

生命の尊厳について

Sanctity of Life

石橋孝明

分野：教育学、道德教育

キーワード：生命、尊厳、畏敬

はじめに

本論の目的は、小・中学校における道德教育の内容項目3「主として自然や崇高なもののかかわりに関すること」において教育されるべき内容である「生命の尊さ」そして「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」について、哲学的・倫理的省察を試みることである。

そのため、まず、「生命の尊さ」すなわち「生命の尊厳」とは何かについて問う。「生命の尊厳」とは「生命一般の尊さ」なのかそれとも「人間の生命の尊さ」なのであろうか。この問いへの、さしあたりの答えは、問いを問う主体である「人間の生命の尊さ」になることを説く。それゆえ、中学校道德教育の内容項目3の第1項「生命の尊さを理解し、かけがえのない自他の生命を尊重する」の「自他の生命」とは、さしあたり人間の「自他の生命」とであると捉える。

では、「人間の生命の尊さ＝尊厳」は、いかなる根拠で主張されるのであろうか。この考察は、「人間の生命の神秘」へと導くであろう。そして、それは「生命一般の神秘」に通底しているといえる。

そうであるとすれば、「生命の尊厳」を認知し、感得することは、「生命への畏敬の念」を惹起させることになる。そのことが中学校道德教育の内容項目3の第2項目でいわれる「人間の力を超えたものに対する畏敬の念」となるのである。このことは、人間の生命の「かけがえのなさ」の認知によって自覚化される。

以上の省察は、意識的に、自覚的に認知する主体において可能となる。それゆえ、幼少期からの発達過程においては、「生命の尊厳」「畏敬の念」が認知・感得されているのではない。しかし、人間は「生命の尊厳」「畏敬の念」を感得する力がつき、理性的な省察を経て、やがてこれらの覚知へと至る。それゆえ、このような覚知へと至る発達過程に即した道德教育が必要である。その簡潔な道筋も考察したい。こうして、本稿の省察の展開は次のようになる。

1. 生命の尊厳とは何か
2. 人間の生命の尊厳
3. 生命への畏敬
4. 生命の尊厳への接近—発達段階に即して—

1. 生命の尊厳とは何か

生命の尊厳について吟味するとき、まず、生命とは何かが問われなければならない。広辞苑の定義によると「生物が生物として存在し得るゆえんの本源的属性として、栄養摂取・感覚・運動・成長・増殖のような生活現象から抽象される一般概念」である。生命現象としては、微生物、植物、動物、人間等が挙げられる。生命の尊厳における「生命」とは何を指しているのだろうか。生命一般の尊厳なのかそれとも人間の生命の尊厳なのか。

それゆえ、まずは、生命の尊厳が論じられる「生命の範囲」が確定されなければならない。

(1) 生命の範囲

この問題は、環境倫理においても問題にされる。それゆえ、少し回り道になるが、環境倫理で問題にされる「生態系主義」を考察することから始めよう¹⁾。

(1) 岡本裕一郎 (2002) 『異議あり！生命・環境倫理学』(ナカニシヤ出版) pp.146～176. 参照。

「環境を守れ」という主張は、生命倫理の問題と同じく、1970年代から世界的な主張になってきている。その際、無機物を含めた全ての生物の保護・保全を訴える「生態系（エコシステム）主義」がある。この主張には、生命一般を保護・保全すべきであるという「生命中心主義」が含まれている。それに対し、非難されるべきは、人間の生命を中心にして自然開発に取り組んできた「人間中心主義」であるとされる。ここに、生命一般を中心にして考えるべきか人間の生命を中心にして考えるべきかという対立がみられる。これまでの自然に対する人間の対応は、人間を中心にしてきたために今日の環境問題が生じたのであって、これからは、生命一般を含む環境そのものを中心にした「生命中心主義」さらには「生態系主義」でなければならないとされるのである。

「生命中心主義」に人間の生命も含まれるとすれば、人間の生命と他の生命は対等であって、両者の区別・差別をすることなく平等に扱うべしという倫理的な主張が込められることになるのだが、それは可能なことであろうか。少なくとも、人間は行為主体として、その行為に対して責任が問えるのに対して、植物や動物にはその振る舞いの責任を問うことはない。ここでは、人間と他の生命との対等な関係は成立しない。その意味で、倫理的な共同体は「人間中心主義」であるほかない。残る可能性は、人間が人間と他の生命との区別・差別をすることなく平等に扱うということであるが、これも実際には困難である。すぐ次の項目で改めて考察するが、人間は生きるために、一定量の動植物を食すし、人間に敵対的な病原菌等に対しては、これを殲滅しようとする。

環境問題への嚆矢とされるレイチェル・カーソンもその例外ではない。農薬や殺虫剤の危険性を警告するカーソンも人間が減びないために警告を発しているのである²⁾。言い換えれば、人間の生命が健康的に存続するためには、他の生命も含む生態系への配慮が必要だということである。

(2) レイチェル・カーソン (1974) 『沈黙の春』 (新潮文庫) 例えば、p.19,21.参照。

このように、生命一般への配慮、さらには生態系への配慮は、人間の生命が健康的に存続するために主張されているのであって、その意味で「人間中心主義」は避けられないといえる。生態系自体は、いずれの時点においても、その時点での均衡を成り立たせようと働いているであろうから、生態系自体がどのような生態系を選ぶのかを決めているのではない。それを決めるのは人間であろう。もちろん、人間には広大な生態系を設計する力はないから、人間が健康的に生きるために必要な環境を、人間にできる範囲でコントロールしようということである。それが「環境を守れ」という主張である。

こうして、環境倫理で問題にされる生命とは、生命一般であるのだが、それは何よりも「人間の生命」が健康的に存続するために主張されているといえる。人間が健康的に生きられない環境を作り出すことが、生態系の破壊として糾弾されるのである。

(2) 弱肉強食

さて、前項でも触れたように、人間は一定量の動植物を食して生きている。それは、他の生物も同様で、それぞれが食物連鎖の中にある。その中で、頂点にあるとされるのが人間である。人間はその生命を維持するために、他の動植物を殺して食べるが、他の動植物から殺されて食されることはまれである。すると、生物界において事実的に最強の生命は人間の生命であって、尊重されるべきは人間の生命であるといいたくなる。これは単に現在種の中で人間が生物界で生き残りに最も長けているということをいっているにすぎないとしても、人間の生命こそが尊厳を有するのだとする主張を後押しするようである。

しかし、これに異を唱えるのが仏教的伝統である。生命は皆平等であって、価値的に優劣をつけることはできないとされる。原始仏教においては、生命とは動物以上と考えられていたようであるから、肉食は問題とされなかったようである。しかし、植物も生命であるという立場からすると、単なるご都合主義だと非難されよう。また、仏陀は、自らは生き物を殺さないという戒

律を守って生きていたとされるが、他の人が生き物を調理して出した食事はいただいていた³⁾。これは、自らは手を穢さないが生きるためにはやむを得ないことだとしているようである。いずれにしても、人間は生きるためには他の生命を食さざるを得ず、この点では、生命の平等性を主張することは困難である。

この点で、キリスト教的伝統は明快である。人間の生命と他の生命とは価値的に異なり、人間が他の生命を一定量食すことは創造の時点で神から約されたこととされる。人間は、神の「似姿」として創造され、その人間が生きるためにさまざまなものが設えられた。「神は言われた。「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」⁴⁾。このように、キリスト教的伝統は「人間中心主義」であるといえる。

(3) 殺すなかれ—仏教とキリスト教—

前項の考察を「殺すなかれ」という倫理的な戒律により、確認してみよう。

仏教においては、「殺すなかれ」とは「生あるものを殺してはならない」ということであり、原始仏教では「人間を含めて動物を殺してはならない」ということであった。この場合、生命としての植物その他が考慮されていないということから、生命に対する価値づけがなされていたと考えることができる。その区別の根拠が、人間を含めて動物は快・苦を感じるができるが、植物その他はできないということであるとすると、それは、人間的な視点で論じているに過ぎないとの批判も可能である。植物その他も、それなりの仕方で快・苦を感じているとすれば、人間にとって理解可能な快・苦の感受能力で生命を区別したのだといえる。さらに、人間は、一定量の動物を殺して生きざるを得ず、そうするとこの戒律は守ることができないことになる。そこで、出家者とそうでない者とを区別し、救いの道に向かっている者とそ

(3) 中村元訳 (1980) 『ブッタ最後の旅』(岩波文庫) 例えば、pp.259 ~ 261. 参照。

(4) 新共同訳 (1987) 『聖書』(日本聖書協会)「創世記」1・26.

うでない者とを区別するということにもなる。人間がこの点で区別されるのである。

しかし、仏陀が調理された動物を食していたように、人間が一定量の動植物を食して生きざるを得ないということは、人間的生命の避けられないあり方であり、乗り越えられない壁である。そこで、罪深い人間のあり方に想いを致すとともに命をいただいて生きること感謝するという想いも生まれてくる。さらに、少なくとも動物と人間の生命が平等であることを保証することとして、生命の輪廻と入れ替わりを想定することも生じる。これは、存在論的考察ではなく心理学的考察である。しかし、少なくとも、この世においては、「人間の生命」を大切にすることは避けられない。

キリスト教の場合は、先の引用からも分かるようにこの点は明快で、「殺すなかれ」は「人間を殺してはならない」ということである。「人間の生命」と他の生命を区別し、「人間の生命」こそが大切にされなければならないのである。しかし、動物が快・苦の感受能力を持つ以上、苦しめずに屠殺し食することが心掛けられる。また、環境問題で論じられるように、神の創造である種の絶滅を避けるため、種の保護が論じられる。とはいえ、ここでも人間に敵対する病原菌の駆除を肯定する限り、人間的観点からの種の保護になる。

そしてさらに、殺してはならない「人間」とは誰かという問いを問うこともできる。その答えとして、キリストの神を信じキリスト教の戒律に従っている者が「人間」であるという捉え方も可能である。しかし、ユダヤ教徒とそうでない者を区別するあり方を批判したイエスの「よきサマリア人」の喩⁵⁾は、その地平を越えることを主張する。それゆえ、やはり、大切にされなければならない「生命」とは、「人間の生命」であるとしてよいであろう⁶⁾。

(5) 同、「ルカによる福音書」10・25～37。

(6) この節の考察は筆著（1998）の次の箇所参照。『今、生きる意味を問う』（ナカニシヤ出版）pp.44～52。

2. 人間の生命の尊厳

さて、以上のように、ひとまず、生命の尊厳とは「人間の生命の尊厳」であるとして、では、その生命の「尊厳」とは何かを考えよう。尊厳とは、広辞苑によると「とうとくおごそかで、おかしがたいこと」であるが、人間の生命が「とうとくおごそかで、おかしがたい」とされる「根拠」は何であろうか。

(1) 根拠への問い—神か社会防衛論か

人間の生命が尊厳を有するとする根拠は、先の考察から、神による人間の創造、あるいは仏性を有するがゆえに、と答えられるかもしれない。そうすると、「尊厳」の根拠は、神あるいは仏性に基づくということになる。しかし、神の存在、仏性があることの根拠がさらに問われ得る。カントは、神に、「すべてはわたしから生じた、しかしそのわたしはどこからきたのか」⁷⁾と問わせている。根拠への問いは、無限に遡及する可能性があるのである。それを避けるためには、根拠への問いをそこで閉ざし、すべては神に由来するとする断定を下すしかない。他の可能性としては、循環論法がある。神が世界を創造したから世界はある、世界があるからそれを生み出した創造主がいる。つまり、神の存在から世界の存在を導き出し、神の存在の根拠を問われれば、世界が存在することを挙げるのである。これは、アルバートのトリレンマあるいはアグリッパのトリレンマとして高名である。

それゆえ、人間の生命の「尊厳」を神あるいは仏性に基づける根拠づけは、それを信じるか否かという信仰によるよりほかにないだろう。しかし、信仰なき者にとっては、人間の生命の「尊厳」は根拠なきものになる。

信仰なき者にとって、人間の生命の「尊厳」を根拠づける仕方は、人間の生命を守るための社会防衛論として提示することができるだろう。この場合、人間の生命の「尊厳」は、社会を守りそして人間の命を守るための「要請」

(7) カント 篠田英雄訳 (1973) 『純粹理性批判』(中) (岩波文庫) p.278. 参照。

として掲げられたものになる。人間は人間の命を守るために、そしてそのためには人間の社会を守るために、ひとつの作業仮説を要求するのである。それが、人間の生命の「尊厳」である。こうすることで、人間の命の尊さを打ち出し、人間が生命を全うすることを可能にするのである。人間の生命の「尊厳」というのは人間が生きるための「仮説」ではあるが、必要な仮説として、社会的規約として設定するのである。そして、設定した以上、誰もが守らなければならない約束事・ルールとして、それに反する者を非難するのである。人間の生命の「尊厳」というのは、実は、人間の都合で恣意的に決められた産物でしかなく、それほど重んじられるほどのものでもないのである。

人間の生命の「尊厳」は社会的規約でしかないのだろうか。それを今一度、吟味するために、生命倫理で問題にされる生命の尊厳を考察してみよう。

(2) 生命倫理における生命の尊厳

医学・医療において、まず第一に掲げられるのは「生命の尊厳」である。ひとの命を守り健康を回復し維持・増進することは、医療従事者の第一の務めである。その根拠は人間の「生命の尊厳」ということである。

これまで、医学・医療は「生命の尊厳」ということから、命を守るために、そして健康を回復するために、懸命の努力を重ね、延命治療を含むあらゆる技術革新を推し進めてきた。それが延命装置の開発であるとか、胃ろう治療である。これらは、人間の命を守ることを可能にし、「生命の尊厳」を実現してきた。しかし、そのことが今日的な問題を生じさせてもいるのである。従来は、もはや生きることが不可能であった者が、生き続け、そのため「尊厳死」や「安楽死」が医療行為として考えられるようになったのである。

「尊厳死」とは回復の見込みのない状態や苦痛のひどい状態で生命維持装置の使用をやめることであり、「安楽死」とはそのような状態にある患者の依頼または承諾のもとに人為的に死なせることである。従来は、生かし続けることが医療従事者の第一の務めであったのであるが、人の死を実現することや促進することが務めのひとつになったのである。それは、人間の生命の

質という観点から論じられる。つまり、生きるに値するか否かが問われることになったのである。

人間の「生命の尊厳」は生きるに値しない命はないという前提であるのに対し、「生命の質」という考えは生きるに値する命と値しない命の区別をするということになったのである。日本語では、同じ「尊厳」という言葉を使用しながら、「生命の尊厳」は命の質を問わないのに対して、「尊厳死」の場合は命の質を問うのである。これはどのように考えればよいのだろうか。その点、英語では、明確に区別される。「生命の尊厳」はSanctity of Lifeであるのに対して、「尊厳死」はDeath of Dignityである。Sanctityは聖なる価値を示す言葉であるのに対して、それと区別されるDignityは人間的価値として位置づけられる。つまり、「生命の尊厳」は聖なる価値を有するものとして尊いのに対して、「尊厳死」は人間の評価として厳かな死であることを示していると考えられるのである。このように理解すれば、人間の生命は聖なる価値を有するものとして生きるに値しない命はないのに対して、人間的な評価基準からすれば生きるに値する命と値しない命があるということになる。この区別を導入することで、同じ尊厳といいながら、両者は評価基準が異なるため、そのような違いが生じてくるのだと考えることができる。

「生命の尊厳」と「尊厳死」「安楽死」の価値基準は、宗教的次元と人間的次元との差異を前提することで、矛盾は解消する。そうすると、人間にとって、いちばん関心の深い事柄であることのひとつである健康問題において、評価基準の差異が前提されていることになる。キリスト教に基づくホスピスが宗教的理念に基づいて「生命の質」を問うのではなく「生活の質」を問うのと同じように、仏教に基づくビハーラも仏教理念に基づいて「生活の質」を問う⁸⁾。人間の生命は「尊厳」を有するものとして生きるに値する命なのである。

このように、生命倫理においては、「生命の尊厳」は宗教的次元を前提とし、

(8) 篠原駿一郎・石橋孝明編(2009)『よく生き、よく死ぬ、ための生命倫理学』脇崇晴「第二章 ビハーラの仏教的意義」林大悟「第八章 倫理学からみたホスピス理念の意義」(ナカニシヤ出版)参照。

「尊厳死」は人間的評価基準に基づいている。生命は宗教的価値に基づいて評価される一方で、人間的価値基準による評価がなされているのである。すると、人間の「生命の尊厳」の根拠は、宗教的価値に基づきながらも、人間的評価とのかかわりを有するものとして理解すべきなのだろうか。このことを、殺人の禁止の倫理的原則を考察することで吟味してみよう⁹⁾。

(3) 殺人の禁止

① 共同体の維持・存続に不可欠なルールとしての殺人の禁止

殺人の禁止をまず共同体の観点から考察してみよう。共同体はどんな共同体であれ、それが少なくとも共同体として機能している限り、殺人の禁止をその共同体の原則にしている。その上で、いろいろな事情に応じて殺人が許容される事例を認めているのである。それはたとえば、正当防衛であったり、死刑制度であったりする。また、共同体どうしの存続をかけたものとしては戦争での殺人が挙げられる。敵対する共同体にあっては、味方を守ることは敵を倒すことである。しかし、共同体はそれが規模を拡大し、価値観を共有するものになるに従って、殺人の禁止の原則を共有するようになる。こうして、共同体はそれがひとつのまとまりのあるものである限り、「汝殺すなかれ」を共有の倫理原則とする。

では、なぜそうなのか。それは共同体が存続するためである。共同体内で正当な理由のない殺人を認めると、共同体が共同体として維持できなくなるからである。共同体内での殺人の放任は共同体を分裂させる。このようにいえるとする、殺人の禁止は共同体の意志であるということになる。しかし、共同体は個人の集合としてあるので、共同体の意志とは個々人の集合的意志であるということになる。

この集合的意志は、個々人が意識的に自覚している必要はない。むしろ、共同体の意志として個々人は無自覚的であってよいのである。そうすると、共同体の殺人の禁止の掟は、個々人にとっては超越的な命令として感じ取ら

(9) 石橋孝明(2004)「生命の尊厳と安楽死」(『東和大学紀要』No.29.) pp.38～40.参照。

れるということになる。この超越的な命令に実体を与えるとすると、たとえばそれは神の命令であるということが出来る。個人としての人間の力を超越する次元を認める者、感じ取る者にとっては、むしろ殺人の禁止は神の命令であるということに納得するであろう。

このように殺人の禁止の掟を共同体の意志であり、しかもそれは神に由来すると考えれば、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに対しては、それは神の掟に背くからと答えられる。しかし、そうすると今度は、なぜ神は殺人を禁じたのかという問いに始まって、神の存在に対する問いが生じることになる。それが人間理性によって証明されない限り、信仰に座を譲るしかなくなるだろう。超越者（たとえば、神、仏、天など）は証明されるのではなく、信じられるものであるということになる。それゆえ、殺人の禁止の掟を信仰なき者にとっても納得のいくものとして語るとすれば、その掟は共同体の維持・存続にとって不可欠の条件であるということになる。

つまり、殺人の禁止の倫理原則は、社会的な規約として取り決められ、社会を防衛するものとして機能しているのである。

②相互性の原理としての殺人の禁止

殺人の禁止は共同体がみずからを維持・存続させようとする意志のあらわれであって、それ以上の根拠を問う必要はない、ということで納得できれば、ここでの問いは終わる。しかし、この共同体の意志を超越者の意志と読み替えることなく、殺人の禁止の根拠をさらに問う者にとっては、問いは残されるということになる。

共同体が個人の集合であって、共同体の意志は個々人の集合的意志であるということを個人が自覚すると、個々人が殺人の禁止を意志しているからそれは共同体の掟となっているのだと考えることができる。こうして、殺人の禁止は個人の意志であると捉えることができる。それゆえ、次に、個人の意志に即して殺人の禁止の倫理的原則を考えてみよう。

個々人は自ら意志することによって生まれてきているのではない。その意

味では生は与えられているのである。しかし、生きている者は生きることを肯定している。それは特に理由もなくそうである。それを本能的な生への意志と呼んでもよい。この事実をまず認めると、個々人は自らが殺されることを当然のことながら否定するといえる。この殺されることに対する否定を、対他関係の中で確実に実現するには、互いに殺し合わないということを共通のルールとして認めあうしかない。このルールは人間どうしの共通の利害にかなうものであって、相互性のルール、あるいは互惠性のルールと呼ぶことができる。

ある個人が自らの命を肯定しながら、他の個人・集団の命を奪うことを肯定するには、その人が絶対的な力（権力、金力、腕力など）を有していることを前提しなければならないが、そのような力を誰も前提できないはずである。いま現に力を持っているという人（たとえば、専制君主）はいま偶然そうであるということではしかない。その力で自分は絶対に安全だということを保証し、命を保障するものは何もない。それゆえ、原理的に考えれば、生きることを肯定するには相互性の原理を認めるしかない。ある人が自分は生きていたいが、人を殺すことも楽しみたいというとなれば、それは例外的に成り立つだけであって、共同体の原理としては成り立たない。

これはまったくの利己的感情を想定しても相互性の原理が必要であるといったのであるが、他者に対する利他的感情を想定すれば、他者を生かし愛すということで、殺し合わないというルールは自明であるといえよう。しかし、そのような感情をすべての者に想定することは困難であろう。むしろ、生への本能的な意志を根拠にして、それを共同体の中で実現するには、互いに殺し合わないというルールを取り結ぶしかないと考えた方が合理的であろう。

こうして、個々人は生を肯定し互惠性の原理を採用するがゆえに、その集合的な意志のあらわれとしての共同体の意志も殺人の禁止を共同体の原則にするのだと考えることができる。共同体の維持・存続も個人がそこで生きることを意志するからこそ、殺人の禁止を共同体の掟とすることで共同体の維持・存続を図るということである。

共同体が、現在のように、法治社会・国家になれば、殺人の禁止は法的にも禁止される。そうすると、殺人の禁止の法律違反は、社会・国家の実効的権力を背景にして特定の刑罰でもって罰せられることになる。それに対して、殺人の禁止の倫理原則はさしあたり特定の権力を背景にすることなく、それに反する者を非難・叱責する。それが共同体の法として実効的権力と結びつくことで、具体的で実効的な刑罰となる。たとえば、共同体からの追放、死刑等である。倫理原則はわたしたちの行為の選択に際して、善・悪という価値的な判断を下すひとつの基準であって、さしあたり実効的な権力と結びつく必要はない。また、倫理原則は価値判断の基準であるから、事実的に殺人が行われているということから、その原則の有効性を疑うことは筋違いということになる。事実と価値判断は異なり得る。あるいは、事実問題と権利問題は異なり得るのである。

さて、このように、殺人の禁止を個々人の意志によって取り結ばれる互惠性の原理に基づくと考えれば、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いに対しては、それは互惠性の原理に対する違反であって、それは個々人の生への意志を否定することになるからだと答えられる。するとまた、すぐに反論が予想される。なぜ個人の生への意志を否定してはいけないのか、なぜ共同体・社会の存続を肯定しなければならないのかという反論である。生きることを意志しない者にとって、互惠性の原理は必要ない。その意味でこの原則も恣意性を免れないということである。

確かに、このように、殺人の禁止のルール恣意性を指摘して、その普遍妥当的な有効性を疑うことはできる。しかし、それは生きていること、生きることを疑うことである。なぜなら、生きていること、生きることを肯定するからこそ、殺人の禁止のルールも肯定するのであるから。それゆえ、生きていること、生きることが自明である限り、殺人の禁止も自明なものとして意識されているといえよう。もちろん、殺人の禁止の自明さが自覚化されるには、少し論理的な考察を必要とするにしてもである。このように、殺人の禁止は自明であるがゆえに、普段、わたしたちはそれに対してことさら問い

を立てることをしないのである。それゆえ、生きていること、生きることに疑問を抱く者が、「なぜ人を殺してはいけないのか」という問いを発するのだとも考えられる。

そのような場合には、生きていること、生きることにさし当り答えがないように、殺人の禁止にも答えがないというしかないのである。ただ、わたしたちはさし当り理由もなく生まれ生きており、それを肯定する限り、殺人の禁止も肯定するのだとしかいえない。弱肉強食の世界では、生きること自体が不確かなものとなるであろうから。

こうして、「なぜ人を殺してはいけないのか」と問うことは、生きることを否定しない限り、無意味な問いになる。個人的に生きることを否定することは可能だが、それを生きている者に有効な問いとして立てることは無意味である。生きていること、生きることは、さし当り理由がないとしても、それは自明なこととして肯定されているからである。むしろ、殺人の禁止を前提にした上で、なおかつ殺人が行われ、それが許されることに対して問いを発する方が意味のある問いとなるであろう。すなわち、「どのような場合に人を殺しても許されるのか」と問うことである。殺人が許容されるのは、それぞれの事情に応じて、殺人禁止の原則の例外として、許されるのである。あるいは、殺人の禁止の原則を社会的に有効なものとするために、許されるのである。

こうして、ここでも、人間が生きていることを前提し、それを維持しようとするかぎり、殺人禁止の倫理的原則が導かれる。つまり、殺人の禁止の原則は、前項の社会防衛論としても、個人の本能的な生への意志を肯定する場合でも、人間の取り決めとして、人間的次元で理解可能なのである。そうすると、人間の「生命の尊厳」は人間による人間のための取り決めであるとの答えが得られることになる。なにも宗教的次元を想定する必要はないのである。

しかし、生命倫理では、人間の生命を聖なる価値を有するものとして「尊厳あるもの」としている。その根拠はあるのであろうか。神や仏性を前提す

ることなく根拠づけられるであろうか。人間がさし当り理由もなく生きているということがその糸口を与えてくれるのではないだろうか。このことを吟味してみよう。

(4) 神秘

ここで、人間が存在している、生きているということを吟味してみよう¹⁰⁾。

人間が生まれるということは、その人の力を超越しているといえる。ここでは、意志の自由は及ばないのである。生まれることは、そもそも人間の力を端的に超越しているという意味で人間の力を超えており（＝生の神秘）(a)、また両親を始め他の人の力に依存している（育てられる）という意味で個人の力を越えている（b）。前者に即していえば、さし当り人間は理由もなく生まれ生きているとしかいえない。後者に即していえば、人間は対他関係においてはじめて人間になることができるといえる。ここでは人間ははじめから関係存在として存在しており、ある人が生かされるも殺されるもその関係性の中で決まってくる。生かされている人間は何らかの意味で生を肯定されて生きているといえよう。しかし、その誕生ないし生きることが阻まれることもある。それゆえ、人間の誕生をただちに肯定するということとはできない。その存在が否定されることもあるのである。すると、この場合、人間はその誕生に際し自由はないといえるにしても、生きている者が人間の誕生に関し生死を決めることができる以上、やがて成人した者は、少なくとも人間の誕生に関し、人を殺す自由・決定権を有するのだといえそうである。相互性、互恵性の原理が有効なもの、自己決定権をもつ者どうしの人間関係においてであって、しかも生を肯定するということが前提されてのことであった。

このように、人間はその誕生に関し、意志の自由はないが、成人の後はあるのだとして、無制限な自由を主張することができる。その端的なあらわれのひとつが、ドストエフスキーの小説『悪霊』キリーロフのような自

(10) 同、石橋 (2004)、pp.40～41. 参照。

殺である¹¹⁾。

しかし、前者（a）に注目すれば、人間の誕生は端的に与えられているのであって、それに関する人間の恣意性は及ばないといえる。人間は、さし当り理由もなくその存在を与えられているのである。しかし、そうであるにしても、やはり自己の死に関して恣意性は及ぶ。自殺という人殺しができる以上、他者を殺すこともできるといえるのである。これは、事実、生を否定することも、人を殺すこともできるということをいっているのである。それに対して、人間の誕生の神秘、生きていることの神秘は、人間が、その権利・資格を与えたのではない。ここでは、人間の自由は及ばないのである。それゆえ、人は自殺も含めて人を殺すことができ、その意味で人は無制限な自由を有するというのは、事実的な自由について語っているのである。人間の誕生、存在に関し、人間がその権利・資格を与えたのではないといえる限り、人間は人間の存在に関し、その生死を決める権利を有していないのである。つまり、無制限な自由は事実問題に即して語られているのであって、権利問題としては、さし当り何も語れないということである。

人間は、人間関係の中で、一定の取り決めにしたがって、さまざまな権利を認めることはできる。しかし、何の条件もつかない裸の人間存在に関して、その生死を決める権利を有してはいない。人は理由もなく人を殺すことができるというときの、できるは事実的な自由、恣意性について語っているのであって、権利問題としての自由ではない。人を殺す権利は、さし当り誰にも

(11) ドストエフスキー（1971）江川卓訳『悪霊』（新潮文庫 下巻）（第三部 第六章 2）pp.532～533参照。

ドストエフスキーは『悪霊』でキリーロフに次のように言わせる。

「どうしてこれまでの無神論者が、神はいないことを知りながら、同時に自分を殺さないでこられたのか、ぼくにはわからない。神がないことを知りながら、同時に自身が神になったことを意識しないのは一不条理そのものだし、でなければ、かならず自分で自分を殺すはずだ。もし意識すれば一きみは皇帝で、もはや自分を殺すどころか、最大の栄光のうちに生きればよい。しかし一人は、つまり最初の一人は、どうあっても自分で自分を殺してみせなければならない。でなければ、だれがそれをはじめ、だれが証明するんだ。ぼくがどうあっても自分で自分を殺すのは、それをはじめ、それを証明するためなんだ」

なく、人間関係の中で、特定の取り決めによって認められるのである。それゆえ、人を殺すことは常に倫理的に問題になるのに対して、法的には許容されることがあるのである。

こうして、治療を中止する「尊厳死」や患者の依頼や承諾による「安楽死」が、人間どうしの取り決めの次元で行われるのに対して、「生命の尊厳」の次元は異なるといえるのである。つまり、「生命の尊厳」の次元は、「人間どうしの取り決めを超えた次元（＝神秘）」を示している。

この次元で、「なぜ人を殺してはいけないのか」と問うとすれば、それは人は人を殺す権利をもたないからだ、と答えられる。人間存在は理由もなく与えられており（生かされており）、その存在を奪う権利は誰にもないということである。こうして、人間の「生命の尊厳」が主張されるのである。

しかしそうすると、人間の生命だけが尊厳性を有するのではなく、他の存在者も理由もなく生命を与えられており、「人間どうしの取り決めを超えた次元（神秘）」を示し、尊厳性を有するのではないかといわれよう。確かに、そうである。それゆえ、むやみに生命を奪うことは問題であるといえよう。それに対し、人間の生命の尊厳性は、わたしたちが人間であるがゆえに、ゆるがせにできないものとされる。その根拠は、わたしたち人間が、他の存在者と異なり、「自己意識を有する存在者」であるからとしか答えられないのではないだろうか。わたしたち人間は、死ぬことも含め、自らのあり方を反省的に捉えかえし、それに対する責任を負うことのできる存在者であるからである。

この尊厳性の問題を、わたしの自己意識に即して考察すると、次のようにいえるのではないだろうか。

わたしたちは「かけがえのない現在を生きる」、すなわち、わたしたち一人ひとり自らの意志でかけがえのない（唯一独自の）人生を切り拓く。そこには当然自己責任が伴う。また、論理的な帰結として、他者のかけがえのなさを毀損することも許されない。このことが、人間の「生命の尊厳」を守るということであり、法的には人権の尊重ということになるのである。

人間の「生命の尊厳」の構成要件は、自らの意志でかけがえのない人生を責任を持って切り拓くということから、K・バイエルツのいうように、(a) 合理性(知性・理性)(b) 非固定性(自己完成能力)(c) 道徳的自己立法=自律(自由意志)であるといえる¹²⁾。わたしたち人間は、自らの生を反省的に捉え直すことができるがゆえに、これらのことを尊厳の構成要件として押さえ、人間以外の存在者と自らを区別し、存在者における特異点とするのである。こうして、わたしたちは、たとえ自律能力がなくとも人間の生命は尊厳を有すると主張し、他の存在者と区別し特別に保護に値する存在者であるとするのである。しかし、人間の「生命の尊厳」は、その生物学的(自然的)な基礎を生命にもつ。それゆえ、尊厳性は、一般に「生命の尊厳」として捉え直すことができる。尊厳性は、一般に「生命の尊厳」に支えられているといえる(=理由なき贈与としての生命)。そうすると、人間の「生命の尊厳」は一般にすべての「生命の尊厳」を認識する根拠となっているといえる。

3. 生命への畏敬

(1) 世界がある、わたしがいる、あなたがいる、ことの不思議さ

さて、上記のように、人間の「生命の尊厳」そして一般にすべての生命の尊厳は、生命がただ単に理由もなく与えられているということから導かれた。つまり、生命現象は、人間的な取り決めで超えた次元を示す現象なのである。このことは、さらに、次のように分析されるだろう。

人間が生まれることも含めて、生命が存在するということは、その存在の原因を辿ることで、その存在の理由を示すことができる。たとえば、人間の場合、わたしは両親から生まれたというように。わたしが存在する理由は、わたしの両親がわたしを産んでくれたからである。他の生命も同じようにその原因を辿ることでその存在を説明できる。しかし、原因への遡及は、原理的に無限に追求できるにしても、最終的には世界が存在することで終結する。

(12) ジープ・バイエルツ・クヴァンテ/ジープ・山内廣隆・松井富美男編・監訳(2002)『ドイツ応用倫理学の現在』(ナカニシヤ出版) pp.152～156.参照。

すると、そもそも世界はなぜ存在するのかという問いに戻ってしまう。これに対して、神による世界の創造という神学的な答えを与えるのでないとすれば、問いは残り続けることになる。人間にとっては解明不可能な問いである。それは、もはや人間の知的探究のかなたにあることとして「神秘」としかいいようがない。それは、人間による解明・説明が不可能な次元である。こうして、人間や他の生命、さらには生命のない存在者が存在することは「神秘」であるという次元に遭遇することになる。それゆえ、世界があることは「神秘」としての、いわば神的次元、宗教的次元である。

そして、わたしの誕生は、このような生物学的誕生のみならず、ある日突然、「自己」として誕生する。そして、この「自己意識」がわたしの生命の存在の不思議さに気づき、さらには生命一般の存在の不思議さに想いを致すことになるのである。わたしは、ある日突然、自己意識として誕生し、わたしがいることに気づくのである。わたしはわたしの「ある」ことのも不思議さに出会う。

そしてまた、わたしは、わたしの存在と同じように（a）合理性（知性・理性）（b）非固定性（自己完成能力）（c）道徳的己立法＝自律（自由意志）を有する、あなたと出会うことになる。あなたは、わたしの自由にならない、独自の意志をもつ存在者として、相互交流のできる対話者となる。そのようなあなたがいることも、わたしの力を超えた出来事として「神秘」である。もちろん、腕力や金力、権力等で一定の支配・コントロールをすることは可能である。しかし、その支配・コントロールから脱することは常に可能である。それゆえ、あなたとわたしの関係は、最終的には、理性的対話を通じての合意による相互承認、あるいは愛による相互承認ということになるのである。

こうして、世界がある、わたしがいる、あなたがいる、ことは不思議で、「神秘」である。わたしは、世界があることに驚き、わたしがいることに驚き、あなたがいることに驚く。それらはわたしの自由にならないこととして、驚異である。しかし、そのようにあることへの感謝の念も生じる。存在させら

れていること、しかも相互承認のし合える存在者と共に置かれていることへの感謝の念が生じるのである。そのようにして、世界があり、わたしがおり、あなたがいることは超越的な力を感じさせることとして、「畏敬の念」を生じさせる。わたしの力を超えた次元に対する畏れと慄き、敬いの念である。それは、西行法師が伊勢神宮を参拝したときに読んだ歌、「何事のおわしますかは知らねどもかたじけなさに涙こぼるる」という心情である。この場合、伊勢神宮はひとつの超越的なものへの象徴と捉えることができる。また、松尾芭蕉が日光で読んだ歌、「あらたうと青葉若葉の日の光」も同じように捉えることができよう¹³⁾。

こうして、わたしの力を端的に超えている次元があるということ、その意味で、人間的評価基準から超えている次元があるということが確認できる。それは、特定の宗教を前提しなくとも、いわば神的次元として表現されるのではなかろうか。このことが、人間の生命へのそしてすべての生命への「畏敬の念」を生じさせる。それは、宗教的情操の発露であり、宗教的情操教育の必要性が唱えられる根拠・理由となるのである。しかし、人間が生きることは一定量の生き物を食することであるということも事実である。そこに、生命に対する二重の枠組みが生じることになる。一方は、神的次元への開かれとして、また一方では人間的評価の対象として。

人間は、人間の力でコントロールできないこと、「畏敬の念」の対象であるとしかかえないことを認めると同時に、人間の力によるコントロール可能な世界を生きる。後者においては、「知は力なり」として、自然・人間をコントロールすることが主要な関心事となる。それが科学の知とされ、追及される。そして、それは人間が生きるために必要とされるのである。現代社会は、この後者の知の追求がどこまでも求められる社会になっているといえる。それは、人間の力で追及可能な知であるからでもある。しかし、これまでの

(13) 畏敬の感情が「日常世界を超え出る一層より高次の意味連関」に関わると、ボルノーも指摘している。

オッター・フリードリヒ・ボルノー (2011) 岡本英明訳『畏敬』(玉川大学出版部) pp.56 ~ 56,88 ~ 89. 参照。

省察から明らかなように、人間は人間の力を端的に超えた次元へも開かれている。それに対しては、「畏敬の念」を抱くしかないのである。

そして、この「畏敬の念」は、わたしの有限性への自覚とともに、よりいっそう深まるものと思われる。

(2) 有限性の自覚

人間は「自己意識」を有しているがゆえに、自己の存在の「神秘」を知り、感じとれるといった。それゆえ、人間の生命に対する「畏敬の念」を抱き、「人間の生命の尊厳」を称えるのだとも。そしてさらに、「生命一般の尊厳」も称えらる。

この「人間の生命の尊厳」は、人間が有限な生を生きるということから、よりいっそう自覚化されるであろう。

人間の生命は有限であることを人間は知っている。それは、生きていることを知るとほぼ同時に意識化される。この間の知の構造を的確に表現したのが『聖書』の「創世記」である¹⁴⁾。知恵の実を食べた人間は、善悪を知るものとなり、死ぬ運命を定められたのである。すなわち、すべてのものを対象化し反省的に理解する能力をもつことは、自らの死ぬ運命も理解することになるのである。自らの生きていることを自覚できるものは、死をも自覚するのである。このことが、人間と他の生き物を区別する指標のひとつである。

死を自覚する人間は、自らの生命の有限性を自覚し、今、ここで生きていることの「かけがえのなさ」を知る。人間は、自らの生命の「かけがえのなさ」を自覚するからこそ、今ここで生きていることを「有り難い」こと、大切なこと、尊いことだと感じ取ることができる。そして、あなたの生命も同様であると理解する。こうして、生命の有限性の自覚は、人間の生命の「かけがえのなさ」を自覚することであり、それは同時に「人間の生命の尊さ」、「尊厳」を自覚することである。

人間の生命がとりわけ尊厳性を有するとされるのは、人間が唯一、その存

(14) 新共同訳 (1987) 『聖書』(日本聖書協会)「創世記」3・1～24.参照。

在の不思議さ、はかなさ（有限性）を自覚する存在だからである。そして、そのことに対して、唯一、態度をとることのできる存在だからである。他の存在者は、無自覚的に存在し、生きているがゆえに、自らの存在に態度をとることもなく、責任をとることもないのである。

こうして、人間はそれぞれが、その存在に対し、態度をとり責任をとれる存在であるがゆえに、それぞれが唯一独自の存在として「かけがえのない」存在たりうるのである。有限性の自覚は「かけがえのなさ」の自覚であり、そのことがまたさらに唯一独自の「かけがえのない」存在たりうるものとなすのである。それが、人間の知性と自由意志による自己形成＝自己完成能力なのである。

このように、「人間の生命の尊厳」が把握されるからこそ、例えば、人間のクローニングに対する倫理的な異議が提出されるのである。

親が愛する子どもを失い、そのため、その子と同じ遺伝情報をもつ子どもをクローン技術によって望むという可能性が考えられるかもしれないが、それは、亡くした子の代理をつくることであり、子どもの「かけがえのなさ」を毀損することになる。亡くした子どもも「かけがえのない」子であり、生まれた子も「かけがえがない」のである。親が亡くした子と同じ子を望むことは、新たに生命を得た子の独自性を毀損することになる。

クローン技術は、それによって誕生した人が自らの生を生きることを困難にするのである。クローン技術によって作製された子どもにも、存在論的にはその人格の同一性が確認できる。自らと同一の遺伝情報をもつ人間と、自らとは空間的に区別され、自己意識においても、自己同一性を認識できるからである。しかし、その成長過程における対他関係において、つまり自己の伝記的物語的な自己形成において、自己認識の維持が困難になりうる。他者は、自己とクローン兄弟・姉妹との区別が困難になり、そのことが自己形成にも影を落とすからである。このことが、それぞれの自己の「かけがえのなさ」を切り崩していく。つまり、他者の自己形成にも本人の自己形成にも自己同一性の危機をもたらすのである。端的な例は、クローン人間が二人いる場合、

わたしの愛した人は、あなたなのそれともあなたのクローン兄弟・姉妹なのという事態になる。「かけがえのない」あなたとの愛は、いつの間にか、「かけがえのある」代理可能なものになってしまう¹⁵⁾。

4. 生命の尊厳への接近—発達段階に即して—

さて、以上のように、人間はその「生命の尊厳」を知り、生命への「畏敬の念」を抱くことを明らかにしてきた。そしてその考察は、「生命の尊厳」「生命への畏敬の念」の根拠を解明するということであった。そしてまた、このような解明は一定の省察力を必要とした。「生命の尊厳」を知り、「生命への畏敬の念」を感じる力は、多くの人間が共有するものであるとはいえ、それを論理的に納得するには一定の省察力を要するのである。そのような省察力は、知的理解度において一定の水準を要求する。すると、このような省察は、知的に成熟した人間になされることといえる。しかし、人間である限り、やがて誰もが納得することと考えられるのである。それが、誰にも納得され、人間としてあるべき姿であるとされると、今度は、そのような姿にいかにして人間を導くかという問いが生じる。これが、人間形成、教育の問題とされるのである。それゆえ、以下、「生命の尊厳」「生命への畏敬の念」がいかにして形成されるのかということを吟味してみよう。

そのためには、あるべき姿がどのような状態で、その状態への接近はどのようにしてなされるのかを問うことになる。それゆえ、人間の知的理解・感受能力のいわば完成態から、それに至る道を明らかにするということになる。完成態を成人とすると、それへと到る青年期、さらに学童期、さらに幼少期へと遡ることになる。

ここでは、それぞれの時期に必要な不可欠と考えられることを提示してみよう。

(15) 前掲書『ドイツ応用倫理学の現在』第十二章「だけど僕には君しかない」(ミヒャエル・クヴァンテ) pp.270～287.参照。存在論的同一性と伝記的同一性については pp.274～275.参照。愛における同一性の危機(アルクメネの話)については、pp.282～283.参照。また、ハックスリー(1979)『すばらしい新世界』(講談社)参照。ボカノフスキー処理によるクローン人間作製により「愛」の成り立たない世界を描いている。

(1) 完成態

ここでいう完成態とは、人間が人間となっていくために必要不可欠な要素を意味している。人間はたえず自己形成をし続けることがそのあり方と考えられるので、そのことを可能にするものを指している。

これまでの省察により、人間のそのような要素とされるものは、それぞれのわたしが「存在する」ことを自覚し、同時に有限な死にゆく存在であることを知り、その知性と自由意志によって自己形成をしていくということである。それは、自己存在のあり方に対して責任をとるということでもある。

そして、「存在する」ことの不思議さを感じ取り、わたしと同じような他者と出会うことで、他者との理性的な相互承認ができ、そのような他者との愛による相互承認もなしうらということである。

(2) 青年期

青年期は、最終的に自己責任のもとに自らの生を形成していくことができるための準備期間といえる。そのためには、ある程度の自律能力を有し、自らのあり方を自覚的に反省的に捉えかえすことのできる力が求められる。そして、自己への探究が開始される時期である。それゆえ、年齢的には、12・3歳から20歳前後が考えられる。

この時期には、ある程度、抽象的な思考ができるようになり、責任をとることができ、他者との理性的な交流ができ、ひとりひとりのかけがえのなさを理解することができることが期待される。「生命の尊さ」を、理性的にも感性的にもしっかりと把握できる力が備わることが求められる。

(3) 学童期

学童期は、自律能力が芽生えてそれを育てていく時期であり、自らのあり方を自覚的・反省的に捉えかえす力を形成していく時期である。年齢的には、5・6歳から11・2歳くらいである。5歳くらいから、はっきりとほぐが・わたしがといった自己主張ができるようになり、自己意識が自覚的に形成さ

れてくる。そして、9歳くらいになると自らの死とも直面し、死ぬことが自覚されてくる。

この時期には、ほくが・わたしが生きていることの自覚をし、生命の大切さを自覚することが必要である。そのとき、自分の命だけではなく、他の人間や生き物の命の大切さを理解することが必要である。そして、親や大人たちにいわれてしていたことが、だんだんと自らの判断でできるように自律的能力を磨いていき、他者との人間的交流ができるようになることが求められる。

(4) 幼少期

幼少期は、生まれて自意識が芽生え定着するまでの時期であり、4・5歳くらいまでの時期である。3歳から5歳くらいの時期は、ある程度の自発的行動もみられ、生きているものとそうでないものとの区別が明確になっている。それ以前の時期は、基本的に、保護が必要な時期で、育ててくれる者との基本的信頼関係が形成されることがその後の成育に不可欠な要素となってくる。

この時期は、まずは子どもの成長を保護し、その成育を見守ることになる。危険から守り、子どもの命と健康を守る事が中心である。そして、次第に自意識が芽生えてくると、していいこととしていけないことの区別を明確に教えていく必要がある。基本的に、人間となるためのしつけと訓練の時期＝生活習慣を形成する時期となる。

以上、「生命の尊厳」を知り「生命への畏敬の念」を感じとる力が養われるために必要な要点を簡潔に述べた。

人間の成長に即して縷説すると、幼少時においては、子どもの成長を育む保護・保育により、基本的な信頼関係が築けることが最も肝心であるといえる。この基本的信頼関係により、自己の存在を肯定的に捉え、他の人間へ自己を開き、肯定的な関係を築けることができるような力が育まれてくる。そ

して、依存的な関係から、自発的な能力が育ってきて自らが行為の主体となるようになってくる。そしてまた、生きているものとそうでないものとの区別も明確になる。

自己を肯定的に捉え、他者との肯定的な関係が築け、生きているものとそうでないものとのかわりができるようになると、それらの人間的関係、生きているものとの関係の大切さが自覚されるようになる。一方では、それらへの愛着・固執ともなるが、他方では、純粹な肯定感も育つ。そうすると、人間の生命の大切さ、生きているものの生命の大切さも理解され、感じとられるようになる。その大切な関係を失う端的な経験が、それらの死である。それは喪失感を抱かせるが、なお一層、生きた関係性の大切さが自覚されることになる。つまり、いのちの「かけがえのなさ」を知り感じる。それは「いのちの尊さ」を知り感じるということでもある。

さらに、よりいっそう省察力が備わってくると、これまでの価値観に対する懐疑も生じ、一旦、すべてのことを疑うということになる。このことを自覚的にすることがないにしても、生全体に対する疑惑心を抱きながら、自己への・人生への模索がなされることになる。そこで、いのちのあり方への省察も深まる。その省察は、いのちの有限性（＝「かけがえのなさ」）、「存在」の不思議さ、人間とそうでないものとのあり方の差異、などに対する深い理解へと導くことになる。そして、「生命の尊厳」について理解し、「生命への畏敬の念」を感じとることができるようになるのである。