

バイオエシックスに於ける状況的合宜の原理について

工藤 綏夫

はじめに

私は先に、別の場所^{〔1〕}で、バイオエシックスが提起する倫理問題とその問題解決思考の特徴について触れた。そしてそれが、具体的問題状況や問題事例に即して意志決定の正しさや行為の善悪を見定めていこうとする、実際のな状況倫理 (Pragmatical Situation Ethics, Practical Lifecontextual Ethics) としての性格に根ざすものであることを指摘し、従ってバイオエシックスに於ける倫理的意志決定の原理は、「状況的合宜」(Situational Propriety) とでも名づくべきものであることを示唆した。

そこからまた私は、倫理学研究者がバイオエシックスから主として学ぶべきものは、状況即応の問題解決行動 (即ち手段) の正しさや善悪を、実際に導き出すことができる選択原理として、倫理的原理や価値理念 (即ち目的) の意味を現実具体的に

確定していこうとする思考態度であり、「手段—目的—意味決定」というフィードバック思考を循環的に積み重ねて、抽象的な倫理原則や倫理概念の意味を具体的に把握していこうとする実際のな探究態度であることを論じた。また、そこから私は、バイオエシックスの研究成果を生活習慣や文化風土の異なる日本に直輸入することの問題性についても触れ、日本の状況に於けるふさわしさ (Fittingness into Japanese Custom) にまで転釈変形して活用すべきものであることを、指摘した。

しかし、そこでバイオエシックスの中核的倫理原則ともいえるべきものとされた、この「状況的合宜」そのものの意味内容や自覚構造については、紙数の関係で示唆するに止めて、詳論することはできなかった。本稿は、前稿では果すことのできなかったこれらの点についての解明を、主としてめぐらそうとするものである。

一 狀況的合宜の理念的意味

一人道^{ヒトミチ}的倫理^リの具體的實現

いうまでもなく「倫理」は、人間が人間らしく生きていくための行為原理として自覚される理法である。倫理の実体をなす人間の生き方は、古来から洋の東西にわたり、そこでの生活条件に応じてさまざまな習俗として演じられ、さまざまな人生観や倫理理論として自覚化されてきた。しかし、それらの多様な習俗や理論の根底には、生命を大切に人間であることをだいにしようとする、共通の人道理念が貫通していたように思う。そうでなければ、習俗に順応しようとしたり、理論による人生の根拠づけを求めようとしたりする、実践的な姿勢や意欲そのものが成立しないであろうからである。

たしかに、数ある習俗や理論の中には、生命否定の犠牲的行為を美化しようとする、殉死の「モラル」（個々人にとつての自覚的行動原理）や、罪ある人生を超人間的な聖なるものへの奉仕によつて浄化しようとする、献身の「モラル」を善しとするものもあった。しかし、そうした場合でも、それらの「モラル」が、人間の拠るべき普遍的な行為理法としての「倫理」によつて「善し」と判定されるためには、そうした生き方が真実の、ないし永遠の生に通ずるものであるとする、人生肯定・人間肯定の立場からする合理化が必須とされたのであつて、このような合理化を欠く死のモラルや献身のモラルなどは、常軌を逸した謬見や邪道として、斥けられるほかはないのである。そ

のようなわけで、正常な倫理観の伝統は、生命肯定と人間尊重の人道的基本路線の上に成立したものである、と言つてよいであらう。

そうはいつてもそれは勿論、生命一般を絶対視してあらゆる価値をそのための手段視するような、生命執着の生き方を善しとする生命至上主義（Vitalism）の立場や、人間一般をあらゆる真理や価値を決する至高・絶対の規準と考える、プロタゴラス流の人間中心主義（Hominism）の立場を善しとするものではなかつた。なぜなら、生命や人間を重視する価値観を採らうとする伝統的な倫理観においても、生命や人間がそれだけで行為選択のための絶対的規準たりえないものであることは、生命が究極的には人為的選択を越えた自然的摂理に委ぬべきものであることや、人間の判断力や行動力が万能ではない有限なものであるというような、経験的事実によつてほぼ自明のこととして前提されていたからである。そこには常に、人為を越えた自然力への畏敬感や、超自然的權威に対する謙虚な自己否定の諦観が前提としてあり、これらの前提によつて、生命への執着や人間の独善的自己神化などの謬見は抑制され、相対化されていたのである。そしてこのことは、人間やその生命にとつてあまりにも当然であるが故に、人間の生命の価値やそれについての人間の判断の妥当性をどこで限るかという練引き規準などについても、とりたてて意図的に検討吟味する必要もなしに済まされてきたのである。

しかし、今世紀後半以降の急激な生命科学や医療技術の發達

に伴って、人類は、今まで想像もしえなかった新しい形で人工的生命操作という問題——たとえばDNA実験、臓器移植、死の判定、安楽死、羊水診断、遺伝相談、男女生み分けや体外受精や妊娠中絶などの生殖調節の問題等——に直面することとなった。これまで人為を越えた運命的事態として受けとめられてきた生死領域も、人間による選択が可能な行為領域に属することとなり、これと関連して、この領域での行為選択の善さを問う「生命倫理」⁽²⁾の探求が、重要な倫理問題として登場することとなったのである。

バイオエシックスの主要課題は、生命科学や医療技術の発達に伴って生ずる人権侵害的行為を防止するために、状況即応の人道的な意志決定の在り方を明らかにしようとするところにある。従って、バイオエシックスのもつこうした人権擁護的な基本理念は、単なる超時空的な抽象理念として観念されるのではなく、人権侵害の危険性をはらむ具体的状況に即して適切な人道的意志決定の仕方を明らかにしようとする、状況倫理的な実践理念として自覚化されるものであって、こうした人道主義的实践性格は、この研究運動が誕生した歴史的背景に照らしても明らかなのである。

もともと、多民族の集合であるアメリカ合衆国は、その「独立宣言」でも明らかのように、万人は平等に造物主から「生命、自由および幸福追求」を天賦の基本的な人権として与えられている、という確信に基づき、これらの権利を尊重擁護することを国民統合の理念として立国された、民主的社会なのであるが、

そうしたよき伝統が、人種差別の遺習やベトナム戦争への介入や技術文明の急激な浸透などによって危機にさらされたことを転機として、改めてこれまでの思想や文化のもつ抽象性が反省し直されるという気運を生み出した。現代医療における適正な意志決定の仕方を明らかにしようとするバイオエシックスの運動も、こうした人権回復運動の一環として誕生したものであったのである。⁽³⁾

以上によっても明らかのように、バイオエシックスの倫理原則を「状況的合宜」として特徴づけるとしても、それは決して、凡ての価値原理から解放されたアナキズムや相対主義的価値多元論の立場に逃げて、その都度毎の現状に追従しようとする、機会主義的現実主義の立場に拠ろうとするものではない。それはどこまでも、自由や人間性を擁護しようとするプラグマティズムの現代版ともいべき、「状況倫理」の一環として理解すべきものなのである。

複雑に変化していく重層的な構造から成る人生や人間関係を、各人のもつ多様な価値観や自由な自己決定権を重んずる人道的、民主的倫理に拠って生きぬいていくためには、人間各自を、かれが当面する具体的行為状況と遊離した硬直した道德原則⁽⁴⁾によつて裁こうとする道德主義⁽⁵⁾ではなく、状況即応の人間主義に依らなければならぬと主張するのが、状況倫理の立場である。従つてそれは、反道德主義、反原理主義、反律法主義ではあつても、決して反道德的、反原理的、反律法的な立場を採ろうとするものではないのである。⁽⁴⁾

状況倫理のアメリカにおける主唱者のひとりであり、バイオエシックス研究者のひとりでもあるフレッチャーは言う。「状況倫理は状況のなかでのふさわしさ (fittingness) を求める——『善』とか『正』ではなく、人ふさわしさVを求めるのである」。そして、このふさわしさを判定する基準原理は、キリスト教的愛、すなわち人格愛の原理であるとして、次のように言っている。「キリスト教的な状況倫理は、環境(状況)のいかんにかかわらず、つねに善かつ正であり、拘束力もち例外を認めないところの規範とか原理とか律法と言われるべきものをひとつだけもっている。それが『愛』である。——つまり、神と隣人を愛せよという人戒めVの要約であるアガペーの愛である。(中略) キリスト教的な状況倫理はがいして隣人を中心をおく。愛は人々のためにあるのであって、原理のためにあるのではないのである。——それゆえに非人格的な普遍が人格的な個別と衝突するとき、状況倫理では人格的ものが勝つ」。

これによっても明らかのように、状況倫理は、無原則の解放主義や機会主義を主張しようとするものではなくて、具体的人間尊重の実を挙げるための人格主義的倫理原則として、状況の合宜の原理を主張するのである。そしてこのことはまた、状況倫理が直視してそれに密着しようとする「状況」という概念の意味に着目して考えてみても、明らかなることであろう。

たとえば、各人がそこで生きる日常生活連関 (Lifecontext) という意味で使用される、プラグマティズムにおける「状況」概念においても、それは決して単なる物的・客観的な生物学的

周囲空間 (Environment) を意味するものではなく、生活主体である人間の自由な働きかけによって意味づけられ、構造化されている相互適応的環境条件を意味するものであり、そうしたものとすれば、自然的環境というよりはむしろ、主体的な往還世界 (Umwelt) とでもいべきものであった。

「状況」が、自由な行為主体によって人間的に意味づけられたものであるということは、人間各自の主体的自由と個体的独自性の尊重を第一義的な倫理価値と考えるサルトルやヤスパースなどの実存主義者たちによって、より一層徹底的に自覚化された。たとえば、サルトルは、『存在と無』や『実存主義はヒューマニズムである』等の中で、行為主体による状況形成の自由なしには環境は状況としての意味をもちえないことを強調したのであったし、ヤスパースは『現代の精神的状況』や『哲学』等の中で、人間の自由の実存的自覚を促すものとして状況をとらえ、とりわけ、死・争・苦悩・負い目という人間的限界状況の誠実な受けとめを通してのみ、自由な人格主体としての人生展望を切り拓いていくことも可能となることを主張したのであった。

このようなわけで、倫理的判断における状況性の契機を重視し、倫理問題が発生する具体的事例に即して合宜的な解決を志向しようとする状況倫理は、決して無原則に所与的・既存的な現状に追従しようとする現状埋没主義の立場を採ろうとするものではない。既存環境が危機的矛盾の解決を迫るものとして状況化するのには、まさに、そこで人間の人間性とその運命が問われているからなのである。そこでは、ひとりひとりの人間の

個体的自由と個性的尊厳性を擁護しようとする、人格主義的・人道的倫理の実現が、無限に重い実践課題として氣遣われているのである。即ち状況倫理は、決して状況主義や事例主義の立場に拠ろうとするものではなく、ましてや、あらゆる原理からの絶対的解放を唱える「解放主義」の立場を善しとするものでもない。⁶⁾人間としての限界を逸脱した、このような絶対的自由主義の幻想を打ち砕こうとするものが限界状況観であったのだし、こうした高慢な自己神化の妄想は数々の行き過ぎを犯すこととなり、その反動として、より厳しい律法主義の再興を招きよせることもなろうからである。

しかしまた、状況倫理は、人間尊重というその理念の意味を觀念的に固定したものととして前提した上で、その実現の仕方々個々の事例毎に細かく列挙していこうとするような、演繹主義的な枚挙主義ともいうべき、中世カトリック神学のもとで展開された、煩瑣的決疑学スコラカズイストリーを復興しようとするものであつてはならない。状況倫理は、原理からの演繹よりもむしろ具体的個人の自由な経験を重んじ、そこから逆に原理のもつ実践的意味の豊かな理解可能性を探り当てていこうとするものであつて、フレッチャーは状況倫理のもつこうした特徴を、「新決疑論」(Neo-Casuestry)と性格づけた。⁷⁾

新決疑論としての状況倫理は、人権尊重の民主的倫理原則のもとで、その実践的な意味の解明を、具体的行為状況に即した経験判断によって個別的に遂行しようとする。そして、こうした経験的判断の基準原理ともいふべきものを、私は、「状況的

合宜の原理」(Principle of the Situational Propriety)と名づけたのであつた。

さて、この「合宜」ないし「適正」を意味する“Propriety”を自らの倫理説の中核原理として主張した倫理思想史上の先例としては、アダム・スミスの『道徳情操論』(The Theory of Moral Sentiments, 1759)を挙げる事ができる。ここでは、この「合宜」の原理は、十八世紀イギリス倫理思想の主流であつた道徳感説(Moral Sense Theory)の流れを汲む直覚的経験原則として自覚化されたものであつて、スミスにおいてそれは、具体的には「同感」(Sympathy)を意味する感情原理であつた。そして、ここで「同感」とは、行為の当事者と行為の観察者との双方によって適正であると評価される感情状態を意味するものであり、私的利害の対立を越えた公平な観察者の立場を行為の当事者である各人が自己の心情へと内面化するところに成立するものとされたのであつた。即ちそれは、たしかに、判断者の主観的感情に基づく適正感として成立するものではあつたが、その感情は、道徳感説の伝統に連なる「公平な観察者」の立場によって直接的自我性を社会的共同性の方向に純化されたものであつた。そしてさらに、道徳感説が拠ろうとした道徳感官が、ホッブスの我欲と批判的に対抗するものとして提示されたものであり、プロテスタントイイズムの神信仰によって浄化された良心感覚を意味するものであつたことを、私どもは見落してはならないであらう。

十八世紀英国においてこのような主観的良心感覚の公平性に

対する信頼が可能であつた根底には、プロテスタンティズムの信仰による主我的心情の浄化という思想的伝統と並んで、この伝統を支える生活基盤として、各個人が役割交換の平等な互換性を実感できるような市民社会が現存しており、自愛と公益が基本的には矛盾しないという上昇期産業社会に特有の調和的な経済秩序が現存していたという、客観的事情があつた。しかし、その後の西欧社会の資本主義の展開は、平等な市民社会の中に資本家と労働者の身分の固定と階級的な利害の対立を生み出すこととなり、これに加えて、科学技術の急激な発達に伴つて、さまざまな人間差別的様相や人間疎外的状況を現出するに至つた。従つて、バイオエシックスが提起する倫理的諸問題の解決や、その解決を導く行動原理としての状況的合宜の意味も、こうした思想的伝統と現代的な人間疎外的状況を十分に視野の内に見すえて、解明すべきものであると思われ。

二 状況的合宜の自覚的意味

― 人道的倫理の弁証法的自覚構造

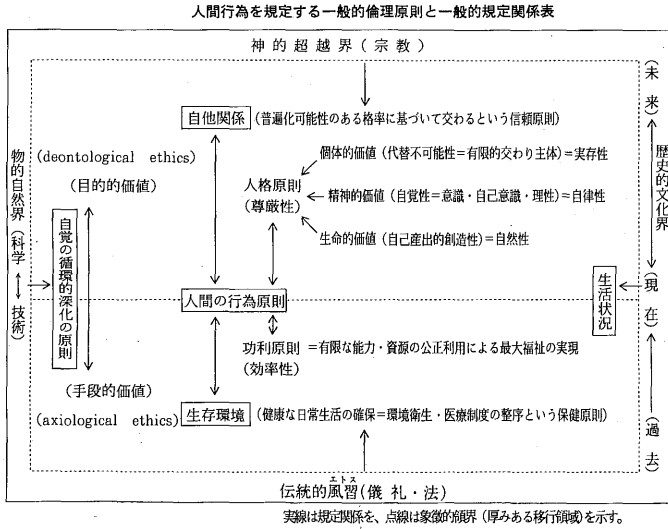
サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』で強調したように、実存主義は、倫理的意志決定における状況性とそこでの意志決定原理としての状況的合宜を重視し、そうすることに よつて人間の自由と人間の尊厳を擁護しようとする、現代的人道主義の立場を切り拓こうとするものである。実存主義も指摘するように、生活条件や文化現象が複雑に多様化した中で

さまざまな葛藤体験をくりぬけながら、人間としての独自の尊厳性と自由な自己決定的主体性を確保して生きようとするところに、実存としての自己の自覚が成立する。実存主義は、この実存としての自己の自覚に引きつけて、一切の真理や価値の意味を問い質そうとする。

実存主義のこうした思考態度に学んで、人間存在の実存構造をとらえるならば、実存的自己としての人間は、次のような五構成要因の行為的統合主体として自覚化できるであろう。即ち人間とは、(1)環境との相互適応関係を生きる自然的存在であり、(2)自己産出的な統合機能を営む有機的生命体であり、(3)意識をもつた精神身体的存在であり、(4)自主独立の個性をもつ人格的存在であり、(5)共同生活を営む社会的・歴史的存在である。この場合、頭数字番号の小さい層が人間実存にとつての下位的(基底的)・手段的・現存的条件を代表し、大きい方が上位的(可能的)・目的的・実存的条件を代表するものと考えることができる。状況倫理は、下位条件と上位条件との間に成立する仮定的な価値階序階級を念頭に置きながら、上位価値と下位価値との間に出現する価値葛藤を、状況にふさわしく統合的に解決していくところに、善き生き方が実現されていくものと考ええる。

実存する人間存在のもつこのような重層的構造のゆえに、諸価値間に生ずる葛藤の合宜的な解決は、目的的上位価値と手段的下位価値との間を循環的に顧慮して、両者の相互限定的統合の方向を發展的に明らかにしていこうとする、自覚の弁証法的展開の方法に依るのが最適であると思われる。そして、こうし

た自覚の展開に当たって仮説的に準拠すべき一般的な枠組としては、上述した実存的人間観に基づいて、次のような規定構造を考えることができよう。⁸⁾



この一般的規定関係表に基づいて、合宜的統合が求められる主要矛盾とその階序を仮定することができる。矛盾は、取捨選択を迫る非両立的な対立問題として意識化されるのであり、こうした矛盾は、行為の一般的規定原理として表示した何れの順位項目間にも成立しうるであろうし、二選択肢間のみではなく、三つ以上の多選択肢間にも発生しうるであろう。しかし、存在的には下位価値が上位価値の存在を支え、本質的には上位価値が下位価値を意味づけるという基本関係を認めることができることを思うならば、矛盾を、下位価値と直近上位価値との間に成立する二選択肢間の問題にまで単純化してとらえ、この二肢間の相互限定的な統合として合宜的解決の方向を究明することができる筈である。

矛盾する二肢間の弁証法的統合は、ヘーゲルも指摘したように「止揚」(揚棄 *Aufheben*) の論理によってなされることとなるが、その場合、両者において棄てられるべきものは、孤立的な自己絶対化的主張であり、保存されるべきものは、より高きもの、より全きものの構成契機である限りでの両者の独自性であるという観点から、合宜の意味を明らかにしていくことができるであろう。

上位価値と下位価値との相互限定的関係の合宜性を発展的に明らかにしていくためには、パスカルが『パンセ』で試みた、人生の三つの秩序(身体・理性・愛)についての説が参考となる。そこでは、下位から上位への向上は、下位秩序の自発的な自己否定による非連続的な飛躍によってのみ可能であるが、

上位から下位への選相には、上位の秩序が下位の秩序を包攝するという連続関係があるとされたのであった。ここから私どもが学びとるべきことは、下位の自己否定を上位が強制すべきではなく、逆に、下位を包攝しようところにこそ上位の上位たる所以がある、という自由な愛の論理である。

状況的合宜の具体的意味は、以上のような弁証法的自覚の論理のもつ一般的な特徴について十分に配慮しながら、当面する矛盾の状況を直視して、その実相を正しくとらえようとつとめることによって、自覚可能となる。そして、ここで主として駆使さるべき自覚方法は、「事態そのものへ」(zu den Sachen Selbst)をモットーとする、現象学的方法であるといつてよいであろう。この点で、早坂泰次郎氏や、氏が紹介につとめておられるヴァン・デン・ベルク (Van den Berg) 氏による看護の本質についての現象学的解明の試みからは、学ぶべき点が多い。

状況的合宜の意味をそこで自覚化すべき主要な矛盾の状況としては、上述した「人間行為を規定する一般的倫理原則と一般的規定関係表」を参考にして考えるなら、次の三段階の対立事態を挙げることができよう。(1)功利原則としての効率性と人格原則としての尊厳性の相克、(2)生命の尊厳性 (Sanctity of Life, SOLと略称)と生命の質 (Quality of Life, QOLと略称)の相克、(3)理性的自律性と実存的主体性の相克。以下では、この三段階の矛盾の状況に即して、その矛盾の事態の合宜的な解決方向を検討することを通して、「合宜」の自覚的な意味を問

い質してみることにしよう。

(1) 功利性と人格性の合宜的統合

状況的合宜は、まず第一には、人間的に生きるための諸生存手段の豊さとその効率的な機能発揮を求めると功利原則と、人間の人格としての尊厳性の貫徹こそが手段的功利に善きものとしての意味を与えんとする人格原則との間の、均衡のとれた相互規定関係の実現として、自覚化することができるであろう。この段階での合宜とは、具体的には、経済と倫理との適切な均衡関係の実現ということであり、バイオエシックスのテーマとしては、稀少資源の公平な配分や医療技術向上のための人体実験の許容条件を定める問題として自覚化される。

ここでの合宜は、基本的には、人間のための経済や技術であつて経済や技術のために人生があるのではないと自戒して、目的・手段間の正しい順位関係を確保することにつとめることであり、こうして、経験主義や技術主義による人間疎外を防止することにつとめることを意味するであろう。しかしそれと全く同時にそれはまた、経済や技術を蔑視する人間絶対主義に対する反省と自己抑制を求めものでもあることを示している。人間絶対主義のもとでの過剰医療による医療費の激増が、社会全体の経済的富の貧窮化や技術的資源の不公平配分という危険性を招きよせることもなつて、結局は社会全体の合意を得られなくなり、人間的医療の存在性をも閉ざしてしまうこととならうからである。¹⁰⁾

(2) 生命の尊厳性 (SOL) と生命の質 (QOL) の合宜的統

合

次の段階の合宜は、人格原則の内部で生ずる生命的価値と精神的価値の間の葛藤を解決して、両者の間に均衡のとれた相補的相互規定関係を実現していくものとして、自覚化されることとなろう。その具体的な解明については、「生命の尊厳」(SOL)と「生命の質」(QOL)の両立可能性を論じたカイザーリンク論文から学ぶべき点が多い。カイザーリンクは、この両原理が決して両立不可能な対立原理ではなく、逆に、まさに両立するものとしてとらえるべきものであるとし、相互の孤立的絶対化を抑制し合う相互限定原理として理解される場合にのみ、両原理はそれぞれの真価を発揮しうるものとなる、として、次のように主張する。

「生命の尊厳」の倫理は次の2点を強調する。(1)人間の生命はそれが存在するという事実によって神聖なのであり、生命の価値はその生の状態や完全度には依存しない。(2)それゆえ、人間の生命はすべて等しい価値を持ち、生きるための等しい権利を持つ。生命の質によってその価値を定めようとする考え方は、生命の持つこうした絶対・平等の尊厳性を限定し、傷つけるものであって、容認することはできない、と考える。

たしかに、自分の主観的価値観によって生命の質の優劣を区別し、優れた質の生命に対してのみその存在を認めようとする考え方は、生命の尊厳性と平等性を侵す危険性ははらむものであるといつてよいであろう。しかし、生命の質についての評価

を含まない生命絶対主義の立場もまた、生命に対する利己的執着や、怠惰で無責任な既存的自我の立場を合理化するという誤りを犯すこととなろう。そしてまた、こうした生命主義や自然主義の立場に拠ろうとすることもまた、一つの選択行為なのであるが、そのことへの自覚を欠くこの立場は、こうした選択を為すことへの責任を忘失した、無責任な自我主義に通ずるものでもあることを反省すべきであろう。また、カイザーリンクも注意したように、こうしたSOL主義の立場に閉じこもって、「理性的で道徳的な理由に基づいた選択をしないということには、実は選択が官僚や技術者によってなされてしまうという危険がある」ということについても、警戒を怠つてはならない。

SOL原理が貴重なのは、まさにこのような危険性を防止して、次のように主張するところにあるのである。「SOL原理は、患者の生死に関する意志決定において、社会的価値だとか他者にとつての利益といった考慮を、一切除外するように要求する原理であり、また、唯一の有効な規範は、当該の患者本人の利益を考慮することであり、他人の負担や利益を考慮することではない、と主張する」¹³⁾。

しかし、これと同時に、SOL原理がこのような機能を発揮することができるのは、それが、QOL原理によってその絶対化を抑制され、相対化されている限りにおいてである。QOL原理は主張する。「人間の尊厳原理がささえていく人間生命とは、明らかに人間の人格的生命の方である。(中略)われわれが生命を求めるのは、生命によってなされるもののためであ

り、それが少なくとも耐えられるものであり、楽しみうるものであり、価値のあるものだからであって、あるがままの生命それ自身のために生命を求めているわけではない⁽¹⁴⁾。従って時には、「回復不可能な患者や障害者にとつて、最も有益で情け深い決定、つまり彼らの生命の尊厳を最も配慮した決定が、彼らの生命を支えることの停止であることもある⁽¹⁵⁾」のである。

そうはいっても、生命の質に対する評価を絶対視して、その評価に値しない生命は生きるに値しないと考えるQOL原理の孤立的絶対化もまた、生命の尊厳性を平等に重視しようとするSOL原理を排除することによって、エリート主義や切り捨て主義などという、危険な人間差別観に道をひらくこととなる。QOL原理は、「だれが生き、だれが死ぬべきか」を決定するような神的原理なのではない。そして、こうしたQOL原理の行き過ぎを防止するためには、SOL原理によるその相対化が要請されるのである。

SOLとQOLの両原理を、それぞれの原理の孤立的絶対化を抑制し合う相互限定的な両立原理とすることによって、「われわれは次のような2つの極端な考えを避けることができよう。1つは、すべての人間の生命はそれ自身で善であり、何であれ、等しく意義を有し、平等に扶養すべきものであるという考えである。他方では、障害者や社会の負担になるような人の生命に何の意義も認めず、扶養に値しないと考える考え⁽¹⁶⁾」である。

両原理の相互限定的両立性を善しとするこうした立場で、カ

イザーリンクは、安楽死問題や治療と看護をめぐる倫理問題についても、次のような合宜的結論に到達している。

回復不可能な障害をもち、激痛にさらされている患者に対しても、延命その他の「攻勢的な (aggressive) 医療行為」を継続するというSOL主義に拠る残酷さは、QOL原理に基づいて差し控えるということがむしろ人道的である場合もある。しかし、そのような場合でも、SOL原理に基づいて次のような行為をとる責任と義務が残されている。「攻勢的に生命を延長する義務はなくなっても、介護しつつ死に至るのを見守る義務は決してなくならない。(中略) SOL原理は、死にゆく人間の生命と健康な人間の生命に少なくとも平等の敬意と配慮を払うべきことを要求している。もしも必要が大きいぶんだけ大きな介護と配慮が引き出されるべきだとすれば、回復不可能の重病人や瀕死の人こそ、あらゆる患者の中で最大の介護を受けるに値する。(中略) 治療は時に働くものであるが、ケアは常に働くものである。たとえ治療の目的が実現されない場合でも、ケアは存在する。医学の技術は、その大部分は、治療に努めることをいつやめるかを知り、いかにケアを続けるかを知る技術⁽¹⁷⁾」なのである。

(3) 理性的自律性と実存的個性性の合宜的統合

人間生命の質を人格的な自己決定性に求め、自己決定能力としての意識や理性に人間としての尊厳性の根拠を求めようとするのが、十七、八世紀西欧の古典的ヒューマニズムの伝統であ

り、近代的人権概念の特徴でもあった。この段階での合宜性の自覚だけによっても、(2)でも見たように、意識を失った人間や、自己決定能力の未発達な幼児や胎児の生命も、前記のSOL原理によって消極的に支えられることはなろう。しかし、これだけでは、ひとりひとりの人間の人格と生命を、かれが所有する意識や理性という能力によってではなく、かれがまさに代替不可能な独自の個体としてそこに実存するが故に尊重しようとする、実存的人格尊厳観は、積極的な価値根拠を欠くこととなろう。もしそれを欠くとすれば、代替不可能な個性的尊厳性をもつものとしての実存人格も自己としての独自性を失い、結局は、自己以外の他人や社会や、その他、何かの理念に奉仕する限りにおいてのみその存在意義が認められるという、手段的存在に貶められることとなろう。臓器移植の道具として脳死患者を取り扱おうとしたり、自我や現世代の利害関心のみに基づく生命操作や生殖調節などという、人権侵害的行為がそこから頻発してくることもなろう。

私どもがこうした誤りを侵さないためには、意識的自律性や理念的-一般性を越えた実在的な人格体験の立場から、個的人格の代替不可能性を積極的に根拠づけてくれるような自覚原理が要請される。実在する人格としての我と、同じく実在する他の人格としての汝との間に結ばれる、人倫的交わりの体験が、このような自覚を可能にする。この段階で、人格原則の内部で成立する最高次の矛盾状況が、この交わりの主体でありその一員である自己人格と可能な一般的な自己決定者としての意識的・

理性的人格との間の相克として、体験されることになる。

ここで我としての人格が交わる汝としての他者は、人間としての質の向上可能性を示す目標として意識や理性によって観念される^①可能的自己に過ぎないものではなく、自分の意のままにはならない実在する他者として我が出合い、自己を越えたところから自己を限定し、有限化して、在るがままの自己へと立ち返ることを迫る、実在する他者である。このような実在する他者としての汝と交わり、この汝としての視点から我としての人格を見直すとき、自己の可能性の探求は他者の実在性の侵害と紙一重であり、自己決定の自由は他者の自己決定の自由を侵す危険性を蔵するものであることが明らかとなり、ここで自己の有限性(罪悪性)が身にしみて実感されてくる。そして、この実感とまさに同時に、このような有限の自己と交わり、この有限の自己をもかけ代えない交わりの主体として位置づけてくれるものとしての他者の愛が、同じく身にしみて実感されてくる。そして、有ること難いこの有限な自己が、こうした他者の愛に包まれて現に今ここに生きて在るということが、ここで、有り難い事実として謙虚に受けとめ直されることとなる。こうした交わりの主体としての超自我的な人倫的人格体験こそが、まさに代替不可能な実存的自己としての自覚を恵むこととなるのである。

人倫的人格としての超自我的な体験に基づいて、実在する他者の側からの凝視に耐えてそれに身を委ねることを覚悟して生きることによって、意識を越えた立場からの実存人格の肯定も

積極的に根拠づけられる。意識以前の胎児も、意識を喪失した脳死患者や植物人間も、人倫的交わりの同類として位置づけられうるものである限り、そこから、かけ代えのない人倫的交わりの構成主体として意義づけられうることとなる。ここでは、靈魂の去った死体も、単なる物体として利用される手段的存在に過ぎないのではなく、交わりの同類に対してその一員であつた者として遺された遺体なのであり、大切に葬送の礼をつくすべき存在であることが確認される。意識なき人間や死体をも大切な交わりの主体として遇しようとする、こうした人格観によつてのみ、人倫的交わりの原理である信頼原則も確保されうることとなる。

こうした超自我的、超人間的視点からする人間人格の位置づけは、宗教的自覚の特徴をなすものであつて、人間的合宜の究極の意味は、こうした宗教的な自覚次元からする人間把握と人間肯定として理解すべきものと思われる。

しかし、こうした宗教的自覚はまた、それが真に超自我的、超人間的自覚としての意味をもちうるためには、それらまた、人間の営む人間の自覚の一環として到達されるものである以上、錯誤の危険性をはらむものであることへの謙虚な自己抑制を伴つた、自己内心の真実として確保すべきものであつて、決して絶対的權威として他人に強制すべきものではない。こうした自戒を忘れる時、それは狂信と化し、反人間的な不寛容という狂器に化するであらう。宗教的合宜は、謙虚な自己否定による他者肯定の原理としてのみ人間的合宜としての意味をもちうる

ものである。従つてそれはまた、直接的に、自己の信条を絶対的真理として權威化するための原理とされてはならないのであつて、超個人的な社会的儀礼や習俗の尊重を根拠づける媒介的な自覚原理として機能することを通してのみ、絶対的合宜としての意義を發揮しうるものである、といつてよいであらう。

おわりに

以上によつて私は、バイオエシックスが提起している倫理問題の合宜的解決についての体系的展望を、自覚の弁証法的展開の論理によつて明らかにすることを試み、交わりの主体として人格をとらえる立場が最高最深の合宜を可能にするであらうとする結論に到達した。バイオエシックスの現状に見られる事例主義的、決疑学的な煩瑣さを克服して、その倫理の自覚の一層の一般化、原理化をはかるのが、倫理学研究者としての私にとつての今後の課題であるが、この課題解決の方向は、人倫的交わりの倫理原則である「信頼」原理を、この人格観の立場から根拠づけ、この原理を構成する契機として、上述した三段階の合宜的統合を位置づけ直すことであるように思われる。

こうした合宜的統合を可能にする信頼原理の意味内容は、具体的個別に即して普遍的道理を明らかにしようとする、ヘアー(R.M. Hare)の「普遍化可能性」(Universality)の原理に学んで、交わりを構成する主体のそれぞれの立場を平等に思いやる「自由な人格愛」として、自覚化できるであらう。そ

して、こうした人格愛の自覚を促すものとして、理性的思考力と感性的構想力の発達を期さなければならぬこととなる⁽¹⁹⁾。また、こうした人格愛に基づく民主的交わり関係が、患者を中心にしてその家族や地域社会や医療現場の中に実際に組織されていくことをとおしてのみ、バイオエシックスの理念である人間尊重の理念も、真の合宜の実現に到達しうるであろうことを示唆して、ひとまず本稿を閉じる。

註

- (1) 拙稿「バイオエシックスの正しい承けとめ方について」、『日本赤十字看護大学紀要』¹⁰、3、一九八九、一―九頁。
- (2) 「バイオエシックス」という言葉は、米本昌平氏によれば、一九六〇年代後半から、「生命倫理」ないし「生命倫理学」を意味する語として、主としてアメリカで使用されはじめたものであるが、一九七八年の『バイオエシックス百科辞典』(ジョージタウン大学ケネディー研究所)の公刊あたりから、新しい学問領域としての市民権を得たものである。この辞典の前文での定義によれば、「バイオエシックスとは、生命科学と医療における人間の行為を倫理原則の見地から検討する体系的研究である」とされている。(米本昌平『バイオエシックス』講談社現代新書、一九八五、一〇二頁参照)。
- なお、このバイオエシックスの学問性格とその主要課題については、同書での次のような紹介が要をえたものと思われる。――バイオテクノロジーや生命科学の発達によって、「人間の生と死に關しての操作可能性が拡大し知識も増加したため、新しいタイプのジレンマと人権侵害の可能性が出てきた。(中略)バイオエシックスは、明らかにこれに対処するための学問的立場として生まれてきた。それは、新しい倫理原理を提示するというよりは、いわばどぎつい選択をつきつけられたことよって、これまであえて問われることのなかつた、より基本的な価値観や人権概念を明確にすることを、第一の課題として与えられている学問、と考えるてよいであろう」(同書一〇三頁)。
- (3) この点に触れて木村利人氏は、アメリカにおけるバイオエシックスの形成が、一九五〇年代の公民権、平等権を求めたの運動や、さらに一九六〇年代から一九七〇年代にかけてのさまざまな人権擁護運動や反戦平和運動などと運動した、人権者の権利運動の中からなされてきたものであることに注意を促し、「それは、諸科学の中立性の神話、専門家の無誤謬神話が崩れ去り、自明のこととされていた価値観や倫理観が問い直された時代」でもあったことを、指摘しておられる。(木村利人『いのちを考える―バイオエシックスのすすめ』日本評論社、一九八七、一八一頁参照)。
- (4) Joseph Fletcher: *Situation Ethics: The New Morality*, Philadelphia, 1966
- J. フレッチャラー著、小原信訳『状況倫理―新しい道徳』

新教出版社、一九七一、三八―四六頁参照。

なお、状況倫理については、次の二著からも多くの示唆をえた。小原信『状況倫理の可能性』（中央公論社、一九七二）。

岩村信二『情況の倫理』（ヨルダン社、一九七二）。

(5) 同訳書、四五―四六頁。

(6) 同訳書、三三頁参照。

(7) 同訳書、四三―四四頁参照。

ここでフレッチャーは、こうした状況倫理の特徴を、次のように説明している。

「状況倫理は、経験的であり、事実に基づきデータを意識した探求をする。状況倫理は反律法主義的であるとともに、反道徳主義的でもある。というのは、状況倫理は多様さと複雑さに鋭敏だからである。状況主義は単純主義でも完全主義でもない。状況倫理は語の建設的でもたまじめな意味において、ケイス・バイ・ケイスで判断する『決疑論』^{カズイストリー}と呼ばれるべきである。古典的なカズイストリーと同様、状況倫理は個々の場合に集中し具体的であり、キリスト教的な命令法を実際に操作しようとする。だが古典的なカズイストリーとは違って、この新しいカズイストリーは、人々の実存的な個別性のなかに、現実生活の決断を予期もしくは規定しようとする試みを拒否する。新しいカズイストリーはパウロから得られる二つの指針に賛成する。『文字（書かれた規定）は人を殺す。しかし霊は人に生命を与える』（Ⅱコリント三・6）。『律法の全体は人自分を愛す

るようにあなたの隣りの人を愛しなさい』という一句につきる』（ガラテヤ五・14）。

(8) 拙稿、前掲論文「バイオエシックスの正しい承けとめ方について」五頁参照。

(9) ヴァン・デン・ベルク、早坂泰次郎共著『現象学への招待』（川島書店、一九八二）、早坂泰次郎『現象学をまなぶ―患者の世界とナース』（川島書店、一九八六）参照。

(10) 江見康一『倫理と経済を架橋するもの』（月刊新医療）一九八八年二月号所載論文）参照。

(11) Edward W. Keyserlingk: *Sanctity of Life and Quality of Life - Are They Compatible?* 1983。

（加藤尚武・飯田巨之編訳『バイオエシックスの基礎―欧米の「生命倫理」論、東海大学出版会、一九八八）。

(12) (13) 同訳書八頁。(14) 同二〇頁。(15) 同九頁。

(16) 同一〇一頁。(17) 同一六一―七頁。

(18) R.M. Hare: *Freedom and Reason*, 1963, 1-3-2参照。

(19) *Ibid.*, 1-3-8, 11-9-8 参照。

（くどうやすお 日本赤十字看護大学教授）