

博士論文

妊娠をめぐる葛藤

——ドイツにおける妊娠中絶に関する法、社会実践と生命環境倫理——

小椋 宗一郎

一橋大学社会学研究科博士課程

sd0108

CONFLICT OVER PREGNANCY:
GERMAN LAW, SOCIAL PRACTICE AND BIOETHICS ON
ABORTION

OGURA, Soichiro

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

目次

はじめに.....	3
第1部 法と社会实践——「妊娠葛藤」と「妊娠葛藤相談」.....	6
第1章 「妊娠葛藤」とは何か——妊娠中絶に関するドイツの法律.....	6
第1節 旧東西と統一ドイツ——妊娠中絶に関する新制度の成立.....	7
第2節 権利の衝突と妊娠葛藤——1993年連邦憲法裁判所判決.....	13
第4節 女性の「最終責任」と刑法の予防的効果.....	16
第5節 反対意見における女性の「人間の尊厳」.....	18
第6節 男性および共同体の義務と女性の「自己決定権」.....	21
第2章 ドイツにおける「妊娠葛藤相談」について.....	24
第1節 妊娠葛藤相談に関するドイツの法制度.....	24
第2節 妊娠葛藤相談における困難——『強制された相談』.....	26
第3節 中絶と心のケア.....	29
第4節 妊娠葛藤相談の意義.....	34
第3章 妊娠中絶とドイツ社会.....	37
第1節 妊娠葛藤相談の内容と各相談所の特色.....	37
第2節 離婚、養育費不払いと子供を育てる女性たちの経済状況.....	41
第3節 ドイツ統一と旧東独地域における出産抑制.....	43
第4節 中絶の要因——連邦健康啓発センターによる調査より.....	47
第5節 妊娠中絶における経済的要因——現代における子どもをもつことの困難.....	50
補論 ドイツにおける育児休暇制度と家族政策.....	55
第2部 倫理——人格の倫理学と中絶論争.....	59
第4章 〈人格〉の概念史とドイツの生命環境倫理学.....	64
第1節 「なぜわれわれは『人格』について語るのか」.....	65

第2節 「なぜわれわれはもろもろの人格を『人格』と呼ぶのか？」	68
第3節 「全ての人間は人格であるか？」	77
第4節 人格概念と人類史.....	81
第5章 ドイツにおける中絶論争	83
第1節 生命保護派の主張と議論の混迷.....	84
第2節 70年代ドイツの女性運動と「責任」の倫理.....	89
第3節 「生命イデオロギー」批判——バーバラ・ドゥーデン「身体の歴史」	94
第4節 中絶論争とドイツ生命環境倫理学	99
おわりに.....	105
資料編	
資料1 中絶体験者のインタビュー（翻訳）	114
資料2 ドイツ連邦健康啓発センター（編）『女性たち、生きる』（紹介）	119
資料3 ヒレ・ハカー「フェミニスト生命倫理学」（翻訳、解説）	136
文献目録.....	153
初出一覧.....	163

はじめに

妊娠中絶を一言で表すすれば、「かなしいこと」¹という言葉が一番ぴったりと当てはまるだろう。中絶を経験した女性が、もうそのことには触れたくないと思う気持ちや、中絶させてしまった男性が向き合う——しばしば逃げ出す者もいる——気持ちを言い当てている。周知のように日本では事実上の黙認という状態が続いており、法改正論が時折噴出する場面、あるいは中絶胎児を一般ごみとして捨てていた事件が報道された時などを除いては、世間ではほとんど触れられない。よく言えば“そっとしておく”、悪く言えば“隠蔽している”ような日本のこの状況に対して、ドイツでは歴史的に（特に1970年台以降）口角沫^{あわ}を飛ばして言い争われる場面が、当のドイツ人たちに言わせても“あきあきする”ほど繰り返された。それによって一方では中絶する女性の不安感が大きく増幅されてきたと言えるが、他方では本研究で紹介するような理論的および実践的な取り組みが積み重ねられてきた。“かなしい”という感情の裏には、驚くほどさまざまな葛藤が詰まっている。それは単に家族や仕事やパートナー関係といった個人的な諸事情の葛藤であるだけでなく、法的、社会的、倫理的な葛藤でもある。これらをドイツの例に即して明らかにすることが本研究の目的である。

先行研究について詳しくは巻末にまとめた文献表および各章序論を参照されたいが、日本における妊娠中絶に関する研究としては、林謙治氏らによる「望まない妊娠等の防止に関する研究」（平成6・7年厚生省心身障害研究）やその他の意識調査がある。また病院カウンセラーの長谷瑠美子氏は日本でもごく一部で行なわれている中絶前のカウンセリングについて報告している²。倫理的議論については、第1章で触れる井上・加藤論争をはじめ、最近ではたとえば江原由美子『自己決定権とジェンダー』（岩波書店、2002年）、山根純佳『産む産まないは女の権利か』（勁草書房、2004年）を挙げることができる。

諸外国について代表的な文献としては、マルコム・ポッツらによる『文化としての妊娠中絶』³がある。近年では、2000年の『世界人口白書』がとりわけ開発途上国における状況を次のように伝えている。

「推定で年間5000万件の中絶が行われているが、そのうち2000万件は安全でない中絶であり、結果としておよそ7万8000人の女性が死亡し、何百万人もが後遺症に苦しんでいる」⁴

本研究ではこうした世界的現実に取り組む事はできないが、問題意識の根底には脅かされている

¹ 妊娠中絶についての体験談を書き込むための代表的なインターネット上のサイトが「かなしいこと」と名づけられている（<http://kanashiikoto.com/index.shtml>（2008年3月確認）。また第二章で取り上げる現場のカウンセラーによる著書の題名は、『悲しいと同時に解放された【という気持ちです】（traulich und befreit zugleich）』である。

² 長谷瑠美子「中絶前後のカウンセリング」、「助産婦雑誌」Vol.57, No.3, 2003年3月、14-17頁

³ マルコム・ポッツ（ほか）『文化としての妊娠中絶』、池上千寿子／根岸悦子（訳）、勁草書房、1985年

⁴ UNFPA『世界人口白書2000——男女共生と見えない格差（要約）』、2000年（<http://www.unfpa.or.jp/4-1.html>）（2008年2月確認）

人間の尊厳に関する危機意識がある。

米国に関する代表的研究は、荻野美穂『中絶論争とアメリカ社会』（岩波書店、2001年）である。フランスについては堕胎法自由化のきっかけともなったマリ＝クレール事件の記録が翻訳されているほか⁵、最近では柿本佳美氏による研究が出されている⁶。

本研究は、ドイツにおける医学的理由または強姦などによるもの以外の妊娠中絶について総合的に取り扱う。第1部ではドイツにおける妊娠中絶に関する法、社会实践、社会的状況を取り扱い、第2部ではその思想的背景、論争、生命環境倫理学について論じる。

ドイツについては、刑法論の分野ではすでに翻訳や研究が積み重ねられており、たとえばJ・パウマン（編著）『堕胎是か非か』（1977年翻訳）、A・カウフマン『転換期の刑法哲学』（1993年翻訳）、上田健二『生命の刑法学』（2002年）などがある。改正法や憲法裁判決の一部が翻訳され、その概要は『ドイツの憲法判例』（1996年）、『ドイツの最新憲法判例』（1999年）および「ジュリスト」など有名法学誌において紹介されている。本研究第1章においては、とりわけ1993年の連邦憲法裁判決における「妊娠葛藤」という概念に注目し、「相談規定」と呼ばれるドイツにおける現行制度の成立史と根拠付けについて考察する。この部分を要約したものは日本倫理学会「倫理学年報」第57集（2008年）に掲載されている。

第2章では、現行制度妊娠中絶の前に義務づけられた「妊娠葛藤相談」の法的位置づけと現状について報告する。すでに法学者の金澤文雄氏によって日本へのこの制度の導入も提言されているが⁷、その現状は日本ではほとんど知られていない。本研究では、現場のカウンセラーや当事者の声を含めて、問題点の分析とその対処も含めた実践について論じる。この部分は生命倫理学会の学会誌である「生命倫理」（第17(1)号、2007年）に掲載され、「若手論文奨励賞」をいただいた。下記では当事者の声の部分を加筆し、さらに現実に迫ることを試みる。

第3章では妊娠中絶に関する社会学的研究について見る。この関連では、姫岡とし子『統一ドイツと女たち』（時事通信社、1992年）などがドイツ統一の際の状況を伝えている。本研究では、妊娠葛藤相談の各相談所の特色やその仕事、子育てをめぐるドイツの社会状況や中絶に関する社会調査の結果などを紹介している。また補論において、ドイツにおける最近の育児休暇制度の改革と女性たちの声を紹介している。

第1部では現代ドイツにおける法制度と社会实践について論じるが、第2部ではそうした法制度が成立し社会实践に取り込まれるに至った思想史的経緯にまで遡って考察する。第4章ではドイツの哲学者ローベルト・シュペーマンの議論に依拠して、「人格(Person)」の概念史と倫理的意義に

⁵ ショワジュール会（編）『妊娠中絶裁判——マリ＝クレール事件の記録』（辻由美（訳）、みすず書房、1987年

⁶ 柿本佳美「人工妊娠中絶に見る身体的自由とは何か——フランスにおける人工妊娠中絶合法化と選択的中絶を手がかりに」、日本倫理学会「倫理学年報」第56集、2007年、185～199頁

⁷ 金澤文雄「妊娠葛藤相談制度の導入への提言——ドイツの「妊婦と家族援助改正法」を参考にして」、「岡山商科大学法学論叢」第10号、2002年、43～63頁

ついて論じる。人格概念については、カント倫理学もしくは英米のバイオエシックス等に関して膨大な研究があるが、本研究が取り扱うのは特にキリスト教思想を媒介とした人格概念の成立史と生命環境倫理学における意義である。

第5章は、1970年台以降のドイツにおける中絶論争について概観し、近年の生命環境倫理学との関連について考察する。ドイツの中絶論争をふまえて身体論の観点から哲学的に考察した川上睦子氏による研究があるが⁸、本研究では実際に戦わされた議論と70年代の女性運動を具体的に挙げながらドイツにおける文脈に即して展開したい。また、バーバラ・ドゥーデンによる「生命」概念のイデオロギー性への批判をふまえながら、カトリック教会の主張とドイツの公共的議論との論理構成の違いについて論じたい。

以上、法律から論を起こして社会制度について展開し、いったん思想史へと話を転じた上で倫理学として全体を総括するという流れである。この展開のなかで、「妊娠葛藤」と「人間の生命」という二つの概念をキーワードとして挙げておきたい。さしあたり述べるなら、「妊娠葛藤」は中絶という事態がなぜ起こるのかを示す概念であり、「人間の生命」は中絶によって失われる胎児の生命とはいったい何であるかを表している。両方ともすでに第1章のなかで重要な役割をはたす概念であるが、そこでの法律論において内容が汲み尽されるのではなく、むしろ本研究全体を通じて明らかにされるべきものである。

本研究は中絶によって苦しむ全ての方々と胎児の生命保護のために書かれている。しかし学術研究という性格上、現に苦しまれている方が読まれて役に立つと思われるのは、第2章と資料1に挙げた体験談の部分ぐらいである。本研究は、中絶に対して反対であるとか賛成であるといった意図から書かれたものではない。ただし妊娠葛藤相談や“産める社会”をつくる取り組み、公共的議論などに関しては、ドイツの例をひとつの参考にしながら実践に移すべきだという主張が含まれている。わたしたちは自らの自由に基づいて何を望むのか、また将来にわたる「人間の生命」への責任のために何をなすうのかということを考えたい。

2008年3月14日

小椋 宗一郎

⁸ 河上睦子「ドイツにおける中絶と生殖技術の生命問題」、「相模女子大学紀要」59号、1995年；同「中絶論の再考——フェミニズムと生命論」、「月刊フォーラム」9-6、社会評論社、1997年、30-37頁；同「中絶論と身体」、「アソシエ」5号、御茶の水書房、2001年

第1部 法と社会実践——「妊娠葛藤」と「妊娠葛藤相談」

第1章 「妊娠葛藤」とは何か——妊娠中絶に関するドイツの法律

〈妊娠〉という事態は、何らかの意味での〈葛藤〉を引き起こすことがある。それを表すものとして、ドイツ語には「妊娠葛藤(妊娠をめぐる葛藤：Schwangerschaftskonflikt)」という言葉がある。日常会話で用いられることはあまりないが、妊娠中絶の規制に関する法律の名称（「妊娠葛藤法」）だけでなく、妊娠中絶に関する議論の中にはしばしば登場する。以下では、まず妊娠中絶に関するドイツ現行法制度の成立過程について述べ、そこで「妊娠葛藤」という概念が果たす役割について考察したい。なお、本章では主に医学的理由以外の妊娠中絶を法的観点から扱い、そこで「妊娠葛藤」がどのような内容と位置づけをもつのかについて見るが、実際に「妊娠葛藤」がどのようなものであるのかは次章以降で考察してゆくことにしたい。

日本において比較的参照されることの多い中絶論争は、江原由美子（編）『生殖技術とジェンダー』⁹に収められた井上達夫氏と加藤秀一氏との論争である。ここでもやはり拮抗した対立が示されているが、両者それぞれに固定した対立からの脱却をめざした知的努力を認めることが出来るだろう。一方で井上氏は、本稿で取り扱っているドイツ連邦憲法裁判決を基礎として「葛藤論」を提示している¹⁰。これは、いわゆる「線引き論」をとらず、「胎児の生命権と女性の自己決定権とを共に承認した上で両者の葛藤の調整を図る可能性」¹¹を探ろうとするものだとされる。他方、加藤氏は（妊娠初期の）胎児を「生命権の主体」とは認めないが、胎児が「『道徳的葛藤』のいっぽうの構成項たりえる」ことを認め、井上氏とは違った意味での「葛藤論」の立場に立つと述べる。しかしながら、結果的に「すれ違い」に終わっていると指摘されるこの論争には、いくつかの不十分な点があると私は考える。井上氏は問題を胎児の「生命権」と女性の「自己決定権」との葛藤とその調整として捉えている。しかしドイツ連邦憲法裁判決が胎児の「生命権」との対立において捉えたのは、女性の「人格権」および「生命および身体を害されない権利」であり、「自己決定権」とは意義が異なるし、この権利の対立を調停不可能なものとも述べているのである。さらに井上氏は旧西ドイツの適応規定を支持すると言うのであるが、それがどのような歴史的経緯をたどって「相談規定」へと改正されるに至ったのかが踏まえられていない。また他方で加藤氏が積極的に主張した「両義的な存在」¹²としての胎児、あるいは妊娠という特別な状態については、ドイツにおける相談の長い経験が生かされた独特の議論を無視することはできないと思われる。

さしあたり『ドゥーデン・ドイツ語一般辞典』によれば、妊娠葛藤とは「望まない妊娠に関連し

9 江原由美子（編）『生殖技術とジェンダー（フェミニズムの主張3）』、勁草書房、1996年

10 同書 95頁

11 同書 96頁

12 同書 99頁

て生まれる^{コンフリクト}葛藤」のことである¹³。この説明からは、予定外の妊娠をした女性の心の中での葛藤がまず連想される。しかし妊娠は心の中にとどまる事柄ではなく、パートナー関係などの葛藤も十分に考えられる。また法的問題としては、妊娠した女性の権利と「未出生の生命(ungeborene Leben)」の権利との衝突が「妊娠葛藤」の根底をなすと考えられている。さらに次章以降で見ると、そうした葛藤の背景あるいは原因として、社会的、道徳的、文化的事柄が深く関わっている。

ドイツ連邦統計局によれば、ドイツにおける 2007 年(速報値)の妊娠中絶の届出件数は 116,871 件である¹⁴。そのうち、母体の生命の危険など、医学的理由(適応)によるものが 3,072 件、強姦などによる場合が 25 件、その他の理由(下記に詳述する「相談規定」)によるものが 113,774 件(97.3%)となっている。日本での 2006 年度の中絶件数は 276,352 件である¹⁵。女性の人口一人一人に対する妊娠中絶の件数は、ドイツで 72 件、日本で 99 件であり、ドイツのほうが約 3 割少ないことが分かる。

さて、以下ではさしあたり法律の観点から「妊娠葛藤」について見てゆく。「妊娠葛藤」は、特に妊娠中絶に関するドイツの現行法制度の成立過程において議論されてきた。そのため、まず第 1 節では、東西ドイツ統合前の妊娠中絶に関するそれぞれの法制度とそこでの経験について概観する。つぎに第 2 節では、東西ドイツの統一から妊娠中絶に関する新制度の成立までの経緯を追う。第 3 節では、1993 年の連邦憲法裁による判決において、胎児と女性の権利衝突の観点から妊娠葛藤がどのように捉えられているのかを見る。第 4 節では、判決で強調されている女性の「最終責任」および刑法の予防的効果について整理し、第 5 節ではこれに対する反対意見を取り上げる。第 6 節においてはパートナーや共同体の義務、および「女性の自己決定権」の法的取り扱いについて触れ、「妊娠葛藤」概念の法的意義についてまとめる。

第 1 節 旧東西と統一ドイツ——妊娠中絶に関する新制度の成立

ヨーロッパにおいて墮胎は、少なくとも古代ギリシア時代には国家の人口政策ないし優生学的観点から論じられ、古代ローマ時代には家父長権に服する妻の身体の一部への侵害として規定された(Michael W. Lippold, *Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland*, evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2000, S. 27f. 以下本節()内の数字は同書のページ数を示す)。中世における墮胎はもっぱら教会法に基づいて処罰されたが、ドイツではとりわけ 1871 年施行のライヒ刑法典によって五年以下の禁固刑が定められて以来、世俗権力の取り締まりを受ける

13 Duden, *Deutsches Universalwörterbuch*, 5. Aufl. Mannheim, 2003.

14 Statistisches Bundesamt Deutschland. <http://www.destatis.de>

(Weitere Themen→Gesundheit→Schwangerschaftsabbrüche : 2008 年 3 月確認)

15 厚生労働省、平成 18 年保健・衛生行政業務報告(<http://www.mhlw.go.jp/toukei/saikin/hw/eisei/06-2/kekka5.html>)

ようになった。1927年には判例により「医学的適応」（後述）による中絶の合法性が認められている。しかしその後ナチスの政権掌握により、ドイツ女性の堕胎が厳しく罰せられるいっぽう、人種のおよび優生学的な強制堕胎が大量に行われた。ドイツ降伏の後には占領軍兵士による強姦が横行し、強姦されて妊娠した女性たちの多くが中絶手術を受けた(42)。東西ドイツ分裂後も混乱した状況が続いたが、70年代以降は旧東ドイツの「期限規定」と旧西ドイツの「適応規定」とに分かれる。

旧東ドイツでは、1972年以来、旧ソ連および旧東側諸国の多くと同じように、中絶は妊娠12週までという期限のみによって規制されていた¹⁶。中絶の決定は「妊婦に権限がある(die Schwangere ist berechtigt)」¹⁷とされ、手術費用は国が負担した。この規定は、形式的には「女性の自己決定権」を実現したものとも解することができるが、避妊に関する問題のために困難な状況があった。ある病院で行われたアンケート調査によれば、「50.1%の女性患者たちは、妊娠前にいかなる避妊具も用いていなかった」(209)。さらに、旧東ドイツでは無料で配布されていたピルも、中絶件数を減らす効果をあげていなかった。ピルに関する知識は主に興味本位の素人雑誌に頼っており、結果として女性たちの不安感を増幅させていたとされる。たしかにピルの副作用は専門家たちのあいだでも議論がたえない事柄であったが、その他の方法も含めた避妊に対する認識の低さは否めない。また医療従事者の側の問題も指摘されており、ある病院では「ピルの使用を中止した中絶患者たちのうち40%が、医師によって別の避妊方式を指示されなかった」という報告がある(210)。およそ83年以降には、政府による啓発活動や教育によって避妊の知識がゆきわたり、中絶件数も減っていったとされる(213)。

いっぽう旧西ドイツでは、中絶は原則的に違法であるが、例外的に「不処罰(nicht strafbar)」とされるための条件が、複雑な刑法規定によって定められていた¹⁸。その条件の核となるのが、医師による「適応(Indikation)」の確認であり、そのためこの制度は「適応規定(Indikationsregelung)」と呼ばれる。「適応」とは、その原義から言えば、医薬品の効能書きに「適応症」が書かれているように、ある症状に対して効果のある「特定の(医学的)処置をおこなう根拠ないし状況」¹⁹のことである。しかし一般には、「この概念がでてくると必然的に妊娠中絶というテーマが連想される」(123)ほど、中絶に関する議論に関わりの深い言葉であった。

「適応」には、「医学的適応」、「倫理的適応または犯罪適応」、「胎児障害適応」、「緊急事態適応」の4種類があった。刑法の条文によれば、「**医学的適応(medizinische Indikation)**」が確認さ

16 それ以前は、1950年に制定された法律において厳しく規制されていた。つまり、「女性の健康保護および出生の増加のため」、中絶は、母体の健康への重大な危険あるいは「親の側に重大な遺伝病があるとき」、「委員会の許可」を受けてのみ可能であった。マルコム・ポッツほか、『文化としての妊娠中絶』、池上千寿子/根岸悦子(訳)、勁草書房、1985年、303、317頁。

17 Jürgen Baumann (Hrsg.), *Paragraph 218 StGB in vereinten Deutschland*, Tübingen, 1992, S. 196.

18 この法制の成立に関係する憲法裁判決について、次を参照のこと。嶋崎健太郎、「胎児の生命と妊婦の自己決定——第一次堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会(編)、『ドイツの憲法判例』、信山社、1996年、49～54頁

19 Roche, *Lexikon Medizin*, 4.Auflage, Urban & Fischer: München, 1999.

れるのは次のような場合である。

「妊婦の現在及び将来の生活諸関係を考慮した場合に、医師の認識から見て、妊婦の生命に対する危険またはその身体的もしくは心的健康に対する重大な毀損の危険を防止するために、妊娠中絶が適切であり、かつ、この危険を妊婦に期待しうる他の方法によっては防止することができないとき」(旧西ドイツ刑法 218 条 a 第 1 項 2)²⁰

この文言のうちで特に議論となったのは、現在だけでなく「将来の生活諸関係 (Lebensverhältnisse)」が考慮されるという点、そして身体的健康だけでなく「心的健康 (seelische Gesundheit)」への危険が問題となるという点である。

つぎに「胎児障害適応」²¹は、胎児に深刻な遺伝的障害などがある場合に、受胎後 2 2 週まで認められた。そして「犯罪適応」²²は、妊娠が強姦などの不法行為を原因とする場合である (受胎後 1 2 週まで、すなわち最終月経後 1 4 週まで)。最後に、「妊娠が緊急事態の危険を避けるため」に中絶が必要とみなされる場合、「緊急事態適応」²³が確認された (受胎後 1 2 週まで)。その「危険」は「妊婦に対して妊娠の継続を望み得ないほど重大」であり、「妊婦にとって期待可能な他の方法によっては避けられない」ようなものでなければならない²⁴。ただし、中絶手術等の際にその女性が「特別の窮迫」の状態にあり、緊急に中絶処置が必要であった場合には、当該女性について「裁判所は処罰を見合わせる (absehen) ことができる」(同 218 条第 3 項)。また「適応」は、実際の処置を担当する以外の医師によって確認されなければならない、「間違っていると分かっているながら (wider besseres Wissen)」虚偽の適応確認をした医師は処罰された (第 219a 条)。さらに、その女性が手術等の三日前までに「妊婦および母子のために利用できる公的および私的な扶助、特に妊娠の継続と母子の状況を容易にするところの扶助」について「相談 (Beratung)」²⁵を受けていない場合、中絶処置を行った医師等が処罰された²⁶。

当時西ドイツで行われていた中絶の件数は、年によって上下するものの、連邦統計局に届出があ

20 この法律の翻訳について、次を参照。アルビン・エーザー、『先端医療と刑法』、上田健二／浅田和茂 (編訳)、成文堂、1990 年、326 頁。

21 Embryopathische Indikation. そのほか、「遺伝的 (genetisch) 適応」、「優生的 (eugenisch) 適応」、「子供の (kindlich) 適応」とも呼ばれた。

22 Kriminologische Indikation. 以前は「倫理的 (ethisch) 適応」とも呼ばれた。

23 Notlagenindikation. 「社会的適応 (soziale I.)」とも呼ばれたが、この呼称は不適当だとされる。第 3 章第 5 節参照

24 「期待可能な (zumutbar)」という文言は特に論争的となったものであるが、刑法学において一般には、「行為当時の具体的事情のもとで、行為者は違法行為を避けて適法行為をなしたであろうと期待しうる可能性」があることを指し、ある主体に行為の責任を帰すために必要な要素であるとされる (大塚仁、『刑法概説 (総論)』(第 3 版)、有斐閣、1997 年)。

25 1974 年に導入された「相談」の立法意図については、ユルゲン・パウマン (編)『墮胎 是か非か——西ドイツ中絶自由化をめぐる論争』、中谷瑾子／人見宏 (訳)、鳳舎、1977 年、10-13 頁を参照のこと。現在の「妊娠葛藤相談」については別稿で詳しく検討する。

26 旧西ドイツ刑法 2 1 8 条 b。助言を受けなければならないと規定されている。

ただだけで毎年およそ8万件。そのうち、およそ8～9割が「緊急事態適応」であった²⁷。そのほか、オランダなど中絶が合法とされる外国へ出かけておこなわれた、いわゆる「墮胎旅行 (Abtreibungstourismus)」、さらに国内での違法の中絶が多く行われた。たとえばオランダでの病院記録によれば、1984年に同国で中絶手術を受けたドイツ人女性の数は11,300人とされる(137)。ドイツ国内では届出のない中絶がかなり存在したと考えられるが、実際の件数の推計は中絶問題に関する立場にしたがって恣意的に用いられることが多く、正確な数字を挙げることは困難である(第5章第1節参照)。しかし比較的参照されることの多い1990年のドイツ医師会の推計によれば、毎年およそ「20万から25万件」であったとされる(138f.)。仮にこの数字が妥当だとすれば、全体のおよそ6割(毎年およそ12万件以上)が無届けまたは違法に行われる状態であったことになる²⁸。しかし実際に妊娠中絶に関する罪の疑いで捜査手続きがとられたのは、1976年から1986年の間に全部で1637件にすぎない²⁹。そのうち872件が妊娠した女性への捜査、妊娠させた男性が179件、中絶処置を行った者が115件であり、捜査の目は圧倒的に女性に向けられていたことが分かる。ただし警察が違法な妊娠中絶を意図的に摘発することは極めてまれであり、多くは別件での捜査に付随して発覚している。こうしたことから、刑法218条は「偶然刑法(Zufallsstrafrecht)」とさえ呼ばれた(180)。

最後の裁判事例は、1989年にバイエルン州メミンゲンの医師タイセン(Theissen)が起訴され、有罪となった事件である³⁰。この訴訟は2000年によりやく終結したが、「ドイツ医師報」によれば、そもそも「スキャンダル」となったのは墮胎そのものよりも、むしろ審理運営の仕方であった。

「法廷は、ドクター・タイセンのもとで墮胎をした156人の女性患者の名前を読み上げた。62日間続いた過酷な審理において、このうち79人が法廷に引き出された。外から見守る人は、タイセンの隣に証人として呼ばれた女性患者たちも、被告人席に座っているかのような印象を受けた」³¹。

西ドイツ国内においては、州ごとの規則とその運用に大きな差があった。たとえばバイエルン州では、通達(Rundbrief)によって、カウンセラーがクライアントに妊娠中絶を行っている病院住所を渡すことが禁じられた³²。ノルトライン・ヴェストファーレン州などでは、手続きの迅速化のため

27 Johannes Reiter, Abtreibung in säkularen Staat, in Stimmen der Zeit, 1995, S. 739; Hans Faller, Beratung und Hilfe statt Strafe, in Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 8. 6. 1993.

28 Karlhans Libel, Strafverfolgungs- und Sanktionpraxis beim Schwangerschaftsabbruch, in v. hrsg. Jürger Baumann, Paragraph 218 StGB in vereinten Deutschland, Tübingen, 1992, S. 136f.

29 ebd.

30 山本啓一(ほか)「タイセン事件：ドイツ妊娠中絶史における最近の有名裁判」、「犯罪学雑誌」第64(1)号(1998年2月)

31 Norbert Jachertz, Schwangerschaftsabbruch: Memmingen, zum Letzten, Deutsches Ärzteblatt vom 16.06.2000.

32 病院についての問い合わせには健康保険機構が答えることとされる。Monika Frommel, „Lebensschützer“ auf dem Rechtsweg. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, hrsg. v. der Bundeszentrale für politische Bildung, B 14/90, 30. Mär. 1990, S. 16f.

にカウンセリングと適応確認が同じ施設で行われる旨が規則で定められていた一方で、バイエルン州では両者が分離されていることが必要とされた。さらに、バイエルン州やバーデン・ヴュッテンベルク州、ニーダーザクセン州では、外来での妊娠中絶処置を行う病院がなかったため、他の州へと移動して処置を受ける女性が多かった。そのため「墮胎旅行」という言葉は、オランダやオーストリアなどへの外国旅行だけでなく、旧西ドイツの規制の厳しい地域からドイツ国内のほかの地域への移動をも含意している³³。

「緊急事態適応」を含むこの制度は、保守派と中絶自由化を求める側の双方にとって、きわめて評判の悪いものであった。保守派の意見をあからさまに述べた例としては、次のようなものがある。

「どちらにせよ、墮胎を行う女性たちには著しく低い責任感覚が存する。・・・彼女らの動機はさまざまである。社会的緊急事態と称するものは、それまでの生活水準から転落することとして理解されうる。職業的理由とは、快適さのことと見なされよう。また、それらと並んで、特に、身体の美しさを保つための心配が重大な役割をはたすのだ」³⁴

他方、中絶をもとめる女性たちの側からは、「官僚的ハードルの多さ(bürokratische Hürdenlauf)」、「審査の恣意性(Instanzwillkür)」などについて異議があがった(155ff.)。中絶を望む女性たちの前には、次の3つのハードルが立ちはだかる。「女性たちは、適応が存在するという証明書を出してくれる医師を探し求めなければならなかった。つぎに、相談に行ったことが書面で確認されなければならない。最後に、最低三日間の期間のあと、適応の存在を確認し——やっとな——中絶を行う用意のある第二の医師を探し求めなければならない」(ebd.)。ところが、医師たちはそれぞれに違った見解をもっており、判断や取り扱いにも大きな差があった。なかには妊娠の診断にあたる医師がその女性に中絶の可能性を考慮させないために、診断結果の伝達を遅らせたり、第12週をこえる虚偽の妊娠週を伝えたという例も報告されている。

こうした現状に含まれる不合理さは、折に触れては議論が噴出する状況を作り出していた。1990年の東西ドイツ統一の際、統合条約には、「遅くとも1992年12月31日までに・・・未出生の生命の保護、ならびに妊娠した女性たちのもろもろの葛藤状況の憲法に沿ったかたちの克服を・・・現在ドイツの両部分で行われているよりも望ましい形で保障する」ような、妊娠中絶に関する統一的规定を定めるべきことがうたわれていた³⁵。これをきっかけとして政党や宗教的見解の対立が絡

33 Franz, Jutta, Schwangerschaftsabbrüche in den alten und neuen Bundesländern, Pro Familia Magazin, 3. 2000, S. 34. 新制度施行後についても、あとで紹介する「家族計画センター」などのうち、中絶手術等を行う設備をもつカウンセリング施設がある地域では、中絶件数が他の地域に比べ多くなっている可能性が指摘されている。

34 中絶反対派の医師 Dietrich Hoffmann による著書の一節。Lippold, op. cit., 158.より。

35 http://www.jura.uni-sb.de/Vertraege/Einheit/ein1_a31.htm (2008年3月確認)

上田健二／浅田和茂 (訳・要約)「ドイツ連邦憲法裁判所第二次妊娠中絶判決の概要」、「同志社法学」第233号(45巻4号)、1993年、160頁。法改正のより詳しい経緯については、次の論文を参照のこと。アルビン・エーザー、「試験台に立つ新妊娠中絶法」、上田健二／浅田和茂 (訳)、「同志社法学」第44巻3号[1992年9月]、121～161頁。

み合う大論争が巻き起こったが、1992 年末には、超党派合意によっていわゆる「相談規定 (Beratungsregelung)」をもつ刑法改正法および「妊娠葛藤の予防と克服のための法律 (妊娠葛藤法)」³⁶がいったん議決された。この改正法では、医師によって「適応」が確認されなくとも、処置の三日前までに当該女性が「妊娠葛藤相談」を受けていれば、第 1 2 週までの妊娠中絶は「法に反しない(nicht rechtswidrig)」と定められていた。しかし、反対派の CDU 議員とバイエルン州政府によって連邦憲法裁判所に申し立てがなされ、発効が差し止められた。1993 年 5 月 28 日、連邦憲法裁判所は、これに対して違憲判決³⁷ (以下「判決」と言う)を下し、同時に暫定的に法的効力をもつ裁判所命令が出された。1995 年には、この判決に従ったかたちで、刑法改正案および「妊婦・家族援助改正法」が議決・施行されることになる。

現行制度の概要を整理してみよう。まず、日本と同様に、墮胎は刑罰をもって禁じられることが前提に置かれている。その例外として、①医学的適応、②犯罪適応、③相談規定による場合がある。

①医学的適応

これは旧西ドイツにあった医学的適応の規定をほぼ言葉どおり引き継ぐものであり、いわば治療法として医学的に妊娠中絶が必要である場合、医師によって「適応(Indikation)」が確認される。ただし旧制度にあった「胎児適応」は、障害者差別につながるものとして削除された。したがって胎児に遺伝性障害等があることは中絶の理由としては認められず、その中絶が法に反しないとすれば、あくまでも妊婦の現在・将来における身体的・心的健康状態を理由としてのみ認められる³⁸。医学的適応による妊娠中絶には、上述のように「受胎後 22 週まで」という期限が定められていたが、新しい規定においてはこれが撤廃された³⁹。

②犯罪適応

旧西ドイツの規定と同様。

②相談規定

36 Gesetz zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten. 1992 年 7 月 2 7 日議決。1995 年 8 月 2 1 日に後出の「妊婦・家族援助改正法(Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz (SFHÄndG))」によって一部改正。

37 小山剛、「第二次墮胎判決」、ドイツ憲法判例研究会 (編)、『ドイツの最新憲法判例』、信山社、1999 年、46～51 頁

38 ドイツ人類遺伝学会は、この胎児適応の削除が、これまでの医療実務に本質的変更を迫るものではないという立場をとっている(<http://www.medgenetik.de/sonderdruck/1995-360.PDF>)。玉井真理子／足立智孝／足立朋子 (訳)、「出生前診断と胎児条項ードイツの胎児条項廃止とドイツ人類遺伝学会ー」、「信州大学医療技術短期大学研究紀要」、24 巻、49-60 頁

39 松尾智子「ドイツ人工妊娠中絶法における胎児条項をめぐる問題」、ホセ・ヨンパルトほか (編)『法の理論 19』、成文堂、2000 年、59-102 頁、特に 80 頁以下を参照のこと。

上記以外の場合も、妊娠した女性が中絶処置の3日前までに法定の相談を受けた証明書を医師に提示すれば、墮胎の処罰が定められた「218条の構成要件は実現されなかったものとする(Der Tatbestand des §218 ist nicht verwirklicht)」。

医学的適応の場合の「違法ではない(nicht rechtswidrig)」という文言とは異なって、カウンセリング規定にもとづく妊娠中絶は、処罰をまぬがれるにせよ、この手続きによって法的に正当化されるわけではないとされるのである。これが何を含意し、どのような意図から言われるのかを理解するには、1993年の判決内容を検討しなければならない。

第2節 権利の衝突と妊娠葛藤——1993年連邦憲法裁判所判決

1993年の判決は、相談規定に基づく妊娠中絶を「違法ではない」と定めた法規定は違憲であると判断した。判決要旨には、次のように述べられている⁴⁰。「基本法は、人間の生命を、そして未出生の人間の生命をも保護することを国家に義務づけている」。なぜなら「人間の尊厳はすでに未出生の人間の生命に帰属し、「生命権」が存するからである。「この生命権は、母親の側からの承認によってはじめて根拠づけられるようなものではない」(以上「判決要旨」第1項)。「法的保護は、その母親に対する保護としても、未出生の生命に保障される。こうした保護は、立法者が彼女に妊娠中絶を原則的に禁止し、それによって子を懐胎し続ける原則的な法義務を課すときにのみ可能である」(第3項)。したがって「妊娠中絶は、医学的適応の場合を除き、妊娠の全期間にわたって不法とみなされ、したがって法的に禁止されなければならない。未出生の生命の生命権は、たとえある限られた期間内といえども、自由で法的に制約されない第三者——それは母親自身でもあるだろう——に委ねられてはならない」(第4項)。ただし、「もろもろの例外状況(Ausnahmelagen)」においてのみ、妊娠を継続する義務を免除することが許容される(第7項)。ただし、「適応の確認なしで相談規定に基づいて行われる妊娠中絶は、正当化される(違法ではない)と解されてはならない」(第15項)。

胎児の生命権はその「意義(Bedeutung)と保護必要性」にしたがって扱われなければならないが、胎児の生命権と「衝突(kollidieren)」するものとして、妊娠した女性の「生命および身体は無傷性を求める権利(基本法第2条2項)および人格権(基本法第2条1項)」が挙げられている(第5項)。しかし判決は、基本法第4条1項(良心の自由)にしたがって女性が「妊娠中絶に付随して胎児を殺害」する権利は認められないとしている。国家は刑法などの措置を通じて人間の生命を十分に保護しなければならず、その保護程度を過小とすることは許されないからである(「過小〔措置

40 以下本文の引用は、Neue juristische Wochenschrift, 1993, Heft 28, S. 1751ff. (以下では、“NJW, ページ(章番号)”の形で略記する)に拠り、次の翻訳を参考にした。上田健二／浅田和茂(訳・要約)、「ドイツ連邦憲法裁判所第二次妊娠中絶判決の概要」、「同志社法学」第233号(45巻4号)、1993年(以下“訳、ページ数”のかたちで略記)。

の] 禁止(Untermaßverbot) ;第6および第8項)。

このように、法的観点において胎児の権利と女性の権利とが衝突するとされる。判決理由においては、この衝突は調停不可能であると述べられている。

「互いに衝突するもろもろの法益を、ここで釣り合いのとれた調停へと導くことは不可能だ。なぜなら、未出生の生命の側では、それぞれの場合において、権利の増減や何らかの不利益または制約を甘受することが問題になっているのではなく、全て、すなわち生命そのものが脅かされているからである。妊娠中絶は常に未出生の生命の殺害なのだから、胎児の生命を保護すると同時に妊娠した女性の妊娠中絶の権利を認めるような調停は、不可能である」⁴¹。

生命権の侵害は基本的に人間の尊厳の侵害であり、それゆえ未出生の生命は「その母親に対しても(auch gegenüber seiner Mutter)」(判決要旨第3項) 保護されなければならないとされる。しかしまた次のようにも述べられている。

「妊娠初期において、未出生の生命の保護は、母親と共にだけ可能であり、母親に対抗しては不可能である(nur mit der Mutter, aber nicht gegen sie möglich)。彼女と彼女によって信頼された人だけが、妊娠のこの段階で新しい生命について知っている。新しい生命はまだ全く母親に属しており、何もかも彼女に依存している。比類のないしかたで母親に結びついた未出生の生命の、こうした非公然性、よるべなさ、依存性は、次のような目算の正当性を示しているように思われる。つまり、母親と協力するとき、国家は生命保護のためにより良いチャンスをもつ」⁴²

一方で母親と胎児のこうした一体性があり、他方ではそれぞれが独自の権利をもつ主体であるということが、「二つが一つ(Zweiheit in Einheit)」という標語で言い表される〔英訳すれば twoness in oneness〕⁴³。

中絶が違法でないのは「例外状況においてのみ」だとされることはすでに触れた。女性自身の生

41 NJW, 1754. (D. 2. c, aa); 訳,172 頁。

42 NJW, 1757. (D. II. 3.)。「対して」と訳した „gegenüber“は、ドイツ語辞典によれば、「ある人やものへの関係 (die Beziehung zu einer Person od. Sache)」を示す(Duden, Deutsches Universalwörterbuch, 5. Aufl. Mannheim, 2003.)。それに対し、「対抗」と訳した“gegen“は、「反対行動 (ein Entgegenwirken)」や「立ち向かうこと(ein Angehen)」を表すとされており、前者よりも積極的な行為を示す含意がある。国家は「母親に対して」胎児の生命を保護しながら、しかしその保護は「母親に対抗しては不可能である」とのべていることは、形式的には確かに矛盾している。しかし内容的には、権利の対立にもかかわらず両者をともに扱い援助すべき、という「刑罰に代わる援助を」(上田健二『生命の刑法学』、ミネルヴァ書房、2002年、80頁などを参照)の考え方が示されいると解するべきであろう。

43 意訳すれば“一心同体”という意味であるが、一つの言い回しのなかに「二つであること(Zweiheit)」と「一つであること(Einheit)」とが同居している点が特徴的である。この言葉がキーワードとして用いられるのは少数意見においてであり(NJW, 1774ff.; 訳、194頁以下)、判決(多数)においては距離をとったかたちで言及されているにすぎないが(NJW, 1753.)、「比類のない結びつき」という言葉で同様の事態が述べられている。「二つが一つ」以外の訳語としては、「一なる二者」(松尾智子、「妊娠中絶における女性と胎児——権利衝突という視点を超えて」、ホセ・ヨンバルトほか(編)『法の理論二一』、成文堂、二〇〇一年、一六七頁)、「単一体の中の二重性」(上田健二、前掲「ジュリスト」、76頁)、「一体となった二」(ドイツ連邦議会「現代医療の法と倫理」審議会(編)、『受精卵診断と生命政策の合意形成 現代医療の法と倫理(下)』、松田純(監訳)、知泉書館、2006年、165頁)がある。また、英米圏における「胎児の両義性」の主張について、山根純佳『産む産まないは女の権利か』、勁草書房、2004年、68頁以下を参照のこと。

命が危険な場合が含まれるのはもちろんだが、それは必ずしも身体的なものに限られないとされる。妊娠および出産は、女性を「実存的に直撃する強度の義務」であり、長年にわたって子どもを育ててゆくためのさまざまな義務を負うことを意味する⁴⁴。次の箇所においては、こうした重圧を身に受けて思い悩む女性の状態が想定されている。

「出産に結びついた負担を前もって予測することからは、まさに母になる者にさまざまに見られる妊娠初期の特殊な心理状態において、場合によっては深刻な、また事情によっては生命を脅かすほどの葛藤状態が発生しうる」⁴⁵

ここで言われる「妊娠初期の特殊な心的状態」とは、妊娠によって生理的に引き起こされうる心理的に不安定な状態を指しているようにも読める⁴⁶。そうした状態の中で、出産と子育てという人生を変えてしまうほどの重大事に直面すると、「事情によっては生命を脅かすほどの」深刻な葛藤状態に陥ることがあると言うのである。そして判決は「妊娠葛藤」を次のように説明する。

「妊娠葛藤は、通例として(in aller Regel)、保護を必要とする人間の生命を自らに宿しているという認識および子を持ちたいという願望を一方とし、それに結びついた諸々の課題を自らの力では解決できない、あるいは、個人的領域での深刻なもろもろの対立にさらされ、また、自分の生活イメージを取り下げなければならないという心配を他方とした、根本的な分裂である」⁴⁷

この説明によれば、一方では“おなかに子どもがいる”という認識、あるいは“子どもがほしい”という願望があり、他方ではたとえば出産と子育ての困難さ、パートナーとの対立、仕事・キャリアの挫折といった不安がある。これらの願望と不安が互いに衝突し、「根本的な分裂」に陥ることが「妊娠葛藤」の正体だとされている。さらに判決によれば、こうした葛藤状態は、「多様かつ多層的で、妊婦の私的な領域にも帰すべき要因の産物として発生する」⁴⁸ため、第三者によって外から容易に見出されるようなものではない。妊娠をめぐる困難の内実は、妊娠した女性が自ら事情を話すことによってだけ明らかになり、女性本人の協力があって始めて、葛藤状況の克服と生命保護の可能性をさぐることができる。これに対して、第三者が適応確認するといったことは、むしろ「相談に対してあらかじめ不都合な効果をもたらす」⁴⁹。ここから、旧来のような第三者（医師）

44 NJW, 1754. (D. I. 3. c. aa.) 訳 173 頁。

45 Ibid.

46 たとえば、平凡社『世界大百科事典』（1988年）、「妊娠」の項（第21巻560頁）には、妊娠による「精神的变化」について、「多くは初期に起こる。一般に過敏となり、感情が激しやすい。快活になる場合と、かえって憂鬱になる場合とがある」とある。

47 NJW, 1760. (D. IV. 1.)。ここでは明らかに、一般に妊娠した女性は「子を持ちたいという願望」をもっているものだ、という断定が働いている。これに関してはカウンセリング現場を扱う別稿で論じたい。

48 NJW, 1757. (D. II. 5. b.)

49 NJW, 1757. (D. II. 5. a.) この点について Lippold は次のように述べている。中絶を望む女性が緊急事態適応を認めるよう医師を説得するというあり方は、「医師－患者関係の上で、信頼関係を築くようには作用しない」。その結果、中絶へと向かう原因となっているところの個別的問題についても、解決のために真剣に話し合うことができない。「中絶の是非の決定を妊婦の手から医師の手へと移すことにより、この手続きは、その女性の決定能力に対する不信任投票にひとしくなる」（Lippold, op. cit., S. 171.）

による適応の確認を放棄して、生命保護の要請を相談へと連結することが是認される。

上述のように、1993年の判決は、カウンセリングを受けた後であっても、女性に妊娠初期における中絶への「権利」があるわけではないと述べる。しかし、「期待可能性」の規準に照らして実際に「例外状況」にあたる場合だけは、「妊娠中絶は適法でありうる」とも述べる⁵⁰。旧西ドイツでは、医学的理由以外の場合にも、医師が「緊急事態適応」という形でこれを確認していたのである。しかし相談規定においては、相談を受けたという証明書が発行されるだけであり、それによって中絶そのものの合法性が確認されるわけではない。というのも、相談に来た人がごく私的な事柄について率直に語る事が可能であるためには、カウンセラーは中絶の理由を検証するといった態度をとることはできないからである。したがって相談においては、「彼女を正当化する緊急事態について説明し、それを確認する」ということが「断念」されざるをえない。「そのことは必然的に、相談規定が一般的な緊急事態適応による正当化の可能性を約束しえないという結果をもたらす」⁵¹。そのために「相談規定は、個人的免責を断念することを女性に強いる(zumuten)」。つまり、個別のケースにおいては法的に是認される可能性があるにも関わらず、一般に合法性の確認を断念することによって、この制度自体が個別ケースにおける中絶の正当化可能性を閉ざしているとされる。これが上記の「218条の構成要件は実現されなかったものとする」という文言の背景と法的意味である。

また、中絶の合法性が確認されないことは、相談規定に基づく中絶の費用が一般的に公的健康保険から支出されないという結果をもたらすとされる。もし92年の議決どおり刑法上「違法でない」と定められていたなら、その規定は効果として全法秩序に対する「貫徹力(Durchschlagskraft)」⁵²をもち、たとえば公的健康保険法の分野でも合法的処置として給付を受けることができるだろう。しかし、たんに「例外構成要件」として定められた場合には、その行為が他の法律分野において正当化されるわけではないので、相談規則に基づく中絶処置に公的健康保険の給付を当てることはできないとされる⁵³。このことは、次に述べる「予防的」意義において特に強調される。

第4節 女性の「最終責任」と刑法の予防的効果

すでに触れたように、同判決は「胎児を殺害する権利」を否認し、また妊娠の初期段階に女性の「人格権」などが胎児の生存権に対して優越するということを否定している。そのかわりに強調さ

50 NJW, 1758. (D. III. 1. c); 訳、176頁

51 判決要旨第16項およびNJW, 1758. (D III 1.c)

52 NJW, 1758. (D III 2 a) 訳177頁

53 ただし、「相談規定に従った刑の科せられない妊娠中絶のために、経済的に困窮している場合に、社会扶助を保証することには、労働対価の継続的支払いと同様に、異議を唱えることはできない」(判決要旨第16項、訳164頁)。つまり医療保険の適用ではなく生活保護としての支給は認められる。とりわけ旧東ドイツ地域では、女性個人の所得が基準を下回るために、ほとんどが公費によって賄われている。第2章3節注を参照のこと。

れるのは、未出生の生命に対する「責任(Verantwortung)」⁵⁴である。

「相談構想のねらいは、女性の責任意識を強化することである。彼女は——家族またはそのほかの社会的周辺領域、ならびに医師の責任にかかわりなく——最終的には妊娠の中絶を事実上決定する。彼女は、そのかぎりでは責任に答えなければならない(verantworten muß) (最終責任)」⁵⁵

すなわち、中絶を事実上決定するのは女性当事者であるが、その女性は「そのかぎりでは責任に答えなければならない」とされる。これは何を意味するのだろうか。「相談構想」は、女性たちに対して「予防的に(präventiv)」⁵⁶働きかけ、「女性の責任意識を強化すること」を意図している。このことによって、事後的に刑罰を科すことだけでなく、第三者によって事前または事後に中絶の理由を調査することも断念される。ここでは、事実としての最終的決定が、当事者の女性の「責任」へと委ねられるのである。さらに、次のような意義があるとされる。

「妊娠中絶は、期待可能な犠牲の限界を超えるほど重大で異常な——医学的適応および胎児障害適応の場合に比肩しうるほどの——負担が、子の懐胎によって女性に生じるような例外状況においてのみ合法的でありうる。この方向づけは、責任をもって行動する女性に、その行為を判断する基礎を与える。これがまさに相談構想とともに女性に委ねられる責任の核心である」⁵⁷

相談規定にもとづく中絶は、医学的適応に匹敵するほど重大な危機的状況においてのみ合法的である。法律でこのことが示されているからこそ、「責任をもって行動する女性」には「判断する基礎」が与えられる。これが「責任の核心(Kern)」だとされる。つまり、こうした基準が示されているからこそ、法律は、葛藤状態にある女性たちにとって、その決定と行為の拠り所になるというのである。刑法はこうした「アペール機能(Appellfunktion)」⁵⁸をもつということが基礎に置かれている。しかし上述のように、相談はその定義上「結果を問わない」ものである。「相談は〔女性を〕勇気づけるべきであり、おじけづかせるべきでない。理解を呼び起こすのであり、教導するのではない。女性の答責性を強めるのであり、監督するのではない」⁵⁹。

さらに、刑法において中絶の一般的違法性が定められることは、葛藤状況における女性当事者だけでなく、一般の人々の意識にも働きかける効果をもつとされる。

「刑法は・・・法と不法に関する一般の法意識を、最も判明に刻印する。もし刑法が或る正当化事由を規定しているならば、一般の法意識において、その正当化要件のなかに記された行為は、あた

54 刑法学上は「責任(Schuld)」とは区別して、Verantwortungを「答責性」と訳すことも多い。刑法における「責任」とは刑罰を科せられる要件としての「刑事責任」のことであるが、「答責性」とは、近年のドイツにおいて「応報概念と結んだ責任ではなく」、その「観念を犯罪予防の観点から修正しようとする」ものだとされる。山中敬一『刑法総論II』、成文堂、1999年、555頁を参照のこと。

55 NJW, 1757. (D. III.)

56 Ibid.

57 NJW, 1758. (D. III. 1. c.)

58 NJW, 1757. (D. II. 4.)

59 NJW, 1761. (D. IV. 1.) 訳、181頁

かも許されているかのように理解されざるをえない」⁶⁰

したがって判決は、1992年の連邦議会が可決した法案における「違法でない」という文言は違憲であり、たんに刑法上の構成要件から除外すべきだと述べる。なぜなら、刑法上の構成要件からしても、他の分野において違法性が示されているなら、全体として違法性の意識は保たれると考えるからである。たとえば、「社会保険法上の給付がなされることは、・・・妊娠中絶は基本的に違法であるという国民における一般的意識を著しく損なうであろう」⁶¹。これにしたがって、社会法典(SGB)第5巻24条bには、中絶処置による合併症の場合等を除いて中絶費用には保険給付がなされない旨が定められている。

第5節 反対意見における女性の「人間の尊厳」

以上の判決には、二つの反対意見が付されている。まずマーレンホルツ判事副長官およびゾムマ一判事による反対意見によれば、期待可能性という規準を女性に「自ら当てはめさせること」は、「過大な要求を強いないわけにはいかない(überfordern müssen)」⁶²。なぜなら、個々の女性のおかれた困難な状況がさまざまであればあるほど、期待可能性という規準そのものがあいまいになるからだ。こうした状況の女性にとって妊娠継続が期待可能であるのは、「子の出産をのりこえ、責任ある母となるための機会と展望をもつとき」だけであろう。しかもこうした考慮には、「信仰の相違や都市と地方の格差など」、個別のおよび社会的な要因が強く作用する。そのため従前の制度の妥当性には疑いがもたれており、判決も認めるように期待可能性に関する一般的基準をあらかじめ設けることはできない。そうである以上は、相談を受けたあとの女性自身による決断は、「基本的には十分に責任をもった決断」として「法秩序によって是認されなければならない」⁶³。なぜなら、相談後の中絶がどのような場合も——処罰されないにせよ——違法な行為として扱われるとすれば、相談が「結果を問わないということ(Offenheit der Beratung)」の意味がそこなわれ、ひいては生命保護の効果を減じるからである。

「法秩序が未出生の生命に保護を与えようと望むならば、女性に責任をもった決断のための余地を認めなければならない。つまり、彼女に責任を課すだけでなく、信頼して委ねなければならない」

64

こうした見地からすれば、「女性の最終責任」の意義も判決とは異なったものとなる。

60 NJW, 1758. (D. III. 2. a.) 訳、177頁

61 NJW, 1769. (E. V. 2. bb. (2)) 訳、196頁以下

62 以下、NJW, 1775. (Anm. I. 4.) 訳、196頁から

63 NJW, 1776. (Anm. II. 1.) 訳、198頁

64 同所(Anm. II. 1. a.)

「初期段階の中絶に関する女性の事実上の最終責任は、彼女が相談を受けた後である以上、女性の憲法上の地位によって要求されるものであり、保護義務はそのかぎりまで限界づけられる」。

つまり、判決が生命保護について「過小措置の禁止」を述べたのに対し、その保護は女性の人間の尊厳による制限をもつとされる（女性に対する「過剰〔措置の〕禁止(Übermaßverbot)」⁶⁵)。ここで言われる「女性の憲法上の地位」とは、あらゆる人間と同様に「人間の尊厳」および各基本権をもつことである。しかもここでは妊娠という全く独特な状況におけるそうした地位が問題となる。

『二つが一つ』という独特の位置づけの問題は、基本法上、女性と胎児との単なる対置においては、近似的にも表現され得ない。むしろ彼女自身の基本法的状態は、その本性上、彼女が他の生命を宿しているために、この生命に対する責任によって共に規定されている(mit-bestimmt sein)。〔しかし〕それによって、また女性が自らの人間の尊厳をもってこの生命に「対立する」ことが排除されてはいない。やはりこの二つの言明において初めて、妊娠した女性の基本法的地位と保護義務との均衡の特性が表現されるのだ⁶⁶

「二つの言明」とは、「共に規定されている」状態と「対立する」状態とを指している。「共に規定されている」状態は、妊娠した女性の人生が子どもへの責任によって共に定められている——いわば一心同体の——あり方を指している。これに対して両者を「対立」の相で捉えた場合、生命保護の要請が重大なものであっても、それによって女性の基本権的地位が無化されるわけではない。多数意見が「女性には妊娠の継続か中絶かについて自らに責任をもった決定が可能である」と言う場合、こうした一体性の側面と対立の側面の両方が考慮されなければならないと言うのである。

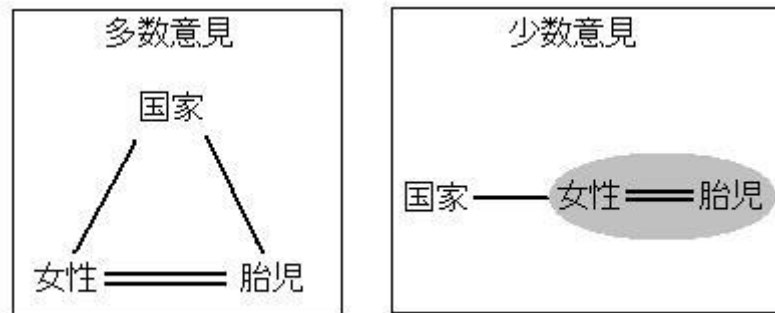
この少数意見によれば、妊娠はひとつの漸進的プロセスである。妊娠初期においては、「女性と胎児とは、可能的な『犯人』と可能的な『被害者』として並び立つのではなく、妊婦の人格のなかで(in der Person der Schwangeren)、比類のない一体性を形作っている」(ebd.)。つまり、妊娠初期においては人格的に一体だとされるが、その後「胎児の成長とともに『二体性』がより強く現れる」(ebd.)。この図式は多数意見のそれとは著しく異なっている。というのも、多数意見では妊娠初期においても胎児、女性、国家という三者関係として、胎児に対する国家の直接の関係が前提されているからである。少数意見は、ここに女性が単なる「胎児の容れ物」⁶⁷として捉えられる危険性をみている。つまり国家は、当事者の女性を媒介としてしか胎児と関係をもつことはできない。そのかぎり、国家にとって「女性是对話のパートナー(Ansprechpartnerin)であって、請求権の相手方(Anspruchsgegnerin)ではない」(ebd.)。したがって、ここでは相談を通じた対話者としての国家と女性、そして「二つが一つ」としての女性と胎児との関係という二つの直線的な関係が想定されているといえよう。つまり多数意見は胎児の生命に対する直接的義務を重視するのに対して、少数意

65 NJW, 1774. (Anm. I.) 訳、194 頁

66 NJW, 1774. (Anm. I. 1.) 参考：訳、195 頁

67 NJW, 1774f. (Anm. I. 2.)

見は胎児の生命保護が女性を通じて間接にしかなされえないことを重視するのである。しかし少数意見によっても、妊娠が進むにつれてこの関係は変化するとされる。すなわち妊娠後期においては、国家によって直接に胎児の生存権が保護されるようになり、「未出生の生命に対する最終責任は、国家によって引き継がれる」(ebd.)。



さらに、刑法の予防的効果に関する判決の見解が批判されている。判決は「期待可能性」を合法性の規準として保持しているが、「緊急事態適応」という法的効果を伴う従前の制度とは異なり、相談規定においてその規準は「なんの〔法的〕効果ももたらさない(folgenlos)」。したがって個々の中絶を防止することはできないし、一般的な意識形成にも効果を持たないとされる。たとえば、健康保険が適用されないことが人びとの「法的確信」を形成する効果をもたらさうだろうか。期待されるとすればせいぜい刑法で定められることによる効果であるが、いまではその摘発や審理の件数もゼロに近い。以前、妊娠中絶裁判があれば話題になったにもかかわらず、「1983年、1987年、1988年のアレンスバッハ研究所によるアンケートによれば、ドイツ人の三分の二が妊娠中絶は許されていると捉えていた」⁶⁸。

ベッケンフェルデ判事によるもうひとつの反対意見も、中絶が合法的である場合があるにもかかわらず、相談規定によるすべての中絶に対して一様に健康保険給付を認めないということに向けられている。一方では「妊娠中絶を考えている女性にこのような仕方では責任が求められ」、合法的に行うことが期待されている。それにもかかわらず他方では、「すべての女性が無差別的に不法行為者として扱われ、これに対して彼女は抗弁できない。……これは不公平であるばかりでなく、人格としての女性たちの名誉心と誠実さをも傷つける」⁶⁹。

このように、1993年判決は特に女性当事者の「最終責任」の捉えかたに関して批判を受けている。しかし判決においては、女性の「最終責任」についてだけでなく、そのパートナーや周囲の人びとの責務についても述べられている。

68 NJW, 1777. (Anm. II. 2. b.) 訳、199頁

69 NJW, 1778. (2. Anm. 2. b.) 訳、203頁

第6節 男性および共同体の義務と女性の「自己決定権」

判決要旨第9項によれば、「国家の保護義務」には、「家庭環境またはその他の社会的環境が未出生の生命に対してもつ危険性」に「対抗的に働きかける」ことが含まれる。判決は、アンケートやカウンセラーによる報告を参照して、「中絶の原因のかなりの部分は、第一に経済的・社会的困窮にあるのではなく、パートナー関係の問題にある」と述べる⁷⁰。パートナーや（特に妊娠した女性が未成年の場合には）女性の両親によって、子供が「拒絶」され、中絶するよう「圧力」がかけられる場合がある。「(共同)責任((Mit-)Verantwortung)」をもつこれらの人々が援助を拒み中絶を強要するとしたら、女性の苦境は「逃げ道がないほどに」深刻である。「法秩序はこれと対抗しなければならない」。したがって新法制では、妊娠中絶の「強要」を「とくに重大な場合」とし、「6月以上5年以下の自由刑」という厳罰をもって禁じている（刑法240条）⁷¹。また同様に「扶養義務の不履行」により「妊娠中絶を惹起した者は、五年以下の自由刑または罰金」が科せられる（刑法170条b）⁷²。また判決は、「単身の妊娠者における社会的差別への不安」や「妊娠によって女性に生じうる教育や職業についての不利益」にも触れながら、「子どもに優しい社会(kinderfreundliche Gesellschaft)」を促進し、「家庭活動と就業活動とが相互に調和しうる基盤を創る」という国家および共同体の義務にも言及している⁷³。

しかし、国家や社会、家族などの関係者のこうした責務と、前節で見た女性当事者の「最終責任」とのあいだには、深い断絶があると言わざるを得ないだろう。つまり、中絶の問題を女性の最終的決定における「責任」の問題へと局限することにより、「家族またはそのほかの社会的周辺領域ならびに医師の責任にかかわりなく」、女性の責任だけが問われる。これに対して、パートナーなどによる中絶の強要や扶養義務の不履行は厳罰をもって禁止されるが、そもそも彼が「望まない妊娠」とともに引き起こしたことについては責任を問われない。たしかに刑事訴追の困難さやプライバシー保護の必要性もあるだろう。しかし、「孕ませる性の責任」は形式的な法律としてさえ規定されず、孕む女性の側だけが責任を問われている⁷⁴。ここでは、「最終責任」という概念が、妊娠に至るまでの因果関係を遮断する役割を果たしていることを見逃すべきではないだろう。たしかに、「責任」という概念が、犯罪の予防に重点を置き、刑罰の報復的性格を排除するものであることは重要である。しかし中絶問題の場合には、相談を用いて中絶を考えている女性にそれを思いとどませる（そして中絶を「予防」する）という意図が明示的に述べられていた。こうした論理構成は、「妊娠葛藤」を、胎児と女性の権利の衝突、そして女性による最終決定の際の心理的葛藤として捉えていること

70 NJW, 1764. (D. VI. 1.) 訳、187頁

71 「ドイツ新妊娠中絶法」、上田／浅田（訳）、「同志社法学」47巻6号、1996年、491頁

72 同490頁

73 NJW, 1755. (D. I. 3. a.) 訳、174頁

74 沼崎一郎、「〈孕ませる性〉の自己責任：中絶・避妊から問う男の性倫理」、「インパクション」第105号、1997年、86-96頁

により可能となっている。まず、胎児の「生存権」と女性の基本的権利（「人格権」など）とが両立不可能な権利の対立として捉えられ、前者に優越性が認められることによって「未出生の生命の保護」が出発点に置かれる。そして第二に、妊娠葛藤を「妊娠初期の・・・特別な心的状態」、そして、子を持ちたいという願望と出産によるさまざまな不安との心理的葛藤として捉えることによって、生命保護のために妊娠した女性に心理的に働きかけるという方策が導き出されている。

上述のマーレンホルツ判事副長官らによる反対意見においては、妊娠初期における人格的一体性を根拠として、女性の権利と胎児の権利という対立においてのみ考えることはできないとされていた。なぜなら、女性が出産へ向けた決断をすることができるのは、いわば自分の将来と子どもの将来とをひとつに重ねあわせ、「責任ある母となるための機会と展望」をもつことができるときだからである。したがって、妊娠葛藤を抽象的な権利の対立および心理的葛藤としてのみ捉えることは不十分であり、女性が具体的な生活事情を勘案して出す結論を信頼すべきだとされる。しかし注意を要するのは、判決と同様に、この少数意見においても、中絶が女性の「自己決定権」に属するとは考えられてはいないことである。

「ここで問題となるのは、たんなる“女性の人格権”でも“自己決定権”の一種ではない。もしそうであれば、女性はあらためて胎児に『対立する(gegenüber)』ことになり、胎児は自分自身の一部でもないことになるだろう」⁷⁵

ここでの「自己決定権」は、その思想的意義を十分に考慮したものでないと言うべきであろう（第5章2節参照）。しかし「自己決定権」が、以上で議論されたような狭義の法的権利の意味で捉えられるなら、女性は「生と死を支配する者(Herrin über Leben und Tod)」⁷⁶として生殺与奪の「権利」をもつことになる。こうした意味では、多数判決が言うように二つの権利が「対立して」おり、この対立は調停不可能であろう。反対意見は、「立法者は、妊娠中絶の問題に対して、よりよき規制か、より悪しき規制かをもってしか接近することはできない。それを『解決する』ことはできないのだ」と述べる。

刑法学者のA・カウフマンは、判決と同様、中絶を法的に正当化することはできないという立場をとる。しかし「違法である」と規定し、その女性に「不法という汚名が着せられる」のは望ましくない⁷⁷。そこでカウフマンは、適法か違法かという評価に対する第三の可能性、つまり「評価を差し控える」という可能性が存在すると述べる⁷⁸。ここから、「違法でない」に代えて「禁じられていない(unverboten)」という文言を提示し、これを根拠づける「法的に自由な余地」について論じ

75 NJW, 1775. (Anm. I. 2.)

76 Sabine Demel, Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabeschein zum Töten, Stimmen der Zeit, Bd. 215, 1997, S. 91.

77 アルトゥール・カウフマン、「不可罰の妊娠中絶——違法か、適法か、それとも何か」、上田健二／浅田和茂（訳）、「同志社法学」44巻4号、1992年、113頁。

78 同、115頁。

ている⁷⁹。本研究ではこうした刑法論の詳細に立ち入ることはできないが、個々の場合において第三者が適法か違法かを評価することを「差し控える」という慎重な姿勢には目を留めておくことができよう。

さて、以上では法的観点から「妊娠葛藤」がどう捉えられているかを述べてきた。妊娠葛藤は、1993年判決において、権利の対立における心理的葛藤として捉えられていた。しかしマーレンホルツ判事副長官らによる反対意見によれば、むしろ人間の「性と子への願望とが一致しないこと」⁸⁰が、この問題の前提をなしているとされる。ここには、犯罪摘発や起訴にはなじまない倫理的問題が指摘されていると言えよう。じっさい、連邦憲法裁が相談規定を含む新法制を許容したことの決定的要因としては、第1節で述べたような歴史的経緯とともに、長年にわたって続けられてきた相談における経験があった。「妊娠葛藤相談」は、生命保護および妊娠した女性たちを支えるための努力の成果である。これを通じて積み重ねられてきた妊娠中絶をめぐる葛藤状況についてのさまざまな知識が、法律を変えたと言ってもよいだろう。次章では、この「妊娠葛藤相談」の現状と課題について報告したい。

最後にあらためて指摘しておきたいのは、ドイツにおいては「未出生の生命の保護」という要請が「一般的な社会的コンセンサスを得ている」⁸¹ということだ。争われるのは、どうすればこの目標を達することができるか、という方法の問題であって、この目標そのものの当否ではない。こうしたコンセンサスが形成されるまでには熾烈な議論が闘わされ、そしてまだ未解決の課題が多く残っている。「未出生の生命の保護」へとつながる思想的背景については第4章、中絶論争における合意形成の過程については第5章で扱う。

79 同、117頁、また、カウフマン、『転換期の刑法哲学』、上田健二（訳）、成文堂、1993年、第三章。

80 NJW, 1774. (Anm.) 訳、193頁。

81 Lippold, *op. cit.*, 15. 本論で述べた新法制成立の過程で議会に設けられた特別審議会は、1992年にさまざまな社会的団体の声明をまとめた冊子を作成した。そのタイトルが「未出生の生命の保護(Schutz des ungeborenen Lebens)」である。

第2章 ドイツにおける「妊娠葛藤相談」について

——義務づけられた相談をめぐる諸問題——

第一章では、1990年のドイツ統一以降、旧東西両ドイツで異なっていた妊娠中絶に関する法制度が、どのような背景と過程を経て一本化されるに至ったかを述べてきた。その際、最終的には1995年に立法化された新制度（「相談規定」）を根拠づけるにあたって、「妊娠葛藤」という概念、そして「妊娠葛藤相談(Schwangerschaftskonfliktberatung)」が重要な役割をはたすことが確認された。本章では、「妊娠葛藤相談」の現状について報告し、そこに含まれる問題点と実践について考察したい。まず第1節では、妊娠葛藤相談に関する制度の概要を紹介する。この法規定には、社会における意見対立を反映した原理上の対立が含まれている。つまり同相談は「生命保護」を目的としているが、同時に相談は「結果を問わない」ものでなければならないとされるのである。第2節では、現場のカウンセラーの話をもとにしてこの問題について検討する。第3節では、さらに中絶の心理的影響等に関する社会的議論も視野に入れ、この相談の実践的意義を明らかにしたい。

第1節 妊娠葛藤相談に関するドイツの法制度

前章で見たように、ドイツ刑法第218a条においては、母体の健康または強姦等の理由以外による受胎後12週（妊娠第14週）以内の妊娠中絶は、妊娠した女性がそれを要望し、その女性が三日前までに法定の相談を受けたという証明書を持ち、その処置が医師によって行なわれることを条件として、墮胎罪の「構成要件を実現しない」と規定されている（「相談規定」）⁸²。この相談は「妊娠葛藤相談」と呼ばれ、ドイツ刑法219条および「妊娠葛藤法(SchKG)」に詳細が定められている。

妊娠葛藤法によれば、「妊娠葛藤相談」(第5条)は、性や生殖に関する全般的相談の一種であり、すべての人がそうした相談を受ける「権利」を有することが規定されている。同法はまず「健康上の備えと妊娠葛藤の予防と解決」を目的とした「性啓発(Sexualaufklärung)」⁸³というコンセプトを打ち出し、「すべての女性およびすべての男性は・・・性啓発、避妊、家族計画ならびに妊娠と直接間接に関係するすべての問題について、それを目的とした相談所で情報提供を受け相談する権利を有する」と定める。この情報提供および相談は、妊娠、出産、子育てのほか、住居、就職、職業

82 以下、法律の翻訳は上田健二／浅田和茂（訳）（1996）、「ドイツ新妊娠中絶法——『妊婦および家族援助法改正法』とその理由書——」、『同志社法学』第246号（Vol. 47, No. 6）、473～524頁を参考とした。

83 「性啓発」は、性教育によって性に関する基本的知識を青少年に身につけさせることを含むが、近代哲学の始まりを告げる「啓発ないし啓蒙(Aufklärung)」の概念と重なり合うことによって、知性による社会変革という意義をもつことになる。また一般に近年の医療倫理の文脈においては、単に知識を教え込むだけでなく「患者の自己責任と自己決定を高く評価」し、医療従事者と患者とが協力するという点が強調される(Wilhelm Korff (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, 1998, Art. „Aufklärung“)。

訓練(Ausbildung)、障害者とその家族への援助、養子縁組などを含むものである。これらのための中央組織として「連邦健康啓発センター」⁸⁴を設立することが定められ、「性啓発」の理念を具体化する使命を負っている。そのためケルンにある同センターは、電話相談または相談所の仲介などのほか、調査研究（エイズや喫煙ないし臓器移植に関する調査、若者の性に関する意識調査などを含む）を行っている。各州は人口四万人に一人以上の相談員を置くことを義務づけられ、来談者が「さまざまな世界観的方向性」をもつ相談所から自分に合った所を選べるよう、自治体だけでなく民間公益法人の相談所が公的資金（一部寄付等）によって運営されている。自治体やNGOが「妊娠葛藤相談」の事業を行うためには、国家による特別の認可が必要である。そのためには、「十分な資格」をもつ人員を確保し、さらに必要に応じて医学や法律などの専門家の参加が求められるような協力体制が整っていなければならない。たとえばニーダーザクセン州の「妊娠葛藤相談所の認可に関する条例」によると、心理学または教育学の学位をもつ職員、医師またはソーシャル・ワーカー、社会教育士の国家資格をもつ職員が配置され、妊娠葛藤相談に関する継続教育を受けることが条件となっている⁸⁵。また相談所は、「実質的な関心が妊娠中絶の実施にあることが排除できないような仕方」で、中絶がおこなわれる施設と組織的および経済的に結びついてはならないと定められている。さらに、来談者の匿名性が確保されるような仕方での記録と官庁への報告が義務付けられている。

ドイツ刑法219条第1項には、「妊娠葛藤相談」の法的性質が定められている。これによると、妊娠葛藤相談の目的は「生まれる前の生命の保護に奉仕する」ことである。そのため、「女性を妊娠の継続へと勇気づけ、子どもと共に生きる彼女の人生の見通しを開くための努力」を旨とし、「彼女が責任ある良心的な決断をするための手助けをしなければならない」。そして当事者の女性が決断をする際には、彼女に次のような妊娠中絶の法的意義が意識されていなければならないとされる。

「産まれる前の生命は、妊娠の全段階において彼女に対しても自分自身の生きる権利を持っている。それゆえ法秩序にしたがって妊娠中絶が考慮の対象となるのは、妊娠を継続することによってその女性に期待する犠牲の限界を超えるほどの重大かつ異常な負担が生じる例外状況においてのみである」

妊娠葛藤相談には、こうした胎児の生命権の意義を伝えることが期待されている。また相談は、

84 Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung. www.bzga.de

85 www.recht-niedersachsen.de/24200/202,38382,3.htm (2008年3月確認)

こうしたカウンセラーの資格は、治療職としての国家資格の「心理療法士」とは別物である。たとえばルール大学の「臨床心理」マスター・コースでは修了後の進路のひとつとして妊娠葛藤相談が挙げられている。

(<http://www.ruhr-uni-bochum.de/studienbuero/kinfo/Psychologie-Klinische-MSc.pdf>)

医師と同等の資格である「心理療法士」になるには、さらに最低3年の職業教育が必要である。

(<http://www.kli.psy.ruhr-uni-bochum.de/weitervoll.html>)

しかし本論末で述べるように、「葛藤相談」には独特な歴史的経緯と理論的背景があり、研究連合団体として

Deutscher Arbeitskreis für Jugend-, Ehe- und Familienberatung(DAK)がある。www.deutscher-arbeitskreis.de

「助言と援助により、妊娠とのかかわりで生じている葛藤状態の克服、緊急事態への対処に貢献しなければならない」。

相談の性格についてももうひとつ見ておくべき条文は、妊娠葛藤法第5条第1項である。

「刑法第219条に基づいて必要な相談は、結果を問わないかたちで行われなければならない。相談は女性の責任から出発する。相談は、励ましかつ理解を呼び起こすものでなければならず、教導し言いなりにしてはならない。妊娠葛藤相談は、未出生の生命の保護に奉仕する」

ここでのキーワードは、「結果を問わない(ergebnisoffen)」という文言である。そもそも「相談(Beratung)」は自発的な対話であって、何らかの決定へと誘導するといったことはその趣旨に反する。むしろ、それぞれの女性には自らに責任をもった決断が可能であるという前提のもとでのみ、さまざまなプライベートな問題についても話し合うことができ、葛藤を起こしている諸問題の解決を模索することができる。これがこの制度のコンセプトである。

第2節 妊娠葛藤相談における困難——『強制された相談』

前節で述べた法律の文言において、妊娠葛藤相談の性格を表す二つのキーワードは、生命保護という「目的に向けられていること(Zielorientiertheit)」、そして、相談を通じて女性が下す決断について「結果を問わないこと(Ergebnisoffenheit)」であった⁸⁶。しかし以下で見るように、これら二つの原則が相談実務にもたらす困難が指摘されている。つまり、「生命保護」という目的に向けて努力することは、その目的が達せられたかどうかという「結果を問う」ことにならないのかどうか。また、「励ましかつ理解を呼び起こす」とは、生命の大切さを説き出産へと励ますことなのだとすれば、「教導(Belehren)」や「言いなりにすること(Bevormundung)」との違いはどこにあるのか。そもそも「相談」は来談者の自発性を基礎としているが、中絶処置の3日前までに相談所を訪れることは法的に強制されており、相談所を訪れる女性たちは「教導や言いなり」への大きな不安を抱いている。

この問題については、すでに『強制された相談』と題された論文集が出版されている。以下では、ダルムシュタットにある相談所「プロ・ファミリア」で長年カウンセラーを務めるノーマ・スクロッホさんに対する編者ケットナーによるインタビューを取り上げたい。

スクロッホは、上述の刑法219条について次のように言う。

「だれかがカウンセラーとして、こうした法的責務を、こんな平板な仕方でも女性たちに知らせると

86 Sabine Demel, Frauenfeindliche Bevormundung oder Freigabebeschein zum Töten, Stimmen der Zeit, Bd. 215, 1997, S. 89. S. auch NJW, S. 1760.

したら、相談における全ての扉をはじめから閉ざしてしまうことになるでしょう」⁸⁷

この「扉」は、開かれた対話へと続いている。しかし、法律文書を読み上げるような仕方では、そうした対話は成り立たないと言うのである。まったくの他人であるカウンセラーに極めて個人的なことを話すのであるから、抵抗感があってもおかしくはない。ところがスクロツホが言うには、「そこにはまだ少なくとも率直さ(Offenheit)の余地が可能的に残されている」。「通常の場合」には、女性たちはまずひとりで決定に達し、そのことをパートナーや周囲の人びとに話して決心を固め、その時点で相談所を訪れる。そうしたとき重要なことは、「できる限り自由さを保つ」ことだという。女性たちがその決定をした根拠について、もういちど他人に話す機会を「ふさわしい仕方で提供する」ことが問題となると述べる。

「それは極めて率直で友好的な形でだけ行うことが可能です。また、女性たちがそうしたくないときには、それを受け容れることも重要です。つまり彼女らが自分たちで決定を下し、知らない誰かとそれについて話し合おうとは思わない場合です」(Op.cit., 50)

ところがスクロツホによると、来談者たちは「彼女らの決断をもう一度誰かと共に見つめなおそうとする比較的大きな心の準備をもちあわせている」。性に関する個人的事柄であることを考えれば、これは「驚くべき経験」だとされる。

これに対してケットナーは、来談者には二つのタイプがあるということなのか、と問う。つまり、すでに中絶を決めしめており「法律で決められた儀式」として相談を受けに来る人々と、その決定をもう一度考え直してみようとする人々のタイプである。スクロツホは、「それはあまりに極端だ」と答える。

「それは毎回、とても緊張した、極めて微妙なプロセスなのです。初めの状況では打ち解けない閉じた印象、ひとつの明確な決断という印象を与える女性が相談にやってきます。それにもかかわらず、時として非常に集中的な対話になります——カウンセラーの側から押し付けがましくなることなしに、です」(Op. cit., 51)

こうした対話は、パートナーや周囲の人々の圧力、そして国家ないし法律の干渉を注意深く取り除くカウンセラーの努力を通じて可能となるのであり、法的正義を押し付けるような姿勢は、対話への扉さえも閉ざしてしまう。そのため、1995年に成立した新法制は、第三者(医師)による「適応」の確認という手続きを廃止し、事実上の最終決定を当事者の女性に委ねている。そこに挿し込まれた相談は、スクロツホの見解によれば、直接的には、その女性が自分自身の決定について理解を深め、「その女性の自律性を強める」(Op. cit., 58) ことへ向けられている。

これについてケットナーは、あえて次のように問いかける。そうした相談が法的に義務付けられているのだとすれば、それは「自律への強制」ではないか、と(Op. cit., 59)。これに対してスクロ

87 Matthias Kettner, *Beratung als Zwang*, Campus: Frankfurt a.M., 1998, S. 49

ッホは次のように答える。

「それ〔自律を強制するという矛盾〕は確かに、多くの場合、解決不可能です。相談への強制は、女性が自律的に決断できないということを最初から前提しています。そこで私達は、この任務を私達にとって次のように定義しようとしています。私達はこの相談を提供することを通じて、その女性が自律を強めることを助けているのだ、と。しかし私達は、基本的に女性の自律を否認するような枠の中で活動しています。これは私達にとって当然明らかです。だからそれは、おそらくひとつの転倒した行為なのです」(Op. cit., 59)

ここで言われる「転倒」とは、とりわけ相談を受けることが強制されているような制度的枠組みの中で、来談者たちの自律性を強める手助けをするということである。これを受けてケットナーが言うには、「法律はまさに一つの矛盾を命じている。何かへと強制しながら、それがまさに自律化であるべきだというのだ」。しかしスクロッホは、たしかに矛盾をふくむものであっても、実践不可能だとは捉えていない。

「皮肉に言うなら、生命保護の側にとっても女性の自己決定権の側にとっても、これはまさに議論の破綻だと言えるでしょう。わたしは、この矛盾したありようをいつもただ嘆くだけということには反対です。そうではなく、それが相談においてどのような自由の余地を開くのかをも見ることのほうが重要だと思います」(Op. cit., 60)

スクロッホは、「統制への熱狂(Regelwut)」に浮かされたような細かい法規定が実務上の困難をもたらしていることを付け加えながら、しかし現行制度の枠内においてであっても業務を続けてゆくことに熱意を示している。次のコメントは、それがどのようにして可能かということの一端を示しているように思われる。

「ええ、わたしは相談という状況の中で、たいていこの矛盾のことを話します。わたしの前に座っている女性が自発的に来ているわけではないこと、そして立法者の考えのことも話します。それが良い仕方でおこなわれたときには、このことを話題にしたことは明確さをもたらしてくれますし、多くの場合にはたいへん開かれた対話への道を実際に開いてくれます。たしかに全ての場合ではありませんが、そのこともまた受容されなければなりません」(Op. cit., 60)

ここからは、彼女の率直な姿勢を読み取ることができるだろう。「立法者の考え」、すなわち生命保護について、法律の文章ではなく自分の言葉で語ること。それが「明確さ(Klarheit)」をもたらすとされる。当事者の女性は、ごまかしなく妊娠という事実を見つめることによって、自分を取り巻く状況についても率直に語るができるという。このことは、当事者の女性とカウンセラーの努力によっては、強制的相談という制度自体に含まれる矛盾が乗り越えられうることを示しているといえよう。ハンブルクの「家族計画センター」で相談業務に携わるマリナ・クノップフさんは、筆者(小椋)からの質問に対して次のように答えている(2004年4月)。

(筆者)「カウンセリングが法的に義務づけられているということが、カウンセリングにとって障害

となるということはありませんか？」

(M.クノッフ)「カウンセリングの法的な義務づけは、わたしたちの目から見て、事実として障害をもたらしているように思われます。信頼に満ちた対話の基礎は、むしろカウンセリングを受けか受けないかを女性が自由に決定することによって与えられる、と、わたしたちは考えています。彼女らは、妊娠を継続するように操作されたり圧力をかけられたりするのではないかと恐れています。それで私たちは、カウンセリングでの対話の最初に、妊娠した女性たちの不安や恐れを取り除くことに努めることがよくあります。彼女たちの妊娠中絶への理由が受け入れられたと思われて初めて、信頼に満ちた対話の基礎ができます」。

(筆者)「(妊娠葛藤法第五条の意味での)対話と協力に対して、全く拒否的にふるまう女性はいますか？ また、およそどれくらい多くの女性でしょうか？」

(クノッフ)「上記のような理由で、多くの女性(正確な数は把握しておりません)は、最初にはさしあたり静観的または不安げで、あるいは明らかに拒否的なまでに冷ややかな態度の方もいらっしゃいます。しかしたいしては、恐怖感を取り除いて率直な対話を可能とすることに成功します。その結果、クライアントの質問やその事情について話し合うことができます」

やはりここからも、相談の義務的性格がもたらす困難、および対話者双方の努力による克服可能性を見ることができる。しかし、相談に来た女性たちが「不安や恐れ」を感じ、「さしあたり静観的」あるいは「明らかに拒否的なまでに冷ややかな」態度をとる理由は、ただ相談が義務づけられているからなのであるだろうか。次節では、社会的背景をふまえながらこの問題について見てゆきたい。

第3節 中絶と心のケア

クノッフらは、妊娠葛藤相談の経験と中絶後の女性たちへのインタビューを一冊の本にまとめている⁸⁸。長年相談に携わっているクノッフの目から見ると、「ますます多くの女性たちが、自分自身の感じ方や感情をもはや信じなくなっている」(Op. cit., 4)ように映るという。その原因の一つは、「墮胎問題についての激しい政治的論争」である。その影響は、世間の言葉の使い方にもあらわれているとされる。

「もはや胎児(Embryo)ではなく、未出生の子ども(das ungeborene Kind)について語られます。そして中絶を望むすべての女性には『妊娠葛藤』が憶測されます。・・・とくに心的苦痛は確信的に脚色されています。これらの危険によって喚起される興奮は、女性たちを苦痛から守ったり、彼女たちを支えたりすることは全くなく、ただ不安を生むことに役立つだけです」(Op. cit., 4)

女性の心理に対する妊娠中絶の影響に関する評価は、極めて困難である。たとえば米国では、1987年、レーガン大統領によって中絶の影響に関する調査が命じられたが、その結果は当時公表されな

88 Marina Knopf/Elfie Mayer/Elsbeth Meyer, Traulich und befreit zugleich, Hamburg, 1995.

かった⁸⁹。その報告草案の内容は、1989年になって議会公聴会において明らかとなったが、責任者のC・E・クープによれば「中絶が中絶後症候群を引き起こすか否かの仮説を裏付けるには、データが不十分であった」⁹⁰。ここには科学的な誠実さを見ることもできるが、その背景には、“科学”の衣をまとして争われるイデオロギー対立があるのは周知のことであろう。女性の心理的健康に対する中絶の危険性を強調する“医学的知見”は、さまざまな政治的プロパガンダに用いられるだけではない。荻野美穂氏によれば、中絶をおこなうクリニックと紛らわしい名前を付けた施設が80年代以降多数登場し、「中絶を求めてそこを訪れた女性に妊娠検査をした後、中絶反対のビデオや血まみれの中絶胎児の写真を見せる、中絶が如何に危険であるかという話をする」などして、中絶をやめるよう説得しているという⁹¹。「中絶後症候群(post abortion syndrome)」という概念がこうした強要の手段であるとすれば、荻野氏が括弧つきで用いていることもうなずける。

ドイツでは、激しい対立にもかかわらず、集団的詐欺や暴力ではなく政治的ないし社会的議論によって進められてきた。なかには誹謗中傷や陰湿な妨害などがあったにせよ、正面から公共的議論がなされたことは一定程度評価できるだろう。しかし、仮に「妊娠葛藤」「中絶後症候群」などの言葉が、中絶による心理的障害の危険性を「誇張」するものであるとすれば、それは女性たちがその葛藤を克服してゆくことを支えるのに役立たないばかりか、いたずらに不安に陥れるだけだとクノップフらは主張するのである。

「一般の思い込みや現行の法律も、次のことを前提としています。つまり、中絶を決めるどの女性も、決定のまえに妊娠葛藤を経験する、あるいは本来経験すべきである、と。現実においては、これはあきらかに違います」(Knopf, op. cit., S. 11-12)

たしかに刑法219条は、相談に「彼女が責任ある良心的な決断をする手助け」を求めており、これは女性たちがまだ「決断」に至っていないことを想定しているように読める。また前節では、この条文をそのまま読み上げるような仕方では相談は成り立たないとされていた。「期待可能な犠牲の限界」とはいったい何であるのか、一般の女性たちには理解不能であろう。これを具体的要件を列挙したカタログとして具体化しようという試みは、法律などの専門家たちのあいだでさえ、「客観化不可能性」という壁に阻まれてことごとく失敗してきた⁹²。個別的基準を設けることができないということは、1993年のドイツ憲法裁判決においても認められていた⁹³。そのため同判決は「妊娠葛藤」いう概念によって抽象的に一般化する手法をとり、「妊娠初期の女性にさまざまに見られ

89 荻野美穂『中絶論争とアメリカ社会』、岩波書店、2001年、113頁

90 Post, Stephen G. (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, New York, vol. 1., 2004, p. 4.

91 荻野、前掲書、121頁

92 Michael W. Lippold, *Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland*, Leipzig, 2000, S. 169.

93 NJW 1771. (E. V. 5. a. bb.) 「もろもろの緊急事態はきわめて多様であり、妊娠継続の期待不可能性という観点において、その重点は個別ケースのもろもろの状況に大きく依存している。典型的でない場合の型をもちや捉えられないかもしれないという代償を払ってのみ、適応の存在に関する或る特定の捉え方に至ることが可能であろう」

る特殊な心理状態⁹⁴において生じる期待と不安の葛藤として捉えている。しかしこのかぎりでは、相談に来る女性たちに対して一般的に心理的な不安定状態を前提している、あるいは彼女たちを一般に不法非難にさらしていると理解される可能性を排除できない⁹⁵。

相談の実際に即して考察しよう。クノップフらによる事後数週から数年の時点でのインタビュー記録から、3人の女性の言葉を挙げる。まず、30歳のタクシー運転手で、インタビューの4週間前に中絶手術を受けたマルレーネ（仮名）は次のように言う。

「あらゆることの中で私の唯一の問題は、新しい法律だったわ。ひとが私に中絶をさせないのではないが大きな不安だった。子供をもつかどうかは、私にとって問題にもならない。だって私は子供をもつことを望まないから」(Op. cit., S. 36)

このように言うマルレーネに対して、カウンセラーはさしあたり傾聴に徹するほかはない。しかし傾聴することによって、彼女の人生観と厳しい「現実」とが語られている。彼女は公的扶助による手術費用の給付を受けるために、社会福祉事務所で申請している(Op. cit., S. 36)⁹⁶。「でもそれは純粹に手続き的なことでした」。彼女は中絶を正当化するために経済的理由をもちだそうとせず、自分の意志で決めたとする。それは自分の状況を現実的に眺めた末の決断であり、あとで心を整理するためにも役に立ったと語っている。

「私はただ、慰めの芝居を必要としていただけ。ひとはそこに立ち続けなければならないのよ。慰めは要らない。なぜなら、わたしはこんなに貧乏で、墮胎しなければならないのだから。ただの慰めにすぎないのよ。だって私はこんなに貧乏で、自力で医者へ行って墮胎することもできないのだから」(Op. cit., S. 37)

現実的には、「慰め」は彼女の状況を何も変えてくれない。それはただの「芝居」にすぎない。しかし彼女は、パートナーや看護師たちが優しく接してくれたことが、彼女にはとても貴重だったと言っている。それは「たんなる慰め」だったかもしれないが、それでも彼女は慰めを必要としていた。

「いずれにせよ私にとって助けになったのは、いつも現実をありのままに見ること。このことを道

94 NJW 1754. (D. I. 3. c. aa.) 訳、173頁

95 NJW 1778ff. 訳、201頁以下

96 第1章第3節で見たように、相談規定にもとづく中絶に対して公的健康保険を給付することは許されていないが、「経済的に困窮」している場合には一定の収入基準のもとで「公的扶助」を支給することには問題ないとされる。実際には、とりわけ東ドイツの諸州ではほとんどの中絶処置が公費によって賄われており、近年ではその基準の厳格化が取りざたされている。2006年6月29日のZDFニュースによれば、「ザクセンとチューリンゲン〔旧東ドイツの2州〕は、中絶費用支払いのための所得限度を月300ユーロ減らして月662ユーロとしたい意向だ。〔ザクセン州大臣の〕オロスによれば、それらの州は申請者の収入状況をよりよくチェックすることが緊要だと捉えている。現在、それらの州は、すべての中絶のおよそ90%に対して支払いを行なっている。本当にすべてのサービス受給者が〔金銭的に〕困っているのかには疑問がある。この〔所得限度を減らす〕提案は、バイエルンとノルトライン・ヴェストファーレンによっても支持されている」
(<http://www.heute.de/ZDFheute/inhalt/19/0,3672,3950643,00.html>)

徳にすりかえないようにしたの。家族は素晴らしい子どもを持つことも素敵だと考える人は、頭の中でときどきすごく変なことを考えるものよ。でも私がまた地に足が着いたとき、わたしはそれを望まないし、できないし、したくもないということが分かったわ」(Ebd.)

マルレーネが子どもを望まない理由は、彼女の生き方に深く根ざしていると同時に、また周囲の状況とも大きく関わっている。子供を望まないということを決然とした態度で述べると同時に、深刻な葛藤に巻き込まれている。彼女の場合、「妊娠葛藤」とは、心理的葛藤であるよりもむしろ実存的あるいは現実的葛藤だと言えるだろう。そうした葛藤状況が妊娠中絶という経験そのものにも影響を及していると思われる。中絶手術は、麻酔をしたにもかかわらず「恐ろしく痛かった」と彼女はいう。

「気絶したかったけど、しなかった。それが残念」(Ebd.)

彼女は、「手術が終わったとき、ほんとうにほっとした」という(Ob. cit., S. 38)。パートナーが迎えに来てくれ、彼女が1～2日寝ているあいだ世話をしてくれた。深夜になってやっと痛みがおさまったそうだ。

さてつぎに、中絶について思い悩んだ人の例として、ソニヤ(仮名、35歳既婚、インタビューの6週間前に中絶を経験)を挙げたい(資料1にインタビューの全訳を掲載)。彼女の言葉では、その様子が次のように語られている。

「妊娠したとわかった瞬間から中絶のときまで、私の中には大きな分裂がありました。私の心は大きく引き裂かれてしまって、ひどいものでした。そんな経験は、それまで全くありません。ふつうなら、いろいろ考えたあげくには一つの決断に行き着くものだけれど、今回ばかりはそれが正しいか間違っているか、最後の瞬間まで考えました。感情からすれば子どもが欲しかったのです。でも頭と経験から判断すれば、私は子どもを望んでいませんでした。そこに折り合いをつけるのは、私にとって本当に難しいことでした」⁹⁷。

彼女にとっての「分裂」とは、子供がほしいという「感情」と、子供を望んでいない「判断」との分裂である。すでにソニヤは12歳の男の子の母親であり、「息子がどういうふう to 育ってきたか長く観察してきた」。そのために、まえに息子を身ごもったときでさえも感じなかったような「特別な結びつき」を感じたという。これは、妊娠を続ければもう一人の子どもが育ってゆくということを、一つの可能的現実として、ありありと感じたということだろう。しかし彼女にとって重要だったのは、将来生まれる可能性のある子どもとの精神的な結びつきであって、生物としての胎児ではなかった。というのも、彼女が「吸引されたもの」を見たとき、「そこには特に見るべきものもありませんでした」と語っているからである。

このとき彼女は、やっと息子が手を離れて再び仕事をはじめ、それが再び「自意識」を与えてく

97 Knopf, op. cit., S. 40.

れていた矢先だったと言う。「自分自身のために稼ぐことは、自然とまた自意識を与えてくれました」。しかし彼女自身の事情だけが決断の要因だと言うことはできない。なぜなら、そこには夫の態度が大きな要素として語られているからである。

「夫はこう言いました。『きみが子どもを欲しいなら、僕はノーとは言わない。でもほんとは、僕は望んでいないんだ。もうひとり子どもができたときの騒々しさと、僕の仕事のキツさを考えたらね。僕が仕事から帰ってきたら君はイライラしてるだろう。一日じゅう子どもと一緒に過ごしたんだから。それとも君はストレスをためるかもしれない。きっと子どもはかわいいだろうけどね』。彼は私にボールをパスしました。僕は協力してあげるだろうけど、決めるのは君だというふうに」(Ob. cit., S. 39.)

ソニヤは、妊娠したことは二人の責任であるはずなのに「まるで私だけに責任があるみたい」に感じたという。また彼女の夫は、子どもができた場合には「協力する」と言うが、ソニヤの話しぶりからは、主に彼女が子育ての責任を負わなければならないと感じていることが分かる。「夫が喜んでくれたとしたら、それは私の選択にも強く影響したでしょう」。

社会学者ケヒャーも、アンケート結果の傾向を次のように指摘している。

「女性自身がすぐに中絶を決めた場合——これが多数派である——パートナーとの対話は最終的決定にわずかに影響するにすぎない。それに対して女性がその子どもを産むかどうか決めかねており、その可能性を真剣に検討している場合には、パートナーが鍵をにぎる立場となる」⁹⁸

この指摘をソニアの話とつき合わせてみれば、女性の決断に対して男性の態度がいかに微妙かつ重大な影響を及ぼしているかが明らかであろう。クノップフは、「妊娠中絶は、しばしばパートナー関係の試金石(Nagelprobe)になります」⁹⁹と述べている。つまり中絶という事件をきっかけとして関係の破綻が明るみに出る場合も少なくないが、しかしまたお互いに関係を問い直すことによって絆を深める機会にもなりうるという。この話からは、単にプライベートな問題だけでなく、女性にとっての職業と家庭の両立の難しさ、男性の育児不参加など、一般的な問題が浮かび上がってくる。

もう一つの例は、10年前に中絶を経験したクラウディア（仮名、39歳、舞台芸術家）である。彼女が中絶の二年ほどあとに妊娠したとき、カウンセラーの言葉が大きな役割を果たしたそうだ。

98 Renate Köcher, Schwangerschaftsabbruch – betroffene Frauen berichten, in Aus Politik und Zeitgeschichte B 14, 1990, S. 37. 1993年の連邦憲法裁判決は、同論文などを参照しながら、「父親など妊娠に対して同じく責任を負う者」、そして家族や社会的周囲の責任を強調し、「刑罰を備えた行動命令ないし禁止が不可欠」だとしている(NJW, S. 1764. (D. VI. 1-2.) 訳 187頁)。これにしたがって、中絶の強要、あるいは扶養義務の不履行によって「妊娠中絶を惹起した者」に対しては、重い刑罰が定められていることは前章で述べたとおりである。しかし仮に、ケヒャーが指摘しているパートナーからの影響が、多くは本文で挙げたソニアのような場合だとすれば、彼女が夫を告訴し、また夫に刑罰を科すことができるとは考えにくい。法廷の場では明らかになりえないような妊娠をめぐる葛藤が、閉ざされたカウンセリングの場においては明らかになりうる。単に中絶の決定という場面に限らず、そこに至る状況における——とりわけ男性の——実質的な責任を明確にすることへもつながりうるだろう。

99 Knopf, op. cit., S. 15.

「カウンセラーが私にこう言ったのをまだ覚えている。『あなたは懸念を抱いているけれど、その顔はとても輝いていますよ。ひとには、あなたが子供をほしがっているように見えるでしょう』。話し合いから帰ってきたとき、突然、全部明らかになった。まるで、張りぼて人形のように作り上げた障害が、すべて崩れ落ちてしまったみたい」(Op. cit., 56)

インタビューの時点で、彼女は7歳の娘と一緒に暮らしている。二度目に妊娠するまえ、「子供を持つことについて、とても真剣に考えていた」と言う。彼女はそのほかにもさまざまな事情を語っており、子どもを産むには彼女なりの時機と準備が必要であったことがわかる。クノップフは、出産と中絶の両方を経験した女性に、出産のときの決断が中絶のときとどのように違うかを尋ねているが、「何人かは、この決断は中絶のときの決断と同じくらい難しかったと感じています」(Op. cit., 22)。第1節で見たように、法律上、カウンセラーはこうした難しい決断へと女性たちを「励ます」とされている。しかし以上からは、それぞれの女性の事情や感じ方を無視して、むやみに出産へと「励ます」といった仕方では、そもそも相談が成り立たないことが分かる。1993年の連邦憲法裁判決に付された反対意見においては、次のように言われていた。

「法秩序が生まれる前の生命に保護を与えようと望むならば、女性に責任ある決断のための余地を認めなければならない。つまり、彼女に責任を課すだけでなく、信頼して委ねなければならない」¹⁰⁰

相談の実情を見る限り、基本的態度として「信頼して委ねる」という姿勢が不可欠であろう。しかし「妊娠葛藤相談」をめぐるのは、それが結果的にどの程度「生命保護」に結びついているのか、そして判決に述べられたこの制度の「観察および事後改善義務」¹⁰¹などに関して議論が続いている。上野千鶴子氏は、こうしたドイツの妊娠葛藤相談が「運用次第で、女性にとってどこまでも抑圧的なものになりうる」¹⁰²と指摘しているが、実際にはまさにその抑圧性を取り除こうとするカウンセラーたちの努力によって成り立っているといえよう。

第4節 妊娠葛藤相談の意義

近年、日本では、中絶体験を告白するウェブサイトが数多くみられるようになった。その内容はさまざまであるが、多くの声の中には苦渋と悲嘆が満ち溢れており、ときには自傷行為や自殺への結びつきが示されていることもある。いっぽうドイツ語のページを検索してみると、同様のページはほとんどないことが分かる。日本ではパソコンの画面に書き込まれる事柄が、ドイツでは人間に向かって話されているとも言えよう。こうした相談の日本への導入もすでに提言されているが¹⁰³、

100 NJW 1776. (Anm. II. 1. a)

101 NJW 1757. (D. II. 5. b)

102 上野千鶴子／綿貫礼子〔編〕(1996)『リプロダクティブ・ヘルスと環境』、工作舎、184頁

103 金澤文雄「妊娠葛藤相談制度の導入への提言——ドイツの「妊婦と家族援助改正法」を参考にして」、「岡山商科大学法学論叢」第10号、2002年、43～63頁

上述のとおり相談というものの性質に法的強制はなじまないという問題点もある。しかし重要なことは、カウンセラーたちが相談の場で目の前にいる女性たちに向き合うということだ。相談は、胎児の生命保護だけでなく、女性たちの精神保健および自殺の防止、ひいては児童虐待の予防にも重要な役割を果たしうるだろう¹⁰⁴。ドイツのカウンセラーたちは、生命保護を目的としながらも、法または国家、パートナーや周囲の人々による強制から女性たちを守り、彼女らの自律性を強める手助けをする。なぜなら、「未出生の生命の保護は母親と共にだけ可能であり、母親に対抗しては不可能である」¹⁰⁵からだ。妊娠葛藤法が「さまざまな世界観の方向性」をもつ相談所からの選択可能性を保障していることも、この趣旨から理解できる。つまり法秩序は、もろもろの世界観の多元性(Pluralität)または諸個人の主体性を媒介としてのみ、実現への「弁証法的過程」(Hegel)¹⁰⁶をたどることができる。胎児の生命保護という目的からは、相談は一見迂遠な道であるようにも思われる。しかし相談を通じて、妊娠した女性をも含めた広い意味での「いのち(Leben)」の保護へと向けた努力が積み重ねられている。

最後に、以上のような妊娠葛藤相談は、主にドイツの女性たちによる主体的努力の成果であることを強調しておきたい。一方では聴罪の伝統をもつキリスト教が思想的根底となっていることは明らかだが、他方では中絶をした女性への非難や蔑視に対抗するフェミニストたちが、相談の技能を磨いて女性たちへの具体的援助に乗り出したことも注目に値する。またカトリックのカウンセラーたちは、相談証明書の発行停止を求める教皇に反発してまでも、ドーナム・ヴィーテ(donum vitae)という別団体を作り相談を続けている¹⁰⁷。

こうした相談の理論的背景については、『生命環境倫理学事典』の「葛藤相談(Konfliktberatung)」の項にも述べられている¹⁰⁸。19世紀半ばには産業化を背景とした「家族の危機」に関する諸研究があり、「20世紀初頭には多くのヨーロッパ諸国に結婚生活相談所が作られた」。影響の大きかった心理学者としては、P.ワツラウィック(Watzlawick)やH.E. リヒター(Richter)が挙げられ、現代のコミュニケーション療法やシステムの家族療法への発展が述べられている。しかし、心理療法だけでなくソーシャル・ワークまたは社会教育とも分かちがたく結びついていることが大きな特徴であり、各相談所は物的援助や青少年の性教育にも力を入れていることにも注目すべきである。

104 上林靖子「望まない妊娠で出生した子および母親のケアに関する研究」、林謙治(編)「望まない妊娠等の防止に関する研究(厚生省心身障害研究 平成6年度研究報告書)」、1995年

(http://www.niph.go.jp/wadai/mhlw/ssh_1994_08.htm (2008年2月確認))

105 NJW, 1757. (D. II. 3.)

106 ドイツにおける妊娠葛藤相談とそれに関する展開は、互いに矛盾しあう複数の世界観を対話を通じた和解へと導こうとする努力であるという意味で、単に形式的で静的な論理ではなく弁証法的で動的な展開を含む。さらにいえば、胎児の生命保護という法秩序の目的は、その観点からは一見迂遠な相談という手段を通じて、女性たちの自律性を高める援助によって実現への努力がなされている。また逆に女性の自律という観点からは、生命保護を目的とした法制度における相談が「転倒」したものに見えるにもかかわらず、その法制度内に位置づけられた相談を通じて具体的な援助がなされている。

107 この経緯については、さしあたり www.nrw.donumvitae.org、"über uns"→"Geschichte"を参照のこと

108 Korff, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, 1998.

第3章 妊娠中絶とドイツ社会

第2章では「妊娠葛藤相談」のカウンセラーと訪れた女性たちとの対話に焦点を当てたが、ここではドイツにおける妊娠中絶に関する社会的または経済的側面を示すいくつかの研究を紹介したい。ドイツの女性たちが中絶手術を受ける理由は何か、そこには社会的または経済的要因がどのような役割を果たしているのかが問題となる。

まず第1節では、ニュルンベルクの「妊娠葛藤相談」を訪れる女性たちが挙げた中絶理由のリストを検討したい。そこでパートナー関係と経済的な要因が重要なものとして挙げられていることを踏まえ、第2節では、特に離婚と養育費支払いに着目してドイツ社会に生きる女性たちの状況を見てゆく。さらに第3節では、ドイツ統一という歴史的变化が特に東ドイツの女性たちの生活もたらした影響を取り上げる。第4節では、資料編に付した「ドイツ健康啓発センター」による報告書『女性、生きる („frauen leben“)⁴⁾』の要約をもとにして、妊娠中絶の要因を整理したい。最後に第5節では、社会的要因と中絶との関係について考察する。

第1節 妊娠葛藤相談の内容と各相談所の特徴

妊娠葛藤相談を行なう相談所は、1999年には、ドイツ全国に1686箇所¹⁰⁹。そのおよそ半数の834箇所が各市の保健所(Gesundheitsamt)によるものであり、525箇所は両キリスト教会の関係団体によって運営されている¹¹⁰。両教会以外の大きな実施団体としては、^{アークヴェーオー}AWO(労働者福祉団体)が110箇所、「自分で決めたセクシャリティのために(für selbstbestimmte Sexualität)」を掲げる「プロ・ファミリア」が151箇所、ドイツ赤十字48箇所、ドイツ同権福祉連合会¹¹¹が18箇所とされる。これらの団体の多くは、妊娠葛藤相談だけでなく社会福祉全般を公的セクターとともに担う供給主体であり、病院や介護施設、児童・青少年福祉から難民救済に至るまでの幅広い社会的活

109 Reinhard Wittenberg, Schwangerschaftskonfliktberatung – Ergebnisse einer Analyse der Nürnberger Beratungsprotokolle des Jahres 1998, 2000, S. 20. www.soziologie.wiso.uni-erlangen.de/publikationen/a-u-d-papiere/a_00-03.pdf (以下、インターネット上の情報に関しては、2006年11月時点で確認したアドレスを表す)

110 前章でも触れたように、以前はカトリック教会系の社会福祉団体「カリタス」が妊娠葛藤相談を実施していたが、2000年以降は別団体 („donum vitae“)によって続けられている。1995年の法改正以降、教皇ヨハネ・パウロⅡ世から相談証明書を発行しないよう再三の要請を受けたが、妊娠葛藤相談の継続を求める社会福祉団体職員や平信徒らから激しい反発があった。しかし1998年1月、ドイツ司教会議は教皇の要請を基本的に受け入れる声明を出し、2000年以降、証明書を発行する妊娠葛藤相談を行っていない。しかし同相談を引き続き行おうとするカトリック信者たちが donum vitae という団体を設立し、教会税の交付を受けることなく国家補助と寄付によって活動を続けている。ホームページによれば、180箇所以上の相談所をもつ(2006年5月現在、<http://www.donumvitae.org>)。他方、プロテスタント教会の社会福祉団体「ディアコニー(diakonie)」は、ひきつづき妊娠葛藤相談をおこなっており、ドイツ全国で320箇所へのぼる。
www.diakonie.de/de/html/hilfe/515_732.html

111 Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband, DPWV. www.paritaet.org

動をおこなっている¹¹²。

表 1 検討された中絶理由（複数回答）

中絶の理由	割合
身体的・精神的に無理だと感じる	72.5%
責任に対する不安・未来への不安	41.6%
経済的問題・借金	40.7%
パートナー関係における困難	39.0%
独りで育てること	27.0%
妊娠者の年齢	25.1%
職業上の問題	21.5%
妊娠者の健康状態	17.7%
就学困難	17.5%
託児所の不足	15.5%
住居の問題	15.0%
失業	10.8%
子供の障害への不安	10.7%
社会的孤立	10.7%
外国人法に関する問題	10.0%
パートナーによる圧力	7.1%
社会的周囲による圧力	5.4%
家族による圧力	4.2%

(Reinhard Wittenberg, Schwangerschaftskonfliktberatung, 2000, S. 18, Tabelle 4 より翻訳)

社会学者R・ヴィッテンベルク(Reinhard Wittenberg)は、ニュルンベルク市内にある全5つの相談所について相談記録の集計と分析をおこなっている¹¹³。それらの相談所の事業主体は、カトリック系の「カリタス」、プロテスタント系の都市伝道会、ニュルンベルク市の保健所、「家族におけるパートナーシップ促進」を掲げる「コーベルガー通りセンター(Zentrum Kobergerstraße)」、そして「プロ・ファミリア」である。

1998年の一年間にこれらの相談所で妊娠葛藤相談を受けた女性の数は1820人。「カリタス」の相談所を訪れた女性は全体の7.4%と少ない¹¹⁴ほかは、それぞれの相談所にはほぼ均等の人数が訪

112 社会保障研究所(編)『西ドイツの社会保障』、東京大学出版会、1989年、299～301頁。

113 Wittenberg, *ibid.*

114 この時期、カトリック教会の妊娠葛藤相談からの撤退問題が取りざたされていた影響であろうとされる。

れている¹¹⁵。どの相談所を選ぶかにはキリスト教やフェミニズムなどに関する本人の考え方が影響すると思われるが、相談記録の分析によれば必ずしもそれだけが理由ではない。というのも、相談所ごとに提供される援助の種類が相談所に関する女性たちの選択に大きく関わっているからである。

相談の中で挙げられた中絶の理由(表1)について見ると、「身体的・精神的に無理だと感じる」が72.5%で最も多い。「無理だと感じる(fühlt sich überfordert)」とは、直訳すれば、(自分の能力を超えた)過大な要求だと感じられるという意味であり、いずれにせよ漠然とした重圧感を示す表現である。二番目の「責任に対する不安・未来への不安」(41.6%)も、子育てという重大な責任を将来にわたって担うことへの不安のため、出産か中絶かをめぐって思い悩んでいることを示していると解されよう。

つぎに、より具体的な理由として「経済的問題・借金」(40.7%)が挙げられる。これは、「職業上の問題」(21.5%)や「失業」(10.8%)、「住居の問題」(15.0%)や「託児所の不足」(15.5%)といった事柄とも関連した社会的な諸問題である。ドイツの法律の上では中絶に関して経済的理由が認められているわけではないにもかかわらず、実際には妊娠葛藤相談を受ける女性たちの約四割が経済的理由を挙げていることは注目に値しよう。

第三に、「パートナー関係における困難」を挙げる女性は、来談者の39.0%にのぼっている。この項目を挙げた人が挙げる頻度の高い他の項目(相関が高い項目)としては、「独りで育てること」(27.0%)、「パートナーによる圧力」(7.1%)が挙げられる。そのほか、家族(4.2%)や周囲の社会的圧力(5.4%)によって中絶に追い込まれようとしている女性たちがいる。前稿で見たように、中絶についての決定にはパートナーとの関係が極めて微妙な影響を及ぼすが、それ以前に男性や家族や社会的周囲によって中絶が強要される実態があることを見過ごすことはできない。

そのほか、「妊娠者の年齢」(25.1%)と「就学困難」(17.5%)、「妊娠者の健康状態」(17.7%)と「子供の障害への不安」(10.7%)の項は、それぞれ相関が高い¹¹⁶。これらの背景には、それぞれ若年者の妊娠や遺伝性疾患への不安などが推測されよう。

最後に、来談者の約三分之一を占める外国人女性¹¹⁷が抱える問題を挙げるができる。「外国人法に関する問題」(10.0%)には、失業や離婚によって国外退去を命じられているような場合も含まれるだろう。そのほか、ドイツ人よりも外国人女性が多く挙げる理由は、「経済的問題・借金」や「失業」、「社会的周囲による圧力」、「家族による圧力」である¹¹⁸。外国人女性は経済的に不

115 Wittenberg, op. cit., S. 21.

116 Wittenberg, op. cit., S. 20 (Tabelle 6).

117 Wittenberg, op. cit., S. 11 (Tabelle 2). 国籍ないし出身地別では、ドイツが68.4%に対して、トルコが9.4%、バルカン諸国が5.7%、旧ソ連と東欧諸国が5.1%、他のEU諸国が4.6%などとなっている。

118 Wittenberg, op. cit., S. 19 (Tabelle 5). 中絶を考える理由として「経済的問題・借金」を挙げたのは、ドイツ人の来談者の38.6%に対し外国人45.2%となっている。同様に「失業」8.7% : 15.4%、「社会的周囲による圧力」3.8% : 8.9%、「家族による圧力」3.4% : 5.7%であった。

利な立場に置かれており、社会的圧力にもさらされやすい。このことが、中絶を考える理由にもつ

(表 2) ニュルンベルクの相談所別、来談者のうち実際にそれぞれの援助サービスを受けた人の割合(%、1998年、複数回答)

援助サービス	カリタス	都市伝道	衛生局	コーベルガー	プロ・ファミリー	全体
再相談、事後の相談	98.4	98.3	4.1	98.1	99.3	94.2
役所への取次ぎ	49.6	51.9	84.3	15.6	8.5	47.5
法定の養育立替	65.7	85.7	0.2	12.8	4.1	31.9
パートナーや親、教師などとの対	17.1	23.5	10.9	34.6	18.4	19.8
子供の宿泊、託児	32.6	29.1	0.2	38.4	4.8	17.3
ワークショップ	0.8	7.4	0.5	19.4	22.4	9.5
部屋探し、引越し	9.3	15.8	0.7	6.6	1.7	6.6
母子住宅への入居	5.4	6.9	2.3	7.6	4.1	4.9
ホームヘルパー、家事援助	7.0	7.7		11.8	1.4	4.7
療養・保養措置	7.0	2.5	0.2	10.4	1.4	3.1
現物支給	5.4	0.2	0.7	0.9	4.1	1.7
ボランティアによる援助	0.8	0.5	0.2	0.5		0.3
合計(対象人数)	129	405	439	211	294	1478

Reinhard Wittenberg, Schwangerschaftskonfliktberatung, 2000, S. 33 (Tabelle 18)より翻訳

ながっていると考えられる。

さて、表2が示しているのは、来談者のうちそれぞれのサービスを受けた人の割合である。まず、ニュルンベルクではほとんどの女性に「再相談、事後の相談」が実施されていることがわかる¹¹⁹。再相談の割合がいくぶん低いのは市の保健所による相談であるが、その代わり「役所への取次ぎ」がなされた割合が他に比べて格段に高い。これはもちろん役所への各種申告の利便性のためであろうが、また保健所の相談にはトルコ出身のカウンセラーが働いているので、トルコ人女性に人気があるとも言われる¹²⁰。この相談所では、外国人女性による滞在許可延長手続きなどの需要が高いことを推測することができる。

「法定の養育費立替」の手続きがとられた割合は、キリスト教系の相談所で高く、その他の相談所では著しく低い。これは、離婚の際などに取り決めた養育費が支払われない場合、「州政府が養育費を立替払いすることにより、扶養債権を州が義務者から取り立てる制度であり、12歳未満の子について最長6年間利用することができる」¹²¹。政策のコンセプトとしては、養育費の不払いに

119 一回の相談時間の平均は29.2分(最長47分、最短14分)であった(Wittenberg, op. cit., S. 22.)。

120 Wittenberg, op. cit., S. 22f. 外国人女性がかつとも多く訪れたのは保健所の相談所(32.8%)である。

121 浦野由紀子、「ドイツ短信2 子の養育費」、「戸籍時報」第569号、日本加除出版、2004年、96~99頁を参照。「離婚後に子を引き取って監護する女性(養育費請求権者)の四分の一は、前夫からの養育費を全く受け取っていない。受け取っていても期限どおりではない場合や取り決めどおりの額ではない場合を含めると、半数近くの女性が不十分な養育費しかもらっていないという。「扶養立替法」は、こうした状況を救済するための制度である。このほか養育費立替制度については、古瀬徹/塩野裕一(編)『先進諸国の社会保障4 ドイツ』、

悩む一人親家庭を援助することによって中絶に至ることを防ぐ意図もあるが、この制度を利用した女性たち——「都市伝道会」の相談所では 85.7%におよぶ——が実際に中絶を思いとどまったのかどうかは明らかでない。しかし、経済的理由によって出産をためらう女性たちは、このほかにも出産・養育費援助などの手段を持ち合わせている両キリスト教会系の相談所に援助を期待していることがわかる。

託児所や母子住宅、ホームヘルパーの斡旋などについては、センター・コーベルガー通りの相談所を頼る人が多い。また、「パートナーや親、教師などとの対話」が多く行なわれるのもその特色である。この相談所とプロ・ファミリアの相談所では、「ワークショップ(Gruppenarbeit)」に参加する女性が多い。たとえばニュルンベルクのプロ・ファミリアのホームページ¹²²を見ると、医師や社会教育家をまじえた妊娠と子育てについてのグループ相談や、妊娠中絶後の女性たちによる集団カウンセリングが予定されている。これらの相談所を訪れる女性たちの中には、パートナーや親などとの話し合いの仲介や、同じような境遇にある女性たちとの対話、そして心理的援助としてのカウンセリングを求める人が多い。

以上のように、妊娠葛藤相談に関連する事柄はきわめて多様である。前章で触れたように、1995年にこの制度が始まった当初は抑圧的な仕組みになることも危惧されていた。しかし現在、実際に相談を訪れる女性たちは、自分の考え方に近い相談所を選ぶとともに、おそらくは人づてにそれぞれの相談所の特色を聞き、自分が抱える問題の種類によって使い分けることによって、上手に利用していると考えてよいだろう。養育費の不払いなど経済的問題を抱えている場合には両キリスト教会系の相談所、パートナー関係や心理的問題の場合にはセンター・コーベルガー通りやプロ・ファミリアという具合である。きっぱりと中絶を決断した女性たちは市営の相談所やプロファミリアを訪れるが、まだ葛藤を抱えていたり、どちらかといえば出産に傾いている人にとっては、キリスト教系の相談所による精神のおよび物質的援助が必要とされていると考えられる。

さて、少なくともニュルンベルクの妊娠葛藤相談においては、一般的な重圧や不安について経済的事情やパートナー関係における問題が最も多く挙げられ、またサービスとしては法定の養育費立て替え申請などが多く行なわれていたことは上記のとおりである。そこで次節では、離婚と養育費という事柄に着目して、ドイツにおける女性たちの経済的な状況について見てゆきたい。

第2節 離婚、養育費不払いと子供を育てる女性たちの経済状況

ドイツにおける 2006 年 4 月の失業率は 11.5%、旧東ドイツ地域においては 18.5%にのぼる¹²³。

東京大学出版会、1999 年、267 頁を参照のこと。

122 www.profamilia-nuernberg.de/veranstaltungen/veranstaltungen.html

123 www.destatis.de/indicators/d/arb210ad.htm

外国人の失業率にいたっては 20.8%という高さである (2002 年)¹²⁴。こうした状況において、とりわけ高い経済的な「リスク」を負っているのは、一人で子供を育てる母親たちであるとされる。

連邦家族・老人・女性・青少年省による報告書『愛から赤字が出たら』(2003)では、離婚によって貧困水準以下へと転落する女性たちが余りに多いことが指摘されている。

「離婚後一年の女性たちの貧困率はほぼ二倍 (離婚 2 年前の 20%から 34%) になるのに対して、男性ではわずかに (7%から 11%に) 変わるに過ぎない」¹²⁵

「住居費を引いた (必要費調整後の) 一人当たり所得」¹²⁶についてみると、離婚一年後の女性の年 15,629DM [かりに 1 マルク 60 円で換算すれば、約 94 万円]) に対して、以前の夫たちの同所得は年 23,629DM [およそ 142 万円] であった。これらを離婚二年前の所得と比較してみると、男性は約 11%の減少であったのに対し、女性は約 33%もの減少を被っている。しかし離婚した女性のすべてが経済状態の悪化に苦しむわけではなく、離婚した女性の四人に一人は離婚前よりも 5%以上 (必要費調整後の) 収入が増えている¹²⁷。他方、子どもを引き取った男性の場合、その半数が 10%以上の収入減である¹²⁸。ただし離婚した母親のうち未成年の子どもを育てている割合は 95%であるのに対し、離婚した父親では 23%が子供を育てているにすぎない¹²⁹。したがって、現代における子育ての経済的負担は男女を問わず厳しいものであるが、とりわけ女性にその負担が集中していることが確認できる。

さらに、一人で子供を育てる母親たちは、男性や子供のない女性たちと比べて、離婚前にフルタイムで働いていた割合が少なく、収入を夫に依存していた度合いがより強いいため、離婚後には就業を拡大する必要に迫られている。じっさい彼女らの三分の一は離婚後に就業を拡大しているが、子供のいる女性の 8 人に一人は、就業拡大を望むにもかかわらず実現できないでいる。彼女らの 60%弱が住居手当を申請しなければならず、40%が社会扶助 (生活保護) を受けているとされる¹³⁰。そのため同報告書は、離婚後、一人で子供を育てる女性たちを「リスクグループ」の筆頭に挙

124 www.integrationsbeauftragte.de/download/datentab32.pdf

125 Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend(BMFSFJ) (Hrsg.), Wenn aus Liebe rote Zahlen werden, 2003, S. 10.

www.bmfsfj.de/Kategorien/Publikationen/Publikationen,did=13754.html

ここでいう「貧困(Armut)」とは、税金や住居費を引いた (必要費調整後の) 一人当たり純所得が平均の 60%未満であることを指す。2001 年の調査では、貧困者に占める一人親世帯の割合の大きさ(26.5%)が指摘されている。そのほか、三人以上の子をもつ二人親世帯の貧困率は 19.7%、単身者が 15.7%、二人の子供をもつ二人親世帯が 5.7%であった。全世帯に対する女性の貧困世帯は 11.5%であり、男性の 10.3%に比べて高かった。

www.bundestag.de/aktuell/hib/2003/2003_167/08.html

126 税金や社会保障費などを引き、養育費を含む私的小および公的な所得移転を含めた純所得の中央値(Median)。一人当たり収入の計算には、世帯内の最初の人を 1 人、その他の成年を 0.5 人、子供を 0.3 人と換算している。Sozio-ökonomisches Panel による 1984 年～1999 年の間に離婚した男女に関する値。

127 BMFSFJ, op. cit., S. 10.

128 BMFSFJ, op. cit., S. 12.

129 BMFSFJ, op. cit., S. 8.

130 BMFSFJ, op. cit., S. 17.

げている。

他に離婚後の「リスクグループ」として挙げられているのは、「婚姻期間の長い女性たち」、そして「支払能力のない男性たち」であり、後者の男性グループは前二者の女性たちの経済的苦境の原因にもなっているとされる。というのも、上述の「養育費立て替え制度」等にもかかわらず、子の養育費を受け取る権利のある女性のうち、26%はまったく受け取っておらず、20%は不十分にしか受け取っていないという状況があるためである¹³¹。さらに、扶養を受ける権利はあるが訴訟費用が出せない人などのために「訴訟費用援助(Prozesskostenhilfe)」の制度があるが、それを利用する人は少ないのが現状である。その原因の一つは、仮に法的措置に着手したとしても、養育費の支払い状況がたいして改善されるわけではないことだとされる。調査によれば、養育費を定期的かつ全額受け取っている人の割合は、離婚時の養育費に関する問題で裁判所または弁護士による介入を求めた人の27%であったのに対し、裁判所または弁護士を訪れた人では36%であるにすぎない。さらに、養育費の支払いを避けるため「失業へと“潜伏(Untertauchen)”」する男性の存在が(この調査においては確認できなかったとされるが)一般に憶測されている¹³²。

こうした現状を考慮すると、前節で見た「妊娠葛藤相談」のなかで養育費立替制度や公的扶助などの手続きの斡旋が行なわれていることは、パートナー関係が危機に陥っている、あるいは離婚を経験した子どもをもつ女性たちにとって大きな助けであるのが分かる。とはいえ、離婚して子供を育てる母親の4割が社会扶助を受けざるを得ない状況にあることは、特に社会的下層におかれた女性たちにとって、仕事をしながらの子育てがいかに過酷であるかを物語っているといえよう。こうした現状に対して、仮に離婚したとしても職業と子育ての両立が「普通」であるような社会が、かつて存在した。統一前の旧東ドイツである。次節では、ドイツ統一が東ドイツの女性たちの生活に及ぼした影響について見てゆきたい。

第3節 ドイツ統一と旧東独地域における出産抑制

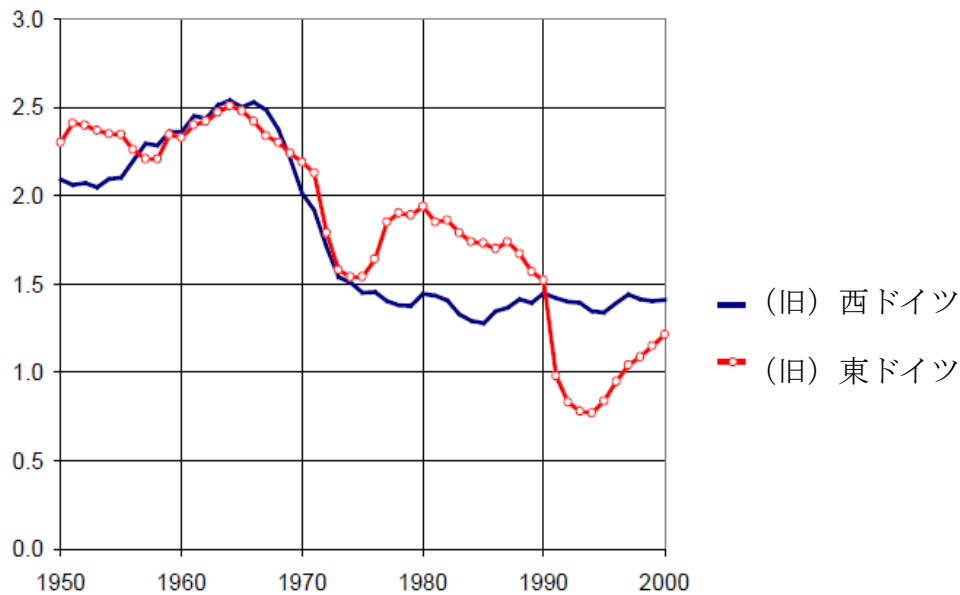
ドイツ統一が旧東ドイツの女性たちに及ぼした影響については、すでに姫岡とし子『統一ドイツと女たち』(1992)、上野千鶴子ら『ドイツの見えない壁』(1993)などによっていち早く紹介されている。本稿では、その後の状況を含めて再確認するとともに、旧東ドイツの女性たちが出産抑制のためにとった手段について考えてみたい。

姫岡らが詳しく紹介しているように、旧東ドイツでは労働を重視するイデオロギーと労働力確保のために、女性の就業が積極的に奨励された。政府は男性も女性同様に家事労働を担うべきだとしたが、これに関しては何ら対策を採らなれないままに、女性は仕事と家事の二重負担、これに子育て

131 BMFSFJ, op. cit., S. 15-16.

132 BMFSFJ, op. cit., S. 8.

図1 東西ドイツにおける合計特殊出生率の推移



出典：Michaela Kreyenfeld und Dirk Konietzka, Angleichung oder Verfestigung von Differenzen? – Geburtenentwicklung und Familienformen in Ost- und Westdeutschland, MPIDR WORKING PAPER WP 2004-025.

資料：Statistisches Bundesamt.

てが加われば三重負担を負うこととなった。こうした状況において、1970年代前半には出生率が急激に低下し、1964年には約2.5であった合計特殊出生率は、1974年には1.5あまりにまで下がった(図1)。危機感を持った政府は、育児手当、育児休暇、保育所、学童保育、学校の休暇中のキャンプ施設の充実、そして月に一回の家事休暇、子どもの病気時の看護休暇など、多くの施策によって子育て世帯の負担軽減を図り、70年代後半にはかなりの程度の出生率の回復がみられた。ただし姫岡も報告するように、依然として家事負担の多くが女性に負わされていたこと、また、「確かに仕事と子育ての両立はできた。でもキャリアと子育ての両立は難しい」¹³³ような状況があり、女性の職業上の地位が一般に低く抑えられる等の問題点を抱えていた。

戦後東ドイツの出生率について第二の劇的な変化を見ることができるのは、1990年のドイツ統一後の数年間である。1993年と94年には合計特殊出生率0.77という最低値を記録している。その後2000年には1.21までに回復してきているが、統一前の1.5~2という水準に比べると低いままであることが分かる。姫岡は、この激変の時期における東ドイツの女性の次のような声を生々しく伝えている。

「出生数は激減している。昨日聞いたニュースなんだけど、コトブス地域の出生数は前年と比べて半分になったそう。なんと半分よ。私のまわりにいる若い人たちも、ほとんど出産を見合わせている。かつては子どもに対する補助があっただけでなく、子供を産めば大きな住居に変わることも

133 姫岡とし子『統一ドイツと女たち』、時事通信社、1992年、109頁

できた。けど、今は家賃がどれだけ上がるかわからない状況で（1991年10月からとりあえず五倍になった）、住宅問題への不安がつのっている」¹³⁴

住宅問題だけではなく、失業者の激増が大きな社会問題となったのは周知のとおりであり、特に女性たちには厳しい状況がもたらされた。旧東ドイツ地域において「1991年10月には解雇を通告された婦人の数は65万となり、男子より23万も多くなった」¹³⁵。年齢別に見ると、解雇された女性の60.3%が16～34歳、25%が35～49歳、14.4%が50～60歳であった¹³⁶。中年層の女性たちの失業率は男性たちのそれよりもむしろ低く、比較的優れた職業資格をもち、小さい子供にもう手がかからなっているために、若年世代の女性たちに比べてはるかに就職が有利であるとされる。これに対して若年層の失業率の高さは、「とくに『小児をかかえた母親』のリスクが大きいせいである」とされる。こうした若年層の失業と、旧東ドイツ時代の子育て援助制度の廃止・削減が、上述の出生率の激減へとときめんに現れたと言われている（同上）。

姫岡も触れているように¹³⁷、統一後、不妊手術を受ける東ドイツの女性の数が非常に増え、メディアでも盛んに取り上げられた。唯一記録が残っているブランデンブルク州の統計では、1991年に827件であった不妊手術が1993年には6224件にのぼったとされる¹³⁸。さらにこの話題に火をつけたのは、1992年5月に報じられた「マグデブルク・スキャンダル」である。これは、マグデブルクの機会均等係官が、女性たちに仕事を与える条件として不妊手術を要求している雇用主たちの存在を告発したというものだ。自治体の相談所を訪れた何人かの女性が、雇用者の求めに応じて不妊手術を受け、その医学的証明書をうけとっている。別の係官の報告によれば、「子どものない19から33歳の女性」が「失業の恐怖」から不妊手術を受けているとされる。このことは当時大きなスキャンダルとなり、多くのメディアによって取り上げられた。しかし当事者の女性たちが匿名にとどまったこともあり、事の実態が明らかにされるというよりも、統一に際しての東西ドイツ社会文化の違いを論ずるための格好の材料とされていった。旧東ドイツ出身の女性たちには「墮胎メンタリティ」がはびこるといふ非難がなされ、「墮胎は多くの女性にとって、ヘアサロンに行くようなものだった」という東ドイツのある産科医の言葉がメディアを賑わせた¹³⁹。

I・デリングらは、「マグデブルク・スキャンダル」の実態を当事者の側から明らかにすべく、不妊手術を受けた女性たちの動機などに関してアンケート調査およびインタビューを行なっている

134 姫岡、同書、129頁

135 W・グラッツァー／H.-H. ノル（編）『統一ドイツの生活実態』、長坂聰／近江谷左馬之助（訳）、勁草書房、1994年、26頁

136 グラッツァーら、同書、30頁

137 姫岡とし子「東西ドイツの女性労働」、原ひろ子／大沢真理（編）『変容する男性社会』、新曜社、1993年、101頁

138 以下この事件について、Irene Dölling/Daphne Hahn/Sylka Scholz, Birth strike in the new federal states: is sterilization an act of resistance? In: S. Gal/G. Kligman(ed.), *Reproducing Gender*, Princeton University Press, 2000, pp. 118-148.

¹³⁹ Lippold, op. cit., S. 209.

140. これによれば、子どものない若い女性たちが母親になることを拒否するために不妊手術を受けている、という当時メディアによって喧伝されたイメージは、その実態とは大きく乖離している。調査結果によれば、不妊手術を受けた女性たちの90%近くが30歳以上であり、25歳未満の人はほとんどいない。しかも調査における全ての女性たちには子どもがあり、二人以上の子供のいる人が約80%を占めた。これは、彼女らの年齢に相当する東ドイツの女性たち（二人以上の子供がいる割合は約60%）と比べてもかなり高い割合である。

さらに、不妊手術を「女性は統一の敗者」「成功シンドローム」といった言説に結び付けるメディア上の多くの論調も、部分的にしか正しくないとされる。たしかに社会的に不利な立場に置かれた女性——子たくさんで所得が低く、育児援助の削減によって深刻な影響を受けている人々——は存在するものの、たとえば不妊手術を受けた女性の失業率が一般の女性よりも特に高いということはない。また、たしかに旧東ドイツ地域の女性たちは一般に職業志向が高く、キャリア志向の女性が不妊手術を受ける例もある。しかし、彼女らはすでに高い職業資格をもち、キャリア志向のためというよりは「可逆的なもろもろの避妊法のリスクと不確実性が、彼女らの決定の要因となっていた」¹⁴¹。つまりコンドームやピルによる可逆的だが不確実な避妊よりも、元に戻すことはできないが確実な避妊法を選んだというのである。そのほか、仕事よりも家族を重視すると答えた女性たちも、「不妊手術を単なる出生管理の一方法とみなしていた」とされる¹⁴²。

これらは、旧東ドイツでは医学的適応のある例外的ケースでしか行なわれなかった不妊手術が、統一後は保険適用のある通常の処置となったという事情とも関連しているだろう。しかしデリングらによれば、アンケートの中で最も際立った結果の一つは、「墮胎法の改訂」がその不妊手術の決断におよぼしたと答えた女性の多さである。不妊手術を受けた女性たちの類型（家族志向／経済的不利／キャリア志向）とは関わりなく、57%の女性が同法改訂を彼女らの決断にとって「決定的」または「重要」と答えた¹⁴³。特に、社会的に不利な立場に置かれ、キャリアを目指すべくもない女性たちにとって、不妊手術は、墮胎規制強化と社会的・経済的抑圧、そして親密な関係性にも存在する権力ヒエラルキーに対する「抵抗の一形態」であったデリングらは述べる¹⁴⁴。墮胎規制強化に対する不満を述べた次のコメントにもそれが表れている。

「多分私が40歳半ばごろ〔避妊が失敗した場合には〕、私は誰かに、あなたは子どもを産まなければならぬと言われることになるのでしょ。今日ではその法律がどんなふうに解釈されるように

140 デリングらは、1994年4月から95年4月までの間、ブランデンブルク州の12箇所のクリニックで不妊手術を受けた女性に1000枚のアンケート用紙を配布してもらい、405枚の有効回答をうけた。そのほか、新聞広告に応募してくれた160人の女性のうち、ランダムに選ばれた28人にインタビューを行なった。Irene Dölling et al., op. cit., p. 132.

141 Irene Dölling et al., op. cit., p. 142.

142 Irene Dölling et al., op. cit., p. 139.

143 Irene Dölling et al., op. cit., p. 137.

144 Irene Dölling et al., op. cit., p. 141.

なるか、誰にも分からない。わたしは、ああいうおじさんたちに私の代わりに決めさせたくなかったの」¹⁴⁵

前章で検討したように、実際には来談者たちに敬意を持って接するカウンセラーたちの努力によって、このとき彼女らが心配したような抑圧的事態にはなっておらず、むしろ何らかの援助を期待できるようになっていると言ってよいであろう。とはいえ、当時の東ドイツ地域の女性たちにとっては、ドイツ統一による社会不安に加えて強化された堕胎規制への不安が、あらゆる手段によって妊娠することを避けようとする行動へとつながったといえよう。

以上では中絶よりむしろ避妊や不妊手術が問題となっていたが、次節では、連邦健康啓発センターによる調査をもとにして、中絶に至る要因について考察したい。

第4節 中絶の要因——連邦健康啓発センターによる調査より

巻末資料2で紹介している報告書『女、生きる——人生の経過と家族計画に関する研究』は、「連邦健康啓発センター(BZgA)」が2001年が発表したものである(以下、本節()内の数字は同書のページ数を表す)¹⁴⁶。同報告書の内容は、パートナー関係、職業と家庭の両立、避妊、妊娠と子どもなどに及んでいるが、そのうち以下では妊娠中絶に関する内容を抽出し、若干の考察を加える。

まず、妊娠中絶に至る理由に関してしばしば持ち出される「望まない妊娠」について見てゆこう。そもそも「望まない妊娠」とは何なのだろうか。同報告書は、その意味内容を「[妊娠への]意欲(Gewolltheit)」、「[子供を持ちたいという]願望(Erwünschtheit)」、「計画性(Geplantheit)」、「妊娠したときの反応[喜んだ/喜ばなかった]」へと区別している。このうち「[妊娠への]意欲(Gewolltheit)」について、次のように聞かれている。

「その妊娠は望まれていました(います)か?(War (bzw. ist) die Schwangerschaft gewollt?)」
(190)

(5つの選択肢から選択)

A=「妊娠を望んでいたし、また妊娠した時点でも望んでいた」

B=「妊娠は望んでいたが、本来ならもう少し後でするはずだった」

C=「妊娠を望まなかったが、してしまった」

D=「妊娠を望むわけでも望まないわけでもなかった——子供は授かりもの(Kinder kommen halt einfach)」

E=「葛藤していた(Ich war zwiespältig)。その妊娠を望むわけでも望まないわけでもなかった」

145 Irene Dölling et al., op. cit., p. 144.

146 Cornelia Helfferich (im Auftrag von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung), *frauen leben – eine Studie zu Lebensläufen und Familienplanung*, 2. Auflage, Köln, 2002.

出産に至った妊娠件数（1876 件）のうち、妊娠の時点で望んでいた（A）という答えは全体の 62%、もう少し後でするはずだった（B）という回答と合わせると 76%であった。望まなかった（C）という回答の割合は 14.4%、どちらでもない、または葛藤していた（D&E）と答えた場合を合わせると 23.6%であった。さらに、ここには含まれない中絶に終わった妊娠件数（275 件）を「望まない妊娠」に含めれば、すべての妊娠件数のうち妊娠の時点でそれを望んでいたのは 54%、これにもっと後の妊娠を望んでいた場合を合わせると 66%になる。

職業および就学に関する「特別な事情」（資料 2、図 1・2 参照）

つぎに妊娠した時の状況がどのような影響を及ぼしたかを聞いた。まず、妊娠した際に職業および就学に関する「特別な事情」の有無を尋ねた。たとえば試験前や職業訓練中であること、転職や失業などがこれにあたる。

妊娠の時点でそれを「望んでいた」と答えた人の約 1 割が「特別な事情」があったと答えたのに対して、（出産したが）望まない妊娠だったと答えた場合の 36%、中絶した場合の 4 割超がそうした事情があったと答えている。

職業または就学に関する「特別な事情」は、「中絶」よりもむしろ「望まない妊娠」に対して決定的な影響を及ぼしているとされる(220)。というのも、狭義の（出産された）「望まない妊娠」（C）と「中絶」との比率は、「特別な事情」がある場合もない場合もそれほど変わらないのに対して¹⁴⁷、「特別な事情」がない場合の（広義の）「望まない妊娠」（C＋中絶）の割合は 19.7%、ある場合には 47.0%と著しく高まるからである。したがって、職業や就学に関する「特別な事情」は、「望まない妊娠」であることを「促す(fördern)」とはいえるが、中絶へと直結するわけではないと結論付けられている(221)。

パートナー関係上の特別な事情（資料 2、図 3・4 参照）

つぎに、妊娠時のパートナー関係に別居、関係の危機などの特別な事情があったかどうか聞いた。その関係が始まったばかりであること、相手との距離が離れていること、パートナーの失業などもこれに含まれる(223)。

職業または就学に関する事情の場合と同じく、パートナー関係上の特別な事情も「望まない妊娠」の大きな要因であることがわかる。しかし前者とは違って、「望まない妊娠」が中絶に結びつく割合の高いことが指摘されている。つまり、パートナー関係上の特別な事情がない場合には、狭義の「望まない妊娠」185 件に対して「中絶」154 件（1：0.8）であるが、特別な事情がある場合には、「望まない妊娠」85 件に対して中絶 121 件（1：1.4）であり、中絶の比率を直接に高める要因となって

¹⁴⁷ 「特別な事情」がある場合には「望まない妊娠（出産）」97 件に対して中絶 114 件（1：1.2）であるのに対して、ない場合には「望まない妊娠（出産）」172 件に対して中絶 161 件（1：0.9）。

いる(224)。

東西ドイツ地域による違い

詳細は資料2を参照されたいが、妊娠した場合に東の女性は中絶することが多いとはいえ、むしろ旧西ドイツ地域における都市部での中絶率の高さ(郊外部に比べて3倍以上)が目立つ結果となっている(資料2、表3・4)。

「職業および就学に関する特別な事情」がある場合は、ない場合に比べて、西側では約26~28%も中絶の頻度が高まるのに対し、東側におけるその割合は約6%である(表5)。これは、旧東ドイツにおいては子供を産んでも仕事や学業を続けられる環境が整えられ、職業や就学のために出産を断念する必要がなかったためだと言えるだろう。また、「パートナー関係上の特別な事情」がある場合、西側では妊娠した場合の3割または4割超もが中絶に至っているのに対して、東では2割超となっている(表6)。旧東ドイツにおいては、「独身の母親であることに汚名が伴うことは少なく、パートナーに依存しない〔子育てに対する公的な〕補助が保証されていた」(294)。そのため、結婚前であるとか離婚の危機にあるために中絶するといった場合が比較的少なかったと考えられる。

さらに、教育程度と中絶率の関係には、東西によって大きく異なる特徴があるとされる(表7)。旧東ドイツ地域においては、教育程度によって中絶率にあまり差がない。これに対し旧西ドイツ地域においては、教育程度が低いほど中絶経験をもつ人が少なく、教育程度が高いほどその割合が高い。最初の妊娠中絶を年齢別に見ると(図5)、西において就学期間が短いグループでは14~19歳のいわゆる「10代の妊娠」に偏っているのに対し、就学期間が長いグループでは20~24歳が44%を占める(290)。これに対して、旧東ドイツ地域においては29~45歳という比較的高年齢での中絶の多さが示されており(289)、若いころに産んだ何人かの子供がすでに大きくなった時期であると思われる。

最後に、ドイツ統一の前後における中絶率をみると(表8)、旧東ドイツにおける中絶率は統一の前後でほとんど変わらない。したがって、前節で見たように、東ドイツの女性たちは妊娠することを回避したのであって、妊娠した場合には以前より頻繁に中絶するという事はなかったことが確認される。

ここで以上の内容を小括しておこう。まず、妊娠の時点で望まれていた場合が妊娠全体の54%であったという割合は、「望まない妊娠」の多さを示しているといえよう。これは現代において子供をもつことの難しさを反映していると考えられる。“子供をもつかどうかを決定できない時期がありましたか?”という質問に対して、「550人の女性が、少なくとも一度は決められない時期を体験していると答えおり、これは調査全体の38%を占める」(195)。じっさいに妊娠した場合に困難をもたらす「特別な事情」としては、職業・就学とパートナー関係が挙げられていた。そのうち、職業・

就学に関する「特別な事情」は、「望まない妊娠」であることにつながるが、中絶に直結するわけではないとされていた。それに対してパートナー関係における困難は、中絶に直結する要因でありうることを示されていた。

しかし、それらの「事情」が中絶の決定に対して大きな影響を及ぼすということは、特に旧西ドイツ地域の女性たちに当てはまる特徴であって、旧東ドイツ地域の女性においては比較的小さな影響にとどまっていた。そのため同報告書は、旧東ドイツの女性たちにおける「リプロダクティブ・カルチャー」の一つとして、生殖に関することは自分で決めるという意味での「生殖の自律 (reproduktive Autonomie)」を挙げている(370)。これに対して、西ドイツの女性たちにおいては、一般に「まず職業教育等、それから子供」という段階的モデルが受け入れられているが、教育程度の低いグループと高いグループとでは対極的な特徴があるとされる。その一つが、教育程度が高いほど中絶経験をもつ人の割合が高いという上述の結果であり、特に高い資格を要する職業と子育てとの両立の難しさを示しているといえよう。

第5節 妊娠中絶における経済的要因——現代における子どもをもつことの困難

旧西ドイツの「適応規定」においては、「妊婦の現在及び将来の生活諸関係を考慮」するものの、「妊婦の生命に対する危険またはその身体的もしくは心的健康に対する重大な毀損の危険」を防止するために必要な場合に、「緊急事態」が認められるとされていた。つまり、中絶が不可罰とされるのは、妊娠した女性の生命と健康への危険を根拠とするのであり、「生活諸関係」が直接の根拠とされるわけではない。ところが「緊急事態適応」がしばしば「社会的適応」と呼ばれることによって、あたかも経済的事情が中絶の正当化事由であるかのように捉えられた。標準的辞典として広く用いられているドゥーデン・ドイツ語辞典にまで「緊急事態」ではなく「社会的適応」の項目として取り上げられ、「妊娠と出産によって母親に経済的な急迫事態が起こることを防ぐための適応」〔傍点は小掠による〕と説明されたことが、その後の議論にいつそうの混乱をもたらしたとされる¹⁴⁸。この言葉は、1974年の第一次墮胎判決における次のような文に由来している。

「一般的な緊急事態の適応 (社会的適応) は、ここに位置づけられる。というのも、妊婦とその家族のおかれた一般的な社会状況は、未出生の生命のための一定程度を超えた犠牲が、刑法という手段で妊婦に強制されえないほど重大な葛藤を生み出しうるからである」(BVerGE, 39, S. 50)

同判決は、この場合の「葛藤の重大性」が他の適応と比較しても同等であること、またこうした状況にある女性に対して国家は「相談と援助」を与えるべきことを述べているが、「緊急事態」の内容についてはこれ以上何も述べていない。たしかに括弧書きで「社会的適応」という言葉を用いて

¹⁴⁸ Lippold, op. cit., S. 156f.

いるが、それが等置されるのは個人的な状況ではなく「一般的な緊急事態」であり、その時代の社会状況が中絶を処罰し得ないような環境を作り出す場合があると述べているのである。ここには第二次大戦後の混乱状況が念頭に置かれていると考えられる。生命保護派からは、「これほど豊かになったドイツ連邦共和国において、経済的困窮によって堕胎がなされるというのは、ひとつのスキャンダルだ」¹⁴⁹といった主張がなされた。胎児の生命を犠牲にしてまで、職業的栄達や快適さを追い求めるのは許されないと言うのである。

妊娠中絶とその社会的要因との関係は、日本においても中絶論争の発火点になりつづけてきた。原則的には刑罰によって禁止される妊娠中絶が、ほとんどの場合には「経済的理由」によって事実上黙認されているのは周知のとおりである（旧優生保護法および母体保護法第14条）。T.ノーグレンは、この枠組みが作られた1948年の優生保護法以降の動向を、政党と政党、利益団体や宗教団体が絡み合う政治的過程として描き出している。ノーグレンによれば、「日本のリベラルな堕胎政策は、伝統的な堕胎の許容の産物ではない。そうではなく、これは敗戦と占領によって生み出されたわずかな機会の産物であり、それに続いて堕胎へのアクセスを保護することに既得権益をもつ諸集団が形成されたことの産物である」¹⁵⁰。「望まない妊娠」を比較的確実に防ぐピルという手段よりも人工妊娠中絶という手段を優先させてきた日本の政策決定も、こうした政治的力学の結果であるとされる。70年代初めには宗教団体による「経済条項」削除に向けた運動が最高潮をむかえたが、業界団体や有力市民団体の圧力によって廃案に追い込まれたとされる。

胎児の生命の保護を真面目に考えるとすれば、「豊かな社会」においても存続する貧困の問題、そして中絶が果たして豊かさや快適さを追い求めるためになされているのかどうかを真剣に問う必要があるだろう。たとえば旧東ドイツにおけるように、学業や仕事と出産や子育てが両立可能であるとすれば、経済的動機が必ずしも中絶につながることはないはずである。むしろ未婚女性の出産に対してスティグマを擦す風潮や生活保護世帯への転落の不安が、妊娠中絶を余儀なくさせているとも考えられる。ドイツの議論の一部においては、妊娠中絶に対する国家や社会の責任を問う視点が早くからあった。たとえば法学者のC・ロクシンは1971年の論文で次のように述べている。

「国家が〔堕胎規制によって〕女性に生成中の生命を産むべき義務を課すなら、同時に国家は、子供が人間にふさわしい条件で生き、自由に発育でき、また両親としての通常の負担を過度に越えるような重荷が両親に課せられることのないように配慮しなければならない。国家がこの条件をつくることのできないのなら、国家は女性に子供の出産を期待してはならないのである。国家は、むしろ妊娠の中絶を許し、それについて自らの責任を引き受けなければならない」¹⁵¹

149 Lippold, op. cit., S. 160.

150 Tiana Norgren, *Abortion Before Birth Control: The Interest Group Politics Behind Postwar Japanese Reproduction Policy*, in *Journal of Japanese Studies*, 24:1, 1998, p. 91.; Tiana Norgren, *Abortion before birth control: The politics of reproduction in Postwar Japan*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2001.

151 Claus Roxin, *Der Minderheitsvorschlag des Altanativ-Entwurfs*, in Jürgen Baumann (Hrsg.), *Das*

第2節で見たように、離婚によって貧困水準以下へと転落する女性が多く、ほとんどの場合には母親が子どもを引き取って育てており、もとの夫が養育費をきちんと渡していないことも少なくない。こうした女性たちの一般的な経済的事情は、「豊かな社会」においても無視し得ない深刻な問題であり続けている。

E・ベック=ゲルンスハイムは、最初アメリカに現れた「貧困の女性化」という現象が、80年代の旧西ドイツにおいて顕著になってきている状況を述べている¹⁵²。彼女によれば、たしかに60年代以降の飛躍的な教育拡大とともに女子の大学進学率は伸びてゆき、現在では一般教育を行なう学校への入学はほぼ機会均等になっている。教育は女性の自立的思考を育てたが、しかし「また別の観点から見ると、学校教育の発展は個人化を推し進めるという効果もあり、特に60年代以降この傾向が強い」とされる¹⁵³。もともと専門教育においては個人の成績が重視されてきたが、「大学への入学者数の制限、高卒就職組の見習勤務ポストの不足、失業率の増加、そしてベビーブーム世代が大きくなって学校や職場の『狭き門』にどっと押しよせたこと——こういう趨勢のおかげで、相対的に少なくなってしまった入学先や就職先をめぐる激しい争奪戦がはじまった」¹⁵⁴。しかも職場においては「まず二重の、つまり男女別に分けられた労働市場があり、これは女性の低賃金、低昇進、雇用の不安定といった——すでに多くの調査でも証明されている——おなじみの女性冷遇の諸形態によって特徴づけられている」¹⁵⁵。それでも女性たちがある程度の経済的自立を成し遂げたことによって、親の干渉や破綻した結婚から自由になれるという意識が生まれ、離婚件数の増加にもそのことが現れている。しかしいざ離婚に踏み切るとなると、上記のような貧困のリスクが襲いかかる。ベック=ゲルンスハイムは、自立への願望の裏面には業績主義や競争社会によって「強いられる自立」¹⁵⁶という側面があること、また「個人化のプロセス」には「どんどん個人が自立するが、それだけばらばらに孤立もする」というアンビヴァレントな両側面が属することを指摘している¹⁵⁷。さらに今日において子どもをもつには、教育をはじめレジャーや子ども部屋に至るまで、過去には考えられなかったほどの高い出費がかさむ。ベック=ゲルンスハイムは、これほど多額の負担を強いられるにもかかわらず、「なぜもっと出生率が徹底的に下がらないのか。なぜ妻や夫たちは、『にもかかわらず』まだ子どもを欲しがるのか、それが驚きだ」¹⁵⁸と述べている。このような

Abtreibungsverbot des §218 StGB – eine Vorschrift, die mehr schadet als nützt, Luchterhand: Darmstadt und Neuwied, 1971, S. 186f. (ユルゲン・バウマン (編)『墮胎 是か非か——西ドイツ中絶自由化をめぐる論争』、中谷瑾子/人見宏 (訳)、鳳舎、1977年、165頁)

152 E・ベック=ゲルンスハイム『出生率はなぜ下ったか——ドイツの場合』、香川檀 (訳)、勁草書房、1992年、70頁

153 同書、48頁

154 同書、49頁

155 同書、66頁

156 同書、86頁

157 同書、99頁

158 同書、19頁

状況にあっても子どもが望まれるということこそ、人々が単に豊かな暮らしだけを求めてはいないことの証拠だという。子育ては、「能力主義がはばをきかせ、時間とコストを計算しながら行動することが求められ、事務的な客観性と規律ののっぴつにつくられた社会領域の対極にあるような、もうひとつの経験領域なのである」¹⁵⁹。

旧東ドイツにおいては、西側とはかなり事情が異なっていた。女性たちは仕事と家庭の二重負担を負いながらも、離婚や子育てによる経済的リスクをある程度免れており、保育所やレジャーや子どもが病気のときの休暇までが保障されていた。ところが 1990 年のドイツ統一以降には失業と社会不安に襲われ、出産が激減した。その際、不妊手術という手段が多くとられた背景には、堕胎規制強化への反発が含まれていた。旧東ドイツの女性が「堕胎メンタリティ」をもつといった言説が実態に反していることは、第 4 節で見た調査からも明らかである。保育所の閉鎖や家賃の高騰、失業といった要因は、中絶の増加よりもむしろ出産の減少をもたらした。

職業や就学といった要因は、一般に中絶にとっては間接的なものとされていた。社会学者の R・ケヒャーは、妊娠葛藤相談などにおける経済的な援助によって中絶を思いとどまる場合が少ないことを指摘している。

「経済的な援助プログラムは、ごく限られた数の妊娠中絶を減らすことができるが、多くの女性にとっては動機にも助けにもならない。彼女らにとって経済的理由は、中絶の決定にとって決定的なものでは全くないか、ただ他の理由と並んで問題となるだけだからである」¹⁶⁰

中絶の決断に対する経済的要因の影響については、相談現場のカウンセラー、M・クノッフからも次のような指摘がある。

「ただ少数の女性たちだけが、〔中絶後数週～数年後のインタビューという〕あとの時点において、妊娠中絶の決断にとって重要な動機(Motiv)だったと述べました。これは中絶前の相談をしてきた経験には合致しません。妊娠中絶の前のカウンセリングにおいては、はるかに頻繁に、ひとつの重要な理由として金銭的事情が挙げられます。これは集まった回答者〔の特性〕に関係があるのかもしれない。しかしまた、こうした理由が受け入れられやすいと多くの女性たちが考えるために、カウンセリングでは経済的な諸理由がより頻繁に挙げられるということもありえます」¹⁶¹

アレンスバッハ世論研究所による 1988 年の調査によれば、「失業した女性」について妊娠中絶に反対できないと答えた人の割合は 21%、「すでに三人の子供がいる夫婦。小さな住居しか借りる余裕がないので、それ以上の子どもを望んでいない」という場合にも、中絶に反対できないと答えた人の割合は 34%にすぎない¹⁶²。したがって経済的事情が必ずしも一般に「受け入れられやすい」理

159 同書、22 頁

160 Renate Köcher, Schwangerschaftsabbruch – betroffene Frauen berichten, in Aus Politik und Zeitgeschichte B 14, 1990, S. 38.

161 Marina Knopf/Elfie Mayer/Elsbeth Meyer, *Traulich und befreit zugleich*, Hamburg, 1995, S. 13f.

162 Institut für Demoskopie Allensbach, *Der Schwangerschaftsabbruch in der öffentlichen Diskussion*.

由だとは言えないのだが、世間からの非難を恐れてそうした理由が多く挙げられている可能性がある。クノッフは、「女性たちが正当化へのプレッシャーに晒されているのを経験することは、私たちにとって、しばしば心を締め付けられるようなことでした」¹⁶³と述べ、その後の本人の心理的経過にとっても悪い影響をもたらすことを指摘している。

つまり、固い意思をもって“産まない”選択をした女性たちが金銭的援助によって決心を変えるところはあまりないが、漠然とした世間のプレッシャーが彼女たちに経済的な理由を挙げさせていると思われる。しかし他方で、とりわけキリスト教系の相談所を訪れる女性たちに対しては、養育費の立て替えや住居の斡旋などの措置が実際に行われていた（第1節）。こうした場合には、中絶の前提となる妊娠葛藤相談を受けながら、じつは「出産への励まし」が求められているとも考えられる。こうした援助がなければ、業績主義と競争社会のプレッシャー、「個人化」による孤独、子育てにかかる高額な費用から、産みたいと思っても中絶を余儀なくされる場合があるのではないだろうか。妊娠葛藤相談は、妊娠中絶に対する社会的取り組みという面とは別に、業績主義と「個人化」の浸透した現代社会における困難な子育ての準備としても機能しうるだろう。

Analyse der Entwicklung des Meinungsklimas zwischen 1983 und 1988 (Dokument in dem Allensbacher Archiv), 1988, S. 19.

163 Marina Knopf et al., op. cit., S. 14.

補論 ドイツにおける育児休暇制度と家族政策

ドイツでは 1986 年に育児休暇制度が拡充され、当初の出生後 10 ヶ月という期間が、その後 1991 年までにかつ満三歳までに延長された¹⁶⁴。2000 年には、制度改革とともに「育児休暇」という用語が「親時間(Elternzeit)」に改められている¹⁶⁵。この制度改革によって取得期間の分割や両親による同時取得などが認められ、また完全休業ではなくパートタイムで働く場合の規定が柔軟化された。これらにより、両親が日替わりで仕事と育児を交代できるような制度として工夫されている(2003 年 5 月 16 日朝日新聞 25 面「パート勤務で日替わり育児」(小野智美))。子の出生後 2 年まで月約 4 万円(所得制限あり)の育児手当とあわせて、世界最高水準の育児援助となっている。

ところが実際に「親時間」を取得する際には、しばしば会社とのトラブルを覚悟しなければならないことが指摘されている。上記の朝日新聞の記事では、父親が親時間を取得しようとしたところ、上司から「育休後の復帰に配慮して、新しい人を雇えない。育休を取るのなら会社を辞めてほしい」と迫られた例が紹介されている。「親時間を取得している親のうち、父親の割合は 5%弱」¹⁶⁶という状況もあり、男性が親時間を取得するための社会的体制がまだまだ整っていないことを示しているといえよう。いっぽう、女性たちの親時間の取得は進んできているが、職場によっては困難が立ちだかる場合も少なくない。たとえば日曜紙「ディ・ツァイト」は、「上司にどう言ったらいいの?」¹⁶⁷と題した記事のなかで、職業をもつ 10 人の女性たちの妊娠をめぐる体験を報じている。そのひとり、アニタ・エーベルさん(31 歳・仮名)は、妊娠テストの試験紙が青く染まるのを見て、「めまいがするような幸福感」が 24 時間持続したと言う。しかし、その直後には「義務感と将来への不安」にさいなまれたそうである。

「上司は私の頭をカチ割るわ。8ヶ月のあいだに、もう三人目よ。私は保証つきの子無しだったのに。そうでなければ、けっしてこの仕事をもらえなかったでしょうね」

彼女は、妊娠のことを言い出しかねて七ヶ月間も黙っていた末に、やっと上司に打ち明けた。上司はぼかんとし、わずかに「[あなたには]よかったね(zu Ihrem Glück)」と祝いを言ったという。結局、半年間の育児休暇を取り決めることができたのだが、アニタがそれを 3 年に伸ばそうとすると、示談金をつけて解雇されてしまった。

164 齋藤純子、「育児手当と親時間——ドイツの新しい育児手当・休暇制度」、「外国の立法」第 212 号、2002 年 5 月、p.1~8。

165 「育児休暇」という用語を変更した理由は、「育児という『仕事』に従事しているのに『休暇』と呼ぶのは不適切であるとかねてから女性団体から批判されていたからである」(同 3 頁)

166 Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) (Hrsg.), Bericht über die Auswirkungen der §§ 15 und 16 Bundeserziehungsgeldgesetz, Berlin 2004.
www.bmfsfj.de/Kategorien/Forschungsnetz/forschungsberichte,did=20988.html

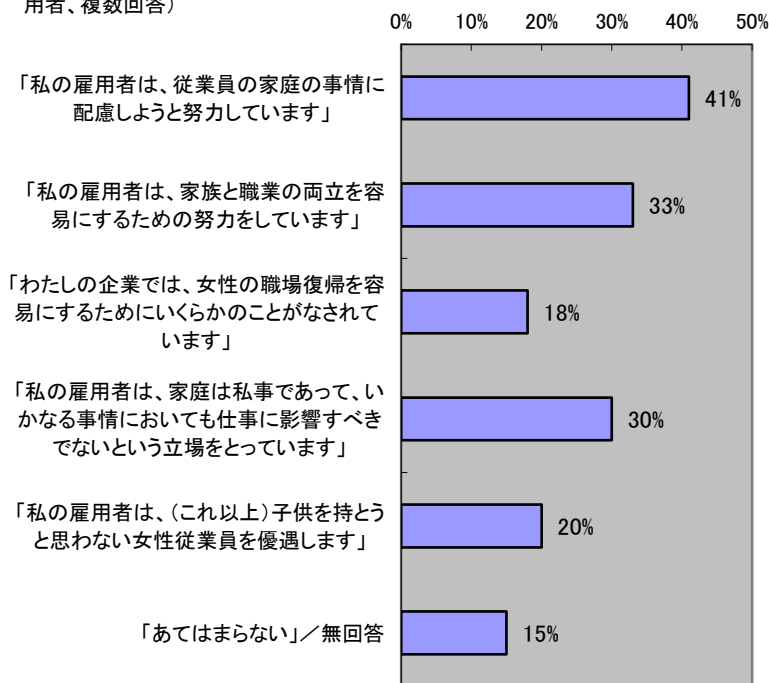
167 Andrea Thilo, Wie sag ich's meinem Chef?, Die Zeit, 43/2002. また、上記の朝日新聞の記事には、退職を迫られた父親の例が挙げられている。

広告会社に勤めるクセニア・ヴァルターさん（仮名）は、仕事を続ける中で、20週になるまで妊娠に気づかなかったという。記事は次のようにコメントしている。

「妊婦はもはや一人前とはみなされず、舞台裏でその責任を奪われてしまう。そうした不安は、身体が妊娠のサインを押し殺してしまうほど大きいことがある」

(図) 家族と職業の両立についての雇用者の態度

次の5つの選択肢うち、被雇用者から見た経営者の態度として最も良く当てはまるものを挙げてもらった(2005年12月、44歳までの若年被雇用者、複数回答)



職業上の責任を担うことは、彼女にとって自分の身体感覚を抑圧するほどの意味をもっていたというのである。しかし結局、彼女が妊娠八ヶ月のとき、その職は「無期限で(unbefristet)」公募された。つまり彼女が戻れるポストは、もはや事実上存在しないことになる。

ドイツ連邦家族省¹⁶⁸は、2004年に「連邦育児手当法第15条、16条の効果に関する報告」¹⁶⁹を公表している。そこでは、多くの企業が親時間の取得や部分時間勤務の希望に配慮している一方

で、一部には全く配慮に欠ける企業の存在も報告されている。たとえば、ある中規模企業代表者は次のように答えている。

「親時間についてですか。あなた、お分かりでしょう・・・ここに一人の母親が来て、親時間がほしいといえ、一度目はOKです。しかし彼女が三年間も抜けるとなると、こっちにとっては儲けにならない。そのときには、親時間が終わった時点での解雇を匂わせる。たいてい、それでなんとか合意しますよ。対立が激しくなると、労働裁判所に持ち込まれることもある。しかし結局ただ示談金の額が釣り上げられるだけです」¹⁷⁰

親時間の取得や部分時間勤務に対して、ここまで確信的な不協力の態度を示す企業が客観的に見てどの程度存在するかは明らかでない。しかし少なくとも被雇用者の目から見た状況を示すものとしては、2006年に公表されたアレンスバッハ世論研究所による世論調査報告書「企業における家

168 正式名称は、「連邦家庭・高齢者・女性・青年省(Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend)」。www.bmfsfj.de

169 BMFSFJ, ibid.

170 BMFSFJ, op. cit., S. 50. 同様のコメントは、106頁にも、「人事政略としての示談金(Abfindung als Instrument der Personalpolitik)」という小見出しで紹介されている。

庭への優しさ」¹⁷¹を挙げることができる。これによれば、44歳以下の被雇用者のうち41%が、「私の雇用者は被雇用者の家庭の事情に配慮するよう努力している」¹⁷²と答えている（次ページの図¹⁷³を参照）。同様に、家庭と仕事の両立のために努力しているとされるのは33%、女性の職場復帰のために努力しているのは18%である。これに対して、30%の雇用者は、家庭は「私事(Privatsache)」であり、その事情を仕事に持ち込んではならないという態度をみせている。さらに、雇用者は子供を（これ以上）持つことを望まない女性従業員を優遇するという答えが20%となっている。以上からは、被雇用者の目から見ても、家庭の事情ないしは仕事との両立を図っている雇用者のほうが、それを顧慮しない雇用者よりも多いことが分かる。しかし女性の職場復帰への配慮は少なく、それどころか出産を望まない女性を優遇しているとされる雇用者もいる。ここからは、出産をめぐる雇用者と対立することへの女性たちの不安は、根拠のないものではないことが分かるだろう。

2006年6月現在、親時間と育児手当をめぐる問題は、ふたたび新聞紙上を賑わせている。いまままで定額だった育児手当は、2007年からは従前給与の67%が支払われる「親手当(Elterngeld)」へと変更されることが大連立与党内で合意された¹⁷⁴。最低額300ユーロが保障され、最高で月1800ユーロを受け取ることができる。これまで二年間であった給付期間は一年間へと短縮されるが、母親だけでなく父親も「親時間」を取得すれば、さらに二ヶ月間の受給が可能である（「父親月間(Vätermonate)」）。

この改革については、低所得の34万世帯が2年目の育児手当を受け取れなくなるという批判が出されている¹⁷⁵。これに対して連邦家族省は素早く反論し、受給額が減るのは34万世帯ではなく15万5千世帯であり、他方で36,500世帯が親手当導入により受給額が多くなると主張している¹⁷⁶。しかし低所得者世帯の給付削減と、およそ40億ユーロにのぼる歳出増などのため、野党や市民団体から「高所得者のご機嫌取り」「子供の貧困を改善するために役立たない」などと批判されている¹⁷⁷。

ドイツ法（また哲学的には「道徳性」）の立場に従うならば、こうした社会的な葛藤や政治的な対

171 Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) (Hrsg.): Familienfreundlichkeit im Betrieb: Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage, 2006.

www.bmfsfj.de/Kategorien/Forschungsnetz/forschungsberichte,did=73216.html

この調査は、連邦家族省からアレンスバッハ世論研究所への委託によって行なわれた。その概要は次のとおり(S. 5)。2005年12月、ドイツの住民2,052人に対する、質問用紙に基づいた面接調査。そのうち44歳以下の人は916人。

172 op. cit., S. 12.

173 Institut für Demoskopie Allensbach, *Familienfreundlichkeit im Betrieb: Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage*, 2006, S. 12, Schaubild 3 より翻訳

174 Große Koalition einig bei Reichensteuer und Elterngeld, *Süddeutsche Zeitung*, 2. 5. 2006.

175 Birgit Jennen, Elterngeld benachteiligt sozial Schwache, *Financial Times Deutschland*, 11.05.2006.

176 www.bmfsfj.de/Kategorien/Presse/pressemitteilungen,did=75678.html

177 “Hofierung der Besserverdienenden“, *Süddeutsche Zeitung*, 3. 5. 2006.

立が、それぞれの女性の出産や中絶という問題に関与すべきではない。なぜなら、胎児を含めた人間の生存権が、社会的問題によって脅かされるべきではないからだ。しかし、上記の相談所で中絶の理由として「職業上の問題」を挙げた女性たちの多くは、こうした社会的葛藤にいやおうなく巻き込まれているのである。

第2部 倫理——人格の倫理学と中絶論争¹⁷⁸

第一部では、現代ドイツにおける妊娠中絶について、法律、カウンセリング、社会的観点から検討してきた。第二部では、そこにつながる歴史的な文脈をたどることによって、その土台となっている基本的な考え方について掘り下げてゆきたい。

キリスト教になじみの薄い日本の読者にとっては、なぜドイツではこれほど明白に、妊娠初期の胎児が「生命権」の主体として位置づけられ得たかは理解し難いであろう。しかし逆に西洋人の目から見ると、中絶に対する日本人の態度がむしろ理解しがたく映るようである。日本思想史における中絶問題を詳細に跡付けたW. R. ラフルーア氏も、学生として来日した当初には、ある仏教者が胎児という生命に対する不殺生戒と不本意な妊娠をした女性への慈悲とを同時に語っているのを聞き、「私には真実から目を背ける逃げの姿勢だという印象が強く残った」¹⁷⁹と率直に述べている。なぜなら——彼が当時の考え方を回顧的に述べるところによれば——「私たち西洋人の社会は、正しい定義さえ得られれば非常に厄介な問題も解決できるものだという信念」をもち、「正しい定義」に従って『『正しい』法律』を作りさえすれば問題解決への道を歩むことができると信じているからだ」とされる¹⁸⁰。ところが米国においては、膠着状態に陥った中絶賛成派と反対派の対立が社会的な二極分裂をもたらし、政治的にも利用される状況がある。日本人の水子観を研究してきたラフルーア氏の問題意識の核心には、「日本人はどんな知恵をめぐらせて、中絶問題が日本社会を二分する対立状態に陥らないようにしてきたのか」¹⁸¹という問いがあったという。

ドイツにおいてもまた、一方では論理と法に対する固い信念が存し、他方では党派間のパワーポリティクスと妥協という意味での「政治的」な動きが渦巻いてきた。それにもかかわらず一応の社会的コンセンサスが構築され、妊娠葛藤相談をはじめとした社会的取り組みにもつながっているのはなぜなのだろうか。その理由のひとつは、ドイツ連邦憲法裁判所の政治的影響の多大さには批判も少なくないにせよ、やはり判例の積み重ねと広範な学問的見識を基礎としたその判決に対しては、一般的な信頼が保たれていることにあると思われる。また、妊娠葛藤相談を行なう人々の実践的努力が、望まない妊娠をめぐる諸問題の実像を明らかにしたことが法的ないし倫理的議論に及ぼした影響は非常に大きいであろう。しかし、そもそもなぜ「胎児の生命権」や「妊娠葛藤」にこうした独特の仕方で焦点が当てられ、1993年判決のような結論が出されたのか、また中絶問題に対する

¹⁷⁸ もともとドイツにおけるビオ・エーティク(Bioethik)は米国のバイオエシックス(bioethics)に対応するドイツ語であったが、「近年は意識的に、生命倫理学と環境倫理学を包括した『いのちについての倫理学』という広い意味で用いられるようになった」(松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』、知泉書館、2005年、185頁)。したがってドイツのBioethikを念頭に置く場合、本稿でも基本的には「生命環境倫理学」という用語を用いる。

¹⁷⁹ ウィリアム・R・ラフルーア『水子：「中絶」をめぐる日本文化の底流』、森下直貴(ほか訳)、青木書店、2006年、序文

¹⁸⁰ 同書、14～15頁

¹⁸¹ 同書、序文x

独特な取り組みがなされるにあたって、その根底にある倫理的姿勢はどこに由来するのであろうか。

まず「胎児の生命権」に関しては、優生学とナチズムの歴史への反省が直接的な影響を及ぼし続けていることは明らかである。障害者やユダヤ人を「生きるに値しない命」¹⁸²として生きる権利を持つ主体の範疇から排除した経験が、現在においても、〈人（人格: Person）〉の範囲を生物学的な意味での〈ヒト〉の範囲よりも狭めようとすることを拒否する姿勢につながっている。生命権をはじめとした基本的人権の規範的源泉となっているドイツ基本法第1条（前半）は、「人間の尊厳は不可侵である」と規定し、同法第79条第3項により第1条の規定を改正することは許されていない。2002年のドイツ連邦議会“現代医療の法と倫理”審議会最終報告書（以下、「法と倫理”審議会”と呼ぶ）は、「基本法第一条の中心的な立場は、ナチズムによる犯罪、国家社会主義という支配体制に対する対応であった」¹⁸³とし、当時の絶滅政策、「生きるに値しない命」の選別と抹殺、人体実験の歴史が、「人間の尊厳」概念およびその具体化としての「人権」概念の背景にあることを述べている。

これに対して市野川容孝氏は、「遺伝子操作や優生学と聞けば、それらをヒトラーやナチズムと直結させる連想の枠組み」、すなわち「“ヒトラーという隠喩”が、優生学の歴史の多くを、逆に見えなくさせる」と述べている¹⁸⁴。優性思想はナチズムに限られない思想的ひろがりをもつのである。さらに今日では、出生前診断にもとづく選択的中絶という手段の登場によって、「新しい優生学は、個人の自己決定というかたちで実践される」¹⁸⁵。これに対する危惧を表明してきたのは、たとえばカトリック教会などのキリスト教団体であり、また障害のある子供を中絶するように社会的圧力がかけられることを懸念するフェミニストたちである¹⁸⁶。第1章で見たように、そうした議論を背景としてドイツでは1995年に胎児条項が削除されている。

また市野川氏は、ドイツの「胚保護法」に関する議論を紹介しながら次のように述べる。

「受精の瞬間から人間の生命は始まるのだから、これを研究や実験に用いるなどとてもないという考えの背景にあるのは、キリスト教（とくにカトリック）の生命観ではないかと私は思うのです。それが深層にあって、しかし言語化の際にはナチズム批判という形を表面的にはとる。アメリカのプロ・ライフ派が、ナチスを引き合いに出して、中絶を非難し、封じ込めようとするときにも、同じようなことがおきる」¹⁸⁷

182 カール・ビンディング／アルフレート・ホッペ『「生きるに値しない命」とは誰のことか』、森下直樹／佐野誠（訳著）、窓社、2001年参照。

183 Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“. (Deutscher Bundestag 14. Wahlperiode)(EQ), *Schlussbericht*, 2002, S. 12. (ドイツ連邦議会審議会答申『人間の尊厳と遺伝情報 現代医療の法と倫理 (上)』、松田純（監訳）、知泉書房、2004年、12頁)

184 市野川容孝「ドイツ——優生学はナチズムか?」、米本昌平ら（編）『優生学と人間社会』所収、講談社、2000年、53頁

185 同書139頁

186 同書137頁

187 市野川容孝「生命倫理とドイツ——歴史的観点から（第17回総会シンポジウム記録）」、日本ドイツ学会

本稿ではナチズム批判との関連に立ち入ることはできないが、少なくとも生命保護の主張の背景には「キリスト教（とくにカトリック）の生命観」があることは確かであろう。ところが、特に公的な場面におけるドイツの議論と、「アメリカのプロ・ライフ派」の主張とでは思想的な違いが認められる。前者が「人間の尊厳」を主導原理とするのに対し、後者は主に「生命の神聖性(sanctity of life)」に基づいて主張を展開するということが、その違いを明らかに示していると思われる。

第一に、「尊厳(Würde)」が宗教的概念から区別された世俗的概念であるのに対し、「神聖性(sanctity)」は宗教的概念との区別が少なくとも明確でない¹⁸⁸。“法と倫理”審議会報告書によれば、「人間の尊厳」原則の由来は、たしかにキリスト教の基本的確信に結びついている。しかしドイツ基本法の「尊厳」概念は、宗教的な確信や根拠付けを退けているとされる。

「基本法第1条の成立史は、『憲法の生みの親たち』が『人間の尊厳』原則を特定の世界観的・哲学的確信に基礎付けることを意識的に断念したことも示している。人間の尊厳を『各人に生まれつき(von Natur aus)固有の永遠の諸権利』から導出したり、人間に『神から与えられたもの』として宣言したりする定式化は引き継がれなかった」¹⁸⁹

このことは「現代国家の世俗化された多元的な性格に適合している」とされる。つまり価値観や主義主張の多様性が前提された上で、「あらゆる人間に妥当しうる原理として、しかもまさしく現代の多元主義的な社会において相互尊重の基盤を形成する原理として理解されなければならない」¹⁹⁰。ドイツ基本法の立場においては、「人間の尊厳」はもはや宗教的根拠に基づかないと理解されている。

第二に、「生命の神聖性」はしばしば「生命の質」と対立したものと捉えられ、「多かれ少なかれ『生命至上主義(vitalism)』と同じものだと捉えられる」¹⁹¹。そのため、はたして両者が両立可能であるかどうか問題となる。これに対して、「人間の尊厳」はその生命の尊重を基盤とするにも関わらず、絶対的な生命保護を保障するものではない。“法と倫理”審議会報告書によれば、「現代医療

(編)「ドイツ研究」(通号 33・34)、2002年、9頁

188 松井富美男「人間の尊厳とは何か——差異化と水平化の二重機能」、日本生命倫理学会「生命倫理」第13号、2003年、58-62頁と比較参照のこと。特に注6では、「sanctity of lifeを『生命の尊厳』と訳すことに問題がないわけではない。sanctityを『尊さ』や『神聖』と訳せばdignityとの区別も明快になり、混乱も避けられる。だがその場合には日本語の区別立てが先行し、逆に両概念の同根性が失われる可能性もある。ここではsanctityとdignityが使用される文脈がいかに異なるかを理解することが重要である」と述べ、本文において「人間の尊厳は文脈に依存し『人間』の価値にかかわるのに対して、生命の尊厳は文脈に依存することなく直接に『生命』の価値にかかわる」と整理している。「両概念の同根性」に注意すべきことには私も基本的に同意する。しかし本文で挙げたように、ドイツ語の「尊厳(Würde)」と英語の「神聖性(sanctity)」を念頭に置くとすれば、前者はまずドイツ基本法の第一原理としての「尊厳」として捉えるべきであるという観点から、あえて訳し分けることにした。また「尊厳」概念は「文脈に依存し『人間』の価値にかかわる」という点においても基本的に同意できる。なぜなら、「人間の尊厳」においてはその生命が必ずしも絶対視されない以上、もろもろの基本権が互いに葛藤に陥る場合には、文脈に依存した調停が図られざるをえないからである。

189 EQ, op. cit., S. 12. (訳12頁)

190 Ibid. (訳13頁)

191 E. W. カイザーリンク「生命の尊厳と生命の質は両立可能か」、加藤尚武／飯田亘之(編)『バイオエシックスの基礎』、東海大学出版会、1988年、3-18頁

において基本権の葛藤が生じる場合に、胚の生きる権利に無条件の優位が認められなければならないとは必ずしも言えない」¹⁹²。なぜなら、人間の胚または胎児の生命権は、他の人間の生命権や、人格権など他の基本的諸権利との不可避の対立に陥る可能性があるからだ。しかし生命権が制限に服するのは、「同じような深刻さをもつ葛藤状況を前提として」、すなわち生命の保護を断念せざるを得ないほど深刻な葛藤状況がある場合のみであるとしている。このような論理構成のもとで、「質」に関しては次のように言及される。

「人権の思想も人間の尊厳の思想と同様に、その核心部において普遍主義的である。すなわち人権はすべての人間に妥当するものであって、そのために特定の能力を必要としたり『質(Qualitäten)』が満たされなければならないということはない」¹⁹³

したがって、全ての人間はその「質」に関わらず生命権をもち、どのような状況においても“生きるに値しない(その生命に価値がない)”とされることはない。しかし“深刻な葛藤状況”においては、他者または他の基本的諸権利との比較考量のもとで、生命権の保護要請を貫徹することができない場合がある。「不可侵」であり「比較考量を受け付けない」ところの「人間の尊厳」は、そうした比較考量における判断規準として機能するといえる。

さて、上記で触れたように、全ての人間がその能力や「質」にかかわらず尊厳と基本的諸権利をもつという思想は、キリスト教の思想に由来するとされる。それでは、具体的にキリスト教のどのような考え方に由来するのであろうか。第4章では、「全ての人間は人格である」と主張するR. シュペーマンの思想を手がかりに、〈人格(Person)〉概念の歴史と意義を明らかにしたい。人格概念は、「哲学や神学と同様に日常言語も関わった変化に富んだ発展史をもち」¹⁹⁴、法意識を含めたドイツの人々の基本的な考え方に大きな影響を与えている。中絶問題に関する議論においても、英米で言われる「パーソン(person)」とドイツ語の「ペルゾーン(Person)」の違いが、議論の基本的概念構成の点で決定的な違いをもたらしていると思われる。まず第1節ではドイツ語の日常的用法からシュペーマンが「人格」概念をどのように把握しているのかを見ることにする。つぎに第2節では、その人格概念の由来について、おもにキリスト教思想の文脈を追ってゆく。さらに第3節では、ピーター・シンガーらの「パーソン」概念に対して、シュペーマンがどのような批判を展開しているかをみてゆくことにしたい。

第5章では、ドイツにおける妊娠中絶に関する激しい論争の内容を概観したい。一方では生命保護派を代表する論者の一人として再びシュペーマンの所論を検討し、他方で生命保護派への対抗言説と女性運動をとりあげながら、困難を極めた合意形成の過程を描き出したい。また、生命保護派への根本的な批判を取り上げることによって、改めて対立の構図を浮かび上がらせるとともに、近

192 EQ, op. cit., S. 19. (訳、28頁)

193 Op. cit., S. 13. (訳、14頁)

194 „Person“ in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999.

年のヒト胚に関する議論との関連性についても考察したい。

第4章 〈人格〉の概念史とドイツの生命環境倫理学^{ビオ・エーティク}

ローベルト・シュペーマン(Robert Spaemann(1927-))は、すでに70年代から中絶問題に関して活発な発言をしてきた哲学者である。ドイツを代表する新聞である「フランクフルター・アルゲマインネ・ツァイトゥング」¹⁹⁵などに掲載される論説は、他の論者によって参照されることも多く¹⁹⁶、いわゆる生命保護派の立場を代表する人物のひとりと言ってよいだろう。まず本章ではヨーロッパ思想史を基礎とした彼の理論的基盤について概観し、第5章において中絶問題に関する具体的主張を検討したい。

シュペーマンは、『ペルゾーネン——「何か」と「誰か」の間の区別に関する試論』¹⁹⁷（以下本節では同書からの引用箇所を(ページ数)で示す)において、さまざまな例や比喻を駆使しながら、ヨーロッパ思想における人格概念の歴史をひもといてゆく。最終的には、ピーター・シンガーや(ドイツでは)ノルベルト・ヘルスター¹⁹⁸らによって疑問に付された「全ての人間は人格であるか?」という問いに答えることが意図されている。同書による主張は、次のように要約される。

「全ての人間は人格だろうか? これを肯定する答えは、いくつかの前提をもつことがわかる。それは次のことを前提とする。たしかに諸人格は、^{アフリオリ}先験的に、承認を基礎とする相互的關係のうちにある。しかしこの承認は、存在の条件として人格に先行するのではなく、〈誰か〉から発せられる要請に対する応答である。また、全ての人間が人格であることを肯定する答えは、さらに次のことを前提とする。たしかに我々は、この要請を種の特定の諸特徴に基づいて認定する。しかし人格としての承認にとって問題となるのは、これらの諸特徴が実際に表れていることではなく、その典型的な類例がこれらの諸特徴をもつような種に属していることである」(11)

たしかに諸人格の存在は相互的な承認関係を基礎としている。しかし何者かによって承認されてはじめて人格と認められるのではないとされる。人間という種に属する個体であるかぎり、すでにその存在は「何か(etwas)」ではなく「誰か(jemand)」であり、人格としての承認を「要請」している。また仮に任意の時点でそれらの個体の一つに人間としての「諸特徴(Merkmale)」が表れていなかったとしても、人間という種に属する限りは人格である。そうした諸特徴は、多くの人間に典型的に見られるものであっても、常に全ての個体にそれらの特徴が表れているとは限らないからである。シュペーマンはこのように述べ、〈人間という生物学的種への帰属〉が人格であるための唯一の規準であると主張する。その理論的展開は同書全体によって示され、本稿ではその断片を扱うにすぎないが、以下では、(1)「人格」の基本的意味、(2)人格の概念史、(3)いわゆる「パーソン」

195 Frankfurter Allgemeine Zeitung(FAZ) vom 27. 5. 1991; 22. 10. 1999;

196 たとえば Otfried Höffe, *Lexikon der Ethik*, 6. Auflage, 2002, Artikel „Abtreibung“. また、EQ, op. cit., S. 11. (訳9頁(注14))。

197 Robert Spaemann, *Personen - Versuche über den Unterschied zwischen ‚Etwas‘ und ‚Jemand‘*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.

198 たとえば Norbert Hoerster, *Neugeborene und das Recht auf Leben*, Suhrkamp, 1995.

論への反論に焦点を絞って論じてゆきたい。

第1節「なぜわれわれは『人格』について語るのか」

近年の倫理的議論における〈人格〉概念の混乱は、人格の概念史ないし思想史に照らしても理由のないことではないとされる。というのも、近年のさまざまな人格理論は、思想史における流れを異にする次のような二つの方向性を受け継いでいるからだ。シュペーマンによれば、ボエティウスによる有名な「理性的本性をもつ個的存在」¹⁹⁹という人格の定義以来、まず一方では、その「理性的」という言葉の意味を明確化しようとする方向性があった。「とりわけロックから現代の言語分析哲学に至るアングロサクソンの思想は、それによって人格が定義されるべき一連の述語を解明してきた」(9)。ここには、ストローソン(P. F. Strawson)のほか、「自己意識、記憶、全体としての自らの生への関係、この生への関心」のなかに人格のメルクマールを探求してきた論者たちが当てはまる。また、「諸人格を、様々な種類の志向的行為(intentionale Akte)の諸主体として定義した」という意味で、マックス・シェーラーにも言及される。

また他方では「人格存在の社会的性格(soziale Charakter)」に中心が置かれる探求方向があった。「人格(Person)」の複数形である『ペルゾーネン(Personen)』という題名は、この方向性を引き継ぐことを示すと理解されよう。

「諸人格は複数形においてのみ存在する。相互的な承認関係は、諸人格にとって構成的である。諸人格は単なる種の特徴に基づいて諸人格なのではなく、人格存在は或るコミュニケーションの出来事の結果として生じた地位なのである」(9)

この方向性を明確に打ち出した思想家としては、さしあたりフィヒテとヘーゲルが挙げられる。「しかしヘーゲルはこの地位を結局ひとつの包括的な理性的普遍者へと再び止揚したので、20世紀前半のいわゆる人格主義が、はじめてヘーゲルからの離反によって独自の性格を獲得した」とされる(10)。

さて、シュペーマンは、まず現代ドイツ語における日常的用法を取り上げ、「〈人格〉という言葉の意味が、他の言葉にはほとんど見られないほどコンテクストに依存している」ことに注意を促している。

199 ボエティウスによる人格の定義(naturae rationabilis individua substantia)は、「理性的本性をもつ個別の実体」と訳される(ボエティウス「エウテュクスとネストリウス駁論」、坂口ふみ(訳)、上智大学中世思想研究所(編)『中世思想原典集成5 後期ラテン教父』、平凡社、1993年)。シュペーマンは、substantiaを「実体(Substanz)」ではなく「[現]存在(Dasein)」と訳している。ボエティウスは「[もろもろの]実体[(substantiae)]のうち、あるものは物的であり、あるものは非物的であり、また物的な実体のうち、あるものは生命をもち、他のものはもちません・・・」(同書205頁)と述べ、そこに「附帯性」が結びつくところの基体として理解している。「実体」といえば(それとは知らずにも)スピノザやヘーゲルを連想する向きからすれば、シュペーマンがDaseinと訳しているのは妥当であろう。

『今日の夕食は8人の予定だ(Wir rechnen heute mit acht Personen zum Abendessen)』。この文の中で、『ペルゾーン』は強調された表現では全くない。逆である。『私たちは8人の人間を待っている(Wir erwarten acht Menschen)』〔という言い方〕は、選ばれた、少し畏^{かしこ}まった響きがある。これに対して『8人(acht Personen)』は、より抽象的で、非人格的である。ひとがペルゾーンと言うのは、純粋に数的なものを指すときだ(13)

ドイツ語の「人格」には、まず単に人数を示すなどの抽象的な意味がある。加藤尚武氏がヘーゲルの『精神現象学』を引いて、「現実的關係をはなれた人格の抽象性が、『人格』を時に『侮蔑の表現』²⁰⁰にまでおとしめる」²⁰¹と述べることもとも符合している。スーパーマンによれば、「われわれが『この人(diese Person)』と言うときも、ことのほか非人格的(特定の個人に関係しない: unpersönlich)である。官僚的な言い回しでないとすれば、それは軽蔑的な言い方だ(13)。これは日本語の「者」という言葉とよく似ているのではないだろうか(官僚的に「配偶者」や「債権者」と言う場合には中立的だが、日常用語で「この者^{もの}」と言う場合にはいくぶん軽蔑的な含みがある)。

これに対して、他の文脈で「ペルゾーン」が「述語的に」使われる場合には、全く違う意味合いをもつとされる。

『あれは何?(Was ist das?)』という問いに対して、われわれは『あれはペルゾーンだよ(Das ist eine Person)』とは答えない。言うとなれば、『あれは人間だ(Das ist ein Mensch)』または『あれはランプだ』と言う。これがペルゾーンであるかを知りうるためには、むしろわれわれは、これが人間であるからランプであるかを前もって知らなければならない。ペルゾーンという概念は、何かを何かとして同定することに役立つのではなく、すでにこれこれに定まったもの(so-und-so Bestimmtes)について何かを言い表す(14)

述語的な用法とは、たとえば“彼は堂々たる体格の人だ(er ist eine stattliche Person)”と言うときの用法であろう。これらは、上述の人数を示す用法とは違って、具体的な〈人物〉を表している。しかし、「あれは何?」と聞かれたとき、「あれは人間だ」とは言えても「あれはペルゾーンだ」とは言わない。つまり、ペルゾーンは具体的な〈人物〉を指す言葉であるにもかかわらず、「人間(Mensch)」という表現と置き換えることができない。というのも、スーパーマンによれば、「ペルゾーン」は「種別表現ではない(kein sortaler Ausdruck)」からである。それは何らかの「特性(Eigenschaft)」なのではなく、むしろ「一定の諸特性を担うもの(Träger bestimmter Eigenschaften)」であるとされる(15)。

これに対して〈人間〉は、動物の一種であることを示す種別表現であるという。そのため古代および中世の哲学においては、人間も動物の一種として「理性的動物(animal rationale)」と呼ばれていた(17)。あるものを論理的に定義する場合、通常、このように〈類+種差〉が示される。つまり、人間を包含する「動物」という〈類〉に、他の動物から人間を区別する「理性的」という〈種差〉

200 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 1970, S. 357.

201 加藤尚武「人格と社会」、金子武蔵(編)『人格』、理想社、1974年、114頁

が付け加えられることによって、〈人間〉という概念が定義される。しかし〈人格〉は「種別表現ではない」ために、これは当てはまらないとされる。それでは、〈人格〉という概念は、いったい何を示しているのだろうか？

このことは、『私』という人称代名詞(Personalpronomen)』について考えることによって明らかになるとされる。

『私』と言うとき、われわれはたとえば——哲学が発明した——『自我(ein Ich)』のようなものを考えているのではなく、この世界における或る特定の生き物、すなわち或る特定の人間を考えている。その人間を、他者たちは或る特定の固有名で呼ぶ。しかもそれぞれが『私』によって示す人間は、その人、すなわち話者自身である。さらにこの人称代名詞には、二つの点で特別な事情がある。

第一に、この表現が実際に何か現実的なものに関わっていることは疑いない。このことは、『彼』、『彼女』、『それ(es)』、『この(dieser)』、『この、これ(dies da)』、さらには『あなた』にさえ当てはまらない。これらはすべて、個々の場合には想像上の対象を指し示すことがありうる。〔それに対して〕『私』と言う誰かは存在するのである。デカルトの有名な『コギト、スム』は、これを基礎としている。

しかし、存在するとは何を意味するのか？ 『私』と言い、存在する誰かは、いったいどのような人のだろうか？ 『私』と言う人がそれを知らない、あるいはそれについて欺かれているということは考えうる。これがこの人称代名詞の第二の特殊性である」(17)

たとえば、交通事故に遭って病院に運び込まれた人は「ここはどこ？」と聞く。記憶を失なって、「私は誰？」と問うこともある。「それどころか、その人は自分が人間だということを忘れていることもありうる。それでもなお『私』が指示するものは、いかなる不確かさにもとらわれない」(18)。つまり〈私〉という人称代名詞は、それが〈何〉であるか、どのような種類に属するものなのかを、その時空的位置を特定することなしに、一定の対象をはっきりと指し示している。ところが、自分が誰であるか、どこに居るのかを知らない人は、「私は誰？」「ここはどこ？」と問う。これは「偶然ではない」とスーパーマンは言う。

「その人は、自分が『自我』ではなく、これこれの特性をもった誰かであり、この世界のどこかに存在しているということを前提している。およそその人が意識をもつやいなや、自分が単に意識であるだけではないと知っている。しかし〈その人が存在する〉ということの知は、〈誰〉や〈どこ〉の知識に先行する。その人の自己同一化は、何らかの質的規定によって媒介されない。私は、私が何か特定の、これこれの特性をもつものであることを知っている。しかし私は、直接にこの存在者(dieses Wesen)であるのではなく、また『私は・・・である(Ich bin)』という表現は、特定の時空的位置への定位と同義ではない。そうではなく、その人は、そうした位置規定を求める(verlangen)のだ」(18)

このように、〈私〉という存在は、二つの意味で全く特異なありかたをしている。第一に、〈私〉

は、全く抽象的な意味で——しかし「私」という言葉で指し示される限りは確実に——存在する。この存在は、いつ、どこに、どのような種類の存在者としてあるかということに先行する。第二に、〈私〉はたんに無規定な「自我」として存在するのではなく、具体的な〈誰か〉として存在し、いつ、どこに、どのように存在するかという位置づけを「求める」。なぜなら〈私〉は、単に存在しているだけではなく、何らかの仕方で具体的に存在していることをすでに知っているからだ。このように〈私〉は、抽象的存在であると同時に具体的存在者でもある。こうした矛盾と運動を孕んだ在り方が、とりわけ「単に意識である」だけではなく「意識をもつ(*haben*)」ということ、そして「直接にこの存在者である」のではなく「位置規定を求める」という言い方に反映されていることに注意を向けておきたい。

さて、こうした〈私〉の在り方は、上記の「人格」という言葉の用法と対応している。「人格^{ペルソーン}」という言葉は、一方では「8人」といった単に数的で抽象的な意味をもち、しかし他方では具体的な〈誰か〉を指していた。同様に「私」は、ただひとりの「私」として抽象的に存在すると同時に、これこれの仕方で具体的に存在することを「求める」。この要請に対する応答が、すなわち人格存在として承認であると解することができる。

「私」が抽象的に自らを指示しかつ特定するということにおいて、いつ、どこに、どのように存在する何者であるかは規定されない。同様に、「人格」と言っただけではそれがどのような種類の存在者であるかは規定されず、単に個別的な「誰か」とであると言いうるに過ぎない。したがってスーパーマンは、下記第3節で見るように、「全ての人間は人格である」と主張するが、「全ての人格は人間である」と言うことはできないという立場をとる。

さてスーパーマンは、「コミュニケーションの出来事」としての相互承認関係の成立を、歴史の中へと遡り、人格の概念史のうちに読み取ろうとする。次項ではその概略を追ってゆくことにしたい。

第2節「なぜわれわれはもろもろの人格を『人格』と呼ぶのか？」

スーパーマンは、〈人格〉の概念史の淵源を、古代ギリシアにおける理性的自律の思想とキリスト教における「心」の概念にみている。

プラトンにとって、「弁論術とは、真実の仮象を作り出す技術である。それによって人々は、真実を知っていれば行なうことを望まなかったであろうこと、したがって本当には望まないことへと動かされる。自ら為すところを知る者だけが、自ら望むところを行なう」(27)。正しい知識に基づき、自らが本当に望むことを行なう者は、その行いの根拠を自分自身のうちに持っている。その行いの正しさを教える「魂の部分」が「理性」である。プラトンにとって「自律とは、理性の支配を意味する」(28)。たとえ他の者の言葉に従う場合であっても、その言葉の「真理」に従うかぎりは、他者への服従によって自律を損なうことはない。なぜなら、その言葉を語る者もまたその言葉の真理に

従っているのだから(27)。スーパーマンは、こうした自律の概念を「人格の思想」へとつながるものとして捉えている。ただし「人格の思想」との決定的な違いは、個別者が、普遍的なものと対立する限りで、「非本質的なもの、空無なもの」とみなされた点にあるという(28)。プラトンにおける「理性」は、宇宙共通の普遍的な真理であるところのロゴスである。プラトンの国家において、結婚、所有、享樂といった個人的なものを目的とする人々が、下位の諸身分をなすとされるのもそのためだとされる。そこでは、個人的なものを全て捨て去り、普遍的なものだけを見据える人々が支配することによってだけ、残余の人々は真理に与るとされていた。その意味では、欲望と同時に理性をもつ諸個人でなく、少数者が担う普遍的な理性が道徳的に価値をもつのである。

たしかにプラトンは「普遍的なものを自ら考え、その特殊性を克服する」ことへの道を拓いた。しかし彼は、個人が「ある集団の一要素」としての在り方を脱して、個人自身が「普遍的なもの」になるということまでは考えなかった。しかし「ひとりの正しい人間において実現され具体化された正義は、正義の理念以上のものである」。このように、個人は或る意味ではまさに普遍的な「全体性」なのだという。

「個人としての人間はその民族の一部であるに過ぎない。しかし人間がこの部分存在を実現することによって、かれは一つの全体性である。この全体性に対して、民族はひとつの抽象であるに過ぎない」(28-29)

のちに「ヘーゲルが、特殊と普遍の対立の上に立つ『個別(Einzelne)』概念」によって示したように、諸個人は「ある普遍的なものの『諸事例(Fälle)』」ではなく、それぞれが「個別的でかけがえない仕方で普遍そのものである」。こうした意味において、「もろもろの人格は、もろもろの個人である(Personen sind Individuen)」(29)。

つぎにスーパーマンは、キリスト教における「心(Herz)」の概念に「人格の発見の起源」を見出す。

「理性的なものとしての善の無条件的要請が人間のうちに貫徹されるかどうかは、自然のままの運命あるいは氏族や教育に任された事柄ではなく、そのための根拠はまたもや人間のうちに存する。新約聖書とそれを受け継ぐキリスト教は、この根拠を『心(Herz)』と呼んだ。定義上理性的であるところの理性とは違って、〔心は〕時としてまさに啓蒙されておらず、したがって支配に対して脆弱に過ぎる。心は常に支配するが、また心は誰によって支配させることを望むかを自分で決定する」(29)。

人間が何を望み、何を行なうかは、その「本性(Natur)」ないし「あるがまま(So-und-so)」によって決定されるのではなく、究極的には「心」が決定する。「心は或る意味で根拠なき根拠である。・・・心の同一性はあらゆる質的規定よりも深くにある」(30)。とりわけキリスト教においてこの「心」が決定するのは、「信仰」の問題である。「光よりも闇を好む」(ヨハネ 3:19) かどうかの決断は、「それ以上の根拠を問うことができない真理の啓示とみなされるペルゾーンに向かって」なされる。

「真理そのものは、超個人的な普遍者としてではなく、ある個別的な他者の具体的な顔としてあらわれる」²⁰² (30)。

さて、ここで〈人格〉の語源について事典による説明を参照しておきたい。英語の **person**、ドイツ語の **Person** などは、ラテン語の **persona**^{ペルソナ} に由来するとされる。その語源には諸説あるが、ギリシア語のプロソポン (πρόσωπον: 顔やモノの前面、仮面) であるとされることが多い。そこからラテン語では演劇における「役」、さらには何らかの社会的機構における「役割」(とりわけ法廷における原告、被告、裁判官など) という意味にも転用された。官僚機構などにおいては「役職(**Stellung**)」または「特定の役職にある人」を指していたが、「或る社会的役割を負う者を指していたのであって、絶対的な人、すなわち個人を意味していたのではなかった」²⁰³。その後、ローマ法において、奴隷を含む意味での個人を示す言葉として「ペルソナ」が用いられるようになり、ガイウス『法学提要』においては、その三部構成(「ペルソナ」「物件(**res**)」「行為(**actio**)」)のひとつをなしている。ただしここに述べられているのは、奴隷や解放奴隷、家に生まれた子どもや世話を受ける者などにおける身分的制限であり、「生来自由人(**ingenui**)」や「自権者(**personae sui iuris**)」は、いわばその余白として、権利の制限を受けないものとして示される²⁰⁴。したがって、「ローマの人格法の詳細な記述のうち認められるのは——そこでペルソナは無色透明な普遍性において『人格』を示すにもかかわらず——ローマ社会の機構と、それによって縁取られた役割=ペルソナという意味であるにすぎない」²⁰⁵。

シュペーマン『ペルゾーネン』に戻ろう。「ペルソナ」の原義には、今日の人格概念へとつながる何かが隠されているのだろうか。シュペーマンは、その概念が「非同一性の契機」を含むものであったことを挙げている。つまり、「役者は表現者であって、かれはかれが表現するものであるのではない(*er ist nicht das, was er darstellt*)」(31)。ただし今日の用語法とは違って、「ペルソナ」は演劇なり社会なりにおける「役割」のほうを指していたのであって、その裏側にあるものを指していたのではなかった。「その裏に存するものを『自然本性(**Natur**)』と言う。古代人たちは、人間の自然本性の裏側へと立ち戻り、自然本性を客体化することを知らなかった」。自然本性は究極的なも

202 これは言うまでもなく、神人イエス・キリストの前での決断と、救済の出来事を念頭に置いた記述である。救済史観については、それが西洋思想史を貫通するものとして描いたカール・レーヴィットの著書を参照のこと。

Karl Löwith, *Weltgeschichte und heilsgeschehen*. In: *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, hrsg. von Klaus Sticheh u.a., Metzler, Stuttgart 1982. (カール・レーヴィット『世界史と救済史：歴史哲学の神学的前提』、山本新(ほか訳)、創文社、1964年)。

203 Joachim Ritter/Karlfred Günter (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, Schwabe, 1989, S. 271.

204 奴隷に関しては **persona** とはみなされなかったという見解もある。「結論的に言えば、ガイウスは **homo** を動物に相対する意味として、つまり奴隷も含めた『人間』の意味として理解し、人間の普遍的な性質を示すものとした。他方、**persona** を、より具体的な概念として捉え、権利義務の関係において主体とその他の役割を果たす人を意味するものとした(したがって、奴隷は **homo** であっても、**persona** とはまだみなされないことになる)。(ホセ・ヨンパルト/秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』、成文堂、2006年、28頁)

205 Op. cit., S. 274.

のであり、「ペルソナ」はそこに被せられる仮面に過ぎなかったのである。したがって、それがどのようにして「自然本性」を「もつ」ところのものになったのかが問題となる。

ここで登場するのがキリスト教における神のペルゾーネン、すなわち「位格」という概念である。その由来について、ふたたび事典によって確認しておこう。すでにアレクサンドリアの文献学者たちは、動詞の語形によって「誰によって、誰に対して、誰についての話であるか」を文法的に区別するための用語として、「プロソポーポン」を用いていた。それがラテン語の「ペルソナ」にも取り入れられた。そのため聖書解釈学においては、この区別を用いて聖書を解釈する仕方を「プロソポグラフィ的 (protopographisch) 解釈法」と呼ぶ。テルトゥリアヌスは、これによって神の「三位格・一実体(tres personae – una substantia)」、すなわち三位一体を定式化した²⁰⁶。しかしその後、三位一体論の解釈、さらにイエス・キリストにおける神人一体性が教義にかかわる大問題となり、公会議に持ち込まれた。シュペーマンによれば、「ペルソナ」概念は、これら「二度にわたってパラドックスを解くために使われた」(32)。以下では、おもに後者のキリスト論に関する論点に触れておきたい。

イエス・キリストは「永遠の神のロゴスの受肉」であり、また同時に「真正かつ本来的な意味での人間」とであるとされる (36)。これはどういうことかという問題が、451年のカルケドン公会議に持ち込まれた。たとえばギリシア神話において、「ゼウスは、人間として、雲として、白鳥として現れる。しかしゼウスはこれら全てのものであるのではない。ゼウスが白鳥としてレダの前に現れたときには、彼はひとりの半神(Halbgott)を生んだ」(37)。イエス・キリストは、こうした多神教の神々や半神の在り方、あるいはまたユダヤ教における一神教とはどのように違うのかが問われた。

「カルケドン公会議は、ギリシアの教父たちによって用意された定式を用いた。すなわち、イエス・キリストは神と人間という二つの『本性(Naturen)』をもつということである。これら二つの本性の個体的合一は、それらの混合に基づくのではなく、一つのペルゾーンがそれらの両方を『もつ』ということのうちに存するとされる」²⁰⁷ (36)

ヨハネの福音書において、イエスはユダヤ人たちに向かって「アブラハムが生まれる前から、わたしはある」(ヨハネ 8:58) と言う。この言葉によって、イエスはアブラハム以前から存在した神が姿を身にまどって現れた「神の顕現(Theophanie)」であると理解されても不思議ではない。しかしシュペーマンによれば、この言葉の中で「わたし」と語られる人称代名詞のひとつの了解が、イエスを人間となって現れたゼウスや半神としては理解しないことを可能にした。つまりイエスは、

206 Op. cit., S. 275f. テルトゥリアヌス「ブラクセアス反論」、土岐正策(訳)『テルトゥリアヌス1(キリスト教教父著作集第13巻)』教文館、1987年

207 原注: Symbolon Chalcedonense, in: H. Denzinger/A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum*, Balcerona/Freiburg/Rom, 36. Aufl., 1976, 300-303. (H・デンツィンガー/A・シェーンメッツァー(編)『カトリック教会文書資料集: 信経および信仰と道徳に関する定義集』、浜寛五郎(訳)、エンデルレ書店、1982年、69-70頁)

「わたし」と語る「誰か(Jemand)」として了解された。「すると『イエス』という固有名は、一つの本質性ではなく、『誰か』、すなわちその担い手としてのペルゾーンを示す」。こうした理解を可能としたのは、「ヒュポスタシスというギリシャの概念の同義語としてのペルゾーン概念であった」とされる(37)。

すでにこの「ペルソナ」は、〈仮面〉であるどころか、〈本性〉を「もつ」ところのものへと意味が逆転している。ラテン語においては、すでにテルトゥリアヌスによって、文法学上の意味の「ペルソナ」が神の三つの位格を表すために用いられていた。しかし、このキリスト論の文脈において重要な役割を果たしたのは、「ヒュポスタシス」という概念を用いてギリシア教父たちによって定式化された三位一体論であるとされる。「ヒュポスタシスとは、『独立して実在するもの(selbständig Existierendes)』というほどの意味である」(35)。清水哲郎氏の説明によれば、例えば人間は「空間的にも時間的にも限られた場所と時にしか存在していないし、私が占めている場所をあなたが同時に占めるわけにはいかない。そのようにしてそれぞれのヒュポスタシスは互いに独立して離れ離れにある」²⁰⁸。こうした人間とは在り様を異にする神について、ニュッサのグレゴリオスは次のように述べる。

「無限、包括的把握不可能、非被造、空間的に限定されていない、といったことについては、三一の間に区別はない。・・・三一において見られるのは、或る連続的で、不可分のコイノニアである」

209

清水氏によれば、これを仮に空間的イメージで考えてみるなら、それぞれ無限であるような三者の占める場所は全く重複してしまう。「あらゆる面において三者は重なり合い、浸透しあって存在していることになる。それはまさに交わり——全てをともにするあり方——コイノニア」である。スーパーマンは、神のこうした在り方を「自分自身を与えまた受け取る(Sich-selbst-geben und empfangen)」ような関係性として捉え、「そのように理解された或るペルゾーンは、他のペルゾーンへの関係において、したがって複数形においてのみ考えられうる」と述べる(36)。

こうした議論がラテン語へと取り入れられる際、概念的な混乱がみられる。6世紀、ポエティウスは次のように書いている。

「ギリシャ人たちは、理性的本性をもつ個的な独立存在(individua subsistentia)をヒュポスタシスという名で呼んだのですが、この名のほうがはるかに明確な名です。しかし私たちは表現する言葉に乏しかったので、私たちに手渡され、伝えられてきた語彙を守って、彼らがヒュポスタシスと言うものをペルソナと呼ぶのです。より言葉に練達しているギリシアは、個的な独立存在をヒュポ

208 清水哲郎「個と言葉」、野家啓一（ほか編）『哲学に何ができるか（岩波 新・哲学講義 別巻）』、岩波書店、1999年、140頁

209 清水哲郎、同上。

スタシスと呼ぶのですが」²¹⁰

ここからは、もともと「ペルソナ」という言葉に含まれていた「仮面」「役割」などの意味とも混じり合い、議論が混乱していたことが読み取れる。ボエティウスは、ギリシャ語の「ヒュポスタシス」概念に立ち戻ることによって、この混乱に收拾をつけようとしている。ところがボエティウス自身、この箇所では「ヒュポスタシス」を「独立存在(subsistentia)」と訳しているが、その直前の箇所で「ペルソナ」を定義するにあたっては「理性的本性をもつ個的な実体(substantia)」と規定したことが、その後の概念的混乱の原因となっている。

これに批判を加えたのは、サン・ヴィクトルのリカルドゥス (Richard von St. Victor)であるとされる。三位一体教義の用語法において、神の三つの位格は、神の一つの「実体」とは区別されるのである。そのためリカルドゥスは、「ペルゾーンは実体ではありえず、実体を担うものでありうるのみである」(傍点は小椋による追加)と述べる(39)。

「リカルドゥスはこう続ける。実体は、常に、或る何か(ein Etwas, ein quid)、すなわち或る決まったこれこれ(So-und-so)を表し、原則的にはさまざまな具体物のこれこれ(So-und-so verschiedener Konkreta)でありうる。それに対して、ペルゾーンは『唯一その者に対してだけ当てはまる特性』²¹¹をあらわす。したがってペルゾーンは、どんな種類の説明にも入り込むのではなく、定義上、ただそのつど唯一の個体に当てはまりうる。それが『ペルゾーン』の意味するものである。そこでリカルドゥス自身は、ペルゾーンを『ひとり自らによって理性的実在に特有の仕方です実在するもの(ein durch sich allein auf die einzigartige Weise rationaler Existenz Existierendes)』²¹²と定義する。つまりペルゾーンであるとは、実在様態(modus existentiae)である。またそれは質的現存ではなく、その特殊な個別の実行である。実在(Existenz)であり、本質(Essenz)ではない」(39)

「実体」は“何かである”のに対し、「ペルゾーン」であるとは単に“何かである”こととは区別された実在のあり方である。たとえば“私は人間である”という文の中で、“人間である”ことは“私は・・・である”こととは区別される。リカルドゥスは、このように「実体」と「ペルゾーン」を区別することによって、「ペルゾーン」が指し示すものの独立性および個別性の意義を明らかにしている。スーパーマンは、それぞれの人格はさまざまな特性の組み合わせによって「比類ない(einzigartig)」仕方で存在しているが、人格を人格たらしめるのは、「その比類なさではなく、その唯一性(Einzigkeit)である」と述べる(175)。金子晴勇氏は、リカルドゥスの議論を次のようにまとめている。

210 ボエティウス「エウテュケスとネストリウス駁論」、坂口ふみ(訳)、上智大学中世思想研究所(編)『中世思想原典集成5 後期ラテン教父』、平凡社、1993年、207頁

211 原引用: „proprietas qui non convenit nisi uni soli“. 原注: Richard von St. Victor, *De Trinitate*, 4, 6.

212 原引用: “existens per se solum juxta singlarem quemdam rationalis existentiae modum“. 原注: A. a. O. 4, 24. (また、サン=ヴィクトルのリカルドゥス「三位一体論」、小高毅(訳)、上智大学中世思想研究所(編)『中世思想原典集成9 サン=ヴィクトル学派』、平凡社、1996年、552頁、注1を参照のこと)

「神のペルソナを『神性の交換できない』(incommunicabilis)ものとして規定する。ここで言う『交換できない』というのは『個人的』という意味であり、共同的に関わりうる自己同一性を含意している。このような神の三位一体的な考察は人間の本性と相関的に理解されているがゆえに、人間にもこれを適用することができる。すると人間の人格は本性的に交換不可能な、個人的な、理性的な存在であり、同時に愛を共有することによって真実に存在しうることになる」²¹³

したがって人間においても、交換不可能でそれぞれ唯一の存在である人格が、「愛」を媒介として共同性をかたちづくるとされる。

またリカルドゥスは、「ペルゾーン」であるということは、「理性的実在に特有の仕方で実在する」という在り方を含んでいると述べていた。シュペーマンは、ここでいう「実在」について、Th.ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』²¹⁴を挙げて説明している。たとえば「クルマであるとはどのようなことか、とは誰も問わない」(39)。クルマであるというのは、さまざまな金属部品の特定の組み合わせであるという以上の意味を持たないからである。しかし生き物については事情が異なるという。

「それらにとって存在するというのは何らかのことである。たしかにわれわれは、コウモリであるということがどのような(wie)ことなのか、けっして知ることができない。ところが、われわれはその問いの意味を、ただ類比によって(per analogiam)だけ知ることができる。なぜならわれわれは、つまり一人の人間であるとはどのようなことか、より正確に言えば、この人間であるとはどのようなことかを知っているからである」(40)

リカルドゥスが「実在様態」として規定した「人格」の在り方を、シュペーマンはこのように理解している。つまり、われわれは音波で空間を把握するコウモリの意識体験の在り方を知ることができないが、人間という生物種に属する存在であれば、存在するということが「どのようなこと」であるのかを「類比によって」知ることができる。人格概念はそうした意識経験の在り方を含んでいると言うのである。この点については次節で再び取り上げたい。

さて、人格の概念史はこれ以降もさまざまな展開を繰り返すのであるが、さしあたり以上によってシュペーマンが人格概念の基盤として考えるものの骨格が示されたと思われる²¹⁵。

213 金子晴勇『ヨーロッパの人間像』、知泉書館、2002年、96頁

214 トマス・ネーゲル『コウモリであるとはどのようなことか』、永井均(訳)、勁草書房、1989年

215 近代思想史における人格概念の展開については、たとえば次の論文を参照のこと。河村克俊「近代思想史にみる人格概念の系譜」、関西学院大学言語教育研究センター紀要委員会(編)「言語と文化」9、2006年、59-76頁。なお河村氏は、シラーやカントに見られる「その人の本性でありその人の『ひととなり』を形成し続ける核のようなもの」(同62頁)としての人格理解を基調に据えており、そうした「本性」を「もつ」ところの主体として捉えるシュペーマンの捉え方とは異なっている。しかしカントにおいて経験的な「人格」とは区別される「人格性」が指摘される点ではシュペーマンの理解に近づいている。なぜなら、カントにおいて「人間の人格性とは、道徳法則のもとにある理性的存在者の自由に他ならない」とされ、普遍的な道徳法則に従うという意味での「可能的な『私』の人格」が指し示されているからである(同74頁以下)。『超越論的(transzendental)』という付加語のもつ『主体』の次元を考えるならば、[普遍的な]『全体』は「人類(Menschheit)の全体」を意味することになるだろう。・・・この、可能性として想定される『人格性』は、いま現在『自己意識』をもつ存在者だけに認められるのではなく、ホモ・サピエンスのすべての構成員に認められ

まず人格の思想の淵源をなすものとして、古代ギリシャにおける自律的な「理性」と、キリスト教における「心」の概念が指摘されていた。いっぽうで普遍的かつ抽象的に捉えられた「理性」は、個別の具体的存在として捉え返される必要があった。他方、それぞれの人間に存する「心」は、(神の前における) 理性的な自律的決断へと導かれなければならなかった。

つぎに人格の概念史においては、さしあたり演劇における「仮面」などを示していた言葉が、文法学および聖書解釈学の用語としての「ペルソナ」、ギリシア教父たちにおける「ヒュポスタシス」概念との関わりをつうじて理論的發展を遂げるさまが描き出されていた。その複雑な展開においてはさらに論究すべき事柄が多くあると思われるが、上記で扱った限りで整理しておくとなれば次のようになるだろう。

1. 「役割 (ペルソナ)」

演劇における「役」および社会的機構における「役割」を示したラテン語の「ペルソナ」は、むしろそうした具体的規定の残余という否定的な意味で「無色透明な」個人を示していた。これは現代のドイツ語で「8人(acht Personen)」と言う場合の数的な意味と重なっている。また古代人にとって「役割 (ペルソナ)」を剥ぎ取った裏側には人間の「自然本性」があり、非個人的な意味での普遍的な理性が指し示されていた。

2. 個的実在としての「誰か」

キリスト論においては、イエスが具体的な「誰か」として捉えられることによって、「何」であるか——神であるか人間であるか——という問いを超えて、それらの本性をもつところの個別的主体として位置づけられた。この限りでは、「自然本性(Natur)」と、テルトゥリアヌスやリカルドゥスにおける「実体(substantia)」という概念とが並置され、それらを担う個的実在がペルゾーンと呼ばれる。

3. ひとつの共同性をなすものとしての「位格」あるいは「人格」

ギリシア教父たちの思想においては、神の三つの「ヒュポスタシス」がそれぞれ独立に存在すると同時に、相互に浸透しあうことによって完全な共同性をなしているという構造が示された。これが人間にも当てはめられるとするならば、もろもろの個別的な人格が、普遍的な理性的本性をもつことによって、〈人類〉というひとつの共同体を形成することになる。前節において人格は「承認」を要請すると述べられていたことに対応する。

る」(同)。なお、この点に関しては次の論文でも詳しく検討されている。平田俊博「ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテート——カントの「人格性」の一試論」、日本倫理学会「倫理學年報」27, 1978年, 31-46頁

これら三つの契機は、それぞれ、抽象的人格、個別的事実としての人格、共同体における倫理的な人格と言い換えることができるだろう。個別的事実としての全ての人間が、その普遍的な理性的本性を基盤とした抽象的な主体とみなされることによって、〈人類〉という人格的共同体をかたちづくる。スーパーマンはその概念史を語る意義について次のように言う。

「この〔たとえば「ヘルマンの戦い」といった歴史的事情を示す〕表現は、その歴史の全てを含んでおり、それがそもそも何か実在のものを意味するのかどうかは、この歴史が本当であるかにかかっている。・・・規範的要請を含む諸概念は、それとは異なっている。その場合にもその意義を理解するためには歴史を物語らなければならないが、しかしそれはこの概念が意味する対象の歴史ではなく、概念の歴史そのものである」(26)

さまざまな意味の込められたひとつの概念を理解するためには、その「歴史(Geschichte)」を物語らなければならないという点については私も立場を同じくする。しかし〈人類〉という理念は単に概念上の展開によって構想されたわけではない。その背後、あるいはむしろその現実的基盤には、ヘーゲルが「屠殺台としての歴史」²¹⁶と表現したように、あまたの人間の生命が犠牲にされた歴史が経過しなければならなかったことを忘れるべきではないだろう。〈人格〉概念を捉えるにあたって、その思想のうちには現実の歴史が反映されているといえる。

一般的な説明においては、まずキケロが「尊厳(dignitas)」という語によって、社会的地位ではなく本性に基づいて人間が宇宙において占める傑出した地位を表わしたことに触れられ、キリスト教的な人格概念への結びつきが述べられる²¹⁷。ルネサンス期には、ピコ・デッラ・ミランドラが自由に自己実現する人間の尊厳を説いた。近代に至るとキリスト教的な尊厳および人格概念の「世俗化」²¹⁸を経ることによって、基本的人権の思想へと引き継がれる。とりわけ、サミュエル・プーフエンドルフが「人間に理性が付与されているという思想を、全ての人間が平等であるという思想に結びつけた」²¹⁹。これが1776年のアメリカ人権宣言に影響を与え、各国の憲法や1948年の世界人権宣言のうちに結実したことが述べられる。

そのほか人格概念をめぐる議論としては、「意識の同一性」または「記憶」を基準とするJ. ロッ

216 ヘーゲル『歴史哲学講義』、長谷川宏(訳)、岩波書店、2003年、45頁

217 たとえば Gunter Rager(Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 2. Aufl., Alber: Freiburg /München, 1998, S. 173f. (山本達(要約)「人間の尊厳に立ち返ること」、「福井医科大学研究雑誌」2(1・2)、2001年、105頁)

218 ひとつ注意しておかなければならないことは、キリスト教における神の三つの「位格」に関する議論が、いつのまにか「人格」をも含む議論にすりかわっているということである(いわゆる「世俗化」に関する問題圏)。ボエティウスやサン・ヴィクトール・リカルドゥスの議論においては、神だけでなく人間の「ペルソナ」が論じられていた。しかし、たとえば人格概念に関するより詳細な議論を行なっているD・ストゥルマ(Dieter Sturma)は、「近代における主体性理論の革新に関して、ボエティウスの役割が過剰解釈されてはならない」と述べている。「なぜなら、彼の議論は体系的および用語法的には明らかに古い形而上学への方向性をもつ」からであり、また「彼が『ペルソナ』によって示すのは確かに人間でもあるが、しかしまさに人間だけを、またとりわけ第一に人間を指していたわけではない」(Dieter Sturma, *Philosophie der Person – die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn: F. Schöningh, 1997, S. 49.)

219 EQ, op. cit., S. 9. (訳、5頁)

クの人格概念に関するもの²²⁰、実践理性にもとづく道徳的行為の可能性を基礎としたI. カントの人格概念²²¹、またはロックとカントとの対比および英米における展開に関するもの²²²、ほか膨大な蓄積がある。現在の議論状況を大まかに整理すれば、「実体哲学的」な「シンプル・ビュー」と、人格的同一性という事象は原則的には人間の身体または脳の物理的継続性や人間の意識の物理的継続性によって説明可能だとする「コンプレックス・ビュー」との対立であるともされる²²³。ドイツにおけるそれらの議論の展望については今後の課題とし、ここでは、いわゆる「シンガー事件」とも関連してドイツで大きな議論となった問題について扱いたい²²⁴。次節では、「選好功利主義」に基づくP. シンガーの「パーソン」概念に対して、上述の「ペルゾーン」概念を基礎とするシュペーマンがどのように反論しているのかを見る。

第3節「全ての人間は人格であるか？」

シンガーが「私は『^{パーソン}人格』を〈合理的で自己意識的な存在〉の意味で使用することにしよう」²²⁵と述べ、「合理性」および「自己意識」のない存在者を「パーソン」の範疇から排除するとき、この「パーソン」はシュペーマンが言うところの「種別表現」に当てはまるだろう。しかしわれわれは、「種別表現でない」ような人格概念をキリスト教思想の文脈を離れても理解できるだろうか。シュペーマンはまず次のような例を挙げる。

「なにか物音を聞いて、われわれは『誰かいますか？(Ist da jemand?)』と尋ねる。あるいは『そこにいるのは誰？(Wer ist da?)』と聞く。しかし、風がシャッターをゆすっている、あるいは犬が扉を引っかいているのだということを知れば、われわれは第一の問いに『否』と答えなくてはならない。また、第二の問いは『何(was)』ではなく『誰(wer)』と尋ねているので、その問いは間違っ
て立てられていたことに気づく」(253)

もっとも、犬が扉を引っかいていた場合には、「犬は或る仕方でわれわれに属している」ので、「誰」であるとも「何」であるとも言えないために困惑する面があり、別途検討が必要だという。しかし通常は「われわれは最初から『誰』であるか『何』であるかを見分けてしまっている」。そのため、この例のように見込み違いをしていた場合には、「問いが間違っ
て立てられていた」と後から

220 佐々木拓「帰責の観点から眺める人格同一性——ジョン・ロックの人格同一性論争を巡る諸問題」、日本倫理学会(編)「倫理学年報」53, 2004年, 111~124頁

221 高田純『『目的自体』と人格的相互承認——個人相互の道徳諸関係についてのカントの理解』日本倫理学会(編)「倫理学年報」32, 1983年, 19-36頁

222 近堂秀「人格同一性と理性の自己認識」、日本倫理学会(編)「倫理学年報」56, 2007年, 65~78頁

223 Dieter Sturma, Art. „Person“, in v. H. J. Sandkühler hrsg. *Enzyklopädie Philosophie*, Meiner, 1999.

224 土屋貴志「「シンガー事件」と反生命倫理学運動」、日本生命倫理学会(編)「生命倫理」4(2), 1994年, 125-129頁。Vgl. Marcus Düell, *Utilitarismus und Bioethik: Das Beispiel von Peter Singers Praktischer Ethik*.

In M. Düell/K. Steigleder (Hrsg.), *Bioethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2003, S. 57-71.

225 Peter Singer, op. cit., p. 87. (訳 106頁)

気づくことがある。このようなことが起こるのは、「人格概念によって特殊化されるようなカテゴリー上の上位概念すなわち最近類(*genus proximum*)がない」からであるという。つまり「誰」と「何」を包括するような上位概念があるとすれば、物音を聞いた人はその概念を使って問いかければよかったのだが、そうした概念がないために、さしあたり「誰か」であるという見込みをもって「誰か居ますか?」「そこにいるのは誰?」と問いかねなければならなかった。

「となるとわれわれは『いくつかの生き物は人格であるか?』と問うことはできない。この命題に惑わされる理由は、ここでは人格であることが、或る類における種として、すなわち種差(*differentia specifica*)によって特徴付けられるような一つの種であるためである。しかしこれは人格存在には当てはまらない。我々が人格存在と認めるところの種は『人間』というが、これによって人間以外にまだ他の人格が存在しうることは排除されない」(253)

「人格」とは「誰」と呼ばれるような存在の普遍的な在り方であり、したがってスーパーマンは「もしかしたら、たとえば全てのイルカを」人格と呼べるようになるかもしれないことを否定しない²²⁶。しかし「全ての人間は人格である」ことについては、6つの理由によって弁護している。その要点は、単にヒトという生物種に特権が与えられるのではなく、理性的な自然本性をもつ諸個体が「人格共同体」を形成する限りで、諸人格は諸権利を有するということであると理解できる。

第一点として、生物学的な種の類縁関係、とりわけ人間の食や生殖といった動物的機能は、人格的および倫理的意義をもつことが主張されている(254f.)。

「人間たちの人格性は、その動物性の彼岸にあるものではない。人間の動物性は、むしろ最初から単なる動物性なのではなく、人格の実現の媒体(*Medium*)である」(256)

シンガーによる「種差別」といった批判は、「この事実の誤解に基づいている」と言われる。

「ホモ・サピエンス・サピエンスという類に属するものは、或る〔生物の〕種の標本であるだけではない。それらは親族関係をもち、そのために最初から互いに一つの人格的關係にある。〈人類(*Menschheit*)〉は、〈動物界(*Tierheit*)〉のように或る類を表すための抽象的概念であるだけでなく、同時にひとつの具体的な人格共同体(*Personengemeinschaft*)の名である」(256)

このように、〈ヒトという生物種への帰属〉が「人格共同体」への参加要件とされる積極的理由は、「人格の実現の媒体」であるところの人間本性を同じくする生物としての結びつきに求められている。

第2点として、人格的特性は子供が人格的な「配慮(*Zuwendung*)」を経験することによって始めて発展するのだから、人格的特性が現に示されていることを人格であることの規準とすることは

226 この本の末尾には次のように述べられている。「生きており、感受的内面性を持ち、その成体がしばしば理性性と自己意識を用いることができるような他の自然的種が世界のうちに見つけられるとすれば、われわれはこの個体だけでなく、この種の全ての個体を同様に諸人格と見なさなければならないだろう。たとえば、もしかしたら全てのイルカを」(264)

きないことが挙げられる(256f.)。つぎに第3点として、人格的特性の一つである「志向性(Intentionalität)」については、われわれが人格的コミュニケーションに加わるときにはその現存を常に疑いなく確信することができるのに対して、その不在については同様の確信をもって決定することはできないとされる(258)。さらに第4点として、たとえば重度の知的障害をもつ人を、人間の「通常性」から外れているからといって、人間とは別の「生態的地位」^{エコロジカル・ニッチ}を占めるような他の種類の動物とみなすことはできない、かれらは「病者(Kranke)」であるような「誰か(Jemand)」であると述べる(259)。とりわけこの点は、シンガーの論述と著しい対照をなしている。シンガーによれば、「重度の障害をもつ子供を持たない」ためには「ある種の生命が他の生命に劣る」という判断が「必要でもあり適切である・・・そう論じなければ、足を折っても治すべきでないということになってしまう」²²⁷。これに対してシュペーマンは次のように言う。

「人格的表現の能力すなわち志向性を表現する能力がない人々を、われわれは病気の人々として、したがって援助の必要な人々として見る。われわれは、出来ることならその人を癒すことのできる手段が現れることを待ち望む。すなわち、その人の『本性』を助け起こして、人格共同体の座席につくことを許すような手段をである。その座席は、その人が死ぬまで、その人のために予約されている」(259)

たとえば足を折ったり意識を失った場合には癒されるべき状態なのだが、そのことによって人格そのものが「劣った」ものとされたり、その人格が理性的な「本性」をもつということが否定されることはない。この「本性」にはシンガーの言う「合理性」や「自己意識」も含まれるとすれば、シュペーマンが言う「人格」とはそうした本性をもつところのものである。いわば表面にあらわされた能力や状態(仮面)から、人格そのもの(素顔)を直接覗くことはできず、ただ人類に属するという事実から「類比によって」人格としての在り方をしているものの存在が推測されるのみである。したがって、さしあたり人格的な特徴を示さない人にも「人格共同体の座席」が予約されているという。

第5点に「潜在的人格」は現に人格であるものとは違うという議論が批判される場合にも同様の論理が示される。シュペーマンによれば、「潜在的人格」なる議論が無意味であるのは、そもそも「潜在性」という概念が「自由な意識」を前提としてのみ成り立つからである(262)。「われわれが何か現実的でない可能的なものについて語るということは、メガラ派以来繰り返し批判されてきた」。全ての実現の条件が整った可能性はすでに現実的であるからだ。ただし、「自由な意識」を前提する場合だけは「可能性」について考えることができる。したがって「諸人格はもろもろの可能性の超越論的条件である」。この存在を、われわれは経験的に確認される諸特性によって知ることはできない。しかし少なくとも「〈何か〉から〈誰か〉にはならない……人格性は或る変化(Veränderung)の結果ではなく、アリストテレスにおける実体のように或る生成(Entstehung)の結

227 Singer, op. cit., p. 355. (訳 418 頁)

果である」とされる(261)。

「人間は長い時間をかけてようやく『私』と言うようになる。しかし人間が『私』と称するものは、『一つの自我』ではなく、『私』と言うところの当の人間である。そのようにして、われわれは『私はいついつに産まれました』、あるいは『私はいついつ〔生殖行為によって〕つくられました』とさえ言う。その時つくられたり産まれたりしたものは、当時には『私』とは言わなかったにもかかわらずそう言うのだ。しかしわれわれは、だからといって『そのとき何かが生まれて、そしてそれが私になりました』とは言わない。私がこのものだったのだ(Ich war dieses Wesen)」(261)

人格という抽象的主体性を胚または胎児という個別的存在に帰属させる思想の背景には、前節で見た抽象的意味での人格とその〈個性〉があることが理解されよう。カントがというような「自由」の可能性をもつ主体として理解されようと、成長した人が過去の自分を指して言う「私」として理解されようと、そうした抽象的人格が指し示すものは、結局のところ、現に存在する（あるいは過去に存在した）個別な「このもの」としての「人間の生命」でしかない。したがってそれを何らかの「特徴」や「機能」へと還元することはできないとされる。“法と倫理”審議会は、「試験管内で作られた胚」についても全く同じように述べる。

「試験管内で作られた胚は、すでに人間の生命であって、着床後は将来の人格へ向かって発達してゆく。体内受精と体外受精のいずれの場合においても、胚からは一人の子どもが生じる。その子はかつて自分であった胚について、『私』として回顧的に語るができる」²²⁸

そしてこの個別性が人間にとって意味することは、たとえその存在が両親（時には生殖補助医療技術者の手を経て）「つくられた」ものだとしても、そこからの形成によって成り立つ自己の根拠は、自分自身のうちにあるということである。この点からすれば、たとえばシンガーが親の選択によって子供が「代替可能」であるとする議論には真っ向から対立する²²⁹。シュペーマンが言うには、人格であるとは「〈自己を起源として実在すること(Existieren-aus-eigenen-Ursprung)〉であり、

228 EQ, op. cit., S. 15. (訳 19 頁)。また“法と倫理”審議会は、Spaemann, *Personen* の参照を指示して、人類に属するもの（人間の生命）に対して人間の尊厳の適用を制限しようとする場合、「立証責任は制限する側が引き受けなければならない」と述べる (ebd., S. 11 (訳 9 頁))。Robert Spaemann, *Grenzen – Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001, S. 368.には次のように要約される。「問題は確かに人間の生命がどの段階においても人格に当てはまるのかということだ。このことにおいて決定的な問題は、つねに立証責任(Beweislast)の問題だ。人間の人格的存在の始まりに関する時間的境界、生殖よりも後に引かれた境界を述べることができると信じる者は、その立証責任を負う。しかしこの立証責任を満たすことはできない。なぜなら、人間の生命の発展の厳密な連続性に直面して、われわれは人格存在の始まりを固定することが全くできないからである」。

229 Singer, op. cit., p. 125. (訳 151 頁)。土屋貴志氏はシンガーの言う潜在的人格の代替可能性を批判して、「潜在的人格は、影も形もある、現在すでにれっきとして存在している存在である」と述べている（土屋貴志「生命の「置き換え可能性」について——P. シンガーの所論を中心に」、『人文研究 大阪市立大学文学部紀要』47-1、1995年、80頁）。これは上述の「アリストテレスにおける実体」と、ある意味において違いはないように思われる。なぜなら、アリストテレスは基本的にはただ「時空内にあり続けるような存在(in Raum und Zeit sich durchhaltende Entität)」を「実体」と呼んだからである Gunter Rager(Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 2. Aufl., Alber: Freiburg/München, 1998, S. 194. (山本達 (要約)「人間の尊厳に立ち返ること」、『福井医科大学研究雑誌』2 (1・2)、2001年、108頁)。

外部によるあらゆる産出を免れている」(257)。これが侵されるならば、ハーバマースのいう「ライフストーリーの分割不可能な起動者」²³⁰という人間の自己理解も崩壊することになる。

最後に、第6点として「諸人格の承認は、ひとつの無条件的要請の承認である」(262)と主張される。シンガーが人格存在を経験的特性に依存させたことに対して、個々の人格の承認がそうした「評価事項(Ermessenssache)」(263)であるならば、規範的要請が骨抜きにされてしまうと言うのである。その概念史的な根拠は、人格は個別的存在でありながらも同時に〈共同性〉をもつとされていたことに求められよう。この点は、1993年にドイツ連邦憲法裁判所が妊娠中絶に関する制度について下した判決において言われていたこととは微妙に異なっている。つまり「人間の尊厳はすでに未出生の人間の生命に帰属」し、「生命権」が存する。「この生命権は、母親の側からの承認によってはじめて根拠づけられるようなものではない」²³¹。これに対して、シュペーマンは「承認」が構成的要素であると述べていた。しかし「人間の生命」が存在する限りで無条件にその保護が要請されるという点では、両者は同じことを言っているといえよう。ただし同判決は、妊娠初期の女性が陥りうる「妊娠葛藤」を考慮して、「相談(Beratung)」という手段によってそうした葛藤を可能な限り回避することを含む「相談規定」を承認した。シュペーマンは「相談規定」に対して強硬に反対してきた経緯をもち、この点では彼の主張が社会的に認められなかったと言える。しかし中絶をめぐる論争の過程においては大きな影響力をもち、基本的にはシュペーマンの立場に代表される方向性が貫かれていると言うべきであろう。また一般に英米とはかなり異なったドイツの生命政策の根拠を理解するためには、〈人格〉概念に関する思想史的理解が不可欠だと思われる。本稿ではその概要を断片的に扱ったに過ぎないが、今後さらに個々の論点にわたる検討が必要であろう。

第4節 人格概念と人類史

以上で扱った人格の概念史と普遍的人権の思想は、全ての人間には——置かれた状況やその「質」に関わらず——生きる権利があるという倫理的原則の由来と根拠を示していた。もちろんシュペーマンによる捉え方は極めて独創的なものであり、個々の論点については異論が出ることも予想される。しかし上記でも随時事典などとも比較参照したように、思想史的理解としては概ね標準的なものであると言ってよいだろう。また、“人(人格)とは、われわれが「誰か」とみなしている人間たちのことである”という理解は、ドイツ語を話す人々に限らず、われわれの日常的感覚を言い当てているように思われる。しかしそれがキリスト教思想における神の「位格」などと結び付けられる点で、人格概念が置かれる思想史的文脈が異なるといえる。

個別的存在者が「理性的本性をもつ」ということの意義は、まずプラトンの「^{ロゴス}理性」との対比に

230 ユルゲン・ハーバマース『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年、47頁

231 Neue juristische Wochenschrift, 1993, Heft 28, S. 1751.

において捉えられた。つまり人間における普遍的理法としてのロゴスは、それ自体として存在するのではなく、個別的な「誰か」によって担われる。しかも理性的な本性をもつという仕方で担われるのであって、その個別的な存在が理性そのものであるのではない。これに対して、たとえばシンガーが「私は『人格』を〈合理的で自己意識的な存在(rational and self-conscious being)〉の意味で使用することにしよう」²³²と言う場合、「人格」とはその合理性または自己意識であり、いわば〈合理的な自己意識〉という実体を指定していると言うこともできる。かたやスーパーマンの言う「人格」は、神の位格や精神的実体としての神との思想史的関連からすれば、形而上学的な主体を実体化しているようにも見える。しかし人間について世俗的見地から言われる場合、「実体」とは〈ヒトという生物学的種に属する限りでの具体的な生命体〉として現に実在するものを指しているに過ぎず、必ずしも形而上学的主体を想定する必要はない。また〈ヒトという生物学的種に属すること〉に基準が求められるのは、単に人間の生物学的な機能または「種差別」によるのではなく、人間の動物的機能が「人格の実現の媒体」として働き、「人類」という「人格共同体」を形成してきたからだとしていた²³³。人間は、歴史のなかで「人類」という共同性を見出すまでに、血みどろの闘いを繰り広げてきた。奴隷や異民族、障害をもつ人々や“ふつうの”人間とは違った外見をもつ「らい病」の人々などは「人」の範疇から排除され続けてきたのである。すべての人間には普遍的に人権が存するという思想は、そうした排除に対して根本的な異議を唱える。「人格」の思想には、人間の生命が危機に晒され続ける状況に対して、人間の尊厳と基本的権利によって立ち向かおうという姿勢がある。

しかしそれが妊娠中絶という実践的な難問に向けられるとき、生命保護の原則を押し通そうとする余り、他の重要な観点が置き忘れられるように思われる。次章では、ドイツにおける中絶論争という具体的文脈に置かれたとき、生命保護派とその対抗言説がどのような展開を見せたかということに注目したい。

232 Peter Singer, op. cit., p. 87. (訳 106 頁)

233 ホネフェルダーらも同様の見解を述べている。「人間の生命を無条件に保護すべき根拠は、単に人間が一定の生物種に属することにあるのではなく、この種の構成員の本質には倫理的主体であるということが属しているという事実にある」 Gunter Rager, op. cit., S. 193. (要約 108 頁)

第5章 ドイツにおける中絶論争

——妊娠中絶は「殺人」か、女性の「権利」か——

本章の課題として、次の4点を挙げておきたい。

- (a) ドイツにおける1970年代以降の妊娠中絶論争の概観を描き出すこと。
- (b) 妊娠中絶は「殺人」か女性の「権利」か、という二者択一がもたらした議論の膠着状況を指摘すること。
- (c) 生命保護派に対する根本的な批判を取り上げること
- (d) 最近のヒト胚をめぐる議論にとって、中絶論争が果たした役割について考察すること。

生命保護派と中絶擁護派の対立としての中絶論争の概観(a)を示すことによって、結果として議論の膠着状況(b)が浮かび上がってくる。その状況を打開するためには、生命保護派に対する根本的な批判が重要な役割を果たした(c)。しかし生命保護派と中絶擁護派のどちらかが勝利したわけではない。そのことが最近のヒト胚をめぐる議論にも影響を与えていることを指摘したい(d)。

以上のような流れを思想的に特徴付ける道具立てとして、「原則主義」に対する「ケアの倫理」という理論的対立を念頭に置いておきたい。前章で見たシュペーマンの議論においては、ヒトという生物学的種に属する生命体であるかぎり、普遍的人権の主体としての地位を奪うことはできないという固い信念があった。ここには、全ての人間は生きる権利を持つという原則を押し通そうとする原則主義的な正義論のエートスがあると言えるだろう。これに対して、第2章および第3章で扱った妊娠葛藤相談の実践と社会的状況においては、胎児の生命権の原則が必ずしも貫徹されず、むしろ傾聴などのまったく別の原則、あるいは具体的状況における実存的な葛藤が際立っていた。本研究では、これを「コンテキストに敏感なケアの倫理(kontextsensitve Care-Ethik)」²³⁴との関係において考えたい。「ケアの倫理」については、C.ギリガン『もうひとつの声』²³⁵の翻訳をはじめとして、ドイツ語圏への影響についても、本研究資料3に掲載したH. ハカー「フェミニスト生命倫理学」、およびA. ピーパー『フェミニスト倫理学は可能か?』²³⁶によって取り上げられているので、本研究では主題的には扱わないが、ドイツにおける中絶論争との関連について考察したい。

〈原則主義〉に対して〈文脈への感受性〉が、〈正義論〉に対しては〈ケアの倫理〉が対置される。

234 本書資料3 ヒレ・ハカー「フェミニスト生命倫理学」を参照のこと。

235 Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Thirty-sixth printing, 2000. (キャロル・ギリガン『もうひとつの声——男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店、一九八六年)

236 Annemarie Pieper, *Gibt es eine feministische Ethik?*, W. Fink, 1998. (アンネマリー・ピーパー『フェミニスト倫理学は可能か?』、知泉書館、2006年)

しかしこれらの対比は、ギリガンによっても他の多くの論者によっても強調されているように、必ずしも対立するものではなく、むしろ互いに補い合うものとして展開され捉え直されるべきだとされている。これに対して、ドイツにおける妊娠中絶論争のなかで対立する諸概念は、ほとんど妥協の余地がないほど激しくぶつかり合う。第1章では胎児の権利と女性の権利との対立、第2章では妊娠葛藤相談における〈生命保護への方向性〉と〈結果を問わない相談の自発性〉との対立として現れた。これらの原理的対立は、ただ理論的に「解決」されうるものではなく、むしろ実践的努力を基礎とした理論と実践の相互作用のうちで、矛盾あるいは或る種の留保を含みながら歴史的展開の中に投げ込まれていたと見ることができよう。

まず第1節では、前章に引き続きシュペーマンおよび他の生命保護派の主張を取り上げる。上述の思想史的ないし理論的考察のレベルでは、(少なくともドイツにおいては)比較的広範な同意をえられる基本的理解を示したのに対して、現実に直面した実践的レベルでは、(現在から見れば)根拠の薄い憶測や、時に冷静さを欠くともとれる言説によって、その批判者と激しく対立するさまを見ることができる。次に第2節では、「女性の自己決定権」などの主張を掲げる女性運動の歴史と中絶論争のかかわりを取り上げたい。続いて第3節では、「身体の歴史」という観点から独自の議論と「生命イデオロギー」への批判を繰り広げたバーバラ・ドゥーデンの所論について検討する。第4節では、カトリック教会の立場と、2002年のドイツ連邦議会“現代医療の法と倫理”審議会最終報告書(以下、「法と倫理」審議会と呼ぶ)を検討することによって、妊娠中絶をめぐる論争がドイツの「生命環境倫理」に対して果たした役割について考察したい。

第1節 生命保護派の主張と議論の混迷

シュペーマンは、1974年6月に旧西ドイツで期限規定が議決される直前、「刑法218条をめぐる議論の終わりに」と題された文章において、彼の目から当時の議論を集約している。この文章のなかには、その後も生命保護派が主張してきた事柄のほとんどが含まれていると言ってよいだろう。これを概観することによってドイツの中絶論争の概観をつかみ、さらに現在からの批判的視点を付け加えることによって歴史的な位置付けを試みたい

まずシュペーマンは、「解放(Emanzipation)」という言葉によって特徴付けられる当時の「風潮(Stimmungslage)」を次のように描写している。

「個人の満足に対する人間の要求が膨らんできた。そうした満足への伝統的、道徳的、制度的なあらゆる制限に対する批判的な評価が広がってきた。『つつましさを終焉』が宣言されたのである。・・・連帯なくして解放なし。しかし解放は、しばしば快樂主義の別名でしかない。・・・快樂主義は、ある種の連帯を知っている。しかしそれは、享樂する能力がある者たちと享樂する者たちとの連帯である」(Robert Spaemann, *Grenzen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001, S. 353. 以下丸括弧内の数字は、同書からの引用頁を表す)

この文章は、単に彼の道学者ぶりを示しているだけではなく、60年代の「経済の奇跡」を経て、70年代には旧西ドイツの人々の関心が、生活というよりも余暇と消費の「満足」へと向けられてきたことをよく表している。72年にはそれまでの人口増から人口減少へと転じ、妊娠中絶の増加もその原因のひとつとして疑われていた。認可された中絶の件数は、1968年には2826件であったものが1975年には17,814件へと増加している（実際の件数の推計については次に述べる）²³⁷。また「解放」とは、次節で述べるように、とりわけ女性の解放をめざすフェミニズム運動の主張を指しているが、単なる快樂主義と同じようなものとして片付けられている。

次にシュペーマンは、妊娠三ヶ月以内の中絶を合法化すべきだとする「期限規定の擁護者たち」の主張を次の6項目にまとめている。

「1. 刑法による〔胎児の〕保護は効果がなく、暗数がきわめて大きい。2. えせ医者〔墮胎師〕を訪ねることを迫られる女性たちは、それによって重大な健康被害を受けている。3. 実効性のない法律〔の存在〕は法の権威を損なう。4. 〔国内での中絶を厳しく規制する〕法律は、外国で墮胎を行うことができる状況にある女性たちを優遇する。5. 『非犯罪化』すれば、女性たちが墮胎する前に相談する可能性を開き、結果として彼女らをその意図から引き離すことができる。6. 望まれない子供には困難な運命が待っている。犯罪者たちの大部分がそうした人々である」(355)

これらの論点に対して逐一反論が加えられてゆく。

第一に、刑法による規制の効果に関する議論がある。シュペーマンは「イギリスでは合法化前の1964年に7000件だった合法的中絶件数は、1972年には156,000件に増加している」²³⁸、逆に1966年に墮胎規制を強化したルーマニアでは「途方もない数の中絶件数が明らかに減少し・・・一年半の間に出生数が三倍になった」ことを挙げて、刑罰による威嚇が中絶件数を減少させる効果があると主張している(356)。ところが実際にルーマニアで「出生率が三倍」になったのは1967年の一時期だけで間もなく減少したこと、また非合法の中絶による女性の健康被害や死亡数が著しく増加したことは触れられていない²³⁹。さらにルーマニアでの墮胎規制強化は、チャウシェスク独裁政権下における厳しい監視と過酷な処罰を伴っていたことを見逃すべきではない²⁴⁰。この間、ルーマニアで「非合法の危険な墮胎の結果として死亡または重い障害を負った女性は、1966年から1990

237 Lioopl, op. cit., S. 45.

238 マルコム・ポッツ（ほか）『文化としての妊娠中絶』、池上千寿子／根岸悦子（訳）、勁草書房、1985年、245頁によれば、「イングランドとウェールズの中絶数は1972年に上限を示し、1973年には2.4%、1974年にはさらに6%下がりました」。

239 ポッツ、前掲書、110-112頁を参照のこと。

240 チャウシェスクは人口増加を図るため1966年に避妊具と墮胎を非合法化した。「特別な事情のない限り、45歳に満たない女性は、子どもを4人産むまで中絶してはならない」という政令によって、違反者は半年から一年の懲役刑に科せられた。これによって産むことを強要された結果として、生まれた子どもたちは孤児として放り出され、マンホールに住みついた（早坂隆『ルーマニア・マンホール生活者たちの記録』、現代書館、2003年）。また孤児院における満足な食べ物も薬もない状況の中で、体力回復のために輸血が行なわれ、そこに混入していたエイズ・ウイルスに多くの子どもが感染した（浅井淳子／塩沢千秋『もっと生きたいの——ルーマニア、エイズと闘う子どもたち』、凱風社、1997年）。

年の間に約一万人にのぼる」²⁴¹とされている。

刑法改正による中絶件数の増減や現状での中絶数、危険な中絶処置による健康被害件数などの推計は、いわゆる生命保護派だけではなくその対抗言説においても極めて恣意的・操作的に用いられた。70年代の議論において、生命保護派は、改革の不必要性を示すために中絶件数および健康被害件数、死亡数を可能な限り少なく見積もろうとした。たとえばカトリック教会は違法の中絶件数を「3万から5万」、刑法学者のA. エーザーは「10万」などに見積もった。これに対し、自由化の必要性を訴える側は「100万」「50万から200万」などと主張した。ところが1976年の法改正後は、それまでとは全く逆である。生命保護派の側では「80年代以降、少なくとも毎年20万から21万件、あるいは24万件的〔中絶〕手術が存在する」とされ、法改正によって件数が増加したとされたのに対し、フェミニストの側は「女性たちの責任ある行動」によって「1986年の妊娠中絶総数は12万8千件に減ってきている」と主張した²⁴²。

第二に、闇中絶による女性の健康被害の問題がある。シュペーマンは、「もぐり医師のもとでの女性の健康被害は、母体の中の子どもの命が人間の生命でない場合にのみ、決定的な議論でありうる。しかし立法者の課題は、その殺害をできるだけリスクなく行なえるようにすることではありえない」と述べ、危険な中絶処置による女性の後遺症や死亡の問題を切り捨てている(356-357)。しかしまた同時に、「ニューヨークの統計では妊娠12週以前の合法的な中絶のうち合併症が起こる確率は10.1%に達した。ゲッティンゲンの婦人科の統計は30%の後遺障害数を報告しており、ブダペストの統計では36%である」と、中絶手術の危険性を強調している(357)。しかし第2章第3節でも触れたとおり、これは度を越えた誇張であり、すでにマルコム・ポッツらによる調査文献(1977年)にも、医師によって行なわれる初期の中絶が「死亡率もきわめて低く直接的副作用もまれである」こと、また「中絶も正期産も不妊になる危険性はほぼ同じようである」、つまり中絶処置によって不妊になる確率が高まる証拠がないということが述べられている²⁴³。

第三に、表に出ない中絶件数（「暗数(Dunkelziffer)」）が多く、刑法による中絶規制に実効性がないという点について、シュペーマンは次のような反証を挙げる。「それならなぜ、まず100マルクまでの万引きは罰しないと宣言しないのか。周知のように万引きの場合にも暗数は莫大である。未出生の子どもは、100マルクの価値もないのだろうか？」(357)。胎児の生命は保護すべき法益であり、一定期間内であってもその保護を撤廃することは許されないという原則は、連邦憲法裁判所も貫き通したものである。しかしその判決には、何らかの場合には妊娠継続が「期待不可能」であり「不可罰」でありうるという視点があつた。この視点がシュペーマンに欠けている理由は、さきほど触れたように、女性的人格権や身体の保護などの要請を全く無視してしまうことにある。胎児の

241 Lippold, op. cit., S. 128.

242 Lippold, op. cit., S. 129-135.

243 ポッツ、前掲書、188頁および172頁。

生命とともに女性たちの身体や生活を守るためには、実際にどのような取り組みを行うべきかという視点がないために、ただ厳罰化と取締りの強化が主張される。しかし捜査上の困難のためだけでなく、上述のように中絶の件数さえ把握されないために、有効な対策について検討することもできず、結果として闇での危険な中絶がはびこり、法の權威の失墜をまねくことにもなる。同様のことは第四点目の「墮胎旅行」に関する議論についても指摘できる。“資金のある女性は海外で安全な中絶処置を受けることができるのに対して、その金がない女性たちは闇で危険な処置を受けさらに処罰される可能性があるという状況は、社会的下層の女性たちへの差別である”という主張に対して、スーパーマンは、「誰かが犯罪を犯すことを妨害することはけっして差別ではありえない……ひととは不公正な優遇としての豊かさに対して戦うことができる」と述べる(358)。しかし実際どのようにして「豊かさに対して戦う」のか、また他方では、特に一部の女性たちにおいて——豊かになったにもかかわらず依然として深刻な——貧困の問題（第3章を参照のこと）に対して、実質的な関心が見られないことに疑問を抱かざるを得ない。

第五点目として挙げられている妊娠葛藤相談について、スーパーマンは、そのころイギリスでも始められていた相談を挙げて、「中絶クリニックに大量に押しかける人々」への「形式だけの相談」にしかならないと批判している(358)²⁴⁴。これに反してドイツでは相談の経験が積み上げられてゆき、妊娠葛藤相談の役割が一般にも認められてゆく。

第六点目の「望まれない子ども」と児童虐待の関連について、スーパーマンは「さしあたり妊娠に驚いて拒否する反応を示した親たちも、子どもが生まれてみればその子達を全く受け入れる」という全く楽観的な意見を述べている(359)。これに関しては実証的に研究する必要があり、こうした独断によって片付けられるような問題ではない²⁴⁵。

244 イギリスでの中絶カウンセリングについて、ポッツ、前掲書、242頁以下を参照のこと。なお、スーパーマンが念頭においているのは、同書228頁に触れられている「リベラルな婦人科医のもとに中絶例が集中」する事態のことであろう。

245 日本については、林謙治（研究代表）「望まない妊娠等の防止に関する研究（厚生省心身障害研究 平成6年度研究報告書）」（平成7年3月）において、次のように述べられている。養護施設入所児中の被虐待児とその他の児童についての比較研究によれば、「被虐待児178人中90人（50.6%）が望まない出生であった」（同書181頁）。また養護施設、乳児院、里親等に措置・委託されている児童に関する統計（『養護児童等実態調査結果の概要』（1992年12月1日現在））によれば、「父母の放任・怠惰」によって入所した児童は2,657人(7.6%)、「父母の虐待・酷使」によるものが1131人(3.3%)、「棄児」によるものが615人(1.8%)、「養育拒否」によるものが1,910人(5.5%)であったとされる(同書201頁)。

このほか中絶論争にたびたび引き合いに出されるものとしては、養子縁組に関する議論がある。スーパーマンも、「家族がその子を育てられないような状況が公的に認められるとすれば、それは養子縁組の保障と結びついていなくてはならないだろう。社会的適応は、正当にはただ出生後に子供を養子に出す権利を意味しうるに過ぎない」（376）と述べ、養子縁組が保証される以上は社会的理由による中絶を認めるべきではないと主張する。しかし現場のカウンセラーは次のように報告している。「相談所を訪れる女性にとって、妊娠葛藤のこの解決策はほとんど耐えがたいものです。私は、何百人もの女性のうちでたった一人だけ、出産後に子どもを自分から進んで渡す決心をした女性に会ったことがあります。彼女もまたその決断について不安と猜疑に満たされていました。彼女にはほかに手だてが見つかりませんでした。ほとんどの女性は、養子に出すことを考えるのを拒否します」（Susanne v. Paczensky, *Gemischte Gefühle - von Frauen, die ungewollt schwanger sind*, Beck, München, 1987, S. 29.）。たとえば日本で話題になった菊田昇医師のような事例もあり、文化や個別的事情に応じて検討す

このほか、妊娠葛藤相談と証明書の性質が議論になった。1988年の文章で、シュペーマンは「とりわけわが国におけるカトリックの相談所のシステムはひどく危うい立場に陥っている」と述べる(376f.)。というのは、当時はカトリック教会の関係組織としての「カリタス会」なども、合法的な中絶の条件の一つである妊娠葛藤相談を受けた証明書を発行していたからである。シュペーマンは「証明書の唯一の目的は合法的な堕胎を可能にすることである」と断じ、「その発行は未出生の生命の殺害における現実の加担(正式な協力 *cooperatio formalis*)²⁴⁶であり、カウンセラーはそれに対して全責任を負わなければならない」と述べる(377)。この点は、カトリック教会関係団体が法律上の(証明書を発行する)妊娠葛藤相談に参加するか撤退するかをめぐって大問題になった論点であるが、本研究ではその決議論的論理の詳細には立ち入らない。要するに、シュペーマンらが妊娠葛藤相談の継続に反対する理由は、その証明書には堕胎を可能にする以外の用途はなく、証明書を発行する者は堕胎という目的を暗黙のうちに承認することになるため、教会関係団体がそれに手を染めることは許されないというものである²⁴⁷。これに対して特に直接相談に携わる平信徒らは強く反発したが、ローマ教皇とも意見を同じくするシュペーマンらの主張が貫かれ、結局のところカトリック教会関係団体は、制度的な妊娠葛藤相談から撤退した。しかし第2章「まとめ」に述べたように、カトリックの信徒らは別団体を作って相談を続けている。

妊娠葛藤相談を行っていたカリタス会の要綱によれば、カウンセラーは、相談を訪れる女性の決断を「尊重すべき」(378)であり、「彼女がその後にもその決断とともに生きていけるような決断を可能にするために、あらゆることをする義務がある」(377)書かれていた。これに対してシュペーマンは猛然と反発し、仮にそれが女性の「良心(確信: *Gewissen*)」に基づく決断であっても認めることはできないと言う。

「誰かが分別を失ってテロ殺人を行なうべきだと思い込んだら、拘留によってでも、武器を取り上げてでも、その機会が過ぎるまで意図的に騙してでも、われわれはそれを阻止しようとするだろう。・・・もちろん責任ある相談の目的は、子どもが現に存在することによってかれら〔親〕がもつ責任に対して、自由かつ意識的に同意するように働きかけることでなければならない。しかしこれは、周囲の圧力や刑法による威嚇、引き延ばし、大衆の説得等によって子どもを救うよりも、殺す

る余地はあるだろう。しかし養子縁組を妊娠中絶の代替として制度化し、「耐えがたい」と感じる女性たちに強要することは、法的に見ても不可能であろう。

246 「正式な協力」は、二重結果論などと同じくカトリックの決議論のひとつであり、主な行為者の意図を共有して、または自らの自由な意志によって或る行為に協力することを指す。これに対して「素材的な協力(*materielle Beihilfe*)」とは、行為者の意図を共有しない、または脅迫などによって強いられた協力を指す。悪い行為への形式的協力は絶対に禁止されるが、素材的協力は、さらに悪いものを避けるなどの重大な理由によって比較考量の余地があるとされる。Vgl. Spaemann, *Grenzen*, S. 401f. また、日本カトリック司教協議会教理委員会(訳・監)『カトリック教会のカテキズム』、カトリック中央協議会、2002年、666頁では、ここでの「正式な協力」の意味で「妊娠中絶に直接に協力することは大罪です。教会は人のいのちに対して行なわれるこの犯罪に、教会法上の破門罰を科しています」と述べられており、信徒にとってはこの正式/素材的または直接/間接の区別が極めて重大な意味を持っている。

247 第一章で見たように、法律および判例上は、単に相談を受けた証明であって個々の中絶の合法性を確認するものではないとされる。

ことを優先させるということではない。しかしこれは、残念ながらカトリックの相談所指針の要旨なのである。その条件付の目的は妊娠を肯定することであり、無条件の目的は決断の自由である」(378f.)

「拘留」や「騙し」によってでもテロを阻止するべきであるのと同様に、「周囲の圧力や刑法による威嚇、引き延ばし、大衆の説得等」によってでも「子供を殺す」ことを押し止めなければならないと言う。「大衆の説得」は言論の自由として許されるだろう。しかし妊娠葛藤相談の実務から分かるように、妊娠した女性に対して個別的に出産するようにプレッシャーをかけたり、中絶ができない時期まで証明書の発行を遅らせたりすることは、妊娠した女性をパニックに陥れる、または激しい反発を招くために、「自由で意識的な同意」に至ることは事実上不可能である。妊娠葛藤相談は、むしろ周囲からのプレッシャーを取り除き、率直な対話を通じて彼女を取り巻くもろもろの事実を明らかにすることを目指していた。そうした対話を胎児の生命保護につなげることにはたしかに困難と矛盾が含まれていたが、当事者とカウンセラーの努力によっては困難を打開する可能性もある。これに対してスーパーマンの次の言説には、困難と矛盾が含まれていない代わりに、他者の操作不可能性という壁に行き詰まった心情が現れているように思われる。

「いったいなぜ女性たちは、あらゆる医師が知っているように、その他の手術の際にはできるだけ正確に情報を得たいと思うのとは違って、墮胎の際にはまさにできるだけ少ない情報を得て、早く済ませてしまいたいと望むのか？ なぜ？ なぜなら、ここではひとが喜んで目を開けて見たいと思わないことが起こっているという意識が、彼女らの中に生きているからだ」(373)

さらにスーパーマンは、「胎児の写真やナターソンのフィルム〔アメリカの中絶反対派が作った映画〕を見せる」といった、「脚色されていない現実と向き合うこと」さえ、「許されない圧力」として禁じられることに不満を示す(379)。次節では、こうした生命保護派の主張に対して激しい戦いを挑んできた女性たちの主張に目を向けたい。

第2節 70年代ドイツの女性運動と「責任」の倫理

歴史学者バーバラ・ドゥーデンは、1991年の著書『胎児へのまなざし』の中で次のように述べている。

「宣伝の影響力が近頃いかに大きいかは私もよく知っている。ここ数年来、これまで知られていなかった現象が新たに生じている。それは北ドイツの家族計画センターで、三ヶ月以内での墮胎のあとで女たちに血だらけの器が差し出され、自分の子どもの顔を『見る』というものだ」²⁴⁸

実はドイツにおいても、妊娠した女性に「脚色されていない現実」を突きつけることが行なわれ

248 Barbara Duden, *die Frauenleib als öffentlicher Ort*, Hamburg, Luchterhand, 1991. (B. ドゥーデン『胎児へのまなざし』、田村雲供(訳)、阿牛社、82頁)

ていたという。また最近でも、中絶反対派団体のメンバーが中絶クリニックの前に立ってそこを訪れる女性たちを説得したり²⁴⁹、病院前でデモンストレーションを行っていることが報道されている²⁵⁰。他方、中絶を擁護する側の活動は、「相談規定」の成立後にはほとんど耳にしなくなった。しかしドイツの中絶論争における歴史的対立を理解するためには、とりわけ 1970 年代に激しさを極めた女性運動について触れておく必要があるだろう。

フェミニズム関係の史料館・資料整備センターである「女性メディアタワー(Frauen Media Turm)」が作成した年表によれば、1970 年 1 月にフランクフルトで設立された「女性行動 70 (Frauenaktion 70)」は、刑法第 218 条に対する戦いをプログラムに掲げ、同 7 月には同条削除を求めてデモンストレーションを行なった²⁵¹。1971 年 4 月、フランスの週刊誌上でシモーヌ・ド・ボヴォアールを含む 343 人の女性が「わたしは中絶した」と告白する特集を組み、6 月にはドイツでも「シュテルン」誌上に 374 人の女性たちが同様の告白をした。以降、旧西ドイツ各地でデモンストレーションや代表者集会が開かれ、刑法 218 条廃止に向けた運動が盛り上がりを見せる²⁵²。このころのスローガンが「わたしのおなかはわたしのもの! (Mein Bauch gehört mir!)」である。フランクフルトで開催された代表者会議には「中絶をした」という告白が 3,000 通以上集められ、連帯署名は 86,000 名を越えた。1972 年の総選挙では、218 条の改革を約束した社会民主党 (SPD) が大勝し、自由民主党 (FDP) との連立政権を保った。ただし SPD のヤーン法相が約束した改革とは、それまで医学的理由のみ認められていた中絶を、「医学・社会的」「倫理的」「優生学的」理由による場合も認めるという「適応規定」であり、SPD の女性議員と FDP が要求していた「期限規定」(妊娠三ヶ月以内の中絶を合法化する規定)、ましてや女性活動家たちが要求した刑法 218 条の完全削除には遠く及ばないものであった。そこで女性たちの諸団体は「最後の試み」と名づけた政治行動を企画し、1974 年 3 月 8 日から一週間にわたってキャンペーンを繰り広げた。このときの様子は次のように伝えられている。

「口をテープでふさぎ、手には手かせ、足には重い囚人の^{おもり} 錘をつけた女性たちが街を歩き、『闇の

249 ミュンヘンで中絶を専門に行なう診療所の前で、訪れる人に話しかけたり、プラスチックでできた胎児の模型を手渡そうとする活動を定期的に行なっていた中絶反対派団体のメンバーが、診療所側に訴えられている。2006 年 7 月 26 日ミュンヘン地方裁判所判決 (未確定) は、「この行動は生命保護という彼らの基本的信念に基づいているが、当該女性の利益を無視してどのような場合にもこの信念を押し通すことを意図したわけではない」などとして、診療所側の訴えを退けている。(http://www.juraforum.de/jura/news/news/p/4/id/100696/f/106/ (2008 年 2 月確認))

250 最近ではとりわけオーストリアで生命保護派の活動が盛んである。Gunther Müller, Kinder, bitte verhütet nicht!, in: DIE ZEIT, 22.03.2007 Nr. 13

251 以下 70 年代のフェミニスト運動の記述は http://www.frauenmediaturm.de/chronik.html (2008 年 2 月確認) に拠る。また、松下たえ子「フェミニズムという戦略——戦うジャーナリスト、アリス・シュヴァルツァー」、川合節子 (ら編)『ドイツ女性の歩み』、三修社、2001 年、8-27 頁を参照のこと。これ以前も含めた 218 条廃止に向けた運動について、寺崎あき子「中絶を罰する刑法 218 条をめぐる」、原ひろ子/館かおる (編)『母性から次世代育成力へ』、新曜社、1991 年、145-168 頁

252 旧東ドイツが 1972 年に中絶規制を自由化した理由のひとつは、西の女性運動が東へと飛び火するのを恐れたからだという見方もある。http://www.frauenmediaturm.de/chronik.html (2008 年 2 月確認)

墮胎で死亡』と書かれた棺がしずしず進みました」²⁵³

またベルリンでは中絶を擁護する 14 人の医師たちが、真空吸引法（当時ドイツでは行なわれていなかったが、従来の搔爬法より安全とされる）による中絶手術の実演をおこない、著名なフェミニストでありジャーナリストのアリス・シュヴァルツァーがその模様を撮影した。その映像は 2 日後に報道番組「パノラマ」でテレビ放映される予定であったが、テレビ局トップの指示によって放送 1 時間前になって急遽中止されている。同番組の主任は、これに抗議して 45 分間にわたり誰もいないスタジオの様子を流し続けた。この一件がますますマスコミを騒がせ、国民的な議論を巻き起こした。1974 年 6 月 5 日、連邦議会は、SPD-FDP による僅かな多数で「期限規定」を可決。しかしこの法案が CDU-CSU の反対派により連邦憲法裁判所に送られ、違憲判決（「第 1 次墮胎判決」）を受けたのちに「適応規定」が成立した。

キリスト教会に対するこの間の女性運動の動きに目を留めたい。1972 年の選挙前、ケルン枢機卿ヘフナーは、「人間および未出生の子ども生命の不可侵を保障する用意のない政治家は、信仰深いキリスト教徒から選ばれることはできない」と声明。こうしたカトリック教会の反墮胎政策に対して、1973 年 3 月末、女性グループ各団体は、教会脱退キャンペーンを開始した。フランクフルト大聖堂では、218 条に関する司教教書が読み上げられている最中に、約 100 人の女性たちがに殺到し、その朗読をシュプレヒコールで圧倒したという（「まだ生まれていないものは守られ、生まれた者は食べ物にされる！」）。警察官が動員され、31 人の女性と 20 人の男性が逮捕されている。1974 年 3 月 16 日には、218 条に対する抗議行動の一環として、フランクフルトだけで 350 人の女性がカトリック教会から一斉に脱退したとされる。なお前節で扱ったシュペーマンの文章はちょうどこの頃に書かれたものであり、そこには教会と信仰の危機に対する激しい焦燥感が込められている。その後、カトリック教会内部からも女性たちの側に立つ相談を推進する声が高まり、教会関係者の危機感はさらに増したと思われる。

こうした激しい女性運動の時代を通して、性別役割や母性の押し付けなどに反対する彼女たちの主張は、社会に一定の変化をもたらしたといってもよいであろう²⁵⁴。ところが、こと妊娠中絶に関しては彼女らの主張が理解されなかった、あるいは多くの誤解を与えたと言ふべきであろう。たとえば法学者クラウス・ロクシンは次のように書いている。

「今こそ、議論を実質的なフィールドに引き戻すべきときである。世間で声を荒らげて論争している、一方は、代替なしに刑法二一八条を削除することを要求し、他方は、それを変更せずに維持することを要求するといった両極端の立場は、ともに、同じように支持できない。いかにも攻撃的な

253 松下、前掲書、14 頁

254 E・バック＝ゲルンスハイムによれば、「19 世紀の終わりごろまで、本来の意味での教育機会などというのは、女子にとってほとんど問題になりえなかった・・・大きな転換は、60 年代以降の飛躍的な教育拡大とともにはじめて起こった」（E・バック＝ゲルンスハイム『出生率はなぜ下ったか——ドイツの場合』、香川檀（訳）、勁草書房、1992 年、41 頁以下）。

標語だけでも、明らかに感情的な歪みを示している。それらは、実情を明らかにするかわりに霧でおおってしまう。『私の腹は私のもの!』。だれがそのことに異論を唱えるであろうか。しかし、生成中の生命は『腹』ではなく、初めから自分の循環器を持った独立した有機体なのである。したがって、墮胎を盲腸の手術と同列に置くことは支持できる論拠ではない。他面、墮胎を『殺人』と呼ぶことも、同様に明らかに誤りである。そのように呼ぶことが、単なるデマゴギー以上のものであるためには、刑法典に依拠する必要があると思われるが、われわれの刑法典は決して墮胎をそのように規定してはいない。」²⁵⁵

ロクシンは、このように墮胎論争の「両極端」に対して批判的な態度をとる。仮に女性たちの主張が、“「わたしのおなか」には胎児が含まれており、それらは全て「わたし」の所有物なのだ” という意味だとすれば、ロクシンのような反論がなされることになる。そもそも自らの身体に対する権利は、基本法第 14 条の「所有権」ではなく、同 2 条の「身体を害されない権利」として保障されるのであり、ましてや女性から独立した生命体である胎児に対して、所有権は認められない。しかしこの主張を掲げた女性たちは、ほんとうに“生物学的に胎児は自己の身体に属するので、所有権に基づいて自由に処分してもよい”ということを主張したのだろうか？

法学者アルトゥール・カウフマンは、専門家だけでなく多くの人が墮胎について議論する状況は「原則として歓迎すべきことである」と述べているが、やはり「相変わらず問題の核心に触れず、本来の問題からはずれ、個人的な価値決定に科学的な認識を与える」両陣営の論争に対して危惧を表明している。彼は「自由化」という言い方について次のように言う。

「受胎後の最初の三ヶ月間の妊娠中絶の『自由化』という言い方がある。このような表現は——多くの人によって、実際にそのように考えられているのだが——刑法上の墮胎禁止の廃止は、罰せられない範囲で行なわれる墮胎は罰せられない故に『許されて』もあり、その結果、すべての女性は、三ヶ月以内は妊娠を中絶する権利を持っており、また、この『権利』には、論理的に、そのような手術を行なう医師の『義務』が対応していることを意味する、と考えさせがちである。改正についての理解を妨害するこれ以上重大な誤解は他にあるのか！ とくに、医師会から——当然のことながら——墮胎を行なうことを義務づける規定を拒否する声はますます大きくなっている」²⁵⁶

「自由化(Liberalisierung)」または——上記でシュペーマンが「快樂主義」と等置した——「解放(Emanzipation)」とは、女性運動にとって、まず既成の性別役割の強制と男性による女性の抑圧からの「解放」であったはずであり、墮胎罪はそうした強制や抑圧の象徴であるために、女性たちはその「自由化」を求めた。そうした意図を理解せず、単に「墮胎の解禁」と「中絶する権利」の要求であると解するならば、カウフマンが言うように、その「権利」には法的な正当化が属し、医師は中絶処置を行なう「義務」を負うことになる。しかし墮胎罪の廃止を求めた女性たちは、(たと

255 Jürgen Baumann (Hrsg.), *Das Abtreibungsverbot des §218 StGB – eine Vorschrift, die mehr schadet als nützt*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1971, S. 175. (ユルゲン・バウマン (編著)『墮胎はか非か——西ドイツ中絶自由化をめぐる論争』、中谷瑾子、人見宏 (訳)、鳳舎、1977 年、153 頁)

256 Jürgen Baumann, op. cit., S. 53. (訳 38 頁)

えば「適応」の確認によって) 法ないし国家によって妊娠中絶が正当化されること、あるいは全ての産婦人科医に中絶処置を義務づけることを本当に望んだのであろうか?

さらに「自己決定権」をめぐる議論がある。上記のように、激しい戦いの末に議決された期限規定は、1975年の第一次堕胎判決によって憲法違反であるとされた。同判決は、「胎児の生命保護は、妊娠の全期間を通じて原則として妊婦の自己決定権に優越し、一定の期間内といえども疑問視されてはならない」²⁵⁷と述べる。ここでは「自己決定」よりも「生命」のほうが法的な価値が高いとされている。というのも、この「自己決定権」の基礎とされるのは、基本法2条1項の「何人も、他人の権利を侵害せず、かつ憲法的秩序または道徳律に違反しない限り、自らの人格性の自由な発展を求める権利を有する」という人格権の規定であり、これは「他人の権利」すなわち胎児の生命権において限界を有するためである。望まない妊娠をした女性たちにとって、「自らの人格性の自由な発展」は、確かに切実な要求であろう。しかし彼女たちは、もっぱら「自らの」将来に関心を向け、「他人の権利を侵害しない」範囲で自らの要求を押し通す「権利」を主張していたのであろうか?

もちろん女性運動の間にもさまざまな意見や思想傾向があり、彼女たちの主張をおしなべて述べることはできない。しかしそれらの主張が短いスローガンへと圧縮されたとき、「わたしのおなか」に対して「[堕胎は]殺人」、「自由化」や「解放」に対して「快楽主義」だという非難等、また「女性の自己決定権」に対しては「胎児の生命権」の主張が対置され、議論は膠着状態に陥ってしまう²⁵⁸。上記のように、身体あるいは胎児の「所有権」、または国家や社会に対して中絶を要求する「権利」、あるいは「人格権」の一種としての「自己決定権」という定式化は、ドイツでは早くから疑問に付されてきた。そのため、「権利」よりも「自由」や「責任」という言葉によって、妊娠した女性以外によって決定されるということの不当さが説かれてきた。1976年の旧西ドイツの立法は、「適応」の確認を医師に委ねることによって、妊娠中絶に関する最終責任を医師に帰してしまったとも言える。また、妊娠した女性の運命を決定するのが刑法218条であるとすれば、その法律を作った議員もしくは運用する検事や裁判官が彼女の人生を決定していることになる。リタ・ジュスマート(Rita Süßmuth)議長は、1992年の連邦議会で次のように演説している。

257 嶋崎健太郎「胎児の生命と妊婦の自己決定——第一次堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会(編)『ドイツの憲法判例』、信山社、1996年、50頁

258 江原由美子『自己決定権とジェンダー』、岩波書店、2002年、194頁には次のように述べられている。「『女性の自己決定権』とは、『自分の身体は自分のものだから他人に迷惑をかけない限り何をしてもよい』という、身体に対する絶対的・全面的な権利として主張されているのではないだろうと、私は考えます。そうではなくて、具体的な社会的文脈の中で、自己と他者の身体に関わるケアや意思決定の非対称性や身体に関する表象の産出の偏りなどのために、これまで周囲の人々によって生活や身体のある方を決定されてきた人々が、自らの生活や身体に関する経験や意思を表明できる権利、経験や意思を尊重される存在として周囲の人々から承認される権利として、女性の自己決定権を主張していると考えべきだと思います」。したがって江原氏によれば「女性の自己決定権」は自由な処分権を含む「所有権」として考えられているのではないし、たとえば医師の個人的信条にかかわらず中絶処置を要求できる権利、あるいは「他者の権利」という制約に服さないような人格権を主張しているのではない。

「こうした切迫した葛藤事態において、いったいどうして、医師やさらには裁判官や検事にその女性より大きな当事者性と責任が与えられるのだろうか、と私は自問するのです。その女性は、今だけでなく長い人生をかけて子供ない子供たちへの責任を負うのです。だから、女性たちが決断できないとか責任を負えないとか言うのを、そろそろやめようではありませんか！」²⁵⁹

出産だけをとっても、俗に「どの子供も一本の歯を失わせる(Jedes Kind kostet einen Zahn)」と言われるほどの大事である(ebd.)。女性運動は子育ての責任が女性だけに負わされることの多い現状を告発したが、自らの人生(Leben)をかけて子供を育てる人々を一概に否定したとは思われない。社会倫理学者のディートマル・ミースとイレーネ・ミース(Dietmar und Irene Mieth)によれば、女性の自己決定の尊重は「新しい生命と女性の人生の必要不可欠な共生(Synbiose)を尊重することである。なぜなら『自己』とは、直感的に言っても、ひとつでもあり同時にふたつでもあるのだから」(ebd.)。「自己決定」の中身には中絶だけでなく出産も含まれるのだから、その主張は必ずしも胎児の地位を貶めるものではないとされる。問題は女性本人以外の誰がその決断をなすかということであり、医師や立法者や司法関係者が彼女に取って代わることはできない。したがって、自分と周囲の状況を責任をもって勘案した女性本人の決断に委ねるべきであると主張される。ここには、ギリガンが言う「ケアの倫理」を見ることができよう。ギリガンによれば、「女性は道德問題を権利や規則の問題ではなく、むしろ人間関係における思いやりと責任の問題として考えている」²⁶⁰。女性と胎児の権利対立としてではなく、子どものケアに関する「責任」の問題として捉えられるとき、はじめて現実的な考慮が可能となる。

但し「責任」を強調することによっても、結局のところ中絶という選択によって女性の決定と胎児の権利とが衝突することは否定できない。生命保護派からは、「無責任な女性の堕胎メンタリティ」²⁶¹(ebd.)が再び持ち出され、あるいは第1章で見た連邦憲法裁の多数意見のように「女性の最終責任」が強調されるという結果にもなる。しかし「責任」という言葉を使うことが、国家や社会あるいは男性の「責任」にも結びつくということも指摘できよう。

次節では、「身体の歴史」という観点をもとにして「生命イデオロギー」に対する根本的な批判を提示しているバーバラ・ドゥーデンによる議論に注目したい。

第3節 「生命イデオロギー」批判——バーバラ・ドゥーデン「身体の歴史」

ドゥーデンは、1730年ごろのドイツの或る医師の残した記録をもとに、「身体の歴史、つまり、

259 Lippold, op. cit. S. 79. また他の議員の演説について、石川康子『旗を掲げた女たち——ドイツ女性考』、北斗出版、1993年、169頁以下を参照のこと。

260 Carol Gilligan, op. cit., p. 73. (訳、127頁)

261 とりわけ旧東ドイツの女性たちに向けられたこの種の非難が、まったく実態に反することについて、第3章を参照のこと。

ある時代の「人々がいかに身体を体験したか」²⁶²を再現することを試みた歴史家であり、イヴァン・イリイチと交流のあったことでも知られている。1991年に出版された『公開の場としての女のからだ（邦訳：胎児へのまなざし）』（以下本節カッコ内の数字は同書²⁶³のページ数を示す）では、解剖学の歴史をたどることによって、胎児の視覚化の過程を叙述している。

ドゥーデンによれば、古くから「精液をとりまく小さな器」などとしてイメージされてきた子宮、また「小さな人の姿」としてイメージされてきた胎児は、それらを畑や花や実にとえたものと同様の「表意記号」であった(54)。15世紀に解剖学が応用された際にも、「両側に角のある洋梨」のなかに「うずくまった子」として描かれた母体の解剖図版からは、それらがまだ実物の描写ではなく観念的な象徴として理解されていたことが伺える。この捉え方を変革する先駆者となったのが、レオナルド・ダヴィンチであるという。事物を精確に捉えるには、たんに言葉や象徴によって表すのではなく、その形を素描によって写し取った図像が必要であると彼は考えた。しかもダヴィンチは、ただ人間の身体の表面を見るのではなく、その下にある筋肉や血管や骨格までを描き出す。「皮膚が透明であるという考えはレオナルドから来ている」(66)。こうした捉え方が、後の版画技術の改良とも結びついて、人間の内部を図像によって理解し、身体を透視可能な「ガラスのショーケース」として眺める解剖学の発展と普及につながったとされる(72)。

現代、われわれが胎児の姿としてまっさきに思い浮かべるのは、写真家レナート・ニルソンが撮影した胎児の写真だろう。赤い血管が透けて見える妊娠16週の胎児の足、指しゃぶりをする妊娠20週目の胎児の顔の写真などである²⁶⁴。ドゥーデンは、これらの写真が実は「外科的に除去されたばかりの卵管妊娠をしばしばモデルにして撮影したもの」(29)であることを指摘している。中絶に反対する人々がしばしば「生命」の象徴として掲げる胎児は、女性から切り取られることによって、すでに死んだものである可能性がある。1988年4月、ホワイトハウス前の芝生広場に、胎児の姿をのせた直径17メートルの風船が出現したという(102)。ドイツでは道路わきによく見かける高さ数メートルの巨大ポスターにも、「わたしは生きたい(Ich will leben)」というコピーと共に、何百倍にも拡大された三ヶ月の胎児の写真が張り出された²⁶⁵。それらは、実験室の中で死んだ胎児に強い光を当てて撮影されたものであったり、精子や卵に走査電子顕微鏡を当てたデータを見栄えよく再構成したもの——ドゥーデンの言葉では「コラージュ」(36)——であったりする。ところがわれわれはそうした画像を常に見せられているので、妊娠検査の印や超音波検査の画像を見ただけで、女

262 バーバラ・ドゥーデン『女の皮膚の下——18世紀のある医師とその患者たち』、井上茂子（訳）、藤原書店、1994年、7頁

263 バーバラ・ドゥーデン『胎児へのまなざし——生命イデオロギーを読み解く』、田村雲供訳、阿吽社、1993年。哲学的身体論として河上睦子「中絶論と身体」、「アソシエ」5号、御茶の水書房、2001年を参照のこと。

264 http://www.lennartnilsson.com/child_is_born.html（2008年2月確認）。またL・ニルソン『生まれる——胎児成長の記録』、松山栄吉（訳）、講談社、1984年を参照のこと。

265 Susanne v. Paczensky, *Gemischte Gefühle – von Frauen, die ungewollt schwanger sind*, Beck, München, 1987, S. 88.

性の胎内に「胎児の姿」を投影する。ドゥーデンは、そうした胚や胎児の姿を「エムブレム (Emblem: 〈表徴〉 および 〈寓意画〉 の意)」と呼ぶ(29)。ニルソンの写真は脚色された姿であり、ほんらい母体内の胎児は超音波画像の影や実験データとしてしか現れないにもかかわらず、妊娠した女性をあたたかも透明な「ガラスのショーケース」のように眺めることによって、投影された胎児の姿に象徴的な意味が見出される。これと同様に、学術用語体系の中でのみ本来の意味を持つ専門用語（たとえば「受精卵」や「原始線条」や「DNA」など）が、専門家の口からマスメディアを通じて語られることによって、日常生活において何か意味ありげなものとして流通する。カトリック教会が1987年に公布した『生命の始まりに関する教書』が、「最新の体制学の専門用語」によって「生物学的に定義された対象に現実的な性格を付与している」(38)ことにも、ドゥーデンは同様の事態を見ている（『教書』の内容については次節で取り上げる）。接合子の染色体に遺伝プログラムが存することは、実験室においてのみ確認でき、実験データや生物学的専門用語との連関のなかでのみ精確な意味を持つ。ところが『教書』は、そうした専門用語を引き合いに出すことによって、「人間の生命」を「人格」と同一視し、さらには「最も小さい者」への隣人愛を要求する²⁶⁶。ドゥーデンが言うには、いまや母体のなかの「生命」は「聖体」(166)とみなされ、「偶像(Idol)」(169)として崇拝される。

ドゥーデンがこうした視覚的表象や専門用語の「エムブレム」に対置するのは、「身体感覚」ないし内的な「触覚」である(135)。彼女が研究してきた18世紀前半の医師の記録のなかの女性たちの身体感覚は、視覚的表象が支配する現代の身体経験とは全く異なるものであった。妊娠したと思っていた女性の胎内から、出血とともに「何か皮膚のようなものが出てきた」(97)。月経の止まった女性の「血の滞りを解き、再び流れを取りもどそうと」する(99)。35週間月経の来ない女性の足に医師が瀉血をほどこすと、『すでに長く待ち望まれていた胎動』の兆しがあらわれる。その動きで彼女は自分がじっさい妊婦であることが分かった」(128)。「身体の歴史」に関心を向けるドゥーデンにとって、これらを現代医学の用語で置き換えることには、ほとんど何の意味もない。重要なことは、彼女らが自分の身体のなかの体液の状態や血の動き、胎動をどのように感じたのかということだ。そして医師はほとんど彼女らの身体に手を触れることもなく、「女たちと語り、彼女たちの言うことに耳を傾ける。・・・月経が巡りくるように赤珊瑚の粉を処方し、女たちの体のなかで血が滞れば彼女らと一緒に心配する。そして自然が排泄を促したり、分娩させたりするのを手助けし、女たちとともに良き結末である子供を望む。シュトルヒ〔医師〕は物ではなく、女性を診察した」(102)。

続いて近代医療による母体への介入の歴史が語られる。医師で法医学者のプルケは1788年の著書において、絶対主義プロイセンにおける人口増加政策の意図のもと、妊娠を発見し墮胎を防ぐ

266 「わたしの兄弟である子の最も小さいものの一人にしたのは、わたしにしてくれたことなのである」マルコ 25:40

ために公共浴場を監視することを提案している(147)。また彼は、「衣服を脱がせて」、臍に指を入れて妊娠を発見する方法を述べている。これらは、イヴァン・イリイチの言う「生活の医療化」²⁶⁷の一側面を描き出すものと言えよう。

さて、以上のようなドゥーデンの議論が、妊娠中絶をめぐる論争のなかで、どのような意義を持ちうるかについて考察したい。

第一に、ドゥーデン自身、同書の冒頭で「この本は実用書でも闘争の書でもないし、また妊娠中絶や妊娠準備を取り上げたものでもない」と述べている(14)。たしかに彼女が描き出した 18 世紀前半の女性たちの身体感覚には、今日で言う「墮胎」という概念が全く当てはまらない。彼女らは、胎動を感じるまでは自分が妊娠したことをはっきりとは知らず、時には「血の滞りを解く」必要性を感じていた。これに対して、現代の人々は妊娠検査の印や超音波画像によって妊娠を知り、それにメディア上の胎児の画像を重ね合わせる。妊娠中の遺伝子検査や胎児の体重の測定結果などが、妊娠した女性をただならぬ不安へと陥れるという事態(41-46)は、自ら感じるのではなく検査結果などを「指示されて見る(Sehen auf Befehl)」(27)という姿勢が強化されたことを示している。ドゥーデンは、こうした「体を奪い取られる(脱身体化 Entkörperung)」(44)のようなあり方を見つめなおす作業を試みている。解剖学や発生学の知見を胚や胎児の美しい映像として「見せる」、あるいは当事者の身体感覚を医学的な検査結果に置き換えてしまうということに、一種のイデオロギーが潜んでいることを明らかにした意義は大きいと思われる。

しかし第二に、胎児の生命に関する議論にとっては、ほとんど意味がないと言うべきであろう。なぜなら、精子と卵子の結合から発生段階をたどる過程を知っているわれわれの認識を、二百数十年前に身体の状態や妊娠を感じていた人々の認識へと戻すことはできないからである。ドゥーデン自身もそうしたことを意図しているわけでは全くない。しかし、ヒトの発生過程を知っているわれわれの認識が「生命イデオロギー」として括られるとき、科学的知識と世界観の複数性を前提としたうえで、われわれは人間の生命をどのように捉えるべきか、という問いが置き去りにされるのではないだろうか。連邦憲法裁判決においても、客観的法秩序が出生前の人間の生命をどのように位置づけるべきかという問いは、出生後の人間の生命の保護と同様に、妊娠した女性や周囲の人々の主観的認識に委ねられるべきではないとされていた。われわれは、人間の生命保護という基本的規範原則について道徳的基礎付けを断念することはできず、一般に合意可能な論拠に基づいて決定しなければならない²⁶⁸。

それにもかかわらず、第三点目には、妊娠中絶をめぐる論争に対してドゥーデンの議論が与えている重要な示唆を見逃すべきではないだろう。というのも、妊娠中絶をめぐる問題は、原則論的な

267 イヴァン・イリッチ『脱病院化社会』、金子嗣郎（訳）、晶文社、1979年、17頁

268 Vgl. Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“. (Deutscher Bundestag 14.

Wahlperiode)(EQ), *Schlussbericht*, 2002, S. 10-11. (ドイツ連邦議会審議会答申『人間の尊厳と遺伝情報 現代医療の法と倫理 (上)』、松田純 (監訳)、知泉書房、2004年、7-8頁参照)

規範設定によって“解決”されるものではないからだ。ドイツにおけるように胎児の生命保護の要請が明確に承認されたとしても、それをどのように保護するのか、個々の事例に対してどのような実践的対応をとるのかという問題が残されている。ここでは、子宮の中の胎児という存在と妊娠した当の女性との関係が重要となるだろう。ニルソンの写真における胎児の姿は、女性の身体とは切り離された状態でしか、われわれの前に明らかに現れることはできなかった。仮に技術の進歩によって生きている胎児の映像が得られるとしても、あたかも胎児が陳列された「ガラスのショーケース」のように女性の身体を見通すことができるという認識のあり方は、女性の尊厳に対するわれわれの感受性を麻痺させる。プルケの言うように浴場を監視することなど論外であるが、たとえば妊娠検査や超音波検査を暴力的に強要すること、また出産するように（向精神薬などによって）心理的操作を加えることは、人間の尊厳に照らして許されないと見えよう。妊娠葛藤法は、相談において妊娠した女性を「教導し言いなりにすること」を禁じていた。われわれの前に現れるとすれば、それは裸の胎児ではなく一人の女性だということを明確にすべきだろう。女性の胎内から妊娠初期の胎児を取り出して国家が保護することはできないのだから、胎児に出生後の人間と同様の保護を与えることは不可能である。生きている胎児と女性との関係は、互いに切り離されては成り立たないのだ。

そのうえで、妊娠したが産むことはできない、あるいは葛藤していると言う女性に対して、どのように接するべきかが問題となる。ここでもドゥーデンの研究が参考になる。というのも、彼女は現代とは全く異なった二百数十年前の体験を、そのコンテクストに対して非常に敏感になることによって解明しているからである。ドゥーデンは、「あとの時代の見方をそれぞれの過去へと忍び込ませないように、私たちの目を懐疑的に訓練しなければならない」と述べ、その作業を「懐疑的訓練としての身体史」とも言い表している(72)。「多くのページを何度も読むとやっと、繰り返し出てくる私たちにはなじみのない経験の輪郭が認められるようになる。・・・そうすると、この女たちの言うことに違和感をおぼえながらも、言葉どおり受け取ることができるようになる。さらにゆっくり時間をかけると、女たちの語る話が納得できるようになる」(95)。この態度は、第2章で見た妊娠葛藤相談のカウンセラーたちの姿勢と共通していると私には思われる。たしかにカウンセラーたちが目の前にするのは、同じ時を生きる女性たちであり、18世紀前半の人々ほど状況も感じ方も異なっていないだろう。しかしそれぞれの人の感じ方や世界観が千差万別であるという点では、時代と場所を隔てた人々の体験を理解するときと同様の「懐疑的訓練」が必要となる。例えば、上記で触れた中絶後の胎児を見るという経験においても、女性たちの感じ方はさまざまである。現場のカウンセラーであるクノッフによれば、ドゥーデンが引き合いに出した「指示されて見る」という意図とは全く異なって、(ハンブルクでは)その申し出を受けた人に対してのみ胎児の遺骸が見せられているとされる。その経験を幻影からの解放として捉える女性が多いとクノッフは言う。

「妊娠中絶のあとで、吸引された妊娠組織を眺めた女性たちの大半は、このことで重圧から解放さ

れたと感じています。胎児の大きさやその様子について持っていたファンタジーが、このようにして現実と比べられます」²⁶⁹

ある女性は、「私には決定があんなにも難しかっただけに最後まで見届けたいと思った」、そして「そこには特に見るべきものもありませんでした。それは私にはいいことでした」と言っている²⁷⁰。しかしまた逆に、それを「一種の刑罰」ととらえて「見なければならぬ」と思った、そして「いまだにその像が目に焼き付いている」と話した女性もいた。しかしクノッフは、それを見ることを通じて苦悩が軽くなったと話す多くの女性がいるかぎり、そうした可能性を閉ざすべきではなく、重要なことはそうした「申し出(Angebot)」があるということだと述べる(ebd.)。

このことは、ドゥーデンが言う「視覚化」、つまりニルソンの写真などが女性たちの脳裏に強く焼き付けられていることを物語っている。しかしまた、彼女たちそれぞれの感じ方の多様さを理解できるのは、直接に向き合って対話する人だけであることを示してもいるだろう。

第4節 中絶論争とドイツ生命環境倫理学

およそ2001年から2004年にかけて、ドイツではヒト胚の地位をめぐる激論が交わされた²⁷¹。あれほどの熾烈さがどのような文化的背景に由来するのか、私にも不審に思われたほどである。その背景の一端は、第5章における「人格」および「人間の尊厳」概念の文脈として示すことができたと思われる。さらに本章においては、初期胎児に関する中絶論争の激しさが、ヒト胚に関する議論にもつながっていることを見ることのできるだろう²⁷²。上記のような中絶論争の過熱と膠着状況への反省が、“法と倫理”審議会答申に見られるような近年の議論の緻密さにも役立っているように思われる。第1節で見たように、中絶論争においては実際の中絶件数やその健康被害の件数も分からないばかりか、政治的立場に合わせて恣意的な推計がなされた。中絶手術の医学的評価や相談に関する他国での事例についても同様である。この過程で事実関係を客観的に整理する研究機関の必要性が痛感されたことが、「連邦健康啓発センター」(第2章第1節)や生命環境倫理学に関する「情報資料センター(DRZE)」²⁷³の設立にもつながっていると思われる。客観的事実関係を冷静に眺めることによってのみ、民主的な討議と決定が可能になる。

269 Knopf, op. cit., S. 17.

270 Knopf, op. cit., S. 42.

271 松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』、知泉書館、2005年を参照のこと。

272 ハーバマスも同様のことを述べている。「胚を滅失させる胚研究と着床前診断が許されるかどうかをめぐる哲学的論争は、これまで妊娠中絶をめぐる議論と同じ道筋を辿ってきた」。そのため「生命保護主義者(Pro Life)と個人選択重視主義者(Pro Choice)への二極分解」が起こり、「世俗化した社会の全ての市民にとって受け入れ可能な、世界観的に中立な、つまり予断を許さない記述をしようという一切の試みが失敗した」(ユルゲン・ハーバマス『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年、53-55頁)。

273 正確には「生命諸科学における倫理のためのドイツ情報資料センター」。1999年に設立。<http://www.drze.de>

しかし 1970 年代には、第 2 節で見たような女性運動の激烈さにも理由があった。道徳的タブーと刑法 218 条によって、それまで女性たちは中絶の経験を語ることさえ封じられていた。そうした声が 70 年代に叫び声となって噴出したのである。しかし、彼女たちの主張が攻撃的なデモストレーションにおけるスローガンとしてしか聞き取られなかったことは、その後の対話のプロセスを妨げる多くの誤解を生むことになった。また女性運動内での政治的志向の対立もあり、ドイツにおけるキリスト教勢力と社会民主勢力という政治的対立の渦に吞まれてしまった面があることも否定できないだろう。同様に、ドイツ統一後の論争においては、旧東ドイツの女性たちの声が「支配的な西側の言説により周縁化され」、あるいは旧東ドイツの独自性の主張へと取り込まれていった²⁷⁴。

“法と倫理”審議会は、とりわけ日常生活に密接に関わる個別的な事柄について、議会における討議と政治的決定だけでは十分でないことを指摘している²⁷⁵。コンセンサス会議や市民討論会など公民社会における会合、利害関係団体の代表が集まって意見調整をする場、そして議会や政府によって選出された専門家による諮問委員会において議論が重ねられなければならない（それぞれ「共和主義モデル」、「利害関係者モデル」、「専門家モデル」と呼ばれる）。委員会形式による場合においても、「専門家支配」や「利益政治」に陥らないよう透明性を確保し、少数意見にも発言の場を与えるなどの配慮が必要である。透明性を確保するには、「誰が誰を〔どのような理由で〕選任したかが、報道やインターネットを通じて公開され」、「委員構成がひょっとして特定の利害関心に基づいていないかを批判的に判定することが望まれる」²⁷⁶。

中絶問題を論じるにあたっては、まずは相談の場において女性たちから——以前は聞き取られなかった——話を聞き、その原因を明らかにしてゆくべきであろう。現代社会において彼女たちが置かれた状況を理解し、望まない妊娠をしないため、また望まれた子どもを産み育ててゆくためには、社会がどのような方策を採るべきかが話し合われなければならない。

さて、こうした実践的課題に取り組む上においても、理論的問題から目をそむけるわけにはいかない。なぜなら、胎児の生命をどのように位置づけるかによって、妊娠中絶に関して取り組むべき方向性が変わってくるからである²⁷⁷。

第 3 節で取り上げたドゥーデンの主張の核心は、「生命」という概念からイデオロギー性を取り

274 Eva Maleck-Lewy/Myra M. Ferree, Talking about Women and Wombs: The Discourse of Abortion and Reproductive Rights in the G.D.R. during and after the Wende. In: Gal, S.; Kligman, G. (Hrsg.), *Reproducing Gender – Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton, Princeton University Press, 2000, p. 92-117.

275 EQ, op. cit., S. 179-187. (ドイツ連邦議会「現代医療の法と倫理」審議会(編)、『受精卵診断と生命政策の合意形成 現代医療の法と倫理(下)』、松田純(監訳)、知泉書館、2006年、203-222頁)

276 EQ, op. cit., S. 184. (訳、214頁)

277 もちろん中絶が女性に対する暴力であることからも、中絶問題に対する実践的取り組みは要請されると言うべきである。しかし仮に胎児の生命が問題でないとすれば、その暴力性は通常の医療処置が侵襲を伴うことと何ら変わりはない。ドイツの場合には、「未出生の人間の保護」が国家の重要な責務とみなされるからこそ、相談や金銭的支援などの取り組みに財政的支出が当てられている。

除くべきだということであろう。スーパーマンが中絶をおこなう女性たちに対して、そこでは「ひとが喜んで目を開けて見たいと思わないことが起こっている」と恫喝するとき、その念頭にはドゥーデンが「エムブレム」と呼ぶ胎児の画像が置かれているのは明らかであろう。またドゥーデンは、生物学の専門用語が持ち出されることによって、本来の意味とはかけ離れた象徴として流通することを批判していた。その代表例として挙げられていたカトリック教会の『生命の始まりに関する教書』について、ここで詳しく検討してみたい。

「卵子が受精した瞬間から父親や母親のそれとは異なるひとつの新しい生命が始まる。それは、自分自身の成長をとげるもう一人の人間の生命である。受精のときすでに人間となるのでなければ、その後において人間となる機会はありませんであろう。この不変かつ明白な事実は現代遺伝学の成果によって裏付けられている。すなわち、現代遺伝学によれば受胎の瞬間から、受精卵の中にはその生命体が将来何になるのかというプログラムが組み込まれていることが証明された。・・・もちろん、いつ靈魂が宿るかということには経験による実験的データからだけでは示すことはできないが、にもかかわらず、受精卵についての科学的なこれらの結論は重要な示唆を与えているといえよう。それを踏まえたくて理性にもとづいて考えるならば、われわれは、人間の生命が始めに現れた瞬間から、そこにひとつの人格の存在を見出すことができる」²⁷⁸

ここから生物学的内容を抽出すれば、次のようにまとめることができる。精子や卵子は独立した生命体とはいえないが、受精卵はすでに自ら成長する生命個体である。ヒトの卵子と精子から生まれたならば、それはヒトという生物学的種に属する生命体である。現代遺伝学が明らかにしたところによれば、受精卵にはすでにヒトの成体へと成長するためのプログラムがゲノムとして含まれ、それにしたがって発生段階をたどる。

これとは区別して規範的ないし宗教的内容を抽出しようとすれば、いくつかの困難に出会う。まずこれは日本語への翻訳の問題であるが、「もう一人の人間の生命」²⁷⁹という言葉は、内容的には生物学的意味でのヒトの生命個体を示しているにもかかわらず、「一人の」という数詞がつくことによってすでに規範的含意^{コンテクション}を帯びる。この限りでは生物学的概念であるか、または規範的ないし宗教的概念であるかという区別は瑣末なことにも思われる。しかし規範的な結論が導き出されるに至っては大きな問題となる。つまり、そうした遺伝学的事実が、「いつ靈魂が宿るか」という宗教的判断に「重要な示唆」を与えることによって、「人間の生命」が「人格」とみなされるというのである。「重要な示唆」とは何か？ 神による人間の創造というキリスト教の教義を遺伝学的知見に直接重ね合わせるならば、その遺伝情報には神が人間に与えた秩序が詰め込まれていると考えられる

278 教皇庁教理省『生命の始まりに関する教書』、ホアン・マシア／馬場真光（訳）、カトリック中央協議会、1987年、20-21頁

279 ドイツ語では、“das (Leben) eines neuen menschlichen Wesens”：ローマ教皇庁（ヴァチカン）のホームページによる

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for%20human-life_ge.html（2008年2月確認）

のである。遺伝学者でありイエズス会の神父でもあるアンジェロ・セラ氏は、ヒトのクローニング禁止の根拠を述べる論文において次のように述べる。

「受胎されるどの人の主体も、父母の真の愛の果、賜物でなければならない。また、父母に由来する固有の遺伝情報、すなわちその生物学的生命の基本構造のうちに刻まれた深遠なしるしを自らのうちにもつ権利を有する」²⁸⁰

ここでは、「遺伝情報」が「すなわち……深遠なしるし」と等置されている。「父母に由来する固有の遺伝情報」をもつことが生まれる人間の権利であるのは、それが「男女の同等な性の構造に書き記された生殖の設計図」に従っているからであるという。その構造が破壊されるために、クローニングは「神が人に望んだ生殖の計画の重大な転覆である」と主張される(Ibid.)。

聖書において「しるし」とは「奇跡」と同義であって、「人間の理解を超える、驚くべきことではあるが、神の力とその支配を示すしるしを意味する」(下線は原文による)²⁸¹。この超越的な意味での「しるし」が「遺伝情報」と等置されているとすれば、世俗的には理解不能である。しばしばドイツの倫理的議論はキリスト教思想の影響が大きいと言われ、前章においてもそれを確認した。しかし、学問的および公的議論において超越的概念が意味を持たないことは、ドイツでも当然のことである。「遺伝情報」が保護すべき価値をもつとすれば、それは「神の力とその支配を示すしるし」であるからではなく、たとえば遺伝情報の操作や不法な処理が個人の基本的人権を侵害するからである²⁸²。したがって、仮に人権侵害の可能性のないことが十分な根拠と確実性をもって立証され合意されるとすれば、遺伝子操作であれ情報処理であれ認められる道が開かれている。同様に、ヒト胚や胎児に対して成人と同様の基本権の保護を認めないことに十分な根拠と民主的合意があるとすれば、その保護に何らかの制限を設けることも可能である。しかし「立証責任は制限する側が引き受けなければならない」²⁸³。なぜなら、「人間の尊厳」という概念には「人間としての人間に帰属しそれ以外のどんな特性にも依存しない」という規範的要請が含まれているからだとされる(Ibid.)。

私見によれば、生まれる前の人間の生命に関するカトリック教会による見解と、「法と倫理」審議会に代表されるドイツの公的議論における見解との相違は、その生命が保護に値するという根拠付けの積極性と消極性にある。つまりカトリック教会は、たとえば遺伝子に組み込まれている「プロ

280 アンジェロ・セラ「「智恵」から見た人のクローニング」、秋葉悦子『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理』、知泉書館、2005年、133頁。但しクローン禁止のために他に挙げられている論拠は、「家族に固有な関係をもつ権利」、「固有の個人的な独自性」、「自立への権利」であり、非宗教的に十分に根拠づけられうだけでなく極めて説得的に述べられている。

281 『聖書 新共同訳』、日本聖書協会、1987年、付録24頁

282 Vgl. EQ, op. cit., S. 135f. (訳(上)、92頁以下)。また遺伝子操作について、生命環境倫理ドイツ情報センター(編)『エンハンスメント』、松田純/小椋宗一郎(訳)、知泉書館、2007年、第二章を参照のこと。また、個人の人権侵害以外に「類」としての人間の統合性を侵害するという論拠(たとえばハーバーマス、前掲書、65頁以下)について議論になっているが、これについては講を改めて論じたい。

283 EQ, op. cit., S. 11. (訳(上)、9頁)

グラム」に対して積極的に倫理的意義を認め、受精卵を「人格」と等置するのに対して、ドイツの公的議論は、「未出生の人間の生命」に対しても保護されるべき価値を認めるが、「未出生の人間の生命」を「人格」とは呼ばない（逆に「人格ではない」とも言わない）²⁸⁴。“法と倫理”審議会は、道徳的規範一般の根拠付けを全く断念することはできないとしながらも、具体的規範に関してはさしあたり積極的根拠付けを見送るということを認める。

「具体的な道徳的規範の妥当性の問題を直接的な方法で明らかにするのが困難なときには、それを未決のままにしておいたり、中間的な射程をもった規範の説得力に限定したり、コンテキストや手続きにもとづく根拠づけに限定することがたしかに多くの場合に賢明でありうる」²⁸⁵

こうした留保を置いたうえで、遺伝的同一性であれ理性や自己意識等々の指標であれ、人格の始まりの基準を定めようとするさまざまな積極的議論に対して、批判的に吟味するという態度で議論が進められる。まず、人間としての保護に値するか否かを何らかの特性に依存させる立場は、「人権思想に含まれる要請」に反するとして根本的に批判される²⁸⁶。人権思想は「人間としての保護に値するという立場を、第三者による認定に依存させるのではなく、まさに人間であるという性質に依存させる」ことを要求していると言うのである。つぎに、“人間の生命は常に保護に値するが、その資格は（原始線条の形成や多胎形成の排除等々の区切りによって）漸次的に高まる”という立場について検討される。この立場は否定はされないものの、「一つの連続的発達のなかに道徳的に有意な区切り定めることはいずれも恣意性を免れない、という批判にさらされる」（*ibd.*）。しかし他方で、カトリック教会やスーパーマンのように「生物学的にヒトに属するものは人格である」と断言し、ヒト胚の絶対的保護を要請することもない。“法と倫理”審議会は、漸次的保護の立場と絶対的保護の立場を並べた上で、それらに共通点するのは次のことだと指摘する。

「人間の生命の始まりを受精の完了のなかに見て、この人間の生命を初めから保護に値するとし、したがって発生のどの時点においても、人間の生命を任意に処分できないものとみなすこと。ここに表明されている道徳上の基本的確信は、人間の生命は一つの価値をもっており、その価値は第三者から認定されることから独立しており、そのような価値として保護される資格を身につけるということである」²⁸⁷

「人格の始まり」ではなく「人間の生命の始まり」を問題とすることによって、ヒト胚が人格であるか否かという問題設定を巧みに避けていることが分かるだろう。これによって、「人間の生命」は何らかの「保護に値する」こと、そして「任意に処分できない(*nicht zur beliebigen Disposition stehen*)」

284 管見の限り EQ, *op. cit.*のなかで「未出生の人間の生命」を「人格」と等置している箇所は見当たらない。ただ一箇所、EU 基本権憲章において、*„The dignity of the human person must be respected and protected.“*と書かれているが、ドイツ語では、*„Die Würde des Menschen ist zu achten und zu schützen“*と訳されている（下線は小椋による追加：EQ, *op. cit.*, S. 12. (訳(上)、11頁)。

285 EQ, *op. cit.*, S. 10. (訳(上)、7頁)

286 EQ, *op. cit.*, S. 16. (訳(上)、21頁以下)

287 EQ, *op. cit.*, S. 16. (訳(上)、22頁)

ことを導き出している²⁸⁸。相応の理由がなければ、滅失を伴う実験などにヒト胚を使用すべきでない。とはいえ、相応の理由が存在する可能性を否定するのではなく、以降の検討に委ねているのである。

以上のようなヒト胚に関する議論と中絶論争との違いは、「試験管内の胚」と母胎内の胎児とでは、全く異なる状況に置かれていることに由来している。つまり「女性の体内にある胚は第三者の介入を十分に免れていた」のに対して、試験管内の胚は第三者によるさまざまな技術的操作に対して「極めて無防備な状態でこの世にある」²⁸⁹。これによって「新しい保護要請も生じた」とされる。中絶論争の場合には胎児が女性の胎内にいるということが国家の保護義務を限界づけていたのに対して、試験管内のヒト胚の場合には、母胎によって守られていないということが新たな保護の要請を生んでいるのである。この問題に関しては稿を改めて検討したい。

ヒト胚に関する議論と中絶論争の帰結に共通するのは、「未出生の人間の生命」を「人格」とは呼ばないにせよ、そこに「人間の尊厳」に基づく保護要請を認めるということである。この暫定的な結論は、たしかに生命保護派からもその反対の立場からも不徹底なものに思われるだろう。しかしこれは単なる折衷や思考停止ではなく、むしろ今後の議論や取り組みに道を拓くものである。

288 ハーバーマスが「法的人格という地位をもたなくとも、「勝手に処置することができない(unverfügbar)」とされるものがある」と述べるのと同じ意味である（ハーバーマス、前掲書、65頁以下）。

289 EQ, op. cit., S. 15. (訳、18頁)

おわりに

以上では、ドイツにおける妊娠中絶に関する法と社会实践、社会的状況、思想的背景、論争、生命環境倫理学について論じてきた。これらの諸領域では、それぞれ全く異なった観点から妊娠中絶という事象が眺められ、極めて多様な文脈のうちに置かれているということが理解されるだろう。同じ言葉が使われていても、どのような文脈に置かれているのかによってさまざまな意味を獲得し、意味のずれや対立が生じる。たとえば第5章で扱った中絶論争においては、女性の「解放」や自己決定の「権利」という言葉が、女性運動と法律論等とは異なった意味を獲得し、社会的な対立闘争をエスカレートさせる要因にもなっていた。本研究では、それらさまざまな意味づけのどれが正しくどれが間違っているといった捉え方はしない。ただし、置かれている文脈を理解しなければ、言われている意味を捉えることはできないと考える。ひとつの概念はそれ自体矛盾や対立を含んだものであり、さまざまな意味が相互に結びついた全体としてしか提示されえない。

ここでは、ドイツにおける中絶問題のキーワードとして、「妊娠葛藤」と「人間の生命」という二つの概念について全体的に概括したい。

まず「妊娠葛藤」とは一般に「望まない妊娠に関連して生まれる^{コンフリクト}葛藤」のことであるが、その内容は諸分野によってさまざまな形式で理解されることになる。とりわけ法律の分野では、妊娠中絶の規制に関する新制度（相談規定）を根拠づける際の鍵概念として機能していた。旧西ドイツでは、妊娠中絶はほんらい何らかの重大な理由（緊急事態）の確認によってのみ正当化されると規定され、従来の「適応規定」においては医師にその判断が委ねられていた。ところが個々の医師によってその判断がまちまちであったり、捜査摘発がほとんど偶然のきっかけによって行なわれていたり、外国での中絶によって規制を逃れる人も少なからず存在するといったさまざまな不条理、そしてドイツ統一という契機によって制度改革を余儀なくされた。しかし新制度（相談規定）へと移行するにあたっては、妊娠中絶を正当化するだけの重大な理由が確認されないにもかかわらず、なぜ堕胎罪が適用されないのかが根拠づけられなければならなかった。ここで登場するのが「妊娠葛藤」という概念である。妊娠中絶が正当化されるだけの理由があるかどうかは、実は妊娠した女性本人にしか分からない。客観的に見て過大な負担がかかる状況であっても子どもを産むことができると考える人もいれば、第三者からはそれほど重大であるとは思われない事柄によって非常な急迫に陥ってしまう場合もある。法廷において女性の極めて私的な事柄を詳細に検討することによって判断できるかといえ、そこに客観的基準を当てはめることはほとんど不可能である。そもそも私的な事柄を裁判で公開することには大きな心的苦痛が伴い、それを強いるには限度がある。また公開の裁判の場で、気持ちを整理してみなければ本人にも分からない本当の理由が明らかになるとも思われない。判決でも言われるように、「妊娠葛藤」とは「多様かつ多層的で、妊婦の私的な領域にも帰すべき要因の産物として発生する」ような、極めて微妙な問題なのである。そこで相談規定

は、相談という閉じられた場での自発的な対話によって問題点が明らかにされることを期待し、少なくとも相談所を訪れることを義務づけることによって、胎児の生命保護という国家の義務をはたそうとする。これが「妊娠葛藤」による相談規定の根拠付けである。ただし、連邦憲法裁による「妊娠葛藤」の捉え方は、「妊娠初期の特殊な心理状態」を前提とし、「子を持ちたいという願望」と生活上の困難などへの「不安」がせめぎあうという、心理主義的な色彩の濃いものであった。見方によれば、妊娠中絶が許されるのは女性がひどく悩んでいるときであり、鬱や神経症などの精神的疾患にまで追い詰められていなければならないとも取られかねない。

これに対して異議を唱えたのが、第2章で扱った現場のカウンセラーたちである。たしかに妊娠葛藤相談所を訪れる女性たちは、中絶に対する世間の非難を恐れて、あるいはB.ドゥーデンが言うような視覚化された画像を思い浮かべながら、さまざまな不安を抱えている。カウンセラーたちは、そうした不安をできるだけ取り除き、本人が自分の感情や周りの事柄を率直に話すことによって整理をつける手助けをする。妊娠中絶を正当化するほどの「緊急事態」であるかどうかを検証しているのではないのだ。そこで語られる「妊娠葛藤」は、たとえば社会や周囲との葛藤であったり、パートナーとの対立であったり、世界観や生き方の問題であったりする。これらの多くは心理的なものであるよりもまず実生活に即した現実的なものであり、ときにはまさに実存的なものである。また、そうした葛藤はそれぞれの人において唯一無二のものであると同時に、時代や社会の状況ないしは支配的な価値観を敏感に反映したものでもある。したがって「妊娠葛藤」とは、単に子ども願望と個人的領域における問題や「自分の生活イメージを取り下げなければならないという心配」との葛藤であるだけでなく、社会的に植えつけられ要求されるもろもろの価値観や、子どもとの生活を社会において実現できる可能性と困難との葛藤が反映されたものだといえる。子どもをもつことをめぐる諸問題は、本来は親しい人々の間で、ひいては公共の議論において明らかにされるべきものである。しかし現代の個人化された状況においては、相談の場においてしか“産めない状況”の具体的内容を明らかにすることができないことも多い。妊娠葛藤相談は、“産める社会”に近づくための臨時的手段としての可能性をもっているといえるだろう。

さて、つぎに「人間の生命」という概念について概括したい。本研究の第二の課題は、ドイツにおいて妊娠中絶に関する議論やそれへの取り組みがなされていることのも思想史的背景を明らかにすることであった。産まれたあとの人間だけでなく産まれる前の胎児や胚（人間の生命）にまで生命権の主体としての地位を認めるということの思想的基盤には、「人格」の思想がある。スーパーマンによれば、「人格(Person)」という言葉には、目の前に現れ行為している具体的な人間を示すというよりも、むしろ単に人数をかぞえるときのような抽象的な意味がある。また、さまざまな特性をそなえた具体的な「誰か」を指して「人格」と言う場合にも、「人格」はそうした「特性」なのではなく「諸特性を担うもの」を指すとされていた。「人間」という表現が“何であるか”を示すのとは異なり、「人格」は常に“誰か”であるような存在である。しかも人格は常に他の人格にとつ

ての“誰か”であるために、“誰か”として承認されることを他の人格に対して要請する。本研究では、とりわけキリスト教の思想を通じて形成されてきた人格概念を思想的に跡付けることによって、その概念的契機を、抽象的人格、個別の実在としての人格、共同性をなすものとしての倫理的な人格として特徴付けた。こうした諸人格が「人類」という「人格共同体」をかたちづくることの根拠は、ただ「理性的本性をもつ」ということにのみ求められる。「理性的本性をもつ」ということは、そうした本性が人格的なもろもろの特徴として表れているという事ではなく、あくまでも自然本性として一般に理性をもつ動物(animal rationale)であるということである。したがってヒトという生物学的種に属していること、すなわち「人間の生命」であるということが「人格」であるための十分条件であるとシュペーマンは主張する。したがって、たとえば敵対する異民族であろうと「生きるに値しない命」とみなされたユダヤ人であろうと、ヒトという種に属する限り「人格」の範疇から排除されることはない。同様に、重い障害をもった人でも、「未出生の人間の生命」であっても「人格共同体」の一員とみなされ、生きる権利が保障される。

こうした人格の思想は、基本的には普遍主義的な人権思想に基づいた法秩序の基盤をなしている。ところが、すべての「未出生の人間の生命」は「人格」であると言うところまで貫徹しようとするれば、その主張にはさまざまな困難が待ち受けている。妊娠初期の胎児を「人格」であると言うなら、妊娠中絶は常に「殺人」であると言わざるを得ない。法学者のロクシンも言うように、その場合には墮胎罪は不要であり、およそ妊娠中絶には殺人罪が適用されることになるだろう。また、母体と胎児が「二つが一つ」とも言うべき特別な結びつきをもつということを見れば、女性の主体性を深く侵害するおそれがある。さらに、生物学的知見や美しく彩られた胎児や受精卵の写真などを直接に宗教的概念や自然主義的感性に重ね合わせるならば、イデオロギー的な象徴として一人歩きすることにもなる。「自然の驚異」や「生命の美」への感性、胎児を「最も小さい者」と呼ぶ信仰心などは、たしかに少なからぬ人々の心に訴えかけるものをもっている。しかしそれは特定の世界観であって、他のさまざまな世界観に対して絶対的優位を持つわけではない。その主張が妥当するとすれば、公共的議論を通じた合意によるほかはないのである。“法と倫理”審議会に見られるような合意形成の試みにおいては、世界観の複数性が前提された上で、拘束力をもつ規範について一般に合意可能な根拠が求められる。中絶論争やヒト胚の取り扱いに関する議論においては、ヒトという生物学的種に属する「人間の生命」に対して「人間の尊厳」の担い手としての地位を否認することはできないということが出発点となる。但し、これは人間以外の生き物に対してはさしあたり道徳的地位を認めることができないという消極的根拠に基づくものであって²⁹⁰、ヒトの遺伝情報をもつということに人格的特性を認めるといった積極的根拠付けとは異なる。また、自己意識や人格

290 すなわち、ヒトとは区別される動植物に対しては道徳的主体としての地位を認めないということの意味する。しかし「穏健な生命中心主義」の立場に立つなら、「人間以外の生きものも、人間のためだけではなく、それ自体のために道徳的熟慮のなかで配慮される」(松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』、知泉書館、2005年、205頁)。

の同一性、あるいは胚の各発達段階を「人格」のメルクマールとするなどのさまざまな議論に対しても同様に批判的な距離を保ち、今後の議論に対して開かれているところに、この懐疑論的アプローチの強みがあるといえよう。

以上のことを踏まえたうえで、第1章で見た1993年の連邦憲法裁判決が「人間の生命」という言葉を用いていたことの意義が、はじめて理解されるだろう。殺人罪とは区別される堕胎罪の位置づけを確認するだけでなく、「人間の生命」をあえて「人(Person)」とは呼ばないことによって、「人間の尊厳」から要請される胎児の保護を、どのようにして実践に移すかという考慮の余地が生まれることになる。仮に胎児が「人」として位置づけられたなら、その殺害の罪責を追及するという発想から抜け出すことはできず、相談規定を根拠づけることもできなかつただろう。また、反対意見によって強調された「二つが一つ」という女性と胎児との人格的一体性への問いに対しても、今後の議論に対して開かれていると言うべきである。本研究でもたびたび引用したリップポルトは、長い間支配的であった胎児と女性の権利対立という膠着状況を一步前進させる役割を果たしたのは、「未来の次元」への認識であると言う。

「近年、未出生の生命は母親とともにのみ——彼女に対抗してではなく——守られうるということへの要求と認識とが固まってきた。その際、出生後の子供の未来の人生という非常に重要な次元が注目されなければならず、かつまた未出生の生命保護は産まれた後の子供の保護にも拡張され、すでに妊娠の時点において、そのことも考慮されなくてはならないとされる」²⁹¹

未来の次元について考えるということは、妊娠した女性にとっては余りにも当然のことだろう。しかしそのことが一般に理解されるようになったのは、長い間の中絶論争を経た近年のことであるに過ぎない。未来の次元が問題となることによって、中絶における女性の「最終責任」にとどまらず、将来へ向けた男性や社会や国家の責任が問われることになるだろう。また妊娠や出産に対する技術的介入の度合いがさらに増している現代において、将来の「人間の生命」に対するわれわれの責任が、ますます深く問われることが予想される。

本研究を書き上げるまでには本当にさまざまな方のお世話になった。私に社会哲学への一撃を与えてくださった明治大学の生方卓先生、学問というものとドイツ語とを一から教えてくださった静岡大学の松田純先生、ドイツ留学を快く受け入れてくださったルール大学のヴァルター・イエシュケ先生、対話を通して学問を深めてゆくことを教えてくださった嶋崎隆先生、そのほか貴重な教えを下された先生方、先輩、同輩、後輩のみなさま、また長い研究生活を支えてくれた両親に心から感謝を申し上げたい。

²⁹¹ Lippold, op. cit., S. 17.

資料1 中絶体験者のインタビュー（翻訳）

マリナ・クノッフ（ほか）『悲しいけど解放されたという感じ』（1995年）より

Marina Knopf, /Elfie Mayer/Elsbeth Meyer, *Traulich und befreit zugleich*, Hamburg, 1995.
(Download von www.mifegyne.com)

ドイツ、ハンブルクの家族計画センターの職員が、同センターで中絶相談を受けた女性たちを対象にしてインタビューを行った。そのうち一人のインタビューを以下に訳出した。（ダウンロード版39～43ページ）<http://www.mifegyne.at/pages/volltext18.html>

なお、翻訳に当たって須藤温子氏に訂正と助言をいただいたことを記して感謝申しあげる。

ソニヤは35歳。ハーフタイムの雇用で働いています。結婚していて、12歳の男の子がいます。彼女の妊娠中絶は、6週間前に行われました。まだその体験を精神的に消化している最中です。

「私たちは体温測定法とコンドームの両方で避妊していました。だから、なぜ妊娠したのかわかりません。テストでわかったとき、私は板ばさみになっているように感じました。でも頭のどこかでは、夫が喜んでくれたら私もうれしい、とも思っていました。夫が喜ばないのは私にははっきりしていましたが、もし喜んでくれたのなら、それは私の選択にも強く影響したでしょう。それで私は、それほど孤独だとは感じませんでした。

それから、私にとって妊娠はきまりの悪いことなのに気が付きました。まるで私だけに責任があるみたい。私は夫と同じだけことをしたのに、それでも私だけがきまりの悪い思いをしました。自分自身がぜんぜん信用できない気がしました。私は以前にも中絶したことがあって、もう二度と繰り返さないと言っていたからです。

夫は、私が子どもを望むかどうかと聞きました。私は、「わからない」と言いました。私たちは、中絶するときまでずっと議論をしていました。夫はこう言いました。「きみが子どもを欲しいなら、僕はノーとは言わない。でもほんとは、僕は望んでいないんだ。もうひとり子どもができたときの騒々しさと、僕の仕事のキツさを考えたらね。僕が仕事から帰ってきたら君はイライラしてるだろう。一日じゅう子どもと一緒に過ごしたんだからね。それとも君はストレスをためるかもしれない。きっと子どもはかわいいだろうけどね」。彼は私にボールをパスしました。僕は協力してあげるだろ

うけど、決めるのは君だというふうに。私がもし産むことに決めて、後ですごくイライラするなら、私にはその権利はないと感じました。私が生むことを決めたのなら、そのことはそれでお終いにしなきゃいけないのだから。もし彼が子どもを欲しがったのなら、私の気持ちの起伏を支えてくれたでしょう。そうしたら、産むことに決めるということがイメージできたかもしれません。それでもたぶん、最後には私はノーと言っていたらと思うと思います。

私が葛藤を抱えていたのには、年齢のこともあります。私はいま三十五で、この決定の後には、きっともう子どもはできないでしょう。

私たちの関係が置かれた状況も私をもっと大きめに陥らせました。私が妊娠する少し前に、夫にはガールフレンドがいたんです。予想していなかったもので、とにかくショックでした。それはストレスでしたが、最後には私たちの関係が以下にいい関係であるかはっきりしました。

私たちがいまもうひとり子どもを持っても、全てが崩壊するとは思いませんでした。そんなことはありません。私たちはいつも、子どもが要らないと言うにはちゃんとした理由がなければいけないと話し合っていました。でもその理由は、公の承認を得られないようなものでもよかった。私個人としては、その理由はもっぱら、環境が整っていたとしても私ひとりだけがその責任を負いたくはないということでした。

妊娠したとわかった瞬間から中絶のときまで、私の中には大きな分裂がありました。私の心は大きく引き裂かれてしまって、ひどいものでした。そんな経験は、それまで全くありません。ふつうなら、いろいろ考えたあげくには一つの決断に行き着くのだけれど、今回ばかりはそれが正しいか間違っているか、最後の瞬間まで考えました。感情からすれば子どもが欲しかったのです。でも、頭と経験から判断すれば、私は子どもを望んでいませんでした。そこに折り合いをつけるのは、私にとって本当に難しいことでした。私は、この子との結びつきを特別なものと感じました。それまで一度もそんな経験をしたことはありませんでした。まえに私の息子を身ごもったときでさえも。そのときも結びつきを感じましたが、それは全く普通のものでした。今回は、その子が私と話をしているような感じがしました。いままでは奇妙に聞こえますが、でもまるで、いつでも対話が成り立っているような感じだったのです。私は、私が誰かからチャンスを奪ってしまっているように感じました。私の欲求は脇においておかなければならないようにも感じました。そんな感情をもつというのは、いままでの私とは全く相容れません。だって、それまで私はそんなこと思ってもみなかったんですから。それはきっと、息子がどういうふうに育ってきたか、長く観察してきたことに関係があるのだらうと思います。私が夫といい関係を保っていることにも関係があるかもしれません。私

がそんなに強く義務を感じ、この胎児に人格的な結びつきを感じていることに私は驚きました。夫はあてになりませんでした。よく私に気をつかってくれたんですが、私が抱えている葛藤を理解してはくれませんでした。彼にとって、このことは私たちが子どもを望むかどうかの決断でしかなかったのです。その決断が意味するのは、これこれの制約があつて、私たちはそれに対して用意があるかどうかということです。でも私にとって、そんなことは二の次だったのです。

私はもちろん、何人かの女の友達とそれについて話をしました。彼女らは、それぞれ全く違った反応を示しました。ある友達は、助言をするのを拒否して、それは自分で決めなきゃいけないと言いました。またある友達は、ちょうど子どもを産んで子どもストレスの最中にいたんですが、私には子どもを産むようにと最後まで説得しようとしていました。ほかの友達はみんな、諦めるようにと忠告しました。私は、私の問題について話したかったのに、いつも「私のときはこうだった」と返ってきます。その話の中では、私のことは問題になっていないといつも感じていました。それは私には何の助けにもなりません。それらはみんな、私には何の関係もない経験です。そもそも、私が悩んでいるのは子どもをもつのを望まないということについてだということを、彼女らはまるで受け入れられないみたいでした。

助けになってくれたのは、自分では中絶を経験したことのない私の姉（妹）です。二人の子持ちです。彼女は私の感情を理解してくれました。彼女は、私を批判するでもなく、説得するでもなく、何かの立場を主張することはありませんでした。彼女はただそこにいて話を聞き、いくつか質問をしました。誰かが、私が葛藤に巻き込まれて苦しんでいることを理解して、それでいて私になにかの影響を及ぼそうとしないということは、私にとってほんとに大切なことでした。

もう一つ助けになったと思うのは、私が以前、女性運動に多く携わっていたということです。その時期から身に付けていた自意識が私を助けてくれました。なぜなら、今回私は感情の渦に巻き込まれてしまっていたのですが、友達や母親の批判など、さらになお強く外からの圧力を感じていたからです。彼女たちは、妊娠したら生むものだと思っていたんです。

私がしばしば感じたのは、外から或るサインを受け取っているということでした。確かに中絶はひとつの可能性だけれど、ふつうなら、みんなそんなことはしない。ほんらい、そんなにあからさまに中絶について話をするものじゃない。ほんとうなら、そういうときには他の人をわずらわせないで、中絶がもう避けられないものなら、黙って密かに独りでやってしまうのがいい。それは私には受け入れられないことです。

私はやっと自由に活動しています。私の息子もだいぶ自立してきましたし、私は再び働き始めたところでした。とてもいい仕事を持ちました。自分自身のために稼ぐことは、自然とまた自意識を与えてくれました。プロ・ファミリア〔家族計画センター〕に相談に来たとき、じっさいには、中絶することをもう決めていました。もちろん、きみは最後の瞬間まで考えることができるんだよ、とも言われますが、それは小さな非常口にすぎません。なにしろ時間がものすごく切迫していますから。結局のところ、みんな比較的短い時間で決断しなきゃいけません。私の場合には中絶するまでまだ二週間ありました。まだ時間があったというのは、いっぽうでは、私にとって悪いことではありませんでした。でも他方では、時間があるのは重荷です。中絶を決断したら、なるべく早くやっ
てしまいたいと思うものだからです。

最低だったのは、その前の晩でした。逃げ道を探そうとしても見つからない。ほんとに最低。なんだか自分が犠牲にされているように感じました。屠殺台に連れて行かれる子羊みたいな気持ち。もちろん中絶にも不安がありました。次の朝、「自分で決めたのだから、行かなきゃならない」と思いました。夫と一緒にいたのは助けにもなりましたが、半面でわずらわしくもありました。気持ちの片隅では、かえってひとりで片付けてしまいたいと思っていました。私のこういう反応はいままでにもありました。それは、誰も私を助けることはできない、それならいっそひとりでやっ
てしまおうという感じたときでした。中絶のとき、夫はそばにいませんでした。わたしがそう望んだからです。息子が生まれたときには、夫は私のそばにいました。私は、彼がほんとはその体験をちゃんと乗り越えてないんじゃないかという感じをもっています。彼にとってはショックなことだったでしょう。いっしょに子どもをもうけるっていうことが、彼にも素晴らしいことだったとしてもです。私は、彼がまたそれをショックに感じるのではないかと思いました。もし彼がそばにいてくれることが特に助けにならないのなら、彼がそばにいる必要はないと思いました。私はその直後にも彼を部屋には入れませんでした。少しひとりで居たかったからです。それでもよかったのです。そんな状況で彼は、私よりもっと途方に暮れていたことでしょう。

中絶そのものは、私が思い描いていたほど悪いものではありませんでした。私のために誰かがそばにいてくれたことを、とても感謝しています。女医さんの話からは、あまり多くのことは伝わってきませんでした。それで、私は吸引されたものを見てみました。なぜなら、私には決定があんなにも難しかっただけに、最後まで見届けたいと思ったからです。私が何を期待していたのかも分かりません。そこには特に見るべきものもありませんでした。それはそれで、私にはいいことでした。

そして私たちは家に帰りました。負担が軽くなりました。この重圧がやっと去っていったからです。夫が休みを取ってただそこにいてくれたのは、いいことでした。私は息子の面倒を見なくても良か

ったし、そういうことはやってくれていました。私は横になって何もしていませんでした。よかったのは、私がそれを受け入れられたことです。そうでなければ私はいつも悪い病人で、誰かがわたしの世話を焼いてくれるのが受け入れられません。私は思いました。「わたしは自分が正しいと思うとおりにやり遂げた。見たところ、やっぱり正しかった。だからわたしには、いま、寄りかかって休む権利だってある」。これまではずっと緊張して疲れる時間の連続でした。そういうときひとは、ずっと気を張っています。私は後になってはじめて、ものすごく力を消耗したことに気が付きました。ふつうに生活することにも、ただ自分自身の問題じゃないことに取り組むことにも、すごく力を使いました。でも、いちど自分の中に引きこもるのはどうしても必要で、役に立つことなのでしょう。とにかく私にとっては役に立ちました。

この決定については、その後も考えつづけています。罪だとは感じていません。しかたがなかったんです。でも私は、その生み出された何かと、まだ結びついているように感じます。それは全く特別のことです。まえに私は、一種のコミュニケーションのようなものが成り立っていると感じたんですが、それはいまになってもそうです。ちょっと変に聞こえます。まえの中絶のとき、生活はそれ以前と同じように続きました。今回は、それがまるで終わっていない、片付いていないみたいです。ほんとうなら、私がなぜそう決めたのか、もっと説明すべきでしょう。しかたがないと感じたのですが、決めるにはまだもう少し時間が必要だったんです。前のときよりも妊娠をもっと強烈に体験したし、ずっと嬉しくさえあった。それと関係があるのは確かです。

そのことは、私の感じ方の根本のところでは何かを変えました。おそらく私は、より成熟しました。私は夫との関係の中で、まえとは全く違った優先事項を置いていることに気がつきます。まえとは違う仕方、まえよりもっと強調して私自身のことを主張します。以前には、ひどく荒っぽい仕方、自己主張を押し通していました。いまは、もっと議論します。彼が言おうとすることに耳を傾けることができます。しかもそれで私の気持ちがぐらつくということがなくなりました。以前私は、すごい力で自己を貫き通さなければいけないといつも感じていました。そもそも誰かが私のことを攻撃するよりまえに、すでに戦ってはいなくてはいけません。いままでは、以前にもまして強い自意識をもっているかのような感じです。私が望むものが何なのか、自分の中でより自信をもてる感じがします。それは、決定を求める過程では誰も頼りにならないし、私はひとりでも正しい決定をすることができることに気づいたことから来るんだと思います。私たちはいま不妊手術について議論しています。とうぜん私はもう妊娠を避けたいですから。いまはピルを飲んでいますが、あまり飲みたくはないし、それがとても怖いものを感じられます。どうするかを私たちがはっきりさせるまでは、私はピルを飲みます。夫が不妊手術を受けることもできるでしょうが、私がそれを望むかどうかは分かりません。

夫は比較的早く自分ですべてにけりをつけました。それから少しはわたしに付き合ってくれましたが、彼はそのことをけって自分から話題にはしませんでした。わたしはさらに一、二度、彼に自分の気持ちを話しました。でもそれが彼を動揺させることはありませんでした。わたしも彼を動揺させようと思ったわけじゃないんです。そういうことに見舞われた女性ほど熱心に取り組むことなんて、誰にも期待できません。そのことは期待はずれでも何でもありません。変わったのは、彼が避妊に関してより大きな責任感を示してくれることです。それは、かれは今回のことを通じて、葛藤状態と私の重圧をそれなりに理解してくれていたからです。この間に私はずいぶん痩せました。それが難しいときだったのは無視できませんでした。私たちの関係は全体的にはよくなりました。でも、ひとが葛藤を解消しようとする状況というのは、関係の中に動揺が走るきっかけになるものだと思います。

あらゆる場面で、女性はかなり孤独な状況にいるということが私には全く明らかになりました。物質的な援助を受けることはできるでしょう。幸運な場合には、たぶんだれかに面倒を見てもらうこともできるでしょう。明らかにどんどん難しくなっていく事態について、たぶん誰か話ができる相手も見つかるでしょう。でも決断は、誰も引き受けることができません。それは独りでしなくてはならないんです。

わたしは、理論的にでも道徳的にでもなく、墮胎というテーマがもっと違ったふうに扱われることを望んでいました。それを非常に強く感じました。そういう読み物は、困惑した女性の実際の状況とはあまり関係がありません。望ましいのは、こういう問題を抱えた人が訪れることのできる場所があることなのでしょう。中絶のあと、もしかしたらものすごくひどい状況になるかもしれないと考えました。それは、私の決定が本当に正しいのか予測できなかったからです。あとで私の荷が軽くなったのも、それが私にとって正しかったと強く感じたからです。どちらにしても、私が心配していたほどひどくなくてよかったです」。

資料2 ドイツ連邦健康啓発センター（編）『女性たち、生きる』、2002年（紹介）

Cornelia Helfferich (im Auftrag und Hrsg. von der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung), *frauen leben: eine Studie zu Lebensläufen und Familienplanung*, 2. Auflage, Köln 2002.

キーワード

妊娠中絶(Schwangerschaftsabbruch)

望まない妊娠(ungewollte Schwangerschaft)

子どもがほしいという願い(子ども願望: Kinderwunsch)

リプロダクティブ・カルチャー(reproduktive Kultur)

ドイツ、ケルンにある「連邦健康啓発センター(BZgA)」²⁹²は、教育による疾病予防などを目的として1967年に設立された政府機関である。1992年からは「妊娠葛藤法」²⁹³に基づき、「保健衛生および妊娠葛藤の回避と解決を目的とした」基本計画の作成およびその実施を所管する、つまりは特に中絶問題に取り組むことを目的としている点で、この問題に対するドイツの取り組みを象徴するものと言ってよいであろう。「妊娠葛藤法」はまず「性啓発(Sexualaufklärung)」というコンセプトを打ち出し、「すべての女性およびすべての男性は〔……〕性啓発、避妊、家族計画ならびに妊娠と直接間接に関係するすべての問題について、それを目的とした相談所で情報をうけ相談する権利を有する」と規定している。この“情報提供を受け相談する権利”の対象には、妊娠、出産、子育てから、住居、就職、職業訓練(Ausbildung)、障害者とその家族への援助、養子縁組などに関する相談までが含まれる。「連邦健康啓発センター」は、こうした相談の仲介と電話相談のほか、調査研究(エイズや喫煙ないし臓器移植に関する調査、性に関する意識調査など)を行っている。下記で紹介する報告書は、性や避妊行動の変化、人生計画ないし家族計画、子どもや若者における性知識等に関する調査研究を扱ったシリーズ「性啓発と家族計画に関する研究と実践(Forschung und Praxis der Sexualaufklärung und Familienplanung)」の第19巻である。

292 Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung. www.bzga.de (以下、インターネットアドレスについては、2007年1月時点で確認)

293 正式名称は、「妊娠諸葛藤の回避と克服のための法律=妊娠葛藤法(Gesetz zur Vermeidung und Bewältigung von Schwangerschaftskonflikten – Schwangerschaftskonfliktgesetz – SchKG)」。条文の翻訳については、次のものを参考にした。上田健二/浅田和茂(訳)、「ドイツ新妊娠中絶法——『妊婦および家族援助法改正法』とその理由書——」、『同志社法学』第246号(Vol. 47, No. 6)1996年3月、473～524頁。

1997年末、連邦健康啓発センターは、南ドイツのフライブルク、北ドイツのハンブルク、東ドイツのライプツィヒにある次の三つの研究機関²⁹⁴の連合体に「性啓発と家族計画」に関する調査を依頼した。このうち、フライブルクのC・ヘルファリヒ教授(Prof. Dr. Cornelia Helfferich)がプロジェクト総指揮を担っている。

1998～99年、三都市と近隣地方における計1468人の20～44歳の女性への電話アンケート、そしてその中の101人への面接調査が行われ、2001年には報告書『女性たち、生きる——もろもろの人生の経歴と家族計画に関する研究(frauen leben: eine Studie zu Lebensläufen und Familienplanung)』が出されている(以下、「同報告書」とよび、()内の数字は同書のページ数を表す)。同報告書の内容は、パートナー関係、職業と家庭の両立、避妊、妊娠と子どもなどに及んでいる。以下では、そのうち特に妊娠中絶に関する内容を抽出するが、その前提としてまず「望まない妊娠」に関する内容を取り上げたい。そもそも「望まない妊娠」とは何かという問題には、さまざまな要素が複雑に絡み合っていることが指摘されている。上林靖子氏によれば、いわゆる「望まない妊娠」には、「望んでいたかどうか(Wanted or Unwanted)、計画的であるか否か(Planned or Unplanned)、意図的であるか否か(Intended or Unintended)など」²⁹⁵の観念要素が結びついており、どの時点について質問しているのか、どの時点で質問するのかによっても変化しうる。

以下で紹介する内容は、1995年にフライブルクで行なわれた「B Z g A 専門家会議」(11)以来、周到に準備された調査に基づいており、今後わが国における同種の調査においても参考にされうらと思われる。

一、「望まない妊娠」とその理由

「望まない妊娠」とそれに関連する要素について、同報告書は、「[子どもを持ちたいという]願望(Erwünschtheit)」、「[妊娠を望むか否かという]意欲(Gewolltheit)」²⁹⁶、「計画性(Geplantheit)」、

²⁹⁴ 依頼先研究機関は次のとおり：

Sozialwissenschaftliche Frauenforschungsinstitut der Evang. Fachhochschule Freiburg(SoFFI K).

NORDIG-Institut für Gesundheitsforschung und Prävention, Hamburg.

Forschungsstelle Partner- und Sexualforschung, Leipzig.

²⁹⁵ 上林靖子「望まない妊娠で出生した子および母親のケアに関する研究」、林謙治(研究代表)「望まない妊娠等の防止に関する研究(厚生省心身障害研究 平成6年度研究報告書)」、1995年、195頁。「妊娠が計画的であるということは、計画して『実行するという』行為を意味する表現である。これに対し、意図的な妊娠は、『こころの状態』に関わるとみなされている。『望まれた妊娠』はさらに結果として妊娠を望み喜ぶという心的状態を含んでいる」と整理されている。 www.niph.go.jp/wadai/mhlw/ssh_1994_08.htm

²⁹⁶ 「望まない妊娠」に対応するドイツ語の慣用表現は“ungewollte Schwangerschaft”であるが、これは「願望(Wunsch)」ではなく「意欲(Wollen)」に結びついた表現である。というのも、ドイツ語の言い回しとして

「妊娠したときの反応〔喜んだ／喜ばなかった〕」を区別して、以下のような質問に結び付けて理解している(189-190)。(アンケートにおいては、中絶に至った妊娠については別項目の質問へと進む仕組みになっているので²⁹⁷、出産に至った妊娠についてのみ次のように聞かれている)

質問 E8——願望

「あなたが妊娠していると分かる前、あなたとあなたのパートナーはそのとき子どもを希望していましたか？ 1は“その願望はとても強かった(sehr stark)”を意味し、6は“全く強くはなかった(überhaupt nicht stark)”を意味します」

(1 / 2 / 3 / 4 / 5 / 6 / わからない)

(加えて、本人とそのパートナーそれぞれについて同様に質問)

質問 E9——意欲

「その妊娠は望まれていました(ます)か？(War (bzw. ist) die Schwangerschaft gewollt?)」

5つの選択肢から選択

A=「妊娠を望んでいたし、妊娠した時点でも望んでいた」

B=「妊娠を望んでいたが、本来ならもう少し後ではずだった」

C=「妊娠を望まなかったが、してしまった」

D=「妊娠を望むことも望まないこともなかった——子どもは授かりもの(Kinder kommen halt einfach: 直訳すれば、「子どもたちは、ただ実際にやってくる」)」

E=「葛藤していた(Ich war zwiespältig)。妊娠を望むと同様に望んでいなかった」

„erwünscht/ unerwünscht” (望まれた) にはまず「子ども」が結び付けられ (子どもをもちたいという願望 (Kinderwunsch))、„gewollt/ungewollt”には「妊娠」が結び付けられることが多いからだ。ドイツ語辞書 (Duden Universal.)によれば、wollen とは「特定の何かをするために、意図(Absicht)、願望(Wunsch)、意志(Wille)をもつ」ことであるとされ、何らかの行為への主観的な「意図」、願望、願望、行為へと決断する能力としての「意志」との関連において理解されている。しかしそれだけに訳語として区別する必要もあり、本稿では Wollen を「意欲」と訳した。

297 つまり、中絶に至った妊娠は、「望まない妊娠であり、意識的に計画されず、子どもをもつ(強い)希望がなかった」妊娠であることが前提とされている(191)。中絶に至った妊娠について、それが「望まれた」あるいは「計画された」ものであったのか等を詮索することは、当事者の心情に即しても不合理であると考えられたためかもしれない。しかし、特に医学的理由による中絶の場合などにおいては「望まれた妊娠」が中絶されることもありえるため、生殖補助医療や出生前診断を視野に入れるとすれば、これとは異なった調査方法がとられるべきであろう。また、「望まない妊娠で出生した子および母親のケア」に焦点を当てた上記の上林らによる研究の場合、「妊娠中の心身のケアに関心をもち、出生するこのための準備に積極的であったか」、「出生した乳児への関心、愛着が見られたか」(上林、前掲書、179頁)などの項目が挙げられ、本稿が扱っているドイツの報告書とは違った方向への分析が試みられている。

質問 E15 計画性

「あなたはその妊娠を意識的に計画していましたか？」

(はい／半々／いいえ／わからない)

質問 E19 妊娠したときの反応

「あなたが妊娠したと気づいたとき、あなたの反応はどうでしたか？ 1は「とても喜んだ」、6は「ぜんぜん喜ばなかった」を意味します」

(1 / 2 / 3 / 4 / 5 / 6 / わからない / 半々または葛藤していた / その他 (自由回答))

このうち、「望まれた／望まない妊娠」に関する E9 の質問についてみると、出産に至った妊娠件数 (1876 件) のうち、妊娠の時点で望んでいた (A) という答えは全体の 62%、もう少し後の妊娠を望んでいた (B) という回答と合わせると 76%であった。望まなかった (C) という回答の割合は 14%、どちらでもない、または葛藤していた (D&E) と答えた場合を合わせると 24%であった²⁹⁸。さらに、ここには含まれない中絶に終わった妊娠件数 (275 件) を「望まない妊娠」に含めれば、すべての妊娠件数のうち妊娠の時点でそれを望んでいたのは 54%、もっと後の妊娠を望んでいた場合を合わせると 66%になる(191)。

そのほか、妊娠や子どもに対して肯定的な回答と否定的な回答とに分けてその割合を整理すると、表 1 のとおりである。

表 1 妊娠への意欲、計画、子ども願望および妊娠後の反応についての回答頻度(191)

妊娠を望んでいた——その時点またはもっと後で (E9=A, B)	75.9%
----------------------------------	-------

²⁹⁸ 日本における調査との比較には、言語の違いなどいくつか注意すべき点があるが、さしあたり上記注にも触れた上林らによる調査の結果を挙げておく。(上林靖子ら「望まない妊娠で生まれた児および親のケアに関する研究」、林謙治 (研究代表)「望まない妊娠等の防止に関する研究 (厚生省心身障害研究 平成7年度研究報告書)」、1996年、219～230頁(<http://www.niph.go.jp/wadai/mhlw/1995/h070824.pdf>)。)

上林らは、「首都圏の一市の住宅地を選び、住民基本台帳から、調査開始時に2歳0ヶ月から3歳11ヶ月の幼児を抽出した。調査期日は、1995年8月～9月である。調査は郵送法によった。「配布された調査票は1075部、回収された調査票は726部(回収率66%)であった」。この調査によると、妊娠が分かった時に子どもを欲しいと思っており、かつ妊娠の時期が適当だった割合(「意図された(intended)」妊娠)は75%、子どもを欲しいとは思っていたものの妊娠の時期が早かった割合(“mistimed”)が21%、子どもを欲しいとは思っていなかった割合(「望まない(unwanted)」妊娠)が5%となっている。これらがドイツの調査に相応すると仮定すれば、ドイツではそれぞれ「意図された」(≒A)が62%、「時期が早かった」(≒B)14%、「望まなかった」(≒C)14%となり、「望まない妊娠」の割合は日本よりもドイツのほうがおよそ一割程度高いことになる。

子ども願望が「とても強い」または「強い」(E8=6段階中1または2)	68.2%
その時点で妊娠を望んでいた(E9=A)	61.7%
妊娠は意識的に計画されており、避妊していなかった(E15=「はい」)	57.6%
子ども願望が「とても強い」(E8=1)	52.4%
妊娠したとき、とても喜んだ(E19=1)	62.6%
子ども願望は全くなかった(E8=6)	11.5%
妊娠を望んでいなかった(E9=C)	14.4%
子ども願望は全くなかった、または強いものではなかった(E8=5または6)	15.6%
妊娠を望んでいなかった、または葛藤していた、あるいはするつもりでもしな いつもりでもなかった(E9=CまたはD、E)	23.6%
妊娠は意識的に計画されたものではない、あるいは避妊しているのにしてしま った(E15=「いいえ」、または、避妊していながら妊娠した)	35.4%
妊娠に対する最初の反応は、喜びではなかった(E19=4, 5, 6)	11.8%

「願望」「意図」「計画性」の間には、それぞれ強い相関性のあることが示されている。たとえば「願望」と「意識的計画」について見ると、「その妊娠が強い子ども願望(段階1)と結びついていた場合、86%は意識的に妊娠が計画されており、9%は計画されていなかった。これに対して、子ども願望がない場合(段階4～6)には、95%の妊娠が計画されていなかった。子ども願望が中位(3, 4)の場合、妊娠の44%が意識的に計画され、42%が計画されていなかった」(192)。つぎに「意欲と意識的計画」についてみると、「まさにその時点で望まれていた妊娠の87%はまた意識的に計画されてもおり、7%が計画されていなかった。逆に『望まなかったが妊娠してしまった』場合のうち99%が、計画されていなかった」(192)。ただし、意識的に計画されていなかった妊娠の場合、妊娠の意欲に関する答えはさまざまであった。つまりその場合、「12%の妊娠がその時点で望まれており、25%は望んでいたがもっと後で妊娠するつもりだった。11%が『子どもは授かりもの』という意見を述べ、11%が葛藤しており、41%が妊娠を望んでいなかった」(193)。

さらに、「妊娠したときの反応」については、以上のような高い相関性とは別の傾向が見出される。「理論的には、望まない妊娠には否定的に反応し、望んでいた妊娠は喜んで歓迎されると期待されるかもしれない。しかし質的評価が示すには、まさに計画されえなかった状況での望まない妊娠が、どんな場合にも否定的なものを意味するとは限らない」(194)。量的集計(表2)においても、たしかに「妊娠した時点で望んでいた」と答えた人のほとんどは「とても喜んだ」と答えているが、「妊娠するつもりではなかった」と答えた人であってもその9.8%が「とても喜んだ」、26.4%が「喜

んだ」と答えている²⁹⁹。

表 2 妊娠への意欲と妊娠したときの反応(194)

(%)	その時点で 望んだ (A)	もっと後で (B)	どちらでも ない (D)	葛藤 (E)	望まない (C)
とても喜んだ*	87.2	34.1	23.0	17.4	9.8
喜んだ*	10.4	48.7	52.9	53.5	26.4
喜ばなかった*	1.1	11.1	14.9	18.5	57.5
半々	1.3	6.1	9.2	10.9	6.3

* 6段階回答に対して、1と答えた場合をここでは「とても喜んだ」、2と3を「喜んだ」、4～6を「喜ばなかった」と整理している。

以上のような複雑な反応の背景には、子どもを持つことや出産に関して「決定できない時期(Phasen von Nichtentscheidbarkeit)」があったとも考えられる。同調査では、そうした時期があったかどうか、あった場合には最初にそうした時期を経験した年齢について尋ねている。これに対し、「550人の女性が少なくとも一度は決められない時期を体験していると答えおり、抽出調査全体の38%を占める」(195)。

インタビュー結果を通じて、妊娠を「望むことも望まないこともなかった」および「望んでいたと同様に望んでいなかった」という答えを解釈すれば、やはり複雑な内容を見て取ることができる。両者に共通するのは、計画性だけでなく意欲もはっきり形にすることができないということだが、しかしその妊娠が望まれていなかったと言うことはできないとされる。『望む』または『望まない』という概念が適当だと感じられず、矛盾した状態が強調される(「そのとき私は、ちょっと、その中間だったの)。矛盾した状態とは、妊娠は「望んでいなかったけれど、それでも嬉しかった」ことを意味することもあるし、あるいはまた、自分は妊娠を望んでいたがパートナーが同意していなかったということの意味する場合もあるとされる(197)。

さらに「計画性」という点についても、さまざまな次元のあることが示されている。旧西ドイツ地域の女性たち、そして旧東ドイツ地域における比較的若い年齢の女性たちに対するインタビューにおいては、「計画の必要性(Planungsnotwendigkeit)」が強調されている。そこでのキーワードは「生活の安定」および「責任」である(「自分の生活だけじゃなくて、子どもの生活も安定させなきゃ

299 「子ども願望が非常に強い」(段階1)と答えた人の90%が「とても喜んだ」と答えた(194)。したがって、上記注に挙げた、「望まれた妊娠」は「結果として妊娠を望み喜ぶという心的状態を含んでいる」という上林の理解は、ここでも基本的には妥当するといえる。ところが反面、強い子ども願望がなかった場合(段階4～6)に「喜ばなかった」と答えた人は50%にすぎないことから、「望まない妊娠」あるいは「子ども願望がない」場合にも、妊娠したときには喜ぶという反応が示される可能性を視野に入れる必要がある。

やいけないのよ)」。その際、特に東ドイツの若い女性たちにおいては、今日、子どもをもつことによって職業的に不利になることが強調された。また、一方で計画性が妊娠するための積極的な行動に結びつくこともあれば、他方では計画することを諦めることへとつながる場合もある。「それにはちゃんとしたパートナーがどうしても必要だが、子ども[を産むこと]に“ちょうどいい(*günstig*)”時期を見つけることが困難」だという声が聞かれている。また「ある回答者は、“計画は重要だけど、難しい”という点に問題を収斂させている」(198)。

こうした調査結果を解釈するに当たっては、やはりその社会的背景を考慮に入れるべきだとされる。旧東ドイツ地域での調査結果に関しては、子どもをもつということが社会的地位の問題とは切り離されていたという。したがって「西側の個人化された意味における計画の必要性(Planungsnotwendigkeit)ないし計画メンタリティ」は示されていない。これに対して、旧西ドイツ地域における調査結果からは、子どもをもつことに関して計画する必要性の意識が示されている。これは一方で「伝統的モデルにおける拘束性から解放され、決定の余地および私生活をデザインする可能性が開かれた」ことに結びついている。しかし他方では「職業と子どもを両立させることの困難——子ども[をもつこと]はもはや自明ではない³⁰⁰——そして家族の枠組条件の予測不可能性」によって、「計画可能性(Planungsmöglichkeit)」が制限されている。こうした「脱伝統化(Enttraditionalisierung)の過程」は、個人的に計画することが必要であるにもかかわらず、その可能性が制限されているというパラドックスを伴っている。「新連邦州〔旧東ドイツの諸州〕」において、こうした過程はドイツ統一後に始まったばかりであり、東における「望まない妊娠」の増加にも示されているとされる(201)³⁰¹。

二、職業・就学あるいはパートナー関係に関する困難な状況と妊娠中絶、東西比較

300 (原注) Elisabeth Beck-Gernsheim, *Die Kinderfrage – Frauen zwischen Kinderwunsch und Unabhängigkeit*, Beck, München, 3. Auflage, 1997. (同書初版の翻訳: E.バック=ゲルンスハイム『子どもをもつという選択』、木村育世(訳)、勁草書房、1995年)

³⁰¹ 統一の前と後での「望まない妊娠」については、同報告書 251 頁の表 101 を参照。これによれば、第一子妊娠時における「望まない妊娠」の 70 年代以降の減少傾向は東西両地域に共通であるが、旧西ドイツ地域では 71~80 年(26.5%)、81 から 90 年 (17.6%)、91~98 年 (10.1%) と継続的に減少しているのに対し、旧東ドイツ地域ではそれぞれ 21.2%、11.9%、15.8%と、90 年 8 月のドイツ統一のあと「望まない妊娠」が再び増加したことが示されている(251)。なお、旧東ドイツ地域では(特に若い人を中心として)生殖に関する考え方や行動様式が西側のそれに近づいているのかどうか、という問題は、下記「紹介者による補足」にも示したような旧東ドイツ地域において統一後激減した合計特殊出生率が今後回復するか否か、という問題とも関連して活発に論じられている。たとえば次の論文を参照のこと。Michaela Kreyenfeld und Dirk Konietzka, *Angleichung oder Verfestigung von Differenzen? – Geburtenentwicklung und Familienformen in Ost- und Westdeutschland*, MPIDR WORKING PAPER WP 2004-025. www.demogr.mpg.de/papers/working/wp-2004-025.pdf

さて、前節で見た「望まない妊娠」は、どのような結果に至るのだろうか？ ドイツの女性たちは、どのような状況において望まない妊娠であっても出産を決断し、また何が中絶を決断する理由となっているのだろうか？ 以下では、妊娠したときの「職業および就学に関する特別な事情」および「パートナー関係上の特別な事情」の有無による影響を分析している(217)。

職業および就学に関する「特別な事情」

まず、質問に際して試験や職業上の変化という例を挙げ、妊娠した際に職業および就学に関する「特別な事情」があったかどうかを尋ねた。自由回答をみると、とりわけ「養成訓練(Ausbildung)中である」「試験／職業上の変化」「本人の失業」がこの「特別な事情」に含まれる(217)。

図1のとおり、妊娠の時点でそれを望んでいたと答えた人の約一割が「特別な事情」があったと答えたのに対して、(出産したが)望まない妊娠だったと答えた場合の36%、中絶した場合の四割超にそうした事情があったという結果が出ている。

「職業または就学に関する特別な事情」は、「中絶」よりむしろ「望まない妊娠」に対して決定的な影響を及ぼしていると考えられる(220)。というのも、図2にみられるように、「望まない妊娠」が中絶に至る割合は、「特別な事情」があった場合(54%)にも、そうした事情がなかった場合(48%)にも、それほど差がないのに対して、「望まれた妊娠」と「望まない妊娠」の比率は、そうした事情の有無によって大きく差があるからだ(「望まれた妊娠」の割合は、「事情」があった場合には53%、「事情」がなかった場合には80.3%)。したがって、職業や就学に関する「特別な事情」は、「望まない妊娠」であることを「促す(fördern)」とはいえるが、その「望まない妊娠」が中絶へと直結するわけではないと述べられている(221)。

パートナー関係上の「特別な事情」

つぎに、妊娠した時のパートナー関係に別居、関係の危機などの特別な事情があったかどうかを聞いた。その関係が始まったばかりであること、相手との距離が離れていること、パートナーの失業などもこれに含まれる(223)。

図3に見るとおり、職業または就学に関する事情の場合と同じく、パートナー関係上の特別な事情も「望まない妊娠」の大きな要因であることがわかる。しかし職業ないし就学の場合とは違って、パートナー関係の上で悪条件がある場合には「望まない妊娠」が中絶に結びつく割合の高いことが指摘されている。つまり、「望まない妊娠」が中絶に結びつく割合(図4)は、パートナー関係上の特別な事情がなかった場合の45.5%に対して、特別な事情があった場合には58.7%となっており、職業又は就学上の事情の場合より大きな差が出ている(224)。

これらの「特別な事情」は、下記で見るように、旧東ドイツ地域よりも旧西ドイツ地域において、

中絶の決定に対して顕著な影響をおよぼすことが示されている。

旧東西ドイツ地域による違い

同調査において、女性 1468 人の回答者のうち妊娠したことのある人は 999 人、そのうち 221 人に一度以上の中絶の経験があった(283)。これを地域別に見ると、旧東独地域であるライプツィヒ（以下「東」と言う）の中絶率（18.1%）は、旧西独地域（以下「西」と言い、ハンブルク（「北」）とフライブルク（「南」）を含む）の中絶率（北 14.3%；南 11.9%）よりも高い。しかし女性が妊娠した場合にどれほどの頻度で中絶の決断が下されるかについて見るためには、妊娠したことのない女性の数を除外する必要がある。妊娠経験のない女性の割合は東よりも西のほうが 13% 高いため、妊娠したことのある女性 999 人のうち中絶に至った割合についてみると、表 3 に見られるように東西の違いはあまりない。むしろ大きいのは西における都市と地方の格差であり、妊娠したことのある人のうち中絶経験のある人の割合は、西の地方部に比べて西の都市部では三倍以上となっている(285)。

表 3 全回答者のうち、（一度以上の）中絶経験がある女性の割合（%）（地域別）（284）

	東 (n=641)	北 (n=413)	南 (n=388)
都市	16.0	20.6	17.0
地方	20.3	8.4	6.7
計	18.1	14.3	11.9

表 4 妊娠したことのある人のうち、中絶経験がある女性の割合（地域別）（285）

(%)	東 (n=491)	北 (n=266)	南 (n=242)
都市	23.0	38.0	32.4
地方	24.2	11.4	9.3
計	23.6	22.2	19.0

また、職業・就学あるいはパートナー関係に関する「特別な事情」と中絶との関係についてみて、東西による差は歴然としている。表 5 および表 6 からは、西においては「特別な事情」が妊娠

中絶という結果に対して非常に大きな影響を及ぼしているのに対し、東においては比較的影響が少ないということが読み取れる。表5の「職業および就学に関する特別な事情」がある場合では、ない場合に比べて西では約26～28%も中絶の頻度が高まるのに対し、東側におけるその割合は約6%である。また表6では、「パートナー関係上の特別な事情」、つまりパートナーとの不和や離婚の危機に陥った場合において、西では妊娠した場合の3割または4割超が中絶に至っているのに対して、東では2割超となっている。

表 5 職業および就学に関する特別な事情の有無別、妊娠中絶の割合 (218)

妊娠件数に占める中絶 件数の割合(%)	東 (n=1081)	北 (n=560)	南 (n=524)	合計 (n=2165)
特別な事情のある場合	18.1	36.0	31.4	25.2
特別な事情のない場合	12.4	8.3	4.8	9.4

表 6 パートナー関係上の特別な事情の有無別、妊娠中絶の割合(222)

妊娠件数に占める中絶 件数の割合(%)	東 (n=1086)	北 (n=563)	南 (n=526)	合計 (n=2175)
特別な事情がある場合	23.6	42.9	32.4	30.7
特別な事情がない場合	11.5	6.9	4.5	8.6

さらに教育程度³⁰²と中絶率の関係をみると(表7)、東西によって大きく異なる特徴があることがわかる。東においては、教育程度によって中絶率にあまり差がない。これに対し西においては、教育程度が低いほど妊娠した場合のうち中絶に至った割合は低く、教育程度が高いほどその割合が高い。妊娠中絶時の年齢分布を示した図5に見られるように、西では23～25歳および17～19歳の区分において高い割合が示されているのに対し、東においては29～45歳という比較的高年齢での中絶の多さが示されている(289)。西について就学期間別に見ると、就学期間が短いグループでは

³⁰² ここでの「教育程度(Bildungsgrad)」の分け方については同報告書39～42および428頁を参照されたいが、さしあたり大まかに言えば、「教育程度1」は、学卒なし、またはハウプトシューレないしレアルシューレ等を(留年しなければ15歳で)卒業しているが養成訓練(Ausbildung)または研修(Lehr)の修了資格をもたない人々であり、「教育程度2」はそうした資格をもつ人々である。「教育程度3」は総合大学(Universität)または専門大学(Fachhochschule)の入学資格を持つ人々、「教育程度4」はそれを卒業した人々である。たとえば「教育程度4」について見ると、東(都市部27.3%; 地方部16.2%)、北(28.6%; 11.2%)、南(32.3%; 10.6%)と、東西ではそれほど差がないが、地方よりも都市に高学歴者が集中していることが分かる(41)。

最初の妊娠中絶の75%が14～19歳のいわゆる「10代の妊娠」に集中しているのに対し、就学期間が長いグループでは20～24歳が44%を占める(290)。東において最初の妊娠が中絶に至った割合(都市部で10.2%、地方部で7.6%)は、二度目以降の妊娠が中絶に至った割合(都市12.9%、地方16.7%)よりも低いのに対し、西では最初の妊娠における中絶率(都市28.4%、地方6.9%)が、二度目以降の妊娠における中絶率(都市6.9%、地方4.1%)を、特に都市部において大きく上回っている(291)。最初の妊娠を中絶することは、その他の場合とは違って特に「親になることの延期(Aufschub der Elternschaft)」(290)という意味合いをもっている。

最後に、ドイツ統一の前後にわけて出産数に対する中絶件数の比率をみると(表8)、東における中絶率は統一の前後でほとんど変わらない。したがって、「新連邦諸州における出生率の低下は、妊娠中絶の増加に起因するとみなすことはできない」(292)。

さて、ここで以上の内容を小括しておこう。まず、職業・就学とパートナー関係に関する「特別な事情」と中絶との関係が示されていた。職業・就学に関する「特別な事情」は、「望まない妊娠」であることにつながるが、中絶に直結するわけではないとされていた。それに対してパートナー関係における困難は、中絶に直結する要因でありうることが示されていた。また、これらの「特別な事情」は、旧東ドイツ地域よりも旧西ドイツ地域においてははるかに大きな影響を及ぼすことが示されていた。これは、まず旧東ドイツにおいては職業ないし学業と子育ての両立が“ふつう”だと捉えられていたからだとされる。「東では職業志向と家庭志向〔の両方〕が標準的なものであり、それらの両立は当然のことであっただけでなく要請されることでもあった。とくに70年代からは、教育課程中에서도若い女性たちが子どもを産んだ」(83)。さらに旧東ドイツにおいては、「独身の母親であることに汚名が伴うことは少なく、パートナーに依存しない〔子育てに対する公的な〕補助が保障されていた」(294)。そのため、結婚前である、あるいは別居や離婚の危機にあるといった理由によって中絶する場合が比較的少なかったとされる。

同報告書は、結論部分において調査結果を3つの「リプロダクティブ・カルチャー」³⁰³へと整理している。第一に、「旧東ドイツのリプロダクティブ・カルチャー」として、「家族・パートナー関係・子ども」に大きな価値を置くところの「家族主義」、そして生殖に関することは自分で決めるという意味での「生殖の自律(reproduktive Autonomie)」の二つが挙げられている。「回答者たちは、彼女らが17歳のとき“永遠の関係”を望んでいたということを憶えている」。「最初の性交渉は、

³⁰³ ここでいう「リプロダクティブ・カルチャー(Reproduktive Kultur)」という概念は、「身体的文化(somatische Kultur)」(Boltanski)との類比において理解されるべきだとされる(原注: L. Boltanski, Die soziale Verwendung des Körpers, in D. Kamper/V. Rittner (Hrsg.), Zur Geschichte des Körpers, Hanser, 1977, S. 154.)。「身体は決して“客観的”に知覚されるのではない。身体の知覚と身体に関連づけられた行為は、文化的諸形式と社会的諸規範によって導かれるのだ。身体はこれらの諸規範を、身体との付き合いに対する“良俗の法典(Kodex der guten Sitten)”として示す。この法典は深く内面化されており、特定の社会的集団の成員のすべてに共通するとされる」(363)。

回答者の79%において固定したパートナー関係の内部で起こっている。「子どもをもつことは、規範的に根付いた中心的関心事である」。「婚姻外の出産は統計的にも“ふつう(normal)”で、一緒に暮らす意思があれば妊娠は“問題ない(in Ordnung)”とみなされ、必ずしも結婚が不可欠ではなかった」。しかし他方で、子どもは二人である“べき”だとされ、「子どもたちの母親としての負担は、それ以上の妊娠の中絶を正当化する」という面もあった。他方「生殖の自律」は、質的インタビューにおいて、「信頼できるしっかりしたパートナー関係と女性と男性の共同性の意義が非常に強調される中でも、女性たちは経済的自立性を保つ」ということが繰り返し述べられていたことに示されている。「男性による金銭的保護」は「考えの外」であり、「子どもの世話による負担を彼女らが負うことを肯定するという根拠付けをもって、彼女らが自分の力で生殖に関する問題を決定するという意味での“生殖の自律”を要求している」。また「生殖の自律」がこのグループにおける基本的価値であったことは、「婚姻外の出産や高い離婚率だけでなく、母親の就業や“女性の”避妊に関するデータがこれを裏付けている」。つまり、避妊に関してピルやIUD、女性の不妊手術といった女性の側での方法が支配的であることも、これに対応しているとされる(369-371)。

一般に西の女性たちには、「まず職業教育等、それから子ども」という段階的モデルが受け入れられているが、「教育程度」低位のグループと高位のグループとでは対極的な特徴があるとされる。西の「教育程度1(低位)」グループにおいては、「中心的価値」が「家族」に置かれるという点で東の女性たちと同様であるが、女性の経済的自立ではなく「伝統的役割分業」を重視する点で異なっている(373)。彼女らは東の女性たちと同様に、若いときには「永遠の関係」(53%)や「忠実さ(Treue)」(83%)を望み、40%が最初の「きまった相手(fester Partner)」と結婚している。しかし、結婚外での出産(第一子婚姻外出産率:20%)や離婚経験のある人の割合(18%)は、東の女性たちよりも低い。「結婚年齢に対しては“若すぎる”という意識がより強くあり、これは最初の妊娠の中絶率がより高いことにも表れている」。また、子どもが小さいうちは働きに出ない傾向があり、このグループの三分之一が専業主婦である(この割合は子どもの年齢に関わりなく計算されているので、小さい子どもの母親に限ればもっと高い)。家族規模を制限しようとする志向は低く、ある女性は「二人を食べさせられるなら、三人でも大丈夫」と語っているとされる(372-373)。このことが上述の中絶率の低さにも結びついていると考えてよいだろう。

これに対して、「教育程度4」の西の女性たちを特徴付ける中心的価値は、「相矛盾する諸要求のもとで自分の人生を形成すること」、および子育ての課題をともにこなすパートナーとの「平等主義的な関係」だとされる。「17歳のとき“永遠の関係”を望んだと答えたのは少数派(36%)」であるが、「忠実さ」を望んだ人は少なくない(65%)。しかし最初のきまった相手と結婚したのは14%であり、調査時点で結婚していない人も多かった。特に新成年期の中絶に関する彼女たちの言説は、「若い時期に親になることの困難さ」と「葛藤しあうもろもろの要求」によって特徴付けられる。「母としての自分の役割への要求が高く、そんなに多くの責任をまだ引き受けられないという感情

がゆき渡っている」。「[人生を] 早いうちに固めることの代わりに、探求と試行というモデルが見出される」。高い職業資格をもつために長く学校に通うということは、いわゆる「モラトリアム」の時期が長くなるということだが、これは同時に「家族責任から引き離された探求と試行の時期（“リプロダクティブ・モラトリアム”）」でもある。こうした「探求と試行」は、パートナー関係の上でも一定の役割を果たすモチーフである。このグループでは、パートナー関係が続く期間は平均的に短く、より頻繁に相手が変わる。「72%の回答者が、子どもが小さいうちはパートナーは就業を減らすべきだという立場を主張している」。また、避妊に関して様々な方法を試し、パートナーが参与できる方法（自然的避妊法やコンドームなど）がとられることが多いことも、「象徴的行為として、関係形成の一部である」。「自己反省的プロセス」において「調和(Stimmigkeit)」という尺度がひとつの役割を果たすことは、この「リプロダクティブ・カルチャー」の特徴であるとされる(375-377)。

なお、本稿をまとめるに当たっては、恩師である松田純先生および同僚の川上千里さんに貴重なアドバイスを頂いた。心からの感謝を申し上げたい。

Hille Haker, Feministische Bioethik, in: *Bioethik*, hrsg. v. Marcus Düwell und Klaus Steigleder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 168-183.

キーワード

フェミニスト倫理学／フェミニスト生命倫理学 (feministische Ethik/feministische Bioethik)

女性によるエンパワメント (エンパワリング) (Ermächtigung von Frauen (empowering))

関係のなかにおける自律 (relationale Autonomie)

ケア (Sorge, Fürsorge, care)

正義 (Gerechtigkeit)

コンテキストに敏感 (Kontextsensitivität)

差異 (Differenz)

保健政策 (Gesundheitspolitik)

非対称的な関係 (asymmetrische Beziehungen)

アイデンティティ (Identität)

序

フェミニズム的な方向づけをもつ生命倫理学、あるいは性という観点から見た生命倫理学に対する国際的な関心の高まりは、ここ数年のあいだで見逃せないものとなっている³⁰⁴。こうした関心はこれまでドイツにはわずかしか伝えられず、今のところほとんど受容されていないも同然である³⁰⁵。

フェミニスト生命倫理学は、選好功利主義や徳倫理学、ないしは米国の生命倫理学における「原則主義 (principlism)」のようなアプローチではない。それはまた、ケアの倫理学や個人主義的な考え方に固定されるものでもない。フェミニスト生命倫理学はむしろフェミニスト倫理学の一部であり、女性の従属を常態化させているもろもろの行為や処置、制度や構造やイデオロギーに対して、倫理的に根拠づけられた批判を行うものである。フェミニスト倫理学およびフェミニスト生命倫理学は、女性の従属の経済的・社会的・文化的原因を除去する道を探る。そして、現存する性差別や人種差別さらには自民族中心主義を乗り越えることを可能にするような、現在の世界秩序に代わる

³⁰⁴ これに関する論文集として、次のものを参照。Bequaert Holmes/Purdy (1992); Wolf (1996); Sherwin (1998); Donchin und Purdy (1999); Tong (2001)。本稿を通読して下さった M. Bobbert と A. Thiem の両氏に感謝申し上げます。

³⁰⁵ これを取り上げたものとして Hoffmann (1999); Braun (2000) および Pelkner (2001)。ケア倫理学に関する新しい二つの研究、Biller-Andorno (2001); Conradi (2001) は、一般的なフェミニスト倫理学のレベルにとどまっている。

オルタナティブ（代案）を開発することを目指す³⁰⁶。

幅広く多様化した今のフェミニスト生命倫理学の概観を描くためには、次のことが重要だと私には思われる。まず第一に、フェミニスト生命倫理学を領域別倫理学として、フェミニスト倫理学の基礎的倫理学の視点から区別することが重要である。ただし後者の普遍的視点との必然的な結びつきを見失ってはならない。第二に、フェミニスト倫理学と「主流の(mainstream)」生命倫理学との差異を明確にすることも不可欠だと思われる。フェミニスト生命倫理学は個別領域における、「主流」に対する批判として自己了解しているからだ。こうした位置確認が基本的に重要であるのは、フェミニスト倫理学それ自体がときとして領域別倫理学とみなされ、全般的倫理学がさまざまに「応用された」領域へと押し込められ、それによってフェミニスト倫理学の方法論的な要求が平準化されてしまうからである³⁰⁷。

1. フェミニスト生命倫理学の地平としてのフェミニスト倫理学

フェミニスト倫理学³⁰⁸は基礎理論としては、見かけ上分裂した二つの要求に取り組む。つまり、諸権利に関して女性も同等であり自ら選んで同意した人生を送ることができるという点で同等だという要求を掲げ、他方で差異への要求を掲げる。この差異はいくつかのカテゴリーに分けられる。それは性別そのものに関わる。性別は生物学的に与えられた条件と社会的に割り当てられたものの両方またはそのいずれかに基づき、一部は社会的な規範化にも基づいて、生活の全領域を貫いている。しかし差異はまた、たとえば人種や階級や階層への帰属、あるいは西欧諸国という「中心」に帰属するか非西欧世界という「周縁」に帰属するかといった、別の区別にも関わる。歴史的に見てフェミニスト倫理学は、女性が法的ないし道徳的平等を求めて戦うことから生まれてきた。しかしそれはまた当初から差異の経験に結びついてもいた。例えば女性を「第二の性」と呼んだシモーヌ・ド・ボーヴォワールの有名な言葉は、ある役割了解と自己了解に関して男性によってコントロールされた社会的ヒエラルヒーに基づいて、女性の従属化を記述している。同時にそれは、平等の思想と差異の思想とのあいだの解消しがたい結びつきをも含んでいる。

とはいえフェミニスト倫理学は、こうした規範的平等と事実的差異についての分析にとどまるものではない。それは、とりわけ科学論的・認識論的省察の形をとって、現行の思考形態の根底に存する階層的な二分構造が繰り返しジェンダーとして特殊化されて上書きされることを示している。つまりジェンダー・カテゴリーが「自然」と「理性」とに二分される。例えば、女は「感情」に動かされ、男は「分別」に従う。同様に「ケア」対「正義」、「個別的思考」対「普遍主義的思考」、「私的」道徳対「公共的」道徳といった対概念で男女の差違が記述される。それゆえフェミニスト倫理学は、その理論形成において、一方ではこうした階層化をもたらすコード化の罨を避け、他方

³⁰⁶ そのように Jagger (1992)は規定している。

³⁰⁷ たとえば Pauer-Studer (1996)や Pieper (1998)。

³⁰⁸ これへの入門としては、たとえば Pauer-Studer (1996); Pieper (1998); Nagl-Docekal (1998)ならびに注1であげた論集を参照。

でフェミニスト倫理学の視点という「他なるもの」を鮮鋭に描くという二重の課題を負っている。

フェミニスト倫理学の短い歴史の中で次の三つのテーマ領域が中心的な意義をもっている。それらはフェミニスト生命倫理学の三つの基本原理へと発展した。すなわち自由、ケア、正義という原理である³⁰⁹。

1. 1 自律と他律との関係、すなわち個人による自己決定と社会的規範化との関係

自由、ケア、正義という三大テーマとの対決は、ある意味でフェミニスト倫理学理論一般の主要対象をなす。とはいえフェミニズム理論の形成におけるあらゆる傾向の努力には、女性に対する抑圧を分析して女性に権限を与える（エンパワメント）という目標が中心にある。歴史的にみれば、まず第一に、女性はその性に特有の抑圧を受けることに関して考察されるセクシュアリティ言説がテーマとなる。すなわち強姦、女性器切除、特定の形のポルノグラフィや性的人種差別といったテーマにフェミニスト理論ならびにフェミニスト倫理学およびフェミニスト生命倫理学は長年取り組んできた。さらにまた、性というカテゴリーそのものが絶えざる論争的となる。性の社会的構成と並んで生物学的基体というものがあって、それが自律という意図をくつがえすのだろうか？³¹⁰ それとも(バトラーが言うように)、「攪乱(Subversion)」は性表現に対してアイロニカルな態度をとることそのもののなかに存するのだろうか？ 異性愛は非異性愛に対してどのような関係にあるのか？ 主体になることにとって、身体はどんな役割を果たすのか？ 性という構成物はどんな役割を果たすのか？ 道徳的発展の目標点が、「男性」をイメージする「自由な自己」ではなく、「女性」をイメージする「関係のなかでの自己」だとしたら、道徳的発展はどのように評価されるだろうか？ 自律という企てが「[状況のなかに] 位置づけられ埋め込まれた自己(das situierte, eingebettete Selbst)」(ベンハビブ Benhabib)という基礎の上に展開されるとしたら、自律という構想はどう変化するだろうか？

1. 2 正義と政治的権力との関係

フェミニスト倫理学の見地からは、正義は、公的および私的な財(Güter)の全てにアクセスし参与すること、すなわちあらゆる次元における機会均等を意味する。また抽象的・普遍的な正義理論を文脈に敏感な正義理論へと橋渡しし、支配を正義へと転換することを意味する。ここでも、さま

³⁰⁹ 「それゆえフェミニスト生命倫理学分野のなかで頭角を現してきた、自由、ケア、正義という三つの強い価値は、[互いに] 緊張関係のうちにある。規範をめぐる研究がもつとされる必要がある」(Lebacqz (1995), S. 814)。

³¹⁰ Duden (1991)を参照。[ドゥーデンは、現代における「生命」という観念は、18世紀以降に母体内部が視覚化されたことに基づく「偶像」にほかならないと言う。彼女によれば、宗教的文脈などにおいて、その「生命」イメージを「実体」として扱うことは「生命という概念の濫用」である。法的文脈の中で胚や胎児を「主体」とみなしながら女性を「子宮環境(uterine Umgebung)」などと呼んで単なる「培養基」(S. 149)のように扱うことも「私たちの感覚を逆立ちさせるもの」(S. 158)だ。こうしたドゥーデンの主張は、生命保護の観点から、たとえばレイプされた女性にまで無条件に妊娠継続を強いるようなことへの抗議としても解され得るだろう。——訳者]。

ざまな社会やさまざまな次元における女性に対する抑圧についての分析がそのための視座を据える。しかしここにおいて、グローバルな諸条件を考慮した倫理学の緊要さも最も先鋭となる。

1. 3 原理によって導かれ諸権利を重視する普遍主義的な正義倫理学と、 道徳感覚に基づき責任を重視する個別具体的なケア倫理学との関係

政治倫理において道徳的判断の基礎となるのは、諸権利を重視する原則倫理学(*die rechteorientierte Prinzipienethik*)である。これとの対決は、とりわけ英米圏において主張されてきたように、リベラルな倫理学説のもつ脱文脈化や(見せかけの)非党派性に対する批判となる。一方に原則倫理学の一種の修正版が生じ、他方にケア関係への視点転換が起こり、それが諸権利重視の視点の対極概念とみなされた。いわゆるケア倫理学は、倫理学の内部でフェミニスト的なアプローチへの一つの突破口を拓いた。ケアの倫理学は今日では、フェミニスト倫理学にとって必要な構想だとみなされているが、しかしまだ十分な構想だとは思われていない。むしろ諸権利重視の原則倫理学とケア倫理学の両方の視点の緊張に満ちた協働こそが必要であることが明らかとなる³¹¹。

2 生命倫理学へのフェミニスト的アプローチ

フェミニスト生命倫理学はフェミニスト倫理学の理論的發展に対して少なからざる寄与をした。生命倫理学の実践的なテーマ群のなかで身体や自律、ケアの非対称的關係などをめぐる議論が展開されてきたからだ。それゆえフェミニスト倫理学とフェミニスト生命倫理学とはけっして峻別できるようなものではない。この事情はフェミニスト倫理学が実践的な方向性をもつことによる。フェミニスト生命倫理学は、臨床的応用および生物医学研究分野における医療実践の全分野に具体的に関わっている³¹²。その際、フェミニスト生命倫理学は地球的規模の課題に取り組まざるをえない理論であるという自己了解をますます深めつつある³¹³。フェミニスト生命倫理学は狭義の生物医学の領域を越えて、とりわけ人間の外なる自然との関係、それとの付き合い方についても検討している³¹⁴。

状況のなかに埋め込まれた関係的な自己(シャーウィン Sherwin、ドンチン Donchin)、もろもろの欲求から始めるアプローチ(キッティ Kittay)、非対称的な諸関係を考慮すること、世話関係のなかに入り込んでくる権力についての分析(キッティ、ヘルド Held)、異なる文脈に応じて異なる対応の余地を十分に残せるような正義という目標(ヤング Young、フレーザー Fraser、ヌスバウム Nussbaum、シュヴィツカート Schwickert)、ならびに地球的な視点から女性の諸権利(*Frauenrechte*)を人間の諸権利として解釈するような発想の発展(トン Tong、ヌスバウム)。これら

³¹¹ この議論の適切な概観については Biller-Adorno (2001)を参照。

³¹² その際、私見によれば Sherwin (1992)および(1998)が最も重要なアプローチを提示している。

³¹³ Tong (2001)

³¹⁴ Mies/Shiva (1995)。ここではこのアプローチ [エコ・フェミニズム] には立ち入らない。

がフェミニスト生命倫理学の目印であり、フェミニスト生命倫理学をフェミニスト倫理学および一般的な意味における分野横断的なフェミニスト理論へと結びつけている³¹⁵。ケアの倫理学は自律概念を定式化し直すことによって、これまで支配的であった自由主義倫理学に対する批判として現れた。それは、ケアの倫理学が、諸権利の倫理学やとりわけ消極的な権利に狭く限定されることを避けて、義務倫理学ないし徳倫理学への視点を拓いたからにはほかならない。その際、フェミニスト生命倫理学を社会倫理的な方向へ展開することは正義をめぐる諸問題を考察する視点を拓く。またコミュニタリアン倫理学とは違って、フェミニスト倫理学は生命倫理学が関わる実践的領域を性差に着目した権力分析によって吟味する。

2. 1 関係のなかにおける自律

フェミニスト生命倫理学のたいていの論者は、個人の諸権利と並んで、さまざまな実践形式の差異や特殊性を考慮するようなアプローチを採用している。とりわけ、生命倫理学の原理としての自律、およびその基礎をなす人格概念に対してフェミニストの側から批判の火ぶたが切られている³¹⁶。ピーチャムとチルドレスによるリベラルなアプローチに対して、フェミニスト生命倫理学の多数は「関係のなかにおける自律」(ジャーウィン、ドンチン)という発想を優先する。その発想は、自己が根本的に文脈に結びつきそのなかに埋め込まれているということから出発し(ベンハビブ)、この自己を自己の権限を高める形で実現するものである。これは、たとえば医師-患者関係に当てはまる。しかも「生殖における自律」に関しても当てはまる。たとえばドンチンは流布している自律モデルを、とりわけ決定の自由を強調するモデルとして再現してみせる。このモデルは、決定に際して異なる社会的な財(善)のなかから自由に選択できる合理的な患者という前提から出発する³¹⁷。同様に医師の方も、患者の諸権利と選択を承認ないし容認する契約相手として考えられている。非フェミニスト生命倫理学においては、こうした契約モデルとならんで、思いやりによって方向づけられた(*fürsorglich orientiert*)パターナリスティックなモデルが主張される。自律についてのフェミニスト的な新しい考え方からすれば、これも権力行使について無反省であるという理由で受け容れがたい。これに対して、関係における自律は、医師と患者が相互に意見を交換し相互に依存しあうこと、自律の脆さ、病苦においてとくに身体が傷つきやすいことについての自覚、医師や介護者の目標としての〔患者の〕自律の促進といった考えを反映している。自律の原理はこのように関係性へと方向づけられることによって、他者に対して他者のために責任を負う構えとしてのケアに必然的に結びつき、倫理的な内省においてはケアの原理と必然的に結びつく。

³¹⁵ 一般にフェミニズム理論は、さまざまな傾向や目標設定によって区別される。リベラル・フェミニズム、社会主義フェミニズム、ラディカル・フェミニズム、精神分析フェミニズム、エコ・フェミニズム等々。Lebacqz (1995)参照。今日ではさらにポスト構造主義が付け加えられるだろう。これらの違いや特徴については、ここでは示唆的にしか触れられない。

³¹⁶ たとえば Scherwin (1992); Mackenzie/Stoljar (2000); Donchin (2000)を参照。また、フェミニスト生命倫理学には、たとえば Purdy (2000)のような別の潮流もある。

³¹⁷ Donchin (2001), S. 368.を参照。

2. 2 ケア

少女と少年の道徳的発展に関するギリガンの研究を基盤として、いわゆるケアの倫理に関するいくつかの論文が発表された。それらはしかし、正義の視点とますます厳しく対立するものになっていった。「ケアの倫理学は、関係論的で、文脈に即し、感情移入的であるとされる。これは、正義の倫理学が抽象的で普遍的で原則に従ったアプローチを採用するのと対照的である」³¹⁸。

ケア(care)はしばしば Fürsorge (フュアゾルゲ、配慮) と訳されるが、これまたさまざまなニュアンスをもつ概念である。おまけにドイツ語の悩ましいところは、フュアゾルゲという言葉から社会保障(Sozialfürsorge)の実務が連想され、この実務がクライアントの望みや関心に対してパターンリスティックな態度をとることも稀ではないというところにある。さらに、ケアの職業やサービスの大半が、報酬が支払われる場合も支払われない場合も、女性たちによって担われているので、フュアゾルゲという概念にもジェンダー特性が「上書き(überschreiben)」されている。じっさいケア倫理学の最大の落とし穴の一つは、ケアの役割が女性に押し付けられることに負けていないにもかかわらず、倫理学にとってケアがもつ価値を特記するという点にある。生命倫理学の文脈においてケアは、とりわけ生物医学ならびに医療の実践領域における看護や介護や世話に関係づけられている。

ケアの意味内容は、リクール(Ricœur)が言うように、他者にとって善きように努める形で責任を引き受けることとして捉えられる。ケアにおいては、自己ではなく、他者の幸福がその関係の前面に立つが、その他者の幸福もやはり人格に対する義務づけの網のなかに編みこまれている。

「何かのためにあるいは誰かのために^{ケアする}気遣うときの私のあり方を見つめたり考えたりするならば、関心が私自身の現実から他者の現実へといやおうなく移動していることをわたしは知る」³¹⁹。

友愛は相互性とギヴ・アンド・テイクの調整に依拠した対称的な関係であるが、これとは違って、ケアはたいてい非対称的だと考えられる。このことはさまざまなケア論のなかでも強調されている。少なくとももうわべだけ見れば、他者へのケアの基礎には或る依存関係がある。この依存関係が権力関係にまで発展する可能性(Machtpotential)は情動的で感情移入的な関係によってせき止められるとされている³²⁰。

ケアについての女性倫理学者のいくつかは、明示的または非明示的に道徳的感情の伝統に立脚して、ケアをさしあたり自発的で自然的な傾向として捉える³²¹。しかし、自然的に他者に^{ケア}配慮し^{世話}世話をするとは異なり、倫理的にケアすることはひとつの反省的態度である。ケア倫理学の主要な関心が他者の要求に対する配慮にあるかぎり、ケア倫理学は義務倫理学もしくは徳倫理学として構想されうる。徳倫理学としてのケア倫理学はケアの姿勢を道徳的な自己理想の形式(ノディング

³¹⁸ Labacqz (1995), S. 811.

³¹⁹ Noddings (1993), S. 151. Noddings (1984)も参照。

³²⁰ これによって依存性が交互的にも成り立たないと言っているのではない。クライアントならびに患者の自律が適切に保たれるためには、役割に応じて与えられた非対称性を十分に考慮しなければならない。このことはまさに看護という関係が示しているところである。Bobbert (2001)を参照。

³²¹ Hume (1989)に関連しては、たとえば Baier (1991)、Meier-Seether (1998)を参照。また Nussbaum (2001)も参照。

ス)として発展させることを支持する。義務倫理学としてのそれは権利に対する義務の優越を支持する³²²。

ケア倫理学はまず普遍主義的な正義の倫理学に限界を設定するなかで構想された。そのためケア倫理学は倫理学にとって必須の或る次元を絶対化し、伝統的なヒエラルヒーを転倒させるだけで克服しないという危険に陥っている³²³。その場合、他者へのケアを過度に強調することは、自らの利益を損なうだけでなくケアを向ける対象者の利益をも損なうことがありうる。加えてケアの倫理は、態度や感情や徳についての倫理学としてのみ構想されるだけでなく、むしろ社会的・政治的に補償調整されるべき実践として理解されるべきであるから、ケア倫理学を自然的傾向性という基盤の上で捉えるだけでは十分ではない。そこで例えばトロント(Tronto)は「コミットするケア(engagierte Sorge)」という彼女の構想を、行為に注目ししかも政治的にも有効な構想として理解している。

「最も一般的なレベルで言えば、ケアすること(caring)は人類的な活動(species activity)と提唱したい。その活動には、私たちの世界を、そこに私たちができるだけ生きることができるように、保守し維持し補修するために私たちが行なう全てを含む。この世界は私たちの身体と私たちの自己と私たちの環境とを含んでいる。これら全てを私たちは生命を支える一つの複合的な網の目のなかに織り込みたい」。³²⁴

フェミニスト生命倫理学に対して現在最も重要な貢献をしたのは、フェダー・キッティ(Feder Kittay)である。キッティは『愛の労働(Love's Labor)』のなかで、人格間の関係(まず先立つのが家族関係)に存する依存関係の網の目は、同様にケア関係の網の目をも生み出すことを指摘している。しかしまた、ケアを提供する人格間関係そのものが制度的・構造的な諸条件に依存していて、そうした諸条件によってプライマリ・ケアが促進されたり阻害されたりすることもまれではない。このような構造的諸条件はケアの倫理学を融和へともたらす成分であり、正義の倫理学へと必然的に通じているとキッティは言う。シャーウィンらが自律という概念を、自律を融和統合するケア概念へと近づけるとすれば、キッティはケア倫理学を正義の視点へと近接させる。³²⁵

2. 3 正義

ケア倫理学を補うものとして、(社会的)正義の倫理学へのアプローチが成立してきた。これらのアプローチは、さしあたり個人主義的に定式化されたケアに対して政治的・制度的側面を強調する。その際フェミニスト倫理学にとって重要なのは、差異とコンテクストへの敏感さを保持することである。ヤング(Young)は、平等に取り扱えという要求とならんで差異の保持を彼女の著作の中心に据えている。分配の次元をなによりも強調する伝統的な正義論は、差異を十分には考慮してこ

³²² 例えば O'Neill (1996)。ただしこれはカント主義に導かれていて、ケア倫理学には限定的にしか関わらない。

³²³ たとえば Hoagland (1991)または Sherwin (1992)による批判。

³²⁴ Tronto (1993), S. 103.

³²⁵ Nussbaum (2000)も同様である。もちろんより一層理論的な考察である。

なかったという³²⁶。これに対して、フレーザー(Fraser)は、社会的・経済的な不公正を文化的・象徴的な不公正から区別する。社会的・経済的な不公正に対しては古典的な正義論に用いられるような再分配の戦略によって対処できる。これに対して、他者の他性に対する軽蔑を表現する文化的な不公正に対しては、文化的な価値観の転換という戦略が必要となる。フレーザーの区別にしたがったときに提起される問題は、政治的再分配という第一の戦略が烙印を押す働きをし、したがって経済的正義を創り出すという戦略が文化的な不公正を促進するということにある。これをフレーザーは「分配と承認のジレンマ」と名づけた³²⁷。例えば「平等化政策」という措置がたしかに女性を経済的な観点では「公正に」扱うことができるにしても、同時にしかし、この平等化措置が文化のレベルでは(価値づけの)不平等を安定化させてしまうということがありうる。平等化措置が「もろもろの承認関係のなかで反作用的に生じる不公正に養分を与える」からだ³²⁸。

差異とともに正義のさまざまな社会的・文化的な文脈を考慮に入れようとするフェミニスト正義論は、——たとえば普遍的な人間の欲求や能力を基礎として——人間学的な想定具体化のためには対話が必要であることを指示するか(ヌスバウム)、あるいはまたさまざまな種類の義務を定式化するよう指示している。この点でオニール(O'Neill)のアプローチが特に参考になる。というのは、現代正義論においては権利の視点が優勢であるのに対して、オニールのアプローチはカントとともに義務の優位を強調し、このことによって正義の倫理学が必然的に徳倫理学によって補完されなければならないからである。にもかかわらず全ての女性と人間の同権への普遍主義化された要請を諦めることなく自民族中心主義という非難に対処するためには、まだ多くの仲介的な作業がなされなければならない。

フェミニスト生命倫理学にとって正義の視点こそがその理論形成を最も促すものである。まず第一に一般に生命倫理学においては正義へのアプローチが本当にわずかしかないからであり、第二にフェミニスト生命倫理学が保健政策やグローバルな視点に取り組み始めたのはわずかここ数年のことであるからだ³²⁹。

フェミニスト生命倫理学の三原理、関係における自律、ケア、そして正義は権力論への反省を伴う。三原理のいずれかを一面的に習得ないしは「適用」というそのつどの欠点をそうした反省によって阻止しなければならない。

3. フェミニスト生命倫理学の応用領域

テーマ別の議論のなかでフェミニスト生命倫理学がとくに目を向けるのは、保健分野での女性

³²⁶ Young(1990)。このアプローチのなかに現れるさまざまな緊張関係に関して説得力ある批判を展開している Fraser (1997)を参照。

³²⁷ 同書 23-66 頁。

³²⁸ 同書 59 頁。たとえば、女性の評価や奨励が直接に競合する男性にとって不利なこととみなされ、「不相应な特別扱い」が勤められるような場合である。

³²⁹ これについて重要なのは、Sherwin (1998)および Tong (2001)である。

の社会的権利、性と生殖に関わる問題、公的機関にアクセスし生命政策・保健政策の決定に参加する政治的諸権利といったテーマである。〔現代の生命倫理学に先立って〕古典的な医療倫理学が扱ってきた問題との関連でフェミニスト生命倫理学は、人間のさまざまな経験を包括的に理解することを生かして、ケアの視点を権利の視点に結びつけようとする。フェミニスト生命倫理学は、(例えば決定過程において)女性自身を周縁に追いやること、生物医学において女性の健康問題(たとえば乳がん、美容整形、エイズ、女性器切除、臓器移植など)を周縁に追いやることに対して戦う³³⁰。さらには、女性がするものと暗示されている実務、例えば医学および精神医学の文脈における看護や世話、あるいはまたは障害者や老人の介護といった実務を周縁に追いやることをやめさせようとするアプローチを発展させる。

生殖医療および遺伝子診断の分野での主要なテーマは、さしあたり自律の問題であった。その際フェミニスト生命倫理学の多数は、現代的な生殖医療に対して当初から批判的なアプローチだった。生殖医療を女性の身体と生殖プロセスに対するさらなるコントロール手段だとみなすからだ³³¹。しかしこれに関してはフェミニスト倫理学の内部でも意見の対立が認められる。とりわけ「生殖における自律〔自己決定〕」ならびに社会的なもろもろの制度や構造がもつ規格化の力をどう重視するか、その重点の置き方の違いから論争に火がついている。一方には、まさに女性のエンパワメントの名において生殖医療を歓迎するフェミニストの立場がある。他方で、研究と臨床応用における生物医学の可能性について「その結果を不問に付したまま」考えること自体すでにイデオロギーだとみなす立場もある³³²。生殖医療と遺伝子診断に関しては、グローバルな視野で見ると、じつに様々な問題が立てられる。たとえばインドや中国における出生前診断による選別問題——女の胚や胎児を犠牲にする性の選択——は、技術利用に関してはるかに広範な自由裁量が前提とされうる西洋諸国とは異なった仕方で評価されなければならない。こうしたグローバルな視点が極めて明瞭に示すのは、生殖医療が構造的には女性のエンパワメントに貢献するのではなく、かえって女性と女性の生殖行動に対する支配に貢献するということだ³³³。

さらにフェミニスト生命倫理学は、公衆衛生政策と、公衆衛生制度の基礎にある諸構造をテーマにする。ここでは、たとえば保健サービスとその医療資源を利用してその利益に与るための手段に関する問題が生じる。グローバルな視野で見れば、基礎的な保健サービスの不足は女性にとっての問題であり、子どものうちでもやはり女子にとって一層深刻な問題である。なぜなら、ほとんどの発展途上国では女性の方が男性よりも貧困に陥るリスクが高く、それに伴って病気にかかるリス

³³⁰ この理由から、米国では1990年に国立衛生研究所(NIH)に女性の健康に関する調査事務局(ORWH)が設置され、特に女性の保健サービスに関する研究がなされている。Tong(未公開)を参照。

³³¹ たとえば Overall (1987); Wolf (1996); Hoffmann (1999); Duden (1991); Pelkner (2001); Haker (2002c)を参照。

³³² フーコーの生の権力論については K. Braun (2000)を参照。ブラウンは「生命倫理」を「生の権力」に織り込まれているということを理由に、イデオロギーの疑いのある管理と規律化の権力、身体への権力と解している。このことは、ドイツのフェミニストが生命倫理学を全般的に否定的に受容したことも一致する。生殖医療の概観については Hoffmann(1999)、神学的な視点からは Pelkner (2001)を参照。

³³³ たとえば Mahwald (2001); Werneck/Carneiro (2001)を参照。

クも高いからだ³³⁴。女性の社会的かつ文化的な従属が、フェミニスト生命倫理学にとって一つのテーマとなる。というのも、女性に対する不平等な扱いによって、女性たちは保健サービスを十分に受けられず、医療資源の利用が限定され、予防措置もとられない。しかもこうした物質面だけではなく、例えば家族計画をめぐるさまざまな問題において自律的決定権を奪われているということも生じるからだ。そのさいフェミニスト生命倫理学は、保健政策の分野で発生する正義をめぐるさまざまな問題を、その文脈を明らかにして区別する。それは、正義をめぐる問題を実際の生活諸条件に結びつけることによって、あるいは例えば経済本位の評価原理などに対して人間の発達（人格的発展）を評価する質的な尺度を採用することによってなされる³³⁵。

フェミニスト生命倫理学は権力に注目しながら、生物医学の実践が性別というカテゴリーに関してどのような構造的特徴をもっているかを分析する。ここで問題となるのは、たとえば医師の行為と介護行為の階層的序列づけ、技術的処置と助言を与えながら患者に寄り添うことの階層づけであり、また医療実践の領域におけるもろもろの行為者、患者の役割等々である。つまりは、そのつどの医療実践のなかで幅をきかせてくる権力(Macht)が問題となる。医療実践が支配関係に変質すべきでないとするれば、こうした権力は反省されコントロールされなければならない³³⁶。さらにフェミニスト生命倫理学にとって、実践をめぐる言説(Diskurs)もテーマとなる。これに属するものは、ひとつには哲学的人間学と身体についての言語である³³⁷。つまり、生物医学の根底にある病氣理解がテーマとなる。また遺伝子の特徴を同定することによってある集団の人々全体に烙印スタンプを押したり³³⁸、あるいは従属を示す記号のもとに「正常」と「異常」という区別を立てることもテーマとなる。

こうしたテーマ別のアプローチとならんで、現在——生命倫理学一般におけると同様に——フェミニスト生命倫理学においても理論的な考察が増えてきていることを記しておかなければならない。この間、社会倫理的な視点においては規範へのアプローチに立ち帰る傾向が顕著になってきたが、この傾向はフェミニスト倫理学の議論を基盤にして大きく変容してきたし、これからも変容し続けていくであろう³³⁹。

遺伝子検査や遺伝子治療によって人間の身体が根本的に思いのままにされるという事態に直面して、「主体」および「身体」についてのフェミニスト理論をフェミニスト生命倫理学の立場から検討することが欠かせなくなっている。バトラーの意味における自己構築・自己構成にあらためて

³³⁴ Sherwin (1998); Nussbaum (2000)を参照。貧困リスクおよび罹患リスクについての最新データは Tong (2001)および World Development Report (2001)にある。

³³⁵ Nussbaum/Sen(1993)を参照。

³³⁶ この次元では、フェミニスト生命倫理学の少なくとも一部分が、ナラティブ倫理学にかなり接近する。Knutson (2000); Lindemann Nelson (2001)を参照。

³³⁷ Haker (2002a)

³³⁸ Morris (2000)

³³⁹ O'Neill (1996)ならびに Nussbaum (2000)がここでの基本となる。

取り組むことはこの観点から有益であろう³⁴⁰。他方で——さきの観点と全く矛盾しないが——リスト(List)、またたとえばシルドリック(Shildrick)やバークハウス(Barkhaus)が提案する方法をさらに追求することが有益だと思われる³⁴¹。すなわち、身体性ならびに生命についての現象学を改めて読み直すことによって、生・政治(Bio-Politik)および生命倫理学の諸部分と対決するという方法である。ここではとりわけ神学によって調停されたフェミニスト生命倫理学の発想の糸口をも見ることができる³⁴²。

(松田純・小椋宗一郎訳)

○ 訳者解説

ハカーによるこの論文は、フェミニスト生命倫理学の現在の見取り図を提示しているといえるだろうⁱ。冒頭でいわれているように、フェミニスト生命倫理学に対する国際的な関心が高まり、1996年からは国際会議も開かれている(1998年には日本で開催)ⁱⁱ。本文中でも最近の議論は「正義」という観点に重点が置かれているとされるが、その背景にあるのは、ギリガンから現在に至るケア倫理学の展開である。

ギリガンは主著『もうひとつの声』のなかで、道徳的發展過程における男女の違いを分析したⁱⁱⁱ。従来の道徳的成長を測るものさしはほとんどは男性を対象とした研究から作られたものであり、男性とは違う声(a different voice)を持つ女性たちの道徳的成長には当てはまらない。男性たちの発言に見られる「正義」は、「他者の権利を認め、そうした権利に干渉しないこと」^{iv}を基本とした「権利の道徳」であり、普遍的原理に基づく公正さのことである。これに対して女性たちは、お互いに依存し支え合わなければならないという人間の相互関係を自覚した「責任の道徳」あるいは「ケア(思いやり)の倫理(ethic of care)」を形成してゆく。ただし、権利の道徳と責任の道徳、正義の倫理とケアの倫理、これらは「相補的」^vなものであり、道徳的成長を通じてその断絶は乗り越えられてゆくとギリガンは繰り返し述べている。

この書は大きな反響を呼び、ケア倫理学に関するいくつかの論文が発表された。そこでは、女性は男性とは「違う」道徳的根拠づけの方式をもつという観点から、ケアの倫理と権利本位の正義

³⁴⁰ ここでは Butler (2001)が特に重要である。

³⁴¹ Shildrick (2001); List (2001); Barkhaus (2001).

³⁴² Pelkner (2001)

ⁱ 理論の發展史という面では、ドイツ語と英語の『生命倫理学事典』の「フェミニズム」の項が詳しい。Eickmeier (1998); Lebacqz (1995)

ⁱⁱ Tong (2001), p. 2

ⁱⁱⁱ Gilligan (1982)

^{iv} 同原書 p. 19, 和訳 26 ページ

^v 同原書 p. 100, 165, 和訳 176, 290 ページ

の倫理との違いが強調された^{vi}。しかし、たとえば権利や社会的正義にもとづいて社会保障や健康保険などが機能していなければ、貧窮や病気のとき最も切実に必要とされるケアは経済的基盤を失うことになる。さしあたり個人の道徳的発達において「相補的」な関係にあると捉えられた「ケア」と「正義」は、その後のフェミニスト倫理学・生命倫理学の展開のなかで、政治的・社会的な文脈のなかでも相補い合うものとして捉えなおされてゆく。本論文は、正義の原理を「男性的原理」として、それへの対抗を前面に出してきたフェミニスト倫理学に対して、ケアの原理と正義の原理とを相補的にとらえ直そうとする。

本論文では、さらに地球規模での具体的問題に言及される。「ケア」がそれぞれの人間関係の具体的な文脈において語られるように、それぞれの地域はそれぞれの文化的・社会的背景をもち、それぞれの問題をかかえている。そうした地域的・文化的なコンテクストや差異を無視して抽象的な原則論を押し付けることはできないだろう。しかし半面、新しい医療技術を背景とした問題の多くは世界と密接な結びつきの中にあり、また、特に女性たちが置かれている問題状況にあらわれるように、国内の議論だけでは問題の本質が明らかにならないものも多い。そのため、まず多くの地域から上述のような国際会議へと問題を持ち寄って多文化的な視点からそれを捉えること、そしてまた問題を持ち帰って固有の文化的・社会的文脈の中で捉えかえすことがきわめて重要だと思われる。

国際的議論をドイツに紹介する目的で書かれた本論でも、ドイツに固有な社会的状況と文化的背景から問題が捉えなおされていると見ることができる。たとえば、ドイツ語の「フェアゾルゲ」が社会保障としての意味合いを持つことが指摘されている。ハカーがその「悩ましい」点について指摘していることも重要であるが、まずはこの議論の前提を押さえる必要があるだろう。つまり「フェアゾルゲ」には、正義というよりは社会的な連帯(Solidarität)を基礎として制度的保障を確立する視点が含まれている^{vii}。このことは、フェミニスト生命倫理学が具体的な社会制度を問題として受けとめ、さらに語りかけを発することのできる素地を作っているように思われる。そのほか、権利と義務、自由と自律、徳と正義など、それぞれの概念に固有の歴史性が刻印され、神学を含めたドイツの思想史的伝統が背景をなしている。それらを軸として、フェミニスト生命倫理学の議論が三つの原理——すなわち、依存関係のなかの「関係的自律」、他者のためになされる「ケア」、文脈と差異を大切にした「正義」——へと歯切れよく整理されている。この三大原理の統一的把握へとフェミニスト生命倫理が発展すべきことを主張している。

(小椋宗一郎記)

参考文献

Baier, Annette, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Cambridge 1991.

^{vi} Lebacqz (1995), p. 811.

^{vii} Vgl. Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“. (Deutscher Bundestag 14. Wahlperiode), *Schlussbericht*, 2002, „2.2.2.6. Solidarität.“ (ドイツ連邦議会「現代医療の法と倫理」審議会、「最終報告書」、『独仏生命倫理研究資料集』(下)、2003年、「2.2.2.6 連帯」の項を参照)。「連帯は正義に尽きるものではない」とされる。なぜなら、正義に訴えて「ケア(Fürsorge)と支援を請求することができる権利」すなわち「社会福祉請求権」は、そもそも「社会的連帯(Solidarität)に基づく生活共同体における人間同士の相互支援から出発」し、福祉国家に必要な社会的機構を通じて保障されるからである。

- Barchans, Annette, »Kö1per und Identität. Vorüberlegungen zu einer Phänomenologie des eigensinnigen Körpers«, in: *Tanz Politik Identität*, hg. v. Sabine Karoß und Leonore Welzin, Hamburg 2001, S. 27-51.
- Benhabib, Seyla, *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*, Frankfurt am Main 1995 (orig.: *Situating the Self*, 1992).
- Bequaert Holmes, Helen/Purdy, Laura (Hg.), *Feminist Perspectives in Medical Ethics*, Bloomington/IL 1992.
- Biller-Andorno, Nikola, *Gerechtigkeit und Fürsorge. Zur Möglichkeit einer integrativen Medizinethik*, Frankfurt am Main 2001.
- Bobbert, Monika, *Patientenautonomie und Pflege. Begründung und Anwendung eines moralischen Rechts*, Frankfurt am Main/New York 2002.
- Braun, Kathrin, *Menschenwürde und Biomedizin. Zum philosophischen Diskurs der Bioethik*, Frankfurt am Main 2000.
- Butler, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt am Main 2000. (orig. *The psychic life of power. Theories in subjection*, Stanford Calif., 1997)
- Cole, Eve Browning/Coultrap-McQuin, Susan (Hg.), *Explorations in Feminist Ethics: Theory and Practice*, Bloomington/IL 1992.
- Conradi, Elisabeth, *Take Care. Grundlagen einer Ethik der Achtsamkeit*, Frankfurt am Main 2001.
- Donchin, Anne, »Understanding Autonomy Relationally Toward a Reconfiguration of Bioethical Principles«, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 26 (4) (2001), S. 365-386.
- , Purdy, Laura (Hg.), *Embodying Bioethics: Recent Feminist Advances*, Lanham 1999.
- Duden, Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg/Zürich 1991. バーバラ・ドゥーデン『胎児へのまなざし——生命イデオロギーを読み解く』田村雲供訳、阿吽社、1993年
- Eickmeier, Andrea, »Feminismus«, in: *Lexikon der Bioethik*, hg. von Wilhelm Korff, Lutwin Beck und Paul Gregor Mikat, Gütersloh 1998, S. 740-745.
- Fraser, Nancy, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaates*, Frankfurt am Main 1997 (Orig.: *Justice Interruptus. Critical Reflections on the >Postsocialist< Condition*, 1997).
- Gilligan, Carol, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München/Zürich 1982 (Orig.: *In a Different Voice*, 1982; キャロル・ギリガン『もうひとつの声』岩男寿美子監訳、川島書房、1986年
- Haker, Hille, »Der perfekte Körper. Utopien der Biotechnologie«, in: *Concilium*, 2002a (2) — »Körper spricht: Leiblichkeit als Modus von Identität«, in: *Religionsunterricht an höheren Schulen*, 2002b (3), S. 131-137.
- , *Ethik der genetischen Frühdiagnostik. Sozialethische Reflexionen zur Verantwortung am*

- Beginn des menschlichen Lebens*, Paderborn 2002c.
- Hoagland, Sarah Lucia, »Some Concern About Nel Noddings' ›Caring««, in: *Feminist Ethics*, hg. von Claudia Card, Lawrence/KS 1991, S. 255-256.
- Hoffmann, Heidi, *Die feministischen Diskurse über Reproduktionstechnologien. Positionen und Kontroversen in der BRD und den USA*, Frankfurt am Main 1999.
- Hume, David, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1989. (orig.: A treatise of human nature, 1739-40, デイヴィッド・ヒューム『人間本性論』木曾好能訳、法政大学出版局, 1995-
- Jagger, Alison M., »Feminist Ethics«, in: *Encyclopedia of Ethics*, hg. von Lawrence Becker, New York 1992, S. 364-367.
- Kittay, Eva Feder, *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency*, New York/London 1999.
- Knutson, Susan, *Narrative in the Feminine: Daphne Marlatt and Nicole Brossard*, Waterloo 2000.
- Krebs, Angelika, »Feministische Ethik. Eine Kritik der Diskursrationalität«, in: *Vernunft und Lebenspraxis. Philosophische Studien zu den Bedingungen einer rationalen Kultur*. Festschrift Friedrich Cabaret, hg. von Christoph Demmerling, Gottfried Gabriel und Thomas Rentsch, Frankfurt am Main 1995, S. 309-329.
- Lebacqz, Karen, »Feminism«, in: *Encyclopedia of Bioethics*, hg. von Warren Reich, New York 1995, S. 808-818.
- , *Justice in an Unjust World: Foundations for a Christian Approach to Justice*, Minneapolis 1987.
- Lindemann Nelson, Hilde, *Damaged Identities, Narrative Repair*, Ithaca/London 2001.
- List, Elisabeth, *Grenzen der Verfügbarkeit. Die Technik, das Subjekt und das Lebendige*, Wien 2001.
- Mackenzie, Catriona/Stoljar, Natalie (Hg.), *Relational Autonomy and the Social Self*, New York 2000.
- Mahowald, Mary, »Cultural Differences and Sex Selection«, in: *Globalizing Feminist Bioethics. Crosscultural Perspectives*, hg. von Rosemarie Tong, Boulder 2001, S. 165-178.
- Meier-Seethaler, Carola, *Gefühl und Urteilskraft. Plädoyer für die emotionale Vernunft*, München 1998.
- Mies, Maria/Shiva, Vandana (Hg.), *Ökofeminismus. Beiträge zur Praxis und Theorie*, Zürich 1995.(orig. *Ecofeminism*, 1993)
- Morris, David B., *Krankheit und Kultur. Plädoyer für ein neues Körperverständnis*, München 2000 (orig.: *Illness and Culture in the Postmodern Age*, 1998).
- Nagl-Docekal, Herta, »Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral?«, in: *weibliche Moral- ein Mythos?* hg. von Detlef Horster, Frankfurt am Main 1998, S. 42-72.
- Noddings, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley 1984.ネル・ノディングス『ケアリング——倫理と道徳の教育、女性の観点から』立川義康ほか

訳、晃洋書房、1997年

- , »Warum sollten wir uns um unser Sorgen sorgen?«, in: *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, hg. von Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer, Frankfurt am Main 1993, S. 135-172.
- Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.), *weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt am Main 1991.
- Nussbaum, Martha C., »Gefühle und Fähigkeiten von Frauen«, in: dies., *Gerechtigkeit oder das gute Leben*, Frankfurt am Main 1999, S. 131-175.
- , *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge 2001.
- , *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge 2000.
- , Sen, Amartya (Hg.), *The Quality of Life*, Oxford 1993.
- Okin, Susan Moller, *Justice, Gender, and the Family*, New York 1989.
- O'Neill, Onora, *Tugend und Gerechtigkeit. Eine konstruktive Darstellung des praktischen Denkens*, Berlin 1996 (orig.: *Towards justice and virtue. A constructive account of practical reasoning*, 1996).
- Overall, Christine, *Ethics and Human Reproduction: A Feminist Analysis*, Boston 1987.
- Pauer-Studer, Herlinde, »Ethik und Geschlechterdifferenz«, in: *Angewandte Ethik. Die Bereichsethik und ihre theoretische Fundierung. Ein Handbuch*, hg. von Julian Nida-Rümelin, Stuttgart 1996, S. 88-131.
- Pelkner, Eva, *Gott, Gene, Gebärmütter. Anthropologie und Frauenbild in der evangelischen Ethik zur Fortpflanzungsmedizin*, Gütersloh 2001.
- Pieper, Annemarie, »Feministische Ethik«, in: *Angewandte Ethik. Eine Einführung*, hg. von Annemarie Pieper und Urs Thurmherr, München 1998, S. 338-358.
- Purdy, Laura, *Reproducing Persons. Issues in Feminist Bioethics*, Ithaca/London 1996.
- Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996. (Orig.: *Soi même comme un autre*, 1990; ポール・リクール、『他者のような自己自身』、久米博訳、法政大学出版局、1996)
- Schwickert, Eva-Maria, *Feminismus und Gerechtigkeit. Über eine Ethik von Verantwortung und Diskurs*, Berlin 2000.
- Sherwin, Susan (Hg.), *The Politics of Women's Health: Exploring Agency and Autonomy*, Philadelphia 1998.
- , *No longer Patient. Feminist Ethics and Health Care*, Philadelphia 1992. スーザン・シャーウィン『もう患者でいるのはよそう——フェミニスト倫理とヘルスケア』岡田雅勝ほか訳、勁草書房、1998
- Shildrick, Margrit, »Some Speculations on Matters of Touch«, in: *Journal of Medicine and Philosophy* 26/4 (2001), S. 387-404.
- Tong, Rosemarie, *Feminine and Feminist Ethics*, Belmont 1993.
- , *Feminist Approaches to Bioethics: Theoretical Reflections and Practical Applications*, Boulder 1997.

- , *Feminist Perspectives and Global Bioethics* (Manuskript).
- , zusammen mit Gwen Anderson; Aida Santos, *Globalizing Feminist Bioethics. Crosscultural Perspectives*, Boulder 2001.
- Tronto, Joan C., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York/London 1993.
- Werneck, Jurema/Carneiro, Fernanda, u. a., »Autonomy and Procreation: Brazilian Feminist Analyses«, in: *Globalizing Feminist Bioethics. Crosscultural Perspectives*, hg. von Rosemarie Tong, Boulder 2001, S. 114-134.
- Wolf, Susan, *Feminism and Bioethics Beyond Reproduction*, Oxford 1996.
- Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton 1990.

文献目録

- ドイツにおける妊娠中絶について (Dokument in dem Allensbacher Archiv), 1988.
- Baumann, Jürgen (Hrsg.), *Das Abtreibungsverbot des §218 StGB – eine Vorschrift, die mehr schadet als nützt*, Luchterhand, Darmstadt und Neuwied, 1971. (ユルゲン・パウマン (編著) 『墮胎はか非か——西ドイツ中絶自由化をめぐる論争』、中谷瑾子、人見宏 (訳)、鳳舎、1977年)
- Baumann, Jürgen (Hrsg.), *Paragraph 218 StGB in vereintem Deutschland*, Tübingen, 1992.
- Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung (BZgA: Hrsg.), *Einfluss neuer gesetzlicher Regelungen auf das Verhütungsverhalten Jugendlicher und Junger Erwachsener*, Köln, BZgA, 1995
- Frommel, Monika, „Lebensschützer“ auf dem Rechtsweg, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/90, S.12-20.
- Hoerster, Norbert, *Abtreibung im säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Suhrkamp Verlag (stw 929), Frankfurt am Main 1991 (2. Aufl. 1995).
- Hoffacker, Paul et al.(Hrsg.), *Auf Leben und Tod – Abtreibung in der Diskussion*, Lübbe: Bergisch Gladbach, 1991.
- Institut für Demoskopie Allensbach, *Der Schwangerschaftsabbruch in der öffentlichen Diskussion. Analyse der Entwicklung des Meinungsklimas zwischen 1983 und 1988* (Dokument in dem Allensbacher Archiv), 1988.
- Kaiser, Günter, Was wissen wir über den Schwangerschaftsabbruch? Ergebnisse eines empirischen Forschungsprojekts, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/90, S. 21-27.
- Korff, Wilhelm (Hrsg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh, 1998.
- Köcher, Renate, Schwangerschaftsabbruch – Betroffene Frauen berichten, Aus Politik und Zeitgeschichte, B 14/90, S. 32-42.
- Lippold, Michael W., *Schwangerschaftsabbruch in der Bundesrepublik Deutschland – Sachstandsbericht und kritische Würdigung aus theologisch-ethischer Perspektive*, evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2000.
- Reiter, Johannes, Abtreibung in säkularen Staat, in Stimmen der Zeit, 1995, S. 739.
- Reiter, Johannes/Rolf Keller(Hrsg.), *Herausforderung Schwangerschaftsabbruch*, Herder: Freiburg, 1992.
- ドイツにおける妊娠葛藤相談について
- Faller, Hans, Beratung und Hilfe statt Strafe, in Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 8. 6. 1993.
- Jutta, Franz, Schwangerschaftsabbrüche in den alten und neuen Bundesländern, Pro Familia Magazin, 3. 2000, S. 34.

Kettner, Matthias (Hrsg.), *Beratung als Zwang:*

*Schwangerschaftsabbruch, genetische
Aufklärung und die Grenzen der
kommunikativen Vernunft.*, Frankfurt a.M,
Campus, 1998.

Knopf, Marina/Elfie Mayer/Elsbeth Meyer, *Traulich
und befreit zugleich*, Hamburg, 1995.

(Download: www.mifegyne.com)

Meyer, Elsbeth /Susanne v. Paczensky/Renate

Sadrozinski, *Das hätte nicht noch mal
passieren dürfen! - Wiederholte
Schwangerschaftsabbrüche und was
dahintersteckt*, Frankfurt a. M, Fischer, 1990.

Paczensky, Susanne v., *Gemischte Gefühle - von
Frauen, die ungewollt schwanger sind*, Beck,
München, 1987.

Wittenberg, Reinhard, *Schwangerschaftskonflikt-
beratung – Ergebnisse einer Analyse der
Nürnberger Beratungsprotokolle des Jahres
1998, 2000.* [http://www.soziologie.wiso.uni-
erlangen.de/publikationen/a-u-d-papiere/a_00-
03.pdf](http://www.soziologie.wiso.uni-erlangen.de/publikationen/a-u-d-papiere/a_00-03.pdf)

小椋宗一郎「ドイツにおける『妊娠葛藤相談』につい
て」、生命倫理学会(編)「生命倫理」第17(1)
号、2007年

金澤文雄「妊娠葛藤相談制度の導入への提言——ドイ
ツの「妊婦と家族援助改正法」を参考にして」、
「岡山商科大学法学論叢」第10号、2002年、
43～63頁

鳴岩伸生(ほか)「臨床心理専門職資格の国際比較」、
「心理臨床学研究」23(5)、2005年、615-627
頁

○ 妊娠中絶に関するドイツの法律

上田健二/浅田和茂(訳・要約)「ドイツ連邦憲法裁
判所第二次妊娠中絶判決の概要」、「同志社法
学」第233号(45巻4号)、1993年

上田健二/浅田和茂(訳)「ドイツ新妊娠中絶法——
「妊婦および家族援助法改正法」とその理由
書」、「同志社法学」第246号(47巻6号)、
1996年

エーザー, アルビン『先端医療と刑法』、上田健二/
浅田和茂(編訳)、成文堂、1990年(旧西ドイ
ツの法律の翻訳を含む)

小山剛「第二次堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会
(編)『ドイツの最新憲法判例』、信山社、1999
年、46～51頁

嶋崎健太郎「胎児の生命と妊婦の自己決定——第一次
堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会(編)『ドイ
ツの憲法判例』、信山社、1996年、49～54頁

○ ドイツ法学と妊娠中絶

Dreier, H. (1995) Menschenwürdegarantie und
Schwangerschaftsabbruch, in: Die Öffentliche
Verwaltung, 48, S. 1036-1040. ZMD:40

Sabine Demel, Frauenfeindliche Bevormundung
oder Freigabeschein zum Töten, Stimmen der
Zeit, Bd. 215, 1997, S. 89.

上田健二、『生命の刑法学——中絶・安楽死・自死の権
利と法理論』、ミネルヴァ書房、2002年

——「ドイツ新妊娠中絶法の刑法解釈論」、中山研一
先生古稀祝賀論文編集委員会(編)、『生命と

- 刑法』、成文堂、1997年
- 「ドイツ連邦憲法裁判所新妊娠中絶刑法違憲判決の理論的分析」、「ジュリスト」No. 1034 (1975. 11. 15)、73-77頁
- 「妊娠中絶問題と法秩序の補充生原理（一）（二）」、「同志社法学」、第43巻5・6合併号／第47巻1号、同志社法学会、1992年／1995年
- 「不処罰の妊娠中絶はなぜ『禁じられていない』のか——アルトウール・カウフマンの最近の論文に関連して」、「同志社法学」第44巻4号、同志社法学会、1992年
- カウフマン、アルトウール『責任原理——刑法的・法哲学的研究』、甲斐克則（訳）、九州大学出版会、2000年
- 『転換期の刑法哲学』、上田健二（監訳）、成文堂、1993年
- 金沢文雄「刑法とモラル」、一粒社、1984年 本館3階 Mfc:797
- H.・L. ギュンター『トピックドイツ刑法』、日高義嵐／山中敬（監訳）、成文堂、1995年
- 小山剛「第二次堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会（編）『ドイツの最新憲法判例』、信山社、1999年
- 小山剛『基本権保護の法理』、成文堂、1998年（「過小保護禁止」について、84頁以下を参照）
- 嶋崎健太郎「胎児の生命と妊婦の自己決定——第一次堕胎判決」、ドイツ憲法判例研究会（編）『ドイツの憲法判例』、信山社、1996年
- 高橋拓美「妊娠中絶の不処罰根拠と法政策」、「法学研究年報」第26号、日本大学大学院法学研究科、1996年
- 辻村みよ子「現代家族と自己決定権—リプロダクティヴ・ライツをめぐる」、法律時報 68(6)、1996年、132～136頁
- 中谷瑾子『21世紀につなぐ生命と法と倫理——生命の始期をめぐる諸問題』、有斐閣、1999年
- ユルゲン・パウマン（編）『西独刑法改正論争』、西原春夫／宮澤浩一（監訳）、成文堂、1981年
- 堀内捷三「揺れ動くドイツの堕胎罪——一九九三年五月二八日のドイツ連邦憲法裁判所判決を読む」、『法学セミナー』464(1993-8):22-27、1993年
- 松尾智子「妊娠中絶における女性と胎児——権利衝突という視点を超えて」、ホセ・ヨンパルトほか（編）『法の理論21』、成文堂、2001年、157-176頁
- 宮沢浩一「西ドイツ連邦憲法裁判所の堕胎罪規定違憲判決について」、「ジュリスト」NO. 587(1975. 5. 15)、83-93頁
- 山本啓一（ほか）「タイセン事件：ドイツ妊娠中絶史における最近の有名裁判」、「犯罪学雑誌」第64（1）号（1998年2月）
- 山本啓一（ほか）「妊娠中絶法からの胎児条項削除など、ドイツの生殖領域医事法分野における最近の動き」、「犯罪学雑誌」第66（2）号（200年4月）
- ヨンパルト、ホセ／辻村みよ子「人間の尊厳と自己決定権(人権論の焦点)—国際社会と日本国憲法・1」、法律時報 69(9)、1997年、44～53頁
- ヨンパルト、ホセ（ほか編）『法の理論』19～23、成文堂、2000年
- レンツ、カール・フリードリッヒ「ドイツ連邦憲法裁判所の第二次妊娠中絶判決について」、「ジュリ

スト」No. 1034(1993. 11. 15)、68-77 頁

○ドイツの社会保障について

Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen,
und Jugend(BFSFJ), *Bericht über die
Auswirkungen der §§ 15 und 16
Bundeserziehungsgeldgesetz. (Elternzeit und
Teilzeitarbeit während der Elternzeit)*, BFSFJ,
Juni 2004.

浦野由紀子「ドイツ短信 2 子の養育費」、*「戸籍時
報」*第569号、日本加除出版、2004年

社会保障研究所(編)『西ドイツの社会保障』、東
京大学出版会、1989年

ドイツ連邦労働社会省(編)『ドイツ社会保障総
覧』、ドイツ研究会(訳)、ぎょうせい、1993年

ドイツ連邦労働社会省(編)『ドイツ社会保障総
覧』、ドイツ研究会(訳)、ぎょうせい、1993年

仲村優一／一番ヶ瀬康子(編)『世界の社会保障
8 ドイツ・オランダ』、旬報社、2000年

古瀬徹／塩野谷祐一(編)『先進諸国の社会保障4
ドイツ』、東京大学出版会、1999年

○ドイツ社会における女性の労働と出産

Bundeszentrale für gesundheitliche
Aufklärung(BZgA: Hrsg.), *frauen leben – Eine
Studie zu Lebensläufen und Familienplanung*,
Köln, BZgA, 2002.

Dölling, Irene / Daphne Hahn/ Sylka Scholz, Birth
strike in the new federal states: is sterilization
an act of resistance? In: Gal, S.; Kligman, G.

(Hrsg.), *Reproducing Gender – Politics,
Publics, and Everyday Life after Socialism*.
Princeton, Princeton University Press, 2000,
pp. 118-148.

Elisabeth Beck-Gernsheim, *Die Kinderfrage –
Frauen zwischen Kinderwunsch und
Unabhängigkeit*, Beck, München, 1989. (E.ベ
ック=ゲルンスハイム『子どもをもつという選
択』、木村育世(訳)、勁草書房、1995年)

Elisabeth Beck-Gernsheim, *Vom Geburtenrückgang
zur neuen Mütterlichkeit? Über private und
politische Interessen am Kind*, Fischer
Taschenbuch Verlag, 1984. (E・ベック=ゲル
ンスハイム『出生率はなぜ下ったか——ドイツ
の場合』、香川檀(訳)、勁草書房、1992年)

Glatzer, Wolfgang/Heinz Herbert Noll (Hrsg.),
*Lebensverhältnisse in Deutschland –
Ungleichheit und Angleichung*, Campus,
Frankfurt a.M./New York, 1992. (W・グラッツ
ァー/H.H. ノル(編)『統一ドイツの生活実態』、
長坂聰／近江谷左馬之助(訳)、勁草書房、199
4年)

Institut für Demoskopie Allensbach (im Auftrag des
Bundesministerium für Familie, Senioren,
Frauen, und Jugend(BFSFJ)),
*Familienfreundlichkeit im Betrieb. Ergebnisse
einer repräsentativen Bevölkerungsumfrage*,
BFSFJ, 2005.

Kreyenfeld, Michaela/Dirk Konietzka, *Angleichung
oder Verfestigung von Differenzen? –
Geburtenentwicklung und Familienformen in
Ost- und Westdeutschland*, MPIDR
WORKING PAPER WP 2004-025.

www.demogr.mpg.de/papers/working/wp-2004-025.pdf

Maleck-Lewy, Eva / Myra M. Ferree, Talking about Women and Wombs: The Discourse of Abortion and Reproductive Rights in the G.D.R. during and after the Wende. In: Gal, S.; Kligman, G. (Hrsg.), *Reproducing Gender – Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton, Princeton University Press, 2000, pp. 92-117.

齋藤純子「「育児手当」から「親手当」へ——家族政策のパラダイム転換」、「外国の立法」第229号、2006年、164-170頁

内閣府経済社会総合研究所（編）『フランスとドイツの家庭生活調査』、2005年
<http://www.esri.go.jp/jp/archive/hou/hou020/hou012.html>

原ひろ子／大沢真理（編）『変容する男性社会——労働、ジェンダーの日独比較』、新曜社、1993年

ヒョーン、シャルロット「ドイツにおける出生率および家族政策——一つから二つ、二つから一つのドイツの体験」『人口問題研究』53(2):1-15]、1997年

○ドイツの養子斡旋制度について

川井 健「西ドイツの養子法-上- (各国の養子制度<特集>)」、「ジュリスト」(通号 782) [1983.01.15]、p23~33

常岡史子「離婚における養育費の決定と子の需要——ドイツ法にみる扶養の程度と教育の重視」、独協法学(64) [2004.11]、1~21頁

床谷文雄「ドイツ養子制度における子の福祉」、「阪大法学」118・119号、1981年

——「養子法改正をめぐる一考察——養子縁組のあつせんと養親の選択について」『現代社会と家族法』、日本評論社、1987年

——「西ドイツおよびフランスにおける養子制度の現状」、「家族（社会と法）」6号、1990年

○ドイツ史と妊娠中絶

Duden, Barbara, *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987. (バーバラ・ドゥーデン『女の皮膚の下——18世紀のある医師とその患者たち』、井上茂子（訳）、藤原書店、1994年)

Robert Jütte (Hrsg.), *Geschichte der Abtreibung : von der Antike bis zur Gegenwart*, München : Beck, 1993.

井上洋子（編）『ジェンダーの西洋史』、法律文化社、1998年

ゴーマン、マイケル・J『初代教会と中絶』、平野あいつ子（訳）、すぐ書房、1990年

成瀬修（ら編）『ドイツ史3』、山川出版社、1997年

姫岡とし子『ジェンダー化する社会——労働とアイデンティティの日独比較史』、岩波書店、2004年

姫岡とし子『近代ドイツの母性主義フェミニズム』、勁草書房、1993年

フレーフェルト、ウーテ『ドイツ女性の社会史——200年の歩み』、若尾祐司（ほか訳）、晃洋書房、1990年

三成美保『ジェンダーの法史学』、勁草書房、2005年

水戸部由枝「ドイツ社会民主党と性倫理——1913年、『出産ストライキ』論争を中心に」、「西洋史学」(通号 216)、日本西洋史学会、2004年、313~330頁

——「ヘレーネ・シュテッカーと帝政ドイツの墮胎論争」、「西洋史学」(通号 198) [2000]、日本西洋史学会、126~143頁

若尾祐司『近代ドイツの結婚と家族』、名古屋大学出版会、1996年

○1970年代以降ドイツの女性運動について

松下たえ子「フェミニズムという戦略——戦うジャーナリスト、アリス・シュヴァルツァー」、川合節子(ら編)『ドイツ女性の歩み』、三修社、2001年

石川康子『旗を掲げた女たち——ドイツ女性考』、北斗出版、1993年

星乃治彦(ら著)『ジェンダーの西洋史』、法律文化社、1998年

上野千鶴子／田中美由紀／前みち子『ドイツの見えない壁——女が問い直す統一』、岩波書店(新書)、1993年

姫岡とし子『統一ドイツと女たち——家族・労働・ネットワーク』、時事通信社、1992年

原ひろ子／館かおる(編)『母性から次世代育成力へ』、新曜社、1991年

○倫理学

Bayertz, Kurt(ed.), *Sanctity of life and human dignity*, Kluwer, 1996.

——, *die Idee der Menschenwürde – Probleme und Paradoxien*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 81, H. 4, 1995, S. 465-481. (クルツ・バイエルツ「人間尊厳の理念——問題点とパラドックス」、L. ジープ(ほか編)『ドイツ応用倫理学の現在』、山内廣隆／松井富美雄(監訳)、ナカニシヤ出版、2002年、150-173頁)

Beauchamp, Tom L. /James F. Childress, *Principles of biomedical ethics*, 5. ed., Oxford University Press, 2001. (トム・L. ビーチャム／ジェイムズ・F. チルドレス『生命医学倫理』(原書1989年第三版の翻訳)、成文堂、1997年)

Duden, Barbara, *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*, Hamburg/Zürich 1991. (バーバラ・ドゥーデン、『胎児へのまなざし——生命イデオロギーを読み解く』、田村雲供訳、阿咩社、1993年)

Dworkin, R. M., *Life's dominion : an argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*, Random House, 1994. (ロナルド・ドゥオーキン『ライフズ・ドミニオン：中絶と尊厳死そして個人の自由』、水谷英夫／小島妙子(訳)、信山社出版、1998年)

Gilligan, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Thirty-sixth printing, 2000 (キャロル・ギリガン『もうひとつの声——男女の道德観のちがいと女性のアイデンティテ

- ィ』川島書店、一九八六年)
- Habermas, Jürgen, *die Zukunft der menschlichen Natur – Auf Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Suhrkamp, 2001. (ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年)
- Haker, Hille, *Feministische Bioethik*, in: *Bioethik*, hrsg. v. Marcus Düwell und Klaus Steigleder, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003, S. 168-183. (ヒレ・ハカー「フェミニスト生命倫理学」、千葉大学文部省科学研究費報告書『続・独仏生命倫理研究資料集』、2004年)
- Leist, Anton, *Eine Frage des Lebens – Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung*, Campus, Frankfurt a.M., 1990
- Pieper, Annemarie, *Gibt es eine feministische Ethik?*, W. Fink, 1998 (アンネマリー・ピーパー『フェミニスト倫理学は可能か?』、知泉書館、2006年)
- Singer, Peter, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 1993 (ピーター・シンガー『実践の倫理 (新版)』、山内友三郎/塚崎智(監訳)、昭和堂、1999年)
- Spaemann, Robert, *Grenzen – Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001.
- 飯田亘之「人間の尊厳とその行方」、「理想」(668)、13~24頁、2002年
- 市野川容孝「ドイツ——優生学はナチズムか?」、米本昌平ら(編)『優生学と人間社会』所収、講談社、2000年
- 「生命倫理とドイツ——歴史的観点から (第17回 [日本ドイツ学会] 総会シンポジウム記録 <生命倫理>の現代--比較のなかのドイツ)」、日本ドイツ学会(編)「ドイツ研究」(通号 33・34)、2002年、3~12頁
- 江原由美子(編)『生殖技術とジェンダー (フェミニズムの主張 3)』、勁草書房、1996年
- 『自己決定権とジェンダー』、岩波書店、2002年
- 大嶋果織「人工妊娠中絶」、神田健次(編)『講座 現代キリスト教倫理 1——生と死』所収、日本基督教団出版局、1999、77~100頁
- 尾崎恭一「ヒト胚研究と人間の尊厳」、「理想」(668)、60~81頁、2002年
- 柿本佳美「中絶の自由は選択的中絶を含むのか?—優生主義とジェンダー」、京都女子大学現代社会学部「現代社会研究」9、2006年、79~91頁
- 加藤尚武/飯田亘之(編)『バイオエシックスの基礎』、東海大学出版会、1988年
- カトリック中央協議会『人間愛についての指針』、カトリック中央協議会、1988年
- 金井淑子『フェミニズム問題の転換』、勁草書房、1992年
- 「フェミニズムと人権問題—ウィメンズライツとヒューマンライツ」、「神奈川大学評論」19、1994年、117頁以下
- 金子晴勇『ヨーロッパの人間像』、知泉書館、2002年
- 加茂直樹『生命倫理と現代社会』、世界思想社、1991年

- 河上睦子「ドイツにおける中絶と生殖技術の生命問題」、『相模女子大学紀要』59号、1995年
- 「中絶論の再考——フェミニズムと生命論」、『月刊フォーラム』9-6、社会評論社、1997年、30-37頁
- 「中絶論と身体」、『アソシエ』5号、御茶の水書房、2001年
- 川本隆史「ケアの倫理と制度」、日本法哲学会（編）『法哲学年報：ジェンダー、セクシュアリティと法』、有斐閣、2003年、19-42頁
- 金城清子『生命誕生をめぐるバイオエシックス——生命倫理と法』、日本評論社、1998年
- 葛生栄二郎／河見誠『いのちの法と倫理』法律文化社、1996年
- 蔵田伸雄「尊厳という価値について」、『理想』（668）、51～59頁、2002年
- クリスタリ、アリキ(Aliki Kristalli)／市野川容孝「生殖技術をめぐるドイツ国内の議論——ドイツ胚保護法の成立によせて」、生命倫理研究会（編）『1991年度生殖技術研究チーム研究報告書「出生前診断を考える」』、1992年
(<http://www.arsvi.com/0w/%B2%C11992.txt>)
- 坂井昭宏「『人間の尊厳』と『生命の神聖』—古い規範概念の再検討」、北海道大学文学部文学研究科哲学倫理学研究室『応用倫理学各分野の基本的諸概念に関する規範倫理的及びメタ倫理的研究』、2006年3月
<http://www.hucc.hokudai.ac.jp/~k15696/home/kenkenhi06/SAKAI.PDF>
- セラ、アンジェロ「ヒト胚・処分可能な『細胞の塊』か、『ヒト』か?」、秋葉悦子（訳）、『理想』（668）、94～106頁、2002年
- 立岩真也『私的所有論』、勁草書房、1997年
- 樽井正義「生命倫理政策の思想的背景——移植医療と生殖医療をめぐる（第17回〔日本ドイツ学会〕総会シンポジウム記録 <生命倫理>の現代—比較のなかのドイツ）」、日本ドイツ学会（編）『ドイツ研究』（通号 33・34）、2002年、18～25頁
- 長島隆／盛永審一郎（編）『生殖革命と生命倫理』、太陽出版、2001年
- 長島隆「人間の尊厳と科学研究の自由」、『理想』（668）、2～12頁、2002年
- 日本法哲学会（編）『ジェンダー、セクシュアリティと法』、有斐閣、2003年
- 浜渦伸二（編）『ケアの人間学』、知泉書館、2005年
- 平石隆敏「人工妊娠中絶」、塚崎智／加茂直樹（編）、『生命倫理の現在』所収、世界思想社、1989年
- マシア、ホアン『バイオエシックスの話』（増補改定）、南窓社、1985年
- 松井富美男「人間の尊厳とは何か——差異化と水平化の二重機能」、日本生命倫理学会「生命倫理」第13号、2003年、58-62頁
- 森岡正博『生命学に何が出来るか——脳死・フェミニズム・優性思想』、勁草書房、2001年
- 盛永審一郎「『人間の尊厳』と『生命の尊厳』—『ドイツ胚保護法』をてがかりに」、『理想』668号、2002年、81-92頁
- 盛永審一郎『『人間の尊厳』と『生命の尊厳』、理想』（668）、82～93頁、2002年
- 盛永審一郎「存在と不可侵性-ヨナスの

- Zweckhaftigkeit の概念」、「ヘーゲル哲学研究」7号、2001年、21-37頁
- 山崎喜代子（編）『生命の倫理——その規範を動かすもの』、九州大学出版会、2004年
- 山根純佳『産む産まないは女の権利か』、勁草書房、2004年
- 山本達「<総説>人間の尊厳に立ち返るとのこと : H. M. バウムガルトナー、L. ホネフェルダー、W. ヴィクラー、A. G. ヴィルトフォイアー著「人間の尊厳と生命の擁護 : その哲学的な見方」の概要」、「福井医科大学研究雑誌」2(1/2)、101-115、2001年
- 山本達「ヒトゲノム解析・遺伝子医療での人間の尊厳という問題」、「理想」(668)、25~50頁、2002年
- 山本達「ヒト胚の道徳的地位を問うということ」、「福井大学医学部研究雑誌」6(1/2)、2005年、65-77頁
- 人格概念について
- Hoerster, Norbert, *Kindstötung und das Lebensrecht von Personen, Analyse & Kritik* 1990, S. 226-244.
- Rager, Gunter (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, 2. Aufl., Alber, Freiburg/München, 1998. (山本達 (要約)「人間の尊厳に立ち返るとのこと」、「福井医科大学研究雑誌」2 (1・2)、2001年、101-115頁)
- Ritter, Joachim (et al. Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, 1971-
- Siep, Ludwig, Personbegriff und angewandte Ethik. In: C.F. Gethmann/P.L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung*. Darmstadt 1993, S. 33-44.
- Spaemann, Robert, *Personen*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996.
- Strawson, P.F., *Individuals : an essay in descriptive metaphysics*, Methuen, London, 1959. (P. F., P.F.ストローソン『個体と主語』、中村秀吉 (訳)、みすず書房、1978年)
- Sturma, Dieter, *Philosophie der Person – die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn: F. Schöningh, 1997.
- Wildfeuer, Armin G., Menschenwürde – Leerformel oder unverzichtbarer Gedanke?, in: M. Nicht u. A. G. Wildfeuer (Hrsg.), *Person – Menschenwürde - Menschenrechte im Disput (= Arbeitsbücher für Schule und Bildungsarbeit, Bd. 5)*, LIT-Verlag: Münster, 19-116.
- アウグスティヌス『三位一体』(アウグスティヌス著作集 28)、泉治典 (訳)、教文館、2004
- 伊勢田哲治/榎則章 (編)『生命倫理学と功利主義』、ナカニシヤ出版、2006年
- 榎本庸男「カントとシェーラーの人格概念」、「関西学院哲学研究年報」37,2003年,133-158頁
- 小倉貞秀「カントの道徳的人格性概念」、日本倫理学会 (編)「倫理学年報」8, 1959年, 1-10頁
- 金子武蔵 (編)『人格』、理想社、1974年
- 河村克俊「近代思想史にみる人格概念の系譜」、関西学院大学言語教育研究センター紀要委員会 (編)「言語と文化」9、2006年、59-76

- 「自己意識としての人格：英語圏の人格概念」、
関西学院大学法学部外国語研究室（編）「外国
語・外国文化研究」13、2004年、121-139
- 近堂秀「人格同一性と理性の自己認識」、日本倫理学
会（編）「倫理学年報」56、2007年、65～78頁
- 坂口ふみ『個の誕生——キリスト教教理をつくった人
びと』、岩波書店、1996年
- 佐々木拓「帰責の観点から眺める人格同一性——ジョ
ン・ロックの人格同一性論争を巡る諸問題」、日
本倫理学会（編）「倫理学年報」53、2004年、111
～124頁
- 清水哲郎「個と言葉」、野家啓一（ほか編）『哲学に何
ができるか（岩波新・哲学講義一別巻）』、岩波
書店、1999年
- 高田純「『目的自体』と人格的相互承認——個人相
互の道德諸関係についてのカントの理解」日本
倫理学会（編）「倫理学年報」32、1983年、19-36
頁
- 土屋貴志「生命の「置き換え可能性」について：P.シ
ンガーの所論を中心に」、大阪市立大学文学部
（編）「人文研究」47(1)、1995年、63-84頁
- 「「シンガー事件」と反生命倫理学運動」、日本生
命倫理学会（編）「生命倫理」4(2)、1994年、125-
129頁
- 「“シンガー事件”後のシンガー——『実践的倫
理学』第2版における障害者問題の扱い」、千葉
大学教養部倫理学教室（編）『プラクティカルエ
シックス研究』、1994年、135-146頁
- 「「シンガー事件」の問いかけるもの」、加藤尚
武・飯田亘之（編）『応用倫理学研究』、千葉大
学教養部倫理学教室、1993年、324-348頁
- テルトゥリアヌス「プラクセアス反論」、土岐正策
（訳）『テルトゥリアヌス1（キリスト教教父著
作集第13巻）』教文館、1987年
- トマス・アクィナス『神秘と学知——『ボエティウス
「三位一体論」に寄せて』翻訳と研究』、長倉久
子（訳注）、創文社、1996年
- 新田孝彦「倫理規範と人格の尊厳」、日本倫理学会
（編）「倫理学年報」35、1986年、37-52頁
- 平田俊博「ペルゼーンリッヒカイトとペルゾナリテー
ト——カントの『人格性』の一試論」日本倫
理学会（編）「倫理学年報」27、1978年、31-46
頁
- ボエティウス「エウテュケスとネストリウス駁論」、
上智大学中世思想研究所（編）『中世思想原典集
成5 後期ラテン教父』、平凡社、1993年
- 松岡茂生「カントにおける人格の概念に関する一考
察」、日本倫理学会（編）「倫理学年報」24、
1975年、15-28頁
- 三嶋唯義『人格主義の思想』、紀伊国屋書店、1969年
- 望月由紀「所有権としての身体——人格概念の再構築
による」、日本倫理学会（編）「倫理学年報」
53、2004年、203～216頁
- 森岡正博「パーソン論の射程——生命倫理学と人格
概念」、日本倫理学会（編）「倫理学年報」
36、1987年、137-152頁
- 森下直貴「「人格」概念の一考察——ロック的枠組み
とパーフィットの「還元主義」」、浜松医科大学
紀要 一般教養」第8号、1994年、1-21頁
- リーゼンフーバー、K『中世における自由と超越：人
間論と形而上学の接点を求めて』、酒井一郎（ほ
か訳）、創文社、1988年

ワイルズ, K.W.M. 「人間の生命の神聖さ——非宗教的な道徳の権威、生医学、そして国家の役割」、菊地恵善（要約）、『独仏生命倫理研究資料集（上）』、千葉大学、2004年

○ 生殖技術、胎児条項

Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin“. (Deutscher Bundestag 14. Wahlperiode), *Schlussbericht*, 2002. (ドイツ連邦議会「現代医療の法と倫理」審議会（編）、『人間の尊厳と遺伝子情報』、松田純（監訳）中野真紀／小椋宗一郎（訳）、知泉書館、2004年／ドイツ連邦議会「現代医療の法と倫理」審議会（編）、『受精卵診断と生命政策の合意形成 現代医療の法と倫理(下)』、松田純（監訳）、知泉書館、2006年)

Haker, Hille, *Ethik der genetischen Frühdiagnostik*, mentis, Paderborn, 2002.

Habermas, Jürgen, *Die Zukunft der menschlichen Natur – auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2001. (ユルゲン・ハーバーマス『人間の将来とバイオエシックス』、法政大学出版局、2004年)

秋葉悦子「出生前の人の尊厳と生きる権利——母体保護法改正に向けての提言」、三島淑臣ら（編）『人間の尊厳と現代法理論 ホセ・ヨンパルト教授古希祝賀』、成文堂、2000年

秋葉悦子『ヴァチカン・アカデミーの生命倫理』、知泉書館、2005年

菊地恵善「生殖医療と家族の将来」、『生命・環境・科

学技術倫理研究VII』、千葉大学、2002年

教皇庁教理省『生命の始まりに関する教書』、ホアン・マシア／馬場真光（訳）、カトリック中央協議会、1987年

生命環境倫理ドイツ情報センター（編）『エンハンスメント』、松田純／小椋宗一郎（訳）、知泉書館、2007年

玉井真理子／足立智孝／足立朋子（訳）、「出生前診断と胎児条項—ドイツの胎児条項廃止とドイツ人類遺伝学会—」、「信州大学医療技術短期大学研究紀要」、24巻、49-60頁

柘植あづみ『文化としての生殖技術——不妊治療にたずさわる医師の語り』、松籟社、1999年

ニルソン, L『生まれる——胎児成長の記録』、松山栄吉（訳）、講談社、1984年

毎日新聞社会部医療取材班『いのちがあやつられるとき——しあわせと倫理にゆれる生殖医療革命』、情報センター出版局、1993年

松田純『遺伝子技術の進展と人間の未来——ドイツ生命環境倫理学に学ぶ』、知泉書館、2005年

ヨンパルト, ホセ／秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』、成文堂、2006年

○ 日本での妊娠中絶

LaFleur, William W., *Liquid life: abortion and Buddhism in Japan*, Princeton University Press, 1992. (ウィリアム・R・ラフルーア『水子——「中絶」をめぐる日本文化の底流』、森下直貴（ほか訳）、青木書店、2006年)

Norgren, Tiana, *Abortion before birth control: The*

- politics of Reproduction in Postwar Japan*,
Princeton University Press, Princeton and
Oxford, 2001.
- 家坂清子「人工妊娠中絶とカウンセリング」、「ペリネ
イタル・ケア」第17巻、1998年、137-141頁
- 上田健二「比較法的視点から見たわが妊娠中絶法の問
題点と将来的課題」、森下忠ほか（編）、『日本刑
事法の理論と展望』、信山社、2002年
- 上野千鶴子『差異の政治学』、岩波書店、2002年
- 大久保美保「看護者は人工妊娠中絶ケアにどう関わっ
ているのか——中絶看護に対する態度(attitude)
の調査から」、「助産婦雑誌」Vol.57、No.3、
2003年3月
- 太田典礼『堕胎禁止と優生保護法』、経営者科学協
会、1967
- 菊田昇『私には殺せない』、現代企画室、1973年
- 岸田泰子「若年者の人工妊娠中絶前後に必要とされる
授助に関する一考察」、「思春期学」20(2)、
2002年、266-272頁
- 齋藤由紀子（編）『母体保護法とわたしたち』、明石書
店、2002年
- 社会評論社編集部（編）『女の性と中絶～優生保護法
の背景』、社会評論社、1983年
- 社会評論社編集部（編）『女の性と中絶——優生保護
法の背景』、社会評論社、1983年
- 週刊ブックス特別取材班（編）『いまなぜ優生保護法
「改正」か』、現代書林、1983年
- 白井泰子「日本・人工生殖に対する社会的態度（人工
生殖の比較法的研究）」、比較法学会（編）「比較
法研究」、第53号、p61-74頁、1991年
- 新藤幸恵「10代の女性の人工妊娠中絶減少に向けての
支援モデルの構築」、厚生労働科学研究平成15
～17年度総合研究報告書、2006年
- 田間泰子『母性愛という制度——子殺しと中絶のポリ
ティクス』、勁草書房、2001
- 中央社会事業協会社会事業研究所[編]『堕胎間引の研
究』、中央社会事業協会社会事業研究所、1936
年
- 中西正司／上野千鶴子『当事者主権』、岩波新書、
2003年
- 日本家族計画連盟（編）『悲しみを裁けますか——中
絶禁止への反問』、人間の科学社、1983年
- 沼崎一郎「〈孕ませる性〉の自己責任：中絶・避妊か
ら問う男の性倫理」、「インパクション」第105
号、1997年
- 長谷瑠美子「中絶前後のカウンセリング」、「助産婦雑
誌」Vol.57、No.3、2003年3月、14-17頁
- 林謙治（編）「望まない妊娠等の防止に関する研究
（厚生省心身障害研究 平成6年度研究報告
書）」、1995年
(http://www.niph.go.jp/wadai/mhlw/ssh_1994_08.htm (2008年2月確認))
- 林謙治（編）「望まない妊娠等の防止に関する研究
（厚生省心身障害研究 平成7年度研究報告
書）」、1996年
(http://www.niph.go.jp/wadai/mhlw/ssh_1995_08.htm (2008年2月確認))
- 峰輝子「中絶のトラウマ・ケア」、宮地尚子（編）『ト
ラウマとジェンダー——臨床からの声』、金剛出
版、2004年
- 若林三奈「民事判例研究--「障害」をもつ子どもの死

亡による損害(東京高裁判決平成 6.11.29)」、「法律時報」68(4) [1996.04]、日本評論社、89～92 頁

○ 世界での妊娠中絶

Malcolm Potts et al, *Abortion*, Cambridge university press, 1977. (マルコム・ポッツ (ほか) 『文化としての妊娠中絶』、池上千寿子/根岸悦子 (訳)、勁草書房、1985 年)

UNFPA 『世界人口白書 2000——男女共生と見えない格差 (要約)』、2000 年
<http://www.unfpa.or.jp/4-1.html> (2008 年 2 月 確認)

石浜淳美 『10 代の妊娠と中絶——国際比較』、メディア出版、1989 年

エーザー, アルビン/ハンス=ゲオルク・コッホ 「国際的に比較した妊娠中絶 所見—認識—提案」、上田健二 (訳)、「同志社法学」第 287 号 (54 巻 2 号)、同志社法学会、2002 年

「女の人権と性」シンポジウム有志 (編) 『沈黙をやぶった女たち——映画「中絶-北と南の女たち」をめぐって (シリーズ「女・いま生きる」29)』、ミネルヴァ書房、1988 年

セン, アマルティア 「一億人以上の女たちの生命が喪われている」、川本隆史 (訳)、「みすず」、1991 年 10 月号 2-19 頁

中島公子 「ヨーロッパ統合とジェンダー——統合が女性にもたらしたものは 女性の身体の自己決定権をめぐるヨーロッパの動向①②」、「時の法令」第 1558 号/1560 号、大蔵省印刷局、1997 年

ボストン女の健康の本集団 『からだ・私たち自身』、藤枝濤子 (監修)、松香堂、1988 年

(米国)

Candace De Puy/Dana Dovitch, *The healing choice : your guide to emotional recovery after an abortion*, New York, Simon & Schuster, 1997. (キャンダス・デュ・ピュイ/ダイナ・ドヴィチ 『癒しのカウンセリング——中絶からの心の回復』、片山亜紀 (訳)、平凡社、2003 年)

Magda Denes, *In necessity and sorrow - life and death in an abortion hospital*, New York, Basic Books, 1976. (マグダ・ディーンズ、『悲しいけれども必要なこと——中絶の体験』、加地永都子 訳、晶文社、1984 年)

ウイルキー博士/ウイルキー夫人 『わたしの生命を奪わないで——人工中絶に関する Q&A』、菊田昇 (訳)、燦葉出版社、1991 年

緒方房子 『アメリカの中絶問題——出口なき闘争』、明石書店、2006 年

荻野美穂 『生殖の政治学——フェミニズムとバース・コントロール』、山川出版社、1994 年

—— 『中絶論争とアメリカ社会』、岩波書店、2001 年 本 3 4900:827

鎌田明子 『性と生殖の女性学』、世界思想社、2006 年

田島靖則 「生命主義とキリスト教：米国の中絶論争に学ぶ」、「ルーテル学院研究紀要：テオロギア・ディアコニア」Vol.40、2007 年、19-30 頁

ノース, ゲイリー 『中絶救助隊』、床田 亮一 (訳)、暁書房、1993 年 (Gary North, *TRESPASSING FOR DEAR LIFE : What Is Operation Rescue*

Up To?, 1989)

レーガン, ロナルド『私は許さない——中絶と国民の良心』、中山立 (訳)、データハウス、1984年

ローゼンブラット, ロジャー『中絶——生命をどう考えるか』、くぼたのぞみ (訳)、晶文社、1996年

(フランス)

ショワジール会 (編)『妊娠中絶裁判——マリ=クレール事件の記録』、辻由美 (訳)、みすず書房、1987年

柿本佳美「人工妊娠中絶に見る身体的自由とは何か--フランスにおける人工妊娠中絶合法化と選

択的中絶を手がかりに」、日本倫理学会「倫理学年報」第56集、2007年、185~199頁

柿本佳美「胎児に「尊厳」は存在するか?: フランスでの事例を手がかりに」、大阪産業大学学会「大阪産業大学論集. 人文科学編」115、2005年、15-27頁

(オランダ)

ペーター・J・P・タック「オランダにおける妊娠中絶 (講演会)」、山下邦也・上田健二 (訳・解説)、「同志社法学」第259号 (50巻1号)、1998年

初出一覧

第1章 「妊娠葛藤」とは何か

日本倫理学会「倫理学年報」第57集（2008年3月）『「妊娠葛藤」とは何か——妊娠中絶をめぐるドイツの議論』

第2章 「妊娠葛藤相談」について

日本生命倫理学会「生命倫理」vol. 19（2007年9月掲載済、日本生命倫理学会若手論文奨励賞受賞）「ドイツにおける「妊娠葛藤相談」について——義務づけられた相談をめぐる諸問題——」

第3章 〈人格〉の概念史と〈人間の尊厳〉

日本倫理学会第58回大会発表（2007年10月13日新潟大学）「全ての〈人間〉は〈人格〉か？——『パーソン論』に対するドイツからの応答」

資料2 ドイツ連邦健康啓発センター（編）『女性たち、生きる』（紹介）

富山大学「生命倫理研究資料集」（2007年3月）平成18年度科学研究費補助金・基盤研究B

資料3 ヒレ・ハカー「フェミニスト生命倫理学」（翻訳、解説）

千葉大学文部省科学研究費報告書『続・独仏生命倫理研究資料集』（2004年2月29日）