

## 拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する 誤解とすれ違いについて ——あるいは、倫理学の論文を書くということ

品川哲彦<sup>1</sup>

拙評というものは、えてして、批評される側よりも批評する側が何を問題としているかを伝えてしまうものようである。有馬斉氏の著作『死ぬ権利はあるか——安楽死、尊厳死、自殺幫助の是非と命の価値』にたいする私の書評にも、今述べたことはあてはまりそう。拙評した私と拙評に応答した有馬氏との一連のやりとり<sup>2</sup>は、いくつかのしかも根本的な論点を共有できないままに終わった。誤解とすれ違いは、本稿に示すように、一部は有馬氏にも起因しているが、もちろん私が論点をもっと——たとえば、本稿に示すほどに——明確にしておけばもう少しその共有を進められたかもしれないという点で私にも起因している。とはいえ、一連のやりとりを始めた者には、誤解やすれ違いを含めて争点を整理しておく責任がある。また、そもそも誤解やすれ違いはやりとりのなかで生じるのだから、あとになって初めてわかるのだが、本稿副題に記すように、倫理学の論文の書き方も潜在的な争点のひとつだったことがみえてきた。それについての私見を明らかにしておくことにも意味があろう。本稿は以上のような意図から書かれたものである。

### 1. 拙評の提起した問題

便宜上、「書評 有馬斉『死ぬ権利はあるか——安楽死、尊厳死、自殺幫助の是非と命の価値』」を第一コメント、「有馬斉氏の当日のリプライにたいするコメント」を第二コメントと略記することとする。まずは、私が指摘した問題点を再掲する。

私は、有馬氏が同書の主題である安楽死の是非について新聞記事等によって問題を定式化している点に着目して「この主題が専門家による議論ではなく、社会の構成員である一

---

<sup>1</sup> 品川哲彦（しながわ てつひこ）。関西大学文学部教授。

<sup>2</sup> 一連のやりとりとは、品川哲彦「書評 有馬斉『死ぬ権利はあるか——安楽死、尊厳死、自殺幫助の是非と命の価値』」（本号 5-17 頁）、有馬斉「品川哲彦先生の書評への応答 Part I」（本号 18-26 頁）、品川「有馬斉氏の当日のリプライにたいするコメント」（本号 27-31 頁）、有馬「品川哲彦先生の書評への応答 Part II」（本号 32-40 頁）をさす。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

般市民の理解と受容によって決定されるという著者の姿勢が窺われる」（本号 7 頁）と推察した。だがその場合、「倫理学者はどういう役割を果たすべきだろうか」（同）。私が問うたのはそこである。この問題を分節化すると、「(1.1) 〈著者がしばしば依拠する多くのひとの直観は論証のなかでどういう役割を果たしているか、また果たしうるか〉。(1.2) 〈著者はその（人びとの）直観をどのような立場で援用しているのか〉。(1.3) 〈その直観を抱くとされる人びとがこの主題の議論にどう参与するかを著者は説明しているか、説明しているならどのような役割か〉」（本号 7 頁）となる。

これらの問いにたいして、私の出した答えは以下のようなものである（本号 11 頁、16 頁）。

(1.1) 有馬氏は複数の倫理理論が対立する場合にいずれを採るかを、多くのひとが共有する直観をもって答えを出そうとしている。私がそう結論した論拠は次のくだりにある。すなわち、治療法を選択する場面で患者本人の自己決定を無制約に尊重する見解（自己決定至上主義）と患者にとっての利害を尊重する見解（功利主義）とをとりあげて、氏が「個人の自己決定を尊重することの良さが、人の福利を守ることの良さと対立する場面で、前者にどれだけウェイトをかけるかのちがいにだけある」<sup>3</sup>と説明し、どちらか一方だけを重視する見解（この文脈では自己決定至上主義が批判されているが、氏の論法からすれば、功利主義も同様に評価される）を「ほとんどの人の直観に反論する」<sup>4</sup>と否定しているくだりである。これにたいして、私は、「道徳的直観もその背景にある倫理理論の負荷を負っているのではないか、それゆえ、たんなる直観は倫理理論間の対立を調停する役割を果たせないのではないか」（本号 28 頁）という疑問を呈している。なるほど、患者が自分の健康や生命の維持に極度に反する選択をしようとしているのであれば、自己決定至上主義者も功利主義者も「間違っている」と直観するかもしれない。だが、後者はその選択が患者本人の健康や生命に及ぼす悪影響ゆえにそう思うのにたいして、前者はその選択が（鬱状態や治療法と予後に関する誤解などによって）患者の意思を反映した自己決定ではないと判断するゆえにそう思っているのかもしれない。だとすれば、二つの倫理理論とは独立に自己決定と本人の利益という要因が取り出されて、それぞれのウェイトの重さを測っているわけではない。「間違っている」という判断は一致しても、その意味は異なる。異なる倫理理論に従うことで同じ事態は依然として別の見え方をしている（別の直観が並

<sup>3</sup> 有馬斉『死ぬ権利はあるか——安楽死、尊厳死、自殺幫助の是非と命の価値』、春風社、2019年、123頁。

<sup>4</sup> 同上、120頁。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

立している)のである。それゆえ、私は、たんなる直観は倫理理論間の対立を調停する役割を果たせないと考える。

次の論点に進もう。(1.2) 有馬氏は「ほとんどの人の直観に反する」といった表現をしばしば用いている<sup>5</sup>。それは統計的な事実を報告するというよりも、行論のなかでその直観を支持している。つまり、自分の主張を支える論拠として用いている。

(1.3) はっきりしない。ここで私が問いたかったのは、多くのひとの直観が個別の患者の個別の状況で治療法を選択する臨床レベルでの特定の選択を支持し、ないしは排除するのに参照されるのか、あるいは、医療に関する政策レベルでの方針の決定にも参照されるのか、またその両方だとしてそのさいの参照のされ方ないしは取り入れ方には違いがあるのではないかといった問いだった。これに関連して、私は道徳と倫理の次元を区別して考えたらどうかと示唆した(本号 16 頁、29-30 頁)。ヘーゲルや討議倫理学の行なうこの区別では、道徳とは社会の構成員全員が遵守しなければならない規範であるのにたいして、倫理とは(道徳に反しないかぎり)個々人が自由に追求してよい自分がよいと思う生き方の規範である。それほど単純に対応するとは考えないが、原則的に、政策レベルは道徳に、臨床レベルでの個々の患者の判断は倫理に対応している。

以上は行論の論理構造に関する問いだが、私は内容に関する問いも提起していた。同書は、安楽死に疑念を投じる論拠として「生命の神聖さ」、とりわけ「人間の尊厳」という観念に一定の有効性を認めている。それらの観念は形而上学と結びつく。形而上学への忌避が強い現代の論調のなかでは、有馬氏の態度は私の関心を惹いた。それゆえ、私は次の点を問うている。「(2.1) 〈著者はこれらの観念をどう説明するか〉(その背景にある形而上学にどれほどふれるか)、(2.2) 〈その観念がこの主題に寄与する可能性をどう説明するか〉」(本号 7-8 頁)。

これらの問いにたいして、私の出した答えは以下のようなものである(本号 16 頁)。

(2.1) 生命の神聖さについては詳説されているが、人間の尊厳に関しては合理的理性というその論拠が解明されていない。有馬氏がこの観念の背景に形而上学の存在を認めているかどうかは定かではない。(2.2) 有馬氏は人間の尊厳概念を「終末期医療の倫理と政策を考へるとき(中略)考慮に値する」と結論される。しかし、この概念は比較衡量を排するものではなかったか。

---

<sup>5</sup> 註 17 には、この形の表現がみられる 1 か所に加えて、類似の表現を 6 か所指摘している(本号 11-12 頁)。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

それでは、以上の問題提起にたいする有馬氏の応答に移ろう。

## 2. 拙評の問題提起と有馬氏の応答の対応関係、本稿の構成

以上にたいして、有馬氏は「品川哲彦先生の書評への応答 Part I」（以下 Part I）では a「道徳的直観は道徳倫理論間の対立の調停に役立たないか」、b「ほとんどの人が共有する直観に訴えることの意義はどこにあるか」、c「人格の尊厳について」、d「政策レベルと臨床レベルの区別について」の四つの節、「品川哲彦先生の書評への応答 Part II」（以下 Part II）では e「道徳的直観は道徳理論間の対立の調停に役立たないか——再考」、f「治療拒否権とリスク」、g「手続きと内容の区別について」の三つの節に分けて応答した。論点ごとにまとめるなら、a、b、e はおおよそ品川の(1.1)(1.2)に対応して、直観が論証のなかで果たす機能について論じている。以上の有馬氏の応答については、本稿第3節「直観という観念についての誤解、ないし、すれ違い」で吟味しよう。fは「道徳的直観もその背景にある倫理理論の負荷を負っているのではないか」という私の疑問に連なる、自己決定と患者本人の利益の問題にたいする応答だが、広くいえば直観というテーマに属すので、第3節に続く第4節「治療拒否権とリスクに関する誤解、ないし、すれ違い」で論じよう。ところで、eには、品川の行論のスタイルについての疑問も含まれている。提出されたこの疑問から、本稿冒頭に記したように、私は論文のスタイルが潜在的な争点になっていることに気づいた。それゆえ、これは上述の(1.1)～(2.2)には対応しない新たな論点である。第5節「倫理学の論文を書くということ」でそれを説明する。d、gは道徳と倫理、それに関連深い正統性と正当性の区別に関わり、したがって、品川の(1.3)の問いと関連する。第6節「政策レベルと臨床レベルの区別再論」で検討しよう。cは上述の(2.1)(2.2)にたいする応答である。第7節「ヴェレマン解釈に関する誤解、ないし、すれ違い」にとりあげることにする。

さて、以上の見取り図からもわかるように、一連のやりとりのなかで直観という観念が大きな鍵を握っている。別掲の「本号の内容」にも記したように（本号2頁）、品川と有馬氏のあいだでこの観念の意味の共有がなかなか進まなかった。以下に指摘するなお残る誤解とすれ違いもそこに関連している。一連のやりとりを読む読者の方も直観の意味の理解に時間を要するかもしれない。それゆえ、次節では、有馬氏の応答を論じるまえに、まず、品川の論稿のなかでどういう意味で直観という観念が使われているかを説明し、そのあとで誤解とすれ違いについて踏み込むこととする。

### 3. 直観という観念についての誤解、ないし、すれ違い

#### 3.1. 直観という観念の意味と、それについての誤解、ないし、すれ違い

直観という語を、私はもちろん、日常使われる「ぴんときたが、えてして勘違いも多い」というような意味での「直感」とは区別して、たとえば、感性的直観という概念がそうであるような哲学の用語、概念として用いている。哲学的な意味での直観は、それ以外の見え方が少なくともその時点では排除されているものをいう。この語義は理解されるものと思いついて、第一コメントのなかではほとんど説明していなかった。だから、たんに「(N・R・ハンソンの観察の理論負荷性を援用するのも大仰だが) 道徳的直観もその背景にある倫理理論の負荷を負っているのではないか」(本号 12 頁) という文言でこの語を導入してしまった。だが当初、有馬氏は品川の用いている直観を日常に使われる意味での直感と厳密に区別して考えていなかったようである。本号所収の有馬氏の論稿ではその点は克服されたように思われるが、それに先立つ論稿のなかに、有馬氏が品川の考えを推量している箇所に「『ぴんとくる』という意味での直観的、直感的な魅力があるかもしれない」<sup>6</sup>とある。この箇所に、氏の当初のこの語についての理解は明らかである（もちろん、上の推量は誤っている。なぜなら、品川は直観と直感とを混同して用いていないから）。

ご存じない方のためにハンソンの出した例のひとつに言及しておこう<sup>7</sup>。ふたりの人間が丘の上に立って明けゆく空を眺めている。ひとはケプラーで、もうひとはティコ＝ブラーエである。すると、はたしてふたりは明けゆく東の空に同一のものをみているのか。ティコは天動説を支持している。彼は、文字どおり、中空にのぼりつつある太陽をみている。ケプラーは地動説を支持している。彼は、地球の自転によって、見かけ上、のぼりつつあるようにみえるが、実際には静止しているものとして太陽をみている。つまり支持する理論によって見え方が異なる。ハンソンはこのことを観察の理論負荷性と名づけた。

「道徳的直観もその背景にある倫理理論の負荷を負っている」という私の主張は、この考えを道徳的直観にあてはめた、いわば、「直観の理論負荷性」といったテーゼである。私はこの考えから、患者が自分自身に著しい不利益をもたらす治療法を選択するときに、リベラリストは「本当の自己決定がなされていることの良さ」の欠如をそこにみるのた

---

<sup>6</sup> 有馬斉、「品川哲彦先生による拙著『死ぬ権利はあるか』についての書評への応答」、『生命倫理・生命法研究資料集 V 先端医療分野における欧米の生命倫理政策に関する原理・法・文献の批判的研究』、芝浦工業大学、2020年、332頁。

<sup>7</sup> N. R. ハンソン、『科学的発見のパターン』、村上陽一郎訳、講談社、1976年、14頁。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

いして、功利主義者は「本人の福利をまもることの良さ」の欠如をそこにみるのではないか（本号 12 頁）という疑問を出した。ここでもうひとつ類例を付け加えるなら、患者 P 氏の苦痛が治療によって軽減したとしよう。ヒュームの倫理理論で説明されるような共感をもった M 氏はこの事態を「P 氏の苦痛が軽減されたという意味でよい事態だ」とみる。これにたいして、功利主義者 N 氏は、この事態を「社会全体から不幸が減少したという意味でよい事態だ」とみる。というのも、功利主義では幸福ないし不幸になるひとが P 氏だろうが Q 氏だろうが同等に扱い、P 氏に固執した関心は抑制されるからである。さて、もし、倫理理論から独立の直観がないならば——かみくだいていえば、M 氏と N 氏とがそれぞれ直観をもっているにしても別の直観であり、同じ事態をそれぞれ別のしかたで「こうとしかみえない」と思っているかぎりには——「たんなる直観は倫理理論間の対立を調停する役割を果たせない」（同上）ことになる。ケプラーとティコの例を引き合いに出すならば、ティコが「太陽は実際にのぼっているのだ。よくみたまえ」と力説してもケプラーを説得することはできないだろう。これが前述の(1.1)の問いを呈した論拠である。

### 3.2. 直観の理論負荷性についての誤解、ないし、すれ違い

しかし、直観の理論負荷性というこの考えを、有馬氏は「ある理論を奉じている者は別の理論に対応する直観をもつことはけっしてできない」という意味で解釈してしまった。というのも、Part 1 で「同じ直観を相手が共有できる可能性がある」（本号 20 頁）ということをお私にたいする論駁として提出しているからだ。その後もこの解釈を変えていないことは、Part 2 のなかに記された「私が評者の見解を正しく理解しているとすれば、評者は、自分が信じている道徳理論と矛盾する具体的な判断を人が受け入れることはありえない、と主張していたが、今回のコメントの中でこの主張は否定されている」（本号 33 頁）という箇所からも明らかだ。だが、この解釈は品川の見解を正しく理解したものではない。なぜなら、直観は理論の負荷を受けているという主張は、ある人間が新たな直観および理論を受け容れることはできないということを必然的に含意するものではないからである。具体的にいえば、ある事態を X という倫理理論に対応する直観 x によってみていた A 氏が、Y という倫理理論に対応する直観 y によって同じ事態をみていた B 氏に y の見方を教えられて、突如、y の見方でみることができるようになる可能性を上のは考えは排除していない。ただし、その場合、私は、「y の見方を身につけることのできた A 氏は、それと同時に Y の理論をある程度は理解できている。彼がその理論 Y への信奉を強くすればするほど、今度は x の見方

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

はとれなくなるだろう」と付け加えておきたい。ふたたびケプラーとティコの例を引き合いに出すならば、ケプラーが縷々説明を重ねた結果、ティコが、太陽がのぼりつつあるとみえるのは見かけであって実際には静止しているものとしてみることができようになったならば、ティコはその直観を得ると同時に地動説の理解もまた得たわけである。他方、地動説の支持者ケプラーは、たとえば子どもが「おひさまがのぼっている」というのを聞いたときにとがめだてしたりはしないだろうが、彼自身にはもはや地上からみた太陽の動きは見かけ上の運動としか捉えられなくなっているであろう。

さて、Part 1における有馬氏の応答をみて、私は第二コメントのなかで私の用いている直観の意味をあらためて説明する必要を感じ、またそれに続けて、ある人間がそれまで得ていなかった直観を獲得する可能性のあることを指摘した。すなわち、

「直観」という語を、私は、もちろん、日常的にいわれる「直感」（ぴんときた）という意味ではなく、「それ以外の可能性が排除されている」という哲学的な意味で理解している。たとえば、感性的直観において、知覚された色がその色以外の何色でもないようにである。ただし、感性的直観が（色眼鏡をかけていたことを思い出したときのように）あとで修正されることもある。とはいえ、まさに色眼鏡越しにみているその時点では「その色以外の色である可能性」は排除されている。道徳的直観も同様で、一青年が電車の切符の自動販売機のまえで狼狽しているお年寄りを助けるのをみれば、私たちはその青年と彼の行為を「親切だ」「よい」と直観するだろう。だが、同じ青年が釣銭を自分のポケットにしまいこむのをみれば「狡猾だ」「悪い」と直観する。そのつどの時点で他の可能性は排除されている（本号 27-28 頁）。

もしも、あるひとがそれまでもっていなかった直観を得ることによって考えを変えたとすれば、それは、私には、そのひとが以前もっていた理論にもとづいて観る見方ではない、新たな理論にもとづいて観る見方を修得したこと、したがって、前者の理論的立場から後者の理論的立場に移ったことを意味しているように思う（本号 28 頁）。

ところが、有馬氏はここを読んで、私が考えを変えたと思ったようだ。「実際、評者は、『リプライにたいするコメント』の中では、これが可能であることを認めているように見える」（本号 34 頁）という表現が、氏の解釈を示唆している。つまり、最初は（上の例を用いれ

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

ば) A氏はyという直観をけっして身につけられないと品川は主張していたのだが、(有馬氏のPart 1を読んで?) A氏がyという直観を身につけられる可能性を認めた、という解釈である。しかし、これもまた誤解である。なぜなら上に記したように、私はもともと有馬氏の解釈したようなしかたで観察の理論負荷性を主張していたわけではなかったからだ。

その(私からみれば誤解した)解釈に立って、有馬氏は——「以上のことが意味するのは、『道徳的直観もその背景にある倫理理論の負荷を負っている』という評者の主張が必ずしもいつも正しいとはいえないということではないだろうか。」(本号 21 頁) という Part 1 の留保付きの表現と比べてはるかに力強く——Part 2 では「私の論述の目的のひとつは、『たんなる直観は倫理理論間の対立を調停する役割を果たせない』という評者の見解が誤っている可能性を指摘することにあつた。さて、たとえ評者の新しいコメントが正しくても、私のこの目的にとっては差し支えないように思われる」(本号 33 頁) と結論している。だが、この反駁は、そもそも私が提示した論点にたいする有馬氏の誤った解釈のうえに成り立っているのだから、「たんなる直観は倫理理論間の対立を調停する役割を果たせない」という見解を論駁できたことを意味しない。

### 3.3. 有馬氏の応答は品川の指摘を論駁するのと逆に、それを裏づける結論になっている

では、観察の理論負荷性を論駁するにはどうすればよいのか。「理論から独立の直観」の存在を証明することによってである。これにたいして、有馬氏が示してみせたのは、相手ももともと持っていなかった直観を相手にもたせることもできるということである(私の先に挙げた例では、B氏の教えでA氏が見方を変えたという話に対応している)。しかしながら、それで相手を「説得」できた——つまり、相手が功利主義者であれ自己決定論者であれ、相手はその理論を捨てて、有馬氏に賛同した——とすれば、それは有馬氏が示したその直観が(有馬氏の奉じる)ある理論と結びついているからにはほかならない。つまり、A氏が直観yの見方を身につければ、その直観は特定の理論のもとで成り立っているのだから、その時点で理論Yを理解できたという話にはほかならない。だから、氏の反論は、氏の意図とは逆に、直観の理論負荷性を裏づけてしまつてさえない。

ちなみに、氏は私の説明を「新しいコメントの中では、評者は、理論と矛盾する具体的判断が正しいことに相手が納得できるためには、それより少しでも前の時点ですでに相手はその理論を信じなくなっているといえなくてはならない、と述べているにすぎない」(本号 34 頁) と片づけてしまつているが、私の指摘には「それより少しでも前の時点ですでに」



拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

という含意はない。そうではなくて、A氏が同じ事態をxの直観でみる、いいかえれば同じ事態がA氏にxのようにみえているのではなく、yの直観でみる、つまりyのようにみえるようになったそれとまったく同時にA氏は理論Yの理解を手に入れているということを指摘している。先に、ティコが地動説を習得する場面を想定したが、その例も同じことを指摘している。そして、それこそが「何かがそのようにみえるようになる」という事態である。

#### 4. 治療拒否権とリスクに関する誤解、ないし、すれ違い

##### 4.1. 直観観念の誤解がもたらしたもうひとつの誤解

さて、有馬氏の上述の反論は、氏が氏の直観を語ることによって自己決定主義者や功利主義者を論駁できたことを論拠としている。氏がその点について確信をもっていることは、次の箇所から明らかだ。「受け入れがたさを説明したり、受け入れがたいはずの結論を避けたりしようとする、患者の自己決定を尊重することにあるのとは独立でかつそれにときとして優先する他の価値があることを認めざるを得ないところへ相手が追い込まれるはずである」（本号 20 頁）、「功利主義にとっての課題は、この直観的な理解（＝強制的な安楽死の不正さは、患者に対して生じている不正さであって、間接的に他の人々が感じる不安によって説明されるべきではないという理解）と一見して整合しない点にある」

（本号 21 頁）。ここに書かれた二つの状況ではいずれも、患者の自己決定と患者本人に及ぶリスクとの両方を勘案しなくてはならないから、「自己決定とリスクの比較衡量はやはり避けられない」（本号 36 頁）のであって、「自己決定とリスクとの比較衡量が不要である」（同上）という品川の主張は論駁できるというのが氏の結論である。

だが、ここにも私は私の提起した問題にたいする誤解、ないし、すれ違いを見いだす。私の指摘は有馬氏も引用しているように次のとおりである。

まずは患者の選択がもたらすリスクの大きさを説明する。それによって患者が考え直して、抗がん剤の使用を選ぶなら、それは依然として患者の自己決定を尊重していることに変わりない。それゆえ、自己決定とリスクとが比較衡量されているわけではない。これにたいして、抗がん剤を使用すべき理由を患者にも理解可能なことばで説明したにもかかわらず、患者が依然としてそれを拒絶するなら、自己決定を尊重する医療関係者は、その患者は少なくとも現時点では合理的な判断を下す能力が何らかの理由で欠けており、それゆえ、患者の目下の選好を尊重する理由はなく、患者に緊急

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

措置として延命措置を施すかもしれない。この場合、自己決定能力が欠けているのだから、自己決定とリスクが比較衡量されているわけではない。ただリスクだけが考慮すべき事項になっている（本号 29 頁）。

ここで私が指摘しているのは、およそ次のことである。自己決定を尊重する論者も患者自身による治療法の選択が患者におよぶリスクを勘案する。だが、その場合にそのリスクが自己決定に及ぼす意味にまず注意が向けられる。すなわち、患者の選択があまりに患者自身のリスクを招くものならば、現時点で（たとえば、鬱状態などを原因として）患者が十分に自己決定する能力を保持しているかどうかが疑われる。もし、保持していないと判断したなら、現時点での患者の選択を尊重してしたがうことはせず、もっぱらリスクの低減を念頭において治療を進めることとなろう。以上が私の指摘である。そのことから私が主張しているのは、理論と独立に語られる、いわばむきだしの、自己決定とリスクとが比較衡量されているのではなく、自己決定を尊重する論者が考えるリスクは自己決定を重視する倫理理論のなかで位置づけられたリスクであり、逆に、患者のリスクを重視する論者が考える自己決定はその理論のなかで位置づけられた自己決定だということである。

直観の理論負荷性を理解されていない方は、この私の主張を理解しないかもしれない。ケプラーとティコが東の空に同じものをみているかという前述の例はまさにここでの私の主張を理解するよすがだが、念のために、もうひとつ別の例を出しておこう。



同じ長さの線分がその左右についたカギの向きによって違う長さに見える。この線分と同様に、リスクなり自己決定なりは自己決定を重視する倫理理論のなかでとリスクを重視する倫理理論のなかでとは違った見え方をしており、だから、理論を外したリスクなり自己決定なりが（左右のカギを外した線分のように）直接に議論的であるわけではない。

有馬氏がそう思わなかったのは、直観には理論の負荷がかかっていない（私たちは左右のカギなしに線分だけをみている）と考えているからだろうが、しかし、先に述べたように、氏の反論は、氏の意図と逆に、直観の理論負荷性を裏づけているのである。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

#### 4. 2. 有馬氏の功利主義批判の射程と限界

直観には理論の負荷がかかっておらず、だから自己決定とリスクが直接に比較衡量されてその状況における適切な選択を導く——有馬氏のこの発想は彼の功利主義批判にも表われている。功利主義の細かな区別はわきにおいて、功利主義とは、社会全体の幸福の増大、不幸の減少を唯一の善とみなす倫理理論だという定義で話を進めよう。

功利主義にとっての課題は、この直観的な理解（＝強制的な安楽死の不正さは、患者に対して生じている不正さであって、間接的に他の人々が感じる不安によって説明されるべきではないという理解）と一見して整合しない点にある（本号 21 頁）。

私が友人を助けるときに、その行為が友人のためになるという理由以外に、（功利主義者のように）社会全体の幸福の増大や（カント主義者のように）道徳法則への尊重に配慮するのは余計なことだというバーナード・ウィリアムズの批判が思い出される。だが、余計という以上、ウィリアムズは「友人本人のため」ということが少なくとも考えられていると想定しているのにたいして、有馬氏は、功利主義者は「その患者本人のため」とは考えていないとみているようだ。では、なぜ、そのことが不正なのか。強制的な安楽死が不正なのは、そういう行為がなされたと聞き知った他の人びとが自分も犠牲になるのではないかという不安を感じるゆえに社会の不幸が増大するという間接的な論拠をもちだすまでもなく、殺される人びとを他の人格の欲望を達成するためのたんなる手段にしているからだ——すなわち人間の尊厳を蹂躪しているからだ——という論旨だろう。私は（功利主義というよりカントの義務倫理学に共感を覚えているので）この見解に賛成する。また、有馬氏が上述の論法で自称功利主義者を納得させることもありうると考えている（すでに述べたように、私は、有馬氏の想像と違って、あるひとがそれまで支持していたのとは違う倫理理論およびその直観を新たに学ぶ可能性を最初から排除していなかったのだから）。

しかしながら、もしその功利主義者が頑強な功利主義者なら、こう述懐するかもしれない。「たしかに、人間の尊厳の尊重は大切です。なぜなら、人間の尊厳の蹂躪は社会の不幸を増大しますから」。これを聞いて義務倫理学者は「あなたは間違っている。人間の尊厳の蹂躪はそれ自体で悪なのだ」と非難するかもしれない。だが、功利主義者は「いや、大多数の人びとを不幸にしないようにするには、少数の人間についてその人間の尊厳を尊重しないような行為をするほかない場合には、その行為は容認されます。なぜなら、悪と

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

は社会全体の不幸の増大、幸福の減少でしかありえないのですから」と一貫して功利主義の立場を変えないかもしれない。強制的な安楽死ではなくて、医療資源の有限性ゆえに一定の条件を設定してその条件を満たしていないひとは治療の対象から除外するといった提案については、上の功利主義者の理由づけはいつそう現実にもちだされそうである。この場合にも有馬氏は——というより、私が恣意的に有馬氏の考えを推量して議論を進めてはフェアでないから、主語は「反功利主義者」でよいが——反功利主義者は「治療からの排除はこの患者にたいして生じている不正であって、それによって多くの人びとへの治療を確保することで得られる利益によっては正当化されない」と主張するだろう。だが、頑強な功利主義者は「この患者に悪い」という直観に納得しない。なぜなら、この功利主義者がある事態を悪とみるのは、いいかえれば、ある事態について悪いという直観をもつのは、その事態が社会全体の幸福の増大ないし不幸の減少をもたらす事態だからである。

私が第一コメントのなかで、「功利主義者にも『患者に死を強要することが許されないのは、(中略)患者にたいして不正を働くことだからだ、と考えられているはずだ』と著者は推論する。だが、これは功利主義者の不正概念ではないだろう」(本号10頁)という表現で示唆したのは、以上のことにほかならない。ちなみに同所の註16で言及したヘアの直観的思考レベルと批判的思考レベルとの区別でいえば、功利主義者も人間の尊厳を尊重せよという直観をもっているほうがよい<sup>8</sup>。日常生活では、多くのひとに共有される直観をもつひとが多いほうが社会全体の幸福は増すからだ。有馬氏が相手とする功利主義者がその直観をもっているなら、有馬氏は自分の直観の共有をその功利主義者に期待できる。ただし、(めったにないとしても)一部の人間にたいする人間の尊厳の尊重が社会全体の不幸の増大、幸福の減少につながるような状況にあるならば、功利主義者は批判的思考レベル、すなわち社会全体の不幸の増大、幸福の減少を回避する選択肢を選ぶ思考にしたがって人間の尊厳の尊重を部分的に停止するだろう。それゆえ、有馬氏の想定と違って、有馬氏の直観でつねに功利主義者を説得できるわけではない。できないということは、有馬氏の直観による説得の射程はそこまで届かないことを意味している。

これにたいして、どのような場合でも説得できると主張するなら、それは自分の直観だけが正しいと思っているからだ。私は直観を「それ以外の見え方しかしない」という意味

---

<sup>8</sup> 有馬氏は功利主義に親和的な Glover が自分と同趣旨の見解をもっているということを傍証に引いている(本号21頁)。上述のヘアの議論からみれば、Glover は直観主義的思考のレベルで考え、批判的思考レベルでの思考が必要な状況を想定していないために、直観にもとづく功利主義批判に賛同してしまっていると判断されるだろう。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

で用いている。だが、そのひとにはそれ以外の見え方しかしなくても、他者には同じ事態が別の見え方をしているかもしれない。だから、直観に訴えることはただちに的確な見方をしていることを保証しない。この点をずっと私は指摘してきたのだった。

私のこの指摘にたいして、ひょっとして、臨床レベル<sup>9</sup>では直観で説得できると反論されるなら、それは直観的思考が有効な日常的な状況として臨床レベルを想定しているからにはほかならない。だとすれば、この反論は「私の直観が有効な状況では、私の直観が有効である」というトートロジーを述べているのにひとしく、論証にはならない。

けれども、どうしてそんなに頑強な功利主義者なり頑強な自己決定論者なりを、品川は想定するのか——そう問われるだろう。その問題は第5節に論じることにしてしよう。

#### 4.3. 当該箇所での有馬氏の行論にたいしてひとこと

ところで、有馬氏は4.1に記した私からの引用（本号29頁）について、次のような反論を試みている。まずは私の想定した状況について、「仮にこの医療者が、『患者にも理解可能なことばで説明したにもかかわらず、患者が依然としてそれを拒絶』しているというだけの理由で、患者には合理的な判断を下す能力がないと結論しているのだとすれば（中略）第一に、これは患者の判断力を評価する基準としては粗雑であり、適切とは思われない」（本号35-36頁）と批判している。だが、私はそのような「だけ」を主張していない。「患者にも理解可能なことばで説明」と私が記した状況は治療法の説明、すなわちインフォームド・コンセントに通じていくはずの医師と患者との対話である。医療側が一方的に患者の反応や意見も問わずに自分の考えをまくしたてるような状況ではなく、患者の考えの根拠や背景もまた医療側にながしか伝わる場面だと想定するのが自然だろう。さらに、有馬氏は、「治療を拒否する理由について患者は説明ができなくても、治療拒否に伴うリスクが非常に低かったらどうだろうか」（本号36頁）と想定して反論を続けている。しかし、氏自身が引用した部分（本号29頁）をみれば確かめられることだが、私は「まずは患者の選択がもたらすリスクの大きさを説明する」と記している。（医療側に患者をだます意図や無知があれば別だが）リスクが非常に低い場合は排除されている。

反論しようとしている相手の見解を恣意的に限定したり、相手が前提によって排除して

---

<sup>9</sup> 臨床レベルを有馬氏は、「臨床レベルの衝突は、臨床にある人が直接に確認することができる。たとえば、患者と家族の利害の衝突などがそうである。（中略）臨床レベルで発生する課題については、もちろん、臨床家がそれぞれに解決を図ることがある」（本号26頁）と説明している。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

いる可能性をもちだしたりして反論したところで、それは反論にならない。私にとっては、読者に私の用いている直観や直観の理論負荷性の意味を理解してもらうほうが重要で、それと比べれば、私への反論の細部をあげつらうのはあまり生産的だとは思わない。しかし、フェアに行われるべき学問上の論争において以上のような点を黙過するのは、私が論争の当事者である私自身にたいしてフェアではなくなるので記しておく。

## 5. 倫理学の論文を書くということ

さて、有馬氏は私の行論の進め方について次のように記している。

評者の論述を読むと、たとえばリベラリズムを信じている人や、功利主義を信じる人など、それぞれ特定の道徳理論をひとつだけ信じている人々が集まって議論する様子が想定されているように見える。（中略）しかし、私には、道徳理論がいつもこのような仕方だけで具体的な問題の検討のプロセスに現れるということではないように思われた。

私には、具体的な道徳問題を検討しているときの人が、特定の道徳理論をひとつだけ強く信じているということはむしろ稀ではないかと思われる。倫理学が専門の研究者でも、応用問題を検討するときは、複数の道徳理論を同時に参照することが少なくない（本号 34 頁）。

意外に思われるかもしれないが、「中略」以降のくだりに私はなんら反対しない。私もまさにそのようにして複数の理論を検討している。ただし、上の説明にたいして一点、異議がある。倫理学の研究者が自分ひとりで問題を検討する場面と、（有馬氏が「具体的な問題の検討のプロセス」（本号 34 頁）というときにおそらく想定しているであろうような）相異なる複数の見解をもつ人びとが意見を出し合う場面との違いが語られていないという点である。この二つの場面は、最も適切な倫理的判断を求めるという目的は同じでも、その探究の進め方や果たすべき役割が違っていると私は考えている。そこから私は、本稿冒頭に記したように、倫理学の論文の書き方も潜在的な争点となっていると気づいた。

### 5. 1. 論文や書物の執筆——自分ひとりで問題を検討する思考実験

有馬氏がいうように、私の論述には「特定の道徳理論をひとつだけ信じている人々」が

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

登場する。本稿でも、M氏が「P氏の痛みがとれてよかったね」というのにたいして依然として「社会の不幸が減少したという意味でよい」と応じるN氏などが登場している。あえてそういう牢固たるその倫理理論の信奉者を想定するのは、私が自分ひとりで問題を検討する思考実験のなかで（ということは、論文を書いたり書物を書いたりするとき）対決しているのは、私が目下とりくんでいる理論の理念型だからである。現実の人間はそうではないことが多いにちがいない。現実にいるN氏は「社会の不幸が減少したという意味でよい」と思うと同時に「P氏の痛みがとれてよかった」と喜ぶひとでもあり、場合によってはそのどちらを思っているか、自分でも区別のつかないひともかもしれない。M氏からみて、N氏はたやすくM氏に説得される、話の通じやすい人物かもしれない。しかし、私がある倫理理論を吟味するとき、つまり倫理学という学問をするとき、私はそうしたわかりやすさを私の論証のなかにつけいらせてはならない。あえてこちらの考えに頑強に反論するものを想定してできるかぎり突き詰めて考えようとすることで、そうしなければ見落としてしまうその理論の核心がみえてくるかもしれないからだ。

こうした態度をとった結果、どうして私がそういう態度をとっているかがわからない読者には、私は私が吟味している（多くの場合、論駁しようとしている）理論の代表者のようにみえてしまうこともある。本稿でも、私が功利主義を擁護しているとうけとる読者がいるかもしれない。だが、実際には、私は吟味しているだけ——つまり「もし、この理論がこう主張してきたら、なんと応答できるか」を考えているだけ——である。

そのように複数の相対立する理論をできるかぎり妥協させずに戦わせて考えると、どちらの理論も同じくらい説得力があるようにみえて、結局のところ、相対主義に陥るのではないか。そう質問する方もおられるかもしれない。どの理論も並立すると結論すれば相対主義となる。しかし、私は複数の理論を相対化して吟味することに従事しているが、相対主義を宣言しはしない。相対化して吟味を続けるかぎり、まだ結論は出ていないからだ。私が同じテーマについて改めて新たな論考にとりかかるとき、吟味は再開する。したがって、私が考え、論文や書物を書いているかぎり相対主義の宣言を避けるだろう。

自分が吟味する、場合によっては批判する理論をできるかぎり強力なものと考えて検討するというこの態度は、どのような学問においても必要なことだと考える<sup>10</sup>。

---

<sup>10</sup> 倫理学が他の学問以上にこの点に敏感にならざるをえないのは、1930年代から60年代にかけて主として英語圏で力のあった情動説を意識してのことである。情動説については、品川哲彦、『倫理学の話』、ナカニシヤ出版、2015年、16-20頁、参照。なお、情動説はそれが立脚する実証主義的科学観が力を弱めたのにつれて支配力を弱めたが、しかし、「倫理的判断は命題ではない」つまり倫理的判断は真偽が一

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

## 5.2. 実在する多数の人びとと意見を交換する——そこでの倫理学者の役割

さて、以上は、倫理学の研究者が自分ひとりで問題を検討する思考実験のなかで（ということは、論文を書いたり書物を書いたりするとき）に）対決している場面のことである。これにたいして、倫理学の研究者が現実には生きている人びとと話し合う場面では、倫理学の研究者はどうふるまうべきだろうか。話し相手はほとんどの場合、私の思考実験のなかで想定する理念型ではなく（それに似た人物がいるとしても、そうそうはいない）、倫理理論についての知識も千差万別で、そこに使われる用語についてその意味を十分に把握しておらず、そもそも同一の用語の正確な定義を求めて一定のしかたで使うといった訓練をされていない方もおられるかもしれない。ひょっとすると、その人びとの一部は、倫理学者という肩書を見て、手っ取り早く「正解」の教示を求めるかもしれない。しかし私には、もし、その研究者が特定の倫理理論を支持しているとしても、その研究者が支持している考えへ人びとを教導することは倫理学者の役割ではないと考える。それは説教者、たとえば、聖職者や僧侶、社会運動家には許されることだろう。だが、倫理学が学問である以上、説教は目的ではない。では、何をするのか。私は第一コメントのなかで、かつて記した論稿から引用して倫理学者の役割をこう説明している。

倫理学者の役割とは（中略）倫理の専門家を自任して特定の指針を示すことではなく、問題や提案された見解を倫理的判断たりうる理由づけと論理性をもった、しかも問題が生じる現場に即したことばで言い表すことにある。そのことによって、倫理学者自身や他の学科の研究者も含めて現場に居合わせているすべてのひとびとが論点を共有し、さらに考えを進めていくことができるようにする。その意味で、倫理学者の役割はコーディネイターに近いものである（本号14頁）。

倫理学者がこの役割を果たしたときに、その現場に居合わせているすべてのひとがひとつの結論（行動の選択肢）で一致し、しかもその一致が生まれた経緯に倫理学者の寄与が大きかったと人びとが考えるなら、人びとは倫理学者に「正しく教導」されたと思うかもしれない。それはそれでかまわない。そこで実際に起きているのは、教導ではなくて、その

---

義的に確定する陳述ではない、という主張は、依然として説得力をもっている。



拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

現場にいるひとりひとりひとりが自分で判断を下して、その結果たがいに一致したということだからだ。この場合、倫理学者は自分の信念ではなくて、学問的探求の精神に忠実にふるまっているのだから、学者でありつづけている。説教家になっているわけではない<sup>11</sup>。

だが、だとすれば、現場 A に居合わせているひとりの出した結論（行動の選択肢）と現場 B に居合わせたひとりの出した結論（行動の選択肢）とが相容れない場合も出てくるだろう。それでよいのかという読者もいるかもしれない。倫理と道德の区別はここに関係する。違いはその選択肢が個々人の生き方のみに関係するかぎりには許される。その生き方が他の人びとの生き方の選択の自由と両立しない場合は許されない。前者の次元を倫理（ethic）と呼び、後者の次元を道德（moral）と呼ぶ<sup>12</sup>。各人の自由の両立は、カントの表現でいえば、誰もが他の人格をたんなる手段にしてはならない——同じことだが、各人のなかにある人間の尊厳を尊重しなくてはならない——という道德法則が遵守されるところに成立する。こうして成立した道德のもとで、各人の善とする生き方の追求である倫理の実現が保証される。

人間の尊厳の尊重を支持する点では私は相対主義者ではない。だからといって、人間の尊厳を直観する能力が誰にもおのずと共有されているなどとは主張しない。そのような主張はこれまでの私の論述に矛盾する。この規範を裏づけるものは、カントや討議倫理学が提示する論証である。もちろん、その論証に疑問を呈することはできる。たとえば、人間の尊厳が適用される存在者、人間をどのように定義するかということはその最も重要な争点である。けれども、そのような議論をする相手をともしもあれ想定するとき、その相手を私とは独立に自分自身の判断を下しうる存在として尊重しなくてはならないということはすでに成立している。そうでなければ、そもそも相手を相手として認め、意見を聞く、意見を戦わせるということも無意味になるからだ<sup>13</sup>。

---

<sup>11</sup> それでは、倫理学者は他の人びとと話し合うときに、自分が最も適切だと考える具体的な選択肢を表明してはいけないのかといえば、もちろん、そういうことはない。ただし、それを表明するときに、倫理学者は自分が話し合っている人びとひとりひとりと対等な一市民としてそれを語っているということを表明すべきである。倫理学者として倫理学という学問からしてそれが唯一の正解だという印象を与えることを避けるべきである。というのは、多くの問題について、複数の倫理学説が異なる回答を是としているのであって、「倫理学」という学問の名において唯一の正解を表明することはめったにないからである。したがって、現実に実在する人びとと話し合うとき、倫理学者はコーディネイターと一市民という異なる役割を往復しつつ対処することになる。

<sup>12</sup> 倫理と道德については、品川哲彦、『倫理学入門——アリストテレスから生殖技術、AIまで』、中央公論新社、2020年、1-6頁。

<sup>13</sup> これは討議倫理学の遂行論的基礎づけである。品川哲彦、『倫理学の話』、前掲、206-210頁。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

### 5. 3. 行論の進め方に関するすれ違い

私は以上のような考え方をしているので、「倫理学者はどういう役割を果たすべきだろうか」という問いや、論証のなかに論者以外の人びとの直観や判断が援用されているときには、「(1.2) 〈著者はその（人びとの）直観をどのような立場で援用しているのか〉。(1.3) 〈その直観を抱くとされる人びとがこの主題の議論にどう参与するかを著者は説明しているか、説明しているならどのような役割か〉」（本号7頁）という問いを重視する。

有馬氏の行論のなかには、自己決定主義者や功利主義者が登場し、有馬氏の直観によって論破される。また、一般の人びとが有馬氏の直観に賛同する人びととして示唆される。上に記した問いを抱いて読む私は、これらの人びとは有馬氏が自分の頭のなかで造形した人物だろうかと考える。もしそうなら、もっとタフな論敵（有馬氏の直観にたいして粘り強く反論する論敵）を造形すべきだったと思う。これは論文の書き方の流儀の違いの話かもしれないから、論証に直接に関係するとは断言できない。ただ、論敵をタフに造形すればそのぶん、それを論破する論証の説得力が増すことはたしかだろう。

いや、そもそもそこに描かれているのは、有馬氏が現実の具体的な状況において実際に話し合ったほんとうに実在する人びとなのかもしれない。「私としては、具体的な判断の正しさを認めざるを得ないように考えている瞬間の相手が、その時点ではまだ、判断の正しさと理論との矛盾には思い至らず、依然として理論を信じたままにいるということも可能ではないかと想像する」（本号33頁）と記す氏は、説得の過程や合意形成の過程に関心があるのかもしれない。倫理学者本人がその場に立ち会ったそうした過程をケース・スタディとして示すのは有意義なことである。だが、その種の研究であれば、そこに描かれた状況の説明や人物個々の特性、形成された合意の内容に関する統計、調査対象の母集団の規模などの情報が論述を解釈、評価するために添えられるほうがよい。

私には、今回の一連のやりとりだけでなく著書『死ぬ権利』での論述を含めて、有馬氏が本節に述べてきた諸点にあまり顧慮することなく、いささか素朴なしかたで、自分の直観や見解を提示しているようにみえる。

## 6. 政策レベルと臨床レベル再論

さて、有馬氏が Part I の d 節で政策レベルと臨床レベルの区別に言及したのにたいし

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

て、私は第二コメントの3節で「道徳と倫理の区別の有効性」を指摘した<sup>14</sup>。私の趣意はPart IIにおけるそのまとめをみると、有馬氏にかなり正確に伝わっているように思われる。すなわち、「個々人が自分の善いと思う生き方を追求する（中略）倫理の次元と、その生き方の追求を他者の同等の自由と両立するかぎり認める道徳の次元とを分け」（本号16頁、38頁）、「それほど単純に対応するとは考えないが、しかし原則的に、私は、政策レベルは道徳に、臨床レベルでの個々の患者の判断は倫理レベルに対応すると考えている。手続き的には道徳が倫理の根底にあるように、手続き的には、政策レベルが臨床レベルに先行し、臨床レベルの複数の治療法の選択を基礎づけている。（中略）2節で正統性（legitimacy）と正当性（justification）の区別に言及したが、道徳や政策レベルは正統性の確保を保証する。他方、倫理や臨床レベルでその患者の選択が患者の人生観や価値観や患者の現在の健康状態や有効な治療法の有無などに照らして適切なものかどうかを問うのは正当性の問題である」（本号30頁、38頁）。

私はこの箇所での私の説明が（誤解を招く可能性にそれを書いている段階で気づきつつも<sup>15</sup>）拙速だったとあらためて思う。そこで、これらの話題に言及した意図を説明する。

有馬氏の著書『死ぬ権利』の主題では何よりも、患者が別の治療法を選択すれば余命が延びるにもかかわらずその治療の拒否ないし中止を選択したいという主張（この主張の根拠に自己決定権が援用される）と患者の利益にたいする配慮とが争点となる。有馬氏がこの問題を自己決定とリスクとの比較考量と捉えたのにたいして、私はその二つの要素は異なる倫理理論のなかで異なる位置づけがされると指摘したことはすでに述べたとおりだ。正統性と正当性の違いの導入もここに関わっている。自己決定については、その選択が本人の本心からの選択かどうか意志決定と意思表示の手続きの適格性、すなわち正統性を判断基準として問われる。患者のリスクについては、その選択が患者のためになるのかどうかという正当性を判断基準として問われる。それゆえ、私は、自己決定とリスクの比較衡量をたんにウェイトの比重の違いとみる有馬氏の見解に疑義を呈する論拠のひとつとして、正統性と正当性という着眼点の違いを導入した。

---

<sup>14</sup> 第一コメントのなかで、私は三度ほど有馬氏の議論が政策レベルでの話ではないと断った。有馬氏はそれを非難のようにうけとったようにもみえるが（本号26頁）、私がそう言及している箇所はそこでの論証が進められているレベルを明記するためである。有馬氏が政策レベルの考察をしている箇所についても、そのように指摘している（本号14頁、註22）。前節に記したように、私は論文の書き方に関心があるから、論証が展開されているレベルについても注意するわけである。

<sup>15</sup> 直前に引用した箇所の「それほど単純に対応するとは考えないが、しかし原則的に」という留保は、ここでの説明がかなり粗いものであることを断るために記されている。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

ところで、患者の自己決定権の尊重は、患者は他の人びとの利益を達成するためのたんなる手段にしてはならないという人間の尊厳の尊重に根拠をもつ。これは社会の構成員すべてに認められねばならない<sup>16</sup>。社会の構成員すべてに普遍的に適用されるものを道徳と呼ぶ。これにたいして、個人の治療法の選択は、本人がよいと思う生き方の追求の一部だから倫理に属す。この場合、本人の選択は他人の同様の選択の自由を蹂躪してはならないから、道徳が成り立つところでのみ倫理は尊重される。そもそも本人の価値観が尊重されるのは、その本人自身が尊重される存在だからであり、この意味でも道徳が倫理の成り立つ基盤になっている。私がこの点に言及したのは、有馬氏が価値観の多様性の尊重を「道徳の相対主義」（本号 22 頁）と呼んでいたからだ。私からみれば、それは倫理（観）の多様性であって、その多様性を認めるためには普遍主義的な道徳がなくてはならない。

さて、私は「政策レベルは道徳に、臨床レベルでの個々の患者の判断は倫理レベルに対応する」と記した。当該箇所なかでこの説明が最も拙速粗雑だが、その趣意は、多様に異なる価値観をもった社会の構成員にたいして、まずは価値観の多様性を尊重する根拠としての道徳が社会全体に受け容れられ、多様な選択肢をそれが手続きの適格性（正統性）を満たしていれば許容する政策が確立され、そのうえで、選択がなされる個別の場面である臨床レベルで個々人がよいと思う生き方の推進（倫理）とその選択にともなうリスクへの配慮（その選択の正当性への配慮）が行なわれるという意味である。

これにたいして、有馬氏からは、「個人が自分の人生観に即して生きる権利（中略）があることについて社会の合意が得られるだけでなく、どのような個人にその権利があるかの線引きに関しても社会の合意が得られると考えているのか」（本号 39 頁）、また、政策決定によって作られた「ガイドラインは、個別のケースへ機械的に適用できるものではない」（本号 40 頁）といった応答が出された。私が質やレベルの違いを指摘したのにたいして、有馬氏はその違いを重視するよりも、その違いを強調しても意味がないかのようにみえる、個別の場面で決定を下す状況に言及して疑義を出したわけである。

有馬氏の質問に答えるには、もっと多くの紙幅を割いた説明を要する。

最小限、示唆的な説明を付加すれば、次のとおりである。道徳における最も普遍的に成り立ちうる（したがって、社会の構成員の全員に受容されうると期待してよい）規範は原理（principle）と呼ばれるにふさわしい。人間の尊厳の尊重は原理たりうる。だが、どう

---

<sup>16</sup> それを否定する者は自己矛盾に陥る。註 13 に示した拙著の箇所を参照。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

いう行為が人間の尊厳を尊重することになるのか、その行為はどういう対象に向けられるのか等々の具体的な示唆を得ようとすれば、原理の下に規則（rule）、さらにまたガイドライン、個人の行動指針といった下位規定が必要だ。こうした下位規定は原理から論理的に演繹されるわけではない。その内容はもちろん原理と矛盾してはならないが、下位規定を適用すべき個別の状況はあまりに千差万別で複雑だから、内容の適切性にしがった下位規定を事前に用意しつくすことはできず、それゆえ、下位規定は適格な手続きを経て制定されたという理由で是認されるほかない。だから、ガイドラインが一律に適用しがたいという有馬氏の指摘は当然である。私は私の論証のなかで、一律に適用可能なガイドラインがあるなどとは主張していないし、示唆してもいない。そんなことは、アリストテレスが法の杓子定規な適用を批判して衡平の観念を導入した昔からわかりきったことだ<sup>17</sup>。

話を元に戻そう。有馬氏の出した例でいえば、「個人が自分の人生観に即して生きる権利がある」は原理たりうる。だが、自分の人生観を表明できない状態にあるひとにどのように対処するのが適切かといった問いについては、その指針を決めたさいの手続きが適格であれば、その指針にとりあえず信頼を寄せるほかない。法律や条例なら議会での審議と裁決についての法的に定められた手続き、省令なら所轄大臣・長官、官僚、場合によっては専門家による各種審議会や委員会等を交えての決定の手続き、学会なら会則に定められた会員による討論と裁決の手続きを正しく踏まえているかが鍵となる。この過程のなかで政略や経済的利益や社会的地位などといったそれ自体は道徳的ではない要素が入り込むのは防ぎえない。他方、その過程に直接に参加しない、社会の構成員はその内容について合意しているというよりも、そのような規定が制定される手続きに合意——いっそう正確には黙認——いるだけにならざるをえない。ただし、社会の構成員がその制定された規定の内容に異議を抱いたなら（つまり、手続きは正統的でも内容の点で正当性を欠くと主張するなら）、その異議を訴えることはできる。だが、その異議を受け付け、規定を再検討し、ついには修正・改変するまでの過程もまた、手続きによって定められている。

倫理学者がこうした政策レベルの錯雑たる決定過程になにがしか関与しようとすれば、直観に依拠する思考法ではいよいよ対処しきれものではないと私は考える。社会の構成員全員が遵守すべき道徳を主張し、それを実現するために戦略的に現実と格闘してきた討議倫理学の研究者からの引用でこの節を締めくくることにしよう。「単純に道徳的にまっ

---

<sup>17</sup> 品川哲彦、『倫理学の話』、前掲、185-187頁。

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

しぐらに行動してはならない。道徳的原理を具体的な行動指針のようなものと混同してはならない。そうではなくて、たがいに反目する自己主張がとびかう道徳的ではない世界のなかで、長い目でみて〔世界を道徳的なものにするという〕成果をあげるようにするにはどのようにふるまうことができるのかをじっくりと考えるように、私たちは義務づけられている」<sup>18</sup>。

## 7. ヴェレマン解釈に関する誤解、ないし、すれ違い

本稿第1節に記した内容に関する疑問、(2.1) 人間の尊厳という観念の背景に形而上学の存在を認めているかどうか、(2.2) 人間の尊厳概念を有馬氏の想定に反して比較衡量を排するものではなかったか、という点については簡単に済まそう。

私は人間の尊厳概念を5.3に示した意味で用いている（本号53頁）。だが、有馬氏はこの概念にそれ以上の——生物学的な意味での人間の扱いにたいする規制がそこから導かれるような——意味を含めて用いている。だから、氏のそれは他の概念と比較考量の対象となるのだ。（生物学的な意味での人間と重なり合うように理解された）人格には内在的価値（尊厳）があるという氏の主張は、人格と他の存在者を分ける形而上学的前提を必要とするようにみえる。けれども、氏は形而上学への言及にふみこまない。結果として、尊厳に関する氏の論述は理解しにくいものとなっている。氏と氏の援用するヴェレマンの議論については、江口聡氏が詳細な批判的検討を加えているからここに贅言する必要はないだろう<sup>19</sup>。しかし、次の箇所には読者の誤解を招くおそれがあるので指摘しておく。

目的自体の方式に従えば、人格の尊厳は、たとえ自分自身の存在であってもそれを自分の幸福や快のためのたんなる手段としてしか価値がないかのように扱うことを許容しない。そこで、尊厳の基礎にある合理的本性は、品川氏がいう「自分ひとりの幸福、快を目的とする選択がなされうる」ことを可能にするだけの内容しか持たない能力と見なすことはできない（本号27頁）。

---

<sup>18</sup> Böhler, Dietrich, „Ethik der Zukunfts- und Lebensantwortung. Erster Teil: Begründung“, in *Orientierung und Verantwortung. Begegnungen und Auseinandersetzungen mit Hans Jonas*, Dietrich Böhler, Jens Peter Brune (Hrsg.), Kögishausen & Neumann, 2004, S. 133.

<sup>19</sup> 江口聡「有馬斉著『死ぬ権利はあるか——安楽死、尊厳死、自殺幫助の是非と命の価値』」、『社会と倫理』、34号、南山大学社会倫理研究所、2019年、157-161頁（[rci.nanzan-u.ac.jp/ISE/ja/publication/se34/34-17eguchi.pdf](http://rci.nanzan-u.ac.jp/ISE/ja/publication/se34/34-17eguchi.pdf)）

拙評「有馬斉『死ぬ権利はあるか』」に関する誤解とすれ違いについて（品川哲彦）、『倫理学論究』、vol. 7, no. 1(2021), pp. 41-63.

有馬氏の表現は、品川がカントとは合わぬ説明でカントを理解しているように指摘して品川を批判しているようにも、またそうではなくとも、読者の一部のあいだにそのような解釈を招きうるしかたで書かれている。私自身が書いた対応箇所を確認しておこう。

ヴェレマンのいう『合理的本性』が私の推察するように合理的な理由にもとづいて選択をする能力のことだとすれば、それは、カントの用語では、さしあたりは実用的理性にあたる。そこでは、自分ひとりの幸福、快を目的とする選択がなされうる。しかし、カントの倫理理論のなかでは、これは道徳的に賞揚されることではまだない（註29、本号17頁）。

実用的理性ではカントの目的方式にいう尊厳の根拠たりえないと私が考えていることは、引用最後の文に明らかだ。したがって、有馬氏の上の箇所の書き方は不適切である。

## 8. むすび

以上、一連のやりとりに生じた誤解、ないし、すれ違いを説明してきた。一連のやりとりを終えた今、問答の出発点である第一コメントの末尾に記した感想はなお残る。「私は本書にたいする疑問を述べてきたが、著者が各所で示す結論の多くは私も賛同できるものだった。ただし、それがたんに私も（著者および著者のいう「ほとんどの人」と）同様の直観をもっているからであって、論証や行論によって説得されたわけではないという点が私のコメントの核をなしている」（本号18頁）。

読者のなかには、結論の多くに賛同できたなら、それでよいではないかと思うひともいるかもしれない。自分と同じ結論になるからこの論者の考えは正しいと納得したりするひとすらいるかもしれない。しかし、本稿が行なったのは、副題に「倫理学の論文を書くということ」と記したように、論証を吟味する作業だった。倫理学の研究者は著者の結論の内容のところどころに共感を覚えたからといって、それで満足できるわけではない。

とはいえ、昨年から続いた一連のやりとりにおつきあいいただいた有馬氏に感謝する。

一連のやりとりのなかで、明確になった論点、他日の、また他の方々の参考となるような成果も（それがどれほどかは他者の評価にゆだねるとして）あったことと確信する。そうであればこそ、学問上の論争における誤解やすれ違いは、それが明らかになった場合には、不毛なものではないのである。