慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	生命倫理の歴史的現在 : コント=スポンヴィル「四つの秩序」論の視座から
Sub Title	Bioethics on trial : from philosophical and historical perspective
Author	田中, 智彦(Tanaka, Tomohiko)
Publisher	慶應義塾経済学会
Publication year	2009
Jtitle	三田学会雑誌 (Keio journal of economics). Vol.102, No.1 (2009. 4) ,p.63- 89
JaLC DOI	10.14991/001.20090401-0063
Abstract	日本の生命倫理ははたして「倫理」と呼ぶにふさわしいものなのか。本稿ではこの問いを, (1)哲学者コント = スポンヴィルの「四つの秩序」論を参照枠組みとしながら, (2)日本で生命倫理が語られるようになる1980年代以降だけでなく, その「前史」にまで遡って歴史的に検討する。それにより, 生命倫理は「秩序の混同」に陥っているがゆえに「倫理」たりえていないことが示されるとともに, その「前史」には別の道もありえたことが示唆される。 Is it appropriate to refer to bioethics in Japan as "ethics"? This study discusses this question, (1) using the framework of reference from the philosopher Comte–Sponville's "four order" theory, (2) looking not only at post-1980s history, when bioethics became a topic in Japan, but also going back to its "prehistory." Thus, while showing that bioethics does not fulfill the demands of "ethics" as it falls into "confusion of order," this study suggests that, in its "prehistory," a distinct path was also possible.
Notes	小特集 「いのち」の歴史学に向けて : われわれはいまどんな時代に生きているのか
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00234610-20090401-0063

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.

生命倫理の歴史的現在―コント=スポンヴィル「四つの秩序」論の視座から―
Bioethics on Trial ―From Philosophical and Historical Perspective―

田中 智彦(Tomohiko Tanaka)

日本の生命倫理ははたして「倫理」と呼ぶにふさわしいものなのか。本稿ではこの問いを，(1)哲学者コント＝スポンヴィルの「四つの秩序」論を参照枠組みとしながら，(2)日本で生命倫理が語られるようになる 1980 年代以降だけでなく，その「前史」にまで遡って歴史的に検討する。それにより，生命倫理は「秩序の混同」に陥っているがゆえに「倫理」たりえていないことが示されるとともに，その「前史」には別の道もありえたことが示唆される。

Abstract
Is it appropriate to refer to bioethics in Japan as “ethics”? This study discusses this question, (1) using the framework of reference from the philosopher Comte–Sponville’s “four order” theory, (2) looking not only at post-1980s history, when bioethics became a topic in Japan, but also going back to its “prehistory.” Thus, while showing that bioethics does not fulfill the demands of “ethics” as it falls into “confusion of order,” this study suggests that, in its “prehistory,” a distinct path was also possible.

「三田学会雑誌」102 巻 1 号（2009 年 4 月）

生命倫理の歴史的現在

――コント＝スポンヴィル「四つの秩序」論の視座から――

田　中　智　彦

要　　旨

日本の生命倫理ははたして「倫理」と呼ぶにふさわしいものなのか。本稿ではこの問いを，①哲学者コント＝スポンヴィルの「四つの秩序」論を参照枠組みとしながら，②日本で生命倫理が語られるようになる 1980 年代以降だけでなく，その「前史」にまで遡って歴史的に検討する。それにより，生命倫理は「秩序の混同」に陥っているがゆえに「倫理」たりえていないことが示されるとともに，その「前史」には別の道もありえたことが示唆される。

キーワード

生命倫理，秩序の混同，臓器移植，人体の資源化，尊厳

一．はじめに
――生命倫理への疑義――

日本で「生命倫理」が語られるようになってから四半世紀がたつ。少なくとも今日一般に「生命倫理」として知られるものが現れたのは 1980 年代の前半，すなわち，60 年代の終わりから 80 年代の初めにかけてアメリカで成立したバイオエシックス（bioethics）が，制度と学問の両面で「輸入」されるようになって以来のことである。(1) 四半世紀を長いと見るか短いと見るかは別として，この間にたとえば臓器移植法をはじめとする種々の法律ならびにガイドラインが策定されたことや，インフォームド・コンセントが医療者と患者の関係において欠くべからざるものになったこと，そしてそれらが医学や生命科学の教育・研究に組み込まれるようになったことからすると，日本ではいまや，生命倫理は確固たる一つの「現実」になったと言えるだろう。しかしまた，すでに現実化したからという理由でその現実が正当化されるわけではないことも指摘しなければならない。「生命倫理」の名を冠することと，その理説が「倫理」の名に値することとは同じではない。

いまさらとも思われるかもしれないこうした疑義を呈するのは，たとえば次のようなことが念頭

(1)　本稿で‘生命倫理’はもっぱら日本の場合を，‘バイオエシックス’は欧米とりわけアメリカの場合を指すこととする。

にあるからである。日本ではいま，尊厳死の法制化が進められつつある。実際，2007 年には厚生労働省から「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」が，「尊厳死法制化を考える議員連盟」からは「臨死状態における延命中止等に関する法律案要綱（案）」が公表されている。そしてそこではことがらの性質からして，死をめぐる自己決定権や延命措置の中止を合法化するための諸手続が論じられることとなった。しかしそれはあくまでも「権利」の話，「法」の話であって，「倫理」の話ではないだろう。むしろ次のような問いかけの方が，「倫理」の名を冠するのにふさわしいのではないだろうか。06 年，厚生労働省が右のガイドライン策定を急ぐきっかけになったとも言われる呼吸器外し事件が起こるが，その舞台となった射水市民病院の麻野井院長は事件の後，看護師たちにこう語ったという。

> 呼吸器を外すことがいかに残酷な行為であるか。人間息ができないことほど苦しい状況はない。水におぼれる状態を想像してほしい。せめて心臓が動いている間くらいは酸素を送ってあげよう。生命活動を支える最も重要な物質である酸素だけは命のつきるまでは送り続けよう。あとわずかの時間を，出来る限り患者の尊厳を保つよう心を込めてケアしながら，大切に見守ろう。命の灯が自然に消えるのを一緒に待とうと家族を説得してほしい。どうせ死ぬ，助からない，だからといって私たちが死ぬ時間を決めてよいのでしょうか。［中島 2007：119］

この問いかけは，たとえば「尊厳死」と「慈悲殺」（mercy killing）との境界線が実はかならずしも自明ではないことを気づかせる。だから尊厳死は許されないと結論を急ぐつもりはない。しかしまた，次のようにも思わずにはいられない。すなわち，「尊厳死」と呼ぼうと「安楽死」と呼ぼうとそこに「殺」の一面が厳然としてあるのだとすれば，倫理とはその「殺」の重みとともにしかありえないのではないか，と。そしてそうだとすれば，尊厳死の法制化とは当該行為の違法性だけでなく，それとともにその「殺」の重みをも――それゆえにまた倫理をも――抹消することになるのではないか，と。

この意味において私は，鷲田清一が生命倫理に抱く違和感を分かちもつ。それは，「〔科学によって人がいつ人になり，いつ人でなくなるかを画定するという〕What の視点で積み上げた細かな議論をもとに，倫理という名を使ってじつはガイドラインや法律を作っているに過ぎない」「生命倫理の胡散臭さ」［鷲田 2004：119］への違和感であり，「本来なら生命倫理ではなく，生命法とでも呼ぶべきもの」［*ibid.*：121］がしかし，今日一般に「生命倫理」と呼びならわされていることへの違和感である。以下においてはこの違和感から出発して，それを鷲田とはまた違った仕方で検証することを試みてみたい。そこで問われるのは，バイオエシックスの「輸入」に先立つ時期から今日までに，この日本で「生命」をめぐる「倫理」として語られてきたことが，はたしてその名に値するものだったのかということであり，そしてそれがいったい何をもたらしたのかということである。

二．科学・技術と法，そして倫理の境界
――コント＝スポンヴィル「四つの秩序」論――

さきの違和感が示唆するのは，倫理と法が異なるものであるにもかかわらず，生命倫理ではその境界が曖昧にされ，ひいては両者が混同されてきたのではないかということである。それゆえにまず，こうした事態を生命倫理の歴史に即して検証するに先立ち，倫理と法が異なるものであるとはどういうことなのか，その境界を曖昧にすることがどのような帰結をもたらすのかに関して，理解のための枠組みを設定するところから始めたい。そしてそのような枠組みとして，ここではフランスの哲学者アンドレ・コント＝スポンヴィル（André Comte-Sponville）が『資本主義に徳はあるか』（*Le capitalism est-il moral ?*, 2004）で論じた「四つの秩序」について見てゆくことにする。

タイトルから推察されるように，この著書では現代社会の成り立ちとともに，「倫理」のあるべき場所とそれが見失われることによってもたらされる事態とが分析される。本稿が試みるように，生命倫理ははたして「倫理」の名に値するのかといういわばメタ・レベルの問いが提起されることはまだ少なく，そのための枠組みとなりうる視点もまた同様である。そうしたなかで，この著書における視点と分析は大きな意義をもっているように思われる。以下にまずその概略を見てゆく所以である。

コント＝スポンヴィルの言う「四つの秩序」とは，①技術−科学的秩序，②法−政治的秩序，③道徳の秩序，④倫理あるいは愛の秩序を指す。ちなみにコント＝スポンヴィルは，「道徳」（morale）と「倫理」（ethique）という二つの語がフランス語では完全に交換可能であるとしたうえで，それぞれの語に異なった現実を，すなわち，「道徳」という語に「義務から行われるいっさいのこと」を，「倫理」という語に「愛から行われるいっさいのこと」を帰す。ところで一般に，生命倫理という言葉から連想される「倫理」は彼の用語法における「道徳」に相当するとみなして大過ないだろう。そこで以下では，本稿の趣旨に照らしてこの用語法に修正を加え，③道徳（狭義の倫理）の秩序，④愛の秩序とし，倫理とは広義にはこの二つの秩序に関わるものとして，ただしもっぱら道徳（狭義の倫理）に焦点を絞って話を進めることにする。

さてコント＝スポンヴィルによれば，技術−科学的秩序とは「可能なもの／不可能なもの」という対立軸――科学的に考えられる（真である）こと／考えられない（偽である）こと，技術的にできること／できないことという対立軸――によって内的に構造化された秩序である。もとよりこの内的な境界「／」は不断に乗り越えられるものであり，それが科学と技術の進歩にほかならない。しかしまたそのことは，この内的な境界「／」が技術−科学的秩序それ自体を制限するものではないことを意味する。クローン再生を例にとれば，生物学に答えられるのはどうすればそれが可能かであっ

て，それを行うべきかどうかではない。したがって，「もし私たちが技術−科学的秩序をもっぱらその内的な自発性にゆだねてしまうなら，あらゆる可能なことが必ずおこなわれることになる」［コント＝スポンヴィル 2006：60］。そしてそれゆえに，私たちは外がわから「この技術−科学的秩序に制限を設けて，科学的に考えられることと技術的に可能なことが可能だという理由でなされてしまったりしないようにせざるをえない」［*ibid.*：61］のである。(2)

ここで一つ明記しておくべきは，「経済学とは（人文・社会）科学であると同時に技術でもある」以上，「あらゆる科学とあらゆる技術がそうであるように，経済学が当然そこ〔技術−科学的秩序〕に含まれる」とされていることである［*ibid.*：59］。「節度」という言葉が経済学の概念ではないことに示されるように，生物学と同じく経済学にもまた，可能的なものの領野のうちで踏み越えてはならない制限を設けることはできない。資本主義にも科学・技術にも「徳」はないのであって，にもかかわらずそのことを忘れるとき，あるいは「徳」があるかのようにみなすとき，そこに技術主義とリバータリアニズムの「野蛮」が，専門家と市場の「圧制」が出現する。この点は後に再び触れることになるが，そこへ至るためには引き続き，他の三つの秩序について見ておかなければならない。

技術−科学的秩序に外がわから制限を設ける第二の秩序とは，法と国家に象徴される法−政治的秩序であり，それは「合法／違法」という対立軸によって内的に構造化されている。いまデモクラシーを前提にするならば，この内的な境界「／」は，主権者としての人民の意志がその代表者を媒介にして，立法過程を通じて表現されたものであることになる。だがコント＝スポンヴィルによれば，まさにそれゆえに，法−政治的秩序にもまた外がわから制限を設けなければならなくなる。その理由の一つは，主権者としての人民が「最悪のものをもたらす権利も含めてあらゆる権利をもつ」［*ibid.*：70］ことにある。すなわち，事実上はともかくとして権利上は，人民がまったく民主的な手続に則って憲法を修正し，たとえば基本的人権を尊重しなくともよいようにすることは可能であり，また歴史に徴するならばそうした危惧は——たとえばワイマール憲法の顛末のように——かならずしも杞憂ではない。その意味では生物学や経済学の場合と同様に，「デモクラシーに対するデモクラシー内部での制約など存在しない」［*ibid.*：69］ことを認める必要がある。

これを集団的な理由とすれば，そこにはもう一つ個人的な理由がある。コント＝スポンヴィルはそれを「合法的な卑劣漢」の問題として提示する。いかなる法も利己主義を禁じてはいないし，蔑

---

(2)　このような認識はギュンター・アンダース（Günther Anders）のそれに通じると言えよう。アンダースは 1979 年の論文「三つの革命」でこう述べていた。「今日では，可能なものは例外なく義務として，可能なことは例外なく命令として受け取られている。今日の道徳的命令は技術から生じているのであり，こういう道徳的命令が，個人倫理のみならず社会倫理においても，先祖の道徳的要請を笑い物（ママ）にしている。〔中略〕発明された兵器で実際に生産されなかったものはなく，生産された兵器で，実際に使用されなかったものはない。できるものは，しなければならないだけではない。なすべきものは不可避的なものなのだ。そして「使えるものはみな使え」というのは，規則であるにとどまらず要請なのである。」［Anders 1988：17 ／ 3–4］

みや憎しみを禁じてもいない。したがって，法が課すことをつねに細大漏らさず実行し，法が禁じることはけっして行わない「完全な法律尊重主義者」にして，同時に利己主義者であったり，他者への蔑みや憎しみに満ちた者であったりすることは可能である。この可能性を排除することは，第二の秩序にはもとより第一の秩序にもできはしない。なぜなら，この「合法的な卑劣漢」が科学にも造詣が深く，技術面でも高度な能力を具えていて，そうであるからこそいっそう有能であり，それだけにいっそう危険であることもありえるからである。それゆえ，「もし私たちが個人的には合法的な卑劣漢というこの恐ろしさから逃れたいと望むなら，これまでに見た最初の二つの秩序とは異なるなにかを探しださねばならない——それによって，技術的に可能であり法的に正当化されるからといって，なんでもなされたりはしないようにできることになる」［*ibid.*：64］。そしてその「異なるなにか」こそは，「善／悪」「義務／禁止」という対立軸によって内的に構造化されている第三の秩序，すなわち道徳（狭義の倫理）の秩序にほかならない。

道徳（狭義の倫理）とは，「ア・プリオリに強制されてではなく，予期されるどんな褒賞や処罰とも，さらにはいかなる希望とも無関係にみずから自分たちに課す義務と禁止の総体」であり，「人類が，みずからの起源である野生と内がわからおのれを脅かす野蛮とに抵抗すべく，みずからに与えてきた規範の総体」である［*ibid.*：78］。ではこの第三の秩序はどのようにして第二の秩序を制限するのだろうか。コント＝スポンヴィルによれば第一に，道徳（狭義の倫理）はいわば「足し算」として，法につけ加わるものとして機能する。なぜなら，「誠実な人間であろうという良心は立法者であることよりもはるかに難しいもの」であり，「個人には，市民としてのあり方よりもおおくの義務が課せられている」からである［*ibid.*：74–5］。第二に，道徳（狭義の倫理）は「引き算」としても機能する。たとえば人種差別的な法律は，かりに法制化することが可能であったとしても，道徳的には絶対に拒否されなければならない。「道徳的に受け容れうるもの（正当なこと）は，法律的に可能なもの（潜在的なものもふくめた合法的なもの）よりも限定されている」のであって，それゆえ「人民は，法そのものによって許容されるよりもすくない権利しかもたない」のである［*ibid.*：75］。

このような道徳（狭義の倫理）による——前者の積極的な，そして後者の消極的な——制限があることは，「権利がすべてではなく，政治がすべてではないということ，人民でさえすべてではないということ」［*ibid.*：75］を意味する。翻って道徳（狭義の倫理）の秩序は，道徳的であることに十分すぎるということがない以上，技術−科学的秩序や法−政治的秩序と同じ意味で制限される必要はない。しかしながら，義務は果たすが義務しか果たさない「パリサイ人」で終わらないためには，第四の秩序，すなわち愛の秩序——それは「喜び／悲しみ」という対立によって内的に構造化されている——によって補完される必要がある。もっともカントが注意を促すように，そもそも愛とは命じられるものではない。したがってコント＝スポンヴィルによれば，愛の秩序はそれに先立つ三つの秩序に対して，「真理への愛」，「自由への愛」，「人類あるいは隣人への愛」という仕方で，「（システムにとって）統制的にはたらくというよりも，（主体にとって）動機づけとして機能する」［*ibid.*：84］

ものであることになる。[3]

さてこのように四つの秩序は，それぞれに固有の一貫性と，他の秩序との関係における少なくとも相対的な独立性を具えたものとしてある。そしてコント＝スポンヴィルは，これらの秩序をはっきりと区別し，混同しないようにすることが肝要であると説く。それは一つには，「デモクラシーには良心のかわりも専門知識のかわりも務まらない」し，「それと相互的に，良心や専門知識に，デモクラシーのかわりは務まらない」からである［*ibid.*：74］。この場合には秩序の混同は，それぞれの秩序がその本来の務めを果たすことを妨げるとともに，それぞれの秩序には何ができ，何ができないかを見誤らせることになる。もう一つには，第一の秩序から第三の秩序へと外がわから制限を設ける関係にあったことを想起しなければならない。この場合には秩序の混同は，技術的に可能でありさえすれば，あるいは法的に正当化されさえすれば，何をしても「すべてが許される」という事態を招来することになる。しかしながら実際には，こうした秩序の混同はけっして珍しいことではない。そしてコント＝スポンヴィルは，それを「野蛮」と「純粋主義」という対称的な二つの類型にして提示する。

まず「野蛮とは，残酷さや暴力に尽きるものではなく，いかなる上位の価値をも認めず，つねにより低いものしか信じず，より低いものにおぼれ，それをほかのすべてのひとにまでおよぼそうとする態度のこと」［*ibid.*：123］であり，「下位の秩序の圧制」を意味する。法や政治（第二の秩序）を科学・技術や経済（第一の秩序）に従属させようとするのは「技術主義の野蛮（専門家の圧制）」であり，「リバータリアニズムの野蛮（市場の圧制）」にほかならない。[4] また道徳（狭義の倫理）という第三の秩序に対しては，政治的あるいは法的野蛮が二通りの仕方で現れる。一つはレーニンやトロツキーに見られたような，政治的に有効であれば道徳的にも正当化されるという「全体主義的野蛮」である。もう一つは「合法性が道徳のかわりを務め，デモクラシーが良心のかわりを務め，（語の法律的な意味での）権利が義務のかわりを務める」［*ibid.*：132］野蛮，すなわち「民主主義的野蛮」である。

この点で特に注意すべきは，今日のヨーロッパであっても「合法化がほぼ不可避的に平板化を惹き起こす」［*ibid.*：134］という指摘である。たとえば中絶にせよ安楽死にせよ，それが法的に許される，あるいは禁じられることになったとたん，多くの人びとがもはや問題は片づいたと思うようになる。しかしコント＝スポンヴィルによれば，合法イコール善ではないという「このちがいを忘れさって，合法的であることを尊重するだけで満足してしまう（つまり，デモクラシーの尊重が道徳意識のかわりを務めるのを許す）なら，そのひとはすでにして民主主義的野蛮のうちにいる」［*ibid.*：

(3)　コント＝スポンヴィルにおける「愛の秩序」と「道徳の秩序」との関係について，さらに詳しくは［Comte-Sponville 2002］を参照されたい。

(4)　道徳（狭義の倫理）の秩序に対する「技術主義の野蛮（専門家の圧制）」，「リバータリアニズムの野蛮（市場の圧制）」もある。さきに言及されたような，科学・技術や市場に道徳（狭義の倫理）が具わっているとみなすときがそれである。また明示的には語られていないが，それらの「野蛮」が「全体主義的野蛮」なり「民主主義的野蛮」なりと一緒になって現れる場合も考えられよう。

134］ことになるのである。

これに対して「純粋主義とは，当人にとってもっとも高次な秩序の名のもとにもっとも低次な秩序を抹消しようとするもの」［*ibid.*：138］であり，「高次の秩序の圧制」を意味する。第一の秩序における科学的，技術的，経済的な種々の制約を政治や法の名のもとに，つまり第二の秩序の名のもとに抹消しようとするのが政治的あるいは法的純粋主義であり，「ほとんどのばあいそれは，語の侮蔑的な意味での主意主義のかたちで現われる」［*ibid.*：138］。たとえば「エイズ撲滅は政治的意志の問題だ」というスローガンは，文字通りに解するなら滑稽なものでしかない。なぜなら「それは医学の問題であり，この問題はそうした資格で第一の秩序でたてられるのであって，第一の秩序においてしか解決されえない」［*ibid.*：140］からである。

また道徳（狭義の倫理）の名のもとに，つまり第三の秩序の名のもとに政治的，法的な種々の制約を抹消しようとする道徳的純粋主義がある[(5)]。貧困問題の解決にボランティアの炊き出しを，戦争や外交問題の解決にNGOをあてにすることは，政治的問題を道徳的問題に変換してしまうことであり，しかも「それはこうした問題をけっして解決させないための最良の手段なのである」［*ibid.*：142］。そして「これがマスメディアにかかわる権力を意のままにしている人びとに当てはまるばあいには，権威的である，つまり報道の自由の名を借りた独裁である」ことになるし，「そのような人びとは，自分が良心的にふるまっていると思いこむことによって，じつは圧制者となってしまっている」と言わなければならない［*ibid.*：142］。

このように「野蛮」は下からの圧制として，「純粋主義」は上からの圧制として理解されるが，コント＝スポンヴィルによれば，「純粋主義」は「野蛮」よりも危険ではないわけではなく，ときとしていっそう危険でさえある。「ひとが最悪の事態をみずからに許してしまうのは，ほとんどのばあい善の名のもとにおいてのこと」［*ibid.*：144–5］なのであって，しかもこの「十字軍症候群」においては，野蛮と純粋主義とが結合しさえする。かつてアルチュセールが告発した，スターリニズムにおける人間主義と経済主義との結合はその一例である。そこでは，「もっとも貴重な資本は人間である」という思想がいわば蝶番となって，「人類の幸福」の名のもとに法が無視され，無数の人びとが死へ追いやられる一方で，政治はテクノクラートが管理する経済の諸要求に服従させられていったのだった。そして言うまでもなく，この「十字軍症候群」は今日なお至るところに見いだされるものなのである。

さて，以上のようなコント＝スポンヴィルの枠組みに拠るならば，前節で素描した生命倫理への「違和感」，生命倫理の「胡散臭さ」は，「四つの秩序」が混同されることとしての「野蛮」ないしは「純粋主義」への違和感であり，それらの放つ胡散臭さであったと考えることができるだろう。そし

---

(5)　これについてもやはり，科学的・技術的な種々の制約を抹消しようとする「道徳的純粋主義」――それもまた「政治的あるいは法的純粋主義」と一緒になって現れるだろう――を考えることができる。

て実際にも，生命倫理の歴史は――少なくともその大筋においては――こうした「直感」を裏付けるものであるように思われる。それゆえ次節ではこのことを，バイオエシックスが「輸入」されて生命倫理となる以前の歴史にまで遡り，検証していくことにしたい。

三．生命倫理の「前史」
――バイオエシックスの「輸入」へ至る道――

バイオエシックスの「輸入」以前から説き起こすのには理由がある。いまかりにバイオエシックスを「苗木」に喩えるなら，さしずめ生命倫理は「花」でありまた「実」であることになろう。ある意味では見事な「花」をつけ「実」を結んだとも言えるかもしれない。しかしそのとき，バイオエシックスという「苗木」が「輸入」＝「移植」された「土壌」がいかなるものであったのかということ，生命倫理の「前史」にどのような思想的・歴史的背景があったのかということは往々にして忘れられている。しかるに，いまある生命倫理の「現実」を自明とするのではなく，あらためて問いに付そうとするならば，まさにそうした「土壌」なり「前史」なりを視野に入れなければならないだろう。

この点についてはすでに他の機会に論じたところでもあるが[(6)]，ここではコント＝スポンヴィルの枠組みというまた別の観点から評価をすることにしたい。生命倫理の「土壌」なり「前史」なりに「秩序の混同」があったのだとしたら，そして生命倫理が少なくとも「道徳（狭義の倫理）の秩序」に属するのだとしたら，生命倫理はその「秩序の混同」を正すものでなければならなかっただろう。生命倫理はしばしば，今日の科学・技術によって，とりわけ先端医療技術やバイオテクノロジーによってもたらされた「新しい」事態に応答する「新しい」倫理だと言われる。しかしながら，もしそれが「秩序の混同」を正すものではなく，またその後も科学・技術の「新しさ」に呼応するだけのものだったとすれば，生命倫理の「新しさ」とは，その野蛮ないしは純粋主義の「新しさ」でしかなかったと言わざるをえないことになるだろう。

(1) 和田移植

では日本で生命倫理が語られるようになったとき，そこには「道徳（狭義の倫理）の秩序」にとってどのような問題があったのだろうか。生命倫理が――少なくともコント＝スポンヴィルの言う意味で――「倫理」たろうとするならば取り組むべき，どのような課題があったのだろうか。生命倫理の「前史」においてまず言及されるべきは，やはり 1968 年のいわゆる「和田移植」である。それは奇しくも 60 年代の終わり，アメリカでバイオエシックス成立への動きが始まった時期に重なっ

(6) たとえば［田中　2005］を参照されたい。

ていた。しかしそうした符合もさることながら，和田移植にはその後も受け継がれる「秩序の混同」の原型とも言うべきものが伏在していた。ちなみに和田移植については，当時こそ真相究明は頓挫したものの，近年になって「ドナーとなった者に対する死の判定にあっても，救命医療に関しても，さらにはレシピエントの移植手術の適応をめぐっても，誠にダーティというより他はないものだった」［小松 2004：255］その実態に肉薄するすぐれた研究が世に問われている。(7) それゆえ和田移植の顛末をめぐる詳細はそれらに譲ることとし，ここではそれがどのような「秩序の混同」を表現しているのかという点に目を向けることにしよう。

日本初の心臓移植手術に対する評価は，「偉業」という一語にほぼ集約される。それは「日本の医学水準の高さを内外に示すとともに，わが国における医学の進歩，医療の発展の歴史に新たな一頁を加える画期的な事柄」（当時の厚生大臣・園田直）［北海タイムス 1968：i］であり，「北海道の開拓者精神を，医の実践によって示したもの」にして「人類に対する偉大な功績」（当時の北海道知事・町村金五）［*ibid.*：iii–iv］であって，しかも「人類への友愛の精神によって〔中略〕行われた」（札幌医科大学初代学長・大野精七）［和田 1968：iii］と讃えられた。当時の新聞報道をひもとけば明らかなように，こうした評価はけっして特別ではなく，多くの人びとがこの「偉大な功績」と「友愛の精神」に胸を高鳴らせたことがうかがわれる。たしかに，技術−科学的秩序の「可能なもの／不可能なもの」という境界が乗り越えられるのを目の当たりにしながら，なおもそうした高揚と陶酔に身を委ねずにいることは難しいかもしれない。だが「倫理」が私たちに求めるのは，まさにそのようなことなのではないのだろうか。

翻って和田移植は，そうした高揚と陶酔がどこに行き着くかを示してもいた。「偉業」に対する懐疑的な見方は「反科学」として，また啓蒙されるべき「無知」として言下に斥けられる。いわく「これを否定することは，宇宙開発を否定するのと同じで，科学そのものを否認し，人類の進歩を拒否することになる」のであり，またそもそも「偉大な発見には犠牲がつきものである」（評論家・大宅壮一）［*ibid.*：i］。それどころか，「死の宣告を心臓の完全停止の数分前にしようが数分後にしようが，医師も患者も，家族にとってもとりたてるほどの問題ではない。それをいまさら問題にしているのは人体の死ということを知らないしろうとの無知にすぎない」のであって，「問題は死の判定ではなく，いかに心臓を摘出することに家族の同意を得るかということにあるのだ」（作家・渡辺淳一）［北海タイムス 1968：168］。このような観点からすれば，和田移植の真相究明など大事の前の小事にすぎず，そのために日本で心臓移植手術ができなくなるなどあってはならないことなのだろう。

しかしここには，私たちが「倫理」の問いとして引き受けるべきことを見失う二つの道筋がある。第一に，はたして「犠牲はつきもの」なのだろうか。どれほどの「偉業」であっても，またどれほ

---

(7)　［小松　2004］の他にもたとえば［共同通信社　1998］がある。また，和田移植と対比される臓器移植法施行後第一例目の「高知赤十字病院移植」については［高知新聞社　2000］を参照されたい。

ど「友愛の精神」に満ちていようとも，否定し，否認し，拒否されるべきことがあるのではないだろうか。それをこそ問うのが「倫理」の務めのはずである。[8] さもなければ「偉業」の讃美とは「技術主義の野蛮」にすぎず，「友愛の精神」とは所詮それと結びつく純粋主義であって，そこに見いだされるのは「十字軍症候群」にほかならないことになる。第二に，医師でない「私」は「人体の死」——鷲田の言葉を借りるならば “What” の視点——に関して「しろうと」であるとしても，「私」につながる「人の死」——“Who” の視点——に関しては「当事者」である。そうである以上，「死の判定」が「とりたてるほどの問題ではない」かどうかは「当事者」としての「私」に関わる問いに，それゆえ「倫理」に関わる問いにならざるをえない。しかるにここでは，その「代替不可能な当事者性」の問題が「しろうとの無知」の問題へと，さらには「合意取得の方法」の問題へと，いわば二重にすり替えられている。またそうであるとすれば，前者は重ねて「技術主義の野蛮」へと，そして後者は新たに「民主主義的野蛮」へと道を開くものであったと言わざるをえない。

(2) ライフ・サイエンス論

したがって当時，真相究明が頓挫したことで失われたのは，私たちが和田移植についてその顛末を知る機会だけではない。「十字軍症候群」を清算する機会も，また「秩序の混同」を正す機会も失われたのだった。もっともその後，70 年代にライフ・サイエンス論がたけなわとなったときには，[9] 少なくとも「技術主義の野蛮」に対してはそこに一定の問題意識があったと見ることはできる。今日ではライフ・サイエンスと言えば，いわゆる「生命科学」であり，もっぱら自然科学に属する一分野とみなされるだろうが，70 年代にはそれは，人文・社会科学と自然科学との「インテグレーテッド・サイエンス」［日本医師会 1974：ii］として，あるいは「生命の神秘を追求すると同時に，その成果を正しく人類の福祉と地球上生命の調和のために役立てることを目的とする総合科学」［三菱化成生命科学研究所 1971：1］として構想される新しい学問を意味していた。そして「諸科学の総合」がキーワードとされたのは，その背景にたとえば，「生命現象の解明が進むにつれて増大してきた知識が，未来の人類社会に及ぼす影響は，その利用方法によって禍福いずれにもなり得る」がゆえに，「今のうちに科学を基礎とした学問的裏付けのある方向づけをしておかないと，人類の危機をも招きかねない」という問題意識があってのことだった［*ibid.*：1］。

この点で興味深いのは，三菱化成生命科学研究所が主催した 82 年のシンポジウムの記録『これからのライフサイエンス——バイオエシックス試論』に見いだされる次のような見解である。それは

---

(8) 当時にあってこのような意味で「倫理」的と呼ぶにふさわしく，かつ医学界内部にいてその務めを果たした数少ない事例の一つとして，［橘 1969］が参照されるべきである。

(9) たとえば 1971 年には三菱化成生命科学研究所『シリーズ生命科学』全 10 巻の刊行が，74 年には日本医師会『ライフ・サイエンスの進歩』全 8 巻の，76 年には『教養講座ライフサイエンス』（共立出版）全 24 巻の刊行が始められている。

同研究所が新しい学問としてのライフ・サイエンスを掲げてからほぼ10年，まさにバイオエシックスが「輸入」されなんとしていた時期にあたる。

> 今日は，生命尊重を基盤にした，ライフサイエンスで考えるべき思想側面というような意味でこの言葉〔バイオエシックス〕を使わせていただきます。その中には生物学が進歩して，それが技術化していく，そして社会にインパクトを与えていくというような状態の中で，私たちは生命というものをどういうように考えていったらいいのか，そういう課題も含まれています。ですから，生物学の研究と，技術の発展と，バイオエシックスというものを三本の柱として，お互いに絡み合わせていかなくてはいけないのではないかと，今の状態を見てそう思うわけです。［中村 1982：6］

この見解が興味深いのは，第一に，ライフ・サイエンスによる「諸科学の総合」という構想の限界が示されていることである。「生命尊重を基盤にした，ライフサイエンスで考えるべき思想側面」が「道徳（狭義の倫理）の秩序」を意味するのだとすれば，そしてそれが「技術主義の野蛮」に対する防波堤として機能するには，「生物学の研究」や「技術の発展」と同じ平面に並び立つ「柱」としてではなく，それらよりも高次の平面に，しかも独り立つ「柱」としてあるのでなければならない。しかるにライフ・サイエンスにおける「諸科学の総合」とは，高次の秩序が低次の秩序に外がわから制限を設けるという階層的な総合ではなく，あくまでも対等な，いわば「縦割り」の総合であったことになる。諸科学が「縦割り」になっている状況を憂えたがゆえの「総合」であったはずだが，それを克服できなかったところに，「技術主義の野蛮」に対する防波堤としての限界が露呈していると言えよう。

しかし第二に，このことをふまえてなお注目に値するのは，バイオエシックスが「合意取得の方法」などではなく，「生命をめぐる思想」の問題としてとらえられていることである。そこにはまだ「法」と混同されていない「倫理」の可能性，正しく「倫理」と呼ばれるべきものの可能性を見てとることができよう。そしてこの可能性がある限りは，やがてバイオエシックスが「輸入」されるにしても，そこでは批判的な距離が保たれたであろうと思われる。実際，さきの見解を提示した中村桂子は，バイオエシックスを学んでの感想をこう述懐していた。

> 結局そのときに感じたことは，やはりエシックスというのは，私たちが自分で考えなければいけない，体系のできているものをよその国から持ってきて横文字を縦にしても，これは納得のいくものではないということを感じました。それからそれは体系が大切なのでなくて，むしろ考えていくプロセスが大切で，日本の中で考えていく場をつくらなければいけないと思ったわけです。［中村 1982：9］

このような場が文字通りに「エシックス＝倫理を考える場」として機能したなら，それまでとは異なる「諸科学の総合」に道が開かれたかもしれない。またそれは，和田移植がもたらした「十字軍症候群」を清算し，「秩序の混同」を正す機会となったかもしれない。今日一般に生命倫理として知られるものが現れつつあったとき，私たちの前には生命倫理が「倫理」たろうとするならば取り組むべき課題とともに，そのような可能性もあったことは銘記されてよいだろう。もとよりその可能性が「現実」になったのであれば，いま生命倫理に「違和感」を覚え，「胡散臭さ」を感じることもなかったに違いない。そして実際にも，当時の「エシックス＝倫理を考える場」に見いだされるのは，その可能性を閉じることに与ったであろうさらなる「秩序の混同」なのである。

(3) 生命と倫理に関する懇談会

折しもさきのシンポジウムの翌83年，厚生大臣の私的諮問機関「生命と倫理に関する懇談会」（以下，生命倫理懇）が発足し，85年には報告書『生命と倫理について考える』が公刊される。ちなみに83年は，アメリカで「医学・生物医学・行動科学研究における倫理的問題研究のための大統領委員会」の報告書が完成した年でもあった。同報告書は政府によるバイオエシックス研究の集大成とされ，これによって以後の政府の基本方針が定められることとなる。そして生命倫理懇の発足もまた，その報告書に明らかなように，アメリカにおけるそうした動向を意識したものであった。

生命倫理懇の議論は「臓器移植」，「末期医療」，「脳死」，「生殖医学」，「遺伝性疾患」，「医師と患者の関係」など多岐にわたる。懇談会の記録という性格上，なるほど学術論文のような体裁をとってはいないが，しかしそれゆえにと言うべきであろうか，やがて生命倫理において取り上げられることになる種々の論点が網羅されており，こののち生命倫理として語られてゆくもののいわば「原型」の様相を呈している。そして，そのなかでもこれまでの文脈から特に重要なのは，「医学の進歩と倫理の調和」と題された箇所における哲学者の沢田允茂と法学者の加藤一郎との次のようなやりとりである。

沢田委員：一つの思想でまとめること，これは駄目だと禁じることも一つの思想で決定することですが，そういう形で決める問題ではないと考えます。〔中略〕中に1人でも人工臓器を受けたい，あるいは尊厳死という形で死を迎えたいという人があった時には，そういう人がいる以上，安全性とかいろいろなテクニカルな問題さえ解決すれば，それを禁じるということ自体がおかしいのではないか，むしろデモクラシーの思想の自由を圧迫することにもつながりかねないと思います。

加藤委員：本当のデモクラシーというのは，人に対する寛容が必要だと思うのです。自分は反対だけれども人がやるのなら，それがその人以外の人に迷惑をかけるのは困るけれども，そうでなければ，それはもう個人の自由ではないかという考え方ですね。〔中略〕皆に共通して何か強

制しなければならないことについては，多数決によって決すべきなのですが，どこまで多数決を及ぼすかというと，それは危険なものに限られるべきであり，それ以外のところは放任というか各人の自主的な判断に委ねるという寛容の部分がなければいけないと思うのです。［厚生省 1985：177–8］

コント＝スポンヴィルの枠組みに照らすとき，沢田と加藤のやりとりは一見したところ，「道徳的に受け容れうるもの（正当なこと）は，法律的に可能なもの（潜在的なものもふくめた合法的なもの）よりも限定されている」という指摘に合致しているように思われる。しかしこのときただちに想起されるべきは，その指摘が法–政治的秩序に外がわから制限を設ける道徳（狭義の倫理）の機能のうち，「引き算」としての機能だけに当てはまるということである。それはもう一つの「足し算」としての機能と一対に，すなわち「個人には，市民としてのあり方よりもおおくの義務が課せられている」という指摘と一対になっているのであり，またそうであればこそ「技術的に可能であり法的に正当化されるからといって，なんでもなされたりはしないようにできる」のであった。したがって二人のやりとりのように前者だけを強調するならば，件の「合法的な卑劣漢」という問題に目を閉ざすことになる。その意味で二人のやりとりには，「合法的であることを尊重するだけで満足してしまう（つまり，デモクラシーの尊重が道徳意識のかわりを務めるのを許す）なら，そのひとはすでにして民主主義的野蛮のうちにいる」という指摘の方がむしろふさわしいのである。

さらに次のようにも言えよう。沢田と加藤が下敷きにしているのは，J. S. ミルの「危害原理」に依拠して自己決定権の尊重を説く議論であるとみなしうるが，そうだとすればそこには，自己決定権と「民主主義的野蛮」とがかならずしも対立するわけではないことが示されてもいる。それだけではない。さきのやりとりに続く沢田の発言は，「民主主義的野蛮」のもとでは自己決定権と「技術主義の野蛮」もまた，かならずしも対立するわけではないことを示唆している。

沢田委員：もし価値観の多様性を認めるのならば，これはある意味では，やりたくない人はやらなければいい。しかし，やる以上は安全性はどうしても確保しなければいけない。安全性というところに絞って，あとの価値観は人によって違ってもいい。そんな違った価値観でこれはだめだから全部一つにまとめるのだというのでなければ，結局はいろんな価値観を問題にしたって統一は何も出てきませんし，結局は安全性ということに絞ってもいいのではないだろうかと。［*ibid.*：178］

ここでも沢田は「引き算」しかしない。価値観の多様性を認めることは，いっさいの価値観を不問に付すことと同じではないだろう。価値観における個人の自律性は，その個人がみずからの価値観を倫理的に問い，それに責任を負うことと一対である，あるいはそのことを前提にしている。に

もかかわらず，価値観の多様性の名のもとに合法的であることだけを尊重し，技術−科学的秩序に対する制限を安全性——それは外がわからの制限ではない——に絞るなら，残る問題は「合意取得の方法」くらいしかない。だがその問題ですら，「自己決定権の尊重」によってすでに答えが与えられているようなものである。技術的に安全性が認められ，しかるべき手続に則って自己決定権が尊重されるなら，いまや「すべてが許される」ことになるのである。

生命倫理懇が「エシックス＝倫理を考える場」であったとしても，沢田と加藤のやりとりを見るならば，それは「エシックス＝倫理」を「生命をめぐる思想」の問題としてとらえるものではなかった。したがって，それまでとは異なる「諸科学の総合」に道を開くことはもとより，和田移植がもたらした「十字軍症候群」を清算し，「秩序の混同」を正すこととも無縁であった。それどころか逆に，「技術主義の野蛮」と「民主主義的野蛮」とをさらに推し進めつつ，それらを「価値観の多様性」と「自己決定権の尊重」とによっていわば誰もが「飲み込みやすい」形に仕立てていったとさえ言えよう。

バイオエシックスが「輸入」＝「移植」されたのは，こうした「土壌」があるところにであった。そしてそれは，生命倫理が「花」をつけ「実」を結んだ「土壌」であるだけでなく，バイオ産業が「花」をつけ「実」を結ぶことになる「土壌」でもあった。やがてそこから現われてきたもの——それはすなわち，いま私たちの目の前にあるものということになる——はいったい何なのか。それを次節で見ることにしたい。

四．生命倫理の「現在」
——臓器移植法がもたらしたもの——

日本ではバイオエシックスがどこかグローバル・スタンダードでもあるかのようにみなされているふしがある。しかし当のアメリカでは，バイオエシックスはむしろ「特殊アメリカ的なるもの」であることが指摘されてきた。実際，さきの「大統領委員会」の一員であり，バイオエシックスの成立に深く関与した医療社会学者フォックス（Renée C. Fox）はこう述べている。

> バイオエシックスには，アメリカの社会と文化に深く影響されていながらそうした属性に目を向けない風潮がある。バイオエシックスの倫理概念も価値体系も，そして推論様式も，〔アメリカの〕社会的・文化的特殊性を超越しているのだと言わんばかりに，おのれのアメリカ的な属性に知らぬ顔を決めこむのである。だが，おのれの「特殊アメリカ的なるもの」に対するこのぞんざいさ，おのれの思想と道徳観は文化を超越しているというその思い込みからして，アメリカのバイオエシックスはその知に関して，自分でそう思っているよりもはるかに地域色の強い，偏狭なものだと言わねばならない。［Fox 1990：207–8 ／ 61］

そのような「地域色の強い，偏狭なもの」がなぜまた日本に，それもほとんど何の抵抗もなく「輸入」＝「移植」されえたのか。考えうる要因はいくつかあるだろうが，米本昌平の次の指摘と照らし合わせるとき，その一つをさきに見た生命倫理の「土壌」なり「前史」なりに求めることができるように思われる。

米本は「バイオエシックス研究の多くがアメリカでなされている大きな理由に，この国特有の統治構造がある」［米本 1988：21］と指摘する。米本によれば，合衆国憲法修正第 10 条によって「州政府は，保健・教育を筆頭に日常生活に関する広範な統治権限をもって」おり，そのことを背景として各州では，「科学技術の領域で少しでも有益な発明発見があると，これと立法化とを結びつけて考える州議員が必ずや出現する」うえに，「有用と思われる法律はどんどん作り，不都合が生じればその都度修正すればよいとする実利主義が優位を占めている」［*ibid.*：22］。そしてこうした特殊性に，「民族のサラダ・ボウル」とも呼ばれるもう一つの特殊性が重なり合うとき，奇しくもさきの沢田と加藤のやりとりを彷彿とさせるような状況が作り出される。

> この国は，さまざまな宗教，すなわちさまざまな価値体系が併存する多元社会であり，アメリカン・デモクラシーの一面はその調整問題だといってよい。〔中略〕このような国では，異(マ)った(マ)価値体系の間での文化的な歯止めがどんどん低くなり，結局，強制力のある社会規範は，法律くらいしかなくなってしまうのである。倫理に関するおびただしい議論がある一方で，州法にさえ違反しなければあらゆるタイプの商売が実現してしまう。この国では，州法の制定過程でたたかわされる議論が，そのまま異(マ)った(マ)価値体系の間での倫理的な調整と妥協という性格を帯びてくる。このような社会体制のもとで，新しい医療技術が広まろうとすれば，必然的に，バイオエシックスに相当する議論が行われることになり，社会の構造そのものがこの学問に対する大きな需要を生みだすことになる。［*ibid.*：23］

もとより日本の統治構造はアメリカのそれと同じではない。だがここで重要な意味をもつのは，そうした違いよりもむしろ，バイオエシックスが理論として一応の完成を見た時期と，それが日本へ「輸入」＝「移植」され，生命倫理が語られるようになった時期との一致の方である。理論だけを「輸入」＝「移植」するのであれば，かならずしも統治構造まで同じである必要はない。しかし少なくとも，その理論が「根付く」だけの「土壌」は必要である。さらにこのとき，「先端医療のうちで研究者にとって興味をそそる部分，つまり体外受精と臓器移植だけを，患者という弱者の要望におもねりながらつまみ食いしている図柄が浮かび上がってくる」［*ibid.*：24］と批判されるように，もっぱら「輸入」＝「移植」されたのはバイオエシックスのいわば「上澄み」だけであった。そしてこの「上澄み」だけに関してならば，それとすぐれて親和的な「土壌」が当時の日本にはあったと言えよう。

他方で，こうした親和性はバイオ産業との間にも成り立っていた。生命倫理が語られるようになった時期とは，「次世代産業基盤技術開発制度」が緒に就いた時期でもある。このいわゆる「次世代プロジェクト」は，「1981 年度から 10 年間に総額約 1 千億円を投じ，バイオテクノロジーのほか，新素材，新機能素子（半導体）の開発を官民一体で進めようという戦略プロジェクト」であり，「その通り実施されると，投入額，それに参加企業の顔ぶれからみて，生命工学関連で当面最大の国家プロジェクトになる」ものであった［日経産業新聞 1981: 188］。そしてその成否の鍵とされたのは，技術−科学的秩序の論理からすればあまりにも当然のこと，すなわち「倫理」と「法」のハードルをいかにして低くするかということであった。81 年に実施された「バイオテクノロジーに縁の深い企業 132 社の担当役員，部長らの意識」調査は，産業界のそうした認識を端的に例証している。

> この分野の事業を進めるにあたって，「安全性や生命倫理に関連した社会的な制約」と「遺伝子組み換えに対する実験指針など行政上の制約」が課題だ，とする回答も多かった。回答者の五人に三人がこの二つが壁と考えている。逆に「研究開発投資の負担など経済的な制約」や「研究者など人材確保の難しさ」をあげた人は半数に満たない。つまり企業側の意欲は十分あるのに，市民運動や政府の厳しすぎる規制が積極推進への手かせ，足かせになることを恐れているという結果が出た。［*ibid.*：108］

技術的に安全性が認められ，しかるべき手続に則って自己決定権が尊重されるなら，いまや「すべてが許される」ことになる——そのような「土壌」を調えることが，産業界の要請に応えてあまりあるものであったことは論を俟たないであろう。(10) そしてそれはまた，「州法にさえ違反しなければあらゆるタイプの商売が実現してしまう」のが，もはやアメリカだけではないことをも意味している。そして実際にも私たちは，やがて技術−科学的秩序による下からの圧制が，「技術主義の野蛮（専門家の圧制）」だけでなく「リバータリアニズムの野蛮（市場の圧制）」をもともなう形で，全面的に展開されるのを目の当たりにすることになるのである。

バイオエシックスにもバイオ産業にも親和的な「土壌」——80 年代の半ばから 90 年代へと，その「土壌」の上で生命倫理が「花」をつけ「実」を結んでゆく。ではそうした過程を経て，和田移植に始まったこれまでの道程はどこへ行き着いたのだろうか。その次第を見定めるうえで注目すべきは，やはり 97 年に成立した臓器移植法であろう。和田移植から 30 年がたち，その間に生命倫理が語られるようになり，そして同法が成立した。その意味で同法は，まぎれもなく生命倫理の「花」であり「実」である。しかしそれが私たちにもたらしたものは，第一にコント＝スポンヴィルの言

(10)「行政上の制約」は 1983 年，遺伝子組換えガイドラインの大幅な緩和によって解除される。したがって生命倫理懇が発足した当時は，まさに「安全性や生命倫理に関連した社会的な制約」が問題であったとも考えられる。

う「平板化」であり，さらには「十字軍症候群」の回帰であったと言わねばならない。

コント＝スポンヴィルによれば「平板化」とは，合法化によって多くの人びとがもはや問題は片づいたと思うようになる事態のことであった。臓器移植法の成立が「平板化」をもたらしたことは，脳死を「人の死」とすることの是非も，誰かの死を前提にする移植医療の是非も，いまではもうほとんど問われることがなくなり，どうすれば「深刻な臓器不足」を解消できるかが焦眉の課題とされていることに明らかであろう。マス・メディアの報道を見ても，ドナーや移植手術の実施に関しては99年の一例目と比較にならないほど小さな，粛々とした扱いがなされる一方で，同法のもとでは海外渡航移植するしかない小児の移植待機患者やその家族に関しては特集が組まれ，当たり前のようにドナー・カードの所持と臓器の提供が呼びかけられる。そして「深刻な臓器不足」の解消には同法を改正する以外にないと結論される。だがこうした結論こそは，「十字軍症候群」の回帰を告げるものにほかならない。

次のような問いを考えてみてほしい――そもそも「深刻な臓器不足」は解消できるのだろうか。たとえば「移植先進国」ベルギーでは99年，殺人や変死によって司法解剖される人の臓器を移植に利用するためのガイドラインが定められるが，その理由は「最近，多くの提供者の死因だった交通事故件数が，警察の取り締まり強化などで減少」[11]したことにあった。ではこの日本で，いまよりも交通事故の死傷者数が減り，いまよりも救急救命のシステムが整備されて交通事故だけでなく，脳血管障害等でも救命率が上がることになればどうなるだろうか。そうなることを望まない人はまずいないと思われるが，しかしそうなれば――ベルギーの例が教えるように――「臓器不足」はますます「深刻」にならざるをえないだろう。翻ってアメリカの場合，日本に比べてなるほど臓器提供の絶対数は多いが，同時に交通事故の死傷者数も絶対数は多く，そこにはさらに銃犯罪の死傷者数も加わる。そしてそのアメリカですら，「深刻な臓器不足」に直面しているのである。

生命倫理学者のなかには，アメリカに比べて日本の臓器提供者数が少ないのを倫理的後進性の表れとして嘆く向きもある[12]。だが問題はそのようなところにはない。目を向けるべきは「脳死者」からの臓器移植が，誰かの死を前提にするだけでなく，社会の安全性といわば反比例の関係にあることである。したがって，かりに明日からすべての日本人が臓器提供という「善行」に目覚めたとしても，また家族の同意だけで臓器提供できるよう法が「改正」されたとしても，誰もが望むように社会の安全性が高まるのなら，「臓器不足」は依然として「深刻」なままだろう。にもかかわらず，臓器さえあれば問題は解決するとしてなおも人びとの「善行」を，あるいは法の「改正」を求めるとすれば，前者は「道徳的純粋主義」に，後者は「政治的あるいは法的純粋主義」に陥っていると言わざるをえない。そしてマス・メディアには――コント＝スポンヴィルにならって――「報道の

（11） 朝日新聞，1999年3月13日。
（12） たとえば［加藤　1999］を参照されたい。

自由の名を借りた独裁である」と告げねばならない。

「十字軍症候群」の回帰とは，こうして技術的に可能であり法的に正当化されているという理由で当然のように臓器移植を進める一方で，「深刻な臓器不足」の解消を「語の侮蔑的な意味での主意主義のかたちで」追求しようとする事態，すなわち，それを人びとの「善行」という道徳的問題に，あるいは法の「改正」という法的・政治的問題に変換している事態を指す。和田移植のときに比べて法的に正当化されている分，またマス・メディアの報道が絶えない分，そして皮肉なことだがボランティア活動や募金など善意を示す機会が広がっている分，かえってその「症状」は重いかもしれない。いずれにせよしかし，臓器移植法がもたらしたものはそれだけではない。すなわち第二に，さきに触れた「技術主義の野蛮」と「リバータリアニズムの野蛮」との結合，下からの圧制の全面的な展開ももたらされたのだった。

実際，臓器移植法の成立が喜ばれた理由は，それによって「無償の愛による「自己決定」を選択できる機会が，日本でも法的に確立されるようになった」［木村 2000：160］からというだけではなかった。同法の成立に尽力した日本移植学会理事長（当時）の野本亀久雄にとっては，その理由は日本のバイオ産業の未来が開かれたことにあった。

> 高齢者，超高齢者が人口構成で占める割合が高くなるのは，当然の社会変化ですから，一人ひとりが生体防御を守り，元気に生き抜き，社会活動に参加し続けることが，共生型成熟社会を迎えるための鍵になります。ではこのような社会を，「元気に生きて明るく死ねる社会」にするにはどうしたらいいのかについて考えてみましょう。実をいうとそのような社会を構築していくうえでは，脳死による臓器移植は避けて通れない課題だったのです。それは命をベースにして社会構造が変わり，新しい産業ができる，ということです。〔中略〕脳死後に臓器提供をしてくださる人はどこへ提供するのか。形のうえではレシピエントですが，特定の誰それではなく，「社会」へ提供する。〔中略〕この「死後に自分の臓器を社会へ提供します」ということを，もう一歩進めたら，それは有用な医薬品をつくるとか，医療用材料をつくるのにも「自分の組織や細胞を使っていい」という話に展開していくことになります。脳死による臓器移植ということが解決しないかぎり，こういう話は絶対にできないことでした。〔中略〕脳死後の臓器提供を承諾された人は「自分の身体から離れたものはもはや自分のものではなく社会に帰属する」ことを認めてくれている。つまり合意されているわけで，いまはなばなしく離陸しようとしているバイオ産業も臓器移植が実現しないかぎりは無理だったのです。〔中略〕バイオ産業は脳死・臓器移植の実現によって，大きく発展していく機会を得ることができたのです。バイオ産業については，通産省，農水省，科学技術庁，文部省，それに厚生省の五つの省庁の大臣が「2010 年のバイオ産業を年間 25 兆円規模の基幹産業に育成する」という同意書を交わしています。［野本 1999：174–6］

日本はなるほど天然資源に乏しいが，バイオ産業にとっては「人体」それ自体がいわば「天然資源」である。これを利用することは技術的に可能であり，経済的にも利益がある。あとはその「天然資源」＝「人体」に対する「採掘権」をいかにして手に入れるかであろう。(13) このような観点からすれば臓器移植法の妙味とは，そうした「採掘権」を直接にではなく，「天然資源」＝「人体」に対して個人が自己決定権を行使したその「効果」としてバイオ産業の手に帰したところにあると言えよう。その結果，はじめは臓器に対してだけであったとしても，いずれは組織や細胞に対してもというように個人の自己決定権を拡大することによって，バイオ産業のもつ「採掘権」もおのずと拡大していくことになる。いまや「人体の資源化」――それは野本が示唆するように「人体の国有化」でもある――が，国家権力の行使によってではなく，個人の自己決定権の行使――それは完全に合法的である――によって果たされることになるのである。

もっともこうした事態は，一見そう思われるほど逆説的ではなく，また突飛なものでもない。それは次世代プロジェクトの要請に親和的な「土壌」が調えられたとき，すでに胚胎していた事態であった。野本はいわば，そこから先のあるべき展開を半ばまで現実化し，残り半ばの道筋を描き出したわけである。もしもその道筋を断とうとするなら，私たちは――かつて和田移植のときそうすべきであったように――あらためて，たとえ自己決定権の行使であっても，また「有用な医薬品をつくるとか，医療用材料をつくる」ためだとしても，否定し，否認し，拒否されるべきことがあるのではないかと，そう問わねばならないだろう。しかし同時に，バイオエシックスにもバイオ産業にも親和的な「土壌」の上では，しかも「十字軍症候群」が回帰するなかでは，それが生命倫理の問いとして立てられうるのかどうか定かではないことも認めざるをえない。実際，臓器移植法という「水門」が開けられたことで，また「十字軍症候群」という「追い風」を受けることで，技術−科学的秩序の，また法−政治的秩序の「野蛮」――「人体の資源化／国有化」はその帰結の一つである――は「濁流」となり，道徳（狭義の倫理）の秩序はそのなかに沈み込んでゆきつつあるように思われる。私が第三に指摘したいのはそのことである。

さきに見たように，社会の安全性と引き換えにでもしないかぎり，「深刻な臓器不足」の解消は不

---

(13) アンダースはさきの論文で，やがてこうした趨勢が顕著になることをすでに予見していた。すなわち，いまや「人間が「創造的人間」（*homo creator*）に変貌させられるかもしれない変動と，原料である「素材的人間」（*homo materia*）に変貌させられるかもしれないという，それに劣らず前代未聞の変動」［Anders 1988：21 ／ 7］が起こりつつあるという指摘である。また次のような洞察も，予見的であるとともに示唆に富む。「われわれの世代の最高の人々にとって何よりも必読の書であり，今でもそうであるカントのテクストには，人間を「単に手段」つまり道具や奴隷として使ってはならないと書かれているが，これは，もう時代おくれになってしまっている。人間の「道具化」つまり奴隷化が文字通りの意味ではもはや存在しないからではなく（そうでないことは，サンティアゴからウラジオストックにいたる何百もの強制収容所や強制労働収容所が示している通りである），〔中略〕その間に登場した原料としての人間の使用が，カントが禁じた手段や道具としての人間の使用をしのいで，それを人間的なことのように思わせているからである」［*ibid.*：26 ／ 12］。

可能であった。加えて今日では，脳死を「人の死」とする際の重要な根拠の一つ——脳死＝身体の有機的統合性の喪失＝「人の死」とする論理——が医学的に反駁されたことから，脳死を死の基準とすること自体がもはや不可能になっている[14]。したがって脳死者から臓器を摘出することは，まさに脳死者の生命を断つことにほかならない。しかし他方で，ときに臓器移植のために，ときにバイオ産業のために，「脳死した者の身体」が必要とされ続けている。そしてその「必要」に応えるために，次のような提案がなされることになる。

〔「特定条件における与死許容の原則」とは，〕科学的な根拠に基づき，国会の承認を経て定義された一定の判定基準を満たしている者に対して，遺族あるいは親密な関係者が死を与えることを，本人が生前に遺族に対してそのような判断を委ねている場合には，非倫理的であるとはみなされないとする提案である。〔中略〕ここで「殺意」を非倫理的なこととして排除しない特定の判定基準の内容は，法律で規定されなければならないとしても，脳死と限定しているわけではない。それは時代に合わせて国民の決定に委ねられるものである。［松村 2005：140］

法ー政治的秩序から区別され，それを外がわから制限する道徳（狭義の倫理）の秩序という観点は，この提案のどこにも見いだすことができない。なるほど「与死」すなわち「死を与える」ことの違法性を阻却し，「殺人罪」が適用されないようにすることは可能である。またその場合，違法性阻却事由を法律で規定するのは当然のことであり，それを脳死と限定するかどうかは国民が決めるというのもその通りである。だがまさにそうであればこそ，すなわち「デモクラシーに対するデモクラシー内部での制約など存在しない」からこそ，「人民は，法そのものによって許容されるよりもすくない権利しかもたない」ことをたしかにするべく，道徳（狭義の倫理）の秩序による外がわからの制限が必要になる。しかるにこの提案では，何が倫理的であり何が倫理的でないかの判断が法に，そしてデモクラシーに委ねられており，その結果，「与死」それ自体の倫理性を問う場も，和田移植に関して指摘した「代替不可能な当事者性」の在り処も，すべて法−政治的秩序に包摂されている。それは翻って，「道徳的に受け容れうるもの（正当なこと）」が限定されるのではなく，逆に押し広げられ，「法律的に可能なもの（潜在的なものもふくめた合法的なもの）」に一致させることで置き換えられているということでもある。いいかえれば，法−政治的秩序に対する道徳（狭義の倫理）の秩序の関係において，この提案は「足し算」はもとより，沢田にさえまだ見いだされた「引き算」すらしようとはしない。そこではまさに「合法性が道徳のかわりを務め，デモクラシーが良心のかわりを務め，（語の法律的な意味での）権利が義務のかわりを務める」のであり，その意味でそれは，「民主

（14） この点に関しては［小松　2004］に加え，［香川　2005］，［小松　2005］，［ポッツ　2005］が参照されるべきである。

主義的野蛮」の見事なお手本であると言うこともできよう。

しかしまた，こうした松村による「与死」の構想と，さきの野本による「共生型成熟社会」の構想とを重ね合わせてみるならば，もはや「民主主義的野蛮」という表現では足りないようにも思われてくる。野本は「共生型成熟社会を迎えるための鍵」として，「一人ひとりが生体防御を守り，元気に生き抜き，社会活動に参加し続けること」を求めるが，そうすることができない者，できなくなった者はどうなるのか。定義からして彼らの存在は否定的な「鍵」でしかなく，したがって彼らは最初から，野本の言う「共生」からも「成熟社会」からも排除されている。要するに「共生型成熟社会」とは，彼らの存在を抹消したところに成り立つ社会であって，彼らと共に生きようとする社会ではない。そしてその彼らの存在を抹消することは，「与死」という方法を用いれば法的にも倫理的にも正当化されうる。実際，いったん臓器移植法が成立すればいずれ話は組織や細胞にも広がると野本が踏んだように，誰に「死を与える」かが「時代に合わせて国民の決定に委ねられる」のなら，やがてその適用範囲が広がってゆくとしても驚くべきことではないだろう。そこから現れるのが「元気に生きて明るく死ねる社会」だとすれば，それはかつてのドイツ第三帝国と，すなわち，もっぱら生産性の有無という観点から「生きるに値しない生命」を選別し，抹殺していった全体主義と変わるところがないようにも見える[(15)]。だがこの来るべき社会は，ある意味では先例よりも情け深い。なぜなら，そこでは「死を与え」られた者にも，その身体が「資源」として利用し尽くされることによって，社会に貢献する道が開かれているからである。

バイオエシックスにもバイオ産業にも親和的な「土壌」の上で生命倫理が「花」をつけ，「実」を結んでゆくなかで，和田移植に端を発した道程が行き着く先には一種のディストピアが待っている。これが杞憂に終わるのかは——もとよりそう願うにしても——けっして定かではない。実際，臓器移植法の改定にしても，「尊厳死法」の成立にしても，以前にも増して現実味を帯びてきている。「十字軍症候群」も衰えを見せてはいない。コント＝スポンヴィルの枠組みに照らすならば，生命倫理が語られるようになったときに，それまでの「秩序の混同」が正されたとは言い難い。それから四半世紀がたったいまも，正されてはいないと言わざるをえないだろう。それどころか，「秩序の混同」はますます深まっているように思われてならない。では生命倫理が「倫理」として本来の務めを果たすとしたら，それはどのような形をとるのだろうか——最後にこの点について見ておくことにしたい。

---

(15) 1940–41 年にドイツでは「安楽死」の名のもとに，州立精神病院の精神病患者・精神障害者がガス室で，あるいは薬物の過量投与や計画的な食糧制限によって，次々に殺害されていった。その数はわかっているだけでも七万人を超える。詳しくは［Klee 1983］ならびに［小俣　1997］を参照されたい。

五．結びにかえて
——再び見いだされる問い——

生命倫理が「倫理」として，「秩序の混同」を正すような仕方で語られるとすれば，どのような問いが提起されることになるのだろうか。もとよりこの四半世紀の間に，その範型となりえたであろう事例がなかったわけではない。私はその一つを，分子生物学者の渡辺格のある問いかけのうちに見いだす。ライフ・サイエンス論がたけなわであった 1976 年，渡辺は著書『人間の終焉』において，科学・技術の発展により近い将来，人口問題や食糧問題，エネルギー問題が深刻化し，「人工的な淘汰」がなされざるをえなくなるかもしれないことを予見し，私たちにこう問いかけていた。

> 第一は，現在の社会でたまたま成功し，力を持って《優者》を自認する人々が，《劣者》——つまり力ある人間からは有益でないと判断された人々——を淘汰し，あるいは使役することで，自分達だけのために現存の文明なり社会を維持し発展させる，という道である。〔中略〕第二の道は，心身障害者，老人——とくに恍惚の老人——など，いよいよ増加すると思われる《マイナスを背負った人々》と共に生きていこうという方向である。〔中略〕第一の，現体制下における優者あるいは強者が，現体制に資することのない弱者あるいは劣者を淘汰し，優者としての立場を守りつつ生きのびるという道は，人類にとって《恥多き生存》と言うことになろう。第二の道は，人間としては倫理的に価値ある生き方ではあるが，人類の滅亡につながる危険をはらんでいる。《尊厳な人類の終焉》。もとよりこれは，おそらく動物にはできない人間にのみ可能な選択，人類の尊厳な滅亡，であろう。［渡辺 1976：164–5］

「マイナスを背負った人々」という表現に惑わされないようにしよう。そこにはいかなる差別の意味合いもない。むしろ渡辺は科学者として，科学・技術にはそうした「マイナス」は取り除けないことを，すなわち，技術−科学的秩序がなしうること，なすべきことの限界をわきまえていた。それゆえに渡辺は，「人工的な淘汰」の問題を法−政治的秩序と道徳（狭義の倫理）の秩序に差し向ける。しかしそこでも，渡辺は法−政治的秩序の限界を忘れることはなかった。「政治にしても，生物的に“平等でない”人が“平等に”生活できるためには，平板な多数決の原理に基づく現在の議会制民主主義のままでよいかどうかが第一に疑問となる」［*ibid.*：158］からである。このような認識をもちえていた点で，渡辺はさきの加藤や沢田とも，野本や松村とも決定的に異なっている。そしてその認識が渡辺をして，それよりも高次の秩序である道徳（狭義の倫理）の秩序において，究極的な問いかけをなさしめるのである——「恥多き生存」と「尊厳な滅亡」と，私たちはそのいずれを

選ぶべきなのかと。

この問いかけでけっして見逃されてならないのは，渡辺が「マイナスを背負った人々」の「尊厳」を問うているのではないということである。たとえ「滅亡」するとしても「彼ら」と共に生きる道にこそ「尊厳」があると語るところから明らかなように，ここで渡辺が問うているのは，「彼ら」を「淘汰」しようと思えば実際にもそうすることができる「私たち」——渡辺の言葉を借りるなら，たまたま「マイナスの少ない人間，あるいはプラスの多い人間」——の「尊厳」にほかならない。生命倫理ではしばしば，まず「彼ら」に「人格」があるかないかを論じ，そのうえで「彼ら」に「尊厳」を認めるべきかどうか判断するということが行われる。そこでは「尊厳」をめぐる問いは，まず「他者」に向けられるわけだが，渡辺においてそうした問いのヴェクトルは反転させられている。このときおそらく渡辺は，「彼ら」の「尊厳」を問うこと，「彼ら」が「生きるに値するか」と問うことは，そのように問う者自身の「尊厳」を傷つけるということを直観していたに違いない。またそうであればこそ渡辺は，「彼ら」を「淘汰」する道を選ぶとき，「私たち」は「恥」にまみれることになると指摘するのである。(16)

もとより渡辺は，「大義」に殉じるアイデアリストでもなければ，「滅亡」をよしとするニヒリストでもなかった。その意味では，「恥多き生存か，それとも尊厳な滅亡か」という問いの立て方に，論点を際立たせようとする修辞的な色彩があることはたしかだろう。しかしまた，この問いから導き出されるさらなる問いによって，すなわち，「私たち」が「尊厳」を失うことなく，「彼ら」と共に生きていくことのできる社会はどうすれば実現できるかという問いによって，道徳（狭義の倫理）の秩序よりも下位にある法−政治的秩序に，また技術−科学的秩序に，外がわから制限が設けられることになるのもたしかである。その制限に従うところには，野本の「共生型成熟社会」も松村の「与死」も構想する余地はない。またそこでは加藤や沢田のように，「価値観の多様性」と「自己決定権の尊重」を「錦の御旗」にすることもできない。なぜなら，いまや「私たち」はみずからの「尊厳」を賭けて，「彼ら」が共に生きられる社会を作らねばならないからであり，そのためにはすすんで「優者あるいは強者」の立場を捨て，「私たち」一人ひとりの欲望を自制する——場合によっては断念する——のでなければならないからである。

---

(16) この意味で渡辺の問いかけは，コント＝スポンヴィルの次のような指摘と重ね合わせるとき，「第四の秩序」すなわち「愛の秩序」へのとば口に位置していると考えることもできる。「ある事物を私たちが愛するのは，それが愛すべきものだからではなく，私たちがその事物を愛するから，その事物は愛すべきものとなるのだ。だから，両親はわが子を愛するが，その子がどんな子だか分かった上で愛するわけでもなければ，子供から愛されているから愛するわけでもなく，わが子がどんな子であれ，またどんな子になろうともそれに変わりはない。こうした事態は，少なくとも私たちが日常生き考える（つまり，その対象にあらかじめそなわっている価値に支配され，限定されている）エロスをもフィリアをも越えている」[Comte-Sponville 2002：281 ／ 485]。この可能性については稿をあらためて詳しく論じたい。

いまこうした観点から脳死・臓器移植の問題を眺めるならば，そこにはこれまでとかなり異なった光景が現われてくるだろう。まず，従来ほとんど顧慮されずにきた「彼ら」＝脳死者の生が「私たち」の視野に入ってくる。そして，「彼ら」＝脳死者の臓器を提供するかどうかに悩むというある意味ではステレオタイプ化された家族の姿だけでなく，汗もかけば身体を動かしもする「彼ら」＝脳死者と共に日々生きている家族の姿も見えてくる。実際これまで，日本にもかなりの数のそうした家族がいることはほとんど知られずにきた。マス・メディアが伝える臓器提供の少なさを嘆く声——脳死と診断されてからも成長し続けるわが子の傍らで，親たちはそれをどんな想いで聞いているのか。こうした光景は「私たち」に，「彼ら」＝脳死者とその家族のニーズについて，またそれらのニーズを満たすにはどうすればよいのかについて考えるよう促すだろう。

このことは翻ってさらに，もう一方の「彼ら」＝移植待機患者とその家族に関しても当てはまる。「深刻な臓器不足」は誰の責任でもなく，解消することもできない。したがって，待機患者の多くにとって臓器移植は，権利上は可能であっても事実上は不可能に近い。それでいて「私たち」は，「移植の技術はあるのに臓器が足りない」として法や政治，社会に責を帰すばかりになりがちである。だがこのとき「私たち」は，移植医療の原理的な制約から，ひいては医学の限界から目を逸らすことによって，「彼ら」＝移植待機患者とその家族のために他になすべきこと，なしうることがあることまでも見失ってはいないだろうか。臓器（＝脳死した者の身体）が提供されることが第一のニーズであるとしても，そして「私たち」にはそれを満たすことができないとしても，「彼ら」＝移植待機患者とその家族のニーズはそれに尽きるものではないだろう。脳死者がまだ生きているのと同様に，移植待機患者もまだ死んではいない。その生に対して，いわゆる「命の贈り物」以外に贈るものをもたないとすれば，それもまた「私たち」にとって「恥」なのではないだろうか。

渡辺の問いかけはあくまでも一例だが，そこでは各々の秩序に固有の一貫性と，他の秩序との関係における相対的な独立性が認められる一方で，それらの秩序が階層的な関係にあることもわきまえられており，そうした点でいみじくもコント＝スポンヴィルの洞察に一致する。その意味で，渡辺の問いかけはまさに「倫理」と呼ぶにふさわしいものであったと言えよう。(17) そのような観点が70年代の日本に，すなわち生命倫理の「前史」に存在していたことをまず確認しておきたい。しかしまた，それが生命倫理に反映されることはなかったのもたしかである。その理由の一端はこれまで見てきたところに示唆されているが，バイオエシックスと比較するなどしてさらに詳しく論じるの

（17） ただし，渡辺がそのライフ・サイエンス論において企てた「諸科学の総合」に関しては，第三節で指摘した限界が同じように当てはまる。詳しくは［田中　2005］を参照されたい。とはいえそのことは，渡辺の問いかけがもつ意義をいささかも損ないはしない。渡辺の思想の全体像，その意義と限界については，あらためて論じる機会があるだろう。なお［田中　2005］には渡辺氏本人からの応答があり，それを機に行ったインタヴューでは氏みずから，過去のライフ・サイエンス論に誤りのあったことを率直に認めておられた。その真摯なたたずまいは，筆者の記憶のなかでいまなお鮮やかである。このインタヴューの概要については［田中・廣野　2007］を参照されたい。

は別の機会に譲らざるをえない。ここではそのための布石として次の点を指摘し，ひとまず議論を締めくくることにしよう。

一般にバイオエシックスも生命倫理も，学際的（interdisciplinary）であることをすぐれた点として評価されてきた。それまでの医療倫理がもっぱら医師の専権に属する「閉鎖的」なものであったのに対して，バイオエシックスおよび生命倫理は，倫理学者や法学者など他の学問領域の研究者を交えて，またときには一般市民までも交えて討議する「開放的」なものになったというわけであり，バイオエシックスの場合は実際にも，そうした転換が要請されるだけの歴史的・社会的な理由があった。[18] しかしこれまでたどってきた道程を顧みるならば，ほかならぬその「学際性」が，「秩序の混同」を引き起こす一因となっているようにも思われる。より精確には，各学問領域が同じ平面に並び立つ形の学際性がと言うべきだろう。すでにライフ・サイエンス論において見たのと同様に，そのような形の学際性では各学問領域の間に階層的な関係のあることが想定されていないため，結局のところ，そこでの「倫理」は各学問領域の間での調整と妥協の所産にすぎなくなり，高次の秩序が低次の秩序に外がわから制限を設けることも難しくなってしまう。

そのような「倫理」が，先端医療技術やバイオテクノロジーによってもたらされた「新しい」事態を追認する役割しか果たせないとしても，それは無理からぬことではある。もとよりこうした事態の背景には，米本がアメリカにおける州法制定過程に見いだしたような，バイオエシックスの成り立ちに固有の事情もあるだろう。だがそれだけでなく，おそらくより一般的には，道徳（狭義の倫理）を高次の秩序と位置づけること自体を否認する知的傾向があるように思われる。実際にも今日，たとえば「徳」について語ろうとすれば，警戒感をもって迎えられる——悪くすれば「反動」とみなされる——のを予想しておく必要があるだろう。もっとも「十字軍症候群」の危険性と過去の実例を想起するなら，そうした警戒感に一理も二理もあることはたしかである。またそのかぎりにおいては，加藤や沢田がけっして「足し算」をしようとしなかったのも理解できないわけではない。

しかし他方で，こうしたことを認めたうえでなお，「徳」について慎重に語ることと，「徳」について語らないこととは違うという点ははっきりさせておく必要がある。渡辺の問いかけは，「恥」という言葉に象徴されるように，「私たち」一人ひとりに「徳」のある人間になろうとすることを求める。そのような構えはなるほど，生命倫理の受け容れうるところではなかっただろう。しかしながら，警戒感を抱くこと自体は妥当だとしても，だからといって「徳」について語らないならば，それは「野蛮」と「純粋主義」とに対していわばみずから武装解除することになるのではないだろうか。生命倫理のもとで「十字軍症候群」が勢いを増している現実は，そして渡辺の問いかけが「秩序の混同」を免れ，しかも「倫理」的な意義をもちえている事実は，そうした懸念に根拠がないわ

（18） バイオエシックスの成立には当時アメリカで行われた人体実験の問題が深くかかわっていた。たとえば［Rothman 1991］や［香川　2000］を参照されたい。

けではないことを物語っている。またそれゆえに「生命倫理の歴史的現在」は，「秩序の混同」を犯さないようにしながら，たとえささやかにであっても再び「徳」について語るべきときが来たことを，私たちに告げているように思われるのである。(19)

（東京医科歯科大学教養部准教授）

文　　献

小俣和一郎 1997『精神医学とナチズム——裁かれるユング，ハイデガー』講談社。
香川知晶 2000『生命倫理の成立——人体実験・臓器移植・治療停止』勁草書房。
———— 2005「「新しい死の基準」の誕生——臓器移植と脳死，その結合と分離」『思想』第 977 号，6–23 頁。
加藤尚武 1999『脳死・クローン・遺伝子治療——バイオエシックスの練習問題』PHP 研究所。
木村利人 2000『自分のいのちは自分で決める——生老病死のバイオエシックス＝生命倫理』集英社。
共同通信社社会部移植取材班編著 1998『凍れる心臓』共同通信社。
厚生省健康政策局医事課編 1985『生命と倫理について考える——生命と倫理に関する懇談報告』医学書院。
高知新聞社会部「脳死移植」取材班 2000『脳死移植——いまこそ考えるべきこと』河出書房新社。
小松美彦 2004『脳死・臓器移植の本当の話』PHP 研究所。
———— 2005「「有機的統合性」概念の戦略的導入とその破綻——脳死問題の歴史的・メタ科学的検討」『思想』第 977 号，24–51 頁。
コント＝スポンヴィル，アンドレ 2006『資本主義に徳はあるか』（小須田健／ C・カンタン訳），紀伊國屋書店。
橘直矢 1969 「生と死と麻酔医と」『内科』第 23 巻第 5 号，845–849 頁。
田中智彦 2005「「命のリレー」の果てに——日本へのバイオエシックス導入「前史」から」『思想』第 977 号，137–153 頁。
田中智彦・廣野喜幸 2007「生命科学の歴史的現在——渡辺格氏の謦咳に接して」『科学』第 77 号第 3 巻，326–330 頁。
中島みち 2007『「尊厳死」に尊厳はあるか——ある呼吸器外し事件から』岩波書店。

---

(19) さきに注 16 で示唆したように，こうして「徳」について語ろうとするならコント＝スポンヴィルの「第四の秩序」，すなわち「愛の秩序」をとりあげなければならないが，これに関しては稿をあらためたうえで詳しく論じることにしたい。なおここでは，その構想にとって鍵となるであろう「徳」と「愛」との関係について示しておく。「ほとんどのばあい愛は，不在だからこそ際だつ。だからこそもろもろの徳は輝きを放つのだし，私たちの人生は暗やみに包まれているのだ。輝きは後から生まれるものであり，暗やみの方が本質的なものなのかもしれないが，暗やみがすべてを覆っているわけではない。徳のほとんどが存在理由をもつのは，ひとえに私たちのうちに愛が欠けているからであり，それだけで徳は正当化されている。といっても，これらの徳を輝かせる空隙がこれらの徳によって埋められることはありえない。徳を不可欠にしているその当のものが，徳を十分なものだと思いこむことを禁じるからだ。だからこそ，愛は私たちを徳行へ運命づけると同時に，徳行から解き放ち，徳行は私たちを——愛がないときでさえ——愛へ運命づけ，徳行自身は愛に支配されるのである」[Comte-Sponville 2002：289–290 ／ 498]。このような「徳」と「愛」との関係が無神論者コント＝スポンヴィルの洞察であることは，今日の世俗化された状況のもとでなお，「法」とは区別された本来の意味での「生命倫理」について，また「人格の有無」によって条件づけられない「人間の尊厳」について，語ることの可能性を開くものであると私には思われる。

日経産業新聞編 1981『生命産業時代——バイオテクノロジーの衝撃』日本経済新聞社。
日本医師会編 1974『ライフ・サイエンスの進歩 第 1 集』春秋社。
野本亀久雄 1999『臓器移植——生命重視型社会の実現のために』ダイヤモンド社。
北海タイムス社編 1968『心臓移植——和田グループの記録』誠文堂。
ポッツ，M. 2005「全脳死への鎮魂歌——アラン・シューモン「脳と身体の有機的統合性」への応答」（都築章子訳），『思想』第 977 号，52–64 頁。
松村外志張 2005「臓器移植に思う——直接本人の医療に関わらない人体組織等の取り扱いルールのたたき台提案」『日本移植学会雑誌 移植』第 40 巻第 2 号，129–142 頁。
三菱化成生命科学研究所編 1971『物理学者のみた生命』（シリーズ生命科学 第 1 巻）平凡社。
三菱化成生命科学研究所／中村桂子編 1982『これからのライフサイエンス——バイオエシックス試論』工業調査会。
米本昌平 1988『先端医療革命——その技術・思想・制度』中央公論社。
鷲田清一 2004『教養としての「死」を考える』洋泉社。
和田寿郎 1968『ゆるぎなき生命の塔を——信夫君の勇気の遺産を継ぐ』清河書房。
渡辺格 1976『人間の終焉——分子生物学者のことあげ』朝日出版社。
Anders, Günther 1988 *Die Antiquiertheit des Menschen 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Verlag C.H.Beck. ／『時代おくれの人間（下）——第三次産業革命時代における生の破壊』（青木隆嘉訳），法政大学出版局，1994 年。
Comte-Sponville, André 2002 *A Small Treatise on the Great Virtues: The Use of Philosophy in Everyday Life*, Henry Holt & Co. ／『ささやかながら，徳について』（中村昇訳），紀伊國屋書店，1999 年。
Fox, Renée C. 1990 “The Evolution of American Bioethics: A Sociological Perspective,” George Weitz ed., *Social Science Perspectives on Medical Ethics*, University of Pennsilvania Press, 201–217. ／「アメリカにおけるバイオエシックスの「進化」——社会学の視座から（下）」（田中智彦訳），『みすず』第 42 巻第 8 号，58–74 頁。
Klee, Ernst 1983 》*Euthanasie*《 *im NS-Staat: Die* 》*Vernichtung Lebensunwerten Lebens*《, S. Fischer Verlag. ／『第三帝国と安楽死——生きるに値しない生命の抹殺』（松下正明監訳），批評社，1999 年。
Rothman, David J. 1991 *Strangers at the Bedside: A History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*, Basic Books. ／『医療倫理の夜明け——臓器移植・延命治療・死ぬ権利をめぐって』（酒井忠昭監訳），晶文社。