

人格の尊厳とは何か—カントとエンゲルハートとの対話

文学研究科哲学専攻博士後期課程満期退学
川本 隆（東洋大学非常勤講師）

【要旨】

現代社会では、高度に発達した治療技術がいたるところに流布している。それとともに、生と死の境界線が曖昧になってきている。一方では、自然死をもたらそうとして、「尊厳死」という名の延命拒否を要求する人たちがいる。他方では、可能な限り延命を試みる人たちもいる。生と死の間で、人格尊重の基準が不確かなものとなってきているのである。

ところで、現代の生命倫理の研究は、I・カントの道徳哲学を基礎にし、彼の哲学を批判的に継承または応用するという方法を採用している。その代表者が、H・T・エンゲルハートである。彼が目指すのは、「自律」と「恩恵」の二原理であり、これらの原理がバイオエシックスの土台となるところで争われているという。

本稿では、医療世界における「人格」概念の解釈を吟味するために、1) カントの義務倫理、2) エンゲルハートの生命倫理観、3) 幸福問題の順に考察する予定である。

【キーワード】

生命倫理、人格、人格性、尊厳、自律、恩恵、幸福、インフォームド・コンセント

医療技術が極度に進んでいる現代社会において、生死の境界はどこにあるのだろうか。終末期の患者を看取る側に見れば、人為的な器具や装置を「不自然なもの」とみなし、寝たきりになってまで胃ろうや人工呼吸器など、数多くのチューブにつながれ「機械に生かされて」いる姿（いわゆる「スパゲッティ症候群」）は異様に見えることだろう。『サザエさん』の作者・長谷川町子は「70歳を過ぎてから、入院はしない・手術は受けない・葬儀はしない」という方針を終生貫いた人だが、実際、彼女の生き方を「自然だ」と感じた人も多かったはずだ。しかし、このような立派な延命拒否のあり方を「尊厳死」と呼び、無条件に肯定してよいものだろうか。たとえば、近年罹患者が1万人にも及ぶといわれる難病ALS（筋萎縮性側索硬化症）の場合、「動かない身体や、代わりに動くことになる人たちの思っ」人工呼

吸器装着を拒むことが「本人が選んだ死」とされることに對して素直に肯定できるだろうか。「毎日機械を使って生きており、そして息をして生きている私たちなのに、息するための機械を使わないのは変ではないか。そのほうが不自然ではないか」¹と疑問視する声もある。相模原の障害者施設殺傷事件の犯人の残した「障害者は不幸を作ることしかできない」という言葉は世の人を震撼させたが、生命倫理の論者には〈生きる価値がある／ない〉の線引きをまじめに考察している人もいる。生死のあり方をめぐり、人格尊重の基準が揺らいでいるのが現実である。揺らぎの原因は何か。差別的にも見える発言の背後に、どんな価値観があるか。それらを原理的に問い直してみることが必要ではなかろうか。

本稿では、医療現場における人格の取り扱い方をめぐって、1) カントの義務倫理——「自律」概念をめぐって、2) エンゲルハートの生命倫理観——カントとの対比で、3) 問われる幸福論、の3つの視角から考察してみたい。

1. カントの義務倫理——「自律」概念をめぐって

H・T・エンゲルハートは、現代のバイオエシックスが非宗教的多元的倫理学にもとづく傾向にあり、この傾向が不可避であるという。この指摘は、信仰の有無で倫理上の価値観が変わるだけでなく、非信仰的立場をとる者でさえ相互に倫理的な意見対立があるということをも含意している。彼が注目するのは「自律autonomy」の原理と「恩恵beneficence」の原理であり、両者がバイオエシックスの土台となるとところで争われているという²。この二原理は、ビーチャムとチルドレスによる四原則（「自律」「無危害」「恩恵」「正義」）の重要な二項としてもとりあげられており、「自律」概念をめぐって彼らはみな、カントを念頭におきつつ議論していた。ここではまずカントの「自律」概念を確認し、次節で現代の生命倫理の論客たちが指摘するカントの問題点を考察してゆくことにする。

周知のように、カントの道德論の基底には「意志の自律」がある。この自律概念は「意志の自由」と不可分の関係³にあり、他から強制されることなく、自らの意志によって法則を定める点に「他律」との相違があるとされていた。意志の行為主体は、「理性的存在者」としての人間（または人格）である。ただし、この「理性的存在者」には「二つの立場」がある。『道德形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』と略す）では「第一に、感性界Sinnenweltに属し、自然法則下（他律）にあるかぎりでの自分、第二に、英知界intelligibele Weltに属し、自然から独立な、經驗的empirischでなくたんに理性にもとづく法則の下にあるものとしての自分」（IV 452）の二側面が指摘され、人間はこれら「二つの立場から自分自身を考察しうる」（ebd.）とされる。「感性界／英知界」の区別は、「自然の国／目的の国」の区別に対応するが、道德法則を根拠づけるのは、後者（目的の国または英知界）に属する理性（純粹実践理性）であった。『実践理性批判』の「君の意志の格率が、つねに同時に普遍的法則の原理にかなうよう行為せよ」（V 30）という道德行為の原則が定言的命令として

われわれの行為を無条件に規制できる根拠は、理性が「純粋な自己活動性」として「悟性をも凌駕」し、感性界から独立した活動によってアプリアリな普遍的法則を定立しうる点にある。そして、この道徳法則を独善的なものとしてでなく、普遍的に「目的にかなうもの」とするのが「善意志」(IV 393)であった。カントによれば、善意志は「無制限に」「ただ意欲するだけで」「それ自体」善いとみなしうるものであり、権力・富・名誉・健康・幸福など、一般に「幸運の恵み」とよばれるものが、悪用され有害なものにならないようにするための「不可欠の条件」をなす(vgl. IV 393-96)。自己の快樂にしたがって自己の幸福を優先するという功利主義的原理は、その原理のもとでどんなに理性が使用されようとも、行為主体の意志に「下級の欲求能力にふさわしい規定根拠しか含まれない」かぎり、真の道徳法則の原理とはみなされない。快・不快の感情に左右されず、理性が意志を「直接に規定する」ときにのみ、「純粋理性として実践的でありうるものであり、そのことによってのみ、理性は法則を定めるものでありうる」(vgl. V 25)。こうして定められた普遍的法則に服することこそが、真に道徳的であるとカントは考えた。

ところで、道徳法則の定言的命令に服することが、自然の快樂などの直接的な「傾向性 Neigung」⁴に依拠することよりも、確実に善をなすと考えられるのは、なぜだろうか。それは善意志の背後に「義務Pflicht」の概念があるからである。G・ペンスも指摘しているように、カントが問題とするのは、行為の「結果ではなく、義務である」⁵。この点で、カントの道徳観は功利主義の「帰結主義」から明確に区別される。自然の「直接的な傾向性」にもとづく行為が「義務」にもとづく行為とつねに食い違うわけではないが、傾向性と義務とが表面的に適合したとしても、「義務にもとづいて」なされるのでなければ真に道徳的価値をもつとはいえない。『基礎づけ』で、カントは「義務とは法則への尊敬にもとづいた行為の必然性である」(IV 400)と規定している。「法則への尊敬」にもとづいてこそ、義務は果たされる。というのも、義務にもとづいた行為は、「傾向性の影響と、それとともに意志のあらゆる対象とを完全に切り捨て」(ebd.)、「私の傾向性のすべてを断ち切ってでもこのような法則に服する格率」(IV 401)であり、それゆえに主観的なエゴイズムを回避できると考えられるからである。さらに『実践理性批判』では「人格Person」から区別された「人格性 Persönlichkeit」が義務の根拠として説かれる。すなわち、「人格」は人間、個人、ひとをさし、感性界に属すると同時に英知界にも属するという「二重構造」⁶をなすが、他方、「人格性」は「自然全体のメカニズムからの自由と独立をしめすものであり、同時に自らの理性によって与えられた純粋な実践的な独自の法則に服している存在者の能力を示す」(V 87)ものである。こうした「人格／人格性」の区別は、『道徳形而上学』でいわれる「人間(現象人 homo phaenomenon)」と「人間性 Menschheit、つまり物的諸規定から独立した人格性(可想人 homo noumenon)」(VI 239)の区別に相当する。ただ理性だけが、「感性に依存しない理性だけが法則〔道徳法則——引用者〕を与える」、「英知としてのみ本来の自己である」

(IV 457) といわれるのは、感性界に属する現象人が、傾向性や衝動などの刺激を度外視して、英知的理性が定めた法則に「直接かつ定言的に」したがうことに基づいている。実際の場面では、行為者が法則を表象することが、道徳的行為をなすための必要条件となる。

理性的存在者の意志のなかにのみ、最高にして無条件的な善が見いだされる。期待された結果が意志の規定根拠でないかぎり、理性的存在者においてのみ生ずるところの、法則の表象それ自体のみが、道徳的sittlichとよばれる卓越した善を形成しうる。(IV 401)

期待された結果は、意志を道徳的に規定する根拠になりえない。その規定根拠になりうるのは「法則の表象」のみである。法則に敬意をもって表象しつつ行為する人は、真の道徳的行為者として崇高であり尊厳があるとカントは考える。ただし、たんに道徳法則に服するだけでは「崇高性」は見いだせない。「そのひとが同じ法則について、同時に立法者でもあり、それゆえにこの法則に服しているという限りで、崇高性がみいだせる」(IV 440)。この言い方は逆説的である。「法則に服す」という従属面にとらわれると、一見、不自由のようであるが、カントによれば、たとえ自ら定めた法則に服するという条件を伴うとしても、「人間性の尊厳は、普遍的に立法する能力のうちにこそ存する」(ebd.)。カントは理想としての「目的の国」にある価値として「価格Preis」と「尊厳Würde」をあげ、他の等価物との代替が可能な前者に対し、後者は代替不能で「無条件的で比較を絶した価値」(IV 436)があるという。しかも「立法者としての人間性」だけでなく、「道徳性および道徳性を備えられる人間性」にも尊厳があるとする(vgl. IV 435)。尊厳は最高の価値である。尊厳を価格で見積もったり比較したりすることは、尊厳の神聖性を冒瀆するに等しい。「自律は、人間本性およびあらゆる理性的本性の尊厳の根拠である」(IV 436)というテーゼは、こうした文脈で説かれている。

2. エンゲルハートの生命倫理観——カントとの対比で

カントが「自律」を道徳的行為の基本原理に据えていることは疑いえない。その背後には、人間が自らの意志にもとづいて定めた法則に服するという、「選択意志Willkür」が働いている。しかしながら、同じ意志によって自らの死を選択する「自殺」について、カントは原則として否定的にみていた。彼にとって「自殺をしない」ことは、自分自身に対する「完全義務」である。「完全義務」とは「傾向性の利益のための例外を許さない義務」(IV 421, Anm.)であり、「殺すなかれ」の法則にひとは無条件に従わなければならない。有名な「理性的存在者はすべて、おのおのが自分自身と他のすべての人をけっしてたんに手段としてだけでなく、つねに同時に目的それ自体として扱うべきである、という法則のもとにある」(IV 433)という『基礎づけ』の定式に照らしていえば、自殺という行為は、自分自身を目的として尊重

すべき義務（生きる義務⁷）を別の目的（たとえば、生の苦痛から逃れるなど）を優先させ手段に貶めてしまう義務違反ということになるだろう。それは、『道徳形而上学』の「人間は自分自身の主人（自権者）でありえても、自分自身の所有者（自分を任意に処分しうる者）ではありえず、まして他人の所有者ではありえない。なぜなら、人間は自分自身の人格の内なる人間性Menschheitに対して責任を負うものだから」（VI 270）という「法論」の叙述をみても明らかである。ただし、「責任を負う」対象が「人間」ではなく「人間性」とされている点には注意が必要である。つまり、カントの場合、身体性をおびた「人間」（現象人）よりも、むしろ人格の「内なる人間性」（可想人）のほうが重要視されているのである。尊厳があるのは、現象界に生きる「人間（人格）」ではなく、その内なる「人間性（人格性）」の理念であり、どんな理由であれ、その理念を侵害すること（目的として扱うことをやめること）が義務違反であると考えられているわけである。

こうしたカントの見方を現代の生命倫理にまで広げて独自の理論展開をした人物のひとりが、T・H・エンゲルハートであった。先に触れたように彼は現代が「非宗教的多元社会」への移行を余儀なくされていると考えるため、「普遍的な内容をもった恩恵の原理というものはない」⁸として、今日のバイオエシックスを「特定の道徳的共同体や特定の伝統や特定のイデオロギーにまたがって正当化されうるような理解を発見する試み」⁹と位置づける。カントが示した道徳法則という普遍的原理を一元的に固守するのではなく、多元化している共同体相互の価値観を考慮に入れつつ相対化する試みといってもよい。自殺を禁じるカントの道徳観が伝統的なキリスト教倫理に由来することは否定できないが、エンゲルハートの見方が独特なのは、カントをむしろ、そのような一神論的前提から解放した哲学者ととらえる点である。エンゲルハートは、デカルト、スピノザ、ライプニッツの三者の論拠をなす「神の視座」を「一神論的前提」¹⁰と呼び、「神格者」に訴える彼らの手法に対し、カントが人間の「経験の諸条件」に訴えた点、すなわち「時空的感覚的に認識する有限な認識者たちのありうべき共同体」を哲学の出発点にした点を高く評価する¹¹。こうした事情から、エンゲルハートの議論では、「自律」「人格」「義務」などのカントの用語法が、今日の医療現場の諸問題を解決するために、適宜、改変されることになる。たとえば、「自律」概念はカントにおいて普遍的法則を自ら定める自由であったが、エンゲルハートでは、その自己立法という側面が弱められ、カントのいう「選択意志の自由」へ転換している¹²。しかし、この転換によって、「自律」や「法則」に潜んでいた一義的普遍性が相対化され、「個人が、一般的で合理的に弁護可能な、自殺をする権利を有する」¹³という、カントとは全く逆の主張がなされることにもなった。現代の人工妊娠中絶や新生児や重度知的障害者の安楽死、植物状態の人間の尊厳死などの問題状況を見据えて、〈生きるに値する命〉と〈生きるに値しない命〉との線引きが行われ、選択意志の自由が後者の命を放棄する権利にまで拡張され、かつ、保証されることにもなる。カントの道徳哲学を批判的に読んで現代に応用するエンゲルハートの試み

は、ピーター・シンガーやJ・レイチェルズなどの主張とも重なるところがあり、その影響力は大きいというべきだが、はたして彼の示す〈命の線引き〉に問題はないのだろうか。判断基準の核をなすその「人格」概念から検討してみよう。

まずエンゲルハートは、生物種としての「ヒトhumans」と道徳的共同体を形成する「人格persons」とを区別し、「すべてのヒトが人格であるわけではない」¹⁴と述べる。彼が「厳密な意味での人格」¹⁵と呼ぶとき、その意味するところは、カント的な英知界に属するものとして道徳的判断ができる存在、対応能力を備え、責任を担いうる存在をさす。エンゲルハートの言葉では、「自己意識的で、理性的で、自由に選択し、道徳意識を持つ存在」¹⁶、「自らの責任能力を備えた道徳的存在」¹⁷、「賞罰の価値という概念の理解、最低限の道徳感覚 *a minimal moral sense*を含むもの」¹⁸である。この説明だけなら、カントの人格尊重の倫理観をそのまま踏襲しているかにみえるが、エンゲルハートの場合は、「自律の原理」の一神論的前提を斥けようとするため、「人格」概念も相対化される。「カントの道徳法則への尊敬の原理とは、同意のないままに諸人格の意志に反する行為をたんに強制することではない」¹⁹と彼がいうとき、めざされていることは二つある。ひとつは、インフォームド・コンセントを支える「強制なき同意」である。そしてもう一つは、「価値としての自由」と「道徳性の条件としての自由」とを区別することによる、カントの道徳原理の超克である。内容的にいて、「価値としての自由」は選択意志の自由を意味し、「道徳性の条件としての自由」は道徳法則に服すという制約下での自由を意味する。エンゲルハートによると、カントは「人格の尊厳を保証することによって、自立性を評価する義務を保証し」²⁰ようとしたが、「カントの立場はその現に行っている議論の支えを越えて、……特定の道徳感覚に訴える」²¹という矛盾に陥った。つまり、特定の価値や特定の倫理に依存しない「自由の尊重（価値としての自由）」を前提していながら、「殺すなかれ」という「特定の倫理（道徳性の条件）に依存する自由」を結果的に導き、「自律」というひとつの概念にまとめようとした。ここに矛盾があるというのである。矛盾を回避するには、これら二つの自由を区別し、「価値としての自由」に依拠した新しい倫理を再構築するほかはない。こうして、人間が場合によっては死を選択する自由を、エンゲルハートは確保しようとするのである。

もっとも「理性的存在者」という言葉をエンゲルハートはかなり限定的にとらえている。彼は、「自己意識、理性、道徳感覚というこれら三つの特徴が、道徳に関する議論ができる存在を同定する」²²と述べるが、「最低限の道徳感覚」をもつ者を「道徳的主体（道徳の意味での人格）」²³とみなしているからである。この道徳的主体としての人格に該当するかどうかは問われ、まず「胎児fetuses、乳児infants、重度の精神遅滞者profoundly retarded adults」が、「理性的であったためしがない」ことを理由に、道徳的主体から除外される。エンゲルハートはこのグループに「重度の脳障害者たちthe severely brain damaged」をも含めている²⁴。自分の負担や利益の序列を自分で決定できるかどうかかが境目となり、この能力がな

い者は特定の人格共同体による決定に自分の運命を委ねるほかない、ということになる。動物も理性的存在者としての人格ではないから、「医学的な実験や研究の過程で犠牲とされねばならない実験用動物がもつ善よりも、人格がもつ善のほうが、善の序列のなかでは当然より高い地位を占める」とみなされ、動物実験が一定、容認される。さらには「胎児」「乳児」に加え、「接合子zygote」「胎芽embryo」に「潜在的な人格」として人格の権利が検討されるが、それらに人格の権利を与えることは拒否される。というのも、聖トマス・アクィナスの時代から19世紀半ばまでのローマ・カトリック神学や教会法で、初期の胎児の生命を奪うことが殺人と見なされていなかった歴史的事実があり、潜在的な人格に成人と同じ権利を与えることは、潜在的な大統領とみなされる人に現職大統領の権利を認めることと同様、不合理だからである。こうして「このような存在〔平均40～50%の確率でのちに人格となる接合子のような存在——引用者〕を懐胎しないということも、人格が成長することになる身体を人工妊娠中絶するというのも、なんら人格を傷つけるものではない」という結論が導出されることになる²⁵。

動物に関してはどうか。カントは動物を「物件」とみていた。「人間が意のままにできるものは、物件でなくてはならない。この点では動物も物件とみなされるが、人間は物件ではない」(XXVII 372f)と述べて、動物実験を一部容認した。しかし、カントが動物虐待者だったわけではない。動物が家族の一員であるかのように馬や犬の長年の奉仕に感謝することでも「間接的には、これらの動物に関する人間の義務に属する」と考えられた。もちろん、直接的には「人間の自己自身に対する義務」という留保がつけられている。その理由は、「動物の苦痛に対する人間の内なる共感が鈍くなる」と「他の人間との関係における道徳性」に役立つ自然的素質がゆがめられる恐れがあるからである。したがって、カントの場合は、人間に対する直接的な義務が第一に要請され、この直接的義務を確かなものとするために、第二に動物に関する間接的義務が補われるという構図になっていた(vgl. VI 443)。

こうしたカントの議論を、エンゲルハートは「動物を配慮する他の人格に対する義務」と要約する。しかし、カントの立場を乗り越えるべく、この義務に加えて、「動物の苦痛を配慮する義務を認めるべきである」とも主張する²⁶。一見、カントの議論と重なっているようだが、エンゲルハートの場合、「間接的」「消極的」といった形容が避けられ、「福祉と相互共感」の視点から「暖かい配慮」という「恩恵の義務」が積極的に語られる点が異なる。自律的な人間に対しては「尊敬と暖かい配慮」の両方が、動物に対しては「暖かい配慮だけ」が要求されるわけである。こうした動物への「思いやりkindnessや共感sympathy」の絆は「ヒトの胎児や接合子の間にもみられる」ものであり、「多岐にわたる恩恵を正当化する」と主張される²⁷。もちろん、「恩恵の義務」には「自律の義務」ほどの規制力はない。それゆえ、動物の研究利用や人工妊娠中絶を禁止するような強制には及ばないが、カントの副次的にしか語られていなかった動物愛護の論点を、(曖昧さを含むとはいえ)「共感」という日常意識

に照らして、「恩恵の義務」という視軸から基礎づけようとした点は評価できる。

さらにエンゲルハートは、カントの人格概念を現実の医療現場に適用すべく「社会的人格」という新たな概念を導入する。この導入もまた、乳児や知恵遅れの人やアルツハイマー患者などの人たちに対し、「成人の人格が普通もっている権利の多くを認めよう」と²⁸する、われわれの日常意識に基づいている。人格尊重の優先順位からすると「道徳的権利と義務の両方の担い手」²⁹である「厳密な意味での人格」が筆頭に置かれるが、第二に優先されるべき人格は「幼い子供young children」、第三は「乳児」、第四は、何らかの理由で道徳的主体としての判断能力を失ってしまっているが「最低限の相互作用はなしうる個人」、第五は、厳密な意味での人格とは程遠い「発達の遅れが著しくひどい人や認知症の人」と続く³⁰。エンゲルハートは、重度の昏睡状態に陥ってコミュニケーションが取れない人をも、この「社会的人格」のなかに含めようとしている。こうして、自主的な判断能力を備えておらず、責任能力のない人格にも、一定の生存権が保証されることになる。「暗黙にせよ、あからさまにせよ、約束されている」という条件が整えば、「乳児を国家権力が保護することも可能」であり、「両親が共同体や社会の援助による医療や社会福祉を自発的に受け入れる」という場合には「嬰兒殺しを禁止することも可能」だという³¹。しかし、これらの「社会的人格」に生存権を認めるといっても、絶対ではない。重度の欠損新生児を不幸にも授かった家族の場合、両親が赤子を苦痛なしに死なせるという選択をしたとしても、エンゲルハートの考えでは、その権利を否認する根拠がない。つまり、「厳密な意味での人格」をもたない赤子を死なせる親を責める理由がない。むしろ「厳密な意味での人格がある人たちに、不当な経済的、心理的負担をかけないようにすることには、道徳的根拠がある」³²として、場合によっては容認できると彼は主張する。この場合、権利はあくまで道徳的判断のできる両親にあり、判断基準は「利益と負担の均衡」³³である。経済的、社会的、心理的負担の大きさに応じて、そのつど、家族をとりまく共同体の社会的強制にどの程度、家族が従うべきかが問われることになる。重症児の世話をどこまで引き受けるかといった問題は、「個々の共同体の内部で、厳密な意味での人格である人々の判断によって規定されている」³⁴とされるのである。

3. 問われる幸福論

「嬰兒殺し」容認論は、われわれを驚愕させる。「形態異常の子供は育ててはならないという法律が定められなければならない」というアリストテレスの言葉や「恐るべき障害のある子供は……ただちに殺すべきである」というキケロの言葉などを引き合いに出しながら、エンゲルハートは「歴史が示すように、道徳的組織は、嬰兒殺しをとがめることとは関係がないようである」といい、嬰兒殺しも人工妊娠中絶も容認する方向で論を進める³⁵。『動物の解放』で有名な選好功利主義者P・シンガーもまた、「新生児は自ら選択することのできる自律的存在ではないのだから、新生児を殺すことはけっして自律に対する尊重の原則を犯すこ

とにはならない」³⁶と同様の主張を展開している。両者の論は、カントの「自律」や「人格」概念を、現代の状況にあわせて相対化する点でも、最終的に功利主義的な原則を採り入れる点でも、共通性が認められる。欧米社会の現実に合わせて論調であることはたしかである。しかし、原理的に彼らの倫理観を肯定できるだろうか。

自律的な人格の権利を第一に優先させ、新生児や胎児を〈死なせる権利〉を親に認めることは、〈「厳密な意味での人格」がないと判断されるヒト〉の生死を道徳的判断のできる第三者に委ねることへと論が転じやすい。たとえば、本人意思の確認が困難なときに、重度の障害者や植物状態に陥った人、不可逆的昏睡状態にある人、極度の認知症患者などの生死を、周囲にいる親族が「推定同意」で決定する権利を容認することにつながる。エンゲルハートの考えでは、医療現場においてさまざまな価値観が交差する多元的な社会においては、各共同体の内部で道徳的主体としての人格相互がそのつどおこなうインフォームド・コンセントにもとづいて、ひとつずつ格率の普遍化をめざすよう努めるほかない、ということになる。しかし、欧米と異なり、日本では、個人の自己決定の力が欧米ほど強くない。患者自身のリビング・ウィルがあっても、発言権の強い家族がやってくると、本人の意思が棚上げにされたま（医師も判断に迷いながらではあるが）治療が進められてしまう現実がある。患者の苦しみに同情し、無理に生かし続けることを気の毒に思っ、周囲の人間が本人の同意も得ずに命を縮めさせ死に至らせる行為を、アメリカやカナダでは「慈悲殺mercy killing」と呼ぶが、アメリカのカリフォルニア州やオレゴン州、さらには積極的安楽死を認めているオランダでも、「慈悲殺」は法的に認められていない。もちろん日本でも認められていない。しかし、「もし自分なら……」と自分の考えを身内の患者に投影し、慈悲殺まがいの終末を迎えた事例があったのも事実である³⁷。森鷗外の『高瀬舟』の喜助の行為（同情心から弟の望みを聞き入れ、自殺の手助けをしてしまう行為）に共感を覚える日本人も多い。加えて、「家族の付度で医療の決定をすることが受け入れられやすい社会的環境では、慈悲殺を殺人行為とは思わないで、容認しやすい危険がある」³⁸という指摘もある。エンゲルハートやシンガーの考えを、そのまま現在の日本の医療現場に適用することが、はたして適切なのだろうか。今一度、カントに立ち返って考え直してみたい。

『道徳形而上学』『法論』§28でカントは、親の扶養義務に触れ、次のように述べている。

この共同体における[・]出[・]産[・]から、[・]生[・]ま[・]れ[・]た[・]子[・]*Erzeugniß*を保護し扶養する義務*Pflicht*が生じる。つまり、人格*Personen*である子*Kinder*は誕生と同時に、自分で生計を立てる能力を得るまで、両親に扶養されるという根源的で生得の……権利をもつ。(VI 280)

カントはこの叙述の直後に、「生み出されたもの*das Erzeugte*は、人格*Person*であり、自由を付与された存在者を物理的作用によって生み出すことを概念把握するのは不可能である」

(ebd.)と述べている。つまり、成人だけでなく新生児も自由が与えられているかぎりで「人格」とみなせるという解釈であり、この点はエンゲルハートやシンガーとは異なる。また、「自由を付与された存在者」は「自然必然性*Naturnotwendigkeit*」と対になっていて、後者の因果連鎖から自由であるということが、人格の特性をなす(vgl. VI 281f. Anm.)。先にみた「可想人」にして「現象人」という、人格の「二重構造」の素地が「自由」概念にあるといってもよい。カントは、「人格」を単純に理性的な判断能力の有無だけでとらえてはおらず、成長のプロセスを踏まえて連続的にとらえている。この意味での新生児の人格を、ここでは〈連続的な人格〉と呼ぶことにしよう。ただし、この連続性は、潜在性と同義ではない。なぜなら、「潜在的な人格」は、先にもみたように「まだ人格になっていない」という点で、厳密な意味での人格のもつ権利が剥奪されてしまうが、〈連続的な人格〉としての新生児は、たとえ成人と同じでないにせよ、目的として尊重されるべき資格を有すると考えられるからである。

さらに興味深いのは、カントの出産に対する見方である。彼は、出産の行為を「私たちがひとりの人格をその同意なしにこの世にもたらし、独断的にこの世につれてきた行為」とし、「この行為ゆえに、両親にはこの人格が自分のこの状態に満足するよう、力の及ぶかぎり努める責任*Verbindlichkeit*も課される」(VI 281)と述べる。両親は生まれてくる未来の子供の同意なしに独断で性交渉し、その子を出産する。未来の子供に同意を得るなどおよそ不可能な話だが、生まれた子が「人格」として存在するようになってからは、親はそのような状態で生まれた子に満足を与えるよう努める「責任」がある、という。この「責任」は、物件の取引などで使う「債務」ではない。その子は親の「制作物」でも「所有物」でもないからである。親は子を単なる「この世のもの*Weltwesen*」としてではなく、「世界市民*Weltbürger*」としてこの世に引き入れたのだから、「法概念からみても、両親は〔子供に——引用者〕無関心ではいられない」(ebd.)というのである。親が可能なかぎり子供に満足を与えるよう努める責任は、親の子供に対する「不完全義務」ということになるだろうが、新生児の段階で「世界市民」や「人格」という資格が与えられている以上、カント的には、「子供の命を奪わないこと」が親に課される「完全義務」となるはずである。

このようにカントとエンゲルハートの立場が異なるのは明らかだが、カントの道徳哲学の批判的応用というエンゲルハートの試みで、見失われてしまったものが何なのかを改めて問い直す必要がありそうである。そもそも、われわれは何をもって「幸福」といいうるのか？カントの幸福の規定をみてみよう。『基礎づけ』では次のように言われている。

理性と意志をもつ存在者にとって、無事であること*Erhaltung*・健康であること*Wohlergehen*、つまり幸福であること*Glückseligkeit*が自然の本来の目的であるとする、自然がこうした自分の意図の遂行者として被造物の理性を選んだのは非常にまずい措置

だったということになろう。……そうした「欲求を充足するという——引用者」目的のためには、むしろ生まれつきの自然本能のほうがずっと確実に導いてくれたことだろう。……自然が自然の素質を分配するにあたって、あまねく合目的的に作業に着手したとすれば、……まさにこうした意志を生み出すためにこそ、理性がどうしても必要だったのである。この意志は、それゆえ、唯一にして完全なる善 *das einzige, und das ganze [Gut]* ではないにせよ、それでいて最高善 *das höchste Gut* であるには違いなく、その他のあらゆる善の条件であり、あらゆる幸福追求の条件でさえあるにちがいない。(IV 395-96)

「無事・健康でいること」は、私見では、いわゆる「無病息災」に近い。ささやかな幸福願望といえるかもしれないが、それだけなら他の動物と同じく欲求充足の次元にとどまり、人間の幸福としては不十分であるとカントはみている。本能的な欲求を充足する行為は、自然の「直接的な傾向性」ととどまるからである。しかし、人格としての人間は、現象界の自然必然性に埋もれた存在者ではなく、理性的存在者として英知界にも属しているのであった。初期のカントの言葉を借りれば、「知恵と非理性の間」、「弱さと能力のきわどい中間点」(I 366) が人間の姿ということになろう。カントは自然の営みを「合目的作業」と呼んでいるが、この合目的性の背後に、創造主としての神が潜んでいるように思われる。神の「唯一にして完全なる善」に人間の意志は及ばないが、それでも自ら定める「最高善ではある」と。この「最高善」があらゆる幸福追求の条件といわれているのは、各人の抱く幸福が、「ふらついた理念」(IV 399) として定まらないからである。それでいてカントは「自分自身の幸福を確保することは（少なくとも間接的には）義務である」という。その理由は「心配事に押しつぶされそうになって、日々の生活に事欠くようでは、自分の状態に満足できず、ともすると義務違反の一大誘因となりかねないから」(ebd.) である。カント自身は、痛風患者が美食を楽しんで健康を害する例をあげているが、現代にひきつけてこのくだりをよむと、過労死・過労自殺の危険を示唆しているかのようでもある。自分の幸福を充足することはエゴイズムであるにちがいないが、だからといって、滅私奉公してストイックに残業し、幸福欲求を満たさない生活をしていると、恐ろしい義務違反（たとえば自殺）を犯す危険も出てくる。カントの「生きる義務」の理念を、人々の幸福充足にあわせて予防的に適用する方向性を検討してみるべきではなかろうか。

たとえば、現在の日本では、出生前検査で、染色体異常の疑いがある「陽性」反応が出て、さらなる検査で異常が確定した妊婦の94%が人工妊娠中絶を選んだ事実が報道されている³⁹。厚生省の専門委員会によると、平成26年から平成27年までの1年間に子ども虐待により死亡した事例は、心中以外の虐待死事例で44人と報告されている⁴⁰。エンゲルハートやシンガーの知見（死なせる権利）を中絶や虐待に踏み切った母親に聞かせることによって、彼

女らの心理的負担が軽減されたり、状況改善の道が開かれたりするだろうか。こうした不幸な事件を減らすための社会的な対策（相談窓口を増やす、経済的な支援策を整備するなど）を講じて、カントのいう「生きる義務」を遂行しやすくする予防策のほうが肝要ではないか。エンゲルハートも、そうした対策を各共同体内部で模索することを推奨するにはちがいない。しかし、カントの「人格」概念を「厳密な意味での人格」と「社会的人格」とに峻別し、嬰兒を後者の人格に格下げするエンゲルハートの論は、原理的に無視できない問題を孕んでいる。もちろん、先にあげた〈連続的な人格〉概念は、胎児・胎芽・接合子にまで拡張できるかという問題は残っているにせよ、最低限、新生児には適用するほうが、わが国の現状では適切であろう。また、ALS患者の例でいえば、次第に脱力していく恐怖と挫折を味わいながら生活している患者たちが「できるだけ死の予感を遠ざけて享樂的に生きる」ことを「生きる義務」と解釈しているという話がある⁴¹。カントの義務倫理を単純な規制原理としてでなく、社会的弱者を支える原理として読み直すことが、現代の日本社会では必要なのではなかろうか。

註

カントの著作からの引用と参照箇所は、アカデミー版全集の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）で示す。なお、邦訳を参照した文献については、適宜、訳語を改めた。

¹ 立岩信也『希望について』青土社、2006年、304頁。

² Cf. H. Tristram Engelhardt, Jr., *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, p.66, 82, 加藤尚武・飯田亘之監訳『バイオエシックスの基礎づけ』朝日出版社、1989年、79頁、101頁参照。

³ 『基礎づけ』でカントは、「意志の自由と意志の自己立法とはどちらも自律であり、したがって交換概念である」（IV 450）と述べている。

⁴ 「傾向性」は『道徳形而上学』で「習慣化された欲望Begierde」（VI 212）と規定されている。

⁵ G・E・ペンス『医療倫理1』みすず書房、2000年、23頁。

⁶ 小倉貞秀『カント倫理学研究』理想社、1965年、第4章第3節（258頁以下）参照。

⁷ 『基礎づけ』では、「自分の生命を維持することは義務である」（IV 397）と明記されている。

⁸ Engelhardt, *op.cit.*, p. 86, 邦訳、108頁。

⁹ *Ibid.*, p.11, 邦訳、13頁。

¹⁰ *Ibid.*, p.19, 邦訳、22頁。

¹¹ Cf. *ibid.*, pp.21-22, 邦訳、25-26頁。

¹² 寺田敏郎「カントと自己決定の問題」『現代カント研究8 自我の探究』晃洋書房、2001年、115頁参照。

¹³ Engelhardt, *op.cit.*, p.51, 邦訳、71頁。

¹⁴ *Ibid.*, p.107, 邦訳、133頁。

¹⁵ *Ibid.*, p.119, 邦訳、151頁。

¹⁶ *Ibid.*, p.105, 邦訳、130頁。

¹⁷ *Ibid.*, p.106, 邦訳、131頁。

¹⁸ *Ibid.*, p.107, 邦訳、134頁。

¹⁹ *Ibid.*, p.69, 邦訳、83頁。

²⁰ *Ibid.*, 邦訳、82-83頁。

²¹ *Ibid.*, p.69, 邦訳、83頁。

²² *Ibid.*, pp.107-08, 邦訳、134頁。

²³ *Ibid.*, p.107, 邦訳、同頁。

²⁴ Cf. *ibid.*, pp.108-09, 邦訳、134-36頁。

²⁵ Cf. *ibid.*, pp.109-11, 邦訳、137-40頁。

²⁶ Cf. *ibid.*, p.114, 邦訳、144頁。

²⁷ Cf. *ibid.*, p.115, 邦訳、145頁。

²⁸ *Ibid.*, 邦訳、146頁。

²⁹ *Ibid.*, p.120, 邦訳、152-53頁。

³⁰ Cf. *ibid.*, p.119, 邦訳、151頁。

³¹ Cf. *ibid.*, p.231, 邦訳、288頁。

³² *Ibid.*, p.117, 邦訳、149頁。

³³ *Ibid.*, p.118, 邦訳、同頁。

³⁴ *Ibid.*, 邦訳、150頁。

³⁵ Cf. *ibid.*, p.228, 邦訳、283-84頁参照。

³⁶ Peter Singer, *Practical ethics*, Cambridge, New York 1979, p.124, 山内友三郎・塚崎智監訳『実践の倫理』昭和堂、1991年、165頁。

³⁷ 竹之内裕文、「自然な死」という言説の解体、安藤泰至・高橋都責任編集『シリーズ生命倫理学第4巻 終末期医療』丸善出版、2012年、130-31頁参照。

³⁸ 星野一正『わたしの生命はだれのもの——尊厳死と安楽死と慈悲殺と』大蔵省印刷局、1996年、43頁。

³⁹ 毎日新聞2017年7月16日 <https://mainichi.jp/articles/20170717/k00/00m/040/106000c>

⁴⁰ 社会保障審議会児童部会児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会、第12 次報告（平成28年9月）5頁。

⁴¹ 川口有美子『逝かない身体——ALS的日常を生きる』医学書院、2009年、220-24頁。

Was ist die Würde der Person?

—Dialog zwischen I. Kant und H. T. Engelhardt

KAWAMOTO, Takashi

In unserer Gesellschaft verbreitet überall die hochentwickelte Technik der ärztlichen Behandlung. Daneben ist die Grenze zwischen Leben und Tod zweideutig geworden. Auf einer Seite versuchen manche Leute, die Verweigerung der Lebensverlängerung „Tod in Würde“ zu verlangen, um einen natürlichen Tod herbeizuführen. Auf der anderen Seite versuchen manche Leute, das Leben so weit wie möglich zu verlängern. Zwischen Leben und Tod ist der Maßstab der Achtung für die Persönlichkeit ungewiss geworden.

Übrigens basiert das Studium der zeitgenössischen Bioethik auf der Moralphilosophie von I. Kant und nimmt eine Methode an, diese Philosophie kritisch zu erben oder anzuwenden. Der Vertreter ist H. T. Engelhardt. Er achtet auf die beiden Prinzipien der "autonomie" und "beneficence", und diese Prinzipien sollen sich einander auf der Grundlage der Bioethik anfechten.

In dieser Abhandlung sollen 1) Kants Ethik von Pflicht, 2) Engelhardtische Bioethik, 3) Probleme der Glückseligkeit erörtert werden, um die Auslegung des Begriffs „Person“ in der medizinischen Welt zu prüfen.