

## 私と生命学

他者、正義、暴力、歓待、責任、そして倫理

野崎泰伸\*

### 1 わりと長い前置き

私が「生命学」（もはや「森岡生命学」と言ったほうが正確である）と「出会った」のは、『生命観を問いなおす—エコロジーから脳死まで』（ちくま新書）を手にとりて読んだ 1999 年である。それまで、神戸で震災後の障害者の生活支援を行う事務所で勤務していた私は、こうした活動を学術的に裏付けなければいけないと思っていた。そして、主に社会学、法哲学、生命倫理学を学究することによって、その答えを模索していきたくて考えていた。

大学時代、数学を専攻していた私は、一方では「障害者解放研究会」の一員でもあり、そこから地域で自立生活をする青い芝の会の障害者たちに出会う。彼らと接するうちに、障害者でもあるこの私が「数学を研究することの意味」を考えざるを得なくなった。同時に、「学問に打ち込む」ことを言い訳にして、自分の人生をやりすぎそうとしている自分が嫌になったりもした。私は、それまで数学の研究していた大学院をやめることにした。いまとなれば、やめる必要はなかったかもしれない、と思うこともある。「大学における数学研究」という知を、内部から解体していこうという試みが可能であったかもしれないからだ。しかし、やめた道もまた、間違っただけではなかったとも思う。

そこで出会ったのは、その分野としては名著の声が高い、安積純子他『生の技法—家と施設を出て暮らす障害者の社会学』（藤原書店）である。「ああ、こんな研究もできるんだ」。もともと教養部時代に社会学が面白いと感じ、なおかつ教養の哲学でラファエル『道徳哲学』を読んだこともあり、現代社会に障害者が生きることができる価値観を求めてすらいいた。ちょうどよいタイミングで立岩真也『私的所有論』（勁草書房）も刊行された。いつの間にか、自分自身をも問いつつ、それが社会の構造とどう関わってくるのか、すなわち、倫理というものを個人の生き方だけに還元させず、社会との関連でどう考えていくのかということに関心がシフトした。それはとりもなおさず、私の場合には、自立生活をしながら社会運動にコミットする障害者の生きた現実に向き合わざる

---

\* 立命館大学大学院応用人間科学研究科非常勤講師。大阪府立大学 21 世紀科学研究機構現代生命哲学研究所客員研究員。

を得なかったからである。

生命学の大きな柱に、「自分を棚に上げない」という学問である、というものがある。それに深く共感しつつも、私は手段として、「そのためにこそ自分を突き放してみることも必要だと思っているし、生命学の中においてもそれは論理的に整合し得る。森岡生命学の特徴である「自分語り」は、ともすれば自分を特権化してしまう恐れも有する、諸刃の剣である。もっとも、森岡生命学は、それに自覚的でありつつ議論を進めているように私には思えるから、そのような心配は無用かもしれない。しかしたとえば、私であればどうだろうか。私は障害を有しながら、いままでの生を生きてきた。おそらく、治ることもないだろう。その私が「自分語り」をしたとき、常に「障害のあるこの私の特権化してしまう語り」と受け取られる可能性がある。それは「障害者の、障害に関する主張は何でも正しい」という「悪しき当事者主義」の罠へとはまり込む。障害者であるから言えることと、そうでないことがもちろんあり、その腑分けは大切だということである。

「自分を棚に上げない」ということがなぜ大切なのかといえば、＜この私＞もまた生きた存在として、現代社会を構成しており、他人とともに豊かに暮らそうとするからである。その意味において、＜この私＞もまた他人と生きるということに関して責任を負う。こうした責任——他人とともに暮らすという原初的な責任——を負わないなら、社会の＜外＞で生きるよりほかないだろう。「自分を棚に上げない」とは、社会の構造的な暴力に関わってしまわざるを得ない＜この私＞が「生きている」ことに関わる責任をまずは直視するという事ではないか。そこにこそ、「正論や開き直りではない道」があるのではないかと思われる。

長くなったが、次に、私自身の研究と生命学とのせめぎ合いを論じることについて。そうすることによって、私自身の「生命学」——私は名前は何でもよいと思っている。「障害学」だろうが「倫理学」だろうが何でもよい——のこれまでが整理できるだろう。さらに、その可能性として、どういう展開が考えられるかのアウトラインを示したい。

## 2 私自身の研究と生命学はどのように関わるのか

これまでの私の研究は、大きく分けて二つに集約される。一つは、当事者問題についてであり、もう一つは、分配的正義と優生思想の問題である。これらを考えるために、思想史的研究が必要とされた。私にとって思想史的研究は、現実の社会問題を解決するためにこそ必要なものである。思想史的研究そのものの中にも、おもしろいものはある。しかし、その「おもしろさ」は、私にと

っては二の次なのである。そして、これら二つのこれまでの研究は、博士論文<sup>1</sup>において考察された「生の無条件の肯定」を主張するための段階的考察なのである。そしてそれは「どのような生、どのような存在であっても、無条件に肯定されてよいし、肯定されるべきである」という主張である。この「無条件」が意味するところは、他人による承認なしに、生きていてよいということである。誰かの承認が、あるいは何かがあるから生が肯定されるということではなく、生そのものが肯定されてよい、という主張である。もちろん、それは個人の思いに還元されてはならない。こうした一つの特定の価値を支持する社会が望ましいということ、この主張は意味するのである。

### (1) 当事者問題と生命学——「正当化」をめぐる

私はずっと生命学が当事者問題を考えるためのある側面からのアプローチであると思ってきた。それは、「私自身を棚上げにしない」という側面である。当事者問題を考えようとするとき、ぶち当たる大きなテーマの1つが「誰が当事者なのか」であるはずであり、そこにおいて「私の当事者性」が問われるであろう。「この私」抜きには語れない、という位相において、生命学は当事者問題と同型の問いを放っていると言えよう。

生命学は「正論の倫理学」、すなわち、それが正しいとしても、ただ講釈を垂れるだけの「倫理学」を拒絶する。その問題点とは、いかに素晴らしいことを説こうが、「この私」を問わない「倫理」の欺瞞である。地球環境をよくしようと説く環境倫理学者が、タバコのポイ捨てをしているとき、彼は言っていることとやっていることが全く乖離していると生命学は暴き出すのである。その上で、生命学は知行合一こそが正しい、とも言わない。知行合一は確かに潔い生き方ではあろうが、知の説く「正論」の中身を了解した上で、そこから外れて生きる道もまた模索されてよい、と述べる。この点は重要であるので、もう一度論じることにするが、ここでは次のことだけ確認しておく。つまりは、たとえ当事者であろうとも、その行いや発言といったものが必ずしも正しいとは言えないという、きわめて単純なことである。言い換えれば、「当事者であるからその言説に逆らってはいけない」ということを内面化するということは、「当事者である」ということを特権化し、棚上げしてしまう態度なのである。

その上で、生命学は「この私」の生き方と社会、あるいは倫理との関係を探究するものである。これはいっけん、「この私」を特権化し、それに居直っている態度のようにも思える。しかし、これは的確ではない。「この私」から問いを発するという意味においては、生命学もまた「私の特権化」の道でありうる。

---

<sup>1</sup> 野崎泰伸(2007)。

けれども、その「私の特権化」とは、「私が居直らないようにするための知のあり方を模索するもの」なのである。生命学は「正論の倫理学」を拒否するとともに、「私の居直り」をもまた拒否する。こうした態度において、すでに生命学は倫理を語っているのである。

それでは、「当事者の居直り」に行かないような、「当事者の特権化」とは何であろうか。それはまさに、「自分がこの身を持って体験したことから感じられる表現が可能であること」であろう。そして、それには<重さ>も説得力もある。なぜなら、「誰かによって体験されたこと」は、そうした言明が嘘ではない限り、消すことが不可能だからである。たとえば、ある当事者が、差別を身を持って体験したとする。そのとき、当事者の口から発せられる「いやだ、悔しい」という言明、あるいはそう感じる気持ちを、まずは誰ひとり否定することなどできないということである。そのような発言、あるいは気持ちが妥当なものであるかは、また別なことである。そうした当事者の感情は、まずは否定できない。ただ、そのような感情が妥当であるかどうかは、問いうる。当事者であることの「居直り」とは、この妥当性をあたかも問い得ないような位置に自分を置いてしまうことなのである。

ひとつの結論を出そう。生命学は「正当化」をことごとく拒否する、というものである。「私」による正当化、「倫理」による正当化、「居直り」による正当化、「属性」による正当化、「宗教」による正当化など、これらをことごとく拒否するのである。「正論の倫理」も、「居直り」も、それが正当化という位相で語られるからこそ、生命学は拒否しなければならないのである。「正当化」ではないような語り方で倫理を語る試みこそが生命学であり、生命学は決して倫理などなくともよいという帰結を導くわけではないのである。

## (2) どのように倫理を問うか

「究極の選択」というものが世間で一時、はやった。「究極の状況」を相手に想定させ、二者択一を迫るというものである。

倫理学にも、これと同型の「究極の選択」を行わせるという「問いかけ」がある。たとえば、有名なところでは「ハインツのジレンマ」がそれである。

ヨーロッパで、一人の女性が非常に重い病気、それも特殊なガンにかかり、今にも死にそうでした。彼女の命が助かるかもしれないと医者が考えている薬が一つだけありました。それは、同じ町の薬屋が最近発見したある種の放射性物質でした。その薬は作るのに大変なお金がかかりました。しかし薬屋は製造に要した費用の十倍の値段をつけていました。彼は単価二百

ドルの薬を二千ドルで売っていたのです。病人の夫のハインツは、お金を借りるためにあらゆる知人を訪ねて回りましたが、全部で半額の千ドルしか集めることができませんでした。ハインツは薬屋に、自分の妻が死にそうだとわけを話し、値段を安くしてくれるか、それとも、支払い延期を認めて欲しいと頼みました。しかし、薬屋は「だめだね。この薬は私が発見したんだ。私はこれで金儲けをするんだ」と言うのでした。そのため、ハインツは絶望し、妻のために薬を盗もうとその薬屋に押し入りました。<sup>2</sup>

このとき、ハインツのとった行動は正しいか否か、という問いがなされる。これについては、コールバーグとギリガンの中で論争となり、いわゆる「正義の倫理・対・ケアの倫理」として発展的に議論が継承されていくが、その議論を追うことが目的ではないので、ここでは略す。しかし、一言だけいえば、コールバーグもギリガンも、そういう状況に置かれたときのハインツのとった行動への評価を道徳心理学的に探求している。こここそがポイントなのである。

そういう状況、すなわち貧乏な者には薬が事実上与えられないような社会の仕組み<sup>3</sup>こそを疑ってみるべきなのではないか。すなわち、倫理学や倫理性の問題を、個人の決定、あるいはその正当性によって議論することは、こうした社会の仕組みを問題にし得ないのである。つまり、人間の行為の倫理性を議論するときには、それ単独で考えることはできないどころか、むしろ場合によっては有害ですらあり得る。つまり、ハインツの例で言えば、ハインツがジレンマを感じざるを得ないような状況がすでに不正義ではないのか。

もう一つ例を挙げよう。「9・11」以降世界的に「テロリズム」が論壇に上るようになった。アメリカは「正義の戦争」という名で、「テロリスト」への攻撃を正当化する。しかし、このような状況を生んでしまったのは、端的に言って世界的な規模の政治的不平等のはずである（それを「相容れない宗教観」の問題にするのは、問題のすり替えである）。そのような状況の下で、「テロリズムは正当か不正か」を問う思考は、政治的不平等の問題を「テロリスト」たち個人の問題へとすり替えているのである。「テロリスト」たちが「テロリズム」を起こしてしまうような極限の状況こそ、倫理学が真に問題にすべきであって、極限の状況における行為の倫理性を問題にするのは、的外れである。いや、「的外れ」という以上に、極限の状況を「そうあっても仕方ないこと」だと、現状容認に加担してしまうのではないのか。

私は「ハインツの盗み」や「テロリズム」を肯定しているのか。そうではない。

<sup>2</sup> ローレンス・コールバーグ、アン・ヒギンズ(1987)、181頁。

<sup>3</sup> これは全く空想的な話ではない。たとえば、HIV/AIDSに関して、病状の進行を遅らせる薬はある。しかしながら、その薬の製造に関わる「知的所有権」によって、とりわけアフリカのエイズ患者は薬が得られず、早期に死んでしまう。たとえば、林(2005)を参照のこと。

そもそも、盗みやテロリズムを生んでしまう土壌のほうを問題にしているのであって、行為の肯定／否定という倫理性は問えない、と言っている。言い換えれば、盗みやテロリズムしか選択肢にないような状況そのものを問題にしているわけである。

アンソニー・ウエストンは次のように述べる。

道徳的問題や「ジレンマ」に直面したときに必要なのは、問題自体を変えたり、深刻でなくしたりできないか、解消することさえ可能なのではないかと問うことだ。問題をより広い脈絡の中において、問題状況の根っこや原因を探り、その根っこや原因について何ができるかを問題にする。<sup>4</sup>

つまり、何がしかの「倫理的問題」に直面する「以前」にこそ、ジレンマを解く鍵があるとウエストンは述べるのである。言い換えれば、当該の問題における参照枠を広げてみることで、問題を解決しようとするということである。問題となっている論点を変えるのではなく、枠のほうをずらし、拡大することで、ジレンマを解消していこうとするのである。ウエストンは、ハインツのジレンマに関しても、「なぜハインツの妻は保険に入っていないのか。なぜ公的な援助が利用できないのか。そうした助けが現実的な選択肢としてあったなら、ハインツのジレンマはそもそも起こらなかつただろう」<sup>5</sup>と述べる。つまり、極限の状況に置かれた人たちの行為の正邪や倫理性ではなく、そもそも極限の状況を予防するところに、「倫理的ジレンマ」を解消する糸口を見つけようというのである。

この種の態度は、実際にジレンマに直面せざるを得ない人には無力であるという批判もあるだろう。その通りである。このような態度は、「いま、ここで苦しんでいる者／苦しまざるを得ない者」の直接的な力にはなり得ない。それを潔く認めたい。だとすればこの方向で考えることは無意味であり、無価値なのだろうか。私はそうは思わない。それは端的に言って、未来における極限の状況を予防し、阻止しようとするものである。

いま苦しんでいる者に（苦しんでいない者が）言える言葉とは、「もっと苦しんで、われわれの生け贄となれ」という言葉である。苦しんでいない者が、「いま、ここで」苦しむ者のために何かをし、苦しきから解放できるなどと、ゆめゆめ思ふな。いま苦しむ者は、苦しんでいない者に対し（盗みやテロリズムなど）攻撃を仕掛けてくるかもしれない。苦しまない者は全力で、いま苦しむ者の「襲い」を振り落とそうとするだろう。ただ、それだけである。ここに倫理

<sup>4</sup> アンソニー・ウエストン(2004)、60頁。

<sup>5</sup> アンソニー・ウエストン(2004)、60-61頁。

的な行為など何ひとつない。いま苦しむ者が襲ってこないのは、それが正しいからだとか、それが倫理的な態度だからではない。「ただ、襲ってこない」だけである。苦しまない者は、ただただそれに感謝するのみである。もし、いま苦しんでいる者が死んでしまおうものなら、ただ淡々と弔うだけである。それは倫理ではない。ただ、そうするだけだ。この意味において、苦しんでいない者の、いま苦しんでいる者に対する共感／共苦的眼差し、あるいはそれに基づくような運動は、諦念せざるを得ない。しかし、そうした諦念を承知しつつ、なおともにあろうとすること、ともにあろうとする倫理は諦念すべきではない。眼の前の「苦しむ者」に対しては無力である、この諦念を承知した上で、なお倫理は語られるべきであると述べるのだ。

それすら諦念し、倫理のシニシズムとでも呼ぶべき「何でもかまわない」とする態度<sup>6</sup>は、完全なる「倫理の敗北」を意味する。現在「究極の選択」を強いられている中において、倫理を語ろうとすることはできない。この意味において、倫理は常に現実に敗北する宿命を負う。だが、「究極の選択」を迫る倫理の枠組み自体を問うことによって、倫理を語ることは可能である。この語りは、いま苦しんでいるハインツや「テロリスト」には届かないかもしれない。だとしても、もうこれ以上ハインツや「テロリスト」を生んでしまうような社会にしないような倫理を、私たちは語る必要がある<sup>7</sup>。私は、倫理学の可能性をそこに賭けようとしているのである。

### (3) 分配的正義論・優生思想・姥捨山問題

私がこれまで分配的正義について研究してきた理由も、上で示した認識と不可分につながっている。分配的正義の理論は明らかに、社会構造を問題としている。いまここで飢えに苦しむ人を、この理論が救うことはあり得ない。そのことは自覚されなければならない。だとしても、分配的正義論は必要なのである。それは、現在のハインツの苦しみを救うのではなく、第二、第三のハインツを生むことを予防するものだということができるからである。この意味において、分配的正義論は、既存の倫理の枠組みを破壊し、拡大して再構築する役割を担うものであるといえる。そして、私の「生の無条件の肯定」が主張する分配的正義は、「正当な根拠」による基礎づけを排し、その理論を棄却するならば生きていく存在自体が否定されなければならないという構図をとっている。

---

<sup>6</sup> ファイヤアーベントを連想せよ。

<sup>7</sup> これは、ハインツの盗みやテロリズムが「正しい」といつているわけではない。それらが正しいか／正しくないかという質問自体の枠組みを打ち壊し、拡大しようとしているのである。

ところで、この発想は、「優生思想につながらない分配的正義のありよう」を模索しながら行き着いたものである。「正当な根拠」による基礎づけは、「誰に分配するのか」に関して「正統な根拠」がなければならない。この「誰に」ということを正当化するに当たって、恣意的でしかない線引きが正当化されようとするのである。ここに優生思想の萌芽がある。すなわち、「生きるに値しないなら、分配などしなくてもよい」という契機をはらみ得るのである。

堀田義太郎は優生思想／優生学について次のように述べている。

優生学に問題があるとすれば、その理由は、優生学が、私たちが決して否定できず、否定すべきでない原理と価値に反するからである。その原理と価値とは、近代社会における個人主義の諸原則であり、リベラリズムと民主主義の基盤にある理念である。近代リベラリズムの原則とは個人的な「自己決定」および「自己責任」と呼ばれる原則である。<sup>8</sup>

堀田によれば、優生学の本質とは、国家によって行われる強制によるものでも、また戦争や資本主義に基づくものでもない。「それは、物理的・身体的存在としての人間の生を維持するために必要な諸負担——生活に必要な資源や財の獲得・生産労働——をどのように配分するか、という問題<sup>9</sup>」に関わるものである。

この堀田の洞察は、核心に迫ったものであるといえる。なぜなら、優生政策とは、現在の社会、すなわち既存の枠組みにおいて、「善くない」とされる生をこれ以上生かささないような処遇を意味するからである。だとすれば、優生思想との対決とは、既存の枠組みを壊していき、新たな思考の枠に組み換えることに他ならない。「善くない」生を殺せばいい、とするのが優生思想であれば、そのような生を「善き生」のほうへ連れ戻すことこそ、既存の枠組みを壊し、再構築する私の構想なのである。言い換えれば、いま「生きるに値しない」と言われる生を、「生きるに値する」ように構想し直すのが、私の倫理学なのである。そのとき、論理的にどのような生も無条件に肯定されることになる。それはまた、どのような生も「善き生」である、そのように言えなければならない、そのような社会でなければならないとする、そういう構想である。

そのような視点で、「姥捨山問題」を考察すると、どうなるであろう。まずは、「姥捨山問題」とは、次のような問題である。

姥捨山問題は、現代、突然に生じたものではない。それは、その名が示す

---

<sup>8</sup> 堀田義太郎(2007)、128頁。

<sup>9</sup> 堀田義太郎(2007)、104頁。



ように、姥を背負って檜山に捨ててに行った貧しい昔から、存在していた。ただ、その行為が、巧妙に姿を変えて、豊かな社会に生きる私たちの生活の思いもかけぬところにまで浸透している点が、現代の姥捨山問題の特徴であろう。

現代、姥捨山問題は広義の医療の場面に集中して現れているように見える。しかしそれは、医療の場面での姥捨山問題の現れ方がショッキングなだけに、それ以外の場所で生じているものよりも、目立つためであると私は考えたい。

姥捨山行為とは、石ころのようなモノを捨てる行為ではない。血も涙もある生身の他者を捨てる行為である。<sup>10</sup>

そして、森岡は救命ボートの例を引き合いに出し、こう述べる。

定員六人の救命ボートに五人乗っている。そこへ六番目の人間が泳ぎ着いた。彼をボートに乗せた場合、一人分の食糧の割当が少なくなり、生活環境は極度に悪化して、ひとりひとりの生存の確率も低下し、乗員の苦しみは急激に増加することになる。それでもかまわない、六番目の人間を乗せてみんなで苦しみを分かち合おう、というのは正論である。しかし実際には、この正論に頭を下げながらも、六番目の客を迷惑に思い、結局彼を見捨てることのあるかもしれない。<sup>11</sup>

私の論理で考えていけば、こうした事態が起こる社会こそが不正義なのである。つまりは、六番目の人間を生かそうと考えるとき、他の五人の生活環境が極度に悪化することこそを阻止しなければならないのである、という結論が導かれる。そしてそれは、姥捨山問題をローカルな問題として考える枠組みを打ち崩し、よりマクロな視点からそれを解体していこうとすることを意味する。

姥捨山問題の真の問題とは、既存の社会の枠組み、既存の価値観に沿って物事をとらえようとするところにこそある。言い換えれば、現実とは不動のものである、という枠組みを前提にすることこそ、姥捨山問題が起こりうる最大の要因であると考えるのである。だからこそ、優生思想に対しては、「どんな生をも「善き生」とするような社会が望ましい」、そのように財の分配のありかたを変えることこそ、問題解決への道であると考えるのである。

こうした考えに対して、いくつかの反論もあろう。ここでは代表的であると考えられる二つの反論を取り上げ、検討することにしよう。一つ目は、このよ

---

<sup>10</sup> 森岡正博(1988)、241-242頁。

<sup>11</sup> 森岡正博(1988)、242-243頁。

うな「姥捨山問題を解体するという思想こそ、正論の倫理学であり、それはまた姥捨山問題に逆戻りしてしまう」というものである。二つ目は、「現実には「六番目の客を迷惑に思い、結局彼を見捨てることがあるかもしれない」のにもかかわらず、そうした現実を見ようとしない「目隠し構造」にはまっている」というものである。早速、一つ目から検討しよう。

姥捨山問題が跋扈する社会において、まずは生きにくい状態に置かれるのは、捨てられそうな当人であることは間違いない。そして、実際に捨てられることが多い。その人たちにとっては、まずは姥捨山問題はないほうがよいことを確認しよう。次に、捨てるほうであるが、捨てたくて捨てているのではなく、捨てざるを得ない、捨てなければ自分の生が守れないからこそ捨てているのである。ここを確認しよう。捨てたくはないが捨てざるを得ないからこそ、「ショッキング」なのである。だからこそ、姥捨山問題が「問題化」されるのである。

だとすれば問題は「捨てなければ自分の生を守れない」ことにこそあり、それをなくしていこうと取られるべき道とは、「捨てざるを得ない」社会を解体し、新たな枠に組み直していくことではないか。これは一見「正論の倫理学」のようにも思える。しかしそれとは似て非なるものである。「正論の倫理学」は、現在の社会を前提とした上で、こういう行為が望ましいと、生き方を「指令」し、それを正当化しようとするものである。これに対して、私の考えは、姥捨山問題に行き着いてしまう社会こそを問題にするのである。六人目の人を殺したり、捨てたり、あるいは、六人目の人が見るに見かねて自死したり、「テロリスト」になったりする前にこそ問われるべき問題はある。すなわち、姥捨山問題「以降」に倫理を語ったり、説いたりすることには欺瞞がある。倫理を語るべき問題は、もっと手前にあるはずである。それがさきほど述べた「究極の選択」自体を解消していこう、とする倫理である。

しかしながら、姥捨山問題にはまらざるを得ない現実が存在する。それはとりわけ、捨てられたり捨てざるを得なかったりする当人たちにとって重く横たわることは、述べたとおりである。そしてそのことこそが、「究極の選択」をさせている、すなわち姥捨山問題を生じさせている場を問う原動力となる。しかしながら、それは当然「六番目の客」には届かない。いや、そのように考えてくれることが救いになると、「六番目の客」は言うかもしれないし、それを否定しない。しかし、少なくとも「究極の選択」を五人の乗客にさせている私たちは、そのような期待をしてはいけないうらう。

つまりは、姥捨山構造を作り上げている私たち一人ひとりの責任を問うことなしに、五人の乗客の倫理性を問うだけでは、この問題には立ち向かえないのである。五人の乗客の「選択」は、そもそも倫理を問えるようなものではないのである。また、「六番目の客」が、自らの生存のために五人のうちの何人か

を殺したとしても、それらの行為は倫理の問題ではない。「究極の状況」において、「ただ六番目の客を見捨てる」、「ただ六番目の客が、自ら生き延びるために誰かを殺す」に過ぎないのである。そして、生き残った者はただ単に幸運なだけである。

問題は、このような状況を是とするか非とするか、にあるはずである。姥捨山問題も、当人の周りのローカルな問題ではなく、もっと枠を広げて考えれば、その解決の糸口が見つかるはずである、という無根拠かもしれないが、感覚が私にはある。二つ目の反論について考えるうちに、ここまでたどり着いた。

かつて青い芝の会は、「問題解決の路を選ばない」と言った。それを私は、「障害者の問題を、障害者の生存を無視するという形で、安易に解決するな」という意味で解釈を試みた<sup>12</sup>。姥捨山問題も、まだまだ考察すべき課題が残っている。だが、基本的には上で述べたように、「問題の枠を広げることによる倫理」を問えるようにすることこそ、姥捨山問題の解決に向けての一つのアプローチになり得るのである。他者が根源的な正義と同郷である<sup>13</sup>なら、他者とくともにある>ほうへ向かって、問題解決を図らなければならないのではないだろうか。

### 3 今後の研究課題と生命学

少しばかり自分の関心事を述べすぎたようだ。しかし、この方向性は、「自分語り」を相対化しながら倫理を模索しようとする、「私の生命学」のはずである。そして、それは「生の無条件の肯定」という、シンプルな命題について考え抜こうとしている。「どんな生も、生きていてよい」、そう言える社会が望ましい、そんな確信が、いま私の中にはある。「他者の無条件の歓待こそが正義である」、この命題をより深く考察する必要がある。

ただ、今後に残された課題は多い。そのうち、中絶や自殺に関する「規範理論」を早晚考える必要がある<sup>14</sup>。また、欲望に関して、森岡が『無痛文明論』——私自身は基本的に「痛くない」ことはよいことだと思っているが——で示した方向性とは違う方向を模索して行きたいと思っている。その中で、議論が膨らんでいけば私としてこれほどうれしいことはない。

---

<sup>12</sup> 野崎泰伸(2006a)。

<sup>13</sup> 野崎泰伸(2006b)。

<sup>14</sup> 中絶に関しては、野崎泰伸(2012)において議論したのでそちらを参照のこと。

## 文献一覧

- 林達雄 2005 『エイズとの闘い——世界を変えた人々の声』、岩波書店
- 堀田義太郎 2007 「優生学とジェンダー——リベラリズム・家族・ケア」(大越愛子・井桁碧編著 2007 『脱暴力へのマトリックス』、青弓社、105-135頁)
- Kohlberg, Lawrence and Higgins, Ann 1971, 1985 *Moral Stages and Moral Education* (=岩佐信道訳 1987 『道徳性の発達と道徳教育』、学校法人広池学園出版部)
- 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
- 野崎泰伸 2006a 「青い芝の会と分配的正義——誰のための、何のための正義か」(大阪大学大学院医学系研究科・医の倫理学教室 2006 『医療・生命と倫理・社会』第5号、124-135)
- 野崎泰伸 2006b 「「合意する主体」による正義の幻想——契約論的平等から反証的正義へ」(大阪府立大学大学院人間社会学研究科 2006 『人間社会学研究集録』第1号、3-19)
- 野崎泰伸 2007 「「生の無条件の肯定」に関する哲学的考察——障害者の生に即して」、大阪府立大学博士学位論文
- 野崎泰伸 2012 「中絶の規範理論のために——胎児の権利と女性の権利との対立を越えて」(大阪府立大学現代生命哲学研究所 2012 『現代生命哲学研究』第1号、11-24)
- Weston, Anthony 2001 *A Practical Companion to Ethics 2nd Edition* (=野矢茂樹・高村夏輝・法野谷俊哉訳 2004 『ここからはじまる倫理』、春秋社)

\*この論文は、2007年に開催された生命学研究会のために執筆され配布されたものに若干の手を入れ、2012年に本誌に採録したものである。

\* *The Review of Life Studies* は Life Studies Press の出版物である。

([www.lifestudies.org/press](http://www.lifestudies.org/press))