

Zum den Rückgriff auf die Menschenwürde : Eine
Überschau über Menschenwürde und
Lebensschutz : Philosophische Aspekte von H. M.
Baumgartner, L. Honnfelder, W. Wickler und A.
G. Wildfeuer

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2007-06-30 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山本, 達, YAMAMOTO, Tatsu メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10098/1001

人間の尊厳に立ち返るといふこと

—H. M. バウムガルトナー、L. ホネフェルダー、W. ヴィクラー、
A. G. ヴィルトフォイアー著
「人間の尊厳と生命の擁護—その哲学的な見方—」の概要—

山本 達

倫理学教室

Zum den Rückgriff auf die Menschenwürde
- Eine Übersicht über *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte*
von H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler und A. G. Wildfeuer -

YAMAMOTO, Tatsu

Department of Ethics, Fukui Medical University

Zusammenfassung :

Heute wird oft in bioethischen Diskussionen auf den Begriff der Menschenwürde Bezug genommen. Aber es gibt Kontroversen darüber, dass man sich für Einzelfälle von medizinethischen Fragen auf diesen Begriff beruft. Man begegnet zuweilen auch dem Einwand, der Begriff sei nicht klar oder die Menschenwürdenorm sei eine Leerformel. Der vorliegende Beitrag orientiert sich nach der Annahme, dass dem Begriff angesichts der medizinethischen Schwierigkeiten die Rolle von Grundnorm zukomme. Dementsprechend wollen wir das Gedanke der Menschenwürde in bezug auf die ethische Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens umschreiben. Zunächst ist es als die Literatur dafür auszuwählen, d. h. *Menschenwürde und Lebensschutz: Philosophische Aspekte* von H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler und A. G. Wildfeuer. Die Schrift behandelt folgende Fragen.

- (1) Die Frage nach der generellen Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens.
- (2) Inwieweit läßt sich philosophisch der Lebensschutz von der Menschenwürde her begründen.
- (3) Wie verhält es sich mit der Einheit von Person und Menschsein.
- (4) Die Frage nach dem Lebensschutz in Bezug auf den ungeborenen Menschen.

Schlüsselwörter : Menschenwürde, Person, Lebensschutz, Identität der Person, Ungeborener Mensch

(Received 27 August 2001; accepted 1 November 2001.)

はじめに

現在の医療や生命医学研究の分野では、疾病の診断治療という本来の医療行為の範囲を超えて、人間生命の根幹と意義に直接に触れてくるような医学研究、医療技術の行使が可能となった。このことが、いろいろと生命倫理学上の問題を投げかけている。そうした生命倫理学上の問題が、人間の尊厳に立ち返った視点から議論されることがある。たとえば、体外受精など生殖補助医療の新しい技法が可能となると、そうした技法による医療行為がはたして人間にふさわしいのか、人間の尊厳を尊重する行為と言えるのか。そうした疑問が提起される。人クローンの誕生が現実味を帯びてきた現況で、そうした技術行使は言うに及ばず、これに直結する研究でさえも、その禁止が強く主張される。この場合にも、クローン技術の人への応用はまだ技術的に未熟で安全性に欠けるといふ議論が唱えられるだけではない。同一のゲノムを持つ別の個体を人工的、意図的に産出する行為自体が、その目的や動機がどうであれ、およそ人間の尊厳を侵害するから、倫理的に許されない、とも言われる。さらには再生医学という新しい期待につながる医学研究の開発との関連で、人胚の取り扱いをめぐる生命倫理学上の議論が再浮上する。そこでも、人間の尊厳の概念が持ち出されることがある。また、ヒトゲノム解析の結果、今ではその医療へのさまざまな応用分野が開発されているが、これに伴い遺伝子解析研究の在り方や個人の遺伝情報の保護をめぐる問題の重要性が認識されている。その際にも、人間の尊厳が語られることがある。

だが、他方では、そうした新しい医療技術にかかわるアクチュアルな倫理問題を議論するのに、人間の尊厳に遡及することは意味があるのか。人間の尊厳は、はたして、そうした議論を実りある方向に導くことのできる有効な概念なのか。むしろ、その概念は生命倫理学の問題領域では空虚な概念ではないのか。そうした反省や嫌疑もある。

今では、われわれの社会は、統一した世界観、人間観、さらには価値観を持っていない。われわれは、世界観や価値観の多様性を認めないわけにゆかない時代に生きていると言ってよい。多様な価値観の併存する時代に生き、時には価値観の対立・相克する世界に存

在しているから、現代のわれわれは、倫理的に危機的な状況におかれているとも言われる。生命倫理学上の問題の議論に人間の尊厳を持ち出すことの是非、あるいは有効性を問うには、その問い自体を、こうした現代の倫理的状況に突き合わせてみなくてはならないであろう。

人間の尊厳、あるいは後で見るように、これと密接な人格という概念は、概念自体の歴史的由来と展開の面では、西欧の思想史の展開と不可分であり、それら概念は西欧の文化、社会の中で鍛えられてきたの言うまでもない。そうだとすれば、現代の多元的社会で生命倫理学上の問題に直面して、人間の尊厳を標榜しこれに依拠するのは、基本的に西欧の一定の伝統的価値観を引き継ぎ、これに立脚することではないか。もし多元的状況下での倫理問題に対処するのに人間の尊厳を携えて臨むとすれば、所詮は、西欧的価値観に根ざす一定の倫理観の押しつけ、あるいは多元的社会での価値観の一元化という一方的な企てにすぎないのではないか。こうした疑問は、多元的社会における生命倫理学の基本的な有り様にも触れるものとして、無視できない。このような問題点を踏まえた上で、始めて次のように問うことができる。現在の医療技術に関わるいろいろのアクチュアルな倫理問題の議論に臨んで、人間の尊厳が倫理的基準を与えうるとすれば、それはどのような意味と範囲でなのか。

生命倫理学での人間の尊厳の問題性を整理するために、最初の水先案内を求めるとすれば、1998年に刊行されたドイツの『生命倫理学事典』の中で「人間[の]尊厳/人格[の]尊厳」という項目で述べられている説明を糸口にすることができる。執筆者シュヴァルトレンダーは、人間の尊厳に、生命倫理学の基本的概念としての意義を積極的に認める立場に立って、人間の尊厳を、次のように説き起こす(vgl., J. Schwartländer: Menschenwürde/Personwürde, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, S. 683-8)。

現在では、西欧、非西欧の別なく多くの国の憲法に、人間の尊厳という考え方が現実に重要な意義を担っていること、「とりわけ、人間の尊厳が第二次世界大戦後、国際連合憲章・人権条約の根本規範として謳われ、新しい国際法として効力を持つようになったという事実」

人間の尊厳に立ち返ること

を、まず確認する。「こうした人間の尊厳は現代では、国内的、地域的、それに地球規模で倫理的、法倫理的(rechtsethisch)な基本問題の論争を決定づける。」「こうした基本問題の論争は、さしあたりは政治と倫理とが絡まる領域にかかわる。だが、科学と倫理との関係にも決定的影響を与える。」例えば、「核兵器による破滅的戦争の可能性が呼び起こした平和論争、これと関連した核エネルギーの利用についての倫理的問題、そして生態学的な危機やバイオテクノロジー関連の危機」などである。

事典ではこうした問題提起を受けて、人間の尊厳についての概念史的説明が古代ギリシャ・ローマ、中世キリスト教そして近代という順に続くが、カント倫理学での人間の尊厳については、独立の1小項目を割り当てて特別の扱いをしている。だが、人間の尊厳の項目の叙述全体を特徴づけるのは、その歴史的説明に加えて、ドイツ基本法での人間の尊厳と、国際法の法倫理的基礎としての人間の尊厳に言及する点である。それぞれは、一つの小項目を立てて記述されている。

ドイツ基本法の第1条、第1項では、憲法全体を導く根本規範が次のように定式化される。「人間の尊厳は、不可侵である。人間の尊厳を尊重し擁護することは、あらゆる国家権力の義務である。」これにはシュヴァルトレンダーは、次のようなコメントを与える。「どの人間も、その発達段階、その業績、その主観的状态や客観的状态に無関係に、……尊厳の担い手である。そうした尊厳は、だから、まだ生まれない人や障害を持って生まれた人、犯罪を犯した人にも妥当する。だから、尊厳は、懐胎から死に至るまでの人間に対して成立している。」こうした憲法の精神は、何もドイツ基本法に限ったことではない。国際法の法倫理的基礎としての人間の尊厳についての小項目では、次のように言われる。「政治だけではなく、現代科学と技術もまた、人間の尊厳に規範的な照準を定めなければならない。こうした必要は、今日では、一定の国家の枠組みや地域的枠組に制限されるものではない。というのは、現代の科学技術の文明が、地球上のあらゆる民族に拡大し、一切の文化に影響力を発揮するのが、もう避けられないことだからである。」「だから、国際連合が……人間の尊厳を承認し、法的実効力のある人権を貫徹するための闘いのもっとも重要なフォーラムと

なった」と言う。そして、国際連合がこうした課題に取り組んだ第一歩が、1948年に決議採択された「世界人権宣言」であることは言うまでもない。

以上、人間の尊厳に関する『生命倫理学事典』の叙述から分かるように、生命倫理学の領域でのアクチュアルな倫理問題の議論が、人間の尊厳をかざして展開される場合、人間の尊厳は、憲法や国際法の中に地位を占めるような、法的・政治的理念としても問題とされる、そうした実状がある。あるいは、人間の尊厳に遡及するそうした議論は、あらかじめすでに、一定の法的・政治的背景の下で論じられていると言ってよいかもしれない。しかし、こうした法的・政治的な文脈の中で、人間の尊厳が語られるとき、その概念の意味があらかじめ明示的に理解されて用いられているわけではない。むしろ、その意味が曖昧のままに放置され、その言葉だけが一人歩きしている場合も少なくない。そもそも、法的次元では、その概念の根本規範としての妥当性それ自体が問われることはない。法的政治的に人間の尊厳が積極的に語られる場合には、その理念、根本規範としての意義や妥当性は素朴に前提にされた上で議論が進められる。生命倫理学は、ここで立ち止まるわけには行かないであろう。生命倫理学での人間の尊厳の問題は、一方では、その概念史的な考察と並んで、その概念の立ち入った哲学的倫理的な分析の作業を必要とする。他方では、その根本規範としての妥当性の根拠を、生命倫理学上のアクチュアルな問題との関わりの中でその有効性をも視野におさめながら、問いただす必要がある。生命倫理学には、そうした課題が残されている。

ここでは、そうした見通しを打開するために、1997年にL.ホネフェルダーを主要メンバーとする四人の共同執筆で著された「人間の尊厳と生命擁護—その哲学的な見方—」に注目し、これを取り上げその概要を抄録しておきたい。人間の尊厳、及び人格概念についての行き届いた歴史的体系的考察を与えるこの論考は、こうした考察を踏まえながら、生命倫理学に課せられた生命擁護という根本課題にどう応えるのか、この問題に対する一つの哲学的な視点を呈示してくれる。人間の尊厳を標榜する生命倫理学の議論にどんなスタンスを持つひとであっても、少なくとも人間の尊厳に関心

を持つ者にとっては、一読に値する論考である。テキストは、次の通りである。

H. M. Baumgartner, L. Honnefelder, W. Wickler und A. G. Wildfeuer: *Menschenwürde und Lebensschutz—Philosophische Aspekte*, in: *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, hrsg. von Günter Rager, 1997. S.161-242.

テキスト「人間の尊厳と生命擁護」の概要

人間の生命は擁護しなくてはならない。その倫理的な根拠は何であろうか。この問いまで遡及することで、誕生前の人間の生命（接合子や胚）が、いったい倫理的に擁護されるに値するのか、この間に答えるための一つの道筋をつけること、そこに本論考の最終のねらいがある。主要な著者の一人であるホネフェルダーは、本論考のちょうど1年まえの1996年に「人格と人間存在」(Person und Menschenwürde, in: *Ethik UTB*, hrsg. von L. Honnefelder, G. Krieger, 1996, S.213-266.)と題する別の論考を著している。両者の叙述で重複する部分は多い。彼は、「人格と人間存在」で、現代の多元主義的社会での種々の基本的な道德問題に対処するに当たって、人格や人間の尊厳が根本規範としての役割を担うことができるという考えをはっきりと打ち出している。現代に至るまでの人格概念の詳細な歴史的考察を与えると同時に、人間存在に人間の尊厳が帰せられる根拠を呈示するよう試みるわけである。本テキストは、そこでの叙述をいろいろと修正を加えた上で再録するという体裁をとっている。テキストでは、人格概念の歴史的考察についての記述が簡単になっているのに対して、現代の生命科学、医療技術が否応なく突きつけてくる人接合子・胚の取り扱いという生命倫理学的問題の部分については、記述が詳しくなっている。

あらかじめ本テキストが扱う論点を列挙すると、(1) 殺しの禁止が人類普遍的であることを人権のエトスに見届けること、(2) 人間の生命擁護が哲学的に、人格という地位や人間の尊厳によってどの程度に根拠づけられるのかの問題、(3) 人格と人間存在との統一、ないしは人格と自然との関連はどう考えたらよいのかの問題、(4) また誕生しない人間について、生命擁護をどう考えたらよいのかの問題、(5) 以上の考察をテーゼのかたちでまとめること、以上である。

(1) 人間の生命は擁護されるべきであるということ

人間の生命は、宗教、文化などの違いを超えて平等であり擁護されるべきである。こうした理念は、人権と人間の尊厳のエトスとなって世界中に普及している。1948年の「世界人権宣言」の序文では、「人類社会のすべての構成員には尊厳が具わり、平等で譲ることのできない権利があることを承認する」と言われ、このことが、「世界での自由と正義と平和との基礎」であると謳われている。その第1条では、「すべての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心を授けられており、同胞の精神をもって互いに行動しなければならない」とされる。1950年のヨーロッパ人権協定の序文にも同趣旨の表明が見られる。ドイツ連邦共和国の基本法は、人間の不可侵の尊厳という思想から出発する。第1条では、基本権は「侵すことも譲ることもできない人権」として、人間の尊厳に支えられることが明示され、「あらゆる人間共同体の、世界の平和と正義の基礎」であるとされる(第1条、第2項)。人間の尊厳それ自体は、もはや根拠づけられずに、ただ不可侵として宣言されるだけである。

こうした法式から明らかなのは、次の二点である。

a) 人間の尊厳の不可侵性ととも、人間の生命の擁護が根拠づけられる。その際、尊厳は、人間が「理性と良心を授けられている」、つまり道徳的に責任を負う主体、要するに人格である限りで、そうした人間に具わる。人格であるというのが、人間に尊厳があると見なす根拠である。

b) 人間に具わる尊厳から、生命、自由、安全への平等な権利が導き出される。そうした尊厳と権利は、あらゆる人間に例外なしにあると認められる。人間であるということが、人格性を認めるための基準である。

こうして人権思想には、次の二つの契機が決定的である。一つには、責任ある主体であり得るという能力であり、これは人格原理とよんでよい。二つには、種への帰属性である。この両契機を、あらゆる人間に見られる不可分の統一として考察することが、大切である。

人格という地位にまで遡ることで人間の生命は擁護すべきであるという普遍的義務が根拠づけられる。こ

人間の尊厳に立ち返ること

の根拠が人間の尊厳である。このことはどのような議論を通して洞察されるのか。倫理の歴史的な多様性、現代倫理の多元性を考慮した上で、人間の尊厳という思想の核心は、どのようにして合理的なかたちで法式化できるのか。

(2) 人格という地位と人間の尊厳にまで遡ることで、 人間生命の擁護すべき根拠を明らかにすること

(2) の 1 歴史的基礎づけ

この基礎づけの試みは、歴史的にさまざまである。大別すれば、1) 古代・中世の見方、近代を代表して2) ジョン・ロックの実践的な人格概念、そして3) カントの人格概念と人格の尊厳、最後に4) 「選好功利主義」の人格概念が、挙げられる。それぞれについて批判・検討は次の通りである。

1) 人間を理性的存在者として規定し、ここから合理的な倫理学への道を切り拓いたのは、ソクラテス、プラトン、そしてアリストテレスである。この古代の哲学的倫理学は、端緒としての意義を持つが、ここで特記すべきは、ストア学派に属するキケロ (B.C.103-43) が説く「人間の尊厳」である。彼は尊厳(dignitas)の語を、社会的な地位に基づいて具わるとされる伝統的な意味での尊厳を表すためだけでなく、人間がコスモスの中で人間の本性に基づいて固有に持つとされる人間としての傑出した地位も特徴づけるのに使用した(De officiis I, Lipsiae 1971, S.105f.)。ここで尊厳は、あらゆる人間に等しく要求されるものであるだけでない。こうした尊厳が人間に具わると同時に、人間には道徳的な課題が課せられる。古代末、中世キリスト教的な文脈では、理性的で自由な存在であるという人間の本性は、「神の似姿」としての人間と結びつく。ボエティウスやトマス・アクイナスでは、人間の尊厳は、人格であるという地位に結びつくかたちで語られる。そして、尊厳も人格も、人間に固有に課せられる道徳的義務をも同時に含意する言葉としても理解されている。「理性的本性を持ちながら実体として存在するということが、大いなる尊厳である」から、「理性的本性を有するどの個体も、人格と呼ばれる」(Summa theologia I 29, 3 ad 3)。個体を理性的な実体として際立たせるのは、特に、「dominium sui actus」、つまり自分自身の行為をコントロールし、その行為に対して責任を持つということであ

る(ebenda. 29, 1)。

2) ジョン・ロック。近代の始めに人格の実践的概念を示し、この概念に人命擁護の思想を結びつけたのはロックである。彼が使用する人格の用語は、古典的定義、例えばボエティウスに見える人格の実体視との違いが著しい。人格を実体としてではなく主体として理解する見方が、当然、人格の尊厳の捉え方の転換を迫る。

ロックは、道徳や法をいろいろの規則や掟の下にある行為のレベルで理解することから出発する。だから、行為の主体は、行為の責任を帰することができるような存在者と見なすことができないからではない。こうして道徳的主体が、人格として、つまり行いの責任が帰せられる主体として理解される。人格をこのように見ることができる重要な前提は、「自己」の連続性である。時間の中での人格の同一性である。この同一性の根拠は何か。それは、ロックに先立つ伝統的な見方では、生命体として自己を保持している実在、実体ということになるが、この考えがロックでは疑問視される。なぜなら彼にとり、実体とは、思考し意識を持つ主体が自らの経験を統一するために措定するもの以上ではないからである。だから肝心なのは、思考し意識を備える主体それ自身であって、この主体がはじめて統一と同一性を樹立することができる。このことは人格の同一性にはいよいよもって当てはまる。ロックでは人格であるということと、意識を持つ能力があるということとは同じことである。だから、人格の同一性は専ら、意識が直接に統一を樹立する作用から成り立つ(vgl., Essay concerning human understanding. Übers. von C. Winckler, Hamburg 1981, II 27, 9ff.)。「人格とは、理性と反省とを有し、自己を自己自身と見なすことのできる思考する悟性的な存在者である」(ebenda)。「思考にはいつも意識が付き添い、意識が、どの人をも彼が自己と呼ぶものに作り、それによって彼は他のあらゆる思考する存在者から自己を区別する。だから、この点にこそ人格の同一性が成り立つ。すなわち、人格の同一性とは、理性的存在者が自己自身で等しくあり続けるということである」(ebenda)。

ロックが、人格の同一性を、このように意識の連続性に成り立つ統一と見るのは、道徳と法の可能性を考えてのことであるが、実は、それだけではない。だれ

もが同じように心に抱く争い得ない事実がある。それは、自己の幸福への実践的な関心である。こうした関心がまた、時間を通じて持続する意識の統一を前提にする。意識の統一がなければ、われわれは現在から未来にわたる幸福な生というものに関わり合うことができない。あらゆる人間は、未来の自己の幸福に関心を持っており、理性、意識、記憶、未来の気がかりを等しく有しているという点で、等しい。このことが、人間の尊厳の決め手である。それがまた、人間生命の尊重を基礎づける(vgl., *Two treatises of government II*)。

主体すなわち人格が要求される理由は、道徳的当為や法的義務づけが可能となるためだけにあるのではない。むしろ、自己の未来への関心、自己保存・繁栄への関心のほうが、よりいっそう人格の同一性を要求する。こうした関心があるために、人格としての同一性に関心を抱かざるを得ないのである。この関心が、自己の連続性の保持に対してわれわれが実践的に抱く基本的な関心と言ってよい。

3) イマヌエル・カント(1724-1804)。『道徳形而上学』の序論では、「人格とは、主体の行為が帰責可能である、そのような主体である。道徳的な人格性とは、道徳法則の下にあるような理性的存在者の自由である」(Kants Werke, Akademie-Textausgabe Bd.VI, *Metaphysik der Sitten*, S.223)。カントは、ロックのように帰責の可能性や人格が成り立つには、意識の連続性だけで十分であるとは考えない。人格の同一性は、自我の同一性からは導出できない。各人が当為の要求の下にあるのは、カントにとって理性の事実である。当為の要求を経験することで、人間に固有の自由がはっきり示される。自由とはカントにとって、意志の根源的な自己決定である。意志の自己決定は、理性によって規定されるということである。普遍的法則となるような格率にのみ従うというのが最高の命法となる。こうした命法をカントは、「汝の人格のうちにも、どの他人の人格のうちにもある人間性を、常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてだけ取り扱わないように行為せよ」(Kants Werke, Akademie-Textausgabe Bd.IV, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.429)。こうした背景の下で、カントは、道徳的主体と尊厳との結びつきを法式化する。すなわち、主体は、道徳的主体であり得るという能力に基づいて、目的それ自体である。

「何かが、その下でのみ目的それ自体であり得るような条件と言えるものは、単に相対的な価値、すなわち価格を持つだけではなくて、内的な価値すなわち尊厳を持つ」(ebenda S.435)。尊厳が、善へと自己規定する道徳的主体に具わるとすれば、そして「自律が、人間本性の尊厳の根拠である」(ebenda S.426)とすれば、人間の尊厳を保持することが、道徳的な根本要求ということになる。

4) 人格と選好。選好功利主義。ピーター・シンガーに代表される選好功利主義は、古典的功利主義に付きまとう主な二つの欠陥を止揚する。ベンサム(1748-1832)やジョン・スチュアート・ミル(1806-1873)は、行為を行為の結果から判定し(結果原理)、行為の結果を専ら、行為が最大多数の人々の幸福に対して持つ有用性から測る(功利性の原理)。こうした古典的な功利主義の考えは、次の二つの点でわれわれの基本的な道徳観にそぐわないという欠陥がある。すなわち一つは、各人に各人のものを与えるという要求(配分的正義の原理)が、二つには、個人の自己決定を尊重するという要求(個々人の自己目的性の原理)が無視される。

このことは、殺しの禁止という基本的戒めについても言える。ベンサムによれば、人格の殺しが非難される理由は、その行為により人々に結果として快よりも苦が、利益よりも重荷がもたらされるからである。行為から生じる全体の利益が、唯一の正義基準である。だから、個人に侵し得ない権利というようなものがもともと認められることはない。生命・健康・自由への権利というような基本的な人権でさえも、より高次の全体の利益のためには、侵すことが許される。この意味で、O.ヘッフェが、古典的功利主義に「フマニテートの理念」の欠落を見てとったのは正しい。

功利主義の立場を守りながら、こうした欠陥を回避するために、選好功利主義は、殺しの禁止を基礎づけることができるような、そのような人格概念を導入する。シンガーによれば、生命あるものを擁護すべき基準は、生命あるものの3つのカテゴリーを示すことで設定される。a) 意識のない生命、例えば、植物的な生命はそれ自体としての価値を持たない。b) 意識があり、快と苦を感じることでできる感覚能力のある生命体は、尊重されるべき価値を持つ。c) 自己意識のある生命。もっとも擁護すべき生命は、自己意識や合

人間の尊厳に立ち返るということ

理性を持ち、人格としての資格を持っている生命である。人格は、苦の回避への関心を持つだけでない。それを超えて、願望を表し選好を持つ能力・性質を持ち合わせている。こうした性質は、自己意識、自己コントロール、未来や過去への感覚、コミュニケーション能力、自律、決断力などを前提とする。

生命の価値をこのように階層的に見る考えに基づいて、彼は、「ホモ・サピエンス」という生物学的な種をもっぱらの尺度にするような生命擁護の見方を回避する。こうした生命擁護は、「人間の生命の神聖性の教え」や、人間の尊厳の教えの根底に置かれていた。人間に特別に尊厳を認めるというのは、彼によれば、単に生物学的分類から導かれたもので、根拠のない種中心主義(Speziesismus)に専ら支えられているだけである。宗教的・世界観的な由来がなければ、「人間の尊厳」の概念は「空虚な法式」以上のものではないという考え方(vgl., N. Hoerster: Religionskritik, 1984, S.17)も、こうした選好功利主義の線上にある。

(2) の 2 人間の尊厳、人権、道徳的主体性についての体系的省察

これまでの歴史的考察で示された人間の見方(人間観)、すなわち、理性的で自由な存在者(アリストテレス、トマス・アクイナス)、幸福を追求する帰責可能な人格(ロック)、目的それ自体としての人格(カント)、選好を理由に道徳的資格を付与される人格(シンガー)など、さまざまであるが、次の点で一致した観念に立っている。すなわち、人間の尊厳を尊重すべき根拠は、自然的な基準に遡る種中心主義ではあり得ず、道徳的な主体としての存在それ自身にあるという見方である。だから、尊厳は、また人格の概念もまた、純粹に実践的な概念である。

尊厳の根拠は、自然的な事実にも形而上学的な事態にもなく、道徳的な主体としての存在にある。道徳的な主体としての人間の地位が、人権のエトスで宣言された尊厳の尊重の中核をなしている。どの人間にも尊厳が具わるのは、どの人間も個別的な道徳的主体であるからである。言い換えれば、どの人間にも、自由でありながら自己を理性により行為へと規定する能力が具わり、だから自己の行為に対する責任が帰せられるからであり、どの人間も責任と義務を引き受け、自己の

生を自ら形成しながら自己の関心を追求できる存在者であるからである。

人間の尊厳の思想の核心は、普遍的に承認されている。だが、この核心自体と、この核心の多様な基礎づけの試みと、この核心が埋め込まれている善なる生の種々の形態とは、区別されなければならない。その核心自体は狭く限定して捉えられなくてはならない。尊厳の尊重は、最小限のもの、すなわち道徳的主体としての存在の可能性のための不可欠の条件と見られるものに限定されなければならない。

尊厳思想の役割は、栄えある(gelungen)人間存在の構想のための源泉であることにあるのでない。むしろ、統制的原理として、そうした構想の可能性の条件を保証することにある。人間の尊厳も人権も、一定の具体的なエトスを基礎づけるものではない。

人間には、道徳的に行為する主体であるがゆえに尊厳が具わるという考えから出発するならば、そうした主体としての存在の条件、つまり人間が意欲し行為することができるための不可欠の条件もまた、そのように人間に尊厳を付与することで擁護されなければならない。言い換えれば、生命体という本性を持つ主体に尊厳が具わり、人間の生命が主体としての存在の可能性のための条件であるならば、人間の生命は、それが人格の展開のための不可欠の枠組みであることが示される度合いに応じて、擁護されるべきである。こうした意味でひとは、人間の種としての本性(Gattungsnatur)に具わる尊厳についても語り得よう。

このことは、身体と生命の不可侵性に関わる人権についても当てはまる。人権は、人間の尊厳の基本的・生命的な基盤を保障する。こうした人権は、人間存在の充足条件を擁護するのではない。そうした充足条件の内容は、さまざまな時代と文化の相違に応じて異なるであろう。むしろ人権は、人間存在の初期条件である(vgl., O. Höffe: Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte, in: W. Kerber(Hg.), *Menschenrechte und kulturelle Identität*, 1991, S.24)。これがなければ、一般に、栄えある生という目標へのどんな行為も可能にならないような初期条件である。そうした初期条件は、栄えある人間存在の十分条件ではなく、必要条件である。そうした条件に属するものとして、ヘッフェは、人間が言語と理性を付与された存在

者であり、協働（Kooperation）の存在者であるという事実を挙げている。

人間の尊厳と人権は、人間存在の初期条件を保障する。殺しの伝統的な禁止は、人間の生命のこうした擁護を念頭に置いている。だが、伝統が示すように、一般的な殺しの禁止は絶対的禁止を意味しない。どんな殺しも、どんな状況でも無条件に禁止されるわけではない。伝統的には、死刑、自己防衛、自殺、悲劇的狀況下での罪のない人の殺しなどなど。

一般的殺しの禁止の例外が、許されるとすれば、それは、次の場合に限られる。例えば、誰かが、より高いランクの善のために、進んで自己の生命を犠牲にするとか、自己の生命を防衛するために他者の生命を傷つけ抹殺するという場合である。伝統は、法的共同体に罪を犯してしまった個人に対して、社会全体の安全を対置し、死刑を正当化する。自己防衛は、殺しを意図するのではなくて、自己を脅かす敵の闘争能力を除去するためである。

（3）人格と自然／人間生命の擁護を拡大する問題

人間の生命を無条件に擁護すべき根拠は、人間が一定の生物種に単に帰属するということにあるのでない。その根拠は、この生物種の構成員の本質には道徳的主体であるということが属しているという事実にある。だが、身心的存在者としての人間にとっての身体生命が、道徳的主体であることの必要条件である。だから、身体と生命とは毀損することが許されない。こうして人格が無条件に擁護されるべき性質が、人格の身体的生命にまで転用される。

ところで問題は、人間の身体生命が擁護されるのは、人格という名義を実践的に付与するのにふさわしい人間に限ってなのか。人間生命のいろいろな段階には、いわゆる人格としての性質を現実的に遂行しないような段階があるのは疑い得ない。こうした段階でも人間には、人格であるという性質があると認められるのか。あるいは、人間であるという地位と人格であるという地位とは区別されるべきなのか。人格存在は、人間の有機体的基体つまり人間の生命心理的本性と、どの程度密接に関連しているのか。

（3）の1 この問題の歴史的考察

1) アリストテレス的伝統、2) 経験主義的伝統（ロック）、3) 超越論的哲学の伝統（カント）、4) 現代哲学での議論、以上4つの項目でまとめられる。

1) アリストテレス的伝統〔以下の記述は、*Person und Menschenwürde* S.244ff.を参照〕。アリストテレスによれば、生命は自己組織化の働き（Selbstorganisation）であり、その働きは魂と呼ばれる原理に依存する（vgl., *De anima* II 2, 412b）。ところで魂と身体は形相と質料という相互関係にある。魂と身体とはいっしょになって、一定の生命体を、時間空間の中で自己を保持し続ける実在、すなわち実体として形づくる。アリストテレスが、生命体の統一の二元論的理解から袂を分かって、生命体を時間空間の中で自己を保持する個体的実体としての実在と見るようになったのは、生命体の自己組織化、自己活動という過程をありのままに観察したことによる。

アリストテレスによれば、人間が他の生命体から区別されるのは、自己の行為を洞察しつつ組み立てて、その責任を引き受けることができる理性の能力を所有しているからである。この能力も、魂に帰せられる。魂は同時に、植物的働きと動物的工作も規定する。人間の魂は、だから、植物的、動物的工作、精神的生命の全体を統べる原理である。

トマスになるとこの思想がいっそう貫徹される。アリストテレスでは、魂の精神的能力の一部分、つまり能動的ヌースについては、これが「外部から」人間に至るという限定を与えるが、トマスはこの限定を排除する。魂は、身体との統一を形成するが、身体から分離した魂を彼は人格とは呼ばないほどである。こうした見方に、漸進的魂化という考え方が緊張関係にある。後者の考え方の基礎には、次のような当時の生物学の見解がある。つまり、精子に含まれた力（pneuma）が、魂の積極的な原理であり、胚の発生過程を誘発し指導し、最初に植物的魂の潜在性から現実性への発展を、次に動物的工作の潜在性から現実性への発展を可能にする。胚は、胎児への移行の中で、植物の段階と動物の段階を通過する。理性的魂の部分の発生は、精子の因果的作用によるのではない。それは胎児に対して、謎に満ちた神の介入によってインプットされる。魂の由来をめぐる論争では、中世盛期になって、靈魂創造説（Kreatianismus）が優勢になる。これによれば、精神的魂

人間の尊厳に立ち返ること

は、直接神によって創造されるという。こうして、神による精神的魂の創造と刻印の瞬間（受精後40日ないしは80日）が、人間特有の生命の始まりと見なされる。

2) 経験主義的伝統。人格を自己意識に還元するロックと共に、人格存在と人間存在とを分離する考えが始まる。人格は自我であり、自我は意識の統一によりなる。しかし、本当に、意識の統一が人格をはじめて構成するものなのだろうか。これに対しては、意識の遂行により統一を樹立するはずの意識がそれ自身あらかじめ統一を持っていないなければならない、という理論的な異論が成り立つだけではない。これに対しては、実践的な異論もある。

ロックのこうした考えは、未成年で帰責能力のない人でも生命への権利要求が擁護されねばならないというわれわれの道徳的通念に矛盾する。彼の人格概念は、こうした生命の擁護を基礎づけ得ない。だから彼は、こうしたグループの人間が問題になる場合には、人格ではなくて種(Art)の概念に立ち返る。彼は、種の概念を神の創造や神の所有の概念に結びつけて、規範的概念として正当化する。理性能力を使用できない重症の精神障害者は、中間種(Zwischenart)に属し、これもその創造者の所有物であるから擁護されるべきである。こうした生命擁護は、倫理的にではなくて、創造神学的に基礎づけられていると言うべきである。

人格の生命擁護をこうした問題の多い形而上学的な前提から切り離して根拠づけることができるには、ロックは、人格と人間存在との分離という「理論的緊急処置」を決意しなくてはならなくなる。しかし、この分離は人間の生命擁護の基礎付けをいっそう問題的にしてしまう。

3) カント。カントがロックと一致しているのは、人格概念を実体概念の理論的厄介さのゆえに、実体概念から切り離さなければならないと考える点である。だが、実践哲学では、「人格性の概念」があたかも実体概念であるかのように扱われることになる。われわれにとり重要な問は、こうである。カントは、どのように、人間と人格との関係、人間の自然（本性）と人格性との関係を規定しているのか。人格性と経験的人間とが端的に同一と言うことは初めから斥けられる。だがこのことは、両者が分離されることを容認するのではない。というのは、カントの人格性は、人間に特有

の遂行[意識の遂行]の結果としての表れるものではないという点でロックと異なる。人格性はむしろ意識遂行の前提である。そうしたものとしての人格性は、道徳的に行為する人間にはじめて具わるというのではない。そうではなくて、人格性は、道徳的であり得る能力を持つ人間にあらかじめ具わっている。だからカントは、理性を欠く存在者が相対的価値しか持たず、物件と呼ばれるのと区別して、理性的存在者が人格と呼ばれることを確認する。なぜなら、理性的存在者の自然（本性）が、理性的存在者をまえて目的それ自体として、すなわち単に手段として使用されてはならないものとして、特記するからである(Kants Werke, Akademie-Textausgabe Bd.IV, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S.428)。人格への尊敬は、だから、「善への素質」(Kants Werke, Akademie-Textausgabe Bd.VI, Metaphysik der Sitten, S.441)を所有する限りでの人格に与えられて当然なのである。定言命法の目的自体の法式は、類としての人間性に妥当すべきなのである。主体存在としての人格性が、人間の自然（本性）に素質上具わっているとすれば、人間は無条件に、「人間性の尊厳をどの他の人間についても実践的に承認するように・・・拘束」される(ebenda S. 462)。

人格性と人間の自然（本性）とは密接不可分の関連を持っている。とすれば、まだ理性を使用するに至っていない人間との関わりの問題に際して、カントが次のように語っているのはまったく筋の通ったことである。すなわち、カントは「子供についても人格として」語り、「生殖の作用を、その作用によりわれわれは一人の人格を当人の同意なしに世に送り出し、勝手に世の中に連れ出す、そのような作用として見なすことは、実践的見地ではまったく至当であり、必然的な見方である」(ebenda S.280f.)といている。カントはためらうことなく、人格存在と人間の自然（本性）とを同じ領域に属すると見なす。

4) 現代哲学での議論。

道徳的意味での人格の規準の問題。道徳的意味での人格を、権利と義務の担い手として理解すれば、この意味で人格であるためには、一定の性質が必要とされることは明白である。例えば、J. フレッチャーは、人格存在の積極的規準として、最低限の知性、自己意識、自己コントロール、時間感覚を挙げている。J. ファイ

ンベルクは、意識、自己観念の所有、自覚、感情能力、理性と理解などを挙げる。人格存在が、そうした性質を現実に所有していることと結びついているならば、あらゆる人間が人格であるわけでも、どんな人間も自分の生のどの段階でも人格であるわけではない。人間の生命と人格存在とは離ればなれとなる。道徳的意味での人格という地位のみが、人間の生命の無条件の擁護を根拠づけることができるのであれば、こうした地位を基礎づける性質を持ち合わせていないような人間についても、その生命の擁護を弁護するには、その根拠は、人格存在という根拠とは別になくなくてはならない。現代のこうした議論をめぐるには、次の3つの立場の違いがある。

a. H.T. エンゲルハートは、カント的な人格概念に頼りながら、生物学的な人間の生命と、人格的な人間の生命とを峻別する。人格の生命は無条件に擁護される。では自己意識などの性質を現実に所有していない人間の生命が擁護されなくてはならないのはどうしてか。その擁護のために彼は、厳密な意味での人格とは別に、社会的意味での人格という概念を導入する。社会的意味での人格についても、あたかも人格であるかのように扱われなくてはならない。その理由は、功利主義的な配慮に基づいている。誕生もない幼児や精神的障害者は、そうした社会的人格である。ただし彼によれば、接合子や胎児はこうした社会的人格として擁護されるにふさわしい存在でもない。

彼が挙げる社会的意味での人格を正当化する基準も、そうした人格の擁護の基礎づけも、説得力のある議論と言えない。さらには、新生児がまだ誕生しないものよりも大きな価値評価を受けるのはどうしてか、その理由は少しも明らかでない。社会的意味での人格の擁護をエンゲルハートは仮定するが、その仮定は、われわれの道徳的通念よりも、個々人の偶然の情緒的な好みに左右されるような基準に従っているのではないか、そういう疑いを拭い去ることができない。

a'. ピーター・シンガーの選好功利主義でも、人間の生命の擁護は、人格という地位でもって根拠づけられる。この地位は、一定の性質の所有と同一視される。その性質とは特に、単なる関心ではなくて、種々の関心を選好し得るといった性質である。シンガーによれば、このことは、胚や不可逆的昏睡状態にある人など、人

格でない人間存在者があるということ、逆に、類人猿やイルカなど、たとえ人間でなくても人格と呼べるような生物があることを意味する。「胎児は、人格を持つと同じような生命への要求を持っていない。とすれば、そうした要求を新生児も持ってない。だから新生児の生命は、豚や犬やチンパンジーの生命よりも価値が低い」(P. Singer: Practical Ethics, 1979)。シンガーにしても、幼児殺しは、ごく例外的な状況でしか許されるべきでない。だが、その理由は、まったく功利主義的な根拠による。つまり、「幼児殺しが行われると、社会の他の人々に及ぼす影響」が懸念されるからである。だが、胚については、人格的な性質が欠けているから内在的な価値はまったくない。

こうしたシンガーの考え方は、先のエンゲルハートと同じように、道徳的通念を真っ向から否定するという反発を招く。それだけではない。シンガーの回答は、その内的前提から見ても、問題である。M. トゥーリーが確認したように、殺しの禁止を、生命体が将来への願望や関心を抱くという能力に結びつけるような試みは、次の点で挫折する。つまり、そうした試みでは、眠っている者、たまたま意識を喪失した者、一時的に情緒錯乱状態にある者までも、その生命が擁護されるに値しない者になってしまう。こうしたばかげた結論を避けるには、(人格の)通時的な同一性というものを仮定し、これを、シンガーの挙げる性質(将来への願望や関心)にむすびつけなければならない。時間を通じて同一化できる主体だけが、瞬間に結合しない関心というものを、だから功利主義的な手立てでもって殺しの禁止を正当化できるような関心を、はじめて有することができる。

ところで通時的な同一性は、原則的には、次の二つのしかたで理解される。一つは、出来事(Ereigniss)の持続であり、今ひとつは、もの(Ding)の持続である。人間の人格には、どちらの形式の通時的な同一性がふさわしいと言えるのか。これによって立場の違いが出てくる。

b. 心理的連続性としての人格。D. パーフイトの還元主義的解釈 [以下の記述はPerson und Menschenwürde S.246f.を参照]。

パーフィットによれば、人格の通時的同一性は、人格の諸相の統一として、心理的な出来事ないしは状態の

連鎖として捉えられる。そうした出来事や状態は、記憶の働きにより「心理的結合」を有する。彼によるとこうした解釈により、実体という意味での持続的実在の仮定を回避できるし、古典的功利主義の弱点も回避できる。人間の人格は、心理的連続性、それも関心の選好を伴った連続性以外のものではない。時間空間の中で自らを保持する実在・実体としての人格を仮定する、そうした見方の基礎にある存在論を回避できる。

だが、こうした解釈の反証として、次のような現象が挙げられよう。将来の苦悩への不安というのは、将来の苦悩という端的な心理状態（相）への不安なのではない。その不安は、私自身が将来苦しむだろうということへの不安である。二つの時点での相というかたちで、部分からの結合というかたちで人格というものが存在するというのは、われわれのごく当たり前の次のような見方にまったく反する。われわれが人格として理解するものは、一定の感情を自分の感情と呼び、そうした者として発展を遂げて行き、一定の歴史を持ち、非難を向けられたり、責任をとらされたりするような存在者であるという見方である。

c. 実体としての人格。P. F. ストロウソン とD. ウィギンス。

ロック、シンガー、パーフィットでは、人格を特徴づける基本的な現象とされるのは、<生き続けることへの心配・配慮>である。この現象が人格を別の生命体から区別し、人格の生命を特別に擁護されるにふさわしいとする。だが、この現象こそが、人格を単なる心理的連続性に還元する考え方に反撥するばかりか、実は、まったく別種の人格概念を要求する。というのは、私の生き続けることへの願望は、今から先も心理的な相がありこれに私が心理的結合を持つということ私自身が望むことだと、解釈すべきではないからである。むしろ、私が生き続けるということ、端的に私が望むことだと解釈すべきである。将来も単に生きていることに私が関心を持つのではなくて、何者として私が生き続けるのか、当の私として私が生き続けることに私の関心がある。生き続けることへの心配・配慮は、私としての同一性への心配・配慮を必然的に含意している。生き続けることへの心配・配慮が、無条件の擁護性という意味で人格という術語を実践的に付与するように促すのだとすれば、人格とは持続体(continuant)、

自己を保持する実在、すなわち空間時間的に同一化できる、この個別的人間でなければならない。それは、一定の時間にわたってのびる意識の連続性というかたちでの統一、すなわち出来事存在論的に解釈される統一なのではない。

「私」として、われわれがわれわれ自身を同一化し他者から区別して同一視できる。そうした「私」は、その同一性を意識のいろいろな相の「束」として考えることでは不十分だとすれば、どのように考えることができるのか。示唆に富む指摘は、つぎのとおりである。P. F. ストロウソンの示すように、人格には独自性がある。すなわち、同一の個体についてP・術語（帰責、志向、思考、感情、記憶）と同時に、M・術語（身体的な性質、必然的に物質を含意する）も立言できるという独自性である。「人格」は、ストロウソンによれば、それ自身が「根源的」な概念であって、「意識」や「身体」のような概念の組み合わせで定義できる概念なのではない。

(3) の 2 以上の歴史的ないろいろの立場、現代の議論状況から、人間の生命の擁護の拡大を問う上でどのような成果が得られるか

人間を特記する<生き続けることへの関心>を、適切に解き明かすには、われわれは、人格を持続的な実在と見ることから出発しなければならない。そうした実在には、精神の術語と物質の術語との両方ともが帰せられる。意識と生物学的生命とをデカルト流に分離するならば、人格を構成する、つまり身体と自我とからなる個別な統一が、捉えられないままに終わる。デカルトの視点でも、ロックの視点でも、この統一は単に共存としてしか、つまり第2次的な事実性としてしか理解されず、根源的な統一としては理解されていない。

人格は恣意的に扱われない(Unverfügbarkeit)。人間の尊厳を基礎づけるのは、道徳的な主体としての存在であるとするなら、尊厳を基礎づける主体としての存在は、いつも自己自身にのみ明らかなものである。この主体としての存在が、身体的な個体との根源的な統一にありながら人格を構成するとすれば、人格への尊敬が保持されるのは次の場合のみである。すなわち、主体としての存在が他者による確定的な認識からは閉

ざされ、他者による恣意的な判定を免れている場合である。人格には、身体を具えた状態のままで他者に人格として承認される権利が属する。その権利のゆえに、身体を具えた個体が現前するだけで、そうした個体に人格への尊敬が結びつく。人間としての人間に尊厳が帰せられ、尊厳の不可侵性が、身体生命の不可侵性を守る権利となって展開される。これに対して、還元主義的な人格概念は、改めて証明される必要のある性質に尊厳を依存させ、平等の要求を制限するような法状態に後戻りする。主体としての存在は恣意的に扱われないということのうちに、人格存在の相互関係性の根拠がある。このことは、人格性が相互関係性以外のものでないということの意味しはしない。人格性は相互関係にあって承認されるが、相互関係にあって始めて授与されるのでない。むしろ人格性は相互関係性の前提である。

主体性と個別生命との根源的な統一に基づいて、ある主体が生命ある個体、つまり身体として表れる場合には、そうした他の他者に対しても尊厳の保護が始まらないわけには行かない。尊厳の保護は、相手の一定の業績にも、主体の一定の傾向や願望にも依拠しない。その保護は、ひとえに、他者を人格として承認することに基づく。この承認の条件は、身体的意味での個体という意味で人間であるという基準以上のものではない。主体としての存在の保護を身体性という基準に結びつけるのは、主体としての存在が他者により恣意的に扱われないからである。身体と自我、個体的生命と主体としての存在とは、現実と並存している関係にあるのではなくて、根源的統一により特徴づけられる。そしてそうした統一に実在としての通時的な同一性が割り当てられる。だとすれば、他者の殺しは、他者を人格として承認することの破棄である。

人格という術語を実践的に用いる場合には、人格であると見なすことの根拠と人格であると見なすことの基準（目印）とを区別すべきである。その根拠は、道徳的主体としての存在である。すなわち、自ら選んだ目的を措定でき、自己目的であるという能力である。他方、基準であるものは、人間存在である。つまり、身体的個体の実在である。この個体に先の能力が根源的に帰属するものと見なされる。

(4) まだ誕生しない人間の道徳的地位

いったいつから人間存在が始まるのか。いったいつから人間存在は、自我と身体との統一であり、個体的生命と目的定立的主体性との統一であると正当に言えるのか。

(4) の 1 道徳的な線引きの問い

1) アリストテレスの中世的伝統での漸進的魂化の理論。2) 近代の後成説と前成説の理論。3) 誕生前の生命に一般に人格性が認められるのかどうかの、現代の哲学的議論。

1) アリストテレスとトマス・アクイナスでは、漸進的な魂化という仮定があるが、アリストテレスの人間学は、魂の3分説を説く。植物的、感覚的、そして理性的魂の部分である。人間は段階的發展の中で、これら3つの魂の段階を経過する。男性の精子にある力(pneuma)が魂の能動的原理であり、胚の発生過程を導く。その力により、先ず植物的魂について、それから動物魂について、潜在性から現実性への発展が可能になる。その場合、胚は胎児への移行で、植物の段階そして動物の段階を通過する。理性的魂の成立は、これでもって始めて人間が本質的に人間になるのであるが、これは男性の精子の作用因によるのではない。魂の理性的部分は、胎児に対する秘かな神の介入によって与えられる(De generatione animalium II 3, 736b 27)。さて中世盛期の靈魂創造説(Kreatianismus)によると、精神的魂は、直接神により創造されたのであり、両親より生まれた身体へと刻み込まれる(Thomas von Aquin: Summa theologia I q. 118, 1 ad 4, 2 ad 2 etc.)。神による精神的魂の創造と刻印の瞬間(男性の胚では受精後40日、女性の胚では受精後80日)が始めて、特に人間的な生命の始まりと見られた。確かに胚は、すでに生命であるが、まだ精神的魂以前の段階であって、理性的存在者としての人間を特記する完全な尊厳(Dignitat)は、精神的魂化という神の働きのととの胎児に始めて具わる。

2) 前成説と後成説。近代になると、人間の生命の始まりへの問いは、アリストテレス的な靈魂論やその神学的表現に遡及しないで答えるよう試みられる。17世紀に、前成説と後成説という2つの立場が登場する。前成説によると、生殖と発生とは本質的に、胚(Keim)ですすでに完成している有機組織体の成長であると見な

される。その際論争的となったのは、その有機体の前形成体が、男性の精子細胞にあるのか、女性の卵細胞にあるのかをめぐってである。前成説によれば、胚の発生生育の経過には、どんな分岐点、線引きもないということになる。胚にどんな分岐点も認めない考え方は、現代の発生学的所見との一致が認められる。後成説の創始者C.F.ヴォルフは、合理的解剖学の枠組みに従い、胚の発生では諸部分の現実の新しい形成が行われており、根源的に未分化である胚の発生は「本質力」により先導されていると考える。カントは、自然目的としての有機体の産出を説明するのに、後成説の概念を利用する。だが、「種的な前成」の概念を合わせ保持する。なぜなら、「生殖するものの産出的な能力は、やはり、内的な素質の面では、潜在的に前もって形作られていたからである」(Kants Werke, Akademie-Textausgabe Bd.V, Kritik der Urteilskraft, § 81, S.421ff.)。前成説的な見方に従うなら、「人間性の普遍の権利は、まだ誕生しない子供にも、その受胎の時から、具わっている」(1794年のプロイセン国法)ということになる。

3) 人格存在の始まりへの問い。現代の発生学の視点からすると、胚の発生は連続的な個体化の過程であって、人間の個体化の過程に何らかの分岐点を見るのはナンセンスである。にもかかわらず、哲学的視点からは、こうした発生の中に何らかの分岐点が可能ではないかという問いは依然として残されている。人格存在と人間存在を分離する哲学的視点では、人間の生命が現にあるということが人格存在を仮定する根拠にはならないのであるとすれば、いったい何が潜在的な人格存在を仮定する根拠になるのか。

最初の回答は、生き続けることへの関心の始まりを根拠とするというものである。そうした関心の担い手だけが、自分の生命の終焉に困惑することができる。墮胎は確かに、人間の生命を終わらすが、これによって生き続けることへの関心が傷つけられるわけではない。そうした関心の発生が妨げられるだけである

第二の回答は、還元主義的人格概念の主唱者が与えるものであるが、誕生を人格存在の始まりと解釈する。誕生という事実自体に、人間的存在者の質を変えてしまうような事実を見届けようという考え方である。ヘルスターによると(vgl., N. Hoerster: Religionskritik, 1984)、誕生から後になると子供から大人への成長の内

部では、人格的性質の一義的な仮定を許すような分岐点を挙げるのが難しい。これに対して、誕生という事実自体は一義的である。だから、たとえ誕生とともに人格存在が現実の意味ではまだ成り立っていないとしても、誕生したすべての人々を殺しの禁止の内に組み入れることは、現に人格として生きる人々が殺しの禁止を維持することに関心を持つ以上は理に適っている。H. T. エンゲルハートもまた、誕生の事実、生命擁護の始まりのための分岐点を見る。幼児が本来の意味で人格でないにしても、誕生を境にして子供を人格として承認することに人々の関心が払われる以上はそうした分岐点に意味がある。E. トゥーゲントハットは、どの成人人格の意識の同一性も誕生まで遡るという事実を重視する。自己を道徳的共同体の主体にまで発展させるという能力が、生命の擁護性の承認にとっての決定的な根拠であるのは言をまたない。しかし、誕生とともにこうした発展が始まると見るのは、説得力に乏しい。誕生が、こうした発展段階の開始にとって基準となる決定的な分岐点であると見なすには、疑問が残る。

(4) の 2 発生(発展)の連続性への問い

1) 潜在性論証。すべての人間が人格であるのか、人格として承認されるのか。この問いは、次の場合にのみ、肯定できる。すなわち、人格的性質を現実にはまだ持っていない人間存在者もその性質を発展させる潜在性を所有しているという意味で、人間存在と人格存在との統一が言われる場合である。還元的な人格概念の主唱者は、潜在性の概念を首尾一貫したかたちで規定できないとして、上の場合が不可能だと考える。

その第一の論拠は、潜在性の概念はあまりに範囲が広すぎるというものである。この場合、卵子や精子細胞でさえも、自らを人格へと発展させる可能性を持つから潜在的人格だと言えよう。その第二の論拠は、私が後になって一定の権利を所有するという可能性があるからといって、今現実はこの権利をすでに持っていると言うことにはならないという反論である。

このように潜在性論証に反対する二つの論拠は、しかし、次の重要な区別のあることに気づいていない。つまり、中世哲学がアリストテレスに依拠して立てた区別で、*potentia obiectiva*と *potentia subiectiva*との間の

区別である。前者は、矛盾なしに何らかの結合が思考できるという意味での単なる可能性にすぎない。これに対し後者は、生命体のように現実に存在し、一定の性質や活動を発展させる現実の能力を所有しているものに具わっている可能性（潜在性）である。デカルトやライプニッツも同じような意味で、形式的潜在性と実在的潜在性を区別した。英語でもこうした意味で *ability* と *capability* との区別が指摘できる。単なる可能性では、諸要素の結合は、その結合が矛盾なく思考できさえすれば可能だと考えられる。実在的可能性では、生命体の実在、一定の性質や活動を形成する実在的素質が前提される。卵子や精子の細胞は、結合の後で一つの新しい生命体（胚）を形成する。生命体は一定の周辺条件がそろえば、その生命体に固有の素質（ゲノム）に基づいて一定の発展を遂げる。その生命体には、実在的生成の様相での存在が具わる。胚の成長にとっては一定の周辺条件が必要である。このことが、胚に内在する実在的な潜在性と卵細胞や精子細胞に固有の潜在性とを同列に置くのを許さない。

潜在性論証の論駁は次の存在論を根底に置く場合に限ってもっともらしく見える。その存在論というのは3つの前提を持つ。1. 持続的な実在はなく、諸相（段階）の結合があるだけである。2. 人格と名づけられる結合は、記憶のかたちでのメンタルな結合により構成されるほかない。3. 人格存在と生物学的基体との間には、ただ偶然の現実的統一があるだけである。

これに対してわれわれの主張する存在論は、人格を持続体 (*continuant*) と見る存在論である。人格を持続体と解釈することは、決して、形相と質料の図式に従って解釈される身心の統一という古い仮定を排除しない。

2) 連続性論証。人間の人格としての擁護性をはかる尺度は、通時的同一性であるが、これが、還元主義的な人格概念のテーゼでは、記憶により構成された人格のさまざまな心理的状態・段階の心理的な結合性である。これに対して、言語使用や行為理解に導かれたわれわれの人格概念のテーゼでは、身体と自我の統一に基づく人格の通時的な同一性が、身体的個体の実在の持続として理解されなければならない。

後者の人格概念からすれば、自己の実在を根拠づける起源を専ら空間的時間的に固定される誕生に始まると見るのは、自明のことではなくなる。出生前と出生

後の生命の境目としての誕生は、単に、生命にとっての周辺の環境条件を変化させるだけである。誕生は、実在と同一性を根拠づけるのでない。自己の実在の始源と自己の同一性の始まりへの問いは、通俗的に言えば両親を指示することで、科学的に言えば配偶子の融合を指示することで、はじめて満足な答えを得る。われわれの通時的な同一性は、われわれ自身から遠離る、他者の樹立した始源に依存する。通時的同一性のそうした構成は、次のように説明できる。〈生き続けることへの関心〉は、同一性への関心を含意する。行為を導き、栄えある生への関心により規定された問い「私は誰であろうか」は、私は何処から来るのか、の問いなしには答えられない。私が樹立したのでない始源へ辿らなければ、「私は誰であり、誰であろうとするのか」の問いへの回答を期待できない。われわれの実践的な自己関係、自己理解には、われわれの同一性をその時間的な始源にまで関係づけることが属する。「私はいついつに生まれた」「私は両親XとYとから生まれた」と言うとき、われわれの意識から遠離ったわれわれの身体的過去の時間的諸段階を、われわれのものとして同一化し、それら諸段階を自己の自我に帰するのである。殺されなくてよかったという願望は、私の誕生の時点までしか遡及しないのではない。私の歴史は、私の誕生と同時に始まるのでない。誕生が確かに一定の分岐点を表すにしても、誕生と同時にやっと、個体的人間存在者の通時的同一性が始まるのでない。その通時的同一性は、この個体的生命体が始まった時点にまで遡及できる。

自己同一性のこうした解釈が適切だとすれば、同一性の関心を単に自己の誕生までの時間に関係させるのは、自明なことだと言えない。また、殺されなくてよかったという、自己を意識する成人の正当な関心を、単に、誕生の時点までの自己の過去に制限するのも、明らかなことだとは言えない。

潜在性論証と連続性論証を論拠とすれば、受精の時から、連続的な発生（発展）が始まる。この連続性を断ち切ってしまうような道徳的に特別視できる分岐点があるわけではない。だから、胚は、どの生命の段階にあっても擁護される。それは、人格に一般に妥当する擁護性にほかならない。

(5) まとめ

だれかを人格として特徴づけることは、彼に単に一定の価値を付与するというだけのことではない。だれかを人格と見なすということは、尊厳が付与される存在者と見なすということである。尊厳の根拠は、人間に道徳的主体である能力が具わることである。道徳的主体は、生命ある人間個体の形式を持つ以外には実在しないし、この個体は身体と自我との根源的な統一によって特記されるのであるから、道徳的主体の尊厳は、本質的に、身体と生命との不可侵性の保護を含んでいる。生命は、たとえ最高ランクの価値ではないにしても、基本的な価値ではある。私は、だれかを人格として特徴づけるとともに、その人を、彼の身体と生命との不可侵性への要求を無条件に尊敬すべき存在者として同一化する。

こうした基本的な道徳的洞察が、人間の尊厳と人権の思想というかたちをとって唱えられる。この思想は、なによりもまず人間の尊厳の不可侵性を主張する。同時に、この尊厳を人間であるという基準以上の基準に結合させることを禁止する。この2つの契機が、この思想には不可欠である。人格という術語を人間に実践的に帰属させるのに、一定の性質の現実的な所有ということを持ち所にするような倫理学は、人権思想が志向する方向に逆行する。

どのような人間個体も、人格として特徴づけられる。誕生は、個体の通時的同一性と連続性を原則的に断ち切ってしまうような大それた分岐点では決してない。人間個体には、人格の種々の現実的な性質を形成することができる能動的潜在力が具わる。だから、まだ誕生しない人間であっても道徳的実践的観点では、初めから、人格であると見なされ、またその生命への要求は尊重されるべきである。