

# リベラルな優生学はどこが 間違っているのか

松尾 悠

## はじめに

生命医学研究は、人間に関する新たな可能性を日々開拓しようとしている。今日、自分の子どもについて、特定の遺伝的性質を備えた望ましい子どもだけを持つことが実現しつつある。着床前診断では、特定の遺伝子を持つ子どもが生まれないように技術的に操作することや、出生前診断では、遺伝子への操作によって特定の遺伝子を持つ子どもが生まれるように技術的に操作することができる。他にも、遺伝子への操作に限らず、生まれてくる子どもが特定の性質を持つよう子どもの身体に今までにない仕方でも技術的に介入することも現実化されようとしている。これは一般に、エンハンスメントと呼ばれている。特別な技術を用いて自分が希望する通りに、あるいは、そこまでは達していなくても希望に近い形に自らの身体を仕立て上げる事例も含めて、今までは「努力」で成し遂げるというやり方が当たり前だと思われていたことについて、新しい技術はそれとは違った手段でわれわれを希望するところへ連れて行く。

これらの新しい技術使用は、しばしば批判を浴びている。その中には、その行為は優生学だという批判がある。ところが、そうした技術使用の支持者は、たしかに優生学という概念のいくつかの点は批判されるべきだと認めているが、しかし、この新しい技術使用は、そのような批判に曝されるべきではないという。優生学と新しい技術使用とは明らかに違いがあり、優生学が批判されるとき批判的となっている点を新しい技術使用は克服できていると見なしているからだ。その場合、この新しい技術使用は、「リベラルな優生学」<sup>(1)</sup>と呼ばれ

## リベラルな優生学はどこが間違っているのか

る。ここでは優生学という概念が肯定的に用いられている。はたして、リベラルな優生学の支持者が主張するように、特定の遺伝的性質を持った子どもだけをつくろうとしたり、希望に適った身体的特徴を持つために身体に技術的に介入したりすることは、倫理的に正当化されえるのだろうか。それとも、リベラルな優生学とはいえ、やはり優生学的な行為であるかぎり倫理的な問題があるのだろうか。

以下、第1章では、リベラルな優生学の擁護論を取り上げ、第2章で、個人の欲求の充足を市場に委ねるその主張の是非を検討し、第3章で、個人の欲求をただちに肯定することに歯止めをかけるハーバースの類倫理の構想を参照し、この主題について考えていく。

## 第1章 リベラルな優生学とは何か

まず、優生学が批判される点を明らかにしながら、リベラルな優生学がその点をいかに克服して、積極的に擁護されうるのかを解明する。

### 第1節 個人の自由

優生学は、人類を遺伝学的に改善することを目的とする科学として誕生した。ところが、19世紀末から20世紀半ばにかけて、それは国家の政策として応用され、様々な国家で障がいや疾病を持つ人に対して、強制的な断種、不妊手術、さらにはときには安楽死が行なわれた。現在、優生学という概念が批判に曝されるのは、国家が偏ったイデオロギーに基づいて遺伝的に優れていると見なす人間を想定し、そこから外れると見なした人びとに対して上述の処置を国家が強制することで、その人びとの人権を侵害した点にあると言われている。この点は、リベラルな優生学の批判者であれ支持者であれ共通して認識している。

しかし、遺伝子工学の発展とともに切り拓かれた、生命を選別する新たな可能性を前にしたとき、国家ではなく個人が各々の価値観にし

たがった選択ができる自由、すなわち「個人の自由」において、遺伝子介入技術の使用を認めることが提案される。遺伝的特徴を決める主体を個人に置くことで、かつての優生学との違いが際立たせられる。ここでいわれる個人の自由の背景には、J. S. ミルの危害原理の影響がある。危害原理によれば、私の行為が他人に危害を加えることが予測されるときにのみ、私の自由は国家に制限されうるが、それ以外のあらゆる私の自由の行使は誰にも干渉されえない。ミルの主張は、国家による干渉を受けないという意味での、個人の自由を確保するだけではない。個性の多様性こそが人類を進歩させると考えたミルは、国家だけでなく世論による私的領域への干渉も否定する。ここから、プライバシーの保護という観念が発展していく。この観念が導入されたことで、個人の自由は、政治的のみならず、倫理的にも確固とした地位を得る。さらにこの観念は、個人を単位にしたところだけでなく、家族という単位においても適用される。

また、ミルの主張に対応するような法をミルより以前の、1776年に採択されたアメリカ独立宣言にある幸福追求権に見出すことができる。現在では、幸福追求権は、個人が各々の価値観にしたがった多様な幸福を追い求めてもよいということを国家が保証するものとして理解されている。幸福追求権によって、各人が自ら選択した生き方をすることが国家によって不可侵の権利として保証されただけでなく、それを推進することが当然の価値として受容されるようになった。

## 第2節 市場——われわれの欲求がもっとも実現しやすいシステム

リベラルな優生学の支持者は、個人の自由が尊重され、多様な価値観の並立が認められ、各人の欲求が実現することに善さを見る。そこで、できるかぎり選択の自由を広くするために、国家による規制の緩和を希望する。そして、国家の介入を最小限に抑えた、彼らにとっての善さを最も引き立てる社会システムとして市場を推奨し、いつどのよう新しい技術を使用するのかということも、市場における公開の取引に委ねようとする。市場は、個々人の効用を最大化するのみならず、人びとにとって魅力のない技術を次第に淘汰するのであって、ゆ

## リベラルな優生学はどこが間違っているのか

えに、技術の効果や安全性も補償されると考えたからである。市場とは、リベラルな優生学の支持者が考える、個人の選択の自由および欲求の実現という善さを可能にし、可能にするというだけでなく、最もそれを円滑に提供するところである。

しかし、それでは自分の子どもに対する技術的介入への欲求はすべて倫理的に容認されるのだろうか。もっとも、容認されやすい新しい生命医学技術の使用法はある。消極的優生学的介入である。それは、胎児が遺伝病に罹っているとわかったとき、疾病を母体内で治療することである。これに対して、積極的優生学的介入がある。それは、まだ実現可能性しかない使用法だが、受精卵や胎児の遺伝子进行操作して、親の趣向に沿った子ども（デザイナーベイビー）をつくるという類のものである。これらの技術使用法では、受精卵や胎児の生命が奪われることはない。それどころか、あるよりもない方が好ましいと思われる疾病を取り除き、個人の自由の下で、望ましい子どもを持つということを実現する。

親の子どもに関する医療技術的介入への欲求がただちに容認されがたい別の例がある。選択的中絶である。それには二つの方法がある。一つは、出生前診断の結果を受けて行なわれる人工妊娠中絶である。例えば、重い遺伝病に罹っているとわかったとき、その胎児を墮すという判断をすることが、それに当たる。胎児を殺してしまうという点で、この種の中絶はただちに正当化されない。もう一つは、着床前の受精卵の段階で行なわれる選別である。これは、男の子であるとか、遺伝病がないなど、技術的に調べられる範囲で調べたところで、親が望ましいと思う遺伝的性質を持った受精卵だけを選び取って着床させる方法である。これであれば、胎児を殺してしまうという事態は起こりえないのだが、倫理面や安全面がまだ十分に保証されていないという理由で、現在そのような技術が使用できる範囲には制限が設けられている。だがこの方法は、まだ存在していない者を存在しないようにすることであり、中絶よりむしろ倫理的に問題がないという見解もある。

## 第2章 リベラルな優生学批判

リベラルな優生学の支持者は、こうしたこれまで倫理的に容認されがたく、ときには法によって規制されてきたケースについても、市場それ自体の原理に委ねようとする。子どもの身体に対してであれ、自分自身の身体に対してであれ、消極的優生学的介入や積極的優生学的介入、エンハンスメントと呼ばれる仕方での身体への技術的介入が——つまり、子どものためを思って胎児のうちに遺伝病を治療するか、子どもや自分の将来を見越して社会的に有利な遺伝的性質を身体に持たせようとするといった欲望が、市場のなかで実現できるようにしようというのである。はたして、この事態はどのように捉えられるのだろうか。

### 第1節 子どもの身体への技術的介入

市場では、交換が行なわれる。その交換を正当化するのは、交換される物について、売り手と買い手の双方に所有権があることである。J. ロックの労働所有論によれば、物に対する所有権を正当化する第一の前提は、自らの身体について所有権があるということである。そこで、ロックの思想に源流をもつ自己所有権と、危害原理からすると、自らの身体を意のままに操作するということが市場において認められる論理は、次のように定式化できるのではないか。

- 1 ある人の身体は、ある人の所有物である。
- 2 ある人の所有物は、他人に危害を加えないかぎり、ある人の意のままにしてもよい。
- 3 ある人の身体は、他人に危害を加えないかぎり、ある人の意のままにしてもよい。

この論理が認められるとすると、仮にたとえ他人からすると愚かにも見えるようなエンハンスメントであっても、たしかに問題なく行なわれてよいことになる。

同様の論法を、子どもにも適用してみる。

- 1 ある子どもの身体は、ある子どもの所有物である。

リベラルな優生学はどこが間違っているのか

- 2 ある子どもの所有物は、他人に危害を加えないかぎり、ある子どもの意のままにしてもよい。
- 3 ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、ある子どもの意のままにしてもよい。

ここでいう子どもとは、他人に尊重されるべき存在者であり、かつ、意思を表明したり、実現したり、制御したりと、典型的に大人にはできないことができない者を指す<sup>(2)</sup>。そこには、胎児や嬰兒も含まれる。とすると、子どもは他人に尊重されるとしても、子どもの「意のままにしてもよい」ということは認められないといえる。したがって、「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」という主張が提示されよう。

しかし、この結論をただちに認めてもよいのだろうか。親は、たしかに自分の子どもに対して責任を負っている。愛のある親であれば、自分自身のことと同様に、ましてや自分のこと以上に、子どもの将来を案じるものである。ゆえに、子どもの意思を親が丁寧に汲み取ってやることができるのかもしれない。さらに、まだ意思すらない胎児のことであっても、胎児が何を欲しているのか、例えば遺伝病を治療してほしがっているというように、親には「わかる」のかもしれない。「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」という結論は、このように、親の責任感や愛情からただちに導けると思われがちであるが、しかし、この結論は責任感や愛情で正当化できるわけではない。

先の論法では、「ある子どもの身体は、ある子どもの所有物である」という前提部分から、その次の命題が表すいわゆる「可処分権」が導かれた<sup>(3)</sup>。これに対して、「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」という結論を導くためには、先の論法上では、最初の命題が、「ある子どもの身体は、その親の所有物である」となっていなければならない。だが、リベラルな優生学に理解を示す『偶然から選択へ』の著者たちも、このテーゼには賛成しない。彼らは、「子どもは所持品 (chattels) ではない、子どもは自らの権利において道徳的ないし法的要求をもつ個人である」<sup>(4)</sup>と断言している。とはいえ、「ある子どもの身体は、他人に危害を

加えないかぎりで、その親の意のままにしてもよい」という結論には反対しないだろう。ゆえに、彼らの主張は、このようにまとめられそうである。すなわち、ある子どもの身体は、ある子どもの所有物であって、親の所有物ではない。だが同時に、子どもに一定の能力がないと見なすとき、他人に危害を加えないかぎりで、子どもの身体をその親の意のままにしてもよい。

つまり、リベラルな優生学の支持者も、子どもの身体を親の所有物と見なすことは斥けた上で、親が子どもの身体を意のままにしてもよいということのみを認めている。しかし、「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎりで、その親の意のままにしてもよい」と主張するにしても、そのときに行なわれることが、子どもの利益になる介入である場合と、たんに親の恣意的な介入である場合とでは、同様に肯定することはできないのではないか。前者は、正当なパターンリズムによって認められうるが、後者はそうではないからである。だが、これらを明確に区別できるわけではない。例えば、親が子どもを疾病に罹らせないようにするために、予防注射を受けさせることは現実的に正当なパターンリズムの範囲内の行為であると認められている。では、予防注射と同様の意図をもってなされる消極的優生学的介入、さらには、より健康で疾病に強い身体をつくろうとして行なわれる積極的優生学的介入はどうだろうか。リベラルな優生学を批判する側に立てば、どんな行為が正当なパターンリズムで、どんな行為が親の恣意的な介入かは判明ではないという理由からして、子どもの身体が親の意のままに操作されてもよい対象だと認められたとき、親は滑りやすい坂に立っているのではないか、という仕方での批判が可能なのではないか。

しかしリベラルな優生学の支持者は、かつての優生学の間違いを犯さないよう、国家がその国民の人権を侵害してはならないのと同様に、親子関係においても、親は自分の子どもの自由や自律を侵害してはいけないということをもちろん心得ている。『偶然から選択へ』の著者たちは、親が子どもの遺伝子を操作する場合、その技術使用は、「子どもの開かれた未来への権利」を侵害しない程度にかぎってである、という制限を設けている。彼らは、親は自らの個人の自由におい

て、自分の価値観にしたがって自分の子どものためにできるかぎりのベストを追求してもよいとしても、そのベストは「子どもにとってのベスト」でなければならないと考えている。子どもにとってのベストを追求するかぎり、子どもの自由が侵害され、子どもの人生の機会を狭め自律を犯してしまうことはない。そして、「開かれた未来への権利を認めることは、(略)、遺伝子介入技術を使用するという親にとっての実質的な自由によって、親ができるだけベストな人生だと考えているであろうことを、子どもに与えようとするものと両立する」<sup>(5)</sup>。したがって、リベラルな優生学の支持者に則したところでは、親の自由と子どもの自由をつねに同時に確保できるのであって、ゆえに、遺伝子介入技術の使用は擁護されうる。

しかし、実際のところ、開かれた未来への権利が確保できているということを確認できるのだろうか。開かれた未来への権利が要求しているのは、言わば、親の中立である。だが、親が子どもにいかなる影響を与えることになるのか、その影響がどの程度のものなのか、これを客観的に見極めることは困難を窮める。親が子どもにとってよいと思って与えた影響がほんとうに子どもにとってよいものかどうかの保証はないし、親自身がいつも明確に自らの行為の子どもへの影響を自覚したり予測したりすることはおそらくできないがゆえに、子どもへの影響は親の推論能力を超えるからである。

だが、『偶然から選択へ』の著者たちは、こうした曖昧さがあることを認めつつも、一般的には新しい技術の使用に関して、国家は中立であるべきだが、親はそれほどには中立でなくてもいいというところで折り合いをつけようとする<sup>(6)</sup>。彼らは最終的には、やはり親がもつ個人の自由の重要性をいちばんに強調し、幅の広い選択が可能なことこそが、各々の親に適切な選択能力を提供する、という<sup>(7)</sup>。親の、幸福を追求する自由において、どんな子どもを持つのか、どんな家庭をつくるのかを選択することができ、それはプライバシーで保護されていると考えているからである。ゆえに、リベラルな優生学に関しては、「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」ということ自体を一貫して容認する。

しかし、いくら開かれた未来への権利を守るといふ柵を設けたとし



ても、正当なパターナリズムと恣意的な介入は区別できないし、開かれた未来といわれる範囲が確定できない以上、それだけでは結局、指摘されたはずのかつての優生学が犯した間違いが主語と対象が改まったところで再び起こってしまいかねないのではないか。子どもにとってのベストを親が見極められるかどうかの保証はどこにもない。その点において、リベラルな優生学は、個人の自由の侵害という、かつての優生学に対するのと同様の批判がなされることを、完全には免れえないように見える。自律を侵害することは、それが国家によることであれ、子ども思いの親によることであれ、同様に間違っているからである。

以上から、リベラルな優生学に対してまずは次のように主張できる。すなわち、「ある子どもの身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」という判断が、ただちに倫理的に間違っていると断定できるわけではない。だが、リベラルな優生学を批判する側からすると、この判断を正当化する過程には子どもの(将来における)自律を侵害する可能性が含まれていることからして、リベラルな優生学は正当性が欠けている。

## 第2節 市場で売られる物

リベラルな優生学の支持者は、自分たちの欲求を実現しやすいシステムとして市場を捉え、市場に対する国家による規制や干渉をできるかぎり最小限に抑えようとする傾向にあった。しかし、市場というシステムは、ほんとうに人びとの選択の自由を実現しやすいシステムなのだろうか。

市場で人びとが何かしらの欲求を実現しようとするとき、交換が行なわれる。交換の正義とは、Aが所有しているものaをBが欲しているとき、Aが同意したかぎり、BがAからaを受け取り、同時に、Bはその代わりに同意の上で所有していたbをAに受け渡すことである。交換が成立したとき、Aにとってのbと、Bにとってのaが、それぞれに効用をもたらす。リベラルな優生学の支持者からすると、交換は欲求を実現し効用をもたらすというわけで、紛れもなく善であ

## リベラルな優生学はどこが間違っているのか

る。交換によってaとbが相関的に評価を受けるのだが、市場ではaまたはbが貨幣であることがたいていである。交換が成立するためには、aとbに等価性が見出されなければならない。交換を成り立たせるための、この価値を交換価値といい、これが欲求を実現させるために何を選択するかの基準になる。

リベラルな優生学では、自らの身体や受精卵、生殖細胞にも、交換価値が認められる。例えば、日本や韓国を含む様々な国の市場には、鼻が高いとか二重瞼であるとか人間の身体のあり方をつくる技術が売り出されている。人びとは欲求の度合いと資金力に応じて、その技術を購入し自らの身体のあり方を決めることができる。他にも、例えばタイでは、生まれてくる子どもの性別が確約される技術が売られている。ここでは、ある特徴を持った子どもになる受精卵に価格が提示されているのだが、それは子どもの将来が貨幣で規定されているとも捉えられる。また、例えばアメリカの市場には生殖細胞そのものが売られている。精子バンクでは、背が高くハンサムで、運動が得意で、学歴もあり、家族に際立った病歴がない精子は高値で売られている。逆にそうではない精子は、低値で売られているか、あるいは需要がなく売れないために売られてさえいない。このように見てみると、市場では、身体のあり方や、ある特徴を持つ子どもになる受精卵、生殖細胞そのものが、言わば「物」として扱われているといえる。そうであるがゆえに、それらに交換価値が見出され、商品として売られている。そして、市場で設定された金額を支払いさえすれば、われわれはそれらを手にすることができる。

しかし、まず身体について言及すれば、それは「物」として扱われてもよいのか。かつての優生学で行なわれた人体実験が、学術振興のためとはいえ、いかなる人間の身体も「物」として扱って実験台にしてはならないと反省された<sup>(8)</sup>とき、その基盤のひとつはI. カントの人格に対する見解だった。リベラルな優生学において身体が「物」として評価されていることは、この反省点を犯しているのではないだろうか。カントの見解とは次のようなものであった。すなわち、人格としての人間はたんなる手段としてではなく、つねに同時に目的として尊重されなければならない。そして、たんなる手段として扱われて

はいけないものには、尊厳 (Würde) がある。それは、たとえ自分自身にとってであれ、どんな手段としても評価されてはならないもので、尊厳をもつものは、尊厳をもつがゆえに、この世界のすべての他の尊厳をもつものから尊重されねばならない。尊厳が備わっているものの中には、死後の身体も含まれる。ゆえにカントによれば、われわれは身体をもつ人間に対して、それがどんな人間であれ、社会的に地位が高いだとか、魅力的であるだとか、役に立つだとかとは無関係に、他の人との比較や交換がなされえないような尊厳を認めなければならない。リベラルな優生学の場面では、身体をもつ人間のこの特性の存在感が薄れてしまい、身体に対する交換価値が大々的にもはやされてしまっていないか。そして、交換価値こそが評価基準になっているのではないか。身体が物であるという側面をまったく否定することはできない。ただ、身体を市場のシステムに巻き込むことについては、やはり慎重にならなければならない。市場の原理の下で身体が技術的に操作される時、しばしばこの特性は無視されるからである。市場原理においては、人格を目的として扱わねばならないことを、そして人間の尊厳を、無視する方がときに都合がいいのである。

かつての優生学では、身体に価値づけがなされた。偏った観点から規定された民族全体のあるべき姿や、社会全体の生産性を慮ったとき、例えば、障がいがある身体には低評価がなされ、それが断種や不妊手術に繋がっていった。国家が主導になるのであれ、その身体をもつ者自身が主導になるのであれ、あるいは、その身体をもつ者の親が主導になるのであれ、身体をもつ人間の尊厳を尊重することなく、身体を物として扱い、価値づけをすることは間違っている。このように判定できるならば、身体を商品とし価格を設定するリベラルな優生学に対して、かつての優生学と同様の批判がなされるのではないだろうか。

### 第3節 受精卵への技術的介入

次に、受精卵についても、まずは同様の論法を当てはめてみる。

#### 1 受精卵の身体は、受精卵の所有物である。

リベラルな優生学はどこが間違っているのか

- 2 受精卵の所有物は、他人に危害を加えないかぎり、受精卵の意のままにしてもよい。
- 3 受精卵の身体は、他人に危害を加えないかぎり、受精卵の意のままにしてもよい。

ここではすぐに「受精卵の身体」という表現に引っかかる。受精卵には主体がないので、受精卵は身体をもっているとはいえない。とすると、受精卵に帰属するところのものは何か。例えば、細胞とか遺伝情報は受精卵に帰属している。ただ、ある人やある子どもにとっての身体と、ある受精卵にとってのそれらは、同様の関係のものではありえない。受精卵は細胞や遺伝情報を自ら操作できないので、それらとの間に所有の関係が成立していないからである。では、受精卵は一体誰の意のままにしてもよいのだろうか。一つの答えは、その受精卵の樹立に直接関わった親である。そのように考えると、受精卵は身体をもたないし当然意思をもたないので、結局先の論法上では、「受精卵の身体は、他人に危害を加えないかぎり、その親の意のままにしてもよい」という結論に至る。つまり受精卵は、その親からすると、自分の価値観に合うように技術的に操作できる対象と見なしてもよい、ということになる。受精卵には主体がない以上、親は受精卵を所有物と見なしてもよい、とさえいえるかもしれない。

だが、例えば日本では、ヒト受精胚の研究用作成及び利用に関して、産婦人科学会や医師会、国の機関から様々な見解やガイドラインが提示されている上、特にヒトES細胞の樹立や分配、ないし、その使用に関しては、多くの指針や遵守すべき考え方が国によって規制されている。つまり、受精卵をむやみに意のままにしてもいいわけではないということはたしかに認められている。そしてこのことは、受精卵が何かしら尊重されるべきだと考えられることもあるということを示している。

はたして、受精卵は尊重されるに値しているのだろうか。身体をもつ者であれば、その身体の特性ゆえに尊重された。だが、受精卵に身体はない。とはいえ、受精卵は身体になる潜在能力は秘めている。よって、そこに「身体性」が認められはしないだろうか。それを認めたとき、受精卵とは、ただ意のままにしてもよいたんなる物件という

のではなく、尊重されるべきものがあると主張しえるようになる。受精卵が成長したときには、人格をもつ者になることは確実である。ただし、明らかにこの論証は、J. トムソンらによる「ドングリが樞の木に成長するからといって、ドングリはすでに樞の木なのだとは言えないし、そう考えるべきでもない」<sup>(9)</sup> という批判に曝されるのであって、まさに滑りやすい坂道にある。しかし、次章のJ・ハーバーマスの論証をつうじて、受精卵もまた尊重されるに値するものであるという論点を補強したい。仮に、それがいえるようになるとすれば、受精卵が商品として扱われ価格が設定されることに対しても、身体と並んで、かつての優生学と同様の批判がなされうることになる。

### 第3章 ハーバーマスの見解

ハーバーマスは、著書『人間の将来とバイオエシックス』の中で、生命医学研究によって将来引き起こされるかもしれない問題に関して、その問題の全体を踏まえた上で、道徳的な理由をもって下される規範的な判断が、その問題に対していかなるあり方であれば耐えられるのか、という問いへの試論を繰り広げる。彼が繰り出す議論は、新しい生命医学技術の使用の試みが「人間社会の倫理的基盤に及ぼす影響に焦点を当てているところに特徴がある」<sup>(10)</sup>、と言われている。

#### 第1節 人間の尊厳と人間の生命の尊厳

ハーバーマスは「人間の尊厳」という概念に基づいて人間のあり方を考える。それがカントに由来する歴史的遺産であるというだけではなく、ドイツがナチスの歴史的な反省を踏まえて作り上げた<sup>(11)</sup>、頼るべき概念だと見なしているからである。彼が考える人間の尊厳は、互いを人格と認め合っている関係の中で、及び、互いに平等な人格として付き合っている場合においてのみ有効になる。われわれはコミュニケーションによってこそ、相互理解が可能になり、対等関係を築きうると見たハーバーマスは、各人が相互に承認し合うような社会的脈絡

リベラルな優生学はどこが間違っているのか

を成り立たせる基盤を、言語共同体としての公共世界に見出す。市場はこの公共世界を前提として初めて成立する。

だが、われわれは受精卵とコミュニケーションはできないし<sup>(12)</sup>、また、互いに義務や禁止を向け合う関係にはなりえない。ハーバーマスは、人間の尊厳概念が生命倫理に関わる場面で排除されるのを防ぐとともに、同時に、この概念が濫用されることでその意味が薄れたり失われたりするのを防ごうとする。したがって、受精卵に人間の尊厳を適用することを避ける。それでも受精卵は、「われわれの様々な義務の準拠点として法的保護を享受している」<sup>(13)</sup>、とハーバーマスは考える。それは、例えば受精卵が廃棄されることに関して、われわれは現に「できあがりつつある人間の命の全一性を損なうことに対する深い嫌悪感」<sup>(14)</sup>を抱くので、やはり「規範的な配慮なしに行為し、いかなるためらいもなく好き勝手にしてもいいというわけではない」<sup>(15)</sup>という理由による。そこで、受精卵には「人間の生命の尊厳」を与える。これによって、「勝手に処置することができない (unverfügbar)」<sup>(16)</sup>という視点から、受精卵に「尊厳」を備え、「畏敬の念」を引き起こす<sup>(17)</sup>よう差し向けるながら、決して比較考量 (Anwägung) されることのない人権、すなわち人間の尊厳と、他の法益との比較考量次第で重要度が決まってくるような利益 (Güter) との違いは保持しようとする。

しかし、受精卵が廃棄されるなどの扱いを受けるとき、なぜわれわれが嫌悪感を抱くといえるのか。嫌悪感を抱かない場合、または比較考量の結果によっては、受精卵を好き勝手に扱ってもよいと判定してもよいということになるのではないか。このような疑問に対して、ハーバーマスは類倫理という概念を創造して答えようとする。

## 第2節 類倫理

類倫理という概念について説明する前に、ハーバーマスの道徳的問いと倫理的問いとの区別を押さえておかなければならない。彼がいう道徳的問いとは、価値多元主義社会における「公正なる共同生活に関わる問い」<sup>(18)</sup>を意味する。これは、社会でわれわれが生きていくにあ

たつて、規範的な規則をつくる必要があると思われたときに生じる問いである。その答えを、道徳的共同体のメンバーが合意するという仕方で見出そうとするときに、それを合理的に決定し、問題を合理的に解決できるという期待がある。一方、倫理的問いにはそうした期待をもつことができない<sup>(19)</sup>。というのも、それが、多元主義社会における各個人や各共同体それぞれの生活様式や価値観が、また、それに即した自己了解に支えられているものが、規範的な根拠付けになっている問いだからである。生活様式や価値観、自己了解の仕方は各人によって様々である以上、それらを背景にして生じた抗争は、収斂するところを道徳的問いと同様の仕方では見出せない。この事態を鑑みて、ハーバーマスは、価値多元社会で合意が得られるものとそうでないものを区別し、道徳と倫理のそれぞれに役割を与えようとする。

着床前診断は、受精卵に人間の尊厳を認められない以上、道徳的問いとして扱う範囲を超えてしまっている。とはいえ、どんな文化的アイデンティティーをもつ者であれ、受精卵をまったく配慮をしなくてもいいわけではないとすると、そこには多様な価値観を超えた共通性が必要なのであり、ゆえに、たんなる倫理的問いとして扱うわけにもいかない。そこで、各々の様々な生き方の選択を問題にする倫理に対して、人類全体の生き方の選択を「類倫理」と呼ぶ。ハーバーマスによれば、近代化の過程で、人類は道徳的共同体を内に含む生き方を採択してきた。そこで類倫理において、これから生まれてきて道徳的共同体のメンバーになる存在（受精卵など）と、今生きているわれわれとを対等に扱おうとする。

彼が類倫理を提唱したのは、着床前診断においてなされうることが、「類の自己変容 (Selbsttransformation der Gattung)」<sup>(20)</sup>に繋がりがねないと考えていたからである。新しい生命医学技術の使用は、「われわれの肉体的存在の遺伝子的基盤は意のままにならないということが、自分たちの人生を歩んでいく上で、また、道徳的存在としてのわれわれの自己了解にとって、どんな意味を持っているかという問い」<sup>(21)</sup>を、われわれに突きつけている。つまり、受精卵との関係を考えることは、人間というものについてのイメージに関わっているのである。それは、多様な文化的伝統の共存を認める価値多元社会なら、

共通に認識しているはずの、人間学的に普遍的なイメージである。われわれはそれをもっているからこそ、人間ではないが、人間になりうる受精卵を廃棄することに嫌悪感を抱く。ハーバーマスによると、先の嫌悪感は、「道徳的な怒りというよりも、むしろなにか猥褻な事態に対する嫌悪感と言った方がいい」<sup>(22)</sup>。ゆえに、「人権の主体のしたがる抽象的な知性道徳自体が、実はそれに先行する、類としての倫理的自己了解、つまり、すべての道徳的人格が共有する倫理的自己了解にその支えを持っている」<sup>(23)</sup>という。

とはいえ、ハーバーマスのいうように、人間のイメージは普遍的なものだと言い切れるのか。新しい生命医学技術が進展するにつれて、人間であることのイメージは変容しうるかもしれないし、出生前や着床前の遺伝子操作が当たり前になって、自分の遺伝子が他人に選別されたものであることに人間は慣れてしまうかもしれない。遺伝子操作の結果やリスクが見通せた場合、ましてや、その結果やリスクが大したものではないとなった場合<sup>(24)</sup>、この行為がわれわれに道徳的混乱を来すとは考えなくなり、受精卵に対する法益の重要度が低く見積もられるようになるかもしれない。ただ、ハーバーマスは、受精卵の道徳的地位をあくまで守ろうとする。その理由は、生命の選別に対して規範的な価値評価をするために、遺伝子操作によってどのような基準が破られるのかを明らかにすることでわかるという。

類倫理では、私が他者（受精卵を含む）と関わる時、私はいつでも第一人称として他者との関わりの中に自ら入り込んでいるという立ち位置から、他者を第二人称と見て対応し、コミュニケーションを図らなければならない。これはカントの、「汝の人格の中にも他のすべての人の人格の中にもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、決して単に手段として用いない、というようなふうに行為せよ」<sup>(25)</sup>という定言命法の、目的条項に倣った個人化の要求である。この要求によれば、他者とはいつもただただ私の意のままにならないからこそ他者なのであって、われわれは他者をいつもそのように識別しなければならない。定言命法はまた、規範条項として、第一人称としての「私」という観点を間主観的に共有される「われわれ」という観点にまで引き上げ、その観点を採用した上で自らの行為を決定する普遍化



も要求する。カントの定言命法に依拠すると、「妥当する規範は普遍的な同意を得られうるものでなければならないという〔普遍化可能性の必要性の〕理念は、われわれはすべての人格を自己目的として扱うことによって〔目的条項〕、すべての人間のうちに「人類」を尊重しなければならない、というある意味では奇妙な規定のうちに暗示されている」<sup>(26)</sup>。そこからハーバーマスは、受精卵を含め互いをたんなる手段と見ることを、すなわち、人間や生命の「道具化」を禁止しながら、人間がわれわれという観点において、受精卵をも含む互いの人格性を認め合い、「包摂的な共同体のメンバー」<sup>(27)</sup>として関わり合うことを義務とする。というのも、仮に誰かが他人の人間の尊厳を蹂躪してよいと主張するなら、その主張は他人の同意を得るために主張されているのだから、その行為それ自体が他人の人間の尊厳を尊重することを含意しており、遂行論的矛盾に陥っているからである。ハーバーマスは、類を尊重しなければならないことを、このようにして根拠づける。

### 第3節 「個人の自由」ではない自由

受精卵を操作することは、はたしてハーバーマスの主張のような大きなスケールをもった行為なのか。彼はどのように着床前診断の問題をこのようなスケールで捉えようとするのだろうか。

それは、彼の自由の捉え方に依っていると見える。ハーバーマスは、われわれが自分を道徳的人格であると考えるときには、「このわれわれは代替不可能であり、独自の人格において (*in propria persona*) 行為し、かつ判断しているのであり、自分の中からは自分以外の声は語り出していないということ」<sup>(28)</sup>を直感的に前提する、という。そこで、こうした自己了解を支えるための条件として自由を捉える。われわれの自己了解の条件としての自由は、人格を肉体とアイデンティファイすることによって成立しうる。ハーバーマスは、「肉体 (*Leib*)こそは、人格的実存 (*personale Existenz*) の身体化 (*Verkörperung*) のメディアなのである」<sup>(29)</sup>、という。そして、人格と肉体が同一のものとして感じられるには、肉体が作られたものではなく、自然なもの

として経験されなければならない。よって、「自己の自由というものは、思うとおりに変えることのできない自然発現的なものとの関連において体験される」<sup>(30)</sup>のである。

そして、いつどのように発現することが自然発現的といえるのかということについては、H. アレントがいう「出生性 (Natalität) = 誕生すること」<sup>(31)</sup>という概念を参照にしながら、「生誕の自然性 (Natürlichkeit der Geburt)」<sup>(32)</sup>に起源を見る。アレントによると、われわれは生まれたときを発端にして新たに始まるがゆえに、何かしらの行為をする度に新しいことをする自由を感じ、自らを自らのライフヒストリーの著者と見なしうるような自律が可能になる。また、それと同時に誕生は、それを見守る者に「予期せざるものへの期待」<sup>(33)</sup>を持たせるという意味で、社会にとっての新たな始まりでもある。誕生という自然発現的なものと関わってこそ、親を含む他人の意のままを免れていてこそ体験される自由があり、そこではじめて自律が成り立つ。ハーバーマスはこのように自由を捉えていた。

ここで、第2章で論じた、自己所有権と危害原理によってリベラルな優生学を擁護する論理に対して、ハーバーマスの議論から批判を加えてみよう。そこでは、「ある人の身体は、ある人の所有物である」というテーゼが第一に置かれた。しかしハーバーマスは、「一人の人格が、その人の身体 (Körper) を「もつ」もしくは「所有する」のは、その人が——自己の生を生きていく中で——まさに肉体 (Leib) としてのこの身体「である」ことによってなのである」<sup>(34)</sup>、と主張する。われわれは肉体としての身体であることに依らずしてこの世界と関わることはありえないのであって、また、そのような関わり方によってしか社会的に自らが規定されることはない。身体はわれわれの所有物というより、むしろ、何か根本的なところで人格としてのわれわれにとっての重要な役割を担っているものなのではないか。このように考えることができるならば、ハーバーマスやアレントの見解の側に賛同できるのだろう。

ハーバーマスが考える自由は、多様な選択肢から自らの価値観にしたがって選択ができるということではない。ハーバーマスのいう自由こそが重要で、われわれがその自由を追求すべきだとすると、リベラ

ルな優生学の下で行なわれる事柄の捉え方はまた違ったものになるのではないだろうか。

## おわりに

本稿では、第1章で、リベラルな優生学について、かつての優生学と違い、国家による個人の自由の侵害ではなく市場における個人の自由に基づくがゆえに擁護できるという見解を取り上げ、第2章で、優生学的な技術的介入を市場原理に委ねることが適切かどうかについて批判的な検討を加え、第3章で、個人の欲求をただちに肯定することに歯止めをかけるハーバーマスの類倫理の構想を取り上げた。以上から、筆者は、国家による個人の自由の侵害に対する批判を支持するとともに、優生学的な技術的介入を市場原理に委ねることには批判的な立場を取り、市場における欲求の充足という意味とは異なるハーバーマスの自由概念の重要性を指摘した。

しかしながら、ハーバーマスの見解にもなお問題が残る点を指摘して本稿を締めくくりたい。ハーバーマスが人間の尊厳という概念を道徳の基盤に置くことは、彼の次のような考えに由来している。すなわち、「もろもろの道徳的秩序とは、身体への傷害に対して自然としての肉体を、内的もしくは象徴的傷害に対して人格を、つまりこの二つをひとつで守ろうという、壊れやすい構築物なのである」<sup>(35)</sup>、という考えである。つまり、有限な存在者である人間の身体は、脆く、ゆえに人間は社会において互いに関わり合いながら生きる。そのとき、互いに自由で平等な主体として認められることで、自律が可能になる。ここに道徳の意義を置く。その上でハーバーマスは、着床前診断の問題から、類倫理という概念を持ち込んで人間のあるべきあり方を考え、そこから遺伝子操作で人間をプログラミングすることを批判する。だが、彼があるべきだと考える人間のあり方をどれほど訴えようとも、「われわれが、すべての人を同じに尊重し、すべての人に対して連帯の責任を持っていたいと思うかどうかは、必ずしも自明のことではない」<sup>(36)</sup> ということを彼は認めている。つまり、道徳的共同体を

守りたいと思うかぎりでは、類倫理には賛成できないのである。

例えば、ハーバーマスが主張するような人間のあり方を描くことはなく、身体への技術的介入が道徳的人格を危機に曝すとはまったく考えない者もいる。P. スローターダイクはその一人である。スローターダイクは、論文「操作されうる人間」で、新しい生命医学技術に関して、「同種療法技術 (Homöotechnik)」という考えを示した。同種療法技術とは、現に存在する情報 (すなわち遺伝子情報) に関わって情報知識の集積とネットワークを知的に取り上げ、情報知識と協働することで、新しい状態を生み出す技術のことである。彼はこれを高く評価しながら、新しい生命医学技術もまた、人間の歴史の延長上にあるものなのであって、ゆえにそれは人間の自然を脅かすものではなく、むしろ、技術によって自然を変えていくことで生きているという人間の本質的な条件に由来したものである、と考える。したがって彼の見解では、リベラルな優生学とは、生殖において技術介入を施すことで製作されたものを生むのではなく、われわれの進化のポテンシャルに沿いつつ、より効果を発揮する操作だということになる。

新しい生命医学技術の使用に関して、いかなる観点からどれほどの説得力をもって何かを主張するにしても、その主張はわれわれが人間としていかなるあり方をしたいと思うかに左右される。言い換えると、人間としてのありたいあり方の描き方次第でリベラルな優生学に対する態度や見解が決まってくる。ハーバーマスが描くような人間のありたいあり方に依拠するかぎりでは、「なぜわれわれは道徳的でありたいと望まねば (wollen) ならないというのだろうか」<sup>(37)</sup> という問いは残り続ける。そしてその問いは、ハーバーマスに言わせると、「道徳を全体としてどう評価するかということは、それ自身は道徳的判断に属することではなく、倫理的判断、いや類倫理的判断なのである」<sup>(38)</sup>。人間は、「道徳的に正しい判断と間違った判断という二元的コードに固執してきた」<sup>(39)</sup> し、「そして、今後も固執していこうと望む (wollen)」<sup>(40)</sup>。このような人間のありたいあり方をハーバーマスは根底に描いている。結局、彼が着床前診断に関する問題を取り上げたことで差し出した人間のあり方の選択肢は、われわれは道徳的共同体を守るのか、それとも守らないのか、という二つに一つである。そし

て、道徳的共同体を守ることと、新しい生命医学技術使用を押し進めることは両立しがたいと彼は考えている。

だが、ハーバーマスの主張が、例えばスローターダイクのように全く別の人間のあり方を描く者の主張に対して、いかなる効力をもつといえるのだろうか。おそらくほとんど効力はない。そうすると、結局、人間のあり方を基礎にしながらの批判には、ここにおいて限界があるといえるのではないだろうか。この点を検討することが筆者の今後の課題である。

- (1) 本稿では、「リベラルな優生学」という呼称で統一しているが、「リベラルな優生主義」と呼ばれることもある。当初「eugenics」という言葉が創出されたときには、これを独立した一つの科学として発展させていこうという目論見があったため、「優生学」と訳すことが適当であった。しかし、科学としてではなく、大規模な人間の質の改善を唱えるような政策や運動、ないし、思想という面が際立ったとき、「eugenics」は、「優生学」よりも、「優生主義」と訳す方がふさわしいと考えられるからである。(桜井徹『リベラル優生主義と正義』ナカニシヤ出版、2007年、22-23頁。)とはいえ、優生学と優生思想が明確に使い分けられるわけではない上、優生学成立時点についての記載もあるため、本稿では、優生学で統一した。また、リベラルな優生学の意味するところは、1996年に刊行されたPh. キッチャーの*The Lives to Come*のなかで使われたlaissez-faire eugenicsにすでに示唆されているが、この主題をめぐる論争は、後述する2000年に刊行されたブキャナンらによる『偶然から選択へ』によって活発になった。
- (2) 「子どもは大人よりはるかに、二重人間と言える存在である。つまり、子どもは今ここにいるこの者であると同時に、成熟した大人への途上にある存在なのである。子どもであることは「まだない」こと、「途上にある」こと、育ちつつあり、成熟しつつあり、最盛期に達しようとすることを意味する」。(レオン・R・カス [編著] 倉持武 [監訳] 『治療を超えて——バイオテクノロジーと幸福の追求』青木書店、2005年、34頁。)ただ、ここでいう子どもの年齢の幅は広い。例えば、子どもを自分の望みどおりにゴルフプレイヤーにするためにエンハンスメントする親の場合を考えれば、子どもの年齢はほぼ成人近くまで達するからである。
- (3) 可処分権について、それは無条件的に身体に適用できるというわけではない。例えば、いくら自らの身体の一部とはいえ、臓器の売買は、現在いかなる国においても法的に認められてはいない。
- (4) Allen Buchanan, Dan W. Brock, Norman Daniels & Daniel Wikler. 2000.

リベラルな優生学はどこが間違っているのか

*From Chance to Choice — GENETICS & JUSTICE* : Cambridge University Press.p73.

- (5) Ibid.,171.
- (6) Ibid.,175.
- (7) Ibid.,172.
- (8) ナチスの人体実験を反省するためのニュルンベルク綱領と、医師の義務を規定したジュネーブ宣言を受け、1964年の第18回世界医師会議で採択されたヘルシンキ宣言に、このことが明記されている。例えば、序文には「人を対象とする医学研究においては、個々の研究対象者の福利が、他のいかなる利益よりも優先されねばならない」とある。  
([http://med.kyushu-u.ac.jp/recnet\\_fukuoka/houki-rinri/helsinki.html](http://med.kyushu-u.ac.jp/recnet_fukuoka/houki-rinri/helsinki.html)) 医学研究は、たとえ（少数の）誰かが人体実験の犠牲になるとしても、その実験の成果によって、多くの人に利益があれば実験をしてもいいと考える傾向があったのだが、ヘルシンキ宣言ではこれを否定している。
- (9) 江口聡 [編・監訳] 『妊娠中絶の生命倫理——哲学者たちは何を議論したのか』 頸草書房、2011、11 頁。
- (10) 松田純 『遺伝子技術の進展と人間の将来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』 知泉書館、2005 年、138 頁。
- (11) ドイツ基本法第1条には、「人間の尊厳は不可侵である。これを尊重し、かつ保護することは、すべての国家権力の義務である」、と明記されている。（松田、同上、53 頁。）
- (12) 胎児に関しては、ハーバーマスは、両親はその子と言わばコミュニケーションしているという。そのとき、「母親の胎内で動いている子どもを先取りのな社会化 (anticipatory socialization) の意味で対話の相手」としているからである。胎児にこうした立場を見いだせることからして、第一人称として臨床的な態度で胎児を扱うかぎり、消極的優生学的介入をハーバーマスは認める。しかし、同意の推定が可能ということで、胎児の「選別」が認められることには、倫理的規範として曖昧さが残る。いつも臨床的態度が保てているのか、子どもが第二人称となったあとほんとうに同意するのか、不明瞭であるからである。ただし、ハーバーマス自身も、この点について明確な考えをもっていないと述べている。（ユルゲン・ハーバーマス [著] 三島憲一 [訳]、『人間の将来とバイオエシックス』法政大学出版、2004 年、116 頁。）
- (13) ハーバーマス、同上、62 頁。
- (14) ハーバーマス、同上、63 頁。
- (15) ハーバーマス、同上、64 頁。
- (16) ハーバーマス、同上、55 頁。
- (17) ハーバーマス、同上、64 頁。
- (18) ハーバーマス、同上、66-67 頁。
- (19) 「生の被贈与性 (giftedness of life)」に基づく M. サンドルのハーバーマス批判は、ハーバーマスの分類では、倫理的問いの次元に属すと思われる。

- (マイケル・J・サンデル [著] 林芳紀、伊吹友秀 [訳] 『完全な人間を目指す  
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、2004年、30-33、84-88頁。)
- (20) ハーバーマス、前掲、40-41頁。
- (21) ハーバーマス、同上、42頁。
- (22) ハーバーマス、同上、68頁。
- (23) ハーバーマス、同上、69-70頁。
- (24) この観点からハーバーマスの議論に疑問を投げかけた批判については、  
松尾悠、「ハーバーマスの類倫理に関する論文紹介——Elizabeth Fenton,  
“Liberal Eugenics and Human Nature: Against Habermas”」、『生命倫理研究  
資料集VI 世界における終末期の意思決定に関する原理・法・文献の批判的  
研究とガイドライン作成』、2011年、品川哲彦、「ハーバーマスの類倫理再  
考」、『生命倫理研究資料集V 生命・環境倫理における「尊厳」・「価値」・  
「権利」に関する思想的・規範的研究』、富山大学、151-168頁、を参照。
- (25) イマヌエル・カント [著] 野田又夫 [訳] 『人倫の形而上学の基礎づけ』  
中公クラシック、2005、298頁。
- (26) ハーバーマス、前掲、93-94頁。
- (27) ハーバーマス、同上、93頁。
- (28) ハーバーマス、同上、96-97頁。
- (29) ハーバーマス、同上、97頁。
- (30) ハーバーマス、同上、98頁。
- (31) ハーバーマス、同上。
- (32) ハーバーマス、同上。
- (33) ハーバーマス、同上。
- (34) ハーバーマス、同上、84頁。
- (35) ハーバーマス、同上、59頁。
- (36) ハーバーマス、同上、122頁。
- (37) ハーバーマス、同上、122頁。
- ここの引用部分の原文は、“warum sollten wir moralisch sein wollen”である  
ことからして、厳密には「なぜわれわれは道徳的でありたいと望まねばなら  
ないというのだろうか」というように傍点をふるべきである。(Jürgen  
Habermas. 2001. *Die Zukruft der menschlichen Natur — Auf dem Weg zu einer  
liberalen Eugenik?*: Suhrkamp Verlag, S124.)
- (38) ハーバーマス、同上。
- (39) ハーバーマス、同上、123頁。
- (40) ハーバーマス、同上。