

ハイデッガー哲学は生命倫理学に対して 何をどのように指示するのか — 再生医療の場合について —

What and How Does M.Heidegger's Philosophy Indicate to Bioethics?
— In the Case of Regenerative Medicine —

神尾 和寿*
Kazutoshi Kamio

現代では、哲学の原理と現実世界での実践との乖離が顕著であるように思われる。兩者をつなぐものとして、応用倫理学の活動が期待される。それでは、ハイデッガーの哲学は、応用倫理学の次元で、何をどのように指示し得るのか。ここでは、その可能性を、彼の科学技術批判を指針として再生医療上の倫理的問題を検討しながら探った。その作業を通して、あらためて有るものと有との断絶的にして親和的な連関が明らかになった。

キーワード：有の真性、良心、集一立、放下、再生医療をめぐる倫理的問題

序

現代においては、哲学の活動が活発であるとはとても言い難いであろう。すなわち、無前提の反省である哲学を、もっぱら実用性という基準を前提とする現代が、平然と拒絶している状況である。しかし、それとは対照的に、応用倫理学や公共哲学といった分野では、哲学的な議論が盛んに繰り広げられているかのような印象も受ける。

こうした一見ちぐはぐな事態を、全体としてどう捉えればよいのだろうか。その骨格を看取していくにあたって、まずは、哲学と応用倫理学ならびに公共哲学との本来の基本的関係を、あらためて確認しておきたい。

哲学の営みの中心的な事柄として、〈人はいかに生きるべきか〉という問いが必然的に浮上してくる。この問いは、事実上、〈人は、いかに他のもの（他者ならびに事物）とともに生きるべきか〉という問いでもある。すなわち、形成されるべき人間社会や、自然に対して（もしくは自然のなかで）取るべき人間の態度が、問題とされてくる。こうした問題領域にとりわけ焦点を当てれば、その部分は、倫理学として特徴づけられ得る。このように、哲学とは別個の倫理学としてではな

く、倫理学を内包する哲学として、〈当為（べし）〉の原理が追究されていく。

応用倫理学や公共哲学は、こうした〈当為（べし）〉の原理の応用編であると言える。つまり、それらは、倫理学上の原理を導きの糸として、現代が直面している個々の具体的な倫理的問題に対処しようとする試みである。事実、医療や環境や情報などの要素が絡まり合いながら、前代未聞の倫理的問題がすでに山積しているし、今後も、その種の難問が続出していくことになるだろう。というのも、現代は、科学の実用化に向けた発展を通して次から次へと編み出されていく新技術の利便性を飽くことなく追い求める一方で、そうした新技術の価値をまるで理解できていない（理解しようとしな）からである。同時に、そうした風潮やますますグローバルに展開されていく産業形態に伴って、価値観の複雑な多重性に耐え得る豊かで柔軟な公共社会の必要性が高まってきている。

ここで、いったん、整理をしておこう。一つに、医療倫理学や環境倫理学や情報倫理学などの相互交渉的な諸領域をもって、応用倫理学は構成されている、ということ。二つに、公共哲学も、より総合的な観点に立ちながらも、レベルとしては、応用倫理学のそれらの諸領域と同様の次元にある、ということ。そして、もっとも決定的なこととして、三つに、哲学の原理を実際的なものとして活用するのが、応用倫理学であり公共哲学である、ということ。

さて、それでは、哲学が不活発であり応用倫理学や公共哲学が活発であるかのような現代の状況とは、いったい何なのであろうか。その原理が、脆弱であるにもかかわらず、実際の場面で大いに活用されている、とでもいうのだろうか。

案外、そうなのかもしれない。原理が、あやふやに加工されているからこそ、都合のよい応用化（すなわち、実用化）が可能になっているのかもしれない。言い方を換えれば、実用化されるためには、原理は、歪曲化され卑小化されざるを得ないのかもしれない。そこでは、事実としては場当たりのな処方にすぎない方策が、眼眩まし程度にすぎない理論武装を備えることによって独断的なものになってしまうことだろう。

しかし、問題は、それに尽きないはずである。そもそも、哲学の側にある強靱な純粋さに、一種の危うさが潜んでいるのではないだろうか。その純粋さは、ともすれば、現実に対していたずらに高踏的な態度をとって、現実から浮遊してしまいがちである。こうした欠陥は、哲学全般に本質的に備わっているものなのだろうか。それとも、そうした欠陥を抱える限り、その哲学が未完成であるのか、もしくは、その哲学に関するわれわれの理解が不充分なのか。そしてまた、応用倫理学や公共哲学に見られる活気は、こうした哲学の非現実的な姿勢に対して蓄積されてきた苛立ちをエネルギーとしているのかもしれない。

いずれにしても、現代の哲学思想界では原理とその応用との関係が不健全である、と言ってかまわないだろう。そして、こうした関係に対する疑義は、筆者自身の活動を通して徐々に抱かれるようになってきたものでもある。長年、筆者はとりわけハイデッガー哲学の研究に携わってき

たわけだが、その哲学思想の深遠さに魅了されつつも、現実に対する浮遊感（よりラディカルに表現すれば、無力感）がずっと気がかりであり続けてきた。また、やがて応用倫理学や公共哲学の活動にも触れる機会を持つようになったのだが、実にリアルな問題提起に刺激を受けながらも、そこで展開される議論に関しては浅薄であるとの印象をどうしても拭き切れない。

それでは、ハイデッガー哲学の射程は、原理のままに、はたして応用倫理学や公共哲学の次元にまで達しているのだろうか。何らか達しているのだとすれば、その原理は、応用倫理学や公共哲学に対して何をどのように指示しているのだろうか。このことを明らかにしていくことが、本稿の目的である。

ただし、ここでは、公共哲学とも交通のある応用倫理学全般といったものを対象とはしない。応用倫理学内の一つの領域である医療倫理学における再生医療をめぐる倫理的問題のみを対象とする。その理由として、まずは、紙面の都合があるが、それ以上に積極的な理由として、焦点を絞ることによって応用倫理学の特徴である具体的な現実性を鮮明にしておきたい、との思いがある。もちろん、そこには、医療倫理学における他の倫理的問題、応用倫理学が抱える他の領域、さらに公共哲学に関してはどうなるのか、という問題が残る。その事情については、本論のなかであらためて触れておきたい。

ところで、ハイデッガーの有（*Sein*）の思索は、哲学史上、画期的な試みを意図していたわけだが、その試みのなかで〈当為（*Sollen*）〉の問題についても独特な展開を見せる。そして、その特殊性の故に、社会性の欠如という批判（その批判が正当であるかどうか、は別として）を受けることにもなる。また、ハイデッガーの思索の歩みは、有の思索という点では一貫しているものの、その接近方法という観点からすると、大きく前期と後期に分けられ得る。以上のような背景に基づいて、本稿では、次のような手順で議論を進めていく。

まずは、ハイデッガーが指摘するところの有と当為との関わり合いを確認した上で、前期の『有と時』（*Sein und Zeit*）での「現有」（*Dasein*）の実存論的分析論（*existenziale Analytik*）に見られる倫理的要素を描出していく（I章）。次いで、後期において有の忘却の極点として批判的に究明される科学技術（*Technik*）の本質と、そこで取られるべき態度を概観していく（II章）。そして、最後に、前期の有の思索と後期のそれとを共鳴させながら、その原理からの再生医療をめぐる倫理的問題への指示の可能性、指示の内容、指示の仕方を探っていきたい（III章）。

I. ハイデッガー哲学における〈当為〉の位置と意義

I-1 有と当為

ハイデッガーの思索の歩みが大きく前期と後期に分けられることは先述した通りだが、その間に、両者をつなぐ移行期（いわゆる「転回（*Kehre*）期」）を見出すことができる。その転回期が始まりつつあった当時の講義『形而上学入門』（*Einführung in die Metaphysik*）では、「有と当為」と

題されたブロックのなかで、「有がアイデア (Idee) として規定されると、ただちに、当為は、有に
対立するものとして登場するようになる」¹⁾ と、ハイデッガーは述べている。

『形而上学入門』という題目名からすると、形而上学的な思考への導きであるかのような印象
を受けるかもしれない。しかし、まったく逆に、形而上学の本質に対する批判的な検討を通して、
形而上学が或る制約のもとでの有の思考にしかすぎないことを、すなわち、形而上学が本格的な
有の思索では決してないことを暴き出そうとしているのである。そのような意図のもとに、たと
えば「有と当為」という事柄ならば、「有と当為との分断の本質的根源を、または、根本的には同
じことなのだが、こうした歴史的元初 (Anfang) を明らかにすること」²⁾ が、この講義では目指
されているのである。

このように、ハイデッガーの有の思索のなかで見出される〈当為〉は、形而上学的な二世界論
に基づくものではない。すなわち、それは、永遠なるアイデア界が規範となって時間界を促すよう
な働きかけではない。言い換えれば、理想である彼岸から現実である此岸へ呼びかけてくるよ
うな種類のものではない。むしろ、そうした構造を持つ働きかけや呼びかけは、有を正当に思索で
きずにあり続けた西洋形而上学の歴史の一環として克服されるべきものなのである。ただし、か
といて、虚無的な立場に居座るというわけでもない。プラトンのアイデア論を形而上学の開始と
するならば、有を正当に思索できぬが故に必然的に到った形而上学の帰着を、ハイデッガーは、
ニーチェのニヒリズムに見ようとしている。

それでは、ハイデッガーの場合、〈当為〉とは、どのようなことになるのか。それは、有と人間
（「現有」）との関わり合いにおいて確かめられる。

有は、人間を通して問われ思索されるべき事柄であり、人間は、特別な有るものとして有を問
い思索すべきものである、とされる。何故に特別であるかと言えば、唯一人間だけが実存する
（existieren）という仕方である。すなわち、それは、『有と時』では、「この有るもの
にとっては、自らの有において、この有自身が関心の的になっている」³⁾ と言われていた事態で
ある。このように有を理解しつつ有るからこそ、人間は、有を問い思索し得るし、また、そうし
て然るべきなのである。そこに、ハイデッガーは、人間の人間たる所以（すなわち、人間が人間
として有るべき有り方）を求めている。そして、同時に、こうした有の理解に応じて、他の有る
もの（他者ならびに事物）に対する態度も決定されていく。

ハイデッガーの思索は、一貫して、このような循環的な関わり合いをめぐって動いている。前
期は主として人間の側から、そして、後期は主として有の側から、ハイデッガーはこの関わり合
いを看取しようとしたと概ね言えるが、こうした表現は誤解を招きやすい。あくまで、近代的主観
性のような一定の立脚点からの把握が関わり合いそのものの姿を歪めてしまう、という反省が、
ハイデッガーをして「転回」へと向かわせた要因なのである。つまり、まず〈有〉や〈人間（「現
有」）〉といった二つの極があって、それから二次的に両者の関係が結ばれる、というのではなく、

〈有〉にしても〈人間（「現有」）〉にしても、すべてはただただ関わり合いにおける事柄なのである。そして、より根源的にして正当に関わり合うべきという点に、ハイデッガーが訴えるところの〈当為〉が見出される。

それでは、まずは、いわゆる前期の『有と時』での「現有」の実存論的分析論に沿って、根源的ではない有の理解（日常的な有の理解）や根源的である有の理解を、ならびに、そうしたそれぞれの有の理解の根源性の度合いに応じた他の有るもの（他者ならびに事物）に対する態度を、概観していこう。そして、その際、ポイントとなる倫理的要素を強調しておきたい。

I-2 良心

『有と時』では、有の意味（Sinn von Sein）を「時」（Zeit）として明らかにすることが目指されていた。すなわち、まず、「現有」（人間）の有の意味を「時間性」（Zeitlichkeit）として明らかにし、さらに、そこを通路として、有るものの有一般（Sein überhaupt）の意味を「とき性」（Temporalität）として明らかにすることが目されていた。ただし、周知の通り、「時間性」は充分な通路とは成り得ずに、基礎的有論（Fundamentalontologie）である「現有」の実存論的分析論を遂行した段階で、『有と時』は中断せざるを得なかった。

このようにして、『有と時』の既刊部分では、実存する特別な有るものとして有を理解しつつ他の有るものとともに有る、という「現有」の事実が、論として構築されていく。すなわち、それは、有の理解（Verständnis）を解釈する（auslegen）営みであり、実存の実存論化である。もちろん、前者の経験事実がなければ後者の論は成立し得ず、また、そうした後者の可能性は前者の内にも必然的な展開としてあらかじめ潜在していると言えよう。

議論は、「さしあたってほとんど」（zunächst und zumeist）である有の理解の場面から、すなわち、日常的な有の理解の場面から着手される。そして、その議論の経過に伴って、「現有」の根本体制である「世界の一内に一有ること」（In-der-Welt-sein）が確認された上で、「現有」の有として（すなわち、「現有」の本質として）、「（内世界的に出会われる有るもの）のもとでの一有として、（世界の一）内に一自らに一先立って一すでに一有ること（Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem) ⁴⁾ という「慮り」（Sorge）の構造が呈示されていく。

ただし、日常的な有の理解は、あくまで不十分なものにしかすぎない。その理解については、後に言及される根源的で本来的な（eigentlich）有の理解の派生態として、非本来的なものであることが確かめられる。同時に、そこでは、有がそこへと投げかけて理解されているところの「時」の地平（Horizont）が完全に顕わになり、その地平に沿って、「慮り」の構造の運動についても、あらためて吟味し直されることにもなる。

さて、それでは、こうした有の思索のなかで、どのような倫理が働いているのかを探っていこ

う。

何よりもまず、非本来的な有の理解と本来的な有の理解との関係に注目しておかねばならない。両者の関係については、それが形而上学的な二世界論の図式に陥らないよう、「けれども、現有の非本来性とは、《より少ない》有とか《より低い》有の階級のようなことを意味しているのではない」⁵⁾と、ハイデgger自身、注意深く言及している。しかし、そうした中立的な評価は、あくまで論の構築作業という観点に立つ限りでのことだろう。先述の通り、有論は、有の経験事実を前提としている。非本来的な有の理解においては、「現有」は、世間に紛れた「世人」(das Man)として、自らの有の重荷から免れているという仕方、有る⁶⁾。その一方で、たしかに、「現有が本来的に全体として有り得ることを証示することをもって、実存論的分析論は、「現有」の根源的な有の体制を確保するのであり、それと同時に、本来的に全体として有り得ることが、慮りの様態として明らかになってくるのである」⁷⁾と、ハイデggerは言っている。

前節(I-1)で確認した通り、有がよく理解されて思索されるべきである、という点に、ハイデggerの思索の営みすべてが懸かっている。その意味で、そうした要請に応じ得る本来性こそが、「現有」(人間)の有るべき有り方であると言える。非本来性の場合には、派生的な有の理解でしかない故に、有はいまだよくは理解されておらず、また、十分な論に到る契機もそこには認められない。

それでは、さらに、本来的な有の理解が生じるにあたって、そこにはどのような倫理的要素が確認できるだろうか。

根源的に理解される「現有」の有は、「死への先駆」(Vorlaufen zum Tode)を核心としてその全体が見渡されて、完全な基礎的有論として仕上げられていく。そして、その際に、そうした先駆を保証する経験事実として、「良心(Gewissen)の呼び声」に真摯に耳を傾けようとする態度が、すなわち、「良心を持つと意志する(haben wollen)」決意が、指示される。

「現有は、呼ぶ者にして同時に呼びかけられる者である」⁸⁾、「呼ぶ者は現有であるのだが、それは、被投性(Geworfenheit)(…の内に一すでに一有ること)のなかで自らの有り得ることに不安になりながらである。呼びかけられる者もまさにこの現有であるのだが、それは、自らのもつとも有り得ること(自らに一先立って…)へ呼び起こされながらである。そして、現有は、世人(配慮された世界のもとに一すでに一有ること)の内への頹落(Verfallen)から呼び起こされている」⁹⁾と、ハイデggerは言う。つまり、「さしあってほとんど」である非本来的な有の理解の底で、常に潜在しているところの関わるべき「現有」と有との関わり合いが、発動してくるのである。

非本来性においては、配慮された世界の意味連関から、「現有」は自らの有を理解している。ただし、その意味連関は被投されて(geworfen)受け継がれてきたものであり、さらにそこに自らの有り得たい有り方を描き重ねて、意味連関をあらためて企投して(entwerfen)いく。このよう

に、いわば卑俗な〈現在〉から、〈過去〉が見出され、〈未来〉が産出される。一方、本来性においては、もっとも自己的な有り得ることから、すなわち「自らの死」から、「現有」の有が解釈される。こうした解釈は、「良心の呼び声」を通して経験される「現有」自らの有の理解と連動している。このようにして、「現有」のそもそもの根本体制である「世界の—内に—有ること」自体が浮き彫りになる局面での〈未来〉ならびに〈過去〉から、〈現在〉が、「状況」(Situation)としてあらためて開示さ(erschließen)れてくることになる。そうして、受け継がれてきているはずの本来的な歴史を頼りとして自らの「命運」(Schicksal)に目覚めつつ、世界の意味連関が、あらためて根底から生き生きと意義づけられてくるのである。以上のようにして非本来性および本来性において見出される「慮り」の構造に沿った「時」の諸様態を術語化しながら、ハイデッガーは、その全体を「現有」の有の意味である「時間性」として解明していくわけだが、そのことについて詳述していく余裕は本稿にはない。

最後に、ハイデッガーが提唱する「良心」について、幾つかの特徴点を確認しておきたい。

一つに、伝統的な良心概念とは根本的に異質である、ということ。つまり、形而上学的な二世界論の図式には当てはまらないので、善悪二元論とは無縁であるし、また、いわゆる裁きの神の類に支えられるものでもない¹⁰⁾。二つに、能動性と受動性が分かちがたく重なり合っている、ということ。「良心を持つと意志する」決意とは、たしかに、もっとも自己的な有の主体的な獲得なのであるが、それは、実質的には、「責められるべく有ること」(Schuldigsein)をめぐる自覚である。そして、その責めは、究極的には、理由もなくこの世界のなかへ投げ込まれている、という自らの有の如何ともしがたい「無力さ」(Nichtigkeit)に求められる¹¹⁾。

そして、このことはとりわけ重要であって一つ目の特徴点の根拠でもあるのだが、三つに、有るものに関する真理の次元ではなく、有の真性の事柄である、ということ。つまり、もっぱら有るものに対して直接的に作用するのではない。かくして、「そのような〈実際のな〉指針を、良心の呼び声は提供しない。それは、何故かと言えば、その呼び声が、もっとも自己的である自己の有り得ることという実存へ現有を呼び起こすからに他ならない」¹²⁾と、言わざるを得ない。それでは、本来性において「状況」として開示される世界は、どのような内実を伴って生起してくるのだろうか。そもそも、何らかの意義を持った内容を孕み得るのだろうか。この問題については、次々章(Ⅲ)で、あらためて検討することになる。

Ⅱ. ハイデッガーの科学技術批判

Ⅱ-1 集立(Gestell)

『有と時』の既刊部分で究明された「現有」の有の意味である「時間性」は、有るもの有一般の意味である「とき性」へスムーズに通じることはできなかった。その挫折を通して、有を正当に問うことができない西洋の伝統的な形而上学的思考の根深さを痛感し、しかも自分自身もその

呪縛から完全には脱し切れていなかったことを自覚することになる。こうして、ハイデッガーの思索の道は、形而上学との対決に苦闘しながら、いわゆる〈転回期〉を経て、後期を迎えていく。そうして、1949年と1950年には、「物」(das Ding)、「集立」(das Gestell)、「危険」(die Gefahr)、「転回」(die Kehre)の四題から成る連続講演「有るところのものへの観入」(Einblick in das was ist)が催されている。

この連続講演は、科学技術全盛と特徴づけられる現代の特質をテーマとしている。有の真性ではなくもっぱら有るものの真理に固執する形而上学の必然的な帰着としてニヒリズムに到ったのであり、さらにそうした事態の上に無自覚のまま居座り居直っているのが現代である、というのが、ハイデッガーの認識である。こうした見解に基づいて、この講演では、現代の危機的状況を批判的に解き明かしつつ、その只中でいかにして有の真性に触れ得る可能性があるのかが問われている。ちなみに、四題の講演を大別すれば、「集立」と「危険」で現代の危機が究明され、「物」と「転回」で有の真性の回復が探られている。ただし、いずれの講演も他の講演の内容を相互的に示唆し合っており、全体としての調和が保たれている¹³⁾。

さて、講演「集立」のなかで、「現代の技術の本質は、われわれが集一立(Ge-stell)と名づけるものにおいて示される」¹⁴⁾と、ハイデッガーは指摘する。この術語は、ハイデッガーによる造語であり、集中を表す接頭辞geと動詞〈立てる〉の語幹stellから成っている。つまり、「集一立」とは、人間が現前するもの(Anwesendes)を、すなわち有るものをくまなく立てる、という関係が凝集された体制であると言える。そして、その体制のなかで、あらゆる有るもの(現前するもの)を、役立つということを唯一の基準として、ひたすら役に立たせていくのである。

有るものを「取り出して立てる」(herausstellen)、「適合するよう立てる」(abstellen)、「組み立てる」(herstellen)、「あてがおうとして立てる」(zustellen)、「追い立てる」(nachstellen)、「表出するよう立てる」(darstellen)……といった具合に、ハイデッガーは、stellenから派生するさまざまな動詞を駆使して、「集一立」の有り様を描き出そうとしていく。そうして、最終的に、「集一立は、現前するものを、集立化をもって用一立てる(be-stellen)。集一立は、現前するものを、用象(Bestand)へと用立てるのである」¹⁵⁾と、指摘する。こうした現代の技術的世界においては、「自然は、もはや、対一立的である対象(Gegen-stand)ですらない」¹⁶⁾とも、述べられている。

ハイデッガーの見解によれば、有るものそのもの全体を掌握せんと欲し、そうした関心に基づいて有るものの有を表象して(vorstellen)思考するのが、形而上学の本質である。そのような自らの本質に無自覚なままに経過する形而上学の歴史のなかで、近代では、主体である人間に対して立つ(事実上、立たされている)客体である有るもの(対象)、というもともと備わっていた構造が、前面に現れてくる。そして、現代では、こうした図式に則りながらも、人間の意から独立しているはずの対象が、人間の意のなかへ組み込まれ、ついには、人間の意に沿って止め処なく繰り返して立て直され続けるまでに到ってしまったのである。「集一立は、あらゆる現前するものを、

用立て可能性 (Bestellbarkeit) のなかへ強奪する (raffen)¹⁷⁾、そして、「完全な用象の常なる用立て可能性を用立てる総集駆動 (Getrieb) の総集強奪 (Geraff) として、集一立は本質現成する (wesen)¹⁸⁾ と、ハイデッガーは言う。

強奪しているつもりの中の人間に関しても、こうした用立て可能性のなかへの強奪から免れ得ない。すなわち、主導的に用立てているかのような人間も、他者との関係において相互的に用立てられ合いながら、用立てられていってしまう。むしろ、「集一立」の形成に根幹的に関わる者として、自ら率先して「総集駆動」の渦のなかへ決定的に巻き込まれていく。こうして、「用象」としての自己理解も、ますます強固なものになっていかざるを得ない¹⁹⁾。

それでは、このような現代の状況は、何故、そしてどのような意味で、危機的なのだろうか。

科学技術の悪用とか過信による科学技術の暴走とかいった点に、ハイデッガーは、根本的な「危険」を求めたりはしない。有るものに関する操作としてではなく、有の真性の事柄の次元で、その「危険」は指摘される。「ただし、技術の本質を熟思するならば、われわれは集一立を露現 (Entbergung) の歴運 (Geschick) として経験することになる」²⁰⁾ と、ハイデッガーは議論を展開させていく。つまり、有るものの有として自らを露わにしつつ有自身は隠れる (sich bergen)、といった二重運動である有の「歴運」として、事態が捉えられるのである。

先述の通り、形而上学の必然的な帰結であるニヒリズムの上に無自覚なままに安住している(ニヒリズムの卑俗化、とも言えよう) のが、現代という時代である。当然のように此岸を唯一の世界として、この世界を利用し尽くし得る王者であるかのような錯覚に、人間は陥っている。そこでは、もっぱら有るもの(現前するもの)を役に立つものとして立て直すという関心のみに満たされ、有るものがある(現前するものが現前する) ことにおいて起こっている有の「歴運」の二重運動については、完全に看過されている。すなわち、有を忘却し (vergessen) つつ有に見捨て (verlassen) られているのだが、その忘却の事実自体を忘却してしまっており、しかも、ますます忘却へのめり込んでいく。かくして、「挑発する集一立は、露現するという事そのものを隠し (verbergen)、それとともに、真理である非覆蔵性 (Unverborgenheit) がそこで性起する (sich ereignen) かのところを隠してしまう。……(中略)……それ故、用立てるといふことのなかへ遣わす歴運は、究極の危険なのである」²¹⁾ と、ハイデッガーは警告する。もちろん、それは、正当に有を問い思索して然るべき人間たる者にとっての危機に他ならない。

となると、それでは、現代における有の真性の回復の可能性は如何に、といった問題に進んでいく。しかし、その前に、III章での検討のための準備として、「集一立」ならびに「用象」の重要な特徴について特筆しておきたい。

一つに、「集一立」自らが「集一立」へと駆り立てていく力は一般的で (universal) ある、ということ。「集一立」はあらゆる現前するものをターゲットとして「用象」化するので、それは、いつということはなくいつでもであり、どこということはなくどこでもである²²⁾。また、一つ目

の特徴点の前提でもあり結果でもあるのだが、二つに、「用象」は部品 (Stück) として成立する、ということ。それは、同型にして同等のもの (das Gleiche) であり、交換可能である²³⁾。

II-2 転回、放下 (Gelassenheit)

有の真性の回復の可能性を探るにあたって、ハイデッガーは、「されど、危険の存するところ、救うものもまた芽生える」というヘルダーリンの詩句を引いてくる²⁴⁾。これは、いったいどういうことなのだろうか。

前節 (II-1) で概観したように、「危険」は、有の真性の事柄の一環であるので、人間の手による操作で除去できるような類のものではない。かえって「危険」が極まって心底から痛感されるところでこそ、初めて、合図がまったく為されていないという仕方では有からの一瞬の合図 (Wink) が閃くのではないか、との見通しを、ハイデッガーは逆説的に唱える。

その場合、有の忘却に関する忘却が、その全体としてまるごと解消されるというわけではない。あくまで、忘却に関する忘却が鎮まるのであって、そこでは、見捨てられているという仕方では逆説的に有に今もなお見護ら (gewähren) れながら、その護りに応答しつつ、有を忘却していることを思い出す、ということになる。「ひとつの恵みが、危険の本質 (Wesen) のなかで本質現成する (wesen) のであり、危険の本質のなかに宿っている。すなわち、それは、有の忘却が有の真性のなかへ転回する、といった恵みである」²⁵⁾ と、ハイデッガーは言う。人間としては、ひたすらその恵みを注意深く待つ (warten) ばかりである。そしてそこでの「転回」に呼応する (entsprechen) よう、有の真性に必要とさ (brauchen) れているのである²⁶⁾。

このような恵みの瞬間の可能性は、有の「歴運」の二重運動において保証されている。本来、有るもの (現前するもの) は、有の真性に護られて、有る (現前する)。しかし、有るものに主眼が置かれるとなると、有は、有るもののために有るものの有として露わになりつつ、有それ自身は隠れる。無自覚なままにこうした「歴運」の二重運動に基づいて経過していったのが、形而上学の歴史である。そうして、その有るものの有さえも涸れ尽きてしまったかのようなニヒリズムが、形而上学の必然的な帰結であり、さらに、その成れの果てが、現代の「集一立」である。しかし、それでも、たしかに「歴運」の二重運動への展望は強固に閉ざされてはいるものの、その運動自体が消失してしまったわけではない。この微かな手がかりに導かれて、ハイデッガーは、「集一立」を有の忘却の極限における有るものとして自覚し直すという可能性を、なおも人間と関わり合っている有の真性のなかに、求めようとしているのである。

ここで、さらに加えて、以上のような有の真性の「転回」に呼応する人間の態度として、「放下」を取り上げておきたい。それについては、先の連続講演とほぼ同時期 (1955 年) に為された講演「放下」 (Gelassenheit) のなかで、よく語られている。

ハイデッガーの故郷メスキルヒにて催されたこの講演は、まずは、故郷に対する感謝の表明か

ら始まっている。そして、科学技術の時代である現代では故郷が喪失されつつあるのではないかと問いかけていく。つまり、あらゆる有るものの「用象」化へとひた走るこの状況下で、人間存在にとっての故郷たる有の真性が決定的に失われようとしているのではないかと、との警鐘を鳴らすのである。

もちろん、ハイデッガーは、都会か田舎か、すなわち人工か自然か、といったような人間の意志による二者択一的な解決策を提示したりはしない。そうした種類の方策自体が、すでに技術的なものに他ならないだろう。現代において人間の取るべき姿勢について、「われわれは、技術的な諸対象の避けがたい利用に向けて、《然り》(ja)とすることができます。そして、もっぱらそれらの技術的な諸対象ばかりがわれわれを占領して、そのようにしてわれわれの本質を捻じ曲げて混乱させ、ついにはボロボロにしてしまうことをわれわれは拒む、という点では、われわれは、それらの技術的な諸対象に向けて、《否》(nein)とすることができます。……(中略)……技術的な世界に向けて同時に然りと否とを発するこうした態度のことを、私は、諸物への放下という由緒ある語で呼ぼうと思います」²⁷⁾と、ハイデッガーは提唱する。

何らかの有るものに向けた同時的な然りと否であるのならば、「放下」の内容は矛盾したものとなる。しかし、「放下」は、有るものに関するテーゼではなく、有の真性の深みのなかで働いているのである。つまり、それは、有るもの有と有自身との分裂の同時性に則って有るものがある、といった有の「歴運」の二重運動に即した態度である。

先の連続講演での術語も借りれば、「放下」とは、現代に遣わされている乏しき有るもの有(「集一立」)に基づく有るもの(「用象」)に対して、それを排除せずに(「然り」)むしろその内奥へ、かつ、それに埋没せずに(「否」)たしかにその内奥へ、自己を開放して自由な展望をめぐらせる態度である、と言えよう。自ら隠れるといった有自身の動性を指す術語「密旨」(Geheimnis)との連関をもって、「諸物への放下と密旨に対する開性(Offenheit)とは、相依相属しているのであります」²⁸⁾と、ハイデッガーは補足して語っている。

最後に、「転回」にあたっての「待つ」という姿勢や術語「放下」を構成する使役動詞 lassen(放つ、任す、…をして…せしめる)に、注目しておきたい。それらからは、有るものに対して意志的に関係する次元での能動に対立する受動の程度ではない、徹底した受動の態度が、窺われる。ただし、かといって、「転回」は、あくまで人間と有との関わり合いにおける出来事であり、人間を抜きにして自動的に生じるわけではない²⁹⁾。

Ⅲ. ハイデッガー哲学からの、再生医療をめぐる倫理的問題への指示

Ⅲ-1 何を、どのように、指示するのか

ここまで、『有と時』における倫理的要素や後期の科学技術批判に焦点を当てながら、ハイデッガー哲学の原理を確認してきた。それでは、そのような原理は、現実のなかでどのように実践的

に働き得るのだろうか。再生医療をめぐる倫理的問題に絞って、その可能性を探ってみたい。

さて、再生医療³⁰⁾とは、不全に陥った組織や器官の部分を生体から再生してその機能を回復させる医療である。その方法としては、移植治療と幹細胞治療との二つのタイプに大別できる。すでに実用段階に到っている移植治療に関しては、さらに、提供者は誰かという観点から、当の本人からの移植、他者である生体からの移植、他者である通常の死体（すなわち、心臓死をもって死の判定を受けた死体）からの移植、他者である脳死判定を受けた死体からの移植に分けられる。一方、幹細胞治療に関しては、ES細胞から始まり、さらにその発展形としてiPS細胞が注目されているが、いまだ開発中であって実用には到っていない。

以上のような再生医療は、全般的に、身体の組織や臓器のあからさまな「用象」化を前提として成立している、と言えよう。たしかに、それらは、同型にして同等のものとして、かくして交換可能なものとして、仕立て上げられて役立てられる。ただし、ハイデッガーの科学技術批判は、II-2節で概観したように、技術的な諸物を短絡的に拒絶するわけではない。ただし、その内奥である「密旨」に開放され得る準備を整えるために、「集一立」のなかへ無自覚的に自ら巻き込まれていくべきではない、という点が肝心なのである。

また、本来の理解にあたっての核心的な契機である「死への先駆」は、事後的な死への憧れのようなものではない、ということにも注意が必要である。つまり、平たく言えば、それは、「日常性」のなかへ紛れて自己を喪失せずに、自己自身の究極の可能性である自身の「死」へ思いを馳せる、ということなのである。そうして、I-2節で確認したように、「(内世界的に出会われる有るもの)のもとでの一有として」有ることが、すなわち、この世界にて皆とともに生きているということが、前向きに肯定されてくる。つまり、事後的な生の単なる延長としての延命の場合にはとくに積極的な動機は見出せぬものの、「本来性」の一環として「命運」を担っていくにあたっては、その「命運」を十分に果たしていくための大前提として、再生医療も含めた医療全般は促進されるべきものとなるだろう。ちなみに、「本来性」は、「さしあたってほとんど」は発揮されていないが、より根源的な可能性として常にその根底で待機している。よって、「日常性」(「非本来性」)と「本来性」とは、単純な二分法で割り切られるようなものではない。

以上の洞察を通して、再生医療のあるべき姿として、ハイデッガーの哲学思想からは次のような方向性が指示されていると言えるだろう。すなわち、それは、再生医療は概ね促進されるべきであるが、有の忘却の極みである「集一立」に関してますます無自覚になっていくような仕方では決して促進されるべきではない、という方向性である。前者の当為に先立って、後者の禁止の当為の方がより強力である、という点にも注目しておきたい。

それでは、こうした方向性は、再生医療をめぐる倫理的問題の具体的な現場で、どのように反映され得るのだろうか。先に分類した再生医療の個々のケースごとに、順々に展望していきたい。

まず、〈当の本人からの移植〉であるが、「命運」を担ってそれを豊かに果たしていくための下

地として、基本的には、促進されるべきだろう。ただし、「命運」とは縁がないどころか、むしろ自ら進んで「用象」へ没入していくような、身体の飽くなきデザイン化は、もちろん、その例ではない。そうした違いに対しては、社会的には、たとえば保険制度等の援助の有無などをもって応えるべきであろう。ただし、その際の具体的な方策に関する指示までは、ハイデッガーの哲学思想からは、直接的には得られそうもない。

次いで、〈他者である生体からの移植〉であるが、本人からではない他者からの移植という点で、先のケースとは決定的に異なる。『有と時』では、「慮り」の構成要素である「(内世界的に出会われる有るもの)のもとでの一有」において、その有るものが事物ではなく他者である場合には、とりわけ「顧慮」(Fürsorge)と術語化されている。そして、その二つの典型的な可能性として、世界の意味連関のなかでの他者の役割を肩代わりするという仕方での「顧慮」と、彼の本来的な「慮り」(すなわち、彼自身が自ら担うべき実存)に目覚めるように他者を促すという仕方での「顧慮」とが、示される³¹⁾。前者のタイプの「顧慮」は、後期の科学技術批判を通して指摘される相互的な「用象」化に通じるものであると言える。後者のタイプの「顧慮」にこそ、有るべき他者関係の萌芽が認められる。

ここで、他者からの移植の現場に話を戻せば、そうした芽生えが育まれるのは、正しく十分なインフォームド・コンセントを通してであろう。そこでは、提供者はもちろんのこと、受容者も、また、両者と関わる関係者たちも含めて、突き付けられた限界状況のなかで各自が各自自身の実存に目覚めるよう鍛えられていくことが期待される。それさえ叶えば、その結果としての具体的な態度決定の内容如何は、二の次であろう。となれば、インフォームド・コンセントこそが大いに施されるべきであって、そのためには、おしなべて強制的に移植が行われたり行われなかったりすべきではない、という結論に到るだろう。言うまでもなく、何のためらいもなく「用象」化へ突き進む臓器売買なんぞは、論外である。ただし、この場合も、そうしたビジネスを禁じる具体的な方策は、ハイデッガーの哲学思想からは引き出せない。

さて、それならば、〈他者である通常の死体からの移植〉や〈他者である脳死判定を受けた死体からの移植〉であれば、リビング・ウィルが発せられる際にはインフォームド・コンセントが大いに施されるべし、ということになる。ここでさらに一步踏み込んで、ハイデッガーの哲学思想である有の原理を根幹に据えた上でそのインフォームド・コンセントの成り行きを予想するならば、自己決定権を支える自由主義と功利主義との対立が無効になる、といった経過を辿るのではないだろうか。生体についてどころか、死体についてまでも、その組織や臓器を私の所有物として私の自由な意のままに取り扱ってよいという権利の発想は、結局のところ、あらゆる有るものの「用象」化に通じる種類のものであろう。一方の、社会全体にとって益があるか(役に立つか)どうかを絶対的な判定基準とする功利主義については、言うまでもなからう。すなわち、有るべきインフォームド・コンセントを通して〈自由〉に態度が決定されるべき場合の、その〈自

由〉は、功利主義と対立する自由主義における自由とは異なる質の〈自由〉である。

それでは、その〈自由〉とは、どのようなものなのだろうか。誰かの死亡を前提としてその臓器等を「用象」として受容できる、といった異様に便利な事態のなかで迫られている態度決定に苦しみ抜くことで、初めて、そうした〈自由〉は、生じてくるはずである。そうして、その〈自由〉は、利便性の異様さが発せられている源へ開かれていく。ただし、そこで、これこそが正解と言えるような画一的な態度決定が具体的に得られることはあるまい。現代の乏しき有の「歴運」にひたすら耳を傾けながら、自らが投げ込まれている共同体的世界の伝統（すなわち、本来的な歴史）を頼りとして、そのつど、何らかの態度を決定していかざるを得ない。覚悟して決断するにあたって、常に根本的な無力感を意識していることが、重要であろう。

ここで、移植治療をめぐる二つの重要な倫理的難問についても、簡単に触れておきたい。

一つには、〈子どもは提供者として認められ得るかどうか〉という問題である。何よりもまず重要なインフォームド・コンセントを欠かすべきではない、という原則からすれば、子ども間での移植は、原理的に不可能である。しかし、画一的な答えは得られない〈自由〉特有の無力さを思い起こすならば、検討の余地（たとえば、関係者たちのインフォームド・コンセントだけで充分とするかどうか）は常に残されるべし、ということになるろう。

二つには、〈脳死を人の死として認め得るかどうか〉という問題である。それはまさにセンス（実感して腑に落ちるかどうか）の問題であるので、各人のバック・ボーンとなる伝統文化（本来的な歴史の文化性）からその当座の答えが自ずと浮上してくるのを待つしかないだろう。つまり、認めるべきか認めないべきか、ではなく、認めることになるかならないか、といった種類の問題である。よって、たとえば、脳死による死の判定に対して拒否反応を示しがちな日本文化は後進的である、といった移植治療の実施を至上目的とする立場の者たちによる批難は、妥当しない。一見、偏見を正すかのようなこうした批難こそが、実は、あらゆる有るものをいつでもどこでも例外なく「用象」としていこうとする姿勢に基づいた偏見にしかすぎないだろう。むしろ期待されるのは、この問題との取り組みが契機となって、たとえば、提供者であるかどうかによって死の判定基準が変わり得る、といった利便性の異様さに目覚めていくことである。

最後に、幹細胞治療に関しても、簡単に展望しておきたい。

ES細胞の開発は、ヒト胚を使用するという点で、殺人行為に値するのではないかと倫理的に問題視されてきた。これもセンス（想像して腑に落ちるかどうか）の問題であると思われるので、やはり、本来的な歴史の文化性からの当座の答えを待つしかないだろう。その際には何らかの宗教上の教義が大きな影響力を持ってくと予想されるが、その教義に関する理解も、科学史も含めた歴史のなかで揉まれながら現代に到っているはずである。

ただし、幹細胞治療の研究がES細胞の開発からiPS細胞の開発へと移行するにつれて、このヒト胚使用の倫理的問題は、過去のものとなりつつある。科学技術の発展や社会機構の変化に伴っ

て新たな問題が出現したり従来の問題が消滅したりするのが、応用倫理学全般の特徴である、と言えよう。ちなみに、iPS 細胞が実用段階に到れば、先に挙げた移植治療をめぐる倫理的な諸問題も、すべて消滅する。

ところで、ES 細胞や iPS 細胞の開発は、必然的に、クローン人間製造の可能性に道を開くことにもなる。しかし、クローン人間製造を意識的に目指すような研究は、基本的には、どのような立場からも異が唱えられ、どのような地域社会でも制度的に禁じられている。つまり、人間の普遍的な良識の部分で、クローン人間は、グロテスクなものとして反射的に拒否されているわけである。人間であればそのように反応せざるを得ない、その根拠は何なのだろうか。

ハイデッガーの哲学思想に即して答えるならば、クローン人間の誕生に関して無頓着になるということは、有を問い思索し語るように有によって必要とされている、といった人間と有との関わり合いを自ら完全に台無しにしてしまうということを意味しているからであろう。I-2 節で確認したように、本来的な有の理解は、究極の〈未来〉である自らの「死」と究極の〈過去〉である世界のなかへの理由なき「被投性」との連動を、契機としている。その契機を奪うことになるクローン人間製造に対する反射的な拒否は、悲鳴にも似た「良心の呼び声」の一種と考えられ得る。

Ⅲ-2 有るものへの実践と有からの原理（結語に代えて）

ハイデッガーの哲学思想が応用倫理学の次元でどのように働き得るのかを考察することが、本稿のテーマである。前節（Ⅲ-1）では、再生医療をめぐる倫理的問題に絞って、その検証を試みてきた。その作業を通して、ひとつの大きな傾向が顕わになってきたと言えるだろう。また、その傾向は質的なものであるから、他の諸領域で検証を試みても、それらの領域が応用倫理学の一角を形成する限り、同様の傾向が基本的に示されることになるだろう。

〈何を、どのように、指示するのか〉という形式に沿って述べるならば、その傾向は、次のようにまとめられる。

〈何〉については、漠然としている。〈何〉へと到るはずの筋道としてとられるべき手続きは指示されるが、その〈何〉は直接的には答えられない。場合によっては、正当な手続きが真摯にふまえられてさえいれば、その結果としての〈何〉には拘泥しない。むしろ、その真摯さには程度に限りがないから、基本的に、あらゆる〈何〉に対してもその可能性を完全に塞ぐことはない。その意味では、〈何〉でもあり、とも言える。つまりは、数値をもって線引きをするような具体的な〈何〉が求められれば求められるほど、〈何〉も答えられない。

こうした働き方を、〈何〉も指示することができないといった無能力として消極的に見なしてよいものか、それとも、具体的な〈何〉かを直接的には指示しないといった特殊な態度としてむしろ積極的に見なしてよいものか。その境目は、〈どのように〉を、有の真性に護られて有るものが

真に有るといった事態に即して捉え直すことで、見極められてくるだろう。

〈どのように〉については、有の真性に従いながら有の「歴運」に呼応する、という仕方である。つまり、それは、人間が〈指示〉するのではなく、思索するように有に必要とされている人間（「現有」）を通して有からの〈指示〉が有るもののもとに届く、という仕方である。直接的な〈指示〉は、人間と有との関わり合いにおいて働いている。また、この場合の人間とは、抽象的な人間一般でもなく、また、世界における有るものの意味連関こそを直接的なものとしてそのなかへ紛れている「世人」でもなく、「自らの有において、この有自身が関心の的になっている」³²⁾ 各自のことである。

こうして、〈何〉が漠然とせざるを得ない理由が、見えてくる。一つに、有るもの間の関係である〈何〉に対して、人間はまず直接的に有と関わっている、からである。二つに、社会制度としての〈何〉に対して、有の理解は人間各自の関心である、からである。三つに、限定的な〈何〉に対して、人間は有との関わり合いにおいて〈自由〉である、からである。

ただし、ここで二元論に陥ってしまわぬよう、注意をしておかねばならない。ハイデッガーが問う有は、有るものの有ではないが、たしかに有るものの有に他ならない。また、もっとも独自の可能性である「死への先駆」とともに日常的な意味連関は崩れ去るものの、世界の現在、あらためて、本来の共同体的な歴史が脈打つ「状況」として意義づけ直される。また、〈自由〉とは、有るものに関する困難な現実問題から逃避する自由ではない。その困難さに自覚的に徹することによって初めて達し得る有るものの有の深みから、現実問題を包み込むような〈自由〉である。有は、本来、有るものの有としてではなく有るものの有として、有るものと不即不離の状態働いている。このようにして、ハイデッガーの哲学思想は、応用倫理学の次元で、確固とした〈どのように〉に即して漠然とした〈何〉を指示する、と言えよう。

現実問題に直面していたずらに右往左往するのではなく、その問題に腰を据えて取り組むことを通して、その根本に潜んでいた原理に触れる。そして同時に、社会上の既存制度に盲目的に従うのではなく、原理に触れている人々の自然な総意として、原理への覚醒の程度に応じて試行錯誤を繰り返しながら社会制度を築き上げ続けていく。こうした活動の姿が、実践と原理とをつなぐ応用倫理学に期待される。そして、その際、哲学全般のなかでもとりわけハイデッガーの哲学思想は、有るものの有と有自身とを厳しく区別する点で、実践と原理との緊張に富んだ親和関係を鋭く提起していると思われる。

しかし、一方で、際立ったその特徴を批判的に検討し直してみる機会も残しておいてよいだろう。たしかに、ハイデッガーの哲学思想には社会性が希薄である、と評されることが多い。そのような観点から、最後に、問題点を二つ指摘しておきたい。

一つには、他者問題である。前節（Ⅲ－１）の検討では、〈他者からの移植〉に関して、ハイデッガーの哲学思想からは必ずしも力強い推進力を得ることはできなかつた。結局はそうならざるを

得ない決定的な理由として、人間（「現有」）の究極の可能性である「死」がもっとも独自のものであり没交渉的である、という点が挙げられる。たしかに、意味連関のなかでの役割の肩代わり（移植治療のケースならば、相互的に提供者と受容者となること）ではなく、彼自身の実存へと向かわせる、といった仕方での他者への「顧慮」の指摘は、大いに有意義であろう。しかし、それならばこそ、各自が隔絶して各自の有に関わっているという同一的な有り方で君も私も有る、という点で、いわば水平的にではなく垂直的に共同する実存にもっと積極的に展望をめぐらせることもできるのではないだろうか。つまり、そうした垂直的な同一性を頼りにして、各自の真の実存において、各自が各自に対して互いに実存させ合うという展開まで見出せぬものであろうか。

二つには、「歴史性」(Geschichtlichkeit)の問題である。本来的な有の理解をもって開示される「状況」では本来的な歴史が原動力となる、とされるが、その本来的な歴史とは、有の「歴運」に呼応しながら模索され続けるような種類のものであった。その点では、いささか心許ない印象を受ける。しかし、むしろ逆に、問題は、その心許なさの自覚（すなわち、根本的な無力感）が失われたときに生じる。つまり、それは、常に迷い続けているはずにもかかわらず、もはや揺るぎようもない限定された具体的な内容をもって本来的な歴史が満たされたかのような錯覚をもって、「密旨」への自由な「開性」を自ら閉じてしまう場合である。事実、ハイデッガー自身が、こうした「歴史性」の危うさを体験した、と言える³³⁾。ハイデッガーのナチス入党の問題に取り組むにあたっては、資料等の蒐集とは別に、まず、ハイデッガーが言うところの「歴史性」にもともと潜んでいる危うさを追究していく必要がある。

引用文献、注

- 1) M.Heidegger : *Gesamtausgabe Bd.40* , Vittorio Klostermann, 1983, S.206
- 2) a.a.o.
- 3) M.Heidegger : *Sein und Zeit* , Max Niemeyer, 1979, S.12
- 4) *ibid.*, S.192
- 5) *ibid.*, S.43
- 6) *vgl.*, *ibid.*, S.127
- 7) *ibid.*, S.234
- 8) *ibid.*, S.277
- 9) a.a.o.
- 10) *vgl.*, *ibid.*, S.290
- 11) *vgl.*, *ibid.*, S.283ff.
- 12) *ibid.*, S.294
- 13) ここで、テキストに関して確認をしておきたい。

講演時に作成された原稿は、M.Heidegger : *Gesamtausgabe Bd.79*, Vittorio Klostermann, 1994 に収められている。ただし、四題の講演の内、「物」と「集立」と「転回」は、基本的には各々が独立した体裁で編集

され、全集・第79巻の公刊に先立って、幾つかの既刊著作（論文集や講演集）を通してすでに公にされていた。その際に、講演時の原稿に修正が加えられているのだが、とりわけ、「集立」に関しては、もとの原稿の一部を残して大幅に加筆が為された上に、題目名までも「技術への問い」（Die Frage nach der Technik）と変えられている。

本稿では、全集版のテキストを使用するのはもちろんのことであるが、それに劣らず、既刊著作所収のテキストも使用している。その理由として、

- ①「物」と「転回」に関しては、修正後のテキストと修正前のテキストとを比較して、その根本的な趣旨が変わるほどの修正ではないことが分かる。「集立」に関しては、たしかに大幅な削除と加筆が認められるが、それは、同一の著作に収められた他の講演内容との連関を考慮した上での事情（主として、「物」との連関を強調している叙述部分を削除し、「転回」との連関を強調している叙述部分を加筆している。）によるものであり、立場が変更されているわけではない。つまり、否定による削除ではなく、また、新展開による加筆でもない。
- ②本稿の目的は、〈序〉にて示している通り、ハイデッガーの思想形成を年代的に正確に追っていくことにあるのではない。あくまで、ハイデッガーの哲学思想全体からの提言を探っている。よって、両テキストを取捨選択するのではなく、総合的に受容するのが得策である。つまり、削除部分も加筆部分も同時に拾っていくことによって、思想の全体像は、破綻しないどころか、むしろ充実するのである。ただし、その際、立場の決定的な変更はないといえども、もちろん、両テキストからの恣意的な継ぎ接ぎ操作にならぬよう心せねばならない。

vgl., *Gesamtausgabe Bd.79*, S.177f.

- 14) M.Heidegger : *Die Technik und die Kehre*, Neske, 1982, S.23
- 15) *Gesamtausgabe Bd.79*, S.40
- 16) *ibid.*, S.44
- 17) *ibid.*, S.32
- 18) *ibid.*, S.33
- 19) vgl., *ibid.*, S.30f.
- 20) *Die Technik und die Kehre*, S.25
- 21) *ibid.*, S.27
- 22) vgl., *Gesamtausgabe Bd.79*, S.44
- 23) vgl., *ibid.*, S.44f.
- 24) vgl., *Die Technik und die Kehre*, S.28
- 25) *ibid.*, S.42
- 26) vgl., *ibid.*, S.38ff.
- 27) M.Heidegger : *Gelassenheit*, Neske, 1982, S.22f.
- 28) *ibid.*, S.24
- 29) vgl., *Die Technik und die Kehre*, S.38
- 30) 本稿では、〈再生医療〉の指す範囲として、〈移植治療〉も含めた広義の定義に基づいて議論を進めている。
- 31) vgl., *Sein und Zeit*, S.122
- 32) *ibid.*, S.12

-
- 33) 政治音痴と言えどもそれまでだが、第一次世界大戦後のドイツの社会状況のなかで、土着的な民族性の復活を掲げたナチスのスローガンが、本来的な歴史の喚起として哲学思想家ハイデッガーの耳に心地よく響いたであろうことに、不思議はない。しかし、実際にナチスが行なったことは、他民族（とりわけユダヤ民族）の排除であった。そしてさらに、彼らを、労働力として、ついにはその身体部分を生活用品等の材料や実験材料として「用象」化していったのであった。