

生物遺伝学とバイオテクノロジー：人間の尊厳への挑戦

伝統的な人間の尊厳概念を表す「目的自体」としての人間の理念、そして現代的な人間生命の尊厳理解を示す「目的自体」としての人類という理念について

Biogenetik und Biotechnik

Eine Herausforderung für die Würde des Menschen

Von der Idee des Menschen als »Zweck an sich selbst« als Ausdruck des traditionellen Konzeptes der Menschenwürde

und

von der Idee einer Gattung Mensch als »Zweck an sich selbst« als Ausdruck des modernen Verständnisses von der Würde des menschlichen Lebens

ホルガー・ブルクハルト

Holger Burckhart

(ドイツ・ケルン大学教育学部哲学科教授、教育哲学・討議倫理学)

前書き

「人間の尊厳は不可侵である」というのは、西洋的伝統の特徴を持つ民主主義のなかで人間と市民の権利を定式化する際に、人間学的 道徳的に訴える根本方式となる。それは、相互の尊重と連帯が決定づけられ、また決定づける相関概念のみならず、平等を道徳的に要求することを意味する。すぐに目につくのは、以下の三つの観点である。

第一に、そうしたものに対して「優先的に不当な要求」をする「現実」。人間の尊厳は、不可侵というだけでなく、私たちの関心に翻弄される一個の球であり、私たちの価値尺度や政治的な計算の任意の対象である。そして武力介入から経済的ボイコットにいたるまで、それらの資格や権限を管轄する役目を果たす。そのような指示を任意に行うことは本質上、尊厳の説明として定式化された人間の諸権利と、尊厳の法律上の遂行との間隙から生じる。人間の権利は、個人、国家、国民間の連携を保ったり、反目を阻止するような司法化可能な義務を定式化しない。法と道徳はむしろ注目に値する緊張関係にある。

第二に、わけても現代の討議理論 ドイツ語圏ではユルゲン・ハーバーマス、ゲオルク・ローマン、ディートリッヒ・ベーラー において法と道徳の関係は原則上、伝統的な正当化モデルから際立っている。ハーバーマスの根本命題によれば法と道徳は、規範的には内容があるが道徳的に脆弱であり、中立的な討議原理に同等かつ同根的に由来する。このことは、道徳的なものの地位と正当性や人間の権利という理念に、直接的な帰結をもたらす。

第三に、法と道徳が浸透しあうことについて、私たちの共同体 共同体主義的な生活実践に即して考察してみよう。この社会哲学的な側面は、法が、道徳的な自己義務化の保持と貫徹のため、道徳と同じく法律上の安定化を必要とすることに私たちの注意を促す。法も道徳も、道徳的な資格が与えられた行為を行う主観を認めてはじめて、道徳的にも法的

にも責任を問うことができる、ということに結びつく。それに応じて私たちは、行為する主観を、場所と時間を自覚して、他者との関係において、先取りしながら描写する者であることを自覚する共同人格として捉えなければならない。ロックが教えたことである。しかし今日、高度な技術による危機的な状況と文明のなかには、個人に負わせうる責任の可能性を超える集団の責任がある。それは私たちひとりひとりの共同責任（カール・オットー・アーベル）として、道徳哲学的に連帯義務と向きあわせて、生物的、経済的、社会的エコロジーのなかで異議を唱えさせる原始的な責任であり、個人的で文化的な、つまり大陸的で事実に個人と集団の道徳に対立する。このような集団的な共同責任の普遍道徳の意義と可能性、そして有効性に対抗する重大な思潮は、懐疑主義、相対的リベラリズム、経済や社会システムのような部分的プラグマティズムである。私たちは現在および近い過去から、普遍道徳という理念がユートピア的かつ危険なものであって、一見すると機能化または技術的に万能化できると錯覚することを学ぶだろう。

生物遺伝学の研究と実践の可能性やリスク、また道徳的かつ倫理的な意味について現在行われる議論の背景には、以上のような道徳的・人倫的かつ法的な文脈がある。相反する立場は、背後に控えるさまざまな道徳的な文化や生活世界を強調したり、研究のエートスが、人間や人類の尊厳に関する伝統的エートスと衝突していることを際立たせたりする。バイオエシックスとバイオポリティックスの違いは、問題が置かれた状況に興味深い光をあてる。道徳と法律の共同的可能もしくは多様な解釈に関する原則的な自己理解は、人間と人類の自己理解の問いの確認につながる。

・「目的自体」としての人間・人間の尊厳の原則と生命の不可侵性

「目的自体」としての人間は尊厳を持つ。尊厳の表出と規定要因は、人間の道徳的能力にある。道徳的能力は、人間に与えられた自由の可能性の表現であり、自由は、道徳性に発する円環を尊厳において閉ざすことで形成される。自己決定の可能性は、道徳的行為にとって危険な状況や、自らの行為に帰する行為や判断の自己記述における諸状況に対立しながら、行為と判断の企図可能性に達する。それは、種または類としての人間個人の自己存在可能性の表れであり、ひとりひとりの個人は同時発生的な他者描写と自己反省において、諸状況の原作者となる。

こうして人類は、道徳的に重要な自由すなわち自己決定を条件と可能性として、尊厳を手に入れる。尊厳はデザインされた自我の問題となるだろうか。デザインされた人間は、唯一性と個性という意味で人間と呼べるだろうか。人間という種の生成過程への介入は、デザインされた生物を、目的自体であることができ、さらに目的自体であるべき人間の共同社会から排除することに結びつかないだろうか。たしかにデザインされた人間は作られるのであって、産み出されるのではない。つまり両親の意向を満たす手段として利用されて、第三者の技術的能力によって実在する。したがって人間の進化への介入は、ひとりひとりの人間の尊厳を傷つけ、そして種や人間生命そのものの尊厳を問題に付すことではないと言えるのだろうか。

尊厳¹は、何者かに固有な、あるいは何者に起因する長所や利益に備わるものではない。それは自己決定能力の唯一性を示すものであり、自己決定能力は人間の道徳性に由来する。

カントが用いる尊厳概念である。彼は尊厳を、「すべての人間に人間性の力によって与えられる」ものとして語る。これに対して良き志を通じて獲得される尊厳は、崇高な志に一致する(シラー)。尊厳は徳論(狭義の倫理学)のレベルでは法学を補足する。尊厳は哲学的に完全な自律(自己決定)という高次の理念を表す。なぜなら私は完全な自律においてのみ崇高であり(シラー)、「外部」世界の制限と影響を超えて、自らの行為を(道徳的にも法的にも)自己統制する自由を手にして、自ら何かを「始める」² ことができるからである。「自由(他の強制的な恣意からの独立)は、一般法則にしたがってあらゆる他者の自由と共存しうるかぎり、人間性によってすべての人間に与えられる唯一かつ根源的な権利である」(同書)。

こうして人間性の尊厳は、道徳的な規範に向かう道徳性そのものの能力(必然性)となる。「人間性の尊厳は、たとえ立法化に支配されていても、一般的な立法化を行う能力にある」(『道徳形而上学原論』)。つまり尊厳は、道徳的なものの「立法者であり、それを受け取る者である」ことを自覚する人格の主要因である。カントは尊厳を、私以外の何ものかではなく、私に尊敬と義務を同時に課す人格としての私自身の崇高さであると規定した。人間への尊敬は人類に定められた一般法則への尊敬であり、一般法則はすべての者を「単なる手段ではなく、つねに同時に目的として」扱うよう求める。あらゆる人格が人類の尊厳を保持するとして、道徳的なものへの尊敬を義務とすることで、「(人間は)人類という理念を目にすると自責の念にかられる。人間は自らの理念のうちに自分に比する原物を持つ」³。これは道徳的かつ人間学的のみならず、教育学的にも多大な成果をもたらす教育上の指針である⁴。

私たちにとって重要な観点を、カントをもとにして考えてみよう。「人間性そのものが尊厳である。なぜなら人間は、いかなる人間(他者のみならず自己)によっても、単に手段としてではなく、つねに同時に目的として用いられるべきだからである。人間の尊厳はそこにある」⁵。

今日の啓蒙の理念は、鏡を前に歪み始めている。自由に発して自由にいたる意識のなかの啓蒙、道徳性、進歩の理念はアウシュヴィッツで妨害された。文化批判、心理分析、イデオロギー批判は、別のことを体系的に行った。技術と科学は、魂を失った世界状況を増大させて、私たちの社会を、自己破滅の道を歩む危機的な文明に転換させてしまった⁶。啓蒙の終焉においては、効用性のみを求めて自然を無関心に観察する者が自然の原作者となる。生物遺伝学で言うところの生物の創造者である。アドルノとホルクハイマーが示したように、知識と技術は、国家社会主義者の強制収容所で、技術と狂信的な人種差別による卑劣な完全化のために融合した。両者は今日、ヒト遺伝学者のもとで再び融合する。ヒト遺伝学者は第三者の立場から、細分化されて目的にかなったデザインのイメージにしたがって生物を創造する。イメージとは、両親などの生産への期待にほかならない。

「第三帝国」の横暴と決別した後、ヒューマニズム的な諸理念が装いを新たに復活する。教養、社交、コンフリクトへの寛容性、市民としての勇気など「コミュニケーション能力」と呼ばれるものは、啓蒙的な背景をあらわに、ヒューマニズムの社会的価値として新たに「定義」される。最も顕著なのは教育学と文化の教養基準である。ポストナショナリズムの新時代への「飛躍」によって生じた処理不足は、今日いっそう明白である⁷。

私は、こうした状況に応えるのは、人間そのものについての新しい合意であると考えている。

バイオテクノロジーの発展と向かいあって、類としての人間と、人間という類の原則的な理解の違いを導き出す必要がある。道徳、詳しくは徳と法を、道徳性の上位概念と適用根拠に基づいて区別した際に残された違いである。個人の権利を変えずに人類概念を変化させること、または逆のことが現在求められているのかもしれない。それは、人間の始まりという観点から人間を定義する試みであり、哲学的に実りある議論が大いに期待できるだろう。最初に試みたのはハーバーマスである。彼は、人格としての人間の尊厳と、権利と義務に結びついた人間の様相存在の尊厳、世界のなかの現存在によって認められる人間的本性の尊厳を区別した。

以上をバイオエシックス的およびバイオテクノロジー的に捉えると次のようになる。技術の実現可能性は、一方では健康上の快適さを拡大させる。けれども他方で、人間を生物心理学的に規定する際に人間を「完全化」させる新たな可能性を開く。出生前診断、生物遺伝学、器官医学、最近では脳の研究など、これらはどれも人間を、宇宙と宇宙進化のなかで人間の創造者に仕立てあげる⁸。人間は被造物である自分を乗り越える。人間は創造者（使いつくす技術者）となり、遅きに失したが、自らの脆弱さに対する勝利を祝う。「完全なもの」となった人間は、「二度とアウシュヴィッツをくり返さない」という倫理的責任を発展させることなく、技術のグローバル化にも比しうが、あらゆる行為の責任を負う立場にいたった。こうして「コミュニケーション能力」は解釈を変えて、モナド間の戦略的で道具的な理性行為となる。

科学技術的な情報世界では同時に、個人の分裂状況が始まる。進歩への期待、つまりレッシング、ヘーゲル、マルクスが描いた現実的な夢や啓蒙のユートピアが、生物医学とその応用可能性によって育まれて、苦痛の回避または減少への期待とともに、ほぼ無制限に促進されてきた。苦痛の回避可能性がすでに、功利主義的に規定された道徳や経済に単にしたがうか、またはそれらの正当性を自覚するなかで、正当化のプロセスを始動させる。しかし治癒の論理は飼育された人間の驚愕に直面する。個人と類は再び衝突する。個々の予防と治療は、道徳的に憂慮すべき品種改良や人間の飼育場の改良化を目指す。なぜか。クローン人間を共同主観や自分の行為の原作者として、あるいは目的自体である生物として受け入れることは学んで得られるものではない。クローン人間がたとえ奇異に見えても、それは共同主観的社会の外の観点によるだけなのかもしれない。けれどもやがてクローン人間は知るだろう。自分が、単に望まれて産み出されたのではなく、目標にしたがってデザインされたことを。クローン人間は、試験管のなかで精子と卵子を選出するだけで生まれるのではない。クローン人間の現前性は、さまざまな性質から選択して生命を創造するのに、他の生命すなわち胚の生命の放棄が必要であったことを意味する。また、クローン人間の様相存在には、これまでは進化を無関心に観察してきた技術者が、設計と制御を行うデザイナーとして介入する。最善ではないが最も顕著な品種改良である。しかし私たちはまもなくそこに到達するだろう。注意しなければならないのは、今日、完全な身体への社会的要求の高まりが、完全ではない身体を拒絶して、それを障害と定義することに結びついて、間接的だが生物遺伝学の完全化の要請を定式化することである。輝かしい種の頂点クローン人間という奇妙なシナリオ。研究は現在、さらに進む。直観的に見ると、少なくとも研究の前線の向こうには胚利用の研究がある。それは臓器の補充ではなく完全な生命の最善の再生を優先目的とする研究であり、道徳という壁に直面する。いった

い私たちは何によりどこを求めべきなのだろうか。カントは人間の尊厳を、理性的な生物あるいは道徳的人格としての人格に必然的に備わる称号とする。功利主義者は、身体的および経済的な観点から、幸福または利益の最大化、損失またはリスクの最小化を視野に入れると、さまざまな状況が考えられることを教える。討議倫理学は、討議する主観の最善化において、その主観が平等かつ同等の権利を持つ連携者として、つねに同じであると教える。言い換えると、意味と有効性の世界の連携者に、無傷性と最善性を求める。クローンや着床前技術は、あらゆる最善化を目指すものであって、決して不必要なものではないのだろうか。そこでは唯一性、根源性、種の特徴である独自性の基準は人格の最善化の背後に退く。未来の人間社会は現在まさに可能である。疑わしい場合は計画に反対する代わりに、疑わしい場合は計画に賛成すべきなのだろうか。

現在の人間の分散状況は、バイオテクノロジーの可能性に見られるように、さまざまな革新や見解、そしてまた濫用に道を開く。それは前述の、人間の分裂と矛盾を明示する。カントが定義した尊厳を表す人間的本性の不可侵性と非恣意性に効力を与える超個人的な類の道徳に対して、正当性を認められた個人的かつ最大限の、苦悩や苦痛の伴わない生命の尊厳を実現させようとする呼びかけがある。実現化のためには、フィットネスから完全な身体デザイン製造にいたるまで、身体の完全化の手段はすべて認められるかのようだ。こうして私たちは、道徳的行為の根本である苦痛や苦悩の感受性を放棄して、完全な生物となったことを微笑みながら甘受する。

人間は自らの本性によって尊厳を手にする「目的自体」であると、カントにしたがって確認した。つまり人間が尊厳を持つのは、人間が「生命体」であるからでも、社会に認められたからでもない。たしかに両者を通じてはじめて人間は「人間」として尊厳を知る。けれどもたとえば胸腺構造といった呼称は人間存在や尊厳の根拠ではない。他人を人非人や家畜と呼びながらも、その者に尊厳を認める場合などに気づくことである。なぜなら私たちはそうした場合、私たちを規範的に導く尊厳概念を前提としているからである。

このような自主性にしたがって、現代の哲学者は人間の権利について、それがたとえば法律を公式化するものであれ、「否定的で超越論的な交換」(ヘッフェ)であれ、支配と欺瞞と権力の放棄宣言であれ、いかなる人間も断念できない利益(否定的社会人間学)であれ、人間の自己理解によって説明される(べき)尊厳あるものとみなしている。権利の遵守は、私たちににとって有益かつ普遍的(正当)に必要であり、権利の解釈または定式化は、「価値自体」としての人間へと遡及する。

以上をもとに、具体的に胚利用研究の不法行為、中絶反対の見解(ES細胞の着床前診断)を取りあげて、人間の権利のエートスにおける殺害禁止の普遍化について考えてみよう⁹。

少なくとも殺害禁止の普遍性に関するかぎり、人間がそれを自らに課するのは、コストと利益計算によっても明らかである。子どもらしさや共感のエートスにおける具体的な他者の顔への反応(レヴィナス、ブーバー)であれ、不安(責任)から、自らに帰する権力(ヨナス)に基づく反応であれ、それらは形而上学的な自然権の解釈や価値の自己付与に達する。『世界人権宣言』(1948年)も唱える殺害禁止の普遍化は、次のことを指示する。人間相互の無道徳的な契約国家性における自己破壊の阻止(ホッブス)。人間をより人間らしくする教化プロセス(ヘルダー)は人間化、動物世界との区別、社交性の規定に貢献しない

こと(スローターダイク)¹⁰。「永遠平和」(カント)を国家共同体の協同状態と捉えて、そうした状態でのみ私たちは外的な自由を獲得して(理性的な自然権)、道徳性は全面的に実践可能だと承認すること。最後に、自由の意識のなかの進歩としての歴史の「終わり」(ヘーゲル)に、歴史は国家の道徳、したがってすべての者の道徳、つまり人間の尊厳そのものの実現を目標とすることである。

問題は何かと問うことはできるだろうか。以上いずれの見解も、人間を、自らを知り、自らが他の関係に立ちうる存在であることを知る、自覚する者と理解する。すなわち人格、換言すると自己、つまり時間の同一性と連続性を保ち、他の自己との交換において統一性を持つ者としての人間である。伝統的に自己は自己意識(モナド、超越的統合、絶対精神)と理解される。私はマルセル・ニケと同じく間主観として理解する。自律と対話の能力をもとに、互いに指示しあうコミュニケーションの主観である。

人間の権利は、一方では、世界観的に中立な近代法治国家で、規範的 倫理的な枠組みとして作用して、道徳的前提と規範的尺度を形成する。こうした前提や尺度は、国家自身によってはもたらされないの、(民主主義の使命感に基づいて)国家が保護する必要がある(ポッケンフェルデ 1976)。人間の権利そのものは、もう一方では、種としての人間の人格概念にさかのぼる。この概念を人間は理性と良心によって、道徳的主観として与えられ、したがって責任主観および客観として獲得する。人格であることは尊厳付与の根拠である。超個人的な人格概念によって権利を捉えると、人間性という人間の自然原理を認めることになる。すなわち誰もが(誰かが)人格の尊厳を保護するべきであり、種としての個人となる。人間であることが人格性に与えられた基準である。責任を負う主観存在の能力(人格原理)と種への所属(自然原理)。両者は、すべての人間に対応する権利と義務の統一性において融合することはない。私の考えでは両者は、コミュニケーション理論上概念変化しうる尊厳概念に収束する。

現在のバイオポリティクスとバイオエシックスの違いは、暗示的な問題を最も明瞭に現実化する。一方が人間を自然的存在と捉えれば、他方は人格とし、一方が人間が置かれた状況を類概念で説明すれば、他方は道徳と権利主体を語る。一方が人間の尊厳と尊厳保護について自然的基準や自然の権利によって判断すれば、他方は身体の恣意性をもちだす。これらはすべて法哲学と道徳哲学、人間学の問題であり、カントが行った道徳や徳と法の序列化によっては解決できない問題である。

・バイオポリティクス 対 バイオエシックス

生命の始まりに関するバイオポリティクスの問題の議論には、ドイツ国内のみならず他の欧米諸国の見解に対しても、著しい意見の相違がある。

[第一の相違]

ドイツでは本質的に歴史的な背景から、バイオポリティクスの研究や技術の応用化に関する法的状況を自由に形成することは、政治的なレベルで厳しく制限される。長期にわたって議論された幹細胞の輸入問題は、細胞分割期の規定によって一時的にほぼ認められるかたちとなった。中絶と死の幫助の議論で決断を下す際には、ほぼ仮死的な政治の麻痺

状態が露呈した。激しい議論の最後にはたいていパラドックスが生じる。妊娠中絶目的の手術や死の補助は、殺害禁止を法的根拠に禁じられている。しかし一定の条件下（中絶前の相談義務、強姦）では、刑法の訴追によって例外が認められる。『胚保護法』（1990年）にしたがって、研究目的の胚の研究および生産は禁止される。その結果、初期段階の治療可能性の開発を目指す研究者間の交流も禁止である。連邦議会の議決（2002年1月30日）では、幹細胞の輸入は原則的に禁止、次の基準下でのみ許容される。高次の研究計画が提示されていること。幹細胞の育種は、議決が認めた期日前の既存の細胞に行うこと。余剰胚を研究目的に用いないこと、などである。

これらの規定は手続き上、未規定かつ許容される実践と、規定かつ許容される実践との間の譲歩を認めるので、自ら定めた法律を承知の上で犯すことになる。それは胚をめぐる論争などのきっかけとなった。

[問題状況に関する付記]

- ・問題の中心は幹細胞の分割時期である。原始芽胞と原始精子細胞（万能細胞。完全なクローンはこの細胞から可能。）生殖細胞と精子細胞 性交 着床 4、8、16～32細胞段階 複数の幹細胞または万能幹細胞への分化。
- ・胚はドイツの法律では、受精後つまり生殖細胞および精子細胞の一組の染色体が二分割してはじめて胚として保護される。幹細胞診断（PID：着床前診断）とクローニングは、二倍体の卵細胞や精細胞には実行可能である。（アメリカの最新の研究では、ホルモン投与によって、二倍体の生殖細胞から自立した生命が発生する。）
- ・バイオテクノロジー的介入としてのデザインは、上記のどの分割時期にも可能である。胚の前分割段階に幹細胞が自然消失すると、女性にホルモン施術をして胚盤胞の大量生産を試みる。万能細胞を扱う胚利用の研究や診断で、利用が認められるのは一つの細胞に限られ、受精後の細胞から採取しなければならない。人間の生命は幹細胞（まず万能細胞、次いで胚性幹細胞 = ES細胞）から直接的に発生する。

（参照：Regine Kollek. PID. 2.Aufl. Tübingen 2002, S.31-69.）

[第二の相違]

ヨーロッパでのドイツの特別な政治的立場は、『ヨーロッパ共同体における人権と生物医学に関する条約』を、ドイツが批准していないことにも起因する。ドイツの政治的懸念は、この条約では個人が十分に保護されないことである。条約の第17条2と第18条1によると、研究に同意することができない者（乳幼児、痴呆、昏睡）の保護は絶対ではなく、胚の保護規定も不十分である。胚研究を特定の保護条件下でほぼ認めているというのが条約に対する非難である。人間の尊厳の定義を政治の枠内で問うというコンテキストにおいて第三の問題が生じる。人間の生命の始まりの問題はここに含まれる。人間の尊厳の要請はドイツ基本法の主導的要請でもあり、二つの意味を持つ。（a）人間の尊厳は比較考量不可能である。つまり個別に現れる多様性に顧慮することなく妥当する。（b）人間の尊厳はすべての者に妥当する。つまり無条件に命令を下して、保護と不可侵性をすべての者に保障する。「人間の尊厳は不可侵である」（第1条1）。また「すべての者は生命の権利と身体

的無傷性を持つ」(第2条2)。こうして中絶、安楽死、幹細胞研究は必然的に禁止される。この議論をドイツの法律判決は、中絶の権利論争で明らかにした。憲法裁判所(1975年)は、どの時期においても人間本性の尊厳を重視する。(つまり排他的な意味での人格ではなく、人間の生命を問題にする。)憲法裁判所は、『胚保護法』(1990年)をめぐる論争で、人間の生命は卵子と精子の融合によって始まり、生命は最初から、基本法第1条に基づく人間の尊厳の絶対的保護のもとにあり、審理不可能なものであると修正する。国際的研究や臨床研究といった実践は、周知のように別の発展を遂げたので、政治は、法的安定性の達成という使命から、人間の尊厳原則の絶対的妥当性を一步一步地固めてきた。それは政治の二重道徳と呼びうる、また呼ぶべきことなのかもしれない。政治的に設定される倫理委員会は、履行補助者や良心の移行者、共犯者が混ざりあって気がぬけた味がする。

こうした政治的立場に比べて、ドイツの哲学 倫理的議論は、人間の尊厳の厳密な解釈に対してきわめて明白な姿勢を示す。人間の尊厳問題の論争を医学 実用的に解決すべきという見解(ニダ・リューメリン)。人間の尊厳は政治的な啓蒙概念とする意見。たしかに他も大筋で、人間の尊厳を考慮に入れることを支持する。しかしあらゆる生命の同等性(非恣意性)と同義性(非比較考量性)は認めない(メルケル、ヘルスターなど)。もちろん「生命の神聖性」という意味での人間の尊厳の原則を強力に説明する、さらに厳密な支持者はいる(ホンネフェルダー、シュペーマン、ジープなど)。それ以外に私自身も含めて、まったく違う立場がある(スキルベック、ハーバーマス)。

論争はどれも、道徳的主観性に人間の生命を含めるか、あるいは除外するかという議論に終始する。人間の生命はいつ始まるのか。哲学 道徳的観点において個人はどんな意味を持つか。類のエートスはどのように関与するか。議論が集中する論点は次の四つである。種の論拠。同一性の論拠。そして潜在性と連続性の論拠である。どの意見も、この四つの論点に収束して、人間の生命を胚の生命と同等に並べようとする。そのことは後述する。

着床前診断による未来の生命操作という影響力行使の問題に直面すると、さらに広範な道徳哲学的問題が生じる。介入する生物医学者の変化、または二重の役割の問題である。これまで生命の無関心な観察者であった彼らは、今や生命の設計者、生命の技術者である。

バイオエシックス的な問題設定について確認できるのは、ドイツの議論で展開される開放性の背後には、バイオテクノロジーの応用可能性を制限したり、イギリス、ベネルクス諸国、アメリカに比べて、生物研究に対する厳しい監査の姿勢が見え隠れすることである。ここでは死の幫助の諸法規と各国の研究実践を例にあげておこう。最近ではプキャナンたちがアメリカの道徳哲学の立場を明証している。

・胚の生命保護と生存権についての典型的な論拠 種主義、潜在性、同一性、連続性

11

種の論拠によれば、本来の人間生命は着床に始まり、それは単なる自然的生命と区別される。したがって胚の保護も着床と同時に始まる。生命の保護と権利が当然与えられる生物類への胚の帰属性が明白となるからである。この帰属性を根拠に、同等の扱いの原理から胚の道徳的保護が導かれる。それに対してメルケルは、自然主義的な誤謬推理をさらに進めて、道徳的義務を生物学的状況から引き出した。この見解についてヘッフエヤシュ

ペーマンたちは、ホモ・サピエンスを論拠に反論する。私たちのコンテクストでは、それは生物学的特性の問題ではなく、自分自身を反省的に知って、決定すると同時に決定づけられた能力を持つ類への帰属性の問題である。これはメルケルが類の特徴として前提にした、傷に対する鋭敏性や類の同一性、理性が導く自己決定（私の考えでは自己自身）の卓越した要素である。メルケルは、理性が導く自己決定はすべてを決める基準だとして強調するが、それには問題が多い。傷に対する鋭敏性と同じく類の連帯性も認識に基づく道徳的行為であって、決して自然的または直観的な道徳的立場における行為ではない。彼は内包概念を、理性が導く自己決定の基準を満たす道徳的身分を持つ生物の所与に限定する。つまり胚は道徳的身分も反省能力もない生物に属する。胚の立場での要求はまだ不可能なのである。対するシュペーマンは、種の論拠に反論して、こう主張する。「われわれ人間が人格の尊厳を認めるのは、人類という科の正規の一員が、自己意識や自尊、自負のような確固たる特性を持つからである」。

潜在性の論拠は、ヒト胚の現在の所与性や特性、さまざまな状態（痴呆、乳児、昏睡）の特色が、人格論の観点から人間の尊厳と殺害禁止を考慮に入れて、道徳的保護を無条件に基礎づけることにあるのではないことを意味する。それはむしろ個人の期待可能な特性であり、保護の義務が依拠するものである。したがってまだ生まれていない生命は、生命にふさわしい扱いへの要求権は持つが、それを提示する立場にいない。人間への潜在性は、生物学的には着床後はじめて存在する。着床前には、多元化可能な二分割した細胞組織やいくつかの染色体があるにすぎない。同一性としての個人や個性の始まりの定義に関して、潜在性の論拠は補足される必要があるとメルケルは的確に述べている。この点は後述する。

潜在性の論拠を、ヨナスの責任倫理学をめぐって拡大した討議倫理的な見地から分析することは特に興味深い。その分析によると、行為の関与者に対する私たちの義務は、行為の考量可能な結果、副作用、リスクを、仮に可能であれば関与者の同意を得られることに基づいて認めることにある。したがって私たちには、自然や人間以外の生物へのバイオテクノロジー的介入に対して責任を負う義務だけでなく、論拠の未来の担い手を保護する義務がある。なぜなら私たちには、考えうるかぎりの論拠と、そしてまた未来の論拠を許容する義務があるからである。こうした意見に対して、潜在的な議論の参加者はたしかに要求権を持つが、それは、すでに討議に参加している者の権利とは異なる地位のものだという反論があるかもしれない。しかしこの反論には、類の論拠が対立する。つまり無傷性とは、胚がいちど議論に参加して、内在的に保護に値するとみなすものの条件だということである。事柄を特にうまく説明するのは、ハーバースの先取りする論拠であろう。直接手に入れることのできる利益を潜在的に持つ者、すなわち生命に関与することに悩まない者、扱いしただけでは自分を殺すことになる着床前診断に同意する者という意味で先取りする者である。

同一性の論拠はさしあたって、きわめて単純に類の論拠と潜在性の論拠を目指す。胚はすべてを決定づける類の帰属性により、生まれた人間との同一性を保持する。したがって同等の保護を求める権利を必要とする。この論拠が生物学的論拠によって却下されることは先に触れた。幹細胞は四分割や八分割、それどころか三十二分割期でもまだ、出生した者の特性をもたない。共有するのは生物学的存在の DNA 組織だけであり、場合によっては傷に対する鋭敏性も、生物として原則的には共有するかもしれない。同一性を人間存在

の無比性として捉えると、状況は私には異なって見える。つまり同一性が認められるのは、細胞が遺伝学上の性別と、数的に染色体異常の可能性が確定する時期まで発展してからのことで、それが着床の時点なのである。

連続性の論拠は、1975年にドイツの中絶論争のなかで法的に確定されたように、人間の生命は生命の連続性を表しており、その経過の恣意的な中断は認められないことを示す。1975年の裁判で、妊娠の権利に関して、期限つき規制案は禁止となった。生命の権利は、生きるものすべてに当然与えられる権利である。それは、連続性そのものが規範的であるという意味である。あらゆる連続性は、自ら発展する者の内的視点に立って、外的視点とは違う自分を表現しようとして自分自身を中断することだとメルケルは古代を引きあいにして語る。着床も後の性的成熟も、十分な根拠に基づいて連続性に権利と義務を定めるための中断、つまりそれ自身規範的に役立つ中断を表す。したがって連続性を確認することは誤りではない。けれどもそれは、生命の尊厳の始まり、あるいは生命が始まる時から与えられ発展する道徳的保護の必要性にとって、規範的な基準とはならない。

どの論証過程も不十分であることが実証された。現在の論拠状況を見ると、ハーバースが取り組んだ慎重な方法にしたがって、ひととしての個人の尊厳と、人間的生命の尊厳を区別するのが最も賢明だと思われる。それに基づいて、生成しつつある人間の保護価値を類の保護価値と一致させて、伝統的な尊厳概念や人間概念が錯綜する論拠にとらわれずに、生物学的または生理学的な根拠はつねに恣意的なので、道徳に集中し、かつ法的に明白な議論だけをもとにして、生成しつつある生命の保護と権利について討論して確定させたい。そうした討論にとって規範的にきわめて有益なのは、公共性という討議倫理的な考えである。それは人類の一員のコミュニケーション的理性という考えと結びついて、手続き上も内容的にも規範的な示唆と基準を実証する。この示唆と基準にしたがえば、人間と人間の尊厳に対する人類学的で生物学的な、またさながら形而上学的な実行の必要はない。

・ 厳密に相互的で討議を用いる責任倫理 生物遺伝学の知がもたらすバイオテクノロジーの挑戦に対する回答の素描

人間の尊厳についてのカント的な道徳哲学ないしは法哲学の省察も、現在行われているバイオポリティクス論議に含まれる法的な思考や法政策上の思考も、あるいはまた人間学的・生物学的な概念設定や哲学的・人間学的な概念設定も、既述のように、実際すでに存在している、あるいは遠くない将来において実現が見込まれるバイオテクノロジーの産物に対して、道徳的・倫理的にどのように判定し、決定し、それどころか振舞うべきかを定める決定打とはなっていない。したがって、現実に行われている少なくとも3つのタイプの討論においては、少し詳しく見てみると、われわれは途方に暮れざるをえない。

(最初に)カントの尊厳の概念は、人間の生命の創造にとって今日すでに生じているものや、あるいは具体的な姿を見せている可能性に対して、つまり人間の創造にとって、もはや適用できないことが明らかとなった。一方に自己決定、他方に徳および法があるが両者はつながっておらず、この分裂によってわれわれは、バイオテクノロジーの振舞いやその所産に関する規範や義務を、たとえば自己決定に委ねることは、もはやできないのであ

る。法仲間および徳仲間でもある、そしてまさしくそのような者としての人間の生存権と生命の保護が、古典的なカテゴリーではほとんど捉えられないように、バイオテクノロジーに携わる技術者の行為そのものも、カントの道徳哲学による義務の体系と徳の体系によって十分に道徳的に正当化されうることはないのである。なぜなら、一方では、独力で道徳性を要求することができるような主体にだけ尊厳を認めるカントの思考では、何と云っても理性的であって生命の保護や尊厳の保護を必要としないような主体が扱われているのであり、したがって問題を扱うことができないからである。また他方では、カントの法および徳のパラダイムの根底には感性と悟性を備えた世界市民を見出すことができるが、このパラダイムは万人の幸福のために個人に対して何らかの強制を課す権利をつねに認めるものだからである。そしてまさにこうしたパラダイムによって、一般の幸福を増進するためにバイオテクノロジーによって可能となる事柄を強制的にでも導入することを考えるようになるだろう。私見によれば、カントはこの点において、類と結びついた尊厳から個人の保護へと至る可能性をわれわれに提示していない。理性的存在者のひとりであり、目的それ自体である個人を道具的な仕方では創造しようということが、そしてそのことによってすでに最初の状態において自由への可能性を制限しようということが、カントにおいてはまだ見通されていなかった。私の諸欲求を満たす道具として人間を利用し、それ相応に人間をデザインするという、非常に下劣な可能性はまったく問われなかった。その可能性は、教育による影響とはまったく異なり、バイオテクノロジーにおいてはつねに（双方向性ではなく）一定の方向性だけを持っている。

われわれのテーマに関して、（第二に）バイオエシックスやバイオポリティクス、あるいはバイオ法に携わる人々の間および内部で行われているアクチュアルな論議は、何ら有効なものとはなっていない。ドイツでの論議においてドイツ人たちの中で意見の一致が見られないことに加え、ドイツでの論議は、とりわけヨーロッパおよびアメリカの議論からはまったくかけ離れたものであることが明らかとなった。ドイツにおいては、バイオ法に則ってバイオテクノロジーに対して政策上かなりの制限が加えられている。それに対して、研究に携わる人々やバイオエシックスに携わる人々の方は、バイオテクノロジーの可能性が持つ諸問題をきわめてオープンに議論している。ここでは、生み出された人間の生命は道徳的主体の領域に属するか否かという問題や、人間の生命の始まりは医学的 人間学的に、そして法的にいつであるべきかといった事柄に、議論が集中している。人間の尊厳は不可侵であって比較考量不可能であるということをめぐる問いに関して、どのようにして人間の尊厳と類の尊厳とを比較によって定めるべきかという問題が支配的となったのである。

そして（第三に）今挙げた議論の文脈においては、哲学的 人間学的および生物学的 人間学的な議論の進め方も破綻している。潜在性も種も同一性も連続性も、人間の生命と生成が何に帰属するかという問いに対して答えを与える上で、説得力のある基準を打ち立てていない。ここにおいてもまた、人間の本性へのバイオテクノロジーによる介入について、どこまで行ってもよいのかということに関する知 [= 行為知] をわれわれは獲得していないのである。

われわれは、最近ビルテ・ヘルフルトがその労作『遺伝子工学と人間像』（ケルン、2003）において示唆したように、原則的に哲学的 人間学的である議論へと逆戻りさせられてい

るように思われる。私は以下において、道徳的に重要な行為知を獲得するために、とりわけハーバースの仕事(2001)とグナール・スキルベックの仕事(2002)、そして結び(エピローグ)においてヘルフルトに関連させ、7つの段階に分けて私自身の提案を行いたい。

テーゼ: 個の苦しみが事実として存在することに関して、討議による基礎づけという形で、例外的なケースにおいては、個々の人間の身体、生命そしてコミュニケーション的社会生活の完全性(不可侵性と比較考量不可能性)に対する、厳密に相互的で普遍的な要求としての人間の尊厳を無効にすること、このことは道徳的に支持することができる。ここでは、類の尊厳、すなわち(人間の)生命一般の尊厳は問題にはならない。

基礎づけ:

1. 人間の尊厳はそれはいまや、相互に関係を持つ個々人としての人間の諸関係および諸要求の厳密に相互的な対等性の表現かつ実行として理解されるが、遅くとも着床とともに始まるが、それに対して人間の本性の尊厳はいかなる時間的制約あるいは空間的場所的制約も被らない。したがって胚はどの時期の細胞であるかということとは無関係にそう呼んでいるのだが、厳密に相互的な討議による代弁が行われることによって、つまり代理人による対等な議論のもとで、不可侵ではなくなり自由に用いることができる。というのも、胚は人間の本性が個体化されたものだからである。しかし同時に、生殖クローンは、それがどのような形で作られるものであろうと人間の本性の尊厳に反している。
2. 幹細胞を含む胚の研究は、それがどのような段階にあるものでも、厳密に相互的な討議による代弁が行われることによって可能である。PIDはこのとき、治療的介入の前段階としての診断を行うために用いられる医療技術の手段となる。着床以前に診断を行おうとすることは、それがあつた種々の材料において企てられるかぎり、細胞を消費する診断法となる危険性をもつねに孕んでいることはもちろん明白だが、しかしこのとき決め手となるのは人間の尊厳ではなく、類の尊厳という原則なのである。
3. ドイツの法が奇妙に思われるのは、余剰胚の研究や余剰胚の学術的、技術的利用が許されているのに、研究目的で胚を産出することが禁止されていることである。このように使用可能かどうかに関してバラバラな背景を持つ**対象**が、どのようにして、ひとつの統一的な観点において、その道徳的地位をめぐる係争の対象となりうるのか?それを可能にするのはもちろん、確定した法と生物学に違いない。メルケルは、この件を次のようにまとめている。医学的治療的理由に基づいて消費を伴う胚研究が可能であり、治療のロジックに基づいてそれが道徳的に支持され、場合によっては要請さえされるときには、消費目的で胚を産出することも道徳的に非難されるべきではない。
4. デザインの手段としてPIDを利用することは、厳密に相互的で討議を用いた代弁が行われるべきだとすると、道徳的に支持することはできない。なぜなら、生殖のために作製されるクローンには自己決定の可能性が原理的かつ具体的にありえないが、生み出される生命体には、少なくとも原理的には、偶然と唯一性の可能性が保持されているからである。デザインする人たちは次のような知と力を持っている。つまりそ

れらは、a) クローンを、研究と技術の水準に応じて、完全に技術的に産出されるものとしてその運命をますます(前もって)決定し、b) その成長から偶然を奪い、c) 生成しつつある生命の諸特性を知ることによって無知を補い、d) 自分たちの願望と研究の関心を満たす道具としてクローンを濫用する、そうした知と力である。したがって生命は、もはやヨナスの意味での驚きそのものではなくなってしまふ。

5. デザインされた人間は、原理的なレベルで 自己でありうる 可能性を失い、自己そのものが外部によって前もって規定されている。これが、クローンの視点から見た 生み出すこと と 産出すること との決定的な相違点である。生み出す者の視点からは、さらにクローニングの過程において相互主観的な関係が変容することを見て取ることができる。技術者は、第三者のパースペクティブをもって再生産の現場に現れるが、デザイナーとして生命の書き手となるのである。これはしかしまったく生物学的な育種に対応する事柄ではない(以下の6も見よ)。なぜなら、クローニングの過程がクローンでない場合は、人工的に準備されることもあるにせよ通常自然的で自然発生的な増殖に委ねられ、また他方、クローンは技術によって必ずコピーとして作られるからである。両者は、さらに 自己でありうる者 という類としての人間理解に対立している。知性や理性に関してのみならず、たんにピュシスのレベルにおいてすでに、クローン生命は第三者の、つまりクローンの外部にいる書き手の対象物なのである。身体は、実際に存在する以前に、すでにさまざまな介入の対象とされる。「われわれであること と われわれとともに起きること との差異がなくなる。」(ハーバーマス)
6. しかし原理的な自己決定や自律、自由そして同一性の理念に固執するならば、デザインを行うクローニングや優生学的介入は、自己でありうること というこの契機を初めから妨げている。非常に進んだ育種と関連させることによって、ここでは議論が混乱するかもしれない。精子バンクに手を貸したり、部分的な遺伝子操作を適切に行うことによって、もちろんクローニングや優生学的介入と類似した状況ができあがる。なぜなら、ここでもわれわれは、未来の生命を設えるべくデザインしつつ目標に定位して道具的に介入しているからである。ここでもわれわれは、われわれの産出計画に沿った一定の期待を伴う主体 客体関係という重荷を手にしてしているのである。またこの一定の期待とは、たとえば自分が受ける教育に対して反抗できるような場合とは異なり、デザインされた生命の側からは、決して拒絶できないような期待である。人間以外の自然を育種することはわれわれの日常となっており、われわれはそれを文化的な営みと見なしさえするが、しかし人間飼育場での育種はどうだろう(スローターダイク)。少なくとも試験管内受精において、このことはすでに現実である。
7. われわれはたしかに、積極的で生殖に関わる、また消極的で治療に関わる(クローンの)優生学による問いと挑戦に応じ、育種された存在 と 自己でありうる者 との差異に答えを与え、最後に優生学と教育とを比較することに賛成(ブキャナン他)か反対(ハーバーマス/ブルクハルト)かを決めるように迫られている。そしてこの最後の論争は、逆に偶然性の契機へと影響を及ぼす。偶然性の契機とは、自然的な生命一般が持つ類としての特徴であると同時に、個々の人間は 自己決定することができる という原理のことでもあるのか? それともこの契機は、場合によってはデザ

インされた本性によって、あるいは自然的な本性によってさえも、原則的に前もって規定された行為における自由に限定されるのか？ ここでわれわれは、身心論争の問題および意志の自由と行為選択の自由との問題（ピエリ、テーテンス）に関わっているのである。

8. 現実に行われている優生学の実践に関して、決定的な問いが立てられる。われわれは、人間飼育場（スローターダイク）の建設と管理のための規則を必要としているのか？ 個人と結びついた人間の尊厳を保障する審級であり、また普遍的 相互的な類の道徳を表現し要求する討議倫理学が、人間主義あるいは宗教によって素朴に生命の保護を訴えるよりも、ここにおいてより広い視野を持った計画を提示することは確実である。

最後に、私はしっかりとっておきたい。研究目的および予防目的で初期胚に技術的な介入を行うことは、人間の本性に対する尊厳を顧慮すべし という道徳の要請を厳格に維持するならば、道徳的に支持できるように思われる。着床後の任意の段階での介入も、私の討議を用いる倫理的な論議によれば、人間の本性に対する尊厳を顧慮すべし という道徳の要請を厳格に維持するならば、やはり依然として道徳的に支持できる。着床した幹細胞は、代理人によって対等に主張が行われるべき討議のパートナーであって、このパートナーに対しては、道徳的に責任を負うことができる理由に基づいて、その細胞組織へと介入することがありうるのである。人間をそっくりそのまま、すなわち万能細胞を育種したりクローニングすることは、道徳的に非対称的な仕方未来の生命を外部の意のままにすることを意味している。

（訳 前書き、 ~ : 阪本恭子、 : 舟場保之）

【付記】本稿は、大阪大学大学院医学系研究科・医の倫理学教室と文学研究科・臨床哲学研究室の共催により、大阪大学豊中キャンパスにて2003年6月21日に開催された講演会の報告原稿である。

原注

¹ 「目的の国では、いっさいのものは価格を持つか、さもなければ尊厳を持つか、二つのうちのいずれかである。価格を持つものは、何か他の等価物で置き換えられうるが、これに反しあらゆる価格を超えているもの、すなわち値のないもの、したがってまた等価物を絶対に許さないものは尊厳を具有する。[略]道徳性は、理性的存在者が目的自体となりうるための唯一の条件である。彼はこの条件のもとでのみ、目的の国において立法する成員たりうるからである。それだから道徳性と、道徳性を有しうるかぎり人間性とだけが、尊厳を具えているのである。」I.Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Weischedel Band VII, S.68 B/A 78

² この術語の歴史と多義性については、以下の文献を参照のこと。Franz-Josef Wetz, *Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation*. Stuttgart 1998, Kap.1f.

³ 引用：I.Kant. *Über Pädagogik*. Weischedel, Band XII, S.751 (A122).

⁴ たしかに尊厳概念は、「尊厳の」経験という視点、また尊厳を感覚的に経験すること、

つまり身体的、精神的（魂的）社会心理学的 - 個人的な経験において考量することが可能であるし、考量すべきものでもある。ただそれはむしろ心理学的見地の主題化である。カント自身は、人間そのものの高次の徴である徹底的な自律を、人間の権利としての法的な自由と区別する。自由は「力づくで手にする」ことができるし、またそうしなければならない。

⁵ 引用：I.Kant. *Metaphysik der Sitten*. Tugendlehre. S.38.

⁶ 参照：Vittorio Hösle. *Die Philosophie und die Wissenschaften*. München 1999.

⁷ 参照： *Diskursethik, Diskursanthropologie, Diskurspädagogik*. Würzburg 1999.

たとえば Krafki はいまだに教養を、きわめてヒューマニズム的な観点から捉えるが、Mollenhauer や Hentig の「ベルリン学派」のように、違う人間観も先鋭化させる。

⁸ スローターダイクの美しい精神に対する非難は、一生命倫理学者の表現ではなく、むしろ実現可能なものの公共性への極端な飛躍である。素朴な無垢はこじ開けられて、超人が、哲学的に認められた道德理念により、変形かつ遺伝的に変異した人間の役割を果たす。それは道德と道德的なものにおいて破滅した古い人間の代わりとなるだろう。

アウシュヴィッツはほんの一例である。エコロジーや経済格差は、ホモ・ファーベル（工人）による人間の大量殺戮の現代的なかたちであろう。人間の尊厳は侵害可能とはかぎらない！

⁹ 参照：Hg.v. Günter Rager, *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, Alber, 2. Aufl. 1999. とりわけ Franz-Josef Wetz. (1998, Kap.7)、あるいは Hg.v. Ludger Honnfelder/G.Krieger. *Philosophische Propädeutik*. Paderborn 1996, Bd.2,S. 213-266. を参照のこと。

¹⁰ 参照：Ursula Wolf. *Das Tier in der Moral*. Ffm 1999. “Die Würde des Affen.” In: *Die Zeit*, Nr.46, 11.11.1999.

¹¹ 参照：Hg.v.Christian Geyer. *Biopolitik*. Ffm 2001, S.41-81/ S.218-223.