

Title	生命倫理的問題の「意味」について：現象学的視点から
Sub Title	On the meaning of bioethical questions : from the phenomenological point of view
Author	岡本, 由起子(Okamoto, Yukiko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2001
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 No.16 (2001. 5) ,p.56- 81
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20010531-0056

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.

生命倫理的問題の「意味」について

—— 現象学的視点から ——

岡 本 由 起 子

はじめに

この小論では、フッサールの生活世界のアприオリという構想を元に、現代の生命倫理的問題とされることがらに対して、その基礎となるべき考え方をどこに求めるべきか、1つの提言を試みる。フッサールは特にその後期の現象学的探究において、「生活世界」の概念を提示し、新たな哲学的現象学的な展望を切り拓いた。そこに提示された「生活世界的アприオリ」という概念は単なる観念論哲学の残滓であろうか。また、「超越論的主観性」（という用語）から離れることができなかったフッサールには、「独我論」的な観念論への批判がつきまとう。フッサールの超越論的現象学的考察は、独我論的な独白（ある種の私的言語）にすぎないのか。現代の技術時代に立ち向かう「生命倫理」的視点からの提言は次々に出されているが、それらを支え得るアприオリな基礎を、私はこの「生活世界のアприオリ」のうちに見て取る可能性について考えてみたいと思う。私は、フッサールの現象学が、そのさまざまな難解さのままに通用するものとは考えない。後でふれるように、実践的あるいは科学的知見に基づいた現象学の再構築が試みられてきた。⁽¹⁾ 特に、「超越論的主観性」の概念は、深く刺さった棘のように身動きならない困難を生じさせているかに見える。現象学的考察を超越論的主観性へと差し向ける超越論的現象学還元の方法への私的言語論的な批判もある。⁽²⁾ ここでは生活世界のアприオリに関わ

る「自己と他者」という論点から生命倫理の具体的な考察を検討することによって、これらに答える道筋を見定めていきたい。

われわれの経験は、志向的意味空間のうちにある。これが、フッサールが「生活世界の純粹本質学」と称した生活世界的な人間の意識経験の考察の前提であると私は考える。⁽³⁾ 事実や経験は、理念的なものおよび理念的意味的命題と対比させられる。われわれの経験は事実によって成り立っていると考えられる。しかし、それが単なる事実ではなく、また、いわゆる「事実」を考察する仕方では人間の経験というものを解明しきれないことは言うまでもない。「事実」とは何か、「経験」とは何か、という問題は、事実と経験の積み重ねによって実証的に示す側面もあるだろう。しかしその「何か」はわれわれの意味づけることであり、われわれがどのように意味づけているのかということの内に読みとる、あるいは見て取るしかないのである。フッサールによると、「生活世界」とは、「一個の意味形成体として、究極的に機能しつつある普遍的な主観性による形成体として、なお生成しつつけているもの」というように特徴づけられる。⁽⁴⁾

以下に、実証的考察から、意味的考察への転換を画したフッサール現象学の「志向性」と「生活世界のアプリオリ」の概念に言及しつつ、生命倫理的問題から発せられた「人間存在」の倫理的基礎についてささやかな考察を試みたいと思う。

1. 生命倫理への現象学的観点の可能性

はじめに、倫理とはフッサールにおいてはどう捉えられるか。ソクラテスの言う「よく生きること」から始まり、それを可能にする「道徳」や「正義」、「自由」や「公平」、「善と悪」、「苦痛と快（幸福）」の考察とともに、およそ人間社会で関心の対象となる価値一般についての問題が倫理学の中で論じられてきた。しかし、こうした倫理学的議論の文脈の中で現象学的考察について検討することがこの小論の目的ではない。ここでは、現

象学自体の倫理的側面について私の考えることを示したい。

現代における現象学的思考は、客観的科学的理性が排除した非理性的なものの回復や、実証主義がもたらした人間存在の物象化への批判、あるいは真理の相対化への異議、など、特に近代科学が培ってきた自然主義的な世界観との対決、少なくともそれへの批判によって特徴づけられることが多いといえる。⁽⁵⁾ ではフッサールのどんな側面が倫理的なのか。

フッサールは、カントのように道德の原理を命題の形で示しそれを体系化してはいない。また、社会的事実としての道德的事象の体系的記述を行い、それらを何らかの法則によって整理し、説明しているわけでもない。あるいは「社会的正義」をいかに実現するかについてあり得べき方途を示しているわけでもない。功利主義者のように社会に幸福がどれだけあれば「良い」のか、を語るのでもない。

そもそも、現象学的考察の根幹にある実証主義的な自然主義との対決姿勢は、「イデア的なもの」の存在の回復を意味していたわけであるが、フッサールがガリレオにおける「自然の数学化」を批判するとき、科学と生活世界との乖離による、科学が本来もつべき「人間の生にとっての意味」の喪失を指摘し、「生活世界への環帰」によってそれを取り戻すことをめざしていたわけである。⁽⁶⁾ この点では、フッサール現象学の探究全体が「本来的に人間的なものの回復」をめざす倫理的な態度によって貫かれていたと見ることはできないだろうか。この倫理的な態度は、個別の倫理の確立ではなく、本質学として、倫理的なものの可能性の根拠を問うという意味で、超越論的である。そして、このような問題のたて方においては、「生命操作」や「医学的生と死」などのさまざまな事実、事実問題ではなく意味の問題としてわれわれに与えられてくると言えるだろう。

意味の問題である、とはどういうことだろうか。1つに、たとえば「脳死」ということがらの本質は事実問題ではないことを示すことである。第2に、物理的客観的事実というものも、意味の問題の枠の中で論じられ、探究されるということである。第3に、世界とは物理的客観的な世界では

なく、われわれが了解する「意味の世界」であり、それこそが、われわれが普段その中で生活し、それについて語り、また認識している日常世界のあり方なのである。物理的客観的な世界とは、意味的にみれば日常世界の上に構築された抽象的な構成物なのである。

次に、フッサールの言う生活世界とは何か、そもそも現象学的探究とはいかなるものか、ここで、それらがどのように理解されるものであるかについて、「志向性」と「生活世界のアプリアリ」という概念を手がかりに瞥見してみよう。

2. 志向性と生活世界のアプリアリ

2-1. 志向性

近代の哲学を支配してきた二元論的な認識主観とその対象としての世界（また自然）という客観の対立は、フッサールによる「志向性」の現象学的探究の中で、ノエシス・ノエマの相関関係として捉え直された。意識はもはや、世界に対峙する孤立した認識主観ではなく、対象に方向付けられた意識（ノエシス）である（ノエマはノエシスの志向的对象だがノエシスには属さない）。意識の本質はこうした「志向性」にあるという現象学のテーゼは、フッサールがブレンターノから（ブレンターノの「志向性」概念への批判的な考察を通して）受け継いだものである。⁽⁷⁾「意識の志向性」とは、「意識に属さない何ものかについての意識」としてのみ、意識が「意識」であり得る、ということなのである。村田によれば、フッサールは知覚対象の成立に「意味」が果たす中心的役割を見いだした点で、ブレンターノとは異なる道をとったという。⁽⁸⁾ フッサールにおいては、知覚的経験がすでに対象を意味的なものとしてわれわれに与えている。といっても対象そのものが意味なのではない。フッサールは、意味概念を中心に据えた彼の新たな志向性の理論によって、まず知覚に注目し、そこから、近代と現代を結ぶ新たな意識と意味の哲学を築いたのである。⁽⁹⁾

フッサールが、意味一般としての「ノエマ」の分析で示したとおり、われわれの知覚経験は、イデア的意味の核とともに、対象的同一性が含まれ、多様な層をなして「志向された対象」としてのノエマを形成する。こうした意識の方向性をさらに意識の受動的なあり方にまで掘り下げて、他者も世界も私が意識をもつことのむしろ前提であるということをフッサールは突き止めた（発生的現象学）。発生的現象学を経て『デカルト的省察』においては、他者はまずノエマ的对象として与えられ、私の身体との類比によって、他の自己の身体として構成されるのであるが、この構成を遡っていくと、他者はノエマ的对象から、私にならぶもう1つの「主観性」として発見され、伝達を通して端的にもう1つの「自我主観」であることが理解される。⁽¹⁰⁾ さらに私の身体自体が存在している世界は、あらかじめ他者を含んで私に与えられており、世界の構成そのものが、他者との知覚の共同化によって成り立っていることが理解されるのである。⁽¹¹⁾ 他者との共同世界こそが生活世界なのである。

超越論的主観性の問題（独我論への疑念）を含めて他者問題は根が深く多様な側面を持っているが、「生活世界」の概念によってそれが「世界」の限界を形成するものでもあることが明らかになった。⁽¹²⁾ このように、自律的意識がまず存在して、それに対象が与えられるのではないという「意識の方向性」こそ「志向性」の概念の核心である。この分析を徹底化することによって、フッサールは志向的に与えられている世界のアプリアリの中に他者の存在を見いだしたといえる。それと共に超越論的主観性の領域としてこれを見いだすという超越論的現象学の図式の元に志向的分析が行われることによって、独我論への疑念は解決されないままに残ったともいえるだろう。しかしながら、フッサールのいう自己は合理主義的な「理性の透明性」を持つのだろうか？ 自己と共に生活世界が主題化され1つの「現象」となったとき、その自己は限りなくあいまいで不透明なものとして登場するのである。

2-2. 「生活世界」という「現象」

「生活世界」という用語は、「生きられた世界」を意味し、そこに生きる人間の生を、生き生きとしたありのままに分析することを可能にする現象学的な戦略を示す鍵概念となっている。⁽¹³⁾「生活世界」は、人間にとってあらかじめ与えられている「主観的－相対的な」世界である。⁽¹⁴⁾それはわれわれが、その中で「自然的関心をもって生活している」場であって、その中で、運動感覚キネステゼによる「私が動く」や、「私がなす」というような身体的な「感性的経験」が可能となる世界である。⁽¹⁵⁾この「生活世界」には普遍的構造とそれに即したアプリアリがある。そのようなアプリアリの探究とは、論理学の明証性もまた「普遍的で前論理的なアプリアリへと立ち帰ることによって基礎づけられるのだということを探究する」探究である。⁽¹⁶⁾フッサールは、『危機』ではもはや論理学の基礎付けを主要なテーマとしてはいないが、経験的命題に属さない抽象的理想的な論理学といえども立ち帰るべき基盤そのものではなくて、もしわれわれが「基礎付け」を望むなら、立ち帰るべき基盤は生活世界的アプリアリにある、ということを言っている。むしろそれ以上掘り下げることのできない基盤を示すことが、後期フッサールの「生活世界」の現象学の課題であったといえることができる。「数学的アプリアリやその他のすべての客観的なアプリアリといった、より高い段階の意味形成や存在妥当を成立させるのは、ある種の理念化作業である」が、この理念化を可能にする「この生活世界的アプリアリが、その固有性と純粋性において学的主題とならねばならない」のであった。⁽¹⁷⁾『デカルト的省察』の中でフッサールは、「「真正の」人間の生の可能性」の問題そして、「歴史の「意味」の問題」すなわち「倫理的－宗教的問題」でもあるそうした問題は、およそわれわれに対して「可能な意味をもちうるすべてのものがまさにその上に立てられねばならないような、土台の上に立てられた問題」なのであって、それを実現するのが、デカルトなどの近代哲学が目指したそれとはまったく違う意味での「普遍哲学」としての現象学であるとしている。⁽¹⁸⁾

生活世界は自明の前提であるが、自明であるが故に、そのまま考察することは困難であるだろう。では、これはどのようにして研究対象として主題化されるのだろうか。

そのためにフッサールによって練り上げられた「現象学的還元」という方法がとられる。それは、「判断中止」ということで、自然的関心を一時中止するということであり、それらの関心を否定することでも、世界の中のあらゆる存在者を排除すること、まして考察に使っている言語の属する言語共同体を否定することでもない。フッサールは還元の方法について、哲学者が「彼の世界生活の自然的な遂行全体を継続することを、みずから拒むということ」だと述べている。⁽¹⁹⁾ 続けて、フッサールは「言い換えれば、眼前にある世界を基盤として、さまざまな問い、すなわち存在への問い、価値への問い、実践的な問い、存在や非存在に対する問い、価値あることや有用であること、美しいこと善いことなどに対する問いを提起することを、みずから拒むということなのである」と同時に、日常世界も文化世界も自然科学が構成した客観的世界も、すべてが「いまや世界は、学以前のものとしてわれわれに妥当している生活世界に還元された」という。この還元によって、世界は現象学的に考察される対象、つまり、「特殊な意味での「現象」」となるのである。⁽²⁰⁾ これで、われわれは生活世界の考察を超越論的主観性の目で遂行することができるようになる。

ところが、フッサールの生活世界への環帰というもくろみは、20世紀初頭の実証主義への際だった反論として、実証主義と自然主義的思考によって人間的世界の意味を見失いつつあった当時の時代には、立ち帰るべき所の提示として有効だったかも知れないが、現代の技術先行の社会では、効力のないものになっているという危惧がある。

現代の技術時代においては、立ち帰るべき「生活世界」そのものが、技術化によって浸食されているという。本来なら生活世界が生み出すべき

「直観的意味」（根源的意味）を、技術が生み出す、という事態に立ち至っているというのである。⁽²¹⁾ つまり、われわれには、立ち帰って本来の人間の姿を取り戻すべき故郷としての「生活世界」⁽²²⁾ は失われつつあるというのだ。技術時代の日常世界はなるほど、かつての世界をさまざまに作り替えた。しかし、フッサールは次のようにも述べている。あるがままの「この生活世界はそのまったき相対性のうちにありながらやはりそれなりの普遍的な構造を持っている。」⁽²³⁾ そしてこの構造自体は相対的ではなく、普遍的でありアプリアリである。では、技術のいかなる浸食もうけないアプリアリはあるのだろうか。

2-3. 生活世界的アプリアリ

現象学的還元は、自然な個別の事象の中に自明性として忘れられている前提を主題化することである。たとえば「世界が存在していること」への信憑を棚上げにすることによって、世界の存在の意味が、つまり、われわれがそれとは知らずに親しんでいる「規則づけられた指示連関」が見て取れる。⁽²⁴⁾ 「世界」は「地平」として意識されるとヘルトは説明する。すなわちその中で、経験がどこまでも進行していく可能性の地平である。たとえば、遠くにある1つの事物がよく見えなくても、近づけばよく見えることをわれわれは知っているし、自分と同じような様子でそのように動く対象を「人間」として見る、等々、の体験するのは、経験の連続性を可能にする地平としての世界があることを前提としている。人間の経験というのは、それが成り立つ基盤としてのこのような世界の存在への信頼感に裏打ちされている。⁽²⁵⁾

「世界の先所与性」はアプリアリである。気づいたときには世界の中に生きているわれわれにとって世界があることは自明のことである。「世界とその世界の中に生きている自分自身とを〈意識している〉ということ」も自明であり、そのような「世界意識」はアプリアリである。その世界には事物がある、ということは自明である。これが「事物意識」であり、こ

れもアприオリである。⁽²⁶⁾ 事物的なものを対象としてわれわれは常に知覚しているし、知覚は根源的な経験なのである。⁽²⁷⁾ 「そもそも人間としての私が、世界のうちに存在していながら1人の人間ではないなどということとは、単に事実と反するだけでなく、考えることもできない」のであり、「自己意識と他者意識が不可分だということを、まともや1つのアприオリとしてみとめることになる」のである。⁽²⁸⁾ 世界は「人間共同体によって存在するのであり、しかも端的に知覚可能なものを共同化することによって存在する」とされる。これは「経験の共同主観」すなわち、他者の知覚との共同化によって世界は成り立つということを意味するのである。⁽²⁹⁾ この共同化は、実存的、質的差異を伴った、共同化である。自己は、自己にとっての他者の実存を生きることはできない。これは言葉の用法から言えば、論理的な命題である。「他者」の概念は「自己」との対立において他者なのであるからだ。そして「実存」とは個別的人格の内面的生そのものであるからだ。これが他者存在の意味である。こうして他者の存在もまたアприオリである。

『デカルト的省察』には、他の我は、「私の内の単なる表象や表象されたものなどではないし、私のうちで確認することができる総合的な統一体ではなく、その意味からいって、まさに他者である」とある。⁽³⁰⁾ 考えることもできないこと、抹消不可能なこと、それがアприオリであると理解してもよいだろう。他者と世界についてのこのようなアприオリが現代のわれわれにとっても全ての状況に対応する基盤を与えているのではないだろうか。われわれがそれに何とか対応することが出来る限りで、「生活世界」は未だ崩壊(?)してはいない。

2-4. 生活世界と「生命倫理」

現代の生と死の問題から改めて問われる「私（個の生）の始まりと終わり」とは何か、そもそも「人間存在とは何か」という問題が、圧倒的な影響力をもって進行する技術社会に追い立てられるようにして、日常的にわ

れわれに回答を迫っている。⁽³¹⁾ これに対しては、人間存在が身体を含めて首尾一貫して「意味的存在」であること、そしてそれ故に「生活世界のアプリオリ」の中に、回答への足場を見いだせるのではないかと私は考える。

先述したような「生きられた世界」である生活世界が、技術化によって人間的な生から乖離した機械的なものとなり、その喪失が現実だとするなら、もはやそこに「本源的明証性」を見いだすことができないだけでなく、そもそも人間として生きることは不可能となるだろう。しかしながら、生活世界のアプリオリな普遍的構造自体が、日常的世界を生きる態度からの変更をわれわれに要求する。なぜなら、世界を限界づける個人の生と死が何万年と変更のなかったこれまでの意味を失いつつあるからである。われわれが日常的に出合う、人間の存在意味が変更されようとしている。この新たな「日常世界」を改めて意味づけなおす必要があるからこそ、「日常世界に対する態度の変更」へとわれわれは促されている。このような自明の理への反省が、現象学的還元を要求するのである。これは近代的自己の概念の超克でもある。たとえば、「自律」ということが、デカルト的な孤立した自己の概念に基づくなら、理性的自己である私は、生死に関わるいかなる「自己決定」にも独りで責任を持つことができるだろう。しかし生死の自己決定の問題はそれほど単純ではない。具体的な問題については後述するが、ここでは、「自律」の概念も生活世界的に（とりわけ自己意識と他者意識の不可分さにおいて）考察される限りは、この複雑さを含めてわれわれの視野に入ってくるのであるということを指摘しておく。

現代の生命倫理的問題状況とは、いかなるものか。この状況は、生活世界を「意味の体系」として根本的に見直して考察の主題にする現象学的方法によって理解することができるだろう。

3. 生命倫理的問題の「意味」 (現象学的視点から見て)

現代の「生命倫理的問題状況」というべき「現象」の意味はどのようなものだろうか。先述のように他者の存在意味は、生活世界の普遍的アプリアリに属することだ。このアプリアリをふまえて、いくつかの具体的な問題への取り組みを検討することが次のステップである。R・ヴィーチの指摘は、人間存在の意味を隠蔽するような身体の新たな「物象化」が倫理的問題を形成していることを示唆する。そして、M・ワーノックが倫理の原理の1つとして提示したことを、現象学的視点から「生活世界のアプリアリ」に属することがらとして示したいと思う。それをふまえ、A・ドンシンが分析した「自律」の概念が含む多層的な問題層について考えることを通して、「人間存在」の意味を新たに捉え直すことができるだろう。最後に「自己」の生物学的始まりについての哲学的考察の1つにふれたい。

3-1. ロバート・ヴィーチ：脳死判定を巡る2つの問題層

ヴィーチは、脳死状態（全脳の機能の不可逆的喪失）による死の判定について次のような2つの問題点を指摘している。1つは、「社会がある人を死者として扱うためには、どの身体的機能の喪失を本質としているか」と言う問題で、脳機能や循環機能をどう評価するかという文化的道德的問題である。2つ目は、「われわれはこれらの重大な機能が不可逆的に消失したか否かをどのように判定するか」という医学的な問題である。⁽³²⁾

第2の問題点から見ると、「脳死判定のためのどんな標準的検査を満たしていても、若干の機能を保持し続ける場合があることは、ますます明白になってきている。」そして、「現在、あらゆる判定検査を満たしている脳が、脳下垂体からの一定の神経ホルモンを分泌し続けていることは明らかになっている。^(原注1) これらは「脳死」といわれた人の脳が必ずしも死んではいないことを示している」とヴィーチは述べている。⁽³³⁾ このこと

は、「全脳の機能の不可逆的喪失」を、あくまでも科学的客観的事実として見る限りにおいて生じる1つの本質的な問題点を示している。それは、経験的帰納的一般化に本質的な原理的修正可能性という問題点である。脳死の判定について言うなら、判定の全過程は、医療技術的な意味での事実過程である。その過程の全体が技術によって支配されており、その判定の結果は、事実命題の本質である偶然性を帯びている。この問題と個人の死に関する実存的な問題との間に決定的な深淵が横たわっているのである。この深淵とは、科学的に修正可能な事実が、一方、実存にとっては、修正不可能な絶対的な意味を持つという本質的な違いのことである。そして、技術の本質は、ハイデッガーの言うように「道具存在」であるが、われわれの手から離れた「手元存在」的な自立した人為的存在は、むしろそれによる人間への支配という問題を生じさせる。⁽³⁴⁾ さらに言えば、それは、技術による支配可能な事物への「身体の物象化」という問題を引き起こす。その「物象化」ということそれ自体、「身体性」という意味を破壊することなのである。個々の自我の存立がその自律性にあるとすれば、こうした意味での身体の「物象化」は、その自律性を侵すことを意味するだろう。これも本質的な問題点である。メルロ＝ポンティが明らかにしたように、「身体」は意味の中心である。メルロ＝ポンティの現象学的な考察は、「意味」という観点から身体を捉えることによって、「身体」概念を近代科学における実証主義的な規定から根底的に解放したのである。すなわち、「運動力また知覚力の体系としてのわれわれの身体は〈われわれ性〉にとっての対象ではない。むしろその平衡状態へと向かってゆく生きられた意味の総体である」と捉えるということなのである。⁽³⁵⁾

そうは言っても、そうした身体を「物象化」する態度で扱うということは十分あり得る。ヴィーチは、このような文脈において、もう1つの本質的な問題をわれわれに思い起こさせる。すなわち、脳死に関する「道徳的論争は、医学的にできるだけ早く臓器を摘出することが重要であるという事実」に起因している」ということである。⁽³⁶⁾ この言明は、医療技術の中

で扱われる身体の一部は、その技術の対象として、事物的に扱われ得る（臓器移植）ということにわれわれの注意を向けさせる。しかしそれが単に身体の一部を利用するという事実ではないことを、われわれはそこから受けとる「感情」や「気分」から読みとらなくてはならない。長い歴史の中で醸成してきたわれわれの「世界像」（ウィトゲンシュタインの用語だが、ここでは一種の判断基準となるような世界観のことと解する）が、そのような「物象化」を拒否するのだとも、また受容するのだとも言えよう。われわれの世界像は、たとえ日常的な判断や気分を支配する基準と考えられても、歴史的相対的なものにすぎない。しかしこのような世界像が生活の仕方を支配しているということ自体は、生活世界のアプリアリの1つといえるのではないか。

ここで、第1の文化的道徳的問題点に戻らなければならない。たとえば、合理主義的な二元論的文化の中で、身体は土塊として魂から区別されるという世界像がある。この場合、身体の「物象化」はより容易であろう。日本ではそうではないだろう。しかし未来においては、抵抗はなくなるかも知れない（このことを断言する為には事実的な裏付けが必要であるが今は立ち入らない。われわれの現在の関心事はいかなる文化的な相違があるかの証左を得ることではない。そうではなく、生命倫理の問題をなぜ事実問題としてではなく考察するべきであるか、ということの生活世界的必然性、つまりアプリアリを求めているのである）。

ヴィーチはまた、日本の臓器移植法において、死の三重構造（あるいは3つの選択肢、すなわち「診断による脳死」「臓器移植の為の脳死」「心臓死」を個人の考えで選ぶことができるということ）があるということに関連して、つぎのように言っている。「多くの米国人はその個人が死んでいると宣告する基準を選ぶことができるという考え方に批判的である。……中略……しかしながら、この場合私は日本人が正しいと考える。」そしてその選択を法制化する際には、「重要なことは、これらが、本来宗教的ならびに道徳的な選択であると社会が認めることであり、そして、人々は自

らの選択を表明する自由がなければならないと認めることである」というのである。⁽³⁷⁾ これは、とりわけ、技術が、いかに文化的相互主観的世界にわれわれが住んでいることと深く関わっているかということを思い起こさせる。そして技術は、普遍的な意味を持つ「生活世界」の中にどのように位置づけられるかによってその価値が変容するとも言える。

「世界像」が歴史的文化的の醸成してきたものをさすなら、それは変遷し得る相対的なものである。これ以上のことを言おうとするとき、われわれは既に本質学の領域に踏み込んでいる。たとえば、このようにわれわれが世界像を持つということは、生活世界のアプリアリである。そしてその世界像が揺らいだとき、われわれは「人間存在」とは何かを見極めるためにどこかもっと深い自然な生活という基礎にまで考察を透徹させることはできるのか。この問いかけは本質的な問題である。

人間存在がいかに生物学的物質的側面から研究され得るものであっても、その本質を見極める必要が生じたとき、われわれはそれを意味的存在として再発見する。現象学的考察はこの意味的存在の考察を可能にする。われわれは、医学的関心を中断し、社会的法律的関心の外に立ち、個別の実存的感傷からも距離をおきながら、その全てを否定するのではなく、1つの事象に向き合うのでなくてはならない。すなわちヴィーチの言うように、いかなる意味でも「完全」な脳死を決定することはできないという事象は、その判定があくまで人間によって経験される事実の認識に基づく判定であることをわれわれに教える。それによって、フッサールが明らかにしたように、原理的に科学的構成の全体がそれに依拠している本質的な構造、すなわち「相互主観性」という前提が見て取れるのである。事実の「客観性」ということすら、現象学的に見るなら、相互主観的な構成の結果である。この相互主観性には、共同体による歴史的文化的営みが伴う。こうしてみると、「完全」な客観性はむしろ、ある種の理念であることが分かる。

とりわけ後期においてフッサールは『危機』や『相互主観性の現象学』という一群の著作の中で、「世界」が他者と共に経験されるという普遍的な構造について繰り返し語っている。⁽³⁸⁾たとえばフッサールは「私は世界を、他者と共に私のいわゆる私的感覚的形象としてではなく、相互主観的な全ての人にとって、そこにある、……中略……全ての人が、近づき得る世界として経験する」と述べている。⁽³⁹⁾この構造は、全ての個人について、技術の適用が、どうあるべきかを教えている。人は同胞をどう扱うべきか、これが倫理の基本的考察として要請されることになるのである。そして「人間存在」の本質的意味を損なうことがない、という限界が定められなくてはならないということが明らかになる。あるいは、それを上記の構造が、規則としてアプリアリに示していると言えよう。

3-2. メアリー・ワーノック：「感情」の尊重について

ワーノックは、生命倫理の基礎が「人間による人間の正しい処遇の仕方」という所におかれるべきだと主張している。彼女は、「人格」という概念の規定をめぐる議論に踏み込まなくても「人間であるわれわれにとって、同胞を遇する正しい仕方と誤った仕方があるということを認識することこそ、肝要というべきだろう。これは道徳原理なのであって、この原理に則ってこそ権利の主張も成り立つのである」と述べている。⁽⁴⁰⁾この原理の適用は日常的な生活世界における個別の状況を想像することによって可能であろう。ワーノックは、中絶胎児の研究的利用についてその承諾を与えるか拒否するかについての決断に際し、親としての感情が尊重されるべきかどうかという状況を想定する。そして、「決め手となるのは理性ではなく、あくまでも彼女の感情なのである」という1つの原則を提示する。⁽⁴¹⁾これが、自分が扱われたいように他の人間を処遇する仕方なのである。「他人の処遇に対する感受性が科学技術の進歩によって損なわれるどころか、むしろ豊かになっていくということこそ、われわれの究極の目標でなければなるまい」というワーノックの主張は、日常的世界での他

者の処遇、自分の処遇のされ方の双方向性というアプリアリな倫理的規則を提示すると考えられる。なぜなら、現象学的にみるなら、このような双方向性の考察には、抹消不可能な他者との共存在という生活世界のアプリアリが見て取れるからである。そして、それが「全ての個人」の人間存在としての本質的な意味を損なうことのない処遇の方途を示しているからであると言えよう。ワーノックの提言は、個人の決断に理性的自律を前提するのではなく、ハイデッガーが「現存在」の根本的あり方として示した「情状性」を理性的立場から尊重するものである（情状性とは不安を根本的なものとし、恐れなどのその人の全体を覆っているような情緒的なものを意味する）。⁽⁴²⁾

3-3. アン・ドンシン：自己意識と他者意識の不可分性

A・ドンシンは、PAS (physician-assisted suicide) における「自律 (Autonomy)」の概念を独自の立場から考察している。⁽⁴³⁾ その主張の核心は、自律は他者を排除するものではない、ということである。そして、彼女によれば、いわゆる「自律」の概念は、デカルト的な行為者観に基づく「透明な個人的信念と価値についての合理主義的な仮定を持つ」。⁽⁴⁴⁾ 自律そして自己の概念は、合理主義者の仮定するような透明なものではなく、極めて「複合的な構築物」であり、「多様な諸関係に浸された」ものののである。⁽⁴⁵⁾ 彼女は、このような観点から合理主義者の仮定を批判し、「家族の力学」に焦点を移す（ここで彼女は「家族」の範囲を法律的な親族を越えて「患者に長期間にわたり極めて身近な人々」へと拡張する）。⁽⁴⁶⁾ なるほど歴史的には、たとえば婦人参政権運動において、こうした「自律」の概念は、「自己決定」の権利獲得の運動を支える理念として作用したが、現代の生命医学倫理の状況にあつては、「理念化された非関係的な自律説は、現実の家族関係の力学を歪めている」可能性があるというわけだ。⁽⁴⁷⁾

この問題は実存的な切迫した現実において重要な意味を持つ。ドンシン

はオランダ、オーストラリア、そして米国のオレゴン州の尊厳死法に言及しているが、特にオレゴン州での「尊厳死法」（医師による自殺幫助を認める法律）に関連して、次のような問題提起をしている。⁽⁴⁸⁾ ここにおける倫理的問題は、特に2つある。1つは患者の「自律」をどのように実現するか、ということで、これは、デカルト的合理主義的個人の前提を保持するなら危ぶまれる。第2に、合理主義的「自律」概念そのものが患者の「真意」を隠蔽するものとなるということである。これは、医者「自律」概念が、患者の判断に影響するからである。⁽⁴⁹⁾ 実際には「自律」の概念は、医師と患者の間で、そして他の当事者たちの間で必ずしも同一のものではないのである。患者自身にとっても自分の意志の所在（自律の真意）が不明瞭である場合もある。そのため、それに基づく「自己決定」に際して、真の意味の「自律」の実現の妨げとなる可能性があるわけだ。

これらの2つの問題に対して彼女は、主として「家族力学」へ問題の焦点を移動させることで答えようとする。さらにドンシンは「自己決定」についての患者の計画を実現するためには、家族との協同作業が必要であり、自律概念の違いから生じる家族との亀裂を補修する必要があると述べる。その補修と保持のためには、「話し合い」が続行されなければならない。その際には、「患者の主体としての権利を踏みつけにしない」ことが必要条件となる。⁽⁵⁰⁾ これは自我の独立性を先行させても他者との関係性を先行させても、明らかな指針は得られない問題である。こうした解決策に対して尊厳死法における医師と患者の信頼関係を最優先し、家族との絆を配慮しない考え方は、問題であるという。⁽⁵¹⁾ この問題は、現象学的視点から示される、自他の等根源性というべき提案によってのみ、普遍的なその構造を捉えることができるのではないかと私は考える。

ドンシンによれば、当事者とりわけ患者の意図を実現することを考えるなら、「医者と患者」という関係に重点をおくのでは不十分であり、患者とその家族との関わりを視野に入れる必要があるわけである。なぜなら、伝統的な社会的制約を受ける立場の人間のいわゆる「自己決定」が果たし

て「透明」なものかは、はなはだ疑わしいからである。もし患者が家族という他者の福祉を第1にすることが自分の利益だと考えながら、PASへの自己決定を先行させることは、それも「自律」であろうか。また、特に強い家族構成員の利益に従ってしまうという「女性の服従」の長い歴史という背景は、見せかけの（自分の本心とは違う）「自己決定」をもたらすだろう。この歴史的状況の確認は、「見せかけ」の自律的要請について考察する際に重要な役割を果たすだろう。⁽⁵²⁾ 発言の声が弱いと、強い家族構成員の声に黙従させられてしまうという状況は現代にもあり得るのである。そのような抑圧された立場の人物がPASの要請をしたなら、そうした患者のもっとも身近で、世話をする家族や密接な関わりにある人々との関わりを配慮する必要がある、しかも患者の問題は家族などその患者の自己決定に、影響を受ける全ての人への配慮が求められる。より一般的に言えば、医師には、単に患者の判断に従うことが「自律」の実現と考えるのではなく、それを越えて患者の自己決定にコミットし、家族を含めて当事者の「自律」をはぐくむ責任があるということなのである。⁽⁵³⁾ そして、ドンシンは、「自律」の新しい概念を次のように規定する。

「個々の患者の権利と関心にだけ注意を向ける実践は、家族の構成員たちの個人としてのアイデンティティーの形成や社会的共同化を構築するために必要な家族の絆の重要な特性を無視することになってしまうのである」ということをふまえるなら、「自律とは、自己決定をする個々人が、家族への、親しい者たちへの、そして自分たちの世話をする責任のある他者への関わりを持って位置づけられている、そうした個々人を含んでいることと理解されなければならない。そうした自律は、家族のものたちが、その人の個人的な計画や企てを達成するために互いに依存していることを認識している限りで、共同的なものである。共に作った歴史の回想、思い出の重なり合いがある。そして個々のメンバーを心理的に統合し、回復させたりするための家族のしきたりなどは、社会的協同作業の枠組みの中で機能しているのである。そうした限りで、自律とは共同的なものなのであ

る」。⁽⁵⁴⁾

以上のドンシンの考えは、自己の主体性を否定するのではなく、自己の内に他者との関係を含んだ「自己決定」を目指すということを意味する。そして、自己のアイデンティティーは、まさに社会と広義の家族という生活世界の相互主観的な共同化を前提していることが了解されるだろう。したがって、このドンシンの考え方を基礎づける「自律」の概念の前提となる「自己」とは、現象学的な意味で、相互主観的で、生活世界的なものであるといえるのではないだろうか。

いずれにせよ、オレゴン州の「尊厳死法」（その内容は自殺幫助法）については、「しかし、自殺させること自体すでに医者責任は伝統的な医療の範囲を越えて」とドンシンは批判する。⁽⁵⁵⁾ また森川も「他者に自殺幫助を求める権利というのがはたして存在するべきであろうか」さらに、他者に多大な心理的負担をかけることは「倫理的に許容されるべきではあるまい」として、「倫理的に許容されない死」が真の尊厳死ではなくそこに新たな倫理問題が生じると述べている。⁽⁵⁶⁾ この問題の解決の方途も、自他の等根源的存在（どちらをより根源的であると断定できない）の意味を視野に入れることを要求する。このような現象を見るわれわれはどのような態度をとるべきだろうか。この点で、われわれは徹底的に個別の事象に即していかなくてはならない。われわれの取るべき態度は、生活世界のアプリオリである自他の不可分性を見据えることであるが、それは、あらゆる前提を排して、個別の事象の中に見据えるということである。

3-4. ヒトES細胞の扱い方について

人間はその誕生についても自然な生活世界的な意味を喪失しつつあるのではない。ヒト胚性幹細胞（ES細胞）、の利用、というの生命操作技術に関して、J・イバルは次のような哲学的考察を与えている。⁽⁵⁷⁾ 生物学的個の発現は「受精後14日から19日目位」であるとされる。⁽⁵⁸⁾ なぜなら、その時点以降の細胞の切断がその細胞の死を意味するからであり、そ

れ故、その個体が別のいかなる個体とも区別され得るという意味で「個」なのである。J・イバルはこれをトマス・アクィナスの形而上学に基づいて、「人間的個の発現」と規定している。⁽⁵⁹⁾ この規定がなぜ重要かという点で、いわゆる「ヒト ES 細胞」の医療技術的利用という点で、「生物学的個の発現」が主題化されることになったからである。われわれは、この生物学的な規定が、技術的生活世界の中でいかなる位置を占めるべきかをまだ十分に知らない。しかし、生活世界的アプリアリに基づいて言えることは、自分が魂ある人間として、他をそのように扱うという可能性をもっとも原初的な「ヒトの個」の潜在的存在にまで拡張したこの考察は、それが生物的問題でも事実的問題でもなく、人間的意味の問題であるという点を示している点で重要だということである。

結論にかえて

フッサールに対する私的言語の疑念は、超越論的現象学的還元後の言語が言語共同体との実在的連携を断つものである故に私的言語になってしまった、というものである。フッサールの考えたことは、恣意的なものなのか？ 私的言語の問題をそう捉えることもできる。しかし、フッサールが超越論的現象学を語るときの言語を私的なものだということは、どのように理由付けられるのか？ 誰にも理解できないから、という理由は捨てられる。なぜなら、ヘルトも指摘しているように、「地平」にせよ、「志向」にせよフッサールは、日常語の延長としてこれらを使用しているからである。⁽⁶⁰⁾ 問題はフッサール自身が超越論的主観性を説明するときに用いる「絶対的」や「純粹」といった抽象的な言葉の用い方であると私は考える。どれもはっきりした限界のある概念として使うのではなくたとえば「絶対的」なものとは「抹消不可能性」であり、純粹というのは単に経験的個性性を排除する機能を担う用語であると言える。

フッサールの生活世界の普遍のアプリアリの考え方は、合理主義的な演繹的哲学に帰着はしない。なぜなら、それは、その都度、超越論的主観性

が見て取るという作用によってのみ保持されている生活世界の構造体のようなものであるからだ。個別の事象が無い限りそれを明証的に見て取ることはできない。それとも、フッサールは、普遍的アプリオリを強調する余り、既に手に入れていたはずの「事象そのものへ」迫る視点をみずから隠蔽してしまったのだろうか。私は、フッサールの用語の担う近代哲学的残滓をフッサール自身の思考に全面的に帰するという誤解を避けるべきであろうと考える。そうしたとしても、尚残るのは「主観性」中心の思考法であるだろう。しかし、これも考察は全て「私」からしか始められないという抹消不可能な問題を示している。それを示すにはその出発点である「私」は言葉の上での中心に過ぎないということを明らかにすることである。フッサール自身、個別の「この私」からの視点の転換を、現象学的還元の眼目としていたのである。⁽⁶¹⁾

フッサールには既に『論理学研究』にもみられるような「現出」の概念がある。これが、ヘルトの指摘にあるように二元論を越える手がかりである。発生の次元へと還元を徹底させることができたフッサールは、「私の運動感覚」によって呈示されてくる現出に主観的なものと対象世界との相互に混じり合い相互に依存する場を見いだしていたのである。⁽⁶²⁾

こうしてみると、フッサールの考えは、古ぼけた近代哲学の用語にまみれながらも、現代の問題の考察にも光をなげかける発想に満ちていると私は考える。それをメルロ＝ポンティとハイデッガーはそれぞれの独自の仕方、自分に与えられた問題に応答する指針としていたのであろうと思う。ただ用語の魔力について十分な考察を為しえなかったという点にフッサールの考察の限界を見るのであるが、それとても言語の効力を読みとる指針となるとも思われる。つまり、フッサールの言語使用をこれも1つの事象として「現象」へと還元して考察するならば、である。このささやかな私のフッサール哲学再確認も、現実の事象へと自ら迫っていくという行動においてのみその真の意味を得ることになるのである。事象から離れた

とき、現象学は真に形骸化する。だが事象に即するなら、その「意味」考察への指針となるのだといえよう。

注

- (1) メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』（竹内芳郎他訳、みすず書房、1968-74年）や、ハイデッガーの『存在と時間』（原佑・渡辺二郎訳、中央公論社、1971年）は既に現象学の主たる歴史の流れを形成している。日本でも、『講座現象学』（全4巻、木田元・滝浦静雄・立松弘孝・新田義弘編、弘文堂、1980年）を初めとして多くの試みがあるが、今回の考察では特にこれらを検討課題とはしない。
- (2) この問題については次の拙論を参照のこと。“THE LIFE WORLD AND THE PRIVATE LANGUAGE,” *Analecta Husserliana LXVIII*, Kluwer Academic Publishers, 2000 (Den Haag), pp. 143-170.
- (3) E・フッサール、細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、1974年 § 36, 197頁（以下『危機』と略記）。
- (4) 『危機』 § 29, 157頁。
- (5) 「自然的 (natürlich)」は、ありのままという意味でフッサールは用いる。それに対して「自然主義的 (naturalistisch)」は、物理学の対象や実証的な心理学の対象について用いられ、人格性や意味的な自己やその身体の捉え方と鋭く対比させられる。フッサールはこうして反・自然主義を標榜する。『イデーン I』（渡辺二郎訳、みすず書房、1979-84年）、たとえば334頁を参照。
- (6) 『論理学研究』での実証的心理学主義への批判は、意味のイデア性の概念で明確に主張され、さらに『イデーン I』における意味概念の一般化を経て、『危機』では「本質学」としての現象学の姿勢が究極まで押し進められたと言える。それはまた実証から意味への転回の徹底化であった（村田純一『知覚と生活世界』東京大学出版会、1995年、40頁参照）。
- (7) 村田、前掲書、12頁。
- (8) 同上書、17-22頁。ブレンターノの志向性概念とフッサールのそれとの異同について、村田は次のように述べている。「体験にはそれ自身のなかに自らを越えて対象へと向かう方向が備わっている、ということを示した点で、ブレンターノの志向性概念は明らかにフッサールのそれと原理的に共通する契機をもっている。」しかし、意味の概念に関しては、知覚の対象の関わりについての考察の違い、さらにフッサールにおいては中心的な概念となる意味のイデア

性をブレンターノは否定するなどの違いを見ることができる。

- (9) クラウス・ヘルト『20世紀の扉をひらいた哲学』（浜渦辰二訳、九州大学出版会、2000年）59-60頁。
- (10) *Hua XV*, herausgegeben von Iso Kern, 1973, s. 484. (以下、*Hua XV* と略記)
- (11) E・フッサール、細谷恒夫訳『デカルト的省察』中央公論社、1970年（浜渦辰二訳、岩波文庫、2000年）。特に「第五省察」。§51では、「我と他我は常にそして必然的に、根源的な〈対になる〉という仕方与えられる」としている（浜渦200頁。以下訳語の統一のために浜渦訳を参照する。頁数は岩波文庫版のもの）。
- (12) 湯浅はこの点をさらに徹底して「他者のまなざし」がわたしを「私」として規定するとしている。湯浅慎一『日常世界の現象学 身体^{トリアーデ}の三層構造の視点から』（太陽出版、2000年）104-112頁を参照。
- (13) 用語としての「生活世界」については、その由来を含め、谷徹『意識の自然現象学の可能性を拓く』（勁草書房、1998年）61-71、648-9頁に詳しい。
- (14) 『危機』182-3 頁。
- (15) 『危機』146-7 頁。
- (16) 『危機』§36、197頁。
- (17) 『危機』195頁。
- (18) 『デカルト的省察』278-9 頁。普遍哲学は、「しかも我思うという公理ではなく、普遍的な自己省察という、最下層の基礎の上に建てられた」もの、そして相関的（ノエシス・ノエマ的な）「現象学的学問分野の体系として」実現されるのである。
- (19) 『危機』214頁。
- (20) 同上箇所。
- (21) 村田、前掲書、245-6 頁。
- (22) Ref., *Hua XV*, s. 226. これは基底的な“*Heimwelt*”としての世界のこと。
- (23) 『デカルト的省察』194頁。
- (24) ヘルト、前掲書、37頁。ヘルトによると、われわれの可能性性が開く「遊動空間の中で、様々な対象を主題化するさいの規則」のこと。
- (25) ヘルト、前掲書、38頁。
- (26) 『危機』§37、200頁。
- (27) フッサールにおける「知覚」の問題は、いうまでもなく『イデー』にもみられるように、志向性の分析における主たるテーマともなっている（『イデー I』§41で、フッサールは知覚について「新しい今が閃き現れる」という

今現在の「根源的所与」に関連して語っている。§ 60も参照のこと。

- (28) 『危機』 355-6 頁。
- (29) 『危機』 231, 233頁。
- (30) 『デカルト的省察』 162頁。
- (31) ヒトの誕生に関する緊急の問題の1つは「ヒトES細胞」の研究利用についてであろう。これについての最近のトミズムの立場からの哲学的応答が次の論文に見られる。Jason. T. Eberl, “The Beginning of personhood: A Thomistic biological analysis,” *Bioethics*, Vol. 14, No. 2 (April 2000), Blackwell Publishers (Oxford), pp. 134-157. 死の問題については「医師による自殺補助」(尊厳死法の問題)がその緊急性を強めている。これについては後述。
- (32) ロバート・M・ヴィーチ, 掛江直子訳「脳死と臓器移植をめぐる最近の動向」『国際 BIOETHICS NETWORK』第28号, 早稲田大学人間総合研究センター・バイオエシックス・プロジェクト, 1999年, 2 頁。
- (33) ヴィーチ, 同上論文, 5 頁。
- (34) 村田, 前掲書, 244-6 頁。
- (35) メルロ＝ポンティ『知覚の現象学 I』, 255頁。
- (36) R・ヴィーチ, 前掲論文, 8 頁。
- (37) R・ヴィーチ, 同上論文 7 頁。
- (38) 他者が世界の存在の必然的契機として登場するのは, 超越論的に還元された意識生にとってである。E・フッサールが『相互主観性の現象学』でこの問題を総体的に論じていること、『危機』では, 生活世界, 世界の構成を語る際に「他者」が決定的な概念となっていること、『デカルト的省察』で展開している他者そのものの構成の問題が様々な問題を後代に投げかけたことは論を待たない。
- (39) *Hua* XV, s. 5.
- (40) メアリー・ワーノック「体外受精をめぐる倫理的問題」加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』(東海大学出版会, 1988年) 72頁。
- (41) ワーノック, 同上論文, 78頁。
- (42) 『存在と時間』の中では, 「現存在」はつねにすでに「気分的に規定された情状のうちにあるものとして, おのれを見いだしてしまっている」と語られている (253頁)。
- (43) Ann Donchin, “Autonomy, Interdependence, and Assisted Suicide: Respecting boundaries/crossing lines,” *Bioethics* Vol. 14, No. 3 (July 2000), Blackwell Publishers (Oxford), pp. 187-204.

- (44) Donchin, ibd., p.190. ビーチャムらの考察において「自律」の概念は“intentional action”（意図的行為）によって特徴付けられる。しかし、この特徴付けも近代哲学的な自我の観念から十分解放されていないように思われる。ref., Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of BIOMEDICAL ETHICS*, fourth edition, Oxford University Press (Oxford), 1994, pp. 121, 206-210.
- (45) Donchin, ibd., p. 202.
- (46) Donchin, ibd., p. 193-5. 「家族」とは、ここでは患者の「世話をし、支えることに実際に携わっていて長期にわたって密接な関係にあるグループ」へと拡張される (ref. p. 195)。
- (47) Donchin, ibd., p. 201.
- (48) Donchin, ibd., pp. 194-7 ; 森川功「医師による自殺幫助に関するアメリカ合衆国最高裁判所の判決」『国際 BIOETHICS NETWORK』第25号 特別付録 (1997年7月), 1-8 頁 および、同著者「オレゴン州の「尊厳死法」に関する二度目の州民投票」同上誌, 第26号, (1997年冬／春), 8-11頁を参照。
- (49) Donchin, ibd., p. 198.
- (50) Donchin, ibd., p. 201.
- (51) Donchin, ibd., pp. 199-2.
- (52) Donchin, ibd., p. 197.
- (53) Donchin, ibd., p. 204.
- (54) Donchin, ibd., pp. 202-3.
- (55) Donchin, ibd., p. 204. この自律の考察は、「交わりのある死」という思想を含むだろう。「交わりのある死」という思想も根源的アプリアの開示を意味するのではないと思う。間瀬啓允『エコフィロソフィー提唱』（法蔵館, 1991/3年）85頁, 112頁, 110-149頁参照。
- (56) 森川, 前掲論文 (1997年) 11頁。
- (57) J. T. Eberl, ibd. 「ヒト ES 細胞」は “Human Embryonic Stem cell” の略記。岡田誠治「ヒト胚性幹細胞とその臨床応用」『国際 BIOETHICS NETWORK』第30号, (2000年秋/冬), 2-5 頁参照。
- (58) J. T. Eberl, ibd., p. 147. 「次ぎの鍵となるできごとは、原初的なすじの形成と胎児の心臓機能の開始である。」
- (59) op. cit.
- (60) K・ヘルト, 前掲書, 26頁。ヘルトは「フッサールは「志向」や「志向する」という語を、意図的な努力を表す日常の用語と同じように使っている」と言っており、「地平」もまた日常語としての意味を利用しながらこれを拡張し

ているだけであるとしている（37頁）。

- (61) 超越論的還元を確立する時期の草稿の中でフッサールは「自我-現象」を獲得する過程をこのように描いている。Ref., *Hua XXIV*, herausgegeben von U. Melle, s. 212.

- (62) ヘルト，前掲書，81-3 頁。

本文引用文中の原注：

（原注 1）“ The Law Concerning Human Organ Transplants” (The Law of No. 104 in 1997).

注中の文献表示：

E. Husserl, *Husserliana*, Martinus Nijhoff, Den Haag（フッサール全集）は，*Hua* と略記。