

早稲田大学審査学位論文（博士）

現代医療と生命倫理の哲学的基礎に関する考察

— 「脳死・臓器移植」および「尊厳死」を事例として—

A Study of Philosophical Fundamentals of Modern Medicine and Bioethics

— as a Case of ‘Brain Death on Organ Transplantation’ and ‘Death with Dignity’ —

早稲田大学大学院社会科学部

地球社会論専攻 社会哲学研究

外村江里奈

Erina Sotomura

2015年1月

序文

本論文の問題意識

生命科学技術によって「いのち」を自由に操作するようになるとき、「人間の終わり」が訪れるであろうという危惧がある¹。そしてそうした危惧は、現実のものとなろうとしている。それは、あらゆる「意味」や「価値」の源泉をゆるがす「危機 (crisis)」であり、自然に根ざして生きる人間存在の「危機」である。

現在われわれは、「生命の意味を揺るがす生物学革命以後の時代を生きている」(香川 2010, I)。この革命は、分子生物学の登場によって、生物と物質との境界が曖昧になり、生物学と物理学や化学が結合することによってもたらされたが、その影響は、いまもなお社会に広く浸透し、進展しつづけている。とりわけ過去数 10 年の生物医療科学技術 (biomedical science and technology) の急速な発展にともなって、以前は不可能であった医療行為が可能になった。たとえばそれは、出生前診断や先端生殖技術、あるいは臓器移植や胃ろう造設術などである。こうした医療技術の発展は生の可能性を拡大し、命を救うがゆえに積極的に進められる。

しかし、医療技術の発展は同時に、新たな問題を生み出す。なぜなら生命科学や医療技術の発展によって、臓器の交換可能性や身体機能の再生可能性が拡大し、「生命への人為的な介入」が促進するからである。たとえば本論で述べるように、人工呼吸器の発達により出現した「脳死」は、「死の判定基準」の細分化である。すなわち死は、臓器移植という目的に応じて「定義」が変化しているといえる。また「尊厳死」や「安楽死」は、一様に身体的機能の停止を引き延ばす「執拗な延命治療」に抗する要求として出現した。

このように現在、医療における「生死の境界線」は、技術的処理の可能性という観点に大きく左右され、規定されている。つまり、よりよい生をおくするために用いられるはずの医療技術が、「生命への人為的な介入」を促進し、

「生と死のゆらぎ」を惹起している。かかる矛盾による「生と死のゆらぎ」は、人間存在そのもののゆらぎである。さらにこれは、自然に対する畏怖の念をゆるがし、「生命の尊厳」の侵害をも意味する。

したがってわれわれは、「生命の本質」を見失うという「危機」に直面している。それゆえ現在、生命倫理に関する諸問題を本質的にとらえるために、全生命過程を包摂する《自然の根源的な生命の流れ》に即して「生」や「死」を問う視点が要請されている。

ところが、本来、生命あるいは生き物の倫理を問う「学」であるはずの生命倫理は、その役割りを十分に果たしてはいない。日本語で生命倫理と訳されるバイオエシックス (Bioethics) は、ギリシャ語の生命 (bios) と倫理 (ēthikē) を合わせて作られた V・R・ポッター (Van Rensselaer Potter) による造語で、1970 年代初頭から米国で使用され始めた(香川 2005,283)²。

そして現在、生命倫理として議論されているのは、上記のような医療や医療技術に関わる問題が中心である。米国の生命倫理を検討し、「生命倫理を問い直す」営為として「メタバイオエシックス」を提唱する香川知晶によれば、その主題には、たとえば次のようなものがある³。すなわち、「インフォームド・コンセント、中絶と出生前診断、生殖技術、脳死と臓器移植、安楽死と治療停止、エイズ、遺伝子診断、医療資源配分論」などである(香川 2010, II)。これらの主題は、いずれも医療に関わり、人々の生と死に直結する緊急性をおびた問題である。しかし香川は、これらの問題に対して、実際に議論されてきた多くは、「バイオエシックスという言葉の源義が予想されるような内容とはかなりのズレがある」という(2010, II)。そして香川は、従来の生命倫理に対して以下のように指摘する。

バイオエシックスがこれまで問題にしてきたのは、医療をめぐるさまざまな変化を受容するための方策である。受容の可否そのものが問われてきたわけではない。そのため、議論は、いわば選択すべき公理系がすでに定まっているかのように進行する。関心の中心は、

与えられた公理系を自明の前提とし、その内部の規則にいかに従うかということに向けられる。論じられるのは、生物学革命のもたらしつつある変化を受け入れるための模範的な「お作法」、現代人の身につけるべきエチケットといったものなのである、場合によっては、軽やかに流れていく議論は機械的で、どこかよそよそしく、官僚主義的でさえある。そうした議論はなるほど猶予を許さぬ真剣さの結果なのかもしれないものの、生命の倫理への問いとは位相が異なるといわざるをえない。(2010, II)

このような香川の指摘は、米国の生命倫理のみならず、その輸入に努めてきた日本の生命倫理にもあてはまる。

日本の生命倫理は、1980年代に米国から輸入され、紹介されてきた(香川 2011 ; 2014,1)⁴。たとえば森岡正博は、生命倫理を「八〇年代日本の文化史の最大事件」と位置づけ、「生命倫理に関しては、事例は欧米からだいたい五年遅れ、言説は一〇年遅れで輸入されている」と述べる(森岡 1994,93)。

また、生命倫理学の日本への導入を論じた土屋貴志は、1970年代に米国で成立した「bioethics」という学問領域は、「一九八〇年代に『バイオエシックス』、『生命倫理』、『生命倫理学』として日本へ輸入される」と記している(土屋 1998,14)。

さらに小松美彦は、「バイオエシックスは、遅くとも七〇年代後半から八〇年代にかけて盛んに輸入され、紹介され、一定程度の研究者の学問的関心を惹くことになる」と述べる。小松によれば、その代表的な紹介者に、「青木清(分子生物学)、飯田亘之(哲学)、加藤尚武(哲学)、木村利人(法学)、米本昌平(科学史)」がある。(小松 2010,3)

このように日本には、米国の生命倫理が移入されてきたが、その米国生命倫理学は、本論で論じるとおり、さまざまな問題を孕んでいる。米国の生命倫理を批判的に検討する医療社会学者の R・フォックス (Renée C. Fox) は、

しばしば普遍的な立場が強調される米国の生命倫理に対して、生命倫理は米国の文化と社会の産物にすぎないと説く(Fox1989,230-232 ; 1990=2000)。

そして現在の生命倫理は、先にあげた香川の言のとおり「作法」や「エチケット」という意味合いが強く、そこにおける議論の重点は、社会的コンセンサスや政策的な許諾にある(香川 2005b ; 小松 2010)⁵。そのため今日の生命倫理は「医療倫理」として、各人の個別的な状況と医療行為とを調整する機能にとどまる。ゆえに《自然の根源的な生命の流れ》という視点は考慮されていない⁶。

本論文の目的

以上の問題意識から本論文の目的は、社会哲学の視座から現代医療や生命倫理のあり方を問い直し、《自然の根源的な生命の流れ》に根ざした人間のあり方を探ることである。とくに、われわれの日常生活をも規定している近代的な思考枠組みを社会哲学の視座から検討し、生命倫理をめぐる諸問題を通じて、他者との関係性や社会のあり方を問い直すことである。

本論文の課題と方法

以上の点をふまえた本論文の課題は、まず、現代社会が直面する「危機」、すなわち「生命の本質」を見失うという「危機」の意味を社会哲学の視座から多角的に把握し、それを根本的に解明することである。つぎに、明らかにされた「危機」を転換する方途を探ることである。

第一に、一定の枠組みで覆われた社会のあるがままの姿を洞察し、そのあり方を多角的に検討する。これは、社会現象すなわち「事実」の因果論的把握を意味する。

第二に、他者や世界との関係性の現われである意味の構成過程とその基底との関係性を明らかにする。そしてそれによって、「いのち」をめぐる「出

来事」に立ち現れる「倫理それ自体」の生成過程を問い直す。これは、事実と問題に即して、「現象の学」および「形而上学」によって捉えた「意味連関」にもとづいて、社会現象を多角的に把握することを意味する。

第三に、第一と第二の考察によって把握した「危機」を転換するために、社会哲学的基礎づけのもと、現代医療や生命倫理のパラダイムを転換する方位を提示する。

以上のように本論文の課題は、現象を多角的に把握し、社会における現象の相互連関を解明することである。こうした課題においては、「眼に見えるものの見えざるものへの結びつけ (*collatio visibilium ad invisibilia*)」(難波田 1982c,5; 田村 2007,38) をして、現象の「意味」を把握することが不可欠である。

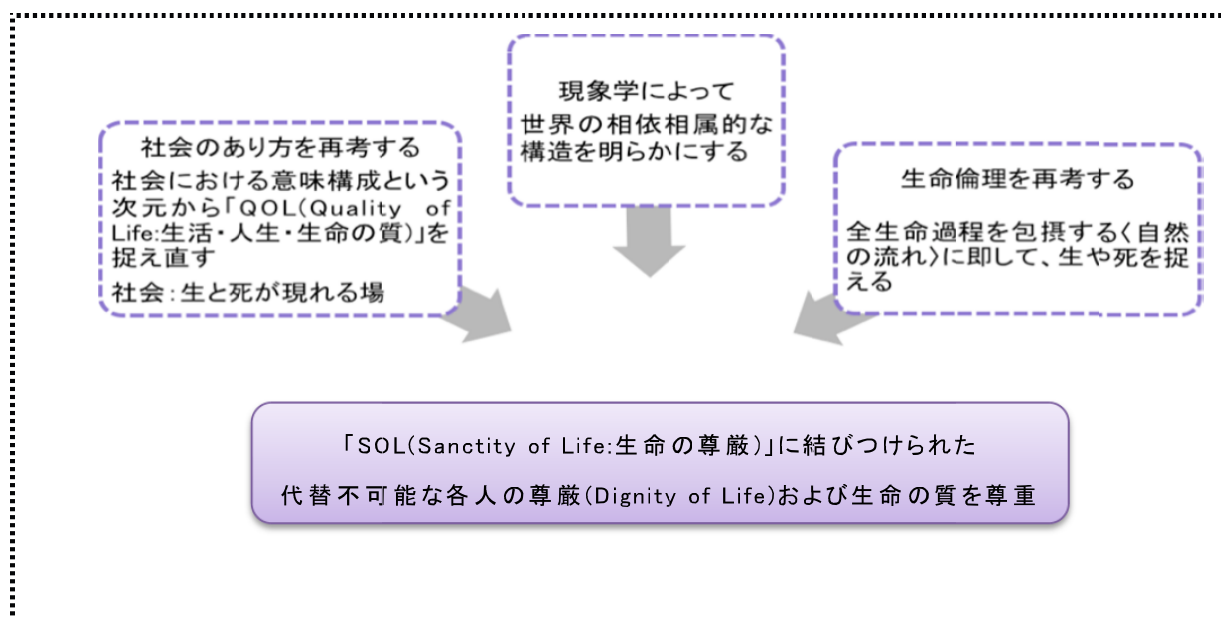
また本論文の試みは、既存の生命倫理を自明の前提とするのではなく、その自明性こそを問い、日常における「いのち」そのもののあり方を再考することである。したがって以上の本論文の試みは、社会における意味の構成と、意味の生成や構成を可能にする基盤の解明という根源的な次元へ至る問いにほかならない。

以上の課題は、とりわけ脳死・臓器移植および延命治療と尊厳死・安楽死をめぐる問題を通じて、以下のようなアプローチ方法によって考察が試みられる。

- (1) 近代的な思考枠組みを転換するために、哲学および現象学の視座から、世界の相依相属的な関係性を明らかにする。
- (2) (1)で明らかになった世界の関係性から、現代医療や生命倫理を捉え直し、全生命過程を包摂する《自然の根源的な生命の流れ》に根ざした人間のあり方を探る。
- (3) 本論考全体を通じて、自己と世界との関係性から「意味の生成」や「意味そのもの」を「あらためて」問い直し、他者との関係性や社会のあり方を再考する。

以上の点を図式化したものが、図1)「本論文における課題とアプローチ方法」である。

図1) 本論文における課題とアプローチ方法



[筆者作成]

本論文の意義および論文の構成

本論文の意義は、社会哲学の視座から、社会における医療のあり方や医療倫理化した従来の生命倫理を再考し、生命倫理における新たな視座の獲得ができるという点である。

さらに N・クザーヌス (Nicolaus Cusanus 1401-1464) の思想と E・フッサール (Edmund Husserl 1859-1938) および M・ハイデガー (Martin Heidegger 1889-1976) の思想の差異と類似性を検討することによって、三者の思想の現代的な意義を明らかにし、西洋哲学史における貢献を明示することができるという点である。

本論文は、脳死・臓器移植および延命治療と尊厳死・安楽死をめぐる問題を通じて、以下のように事例研究と理論的考察の二つの側面から検討する。

第1章において、脳死・臓器移植および延命治療と尊厳死・安楽死の現状の分析をし、現代医療と生命倫理の問題点を明らかにする。そして、それにもとづいて問題提起を行う。

第2章では、第1節において現代医療や生命倫理の背景にある思想や人間観を確認する。つづいて第2節と第3節において、近代的な思考枠組みの本源を明らかにし、それを解体する契機を、フッサールとクザーンスの思想より検討する。

第3章および第4章において、フッサールとハイデガーおよびクザーンスの思想を通じた理論的考察を行う。その際のおもな論点は、世界の相依相属的な関係性と人間の「主体性」、また、意味の生成や構成を担う人間と世界の関係性、およびその基盤としての《自然の根源的な生命》との関係についてである。

本論文全体の構成は以下のとおりである。

第1章においては、現代医療と生命倫理に通底する近代的な思考枠組みの限界を考察し、本論文の課題を明らかにする。

第一に、生命の客体化と形式化という観点から、現代医療における生と死の現状を分析する。まず、脳死と臓器移植および、延命治療と尊厳死・安楽死をめぐる生命の客体化と形式化の現状を分析する。つぎに、生命の客体化と形式化の象徴的な事例として、身体の商品化現象を検討する。

第二に、生命倫理の基本原則を概観し、その問題点を明らかにする。そして現代医療と生命倫理の背景にある近代的倫理観を確認し、現代医療や生命倫理のパラダイムによる本質的な弊害を明らかにする。

第三に、上記の考察から本論文の問いおよび課題を明確にし、それに対するアプローチ方法を提示する。

なお、本論文における問題意識は、図2)「あらわれとしての社会問題とその深層」に示すとおり、現在の脳死・臓器移植問題や尊厳死・安楽死の問題は、三角形内に表した思想や主義が要因となって社会問題として現われ出ているというものである。本論文は、これらすべてを一つ一つ詳細に検討す

るものではないが、こうした観点から、本論文の文脈に即して必要な範囲で検討を加え、課題の解明を試みている。

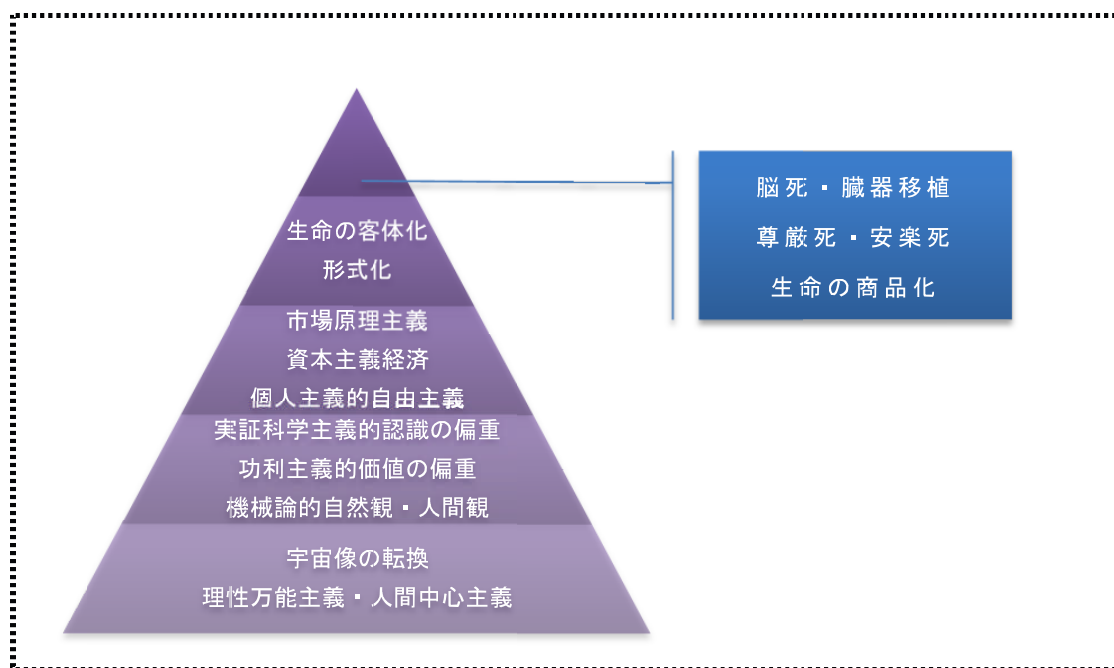


図2)あらわれとしての社会問題とその深層

[筆者作成]

つづいて第2章は 前章の考察をうけ、まず、現代医療や生命倫理のパラダイムの本源を反省的に検討する。つぎに、事象や現象の背後関係にある「意味連関」を捉えるために、フッサールの現象学とクザーヌスの哲学に依拠して、意識作用および認識の本質的な働きを確認する。

その際は、意識の逆説的な働きによって視点が獲得する「知のパースペクティヴ性」という射映性に着目し、そこにフッサール現象学とクザーヌスの哲学の共通性を見出し、考察の糸口とする。さらに両者の思想を援用し、「測る」という人間の認識の基本的な作用を検討し、近代科学の思考原理の本源を反省的に考察する。第2章は、現代医療や生命倫理における支配的なパラダイムを転換するための予備的な考察となる。

第3章は、クザーヌスの哲学に依拠して、世界の重層的な関係性とその現われとしての人間のあり方を探る。本章で焦点となるのは、世界や宇宙と人間の関係性、個物と個物の関係性という点から、知性の本性と人間の本来的な存在様式を確認することである。そして本考察を通じて、前章であげた「知のパーспекティヴ性」の所以と、現象を現象として成立させる意識の働きをより本質的に理解することが目指される。

その際はまず、近代の本質と人間の主体性について検討した M・ハイデガールの『世界像の時代』を中心に、近代における主体性の特質を確認する。つぎにその主体性に代わる視座を提示するために、クザーヌスの「縮限」という概念に着目し、世界の重層的な相依相属関係を明らかにする。

本章の考察によって、人間の認識能力の限界と、あらゆる存在と関わりながら「真理」を志向して生きる人間の存在としての可能性が明示される。ここに、現代医療や生命倫理のパラダイムを転換する方向性が示される。

第4章は、前章で明らかになった人間の認識能力の限界と存在としての可能性に着目し、真理認識にかかわる人間の主体性を検討する。

第一に、前章であげた近代的な主体性を根本的に反省するために、それを規定する「理性万能主義」と「人間中心主義」に検討を加える。本論考は、図2)に示すとおり「理性万能主義」と「人間中心主義」による「宇宙像の転換」が、今日の生命の客体化や形式化の深層にあり、それによって脳死・臓器移植や尊厳死・安楽死の問題が社会問題となって現出していると捉えている。したがって本章において、近代における主体性を反省したうえで、真理認識にかかわる人間の本来的な主体性を明らかにすることが目指される。

それゆえ第二に、以下の論点から、人間の本来的な主体性を考察する。すなわちそれは、自然と人間の関係性、および「意味」をささえる世界の根源的な基底と「意味」の生成を担う人間との関係性、さらに真理を開示する技術と人間の知性との関係性である。いずれの考察も、世界の相依相属関係を成立させる基底、すなわち《自然の根源的な生命の流れ》との関連において検討する。

以上の第4章における考察の結果、人間存在の「危機」の本質と現代医療の根本問題が明らかになる。すなわちここにおいて、現代医療や生命倫理のパラダイムのみならず、われわれ自身の日常における意識や社会のあり方そのものを問い直す必要性が明示される。

この課題をうけて第5章においては、これまでの考察から得た哲学的な視座にもとづいて、QOL (Quality of Life:生活・生命の質) と SOL (Sanctity of Life:生命の尊厳) 概念をとらえ直す。これらの概念は、次の点から再構成することが試みられる。第一に、《自然の根源的な生命の流れ》というあらゆる存在の根拠との関係性という点である。第二に、この根拠に根ざして展開される意味世界における他者との関係性という点である。以上の QOL と SOL の概念の再考を通じて、日常の「生」や「死」に対する意識および、社会のあり方が問い直され、「生命の尊厳」や「生命の質」の本意が明らかにされる。

以上のように本論文は、現代医療や生命倫理をめぐる諸問題を通じて、われわれが直面している人間存在の「危機」、すなわち自然全体の生命の「危機」の意味を、社会哲学的に解明することを目指すものである。

なお本論文は、おもな事例に「脳死・臓器移植」および「尊厳死」・「安楽死」という死の事例をあげる。生命倫理において、死の事例に特化して論じること自体が、近代的な思考枠組みに拘束されているかのようである。しかし本論文の目的は、「死」に関する問題の考察を通じて、われわれの「生」を本質的に理解することにある。

つまり本論文は、対立・矛盾するものの差異を浮き立たせ、その両者をもに現出させるために、人間の知性の有限性と可能性を問うものである。よって本論文の問いは、生命倫理をめぐる個別的・具体的な課題に対して、その特殊性を失わず、いかに普遍的な方向性を示すかという試みにほかならない。

序文 註

¹ たとえば代表的なものに、フランシス・フクヤマ『人間の終わり』(Our Posthuman Future 2002)やオルダス・ハクスリー『すばらしい新世界』(Brave New World 1932)、また『人間の廃止』(The Abolition of Man 1943)などがある。

² バイオエシックスと生命倫理という語句の使い方について、共通理解があるわけではない。しかし、おおむね「バイオエシックス」は、米国の生命倫理を示す場合に用いられ、その訳語として、日本では「生命倫理」が用いられることが多い。また、たとえば、『メタバイオエシックスの構築へー生命倫理を問い直す』(2010 小松美彦, 香川知晶編, NTT 出版)においては、制度と学問の総体を示すものとして「生命倫理=バイオエシックス」という表記が用いられる。本論文においては、米国や日本という地域差によってそれらの表記は区別せず、一律に「生命倫理」を用いる。ただし「バイオエシックス」が、引用文献中で用いられている場合は、文献にしたがってバイオエシックスと表記する。

³ メタバイオエシックスと呼ばれる立場については、小松(2010)による包括的な説明がある。なお、本論文の第1章第3節でも紹介する。

⁴ 米国から日本への生命倫理の移入については、香川(2011)が詳しい。哲学や倫理学の領域に焦点を合わせて論じられている。

⁵ この点は第1章第2節および第3節で考察する。

⁶ 本論文においては、括弧を「」、〈〉、《》の3種類用いる。引用の語句や概念を示す場合は「」を、筆者の強調を示す場合は、〈〉と《》を用いる。なお、《》は、本論で述べるとおり、不可視なものや根源的な基底を示す場合に用いる。また、註は、各章の末尾に記載した。

目次

序文	i
目次	x ii
第1章 生命倫理と「生と死のゆらぎ」	1
第1節 生命の客体化と形式化	1
第1項 脳死と結合した臓器移植	1
第2項 延命治療と各国における尊厳死・安楽死の動向	5
第3項 生命の商品化———身体の「モノ」化と交換可能性の拡大	8
第2節 生命倫理の医療倫理化	13
第1項 生命の数量化と意味の軽視	13
第2項 生命倫理の基本原則について	18
第3項 自己決定をめぐる問題点	21
第3節 生命倫理の限界と社会哲学の要請	23
第1項 近代的倫理観の特徴	23
第2項 現代医療と生命倫理の弊害	26
第3項 生命倫理の再考へ	29
第2章 現代医療と生命倫理に関する哲学的視座——その予備的考察	44
第1節 現代医療における近代的認識枠組み	45
第1項 形式的合理性と「認識の貧困化」	45
第2項 近代的人間観の諸相	46
第3項 現代医療の背景にある機械論的心身二元論	49
第2節 現象学的アプローチの特徴——近代的認識枠組みの解体	51
第1項 自明性への問いと超越論的現象学	51
第2項 近代科学の思考原理と「理念化」による二重の危機	54

第3項	「知のパースペクティヴ性」と脳死・臓器移植の意味	56
第3節	「認識枠組み」自体の再考——クザヌス哲学に関連して	59
第1項	哲学史におけるクザヌス	59
第2項	クザヌスの認識論——測定と「臆測の術」	62
第3項	感性・悟性・理性——認識の成立根拠	67
第3章	クザヌス哲学の再検討——人間の知の有限性をめぐって	78
第1節	「知の原理」と「実在の原理」	78
第1項	クザヌス哲学の基底——「反対・対立の合致」と「知ある無知」	
第2項	「類似化」による認識	83
第3項	クザヌスの「神」と知の有限性	85
第2節	「世界＝宇宙」の存在様相——クザヌスのコスモロジー	88
第1項	「縮限」概念について	88
第2項	「世界＝宇宙」の対象化——ハイデガー『世界像の時代』から	90
第3項	「世界＝宇宙」と個物の関係について	93
第3節	「実在の原理」と他者の要請	97
第1項	「世界＝宇宙」の重層性とその意味	97
第2項	「真理」の分有とその認識	101
第3項	「真理」の希求と他者の介在——知と実在の交差	105
第4章	意味世界とその根拠——「主体性」をめぐる現象学的視座	117
第1節	近代的人間観の再考——クザヌス哲学の現代的意義	118
第1項	人間の「主体化」——近代的ヒューマニズムの成立	118
第2項	「視点」の確立——宇宙像の転換を契機として	121
第3項	「世界＝宇宙」の調和性と「ミクロコスモス」としての人間	126

第2節 意味・身体・他者——フッサール現象学の射程	133
第1項 「意味」としての世界と身体の役割	133
第2項 世界の受容と自他の等根源性	136
第3項 不可視なものの顕れとしての「意味連関」	139
第3節 「真理」を開示する技術と人間の役割——ハイデガーの技術論をてがかりに	
第1項 技術の本質と人間の知性	142
第2項 近代技術における「真なるもの」と「真らしきもの」の混同	145
第3項 「人間存在の危機」と現代医療の根本問題	148
第5章 生命倫理を超えて——QOL、SOL 概念の再考を通じて	162
第1節 物語としての「生命の質 (QOL)」	163
第1項 「延命」の自明視と現象学的時間論	163
第2項 「生き生きした時間」と「生命の質」	166
第3項 意味論から見た緩和ケア——医療を超えた「価値共有の場」	168
第2節 「生命の尊厳 (SOL)」の哲学的基礎づけ	174
第1項 「人間の尊厳」に関する諸見解	174
第2項 生命の尊厳と贈与——臓器移植の倫理観をめぐって	177
第3項 「自然の根源的な生命」という視座	182
第3節 日常における「いのち」の再考	186
第1項 「いのち」の本質的契機としての死	186
第2項 「人間の尊厳」の在り処	191
第3項 生命の結晶化とその輝き——他者と死とともにある生	194
結語	205
参考文献	214

第1章 生命倫理と「生と死のゆらぎ」

第1章においては、現代医療と生命倫理に通底する近代的な思考枠組みを検討し、その限界を明らかにする。そして、本論文の課題を明確にする。

第一に、生命の客体化と形式化という観点から、現代医療における生と死の現状を分析する。まず、脳死と臓器移植および、延命治療と尊厳死・安楽死をめぐる生命の客体化と形式化の現状を分析する。つぎに、生命の客体化と形式化の象徴的な事例として、身体の商品化現象を検討する。

第二に、生命倫理の基本原則を概観し、その問題点を明らかにする。さらに現代医療と生命倫理の背景にある近代的倫理観を確認し、今日の医療や生命倫理のパラダイムによる本質的な弊害を明らかにする。

第三に、上記の考察から本論文の問いおよび課題を明確にし、それに対するアプローチ方法を提示する。

第1節 生命の客体化と形式化

第1項 脳死と結合した臓器移植

近年の科学技術の発展、とりわけ過去数10年の生物医療科学技術 (biomedical science and technology) の急速な発展にともなって、以前は不可能であった医療行為が可能になった。たとえばそれは、出生前診断や先端生殖技術、あるいは臓器移植や胃ろう造設術などである。こうした医療技術の発展は生の可能性を拡大し、命を救うがゆえに積極的に進められる。

しかし医療技術の発展は同時に、新たな問題を生み出す。なぜなら生命科学や医療技術の発展によって、臓器の交換可能性や身体機能の再生可能性が拡大し、「生命への人為的な介入」が促進されるからである¹。それゆえ現在、「生死の境界線」は、技術的処理の可能性という観点に大きく左右され、規定されているといえる。たとえば、人工呼吸器の発達により出現した「脳死

(Brain death) 」は、「臓器移植 (transplantation) 」を促進するための「死の判定基準」の細分化であるといえる。また「尊厳死」や「安楽死」は、一様に身体的機能の停止を引き延ばす「過剰な延命治療」に抗する要求として出現した。

脳死はいわば、人工呼吸器の発達とともに生み出された「新しい死」である。これまでわれわれは、人の死を「呼吸停止」、「脈拍停止」、「瞳孔散大」という三徴候死によって確認してきた。「最期の息を引き取る」とあるように呼吸停止が死の象徴であり、他者の死は、専門的な医療知識がなくても確認することができた(成澤 1999,207)。しかし 1950 年代末頃から人工呼吸器が発達し、呼吸停止は、もはや死の根拠ではなくなった。

通常、脳の生体統御機能が不可逆的に消失すると、まもなく呼吸が停止し、心臓の拍動は止まる。ところが、人工呼吸器という機械が呼吸を代行することによって、心停止を 1、2 週間先送りできるようになった。この脳死段階に、内臓の状態を良好に保つ処置をすると、移植の際に鮮度を保った状態で臓器を摘出し、「生きたまま」利用することができる(成澤 1999)。

このように人工呼吸器を装着している間は、自力呼吸ができなくとも心臓は拍動しており、血液循環も保たれ、全身に酸素が行き渡っている。脳は機能しない状態であるにもかかわらず、その他の身体は生きているので、従来の三徴候死のように外見から死亡を判断することは難しい。それゆえ中島みちは、こうした脳死状態を人工呼吸器によって作りだされた「見えない死」であり、「暖かな死」とであると表現する(中島 1985)。ただし「脳の死」という状態は、臓器移植医療が行なわれる以前から存在した。しかしそれは、「脳の死」であっても「個体の死」であるところの「人の死」ではなかった(香川 2005a,6-7)。

他方、臓器移植は、腎移植を中心に、脳死の問題とは個別に始まっていた(香川 2005a,7;小松 1999,835-839)。とくに 1960 年代に入り、新しい免疫抑制剤の発展とともに腎移植の実施例が急速に増加し、1978 年のシクロスポリという免疫抑制剤の登場によって各国で心臓移植の実施件数が飛躍的に上

昇した(香川 2005a,8;小松 1999,837-839)²。移植医療を積極的に実現させるためには、臓器が「生きている」状態の死体が必要であり、そのために死の再定義が求められた。

以上のような「死」の状況の変化と臓器移植医療の発展から、脳死判定基準が 1968 年の「ハーバード大学基準」を端緒として相次いで作成された。小松によると、これらの基準の目的は「脳死状態を客観的に判定できることを保証し、より新鮮な臓器を獲得すること」である。そして「ハーバード大学基準」のなかで、「不可逆的昏睡 (irreversible coma)」という言葉とともに「脳死」という表現が用いられ、以降、「脳死」が世界的に常用されるようになる。(小松 1999,839)

上述の脳死としばしば混同される「遅延性植物状態 (Persistent Vegetative State, 以下 PVS)」、いわゆる「植物状態」がある。脳死が「不可逆的昏睡状態」といわれるのに対して、PVS は自発呼吸があり、内臓も機能している。最低限の生命維持が可能であるが、言語や身振りなどによる意思疎通はできない。回復の見込みは少ないが、脳幹部の損傷がないため、チューブによって水分や栄養を補給し続けると何年も生き延びる可能性がある(立花 1986; 戸田 2012,222-224)³。

このような PVS と「不可逆的昏睡状態」といわれる脳死が、「臨床的事実」として区別されうるとしても、それを個体死として「人の死」とみなしてよいかは別の問題である。さらに小松(2004;2005)によれば、「脳死」はもはや医学的にも「人の死」とみなされえないことが明らかになっている。小松は、脳死判定の際の無呼吸テストの危険性と脳死判定基準の妥当性を詳細に検討し、その適用の危険性を警告する。

以上のように脳死は、脳死・臓器移植の正当化の理由として要請された死の再定義によって生まれた「死の基準」である⁴。そもそもヒトの生死は、生物学的にみると連続的な生命過程の一部であり、厳密に生死の境界線を引くことはできない。また、法律に関する点からみても日本においては、死の概念や基準を明示した法令は存在しない。ゆえに三徴候死も慣例にすぎず、

20 世紀中葉以降に医師の死亡診断とされてきた(小松,2009,49)⁵。したがって脳死は、人工呼吸器という蘇生機器の発達による死の状況の変化と、臓器移植医療が結合して確立された「新しい死の基準」(香川 2005a)である。こうした死の再定義という動向は、技術によって人の生と死が人為的に操作可能になり、統一的で明示的な死の規定が求められたということを示している。

脳死という「死の基準」の規定と脳死・臓器移植の関係性について、生命倫理をめぐる諸問題を法学の立場から研究する秋葉は、次のように特徴づける。「脳死が蘇生不可能な臨床上の死であることは、脳死患者に対する救命義務から医師を解放すると同時に、以後、欧米諸国で活発に実施されるようになった脳死者からの臓器移植術への道を開いた大前提であり、必要条件であった」(秋葉 2006,103)。

そして 2014 年現在、脳死は「生きている死体」と位置づけられ、死のプロセスの一部であるにもかかわらず、臓器移植にあっては「死」とみなされている。したがって死亡判定の基準は、「臓器移植」という目的に応じて細分化しているといえる。こうした目的に応じて変化する死亡判定基準は、「心臓死」と「脳死」のいずれも死を定義する概念として認め、脳死・臓器移植を行う各国のあり方からも理解できる⁶。

以上のように脳死は、無際限に追求された医療技術の発展と、無条件に重視された「いのちの長さ」の追求が結びついて生まれた「死」である。たしかに臓器移植によって多くの人々の命が救われる。しかし心臓移植は、脳死状態の身体からの臓器提供なしでは行なえず、「他人の死なくしては成立しない」医療である(黒須 1997,115)。

ところが脳死・臓器移植は、「命を救う」という理由から積極的に採用される⁷。たとえば移植先進国といわれるスペインは、他の諸国よりも脳死体下の臓器移植が進んでおり 2009 年は、274 件の心臓移植が行われている(甲斐 2012)⁸。肝臓や角膜などの生体移植もまたドナーの人体を傷つけるが、脳死・臓器移植と他の臓器移植との決定的な相違は、脳死・臓器移植が「他者の死を前提とした医療」であるという点である⁹。

第2項 延命治療と各国における尊厳死・安楽死の動向

一方「尊厳死」は、「植物状態」における人工呼吸器撤去の可否が争われた、米国のカレン・アン・クィンラン裁判の州最高裁判判決の報道を機に生まれたものである(大谷 2006,101)。この事件の判決は、世界で初めて安楽死(尊厳死)を正式に認め、安楽死の議論から尊厳死の議論への転機となったものである¹⁰。それまで安楽死問題が論じられる場合の主眼は、患者の心身の苦痛苦悶を除去することを目的とした致死行為に対する倫理的是非であった。しかし本事件を契機に、「人間の尊厳」という立場から安楽死を考える風潮が広まり、医療において「QOL (Quality of Life : 生活・生命の質)」(以下 QOL)を問う視座がひらかれた(甲斐 2005,123-;立山 1998,31-34)。

秋葉によれば、尊厳死は通常、「人工的な生命維持装置による生存を拒否して自然な死を向かえることを指し、『自然死』という言葉も用いられる」。尊厳死は結果的に死を早める行為であるため、「法律上は安楽死の一類型として『消極的安楽死』に分類されている(秋葉 2006,81)。

尊厳死や安楽死は死をもたらす方法の点から、表1)「安楽死の四つの種類」のように主に四種に分類されている。

表1)安楽死の四つの種類

名称	方法
積極的安楽死	医師が致死薬を直接投与して死に至らせる
消極的安楽死	延命治療の不開始や中止によって死を遂げる
医師による自殺幫助	医師が致死薬を処方して服用の判断は患者に委ねる
間接的安楽死	モルヒネなどによる緩和医療が目的だったものの、その副作用の結果として死に至る

〔(小松,荒川 2012,66)より筆者作成〕

安楽死は、患者を痛みから救うために第三者が致死薬を投与するか、患者に飲ませることで「死を早める」行為である。安楽死は、「不治・末期の苦痛を取り除いてもたらされる安らかな死」(大谷 2006,101)という側面が強い。

これに対して尊厳死は、生命短縮の可能性があってもモルヒネなどの鎮静剤投与によって苦痛除去を優先し、結果的に死に至らせる行為を指す。また延命治療の不開始や中止によって、自然に死を遂げる場合も尊厳死といわれる。そして尊厳死においては、「人間としての尊厳をたもった自分らしい死」(大谷 2006,101)という側面が強調される。

すなわち尊厳死は、患者の状態を改善する具体的な希望を持ちえず、患者に何らの利益をもたらすことがないにもかかわらず続けられる「執拗な治療 (therapeutic obstinacy, accanimento terapeutico , obstination déraisonnable : 治療上の執拗さ、不合理な執拗さ)」の中止要求である(秋葉 2006,81-83)。それゆえ尊厳死は、「過剰な延命治療」への抵抗、あるいは「自然に死ぬ願望」を実現するものと位置づけられている(甲斐 2005,123- ; 立山 1998,31-34)。

要するに安楽死が囑託殺人行為とされるのに対して、尊厳死は十分な鎮静剤を使用し、できるだけ自然に死を迎えるように、延命治療の拒否権にもとづいて延命治療を中止(不開始)するものである(黒柳 1996,188-200)。

以上のように、安楽死が苦痛のない死を与える「積極的安楽死」、尊厳死が苦痛を取り除いて結果的に死に至らせる「消極的安楽死」という位置づけが通例である。しかし、上記の表1)のいずれを安楽死、あるいは尊厳死と認め合法とするかは国によって異なる。たとえば2002年、国として世界で初めて安楽死法を施行したオランダや、それについて同年に安楽死法を合法化したベルギーでは、患者の要請または同意にもとづいて医師が行った場合に限り、「自殺幫助」や「積極的安楽死」を法的に認めている¹¹。(三井 2014)

また、英国やドイツは、尊厳死を容認する一方、安楽死は違法を貫く。英国政府の指針によれば、判断力がある患者の意思にもとづく延命治療の停止のみが容認されている。しかし、両国から自殺幫助を容認するスイスへ出向き、安楽死を要求する患者が後を絶たない。(児玉 2013,3-4 ; 三井 2014)

英国やドイツと同様に、フランスは「積極的安楽死」を容認してはいない。しかし 2005 年に、「患者の権利及び終末期に関する法律」に基づいて尊厳死法を施行している。それによれば「医師は、検査や治療において、いかなる非合理的な執拗さも差し控えなければならし、無益で不釣り合いに思われる、又は、生命を人為的に維持する目的や結果しかもたない治療を開始、または継続することをやめることができる（医療倫理綱領 37 条）」（小出 2013,11）。フランスは「カトリックの長女」と呼ばれるように教会の影響が強く、安楽死への反対は根強い。しかし 2013 年秋の世論調査で、92 パーセントが安楽死の合法化を支持するほど安楽死容認の声が高まっている（三井 2014）。

一方、米国は、1976 年 9 月にカリフォルニア州で、全米初のリビングウィル法「カリフォルニア州自然死法」が成立し、以後 40 州以上で立法化が進んでいる。さらに 1997 年 10 月には、オレゴン州が「オレゴン州尊厳死法」によって医師幫助自殺を合法化している¹²。オレゴン州保険当局の 2012 年度の実施報告によれば、処方箋数の 115 件のうち服毒自殺者が 77 名である。また安楽死を希望する患者の懸念は、「自律の喪失」、「人生を楽しむ活動へ参加する能力の低減」、「尊厳の喪失」が毎年上位である。（香川 2013,5-6）

日本においては 2014 年現在、尊厳死や安楽死を規定した法律はない。現在、超党派の議員連盟が、患者が書面などで意思表示していることを条件に尊厳死を認める法案をまとめている。しかし、障がい者団体などから「医療や介護の負担に耐えられない患者を死に追い込む」という反発がある（三井 2014）。また欧米と比較して日本は、高齢者に対して胃ろう造設を施す場合が多いため、尊厳死を法制化することによって、高齢者の「死の中への廃棄」が進むという指摘がある（市野川,小松 2012）。なお、尊厳死と優生思想の結びつきについては、本章の第 2 節第 3 項で検討する。

以上のように尊厳死や安楽死は、各国によってその用法や含意は一定ではなく、様相が異なる。しかし、いずれの場合においても、欧州人権条約（1953 年発効）に定められた「身体の自由」に基づいて、「生命の自決権は人権」

であるということが主張される。そして、「患者は自分の生命の自決権を持つべきである」という考えが広がっている(三井 2014)。したがって一般に、尊厳死や安楽死は「死の権利」という観点から「自己決定権」の問題として扱われる場合が多い。

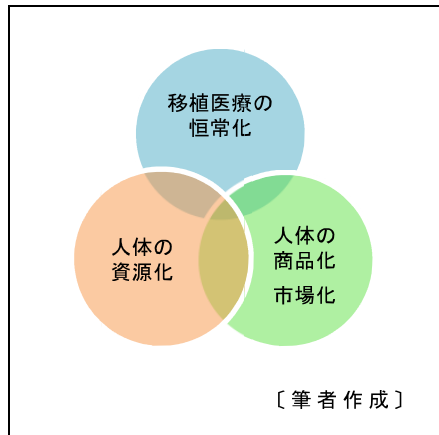
第3項 生命の商品化——身体の「モノ」化と交換可能性の拡大

前述の「生命の自決権」が主張される際、根拠となっているのは「身体的自由」という権利である。この権利の行使は、個人主義的自由主義的な功利主義的価値観および市場原理主義と結合し、生命の商品化現象を惹起している。

たとえば実際に、脳死による臓器移植が日常的な医療である米国や英国、その他の欧米諸国では、「慢性的な臓器不足」を解消する手段として、臓器の商品化が有効とされつつある(Lock,2002=2004)。また、すでに米国では人体組織や細胞が加工販売されており、代理母や営利目的の精子バンクなども一般化している(柘植 2002)。英国は、法律上、精子や卵子の提供は無償で行なわれることが原則である(出口 2001,36-37)。しかし、金銭の授受がなく、表現としては売買ではなく「贈与 (donation)」という形であっても、生きた身体が「人体部品」や「予備部品」という言葉に還元されている(Fox and Swazey,1992,207=367)¹³。

こうした身体の医療資源化あるいは「モノ」化は、「いのち」を客体化し、身体部位の交換や譲渡が可能であることを表している。たしかに人体は、これまで奴隷労働、賃金労働、性労働などを通じて商品として取引されてきた歴史がある。しかし、20世紀半までは、臓器や組織を切り離して利用することは技術的に不可能であった。人体が治療や移植のための「スペア・パーツ」として商品化されたのは、ごく最近のことである(Lock 2002,46=2004,40)。

図1 技術発展と人体の資源化・商品化



栗屋剛によれば、現在、「世界的に、臓器、組織、細胞、遺伝子等が、移植用、医薬品製造用、薬物試験用、医学実験・研究用等に利用され」ている(2002,101)。そして栗屋は、「『テクノロジー、とりわけ医療テクノロジーが人体を資源化し、市場経済がそれを商品化する』という構図」があると指摘する

(1999,174;2002,103)。このように「そもそも、市場（資本主義）経済においては、基本的に、あらゆるものが商品化する可能性をもつ。人間（ヒト）の臓器や組織も例外ではありえない」（栗屋 1999,174）。

またフォックスとスウェイジーの分析によれば、移植可能な人体部位を商品と位置づける考え方は、1980年代と1990年代初めの市場経済を重視する社会的潮流を背景として、かなりの勢力を得た(Fox and Swazey 1992,xvi-xvii=1999,19)。

このように身体の商品化の背景には、生物医学とその関係技術の著しい進展があり、新自由主義的な市場原理がそれをさらに加速化させたということが出来る¹⁴。新自由主義の特質は、D・ハーヴェイ(David Harvey1935-)によって次のようにとらえられている。すなわちそれは、「強力な私的所有権、自由市場、自由貿易を特徴とする制度的枠組みの範囲内で個々人の企業活動の自由とその能力とが無制約に発揮されることによって人類の富と福利がもっとも増大する、政治経済的実践の理論である」(2005,2-3=2007,10-11)¹⁵。

こうした新自由主義の特質にもとづいて、生命の客体化や身体の商品化が展開されるが、法学的・哲学的な視座から臓器移植の問題を研究するムスラーキスによれば、生命の客体化や身体の商品化においては「自由で自律的な個人は好きなように自己の身体を処理することができるべきである」という個人主義的自由主義が論拠となっている。さらにこの主張は、相互に作用する次の二つの想定に基礎づけられている。第一に、「人体および人体の一部

は正当に客体化される」という唯物論的な認識にもとづく想定である。第二に、「人体臓器は財産として扱われうる」という私的所有権にもとづく想定である。(ムスラーキス 2010,103)

したがって以上から、身体の商品化は、新自由主義的な市場原理主義における富の増大や効率といった経済的価値を重視する価値観と、「個人の自由」を重視する価値観によって加速したといえる。ただし身体の商品化と市場における流通は、同一の事柄ではない。高橋洋児(1996)によれば、通常われわれは、商品経済と市場経済がほぼ重なり合う社会で暮らしているので、両者を区別しないことが多い。商品経済は「モノ」に価格がつき売買されることであり、市場経済は、商品の流通を市場に任せ、生産者間、消費者間の自由競争システム下におくことである(高橋 1996)。

しかし世界において、こうした商品経済と市場経済とが結合している経済システムが支配的であるがゆえに、身体の商品化は、グローバル化して進展するため、さらなる問題を孕む。グローバル化は、西谷修が簡潔に説いておるとおり、「あらゆる単位や障壁や差異を解消して自己展開してゆく『経済』の活動」である(2009,145)。そして、グローバル化する市場資本主義体制においては、貨幣や商品は、同一の市場価値システムへと連結する共通な基盤である(Harvey 1989,102=1999,144)。その基盤によって、本来は商品となりえないものであっても、数量化、計量化可能な貨幣を媒介として社会的・物理的障壁を超え、「労働力、死体、体の一部など様々な商品が、各地域における意味づけや制約を超えて流通していく」(Lock 2002,46=2004,40)。

それゆえ身体の医療資源化や商品化現象と呼応するように、「各国においてさまざまな、臓器や組織の無断採取事件が発生している」(栗屋 2000;2002)。とくにインド、フィリピン、中国やメキシコなどにおける貧困層からの臓器売買、あるいは臓器搾取が世界的な問題となっている(出口,2001)。このような貧困層からの臓器売買や臓器搾取が発生する理由は、世界経済のシステムが、自由競争の原理にもとづく優勝劣敗の競争主義に貫かれているからであ

る。それゆえ国家間の格差が生まれ、競争力がない国は一方的に臓器を提供する側か、さもなくば奪われる側になる。対照的に、米国やヨーロッパ諸国は貰う側になるという構図がある(出口,森下,熊野 2002,31-32)。

また、世界経済システムのなかで生存していくための方策として、たとえばインドでは、1990年までに、「人体予備部品」の取引が成長産業となっている。インドでは、死体の提供、臓器調達のための組織的なシステムはもとより、脳死法や人間の臓器・組織の売買を禁ずる特別法は存在しない。それゆえインドは、生きている非近親者からの腎臓の売買において世界市場を先導し、その取り引き概数は、1983年の50件から1990年には2000件以上に増加している(Fox and Swazey 1992,68=1999,138-139)¹⁶。

以上の新自由主義的・資本主義的な世界経済システムによって構造的に発生している身体の商品化について、ムスラーキスは次のように指摘する。つまり近年の人体臓器取引の急成長は、『中心 (core)』と『周辺 (periphery)』との間で行われる、不平等な交換システムの拡大強化という文脈において考察されなければならない(2010,103)。

以上のような経済至上主義、あるいは市場原理主義への決定的なステップは、K・ポランニー (Karl Polanyi 1886-1964) によると、本来は商品にはなりえない「労働と土地」が「擬制商品」となり市場メカニズムに包摂されたことである(1944=2003,53)。それゆえ市場原理が浸透する社会では、そのメカニズムが自然や人間に対しても適用され、本来は貨幣価値では計れないものも、市場という枠組みのなかで貨幣と等価交換される。

したがって、「最も極端な自由放任の形態をとった市場観が、経済原則に導かれるその他の『商品』に関する決定と同様に、移植用の人間臓器の調達と支払いにも適用可能」(Fox and Swazey 1992,68-69=1999,138-139) であるとし、身体は「スペア・パーツ」と化すということである。以上のように交換不可能であった身体を物象化し、「モノ」として取り引きすることは、「いのち」が客体化され「自己の身体の一部を商業的に譲渡可能な客体をして扱うことである(ムスラーキス 2010,104)。

以上、生命の客体化と形式化の象徴的な事例として、身体の商品化現象を検討した。身体の医療資源化および「モノ」化に起因する交換可能性の拡大は、生命の商品化および市場化と同義である。つまり商品経済と市場経済がほぼ重なりあう経済社会にあっては、身体の医療資源化すなわち「モノ」化を前提として交換可能性が拡大し、さらに商品化と市場化が論理必然である。本来は、交換不可能である身体を「スペア・パーツ」として取引することは、あらゆる形態の社会的差異を均質化し、商品にすることに等しい。すなわち身体の商品化は、「いのち」を物象化し、各人の生の意味や独自性を画一化することにはほかならない¹⁷。

以上のように身体の商品化、および生命の商品化現象は、現代の社会構造とその弊害を浮きぼりにする。つまり生命の商品化現象は、K・ポランニーの有名な言葉が示すとおり、「社会関係のなかに埋めこまれていた経済システムが、社会関係が経済システムのなかに埋め込まれてしまった」状態にあるということを露呈している(Polanyi 1944= 2003,65)。そして人体部位が、ひとたび商品として取引されると、各人の身体や「いのち」の意味あるいは価値は、あたかも貨幣交換によって査定可能であるとの位置づけが強まる。一方、「古くなり壊れたら取り替える」という発想によって「死すべき存在」という人間的条件が曖昧になる。

したがって臓器の交換可能性や身体の再生可能性が意味するところは、以下の指摘どおりである。人体は分離可能で商業的に譲渡可能な諸部分の集合であるという観念は、「人格性 (personhood)」すなわち「人間の生命の神聖性」ならびに「その道徳的尊厳の基盤」への重大な挑戦である(ムスラーキス 2010,103)¹⁸。

第2節 生命倫理の医療倫理化

第1項 生命の数量化と意味の軽視

前節の脳死・臓器移植医療および、延命治療と尊厳死や安楽死の現状分析、さらに生命の商品化現象の検討から、現代医療における生と死をとらえ直すと、それは以下のような人間存在のゆらぎであることが明らかになる。

現代医療においては、一方で、死と断定できない脳死状態が、臓器移植という目的のために死亡とみなされる。それは、移植医療の実現という目的のために「いのち」が手段化していることを示している。他方で、「死を遅らせ、生き続けさせる」延命治療という手段によって、生が人為的に引きのばされる。これは、医療手段が目的化し、われわれの「生を引き延ばしている」ことを示している。このように現代医療においては、手段と目的が倒錯している。そして医療における「生死の境界線」は、技術的処理の可能性という点に大きく左右され、規定されている。

本来は、よりよい生をおくるために用いられるはずの医療技術が、「生命への人為的な介入」を促進し、「生と死のゆらぎ」を惹起している。現在、われわれの生と死、すなわち「いのち」は、医療や医療技術の体系のなかに取り込まれ、医療化している。こうした生と死の医療化による「生と死のゆらぎ」は、人間存在そのもののゆらぎであり、「生命の尊厳」の侵害をも意味する¹⁹。

すでにみたように、医療において「QOL (Quality of Life: 生活・生命の質)」が見直されはじめたのは、脳死の出現と臓器移植医療の発展やカレン・アン・クインラン事件などを契機に「人間の尊厳」が問われるようになってからである。しかし、そこにおいて QOL は、PVS 患者に対して、「どれほど『生命の質 (QOL)』が低下したとき『生命の尊厳 (SOL)』が失われたと見ることができるか」という形に問題が集約されてしまった(坂本 2013,135)。それゆえ QOL は、「延命治療を停止する時期を決定するための判定基準」(坂本

2013,135)として用いられ、医療における QOL の向上は、生命の長さとは比例するとされた。

このように従来の医療における「SOL (Sanctity of Life : 生命の尊厳)」(以下 SOL) は、バイタルサインなどで数量化して判断することができる生物学的な生命の重視であった(大林 2005,10)。それゆえ加藤尚武は、これまでの医療は、「いかに死を回避し生き長らえるか」という意味で SOL が追求されてきたと指摘する(1986,53)。上述のような脳死・臓器移植および、延命治療と尊厳死や安楽死は、どちらにおいても SOL を重視するあまり、QOL を軽視するという現代医療パラダイムの歪み現れである²⁰。

現在、一般に QOL は「人間らしく生きるための生活の質」、「人生の質」、「よりよく生きること」等で定義される(大井 1993,126-127)。前述の尊厳死や安楽死の要求の高まりは、医療において QOL の観点から生と死を捉え直す必要があることを示している。すなわちそれは、客体化し、形式化した「いのち」を奪還する要求である。そして尊厳死は、人工的に「死を遅らせる」、あるいは「生き続けさせる」という「過剰な延命治療」を一様に施す現代医療や医療技術のあり方に抗する「生」の要求である。さらに言えば、それは「死を早める」ことによって表明された、われわれの「生」と「死」のあり方を転換する要請である。

したがって、尊厳死において問われるべき本質的な問題は、『先端医療技術の適正な使用』のあり方(秋葉 2006,81)である。つまり尊厳死は、秋葉(2006,81)の指摘にあるとおり、「死ぬ権利」の問題というよりも、むしろ「人はあらゆる可能な手段を用いて生きる義務があるのか」という、生のロジックで語られるべき問題」である。

実際に医療現場では、QOL や「各人の尊厳」を重視する傾向が強まっている。たとえば、オランダに次いで 2002 年に安楽死を合法化したベルギーでは、適用の年齢制限をなくし、18 歳未満にも安楽死を適用する改正法案が 2014 年 2 月 13 日に可決された(三井 2014)。このような安楽死適用の年齢

制限を見直す動向は、生と死のあり方が問われはじめていているということを示している。さらにそれは、生命の長さや QOL や SOL は、必ずしも比例しないことを表している。

野島(2014)によると、地元紙の 2013 年の調査では国民の 74 パーセントが子どもへの適用に賛成である。それによれば、年齢制限をなくす主要な理由は次の三点である。

- (1) 成熟度合いには個人差があり、下限を設けるのは適当でないからである。とくに病気で死に直面する子どもは「精神的な成熟も早く、自ら死を選ぶ理解力はある」という。
- (2) ベルギーでは「尊厳を持って死にたい」と訴える人の安楽死が年 1 千件を超え、子どもへの安楽死適用に抵抗感が少ないとされるからである。
- (3) 最後の手段として、大人に認められた権利が子どもに認められないことは公平ではないと考えられるからである。

本事例が示すように、現代医療の現状に鑑みると安楽死や尊厳死など、ある条件下では死の許容こそが患者の意志の尊重を意味する場合がある²¹。そして本来、医療の役割りには、治療と延命処置の施術だけではなく、最期の瞬間まで患者の QOL を保証することもふくまれる。

けれども「堪え難い苦悩」の境界線を、「誰が、どこに、どのように決定するのか」の判断は容易ではない。なぜなら治療の益や害、病にともなう痛みは、多次元的であり、さらに各人によっても異なるからである。たとえば、身体的、精神的、社会的、あるいはスピリチャルなど、さまざまな次元の苦痛がある。よって、それら異なる次元のものを比較することは難しく、まして質的なものを数値化して評価することはできない²²。

現代医療において SOL が重視され、生命が形式化してもなお無条件に生存が追求された要因は、以下の四点に要約することができる。

第一に、治療の際は、治療を放棄しないという「ヒポクラテスの誓い」に従い、医師の役割としての人命救助が重んじられた点である。このため死は医療の敗北とみなされ、「合理性に対する侮辱である」(Lock 2002,206=2004,187)とみなされる。

第二に、数値やデータによる客観的な根拠が重視され、治療の合理化・画一化が図られた点である。治療の際は、客観的な評価に基づいて、診療の効率化・均質化やコストの削減を図るために、最短経路で安全かつ効率的な治療の実施が目指される(中島 2012,117-121)。それゆえ、各人の差異や、身体と精神のバランスが顧みられないまま、客観的なデータに基づいて部分的な疾患や身体的機能のみの改善が追求された。

第三に、生命科学や医療技術が無際限に追求され、その急速な発展によって身体の再生可能性や臓器の交換可能性が拡大した点である。先述のとおり、とくに 1950 年代後半から急速に発展した人工呼吸器や、1970 年代に開発された免疫抑制剤によって、移植医療は一般的な医療になりつつある。またチューブによる栄養投与の延命治療法や胃ろう造設術も一般化している。

第四に、社会全体と個人の双方において、生と死は乖離したものとして捉えられ、日常から死を排除する傾向がある点である。第一の医療における死の捉え方は、時間意識と相関する。一般に時間は幾何学的な直線の流れと表象され、死はその直線上の最終地点に位置づけられる。そして生の負の側面として、死を日常からできるかぎり遠ざけようとする。また、医療の高度技術化や専門分化によって、死の実態が変容し、多くの場合われわれは日常と切り離された医療機関で死を迎える²³。

以上のような複合的な要因によって、生と死が医療化され、各人の全人的な人間性を考慮する視点を欠いてもなお生存が追求された。そして同時に、生命が形式化してもなお、生と死を引き延ばすことこそが QOL の向上であると混同された。

このような医療および医療技術のあり方の反省から、現在、QOL の定義が見直されはじめている。2000 年代に入ってようやく、主観評価として『患

者の報告するアウトカム (patient reported outcome : PRO)』評価が提唱され、QOL も PRO の一つとして概念整理されている(中島 2012,121)。たしかに今日の医療における QOL 評価の標準は、「健康関連 QOL 評価(HR-QOL : Health related QOL)」とされ、それを患者が主観評価するものとなっている。

しかしその代表的な尺度は、「WHO の健康概念に由来し、計量心理学的な検討を経て作られたもの」であり、完治や健康状態への回復が目的である²⁴。このように健康概念は、近代医学や現代医療のパラダイムによって規定された基準が用いられているため、完治し得ない進行性疾患や、難病の治療やケア効果の評価として、この評価尺度を使う妥当性はない(中島 2012,120)。

さらに医療現場では、質的なものを数的に比較するために「QALY (Quality adjusted life year) 」という考え方を使用する場合がある(Holland 2003,66)。QALY (質調節生存年数) は、医療資源を分配するための方法として考案された。この QALY を用いることで、「QOL を考慮した上で、ある治療法がもつ費用対効果を数値化し、複数の治療法の中から最も効用が大きい方法を選択することが可能になる」(森 2013,123)。

QALY はたとえば、個人が治療の選択をする際に、数値化した質の程度と余命によって、治療における益と害を比較した上で、治療方法を決定することができる(清水 2005,10)。しかしその一方で、この指数を医療資源分配のために機械的に適用すると、完治しない進行性疾患がある人や、相対的に治癒力が劣る高齢者の QALY 値が不当に低く評価されてしまう。そのため治療が必要な高齢者や、人工透析や移植医療など死生存を左右する治療行為が必要な人ほど、治療の優先順位を下げられる恐れがある(清水 2005, 森 2013,123-124)。さらに森禎徳によれば、「『健康状態』や『QOL』の定義によっては、知的障害者に対する差別的な待遇が正当化される危険がある」(2013,124)。

実際に、QALY によって作成された医療費の支払いモデルと優生思想とのつながりが指摘されている。米国においては、効用値が低い人には医療費の支払いを少なくするというこのモデルの利用は、オバマ大統領が 2010 年に

行った医療保険改革の中で禁止された。ところが日本では、最近評価される逆転がおきている。(中島 2012,120)

また児玉真美(2012)は、QOL 指標によって命を切り捨てる北米の医療の傾向を指摘し、医療側の一方的な停止や差し控えによる「無益な治療論」を批判する。さらに「無益な治療論」と並んで、欧米諸国では、新優生学と新自由主義的な市場原理主義との結合による「生命の序列化」と「生命の商品化」が懸念されている(出口,森下,熊野 2002 ; 牧野 2013,134-140)。

第 2 項 生命倫理の基本原則について

前述のとおり生命が数量化され、さらにそのことと新優生学や新自由主義的な市場原理主義との結合が懸念される。ところが、そもそも米国で誕生した「バイオエシックス」は、初期の段階で「経済批判の視点」を奪われたものであった(小松 2010,13)。

一般に生命倫理学は、1960 年代から 1970 年代の米国で生まれたとされる。その誕生の背景は、大きく三つの文脈から理解できる。まず、「非人道的な人体実験（人を被験者とする医学研究）の規制」の流れと重ね合わせた理解である。つぎに 1960 年代の米国の社会運動と連動した「患者の権利擁護」を重視した理解である。これは、伝統的な「医の倫理」が依拠するパターナリズムに対する批判とも言い換えられる。以上二つは、インフォームド・コンセントの確立という観点を含む文脈である。三つめは、「先端医療技術の登場」である²⁵。(香川 2005,286-297; 皆吉 2010,43-45)

以上から、生命倫理は二つの側面が相互に影響しあい確立されてきたといえる。一つは、伝統的な医の倫理が依拠するパターナリズムに対する批判として、それに代わる医療倫理の要請という側面である。二つめは、医療技術や医学研究と社会倫理との媒体という側面である。こうした側面は、1978 年に刊行された『バイオエシックス百科事典』の次の定義からも読み取るこ

とができる。すなわち生命倫理という言葉は、「生命科学と医療の分野における人間の行動を、道徳的な価値と原則の光に照らして吟味する体系的な研究として定義できる。生命倫理は医の倫理を含むが同時に、医の倫理をこえるものである」(Reich1978)。

以上のような歴史的背景をうけて、米国における生命倫理は、次の三原則を基本的な性格として受容されている。それは、個人主義的自由主義や功利主義を基盤とする原則主義、規制の倫理、最小限倫理である。それらの中心な性格は、表1)「米国における生命倫理の基本的な性格」の通りである。

表 1) 米国における生命倫理の基本的な性格

原則主義	医療や医学研究であっても、社会倫理の「自律(尊重)・無加害・恩恵・正義(分配的正義・公正)」という原則に従わなければならない
規制の倫理	緊急性をおびた個別的な問題に対して、一定の規則を設け、多様な価値の対立をさけて調停する
最小限倫理	個人は、道徳的にみて他者に危害を及ぼさないかぎり、選択した通りのやり方で行為してかまわない

[(PBE;Reich 1978;香川 2005,293-297)より筆者作成]

規制の倫理は、医療技術に対する禁止や黙認ではなく、一定の制限を設け医療行為の調整をめざすことを意味する(Callahan1993)。これによって、新しい技術が制限されるだけでなく、調整のために、むしろその普及が促進されることにもなる。また最小限倫理により、行為の道徳性は「加害を避けているかどうか」に狭められる。

それゆえ以上の性格的な背景から、香川知晶は、生命倫理を「医療技術に対する具体的許諾という政策的要求に応じることで、医学と社会倫理をつなぐ試みであった」と特徴づける(2005,297)。同様に、小松美彦も次のように述べる。「米国のバイオエシックスも日本の生命倫理も、新規技術導入のための条件整備や交通整理にとどまりがちである。はたしてそれらは、学問と

しての側面に照らして、『生命』をめぐる『倫理』の名にふさわしい『学』足りえたことがどれほどあったのか」(小松 2010,5)。

とりわけ原則主義に対する批判は、その前提をなす個人主義的自由主義へ向けられており反省が迫られている。その批判の典型には、医療社会学者の R・フォックス (Renée C. Fox) の批判がある²⁶。フォックスは、原則主義的な生命倫理が特殊米国的な医療倫理にすぎないと指摘し、その正当性や妥当性を疑問視する(Fox and Swazey1992=1999)。それは共同体主義や徳倫理学といった倫理学内部の立場だけでなく、より広い観点からの批判も含まれている(香川 2010,173)。

原則主義は問題を一定の仕方で分類し、整理する際には有用であるとされるが、倫理をめぐる問題を根本的な解決に導くことはできない。それゆえ、その正当性や妥当性という原初的な次元への懐疑が出されている。

さらに米国の生命倫理学は、1968年に大統領に就任した R・ニクソン政権の宇宙科学から生物医学へ科学技術の前線を置き換える「政策転換を正当化し、新規技術にお墨付きを与えるものとして登場した」という側面をあわせもっている(小松 2002,41-55)。

生命倫理が誕生したとされる 1970年前後の米国は、医療財政が国民医療費の増大と個別医療費の高騰によって逼迫し、ニクソン政権によって再建がはかられた時代であった。小松によれば、そこで「新国民医療戦略」に続いて出された国家政策が「医療テクノロジーアセスメント」であり、これによって生命倫理は、経済に関わる問題への参画を封じられた。「医療テクノロジーアセスメント」は、科学技術を費用対効用や安全性などの観点から総合評価する「テクノロジーアセスメント」を医療分野へ導入したものである。(小松 2010,13)

当初「全米医師会」はこの国策に対して、利権確保のために猛反対したが、医療テクノロジーアセスメントの作成者もその検証者も医師で固めることによって受容した。さらに、必須事項であるはずの倫理的評価という視点も基本的に排除されたものであった(小松 2010,14)。

そうした事態は、ライク (Warren T. Reich) の次のような言葉からも読み取ることができる。つまり、「メンバー構成の点から倫理の項目はしばしば無視されていた。テクノロジーアセスメントは純粋な技術評価とみなされることが多かったため、倫理が問題とされることはほとんどなかった (Reich1995,2487 ; 小松 2010,14)。

以上のように生命倫理は、個人主義的自由主義や功利主義を基盤として形成され、さらに経済批判の視点を欠いたまま倫理問題に対応することとなる。一方、倫理を切り捨てた医療テクノロジーアセスメントは、経済活性の意味で医療技術の促進を歓迎こそすれ、その批判の原理をもちあわせずに、医療技術の評価にあたっているということになる。

第3項 自己決定をめぐる問題点

前述のように生命倫理における三原則の基盤は個人主義的自由主義にある。ゆえにその性格上、自由主義的経済至上主義や市場原理主義と結合しやすい。それゆえ生命倫理は自身の性質により、その射程を狭め「医療倫理化」してきたと推測される。よって現在、生命倫理は自己決定万能主義とよぶべき傾向を強めている。

「自己決定権 (self-determination)」は、米国の生命倫理学の中で 1970 年代以降、「治療方法などの自由選択を保障するための理念として」醸成された。そして日本においては、「1980 年代末から脳死と心臓死とを択一する自己決定が唱えられ、ついでフェミニストが出産をめぐるそれを掲げ、新自由主義政策の下で一般へと流布した」。ただし小松によると、自己決定権は「自己責任」と一体となって市民権を得てきた。(小松 2006)

生命倫理において自己決定が重視される要因に、価値の多元性を前提とした「患者の権利擁護」という側面がある。それは「医の倫理」の改革をめざす生命倫理学の主眼であり、原理となってきた。たしかに自己決定権の顕揚

は、本節第2項の生命倫理誕生の背景にあるように、人権の尊重やさまざまな権利獲得運動と重なり合い、価値の多元性を実現するようにみえる。しかし個人主義的自由主義に貫かれた生命倫理学は、その中心原理が、自己決定権であるという構造ゆえに、本節において以下にあげる問題点を覆い隠す温床となると推測される。

すでにみたように「生命への人為的な介入」がすすむ医療の現状から、医療現場では自己責任にもとづく「自己決定」が必須である。たとえば脳死状態になった場合を考慮して、「臓器提供を望むか否か」という意思表示があらかじめ求められる。また最期の処し方について人工呼吸器を用いた「延命治療」を施すか、あるいは「尊厳死」を選択するか、というような事前の決定が望まれる。

しかし現在の自己決定権は以下のような問題点があり、その役割を十分に果たしているとはいえない。第一に、自己決定の際は、理性的で自律的な自己による判断という「自律的行為者」が前提である点である。しかしすべての人が、自己決定が可能であるわけではない。医療現場においては胎児や幼児、あるいは精神患者や意識がない人など、自己決定を表明できない者がいる。彼らの意思こそが考慮されなければならない。

第二に、自己決定によって、他者に危害を加えなければ自身の身体、または生や死に関する決定が下せる点である。このような自己決定の前提には、自身の身体や生命は自己所有物であるという認識がある。しかし第2章以降で考察するように、自己はその根拠であるところの《自然の根源的な生命の流れ》によって成立する。それゆえ個々の人間の意思を実現するのみでは、真の意味での「意思の尊重」とはいえない。

第三に、自己決定といいながら、社会的傾向として「生命の序列化」と「死の中への廃棄」が促進される点である。自己決定に覆い隠された権力作用は、まさにフーコーが「生権力」とテクノロジーの関連性を指摘したとおりである(フーコー1976=1986,171-182)。社会に潜む権力は、生命倫理が問われる諸事例として具現化する。それはたとえば、出生前診断と選択的中絶、生殖医

療技術の際限なき使用、クローニング、「死ぬ権利」から死なねばならないという「死ぬ義務」へのすり替わり、などを通じて表出する²⁷。これらの例からわれわれが「どのような人間が望ましいか否か」、「生きるに値する者とそうでない者」を意識的・無意識的に線引きしていることがわかる^{28 29}。

以上の三つの問題点は、市場原理主義や功利主義的な価値観、新優生学と結合して相互に作用し合い「生命の商品化」を助長するといえる³⁰。言うまでもなく、医療現場において自己決定や意思決定は適切に表明できなければならない。それゆえ適切なインフォームド・コンセントの確立や各人の尊重は重要である。しかし上述の問題点は、自己決定権を最高原理とする個人主義的自由主義や功利主義に基づく生命倫理の限界を示している³¹。

こうしたことから、自己決定が「意思の尊重」ではなく、「脳死・臓器移植」や「尊厳死」を社会的に定着させるために要請されている点を指摘できる。それは、脳死と臓器移植が「対をなすもの」として理解される場合が多いことに顕著にあらわれている。しかし、そもそも「脳死」は終末期医療の問題である。また本来、自己決定権をつかって自ら「尊厳ある死」を選ぶ必要はなく、自ら人生を放棄する必要もない。

第3節 生命倫理の限界と社会哲学の要請

第1項 近代的倫理観の特徴

本節は、これまでの考察から明らかになった現代医療や生命倫理の基盤となっている近代的倫理観を確認する。個人主義的自由主義にもとづく生命倫理と結びやすい自由主義的な経済主義は、近代の合理的な科学的思考にもとづく人間中心主義によって導かれた。田村正勝によれば、その要因は「人間の福祉」と「物質的豊かさ・便利さ・快適さ・安逸さ」という「特殊価値」とが同一視されたからである(2000,40)。さらにこの同一視は、近代において

「個人の自由」とりわけ「自由—欲望の追求の自由」が重視されたことに起因する。

こうした人間中心主義と個人主義にねざす近代的倫理観は、今日の医療や生命倫理の基盤となっていると考えられる。近代的倫理観の特質は、次の三点である³²。

第一に、自由を追求する個人を権利主体として絶対視するという点である。これは「近代的ヒューマニズムの倫理観」とも言い換えることができる。すなわち誰もが欲望を追求する権利をもち、そのような権利主体であるという点では誰もが平等である。それゆえ人々は博愛の精神によって交わり、お互いに尊重しあわなければならないという倫理観である。

こうした倫理観は、個人の欲望の解放を助長し、とりわけ物質的欲望と結合した。これは当然にも経済的価値、つまり富の増大や効率を何よりも重視する経済至上主義を無条件に肯定し、科学技術の発展を無際限に追求する原動力ともなっている。本来、欲望追求の自由は、自由の内容のすべてではないにもかかわらず、このように個人の欲望追求の自由が重視され、その権利主体としての個人の尊重を無条件に肯定する傾向が助長されてきた。ここに「个人中心主義」および「経済主義」がもたらされることは明らかである。

第二に、「優勝劣敗の闘争主義」や「適者生存」の思想を導くという点である。これは、第一の物質的欲望を追求する権利主体の考え方と関連し、すべての個人がより効率的に欲望を充足することを妨げてはならないという思想へと発展した。個人においても社会全体においても効率性が追求され、そのための努力を惜しんではならないという考えから、「生存競争」が肯定されることとなる。これは、「優勝劣敗の闘争主義」や「適者生存」にほかならず、そこから生じる弱肉強食という結果は理にかなったことであると理解される。

このような思考が、先述の市場原理主義的な経済の原動力となり、自由主義経済社会の推進力となっているといえる。したがって「西欧的進歩史観」の根拠もここに求められる。

第三に、「部分の最適化」の肯定と「閉鎖系思考」という点である。第一と第二の特質は、さらに利己的な個人主義をも導き出すゆえに、各人が自分と直接関係のある限定された範囲において考え、行動する。全体を顧みないとしても、限定された時間と空間だけを考慮し、その領域内だけの最適化をはかることが是認される。

それゆえこうした倫理観は、人間中心主義や一定の領域のみを考慮して、その発展を追求する産業主義の思想と結合しやすい。したがって「部分の最適化」の肯定と「閉鎖系思考」にもとづく倫理観が、自然破壊や生態系の攪乱を助長してきた。また公共性を軽視する傾向にある今日の社会的風潮は、この倫理観の象徴的な現象である。

以上のような倫理観に根ざして現代医療や生命倫理が形成されている。とりわけ個人主義的自由主義にもとづく生命倫理は、その中心原理が自己決定権であるがゆえに、権利主体として個人の自由を絶対視する。それゆえ、あらゆる医療行為や治療手段が自己決定権の主張によって是認される傾向にある。

たとえば、以前は、脳死・臓器移植問題の最大の争点は、「脳死」という死の規定の妥当性および、脳死・臓器移植医療の社会的な導入の是非であったが、自己決定権を基盤に個人として受容する者とそうでない者との双方の選択の自由を認めることによって、移植推進派は脳死・臓器移植を社会として導入することに成功した。

また新規医療技術の受容は、個人の裁量に委ねられ、他者に危害を加えないという狭隘な道徳性にもとづいて、その使用は全面否定されない傾向にある。これは、たとえば出生前診断とそれに付随する選択的中絶や、クローニングおよびデザイン・ベイビーなどの是非が問われにくいという点から理解することができる。

さらに、全体よりむしろ部分の最適化をはかるという思考は、各人の差異や、身体と精神のバランスを考慮せずに、部分的な疾患や身体的機能のみの改善を追求する現代医療の根幹であるといえるであろう。

第2項 現代医療と生命倫理の弊害

先述の QOL や SOL をめぐる状況の背景には、近代以降の実証科学的な認識や分析的な思考を偏重して発展してきた現代医療のパラダイムがある。たしかに検査データに基づく客観的・科学的な認識や分析的な思考方法は、症状から病理学的な問題点を抽出し、診断を下す際には不可欠である。しかし、現代医療の多くは、先述のとおり「いのち」の意味という全体性が省みられないまま、今日まで至っている。

たとえば治療方法を確立する際は、どこにおいても、誰にとっても有効な方法が目指されるがゆえに、各人の具体的な経験は出来るだけ捨象される。また、現代医療は精密な技術体系であり、極端に高度化・専門分化しているため人間全体を包括的に診ることは適さない。それゆえ治療の際は、各人を画一的・形式的に把握する側面がある。すでにみた尊厳死や安楽死をめぐる生と死の現状にあるように、たとえ望まなくても一様に身体的機能の停止が引き延ばされる傾向にある。

あるいは、人間を機械論的に捉え、部分的な疾患や身体的機能の改善を重視するため、「ひとりの人間」全体を包括的に診る視点を欠く。そこでは、部分の最適化が重視され、全身機能の相互依存関係や精神と身体の関係性は重視されない。

以上から現代医療においては、各人の「いま、ここ」における生や死の意味や、他者との関係性のなかにある各人の生や死は考慮されない。さらに、こうした各人の人間存在としての全体性はもとより、人間はそもそも「生かされてある」という受動的な生命のあり方や、人間も含めた自然の歴史性の源といった《自然の根源的な生命の流れ》は考慮される余地がない。

このような現代医療のパラダイムゆえに、われわれは「いのち」さえも客体化し、各人の生における「いま、ここ」を希薄化している。しかもわれわれはこのパラダイムによって、一元的な思考の上で二律背反に陥る。それは

たとえば、〈他者の臓器を移植しなければ、生き長らえられない〉、〈尊厳を保つためには死ぬよりほかない〉というようにである。

しかし後述するように本来、身体は代替不可能である。ところがわれわれは、臓器移植において、身体を他者と交換できるとみなすのである。しかも臓器移植医療は、各人の身体各部を役立てるという「有用性」の観点から、交換可能な「医療資源」や「パーツ」と位置づけるところに成り立つ(Fox and Swazey1992=1999)。そしてすでにみたとおり、脳死・臓器移植は、他者の死なくしては成立しない医療であるにもかかわらず、「命を救う」という理由から多くの国で積極的に採用される。

また尊厳は、本来「ある、ない」というように所有したり、喪失するものではない。そして尊厳を保つために、権利によって自ら死を選ぶ必要はなく、自ら人生を放棄する必要もない。

それゆえ脳死・臓器移植および尊厳死や安楽死は、以上のパラダイムによる弊害の現れであるといえる。なぜならパラダイムによって思考のあり方が制限され、われわれは、価値判断の際に基準となる「究極的価値」(田村2000,186)を欠いているからである。さらには、その価値を問う視座すら欠いているからである。

したがって本章をつうじて検討した現代医療をめぐる生と死の現状は、すでに述べたように第一に、生命の客体化と形式化である。第二に、生と死の意味のゆらぎである。第三に、人間存在そのもののゆらぎ、すなわち人間存在の「危機」である。

以上のような実証科学的な認識の偏重は、「脳死は人の死か」という表現にもあらわれている。これは、「脳死の判定基準」と「死の定義」とを混同した問いである。つまり、「どのような条件を満たしたとき、脳死と判定しうるか」という生理学や医学上の基準と、「脳死状態になった患者は、〈ひとりの人間〉として死んでいるとみなしうるか」という法学や哲学がとらえる死の定義が混在している。

われわれが死を認識する際、次の三つの層からとらえることができる。

- (1) 科学的事実にもとづき生理学・医学上でとらえる死
- (2) 法学上でとらえる個体の死
- (3) 他者との関係性において哲学的にとらえる死

これら三つからわかるように、死は脳や心臓だけに訪れるわけではなく、「死にゆく人全体」の事柄である³³。つまり死は、その人が存在している場における「出来事」であり、社会のあり方と結びつく「出来事」である。それゆえたとえば、亡くなった人の周囲は、死を断定することで「その人の死」を受け入れようとする。

死がこのように関係性のなかでこそ生起する事柄であるから、尊厳死が意味をおびる。尊厳を保ったままで死にゆきたいと思うのは、「いま、ここ」の「いのち」を共有し、ともに生きてきた人々がいるからである。このようにわれわれは〈すでにいつも〉さまざまな関わり合いのなかで生き、そして死んでゆく。

たとえば、最愛の人が命を落とすことがあれば、誰もが「なぜ彼は死んだのだろう」と問うことがありうる。このとき分析的な思考をつかさどる科学の知は、客観的かつ断定的に「出血多量で」、「呼吸困難で」、「心肺停止で」などと説明してくれる。けれども、われわれが問いたいのはそうではなく、他者との関わり合いのなかで生起する「出来事」の「意味」であり、そこにおける「私」に固有の答えである。たとえば、「なぜ私の大切な人が」、「なぜ、いま」、「なぜ、ここで」というように問い、その問いと答えに「意味」を見出そうとする。

ところが、どれほど科学や医療技術が進歩したとしても、それらによって「出来事」の「意味」や、そこにおける「意味連関」を捉えることはできない。あるいは、各人の生や死をめぐる固有な「意味」や、代替不可能な個人の「いのち」を尊重しうる根拠は、それらによっては見出しえない。なぜな

らば、科学や医療技術、あるいは近代医学をつかさどる「科学の知」によっては、「出来事」の背後関係にある「意味」を問うことはできないからである。

M・シェーラー (Max Scheler 1874-1928) によると、こうした「科学知」は、対象を人間の意のままに服従させる「支配の知 (Herrschaftswissen)」であり、人間の知の第一段階にあたる。シェーラーは、「科学の知」の他に、第二の知として「哲学の知」と第三の知として「宗教の知」があり、すべての人間の知はこの三つの範疇のいずれかに入るといふ。「哲学の知」は、事象や現象の背後関係にある意味を考え、これを根本的に理解するための「本質の知 (Wesenswissen)」である。また「宗教の知」は、心の救済をもたらす「救済の知 (Erlösungswissen)」である。さらにこれら三つの知が、第一から第三に向かって、次第に高い位の知となるとシェーラーは説く。(Scheler 1980=1978 ; 田村 2000,73)

したがって現在、生や死における「意味連関」という観点から、各人の「いのち」すなわち QOL や SOL の意味を捉え直し、現代医療や生命倫理のパラダイムを転換するために、「哲学の知」および「宗教の知」が要請されている。それは、生と死の可視的な場所つまり、各人の「いま、ここ」における生や死のあり方、さらには社会のあり方そのものの再考の要請にほかならない。

第3項 生命倫理の再考へ

先述のとおり、今日の医療や生命倫理のパラダイムにおいては、以下の視点が欠けていることが明らかになった。そしてそのパラダイムを転換し、QOL や SOL の意味を捉え直す必要性も明らかになった。その視点というのは、第一に、各人の全人的な人間性とそこにおける「意味連関」を考慮する視点である。第二に、人間はそもそも「生かされてある」という視点である。

それゆえ第三に、あらゆる生命の基盤であるところの《自然の根源的な生命の流れ》への視点である。

このように現代医療や生命倫理において、パラダイムの転換が要請されているのは、生命倫理をめぐる諸問題が本来、多角的にとらえるべき事柄であるからである。

社会学の視座から米国における生命倫理を批判的に考察する R・フォックスは、生命倫理の特質を次のように述べる。

バイオエシックスはたんなる生命倫理ではなく、(中略)ましてや医療倫理と同列におくことはできない。バイオエシックスは、生物学と医学を隠喩として、また象徴として用いながら、(中略)わたしたちの社会とその文化の伝統の、そして善悪についての集合的な意識の根幹をなすさまざまな信念、価値、規範そのものを取り扱っているのだ。(Fox and Swazey 1984,336 ; 360)

フォックスによれば生命倫理(バイオエシックス)は、生物学と医学に深く関係しながらも、医療問題や倫理問題に限られるわけではない。生命倫理をめぐる問題を扱うということは、われわれの社会のあり方の形成であり、社会における「価値」や「規範」を、その「根幹」である究極的な価値とともに問うということである。

このように生命倫理における諸問題は、医療技術の使用の是非や個々人の医療行為のみに帰する問題ではない。なぜならそれは、われわれの生や死に関わり、「自然全体の生命の流れ」に直結する事柄だからである。それはまた、社会において他者ととともに生成する「意味」や「価値」そのものに関わるからである。

生命倫理は構想されていた当初は、すでに検討した医療倫理化し、医療行為の調整にとどまる現在の生命倫理とは対照的に、より広い視野から問題に対応することを目指していた。バイオエシックス (bioethics) の語源にも表

れているように、それは当初は「生物学と人間の価値体系をつなぎ、人間の生存をはかる」ことを主張していた(廣野 2010,141)³⁴。つまり「環境問題や人口問題に対応するために自然科学の再編」(Potter1970)が目指され、今日の環境倫理的な側面が強調されていた。また、今日の生命倫理の前身となるヘレガースの構想は、新しい医学研究や医療技術による社会的な影響を、医療にとどまらず、神学、法学、倫理学、環境学などの広範囲な視点から社会的に捉える試みであった(廣野 2010,148-149)。

以上のように生命倫理の問題は、より広い視野から捉えることが試みられていたにもかかわらず、すでに検討したように経済主義的・個人主義的自由主義的な思想、さらに人間中心主義的な思想によってその視野は狭められてきた。したがってわれわれは、既存の生命倫理が形成される段階で、削ぎ落としてきたものや看過してきたもの、あるいは語られることさえなかった事柄こそを、思考する必要がある。

日本におけるメタバイオエシックスの提唱者の一人である小松美彦は、『メタバイオエシックスの構築へー生命倫理を問い直す』の序章のなかで、フーコーの次の言葉を示す。

人間の思考のなかで重要なのは、彼らが考えたことよりも、むしろ彼らによって考えられなかったことのほうなのである。このノン・パンセは、初めから人間のもろもろの思考を体系化し、それ以降はこれを際限なく言語であげつらいうるものとみなし、さらにこれについて考える、という任務にむかって限りなく開かれたものにするのである。(フーコー1969,16)

フーコーによれば「ノン・パンセ」こそが、人間の思考を体系化する。そして人々はその体系の中でさまざまに思考し、さらに「開かれたもの」にする。

このフーコーの言葉を、小松は「既存のバイオエシックス自体に対する批判」の一つの準拠点として提示している。そして小松は、従来は看過されて

きた「ノン・パンセ」およびそれに近いものとして「カジ (quasi) ノン・パンセ」を五つの視点として提示する。すなわち従来の生命倫理に希薄な、あるいは欠落していると考えられる次の五つの特性である(小松 2010,6-17)。

それは、第一に、「文明論的な視点」である。これは、先端医療やバイオテクノロジーなどがもたらす未来の社会象を、文明史の流れの中で捉える巨視的な視座である。

第二に、「歴史的な視点」である。これは第一の視点ほど長大な時間幅と視野はもたないが、歴史軸を導入した上で、実際の問題を考察する視点である。

第三に、「メタ科学の視点」であり、先端医療やバイオテクノロジーの科学的妥当性を検証するものである。

第四に、「経済批判の視点」である。これは、生命倫理の問題状況を経済政策と関連づけて検討する視点である。この視点は、人間の生老死病が経済政策に制御されている現状を批判的に解剖するというものである。

第五に、「生権力の視点」である。小松によると、われわれは次のような社会に生きている。「生命に対して厳密な管理統制と全体的な調整とを及ぼそうと企てる権力」(フーコー1986,173) という「生権力・生政治」によって、生きるに値するか否かを絶えず問われ、弁別されている。それゆえ、第五の視点が欠落している現在の生命倫理にあっては、こうした社会の全貌が隠されたままであるという。

以上が小松によって明示された従来の生命倫理に希薄な、または欠落している視点である。以上の視点を取り入れ展開されるメタバイオエシックスをふまえて、本論文は次の点を試みる。

すなわち本論文の試みは、すでにかたどられ、現われでている生命倫理において、「思考されなかったこと」や、いまなお「思考されずにあること」を露わにするための認識および思考の原理そのものを明らかにするというものである。それは同時に、一定の枠組みで覆われた社会のあるがままの姿を洞察し、そのあり方を検討するというものである。

したがって以上から本論文の目的は、既存の生命倫理を自明の前提とするのではなく、その自明性こそを問い、「倫理それ自体」を、さらに「いのち」そのもののあり方を再考することにある。その際には、社会哲学の視座から近代的な思考枠組みを反省し、社会における「意味構成」という次元から、各人の「生命の質」を捉え直すことが目指される³⁵。

以上の目的は、とりわけ脳死・臓器移植および延命治療と尊厳死・安楽死をめぐる問題を通じて、以下のようなアプローチ方法によって考察が試みられる。

- (1) 日常生活をも規定している近代的な思考枠組みを転換するために、哲学および現象学の視座から、世界の相依相属的な関係性を明らかにする。
- (2) (1)で明らかになった世界の関係性から、現代医療や生命倫理を捉え直し、全生命過程を包摂する《自然の根源的な生命の流れ》に根ざした人間のあり方を探る。
- (3) 本論考全体を通じて、自己と世界との関係性から「意味の生成」や「意味そのもの」を「あらためて」問い直し、他者との関係性や社会のあり方を再考する。

本論文の試みは、QOL や SOL 概念の再考をつうじて遂行されるが、それは既存のパラダイムの内で、それらの概念を捉えることではない。また QOL や SOL 概念の再考は、単純に現在のパラダイムから新たなパラダイムへの移行によって行われるのでない。そうではなく、それは社会における意味の構成と、意味の生成や構成を可能にする基盤の解明という根源的な次元へ至る問いを意味している。

すなわちそれは、QOL や SOL 概念の再考をつうじて、パラダイムを形成する人間の知の構造や、さらにパラダイムを転換しうる知の働きそのものを、知の原理に立ち返って本質的に解明することである。言い換えれば本論文は、

一定のパラダイムによって限界づけられなければ、現象や事物を認識しえない人間の意識の働きを解明し、人間存在のあり方を問い直す試みである。

したがって本論考全体を通じて、「いのち」をめぐって立ち現れる「倫理それ自体」の構成のされ方や、他者との関係性のなかで生成され、構成される意味そのものの再考が目指される³⁶

第1章 註

¹ 臓器とは一般に固型臓器をさし、心臓、肝臓、腎臓、など他の部分との境界が明確な臓器をいう(Lock 2002,1=2004,1)。なお本論文では、「からだ」を示す言葉に、身体、人体、肉体を用いるが、人体は「一解剖」「一実験」「一標本」など生命科学の記述の際に多用されるように、より無機質で集合的な「からだ」を示している。

² 移植医療が一般的な治療方法となったのは、拒絶反応を大幅に抑える免疫抑制剤がつくられた1970年代末になってからである。世界初の人間の心臓移植は1967年、南アフリカのバーナード医師による。(小松 1999,836-837)

³ 「遅延性植物状態」は、日本においては「遅延性意識障害」とよばれる。戸田聡一郎は、日本における「遅延性意識障害」の診断基準と米国や英国の基準を比較検討し、日本の診断基準の特異性と曖昧さを指摘し、尊厳死の法制化をすすめる以前に、診断基準の再検討が不可欠であると主張する(2012)。

⁴ 脳死には、「全脳死」と「脳幹死」の二つの立場があり、国によって脳死の基準が異なる。「全脳死」は、脳幹と大脳を含む脳全体の機能喪失状態である。この全脳死説は、日本や米国をはじめ脳死・臓器移植を行なう諸国で一般に受容されている。これに対して「脳幹死」は、脳幹部分の不可逆的な機能の停止状態をいう。脳幹部分は基本的な生命維持作用を担い、内臓の働きや感覚器官を管理している。この部分の機能が失われれば、自発呼吸は不可能となる。「脳幹死」は主にイギリスが採用している(Lock 2002,347-353=299-305)。このように各国で「脳死の規定」が異なる点は、「生死の境界線」がゆれ動いていることの左証である。

⁵ 現在、各国における死の定義や死亡判定基準は、「臓器移植法」のなかの「死者からの臓器摘出の要件」の一部に含まれている。その内実は国によって異なるが、いずれも脳死・臓器移植を法的に認め、推進するものとなっている。(小松 1999,839)

⁶ たとえばイタリアやデンマークは、心臓死と脳死の両方を死の概念としている(小松 1999,839)。

⁷ フォックスとスウィージーは、昨今の臓器移植医療は「生物学的・人間的限界を受け入れることに対して、かたくなまでの拒絶を公然と演じている」(Fox and Swazey 1992,204-205=1999,362)と指摘する。

⁸ 表 1)「日本における脳死・臓器移植をめぐるおもな動き」は、近年の日本における脳死・臓器移植をめぐるおもな動きを年表化したものである。2010 年の改正法以前は、本人とその家族が臓器提供の意思表示をした場合にかぎり脳死が人の死と判定されていた。しかし改正後、一律脳死が「人の死」と規定される。また、以前は 15 歳未満の臓器提供は認められていなかったが、年齢制限が廃止された。現在は、本人が事前に拒否していなければ、家族の意思のみでも臓器提供が可能となっている(小松 2009 ; 那須 2009)。

表 1) 日本における脳死・臓器移植をめぐるおもな動き

脳死・臓器移植をめぐるおもな動き	
1968 年	札幌医大にて日本初の心臓移植 (いわゆる「和田移植」)脳死判定などをめぐり批判
1990 年	総理府に「脳死臨調」設置
1992 年	「脳死臨調」最終報告。脳死・臓器移植の承認を首相に答申
1997 年	「臓器移植法」施行
1999 年	高知市の病院にて「臓器移植法」にもとづく初の脳死臓器移植
2006 年	改正法案が提出される
2008 年	国際移植学会が渡航移植の規制強化などを求める宣言を発表
2009 年	改正法成立
2010 年	1 月:改正法一部施行。親族へ優先的な提供が可能に 7 月:改正法本格施行

〔(小松 1999;2004;2009) を参考に筆者作成〕

表2)「日本と米国における脳死・臓器移植の現状」は、日本と米国の脳死臓器移植の現状を比較したものである。移植大国といわれる米国は、心臓以外の臓器移植件数が、年々増加傾向にあるのに対して、心臓の年間移植件数は、毎年約2,000件と横ばいである(OPTN 2012,8月1日)。この一因に、心臓移植は脳死体下でしか行えず、年間の脳死者数が限られる点がある。したがって臓器の不足を補うために、先述の臓器の「商品化」やPVS(Persistent Vegetative State: 遅延性植物状態)患者や「尊厳死」を望む人を新たなドナー候補とする動きも見られ議論になっている(市野,小松 2012; Lock 2002,347-353=299-305)

表2)日本と米国における脳死・臓器移植の現状

日本	<ul style="list-style-type: none"> ・脳死下の提供による移植件数(2009年の改正法以降) 2010年32件(うち旧法下3件)、2011年44件 [cf.]2009年7件 ・脳死下臓器提供件数:累計180件 	「臓器移植法」が施行された1997年10月から2012年8月までのデータ(社団法人日本臓器移植ネットワーク、2012年8月)
米国	<ul style="list-style-type: none"> ・1988年時点で、約1,800件/年の心臓移植が行われている ・1990年からは2,000件/毎年を超える程度で推移している なお心臓移植以外の臓器移植は年々増加傾向にある 	(OPTN:The Organ Procurement and Transplantation Network, 2012年8月)

[上記出典より筆者作成]

⁹ 以上から臓器移植ドナー(臓器提供者)は、生体、脳死者、死体に分類できる。本論文は、「生命の人為的介入」によって成り立つ代表的な例として「脳死」をあげるが、いずれのドナーであっても積極的な臓器移植には問題があると考えられる。なぜならば後述するように、そこにおける根本的な問題は、現代医療や医療技術のパラダイムに起因する「生命の客体化」や「生命の形式化」にあるからである。したがってまた、次節で検討する身体の商品化をめぐる発生する倫理的問題もドナーとレシピエント(臓器受容者)両者に当てはまる。

¹⁰ カレン・アン・クインラン事件判決（ニュージャージー州最高裁判所 1976年3月31日）

当時 21 歳の女性カレン・アン・クインランが精神安定剤と睡眠剤をアルコールと一緒に服用し、その直後に昏睡状態に陥る。直ちに病院に運ばれたものの植物状態となり、人工呼吸器を装着される。当初は回復すると思われていたが、チューブで栄養補給がなされかろうじて生命を保持している状態が何ヶ月も続いた。この状況を見かねた父親が医師に延命治療停止を訴えるものの、拒否されたため「尊厳を持って死ぬ権利」を裁判所へ請求する。この事件は、結局「個人が死を選ぶ権利は人間の生命の継続を尊重する州の方針に優先する」という判決によって終結する。両親は医師団の合意のうえで人工呼吸器をはずした。しかし、カレンの呼吸はすぐには止まらず、その後 9 年間いき続けて肺炎でなくなった。（甲斐 2005,123-；坂本 133-134）

カレン・アン・クインラン事件は、日本において「安楽死」と弁別された「尊厳死」との関連で紹介されることが多い。しかし香川知晶は、米国において本事件の判決が、「脳死」と PVS とを区別し、脳死を「不可逆的昏睡状態」と位置づけ、社会へ受容させる契機となったと指摘する。なおこの点については香川(2006)が詳しい。

¹¹ オランダでは安楽死数はこの 10 年間で 2 倍に増えており、届け出のあった 2012 年度の安楽死数は、4188 件である。これは全死者の 3 パーセントに相当する(三井 2014)。さらにオランダは、認知症患者に対する安楽死適用が増加しており、2012 年では届け出があるものだけで 42 件ある(盛永 2013,2)。こうした認知症患者の安楽死は、同意原則に関して検討の必要性があるということを示している。

¹² 「オレゴン州尊厳死法」は、積極的安楽死を推進するヘムロック協会が中心となって発足され、安楽死の方法による分類では、積極的安楽死にあたる。しかし「オレゴン州尊厳死法」においては、「患者の尊厳」や「患者の意思の尊重」が強調され、安楽死ではなく尊厳死という名称を用いている。

この点について香川は、尊厳死という名称に変更することによって、政策的に安楽死がすすめられる傾向にあると指摘する。(香川 2013,6-7)

¹³ 現在欧米では、死体とその一部を「準資産」としている。それらは、「譲り渡せる」が「それに関する金銭の授受は認められていない」(Lock 2002=2004,8)。なお出口(2001)は、英国にみられる現状を指摘し、「金銭的取引に抵抗がある場合、ボランティアによる提供が叫ばれかつ実行される」と述べ、商品としての性格が消滅したわけではないと主張する。

¹⁴ A・ゲーレン (Arnold Gehlen 1904-1976) は現代技術の進歩について、「現代技術の嵐にごとき進歩は自然科学および資本主義的生産様式と緊密に結び付いて生じたものである」と指摘する(Gehlen 1957=1987,10)。生物医学とその関係技術の著しい進展と市場における交換の原理が結合して、身体の「モノ」化および「商品化」がすすむ現状は、まさにゲーレンが洞察した状況を象徴するものである。

¹⁵ さらにハーヴェイは、新自由主義の理論が、われわれの常識に一体化してしまうほど思考様式に深く浸透している点を問題視する。

¹⁶ このように「生命の商品化」は、貧困国においては一般に起こっており、また現在は無償提供とされている地域の臓器流通も、容易に商品として取引される可能性がある。

¹⁷ 臓器にかぎらず人体組織や細胞など身体の商品化について考える際、マルクスに立ち戻らざるをえない。周知のようにマルクスは、資本主義における「商品フェティシズム」を強調し、「物の人格化」と「人格の即物化」を指摘した。さらに、貨幣があらゆる形態の社会的差異を平等化し消し去り、物的諸関係が人間を支配し、人間的に貧困化するというが、この点は今後の課題としたい。

¹⁸ なお、身体の「モノ」化や商品化と市場経済との関係性を、拙稿(2011)「脳死・臓器移植医療の進展と『生命の商品化』—現代社会における二分法的思考の再考」(『経済社会学会年報』33, pp228-239)で論じた。

¹⁹ 近代的・合理的な思考枠組みにおいては、「ゆらぎ」という語句は否定的な意味である。しかし本論文は、むしろ、そうした否定的な「ゆらぎ」を通じて生命の本質的な関係を明らかにするものである。

²⁰ これらの用語を「SOL」や「QOL」と略記し、広く普及させたのは E.W. カイザーリンクである(加藤 1986,53)。

²¹ ただしベルギーでは、安楽死の過度な適用や、「無益な治療」として患者を切り捨てる「無益な治療論」と安楽死の推進との結合が危惧されている。たとえば、安楽死適用者を人為的に脳死状態にして臓器を摘出したケースがあり、安楽死と移植医療の臓器不足解消策との結びつきが指摘される(児玉 2012,195-196)。

またベルギーでは 2013 年に、性転換手術に失敗した患者に安楽死が施された事例がある(盛永 2013,2)。本事例はベルギーにおける安楽死が、終末期にとどまらず「実存的苦悩」という観点から捉えられているということを示している。そして同時に本事例は、「堪え難い苦痛」の境界線を「誰がどこに引くのか」、あるいは「第三者が境界線を引きうるのか」という安楽死において本質的な問いに立ち返る必要性を示唆している。

²² 以上の観点から緩和ケアでは、トータルペインの緩和が主張される。緩和ケアについては、第 5 章で詳述する。なお、拙稿(2013)「現代社会における技術と人間のあり方—『脳死・臓器移植医療』および『尊厳死』を事例として」(『経済社会学会年報』35,pp.85-96)のなかで、英国と日本の「緩和ケア」の比較考察からその可能性を論じた。

²³ たとえば日本では、1970 年代後半には、病院などの医療施設で亡くなる人の割合が自宅などの医療施設外を上回った(市野川,小松 2012,139)。また、「大都市圏では 8 割以上が医療機関で死を迎える」(黒柳 1996,199)。

²⁴ WHO の健康概念(1947 年世界保健機関憲章前文)は、「健康状態とは、身体的、精神的および社会的に完全に良好であること (well-being) であり、単に病気や病弱ではないことではない」というものである。

²⁵ たとえばジョンセン (Albert. R. Jonsen) は、20 世紀半ば以降の医療技術の進展によって伝統的な医療倫理では対応しきれない状況が生まれ、そこで新たな倫理体系として生命倫理が生まれたと捉える(1998,11)。

²⁶ フォックスの批判も含め、原則主義をめぐるさまざまな批判とチルドレスの対応の詳細は、Dubose et al.(1994)がある。チルドレス (James F. Childress) は、米国生命倫理の代表的研究者と位置づけられ、1970 年代にビーチャム (Tom L. Beauchamp とともに「自律・善行・無加害・正義」からなる「原則主義」を打ち立てた人物である。

²⁷ 新たな出生前診断として、血液から胎児のダウン症など染色体異常がわかる方法が普及しつつあり 2012 年 10 月から日本でも限られた病院で行われる。従来の羊水検査よりも安全だが、妊娠初期の採血のみで診断できるため「命の選別」が危惧される(発知 2012)。さらに現在は、検査の安全性や正確性が指摘されはじめている。

²⁸ 大谷(2005a,2005b)は、新優生学と安楽死・尊厳死思想の構造的な関連を指摘し、「質による生命の序列化」と「死への廃棄」により「生命の人為的選択」がなされると警告する。同様に秋葉(2006)は、法学的な立場から、「人工妊娠中絶」と「積極的安楽死」の合法化には通底する「死の文化」があると指摘する。

²⁹ 第 1 節第 2 項ですでに述べたとおり、欧米と比較して日本は、高齢者に対して胃ろう造設を施す場合が多いため、尊厳死を法制化することによって、高齢者の「死の中への廃棄」が進むという指摘がある(市野川,小松 2012)。天田によれば、この 10 年間における胃ろうの圧倒的な普及と拡大によって、胃ろう造設人口は 26 万人までに及んでいる(2012,167)。それにもなって変容した高齢者医療システムと尊厳死システムが、「胃ろう体制」において尊厳死の名の下に高齢者を「死の中への廃棄」へ追い込むと天田は警告する。なぜなら、家族と医師による「終末期」定義の自由裁量のもと「治療の差し

控え・中止」が法的に認められ、高齢者医療費をめぐる政策と経済的な利害調整が覆い隠されるからである(天田 2012)。

³⁰ 新優生学と新自由主義との連動性は次の点にある。つまり個人の自由選択に任せ、着床前診断や遺伝子操作などの先端技術を利用した遺伝子的形質の優生化を市場において容認する点である。さらに近年の米国では、「エンハンスメント(能力増強)」が重要課題となっている(Sandel 2007=2010)。「望ましい子ども」「優秀な頭脳」「不老の身体」「快活な精神状態」などの人間の果てしない欲望とバイオテクノロジーの結合が指摘され、さらなる格差社会をうむと危惧されている(小松 2010,8)。

³¹ ただし前述の生命倫理誕生の背景から、歴史的にみて「自律尊重」が重視されるべきであった点は留意しなければならない。

³² 本項の「近代的倫理観の三つの特質」は、田村正勝(2000,40-43)を参照して筆者が要約し、それを援用して生命倫理の問題を捉えた。

³³ 自己と他者といった関わり合いのなかにある死という観点から、V・ジャンケレヴィッチ (Vladimir Jankélévitch 1903-1985) は、人称を用いて「死」を捉えた(1995,14-16)。ジャンケレヴィッチによれば、「私」を軸とした死の経験として、「死」は、一人称、二人称、三人称の死として把握することができる。それによれば、「私の死」である「一人称の死」に対し、「他者の死」として「二人称の死」と「三人称の死」がある。「一人称の死」とは、誰一人として代わりが務まらない代替不可能な「わたしの死」である。これは、生きている限りはどこまでも経験不可能な自己の死である。これに対し、「二人称の死」は、私とあなたの関係の相において捉えられる。ここでのあなたの死は、私にとって掛け替えのない人の死、すなわち「身近な人の死」あるいは「親しい人の死」である。したがって、この死は「関わり合いのなかにおける死」である。さらに「三人称の死」は、たんに「もの」となった死である。たとえば、新聞やニュースで日常的に見聞きしている死などがこれに該当する。そこでは、死という「事実」があるに過ぎず、「意味」が問われ

ることはほぼない。以上のようにジャンケレヴィッチは、関わり合いのなかで死を捉え、生のあり方を提示しようとした(1995)。

³⁴ V・R・ポッター (Van Rensselaer Potter 1911-2001) による造語で、ギリシャ語の生命 (bios) と倫理 (ēthikē) を合わせて作られた(香川 2005,283)。

³⁵ 本論文は、具体的な社会問題との関係で、QOL や SOL に光を当てたものであり、とくに新自由主義的な市場主義経済の流れから、現在の QOL や SOL を捉えたものである。こうした考察は哲学にとどまらない社会哲学の視座である。

³⁶ 皆吉淳平(2010)の調査研究よれば、生命倫理の誕生に貢献した学問分野として、哲学、倫理学、医学、医療倫理、キリスト教神学、法学などがあげられている。西洋諸国における生命倫理をめぐる政策には、文化的要因としてキリスト教が作用することが多い。その一方で、多元的な価値観を有する現代社会に対応して、宗教と生命倫理は切り離される傾向もある。皆吉の調査によると、現在、宗教の影響やその役割を見直す動きもある。こうした現状は、先述のシューラーの三つの知のうち、「宗教の知」が要請されていると捉えることができる。なお、本論文の目的は、「科学の知(支配の知)」、「哲学の知(本質の知)」、「宗教の知(救済の知)」という三つの知をより根本的にとらえ、「知」そのもの働きやあり方を解明することである。したがって本論文は、宗教や生命倫理が成立するための根本を「知」と「存在」という点から明らかにする。

第2章 現代医療と生命倫理に関する哲学的視座

—その予備的考察

前章の考察をうけ第2章においては、まず、現代医療や生命倫理のパラダイムの本源を反省的に検討する。つぎに、事象や現象の背後関係にある「意味連関」を捉えるために、フッサールの現象学とクザーヌスの哲学に依拠して、意識作用および認識の本質的な働きを確認する。

とくに意識の逆説的な働きによって視点が獲得する「知のパーспекティヴ性」という射映性に着目し、そこにフッサール現象学とクザーヌスの哲学の共通性を見出し、考察の糸口とする。さらに両者の思想を援用し、「測る」という人間の認識の基本的な作用を検討し、近代科学の思考原理の本源を反省的に考察する。

本章は、現代医療や生命倫理における支配的なパラダイムを転換するための予備的な考察となる。なお本論文がフッサールとクザーヌスの思想に遡って、現代医療や生命倫理の問題を検討する理由は、以下の点にその反省の契機が見出せると考えられるからである。

すなわち、フッサールが、科学技術の発展にともなって、実証科学的な認識が日常生活をも規定している点を問題視し、認識における意識作用を解明した点である。また近代的思考の萌芽といわれるクザーヌスの思想において、先述の科学的・合理的な認識と相違する知の働きが考究されている点である。

以上の点をふまえて、「測る」という人間の認識の基本的な作用に着目し、近代科学の思考原理および、それを相対化する認識の本質的な働きを考察する。

第1節 現代医療における近代的認識枠組み

第1項 形式的合理性と「認識の貧困化」

前章では、現代医療および医療技術において手段と目的の倒錯が起き、それによる弊害として脳死・臓器移植や尊厳死・安楽死の問題が現われでいるという点を検討した。この弊害は、科学的分析的思考にもとづいて合理性を追求した結果にはかならない。

近代から今日に至るまで、科学的・合理的な認識が重視され、技術開発が絶え間なく追求されてきた。とりわけ医療技術においては、命を救い、生の可能性を広げるという目的のもと、「技術的に可能か」という点が重視され、積極的に開発がすすめられる。こうした現状は、われわれの「価値判断」や「思考枠組み」が科学的・合理的な思考に支配されていることを示している。

では合理性とは何か。周知のとおり M・ウェーバー (Max Weber 1864-1920) は、近代の本質を「合理化の進展」ととらえる。それは、人間の認識能力の中で合理的な要素が強まることにより、社会においては「機械的技術化」が進むという「近代の宿命的過程」である(Weber1904=2001)¹。

さらにウェーバーは、「形式的合理性」と「実質的合理性」との二つに分けて合理性を解明した。田村正勝によれば、「形式的合理性」は「目的手段合理性」と定義することができる(2000,185)。これは、ある目的に対する手段の合理化を追求するゆえ、目的そのものが合理的なものであるのか、追求に値する価値のあるものか否かは考慮しない。したがって、すでに述べた医療における手段と目的の倒錯は、没価値的な「目的手段合理性」の影響を受け、生と死の意味を喪失したといえる。

一方、「実質的合理性」は、判断基準となる価値理念を前提とするものである。一定の価値理念に準拠して、行為の目的が合理的か否かを問う合理性である。これは、恣意的な価値理念にしたがって、具体的な目的そのものが達成に値するかどうかを問題とするゆえ、「価値合理性」と言い換えることができる(田村 2000,185)。さらに、田村によれば、「価値合理性」の内容に

は、基準とする価値が「究極的価値」となりうるのか否かを判断する思考も含まれる。したがって「価値合理性」は、恣意的な一定の価値、たとえば道徳的、政治的、功利的、自由主義的、民主主義的などの価値にもとづいて目的を判断するのみではない。(田村 2000,186)

以上から現代医療や現代生命倫理にあつては、「価値合理性」よりも「目的手段合理性」の追求が重視されていることが分かる。上記をふまえて科学的・合理的認識の偏重による問題を二点あげる。第一に、近代科学技術の支配性が強まり、合理性を追求する手段としての技術が、われわれの生活において全体的な目的体系へ転化する点である。第二に、合理的・科学的な思考に偏向した認識が「価値判断」に影響を及ぼし、「認識の貧困化」が生じる点である。「認識の貧困化」とは、価値判断や意味付与に対して科学的・合理的な思考の支配が強まり、それがわれわれの認識そのものを規定し、思考枠組みを変容するときのものである²。

以上のように科学的・合理的認識の偏重によって、現代医療や医療技術体系の中では、「価値判断」に際しても「形式的合理性」が大きな影響を及ぼす。そしてわれわれは、一元的な思考に陥りやすくなる。さらには効率性とそれをささえる合理的な諸選択が、われわれの選択行為を制限し、選択自体を矮小化するほどである。したがって、先述の〈他者の臓器を移植しなければ、生き長らえられない〉、あるいは〈尊厳を保つためには死ぬよりほかない〉というように一元的な思考の上で二律背反に陥る要因は、「形式的合理性」の追求による「認識の貧困化」にある。

第2項 近代的人間観の諸相

(1) ホモ・サピエンスの絶対視とファウスト的人間観

上述の近代的合理的思考は、次の二つ人間観と相互に作用して近代の根本的特質を形成してきた。それはホモ・サピエンスの絶対視と「ファウスト的人間観」である³。

ただし、ホモ・サピエンスは古代ギリシャ以来、人間の本質であると考えられてきた。人間だけが理性をもち、理性的に行動することができるゆえ、人間は「万物の霊長」として他の動物と区別された。さらに近代において、理性的存在としての人間が絶対視され、理性やこれに基づいた科学的分析的な認識が絶対視された。

後に詳しくみるとおり、人間の認識能力には感性 (sensus)、悟性 (ratio)、理性 (intellectus) の三つがある。科学的認識をつかさどる悟性は、分別知であり、この悟性による認識の重視が合理主義つまり合悟性主義を導く。悟性による認識は、第一段階において認識する主体から、認識する対象を切り離して「対象化」あるいは「客体化」する。第二段階で、対象を最小単位にまで分割して認識する。そして第三段階において、分けた部分間の数量的関係を定量し、それを簡明な数式で表して法則とする。以上が悟性による分析的な認識であり、数量関係が何よりも重視される。(Sombart 1930=1933 ; 田村 2000,32 ; 2007,141-142)

近代は、このような科学的分析的認識をつかさどる悟性万能主義の人間観に傾倒してきた。その要因は、悟性万能主義の人間観と「無限への衝動」とが分ちがたく結びついていたからである。近代的合理的思考は、理性を、正しくは悟性を信仰や総合的直観認識から解放するゆえに、悟性による欲望を追求した。第4章において検討するが、とりわけルネッサンスの「人間性の追求」が悟性を信仰から解放したので、欲望追求の自由によって人間の「無限への衝動」を肯定した。

こうした「無限への衝動」が人間の本質であるという「ファウスト的人間観」と、理性 (悟性) 万能主義を導くホモ・サピエンスの絶対視が近代的人間観である。これらは、相依相俟の関係にあり、近代文明の推進力となった。とくに物的欲望の追求と科学知および科学技術の無限追求に近代の時代精神が象徴されているといえる。

(2) 数量主義と人間中心主義

以上のような科学的分析的認識は、対象化して分けた各部分をそれぞれ独立したものとみなすゆえ、本質的な関係性を把握することができない。したがって一元主義や二項対立思考をもたらす。認識の際に、唯一の部分を本質とみなしたならば、これを極端に重視して、対象全体を還元させる。ここに「一元主義」に陥る科学的分析思考の特質がある。一元主義思考が、「一方向性志向」や先述の近代的倫理観の「特殊価値優先志向」をもたらし、個人の欲望の追求や経済至上主義をうみだした。そしてその典型が「人間中心主義」である。

田村は、近代における人間中心主義の形成と近代的自然観との関係を次のようにとらえる。

欲望と無限への衝動を解放した人間観は、悟性に基づく科学技術の成果を過大視し、世界の中心的位置を占めるのが人間だと誤解した。人間は自然その他の一切の存在と区別されるどころの「万物の霊長」であるから、世界は人間の理性（悟性）により、人間のために利用され、支配されるべきだと考えられるようになった。したがってこの人間中心主義の思想は、「人間に支配されるべき自然」という近代的自然観につながり、両者が相互に強めあってきた。(田村 2000,57-58)

このような人間中心主義が、自然と人間の相互間や生態系の関係性を破綻させてきた。これは「人間の福祉」を「特殊価値」として、最優先してきたことに起因する。今日の医療倫理化した生命倫理を再考し、「自然全体の生命の流れ」という視点を考慮した生命倫理を検討するにあたって、こうした根本的な点から反省することが不可欠である。

さらに人間中心主義は数量主義を強めることによって経済主義に陥る。悟性による分析的認識が、数量を重視する点はすでにみたが、科学的分析的認

識は、事物の性質を数量関係に置き換えて捉えようとする。その結果、数量化しえない対象や目に見えない普遍的価値や無意識の世界などを軽視する。それゆえ、対象を数量化できる範囲においてのみ認識するという限界や弊害が生まれる。幸福を物質的数値で測るという「経済主義」は、近代的認識の数量主義に根ざすといえる。このような数量主義は、「生命の質」や「生命の尊厳」をも数値化して把握しようとしてきた現代医療や生命倫理においても確認することができる。

第3項 現代医療の背景にある機械論的心身二元論

医療現場において、人体研究や解剖の際に必要な指針を与えるのは、周知のようにデカルトの心身二元論あるいは機械論的身体論である(Dossey1982=1987,46)。そこで機械論的な把握や科学的認識の中核となるのは、悟性による分別的認識である。人間は何かを理解しようとする際は、必ずそれを分別して考える。つまり、善と悪、こことそこ、光と陰、原因と結果、そして生と死というように、すべての事象や現象を客観的に対象化した上で分析しようとする。このように悟性的認識によって、物事を分割して、客観的に比較することで明晰な把握が可能となる。

しかしこうした科学知、すなわち分別的な認識は、二項対立思考や二分法に陥りやすい。「Aの存在のために非A、非Aの存在のためにはAが必要不可欠」というあらゆる存在の本質的な在り方を無視し、AはAだけで、光は光だけで、生は生だけで、独立して存在しうるかのごとく認識してしまう(田村 2000,34)。ここに「認識の原理」と「実在の原理」の混同があるが、この点は第3章以降において検討する。

近代以降、この悟性による判断・思考が支配的となり、自然をはじめ有機体や人間の身体までも適用された⁴。人間をも科学的分析的に認識する対象と位置づけると、二分法思考により客観的に把握せざるをえない。それゆ

え、精神よりも客観的な分析対象になりやすい身体が重視されることになる。さらに身体は、各部分に分解してより精密な把握がめざされた。そして各部分に分けられた身体は、いわば、ひとつの機械を構成する部品のように把握される。したがって、そこから人間を機械的な集合体とみなす機械論的身体論が生まれ、これが人間の中核をなすという機械論的人間観が生まれるのは、必然であった。(田村 2000,56-57)

ただし二項対立思考や二分法は、近代以降に限定されるものではなく、西洋において伝統的なものである。なかでも西洋思想の二大潮流、すなわち古代ギリシャに端を発するヘレニズムの思想とユダヤーキリスト教に連なるヘブライズムの系譜は、二世界論を通奏低音とする。それらにおいては、人間の生死のあり方も、対立的な二世界の上に構想されていた。

たとえば古代ギリシャにおいて死は、『パイドン』にあるように、魂が肉体的拘束から解放されることである。仮宿にすぎない肉体を切換え交替させながらも永遠に遍歴シイデアを目指すため、肉体の有無にかかわらず靈魂は存在する。かりそめの肉体という考え方は、やがて再び手に入る肉体という考えを導く。その結果、死後の靈魂がその真の姿とされ、「魂の墓」であるところの肉体は、魂と峻別され軽視されることにもなる。(荻野 1999,38-40)

こうした二分法思考と二世界論の文脈を引き継ぎ、デカルトの機械論的身心二元論は、相対的にみて「肉体蔑視」の立場である。周知のとおり近世哲学の祖といわれる R・デカルト (René Descartes 1596-1650) は、実体を「思惟実体 (res cogitans)」と「延長実体 (res extensa)」とに二分する。そして両者を、相互に独立した実体であるとみなし、精神世界と物質世界、主観と客観など二元論的世界観をつくりあげた。そのなかで、精神を思惟実体、身体を物質である延長実体と位置づけ、物質と精神を分離させた。もともと、厳密な把握をめざしたからではあるが、ここに主観 (観察者) と客観 (観察対象) という、先にみたような二項対立図式ができあがる。(Descartes 1637=1997)

そしてそれは、現代の脳死・臓器移植医療や尊厳死・安楽死に象徴される生命の客体化と形式化の根幹をなしてもいる。機械論的心身二元論の視点に立てば、端的に身体は単に精神を収容する「器」とみなされる。

たとえば脳死・臓器移植においては、たとえ身体部位が機械の部品のように扱われたとしても、突き詰めていけば靈魂さえ尊重されていればそれでよい。それゆえに、機能しなくなった部品を取り換えるのと同様に、身体部位も交換が可能な「モノ」と位置づけられる。そして機械を長持ちさせるために、機能しなくなった機械の部品を取り替えるのと同様、人間の肉体の一部を交換することは、むしろ合理的で理に適ったことになる。以上の捉え方と、市場資本主義に代表的な功利主義的価値観が結びつき、脳死患者あるいは中絶胎児や無脳症児を医療資源として利用する社会的土壌が醸成される⁵。

また、尊厳死や安楽死は、人間の全体性という精神と身体の相互依存関係を軽視して治療にあたった結果、「執拗な治療」や「過度な延命治療」を一律に施すことによってうまれたといえる。

このように、前章において確認した現代医療や医療技術のパラダイムも悟性による科学的・合理的認識をもとに発展した。それゆえそのパラダイムによる弊害は、科学的・合理的に偏重する認識の反省なくしては本質的に把握することはできない。

第2節 現象学的アプローチの特徴——近代的認識枠組みの解体

第1項 自明性への問いと超越論的現象学の射程

現象学の創始者であるエドムント・フッサール (Edmund Husserl 1859-1938) は、日常生活の場である「生活世界 (Lebenswelt)」においても、先述のような近代科学的な思考やものの見方が支配的になっていると指摘した。そして『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』(1937 初版)において、「生活世界」と近代科学の関係をめぐる近代批判を展開している。それ

によれば、ヨーロッパではおよそ 19 世紀後半から科学技術の発展にともない、客観的に確認することが可能な事実のみを知識の基盤とする実証主義 (Positivismus) が支配的であった。フッサールは、その基礎にある自然に対する数学的な把握の偏重こそが、学問が生 (Leben) に対する意義を喪失させ、「真の自然」を覆い隠す根本的な要因であるととらえた。さらにそうした生の喪失は同時に、われわれの生活や生命における生 (Leben) そのものを見失うことと同義である (Hua.VI.§2,3-4=19-21 ; §5,8-12=30-35)⁶。そしてフッサールは、ここに当時のヨーロッパ諸学の危機を見た。

こうしたことからフッサールは、日常生活の背後にある支配的な科学的思考やものの見方から脱するために、われわれの態度や思考枠組みの変更をめざす。そのためにフッサールは、あらゆる学問が成立する基盤であるにもかかわらず、問われないままに前提にされている「生活世界」に着目する。そしてフッサールは、われわれの日常経験を成立させている生活世界を学問的に解明することが、当時、形骸化していた諸学問の問い直しに直結すると主張した。

こうしたフッサールの試みは、「自明視され、反省されないまま」われわれの日常を構成している「意味」の再考であると言い換えることができる。それは、実証的学問によって失われた「生」、すなわち意味世界を取り戻すべく、世界構造の深層に立ち返って遂行された「意味の生成過程」そのものの考究にほかならない。

まずフッサールは、徹底的に自己の意識作用に立ち返り、意識 (Bewußtsein) が及ばない領域から世界の構造をとらえようとする。その際、「エポケー (Epoché)」という反省の手続きがとられる。これは、今まさにある意識をありのままに観るために、まず判断することを差し控えるので「判断停止」や「括弧入れ」とも呼ばれる。また、こうした態度変更へ至る方法をフッサールは「超越論的還元 (現象学的還元 phänomenologische Reduktion)」と呼んだ (Hua.I.§§7-11=42-58 ; VI.§§17-18,76-83=136-147)。

以上のような超越論的還元は、知覚を捨象して意識を取り出すのではない。またそれによって、われわれの経験の場から世界が消滅し、無に帰するわけでもない。超越論的還元は、日常を構成するあらゆる関係性をエポケーによって解き放つてもなお残る、世界が〈すでにいつも〉内包する構造としての相関関係をあらわにするということである。

フッサールは、現にある世界つまり客観的世界に関して、現象学的な解明を行うことは以下のようなことであると述べる。

それは、この世界が私たちすべてにとって、あらゆる哲学的活動に先立って持っており、しかも明らかに、ただ私たちの経験からのみ持っている意味を解明すること、これ以外のなにものでもない。そしてその意味は、哲学によって覆いを取られはするが、決して変更されることはできない。しかもその意味は、私たちの弱さからではなく、ただ本質必然性からしてあらゆる顕在的な経験のうちに、まだ原理的な解明を必要とする地平を伴っているのだ。(Hua. I. §62, 177=268-269)

このように超越論的現象学は、知覚経験を包摂する意識自体の経験の仕方を、世界の重層的な構造に即して理解する学ということである。そしてこのことが意味するのは、超越論的現象学が、経験的な事実から隔たるものでは決してなく、日常の生活世界における意味連関を解明する学であるということである。

こうした現象学の特質から廣重剛史はその研究で、超越論的視座を「われわれが、世界経験的かつ超越論的に生きているということの、意味理解を求める視座」と規定する。そして廣重によれば、「経験に即して、経験を超えて」問う営みそのものが、現象学にほかならない。(廣重 2013, 57)

以上から本論文全体を通じて、超越論的現象学によって第一に、絶えず移り変わる意識のあり方を内省的に解明し、意識作用の原理を本質的に理解す

ることが目指される。第二に、事象や現象の背後関係にある「意味連関」を捉えることが目指される。また、そのように捉えられた「意味連関」においてこそ、社会において事象や現象となって現れでている諸問題を多角的に把握することが可能である。

したがって今日の医療や生命倫理のパラダイムを転換するにあたり、現象学的な態度が不可欠である。

第2項 近代科学の思考原理と「理念化」による二重の危機

フッサールによれば「生活世界」は、われわれが他者と共に現に生きている場であり、意味や価値、あるいは本質的なものはそこで生成される。またそこは、あらゆる学問が発生する基盤である。しかし意味や価値、ものの見方は「素朴に確信されて」いて、あらためて問われることがない。そればかりか、いつもすでに前提として「自明視」されている(Hua.VI.§37,145=255 ; §44,159=283)。そうした素朴な確信は、19世紀以降の科学技術の発展と結びついていた実証科学的な思考が影響している(Hua.VI.§2,3-4=20)。

フッサールによると、近代科学は自然を対象化し、測定する数量的な把握によって始まる。また近代科学は、対象を究極目標として精密に規定し、仮説を「無限に (in infinitum)」検証し続ける「近似的接近」過程である。さらにそれを「理念化」する理性の働きによって近代科学は成り立つ⁷。要するに近代自然科学は、自然を数学によって数量的に把握し、さらにそれによって得られた規則や法則を、再度自然に適用するという二重の数学化にもとづくものである。こうした近代自然科学の原理について、フッサールは次のように述べる。つまり近代科学が「ガリレイ的な自然の数学化」によって「自然を理念化」し、その結果、近代科学において「自然自体が理念化」される。したがって近代自然科学において、自然自体が、数学的多様体になるということである。(Hua.VI.§§8-12=45-121)

ゆえに「理念化」という思考方法こそが、全自然科学の方法の基礎であるとフッサールは強調する。すなわち自然科学は、「精密な」理論と公式の案出という方法である。同時にそれは、その理論や公式を、われわれが実際に感じ、思い、生活する経験の世界において、実践のうちに置き戻して利用するための基礎でもある⁸。(Hua.VI.§64,224=397)

近代自然科学のこのような性質は、ガリレイにおいて、第一に「温かさ、冷たさ、快さ、苦痛」などの感性に与えられたものは主観的な経験として、客観的学問の領域から排除されたからである。第二に、それら主観的経験が、排除されただけでなく、実験を通じた数量化によって一定の数量指標として客観的確認が得られるとされたことによる。そのため生活世界においても、科学的な世界が「一つの見方にすぎない」ということが忘却、隠蔽される(Hua.VI.§9,48-54=89-97)。

このような科学的な世界の中では、あらゆる「出来事」が数学という特定の方法によって切り取られる。ところが数学的に把握された事物は、対象そのものではなく、対象のある特定の観点から獲得された性質のみを記述しているにすぎない。しかし、そうした一定の方法にもとづく操作がひとたび行われると、その方法によって得られた見方が、世界の「ひとつの」見方にすぎないことが忘れ去られてしまう。さらに忘れ去られたことさえも、問われなくなり、隠蔽されてしまうということである⁹。

しかも〈暖かさ〉や〈冷たさ〉という各人によって異なる特殊な感性的性質をも、数値化して客観性を持たせようと試みたのがガリレイであったとフッサールは述べる。それゆえガリレイは、フッサールによって「発見する天才であると同時に隠蔽する天才でもある」と描写されている。(Hua.VI.§9,48-54=89-97)

このようにガリレイは、自然界に数学の方法を無限に適用して、宇宙をも含めた自然全体を客観的に理解できるとした。こうした数学的な把握の無限の適用と、対象に対する無際限な精密化の過程をへて、近代において客観的・因果論的・機械論的な自然観が確立する。そしてそれ以降、科学は「よ

り精密な」測定技術を形成し、人間は自然に対して「真に存在するものそのもの」として客観的に認識できると考えるようになった。したがってフッサールは、われわれは記号的・数学的理論という「理念の衣」に覆われており、科学的な世界こそが「真に客観的な」唯一の世界であると思ひ込むという (Hua.VI. §9,51-52=93-94)。

要するに「理念化」が意味するところは二重の危機である。一つは、「方法そのものの根源的な意味付与」が明らかにされていないという危機である。すなわちこれは、「方法を駆使することが世界認識に対してどのような意味をもつかということ」が明らかにされていないという危機である。もう一つは、こうした「意味付与が原初から問いただされていない」にもかかわらず、そのことに対する問い自体を失っているという危機である (Hua.VI. §9,46-47=86)。

第3項 「知のパースペクティヴ性」と脳死・臓器移植の意味

世界には実証科学的な領域だけでなく、さまざまな領域がある。ゆえに前章で述べたとおり、たとえば、死は次の三つの層から捉えることができる。

- (1) 科学的事実にもとづき生理学・医学上で捉える死
- (2) 法学上で捉える個体の死
- (3) 他者との関係性において哲学的に捉える死

世界は多領域であり、多様な人々が存在するにもかかわらず、われわれは、死を死「として」認識することができる。なぜならそれが、ある特定の意味「として」規定され、現出するからである。そして或るものが特定の意味として規定されるという「現出 (Erscheinung)」が、世界の「普遍的な構造」から生じているからである (Hua.VI. §36,142=248)。

世界の構造は、そこに本質的に含まれている「相関関係」の連関である。フッサールは、その構造こそが「多様性を通じた唯一性 (Einheit) の現出」を可能にしているという (Hua.VI. §37,146=256)。われわれは、それを「地平 (Horizont) 」としてあらかじめ与えられているがゆえに、あらゆる現象を自己と世界と他者の相依相属的な関係の中で規定し、現出させることができる。また後述するように、意識は常に地平をともなって働くので、われわれは意味を統一的に把握できる。

こうした世界の相関関係という構造によって現出する意味は、次の二つの特徴をもつ。第一に、意味は、本質的に他者にかかれたものであるということである。言い換えると、現出した意味は、完全に個人的なものへと還元することはできないということである。したがってわれわれが、対象に付与する意味は、完全に恣意的なものではありえない。第二に、「絶対に真の」あるいは「唯一の」意味内容を指示することはできないということである。いかなる意味も他者との関係性の中で構成され、現出するゆえ、絶対的に厳密な客観性はありませんということである。

以上のような世界の構造の中で、われわれが認識する際は、常に特定の視点や立場に立脚して、事象や現象を一面的に捉えざるを得ない。しかしこうして視点が拘束されることで、多数の視点の中にあっても唯一の視点を確立することができる。つまり私の視点は、複数の他者たちの視点の中でこそ、はじめて一つの視点になる。

視点のこのような逆説的な特性は、意識の本質的な働きによる。そしてこの特性がわれわれの経験の可能性をひらき、意味の再構成と充実の契機となる。なぜなら意識において相反する契機が同時に働くことによって、視点は単純な視覚を超えて、「パースペクティブ (射映) 性」を獲得するからである¹⁰。

フッサールによると、知のパースペクティブ性によって、現出における三つの特質が明確になる。

一つめは、知覚は意識した対象の一局のみを現出させるという特質である。それゆえ、「人間に現われるものごとはつねに特定の局面、一定の姿においてしか現われない (ルビ原文ママ)」(新田 2006,234)。

二つめは、知覚が「見える」側面のみならず、「見えない」側面を含蓄して現出するという特質である。つまり知覚は、「全体としての地平」をともなっていて働いている。それゆえ地平全体が現に現われ出ていなくとも、ともに機能して現出を可能にしている。(Hua.VI. §46,162=289)。

上記二つから三つめの特質は、知覚は「呈示された以上に思念する」と同時に、「思念する以上のことが与えられている」ということである(Hua.VI. §45,160=286)。したがって、われわれは自らを超えてより多くを思念するため、潜在性すなわち可能性をともなっていて、そのものを「学び知る」(Hua.VI. §45,160=286-287)。

以上、現出の三つの特質から明らかのように、われわれは知のパースペクティブの特性ゆえに、その対象を十全に認識することはできない。必ず、現出と現出物の相違が生じる。しかしその差異ゆえに意識は、新たな知覚のための可能性を常に保有しているといえよう。

こうしたことからフッサールは、差異による「ズレ」を自覚することが認識であり、このかぎりでのみ自然科学をはじめとするあらゆる方法は有意味であるという。

以上のような「ズレ」を自覚することによって、「出来事」の背後関係にある「意味」あるいは「価値」を多次元的に問い、認識することができる。こうした超越論的現象学の視座から、たとえば脳死・臓器移植の問題を捉えるならば、次のようなことがいえる。

一般に脳死状態になる場合は、交通事故や銃による損傷が原因である。「臓器が足りない」と嘆くのは、「脳死になる者が少ない」と嘆くのに等しく、しかもその背後には病気や交通事故があり、米国であればさらに銃犯罪がある(田中 2010,244)。けれども多くの国々でマスコミをはじめとして、「深刻な臓器不足」や「慢性的な臓器不足」が叫ばれ、その解消がめざされている。

実際「移植先進国」ベルギーでは、1999年、殺人や変死によって司法解剖される人の臓器を移植に利用するためのガイドラインが定められた(田中2005,150-151)¹¹。その理由は、警察の取り締まり強化などによって交通事故件数が減少し、それとともに臓器提供も減少したからである。したがって、交通事故が減少し、安全な社会になればなるほど「臓器不足」の解消は実現されることはない。

こうした背後関係を把握せず、脳死・臓器移植を一面的にとらえ、レシピエントの命を救うという側面のみをみるかぎりでは、「他者の死を前提とした医療である」という脳死・臓器移植の本質的な問題を認識することはできない。翻って、「ズレ」を自覚することこそが、多次元的な把握を可能にし、「意味連関」を捉えることができるということである。

ここでわれわれは、フッサールが問い直していた近代的な思考枠組みをいったん脱し、中世と近代の境界に立つニコラウス・クザーヌスの思惟方法に触れた後、近代パラダイムからの脱却をはかることになる。

第3節 「認識枠組み」自体の再考——クザーヌス哲学に関連して

第1項 哲学史におけるクザーヌス

ニコラウス・クザーヌス (Nicolaus Cusanus 1401-1464) は、前述の知のパーспекティヴ性を備えた総合的な直観認識は、知性の充実過程そのものであるという (*De doct. ign*, 2,c.6,n.124=143-144)¹²。さらに知性は、認識を通じて「知性そのもののうちに」〈すでにいつも〉含蓄されている世界を展開する (*De doct. ign*, 2,c.6,n.124=144)。そうした知性の認識を通じた世界の展開は、クザーヌスによると、つねに神という範型に基づいて遂行される。本節は、近代的な思考枠組みを反省するために、認識における知性の本質的な機能を考察する。その際は、意識の作用や人間の認識を成り立たしめる範型との関係性に着目する。

一般に哲学史において、クザーヌスは二つの側面から特徴づけられる¹³。

第一に、「近代の先駆者」という側面である(Cassirer1987,10=1991,13)。クザーヌスの思想は、カンパネッラ、ケプラー、ブルーノ、ピコ・デラ・ミランダ、レオナルド・ダヴィンチなどのルネッサンスの学者に影響を与えたことはよく知られている(八巻 2001,292-295)。クザーヌスにおける近代的な分析知や思考方法の端緒は、伝統的なアリストテレス・スコラ哲学の流れを汲む思考原理に代わる新たな思考原理の提示がみられるという点にある。それゆえ、第3章で考察する近代における宇宙像の転換につながる思考方法もクザーヌス思想のうちに求めることができる。

第二に、キリスト教神学にもとづく中世哲学の伝統が色濃く保持されているという側面である。一般に中世哲学においては、古代ギリシャ以来の哲学とキリスト教的神学の立場の結合が指摘される。クザーヌスにおいても中世神秘主義的な要素やスコラ哲学的な要素や、さらに新プラトン主義の要素が継承され、クザーヌス独自の展開を経て、その思想が形成されている¹⁴。

以上の近代と中世という二つの側面がクザーヌスには同時にあることから、W・ヴァンデルバント (Wilhelm Windelband 1848-1915) は、クザーヌスを「ヤヌスの頭をしている」と描写した(1922,46)。たしかに、E・カッシーラー (Ernst Cassirer 1874-1945) がクザーヌスを「最初の近代的思想家」と位置づけ、その思想の多様性と近代性を強調したように、クザーヌスの思想には多様な側面がある。カッシーラーは『個と宇宙—ルネッサンスの精神史』のなかで次のように述べる。

ルネッサンス哲学を一つの体系的統一体として把握することへと向かうすべての考察は、その出発点をニコラウス・クザーヌスの教説にとらねばならない。と言うのも、^{クアトロチェント}1400年代の哲学の諸方向と諸努力のすべてのなかで、ヘーゲルの要求を充たして、ありとあらゆる種類の光の放射を集約するような一つの「単純なる焦点」を具現しているのは、この教説を措いて他にないからである。クザーヌスこ

そは、その時代の根本問題の全体を一つの方法論的原理から把握し、かつこの原理に基づいてこれを統御している唯一の思想家である。彼の思考は、中世的な全体性の理想に従って、なお精神的宇宙と自然的宇宙の総体性を包み込み、いかなる特殊化のもとにも停留しない(Cassirer1987,7=1991,9)。

このようにカッシーラーは、クザーヌスの思想に近代性を見出し、その多面性を評価する¹⁵。これに対して藺田坦は、そうした多面性や多様性が見過ごされてはならないが、クザーヌスの思想を捉える場合は、次の点が肝要であると主張する。すなわちそれは、「多面的なものを結合する総合的統一の独自性と、そこから生じている思想の特殊性が同時に見て取られなければならない」(藺田 1987,4)という点である。

以上の藺田の主張に依拠して本論文は、クザーヌスの哲学の核心は、とりわけ以下の二点から形成されたと捉える。一つは、キリスト教神学者でもあったクザーヌスが、神の探究と「知」の探究を同時に遂行した点である。もう一つは、「神・世界・人間」を体系的に捉え、認識論と存在論の緊張関係のうちに人間存在とその根拠を考究し続けた点である。これらの点は、枢機卿として教会改革に奮闘したクザーヌスの実践の場にも表れている。クザーヌスは『普遍的協和について』(1433)のなかで、教会と神聖ローマ帝国の両方の改革と再建を論じ、また『信仰と平和』(1453)や『コーランの精査について』(1461)では、他の諸宗教との協和を提唱した(Meuthen1964=1974; 八巻 2001,291)。

このように現実の世界において協和と共存を実現するために、社会変革の方途を追求するという道程は、クザーヌスの知の探究の道程と重なり合っていた。すなわち、中世や近代という時代区分や学派を超えた普遍的な「知」と「存在」の探究の道程それ自体がクザーヌスその人である。

こうしたクザーヌスの哲学は、本論文の試みを完遂するために不可欠である。なぜならクザーヌスの思惟にしたがうことによって、近代的な思考枠組

みの中で生きるわれわれが、内在的な反省を通じて、その思考枠組みの転換をめざすことができるからである。

また、それによって本論文において、あらゆる時代性を相対化すると同時に、時代を超えて受け継がれる精神を「いま、ここ」で顕現させることができるからである¹⁶。

第2項 クザーヌスの認識論——測定と「臆測の術」

フッサール現象学において考察した知のパースペクティヴ性は、相反する契機が同時に働くという意識の性質に由来する。前節では、意識の逆説的な性質によって確立される視点をめぐり、以下の三点が明らかになった。第一に、視点の唯一性は多数性によるものであるという点である。第二に、視点の確立は、現出と現出物の差異を所与としているという点である。第三に、視点は知のパースペクティヴ性によって、単純な視覚を超えて不可視なものをもなって現出させるという点である。

クザーヌスによるとこのような意識の作用は、人間の精神の本来的な働きとその働きをも規定する人間の存在様式によるものである。この点を明らかにするために本節は、精神における知性の認識構造を検討し、その本来的な作用を確認する。

クザーヌスによれば、人間の精神 (*mens*) の最も基本的な作用は、「測ること (*mensurare*)」である(*de mente* c.1,n.57 ; *de sap.*1,nn.5-6)。通常の認識は、測るという観点から、次の三段階に分けることができる。第一段階で、すでに知られたものを基準として尺度を設定する。第二段階で、その尺度を用いて未知なる対象を測る。第三段階で、それらの差異を比較する。以上のような比較による認識は、測るものと測られるものの相違から、基準に対してどちらがより等しいかを段階的にみるにすぎない。それゆえ確実に知られた既知なるものは存在しない(*De doct. ign.*1,c.3,n.9=16-17)。

以上のように比量的な認識の特徴は、第一に「測るもの(尺度)と測られるものには、常に差異が生じる」ということである(*De doct. ign.1,c.3,n.9=22*)。ゆえに第二に、「より大きいもしくはより小さい (*maius aut minus*) 」ということが限りなく続けられるということである(*De doct. ign.2,c.1,n.96-97=112-113*)。それゆえ、「その差異を明らかにすることが、この未知なるものを知ること」である(藺田 1972,45)。

したがって「すべての探究は、難易の差はあっても、比例による比較によって成り立っている」とクザーヌスは説く(*De doct. ign.1,c.1,n.1=17*)。すなわち、精神のひとつの機能として測ることがあるのではなく、「精神の認識作用の本質が測定作用なのである」(山田 1950,10)。

尺度を用いた測定という精神の特性から、通常 of 認識は、対象に近似的に接近する以下のような「自己同化(*se ipsum assimilare*)」の過程である。

精神は類似化するものである。そのため精神は、視覚においては可視的なものに、聴覚においては聞こえるものに、触覚においては触れられうるものに、想像力においては想像可能なものに、悟性においては悟性的なものに自らを類似化するのである。(*de mente c.7,n.100*)

クザーヌスは、測るという精神の基本的な作用にもとづく「類似化 (*se assimilare*) 」が、知性の本質的な働きであるという。さらにクザーヌスによると人間の知性には、もう一つの働きがある。それは、「観念形成 (*notiones facere*) 」の力による次のような類似像の形成である。つまり精神は、「万物の観念的な形相を欠いているものの、刺激を受けることによって、あらゆる形あるものに自身を同化し、また万物の観念を形成することが可能である」(*de mente. c.4,n.78*)¹⁷。

このように精神は、「自己同化」と「観念形成」という知性の働きによって特徴づけられる。要するにわれわれは、類似像を媒介として識別するとい

うことである。そして類似像は、外的な諸事物に対する「自己同化」と、自らの内から「観念形成」をするという二つの力が、相互依存的に作用して形成される。

しかしクザーヌスによると、自己の内なる観念によって、自己に類似したものを外なる類似像として創出するのではない。また、外なるものによって画一的に類似させられるのでもない。すなわち認識の際には、対象との矛盾や差異を等質化し、対象と自己を融合させることによって類似像を形成するわけではない。この点は第3章で考察するが、クザーヌスによると類似像は、「自—他」との別様性を介して得た差異と類似性によって形成される (*De doct. ign.* 2,c.4,n.114-115=130-131)。

いずれにしても類似像を媒介とする認識は、「臆測の術 (*ars coniecturalis*)」 (*De coni.*1,c.11,n.60)という知性の動態的な働きが体系的に展開することによる。一般に臆測は、「確かな根拠もなくいいかげんに推測すること」であると理解される。ところがクザーヌスにおける「臆測 (*coniectura*)」は、「一つの秩序立った方法論として形成され、確固たる基盤の上に立つ」ものである (藺田 1987,67)。

そして人間の精神は、「臆測の源泉 (*origo coniecturarum*)」である (*De coni.*1,c.1,n.5)。臆測は、あらゆる認識において不可欠な働きである。さらにそれは、真理認識においても重大な役割を担うのである¹⁸。なお、真理認識に関しては第4章においても考察する。

臆測は、第2章第1節で述べた「感性 (*sensus*)」、「悟性 (*tratio*)」、「理性 (*intellectus*)」という認識能力にもとづいて展開される¹⁹²⁰。臆測の術は、表1)「臆測における四つの一性」に示す「四つの一性 (*quattuor unitates*)」が互いに関与しながら構成されている。なお、ここにおける「一性」は「他性 (*alteritas*)」に対置するかぎりの一性である。たとえば、*De coniecturis* において「総合的直観 (*Intellectualis*)」は「一性 (*unitas*)」であるといわれるが (*De coni.* 1,c.6,n.22)、これは、絶対的一性とは区別されるところの「一つの統一体」である。また他性は、他の内に根拠を有するものとして他性と

いわれる。たとえば悟性は、理性に対して他性であるが、感性に対しては一性である、というようにである。

このような一性と他性の相関関係は、クザーヌスの哲学において基礎となる概念である。その要点は、あらゆる存在は自身の内にその根拠をもちえず、自身を包摂するより上位なものに根拠づけられて存在するというものである。

表 1) 臆測における四つの一性

存在の四領域		存在と知の 関与形態	知の四領域	
			認識段階	特質と作用
第一の一性 prima unitas	神 Deus	⇓ ⇓	神的一性 divina unitas	絶対的・純一 absolutum・simplicissima
第二の一性 secunda unitas	叡智 intelligentia	⇓↑ ⇓↑	理性的一性 unitas intelligentia	理性的統一・悟性の根 intelligentia composita・radix
第三の一性 tertia unitas	靈魂 anima	⇓↑ ⇓↑ ⇓↑ ⇓↑	悟性的一性 unitas rationalis	道具的(性質)・中間的媒介 instrumentalis・medium 分別知・識別の由来 omnis discretio a ratione est
第四の一性 ultima unitas	物体 corpus	⇓↑ ⇓↑ ⇓↑ ⇓↑	感性的一性 unitas sensibilis	感覺的知覚 Sensibilis sensatio 識別は行わない non discernit

[(De coni.1,cc.4-9)より筆者作成] 21

三つの認識能力をそれぞれみると、悟性の本質は「駆け回る (discurrere)」ことである²²。悟性は、分別知や比量的な認識をつかさどり、あらゆる識別の由来である(De doct. ign.1,c.4,n.12=24)。悟性は、感性を道具的に用いて、感性が混乱のまま感取した粗雑なものを「あれ」や「これ」というように区

別する。ただし悟性は、分別はするがそれらの統一的な把握はしない。それゆえ、相対立するものの一致は不可能だとみなす。

また、真理との関連でいえば、悟性領域は、理性によって照らされているものの、悟性が認識できるのは真理の影のみである (*De coni.1,c.11,n.57*)。よって悟性は、「臆測的な真理 (*veritas opinativa*)」しか所有できない (*De coni.1,c.12,n.63*)。

これに対して、理性の本質は「みる (*videre*)」ことであり、感覚的なものから解き放たれている (*De doct. ign. 3,c.4,n.205=222*)²³。「理性は唯一、普遍が存在する場である」 (*De coni.2,c.13,n.134*)²⁴。そして感覚、表象力、悟性とは異なり、それ自体で事物の不変なる本質を把握する。それによって「類似化 (*assimilatio*)」を行い臆測を形成する (*De mente c.7,n.99*)。

理性領域は、真理によって照らされているゆえに、理性においては、相対立するものや相矛盾するものを一致のうちに観てとることができる (*De coni.1,c.12,n.63*)。

以上の認識能力をふまえ、表1)「臆測における四つの一性」にそくして各領域の関係性を示すと次のようになる。すなわち理性は、神的一性の他性であり、悟性は理性の他性であり、さらに感覚は表象力的な一性の他性である (*De coni.2,c.16,nn.165-167*)。反対に、理性は悟性に対して一性であり、悟性は感性に対して一性である。

たとえば理性は、一性でとどまる限りは、自分自身を自らによって認識することができない。それゆえ理性の他性であるところの悟性に下降する。同時に理性は、一性であるところの神的一性へ上昇する。

以上のように一性は、自らによって到達されえない。それゆえ一性は、他性を媒介としてのみ到達されうる。同様に他性も、自らによって到達されえない。それゆえ他性においても一性を媒介としてのみ到達されうるのである (*De coni.2,c.16,n.162*)。その結果、知性は一つの動態的な構造として機能することができる。

第3項 感性・悟性・理性——認識の成立根拠

さらにクザーヌスによれば、認識における段階的な「上昇 (ascensus)」過程の構造は、万物の存在様式に即応する。その存在様式とは、宇宙や世界は、第一の一性である神が段階的に下降することによって創造され、存続しているというものである²⁵。存在のこうした段階的な「下降 (descensus)」構造に即して、認識を成立させる領域が四つに分けられる。

すなわち神的一性は理性へと、悟性へと、感覚へと段階的に下降し、「感覚においては感覚であり、表象力においては表象力であり、悟性においては悟性である」となる(*De coni.2,c.16,n.157*)。しかし各領域が独立してあるのではなく、それぞれが各領域において作用しながら、相互に他を要請し合っ
て下降し、ともに上昇してゆく。

そして人間の精神は、存在の四領域を認識の四領域に対応させて臆測を形成し、以下のように各領域に固有な真理を見出す(*De coni.1,c.12,n.63* ; 大出1986,90-91)。

- (1) 神的一性に対応するのは、神であり絶対的な「真理」である。
- (2) 理性的一性が見出すのは、「真なるもの」である。これは真理自体ではないが、真に存在するものである。この領域において叡智的な事物が叡智的に認識される。
- (3) 悟性的一性が見出すのは、「真らしきもの」である。これは真なるものと類似した仕方で存在するものである。この領域において霊魂的な事物が霊魂的に認識される。
- (4) 感性的一性が見出すのは、「真なるものとその類似から離れて存在するもの」である。

以上の臆測における「四つの一性」の体系を、藺田は次のように端的に特徴づける。すなわち、臆測は、「一性と他性の相関関係に基づく下降と上昇

(あるいは区別と結合)という精神自体の運動」である(1987,88)。われわれが認識をする際、悟性は感性的領域へ下降し、同時にその働きが由来するところの理性的領域へ向かう。この悟性の働きは、言い換えれば、感性の悟性的領域への上昇であり、理性の悟性的領域への下降である。つまりそれは、悟性的領域における悟性と感性的領域の結合であり、悟性と理性的領域の分離である。同時にそれは、理性的領域における理性的領域と悟性の結合である。

こうした知性の働きによって、たとえば、われわれは「秋」を秋として認識することができる。散る落ち葉をみて秋を感じる時、感性的な知覚によって気温や風景の変化を感じ、悟性によって緑の葉と紅葉した落ち葉の色を比較し、分析的に把握する。そして感性的な知覚を含蓄した悟性の比量的な認識を介して、理性によって「秋」を秋として総合的に把握する。

このような人間の精神は、知性の自己展開の運動そのものである。それは、いわば悟性的一性を中間的な媒介として展開する有機的な運動である。悟性が感性と理性の媒介となり、両者との連関の各位相において分離と結合の契機となる。そして、相反する契機の上昇と下降という関与過程に、分離と統一が一斉に成立し、分離と統一を通じて下降と上昇が同時生起するのである。

以上の臆測における知性の働きが示していることは、知性の本質的な作用形態である。つまり認識において知性は、分別知にもとづく悟性の働きのみならず、他の三つの領域を〈すでに、いつも〉含蓄して有機的に作用するという形態である²⁶。

本章第1節でみたように、近代はこうした知性の全体的な認識能力ではなく、悟性的認識を偏重してきた。近代的な思考枠組みの反証の例として、田村は、パスカルの次の成句をあげている。「人間は自然の中でもっとも弱い葦にすぎないが、考える葦である。……何故なら彼は自分が死ぬことを知っているし、彼を超越している世界の圧倒的な力を知っているからである」(田村 2000,53 ; cf. Pascal 1973)。

これは、人間の本来的な有限性と知性の可能性を示しているが、ここに示された思考は理性による総合的直観認識にほかならない。近代始発期にあって、すでに近代における人間存在のあり方を問い直していたパスカルの洞察から分かるように、われわれは、「超越している圧倒的な」自然の力や神の超越性を臆測によって覚知しようということである。

クザーヌスはこうした知性の有機的な作用形態について、悟性と理性との関係という側面から以下のように説明する。

探究における悟性から生じるあらゆる問いが、それらの存在を理性 (*intelligentia*)から根拠づけられているかぎり、あらゆる問いが知性に関する問いである。前提となる理性が反映していないような問いは立てられないのである。悟性は知性に関わる探究をする場合、感覚的な表象によらずに理性を捉えるのだから、悟性は、自らを導いてくれる理性の光という刺激なくして、いかにしてこの探究を始められようか。 (*De coin.1,c.4,n.24*)

このようにクザーヌスは、悟性とその根拠としての理性との関係性を示しながら、知性の包括的な働きを前提とした悟性のあり方を示唆する。そして本引用文章の直後に、クザーヌスは、次のように理性と神的一性の関係を述べる。すなわち、「理性の悟性に対する関係は、神の知性に対する関係と同様である」。したがって人間は、神的一性の認識領域をあらかじめ含蓄した知性の臆測によって、あらゆる認識を行うことができる。

以上のような「四つの一性」によって構成される臆測について、クザーヌスは「臆測は、あるがままの真理を他性において分有する、積極的な表明である」という (*De coni.1,c.11,n.57*)

以上、認識における知性の構造を、その本源である人間の精神に立ち返って確認した。クザーヌスにおける臆測は、感性、悟性、理性が他性を要請しながら、さらなる高みを目指す知性の体系的なあり方である。そして類似化

において、知性の各領域の相反する契機が同時に働くことによって臆測を形成する。

本節を通じて、認識における次の特徴が明らかになる。すなわち、精神の測るという性質と、他性を要請して展開される知性とによって、認識は、「認識の無終性」と「他性の要請」を所与としているということである。以上のような特徴をもつ認識は、「存在」の在り方に基づく人間の精神の自己展開の過程でもある。精神は、臆測を形成する類似化の過程で、他者と自己の差異と類似性を覚知し、臆測によって自己の理解に達することができるからである。

第2章 註

¹ 「技術社会化」の問題点については、田村正勝(1986,165-194)の透徹した考察がある。そこでは、近代文明の根本的な誤謬と技術社会化の問題点が包括的に分析されている。

² なお、以上二つの問題点は、第4章第3節で M・ハイデガー (Martin Heidegger 1889-1976) の技術論との関連から詳述する。

³ 本項の人間観については、田村(2000,30-45 ; 54-58 ; 2007,142-147) を参照し、筆者が要約した。

⁴ 田村(2007,3-29)は、近代特有の認識方法から生じる三つの解放と破壊を明らかにし、近代の根本的な問題を解明している。田村によれば、近代化は主としてこれまで考察した「合理的思考」にもとづいて「工業化」と「民主化」を推進することであった(2007,5)。そして、近代化の特質に対応して近代文明は、「三つの人間解放」をもたらしたと田村は分析する。三つの解放とは、「精神的抑圧からの解放」、「貧困からの解放」、「政治的・社会的抑圧からの解放」である(2007,5-6)。以上の三つの人間解放は、同時に弊害をとまなうものであり、その弊害こそが現代社会をゆるがす「危機」の根本要因であるところの「三つの破壊」である。すなわちそれは、「自然の破壊」と「地域共同体の破壊」および、それらの結果としての「人間精神と文化の破壊」である(2007,6-13)。上記のように田村は、近代文明のプロセスとその構造および功罪を明らかにし、さらに「三つの破壊」を超克する新たな潮流を提示する。

⁵ こうした西洋医学に対して東洋医学は、より全体論的・関係論的な身体観に立脚する。五臓六腑がそれぞれ関係し合い微妙なバランスをとるとみなすので、部分の異常は全体のバランスの異常である。それゆえ、身体全体の内部環境のバランスと外部環境との関係性を改善しようとする。また、身体部分はその身体の内部でのみ正常な特性や機能をもち、他の環境内では全く異なる働きをする。したがって東洋医学の立場では、他者の身体分部との交換

は成立しない。(本宮 1996)

⁶ 本論文ではフッサールの著作は、このようにフッサリアーナを略記(Hua.)し、巻数、(節)、ページ数、翻訳書ページ数の順で示す。

⁷ このように近似化の「無限志向性」が近代科学を生んだが、次節以降で考察する中世と近代の間に立つ哲学者クザーヌスはすでに、「無限の追求」を表明していた。ただしクザーヌスにおける「無限の追求」は、世界の永遠の根源的創造者であるところの神を前提とし、この創造者に無限に接近しようと努力し、自身を高めるという本来的な人間のあり方を示すものである。クザーヌスによれば、根源的創造者は無限に充実したものであるから、それに接近しようとする人間の努力も無限である。こうした「無限の追求」と真理を追求する人間の知の働きが説かれるが、それは常に「知ある無知」に立脚点があり、真なる究極目的には到達できないという自覚の徹底化にもとづいている。したがって「知ある無知」によって、クザーヌスの「無限の追求」は近代のそれとは相違する視座がある。また、フッサールはこの点を「知による知の解放」(新田 2006,34)として科学本来の有意義性を取り戻そうとしていたと推測される。

⁸ フッサールは、デカルトの機械論的心身二元論も「理念化」に端を発するという(Hua.VI.§10-11=108-117)。よってフッサールの原初的な問いをなぞることで、現代医療のパラダイムを本質的に見直すことができる。

⁹ 現代医療において数量化して捉えられた「生」や、脳死は、まさにこのような一定の手法によって、一定の観点からえられた操作的な把握である。

¹⁰ 本論文は、こうした人間の知による現出の特質を「知のパースペクティヴ性」(新田 2006)と呼ぶ。またこの特質は視覚だけではなく、あらゆる感性的な知覚つまり聴覚や触覚が同様にもつものである。また本論文における「知のパースペクティヴ性」は、現象に関するパースペクティヴのみならず、現象の背後にある存在論的な意味をも含めた見方、視座として使用した。それゆえ「知のパースペクティヴ性」は、知の全体的包括性にとどまらない。

「知のパーспекティヴ性」は動態的な体系であり、「知」を成立させる世界との関連から捉えた「知」と「存在」の関係性とそれらの在り方を示している。

¹¹ ベルギーは 1963 年に世界初の腎臓移植が行われて以来、世界有数の移植実績を誇る。また 1986 年には世界に先駆けて、生前に拒否意思を表示していない限り臓器提供に合意したとみなす制度を施行している。(田中 2006,737)

¹² 以下クザーヌスの著作は、文献名を略記し、部、章(c.)、節(n.)、翻訳書頁の順で示す。略記した文献名は、参考文献リストの各文献の末尾に記載した。またテキストには、*Philosophische Bibliothek* 版[Lat.-dt.]対訳本も用いた。節番号がないものは、便宜上 *Philosophische Bibliothek* 版対訳本の節番号を付ける。なお、*De docta ignorantia* は岩崎允胤、大出哲訳(1966)『知ある無知』創文社も参照したが、文中の翻訳書のページ数表記は山田桂三訳(1994)『学識ある無知』平凡社に準じている。

¹³ 中世有数の博学者クザーヌスは、中世ドイツの哲学者、神学者、法学者、数学者、そして枢機卿であった。1401 年モーゼル河畔の港町コースに裕福な船主の子として生まれる。その希なる才能から領主の援助を得ることとなり各地を遊学し、10 代半ばで、ハイデルベルク大学で神学や法学を学ぶ。当時、知の一大中心地であったイタリアのパドヴァ大学で博士号(*decretorum doctor*)を得る。ケルン大学では教会法を講じながら、偽ディオニシウス・アレオパギタ、ライムンドゥス・ルルスらの思想に触れる。また教皇使節としてコンスタンティノープルを訪問し、東西両教会の融和にも奔走する。中世から受け継いだプラトン主義、ライプニッツに繋がる数理主義、キリスト中心の敬虔主義を一丸とした独創的思想は、ルネッサンス精神の先駆的な発露とも称される。(Meuthen1964=1974；酒井 1986；ネメシエギ 1986；渡辺 1986)を参照し、筆者がまとめた。

¹⁴ このような二つの側面に表れているとおり、クザーヌスは中世と近代の橋渡しをした人物である。そしてその哲学は西洋哲学の神髄を捉えるものである。とりわけクザーヌスは中世の神学や哲学のみならず、ギリシャ哲学の神髄をも捉えている。本論文は、こうした特質からクザーヌス哲学に依拠した。

¹⁵ カッシーラーをはじめとする新カント学派のクザーヌスに対する一般的な評価は、クザーヌスが近代自然科学への道を開いたという点にある。たとえば新田義弘は、次のように指摘する。新カント学派は「クザーヌスの本来の意図とは別に、むしろ自然認識を無限過程とする規定を積極的な成果とみなそうとしている」(新田 1995,141)。ここでクザーヌスの意図というのは、本論で考察するが、その要点は次の三点である。(1)人間の認識は本質的に漸次的展開であり、終わりなき近似化の過程であるということ。(2)それゆえ人間の認識主観は欠如的な主観であること。(3)したがって、事物の純然たる真理は把握しえないということ。以上から本論文は、新カント学派の評価とは相違し、クザーヌスの思想を次のように捉える。すなわちクザーヌスの哲学は、ルネッサンスの新たな学問と文化、つまり人間理性の称賛とそれにもとづく人間中心的な主張を掲げていた当時の傾向に対する批判によってかたどられていたということである。

¹⁶ たとえば、塩路憲一はクザーヌスにおける「個」の形而上学に着目し、その再構築を試みることは、「クザーヌスのルネッサンス哲学での位置、ブルーノーの宇宙論哲学との関係、さらには、ライプニッツ、スピノザを経て、ドイツ観念論からショーペンハウアー、さらには、アーノルド・ゲーレンに至までのドイツ哲学史においてクザーヌスが果たしてきた役割をいっそう明確にする」のではないかと主張する(2000,222)。

¹⁷ クザーヌスは精神が受ける「刺激」について、「感覚的表象像の媒介なしには刺激されることはない」という(*De mente* c.4,n.77)。クザーヌスのこの言に見られるのは、佐藤直子が指摘するとおり、身体に対する肯定的な評価

である。佐藤(2000)によればクザーヌスにおける身体は、「プラトン主義が
いうように、そこに魂が入り込むことによって生得概念を失ってしまったよ
うな場なのではない」。身体はむしろ、「魂の生得的な力を実現させるために
神が魂をそこに置いた場」である(2000,126)。このようにクザーヌスの身体
観は、プラトン主義のように感覚的・身体的なものから離れることによって、
精神の自己実現が果たされ、神的なものへと自らを浄化し向上させるとい
うものではない。むしろ「アリストテレスの影響のもとに築かれたキリスト教
的身体観」(佐藤 2000,30)であるといえる。

なお、佐藤によればクザーヌスにおいて *mens* と *anima* という語が用いら
れるが、クザーヌスにおける *mens* は「生きた実体そのもの」であり、両者
は存在論的には同じものであると位置づけられる。しかし *mens* は、プラト
ンのないしアウグスティヌスの表現であり、「独立して認識を行う実体」で
あるとされる。これに対して *anima* は、アリストテレス的用語であり、「身
体を活かしこれと同一となり認識作用を行うものであるとされている。(佐
藤 2000,30-33) 以上のような精神と身体の相互依存関係をとらえたクザ
ーヌスの身体観は、心身二元論が背景にある現代医療に新たな視座を提示し
うると考えられる。

¹⁸ 中世において真理は、神的な事柄を意味する。これはクザーヌスにおい
ても例外ではなく、真理とは、無限にして絶対的一性であるところの神を意
味する。八巻和彦(1989)は、クザーヌスにおける真理認識という点からデッ
サウアのクザーヌス評価とその位置づけを検討し、クザーヌスにおける真理
認識と近代的な真理の暫定的な把握の相違を本質的に明らかにしている。ま
たヤスパーズは、クザーヌスの真理観は漸近的な性格を有すものではないと
捉える(Jaspers 1964,144=1970,209-)。

¹⁹ 中世哲学における *ratio* の一般的な理解ないし用法では「理性」とするの
が通例である(藺田 198,58)。したがってクザーヌスの著作における訳語も一
般に、*ratio* は「理性」、*intellectus* は「知性」となっている。しかし本論文

は、ratio を「悟性」、intellectus を「理性」とする。その理由は本論文の目的が、ratio にもとづく悟性的認識を偏重する合理主義、つまり合悟性主義 (rationalism) を反省し、近代的な思考および認識パラダイムを超克することにあるからである。本論文はこうした視座から、近代的な思考枠組みに根ざす分別知や分析的な認識を反省し、ratio「悟性」の限界と可能性を検討する試みである。なお intellectus は、文脈によって「知的直観」や「知性」とした箇所もある。

²⁰ 人間の認識能力は、クザーヌスによって、「感性 (sensus)」、「悟性 (ratio)」、「理性 (intellectus)」の三段階に明確に区別されたといわれる。田村によると、クザーヌス以前は、スコトゥス・エリウゲナが人間の認識能力を intellectus は高次の直観的認識、ratio は低次の分析的・概念的認識だと分類していた。さらにこの区別が一般化してトマス・アクィナスもこれを踏襲した(田村 2000,72)。また藪田は、ホフマンが〈docta ignorantia〉の立場の意義として次の点をあげたことを強調する。すなわちクザーヌスが、「理性 (intellectus) と悟性 (ratio) の区別を近世において始めて明瞭に自覚し、そこから理性そのものの論理を取り出そうと試みた」点である(藪田 1987,119)。なおクザーヌスにおいては、感覚と悟性のあいだには、表象力 (imaginatio) が位置づけられている。それによって形相(formae)、姿(figurae)、像 (imago) を把握する(大出,八巻 1986,225-226)。

²¹ 表作成の際は、大出(1986)、藪田(1987,61-119)も参照した。

²² 難波田春夫は、こうした知性の特徴とらえ、ホオルクマン・シュルックに依拠して認識の本質を次のように指摘する。すなわち認識はその本質上関係の中を動き回り「右往左往すること (discursus)」である。それは、「一と他の間をあっちへ行ったりこっちへ行ったりすることでしかあり得ない」(難波田 1982c,14 ; Volkman-Schluck1957,95)。

²³ クザーヌスによると、みることは、「味わうこと、探究すること、慈しむこと、作用させること」である(*De vis. c.5, nn.13-16=29-34*)。

²⁴ 「*universalia sunt in intellectu atque eorum locus intellectus dicitur.*」 (*De coni.2,c.13,n.134*)

²⁵ プロチノスが、下降と上昇の道を語って一者の形而上学を説いたことは広く知られている。表1)「臆測における四つの一性」における「存在の四領域」の「神」、「叡智」、「靈魂」、「物質」の位置づけから想起できるように、クザーヌスは、この点においては、一者、叡智 (*nous*)、靈魂 (*psyche*)、物体という新プラトン主義の伝統的な体系を継承している。しかし後述するように、クザーヌスの哲学は新プラトン主義の階梯的な流出論 (*Emanationstheorie*) と同種ではない。

²⁶ ただしクレーマーの指摘にあるように、『神を観ることについて』でクザーヌスは、理性は認識内容を感覺的經驗から直接汲み取ることはないと述べる(クレーマー2002,208)。

第3章 クザーヌス哲学の再検討

——人間の知の有限性をめぐって

第2章の考察にもとづいて、第3章は、クザーヌス哲学の再検討を中心に論ずる。その際、ハイデガーの思想をてがかりに、近代的主体性の本質が解明される。さらに、現代医療や生命倫理のパラダイムを根本的に転換するために、クザーヌスの哲学に依拠して、世界の重層的な関係性とその現われとしての人間のあり方を探る。

本章で焦点となるのは、世界や宇宙と人間の関係性、個物と個物の関係性という点から、知性の本性と人間の本来的な存在様式を確認することである。

本論考においてハイデガーとクザーヌスの思想に依拠した理由は、以下の点にある。すなわちハイデガーが、近代の認識枠組みと人間存在のあり方を反省し、本来的な人間のあり方を探求し続けたという点である。またクザーヌスが、中世と近代のあいだに立ち人間の知の限界と存在としての可能性を明らかにしたという点である。

このような点をふまえて本章の考察を通じて、前章であげた「知のパーспекティヴ性」の所以と、現象を現象として成立させる意識の働きを、より本質的に理解することが目指される。

第1節 「知の原理」と「実在の原理」

第1項 クザーヌス哲学の基底——「反対・対立の合致」と「知ある無知」

第2章の考察から明らかになった認識の特徴は、認識は「認識の無終性」と「他性の要請」を所与としているということである。そしてこれらの特徴は、人間の精神と知性の構造原理における知性の本来的な特質によるものである。その特質というのは、知性は自己のうちに自らの存在根拠を有しないということと、知性は他性によって自己を認識するということである。

こうした知性の本性は、人間の存在様式とどのような関係にあるのか。本節は、クザーヌス哲学の基本的な原理である「反対・対立の合致 (coincidentia oppositorum)」と「知ある無知 (覚知的無知) (docta ignorantia)」の考察を通じて、「知の原理」と「実在の原理」の相関関係を明らかにする¹。それによって、悟性による分析的・合理的な認識に偏重する近代的な思考枠組みを反省し、パラダイムを転換する契機を探る。

「反対・対立の合致」は、《実在の真のすがた》を端的に示すクザーヌス独自の用語である。「反対・対立の合致」は、人間の比量的な認識能力においては、対立するもの、あるいは矛盾するものと捉えられたものも、無限にして絶対的な神や真理においては、一致しているというものである (*De doct. ign.* 1, c. 4, n. 11=50-51)。

これをクザーヌス自身が示す例によって説明すると以下のようなになる。円と直線は異なるものであるが、円の直径を次第に大きくすると、その円周をなす曲線の湾曲は小さくなり次第に直線に近づく。これと同様に無限大の円の円周を想定すると、無限に小さい湾曲になり、それは直線と一致することになる (*De doct. ign.* 1, c. 13, n. 35=50-51)²。

以上の事柄を比量的な認識のみでとらえると、相違する曲線と直線は矛盾するので、一致することはありえないように見える。しかしすでに確認したように、認識は本来的に臆測であり、類似像を媒介にした近似的な接近が可能である。臆測による認識によって理性は、実際に体験することは不可能であっても、無限大の円周は無限な直線と一致せざるをえないことを洞察する。

そして理性 (intellectus) が形成する臆測によってわれわれは、「実在の原理」すなわち「A の存在のために非 A が、非 A のためには A の存在が不可欠である」ということを把握することができる (田村 2000, 166)。

したがって知性の認識という観点から「反対・対立の合致」を言い表すならば、それは、比量的な悟性認識の限界を自覚した知性が新たに確立する認識能力である。ただしこれは、悟性における分別知や矛盾律を捨て去るということではない。悟性を適用する範囲を適切に限界づけ、理性の可能性を展

開するということである。そして相互に対立し、矛盾するものも、元来は合致する一なるものであると認識するということである。

以上から「反対・対立の合致」は、人間の認識能力の限界と人間の存在としての可能性を示すものであるといえる。たしかに悟性による認識のみでは、《实在の真のすがた》を捉えることはできない。なぜなら悟性は、事柄を A と反 A すなわち A と B、A と C との関係のみでとらえ、それぞれを独立したものとしてみるからである。ところが《实在の真のすがた》は、後に詳述するように、「实在の原理」に顕れ出る《あらゆるものの相依相属的な関係性の根源的な基底》である。

それゆえわれわれは「事物の実際の在り方」を通じて、臆測によって比量的な認識を超え、「实在の原理」に従う関係性を覚知する。そこにおいて A と反 A は、A 以外のあらゆる A ではないもの、すなわち非 A との重重無尽な関係性においてこそ成り立つことを知ることができる。

このように「認識の原理」は、認識する対象のそれぞれを「独立的存在」として捉える「自同律」である。われわれは事物を認識するとき、認識対象を「自律したオートノミー (autonomy) 的な存在」として、認識するほかない。これに対して「事物の実際のあり方」、すなわち「实在の原理」は「相互律 (アレロノミー: allelonomy)」である。A は反 A との二項対立関係から成立するのではなく、A 以外のあらゆる非 A との関係においてこそ成立する³。(田村 2007,147)

さらにクザーヌスは、「反対・対立の合致」であるところの《实在の真のすがた》をとらえる際に、臆測に不可分な知の内実として「知ある無知」があるという。

前述の「反対・対立の合致」が示すように、比量的な認識では、「超過するもの (excedens)」と「超過されるもの (excessum)」とが見出されるのみである (*De doct. ign.* 1,c.3,n.9=22)。よってわれわれは、最大や最小あるいは比較関係を超えた端的な無限を正確に把握することができない。それゆえ、

このような人間の認識能力では、そのものの「本質 (quidditas)」を厳密にとらえられない(*De doct. ign.* 1,c.3,n.10=23-24)。

したがって認識において知られることは、「真理は厳密には把握されえないということのみである」(*De doct. ign.* 1,c.3,nn.9-10=23)。しかしこの「無知の覚知」は知り得ないという事態を明らかにし、知ることと不可分である。

たしかに哲学史上ではソクラテス以来、「無知の知」による逆説的な知の働きがいわれている。たとえば『ソクラテスの弁明』における無知は、自己の知識を反省的に検討した結果、本来的な「魂の探究」へ向かう「無知の自覚」である(38A)。クザーヌスにおいてもこの伝統は踏襲され「知ある無知」は、本来的な知へ向かう知の出発点である(小山 1978,76)⁴。

しかし、クザーヌスの「知ある無知」の特徴は、本来的な知へ向かう知性はその不可能性を自覚する「知の自己認識」であるという点である。しかもこれは、無知の自覚やそれによる認識の断念にとどまらない。なぜなら「知ある無知」によって、真理と人間の知性、および無限者と有限者という関係性が開示されるからである。

さらにそれによって、知の自己認識という点から以下の「知の三つの様相」が明確になる。

- (1) 無限者（真理）に対する有限的な認識（知性）の不可能性の明示
- (2) 無限者（真理）と有限者（知性）の差異の自覚
- (3) 無限者（真理）に対する有限者（知性）の関わり方の省察

以上の三つの様相から「知ある無知」は、知は無知であるという単純な自覚ではなく、無知を知識によって超えることでもないことが明らかである。

真理と知性との関係は、クザーヌスに即して円と多角形を用いた比喩で示すことができる。真理を円にたとえるならば、人間の認識は、この円に内接した多角形のようなものである。円に内接する多角形は、類似化によってそ

の角の数を増加させ、円に自身を近似させようとする。ところが角を限りなく増やしたとしても、多角形は円そのものと一致することはない。多角形は円そのものではないからである。そこにおいて多角形は、自身の有限性と、円との本質的な差異を〈知る〉のである。

以上のようにクザーヌスにおける「知ある無知」は、第一に、絶対的な真理や無限なる神は、有限的で不完全な人間の認識では、「正確に把握できない」ということを〈知る〉ということである。それは第二に、真理や神を臆測によって、比量的ではない仕方で《臆測的に認識する》ということである。

したがってクザーヌスは、事物を知るということは、《实在の真のすがた》を「われわれがどのような仕方で知るのか」、それを「悟性によって (rationabiliter)」探究することであると説く (*De doct. ign.* 2,c.1,n.95=111)。この探究過程こそが、「知恵あるいは味わいのある知識 (sapientia seu sapida scientia)」である (*De ven. sap.* c.1,n.1=135)。

さらにクザーヌスが強調する点は、こうした「知恵 (sapientia)」にあつては、「いかにして到達されえないものに到達されえない仕方で到達するかということ、あなたが知ること」をも意味するということである。それが「至高の知恵 (summa sapientia)」となるからである (*De sap.* 1,n7=546)⁵。

以上、「反対・対立の合致」と「知ある無知」の考察から、人間の知性は、その内実に〈知りえない〉ということをおろそかじめ含蓄して「知として」作用しているといえる。

そしてクザーヌスの「知ある無知」は次の点に帰結する。つまり「知ある無知」なしには、「自分がどんなものをも把握することができないし、生きることができないし、知解することができない (*deo abscondito*.n.6=8)」ということである。これは翻って「知ある無知」によって、知の「原理 (始源) (principium)」にしてその「目的 (限界) (finis)」に達成しようということである。

すなわちそれは、「存在 (esse) 」と「生命 (vita) 」と「知解 (intelligentia) 」の相依相属的な連環を認識し、その探究のさなかに《实在の真のすがた》を覚知する、という「至高の知恵」にほかならない。

第2項 「類似化」による認識

以上のような逆説的な「知の原理」が、知のパースペクティヴ性の所以である。要するに知のパースペクティヴ性は、知性の認識構造に着目すると悟性と理性の交差であり、より包括的な視座でとらえると、それは人間存在と世界の交差である。なぜなら先述のように人間の知のパースペクティヴ性を交点として「实在の原理」と「知の原理」、すなわち「反対・対立の合致」と「知ある無知」が、《实在の真のすがた》を露わにするからである

したがって知のパースペクティヴ性は、人間のパースペクティヴのみならず、世界知の根源への回帰というさらなる「まなざし(パースペクティヴ)」を含蓄していると推測される。しかしこれまでの考察から、次の知の構造が明示された。それは、何かを知るときは、何かを〈知る〉ことが、「真理それ自体を知ることはない」という限界を《知る》という構造であった。

このように限界づけられた知は、いかにして《实在の真のすがた》を現出させることができるのであろうか。この問いに答えるために、本節は神のはたらきと人間の働きの差異を明らかにし、重層的な世界において作用する知のパースペクティヴ性の可能性を探る。

本考察に入る前に、フッサールとクザーヌスの「認識」のとらえ方を確認する。両者の共通点は、「認識」を認識するものと認識されるものの一致とはとらえていない、という点である。これはフッサールが認識を「現出と現出者の差異をズレとして自覚すること」ととらえ、クザーヌスが「そのもの自体の厳密な把握はできない」としたことから明らかである。しかし、そこにおける認識するものと認識されるものの「差異」をめぐっては相違点があ

ると推測される。なぜならクザーヌスにおける差異は、認識主体と認識内容、すなわち現出者と現出の差異のみならず、認識を成立させる根源的な存在と人間との差異でもあるからである。

以上の点をふまえ、クザーヌスにおける「認識」の詳細を解明すると、認識は「類似によって成立する」ということが明らかになる。たしかに、すでに述べたように人間の認識は、類似像を形成し、それを媒介にした類似化である。それゆえ類似化は、知性の働きによって成立する。

しかし認識は、知性自らが可知的なものに自身を同化させ、類似化することによってのみ成立する。この点をクザーヌスは、神の精神と人間の精神の比較という観点から次のように述べる⁶。

神の精神の把握は諸事物 (*rerum*) の産出 (*productio*) であるが、われわれ人間の精神の把握は諸事物 (*rerum*) の認知 (*notio*) である。(中略) 彼(神)の把握は存在するものどもの創造であり、人間の精神の把握は存在するものどもの類似化 (*assimilatio*) である。(中略) つまり認識 (*cognitio*) は類似 (*similitudine*) によって成立するのである。(*De mente* c.3,n.72) (括弧内引用者)

クザーヌスによると、絶対的一性である神の精神のはたらきが存在性を与えるという、いわば「本質づける (*essentiare*) 」ことであるのに対して、人間の精神の働きは「知ること (*notio*) 」である。そして「知ること」は、知性はその働きを類似化するうちにある。

このような神の精神のはたらきと人間の精神の働きの差異は、知のパースペクティヴ性の限界と可能性を示している。つまり人間の精神は、一方で、事物を理解するために作り出した概念によって、そのものを「真似ぶ」という仕方で認識するにとどまる。なぜなら知性は、「決して諸々の本質の本質ではない」ので、存在を創出し本質づけるものではない

(*ven. sap. c.29, n.86=216*)からである⁷。このように人間の知性の働きは、類似化であり、神のはたらきとは異なる。

しかし他方で、人間は絶対的一性に基づいて知性を発揮させることができる。なぜなら人間は、まさに類似化という知性の働きによって臆測を駆使して、万物とその在り方の双方を理解しようとするからである。

要するに人間の知性は、自らが知解するものを通じて、それらの形相や本質について、類似像を媒介にして臆測を作り出すことができる。しかし人間の知性が、それら形相や本質に到達することは決してない。

したがって、以上の類似化における知のパースペクティヴ性の限界と可能性は、人間の「類似化による認識の限界」と「類似としてある存在の可能性」である。そしてこれらは、人間が「*similitudine* (類似)」、すなわち「*imago Dei* (神の似姿)、(神の似像)」であることに由来する。

第3項 クザーヌスの「神」と知の有限性

クザーヌスによると人間精神は、「絶対的な精神の似像である (*imago mentis absolutae*)」ゆえに、神のはたらきを模倣する。(*De ven. sap. c.27, n.82=215*) この神のはたらきは、クザーヌスによって「包含 (*complicatio*)—展開 (*explicatio*)」と表現される。

その表現にしたがって世界のあり方を見るならば、具体的諸事物としての世界は、神から展開されたものである。つまり万物は、神のなかに包含されたと同時に、神自身は万物のうちにある。そして人間の精神は、神の精神の似像であるがゆえに、あらゆる存在からなる世界を概念的に含蓄し、具体的に展開されている世界の諸事物に自身を類似させる。

したがって人間の知性は、「包含—展開」という神のはたらきに基づいて、世界のあり方を知るときにのみ、諸事物の認識が可能である。それゆえ知性が、人間をして認識せしめている⁸。

たしかに人間の認識によって諸事物がかたどられ、それらが具体的に現出する。しかし、かかる知性の働きが可能であるのは、認識するという人間の知性の働き以前に、〈すでにいつも〉、《实在の真のすがた》が万物のうちに或る仕方で含蓄されているからである、とクザーヌスは説く (*De doct. ign.* 2,c.6,n.=143-144)。それゆえ人間は、類似（神の似像）として、類似化による認識が可能である。

以上のような知性が、知解する (*intelligere*) という生を生きる (*vivere*) ことにおいてのみ、人間は「生きている鏡 (*speculo vivo*) 」と位置づけられる (*De ven. sap.* c.17,n.50=183 ; *De mente* c.5,n.87)。自分自身のうちに万物とその在り方 (*esse*) を見出すからである。同時に、類似というあり方によって認識が成立する人間にあっては、「じっさい知性は自分自身のうちに見出すもの以外のものを把握することはない」 (*De ven. sap.* c.29,n.86=217) ということになる⁹。

以上、クザーヌスにおける認識とその基底である「類似」を考察した。それによって次の三点が明らかになった。第一に類似化は、人間の認識作用にとどまらず、世界の存在様式にあらかじめ組み込まれた知の在り方を示すものであるという点である。それゆえ第二に、人間には、知の反省作用が〈すでにいつも〉内在するという点である。これは、世界の事物を類似化するとき〈知る〉ということを知る、という人間の認識形態に顕著である。そして第三に、認識するという人間の知性の働きに先立って、次のような世界のあり方があるという点である。すなわち世界において〈すでにいつも〉、万物は《实在の真のすがた》の内にあり、同様に万物は、それを或る仕方で含蓄するというあり方である。なお三点目は、次節で「縮限 (*contractio*) 」というクザーヌス独自の概念に着目して検討する。

さらに以上の三点から、知性の本性は、実は「類似」という存在様式に起因するという点が明確になる。つまり、知性が自己のうちに自らの存在根拠を有しないということと、知性が他性によって自己を認識するという知性の本来の特質は、存在様式に規定された知のあり方にほかならない。

以上の考察をつうじて、知性の構造原理にあらかじめ組み込まれた認識における「認識の無終性」と「他性の要請」は、知の本性によるものであることが明確になった。さらに知の本性は、「類似」という存在様式によって規定された存在の本性に起因する。すなわち知性の本来的な特質は、知性のみならずあらゆる存在に内在する存在規定によるものである。つまりわれわれは、自己のうちに自らの存在根拠を持ちえず、他性によって自己を認識するという根源的な受動性によって生かされて在る。

以上のような「人間の知性と世界のあり方」の解明は、実際にキリスト教の内に生き、その思想的伝統を踏襲していたクザーヌスにあっては、たしかにキリスト教における神の世界創造を理解することであったであろう。けれども、それは神の存在証明であると単純に結論づけられない。なぜなら、むしろクザーヌスが生涯を通じて向き合ったことは、一即多、多即一としてある「世界という機構 (machine mundi) 」(*De doct. ign.* 2,c.12,n.162=181) の根拠を、万物おのこのうちに見出すことであったと推測されるからである。

そして「世界という機構」は、世界のあり方をその本質に即して理解することなしには、把握することはできない。それゆえ「人間の知性と世界のあり方」の解明は、いまや「世界という機構」とその根拠の考究へと展開する。そこにおいて焦点となるのは、「世界という機構」のおのこのうちその本質を見出すことである。同時にそれは、「世界という機構」において「なにゆえに、あらゆるものが、このようにあって、別様にはない、のか」という点を明らかにすることである。

第2節 「世界＝宇宙」の存在様相——クザーヌスのコスモロジー

第1項 「縮限」概念について

クザーヌスが解明しようとしていた「世界という機構」とその根拠との関係性というのは、どのようなものか。その内実は「縮限 (contraction)」という概念の考察によって、より明瞭になる。「縮限」概念によって、万物のおおのが、あらゆる関係性としてありながら、「一なる世界」に、あるがままにある、ということの根拠をそれぞれにおいて見出すことができるからである。

したがって、本論文の文脈においては「縮限」によって、各人の意味連関を見直し、今日の生命倫理における QOL と SOL 概念を正しく把握することができるかと推測される。それは同時に、知のパースペクティヴ性の可能性を示すことである。なぜなら「縮限」によって、「一なる世界」において、単数性と複数性、さらに唯一性と多様性の両者をそれぞれの位相で実現させる方途を見出しえると考えられるからである¹⁰。

「縮限」は、事物が或るもの「として」特定の事物や具体的な姿や形となって現出し、存在にいたることである(*De doct. ign.* 2,c.4,n.116=133)。さらにそれは、宇宙のうちにある万物の関係性そのものを示すものである。要するに縮限によって、宇宙と万物の関係性および、そこにおける各個物の存在様式が示されている。

したがって本論文において宇宙という場合、実際にある可視的な天体としての宇宙や天空というよりも、むしろ「事物の実際のあり方」を意味する。またクザーヌスにあっては、世界 (*mundas*) と宇宙 (*universum*) がおおむね同義語として用いられる。これは後述するように、自己のうちには宇宙の全存在が関係性として含まれているからである。それゆえ他者や他という場合も、人間だけでなく「非一我」つまり自分以外の万物を意味する。よって本論文は、本節以降これに準じて、世界と宇宙は区別せずに用いる。同様に、他者や他という語句は「非一我」という意味で用いる。

まず縮限という語意に着目すると、「contraction」は、動詞「contrahere」に由来し、一般に収縮・凝縮、あるいは制限・限定を意味する¹¹。クザーヌスにおいては、これらの意味をまとめて示すとともに、これと同義的に「具象的なもの・具体的なもの (concretum)」という言葉が併用される。(藺田 1987,386)

たとえば、普遍的なものがかたどられ、個物という形をとって存在するとき、普遍的なものが個物へと縮限されたという。このような縮限という存在様式によって万物は、「世界 (mundus)」および「宇宙 (universum)」の関係性のなかで、おのおのが、あるがままにありながら、相互に凝縮し、制限し、同時に凝縮され、制限され存在する。

クザーヌスによれば人間は、無限なる神の精神の「似像 (imago)」「類似」として、そのはたらきを模倣するものであった。同様に、世界や宇宙も「神の似姿 (imago Dei)」として絶対的の最大者である神を模倣するものである。それゆえ世界や宇宙は、「絶対的の最大者 (maxime absolutum)」をできるかぎりの仕方で模倣した「具体的最大者 (maximum contractum)」である。(De possest 72=101-102 ; De doct. ign.2,c.4,n.112=128)

しかし、絶対的の最大者と具体的最大者は本質的に異なるものである。なぜなら絶対的の最大者は、比量関係などのあらゆる関係や、あらゆる縮限から「解き放たれてある (ab-solutumesse)」という意味で、端的な最大であり無限であるからである。こうした端的な無限が真の無限であり、これは有限との対比によってはとらえられない。またこのような無限は、有限な部分に分割しえない無限性である。こうしたことからクザーヌスは、「無限のどの部分も無限」であるという (De doct. ign. 2,c.1,n.96=112)¹²。

以上のように真の無限は、有限なもの世界の側からは超絶しているものであるとしか表現しえないという意味で「否定的に無限 (negative infinitum)」である (De doct. ign.2,c.1,n.97=113)。かかる無限は、無限なるものを分割することによって有限化することも、反対に有限なものを際限なく増大させることによって無限化することも、どちらも不可能である。

これに対して、世界や宇宙は「限界を持たない」という意味で「欠如的に無限 (privative infinitum) 」である(*De doct. ign.2,c.1,n.97=113*)。たしかに宇宙は、それを限界づけるより大きいものが現実にはありえないために有限ではない。けれども宇宙の無限性は、有限に対する無限であり、いわば無際限性である。

しかしクザーヌスが、世界や宇宙を「絶対的的最大者 (maxime absolutum) 」をできるかぎりの仕方模倣した「具体的最大者 (maximum contractum) 」と位置づけたとき、それを有限な部分を無数に寄せ集めた集合体とは考えてはいなかった。つまりクザーヌスにおける宇宙の無限性は、単純な空間的な広がりではない。

クザーヌスによると宇宙は、真の無限を減じて分割したものではない。無限のその内実を減ずることなく、あるがままに「充実 (habundantia) 」している一なる全体である(*De doct. ign. 1,c.2,n.5 =19*)。つまり宇宙は、ただ一つでありながらも多様なものが充溢し、多様なものが充溢しながらも「一なる宇宙」としてある。こうした事態をクザーヌス自身の言葉で表現すると、「宇宙 (世界) は、普遍、すなわち多の一を意味する (Universum dicit universalitatem, hoc est unitatem plurium.) 」ということになる(*De doct. ign.2,c.4,n.115=131*)。それゆえ宇宙の無限性は、「有限なる無限性 (infinitas finita) 」として、縮限的なもの、具象的なもの一切を含む全体である。

第2項 「世界＝宇宙」の対象化——ハイデガー『世界像の時代』から

以上のように宇宙が一つの無限性として捉えられたということは、宇宙自体が宇宙「として」主題化されたことを意味する。なぜなら、宇宙における多様性と一性の現出によって宇宙自身のあり方が自覚されるからである。それゆえ藪田坦は、宇宙が欠如的でありながらも一つの無限と捉えられた点について、次のように指摘する。すなわちこうした世界や宇宙の捉え方は、「世

界というものを見る一つの新しい視点ないしは立場が開かれて来たことに他ならない」(藪田 1972,48)。

宇宙を宇宙「として」みる新たな視点の確立は、言い換えれば、人間が宇宙の内に在りながら、宇宙を統一された一なる全体としてとらえ、それを客観視するという外なる視の獲得である。このような宇宙に対する内なる視と外なる視の獲得は、類似としてある人間の類似化によるものである。すなわちそれは、宇宙の類似像の形成によるものであり、世界像および宇宙像の出来を意味する。

周知のとおり M・ハイデガー (Martin Heidegger 1889-1976) は『世界像の時代』において、近代の本質を規定するのは、世界が像となることと人間が主観となることであると指摘した。そしてハイデガーは、近代の本質をそれらの交差による人間の主体化であると捉える¹³。(ZW.1950=1962)

ハイデガーによると古代ギリシャにも中世にも「世界像」はなく、近代においてはじめて世界が像となった。たとえば古代ギリシャにおける人間は、あらゆる存在を思考によって、ありのままに受容することこそがその存在性であった。また、中世においては一切の被造物は、最高原因である創造神との「存在の類比 (Analogia entis)」として存在する神の類似であった。最高原因によって秩序づけられた世界に属する人間は、その原因に対応することによって存在していた。それゆえ人知によって、神によって創造された世界を完全に理解することはできないとされていた。(ZW.83=30-31)

ところが近代において人間は、数と計算による測定を行うことで世界を計量できる像として理解しようとし、また完全に理解できるものとして世界を捉えた。それゆえ近代の自然科学や物理学は、実験に基づく規則と法則の列挙と証明によってのみ処理され、ただ計量化の対象となるものだけが存在するものとなるとハイデガーは指摘する(ZW.74-75=14-15)。そしてハイデガーは、像として世界を征服してゆくことこそが、近代の根本的な特質であるという(ZW.87=37)。

したがってハイデガーによれば、近代にあつて「主体 (Subjekt) 」となるという場合、それはギリシャ語における「基体 (hypokeimenon) 」と同義である。つまり近代における主体性は、人間が存在するもののあらゆる「関与の中心となる」ことである。さらにそれは、存在するものが基礎づけられているような存在するものの「基体的主体」になることである。したがってハイデガーは、近代における主体と、もっとも根源的な基底としての真理とが同一視されている点を警告する。(ZW.81=26)

以上からハイデガーは、そもそも世界が像となるというそのことが、近代の本質を表していると捉える(ZW.83=30)。以上のハイデガーの主張にあるとおり、近代の本質は「主体性」の獲得にあり、それは世界像の出来と不可分である。こうした主体性の特質は、主体—客体という認識枠組みであらゆる事象や現象をとらえ、自然を対象化して認識する近代特有の思考のうちに確認することができる。そして後に述べるように、宇宙像の転換も近代的な主体性の獲得に起因する。

したがって近代の本質と位置づけられる主体性は、世界像の出来との関連から検討し、解明することによって、それは近代的思考枠組みを転換する基軸となるであろう。たしかに世界を像として見る視点の確立は、世界を世界「として」みるというクザーヌスの立場をもって嚆矢とする。しかし、像を像「として」みるというクザーヌスの立場にこそ、主体の本来性を省察する契機があると考えられる。そしてその省察によって、近代的な主体性と袂を分かつ〈主体性〉を提示しうると推測される。

世界を世界「として」みるというクザーヌスの立場を再び確認するならば、それは世界像によって、世界を一つの統一体として理解する視座を開示したということである。ハイデガーが、像として捉えるということの本質は、「像のうちにある(im Bilde sein) 」ことであり、とらえているそのものを「分かっていることである」と的確に示したように(ZW.82=28)、世界像の出来は、世界自身が「世界という機構」を理解するための認識そのものの視座の開示である。

それゆえそれは、世界についての一つの像が新たに発生することや、中世的なものから近代的なものへ世界像が変化することを意味しない。世界が立ち頭われているとおりに、こちらへ現し出し理解するという世界の把握の仕方である。

こうした視座の開示を知のパースペクティヴ性の働きとの関連で分析すると、知のパースペクティヴ性は、世界像によって世界知を発露させたといえる。なぜなら像が、世界として現出することを世界に自覚させ、世界や宇宙自身が、それ自体をあるがままの状態で見出させ、かたどられたものとして認識するからである。

さらに言うとはそれは、後述するように人間と世界における知性の自己認識であり、世界知をつうじた知性の根源への回帰というさらなる「まなざし(パースペクティヴ)」の発露である。したがって知のパースペクティヴ性は、人間のパースペクティヴのみならず、世界のパースペクティヴをその根拠へ向き変わらせる端緒となりうる。

第3項 「世界＝宇宙」と個物の関係について

以上のような世界や宇宙の認識は、前述の縮限概念によって可能になる。そして、縮限によって示される世界のあり方を考察すると、すでにみた「神の包含一展開」によって明確になった世界の存在様式は、実は、宇宙を介したものであることが明示される。要するに、万物が《实在の真のすがた》のうちであり、同時に《实在の真のすがた》が万物のうちにある、という存在のあり方は、宇宙のはたらきと密接する。

クザーヌスによると、神は比較を絶するものなので、具体的諸事物のうちには直接あるわけではない。それに対して宇宙は、縮限された仕方でも万物のうちにある。さらに万物はおのおのの仕方でも宇宙を縮限的に含蓄し、それを現出させる。

上記の神と宇宙とそのうちにある個物の関係性を、クザーヌスは次のように説明する。

神は広大無辺、測るべからずものなるにより、太陽や月のうちでは絶対的な仕方で現にあるがままの太陽であり月であると言っても、太陽のうちにも月のうちにもないのである。同様にまた宇宙は、太陽や月においては、縮限された仕方で現にあるがままの太陽や月であると言っても、太陽のうちにも月のうちにもないのである。(中略) すなわち、宇宙は、具体的な太陽と具体的な月では別の仕方で存在する具体的本質であるから、宇宙の同一性は差異性より成り、その一は多より成るということ、したがってまた、宇宙はそのままでは太陽でも月でもないといっても太陽のうちにあるときは太陽、月のうちにあるときは月であるが、これに対し、神は太陽のうちにあるときは太陽、月のうちにあるときは月であるというのではなく、差異性を媒介にせず、直ちに太陽であり月なのである。(De doct. ign. 2,c.4,n.115=130-131)

このように縮限的なあり方は、個物が神を直接に縮限するのではなく、神の似姿としての「一なる宇宙」を縮限するということである¹⁴。すなわち神の一性は、一なる宇宙を媒介として万物の多性のうちに存在する。反対に、万物の多性は、一なる宇宙を媒介として、神の一性のうちに存在する。そして宇宙は、万物のうちにそれぞれの仕方で縮限されてある、万物おのおのの規定的本質である。

つまり宇宙は、多性と別様性とにおいて、太陽や月の本質をなしている。したがって万物が、同一の宇宙を縮限的な仕方で含蓄することが、各存在の別様性そのものであり、その別様性における差異が宇宙の同一性を成すということになる。

《実在の真のすがた》であるところの神は、万物の絶対的本質 (quidditas) であり、その存在性 (entitas) である(De doct. ign.2,c.4,n.115=130-131)。ところが《実在の真のすがた》は、ただちに具体的な事物そのものではない。そ

れゆえ個物は、宇宙を介して、《实在の真のすがた》の顕れである「实在の原理」を具体的本質として、それを縮限的に含蓄している (*De doct. ign.* 2,c.4,n.115=130-131)。

したがって万物は、《实在の真のすがた》の顕れである「实在の原理」によって、世界のあり方に即して、月「である」、月「がある」というように、そのもの「として」存在することができる¹⁵。

つまり一方で、宇宙は、重重無尽な宇宙の関係性である「实在の原理」それ自体である。他方で、宇宙は「实在の原理」における具体的本質であり、個物そのものである。それゆえ、万物が「实在の原理」において存在しながらも、あらゆる個物が「实在の原理」を等しく含蓄する。

ところが、縮限的な仕方で存在する月と太陽の具体的本質は、それぞれ別様に現れ出る。なぜなら、月が月「である」のは、それが月固有の「いま、ここ」によって「实在の原理」であるところの全宇宙内容を含蓄し、かつそれを自身の仕方で展開して、月「がある」からである。

ここにおいて個物は、重重無尽な宇宙の関係性そのものである。多様な個物がそれぞれの仕方で縮限的に全宇宙内容を現出させることによって、固有な個物が存在する。したがって、「宇宙の統一性は神の顕現 (theophany) から引き出された多様性によるもの」 (Hudson 2005,457) である。その複数性・多様性は最小のもの内にも等しく含まれるため、最小であっても無限的な存在である。よってここにおける「無限」は、単なる空間的な広さでは表現しきれない。

以上の事態を宇宙とソクラテスとの関係で例示すると、ソクラテスは全宇宙内容を介して、「实在の原理」の具体的本質として《实在の真のすがた》を〈すでにいつも〉含蓄している。そしてその本質によって、ソクラテス「がある」といえる。重重無尽な宇宙の関係性を含蓄するソクラテス「がある」からこそ、ソクラテスは、その関係性のうちでソクラテス「である」と自身を措定できる。さらにソクラテスが縮限的な仕方で、「いま、ここ」をもって宇宙と関わるので、あらゆる関係性においてソクラテス「として」あるさ

なかに、ソクラテス「がある」ことと、ソクラテス「である」ことが合致する¹⁶。

こうした世界や宇宙のあり方、およびその内にある万物のあり方をクザーヌスは、次のように表現する。すなわち世界は、「神は万物（全宇宙内容）を介して万物の内に入り、万物が万物（全宇宙内容）を介して神のうちにある（括弧内引用者）」というように在る。そしてこの表現は、万物が《実在の真のすがた》を宿した世界や宇宙のあり方であるから、「いかなるものであれ、いずれのうちにも」という成句の真意と違わないとクザーヌスは説く¹⁷。(De doct. ign. 2,c.5,n.118=135)

全宇宙内容としての万物は、万物のうち存在し、どのような個物のうちにおいても、宇宙はその個物それ自体である。つまり、どのような個物も個物それ自体であるという仕方で、その個物において全宇宙内容が縮限された仕方で、万物（全宇宙内容）を受け容れている。したがって、全宇宙内容としての万物が、「いかなるものであれ、いずれのうちにも」存在するゆえ、万物はあらゆるものに先立っている。よって全宇宙内容としての万物は、多ではなく一である。

以上のように「一なる宇宙」によって、多様な個物において、重重無尽な宇宙の関係性が現出する。同時に、多様な個物によって「一なる宇宙」が現出する。かかる関係性が「世界という機構」である。

第3節 「实在の原理」と他者の要請

第1節 「世界＝宇宙」の重層性とその意味

上述のように万物は、みな全宇宙内容を縮限している。世界は〈すでにいつも〉宇宙を介して、「一における多の現出」と「多における一の現出」が同時生起する相依相属的な関係性そのものである。ここにクザーヌスが世界と宇宙の語句をとくに区別せずに用いた所以がある。すなわち世界は、宇宙という語義が示すごとく「一へと差し向けられたるもの (uni-versum)」(酒井 1984,9)として universum (宇宙) であり、それが世界 (mundus) そのものである。

さらにクザーヌスは、宇宙の重層的な関係性を示す縮限概念において「絶対的なもの」と「縮限的なもの」とを対比させることによって、あらゆる存在に内在する二つのベクトルを表現しようとして試みていたのではないか。そしてその二つのベクトルが同時に働くことこそが、世界を世界「として」際立たせる視座を開示したと推測される。

これまでの「世界という機構」の考察から、宇宙はそのうちに以下の三つの役割を担うことが明らかになる。

- (1) 「一における多の現出」の場としての「实在の原理」
- (2) 「多における一の現出」としての「实在の原理」
- (3) 上記二つの根拠であるところの《实在の真のすがた》の顕現の場所

これら三つは、それぞれが別の事柄としてあるのではない。《实在の真のすがた》の似姿である宇宙は、《实在の真のすがた》の顕現として「实在の原理」を、「事物の実際のあり方」においておのおのの個物として現出させる。そして個物は、その「实在の原理」と不可分に結びついているからこそ、自身を現出させる。すなわち万物は、自己の内なる宇宙を現出させるために、

「いま、ここ」に現に在るようと、自身を含む全宇宙内容を限界づけるということである。

このように万物は、宇宙を介して《实在の真のすがた》を含蓄し、「实在の原理」という関係のうちで万物となる。それゆえ世界や宇宙は、個物の外側を取り巻くようにあるのではない。世界や宇宙は、おのおのの内に縮限された仕方ですべての本質としてある(*De doct. ign.* 2,c.4,n.116=133)。

以上のように宇宙の内にあるおのおのは、「一なる宇宙(实在の原理)」があるからこそ、それを縮限的な仕方ですべて的・具体的「いま、ここ」に現出させる。また、あらゆる個物たちが、おのおの「いま、ここ」によって全宇宙内容と関わることで「一なる宇宙(实在の原理)」と結びつく。

そしてこれらは、《实在の真のすがた》に〈すでにいつも〉支えられてある。しかし後述するように、《实在の真のすがた》は、自身のすがたを隠すことによってのみ顕現する。つまり《实在の真のすがた》は、まったく姿では顕れず、宇宙が《实在の真のすがた》の類似として、「实在の原理」を現出させるただ中のみ立ち顕れるのである。

このように三つの役割が全て連環することが、宇宙というあり方であり、「世界という機構」である。したがって「实在の原理」としての宇宙の役割は、《实在の真のすがた》と「事物の実際のあり方」の紐帯であると表現することができるであろう。

こうした〈宇宙の三つの役割〉から「縮限」という概念は、「世界という機構」における重層的な関係性を示すものであることがわかる。さらに「世界という機構」は、以下のように三つの層に分けることができる。そして各層において、〈宇宙の三つの役割〉に即して万物(個物)、宇宙、神の関係性を抽出することが可能である。

- (1) 宇宙のうちにある万物同士の関係性(個と個、一と他、一と多)
- (2) 宇宙と万物との関係(一における多の現出、多における一の現出)
- (3) 絶対的一性である神と具体的一性である宇宙との関係

(上記二点の根拠と根拠の顕れとしての宇宙)

つまり縮限概念は、第一に、宇宙のうちにある万物同士の関係性を示すものである。ここにおいて個物の多数性と別様性が示される。第二にそれは、宇宙の唯一なる統一性を示すものである。ここにおいて万物と宇宙との関係から、個物と普遍の関係性が示される。第三にそれは、「多における一性」と「絶対的一性」との本質的な差異を明示するものである。ここにおいて、あらゆる関係、あらゆる縮限から「解き放たれてある (absolutumesse)」神の超越性が示される。

以上の世界や宇宙の重層的な関係性において重要な点は、先述の「宇宙の三つの役割」から明瞭なように、各層が明確に区別されながらも、むしろ区別されているからこそ、各位相が連動して「世界という機構」を構成しているということである。

宇宙のあり方を再び述べるならば、宇宙は、それを貫く神性の顕現に支えられて、「一なる宇宙における多様性の現出」と「多様な万物による一なる宇宙の現出」が同時にあらわれる総体である。しかしそこにおいて世界や宇宙、そして人間は、似姿として類似として神に近似したものでしかありえない。世界や宇宙は、神の似姿として縮限的、具体的な仕方で存在するので、それは絶対的な神とは峻別される。また、そこにおける万物のあり方は、万物が神を直接に縮限するのではない。

それゆえ「いかなるものであれ、いずれのうちにも」あるのは、宇宙を介した神であって、神そのものではない。したがって縮限概念によって、「世界という機構」の三つの層における関係性が示されるとともに、各層の差異とそれらの有機的な体系が明示されているといえる。

ただし、「世界という機構」は、中世一般に見られる固定化された存在のヒエラルキーの思想を示しているのではない。そうではなく、クザーヌスは「絶対的なもの」と「縮限的のもの」とを対比させることによって、万物の

あり方とその根拠を同時に示し、世界や宇宙の秩序を動的な全体として映し出している。

上述のようにクザーヌスにおいては、絶対的と縮限的、絶対的一性と具体的一性、無限と有限など、それらのあいだの絶対的な〈へだたり〉が強調される。その〈へだたり〉は世界や宇宙に対しても同様に、神とそれ以外のものとあいだには絶対的な〈へだたり〉、あるいは本質的な差異がある。

たとえばそれは、「無限なる神と有限者との間には比例関係は成立しない」というクザーヌスの言葉からも明瞭である(*De doc. ign.1,c.3,n.9=22*)。それゆえクザーヌスにあっては、世界や宇宙が一つの無限なるものととらえられることは、神と世界をその無限性において同一視するという意味ではない。

したがってクザーヌスは、「現象している被造物を介して、神がどのようにしてわれわれに顕されうるのかを認識できない」と述べる(*De doct. ign.2,c.2,n.103=119*)。ところが同時にクザーヌスによれば、われわれは次のような限られた仕方の世界を理解することができる。

世界は、〈見えない神の現われ〉 *invisibilis dei apparition* 以外の何でありましょうか。また神は(中略)可視的なものどもの不可視性以外の何でありましょうか。したがって世界は、自らが認識されるために、自らの創造主をあらわにするのです。たしかに認識されえない神は、〈鏡とぼんやりとした映像とにおいて〉 *in specullo et aenigmate* 認識されうるような仕方自らを世界に示しています。(*De possess. 72=102*) (山括弧翻訳者)

クザーヌスによると、神は「不可視」なるものであり、世界は「見えない神の現われ」である。そして世界は、不可視な神の顕現の場として「鏡とぼんやりとした映像」によって神を顕している。

「鏡とぼんやりとした映像」には、二つの意味が示されている。一つめは、世界は神の反映でありアエニグマ(謎、象徴)にすぎないという意味である。二つめは、世界はアエニグマとして、あたかも「ぼんやりした映像」のよう

に神を映し、「ぼんやりとした映像」において神を知ることができるという意味である。

以上の二つに加えてクザーヌスにおいて特徴的な点は、「鏡とぼんやりとした映像」によって、次の側面が同時に示されている点である。すなわちそれは、人間の認識の不正確性と世界自体が神を反映した「ぼんやりした映像」であることである¹⁸。

以上の点を縮限概念の考察によって明確になった〈宇宙の三つの役割〉との関連で捉えると、世界や宇宙が不可視なる真理、すなわち《実在の真のすがた》について、世界や宇宙自身を通じてわれわれに語りかけているといえる。したがってこうしたアエニグマとしての世界や宇宙の解明は、世界をその本質に即して世界「として」理解し、把握することにほかならない。それは、われわれの探究を未だ観ぬ真理へと引き寄せてくれるであろう。

第2項 「真理」の分有とその認識

先述の「世界という機構」の三つの層における神と宇宙と個物の関係に対応させて、クザーヌスは『知恵の狩猟について』のなかで「真理 (Veritas) 」と「真なるもの (Verum) 」、さらに「真らしきもの (Verisimile) 」とを峻別する (*De ven.sap.* c.36,n.106=236)。

それぞれの詳細は、以下の表1)「クザーヌスにおける真理とその分有」のとおりである。真理、真なるもの、真らしきものは、順に「永遠 (aeternaliter) の相」、「永続的な類似 (perpetua similitudo) の相」、「時間的な類似の流れ (temporalis fluxus) の相」に対応している (*De ven.sap.* c.11,n.30=164)。また、それらは上記の「世界という機構」における神、宇宙、万物に対応している。表1)に示すように、真理は比較関係を絶しており、「より大、より小」というように比量的には把握しえない。それゆえ、或るものに対して他性にはなりえない。また真理は、似像と類似の範型である。それらが真理の範型と

して模倣し、表出しているかぎり、それらは存続し真理を分有 (participatio) している。

表 1) クザーヌスにおける真理とその分有

分類	特質	本論文との関連
真理 Veritas	<ul style="list-style-type: none"> ・永遠的に存続するもの、増加・減少しうるものではない ・真理は真理の他になく端的に真理そのもの、「非他なるもの」 ・真理の似像と類似の基体、根源（始め）であり目的（終わり） あらゆるものの由来、原因、範型、尺度、様式、秩序など 「生成可能に先立つもの」「生成可能の根源」「作成可能」	《实在の真のすがた》 《自然の根源的な生命》
真なるもの Verum	<ul style="list-style-type: none"> ・永遠なる真理の永続的な類似 ・真理の類似としての真なるものが知性的に分有される ・真なるものとみなされる現実態は、永遠なる真理として真なるもの自体と万物とを現実我真なるものにする ①「端的な生成可能」 ②「生成するものへと縮限された生成可能」	「实在の原理」 ①多における一としての「实在の原理」 ②一における多としての「实在の原理」
真らしきもの Verisimile	<ul style="list-style-type: none"> ・知性的な真なるものの時間的な類似 「生成したもの」「生成した可能」 生成しえない永遠なるものの表出	事物の実際のあり方 倫理・道徳

〔(De ven.sap. cc.36-39,nn.106-117=236-247)より筆者作成〕

ここにおける分有は、周知のようにプラトンのアイデア説に由来する。それは、神という真理、原像、アイデアがこの世界に存在するものに「分け持たれている」という仕方で、それら存在のうちに現われ、それゆえにそれらが現実存在しているという思想である(八巻 2001,321)。アイデアは絶対的な真実であり、善そのものであるため、世界に実際に存在しているものがアイデアをありのまま分有することはできない¹⁹。

たとえばわれわれは、絵画や彫刻などのさまざまな芸術作品を観賞して〈美しいもの〉を味わうが、では《美》とは何かと問われれば《美そのもの》を指し示すことはできない。同様にわれわれは「真理そのもの」を指し示し、捉えることも、それを所有することもできない。しかし自身の根源である「真

理」を模倣して、それを「真なるもの」として現出させようとするかぎり「真理」と関与し、それに近似的に接近することが可能である。すなわち真理は、ただ分有を通じてのみ知られるということである²⁰。

このように真理は「真理そのもの」であるから、別様にあることも別の仕方においてあることもありえない。したがって「真理は、真理以外のなにもものでもない」。以上のように真理は「他なるものではない」ということから、クザーヌスにおいて真理は「非他なるもの」と表現される²¹。

また「生成可能 (posse fieri)」は、「世界という機構」を存在と生成という関係からとらえた世界や宇宙のあり方を示す概念である。こうした観点は、「存在(esse)」と「生命(vita)」と「知解 (intelligentia)」の相依相属的な連環を本質的に捉えるにあたって不可欠である。われわれは「知ある無知」に導かれて、すでに「類似」によって「知解」し、「縮限」という仕方で「存在」するという探究の過程にある。よって「生成可能」を含蓄する「生命」として、万物をその本質に即して巡らせるために、生成という観点から万物のうちにその生成消滅のありさまを捉える必要がある。「作成可能」や「生成可能」をクザーヌス自身の例示にしたがって、「熱いもの」を用いて示すと以下のようなになる。

「熱いものを作る可能 (作成可能)」は「熱いものに成る可能 (生成可能)」に、「熱いものに成る可能 (生成可能)」は「熱いものに成った可能 (生成した可能)」に、それぞれ先立ってある。「熱いものを作る可能 (作成可能)」は、他のものであることはありえない。それゆえそれは、熱いものどものどのような名称によっても名付けられない。また「熱いものを作る可能 (作成可能)」は、熱いものどものすべての作用因、形相因、目的因である。そして、「熱いものを作る可能 (作成可能)」は、熱いものどもすべてにおいてあり、熱いものどもに関して始めと終わりなしに存在し、それらの本質ではなく、本質の原因である。(De ven. sap. c.39, nn.115-118=245-248)

こうした「作成可能」に対して「生成可能」は、表1)に示すように、縮限概念における「宇宙 (実在の原理)」同様に二義的である。すなわち「端

的な生成可能」は、〈宇宙の三つの役割〉の(2)「多における一の現出」としての「实在の原理」に相応する。また「生成するものへと縮限された生成可能」は、(1)「一における多の現出」の場としての「实在の原理」に相応する。要するに生成可能は、個別的に縮限されて限界づけられた場合、生成したものの本性とそのもの自体として、「いま、ここ」に現に在るものとなる(*De ven. sap. c.38,n.114=244*)。そして、「生成した可能」は、「生成しえない永遠なるものの表出」である(*De ven. sap. c.38,n.106=236*)。

以上の分類はクザヌスによれば、「正しく考察するならば、真理、真なるもの、真らしきものは、すべて精神の目によって見られるものである(ことがわかる)(括弧内翻訳者)」(*De ven. sap. c.36,n.106=236*)。上述のように「真理は、真理以外のなにものでもない」。それゆえ他にはなりえない。これに対して個物は、「Aである」と定義する際には、反Aとの関係、さらに非Aとの関係において、「AはA以外のいずれでもない」と他性によって定義するほかない。縮限概念の考察のなかで見たように、われわれはあらゆる関係性のなかに存在するからこそ、ソクラテス「があり」、ソクラテス「である」と措定しうる。

しかし、ソクラテス「がある」ことが、ただちにソクラテス「である」ことではない。それらは同一の事柄ではないからである。なぜなら、ソクラテス「がある」と言い得るのは、「ありとあらゆる関係性」であるところの非ソクラテスとの関連でソクラテスを捉えることによって始めて、ソクラテスが「がある」と措定されるからである。そして、ソクラテス「である」と言い得るのは、反ソクラテスとソクラテスを対置することによって、両者の差異を知りうるからである。さらに、ソクラテス「として」あるためには、ソクラテス「がある」こととソクラテス「である」ことの双方が不可欠である。言い換えるならば、ソクラテス「がある」ことの根拠は、ソクラテス「である」ことにもソクラテス「として」あることにも求められないということである。

第3項 「真理」の希求と他者の介在——知と実在の交差

ここにわれわれは、知のパースペクティヴ性における「知の原理」と「実在の原理」の交差を確認することができる。この交差は、知の自己認識にほかならない。なぜならこの交差において、知性の構造の本来的特質——知性が自らのうちに自らの存在根拠を有しないという特質と、知性は他性によって自己（一性）を認識するという特質——が、存在にあらかじめ規定された存在様式であることを知性自身が経験するからである。あるいは、「事物の実際のあり方」を通じて、何ものも自分自身によっては存在しえないことを知性自身が感得するからである。

そして知性は、こうした自身の根源的な受動性を深く洞察することにおいて、自己と同様に他性のうちにも自らの存在根拠がないということを知る。たしかにあらゆる存在は、「A は A 以外のいずれでもない」という仕方で、「知の原理」によって、「実在の原理」において、非 A を介して、反 A に対して、その存在 A を措定するほかない。

ところが、宇宙そのものであり、「ありとあらゆる関係性」であるところの非ソクラテスも、存在と非存在とを超えた《実在の真のすがた》によらなければ、その存在性と本質を措定することができない。よってあらゆる存在が、自己のうちに自らの存在根拠をもちえず、他性によって自己を認識するという根源的な受動性において、一切の関係性によって生かされて存在する。

このように「実在の原理」は、《実在の真のすがた》によって根拠づけられている。しかし《実在の真のすがた》は、その全貌を決して顕さない。なぜなら《実在の真のすがた》は、「実在の原理」となって顕れ出した瞬間に、《実在の真のすがた》ではなく、「実在の原理」となるからである。それゆえ《実在の真のすがた》は、自身のすがたを隠すことによるのみわれわれに顕れ出る²²。

したがって「真なるもの（実在の原理）」は、「真理《実在の真のすがた》」そのものではない。真理は隠れることによって、真なるものに自身を顕現し、

われわれを引き寄せようとその輝きを〈すでにいつも〉放っている。そして真理のまなざしを受けたわれわれは、存在と非存在とを超えて、その輝きを観ようと試みたとき、存在のしるしを洞察することができる。

人間は真理をめざして、真なるものへ向かい、その臆測を形成することしかできない。けれども《真理そのもの》を希求するからこそ、そのまなざしを受けることができる。真なるものに垣間見える、そのたしかな輝きに照らされて、真なるものへ差し向けられていたわれわれは、それが真なるものによってではなく、真理によって放たれた存在のしるしであることを観るであろう²³。

以上のように「知の原理」と「実在の原理」の交差において、知性は、自身が根源への回帰のただ中にあることを覚知する。他性を介すことによって、自己を認識するばかりではなく、その道程に、知の「原理(始源)(*principium*)」と同時に「目的(限界)(*finis*)」を見出すからである。たしかに人間は、「私は私以外のいずれでもない」という仕方で、他者によって自己を《認識する》しかない。しかし、真理を精神の目によって観るさいには、分別知や矛盾律をもつ知性の構造こそが不可欠である。比量的な認識をつうじて、測りえない、知りえないほどにまったく真理であることを《知る》ことができるからである。

つまり「真理は真理以外のいずれでもない」と〈測りえないということを知る〉ということにおいて、「実在の原理」に《実在の真のすがた》の顕現を見出すことが可能である。こうしてすでにこの探究は、悟性を凌駕した理性による総合的直観認識のさなかにあることが覚知される。

したがって、真理へ直接にひとりで向かうのではない。われわれは「一なるものへ差し向けられたるもの」として、自己と他者と宇宙とともに向かうことができる。知のパースペクティヴ性によって「非一我」と「反一我」に関わり、自己の内なる宇宙と外なる宇宙を共鳴させ向かうことができる。そしてその過程において、他者とともに自己を認識する知性の構造原理こそが、根源へ向かう道程であったことに気づかされる。

以上から、縮限概念によって示される二つのベクトルは、相反する運動を表していることがわかる。すなわちそれは、あらゆる存在の根源回帰という「真理への希求」と、「いま、ここ」に自身と宇宙を限界づけるという「自己分節化」である。ただし「自己分節化」は全宇宙内容を減じて一部分のみを所有するというのではない。この点は、縮限概念の考察、とくに本章の第2節第3項および第3節第1項において詳しく述べた。

したがって、認識における「認識の無終性」と「他性の要請」は、本来的には根源回帰という「真理への希求」によるものである。つまりこれらは、万物おのおのが他者を要請し合いながら真理を希求し、「真理への希求」のうち他者を介して「自己分節化」を志向するという相対立する運動の無限なる過程である²⁴。この過程において世界は世界「として」おのおのに理解され、その一なる姿を現出させる²⁵。

それゆえわれわれの認識は、差異を所与とする比量的な認識であるがゆえに終わりが無いのではない。あらゆる認識は、比較がおよばない、無限なる真理へいたる道程に〈すでにいつも〉あるから終わりが無い。このように認識における知性の本性的な希求は、神の本質を捉えようとするものとしてではなく、測り知れないというそのことを知るものとしてのみ満たされる。

以上のようにわれわれは、「真理《実在の真すがた》」の顕れである「真なるもの（実在の原理）」を介して、「真らしきもの（事物の実際のあり方）」を通じて、「真理は真理以外のいずれでもない」と《知る》のである。

ここにおいて知性の根源への回帰は、本探究の原初であった「知ある無知」への道程と軌を一にする。たしかに、果てしない「真理」への上昇は、すでに知られた対象に向かうというものではなく、しかもそれは決して到達しえない。また「真なるもの」への類似化は、同じものになることを意味しない。しかし、これらは絶望ではない。真理を希求して「右往左往(*discursus*)」し、それゆえにまた、あらゆる関係性のうちで右往左往するからこそ、真理を垣間みることができる。

こうしたことからクザーヌスは、「神はいずこにもあり、しかもいずこにもあらぬ」という (*De doct. ign.* 2,c.12,n.162=181)²⁶。なぜなら真理は、「何であれどんなに小さなものの中にも「まったくきすがた (integer) 」で分割されないで存在すると共に万物のいかなるものの中にも存在しない」からである (*De possest* 74=104)。

第3章 註

¹ 田村正勝によれば、悟性認識による「～である」という「認識の原理」と「～がある」という「実在の原理」の混同は、三木清が『哲学入門』『技術の哲学』のなかで指摘し、この点を難波田春夫が『危機の哲学』においてさらに明確にして検討した(田村 2007,156)。とくに難波田は「実在の原理」と「思惟の原理」の混同から、近代文明の特質とその根本的な誤謬を解明した。さらにその反省から「実在のあり方」を示す「相互律」という語をつくり、近代の超克へ向けた方位を提示している(難波田 1982a)。

なお本論文は、上記を踏襲するものである。本論文が「実在の原理」と《実在の真のすがた》とを区別して表記した理由は、それらを区別することによって〈可視的なものにおける不可視なるものの顕れ〉という点を強調して示すためである。本論文は、難波田による「実在の原理」すなわち「矛盾するものが矛盾しながらも相互に他を要請する」という「背理こそ真理」をふまえ(1982c, i)、そこからさらに、次のような世界の様相を示すことを試みている。つまりそれは、〈矛盾するものも、対立するものも、そうでないものも、あらゆるものがあるがままにある〉というそのことによって共に一なるものを志向するという世界の様相である。そして本論考全体を通じて、悟性と理性の適切な用法による「眼に見えるものの見えざるものへの結びつけ (collatio visibilium ad invisibilia) 」(1982c,5)を目指している。また、本論において考察するが、「知の原理」は「知ある無知」を包摂した原理であるため、一般にいわれる「思惟の原理」とは相違する。

² クザーヌスにおいて「反対・対立の合致」は、極大と極小、無限の速度と静止、無限の高温と無限の低温などについても用いられる。

³ 「相互律」はこのような実在のあり方を示す語であり、難波田による造語である(難波田 1982b)。αλλήλων (each other) と νόμος (rule) を結びつけた *allelonomie* からきている(難波田 1982a,10)。

⁴ たとえば、藺田坦(1987,41-46)や小山宙丸(1978)は、「無知の知」あるいは「知ある無知」をめぐるソクラテス、プラトンとクザーヌスとの相異と類似性を明らかにしている。山田桂三(1964)は、「知ある無知」の系譜に位置づけられるクザーヌスとその前後の思想家たちとの差異と共通点を考察する。

⁵ このようにクザーヌスは、知恵 (*sapientia*) と知識 (*scientia*) とを区別しながらも、知識は至高の知恵をめざすことによって、高みへと展開され、学問的知識を集積した単純な知識ではなくなるという。藺田はクザーヌスの「知ある無知」の立場を次のように特徴づける。すなわちクザーヌスの「知ある無知」は、「つねに *ignorantia* という徹底的な否定性を内的動因とし媒介とする、動的な思惟の活動である」。さらに藺田は「知の否定（無知）を通じての新たな知、言い換えれば、*scientia* の否定的媒介による *sapientia* の形成・展開がクザーヌスの神学的—哲学的思想の内容をなしている」と分析する(1987,55)。

⁶ 本箇所は、『可能現実存在』訳注 136 も参照した。

⁷ 八巻が『神を観ることについて』の訳注で明示するように、「諸々の本質の本質」というような「諸々の...の...」という表現はクザーヌスの論述に頻出するものである。八巻によるとこうした表現は、「神のことを意味する伝統的な表現である『諸々の形相の形相 (*forma formarum*)』という表現に基づいて、クザーヌスが発展させたもの」である(2001,227)。「あらゆることの根源としてそれらにかかわっていながら、しかもそれらを超越している」神について、言表しえない仕方と言表しようと試みたクザーヌスの知恵であると推測される。

⁸ この「包含—展開」は、新プラトン主義伝統的な分有思想であり、クザーヌスの思想において重要な概念のひとつである。けだし後述するようにクザーヌスにおいては新プラトン主義的な分有思想に「縮限」概念が加わり、新たな展開がみられる。

⁹ 藪田によれば、クザーヌスにおいて人間精神は、「ひとつの原像の単なる写し（写像）であるにとどまらず、むしろ眼に見えないものを現わし出し、眼に見えるものたらしめるという根本的な機能を帯びたものと見られている」（2003,51）。

¹⁰ 「縮限」という概念は、後述するとおり、クザーヌス研究においては一般に「存在論的継起」を説明するものであると解釈されている（八巻 2001,96）。それは、「一切の存在の源泉としての一なる神から、この宇宙の一つが発出し、その宇宙の中に具体的な個物が現存している」というものである。しかし八巻によれば、「縮限」概念は、多様性の問題を記述する概念ではあるが、なぜ「宇宙である縮限された一性が、複数性からかけ離れて存在するわけではない」という事態が生じるのかという説明は明確になされてはいない（八巻 2001,96）。実際に「縮限」は、『学識ある無知』のなかで多用されているが、その後の著作においてはあまり用いられていない。ただし、『知恵の狩猟について』の訳者解説のなかで酒井紀幸が指摘するように、「縮限」概念は、晩年の『知恵の狩猟について』において「生成可能」という概念として再び、クザーヌスの思索の中心的位置占めることになる（酒井 2000,323-325）。本論文は、この点に着目し、「縮限」概念の可能性を探るものである。そしてクザーヌスが「縮限」概念で、神と宇宙と万物の関係性において、神の超越性を示すことによって三者の差異を明示し、一即多、多即一という世界のあり方とその根拠を解明しようと試みていた点に、現代医療や生命倫理のパラダイムを反省する契機が見出せうと考えられる。

¹¹ 縮限は、『学識ある無知』の訳注において山田が示すとおり「凝縮制限」をつづめたものである（山田 1994,284）。

¹² 周知のとおりヘーゲルは、「悪無限(die schlechte Unendlichkeit)」と「真無限(die wahre Unendlichkeit)」とを峻別して無限性を捉えた。ヘーゲルによると「悪無限」は、数の無限の増大を意味するところの数の「無限進行(der unendliche Progreß)」である。それは、有限のうちに立ち止まっている悪し

き無限の表現にすぎない。それゆえ、数の単純な増大によっては、比的認識を超越する絶対的な最大者へは到達することができない (Hegel 1964,247=1951,286-287)。

¹³ ハイデガーの著作は、このように頭文字で示し、ページ数、翻訳書ページ数の順で表記する。SZは『存在と時間』、GA.65は全集65巻、TKは『技術論』、ZWは『世界像の時代』を示している。なお、TKの翻訳書は関口浩(2009)『技術への問い』平凡社も参考にしたが、文中のページ数表記は小島他訳に準じている。

¹⁴ 筆者の曖昧であった「縮限」概念の解釈は、酒井(1983)によって再考の契機を与えられた。それによれば、従来の「縮限」概念の解釈は、「神の縮限」といういわば「神の自己限定」という意味合いで解釈されていた。しかしこの解釈では、「神の似姿」である「一なる宇宙」を縮限するというクザーヌスの意図が汲み取れきれないと酒井は主張する。(酒井 1983,161-162)

本論文は、こうした酒井の主張に依拠して、「縮限」概念の可能性を検討し、世界の根源的基底との関係性から人間存在のあり方を再考するものである。

¹⁵ すでに古代ギリシャの哲学において、存在に関して「本質存在 (res essentia)」と「事実存在 (res existentia)」とが区別され考察されている。「本質存在」は「～である」というように存在体の属性を示し、一方「事実存在」は、「～がある」というようにその存在が「どのように在るか」を示している。田村正勝は近代的な科学的認識はこれらの区別を曖昧にし、混同したと分析する(2007,143-147) なお、第2章においてすでに述べたとおり、難波田春夫や三木清は「である」と「がある」の混同に近代西欧文明の根本的な誤謬があると捉える。

¹⁶ 本論文は註14および15の点を踏まえて、「本質存在」と「事実存在」の成立根拠を問いながら、同時にそれらを結ぶ機能として「として」に着目し、これを「意味存在」と呼ぶこととする。「意味存在」は、あらゆる関係性の

うちで意味を構成し、意味付与によって認識をする人間のあり方を示している。また同時に「として」は、次のように「意味構成の原理」でもある。「として」はフィヒテが「知の二分化の原理」とみなし、また「現象 (Erscheinung) の本来の中心点」と命名している(新田 1986,13)。さらに新田義弘は、「として」を「意味形成化と構造化の原理」と捉え、フッサール現象学との関連から以下のように特徴づける。すなわち「として」は、志向性の機能のひとつであり、或るものを或るもの「として」規定してゆく「意味論的差異機能」である。フッサール現象学においては、志向性の他の機能は「方位性 (Gerichtetheit) 」と「目的論的動性」などがある。方位性はそのつど特定の意味空間を確定する機能であり、目的論的動性は志向された意味を現実の対象と化し、終極的には世界の全体的な意味連関を規定してゆく機能である。(新田 1986,13-14) 本論文は、以上のように「として」を「実在の原理」と「認識の原理」を結合する機能と位置づける。なお「として」および「である」、「がある」について、個における差異や別様性との関係から第4章ならびに第5章で考察する。

¹⁷ 本成句は、山田(1994,295)が『学識ある無知』の訳注において述べるように、アリストテレス『自然学』F四に基づく。トマス・アクィナス、エックハルトにも見られ、後にはレオナルド・ダ・ヴィンチやブルーノもこれを取り上げている。

¹⁸ 八巻はその研究において、クザーヌスにおけるアエニグマの意味の両義性を指摘し *aenigma* の訳語を伝統的な「謎」と区別して、「ぼんやりとした映像」とする。さらに八巻は、クザーヌスにあっては、アエニグマという語句が認識論にとどまらず、存在論的な視座から用いられているという点を明らかにし、それが世界の存在意義を定める重要な語句であると分析する。(八巻 1993)

¹⁹ なお、プラトンにおけるアイデアは現象界への働きかけはなく、叡智界と現象界などの二つの世界の離在がある。たとえば、真にあるものと現にある

もの、不可視的な世界と可視的な世界などの二世界の離在が説かれるが、イデアは生成の目的と終局因を示すゆえに、このかぎりにおいて二つの世界は関与する。(田村 2000,206-208)

クザーヌスにあっては、プラトンの離在を踏襲し、さらに新プラトン主義の流出論を発展させ「包含—展開」が説かれる。さらに、すでにみたようにクザーヌスの独自の点は、「包含—展開」が「縮限」概念に応用され、二世界の〈本質的なへだたり〉と関与が、神と宇宙（世界）と個物の関係性うちに映し出されている点である。

²⁰ 本論文との関連で真らしきものに倫理と道徳を相当した理由は、それらが時代や慣習によって左右されることによる。

²¹ 「非他なるもの」という表現は、クザーヌスの著作名にも用いられている。*Directio speculantis seu De non aliud*, L. Baur et P. Wilpert, 13. (Hamburgi 1994) (1992 松山康國訳『非他なるもの』創文社)

²² このような世界における存在様式を示すためにハイデガーが「存在」に×印をつけ、存在論的な差異を強調したことは広く知られている。クザーヌスにおいても「言表しえないものを言表しえない仕方と言表する」という点は、十分に意識されている。厳密な探求にあっても、世界のあるがままの様相は、語ることはできないとクザーヌスはおりにふれて強調する(*De ven. sap.* c.38,n.113=243)。クザーヌスは神についても、プロチノスが「一者」には「ふさわしい名前がない」としていたように、語りえぬものについて語るという仕方、絶えず「より」ふさわしい神概念を探求し続けた。それはクザーヌスの思索の深まりとともに、さまざまに言表され、究極的なものにふれられない仕方、ふれようと試みられていた。たとえばそれは、「絶対的的最大者」、「同一者」、「可能現実存在」、「非他なるもの」、「永遠」、「真理」、「善」などである。こうした表現に一貫するクザーヌス思索のあり方は、人間のいかなる探求もつねに、よりよく近づき、より深く見、よりいっそう明らかに言い

当て、よりいっそう類似している、という仕方でのみ可能であるという思惟のあり方の限界を自覚し、それを不断に超えんとするというものである。

なお新田義弘によれば、後期ハイデガーのいう「顕現せざるものの現象学」における「顕現せざるもの」とは、しばしば誤解されるように「存在者から切り離された存在そのもののことではなく、あくまでも存在者を顕にすることによってみずからは現われから身を引く存在の動きそのことである」(新田 2009,70)。このようにハイデガーが捉えた《顕れと隠れ》という世界の根拠による「世界の現われ」は、本論考においてあらわにしようと試みた「存在論的差異性の生起」そのことであり、知性自体が、差異化の生起に迫り、自身のうちに自らの根拠、すなわち由来を探る自己内還帰の運動による世界の現出にほかならない。

²³ 本論文においては、《不可視なる真理を観る》ことを意味して「観る」と表記する。なお、これは『神を観ることについて』や『可能現実存在』などにおける「visio」に対する邦訳にしたがった。

²⁴ クザーヌスと同様の観点からシェリングでは、「分節志向性」と「無限志向性」がいわれ、人間精神の二面性が明らかにされている。そしてシェリングは、とくに自然と人間精神の関係性から、自然は見えない精神の現われであるにとらえる(田村 65-166)。また、本論文の第4章で述べる《自然の根源的な生命の流れ》は、全生命過程が不断に再構成される基盤であるが、これはシェリングの『同一性の哲学』にも通じる(田村 2001; 那須 2012)。これらの点は、自然の全生命過程の一部として存在する人間という視点から今日の生命観を見直し、現代医療や生命倫理を捉え直す際に重要な視座である。シェリング哲学におけるこれらの点の解明は、今後の課題としたい。

²⁵ 難波田春夫は、このような上降と上昇の体系を本質的にとらえ、個と普遍の関係性を次のように述べる。「有限なる特殊から無限なる普遍に上がって行くためには、個々の有限者が無限を分有し宿すものとして意味づけられる必要があり、そうでなければ上がっているのか、下がっているのか全然分

からないことになるが、そのためには普遍があらかじめ把握されている必要がある。けれども、かくのごとき無限なる普遍は、所詮個々の有限なる特殊が相互に関連し合うことによって成立する全体的統一以外あり得ないから、それは有限なる個々のものが順次他のものを要請して関係づけられ、ついに普遍者に到り着くという形で排列されるより他はない」(難波田 1982c,3)。これが「上昇の体系」であり「相互律」の発展である。そして難波田は、経済学や社会科学の基礎づけのためには、こうした上昇の道をとるより他はないと説く。つまり経済が自己の有限性を自覚して自己の存立のために、法や政治、道徳などを要請し、ついに普遍者に到る上昇の体系が、社会において描き出されるより他はないということである。経済主義や個人主義的自由主義に大きく左右される今日の生命倫理および現代医療は、この上昇の体系によってそのパラダイムから脱却し、そのあり方を改める必要がある。

²⁶ これは、ヘルメス・トリスメギストス『哲学者二十四人集』に「神は到るところに中心を持ち、しかもどこにも周を持たぬ無限の球である」(命題二)という成句にもとづく。山田が『学識ある無知について』の訳注のなかで指摘するように、この考えを宇宙に及ぼしたのはクザーヌスが始めである(山田 1994,299)。後述するが、この点が近代における宇宙像の転換と関連すると推測される。

第4章 意味世界とその根拠

——「主体性」をめぐる現象学的視座

第3章の考察の現代社会における意義は、真理の本質と人間の真理認識の関係が次のように明確になったことである。

第一に、「真理」と「真なるもの」と「真らしきもの」はそれぞれ峻別され、われわれにおいて「真理」は、「真理」を分有することによって、「真なるもの」と「真らしきもの」としてのみ知られるという点である。そしてここにおいて留意すべき点は、「真なるもの」と「真らしきもの」は「実在の原理」のただ中で、他者を介さなければ決して知りえないという点である。

第二に、「実在の原理」の縮限として、各人が「いま、ここ」に、全宇宙内容を限界づけるからこそ、そこに真理が顕れ得るという点である。

第三に、この世界に現われ出る可視的な現象や事象、人間を含めたあらゆる存在は、非存在を〈すでにいつも〉ともなって現出しているという点である。ここにおいて重要な点は、《実在の真のすがた》の《隠れと顕れ》という根源的なはたらきである。存在と非存在とを超えながらも、それらの基底としてある《実在の真のすがた》のはたらきによって、世界の現出のすべては、不可視な真理の顕れとなりうる。

以上の点は、本章および第5章において、生命倫理にかかわる諸問題との関連から詳細に検討する。

では、このように真理の顕現の場となる「実在の原理」において、人間の「主体性」はいかなるものであろうか。それはこれまでの考察から、根源的な受動性を本性として引き受け、世界を世界「として」現出させると推測される。こうした人間の「主体性」は、クザーヌ哲学の用語に即して述べるならば、類似の類似としての本性を類似化をつうじて発揮するということになるであろう¹。

しかしこれは、具体的にどのようなことを示しているのか。本章は、現象学的な視座から、真理認識にかかわる人間の「主体性」を検討する。そこに

において焦点となるのは、自然と人間の関係性、および「意味」をささえる世界の根源的な基底と「意味」の生成を担う人間の関係性、さらに真理を開示する技術と人間の知性との関係性である。いずれの考察も、世界の相依相属関係を成立させる基底、すなわち《自然の根源的な生命の流れ》との関連において検討する。

第1節 近代的人間観の再考——クザーヌス哲学の現代的意義

第1項 人間の「主体化」——近代的ヒューマニズムの成立

本節の目的は、クザーヌスのコスモロジーにもとづいて、全生命過程の一部として存在する人間のあり方を問い直すことである。とくに、「宇宙像の転換」を導いた近代的ヒューマニズムとクザーヌスの思想の比較検討から、人間の「主体性」を再考する。

世界を世界「として」みるというのは、「世界という機構」をその本質に即して、その根拠に立ち返って理解するということであつた。さらにそれは、あらゆる存在の根源回帰という「真理への希求」と、「いま、ここ」に自身と宇宙を限界づけるという「自己分節化」の過程において、「世界という機構」をおのおのが受容するということであつた。そこにおいて精神的な存在である人間は、知性によって真理のまなざしを受け取り、「世界という機構」を含蓄し、全宇宙内容の場所となって生命をあるがままに巡らせることができる。

ただし「あるがまま」は、人間が人間の意のままに、人間みずから世界を秩序づけるという意味ではない。すでにみたように知性と存在の本性は、自己のうちに自らの存在根拠を有さず、他者によって自己を認識するという根源的な受動性によってある。それゆえ存在のいずれかが世界とは独立して、優位的に存在することはできない。したがって「あるがまま」というのは、人間中心主義や人間の知性の絶対化を意味しない。

ところが近代的な主体性は、ハイデガーの主張にみたとおりに、「人間中心主義」と「人間理性の絶対視」によって確立されたといえる。ハイデガーが指摘した近代的主体の特質は、次の二点であったが、それらは人間中心主義と人間理性 (ratio) の絶対化にみられる特質にほかならない。すなわち、人間が存在するもののあらゆる「関与の中心となる」という特質と、存在するものが基礎づけられているような存在するものの「基体的主体」になるという特質である。

田村正勝によれば、人間中心主義や人間理性を絶対視する世界観は、すでにルネッサンス思想の基盤であったが、なかでも 15 世紀末のフローレンスのアカデミー・グループによる「無限は神から人間へと転換した」という表明は近代的な思想の先駆けである。このグループを率いた G・ピコ・デラ・ミランドーラ (Giovanni Pico della Mirandola 1463-1494) は、『人間の尊厳について』においてルネッサンスの新しい人間観を示したとえる。(田村 2000,56-58)

ピコによれば、人間は「自由意志を備えた名誉ある造形者・形成者 (arbitrarius honorariusque plastes et fctor)」として、自己の本性を決定することができる宇宙の中でも特異な存在である(1557=1985,17)。そしてその人間観は、人間は自由意志にもとづいて人間自らが、自らを形成するというものである。人間は、神に由来するがゆえに神的で、あらゆる自然的・人為的な束縛から解き放たれた自由な存在である。それゆえ人間は、宇宙に定まった地位をもたず、固有の本性をもたない存在である(1557=1985,16)。

要するに、ピコは人間の卓越性を、その地位と本性を自己の自由意志にもとづいて選択するという不定の本性をもつという点にみた。人間は自身の意志次第であたかも「カメレオン (chamaeleon)」のように、野獣や植物のような下位の存在に退化することも天使や星辰のように神的な上位の存在に生まれ変わることもできるということである(1557=1985,17-18)。

したがってピコが主張する人間の偉大さは、人間が自分自身を永遠に高めてゆくことができる無限の変身(メタモルフォーゼ)を遂げてゆく能力であ

る。この永遠の「動態的過程」が重要であり、そのために人間は無限の努力をしなくてはならない。なぜなら根源的創造者に属していた「価値」は人間の手に移り、「価値」はもはや目標ではなく道程となったからである(田村2000,56)。

このようにピコは、人間の精神が持つ無限の「価値」を主張する。夭折したピコの思想はその体系化を待たずに、後世において解釈され、われわれが彼の真意を汲み取ることは容易ではない²。しかし、ピコ思想は伝統的な存在のヒエラルキーの観念や、伝統的な人間観に新たな風を吹き込んだことは確かである。とくに人間の価値を転換した点は、中世の人間観と近代の人間観との分岐点であったといえる。「無限は神から人間へと転換した」という先述の表明は、人間の価値を神の似姿やミクロコスモスとしてある人間のうちにではなく、人間の意志にもとづいた自由と可能性へ求めたことの表れである。

ただしピコにあっては、人間が上位の存在と比肩するものとなるために哲学と自由学芸を通じて理性を磨くことによって肉体的限界を斥け、自身を無限に高めてゆくことが目指されていた。それゆえピコ思想が直接に人間理性の絶対化や人間中心主義を導いたと短絡してはならない。

しかしピコ思想が近代の時代精神へ踏襲され、その底流をなすものとなったと考えられる重要な要素は次の三点である。第一に、人間の卓越性や尊厳を下位の動植物との比較や差異によってとらえる点である。第二にその際、人間が理性をもつゆえに優れているとされる点である。第三に、身体よりも理性を上位なものとし、みなしている点である。これらの点は、後にみるとおり今日の生命倫理や医療における QOL および SOL 概念を再考するための端緒となるであろう。

以上のような主張が、近代の時代精神となる人間理性の絶対化や人間中心主義の世界観を形成する中心的な役割を担ったと田村は説く。さらに田村は、古代ギリシャ・ローマのストア派哲学にすでに人間理性の絶対視や人間中心主義への転換があったと指摘する。なぜならストア派の哲学が、「宇宙のロ

ゴスと人間の理性（ロゴス＝ロゴイ）を信頼するあまり、人間が神の似姿であることを強調して、人間を神の仲間であると誤解する傾向を次第に強めてきた」からである。今日の人間性（Umanitá, humanité, Humanität, humanitiy）の語源である *humanitas* は、こうした古代ローマ時代後期の思想の中から生まれた（田村 2002,58）。

ルネッサンスの思想は、このようなストア派の思想へ復帰をめざした哲学にもとづいていた。したがって、ルネッサンスの思想は近代的な主体性を形成する思想の源流として、ストア派の哲学と同様に、人間理性の絶対視や人間中心主義によってその世界観を形成してきたといえる。

第2項 「視点」の確立——宇宙像の転換を契機として

前述の *humanity* が示す本来の語意は、理性に、正しくは悟性にしたがって行動し、自己を無限に超克してゆくという人間のあり方である。しかし近代においては、人間中心主義の世界観を導く悟性主義によって *humanity* という言葉の真意どおりの「自己超克」はなされていない。こうした近代の人間中心主義や人間理性の絶対化の源流となったルネッサンスの思想に対して、クザーヌスにおいては、すでにみたように神とそれ以外のものとのあいだには厳格な差異が存在する。また知性や人間存在についても、常に脱中心的な思考方法が強調される。むしろ脱中心的な思考によらなければ、人間の知性の契機であり目的である〈「世界という機構」を知解する〉ということは達成されえない、とクザーヌスは考えていたと推測される。

上記のような脱中心的なクザーヌスの立場は、八巻において以下のように特徴づけられ、クザーヌスの思考の一つの特質と位置づけられる。八巻によれば、クザーヌスの思考の特質に〈脱中心〉がある。この〈脱中心〉という特質は、クザーヌスの次のような思惟方法によって特徴づけられる。すなわち「クザーヌスは一旦、自己の思考の立脚点を自らが〈中心〉として扱って

いることを対象化して認識した上で、それを人間に不可避的な事態として措定し、その上でさらにそれから脱することに努める」という思惟方法である(八巻 2001,185)。

したがって上述の〈脱中心〉的な思考によって捉えられた世界は、人間が自身の意のままに理解して、それを現し出すということにはなりえない。世界を世界「として」あるがままに現出させるというのは、世界がそれとして立ち現れるとおりに、そのすがたをかたどり、捉えるということである。

要するに人間は、知のパースペクティヴ性を媒介にして、自分を含む全宇宙内容のまったきすがたを「いま、ここ」に限界づける。さらにそのことによって人間は万物とともに一なる宇宙をかたどり現出させ、世界を世界「として」理解する。

「世界という機構」の一層のみを見るならば、世界の有限的な無限性という思想における知のパースペクティヴ性による現出は、世界のいたるところに中心がある多中心的な世界のようにみえる。このかぎりでは、新田義弘の指摘どおりに、世界は「無限の一性が多性へと展開し、展開された一性が無限に多くの『視点』に分散することを意味する」(新田 1995,147)ととらえられるからである。しかし、すでに明らかにしたように「世界という機構」の三つの層は、各層が区別されながらも連環してはじめて「世界という機構」である。

ところが、こうした無限なる宇宙における多中心的な世界観は、クザーヌスの意図とは反して、コスモス(宇宙)の転換を導くことになる。なぜなら宇宙における多中心的な世界観、すなわち汎神論的な世界観と、神の似姿としての人間理性の絶対視とが相互作用して、「神から解放された」人間の理性(ratio) 万能主義であるところのヒューマニズムへと帰結するからである³。

したがって、近代の人間理性の絶対化や人間中心主義は、神や宇宙のロゴスを前提としないところの「理神論」に裏づけられたヒューマニズムである(田村 2007,83-84)。「理神論」は、「人間の理性を普遍的な神から切り離して、

理性を世界理解の用具ばかりでなく、世界を支配する用具でもあると解釈する」という神学の立場である(田村 2007,83)⁴。これは、いうまでもなくクザーヌスの思想とは相容れない。

以上のようにクザーヌスの世界像は、ルネッサンスと近代をへて次第に変容され、宇宙像の転換を導いた。宇宙像の転換は、さまざまな要因が重なり合って引き起こされたと推測される。その要因は大局的に捉えると、自然科学や物理学の発展、技術の進歩、人間観や自然観および宗教観の変容などが考えられる。たとえばフランスの哲学者で科学史家の A・コイレ (Alexandre Koyré 1892-1964) は、宇宙像の転換を端的に「閉ざされた世界から無限の宇宙へ」と描写し、科学的かつ哲学的な革命であると捉える。

コイレによれば、宇宙像の転換は次の二つの要素に帰結する。すなわち「コスモスの解体」と「空間の無限化」である。「コスモスの解体」は、完結し階層的に秩序づけられた有機的統一体としての世界が消失したことを意味する。そうした世界に代わって据えられたのは「無際限」な宇宙である。これは、いかなる自然的階層秩序ももたない同一の法則によって貫徹された「無限」な宇宙である。また「空間の無限化」は、空間の幾何学化とも言い換えられる。これは、均質的で無限な延長という空間概念であるが、これこそが宇宙の実在的な空間と同一視される。この「空間の無限化」は、価値概念にもとづくすべての思索を科学思想が放棄したことを示している。すなわち科学的思考によって、「完全性、調和、意味、目的」などの価値の脱価値化および、「価値の世界」と「事実の世界」との分離がもたらされたのである。そして「絶対者」の完全な価値引き下げをもって、科学的かつ哲学的な革命つまり「宇宙像の転換」が完遂される。(Koyré1957,3=1973,1-2)

上記のコイレによる分析をふまえ、本論文の文脈においては、宇宙像の転換に関して次の要因をあげることができる。第一に、〈宇宙の三つの役割〉および〈「世界という機構」の三つの層〉における神、宇宙、個物(人間)の本質的な差異とそれらの相依相属的な関係性が看過された点である。第二

に、「縮限」概念が正確に理解されず、宇宙の無限性および、一性における多様性の現出、つまり相対性のみが強調された点である。

以上の点によって「神はいずこにもあり、しかもいずこにもあらぬ」という無限球としての神は、宇宙の無限性へと転移され、さらにその無限性は、人間理性の万能性と同視されることとなる。よって宇宙像の転換は、神の似姿として人間理性が強調され、人間が神の似姿であるがゆえに、神からの解放を企図したという倒錯を示している。このような宇宙像の転換の過程と相前後して悟性的認識が偏重され、自然観や人間観、社会観の変容を導いたと推測される。

それゆえ宇宙像の転換の過程はコイレの表現を借りるならば、「人間が世界における自己の地位を失い、その中で生きかつそれについて思考した世界そのものを失い、基本的な概念および属性だけでなく思想の枠組み自体までも変形し取り替えねばならなかった過程」である(Koyré1957,3=1973,1-2)。

こうした根本的な視座から近代的なパラダイムを本質的に反省するために、クザーヌスの哲学に立ち返り、クザーヌスの思索とわれわれのそれとの「差異」を見極めることが不可欠である。

さて、世界像が立ち現れる「世界という機構」は、「多における一の現出」と「一における多の現出」が同時生起するというものであった。それゆえこうした世界や宇宙のうちでは、多数の視点が、一なるものへ向かわなければ各層における関係性は成り立たない。

したがって多数の視点は、一つの側面においては分散されているように見えるとしても、一なる「世界という機構」の重重無尽な関係性においては、同じ一点に差し向けられ集中している。一つの視点は、多なる視点のうちでこそ一つの視点として確立されるが、さらにそれは、多なる視点が、不可視な《實在の真のすがた》のまなざしに結びつけられていなければ不可能である⁵。

翻って視点は、視点として確立された場合は、「真なるもの」を可視化する働きを有しているということにほかならない。このように視点は、〈すでにいつも〉不可視な「真理」に結びつけられており、不可視なるもの観ることによってはじめてわれわれの視点が確立する。

よってすべての視点が中心であり、すべての視点が中心ではない。なぜなら「もし世界に中心があったならば、同様にそこに周辺があり、それゆえまた、世界にはじめと終わりがあり、世界は外部のものに限界づけられるということになるからである」(*De doct. ign*, 2,c.11,n.156=175)。すなわち「世界をいずれも質料的な物的中心と周辺との間に包み込むことは不可能であり、世界は悟性を超えている」のである(*De doct. ign*, 2,c.11,n.156=175)。したがって世界や宇宙の中心は、どこか場所をもって固定的な中心を見出し、「ここ」や「あそこ」という仕方で定めることができない。

けれどもわれわれは、固定点である中心や極と比較しなければ、あらゆる運動を把握できない。そればかりか、自分がどこにしようとも自身をあたかも不動の中心と設定し、周囲世界における運動を測定しているとクザーヌスは述べる。そして「われわれは、臆測の範囲をさまよいながら万事に過ちを犯していることを悟る」とクザーヌスは付言する(*De doct. ign*, 2,c.11,n.159=178-180)⁶。

以上から、ある特定の観察者の世界像は、宇宙のなかで占める場所によって決定され、それゆえにこれらの場所は、いずれも絶対的にかつ独立で優位的な価値を主張しえないことは明らかである。宇宙の中心は地球でもなく、人間でもなく、ある特定の個人でもない。

したがってわれわれは、世界を像「として」あるいは、或るものを像「として」認識する場合、次の点に留意する必要がある。第一に、さまざまな等しい価値の(世界)像が存在するということである。第二に、(世界)像は一即多、多即一という本来の意味における相対的な特質を有するということである。第三に、客観的に確実で欠如なき厳密性によって一定の(世界)像をかたどるという不可能性を〈認識する〉ということである。

以上、ルネサンスと近代の人間理性の絶対化と人間中心主義を反省的に検討し、クザーヌスの〈脱中心〉的な思惟方法に依拠して「観ること」にもとづく視点の確立という点を考察した。世界を世界「として」、あるいは、あらゆる事象や現象をそれ「として」みるさいには、〈すでにいつも〉ある《实在の真のすがた》へのまなざし（パースペクティヴ）を通じた視点の確立が不可欠である。むしろ本来、人間は、《实在の真のすがた》に根拠づけられ、そのまなざしを受けているために、知のパースペクティヴ性による視点の確立できる。

したがって、或るものをそのもの「として」捉えるということは、個人の意味からそれを捉えるのではない。ハイデガーが『世界像の時代』のなかで述べるように、存在するものは、人間が初めて存在するものを主観的な知覚作用によって表象するゆえに、現にあるように存在するわけではないからである(ZW.83=31)。

われわれの意識や認識の有無にかかわらず、「万物は、それがそうである以外の何ものでもないという状態」に〈すでにいつも〉あるということである(De ven. sap.c.14,n.41=175)⁷。

第3項 「世界＝宇宙」の調和性と「ミクロコスモス」としての人間

上述のように知のパースペクティヴ性を有した視点の設定や確立は、本来の意味における humanity によって、世界「として」現出しているあるがままの世界を認識するということである。またそれは、世界に貫かれた人間が感性・悟性・理性を通じて自身と世界をいかに感得してゆくかということである。

それゆえ知のパースペクティヴ性による認識は、以下に詳述するように、人間の主体的な行為によって成立するものではない。むしろ認識は、知恵自身の探究過程そのものである。

つまり知のパースペクティヴ性による認識は、第一に、世界を介して「類似」としての自己を認識し、万物を洞察するという世界認識である。それは第二に、自己認識と他者認識の過程において自己と万物の根源へと向かう契機である。さらに以上二点によって、知のパースペクティヴ性による認識は、本来的な認識を経験し、知恵の映現の場となることができる。

知のパースペクティヴ性による認識は、上記の特徴をもつ。そのため、あらゆる認識は(すでにいつも)アエニグマとしての世界や宇宙の探究である。そしてこれはクザーヌスにおいては、真理により近づくためにふさわしい「心の整いのよさ(dispositio)」を準備することと同義である(八巻1989,127-128)。なぜなら世界認識つまり自己認識は、類似化を通じて、自然の自己生成運動そのものである宇宙の「秩序(kosmos)」を、その調和において理解することであるからである。

このことは反対に、人間は世界認識を通じて自身とコスモスの秩序とに類似性を見出し、「生まれを同じくするものたちが共にある世界」を感得するということである。したがって人間の認識において、「知恵(sapientia)」としての人間の知性が要請されていると言い換えることができる。

人間の認識と知恵との関係から世界認識のあり方を検討すると、知のパースペクティヴ性による世界認識のただ中には、世界において次の知恵が三つの様相をもって現れ出ることが明らかになる⁸。

- (1) 人間の「精神としての知恵」
- (2) 宇宙の「秩序としての知恵」
- (3) 神の「創造主としての知恵」

一つめの人間の「精神としての知恵」は、人間の本性に内在する知恵を意味する。これは第一に、「神の似像」としての人間の知性としてあらわれる。第二に、自然(宇宙)を縮限的に含蓄することによって人間がもつ本性である。

二つめの宇宙の「秩序としての知恵」は、神によって整えられた秩序を意味する。これは自然の自己生成運動そのものである。そして宇宙の秩序は、「永遠かつ不滅の知恵の、第一にしてより厳密な似像」である(*De ven. sap. c.32,n.95=226*)。

三つめの神の「創造主としての知恵」は、キリスト教神学の伝統に即して、神あるいは創造主そのものを意味する。ゆえにこの知恵は「至高なる知恵 (*summa sapientia*)」である(*De ven. sap. c.32,n.95=226*)。この知恵自体は、唯一的かつ単純で分割不可能ではあるが、「万物の霊」を媒介として宇宙とおのおのの存在へと分有される。

以上の知恵が、人間の世界認識において現れ出る。それは人間の「精神としての知恵」が、神の「創造主としての知恵」を希求し、同時に宇宙の「秩序としての知恵」を認識しようとする事による。また、宇宙の「秩序としての知恵」は、人間の「精神としての知恵」に呼びかけ、神の「創造主としての知恵」を人間に伝えようとする。

したがって世界認識は、人間が意のままに世界を解明し、人間がみずから秩序づけるために行うのではない。人間は共にハーモニーを奏するために、宇宙の秩序体系の一部でありながらも、それを通じて知解するものとして要請される。ここに人間が「ミクロコスモス (*microcosmos*)」といわれる所以がある。人間がその本性において、コスモスとの調和を見出すからである。

宇宙の語源である「*kosmos*」はギリシャ語で秩序を意味し、その秩序的調和、一体的結合が「*harmonia* (ハルモニア)」という語である (田村 1977,176; 山田 1977,198-199)。これらの語源に表れているように、自然は互いに異なるおのおのが、共に響き合い、共に呼びかけ合って、呼びかけに向かいハーモニー (調和) を奏するという宇宙 (秩序) そのものである。

自然は、クザーヌスによれば「万物にあまねく内在する最も普遍的な本性 (*natura*)」である(*De coni. 2,c.4,n.90*)。この「*natura*」は、「万物の霊 (*spiritus universorum*)」が、全宇宙およびその個々の部分にあまねく瀰漫し、縮限されることによって万物のうちに〈すでにいつも〉巡っている。したがって「自

然は、いわば、運動によって生成するところの万物の含蓄である」(*De doct. ign.* 2,c.10,n.153=171)⁹。

こうしたコスモスに対してマイクロコスモスとしての人間は、「おのおのに全宇宙をつつみこんだ最も豊かな存在」である(野尻 1983,10)。人間の本性は、コスモスの相似形であり、自然の秩序や構造、過程、リズムなど生命そのものの自己形成のダイナミズムを反映するものである。このように人間は、「小さいながらも一つの完結した『コスモス』」である(中井 1998,139)。

人間がマイクロコスモスとして存在するので、世界認識と自己認識を同時に行うという知のパースペクティヴ性による認識においてこそ、コスモスの呼びかけに答えることができる。その認識のさなかに知性(知恵)が人間本性をして、自らの根源とそれに由来する宇宙の秩序的調和の呼びかけに共鳴させるからである。

こうして人間は、コスモスの秩序世界を本質的に認識することにおいて、多様な生命の生成消滅のうちに「一致 (*coincidentia*)」や「統一 (*unitas*)」を思索しながらも、同時に一なる宇宙のうちに多を見出すことができる。たしかに神学の立場からはトマス・アキナス以来、人間を「マイクロコスモス(小宇宙)」といい「コスモス(宇宙)」の相似形ととらえる人間観がある(田村 2007,127)。しかし、クザーヌスにおけるマイクロコスモスとしての人間の特徴は、「神の似姿」としての「類似」と、宇宙を縮限する存在であるところの「宇宙の相似形」が結びついているという点である。さらに、人間の本性である「知を愛し探求すること」からマイクロコスモスとしての人間の在り方が哲学的に説かれているという点である(*De doct. ign.* 3,c.3,nn.195-202=213-218;*De ven. sap.* c.32,n.95=226-227 ; c.20,nn.56-57=189-191)¹⁰。

人間は「知恵を探求するものとして」、また「マイクロコスモスとして」全宇宙内容を介して、世界と万物との〈きずな〉となり、あらゆる存在の〈結び目〉となる。人間は万物を介して、全宇宙内容とかかわり、その本性によって、宇宙を紐帯として真理をめざし、真なるものをかたどる。それゆえ人間の本性は、宇宙の秩序を知り、万物の媒介となって共にハーモニーを奏で

る「中間の本性 (*natura media*)」である。人間はこのように内在として超越する存在であるため、世界全体を無限性へ高めることができる(*De doct. ign.* 3,c.3,nn.195-198=213-215)¹¹。

したがって人間は、内在的超越として知のパースペクティヴ性を駆使した〈知の行為〉を要請されている。この行為によって人間は、以下のような自己認識と世界認識が可能である。一つは宇宙を包み込みながら、同時に全宇宙内容をともなう、自身と万物を超え出るという相矛盾する自己超克の運動である。もう一つは〈知の行為〉において人間は、根源的受動性を万物とともに受容し、宇宙の秩序的調和を介して、生命の本質的なあり方を感じ得ることである¹²。

つまり、まず人間は万物へ向かいながら、自己へと向かい、自己へ向かいながら、万物へと向かうという、相対立する方向への運動を同時に行う。そしてこの過程で、内と外、自己と他者を超えた方向へ差し向けられる。その結果、人間は自身の知性や自我が人間の内にあるのではなく、内と外の境界を超えた《自然の根源的な生命の流れ》にあることを洞察することができる。

ここにおいて〈知の行為〉は同時に〈いのちの行為〉となる。こうした〈知の行為〉と〈いのちの行為〉によってはじめて、人間は、宇宙の秩序としての自然の生成消滅という生命の巡りを、その本質に即して捉えることができる。そして人間の「主体性」が現れるとするならば、これら行為のただ中においてである。われわれは、〈知の行為〉と〈いのちの行為〉という無限なる自己超克の過程においてこそ、人間は自身も他者も〈唯一的・一回的な存在〉であることを認識する。

以上のように人間が、生成消滅という自然の生命の巡りに関して生命の本質的なあり方を感じ得ることができるのは、知性が「知恵」として〈すでにいつも〉、「神の摂理の賜物として、(自然の)諸原理についての、自らに必要なすべての知識を、自らの内にもっている」からである(括弧内引用者)(*De ven. sap.* c.20,n.57=190-191)¹³。

それゆえ人間は本来的になされる認識において、自身のうちに〈すでにいつも〉含蓄されている「生成可能」が、「生成した可能」である人間を場所として展開されていることを覚知することが可能である。

たとえば宇宙においては、弦からなる豎琴であるところの「自然」が、「知解力」という奏者によって奏でられ、自然のうちで生き巡る万物が「共鳴胴」として響き合う (*De ven. sap.* c.20,n.56=189-190)。こうした宇宙と同様にマイクロコスモスにおいては、弦からなる豎琴であるところの「人間本性」が、「知解力」という奏者によって奏でられ、「身体」を介して、自然のうちで生き巡る万物の生命に共鳴して響き合う。

このように「至高の知恵」の顕現によって響き合う「世界という機構」を、クザーヌスは「美しきコスモス(秩序)」であると描写する (*De possest* 72=101)。さらに響き合うコスモス(秩序)について次のように感嘆する。「この秩序こそは、宇宙の紐帯にして小宇宙である人間を、感覚的本性の最上部と知性的本性の最下部に、何と美しく置いていることであろう」 (*De ven. sap.* c.32,n.95=226)。

存在のハーモニーは、〈すでにいつも〉いたるところに響き合っている。あとは、われわれが人間本性を共鳴させるのみである。すでにわれわれは、「知ある無知」のただ中にあり、「反対・対立の合致」を観ることができる。よってクザーヌスの次の言葉にしたがって、多くを「語り」、主体的に「聞く」よりも、むしろ「沈黙すること」と「観ること」によって世界を受容し、ともにハーモニーを奏でることが可能である。

「語を付与する者にも、名づけられうるすべてのものに先立つ言い表しえない知恵の探求は、語ることと耳を傾けることよりむしろ沈黙すること (*silentium*) と観ること (*visus*) のうちに見出される」 (*De ven. sap.* c.33,n.100=230)。

以上の考察から明らかになったことは、人間は世界認識を通じて、臆測的な世界を深く洞察するとき、自らも「マイクロコスモス(小宇宙)(*microcosmos*)」であることを見出すことができるという点である。あるいは人間という仕方

で、宇宙を縮限した「人間的な世界 (humanus mundus)」であることを見出すという点である(*De coni.* 2,c.14,n.143)。そこにおいて、「生成する可能」と「生成した可能」の〈きずな〉である人間は、生成消滅という生命の巡りであるところの自然が、宇宙という秩序そのものであることを感得する。

自然は、真理を多様性において分有している秩序(コスモス)であり、それら秩序の多様な表現が、調和(ハーモニー)となって響き合っている宇宙(コスモス)である。それゆえ人間は、〈知の行為〉と〈いのちの行為〉において、自らを展開することによって作り出す概念や、現出させることができるものは、〈すでにいつも〉自らの中に存在していたということに気づかされる(*De coni.* 2,c.14,n.144)。

このように本質的な世界認識と自己認識がなされる場合は、「知恵」は世界と人間を場所として、自然の生命の巡りの中に、また人間の行為のただ中に、現れ出る。「知恵」は、本来、「それによって、それにおいて、それから、あらゆるものが存在ところするもの」(*De sap.* 1,n.9=547)である。それゆえ人間のあらゆる認識は、〈知の行為〉であり〈いのちの行為〉である。よって認識は、〈すでにいつも〉「世界という機構」つまり自然の生成消滅の巡りがあるがままに映し出すごときものでなければならない。

たしかにわれわれは、〈すでにいつも〉自身に含蓄されている宇宙を知のパースペクティヴ性によって展開することができる。しかし知のパースペクティヴ性は、人間の主体性の左証ではない。人間の主体性は、根源的受動性を徹底的に受容することによってのみ現れ出る。そしてそれは、あらゆる存在の生と死の巡りのただ中において、生成と同時に消滅するのである。

したがって以上から人間の主体性は、ミクロコスモスとして在る人間の受容性であるといえる。人間は、「類似」によって「知解 (intelligentia)」し、「縮限」という仕方で「存在 (esse)」し、「生成可能」を含蓄する「生命 (vita)」として万物を巡らせる、ミクロコスモスとしての「知恵」にほかならない。

第2節 意味・身体・他者——フッサール現象学の射程

第1項 「意味」としての世界と身体の役割

以上のように人間は、ミクロコスモスとして存在する自身の受容性を高めることによって、人間の精神は「万物の原型をその力において概念 (notionaliter) として含蓄 (complicatio) し、自ら万物の総体を概念として展開 (explicatio) することができる」(De mente c.5)。こうした「含蓄—展開」は、縮限的に存在する人間の人間的な世界の理解の仕方である。

人間は世界を含蓄しながら、その内容を「意味」として展開することによって自身と世界を受容する。それゆえ人間のあらゆる認識や行為、たとえば技術や言語などは人間の「意味」世界の契機 (principium) であり、目的 (finis) である。

しかしすでにみたように人間の認識や行為は同時に、《实在の真のすがた》や真理の顕れでもある。したがってそれらは、《实在の真のすがた》や真理の顕現である「实在の原理」を、真なるものとして「いま、ここ」に現出させるものでなければならない。

では本来的な指示作用としての「意味」は、何を契機に世界に顕われでるのか。本節の目的は、フッサール現象学に依拠して、内在的超越という仕方存在する人間の基本的な存在様式を確認し、世界と人間が意味の担い手としてどのような関係にあるのかを検討することである。

たしかにフッサールの現象学は、人間の意識によって現象に意味が付与されるという立場である。それゆえそこにおける「超越論的主観性における世界の構成」の解明は、「自我が恣意的に世界を構成し造り出すもの」と誤解される場合もある¹⁴。

しかしフッサールが真に明らかにしようと試みたのは、あらゆる「实在的共指定関係(existenziale Mitsetzungsbeziehung)」を解き放つてもなお残る、本質的な基礎づけ作用を担う世界の相関関係である(Hua.I. § 44,127=172-173 ; II .75=107)。そしてこの点から認識の本質および、認識と

認識対象の相関関係の解明がめざされ、認識の究極的意味付与が問われていた。したがってフッサールの試みは、世界とともに超越し、かつ世界のもので意味世界を展開する人間のあり方を問う本論文の試みと重なり合う。

ただしフッサールにおける意味あるいは意味作用は、常に不可視な《自然の根源的な流れ》をあらわにすることが示されているわけではない。その点を十分に留意するとともに、後期フッサールの思索において、あらゆる存在の基底として空間そのものを成立させる「大地 (Erde)」が考究されていた点に留意して考察する(Husserl 1940=1980)。フッサールが思索した諸地平の地平であるところの「大地」にもとづいて、人間は知のパースペクティヴ性を駆使して、自身を限界づけることによって宇宙の重重無尽な関係性と交差することができるからである。

「世界という機構」をその三層構造したがって再び確認するならば、世界は三つの場として理解できる。

(1) 万物が無限の相依相属関係を含蓄し、他者と互いに作用しあう場。

(2) 宇宙を貫く神性の顕現に支えられて、「一なる宇宙による多様性の現出」と「多様な万物による一なる宇宙の現出」が一斉に生起する場(*De doct. ign.* 2,c.4,nn.112-116=128-133)。

(3) 《實在の真のすがた》の《顕れと隠れ》が、あらゆる生命の生成消滅を貫いて生起する場。ここにおいて人間の計らいを超えた《自然の根源的な理》が万物の生や死を介して顕れ、さらにそれは、人間の〈知の行為〉と〈いのちの行為〉を介して世界のただ中に顕れ出る(*De doct. ign.* 1,c.22,nn.67-69=83-86 ; 2,c.6,nn.123-126=139-144)。

以上の三つの場は「縮限」概念からわかるように、それぞれが別々に生起しているのではない。つまりこれらは、三つの場が層をなしながらも、しかし相依相属的に一斉に生起する「反対・対立の合致」の現場である。

このように世界は、《実在の真のすがた》がまったき姿でその全貌を顕さないとしても、いたるところでその本質が顕われている動態的な場である¹⁵。それゆえ意味作用は、「世界という機構」のこうした場をすべて貫くものである必要がある。むしろそのように構成された意味でなければ、世界において現前することはできない。

フッサールによると空間において働く知のパースペクティヴ性と、身体性を基礎にした知のパースペクティヴ性によって、人間が本質的に「内在における超越」として存在することが示される。空間における知のパースペクティヴ性は、たとえば中心は周辺があることによって中心としてあり、周辺は中心によって周辺といえるという空間における現出の特質である。

このような空間の知のパースペクティヴ性から、現出しない面があるからこそ現出面がありえているという現出の特質を認識することができる(Hua.X.55=73)。そして身体性は、「物体 (Körper)」と「生ける身体 (Leib)」の二つの側面によって規定される(Hua.I.§44,127-130=174-175)¹⁶。

「物体」としての身体は、世界に属す「多数の物の中の一つ物」であり〈現出するもの〉である。そして同時に、自身を現出させないことで多数となり周囲世界を構成する。他方で「私の身体」は、「絶対的ここ (absoluten Hier)」(Hua.I.§17,78=80)として「私の感覚の場」でありながら、「われわれ」とともに世界を〈現出させる〉「唯一の客観」である。それゆえここに身体は、「物体」ではなく「生ける身体」である(Hua.I.§44,127-128=174)。

さらに「生ける身体」は二つの契機によって構成されるが、この契機は山口一郎(1985)によって、「感覚論的身体」と「意志的身体」と名付けられ整理されている。「感覚的身体」は「感受する身体として質料的身体に依存する」という身体の特長であり、「意志的身体」は「精神が身体を伴いながらさまざまな自由な運動を遂行する」という身体の特長である(山口 1985,136)。

たとえば、私が私の身体を自身の身体と自覚する場合は、熱いお湯に触れるときや、何かによって押されるとき、あるいは誰かに優しく撫でられるときである。このように「生ける身体」は「感覚的身体」として、意識と同様

に身体を通じて感覚的ヒュレーによって刺激（触発）される場合に、現に存在する。また「意志的身体」として「身体の運動感覚（Kinästhesen キネステーゼ）」によって、突き当たる、押しやる、といったことが「私ができる」場合に、われわれは自身の身体性をありありと実感することができる（Hua.I.§44,128-129=174-176）。

このように身体においてキネステーゼと感性的知覚とが相互に結びつき、ともに作用している。また身体は、〈触れるものとしての主観〉と〈触れられるものとしての客観〉をあらかじめ含蓄して、自由な運動の意志的機関とその担い手として世界を受容する。

いわば「生ける身体」が、世界と私とを区別する境界線になると同時に、世界と私との結節点となる。たとえば私（の身体）が、或るものを触れるときには、同時に私は或るものによって触れられている。反対に或るものが私に触れているときは、或るものは私によって触れられている。

以上のように「感覚論的身体」と「意志的身体」という身体の二重性が、意味世界と私の結節点となる。また能動性と受動性が同時にはたらくキネステーゼによって、身体は世界と私の境界線にもなる。

第2項 世界受容と自他の等根源性

以上のような「生ける身体」の二重性は、クザーヌスにおける「世界という機構」の〈私が世界のうちにあり、世界が私のうちにある〉というあり方をあらわにする。なぜなら身体の二重性において「絶対的ここ」が意識され、根源的受動性が際立つからである。根源的受動性はすでにみた存在規定であり、自己のうちに自らの存在根拠を持ちえず、他性によって自己を認識するというものである。

要するにわれわれは「生ける身体」において、主観としての私すなわち自我意識が、はたらく以前に身体が世界と私をつなぐパースペクティヴ性を有

することを洞察する¹⁷。たしかに身体性によって、キネステーゼを通じた感覚的知覚や身体の能動性と受動性を認識することができる。ところが、私の感覚的知覚や私が「できる」、「行為する」という活動の有無にかかわらず、われわれは〈すでにいつも〉世界のうちに存在し、世界のすべてを受容している。そして身体が「生ける身体」として二重性をもち、世界を受容するからこそ、人間は世界によって展開され、人間が世界を展開することができる。

こうした身体の特性について、山口は「キネステーゼは単に能動的な機能を果たすばかりでなく、そのなかに受動的・一連合的に構成される層をもっている」と指摘する(1985,137)¹⁸。

このように身体の二重性が、人間が世界を認識対象とする以前に世界を受容し、世界を基盤として存在しているという根本的な事実を露呈する。それゆえ、キネステーゼを通じた世界認識と同時に、「絶対的ここ」としての自己を認識することができるということである。

身体が〈現出するもの〉でありながらも、世界を〈現出させる〉という身体性、さらに能動性と受動性を所与とする身体の二重性は、世界認識における次の二点の特徴を端的に示している。第一の特徴は、人間自身が〈すでにいつも〉「反対・対立の合致」として存在し、世界と関わる点である。第二の特徴は、自己と世界が他者を媒介に関わり合う点と、自己と他者が世界を媒介に関わり合う点である。以上の特徴によってわれわれは、「異なるもの〔他者〕」を客観的世界という意味において経験的に把握することができる。

たしかに、私の「絶対的ここ」は「そこ」にはなりえず、「そこ」にある他者も同様に「ここ」にはなりえない。私は「ここ」であると同時に「そこ」であることは不可能である。ゆえにフッサールによると「異なるもの〔他者〕(Fremde)」は、「自分固有のもの類似物としてのみ考えることができる」(Hua.I.§52,144=206)。そこにおいて他者は「私の自己の『変様』として現れる(Hua.I.§52,144=206)。このかぎりではフッサールにおける他我は、多くの批判どおりに「私の変様体 (mein Modifikat) 」(Hua.I.§52,145=208)として類比によって捉えられ、構成される¹⁹。したがって他者経験の解明において他

我構成は、一次的な私が「もし私がそこにいたなら (wenn ich dort wäre) 」(Hua.I.§54,147=211)という想起や想像を媒介にして、私の二次的なものとして他者を派生的に構成するということになる。

しかし、フッサールは「異なるもの」を「志向的変様 (intentionale Modifikation) 」と位置づけながら、他方で「異なるもの」を「自分固有の存在を超越している」とも位置づける(Hua.I.§52,144-145=206-207)。さらにフッサールは次のように続ける。「変様というのは意味の契機として意味そのもののうちに含まれており、変様はそれを構成する志向性の相関者なのである」(Hua.I.§52,145=207)²⁰。

フッサールのこうした「異なるもの」の捉え方は、類似にもとづく統覚という把握の働きによるものである(Hua.I.§50,141=199)。統覚は、単純な知覚ではなく、さまざまな把握を取りまとめて統一的に把握することである。そしてこの統覚によって、日常世界のあらゆる認識において、意味を意味「として」理解することが可能である。なぜなら統覚が、「類似の意味をもった或る対象が初めて構成された『原創設 (Urstiftung) 』の場面を志向的に遡って指示している」からである(Hua.I.§50,141=199)。

こうした統覚によって、対象を予測的に捉えることも、現前する意味を意味として引き継ぎながらも、その意味のうえに新たな意味を積み重ねることも可能である。

さらにこの統覚が、「私固有のここ」を可能にする。なぜなら統覚において、「ここ—そこ」というように「対になる」ことが、あらかじめ与えられている地平を見出すことができるからである。それゆえ「対になる」ことは、自己意識として自我を自覚するより以前に本源的に働いているといえる。たしかに「私の」、あるいは「自分固有の」と言い得るのは、「ここ」—「そこ」や「自我」—「他我」という「対になる」ことにおける区別によって、はじめて可能である。しかしこの区別は、「間接的な意味での『もし私がそこにいたら』という想起の機能によって主題的に発現しているのではない」(山口 1985,183)。

こうした区別による差異を知ることができるのは、クザーヌスの哲学においてもみたように、「対になる」ことがあらかじめ与えられている根源的受動性によってである。要するに認識においては、〈すでにいつも〉、いわば自我と他我という区別が同時に生起する。

以上から「われわれ」は、本質的に三つの側面をもつ。一つめは「私」を現出させる「基盤」という側面である。二つめは、私と他者が「世界」を共通項として、共にかたどった「一つのわれわれ」という側面である。三つめは世界が、私と他者を介して不可視なる真理を顕現させる場という側面である。

以上の三つの側面をもつ「われわれ」という「世界という機構」があるからこそ、自我と他我の関係性のみにおいては、経験としてもつことができなかった「異なるもの」を「経験的意味 (Erfahrungssinn)」としてもつことができる(Hua.I.§44,127=173)。なぜなら世界、つまり「われわれ」を介して、「客観的世界という意味」(Hua.I.§44,127=173)によって自我と他我の類似性を獲得することができるからである(Hua.I.§44,128-130=212-215)。

また自我と他我との差異を契機として、われわれは意味という世界を不断に構成する。このように共にかたどった「一つのわれわれ」によって、客観的世界という意味は構成され続ける。

第3項 不可視なものの顕れとしての「意味連関」

以上のようにわれわれは、他者を介すことによって、他者のうちなる世界(宇宙)を介して、あらゆるものを意味「として」捉え、認識することができる。またそこにおいて、認識における尺度を獲得することができる。

すなわち人間は、いかなる場合も、自身によっては認識尺度をもつことはできないが、知のパースペクティヴ性を介した〈知といのちの行為〉のうち、他者を介して、他者が含蓄する全宇宙内容を媒介にして得た差異と類似

性によって尺度をもつことができる。このことは同時に、私が「生ける身体」において「ここ」に自身を限界づけることによって、他者と世界と交差しうるということである。

それゆえ世界は、クザーヌスが説いたように有限なものの集合体でも、われわれの外にあるのでもない。「われわれ」は「私」の単なる寄せ集めではなく、「世界」は単なる入れ物や空虚な空間のようにあるのではないからである。したがってフッサールは、認識というのは画一的な空虚な型式ではなく、認識対象はまるで袋の中に入っているように認識の中に詰め込まれているわけではないと述べる(Hua. II .75=106)。

たしかに私にとっては、私に現れる世界のみが唯一の現われ方である。またキネステーズによって私は「絶対的ここ」を実感し、それによって受動性と能動性のうちに機能する身体性を認識する。しかし意識の如何や程度、あるいは身体の運動の有無にかかわらず、われわれは〈すでにいつも〉世界を受容して共存在として在る。そのため世界は構造として相依相属関係を〈すでにいつも〉含蓄し、各人は共存在としての「われわれとして」意味を担っている。

このように人間は、世界の内に存在するものとして間主観的にあるより以前に、〈すでにいつも〉世界を含蓄するという意味において世界を有している。しかしこれは、世界を私自身のものとして有するという意味ではない。私が世界に所有(含蓄)されているという意味で、他者と間世界的に世界の内に存在する。したがって共存在であるということは、原初的に非存在を含み、共存在の基底であるところの《实在の真のすがた》を共に現出させているということである。

以上のように明らかになった世界の相異相属的な関係性によって、フッサールによる以下の主張をより深く理解することができる。すなわち世界において「私」のあらゆる知覚の様相が、「外的な融合として生ずるのではなく、それぞれの局面において『意味』を内に担っているもの、何かを思念してい

るものとして」(Hua.VI.§45,161=288)、他者を介して統一的な「意味」を生成しうる。また「一つのわれわれ」が基盤となることで、「それらの知覚の様相がたがいに結びついてますます意味を豊かにし、意味を形成しつづけてゆく」(Hua.VI.§45,161=288)。

上述のとおり世界は、人間の身体の二重性を契機とした知のパースペクティブ性の働きによって、あらゆる顕在的すなわち潜在的な「意味」に充ちた「意味の生起とその持続の場」となる。「同一のものに基礎づけられた多様性の現出」と「現出の多様性を通じた同一のもの現出」が同時生起する世界において、人間は、他者と世界と交差するために「ここ」に自身を限界づけ、世界と共に意味を担う。

したがって、意識の経験の場である日常生活において「意味」として生成され、浮かび上がるあらゆる意味は、〈すでにいつも〉次の二つの様相をもつ。第一にそれは、世界を構成する「意味連関」そのものである。そして現前する意味には、そこに現に現われなかった非意味が含蓄されており、非意味によって意味が意味として生成される。第二にそれは、不可視な《实在の真のすがた》の顕われとしての「意味連関」である。意味と非意味をあらかじめ含蓄して「意味連関」として現前しうるのは、《实在の真のすがた》の《隠れと顕れ》によって、われわれの意味了解の地平が形成されるからである。

以上のような重層的な「意味連関」によって世界が織り成されるゆえに、世界は絶えず意味が構成される「意味の生起とその持続の場」となる。反対に世界がこうした構造でなければ、われわれはいかなるものも意味「として」捉えることはできない。

このような重層的な「意味連関」を貫いてはたらく、本来的な意味作用についてクザーヌスは次のように述べる。

語とは、語が付与されたときに従うところの何ものかを表示（意味）しようとするものではなく、そうしたもののすべての原因を表示（意味）しようとする

るものだということ、そしてこの《知恵の》探求は語を通じて永遠性をかたどろうとする以上、言葉 (verbum) はいかなる時間にも属さないということである。(括弧内翻訳者、二重山括弧内引用者) (*De ven. sap.* c.33,n.100=230)

クザーヌスによると、語がもつ意味作用の本質は究極因を示すものである。さらに、そうした本来的な意味作用によって根源的な「永遠性をかたどろうとする」語は、語でありながらも時間を超えた「言葉」である。

われわれは不断に構成され続ける「客観的世界という意味」において永遠性をかたどるべく、どのような探求を志向しているのだろうか。

また、われわれは、一定のパラダイムにおい、価値として現出した道徳や倫理の現出しえなかった側面をいかに掬い上げることができているであろうか。

あるいは道徳や倫理の内実が時代や地域、民族に大きく制約され変化しながらも、その変化のただ中でなお不変であり続けるものを観るために、どれほど思いを馳せることができているのだろうか。

第3節 「真理」を開示する技術と人間の役割

——ハイデガーの技術論をてがかりに

第1項 技術の本質と人間の知性

前節の本来的な意味作用をめぐる考察を受けて、本節はハイデガーの『技術論』を手がかりに、真理認識としての技術と人間存在の関係性を考察する。そして現代医療や技術の根本的な問題と、そこにおける人間存在の「危機」を明らかにする。

技術は、前節の冒頭で述べた「含蓄—展開」が人間の行為や活動となって現出する最たるものである。それゆえわれわれは、〈知といのちの行為〉を

介して技術を現出させることにおいて、真理に関与し「行為の形」として《形なきもの》をあらわにすることができる。

上記のように技術を真理認識との関連で捉えることができるのは、元来、技術が自然の模倣としてあり、その現れが人間の行為を通じて現に開示されるからである。

周知のとおりハイデガーは、近代技術を古代ギリシャの「テクネー (tēchnē)」とのかかわりから本質的にとらえた。ハイデガーによるとあらゆる技術は、古代ギリシャのテクネーを基盤としている。テクネーは、自然の自己生成運動を模倣する「ポイエーシス」を導く「制作知」である。それゆえハイデガーによれば、自然 (physis) は「おのずから然か成る (das von-sich-her-Aufgehen)」として「最高のポイエーシス」である。(TK.11=26-27)

こうした自然を模倣するポイエーシスにおいて働くテクネーは、アリストテレスが『ニコマコス倫理』のなかで分類する知の形態にあるように、それは「思惟」と「制作」の全過程にかかわる「真理認識^{ワレニラウエイシス}の一樣態」である(1139b-1140a=1971,220-223)²¹。その働きはハイデガーによると、「こちらへ一向けて一もたらず (Her-vor-kommen)」という「あらわしめる (Entbergen)」ことである。とくにテクネーの働きは、「制作」として、また「認識」として「覆われている『真理』を覆われていない状態へと『あらわにすること』」である(TK.12-13=28-29)。

このようにテクネーは、真理を開示する働きを有する。したがって「テクネー」という言葉には、手仕事の行為や単純な技能だけでなく、次の意味も含まれる²²。第一に、あるいは「制作的なもの」として制作に属する「あらわし出す」働きという意味である。第二に、認識活動の一部として「精通していること」という意味である。

以上の意味に加えてテクネーは、知の形態において、もっとも身近で日常における基本的な様態でありながら、高次の様態に通じるという特性をもつ。こうしたテクネーの特性は、ポイエーシスが「テオーリア (theōria)」と「プラクシス (praxis)」の中間に位置するという特性をもつことからもうかが

える。要するに「ポイエーシス」は、観想的・理論的側面である「テオリア」と、実践的側面である「プラクシス」を行き来しながら「ピュシス」に追随するというものである (1139a=1971,217-218)。

テクネーとポイエーシスがかかる特性をもつということは、人間がテクネーによって、その活動の場を日常に置きながらも、普遍的なものにかかわり、「真理 (Veritas)」を開示しようということにほかならない。以上のような真理と技術との関係において重要な点を、秋富克哉は次のように端的に指摘する。すなわちハイデガーにあっては、「真理とは常に真理になる運動」であり、そこにおいて重要な点は、技術が、「真理の生成にして生起」であるところの芸術と同様の役割を担うということである(秋富 2005,92)。

以上のように技術は、本来、真理認識の一樣態として自然を模倣し、真理を開示するものである。さらにハイデガーによれば、真理を開示するという技術は両義的である(TK.33=58)。つまり技術の「真理を開示する」という働きは、「真理の発露 (Ereignis)」として真理の本質と結びつく場合と、「挑発」として真理の本質を見失わせる場合がある。

ただしこの「両義性」は、人間の善悪によるものではない。つまり、技術には二つの側面があり、人間の判断や使い方によって「善し悪し」が決まるということではない。ハイデガーによると技術の両義性は、「集—立態 (Ge-stell)」という技術の本質において、技術の論理自体が人間を「挑発 (Herausfordern)」することによる(TK.19=37)。

「集—立態」は、「作る—作られる」という「工作機構 (Machenschaft)」(GA65 126-127=137)にもとづいており、因果必然の法則を集め、組み立て、「役立つために」集積していくという技術の本質である(TK.19=37)。こうした「集—立態」によって、あらゆるものを有用に使い回してゆくことができる(TK.15=31-32)。

たとえば自然は、技術から資源やエネルギーを不断に供給するよう強制されている。自然は自然資源として「開発、変形、貯蔵、分配、転換」という展開をへて、その無際限な活用と消費が「挑発」されている(TK.16=33)。さ

らに人間も、役立つよう資源として、あらかじめそこに組み込まれている。それゆえハイデガーは、「集—立態」という技術の本質は、人間を含めたすべてを用立て可能な「用象 (Bestand) 」として絶えざる連鎖へもたらず点にあると述べる(TK.16=33-34)。

第2項 近代技術における「真なるもの」と「真らしきもの」の混同

以上のようにあらゆる技術が「集—立態」という本質をもつが、なかでも近代技術は「有用性」が重視されるため、「用象」という側面が強力にあらわれている。こうした本質をもつ技術は、科学技術にあっては、合理主義やそれにもとづく工業化と結合しやすい。なぜなら、工業化において促進される技術の機械化において、「あらゆるものを有用に使い回す」という技術の本質と「合理性を実現するための手段」としての技術とが合致するからである²³。

しかも近代以降の工業化においては、とくに技術システムの効率性や合理性が追求されるため、人間を含む一切が、技術システムにおける目的のための単なる手段と化してしまう²⁴。

また近代技術は、目的に対する手段を可能なかぎり合理化する「形式的合理性」が支配的な領域である。それゆえ技術システムの中では、「価値判断」に際しても「形式的合理性」が大きな影響を及ぼし、われわれは一元的な思考に陥りやすくなる。あるいは効率性とそれをささえる合理的な諸選択によって、われわれの選択行為は制限され、選択自体が矮小化される²⁵。

さらに、一度「挑発」によって技術開発の論理の連鎖に取り込まれると、そこから抜け出すことは困難である。これは、技術の開発がわれわれの欲求や目的を変化させて、新たな技術手段の要求をも生み出すからである。

このような「技術論理の連鎖」という点から「脳死・臓器移植」と「尊厳死」をみると、次のような問題点が浮きぼりになる。

図1)「技術論理の連鎖と挑発の現われとしての脳死・臓器移植と尊厳死」に示すように、「脳死」は1960年代以降、人工呼吸器の出現によって生まれ、臓器移植医療の増加ともなって積極的に採用されている。たとえば、移植大国といわれる米国は、心臓以外の臓器移植件数が、年々増加傾向にあるのに対して、心臓の年間移植件数は、毎年約2,000件と横ばいである(OPTN 2012,8月1日)。この一因に、心臓移植は脳死体下でしか行えず、年間の脳死者数が限られる点がある。ゆえに臓器の不足を補うために、現在はPVS(Persistent Vegetative State: 遅延性植物状態)患者や「尊厳死」を望む人を新たなドナー候補とする動きも見られ議論になっている(市野川,小松2012; Lock 2002,347-353=299-305)。さらにこうした動向は、優生思想との結合が危惧される。

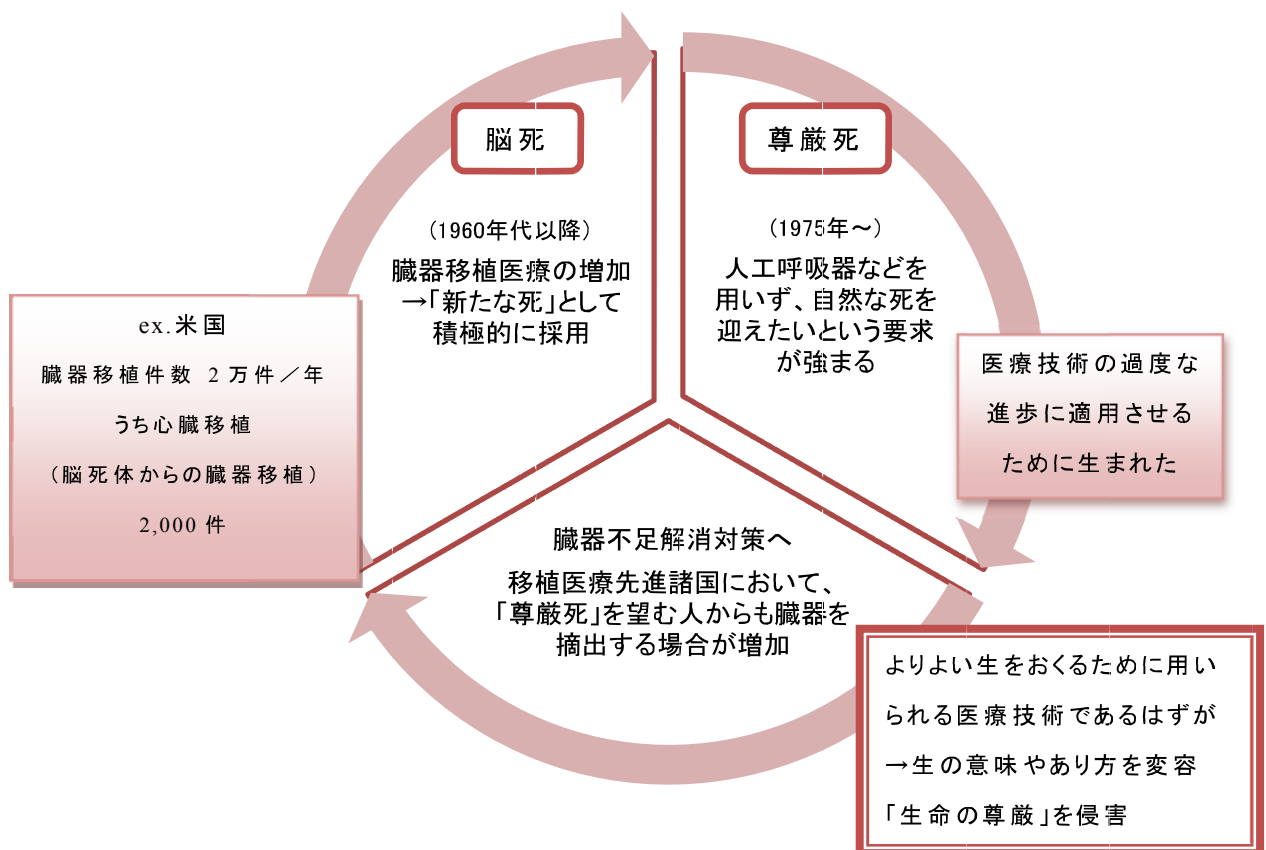


図 1) 技術論理の連鎖と挑発の現われとしての脳死・臓器移植と尊厳死

〔(市野川,小松 2012; 甲斐 2005; Lock2002; OPTN) より筆者作成〕

以上のようにわれわれは、「技術論理の連鎖」に取り込まれ、技術開発を絶え間なく追求している。こうした技術開発の無際限な追求によって、過度に進歩した医療技術に適用させるために「脳死」や「尊厳死」が生みだされたといえる。さらに、挑発による技術開発の無際限な追求が「生命の尊厳」の侵害を導くという矛盾をも生みだした。

したがって、「技術論理の連鎖」に取り込まれた現代医療技術および現代医療の現状から、「挑発」としての技術による弊害を三点あげることができる。第一に、技術をめぐる「価値判断」の際、基準にする価値が「究極的価値」となりうるのか否かの判断にいたらない。第二に、何のために技術を発展させ、いかに技術を使用すべきかという認識が不十分になる。第三に、技術の使用による変化やその影響にまで認識が及ばない。以上の三点が、真理の本質を見失わせる「挑発」としての技術による弊害である²⁶。

「真理を開示する」という技術において、以上のように「真理の発露」と「挑発」いう「両義性」があるのは、アリストテレスによると、テクネーが「真理認識」と「虚偽」の両方で働く「ロゴス」をともなっているからである。「虚偽」も「あらわにすること」のひとつであり、「真」とは別様に言表するということである(1139a=1971,217-218)。なるほど近代技術であっても等しく、その根本は「真理をあらわしめる」テクネーである。しかし技術は、〈すでにいつも〉「挑発」としての特性を内包している。

それゆえ技術は、常に真理とかかわり、一方で、これを開示するものとしてある。他方、技術は、〈すでにいつも〉「挑発」のただ中にわれわれを置き、技術として現出する。したがって技術として「発露」しているすべてが、「真なるもの (Verum) 」とはかぎらない。

こうしたことからハイデガーは、「真理は、その本質において非一真理である(GA.65 356=385)」と説く。つまりハイデガーは真理を、クザーヌスにおける「真理 (Veritas) 」と同様に、真理をあらわにするという人間の「あらゆる行為」にあっては、〈すでにいつも〉非一真理、すなわち「真なるも

の」と「真らしきもの (Verisimile) 」が内包されて生成すると捉えていると
いうことである。

以上のように技術は、「真理の発露」としてわれわれに知の一端を担わせ、
人間性を高め人間をよりよく存続させる。同時に「挑発」が猛威をふるうゆ
え、人間を破滅へと導く。なぜならハイデガーによれば、絶えざる用立ての
なかで「挑発」こそが、唯一の「あらわれ」の仕方であると偽装するため、
真理の本質を見失わせるからである。そしてそれは、他の「あらわれ」のす
べての可能性を立てふさいでしまう(TK.28=49)。

本論文の考察における現代医療技術と「いのち」のあり方から明らかなよ
うには、現在われわれは、他の「あらわれ」の仕方を忘却している。そして、
あまりにも決定的に「挑発」に従い、「集—立態」および、そこにおける「技
術論理の連鎖」に身をおくばかりである。

こうした現代社会の状況は、ハイデガーが生きた時代の社会状況とは相違
するものの、その危機の本質に相違はない。ハイデガーが『技術論』におい
てとらえたとおり、技術が発展し「技術時代」といわれるようになってもな
お、われわれは「技術の本質がいかなるものであるか」ということを正しく
知り得ていないということである。それは、「人間の本質」を見失っている
ことと同義である。なぜならハイデガーによると、技術において、われわれ
が「正当なもの (das Rechtige) 」と「真なるもの (das Wahre) 」を混同する
事態が起きているからである(TK.26=47-48)。

第3項 「人間存在の危機」と現代医療の根本問題

ハイデガーによれば、技術において人間が「正当なもの」と「真なるもの」
を混同することによって、とりわけ次の可能性がふさがれ、「人間存在の危
機」に陥る(TK.25-27=47-50)。第一に、「こちらへ—向けて—もたらず」とい
う根源的な開示へと参入することができないということである(TK.27=49)。

第二に、原初的な真理の語りかけを経験することができないということである(TK.27-28=50)。以上二点の可能性がふさがれることが、なぜ「人間存在の危機」に直結するのか。

ハイデガーによるとそれは、人間を成り立たせるところの「存在の真理」について思索していないからである。これら二点の可能性がふさがれることで、われわれは、「存在の真理」に呼び止められていることに気がつけなくなる。その結果、「存在の真理」のみならず、自身の存在を見失う、とハイデガーは警告する。(TK.27=49)

さらに「存在の真理」を思索できないことは、技術においては最大の「危険 (Gefahr)」である。つまり技術における「危険」は、「集一立態」に組み込まれた人間が、その構造の中に埋もれ、自らの存在を問わないこと、また真理の声を聞きとろうとしないことであるとハイデガーは主張する(TK.28=49-50)。

そしてハイデガーのいう技術の「危険」は次の点に帰結する。それは、絶え間ない技術発展のなかで人間の思考のあり方が制限され、われわれが「技術の本質」に対していかなる思惟もしない点である。あるいは、技術の理論に従った枠組みでのみ思考し、その思考こそが唯一のあり方であると錯覚する点である。

要するに技術の「真の危険性」は、われわれが技術を通じて「真理を開示すること」に、より厳密には人間理性のうちに〈すでにいつも〉内包されているということである。したがって技術の危険は、主体的に技術を開発し操作しようと過信する人間自身に潜む、われわれ自身の「危機」である。

以上のようなハイデガーの技術をめぐる洞察は、「生命の本質」を見失うという現代社会における「危機」を見抜くものである。すなわち今日のわれわれの「危機」は、第一に、一元的な思考の上で二律背反に陥り、〈他者の臓器を移植しなければ、生き長らえられない〉、あるいは〈尊厳を保つためには死ぬよりほかない〉と思考が制限されることである。第二に、そのよう

に思考が制限される事態に対して、気づくことができず、問い自体を忘却するということである。

こうした「危機」は、第2章で考察したフッサールがとらえた「理念化」による「二重の危機」とも重なり合うものである。それは、人間が記号的・数学的理論という「理念の衣」に覆われており、科学的な世界こそが「真に客観的な」唯一の世界であると思いつくことよって惹起される「危機」である。同時にこれは、あらゆる方法に対して、意味付与を問題にすべきであるが、その問い自体を喪失している人間の「危機」である。

ここに、ハイデガーが捉えた「人間存在の危機」とフッサールにおける「理念化」による「二重の危機」とが重なり合う。さらに現代社会のわれわれも同様に、「生命の尊厳」を見失うという危機のただ中にある。

しかし今やわれわれは、「知恵の探求」の過程において、「真なるもの」と「真らしきもの」すなわち「社会的に正当とみなされているもの」との混同によって惹起されている「生と死の意味の喪失」に気がつくことができる。たとえば、脳死・臓器移植医療の本質的な問題は、「死の判定基準」をいずれに規定するかという点にはないことが認識できる。そもそも「脳死」であっても「心停止」であっても「死をむかえるから」といって、臓器を取り出して移植してもよいという理由にはならないからである。また「他人の死なくしては成立しない」(黒須 1997,115)医療であるにもかかわらず、「命を救う」という理由から積極的に採用される脳死・臓器移植医療のあり方を問い改めることができる。

以上のように技術は、人間存在の根本とかかわる特性をもつことから、われわれの生命や生活に質的な変化をもたらす。また技術によって、社会のさまざまな側面の意味連関も変容する。したがって、技術によって生活が質的に変容するのは、技術の発展によって行為の幅が拡大し、新たな選択肢や可能性が増えるという単純な理由によるものではない。

人間が技術に左右されながら存在する理由は、技術が人間の〈知の行為〉と〈いのちの行為〉をつうじて「真理」をあらわにするからである。そして

同時に、技術を用いる場合は、常に自身の存在を見失う「危機」にさらされているからである²⁷。

しかし、こうした危機は同時に「重大な分岐点」でもある。田村によると「英語の危機にあたる語“crisis”は、ギリシャ語の分岐や分割を意味するクリノー (*κρίνω*) に由来するゆえ、危機とは本来は分岐点を示す言葉である」。現代社会の危機は、この本来の意味における危機つまり分岐点であり、近代文明の転換期を示している(田村 2007,4)。

われわれはこうした「危機」の本質を自覚し、それを明らかにすることによって「危険」から脱する一步を踏み出すことができる。技術が真理を開示するものであるからこそ、現在の歩みを反省し転換する契機も技術の現れと同時に示されている。すなわち医療技術の使用をめぐる硬直した思考や、現代医療における認識を転換する契機はすでに現れでているということである。

それゆえわれわれは、技術と人間のあり方を常に模索する必要がある。絶えず内省し自然の理に根ざした判断や認識から、技術の使用における人間の責任を根本的に問い直す必要がある。より具体的には、技術の使用にあたって以下の点に留意することが不可欠になる。

第一に、事後的な反省のみでは十分ではないという点である。なぜならわれわれの認識能力が有限であり、どのようなものに対しても厳密に把握することができないからである。それにもかかわらず、われわれは「各人の生命」や「自然」のように唯一的・一回的で不可逆的なものに対しても、「いま、ここ」で判断をしなければならない²⁸。

第二に、いかなる技術に対しても、その使用による影響を十分に考慮し、使用の是非を常に問うという点である。それは、その影響が予測の域を出ないものであっても検討する必要がある。なぜなら、どれほど自然に「より近い」技術であっても、それは「自然」そのものではないからである。また、いかに「より良い」技術であっても、それは「真理」そのものでもないから

である²⁹。したがって命を救うための医療技術や恩恵をもたらす有用な技術であっても、それらに対する反省が慎重すぎるということはない。

第三に、技術およびわれわれ自身に対する反省は、不断の行為であるという点である。それは「真理に成る運動」や〈知の行為〉と〈いのちの行為〉という自己超克の運動が、絶え間ないものであるのと同様である。ただしこれは、技術開発を **trial and error**（試行錯誤）によって無際限に追求するという意味ではない。そうではなく、われわれのあり方と科学技術のパラダイムそのものを根本的に問い直す行為を絶えず遂行するという点である。

このようにひとつひとつの判断や、「いま、ここ」におけるそのつどの反省の「重み」を自覚することが重要である。こうした判断は、技術的可能性の観点を重視し、「為し得る」からといって、あらゆる発展をすすめることが「真」の発展ではないという認識へつながる。

以上、本章の考察と脳死・臓器移植や尊厳死の問題とを照らし合わせてみるならば、現代医療のパラダイムのみならず、われわれ自身の意識や社会のあり方そのものを見直す必要があるということが明らかになる。こうした転換は、「他者の死と引き替えに自身の生を得る」という性質の医療を一般的な治療方法としないために、また尊厳死を普及させる以前に日常における「いのち」のあり方を省察するために要請される。

第4章 註

¹ 八巻によれば、クザーヌスの思想の中に主体性の思考を見てとり、それを主体性の哲学としてとらえる解釈の仕方はすでに一定数の研究がある(八巻1979,41)。たとえば E. Cassirer, J. Ritter, M. Gandillac, K. H. Volkmannschluck, W. Shulz らが考察している。とくに 1970 年代に入って「クザーヌスにおける主体性」をタイトルとする研究が複数公刊され、代表的なものに E. Fränzk の *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, (1972) Meisenheim-am Glan. および、N. Herold, *Menschliche Perspektive und Wahrheit, Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, (1975) Münster Westfalen. がある。Fränzk は、クザーヌス思想における主体性を一種の「自己運動性」とみなし、それは次の三つの要素から構成される。すなわち、自己実現、自己実現によって限定される識別、識別されるものの根源への回帰である。そして Fränzk は、上記の要素がいずれも完全な形で成立しているのではなく、「欠如的に」のみ成立するゆえに、人間の主体性は「欠如的主体 (die defiziente Subjektivität)」であるととらえる。また Herold は、主体性を有限な視と無限な真理との結合におけるパースペクティブ思想ととらえ、パースペクティブ性が人間の主体性の証左であるとする。(八巻1979,41-42)

さらに八巻は、以上の両者の主体性を検討し、クザーヌスにおいては、欠如的主体性の根底として、〈信仰〉という看過してはならない事態が存在すると指摘する(1979)。なお、近代的主観性との比較からクザーヌスの主体性を検討したものに新田(1995)が、宇宙像との転換との関連からクザーヌスの思想を検討したものに中村(2000)などがある。

² たとえば、今日一般に知られる『人間の尊厳について』というピコの著作は、『900 の提題』という討論会のための演説であったが、ピコの死後に甥のジャン・フランシエスコ・ピコによって『演説』という表題で1517年に

出版された。その後、1557年のバーゼル版全集において『人間の尊厳についての演説』と今日知られる表題が付けられ出版された。(酒井 2003, 89)

³ こうしたヒューマニズムが、ルネッサンスから近代にかけて、科学革命と宗教革命と相互に結合して、近代的パラダイムを形成してきた。田村は、近代におけるヒューマニズムの形成について次のように分析する。合悟性主義であるところの科学認識の絶対化によって科学主義と科学革命がもたらされるが、これらは、宗教革命によって先導された営利主義（資本主義）と科学技術を媒介として結合する。さらに、科学技術の発展が営利主義と結びつくということは、自然を対象化して支配するヒューマニズムとの結合をも意味していた。科学的認識による数量関係が重視され、それにもとづき自然科学と科学技術が発展するからである。(田村 2007,80-84)

⁴ 「理神論」は「世界は神によって創造されたが、いまや神の手を離れて自動運行している」という神学の立場であるが、ホップス、ロック、スミス、ルソー、ヴォルテール、ライプニッツ、カントなどの多くの近代の思想家がこの立場であった。

⁵ このことは、先述の「本質存在」と「事実存在」の考察と同様である。すなわち唯一的な視点の確立が可能であるのは、私という存在が、存在と非存在とを超えた存在ではないものという基底に根拠づけられて在り、「私は私以外のなにものでもない」と措定されるからである。

⁶ 『学識ある無知』の訳注に記されているように、この第11章「運動に関する系譜」および第12章「地球の状態について」はルネッサンスの学者、カンパネッラ、ケプラー、ブルーノ、ピコ・デラ・ミランドッラ、レオナルド・ダ・ヴィンチなどに影響の大きかった章である。またクザーヌスの地動説的見解が示されている章でもある。(山田 1994,298)

⁷ これは、人間の意識が現象に意味を付与するというフッサールの立場に反するハイデガーの立場に近いといえる。すなわちハイデガーは、意識に先行する存在があり、存在からわれわれの意識と世界とが派生すると捉えた(田

村 2007,169)。言い換えるならばこのことは、現存在と存在者はそれらに先立つ存在によって規定されているということである。ハイデガーは現に存在する自分が自己であるのは、自身によるものではなく、存在という根拠から委付されて、存在するように根拠づけられているという(SZ.284=132)

⁸ この点を八巻は、知恵の三角構造としてクザーヌスの「知恵の愛求」における知恵概念の三重の意味を明確にしている。なお本論考は、この三つの知恵について、八巻(2009)と(2001)第1章4節 pp.48-60を参照した。

⁹ 八巻によればクザーヌスは、アリストテレスの自然学にしたがい、自然の自己生成運動や形相や質料を取り入れながらも、その自然に、プラトン主義的な「世界霊魂」が「万物の霊」として介在しているとする(1993,7-8)。それゆえクザーヌスにおける自然は、「万物の霊」が万物にあまねく拡散し、縮限されている宇宙の状態である。このことが意味するのは、中世では自然の自己生成運動は「神の恩寵」に対立するものとして位置づけられていたが(八巻 1993,8)、クザーヌスにおいて自然の自己生成運動は、「神の恩寵」に反するものではなく、むしろ神によって創造された世界が「一つの運動」として秩序を有すると位置づけられているということである。したがって自然の自己生成運動にしたがい、即すことこそが神の創造の技を知ることになる。ここに、クザーヌスの自然観の特徴があると考えられる。

¹⁰ クザーヌスによると、人間の「知を愛し探求する」という本性ゆえに「一なる神」が顕れ出るという(*De pace fidei*, cc.4-5,nn.10-15=590-594)。またクザーヌスは宗教の本質は、「愛知」を信仰することであり、それは宗教の相違や「儀礼」の相違にかかわらず、万人に共通する思考である。ローマ教会枢機卿であったクザーヌスは、このように人間の「知」を本質的に捉え、キリスト教を含めた諸宗教の共存や協調を提唱する(*De pace fidei*, c1,nn.1-6=584-587)。

¹¹ 藪田はその研究で、人間のこのような中間の本性を「媒介する本性」と特徴づける(1987,253)。なお、クザーヌスによれば、キリストは「神である

ところの人間であり、人間であるところの神である」。それゆえキリストのみが有限者と無限なるものを結合させる真正な「中間の本性」である。そして人間がキリストを模倣することによって、人間ばかりでなく万物もともに高められるという。(De doct. ign. 3,c.3, nn.198-202=215-218)

¹² 三木清は『哲学入門』のある箇所、このような人間の超越は「主体の本質であり、主観性の根本構造である」と説く(三木 1967,75-76)。三木によれば、「主体といふものが先づあって、それが他の作用と並んで一つの作用として超越をなすといふのではなく、そもそも主体であるというふことが超越においてあることである」。そして「主体は内において自己が自己を超えることによつて真の主体となる」。こうした超越によってこそ、認識の作用も可能になると三木はいう。

さらに真理認識に関して三木は、「真理とは存在がそのものとして顕はであることである」が、「客観の超越なしには、真理は考えられない」という。三木によれば客観の超越は、主体の超越によって可能になる。すなわち物が、客観として超越的であるのでなければ、われわれは物を客観的に認識することができず、またわれわれが主体として超越的であるのでなければ、物は客観として超越的であることができない。それゆえ三木は「我々における主体への超越が同時に我々に対する客観の超越である」と捉える。(三木 1967,75)

¹³ ボッケン(2002,197)は、人間はミクロコスモスとして「いかなる人間も〈ミクロ・コスモス〉として自己の内に、万物の究極的な尺度を備えた破棄されることのない〈創造的差異〉を見出すことができるのであり、それを見出さねばならない」と述べる。

¹⁴ 新田義弘はこの点に関して、「現象学が実体的な自体存在をことごとく対自化する反省哲学であるという点では、近代的主観性の哲学の立場に立っていることは否定できない」と指摘する(1993,12)。しかし新田によればそれは、「存在者全体を対象として措定し、主観性の手によって構築的に支配するという意味ではまったくなく、むしろあらゆる存在者を与えられたままに見る、

方法的な反省の立場に徹し、そのことによって自己と世界を徹底的に現象化する、という意味で主観性の立場に立っているということ」である(新田1993,12)。それゆえ現象学は、存在するものの「意味」と「存在」とをその成立の深層へ遡って、対象の現われ方そのことにおいて問う、方法的思惟であり、思惟の運動そのものであるといえよう。

¹⁵ こうした「反対・対立の合致」の現場である「世界という機構」の構造からも、クザーヌスの思想は「包含一展開」という分有説を受け継ぐものの「縮限」概念によって、汎神論や新プラトン主義における流出論とは相違すると考えられる。

¹⁶ 浜渦辰二(2001,322)が『デカルト的省察』の訳注において指摘するように、デカルトが用いたフランス語にもラテン語にも物体と身体を区別して表す言葉はない。フランス語では *corps*、ラテン語では *corpus* の一語である。フッサールが身体について語ろうとしていたのは、*Leben* (生) と同じ語源の *Leib* としての身体であり、この点からもデカルトの心 (*ame*) 身 (*corps*) 二元論を超えようとしていたことがうかがえる。

¹⁷ ランドグレーベは、フッサール後期の思想において中心となる世界構成や目的論などとの関連から、こうした身体性の重要な役割を指摘し、世界を認識の対象とする以前に働くキネステーゼを通じて、あらゆる活動と機能の可能性を絶対的な事実性として獲得すると主張する(Landgrebe1977=1982)。

¹⁸ 「連合」は心理学における要素と要素をつなぐ連想という意味の用語とは区別され、フッサール独自の概念である。「連合」は、「志向性」を表す「標題」である。「志向性」という言葉によって示されていることは、要素が要素として成立するときには意識の顕在、非顕在にかかわらず〈すでにいつも〉「何かについての意識」が、それを成立させる地平を伴って働いているということである。(Hua.I.§39=146-148)

¹⁹ フッサールの他者論、とりわけ『デカルト的省察』における他者論は一般に「自己移入」論といわれ、多くの批判がある(山口1985,177-190)。代表

的なものにシュッツによる「フッサールにおける超越論的相互主観性の問題」(1975=1998 渡辺光,那須壽,西原和久訳『アルフレッド・シュッツ著作集第4巻 現象学的哲学の研究』マルジュ社)やトイニッセン『他者』(1965)、ヘルト「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」(1972)などがある。

²⁰ フッサールはこの点について「対になる」ことによってはじめて「私の」「自分固有の」という性格を受け取るとするものの(Hua.I.§,52,144-145=206-208)、それを自我と他の区別を成立させる根源的な基礎づけとの関係性から十分に明らかにしているとはいえない。こうしたことから山口は、フッサールは発生論的視点と方法によって「どのようにして自他の身体の区別が、同時的に生ずる対化にかかわらず成立しえているのか」という問いこそをさらに究明すべきであったと指摘する(山口 1985,182-183)。

²¹ 真理認識としての知の形態は「テクネー」を含めて五つある。「智慧 *sophia*」、「学知 *episteme*」、「知慮 *phronesis*」、「技術 *techne*」、「直知 *nous*」がそれにあたる。「智慧 *sophia*」と「学知 *episteme*」は、必然的なものにかかわる「認識的部分」に位置し、「知慮 *phronesis*」と「技術 *techne*」は、非必然的なものにかかわる「勘考的部分」に位置する。以上四つがロゴスをともなう働きであるのに対し、「直知 *nous*」はロゴスなしでも働く神的な知である。なお高次であるか否かの基準は、対象をその根源とともに開示しているかという点にあり、「智慧」と「知慮」がより高次の様態とされる(1139a-1141b=1971,217-234)。

²² これに対して「テクノロジー」は、「テクネー」と「ロゴス」の合成語であり、18世紀後半に J.Beckmann が「自然物の加工や手工業の知識について教える学問」という意味で用いた(直江 2001,84)。

²³ 技術発展については、現代社会において技術発展と経済成長とが直結するかのような外見が生じており、「技術至上主義のイデオロギー」が成立しているというハーバーマス(1968=1970,32-33)の指摘は周知のとおりである。

²⁴ たしかに機械化によって、人間の労働が軽減され大量生産が可能になる。しかしヤスパースによれば、社会において算定可能性や確実性が絶対的に優位となるがゆえに「人間性の隠蔽」がおきやすい。なぜならば、機械技術の目的に適合する有用性および有益性を第一条件にして、あらゆるものの存在の価値が決まるからである(Jaspers1949=1964)。

²⁵ この点は第2章第1節の「認識の貧困化」の関係からも検討した。

²⁶ 第1章註27において、妊娠初期の採血のみで診断できる新たな出生前診断による「命の選別」を指摘したが、こうした診断が一般化すると、男女の生み分けや優生思想につながる危険性がある。われわれは今一度、立ち止まり、何のために、誰のために、どのように技術を使用し、技術とともに生きるのか、という点を社会全体で深く思慮する必要がある。なお、こうした観点から、第5章においては、各人と社会全体の意識を転換し、どのような人であっても、自身の「いのち」を〈まっとう〉することができるような社会のあり方を提示したい。

²⁷ それゆえマルクーゼ(1964=1974)がとらえたように、人間や社会に対する技術の影響作用は政治体制次第でとらえられる事柄ではない(Feenberg 2005)。ましてハーバマス(1968=1970)が主張するように一層の技術的な進歩によって、技術をめぐる問題は解決されえない。両者はマルクスの流れをくみ、技術が経済至上主義とむすびつき、社会を技術的に再構成し、さらに統制すると指摘する。この指摘は看過できない点であるが、とくにハーバマスは「技術の中立性」を主張し、技術のさらなる発展がより民主主義的な産業社会を建設するという(Feenberg1991=1995)。

²⁸ 包括的な有機的自然という点からみると、個体の「消滅」が種の「生成」につながり、自然全体として循環をなしている。そのため自然は唯一的・一回的なものとはいえない。だが、そうした「消滅」に支えられてこそ自然は有機性を保つことができる。また、たとえば環境汚染によって壊された自然

は、一定の回復があっても二度と元の姿に戻ることはできない。こうしたことから本論文では「自然」を唯一的・一回的で不可逆的なものと位置づけた。

²⁹ クザーヌスは、技術は「可能なかぎり自然を模倣するが、決して自然との厳密な合致に達することはできない」と述べる。なぜなら人間の認識においては、感知されうるような差異が、到底どこにも発見されなかったとしても、決して厳密な合致はありえないからである (*De doct. ign.* 2,c.1,n.95=110)。

第5章 生命倫理を超えて

——QOL、SOL 概念の再考を通じて

第5章の目的は、事例研究を通じて明らかになった問題点を、これまでの理論的考察にもとづいて、あらためて社会哲学的に基礎づけることである。

とくに「生命の質 (QOL: Quality of Life)」および「生命の尊厳 (SOL: Sanctity of Life)」概念の再考を通じて、以下の点から日常における生命の本質的なあり方を提示する。第一に、他者との関係性および、その基底である《自然の根源的な生命》との関係という点である。第二に、〈生の一部としての死、死があるゆえの生〉という「生命の本質」とその契機としての死という点である。そしてこれら概念の再考を通じて、日常における生や死に対する意識および社会のあり方を問い直すことが目指される。

前章までの考察から、現代医療のパラダイムを転換するにあたって、われわれ自身の意識や社会のあり方の転換が不可欠であることが明らかになった。

たとえば、「臓器移植しか助かる道はない」と宣言された患者やその周囲の人々へまなざしを向け、宣言を受けた人々が自身の生と死を最期のときまで〈まっとう〉できるように、あらゆる配慮を社会全体で充実させる必要がある。ただしこれは、「深刻な臓器不足」の解消へ向け早急に対策をこらざるということではない。医療技術の発展に合致するように人間のあり方を調整するのではなく、「慢性的な臓器不足」をあたかも重大な問題であるとしてしまう社会のあり方や、「他者の死を前提とした医療」のあり方を変更するということである。

またたとえば、死に際して特別に尊厳を問題にするのではなく、日常において、どのような状況にあっても、どのような人であっても、誰もが贈られた生命をあるがままに生きることができる環境や社会を織り成す必要がある。

第1節 物語としての「生命の質 (QOL)」

第1項 「延命」の自明視と現象学的時間論

第1章でみたとおり従来の医療では、「いかに死を回避し生き長らえるか」という意味で SOL が追求され、同時にそれが QOL の向上とされてきた。このような医療における生と死の捉え方は、時間意識と密接に結びついている。通常われわれは、時計や暦のように数値化され客観的に示された時間を測ることによってそれをとらえる。そして死を「いずれ」来る人生の最終地点に位置づける。そこにおいて時間は、「より早い」、「より遅い」というように運動の尺度によってとらえられている。

しかしクザーヌスの哲学を援用すると、過去や未来を含むすべての時を含蓄する「ただ一つの現在」のみがあるということになる。すなわち現在は、現前するすべての時の含蓄であり、現前するすべての時は、継起というかたちでなされた現在の展開である。それゆえ現在は、まさに差異と充実を包含する「一そのもの」である¹。(De doct. ign, 2,c.3, n.106=122-123)

こうした時間は数値によって表示することは不可能である。クザーヌスがこのようにとらえた時間をフッサールは、意識の働きと関連づけて解明し、内的な時間意識と意味の構成を明らかにした。フッサールはとりわけ『内的時間意識の現象学』(1928)のなかで、一連の時間を生成する内的な時間意識が暦や時計で計る客観的な時間に先立ってあるために、パースペクティヴ性にもとづく意味の統一的把握が可能であると説く²。

フッサールによると、意識の根源的な働きによって内的な時間意識が構成される。内的な時間意識における現在は、過去の地平を「把持 (Retention)」し、未来の地平を「予持 (Protention)」し、それらを同時に含むものである (Hua.VI.§46,163=291)。反対に過去や未来は、それら自身の全体の姿は現さなくとも、流れの中に地平として存立し、共に現在を時間化くさせている)。すなわち、過去把持が「今の生き生きした地平」をなし、未来予持が「生き生きと豊かにする地平」をなしている (Hua.X.54-55=72-73)³。

よってそこにおける現在は、現在として現われると同時に過去になるという意味で〈現在の脱現在化〉である。翻ってそれは、過去や未来が地平として「沈み込むことこそが、浮き出ること」を可能にしている」(浜渦 1988)という〈現在の現前化〉でもある。

こうしたことからフッサールは独自の表現を用いて、現在を「立ち止まりつつ流れる現在」という(Hua.XI.171=307)。つまり現在は、流れの各位相を現前〈させる〉ので、「源泉 (Urquell)」や「限界点 (Grenzpunkt)」として立ち止まる(Hua.X.64-69=84-91)。しかし同時に現在は、「境界点 (Randpunkt)」として流れを流れとして成立〈させる〉(Hua.X.69-71=91-92)。それは、現われていない過去と未来によって、現在が「いま」ここで〈現在の脱現在化〉として現前化〈される〉ため、過去や未来がすでに現在に含まれているということでもある。

こうした内的な時間意識の流れにおいて、〈すでにいつも〉現在は「厚み」をもって現れる。ただしこれは、今を積み重ねて結果的に厚みがでることではない。現在の「厚み」は、時間意識の流れを構成する「横の志向性 (Quer-Intentionalität)」と「縦の志向性 (Längsintentionalität)」が相依相属的に、瞬間的に共に働くことによるものである。志向性は意識の本質であり、「何かについての意識」が、意識の顕在、非顕在にかかわらず働いているという性質である。意識は横と縦の志向性によって、同一の流れの中に各位相をそれぞれに構成しながらも、それを持続的な統一体として現出させることができる(Hua.X.81-83=107-110)。

「横の志向性」と「縦の志向性」は、クザーヌスにおける「真理への希求」と「自己分節化」とによって類比的に理解することができる。「横の志向性」は永続的な流れを希求するベクトルであり、「縦の志向性」はその流れから自己を分節化して今として現出しようとするベクトルである。「横の志向性」と「縦の志向性」は、相反する運動の契機ではあるが、各々に独立する別の運動ではない。それらは同じ一つの流れを構成する契機でもある。時間意識において、相反する運動の契機が同時に働いているからこそ、〈すでにいつ

も) ある一連の流れが「厚み」ある現在として絶えず生起する。また、現在が現出するからこそ一連の流れが流れとして持続する。

要するに時間は一方で、「絶えず現われる新たな今」であり、現れとともに過去に変移し、沈み込み、遠ざかりながら「一連の流れを構成する統一体」である。他方で時間は、過去、現在、未来という一切の過程を含蓄して現われ出ている「体験そのもの」である。体験そのものが、どの時点も二度と現われ得ないのと同様に、体験の結晶である持続的な統一体としての時間も反復不可能である (Hua.X.26-28=37-40)。

したがってここでいう時間は、点としてあるような今の連続ではなく、幾何学的な直線のような連なりでもない。時間は、瞬間瞬間に紡ぎ出され、生成と同時に消滅する「いのち」そのものである。そして死は、たいていは沈み込みながらも〈すでにいつも〉生と共にわれわれの日常の経験を成立させている。こうした内的な時間意識が、暦や時計で計る客観的な時間に先立って一連の時間を成立させる。

以上のような内的な時間意識の流れの中で、時間意識を内面化することによって「私」という意味が現前する。さらにそこにおける相対立する過去と現在の差異と、持続的統一体としての同一性が、自己を「意味の連続体」として成立させる。過去と現在の私に差異があるからこそ、瞬間瞬間の私を「意味の連続体」として統一的に現出させることができる。それゆえわれわれは、知のパースペクティヴ性によって「私」を統一的に把握することが可能である。

これは言い換えると、あらかじめ含蓄した潜在性を私「として」可能性に変えるということである。こうして内的な時間の流れの中で、過去と未来という相対立する二つの契機が現在の私において自己同一性を成立させる。さらに時間が「厚み」をもって流れるので、流れの中で構成された「意味」もますます充実するとフッサールは述べる (Hua.X.53=71)。

以上のような意味の統一体としての私が、時間意識のなかで絶えず意味を生成し、意味世界における意味連関を「われわれ」とともに構成している。

それゆえ私は、意味の統一体であると同時に世界の意味連関そのものである。そしてそれら意味連関を織り成す日常の生活世界においてこそ、私という意味の連続性と「われわれ」という意味連関の持続性が保たれる⁴。

第2項 「生き生きした時間」と「生命の質」

上述のように本来、時間のうちに見出される現在は一瞬でありながら「厚み」ある「いま」である。そして、こうした「いま」を自身の生に刻み込みながら時を紡ぎ出すことが、生と死を生きるということである。現代医療や生命倫理における QOL や SOL 概念は、以上の観点から捉え直す必要がある。

現在ようやく客観指標を重視する現代医学の見直しが始まっている。したがって、知のパースペクティヴ性を組み込んだ当事者の主観評価を重視する医療をすすめるにあたって、QOL や SOL 概念は今後さらに重要性を増すと推測される。たとえば現在 QOL 概念に、次のような主観評価による尺度を取り入れる試みがされている。それは、「人がどれほどのことができ、選択の幅があり、快適であり、居心地がよいか、どれほど自由であるか」(清水 2002,5)などである。

かかる試みは、生理学や医学が捉える生物としての人間の生命 (*vita biological*) のみならず、共存在の中で展開される意味の統一体としての生命 (*vita biographica*) の実現が、「Leben (生命の質)」として重要であるということを示している。よって QOL の構成要素には、〈人生において生と死をいかにとらえ、他者と共にどのように意味連関を織り成そうとしているか〉という点を含む必要がある。

この点をフッサール現象学の視座によってとらえるならば、QOLとは〈「生き生きした現在」を生きること〉である。それは、あらかじめすべてを含んだ時を「いま、ここ」で紡ぎ出す「いのち」である。ただしこれは前述の

とおりに、「すでにあった過去」や「やがてくる未来」を考慮して今を生きるという意味ではない。

つまり QOL は、数値化した客観的な時間のみでは計れない時間を経験のただ中で、経験するということである。それは、知のパースペクティブ性によって他者と関わり、「いま、ここ」という瞬間に生成と消滅が同時生起する「厚みある現在」を自身の意味として持続させることである。同時に、他者との関係性の現われである「重みある現在」を「いま、ここ」で感得することである。時間が「いのち」であり、「いま、ここ」が全宇宙の生命の巡りそのものである。したがって QOL は、われわれの内に〈すでにいつも〉ありながらも、その全貌を現さない《自然の根源的な生命の流れ》をその本質にしたがって、世界と私の意味連関「として」現出させることにほかならない。

このように各人は、豊かな「いま」と絶対的「ここ」において自身を限界づけ、「私のいのちの物語」を生きる。全生命の巡りをあるがままに現出させるために、現在に顕わし出された生命を「贈られたいのち」として自身の生を〈まっとう〉する。ただしこうした各人のあり方は、個人の生命が宇宙全体の生命の流れに埋没するというのではない。各自の「いま、ここ」によって宇宙との〈きずな〉を紡ぐかぎり、ひとりひとりが意味に満ちあふれた充溢した〈結び目〉である。縮限的な私の「いま、ここ」において、全宇宙が現にあるようにと全生命過程を受容することが、私という「意味」を持続させる。

以上の〈「生き生きした現在」を生きる〉という QOL の視点から脳死・臓器移植や尊厳死をとらえると、脳死・臓器移植は各人の「いま、ここ」を歪めているといえる。たしかに脳死状態の人からの臓器提供によって、レシピエント（臓器受容者）は自身の「いま、ここ」を実現できるかのようである。しかし第 1 章の第 1 節 1 項および第 2 節の第 1 項で述べたように脳死状態の人は、臓器摘出という目的のためにドナー（臓器提供者）となり、医療の手段となる。そしてレシピエントは、思考のあり方が制限されたまま「他

者の死によって」自身の生を得ているということになる。それゆえ臓器移植医療は、ドナーとレシピエントという意味付けによって、あたかも正当なものに見えているということである。

また尊厳死は、現代医療パラダイムによって希薄化した「いま、ここ」を意味世界に取り戻す闘いであるともいえる。ただし尊厳死や安楽死は、ハイデガーの技術論に依拠して考察したように技術の「挑発」のあらわれであり、人間存在の危機が生み出したものである。それゆえ尊厳死や安楽死の普及が、QOL や SOL の実現であると結論づけるには慎重にならなければならない。この点は、本章を通じて詳述する。

第3項 意味論から見た緩和ケア——医療を超えた「価値共有の場」

前述のように「いま、ここ」という限界づけが、私固有の意味連関を綴る。このことは言い換えると、あらゆる関係性のなかで縮限的に存在する私でなければ「意味」は生起せず、「ここ」-「そこ」や自-他の区別も生まれないということである。さらに関係性のうちにあってはじめて意味を有するということは、関係性において意味は絶えず変化し、組み替えられることによってその一性（連続性）を保つということでもある。

意味連関の現われという点から「世界という機構」の三つの層をとらえ直すと、世界は次の四つの位相がすべて連環した意味連関の総体であることがわかる。すなわち、われわれのもっとも根底的にある《实在の真のすがた》の顕れとしてある意味世界、各人と世界との意味連関の交差、個同士の意味連関の交差、私自身の意味連関である。

したがって本論文の全体の考察を通じて解明された「世界という機構」は、知のパースペクティヴ性によって、時空間において展開される意味世界の結晶であるといえる。世界の構造が以上のような意味の総体であるから、各人

の意識の転換および社会全体のパラダイム転換が可能である。それらは、世界知と人間知の〈知といのちの行為〉であるところ社会全体の変革である。

現代医療や生命倫理においては、パラダイムを転換するために既存の概念を再検討し、認識や思考の転換をめざすと同時に、社会全体が「医療を超えたケア」に取り組むことが不可欠である。「医療を超えたケア」というのは具体的には、「治療をめざせない疾患に対する医療のあり方」や「闘病以外の他領域における生活」を充実させることである。

「医療を超えたケア」の拡充によって医療現場にとどまらず、どのような状況であっても、どのような人であっても「贈られたいのち」を〈まっとう〉することができる生活環境や社会の形成が可能となるであろう。こうした社会を実現させるためには、互いの相違を認めながら「価値を共有する場」が重要な役割を担う。

「医療を超えたケア」の一環として本論文では「緩和ケア」の普及をあげる。緩和ケアはすでに 1967 年に英国で発祥したが、中島によれば、日本においてその役割は正確に伝わっていない(中島 2012,118-119)。緩和ケアは、英国ロンドン郊外のセントクリストファーホスピスの創立者であるシシリー・ソンドース (Cicely Saunders) によって立ち上げられたといわれている(中島 2012,118)⁵。

緩和ケアの核心は、「人は治療困難な病気に直面した時、無駄な治療を続け苦痛に満ち希望のない療養をすべきか」、あるいは「『死を受容』し、あきらめて死を早く迎えるべきか」という問題に対して、治療概念の適用を止めたことである。通常、医療において用いられる治療概念は、近代医学にもとづいて設定された健康状態や正常な状態にもどすというものである。しかし緩和ケアは、この治療概念から枠組みを転換し、図 1)「緩和ケアにおける全人的苦痛」にあるような「全人的苦痛 (トータル・ペイン: total pain)」に対する「緩和 (パリエーション: palliation)」を行うケアによって、患者と

その家族を支えるというものである。(ソンドース 2006 ; 中島,川口 2008,155-158 ; 中島 2012,118-119)

図 1) 緩和ケアにおける全人的苦痛(本家,小原 2006,734)

表 1) 緩和ケアに関する日本と英国の比較

	英国ホスピス・住宅ケア	日本
ケア対象	難病、慢性疾患、認知症、小児領域など、あらゆる治癒をめざせない疾患	がんのみ
ケア目的	あらゆる領域(身体的・精神的・社会的・スピリチュアル)の苦痛の除去 多専門職種のケアによって症状をコントロールし、治らない病気や死に至る病気とともに生きるためのケア 「死の受容ではない」	痛みをコントロールし、QOLが向上できない場合に無駄な延命をせず、「死を受容するためのケア」
ex.告知	人は生きていくかぎり適切なケアが受けられ、幸福にすごせるはずだという 「価値の共有」	「治らないことを伝え、死を受容させる」 「生きることをあきらめさせるギアチェンジ」

[(中島 2012)を参考に筆者作成]

英国の緩和ケア運動は全世界に広がり、WHO (World Health Organization: 世界健康機構) は緩和ケアを次のように定義する(WHO1990:Cancer Pain Relief and Palliative Care)。

緩和ケアは、もはや病気の治療をめざした治療が、有効でなくなった患者に対する積極的な全人的ケアである。痛みやその他の身体的症状のコントロール、精神的、社会的、そして霊的⁶な問題の解決が重要な課題となる。緩和ケアの目標は患者とその家族にとって、できるかぎり良好な QOL を実現することにある。そのためには良好なコミュニケーションに基づくチーム医療が重要である。緩和ケアの考え方は末期の患者だけでなく、もっと早い時期の患者に対しても、治療と同時に適用すべき点がある。(本家,小原 2006,734)

病にともなう苦痛は身体的苦痛だけではない。図 1)「緩和ケアにおける全人的苦痛」にあるように多岐にわたり、また各人によっても異なる。緩和ケアの本質的な目的は、あらゆる痛みや苦悩を取り除くことによって、病や死とともにある人生であっても、患者が周囲の人々や家族と自身の物語を織り成すことができるように社会全体で支えることである。

このような緩和ケアの本質的な目的は、「死を早めることにも死を遅らせるにも手を貸さない」という WHO の理念にも顕著に表れている(WHO1990=1993,49-53)。すなわち、現代医療における緩和ケアの位置づけは、「死を早める安楽死」と「死を遅らせる延命治療」の間に活路を開く試みであるといえる。

したがって緩和ケアにあっては、「死を受容するか否か」が問題ではない。そこにおいては、全人的なケアによって再び「生きること」へ向かえるように「価値共有の場」を充実させることが重要である。ところが表 1)「緩和ケアに関する日本と英国の比較」にあるように、たとえば告知をする場合、日本においては、「死を受容し生きることをあきらめさせるギアチェンジ」

という意味合いが強い。またケア対象は、英国の「あらゆる治癒をめざせない疾患」に対して、日本はがん患者のみである⁷。

しかし緩和ケアの本質は、あらゆる苦痛を和らげ、痛みをかかえてもなお自分らしく生きていくことができるように、社会全体でその環境を整えることにある。それゆえ緩和ケアにおいて、ターミナルケアのみならず、あらゆる人が最期のときまで支援を受けられるように社会環境を変更してゆく必要がある。そしてそれには患者だけではなく、患者と死別し、後に残された人々の悲しみや痛みを社会全体で引き受け、喪失から再生へ向かう支援をすることも含まれている。

たとえば、フランスはすでに 1999 年には、緩和ケアを受けることを患者の権利と定め、さらに終末期の人に寄り添うための休暇をとる権利を給与労働者に認めている(小出 2013,11)。小出泰士によるとフランスにおける緩和ケアは、「寄り添い (accompagnement)」がケアの本質的な要素となっている。フランスの国家倫理諮問委員会による緩和ケアの目的は、全人的ケアによって「患者の終末期のプロセスを、患者自身にとっても、患者を取り巻く人々にとっても、より豊かなものとすることである」(小出 2013,11)⁸。

フランスの医師マリー・シルヴィー・リシャールは、「寄り添い」を重視するフランスの緩和ケアの重要性を次のように述べる。「寄り添い」は「見捨てないという義務」であり、その本質は、「他者に近付き、関係を結ぶことにより、相手の言うことに耳を傾け、相手が自分の精神的身体的状態について、自分の生命の意味について、自分の周囲の人々の将来について、自分の計画の実現について自分の考えを述べることができるように」することである(小出 2013,11)⁹。

このように緩和ケアによってもたらされる時間は、自身の「いま、ここ」における「いのち」を固有の物語として、他者とともに紡ぎ出す「人生の意味づけの時間」である。共に寄り添い合い、生と死を家族や周囲の人々とともに生きるこの試みは、医療化された生や死を意味世界の連環のなかに再び引き戻す契機になる。なぜならこうした緩和ケアの普及とその充実によって、

「キュア (cure : 治療)」一辺倒の従来 of 医療を見直し、部分的な疾患や身体的機能のみを治療する現在の医療を見直すことができるからである。言い換えると医療においては、身体的苦痛のみならずスピリチュアルの次元から、精神的あるいは社会的、人格的に受ける苦痛も考慮される必要があるということである。

以上のように現代医療や生命倫理のパラダイムを転換するためには、医療を超え社会のあらゆる領域が協同して、互いに寄り添い合う場を生成することが不可欠である。こうした場の拡充によって医療化した生と死を見直し、日常の意味世界という「生命の質」を充実させることができる。また日常の意味世界を充実させることは、尊厳死が要求されるような医療のあり方そのものを見直すことにつながるであろう¹⁰。

どのような場合も、「生を肯定して生きること」は容易ではない。だからこそ、痛みや喜びに寄り添い合うことができる「価値共有の場」が不可欠である。そこにおいて視点の変更が促され、意味の再構成と他者との意味連関の再構築が可能となるからである。また「価値共有の場」によって、新たな意味連関の主題化が可能となるからである。これらは意味世界の充実と直結し、いかなる生も否定せずに、各人があるがままに生きることにつながる。同時にそれは、死や喪失を否定せずに生の一部として自身の「いのち」を生きることである。

以上のような意味世界においては、たとえ近しい人と死別する場合があっても、あるいは不治の病に冒されても、生きている「意味」が喪失することはない。なぜなら知のパースペクティヴ性によって視点を変更し、意味を充実させることができるからである。その人の悲しみや痛み、生死、そのものを体験することはできないが、それらを〈悲しみ〉や〈痛み〉「として」共有することができると思得するからである。

また一見、他者と関係性がないような身寄りのない人であっても、世界の意味連関の交差によって、つながりを見出すことができる。意味が充実する日常において、世界に隠れたつながりを現出させる契機を得るからである。

それゆえたとえば、〈不治の病に冒された場合は、生きることをあきらめる〉、あるいは〈他者の臓器を移植しなければ、生き長らえられない〉というパラダイムを他者とともに転換することができる。

以上のように現代医療と生命倫理のパラダイム転換は、日常における各人の意識と生活の場である社会の双方から転向が目指されなくてはなしえない。われわれは日常においてこそ、他者と世界と死とともに意味世界を織り成すことができる。「生命の質」という日常の意味世界を充実させることは、喪失から再生へ向かう助けとなるばかりでない。それは、豊かな「いま」と絶対的「ここ」という「私の物語」において、自然の全生命の巡りが〈まっとう〉する「生命の本質」の現出でもある。

第2節 「生命の尊厳 (SOL)」の哲学的基礎づけ

第1項 「人間の尊厳」に関する諸見解

上述の「生き生きした現在」を生ききる QOL の結晶化が本来の SOL である。しかし一般に SOL は、QOL と混同される。あるいはその意味が狭められ、単純に自律性の尊重のみを指して SOL であるとされる。それゆえれば、身体的・精神的な能力や自由の程度が低い人は「尊厳が少ないと誤解される (強調引用者)」(児玉 2012; 清水 2005)。

現代医療や生命倫理において「尊厳」という場合、「人間の尊厳 (Dignity)」と、近代医学が追求してきた生物学的生命における「生命の尊厳 (Sanctity of Life)」とがある。それらは未整理のまま、おおむね次のような意味で用いられる。つまり「人間の尊厳」は「自主性の尊重」を示し、「生命の尊厳」は「生命 (寿命) の尊重」を示すというものである(坂本 2013, 133-142; 浜渦 2007, 396)。日本の生命倫理学においても「人間の尊厳」の定義は明瞭ではなく、十分な合意がない(牧野 2013, 112)。

たとえばドイツは、ドイツ連邦共和国基本法第一条に「人間の尊厳の不可侵性」が明記され、それが生命倫理学の原理となっている(牧野 2013,112;116)。ドイツでは 1990 年に「胚保護法」が成立して以来、「人間の尊厳」をめぐる活発な議論が起こっている。連邦議会が設置した「現代医療の法と倫理」審議会が 2002 年 5 月に答申を行い、「着床前診断」や「遺伝子情報」について報告が行われた(松田 2004)。この答申では「倫理的な準拠点と法的な準拠点」として、とりわけカントによる「人間の尊厳」概念の基礎づけが重視され、人間は「自由にして依存的な存在」と捉えられている¹¹。

I・カント (Immanuel Kant 1724-1804) は『道徳形而上学への基礎づけ』(1785)において、人間の内的な信条によって果たされる道徳性 (Moralität) にもとづいて人格の尊厳を論じた。カントによれば人間は理性的な存在者として、自身の内的な信条から無条件に導かれた道徳法則によって行為しなければならない。それは次のような定言命法 (kategorischer Imperativ) である。「汝の意志の格率 (Maxime) が同時に普遍的法則 (ein allgemeines Gesetz) として妥当するように行為せよ」(Kant 1785,421=1998,104)。すなわち各人の主観的な行為の原理である「格率」は、「普遍的法則」として万人に妥当するものでなければならない。これは実践理性によって与えられる先験的な道徳法則である。

さらにカントは、定言命法に従う個人の自律的な意志から次の二つの実践的命法 (praktischer Imperativ) を導く。それは「汝の行為の格率が、汝の意志を通じて、普遍的な自然法則 (allgemeines Naturgesetz) となるべきものでなければならない」(Kant 1785,421=1998,105)、および「汝の人格における人間性 (Menschheit) も、他のいかなる人格の人間性もともに常に、これを目的 (Zweck) として行為すべきであり、これを決して単なる手段 (Mittel) として使用してはならない」というものである(Kant 1785,429=1998,129)。こうした道徳法則によって律せられた理性的存在者たる人格は、市場価格のごとく等価交換しうるものではない。それは、あらゆる価格を超えている目的自

体として「内的価値すなわち尊厳 (Würde)」をもつとされる (Kant 1785,435=1998,146)¹²。

以上のようにカントは、「感情と意志と実践理性の三つから、すなわち『内心の理性的な自由』から、普遍的な『道徳』を導いた」田村(1986,325)。つまり人間は、感性的な存在としてさまざまに意志する他律的な存在でありながらも、理性的な存在として自律的に自己を規定する。ここに人間の人格としての「尊厳」がある。同時にそれは、理性的な存在者相互の関係性のなかで、道徳的な行為において実現される「内的価値」である。

カントにおける人間の「尊厳 (Würde)」は、人間を人格的人間として尊重することが説かれているが、これは第4章でみたピコの思想に起源がある。「人間の尊厳」が現代に通ずる人格的人間という意味合いで主張されたのは、ピコの公開演説の草稿における、‘*dignitas humani*’であるといわれている(坂本 2013,141)。「人間の尊厳」は、「人間性 (*humanitas, humanity*)」というものが意識化、概念化されたルネッサンス期の「市民」概念の確立とともに現れたと推測される。そしてフランス大革命などを通じて「人権」概念と表裏して欧米を中心に普及した(坂本 2013,137)

ピコやカントの「人間の尊厳」は多くの思想家に受け継がれ、市民革命以後の人権と民主主義の発展のもとで、法的、社会的制度の基礎になっている。とりわけ二度の世界大戦を経て「人間の尊厳」の確立が要請され、さまざまな国の憲法や世界人権宣言の中心に位置づけられている。

こうした人格としての「人間の尊厳」という観点から、米国においてもキリスト教にもとづき「人間の尊厳」を最高原理とする人格主義の生命倫理学がある。これは、第1章で検討した個人主義的自由主義の生命倫理学とともに、西洋における生命倫理の二大潮流をなしている(秋葉 2005)。そこでは、人間は「神の似姿」として創造された存在であり、個々人の尊厳の根拠は神の意志にある。そして神と固有のつながりをもつ人間は、神の「ペルソナ (*persona*)」を映す「理性的本性をもつ個体的実体」であるところの「人格 (*persona*)」として理解される」(Llompарт 2006,30-33)¹³。

ゆえにヨンパルトは、「人間の尊厳」について次のような定義があるという。すなわち「人間の尊厳」は、「生まれながらにして、精神的・倫理的存在として自己意識と自由において自己を決定し、自己を形成し、周囲の世界 (Umwelt) において自己を発揮する素質をもっていることにある」(Llompert 2006,33)。ここにおける尊厳は、自由意志に根ざす人間の自己創造の可能性とその実現である。そしてピコやカントの思想においてみたとおりの「人間の尊厳」は、理性的本性をもつ人格が前提になっている。

たしかにすべての人間に尊厳があり、意志の尊重は重要である。しかし、今日の生命倫理における SOL 概念の議論は、尊厳が人格に置き換えられ、何をもって「理性的人格」の線引きをするかという点に集約される傾向がある。それゆえ田中知彦は次のように指摘する。「『生命倫理＝バイオエシックス』ではまず「『人格』の有無を論じ、そこから『尊厳』の有無を判定するというのが習いになっている」(田中 2010,247)

たとえば、生命を人格的生命と生物的生命とに弁別するパーソン論は、「自己意識」と「理性」を兼ね備えた存在を「人間」と規定する。それゆえ胎児や重度障がい児、脳死状態、PVS（遅延性植物状態）はその規定からもれてしまう。パーソン論は 1972 年、M・トゥーリー (Michael Tooley) の「人工中絶と嬰兒殺し」という論文の中ではじめて主題的に取り扱われたが、現在は死亡認定枠を脳死状態や PVS、無脳症児などにまで拡大する主張を正当化する理論の一つにもなっている¹⁴。(小松 1999,853；森岡 1988,209-238)

第 2 項 生命の尊厳と贈与——臓器移植の倫理観をめぐって

上述のとおり、現代医療や生命倫理における尊厳概念は揺らいでいる。しかし SOL の本意は、〈人間自体の価値は計量できず、各人は相互に置き換えられない存在〉であるという「生命の尊厳」である。つまり SOL は、あらゆる存在の代替不可能性である。これは次の二つの〈かけがえのなさ〉を意

味する。第一に、万物がそれぞれ「絶対的いま、ここ」として、相互に交換できない存在であるという唯一性である。第二に、私も世界も、一秒たりとも同じ時間を反復することができないという一回性である。

クザーヌスの思想とフッサール現象学を援用して世界を認識するならば、物事はただひとつの瞬間に起こるのではなく、世界はさまざまな意味連関の交差として展開する物語である。それは、あらゆるものの共存の中で時空間において絶え間なく継起する、世界の「生命のこよみ」である。そして、そこにおいて人間の理性的本性それ自身は、本性そのものでも、本質そのものでもない。人間は神的ペルソナを映し、宇宙を介して縮限的に存在し、具体的本性を有する世界の意味連関そのものである。

「生命のこよみ」において、あらゆる存在はただちに宇宙そのものではなく、それらの宇宙の関係性全体が個物そのものである。万物は、根源的受動性によって生かされているので、自らによらず、互いの結合によって維持され存在する。このように各人は宇宙の関係性そのものであるから、私「がある」。それゆえ相異なった別々の仕方で個物が存在し、私「である」としても、私「として」固有の意味をもち、存在することができる。

したがって「人間の尊厳」のみを尊重する生命倫理では、「尊厳」を尊重しているとはいえない。また、「人格」をもつから「尊厳」が尊重されるのではない。なぜなら、万物が重重無尽な宇宙を含蓄しながら、おのおのの仕方で全宇宙内容を顕現させてこそ、世界が「一つの世界として」かたどられるからである。それゆえ「尊厳」は、人間のみにあたることではない。無機有機にかかわらず、あらゆる個物が〈代替不可能な存在〉である。

以上から今日の生命倫理において、次の二つの視点から QOL と SOL の概念を認識し、尊重する必要がある。一つめは、《自然の根源的な生命の流れ》にもとづく〈全生命の尊厳 (Sanctity of Life) 〉に結びつけられた各人の尊厳という視点である。二つめは、相互に交換できない〈各人の尊厳 (Dignity of Life) 〉という視点である。なお後者の視点は、他者に代替できない自己と、自己に還元できない他者という意味において代替不可能性である。こ

れら二つの視点によってはじめて、〈人間自体の価値は計量できず、各人は相互に置き換えられない存在〉であるという「生命の尊厳」の本意を満たすことができる¹⁵。

つまり QOL と SOL は、《自然の根源的な理》にもとづいて〈代替不可能な唯一的・一回的な存在を尊重すること〉と、各人が〈生き生きした唯一的・一回的な現在を生きること〉の両者を実現してこそ意義がある。そのような生においては、私の生死を通じて、また身体の内外において全生命の巡りが充溢していると言ひ換えられる。なぜなら《自然の根源的な生命の流れ》が私の生や死を介して、全生命の生成消滅を巡らせているからである。あらゆる生命が、私の豊かな「いま」と絶対的「ここ」において〈まっとう〉しなくてはならない。

ところが臓器移植や尊厳死・安楽死にみられるように、一般に「私のいのちは私が決める」という意識が強い。たしかに意思を適切に表明し、それにもとづく個人の「意思の尊重」は重要である。歴史をみれば、自己決定の名の下に障がい者やハンセン病患者が自己決定を蹂躪されて強制的に不妊手術をさせられた事実もある。また脳死状態や PVS、重度障がい新生児、精神疾患など意思が確認できない患者に対して「無駄な治療」として切り捨てがなされてはならない。よって意思を表明しえない人々の自己決定を、どのように汲み取るのか、という方策こそが検討されるべきである。

しかし第1章で述べたとおり、現代医療や生命倫理における自己決定は、「自律尊重」や「自己責任」、「自由選択」などにもとづく個人主義的自由主義の範疇の議論にとどまっている。そしてそこでは、必然的に「私の生命は私のもの」、「私の身体は私のもの」という生命の私的所有が主張される。

たとえば臓器提供は、他者のために自己の身体を提供する慈善行為や公益性を追求するものであるという捉え方がある。1950年代半ばに初めて人間の臓器が移植されてから今日まで、「命の贈り物 (gift of life)」という言葉がたびたび用いられ、とくに欧米における臓器提供を推進させてきた(Fox and Swazey 1992,31-32=1999,72)。この言葉によって臓器提供は、「計り知れない

貴重な贈り物をする利他的・自発的な行為」と意味づけされ普及がすすめられた(Fox and Swazey 1992=1999)¹⁶。

世界各国における臓器提供に関する「原則」は、提供の善意無償性、提供事業の非営利性、ドナー・レピシエントの匿名性である。一般に、臓器の無償提供に関しては、次の二つの考え方が提供をすすめる根拠となっている。

(1)「公益性」にもとづく「援助義務的行為」

(2)「利他的精神」にもとづく「善意無償の行為」

とくに(2)「利他的精神」にもとづく「善意無償の行為」は、自己の利益のために臓器を売るとは認められないが、他者のために自らの身体の一部を提供することは「義務を超えた善行」であるとされ、理解を得てきた。(佐藤 2009,6-7)

さらに、欧米諸国で臓器移植医療がすすんだ要因には、「援助義務的行為」と「善意無償の行為」のどちらにも通底するキリスト教の「隣人愛」がある。そこでは臓器提供は、アガペーにもとづく愛の表現といわれる。無私、隣人愛、見知らぬ他人への慈悲という「愛他精神」のもと、見知らぬ他人であっても積極的に臓器を提供する姿勢が生まれたとされる(小松 1999,839-840)¹⁷。

しかし「贈り物」という表現からもわかるように、臓器を無償提供する行為が意味するところは、「身体部位は当人の私有財産」(Fox and Swazey,1992,71=143)であり、その譲渡は個人の自由な選択に委ねられていることである。つまり臓器提供は、「自己決定能力を尊重した各人の身体所有と譲渡の権利にもとづく行為である」¹⁸。したがって臓器移植が成り立つ前提として、第1章でみた新自由主義的な個人主義に根ざした「自律尊重」や「個人的自由」の理念があるとわかる。

以上のような生命の自己所有や自己決定をめぐる現状を、田中智彦は次のように警告する。

脳死者からの臓器摘出／提供は社会全体にとってのたんなる手段、バイオ産業に組み込まれた一つのプロセスでしかなくなっている。とはいえそのことは、脳死者からの臓器摘出／提供が「善行」であることと矛盾するものではない。それどころか、臓器摘出／提供が「自己決定」の名のもとに、しかも「無償の愛の行為」として、あるいは「責務を超えた善行」という倫理的な行為として自発的に行われる（中略）だが問題は、まさにそれが「善行」として脳死者からの臓器摘出／提供がたんなる手段へと転化させられてゆく動きを倫理の名のもとに正当化しながら、しかもおのれのなすところを知らないままにしていることにある。(2005,138)

田中が警告するように脳死・臓器移植は、倫理的、道徳的な行為として「命の贈り物」や「命のリレー」と新たに意味づけされ、「生命の客体化」や「生命の手段化」をおおい隠す。そしてそれは人間存在を見失うことと同義である。

このような「いのち」をめぐる現代社会の現状は、フッサールやハイデガーが指摘したとき「危機」であり、《自然の根源的な生命の流れ》という真理との断絶をも意味する。われわれは、カントが説いた人間性の手段化や道具化の禁止をはるかに超え、生命の手段化をあたかも正当な行為として位置づけ、社会をかたどっているのである。

言うまでもなく、「生命へ人為的な介入」がすすむ現代医療において個人の意思の尊重は重要である。そしてそこにおいて、各人の生命は〈かけがえのない私〉として、唯一性や一回性が尊重される必要がある。けれどもクザーヌスの思想でみたように、身体および生命の自己所有や自己決定を主張しうる「自己」は、全生命の巡りの中に組み込まれているからこそ成立する。そして、あらゆる存在が根源的受動性を受容し、非存在を含蓄する存在であるからこそ、自然という全宇宙の関係性のうちに自身を見出すことが可能である。

さらにフッサール現象学で確認したとおり、自己が私「として」固有「である」のは、縮限的な仕方では存在する私「がある」からである。「私」は、万物との関係のなかで、私の「絶対的いま、ここ」と「世界という機構」の現れである「いま、ここ」が交差して生起する意味の統一体である。こうした点から小松美彦は、自己決定について次のように指摘する。「純粋な自己決定など存在せず、つねに関係性の中での決定であり、その決定もさまざま他者に波及する」ので、「自己決定という事態と自己決定権という権利」の主張は明確に分ける必要がある(小松 2012,145)。

つまり、固有な私「として」自己決定を行う自己は、〈すでにいつも〉私「である」ことを超えているということになる。私は万物を介して、自然(宇宙)という根拠との関係のうちで自己となるので、「私は私である」との自己意識すらも自身によるものではない。今日の生命をめぐる自己決定は、以上の点から捉え直されなければならない。

第3項 「自然の根源的な生命」という視座

第4章第2節で述べたように世界は、《実在の真のすがた》の《顕れと隠れ》が、あらゆる生命の生成消滅を貫いて生起する場である。人間の計らいを超えた《自然の根源的な理》が万物の生や死を介して顕れ、さらにそれは、人間の〈知の行為〉と〈いのちの行為〉を介して世界のただ中に顕れ出る。

このように自己の生成構造は、〈自然の全生命の生成消滅過程〉そのものである。それゆえ自然の生命の流れに即すことこそが、私「として」豊かな「いま」と絶対的な「ここ」を〈まっとう〉することに直結する。

しかしこのことは、個人の「いのち」の生成消滅が全体としての大きな生命に解消されるということではない。また、他者から身体の一部を受け継ぐことによって、生命を分け合い循環させるということではない。なぜなら宇

宙の相依相属関係においては、「私のものはあなたのもの、あなたのものは私のもの」では決してないからである。

クザーヌスにおける「反対・対立の合致」という世界の多様な統一性は、矛盾は矛盾として、私の死は、私の死として、あるいは、私の身体は、私の生としてあるからこそ成立する。そして唯一性と一回性を媒介として、「われわれ」の基盤である《自然の根源的な生命》は永続性をつなぎうる。

したがって自身が、人生を自ら語るのではなく、「いま、ここ」の生と死をもって語る生命を生きることこそが、私の物語「として」固有の「いのち」を綴ることになる。このように「生命のこよみ」は、私を場所にして展開する。同時に私は、「生命のこよみ」を含蓄してあらゆる生成と消滅を巡らせる。

すなわち各人は、私「として」生きることにおいて、〈すでにいつも〉万物の生成消滅を「いま、ここ」にあずかり、私の「いのちの物語」を綴っている。「生命のこよみ」であるところの「存在—非存在」のすべてを自身の「いのち」に引き受けてこそ、「私は私以外の何ものでもない」と言い得る。それゆえ私は、「私のものは、あなたのものでも私のものでもない」という《誰のものでもない》ということによって、私は唯一無二の一回的な「いのち」である。

クザーヌスは、人間の本性は「現に生存している者だけでなく、生存しうるにもかかわらず現に生存しない者やこれからも生存しないであろう者をも全て含蓄している」と説く(*De doct. ign.* 1,c.22,n.68=84)。人間を介して現出するあらゆる現象や事象は、このように〈すでにいつも〉非現出を含蓄するゆえ、〈すでにいつも〉過不足なく充足し、それ「として」現出している。それゆえクザーヌスは、可変的な存在を不変的な仕方含蓄する人間の本性は、すべてを満たす充実としてある「一」のごとき無限な本性であると述べる(*De doct. ign.* 1,c.22,n.68=85)。

したがってわれわれは、「まったく生まれることさえ期待されなかった人間が生まれたとしても、人間の本性に何ものも加えられないのである。同様

に、彼が生まれなかったとしても、あるいは生まれると同時に死んでしまったとしても、何ものをも人間の本性から減ずることができないのである」(*De doct. ign.* 1,c.22,n.68=84)。人間の意識や認識の有無にかかわらず、「万物は、それがそうである以外の何ものでもないという状態」に〈すでにいつも〉ある(*De ven. sap.* c.14,n.41=175)。人間はそれを映し出し、自身の生と死として懸命にかたどるのみである。

以上から、身体は公共物として「公益性」に還元しうるものではない。まして個人主義的自由主義もとづく「自律尊重」や「個人の自由」による、身体すなわち生命の私的所有や自己決定は成り立たない。なぜならわれわれは本来、「贈られた、あずかりものの、いのち」を自身のものとして所有し、人間の作為によって加えることも減ずることもできないからである¹⁹。

ここで、第4章で明らかになった人間の主体性について重ねて述べると、人間の主体性は、ミクロコスモスとして在る人間の「受容性」であった。人間は根源的な受動性を引き受け、自身の受容性を高めることによって、世界も自己も認識することができる。そして人間は、「類似」によって「知解 (*intelligentia*)」し、「縮限」という仕方で「存在 (*esse*)」し、「生成可能」を含蓄する「生命 (*vita*)」として万物を巡らせる、ミクロコスモスとしての「知恵 (*sapientia*)」である。人間は世界の中で、万物の媒介となり、世界を包み込みながら、同時に全宇宙内容をともなう、世界を超え出るという相矛盾する自己超克の運動が可能である。

したがって、知のパーспекティヴ性を有する人間は、「ミクロコスモスとして」宇宙の二つの行為を同時に担っている。すなわち人間の〈知といのちの行為〉が、《自然の根源的な生命の流れ》と「世界の意味連関の持続」を「世界とともに」巡らせている。人間は一方で、「いま、ここ」に現出しているものだけでなく、現出しうるにもかかわらず、現出しないものやこれからも現出しないであろうものを、すべてともなう現出している。他方、人間は時空間にもとづき、世界の知の運動とともに意味連関の持続「として」「意味をおびた世界」を現出させなければならない。

以上のような無限の自己超克の過程をへて人間は、全宇宙内容を介して、世界と万物との〈きずな〉となり、あらゆる存在の〈結び目〉となる。そして世界は、意味連関と意味連関が相互に交錯しあい、あらゆるものの共存と、絶え間なく継起する現象の豊かな織物のような構造として、その姿を顕わすことができる。

このように人間は、《自然の根源的な生命の流れ》のなかに在り、あらゆる存在を意味世界に取り込んで「いのち」という意味を展開している。したがって、意味世界と《自然の根源的な生命の流れ》は、その層は相違するものの、無縁であることはありえない。

現代社会における生命のあり方および、人間存在のあり方に警告を発した田中は、サン=テグジュペリの言葉を借りながら以下のように述べる。

もし「人間とはさまざまな絆の結び目にほかならない」とすれば、この偶さかの、限りある生における人と人との間の「^{もろ}筋い」こそは、人が人に差し出しうる最高の「贈り物」であり、それこそが、真に「命の贈り物」と呼ばれるにふさわしい。そしてそうであるとするならば、その「筋い」を解こうとするもの、それをモノとして、手段として扱おうとするもの、生物学や経済学の次元に還元しようとするもの、そうしたあらゆるものに抵抗することこそが、「生命」を守り、「人間の尊厳」を守るということのはずである。(2005, 151-152)

臓器移植医療によって多くの人々の命が救われていることは事実である。しかし脳死・臓器移植は、「生命の本質」を見失わせる。われわれは、現代医療や医療技術のパラダイムによって生命を客体化し、脳死・臓器移植医療において「他者のいのち」を手段化している。それは、《自然の根源的な生命の流れ》の断絶をも意味し、人間自身が自己否定をし続けていることに等しい。こうしたことに思い至らず、「善意」に覆われた真実をわれわれ自身

が問わないままであるならば、「バイオエシックスは夢から覚めることはない」(田中 2005,152)。

あらゆる存在は、「生命の本質」を含蓄し、自身に凝縮させている。それゆえ代替不可能な自身の生と死を「贈られた、あずかりものの、いのち」として〈まっとう〉することが、生命を循環させる「尊厳」そのものである。「いま、ここ」に限界づけた自己を完結することが、かえって他の生命を巡らせることになるであろう。

以上の考察から本論文においては、神学における「ペルソナ」は以下のように捉え直すことができる。すなわち、人間は「ミクロコスモス」として《根源的な自然の生命の流れ》と固有の〈きずな〉を所依として在る。したがって各人が、「自然の全生命の巡り」の「縮限」として、その「現出としての差異と流れとしての同一性」をかたどっている。それゆえ各人は、「真なるもの」を宿す万物をふさわしく巡らせる〈唯一的・一回的な私〉である。同時に各人は、「われわれとして」在るからこそ、自らの可能性を実現する共存在における〈代替不可能な私〉である。

ここにおいてわれわれの思考が、本来的に個人主義的自由主義のみならず人間中心主義を止揚していることは明らかである。なぜなら本来、或るものを認識するということは、同時にそれを超えているからである。

第3節 日常における「いのち」の再考

第1項 「いのち」の本質的契機としての死

前述の SOL の真意を感得できるならば、たとえ幼くして死を迎えても自身の生死を〈まっとう〉することができる。ゆえに技術によって不自然なまでに延命しないためには、一定の条件下では死を容認する必要がある。前節で明らかになったとおり、自然の生命の流れに即すことこそが、私「として」

豊かな「いま」と絶対的な「ここ」を〈まっとう〉することに直結するからである。

現在の医療現場においては、死なせること、つまり「死を早める安楽死」が「いのち」を〈まっとう〉させることになる場合も、生き続けさせること、つまり「死を遅らせる延命治療」が「いのち」を苦しめる場合がある。それゆえ、死を遅らせて生き続ける「いのち」を、「死」をもって意味世界に取り戻す選択がなされる場合がある。

しかし第1章において問題提起したとおり、自然と不自然の境界線を「誰が、どこに、どのように」設けるのかの判断は容易ではない。また、これまでの考察から次の点が明らかになった。第一に人間は、世界をあるがままに映し出し、全生命過程を自身の生と死として懸命にかたどるのみであるという点である。第二に、人間は「贈られた、あずかりものの、いのち」を自身のものとして所有し、人間の作為によって加えることも減ずることもできないという点である。したがって、自然と不自然の境界線はどこに引き得るのか、あるいは自ら「死」を選ぶことによって、生死を〈まっとう〉し得るのか、という点は人間が自ら判断することはできない。

さらにわれわれは、誰もが初めて自身の死を経験するため、年齢にかかわらず、「死それ自体」は本来的に理解することはできない。たとえどれほど死に直面しようとも、「自ら死を選ぶ理解力」は、誰ひとり持ち得ない²⁰。このようにクザーヌスの「知ある無知」を援用すると、ある人が他の人に比べて、より近くその意味を捉えることがあるとしても、一切の欠如なしに「意味そのもの」を捉えられる人は誰ひとりいないことが《わかる》。

そしてわれわれは死のみならず、日々の「いのち」である日常生活でさえも、そのものを厳密に把握して理解することはできない。生も死も知りえないわれわれは、死という生ではない「他性」によって、生の「一性」を獲得し、生への方向性をさだめ、生と死を生きるほかない。またフッサールによれば死は、たいていは沈み込みながらも〈すでにいつも〉生と共にわれわれの経験を成立させ、「いのち」を紡ぎ出すものであった。

以上から、われわれの生において、死は端的な無とはいえない。むしろ死は、生の契機として「いのち」を現出させる本質的な要素である。つまり生は死を含蓄し、死は生を含蓄して「いのち」が展開している。したがって、「生命のこよみ」も「私のいのちの物語」も生成消滅そのものであり、刻一刻の生は死ということになる。

ただし、生即死、死即生という「いのち」は、生きていても死んでいても同じであるということではない。「反対・対立の合致」は、対立・矛盾しているからこそ、一致しているというものでからである。すなわち、私は、反我でも非我でもないという《いずれでもない》という根拠によって、自と他が区別されながらも一なるものとして現出する。したがって「私はあなた、あなたは私」という均質化や融合ではない。

同様に、「いのち」は生でも死でもない超時間的な《自然の根源的な生命の流れ》によって、生と死がともにあるひとつの「いのち」である。このように悟性と理性の適切な用法によって、われわれは「反対・対立」と「合致」を同時に観る。反対・対立のうちに合致を見出し、合致のうちに区別を見出す。区別され差異があるからこそ、類似として合致することが可能である。以上のように、「反対・対立の合致」という《自然の根源的な生命の流れ》すなわち《実在の真のすがた》が世界を成立させ、私自身を成立させる。

以上のような「生命の本質」を木村敏は、ニーチェの『悲劇の誕生』に拠って、われわれの人生は「個別化の原理である『アポロ的なもの』と、自然の根底から湧き上がる歓喜と陶酔のなかで個別化を解体する原理である『ディオニューソス的なもの』」との「対立的共存によって彩られている」と述べる(2005,192)。こうした生における相対立する契機の関係は、古代ギリシャにおける「ビオス (bios)」と「ゾーエー (zoé)」の関係に言い換えることができるであろう。

周知のようにケレーニー (Carl Kerényi 1897-1973) は、ビオスとゾーエーを真珠とそれらをつなぐ糸と描写した(1970=1993)。ケレーニーによれば古代ギリシャにおけるゾーエーは、あらゆる生命と共鳴する生一般であり、特

別に限定されえない、終わりのない無限の生である。これに対してビオスは、ゾーエーから取り出され、個別化された特定の生であり、有限なかたちで生ずるあらゆる生の経験である。これらを「タナトス (thanatos : 死)」との関係で捉えれば、ゾーエーはタナトスを排除し、タナトスによって区切られることはない。それは、生と死の対立を超えてある「生それ自身」である。いわば、ゾーエー自体が死として生を含み、死に含まれるごとき無限の生である。一方ビオスは、タナトスを排除せず、むしろ特徴的な死は固有な生の一部とみなされる。(Kerényi 1970=1993, 16-20)

たしかに私は、私固有の物語であるビオスとタナトスを生きている。ところが、それを生きているのは、私のビオスではなく、私と私以外のあらゆる存在の根源であるゾーエーである。そこにおいて私のビオスは、タナトスがあることによってビオスとしてかたどられ、ゾーエーから個別化する。したがってあらゆる存在が、「真理への希求」と「自己分節化」の緊張関係のただ中に成立するように、ビオスはゾーエーという根源との関係のうちでのみ固有の生を経験する。

このようにわれわれの「いのち」は、本来的に「ゾーエーのビオス」であるがゆえに、タナトスによって「ビオスのゾーエー」を生きることができる。これら生命の本質的なあり方は、同語反復ではない。異なる次元の事柄が、われわれの生と死を介して、「いのち」の「出来事」として、日常的に経験されているということである。

したがってわれわれが目指すべきは、死によって尊厳を保つことができる「いのち」のあり方ではなく、日常の意味世界において「贈られた尊厳」を生ききるという「いのち」のあり方である。尊厳死や安楽死を選択することによって、尊厳が保たれるのではない。「贈られたいのち」をあずかり、くまとうくする瞬間瞬間の「いま、ここ」に「尊厳」が現れ出る。

生のみならず、死もまた日常の意味連関の交差であり、私と他者、私と世界がともに織りなす「生命のこよみ」である。意識の経験の結晶である「いきいきした現在」を「贈られた、あずかりものの、いのち」として、自身の

生死を「いま、ここ」で〈まっとう〉するさなかに、尊厳は〈すでにいつも〉現れている。

以上のような「生命の本質」を捉えないままに、現在の教育の場では「生と死の教育」が行われているという大谷いずみ(2005b)による指摘がある。大谷は、まず死が「生きることの全体性」、「生命の全体性」という生命の本質の中の「一側面」であるにもかかわらず、死に特化して行われる「デス＝エデュケーション(死の授業)」を疑問視する。さらにその授業が、「生と死」を情緒的に捉え、生や死をめぐる問題の本質を覆い隠す傾向が強いと指摘する。そして大谷は、教育の場において死と生を「高度に進化し続けるバイオテクノロジーと先進医療のもつ、社会的・政治的・経済的文脈」の中で捉える思考力こそを鍛えるべきであると主張する(大谷 2005b,334-337)。

また大谷は、教育の場で問うべき問いは、たとえば「選択的中絶」や「尊厳死」の「是非を問う」ことではないという。むしろ「是非を問う」問いの「含意と文脈」を問い、「その問いを取り巻く『支配的な物語』の構造を検証する」ことが不可欠であると大谷は主張する。さらに根本的に問うことをへて、「私とは何者か」と自身の存在と向き合うことができる教育こそが必要であるという。それは大谷によれば、自身の「内なる優生思想」と向き合うことと同義である。つまり問いをへて自身の存在と向き合うことは、第一に「自己決定による『質による生命の序列化と死への廃棄』を認識すること」である。第二に、「自己決定(とその背後にある市場原理)の権力作用を自覚する」ことである。前例でいうならば、「選択的中絶を支える新優生学と尊厳死言説が意味するもの」を認識することである。(大谷 2005,353-355)

以上のように「いのち」の本質的なあり方を、社会的な文脈の中で再考する過程こそが、われわれの知と生命倫理をより豊かなものにする。したがって教育現場においても、日常生活においても、「生の一部としての死、死があるゆえの生」という「いのち」の本質的なあり方を捉え直すことが不可欠である。

第2項 「人間の尊厳」の在り処

尊厳は、他者ととともに限りある生を生きることにおいて見出され、かたどられる。ところが人間は、知のパースペクティブ性ゆえに、類似化によって接近し、各人の尊厳を尊厳「として」意味付与を通じて認識するほかない。しかし同時に人間は、世界の内にありながらも、世界を介して自己を超えて、自分以外のあらゆる存在の内に尊厳を見出し得る。今日の医療や生命倫理における QOL や SOL 概念は、以上の点から認識し、尊重する必要がある。

たとえば、われわれは、クザーヌスの思想とフッサール現象学の視座によって、医療現場において各人の QOL と SOL を尊重して、自己決定のプロセスを充実させることが可能である。知のパースペクティブ性を駆使して、患者本人、その家族、医療従事者、それぞれのパースペクティブの差異による「ズレ」を認識し、ともに決定することができる。このように、自己のうちに自らの存在根拠を有さず、他者によって自己を認識するという根源的な受動性を引き受けて、決定プロセスの形成とともに臨むことができる²¹。

生命倫理が問われる諸問題に対して、尊厳概念に準拠して対処するべきではないという考え方がある(坂本 2013,143)。その理由は坂本によれば、尊厳概念は「単なる名前」であり、実体がなく定義も明確ではないからである。しかし、生と死がゆらぎ、人間存在の危機にある今こそ、われわれは「尊厳」概念を豊かに織り成してゆくべきである。なぜならそうした行為は、意味世界に生き逝くわれわれ人間の自己認識と世界認識にほかならないからである。

言葉や概念、あらゆる指示作用は、知の限界を示すばかりではない。それらは「世界という機構」のすべての層の、さまざまな意味連関の、交錯によって織り成された関係性の結晶である。たとえば、QOL や SOL 概念の適切な定義がなされなければ、安易に尊厳死や安楽死が適用され、「死の中への廃棄」が加速する恐れがある。あるいは空虚な QOL や SOL 概念のままでは、

それらが社会に「望まれる」子どもと「望まれない」子どもとを線引きするための手段になることが懸念される。

以上の点を考慮して現象学的人間学という視点から、高齢者ケア、スピリチュアル・ケア、終末期医療の問題に取り組む浜渦辰二 (2007a;2007b;2009) は、尊厳概念の重要性を主張し、次のように述べる。「尊厳を空虚な言葉として捨て去るのではなく、それを現象学的人間学という観点から中身を埋めていくことで、QOLにもスピリチュアル・ケアにもつながる」「大切な言葉としていくことができる」(浜渦 2007a,398)。

さらに浜渦は、「人間の尊厳」を縦軸と横軸から捉える。浜渦によれば、人間の尊厳は「尊厳の横軸」として、「自律や自己決定だけでなくケア・サポートも含めた人間のあり方から考えねばならない」。同時にそれは、「尊厳の縦軸」として「過去と未来を伴った現在の中で、誕生から死に至るいのちの物語の中で捉えられねばならない」。以上のような「尊厳の横軸」と「尊厳の縦軸」という文脈の中に QOL やスピリチュアル・ケアを置くべきであると浜渦は説く。(浜渦 2007,398)

そして浜渦によれば、たとえば終末期医療の決定プロセスにおける目標は、「患者の意思、家族などの同意、医療チームの判断という三者のパースペクティブの違いを合意にもたらしこと」を基本理念にするべきであり、「人間の尊厳」はこの合意の中でこそ得られるものである(浜渦 2007,398)。

たしかに言葉は多様な文脈の中で使用され、時間の経過とともにその意味や概念自体も変化する。さらに、その時々になされる合意や判断は、対話における状況や文脈にある程度依存せざるをえない。しかしクザーヌスが説くとおり、一方で「言葉 (verbum) はいかなる時間にも属さない」(De ven. sap. c.33,n.100=230)²²。それは、われわれの日常的な「出来事」にかかわりながら、人間の内的深化のただ中でわれわれを引き寄せ、時間的、空間的次元を超えて顕現する《生命のことば》である。

こうした「言葉」が、万物とともに「生命のこよみ」と「私のいのち」を物語り、私の物語において「全生命過程」と「私のいのち」を巡らせる。

私を場所として展開される世界と人間のこのような関係を、田村正勝は次のように本質的に捉える。

われわれが自己超克をめざし主体的に行動するとき、自分以外のあらゆる対象に遭遇しながら、世界の中を突き抜けてゆく。しかし同時にこれは、そのような世界の全てがわれわれの中を貫きとおすことにほかならない。われわれの無限の自己超克過程は、同時に世界の時間的空間的ダイナミズムにほかならず、この世界のダイナミズムが人間の思考をうみ出す。(2000,59)

田村によれば、内在として超越する人間の「無限の自己超克過程」は、「世界の時間的空間的ダイナミズム」そのものであり、人間の思考は、世界と人間の動的な連関によってうみ出されるものである。

こうした世界と人間の関係性を捉えると、「いま、ここ」という時間空間に限界づけられ、死によって限界づけられた限りある人間の生は、もはや有限性とはいえない。これまでの考察で明らかになったように、むしろそうした限界づけによって人間は可能性を獲得する。限界づけこそが、他者や世界と交差し、自己を認識し、万物を識別する契機である。さらに限界づけられた可能性が、日常という意味世界において「私のいのちの物語」と「生命のこよみ」を交錯させ、私という「意味」を世界に巡らせる。

したがって「絶対的いま、ここ」あるいは、「私の死」という限界づけは、人間の知を構成し、展開させる契機であり、その可能性である²³。生とともに死もまた、人と人、人間と宇宙が織り成す「出来事」である。それゆえわれわれは、死に臨んだときに殊更に尊厳を問題にするのではなく、「尊厳」という「贈られたいのち」を日常の意味世界において〈まっとう〉することができるような社会をかたどる必要がある。

第3項 生命の結晶化とその輝き——他者と死とともにある生

2006年3月25日、富山県の射水市民病院で「人工呼吸器取り外し事件」が発覚した。2000年から2005年にかけて、7人の末期とされる患者の人工呼吸器が外されて死亡していたといういわゆる尊厳死事件である。この事件を機にマスメディアの多くが尊厳死の法制化や治療停止のガイドライン作りの必要性を訴え、尊厳死の法制化に向けて急速に事態が進行している(秋葉 2006,95 ; 小松,荒川 2008,62)²⁴。

事件関係者の処分や対応にあたった院長はその際、看護婦たちに以下のよう
に伝えたという。

呼吸器を外すことがいかに残酷な行為であるか。人間息ができないことほど
苦しい状況はない。水におぼれる状態を想像してほしい。せめて心臓が動い
ている間くらいは酸素を送ってあげよう。生命活動を支える最も重要な物質
である酸素だけは命のつきるまでは送り続けよう。命の灯が自然に消えるの
を一緒に待とうと家族を説得してほしい。どうせ死ぬ、助からない、だから
といって私たちが死ぬ時間を決めてよいのでしょうか。(中島 2007,119)

尊厳死や安楽死を選択する理由は多様である。たとえば、助かる見込みがな
いから、人間らしく死をむかえたいから、あるいはこれ以上苦しみに堪えら
れないからなど、さまざまな理由を画一的にとらえ、これらの「是非」を問
うことはできない。また「尊厳死」や「安楽死」、「慈悲殺 (mercy killing)」、
「自殺幫助」などそれぞれに呼び名があり、それらの異なる概念の差異を一
律に捉えることは適切ではない。しかしこれらは、どのような理由であって
も、どのような名前であっても「いのちを断つこと」に変わりはない。

尊厳死の法制化によって尊厳死を望む人は救われるであろう。また医師は
ガイドラインに基づいて合法的に、その枠組みに従ってより適切に対処する
ことができるであろう。けれども法律が整えられたとしても、生や死をめぐ
る「痛み」や「重み」はなくなるわけではない。

したがってわれわれは、尊厳死や安楽死の是非を検討し、法制化をすすめる以前に、日常における生と死という「いのち」そのもののあり方を問う必要がある。すなわちそれは第一に、一定の枠組みで覆われた社会のあるがままの姿を洞察し、その背後関係を捉え、社会のあり方を検討するということである。第二に、他者や世界との関係性の現われである意味の構成過程や、「いのち」をめぐる「出来事」に立ち現れる「倫理それ自体」の生成過程を問い直すということである。本論文は、まさにこれらを試みる「知恵の探求」であった。

「知恵の探求」を経て〈知といのちの行為〉を経験したわれわれは、もはや無知ではない。生や死が、経済の「利益—不利益」の枠組みや、技術の「可能—不可能」の枠組み、法の「合法—違法」の枠組み、そして社会の「正当—不当」の枠組みに捕われてしまわぬように、われわれは日常に馴染んでいる「意味」の自明性を「いま、ここ」において解き放つことが可能である。なぜなら「いのち」たちがともに一なる真理をめざし、それらの枠組みを転向させることができるからである。

ここにおいてわれわれは、〈知といのちの行為〉を介して、「生命の本質」を認識する。知性や自我は人間の内にあるのではない。それらは、自己の内と外の境界を超えた《自然の根源的な生命の流れ》にもとづく「いのち」そのものである。これまでの「知恵の探求」によって、自身の「いま、ここ」の生と死において、ともに生きるあらゆるものたちの生と死に際して、以下のような「生命の本質」を見出しえる。

(1) 遥かなる輝きは「いずこ」にあるのではなく、《すでにいつも、いたるところ》で、あらゆる存在を照らしていること。

(2) 「いのち」の輝きは、「いかなるものであれ、いずれのうちにも」あること。

(3) 「いのち」は、全宇宙内容を巡らせるからこそ、自身の内で光り輝くこと。

ケレーニーが、いみじくもビオスを真珠に喩えて捉えたように、「いのち」は一連の糸に貫かれたひとつひとつの輝きである。しかしその輝きは、私が私の内にとどまるのみでは、決して見出すことはできない。

真珠は、貝の体内に侵入した砂粒などの異物を、貝自らが分泌する真珠質に包み込んで生成されるといわれる。したがって自己の内なる輝きは、外なるものと交差しなければ生まれえない。ひとつひとつのビオスが、ゾーエーのただ中で他のビオスと触れ合うことによって差異と類似を描き出し、美しい《生命》が形成される。それは、いびつで、小さな、しかし、たしかに輝く「いのち」たちの結晶である。

互いに寄り添い合い、ともに痛みと喜びを分け合い、生と死を生きるのは、緩和ケアが必要とされる場面のみではない。誰もが〈すでにいつも〉宇宙を含蓄し、何かに思いをかけ、誰かをいたわり、意味をまとって、ともに生き死んでゆく。私は自ら生まれ落ちることはできず、自身の死は自ら確認することはできない。他者が身を以て体験しえない、もっとも個別的な自己の「いのち」のはじまりとおわりでさえも、他者の立ち会いがなければ成立しない。

そして、どれほど愛する人であっても、われわれには等しく死別が待っている。私が私「として」あることに深く入り込んでいる愛する人の死は、私「である」ことを停止させる。さらにそれは、私「がある」ことを揺るがす。そのとき、科学的な知識や医療技術はわれわれに、病や死の原因を与えはしても、生きる「意味」は与えてはくれない。けれども、私「があり」、私「であり」、私「として」あることのすべてを引き受けている意味世界が、絶えず豊かに織り成されているならば、痛みや喪失をとともなっても、再び、私「として」生き直すことができるであろう。

われわれは、二度と繰り返せない生と死を他者とともに生きることににおいて、代替不可能な存在である。そこにおいて「私のいのちの物語」は、他者によってうみ出され、「生命のこよみ」とともに織り成され、他者に見届けられて完結する。あらゆる存在は、「存在—非存在」を超えた《いずれのもの

のでもない》、という根拠によってある。さらに私は、「存在—非存在」の関係性においてのみ、一回的な私「があり」、唯一的な私「であり」、固有な私「として」ある。

フッサールは判断停止を行っている個々の哲学者でさえ、流転し反復不可能な生を確実に捉え、「確固とした言表」によって「記述することはできない」という (VI. §52,181-182=324-325)。同様にクザーヌスは、真理を模倣し生成する「世界という機構」を自分自身が「見ているとおりにそれを言い表したり書き表したりすることは決してできない」という (*De ven. sap.* c.38,n.113=243)。

たしかに病や死に直面し、日常性が裂け、生が鮮明になる場合もある。また、そこにおいて自己の意味連関や、他者との関係性を見直すことは意義あることである。しかし、われわれは〈すでにいつも〉反復不可能な「生命のこよみ」を、あらゆる存在とともに経験している。死や非存在、非意味、それらをすべてともなって現出する人間は、毎瞬毎瞬の「生」が、世界と自身との別れであり、出会いである。それゆえ死に直面しなくとも、他者を亡くしてからでなくとも、日常において「意味」を問い直すことが可能である。

自身によっては存在しえず、他者によって自身を認識するという根源的受動性こそが、われわれに託された「いのちの贈り物」である。そうした「いのちの贈り物」のおかげで、世界は、一なるものにもとづいて、〈矛盾するものも、対立するものも、そうでないものも、あらゆるものが、あるがままにある〉というそのことによって、共に一なるものをかたどることができる。

他者と、世界と、そして死と、ともに関係性を築いている日常の経験過程こそが、世界を超え出て、世界のもとで、私という意味を結晶化する。それを引き受けることが「生命の質」であり「生命の尊厳」の現出にほかならない。

第5章 註

¹ クザーヌスは時間について体系的には論じていない。しかし、酒井が以下のように指摘するとおり、たとえば『学識ある無知』や『知恵の狩猟について』などのなかで、時間と人間精神の関わりについて重要な言及が見出される。すなわち酒井によれば、クザーヌスにおいて時間は、「彼の思索全体の背後にあって、人間と世界についての哲学的言説の根幹を形成するきわめて重要な概念であるとさえいえる」(2006,35)。

² 本節のフッサールの時間論は、K・ヘルト(Klaus Held1936-)(1966=1988)も参照した。

³ フッサールは、過去把持と未来予持はそれぞれ「想起 (Wiedererinnerung)」と「予期 (Erwartung)」とは異なるという。その差異は、想起や予期が対象そのものへの意識の志向性であるという点に対して、前者は地平を形成する全体的な「周囲」への志向性という点にある(Hua.X.56=74)。

⁴ 以上から生活世界は、直接的な経験の基盤であり、まさにそのことによって、超越論的主観性によって普遍的基底が真に明らかにされる場である(Hua.VI.§27,103-104=183)。フッサールは生活世界を「自然科学の忘れられた意味基底」(Hua.VI.§9,=89)として位置づけ、生活世界から学の基礎づけを試みた。しかし、浜渦によれば、フッサール自身の生活世界の定義の曖昧さから、その試みは「超越論的主観性という根源から厳密な学としての哲学を築きあげようとしていた構想が挫折したことを吐露するものである」と解されることがある(浜渦 1991,55)。たとえば、U・クレスゲス (Ulrich Claesges 1937-)や B・ヴァルデンフェルス (Bernhart Waldenfels 1934-)などに代表される「生活世界の二義性」をめぐる諸批判は、一方の「客観的に真なる」世界との対比における(狭義の)生世界と、他方のそれをも包括する(広義の)生世界との「二義性」が指摘され、「狭義の概念も広義の概念も、要求されているような基盤機能を引き受けることはできない」というものである

(Claesges 1972,92=1978,91)。またヴァルデンフェルスは、フッサールにおいて生活世界は普遍的基底たることと基底たることが同時に要求されているが、「具体的歴史的なものであるかぎり生活世界は普遍的基底ではないし、逆に、普遍的な基底でありうるかぎり具体的歴史的でもない」と批判する(Waldenfels 1979,129 ; 浜渦 1991,58-59)。浜渦は、上記のような「生活世界の二義性」をめぐる諸批判を検討した上で、A・アグィーレの主張に拠りながら、フッサールが「生活世界を基底としてそこから学を基礎づける」ことを試みた超越論的現象学における真の狙いを指摘する。すなわち、科学的に真に客観な世界という言説を相対化し、「意識主観を離れてまったく自体的に存在する世界という虚構を暴くこと」こそがフッサールの超越論的現象学における狙いの核心であると浜渦は捉える(浜渦 1991,55-60)。つまり、超越論的主観性の考察というのは、すでに前提され、固定され、あらかじめ出来上がったものとして生活世界を捉えるのではなく、それを世界におけるあらゆる相関関係において考察することである。それゆえフッサールにおける生活世界は、たんなる平面的な把握ではなく、まさに生活世界における「生」を問うことによって、それを成立させる根拠との関連から「深さの次元」において考察されているといえよう。

⁵ この緩和ケア運動が現代ホスピスの原型となっている。なお、緩和医療、緩和ケア、ホスピスは明確に区別されずに用いられる場合が多いが、高橋エリカによれば、それらはほぼ同義であるものの「緩和医療はより科学的な近代医療の見地からという意味合いが強まる」(高橋 2001)。つまり、患者や看護婦が中心となって「市民運動として展開されてきた」緩和ケアやホスピスに対して、緩和医療は「医師の側が医療の一環として緩和の問題に取り組もうという側面が強い」(浜渦 2009,133-134)。

⁶ 森村修(2000)は、日本においてスピリチュアルが「霊的」と訳される点について、宗教的意味合いを強め、語本来の意味を狭めてしまうと指摘する。そして森村は、スピリチュアルという語を人間のもつ統合的全体という意味で

用いることを提言する。人間は身体的・心理的・社会的・スピリチュアルという四つの側面をもつというよりむしろ、「それらを包括する〈スピリチャリティ〉という観点から〈からだ〉と〈心〉と人間関係の有機的な連関が見えてくると森村は述べる。それゆえわれわれは、自身の来し方行く末に思いを馳せて「自分の存在意味」や「死の意味」に悩む時「魂 (spirit)」が悲鳴を上げることがある」ということである。

⁷ 中島によれば、「緩和ケアは無意味な延命治療を不開始するか中止して、尊厳死・安楽死を導くものである」という誤解が、日本だけでなく全世界にあふれている。さらに問題視するべきは中島が述べるとおり、緩和ケアが誤解されたまま政策に用いられ、「終末期の医療費削減のための装置」や「尊厳死を達成するための方法」として位置づけられることである。たとえばこうしたことは、米国や日本における緩和ケアの位置づけからも理解することができる。緩和ケアは、米国においては生命維持療法をしない人に行うケアと位置づけられ、日本においてはがんと AIDS の終末期医療を行う場が緩和ケア病棟と定義されている。(中島,川口 2008,156)

⁸ ドイツにおいても重症患者や死に行く人に寄り添う態勢を改善し、緩和医療とホスピス制度を充実させることが重視される。そして『ドイツ連邦会議審議会中間答申 人間らしい死と自己決定—終末期における事前指示』序論では「患者による事前指示という自己決定は『死に寄り添うこと (Sterbebegleitung)』と緩和医療との全体的脈絡で見届けられなければならない」と記されている。(山本 2006)

⁹ フランスでは、患者の治療拒否の意思や過度の延命治療の禁止が最優先されているが、自殺幫助と積極的安楽死は法的に認められていない。しかし、患者やその代理人の要求も同意もなしに、秘密裏に医師が致死薬を注射し、安楽死させるという状況が、年間 2000 件から 2200 件にも上ると推定されている(小出 2013,12)。こうした状況や、第 1 章で概観した尊厳死や安楽死の

要求の高まりがフランスにおける終末期医療の法制化の一因であると推測される。

¹⁰ 実際、「緩和ケア」や「ホスピス」など「価値共有の場」や「治療医療以外の場」が充実し、機能している英国やイタリアでは、安楽死や尊厳死の必要性は強調されない。ただし一方で、緩和ケアと安楽死は、補完関係にあるという考え方もある。(北日本新聞社 2006)。なお『いのちの回廊』(2006 北日本新聞社)は、イタリア、英国、オランダ、米国のホスピスや終末期医療の現状を丹念に取材し、山崎章郎医師、日野原重明医師、アルフォンス・デーケン教授など終末期医療に関わる専門家へのインタビューを特集したものである。

¹¹ とくに第1章において、西洋古代哲学、キリスト教、ピコ・デラ・ミランダッラ、パスカル、プーフェンドルフ、カント、マルクスなどの言葉に依拠して「人間の尊厳」概念の歴史を振り返り、規定している。

¹² なお訳語は、田村(2007,74)も参照した。

¹³ こうしたペルソナの定義は、最後のローマ人にして最初のスコラ学者と言われるボエティウス(A.M.S.Boethius, ca.480-ca.524)に拠っている。小倉によれば、ボエティウスはペルソナを「理性的本性を有する個体実体である(Persona ert naturae rationabilis individual substantia)」と定義し、ペルソナのうちに理性的本性という本質的契機と存在契機とが統一されていると説く(2010, 42)。なおペルソナは、古代ローマの喜劇や悲劇において人間を表現していた「仮面」から由来した言葉であり、「人の顔」の他に「人格」や「役割」、「外面」、「品位」などの意味がある。またキリスト教における神の存在様式を示す「三位一体(trinitas)」においては、「位格」という意味で用いられる(小倉 2010)。

¹⁴ パーソン論にもとづく生命倫理の提唱者はトゥーリーやシンガーの他に、それを展開させたエンゲルハートやプチェティが代表的である(森岡 1988,209-238)。また大谷(2010)は、J・フレッチャーの「人格性倫理」と「優

主義」を原理とした **anti-dysthanasia** という新たな安楽死概念に着目し、そこにパーソン論の原型を見出す。米国の安楽死運動に携わり、米国安楽死協会会長も努めたフレッチャーは、ジョンセンによって生命倫理学の誕生を先駆的に牽引した米国の神学者のひとりと位置づけられている (Jonsen1998=2009)。

¹⁵ 本論文における SOL は、「生命の尊厳」という一般の訳語にしたがったが、《自然の根源的な生命の流れ》であるところの「神聖性」を主張するものである。このように本論文は、神よりも普遍的な《自然の根源的な生命の流れ》から生命倫理を捉え直すものである。たしかに生命倫理はキリスト教世界から生まれ、神を前提としている。そのため宗教意識が弱い日本人には、欧米流の生命倫理は馴染まないと言われる場合がある。しかし本論で述べたとおり神を前提にしない、《自然の根源的生命》にもとづく人間の在り方という点から生命倫理を捉えることが可能である。同時に本論文は、こうした SOL にもとづく QOL を他者との関係性のなかで捉えることを主張するものである。こうした SOL の捉え方は、伝統的な「生命の神聖性」教説のオルタナティブになるとともに、「生命の神聖性」教説を批判し、神学という「特定の枠組みを離れてはほとんど意味をなさない」(クーゼ 2006,21)という H・クーゼの言を反証することとなるであろう。

¹⁶ 小松によれば「命の贈り物」というキャッチフレーズは、移植推進派の神学者が推進の根拠として提示した「隣人愛」によって捻出されたものである(市野川,小松 2012,155)。そしてユダヤ・キリスト教的な不特定多数への「愛他精神」が大義名分として利用され、臓器提供のみならず、臓器の商品化と臓器市場は「愛他精神を譲り渡す非利純追求産業」などと位置づけられた(小松 1999,840)。

¹⁷ 日本は医療先進国であるが、脳死移植が社会的に受容されず遅れているとする論拠のひとつに、利他的精神が十分でないからという指摘がある。しかしロックが述べるように、日本において物を贈る行為は、互惠的贈答の習

慣に根ざしている(2002,10=2004,9)。共に築きあげた関係性を重視し、それにそった贈り物に価値を見出す習慣の存在は、日本人の利他心が十分でないとの言説に対する反証となる。

¹⁸ 西谷修によると、米国や英国では自由というとき、私的所有権の確保は最大の基盤である。とくに米国の「自由」の土台は、土地持ちの自営農を作るという基本方針のもと、生存空間を所有権制度によって確保することにある(西谷 2009,151)。この私的所有の発想は、自らの身体にも適用され、身体部分を他の財産と同様に譲渡可能であるという考えにゆきつく。

¹⁹ しかし「生命の本質」を見失っている現状は、本論文を通じて考察したとおりである。それはたとえば、「真なるもの」と「真らしきもの」や「社会において正当とみなされているもの」を混同し、他者の「いのち」を手段化する点、また自己決定権を主張するためには、自由責任にもとづいた自律的かつ主体的な行為が必要とされるという支配的な社会構造がある点などであった。

²⁰ ベルギーにおける安楽死適用の年齢制限をなくす理由の一つは、成熟度合いには個人差があり、下限を設けるのは適当でなく、とくに病気で死に直面する子どもは「精神的な成熟も早く、自ら死を選ぶ理解力はある」ということであった(第1章第2節第1項)。

²¹ ここに医療現場におけるコミュニケーションの重要性と、代行判断の限界と可能性がある。この点は筆者の修士論文(2005)『死生観の再考—現代社会における生と死の二分法を超えて』のなかで「ナンシー・クルーザン事件」を事例としてとりあげ、尊厳死をめぐる自己決定と代行判断の問題を検討した。

²² この点は、第4章で中心的に扱った。

²³ ハイデガーは人間を「死に臨む存在」と捉え、死は、実存を不可能にする可能性であるという(SZ.§53,260-267=79-94)。ハイデガーによれば、死は「ひとごとではない」、「係累のない可能性 (die unbezügliche Möglichkeit) 」であ

り、「追い越すことのできない可能性」として、自己の存在を可能にするものである(SZ.§50,250=60-61)。このように死は、「目の前に差し迫っていること (Bevorstand) 」(SZ.§50,250=59)であり、われわれは、生を受け、現に存在するということにおいて、はじめからこの可能性のなかへ投げられているとハイデガーは述べる(SZ.§50,3251=60)。したがってハイデガーによると死は、「まだ実在しないもの」というわけでも、われわれの生の「最後に残って未だ済んでいないもの」というわけでもない(SZ.§50,250=59)。「死とは現存在がいつもみずから引き受けなくてはならない存在可能性である」(SZ.§50,250=60)。以上のようにハイデガーがとらえる 死は、生の現象であり、存在の絶対的な不可能性である「死」が、存在である「生」を可能にするというものである。さらにハイデガーによれば、時間は、現に存在する人間を通じて時間自身が「時熟する (sich zeitigen) 」時間自身の展開である(SZ.§65,328=218)。つまりわれわれは、時間自身が展開した時間内の「出来事」であるということになる。なお、本論文の試みは、ハイデガーが捉えた時間や現存在として存在する人間のあり方を、意味世界とその根拠との関係性から解明するものであった。ハイデガーの『存在と時間』における時間論や人間のあり方については、筆者の修士論文(2005)『死生観の再考—現代社会における生と死の二分法を超えて』で詳細に検討した。

²⁴ 主だったところでは、2006年9月に厚生労働省「終末期の患者に対する治療を中止する際のガイドライン(指針)」原案、2007年2月に日本救命医学会「救命医療における終末期医療のあり方に関する提言(ガイドライン)」案、同年5月に厚生労働省「終末期の決定プロセスに関するガイドライン」と「尊厳死法制化を考える議員連盟」の「脳死状態における延命措置の中止等に関する法律案要綱(案)」、さらに同年9月には日本救命医学会「救命医療における終末期医療に関する提言(ガイドライン)」案、というように次々に重要関連文書が公表されている(小松,荒川 2008,62)。

結語

生命科学技術によって「いのち」を自由に操作するようになるとき、「人間の終わり」が訪れるであろうという危惧がある。そしてそうした危惧は、現実のものとなろうとしている。それは、あらゆる「意味」や「価値」の源泉をゆるがす「危機 (crisis)」であり、自然に根ざして生きる人間存在の「危機」である。

重ねて問うならば、こうした「生命の本質」を見失う「危機」に直面するいま、われわれは不断に構成され続ける「一つの意味世界」において、永遠性をかたどるべく、どのような探求を志向しているのだろうか。

また、われわれは、一定のパラダイムにおいて価値として現出した道徳や倫理の現出しえなかった側面をいかに掬い上げることができているのだろうか。

さらに、道徳や倫理の内実が時代や地域、民族に大きく制約され変化しながらも、その変化のただ中でなお不変であり続けるものを観るために、どれほど思いを馳せることができているのだろうか。

一般に、経済的に利益が見込まれ、技術的に可能であるならば、立ち止まることなくあらゆる発展をすすめる社会的傾向がある。そして、脳死・臓器移植や尊厳死の法制化という動向に表れているとおり、われわれは倫理を法に置き換えて、それを拠り所にしやすい。さらにわれわれは、社会において正当とみなされていることと「真なるもの」を混同しやすい。

人間の「知」は、たとえ、たんなる習慣であっても、それを日常生活のなかで継続していると、あたかもそれが「真なるもの」であるかのように錯覚してしまう。また、認識においても、実際の生活の場においても、単純に共通なものを「真の普遍」と見誤ってしまう。

本論文は、このような人間の「知」を検討し、一定の枠組みに覆われた社会における自明性を問い直す試みであった。そしてそれは、現代医療や生命倫理をめぐる問題に即して、日常における「いのち」の本質的なあり方や他者との関係性を問い直すことであった。

第1章においては、現代医療と生命倫理に通底する近代的な思考枠組みを検討し、その限界を明らかにした。とくに、一定の枠組みで生命をとらえ、それを客体化し、形式化する現代医療における生と死の現状を分析した。その際は、「脳死・臓器移植」と「尊厳死」、「安楽死」の現状分析、および「生命の商品化」現象の検討にもとづいて問題提起を行った。

さらに、生命倫理の基本原則を概観し、個人主義的自由主義にもとづく生命倫理の問題点を明らかにした。またここでは、今日の医療や生命倫理のパラダイムによる本質的な弊害を検討するために、現代医療と生命倫理の背景にある近代的倫理観を確認した。

以上の第1章の考察から、生と死の医療化によって「生命の人為的介入」が促進され、「生と死のゆらぎ」が惹起されている点を指摘した。そしてこの「生と死のゆらぎ」こそが、人間存在の「危機」のみならず、人間存在の基底である「自然全体の生命」の「危機」であることが明らかにされた。

こうした「危機」の意味を社会哲学の視座から多角的に把握し、それを根本的に解明することが本論文の課題である。この課題に、過去の哲学者たちの精神に触れ、時代を超えて受け継がれる精神を「いま、ここ」で顕現させる「知恵の探求」によってアプローチした。

その際の焦点は、他者や世界との関係性の現われである意味の構成過程を明らかにするという点である。これは、生命倫理の問題に即して述べるならば、「いのち」をめぐる「出来事」に立ち現れる「倫理それ自体」の生成過程を問い直すということである。

以上の点をふまえ第2章では、現代医療や生命倫理における支配的なパラダイムを転換するための基礎的な考察を中心に行った。なお、第2章第2項から第4章にかけては、フッサールとハイデガーの思想をてがかりに近代の

特質を解明し、さらに近代の認識枠組みを転換するために、クザーヌス哲学の再検討を中心に考察した。

第一に、現代医療における認識枠組みを検討し、その背景を確認した。そこで明らかにされたように、現代医療においては、目的に対する手段の合理化であるところの没価値的な「形式的合理性」が追求され、それが「価値判断」に影響を及ぼしている。このような現代医療における「認識の貧困化」および、その思考枠組みを本質的に理解するために、近代的な人間観の特徴を考察した。それは、人間理性の絶対化、欲望追求の自由による「無限への衝動」、さらに数量主義などによって形成された近代的な人間観である。

第二に、事象や現象の背後関係にある「意味連関」を捉えるために、フッサールの現象学とクザーヌスの哲学に依拠して、意識作用および認識の本質的な働きを確認した。とくにフッサールの『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』を中心に、近代科学の思考原理の本源を反省的に考察し、意識の逆説的な働きによって視点が獲得する「知のパーспекティヴ性」という射映性を明らかにした。さらに、それによって脳死・臓器移植の背後にある「意味」を捉え、現象学的アプローチの意義を明示した。

第三に、前述のフッサールにおける「知のパーспекティヴ性」を、クザーヌスの思想に遡って検討し、「測る」という人間の認識の基本的な作用を考察した。そして、認識における知性すなわち、感性、悟性、理性の総合的な働きを明らかにし、ここに、分析的・合理的な悟性認識を偏重する近代特有の思考を反省する契機を見出した。

以上の第2章の考察にもとづいて、第3章は、ハイデガーの思想をてがかりに、近代的主体性を解明した。さらにそれを反省し、現代医療や生命倫理のパラダイムを根本的に転換するために、クザーヌス哲学の再検討を行った。ここで、ハイデガーとクザーヌスの思想に依拠した理由は、以下の点にある。すなわちハイデガーが、近代の認識枠組みと人間存在のあり方を反省し、本来的な人間のあり方を探求し続けたという点である。またクザーヌスが、中世と近代のあいだに立ち人間の知の限界と存在としての可能性を明らかに

したという点である。そして第3章の考察を通じて、前章であげた「知のパーспекティヴ性」の所以と、現象を現象として成立させる意識の働きを、より本質的に理解することを目指した。

第3章においては、第一に、クザーヌスの思想において基礎的な概念である「知ある無知」や「反対・対立の合致」に依拠して、世界の重層的な関係性にもとづく「知の原理」と「実在の原理」を検討した。そこにおける焦点は、世界と人間の関係性、個物と個物との関係性という点から、知性の特質と人間の本来的な存在様式を確認することである。

第二に、世界像の出来に関連する人間の主体性について、ハイデガーの『世界像の時代』をてがかりに近代における主体性の特質を確認した。ハイデガーによれば、近代の本質は、人間の主体化であり、それは「世界が像となること」と「人間が主観となること」によって規定される。そしてこのように世界を「像」としてとらえる視点は、クザーヌスに端緒がある。それゆえ本論文は、近代の主体性に代わる視座を提示しうるクザーヌスの「縮限」という概念に着目し、そこに近代における「人間理性の絶対化」や「人間中心主義」を反省する契機を見出した。

第三に、上記の点を詳細に検討するために、クザーヌスの「縮限」概念から世界の重層的な相依相属関係を明らかにし、世界を成立させる根拠との関わりから人間の本質的なあり方を検討した。そこで明示されたのは、人間の認識能力の限界と、あらゆる存在と関わりながら「真理」を志向して生きる人間の存在としての可能性である。ここに、現代医療や生命倫理のパラダイムを転換する方向性が示される。

第4章においては、第3章の「主体性」の検討をふまえて、真理を開示する人間の役割をあらためて検討した。ここで確認すると、本論考を通じて「知のパーспекティヴ性」を有する人間は、「ミクロコスモス」として宇宙の二つの行為を同時に担っていることが明示された。すなわちそれは、人間の〈知といのちの行為〉が、《自然の根源的な生命の流れ》と「世界の意味連関の持続」とを、世界とともに巡らせるという宇宙の行為である。

人間は一方で、《自然の根源的な生命の流れ》を根拠として、「いま、ここ」において「存在—非存在」、「意味—非意味」、「生成—消滅」などあらゆるものを含蓄して現出している。他方で人間は時空間にもとづき、世界の知の運動とともに、「意味連関の持続」である「意味をおびた世界」を現出させなければならない。

このように人間は、《自然の根源的な生命の流れ》のなかに在り、あらゆる存在を意味世界に取り込んで「いのち」という意味を展開している。したがって、意味世界と《自然の根源的な生命の流れ》は、その層は相違するものの、無縁であることはありえない。

以上の点をクザーヌスのコスモロジーにもとづいて、全生命過程の一部として存在する人間のあり方を問い直した。その際は、宇宙像の転換を導いた近代的ヒューマニズムとクザーヌスの思想の比較検討から、人間の「主体性」を再考した。

さらに、《自然の根源的な生命》という基底を根拠に展開される意味世界の様相を、フッサールの思想から検討した。そこで明らかになったのは、人間は、自我意識や認識作用、あるいは身体の運動性以前に、〈すでにいつも〉世界のありとあらゆる関係性のうちに存在するという根源的事実である。

そして第4章のさいごに、ハイデガーの技術論をてがかりに、現代医療や技術の根本的な問題と、そこにおける人間存在の「危機」を明らかにした。ここでは近代技術において、「真理」と「社会的に正当とみなされているもの」が混同され、人間自身がその存在の本質を見失うという「危機」が露呈された。それはハイデーによれば、「真理」との断絶をも意味する「危機」である。

ハイデガーの技術をめぐる洞察は、「生命の本質」を見失うという現代社会における「危機」を見抜くものであった。すなわち今日のわれわれの「危機」は、第一に、一元的な思考の上で二律背反に陥り、〈他者の臓器を移植しなければ、生き長らえられない〉、あるいは〈尊厳を保つためには死ぬよりほかない〉と思考が制限されることである。第二に、そのように思考が制

限される事態に対して、気づくことができず、問い自体を忘却するという
ことである。

こうした「危機」は、第2章で考察したフッサールがとらえた「理念化」
による「二重の危機」とも重なり合うものであった。それは、人間が記号的・
数学的理論という「理念の衣」に覆われており、科学的な世界こそが「真に
客観的な」唯一の世界であると思いつくことよって惹起される「危機」であ
る。同時にこれは、あらゆる方法に対して、意味付与を問題にすべきである
が、その問い自体を喪失している人間の「危機」である。

さらに、以上のような危機の意味を解明する本論文の課題を通じて、「危
機の本質」が明示された。すなわち危機とは、それを転換する分岐点である
ということである。そして、現代医療や生命倫理のパラダイムを転換するた
めに、われわれ自身の思考枠組みを解体してゆく試みが第5章で遂行された。

第5章においては、これまでの事例研究を通じて明らかになった問題点を、
あらためて社会哲学的に基礎づけることが目指された。とくに「生命の質
(QOL)」および「生命の尊厳(SOL)」概念の再考を通じて、以下の点から
日常における生命の本質的なあり方が提示された。第一に、他者との関係性
および、その基底である《自然の根源的な生命》との関係という点である。
第二に、〈生の一部としての死、死があるゆえの生〉という「生命の本質」
とその契機としての死という点である。

第5章では、第一に、QOLを再構成する視座を提示した。とくに、現象
学的時間論から内在的な時間意識を明らかにし、「いのち」という時間を他
者とともに織り成すという物語としての生命のあり方を検討した。そして、
次のことを主張した。つまり、QOLの構成要素として、〈人生において生と
死をいかにとらえ、他者と共にどのように意味連関を織り成そうとしてい
るか〉という点を含む必要があるということである。またここでは、緩和ケア
を事例として取り上げ、医療を超えた「価値共有の場」の重要性が示された。

第二に、「生命の尊厳」という視点から、尊厳の本意を明らかにした。そ
の際には、脳死・臓器移植における生命の自己所有をめぐる事例を通じて、「人

間の尊厳」と「生命の尊厳」について検討した。そして、《自然の根源的な生命》にもとづく各人の代替不可能性という尊厳の本意を明らかにした。すなわちそれは、〈人間自体の価値は計量できず、各人は相互に置き換えられない存在である〉という〈かけがえのなさ〉である。こうした考察を通じて、第1章で問題提起した「生命の手段化」を解体する視座が提示された。

第三に、日常の意味世界における生命のあり方を再考し、そこにおける自明性を問い直した。その際は、「人工呼吸器取り外し事件」（2006年3月25日）という尊厳死事件を事例として取り上げ、「いのち」の本質的契機としての死を検討した。ここで、主張されたのは、〈生の一部としての死、死があるゆえの生〉という生命の本質的あり方および、他者とともにある生と死という日常の「生」のあり方である。

以上のように第5章では、QOLとSOL概念の再考を通じて、「生命の質」と「生命の尊厳」の本来の意味を明確にし、その再構成が試みられた。それは一回性・唯一性というかけがえのない「いのち」を、自身の生と死としてさずかり、他者ととも「いま、ここ」を生ききるという「生命の質」である。また、それは、他者との関わり合いのなかで、豊かな「いま、ここ」を生ききるさなかに生起する「生命の尊厳」である。

以上、本論考を通じて次の点が明らかになった。あらゆる存在は、「存在一非存在」を超えたいずれのものでもない、という根拠によって存在し、さらに、あらゆる関係性においてのみ、一回的な私「があり」、唯一的な私「であり」、固有な私「として」在るということである。このように人間は、自身によっては存在しえず、他者によって自身を認識するという根源的受動性によって生かされて在る。こうした根源的受動性によって各人は、限りある生と死を他者ととも生きることに於いて「尊厳」を見出すことが可能である。

以上のように、現代医療や生命倫理のパラダイム転換は、それらが、既存のパラダイムを内在的に超えてゆく自己超克の過程である。またこれは、わ

れわれ自身が日常の生と死という自明性を問い直す、絶え間ない自己超克の過程でもある。

すなわちこの営為には、各人の自己超克、つまり〈知といのちの行為〉が不可欠である。そして、現代医療や生命倫理のパラダイム転換は、各人の〈知といのちの行為〉と同様に、「他性」なくしては貫徹されえない。現代医療や生命倫理は、社会のあらゆる領域との差異と類似性を通じてこそ、あらゆる境界を超えた方位へと向き変わることが可能である。

たしかに、クザーヌスの思惟方法にしたがうならば、その転換の方位は、時間的・空間的に限定し、絶対的に厳密な場所をもって指し示すことができない。なぜなら、何人も絶対の真理を「ここ」や「あそこ」というように指し示すことはできないからである。しかしこのことは、客観的真理は存在しないという相対主義へと短絡することではない。あるいは真理は、合意によって人間がみずから形成するということでもない。

本論で明らかにしたとおり、真理は、《すでにいつも、いたるところに》顕われ出ている。それゆえそれは、各人が、私「がある」こと、私「である」こと、私「として」在ることのすべての根拠に思いを馳せ、〈知といのちの行為〉を行う中に顕われ出る。すなわち真理は、他者や世界との関係性の現われである「いま、ここ」を感得する「いのち」のうちに、また他者と共に「意味」を絶えず問い直し、構成し続けるうちに、あるいは、最期の瞬間まで、誰かと共に悩み、迷い、「右往左往」を繰り返し、もがきながらも生と死を生きるうちに、顕われ出るであろう。

われわれは〈すでにいつも〉反復不可能な「いのち」を、あらゆる存在とともに経験している。それゆえ、刻一刻の「生」が、世界と自身との「別れ」であり、「出会い」である。したがって、死に直面する前に、他者を亡くしてしまう前に、「いま、ここ」において「意味」を幾度も問い直し、構成し続ける〈知といのちの行為〉が可能である。

このように、「一なるものへ差し向けられたるもの」として、社会全体で、真理を手繰り寄せる無限の自己超克運動を行う過程にこそ、真理は顕現する。

そしてここに、社会哲学が、「危機の意味」を明らかにするために要請された所以がある。

参考文献

- Beauchamp, T. L. & Childress, J. F. (1989). *Principles of Biomedical Ethics*, 3rd ed., Oxford University Press. (1997 永安幸正, 立木教夫監訳『生命医学倫理』成文堂), (PBE)
- Callahan, D. (1993). “*Why America Accepted Bioethics*”, *Hastings Center Report*, 23, A Special Supplement, November-December, pp.S 8-9.
- Cassirer, E. (1987). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [1927] (1991 藪田坦訳『個と宇宙—ルネッサンスの精神史』名古屋大学出版会)
- Claesges, U. (1972). *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in *Perspektiven transzendentalphenomenologischer Forschung*, (hrsg.) U. Claesges und K. Held, Hague Nijhoff, pp.85-101. (1978 鷺田清一, 魚住洋一訳「フッサールの〈生活世界〉概念に含まれる二義性」新田義弘, 小川侃編『現象学の根本問題 現代哲学の根本問題第 8 巻』晃洋書房, pp.81-104)
- Cusanus, N. (1440). *De docta ignorantia*, Nicolai de Cusa opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad condicum fidem edita. E. Hoffmann et R. Klibansky, Vol. I, [1932] (1994 山田桂三訳『学識ある無知について』平凡社) (*De doct. ign.*)
- (1440). *De coniecturis*, ed. I. Koch et C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi, Vol. III, [1972] (*De con.*)
- (1440). *Dialogus de deo abscondito*, ed. P. Wilpert, Hamburgi, Vol. IV, [1959] (1972 大出哲訳「隠れたる神についての対話」『隠れたる神』創文社 pp.3-38) (*deo abscondito*)
- (1450). *Idiota de sapientia*, ed. R. Steiher et L. Baur, Hamburgi, Vol. V, [1983] pp.3-70. (1992 小山宙丸訳『知恵に関する無学者の対話』『中世思想原典集成』(17)「中世末期の神秘思想」平凡社, pp.537-574) (*de sap.*)
- (1450). *Idiota De mente*, ed. R. Steiher et L. Baur, Hamburgi, Vol. V, [1983] (*De mente*)

- (1453). *De Visione Dei*, ed A. D. Riemann, Vol. VI, [2000]. (2001 八卷和彦訳『神を観ることについて』岩波書店) (*De Vis. Dei*)
- (1453). *De pace fidei* ed. et comm. R. Klibansky et H. Bascour, Vol. VIII, [1970], pp.1-63. (1992 八卷和彦訳『信仰の平和』『中世思想原典集成』(17)「中世末期の神秘思想」平凡社, pp.577-644) (*De pace fidei*)
- (1460). *Triialogus de possest* ed. R. Steiger, Hamburgi, Vol. XI. Fasciculus 2. [1973] (1987 大出哲, 八卷和彦訳『可能現実存在』国文社) (*De possest*)
- (1463). *De venatione sapientiae* ed. et comm. R. Klibansky et I. G. Senger, Vol. XIII [1982] (2000 酒井紀幸, 岩田圭一訳『知恵の狩猟について』『キリスト教神秘主義著作 10 クザーヌス』教文館, pp135-300) (*De ven. sap.*)
- Descartes, R. (1637). *Discours de la méthode*. (1977 谷川多佳子訳『方法序説』岩波文庫)
- Dossey, L. (1982). *Space, time & medicine*. Foreword by Fritj of capra. (1987 栗野康和訳『時間・空間・医療—プロセスとしての身体』めるくまーる社)
- Dubose, E. R., Hamel, R. P., & O'connell, L. J., (eds) (1994) *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics*, Trinity Press International.
- Feenberg, A. (1991). *Critical Theory of Technology*, Oxford University. (1995 藤本正文訳『技術—クリティカル・セオリー』法政大学出版局)
- (2005). *Heidegger and Marcuse : the catastrophe and redemption of history* Routledge, N.Y.
- Fox, R.C. (1989). *The Sociology of Medicine: A Participant Observer's View*, Prentice Hall.
- (1990). “The Evolution of American Bioethics—A Sociological Perspective,” in Weisz, G.(ed.), *Social Science Perspective on Medical Ethics*, University of Pennsylvania Press, pp.201-217. (2000 田中智彦訳「アメリカにおけるバイオエシックスの『進化』—社会学の視座から(上・下)」『みすず』42(7), pp2-10, 42(8), pp.57-74)

- Fox, R. C. and Swazey, J. P. (1992). *Spare parts : organ replacement in American Society*, New York : Oxford University Press. (1999 森下直貴 ほか訳, 『臓器交換社会—アメリカの現実・日本の近未来』 青木書店)
- (1984). Medical Morality is Not Bioethics: Medical Ethics in China and the United States, *Perspective in Biology and Medicine* 27, pp.336-360
- Gehlen, A. (1957). *Die Seele im technischen Zeitalter : sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg, Rowohlt. (1986 平野具男訳 『技術時代の魂の危機—産業社会における人間学的診断』 法政大学出版社)
- Harbermas, J. (1968) *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp. (1970 長谷川宏訳 『イデオロギーとしての技術と科学』 紀伊国屋書店)
- Harvey, D. (2005). *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford University Press. (2007 森田成也, 木下ちがや, ほか訳 『新自由主義—その歴史的展開と現在』 作品社)
- (1989). *The Conditin Of Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1st edition. (1999 吉原直樹訳 『ポストモダニティの条件』 青木書店)
- Hegel, Vgl. [1964] *System der Philosophie, Erster Teil, Die Logik*, hrsg. von Glockner. (1951 松村一人訳 『小論理学』 上, 岩波書店)
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann. (1994 細谷貞雄訳 『存在と時間』 下, ちくま学芸文庫)
- (1950). *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, pp.69-104 (1962 桑木務訳 『世界像の時代』 理想社)
- (1962). *Die Technik und die Kehre*, opuscula aus Wissenschaft und Dichtung, Bd.1, Tübingen. (1965 小島威彦、アルムブルスター訳 『技術論』 理想社)
- (1989). *Beitrage zur Phiosophie (Vom Ereignis)*, *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main. (2005 大橋良介、秋富克哉、ハルトムート、ブッナー訳 『哲学への寄与論稿・ハイデッガー全集第 65 巻』 創文社)

- Held, K. (1966). *Lebendige Gegenwart : Die Frage nach der Seinsweise des Transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, *Phaenomenologica* 23. (1988 新田義弘, 谷徹ほか訳『生き生きした現在—一時間の深淵への問い』 北斗出版)
- (1972). *Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Forschung*, *Phaenomenologica* 49. (1986 坂本 満訳「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」 新田義弘, 村田純一編『現象学の展望』 国文社)
- Hudson, N. (2005). Divine immanence : Nicholas of Cusa's understanding of Theophany and the retrieval of a 'new' model of God, *Journal of Theological Studies* , NS , Vol.56, Pt 2.
- Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana* Bd. I, hrsg. von Prof. Dr. S. Strasser. [1973] (2001 浜渦辰二訳『デカルト的省察』 岩波書店)
- *Die Idee der Phaenomenologie*, *Husserliana* Bd. II , hrsg. von Walter Biemel. [1973] (1965 立松弘孝訳『現象学の理念』 みすず書房)
- *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie*, *Husserliana* Bd. VI, hrsg. von Walter Biemel. [1976] (1995 細谷恒夫, 木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』 中央論社)
- *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, *Husserliana* Bd. X , hrsg. von R. Boehm. [1966] (1967 立松弘考訳『内的時間意識の現象学』 みすず書房)
- (1940). *Grundlegende Untersuchungen zum Phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*. in Faber, Med., *philosophical essays in memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press. (1980 「自然の空間性の現象学的起源に関する基礎研究—コペルニクス説の転覆」『講座・現象学』 第3巻, 弘文堂)
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München. (1964 重田英世訳『歴史の起源と目標』 ヤスパーズ選集 9, 理想社)

- (1964). *Nikolaus Cusanus* Piper, München (1970 藺田坦訳『ニコラウス・クザーヌス』理想社)
- Jonsen, A. (1998). *The Birth of Bioethics*, Oxford University press. (2009 細見博志訳『生命倫理学の誕生』勁草書房)
- Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Textausgabe, Bd.IV, Berlin, 1968. (1998 宇都宮芳明『道徳形而上学の基礎づけ』以文社)
- Kerényi, C. (1970). *Dionysos. Archetypal image of indestructible life*. Princeton Univ. Press, Princeton. (1993 岡田素之訳『ディオニューソス』白水社)
- Koyré, A. (1957). *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore. (1973 横山雅彦訳『閉じた世界から無限の世界へ』みすず書房)
- Landgrebe, L. (1977). *Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus*, Hrsg. B. Waldenfels, *Phänomenologie und im Marxismus* 1. Frankfurt am Main, pp.71-105 (1982 小川侃訳「現象学とマルクス主義における目的論と身体性の問題」ヴァルデンフェルス編『現象学とマルクス主義』第2巻,白水社, pp268-315)
- Llompарт, J. (ヨンパルト, J.) (2006). 「第1部 総論 人間の尊厳」ヨンパルト, J., 秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』成文堂, pp.3-63
- Lock, M. (2002). *Twice dead : organ transplants and the reinvention of death*, Berkeley, University of California Press. (2004 坂川雅子訳『脳死と臓器移植の医療人類学』みすず書房)
- Marcuse, H. (1964). *One dimensional man : studies in the ideology of advanced industrial society*, Beacon Press. (1974 生松敬三, 三沢謙一訳『一次元的人間—先進産業社のイデオロギーの研究』河出書房)
- Meuthen, E. (1964). *Nikolaus von Kues. 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster, Verlag Aschendorff. (1974 酒井修訳『ニコラウス・クザーヌス 1401-1464—その生涯の素描』法律文化社)
- ONPT (The Organ Procurement and Transplantation Network) <http://optn.transplant.hrsa.gov/>(2012、8月1日閲覧)
- Pascal, B., *Pensees*. (1973 前田陽一, 由木康訳『パンセ』中央公論社)

- Polanyi, K. (1944). *The Self-regulating Market and the Fictitious Commodities : Labor, Land, and Money In The Great Transformation*, New York, Rinehart.
(2003 「自己調整的市場と擬制商品」 玉野井芳郎, 平野健一郎編訳『経済の文明史』ちくま学芸文庫)
- Potter, V. R. (1970). “*Bioethics, The Science of Survival*”, *Perspectives in Biology and Medicine* 14(1), pp.127-153
- Reich, W. T. (1978). “Introduction”, W. T. Reich ed., *Encyclopedia of Bioethics*, The Free Press.
- (1995). *Encyclopedia of bioethics*, 2nd. ed., 5 volumes, MacMillan.
- Sandel, M. J. (2007). *The case against perfection : ethics in the age of genetic engineering*, Cambridge, Mass. Belknap Press of Harvard University Press.
(2010 林芳紀, 伊吹友秀訳『完全な人間を目指さなくてもよい理由—遺伝子操作とエンハンスメントの倫理』ナカニシヤ出版)
- Scheler, M. (1980). *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern und München, Francke Verlag. (1978 浜井修, 佐藤康邦, 星野勉, 川本隆訳『知識形態と社会』(上) シェーラー著作集(11) 白水社)
- Schutz, A. (1975). *Collected Papers III : Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. I. Schutz with and introduced by Gurwitsch, A., Hague, Martinus Nijhoff. (1998 渡辺光, 那須壽, 西原和久訳『アルフレッド・シュッツ著作集第4巻 現象学的哲学の研究』マルジュ社)
- Sombart, W. (1930). *Die drei Nationalökonomien : Geschichte und System der Lehre von der Wirtschaft*. München, Duncker und Humblot. [1950] (1933 小島昌太郎 監修邦訳『三つの経済学—経済学の歴史と体系』雄風館書房)
- Volkman-Schluck, K. H. (1957) *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main , V. Klostermann
- Waldenfels, B. (1979). Die Abgründigkeit des Sinnes Kritik an Husserls Idee der Grundlegung, in E. Stroeker, (hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M., pp.124-142
- Weber, M. (1904). Die "Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis ,Schutterwald, Baden, Wissenschaftlicher

- Verlag. [1995](2001 富永祐治,立野保男訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店)
- WHO (1990). *Cancer Pain Relief and Palliative Care*. (世界健康機構編,武田文和訳(1993)『がんの痛みからの解放トパリアティブ・ケア—がん患者の生命へのよき支援のために』金原出版)
- Windelband, W. (1992). *Die Geschichte der neueren Philosophie : in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften*, Leipzig, Breitkopf und Härtel, 7. und 8., unveränd. Aufl.
- 秋富克哉(2005)『芸術と技術 ハイデガーの問い』創文社
- (2006)「最後の神—『芸術と技術からの遠望』」ハイデッガー研究会編『ハイデッガーと思索の将来—哲学への〈寄与〉』理想社, pp.181-199
- 秋葉悦子訳著(2005)『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理—ヒト胚の尊厳をめぐる』知泉書館
- (2006)「第2部 各論 生命倫理・生命法」ヨンパルト, J., 秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』成文堂, pp.65-192
- 天田城介(2012)「胃ろうの10年—ガイドライン体制のもとグレーゾーンで処理する尊厳死システム」『現代思想』40(7), pp.156-181
- アリストテレス『ニコマコス倫理学(上)』(1971)高田三郎訳, 岩波書店
- 栗屋剛(1999)『人体部品ビジネス』講談社
- (2002)「人体資源化・商品化と現代的人体所有権」『アソシエ』9, pp.101-211
- 出口顯(2001)『臓器は「商品」か—移植される心』講談社
- 出口顯, 森下直貴, 熊野純彦(2002)「対談 所有、市場、身体の商品化」『アソシエ』9, pp.8-33
- 市野川容孝, 小松美彦(2012)「尊厳死法における生権力の作動」『現代思想』40(7), pp.136-157
- 大井玄(1993)『終末期医療Ⅱ死の前のQOL』弘文堂
- 大谷いずみ(2005a)「太田典礼小論—安楽死思想の彼岸と此岸」『死生学研究』(5), pp.99-125

- (2005b)「生と死の語り方—『生と死の教育』を組み替えるために」
川本隆史編『ケアの社会倫理学』有斐閣, pp.333-361
- (2006)「『市民的自由』としての死の選択—松田道雄の『死の自己決定』論」『思想』981, pp.101-118
- (2010)「『尊厳死』思想の淵源—J・フレッチャーの anti-dysthanasia 概念とバイオエシックスの交錯」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築へ—生命倫理を問い直す』NTT 出版, pp.207-233
- 大出哲(1986)「クザーヌスの推測の基本命題」クザーヌス学会編『クザーヌス研究序説』国文社, pp.69-111
- 萩野弘之(1999)「古代ギリシャ」関根清三編『死生観と生命倫理』東海大学出版会
- 大林雅之(2005)『生命の淵—バイオエシックスの歴史・哲学・課題』東信堂
- 甲斐克則 (2005)「安楽死・尊厳死と法」『生命と法』成文堂, pp.123-165
- (2012)「スペインにおける臓器移植—バルセロナでの調査から」『比較法学』46(2), pp.35-52
- 香川知晶(2005a)「『新しい死の基準』の誕生—臓器移植と脳死、その結合と分離」『思想』977, pp.6-23
- (2005b)「生命倫理教育の反省」川本隆史編『ケアの社会倫理学』有斐閣, pp.281-305
- (2006)『死ぬ権利—カレン・クインラン事件と生命倫理の転回』勁草書房
- (2010)「バイオエシックスにおける原則主義の帰趨」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築へ—生命倫理を問い直す』NTT 出版, pp.163-183
- (2011)「日本の生命倫理研究の開拓者たち—成熟あるいはその拒否」安藤泰至編『「いのちの思想」を掘り起こす—生命倫理の再生に向けて』岩波書店, pp.193-237
- (2013,11月30日)『治療の差し控え中止・緩和ケアと安楽死—死の質のよさを求めて』第25回日本生命倫理学会年次大会 [公募シンポジウム I 配布資料] pp.5-7

- (2014)「序論」香川知晶,小松美彦編『生命倫理の源流—戦後の日本社会とバイオエシックス』岩波書店, pp.1-10
- 加藤尚武(1986)『バイオエシックスとは何か』未来社
- 北日本新聞社編(2006)『いのちの回廊』
- 木村敏(2005)『関係としての自己』みすず書房
- クーゼ, H. (Kuhse Helga) 飯田亘之, 石川悦久, 小野谷, 加奈恵, 片桐茂博, 水野俊誠訳 (2006)『生命の神聖性説批判』東信堂, (原著 1987)
- 黒須三恵(1997)「脳死・臓器移植が問いかけるもの」棚橋實編著『いのちの哲学—いま生命倫理に問われているもの』北樹出版
- 黒柳弥寿男(1996)「尊厳死と安楽死」『医療言論』弘文社, pp. 188-200
- クレーマー, K. (Kremer, Klaus) (2002)「クザーヌスによる人間理性の偉大さと限界」(八巻和彦訳)八巻和彦, 矢内義顕編『境界に立つクザーヌス』知泉書館, pp.207-262
- 小出泰士「フランスにおける安楽死問題」(2013,11月30日)『治療の差し控え中止・緩和ケアと安楽死—死の質のよさを求めて』第25回日本生命倫理学会年次大会 [公募シンポジウム I 配布資料] pp.10-15
- 児玉聡「英国における終末期医療の議論と問題点」(2013,11月30日)『治療の差し控え中止・緩和ケアと安楽死—死の質のよさを求めて』第25回日本生命倫理学会年次大会 [公募シンポジウム I 配布資料] pp.3-4
- 児玉真美(2012)「『ポスト・ヒポクラテス医療』が向かう先—カトリック“安楽死”事件・“死の自己決定権”・“無益な治療”論に“時代の力動”を探る」『現代思想』40(7), pp.182-196
- 小松美彦(1999)「臓器移植の登場と展開—その技術史的・社会史的考察」中山茂,後藤邦夫,吉岡斉編『通史日本の科学技術 5-II 国際期 1980-1995』学陽書房, pp.834-856
- (2002)「バイオエシックスの成立とは何であったのか—人体資源化・商品化・市場化の討究のために」『アソシエ』9, pp.34-56
- (2004)『脳死・臓器移植の本当の話』PHP 研究所
- (2005)「『有機的統合性』概念の戦略的導入とその破綻—脳死問題の歴史的・メタ科学的検討」『思想』977, pp.24-51

- (2006)「『自己決定』の現在」『科学』76(7), 巻頭ページ
- (2009)「臓器移植法改定A案の本質とは何か—『脳死=人の死』から『尊厳死』へ」『世界』794, pp.47-53
- (2010)「メタバイオエシックスへの構築に向けて」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築へ—生命倫理を問い直す』NTT出版, pp.3-33
- 小松美彦, 荒川迪生(2008)「尊厳死をめぐる闘争—医療危機の時代に」『現代思想』36(2), pp.62-87
- 小山宙丸(1978)「無知の知と知の無知—ニコラウス・クザヌス『知恵について』冒頭と例として」『フィロソフィア』(64), pp.63-77
- 酒井修(1986)「青年時代のクザヌス」日本クザヌス学会編『クザヌス研究序説』国文社, pp.11-23
- 酒井紀幸(1983)「クザヌスにおける《contractio》について」『中世思想研究』25, pp.158-169
- (1984)「クザヌスにおけるARSとNATURA」『美学』pp.1-14
- (2003)『ルネサンス思想の旅—美しい世界と人の探求』トランスアート
- (2006)「クザヌスにおける『他』と時間」『中世思想研究』48, pp.35-52
- 坂本百大(2013)「『尊厳』概念再考」シリーズ生命倫理学編集委員会編『生命倫理のフロンティア』pp.133-150
- 佐藤直子(2000)「クザヌスの認識論についての一考察—*Idiota de mente*を中心に」『カトリック研究』69, pp.29-49
- 佐藤英明(2009)「臓器移植における互惠性」『中央学院大学人間・自然論叢』pp.3-26
- 塩路憲一(2000)「クザヌスにおける『個』の形而上学について」渡辺二郎監修, 哲学史研究会編『西洋哲学史の再構築に向けて』昭和堂, pp.222-245
- 清水哲郎(2002)「生物学的〈生命〉と物語られる〈生〉—医療現場から」『哲学』53, pp.1-14

- (2005)「医療現場における意思決定のプロセス—生死に関わる方針
選択をめぐる」『思想』76, pp.4-22
- 社団法人日本臓器移植ネットワーク <http://www.jotnw.or.jp/index.html> (2014,
7月28日閲覧)
- ジャンケレヴィッチ, V. (Jankélévitch, V.) (1995) フランソワーズ・シュワッ
ブ編, 原章二訳『死とはなにか』青弓社, pp.14-16
- 外村江里奈(2005)「死生観の再考—現代社会における生と死の二分法を超え
て」早稲田大学大学院社会科学部研究科修士学位論文
- (2011)「脳死・臓器移植医療の進展と『生命の商品化』—現代社会
における二分法的思考の再考」『経済社会学会年報』33, pp.228-239
- (2013)「現代社会における技術と人間のあり方—『脳死・臓器移植
医療』および『尊厳死』を事例として」『経済社会学会年報』35, pp.85-96
- (2014)「現代社会における生命観の再考—生命倫理におけるパラダ
イム転換について」『ソシオサイエンス』20, pp.1-17
- 藪田坦(1972)「クザースにおける世界の問題」『人文研究』24(5), pp.39-56
- (1987)『〈無限〉の思惟』創文社
- (2003)『クザースと近世哲学』創文社
- ソンダース, C. (Saunders, Cicely)他編(2006)『ホスピスの理念とその運動』岡
村昭彦監訳, 雲母書房
- 高橋エリカ(2001)『医療はよみがえるか—ホスピス・緩和ケア病棟から』岩
波書店
- 高橋洋児(1996)『市場システムを超えて』中央公論社
- 立花隆(1986)『脳死』中央公論社
- 立山龍彦(1998)『自己決定権と死ぬ権利』東海大学出版会
- 田中智彦(2005)「『命のリレー』の果てに—日本へのバイオエシックス導入
『前史』から」『思想』77, pp.137-153
- (2006)「フォーラム生命操作の時代に—『人間』として生きる／生
きられる社会のために」『科学』7, pp.737-738

- (2010)「生命倫理に問う—忘れてはならないことのために」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築へ—生命倫理を問い直す』NTT出版, pp.257-235
- 田村均(1977)「宇宙と世界」の項,伊藤邦武編『岩波 新・哲学講義』岩波書店, pp176-177
- 田村正勝(1986)『社会科学のための哲学』行人社
- (2000)『新時代の社会哲学—近代的パラダイムの転換』早稲田大学出版部
- (2001)『見える自然と見えない自然—環境保護・自然の権利・自然哲学』行人社
- (2007)『社会科学原論講義』早稲田大学出版部
- 柘植あずみ(2002)「生殖技術と商品化」『アソシエ』9, pp.169-180
- 土屋貴志(1998)「『bioethics』から『生命倫理学』へ—米国における bioethics の成立と日本への導入」加藤尚武,加茂直樹編『生命倫理学を学ぶ人のために』世界思想社, pp.14-27
- 戸田聡一郎(2012)「意識障害における尊厳死で何が問われるか—その予備的議論」『現代思想』40(7), pp.222-237
- 直江清隆(2001)「行為の形としての技術」『思想』7, pp.82-107
- 中井章子(1998)『ノヴァーリスと自然神秘思想—自然学から詩学へ』創文者
- 中島考,川口由美子(2008)「QOL と緩和ケアの奪還—医療カタストロフィ下の知的戦略」『現代思想』36(2), pp.148-174
- 中島考(2012)「尊厳死論を超える—緩和ケア, 難病ケアの視座」『現代思想』40(7), pp.116-125
- 中島みち(1985)『見えない死—脳死と臓器移植』文藝春秋
- (2007)『「尊厳死」に尊厳はあるか—ある呼吸器外し事件から』岩波書店
- 中村雄二郎(2000)『中村雄二郎著作集 第二期』(IX)岩波書店
- 那須政玄(2012)『闇への論理』行人社
- 那須優子(2009)「臓器移植はほんとうに必要なか—患者の苦悩に、どうする移植法改正」『新潮 45』6, pp.116-123

- 難波田春夫(1982a)『社会哲学序説』(難波田春夫著作集 1) 早稲田大学出版部
- (1982b)『危機の哲学』(難波田春夫著作集 3) 早稲田大学出版部
- (1982c)『国家と経済』(難波田春夫著作集 6) 早稲田大学出版部
- 成澤光(1999)「脳死臓器移植・プライバシー・生命政策」関根清三編『死生観と生命倫理』東海大学出版会, pp.204-216
- 西谷修(2009)「経済学の倒錯」『現代思想』37(10), pp.144-156
- 新田義弘(1986)「深さの現象学—フィヒテ後期知識学における『生ける通徹』の論理」『思想』749, pp.1-19
- (1993)「世界のパースペクティブと知の最終審」新田義弘ほか編『岩波講座現代思想 第1巻 思想としての20世紀』岩波書店, pp.2-40
- (1995)「主観性とその根拠について—クザーヌスと現代」『現象学と近代思想』岩波書店, pp.137-161
- (2006)『現象学と解釈学』筑摩書房
- (2009)『思惟の道としての現象学—超越論的媒体性と哲学の新たな方向』以文社
- ネメシェギ, P. (Nemeshegyi, P.) (1986)「教会改革者としてのクザーヌス」日本クザーヌス学会編『クザーヌス研究序説』国文社, pp.259-270
- 野島淳(2014, 2月12日)「安楽死18歳未満も—ベルギー合法化へ7割賛成」『朝日新聞』朝刊, 東京本社版, 9面
- 野尻武敏(1983)『人間社会の基礎』晃洋書房
- 浜渦辰二(1988)「時間と他者のアナロジー—地平と間主観性の現象学」『哲学』38, pp.178-188
- (1991)「フッサールにおける生世界—厳密学としての哲学という見果てぬ夢」『文化と哲学』9, pp.55-74
- (1997)「時間・他者・身体—フッサールの反デカルト的省察」『中部哲学会紀要』29, pp.13-27
- (2007a)「緩和ケアと尊厳—ケアの現象学的人間学からのアプローチ」『緩和ケア』17(5), 青海社 pp.395-398

- (2007b)「生と死をケアすること—ケアの現象学的人間学から」『哲学』58, pp.79-96
- (2009)「末期がん患者の精神医療のあり方をめぐって—ケアの人間学にむけて」科学研究費共同研究『いのちとこころに関わる現代の諸問題の現場に臨む臨床人間学の方法論的構築』pp.127-136
- 廣重剛史(2013)『「生活世界」の位相に関する考察—現象学の視点からみた環境ボランティアと自然』早稲田大学審査博士学位論文
- 廣野喜幸(2010)「医の倫理からバイオエシックスへの転回」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築—生命倫理を問い直す』NTT出版, pp.137-162
- ピコ・デッラ・ミランドラ,G.大出哲, 阿部包, 伊藤博明訳 1985『人間の尊厳について』国文社 (原著 1557)
- フーコー, M. 神谷美恵子訳(1969)『臨床医学の誕生』みすず書房 (原著 1963[1971])
- , 渡辺守章訳(1986)『性の歴史 I 知への意志』新潮社 (原著 1976)
- プラトン, 久保勉訳(1970)『ソクラテスの弁明 クリトン』岩波書店
- , 岩田靖夫訳(1998)『パイドン』岩波書店
- 発知恵理子(2012, 9月25日)「新出生前診断 来月にも実施 ダウン症検査採血だけで容易に判定」『東京新聞 TOKYO Web』<http://www.tokyonp.co.jp/article/living/health/CK2012092502000152.html>(2012, 12月16日閲覧)
- 本家好文,小原弘之(2006)「緩和医療の現在」『科学』76(7),pp.734-736
- ボッケン, I. (Bocken, Inigo) (2002)「クザーヌス、モンテーニュそしてルネッサンス哲学」(八巻和彦訳)八巻和彦, 矢内義顕編『境界に立つクザーヌス』知泉書館, pp.175-203
- 牧野広義(2013)『人間的価値と正義』文理閣
- 松田純監訳(2004)『ドイツ連邦会議審議会答申 人間の尊厳と遺伝子情報—現代医療の法と倫理(上)』知泉書館
- 三木清(1967)『哲学入門』『技術哲学』(三木清全集第7巻) 岩波書店

- 三井美奈(2014, 2月19日)「安楽死容認 フランスでも勢い—欧州 合法化広がる」『朝日新聞』朝刊、東京本社版、13面
- 皆吉順平(2010)「『バイオエシックスの誕生』はどのように理解されているのか—米国バイオエシックス研究者の歴史認識とその検討」小松美彦, 香川知晶編『メタバイオエシックスの構築へ—生命倫理を問い直す』NTT出版, pp.41-79
- 本宮輝薫(1996)『死の衝動と不死の欲望—脳死・自殺・臨死の思想』青弓社
- ムスラーキス, G. (2010)「人体の商品化と臓器の調達—倫理のおよび社会的・法的挑戦」『企業と法創造』(3), pp.103-115
- 森岡正博(1988)『生命学への招待—バイオエシックスを超えて』勁草書房
- (1994)『生命観を問い直す—エコロジーから脳死まで』ちくま新書
- 森禎徳(2013)「市場経済と生命倫理」シリーズ生命倫理学編集委員会編『生命倫理のフロンティア』 pp.115-132
- 森村修(2000)『ケアの倫理』大修館書店
- 盛永審一郎「オランダ・ベルギー・ルクセンブルク安楽死法の比較的研究」(2013,11月30日)『治療の差し控え中止・緩和ケアと安楽死—死の質のよさを求めて』第25回日本生命倫理学会年次大会 [公募シンポジウム I 配布資料] pp.1-2
- 八巻和彦(1979)「ニコラウス・クザーヌスにおける人間の主体性について—Idiota 篇を中心にして」『中世思想研究』21, pp41-68
- (1989)「フリートリッヒ・デッサウアーのクザーヌス像」『和歌山大学教育大学部紀要 人文科学』38, pp121-138
- (1993)「ニコラウス・クザーヌスの自然哲学の研究」『早稲田大学教務部教育研究助成課』
- (2001)『クザーヌスの世界像』創文社
- (2009)「クザーヌスにおける理性の普遍性と哲学の複数性—『信仰の平和』を中心にして」『「いのち」の流れ』北樹出版, pp.232-245
- 山口一郎(1985)『他者経験の現象学』国文社
- 山田桂三(1950)「ニコラウス・クザーヌスの自然哲学」『基礎科学』17, pp.518-523

————(1964)「無知論の系譜のなかクサーヌス」『群馬大学紀要人文科学篇』
13, pp.173-188

山田道夫(1977)「調和(ハーモニー)」の項,伊藤邦武編『岩波 新・哲学講義』
岩波書店 pp198-199

山本達監訳(2006)『ドイツ連邦会議審議会中間答申 人間らしい死と自己決
定—終末期における事前指示』知泉書館

渡辺守道(1986)「クザーヌス,ローマ法,人文主義」日本クザーヌス学会編
『クザーヌス研究序説』国文社, pp.289-310