

ふくらみのある尊厳概念のためのノート Persönlichkeit 概念について

品川哲彦

1. はじめに

人間は、なぜ、尊厳をもつといえるのだろうか。最も先に挙げられる論拠は、人間が理性的存在だということである。だが、人間は身体をあわせもっている。身体はたんに物理的 - 自然的 (physical) な因果関係にも制約されている。すると、身体それ自体は人間の尊厳の名のもとに道徳的に配慮されるべき対象だといえるだろうか。この問いに否と答えるなら、尊厳を帰する存在者をいっそう厳密に指示したいという意向が働きだすだろう。ここに人間ではなく、人格という概念が用いられる。そこから、身体が道徳的に配慮されるのは、ただその身体を有する人格がそれを意志するかぎりでのことであるという解釈が成り立ちうる。ところで、人間という概念は人類という種を指示してもいる。だが、人間と人格が別の概念ならば、尊厳を有する存在者は人類の成員の集合と必ずしも重なり合うものではなくなる。そこから、人類の成員であっても、人格たりうるある種の能力 通例、たとえば、自己決定能力、自己意識などがそれだといわれているを永久に欠いた、ないしは永久に失った成員は人格ではないという解釈が成り立ちうる。個々の存在者についてこの能力の有無を見極めることが人格をめぐる論考の焦点とされるとき、それとひきかえに、この能力を用いて個々の人格がいかにか他の人格とは異なるその人格の固有性を発揮しているかという論点は論考の主題から外れてゆく。

このように尊厳概念から身体や人類や個の固有性との関連を切り離す方向で考える解釈にたいして、本稿が「ふくらみのある尊厳概念」という表現で呼ぼうとしているものは、それとは逆に、人格と身体との密接なつながりを重視する解釈、人間の尊厳と人類とのつながりを重視する解釈、人格の個別性についてはその人格がその固有な人生のなかで示している個別性の具体的な内実を重視する解釈のことである。

尊厳が帰せられる存在者がどのように性格づけられるかというこの問題は、確実に本共同研究の課題に属している。けれども、本稿は、私自身の準備不足のために、この大きな問題の枠組みのごく一端にふれうるにすぎない。ここでは、たんに、ふくらみのある尊厳概念を作り出すためのひとつの概念に言及するにとどまる。Personalität に対比されたかぎりでの Persönlichkeit という概念がそれである。ドイツの哲学圏でどれほどこの用語法が定着しているかはさだかでない。それらのことを考えれば、本稿はもっと展望を得た時点でまとめて発表するほうが適当だろう。とはいえ、共同研究においては、年次報告をすることにもなにかの意義があるにちがいない。そこで、現時点での素描をここに掲載することにした。表題に「ノート」と記す所以である。

以下、2 節では本稿にとりあげる主題がそのなかに位置づけられる文脈を記し、3 節ではその文脈に属す問題提起としてクルト・バイエルツの提起した問題に言及し、4 節では Personalität と Persönlichkeit との対比についてミヒャエル・クヴァンテを参照し、5 節ではラルフ・シュテ

ッカーがどのように尊厳概念と Persönlichkeit 概念とを結びつけているかをとりあげ、最後の 6 節に、この主題の考察がこれから進んでいく方向を示唆する。

2. 問題の枠組み

カントが人間の尊厳を主張したとき、カントは人格と物件の対比にもとづいてこの概念を展開した。人格であるための最も基本的な性格づけは理性的存在者であるということだから、カントは「その現存がわれわれの意志ではなく、自然にもとづいている存在者」¹、すなわち人間以外の生物を物件のなかに組み入れた。しかし、人間は人間以外の動物と等しく、身体なしには存在しえない。それでは、人格であることのなかで、身体はどのように位置づけられるのだろうか。身体それ自体は物件として、他の物件と同様に、人格によって処分可能なものとして所有されているのだろうか。そうであれば、身体に道徳的尊重の配慮が払われるのは、その身体を有する個々の人格が自分の身体にたいする尊重を要求するかぎりのこととなるだろう。それとも身体は、人格が存在しうるための不可欠な基盤として、人格と不可分なのだろうか。その場合、身体とは有機体全体、全身のことだろうか。あるいは、人格たりうる能力を可能ならしめる解剖学的部位

通常は脳がそれだとされるに局限してのことだろうか。後者であれば、脳の機能の不可逆的停止がその人格の消失を意味することになるだろう。これは存在論的ないし認識論的問題である。倫理的規範的問題に答えるには、身体が人格と不可分であるというその不可分の意味をどうとるかにかかっている。もし、人格への尊重が身体全体に浸透しているなら、身体(の各部分)はある特定の人格の恣意によって処分されてはならず、私たちは人間の身体にたいしてなにがしかの義務を負っていることになる。身体それ自身は物件だとする論者は、この発想を人間の尊厳の自然化だと批判し、この発想が自然主義的誤謬を侵していると注意するだろう。いや、人格への尊重は身体にそのままあてはめられるのではなく、身体が人格にとって不可欠だとしても、それは存在論的認識論的にそうであるにすぎないと考えるなら、その種の批判はまぬかれる。そのかわりにこの立場を貫くなら、たとえば、脳移植が可能になった時代には、特定の人格を永らえさせるために、その人格を宿している解剖学的部位と考えられる脳(ないし大脳)を脳(ないし大脳)の機能を永久に失ったか欠いている身体に移植すべきだと提言することになるかもしれない。

人間の尊厳を侵すなかれという指令は、カント解釈では、「汝と他のそれぞれの人格のなかにある人間性を、つねに同時に目的として扱い、けっしてたんなる手段としてのみ扱わないように行為せよ」²と命じる定言命法のかたちでうけとられるのが通例である。それでは、ここにいわれている人間性とはどういう意味だろうか。そのドイツ語 Menschheit は同時に人類を含意してもいる。だとすれば、尊厳を有する存在者は人類の成員と一致するのだろうか。一致するとすれば、

¹ Kant, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Gesammelte Schriften*, Bd. IV, hrsg. Von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, S.428

² a. a. O. S.429

人間性概念および人類概念の内包にもとづいてだろうか。それとも、二つの概念はたんに外延が重なり合うだけだろうか。さらには、重なり合うのは一部にすぎないのだろうか。このそれぞれの解釈について、その根拠は何だろうか。

類概念との関連をどうとるにせよ、定言命法が指令しているように、それぞれの人格が尊重されなくてはならない。だが、それぞれの人格をそれぞれ別の人格たらしめるものは何だろうか。いいかえれば、それぞれの人格が「個」であるということはいかなるしかたで示されるのだろうか。

今一度、問いを整理すれば、

- (1) 身体は人格にとってどのように位置づけられるのだろうか。
- (2) 人間の尊厳のもとに尊重されるべき存在者は人類の成員であるのか。もし、そうなら、それは人間および人類という概念の内包からそうであるのか、それとも、二つの概念の外延において重なり合うという意味でそうであるのか。あるいは、尊厳の意味からすると、むしろ、そのもとに尊重されるべき存在者は人類の成員と重なり合う必然性はないのか。
- (3) 人間の尊厳のもとに尊重されるべき存在者個々のあいだに違いを想定するとすれば、その違いはどのように説明されるのか。

これらの問いはさしあたり論理的にたがいに独立である。だから、答えの組み合わせはいくつもできる。だが、他に増して結びつきやすい組み合わせがいくつかある。たとえば、(2) について、人間概念と人類概念は内包的に結びついており、そのもとでのみ人間の尊厳という主張は意味をなすと考える論者は、人間の尊厳のもとに個人の選択はなにがしか制約されてもよいという倫理的立場を支持するだろうから、(1) において、身体の処分を個々の人格にゆだねよとする指針はまずとらない。逆に、(2) について、尊厳概念と人類概念との内的なつながりを切る立場の論者には、(1) において、身体の処分を個々の人格にゆだねる指針をとる道が開かれている。しかも、この論者にとって、人格の尊重は人類という普遍概念を介さずにいわれるのだから、尊重すべきはすでに個々の人格であり、したがって、(3) に問われる個々の違いは、それをどう肉付けするかはともかく、むしろ自明の前提である。

上記の三つの問いにたいする答えの組み合わせを精査し、それぞれの組み合わせがどのような論拠から結びついているのかをつきとめることをとおして、人間の尊厳や人格の概念のもとで、私たちが何を考えているのかということが明らかになっていく。それは、カントその他のこの概念の展開に寄与してきた哲学者それぞれについていっそう的確な解釈を探る試みでもあるが、それよりもむしろ、人間そのものがますます科学技術による操作の対象になりつつある現代において、人間の尊厳という概念をいかにうけとるか、ないしはうけついでいくか、という私たち自身の問題である。

3. 個人の尊厳と人類の尊厳とのあいだの緊張 バイエルツ

この文脈に属する問題を提起した例をひこう。バイエルツの論文「人間尊厳の理念」は、上記の(2)の問いに関わる論考である³。近代哲学における人間の尊厳概念を支える論拠として、バイエルツは、合理性、非固定性(Nicht-Festgelegtheit) 「人間は、神の創造計画によって(あるいは自然によって)確定されていない」⁴、人類に共通の普遍的性質を数えあげる。哲学的なかで育まれてきた近代の人間尊厳概念は政治や法の領域のなかにとりこまれていった。哲学的な人間尊厳概念と政治的・法的に応用された人間尊厳概念とは、等しく人間の主体性を主張するものだが、しかし、バイエルツによれば、両者の向かう方向が違う。前者は、万有のなかで人間を位置づける形而上学的試みから出発する。それゆえ、その尊厳概念は人類に共通の普遍的性質と密接に関連しており、人間の主体性を、一方では神による支配から、他方では自然による支配から解放して確立する方向に向かう。これにたいして後者は、人間同士のあいだに築かれる関係のレベルで尊厳概念を援用する。それゆえ、尊厳を有しているのは 人類という普遍性を媒介せずに 直接に個々人だと考える⁵。こうして政治的・法的な人間の尊厳概念と哲学的な人間の尊厳概念とのあいだには、「個人の尊厳と類の尊厳との間の緊張」⁶が生じている。バイエルツは、個人の尊厳を主張する立場の支持者としてH・トリストラム・エンゲルハートを挙げる。エンゲルハートは人間の本性を変容するような科学技術の利用も個人の意志のもとに容認する。これにたいして、バイエルツが人類の尊厳を主張する立場の支持者に挙げるのは、エルンスト・ベンダである。ベンダは国家によるそのような技術的介入の禁止を訴える。この二つの立場の対立を、バイエルツは調停できないものとみなしている。したがって、彼の結論は、「エンゲルハートは人間尊厳を守るために人間を犠牲にせざるを得なくなっている。そのように人間を犠牲にすることをベンダは明らかにあまりに高い代価だと思っている。それゆえ彼は、人間を守るために尊厳を投げ捨てるのである」⁷というものである。

バイエルツの叙述は、争点をくっきりと際立たせるのに役立つ。と同時に、しかし、その描像はいささか誤解を招くところがある。なるほど、人間の尊厳概念をめぐる哲学の議論は万有のなかで人間を位置づける形而上学から出発し、政治と法はこの概念を個々人の人権というかたちで実効的なものにしてきた。歴史的にはそのとおりである。だが、バイエルツのしたように、この歴史的経緯をそのまま立場の違いに結びつけるとすれば、誤解を生む。実際、バイエルツの引用しているエンゲルハートは哲学的な次元で論じているのだし、国家の制限を主張するベンダのほうは明らかに政治と法の次元で論じている。したがって、個人の尊厳と人類の尊厳とのあいだの

³ バイエルツ、クルト、「人間の尊厳」、吉田浩幸訳、ジープ、ルートヴィヒ他著、山内廣隆・松井富美男編・監訳、『ドイツ応用倫理学の現在』、ナカニシヤ出版、2002年、150 - 173頁。

⁴ 同書、154頁。

⁵ 同書、160 - 161頁。

⁶ 同書、172頁。

⁷ 同書、173頁。

緊張は、哲学と政治や法という領域のあいだの緊張ではない。むしろ、この緊張は、バイエルツの挙げている第二の論拠、すなわち人間の非固定性に力点をおく解釈と、第三の論拠、すなわち人類に共通の普遍的性質に力点をおく解釈とのあいだの対立とみなすほうがいっそう的確に理解できるだろう。だとすれば、バイエルツの結論部分は、エンゲルハートについては、「人間の非固定性を擁護するために人類という普遍概念を犠牲にした」と読み替えることができるし、ベンダについては、「人類に共通の普遍的性質を守るために人間の非固定性を投げ捨てた」と読み替えることができるわけである。

二つの立場を先に整理した問いによって説明してみよう。非固定性を強調する論者なら、(1)にたいしては、人間の身体にたいする一定の道徳的配慮がなされるべきなのは、その身体を有する個々の人格がそれにたいする尊重を要求するかぎりでのみそうであると答える。なぜなら、個々人の人生設計は、神の創造計画や自然、つまり人類という種の一員であることによって制約されないからである。身体は人間が非固定性を発揮しうる自然の一部にほかならない。これにたいして人類に共通の普遍的性質に力点をおく論者なら、身体にたいする技術的介入が人類の普遍的性質と思われるものを操作して変容するおそれのあるときには、たとえその身体を有する人格がその操作に同意しても、反対する。(2)については、人類の普遍的性質に力点をおく論者なら、当然、人間の尊厳と人類の両概念のあいだに内的な連関をみるから、尊重されるべき存在者は人類の成員と重なり合う。他方、非固定性を強調する論者は、現在の人類に共通の普遍的性質があるとしても、それを可変的なものとみなすから、尊重されるべき存在者を人類の成員と重ね合わせる必要がない。人類の成員であっても、非固定性のあかし たとえば、自分の人生を意図して設計して遂行する能力 を永久に欠いている成員や不可逆に失った成員については、人間の尊厳を認める必然性もさしあたりはないことになるだろう。そして、人類に共通の普遍的性質を変容するほどに非固定性を尊重する論者には、もはや人類概念を媒介して考える必要はないのだから、人間の尊厳のもとで尊重される存在者が個々の人格であることは前提となり、したがって、個の違いを問う(3)の問いは問うまでもない自明の事柄となるだろう。これにたいして、人類の普遍的性質に力点をおく論者は、個の違いについてあらためて説明を用意しなくてはなるまい。

しかし、バイエルツの示唆するように、この緊張は実際に調停不可能なものなのだろうか。バイエルツは、個人の尊厳と人類の尊厳は調停できない一方、ともに支持されうる主張であるのみなしているように思われる。はたしてそうだろうか。それとも、いずれか一方の尊厳概念だけが可能なのだろうか(バイエルツの解釈では、エンゲルハートとベンダはそれぞれ別の立場でそうしている)あるいは、一方の尊厳概念から他方の尊厳概念を導出することができないのだろうか。この可能性を、バイエルツは、「人類の自己展開が個人的な自己展開と単純に一致するものではない」⁸という理由によって斥けた。ここには、個人の意志はその個人が他の個人と共有する人間性に媒介されずに成り立ち、したがって、集団としての人類の意志と、もっと正確に言えば、人類

⁸ 同書、161頁。

のなかのその個人を含まない多数の集団の意志と疎外的な関係にあるということが前提となっている。バイエルツに異論を唱えれば、個々人が人間の身体にたいする介入についてはみずから進んで人格の非固定性を行使しないほうを選ぶ可能性も その可能性がどれほどあるかはともかく 論理的にはありうる。ハーバマスの類倫理⁹はそれを勧奨する理論だといえる。

バイエルツのいう個人の尊厳と人類の尊厳とのあいだの緊張について考えるには、しかし、バイエルツの議論がもつぱらそのうえで展開している上記の(2)の問いの次元だけではなく、(1)や(3)の問いにたいする答えの選択肢を参照しなくてはならない。

4 . Personalität と Persönlichkeit クヴァンテ

たとえば、人工妊娠中絶の可否、あるいは、重度の障害をもって生まれた新生児や意識を不可逆に喪失したと見込まれる患者にたいする延命措置の中止の可否、あるいは、ヒト胚を用いた実験の可否、さらには、永久的な植物状態患者はすでに人格として死んでいるという論拠からその身体から移植用臓器を摘出すること¹⁰の可否などが論じられるときに、しばしば、その措置を受ける対象が人格であるかが可否を決定する論拠として援用されてきた。というのも、人格であるということはさまざまな権利をもった主体であることを意味しており、生存権もその権利のなかに含まれているからだ。したがって、当該の事例に可否の裁断を下すには、まずは、ある存在者を人格であるとする基準は何かということが争点となる。ある存在者が人格として認められるためには、どのような性質を有していなくてはならないだろうか。人格たる要件となるこの性質を、一部の論者は Personalität と言っている。これにたいして、同じ論者がこれと対比する意味で Persönlichkeit と述べるときには、この語は、その特定の人格がその固有な生において示すその人格らしい統合性をもった特徴、かみくだいていえば、そのひとらしさ、そのひとらしい人生のありようを意味している。Personalität と Persönlichkeit とこの対は、英語に訳せば、personhood と personality とに対応することになる。しかし、日本語には対応する語がなかなか見出しにくい。本稿では、Personalität に「人格たる性質」「人格たる要件」という訳語をあて、Persönlichkeit に「その人格がその生のなかで示すその固有性」「その人格の固有な統合性」等の表現をあてることにする。

Persönlichkeit が言い表そうとしているものは、別段新しいことではない。たとえば、人格はたんに「生きている(alive)」のではなく、「生を営んでいる(lead a life)」のだという説明のなかに、すでに Persönlichkeit が示唆するところは含まれている。けれども、示唆することとそこに力点を置いてそのことの性格づけを積極的に展開することは別である。

⁹ Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001 (『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)

¹⁰ むろん、このことは自発呼吸をしている人間から臓器を摘出して心臓死を規準とした死を招くことになるが、生死の問題は人間の問題ではなくて、人格の問題であるとする立場に立てば、こうした措置を正当化する議論が成り立ちうるわけである。

人格たる性質とその人格がその生のなかで示す固有性との対比を知るために、クヴァンテの議論を参照しよう。ただし、彼の議論は多くの論者の見解を渉猟し、そのそれぞれに応答するやり方で組み立てられているので、以下の概略はかなり粗い素描であることをお断りしなくてはならない。

クヴァンテは自分の意図をこう語っている。「私の主張の核心は、私たちの日常的な倫理的直観を実際に導いていて、また、適切な生命医療倫理学においても主導的たるべき生命医療倫理学のひとつの原理は、人間の人格 (menschliche Person) の通時的同一性によって、手に入るということである」¹¹。この場合、人間とは人類という種に属する有機体を意味している。これにたいして、人格の人格たる性質には、「心的エピソードの主体であること、自己自身に一人称的に関係できること、(わずかであれ) 時間意識をもち、(ほんのわずかであれ) 時間をとおした自己の存在を知っていること」¹²などが挙げられる。ところで、彼が生命医療倫理学の分野で論駁したい考えのひとつは、彼が「生命倫理的 <ギロチン>」¹³と呼ぶもの 人格のみに生存権を認めることで問題を処断する考え方である。この考え方は二つの推論から成り立っている。すなわち、「現実的ないし潜在的な人格のみが生存権をもつ。かつ、すべての人間はその存在の全時点において生存権をもつ。ゆえに、すべての人間はその存在の全時点において現実的ないし潜在的な人格である」。また、「現実的な人格のみが生存権をもつ。かつ、必ずしもすべての人間が人格ではない。かつ、すべての人間はその個体としての存在の特定の時期には現実的な人格ではない。ゆえに、その存在のいかなる時点においても生存権をもたない人間が存在し、また、どの人間が存在するあいだにも、生存権をもたない時点がある」。容易にわかるように、たとえば人工妊娠中絶を例にとれば、前者の推論からは反対論が、後者の推論からは擁護論が導出できる。したがって、クヴァンテの批判の対象は、(たとえばプロライフ派やプロチョイス派というような) 特定の倫理的立場ではなくて、人格と人間の関係の理解のしかたである。

それでは、人間の人格の通時的同一性を考察すると、人格と人間の関係はどのように説明されるのだろうか。人格の通時的同一性を当の人格の想起 (および予期) だけで保証できるという説がある。この説は一人称の観点をとり、人格の意識以外の何物をも援用しないゆえに単一理論と呼ばれる。だが、このやり方で通時的同一性を保証しようとするると循環に陥る。というのも、私がある体験を私自身の体験として想起しているから、その体験をした人格はその体験を想起している人格と同一の人格だ、つまりこの私だと主張しても、なぜ、私がある体験を (たとえば想像するのではなくて) 想起できるのかと問われれば、それは私の体験だから私の想起に属するのだと答えるほかないからである。それゆえ、一人称の観点による単一理論は退けられ、観察者の観点による複合理論が採択される。すなわち、ある人格が過去のできごとについて自分がそれを想起できるがゆえに自分自身の体験だと主張しても、観察者はそれを客観的に論駁することができる。

¹¹ Quante, Michael, *Personales Leben und menschlicher Tod: Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, S.16

¹² a. a. O. S.19-S.20

¹³ a. a. O. S.94

では、何が観察されているのか。有機体という意味での人間の持続 (Persistenz) かみくだいていえば、その人格の身体の持続である。したがって、人格の通時的同一性の確証は、人格を意識とは別のもの、つまり身体と結びつける複合理論を要請する。こうして人格の通時的同一性についての認識論的次元から、人格と身体不可分な結びつきが示唆されるわけだが、それに対応して存在論的次元でも、両者は不可分である。というのも、「生物学的な意味での有機体が事実としても持っている性質は、人格たる性質やその人格がその生のなかで示す固有性を実現する基礎として中心的な役割を果たしている」¹⁴からである。たとえば想起される体験のような心的エピソードの主体は、クヴァンテでは、一人称の観点による単一理論の論者が考えるような「人格ではなく、(少なくとも私たちの場合には) 人間の有機体」¹⁵である。

人間の持続の始まり、つまり人間の生の始まりを、クヴァンテはその有機体の個体としての「統合と自己統御」¹⁶の開始とみるゆえにゲノムの活動開始時期とさだめ、一方、統合作用の喪失をもって死とみるゆえに全脳の機能の停止によって説明している¹⁷。脳幹を全身の統合中枢とみて脳幹死をもって死とする説や精神活動の中核とされる大脳の機能の永久の喪失をもって死とする説をとらないのは、死ぬのは「『人格か、それとも、有機体か』を誤った選択肢」¹⁸と考えるからである。生の始まりから成長し、老いて死にいたるまで、一にして同じ人間が持続するあいだ、それに対応する人格がずっと存続しているとはかぎらない。人格たる性質は失ったり、回復したりすることがありうるからである。

人格も有機体も時間的な広がりをもつが、人格の通時的同一性は有機体としての人間の持続とは同一性のあり方が異なる。そのことの説明に、人格たる性質 (Personalität) とその人格の固有な統合性 (Persönlichkeit) の概念が援用される。先に述べたように、時間をとおした自己の存在に一人称的に関わる能力は人格たる性質のひとつである。この能力を「本人の伝記を形成し、その当人のパーソナルな生を生きるために役立てる個々人各々のやり方」¹⁹がその人格の固有な統合性を形づくる。すなわち、人格は想起と予期をとおして、現在の自分と過去の自分や未来の自分「との同一化」²⁰をみずから作り出している。平たくいえば、これまでの私を想起して、そうあるべき現在の私や未来の私を築き上げ、あるいはまた、これまでの私を否定的に評価するならば、今後はそれとは異なるあるべき私になろうと努力する。これは観察者の観点ではなしえない。そこには評価が含まれている。だから、人格は参加者の観点から自己と関わっている。クヴァンテによれば、「私たちの自律理解は、伝記的同一性としてのその人格の固有な統合性の概念に

¹⁴ a. a. O. S.58

¹⁵ Quante, Michael, *Person*, Berlin: Walter de Gruyter, 2007, S.90. 「少なくとも私たちの場合には」という但し書きは、人間の人格では人間の有機体 (人間の身体) だという意味である。

¹⁶ Quante, Michael, *Personales Leben und menschlicher Tod: Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, S.89

¹⁷ a. a. O. S.132

¹⁸ a. a. O. S.138

¹⁹ a. a. O. S.158

²⁰ a. a. O. S.172

依拠している」²¹。つまり自律とは、ある程度一貫した価値観や長期の意図や願望にしたがって自己を律することなのである。ただし、思い描いた自己像に実際になることはなかなかありえないのだから、評価する能力をもって自律と呼ぶ。それでは、人格は自分の自己像をどのようにして育てていくのだろうか。それはその人格が生まれ育った社会的な環境に(反発というかたちであれ)影響されてのことである。とはいえ、クヴァンテは共同体主義を標榜しているわけではない。「社会化の枠内で追求される特定の内容をもった目標設定」²²をそのまま是認しているのではなく、人格の自律にとって、社会化が構成要件であることを指摘しているにすぎない。

こうした自律概念から導かれる生命医療倫理学における具体的な指針をひとつあげれば、「暗黙の推定上の同意が倫理的に受け容れられるしかたで行なわれるためには、患者の人格の固有な統合性を援用しなくてはならない」²³という指針がそれである。この指針それ自体は、たとえば、それぞれのひとの個性性に鋭敏に配慮するように指示するケアの倫理からも、個人の人生の統合性を重視する物語的解釈からも引き出されるだろう。しかし、クヴァンテの議論の特徴は、自律という観念を相応の長さにわたり、しかも特定の内実を含んだ自己像への同一化と解釈して、そのように指示しているところにある。

以上、クヴァンテの議論を参照した。前述の三つの問いに関連づければ、クヴァンテは、(1)については、人格と身体との密接なつながりを指摘している。(2)については、その人間概念はあくまで生物学的概念だから人格概念と切り分けられており、したがって、クヴァンテはバイエルツのいう類の尊厳の立場をとっているわけではない。(3)については、それぞれの人格の個としての固有性を強調しており、この固有性はその人格の(ある程度は一貫している)価値観や人生設計のなかに表われてくる。自律とは、こうした固有性を帯びた生を作り上げることにほかならない。それゆえ、バイエルツが人間の尊厳の論拠のひとつとして挙げた非固定性についてクヴァンテが示すだろう態度を推量すれば、自分の人生を自由に形成する能力という意味では、クヴァンテも当然これを認める。しかし、それはたんにどの選択をするかについてまったく無記のたんなる自己決定能力ではない。というのも、伝記的同一性の形成と維持とが一種の規範として、その人格の選択を制約することになるからである。

5. 尊厳とその人格が示す固有性 シュテッカー

人格の語源personalは社会的役割という意味と結びついていた。尊厳という概念ももともと当人の社会的地位にふさわしい態度やふるまいを保っていることを意味していた。地位に応じた「規範を他のひとと同様に遵守するように気をつけていることが、キケロの時代には、自己尊敬ということだった」²⁴。シュテッカーはこのように伝統的な意味にさかのぼって、人格と尊厳の意味

²¹ a. a. O. S.175

²² a. a. O. S.185

²³ a. a. O. S.209

²⁴ Stöcker, Ralf, „Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung“, in *Menschenwürde. Annäherung an einen Begriff*, Stöcker, Ralf (Hrsg.), Wien: Öbv et Hpt, 2003, S.142

を探究している。

とはいえ、社会的身分に応じた規範の遵守がそのまま現在の尊厳概念にあてはまるとは、シュテッカーも考えていない。近代の把握では、いかなる身分であれ、すべての人間にひとしく尊厳が帰せられるからだ。それでもシュテッカーはペルソナの古い意味を人格から切り離さない。そこで彼が提示するのが「個的人格としての役割」²⁵という概念である。「私たちは自分の人生を、諸性質や諸特徴を備え、その人格なりの(persönlich)歴史をもち、社会的諸関係の網を備えたひとりの人格の人生として形成する。この役割こそが私たちの自己の役割である」²⁶。人間の尊厳の概念もこの延長線上で考えられる。「人間であるかぎりの人間の尊厳は、当人の演じているあれこれの役割にきっちりあはまること (Übereinstimmung) にあるのではなく、当人が誰であるかということに合っていること (Konformität) のうちにある」²⁷。ここでは、役割と役割を演じる者(人格)とはまずは分けられている。しかし、その「当人が誰であるか」は、その当人が果たしてきた、また、これから果たしていく役割を捨象しては理解できない。かみくだいていうなら、自分が果たさなくてはならないさまざまな役割を統合し、それらのあいだで調和を築いて生きてゆくことを、シュテッカーは人間の尊厳と呼んでいるように思われる。彼はこうした人格のありようを「個体的ペルソナ」²⁸と呼んでいる。自己尊敬ということも現代ではキケロの時代とは異なる意味をもたざるをえない。シュテッカーはこう説明している。すなわち、その人格なりに歩んできた歴史を破綻させないしかたで生きつづける自己にたいする尊敬である、と。しかしながら、「私たちの身に起こるすべてのことが私たちの自伝の一部となり、したがって、私たちの自己像、私たちのペルソナのなかに統合されざるをえない」²⁹。それゆえ、他人からうけた仕打ちのために、本人が自分の自己像をもはや抱き続けたくないほどにゆがめられてしまい、自分自身をもはや尊敬できなくなってしまうことがある。このとき、人間の尊厳は蹂躪される。

さて、シュテッカーの以上の説明は、しかしながら、十分に行き届いた説得力をもっているとはいえない。二つの点を指摘しておこう。第一に、近代の人格概念は、やはり役割を演じる者をいう。シュテッカーのように、役割を果たすことそのことがふたたび役割だとすれば、誰がその役割を選ぶのだろうか。役割を選ぶ者が存在しなくなる。私は私を演じているのだろうか。たしかに、そのようなこともあるかもしれないが、しかし、演じている私は演じられている私に還元されることはできない。したがって、シュテッカーの解釈は、伝統的な人格概念に含まれている役割という意味を近代の人格概念に無理にあてはめたものにみえるのを否みがたい。

第二に、シュテッカーは、その人格が生なかで示す固有性 (Persönlichkeit) をもつばら強調しているが、しかし、統合性を帯びた生を営むためには、そうした生を営む能力　たとえば、意識の連続性、人生を合理的に設計する能力など　、つまり人格たる性質 (Personalität) が

²⁵ a. a. O. S.144

²⁶ ebenda

²⁷ ebenda

²⁸ ebenda

²⁹ a. a. O. S.150

なくてはならない。それゆえ、前者の尊重は後者の尊重を前提としている。上智大学で行なわれた講演のさいに、私はこの点を質問した。その講演と質疑の内容は本報告書に収録されている。当日の質問を少し敷衍すれば、次のとおりである。もし、人間の尊厳をもっぱら前者にしたがって説明するなら、まだ固有の生を実際には展開していない乳飲み子や幼児にたいする尊重は導き出せなくなるだろう。さらには、無脳児のような事例では、固有の生を本人自身が築き上げる可能性はない。もしそうした存在者を尊重したいなら(シュテッカーの回答には、彼自身そう考えていることが示唆されている)さらに別の論拠が必要であろう。そのためには、個々の存在者の人格たる要件を問うことなしに人類の一員であるという理由のもとに尊重する議論や、あるいは、人間の身体そのものへの道徳的配慮を要請する議論が必要ではないか。

とはいえ、シュテッカーのような立論が生まれてくる背景を人格と尊敬をめぐる議論のなかに探ることは有益だろう。ここではまず明らかに、個々の人格がその生のなかで示すその人格の固有性が強調されている。人格のこの統合性がもはや保てないほどの侵害をしないことが、その人格の尊厳を守ることである³⁰。シュテッカーは、水晶の夜当時のナチスによるユダヤ人への迫害³¹、レイプ、拷問、死刑³²、脳死状態のひとへの処置³³などの事例をとりあげて、尊厳が他の人間によって蹂躪される可能性に警告を発している。その考察は、人間同士の関係、バイエルツのいう政治と法の次元に定位している。人間の尊厳が、いかに人間同士のあいだで奪われやすいか。そのことをシュテッカーは鋭敏にうけとめている。

尊厳が奪われたとき、往々にして、被害者自身が自己にたいする評価を低めてしまう。これはパラドクスである。人間にふさわしい(würdig)品位を落としたのは加害者のほうだからだ。どうして、こうした転倒が起きるのか。シュテッカーによれば、自己尊敬(Selbstachtung)とは自己に気をつけていること(achten)である。尊厳が侵されるとは、気をつけていたにもかかわらず守れなかったことにほかならない。したがって、「自己を損なわしめるかどうかはつねに当人の掌中にあると仮定するとき」³⁴、被害者は被害をうけたのみならず、自己への尊敬を失う窮地に追い込まれる。だとすれば、個人は自分の尊厳をつねに守りきることができるわけではないと考えるべきである。シュテッカーのこの指摘は、人格の自律や自己決定や自由のみを強調する議論に警告を発するものだろう。

先に、シュテッカーの議論は、伝統的な人格概念に含まれている役割という意味を近代の人格概念に無理にあてはめたものにみえると述べた。しかし他面では、彼の議論はやはり近代以降の

³⁰ シュテッカーは別の論考では、ニクラス・ルーマンを援用しつつ、こう説明している。「近代の人間は、さまざまな社会的役割と並んで、またそれを超えて、さらなる役割を占めた。その個人の固有な統合性(eine individuelle Persönlichkeit)という役割である。この役割が、その個人の尊厳を定義する」(Stöcker, Ralf, „Todesstrafe und Menschenwürde“, S.15-S.16, 2009年9月17日に京都大学で行なわれた講演の草稿)

³¹ Stöcker, „Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung“はこの事例を論じている。

³² Stöcker, „Todesstrafe und Menschenwürde“はこの事例を論じている。

³³ Stöcker, „Hirntod und Menschenwürde. Ein Plädozer für die moralphilosophische Überwindung der Hirntod-Debatte“ (2009年9月27日に上智大学で行われた講演。本報告書に邦訳を収録)はこの事例を論じている。

³⁴ Stöcker, „Menschenwürde und das Paradox der Entwürdigung“, S.142

品川哲彦「ふくらみのある尊厳概念のためのノート」(『生命倫理研究資料集 IV 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』、幣制 20 - 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、平成 22 年 3 月、pp.1-12.)

問題の枠組みに属している。対照のために、近代以前のペルソナ概念に依拠した議論をみてみよう。稲垣良典によれば、現代において人格の意味が不明確なままになっているのは、「『行為するペルソナ』が目的、したがってまた自然本性から切り離されて理解されるようになった、という事態のうちに求めるべきではなかろうか。『ペルソナ』はたしかに『自然本性』から区別しなければならぬが、後者から切り離された場合には空虚な概念になってしまうのではないか」³⁵。バイエルツが近代の尊厳概念の論拠に挙げた非固定性とは、まさにこの空虚さを裏返したものにほかならぬ。バイエルツが的確に指摘しているように、人間それ自身も操作の対象とするほどに人間の非固定性を発揮する現代の科学技術は、実存は本質に先立つとしたジャン＝ポール・サルトルの説いた「自由な投企」の直接的で実践的な行使であるように見える³⁶。ハンス・ヨナスは近代の実存哲学と古代のグノーシス思想とのあいだに世界からの人間の疎外という共通点を見出した。そのヨナスは、マルティン・ハイデガーの哲学がハイデガー自身にナチズムへの協力を阻む力をもたなかった理由を探求するなかで、投企する自由のみ有する実存のように「自然本性をもたない者は規範をもたない」³⁷と指摘している。すでに 4 でクヴァンテについてみたように、シュテッカーにおいても、個人の人格の生における統合性を破壊する前に、人間の非固定性の無制約な推進は立ち止まらなくてはならない。しかし、彼らの提示している人格ないし尊厳の概念は、やはり近代以降のそれである。したがって、彼らは自然本性　ここには自然の支配と自然を創造した神の支配の二つの支配が交差している　を援用して、それを規範とすることはできない。それゆえ、個々の人格だけに妥当する「個的ペルソナ」の維持といった規範が援用されたわけである。

6. 今後の論考の示唆

本稿では、バイエルツ、クヴァンテ、シュテッカーの議論をみてきたが、2 に挙げた三つの問いのうち、(1) 身体の位置づけと(2) 類との関連については、ハーバマスの類倫理を参照しなくてはならない。類倫理について、私はすでに他の箇所でもとりあげている³⁸。ただし、ハーバマスの立論のなかには、通常とりあげられることの多い遺伝子操作の禁止の提言とは別に、その根底に、個々の人格がその人格だけに固有の生を歩むことを譲りがたく重視する文脈がある。その脈絡では、先にあげた(3)の問い、個々の人格の固有性もその議論のなかで展開されているわけである。次には、以上の点を押さえつつ、ハーバマスの類倫理を論じることにしたい。

³⁵ 稲垣良典、『トマス・アクィナス倫理学の研究』、九州大学出版会、1997年、135頁。

³⁶ バイエルツ、前掲、171頁。

³⁷ Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press: Boston, 2001, p.334

³⁸ 品川哲彦、「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。のちに加筆修正して、前者は、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』、2007年、ナカニシヤ出版の第四章に、後者は同書第五章に収録した。