎない。技術利用によって、どの程度人間の願望を叶えたり、人間の能力を開発すべきか、といったことが問われる。つまり、技術利用によって「幾何学模様人間に当てはめられた自然」をもちたいかがうかが問われるのである。

### 第Ⅳ部

人間の身体を望み通りに最善にしたいか、それとも偶然的な遺伝的素質からなる身体を受け入れて健康維持に努めるか、が問われる。前者は「積極的優生学」と称され、後者は「消極的優生学」と称される。ハーバーマスは両者の間に決定的な倫理的差異があるとみているが、この点についてはジープ教授も同意見である。しかし教授は、人間本性や自然全体の基準を、ハーバーマスのように自律的人間の相互性の道徳からではなくて、人体のよき本性やよき状態といった共有の価値観から導出すべきだ、としている。このような規範問題においては、自然と文化、客観的事実と主観的見方、普遍的評価でさえもはっきりと区別できない生命世界の概念が、厳密性を要求する自然科学の概念よりも大切である。ここから生命倫理学にとって重要な人間本性の概念について次のことが示される。すなわち、人体の従来 of 性質は社会規範の基礎である、人間の生命を価値づける一切のものは身体を通して、また身体のうちで体験された、社会規則は身体とその偶然的な自然的差異に関係づけられる、社会規則の変化は重大な問題を伴っているので自然の遺産と見るべきである、などの諸点である。

クローンや胚系治療論争との関連では、個人が子孫の遺伝的素質を計画する場合の社会的影響が問題になる。今や、遺伝的素質が偶然的にではなく必然的に生み出されるようになり、機会平等という近代の成果が危険にさらされている。しかし偶然性や遺伝的個性化は身体的本性の重要な特徴である。また医療倫理と遺伝技術をめぐる論争では、初期胚の尊厳、生きる権利、被保護権、人格性などが問題になる。とりわけ、初期胚を科学目的や治療目的に利用する場合が問題になる。このような問題に対する答えを、従来 of 倫理的概念や直観でもって決定することはできないが、しかし従来 of 人間本性と自然全体がどれほどの価値をもつのかを、きちんと問うことができれば、近代化の曖昧な過程をその方向性において倫理的に評価することができる。

#### 道徳性の本質と自然の道徳性<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> 本論文のいくつかの箇所は、次の著書の第8章における論証と叙述からとっている。 Kurz Bayertz, *GenEthics. Technological Intervention in Human Reproduction as a Philosophical Problem* (Cambridge, 1994).

クルツ・バイエルツ 著

松井 富美男 訳

## 1. 実践的自然哲学の理念

二十世紀末に、自然問題は数十年前にはほとんど想像できなかつた地位を哲学思想のなかで獲得した。もちろん、自然概念は18世紀哲学のなかで支配的地位を占めていたが、次の世紀には哲学領域から自然を徐々に完全に成功したわけではないが一排除したとされる過程を目撃する羽目になった。科学研究の成功はとても印象的だったので、いかに純粋に哲学的に自然を反省しても余計で無意味に思えた。ウィトゲンシュタインは、自然から得られるどんな正真正銘の知識も科学の領分にあるという確信から出発し、以後何十年間も権威を保つことになる『論考』で次の結論に達した。すなわち、もし科学が「真命題全体」と一致するとすれば、哲学はもはや「自然科学の外側に」場所をもたず、科学の「上位か下位か」に置かれる。<sup>69</sup>言いかえれば、哲学は科学的立言を分かりやすく解明することで満足するかわりに独自の学課をまったくもたない。だから哲学は「言語的転回」の後では自然に直に近づくことを拒否された。哲学は自然科学のメタ理論として間接的にのみ自然に目を向けることができた。自然哲学は自然科学の哲学にとってかわられた。

---

<sup>69</sup> Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*, intro. Bertrand Russell (London, 1922), 4. II and 4. III.

この20年間のちにこうした状況が劇的に変化した。分析哲学が影響力を失う一方で、「実質的」な自然哲学へのアプローチ——例えばホワイトヘッド哲学——がかなりもてはやされるようになった。と同時に見方が変化した。自然はもはや理論的知識の単なる相関物としてではなく、人間の実践的対象として、とりわけ現代テクノロジーの対象としてだんだんと理解されている。こうした見方の変化は結果的に自然哲学のうちにパラダイムの転換をもたらした。自然そのものばかりか、人類とかかわる自然をも理解しようとする試みが自然哲学の対象となるやいなや、すなわち人間の行為が自然哲学の対象となるやいなや、規範問題はもはや無視されえない。自然哲学は自然の「ある」に制限されるかわりに自然の「べき」にかかわり始める（自然が人間の活動力に影響されるかぎり）。アリストテレスの理論哲学と実践哲学の区分<sup>70</sup>に従えば、古典的な、すなわち理論的自然哲学が実践的自然哲学によって補われ、「自然」の主題が規範的見地から検討されたと言えよう。

実践的自然哲学の理念は哲学のうちわの理由から生じたのではない。現在の地球規模での生態学的危機がこの背景にある。この数十年間で明らかになったことは、先進諸国が現在慣れっこになっている仕方でも今後われわれの自然資源を扱うならば——このような扱いが発展途上国に広がることは言うまでもない——近い将来、地球生態系を壊すことになる、ということである。このような崩壊は人類の生存条件に重大な脅威となろう。強調されるべきことは、この洞察が人類史上前例をもたなかったことである。過去に世界終焉の予言が多くなされたことははっきりしている。二つの（非常に異なった）実例は、キリスト教の終末論と、宇宙はエントロピーの増大で滅亡するという19世紀に人気を博した理論（「熱死 Wärmetod」）である。しかしこれらの実例や他の実例は「向こう側から」人類を打ち負かす没落の光景を表している。これとは対照的に、人類——もしかしてすべての高等生物——からその自然的存在的基盤を奪うことになる地球生態系の崩壊は人類自身が招いた没落であろう。したがって、これは人類が責任を負わなければならない没落でもある。このような自己破壊の理念はこれまでの人類の哲学概念をすべて無効にする。古代またはヨーロッパ以外の文明において流行した昔の哲学は、人類がこれほどまでに大きな力をもつとは考えなかった。そして現代の見解は自然の「反応」をこのようにただ考慮するだけではない。今

---

<sup>70</sup> Aristotle, *Ethica Nicomachea*. The Works of Aristotle, trans. W. D. Ross, vol. 9 (Oxford, 1931),

や自然は人間の行為の多かれ少なかれ受動対象——ときどき手に負えないけれども結局は処理できる——として現れる。ヒュームが18世紀半ばに「私の指にかすり傷を負うよりも全世界の破壊を好むのは理性に反しない」<sup>71</sup>と主張したとき、この理論はまったく仮説的であるのみならず、とくに人類による完全な世界破壊の考えからほど遠いものであった。ほぼ同じ頃にフランスでは、ビュフォン (Buffon) <sup>[訳注1]</sup> が自然を変えて改造し発展させる力を人類に割り当てた。人類に認められるのは自然を永遠に破壊し続ける能力と、何かをまったく新たに創造する能力の二つだけである。ビュフォンによれば、神は神自身のためにこれらの二能力を保持した。<sup>72</sup> 今日、われわれはもはや人間の行為が破局の可能性をもたらした責めを免れえない。人類は、たぶん完全な形での自然の持続に対しではなく、現状の地球生命圏の持続に対してはっきりと自分自身に責任を課した。

---

1095a 5-6, 1103b 26-9.

<sup>71</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed P. H. Niddich (Oxford, 1992), p. 416.

<sup>72</sup> Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon, *Histoire Naturelle*. ここでは次の文献から引用した。

Wolf Lepenies, 'Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften', in Hubert Markl (ed.), *Natur und Geschichte* (Munich. Vienna. 1983), p. 273.



実践的自然哲学の理念は、倫理的にだけでなく形而上学的（少し大げさに言えば）にも新しいこうした状況への反応である。自然哲学が「実践的」なのは少なくとも「知識ではなく行為」<sup>73</sup>を実際の目標にするからではない。それは人類と自然との新たな関係の背後に規範原理を立てることで生態学的破局を防止しようとする。その中心理論は、人類が自然の固有価値（value inherrent）を認める場合にのみこの狙いが成功しうる、というものだ。したがって自然哲学はこのような固有価値を確認することに全力をつくす。この理論は実践的自然哲学と生態学的危機への他の哲学的反応とを区別する。他の哲学的反応における、どちらかと言えば、実用的なアプローチも自然をかなり慎重に扱うことを目指すが、そうするのは自然の固有価値を確認できるという思いからではない。例えばこれらのアプローチは、慎重な扱いが長期間人間の利益を確保するのに賢明であることを示している。環境倫理学における後者の方向が「弱いプログラム」と呼ばれるのに対し、前者の方向は「強いプログラム」と呼ばれよう。ここでのわれわれの文脈からすれば、二つの間の重大な相違は、「強いプログラム」が定まった規範を、規範内容を含む自然概念——現代哲学のパラダイム全体を一掃する理念——の産物と見なしたがる点にある。

この強いプログラムを完璧に分析することもできないから、私は次章で少なくともこの背後にある基本理念のいくつかを検討したい。これらは、さしあたり、自然概念の規範内容を確認しようとする三つの異なった試みを含むが、まったく無関係なわけではない。それらは自然における神聖の理念、目的論への復帰の理念、人間中心主義の克服要求の理念である。

## 2 神聖のカテゴリーの復権

実践的自然哲学のうちに含まれるあらゆる哲学的努力は、われわれにとっての価値という地位から価値そのものという地位に自然を格上げする試みとして、言いかえると、固有の道徳的価値を自然に帰属させる試みとして解釈されよう。非常に重々しい言い方をすれば、このような自然の再道徳化は、自然は神聖であれ、と要請するであ

---

<sup>73</sup> Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon, *Histoire Naturelle*. ここでは次の文献から引用した。Wolf Lepenies, 'Historisierung der Natur und Entmoralisierung der Wissenschaften', in Hubert Markl (ed.), *Natur und Geschichte* (Munich, Vienna, 1983), p. 273.

ろう。というのも個的な自然現象、あるいは自然全体でさえも、道徳的特性を内在する場合には、宗教への接近の仕方をほんのちょっと変えるだけで自然の神聖に達しうるからである。このような倫理改革の背後にある実践目標は明らかである。その目標とは、心のうちにあるわれわれの自然環境が破壊されるにつれて生じる自然への無分別な扱いが、道徳的義務として自然を尊重せよ、と要求する道徳性によって阻止されなければならない、というものだ。だからハンス・ヨナスは次の問題を立てた。

神聖なるもののカテゴリーは科学的啓蒙によってかなり徹底的に破壊された。このカテゴリーを復権することなくして、こうした急進力を倫理学がうまく処理できるかどうかは疑問だ。われわれは今日この急進力を所有するとともに絶えず増幅させ、この使用をほとんど強要されている。われわれ自身にまだ打撃を与えるほど差し迫ったこれらの結果については、恐怖——しばしば純粋な徳や知恵の最良の代用物である恐怖——が役立ちうる。しかしこの手段はわれわれがもっと先を見通すのに役立たない。ここでははるか先を見通すことが重要である。とくに始めはほとんど目立たないのでまったく問題がないように見えるからだ。神聖なるものへの畏怖だけが役立つ。こうした完全な拒否権はこの世の恐怖を計算することや、遠い見通しが不確実だという慰めとも関係がない。<sup>74</sup>

神聖なるもののカテゴリーを復権しなければならない、とするヨナスの主張が正しいとすれば、これはただちにさらなる問題を引き起こす。その一つは、われわれはこの「神聖」の理念を自然の色々な部分にどのぐらい広げるべきか、という問題である。一つの可能性は全生物を神聖と見なすことであろう。アルバート・シュバイツァーはこの方向で哲学を考えた。

人間が真に倫理的なのは、自らが助けることのできるすべての生きものを助けるように強いられる場合と、自らが生きものを害することに躊躇する場合だけである。彼らはあれこれの生命にどのぐらいの価値があるのかを問わない。彼らは生命そのものを神聖と見る。彼らは木から葉をもぎ取らないし花も摘まない。そして彼らはいかな

---

<sup>74</sup> Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological*

る虫も踏みつぶさないように用心する。夏の夜にランプの灯りで仕事をするときも、彼らは昆虫が羽根を鳴らしながらテーブルの上に一匹ずつ落ちるのを見るよりも、窓を閉めきってむっとする空気を吸うことを好む。<sup>75</sup>

アルバート・シュバイツァーは神聖を生物に限定するけれども、他の著者たちはそれを自然全体にまで、すなわち風景、川、山、石を含む無生物にまで拡張したが。彼らは一切を包括するこの神聖の理念をより現代的な言葉で表現したが、**「神聖」**のかわりに**「畏敬」**を、**「創造」**のかわりに**「生態系 [エコシステム]」**を用いる。とりわけシステム論という言葉は環境倫理学のこのような**「全体論的」**<sup>76</sup>概念の目的に適っているように思われる。

アルバート・シュバイツァーは生命への畏敬を要求した。ここからすれば、われわれはマイクロ社会の均質的構造への畏敬を要求しなければならない。原子から、解明されつつある惑星文化、経済学、生態学に至るあらゆるレベルのあらゆるシステムがこうした構造をもつ。われわれは生命圏を全体として——地球を互いに損ないつつ依存し合っている**「宇宙船」**として——描かなければならない。惑星規模での相互依存的な生態学の出現はさし迫った現実であり、この扱いが求められている。われわれは暗黙の自然的価値、すなわちマイクロ社会の自然秩序に合った本能的な、長く蓄積されたわれわれの適応力を回復しなければならない。自然的システムへの畏敬を要求することで、われわれの内在的な (intrinsic) 自然的価値を回復できると思う。<sup>77</sup>

しかしこの立場——貫して遂行される時——が人間の生命を不可能にすることは明らかである。自然的存在としての人間は自然環境との物質代謝に依存している。人間は自分の食事と着物を確保するために動植物を殺さなければならない。動植物の**「神聖さ」**を尊重するという理由で、人間がそれらを殺さないとしたら、人間は自分

---

Age (Chicago, London, 1984), p. 23.

<sup>75</sup> Albert Schweitzer, 'Kultur und Ethik', in *Gesammelte Werke in 5 Bänden*, Bd. 2. (Munich), pp. 378-9.

<sup>76</sup> Cf. William K. Frankena, 'Ethics and the Environment', in K. B. Goodpaster and K. M. Sayre (eds.), *Ethics and the Problems of the 21st Century* (Notre Dame and London, 1979), p. 12.

<sup>77</sup> Ervin Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy: Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York, 1972), p. 287.

自身を殺すことになろう——したがって動植物なみの神聖な存在者を殺すことはその防止になる。こうしてわれわれは古典的ジレンマに挙げられうる選択を迫られる。選択の一つは、われわれ自身が確実に生き残るために、自然に影響するわれわれの行為をなすものである。その場合にはわれわれは多くの自然対象から神聖さを奪わざるをえない。われわれは動物を繁殖させて食肉用に殺し、病原体と闘い、川を堰止めたり発電所経由で放流するなどしなければならない。他の選択は、自然の神聖をわれわれの行為の絶対条件として尊重するものだ。だがこの場合には、われわれは人類を間違いなく死なせるので人類の神聖さに反する。というのも人間は他の自然対象に劣らず神聖だからである。自然の神聖を擁護する者はこのジレンマから逃れられなかった。自然支配や自然開発が現実に出て通れないことは明白なので、それを無視することはできない。アルバート・シュバイツァーは次のように述べる。

私の存在が他の存在と衝突する仕方は無数にある。私は他の生命を滅ぼし傷つけざるをえない。私が寂しい小道を行けば、私の足はその小生物をすべて滅ぼし傷つける。私の存在を維持するために、それを損なう存在から私は身を守らなければならない。私はわが家にいる小ねずみの迫害者にも、わが家に巣をはろうとする虫の殺害者にもなれば、私の生命を危険におとしめるバクテリアの大量殺戮者にもなる。私は食べるために植物や動物を滅ぼす。<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 387.

いくつかのアジアの宗教は隠遁して静寂主義と禁欲主義を實踐することでこのジレンマを避けようとした。シュバイツァーはこの方法を好まない。なぜなら最も厳格な欲求抑制や最も徹底した受身生活でさえもジレンマを完全には解消できないからだ。しかし彼はこの葛藤が避けられないことで自分を慰めようとしなない。シュバイツァーは、生きものを殺すときには—これがどんなに避けがたくとも—われわれは道徳的に罪があり、この罪を自覚しなければならぬことを強調したが。 「われわれは決して鈍感になってはいけない。われわれは葛藤を経験すればするほど実直でいられる。良心は悪魔の発明である。」<sup>79</sup>この見方には生命を滅ぼすことを仕方ないとしつつも、それを罪な行為とする点で問題がある。これは伝統的な罪概念——結果の避けがたさと同様に行為の意図を前提にする——を破棄して、この概念のとくに道徳面を無効にする。道徳的に問題となる罪と因果の「制作者」は同一となる。このように罪概念を拡張すれば、目指されたものとは正反対の結果になる。「罪」の概念はその道徳的意味を喪失する。道徳的行動と非道徳的行動の区別は消えうせる。というのも人間が常に、避けられずに、必然的に罪となるのであれば、あらゆる行為は最終的に同一の——非道徳的な——価値を付与され、もはや道徳的に振舞う理由がなくなる。実践的自然哲学の主唱者はこの帰結を回避して、人間の自己保存への関心と両立できるような仕方で神聖の原理を相対化しようとした。彼らは次のことを認める。

われわれは生きるために植物を、あるいは少なくともその果実を必要とする。そして人体の抵抗力を強化することによってであれ、病原菌と闘うことによってであれ、われわれは病気からわが身を守らなければならない。だから自然との共存は、例えば天然痘の病原菌と闘うことを排除しないだろう。非常に極端な例を挙げれば、もし動物実験が医学や獣医学のためになり、他に役立つ方法がなく、そしてひどい苦しみがもたらさなければ、動物実験でも基本的に排除されるべきでない、と私は信じている。

80

---

<sup>79</sup> Schweitzer, *Kultur und Ethik*, p. 388.

<sup>80</sup> Klaus Michael Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik* (Munich, Vienna, 1984), p. 146.

こうした論証の筋立てでは、自然の神聖の理念がかなり弱められることが問題になる。自然の神聖という概念によって、人間の行為の道徳的制限を正当化する出発点の意図が幻想であることが分かった。「神聖」はもはや人間の行為の絶対条件を意味しない。自然を尊重し、自然の「利益」よりも主として人間の利益を重視することが求められる。このことは、特殊事情のもとでは、人間の利益と自然の利益をそれぞれに考量しなければならないことを意味しているだろう。だからわれわれは利益計算をすることを求められるが、その際にいかなるパラメータも原理的に役に立たない。

神聖をめぐる他の問題は、この用語の裏にある宗教的意味のために、多元的社会ではこれを環境倫理学の基礎として受け入れるのがむずかしい点である。ヨナスはこの困難を認めて、実践的自然哲学の基礎は宗教的信仰のうちに見いだされえないと述べた。彼は形而上学が必要で、かつ求められる唯一可能な倫理学の基礎であると信じる。

啓示真理への信仰は倫理学の基礎を提供するのに十分でありうるが、これは命令に基づくものではない。緊急の最も強力な論証でさえも、存在しないか、あるいは信用できない信仰への復権を認めない。その一方で形而上学はいつでも理性の任務であったし、また要求があり次第すぐに理性を仕事に取りかからせることができる。<sup>81</sup>

### 3 目的論の復興

ヨナスによれば、この形而上学が中心になって目的論思想が復興される。目的をもつ自然という理念は現代では崩壊した。このことが多くの問題と密接にからみ、環境倫理学の強いプログラムをいっそう複雑にしている。これらの一つは一方で自然と人類の厳密な区別であり、他方で「ある」と「べき」の厳密な区別である。ヨナスは現代倫理学分野の至るところに存在する醜聞、すなわち「ある」と「べき」の亀裂を克服できる形而上学の建設を自分の主要任務と見ている。彼の狙いは、自然のうちに目的があることを証明することで、こうしたどうでもよい亀裂をもっともらしくすることにある。彼は次の論証によってこの狙いを果たそうとする。すなわちそれは、個々人が自分の目的を主観的に決定するという事実でもって、自然の至るところに目的が

---

<sup>81</sup> Jonas, *The Imperative of Responsibility*, p.45.

あることのしるしと見なさなければならない、というものだ。(a) 主観性は進化の産物として有機的無機的自然から生じた、そして(b) 進化は段階的な発展過程であり、突然の飛躍と同類のものでも、あるいは新しい特徴の意外な出現でもない、さらに(c) 目的を主観的に決める源泉は前主観的な自然のうちになければならない。すなわち、目的は自然全体の至るところで広く見られなければならない。

私はこの論証に詳細に立ち入ることはできない。しかしこのような努力をしているのはヨナスだけではない。現代の形而上学を修正するための様々なアプローチがあり、そのいくつかはすでに1970年代の前半にあった。「現に自然がある、人間はあの自然の一部である、自然はまさしく根本的な意味で目的論的である、といったかなり昔の古典的中世的観念をわれわれは強いられているのではないかと思う。」<sup>82</sup>目的論を復興しようとするこの努力の裏にあるのは、今日われわれが直面している問題が近代的世界観の帰結であるという確信である。これによると、人間はもはや自分自身を自然における合目的秩序の一員と見るのではなく、道徳的に中立な世界に直面した主観と見る。「生態学的危機は、近代初期以降にはやった反目的論的哲学のうちにイデオロギー的に挿入された、人間の自然支配における爆発的な緊張から生まれる。」<sup>83</sup>「盲目的」な自然法則や単なる偶然によって支配される宇宙は、あらかじめ存在論的に定められた人間自身にその行動指針を造らせるものの、それを提供はしない。

もし目的論的世界観に戻るとすれば、それは倫理学分野への存在論的な支援を意味しよう。また現実には固有の意味を獲得することになろう。その際に人間の行為が道徳的に正当と見なされうるなら、この固有の意味が人間の行為を導かなければならないであろう。目的論的秩序をもつ世界では、ある状況と過程は固有な道徳的特性を割り当てられ、これが行為的人間に対する権利と要求を正当化する。自然はもはやすべての人に左右される単なる手段、中立対象として考えられるべきではなく、固有の価値をもつものとして尊重されなければならない。目的論思想を再導入する努力は自然を再道徳化する試みに他ならない。その狙いは、道徳的な価値と規範に存在論的な錨を

---

<sup>82</sup> Daniel Callahan, 'Discussion', in Owen Gingerich (ed.), *The Nature of Scientific Discovery. A Symposium Commemorating the 500th Anniversary of the Birth of Nicolaus Copernicus* (Washington, 1975), p. 589.

<sup>83</sup> Robert Spaemann and Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (Munich and Zurich, 1981), p. 287.

おろす方法をはっきりさせて「ある」と「べき」の亀裂に橋をかけることである。こうした事情は以前の目的論的世界観と同じである。

私には目的論を回復させるこのような試みに対し二点異議がある。一つは、目的論的世界観はよりよい慎重な環境の扱いに関してどのように保証するのか、という点である。本来、あるいはもっぱら人間の扱い方で決まる自然との道具的關係も目的論的論法が基になっているという事実——そして実際にこれはすでに行われてきたという事実——を、目的論的自然理解の擁護者は無視しているように思える。例えばアリストテレスは『政治学』で次のように述べた。

同様の仕方で、われわれは、動物の誕生後に植物が動物のために存在し、他の動物が人間のために、すなわち家畜が利用と食物のために、野性動物の全部でなくても、少なくともその大半が食物と、服や様々な道具の蓄えのために存在すると推論するかもしれない。ところで、もし自然が不完全なものや無駄なものを何一つ造らないならば、自然は人間のために動物を造ったと推論しなければならない。そこで一つの考え方として、戦争術は自然の獲得術である。というのも獲得術に狩猟も含まれるからである。われわれは狩猟術を野性獣や人間に実践すべきである。人間は支配されることを生まれつき求められるけれども、そうはなりたがらない。というのもこのような種類の戦争は自然の上から正当であるからである。<sup>84</sup>

この個所はけっしてアリストテレスに特有なものでない、つまり第三者による俗悪な挿入として解釈する人もいるという事実は、私の論証にいささかも影響しない。ここで重要なことは、目的論的世界観が自然自身の価値（自然がともかく価値をもつものと仮定して）を尊重する、または自然に関するかぎり人間の我欲を制限する、といった自然理解を保証しないという事実である。後になっても、目的論的論証は自然をいっそう尊重するためではなく、人間を賛美するためにたびたび使用された。18世紀の自然神学は、アーサー・O・ラブジョイ（Arthur O. Lovejoy）<sup>〔訳注2〕</sup>が述べたように、この種の人間中心主義的目的論の分かりやすい実例となる。

---

<sup>84</sup> Aristotle, *Politica*. The Works of Aristotle, trans. the editorship of W. D. Ross by Benjamin



というのも、それは大方あらゆる他の被造物が人間のために存在するという仮定によったものだからである。すべてのものが人間のために造られている (Tout est cree pour l'homme) というのは、ただちに暗黙の前提であって、あのただらとした一連の目的論的論証による成果である。この論証は18世紀の「哲学的」産物のとても大きな断片となっている—そして人間の愚かさの最も奇妙な記念物の一つである。<sup>85</sup>

前近代社会ではやった自然の扱い方の現実を見ると、目的論思想が必ずしも自然への尊重を含意しないという事実が特に強調される。これらの社会が近代社会と同じように実際に自然にまったく不親切で注意をはらわなかったのは歴史的事実である。中世と同様に古代でも—すなわち目的論的世界観によって性格づけられる歴史時代において—地中海周辺に始めから見いだされうる植物が人間の手で広範囲にわたって滅ぼされた。<sup>86</sup> こうした一切のことが可能であったのは次の事実による。それは、ある状況では原始テクノロジーや(見た感じでは)自然へのちょっとした介入でさえも、大森林地域の破壊や気候変動のような広範囲の交替を引き起こしうるということである。

ここから、目的論を復興する企てに対して、私の二つ目の異議が生じる。この基にあるのが、自然は安定して調和的であり、突然の変化や不調和はひとり人類によってもたらされるという見解である。自然は全世界の田園風景と同一視され、その様々な部分はみごとに調和した不変的な均衡状態にある。こうしてアーヴィン・ラーズロー (Ervin Laszlo) は次の世界観を弁護する。

---

Jowett, 10 (Oxford, 1921), 1256 b 16-26.

<sup>85</sup> Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study in the History, of an Idea* (Cambridge, MA, and London, 1982), p. 186.

<sup>86</sup> Cf. Horst Mensching, 'Die Vervüstung der Natur durch den Menschen in historischer Zeit: Das Problem der Desertifikation', in Markl (ed.), *Natur und Geschichte*.

この世界観はとても広いので、われわれの子どもや家族や同胞、そして全人類や全生物のうちにだけでなく、自己維持し自己進化するあらゆる有機的組織のうちにも、われわれ自身を発見できる。この有機的組織はこの恵まれた地球に出現し、そして人間が邪魔しなければ、複雑ではあっても絶妙に均衡をとりながら階層的に相互依存して存在する。<sup>87</sup>

これは世俗的な自然神学として表されうる自然観である。以前の神学は進化の知恵にとってかわられた。だから自然を記述する際に道徳的語彙が広く使用されるのも偶然ではない。「少数の科学者の野望と好奇心を充たすために、何百万年もおよぶ進化の知恵に逆らう権利が必然的に存在するか？」<sup>88</sup> 問題となるのは、この調和的自然画がわれわれの理解とかなり矛盾することである。自然は不変で均衡がとれているという印象は、われわれが進化過程を包むほど長期に観察するやいなや消えうせる。そうすれば自然の普遍的恒常性の理念は、このような恒常性が動植物によって壊されるという無数の実例によって相対化される。<sup>89</sup> これは局所的な安定システムにだけでなく、生命一般にも当てはまる。古生物学者は過去の地球史に五つの動物群時代、すなわち生物種が途絶えた大規模な時期があったことを知っている。われわれの地球生態系は当然安定しているという印象にもかかわらず、想定されるべきことは次のことである。

人間の介入がなくても、自然はけっして安定していないか、あるいは自己再生しないということである。全生命の大半はひとりでは常に脅かされ危険にさらされている。自然の「持続性」はかなり幻想であって、これは一時的に非常に短期的な見方から生じる。自然の破局は地球史の色々な時期を表している。地質学者が地球の様々な時代として記述するものは、連続的に堆積した岩層にある様々な生物の食物化石によって特徴づけられる。一つの時代から次の時代への過渡期に以前支配的だった動物や植物の全生活圏が消えうせ、多くの新しい生物に置きかわる。<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy*, p. 288.

<sup>88</sup> Erwin Chargaff, 'On the Dangers of Genetic Meddling', *Science*, 192 (4 June 1976), 940.

<sup>89</sup> Hermann Remmert, *Ökologie. Ein Lehrbuch* (Berlin, Heidelberg, New York, 1989), pp. 243-4.

<sup>90</sup> Hubert Markl, *Untergang oder Übergang: Natur als Kulturaufgabe*. In *Mannheimer forum* 82/83 (Mannheim, 1982), p. 64.

生物は定期的にかたまって滅びるという事実を考慮すると、「進化の知恵」の話は以前の神学よりももっともらしくさえない。進化——擬人化してよければ——は特殊目的を果たすための戦略計画を承知していない。進化に関するわれわれの全経験的知識から分かることは、進化的な手続法が、一時的にしか存在しない状況でそのときに役立ちうるという理由で便宜主義者を助長してしまう、ということである。自然は自分が創造するものを尊重しない。自然は有機体あるいは種全体が死ぬかどうか、種の全グループが消えうせるかどうか、あるいは地球の全生命圏が滅ぶかどうかすらも気にかけない。この種の崩壊は進化的発展が新たに開始されることを意味するだけであろう。ここにおいて新種が現れ、新しい生命圏が造られる。この「自然的」な自然破壊の程度は、われわれが地上に生息した全生物種の99%以上が今や死滅するという事実を考慮するとき一段とはっきりする。

現存の生態学的均衡の破壊や無数の生物学的種の絶滅はまったく自然に無関係で、「外から見れば」人間の活動が自然に影響したものではない。もし人間がある日自らの環境を破壊しうるか、あるいは（例えば核戦争で）地球生態系の全体すらも破壊しうるかとすれば、それは「不自然」な行動ではないだろう。それはまさしく生命の初期段階に地球で起こったことだ。このとき緑色植物は光合成の物質代謝によって大量の酸素（これが今日お馴染みの大気を生みだした）を排出する。これが地球規模の環境汚染を引き起こし、それまで支配者だった酸素嫌いの有機体を消滅させた。<sup>91</sup> このことは、もし自然が目的をもつなら、このような出来事は自然の目的を達成するために自然によって利用された手段としてごく簡単に解釈されうることを意味する。そして人類は自然の一部であるから、人類自身が自然の目的を促進する手段としての役割を演じると結論しなければならない。このことが何千という種や繁栄している生態系を破壊することになろうとも、である。要するに、もし人類が自然を開発して種を滅ぼし生態系を破壊するというありふれた慣習をやめなければならないとしたら、それは自然に、そして自然の目的に反しており、したがって反道徳的であろう。

#### 4 人間中心主義の克服

---

<sup>91</sup> Remmert, *Ökologie*, p. 1.

実践的自然哲学における核心ないし強いプログラムは倫理的な人間中心主義への反駁である。人間は自分自身を、自然を超えたものとしてか、あるいは自然を支配するものとしてではなく、自然の一部として見るべきである。すなわち、進化につれて出現し、自然史を通じて他の生物とかかわり、最高度に発展した社会のうちにあっても、自然との物質代謝を欠かせない存在と見るべきである。これを真面目に受けとれば、近代哲学の最も根本的な仮定のいくつかはひっくり返るであろう。このうちでとりわけ、道徳は人間間の相互影響を規制することにのみかかわる、という教説がそうである。この近代倫理学の教説によれば、われわれは仲間の人間に対してのみ道徳的義務をもつ。なぜなら人間のみが道徳的権利をもつからだ。伝統的倫理学が対象への義務を考慮するがぎり、これは間接的には人間への義務を含む。対象が他のだれかのものであるとき、そして対象を傷つけることがその所有者の権利を侵害するとき、われわれはその対象を注意深く扱うように義務づけられる。人間関係へのこの制限が一般に正当化されるのは、自ら道徳的義務に従う人々しか道徳的権利を要求できないという論証を通じてである。しかし人間だけが道徳的行動の主体である——人間だけが理性、自律、自由のような行動を可能にする特徴をもつ——から、われわれは相互性の要請から人間だけが道徳性の対象であると結論してもよい。この意味で近代倫理学は「人間中心主義」である。近代倫理学は価値や規範の唯一の源泉としての人間にのみ適用される。

実践的自然哲学の狙いは、こうした相互的人間関係の制限を弛めることにある。倫理学は以前には仲間の人間（彼／彼女）のために個人の行動を規制したり、利己的利益の無分別な主張を阻止したりすることを目指した。同じように今や—類比的に—自然のために人間の行動を規制することが目指される。多くの著者の間に相違点があるものの、彼らは人間中心主義の立場が放棄されるときにのみ、このような倫理学が実現可能であることに同意する。今日まで倫理学が自然に関する人間の行動規範を確定することに失敗した——このことが現在の生態学的危機を明るみにしているのだが——のは、この倫理学が人間の利益を保つことにのみ神経を注いできた、という基本的事実による。道徳的な規範や価値の適用範囲が人間の相互行為に限定されることで、人間は道徳的制限のないところで行為するとともに自然を破壊しうる——意図的でなくても——大きな自由を手にした。だからわれわれが自然の内在的価値を認める場合

にはじめて、自然のために、無分別でわがままな行動に道徳的制裁を加えることができるように思われる。

われわれの倫理的伝統はたいがい価値や権利を人格に結びつける。そして非人格的な分野が入ってくる場合も、ただ個人に寄与するものとしてである。ここでの提案は価値を拡張することなので、自然はただの「所有物」ではなく共和国 (commonwealth) となる。善を発見し評価する論理がはっきりしないのは周知であり、われわれはそれを暗に獲得しうるのみである……。振り返れば、われわれは倫理的先駆者が自分以外に内在的善とこれに付随する権利を認めて変化に富んだ発展を遂げてきたことに類似点を見いだす。ところでわれわれが「人格」を普遍化する場合には、その範囲がいかによつくりと広がって外国人、異邦人、幼児、子どもを含むようになったかを考えよ。われわれは黒人、ユダヤ人、奴隷、女性、インディアン、囚人、老人、狂人、不具者、そして今や胎児の身分すらも考慮に入れる。環境倫理学では、再度普遍化して環境生命圏の全成員の内在的価値を認めるべきかどうか問われる。<sup>92</sup>

強いプログラムの狙いは道徳性の構造、とくに倫理的な規範や規則の土台を根本的にやりかえることにある。人間中心主義の立場を放棄すれば、人間の関心と欲求の正当力があやしくなる。この正当力は自然のためのわれわれの行動よりも優先しこの行動の正当な根拠となるものだ。

そしてさらに、これらの利益や欲求から正当力が奪われるだけでなく、これらが正当化を必要とすることも明らかとなる。自然が権利をもつと仮定することで、自然に対する人間の利益や自然に関する人間の欲求を正当化する問題が避けられなくなった。なぜなら、これらの利益とこれらの欲求の満足は、まさしくこの自然の権利との葛藤を引き起こすからだ。こうして実践的自然哲学はわれわれに多くのことを要求する。すなわち、実践的レベルでは自然の権利に関してわれわれの利益と欲求を相対化することが求められ、理論的レベルでは何百年間も行われてきた道徳的正当化の哲学的伝統から手を切ることが求められる。

しかしこの文脈では、分析的に区別されるべき「人間中心主義」の二つの異なった意味がいつもごちゃごちゃになっている。「人間中心主義」という用語は (1) 道徳

---

<sup>92</sup> Homes Rolston III, Is there an Ecological Ethic?, *Ethics*, 85 (1975), 101.

性の主体としての人間を中心にと、(2) 道徳性の対象としての人間を中心とすることを意味する。われわれは、最初の場合には道徳的な規範と価値を形づくる事例に関心があるが、後の場合にはだれが、何が、道徳的権利をもつのか、そしてこれらの権利が何からなるのかに関心がある。最初の解釈をちょっと見れば、人間中心主義的な見方を差し控えろという要求が矛盾することが分かる。その一方で、この要求は人間の自然性 (naturalness) を明確に強調することから来ている。人間は自然の一部であって自らをこのように見なすべきである。自分自身の自然性をこのように反省することで、自然への畏敬を保証する世界観や自然を配慮した扱いが求められる。しかしわれわれはこの種の行動が必ずしも自然でないことを見てきた。有機体は自分の個体子孫を最も増やして自分の種を保存しないように、もちろん、思いやりをもって環境を扱うように、自然によってプログラムされている。俗悪なダーウィン主義者の「生存競争」に追従したくないと思っても、環境倫理学者の自然観が極端に調和主義的である事実を見逃すわけにはいかない。いかなるキツネも「ウサギの権利」に注意を払わないし、いかなるウサギも緑草や草本の生存欲求を尊重しない。そして緑草や草本でさえも自分を育んでくれる土壌を資源としてしか扱わない。自己の生存と再生のためになるという観点からのみ、有機体は環境を扱う。こうした関心は種そのものの関心の後に近視的に便宜主義的に現れる——種後に人間が生じるのと同じように——が、ときどき長期の自己損害や自己破壊をもたらす。自然自身が大規模な範囲で自然を破壊する事例についてはすでに述べた。したがって一方で実践的自然哲学が人間の自然性をいかに強調しようとも、他方でこの要請に応じるためには、人間が、存在者としての自己自身に関して予想されるもの——多くの自然的被造物の一つ——とは異なることが仮定される。人間が本当に自然的存在にすぎなければ、期待される行動はその種を無限に再生して、地球的破局に至るまで自然資源を利用することだけであろう。人間中心主義の立場をやめて全生物に等しく権利を認めるように要求することは、すなわち自らの行為規準を全生物に及ぼすことは、人間の理性と道徳性の両方か一方かに訴えるものとしてのみ意味がある。これにより自然から非難される人類はまさに自然のなかで一種特別な地位を獲得する。

人間中心主義の批判者たちは、この反対理由が自分たちの真意をまったく汲み取っていないと答えるかもしれない。このことは人間を多くの自然的被造物のまさにどれかに格下げし、人間の理性や道徳の能力に疑いをさしはさむことを意味するのではな

い。人間中心主義をやめようとすれば、人類が自然のなかで特別な地位を占めなければならないことも明らかである。このことはまったく別のことを意味している。すなわち、人間は自然のなかで特別な地位を占めるというまさにその理由で、このような破局を回避できることを理解しうるのでなければならない。ただしそれは人間が自然を資源と見るだけでなく、自然を同等の権利をもったパートナーとして尊重することにする——自らの理性力と道徳力によって——場合にかぎられる。その結果、問題となるのは、人類が自らの道徳性の主体として中心的地位を占めることに疑問をもつことではなく、自然がある権利をもったものとして尊重されてもよい——あるいはそうでなければならない——といった具合に、この道徳性の内容を変更することである。環境倫理学者はここで微妙に第二の解釈に移る。批判されるのは、もはや人間が自然のうちで特別な地位を占め、そしてこのことが道徳的主体として必要であるという事実ではなく、むしろ特別な地位にある人間が自分の利益のために自然を無分別に利用することに対してである。

今や問題となるのは、自然が人間と同じ権利をもつような道徳性が存在しうるか、ということである。自然と人間が本当に同等の権利をもつかどうかははっきりするのは、それらが互いに争い合う場合にのみである。われわれはすでに、道徳性を自然領域にまで拡張すれば、人間の利益と自然の利益が衝突する困難が生じるのを見た。例えば、人間が生存に関心をもつことで、無数の動物や植物が食用として殺される羽目になる。しかしこれらの有機体（少なくともそのいくつか）は自己自身の生存に関心がある。平等権の原理はこの日常でいかに効力を発揮しうるか。このような場合に非人間中心主義の倫理学を主張することで色々な権利が相互に尊重されうようになる一方で、人間の利益を微小生物、植物、動物の利益に優先することが認められるなら、これは分かりやすい実用的指針である。したがって人間中心主義の立場をやめるとすれば、どんな場合でも人間の利益——いかなるものであれ——を自然対象の利益よりも自動的に優先しないことを意味するであろう。一方から見れば、天然痘の場合には、人間を救うためにウイルスを殺すことは正当である。また他方から見れば、動物の種を絶やさないために毛皮のコートなしですますことができなければならない。しかし二つの事例は極端である。最初の場合には、人間の生きる権利が重大なのに対し天然痘ウイルスの「権利」はかなりちっぽけなので、人間の利益のために譲ることができるだけである。後の場合には、毛皮のコートへの関心がかなりちっぽけ——少な

くとも倫理学者にとって——なのに対して、種全体の生きる権利は重大なので、種の利益を考えた決定がもっともらしいにすぎない。こうした事例の奥に、状況がさほどはっきりしない中途半端な事例がもつ現実のむずかしさだけでなく、このような決定をいかに正当化すべきかという原理問題もひそんでいる。というのも、われわれが人間中心主義の立場を捨てる決心をする場合には、人間が何百万のウイルスよりも「価値をもつ」べきだ、ということ——そして何よりも、なぜそうなのか——はアプリアリに明白ではない。自然全体の立場からすれば、生命の価値に応じてランクづけすることはできない。人間中心主義の批判者が異を唱えるのは、自然全体は価値あるものとして尊重されなければならないと信じる一方で、自然を、固有の価値をもつ部分(人間)と固有の価値をもたない部分(その他)とに明確に区別することに対してである。

これらの考察から、人間の利益を実用的に相対化することを目指すかぎり、人間中心主義の立場への批判は正しい方向にあることが結論づけられる。このことは決定を必要とするあらゆる状況で人間が注意深く考えるように義務づけられることを意味する。ここでは人間が自然を扱うときに得られる利益によって、たぶん、またはきつとこれに起因する自然への損害が正当化されるかどうか決定される。しかしこの実用的な相対化は最終的に重要でありえない。なぜなら、これは人間の自己保存への関心と両立しないだろうからである。このことをはっきりさせれば、侵害された利益が比較的ちっぽけな場合にのみ——毛皮のコートの場合ように——われわれは自然の権利を尊重できるのであって、われわれの生命に関する利益に抵触する場合には——天然痘ウイルスの実例のように——自然の権利を尊重する余裕はわれわれにない。したがって、いつ、どこでなら、自然の権利はわれわれ自身の利益と同等の権利をもつものとして尊重されうるかは、われわれ自身の利益に基づいてのみ決定される。

## 5 結論

ここで私は考えるのをやめにして先に結論を述べよう。私は環境倫理学の強いプログラムを、生態学的挑戦——未来の人類の運命について非常に有意義な挑戦——に哲学的に応じようとする注目すべき試みとして解釈する。このプログラムは大切な思想栄養物を提供するけれども、私は本論文で提出された諸問題のためにこのプログラム



は実現不可能であると見ている。加えて私はこのプログラムが（少なくとも）二点において矛盾することを説明して終わりにしたい。

第一に、もし強いプログラムが、自己利益のためにわれわれの自己利益を相対化するようにわれわれに求めるとしたら、実用的な観点からすれば、これは確かに分かりやすい勧告である。しかし強いプログラムは思慮だけでは不十分である。それはわれわれに自然の固有価値を形而上学的事実として受けとめるように要求する。なぜならこれは人類が生存するための必要条件だからである。シュペーマン（Spaemann）とレヴ（Löw）は次のように述べている。「自然界の生命に関するかぎり、われわれの自然的・目的論的な見方を放棄してはならない、と命じる実践的命法がある。」さもないとわれわれは次の選択にさらされるだろう。

われわれは自然支配をどうにかやめにして、はじめは少し曖昧でも、われわれと自然との新しい関係づくりをするか、それともわれわれ自身が自然支配の犠牲者になるだろう。われわれは生命界を擬人論的に解釈する決心をしなければならないか、それともわれわれ自身が擬人に、すなわちわれわれの足元から大地を切り開く、世界をもたない主体になるだろう。<sup>93</sup>

しかしこの論法に問題があるのは明らかである。上述の理由で目的論が求められるなら、現実の存在論的構造は人間の利益から演繹される。言いかえると、強いプログラムは自然主義的誤謬を逆方向に導出する。つまり、それは人類の生存の「べき」から目的論的に造られた自然の「ある」を断定する。

第二に、実践的自然哲学は近代の極端な批判感覚、すなわちその哲学とともにその世界観に基づく。この哲学はこうしたいっさいのものを、とりわけ近代の合理性を、今日われわれを脅かしている生態学的破局の最も深刻な原因と見る。結局、自然の神聖および目的論の理念を壊し、人間の利益を価値と規範の唯一の源泉として崇めたのは、この合理性と科学におけるその特殊な優位であった。神聖と目的論の復権を要請することは、人間の自己利益のみならず人間の合理性に制限を加える試みとして解釈されよう。しかしこのような復権が一体可能かどうかはまず問題になるにちがいない。

---

<sup>93</sup> Homes Rolston III, Is there an Ecological Ethic?, *Ethics*, 85 (1975), 101.

すなわち、聖なるものへの信仰や目的論への心服がわれわれの環境問題を解決するものとして復権されるかどうかの問題になろう。神聖と目的論のカテゴリーがここでは戦略的に、すなわち問題解決の手段として使用されているのは明らかである。この戦略的使用は、神聖と目的論の概念を形而上学的に二次的な社会テクノロジーにかえ、人類がこれを信じる決定をする手助けとなる。この計画は自己矛盾的である。なぜなら人類は、合理性が何もできないと同時に何でもできると信じているからである。一方で、強いプログラムは、人類が合理的な自己利益のために、その自然環境をより注意深く扱い始めることができるという期待に疑問を投げかける。このプログラムは結局自然を扱うための規範や規則を示すことを目指す。その際に自然は人間の自己利益ではなく、価値に満ちた自然の固有価値に基づいて扱われる。他方で、強いプログラムは、われわれが自然の固有価値を認めそれを受け入れるように要求するが、これは自然がそれ自身において価値をもつからではなく、そうしないと人類が自然を破壊し続け自己自身の生命の必需品を壊すからである。だからわれわれがこれを認識するのは、「事実」よりもむしろ生存へのわれわれの関心をめぐる合理的計算による。簡潔に述べれば、それはわれわれが自然を実践的に扱うレベルでは信用できなくても、道徳的レベルでは、すなわち生態学的規範の正当化にかかわるレベルではりっぱに復権される合理性と同じものである。

#### 訳 注

〔訳注1〕Georg Louis Leclerc de Buffon (1707—88)。フランスの博物学者、啓蒙思想家。ブルゴーニュのモンパールの富裕な家庭に生まれる。のちにイギリスに渡り数学、物理学、植物学などを学び、帰国後はニュートン科学をフランスに紹介した。1739年以後パリの王立植物園長となる。多数の協力のもとに1749年から1804年にかけて全44巻からなる膨大な『博物誌 Histoire naturelle』を刊行した。これはほぼ全世界に翻訳されている。思想面では進化論に近い立場をとり、生物の多様性を地球史的な原因や有機体の共属性から解釈しようとした。

〔訳注2〕Arthur Onken Lovejoy (1873—1962)。アメリカの哲学者。ベルリン生まれ。1908年以降バルチモアのジョンズ・ホプキンス大学教授。1930年に『二元論への反抗 The Revolt Against Dualism』を著し、プラグマティズムは現実の認識問題に対する単なる逃げ口上にすぎないとしてこれに異を唱え、批判的实在論を展開した。こ

の他に『存在の偉大な鎖 The great Chain of Being』（1936）やイデア史に関する研究などがある。

#### ドイツ生命倫理の概要<sup>94</sup>

ヤン・P・ベックマン 著

松井 富美男 訳

---

<sup>94</sup>出典はヤン・P・ベックマン編『医の倫理課題』である。この「序論」を抜粋した。なお、本書の目次は以下のとおり。

##### 第I部 学問課題としての医の倫理

フェリックス・アンシュッツ「現代医療の精神科学的基礎」

カール・フリードリヒ・ゲートマン「救済：能力と知識—科学医療の哲学的基礎—」

ヴォルフガング・クールマン「討議倫理学と近代医療—科学革新における倫理学の応用問題—」

ヴィンフリート・カールケ「理論・学問・研究の対象としての医の倫理」

##### 第II部 自然・人間・人格

アネマリー・ゲートマン＝ジューフェルト「『責任という原理』の形而上学的前提と実践的帰結」

アネマリー・ピーパー「現代の生殖技術：操作可能性の狂気か、治療提供か？」

ディーター・ビルンバッヒャー「胚研究の倫理問題」

ギンター・ラーガー「胚—人間—人格：人格生命の開始時点への問い」

ヤン・P・ベックマン「現実の医の倫理問題に関する人格概念の意義について」

##### 第III部 遺伝子工学・人類遺伝学・移植医療

ルートヴィヒ・ジープ「遺伝子工学の倫理問題」

ルドゥガー・ホネフェルダー「人類遺伝学の倫理問題」

オズヴァルト・シュヴェマー「移植医療の倫理問題」

著者紹介／人物索引／事項索引

人間の行為はこれまでも原理的に、できることを何でもしてよいわけではない、という道徳的格率に従ってきた。この格率が医療行為に有効であることも格別に新しいわけではない。これに対して新しいことは医療のほぼ全領域、ことに人類遺伝学、胎生学、集中医療、移植医療でのとてつもない発達で、医師と患者、それどころか社会全体が次の課題に直面させられていることである。それはその倫理的特性が曖昧であるか、問題をもっているか、のいずれであっても、これを明確にできないような課題である。このように人類遺伝学ではかなり以前から人間の生物学コードの解読—病気を予防し治療できる一方で、生物種としての「ヒト」に対する特定の変更を「操作できる」という予想外の可能性を開く研究計画—が開始された。胎生学では最新の研究成果（人間の卵子や精子の低温保存、体外受精、配偶者間および非配偶者間人工授精、胚移植など）が研究者、医師、患者に問題を突きつけている。その問題は数十年前までまだ全然知られておらず、その倫理的意味も部分的に大ざっぱに示される程度だった。似たようなことは集中医療に、とりわけ老人医療分野に当てはまる。集中医療では、一方で器械的な延命可能性に対し、他方でこのような行為の意味づけ問題に対し、医療的に擁護可能で倫理的に容認される調整が求められなければならない。医療の移植技術はこの間に非常に進歩したので、ある場合には個別の臓器だけでなく、まるまる「臓器一式」（心臓、腎臓、肺）を移植することができる。ここでは倫理問題は臓器提供者に関して（矛盾解消や情報処理や同意取り消し？）のみならず、受容者側（臓器売買、異種移植などの禁止）でも生じる。

こうしたさらなる可能性と発展に際し、できることと、してよいこと、との間にきちんと仕切りをすることが至難の技であることがしだいにわかってきた。それは、少なくともたいていはそうではないが、個別ケースで行為が道徳性を欠くからなどではなく、一般に倫理的権限が医療的—技術的可能性の急激な発展についていけないからだ。しかし一方で医療的—技術的可能性と、他方で倫理的に許されるものを合理的に決定する権限とのすき間が急に広がったことは、すべての側にとって、つまり医療ならびに倫理学にとっても、医師と患者、ならびに社会全体にとっても著しい損失であろう。例えば倫理的権限が医療的—技術的可能性に遅れをとった結果生じた一つが人間の遺伝質に関する無秩序な実験であろう。配偶者間人工授精と非配偶者間人工授精の差異、あるいは遺伝スクリーニングの可能性は、ちらっと見ただけでは道徳的にほ

とんど気にならないが、よく観察すれば微妙な倫理問題をはらんでいる。ここでは人間の尊厳や自律という根本的な倫理的原理が危険にさらされている。

ところで、大ざっぱに示された医療での倫理的欠如の危険性が見かけほどさし迫っていない、と反論する向きもあるかもしれない。なぜなら医療行為が本質的にもうずっと規範に従った行為、すなわち行状がそのつどの専門的な知識水準によって規定された認識基盤のみならず、医の倫理によって規制された規範的水準をも備えた行為だからである。医師たちは何をなし、何をしてはならないかをすでに弁えていよう。なぜなら何世代も前から、それどころか何世紀も前から医療活動につき従った医の倫理は、まったく新たな展開に際しても、信頼できる行為の保証人だからである。こうした論拠が倫理と道徳を取り違え、不当なやり方で学問と実践を同等に扱う。というのも経験と直観に基づいて道徳的に正しく行為することと、なぜこのような行為が倫理的に間違いがないのか、その原理と根拠を知ることとは別問題だからである。明らかに、なりたての医師は患者に始めて接したその日から、自分の振る舞いが知識基盤のみならず規範的基礎をも備えていることを学ぶ。模倣と訓練によってふさわしい医の倫理習慣が効果的に獲得され発展させられることができることも明らかである。それでも個人道徳と学的倫理学の区別は残る。その理由は直観と認識、習慣と反省、経験と理論が異なることだけではない。とりわけ重要なのは、学問的に裏づけられた規範の反省能力だけが道徳的行為を根拠づけるとともに、新たに医療的・技術的可能性を適切な倫理的権限にもたらすことができることである。

このことから医師には、医療行為をまねて道徳的権限を習慣化しても不十分なことがわかる。医師は原則的にこのような行為でも、その倫理的次元をしかるべく理解できなければならない。そのためにたぶん医師はまねごとではこのような行為を習慣化することができない。なぜなら行為が形成されるときにはこのような行為可能性はまだ存在していなかったからだ。道徳的行為は本質的に状況的で個別ケースにかかわる。倫理的反省がはじめて道徳的に行い（と中止）を評価するのに必要な普遍化の情報を与えることができると同時に、現在のみならず未来の行為の評価規準をも提供することができる。このことは、経験豊かな医師が専門の新たな発達に際し、狭義の学問的・倫理的権限をもたずに直観によって道徳的に正しくふるまうことができることと矛盾しない。いわんや、反対に学問的な倫理的権限から正しい道徳的行為が必然的に生じるわけではない。この二つのことは、洞察と行為の間に必ずしも因果連関が成り立た

ってはこれらを取りもつことができなければならないのみならず、患者のためになる善を意欲し患者から害悪をそらさなければならない。

今述べたことからすれば、医療行為が一般倫理学と異なる個別倫理学を必要としていると考えざるをえないだろう。しかしこのような思い込みはたぶん道徳と倫理学を再び混同した結果にすぎない。当然、医師たちはすべての職業人と同じように自己の倫理、自己の職業道徳をもつ。しかし医師たちが倫理学にたずさわるといふや、すなわち医師たちが自らの行為の道徳面での可能性、原理、根拠づけを反省するやいなや、医師たちは倫理学者がその学問分野で行っていることをする、すなわち討議に参加する。討議のなかでは、道徳性を要求する行為の中心原理とその結論の妥当性が調べられることで、その行為は間主観的にあとづけられ吟味されることができる。だから医の倫理は特殊倫理学ではないし、そうでありえない。医の倫理はむしろ一般の哲学的倫理学に含まれる。医の倫理が一般の哲学的倫理学から区別されるのはその優先的な応用領域によってであり、その学問的な先行様式によってではない。この詳細については本巻の寄稿論文で範例的に説明される。

## 第 I 部 学問課題としての医の倫理

医療の実践と学問をいきなり哲学的・倫理的理論にぶっつけて「医の倫理」主題に取り組んでも、大したことはなかるう。結果としてどちらの側も理解できないだろう。橋のアーチを支えるそのつどの基礎を予め確認できれば、医療と、哲学ないし倫理学との架橋は実りがあるう。医療に関しては、学問としてのそれがいかなる意味でいわれているのかが明らかにされなければならない。哲学的倫理学に関しては、その理論的洞察を実践に即していかに定式化することができるかが説明されなければならない。こうした二重の問いを最初の四つの寄稿論文が扱う。フェリックス・アンシュッツの寄稿論文の主張はすでに、現代医療は精神科学に基づく特殊学問である、という表題のうちに暗示されている。この主張は以下の疑念を抱かせる。すなわち、疑うまでもなく医療の基礎は自然科学的なものではないのか？実際に、著者が導入的に解説しているように、現代医療は自然科学的な考え方から構想されている。医師は人体で生じる生理過程にかかわりあう。この経過は自然法則的に確定され記述されることができる。病気として現れる人体の因果連関を確定することは医療救済の前提である。医療

科学は計画的に企てられた実験から新しい認識を引きだす。その成果は統計的・一定量の把握され、その法則性は数学的表記法で記録される。症候群は実在のように扱われ、その兆候は実験によって吟味される。アンシュッツによれば、この「医療技術的」モデルは、今世紀前期に精神病の状況をも考慮することで心身医療へと発展し、自然科学的な医療の「機械モデル」を「病人の全体モデル」に改装することができた。因果主義的な説明モデルはそのままである。このモデルは、病気が自然法則的に説明可能な原因をもち、そしてこの原因を確定し処置することでのみ治療が可能である、という想定に基づく。

暗示力とともに、因果主義的な説明モデルがうまくいったのは、数学的・自然科学的な精密さをそれほど当てにせず、日々の実践でのもっともらしさを当てにしたからである。正確にいうと、因果主義的モデルが限界をもつことで自然科学的な医療は注意される必要があるが、さしあたり医師はこうした自然科学的な手続きに頼るから、まさにそのために患者の扱いに際し特別な責任を課せられる。というのも医師は兆候を同定しなければならないだけでなく、それを解釈することもできなければならないからだ。しかし解釈する過程は、説明する過程とは異なり、自然科学的・一定量の把握できない諸要素、すなわち経験、価値イメージ、期待などによって影響を受ける。アンシュッツは、両者が、すなわち自然科学的な説明と精神科学的な理解が互いに協力しあわなければならないと主張する。彼はこのことを二つの事例によって説明する。これらの事例は病気が単なる身体的な機能障害の状態以上のものであることを示している。というのも病気はたいてい心的状態の障害にもかかわるからだ。これに応じて「病気」と「健康」、あるいは「治療」の概念は新しく見直されなければならない。その際に問題になるのは人間の状態である。この状態は自然科学的に説明されるだけでなく、精神科学的に解釈されるのでもなければならない。自然科学的な医療が医療行為の基礎であることにかわりない。医師は医療知識によって記された兆候を症候群に分類することができる。診断のためには、医師は自然科学に広く目を向けるだろう。しかし治療のためには、医師は自らの行いの精神科学的な状況を反省せざるをえないだろう。というのも医師が向かいあっているのは患者のなかの「欠陥機械」ではなく、その心身の統一体だからである。ここでは特定の機能障害を因果主義的に説明するだけでなく、特定の立場や状態を解釈学的に理解することも重要である。

医療は自然科学的な認識そのものにまで立ち返るけれども、医療を単純に自然科学に分類することはできない。これはカール・フリードリヒ・ゲーツマンの主張でもある。著者は「救済：能力と知識－科学医療の哲学的基礎－」という寄稿論文で、医療の中心課題は患者の救済であって、いかなる科学も－と同時に自然科学も－構成するようなものではないことを説明する。医療はむしろ「技術」（ラテン語の'ars'、ギリシア語の'techné'）である。もし医療が自然科学として理解されるなら、医療は最初に病気概念にかかわることがまったくできないだろう。自然科学では規則的ふるまいの逸脱（「異常」）はわかるが「病気」はわからない。ゲーツマンによれば、救済という医療の本質的課題は「実験的な実践ではなく、発明的な実践」である。このかぎりでは、科学的性格を問うことは、狭められた形で医療の自然科学的性格を問うことではない。また医療は何かで作られる技術学科ではなく、行為が中心となる実践学科である。したがって医療の科学的性格は、常に個別ケースや状況と結びつく病気の治療を、個別状況から独立した規則に従う過程として理解することができるかどうかで決まる。医療の能力（Können）は具体的な個別ケースで成果が出るか、あるいは救済することで露わになる。医療の知識（Wissen）はこの過程が合則的なものとして理解されることにある。自然科学者は個々ばらばらのもの（単一的なもの）にかかわり、それを定量的に規定して実験的に調べ予測連関にもたらしることができる。これに対して医師は人間、したがって個人にかかわる。単一的なものは任意的で反復可能であるが、個人は一回性である。だから個人の扱いは単一的なものとのかかわりとまったく異なる方法を必要とする。

医療行為の特殊性は、著者ととも健康と病気が記述概念でないことを思い起こせばはっきりする。すなわち「健康」は事実ではなく、事実となるべきものを表すのに対して、「病気」はあるものではなく、あるべきでないものを表す。だから両概念は規範性をもつ。それらは人間の生活イメージに従って規定される。その際に病気概念ないし健康概念の規範性は、個々人の主観的な精神状態の概念にではなく、理性概念としての病気や健康の状態に基づく。両概念が理性的であるのは、それらが普遍化可能性の規準をみたくする場合である。著者は主観主義的な健康概念ないし病気概念に対する批判に、さらに別の批判を加える。すなわち、それはデカルト批判にならない人間を意識と延長（精神と身体）に分ける二元論的人間学に対する批判である。著者は二元論的人間学のかわりに実用的人間学を擁護する。この人間学は「身体」と「精神」の



カテゴリーではなく、「反復可能性」と「一回性」のカテゴリーを使用する。病気は機能障害ないし組織障害と見なされるが、これらの障害は状況に関係なく当てはまる規則に従って取り除かれなければならない。「障害が克服されれば残るのは健康な個人であって、例えば身体と精神が区別されるような目的はもはや存在しないだろう。」

しかし医の倫理への要求はいかにして、どこで生じるのか？哲学はこの要求をみたすことができるのか？二通りの答えが考えられる。まずそこに含まれる道徳的意味を学的倫理学によって説明できる具体的な医療事態が存在するかどうかを観察することができる。が、また倫理学は、医療の可能性がもたらす道徳的意味をおのずから原理的に解明できることを証明するために、試しに実験してみることもできる。二通りのものは区別されるけれども矛盾しあうわけではない、それどころか互いに結びつくことができる。これを示すことがヴォルフガング・クールマンの「討議倫理学と近代医療」という寄稿論文の課題である。著者は叙述の第1部で倫理的分析が具体的ケースで生かされている事実とその方法を示し、第2部で一般的な説明概念がどうであるかを示している。最初に、いかにして事態や事情は倫理的な規範と原理に関連づけられることができるか、という基本的な問いがたてられる。事実であるものと、事実であるべきものの倫理的訓戒とを、実際に確定する際に、二回とも問題になるのは理論的に深められた連関である。さらにいえば、確かに形式的には相互に区別されても、実際には相互に組み合わさった連関が問題になる。すなわち、事実であるものを確定するときには、もうすでに規範が関与している。

著者は体外受精の例を挙げて、この新技術に結びついた問題の倫理的評価がはっきりしない、あるいは不確かな理由として三通りの可能性があることを説明する。まずその理由は、従来の倫理学が役に立たない、つまり新しい問題に応用できないことにある。次に不確かな理由は、従来の倫理学には欠陥があることである。最後に三つ目は、従来の倫理学が徹底した問題の解決に十分でも、応用がむずかしいことが考えられる。—第一の可能性について、倫理学が善悪の絶対的区別—いかに詳細に規定されても—に、あるいは行われるべき善と避けられるべき悪の区別にこだわるかぎり、倫理学は不十分なわけでも変更されるわけでもない。なぜ倫理学が不十分でないかといえば、善悪の区別を承認することはあらゆる倫理学の不変的前提であって、存在から当為を導出する「自然主義的誤謬」を犯さなければ、倫理学を新しい事態に基づいて変更することができないからである。—上述の可能性の二つ目も役に立たないだろう。

なぜなら倫理学はあらゆる個別ケースに対応した、独立した規則体系を示すのではなく、原理にかかわる反省連関を示すからである。だから移植問題を「欠陥」のせいにすることはできない。ここではむしろ応用問題が重要である。

クールマンによれば、医療の新しい可能性はその倫理的扱いに関して新しい倫理学も従来の倫理学の補完も求めない。そのかわりに新式の問題の場合には倫理学を応用するにあたって何がもとになるべきかという問題を厳密にまとめあげることができるし、その必要がある。すなわち、著者にとっては、まったく記述的に規定された事態に関して、その倫理的関係をうまく把握していることを確認できる手続きが問題になる。そのために四つの段階 (Instanz) が必要である。すなわち、1. 道徳原理そのもの (「哲学1」)、2. そのつど与えられた事態 (「哲学2」)、3. 経験、そして最後に4. 判断力である。「哲学1」は行為者に最善の可能性を実現するように義務づける。「哲学2」は具体的ケースでかかわる大切な規準、尺度、内容に言及して調べる。経験はこれまでに言及された応用例に基づいて解決戦略を練るのに役立つはずだし、最後に判断力は普遍的なもの (規範、規則、法則) から具体的な個別ケースへの橋渡し役になるはずだ。

クールマンによって提案された討議倫理学は、倫理問題と、そしてとりわけ批判的立場が関係者全員の討議をへて扱われ一つの合意に達することが求められることから、こう呼ばれる。その場合にこれを意識するや否や、いかなるひとも十分に合理的で等しく義務と認める、あるいは認められる一定の根本的な道徳的義務が存在することが前提にされる。すでに言及された善悪の根本的区別ならびに、善を行い悪を中止しろ、という要求はここに含まれる。このような原理は任意でない固定的なものに含まれる。なぜなら、これらは任意にされると必ず自己矛盾となる倫理学の存立基盤だからである。クールマンはこれを「哲学1」と呼ぶ。その対象は規範的倫理学の根本原理、すなわち可謬主義—留保とは別枠の真理を要求する命題である。倫理的討議に関与する人はすべてこれを承認しなければならない。その際に重要なのは二点である。一つは、ここで倫理的な究極的根拠づけ、すなわちそれ以上の根拠づけが可能でも必要でもないものが主張されていることである。もう一つは、この究極的根拠づけが反省的な性格をもつこと、つまり究極的根拠づけが還帰 (Rückbezug) の形をとって現れることである。

もちろん、これによって略述されるのは討議倫理学の形式的な背景だけである。クルマンによれば、経験の決定機関は欠かせない実質的な調整を心がける。この決定機関は人間に多くの観点を提供し、似たものを形作ることを提案して、さまざまな指示を取りなす。もっとも、経験の決定機関は倫理的討議に必要な行為規範の妥当必然性を取りなすことができない。討議倫理学はこうした妥当必然性を理性的に合意された格率から導出する。すなわち、理性を使用するすべての人々が一致する、あるいは一致するであろうものは妥当性をもつ。しかしこの討議が終了しない場合には、いかにして倫理的結論に達するべきなのか。ここでは現実的に限られた討議と潜在的に果てしない討議が区別されなければならない。倫理的討議が結論に達するべきならば、この討議は現実的に限られた討議と見なされなければならない。討議が潜在的に終わりをもたないことにこだわるなら、それだけで合意が保証される。この場合には、討議倫理学の「結果」は理想的な極限への接近である。結果が可謬的でない、疑わしくない、もはや討議の必要がない、といった意味での最終合意はありえない。しかし目下の討議関係者や合意結果にかかわった者が抱きうる異議を素直に聞く場合には、一致して承認される合意が存在する。

このような討議を導くには倫理的権限が必要である。ところが実際は倫理学科目はほとんどカリキュラムにあげられていない。「医師開業免許規則」の新改正がやっと教育内容のなかではじめて「医療行為の倫理面」に言及している。こうすることで「理論・学問・研究の対象としての医の倫理」という主題が具体的な形をとる。ヴィンフリート・カールケはこれに関連した寄稿論文で医学教育の現状を批判的に素描するに先だち、倫理的分析が行われる様子を問題にしている。彼はゲノム解析の例を挙げて、倫理的観点からこの種の研究計画に対してなされる特別処置を略述する。カールケによれば、この特別処置では不十分な場合に、個別ケースを評価するにあたってはじめて倫理的分析が企てられるだろう。学問的に保証された過程はむしろ医療的なゲノム解析とその哲学的・倫理的評価との連携を必要とする。と同時に、遺伝子研究にかかわる科学者には最初から一具体的成果が現れたときにはじめて、というのではなく一自らの行為を倫理的に反省する義務が生じる。ゲノム解析の場合には、その危険や結果が現時点では特に予測しがたい研究分野が問題になるので、そのかぎりでは、このことは特に重要である。著者は感受性、動機づけ、方向づけ、論証、決定、行為の六つの学習目標を優先的に考える。これらの学習目標からわかるように、著者は倫理教

育をいつかは果たされるべき医学教育研究の一部としてではなく、学問、研究、実践に伴う補習教育課題として理解する。

## 第Ⅱ部 自然・人間・人格

倫理学は技術、科学、社会の側から生じた緊急課題に対して明確な信頼できる答えを与えることができるか？もしそうであれば従来の倫理学で十分であるか、それともまったく新しい倫理学が必要であるか？ハンス・ヨナス（『責任という原理』、フランクフルト、1979年）によれば、倫理学は重みのある答えを与えることができるし、倫理学には新しい形而上学的根拠づけがありさえすればよい。彼にとって伝統的倫理学はあまりにも人間とその行為に、そしてひんぱんに妥当性要求の形式的吟味にのみ目を向けすぎである。ヨナスによれば、倫理学はもはやこれに基づいて今日の要求に応えることはできない。現代人が科学を信奉し無理やり操作可能性の理念の虜になることで責任を確保できないのであれば、なおさらである。しかしヨナスにはこのような「責任の倫理」が問題になる。アネマリー・ゲートマン＝ジーフェルトは、「『責任という原理』の形而上学的前提と実践的帰結」という寄稿論文で、手始めに伝統的倫理学、とりわけカント倫理学は人間中心主義であるというヨナスの根本前提を検討し、それとのつながりで「集団責任の倫理」が無矛盾的かどうかという問題に批判的に取り組んでいる。著者が述べているように、「定言命法」を個人に結びつけるヨナスの解釈はこのカント学説の核心、すなわち普遍化可能性の実現と包括的な妥当性要求の保証を見落としている。著者によれば、ヨナスは自由原理に基づく形式的倫理学のかわりに自然理念に基づく実質的倫理学をおくことで、「行為の自律のかわりに…感謝（Sich-Verdanken）の他律」が現れる。すなわち、倫理学が個人の外側にある超文化的、超歴史的な決定機関に基づくことが前提にされる。ヨナスによれば、行為的な理性的存在者としての人間ではなく存在必然性としての自然が倫理学の究極的根拠づけの基礎になる。彼は自然を神的行為の結果として把握することで、つまり倫理学の根拠づけが存在神学的になることで、存在から当為を導出している（いわゆる「自然主義的誤謬」）という非難から免れる。しかしこのように倫理学を根拠づけることで、人間の自由は、神的創造の自由のために義務をもたない自然のうちに置きかえられ、人間は行為能力に欠ける者として宣告される。このような前提がいかなる帰結を

もたらずかを、著者は人間らしく死ぬ権利に含まれる倫理的意味の例を挙げて明らかにする。

著者によれば、この例はヨナスの形而上学に根拠づけられた倫理学の前提が不適切でないにしても実行不可能なことを裏づけている。こうして「死の最高定義」というヨナスの考えは結果的に臓器移植を不可能にする。しかも故人が生前に臓器摘出に同意していても、である。ヨナスは倫理学の根拠づけを自律的個人の概念から自然形而上学に移し返ることに忠実で、人体の死後利用に関して自由に決定をくだす可能性を人間に認めない。ヨナスはいかにもヨナスらしく人間とのつながりではなく、いわば自然から与えられた「死の尊厳」とのつながりで尊厳死の権利に同意しない。これに対して次のことが考慮されなければならない。自然存在に基づかされた倫理学がほとんど合意の見こみがない一週知のように人間の自然観はあまりにもばらばらである一ことを措くとしても、このように存在的に根拠づけられた倫理学はそれ自身がなすべきことを、すなわち人間の道徳的判断能力を作り上げそれに磨きをかけることをなせないだろう。こうした可能性は、個人が自らの行為を倫理的規範のもとにおくだけでなく、規範を越えてこの行為の普遍化可能性を批判的に吟味することができるかどうかにかかっている。学問分野としての倫理学にとって重要なことは、倫理学は人間に基づかされなければならない、倫理学は単に形式的なものであつて内容的なものではないということである。倫理学が人間に基づかされなければならないということは、人格の自由と自律、そして人格の討議能力と理性性 (Vernunftthaftigkeit) に基づかせるということだ。このように理解すると、倫理学は内容的な特典をもたず、むしろ形式的で道徳的行為の条件を批判的に吟味するのに役立つ。しかしとりわけ、著者によれば、倫理学は究極的な形而上学的根拠づけも、基本的にもはや疑うことができない真理も、自分の意のままにすることはできない。倫理学の根拠づけ状態は人間の自由や理性しだいなので偶然のままであり、倫理学の真理能力は制約されたままである。倫理学は原則的な可謬性留保を乗り越えようとすれば必ず自己放棄に至る。

特定の命題や理論や行為可能性に賛成または反対して提出される論拠が合理的かどうかを吟味することは、科学者の任務である。その際に賛成論拠または反対論拠を評価するには、常に論拠の無矛盾性とその前提根拠を徹底的に究明することが求められる。これがいかに重要であるか、しかしまた、いかにむずかしいか、を次の議論が示している。それは現代の生殖技術によって開かれた配偶子卵管内移植、体外受精など

の人工受精の可能性についてその倫理的特性を問うものだ。生殖医療の倫理問題を追求しているのが「現代の生殖技術：操作可能性の狂気か、治療提供か？」というアネマリー・ピーパーの寄稿論文である。著者によれば、生殖技術の一般的禁止ないし解禁の問題は確実には答えられない。なぜならこの分野では倫理的に許される応用も、倫理的に疑わしい応用も、ともに可能だからである。根本的に注意されなければならないのは、生殖医療の可能性が、とりわけ望ましい母性を人工的に導入する場合には、一般の利益計算のもとに置かれてはならない高次の個人の権利に抵触することである。著者は、個人の自由権や幸福権を認めるものの（これが他者の同一権利を制限しないかぎり）、子どものない夫婦が現代生殖医療の可能性を当然の権利として要求することに反対した一般の抗議（例えばこうした子願望は感情的ないし利己主義的である、あるいは不任を神の御心として受け入れなければならない、というような）が倫理的に無根拠であり、しかもこうした抗議が政治的社会的特権から基本的権利に干渉するわけではないことを明らかにする。

しかしながらその一方で、人工生殖技術で生まれた子どもの権利が問題にされなければならない。ここにあるのは自己同一性の権利、あるいはより正確には、自分の将来を知る権利と呼ばれるものである。この権利は人工受精、とりわけ非配偶者間人工授精の場合に問題になる。正確に言えば、この同一性の権利の生物面が問題になる。というのも、とても重要な同一性権利の精神面を保証するには、「自然に」生まれた子どもの権利との同一状況が必要だからである。著者は、まず人工的に生まれた子どもが抱きうる同一性の葛藤に、子どもがまぎれもなく望まれた子どもであるという価値が対立すること、次に一般的に、生まれない子どもよりも生まれた子どもが重要なことを主張する。

しかし生殖医療分野の科学者の研究上の倫理的特性はどうであろうか？子どものない人の手助けができるというのは、放縦な科学的好奇心のための、あるいは人間の遺伝質を操作したり人間の生殖を始めから統制—人々は絶えずこれを目指とする—したりするための単なる言い逃れではないか？ここでは危険が待ちうけていること、すなわち倫理学者にはここでの根本的な倫理的原理が疑わしいことはまったく否定できない。むずかしいのは、このような危険を防止するために現代の生殖技術の可能性を最初から閉ざすことが倫理的に正当かどうかという問題である。科学的知識を悪用できる論拠を示すことでこのような知識の導入が一般的に禁止されてよいか？著者はこれ

を否定するが、それは次の点を考慮してのうえだ。まず悪用可能性から現実の悪用が必然的に生じるわけではないこと、次に適切な法規制と医の倫理統制によって悪用に歯止めがかかることが考えられる。最後に、そしてとりわけ、生殖技術の厳禁は科学者が自由から行為し自らの行為を責任をもって導く理性的存在者であることを無視したものである。理性的存在者は自らの行為が「科学界 Scientific Community」の学問的ならびに道徳的な正当化要求に適っていることがわかる。このことは、行為者の倫理的合意によって科学研究を規制することが悪用可能性のために生殖技術を厳しく禁止するかわりになることを意味する。もちろん、そのために必要とされる討議は研究者社会の危機に制限されずに、社会全体によって受けとめられ制御されなければならないものである。このかぎりでは、個々の科学者とともにも生殖医も、科学社会に対してのみならず社会全体に対しても責任を負う。すなわち、生殖医は専門家たちに対してのみならず社会（例えば倫理委員会に代表される）に対しても自らの研究計画を正当化しなければならない。その際に重要なのは、人間のためになると期待できる進歩がそこから生まれ、しかもこのようにしてしか進歩が達成されないような研究だけは倫理的に疑わしくない、という原理である。生殖医療の場合にはこの原理を超えて、著者は女性たちが対等に倫理的評価過程に加わえられなければならないことを弁護する。このことは女性たちがまさに生殖医療問題に「当事者権限」（アネマリー・ゲートマン＝ジーフェルト）をもち込むことができるので、いっそう重要である。これにより、ふさわしい討議の合理性に対する決定的な貢献を、情緒的意義をはるかに超えて、「超道具的な合理性 transinstrumentelle Rationalität」（アネマリー・ピーパー）の方向に見いだすことができる。

アネマリー・ピーパーの寄稿論文では、現代の生殖技術の倫理的次元を国家管理によってではなく道徳的責任感のある成人市民の合理的討議によって規制することが弁護されている。それにもかかわらず、生殖技術の法的範囲の定義と注意が問題になる場合には、常に立法的に司法的に対処しなければならないだろう。この分野では、自由を制限する犠牲をはらうことでのみ、悪用からの完全な保証や絶対の安全を確保できるだろう。しかし成人に達した個人の自由や自己決定は高次の倫理的原理である。この原理を実現することは社会全体の倫理的討議の課題である。胚研究の倫理問題は生殖技術の倫理問題に含まれるが、こうした胚研究に対して、ドイツは1990年以降胚保護法の形をとった厳格な法規制の採用を決めた。だから胚にかかわる、そして胚を

使ったどんな研究も禁止されている。胚保護が必要な理由は、例えば体外受精の場合には、子どものない望まざる状態を解消するのに必要な数以上の受精卵子が常に発生することにある。胚保護法によれば、ひょっとして欠陥原因の認識に卵子研究が役立つかもしれないのだけでも、妊娠用でない卵子は研究に供されてはならない（いわゆる「消費胚研究」の禁止）。しかしこの研究の倫理的な問題点は、研究が胚自身の利益にならず胚を他の目的に従わせることにある。そのためにドイツ立法機関は厳格な法規制の採用を決めた。

ディーター・ビルンバッヒャーは、「胚研究の倫理問題」という寄稿論文で、胚研究の認可に賛成または反対する論拠が合理的かどうかを研究することに倫理学者の任務があることを明らかにしている。彼の説明は目下の論争を分析すること、その前提を浮き彫りにすること、そして彼自身の解決案を報告することに分かれる。最初については、著者によれば、行為の仕方に関する倫理的な分析と行為者の動機に関する倫理的な分析が区別されなければならない。行為の仕方の道徳性と行為の動機は必ずしも互いに結びつかないから、これは必要である。このように中立的な、それどころか不道徳的な動機から道徳的に正しく行為することができるし、逆に積極的な道徳的動機から道徳的に疑わしい行為を企てることができる。このことは、胚研究に関しては、その倫理的評価が動機のおそらく不十分な特性（科学的好奇心、商業利益など）から決定されることができないことを意味している。反対に行為の仕方と行為の動機の厳密な区別が注意されなければならない、とりわけ論拠の特性を倫理的に分析することが問題になろう。最後については、著者はブライアン・ベリーによる欲求—中心的な道徳的論拠と理想—中心的な道徳的論拠の区別を取り上げる。前者は記述的なもので現存の欲求と好みから生じる。これに反して理想—中心的な論拠は事実的なものではなく妥当的なものに向けられる。著者によれば、二種類の論拠の違い、またはこれらの論拠とのかかわりの違いは、欲求—中心的な論拠が理想—中心的な論拠に対してある種のプライオリティをもつことにある。なぜなら前者は後者よりも一般的な支持を得やすいからだ。すなわち、妥当性を要求する規範に関してよりも、むしろ存在欲求に関してのほうが合意を形成することができるからである。今や、著者は胚保護問題についてこの「プライオリティ命題」を想定することで何が生じるかを問う。受精後14日までの胚（そしてこれだけが問題であって、14日以後の胚は原則的に研究に使用することができない）では、発生的にみて意識と主体性のための前提がまだ与



えられていない。こうした受精後14日までの胚の場合には、欲求と同時に欲求—中心的な論拠は問題になりうるか？ビルンバツヒャーはこれを否定する。しかし、もし最長2週間の胚のうちに「潜在的な欲求主体」があるとしたらどうなるか？女性の子宮に移植されずに、のちに人間になるという自然の潜在状態で放置される「余剰」胚の場合には、いずれにせよ潜在的可能性の抽象的意味において次のことが問題になる。つまり、胚は移植されないわけだから、その潜在的可能性が実現されるかなり前に胚が死んでしまうことである。

この奥には、潜在的可能性を身分のように扱うことができるか、といった非常に重要な問題が潜む。正確にいうと、潜在的可能性とは手元にあるという意味での身分ではなく、将来妨げられずに発展したときに特定の身分を得る可能性をいう。14日未満の胚はのちの段階で自由にできる身分をまだ「所有」していない。もし保護権を身分の現有に固定するなら、それなりの身分に欠ける14日未満の胚にこのような保護権を認めることはできないだろう。移植に使用されない胚は確実にこうしたのちの段階を実現しないだろうから、なおさらである。著者によれば、人工的に改変する目的で人間の胚条の実験を行う状況はまったく異なっているように見える。つまり、遺伝子プールの操作は、後続世代がこの操作された遺伝子プールを受け継ぐという事実にかんがみて、すでに倫理的にはなはだ問題であるように思われる。著者によれば、「人間の胚条治療は原則的に拒否されなければならない」。

欲求—中心的な論証は、限定的に胚研究を認めるかどうかという問題では、ある点で自由な立場を可能にする。しかしながら、このような自由が境界を曖昧にし、ひいては保護されるべきダムをいつかは崩壊させないかどうか（いわゆる「ダム崩壊の論拠」）が問われなければならない。著者はこの問題を非常に重要だと考えるが、しかしながら胚研究の場合には、狭い範囲内でかつ厳密な条件のもとで（病気を治療する唯一の方法、提供者の同意、14日経過後の研究打ち切り）研究が行われるので重要な論拠とは見なさない。著者によれば、特に胚研究に対する感情的な抵抗は真剣に受けとめられなければならない。こうした抵抗は非合理的だとして簡単に片づけられてはならない。このうちに情緒的な核心とともになはだ合理的な核心が秘められている。すなわち、それは胚研究への倫理的懸念がその積極的可能性（病気の治療ないし防止など）によって相殺されることができないという予感である。こうした懸念は知

るかぎり他の国々よりもドイツで根強い。著者によれば、その原因は「生命保護を大切に考える歴史制約的な感受性」と「あまりはっきりしない自由の伝統」でありうる。

著者は、賛否の両論拠を徹底的に検討したあとで、最終的に「胚研究はさしあたり道徳的に許されないものと見なされなければならない」と結論づける。もちろん、ここから、ドイツが胚保護法で行っているように、必ずしも胚研究が罰せられることにはならない。ある行為可能性を容認しないからといって刑罰が必要なわけではない。不道徳な行為が処罰されるのは、それがあまりにもひどい社会的侵害をもたらす場合にかぎられる。この奥に必要とあらば刑法的手段によって道徳が行使されてよいかどうかといった問題が秘められている。著者によれば、「少数者の不道徳が重大な、なおざりにできない仕方で他者の幸福に影響をおよぼす」場合にのみ、これは倫理的な点で有効である。ドイツで胚研究が倫理的に拒否されるのは、胚の欲求に配慮しないからではなくて、歴史経験に制約された特別な感受性のためである。こうした確信に基づいて、著者は胚研究を処罰することを認めない。なぜなら、とりわけ、法的倫理的根拠から自由を犠牲にして道徳を守るとは処罰行為が客観的に他者侵害を含まない場合には常にあやしいからだ。この論証は、法的に許されるものがなんでも道徳的に正当なわけではないという周知の命題が、道徳的に不当なものがなんでも法的に処罰されていいわけではないという命題によって補完される点で重視されよう。

胚研究の倫理的特性を問うことは受精後最長2週間の胚に関係してくる。この時点を超過した研究は、いずれにせよ医療的にも倫理的にも受け入れがたいものと見なされる。だがこの14日という期限をいかにして根拠づけることができるのか？胚が初日から人間の生命を表しているかどうかと問うことができるのか？発生学者でかつ哲学者のギュンター・ラーガーの「胚・人間・人格：人格生命の開始時点への問い」という寄稿論文はこの問題にそって始められる。人格としての人間が所有する権利—その尊厳、その自由、その自律—は誕生の瞬間からはじめて有効であるのか、それとも誕生前の発達段階ですでに有効であるのか？著者は「受精卵は本質的に人間か？それは本当に人格か？」と問う。著者は発生学者として発生学的状態から出発して、叙述の第2部で人間の生命は卵子と精子の接合時に始まるのではなくて、接合後のある時点で始まる、という命題に批判的に取り組む。彼は終わりの箇所ですでに人間および人格と見なされなければならないかどうか、という問いに専念する。

著者によれば、受精卵からの胚の発達は連続過程として現れる。この流れのなかでは、胚の場合には、この時点以前に人間はまだ問題にならずこの時点から胚が人間になった、ということが出来るような瞬間を際立たせることができない。胚の発達のある時点を人間になる時点として際立たせようとしても、著者によれば、自然科学的状态を突きつけられれば—すなわち胚の発達の連続性—不可能である。しかし受精卵は未来の個人を定めているゲノムを含むという事情から、著者は受精卵の場合には始めから人間の生命が問題になっていると推論する。

著者は第2章で「始めから人間」という原理に対する異論または反対命題に取り組む。まず、人間はその発達過程で人間存在へと進んでいく前に、さしあたり動物存在の低次形態を通過しなければならないから胚は始めから人間ではありえない、という主張がある（いわゆる「生物発生原則」）。著者によれば、この「法則」の妥当性はきちんと科学的に証明されていない。つまり、人間の個体発生がその系統発生を「繰り返す」ということは証明されていない。実際には系統発生は個体発生 of 因果性における一結果と見なされなければならない。すなわち、胚はその潜在的可能性のうえから、すなわちその遺伝構成に基づいて受精卵からの発達の全時点でもうずっと人間である。この発達過程には原理的に新たな発達特性をもった不連続の瞬間は存在しない。卵子と精子の結合と、受精卵が双子ないし多胎を形成する能力を失う瞬間との間の時期にのみ、ある困難が生じる。一卵性双生児はこの時期に形成されるけれども、個性の意味での人間生命をこの時期の胚に見いだすことができるか？著者はここにいかなる困難も見いださない。受精卵も多細胞期に統一的全体を表している。個体の概念は不可分性ではなく未分割を意味する。だから多胎の発生は個体の概念と一致することができる。

しかし人格—存在はどうなっているのか？人格の概念は自己意識と理性を使用する道徳主体の思想と非常に緊密に結びついている。この道徳主体は脳ないし神経系の一定の発達を前提にする。このために生理学的前提は16日以前には証明不可能である。となれば、人間生命の始まり、あるいは胚が人間の生命段階に入り込む時点は、自己意識や理性使用に必要な神経系の発達が始まった時点に設定されなければならないだろう。著者はこのつながりからH. M. ザスの提案に言及する。それは人間の生命が脳の不可逆的消失でもって終わる脳死との類似で、最初の脳波が証明される瞬間に始まる「脳生 Hirnleben」の概念が導入されなければならないというものだ。著者によ

れば、この立場は一連の発生学の誤った想定とともに、とりわけ、まさにシナプスの発達は突然に始まるのではなく連続的に生じるという事情を無視している。だから特定の発達時点に固定するのは恣意的のように思われる。人間の生命と人間の人格性は誕生によってはじめて構成されるかどうか、という問題が残っている。これに対して著者は、現代の周産期医療の進歩によって、遅くとも誕生の瞬間にはもはやはっきりした境界づけができないことを挙げる。だから胚は始めから人間の生命である。しかしどのような意味において胚は人格でもあるのか？

これが自己意識と自由の意味ではないことは明らかである。著者の論証は比較的安定した人格論のかわりに動的な人格論を据えるものだ。人格—存在はすでに自由と自己意識への能動的な潜在的可能性を意味している。胚はこのような能動的な潜在的可能性を所有する。というのも胚の発達が遺伝どおりに邪魔されず続く場合には、自己意識と自由を実現するだろうからである。人格—存在は自己意識の現実的連続性とは無関係である。さもないと、眠っている人や麻酔にかけられた人はきっとこの時間に自己の人格—存在を失わざるをえないだろう。これはまったくありえない。だがたぶん眠っている人や麻酔にかけられた人の人格—存在の潜在的可能性を話題にしてもよかろう。著者は胚の人格—存在の潜在的可能性からこうした潜在的可能性を区別しない。

ラーガー論証の主旨、すなわち胚の発達は一貫して連続的なもので人間生命の、特にはっきりした開始時点はわからないという考えは、全般的に人間の生命に当てはまる。つまり、人間の生命も誕生後から死に至るまでの連続過程を表しており、誕生は何ら境目を意味しない。それとともに人格はすでに到達ずみの不変的な完全性ではなく、手元にある潜在的可能性の絶えざる発達を意味する。だから人権第1条の冒頭文の「生まれた」という言葉は抹消されなければならないだろう。というのもこの文はまだ生まれていない人間にも当てはまるからだ。しかもその人格—存在はまだ純粋な潜在的可能性であるが、邪魔が入らなければ、自然と発達が向こう側におよぶ。著者によれば、そのために胚は人間の生命のみならず人格の生命とも見なされなければならない。

人格の概念が特に医の倫理課題を扱うのに非常に重要であるという考えを継承したのが、ヤン・P・ベックマンの同名の寄稿論文である。著者は始めに人間の精神的—身体的統一の特殊性をその不変的な個性に結びつけようとするのであれば、なぜ人格

の概念を捨てることができないのかを説明する。人格の概念はどのように使用されることができかが詳細に調べられる。その際に著者はまず二つの最も重要な伝統的人格論を紹介し、そのうえで人格の遂行能力を吟味するといったやり方をとる。そして著者はこれらの人格論が不十分なことにかんがみて、今日の医療、とりわけ胎生学、集中医療、移植医療の分野から生じる倫理的要求に応えることができる人格—理解を最近の議論にならって略述しようとする。著者によれば、伝統的に愛好され部分的に今日でも使用されている二つの最も重要な人格—概念は、これをきちんと行っていない。というのも、ポエティウスに遡る実体主義的な人格—概念では、人格—存在が不変的な自立と考えられるからであり、またジョン・ロックに遡る経験主義的な人格—概念では、人格—存在が一方的に意識の働きとされるからである。その際に二つの人格—理解は、著者が示すように、実際に次の利点をもつ。すなわち、実体主義的な人格—理解では、人間が人格—存在をもつのみならず人格であることもはっきりわからせることができる点であり、また経験主義的な人格—理解では、人間にとって根本的な自己—同一性の経験が適切に述べられることができる点である。しかし実体主義的な人格—概念は人間の人格的な存在にとって基本的ないろいろな関係に対応することができないだろう。これに対して、経験主義的な人格—概念は確かに人格の過程性格を説明することができても、人格を現実の自己意識と同定することでその概念の使用範囲を狭めてしまい、場合によっては人間の確かな存在様式（幼少期の発達段階、精神薄弱、アルツハイマー病など）が人格—存在から抜け落ちる危険性がある。

したがって著者は新しい人格—理解のための前提を繰り広げようとする。それはこのように人間の存在様式を人格—存在から区別しないものだ。彼はD. パーフィットにならい連続的な人格—概念をもちだすことでそれを行う。この概念によれば、人間の人格性は不変的身分としてではなく連続過程として理解される。と同時に著者はまず経験主義から生じる自己と人格の同定を再び解き放し、自己—同一性を目印にするのではなく再び人格—存在を前提にする。次に著者は人格—概念を実体主義的ならびに経験主義的な狭さから解き放す。人間は意識状態などに関係しない生命に即した人格であるけれども、必ずしも不変的な「である」状態の意味での常に同一の人格ではない。人格はむしろ内外の原因によって変化する。それとともに著者は、心身の特殊性のために新生児や意識不明の患者やアルツハイマー患者が人格—理解から抜け落ちないようにするために、人格—概念を生物学的な前提から解き放す。人格—存在は所

有される身分ではなく通過される過程である。人格—存在の承認が（遅くとも）誕生の瞬間から行われなければならないのであれ、承認が胎児や胚、あるいはG. ラーガーが説明するように、すでに人間の卵子と精子の結合に対して行われるのであれ、こうした通過過程の始めに、人間社会がすべての個人に対して絶対的に責任を負う承認行為がある。著者によれば、この承認行為はいかなるものによっても中断不可能な義務であり、そしていかなる状態でも破棄不可能な法的行為である。と同時に著者は、人格—存在がその過程性格とならんで本質的に関係現象、すなわち人格が他人格との関係のなかにあることを明らかにしようとする。人間の自己目的性—まったくカントの定言命法の意味において—の無条件的承認はこれに基づく。

人間は、いかなるときも、いかなる存在様式においても、実際に手段と見なされてはならず常に目的そのものである、という原則が無条件的に有効なことを見本的に検査する場が、本書の議論では遺伝子工学、人類遺伝学、移植医療である。本論集第三部の寄稿論文がこれに当たる。

### 第三部 遺伝子工学・人類遺伝学・移植医療

科学研究によって開かれた行為可能性をどの程度が受け入れ、あるいは受け入れないか、ということでもって、倫理的に評価することができるか？これは特に遺伝子工学が広く受け入れられていないことにかんがみて、倫理学者が挑戦する問題の一つである。遺伝子工学的に改変された植物を利用すれば、たぶん発展途上国の栄養失調を解消することができるという兆候があるにもかかわらず、また目的にぴったりと合った遺伝的改変を利用すれば、予防や治療に効果的な仕方と闘うことができるという期待があるにもかかわらず、遺伝子工学への抵抗はかなり広まっている。その理由の一つが、遺伝的改変が独立して動植物界で統制のきかない変化となるという恐れである。加えて、哲学者は自分の権限がおよぶ限られた範囲内ではかものをいうことができない。このことから哲学者が科学技術の可能性と倫理的規準の関係を主題にして反省することがわかる。この課題に専念しているのが、ルートヴィヒ・ジープの「遺伝子工学の倫理問題」という寄稿論文である。彼は最初に少し科学史的なものの見方に言及し、そのうえで遺伝子工学による自然の改変を境界づけられるかどうかを議論し、最終的に遺伝子工学の応用に関する、特に倫理問題を扱っている。

近代自然科学をちょっと思い起こすだけでも、現代の遺伝子工学が自然支配においていかに質的な飛躍を可能にしたかがはっきりわかる。著者が詳述するように、創造主から人間にその発展を任された世界が近代の自然科学に通用した。近代自然科学の関与は、自然支配の抑制と、自然に干渉するための自然および自然法則に関する知識の拡張によって特徴づけられる。しかし遺伝子工学の可能性とは異なり、人間はこれまで技術的—自然科学的知識を利用して世界構造を修正し拡張することができたにすぎない。今や、人間は作製計画そのものを認識し始めている。そして人間が有機体の作製計画をどの程度認識するかで、この作製計画に変更を加えながら干渉する可能性が生じる。世紀を超えて人間は自然を「手なずける」ことができただけである。今や、人間が自然を変えるのは時間の問題である。それとともに責任の度合いが大きくなる。というのも人間が自然を変えようとも、あるいはこれをきっかりと止めようとも、人間はどちらにも責任をもたなければならないからだ。具体的には、地上の飢えを軽減することが遺伝子工学によってのみ可能であれば、人間が動植物を遺伝子操作するのは仕方がないのか？他の仕方では処置できない患者を遺伝的改変によって回避ないし治療できるなら、人間の遺伝子工学的研究は今となつてはやむえないのか？その一方で、人間は遺伝コードの研究によって今まで存在しなかったものを経験している。すなわち、自らを危険にさらすこと、(遺伝的な) 病気など。「私が自らの遺伝素質を知ること、私自身はどの程度自由になれるか？」と著者は問う。すでに法律家たちは「不完全の権利」を、そしてこれに加えられなければならないのは、自己の遺伝コードに関する「無知の権利」をも要求している。

この事態を倫理的にきちんと掴みかねるのは一方で近代自然科学が、他方で倫理的反省が分裂しているからである、と著者は考える。自然科学は因果性の国と見なされ、倫理学は自由の国と見なされる。自然科学は本質的に「修正可能な経験的知識」に基づくのに対して、倫理学は「同等な理性的存在者としての人間の自由な交際を規制する明白な基礎」を必要とする。自然科学はしだいに人間にはほとんど関係のない知識を生みだしていった。これに反して倫理学はますます「人間中心主義的」になった。著者によれば、自然と道德の相互制約関係は、自然の脱道德化と道德の人間中心主義化の間で成り立つ。と同時に倫理学は、自由に自己決定する人間の意志と自然科学における知識の進歩の独自性がもはや相互に自由に伝達されない、というディレンマに陥る。その結果、どうすれば哲学的—合理的な学科としての倫理学は、例えば遺伝子

工学的に許されるものと許されないものとの必然的な境界づけを、合意できて確実に間主観的にあとづけられる仕方で、行うことができるかが問われる。著者によれば、第一歩は倫理学の「脱人間中心主義化」である。すなわちそれは、人間は生きものという種（das Lebewesen）ではなく一つの生きもの（ein Lebewesen）である、人間は製作者として世界に対峙するのではなく世界の有機的部分である、そして人間は世界の究極目的ではなく、進化論が教えるように、遅れてきた部分的に偶然的な世界産物である、という考え方である。

二つの選択肢が提出される。人間は世界と、自己自身の生物的存在とを変性することで自己保存に努めることができる。しかし人間は「仲間」として他の自然に合わすこともできる。著者によれば、後者の選択肢を擁護しているのが次の三つの重要な考慮である。すなわち、人間は人間中心主義的な固定化を免れることで自由を獲得し、本質的にそれであるところのものとして、つまり自己を客観視する能力をもつ理性的な自然的存在者として露わになる。さらに人間は自己自身を「万物の霊長」としてではなく自然の一部として理解することで自然に自然さ(Natürlichkeit)を返してやり、こうして自然を人間自身に関係づけられた環境ではなく、人間とともに存在する共同世界となす。最後に遺伝子が「改善」できることで個人の自由と人間尊厳に一致しない義務が社会の側から個人にあてがわれるであろう。例えばわが子を遺伝的に改造する責任をとらされる、といった無茶な要求のように。このかぎりでは「不完全の権利」が社会的に安定した制度であることがわかる。だから著者によれば、倫理的観点から遺伝子工学において倫理的に許されるものと、倫理的に疑わしいもの、との境界線はわりあいぎりぎりに引かれるだろう。遺伝子工学が倫理的に問題がないことがはっきりしているのは、他にさばきようがないひどい苦しみの回避か、あるいはその効果的な闘いにかかわる場合だけである。倫理的に問題になるのは、この目的を超出した自然の遺伝的改変のすべての試みである。著者によれば、「人間の欲求に関連して自然が不完全なのは、自然がもつ自然さの本質的要素である。」

このような倫理的境界づけは理論では明確にされても、実践では曖昧になりうる。その理由はとりわけ「規範」と「規範の逸脱」、あるいは「健康」と「病気」のような概念がいろいろと解釈されることにある。このような概念使用は、自然および人間が不完全なのは当然だという観点から、新たに熟考されなければならない。特に今後数年のうちに大きな成果が出るのが憶測されているヒトゲノム研究に関しては、倫



理的観点から、人間の自律原理は自己の遺伝状態を知る権利も、それを知らない権利も、どちらも含むことが指摘されよう。ほかに遺伝相談は個人の裁量に任されなければならない。倫理的観点からすれば、これを強制することは人間の自由と尊厳に一致しないであろう。さらに倫理的境界づけは、生態の均衡を保ち単式栽培を禁じるために動植物の飼育に遺伝的改変をほどこす場合に必要である。またこれに関連して、著者は自然の自然さを特殊な権利として守ることが大切だという。ここで浮上した遺伝子工学との責任あるかかわりの問題は、「純粋な」研究と倫理的に規制されるべき「応用」との一種の「分業」によって解決されてはならない。研究は自動的に進行する「運命的な」過程ではなく、危険を覚悟した責任ある行為である。もし危険が科学、実践、社会における責任者たちによって倫理的に問題がないようにきちんと統制されないとしたら、著者によれば、「自然支配から科学支配に」移る人間の自律が必要になりうるだろう。

ゲノム解析と遺伝子治療は今後10年のうちに遺伝学の科学的認識と遺伝子工学の技術的可能性が投入される中心分野となろう。目標とされるヒトゲノムの記録と配列に関して、1988年以来国際協力のもとに「ヒトゲノム機構」(HUGO)計画があり、千年の節目までにその最初の成果が出るといううわさだ。遺伝病に関する知識は、遺伝的改変を利用すれば、おそらく予防や治療として扱われるだろう。こうした知識が人間の遺伝素質を理解することで得られるのではないかと期待されている。だから遺伝子治療は医療的に興味深いとともに倫理的に議論の余地がある研究分野となる。ヨーロッパ共同体は1990年以来「予言医療」のキーワードを掲げ健康予告のためにゲノム解析研究計画を推進しているが、この計画は参加国側から批判を受けざるをえなかった。その批判は、遺伝子治療に必要な「消費」される胚の研究に対してはっきりと倫理的疑念を向けることから始まる。しかしながらこれが唯一の問題ではない。おそらく妊婦はゲノム解析の結果が悪ければ妊娠中絶をする気になろう。このようなゲノム解析に妊婦は同意しなければならないのか、という問いは倫理的観点からいかにして扱うことができるか？そして障害を適当な遺伝子治療によって防ぐことができるなら、障害児の両親は例えば社会に対して申し開きをしなければならないのか？求職者は職を得る前に遺伝子解析を義務づけられることができるか？あるいはまったく一般的に、人間が自己自身にのみならず社会全体にも遺伝的に「見透か」されることは倫理的観点から正当化されることができるか？

このような批判的問いから始めているのが、ルドガー・ホネフェルダの「人類遺伝学の倫理問題」という寄稿論文である。ここでは、いかなる倫理的原理がかかわっているのか、とりわけ人間尊厳の原理はどのような意義をもつのか、が問われる。人間の尊厳を尊重する規則は、倫理的原理の受けとめ方がいろいろであるにもかかわらず、最近の議論では文句なしに中心的位置を占めている。人間尊厳への尊重が基本法第1条に挙がっているのは偶然ではない。個人としての人間の尊厳は自己責任をもつ主体存在と、その破棄できない自己目的性において成立する。これは、人間はだれからもけっして手段と見なされてはならず、常に例外なしに目的自体と見なされなければならない、というまったくカント的規定の意味においてである。だれもが個人としての自己尊厳をもち、したがってだれもがどの他者に対してもその自己尊厳を尊重する義務を負う。人間の尊厳はけっしてその尊重によってはじめて現れるわけでない。むしろ前者は後者の前提である。今や、遺伝的素質の操作によって個人を優生学に奉仕させることは、個人を道具化しその自己目的性を疑わせることを意味している。個人のゲノム解析は、個人の同意がなければ、もう人間尊厳への違反であり倫理的に受けいれがたいであろう。

しかし道徳主体としてのその立場に関してのみならず、身体的・精神的に統一された存在者としてのその本性に基づいても、人間尊厳の尊重に中心的な意義がある。この統一性は阻止されることも、間接的に「無価値」として説明されることもない。著者によれば、このことはすでに「消費」胚研究に当てはまる。すなわち、人間の種が保護に値するという観点から、そして胚も人間の種に組み入れられなければならないのだが、消費胚の道具化は人間という類的存在の尊厳に違反する。個人の尊厳、すなわち個人の主観性と自律を尊重する権利と、人間という種の本性の尊厳、すなわち自然にそなわった人間の心身の統一性を尊重する権利の、二つの権利は相互に不可分的に結びついている。著者によれば、人間の尊厳の尊重はこのかぎりでは「あらゆる道徳的責務の基礎」である。この尊重は、人間の生活設計が多様であるにもかかわらず、一度たりとも、またなんぴとからも阻止されることはない。

順調な人生の道徳的特性を評価するときには、人間尊厳の尊重の下位にある特定の諸規範がいろいろと強調されるが、このことは今述べたことに矛盾しない。倫理的分析は、遺伝的原因の特殊性とのかかわりが素朴感覚の範囲でどの程度受容されるか、という問題も研究しなければならない。このような素朴感覚が、はじめて遺伝病の予

防と治療のために人類遺伝学の知識がどの程度に、そしてどの範囲内で組み入れられるべきかを評価し決定する規準を提供することができる。ここでは「病気」と「健康」の理解の仕方、あるいはその個人的社会的評価が重要な役割を演じる。私たちの健康が統計的な「遺伝的正常」のように理解され、またこれに応じて私たちの病気が正常からの逸脱として理解されるなら、このような正常からの逸脱を防止し回避する手段がゲノム解析と遺伝子治療の可能性のうちに見いだされるであろう。著者はこれに反対して「病気」と「健康」は何ら記述的な自然科学的概念ではなく、一般的には社会によって、特殊的には医師と患者の関係によって打ち出された「規範的—実践的イメージ」だと主張する。これに応じて治療は統計的な正常を作成することではなく、患者に受け入れられそうな状態を（再び）もち込むことである。だから健康は量的に規定されうる程度ではなく、質的に規定された価値である。著者によれば、規範的—実践的な病気概念ないし健康概念を確立することでのみゲノム解析と遺伝子治療との倫理的に問題のないかわりが明らかになる。換言すれば、もしゲノム解析と遺伝子治療が倫理的に制御されるべきだとすれば、これらは統計的に確定された規準によって純粋に記述的—自然科学的に打ち出された病気概念から距離を置き、規範的—実践的な健康概念の倫理に結びつけられなければならない。

(a) 「遺伝的正常」の記述としての健康とその逸脱としての病気と、(b) 有意義な人生の規範的—実践的イメージとしての健康とその侵害としての病気、という著者が説明する区別がいかに重要で効果的であるかは、人類遺伝学に関しては特に次の点ではっきりする。すなわち、統計的に固定された記述的な健康概念が遺伝的制約から病気を作り、そして—いっそう重要なことに—病気が遺伝的に防止できるか、あるいは少なくとも治療できるまさにそのときに病気が放置されるなら、このような侵害は個人や社会全体の罪ある拒絶として現れる点である。遺伝的逸脱を阻止する社会的圧力も同じ程度に大きくなる。と同時に、もし倫理的反省をへてヒトゲノム解析から遺伝子治療への認識転換がはかられるなら、ほとんどその影響はなかろう。著者によれば、人類遺伝学の知識とのかかわりを倫理的に制御できるのは、人類遺伝学が「病気」と「健康」の規範的—実践的概念に基づいて医療行為の倫理に組み込まれる場合にのみである。

新しい医療の可能性が従来の倫理的規準から適切に把握されることができかどうか、あるいは新しい倫理学が必要であるかどうかは、現代の移植医療では特にさし迫

った問題である。それとともに人体の器官やその一部をある人体から他の人体にほどこす摘出（外植）・移送（準備と保存を含む）・入植（内植）にかかわる外科の一部門が考えられる。この医療可能性の新しさは、始めて移植（腎臓の）が開始された40年前の時点とは異なり、今日では原則的にすべての人間器官またはすべての器官部分が移植できることである。オズヴァルト・シュヴェマーは、「移植医療の倫理問題」という寄稿論文で、この事情を考慮して倫理的反省が必要不可欠であり、とりわけ（例えば胚研究とは異なり）ドイツではこれまでまだ法規制が存在していないこと、つまり、この分野では倫理学に厳しい現実が突きつけられている事情から開始する。

すでに何度も挙げられた自己目的性の原理はカントによって倫理的根拠づけの中心に据えられたものである。この原理によれば、人間は人間をけっして手段として使用してはならない、すなわち人間は目的自体である。しかしこの原理は身体ないし身体の一部にも当てはまるか？この原理は死後も、すなわち死体にも当てはまるか？これは当然のように肯定されるけれども、こうした当然さに、苦しみのものすごい減少、それどころかしばしば臓器移植によって果たされる生命救済の可能性が対峙する。今日、移植が広い範囲で可能なのは、人間の（脳の）死の時点を超えても身体の生命機能を技術的にそのまま維持できる器械技術の発達があるからだ。この状態が数日間や数週間のみならず数ヶ月間も可能である一方で、脳死によって人格的な人間生命の前提が不可逆的に失われるという状況を前にして、60年代半ばから、人間尊厳の原理に照らして、この行為可能性の倫理的特性がますます緊急に問われている。この問いはいわゆる脳死判定、すなわち大脳および脳幹の完全な不可逆的消失（全脳機能消失）の確定によって始まった。これに関しては1968年にハーバード大学医学部によって始めて与えられた確定が問題になる。もちろん当時は、これは臓器摘出を可能にするためのものではなく、いわゆる「不可逆的昏睡」（irreversible coma, coma depasse）を医療的にはっきりさせて倫理的に適切な処置をほどこすためのものであった。こうして脳死判定基準が古典的死の判定—心臓循環系の全消失—のかわりに登場した。もちろん、このあと移植医療の進歩によって、この交代にまったく異なった付加的な意義が与えられた。今日の医療常識によれば、大脳と脳幹が不可逆的に消失した場合には人間は死んでいる。だから身体の生命機能を医療的—器械的に補助する場合には、医療的、倫理的には自然に適っていても、生きている人とは異なる仕方で法的に評価されうる行為が問題になる。人間の脳死以前に医療的、倫理的、法的に例外的に許さ

れる行為は救済に役立つか、あるいは救済がもはや不可能な場合には、苦痛の手当に役立つような行為であり、その他の行為、例えば移植の準備に役立つ行為は絶対に禁じられる。これに対して脳死以後では、状況が異なっているように見える。確かに一定の人格権、とりわけ死者の存命中に行われた処分権はここでもまだ有効である。死者の適切な同意または適切な承認が近親者側から提出される場合にのみ、一定条件下で移植のために一定期間身体の生命機能を人工的に維持することは倫理的に許される。

法的には死体が物件として分類されるにもかかわらず、死者は一定の死後権利を所有する。これは生前に決めた故意の処分ならびに直系親族が死者を代表して申し立てをする処分にかかわる。ここでは自律尊重の原理ならびに「伝統の権威」が一役買っている。著者はカントを手がかりにして自律の規範面と現実面を区別する。すべての人間が理性を具えることで道徳主体として義務づけられるものと、あらゆる自律との結びつきが規範的である。個人のそのつどの意志から生じる自律の面が現実的である。著者によれば、現実的な自律、すなわち自己の身体そのものを処分するかどうかを決定する意志は、すでに移植可能性を倫理的に評価するための十分な基礎である。まず人間は身体的に不可侵的な存在である。次に人間は自分が、そして自分のみが処分することができる身体をもつ。人間の死後、自律原理は「意味忠実 *Sinntreu*」の原理、すなわち故人によって前もって望まれたものや語られたものの意味が効力をもつという原理によって補完されることができる。こうして死者の身体から一つないしより多くの臓器を摘出することの倫理的評価は、生前に自律を行うことによって決定された死後権利を守ることで持続的に与えられる。比較的問題がないのは、故人が生前に臓器を摘出することにはっきりと同意したか、あるいは同様にはっきりと拒否した場合である。かなりむずかしいのは、このような同意または拒否がなく、また死者の意志をかわりに表明できる親族もいないか把握できないか、あるいは彼らがそれを明るみに出そうとしない場合である。しかしながら著者が指摘しているように、これだけが問題なのではない。説明されなければならないのは、臓器銀行の設立がもたらす倫理的意味、臓器提供の商業化の危険、臓器売買の危険、そして最新研究から浮上した、研究と産業に役立つ細胞培養のためのいわゆる「キー細胞 *Key Cells*」の移植の問題である。

移植医療の倫理問題に関するこの概説は、基本テキストの一覧をも含む膨大な文献報告で終わっている。ここでは医療的—科学的知識の進歩につれて倫理的権限が形成され発展することがいかに重要であるかが、独特の仕方で明らかにされる。

本巻の寄稿論文のなかには根拠づけられた答えとともに多くの問題も含まれる。この理由として、事態のむずかしさもさることながら、それと同時に事態を開示して倫理問題を説明することで読者に自ら考えさせ判断させるという著者のねらいがある。というのも根本的な問題であるが、倫理学は歴史や社会に対して予め与えられた知のストックではなく、いつも新たに遂行されるべき反省課題だからである。この反省課題は、行為の原理や規範が人間存在の諸条件を満足させるかどうか、すなわちこれらが人間の尊厳、自律、自由に合致するかどうかという観点から、原理や規範を繰り返しくよく考えよく吟味するところにある。このような反省的分析は、次の三条件が共通にみたされる場合にのみ有効である。まず当該の科学的事実、特にそれを使用することで倫理的説明が求められる医療事実によく親しんでいることが大切である。次に倫理的鑑定、したがって道徳的な問題とディレンマを、その規範的な背景とその論証的な解決可能性にまで遡って調べる能力が必要である。最後に公衆のなかで、ならびに公衆といっしょに議論する必要がある。この三前提の一つが欠けるだけでも、適切な成果をほとんど期待することができないだろう。というのも事態の把握に欠けると、倫理的反省は純粹理論にとどまるからである。倫理的鑑定に欠けると、多かれ少なかれ安心のできる主観的直観が、間主観的にあとづけられる倫理的分析にとってかわり、こうして確かに善が求められるものの（自己）啓発に欠けることによって、善が失われる危険性がある。公共的な議論に欠ける場合には、受け入れ問題と是認問題が生じよう。三つのすべての前提—科学、倫理学、公共的な論証—は時間的に現実的に相互に組み合わせられなければならない。

## 主要文献表

### 【Lexika】

- Lexikon der Bioethik, 3 Bde., Guetersloh 1998
- Encyklopedia of Applied Ethics 4 volms, Academic Press/USA 1998
- Enzyklopaedie Philosophie und Wissenschaftstherorie 4 Bde., Wissenschaftsverlag  
1980
- Lexikon Medizin-Ethik-Recht, hg. von Albin Eser u.a., Herder/Spektrum Bd.4073
- Nida-Ruemelin (Hg.), Angewandte Ethik Ein Handbuch, Kroener 1996
- Pieper/Thurnherr (Hg.), Angewandte Ethik, C.H. Beck 1998
- Dieter Neumann u.a. (Hg.), Die Natur der Moral, Hirzel 1999
- Ottfried Hoeffe, Lexikon der Ethik, Beck'sche Reihe 1997
- Heiner Hasted u.a., Ethik -Ein Grndkurs, rowohlts enzyklopaedie 1996
- K. Bayerts(Hg.), Praktische Philosophie Grundorientierungen angewandter Ethik,  
Hamburg 1999
- Nikulaus Luhman, Paradigm lost: Ueber die ethische Reflexion der Moral,  
Frankfurt a.M. 1990
- G. Patzig, Gesammelte Schriften Bd. 2:Angewandte Ethik, Goettingen 1993
- A. Pieper (Hg.) Geschichte der neueren Ethik, 2Bde. Tuebingen/Basel 1992
- A. Eser u.a., Lexikon Medizin, Ethik, Recht, Freiburg i. Br. 1989
- Goerres Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon, Freiburg i. Br. 1985

### 【Literatur fuer Ethik】

- Max Scheler, Ethik und Kapitalismus, Philo 1998
- Ottfried Hoeffe, Ethik und Politik, Suhrkamp Taschenbuch 1979
- Ottfried Hoeffe, Lesebuch zur Ethik, Beck'sche Reihe 1999(2.Aufl.)
- Ethik und Heucherei, Dumont 2000
- Literatur fuer KultunNissenschaft
- Eckhard Henscheid, Kulturgeschichte der Missverstaendnisse, Reklam Leipzig  
2000

Boeme/Matussek, Orientierung KultunNissenschaft, rororo Taschenbuch  
Brimley/Goettlich u.a.(Hg.), Cultural Studies Grundlagentexte zur Einfuehrung,  
Zu Klamen 1999

**【Lit. fuer Klonieren】**

K. Bayerts, GenEthik. Porbleme der Technisierung menschlicher Fortflanzung,  
Reinbek/Hamburg 1987

Eser/ W. Fruewald u.a., Klionieng beim Merat fuer nschen, Biologische  
Grundlagen und ethisch-rechtliche Bewertung; Stellungnahme fuer den Rat fuer  
Forschung, Technologie und Innovation, Bonn 1997

J. Harris, Der Wert des Lebens. Eine Einfuehrung in die medizinische Ethik,  
Berlin 1995

H. Jonas, Technik. Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung,  
Frankfurt a.M.1987

H. Jonas, National Bioethics Advisory Commission, Cloning human beings ,  
Rockville/Maryland 1997

G. Trageser, Die erste Klonierung eines erwachsenen Saeugetiers, in: Spektrum  
der Wissenschaft 1997,, Heft 4, 18-22

I. Willmut/A.E. Schnieke u.a., Viable offspring derived fom fetal and adult  
mammalian cells, in: Nature 385, 810-813

Lit. fuer Menschenrechte und -wuerde, Anthropologie, Autonomie, Person  
A. Barthel. Menschenrechte der dritten Generation, Aachen 1991

H. Bielefeldt u.a. , Neuzeitliche Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit,  
Wuerzburg 1990

Ders.(Hg.), Wuerde und Recht des Menschen, Wuerzburg 1992

Ders.(Hg.), Menschenrechte vor der Jahrtausendwende, Frankfurt a.M. 1993

E.-W. Boeckenfoerde/R. Spaemann(Hg.), Menschenrecht und Menschenwuerde.  
Historische Voraussetzungen,saekulare Gestalt, christliches Verstaendnis,  
Stuttgart 1987



- N. Brieskom, Menschenrechte: eine historisch-philosophische Grundlegung, Stuttgart /Berlin/Koeln 1997
- W. Brugger, Menscherechtesethos und Verantwortungspolitik . Max Webers Beitrag zur Analyse und Begrueudung der Menschenrechte, Feiburg i. Br. 1980
- Ders., Stufen der Begrueudung von Menschenrechten, in: Der Staat 31, 19-38
- J. Galtung, Menschenrechte- anders gesehen, Frandfurt a.M. 1994
- J. Habermas, Faktizitaet und Geltung. Beitragee zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates Frankfurt a.M. 1 992
- W. Huber, Gerechtigkeit und Recht: Grundlinien christlicher Rechtsethik, Guetersloh 1996
- F.-J. Hutter/C. Tessmer (Hg.) , Die Menscherechte in Deutschland. Geschichte und Gegenwart , Muenchen 1996
- W. Kerber(Hg.), Menschenrechte und klturelle Identitaet, Muenchen 1991
- S. Koenig, Zur BeghJendung der Menschenrechte: Hobbes-Locke-Kant, Freiburg i. Br. 1994
- J.M. Lochmann/J. Moltmann (Hg.), Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbunds, Niukirchen 1977( 2. Aufl.)
- G. Lohmann u.a. (Hg.), Philosophie der Menschenechte, Frankfurt a.M.1996
- H. Maier, wie universal sind die Menschenrechte? Freiburg i. Br. 1997
- W. Odersky (Hg.), Die Menschenrechte: Herkunft - Geltung - Gefaehrdung, Duesseldorf 1994
- G. Putz, Christentum und Menschenrechte, Innsbruck/Wien 1991
- J. Rawls, A Theory of Justic, Cambridge/Massachusetts 1971
- H.R. Reuter, Rechtsethik in theologischer Persektive, Guetersloh 1996
- J.G. Merrills, Human Rights in the World. An Introduction to the Study of the Intemational protection of Human Rights. Manchester/New York 1993(3. Aufl)
- G. Seidel, Handbuch der Grund- und Menschenrechte auf staatlicher europaeischer und universeller Ebene, Baden-Baden 1996
- S. Shute/S. Hurley (Hg.), On human Rights, New York 1993 (detusch: Die Idee der Menschenrechte, Frankfurt a.M. 1996

- H. Wagner, Utopie, Menschenrechte, Naturrecht. Zur Rechtsphilosophie Ernst Blochs, Baden-Baden 1995
- F. Boeckle u.a., Menschenrechte/Menschenwürde, in: P. Eicher (Hg.) Neues Handwörterbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1985
- H. Bielefeldt u.a., Würde und Recht des Menschen, Würzburg 1992
- H. Wagner, Die Würde des Menschen, Würzburg 1992
- F. Anschütz, Ärztliches Handeln. Grundlagen, Möglichkeiten, Grenzen, Widersprüche, Darmstadt 1987
- R. Bottegay/U. Rauchfleisch (Hg.), Menschliche Autonomie, Göttingen 1990
- T.L. Beauchamp u.a., A History and Theory of Informed Consent, Oxford 1988
- T.L. Beauchamp, Antwort auf Rachels zum Thema Euthanasie, in: H.M. Sass (Hg.), Medizin und Ethik.
- J. Habermas, Selbstreflexion als Wissenschaft: Freuds psychoanalytische Sinnkritik. Das wissenschaftliche Selbstmissverständnis der Metapsychologie, in: J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968, 262-332
- F. Wuketits, Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Böse, München 1993
- P. Singer, Schwangerschaftsabbruch und ethische Güterabwägung, in: H.-M. (Hg.), Medizin und Ethik, Stuttgart 1989
- O. Speck, Integration und Autonomie behinderter Menschen, Stuttgart 1985
- G. Rager (Hg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, Freiburg i. Br. 1997
- M. Carrithes u.a. (Hg.), The Category of the Person, New York 1985
- P. Bieri (Hg.), Analytische Philosophie des Geistes, Bodenheim 1993
- K. Doran, What is a Person?. Leiwiston/New York 1989
- A. Dyson/J. Harris, What is a Person?, Clifton/New Jersey 1988
- L. Honnfelder, Der Streit um die Person in der Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 100. 1993, 246-265
- T. Kobusch, Die Entdeckung der Person, Freiburg i. Br. 1993

- R. Konersmann, Person. Ein bedeutungsgeschichtliches Panorama, in: Internationales Zeitschrift fuer Philosophie 2, 1993, 198-227
- H. Noonan (Hg.), Personal Identity, Aldershot 1993
- C. MacCall, Concept of Person. Aldersot 1990
- D. Parfit, Reasons and Persons, Oxford, 1989 (4. Aufl.)
- H. Schmidinger, Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht, Innsbruck-Wien 1994
- L. Siep, Personbegriff und praktische Philosophie bei Locke, Kant und Hegel, in :  
L. Siep,  
Praktische Philosophie im deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1992
- R. Spaemann. Personen, Stuttgart 1996
- P.F. Strawson, Individuals, London 1993 (10.Aufl.)
- M. Tooley, Abortion and Infanticide, Oxford 1 1985
- A. Wilfeuer, "Person" und "Mensch", in: Zeitschrift fuer medizinische Ethik 38, 1992, 201-211

#### **【Religionen und Bioethik】**

- A. Autiero u.a. Religionen und medizinische Ethik in : A. Eser u.a. Lexikon Medizin, Ethik, Recht, Freiburg i. Br. 1989
- J.D. Bleich u.a., Population Ethics: Religious Tradition, in: W.T. Reich(Hg.) Encyclopedia of Bioethics , Bd. 4. New York u.a. 1995
- D. Keown. Buddhist & Bioethics, New York 1995
- Ders., Buddhism and Suicide, in: Journal of Buddhist Ethics 3, 1996, 8-31
- W. R. LaFleur, Liquid Life. Abortion and Buddhism in Japan. Princeton 1992
- G.R. Malalasekera u.a. encyclopaedia of Buddhism, 5 Bde., Colombo 1961-1993
- L. Schmithausen, Buddhismus and Nature. Tokyo 1991
- Ders., The Early Buddhist Tradition and Ecoloical Ethics, in: Journal of Buddhist Ethics4, 1997, 1-74
- R.J. Zwi Werblowsky, Mizuko kuyo. Notuale on the Most Important "New Religion" of

- Japan, in: japanische Journal of. Religious Studies 18, 1991, 295-354 .
- A. Auer, Umweltethik. ein theologischer Beitrag zur oekologischen Diskussion, Duesseldorf 1 989ff
- C. Breuer, Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens, Paderborn u.a. 1995
- U. Daub/M. Wunder (Hg.), Der Lebens Wert. Zur Diskussion ueber Euthanasie und Menschenwuerde, Freiburg i.Br. 1994
- U. Eibach, Medizin und Menschenwuerde. Ethische Probleme und der Medizin aus christlicher Sicht. Wuppertal 1 993(4. Auf.)
- H. Grewel, Recht auf Leben. Draengende Fragen christlicher Ethik, Goettingen 1990
- J. Hoff (Hg.), Wann ist der Mensch tot? Organverpflanzung und "Hirntod"-Kriterium, Reinbek/hamburg 1995(erw. Ausgabe)
- B. Irrgang, Christliche Umweltethik. Eine Einfuehrung, Muenchen 1992
- U.H.J. Koertner, Bedenken, dass wir sterben muessen. Sterben und Tod in Theologie und medizinischer Ethik, Muenchen 1996
- W. Lochbuehler, Christliche Umweltethik. Schoepfungstheologische Grundlagen, philosophisch-ethische Ansaetze, oekologische Marktwirtschaft, Frankfurt a.M. 1996
- S. Rappel, "Macht euch die Erde untertan". die oekologische Krise als Folge des Christentums?, Paderborn u.a. 1996
- M. Schlitt, Umweltethik, Philosophisch-ethische Reflexionen, theologische Grundlagen, Kriterien, Paderborn 1992
- E. Schcokenhoff, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriss, Mainz 1993
- O.D. Schwarz, Die verratene Menschenwuerde. Abtreibung als Philosophisches Problem, Koeln 1992
- R. Toellner (Hg.), Organtransplantation -Beitraege zu ethischen und juristischen Fragen: Dokumentation der Jahresversammlung des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in der Bundesrepublik Deutschland, Koeln 1990, Stuttgart 1991

- A.W. von Eiff, Verantwortung fuer das menschliche Leben. Die Zeugung des Lebens, das ungeborene Leben, das verloeschende Leben, Duesseldorf 1991
- B. Gladigow (Hg.), Religion und Moral, Duesseldoru 1976
- H. Waldenfels(Hg.), Ein Leben nach dem Leben? Die Antwort der Religionen, Duesseldorf 1988
- H. Stietencron. Menschenrechte? Sichtweisen suedaiatischer Religionen, in: W. Odersky (Hg.) Die Menschenrechte: Herkunft, Geltung, Gefaehrdung, Duesseldorr 1994, 65.89
- D. Bimbacher, Welche Ethik ist als Bioethik tauglich?, in : J. S. Ach/A. Gaidt, Herausforderung der Bidethik, Stuttgart 1993
- L.M. Brown/C. Gilligan, Meeting at the Crossroads. Woman's Psychology and Girl's Developement, CambridgelMassachusetts 1992
- S.B. Byrd u.a.(Hg.), Jahrbuch fuer Recht und Ethik 4, Berlin 1996
- Council of Europe. Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being with Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and biomedicine, Strassburg 1996
- O. Hoeffe, Biomedizinische Ethik, Forschungsethik, in: O.Hoeffe: Sittlich-politische Dikurse.Philosophische Grundlagen, politische Ethik, biomedizinische Ethik, Frankfurt a.M. 1981
- L. Honnefelder, Die ethische Entscheidung im aertzlichen handeln. Einfuehrung in die Grundlagen der meizinischen Ethik, in: L. Honefelder u.a. (Hg.), Aertzliches Urteilen und Handeln. Zur Grundlegung einer medizinischen Ethik, Frankfurt a.M. 1994
- G. Hunold (Hg.). Einfuehrung in die thelogische Ethik, UTB, Muenchen
- Reinhard Loew (Hg.), Bioethik. Philosophisch-theologisches Beitrtaetge zu einem Brisanten Thema, Koeln-Communio 1990

**[Applied Ethics]**

(Umweltethik)

- M. Douglas & A. Widavsky, *Risk and culture, an essay on the selection of technological and environmental dangers*, Berkeley: University of California Press 1983
- Finsterbusch/ L.G. Llewellyn (Eds.) . *Social impact assessment*, Beverly Hills, CA: Sage 1993
- G. Vaillancourt/ R. Tessier (Eds.), *Environnement et developpement : Questions ethiques et problemes socio-politiques*. Quebec: Editions Fides 1991
- E. Morin & A. Kem, *Terre-Partie*. Paris: Seuil 1993
- B. Norton, *Why preserve natural variety?* Princeton: Princeton Univ. Press 1987
- D. Alston (Ed.), *We speak for Ourselves: Social Justice, Race, and the Environment*, The Panos Institute, Washington, D.C. 1991
- C.B. Bryant u.a. (Eds.) *Race and the Incidence of Environmental Hazards: A Time for Discourse*. Westview, Boulder, Co. 1993
- Q.R. Bullard (Ed.), *Confronting Environmental Racism: Voices from the Grassroots*. South End, Boston 1993
- (angewandte Ethik)
- N. Daniels, *Wide elective equilibrium and theory acceptance in ethics*. *J. Philos.* 76, 256-82, 1979
- Jonson/ S. Toulmin, *The Abuse of Casuistry*, Univ. of California Press. Berkeley 1988
- M. Philips, *Between Universalism and Scepticism*. Oxford Univ. Press, New York 1995
- R. Solomon, *Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity*, Oxford Univ. Press New York 1992
- E. Winkler, *From Kantianism to Contextualism: The rise and fall of the paradigm theory in bioethics*. In: *Applied Ethics : A Reader* (E. Winkler/ G. Coombs, Eds.), Basil Blackwell, Oxford 1993
- E. Winkler, *Moral philosophy and bioethics: Contextualism vs. the paradigm theory*. In: *Philosophical Perspectives on Bioethics* (W. Summer, and I. Boyle. Eds.), Univ. of Toronto Press, Toronto 1996

- B. Williams, *Morality. An introduction to ethics.* Cambridge: Cambridge Univ. Press 1972
- J.L. Mackie, *Ethics: inventing right and wrong,* Penguin 1977
- Gerd Brudermueller (Hg.), *Angewandte Ethik und Medizin. Schriften des Instituts fuer Angewandte Ethik E.V. Bd.1,* Wuerzburg 1998. (Inhalt: Zur Gruendung des Instituts fuer angewandte Ethik e.V.(1994) ; Wolfgang Marx, Fundametnaethik ohne Anwendung ist leer- angewandte Ethik ohne theoretische Begrueundung ist blind: I. Grundfragen einer angewandten Ethik (D. Bimbacher u.a. ) II. Medizinethische Konfliktsituationen III. Zur Ethik des Arztes) (Autonomie)
- G. Dworkin, *Autonomy.* In : *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (R.E. Goodin/ P. Pettit. Eds.), Blackwell, Oxford 1993
- T.E. Hill, *Autnomy and Self-Respect ,* Cambridge Univ. Press, New York 1991
- R Lindley. *Autnomy.* Macmillan Education, London 1986
- R. Young, *Personal Autnomy: Beyond Negative and Positive Liberty,* St. Martin's Press, New York 1986 (Gerechtigkeit)
- D. Braybrooke, *Meeting needs,* Princeton, NJ: Prnceton Univ.Press 1987
- D. Copp, *Morality, normativity, and society.* New York: Oxford Univ. Press 1995
- H. Frankfurt, *Necessity and desire.* In : *The importance of what we can about.* New York: Cambridg univ. Press 1988
- R. Goodin. *The priority of needs.* *Pilosophy and Penomenological Research,* 45 (2), 61 5-625
- M. Nussbaum/ J. Glover, *Women, Culture, and development.* New York: Oxford Univ. Press 1995
- A. Sen, *Inequality reexamined.* Oxford: Clarendon Press 1992
- P. Streeten/ S.J. Burki, *First things flerst : Meeting basic human needs in developing countries,* New York: Oxford Univ. Press 1981

D. Wiggins, Needs, values, truth. Oxford: Oxtord Univ. Press 1987