

「死ぬ権利」の欺瞞

一ノ瀬正樹

一 死者のパラドックス

「誰が死んでいるのか」。幸いなことに、私はこれまで一度もこの問いかけを文字通りの意味で発したことがない。けれども、間違いなく、この言葉を述べた人々が歴史上たくさん存在する。戦争の渦中にいた人々、犯罪に何らかの形で遭遇した人々、遭難を捜索した人々、行き倒れた人を調べる警察官、交通事故の現場に居合わせた人々、こうした人々は、死体のごろごろ転がっているなか、おそらくは緊張と恐怖の交錯するさまざまな文脈から「誰が死んでいるのか」と問うたはずである。では、この問いの意味するところをあなたは理解できるだろうか。もちろん理解できるに違いない。現実の歴史のなかでリアルに機能してきた問いかけなのだから、理解可能な日本語であることはいうまでもない。しかし私は、ここで少し立ち止まりたいと感じる。ある文が現実で使用されてきたということは、その文の含意が自明であることを保証しないし、その文が放射する広がり万人に意識されていることも保証しない。いやそれどころか、その文が理解可能であることも実は必

ずしも確実とはいえないように思える。ときには、語彙としても文法的にも取るに足らないほど単純かつ基本的な（に見える）表現のなかに、人間のものの見方のゆがんだ深淵が垣間見えることもあるのではないか。「誰が死んでいるのか」、Who is dead? この問いかけこそ、まさしくそうした種類の表現に思えるのである。

私の感じているとまどいを説明してみよう。「死んでいること」は生きていないことだから、人が死んで「死んでいる」という状態になったなら、そこには生きている人は存在せず、あるのは、死体、むくろ、である。つまり、生きている人が消えてしまった亡骸という物体である。しかるに、「誰」、*Who*、とはなにを問う疑問詞なのか。もちろん、物ではなく「人」を問うときに使われ、しかも大抵は固有名詞をもって答えられる言葉である。では、そのような「人」とは何か。私の日本語スピーカーとしての直観からすれば、それは、名前を持ち、したがって特定の文化圏を背景にもって、社会的な文脈に現に巻き込まれている存在者、すなわち「人格」(person)を表していると思われる。実際、人格としての私たちが念頭に置かれていないときには、私たちに關しても、「誰」という疑問詞は使われない。人間の身体がドアの開閉のじゃまをしているとき、そしてそれが外から見えないとき、「何がじゃましているのか」と問われることを思い起こせばよい。では、死体となった亡骸は「人格」だろうか。確かにそうした亡骸は「人格」だった。そして、「死んでいる」ではなく、「死ぬ」という言葉を使うなら、確かにその誰か(人格)は過去のある時点で「死んだ」。けれど、死体となつたいまはどうか。私は、死体は「人格」ではないと思う。というより、私たちは事実として、死体を「人格」として扱っていない。過去「人格」だったという点で他の物とまったく同じには捉えないけれど、もはや人口を構成する一人としては算入しないし、福利厚生を考へてやることもないし、選挙権も与えない。親しい人の死体に関しては主観的にはいろいろな感情や記憶が混入するだろうけれど、その場合とて、死体と生きた人格との区別ははつきりとつけられている。そうした区別を一切しない、という事態は想像不能である。してみれ

ば、「誰が死んでいるのか」という問いかけは明らかに奇妙だといふべきだろう。死んでいる人はもはや「誰」でもないからである。「死者」(dead person, dead people)、⁽¹⁾といふ言い方にも同様な事態が顕現している。死ぬ者、はありえても、死んでいる者、など存在しないからである。こうした「死者のパラドックス」と呼ぶべき事態、ここから議論を起こしたい。

二 安楽死論争の構図

ここで私が焦点を合わせたいのは、いわゆる「安楽死」(euthanasia)の問題である。安楽死の問題こそ、「死者のパラドックス」がねじれた仕方で食い込んでいる典型例だと思ふからである。そしてまた、安楽死は現代の私たちにとって切実な問題でもあると思うからである。人は誰も老いる。あるいは、人は誰も病気になる。事故に巻き込まれる。その結果、直ちに死ぬのではなく、自分自身で自分のことが出来ない状態⁽²⁾で他者の介護のもとで生存しなければならぬという、そういう状態になりうる。そうしたとき、治癒不能な身体疾患に伴う身体的痛みや精神的な絶望感のゆえに、または、自分を介護する家族の負担を憂慮するがゆえに、これ以上の生存は耐え難いと感じるときがあるかもしれない。いや、必ずそう感じる人はいるはずだし、私自身のこととして考えても、そう感じるだろうと思う。安楽死が問題として浮上するのは、そうしたときである。

最初に、概念の整理をしておこう。安楽死(euthanasia)とはギリシア語に由来する言葉で、原義としては「良き死」を意味する。したがって、もともとは、どのような仕方・経過であれ、「良き死」であれば euthanasia と呼ばれる⁽³⁾。けれども、今日の用法では、もう少し限定的に用いられている。そうした今日の用法にのっとって述べるなら、まず第一に、安楽死と自殺は、共通点もあるが、まったく同じではない、という点に注意したい。死に至らしめるといふ人間の意図によって、そしてそれが死ぬ本人にとって何らかの積極的意

味を持っているという了解のもとで、死が引き起こされるという点ではどちらも同じだが、自殺は本人が自分で意図的かつ直接に死を引き起こすことであり、しかも、そうした意図を促す理由に制限はない。厭世思想、借金苦、宗教的信念、などであれ、自分が自分の死をもたらすならば自殺の概念は当てはまる。それに対し、今日問題とされている安楽死は、本人ではなく第三者の手によって、しかもあくまでも医療の対象となる傷病が理由となつて、患者が死に至らしめられる³⁾。この意味で、末期の患者などが医師に自殺の手助けを求めるといふ、いわゆる「医師による自殺補助」(Physician Assisted Suicide)は自殺と安楽死の境界線上の事例といえるだろう。これから分かるように、自殺と安楽死は同じではないが、連続はしている。実際、本人が死にたいという意図を持っていて第三者の手で死に至る場合は、安楽死であり自殺でもある、と理解されることはありえよう。第二に、安楽死にも、死に至る本人の意図がどう関わるかで二つの場合がある。本人が、これ以上の生存が耐え難いという状況に陥つて、死にたいという意図を表明して安楽死に至る場合と、本人の意図の確認ができない状態のときに、第三者の本人にとってよかれという判断のもとで安楽死に至る場合とである。後者は、障害を持って生まれた嬰兒、意図表明が出来ない重い障害を持つ人、意図表明がないまま昏睡状態に陥つた人、などが安楽死させられるケースのことである。また、重篤な疾患を持つペットの安楽死もこれに当たるだろう。第三に、安楽死の実施方法のあり方によって、二つの場合が分けられる。すなわち、「殺すこと」(killing)と「死なせること」(letting die)の区分である。「殺すこと」とは、医師が致死薬注射をしたりして直接的に患者の死を生じさせる場合であり、「死なせること」とは、呼吸や栄養を補助する生命維持装置を取り外したり、あるいははじめから装着しないことにより患者を死に至らしめる場合である。こうした文脈での「殺すこと」は「慈悲殺」(mercy killing)とか「積極的安楽死」(active euthanasia)などとも呼ばれる。とりわけ、患者の意図表明があつた上での「殺すこと」は「自発的安楽死」(voluntary euthanasia)と呼ばれることがある。

また、「死なせること」は、「消極的安楽死」(passive euthanasia)と呼ばれたり、日本では「尊厳死」と呼ばれることもある。さらに、死を早めることを承知で痛みを取り除く劇薬を与えることも「死なせること」として分類されることが多い。

このように解されている安楽死に関して、何が論争のポイントとなっているのだろうか。ここでは三つの係争点にそれをまとめてみたい。第一に、安楽死が道徳的に是認されるという主張の根拠にまつわる係争点が指摘できる。そうした根拠として、本人が死にたいという意図を表明する場合については、死ぬ者自身の「自律」(autonomy)あるいは「自己決定」(self-determination)が挙げられる。すなわち、私たちは「生命への権利」(the right to life)を持っており、したがって自律的な自己決定によって自分の生命を自由に扱うことができる。のだから、安楽死も道徳的に認められるとされる。このような自律や自己決定の原理に基づく安楽死の要求は、安楽死支持者たちによって「死ぬ権利」(the right to die)という、反転した一層強い概念として提示される。もつとも、「生命への権利」の思想が人工妊娠中絶への反対運動を通じて「生命の神聖性」(sanctity of life)の考え方とリンクしていく場合には、「生命への権利」と「死ぬ権利」が微妙に対立することもある⁽⁴⁾。いずれにせよ、こうした「死ぬ権利」に基づく議論の道行きが果たして正当かどうか、それが論争をもたらしている。また、本人がそうした意図を表明していない、表明できない場合には、「生命の質」(quality of life)が根拠として挙げられるが、そうした考え方が承認できるかどうかも重大な論争の種である。これらは根拠に関する問いであるゆえに、最も基本的で重い問いである。

第二に、「殺すこと」と「死なせること」にまつわる道徳的是認の程度に関する論争が激しく行われている。すなわち、一方で、患者自身の意図に基づいて、生命維持装置の使用を差し控えたり、それを取り外したり、死を招く痛み緩和治療をしたりして、患者を「死なせること」は道徳的に許容できるが、積極的に致死薬注射

などで「殺すこと」は容認できない、とする見解がある。こうした見解は「因習的見解」(the conventional view)あるいは「差異テーゼ」(the different thesis)などと呼ばれる。他方で、「殺すこと」と「死なせること」は行為の種類として何の違いもないし、延命装置を外して数日あるいは数時間激痛のなかで「死なせること」は、かえって「殺すこと」よりも残酷で人間の尊厳に反するとして、「死なせること」を認めるなら「殺すこと」も当然許容すべきだとする立場もある。こうした論争は、いずれの立場を取るにせよ、現実の医療現場で「死なせること」は実際に行われてしまっているという実践的事実を前提している。これに対して、「殺すこと」と「死なせること」との単純な区別をすることはできないとした上で、いま述べた前提的事実に抗して、だから「殺すこと」も「死なせること」も両方とも拒絶すべきなのだ、とするオダバークのような立場もある⁽⁵⁾。いずれにせよ、この問題は、刑法学でいうところの「作為」(commission)と「不作為」(omission)の区別と絡めて論じられることが多い。また、特に、痛み緩和措置が死を招くケースに関して、「意図」(intention)と「予見」(foreseen)の区別とこう行為論的問題がしばしば話題になる。

第三に、安楽死を合法化した場合の帰結についての論争がある。それは、安楽死法が認められると、医師によって乱用される危険がないか、要介護状態に陥った人が安楽死を求めよう心理的に強制されることにならないか、といった危惧に対する論争である。たとえば、マクリンとブリトンのような「医師による自殺補助」推進論者によれば、確かに介護されている患者が欲張りな親類などからの心理的強制を感じて意に反して自殺補助を願い出るといふ危険があるとしながらも、自殺補助の根拠はあくまでも当事者個人なのであり、そうした要件が明確に満たされていることを確保するためにも、合法化して法による介入ができるようにすべきなのだ、とされる⁽⁶⁾。これに対して、安楽死先進国オランダでのデータに基づいて、患者の意図に基づく安楽死として扱われているけれども、現実には患者自身の明確な意志表示なしに行われた安楽死はかなりの数に上るとし

て、安楽死合法化による乱用の実際的危険を訴える論者もいる。⁽⁷⁾

二 「殺すこと」と「死なせること」

以上、おもな三つの係争点をピックアップしてみた。このうち、第三の帰結に関する論点は、原理的な問題というよりも技術的あるいは政策方法論上の問題へと傾いているので、さしあたりいまは追求しない。ここでは、第一の根拠の問題と、第二の程度の問題に絞って以下議論を展開したい。まずは、第二の「殺すこと」と「死なせること」にまつわる問題をやや立ち入って検討してみよう。

「殺すこと」（積極的安楽死）と「死なせること」（消極的安楽死）とを区別する「因習的見解」は、公的な機関の声明などにしばしば明瞭に現れる。たとえば、「世界医学協会」(the World Medical Association)の一九八七年の方針表明では、次のように述べられている。

安楽死、すなわち、患者の生命を故意に終わらせるといふ行為は……非倫理的である。このことは、しかし、医師が患者の願いを尊重して、死の自然的過程を許容し、疾病の経過がその末期的局面へと至るままにすること、これを妨げるものではない。⁽⁸⁾

こうした見解の背景には、どのような考え方があろうか。「殺すこと」と「死なせること」の区別を止めて、安楽死を全面的に合法化すべきだとする、安楽死推進の走りでもあり急先鋒でもあるジェイムズ・レイチェルズは、なぜ論敵たちはこうした因習的見解を提唱するのか、それを支える思考法は何か、と問い、彼らはこう考えているのではないかと推測する。消極的安楽死の場合、医師は死を引き起こすような何ごとも行っ

ておらず、患者はすでに被ってしまっている傷病によつて死ぬにすぎないのに対して、積極的安楽死の場合は、医師は直接死を引き起こして、患者を殺すのであり、ここに重大な相違がある、と。確かにそうだろう。尊厳死を望むという患者の意志を尊重して最初から延命措置を行わずに「死なせること」と、患者の意志に従つて青酸カリの注射をして「殺すこと」との間に相違があると私たちが何となく感じるとき、レイチェルズが推測するように、死の「原因」に対する異なつた認定がそれを促していると思われる。しかしレイチェルズは、こうした素朴な感じ方が道徳的に根拠を持たず、かえつて有害であると主張する。いくつかの論点が挙げられているが、そのうちの二つはすでに前節で触れた。すなわち、一つは、積極的な延命治療を控えたり止めたりすることは、患者をある期間苦痛のなかに放置することになり、それよりも致死薬注射で即時的に死に至らしめた方がずっと人間的だ、という論点である。もう一つは、「死なせること」もまた不作為という、それ自体一つの行為であり、その行為が死を引き起こしているのだから、「殺すこと」と道徳的な違いはない、というものである。確かに、病院に担ぎ込まれた瀕死の患者に対して、どういう理由にせよ、まったく何の治療も行わない、しかも積極的に行わない、というのは確かに医師の義務を故意に果たさないという、それ自体一つの立派な意図的行為なのだ、といわれれば、その通りだといえそうである。

しかし、レイチェルズが挙げる論点として、その後の論争を導くことになったのは、彼の挙げる思考実験に基づく議論である。レイチェルズは、「殺すこと」と「死なせること」との比較をするためには、「殺すこと」と「死なせること」という点だけで異なっていて、他の点ではまったく同じ条件の二つのケースを比べてみればよいとして、次のような二つの事例を思考実験として提示する。

(第一の事例) スミス氏は、彼の六歳のいとこが死んだならば、巨額の遺産を相続する立場にいる。ある

夜、スミス氏は、その幼いところが入浴していると、浴室に忍び込み、いところを溺死させ、事故のよう
に見せかけた。

(第二の事例) ジョーンズ氏は、やはり六歳のいところが死んだならば、巨額の遺産を相続する立場にいる。
ある夜、ジョーンズ氏は、いところが入浴しているところに忍び込み、溺死させようとした。しかし、ジョ
ーンズ氏が浴室に入ってきたとき、ちようどいところがスリッパして頭をぶつけ、お湯のなかに落ちてしま
った。ジョーンズ氏は喜び、必要ならばいところの頭をお湯に押し込めよう構えながら、見ていた。する
と、いところは、もがいた後、自分で溺れ死んでしまった。それは、まったくの事故であり、ジョーンズ氏
は見ているだけで何もしなかったのである。¹⁰⁾

いうまでもなく、第一の事例が「殺すこと」に、第二の事例が「死なせること」に対応する。しかるに、レイ
チェルズは、スミス氏もジョーンズ氏も、同じ動機、同じ目的、同じ行動を取ろうとしたのだから、どちらか
が他方よりも道徳的に非難されるべき度合いが大きいということはない、と主張する。実際、ジョーンズ氏が
法廷の場で、「自分は見ていただけで何もしていない。殺してなどいない。ただいところを死なせてしまっただ
けだ」と自己弁護したかどうか、と問いかけ、そうした弁護が道徳的倒錯であることは間違いない、と断る。
「殺すこと」が「死なせること」よりも悪いことのように思えるのは他の条件や背景のゆえであって、上の二
つの事例から分かるように、「殺すこと」と「死なせること」それ自体の相違はないのであり、よって「因習
的見解」は誤りであると、そうレイチェルズは提言する。¹¹⁾

こうした議論は安楽死問題の根底に分析のメスを入れたものとして、大いに傾聴に値する。しかし、微妙な
論点に関わるので、直ちに反論が加えられた。たとえばネスビットは、レイチェルズの二つの事例は「殺すこ

と」「死なせること」の同等性を示すことに失敗していると指摘する。スミス氏とジョーンズ氏が同等に非難されるべきであると思われるのは、両人とも個人的利益のために他者を殺そうと準備したからであって、そもそも二つの事例は最初から道徳的非難可能性に関して同じだったのであり、「殺すこと」と「死なせること」の区別に対しては何ら明らかにするものではないと、そういうのである。そして、そうした欠陥を免れた形でレイチエルの第二の事例を修正した。すなわち、「ジョーンズ氏は、彼のいとこが浴室でスリップして溺れかかっているときに、たまたま側において、自分が助けなければいとこは溺死してしまうこと、およびいとこが死ねば遺産が入ってくることに思い至り、死なせてしまった。けれど、決して彼はいとこを殺すことを準備はしていなかった」というシナリオである。ネスビットは、この場合のジョーンズ氏とレイチエルの第一の事例のスミス氏とを比べたならば、スミス氏の行為のほうがジョーンズ氏の行動よりも道徳的に一層悪いと述べる。その理由として、隣人として考えた場合、スミス氏風の人物は危険だが、ジョーンズ氏風の人物は、確かに私たちが危機に陥ったときに助けてくれないかもしれないが、それは石や木と同じで、私たちに積極的に危害を加える危険はなく、スミス氏に比較すれば一層好ましい、という点を挙げる⁽¹²⁾。これに対して、安楽死推進者クースは、ネスビットの議論は「行為の善悪」と「人物の善し悪し」とを混同していると応じたのであった⁽¹³⁾。

四 「殺すこと」へのためらい

さて、では、こうした論争に対して何を述べるべきだろうか。通常この問題は、すでに触れたように、「作為」と「不作為」という区別に照らしながら——「殺すこと」と「死なせること」とが作為・不作為の区別的一对一では対応しないとされるときも含めて——行われることが多い。しかし私が見るところ、理論的な意味では、この問題は「殺すこと」という概念の捉え方にかかっているように思う。私がかつて別な箇所⁽¹⁴⁾で論じた

ように、「殺す」あるいは「殺人」という概念は、しばしば、拳銃で撃つたりとか、ナイフで刺したりとか、毒を注射したりとかの定型的な行為のみを連想しながら論じられがちだが、概念としては実は大きな幅を持つ。そのことは、まずは、死を引き起こした「原因」という観点から考えるなら了解しやすい。私が友人にインドを描いた映画を見せたら、その友人がインドの魅力にとりつかれてインドに渡って、熱病にかかって亡くなったというとき、その友人の親は、私が友人を殺したとして私を恨むかもしれない。向かい側の道を歩く知人に気づいて、私が大声で呼びかけたところ、知人は何か勘違いして反対側に急に急ぎ足で行こうとして、車に轢かれて亡くなったというとき、私は知人を殺してしまったという感覚を持つかもしれない。しかしもちろん、こうした事例は刑法的には「殺人」には、いや「過失致死」にさえ、ならないだろう。けれど、これと同等なほど当該の死に対して間接的であっても、「殺人」や「過失致死」と見なされる場合もある。人を指図して殺害行為をやらせる人は、当の死に対しては、友人に映画を見せた私や知人を呼んだ私と同じくらい、あるいはそれよりも、物理上は間接的である。にもかかわらず「間接正犯」として刑法的に処罰される。

何が違うのか。動機のあるなしか。けれど、映画に感化されやすいのを利用して深謀遠慮のもとに友人の殺害を私が狙っていたらどうか。知人が私と似た声の人物に恐喝されているのを私が知っていて、私は彼に死んでもらいたいので、それを利用してわざわざ車がとばす道で知人に声を掛けたとしたらどうか。これに対し、いや、動機だけで片が付くわけではない。動機と死の間の関係が一般的に期待される因果関係になければ罪とはならないのだ、などといっても説明には結びつかない。一般的な因果関係とは何か。インドで亡くなった友人の性格からして、あの映画にのめり込む確率は最初から相当に高かったといえるらどうか、などなど、疑問はつきない。つまりは、なにが「死」をもたらしたのかに関して、厳密な確定など出来ないのである。換言するなら、「殺人」とは、客観的事実でも自然現象でもなく、脚色されたお話しなのである。実際、「罪刑

法定主義」というリーガルマインドの基本は、法なくして犯罪なし、ということであり、したがって犯罪とは法による一種の虚構だと事実上見なされているといつてよい。⁽¹⁵⁾ ならば、「殺すこと」と「死なせること」との区別とは、あくまでも脚色空間をどう構成するかということにすぎず、絶対の峻別などありえないし、もしそれがあると強弁するとしたら、それは理論的には虚言である。この限り、「殺すこと」と「死なせること」との区別の恣意性を糾弾し、「死なせること」と見なされていることが許容されている以上、「殺すこと」とされている事態も許容すべきだと、そう迫る安楽死推進論者の議論は首尾一貫しているといえる。

同様な論点は別の角度からも確認できる。「殺すこと」とは「死」に至らしめることである。しかし、お分りのように、いつ人の「死」が訪れたというべきなのか、生と死を境界づけるときとはいつなのか、曖昧ではつきりしない。おそらく生物学的には「死」とは一定期間中に漸次進行するプロセスなのだろう。よって、「いつ」死が訪れたのか、という問いはミスリーディングなかもしれない。とはいえもちろん、完全な疑いなき「死」として認定できる状態はある。ミイラ状態の体を生きている人とは誰も言わないだろう。そこまではなくとも、通常「死」の判定基準と認められている条件あるいは数値を満たすならば、それは完全な「死」と見なされる。そして私は、このように死を判定する数値に注目するとき、古典的な「連鎖式のパラドックス」(sorites paradox)がここに生じると、そう述べたいのである。たとえば、死の判定基準として「血圧」をとってみよう(もちろん他のもつと適切な数値があればそれでよい。要は死を判定する数値であればよいのである)。かりに「血圧」が降下し続けて「ゼロ(水銀柱で0ミリメートル)」になったときは文句なしに「死」だと定義するとしよう(「ゼロ」になって五分間経過することというように定義してもよいが、議論の構造は同じなので、簡潔のため時間のファクターは無視する)。しかるに、「死」がプロセスとして成立してくることを考慮する限り、血圧0が疑いなく死であるなら、血圧0.001もやはり「死」であると考えて差し支えないだろう。0.001は

とほとんど変わらないし、実際血圧が000になったら、先の定義による限り、死んだと同じだからである。しかるにそうであるなら、血圧000も、「死」と認定される血圧000の状態とほとんど同じなのだから、やはり「死」と考えられる。こうして、血圧値がいくら上がっても、たとえ血圧000の状態だとしても、「死」だと見なされなければならなくなる。「死」に関してこうした「連鎖式のパラドックス」に陥る議論構造が認められる限り、当該の患者が完全な「死」に至った後で遡及的に考えるならば、致死薬注射をしたときと延命装置取り外しをしたときとで、ともにその後で血圧降下が続いたのならば、患者を「死」と接させたという点で原理的な差はない。延命装置取り外しをした後でゆっくりと血圧が下がってこようと、致死薬注射の後で突然に血圧降下が始まろうと、同じである。このことは逆に、ウイリアムソンが「連鎖式のパラドックス」一般について強調した言い方を援用して、こう言い換えられよう。いつ何ごとを契機として「死」が生じたのかについて私たちは「無知」でしかない、と。⁽¹⁶⁾

こうした議論が空論のように思えるなら、別の仕方で類似の着想を述べ直してみよう。原因と結果は時間的空間的に接触していなければならぬ、という考え方は大抵は認められる。ならば、「死」の原因も「死」と接していなければならぬ。してみれば、延命装置取り外しの場合はもちろん、致死薬注射の場合とて、そうした行為は「死」の原因とはいえない。なぜなら、致死薬注射をした後、それが体をめぐり、心臓などに達して臓器の働きを阻害するに至るまで多様なプロセスを辿らねばならず、注射の行為は直接「死」に接してなどいないからである。厳密にはむしろ、そうした薬物に対する身体の反応構造が「死」の原因なのだ、と述べたほうが正当かもしれないのである。少なくとも、そうした原因指定の可能性は否定できない。それに実際、原理的には、注射の後で何らかの処置をすれば「死」には至らないこともありうる。そうした処置可能性が現実味を帯びている場合には、「死」の原因はむしろそうした処置の準備を怠ったことに求められる文脈さえ成立

しうるだろう。⁽¹⁷⁾ そうであるなら、延命装置取り外しも致死薬注射もともに「殺すこと」には当たらない。よって、こうした議論の流れからしても、「殺すこと」と「死なせること」を区別せずに安楽死を推進する議論は道理に適っているといえる。

けれども、ここで気を付けなければならぬのは、「殺すこと」の脚色性や「死」の曖昧性にのつとつた「殺すこと」と「死なせること」との同質化の議論は、理論的可能性として、あるいは理論的逆説の可能性として、展開されていることである。実際私は、「死」の曖昧性の議論を「連鎖式のパラドックス」の一つとして導入した。当然ながら、「殺人」が脚色性に彩られているからといって、「殺人」という事象が消えてなくなってしまう、他人をナイフで刺そうが拳銃で撃とうが「殺人」にはならないなどということがあろうはずがない。「死」は曖昧だからといって、連鎖的にすべてが死人になってしまふからといって、他人を死人として扱ってよいはずがない。そうしたことが現実には不可能なのに、理論的にはそのようなことが帰結してしまうからこそパラドックスなのである。したがってむしろ、パラドックスの帰結によって説得力を獲得する安楽死推進論は、そうした自らのあり方によって、自らの不健全性を暴露してしまっているのだと言わなければならないか。いかに安楽死推進論が、巧妙な思考実験を通じて、「殺すこと」と「死なせること」の同質化、あるいは「殺すこと」の「死なせること」以上の道徳性を論証しようとしても、「因習的見解」の核をなす直観、「死」へのコミットメントをどこかで限界づけなければならないという直観、そしてそれは当事者の意識の上では「殺すことへのためらい」として現れるが、それにはやはり相応の理由があると思わないではいられないのである。⁽¹⁸⁾

五 自己決定の倒錯

そうした理由を探るためにも、いよいよ、第二節で挙げた三つの係争点のうちの、第一のもの、すなわち安

楽死の根拠に関わる論点を検討してみよう。すでに触れたように、安楽死推進を主張する人々が、その根拠として挙げるのは、自分の「生命への権利」に対する「自律」あるいは「自己決定」である。たとえば、熱心な安楽死推進論者クースはこう述べる。「私は、他の条件が等しいならば、医療実践における意思決定は患者の最善の関心に基づくべきであるという見解を取る……判断能力のある患者は、痛みからの自由とか機能を保持するとかなどの、安寧に対する関心をもっている。しかし判断能力のある患者の関心は、単なる安寧をはるかに越えたところまで伸びている。判断能力のある患者は自律あるいは自己決定に対してこそ主たる関心をもっているのである……自律に対する尊重は、私の考えでは、命を縮める可能性のある痛み緩和処置、そして安楽死をも導く。自律の原理にしたがって振る舞う医師は、自発的安楽死を実践したときでさえ、道徳的に悪い行為をしたことにはならない」⁽¹⁹⁾。そして、無用な延命処置に対して、患者が自己決定によってむしろ安楽死を求める権利は、ジョセフ・フレッチャーの一九六〇年の論文の影響もあって、「死ぬ権利」と一般に呼ばれるに至っている。⁽²¹⁾そして、このことは、「権利」である以上は社会あるいは医療の側が権利遂行を果たさせてあげる「義務」がある、というように医療それ自体の質の変容を促すような含意も伴いうるだろう。⁽²²⁾

さて、まず確認すべきは、「生命への権利」、あるいはクースの言い方だと「安寧に対する関心」、こうした概念が議論の根拠をなしていて、その拡張形として安楽死を要求する権利、そして「死ぬ権利」が導入されているという点である。こうした「生命への権利」は、まずは、痛みからの自由などという表現から分かるように、「身体」への権利として現れる。實際上、近代以降の人間社会において、法的に、したがって医療的にも、自分自身の身体に対する権利は最も基本的な権利として認められてきたといつてよい。「自分自身の身体に関してなされることを決定する権利、これは新奇な司法的概念などではまったくない。アメリカ慣習法そして合衆国憲法はすでに長きに渡って、身体的な侵犯や干渉からの自由を承認してきたのである」⁽²³⁾。そして「死

ぬ権利」もまた、こうした流れのなか、身体を自由に処分する権利として捉えられている。いま私は、「身体を自由に処分する」という言い方をしたが、こうした「処分」という表現からも窺われるように、身体への権利は「所有権」(Property)の一つにほかならない。獲得したり、使用したり、処分したり、放棄したり、交換したり、譲渡したり、というように自分の外部にあるものが何らかの条件によって付いたり離れたりするとき、「所有権」のタームは用いられるからである。実際、私たちは自分の身体を所有している、という言い方は日常感覚としても受け入れやすいように思われる。私たちは、筋力トレーニングによって頑強な身体を「獲得」するし、身体の労働力を「使用」して賃金を得るし、自分の髪を切って「処分」したり「放棄」したりするし、自分の血液を「譲渡」したり「交換」したりするからである。そして、こうした身体への所有権が、安楽死を論じる文脈では類比的に、「生命への権利」ひいては「死ぬ権利」へと連なっていく。「安楽死支持者によって描かれるアナロジは、所有権とのそれである……こうした議論に通常見いだされる前提は、生命への権利はまさしく所有権の一種である、なぜなら私たちは私たちの身体を所有しているのだから、というものである²⁴」。加えて、所有権が問題として最も顕在化するのには、なによりも所有権の侵害の場合であり、「殺すこと」を事柄の核心にもつ安楽死はまさしくそうした侵害の問題にきわどく接しているので、所有権概念がここで導入されるのはまことに自然であるという、そういう事情もある。こうして、自分の身体や生命は自分が所有しているのだから、自律的な自己決定によって自分の生命の扱いを決められるのであり、場合によっては自発的安楽死を求めることができるのだ、とする論理が生成してくるのである。

けれども、このような議論は、シンプルで理路整然としているように見えるが、実はそれは深く突き詰められていないからにすぎず、やすやすと受け入れられるものではない。いくつか指摘すべき点がある。まず、「自律」あるいは「自己決定」について述べておこう。私は、他の機会にも述べたが、自分だけの考慮によっ

て自己責任のもとで自分のことを決定する、といった自律なるものはそもそも不可能であると考えている。そもそも、私たちが何かを決定するときに根底に携えているさまざまな価値観、それらはどのように身につけられたのだろうか。たとえば、「散りぎわは潔く」とか「終わりよければすべてよし」といった考え方が安楽死を願う患者の心の底にあるかもしれない。しかし、そうした考え方が好ましいという価値観は、その人個人の決定によるというよりも、その人を幼少時代から取り巻いていた大人や社会環境による刷り込み、あるいは洗脳による、といったほうが実相に近いのではなからうか。そのように受動的に刷り込まれ植え付けられたことが動因となっている決定を「自律」的な「自己決定」などと、そんなおめでたいことを果たして言えるのか。おそらく、冷静に考えるなら、「自律」というのは、自由の概念を介して「責任」概念と結びついている。つまり、逆に言うなら、「責任」を帰しうる事態が自律概念として理解されているのだと思われる。しかるに、「責任」とは、当人というよりも第三者が、場合によつては当人の意識を越えるような仕方（過失責任などを思い起こせよ）、当人に帰属させるものであり、その意味ですでにして「自己」なるものを定義的にはみ出ている。したがって、そうした「責任」と連動的に理解される「自律」とは、何層もの他律的背景のもとでの「責任」が語りうるような仕方での、当人のあり方にはかならないと、そういうべきだろう。そうした「自律」を文字通り当人だけの「自己決定」だと見なして、当人の安寧や幸福といった事柄だけに問題を集約してしまふのは、明らかに矮小化でありごまかしである。あまりに軽率である。

こうした自律的自己決定論がはらむ難点は、カラハンによって別な仕方でも糾弾されている。カラハンは、一般に安楽死にまつわる自己決定論は、患者当人の自己決定に最大の力点をおく、というより、患者自身の自己決定のみに焦点を当てる、という構造になっているが、それは事実認識としてそもそもから誤っている、という。なぜなら、純然と自己のみに関わるように見える自殺の問題だったら、自己決定ということも少なくとも

議論の対象になりうるが、安楽死はそういう問題ではまったくなく、他者の道徳的かつ物理的な援助を必要とする点で、原理的に他者を巻き込む問題なのだからである。「安楽死は決して自己決定のみに関わる問題ではない。それは、二人の人、すなわち、殺される人と殺す人との間の相互的かつ社会的な意思決定の問題なのである」。そしてカラハンは、私の自分自身に関することの自己決定の権利は、果たしてどのような根拠によって他者である医師へと移転されうるのか、どうやって私の権利から彼の権利へと移行が達成されるのか、と問いかける。かくてカラハンは、私の「生命への権利」を他者に委譲して、私の命を絶つてもらおう、という観念はいまだ誰も正当化に成功していない未決の考え方だ、と述べる²⁶。確かに安楽死は、当人だけでなく、実際にそれを遂行する医療関係者、そしてそれを見守る家族にまで、重大な波紋を投げかけないではない。ならば、そうした事態を無視して、「自律」的な「自己決定」とだけ述べてすましておけるのは、深刻な理論的欠陥である。先に「死ぬ権利」を遂行させてあげるといふ社会や医療の側の義務の可能性について触れたが、なぜそうした義務が生じるのか、そのメカニズムについては理論的に必ずしも明らかではないし、それだけでは実は片寄つてもいる。社会や医療の側の権利、医師の権利、それも必須のファクターとして考慮しなければならぬのである。安楽死に関する自律的自己決定論がそうした必須要件を等閑に付しているなら、「自己決定」ということを取り違えている、「自己決定」の倒錯を犯していると、そういうべきなのではないか。

六 所有権の捏造

さて、自分の権利をどうやって他者に委譲するか、といういま触れた論点は、自己決定と「死ぬ権利」に基づく安楽死推進論に対するもう一つの根本的な問題点へと連なっていく。すなわち、所有権概念と絡めて「死ぬ権利」を導くことに対する疑念である。そしてそうした疑念とともに、本論冒頭で述べた「死者のパラドッ

クス」へと議論が回帰していくのである。ともあれ以下、三つの論点を挙げてみよう。

第一に、所有権概念の原義に照らして、生命それ自体への所有権は認められない、よって「生命への権利」も「死ぬ権利」も根拠を欠く捏造にすぎない、という論点を挙げたい。私が念頭に置いているのは、ジョン・ロックの労働所有権論である。ロックの所有権論が近代社会の、あるいは近代人権思想の、根底をなしている。「アメリカ独立宣言」や「フランス人権宣言」に大きな影響を与えたことはよく知られている。そして、現在の議論水準のなかでも、ノージックの問題提起以来、ロックの所有権論が現代正義論のなかでヴィヴィッドな提言として議論の対象となつていゝることも確かである。ならば、まずはロックの所有権概念に目を向けて、「死ぬ権利」について理論的な検討をすることは無駄ではないだろう。ロックの所有権論については、私はかつて自分の理解を展開したので、⁽²⁸⁾ここでは論点の確認にとどめる。ロックの原着想は次の歴史的に有名な所有権概念規定にほぼ尽くされている。「すべての人間は自分自身の人格に対する所有権をもっている。これに対しては本人以外の誰も権利をもっていない。彼の身体の労働とその手の働きは、固有に彼のものであるといつてよい。それで、自然が準備しそのまま放置しておいた状態から彼が取り去るものは何であれ、彼はこのものに自分の労働を混合させ、そしてこのものに何か自分自身のものを付け加え、そのことによつてこのものを自分の所有とする」⁽²⁹⁾。人格への所有権と労働によつて、すべての所有権が確定されていくとする考え方である。もちろんロックの議論はそれほど単純ではなく、労働を混合して所有権が成立するためにクリアすべき条件、「ロッキ的但し書」(Lockean proviso)と呼ばれる条件、も展開しているが、ここでは最重要のポイントだけを確認しよう。すなわち、ロックはこうした所有権概念の規定にのつとつて、人格に対しては所有権は語れるが、身体・生命に対しては所有権はそもそも語れないとしている点、これである。ロックはいう、「いかなる者も、自分が自分自身のうちにもつていないもの、つまり自分自身の生命を支配する権力を、他人に譲り渡す

ことはできない⁽²⁹⁾。なぜか。それは自己の生命や身体そのものの発生は自分自身のいかなる労働によっても達成できず、労働概念とは規定的に無縁であり、よって所有権を帰しうる範囲外だからである⁽³⁰⁾。そうであるなら、「生命への権利」とか「死ぬ権利」というのは、それが所有権とのアナロジーで理解されている限り、ナンセンスな概念だ、ということになる。そうした捏造された所有権概念にのっとった安楽死擁護の議論は砂上の楼閣にすぎない。

もちろん、しかし、ロックの所有権論だけが所有権概念理解の絶対の權威なわけではなく、「コンヴェンション所有権論」など他の有力な考え方もあるし、ロックの議論はいかにも古く、労働だけにすべてを根拠づけるといえるのは現実の所有権の錯綜した状況からすると空論に聞こえる、といった反論がすぐに提起されるだろう。これに対しては、そもそも「労働」という概念は広い含みをもっており、そうしたことを踏まえて理解するならば、ロック流の労働所有権論は現在の文脈に置き直しても決して捨てたものではないし、「コンヴェンション所有権論」をも包含しようと、そのように答えておきたい。「労働」は、どうも労働所有権論の話をするときには肉體労働のようなものと同一視されがちだが、実は努力・苦勞などの概念と連動し、しかも濃密に文脈負荷的である。思考すること、計画すること、整理すること、規定すること、場合によっては（モデルにとつては）微笑むこと、これらも「労働」になりうる。ならば、そうした「労働」によって所有権が生成してくるといえるのは、むしろ私たちの常識なのではないか。たとえ「コンヴェンション」のような暗黙の認定が所有権の根拠になるのだとしても、それが根拠になると検討して承認したり、あるいはそれに訴えたりすることは「労働」になりうるのである。私は、いわゆる不勞所得さえ、その発端やその維持に対する「労働」によって理解することさえできないのではないかと思っている。少なくとも、所有権一般に関して、「労働」がその大枠での把握を促すキーコンセプトになりうることは疑いない。ならば、ロックの議論は、歴史的という以上の

実質的意味があるのであり、それゆえ、生命そのものの所有は不可能である以上、「死ぬ権利」は無定見な欺瞞として斥けられる、という議論の道筋が成立してくると思うのである。

さて、第二に私は、第一の論点の延長線上にある論点として、「生命」それ自体は譲渡できない、よって所有権概念を「生命」に適用することはできないので、「死ぬ権利」は成立しない、と述べたい。このことは、ロックの議論とはまったく独立に主張しうる。どういうことか。「死ぬ権利」が所有権概念にのっとって理解されていること、そして、所有権概念が「譲渡」を本来的に含むこと、安楽死はそうした「死ぬ権利」という所有権の一種の譲渡として理解できること、ここまではよいだろうと思われる。しかるに、「生命」を丸ごと「譲渡」する、というのはどういう事態だろうか。私が素直に考えるに、もしこのことが真に成立しているとするなら、常人以外の誰かがもう一つの「生命」を受け取るのだからならぬのではないのか。「譲渡」というのは、譲渡されたものがあつて、それを誰かが受け取る、ということではないのか。誰かが二つの「生命」をもつことになる、すなわち、「生命」を譲渡された者は死んだ後でもう一度生きることができるといふことではないのか。しかし、こうしたことは不可能であり、意味をなさないことは言うまでもない。よって、「生命」を譲渡することなどそもそもできないのである。ならば「死ぬ権利」などあるはずがない。「死ぬ権利」、それは正真正銘の捏造であり、欺瞞的概念である。

オダバークもこの「譲渡」にまつわる論点に触れている。オダバークは、「生命への権利」や「死ぬ権利」が所有権とのアナロジーで論じられていることを確認し、さらに所有権のホルマーグは譲渡可能(alienable)であるという性質にあると押さえた上で、譲渡可能性という点で生命と他の所有物とは本質的な相違がある、と論じる。他の所有物に関しては、あれやこれやの特定の所有権の譲渡をしても、所有権全体は保持されるのに対して、生命の場合は、そもそも一つしかないもので、あれやこれやの生命を譲渡して生命全体を保持するこ

とはできない、という重大な相違がある。よって、所有権全体は譲渡不可能なので、生命は譲渡不可能なのだ(31)と、そう展開するのである。私は、しかし、この議論が結論的に私自身のものと同じになるとしても、多少違和感を感じないではいられない。というのも、オダバグは生命の譲渡はつねに生命全体の譲渡になってしま(32)うと考えているが、私は、日常的な言葉遣いからして、生命の全体ではない部分的な譲渡というのは完璧に有意味だと思ふからである。母親が赤ん坊に授乳するとき、輸血するとき、肉親に生体肝移植をするとき、徹夜で献身的に看病したりするとき、そこに生命(力)の部分的な譲渡が生じている、と表現することに奇妙な点はないのではなからうか。食物を食べること自体、生命の部分的な譲渡なのだと思う。そうであるなら、生命の譲渡はいつも全体の譲渡になってしまうので譲渡不可能なのだ、というオダバグの論立てはうまく成立しないだろう。やはりむしろ、生命全体の譲渡という概念それ自体、譲渡されるものが存在しないし、譲渡先が特定できないので、意味不明な概念なのだと、そう言うべきなのではあるまいか。

さて、最後の第三の論点に移ろう。こう論じたい。「権利」という概念は、それを行使してその結果を享受できるということを含意していると考えられるが、「死ぬ権利」の場合、権利を行使して結果を享受できる者が存在しない、よってここに「権利」という概念を当てはめることはできない、と。そして、にもかかわらず「死ぬ権利」という権利概念を主張するなら、まさしく「死者のパラドックス」に巻き込まれてしま(32)う、と。権利概念が結果の享受を含意するという点については、現に使用されているあらゆる権利概念がその証左となる。所有権についていえば、消費したり、譲渡したりできるからこそその所有権なのであって、もし、実際に消費や譲渡をしようとした途端に必ず所有主が消滅してしまうことになっているとしたならば、最初から消費や譲渡ができないということにはかならず、よって実は所有「権」ではなかったとすべきだろう。もちろん、こうした言い方に対して反例が提出されるかもしれない。たとえば、遺言を残す権利はどうなのか、と。なか

なか難しい問題だが、おそらくそれは、有効な遺言を残すということは生前に完結する行為であって、その意味で結果を享受できると、あるいは、遺言は本人だけに関わることではなく、他者も当事者として関わっている。結果を享受する人は存在する、などと答えられるだろう。いずれにせよ、「死ぬ権利」に関しては、権利を行使した後でその結果を享受する人が定義的に存在しないことは明らかである。それなのに「権利」として言い立てるとしたら、もはや誰でもない死者があなたも結果の享受をしているかのように見立てることになる。「死者のパラドックス」がここに食い込んでいるのである。

こうして、そもそも「死ぬ権利」は不可能であることが分かった。そのような権利概念は、矛盾した、捏造された、欺瞞なのである。よって自律的自己決定と「死ぬ権利」に基づく安楽死推進論は厳に拒絶されなければならない。まして、「死ぬ権利」のさらに急進的な展開形としてときどき主張される「(お年寄りなどについての)死ぬ義務」の概念など、理論的には虚妄としか言いようがないだろう。私は、「死なせること」を受け入れつつも「殺すこと」にはためらいを感じるということには相応の理由があるのではないかと、四節末尾で述べたが、それは、そうしたためらいには「死ぬ権利」という概念に対する直観的なうしろめたさが反映されているからだ、そう診断することができるのではなからうか。

七 「死者のパラドックス」から「死の所有」へ

けれども、厳密に言えば、「殺すこと」へのためらいもまた、「死なせること」へのやむなくの容認との組み合わせのもとでそれが現出しているとするとするならば、理論的には欺瞞に陥っていることは同じである。なぜなら、「死なせること」も結局は、本人の生命は本人のものであるので本人の希望通りにしてあげよう、といった思考様式に導かれているのであり、ソフトな仕方によ、**「死ぬ権利」**にコミットしていると思われるからである。

つまり私は、「死ぬ権利」に結局は基づくのである限り、積極的であれ消極的であれ、いかなる安楽死も理論的根拠を欠いていると考えるのである。しかし、そう述べた上で、あえてこう問わなければならない。このような理論的難点があるにもかかわらず、なぜ人々は「死者のパラドックス」に容易にはまり、「死ぬ権利」などという概念が有意味だと感じてしまうのだろうか。「死ぬ権利」がいかに欺瞞的な概念であると理論的に解明できたとしても、私たちが現実にならざる概念を使用している（ように思っている）ことは事実として認めないわけにはいかない。哲学者・倫理学者でさえ、何らかの錯覚にはまっつてか、「生命への権利」や「死ぬ権利」を持ち出して、安楽死擁護の議論を展開したりしているのである。事実問題として、このことの所以が問われてよいだろう。

このことを解明するために、まず、なぜ「生命」を譲渡する、というものの捉え方が理解可能なように思えてしまうのか、と問うてみよう。おそらくそれは、人が死んで生命を失うときに、同時になにかが他の人に与えられるという実感があるからであろう。この実感は間違いなくリアリティがある。けれども、その与えられるものは「生命」そのものではない。人が死んだとき、「生命」は端的に消滅するのであって、どこにも与えられようがない。それに、すでに触れたように、「生命」そのものが譲渡されるということは、それを与えられた人が二つの命をもつという不条理にはかならないからである。では、何が与えられるように思えるのだろうか。「死」が与えられる、というように考えることはできないだろうか。「死」という情景があるいは、死体が、死んだ人の存在感が、死んだ人への尽きない想いが、死への恐怖が、もしかしたら死へのあこがれが。そうしたものが他の人に与えられると解することができるとはないか。少なくとも、「生命」が与えられるとするよりは、「死」が与えられるとしたほうが一層実感に適っている。だとするならば、翻って、私たちは生きてるときから「死」を所有していることにもなるはずである。それはたとえば、いつでも「死」

ねるといふ能力であつたり、「死」の世界と交流できるという表象能力の所有かもしれない。すでに死んだ人と語り合えるといふ想像能力かもしれない。いずれにせよ、そのように私たちは生きておるときにすでに「死」を所有して、死んだときにそうした「死の所有」が他の人に与えられると、そう考へる道筋が可能なのに、少なくとも文学的に可能なように、思えるのである。私はこの「死の所有」の考へ方を、最初に死刑論の文脈で導入した。というより、死刑を論じる文脈からこそ「死の所有」の観念が立ち上がってくるのだと、そういう仕方でも導入した。他者の生命を奪つた者は自分の生命を差し出さねばならないという、応報的な死刑の正当化は、生命を差し出すといふ観念がナンセンスなゆゑに断じて成立しないのだが、にもかかわらず死刑が応報的に正当だと人々が捉えてしまふのは、私たちは生前から「死」を所有しており、だから他人のそれを勝手に奪つた者は自分の「死の所有」を差し出さねばならないといふ、そうした裏の論理がはたらいっているからではないのか。それが私の死刑論のポイントであつた。³⁴

けれども、ここで直ちに断固として確認しておかなければならないのは、いま「文学的」といふ表現を使つたことから分かるように、こうした「死の所有」の観念は純然たる虚構であつて、実体性をもたない考へ方であるといふこと、これである。実際、死を所有するなどといふのは、突拍子もない。字義通りに解するならば、死を所有していることは死んでいることになるはずなのに、そうでないことを意味しているわけだから、理解しがたい観念であるといわざるをえない。それに、つじつまも合わない。人が死ぬとき「死の所有」を他者に譲渡するといふが、譲渡した後、その人はどうなつてしまふのか。消えて無くなるのか。しかし消えてしまふとしたら、譲渡といふ概念は意義を失うだろう。すでに述べたように、譲渡のような所有「権」は、その権利遂行の後の結果を享受できるといふ様態を含むはずなので、譲渡の後で主体が消えてしまふわけにはいかない。つまり、「死の所有」の観念がともかくも有効に働いたためには、死んだ後もその人は何らかの仕方でも

体として存続しているのでなければならぬ。けれども、そう考えることは、死んだ人は死んでいない、というに等しいだろう。しかし他方で、こうした考え方が「死者のパラドックス」にそのまま適合することは明らかだろう。すなわち、「死ぬ権利」にのっとって安楽死が正當なように思う思考様式の背景には「死者のパラドックス」に巻き込まれている事態があるが、それは実は「死の所有」という、それ自体フィクションでしかない観念を何らかの仕方ですて受け入れてしまっているという私たちの心のあり方が促す事態にはかならないということ、これが私の主張なのである。

確かに、たとえ虚構であれ、一旦「死の所有」の観念を認めるなら、私が指摘した「死ぬ権利」にまつわる難点は表面上氷解するように思われる。死者と対話するという想像能力が「死の所有」の一側面と見なされるならば、そうした想像能力はながしかの「労働」によって達成されるものかもしれない。そして、「死の所有」の譲渡と、そうした想像の結果の享受もまた、すでに述べたように「死の所有」の観念によって確保されるからである。けれども、繰り返しになるが、これは虚構にすぎない。安楽死の問題があくまでも現実社会における合法化如何ということに関わっている限り、「死の所有」の観念に訴えることは断じて避けなければならぬ。つまり、近代的所有権概念、そしてそれと連動する近代人権思想にのっとる限り、安楽死は、積極的であろうと消極的であろうと、合理的根拠をもって容認することは到底できない。道徳的正当化などいかなる仕方によっても不可能なのである。換言するならば、いかなる安楽死も犯罪ではない。したがって、それでもどうしても、苦しみを訴え自らの死を願う人を前にして、医師としてであれ家族としてであれ、安楽死がなながしか認められてもいいのではないかと感じるその感じを無視できず、すくい上げたいというならば、欺瞞なき合理的な道は二つしかない。一つは、すっぱりと近代人権思想を切り捨てて、「死者のパラドックス」がパラドックスではない世界観、「死の所有」の観念を文字通りに受容できるような世界観、それを受け入れる

という道である。しかし、これは現実的に無理だろう。ならば、残されているのは一つである。安楽死に關与するときに、私たちはそれが犯罪であることを自覚し覚悟して行うということ、この道である。⁽³⁵⁾もともと「死ぬ権利」などという考え方は私たち近代社会が受け入れている法も道徳も越えている。現状の法や道徳のなかでは犯罪と見なされるしかない帰結を促す考え方なのである。こうした結論がどうしても受け入れられないと感じるとしたら、あるいはこれはこれは、近代人権思想そのものの欠陥が安楽死を通じて露呈していると、そういうべき事態なのかもしれない。いずれにせよ、以上の議論に沿って私が建設的に述べうる唯一のことは、安楽死は犯罪であることを踏まえた上で、それに対する刑罰の体系を工夫していくべきではないかという、そういう提言だけである。私は、しかし、こうした述べ方が現状での私たちの常識的直観に反しているとは思わない。⁽³⁶⁾やはり、私たちにとって、安楽死はきわめて特殊な、かなりきわどい行為であると感じられているのではないか。そうした直観の理由を探り出してみること、それが私の意図したことだったのである。⁽³⁷⁾

註

(1) では、「死んでいる」が適切に当てはまる主語はどのようなものだろうか。私が思うに、「死ぬ」という行為的表現に対して、「死んでいる」は客観的事態に対する記述的表現であることからして、さらには生と死が対立概念であることからして、行為主体としての「人格」ではなく、かつ生命的な存在であるもの、すなわち純然たる生物的存在者にこそ、「死んでいる」という述語が本来の字義において適切に当てはまるのではなからうか。生命という本質を失ってしまった、過去における生物、それに「死んでいる」が述語づけられるのが正当な用法なのではなからうか。消滅してしまっている都市、というときの「消滅してしまっている」と同じように。

- したがって、人に関しても、生物学的意味での人間に関してなら「死んでいる」を当てはめることができよう。「人が死んでいる」という言い方の場合がそれに当たるだろう。けれども、「誰」の問いでは、そうした生物学的存在が問題になっているのではない、というのが私の論点である。おそらく、この辺りについての混同が「誰が死んでいるのか」という問いを理解可能に思わせている遠因なのかもしれない。けれども、なぜこの表現が理解可能に思えるのかについては、もっと重大なポイントが指摘されねばならない。本論後半において、そのことが議論される。
- (2) Cf. Humphry & Wickett (1986), p.3.
 - (3) しかし、安楽死概念がもっとゆるく取られ、通常の意味での傷病とは異なる理由・動機による場合も安楽死と表現されることがある。たとえば、アメリカでは、自殺願望があるが臆病で自殺できない者が、死刑存置州で死刑に当たる凶悪犯罪を犯し、その結果、致死薬注射処刑によって死刑に至るといふ、いささか尋常ならざる事例があり、そうした当人たちにとっては「死刑は州がスポンサーの安楽死」と表現されることさえあるといふ。宮本倫好(一九九八)、pp.187-190参照。
 - (4) Cf. Humphry & Wickett (1986), pp.169-176.
 - (5) Oderberg (2000), pp.71-75.
 - (6) McLean & Britton (1997), pp.12-15.
 - (7) Callahan (1992), p.330.
 - (8) Kuhse (1996), p.248.
 - (9) Rachels (1975), pp.229-230.
 - (10) Rachels (1975), pp.228-229.
 - (11) レイチェルスの事例と同趣旨の事例は、マイケル・トゥーリーによっても提起されている。たとえば、ある人物の二人の息子がともに同時に、しかし独立に、父親の殺害をしようとしていて、一人の息子が父のウイスキーに毒を盛り、それを父親殺害に来たもう一人の息子が見ていて、後者は何もせず父がウイスキーを飲むのを見ていた、という事例である。Tooley (1980), pp.56-62。また、Tooley (1983), pp.187-190も参照。
 - (12) Nesbitt (1995), p.234.

- (13) Kuhse (1998), p.237.
- (14) 私は因果関係一般の問題について、一ノ瀬 (二〇〇一c) において主題的に検討したので、参照してほしい。
- (15) 一ノ瀬 (二〇〇一d) pp.51-54.
- (16) Williamson (1994), esp. pp.185-215.
- (17) 原因と結果が直接接していないならば、原因は真には原因とはいえない、なぜなら結果生起を阻害される可能性がつねにあるからだ、という議論を展開したのはラッセルである。Cf. Russell (1956).
- (18) もっとも、こうした直観は万人に共有されているわけではない。たとえば、ハンフリーとウイケットが記すところによれば、オックスフォード大学の古典学の卒業生ニコラス・リードと、そのポランティア仲間マーク・ライオンズは、熱心に自殺幫助の活動をしていて、そうした活動をするに一切罪の意識を感じなかったという。ライオンズは、死というものを一つの霊的状态から他の霊的状态への移行にすぎないと捉えていたのである。私としては、リードやライオンズのような態度が、たとえそれ自体いかがわしいものだとしても、他の安楽死推進論者のいうような「自律」や「自己決定」に依拠していないこと、この点に注意しておきたい。このことは本論の結論部に関わる。Humphry & Wickett (1986), pp.127-128.
- (19) Kuhse (1996), pp.253-254.
- (20) Cf. Fletcher (1960).
- (21) 本論において私は、第二節で触れた、当人の意図表明なしに「生命の質」という観点から安楽死処分を行う場合について特に論じなかった。けれども、私が思うに、この場合もまた、根底的には「生命への権利」あるいは「死ぬ権利」に根拠づけられていると、さしあたりそういうべきなのではなからうか。というのも、第三者の観点からとはいえ、当人にとってそれは自分自身の生命なのだから、より良い質の性、より上質の人生、というのが望ましい、それにもかかわらず、それが原理的にできないという、そういう状況を踏まえての、擬似的に当人の観点に立った「生命への権利」に訴えた判断が根拠となつてるように思われるからである。
- (22) メアリー・ウオーノックは、クローニンクなどの生殖技術に関して、「権利」と「義務」の相関関係を通じて激しい警鐘を鳴らしている。彼女によれば、そうした生殖技術を利用する「権利」があると思っている人が増えていくが、そうした「権利」を認めると、相関的に社会はそうした権利の遂行をさせてあげる「義務」を負

- う)となる。しかしそれは不可能だしナンセンスだ」というのである。Warnock (2002), pp.25-27.
- (23) Humphry & Wickett (1986), p.218.
- (24) Oderberg (2000), p.55.
- (25) 一ノ瀬 (二〇〇一c)‘序章参照。’
- (26) Callahan(1992), p.328.
- (27) 一ノ瀬(一九九七)‘第Ⅲ部参照。’
- (28) Locke (1960), Second Treatise, Section 27.
- (29) Locke (1960), Second Treatise, Section 24.
- (30) 一ノ瀬 (二〇〇一a)‘ pp.11-14.
- (31) Oderberg (2000), pp.55-56.
- (32) 私がこの論点に明確に思い至ったのは、二〇〇二年一月一九日にロンドン大学キングズ・コレッジにて開催された「Death: A Live Issue」と題された学会に参加したときであった。Jane Radcliffe Richards 女史とPiers Benn氏の発表は特に刺激的で、私は彼らの発表を聞きながら、彼らの発表に対する疑義という形で、死んだ者の権利の享受という問題が理論的に発生するのではなからうかと考えはじめたのである。記して感謝したい。
- (33) Cf. Hardwig (1997).
- (34) 一ノ瀬(二〇〇一a)‘ pp.103-106.
- (35) では「自殺」は犯罪なのだろうか。私の議論に対して、当然投げかけられる疑問だろう。「自殺」もまた、衝動や狂気によるそれは別としても、自覚的かつ計画的な自殺に関してもし正当化するとするなら、「死ぬ権利」のような観念に訴えられるだろうと思われるからである。これはまことにきわどい問題である。私の議論の道筋からすれば、「自殺」も犯罪であるとする道行きが首尾一貫しているように思える。けれども、行為遂行を第三者が行う安楽死の場合と違って、「自殺」の場合は、遂行されたときには、定義的に遂行者が消える。なので、原理的には犯罪になるはずだけれども、犯罪として摘発することの要件を欠く。それゆえ私は、「自殺」に関しては、それは犯罪なのだけれども、絶対に摘発されえない犯罪、いつてみるなら永遠の逃亡なのだと、そう考えたい。けれども、「医師による自殺補助」はそう考えるわけにはいかないだろう。医師が「自殺」という出来

事に当事者として加わっていると見なされる限り、「自殺」という事象の後でも当事者が存在するのだから、犯罪概念は実践的に成立しうるのである。

岡本裕一朗は、岡本(二〇〇二)においてこう論じている。生命倫理が問題として浮上してきたときには「自己決定」が原理として表に出てきて、安楽死などにもラディカルな考えが提起されていたが、クローニングの問題などを契機として今日事情が変わり、自己決定を制限する方向に議論が向かい、全体として保守化してきた。しかるに、ごく普通の人々の感性からすると、かなり明確に自己決定論ののちとつた議論が支持される、よって、生命倫理はそうした人々の感性をつかまえきれずに、パワーも面白さも失い終焉しつつある、と。岡本は、安楽死の問題について、普通の人々の感性を踏まえて、自己決定にのちとつて積極的安楽死まで認めてよいのではないか、と論じているのである。なかなか刺激に富む、傾聴すべき議論である。こうした議論に対して、私としてはまず、積極的安楽死などの行為をいかなる意味においても阻止すべきだ、と述べているわけではないということを書き記しておきたい。犯罪であることを覚悟して、刑罰を受けるつもりがあるなら、それが行われることもあるだろうということを書き記しておきたい。実際、安楽死はもととからそのくらい切羽詰まったものだったのではないか。それに、近代人権思想以外のスタンダードを選択するという選択肢も、現実にはほぼ無理だとしても、私は提示した。そうした別の基準を取るなら、自殺や安楽死の問題はまったく変質する。私の示した論点は、まったく妥当しなくなるのである。次に、岡本の依拠する普通の人々の感性というのは、直接現場に巻き込まれた人というよりも、安楽死の問題を報道などで目にする傍観者の感性であるように見えるが、私が問題にしたいのは医師や家族も含めた当事者たちの感性であることを強調しておきたい。当事者の立場になったら、安楽死という行為に対して、ためらいや恐れ、そして事後における後悔、こうした感情が伴うことの方がむしろ普通の感覚なのではなからうか。そう思うからこそ、私は自分自身の安楽死犯罪論が日常的直観にも通っていると述べたのである。そして最後に、岡本の議論は、私の理解した限り、自己決定を再び擁護しようとするとき、理論的な根拠づけを通じてそうしようというのではなく、感じ方のレベルでの訴えに依拠しているように読める。しかし私は、理論的・原理的な検討を主題にした。倫理に関して、私たちの感じ方が重要であることは私も同意するが、それを持ち出すためにも、まずは理論的検討が行われることも無駄ではないだろうと思うからである。

(37) (c)まで論を進めてきて、死を早めることを承知で痛みを取り除く劇薬を与える場合に関して、一般にそれが「消極的安楽死」の一つに数え上げられるにもかかわらず、私自身それを犯罪とは言い難いという思いが残っていることを告白しなければならない。おそらく、これは痛みを取り除くという、あくまでも一つの「治療」行為であることが、犯罪だと言いつけることにはためらいを感じさせる要因なのだと思う。もちろん、そうしたためらいも程度や状況によることはいうまでもないが、いずれにせよ、これはグレイゾーンに位置するといわざるをえない。「意図」と付随的結果への「予見」という行為論的場面での区分の問題、つまりはいわゆる「ダブル・エフェクト論」と絡めて、今後検討すべき主題である。

参考文献

- Callahan, D. (1992). 'When Self-Determination Runs Amok,' in Kuhse & Singer (1999). [from *Hastings Center Report*, vol.22, no.2, 1992.]
- Fletcher, J. (1960). 'The Patient's Right to Die,' *Harper's* 221.
- Hardwig, J. (1997). 'Is There a Duty to Die?' in Kuhse & Singer (1999). [from *Hastings Center Report*, vol.27, no.2, 1997.]
- Humphry, D. & Wickett, A. (1986). *The Right To Die*. The Bodley Head.
- 一ノ瀬正樹 (一九九七) 『人格知識論の生成—ジョン・ロックの瞬間』、東京大学出版会。
- (二〇〇一a) 「死の所有(上) — 「死刑」という不可能性からの倒錯」、『思想』第九二三号、岩波書店。
- (二〇〇一b) 「死の所有(下) — 「死刑」という不可能性からの倒錯」、『思想』第九二四号、岩波書店。
- (二〇〇一c) 『原因と結果の迷宮』、勁草書房。
- (二〇〇二) 「殺人」試論」、『論集』第二〇号、東京大学大学院人文社会学系研究科哲学研究室。
- Kuhse, H. (1996). 'Voluntary euthanasia and other medical end-of-life decisions: Doctors should be permitted to give death a helping hand,' in Thomasma & Kushner (1996).
- (1998). 'Why Killing is Not Always Worse—and Sometimes Better—Than Letting Die,' in Kuhse & Singer (1999). [from *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol.7, no.4, 1998.]

- Kuhse, H. & Singer, P. (eds) (1999). *Bioethics: An Anthology*, Blackwell.
- Locke, J. (1960). *Two Treatises of Government*, edited by Laslett, P. Cambridge University Press.
- McLean, S. & Britton, S. (1997). *The Case for Physician Assisted Suicide*. An Imprint of Harper Collins Publishers.
- 宮本倫好(一九九八)『死刑の大国アメリカ』、亜紀書房。
- Nesbitt, W. (1995). 'Is Killing No Worth Than Letting Die?' in Kuhse & Singer (1999). [from *Journal of Applied Philosophy*, vol.12, no.1, 1995.]
- Oderberg, D. S. (2000). *Applied Ethics*, Blackwell.
- 岡本裕一朗(二〇〇二)『異議のそとに生命・環境倫理を』、ナカニシヤ出版。
- Rachels, J. (1975). 'Active and Passive Euthanasia', in Kuhse & Singer (1999). [from *New England Journal of Medicine*, 9 January 1975.]
- Russell, B. (1956). 'On the Notion of Cause', in *Mysticism and Logic*, Allen & Unwin.
- Steinbeck, B. (ed) (1980). *Killing and Letting Die*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Thomasma D. C. & Kushner, T. (eds) (1996). *Birth to Death*, Cambridge University Press.
- Tooley, M. (1980). 'An irrelevant consideration: killing and letting die', in Steinbeck(1980).
- (1983). *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press.
- Warnock, M. (2002). 'Interview: Mary Warnock, The Anti Human Rights Campaigner', *The Philosophers' Magazine*, issue 20.
- Williamson, T. (1994). *Vagueness*, Routledge.

*本論考は、筆者が国際交流基金および東京大学学術研究奨励資金による助成を受けて、二〇〇二年七月より一年間、英国ロンドン大学およびオックスフォード大学にて客員研究員として従事した在外研究の成果の一部である。

(いちのせ・まなき 東京大学大学院人文社会系研究科助教授)

Deception of the Right to Die

Masaki Ichinose

Who is dead? I begin with pointing out how strange this question seems to be. There person who is dead is nowhere, therefore there is no one corresponding to the “who” question. I call it the paradox of dead people. Here I take up the issue of euthanasia, since it is a typical issue involving the paradox of dead people.

After reviewing the current usage of the notion of euthanasia, I pay attention mainly to two points concerning euthanasia controversies. First, the problem of the distinction between killing and letting die, and second, the right to life or the right to die as the ground of justifying euthanasia. As to killing and letting die, I argue that, as far as we take into account the arbitrariness of the concept of killing and the vagueness of dying, we can accept the proposal made by earnest supporters of euthanasia that we should refuse the distinction between killing and letting die and then legalize euthanasia altogether. But, its plausibility relies on the paradoxical characters of arbitrariness and vagueness, which rather show that the proposal is quite unsound.

Next, I examine the ground that supporters of euthanasia offer to justify all euthanasia, namely, autonomous self-determination and the right to die. First, I describe how dubious autonomous self-determination is. As a matter of fact, our decision making is deeply influenced by ideas or values that have been given or imposed by other people since our childhood. And we must not forget that euthanasia is a matter not of the patient alone but between the physician and the patient. Therefore we have to consider the moral situation of such other people. Second, I criticize the notion of the right to

die, which is introduced under the analogy of property rights. Firstly, as long as we take property rights to be established by labour as developed in Locke's classical theory (which is still influential and persuasive), the property of life, and the property of death as its variant, cannot be accepted, because we cannot make our own lives by our own labour. Secondly, since life as a whole cannot be alienated, the right to life and the right to die cannot be meaningful. Thirdly, the notion of right implies that the agent can enjoy the result after exercising the right, so the right to die cannot be obtained, since there is no one to exercise the so-called right, otherwise the argument is caught in the paradox of dead people. As a result, we have to say that the right to die is deceptive and that any euthanasia is groundless.

But, why do we feel that euthanasia is somehow morally good? In order to clarify this, we have to question what is alienated from other people when a person dies. Can we say that death is alienated? I think we can say so, interpreting it in various ways. If so, we have the property of death even while living. Introducing this notion of the property of death solves the theoretical difficulties of euthanasia and the paradox of dead people. But, the property of death is just a fiction, so we cannot justify euthanasia by appealing to that. Consequently, any euthanasia must be refused, at least at the theoretical level. Euthanasia must be counted as a crime. Therefore, if we feel euthanasia is really unavoidable, we have to do it with recognizing that it is a crime. All that I can propose is that we should make some arrangement about punishment for euthanasia.