

【平成30年度倫理学コース講演会 講演要旨】

人間の尊厳・自律・生命

堂圃 俊彦

はじめに

2018年11月25日、中国広東省にある南方科技大学の賀建奎氏が、将来のHIV感染を防ぐために受精卵のゲノム編集を行い、双子の子どもが生まれたことを公にした。今年1月には同省の調査チームが出産は事実であると報告しているが、事実関係を確認するよりも前に、すでに多くの組織が賀氏の行為を非難する声明を出していた。

これらの声明においてとりわけ問題視されているのは、安全性や有効性の問題である。すなわち、十分検証されていないゲノム編集技術の人への応用は、生まれてきた子どもたち、さらには人類全体に負の影響を与えるのではないかと懸念である。もちろん、編集された受精卵がその介入によってしか生命を維持できないのであれば、少なくとも子どもへのリスクに関しては正当化される可能性もある。しかし、HIVに感染したからといって生命が失われるわけではないし、HIVの感染を防ぐ方法は他にも存在する。正当化できないリスクを負わせたゆえに、非難されているのである。

だが、賀氏の行為に関して非難されたのは、安全性だけではない。例えば、人文三学会による声明は、「出生する子どもへの予期せぬ副作用や人権問題など、医学的・倫理的にみて重大な懸念があること」^①に言及し、日本生命倫理学会の声明では、「安全性および倫理面・社会面からの懸念」^②が表明されている。さらに、日本医師会・日本医学会は、より踏み込んだ形で、今回の実施を、「医学・技術的な安全面」の問題を含むと同時に、「産まれてきた女兒らの身体的、精神的、社会的な安寧を踏み躪るものであり、…人の尊厳を無視し、生命を軽視するもの」^③として避難している。今回の実験には、安全面の問題を除いても、深刻な問題があるとされているのである。

しかし、人類および子どもに対する加害の可能性を度外視したとき、今回の研究の何が問題であるのかを明確に理解するのは容易ではない。

そこで本稿では、これらの指摘のうち、「人の尊厳を無視し、生命を軽視する」という表現に着目し、ゲノム編集の倫理的問題とは何なのか、また、今回の研究は本当にそうした問題を含むものなのかを検討する⁽⁴⁾。具体的には以下の手順で検討を進める。最初に、ゲノム編集にはいかなる問題もないとする岡本裕一郎の議論を取り上げ、「人間の尊厳」にもとづく批判の問題点を明らかにする。次に、アイザイア・バーリンとイマヌエル・カントの議論を通じて、「人間の尊厳」がなぜそうした問題を含むのか明らかにし、その上で、そうした問題点を回避する尊厳論を、ユルゲン・ハーバーマスに求める。最後に、ハーバーマスとハンス・ヨナスの議論を通じて、「生命の軽視」を説明する二つの枠組みを概観する。

A)「人間の尊厳」による生命倫理学の終焉？

すでに述べたように、今回の出来事に関しては、安全面・倫理面双方について、世界中から疑問が呈されている。しかしそもそも、指摘されている問題は、本当に問題なのだろうか。むしろ問題があるのは、批判する人々なのではないか。クローン人間というテーマを通じて、一見すると極端なこの立場を示したのが、岡本裕一郎である。

岡本によれば、そもそも生命倫理学は、伝統的な倫理学への批判として生まれてきた。カントやアリストテレスに代表される伝統的な倫理学は、「キレイ事ばかりを並べ立て、人間の現実のあり方を直視していない、とても胡散臭い学問」であり、現代の倫理学者も「倫理学説を祖述するだけで、決して現実にかかわらない」⁽⁵⁾。倫理学は現実に応用できないお説教なのである。生命倫理学は、こうしたお説教からの脱却を目指し、自己決定という応用できる原理を中心に、安楽死、臓器移植、人工妊娠中絶などの問題にアプローチしてきた。

しかし岡本から見ると、生命倫理学は、いまやこの原則を捨て去っている。その証拠の一つが、クローン人間の禁止である。クローン人間に関しても、安全面・倫理面両方の問題が語られてきたが、岡本は、いずれも説得力はないとする。安全ではないという理由で出産を禁止することができるなら、障害児を産む可能性のある女性に対しても出産を禁止できるはずである。しかし、「この女性が、『どんな状態であれ、私は出産したい』と考えるとすれば、誰もそれに反対できないはず」⁽⁶⁾であり、これに反対するのは「きわめて差別主義的で、パターンリスティックな強制」⁽⁷⁾に他ならない。他方、倫理面の問題に関しては、「自然に反し

ている」という批判が取り上げられる。そもそも自然／不自然の線引きは、「社会的に流通しているかどうか」、「『多数派』になっているかどうか」⁽⁸⁾に応じて変化するものである。しかし、現代の日本において、多数派とは異なるという理由で妊娠に介入することは許されていない。「現代の多様なライフスタイルを認めるとすれば、クローン人間に対しても禁止する理由はないだろう。」⁽⁹⁾

岡本はこのようにして、クローン人間禁止を批判する。もちろん子どもをめぐる決定は、自分に関して自ら決定することではない。しかし、子どもに関して自ら（親が）決定することは広く認められている。それゆえ、クローン技術で子どもを作るとはもちろん、子どものゲノムを編集することも禁止できないというのが、彼の基本的な立場である。「病気でなくとも、容姿や能力が劣っていた場合、これを遺伝子改造することに原則的な反対は不可能だ。」⁽¹⁰⁾それにもかかわらず、生命倫理学者自身が、例えば、自然という「きわめてアイマイ」⁽¹¹⁾な言葉によって、自己決定を制約するに至っているのである。岡本はこうした事態を踏まえ、「生命倫理学は終わった」⁽¹²⁾と述べる。

以上のような岡本の主張の中には、かなりの問題点が含まれている。第一に、ゲノム編集が人類に与える影響に関して見落としている。第二に、かりに障害をもった子どもを産む可能性のある人の自己決定に介入できないとしても、そこからゲノム編集を受け入れるべきという結論を（少なくとも直ちに）導くことはできないだろう。むしろ今回のゲノム編集は、子どもに対する人体実験とのアナロジーのもとで検討すべきである。第三に、生命倫理学において自己決定が重要な役割を果たしてきたことは否定しないが、それだけが重視されてきたのではない。このことは、生命・医療倫理学の「4」原則が、この学問の黎明期から広く受け入れられてきたことから明らかである。自己決定が制約されている事態を捉えて「生命倫理学の死」を訴えることはできない。

これらの問題点にもかかわらず、倫理的批判に関する彼の問題提起、すなわち曖昧な概念で自己決定が制約されているという批判は、一定の説得力をもっているように思われる。ただし、問われるべき概念は、「自然」ではなく「人間の尊厳」である⁽¹³⁾。この概念は、今回のゲノム編集を批判する根拠としてだけでなく、クローン人間や代理懐胎を禁止する根拠として用いられてきた。しかし同時に、その曖昧さも指摘されてきたのである。例えば刑法学者の町野は、「すべてが『人間の尊厳』という底なし沼に飲み込まれていく、というのが日本のよくある議論」⁽¹⁴⁾と述べ、不明確なままにこの概念が用いられていることを指摘して

いる。さらにこの指摘は、尊厳の概念を育んできた西洋にも見られる。例えば、生命倫理学者のルース・マックリンは、この概念には、「いつ尊厳が侵害されたのかを正確に知ることのできる基準」が欠けており、こうした基準を欠く限り、人間の尊厳は「救いようがないほど曖昧であり続ける」⁽¹⁵⁾と指摘する。彼女にとって尊厳は、「役立たずの概念 (useless concept)」なのである。しかし「人間の尊厳」という概念は、なぜそうした形で用いられてしまうのだろうか。役立たずと捨て去る前に、そのメカニズムを解明する必要があるだろう。

B)「人間の自律」と「人間の尊厳」

そもそもなぜ「人間の尊厳」は、曖昧なままに自己決定を制約する機能をもつのだろうか。本節ではこの仕組みを、西洋において論じられてきた自由をめぐる思想から明らかにする。岡本は、自己決定を制約する生命倫理学を、「大人しい安全な説教話」や「保守主義の表明」⁽¹⁶⁾、つまり伝統的倫理学への回帰と見なすが、本節の検討により、彼の立場に思想的な裏付けが与えられることになるだろう。

1. 積極的自由と消極的自由

初めに、アイザイア・バーリンによる、「二つの自由概念」を取り上げる。タイトルが示す通り、バーリンはこの論考において、西洋の歴史において培われてきた二つの自由概念を区分する。一つ目は、「他人によって干渉されない」⁽¹⁷⁾自由であり、消極的自由と呼ばれる。「今日は誰にも邪魔されず自由に過ごせるぞ」という発言における自由は、この意味で語られている。二つ目の自由は、積極的自由と呼ばれるものである。この自由は、「自分自身の主人でありたい」⁽¹⁸⁾、「自ら考え、意志し、行為する存在、自分の選択には責任をとり、それを自分の観念なり目的なりに関連づけて説明できる存在でありたい」⁽¹⁹⁾という願望に由来する。例えば、「感情に流される」という表現は、この意味での（不）自由を意味している。というのもそこでは、この「私」ではなく他のもの（感情）によってコントロールされているからである。

これら二つの自由は、「あるもの、あるいはあるひと (something or someone) …を近寄せないでおく」⁽²⁰⁾という共通の本質をもつ。それにもかかわらず、二つの自由は真正面から対立するに至る。再び「感情に流される」という表現を取り上げよう。例えば、感情に流されて怒鳴った

ために、大切な人を傷つけてしまったと後悔する人は、そうした「弱い自分」に打ち克とうとするであろう。このような状況において私は、打ち克つ「私」と、打ち負かされる「私」に分裂している。感情に流される「私」とは、「貧弱な、無分別な、欲望に支配された、情熱的な」⁽²¹⁾自己である。これに対して打ち克つ「私」とは、感情をコントロールする、冷静で理性的な自己である。このように説明すれば、なぜ二つの自由が対立するのかを理解するのは容易であろう。人に邪魔されず自由に過ごしている人は、「あるひと」を近寄せていない点で消極的自由を享受している。しかしその人が自堕落に過ごしているなら、彼（女）は「あるもの」、すなわち欲望を近寄せないでおくことに失敗しており、それゆえ積極的意味では自由ではないのである。

これら両者のうち、バーリンが問題視したのは積極的自由であった。この自由を支持する人たちが依拠するのは、理性の共通性である。「もし私が理性的存在であるなら、私にとって正しいことは、同じ理由によって、私と同じく理性的存在である他の人々にとっても正しくなければならぬということ否定できない。」⁽²²⁾もちろん現実には、そうした正しさを認識できなかったり否定したりする人はいるだろう。しかしそれはとりもなおさず、その人の理性的な自己がまだ眠っているからに過ぎない。しかも彼（女）らは、自ら目覚めることができないかもしれない。そうであるなら、目覚めている人が彼（女）らを強制することにより、（積極的な意味で）自由にするのもやむを得ないであろう。「社会における高次の要素——よりよい教育を受けた者、より理性的なる人々、その時代および民衆について『最高の識見をもっている』人々——は、社会の非理性的な部分を理性的にするために強制を加えても差し支えない。」⁽²³⁾そうした強制は、法律によってなされることもあれば、拷問によってなされることもある。

以上のような議論は、「すべての人間は一つの真の目的、ただ一つの目的、つまり、理性的自己支配という目的をもっている」⁽²⁴⁾という想定や、そうした目的を「ある人が他の人よりも明晰に識別することがありうる」⁽²⁵⁾という想定を前提としている。だからこそ「理性的な」人々は、「あなたを真の意味で自由にするためだ」と述べながら、「非理性的な」人々の現実の願望を無視できるのである。しかしわれわれは本当に、「理性的自己支配」という目的をもっているのだろうか。また、自らを「理性的」と形容する人々が語ることは、本当に理性的なのだろうか。むしろ、彼らは自分の願望を「理性的」という言葉で飾り付け、他人に強制しているだけなのではないのか。バーリンはこのように、積極

的自由に疑念を呈し、こうした暴走を食い止めるためにも消極的自由が重要であるとした。

2. 積極的自由としての人間の尊厳

これら二つの自由のうち、積極的自由は、古くから西洋に息づいてきた合理主義的伝統と結びつく。しかもこの自由は、「人間の尊厳」とも密接に関係している。そうした結びつきを明確な形で示したのは、岡本が伝統的倫理学の代表として挙げた、イマヌエル・カントである⁽²⁶⁾。

カントは「尊厳(Würde)」を、「価格(Preis)」と対比する。ものに価格が付けられ、市場で取り引きされるのは、それを買う人がいるからである。より厳密に言えば、買う人が抱く何らかの目的にとって意味をもつからである。例えば、車に価格が付けられるのは、それを購入し、ドライブをしようと思う（そのような目的を立てる）人がいるからなのである。このように、価格をもつものの価値は、そのものの外部にある目的によって生じる関係的（相対的）価値である。しかもこの価値は、そうした目的との関係を失えば、対象から消滅する。ドライブを目的に購入された車が走れなくなれば、所有者にとってこの車は無価値になり、廃棄され別の車に置き換えられる。価格をもつものは交換可能なのである。これに対して尊厳は、そのものの内に備わる「内的価値」⁽²⁷⁾である。それゆえ尊厳をもつものは、それ自体が大切なものであり、廃棄して他のものに置き換えるという対応は不適切である。もののように取り替え可能なものではなく、掛け替えのないもの、「いかなる等価物も許さない」⁽²⁸⁾ものこそ、尊厳の担い手なのである。

それでは、「尊厳をもつもの」とはどのような存在だろうか。カントは、尊厳と価格の二分法を、そのまま「人格」と「物件」に当てはめる。つまり尊厳をもつものとは人格なのである。しかも人格は、自らの内部に自律という目的をもつゆえに、尊厳の担い手とされる。「自律が、人間などあらゆる理性的本性の尊厳の根拠」⁽²⁹⁾なのである。すでにこの文章は、カントと、理性的自己支配とを核とする積極的自由との結びつきを示している。一般に自律は、「外部からの制御から脱して、自身の立てた規範に従って行動すること」⁽³⁰⁾を意味するが、カントにとって、「自分で規範を立てる」とは、理性的自己支配に他ならなかった。例えば、ある人(A)が雨に濡れるのが嫌だからという理由で他人の傘を盗もうとしているとき、友人(B)が「君が逆の立場だったらどう思う？」と問いかる場面を考えよう。このときBが求めているのは、「おれは雨に濡

れるのが嫌だから人の傘を盗む」というAの信条を、「人は雨に濡れるのが嫌だったときには他人の傘を盗んでもよい」という普遍的原則にするつもりがあるかを考えることである。つまり自律的意志とは、「普遍的法則にされても自己矛盾を起こすことが決してありえない信条をもつ意志」⁽³¹⁾であり、道徳的法則を自ら立法する意志なのである。しかも、他者の立場を踏まえて普遍的法則を立法するとき、私は、自らの欲求や感情を抑え、理性的存在として、他の理性的存在と共有可能な行為の理由を見出している⁽³²⁾。カントにおいて尊厳の主体である人格とは、自律的・理性的・道徳的存在である。

それではカントの枠組みにおいても、パーリンが危惧した事態、すなわち積極的自由による強制は生じうるのだろうか。カントもまた、道徳法則が個人を超えて広がることを認める。「義務は、…すべての理性的存在者に妥当しなければならないのであり、だからこそすべての人間的意志にとってもまた法則でなければならない。」⁽³³⁾しかし、カントの枠組みにおいても、自律的・理性的な行為を恣意的に定義することは可能である。例えばカントは、「嘘の約束が義務に適っているか」という問いの答えを知る確実な方法は、「(真実でない約束をすることによって窮地を脱するという)私の信条が、普遍的法則として(私にも他人にも)妥当するべきだということに、はたして私は満足するだろうか」と自問すれば、満足できないことは自明であると言う⁽³⁴⁾。しかし自問の結果、その信条を普遍的法則として認める人はいるだろう。このような状況において、満足する人を、非自律的・非理性的であり、人間としての価値を自ら貶めていると一方的に判断することは、独断的に過ぎない。「信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分自身が同時に意欲できるような信条に従ってのみ、行為しなさい」⁽³⁵⁾という理性から発せられる命令(定言命法)は、普遍的法則の確立を保証しない。カントにおいても自律は、個人の選択を恣意的に制約する危険性をもっている。しかもこの危険は、「人間の尊厳」という誰にとっても無視しえない価値と結びつくことにより、一層高まっていると言えるであろう⁽³⁶⁾。

だが、「人間の尊厳」にこうした危険があるからといって、この概念は役に立たないと結論づけることはできない。実際、パーリンの枠組み自体は、人間の尊厳を必要としているように思われる。彼は、消極的自由を重んじる自由主義的社会では、二つの原理が機能しなければならないと言う。一つ目は、「いかなる権力が支配しようとも、すべての人間には非人間的に振る舞うことを拒否する絶対的な権利 (absolute right to refuse to behave inhumanly)がある」⁽³⁷⁾というものである。二つ目

は、拒否を通じて守らなければならない境界線は、「なんら人為的に引かれたものではなく、非常に長い期間、広く受け入れられてきた規則によって定められた」⁽³⁸⁾ものだということである。しかもバーリンは、この境界線を守ることは、「一個の正常な人間 (a normal human being) であるとはどういうことか、それゆえにまた、非人間的ないし狂人のように振る舞う (behave inhumanly or insanely) とはどういうものか」という概念そのもの⁽³⁹⁾の一部であると述べた上で、境界線が踏み越えられた事例として、暴君による少数者の虐殺や拷問を挙げる。バーリンの枠組みに従えば、このとき、虐殺や拷問を命じられた兵士に拒否権は認められず、それゆえ彼らは非人間的に振る舞ったことになる。しかし、それらの行為が非人間的である理由は、行為する側の拒否権が侵害されたからではなく、虐殺や拷問の犠牲となった人々の尊厳が侵害されたからであろう。

それでは、恣意的な制約という危険を避けながら、拷問や虐殺を「人間の尊厳」から批判することは可能だろうか。二つのルートがあるように思われる。一つは、自律と尊厳のつながりを維持したまま、自律の概念を解釈し直すルートであり、もう一つは、両者のつながりそのものを問い直すルートである。まずは次節において、前者の枠組みを提示した、ユルゲン・ハーバーマスの試みを見ることにしよう。

3. 二つの自律と「人間の尊厳」

ハーバーマスは「自律」という言葉を、カントとは異なる意味で用いる。というのも律する主体である「自己」とは、「各人が自らの要求に合わせて方向づけをする生き方の著者 (Autorschaft)」であり、「世界を自分のパースペクティブから解釈し、自分の動機から行為し、自分の計画を描き、自分の関心や目的を追求する」⁽⁴⁰⁾存在だからである。カントにおいて自律の主体は、自らのパースペクティブを超え出る理性であったが、ハーバーマスの場合には、自らの人生を設計する存在なのである。そのため当然ながら、自律的であることの内実は多種多様である。「われわれはどのような者であって、またどのような者になろうと思うのか。」ハーバーマスは、この問いに対してカントが与えた、「普遍的法則を立法する理性的主体」という答えを拒否する。「そうした問いに対しては、明らかに、それぞれの文脈から独立した、つまり、すべての人格に等しく当てはまる普遍的な答えは存在しない。」⁽⁴¹⁾

しかしハーバーマスにおいても、カントの意味での自律、すなわち自

らのパースペクティブを超えたレベルでの立法は、依然として重要な役割を担っている。というのもハーバーマスもまた、「定言命法は、間主観的に共有されるわれわれというパースペクティブのために、一人称のパースペクティブを放棄するよう、すべての人に要求する」⁽⁴²⁾ことを認めるからである。しかも彼は、この要求に従うことが、消極的自由の恣意的な制約につながらないための枠組みを提示する。一人ひとりのパースペクティブを含む討議を通じた、共同的自律という枠組みである。

根底にある価値志向に関する不一致が生じた場合、自律的に行為する主体は、規則化の必要なテーマに関して、すべての人が根拠に基づいて同意するに値する規範を発見するか、展開するために、討議に参加しなければならない⁽⁴³⁾。

不一致が生じたとき、特定の信条を「普遍的」と呼ぶだけで決着をつけようとする姿勢を、ハーバーマスは認めない。ある信条が普遍性をもつかどうかは、多様な個性をもった人たちが実際に討議を行い、納得することによってはじめて確かめられるのである。それゆえハーバーマスにおける立法の主体は、「自分たちの法を自分たちで作る道徳的存在者の共同体」⁽⁴⁴⁾であり、自問することにより普遍的法則を立法する理性ではない。むしろ理性は、「自己と世界の多様なパースペクティブの差異において一致する、つまりコンセンサスを形成する能力」⁽⁴⁵⁾として、理性的存在者に共有されるべき理由を探求するのである。

それでは、普遍的法則の立法という意味での自律をハーバーマスのように解釈した場合、「人間の尊厳」はどのように理解されるのだろうか。カントにおいて、自律の主体と尊厳の主体は一致するが、ハーバーマスの場合、人間の尊厳は、共同体が討議を通じて自己立法するための前提、すなわちメンバー相互の対等な関係を表すものとなる。「人間の尊厳は、相互承認という間人格的な関係において、すなわち人格相互の平等主義的なつきあいにおいて、もっぱら意味をもちうる不可侵性を際立たせる」⁽⁴⁶⁾ものなのである。教師という性質が教師自体に付属するものではなく、生徒との関係において生じるように、人間の尊厳は人格相互の対等な関係においてはじめて生じる。しかも、教師と生徒の関係が特定のシステム（教育システム）を前提としているように、人格相互の対等な関係も、特定の自己理解を前提としている。すなわち、「自律的で、平等な、つまり道徳的根拠に合わせて生きている生物」⁽⁴⁷⁾という自己理解である。カントにおいて尊厳は内的なものであったが、ハーバーマスにとり人間の尊厳は、「知能とか青い目のように、人が本来的に『備える』ことが可能な性質ではない」⁽⁴⁸⁾。

「人間の尊厳」をこのように理解することにより、なぜ拷問や虐殺が尊厳の侵害であるのかを理解することも可能となる。ハーバーマスの枠

組みに従うなら、これらの行為は、人格相互の対等な関係を著しく破壊するゆえに、人間の尊厳に反するとされるのである。さらにハーバーマスによれば、この枠組みは、ゲノム編集技術を用いた優生学的介入が人間の尊厳を侵害する理由も説明する。というのも、親の何らかの意図のもと操作され生まれた子どもは、自分自身を「製作されたもの」と見なすことになってしまい、そのため「自らの行為と要求の原著者であるという意識」⁽⁴⁹⁾を持たず、結果として親との対等な関係を築けなくなるためである。もちろん通常の親子の従属関係は、「子どもが大人になり、世代が交代することによって解消する」⁽⁵⁰⁾が、優生学的介入にもとづく関係においてこうした解消は困難になる。「[プログラムによる]産物[である子ども]は、自分の側でデザイナーをデザインすることはできない」⁽⁵¹⁾からである。しかし同時にハーバーマスは、生まれた子どもが納得してくれると想定可能な介入に関しては認めている。その場合には、子どもが自らを「製作されたもの」と見なす危険を避けることができるためである。遺伝子の改変をめぐることは、しばしば治療と優生学的介入の区別が問題となるが、同意の想定可能性により、両者を区分できるとハーバーマスは述べる。

それではハーバーマスの枠組みにもとづいた場合、賀氏の実験はどのように評価されるだろうか。今回の研究は、HIV感染の予防という目的を掲げていた。この点では、治療の一環と言うことも不可能ではない。しかし、生まれた双子は、今回の介入に同意できると想定できるだろうか。彼女らは、ゲノム編集を受けなくても、生まれることができた。しかも、より安全な方法でHIV感染を予防することも可能だったのである。それにもかかわらず編集が行われた事実を子どもたちが知ったとき、「自分はもののように扱われた」と感じる可能性はあるだろうし、編集による深刻な被害に苦しむことになれば、今回の編集を暴力と見なすであろう。その意味で今回の実験は、「女兒らの身体的、精神的、社会的な安寧を踏み躪る」ものであり、それゆえ「人間の尊厳」を無視したものであると考えることが可能である。

0)「人間の尊厳」と「生命の価値」

今回の研究をめぐることは、「生命の軽視」という問題点も指摘されていた。それでは、今回の実験に関して「生命の軽視」とは何を意味しているのだろうか。一方においてこの表現は、生まれた後の子どもの生命に関係しているとは見なすことはできる。将来子どもの健康に重大な悪影響を及ぼす可能性を真剣に考慮することなく、不要な研究を行なった

ことは、「子どもの生命の軽視」と言われてもやむをえない。しかし「生命の軽視」は、これとは別の意味で語られる可能性もある。ここでは最後に、人として生まれることなく破棄されるヒト胚の利用を、「生命の軽視」として位置づけうる二つの枠組みを概観する。

1. 「主体的なもの」と「客体的なもの」

生命の研究利用自体にどのような問題があるのだろうか。この点に関しても、ハーバーマスの議論は一つのモデルを示している。すでに述べたように、ハーバーマスにとり、人間の尊厳は「人格相互の平等主義的なつきあい」の中で成立する。しかも尊厳のもとで守られる「人格」は、「言語能力・行為能力をもつ諸主体」⁽⁵²⁾とされる。人の生命は、一定の能力をもつことにより尊厳のもとで守られるのである。しかし同時にハーバーマスは、人格のように「不可侵 (unantastbar)」な存在として絶対的に保護されなくとも、ヒト胚のような人の生命は、「好き勝手に取り扱ってはならない (unverfügbar)」⁽⁵³⁾存在として保護されなければならないと述べる。以下、彼の議論を概観しよう。

ハーバーマスによれば、われわれは、「主体的なもの・自然発現的なもの (Subjektives/Naturwüchsiges)」と「客体的なもの・作られたもの (Objektives/Gemachtes)」の区分を受け入れている。前者は生命 (有機体) であり、後者は無機物である。さらにわれわれは、これら二つの領域に対して別々の態度をとっている。前者に対しては、「自己調整をする自然の独自のダイナミズムを尊重する」態度、すなわち「実践的・臨床的」(praktisch/klinisch) 態度をとっており、後者に対しては、「道具を使い、材料を用いながら自然に介入する態度」、すなわち「技術的 (technisch)」⁽⁵⁴⁾態度をとっているのである。

しかしハーバーマスは、今日のバイオ技術は、これらの区分を曖昧にしていると言う。なぜならこの技術は、主体的なものを技術的態度の対象にするからである。しかも主体的なものは、単なる介入の対象ではなく、技術によって組み立てられることになる。こうした中で、「胚 [という生命] を扱う人にとり、胚に見られる、いわば主体的な自然は、外的な、客体化された自然と同じパースペクティブへと移動する。」⁽⁵⁵⁾これと同時に生まれるのが、人間のゲノムと教育環境の同一視である。「人間のゲノムの構成に影響を与えることと、成長しつつある人格を取り巻く環境に影響を与えることとの間には本質的に違いはない。」⁽⁵⁶⁾しかし、こうした操作が積み重ねられることによってもたらされる結果は、すで

に見たとおりである。生まれた子どもは自らを自分の人生の著者と見なせず、それゆえ親と対等な関係を築けなくなる危険にさらされるのである。

以上の議論の流れから明らかなように、ヒト胚を「好き勝手に取り扱ってはならない」のは、「人間とは自由で対等な存在である」というわれわれの自己理解から逸脱する事態を生み出しうるからである。このような枠組みを用いれば、たとえ生まれることはなくとも、ヒト胚を操作し破棄することは、基本的に望ましくない行為として位置づけられることになるだろう。ちなみに、日本医師会・日本医学会の共同声明では、ヒト胚を、『人の尊厳』という社会の基本的価値を維持するために特に尊重されるべき存在⁽⁶⁷⁾と位置付けているが、ハーバーマスの説明はこの理解にも合致すると言える。

結局のところハーバーマスは、ヒト胚という生命の価値を、人との関係で説明しようとする。実のところこの姿勢は、生命倫理学において広く共有されている。例えば、人工妊娠中絶の是非をめぐるプロ・ライフとプロ・チョイスの論争、すなわちヒトはいつから人（人格、人間の尊厳の担い手）になるのかという問いをめぐる論争は、「ヒトの生命は人になることで尊重されるべき価値をもつ」ということを共通の前提としている。争われているのは、人の始点なのである。しかしヒト胚の生命を損なうことに問題があるのは、それが人（ヒト）であるからではなく、生命だからと考えることはできないだろうか。われわれが実践的・臨床的態度をとるのは、主体的なものとしての生命それ自体が価値をもっているからなのではないのか。この直観を思想にもたらし、そこから「人間の尊厳」の異なる形を示したのが、ハンス・ヨナスであった。

2. 「人間の責任」と「人間の尊厳」

ヨナスは、生命に価値を認める。しかし、生きているというのは事実であって、価値とは異なるのではないか。そのような批判は当然生じるであろう。例えば、生命の概念を詳細に分析したミヒャエル・クヴァンテは、ハーバーマスが「主体的なもの」として理解した生命を、「統合」の概念を用いて説明する。すなわち生命とは、「自分自身を統合する」⁽⁶⁸⁾過程であり、「統合」とは、「全体（有機体）が適切な形で自分自身を制御し、保持していると記述可能な形で、全体の部分が相互に関係し合い、部分機能が相互に反応している状態」⁽⁶⁹⁾である。有機体の主体的な活動が、部分相互の関係によって成り立っている状態と言えるだろう。しか

し彼は、このように記述される有機体に、価値を認めない。「人格性と自己意識は、根本的に価値あるさまざまな観点を示している」のに対して、「具体的な客体の持続〔生命・有機体〕は、純粹に記述的な仕方理解されねばならない因果関係として分析可能」⁽⁶⁰⁾である。

ヨナスもまた、有機体を、統合する働きから理解する。有機体とは、「生きている、有機体へと組織化する能動的な形相」⁽⁶¹⁾なのである。しかしヨナスは、クヴァンテと異なり、その能動性を、質料の交代、すなわち代謝（Stoffwechsel）に見る。「生命の形相が現実となるためには、そのつどの質料が移り変わらねばならず、この移り変わりを通じてこそ生命の形相は自らを持続させる。」⁽⁶²⁾しかもヨナスは、生命の代謝活動から、生命に目的を認める。非生命のあり方は、過去によって完全に規定されるのに対して、生命の代謝は「次の瞬間を生きるため」⁽⁶³⁾という未来によって規定されている。「その〔生命の〕場合には、過去と未来の外的秩序は内的に反転する。」⁽⁶⁴⁾もちろん、「目的とはわれわれが意識的に設定するものであり、この立場はあまりにも形而上学的である」と批判を受けるかもしれない。だが、われわれの身体が、意識的な目的設定とは独立に、生きるために活動しているということを、完全に否定することは困難であるように思われる。

しかもヨナスは、生命が目的をもっているという事実は、単なる事実なのではなく、生命が善であることをも示すと言う。

目的をめざすというあり方そのもののうちに、…われわれは、存在が非存在に対して絶対的に善いと措定する、存在の根本的な自己肯定を見ることができると言える。目的があるところでは、必ず、存在が自らを肯定し、非存在に反対する表明を行なっている⁽⁶⁵⁾。

目的をもって存在しているものは、それによって、「自らが存在することは善である」ということを示している。これがヨナスの立場である。これに対しても、思弁的という批判は避けられないであろう。しかし、本稿の歩みを振り返るなら、目的と善との結びつきは決して思い付きではないことが分かるはずである。カントにおいては、普遍的法則の立法を目的とする理性が、ハーバーマスでは、自分なりの目的をもって人生を形作る個人が、善きものとして保護の対象とされていた。両者が保護の対象である理由を、（その内実は違うにせよ）自律の主体であるという事実に求めることもできるだろう。しかし同時に、両者がともに目的をもった存在であるということから、それらの善さを説明することも可能であり、その限りで、ヨナスの立場を不合理なものとして直ちに退け

ることはできない。

だが、それでもやはり、「そのような善などどこにもないではないか」という批判はあるだろう。むしろハーバーマスのように、自律的な人間のあり方から生命を語る方が、余計な形而上学を避けられる可能性もある。しかしヨナスは、こうした批判に対して、自律とは異なる人間のあり方に注意を促すことで応えようとする。それは、「自らは善である」という生命の声、「私の意志に向かい合い、耳を傾けることを求めてくる」⁽⁶⁶⁾生命の声を聞き取り、そこに「べし」を見出す責任の主体としての人間である。生命と人間の間に関係が成り立ちうることを示すためにヨナスが挙げるのは、赤ん坊である。赤ん坊が「息をしているだけで、否応なく『世話をせよ』という一つの『べし』が世界に向けられる」⁽⁶⁷⁾。もちろんこうした声を聞き取れない人もいるだろうし、聞き取っていたとしても他の音にかき消されてしまう可能性もある。それにもかかわらずわれわれは、「この〔呼びかけに〕触発される可能性（Affizierbarkeit）を備えている」のであり、それゆえに「人間は潜在的にはすでに『道徳的な存在者』」⁽⁶⁸⁾なのである。

自ら言語によって意思表示をし、ともに立法することのできない生命、そうした生命の犠牲なしに、われわれの生は成り立たない。しかし、「犠牲にせざるをえない」ということは、「どのような形で利用してもよい」ということではない。その違いを理解し、言語なき生命に対する責任を担うのが、われわれ人間の特質であり、ヨナスはここに人間の尊厳を見ていた。「責任の事実は人間の定義の一部に採用されなくてはならない。」⁽⁶⁹⁾そしてここでもまた、カントやハーバーマスと共通した地盤を見いだすことができる。カントやハーバーマスが自律に着目したのは、それが他者に対する責任を担う人間の姿を示すと考えたからであった。カントの場合には、理性的存在者とともに（仮想的に）立法することが、ハーバーマスの場合には、個性をもった人々と（討議を通じて）立法することが、責任ある人間のあり方だと考えられていたのである。しかしわれわれが責任を担う存在は、理性的存在や個性をもった人の外側にもいる。この事実を踏まえたとき、もはや自律によって責任を汲みつくすことはできない。ヨナスにおいて「人間の尊厳」は、自律と分離せざるをえないのである。

しかしこうしたヨナスの立場は、再び「人間の尊厳」を曖昧で危険な概念にする可能性もある。ヨナスは、われわれが十分に責任を果たしていない現状を踏まえ、「『人間の尊厳』そのものが話題となる場合、それは常にただ可能なものとしてのみ理解されなければならない」⁽⁷⁰⁾と述べ

る。このような枠組みのもとでは、どのような取り組みも不十分な形でしか責任を果たしていないとされ、どこまでも人々の消極的自由を侵食していく可能性がある。だが、ハーバーマスの討議倫理を経たいま、われわれは一人一人の個性を無視することはできないであろうし、多様な個性を踏まえた討議を通じてしか、生命に対する責任ある対応を具体化することはできないであろう。カントからハーバーマスを経て明らかになった、討議を通じて法則を作るという自律的な人間と、ヨナスによって強調された、生命に対する責任の主体としての人間を、相補的なものとして理解していくことが必要である。

おわりに

本稿の目的は、「人の尊厳を無視し、生命を軽視する」という表現に着目し、ゲノム編集の倫理的問題を検討することにあった。以下、「人間の尊厳の無視」と「生命の軽視」に分け、あらためて本稿の結論を概観しよう。

カントにおいて「人間の尊厳」は、積極的自由＝自律の概念と結び付けられていた。理性的自己こそ尊厳の主体であり、この自己が欲望を支配するところに、尊厳に適った「人間らしい」生が成り立つのである。しかしこの枠組みは、「理性」や「自律」を恣意的に定義することを許すため、個人の自由を過剰に制約する危険をとまっていた。この危険を避けるために、ハーバーマスは、個人の尊重と理性による自律を討議において結びつけようとした。彼にとり人間の尊厳とは、「討議を通じた共同的自律」という枠組みが前提とする自己理解、すなわち「自由で対等な人間」という自己理解を維持する概念として機能する。それゆえゲノム編集による介入が人間の尊厳を無視したものであるかどうか、それが自由で対等な人間関係に影響を与えるかどうかで判断されることになる。今回の賀氏の研究は、生まれた双子が「実験台にされたのだ」という思いから、親と関係をうまく築けなくなる可能性を含むという点で、双子の尊厳を損なう可能性を含むと言えるであろう。

他方、生命の軽視は、人間との関わりにおいて語られるのが一般的であった。「自らの人生の著者」という自己理解の観点から、「主体的なもの」である生命を、「好き勝手に取り扱ってはいけないもの」として位置付けたハーバーマスは、この流れに属する。これに対してヨナスは、生命には固有の価値があり、この価値を受け止め、保護する人間のあり方に、尊厳ある人間の姿を見ていた。ヨナスの立場は、人間の尊厳の暴

走を招く恐れがあり、その意味では伝統的な形而上学への退行と理解することも不可能ではない。しかし同時に、「生命は人間のためではなく、生命自身のために守られるべき」という立場を、単なるフィクションとして片付けることはできないだろう。尊厳という言葉の誤用を避け、生命を守ることが何を意味するのかを明確にするためにも、われわれは、討議をする人間であると同時に、討議の外部に対して責任を担う人間なのだということを忘れてはならない。

注

※ 引用文中の下線は原文によるものであり、傍点および [] は引用者によるものである。

※ 外国語文献のうち、邦訳があるものについては、該当頁数を等号の後に記す。

- (1) 日本哲学会理事会・日本倫理学会理事会・日本宗教学会理事会 2018.
- (2) 日本生命倫理学会理事会 2018.
- (3) 日本医師会・日本医学会 2018.
- (4) 島菌は今回の出来事を扱った論考において、生まれた子どもに関する倫理問題と人類社会の未来に関わる倫理問題を区分した上で、後者の検討が十分にされていないことを指摘している。Cf. 島菌 2019. 本稿もまた、後者の問題を十分に扱うことはできなかった。しかし本稿で提示する枠組みそのものは、この問題を扱うための土台を提供するはずである。詳細な検討は別稿において行う。
- (5) 岡本 2002, 5.
- (6) 同上, 128.
- (7) 同上.
- (8) 同上, 130.
- (9) 同上, 133.
- (10) 同上, 139.
- (11) 同上, 129.
- (12) 同上, 20.
- (13) しかし両者は決して無関係なのではない。「クローン人間は自然に反する」とい

う批判は、「クローン人間を作ることは、人間の本来の（尊厳にかなった）選択ではない」と解釈することは可能だろう。

(14) 町野・川端 2002, 19. (発言は町野による。)

(15) Macklin 2003, 1419.

(16) 岡本 2002, 86.

(17) Berlin 1969, 123=306.

(18) Ibid., 131=319.

(19) Ibid.

(20) Ibid., 158=366.

(21) Ibid., 148=347.

(22) Ibid., 145=342-3.

(23) Ibid., 150=351.

(24) Ibid., 154=358-9.

(25) Ibid., 154=359.

(26) 「人間の尊厳」をめぐる歴史において、カントは「世俗化」と結びつけて語られる。すなわち彼は、「神の似姿」を背景とするキリスト教的な尊厳概念に、「世俗的化された、宗教的コンテクストを超える妥当性を要求した」(Enquete-Kommission "Recht und Ethik der modernen Medizin" 2002, 9-10=5.)のである。しかし、積極的自由と尊厳との関わりについても彼が特別な位置を占めるかどうかは、さらなる検討を必要とする。本稿ではあくまでも、カントをそうした関わりを論じた哲学者の一例として取り上げる。

(27) Kant 1999, 74=IV, 435.

(28) Ibid., 74=IV, 434. もちろん、ドライバーの仕事をしていた人が視力を失ったとき、経営者は彼を他の人と取り替えざるをえないであろう。しかし、その経営者が彼を掛け替えのないものと考えているなら、首にするのではなく、視力を失っても担えるポジションを用意するであろう。

(29) Ibid., 75=IV, 436.

(30) 『広辞苑』第7版、「自律」の項目。

(31) Kant 1999, 77=IV, 437. 生命・医療倫理学においては「カント的自律概念 (the Kantian concept of autonomy)」が重要な役割を果たしてきた。しかし、こうした自律概念は、ここで説明する「カントの自律概念 (Kant's concept of autonomy)

とは異なる。というのも前者は、自分自身で選んだ規則に従って自らの行為を決定すること、すなわち個人の自己決定を意味するからである。この自律は、次節で取り上げるハーバーマスの意味での自律に近い。なおゼッカーは、いずれの自律とも異なる、「文脈に根づいた、相互的な、自律理解 (a contextual, interactive understanding of autonomy)」(Secker 2002, 56.) を提案している。こうした形の自律と「人間の尊厳」の関係に関しては、別稿においてあらためて検討する。

(32) Vgl. Kant 1999, 34-5=IV, 408.

(33) Ibid., 60=IV, 425.

(34) Vgl. Ibid., 26-7=IV, 403.

(35) Ibid., 60-61=IV, 421.

(36) ピンカーは、「尊厳の愚かしさ (Stupidity of Dignity)」という論説記事において、尊厳概念を厳しく批判する。そうした批判の一つは、尊厳の有害性である。というのも全体主義とは、「しばしば、指導者の尊厳概念を全住民に押し付けること」(Pinker 2008.) だからである。この指導者が、「私は君らを真の意味で自由にする」と演説している場面を想像するのは容易であろう。

(37) Berlin 1969, 165=379.

(38) Ibid.

(39) Ibid.

(40) Habermas 2002, 97=93.

(41) Ibid., 14=11.

(42) Ibid., 97=93.

(43) Ibid., 98=94.

(44) Ibid., 62=58.

(45) Ibid., 66=62.

(46) Ibid., 62=59.

(47) Ibid., 115=113.

(48) Ibid., 62=59.

(49) Ibid., 103=100.

(50) Ibid., 110=107.

(51) Ibid., 112=109.

(52) Habermas 1991, 219=263.

(53) Habermas 2002, 59=56.

(54) Ibid., 81=76.

(55) Ibid., 89=84.

(56) Ibid.

(57) この文言は、総合科学技術会議が2004年に示した報告書に基づいている。Cf. 総合科学技術会議 2004.

(58) Quante 2002, 64=58.

(59) Ibid., 66=60.

(60) Quante 2010, 103=143.

(61) Jonas 1994, 153=151.

(62) Ibid., 151=149.

(63) 戸谷 2018, 88.

(64) Jonas 1994, 164=164.

(65) Jonas 1988, 154=144.

(66) Ibid., 162=152.

(67) Ibid., 235=223.

(68) Ibid., 164=154.

(69) Ibid., 185=175

(70) Jonas 1988, 186=176.

参考文献

Berlin, Isaiah Sir, 1969, *Four essays on liberty*, Oxford University Press.

[小川 晃一, 小池 銈, 福田 歆一, 生松 敬三 訳, 『自由論』, みずず書房, 1971年].

Enquete-Kommission "Recht und Ethik der modernen Medizin", 2002, *Shlussbericht*.

[松田純監訳, 中野 真紀・小椋 宗一郎 訳『人間の尊厳と遺伝子情報—現代医療の法と倫理（上）—』, 知泉書館, 2004年].

Habermas, Jürgen, 2002, *Die Zukunft der menschlichen Natur: auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp. [三島憲一 訳『人間の将来とバイオエシックス』, 法政大学出版会, 2004年].

——, 1991, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp. [清水 多吉・朝倉 輝一

- 訳『討議倫理』，法政大学出版会，2005年〕．
- Jonas, Hans, 1994, *Das Prinzip Leben : Ansätze zu einer philosophischen Biologie*, 1. Aufl ed, Insel Verlag. [細見 和之・吉本綾 訳 『生命の哲学 有機体と自由』，法政大学出版局，2008年〕．
- , 1988, *Das Prinzip Verantwortung : Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, 8. Aufl ed, Insel-Verlag. [加藤 尚武 監訳 『責任という原理 科学技術文明のための倫理学の試み』，東信堂，2000年〕．
- Kant, Immanuel, 1999, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 519 vols, Philosophische Bibliothek Band 519, Felix Meiner. [平田 俊博訳 『人倫の形而上学の基礎づけ』，『カント全集7』，岩波書店，2000年〕．
- 町野 朔・川端 博，2002，「生命倫理と刑事規制の在り方」，『現代刑事法』42，4-19.
- Macklin, Ruth, 2003, "Dignity is a useless concept", *British Medical Journal* 327 (7429), 1419-1420.
- 日本医師会・日本医学会，2018，「ゲノム編集技術を用いたヒト受精卵による児の誕生に関する報道について」．<http://dl.med.or.jp/dl-med/teireikaiken/20181130.pdf>
- 日本生命倫理学会，2018，「ゲノム編集技術によるヒト受精卵からの双子誕生の発表に関する声明」．http://ja-bioethics.jp/_userdata/statement_181208.pdf
- 日本哲学会理事会・日本倫理学会評議員会・日本宗教学会理事会，2018，「ゲノム編集による子どもの誕生についての声明」．<http://philosophy-japan.org/news/2018-12-26/>
- 岡本裕一郎，2002，『異議あり!生命・環境倫理学』，ナカニシヤ出版。
- Pinker, Steven, 2008, "The stupidity of dignity", *The new republic* 28 (05.2008).
- Quante, Michael, 2010, *Menschenwürde und personale Autonomie : demokratische Werte im Kontext der Lebenswissenschaften*, Meiner. [加藤泰史 監訳 『人間の尊厳と人格の自律 生命科学と民主主義的価値』，法政大学出版局，2015年〕．
- , 2002, *Personales Leben und menschlicher Tod : Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, 1. Aufl ed, Suhrkamp. [高田 純 監訳 『ドイツ医療倫理学の最前線』，リベルタス出版，2014年〕．
- Secker, Barbara, 2002, "The Appearance of Kant's Deontology in Contemporary Kantianism: Concepts of patient autonomy in bioethics", Chadwick and Schroeder ed., *Applied Ethics: Critical Concepts in Philosophy*, VI vols,

人間の尊厳・自律・生命（堂園俊彦）

Vol. II, Routledge, 117-139.

島菌 進, 2019, “ゲノム編集した子の誕生と倫理問題”, *世界* 2019年2月号, 50-57.

総合科学技術会議, 2004, 『ヒト胚の取扱いに関する基本的考え方』,

<http://www8.cao.go.jp/cstp/tyousakai/life/haihu39/siryō5-1-1.pdf>

戸谷 洋志, 2018, 『ハンス・ヨナスを読む』, 堀之内出版.