

## 「人間の尊厳」と現代

種 村 完 司

(2000年10月13日 受理)

TANEMURA Kanji

### 1. 人間の「尊厳」を考えることの今日的意義

#### (1) 「尊厳」概念の両義性

われわれがもつ一つひとつの言葉は、あまりに頻繁に使われ、広く永く流通すると、それが本来含みもっていた生きいきとした豊かな現実性をしばしば失ってしまう。あるいは、言葉の濫用は、用いる人々の当の言葉の意味に対する感受性をしだいにすり切れさせ麻痺させて、いかにも分かりきったかのような干からびた外皮だけの交換・伝達に導いていく。ここでとり上げる「尊厳」という言葉も、まぎれもなくその一つだろう。「尊厳」概念が人類史上登場してきた背景には、一面では、「尊厳」という語に托して新しい近代的人間の特質や価値を積極的に押し出さねばならぬ切実な社会・文化状況があったはずである。他面では、「尊厳」を声高に叫ばなければならぬほどの甚だしい尊厳の否認・侵犯が、たとえば具体的には多数の人間や民族に対するあまりに理不尽で残虐な殺戮が公然とくり広げられた、というような事情があったであろう。

理念的な言葉は、一見きわめて抽象的なその姿を通して、この言葉に投影された人々の社会生活上の願いや要求をすこぶる含蓄的に表現しているものだ。「尊厳」なるものもこの種の理念的性格を濃厚に帯びた言葉であって、個々の現象の直接的な表現であるのではない。それだけに今日この言葉が大いに普及し多用されていることは、これを重要な倫理的規範として一応承認している現代という歴史段階や時代状況の一定の長所を表わしている。だが他方、この言葉の真義を問わず、無反省なままに流通させることによって、この言葉の意味喪失や恣意的解釈が広汎にすすんでいる、という事情も否定できない。私が「尊厳」について改めてその内実を問おうとするのも、この言葉のこうした形骸化現象に対する深い懸念があるからである。

ところで、今日、人間の尊厳を問うことに慎重な、いやむしろ懐疑的な議論もある。人間の尊厳を特別視することによって、他の生物に対する人間の優越性を確認する、そういう議論にいったいどんな現代的意義があるのか、と。たしかに、これまで主に西洋で公にされた人間の尊厳についての思想にあっては——あとで見るとピコ・デラ・ミランダやカントの場合に顕著だが——、自由意志や理性にもとづく能動的な実践主体である人間は、そうした能力をもたない動物や被造物

との対比で、その尊厳性が際立たせられ、そして強調された。人間に与えられる尊厳は、他ならぬ動物的なものからの脱却ないし超越のうちにこそあった。「われわれはかけがえのない尊厳をもつ。たしかにわれわれは動物でもあるが、動物的なものを拒否して「聖なるもの」に与かることのできる存在だからである。」これが標語だった。もとより、動物に対する優越性の自覚は、なにも動物への無制限な生殺与奪の権を許し行使することを意味したわけではなく、人間にしか見出せない「英知的な」<sup>1)</sup>諸特性を尊重し、それを限りなく発展せしめよ、という自己陶冶の命法と結びついてきたことに注意が必要だ。

だが、それにしても、その根拠を問わずに尊厳に値する存在として自己肯定したり、自身が尊厳に値するかどうかを人間自らが問うことに、「なにか底知れぬ不遜」を感じる、という主張<sup>2)</sup>にも一理ある。そこには、尊厳の根拠を自由なる意志に求めようと、道徳的な理性に求めようと、その有無によって人間と他の生物との間に越えがたい一線を画し、われわれの存在を防衛し安寧を保とうとする「人間至上主義」的意図が働いているからである。人間からみれば十分な理由があると思われるこの線引きは、やはり人間の立場からのみ正当化されうる——それゆえ、他生物からすれば迷惑しごくな——人為的なものである。「尊厳」とは人間による人間のための規定であることを銘記すべきだろう。

悠久の大自然が営む進化によって、最も高等な生物である人間のうちにだけそもそも尊厳が形成されてきたのだ、とか、神が自らに似せて創造した人間だからこそ、神に準ずる聖なる尊厳が具わっているのは当然だ、というような主張も、信仰としてならともかく、なんら証明されえないドグマであって、尊厳の無根拠性を解消してくれるものではない。言葉の最も厳密な意味では、人間の尊厳にアプリアリな根拠はない。ちょうど人間の生に初めから普遍的な「意味」などないように。私の思うに、人間は自らの生に、自らの歴史や社会に、自らの営みを通じて「意味」を与え、「尊厳」という名の価値づけをおこなうのである。尊厳は外から人間を超えたものによって授与されたり浸透してくるものではなく、内から人間自身によって付与されるのである。

しかし、このように人間の尊厳にはアプリアリな根拠が存在しないということは、ただちにそれが無意味だとか無価値だということになるだろうか。私はそうは考えない。人間の尊厳の無根拠性はあくまで「形而上学的な」レベルでの話であって、人間社会における倫理的実践的な視点を採用すれば、事態はまったく異なってくる。人間と他生物との間に厳格な線引きをして、人間存在の優越性を維持するためにもち出される「尊厳」概念は、たしかに「不遜」や身勝手さを免れていない。しかし、そうした人間中心主義の内容をもつ「尊厳」概念の危険な陥穽を十分に確認した上で、実のところほんとうの議論はそこから始まる。

## (2) 「尊厳」が登場した時代的背景

人間の Würde や dignity (ないし sanctity) についての主張が思想や哲学のレベルですでに近世初期から公表され注目されたことはよく知られたところだが、「尊厳」なる語が「基本的人権」と

並ぶ国際的通用性をもつ社会的倫理的概念として普及・定着したのは、けっして古いことではない。所有権や政治的市民的権利をはじめとする人間の諸権利<sup>3)</sup>が、アメリカの独立宣言やフランスの「人および市民の権利宣言」の中で、その明確な趣旨や規定を与えられ、その後資本主義的な経済発展と市民社会の成熟過程を通して世界各国に広がっていった（もちろん、労働者や市民の血と汗の改革運動を介して）ことに比べると、「尊厳」概念の法的社会的レベルでの提起とその市民権の獲得は、さらに150年以上も経ってからのことである。

第2次世界大戦後、われわれは、「世界人権宣言」の中で、また、われらの「日本国憲法」の中で、「人類社会のすべての構成員の固有の尊厳と平等」「人間の尊厳及び価値」（世界人権宣言前文）、「個人の尊厳と両性の本質的平等」（日本国憲法第24条）等々の表現を見出すことができるようになった。ちなみに、第2次大戦前に存在した諸憲法のうちで最も民主的だと評されたワイマール憲法の中にも、Grundrecht という語はあるが、いまだこの Würde の概念は存在していない<sup>4)</sup>。ドイツは敗戦後4年たった1949年、「ドイツ連邦共和国憲法」（いわゆる「ボン憲法」）の第1条で、「人間の尊厳（die Würde des Menschen）は、不可侵である。これを尊重し、かつ保護することは、すべての国家権力の義務である」<sup>5)</sup>と謳い、はじめて法の条文の中で「尊厳」概念を明示するにたったのである。

この歴史的経緯に留意してみると、「尊厳」は「基本的人権」と並んで、明らかに第2次大戦の痛切な教訓として出現したことがわかる。皮肉な言い方になるが、人間一般にせよ個人にせよ、その「尊厳」なるものを骨身にしみて確認するために、第1次大戦だけでは不十分であって、第2次大戦を通じての比類ない「尊厳の大侵犯」という悲劇が必要だった、ということになる。日独伊枢軸諸国でのファシズムの席卷と民主主義・人権の解体、帝国主義諸国による苛酷な植民地支配と独立運動への弾圧、ナチスのホロコーストをはじめとする数々の他民族の大量虐殺、核兵器による殲滅的な破壊と半永久的な後遺症、等々。戦争は政治的経済的な諸矛盾の爆発形態であるとはいえ、弾圧され殺傷される者はまさに虫けらのごとく見なされ扱われたのであり、他方征服し殺戮した者は、その行為によってまさに禽獣以下の存在に自らを貶めたのである。生物化学兵器や核兵器の支配する戦争では、もはや敵も味方も、敗者も勝者も、「尊厳」ある者の資格をもちえない。そこでは、カントの言葉をかりれば、「人格のもつ人間性」は自己目的性を喪失し、すべてが Sache（物件）として手段化されるからである。その意味で、1930年代から40年代、人類は、過去のどの時代よりも広範囲にかつ徹底的に、無数の人格を単なる Sache として手段的にのみ扱うという、凄まじい時代を経験したのである。

「尊厳」や「基本的人権」が第2次大戦後に公布された「人権宣言」や各国の新憲法の中に確たる地位を占めるようになったのは、救いがたいほどの人類の愚かさとそれへの深甚な反省の結果にはかならない。今日とくに注目されるべき「尊厳」概念とは、それゆえ、他生物に対する人間の優位を特徴づける「類」的概念なのではなくて、人間共同体の内部で、そしてその歴史のプロセスを通じて形成された、人間にふさわしい存在の保障を求める、いわば「種」的社会的概念なのであ

る<sup>6)</sup>。それは、人間固有の共同社会の中でのみ意義をもつ。だから、自然界にあっては、それはアブリオリではなく後天性・人為性を免れないが、共同体内部で労働しコミュニケーションする人間にとっては、それなくしては人間の生を確保できない本質的な生存規定、換言すれば、一定のアブリオリ性をもつ人類的価値なのである。

「尊厳」概念が第2次大戦への政治的かつ倫理的反省から各国の基本法の中に盛りこまれ、市民権を得たことで、もちろん問題が終わったわけではない。なぜなら、大戦後の50数年の歴史は、それだけかけがえのない文化的価値としての尊厳が、世界各地で、くり返し踏みにじられ、いとも簡単に冒涇されつづけたことを示したからである。しかも、冷戦構造下でのいくたの武力紛争、米ソ両大国による他国侵略と大量殺戮などの「直接的暴力」だけでなく、飢餓や貧困、人権抑圧、人種差別や女性差別、公害・薬害・環境破壊等々に代表される「構造的暴力」も、「尊厳」を深く広く侵害することが認識されるようになった。いうまでもなく、「尊厳」価値に対する鋭い自覚とその実現への要求が、こうした認識の広がりを促したのである。それゆえに「尊厳」は、ただ公に一たび宣言してすむような理念的な目標にすぎないのではなく、人間にふさわしい生存条件を脅かしつづけている現実の中で、そうした力に対抗して不断の緊張と闘いが必要であるような価値実現の運動にほかならない。

ところで今日、上述した諸課題の他に、「尊厳」概念に特別な関心が寄せられる領域が生まれている。周知のように、それは、医療の領域であり、さらに限定すれば、植物状態や脳死状態の患者の「尊厳」の問題、終末期医療における「尊厳死」の問題である。前者は、突然の事故や重篤な発作等によって「正常な」意識を失った人でも（脳死状態の場合には、脳幹損傷のために自発呼吸の機能さえ失われている）高度な医療機器の使用によって、かなり長期にわたって生命維持が可能になったことにもとづいている。この場合、こういう事態に陥った人々に「人間としての尊厳」を認めることができるかどうか、の議論が発生する。

後者の場合、ガンなどの難治性疾患で死期の迫った患者<sup>7)</sup>が、延命だけを重視する医療行為のために、自らが望む「尊厳ある死」を迎えることが困難になりがちな事情と関係している。同時にそれを構造的に生みだしやすい今日の医療・看護現場への異議申し立てが含意されている。死に隣接し、死と向き合い、死への道を歩んでいる患者たち、彼らに対する cure（治療）と care（介護）を通してくり返し生死の境界にかかわる決断を迫られる医療従事者たち、こうした人々によって今まさに医療現場から投げかけられている「尊厳」への問いは、人間の生を哲学する者にとって、きわめて深くかつ重い。

現代の「尊厳」概念は、現代史の教訓として成立した前述の社会的倫理的価値としての尊厳と並んで、ここ二、三十年来新たな課題になってきた医学的臨床的な理念としての尊厳をも包括するものでなければならない。しかも、この後者の理念の深化のためには、さまざまな臨床的な試みとその展開を必要としている<sup>8)</sup>。哲学が提示する「尊厳」論は、こうした多様な臨床的営みに何らかの導きの糸になるものであることが強く期待されている。そしてまた、医療・臨床現場との連携のも

とに、そこから提起される諸課題を受けとめそれに原理的反省を加えることによって、たえず哲学的な「尊厳」概念の豊富化がはからなければならない。

## 2. 「尊厳」思想の素描とその哲学的吟味

### (1) ピコと「自己創造する自由意志」

15世紀後半、イタリア・ルネサンスの華やかな文化風土のもとで、近世の人間観をかかげて卓越した「人間の尊厳」論を提示した思想家に、ピコ・デラ・ミランドラがいる。たしかにそれに先立つ13世紀、すでにトマス・アクィナスによる「尊厳」論が出されている（それは位階制・封建制が濃厚だった）が、近代・現代へとつながる能動的主体的人間像の源流・原型として、ピコの「尊厳」論に私はまず注目したいと思う。

ピコ・デラ・ミランドラの演説書『人間の尊厳について』は、人間という存在が驚嘆に値するものであり、その驚嘆すべき人間の卓越性の根拠がどこにあるか、の探究・解明をもって始まっている。ピコは、ユダヤ教のカバラ（天界の秘密に関する知）に傾倒し、プラトン主義やゾロアスター教にも親和性を表明したユニークな神秘主義思想家であったが、神による世界創造を認める点では、正統的なキリスト教徒と変わらなかった。彼は、人間が他生物に比べて際だった卓越性を持っているのは、神が人間を創造したその特異性にあると考えた。その特異な人間創造をみごとに描写したものは、『人間の尊厳について』の前半にある次の文である。

「アダムよ、われわれは、おまえに定まった席も、固有な相貌も、特有な贈り物も与えなかったが、それは、いかなる席、いかなる相貌、いかなる贈り物をおまえ自身が望んだとしても、おまえの望み通りにおまえの考えに従って、おまえがそれを手に入れ所有するためである。他のものどもの限定された本性は、われわれが予め定めたるもの法の範囲内に制限されている。おまえは、いかなる束縛によっても制限されず、私がおまえをその手中に委ねたおまえの自由意志に従っておまえの本性を決定すべきである。私はおまえを世界の中心に置いたが、それは、世界の中に存在するいかなるものをも、おまえが中心からうまく見回しうるためである。われわれは、おまえを天上的なものとしても、地上的なものとしても、死すべきものとしても、不死なるものとしても造らなかったが、それは、おまえ自身のいわば「自由意志を備えた名誉ある造形者・形成者」として、おまえが選び取る形をおまえ自身が造り出すためである。おまえは、下位のものどもである獣へと退化することもできるだろうし、また上位のものどもである神的なものへと、おまえの決心によっては生まれ変わることもできるだろう。」<sup>9)</sup>

創造主である神自身によって語らせる、という形式をとって、人間の卓越性の根拠が「無限定の自己形成」のうちにあることが宣言されている。人間以外の他の存在者が、此岸の世界を貫く法則（自然の諸法則でもあり、神の摂理でもある）にまったく依存し、限定された本性しかもちえないのに対し、人間だけが自由意志によって、自らの本性をいかようにでも創造しうる、というのである。20世紀にJ・P・サルトルが「実存は本質に先立つ」と言明したこと、より詳しくは、人間は

既成の、あるいは伝統に由来する本質によっていっさい限定されず、自然必然性からまったく独立し、自由の行使であるたえざる投企を通して主体創造・自己革新できる存在 (=実存) だ、と主張したこと<sup>10)</sup>を想起すれば、5世紀も前にピコがまさにこうした主体的な人間形成論の原型を提示していることが知られよう。

人間に許され与えられている選択の自由に限界はない。だから、人間は善ばかりではなく悪をもなしうる。引用文の最後にあるように、禽獣に墮落する方向を歩むのも、神につながる精神的高貴さをめざすことも、等しくわれわれ人間に開かれている。さらに、ピコによれば、神は人間に他の存在者のもつ特殊な場所・相貌・能力等を与えなかったが、そのことによってかえって人間は、他の存在者がそれぞれ部分的に分けもっているものを、すべて自身で形成し所有することが可能となった。特有の本性をもたない人間は、狭隘な特殊性に束縛されず、普遍者として地上に登場しふるまうことができるのである。

ピコの人間像は、積極的な意味でも否定的な意味でも、近代的である。「積極的な意味でも」というのは、ある特定の環境や権威に制約されず、そうした外的なものから独立し自らの意志にもとづいてのみ自己形成をなしうる、という典型的な近代人を造形したからである。他方、「否定的な意味でも」というのは、特殊化されなかった人間存在は、世界の中心として、周りのいっさいのものを自らに従属させ、手段として使役し、時には解体せしめる権能を有する、という思想への扉を開いた<sup>11)</sup>からである。

また、ピコの人間理解には反逆的要素がある。なぜなら、この世界の法則に依存しない人間の意志自由は、明らかに神の摂理との抵触ないし衝突を惹起する危険をはらんでいるからである。これは、1世紀半あとに活躍したデカルトが、一方で神の全知全能を謳いながら、他方で人間の主体的自由の領域を公然と承認したことと、同じ構図である<sup>12)</sup>。人間の自由意志を主張する者は、あくまでその主張の純正さを貫こうとするなら、神の摂理の介入さえ拒絶することになることを覚悟せねばならない。自己形成する人間のゆくえは神の摂理を外れる。もし神の摂理のうちに包含されるなら、それは依然として予定されたものであって、もはや自由の名に値しない。せいぜい主観的思念の自由であり、自由の仮象である。たしかに、人間自らの意志によって創造される通りに神の摂理が働いているのだ、という主張も一応成り立つが、それはまぎれもなく結果論であるか遁辞であるかであろう。その場合、神の摂理は人間の自由意志とそれにもとづく行為に追従するのであって、特別な意義をもたないか、たんなる無力さを露呈しているにすぎない。

このようにピコ・デラ・ミランドラの人間観には、現代のわれわれの価値観や「自由-必然」論も直面している問題性と重なり合う諸要素が含まれている。しかも彼は、人間が未確定な本質をもつことへの認識を基礎に、さまざまな人間や世界への知識を表現してきた従来の諸学派・諸宗教のうちに部分的真理を認め、それぞれの存在理由に共感を示すのである。したがって、一学派・一学説は彼の採るところではない。「たった一つの教説の定見だけでなく、あらゆる教説の定見を公にする」<sup>13)</sup>ことをめざし、「討論の試験 (disputandi examen)」によって諸学派に共通する真理をと

り出すことが、彼の使命であった。ここから彼の有名な諸派統合（＝「哲学的平和」）の考えも生まれる。いわゆる「シンクレティズム」の立場である<sup>14)</sup>。

とはいえ、ピコの哲学体系や思想上の目標がどうであったかは、ここでの主題ではない。ともかく、彼の「尊厳」論の近代性、そして近代であるがゆえに必然的に抱えこまざるをえなかった基本矛盾、等々をここで確認するにとどめよう。そして最後に指摘しなければならないが、彼の「尊厳」概念は、自由な意志、その意志による人間の高貴さ（ピコの言葉でいえば、「より崇高な神的存在」）の形成・獲得を中心とするものであって、それ以上には出なかった。人間の本質はもっぱらその精神的霊的本性において把握され、それに収斂された。自然的感性的本性は動物的なものとして無視され、自己形成の対象からは排除された。こうしてピコの「尊厳」論は、その先駆的意義をけっして失わないけれども、人間理解の炯眼さと偏狭さとの矛盾的統一であることを、われわれに示したのである。

## (2) カントと「自律としての道徳的人格」

ヨーロッパ「尊厳」論の思想的系譜の上で、一種の理論的集大成ともいうべき画期をなした哲学者として、やはりドイツのイマヌエル・カントを挙げなければならない。もとより、ピコとカントの間には、見逃すことのできない尊厳論として、フランスのブレーズ・パスカルのそれがある。『パンセ』の中に散在する彼の「尊厳」に関する諸記述には、尖鋭で透徹した世界および人間への洞察が示されている<sup>15)</sup>が、後論の関係上、ここでは割愛する。

カントの「尊厳」論をもっとも端的にかつ明快に示す箇所を挙げるとすれば、『道徳の形而上学の基礎づけ』の以下の部分だろう。

「その現実的存在がわれわれの意志に依存するのではなく、自然に依存するような存在者は、それが理性をもたぬ存在者である場合には、手段としての相対的な価値をもつにすぎず、それゆえ物件と呼ばれる。それに対して、理性的存在者は人格と呼ばれる。というのも、理性的存在者の本性は、自らをすでに目的自体として、すなわち、単に手段として使用されてはならぬものとして示すからであり、したがってその限りで、あらゆる恣意を制限する（そして尊敬の対象となる）からである。」「さて道徳性は、そのもとでもっぱら理性的存在者が目的自体となりうるような条件である。なぜなら、この条件によってのみ、理性的存在者は目的の国において立法する成員であることができるからである。したがって、道徳性と、それを具えている限りでの人間性とだけが、尊厳を有するものである。仕事における熟練や勤勉さは市場価格をもつ。機知や活発な想像力や陽気さは感情価格をもつ。それに対して、約束を守る誠実さや原則からの（本能からではない）親切は、内的価値をもつのである。」<sup>16)</sup>

明らかなように、カント「尊厳」論の核心は「道徳性」にある。「道徳性」とこの道徳性を具えた「人間性」にのみ尊厳が与えられる。もちろん彼が道徳性を中軸にすえたからといって、思想系譜上ピコやパスカルと断絶しているわけではない。自由意志による自己形成に尊厳を求めたピコ、

世界に関する原理的思考のうちに尊厳を承認したパスカル、この二人が強調する意志や思考は、やはりまたカントのいう道徳性を具えた人間(性)の根本特性・内的本質でもあったからである。カントが称揚する道徳的人格は、感性界・現象界から解き放たれて、理性的存在者にのみ許される英知界・物自体(本質)界に属するのであり、その意味では真正な精神的存在の極致を表わすものだった。

それにしても、カントのこの道徳性に至る過程には、いく層もの段階があることに注意が必要だろう。そこにまたカント「尊厳」論の特色もみごとに浮かび上がる。

理論哲学の書『純粋理性批判』の「純粋理性の二律背反」、とくに「自由と必然性」のアンチノミーの箇所、われわれ人間の自由なる意志が自然的因果の拘束にとらわれず、自らの行為を純粋自発的に開始しうる、とする「テーゼ」(=自由の容認)と、世界の中では人間の意志を含むすべてのものが自然法則の下に生起せざるをえず、それゆえ自由なるものは存在しない、という「アンチ・テーゼ」(=自由の否認)との相克が論じられる<sup>17)</sup>。しかしこのアンチノミー状況は、理論哲学分野ではけっきょく解消されえないこと、そしてその課題が道徳哲学の分野に委ねられたことは、カントに少し通じた者であれば周知の事実だ。カント自身は、純粋で自発的な統一作用としての先験的統覚(=純粋自我)を自然界の法則性の根拠としてすでに提示している(これが先験的分析論の結論だった)のだが、この純粋自我と根を同じうする実践的意志が自然の法則からは独立して自由な行為の主体となりうるとまでは、感性的な自然界を扱う理論分野で宣言しなかった(いや、そこまで宣言することはできなかった)。

感性的な夾雑物に満ちた自然界とは違って、道徳的領域では、理想的な精神的世界を構想することができる。もちろん、道徳界もきれいごとではすまない。そこでは、感性的欲望と理性的意志との生々しい葛藤、激しい綱引きが日常不断に起きている。しかし、この道徳界もカントの用語でいうところの「現象界」と「本質界」とに分けられて、後者の本質界に属する存在として、純粋自発的な意志、すなわち外的自然物や生理的欲望から独立した理性的意志が承認されるのである。「純粋な自発性としての意志」——ピコがいう、どのような方向にも自らを形成しうる(換言すれば、善をも悪をも選ぶ)自由な意志と同じ内実をもつもの——、ここに少なくとも、「尊厳」のたしかな端緒がある。

だが、カントの議論がそこにとどまっていたなら、ピコの自由意志論とそれほど大差はなかったであろう。カントの尊厳論の特色は、「自発性の自由」にとどまらず、前にも述べたように、厳格な「道徳性」規定と結びついたこと、道徳性の真髄だと彼がみなした「自己立法」や「自律」の究明によって支えられたことにある。「自由」規定の深化という観点から捉えなおせば、それは「自発性としての自由」から「自律としての自由」への移行ないし論理発展を意味している。

カントがこの世で至上の価値をもつと評価した「善なる意志(ein guter Wille)」も、理性と無関係に働く、いわゆる善良な感性的意志ではない。「善なる」という言葉の響きから予想されがちな、他者への共感や思いやり、優しさや慈しみなどの情感から発生した意志ではない。人間とし

ての義務を理性的に見定め、自らに課せられている行為の普遍的基準（これが「定言命法」といわれるものだ）を尊重し、あくまでそれに従って行為しようとする意志、自らが立法主体であるがゆえに、自身で定立した道徳法則に従う意志、端的にいえば、立法と遵法とを有機的に結びつけて遂行する意志なのである。

これこそが自律的意志であり、真の道徳的意志であって、カントが唯一無比の「尊厳」に値するとみなした当のものであった。だから、意志自由を発揮する方向が善を生むか悪を生むか、あるいは道徳的になるか非道徳的になるか、が不定のままであるというような未決状態（それは「無差別性の自由」に等しい）ではありえない。この意志は、普遍的価値をめざし、道徳的「善」を実現する使命を担う。つまり、あくまで「道徳性」なのである。そしてこの道徳性を担う主体が狭義の「人格」と呼ばれ、それに客観的目的、自己目的、内的価値、絶対的価値という至高の榮譽が次々に授与されるわけだ。

カントの人格論・尊厳論のうちに、ピコよりはるかにすすんだ近代的特質を見てとることは難しくない。ピコが生きた15世紀後半には予想だにできなかった社会改造・体制変革の巨大なうねりが、カントの生きた18世紀後半にはヨーロッパ各地に生成していた。新興ブルジョアジーによる旧社会制度の解体と新体制の設立は、なにより国家・社会の枠組み構想・種々の立法行為と結びついていた。カント道徳論で強調された自律的意志による自己立法は、来たるべき時代を担う階級のこうした新しい社会形成の動きのまぎれもない反映である。より正確にいえば、既成の国家および教会の伝統的権威や教説に依存したいっさいの他律的行為を排して、自らの理性にのみ信をおき、理性にもとづく普遍的理念に忠実であろうとした、理想的な近代的市民の政治的法的行為イメージ<sup>18)</sup>を、道徳領域へと移し入れたものだ。

カント「尊厳」概念も、こうした主体的人間像の論理化であるとともに、その最高の価値づけであり、彼が思想的洗礼をうけた当時の知的風土と時代精神の凝縮であった。だがそれだけになお、一種の致命的な欠陥を免れてはいなかった。それはいったいどこにあるか？

われわれはこう言わねばならない。カントの最大の特色であり最大の強みであるその「道徳性」のうちに、とくにその純粹さや偏狭さのうちに、と。道徳性の根拠である「意志の自律」は、外的権威や伝統を無批判的に受容することへの拒否であったが、同時に自然的生理的な欲望や傾向性に対する拒否でもなければならなかった。正確にいえば、傾向性による意志規定（＝他律）の拒否であった。しかし、自然的存在として身体をもち、必要な欲望の充足に向かうわれわれ人間が、純粹な自律は道徳的目標だとしてたとえ彼方にすえおかれるにせよ、日常的にはカントのいう他律を免れようはずがない。欲望や傾向性そのものが問題なのではなく、どれだけ質の高い欲望や傾向性をもちうるかが問われていよう。傾向性による意志規定への敵視は、かえって傾向性への無自覚的な囚われを招来する。建て前だけの純粹性は、しばしば最も醜悪な情念に反逆され、それにとって代わられる。

さらにカントの「自律としての自由」は、自然必然性の欠如のもとで成立する自由であり、自然

必然性（ここには自然法則だけでなく、社会的法則性も含めてよいはずだ）のただ中で、それについての労苦に満ちた認識を媒介にして得られる自由<sup>19)</sup>ではない。われわれは、英知の世界ではなくまさにこの此岸の現実的世界で、諸法則が貫いているこの自然界—社会界での自由を欲しているのだ。カントの道徳的自由は、この現世での実現から彼岸での実現にずらされることによって、無力と非現実の代名詞となる。「目的の国」という理性的存在者のみに許される精神的境位での自由実現は、けっきょくカント的自律、ひいてはカント的「尊厳」の偏狭さを明瞭に浮かび上がらせてしまうのである。

### (3) マルクスと「人間の本質諸力の歴史的形成」

ピコ・デラ・ミランドラ—ブレイズ・パスカル—イマヌエル・カントという、西洋のオーソドックスな「尊厳」論の系譜は、他生物に対する人間の卓越性・優位性を明らかにするにあたって、その根拠を「自由意志」「原理への思考」「道徳的意志」等々のごとく、鋭い反省的自覚に立つ高次の精神性に求めたことがわかる。今日、人間の尊厳に関する議論のうちで、自己意識や理性的意識の有無を最も重視する欧米の「パーソン論」は、明らかにこの思想的系譜の正統な後継者である。人間の「尊厳」を、人間以外の他の生物との差異にだけもとづいて規定しようとすれば、これは一つの必然的な帰結<sup>20)</sup>というべきであろう。

しかし第1章でも述べたように、尊厳が有る無しの境界は、人為的であり相対的である。仏教のような「一切衆生悉有仏性」の立場からすれば、生きとし生けるものすべてに尊厳を承認することも可能になる。もっとも、他生物に対する殺生の禁止は、他生物を生存手段として利用しなければならない人間に生を断念せよというに等しく、救いがたいアポリアに陥ることになってしまう。だから、現代の仏教の僧侶たちも、理念として他生物の尊厳をかかげながら、必ずしも現実には他生物を食することを禁じようとはしない。「他の生き物を殺さなければならぬわれら人間の罪深さに思いをいたし、他の命をいただくことに心からの感謝をもって食事をするように」と説教するほかない。きびしく言えば、これは自己矛盾の肯定であり、一種の「開き直り」であろう。たしかに今日、あらゆる生命への畏敬の念を説く仏教の徹底した博愛主義の意義は、けっして小さくはない。だが、その仏教も現実には克服できていない「生命一般の尊重」と「人間的生命の尊重」との矛盾を避けるには、原理上「尊厳」を人間にだけ認める道をとるしかあるまい。

私自身は、人類および人間社会の維持のために、人間と他生物との人為的な線引きはやむをえない、と考える。尊厳を人間にだけ付与することを、それが人間中心主義（狭義の「ヒューマニズム」）という人間にとって都合な論理であることを十分自覚した上で、原則的には承認するほかない（もちろん、人間以外の動植物や自然生態系に対して「尊厳」そのものを認めることには躊躇するが、それらに一定の客観的価値があることは承認したい<sup>21)</sup>）。この議論はまた別の機会にせねばならないが、しかし、正統的な尊厳論は、その対象や視点に関して、人間の精神活動一辺倒であり、非現実性や狭隘さを免れていないと感ずる。結論からいえば、人間の精神性にとどまらず、そ

の自然性と社会性をも含む「現実的感性的人間」が丸ごと重視されねばならないのではないか。

その意味で、現実的感性的人間の把握に寄与したルートヴィヒ・フォイエルバッハやカール・マルクスの主張が改めて評価されてよいと思われる。とくに、人間の自然性・意識性・社会性・歴史性を統合的に捉えているマルクスの人間観は、今日の尊厳論の一面性を打破する上で見逃せない思想的威力を今なおもっている。よく引用される次の文がもつ内容の深さに、われわれは前にもまして鋭敏でなければならぬだろう。

「主体的に捉えるならば、音楽がはじめて人間の音楽的感觉を呼びおこすのであり、非音楽的な耳にとってはどんなに美しい音楽もなんら意味をもたず、なんら対象ではない。……だから社会的人間の諸感觉は、非社会的人間のそれとは違った諸感觉なのである。人間の本質の对象的に展開された富を通してはじめて、主体的人間的な感性の富、音楽的な耳や形態の美に対する目が、要するに、人間的な享受をする能力のある諸感觉が、すなわち人間的な本質諸力として確証される諸感觉が、はじめて完成されたり、はじめて生み出されたりするのである。なぜなら、たんに五つの感觉だけではなく、いわゆる精神的諸感觉、実践的諸感觉（意志、愛など）、一言でいえば、人間的感觉、諸感觉の人間性は、感觉の対象の現存によって、人間化された自然によってはじめて生成するからである。五つの感觉の形成は、これまでの全世界史の劳作である。」<sup>22)</sup>

マルクスの論述から、われわれは何を学ばなければならないか？

まず第1に、現在のわれわれに具わっている人間の本質諸力（諸感觉、意志・精神作用、身体的運動的能力等）は、創造主による一回的な創造の所産なのではなくて、自然史—生物史—（人間）社会史の遼遠たる進化の過程の産物であること、これである。個々の人間のうちに、この進化の長大な歴史が凝縮されているのであり、「全世界史の劳作」の重みやかけがえのなさが表現されているのである。個はそれぞれが類を代表している。すなわち個人は、自身で所有する身体的—精神的諸能力を通して、長期にわたって形成されてきた類的諸本質の体現者であり、自ら類的存在であることを実証する。一朝一夕に造り上げられる形成物に、われわれは尊敬の念をもちえない。歴史の劳作だからこそ簡単には取り替えできない、という内的価値、いわば尊厳を実感する。

ついで第2に、人間がもつこうした本質諸力、いかえれば自然の一部である「人間的自然（本性）」は、自然的進化の産物であるとともに、いやそれ以上に社会的進化・文化的進化の産物であること、人間は自らの活動をつうじて身体的—精神的諸能力を形成し、展開し、改変してきたこと、これである。文中の「对象的に展開された富」という言葉にとくに注目しよう。自然的かつ社会的存在である人間は、対自然との関係では共同して物質的生産労働にたずさわり、社会的レベルでは政治的・法律的・経済的な制度やシステムを設立し、宗教・芸術・学問等々の文化的創造を営んできた。これらの活動の成果が、いわゆる広義の「文化」であり、自然的社会的諸活動の所産の総体としての「对象的に展開された富」にほかならない。自ら形成した富の影響下で、人間的自然はさまざまな変容をとげるとともに、時代に即した新たな心身諸力を獲得する。豊かな文化的富のもとでのみ、個人の豊かな文化的資質が形成される。文化から隔絶した非社会的人間は、富を享受できず、

狭義の「人間」になることができない。尊厳に値する人間性の現存とは、尊厳に値する対象化された文化性の現存である。

こうして、ピコ・デラ・ミランドラのいう「自己創造者」としての人間観が、まぎれもなくマルクスにも見出されるのであるが、それはもっと現実的な人間の歴史的営為に即して社会科学的な洞察のもとに語られる。文化的富のうちには、人類の血と汗に満ちた労苦が、そして人類の英知が結晶している。単に個人に注目して個の自由な自己形成（ピコ）を語るときには発見することのできない、文化的富（人類）と個の形成との相互作用の視点こそが肝心の点だ。この富は、人類の外から（例えば超越者によって）与えられたものではない。人類自身の自己創造である。この富に支えられた貴重な人間的自然だからこそ、われわれはそれに「尊厳」を認めようとするのではあるまいか。

### 3. 「尊厳」理解への新しいアプローチ

#### (1) 人間身体の尊厳性

前章で、現代の欧米で主流である「パーソン」論<sup>23)</sup>に流れこんでいる自己意識重視、精神的人格重視の思想系譜を検討してみた。人間による自由な知的道徳的創造活動に「尊厳」を認めるのは、近世・近代の人間像の最大の特色であり、またその論理的帰結でもあろう。なぜなら、主として神の摂理や自然的宿命を畏敬しそれを甘受してきた、古代・中世的世界観に代わって、そうした外的必然の力に抗して主体的な行為を選びとろうとした（それは自由の領域の確保を意味した）ところに、近世以降の新しい世界観の本質があったからである。その意味で、ピコもパスカルもカントも、時代の子であった。知的道徳的主体の創造行為の源である意志や理性への注目・称揚は、そうした意志や理性にもとづいて形成され到来するであろう新しい社会への期待と結ばれていた。それゆえにこそ、世間は彼らの思想を強く支持したのである。

彼らの思想のうちに看過できない一面性（自然性・身体性軽視の）があるとはいえ、こうした歴史的意義を有する彼らの「尊厳」論は、市民社会の成熟とともに一定の普遍的価値をもつようになった、といていい。社会的レベルでの個人による市民的政治的自由権の行使、医療・福祉分野での「自己決定権」の普及と定着、等々は彼らの思想も一つの淵源として貢献した結果だ。とくに今日の「生命の質 (Quality Of Life)」をめぐる議論の根底に、目覚めた意識自身による自主的な決定・価値判断の有無が横たわっていることを思うとき、ピコ・カント「尊厳」論の系譜の重さを実感せざるをえない。

「QOLが高い」とは、個人が自らの意志決定にもとづいて充実した社会的生を享受していることである。それゆえ、こうした個体のQOLを可能にし保証するための高水準の社会や文化の実現要求が、そしてそれを阻むものがあれば下からの変革運動が発生してこざるをえない。自由な理性的意志に尊厳を求めるこの種のQOL理念があればこそ、人間社会の民主主義的成熟が、ひいては個々人の個性的成熟が進みもするのだ、こう確認してよいだろう。理性的意志による自己決定が

「生命の質」の原点だとする見地から、自身がなんらかの不慮の事故によって植物状態に陥り、それが長期につづく場合には安楽死させてほしい、といういわゆる Living Will による「尊厳死」要求が生まれてきたことにも十分な必然性がある。これは、今日、一つの尊厳理解を前提としたたしかに切実な権利要求の姿である。自己意識とそれによる意志決定に高い価値がおかれればおかれるほど、この傾向が強まることは避けられない。

しかし他面、われわれは別の現実があることも知っている。愛する家族、親しい友人が植物状態や脳死状態に陥ったとき、それを「尊厳なき状態」とみなして直ちにいっさいの生命維持装置を外したり、外すことに同意したりはしない、あるいは最終的に同意したとしてもたえざる逡巡と苦悩を経験する、そういう現実である。そこには、先の尊厳論ないし自己決定論を自分自身に対しては適用することに同意できても、他者に対して安易に適用していいものかどうか、という類の懐疑や躊躇が生じている。「パーソン論」に十分な私的かつ公共的意義を認めたとしても、この論の急速な社会的認知に対しては強い疑問視が起こったのもここに由来する。とすれば、パーソン論の根底にある「人格性＝自己意識（ないし理性的意識）＝尊厳」等式には、何が欠けているのであろうか？ そしてまた、別のどんな人間理解が必要なのであろうか？

結論からいえば（第2章の論述結果から導かれるように）、人間の身体性（その自然的文化的性格）、人間の社会性（とくに人間どうしのコミュニケーション的關係性）の把握である。それゆえ、人間理解という点では、身体性・精神性・社会性の諸側面を統合した現実的な「全体的人間」という概念が不可欠となる。

マルクスの人間理解から学びうる、歴史的社会的所産として人間の心身能力を捉える見地は、人間の理性・意志と並んで、いやそれ以上に人間身体に注目すべきことを、われわれに教える。身体はもちろん、霊肉二元論者が曲解したように、単なる生理的肉塊なのではない。生産労働や社会的コミュニケーション活動の中で形成された高次の文化的自然（物）である。身体的存在としての人間に注目すれば、理性ないし意志は身体自身もつ精神的機能であること、身体の諸機能のうちの最も重要ではあるが、やはり一つの機能にすぎないこと<sup>24)</sup>、が明らかになる。植物状態や脳死状態にある他者になお尊厳に類するものを感じる時、それは、われわれが意識的にせよ無意識的にせよ、人間として同じ姿や容貌を有する他者身体に一種の敬意を払っているからではあるまいか。

人間身体は、それほど自覚的には強調されていないが、現代では一部ですでに、尊敬の対象、尊厳の担い手ないし基体として、法的に承認されてもきている。たとえば、ドイツ連邦共和国憲法第2条の第2項にある「各人は生命および身体的不可侵（körperliche Unversehrtheit）を目的とする権利を有する。人身（Person）の自由は侵すことができない。」<sup>25)</sup>という文はその例証であろう。身体的不可侵を目的とする権利の中でいわれている当の「身体」は、一つの器としてまたは形式としてその内部に精神をもっているから価値があるのではなく、その存在まると価値があると認められている、そう解してよいはずだ。

もちろんこの権利規定は、人間の自己意識や精神を無視して、もっぱらそれとは別の純生理的な

身体に着目し、それを対象にしているわけではけっしてない。しかし、認識・意志・感情などの精神的機能、消化・循環・内分泌・免疫などの生理的機能、歩行・跳躍・投擲などの運動的機能等々の総体としての感性的現実的身体に焦点が当てられ、それが「人格 (Persönlichkeit)」そのものであると把握されていよう。第2条〈普遍的な人格権 (Allgemeines Persönlichkeitsrecht)〉のタイトルのもとに、第1項の「自らの人格の自由な発展を目的とする権利」と並んで「生命および身体的不可侵を目的とする権利」がすえられていることは、人格とは他ならぬ身体のことだという解釈が十分可能であること、いや正当であることを示している。

だが、さまざまな機能の総体としての身体に尊厳があるにしても、機能を喪失し、なんの反応も示さない身体に、もはや尊厳を認めることはできないのではないか、こういう反論が生まれるかもしれない。たしかに私も、諸機能が失われていくに従って（どんなに短時間であろうと、当然それは過程であって、一瞬ではありえない）、身体の尊厳性も漸次的に低下する、ということ認める。諸機能を十全に発揮している活動的な身体と、ほとんどの機能を喪失して横たわっている「半ば死せる」身体とが、同じ尊厳を有する、と主張することには無理がある。そういう見解には私は与しえない。しかし、諸機能の低下は紛うかたなき連続的な系列を示しており、この事実は、生死間プロセスにおける安易な人為的切断をわれわれに許さない。すなわち、ある時点までは尊厳を認めてよいが、その時点を越えたら尊厳を承認しない、という態度は基本的に正当化されえないのである。

人格的同一性意識を失った者は尊厳も失われる、とか、自発的な呼吸はできても明瞭な意識が無い者（植物状態の人）に尊厳は認められない、とか、脳幹死のゆえに自発呼吸も不可能になった者（脳死状態の人）にはもはや尊厳がない、等々。人為的な線引きは、どの段階どの局面であれ、しようとするればいくらかでも可能である。だが、ある特定の機能喪失によって、身体の質的変容を指摘することはできても、だからといってそれが、尊厳の有無に対する説得的な根拠になりうるわけではない。その時々時代状況・社会的要請で、最近ではとくに医療現場からの要請（臓器移植の円滑な実施のため、という類の）で、尊厳基準が判断され決定されやすい。「約束」のもとで、尊厳を認めるかどうかの一線が、便宜的に画されるのである。「尊厳がない」という断定は明らかに僭越であって、せいぜい「尊厳がないことに決めよう」と言いうるにすぎない。

自己意識や明瞭な意識を失っている植物状態の患者にも、聴覚刺激や触覚刺激になおかすかに反応する原始的な生体機能はあり、そして呼吸・消化・循環機能は健在である。全脳の不可逆的機能停止だと脳死判定された脳死状態の患者でさえも、内分泌機能や免疫機能<sup>26)</sup>まで全的に失われたわけではなく、しかも脊髄における電氣的活動、いくつかの体細胞（例えば関節を構成する軟骨組織の体細胞）はなお残存している。このように理性や精神ではなく、身体そのものに着目すると、身体的機能の多様な豊かさ、機能の全面的開花から全面停止までの無限の諸階梯に気づかされ、「尊厳」概念をいわば「身体下層」（＝意識喪失より下のレベル）にまでもっと拡張してよいはずだ、との結論になろう<sup>27)</sup>。

誤解を避けるためにくり返せば、私は、意識的に活動している「一般人」<sup>28)</sup>と植物状態や脳死状

態にある人とが全く同じ尊厳をもつことを承認せよ、と主張しようとするのではない。後者の人々は、少なくとも「尊厳が失われていない存在」として見なされ処遇されるべきであり<sup>29)</sup>、しかもそれが可能になるのは、意識ではなく身体をこそ重視する見地に立つからだ、という考えなのである。

## (2) 「尊厳」理念の歴史的な成立経緯

しかし、最初の議論に戻れば、身体性への着目はなお事がらの半面であった。尊厳性を構成する他の側面はなにか？ 再び挙げれば、「人間と人間とのコミュニケーションの関係性」である。

第1章で指摘したように、「尊厳」概念はそもそも、人間共同体の中で各人の人間的生に高い価値を認め、その生を保証するために要請された社会的出自をもつ概念である。「人間と人間とのコミュニケーションの関係性」というとき、この関係性の背後には「人間共同体」およびこの内部での「共同生活過程」が前提されている。共同体内部での社会的な日常生活を通して、構成員の生命・身体、そして生命維持のために必要な基本的諸欲求とその実現等が、種の存続と共同体の維持のために不可欠であることが気づかれ、これらに至高の、とはいわないまでも、最上級に近い価値が付与されるようになった。岩崎允胤もこの辺りの歴史的経緯を次のように説明している。

「人間とは、共同体をなし、そのなかで諸欲求によって労働をおこなう、自己意識的、理性的な、活動主体である。このような人間の、人間たるゆえんの本質、すなわち、人間性（これ自身もちろん歴史的な変容なしにはありえない）にもとづいて、人間の尊厳の理念が生まれるのである。すなわち、人間は、本質的に、共同的存在であり、共同生活のなかで（その生活圏の拡大のなかで）それによって条件づけられながら、諸欲求、諸利害・関心にもとづいて労働し、実践する。そうした共同生活、その発展のなかで、それらの諸欲求、諸利害・関心からしだいに昇華され、相対的に自立した自覚的な、理性的な人間としての自己価値という思想が形成されるのである。それは、人間としての高い普遍的価値であり、これが今日、人間的価値として、われわれにとっての人間の尊厳という理念となる、と考えられる。」<sup>30)</sup>

共同生活の発展をつうじて諸欲求・諸利害から昇華され自立化した「理性的な人間としての自己価値」——岩崎は「尊厳」の核心をそう把握している。私は「尊厳」概念について、これまで述べたように、人間の「理性」性重視による規定を「身体」性重視によって拡充することを提案したが、「尊厳」概念じたいが、共同的存在である人間のさまざまな欲求・利害・関心からの昇華であり普遍化であり、それにもとづく人間の自己価値という理念形成の結果である、と捉える点では、岩崎の主張と基本的には異ならない。

とはいえ、「人間としての自己価値」理念は、共同体内外の人間どうしの生々しいコミュニケーション関係の中で、現実にはさまざまな分岐や展開をとげる。共同生活を営む諸個人は、自分自身の生命・身体価値だけでなく、最も身近な家族・親族の生命・身体価値にも同意しようし、さらに同じ部族・種族に属する構成員に対しても、自らと同等・同格の生命・身体価値が存在すること、あるいはその存在を承認すべきこと、を経験するだろう。もちろんこのプロセスがなんの相克もな

く平和裡に進行するとはかぎらない。ヘーゲルのいう「相互承認」のための生死を賭した激烈な闘いが、しばしばくりひろげられたに違いない。

同じ部族・同じ種族の中でさえそうであったから、種族が異なり、さらに民族が異なる共同体どうしでは、自己価値や尊厳をめぐる相互承認は、なお複雑で錯綜した、より長期の過程となる。西洋において、当初「尊厳」どころか、そもそも「人間」概念じたいが、きわめて限られた範囲でしか通用していなかったが、大航海時代以降、西洋世界が地球上の他人種と遭遇し彼らを「同化」することによって、「人間」概念も拡張された、ということはよく知られている。これに関して鷲田は、自分たちを識別する部族名のほかに、「人間」にあたる一般語をもたない文化が少なくないことを指摘し、「「人間」という観念もまた、他集団と遇うなかで「われわれ」を拡張してゆくその過程で発見されたものなのである」<sup>31)</sup>と語っている。もとより、これは西洋人の立場からする Person 概念の拡大・包摂過程であって、非西洋諸民族の多くにはその民族特有の人間概念・自己価値観念がすでに存在していた<sup>32)</sup>。「人間はだから発明された」という言明は、一面の真理を含むが、歴史的事実としてほんとうに普遍性・正当性をもつかどうかは疑わしい。

とはいえ、西洋からであれ、東洋からであれ、自らの勢力圏の拡大によって、民族どうしの接触・交流（人類史はとくに西洋諸国の国際的な侵略行為を照らし出している）が開始され、時には血みどろの武力衝突や征服・支配、さらに抵抗・独立の闘いをつうじて、民族間に自己（自民族）も他者（他民族）もともに「人間的存在」であるとの相互承認が成立したと、その結果、自己価値・「尊厳」概念の受容・普及・定着が地球的規模ですすんだことは、まちがいないと思われる。

### (3) コミュニケーション的関係性と「尊厳」

「尊厳」なるものは、以上のような歴史的背景のもとで成立し普及したきわめて高次の普遍的価値であるが、われわれの現実の社会生活領域では、尊厳「理念」が支配しているというより、いわば尊厳「感覚」・尊敬「感情」が日常的に力を発揮している、といった方がいい。それは、同じ共同体に属する成員への親近感・信頼・いとおしさ等の情念に裏打ちされており、だからこそ、人間どうしのコミュニケーションが密であればあるほど、他者尊重の感覚もより濃厚になる。じっさいわれわれがほんとうに逡巡したり苦悩したりするのは、親密な他者が苦境に陥り助けを必要としている事態に直面した時であり、しかも自分の判断や行為で助けることが真に正しい選択かどうか、他者を尊重することになるのかどうか、決定しがたい時である。自己と他者、人と人との関係性の中で、いつも現実の「尊厳」の有無に関する決断が迫られる。

植物状態や脳死状態の患者を前にして、その当人と共同生活や交際を長年つづけてきた家族や友人が、患者に対する愛着やいとおしさの感情をもとにした、その身体への敬意の念を捨てきれないのは不思議ではない。意識を喪失した、さらには自発呼吸機能を喪失した患者身体は、それになんのか関心をもたぬ第三者ならともかく、親しき者にとってけっして無意義・無価値ではない。つまり、人と人との関係の中で「尊厳」が生成する。それは、「自己にとっての尊厳」ではないが、「他者

（家族・知人）にとっての尊厳」である。植物状態や脳死状態の患者身体は、家族・知人にとって、これまで共有してきた過去の経験・活動・交流を想起させてくれる感性的存在として、また、今まさに死と闘い、傍らにいる生者を力づけ激励してくれる生身の存在としてたち現われている。また場合によっては、当の患者は、人生の先達であり過去何十年かの多彩な歴史を担ってきた文化的存在として、あるいは自分自身の、それゆえ人間そのものの「生と死」の意味を改めて問い直させてくれる最良の意味実在として、受けとめられ理解されることだろう。

H・T・エンゲルハートは、自己意識をもつ存在＝「厳密な意味での人格」の他に、幼児や老衰者、知恵遅れの人や重度精神障害者等を「社会的意味の人格」として位置づけた点で注目される論者だが、その彼も、無脳症児や脳死状態の人、そして胎児さえ「社会的意味の人格」カテゴリーから排除した。「最小限の社会的相互作用に加わる能力」を欠いているから、という理由で<sup>33)</sup>。だが、私の考えでは、無脳症児・脳死状態の人・胎児等についても、彼らに関係する人々との間に、身体を仲だちとした独特のコミュニケーション関係が発生しており、それゆえ「最小限の社会的相互作用」の成立が承認されてよい。だからこそ、コミュニケーション関係の一当事者である家族・知人の切実な思いが、患者の処遇にさいしてまず正当に考慮されねばならない、という当たり前ではあるが重大な考え方が導かれることになる。ともあれ、われわれ人間の身体は、活動態であろうと静止態であろうと、人と人との現実的な関係の中でたえず特別な意義を付与される（もちろん、逆に既成の意味を剥奪されることもある）、換言すれば、自然的文化的本性を基本としながら、周囲の人々との間で、コミュニケーション的關係性という特質を色濃く帯びるのである。

尊厳を考えるにあたって「自然的文化的身体」に注目し、人間の社会性・関係性を重視すべきだ、という私の見解は以上の通りだが、このことから私は、植物状態や脳死状態の人々の生命はまだ尊厳が失われてはいない、という結論を導いた。しかし「まだ失われてはいない」という規定は、それ以外に表現することが難しいとはいえ、やはり消極的であることを免れない。むしろ、もっと積極的な価値づけはできないものであろうか。

この点に関して、宮川俊行が「人間的生命」という概念を導入していることに、私は注目したい。すなわち彼は、「意識的・精神的・人格的生命（*vita personalis*）と、物質的・非人格的存在の中間に、人間的生命（*vita humana*）とでも名づくべきものを設ける」ことによって、このカテゴリーの中に非人格だろうというもの（たとえば無脳児）や人格かもしれぬがはっきりしない段階のもの（たとえば植物状態の人）などさまざまな段階の人間身体を含め、*vita humana*としての価値づけを提案している<sup>34)</sup>。

もちろんこの提案によっても、人格であるか否か、非人格であるか否かはあいかわらず未定のままであり、事態の根本的解決にはなっていない、との反論が出るだろう。私もそれは認める。しかし、理性をもつ人間こそ「人格」であって尊厳を有し、それ以外は「物件」にすぎない、という二分法的図式には囚われず、必ずしも人格性が明瞭でない種々の「人間的」存在に、それにふさわしい生命価値ないし尊厳を承認しようとする時には、この提案は小さくない積極性をもつと思う<sup>35)</sup>。

そしてこのことによって、無脳児、脳死状態の人、植物状態の人（重度から軽度まで）、重篤な痴呆症の人等々は、理性的自我をもたないから尊厳に値しないという理由で切り捨てられることなく、程度の差こそあれ「人間的生命」価値を有する存在として処遇され、治療され介護されることも可能になるだろう。

## 注

- 1) 「英知的 (intelligibel)」というこの語を、私はカント的な意味で用いている。
- 2) 鷺田清一「肯定の停止—人間」という最上級の共同体をめぐって」(『哲学』第49号 P.29)
- 3) 「権利」と「基本的人権」との異同をどう理解するかについて、永井憲一が「権利とは“思想”の段階のものであり、それを憲法上に確認したものの総称が「基本的人権」である、といえる」と主張している点は、傾聴に値すると思う。(『新教育学大事典』第一法規出版 「基本的人権」の項を参照)
- 4) “Die deutschen Verfassungen des 19. und 20 Jahrhunderts 14. Auflage”(Schöningh) s.96~111
- 5) “Grundgesetz”(Deutscher Taschenbuch Verlag 1998) s.13
- 6) ここで「類」と「種」を使用したのが、誤解を避けるために付言すれば、前者は人類と他生物との関係を、後者は他生物とは無関係な社会内部での人間関係を意味している。
- 7) 今日では、多くのガンが治療可能になっており、「ガン=死の病」をここで強調することが私の真意ではない。
- 8) キューブラー・ロスの『死ぬ瞬間 (On Death and Dying)』(鈴木晶訳 読売新聞社)は、その先駆的な試みとしてなお尊重されるべき本である。また、医者は死にゆく人々にどう向かい合うべきか、を哲学的に考察した論文として、Frank Nager “Der Arzt angesichts Sterben und Tod”(Ethik in der Medizin 1998 Bd.10)がある。
- 9) ピコ・デラ・ミランドラ『人間の尊厳について』大出・阿部・伊藤訳(国文社) P.16~17
- 10) J. P. サルトル『実存主義とは何か』(伊吹武彦訳 人文書院)、『存在と無』(松浪信三郎訳 人文書院) 第4部などを参照。
- 11) もちろんこの人間中心主義は、ピコだけに見られるものではない。すでにアリストテレスやトマス・アクィナスにおいて、理性的本性を有する人間は非理性的な他の存在に対する生殺与奪の権をもつことが承認されている。(アリストテレス『政治学』、トマス・アクィナス『神学大全』を参照)
- 12) 拙著『心—身のリアリズム』(青木書店) P.86~87を参照。
- 13) ピコ・デラ・ミランドラ前掲書 P.53~54
- 14) ピコのシンクレティズムが「人間の未確定性」論に支えられていることを解き明かした好論文として、早坂忠博「ピコ・デラ・ミランドラの人間把握」が挙げられる。(小倉志祥編『近代人の原像』弘文堂、所収)
- 15) パスカルの主張する「尊厳」は、要約的に言えば、人間による「原理や根拠に関する収斂的思考」の営みである、と私は捉えている。
- 16) I. Kant “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”(Kant Werke VII Suhrkamp) s.60, s.68 なお本文の訳出にあたっては、他の邦訳も参照したが、最終的には筆者が責任を負っている。
- 17) I. Kant “Kritik der reinen Vernunft”(Kant Werke VI Suhrkamp) s.488~489
- 18) ここで「理想的な」というのは、こうした理念にもとづいて実現した近代市民社会が、資本主義的生産様式を経済的土台としてもつ新しい階級社会(自由や平等の理念を裏切る現実)であり、当初の理想が単なる理想にとどまったからである。
- 19) 「自然必然性の認識にもとづく自由」として、言うまでもなく私はヘーゲルやエンゲルスの自由観をここで想起している。
- 20) 「一つの」と述べたのは、なおまだ他の結論もありうることを、後の論述で明らかにしようと思うからである。
- 21) 私は肉食主義の立場には立たないが、動物の苦痛をまったく顧みない殺しの方法や動物実験には疑問を

- もっている。そのかぎりでは、ピーター・シンガーの主張に共鳴する。P. シンガー「動物の生存権」(H. T. エンゲルハート, H. ヨナスほか『バイオエシックスの基礎』加藤尚武・飯田亘之編, 所収)を参照。
- 22) K. Marx “Ökonomisch-philosophische Manuskript” (Marx-Engels Werke Ergänzungsband I Dietz Verlag) s.541-542
  - 23) 「固い」パーソン論, 「柔らかい」パーソン論の違いはあるが, 「パーソン論」に属する論者として, M. トゥーリー, R. プチェッティ, J. ファインバーグ, J. フレッチャー, M. B. グリーン, D. ウィクラー, H. T. エンゲルハートらを挙げることができよう。(前掲『バイオエシックスの基礎』を参照。)
  - 24) 拙著『心-身のリアリズム』P.204を参照。
  - 25) 前掲“Grundgesetz” s.13
  - 26) 多田富雄『免疫の意味論』(青土社)は, 人間身体のもつ矛盾に満ちた実に複雑でダイナミックな免疫システムの全容を解き明かしている。「免疫的」身体には, 「人格性」はともかく, 固有の「自己性」を付与してよいのであろう。
  - 27) この点で私の主張は, 「人工的に支えられた昏睡している患者の状態」は「まだ生の一つの状態」だ, と捉えるハンス・ヨナスの見解に近い。「人格」についての彼の考えには異論があるが, 肉体全体への再評価を求める彼の提起に私は賛成である。ハンス・ヨナス「死の定義と再定義」(前掲『バイオエシックスの基礎』所収) P.232を参照。
  - 28) この言葉に深い意味はない。植物状態や脳死状態ではない人々すべてをさす。
  - 29) 人格的生命を重視する立場ではあるが, 「生命の尊厳 (SOL)」原理の有効性を確認し, かつ「生命の質 (QOL)」基準を拡張して, SOLとQOLとの両立をはかろうとしているE. H. カイザーリンクの論説は, 説得力のあるすぐれた提案になっていると思う。E. H. カイザーリンク「生命の尊厳と生命の質は両立するか」(前掲『バイオエシックスの基礎』所収)を参照のこと。
  - 30) 岩崎允胤編著『現代の倫理』(白石書店) P.46
  - 31) 鷺田清一前掲論文 P.32
  - 32) 鷺田は「人間」概念をもたなかった部族が少なくないことを強調するが, 紀元前からすでに西洋-東洋の経済・文化交流が存在していたのであり, 種族・民族を越えた「人間」概念が地球上で広範囲に形成されていた, と考える方が事実在即している。
  - 33) H. T. エンゲルハート「医学における人格の概念」(前掲『バイオエシックスの基礎』所収) P.27
  - 34) 宮川俊行『安楽死の論理と倫理』(東京大学出版会) P.46-47
  - 35) 私の立場は, 自己意識や理性的意志に狭義の「人格性」の根拠を求めることを支持するが, パーソン論に特徴的な「人格=尊厳」等式(つまり, 人格にのみ尊厳を付与する見地)に同意しない立場であることが, わかっただけのさだろう。それゆえ, 人格概念を拡張して, “宮川のいう「人間の生命」をもつ存在=広義の人格的存在”, と規定することも私の主張とは矛盾しない。

[2000年10月8日 ハイデルベルクにて脱稿]