

ハーバマスの類倫理再考

品川哲彦

．はじめに

ハーバマスは2001年にその著書『人間の自然の将来　リベラルな優生学に通じる道か』のなかで、出生前のヒト胚の遺伝子への介入をはじめとする生命倫理学のいくつかの問題をとりあげ、それにたいする具体的な指針を提言した¹。その指針には多くの反響、そしてまた少なからぬ疑念と批判が寄せられている。以下の考察では、ハーバマスの指針について、まず、生命倫理学の問題という枠組みのなかで吟味し(II)、ついで、討議倫理学の文脈から吟味する(III)。討議倫理学はカントの倫理理論を継承し、それとともにカントの形而上学的な前提を、道徳をめぐる討議の言語遂行論的にそれ以上さかのぼれない前提によって置き換えることで、(少なくとも討議倫理学者自身の把握では)特定の世界観に依拠することのできないポスト近代の価値多元社会にふさわしい倫理理論であると自負するものである。最後に、こうした討議倫理学の自己理解とその「近代」の理解にとって、ハーバマスの提起した問題が何を示唆しているのかについて考察する(IV)。

II. ハーバマスの類倫理の問題提起　生命倫理学の具体的な指針として

1. ハーバマスの主張

ハーバマスがとりあげているのは、ヒト胚の遺伝子を改変する技術、着床前診断、ヒト胚性幹細胞を用いた研究である。一見、ここには目的も性質も実現可能性も異なる技術が並んでいる。ハーバマスがこれらを並べた背景には、おそらく単一ではないが連続的な基準がある。その一端には、ある形質を発現するように誘導するために遺伝子の組成を技術的に、それゆえ当然、人為的に変える行為がある。そのもとには、遺伝子操作によるエンハンスメント(積極的優生学)、親の選好を反映したデザイン・ベビー、治療のための遺伝子改変(消極的優生学)さらには、目的が何であれ、ヒト胚に技術的に介入して研究し、研究が済んだ後に廃棄する行為が含まれる。そのなかのデザイン・ベビーは、ある形質を備えた子を作る行為である。その連想から、ある形質を備えていることを条件として出生を許す行為がリストのもう一方の端にくる。そのもとには、着床前診断と生殖のためのクローニングが含まれる。こうしてかなり性質の違う技術がひとつの

¹ ハーバマスのこの問題提起について、すでに私は以下の箇所でふれている。「生命の神聖 その失効とその再考」、中岡成文編『応用倫理学講義1 生命』、岩波書店、2004年、「人間はいかなる意味で存続すべきか　ヨナス、アーペル、ハーバマス」、『アルケー』13号、関西哲学会、2005年(両者は、品川哲彦、『正義と境を接するもの　責任という原理とケアの倫理』、ナカニシヤ出版、2007年に所収)、「つかのまこの世にある私/私たち」、清水哲郎編『岩波講座哲学8 生命/環境の哲学』、岩波書店、2009年。

リストを構成する。

これらのうち、治療目的の遺伝子操作を除くすべての技術について、ハーバマスは規制を求める。国家による優生学的な措置の強制を恐れるからではない。これらの技術の利用を裁量する自由を胎児の親にゆだねるリベラルな優生学も、彼は批判する。

それでは、いかなる論拠から許容できないのか。ある形質をもって生まれてくるように遺伝子を改変されたことで、あるいはまた、ある形質を備えていることを条件に出生を許されたことで、生まれてきた人間は自分自身を本人のライフヒストリーの「分割不可能な作者」²とはみなすことができなくなり、つまりは自律が侵されており、それと同時に、本人が同意できない段階で操作を受けたのだから、操作を意図した者が設定した目的を実現するためのたんなる手段として扱われたことになり、出生後もその者とのあいだに対等な関係を築くことができないというのがその理由である。したがって、遺伝子操作は道德共同体の成員相互のたがいに自由で対等な、目的自体として尊敬しあう関係を掘り崩してしまう。ハーバマスの用意する反論の根拠は究極的にはこの一点にほかならない。ちなみに、彼が治療を目的とする遺伝子工学を許容するのは、そこでは、その操作を受けたことについて、将来、胚から生まれた人格が同意することが確実だという想定のもとに行われており、したがって、胚をすでに同意能力をもつ人格として先取りして遇しているからである。

だが、親は、程度の差はあれ、子の人生設計に介入するものではないか。けれども、ハーバマスによれば、教育と遺伝子操作はまったく違う。子は前者にたいして反抗することができるが、後者によって備えつけられた状態を変えることはできない。自分が道德共同体の同じ権利をもった成員であると理解しうるためには、彼によれば、その身体は他の人格の意図のもとに「製作されたもの」ではなく「自然発生的」³なものでなくてはならない。

とはいえ、操作が行われる時点では、操作される側はまだ人格ではない。ハーバマスもそれを認める。それゆえ、遺伝子工学を規制する根拠は、対等な人格間に樹立される道德にはない。遺伝子操作は直接には人間の尊厳を侵さない。他方、操作が行われれば、その胚はやがて不平等な関係のなかに生まれて人格となる。それを阻むためにハーバマスは「人間の尊厳をもつもののみが『勝手に処理できない』ものであるわけではない」⁴と指摘する。将来に人格たりうるヒト胚は、人間の尊厳ではなくて、「人間の生命の尊厳」⁵のもとに保護される。実際、日常生活のなかでは、人格と人格以前とは峻別されない。親は胎児に話しかけ、つまりコミュニケーション共同体の一員として先取りして遇している。このように、「自由で平等な人権主体の道德共同体は、本体論的な彼岸に『目的の王国』を形成しているのではなくて、具体的な生活形式とそのエートスのなか

² Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, S.49. (『人間の将来とバイオエシックス』、三島憲一訳、法政大学出版局、2004年、47頁に対応。訳は品川による。以下同様)

³ Ibid., S.77. (邦訳 72 頁)

⁴ Ibid., S.59. (邦訳 56 頁)

⁵ Ibid., S.67. (邦訳 67 頁)

に根ざしている」⁶。討議倫理学では、対等な人格間の関係を規整する道德にたいして、生き方の選択を倫理と呼ぶ。だとすれば、人格間の対称的な関係からなる道德にしたがって生きるか否かという選択は倫理に属する。しかも、ただひとつの非対称がもちこまれただけで道德共同体の全成員のあいだに樹立されるべき平等を壊すのだから、その倫理は個人の選択ではなく、道德共同体の可能的な成員全員に選択される類倫理 (Gattungsethik) でなくてはならない。すなわち、私たち人類はそれぞれ自由に自分の人生を形成し、そのことに責任をもち、たがいに対等で平等な存在であるという自己認識を今後も維持して生きることを選ぶか。選ぶなら、その支障となる遺伝子操作を規制しなくてはならない。ここで、人類 (Menschheit) という概念には、カントの規範法式、「汝自身と他の人格のなかにある人間性 (Menschheit) をつねに同時に目的それ自体として扱い、けっしてたんに手段として用いることのないように行為せよ」のなかの人間性の概念、たんなる手段としてはならないものという意味が含まれている。

それでは、着床前診断やヒト胚を用いた研究は、なぜ規制されるべきなのか。前者では遺伝子の改変は行われていないし、後者では実験に使われた胚は廃棄される。人格にはならない。だが、ハーバマスは胚を「道具化するふるまい」⁷だという理由からこれらを指弾している。つまり、彼の攻撃対象の焦点には、親の選好にもとづいて特定の形質を実現するための遺伝子改変があり、このまだ広まっていない慣習に通じる滑りやすい坂道として、現段階で実行可能な着床前診断とヒト胚の研究利用とについても規制するように主張するという論理構成になっているわけである。

2. ハーバマスの主張にたいする批判

ハーバマスの類倫理の構想は、新たに開発されつつある遺伝子工学技術を個々人の自由な利用にゆだねる対応、つまり「リベラルな優生学」と呼ばれる対応をゆるさず、そうすることが人間の尊厳を脅かすおそれにもとづいて、人類レベルでの決定を待たなくてはならないとする点で、きわめて注目に値する。しかし、ここにとりあげられている問題に対処するために、ほんとうに「人類」を引き合いに出さなくてはならないのか。ハーバマスの提言する規範は、類倫理に訴えなくとも、他の根拠によって支えることができるのではないか。さらには、ハーバマスの恐れている事態は、彼が主張するほどに恐れる必要のある可能性を秘めているのか。ひょっとすると、類倫理とは、いわば、牛刀をもって鶏を割くごとき論法なのではないか。こうした疑問がわいてくるだろう。

将来の人格の形質を極度に規定するものとして生殖のためのクローニングを例にとろう。秘かにクローン人間が作られ、クローニングのために細胞核を提供した人間の手で育てられ、自分はその人間の遺伝的複製だと教えられ、その抑圧に苦しんでいるとしよう。事態が発覚すれば、クローン人間はその製作者から隔離されて保護されるだろう。さて、そのひとが抑圧を克服しようとして「自分は他人のたんなる手段ではない」と主張したら、私たちはどう反応するだろうか。

⁶ Ibid., S.69. (邦訳 65 頁)

⁷ Ibid., S.117. (邦訳 115 頁)

その通りだというだろう。しかも、気休めではなく本心からそういうだろう。だとすれば、そのひとは対等な人格としてコミュニケーション共同体のなかに迎え入れられており、共同体の成員相互の平等は破綻していないのではないか。同じことは遺伝子改変操作を受けて生まれた人間にもあてはまるだろう⁸。これにたいしてハーバマスは、問題は「当該の人格が周囲から受ける差別ではなくて、出生以前から帰納的に推論される自己貶価、道徳的な自己理解への侵害」⁹にあると応答する。だが、それなら、類倫理を提唱しなくとも、他人を抑圧して苦しめてはならないという功利主義的な基礎づけで、ハーバマスが懸念する危険は回避されうるのではないだろうか。

この疑念は、遺伝子を改変されて生まれた子がそれによって得られた形質を成長後に歓迎する場合、いっそう高まる¹⁰。その形質が子の自律や自由の支障となるのは、遺伝子操作によって得られたからというよりもその形質の内容によるのではない¹¹。これにたいしてハーバマスは、遺伝子改変が普及すれば、発現すべき形質の選択は親の責任となるが、そのような責任は担いきれぬものではなく、しかもどの形質が子のためになるかは確信できないと反論する¹²。この反論そのものはもっともだが、彼は他方で治療のための遺伝子操作を容認している。それは重度の障害が生じる場合に限定されているが、それならやはり、問題は介入それ自体にあるのではなく、介入のもたらす結果にあることになる。すると、この点でも、彼の主張は功利主義的に基礎づけることができるのではないか。

彼が滑りやすい坂道の論法で着床前診断とヒト胚の研究利用の禁止を訴えていることについて

⁸ 同種の批判は、Birnbacher, Dieter, „Habermas' ehrgeiziges Beweisziel -- erreicht oder verfehlt?“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.50/1, 2002, S.124. また、ハーバマスによれば、2001年にニューヨーク大学ロースクールで行われたコロキウム「法、哲学、社会理論」でも、Thomas Nagel, Thomas McCarthyから同様の批判が寄せられた(Habermas, Jürgen, „Replik auf Einwände“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.50/2, S.286. なお、この文章はのちに*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*の拡大版が2002年に出版されたときにPostscriptumとして収められた。その邦訳は「『人間の内的なる自然の未来　リベラルな優生学へと向かうのか?』への後書き(2001年から2002年への変わり目にて)」、忽那敬三訳、『生命倫理研究資料集III-I 生命・環境倫理にける「尊厳」「価値」「権利」に関する思想的・規範的研究』、2009年、富山大学、のなかに収められている。この箇所は邦訳では4頁に対応する。

⁹ Habermas, „Replik auf Einwände“, S.287.(邦訳5頁)。

¹⁰ 同様の批判は、Siep, Ludwig, „Moral und Gattungsethik“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.50/1, 2002, S.113-4. また、NagelとMcCarthyによる同様の批判については、Habermas, *ibid.*, S.288-9. (邦訳6-7頁)。

¹¹ 「自由の余地を狭くするか広げるか、自律能力を促進するか縮小するかは、これらの形質が遺伝子操作の結果であるという事情よりも、はるかに形質そのものに左右される (Birnbacher, a. a. O. S.124)。

¹² (遺伝子操作が普及すれば、子が親にむかって、なぜ、たとえば、スポーツや音楽の能力ではなくて、数学の能力を伸ばすように遺伝子操作したのかと非難するといった状況が想定されるが)「この状況は、私たちはそもそも自然的な資源の分配にたいする責任、したがってまた、他の人格がいずれそのなかで自分自身の生の構想を展開し追求する余地にたいする責任をひきうけることができるかという問いを投げかける」(Habermas, a. a. O. S.288. 邦訳6頁)、「何が他のひとにとって潜在的によいかを、私たちは知ることができようか」(Ibid., S.292. 邦訳10頁)。

は、滑りやすい坂道論一般にたいする不信のほかに、出生前診断をして異常児を中絶するほうが着床前診断よりもはるかに問題があり、また、現行の胚性幹細胞の研究の目的は変性による病気の治療にあるという指摘が出されている¹³。

このようにハーバマスの指針には、多くの疑問と批判が寄せられている。

ただ、ハーバマスは議論を提起しているのもであって、独断の押しつけを意図しているのではないという点には留意すべきである。とはいえ、彼はまたリベラルな優生学の行き着く先を、「劇的で現実離れしたシナリオ」¹⁴とか「黙示論」¹⁵とも評されるほどに、かなり挑発的に描いている¹⁶。その描き方は論証の説得力を高めない。その結果、遺伝子操作を禁じて身体発生の擁護する彼の主張は、ビルンバッハから、自然であることそれ自体に価値を想定する保守的な発想とみなされ、ハーバマス自身、人間の自然の「再聖別化」¹⁷を意図しているものではないと断っているにもかかわらず、人間の自然を神聖視する思想ではないかという疑念をぶつけられている¹⁸。

¹³ 着床前診断という「やり方を許容するかを考えるための比較の枠組みは、ハーバマスは反論するだろうが、妊娠中絶の権利である」(Siep, a. a. O. S.117)。「幹細胞研究の意図はもっぱら治療の分野、変性による病気の治療の分野で、とりわけ、脳細胞、心筋細胞、膵臓の島細胞(糖尿病)の領域でなされている」(Ibid., S.118.)

¹⁴ Birnbacher, a. a. O. S.123.

¹⁵ Freese, Eike, *Habermas' Diskursethik in der Humangenetik-Debatte -- Zu Jürgen Habermas*, Grin:Norderstedt, 2003, S.38.

¹⁶ たとえば、治療を目的としない研究は、「形質を改変する遺伝子工学的な介入に(中略)慣れさせてしまったときに、私たちの生のありようがどのように変わるかを視野にもたら」(Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.123.邦訳 121頁)し、着床前診断と胚を利用した研究は、「『人間の品種改良』の視点と結びつく危険を例示して」(Ibid., S.122. 邦訳 120頁)おり、研究に利用した後の胚の廃棄や特定の形質を条件とした胚の生産は「道徳的な憤激というよりもむしろ猥褻なものへの嫌悪感」(Ibid., S.72.邦訳 68頁)をもよおさせ、自律した機械は「血と肉からできている人間を廃番モデルだと宣告する機械のイメージ」(Ibid., S.75. 邦訳 71頁)だ、等々。ただし、ハーバマス自身、「想像をめぐらせて事態を劇的に思い描くことにたいしては、当然、懐疑がもちだされる」(Ibid., S.95.邦訳 90頁)と記している箇所もある。

¹⁷ Ibid., S.48.邦訳 46頁。

¹⁸ 「類倫理が答えを出そうとする問いは、人類はどこまで自己を たとえば、啓蒙の自己完全化原理という意味で 形作り、形成し、完全化すべきか、してもよいかという問いではなくて、人類はどこまで自分の自然を形作り、形成し、完全化すべきか、してもよいかという問いである。外的自然の変容と同様に自分自身の自然を変容することは類としての人間にふさわしいのか、それとも、『人間の自然』は特定の観点から神聖なものとみなされるべきなのか」(Birnbacher, Dieter, *Natürlichkeit*, Walter de Gruyter: Würzburg, 2006, S.170)。シュペネマンもいうように、ハーバマスの立場が「結果として、妊娠中絶、ES細胞研究はPGD[着床前診断]を批判する、カトリック教会、アメリカのPro Life運動やドイツのロベルト・シュペーマンなど、表面的に『保守派』と呼ばれている立場と似通っている」(シュペネマン、クラウス、「遺伝子工学と人間の自由 ハーバマスの生命倫理に関する一考」、『倫理学研究』37号、関西倫理学会、2007年、76-7頁)のはたしかである。

III. ハーバマスの類倫理の問題提起 討議倫理学の視点から

しかしながら、以上の批判から類倫理を否定してしまうまえに、視点を変えて、彼の構想を討議倫理学の前提から解釈してみよう。

「『私は何をすべきか』という問いは問題設定に応じて、プラグマティックな意味、倫理の意味、道徳的な意味をもつ」¹⁹。プラグマティックな観点とは「行為者の目的と選好から出発する行為者の視点」²⁰であり、このとき「他の人格はそのつどの自分の行為計画を実現するための手段ないし制約という位置づけしかもたない」²¹。倫理的な観点とは、私の人生の目的や私がどういう人間でありたいかという観点である。それゆえ、倫理的な観点では、私の生き方や私の自己認識に適した格率が選択される。だが、こうして採択された複数の人格の格率のあいだに葛藤が生じる場合もありうる。この葛藤を排除するために、すべての人格に共通して「ひとは何をすべきか」を問う道徳的観点が要請される。道徳は人格相互の関係に妥当するのだから、ハーバマスが胚にたいする操作を倫理の次元の論議に付したのは上の区別からして適切である。

しかし、類倫理とは何だろうか。倫理の定義からすれば、人類がどういう存在でありたいかという観点をさすにちがいない。だが、自己認識の主体としての人類など想定できようか。むろん、できない。だから、人類がどういうものであり、ありたいかを構想する主体は人類の一員にすぎず、それゆえ、類倫理は複数ありうる²²。それにもかかわらず、ハーバマスは人類の可能的な成員全員がひとつの類倫理の構想に収斂していくように想定している。どうしてそう想定できるのか。ここで留意すべきは、討議倫理学は個人の倫理についてもその個人の生まれ育った共同体の倫理に強く影響されていると考えていることである。討議倫理学はその点でリベラルな優生学に対応する倫理理論と違う。後者なら、個々人は各自の人生計画を自由に追求し、ただその自由が他の人格の自由と両立しえないときに道徳（ミルの危害原則はその典型である）によって規制される。これは、前者からみれば、プラグマティックな観点がただちに道徳的な観点によって規制されているのであって、倫理的な観点を欠いていることになる。この批判を遡れば、欲求の体系（市場）における需給の充足を人間関係の核とする市民社会とそれに対応する道徳にたいして共同体に対応する人倫の存在を指摘したヘーゲルに行き着く²³。実際、ハーバマスはリベラルな

¹⁹ Habermas, Jürgen, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1991, S.108. (訳文は品川による。以下同様。『討議倫理』、清水多吉・朝倉輝一訳、法政大学出版局、2005年、125頁に対応)。

²⁰ Ibid., S.105. (邦訳 121頁)。

²¹ Ibid.

²² 「複数の類倫理を討議する空間において、私たちは、欺瞞的な形而上学的な確信に立ち戻ろうとしないなら、なお続く不一致を理性をもって待ち構えなくてはならない」(Habermas, „Replik auf Einwände”, S.293. 邦訳 13頁)。

²³ 「市民社会においては、各人が自分にとって目的であり、その他いっさいのものは彼にとって無である。しかし各人は、他の人々と関連することなくしては、おのれの諸目的の全範囲を達成することはできない。だからこれらの他人は、特殊者の目的のための手段である。ところが特殊的目的は、他の人々との関連を通じておのれに普遍性の形式を与えるのであり、自分の福祉と同時に他人の福祉をいっしょに満足させることによっておのれを満足させるのである（ヘーゲル、

優生学を容認するアメリカの伝統に対比して、自分の属しているヨーロッパの見方を「主観的-公共的な権利 (Recht) を客観的法秩序 (Rechtsordnung) の反映とみる」²⁴と説明している。権利と法と正しさを意味する語Rechtをもつドイツ語ならではの表現だが、権利と法のこの関係と個人の倫理と共同体の倫理の関係は相似の関係にある。個人は自分が生まれ育った文化的歴史的に具体化された生活世界をとおしてその共同体の倫理を身につけていく²⁵。その個人自身の倫理がそれに影響されないはずはない。

だとすれば、類倫理というからには、それに対応する歴史的に形成されてきた共同体が想定されているはずである。それは何か。奇妙に聞こえるとしても、人類というほかない。人類が生物種homo sapiensを(たとえ外延的には重なるにしても)意味していないことに注意しなくてはならない。だから、類倫理にたいして、人間の尊厳を自然化するものであるという批判をただちに寄せるのは不当である。しかし、それにしても、いったい人類なるものがはたして自分がどのような存在でありたいと考えるというのだろうか。先にみたように、ハーバマスの答えは、道徳共同体の一員というものであった²⁶。類倫理における倫理と道徳の関係の特殊な点はここにある。両者はたんに観点の内容の違いで区別されるだけでなく、後者は前者に基づけられている。すなわち、倫理は道徳共同体とその来たるべき成員である将来の人格の現存在 (Dasein) を用意するとともに、それがどのようにあるか (Sosein) をも規定している。まさにそれがハーバマスのいう、道徳共同体は類倫理に根ざしているということである。

さて、道徳共同体は異なる善を追求する行為のあいだに生じる葛藤を解消する場だから、その存続は他の善にたいして比類を絶して要請される。ハーバマスの叙述に、遺伝子操作の予想される帰結によって論証を裏づける箇所とともに、帰結を顧慮するまでもなく義務倫理的な判断を下している箇所が見受けられるが、彼がさまで断乎たる主張を繰り広げているのはそのためではないか²⁷。だからこそ、冒頭に記したように、ハーバマスがリベラルな優生学を批判するさいに依拠する論拠は、道徳共同体の存続にたいする危険を回避することこの一点にかかっているといえるのである。もとより、討議倫理学は行為の帰結にも配慮する倫理理論である。その特徴は端

ゲオルク・ヴィルヘルム・フリードリッヒ、『法の哲学』、藤野渉・赤沢正敏訳、『世界の名著 へーゲル』、岩崎武雄編、中央公論社、1978年、414頁)

²⁴ Habermas, „Replik auf Einwände“, S.284. (訳2頁)

²⁵ ハーバマスはカントの形式主義にたいするへーゲルの批判が討議倫理学についても妥当するかという問いに答える文脈のなかで、「実践的討議においても、私たちは問題となる行為や規範を実質的な人倫性である生活世界的連関から解決する」(Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, S.25.邦訳21頁)と記している。

²⁶ 「どのひとにも等しい尊敬と全員にたいする連帯的責任を要請する共同体の一員の地位を占めたい」(Ibid.)

²⁷ たとえば、「他人にとって何が潜在的に善であるかを私たちは知ることができようか」

(Habermas, „Replik auf Einwände“, S.292.邦訳10頁)は、幸福な帰結は予見不可能だというカントの叙述を彷彿とさせるし、将来の人格について「いつかは自分の実存をみずからの手に掌握し、その生をもっぱら自分自身の支配において営んでいけという苛酷な要求を誰も免除することはできない」(Ibid., S.290.邦訳9頁)は厳格主義を連想させよう。

的にその普遍化原則にみられる²⁸。しかし、道徳共同体の損壊という帰結の大きさが、それが生じる蓋然性がどれほどであれ、比すべくもなく大きくうけとめられたために、ハーバマスは予見される帰結の見積もりを超えた主張を展開し、さらには滑りやすい坂道論までも援用したのではないか。私はそう推測している。

問題は、しかし当然、行為がもたらす結果の見積もりを超えて主張されるこの議論がどれほど説得力をもつかということになる。

たしかに、たがいに対等で自由な主体同士の関係を望まないひとはおそらくいないか、ほとんどいないだろうとは予想できる。けれども、その合意が厳密にとりつけられるのは、依然として、現存の人格間の関係についてであろう。だとすれば、遺伝子操作にたいするハーバマスの倫理的指針の類倫理による基礎づけへの反応はおよそ三者に分かれるだろう。第一に、基礎づけおよび倫理的指針の双方に賛成する者。第二に、現存の人格と将来に人格となる存在者にたいする私たちの倫理的態度についてのみ賛成し、したがって誕生する予定の胚の遺伝子への操作には反対し、しかし着床前診断や胚の研究利用に関するハーバマスの倫理的指針は説得力がないとする者。最後に、類倫理という提案に賛同せず、行為もたらす帰結による基礎づけを採用し、それにもとづいて個々の事例の倫理的指針を決定する者。『人間の自然の将来』の説得力はその程度のものであると私は考える。

しかしながら、類倫理という構想は討議倫理学にたいして、しかも討議倫理学がみずから自負するように現代社会にふさわしい倫理理論であるからには、現代という時代の状況把握にとっても、かなり重い問いを投げかけているように思われる。第一に、人間の自然、すなわち身体的位置づけである。他者の身体への関与は社会的行為だから道徳的討議の対象だが、ここではそもそも道徳的討議が成り立つための条件として自然発生的な身体が要請されている。第二に、類倫理が倫理である以上、それに対応する歴史的文化的に成立してきた共同的な生活世界があるとすれば、類倫理という概念はある特定の伝統に色濃く影響されているのではないかという問いである。第三に、当事者全員の利益への顧慮に先行して、類倫理が主張されているとすれば、その論証は（ハーバマスの立場に反して）形而上学に近づいてまいいかという問いである。

IV．類倫理という構想が投げかける問題

1．身体

ハーバマスの論証のなかで、身体は三つの意義をもって語られている。ひとつはその脆弱さゆ

²⁸ 普遍化原則とは、「いかなる妥当的な規範も、その規範が普遍的に遵守されたときにそれぞれの個人の利益の充足にたいしてそのつど生じる（と予測される）帰結と副次的影響が、すべての当事者によって（それとは別の、可能だと知られている規則がもたらす結果よりも）受容されうるという条件を充たさなくてはならない」（Habermas, Jürgen, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1983, S.75-S.76. 訳文は品川による。三島憲一・中野敏男・木前利秋訳『道徳意識とコミュニケーション行為』、岩波書店、1991年では、108頁に対応）という原則である。

えに道徳を要請するものとして²⁹、ついでその脆弱さゆえに他者への共感的理解を促すものとして³⁰、最後に人格が自由な行為主体であるための不可欠な条件としてである。第三点の鍵は「人格が肉体において身体化すること(Verkörperung der Person im Leib)」³¹にある。人格はそれによって時間空間のなかに物体として位置を占め、物理的な因果関係のなかに参入し、しかもたんなる物体と違って身体だから因果関係の原因として参入することができる。こうして人格は行為の主体となる。だがさらにハーバマスは、「人格がその肉体と一体だと感じるためには、肉体は自然発生的なものとして経験されなくてはならないように思われる」³²と付け加え、そこにアレントの出生性 どの出生も世界に到来する新たな始まりであるという考えを援用する³³。彼は何をいいたいのだろうか。

アレントによれば、出生性は、生きるための必要を満たすための活動である労働や自分の生きた証を示すための活動である仕事以上に、物質を媒介せずに直接に人間同士のあいだで行われる活動である行為と結びつく。ハーバマスは三種の区別に言及していない³⁴。彼はアレントの指摘を「誕生とともに人格の社会化の運命とその生物体の自然の運命の差異化が始まる」³⁵と解釈する。社会化とはコミュニケーション行為への参入を意味するにちがいない。だとすれば、新たな

²⁹ 「道徳的行為は、私の理解によれば、有機的な備えの不完全性と（とくに子どもの頃、病気の時、老齢期に明らかな）肉体的実存のたえざる危うさにもとづいた依存と必要にたいする構成的な応答である」（Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.62-S.63.邦訳 59 頁）。

³⁰ 「有機的な生命の傷つきやすさにたいする共感ないし『共鳴的理解』は（中略）明らかに自分の身体を感じやすさと、どれほど原始的なものであっても、操作可能な客体の世界から主観性を分ける区別にもとづいている」（Ibid., S.83.邦訳 79 頁）。ここからハーバマスは「他の生き物と『通じ合う（Korrespondenz）』」（Ibid., S.84.邦訳 79 頁）とまで踏み込んで語っている。

³¹ Ibid., S.100.（邦訳 97 頁）。

³² Ibid., S.101.（邦訳 97 頁）。

³³ 「行為(Handeln)は労働(Arbeit)と仕事(Herstellen)よりも密接に出生性(Natalität)という根本条件に結びついている。いかなる誕生であれ、世界に到来する新たな始まりがそれ自体で世界のなかで重要となるのは、ひとえに、この新参者にみずから新たな始まりをなす能力、つまり行為する能力が帰せられているからである。イニシアチヴ 端緒をつける (intium setzen) という意味で、行為の要素はあらゆる人間の活動(Tätigkeit)のなかに含まれている。そのことは、これらの活動がまさに、誕生によって世界に到来し、出生性という条件のもとに存立している存在者によってなされているということにほかならない。そしてさらに、行為とはとりわけ政治的活動なのだから、出生性は政治的思考にとってそれほど決定的なものなのだということができるだろう」（Arendt, Hannah, *Vita activa*, Piper: München, 2002, S.18. 『人間の条件』、志水速雄訳、筑摩書房、1994 年では 21 頁に対応。ただし、邦訳は英語版をもとにしており、「行為」が「活動」に、「活動」が「活動力」に訳されているほか、引用の最後の文が異なる。なお、ハーバマスは上記の引用文のうち、最初の文と最後の文とを省いて引用している。したがって、アレントの原著にある行為、労働、仕事の区別や政治との関連は、ハーバマスの文脈では表から退くわけである。Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, S.102.邦訳 99 頁）。

³⁴ 直前の註を参照。

³⁵ Ibid., S.103.(邦訳 100 頁)。

始まりとは、コミュニケーション共同体の他の誰とも違う、自分自身の意見を開陳し、理由づけ、反論する資格を得るということにほかなるまい。ハーバマスは『人間の自然の将来 リベラ的な優生学に通じる道か』のなかに収めたもうひとつの論文「基礎づけられた抑制。『正しき生』についての問いにたいしてポスト形而上学的な答えはあるか」のなかで、キルケゴールを援用して、私たちひとりひとりが「単独者」であることを強調している³⁶。アレントの出生性という観念のなかに、彼は単独者の端緒をみるわけであろう。

では、他者によって身体が設計されると、なぜその資格が疑われるのか。ここには自然必然性の支配する現象界と目的の王国（英知界）とのカントの区別がその裏に示唆されているようにみえる。どの人格も感性的存在者として等しく自然必然性に服するかぎり、英知界の一員としての平等は損なわれない。だが、他の人格が自然必然性の法則にしたがって始まりにおいて介入した身体をもつ人格にはつねに（原因ならざる）結果という性格が刻印され、真の始まりとなれない。ハーバマスはそう考えているようにみえる。もし、この読みがあたっているなら、彼の議論は、ビルンバッハのいう自然の神聖視とは関わりない。しかしその反面、討議倫理学が克服したはずのカントの形而上学の二世界論を保持しようという動機が作動しているのではないかという別の疑いが生まれてくる。

2. 伝統

類倫理は、それが人類の倫理である以上、人類の一部に受け継がれてきた特定の歴史的伝統に限定されるはずはない。ハーバマスは「基軸時代に成立した高度に文化的な宗教的な世界解釈と自己解釈は、[自律]道徳を支えるいわば最小限の類倫理的な自己理解のうちに収斂している」³⁷と述べている。ヤスパースのいう基軸時代に言及することで、彼が彼自身の属している西洋の伝統だけを念頭においているわけではないことは明らかである。だが反面、古来の宗教や形而上学がそのまま宗教に依拠しない、いいかえれば、世俗的な現代に継承されているわけではない。

2001年、ハーバマスはドイツ書籍流通商平和賞の受賞演説『信と知』のなかで、世俗化とは、宗教的伝統に由来する考え方や生活形式を「無にするのではなく、翻訳というしかたで遂行される」³⁸と語っている。そのうえで、ヒト胚をめぐる論争のなかで、創世記がしばしば引用された

³⁶ 単独者という観念には、その独自の人生の統合性とその統合性が支えとなって社会的責任を担い続ける整合性が帰せられる。「単独者は、息もつけぬほどに断片化してしまう生の無記名な散漫から自己を取り戻し、自分自身の生に連続性と透明性を付与する。そのような人格こそが社会的次元では自分の行動にたいする責任をひきうけ、他者に対する責務をひきうけることができる」（Ibid., S.18-S.19（邦訳16頁））

³⁷ Ibid., S.74.（邦訳70頁）

³⁸ Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2001, S.29. この演説では、もともと遺伝子工学をとりあげる予定であったらしいが、直前に起きた9・11事件のため、ハーバマスは、事件を起こした人間が育った社会の近代化にともなう世俗化への反発に言及したうえで、（一応は世俗化と近代化とが矛盾なく進んでいるかにみえる）ヨーロッパにとつての世俗化の問題を論じている。

ことにふれている³⁹。ハーバマスはこう語る。人間は神の配慮に応答するためには自由でなくてはならないが、創造主と被造物との差異は否定できない。これにたいして人間同士は対等であって、それぞれの違いを確保するためにたがいに等しい自由をもつ。他の人間の自然的な性質を意のままに確定する人間は、この自由を破壊するにちがいない、と⁴⁰。ハーバマスの説明は乏しく分かりにくい、こう解釈できようか。創造する神との対比からみれば、人間相互は平等であり（この考えの端的な例はロックにみられる⁴¹）しかし、神の存在を前提しない世俗化はたがいに等しい自由という翻訳によってこの規範を守ってきたのだ、と。

歴史的遺産を強調するこの立論は、しかし、ひょっとしてそう誤解されるかもしれないような保守的な姿勢に通じるものではない。討議倫理学では、規範は生活世界のなかから見出されるものであり、それがたんに伝統的に継承されているがゆえに墨守されるのであれば、保守的な姿勢に陥るが、そうではなくて、それを支持する合理的な根拠をあらためて示すことでそれに「追いつく」(einholen)ことが要請されるからである。それは、裏返していえば、翻訳を介して現代に継承された遺産について、それがどのように翻訳されているかということのなかから、現代の人間が今後も維持しようとしている価値をとりだすという解釈学的作業なのでもある。だから、規範は無から作り出されるわけではない。けれども、そうはいっても、ハーバマスが上で語っている伝統は、いうまでもなく、西洋のそれにほかならない。だとすれば、人間相互の平等という規範は、人類という共同体が共通して継承してきた遺産なのか、それとも、ある特定の伝統が色濃く反映している規範にとどまるのか、という疑問がわいてくる。

この疑問は、西洋の伝統に属す者とそうではない者との異なる問いとなつてつきつけられる。私たち、西洋の伝統に属していない、とはいえ、近代化を介して平等という規範を憲法のなかに組み込んでいる人間にとって、はたして、私たちの近代化以前の伝統のなかに、ハーバマスのいう「翻訳」されて今なお力を発揮しているような発想はあったのか。なるほど、たとえば、仏教のなかに平等という観念はたしかにあるとしても、それでは、私たちが近代化をとおして現在手にしている平等という観念は、そうした伝統が胚胎していたものを「翻訳」したものであるのか、「翻訳」したものであるとしてもどこまでそうなのか。これが西洋の伝統に属していない者にとっての問題である⁴²。

³⁹ 「神は自分の像に人を創造した。神の像にこれを創造した」(創世記、1章27節。訳文は、旧約聖書翻訳委員会訳、『旧約聖書1 律法』、岩波書店、2004年、4頁による)。

⁴⁰ Ibid., S.31.

⁴¹ 「同じ種、同じ等級の被造物は、分けへだてなく生をうけ、自然の恵みをひとしく享受し、同じ能力を行使するのだから、(中略)すべての者が相互に平等であって、従属や服従はありえない」(ロック、ジョン、『統治論』、『世界の名著 ロック』、大槻春彦編、中央公論社、1980年、194頁)。

⁴² ハーバマスのこのテキストと上述の問題は別の機会にふれたことがある(宗教倫理学会大会シンポジウム「宗教倫理と倫理学」における基調講演「価値多元社会における倫理、形而上学、宗教」、2010年10月2日、京都キャンパスプラザ)。当日の講演は、2011年中に発行される予定の宗教倫理学会の機関誌『宗教と倫理』に掲載される予定である。

他方、西洋の伝統に属する者にとっての問題は、ハーバマスが上に指摘しているように、現在は特定の宗教や形而上学によらずに基礎づけられているかに見える規範がもともとはそれらによって基礎づけられていたことについて、どのようにうけとめるかという点にある。つまり、現代にあっては形而上学に依拠することができないとしても、しかし、現代に自明にすらなりつつある平等の観念は、依然として、神の似像、人間の尊厳というその歴史的淵源を遡示しているかぎり、そのことをどのように位置づけるかという問題である。

3. 形而上学

だが、「翻訳」は所詮「翻訳」にとどまり、原典の力を失っているのではないかと疑えば、それがいかに反時代的な態度だとしても、原典に戻ろうとするという選択肢も考えられるだろう。まさに形而上学の立場に立ってハーバマスを批判しているのがシュペーマンである。私たちが行為するさいに配慮すべき対象、つまり道徳的に尊重すべき存在の共同体の一員であるのは、どのような存在か。シュペーマンの考えはおよそこうである。尊重すべき存在に共通する性質をどのように挙げたところで、その性質自体が「尊重されるべき」という価値評価によって選択されたのだから循環に陥る。たしかに、現存する人格である私たちはすでにその共同体の一員であるが、だからといって、私たちに新たな加入者を審査する資格はない。したがって、シュペーマンによれば、「ホモ・サピエンスの類のどの一例も、新入者にたいする審査によることなく、生まれた一員であるかぎりはいかなる審査もなくこの共同体に加わる」⁴³。人類の一員は（レヴィナスの無限の責任が示唆するように）無条件にうけいれねばならない。いいかえれば、この議論は、どのような存在を人格と認めるべきかについての経験的な規準は想定されもしないと主張しているのだから、ホモ・サピエンスという類のどの一例も人格として認めるべきだとする根拠は（少なくとも経験的に立証される性質にもとづいては）説明されていない、というよりも、説明できないと宣言しているにほかならない。だからこそ、形而上学なのである。

特定の宗教や形而上学に支配されない価値多元社会の倫理理論を標榜するハーバマスは、当然、このような見解を峻拒する。「もし、道徳が依然として世界像による基礎づけを必要とするとするれば、あるいは、ロベルト・シュペーマンが主張するように、道徳と世界像は循環的な基礎づけ関係にあるとするれば、（中略）不愉快な結論だが、私たちは文化的世界観的葛藤を規範的に説得力あるしかたで解消することを放棄せざるをえないだろう」⁴⁴。そこで彼はあくまで形而上学ぬきに、道徳共同体の成員が理性的に選択できる人類の自己認識を提示しようと努めるわけである。

だが、ここでアレントの指摘が思い出される。アレントによれば、人間の本質を認識できるのは神だけであり、だからこそ、人間の本質を問う試みはたいてい神的なものの構築に帰着する⁴⁵。

⁴³ Spaemann, Robert, „Habermas über Bioethik“, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.50/1, 2002, S.105.

⁴⁴ Habermas, „Replik auf Einwände“, S.295.（邦訳13-4頁）

⁴⁵ 「しかし、実際に、人間の本質といったものがあるとすると、疑いなく、ただ神のみがそ

だとすれば、人間とはどのようなものかと問うかぎり、形而上学を問わずにはいられないわけである。しかし、直前の節にみたように、近代が推し進めてきた世俗化のもとでは、いかなる神的なものの構築も説得力をもたない。人間をみる超絶的な視点 それは同時に、人間の側からみれば、人間の特性と対照して際立たせるための特性を備えた存在の視点にならざるをえないの占める座は、価値多元社会においては、空白である。したがって、人間はどのようなものかと問うかぎり、形而上学を問わずにはいられないという哲学的思索の定めは変わらずあるものの、しかし、その形而上学に訴えることもゆるされないのが、今の私たちの状況にほかならない。

その空白を直接に埋めようとするなら、スーパーマンのように明確に形而上学を宣言することになる。また別の選択肢を挙げれば、ヨナスのように形而上学を待望しつつも、まだ獲得できていないために、(哲学本来の語りであるロゴスではなく)ミュートスというかたちで語るという態度もある⁴⁶。しかし、ハーバマスは価値多元社会に即して、人間を比較する対照軸をまったく欠いたままに、人間自身の自己認識を論定しようと企てる。けれども、人間の対照軸がもともと空白だとすれば、したがって、空白になったことそのことも当然であり、忘れてもかまわないことだと考えるなら、そもそもひとつに収斂するような人類の自己認識を求めることは無益な試みにみえてこないだろうか。これに賛同するなら、類倫理を構築する試みは放棄して、私たちはただ個人の意志決定を(それらが両立するかぎり)肯定するリベラルな優生学を支持することとなる。その場合にも、人びとのあいだになんらかの意見の一致、合意は形成されうるだろうが、それは偶然的に一致した欲求であるにほかならない。これにたいして、そのような個別にもたらされるだろう善の最大化の見積もりとは独立に、人類の守るべき規範を提示しようとするれば、あらかじめその規範は修得されていなくてはなるまい。そのためには、かつては人間をみる超絶的な視点が想定されており、その座が今は空白になっていることを忘れずにつねに意識し、しかも、かつて想定されていた超絶的な存在を前提することなしに、その超絶的な視点からみられた人間像を維持しなくてはならない。それは、いいかえれば、神のまへの人間の平等を神なしに打ち立てるとき試みである。それを可能にする条件は、たんに私と同等の権利をもつ他の人間の存在しかない。だが、その人間とは、結局のところ、個々の欲求を所与として、ただそれを貫徹しようとするればかえって不利益に陥る場合にのみ妥協するようなプラグマティックな観点しかもちあわせていない存在にすぎないのではないか。類倫理を阻むものとしてこの疑問は依然として残る。こうして、ハーバマスの類倫理という構想は、その内容以上に彼がそれに取り組んだその背景において、現代の状況を示唆しているのである。

れを認識し、定義できよう」(Arendt, a. a. O. S.20, 邦訳 24 頁)。人間の本質を問う試みの「挫折こそが、人間の本質を規定する試みが、なぜ、神的なものを何らかのかたちで構築することに、哲学者の神の構築(中略)に終わるかということのそもそもの理由なのである」(Ibid., S.21, 邦訳 24 頁)。

⁴⁶ Jonas, Hans, *Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer phänomenologischen Biologie*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1997, S.394.また、品川哲彦、『正義と境を接するもの』、第5章参照。

追記：質疑応答

当日、いくつかの貴重なご質問をいただいた。ここにご質問の内容とそれにたいする応答を記すが、時間的制約から、発言された方にチェックしていただくことはできなかった。質問内容は品川の理解にもとづく要約にすぎず、したがって、ご質問の趣旨を十分にくみとれていない箇所もあるかもしれないことについて、発言された方のご海容を求めるとともに、お読みの方にもご留意いただきたい。また、応答部分は、当日にお答えした内容をもとにしているが、後日に補記した部分もあることにご留意願いたい。

水谷雅彦氏からは、ハーバマスの議論は遺伝子決定論を前提としており、そのため、畏れなくともいいような脅威を不必要にも想定しているように見えるが、その点をどう考えるか、ドイツではヒト胚保護法による制約から胚を利用した研究がアメリカなどと比べて遅れているために法の見直しを求める主張があり、ハーバマスの議論はその動向にたいする反応という面があるのではないかと、というご質問をいただいた。

については、本文にも述べたように、技術の利用の行き着く先についてのハーバマスの描き方は「黙示論的」といわれたり、註13に引いたジープの批判のように、研究の実情とはかけ離れていると指摘されたりしている。それについては、本文のII節「生命倫理学の具体的な指針として」の節に記したように、彼の主張はあまり説得力がないのかもしれない。しかし、私の関心はむしろハーバマスがどうしてこのような主張をしたのかという点にある。つまり、III節以下が今回の主眼である。また、医学的見積もりが間違っているとしても、人間の尊厳を守れというその主張にたいして、私自身は異論がない。については、背景事情はご指摘のとおりである。たしかに、生命倫理学の具体的なレベルでは、胚研究がドイツ基本法第一条に抵触するのかが論点となる。しかし、批判する側からすれば過剰ともみえる反応をハーバマスがとった背景には、ドイツはナチスの人権蹂躪を克服するためにドイツ基本法を定め、それにもとづいて社会を建て直してきた、そのエートスを守らねばならないというハーバマス自身の人生のなかで培われてきた（それはまさに戦後のドイツの歩みと不可分に絡み合っているものだが）強い思い入れがある。ドイツの倫理学のなかにアメリカナイズされた議論があることはたしかで、それにたいしてハーバマスが足元を掘り崩されていくような思いをしているということには同情する。

丸山徳次氏からは、倫理と道德の関係に関するご質問をいただいた。そのさい、丸山氏は、善き生が成り立つミニマムな条件としての道德は、私たちがコミュニケーション共同体のなかに生れ落ち、コミュニケーション的な関係のなかに生まれ育つことで可能になる、したがって、倫理が道德の成り立つ超越論的条件となっているという点の確認を求められた。丸山氏はこれに加えて、今回主題的にとりあげた「人間の自然の将来」にたいして、それとあわせて収録された論文「基礎づけられた抑制」のなかで、ハーバマスがキルケゴールを引いて単独者という観念によって、個たる人格の形成(Bildung)という契機を強調しているという点に注意を喚起された。

については、 節の「親は胎児に話しかけ」以下の箇所にも記したとおり、私もハーバマスの論旨をそう読み取っている。おそらく丸山氏との微妙な違いは、私の報告では、倫理が道徳を形成する基盤だという点を指摘しながらも、倫理と道徳との違いにも力点を置いているところにあるのかもしれない。というのも、成熟した人格となる以前の存在への配慮を、ハーバマスが「人間の尊厳」ではなくて「人間の生命の尊厳」と述べたのは、その違いが反映しているからである。倫理と道徳のあいだにこのような段差をつけるとすれば、なるほど、新たに生まれてくる者をコミュニケーション関係（私はこの点ではコミュニケーション共同体という概念は使わない。というのは、道徳に関する討議をするときのそれと誤解されるのを恐れるから）のなかに迎え入れる倫理的あり方が基盤となって道徳が成立することはたしかだが、それは（超越論的制約というよりも）経験的制約であるというほうに、私は力点を置いている。

に丸山氏が指摘された論文とのつながりは、もともと今回の発表で中心におくつもりであったが、準備が足りずにそうできなかった。というのは、（以下は当日の回答ではなく補足になるが）そこでハーバマスが強調している、独自の人生を形作っていく側面は、まさに前稿（「ふくらみのある尊厳概念のためのノート Personalität 概念について」、『生命倫理研究資料集 IV』（科研報告書「生命・環境倫理における「尊厳」・「価値」・「権利」に関する思想史的・規範的研究」、2010年3月15日、富山大学、1-12頁）で論じた Personalität の概念に直結するが、私には、それがキルケゴールの単独者の観念とハーバマスのいうほどに重ね合わせられるかどうかについて、まだ明確な結論にいたっていないからである。神を想定せずに、コミュニケーション関係、人間社会のなかで自己を形成するという側面だけで、単独者という観念を用いていいのだろうかという問題である。

高田純氏からは、出生性という観念は、人間は自然的に決定されて生まれてくるという点において生まれながらに平等であるという含意があるのではないかと、出生性はその意味で自然ということと密接に関係しているのではないかと、というご質問が出された。

については、IV節1に引用して記したように、ハーバマスが出生性を「自然発生的」という観念と結びつけているという脈絡からはその理解でよいだろうと考える。しかし、アレントの観念としてみた場合、私は のように、出生性それ自体を自然的な概念とみることには反対する。当日の応答では、アレント自身、人間は誰もナザレのイエスのように生まれてくるというふうに形容している点をあげて、たとえば、アレントのアウグスティヌス研究と結びつけて出生性という観念を理解する必要を強調した。しかし、あとから考えると、それをもちだすまでもなく、発表のなかでも言及したアレントの労働、仕事、行為の区別をもとにして答えることもできたかと思う。というのは、アレントのこの区別は、循環する時間のイメージをもつ自然と、一回限りでそれゆえに歴史を形成する人間の行為との対比がその根底にあるからだ。いずれにしても、出生性と自然とを結びつける理解に私が反対の態度をとるのは、とくに日本で流通している、自然という観念にたいする肯定的な感情を、別の文化的思想的伝統に属している出生性の観念のなかから読み込んでしまうのを恐れるからである。

松田純氏からは、これまで、どのような子どもが生まれてくるかは偶然にゆだねられていたのに、これから生まれてくる子どもに望む性質を人為的操作で作り返すとすれば、言語ゲームが変わってしまうことをハーバマスはおそらく危惧しているのだろうが、危険を回避するために、自然という観念をもちだしたところが形而上学的だと品川は疑問視しているのかという確認のためのご質問と、出生性は、一言でいえば、日本でもよくいわれる「子は授かりもの」ということではないか、というご質問をいただいた。

については、ご指摘のとおりである。ただ、自然という観念をもちだすことへの疑問よりも、私にとっては、コミュニケーション共同体が成り立つためには、コミュニケーション的行為によって基礎づけられる規範だけでは足りずに、コミュニケーション共同体それ自体を今後も現存(Dasein)させ、かつまた、対等な関係というそのありよう(Sosein)も存続させるためには、もはやコミュニケーション的行為によって基礎づけられるのではない自然という次元が顔を出してくるそのことがいっそう興味をひく。については、(日本の生活世界のなかに根づいている観念を足場にして適切な規範を形作ろうとする松田氏の姿勢の重要性は認識したうえで)しかし、さきほどのにたいする応答のように、やはり、アレントの観念を日本にも見出される観念で解釈してしまうことには慎重でありたいと思っている。

安彦一恵氏からは、カント主義者であるロールズは自然の不平等ということを指摘し、個々人が自分の人生設計を追求することに人間の尊厳を認めているので、それからすると、その追求を阻む自然的制約を改変しようとする技術の利用にたいするハーバマスの抑制的な態度はむしろ人間の尊厳に反することにならないか、というご質問をいただいた。

これはロールズ解釈とさらにロールズによるカント解釈の可否がからむのでにわかには回答しがたい問いだが、まずロールズについては、彼の議論はマクロレベルのものであって、個々人の選択を無条件に肯定するミクロレベルの議論に移行できるだろうかという疑問がある。また、(ロールズ解釈の適否はさておき)個々人の人生設計をただちに肯定するのは、いわば、唯名論的な理解なのであって、これにたいしてハーバマスは類という観念をもちだしてくる。そこには存在論的な違いがあるだろうと考えている。

最後に、加藤泰史氏からは、最近、ハーバマスは脳神経倫理学について論じているが、そのなかでもカント的な二世界説に立脚して議論を展開しているところがある、という点と、近年、ハーバマスは自覚的にカトリシズムの考え方の「翻訳」を提示する傾向があるという指摘はドイツでもなされている、という点のご教示をいただいた。

今回は、そちらに焦点をあてることはできなかったが(註42に記した別の機会にそれにふれた)自分の属している伝統の歴史的蓄積を「翻訳」して現代に活かそうとするハーバマスの姿勢にたいして、近代化を介して西洋の伝統から多くのものを受容しながらも西洋の伝統に属しているわけではない私たちにとって、私たちが何を自分たちの伝統から「翻訳」できているのか、もともと自分たちのものではない伝統から学んだことについては、身につくような「翻訳」ができているのか、という問題は、まさに私たち自身の問題としてうけとめなくてはならないと考えて

いる。

以上、啓発的なご質問をいただき、活発な討議を展開して下さった方々にこの場を借りてあらためて御礼を申し上げます⁴⁷。

⁴⁷ この論稿は、『生命倫理研究資料集V 生命・環境倫理における「尊厳」・「価値」・「権利」に関する思想的・規範的研究』、平成20年～22年度基盤研究(B)一般、課題番号20320004、研究代表者：盛永審一郎、富山大学、2011年3月、151 - 167頁に収録されたものである。