

バイオテクノロジーの哲学序説*

——フランシス・フクヤマ『我々の人間後の未来』をめぐって——

佐藤 光

1. はじめに

フランシス・フクヤマの『歴史の終わりと最後の人間』(Fukuyama (1992)) は、おそらく、サミュエル・ハンティントンの『文明の衝突と世界秩序の再形成』(Huntington (1996)) と並んで、ここ10年間ほどの世界の論壇で最も注目の的となった書物の1つである(以下では、それぞれ『歴史の終わり』『文明の衝突』と略記する)。「アメリカ帝国」の動向が注目を集めている今日の状態においてさえ、世界の政治経済をめぐる論議の準拠枠(frames of references)の1つの地位を占めているとあってよいかもしれない。

しかし、筆者自身はといえば、フクヤマやハンティントンの著作の熱心な読者とはいえなかった。ジャーナリズムの片隅から国際情勢に関する発言を行なう時には、2人の名前を挙げると話の通りがよく、そうしなければ読者に対して失礼だという思いもあって、彼らの議論に言及することがないわけではなかったが、それ以上深く研究しようという気持ちにはならなかった。

そもそも、社会主義の崩壊という誰の眼にも明らかな事実を承けて、市場経済と自由民主主義が勝利した、「歴史が終わった」というのは余りに容易なことではないだろうか。その後世界各地で頻発した民族宗教紛争、さらにイスラムの「テロ」とアメリカの「戦争」などの事実を承けて、これからは「文明の衝突」の時代だということも余りに容易なことではないだろうか。いずれも、事実の単なる追認にすぎず、特別の哲学的・理論的努力を要する仕事ではないと筆者には思われたのである。

その上さらに個人的事情を述べると、ここ数年間の筆者の関心は、国際政治や国際経済の現状というより現代文明、特にその核心部ともいべき科学技術の哲学的考察に向かっていた¹⁾。

[キーワード]

バイオテクノロジー、人間後の人間、錬金術、人間主義、聖なるもの

* 本稿は、バイオエコノミクス研究会(BE研)合宿コンファランス(2003年3月30~31日、大阪)での筆者の報告「なぜ人間は進んで『人間以後の人間』になろうとしているのか」を基礎としている。有益なコメントを寄せてくれたコンファランスの参加者に感謝したい。

1) 先端科学技術に関する筆者の見解については、佐藤(2002)第2章を参照のこと。本稿での議論は、そこでの議論を基礎としたものである。

最近の関心は、「生命」そのものを科学し操作しようとする恐るべき生命科学や遺伝子工学などに集中している。

フクヤマがバイオテクノロジー（生命工学）に関する著書『我々の人間後の未来——バイオテクノロジー革命の帰結』（Fukuyama (2002)）を出版したことを知ったのは、そうした状況のなかでのことである（以下では『人間後の未来』と略記する）²⁾。あの政治哲学者のフクヤマがなぜ、何の必要があってバイオテクノロジーに関する本を書いたのかと、正直いって不可解な思いがしたが、ともかく読んでみようと思い立ったのが小論の発端である。

2. 『歴史の終わり』から『人間後の未来』へ

——『ナショナル・インタレスト』の論文「再考——薬瓶のなかの最後の人間」から

政治哲学とバイオテクノロジーとの取り合わせはフクヤマ自身にとっても違和感があったらしく、彼は、『人間後の未来』の「はしがき」を次のような文章で始めている。

「バイオテクノロジーに関する本を書くなどということは、これまでの数年間、主に文化や経済に関わる事柄について興味を持ってきた（私のような）者にとってはきわめて大きな飛躍であると思われるかもしれないが、こうした一見無謀な行為にもそれなりの真っ当な理由があるのだ」（Fukuyama (2002) p. xi）³⁾。

「真っ当な理由」とは、次のようなものである。すなわち、前著『歴史の終わり』に対する膨大な批判のほとんどすべては誤解に基づくものであり、とるに足りないものだったが、「科学が終わらない限り、歴史も終わるはずがない」という批判だけは、自分も反論できない、核心に触れた批判だと認めざるをえなかった。その批判に答え、『歴史の終わり』の議論を再構成するには、バイオテクノロジーという専門に遠い分野に関する研究を行ない、自説を述べるという「一見無謀な行為」を行なわざるをえなかったというわけである。

しかし、『人間後の未来』における「真っ当な理由」の説明は簡単すぎて、我々にはいま一つ理解するのがむずかしい。『歴史の終わり』から『人間後の未来』へのフクヤマの思考の発展過程は、むしろ、1999年に『ナショナル・インタレスト』誌に発表された「再考——薬瓶のなかの最後の人間」という論文（Fukuyama (1999)）により明確に示されている⁴⁾。「再考」は、1989年に同誌に発表され、著書『歴史の終わり』の出発点となった論文「歴史の終わりか」（Fukuyama (1989)）の10年後の回顧論文（a ten-year retrospect）として書かれた。

この回顧論文の半分余りは、過去10年間に「歴史の終焉」説に対して寄せられた批判と、同

2) Fukuyama (2002), およびあとで言及する Gray (2002) の出版の事実と概要を最初に筆者に教示してくれたのは、竹谷仁宏氏（ジャパン・ビジネス・ネットワーク社長）である。

3) 以後、断りのない限り、訳は佐藤私訳である。

4) フクヤマは、Fukuyama (1992) と Fukuyama (2002) の間に、Fukuyama (1995) (1999) などの著書を発表している。

じ期間に現実世界に生じた出来事を丁寧に振り返りながら、結局のところ自説には——すでに述べた点を除いて——修正すべき点がまったくないことを確認したものだが、その内容を詳しく紹介することは省略しよう。コソボの民族紛争、中国の一方独裁体制の存続、アジア通貨危機などの多くの出来事にもかかわらず、1に、自由民主主義が平和を促進し、2に、経済発展が自由民主主義を促進し、3に、グローバリズムが経済発展を促進する、の3つの命題から構成される自らの三段論法 (the three-part syllogism) が正しかった、と強弁するフクヤマの議論に疑問を呈することは容易だが、それは小論の主題ではない⁵⁾。ここで筆者が関心を持つのは、彼が自説の誤りを認めて釈明している部分、すなわち上で述べた「真つ当な理由」に関する部分である。

ここでフクヤマは、「歴史の終焉」説、すなわち、世界の政治経済体制が市場経済と自由民主主義を最終形態とするという自らの主張は、2つの条件の成立を前提していたと述べている。

第1の条件は、人為的な条件によっては変わらない、変わってはいけない「人間の本质 (human nature)」あるいは「人間の自然 (human nature)」なるものが存在するということである。逆に、この条件が成り立たず、人間の基礎的な衝動や嗜好の大半が文化的、社会的に形成されるという意味で、人間が無限に可塑的な存在だとするならば、どのような特定の政治経済体制も最終的な——アレクサンドル・ゴジェーヴのいわゆる「完全に満足のいく (completely satisfying)」——ものではありえない。たとえばマルクスやレーニンは、私有財産、家族、人種、国籍などを超越した「新しいソビエト人間」、すなわち利他的な共産主義的新人間の創造を目指したが、もしそのような「新人間」の政治的、社会的創造が可能ならば、明らかに、歴史が市場経済と自由民主主義を終着点とすることはありえないことになる。

「歴史の終わり」を可能とする第2の条件は、「科学が終わる」こと、すなわち科学が究極の段階に達して、それ以上の発展を停止することである。もっとも科学の発展が続く場合でも、インターネットなどの情報技術 (IT) の発展は「歴史の終焉」説と矛盾しない。それというのも、ITは情報利用を万人に開放することによって、グローバルで水平的なコミュニケーションの可能性を拡大し、企業組織から政府に至る諸々の抑圧的ヒエラルキーの存立基盤を破壊することを通して、市場経済と自由民主主義の普及に貢献するからである。

しかし、バイオテクノロジー (BT) の場合は事情が異なる。BTは、まさに「人間の本质」あるいは「自然」を改造し、新しいタイプの人間を創造する潜在的可能性に満ちた科学技術だからである。遺伝子工学の成果を駆使した「デザイナー・ベビー (designer baby)」の誕生や、人間と牛のキメラ (chimera) が神ならぬ人間の手によって創造される可能性あるいは危険性を憂慮するのは気が早いとしても、たとえば落ち着きのない子供を治療するのに広く用い

5) この三段論法が正しければ、グローバリズムが世界平和を促進することになるが、現代史の経験に照らしても、これは大いに疑問のあるところである。特にカール・ポラニニーの市場経済と社会の二重運動論の観点からは、「歴史の終焉」説は厳しく批判されなければならないだろう。

られている神経薬剤のリタリン (Ritalin) や、逆に、脳内のセロトニン (serotonin) のレベルに影響を与えて、落ち込んだ者を元気づける薬剤のプロザック (Prozac) が、すでにある程度まで「人間改造」を実現しているのは周知の事実である。

これらの薬剤をうまく使えば、誇り高く「気概」(thymos) に満ちた人間たちが、他人の認知と尊敬を求めて悪条件と闘い、政治体制を変革し、最後には自由民主主義を勝ちとって「歴史の終わり」を迎える、というヘーゲルの意味での「歴史」は必要でなくなる。軽蔑、失意、精神的苦痛などが、瓶のなかの薬の数錠を飲むだけですっきりと解消され、すべてに満足し切った、ニーチェの意味での「最後の人間 (the last man)」がいとも簡単に生み出されることになるからだ。

しかし、こうしてつくられた「最後の人間」の満足の光景は、伝統的な自由民主主義体制に馴染んできた者にとってはグロテスクな光景以外のなにものでもない。彼らは、「完全な満足」の幻想とは裏腹に、客観的には、薬剤を処方し投与した誰かの奴隷の状態に置かれているかもしれないからだ。薬剤ならば「幻想」の域に留まりもしようが、BT がさらに発展して、本格的な「人間の本質」「人間の自然」の改変が行なわれることになったとしたら、帰結はさらに恐るべきものとなるだろう——これが、「再考」においてフクヤマが最も懸念する事柄である。

3. 『人間後の未来』の概要と基本的主張

『人間後の未来』は、「再考」の議論を肉づけさらに発展させたものである。論評する前に、その概要と基本的主張を手短かに確認しておくことにしよう。

本書は「第Ⅰ部 未来への小道」「第Ⅱ部 人間であること」「第Ⅲ部 何をなすべきか」の3部から構成されている。

そのうち第Ⅰ部では、豊富な最新の情報と文献に基づいて、バイオテクノロジーとバイオサイエンスの4分野、すなわち、脳科学、神経薬物学 (neuropharmacology)、長命化技術、遺伝子工学の現状と未来が論じられている。これらの分野は単に並列されているのではない。脳科学、神経薬物学、長命化技術の3つが、バイオテクノロジーの相対的に初歩的な段階に属する分野であり、すでにかかなりの程度の発展を実現していることから、これらに関する議論においては現状の問題点についての指摘が多いのに対して、遺伝子工学に関して論じられる主要な問題は、すでに部分的には兆候が見られているとはいえ、基本的には25、50、100年後に予想される発展状態の諸問題である。はじめの3分野に関する議論も導入部として重要な役割を果たしているが、「人間の本質」の行く末に関する本書の主要な関心は、遺伝子工学の未来に向けられている。

いずれにしても、第Ⅰ部を読んで真先に気づくことは、フクヤマの勉強熱心という事実である。実際、この部分の参考文献のタイトルに眼を通して見ると、バイオサイエンスやバイオテクノロジーの啓蒙書だけでなく、生物医学学会のホーム・ページを含む実にさまざまな専門雑

誌が言及されていることを発見して驚かされる。

次に気づくというより感ずることは、バイオテクノロジーのどの分野を論ずるにせよ、一つ間違ふと生物学主義、遺伝子決定論、さらにはそれらに基づく差別主義に傾きかねないフクヤマの議論の危うさである。明敏なフクヤマはその危うさを自覚していて、知能の人種的遺伝論、犯罪あるいはゲイの遺伝論などのどれを論ずる場合にも、賛否渦巻く論争の両極に公平に目配りをするのを忘れないが、「同性愛は……何らかの自然的基盤を持っているように思われる」(Fukuyama (2002) p. 38) のような文章からも伺われるように、彼が遺伝子決定論の成立する余地を残そうとしているのは確かである。もっとも、それは、「差別」のためではなく、やがては「デザイナー・ベビー」の「製造」にまで及びうるような遺伝子工学の恐るべき未来を憂い批判するためなのではあるけれども。

しかし、第I部が本書の主要部分ではありえない。政治哲学者によるBTの現状分析と将来展望は、高々「よくできた素人談義」に留まらざるをえないのであって、やはり、フクヤマの本領を最もよく示すのは、「人間の権利 (human rights)」「人間の本性 (human nature)」「人間の尊厳 (human dignity)」をキーワードとした第II部の哲学的議論であるといわなければならない。したがって、小論では、第II部に焦点を当てた議論を行なうことにしたいが、その前に、第III部についても一言しておかなければならないだろう。

第III部は、タイトルが示すように、BTの発展に対して今後必要とされる実践的・政策的対応を述べたものである。この点に関するフクヤマの見解を要約すれば、「人間の権利」「人間の本性」「人間の尊厳」という近代社会の基本的価値を守るために、医学的に有益な場合などに周到に配慮しながらも、原則的には厳しい規制をかけなければならないというものだが、率直に言って、この部分はそれほど面白いものではない。「我々は自らを不可避的な技術進歩の奴隷と見なす必要などない」(Ibid., p. 218) などという文章の迫力には圧倒されるが、この箇所彼の議論は余りにも常識的なものである。筆者もその種の「常識」が正しいと思うが、やはり、本書の白眉は、そうした実践的結論を導き出すに至った第II部の哲学的議論と哲学的主張だといふべきだろう。

第II部に焦点を当てた議論、筆者自身の批評も含めた議論を展開するに先立って、そこでのフクヤマの基本的主張を要約しておくことにしよう。

フクヤマによれば、欧米諸国を中心とする自由民主主義的な政治体制や道徳的・倫理的思考は、すべて、人間の必要や利害とは厳密に区別された「人間の権利」という観念の上に成り立っているが、その「人間の権利」は、すべての人間に等しく与えられた「人間の本性」あるいは「人間の自然」という観念の存在を前提としてはじめて成立する。彼が最も重視する「人間の権利」は参政権だが、「政治参加が可能な人間」と認められる人間のすべてに平等に参政権が与えられるという自由民主主義の原則が成り立ちうるのも、すべての人間に偏在する「人間の自然」が存在するからである。

しかし、そのような「自然」は果して存在するか。カントをはじめとする近代思想家の多くは存在しないと考えるが、フクヤマは、そうした近代的・現代的思潮を拒否して、「人間の自然」は存在すると力説する。性、年齢、身長、知能、容姿、性格、人種、民族、国籍、文化、文明などのさまざまな差異にもかかわらず、たとえばチョムスキーの言語学が示しているように、すべての人間に共通な普遍的特性、つまり「人間の自然」は存在する。それを明示的に語るのはむずかしいが、そうした「人間の自然」が存在し、それを暗黙のうちに知っているからこそ、人間は人間と人間以外のものを即座に識別することができるのである。

さらに、すべての人間に共通な「人間の自然」の存在を想定できるからこそ、それを根拠として、あらゆる人間を人間以外のものより一段高い存在として尊敬することもできるのである。つまり、「人間の自然」は「人間の尊厳」の基礎でもある。動物愛護主義者やナチュラリストは、「それは、動物など人間以外の自然を差別するものだ」と抗議するだろうが、それでは翻って「動物にも参政権を与えるか」と問われれば、彼らも口を噤まざるをえない。

フクヤマは「人間の自然」を「要因X (Factor X)」と呼び換えて次のように説明している。

「ある人物の偶然的で偶発的な諸特性のすべてを取り去ったあとに残るのは、ある最低限のレベルの尊敬に値する本質的な人間の平等性である——これを要因Xと呼ぼう」(Ibid., p. 149)。

「要因Xは、道徳的選択能力、理性、言語、社会性、感情、情緒、意識など、これまで人間の尊厳の基礎として挙げられてきた特質のどれか一つには決して還元できないものである。要因Xを形成しているのは、一個の人間の全体を構成するこれら特質のすべてなのだ。そして、人類のすべてのメンバーは、彼/彼女が一個の全体的な人間存在となるのを可能としているある遺伝的資質 (genetic endowment)、すなわち、人間を人間以外の生物から本質的に区別する資質を所有している」(Ibid., p. 171)。

「要因X」とは「人間の自然」の単なるいい換えといってよいが、重要なのは、それが「ある遺伝的資質」によって裏づけられているということである。そして問題なのは、その「遺伝的資質」が、バイオテクノロジーの発展によって思いもかけぬ方向に改変されていく危険があるということである。

たとえば、第一級の遺伝学者、M. シルヴァーは、ベストセラーとなった科学啓蒙書ともSFともいえる『エデンの園を再びつくる』(Silver(1997))のなかで、バイオテクノロジーがこのままの勢いで発展していけば、遠からぬ将来、早ければ21世紀のうちに、一握りの「ジーン・リッチ (gene rich)」と大多数の「ジーン・プアー (gene poor)」からなる恐るべき階級社会が到来しかねないとの見通しを示した。「ジーン・リッチ」は、金にものをいわせて遺伝子操作技術を独占し、自分たちの子供を数世代にわたって改良し続けた挙げ句に、知能、容貌、健康、運動能力などのあらゆる面で圧倒的優位に立った「超人」あるいは「人間後の人間 (post-human)」へと進化を遂げ、他方、貧困ゆえに進化に取り残された「ジーン・プアー」すなわ

ち現在の普通の人間たちは、彼ら「ジーン・リッチ」の哀れな奴隷とされるのである。これなどは、アメリカ的な自由競争と野放しにされたBT 発展との結合によってもたらされるディストピアの典型というべきだろう。

とすれば、医療上有益な場合ややむをえない場合などを除いて、原則的には、BT 技術の発展には断固として政治的規制の網がかけられなければならない。

以上が、フクヤマの主張の骨子である。

4. さまざまな批判

フクヤマの主張に対してはさまざまな批判が可能であろう。以下では、ありうべき批判のいくつかを筆者なりに整理し、それらに対する筆者の意見を述べることにしたいが、その前に、BT をめぐる既存の議論に対するフクヤマ自身の批判を見ておくことにしよう。回りくどく感じられるかもしれないが、既存の議論を批判するプロセスのなかでこそ、彼の主張の特徴が一層明瞭に現れてくるからである。

フクヤマは、BT を論ずる場合の基本的観点として、宗教的アプローチ、功利主義的アプローチ（あるいは経済学的アプローチ）、哲学的アプローチの3つを挙げ、前2者を拒否して、自分は最後の哲学的アプローチをとるとしている（Fukuyama (2002) part I, chapter 6）。

フクヤマによれば、生命を人為的に操作しクローン人間すら生み出しかねないバイオテクノロジーを、多くの場合「神への冒瀆」という一語によって切って捨てる宗教的アプローチは、なるほど「神」を信ずる者にとっては有効かもしれないが、信じない者にとってはまったく説得力を持たない。他方、功利主義的アプローチは、現代の経済社会においては一見便利で有用なアプローチに見えて、実は、当面の問題にとっては無力である場合が少なくない。それというのも、BT の発展のような高度の不確実性につきまといわれた技術の場合には、肝心の「コスト」と「ベネフィット」の計算自体が不可能となる場合が少なくないからである。さらに、たとえば人間の死体を家畜の餌にするという行為は、たとえ経済的に「有益」だったとしても、一般に人々の嫌悪感を呼び起こすが、功利主義ではそうした感情を説明できないことも、この種のアプローチの限界である。

結局、フクヤマにとっては、哲学こそが有効なアプローチなのだが、その場合の哲学にも実はさまざまなものがあり、どの哲学を選ぶか、ということが次の大きな問題とならざるをえない。きわめて興味深いのは、フクヤマが近代以降の多くの哲学的立場に対して批判的な立場をとっていること、少なくとも現下のBT をめぐる諸問題の解決にとっては有効ではないとしていることである。

この場合重要なのは、「人間の自然」あるいは「人間の本质」に関する哲学的姿勢である。近代哲学の多くは、D. ヒューム以降、'is' から 'ought' が導かれず、道徳や規範の体系には多少なりとも人間の恣意性が含まれるとする、いわゆる「自然主義的誤謬 (naturalistic fallacy)」

説に立脚しているが、それは、BTを論ずるに際しては是非とも克服されなければならない学説だ、とフクヤマは力説する。

「自然主義的誤謬」説をとる近代哲学の流れには、「人間の本質」や「人間の目的」に関するいかなる実質的断定にも依存しない倫理体系の導出を目指した「権利の義務論的諸理論 (deontological theories of right)」を構築したカントと、そのカントの現代アメリカにおける継承者ともいえる J. ロールズも含まれる。カントやロールズは最良の自由主義哲学者だが、彼らもまた批判されなければならない。

カントらが「人間の本質」に関する実質的断定を避けようとしたのは、近代以前に信じられていた「人間の本質」——たとえば「人間をはじめすべての種は、天地創造の際に一挙に神によって創造された」あるいは「人間の本質は神の似姿という点にある」という規定——が進化論をはじめとする近代自然科学の発展によって次々と否定され修正されていったばかりでなく、プラトンやアリストテレスのように「人間の本質」に関して固定的な規定——たとえば「人間は政治的動物だ」や「人間は幸福 (エウダイモン) を求める存在だ」という規定——を行なうことが、その規定から外れた人々に対して差別的、抑圧的、権力的に働くことを恐れたからである。

近代自由主義哲学の配慮のすべてをフクヤマが否定するわけではない。彼もある種の自由主義者なのだが、こと「人間の本質」に関しては頑なまでにこれを守ろうとする。「人間の本質」という概念を堅持しない哲学は論理的にも破綻するとまでいって、一步も引こうとはしない。

それというのも、「人間の本質」に関する何らかの実質的規定あるいは断定を置かなければ、およそ一切の意味のある倫理的言明が不可能となるからである。人間が無限に可塑的な存在ならば、その何者か分からない者について「善」「悪」の判断を行なうことは事実上不可能となる。何からの「善」「悪」の判断が可能としても、それは限りなく内容の希薄なものとならざるをえない。

実は、カントのような「権利の義務論的諸理論」を主張する論者自身が、内容のある命題を主張しようとする時には、議論の背後でこっそりと「人間の本質」に関する何らかの実質的仮定を前提している。たとえば、カントは、その壮大で精密な倫理哲学の背後に、「人間は理性的生物 (rational creatures) であり、理性の使用によって利益を得、理性の使用を喜びとし、理性を時間の経過とともに一層発展させることができる」(Ibid., p. 120) という強い仮定を暗黙のうちに置いており、そうした「人間の本質」観に基づいて、理性的存在としての人間に資するものを「善」、資さないものを「悪」と判断しているのである。

フクヤマが「人間の本質」あるいは「人間の自然」を堅持しなければならない、という理由はほかにもあるが省略しよう⁶⁾。ここでの仕事は、以上のように要約した限りでのフクヤマ哲

6) 自由主義的倫理思想は、道徳的価値判断は各人が自由に自らの責任において行なうべきだとする、いわゆる「個人の道徳的自律性 (individual moral autonomy)」をもたらすが、これでは社会的に

学に対するありうべき批判を整理しておくことである。

第1に指摘したいのは、フクヤマが、良くも悪くも、余りに正統的な西洋主義者に見えるという点である。「西洋主義者」というのは、フクヤマが、肯定するにせよ否定するにせよ、一貫して、ギリシア哲学、キリスト教、近代哲学などの西洋哲学の内部で語っているからである。特に「人間の権利」「人間の本質」「人間の尊厳」という概念に強くこだわり、それらの名によって自然界における人間の特権的地位を守ろうとする姿勢には、濃厚な西洋主義の雰囲気を感じられる。

その西洋主義をさらに「正統的」と形容するのは次の理由による。すなわち、すでに述べたように、フクヤマは近代以降の西洋哲学を批判して頑なまでに「人間の本質」「人間の自然」を守ろうとするのだが、それは、ソクラテスからトマス・アキナスなどにまで連綿と続く西洋哲学の「偉大な伝統 (The Great Tradition)」を守ろうとしてのこと、近代以前の西洋世界で一貫して「正統」の地位を占めてきた哲学的伝統の近代哲学による破壊を防ごうとしてのことである⁷⁾。

逆にいえば、フクヤマのまさにこの点こそが、近代主義者や脱近代主義者、あるいは非西洋主義者や反西洋主義者の恰好の嘲りや批判の対象となりうる。これらの人々の眼には、フクヤマの姿勢は何とも「古臭く」「狭い」ものと映ることだろう。固定的な「人間の本質」を掲げることは、やはり、それに含まれない者たちを排除し抑圧すること、自由民主主義の原則を否定することにつながるのではないだろうか。次節以降で詳しく述べるように、筆者もフクヤマ哲学にはいくつかの根本的な点で強い疑問を覚える者である。しかし、それにもかかわらず、ここではあえて、彼の思想の「頑さ」や「強張り」にむしろある種の「爽やかさ」を感じるといっておきたい。

それというのも、筆者もまた、カントらの近代哲学あるいは近代啓蒙思想には見逃しえない欠陥が存在すると思うからである。その種の思想の基本的部分は個人主義や自由主義だが、それらは、フクヤマが指摘するように、原理的に「人間の本質」なるものを否定しなければならない。「人間の本質」という言葉を使っていけないことはないが、その「本質」は、ほとんどあらゆる種類の人間を同一の「人間」と認めることができるほど包括的で無内容なものでなければならない。さもなくば、「万人の自由と平等」を守るという自由主義あるいは自由民主主義の本旨にもとることになる。

しかし、フクヤマが炯眼にも喝破したように、近代哲学者も、カントですらも、暗黙のうちにこっそりと何らかの「人間の本質」を認め、その前提の上に学説を組み立てている。「人間とはこんなものだ、バッファローやチンパンジーとはまったく違うものだ」ということを暗黙

↘ 共通な道徳的判断基準が失われ、各人の判断の対立ばかりが起りかねないというのも理由の一つである (Fukuyama (2002) pp. 123-4)。

7) “The Great Tradition” という言葉は MacIntyre (1981) から採られものである。

のうちに、とはいえ絶対的なものとして認めているのである。さもなければ、バッファローにも選挙権を認めなければならなくなる。

つまり、近代哲学の「人間の本质」否定論は見かけだけのものなのだが、その見かけすらもがBTのさらなる発展の前に破綻せざるをえなくなる。クローン人間、チンパンジーと人間の遺伝子の混合からなるキメラ、「デザイナー・ベビー」として生まれ、現在の人間の3倍もの知能指数や寿命を持つ「超人」に育った者をも「人間」として認めるべきかどうか問われる時代が、遠からずやってくるかもしれないからだ。「人間の本质」など有害無益だと高を括っていた近代哲学は、BT革命の観点から見れば、人間間の差異が無視しうるほど小さな時代の状況に甘えていたにすぎないのである。

フクヤマの議論に対しては、別のタイプの批判もありうる。

たとえば、これは第I部の紹介の時にすでに指摘したことだが、『人間後の未来』の議論が、『歴史の終わり』などにおける彼のこれまでの議論と趣が異なって、genomism、遺伝子決定論ともいふべき偏狭な思想に傾いているように見える点も問題とすべきだろう。

「人間の本质」「人間の自然」といっても、その具体的内容は時と場所によって、時代と文化によって少なからず変化しうるものであり、事実変化してきた。時代を少し逆上れば、同性愛者はいうに及ばず、女性や子供、黒人や黄色人さえ、西洋の男性によって「人間」と見なされていたかどうか疑わしい。彼ら「人間と見なされていなかった者」たち、いわば「人間前の人間」たちは、人権思想の興隆などを待って徐々に「人間化」されてきたのである。

とすれば、BTによって生み出された「人間後の人間」も、いずれ、人権思想のさらなる発展などによって「人間化」されるとしてはならない道理があるだろうか。たとえばフクヤマは、クローン人間のありうべき出現に反対する理由の1つとして、クローンとして生み出された者と、彼/彼女の遺伝子を提供した者との関係、すなわち親子であると同時に一卵性双生児でもあるという「不自然な関係 (unnatural relationships)」を挙げているが⁸⁾、それを「不自然」と感ずるのは、これまでの有性生殖に慣れた者の手前勝手な感じ方にすぎず、親子関係を「血のつながり」や遺伝子的関連だけによって考えるという偏見から解放された新しい世代の人々によって、クローンの親子関係も「自然なもの」と見なされる日がやがてやってくるという見方も可能であろう。逆にそうならないとすれば、それは、かつての「人間前の人間」に対するのと同様の、「遺伝子」の名を借りた「人間後の人間」に対する理不尽な差別になる恐れがあるともいえるだろう。

しかし、遺伝子の野放図な人為的操作の結果として生じうるあらゆる事態を認めうるか、たとえば人間とねずみのキメラをも「人間」と認めうるか、いずれ認める時代が来るかと問われれば躊躇を覚えるというのも、多くの人々の偽らざる感想ではなかろうか。「遺伝子」の名に

8) Fukuyama (2002) p. 207.

よる差別があつては決してならないが、遺伝子改変の結果として生み出されうる生物を「人間」と認める自信がない場合には、あらかじめそうした改変にブレーキをかけておくのが、賢明というものである。そういう意味では、フクヤマの議論にも一理はあるのである。

「要因X」が訳の分からぬものであり、余りにアド・ホック（その場しのぎ）なものだという批判もありうるだろう。実際、筆者も、近代哲学批判には多大の共感を覚えはしたが、自分自身の主張を積極的に展開する段になると、「要因X」なる不可思議な概念を持ち出して、それを「一個の人間の全体を構成する特質のすべて」として結論とするフクヤマの議論には、失望を禁じえなかった。「要因X」とは、余りにとりとめがなく、無内容な概念ではないだろうか。厳密に定義することも、うまく言語によって分節化することもできない「要因X」なるものを振りかざしてBTを批判することは、所詮恣意的な断定による批判にすぎず、フクヤマが批判した宗教的アプローチと結局は同じことになってしまうのではないか、等々の強い疑問が次々に浮かんできたのである。

しかし、トーマス・クーンの科学哲学などの知見を持ち出すまでもなく、科学にせよ、哲学にせよ、何らかの一貫した立場に基づいた言説は、議論のどこかのレベルである種の断定あるいは公理を置かなければならない。「人間の本质はない、人間は無限に可塑的な存在なのだ」とすることも、一つの断定である。知識や認識の本質論に甘えて必要な論証や実証を怠ってはならない——さもなければ、言論の場は、単なるイデオロギーの闘い、相対主義者たちの競技場となってしまう——が、「要因X」という自らの偏見を全面に押し出したというだけの理由でフクヤマを非難するのは、いわばなにものねだりに等しい。フクヤマは、そうした言説の宿命の範囲内で、比較的うまく自説を展開しているといってもよいのである。

5. 錬金術への寄り道——M. エリアーデの所説を中心として

これらのほかにもさまざまな批判が可能であろうが、以下では、筆者が最も強く覚える疑問に焦点を絞りたい。それは、人間はなぜ「人間」のアイデンティティの危機を冒してまでBTを発展させようとしているのか、人間はなぜ「人間後の人間」になろうとしているのかという点に関して、フクヤマが十分な説明を与えていないように見えるということである。彼は、自らの懸念する、そうした科学技術の悪しき動向が「人間の本质」の外側からやってくると考えているようだが、そうした動向が「人間の本质」の内側からやってくる、あるいは「人間の自然」のなかに組み込まれているとしたらどうなるのか。いずれにしても、こうした点についてフクヤマが十分な説明を与えているとは思われないのである。

BTが発展する理由は容易にいくらでも見出せるし、フクヤマも十分に承知しているというべきかもしれない。科学者の知的好奇心、功名心、医薬品産業の利潤追求、難病を抱えた人々の苦しみ、より優秀な子供を持ちたいという親たちの願望等々。それらの欲求や願望の背後には、【歴史の終わり】が力説したように、死を賭けても己の名誉と優越を実現したいという

「優越願望 (megalothymia)」や、せめて人並みに他人の認知を受けたいという「対等願望 (isothymia)」などのより根源的な願望が潜んでいるかもしれない。前著における人間観が撤回されていないとすれば、『人間後の未来』における「人間の本質」も、プラトンに倣って、「理性」「欲望」、および「優越願望」と「平等願望」の2つに区分される「気概」の3つの部分からなる魂を重要な要素としているはずであり、フクヤマは、そうした人間の魂のどこかにBT発展の根本的理由を見出しているという理解も可能であろう⁹⁾。

しかし、BTを発展させ、BTの発展を待ち望む人間たちの「本質」あるいは「自然」のなかには、フクヤマの人間観に収まりきれないものも含まれているのではないか。たとえば、「人間の自然」のなかには「人間の自然を破壊する自然」もまた含まれていると考えてはならないだろうか。「人間の自然を破壊する自然」を認めることは、人間に自己破壊的な側面を認めることである。プロテスタント神学者のP. ティリッヒの口吻を真似れば、人間精神のなかに「悪魔的なもの」「デモーニッシュなもの (das demonisch)」を認めることだというべきかもしれない¹⁰⁾。

「人間の自然」のなかに「人間の自然を破壊する自然」という自己破壊的要素を認めれば、フクヤマの議論には少なからぬ修正が必要となるだろう。問題は、それとしてある「人間の自然」に対して、BTが、ETのように、外部から攻勢を仕掛けて人類を窮地に陥れることではない。フクヤマの議論にはどうしてもそうした印象が拭い切れないが、「敵」は実は内部にあるのであって、「人間の自然」自らが自らを破壊し自らを窮地に陥れるのである。BTを発展させるのは科学者や庶民の「理性」「欲望」「気概」など、フクヤマが保守しようとする「人間の自然」としてよいが、その「自然」の射程が、フクヤマが想定するより遙に深く、遠く、「悪魔的」なのである。この点をさらに深く確認するために、しばらくの間フクヤマの議論から離れて、思想史的な寄り道をすることにしよう。

『歴史の終わり』と『人間後の未来』を問わず、フクヤマが頻繁に参照する哲学者はニーチェだが、他のテーマの場合とはともかく、バイオテクノロジーを論ずる場合にまず参照されるべきなのはゲーテ、ゲーテの戯曲『ファウスト』である。『ファウスト』は、人生に苦悩する余り、悪魔に魂を売り渡して、科学、芸術、経済など、あらゆる分野で飽くなき探究と実践を続けた挙げ句に身を滅ぼしてしまう（しかし、最後には神によって救済される）伝説上の人物、ファウスト博士の悲劇を描いたものだが、そのなかに「ホムンクルス」の話が出てくるのは有名である。「ホムンクルス」とは、戯曲の登場人物ヴァーグナーが悪魔メフィストフェレスの助けを借りてつくった人造（小）人間であり、まさに今日のバイオテクノロジーの「野心」を

9) 『歴史の終わり』における人間の魂観は、プラトンの『国家』におけるそれに基づいている。ただし、プラトンの場合は「理性」「欲望」「気概」の魂の3分割のみであり、「気概」をさらに「優越願望」と「対等願望」の2つに分けるのは、フクヤマの創案である。

10) ティリッヒの「デモーニッシュなもの」については、Tilich (1964) 参照。

象徴する存在だといってよい。

『ファウスト』のホムンクルスと BT を結びつけるのは唐突に思われるかもしれないが、それはむしろ自然なことである。たとえば我が国の代表的な分子生物学者の岡田節人は、バイオテクノロジーの発展とホムンクルスに対する社会的関心の高まりとの関係を考察した高橋義人の論文「ホムンクルス——錬金術から神話的自然讃歌へ」(高橋 (1985)) に触れたあとで、次のように述べている。

「これから考察してゆくように、ホムンクルスの誕生を中心として、『ファウスト』のなかには、現代の近代生物学に基づくテクノロジー (これをバイオテクノロジーと世にいう) として具現化されるようなスピリットがあちこちにちりばめられているのだが、高橋が『ファウスト』を通じてバイオテクノロジーの精神的支柱を直観的に理解していたことになるのかもしれない」(岡田 (1994), 178頁)。

それにしても、『ファウスト』のあちらこちらにちりばめられた BT の「スピリット」とは何なのだろうか。C. G. ユングは、それを錬金術 (alchemie) であるとしている。ユングは「『ファウスト』は……始めから終わりまで錬金術的ドラマなのだ」とまでいっているのだが¹¹⁾、ここでは、エリアーデの『鍛冶師と錬金術師』(Eliade (1956) 邦訳) に依拠して、『ファウスト』と錬金術というよりさらに直接に、BT と錬金術との思想的関連を確認してみたい。

その場合まず肝心なことは、「錬金術」を、金儲けや金融資産の投機などの通俗的意味に引き寄せて理解してはならないということである。「兜町の錬金術」などの言葉が頻発するジャーナリズムはもちろん、アカデミズムにおいてすら、「錬金術」がこうした通俗的意味において使われることが少なくない¹²⁾。

そうした使用法が全面的な誤りだということではない。確かに、錬金術師の重要な仕事の一つは、いささか神秘的な術 (魔術, アルス) を用いて卑金属を貴金属, 特に黄金 (gold) に変えることだったから、実物資産や金融資産の貨幣価値を増やそうとする行為を比喩的に「錬金術」と表現することも可能である。スイスの風変わりな経済学者, H. C. ビンスヴァンガーなども、現代経済の発展過程を「別の手段をとった錬金術の継続の過程」と特徴づけ、興味ある議論を展開している¹³⁾。

しかし、本来の錬金術の思想的意義は、それより遙に深く広範囲に及んでいる。というより、エリアーデによれば、錬金術の最も重要な意義は、貨幣価値の増大などではなく、科学と産業

11) ユングの文章は『心理学と錬金術』からのものである。Binswanger (1985) 邦訳, 14頁からの再引用。

12) たとえば佐伯 (2000) の錬金術に関わる議論は、専らこうした意味において行なわれている。「資本主義」と「産業主義」との区別の関連でいえば、佐伯などの議論は錬金術を資本主義との関わりで問題とすることが多いが、エリアーデによれば、その本来の意義は産業主義との関わりで問題とされるべきだということになる。

13) Binswanger (1985)。

によって象徴される現代進歩主義の思想と現実の隠された、最大の推進力の一つとなっているという点にある。この点を主張するエリアーデの文章はきわめて印象的なものなので、少し長くなるが引用してみよう。

「経験科学の勝利が錬金術師の夢想と理想を無に帰せしめてしまったと信じてはならない。それどころか、19世紀全体を支配し鼓舞した経験科学と産業化の進歩によって後押しされ、無限の進歩なる神話のまわりに結晶した新時代の観念体系は——その急進的な世俗化にもかかわらず——錬金術師の千年来の夢想を採りあげて推し進めたのである。錬金術師の真正な夢想の継続を追求しなければならないのは19世紀に特有なドラマにおいてなのであり、このドグマによれば、人間の真の使命は自然を変形し改良して、その主人になることなのである。自然の完成についての、より精確に言えば、自然の贖罪についての幻視者の神話は、偽装された形で、自然の全体的『変成』、つまり自然を『エネルギー』に変形することを目ざす産業社会の悲愴なプログラムのなかに残存している」(Eliade (1956) 邦訳、216頁)。

「化学はただ錬金術の遺産の無意味な断片を受け継いだにすぎないのである。この遺産の大部分はほかのところに見出されるのだ——バルザックとヴィクトル・ユゴーの文学的観念体系に、自然主義者たちの仕事に、資本家であれ、自由主義者、マルクス主義者であれ、その経済学の体系に、物質主義、実証主義、それに無限の進歩といった世俗化された神話のうちに——要するに、ホモ・ファーベルの限界なき可能性への信仰がある到るところに、労働と工業技術と自然の科学的開発の終末論的な意味が姿を現わす到るところに。熟慮すればするほど、人はこの狂乱的な熱狂が一つの信念を食って生きていることを発見する。すなわち、物理—化学的科学で自然を征服することによって人間は時間の奴隷になることなく自然の競争相手になりうるというのである。今後、科学と労働は時間の作業を行なうことになる。自分のなかでもっとも本質的だと認めるもの——応用知識と労働能力——を用いて、近代人は時間の持続という機能をわがものとする。いいかえれば、近代人は時間の役割を引き受けるのである」(上掲訳書、217-218頁)。

これらの文章の意味を筆者なりに敷衍してみよう。

錬金術のとりあえずの抽象的本質は、さまざまな秘教的な「術(アルス)」を用いて自然に干渉し、変形改良して、成果をより速やかに獲得することである。この場合、自然は働きかけられる対象となり、人間は働きかける主体となることから、これは人間が自然の「主人」になることだといってもよい。

この場合の「成果」の最もポピュラーで分かりやすい例は黄金であり、「より速やかに」とは「自然の時間的経過より速やかに」の意味である。自然が数万年の歳月をかけて生み出した黄金を、錬金術師は、さまざまな「アルス」を用いてより速やかにより効率的につくりだす。

何のためにか。現代のホモ・ファーベルにとっては、それはいうまでもなく効率的な大量生

産のため、それ以外の何ものをも意味しないが、前近代のホモ・ファーベル、すなわち錬金術師にとっては深い宗教的意義を持っていた。彼らの仕事は、造物主に協働して彼の創造を完成し、世界を秩序づけ、文化の基礎を形成し、人類を秘儀の認識へと導くという意味を持つものだった。逆にいえば、そうした神と一体となった宇宙創造（コスモゴニー）の反復的な儀式を行わなければ、世界は汚れ、罪に満ち、生きていくのに忍びない俗なる場所であるほかはない、と彼らは考えたのである。

錬金術師にとって、世俗の世界、自然の時間に支配された現実世界は、自己を含むあらゆる存在がやがて滅んでいく、無情で無常の世界にはほかならなかった。この儚く滅んでいく存在に対する悲しみ、深い悲しみと苦しみが錬金術師の行為の根本にある。黄金とは、その悲しみと苦しみの対極にあるもの、つまり「永遠の生命」の象徴にほかならず、それを自然の時間の経過に委ねず、造物主と協働しつつも主体的な働きかけの結果として速やかにつくりだそうというのが、彼らの真実の意図であった。

別のいい方をすれば、錬金術とは、自然的時間の経過とともに滅んでいかざるをえない、死ぬことを宿命づけられた人間が、「時間の役割」を引き受け、無常の「時間を無化」し、「時間の外」へ出ようとする、つまり「永遠の生命」を得ようとする夢の実現を目指すものだったともいえる。それは所詮虚しい試みにすぎないが、ともかく、それが錬金術の本質だった。

錬金術師の宗教的自覚は、近代以降の世俗化社会では決定的に失なわれた。そこにあるのは、ただひたすら知識を増大させ、増大した知識を現実に応用して、自然の変形と改良、つまり生産の無限の増大を図ろうとする進歩主義の観念と現実の体系だけである。しかしその「新時代の観念体系」は、実は、「錬金術師の千年来の夢を採りあげ推し進めた」ものである。

両者の関係は、前近代の錬金術が行なったことを、近代の科学と産業が世俗化された形で受け継ぎ、推進しているという、外面的な関係に留まるものではない。「自然の贖罪についての幻視者の神話は、偽装された形で、……産業社会の悲愴なプログラムのなかに残存している」。「時間の奴隷」として自然的時間の経過のままに滅んでいく自己を救済し、「時間を無化」し、「時間の外」へ出よう、出なければ生きられないという実現不可能な——いわば宗教的な——夢は、実は、近代のホモ・ファーベル、つまり近代人の精神の奥底にも依然として生きており、それが、文学的観念体系、経済学体系、物質主義、実証主義、無限の進歩主義など、「要するに、ホモ・ファーベルの限界なき可能性への信仰がある到るところ」「労働と工業技術と自然の科学的開発の終末論的な意味を現わす到るところ」における隠された、「偽装された形」での推進力となっているのである。

科学と産業による事物の自然的速度の加速化は、炭田開発、油田開発、鉄鋼生産、自動車製造、石油化学などあらゆる産業分野で行なわれてきたが、それはやがて「生命の合成的調整」、つまりバイオテクノロジーの分野にも及んできた。エリアーデは、「これもまた錬金術師の夢—— $\dot{\text{H}}\ddot{\text{u}}\text{m}\text{S}\ddot{\text{I}}\text{g}\text{l}\ddot{\text{e}}\text{r}$ 創造の夢なのであった」（上掲訳書、217頁）と、さらりと指摘している

が、小論にとっては、まさにこの点こそが議論の焦点なのである。

6. 人間主義と進歩主義の間

エリアーデの議論のすべてを受け入れる必要はない。エリアーデにとっては不本意なことがもしれないが、彼の議論の本質的部分は、錬金術との関わりで理解される必要はないのではないかと筆者は思う。

「時間の無化」「時間の外へ出たい」という錬金術師の願望とは、要するに、不老不死への願望ということであろう。ただし、この場合の「不老不死」を文字通りの不老不死、あるいは生物学的な意味での不老不死に限定して考える必要はない。それは、自然の時間と空間が課してくる制約の緩和や克服や突破などの事態の象徴的表現であり、錬金術師の願望とは、食料不足解消を目指した農業、寒さを凌ぐための衣服の作製や家屋の建築、空間的距離を克服するための馬車や自動車の製作、情報的距離を克服するための IT、そして文字通り生物的限界を突破しようとする BT の開発などの背後にある、現代の進歩主義思想あるいはホモ・ファーベルの願望の象徴的表現なのである。そして、その現代人の願望が、逆説的にも現代人の存続を危うくしている、我々が知っている「人間」を破壊し「人間後の世界」を創造しようとしている。

フクヤマの議論に欠けているのは、自然の掟に従って生きようとする者、すなわちホモ・ファーベルであることを拒否する者にとっては「狂気」にも思われる人間の願望と、その願望がもたらす自己破壊的な帰結についての痛切な自覚なのである。改まって問われれば、彼は、この程度のことは承知の上だと答えるかもしれない。再び『歴史の終わり』の言葉を借りれば、「理性」と「欲望」さらには「気概」からなる魂を持った人間にはそのような危険性がないわけではないのだと答えるかもしれないが、その危険性は、フクヤマの場合、あくまで「人間の本质」「人間の自然」の外側からやってくるものとされている。「人間」は、BT によって破壊されるかもしれないが、自らを破壊するわけではないのである。筆者にはそう見える。

人間のそうした恐るべき性向をフクヤマに気づかせなくしている最大の理由は、おそらく、彼の人間中心主義 (anthropocentrism) あるいは人間主義 (humanism) の思想であろう。すでに述べたように、彼の BT 批判の最大の論拠は、その野放図な発展が人間と人間以外のものの区別を曖昧にし、現在の人間の (道徳的存在としての) 特権的地位を脅かしかねないという点にあった。BT の発展によって「超人」が創造されれば、現在の普通の人間の地位が危うくなるのはもちろん、動物と人間のキメラが創造されて彼/彼女に人権が認められても、その分だけ現在の人間の地位は低下するだろう。それ以外のものとは泰然と区別された、特別の存在としての「人間」が存在し、彼らの間 (のみ) に等しく権利と尊厳が認められて、はじめて、自由民主主義社会なるものは成立する——これが、フクヤマの主張の眼目であった。

猿や犬にも選挙権を認めようと本気で考えない限り、フクヤマの思想を直ちに「人間の傲慢」その他の言葉によって非難する者はいないだろう。しかし、自然界における人間の特権的

地位を認めることは、人間による自然の支配可能性や制御可能性を認めることと密接不可分の関係にある。その種の可能性を認めなければ事実上無意味になる、とさえいえるかもしれない。人間の企図や意図が自然に裏切られ、人間もまた自然に翻弄され支配される存在なのだとなれば、人間主義は事実上破綻せざるをえないからである。

とすれば、フクヤマの人間主義と、彼が批判しようとしているBTの思想、すなわちホモ・ファーベルの思想とは密接不可分の関係にあるということにならないだろうか。それというのも、錬金術師あるいはホモ・ファーベルの夢想もまた、人間が自らの力によって自然の制約を突破し、自然を制御できることを、事実かどうかはともかく、少なくとも建前としなければ無意味となるからである。もっとも、彼らの企てがどこまで自信満々のものであるかは疑問がある。すでに述べたように、ホモ・ファーベルたちは、内心深く悲しみや苦しみを抱えた存在なのだが、だからこそかえって、表面的には傲岸不遜にも自然を支配し改革改良しようとし続けるのだともいえる。いわば「強がり」をいっているわけだが、内面に脆弱さを抱えた者こそ、恐るべき事業をなし遂げ、罪を犯すということもありうるだろう。

こうして、人間による自然の支配可能性を介して、フクヤマの人間主義とBTの思想は結びつく。BTとは、自然は思いのままに支配しうる、改変しうるとする現代人の多分に幻想的な信念が、「内なる自然」すなわち「人間の自然」に振り向けられものにほかならない。もちろん、その責めを人間以外のものに負わせるわけにはいかない。人間主義といい、錬金術といい、BTといい、すべて人間自身が生み出したものである以上、「人間の自然」に含めて考えるのが最も自然なことだからである。

ホモ・ファーベルの夢想あるいは進歩主義に抗する、あるいはそれを制御する人間主義も論理的には考えられないことではない。BT規制の必要性を強調するフクヤマは、この方向を目指しているようだ。「外なる自然」を改変することはもちろん、「内なる自然」でも医療上やむをえない部分には干渉し、それらを改変することを認める一方で、「内なる自然」の最も肝心な部分、「人間の本質」に関わるような聖域だけには絶対に手を触れない——これが、彼が人間主義者としての人間に求めていることだろう。

しかしながら、「自然の奴隷」「時間の奴隷」となることに起因する悲しみや苦しみは常に人間につきまとう。自己そして／あるいは愛する者の病や死からの解放のためにはBTの開発と使用を認めつつ、自己そして／あるいは愛する者の知能や容貌のさらなる向上のためにはこれを断固として拒絶する——こうしたデリケートな対応を、人間主義と自然の支配可能性への信仰を前提として行なうことが可能なのか。我が子の知能の向上のためには巨額の支出をも厭わない親たちの熱気に溢れた、この現代社会において行なうことは果して可能なのか。

ジョン・グレイのような思想家にとって、進歩主義に抗する人間主義とは、ほとんど語義矛盾にほかならない。彼は、近著『^{おら}藁の犬』(Gray (2002))のなかで次のように書いている。

「人間主義とは多くのことを意味しうるが、我々にとってそれは進歩への信仰を意味する。

そして、進歩を信ずるとは、増大する科学的知識によって獲得した新しい力によって、人間が他の動物の生を形づくる諸々の制約から自らを解放すると信ずることである」(p. 4)。

グレイにとって、人間主義と進歩主義とホモ・ファーベルの思想は、ほぼ同一の思想を意味しており、ソクラテスの哲学、キリスト教、近代以降の哲学のいかに問はず、西洋思想に執拗につきまとうある種の信仰あるいは「大いなる幻想」にほかならない。なぜなら、科学技術の目ざましい発展が核戦争や地球環境の危機を引き起し、人類を破滅の危機に追い詰めていることから明かのように、自然を支配しようという思い込みとは裏腹に、客観的には、人間の試みはほとんど常に予想外の統御しがたい結果によって復讐され翻弄されてきたからだ。その意味では、程度の差こそあれ、人間も、他の動物と同様、自らの「生を形づくる諸々の制約」から解放されることは決してありえない。人間の真実の姿は、J. ラブロックがいうように、岩石や海底の苔などと大差のない地球生命体(ガイア, Gaia)の一要素にほかならない¹⁴⁾。あるいは、老子が太古の昔に喝破したように、儀式の間こそ神々への貢ぎ物として崇め奉られるが、それが終わればさっさと焼かれてしまう「藁の犬(straw dogs)」にも似た儂い存在にほかならないのである¹⁵⁾。

「進歩は時間からの解放を約束する」(Ibid., p. 194), 「進歩の理念は技術=未来主義的ひねり(techno-futurist twist)を加えられた不死(immortality)への願望にほかならない」(Ibid., p. 198)などと述べるグレイの論調は、一言の言及もないにもかかわらず、錬金術の本質をめぐるエリアーデの論調と驚くほどよく似ているが、その点を詳しく検討するのは別の機会に譲ろう。ここで指摘しておきたいのは、グレイの議論が正しければ、フクヤマのように、人間主義を高く掲げながら、BTに端的に示されているような進歩主義を批判すること、その暴走に制動をかけることは、きわめて困難な試みとなるということである。なぜなら、BTはまさに人間主義がもたらしたものだからである。

7. 結びに代えて——「聖なるもの」への想像力

以上は、フクヤマの新著の書評の体裁をとりながら、BTをめぐる思想的・哲学的問題を考える際の手がかりを探ってみたものにすぎず、明確な結論を下すといった類の完結した議論にはなりえない。前節では、グレイの観点からフクヤマを批判する形になったが、それをもって結論とするわけにもいかないのである。

グレイのように、人間の特権的地位を否定し、人間を自然の一部にすぎない存在だとするだけでは十分ではない。BTをめぐる問題が解決するわけでもない。人間と人間以外のものとの区別、差別を強調しない非キリスト教圏、たとえば中国などでは、BTが男女生み分けなどの

14) グレイは J. Lovelock, *Gaia: The Practical Science of Planetary Medicine*, 1991 を参照しているが、筆者は、Lovelock (1979) (1988) を愛読してきた。

15) この点に関するグレイの議論は、老子の *Tao Te Ching* (『道德経』) によっている。

ために盛んに活用されているというフクヤマの指摘が正しいとすれば、人間の特権的地位を否定する思想や文化の下でこそ BT の危険性が高まる、ということもできるからである (Fukuyama (2002) p. 192)。

フクヤマの議論、そして部分的にはグレイの議論の検討を通して浮かび上がってくるのは、BT の暴走を防ぐためには、人間が何らかの「聖なるもの」の観念を取り戻すことが必要だということである。「聖なるもの」——それは、人間が自らの恣意の対象としては決してならないものである。人間がその前に頭を垂れ、畏まり、戦慄すべきものである。

「人間の権利」「人間の自然」「人間の尊厳」とは、フクヤマにとっての「聖なるもの」、人間が自分の都合や欲望に合わせて手を触れては決してならぬ「聖域」なのであり、これらのものを必死に守ろうとする彼の姿に「宗教的」なものを感じるのは、筆者だけではないだろう。しかし、彼の人間主義、人間中心主義の立場が、彼の意図の実現を困難にしている。人間主義に立ちながら「聖なるもの」を求めること、「人間」を至上の価値としながら「人間を超えるもの」を求めることは矛盾である。

グレイにとっての「聖なるもの」は、人間を超えるより大きな自然、すなわちラブロックのいわゆるガイアのようなものであろう。しかしグレイの議論は、ガイアの宗教性にまでは及んでいない。『薬の犬』の議論は、人間主義と進歩主義の幻想性と傲慢さの批判に終始しており、グレイ自らの積極的議論は今後の課題とされている。

人間主義と反人間主義、進歩主義と反進歩主義、近代主義と反近代主義、西洋主義と東洋主義などのいずれをとるにせよ、BT の野放図な発展に批判的な立場をとろうとする限り必要なのは、人間の傲慢さを戒めると同時に、自らが死すべき存在であることを人間に心底納得させる「聖なるもの」の存在である。つまり、BT をめぐる問題の考察に際して最も重要なものの1つは、この「俗なる世界」のただなかにあって「聖なるもの」を構想する想像力だということになる。

参考文献

- Binswanger, H. C. (1985) *Geld und Magie: Deutung und Kritik der modernen Wirtschaft anhand von Goethes Faust*, K. Thienemanns Verlag. 清水健次訳『金と魔術』法政大学出版局, 1992年。
- Eliade, M. (1956) *Forgerons et Alchimistes*, Flammarion. 堀一郎監修・大室幹雄訳『鍛冶師と錬金術師』せりか書房, 1986年。
- Fukuyama, F. (1989) "The End of History?", *The National Interest*, Summer.
- Fukuyama, F. (1992) *The End of History and the Last Man*, Free Press.
- Fukuyama, F. (1995) *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Free Press.
- Fukuyama, F. (1999) *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstruction of Social Order*, Free Press.
- Fukuyama, F. (1999) "Second Thoughts: The Last Man in a Bottle", *The National Interest*, no. 56, Summer.
- Fukuyama, F. (2002) *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Farrar,

Straus and Giroux.

- Gray, J. (2002) *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*, Granta Books.
- Hungtington, S. P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster.
- Lovelock, J. E. (1979) *Gia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press. スワミ・プレム・ブラブッタ (星川淳) 訳『地球生命圏——ガイアの科学』工作舎, 1984年。
- Lovelock, J. E. (1988) *The Ages of Gia*, The Commonwealth Fund Book Program of Memorial Sloan-Kettering Cancer Center. スワミ・プレム・ブラブッタ『ガイアの時代』工作舎, 1989年。
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, 2nd ed.. 篠崎榮訳『美德なき時代』みすず書房, 1993年。
- 岡田節人 (1994) 『生命体の科学——テクノロジーと文化』人文書院。
- 佐藤光 (2000) 『21世紀に保守的であるということ』ミネルヴァ書房。
- 佐伯啓思 (2000) 『貨幣・欲望・資本主義』新書館。
- Silver, L. M. (1997) *Remaking Eden*. 東江一紀・真喜志順子・渡会圭子訳『複製されるヒト』翔泳社, 1998年。
- 高橋義人 (1985) 「ホムンクルス——錬金術から神話的自然讃歌へ」『モルフォロギア』7号。
- P. Tillich (1964) "Die Verlorene Dimension" in *Die Frage nach dem Umbedington*, Evangelisches verlagswerk. 「深さの次元」。野呂芳男訳『絶対者への問い』白水社, 1979年, 所収。