

「間身体性の倫理学」の構想

— 生命倫理学への問い —

Une idée pour l'éthique fondée sur l'intercorporéité:
Une critique de la bioéthique au point de vue philosophique

坂本 秀夫

SAKAMOTO Hidéo

Résumé

Face aux problèmes moraux soulevés par les avancées de la recherche scientifique, notamment génétique, la bioéthique se voit dans une impasse. Si elle n'arrive pas à s'en sortir, c'est que la bioéthique s'appuie sur des notions conventionnelles telles que *la dignité de l'homme* et *l'autonomie de la personne*. Le présupposé sous-jacent à ces notions-là est que l'on possède son propre corps, ce qui n'est pas tout à fait évident. En réalité, le corps humain consiste en trois couches par ordre hiérarchique: le corps actuel à sa libre disposition, le corps impersonnel au-dessous et l'intercorporéité fonctionnant au fond des couches. En pénétrant les choses ainsi que les êtres vivants, l'intercorporéité rend possible l'apparition du monde mais elle ne fait jamais sa propre apparition. Elle n'entre pas non plus dans l'ordre moral, parce que c'est elle qui constitue la base des valeurs morales. La bioéthique en tant que philosophie, si appliquée soit-elle, devrait donc se fonder sur l'intercorporéité.

はじめに

生命科学の進歩と先端医療技術の展開は、「経済社会の発展と国民の福祉の向上に寄与する」（科学技術基本法第 1 条、1995 年）一方で、これまで人間が経験したことのない様々な倫理的問題を引き起こしている。応用倫理学の一分野として登場した生命倫理学は、そのような諸問題に対処してきたが、今や限界に直面しているように思われる。問題は、科学技術の急速な進展にあるというよりは、生命倫理学自身が医学、法律、製薬会社等の利害調整に追われるあまり、自らの存在根拠を問えず、その依拠する根本概念、すなわち「人間の尊厳」と「自己決定権」の内実を究明し尽くしえなかった

ところにあるのではないだろうか。

本稿では、これら根本概念の由来と内実を検討し、その背後にある「自己の身体の所有」という暗黙の前提を剔抉し（Ⅰ）、自明とされる「自己」と「身体」の深層の解明と（Ⅱ）、倫理の根拠を「間身体性」に根拠づけることを試みる（Ⅲ）。

I 生命倫理学の限界

1 人間の尊厳 — 「かけがえのなさ」

ソクラテスにとって「一番大切なことはたんに生きることそのことではなくて、善く生きること」（プラトン[2017],86）であった。「善く生きる」とは「徳の形成」に他ならず、そのためには、「魂への配慮」が、すなわち「自分の魂を出来る限り善くすること」（ibid.,44）が求められる。「徳（ἀρετή）」とは「卓越性」を意味する。ギリシャの知的伝統に立つキケロは、動物には見られない人間の卓越性を、「適正（decorum）」に見出す。動物は感覚的快樂のことしか考えられず、本能的にそれを追求するだけだが、人間は理性と言葉を合理的に用いて、深く思慮して振る舞い、物事の真偽を識別し、真を支持する（キケロ[1961],54）。この高貴さこそが道徳的「適正」に他ならないからである。かくしてキケロは「適正」からそれに付随する男性的美質として「尊厳（dignitas）」を導き出し、次のように言う、「以上のことから、身体的快樂は、人間の尊厳にまったくふさわしくないことが分かるのである」⁽¹⁾（トリンカウス[1987],75 f.）と。古代ローマにおける「尊厳」という語は、一般的には高貴な身分や名誉と結びついた社会的政治的概念であった。それゆえキケロにおける「尊厳」とは、地位・名誉など外面的に表示しうる概念であり、その内実は増減する（場合によっては失われることさえありうる）段階的概念であった（加藤[2017],11）。

キリスト教神学において、「尊厳」はすべての人間に具わっている本性として普遍化される。すなわち、人間は「神の像（imago Dei）」として造られたがゆえに、「無限に卓越する真理であり善である神の生命に参与するところまで高められ、ついには神と一致する可能性を有することによって、他の被造物とは全く異なった尊厳」（三谷[2016],4）を有すると考えられたのである。ここで「尊厳」の根拠は、人間理性のうちではなく、神のうちに見出される⁽²⁾。

このように動物に対する人間本性の卓越性に着眼し、人間のみが「尊厳」を有するという考え方は、しかし、西欧の生命倫理の特徴であり、東洋の仏教圏には見られない。ここから「尊厳」概念の相対性が指摘される。そこで先史時代のシャニダール洞窟人にまで遡って、「尊厳」の普遍性が求められる。彼らは死体に花を捧げていたという痕跡が確認できるからである（ソレッキ[1977],231）。動物も同類の死を悼むが、献花や埋葬を行うことはない。それゆえ、人間のみが「死体」に対して「尊厳」の念を有するという（坂本 [2013],140）。ここに「身体の資源化」（第5節参照）に抗う本能的感情

があると言える。その背景に存するのは「身体の尊厳」であるように思われる。今日死体棄損が罪であるのも同じ理由によるだろう。

だが、果たして人間のみが「死体」に対する「尊厳」をもつと言えるだろうか。そこには「尊厳」という本能的感情を普遍的価値へと転換する危険が潜んでいないだろうか。というのも人間には、「死体」(身体)に対する「尊厳」と同時にカニバリズムの歴史も存するからである⁽³⁾。したがって倫理は「身体の尊厳」にも「カニバリズム」にも依拠することはできないだろう。両者はともにある秩序のもとで成立する価値をすでに帯びてしまっているからである。そのような価値発生以前の次元に、倫理の根拠は求められねばならないだろう(第10節参照)。

キケロが提示した人間の卓越性としての「尊厳」概念はイタリア・ルネサンス期の人文主義者たちによって「人間教養(humanitas)」と同一視され、普遍化される(トリンカウス[1987],76)。理性の自律を掲げる啓蒙主義を経て、「尊厳」はカントによって徹底的に練り直され、革命的な転回を見ることになる。それまで一般的に「尊厳」は人格的卓越性(能力)を有する特定の人間に付与され、その能力に応じて増減する段階的概念であったが、カントにおいて「尊厳」は段階的に増減したり失ったりするものではなく、すべての人格に具わる「絶対的な内的価値(ein absoluter innerer Wert)」(カント[2002],311)として特徴づけられたからである(加藤[2017],14)。この概念が「人権」概念と結びつき欧米に急速に広まるのは近代以降である⁽⁴⁾。

「生命の質(Quality of Life)」との関連で、先取りして述べるならば、1970年代アメリカで生命倫理学が登場すると、「人間の尊厳」は「生命の尊厳(Sanctity of Life)」にとって代わられる。臓器移植を正当化するために「死」の再定義が求められ、「死への不可逆的進行」から「脳死」概念が作り出される一方で、「延命措置の停止(安楽死)」の正当化のために「生」の再定義が要請された。そのような状況のもとで、「生命の質」という概念が作り出された。「生命の質」の低下を判断規準として「生命の尊厳」があるか否かを判定しようというのである(坂本[2013],135)。

人間の生命とは、その「かけがえのなさ」を本質とする。それは比較を絶した唯一の存在であり、そこにこそカントが「絶対的な内的価値」として定義した「尊厳」の内実があったはずである。「尊厳」とは、「無条件的で比較を絶する価値(ein unbedingter, unvergleichbarer Wert)」(カント[2002],75)に他ならないからである。しかし「質」という概念を「生命」に導入することによって、生命倫理学は「生命」の「かけがえのなさ」を平板化し、生命を比較可能な次元に還元してしまった。「生命」ばかりではない。「死」の意味は、終末期にあるひとと、そのひとを介護し、そしてやがて看取る周囲の人々との間で、時をかけて成熟していく(柳田[1995],195-234;小松[1996],172-183)。「生命の質」が語られるとき、「死」からさえも、その意味の深みが奪われてしまうのである。

「質」という名のもとで問われているのは、なるほど病がもたらす「苦痛」あるいは終末期の「生の意味」であるかもしれない。だが実際には、その「生の有用性」が問われているのではないだろうか。壮年期における生はその労働や活動を通して社会的に「有益」であったが、終末期においてその

生はもはや「無益」でしかない。「有益」か「無益」か、「質」の「比較」が可能となるのはそのような問いに於いてだからである。だが比較を絶した唯一性は、この問いとは何の関わりもない。「生命の尊厳」が失われたとき、「尊厳死」が正当化されるという。奇妙なことに、そのときひとは「尊厳をもって」死ぬのではなく、「尊厳を喪失して」（あるいはその喪失が眼前に迫ってきたがゆえに）死ぬのである。

ともあれ、カントの「人間の尊厳概念は基本的人権に対してその内実を供給する道徳的源泉として」機能することになり、「神学的文脈から解放され、その脱魔術化が決定的な仕方でも推進され」（加藤[2017],14）、「世界人権宣言」（1948年）に結実する。「すべての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心とを授けられており、互いに同胞の精神をもって行動しなければならない」（第1条）。

ソクラテスにおける「魂への配慮」は理性を重視し、キケロの「尊厳」も、その根拠は道徳的高貴を支える理性に見出された。キリスト教神学において、「尊厳」の根拠は人間の理性ではなく、神のうちにあったが、イタリア人文主義者たちが「尊厳」を「人間教養」と同一視したことによって、「尊厳」の根拠は再び理性へとシフトし始めたと言える。そしてカントによって「人間などあらゆる理性的本性の尊厳の根拠」（カント[2000],75）が、「普遍的に法則を立法する能力」（*ibid.*,81）としての「自律」に定位されたとき、「身体」の忘却は決定的となったと言える。

かくして『宣言』には「身体」への言及はない。起草者にとって「身体」は「人格」のうちに内包される自明の概念であったのだろう⁽⁵⁾。だが、「人格」のうちに「身体」が回収される時、「人間の尊厳」は精神に還元され、「身体」は忘却される。したがって問われるべきは「身体」概念の不在ではなく、身体の「自明性」ではないだろうか。

2 自己決定権 — 独我論の陥穽

ミルは述べている、「自分自身にだけ関係する行為においては、彼の独立は、当然、絶対的である。彼自身に対しては、彼自身の身体と精神に対しては、個人は主権者である」、と（ミル[1967],225）。ここに、「自己の利益については、当事者自身が、最も適切な判断者であるから、当事者が、自らの意志で定めたことを、法律上尊重する」（山田[1987],5）という「私的自治（Privatautonomie）」の根拠がある。自己は自己にとって最も身近な存在であるがゆえに、自己意識が保証する自己知によって自己制御は可能であり、その限りで、少なくとも自己が所有する身体に関しては、自己決定権が付与されねばならないというのである。ここにはふたつの事柄が自己決定の根拠として前提されている。ひとつは、自己に帰属する領域と他者のそれとの明確な分割であり、もうひとつは、何が自己の利益であるのかを適切に判断しうる「知」の「所有」である。

しかし私の身体と他者の身体との間に明確な境界線が引けるのだろうか。もしも明確な境界が画定できるのならば、前提された「知」は最終的に独我論に帰着せざるをえないのではないか。私は他者

の経験を所有することはできない。なぜなら経験の場は身体であり、私は他者の身体を所有しえないからである。したがって他者は私にとって直接知ることの許されない存在と化し、極端な場合、その存在さえもが私の表象に還元されてしまうだろう。そればかりではない。他者の存在のみならず、世界の存在さえもが私の表象のうちに回収される。このとき、世界も他者も不在のところで、自己決定の権利をいったい私は誰に対して要求するのだろうか。自己閉塞する「知」を根拠として出発する自己決定権は、自らの根拠によって無効となる逆説に陥ってしまうのではないだろうか(坂本[1999],38 f.)。

3 所有 — 制御可能性

自己決定権は身体の所有を根拠とする。私的所有権についてロックは次のように述べている。「大地と人間以下のすべての被造物はすべての人々の共有物であるが、しかしすべての人間は、自分自身の身体に対する所有権をもっている。これに対しては、本人以外の誰もどんな権利ももっていない」(ロック[1968],208)。

なるほど、「彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものであるとあってよい」し、「これに対しては、本人以外の誰もどんな権利ももっていない」。しかし「すべての人間は、自分自身の身体に対する所有権をもっている」と果たして言えるだろうか。他者に対して宣言される自己の身体的所有権と自己にとってのそれとは同じ所有権であるのだろうか。むしろ両者の間にはある種の亀裂が走っていないか。すなわち、公共的次元での干渉に対する抵抗として要求される所有権(第11節参照)と、他方私的領域において、私が私に対峙するとき、自己の身体が制御不可能であるという事態から帰結する自己にとっての身体的所有不可能性との間の亀裂である。

そもそもここで語られている「所有」とは何を意味しているのだろうか。ロックの労働所有論は、「世界には住民が二倍になっても足るだけの十分な土地がある」(ibid.,214)ことを前提していたが、もはやこの前提は崩れてしまった。それでは身体的所有に関してはどうだろうか。

私の身体が私の所有である根拠は、私の意志によって根拠づけられる。私はこの身体を私の意志によって私の意のままに動かすことができる。したがってこの身体は私に帰属する。自己決定権によって「所有」とは、自己が意のままにしうること、制御可能であることを意味している。「彼の身体の労働とその手の働きは、まさしく彼のものであるとあってよい」のは、それを彼が意のままにしうるからに他ならない。私は自らの手を意のままに動かし、労働を営む。私の労働による生産物はしたがって私に帰属する。しかし他者の身体は私には帰属しない。なぜなら他者の身体を私は意のままに制御することはできないからだ。だが、私は私の身体を本当に意のままに制御しうるのだろうか(第7節参照)。

4 技術の本質 — 「集 - 立態」

所有の本質が制御可能性に求められるとすれば、対象を制御可能にするもの、それは技術に求めら

れよう。それでは技術とは何か。その本質はどこにあるのか。

目的のための手段に技術の本質はある。この技術の道具的規定は正しい。しかし「たんに正しいだけのものは、まだ真なるものではない」(ハイデッガー[2013],11 f.)。ハイデッガーによれば、技術は古代ギリシャ語「テクネー (τέχνη)」を語源とし、その本質は「こちらへと - 前へと - もたらすこと (Her-vor-bringen)」(ibid.,19)にある。それは隠れているものを顕わにすることであり、非覆蔵性を意味する。すなわち、ここで「テクネー」は「アレーテイア (ἀλήθεια, 真理)」の一樣態として理解されているのである。「こちらへと - 前へと - もたらすこと」はいまだ現前していないものを現前へと到来させる「ポイエーシス (ποίησις, 制作)」であり、古代ギリシャにおいて、「自然 (φύσις)」は最高の意味でポイエーシスであった。道具や作品は、「それ自体において」ではなく、「職人や芸術家において」産み出されるのに対し、「ピュシス的に現前するもの」、例えば、花は「それ自体において」ほころぶ。自然には「それ自体における」「こちらへと - 前へと - もたらすこと」の裂開があるからだ (ibid.,20)。

しかし、現代技術は自然に対してエネルギー供給を強制する。現代技術は自然を「用立てる (bestellen)」のである。自然はエネルギー (石炭の熱、水力発電の電流) 供給源として用立てられ、取り出されたエネルギーはさらに他のもののために用立てられる。近代自然科学は観察や実験の対象として自然を「表象する (vorstellen)」が、この用立ての連鎖のなかで立てられるものは、もはや主体に対して立てられる「対象 (Gegenstand)」ではなく、「用象 (Bestand)」である。現代技術は、すべてを用立て可能な「用象」として立てる。ここから次の言明が帰結する。「技術の本質は集 - 立態である (Das Wesen der Technik ist das Ge-stell)」(ハイデッガー[2003],53)。存在者である限りの人間もこの体制に取り込まれ、「人的資源」の効率的活用として用立てられるのである。

かくして技術から所有への動向は「集 - 立態」において必然的であったと言えよう⁽⁶⁾。用立つ身体は生かされ、用立たぬ身体は廃棄される。この体制は、フーコーの言う「生 - 権力」の体制と重なる。

5 身体の資源化 — 「生 - 権力」

ヒト・クローン胚の作製が認められるならば、それは臓器移植に代わる再生医療を可能にするだろう。クローンをいれば、免疫拒絶反応も回避できる。しかもこの技術開発によって莫大な利潤が見込まれる。「ゲノム編集」技術や「希少疾患薬」の開発についても同じことが言える。それゆえ、これらの技術や薬剤開発には莫大な資本が投下されるのである⁽⁷⁾。

2003年ヒトゲノムが解読され、今日では「ゲノム編集」技術によってヒトゲノムは原理的には制御が可能となった。ヒトゲノムの制御可能性は、もはや個ではなく、種としての人体の所有可能性を意味する。やがて企業はその先端技術の特許を獲得し、象徴的に人体を所有することになるだろう。今や先端医療技術は、たんなる生命操作にとどまらず、国家や企業による「身体の資源化」という事態へ向かいつつあるのではないだろうか⁽⁸⁾。

この動向は前世紀末からのバイオテクノロジーの飛躍的進展によって突如出現したかのように思われるが、実は18世紀以降の歴史的流れの到達点であったと言える。フーコーによれば、18世紀西洋世界において、歴史のなかへ生命が登場する。疾病と飢饉による死はフランス革命前に終わっていた。今や権力は、生のプロセスを取り上げ、それを管理し変更することを企てる。「死なせるか生きるままにしておく」という古い権利に代わって、生きさせるか死のなかへ廃棄するという権力が現れた（au vieux droit de *faire mourir* ou de *laisser vivre* s'est substitué un pouvoir de *faire vivre* ou de *rejeter dans la mort*）」（フーコー[1986],175）。いわゆる「生 - 権力 (le bio-pouvoir)」の出現である。この権力は資本主義の発達に不可欠であった。というのも、人間の蓄積と資本の蓄積との合致、人間集団の増大と生産力の拡大の組み合わせ、利潤の差別的配分、これらの操作は「生 - 権力」によって可能となったからである（ibid.,178 f.）。権力の機能はもはや殺すことではなく、隈なく生を取り込むことにある。学校や兵営において身体を調教し、有用性と従順さを増強し、経済的効率的な管理システムへと組み込むことにある。かくして有用な身体は生かされ、役に立たない身体は廃棄されるだろう。とりわけ、「尊厳死法制化」が語られるとき、「生 - 権力 (le bio-pouvoir)」と「生命 - 倫理学 (la bio-éthique)」とは、「生 (bio-)」の「用立て (das Bestellen)」において通底していないだろうか。

II 自己と身体

ここまで生命倫理学が依拠する諸概念の限界を確認してきた。その限界は「自明な存在」としての「身体」概念に存するように思われる。そこで、このような「身体」概念を安楽死を事例として考察してみよう。

「尊厳のない苦痛に満ちた生よりは、尊厳のある安らかな死を選ぶ」というのが「安楽死 (尊厳死) 法制化」の論理である。その論理を支えているのは、自らの意志で尊厳死を決断するという「死の自己決定権」である。すなわち、「自己の身体は自己のものである」、「自己の死は自己の身体に属する」、「ゆえに自己の死は自己に属する」というのである（小松[2012],91）。

この論理の大前提は「身体の自己所有」である。ここに自明な存在としての身体概念の源泉がある。だが「自己の身体」というとき、本来3つの事柄が問われねばならないはずだ。すなわち「自己」と「身体」、そして両者の関係である。

6 自己とは何か

以下において「心的外傷後ストレス障害」と「解離性同一性障害」を導きの糸として「自己」の諸相を確認しよう（野間[2012],32-49）。

a 人格的自己 — 「社会」における自己

私たちがふだん理解している自己とは、社会において何らかの「役割」をもち、他者との関係において成立している「人格 (person)」である。私たちは周囲から期待された役割を果たすことで社会参加している。「役割」も単一ではない。「日本人」、「父」、「教員」、「都民」など、そのような諸属性の集合体として「自己」は社会的な人格を形成している。このように規定される自己が「人格的自己 (personal self)」である。

b 生命的自己 — 「フラッシュバック」における自己

戦争、震災、虐待など生命の安全を脅かす出来事は、被害者に様々なストレス障害を引き起こす。この現象にはフロイトも注目していたが、1970年代この精神疾患を指す概念として「心的外傷後ストレス障害 (Post-Traumatic Stress Disorder, PTSD)」が作られた。PTSDの一症状として「フラッシュバック (Flashback, FB)」がある。FBとは過去の耐え難い外傷的出来事が生々しく今まさに起こっていると瞬間的に感じる「再体験症状」である。FBの内容は患者本人でも語り難い。というのも当事者自身にさえその内実は秘められ、他者と共有できないからである。外傷体験はそのままの形で記憶されているわけではなく、恐怖として身体に刻み込まれた一種の身体的記憶としてある。したがってFBは過去の想起ではなく、言語以前の、それゆえ、言語化不可能な原初的な心身反応であると言える。普段現れることのない言語以前の原初の世界が、日常の経験世界の流れのなかに突如噴き出してしまうのである。それは圧倒的な受動的体験であり、動揺した自己を極めて強い恐怖感、不安感が襲う。このとき自己は圧倒的な恐怖から身を守るために、凍りついて動かなくなるか、錯乱状態に陥る。凍りつきは哺乳類一般に認められる「擬死反射」に、錯乱状態は危機的状況で無秩序に暴れまわる動物の姿に似ている。FBの瞬間では生物としての自己が機能していると言えよう。私たちは理性的存在である前に、本能的に生きる営みを自然に感じ取る生命体である。生命体としての自己は「生命的自己 (biotic self)」と規定される。理性的存在以前の次元で機能している「生命的自己」は、「私たちが身体をもち、身体を生きているという事実によって保障されている」(ibid.,45)のである。生命体として生きることが可能であるのは、「身体が独立したひとつのまとまりをもった実体である」(ibid.)からに他ならない。

c 主体的自己 — 「解離性同一性障害」における自己

「解離」とは何らかの刺激に反応して意識状態が変容し、現在の知覚や記憶や身体感覚が断片化する状態を指す。典型的な「解離性同一性障害 (Dissociative Identity Disorder, DID)」では、それが俗に「多重人格」と呼ばれるように、人格的自己が複数存在する。交代して現れる各々の人格の年齢、性別、性格、特性などは精緻に決められているという (ibid.,34)。だがその患者が「私」と思っている存在は、身体がひとつであることから明らかなように、ただひとりである。DIDにおいて現れてい

る「自己」は、「人格的自己」の属性とは無縁の、純粹に主体的な意識のみで成立している「自己」である (ibid.,39)。例えば、私は「学生」である前に「私」である、という場合の「私」、いわば「デカルト的自我」もこれに属すると言えよう。この「自己」は、意識における経験の「主体」として機能し、「主観的」世界を形成している。このような「自己」は「主体的自己 (subjective self)」と呼ばれる。

d 自己の三層

人格的自己と主体的自己とは通常重なり合い、両者が解離することはない。DID では、そこにずれが生じ、人格的自己が複数存在し、交互に現れては消えるのだが、主体的自己はあくまで堅固で安定している。FB は最も未分化で原初的な解離症状であるのに対し、最も分化したのが DID であると言える。言語化不可能な体験としての FB の苦痛を、言語化可能な交代人格がそのつど引き受けることによって、苦痛の激しさが軽減されていると考えられる。

他方、生命的自己は主体的自己に寄り添い、基底から支え、主体的自己に対して姿を現すことは通常ない。しかし FB の瞬間には、動揺する主体的自己の背後で、脅えながらも自分の身を守ろうとする生命的自己が機能する。その際、生命的自己の突出に主体的自己はとまどい、両者の間にずれが生じる (ibid.,49)。

7 身体とは何か

私たちは通常「自己」と「身体」とを相互外在的なふたつの実体として捉えてはいない。自己と身体とは不可分な有機的統一であるからだ。既述の如く、「自己」は決して自己意識に汲み尽くされるわけではなく、人格的、主体的、生命的な三層から成り立っているのだとすれば、自己と有機的統一をなす身体もまた自己の三重性に相応する仕方では存在しているのではないだろうか。

a 物的身体 — 自明な存在としての身体

私たちはふだん身体の輪郭線の内側が自分であると思っている。ここに自明な存在としての身体がある。それは、身長および体重などで示されるように客観的に計量化しうる物理的なモノとしての身体、科学が対象とする客観的身体である。このような自明な存在としての身体を「物的身体」と呼ぼう。

b 生きられる身体 — 二重性としての身体

腕や脚が切断されたにもかかわらず、失われたはずの腕や脚がなまなまと知覚されると患者は訴える。いわゆる幻影肢現象である。もしも身体が「物的身体」のうちに汲み尽くされるならば、幻影肢が現れることはありえない。幻影肢の現出は、「物的身体」に収まりきらないより深い身体の位相を

示しているのである。この位相を「生きられる身体」と呼ぼう。

心理学は幻影肢を一種の記憶、意志、信憑として説明する。ところが切断面から大脳に至る神経伝導路を切断すれば、幻影肢は消失する。それゆえ、動機づけによる説明だけでは幻影肢は理解できない。

他方、生理学的説明によれば、幻影肢の出現は、切断面から大脳に至る神経経路上で、何らかの刺激が切断された腕や脚の刺激にとって代わることから生ずると解釈する。そうだとすれば、神経経路にコカイン麻酔を施せば幻影肢はなくなるはずだが、しかし、実際にはなくなる。そこで生理学は、幻影肢の原因を大脳の痕跡に求める。例えば、ラマチャンドランは、幻影肢の出現と消滅を、身体部位の除去後に再編された脳内地図での諸個別感覚の越境によって説明する。大脳皮質上では「手の領域の下には顔面領域が、上には上腕と肩の領域がある」(ラマチャンドラン[2011],64)。肘の上から先の左腕を失った患者の頬に触れると、患者は頬だけでなく、「幻の親指にも触れられている感じ」(ibid.,63)が生じたという。さらに切断面より数インチ上の左上腕部に触れても幻影肢の感覚が現れた。そこでラマチャンドランは次のように解釈する。「顔面から出ている感覚神経の線維が、空いた手(切断された左上腕部)の領分に侵入し、その部位のニューロンを活性化するようになった」(ibid.,64)のだと。顔面と上腕部は「脳のなかで手に対応している領域の両隣に位置している」(ibid.)からである。確かに「感覚ホムクルス」説は因果論の説明としてはより洗練されている。しかし、たとえ脳内地図が再編された結果として幻影肢が生じるのだとしても、外的感覚刺激が一切遮断されれば、幻影肢は生じないはずである。しかし今まで幻影肢などもたなかった患者が、外的感覚刺激がなくとも、四肢切断を招いた負傷時の状況を思い出すことによって、幻影肢が現れることもある。ニューロン刺激は、現実的な感覚刺激だけでなく、夢や空想における心的表象によっても起きるからだろうか。だが心的表象がいかにしてニューロンという物質を発火させることができるのか。詳細な脳内地図のどこに心的表象は位置づけられるのか。ホムクルスによる説明は、ここで再び伝統的な心身問題に立ち戻ってしまうのである(坂本[2009],250 f.)。

幻影肢を理解するためには、客観的世界における対象としての「物的身体」ではなく、「生きられる身体」の機能をこそ了解しなくてはならない。メルロ＝ポンティによれば、身体は「現勢的身体 (le corps actuel)」と「習慣的身体 (le corps habituel)」というふたつの層を身につけている。前者は私が制御しうる身体としてつねに人称的層をなしているが、後者はもはや私ではなくて「<ひと>が自由にしうるもの」として、非人称的層を形成している(メルロ＝ポンティ[1967],148 f.)。

非人称的身体は自己のまわりに親密な世界を織りなしている(「身体図式」)。この親密な世界を通じて私は自己の身体を意識しており、私の身体はこの世界の中心をなしている。したがって、「私が腕の切断手術を受けた場合、私の親密な世界が私のなかに習慣的な志向をよびおこすのだが、ちょうどその瞬間に、私はもはや実際にはその世界と合体することは出来なくなっている」(ibid.)。世界が腕の欠損を覆い隠すその瞬間、世界はまたその欠損を開示せずにはおかないのである。これがすなわ

ち幻影肢の現出である。生きられる身体が現出するのは何も幻影肢ばかりではない。

ある精神病者は、遠くの町にいる調査官が患者の身体写真を保管しており、写真が見られるたびに患者もその視線を感じるという。私の写真、私の鏡像そして私自身との間にはある種の交流が形成されているからだろうか。そもそも私の外にいる人間も一種の私自身の写真と言えないだろうか（シルダー[1987],131 f.）。そうだとすれば、自己の写真と自己自身の間ばかりでなく、自己と物、自己と他者の間でもある種の交流が生じているはずである。例えば、自分の身体と他者の身体とは奥底で通底しており、他者の思考が自分の身体に現れるのだという離人症患者がいる（木村[1975],269）。病症例ばかりではない。群生する灌木に覆われた暗い森のなかで、樹々と一体となり野鳥の会話を理解できたという作曲家もいれば、テーブルの上に置かれた林檎のなかに身を置き、その静けさに驚愕する詩人もいる（坂本[2009],26）。

「知覚というものはつねに<ひと>というあり方のうちにとどまって（*La perception est toujours dans le mode du «On»*）」（メルロ＝ポンティ[1974],56）おり、そのような非人称的な様態で、後に反省が自己あるいは他者と呼ぶところのものたちの間で、いわば、生き生きした「間身体的交流（*communication intercorporelle*）」（メルロ＝ポンティ[1969], 26）が営まれているのである。この交流が可能であるのは、「物と私の身体は同じ生地で作られている（*les choses et mon corps sont faits de la même étoffe*）」（メルロ＝ポンティ[1966],260）からに他ならない。日常的には、この交流は気づかれていないが、何らかの危機的状況において、あるいは美的経験のさなかで、日常生活の自明性が失われたとき、物的身体の底からこの非人称的な交流が顕わな仕方で見えてくるのだ。

それでは物的身体と生きられる身体とはいかなる関係にあるのだろうか。ニューロン（「物」）の次元と心的表象（「こころ」）の次元とは根本的に異なる。したがって両次元を媒介するような因果関係は存在しない（斎藤[2014],54 f.,89）。両者は基づけ関係において理解されねばならない。すなわち、物的次元が心的次元を基づけており、心的次元が物的次元によって基づけられている限り、存在論的には「物」が「こころ」に優位する。しかしこの存在論的優位を言い表すことができるのは「こころ」（意識）によってはじめて可能になる限り、認識論的には「こころ」（意識）が「物」（脳）に優位するのである。ここでは、「物」は「基づける」（低次）次元として、「こころ」は「基づけられる」（高次）次元として、階層化されている（メルロ＝ポンティ[1964],281;斎藤[2014],91 f.）。幻影肢現象が示しているのは、制御する「私の」身体（「現勢的身体」＝人称的身体）の基底で、「私の」とはまだ規定できない「習慣的身体」（非人称的身体）が機能しているという事実なのである。この基づけ関係を可能にするもの、それは「間身体性」に他ならない。それでは、「間身体性」とは何か。

c 間身体性 — 自己と他者の等根源性と非対称性

「生きられる身体」の二重性は、しかし、「自己の身体」を構成する限り、その効果は「自己」の枠内にとどまるはずである。とすれば、私たちはいかにして「他者の身体」と関わるのであ

か。私たちはここで「自己」と「他者」とに関わる根源的な問いに直面する。これは倫理の根拠が対峙すべき問いでもある。というのも、倫理とはまさしく「自己」と「他者」との間で成立する規範だからである。それでは「自己」と「他者」はいかにして発生してくるのだろうか。

新生児の〈自我〉⁽⁹⁾はいまだ匿名的であり、自己と他者との身体的区別も成立していない。母子一体をなす自他未分の領域で交流する非人称的身体の次元を「間身体性」と呼ぼう。母子間では感情、感覚、情動が一体となって体験されている。新生児は母子一体の間身体的世界を生きており、この世界が絶えず新生児の〈匿名的自我〉を触発している。新生児には音、色彩、感触など複数の感覚が「同時的瞬間」に与えられているが、新生児の〈意識〉にとっては、これらの感覚素材はいまだ個別感覚として成立してはいない。それらはいまだ分化せず融合したままの原共感覚としてある。その事例として乳児間の「伝染泣き」の現象（生後3、4ヶ月）が挙げられよう（下条[1988],108）。聴覚（泣き声）と運動感覚（泣く運動）とはいつもひとつのこととして生じており、〈自分〉と〈他者〉との区別はないがゆえに、伝染泣きが生じうるのである。4、5ヶ月過ぎると伝染泣きの現象は止む。聴覚と運動感覚との自動的連動が止んだからである。

同じ現象は母親による喃語の真似にも見られる。母親は喃語を繰り返すが、あるとき乳児は驚いた風に母親を見つめる。それまで〈自分〉が発する喃語の場合、聴覚と運動感覚は連合していた。だが今発せられた母親の喃語には〈自分〉の聴覚と運動感覚が連合していないということ、つまり運動感覚の欠如に気づいたからである。これは原共感覚からの個別感覚の成立を示している。このとき、母子一体の間身体的世界に亀裂が走り、自己と他者（母）の身体の区別が成立する。すなわち、個別感覚の成立は、同時に自己の成立および他者の成立と原理的に相即しているのである（山口[2005],202；坂本[2009],48-54）。

かくして幼児期における未分化な原共感覚は成長とともにやがて分化し、個別感覚が成立する。しかし、成人においても共感覚は潜在的に機能しており、それが個別感覚を基底で支えているのである。同様に非人称的間身体性は人称的身体へと分化する（自他の分化）。しかし、成長後も間身体性は、それとして気づかれぬにせよ、機能し続けているのである。

Ⅲ 「間身体性の倫理学」の構想

8 「身体の自己所有」論の破綻

「死の自己決定権」は「物的身体」のみを前提し、「生きられる身体」を看過している。「生きられる身体」は意識による全面的制御には収まらない。「身体」は「人格」のうちに収まりきらない外延を有するのである。その意味で「死の自己決定論」の大前提は真理の一部しか述べていない。すなわち「身体の自己所有」そのものがそもそも成立してはいないのである。

私たちの身体は決して「部分の総和」ではなく、人称的身体と非人称的身体層が絡み合い有機的な統一をなしている。それゆえ、かりに身体の一部が欠損しても他の部分はその働きを補い、有機的統一は維持される仕組みをなしている。この事実は、例えば、動物の「代償行為」(メルロ＝ポンティ [1964],70)によっても示されよう。身体機能の中枢に位置するとはいえ、脳もまた身体そのものではなく、あくまでその一部でしかない。とすれば身体は、もしも脳機能が不全に陥れば、他の身体部位がこれを補い有機的統一を維持すべく働くことであろう。「長期脳死」はその事実を証示している。

9 生命倫理学から「間身体性の倫理学」へ

生命倫理学は「個人の尊厳」(個人の生命の持続)と「種の尊厳」(社会全体の経済的、人口的存続)との対立の調停をしてきた。政治権力および企業と連携し、それ自身巨大な権力システムを構築したバイオテクノロジーは、生命誕生の秘密の解明を第一義とし研究開発を推進する。そこから生じる倫理的問題は第二義的なもので生命倫理学に考えさせればよい。いわば生命倫理学はバイオテクノロジーによって出された宿題をこなす役割に終始してきたのである。真の問題は、生命倫理学が、哲学として、技術の本質への問いを、さらには倫理学自らの存在根拠への問いを、自己に立てられなくなっているところにあるのではないか。その結果、「身体の資源化」を十分に阻止できないのではないか。

「人間の尊厳」という西洋の伝統的概念は、「身体」を排除し理性を重視する。この「尊厳」の基盤のうえに成立する「自己決定権」は、それゆえ、「自己意識」をその本質として、制御不可能な身体は排除される。こうして、「脳死」および「安楽死」が「尊厳」の名のもとに正当化されてきたのである。この正当化の基底にあるのは、もはや制御しえない身体は排除であった。そのような身体にはもはや「価値」(有用性)が認められないからである。

しかし、それぞれ三層構造をなす「身体」と「自己」とが不可分な仕方では有機的に統合された姿が、本来の私たちの姿であり「人間の生命」なのである。したがって「人間の尊厳」が含意する具体的内実は、そのはかない生命を宿す「身体の尊厳」に他ならない。とすれば、「身体の資源化」という忌避すべき状況から「身体」を救出し、「身体の尊厳」を堅守しうるのは、「間身体性の倫理学」でなければならないだろう。「間身体性」は「自己の身体」の基底で機能しているばかりでなく、「自己」と「他者」の発生の源泉であることによって、両者をつなぐ根拠たりうるからである。倫理が「自己」と「他者」との間で成立する規範秩序であるとするならば、倫理の根拠は、両者をつなぐ「間身体性」に見出されねばならない。「間身体性の倫理学」が構想される所以である。

しかし、ひとは次のように問うかもしれない。母子一体の間身体的世界に生きている乳児の意識にとっては「自己」と「他者」の区別はいまだ成立してはいない。すなわち、乳児は倫理「以前」の世界を生きている。そこに「倫理」の根拠を見出すことはできるのだろうか、と。

10 「間身体性」による倫理の根拠づけ

「個」が「個」たる所以は、それが他と掛け替えられないという「かけがえのなさ」、すなわち「唯一性」に存する。そうだとすれば、間身体性の普遍性と個体の唯一性とはいかなる関係にあるのか。

倫理的価値には自然科学における普遍性、すなわち一元的な自然法則と同じような意味での普遍性は想定できない。倫理的価値は時代や地域によって規定され、一定の相対性が存するからである。また自然科学はその法則を記号および数式を用いて明示できるが、倫理においては、たとえ普遍的な価値のアイデアを想定しても、それを具体的に言語で表現することはできないだろう。自然科学の法則性は人間の精神から切り離された「自然」を対象とし、これを「計量化」することによって可能となる。これに対し倫理学はまさしく人間の精神とその具体的行為を対象とする。特有の美を表現する具体的な芸術作品があるのと同じように、そこにあるのは個々の倫理的価値を有する具体的行為だけでしかない。芸術作品や倫理的行為の具体性を計量化することはできない。だからといって倫理的価値には普遍性がないとは言えない。例えば、芸術作品における美的価値の普遍性の場合、確かに眼前に存在するのは個別の具体的な作品—セザンヌの「静物」あるいはバッハの「ミサ曲」—でしかない。しかしそれらを通して私たちが感受するものは、「セザンヌの世界」、「バッハの世界」ではないだろうか。美的価値の普遍性とはアイデアの如く個物を超越して存在するのではなく、まさしく作品という個物において、それを突き抜けて到達される普遍性なのである。それは言語によって明示しうるものではない。だからこそ、絵画や音楽を通して表現に至るのであり、かりに言語を通してそれを表現しうるとすれば、文学がそれを象徴的に表現するのである。倫理的価値の普遍性の仕組みは、その意味で美的価値の普遍性の領域に重なるだろう。確かに時代や地域において個別的行为の価値は相対的であるが、幾世代を経てもなお善いと価値判断され、歴史的に継承されてきたものには、倫理的普遍性がやどるのである。ちなみに、「セザンヌの世界」、「バッハの世界」という表現が示すように、倫理的普遍性は倫理的多元性と対立するものではない。

倫理学における個と普遍性を問う場合、個と間身体性が属する次元を見極める必要がある。「かけがえのない」個が属するのは具体的な実存の次元であり、経験と倫理が成立する領域である。他方、間身体性は経験と倫理を可能にする次元、すなわち超越論的次元に属する。この次元は経験や倫理の根拠をなす以上、それ自体は、経験的でも倫理的でもありえない。

現象学的には、個は「現れるもの」の次元に属するが、超越論的「間身体性」は「現れ」を可能にする次元であり、その次元自体は「現れない」。「現れること」はこの世界への現出を意味するが、間身体性は、いわば世界それ自体であり、世界それ自体は世界に現れることはない。そこから世界が現出する限り、間身体性は世界現出の根拠をなす。「世界は、ほかならぬ身体という生地で作られているのである (le monde est fait de l'étoffe même du corps.)」(メルロ＝ポンティ[1966],259)。間身体性が世界に現出するとすれば、それは「自己」と「他者」との同時成立という仕方で現れる。だ

が、間身体性は現れると同時に身を隠す。ひとたび現れた間身体性は、それが現れた限りにおいて世界における「存在者」と化し、それ自体はもはや現れを可能にする原理ではなくなるからである。

この生成消滅する間身体性の次元に私たちは倫理の根拠を見出したのである。倫理の根拠は倫理の次元には属さない。もしも倫理の根拠が同じ倫理の次元に位置づけられるならば、根拠とされるその倫理のさらなる「根拠」が求められなければならないであろう。かくして倫理の根拠を倫理の次元に求める限り、根拠の無限背進は不可避となる。それゆえ、倫理の根拠は倫理の次元ではなく、倫理「以前」の次元に求められたのである。

11 抵抗概念としての自己決定権

自己決定権は、具体的には日々の私の決断として実現される。私の「自己同一性は不断の決断から成立している」(村上[2008],25) のであり、決断は、私の存在の唯一性の要件である。自分の未来を決定することで私の自己同一性は保たれる。私の未来が他者によって決定されるならば、私は不幸である。それゆえ決断は幸福の要件でもある (ibid.)。そのような「自己決定権」を「間身体性の倫理学」は排除するわけではない。「間身体性の倫理学」が重視するのは、伝統的に排除されてきた制御不可能な身体の働きである。その働きは非人称的であるがゆえに、定義上無意識的たらざるをえない。

他方、「身体の資源化」の動きは、そこに莫大な投資を行う国家や企業によって推進されつつある。市場経済においても「自己決定権」は不可侵の価値規準である。だが、「自己決定権」は本当に尊重されているのだろうか。市場経済は弱者の自己決定権をむしろ抑圧していないだろうか。例えば、代理出産の場合、代理母と依頼者夫婦の間には多くの場合経済格差が見られる。経済的に困窮している健康な女性が高額報酬を得るために代理出産の「自己決定」を行っているのである。終末期にあるひとは、もうこれ以上周囲に「迷惑」をかけたくない、という思いから「安楽死」の「自己決定」を行ってしまわないだろうか。「生 - 権力」によって「価値のない存在」と判定されたひとは「尊厳死」の名の下に「安楽死」へと追いつめられていく恐れがないだろうか。

「身体の資源化」の動向は個人レベルを越えた「生 - 政治」の次元にある。個人を圧倒する経済力と政治力を有する「生 - 権力」の流れに対し、無意識的「間身体性」は抗うどころか、その奔流に押し流されるしかないだろう。「生 - 権力」による「身体の資源化」に抗しうるのは、理性を具えた「自己」であり、権力に抵抗する態度「決定」を行う「自己」の屈強な「意志」である。「生 - 権力」が押し進める「身体の資源化」に対抗し、自己の存在の唯一性と幸福追求を保つために、「間身体性の倫理学」は、「自己決定権」を保持し続ける。それは形式的な抑圧された「自己決定権」ではなく、経済格差や社会的圧力から自由な真の「自己決定権」でなければならない。

生 - 権力：社会政治的次元
 支配 ↓ ↑ 抵抗（自己決定権）

特性	身体	自己	特性
物理的、客観的	物的身体	人格的自己	社会的、客観的
人称的、主観的、	生きられる身体	主体的自己	意識的、主観的
非人称的			無意識的
非人称的、衝動的（本能的）		生命的自己	無意識的、衝動的（本能的）

基盤 ↑ （生命の尊厳）

間身体性：超越論的次元

おわりに

「生命倫理学」の限界の本質は理性の重視と身体排除という西洋の伝統的な思考法—プラトン主義—に存すると言えよう。プラトンによれば、魂は身体から離脱してイデア界へ赴く。身体は死しても、魂は不死であるというのである（プラトン[1998],67 f.）。それでは逆に、身体は魂から離脱して現実界で生き延びると考えてみてはどうだろうか。魂は死ぬが身体は不死であるという考えである。常識はこのような奇抜な考えを認めまい。しかし、奇妙にも、脳死からの臓器移植の背景にあるのはまさにこの考え方とも言えないだろうか。魂（脳）は死んでも、身体（臓器）は生きている。本来「独立したひとつのまとまりをもった実体」（野間[2012],45）である身体が、先端医療技術によって、分解、解体、再編されうる「物的身体」に還元され、身体部位の「資源化」が成立したのである⁽¹⁰⁾。

生命の誕生を解明する科学研究の推進および先端医療技術の開発は、国や企業と連携して「経済社会の発展と国民の福祉」に貢献することであろう。しかし高度に専門化し大規模化した研究技術開発の分野でいったい何が起きているのか、「国民」には知る由もない。研究開発の方向性は研究開発者自身に委ねられ、彼らの価値観だけによって「国民の福祉」、さらには「生命の尊厳」の内実が決定されてしまう危険がある。生命倫理学は、そのような危険を指摘し、それを未然に防ぐ役割を果たしてきた。確かにその役割は過少評価されるべきではないし、その重要性は今後増すことであろう。

しかし今や、それは限界に直面している。「生命倫理学」は、「倫理学」である限り、そして「倫理学」が「哲学」である限り、自らの「根拠」を探究しなければならない。倫理学が「人間の学」である限り、そして「人間」が「人と人之間」を意味する限り（和辻[1968],14）、まさにその「間」を可

能にする「根拠」が探求されねばならない。その根拠が「間身体性」に見出せるとすれば、「人間の学としての倫理学」は、「間身体性の倫理学」として構想されねばならないだろう。

註

- (1) *Ex quo intellegitur corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia* 「これからも分かるように、身体的な快樂は、人間の優位にふさわしいといい切れるものでなく…」(キケロー[1961],60)。原文では「人間の優位」だが、その内実は *decorum* から *dignitas* へと敷衍されること、さらに *dignitas* は *dignus* と *-tas* から形成されていること、これらのことから「身体的快樂は人間の尊厳にふさわしくない」との意識は許されよう。
- (2) とはいえ、「ひと (*persona*) が社会的身分・役割 (*dignitas*) を含意する限り」(アキナス[1987],388)、「尊厳」が社会的身分を意味したことは、古代ローマでも中世キリスト教神学でも変わらない。
- (3) ここで言う「カニバリズム」とは食糧不足等の極限状況における「人肉食」ではなく、習俗としての「カニバリズム」である。
- (4) 近代における「尊厳」と「人権」の結びつきに関しては、神学的立場から次のような批判がある。「近代のヨーロッパ思想は徹底的に自我に集中して行った結果、自我は肥大化し、神の位置に座を占め、神のみならず自己が対向すべき他者をも喪失するようになった。そしてこの自我にこそ人間の尊厳が求められ、それに基づいて人権やデモクラシーも生まれたのだと誤って信じられるようになった」(金子[2002],8)。
- (5) 外務省の仮訳文では確かに「身体」が登場する、「すべて人は、生命、自由及び身体の安全に対する権利を有する」(第3条)。だが、原文は“*Everyone has the right to life, liberty and security of person.*”である。ここからも *person* のうちに *body* が含意されていることが分かる。ちなみに『宣言』(英文)では身体 (*body*) という語はいちども用いられてはいない。
- (6) むろん、ハイデッガーの技術論を単なる技術批判として済ますわけにはいかない。彼が問うているのは、先端技術を貫いてすでに久しく到来し生起している「存在の歴史 (*Seynsgeschick*)」(ハイデッガー[2003],84)だからである。存在それ自体の覆蔵性が、現代技術の本質という形をとって現れたのであり、それゆえ、彼の技術批判と西洋形而上学批判というふたつの幹はその根を同じくする(秋富[2005],190)。しかし本稿ではその根まで掘り下げて述べる余裕はない。
- (7) 1995年、科学技術の振興を図るために「科学技術基本法」が制定された。2003年、国は「オーダーメイド医療実現化プロジェクト」を立ち上げ、第1期(2003-07年)221億円、第2期(2008-12年)106億円、第3期(2013-17年)204億円と15年間で531億円を投じている。
- (8) 「ペストと貧困、検疫隔離と施療院が(…)近代国家の現実的な基礎と実際の形態を形作った。(…)健康について語ること、それは最も高度な意味において政治を語ることである。治療者と政治家が実際上の共犯者に他ならない(…)」(アタリ[1984],5-7)。
- (9) 新生児はいまだ自我を有してはいないのだから、新生児の「自我」という表現は適切ではない。新生児の「自我」について語ることは、あくまで分析者の視点からである。それゆえ、以後<自我>と表記する。

(10) 私たちはここで移植医療を否定しているわけではない。臓器移植でしか助からない難病患者がいる限り、移植医療をとめることなどできない。だが、移植医療は臓器提供者がどれほど増えても足りない医療であることも事実である。例えば、日本臓器移植ネットワークによれば、2017年脳死下からの臓器提供件数は77件、うち心臓移植は56件実施された。他方、心臓移植希望者として663人が登録されている(2017年12月31日現在)。希望者の8.4%しか移植を受けられないのが現状なのである。不足を補うために、脳死状態に至る以前の段階で「延命措置を停止(安楽死)」し、そこに新たな臓器提供源を求める動向もある。病に侵された臓器を取り換えるのではなく、臓器の病を治すことが医療のあるべき姿ではないだろうか(棚島、井河[2014], 57-68)。

引用・参考文献

本文中では(著者名[発行年],頁数)で示した。なお、文体統一等のため訳文は一部変えさせていたいただいたものもある。

- 秋富克哉[2005]:『芸術と技術 ハイデッガーの問い』、創文社
- T.アキナス[1987]:『神学大全』第16巻、稲垣良典訳、創文社
- J.アタリ[1984]:『カニバリズムの秩序』、金塚貞文訳、みすず書房
- キケロー[1961]:『義務について』、泉井久之助訳、岩波書店
- M.フーコー[1986]:『性の歴史I 知への意志』、渡辺守章訳、新潮社
- M.ハイデッガー[2003]:『ブレーメン講演とフライブルク講演』(ハイデッガー全集第79巻)、森一郎、ハルトムート・ブフナー訳、創文社
- [2013]:『技術への問い』、関口浩訳、平凡社
- 金子晴勇[2002]:『ヨーロッパの人間像—「神の像」と「人間の尊厳」の思想史的研究』、知泉書院
- I.カント[2000]:『人倫の形而上学の基礎づけ』、平田俊博訳 in 『カント全集7』岩波書店
- [2002]:『人倫の形而上学』、樽井正義、池尾恭一訳 in 『カント全集11』岩波書店
- 加藤泰史[2017]:「尊厳概念史の再構築に向けて」 in 『思想』2017年2月号, No.1114, 岩波書店
- 木村敏[1975]:『分裂病の現象学』、弘文堂
- 小松美彦[1996]:『死は共鳴する 脳死・臓器移植の深みへ』、勁草書房
- [2012]:『生権力の歴史』青土社
- J.ロック[1968]:『統治論』、宮川透訳、世界の名著27、中央公論社
- M.メルロ＝ポンティ[1964]:『行動の構造』、滝浦静雄、木田元訳、みすず書房
- [1966]:『眼と精神』、滝浦静雄、木田元訳、みすず書房
- [1967]:『知覚の現象学1』、竹内芳郎、小木貞孝訳、みすず書房
- [1974]:『知覚の現象学2』、竹内芳郎、木田元、宮本忠雄訳、みすず書房
- [1969]:『シーニュ1』、竹内芳郎監訳、みすず書房
- J.S.ミル[1967]:『自由論』、早坂忠訳、世界の名著38、中央公論社
- 三谷鳩子[2016]:『トマス・アキナスにおける神の似像論』、東北大学出版会

- 村上喜重[2008]:『基礎から学ぶ生命倫理学』、勁草書房
野間俊一[2012]:『身体の時間』、筑摩書房
嶋島次郎、井河雅彦[2014]:『移植医療』、岩波書店
プラトン[1998]:『パイドン』、岩田靖夫訳、岩波書店
—— [2017]:『ソクラテスの弁明・クリトン』、久保勉訳、岩波書店
V.S.ラマチャンドラン、S.ブレイクスリー[2011]:『脳のなかの幽霊』、山下篤子訳、角川書店
斎藤慶典[2014]:『生命と自由』、東京大学出版会
坂本秀夫[1999]:「身体と自由」 in 『長野経済論集』第36号、長野経済短期大学
—— [2009]:『他者としての身体』、ブイツーソリューション
坂本百大[2013]:「尊厳概念再考」 in 『生命倫理のフロンティア』、丸善出版
P.シルダー[1987]:『身体と心理学』、秋本辰雄、秋山俊夫編訳、星和書店
下条信輔[1988]:『まなざしの誕生』、新曜社
R.S.ソレッキ[1977]:『シヤニダール洞窟の謎』、香原志勢、松井倫子訳、蒼樹書房
C.トリンカウス[1987]:「ルネサンスにおける人間の尊厳」、斎藤泰弘訳 in 『ルネサンスと人文主義』、平凡社
和辻哲郎[2007]:『人間の学としての倫理学』、岩波書店
山田卓生[1987]:『私事と自己決定』、日本評論社
山口一郎[2005]:『存在から生成へ フッサール発生的現象学研究』、知泉書館
柳田邦男[1995]:『犠牲(サクリファイス) わが息子・脳死の11日』、文芸春秋
山口一郎[2005]:『存在から生成へ フッサール発生的現象学研究』、知泉書館
柳田邦男[1995]:『犠牲(サクリファイス) わが息子・脳死の11日』、文芸春秋

その他

- 外務省「世界人権宣言」仮訳文 (http://www.mofa.go.jp/mofaj/gaiko/udhr/1b_001.html)
日本臓器移植ネットワーク (<http://www.jotnw.or.jp/datafile/offer/index.html>)