

Title	モード2と逆切れの思考法：女性法学者マルセラ・イアキュブが分析する生命倫理法について
Sub Title	
Author	関, 幸太郎(Seki, Kotaro)
Publisher	慶應義塾大学フランス文学研究室
Publication year	2003
Jtitle	Cahiers d'études françaises Université Keio (慶應義塾大学フランス文学研究室紀要). Vol.8, (2003. ) ,p.145- 160
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20030000-0145">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11413507-20030000-0145</a>

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

## モード2と逆切れの思考法 — 女性法学者マルセラ・イア キューブが分析する生命倫理法について —

関幸太郎

「で、あるとき気づいたんだ。この世はオレが思っているよりはずっと  
簡単な法則で動いてるってことに」

「どんな法則？」

「この世の中にはカモるやつとカモられるやつの二とおりしかいない  
んだってことさ。自分のアイデンティティがどうだのといったことに頭  
を悩ますやつは一生だれかにカモられるだけだ。だからオレは悩むのを  
やめた。カモることに専念したんだ。」(...)

「ねえ、わたしはどうなるの？ わたしもカモなの？」<sup>(1)</sup>

「カモる」とは確かに俗なる言い回しだ。が、これから論じようと試みる  
のは、およそ「倫理」と名の付く多くの問題が必然的に内包している、その  
俗なる根っこのような姿である。また、自分のアイデンティティがどうだ  
なとじっくり考えている暇の無い問題が多々あり、それらはむしろ、考えら  
れ議論されるよりも、ただ解決されることだけが望まれている。この問題解  
決のための思考法を、近年ではモード2の科学と呼んでいるらしい<sup>(2)</sup>。

その昔リチャード・ドーキンスが、今では既に古典となった『利己的な遺  
伝子』の中で、彼が始めようとする議論の性質を表現するために遺伝子を喩  
えて言った：「もし、ある男がシカゴのギャング界で長年順調な生活をおく  
ってきたときいたら、その男がどういう種類の人間であるか、およその見当  
がつこう。おそらく彼は、たくましい早撃ちの名手で、義理堅い友人を魅き  
つける才のある人間であろうと思われる。」<sup>(3)</sup>この喩えは、わりと気に入っ  
た覚えがある。この比喩が「適切」であったかは別として。

「カモる」の語義について、見当のつかない者はおそらく少数であろうが、その少数派は、語義を国語辞典などで引くべきではない。その瞬間に彼らはカモられる。「カモる」は、例えば最近こんな文脈で使われた。夜遅く仕事から疲れての帰路、私が駅前の牛井屋で牛井をかきこみながら耳にした若い男二人の会話だ。私と同じ牛井を食らいつつ「今日来るでしょ?」「どこに?」「麻雀だよ。おまえカネねえんだろ?今日は稼げるぞ。」「やだよ、オレこれからバイトだっていったろ?」「バイトよりカネになる。今日はAんちでやるんだけど、あともうひとり来る人がカモだから。朝までそいつをボコボコにカモってやるわけ(笑)。」その後、彼らはどのようにしてゲームを楽しんだのだろうか。そのカモがゲームに負けたのは想像に難くない。が、ここで我々の興味を引くのは、カモはただ単にゲームに負けるのではなく、実際には、二重の意味でゲームに負けているのだという事実である。

「平等」という概念にも、各種複数の人権宣言が定義するものから始まって、いろいろな世界のいろいろな平等観が存在するだろう。しかし、カモがカモられたと気づいたときにおそらく味わうであろう屈辱と悔恨を、不平等の文字でもって説明するとなれば、これは非常に低俗かつ複雑な議論を必要とするだけでなく、ブルーな気分の時には誰もが自分こそその問題の犠牲者であると思われるような深刻な問題につながっている。そして、犠牲者は、説明されることなど望んではない。ただ加害者に殴りかかることを望む。

マルセラ・イアキュブは、特に生命と法の問題、すなわち生殖、性、同性愛者などの権利と法の問題を扱った複数の書をフランス語で著している女性の法学者であり、CNRSの研究員でもある。今回の我々の論考では、彼女の論文集 *Le crime était presque sexuel*<sup>(4)</sup>を中心に据え、女性法学者の目から見たフランスの法と生命倫理観とについて考えてみようと思う。以下では、第一部でイアキュブの方法論を、第二部では彼女が取り上げる問題の問題性を、最後の第三部ではその問題が強い選択をめぐるもう一つの問題を扱いながら議論を進めるであろう。

## I - 自分の身体を... — 欲望医療・プチ整形と不妊治療と

自分のからだを自分でいじくり回したり、他人にそうさせることのできる権利というのは、どの程度の広がりを持っているのか。自分で自分のものをいじるわけであるから、あるいは自分の意志で他人にそうさせるわけだから、どうしようとして自由であろうとする見方が当然あるだろう。また当然にして一方で、それを抑圧する多種の力があることを我々は既に経験から知っている。弱い抑圧（忌避？）もあれば、強い抑圧（法的な規制？）もある。それならこの強弱に必然性はあるのだろうか。

さて、そこでクイズである。次のどちらのケースが強い抑圧を受けるだろうか。どちらの抑圧の「犠牲者」の方が不平等感を大きく感じるであろうか。  
ケース1：たまたま自分の子供を持たない A 氏はあと数ヶ月の余命であるとなり、子孫を残すことを目的に、自分の精子の凍結保存を強く望んでいる。  
ケース2：B 氏は自分の一重まぶたが気に入らない。自分の目を二重まぶたにしたら女性にモテるかもしれないと思い、美容整形手術を強く望んでいる。

イアキューブが直接に問題とするのは一見したところケース1のタイプだけである。主として、不妊治療をめぐるクローン技術に関する議論だ。だが、これら二つのケースの比較が呈する愚かさには、そこそこの意義がある。イアキューブのテキストの読解を通じてそれが明らかになると私は望んでいる。

彼女は序論の冒頭で二つのテキストの引用を掲げることで、明確にその方法論についての問題を提示している。ひとつはハンス・ケルセン、もうひとつはヤン・トマスのものであるが、前者は、現代実定法学が学問として純粋固有の理論を持つことの困難について言っている—

「純粋性」の公準に満足しているだけでは不十分なのである。これまで法科学は、心理学や社会学や倫理学そして政治学などを、無批判に統合し吸収してきた。つまり法科学が持つこの寄せ集め的な要素は、法律が近くで接しなければならぬ諸理論の対象の性質に起因するものとして説明されるだろう。法科学における純粋理論は、それらの雑多な対象との関係を見失ったり否定したりはできないのである<sup>(5)</sup>。

ここだけを読むと、すこしガッカリさせられなくもない。ありふれた、しかし、よくまとまった「方法論」という術語の定義だ。いかなる「専門家」も、ふと油断をした折などに、自分の従事する学問こそが最も純粋な理論の伴侶であり、周囲の雑然とした対象との付き合い方に頭を悩ませていると思いたがるものだ。しかし、もう一つの引用をあわせて読めば、イアキュブの毒がまわってくる。ヤン・トマスはこう言っているらしい――

法的な制度を可能にするには、人間性の外部から何物も借りることなしに、人間固有の創造物を手に入れる必要がある<sup>(6)</sup>。

いわゆる人間性を追及する科学もあれば、人間臭さを排除しようとする科学もあるだろう。それにせよヤン・トマスのこの物言いは不吉である。まず、我々が歴史から学んだことだが、「人間性」云々を掲げて大きな話をしようとするテキストを読む時には、我々は常に用心するべきである<sup>(7)</sup>。第二に、この人間性の追及は、非常に閉鎖的に成されることを欲している。人間自身の倫理観を求めることで、内在論的な信念を感じさせる一方で、その口ぶりから、その信念を封印してしまおうとするかのようだ。そして最後に、ここでヤン・トマスは「創造」という言葉に、新たな重みを与えようとしている。言うまでもなく、創造という行為には、常に大文字で書かれるべき主体すなわちあらゆる意味での神による絶対的な創造が背景にあった。法制度は、この力を拒否しようとしている。イアキュブは、この人間独自による創造という概念にクローン技術を重ね合わせることを念頭に入れて冒頭の引用句としたのだ。以上の二つの観点からイアキュブの方法論を分析しよう。

第一の観点、実定法学と純粋理論の問題。純粋理論、実践理論、実践。この三位一体を議論しようとするものには、共通して、いくつかのテーマが突きつけられてきた。そのひとつは言葉の問題である。次のイアキュブのグチは、あらゆるエピステモロジストが抱えてきた問題の典型例だ――

法律に固有の言語と共通言語との関係は単純ではない。法律固有の言語体系というものは、あるときには日常的な意味を生かしたままにしておくが、あるときにはそうではない。法律の言語体系というのは一種の演算であるがゆえ、それに慣れていない人間にとっては、法律というのは驚くべき手口で事実や事件を価値付ける。良識とは程遠いお約束を持った体系なのである<sup>(8)</sup>。

一つの体系が壮大で精緻であればあるほど、それを管理する能力を持つ者はますます少数になり、管理される無能な者たちの数は無限大へと向うということは考えなくてもわかる。しかし無能な者も同じものを欲しがらる。もっと安易な方法によって。具体的にこの構図を生命倫理法に当てはめれば、法に意識的に付き合っていない者たちは、各々がなんとなく「子供を産む」というのがどういう行為なのかについて、「良識」を持っており、そしてそれを実践してはいるのだが、実際にはそれは本当の「子供を産む」の意味ではない。本当の子供は、法という得体の知れない方程式から産まれて来るのだ。

イアキュブの分析によれば、先端医療技術全般を規制するために1994年にフランスの国会で可決された生命倫理法は、驚いたことにクローン技術を規制してはいない。ここで成されている生殖医療の既定は、「生殖への医学的介助は、一組の男女の親になる要求に応えるために行われ、一組の男女は、生きていて生殖年齢にあり、婚姻しているか少なくとも二年以上の共同生活の証拠が必要で、胚移植または人工授精について事前承諾が必要とされる(第L152条の2)。また、生殖への医学的介助目的の範囲内でその目的に従う場合のみ、胚の生体外作成可能とされる(第L152条の3)。胚を取得した男女及び胚を提供した男女は、それぞれ身元を知ることができず、胚を提供した男女に報酬を払ってはならない(第L152条の5)。<sup>(9)</sup>」以上である。イアキュブはこの規制に全くひっかからないと彼女が考えるクローン技術が役立つケースを挙げて言う—

この規制の枠組み内で、必要があれば、体細胞胚核移植による人間

のクローン化を検討することは可能である。例えば、あるカップルを想定しよう。このカップルの夫は無精子症であり、匿名のドナーの精子や胚に頼ることは望んでいない。こういったケースは実によくあるものであるし、[このケースの治療としてのクローン技術は]何の困難もなく合法的である。しかし、倫理諮問委員会（CCNE）が実際にそう反論したように、そのようなカップルは、子供を持ちたいと欲しているのではなく、なんとしてでも生物学的な子孫を確保しようという生殖的執拗さを示しているにすぎないという反論、そのようなカップルは親子関係というものが、生物学的なものではなく、文化的、情緒的な関係だということを理解していない、という反論があるであろう<sup>(10)</sup>。

なるほど、これで少し見えてくるだろう。子供を持つということの核心には「文化的・情緒的な関係」を持つということに意味があるのだとするのが、先に見た「法学固有の」純粋理論だ。そして一方で、もし少しでも自分の身体と関係のある子供が産まれたらと望むことは、それは子供を欲しいと思っているのではなく、単に生物学的に子孫が欲しいと感じているに過ぎないというわけである。法的に子供を持つことと生物学的に子供を持つことの意味の差がはっきりと理解できよう。倫理諮問委員会の言い分には説得力もある。たしかに、生物学的な子孫を残すということだけが子供を持つ意義のすべてをカバーしているわけではない。もっと重要なことがあるのかもしれないし、あるべきなのかもしれない。ただし、これはあくまで倫理諮問委員会サイドからの「法学固有」の理論であり、イアキュブはこれには納得しない。実際、この1994年の生命倫理法の最後の公式レポートを作成したジャン-フランソワ・マテイによれば、この生命倫理法には、先端科学技術の進歩の速さに取り残されないための重要な工夫がしてあるそうだ。その工夫とはすなわち、クローン技術やキメラや単為生殖という医療用語をそこに意図的に欠如させることで、その法に柔軟性を持たせているというのだ<sup>(11)</sup>。この柔軟性を逆手にとって、イアキュブは以下のように宣言するのだ—

生命倫理法を介して私はまさにひとつの法を発見した。それは各種利益の監視人ではなく、また、医療の力を抑圧するものでもない。そうではなく、それは創造主としての法なのだ<sup>(12)</sup>。

確かに、生命倫理法の身の振りいかんで法という怪物の性格の全体像までが変わってくる。私が法律のプロだったのなら、人間の尊厳以前に、法という体系の威信を守るためにクローン技術の規制を唱えるに違いない。ここで先のヤン・トマスが考える法と創造の関係の話しが結びつく。それまでは、法というのは人間が自然を模して書いたものであり、あくまでフィクションであった<sup>(13)</sup>。フィクションを作る才とは歴代から神の声を聴くことのできる少数の選ばれた者の能力に決まっていた。しかし、クローン技術が自然を超えることによって、人間対自然という構図が失効し、来るべきは、人間が人間を模する時代が来るというわけだ。もしそれが本当であるなら、それは同時に、悲観的に見れば、モデル無き創造、比喩が許されない表現の世界を生きることをも意味することになる。法は表象であることを辞める。となれば、その体系のありがたみも減り、法をつかさどっていた者の威信もさぞかし輝きを失っていくのではあるまいか。ならばそこに残るのは何だろう。

## II - 説明しろ、あるいは「知る」権利など、逆切れする人々

だがイアキューブは科学先端技術と生命の関係をめぐって、法学的専門用語を材料にひとり言葉遊びに酔うような人物ではない。安易に使われがちな「人間の尊厳」という言葉を嘲笑するのは簡単であろう。しかし、法による人間の創造と、生物学的な人間の創造とのギャップを扱う彼女の議論には、明らかに一貫した背景があるのだ。例えば彼女がこれまで扱ってきたのは、エイズ患者と健常者とのコミュニケーションであったり、知恵遅れの人と健常者とのコミュニケーションであった。彼らの間には、彼らの知らないおのれの身体と、彼らの知らない他者の法とが横たわっている。「痴愚たちの性」と名づけられた章の冒頭でイアキューブは言っている—



「精神薄弱者」と性的な関係を持つこと、これこそ憎むべき犯罪として告発されるべきものである。これは小さな子供に乱暴をするのと同じくらい憎むべき犯罪である<sup>(14)</sup>。

この問題と、クローン技術のそれとを比較することは、ショッキングなことであろうか？道具立てはほぼ同じだと私は思う。それだけでなく、この問題提起は、生命倫理の問題を扱うイアキューブ像をより鮮やかに描き出す助けとなる。それで敢えてここに引いてみたのだ。

ここでイアキューブが議論を集中させるのは、彼女が *une morale sexuelle consensuelle* と表現する概念だ。性的合意性のモラルである。健常者と精神薄弱者との間にはこの合意性が成立することはあり得ないとイアキューブは考える。もちろんそれは健常者に濫用・搾取される精神薄弱者の性を保護する信念のもとでの立場からである。しかし、性的合意性の「性的」な部分が非常に議論を微妙にすることは強調されるべきだ。イアキューブ自身が、娼婦の社会的立場と法との関係を問題とする時に、娼婦と娼婦を買う者との間の商業的な合意性と、身体的な快楽を共有しあうという意味での合意性を明確に区別している。本来の合意による性愛を擁護するために、売春制度を法の規制によって廃止すべきだというのが一般論だが、イアキューブはそうは考えていない。娼婦を法によって封じ込めたり、そこから追い出すのではなく、むしろ性をめぐる商業的な合意性から出発することで(もちろんそこに留まるのではなく)、娼婦たちの手で、社会的な性概念を改造して行くべきだと主張するのだ<sup>(15)</sup>。ここにあるのは精神的・意識的な合意性の問題ではない。容易に想像されることだが、健常者との性行為を望む精神薄弱者だっておそらく存在するだろう。ということはつまり、問題はむしろ合意性にあるのではなく、合意の検証法の不可能性にある。更には、関係の合意とはつまるところ関係自体を自滅させる消失点となってしまいう逆説なのだ。ただひたすら、当事者達、二つのシステムの間にある圧倒的なアンバランスが残るのである。

このアンバランスを埋めようとするかのごとく、「説明する」という概念が科学の哲学によって長らく研究されてきたことには異論はあるまい。この

「説明する」という行為は、近年の医療問題でも「インフォームド・コンセント（自分の病について医師に説明を請う権利）」や「アカウンタビリティ（専門家による市民への説明義務）」という語として表面化している。しかし、この「説明する」は、何かを解決するのであろうか。もっと意地悪く言えば、専門家に説明を要求する非専門家は、本当に何かを説明されることを望んでいるのだろうか。なんとしてでも自分の子孫を自分の身体を通じて強く欲望しているものにとって、何をどう説明することが可能なのだろうか？

フランスを代表するエピステモロジストにして教育者でもあるフランソワ・ダゴニエがクローン技術について言う：「それは「生物」を観察するのではなく、あるいはそれを改良するのでさえもなく、端的に<左右する>ことができるのだ（生命の人工化の始まり）。この大革命、さらにまたそれがもたらす脅威を前にして、立法は一民主国家の大半では一諮問をうける「専門家委員会」（バイオエシックス）を設置しているが、こうした解決には、われわれは半分しか賛成できない。（...）そんなケースは、どうひいきみにみてもいろいろな学者が集まってただ話すだけのことであり、（...）それは問題を解決するというよりは隠蔽し、先送りしているのである。（...）「合意」を求め、極論を妥協させることを追及するより、一定の結論がでてくるようなひとつの主義を確立することを志向すべきではなかろうか<sup>(16)</sup>？」我々はダゴニエの精緻な仕事ぶりを知っている。私は、彼の重厚なテーズを読んだ。彼は思いつきで言葉を売る評論家ではなく、尊敬されるべき学者だ。その彼が、端的に言えば、合意は二の次だ、専門家が考えている場合ではないと言っているのだ。これこそがモード2の思考と呼ぶべきものなのである。

「究極のエピステモロジックな意味で、「説明すること」と「理解すること」の違いを初めて明確に意識したのはディルタイである<sup>(17)</sup>。」かつてフーコーがあるインタビューに答えて言ったことだ。ならば、倫理の議論はどこで行われるべきなのだろうか。論点はどこに集中されるのか？イアキュブは、クローン反対陣営のディスカールの一つの特徴を挙げながら言っている一

クローン技術に反対する者たちの陣営には、ひとつの不満の種があ

る。彼らはその不満の種を、生殖技術そのものに対して、それによって可能とされる用途とは無関係にぶつけるのである。それ自体によって、すべての状況において絶対悪を保持するであろう技術というわけだ。あまりに絶対であるゆえに彼らは華々しくも大げさなフレーズを振り回すのである。たとえば、「形而上学的な犯罪」、「精神世界の崩壊」、「人類の進化過程における挫折、あるいは退行」などがそれだ。問題を引き起こしているのはまさにこの姿勢なのだ(18)。

ここにある複数のフォーカスは、主に二つの軸上に整理であろう。「人間のクローン化」という概念を思い浮かべるとき、クローン化は技術であり、同時にその技術には用途があるということ。そしてその価値を評価する複数の価値観があるということ。この二つである。そして、クローン賛否によって対立する両陣営の構図は、一見単純である。クローン技術の用途を理解さえすれば、人間のクローン化に対する反論は解消されと言わんばかりのイアキューブの主張。この主張に沿えば、生命倫理の問題は、その用途の説明と理解の問題ということになる。だがそうはいかない。その技術に関して、深く理解し、それを説明することができる専門家がいるにせよ、議論に参加する者すべてがそれを理解するための十分な時間と能力があると考えるのはあまりにオメデタイ。もしそれが本当に倫理の問題であれば、議論の参加者に、ある種の制限があってはならない。しかし、少しでも自分の能力に謙虚な者なら、自分が自分の専門外の技術を知ろうとしたときの困難と、焦りと、挫折に対する不当な怒りを経験しているはずだ。まず我々は既に自分の仕事で頭がいっぱいだ。そこへ、ある専門家が来て、今まで聞いたことのないような技術についての説明をし始める。最初は我々は持ち合わせた理性と判断力をもってその説明に耳を傾けるだろう。しかし、説明には専門用語で溢れる段階が必ず訪れるし、時にその記号の方程式の結びつきの理解に困難を覚えるであろう。我々はストレスを感じる。八つ当たりされるのはその説明を担当する専門家だ。説明が悪い。もっとわかりやすく説明しろ。問題の解決を

急がねばならない場合には、この説明開始時点と、不当な八つ当たりとの間のプロセスは短くなる一方である。デリダはこれと似た問題を「大衆的哲学者」に喩えて、それを二つに分類している。ひとつは大衆出身であり大衆のために闘う哲学者でありながら、大衆には「大衆的」と認められていない。他方は、大衆的でありながら、大衆には知られていない哲学者である。ここでデリダは大衆による「認知」(légitimation)をやはり言葉の問題に集約させ、カントを介して教育の問題につなげる<sup>(19)</sup>。ところが、教育の現場は劣等生のコンプレックスで一杯だ。自分の愚かさを知るものは多いが、自分の愚かさを他人に強調されてそれを認める者は多くはない。いわゆる逆切れ現象となる。私は自分がバカだと思う。が、他人にバカと見なされれば怒りを感じる。この怒りは謎だ。とどめにもうひとつ、更に悪い状況がある。自分の無能を再確認するのを避けるため、説明に最初から耳を傾けない者もいる。彼らはショートした怒りだけを持っている。この議論のプロセスの短絡と、悪い意味でのこの直感的怒りを、倫理の問題はどう解決できるのか<sup>(20)</sup>。この状況で、一体誰が何を誰に説得できると言うのだろうか？

### III - 「それが自分の〇〇だったら」という殺し文句と、賛否選択の強制

議論のプロセスが延々と続くにせよ、あるいはショートカットされるにせよ、問題解決の形態は、イエスカノーで提出されなければならない。あるいはイエスカノーで答えを出さなければならないゆえに、議論のプロセスが危機にさらされるのかもしれない。いずれにしろ、これはクローン技術をはじめとする生命倫理の問題の特質である。つまり、クローン技術をひとに应用するのに賛成か、それとも反対かという形である。資料となるテキスト解釈を実践とするというだけでは済まない。あるいは逆に、イエスカノーかを言うのを避ければ、解釈や議論が説得力を欠くだけでなく、無意味になるのだ。

自分がこのイエス or ノーのボタンを握っていると想像しよう。さて、あまり選択の時間は与えられていない。おそらくその時点で、倫理の問題は、一枚の紙切れに印刷できる程度の、賛成派の言い分と反対派の言い分の箇条書きのようなものに還元されるだろう。それぞれの思想は数箇条の指標に還

元される。そして最終的には二つの正当な価値観が対立し、たったひとつの愚かな問いが前の二つの価値観を無に帰するであろう。一つの価値観とは例えば：「私には、数をまったく問題にしない理論が説得力をもつことはありえないように思われる。どんなに多くの人数が含まれようとも、それによって優先順位が左右されないほど緊急性に歴然と差がある場合もあるかもしれない。しかし次のような選択の場合はどうだろう。非常に貧しく困窮している少数の人々の苛酷な生活を保護することと、より豊かではあるがやはり生活苦にあえぐ多数の人々のそれほど苛酷ではないがかなりの困窮を保護することの間の選択である。この場合にも数が考慮されず、より豊かな人々が何人いようとも、より貧しい人々の緊急性に優先権があるとは、私にはとても信じられない<sup>(21)</sup>。」道徳と平等とを考えたネーゲルの結論である。ここでは富が価値の比喩として挙げられているが、クローン技術に当てはめることは容易だ。ネーゲルの式に当てはめるなら、クローン技術は人に応用されるに値しない。しかしもう一つの価値観はイアキュブのそれだ—

死なせておくということ、生きることを妨げること、これらはいずれも積極的な「行為」であり、生かしておくこと、あるいは生まれさせるということと同じくらい積極的な行為なのである。こうしたことの決定は、ひとつの振る舞いに対する承認や報酬あるいは懲罰といったようには機能しないのだ。またそれらの決定は、脳死を示す医学的な信号のように、自動制御装置のようなシステムの出す結論であってもならない。生と死の権力は、それら二つのモデルの間隙で行使されるのだ。すなわち、それは個々のケースに応じて、個人によって成される決定の帰結でなければならない<sup>(22)</sup>。

まず、本当に「個々のケースに応じて」個人の決断を許しガイドするような法律を作ることは不可能であろう。個々のケースは実際的には無限個あり、それを法がシステムとしてカバーすることは考えられないし、逆に個々のケースを類型化して対応しようとすれば、それはもはや個々のケースを扱って

いるとは言えないからだ。本当にケース・バイ・ケースが個人による決断で裁断されるのを良しとするなら、そもそも法律はいらないということにもなる。しかしだからといって、生と死の問題は法の問題ではなく倫理の問題なのだと結論を急いではならない。上村芳郎が上手に整理して言うように、「生命倫理の発想は主として自己決定権と功利主義という二つの原理によって、動いている<sup>(23)</sup>」のかもしれない。しかし、この二つの原理は、たった一つの問いによってフリーズする。倫理の議論でたわいもなく出て来る「もしそれが自分の子供だったら、同じことが言えますか？」という問いがそれだ。文脈を正せば、「もしあなたの子供が、ひとのクローン化を実現する第一号の研究者になるとしたら？」でも良いし、あるいは逆に、「もしあなたのお父さんがクローン人間だったら？」でも良い。実はもっとわかりやすく、「もしあなたの恋人がAV女優だったら？」でも同じことだ。この問いによって、私の口調は確実にそれまでの威勢の良さを失うであろう<sup>(24)</sup>。それは利他的に理論整理することによっては倫理の問題を語ることは出来ない証拠なのである。倫理の議論は、共有されるべき価値観の追及や、隣人愛、次世代のための...という言葉によっては成され得ない。議論は徹底的に孤立し、空虚な閉塞性に向って機能して行くのである。

私はこの論考を手がけながら、同時に漠然とあるモチーフに囚われていた。それは例えば私がよく使う東横線の車内における、携帯電話使用の緩やかな規制である。この規制は微妙だと思う。まず規制の緩やかさが不快である。規制を破っても法的には罰せられない規制。まず、当然それを破る者がいて不快である(規制が無い車内での携帯電話を使用をしている者を見るより不快度は倍化する)。次に、規制を破っている者を、個人の信念から注意する者がいる。なぜかこれを見るのも不快である。最後に、この注意する者に必ず反論するケータイ使用者を見て不快。いわば個人法の弁証法とも言うべきこの不快の畳み掛けは一考に値する。イアキューブが二つの権力の間に生命倫理法の権力を位置付けた、ちょうどその同じ位置に、この卑俗な私の不快感が陣取っているように思うのは大げさであろうか。一方で人間臭い賞罰の世界があり、また他方で専門家が精密に作り上げたブラックボックスとして

のシステムがある。その狭間で我々は切れる。切れまくる。かつて怒りとは美しい感情であったかもしれない。が、この「切れる」は、実に安価な怒りだ。プロセスが無い。ドラマに欠けている。いわばこのシステム無き個人法の裏の顔が生命倫理の主体であるような気がしてならないのだ。

生命倫理法に従って、法の主体は、人間的存在とは明確に区別されなければならない。「人間的存在」という表現は、胚や胎児すなわち「法の他者」を特に意味している。それらは廃棄されたり、置き換えられたり、変形され得るものである。法の主体は、人間資材の最大限の社会化という新たな使命によって構成されねばならないだろう<sup>(25)</sup>。

人間資材 (matériau humain) とはショッキングな物言いだが、人工妊娠中絶や代理母、臓器移植など、すでに世界の一部で実践されている医療技術にクローン技術を並べて言っているのにすぎない。法の主体は人間資材で新たな社会を作る。まさに自分の身体で遊ぶオナニー的な世界。自分の糞で遊ぶ肛門期へと退行する法は、我々が未だ見ぬ世界を創り出すかもしれない。

結局最後に生き残るのは...

三池崇史監督の映画『漂流街』の中で、中国系マフィアと、日本のやくざが、卓球で抗争の決着をつけようとするシーンがある<sup>(26)</sup>。まずここで観客は笑う。しかし、実はこの卓球の勝負の裏に安っぽいからくりが仕掛けてあるとわかる。ここでの二度目の笑いは苦い。今世紀の生命の倫理は、こうしたチープなギャグから出発しなければならないのかもしれない。

ケストラーが科学技術におけるユーモアの重要性を唱えたのはいつのことだったろうか。彼によれば、ユーモアとは「独創性・強調・節約の三つの要素」から成る。特に独創性は「驚きの不可欠な要素で、われわれの予期しえないもの、それが独創性である。」また、「科学的な発見はそれ以前だれも見ることのなかったアナロジーを見つけることだ<sup>(27)</sup>。」アナロジーを原理としないユーモアはどんな笑いを引き起こすのであろうか。

私は、ひとのクローン化に賛成のボタンを押す。なぜなら、反対派の掲げるすべての論拠を逆手にとって、賛成派の論拠とし得る自信がある。恐れの対象は両派とも同じなのだから。人間の尊厳を尊ぶべきだと主張する者は、既に人間の尊厳に値段をつけている。我々の命はチープなギャグの値段だ。

## 註

- (1) 馳星周『不夜城』角川文庫 10665 角川書店 平成十年（同社からの単行本は平成八年刊行）。
- (2) 科学技術政策研究所編 『生命と法 ―クローン研究はどこまで自由か―』平成12年 大蔵省印刷局 p.2。
- (3) リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子』紀伊国屋書店 1991 p. 17 (Richard Dawkins, *THE SELFISH GENE*, New Editon, 1976 Oxford University Press. This Edition, Richard Dawkins 1989 )
- (4) Marcela Iacub, *Le crime était presque sexuel et autres essais de casuistique juridique*, Éditions EPEL, 2002.
- (5) *Ibid.*, p.9. テクストの引用もとは、Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, traduction française par Charles Eisenmann, Paris, Dalloz, 1962, p.1.
- (6) 引用もとは、Yan Thomas, in “L’union des sexes : le difficile passage de la nature au droit”, *Revue Le Banquet*, no 12-13, septembre-octobre 1998, p.45-63.
- (7) 例えば 1789 年の人権宣言における「人間」の曖昧で危険な定義を思い出そう。cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer, le pouvoir souverain et la vie nue*, Éditions du Seuil pour la traduction française, 1997 ( Titre original : *Homo sacer. I : Il potere sovrano e la nuda vita*, Éditeur : Giulio Einaudi editore, 1995 ).
- (8) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.15.
- (9) イアキュブが引用している同じ箇所を、以下の研究書の訳文から拝借した。科学技術政策研究所編 『生命と法 ―クローン研究はどこまで自由か―』平成12年 大蔵省印刷局 p.21。
- (10) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.175.
- (11) Id. イアキュブはこの事実を以下の二つのテキストから得ている。 *La vie en question : pour une éthique biomédicale*, Paris, La Documentation française, 1994. “Il faut prévenir les manipulations aberrantes”, *La Croix*, 3 mars 1997.
- (12) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.15.



- (13) Id. Cf. Yan Thomas, “Fictio Legis, L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales” in *Droits*, no.21, 1995, p.17-63.
- (14) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.52.
- (15) *Ibid.*, p.101-108.
- (16) フランソワ・ダゴニエ『バイオエシックス』金森修/松浦俊輔訳 法政大学出版社 1992 pp.4-5 (François Dagognet, *La maîtrise du vivant*, Hachette, 1988)。
- (17) Michel Foucault, *Dits et écrits*, t.I, Paris, Gallimard 1994, pp.446-447.
- (18) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.181.
- (19) Jacques Derrida, *Du droit à la philosophie*, Éditions Galilée, 1990, pp.525-535.
- (20) この逆切れとひきこもりの現象を、ツヴェタン・トドロフが巧みに描写している。彼は、出来の悪い生徒がクラスの先生の気を引くための手段を例に挙げている。Tzvetan Todorov, *La vie commune*, Éditions du Seuil, 1995, pp.114-129.
- (21) トマス・ネーゲル『コウモリであることはどのようなことか』勁草書房 1989 p.195 (MORTAL QUESTIONS by Thomas Nagel, 1979 Cambridge University Press)。
- (22) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.144.
- (23) 上村芳郎『クローン人間の倫理』みすず書房 2003 p.171。
- (24) この問題の歴史的背景と議論の例については、是非とも永井均『倫理とは何か—猫のインジヒトの挑戦—』産業図書 2003 を参照のこと。思想書がマニユアル化するこの時勢に逆らわぬ、しかし優れた書である。
- (25) Marcela Iacub, *op.cit.*, p.143.
- (26) DVD『漂流街』監督：三池崇史 東芝デジタルフロンティア 2000。
- (27) アーサー・ケストラー 『ホロン革命』工作舎 1983 p.209 (JANUS by Arthur Koestler 1978)。