

「境界」の脱構築と倫理

——「ドリー以後」における人間の自己理解を中心にして——

金 承 哲

△論文要旨▽ 「クローン羊ドリー」をめぐる論争が示すように、遺伝子工学を含む昨今の生命科学は、人間の自己についての理解に新たな問いを投げかけ、それによって、自己と他者の間の境界を始め、人間と自然の間の境界、さらには、人間と神の間の境界についての既存の観念は大きく揺らいでいる。特に、神による「創造の秩序」を实在理解の基本とするキリスト教世界においては、生命科学が提起する問題は極めて深刻に受けとめられている。倫理とはこうした「境界」をめぐる議論であるということを考えてみると、生命工学的試みが倫理的問いを伴うことは当然であろう。キリスト教においては、こうした倫理的問題が「神を演じる」(Playing God) という観念の下で議論される。本稿は、生命科学と倫理の関係性と、生命科学によってもたらされた新たな自己理解について論じることによって、生命科学によってもたらされる自己理解の倫理の意味について考察する。

△キーワード▽ 生命科学、境界、倫理、「神を演じる」、「打ち砕かれた自己」

時には、わたしたちが見つめたくないものが、

わたしたちが誰なのかを最も鮮明に明かすものになる。

(ピエール・バルディ)

一 「境界」についての論としての倫理

一つ、明確にしたいことがあります。ルビコン河は、その向うに悪が待ち伏せている、そういう河ではありません。

ません。もし悪があるとすれば、それは相変わらず私たちの中にあるのです。私たち人間は、常にルビコン河に新しい河床を切り開かなければなりません。なぜなら、人間は、思慮深く、そして自分の行動について責任を持ちつつ、すでに慣れてしまったことを未開拓のものから切り離さなければならぬからであります。ローマはこれからもルビコン河の彼方にあるし、シーザーがルビコン河を渡ること成功したということ、私たちは決して忘れてはいけません。なぜなら、人間は、完全な人間となるために、常に自分の境界を乗り越えなければならぬ存在ですし、そうすることによって、もう一つの新しい境界を設定しなければならない、⁽¹⁾ そういう存在だからであります。

冒頭に引用したのは、ドイツのマックス・プランク研究所の所長であったフーベルト・マルクルが行った講演の締めくくりの部分である。マルクルは、同研究所の二〇〇一年度総会で行われた「自由、責任、人間の尊厳——なぜ生命科学は生物学を越えるのか」という講演の中で、新しい分野として浮上している生命科学に寄せられる期待と危惧について触れ、生命科学の試みによって渡る「ルビコン河」の向こうは、決して悪が待ち伏せている禁断の領域ではないと強調したのである。もし、そうした悪があるとすれば、それはむしろ「ルビコン河」を渡ろうとするわたしたち人間の中にあるほかならないという。生命科学の台頭によって問われるのは、依然として人間の本質であるということが闡明されたといえよう。

生命科学と人間のあり方をめぐるマルクルの言明は、「あらゆる学問のうちで生物学こそ、『人間の本性』とは何かという問題が形而上学のことばを使わないでも言える」分野として把握した、フランスの分子生物学者のジャック・モノー (Jacques Monod) のことを思い起こさせる。モノーによれば、「生物学はあらゆる科学のなかで人間に

「境界」の脱構築と倫理

対して最も意味をもつものであり、おそらく他のいかなる科学よりも現代思想の形成にすでに寄与してきたことを疑う人はあるまい⁽²⁾。生物学がきわめて人間学的な要素を内蔵しており、生物学的研究が目指すところが「人間の本性」の究明であるとすれば、生物学的探求はキリスト教神学の根本モチーフに直結するものといえる。なぜなら、キリスト教神学こそ、神の前に (coram Deo) 存在するものとしての人間の自己理解を探し求めており、そういう人間の自己理解は、キリスト教信仰を取り囲む具体的な解釈学的地平の中で成し遂げられるからである。人間の自己理解を究明するという点において、生物学および生命科学と神学はオーバーラップするのである。カトリック神学者のカール・ラーナーが述べる通りである。

すべての自然科学は、直接的にまた間接的に、人間学 (Anthropologie) を試みる。自然科学はすべて人間についての何かを述べる。自然科学が語るのは、よく吟味すれば、そしてその結果においては、決して何かに対する人間の物質的認識についてだけではない。自然科学は、一人の、また、全体的な人間の像を定め、それに影響を与える。こういうことは、個々の自然科学が方法的にも、もしくは内容的にも、境界を越えること (Grenzüberschreitung) を躊躇するときさえも、同様である。……神学者は、自らの神学的人間学にとって、方法論においても結果においても、圧倒する形で近寄ってくる競争相手として、自然科学的人間学を理解しなければならぬ⁽³⁾。

すでにキリスト教神学は、生物学的研究成果と、生物学的人間理解と積極的に取り組む「哲学的人間学」(Philosophische Anthropologie) の見解を取り入れ、神学的人間論の形成を試みた。たとえば、ドイツの神学者 W. パネンベルクは、M・シェラー (Max Scheler)、H・プレスナー (Helmut Plessner)、A・ゲーレン (Arnold Gehlen)

らが生物学的人間理解を援用して造り上げた「哲学的人間学」と積極的に対話しながら、人間の神への開放性という神学的事柄を、世界に対する人間の開放性（＝世界開放性 Weltoffenheit）と人間の脱中心性（Exzentrizität）——「人間の中心は自分の外にある」——という概念を用いて説明する。⁽⁴⁾

生命科学的試みとキリスト教＝宗教の間の密接な関係は、農業の起源についての人類学的研究成果を引拠することによっても裏付けられる。人類の農耕行為は、単に種を蒔き穀物を収穫する段階を越え、穀物の品種改良（＝育種 selective breeding）を試みるところで本格的に芽生えたが、こうした品種改良は、人間の宗教的行為の結果としてもたらされたのである。すなわち、品種改良は、「穀物の中で最も優れたものを選び、……もつともよい種を蒔くことによつて神々に供え物を捧げる行為」から派生した結果であつた。そして、「結果的に神々が喜んでくれたので、このような行為は続けられた。それから数年後、穀物は改良された。これは、最初から狙つた行為ではなかつたが、宗教的行為の副産物としてもたらされた結果であつた。……育種は宗教的な供え物とともに始まつたのである」⁽⁵⁾。ダーウィンの進化論の根幹となる「自然選択」（natural selection）も、農夫たちが行う育種を、自然を主体にする形で適用したことである。さらに、イエスが「病氣治しの神」として受け入れられ、イエスは初期キリスト教の時代から医者（Medicus Christus）として告白されたという史実も、キリスト教信仰が「生」の問題との取り組みに起源していることを示す。⁽⁶⁾

さて、ここで注目したいのは、自然科学的試みが人間学的要素を含意すると唱えるに当たって、マルクルもラーナーも「境界を越える」ことについて言及していることである。これは、少なくとも二つの意味合いを持つている。第一に、自然科学が追求するのは、人間を構成する個々の物質的要件ではなく、人間の全体的像であり、その

「境界」の脱構築と倫理

ために自然科学は、躊躇しながらも、つねに「境界を越える」ことを試みる。そうであれば、「境界を越える」とは、人間の全体的像を得るためには欠かせないと同時に、求められる人間の全体的像というのは——キリスト教的言い方をするならば——終末論的な事象であり、こうした意味において神の創造は、終末において完成される。アメリカの神学者のテッド・ピーターズが述べるように、「神は未来から創造する」⁽⁷⁾。

第二に、生命科学を含む自然科学において「境界」のことが問われるということは、自然科学的試みがつねにキリスト教倫理的問題に直結することを含意する。なぜならば、キリスト教倫理において問題とされるのは、ほかならぬ「境界」のことだからである。というのは、そもそも「倫理」(ethics)という言葉は「エトス」(ethos)から由来するものであり、エトスは「習慣」、「態度」、「情調」という意味以外にも、「慣れている場所と居住地」をも意味する。また、「エトス」は、「動物をその中に入れる密閉されたスペース、部屋、居場所」をも含意しており、ひいては、人と動物の境界線、さらには、野生動物と家畜の間の境界線をも意味する。そうであれば、倫理とは結局「場所」をめぐる議論になる。「わたしたちは倫理を成し遂げるとき、わたしたちがどこに属するかを聞くのである。すなわち、わたしたちは、わたしたちを適切な場所に位置付けるために努力するのである」⁽⁸⁾。このように、倫理とは、人間が居るべき場所への自覚に直結していると同時に、そのような自覚の中には、自然そのままの野生の空間と人為的空間の間に境界を設定する意識が含まれる。そうであれば、キリスト教倫理とは、「神的領域と人間の領域の間に線を引くことによって、被造物としての責任の領域の境界を明示する」ものであり、「神的活動と人間の活動の間に線を引くことによって、被造物としての責任の境界を明確にすること」を目指すものとして理解されるのである。このことから、キリスト教神学の課題が次第に浮かび上がる。キリスト教倫理学者のガスタフソン

が述べるように、キリスト教神学の課題は、「ある人の神学的確信と、究極的実在と人間の生命の特性に関する原則を考察すること」によって、「生命科学と生命工学に対する彼の……特別な決定を正当化するために選ばれた独特な原理⁽⁹⁾」について考察することである。

本稿は、こうした「境界」の問題を提起した最近の出来事について略述する。そして、「境界」の問題こそキリスト教倫理の要諦であることを確認し、新しいキリスト教倫理の構築の可能性について論じる。

二 クローン羊ドリーによって揺らぐ「境界」

一九九七年二月、スコットランドのロスリン研究所によって公開された「クローン羊ドリー」は、「境界」をめぐる議論を改めて触発させた最近の出来事であった⁽¹⁰⁾。ドリー誕生の主役であったイアン・ウィルマットの断言によると、ドリーの誕生は「私たちが生物学的統制の時代へ導いた⁽¹¹⁾」ものであり、「ドリー以後」(After Dolly)⁽¹²⁾という時代においては、生物体に対する遺伝子工学的コントロールが「生物学的に不可能であるという表現はもうすべての意味を失った⁽¹³⁾」。クローン羊ドリーの誕生は、生殖における性の意味、細胞の分化の不可逆的プロセスという觀念の転倒、遺伝子と生物体のアイデンティティーの関係、ヒトクローンの可能性(クローン羊ドリーは、人間と同様に哺乳類である)など、今までの生物学的パラダイムを大きく転換させる出来事であった。言い換えれば、クローン羊ドリーの誕生は、今まで生物学的操作が不可能であると看做されてきた領域に足を踏み入れ、可能性と可能性の間を区切っていた境界を揺らいだといえよう。そうであれば、「ヒトクローン」というイメージそのものは、神と人間の間に、神と人間と自然の間に引かれていると思われる「境界」を揺るがすものとして受け取られるに間

「境界」の脱構築と倫理

違くない。クローン羊ドリーは、あたかも戦線に打ち上げられた照明弾のように、人間と人間、人間と自然、神と人間、キリスト教と生命科学などが隣り合う境界線の様相と、その境界線を挟む双方の内部地形を隅々まで照らし出したのである。

こうした「境界」の揺れは、一八二八年、フリードリッヒ・ウェーラー (Friedrich Wöhler) がシアン酸アンモニウムを作る実験で尿酸の合成に成功したとき、すでに予告されたともいえる。すなわち、尿酸という有機物が無機物から得られるということが判明されるに伴い、有機物と無機物の間の境界線は崩れてしまったのである。さらに、ドリーを誕生させた遺伝子工学の基盤ともなる分子生物学 (molecular biology) は、生命現象を原子と分子のよるような無生物のレベルで解き明かす分野であり、これによって生物と無生物を区切る境界線はもはや打ち消されたのである。そして、有機物と無機物の間の境界が打ち消されることにつづいて、個人と個人 (≡自己と他者) の間の境界「≡ヒトクローンと個人の正体性の問題」、人間と自然の間の境界、そして、人間と機械の間の境界が相次いで問われることになる。

さて、このような境界線の無化は、すべての生物と無生物の上に君臨する「万物の霊長」としての人間の位置を揺るがすという意味で、極めて人間学的な含意をもつ。そればかりか、こうした境界線の無化は、人間を含むすべての生き物の位置を定めたと思われる神の「創造の秩序」 (ordo creationis) そのものを動揺させる結果となり、神学的意味をも内蔵するのである。キリスト教神学においては、神と人間の間の境界についての議論は、「神を演じる」 (Playing God) という句を中心に行われるが、「神を演じる」という観念には、観念史家の A・ラヴジョイが「存在の大なる連鎖」 (The Great Chain of Being) と命名した「自然の梯子」 (scala naturae) という実在観が背景

として働いている⁽¹⁴⁾。

すなわち、「神を演じる」は、世界に神的もしくは自然的秩序が存在し、しかもその秩序は、すべての存在の緻密な位階構造から成っているという深い信念を背景にして成立する⁽¹⁵⁾。こうした階層的な構造を持つ宇宙的秩序の概念は、「自然の梯子」という宇宙観・自然観にまでさかのぼる。キリスト教的世界のバックボーンを形成していた「自然の梯子」という实在観念は、ダーウインの進化論によって決定的に打撃をうけたものの、プラトンとアリストテレスにその起源を持つ世界観であり、これにこそ、「神を演じる」がいまだに有効性をもつ「隠れた概念的フレームワーク⁽¹⁶⁾」として潜んでいる。そして、「自然の梯子」が「宇宙における人間の地位」を定める存在論に関わるという点で、それは「境界線を引く」こととしての倫理の根幹である。ラヴジョイの話を借りていうなら、「人間は世界内での程度違和感なしに生存できるか、自分の地位と役割をどう考えるかを決定する」ことになる。「宗教的および道徳的意味⁽¹⁷⁾」への答えが、「自然の梯子」に含まれているということができる。

このように考えてみれば、いわばキリスト教的世界においては、「境界」の打消しはある種の恐怖感をもたらさずである。しかも、その恐怖感とは、「間違っただものに対する恐れではなく、果たして何が間違っているのかということすら知らないという、確実性を失ったという不安から感じる恐怖である」。そして、「不動の確信」をなくしたわたしたちは、「ある種の無道徳の状態」に陥っているが、これがさらに「何も確かな結果を持たないまま、確固たる背景を新たに考え出さなければならぬ」ということについて恐怖⁽¹⁸⁾をもたらし得るのである。

ドリーの誕生が提起する問題がほかならぬ「境界」の問題であるということは、ドリーに対する人びとの反応からも推察できる。アメリカの生命倫理学者のグレゴール・ペンスが指摘するように、ドリーについての関心は直ち

「境界」の脱構築と倫理

に批判として寄せられ、しかもドリーには人びとの「思考を停止させる機制」(a thought-stopper)⁽¹⁹⁾として作用したのである。そして、人びとの「思考が停止された」理由は、ドリーの誕生によってキリスト教的に妥当性を保ってきた実在観が大きく問われたからである。要するに、ドリーの誕生は、きわめてキリスト教的「機制」として受け止められたのである。再びペンスの言葉を引用してみよう。「人びとの一般的な反応は、「汝、それをするべからず」(Thou Shall Not)ということであつた。大衆的に名望の高い生命倫理学者たちの態度は、この論争が如何に私たちを滑りやすい坂道に深く落とし入れたのかを如実に示した。神学者たちは、神を演じる、(Playing God) ことについて警告した。ほぼ二〇年前に体外受精 (IVF) によってルイス・ブラウンが生まれたときも、全く同じことが行われた⁽²⁰⁾」。

体外受精が批判的になった理由は、人間の誕生の出発点としての受精卵の形成の場所を女性の体の「内」から「外」に移したからである。こうした「内」から「外」への人為的な移動は、神によって定められた「境界」を乱す行為であり、「神を演じる」行為として非難されたのである。そして、クローン羊の誕生及びヒトクローンの誕生の可能性は、人間の出生についてのキリスト教的考え方を大きく揺るがす行為として、なおかつ「神を演じる」ことに当たる。アメリカのルター派神学者のギルバート・マイランダーは、創世記の物語に基づいて有性生殖の神的起源性を力説しながら、「創世記一章の創造物語は、神が人類を男と女とに分けて創造し、神の恵みによる出産を通して人間の生を維持していかなければならないと命令した、という事実を示している」と主張した⁽²¹⁾。彼は、四世紀の「ニカイア信条」の用語を借りて、人間は「作られる」ものではなく、「生まれる」ものであるとも強調する。神によって定められた秩序を乱すのは、人間の「驕慢」(Hubris)⁽²²⁾であり、「神を演じる」に当たる行為であるとい

う。実は、この「驕慢」という観念こそ、「自然の梯子」に逆らう行為に対して付けられた罪名であったのである。⁽²³⁾

上記のような一連の報告は、ドリーの誕生が人間には渡ることが許されていない境界への侵入として受け入れられたということの証左であろう。そして、こうした「境界への侵入」の可否をめぐることは、倫理的議論が沸騰することになったのである。そして、倫理的議論は、「ついに倫理的憤怒を呼び起こした」のである。⁽²⁴⁾

さて、「生物学的統制の時代」において問われるのは、当然ながら生物学的統制の対象としての「生」そのものであり、「生」をめぐるわたしたちの観念であろう。また、生物学的統制の本質や射程についての議論は、現代社会において多様に分岐されているが、そうした議論によって露呈されるのは、その議論の中心軸としての「生」そのものである。「生命倫理」(Bioethics)＝「生－倫理」は、「生」をめぐる談論の形成のために欠かせない分野であるが、こうした「生」の「倫理」としての「生命倫理」において問われるのは、「生」そのものである。言い換えれば、「生命倫理」は、単なる医療現場における医者(25)の職業倫理綱領としての範囲をはるかに超え、「生」そのものについての問いを改めて投げかけるのである。生命科学は「生」という現象に対する新しい視角を要求するという点で、応用倫理という古典的範疇を持つては追いつけないといわねばならない。⁽²⁶⁾

スラヴォイ・ジジエクが「ハイフンつき倫理に抗して」という論文の中で指摘しているように、今日浮上している「生－倫理」は、いわば応用倫理としての「ハイフンつき倫理」(Hyphen-ethics)によっては対応し切れない問題を提起する。「ハイフンつき倫理」とは、「技術－倫理」や「環境－倫理」のように、「我々の日常的生のための実践的指針としてすでに確立されている古い規則を固守」しながら、その「古い規則」を新しい現象に適用し、新しい現象に対応することを目指すことである。しかし、ジジエクによると、こうした「暫定的倫理」は、生命工学が

引き起こす問題の本質を見逃してしまう問題を露呈する。「暫定的倫理は、ただいまあらわれている新しい現象を徹底的に考察すべきだ」という要求に代わることはできない⁽²⁷⁾。なぜなら、「生―倫理」は「生」を対象にする倫理的考察であろうが、今度問題となっているのが「生」そのものであるならば、「ハイフンつき倫理」としての「生―倫理」においては、倫理そのものが失われてしまうのである。「すなわち、普遍的倫理が特殊な主題の中で弱体化されるということではなく、それとは正反対に、特殊な科学的進歩が昔からのヒューマニズム的価値に直接に突きつけられる、ということである⁽²⁸⁾」。ゆえにジジエクは、「否定的なものに留まること」の必要性を強調する⁽²⁹⁾。

ジジエクの論述を前向きの転用することができるならば、彼の言う「否定的なものに留まること」は、「境界」の上に留まることであり、そうすることによって「境界を乗り越える」可能性を求める弁証法的段階として受け取ってもよいだろう。というのは、伝統的考え方に基づいて「否定的なもの」を一蹴するのではなく、それに徹底的に「留まること」は、「否定的なもの」が置かれている「境界」の向こうにわたしたちを導きうる可能性を持っているからである。

三 脱構築する自己——「打ち砕かれた自己」——

アメリカのバイオ・インフォマティクス（＝生物情報科学）学者のP・バルディは、「体外受精」、「ヒトのクローニング」、そして、「DNAの操作」という生命工学的営みによって、既存の「性」の概念は「打ち砕き」(shattering)を受けた。こうした性観念の「打ち砕き」は、「性」によって生まれる「生」の「打ち砕き」につながるというまでもない。クローニングによる人間の誕生（＝ヒトクローン）がわたしたちの精神を白紙状態にし

たのは、クローニングが「自己中心的な世界観」に基づいた自己理解の観念に新しい理解を求めらるからである。クローニングによって露呈されるのは、「自己、生と死、知性、性などに関する私たちの概念は非常に原始的であり、それが人類の歴史というスケールで深刻に変化する寸前にある」という事実である。⁽³⁰⁾このように、生命工学の試みによって、従来の人間の自己意識に「打ち砕き」が行われ、人間の自己は「打ち砕かれた自己」(the shattered self)になる。

自己についての「自己中心的な世界観」は、先験的に定められているからではなく、「進化による偶然的結果」にすぎない。「数百万年の進化を通して、我々の脳は自己の内的感情をわたしたちに提供するよう備えられている。この感情は、わたしたち一人一人が正確な境界によって定められている独特な個人である、ということである。わたしたちは個々の人が特定の感情と思想を持っていると見なし、基本的には他者や動物、あるいは、コンピュータのような他の情報伝達システムとは異なると考える。またわたしたちは、独特な方法によって自分を繁殖するようになっている。これらの概念は、わたしたち自身に対して、そしてわたしたちが機能する方法にとって中心的なものであり、わたしたちの教育や文化を通して強化されている」⁽³¹⁾。

ところが、DNAをめぐる生命工学的研究が進められることによって、今まで当然視されてきた人間の自己理解が問い直されている。すなわち、人間の遺伝的連続性と遺伝的特徴を運ぶものとしてのDNAは、人間と他の生命体の間に連続的に流れる遺伝情報であり、従って人間は自然の「中心点」ではなく、無数の生命体とのつながりの中で存在することが強力に示されている。人間の自己という観念は、「他の無数の自己」との連携性の中にあるという意味で「流動的かつ連続的実在 (Fluid and continuous entity) であり」、独立した個人と見なされるわたした

ちの自己とは、こうした「連続体の例 (sample) にほかならない」。これは、わたしたちが自らのことを「生物学的な情報―プロセスの機械」(biological information-processing machine) として認識することを意味する。それに伴って、否定的な言い方をするならば、「自己と他者、自己と世界、内面と外面の境界 (boundary) はあいまいになり始め、究極的には完全に消えてしまうのであろう」⁽³²⁾。

バルデイは、西欧の科学史を「漸進的な脱中心化の歴史」(a history of progressive decentering) として把握し、それを「自己中心的世界観から次第に離れてきた運動」⁽³³⁾とみなしている。こうした「脱中心化」は、天動説や進化論をへて、昨今の生命科学においても一つの頂点を迎えている。「脱中心化は生物学においても核心的な役割を担っている。なぜなら、生物学はわれわれが何によって作られているのかということとかわるからである」⁽³⁴⁾。生物学による人間の「脱中心化」のプロセスは、人間も他の物質と同様な物質で作られているし、DNAを他の動物や植物と共有しているという事実によって、さらに、すべての生命体は共通の祖先から進化してきたし、DNAという共通の物質によって構成されているという事実によってさらに加速化されている。バルデイが診断するよう
に、遺伝子工学的研究において「脱中心化の最後の波がいま到来している。これが、……我々の進化過程の中で持っていた最後の幻想を究極的に打ち砕くことになる」⁽³⁵⁾。

バルデイは、ヒトクローンによって惹起される戸惑いや不安の本質を、こうした一連の科学史における「脱中心化のプロセス」がもたらした戸惑いや不安と同じ文脈の中で把握する⁽³⁶⁾。すなわち、クローンによって自分の自己同一性が脅かされるという不安感は、地球が宇宙の中心ではないというコペルニクスの「脱中心化」の延長線上で現れたものである。ところが、科学技術の歴史が「結局のところより合理的で、より有益な解決に帰着する」という

ものであれば、「遅かれ早かれ、ヒトクローンが必ず現れる可能性は極めて高い⁽³⁷⁾」と、バルデイは予測する。もちろん、バルデイも指摘するように、ヒトクローンが引き起こしうる問題——技術的問題、法的問題、倫理的問題など——は山積しているし、「医学的応用」という面からみれば、ヒトクローンよりはES幹細胞研究や遺伝子改造の方がより緊急に議論されるべき問題かも知れない。しかし、ヒトクローンによってもたらされ得る自己理解の變化についての論究の重要性は、上記のような実用的考慮によって減ぜられるものではない。

上記したように、ヒトクローニングに直面した人びとが感じたのは、結局「人間のアイデンティティーや境界への挑戦がもたらす不安や反感」である。これは、コペルニクスやダーウィンによる科学上の発見が招いた動揺と同様であるが、人間の外部条件に触れるに止まらず、人間の内面的本質そのものを動揺させるという意味で、最も過激な意識の変化を要求しているといえる。

四 自己の脱構築と倫理の可能性について

バルデイの持論にはさらに綿密に検討しなければならないところが多いが、彼の所説の中で、人間の自己に対する新しい観念が新しい倫理を構築するための「存在論的」根拠になるというところは直ちに認めてもよいと思われる。なぜならば、「わたしたちが誰なのかということがわからないまま、わたしたちが誰かということを倫理のための絶対的基礎にするのは無理だからである⁽³⁸⁾」。というのは、「人間と非人間 (nonhuman)、人間と動物、男と女、生と死、ゲノム親和性 (genome closeness) など、すべての概念の定義と境界 (boundaries) が次第にぼやけて行ってしまう流動的になっている」ことによつて、倫理的主体が誰かが改めて問われるからである。すべてが流動的になってい

「境界」の脱構築と倫理

る現代社会において、バルデイが提案する倫理は「功利主義的倫理」(utilitarian ethics)である。彼は、最大多数の最大幸福を目指す功利主義的考え方は、行為の判断基準が結果の有用性であり、それは「最適化」(optimization)を求めるという意味で数学的でもあるという。すべての境界が揺れている不確実な環境の中で、最適の決定とは期待値の最大化するところで求められるべきである。⁽³⁹⁾

バルデイが唱える功利主義的倫理の妥当性への判断を留保してみても、彼の言う「脱中心化」は、パネンベルクの「脱中心性」(Exzentrizität)と「世界解放性」(Weltoffenheit)という概念と同様に、他者への開放性と自己超越のための一つのモチーフになるという点において、極めて宗教的・倫理的意味を有する概念であろう。DNA研究によつて、人間は他の生命体と遺伝子をほとんど共有する存在であり、人間の自己中心的自己認識は、長い進化の歴史がつくりあげた結果に過ぎないという事実が明らかになる。そうであれば、ヒトクローンがもたらす新しい人間理解とは、近代的人間としての絶対主体的存在という人間理解をも克服したものであろう。それは、自分の中心が他の存在との連続性のなかにあるという、すなわち、自分の中心は自分の外にあるということをも自覚する人間の誕生を意味する。

しかし、逆説的なことに、こうした脱中心的人間の誕生は、人間のすべてのあり方がDNAによつて決定される⁽⁴⁰⁾と見なす「遺伝子神話」(gene mysticism)、「DNA本質主義」(DNA essentialism)および「DNA決定論」(DNA determinism)のさらなる非神話化によつて可能である。DNAの構成によつて人間の行動様態が決められるという考え方こそ、「古代ギリシャ以来の西洋の思考の特徴であったロゴス中心主義(logocentrism)を改めてもちだすも⁽⁴¹⁾」に過ぎないだろう。これは、多様性を持つ有機体と人間の身体を共通のDNAの塩基の規則的羅列という構造

的因子——それゆえにこそ、DNAは、生命体の「青写真」や、生命体の読解を提供する「文法」としてイメージ化される——によって説明しきろうとする、ある種の還元主義に他ならない。

「DNA中心主義」が旧来の「血の神話」の現代版であるという事実を思い起こせば、DNAの共有によって「打ち砕かれた自己」が有す倫理的意味はより明確になる。「血の神話」とは、人間の特徴としての遺伝的特質を世代から世代につなぐのは「血」によるものであり、ゆえに遺伝とは、血の遺伝を意味するという観念に基づいたものである。さて、こうした「血の神話」は、「存在の大きいなる連鎖」を維持する原理としての「連続性の原理」をその基本原理とするという点において、例の「存在の大きいなる連鎖」の亜流としてのイデオロギーである。なぜなら、「血の神話」においては、「血こそ連鎖における本質的鎖」に当たるからである。⁽⁴²⁾そして、「血の神話」が排他的な政治的・宗教的イデオロギーに転換され易いということを考えてみれば、「血の神話」を打ち砕くものとしての「打ち砕かれた自己」という人間理解の倫理的意義はなお明確になる。脱中心化された「打ち砕かれた自己」という観念は、閉鎖的・自己中心的なアイデンティティを脱ぎ捨て、他の生命体との共存を可能にする自己超越への道を用意してくれるのである。

生命科学が現代社会に生きるわたしたちに投げかける問いは、果たしてわたしたちが「他の存在との連続性」の中で自分のアイデンティティを見出す用意があるかという問いであるという点において、極めて宗教的かつ倫理的意義を有するといえる。昨今の生命科学の研究成果は、自分のことを他の存在との生物学的連続性の中で把握することを自覚させることによって、宗教的・倫理的徳目としての自己超越という観念に新たな基盤を与えたといえよう。

注

- (1) Hubert Markl, „Freiheit, Verantwortung, Menschenwürde: Warum Lebenswissenschaften mehr sind als Biologie“ S. 24; *Max Planck Forschung* 2/2002, S. 2. http://mpg.de/pdf/jahrbuch_2001/jahrbuch2001_009_024.pdf (二〇〇九年三月二十五日) 傍点は引用者による。
- (2) ジャック・モノー (渡辺格・村上光彦訳) 『偶然と必然——現代生物学の思想的な問いかけ』みすず書房、一九七二年、三頁。
- (3) Karl Rahner, „Zum Verhältnis von Naturwissenschaften und Theologie“ *Schriften zur Theologie* Bd. XIV (Benziger Verlag, 1980), S. 63. 傍点は引用者による。
- (4) Cf. Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1983).
- (5) Ronald Cole-Turner, *The New Genesis: Theology and the Genetic Revolution* (Westminster John Knox Press, 1993), pp. 30-32.
- (6) 新約聖書学者の報告によると、新約聖書の四つの福音書の中で記されているイエス物語のおよそ五分の一が、イエスの病氣治しの物語である。これは、人びとがイエスの行為の中で「神が治癒しているのを見た」と言っている。Morton T. Kelsey, *Healing and Christianity* (SCM Press, 1973), pp. 57-58.
- (7) Ted Peters, *God: The World's Future* (Fortress Publishers, 2000), pp. 134-135.
- (8) Joseph M. Incandela, “Playing God: Divine Activity, Human Activity, and Christian Ethics” *Cross Currents* vol. 46 (spring, 1996), pp. 59-76. Cf. Joseph T. Shepley, *The Origin of English Words* (Johns Hopkins University Press, 1984), pp. 392-393.
- (9) James M. Gustafson, “Theology Confronts Technology and the Life Sciences” Stephen E. Lammers, Allen Verhey (ed.), *On Moral Medicine. Theological Perspectives in Medical Ethics* (William B. Eerdmans Publishing Company, 1998), p. 49.
- (10) ドリーの誕生および遺伝子工学的試みをめぐる神学的論争については、金承哲『神と遺伝子——遺伝子工学時代におけるキリスト教』(教文館、二〇〇九年)を参照すること。この書物は、ヒトクローンについての多様な神学的議論を、「神を演じる」をキーワードにして分析し、「ドリー以後」の時代におけるキリスト教神学の自己理解について考察した。具体的にいえば、遺伝子工学的試みに対して、「神を演じてはならない」(Man ought not to play God)と警告するポール・ラムジー (Paul Ramsey) とカトリック教会、「神を演じるのか」(Playing God?)と、やや開放的態度をとるテッド・ピーターズ (Ted Peters) の神学的立場、そして、「神の死の神学」の立場から「神を演じよう」(Let's play God)と唱えるジョセフ・フレッチャー (Joseph

ph Fletcher) の主張を整理した上で、未来のための展望を考究したのである。

- (11) Ian Wilmut and Keith Campbell, "The New Biotechnology" Ian Wilmut, Keith Campbell and Colin Tudge, *The Second Creation: Dolly and the Age of Biological Control* (Farrar, Straus and Giroux, 2000), p. 264.
- (12) After Dolly という表現は、過去のロスリン研究所のホームページから引用した。一時、ロスリン研究所のホームページには、ドリー以外にクローン動物の生産を試みた他の研究所の活動を紹介する項目があり、そのタイトルは「ドリー以後のプログレス」(Progress AD(After Dolly)) であった。「ドリー以後」(After Dolly) をわざわざ AD とする略字を表記したのは、「主の年に」を意味する AD(Anno Domini) を意図的にパラフレーズしたに間違いない。 http://www.martinfrost.ws/htmlfiles/roslin_dolly.html (二〇〇七年二月二十五日)
- (13) Ian Wilmut, "The Importance of Being Dolly" Ian Wilmut, Keith Campbell and Colin Tudge, *op. cit.*, p. 5.
- (14) アーサー・O・ラヴジョーン(内藤健二訳)『存在の大いなる連鎖』晶文社、一九七五年。このことは、生命科学をめぐる議論が主にキリスト教の影響を受けている社会において行われることによっても裏付けられる。「神を演じる」は、「神」という言葉が含まれているという事実から推察できるように、いわゆるキリスト教圏においてのみ理解できる概念であろう。仏教学者のラフレーが述べるように、たとえば仏教徒は、科学的行為の許容可能性について論じるとき、「有神論的宗教とは異なる観点を持つ」。それゆえ、クローン問題についても、それを危険視する態度が目立ちはない。少なくとも、仏教徒にとって「クローン技術によつて『神を演じる』危険性が生じるとする認識はなされていない」。Geshe Michael Roach et. al, "Buddhist on Cloning" Glenn McGee ed., *The Human Cloning Debate 2nd Edition* (Berkeley Hills Books, 2000), pp. 276-284; Ren-Zong Qiu ed., *Bioethics: Asian Perspectives: A Quest for Moral Diversity* (Kluwer Academic Publishers, 2004) を参照。
- (15) William Grey, "Playing God" Chadwick, Ruth ed., *Encyclopedia of Applied Ethics* vol. 3 (Academic Press, 1998), p. 529.
- (16) Edmund Erde, "Studies in the explanation of issues in bioethical ethics: (II) On 'Play[ing] God' etc." *The Journal of Medicine and Philosophy* 14 (1989), p. 603.
- (17) マーサー・O・ラヴジョーン『前掲書』一〇四頁。
- (18) Ronald Dworkin, "Die falsche Angst, Gott zu spielen" *Die Zeit* Nr. 38 (1999).
- (19) Gregory E. Pence, *Brave New Bioethics* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002), p. 57; Gregory E. Pence, *Who's Afraid of Human Cloning* (Rowman & Littlefield Publishing, 1998), p. 1.

「境界」の脱構築と倫理

- (20) Gregory E. Pence, *Brave New Bioethics*, p. 57. 傍点は引用者による。
- (21) Gilbert Mailander, "Begetting and Cloning" Gregory Pence, ed., *Flesh of My Flesh: The Ethics of Cloning Humans* (Rowman & Littlefield Publishers, 1998), p. 40.
- (22) Richard Lewontin. "The Confusion over Cloning" Glenn McGee ed., *The Human Cloning Debate*, p. 156. 傍点は引用者による。
- (23) アーサー・O・ラヴジョイ (鈴木信雄他訳) 『觀念の歴史』名古屋大学出版会、二〇〇三年、五八頁。
- (24) Ted Peters, "Cloning Shock: A Theological Reaction" Ronald Cole-Turner ed., *Human Cloning. Religious Responses* (Westminster John Knox Press, 1997), p. 12. 傍点は引用者による。
- (25) 「生」をめぐる重要な議論としては、「生」への政治的統制を持つて権力の要として把握したミシェル・フーコー (Michel Foucault) の「生—政治」(biopolitics) があり、これは、「生—倫理」と関連して考察する必要がある。また、イタリアの政治哲学者のジョルジョ・アガンベン (Giorgio Agamben) は、「フーコーのテーゼを受け継ぎながらも、生政治が、フーコーが主張したように近代にはじめて現れた現象ではなく、生に関する存在論的規定を暴露してくれるものとしてアリストテレス以降存続していると主張する。アガンベンは、「殺害が処罰されない、犠牲が禁止されている」という二つの特徴を持っている古代ローマの「ホモ・サケル」(＝聖なる人間 *homo sacer*) という概念を分析することによって、政治権力はもとより生を剥き出す機制として生まれてきたと唱える。ジョルジョ・アガンベン (高桑和巳訳) 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』以文社、二〇〇三年、一〇三頁以下。アガンベンの分析によると、近代国家においてこうした生政治的試みは、「生に関する決定が死に関する決定になり」、「そこには主権者は法律家とだけではなく、医師、科学者、専門家、司祭ともに共生するようになっている」と指摘する。そうした結果、「生物学—科学の原則が政治的次元に理解不可能なしかたで侵入している」。その代表的例としては「生きられるに値にしたい生」を抹消する国民社会主義の優生学や、死の判断基準の規範的な定義に関する今日の議論」をあげている。上掲書、一七〇頁。「生まれるに値にしない生」とは、「主権権力によって基礎とされるホモ・サケルの殺害可能で犠牲化不可能な生が極端に変容したもの」であり、それ故、不治病を患っている患者へ「人道的」理由で行われた安楽死措置は「生政治的文脈においてはじめて説明がつく」と、アガンベンは力説している。さらにアガンベンは、今日の脳死の基準をめぐる議論の背景においても生政治の働きかけを読み取る。上掲書、一八九—一九二頁。すなわち、アガンベンにとって批判されるのは、「生きるに値する生」とそうではない生の「境界を設定する」ことに含まれている政治権力的メカニズムである。
- (26) James F. Childress, "Metaphor and Analogy" *Encyclopedia of Bioethics* vol. 3 revised edition Warren Thomas Reich ed.,

- (Simon & Schuster MacMillan, 1995), p. 1769.
- (27) Slavoj Žižek, *Organs without Bodies* (Routledge, 2004), p. 123.
- (28) *ibid.*, p. 123.
- (29) ここでジジエクは、人間への遺伝工学的操作を批判したハーバーマスの見解を紹介する。ハーバーマスによると、人間の遺伝子の遺産に介入することによって、自然に対する人間の支配は人間自身への支配に逆転されると同時に、それによって人間の倫理的自己理解が乱される。また、人間は、教養 (*Bildung*) によって人間の自然的素質を形成・教育する闘争によって道徳的正体性を発達してきたが、遺伝子的介入による人間の形成という行為は、こうした教養の意義を無意味なものに転落させるのではないかと、このように述べている。 Cf. Jürgen Habermas, *Die Zukunft des menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp, 2001. このした批判は、ドイツの P・スローターダイク (Peter Sloterdijk) のテーゼを思い起こす。スローターダイクは、従来の人文主義による人間の教育は失敗したと判断し、今後は遺伝子工学による人間の飼育が必要であると唱えたのである。 Peter Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt Suhrkamp, 1999). 仲正昌樹訳「人間園」の規則——ハイデッカーの「ヒューマニズム書簡」に対する返書』御茶の水書房、二〇〇〇年。
- (30) Pierre Baldi, *The Shattered Self: The End of Natural Evolution* (The MIT Press, 2001), p. 3.
- (31) *ibid.*, p. 3.
- (32) *ibid.*, pp. 4-5. 傍点は引用者による。
- (33) *ibid.*, p. 10.
- (34) *ibid.*, p. 11
- (35) *ibid.*
- (36) *ibid.*, p. 54.
- (37) *ibid.*, p. 145
- (38) *ibid.*, pp. 136-137.
- (39) *ibid.*, p. 142. 興味深いことに、「新しい倫理」としての「状況倫理」(situation ethics) の主唱者であるシヨセブ・フレッチャーも、「功利主義的倫理を唱えるということである。ヒトクローンについてのフレッチャーの見解については、金承哲、前掲書、一九六頁以下を参照。

- (40) Dorothy Nelkin/M. Susan Lindee, *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon* (W. H. Freeman and Company, 1995), pp. 54-55. ティン・ジョーナスは「DNA決定論」を「傀儡決定論」(puppet determinism)と「プロメテウス決定論」(prometheus determinism)に分けて説明する。前者は、DNAが人間のすべてを決める神聖なものと考え、DNAに介入することには反対し、後者はDNAに積極的に介入することによって人間性の増進を図ろうとする態度である。両者は、DNAへの介入をめぐる対立するが、DNAに人間理解のすべてが含まれているとみなす点においては、共通である。Ted Peters, *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom* (New York and London: Routledge, 1997), p. 27ff. 金承哲、前掲書、一七四頁以下。
- (41) Mark C. Taylor, *NOZS* (University of Chicago Press, 1983). 浅野敏夫訳『ノッツnOts』法政大学出版局、一九九六年、三九〇頁。
- (42) Andreas Musolf, "Genetic information as part of the Great Chain of Being" *metaphorik. de* 08(2005), p. 55.