

《 論 説 》

妥協とインテグリティ (integrity)

——医療における意思決定の問題——

朝倉 輝一

はじめに

妥協 (compromise) は必要なことなのか、妥協とは何か、何でないのか、これを明確に必要がある。一見すると「なぜ妥協するのか (なぜ妥協しなければならないのか)」「どう妥協するのか」といった問題は、すでに人々が日常的に直面し、解決をしている事柄であり、コミュニケーションの技法としてならともかく、哲学・倫理の問題としてあらためて考察する必要のあることなのか、疑問視する人もいるかもしれない。しかし、この妥協に、一方が暴力的にであれ、経済的にであれ、あるいはその他の方法であれ、自己のアイデンティティや尊厳を自ら踏みにじる・裏切るかたちでの強制が本質的に含まれているのか、掘り下げて検討しておかなければならない。

もちろん、妥協の当事者が国家 (政府) の場合もあれば、国内外を問わず公的な組織の場合もあれば、私企業のような組織の場合もあれば、個人の場合もあるだろう。また、それぞれにおいて内的な場合もあれば、外的な場合もある。言い換えれば、政治的な場合もあれば倫理的・法的な場合もあるだろう。さらに、質的に軽微なものもあれば、重大な問題を孕んでいる場合もあるだろう。このように妥協をめぐる問題はあまりにも多方面にわたるので、本稿では医療における意思決定の場面での妥協の問題、特に妥協と尊厳 (integrity) の問題に焦点を当てて検討することにする⁽¹⁾。

1. 妥協の本質についての議論

そもそも「妥協 (compromise, Kompromiß) という語それ自身の意味は、意味論的にみると一義的に定義するのは大変困難である。というのも長い歴史のなかで、また時代や地域が違えば意味も変わりうるからである。一方では、妥協とは当事者双方もしくは一方が要求を切り下げることによって合意に至る現実的な選択を意味するが、他方では、自分自身や自分の属す何らかの組織や集団のアイデンティティを裏切るあるいは貶めることで得られる選択という意味もある。現在でも、妥協には倫理的に許されない何らかの悪に加担するというイメージが付きまとう場合も多い。また、妥協そのものが最終的な解決ではなく、妥協を通してある種の (コンフリクトの当面の停止といった暫定的な場合もある) 解決に至る、という場合もあろう。

この点に関して、たとえば、F. Biddle は1938年のヒトラー率いるナチ党が英独仏に大幅な譲歩を引き出したミュンヘン協定 (munich) に由来する屈辱的譲歩という意味をもった場合を例として挙げている。また、彼は妥協について Morley 卿の「誤った怠惰な従順さ (an indolent acquiescence)」という定義、あるいは、Turgot の「私は無関心さ (indifference) の最大の敵であり、寛大さ (indulgence) の親友である」という言葉を紹介している (NoC, p. 3)。何か問題が生じたとき、一般的にいつて解決のために前向きに取り組むかそのまま受け入れるかのいずれかであろう。自らの依拠する原理に忠実であろうとする人々にとって妥協は不可能であろうし、その原理を相対化することのできる人々にとっては妥協はたやすいことである。

他方、Golding は『ウェブスター・ニュー・カレッジエイト・ディクショナリー (webster's new Collegiate dictionary)』に記載されている「仲裁によるか相互の譲歩によって得られた同意による差異の調停 (a settlement of differences by arbitration or by consent reached by mutual concessions)」という妥協についての説明を手がかりに妥協の本質 (nature) についての議論を始めている (MPG, p. 3)。彼は妥協の分析に際して「妥協の合理性と道徳性 (rationality and moral-

ity of compromise)」を「妥協における合理性と道徳性 (rationality and morality in compromise)」から区別し (ibid., p. 5. 強調は原文)、「妥協の合理性と道徳性」に着目することで、妥協を「結果 (end-state)」と「プロセス (process)」に分けて検討する。結果アプローチは「公平な結果とは可能な結果における唯一または一連の観点であるという見方をとる傾向」を指し、他方、プロセスアプローチは「当該の問題についての (結果としてのアプローチと比較すると) やや緩い、より妥協的な観点」を指す (ibid., p. 8)。さらに、プロセスアプローチを「直接交渉された妥協 (directly negotiated compromise) (たとえば、当事者が外部からの助力や介入なしに妥協に至る)」と「第三者による調停によって到達した妥協 (third-parties compromise)」に分ける (ibid., p. 8)。彼によれば、妥協可能なコンフリクトとは、部分的には利害が一致しているものの、競合と協力の萌芽を孕んでいる。

しかし、妥協とは当初は対立的なものであるがゆえに、当事者同士の協調性は他の協力の形式とは違っている。コンフリクトにもさまざまなタイプがあるが、たとえば権利をめぐるコンフリクトはいくつかの形式に分けられる。これは双方の主張が基づく基準や原理の存在が前提とされている。①当事者間で共有されている基準の一方による侵害を他方が訴える場合、②共有している基準の意味について、もしくは所与のケースに対するその基準の適応について対立しあう解釈に基づいて対立しあう場合、③異なる (そしておそらく両立不可能な) 基準に基づいて双方が主張し合う場合 (ibid., p.11)。もちろん、事実に関する認識の違いは誤解が分かれば双方は一致しうるし、それは妥協とは呼ばれない。妥協は常に対立的な意味をもっているが、同時に妥協可能なコンフリクトだからといって必ずしも議論の余地のない解決であるというわけではない。妥協は協力を要求するが、協力の形式は必ずしも妥協を含んでいるわけではない。また、彼は妥協の道徳的正当性 (moral legitimacy) として、相互性 (reciprocity) と信頼 (trust) を挙げている。なぜなら、彼の考察している合理的な (rational) 妥協とは、結果の対称性 (symmetry) だからである (ibid., pp.17-18)。

さらにもうひとつクリアしなければならない問題がある。それは第三者を介

した妥協という場合、当事者を説得し調停するさいの力の源泉である権威 (authority) の問題である。Golding はそれを裁定 (adjudication)、調停 (conciliation)、治療的統合 (therapeutic integration) の三要素からなると指摘している。具体例としては、裁定では民事訴訟や刑事訴訟、抗議の仲裁、商業仲裁があげられる。調停では労働調停があげられている。治療的統合では集中的な家族療法を含むある種の夫婦生活相談などが当てはまるとしている。特に裁定は、所与のケースにおける最終的結果を産み出すことでコンフリクトを解消させることを目的としている。そのために第三者が当該の結果を生み出すのである。ここでいう最終的とは、政治的ということである。つまり、第三者の権威に基づくということであり、また決定とは論理的であること、すなわち双方の相容れない主張のどちらが正しいのかを決定し、一連の文書にするとということである (ibid., p.20; この議論はあくまでも第三者的妥協のみを扱っている)。最後に、妥協とは、まず第一に、その決定が「第三者の公平さ (fairness) という意味に基づいている、あるいは論争当事者に共有されている明確な基準に基づくよりも、むしろ特殊な事例においてバランスのとれた均衡 (equities) という意味に基づいているということ」(ibid., p.21) である。第二に、裁定者は当事者の間の (獲得もしくは喪失の) 差異を分割する (split the difference : 妥協する) ことを意味する。

しかし、むしろ第三者的妥協の典型は調停者 (conciliator) の場合であろう。「第三者的妥協のプロセスと二者間の妥協のプロセスをつなぐものは道徳的正統性 (moral legitimation) の概念である」(ibid., p.23)。当事者は合意に至るためにこの第三者の助力を必要としているが、この種の第三者は彼らが直面しているコンフリクトを解消してくれるわけではない。だからといって、その決定を裏付ける権威がないのではなく、むしろ、教養や冷静さ、不偏不党性や客観性のゆえに当事者たちにその臨席が望まれるのである。調停者の道徳的根拠はその等しい扱いにあるからである。

また、妥協の理解についてヘーゲルの弁証法を手がかりにするのが Exman である。もし「正しいこと」を「テーゼ」とみなすことが適切なことなら、

妥協は「アンチ・テーゼ」であるが、決してコンフリクトの解消ではない。コンフリクトの解消はもう1つ先のステップ、すなわち「ジン・テーゼ」である。正しいこととは何である（あるいはそのように思われる）かということと我々が行う妥協という行為との間にある不均衡が、我々を新たなジン・テーゼに導くのである。現代における課題とは、この新たなジン・テーゼの段階へと歩み出すことだと Exman は指摘している (EE, p.115)。

2. 道徳性と妥協

ここまで妥協には何らかの形で倫理性・道徳性が関係していることを簡単に示してきた。この道徳性と妥協の関係に関して、次の3つの問題が挙げられる。①何が正しく何が間違っているのかを分ける原理は、何が正統的に妥協されるのかの範囲を決定する。すなわち、道徳的観点からすれば、ある主張は交渉の余地のないものである。②妥協との関係において道徳の果たす役割は、単に制限的なだけではない。適切な条件に従えば、妥協はしばしば許容可能な望ましさとしてだけでなく、積極的な望ましさとみなされている。③何が妥協されるのかの範囲に加えて、我々にとってしばしば推奨される妥協という範囲内で、道徳的熟慮は今でも比較的構成的な役割を演じることができる。なぜなら、そうした道徳的熟慮は我々の直面しているコンフリクトを解決するための適切な手続きの選択を我々に示し、実際の歩み寄りによる合意の実質的内容を成立させるための助けとなるからである (AK, p.39)。

前節で「妥協を通してある種の解決を図る」という場合もあることを示したが、それは妥協が最終的な目標ではなく、ある種の結果を生み出すための特殊なプロセスであることを意味している。確かに、「妥協とは相互の歩み寄りである」という意味をもう少し掘り下げてみると、相互の譲り合い (give and take) というプロセス、つまり当事者全体にとって各々が何を獲得し、何を失うのかをはっきりさせることによって結論に至るのだとすれば、プロセス抜きに結果を論じることはできないだろう。しかし、対立しあっている当事者同士が対立の調停の手続きの明確化に合意するという単なる事実、妥協の説明と

しては充分でなく、むしろそこが出発点なのである。従って、妥協は道徳的善に依拠することになるが、その善の理解が異なるならば正統的な妥協の問題は解決されない。確かに、正統的な妥協の範囲について対立する見解には、善に関する目的論的理解と義務論的理解の伝統的対立が反映されていると結論を下すことは誤りであろう。もし、自律の放棄の合意に有効かつ拘束力があるのなら、いわゆるロボットミ―手術や洗脳の候補になっていることについて苦情を申し立てる権利がないということになるだろう。しかし、その場合でも、合意に至るために行う推論や思考を放棄することが道徳的に許容されるのかどうかという問題は解決されていないし、それゆえ、何かをなすことの合意が有効かつ拘束力のある正統性のある強制力をもつのかどうかはあいかわらず問題のままであり続けているのである。

では、道徳的に受け入れ可能な妥協とはどのようなものであろうか。Kuflikは妥協について次の例を挙げている。①熟慮された道徳的信念ではなく非道徳的な「利害」を反映している主張、②今となっては間違いに気づくことができるという道徳的信念に基づく主張、③係争中の問題についてこれまでより包括的な観点から他の正統的な主張に対して均衡がはからなければならないということ認識するにいたった正統的な主張、④係争中の問題が存在するという事実、意見の合理的差異が可能であるという事実、しかも相互理解と尊敬を育む公平なプロセスを通じて達成される平和的な調停はそれ自体として道徳的にきわめて重要であるという事実から係争中の問題について何が為されるべきであるかの判断に基づく主張 (ibid., pp.51-52)。誰かが他の誰かと妥協するとしても、彼・彼女らのインテグリティも妥協すると想定することは誤りであろう。むしろ、十分に道徳的な評価は相互の調整を認めるだけでなく、しばしば要求もする。

Kuflikは妥協について、一方はプラトンやニーチェにみられる道徳思想に基づき、他方はロックやルソー、カント、ロールズにみられる道徳思想に基づいていると指摘している。具体的には、プラトンの『国家』第2巻でグラウコンがソクラテスに向かって一般的な正義の本性と起源について述べている箇所を

挙げている⁽²⁾。もうひとつが、ニーチェの『人間的、あまりに人間的』のある一節(第92節)である⁽³⁾。この両者に共通するのは、正義の原理とは、互に傷つけあう能力においても、また互いの与える害を受忍する能力においてもほぼ等しい合理的に私利を追求する人格が賢明にも合意すること、つまり妥協して合意に至る条件とみなされている。この「相互調整としての正義」という私利を追求する人格の観点から行われる説明は、ロックやルソー、カント、最近ではロールズにはみられないものである。ロックやカント、ロールズらの理論では、人格とは事実としての力のバランスを条件としないような基本的な平等を享受し、相互に受容可能な「アソシエーションの条件」に従って自ら追求するものを調整する能力をもつとみなされている。この平等な状態は、ロックやルソーならば比較的無害な「自然状態」として、カントなら「目的の王国」として、ロールズなら「等しい自由の原初状態」として説明される。では、こうした観点における正義論では、妥協の問題はどう論じられるのだろうか。その問題は「このように理解されている人格が全員一致で合意に至るアソシエーションの条件は存在するのか」(AK, p.57)という問いとなる。人格の等しい尊敬という理念という観点から、人々はアソシエーションを求めて「交渉する(negotiate, bargaining)」というのは興味深いことではないだろうか。原初状態(the Original Position)という制限のもとで熟慮するものは誰でも同じように厳密に同じ結論に至るはずである。誰にとっても受容可能なものはすべての人にとって受容可能であるがゆえに、当事者は通常の意味では互いに「交渉する(bargain)」とは言えない。しかし、現実世界の住人である現実の人格の観点からみれば、彼らが合意する原理とは「調整の原理(principles of accommodation)」(ibid., p.60)なのである。

普遍的に相互調整が可能ならば、複数の主張が存在すること自体がそもそも認められないことであろう。そのような場合、いずれの倫理理論が正統的な妥協の範囲を根拠づけることができるのかを問うことに意味があるだろうか。なぜなら、道徳的主体が批判的に反省を行う権利は「譲渡不可能」であって、全く「交渉不可能な」主張を生じさせることは確実なことだからである。たしか

に、正義は調整ではあるが、強さや狡猾さにおいてほぼ等しい能力を持っている私利のみを追求する人々の間で行われるのではなく、互いに人格として等しく尊敬されている人々の間で調整が行われるのである。

3. 妥協におけるインテグリティ

以前、インテグリティの保護 (preserve) という観点から、医療における意思決定としての妥協の問題を取り上げている Martin Benjamin を簡単に紹介したことがある⁽⁴⁾。妥協の類型についてくりかえしをいとわず簡単にまとめておくと、妥協は、結果 (outcome) としての妥協と過程 (process) としての妥協、裏切り (betrayal) としての妥協、賢慮 (prudence) としての妥協、道徳的妥協と非道徳的妥協、外的な (external) 妥協と内的な (internal) 妥協、道徳的妥協に分けられる (MB, Chap. 1)。このうち、結果としての妥協と過程としての妥協については既に Golding が指摘したことは述べた。対立しあう双方が何らかの形で (少なくともいったんは) 終結に至った成果が結果としての妥協だが、それが一方的な譲歩なのか相互の歩み寄りによるものなかわからない。一方、過程としての妥協とは、一方的な譲歩であれ、双方の歩み寄りによるものであれ、何らかの結果を生み出すに至ったことを意味するが、それが最終的な決着を意味するという保証はないし、やはり双方の公平性が保たれているかどうかの保証もない (MB, pp. 4-7)。裏切りとしての妥協とは、原理や価値を当初のかたちでは維持しないことによって自分の依拠していた原理や自己自身を裏切るといふ、深い道徳的な頹落を意味する (MB, pp. 8-10)。これに対して、賢慮としての妥協とは、外的な条件に強いられて自らの目的に照らして譲歩することである (MB, pp.10-12)。道徳的妥協が道徳的原理や価値をめぐる妥協であるのに対して、非道徳的妥協は道徳的価値に関わらない。たとえば時間配分の問題がそれである (MB, pp.12-20)。外的な妥協と内面的な妥協とは競合しあう人格の内面的な価値や原理、欲求の解決の仕方に関わっている。もちろん、道徳的に内面的な妥協もあれば、非道徳的な内面的妥協もある。外面的な妥協に光を当てても人格のインテグリティに脅威を与える経験は

わからない (MB, pp.20-22)。

Benjamin はインテグリティについて次のように記している。インテグリティとは、「人の言動が首尾一貫した関連性のある一連の価値と原理を反映していること」である (MB, p.59)。そして、以下に挙げる「道徳カメレオン (moral chameleon)」「オポチュニスト (opportunist)」「偽善者 (hypocrite)」「自己欺瞞 (self-deceives)」といった人物類型と対比させている。「道徳カメレオン」とは、他者との和解に不安を感じ、道徳的な論争に対して気分的に前向きになれないために自ら原理を捨てたり修正することをためらわない傾向を指す。「オポチュニスト」は環境の変化に素早く対応するため、自分の拠って立つ原理や価値が簡単に流動する者のことである。「偽善者」も先の類型と同様だが、「芯まで腐って (rotten to the core)」はいるが、かろうじて芯は残っている者のことである。そして、こうした人たちは「意志が弱い (weak-willed)」とまとめられる (MB, pp.48-49)。また、自己が拠って立っていると考えている価値や原理とそれとまったく異なる、それどころか両立不可能な関心や欲望との不一致によって動機づけられて行動し、実際に自分の行動と矛盾しても自己の観念を理想化して保とうとする「自己欺瞞」も含めて、こうした類型の人物はまさに自己のインテグリティを裏切っているのだとまとめている (MB, p.49)。

Benjamin はさらにインテグリティの要素の分析へと進み、妥協と道徳理論の関係について考察を加えている。ベンジャミンは、あらゆる道徳的意見の不一致を完全に解決できる単一の倫理理論を追求するプラトン哲学的な立場や価値の両立可能性を説く「道徳的調和説」を退け、道徳的インテグリティ、批判的反省力、全体の福祉と等しい尊敬という比較的安定しているが制限された原理という、よりプラグマティックな道徳的思考枠組の中での判断力の重要性を強調することによって妥協をとらえようとしている (MB, p.76)。このように、インテグリティに着目して妥協の問題を扱うことで、妥協に関して幅広く、また深みのある議論が可能になるとと思われる。

本稿で取り上げる例は、“Splitting the Difference”で新生児集中治療室における障がい新生児の治療をめぐる延命治療を主張するスタッフとこれ以上の積

極的な治療を中止すべきだというスタッフ間の対立の道徳的妥協の可能性である（MB, p.p.24-26）⁽⁵⁾。Benjaminによれば、少なくとも、医療における意思決定においては、双方が相手のインテグリティを維持するために相手の立場に立ち、相互に尊敬しあうなら、インテグリティを維持したままで妥協は可能であるという。なぜなら、当事者たちが率直に討議をおこない、限られた時間の中で決定を下さなければならないことを了解しあっているならば、それぞれが何に重きをおいて判断しているかを互いに理解できるようになるし、そのことを通じて歩み寄ることが可能になるからである。

彼は『臨床看護のディレンマ』では、インテグリティを守る（preserving integrity）（現行邦訳では「自己の固有性を見失わない」）妥協を明確にするために、「妥協させられること」と双方が譲歩しあって相違を解消するという意味での妥協をはっきり区別すべきだと提案している。「妥協させられること」というのは、「自己の関心事、原理、インテグリティを強制的に捨てさせられること」（B&C, p. 122, II 88頁）だからである。医療におけるスタッフ間の意思決定において一方的な妥協とは、たとえば医師が一方的に命令し、他のスタッフが黙って我慢するという「ドクター・ナース・ゲーム」が当てはまる（B&C, *ibid.*, II 89頁）。そして、インテグリティを保護する妥協の基本とは、特に医療の場合においては、現代医療につきものの事実についての不確かさと道徳的複雑さを正しく評価することにある（*ibid.*）。Benjaminが挙げている治療停止をめぐるスタッフ間のコンフリクトの場合は、医療がどんなに進歩しても付きまとう、あるいは進歩すればするほど明らかになってくる知識と理解の不確かさとそれに伴って生じる病気の診断や治療方針の多様性を評価する道徳的価値をめぐる複雑さという限界についての事実の理解が、よく根拠づけられた相互尊敬という意味でのインテグリティを守る妥協の鍵になっている。従って、この場合、あくまでも事実認識のレベルであるといつてよい。たしかに、Benjaminがジョン・ラッドやゴロウィッツを引用して指摘するように、専門的技能の発揮に関する自己分析は普段は行われず、あえて行わなければ気づかれないだろう。その意味では、当事者たちにとっては目新しいことかもしれ

れないが、それはあくまでも「当事者にとって」という問題であって、客観的にみれば事実問題であることに変わりはない。従って、この事例で分析されている妥協とはあくまでも内的・外的な事実問題についての理解が深まれば、双方が互いの立場に立つことで、双方の立場を尊重しあい、当面の決定（たとえば、明日急変した時にどうするかはまた別問題になる）について歩み寄ることができる、という意味での妥協を論じていることになる。まさに、当面の決定ではあるが、最終決着ではないのである⁽⁶⁾。

このケースの場合、アンとレーマンがしなければならないことは、まず、意見の不一致を残したままで、この場合に行わなければならないことがあるならそれは何であるのか、第2にそれぞれが自分たちの意見の不一致も含め、もう一度事態全体を考慮したうえで行わなければならないことは何かの確認である。「問題点を論じ合うに当たっては、その問題点そのもの以外にも考慮に入れるべきことが多い。その中には、平和の重要さ、力を用いての事柄を処理することへの反対表明、いずれの側も相手の言い分に耳を傾け、別の観点から事態を検討しようとするプロセスに参加することそれ自体の必要性、意見の相違を分別を備えて認める範囲、それぞれの側で事柄とか真実性に関し、相手もそれを重視していると確信し解決を図る意義などが含まれる」(AK, p.51)。合理的に和解可能な倫理的なコンフリクトに関係しているグループが自分たちの置かれている共通の苦境を自覚し、双方にとって受け入れることが可能な解決案を模索して交渉を始めるとき、最も優先される欲求は、道徳的人格としての自分たち自身のインテグリティへの関心になんらかの仕方で根拠づけられた、十分に情報を与えられ、強制されることない、合理的な同意への関心である。言い換えるなら、誰かが提案した妥協案は取引や交渉が合理的な観点からみて拒絶されえない根拠に基づいて正当化できるかどうかが重要なのである。これが当事者の目指すゴールであるなら、そして、対立する双方が懸案となっている問題について自分たちの実際の信念をこれまで以上に誠実に表明するようになるほど、双方とも創造的で、双方に満足できる、最適な状態でインテグリティを保護し、よく根拠づけられた妥協に至ることが見込める。

妥協ないし和解に至るプロセスを一種のゲームのように理解することは難しい。ゲームに関しては、一般に自分の欲求を満たすために何をするのかについての厳密に倫理的な禁止事項がある。たとえば、ポーカーでのブラフに際して、他のメンバーを殺すと脅すことはしない。バスケットで右へ行くと見せかけて左へ進むフェイクをすることはできるが、シュートを打とうとしている相手チームの手や身体を叩くことによってシュートを止めることは認められていない。同様の制限は、ルールのある取引や交渉も同じである。ゲームのアナロジーは有用かもしれないが、重要な制限を隠してしまう。参加者が相互に自発的であるかどうか、それほど厳密ではないにしても基本ルールが相互に理解されているかどうかということを決定するのは比較的難しいのである。これまでみてきたように、妥協の概念は非常に複雑なものなのであり、事実の複雑さ・不確実さとそれに対応する道徳的複雑さ、および相互の和解への歩み寄りへの必要ならびに人格的アイデンティティが含まれている。インテグリティの主体は生物学的な意味まで含む全人格の生である。その生とは、道徳的反省や選択の力を次第に発揮することをもってはじまり、そうした力の減少もしくは終焉をもって終了する。重要な価値や原理、言葉や行動を貫く一貫性が共時的に要求されるにもかかわらず、個人のインテグリティは通時的で長期的な視点を必要とする。我々には長期的な視点が必要であり、我々の目的は、どうすれば平等とみなされると同時にその人の責任や価値、原理が常に我々と同じであるとは限らない他者たちに囲まれた各人格がうまく統合された人生を送ることができるのか明確化するという点にある。アイデンティティやインテグリティ全体に対して最も中心的な位置を占める一連の複雑な価値や原理に忠実であり続けようとするためには、我々は少なくとも一時的であるにせよ、比較的周延的な原理や価値に沿って行為することを差し控えることであろう。結局のところ、合意に至ることや平和や善意は、対立や刺々しい関係よりも我々の生全体を保護するような方向に向けてくれる。つまり、嘘のない一貫した物語の中に組み込まれ、あらかじめ（可能であるなら）公にされ、正当化されているような環境にある妥協というものは、インテグリティにとって脅威ではなく、むしろ保

護する役割を果たすのである。我々が依拠する価値や原理の幅広いネットワークの複雑な特徴を解明することができるなら、全体性であると同時に一貫性としても理解される我々の生の全体のコンテクストの中に位置づけられる妥協には、道徳的な妥協が要求されている場合がある。

この道徳的な妥協の際、鍵となるのは人格の同一性 (identity) であるが、この同一性と物語性 (narrative)・理解可能性 (intelligibility)、申し開き能力 (accountability) の相互前提の関係を指摘しているのが A. McCintyre である (AM, p218, 268頁)。彼は「人間はその行為と実践において、虚構においてと同様、本質的に物語を語る (story-telling animal) 動物である」(AM, p216, 264頁)、あるいは「(鍵となるのは——引用者)『私は何を行うべきか』との問いに答えられるのは、『どんな(諸)物語の中で私は自分の役を見つけるのか』という先立つ問いに答えを出せる場合」(AM, p.216, 265頁)と述べて、同一性あるいは一貫性と物語性の緊密性を強調している⁽⁷⁾。知識や環境の変化においてそれ以前の見解の変更の合理性を示すことができるとき、価値、原理、世界観ないし生き方における変化との整合性のある説明ができることになる。このように、理解可能性、一貫性は生の善として維持される。そうした変化後の我々の行動について、それ以前の行動と統合されていると他者がみなすことが重要なのである。なぜなら、各人の人生の統一性は具体化された物語の統一性にあり、言い換えれば、その物語を主人公として生き抜き、その人なりの仕方で完成し、最終的には終焉(死)に至るまで一貫させることにあるからである。こうして我々のインテグリティは内的にも、外的にも守られるのである。

まとめに代えて

妥協を当事者のそれぞれの側が譲歩しあって相違を解消することと解釈すれば、妥協と妥協させられることとは区別される。自己の関心、原理、価値を強制的に捨てさせられることがあってはならないからである。Benjamin は、妥協の前提として、事実の不確かさと道徳的複雑さを正しく評価することを挙げている。今回取り上げた事例でも、積極的治療継続か、積極性の少ない治療か

のいずれが正しいかということはそれほど明瞭ではない。道徳的意見の不一致が起こる場合、たいてい事態は複雑で、知識や理解にも限界があるため、どちらが正しいかということについての明白な線引きは難しいからである。

また、妥協においては、インテグリティを守ることが求められる。我々は、簡単だが、MacIntyre の人格理解、すなわち、物語性、理解可能性、申し開き能力が人格の同一性と相互前提の関係にあることを手がかりに、妥協する前と後で変わらないものがありうることを示唆することができた。この問題についてのさらに詳細な検討は別稿に譲るが、妥協におけるインテグリティの保護とは、完全な意見の一致がいつまでも続くというよりも、人格の同一性、相互の尊敬、批判的反省力を基礎にプラグマティックに解決していきながら、そのつど改善していく努力なのである。たしかに、J.Habermas のいうように、妥協（妥協いたる交渉）は、互いに協同する用意、違う根拠からであってもすべての当事者にとって受け入れることのできる結論に至ろうとする意志を前提にしている。その意味では、妥協は、権力を中立化し、戦略的行為を排除するようなコミュニケーション合理的な討議のかたちで実現するものとは限らないだろう。Habermas の妥協概念⁽⁸⁾を今回明らかになった妥協概念と比較検討し、さらに整理していくこととする。

凡例

(AK) :Arthur Kuflik, "Morality and Compromise", in *Compromise in Ethics, Law, and Politics*, ed. J.

Roland Pennock and John W. Chapman, New York University Press, 1979

(AM) :Alasdair MacIntyre, *After Virtue* 2nd ed., University of Notre Dome Press, Indiana, 1981,

1984. 篠崎榮訳『美徳なき時代』みすず書房、1993年

(B&C) :Martin Benjamin & Joy Curtis, *Ethics in Nursing* 4th ed., Oxford University Press, New

York, 1981, 1986, 1986, 2010. 矢次正利他訳『臨床看護のディレンマ』（Ⅰ・Ⅱ）時空出版、1995年

(FB) :Francis Biddle, "Necessity of Compromise", in *Integrity and Compromise, Problems of Public and Private Conscience*, ed. Robert M. McIver, Books for Libraries Press, 1957, reprinted 1972

by arrangement with Harper & Row, Publishers. Inc

(MB) :Martin Benjamin, *Splitting the Difference: Compromise and Integrity in Ethics and Politics*, University Press of Kansas,1990

(MPG) :Martin P. Golding, “The Nature of Compromise : A Preliminary Inquiry”, in *Compromise in Ethics, Law, and Politics*, ed. J. Roland Pennock and John W. Chapman, New York University Press, 1979

注

- (1) 医療における合意形成の問題を扱ったものとしては以下を参照。額賀淑郎『生命倫理委員会の合意形成』勁草書房、2009年。額賀は序章「秩序理論と合意形成」で Martin Benjamin の合意形成類型論を紹介している。額賀も指摘しているように、この類型論は「実証研究の分析枠組みとして類型化されたものではなく、生命倫理委員会の特徴を簡潔にまとめる形で成立した類型」であって、「分析枠組みとして明確さが欠ける問題がある」(上掲書、15頁)。生命倫理委員会での妥協の問題は別の機会に譲ることとする。
- (2) 正義および妥協をめぐる重要な問題と直結しているので、長くなるが参考のために訳文を挙げておく。「(グラウコンがソクラテスに向かって——引用者) 人々はこう主張します。自然本来のあり方から言えば、人に〈不正〉を加えることは善(利)、自分が〈不正〉を受けることは悪(害)であるが、ただ、どちらかといえば自分が〈不正〉を受けてこうむる悪(害)の方が、人に〈不正〉を加えて得る善(利)よりも大きい。そこで、人々が互いに〈不正〉を加えたり、受けたりしながら、そのいずれをも経験してみると、一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、〈不正〉を加えることも受けることもないよう、たがいに契約を結んでおくのが得策と考えるようになる。こういうところから人々は、法律を制定し、たがいのあいだに契約を結ぶということをはじめた。そして、法の命ずることがらを〈合法的〉・〈正しいこと〉とよぶようになった。／これがすなわち〈正義〉なるものの起源であり、本性である。つまり〈正義〉とは、人に〈不正〉を働きながら罰を受けないという最善のことと、自分が〈不正〉の仕打ちを受けながら仕返す能力がないという最悪のことの、中間的な妥協策なのだ。〈正しいこと〉が、これら両者の中間にありながら歓迎されるのは、決して積極的な善としてではな

く、〈不正〉をはたらくだけの力がないから尊重されるというだけのものである。」プラトン『国家』第2巻358e-359b、田中美知太郎責任編集『世界の名著 プラトンⅡ』中央公論社、1969年、109-110頁（底本は翻訳書に従う）。

- (3) こちらも長いが参考のために訳文を挙げておく。「公正の起源。——トゥキュディデスが（アテナイとメリアの使節たちの恐るべき対話のなかで）正しく把握していたように、公正（正当性）はほぼ等しい権力のある者の間にその起源をもっている、はっきり認識できるような優勢がなく、闘いが無効な相互の毀損になるかもしれないところでは、互に折れ合って両方の要求を談判しようとの考えが生じる、交換という性格が公正の元来の性格である。いずれも自分が相手より尊重しているものを手に入れながら、相手を満足させる。相手がほしがるものを今後は相手に属するものとして相手に与え、その代わりに自分は自分の望みのものを受け取る。したがって公正はほぼ等しい権力ある地位を前提とする報償や交易である、それでもともと復讐は公正の領域に属する、復讐はひとつの交易である。同様に感謝も。」ニーチェ『人間的、あまりに人間的』第92節、ちくま学芸文庫、1994年、111-112頁（底本は翻訳に従う）。
- (4) 概略については既に一度示したことがある。拙稿「討議倫理と妥協」『東洋法学』No.55.vol.2, 東洋大学法学部、2011年、314-300頁
- (5) 理解の便宜を図って概略を示しておく。「アン・チャップマン（Ann Chapman）は大規模な総合病院のICUで経験豊富な重篤患者担当のナースである。彼女は医療・看護スタッフの間では、思慮深く、情緒豊かで有能なナースと定評がある。しかしながら、現在、マーシャ・ホッキング（Marsha Hocking）への積極的治療を継続するかどうかについて、ICUで働く他のほとんどのスタッフたちと意見が食い違っている。マーシャはウィルス性脳炎に冒され、重篤な脳損傷を被った若い女性である。彼女の両親は気が動転しており、医療スタッフに判断を頼りきっている。両親は他の治療の選択肢をなすべきかどうかについての議論の場に参加したいとも思っていないし、実際そういった場に現れもしない。

アン・チャップマンと他のスタッフはこの患者の状態、すなわち脳損傷の程度や予後について概ね一致している。しかし、患者が今後積極的に治療されるべきかどうかについては一致していない。アンは、この患者が回復の見込みはほとんどないので、積極的

な治療は縮小されるべきだと確信している。アンは自分がマーシャと同じ年で、マーシャはきっとこの状態で生きながらえたいと思う見込みは全くないと主張する。彼女自身は、付け加えて、もし自分が同じ状態に置かれたら生きながらえたいとは思わないだろうと強調する。さらに、マーシャのような患者への積極的治療は医療資源の全くの無駄使いの典型であると考えている。アンが指摘するように、看護スタッフは既に疲弊しており、マーシャ・ホッキングに対する手厚いケアからスタッフが解放されれば、他の患者はその分十分に注意を払ってもらえるようになるだろう。さらにマーシャ・ホッキングのケアは大変高価である。他の人々、特に、彼女が加入している保険会社、両親、納税者、病院が彼女の医療費を負担しなければならない。

アンは他のナースや内科医に彼女の提案をどう考えるか尋ねてみた。数人のナースが彼女に同意する以外、この患者を担当しているナースを含むほとんどのナースと内科医スーザン・レーマン (Susan Lehman) は、今はまだ治療を縮小する時ではないと答えた。最初、この問題についての公平な議論の中で、Dr. レーマンは積極的治療の継続の理由をいくつも指摘した。マーシャ・ホッキングの年齢、突然の発症、発病前の健康状態が極めて良好だったこと、こういったことは、条件が同じ患者が回復の見込みがあるなら、この患者にもその見込みがあるということを示唆している。レーマンは、また、聞き取りの際に多くの人が生命の固有の価値や生命の尊重や延命に対する医療・看護専門家の継続的な献身の重要性を指摘していたことも思い起こした。

事態は暗礁に乗り上げている。チャップマンもレーマンも、また積極的治療を継続するよう強く主張する人たちも、誰も自分の考えを変えなかったので、積極的治療は継続された。しかし、数日後、さらに幾人かのナースがチャップマンの立場に同意するようになった。彼/彼女らは、権威や位階、法律主義に訴えることによって決着をつけることのない公平な精神の持ち主である Dr. レーマンにこの問題についてもう一度スタッフミーティングをするよう説得した。」 cf. M&C, pp.118-119, 83-84頁 (現行邦訳は1992年の第3版を底本とし、章立てを変えている。また、人物名や状況説明が若干異なっている)。現行邦訳では *integrity* を「固有性」、*integrity - preserving* を「自己の固有性を見失わない」としている。

(6) この点は、Benjamin も引用しているように Kufik がすでに指摘している。cf. AK, p.49

- (7) MacIntyre の指摘する人格の同一性と物語性、理解可能性、申し開き能力の相互前提に関する考察は、別の機会に譲る。
- (8) たとえば以下を参照。「妥協も、公正な調停はすべての関与者の同等な資格における参加をもつてのみ成立するというを前提とするがゆえに、制限された条件のもとに服してはいる。しかし、このような妥協形成のいくつかの原則は、それ自体実践的討議において正当化されなければならないはずであり、そしてこの実践的討議のほうはといえば、競合する利害関心の間で調停を図るという要請と同じ要請に服しているわけではないのである」(Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 1983, S.83, 三島憲一他訳『道徳意識とコミュニケーション行為』岩波書店、1991年、119頁)。

—あさくら こういち・法学部准教授—