

「個人の尊重」と「人間の尊厳」

堂 圃 俊 彦

はじめに

自由民主党は、2012年に、日本国憲法改正草案¹を発表した。改正案²の第9条第2項には、「国防軍の保持」が明記されている。この変更は、憲法の柱である「平和主義」の内実と密接に関係するゆえに、また、日本と近隣諸国の緊張関係も影響し、激しい議論を引き起こしてきた。しかし、この改正案で問われているのは、平和主義だけではない。平和主義および国民主権と並んで憲法の柱をなす思想、すなわち基本的人権の尊重もまた、俎上に載せられている。というのも、その根拠条文である憲法第13条前段に関して、「すべて国民は、個人として尊重される」を、「全て国民は、人として尊重される」へと変更することが提案されているからである³。(以下、この変更を「変更」と表す。)

一見すると、「国防軍」を明記する9条の改正案に比べ、「変更」はごく些細なものに思われる。しかし、決してそうではない。というのも、法学では、「個人の尊重」と「人間の尊厳」⁴の異同をめぐり、活発な議論が交

※引用文中の下線は原文によるものであり、傍点および[]は引用者によるものである。

※外国語文献のうち、邦訳があるものについては、該当頁数を等号の後に記す。

1 自由民主党 HP から全文をダウンロードできる。 <http://constitution.jimin.jp/draft/> (2018年1月8日最終確認)

2 本稿では、自民党よる改正草案を指す場合に「改正案」という表現を用いる。しかし、そこで提案されている変更自体を改正と呼ぶことはしない。変更が改正と言えるかどうかを検討することが、本稿の目的だからである。

3 13条の後段に関しても、看過できない変更が提案されているが、本稿は前段のみを扱う。

4 現在わが国の法律では、「人間の尊厳」という表現は用いられていないが、「ヒトに関するクローン技術等の規制に関する法律」(平成12年法律第146号)には、「人の尊厳」という表現

わされてきたからである。もちろん、「人の尊重」と「人間の尊厳」は、表現として同一ではない。しかし、「個人の尊重」のうち「人間の尊厳」を読み取る立場は、13条における尊重の対象を、個人ではなく（尊厳ある）人間として解釈している。つまり、「個人の尊重」と「人間の尊厳」の異同をめぐる議論は、「変更」が何を意味しうるのかを理解する一つの鍵であると言えるのである。異同をめぐって激しい議論が存在するのであれば、「変更」を些末なものとして片付けることはできないであろう。

そこで本稿は、以下の二点を目的とする。第一の目的は、「個人の尊重」と「人間の尊厳」をめぐる議論を踏まえ、包括的な人間の尊厳論を素描することであり、第二の目的は、その尊厳論にもとづき、「変更」の妥当性を検討することである。具体的には、以下の手順で検討を進める。第一節では、法学における「個人の尊重」と「人間の尊厳」の異同をめぐる論争を概観し、そこから浮かび上がってくる、「人間の尊厳」の諸特徴をまとめる。第二節では、そうした諸特徴を包括的に説明しうる立場として、討議倫理を背景にした尊厳論を展開するディートリッヒ・ベーラーの議論を概観する。最後に、ベーラーの尊厳論がもつ意義と問題点を確認した上で、13条の変更案の妥当性を検討する。

1. 法学における論争

13条における「個人の尊重」と「人間の尊厳」の関係をめぐっては、両者を同一と見なす立場（以下、同一説と略記）と、異なるものと見なす立場（非同一説）が存在する。非同一説はさらに、人間の尊厳に重きを置く立場（非同一説①）と、個人の尊重に重きを置く立場（非同一説②）に分かれる。以下、それぞれの立場について概観する⁵。

が見られる。「人間の尊厳」と「人の尊厳」の異同に関しては検討を要するという指摘や（甲斐，2001，88頁）、それぞれの言葉には「抽象的な人」「具体的な人間」というニュアンスの違いがあるという指摘（総合研究開発機構／川井，2001，30頁）はあるものの、本稿では両者を同義語として扱う。なお、「人を対象とする医学系研究に関する倫理指針」をはじめとした医学研究の行政指針では、「人間の尊厳」という表現が用いられている。

5 「人間の尊厳」と「個人の尊重」をめぐるわが国の論争をまとめたものとして、矢島基美の論考がある。cf. 矢島，2003。矢島は、従来の立場を、「個人の尊重＝個人の尊厳」説と「個人の尊重≠人間の尊厳」説に区分している。本稿の同一説は前者と同じものであり、二つの非

1-1 同一説

同一説は、現行憲法制定後、早い時期に示されたものであり、現在でも多くの法学者に通説的理解として支持されている⁶。ここでは、ドイツ憲法学における議論を下敷きに、同一説を論じた田口精一の議論を概観する。同一説に立つ多くの論者が「その論拠をほとんど示すことなく断定的に等号関係を肯定している」⁷なか、彼の議論は、ドイツにおける人間の尊厳をめぐる議論にもとづき、詳細な考察を展開している。

田口が同一説を訴えた背景には、基本的人権と公共の福祉の関係があった。この関係が問題となるのは、前者を強調すると、「無責任な権利主張を抑制することができず無政府状態に陥ってしまう」⁸可能性があり、後者を強調すると、「日本国憲法の人権の保障は有名無実のものになってしまう」⁹からである。これらの極端な可能性を排除し、「人権と公共の福祉の調和を達成するための論理」¹⁰として田口が提示したのが、尊重される個人を、尊厳の主体として理解するという同一説だったのである。

それでは人間の尊厳は、どのようにして、個人絶対主義にも、全体主義にも与しない枠組みを与えてくれるのだろうか。このとき重要な役割を果たすのが、人格という特徴づけである。田口は人間を、「[1] 人間の本質である知性良心責任感等の精神的な作用をもって、[2] 自らの意思の自由のうちに自己を決定し形成し、自己をとりまく環境の中で自らを完成する人格の主体」¹¹と見なす。尊重される個人は、[1] の特徴づけにより、放埒な個人主義から、[2] の特徴づけにより、全体主義から解放されるのである¹²。

同一説は後者に含まれる。なお、矢鳥は、「個人の尊重≠人間の尊重」説に含まれる三つ目の立場として、憲法学者である阪本昌成の説を挙げている。彼の立場は、「人間の尊厳」概念自体を日本の憲法にとって不要と見なす点で、他の二つの立場とは異なる。こうした可能性に関しては、別稿であらためて論じる。

6 同上、253-255頁；青柳、1996、24-26頁。

7 青柳、1996、26頁。

8 田口、1960、168頁。

9 同上、167頁。

10 同上、169頁。

11 同上、182頁。

12 田口は、ドイツの憲法学者たちに依拠しながら、人格をこのように特徴づける。例えば、第二次世界大戦後に制定された、ドイツ基本法の尊厳理解に大きな影響を与えたギュンター・

しかし、13条が全体主義と無関係であるのなら、「生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする」という文言は何を意味するのだろうか。ここで持ち出されるのが、尊厳の担い手である人間の傷つきやすさという二つ目の特徴である。この傷つきやすさは、二つの仕方でも露わになる。第一に、他者から攻撃を受けたときである。「人間の尊厳が不可侵であるといっても、それに対する侵害の危険が常に考えられる」¹³。第二に、他者から援助を得られないときである。というのも、「人間に値する生活条件としての必要最小限度の物資が確保されていなくては、人間はその尊厳にふさわしい生活をいとなむことができない」¹⁴からである。人をこれらの傷つきやすさから保護するためには、他者の権利は時として制約される必要がある。ある人が飢えているために尊厳に適った生活ができない状態にあるとき、この事態を改善するために、例えば徴税という形で他者の財産権は制約されざるをえない。「公共の福祉に反しない限り」は、実のところ「人間の尊厳が損なわれない限り」を意味するのである¹⁵。このような理解を前提とするなら、「変更」は決して本質的な変更を意味しない。「個人」を、「個性」と「人」に分離するとすれば、13条が目的としているのは、後者の尊重なのである。

一見するとこうした解釈は、公共の福祉による制約と対立するように思

デューリッヒは、次のように述べている。基本法が想定している尊厳の担い手である人格は、「集団の客体に貶められた、過去のシステム [ナチスドイツ] の人間」(Dürig, 1952, S. 259)でも、「自律的な、自己閉塞した、外部からのいかなる働きかけも拒否する『個人』」(ibid.)でもない。「人間とは、自らの精神 (Geist) によって人格 (個人) ……『である』。この精神は、人間を非人格的な自然から際立たせ、自らの決断にもとづいて、自分自身を意識し、自分自身のことを決定し形づくれるようにするものである」(ibid., S. 260)。そして同時に、「人格であること (Persönlichkeitsein) と全体の結び付きの中にあること、人格であることと責任を担っていること、人格であることと全体の利益に貢献することは、同じこと」(ibid., S. 261)なのである。

13 田口, 1960, 192頁。

14 同上, 188頁。

15 公共の福祉をめぐっても、いくつもの立場が示されている。主要な対立点の一つは、公共の福祉による制約の根拠を、特定できる個人の人権侵害に求めることができるかどうかというものである。できない場合、公共の福祉は外在的制約であり、できる場合、内在的制約と呼ばれる。公共の福祉を人間の尊厳から理解する田口の立場は、さしあたり内在的制約説に分類されるだろう。しかし、「人間像」から尊厳をもつ人間が理解される場合、特定できる個人がいけないにもかかわらず「尊厳の侵害」が語られる可能性がある。この点に関しては、注36を参照のこと。

われる。なぜなら、後に見るように、人間の尊厳は絶対に尊重されるべき価値であると考えられてきたからである。しかし、公共の福祉による制約は、人間の尊厳（先の例で言えば飢えている人）を守ることを目的としており、そうした目的による制約は、制約される側（徴税される人）の個性——例えば守銭奴に見られるような——の制約ではあっても、その尊厳の制約ではない。そもそも道徳的存在としての人格は、そうした制約を制約として受け取らないはずなのである。

1-2 非同一説①

非同一説とは、個人を構成する「個性」と「人」のうち、13条で問題になっているのは「個性」であるとする立場である。その上で、「個性」に独自の意義を認めるか否かに応じて、非同一説内部の対立が生じる。最初に取り上げるのは、法哲学者のホセ・ヨンパルトである。彼の立場は、「個性」に独自の意義を認めない形の非同一性説である。以下、彼が「個人の尊重」と「人間の尊厳」をなぜ別のもつと見なすのか、さらには、「人間の尊厳」をどのようなものと理解しているのかを確認する。

彼が非同一説を採る理由は、「個人」と「人間」も、「尊重」と「尊厳」も、異なるものを指している点にある。「個人」と「人間」の指示対象が異なることを示すために彼が持ち出すのは、反対概念である。すなわち、「ある言葉ないし専門用語の意味内容を明らかにするには、反対概念と対比する」¹⁶ことが有効であり、この方法を用いるなら、個人と人間の違いは明らかである。なぜなら、個人の反対概念が「全体、グループ、社会、共同体」であるのに対して、人間の反対概念は「動物、植物、物、神、天使」となるからである。それゆえ、「人または人間ではなく『個人』と言うとき、考察の焦点は『個（性）』（individuality) に置かれている」¹⁷と言える。しかも「個性」は、決して人間に特有のものではない。なぜなら、「現実の世界に実在するすべてのものは『個（別）性』を有して」おり、「現実

16 ヨンパルト、1990、25頁；ヨンパルト・秋葉、2006、23頁。

17 ヨンパルト・秋葉、2006、46頁。

それぞれの存在論的な個（別）性を有している」¹⁸と言えるからである。それゆえ、「人間の最大の特徴であるいわゆる『尊厳』は、個性だけでは根拠付けることはできない」¹⁹のである。

次に、「尊厳」と「尊重」の違いであるが、「名詞としての『尊重』は人間の一定の態度を、動詞としての『尊重する』は人間の一定の行為……を意味するのに対し、この「人間の尊厳という」コンテクストの『尊厳』は、人間そのものに内在する一つの特徴ないしは人間的人格としての固有の価値を表す」²⁰。尊厳は尊重されるものであり、尊重自体と同一ではないのである。もちろん、「同一ではない」ということは「無関係」を直ちに意味しない。というのも、「人間の尊厳は……人間の尊厳を例外なしに尊重すべきであるという義務を含意する」²¹からである。尊厳は「絶対的尊重」を求める。しかし、13条で求められている尊重は、「公共の福祉に反しない限り」という前提がついた「相対的尊重」である。実際、そこで保護されている「自由」は、投獄という形で制約されうる。（しかしだからといって、その犯罪者の尊厳を侵害したことにはならない。）

このようにヨンバルトは、13条に人間の尊厳を認めることはしないが、他のルートを通じて導入する可能性は認める。そのさいきっかけとなるのは、憲法第24条における「個人の尊厳」²²である。「尊重」ではなく「尊厳」という言葉が用いられており、人は個性ではなく人であるゆえに尊厳をもつただから、「個人の尊厳」を「個人の人間としての尊厳」と理解することは可能である。こうした補充解釈によって「人間の尊厳」原理を導入していこうとするヨンバルトの立場からすれば、「人として尊重される」という表現を導入することは、決して否定されるものではないだろう。ただし、人に対する尊重は絶対的尊重であるために、同じ条文中に尊重の制約を許容する文言を入れたままの「変更」は認められないはずである。

それではヨンバルトは、「人間の尊厳」をどのようなものと考えている

18 ヨンバルト、1990、29頁。

19 同上、30頁。

20 同上、58頁。

21 ヨンバルト・秋葉、2006、13頁。

22 第24条は以下の通りである。「配偶者の選択、財産権、相続、住居の選定、離婚並びに婚姻及び家族に関するその他の事項に関しては、法律は、個人の尊厳と両性の本質的平等に立脚して、制定されなければならない」。

のだろうか。彼の答えは、同一説とは異なり、「人間と人間に直接に関係ある事柄に関して、禁じられる、または要求される扱いの倫理的・法律的な前提」²³という形式的なものである。というのも、「その〔尊厳の〕内容は決して簡単ではない」²⁴以上、何がこの前提を構成するのかに関しては難しい問題が生じるからである。しかしそれにもかかわらず、ヨンバルトは、しばしば人間の尊厳の観点からその是非が問われる生命倫理の諸問題に関して、具体的な判断を示すことは可能だと考えている。そのさい彼が依拠するのは、「人間の尊厳思想を支える道徳的エートス」²⁵である。「この〔生命倫理・生命法に関わる〕議論で何よりも主役を演じるのは、その道徳的なエートスまたはその欠如、あるいはそれに代わるもの（たとえば一定の世界観）」²⁶であり、彼はこのエートスにもとづき、「よりよい能力、よりよい健康状態の人間を“生産する”のは、遺伝学的優生主義ないし人種差別である」²⁷といった原則を提示する。

1-3 非同一説②

すでに述べたように、非同一説②は、「人」と「個性」の違いを認めた上で、「個性」に意義を認める立場である。この立場を代表するのは、憲法学者の押久保倫夫である。彼が「個性」に独自の意義を認める背景には、「人間の尊厳」という概念が引き起こしうる危険な事態がある。そこでまず、「人間の尊厳」の危険性とは何かを見た上で、「個人の尊重」の意義を確認しよう。

押久保による「人間の尊厳」批判は、次のようにまとめられる。「人間」という概念は、多くの存在に共通に適用される普遍概念である。それゆえにこの概念には、特定の存在を人間としてカテゴライズする基準（特徴）が含まれている。そしてこの基準は、「人間の尊厳」にも同じように含まれる。なぜならこの概念は、特定の人間を「尊厳ある（価値ある）人間」として線引きするからである。しかも、すでにヨンバルトが認めていたよ

23 ヨンバルト・秋葉、2006、22頁。

24 同上。

25 同上、63頁。

26 同上、61頁。

27 同上、63頁。より優れた能力、よりよい健康状態の人間を生産しようとする人は、人間を健康状態や能力といった特徴によって類別し、それらの間に優劣を見ている。ヨンバルトは、このような観点から、こうした行為を「人種差別」と呼ぶのである。

うに、この概念の内容は曖昧である。ここから、恣意的な線引きというリスクが生じることになる。つまり人は、自らの価値観から恣意的に基準を設定し、特定の間人像を尊厳ある（ない）人間として主張することができるのであろう。しかもそうした線引きの結果は、深刻である。なぜなら、権利が尊厳に由来することをふまえるなら、このことは、人権の享受主体の範囲が恣意的な決定に基づくことを意味するからである。押久保にとってこれは、「絶対に許されないこと」²⁸なのである。

こうした危険に陥っている例として押久保が挙げるのは、ギュンター・デューリッヒによる「共同体の間人像」である。デューリッヒは、「人格としての人間の本質を形づくるもの、彼（女）の尊厳を形づくるもの…と分かちがたく結びついているのは、内面的に基礎づけられる、共同体への結び付き（*innerlich begründete Bindung zur Gemeinschaft*）である」²⁹と述べる。しかし、この考え方を採用すると、「共同体の拘束を感じずそれに奉仕していないと認定された人間は、法において不利に扱われることになりかねない」³⁰。というのも、そうした認定を受けた人間は、権利の土台である尊厳自体を疑問視されることになるからである。「基本法のいかなる自由権も、決して『下等な人間（*Untermenschen*）』を保護しない」³¹というデューリッヒの発言は、この危うさを示していると言えるであろう。先に同一説論者として挙げた田口は、デューリッヒのように「共同体」という言葉は用いていない。しかし、彼の言う「知性良心責任感等」は、いつでも共同体につながりうるのである。

押久保は、こうした危険を避ける上で、13条における「個人の尊重」が重要な役割を果たすと言う。というのも、『『個人』』という概念は、必然的に『個性』を伴う存在を意味し、個性とはその多様性（違い）を本質と

28 押久保, 1992, 63頁.

29 Dürig, 1952, S. 261.

30 押久保, 1992, 47頁.

31 Dürig 1952, S. 261. ただし、デューリッヒ自身は、人権享受主体を狭めるようなことはしていない。「尊厳という人間に備わる一般的な内在価値（*Eigenwert*）は、具体的な人間（例えば犯罪者）が、自由の可能性を、自己を貶めるために誤用した場合でも、現前している」（Dürig, 1956, S. 125-6）。この文章から明らかなように、犯罪者にも尊厳が認められるのは、尊厳が内在的価値として理解されているからである。筆者は別稿において、人間の尊厳を内在的価値として理解する可能性を検討したが（堂園, 2014）、デューリッヒの立場は扱わなかった。デューリッヒの価値実在論に関しては、別稿で改めて検討を行う。

する」ため、「何らかの『統一的』人間像を構築し、それによって『尊重』される人間を限定し、ひいては人権享受主体をこの規程を根拠に制限することは、最初から不可能」³²だからである。「人間の尊厳」という概念は、尊厳をもたない存在を恣意的に切り捨てる危険がある。これに対して「個人の尊重」は、そこで切り捨てられる存在もまた、その個性ゆえに尊重すべきだとする。「てめーら人間じゃねえ!! 叩き斬ってやる」とは言えても、「てめーら個人じゃねえ!!」と言えないという事実は、前者よりも後者の保護範囲が広いことを示唆していると言えるであろう³³。

だが、押久保の立場は、それ自身が、人間内部に線引きを持ち込む可能性はないだろうか。ヨンパルトが指摘するように、個性は人間だけのものではない。そうであるなら、多様な個性が尊重されるのは、それが人の個性だからである。それでは、「人の個性」とは何であろうか。一つの可能性は、「自己決定にもとづく個性」である。他の動物とは異なり、自らの決定を通じて自分らしさを実現することができる点に、人間独自の個性を見ることは可能であろう。だがこの立場は、自己決定できない存在を尊重の対象から排除することにつながりうる。個人の尊重も線引きと無関係ではないのである。だが押久保は、この立場に与しない。なぜなら彼の立場は、「個人が自己決定を行えば、それを尊重する」が、「自己決定できなければ、それも個性として尊重する」³⁴というものだからである。（この点に関しては、3-2で改めて論じる。）

以上の議論を踏まえるなら、押久保にとり、「人間の尊厳」は重要な役割を果たさないようにも思われる。しかし彼は、決してこの概念を不要と考えているのではない。「侵害される主体が特定でき、しかもそれが人間であることが明らかな場合」³⁵に限って、彼はこの概念の利用を認めている³⁶。

32 押久保, 1992, 68頁.

33 この例は押久保自身が挙げるものである。押久保, 2003, 17頁(注41).

34 押久保, 2000, 206頁.

35 押久保, 2009, 30頁.

36 押久保も、田口と同じく、「人間の尊厳」を公共の福祉に位置づけようとする。しかし彼は、田口のような立場を「外在的制約」として批判する(ただし田口を直接批判しているのではない)。というのも、共同体の人間像を含め、何らかの理想的人間像を尊厳と結びつけ、そこから公共の福祉を解釈する立場は、個人の権利を、他人の直観や伝統的価値に基づいて制約するからである。Cf. 押久保, 2006, 148-149頁.

それゆえに、クローン個体作成の禁止は、「奴隷にする目的で [クローンを] 産生する場合」³⁷のように、その尊厳を侵害される主体が特定できる場合に限定される。わが国のクローン規制法の土台となった報告書³⁸では、クローン個体の作成が人間の尊厳に反する理由の一つとして、「人間の命の創造に関する基本認識から著しく逸脱する」ことが挙げられていたが、誰の尊厳が侵害されるのか不明瞭であるこうした理由は認められないのである。

1-4 論争の総括

三つの立場を通じて確認されたことをまとめよう。まず確認しておくべきなのは、いずれの立場も、「人間の尊厳」に意義を認めているということである。同一性を拒む押久保が否定していたのは、尊厳の用い方であり、尊厳そのものではない。奴隷目的でのクローン産生の場合のように、「特定の人間を完全に道具化する」場合に関しては、「『人間の尊厳』違反と構成することが、実定法上も有効」³⁹なのである。それにもかかわらず三つの立場が生まれるのは、「個人」を形づくる「個性」と「人」それぞれに関して、対立する立場が存在するからである。尊厳の担い手としての人間に関しては、その内実を明確に示すことができるか否かという対立が、個性に関しては、それに独自の意義を認めるか否かという対立が存在する。

なお、本稿の目的との関連で重要なのは、個性の意義をめぐる対立が、「変更」の妥当性と連動するということである。改正草案は、日本国民を、「国と郷土を誇りと気概を持って自ら守り、基本的人権を尊重するとともに、和を尊び、家族や社会全体が互いに助け合って国家を形成する」存在として特徴づける。このような特徴が、改正案で尊重の対象とされる「人」に流れ込むなら、「国と郷土を気概をもって自ら守らない人」「和を尊ばない

37 押久保, 2006, 142頁.

38 生命倫理委員会クローン小委員会最終報告書「クローン技術による人個体の産生等に関する基本的考え方」(1999年11月) http://www.mext.go.jp/b_menu/shingi/kagaku/rinri/cl912271.htm (2018年1月8日最終確認)

39 押久保, 2006, 142頁.

人」は、人でなしとして排除される可能性がある⁴⁰。それゆえ個性を重視する立場は、「変更」を認めないはずである。

	同一説	非同一説①	非同一説②
尊厳の担い手である人間を積極的に定義できるか	○	×	×
個性には独自の意義があるか	×	×	○
「変更」は適切か	○	×	×

それでは、これらの対立を前に、われわれは、人間の尊厳をどのように理解すればよいだろうか。一つの単純ではあるが魅力的な枠組みは、「尊厳」および「個性」に、二面性を認めること、つまり、人間の尊厳には、積極的に語れる部分もあれば語れない部分もあり、個性は、独自の意義をもつこともあればもたない場合もある、ということ認めるものである⁴¹。しかし、そのように都合のよい考え方が可能なのだろうか。そこで次に、こうした理論の一つの候補として、討議倫理学を検討することにしたい。

2. 討議倫理学による「人間の尊厳」の基礎づけ

討議倫理学は、1970年代にドイツで産声を上げた、倫理学の一つの立場である。ここで検討するのは、討議倫理学の立場から「人間の尊厳」を多層的かつ包括的に論じる、ディートリッヒ・ベーラーの議論である⁴²。彼は、自らが依拠するカール・オットー・アーペルにならぬ、討議倫理を大きく二つのレベルに分ける。一つは、「理想化を通じて正当化する、倫理

40 この危険性を指摘するものとして、自民党の憲法改正草案を爆発的にひろめる有志連合、2016、38-39;伊藤、2016、47-48頁。また、以下の社説も同様の指摘をする。中外日報「(社説)なぜ『個人』ではなく『人として』なのか」2013年7月6日。http://www.chugainippoh.co.jp/editorial/2013/0706.html (2018年1月8日最終確認)

41 もちろん、いずれかの立場のみが正しい可能性はある。しかし本稿では、それぞれが尊厳の一面を捉えていることを前提とした上で、それらを統合する枠組みを探究する。

42 本稿で検討するベーラーの試みについては、すでに以下の論文で扱われている。Cf. 霜田、2000。なお、本稿で中心的に扱うベーラーの立場は、Böhler、1992において示されたものである。彼はこの前年に、尊厳と討議倫理の関係を二本の論文で論じている(Böhler 1991a; Böhler 1991b)。ただし、ベーラー自身が、これらの論文を、92年論文の予備研究と位置づけているため、本稿では92年論文を基本とし、必要に応じて91年論文に言及する。

学の部分」⁴³であり、A レベルと呼ばれる。この部分はさらに二つに分れる。「無条件的に義務づける要求をもつ、究極的に妥当するもの (Letztgültiges) を、反省を通じて示す」⁴⁴部分 (A1) と、「行為状況を (理想化された討議の観点から) 考慮し、道徳的に義務づけるもの、あるいは規範的に正当なものとして妥当しうるのは何であるのかを実際に討議する」⁴⁵部分 (A2) である。これに対して B レベルでは、「A2 で見いだされた道徳規範を現実世界へ適用するための基準を探し求める」⁴⁶。以下、2-1 および 2-2 においては、A レベルと人間の尊厳の関係を、2-3 では B レベルと人間の尊厳の関係を扱う。

なお、ここでの目的は、人間の尊厳を基礎づけるベーラーの討議倫理学を直接検討することにはない。むしろ本稿の目的は、彼の枠組みが、第一節において描き出した「個性」および「尊厳」の二側面を説明できることを示し、それにより、いわば間接的に、その妥当性を示唆する点にある。

2-1 A1 レベルと「人間の尊厳」

すでに述べたように、A1 の目的は、究極的に妥当する義務を示すことにある。しかしこの試みは、失敗するべく運命付けられているように思われる。というのも、どのような義務を提示しようとも、それに対するもっともな反論が提示されうるからである。例として、「ヒトの受精卵に対するゲノム編集は許されない」という規範を取り上げよう。ある人がこの規範を絶対的規範として主張するなら、直ちに——例えば「なぜ、遺伝性の疾患を減らせる道を閉ざすのですか」という形で——疑問が提示されるであろう。もちろんその人は、「そうした編集は人類全体に深刻な影響を与えるかもしれないから」と理由を提示できる。しかしこの理由に対してさらに、「なぜそうしたことが確実に言えるのですか」という疑問が返ってくるであろう。

それにもかかわらずベーラーは、疑問を呈するということが可能であるためには、究極的に妥当するものとして、以下の討議原理 (Diskursprinzip)

43 Böhler, 1992, S. 203.

44 Ibid., S. 203-204.

45 Ibid., S. 204.

46 Ibid.

がすでに前提とされていると主張する（以下 D と略記）。

論証するものとして、私は、限界をもたない一つの討議世界（ein unbegrenztes Diskursuniversum）において妥当性要求を掲げており、論証に基づく合意、すなわち完全な対話的相互性を備えた討議世界の理想的な諸条件のもとにおいても、そしてそこにおいてこそおそらく到来する、論証に基づく合意を目指して努力するべく義務づけられている⁴⁷。

すでに本節冒頭で述べたように、この原理を見いだす鍵は反省である。すなわち、「すべての仮定上の妥当性を括弧に入れ、それによって、具体的な討議の（実践的および理論的）結論をも括弧に入れるという、論証を反省する態度」⁴⁸が求められるのである。こうした態度は、ゲノム編集の是非をめぐる討議をしている人たちが、「そもそも自分たちは何をしているのだらうか」と問うことのうちに示されている。そして、この態度を通じて D が示されると考えるベラーは、彼らの答えを次のように想定していることになる。「私は、対話と論証を通じて、皆の納得にもとづく合意を目指しているのであり、そうするのが私の義務なのだ」。もちろん、文字通りにこの義務が果たされることはない。しかしわれわれは、この理想的世界を前提にしているからこそ、現実世界において討議をすることが可能なのである。「意味のある仕方で疑い、それゆえ論証する人は誰であれ、論証する役割を引き受けることにより、暗黙裏に D を承認している」⁴⁹。それゆえに、D の存在を否定しようと論証を試みる人は、まさにその行為によって D の存在を示しているのである。

このように導かれた D から、ベラーは、規範の妥当性基準を導く。そのさい鍵となるのは、普遍化可能性である。周知のように、普遍化可能性の観点から規範の妥当性を検証しようとする試みは、イマヌエル・カントの定言命法にすでに示されている⁵⁰。しかし、討議倫理の立場に与するベラーは、カントのように、孤独な理性によって普遍化可能性を判断し

47 Ibid., S. 203.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Kant, 1999, S. 45=265頁.

ない。ある規範が普遍化可能であるかどうかは、現実の討議を通じてしか確かめられないのであり、それゆえ彼は、妥当性の基準を、論証的-コミュニケーション的普遍化可能原則 (der argumentativ-kommunikative Universalisierungsgrundsatz) として、以下のように定式化する (以下 U と略記)。

検証されるべきなのは、ある具体的な規範に関して、合意、すなわち、その具体的な規範の普遍的な遵守から生じる帰結および副作用によって、利害関心が損なわれる可能性のある人々の集団から——反論として——持ち出されうる意味のある議論を、とりわけ含んでいるような合意が可能かどうかということである⁵¹。

すでに明らかなように、この意味での普遍化可能性を満たす規範は、D によって構成された討議を前提としている。別の言い方をすれば、D を前提とする討議においてのみ、ベラーの言う意味で普遍化可能な規範は定式化されるのである。その意味で、U は D にすでに含まれていると言えるだろう。なお、U では、規範によって影響を受ける人々の意見が重視されている。というのも、そうした人たちからは、異論・反論が提示される可能性が高いからである。例えば、ゲノム編集をめぐる具体的な規範を作り上げるプロセスから、編集の対象となりうる遺伝性疾患と共に生きている人たちが排除されているなら、そこで作られる規範を妥当なものとは見なせないであろう。

しかし、D から導き出されるのは、規範の妥当性を検証する基準だけではない。D は、理想的世界における合意に近づくよう命じてもいるのであり、その意味では「方向付け能力のある (orientierungsfähig)」原理である。(例えて言うなら、D は、審判であると同時にコーチなのである。) それゆえ D に含まれる U には、「統制的に目的論的な方向付け (regulativ teleologische Orientierung)」⁵²という特徴が備わる。つまり U は、「普遍化可能な規範であるかを検証せよ」と命じるだけでなく、「普遍化可能

51 Böhler, 1992, S. 205.

52 Ibid.

な規範を生み出す世界に近づけ」とも命じるのである。ベーラーは、「現実の世界において、対話的な討議世界の（つまり理想的なコミュニケーション共同体の）諸条件に近づくべく努力すること、そしてそのさいに、そうした接近を可能にする構造を保持し、伝統を活用すること」⁵³を義務づけるこの原則を、 $U^{reg\text{-}tel}$ と呼ぶ。再び先ほどの例を挙げるのであれば、遺伝性疾患と共に生きる人が排除されている事態を改善するべく、当事者やその代弁者を討議メンバーに加えたり、パブリックコメントを募集したりすることが考えられる。

以上の議論によってようやくわれわれは、討議倫理学と人間の尊厳の最初の接点に至る。ベーラーは人間の尊厳を、「無条件に義務づける要求」⁵⁴として理解する。こうした理解は、ヨンバルトの「絶対的尊重」という尊厳の特徴づけと表裏をなすものだと言えるだろう。そのうえで彼は、こうした絶対的な要求を、「[1] 人格の不可侵性 (Unverletzlichkeit der Person), [2] 思想・良心の自由も含めた、自由な判断に対する彼(女)らの要求の承認 (Anerkennung ihres Anspruchs auf freies Urteil), [3] 自由なコミュニケーションの保護 (Schutz der freien Kommunikation)」⁵⁵に関して認める。つまりこれらの否定は、人間の尊厳の侵害を意味する。というのも、これらの項目は、理想的コミュニケーション共同体に必要不可欠なものであり、そうである以上、そうした共同体へ接近するべしという無条件の義務 ($U^{reg\text{-}tel}$) にもとづいて正当化されるからである。ベーラーによれば、これらの内容に関する限り、人間の尊厳は、「究極的に根拠付け可能 (letztbegründbar)」⁵⁶である。

2-2 A2レベルと「人間の尊厳」

しかしながらベーラーは、尊厳の内容がすべてA1のレベルで汲み尽くされるとは考えない。価値概念、とりわけ人間の尊厳という価値概念の内実は、「決して恒常的なものではなく、歴史的状況の変化の中で、その時々

53 Ibid.

54 Ibid., S. 209.

55 Ibid.

56 Ibid.

に、新たに解釈され、新たに豊かにされ、問題を踏まえて使用される必要がある」⁵⁷。こうした作業を行う場が、具体的な規範を基礎づけるA2レベルでの実践的討議である。

ベラーは、「人間の尊厳」がA2レベルで扱われた例として、旧東ドイツに設置された円卓会議（Runder Tisch）の作業グループによる憲法草案を挙げる⁵⁸。この会議において重要な役割を果たしたのは、「過去40年の経験」⁵⁹であった。すなわちグループのメンバーは、「高度な科学技術やそうした技術に支えられた医療のリスク、利益計算や進歩信仰に取り憑かれた医療のリスク（利益計算や進歩信仰に従えば、障害や長患いは『役立つ』であり、社会にとって害である）、他なるもの、外国人や障害者を排除する結果として生じる重圧」⁶⁰を考えたのである。その結果、第1条第1項に「人間の尊厳の保障」を掲げる草案は、以下の形にまとまった。（下線部は、上記の歴史的経験が反映されていると考えられる箇所。）

何人も、あらゆる人を等しい者として承認しなければならない。何人も、人種、出自、国籍、言語、性別、性的志向、社会的身分、年齢、障害、宗教的、世界観的、政治的信念ゆえに差別されてはならない。（第1条第2項）

何人も、生命、身体的不可侵、死において自らの尊厳を尊重されることに対する権利をもつ。身体的不可侵の権利は、法律を通じてのみ侵害されることが許される（第4条）⁶¹。

ベラーは、この草案には、A2レベルの討議にとって重要な、二つの視点が示されていると指摘する。一つ目は、状況適合性（Situationsangemessenheit）という視点である（A2.1）。グループの案は、東ドイツが歩んできた歴史的状况を踏まえ、作成されている。しかし、規範を基礎づける議論は、状

57 Ibid., S. 209-10.

58 この会議は、当時の東ドイツ政府が、市民グループに呼びかけて結成されたものである。 Cf. 村上, 2012, 22-3頁.

59 Böhler, 2012, S. 213.

60 Ibid., S. 213-4.

61 Ibid., S. 214.

況に適合しているかどうかだけに着目してはならない。ここで必要となるのが、**道徳的正当性** (moralische Richtigkeit) という二つ目の視点であり (A2.2), この視点は、「対話形式のやり方において、論証を通じて合意を形成するという統制的原理」⁶², すなわち $U^{reg-tel}$ に基づく。例えば、「進歩信仰に取り憑かれた医療」は、終末期にある患者に対して過剰な介入を行ってきた。(いわゆるスパゲッティ症候群。) こうした介入は、2-1において述べた、「人間の尊厳」を形づくる三要素いずれにも反するものであり、それゆえに「死において自らの尊厳を尊重されることに対する権利」が書き込まれることになったのである。

2-3 Bレベルと「人間の尊厳」

本節冒頭において述べたように、Bレベルの目的は、「A2で見いだされた道徳規範を現実世界へ適用するための基準を探し求める」ことにある。こうした探究が示しているのは、A2レベルで基礎づけられる規範は、ときとして(一定の規準を満たさないとき)適用を免除されるということである。以下、ベラーが取り上げる、重度障害新生児の非自発的な安楽死 (nichtfreiwillige Euthanasie, 以下 NE と略記) を柱に、適用の限界をめぐら問題を考えていこう。

NEのさいに問われる、A2レベルで基礎づけられる規範とは、「人の生命を保護すべきである」というものである(以下、生命保護規範と略記)。なぜなら、生命を破壊することは、 $U^{reg-tel}$ と、つまり「理想的なコミュニケーション社会への接近を命じる、従って生きるチャンスや自由のチャンスを改善するよう命じる統制的原理と一致しない」⁶³からである。それゆえNEは、「Aにおいては道徳的に不当」⁶⁴である。だが、この規範を首尾一貫して(機械的に)適用することにより、障害児やその家族がきわめて過酷な生を送る可能性はある⁶⁵。つまり理想的コミュニケーション共同体

62 Ibid., S. 212.

63 Ibid., S. 230.

64 Ibid.

65 「過酷な生」という表現には慎重でなければならない。なぜならその過酷さは周囲の無関心によって生み出されているかもしれないからである。ここで想定されているのは、周囲のサポートがあった上でもなお、その生が過酷な場合である。Cf. Ibid., 228-9.

という公平な世界を目指す中で、不公平が生み出されるかもしれないのである。こうした事態を避けるために、規範の適用を制約する必要がある。それでは、生命保護規範を制約する上で、どのような点を考慮すればよいであろうか。すでに述べたように、制約を求める背景には、公平な世界への近接を命じるDが存在している。そうである以上、制約のさいに問われる基準も、Dが求める合意と結びついていなければならない。そこでペーラーが提示するのは、要求可能性 (Zumutbarkeit) という基準 (Z基準) と、一致可能性 (Vereinbarkeit) という基準 (V基準) である。Z基準とは、生命保護規範に従うことを、関係者に要求することができるのかを問うものであり、V基準とは、生命保護規範に従うことが、代弁者 (通常は親) の責任と一致することができるかを問うものである。例えば、新生児の生が、「持続的な苦痛と、解消することのできない悲惨以外の何ものでもない」⁶⁶とき、その生を維持するよう子 (や親) に要求することはできないであろうし、そうした生の維持は親の責任とも一致しない。このような状況のもとで、つまりZ基準およびV基準を満たさない状況において、NEについて関係者が合意する可能性が開かれるのである。

以上の議論から明らかのように、これら二つの基準は、A2レベルで基礎づけられる生命保護原則を現実へ適用するための基準である。この基準に反しない限りで、生命保護原則は現実に適用可能である。それではこの議論は、「人間の尊厳」とどのように関係するのだろうか。二つの基準を満たさないとき、子の尊厳は制約されるということであろうか。しかしそうではない。ペーラーの議論において問われているのは、子どもの尊厳ではなく、NEを決断する人 (親) の尊厳である。

Uの適用を制約すること [NEによって生命保護原則を制約すること] を目的とした思想・良心の決断 (Gewissenentscheidung) を禁止することは、道徳的に不当である。なぜならこの禁止は、[不公平な事態を生み出すという点で] DおよびUと、そしてまた、両親が自らのために——国家に対して——主張することのできる、(Uに合意されている)

⁶⁶ Ibid., S. 228.

人間の尊厳の根本原則と両立しないからである。というのもそれは、D およびUによって無条件的に命じられた討議，すなわち，すべての有意義な議論の合致を求める自由な探究としての討議を禁止するに等しいと思われるからである⁶⁷。

だが，はたしてNEにおいて問われているのは，NEを決断する人の尊厳であろうか。そこではまた，子の尊厳が（あるいはそれこそが）問われているのではないだろうか。この問題は，次節においてベラー尊厳論の可能性を問うなかで，再び取り扱うことにしよう。

3. 「個性の多様性」と「尊厳の多様性」

前節においてわれわれは，アーペルの討議倫理学を基盤とした，ベラーの尊厳理論の全体像を確認した。彼の議論の包括性，さらにはその高度な抽象性から，かなりの紙幅を割かざるを得なかった。ここでは節をあらため，第一に，ベラーの尊厳論の意義と問題点を確認し，第二に，修正された尊厳論の観点から「変更」の妥当性を検討する。

3-1 ベラー尊厳論の意義と問題点

第一節末尾においてわれわれは，人間の尊厳に関する「単純ではあるが魅力的な枠組み」を提示した。それは，尊厳には，積極的に語れる部分もあれば語れない部分もあり，個性は，独自の意義をもつこともあればもない場合もある，というものである。それでは，ベラーの尊厳論はどの程度この枠組みに合致するのであろうか。

67 Ibid., S. 227. ベラーは，91年論文において，UおよびU^{regtel}から導かれる尊厳の要求内容を，コミュニケーション的自由への権利（Recht auf kommunikative Freiheit = kF）」と、「生命および身体的不可侵性への権利（Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit = L）」に区分し，前者からさまざまな自由を導出していた（Böhler, 1991a, S. 732; Böhler, 1991b, S. 171）。ところが92年論文では、「生命および身体的不可侵性」が「人格の不可侵性」に変更される。こうした変更の背景にあるのは，生命への要求が尊厳のもとで絶対的なものとされた場合，コミュニケーションにとって本質的な思想・良心の自由が損なわれるからであると思われる。91年論文においてすでに，Lに対するkFの優位が説かれていたが，92年論文では両者の関係がより明確にされている。

ベラーの理論は、理想的コミュニケーション共同体との結び付きから、人間の尊厳のもとで無条件的に保障されるべきものを積極的に語る。人間の尊厳が要求するのは、人格の不可侵性、自由な判断に対する彼（女）らの要求の承認、自由なコミュニケーションの保護である。これらを保障すべきであるという絶対的要求は、理想的コミュニケーション共同体への近接という絶対的義務（U^{regtel}）から説明される。もちろん、絶対的義務を支える究極の根拠付けという試みに対しては、さまざまな異論があるだろう。しかし、人間の尊厳に批判的な押久保でさえ、奴隷目的のクローン個体作成のように、尊厳の観点から絶対に禁止されるべき事態を受け入れていた。こうした絶対性をうまく説明する枠組みとして、Dという義務を想定することには一定の説得力を認めてもよいように思われる。しかも、田口／デューリッヒと同じように、尊厳のもとで守られる存在、すなわち人格は、道徳的存在である。なぜなら、理想的コミュニケーション共同体において、人格は、互いを尊重する存在だからである。この共同体は、各メンバーが相互承認という規範に従うことで成立するのである。

しかし、押久保が指摘していたように、人間の尊厳を積極的に語ることは、権利主体の恣意的な制約というリスクが付随していた。この点に関して、ベラーの理論はどのように答えるのであろうか。一方において、ベラーは、人間の尊厳には未規定な部分が存在することを認める。この点で彼は、「尊厳の内容は決して簡単ではない」と述べるヨンバルトや、その未規定性ゆえに生じるリスクを危惧する押久保に同意するであろう。だが、他方において、ベラーは、恣意的な使用を避けるための枠組みも用意している。そのさい重要な役割を果たすのは、押久保の場合と同じく「個性」である。つまりベラーもまた、個性の意義を認めるのである。ただし、両者における個性の働き方は異なる。押久保において、多様な個性は、一なる（統一的な）人間像の形成を妨げることにより、権利主体の恣意的な制約を防ぐのに対し、ベラーは、多様な個性をもった人々の討議を通じて、一なる人間像を具体化しようとするのである。彼は、「多元的でコミュニケーション的な理性概念（pluraler und kommunikativer Vernunftbegriff）」⁶⁸

68 Ibid., S. 212.

を出発点としており、A2レベルの討議に参加するのは、「異なる立場を主張する複数の人々」⁶⁹なのである。しかし同時に、どのような個性でも認められるわけではない。コミュニケーションを不可能にするような個性はそもそも認められないし、討議の結果、U^{regtel}の観点から否定される個性もあるだろう。

このように、ベラーの枠組みは、一節で示された尊厳の多様な側面を包括するものであり、こうした包括性にもとづき、その討議倫理的枠組みに一定の妥当性を認めてもよいように思われる。だが、それでもなお、彼の枠組みは、押久保が繰り返し指摘した問題、すなわち統一的な人間像による排除という問題を免れてはいるように思われる。というのも彼の枠組みは、首尾一貫して、相互承認をし、合意を目指して討議を行う人間を前提としており、そのため、承認も討議もできない存在——例えば、NEを問われている重度障害新生児——を、尊厳の主体として位置づけることができないからである。もちろんベラーも、生命保護規範を受け入れる以上、新生児の保護も必要だと考えるはずである。しかし彼の場合、新生児の保護は、新生児自身の尊厳にもとづいてなされるのではない。というのもNEで問われている尊厳は、子の尊厳ではなく、親の尊厳だからである。だが、本当にそうであろうか。日本小児科学会が2012年にまとめた『重篤な疾患を持つ子どもの医療をめぐる話し合いのガイドライン』では、「ひとたび治療の差し控えや中止 [いわゆる消極的安楽死] が決定された後でも、子どもの尊厳を護り最善の利益にかなう医療を追求する」⁷⁰と述べられている。ここで示唆されているのは、討議的人間像が人間像の全てではないということである。本稿もこの立場を受け入れる。重度障害新生児は、たとえ討議を行う可能性を持たない場合であっても、その尊厳を尊重される存在でありうる。

ここで急いで付け加えなければならないのは、こうした立場と、討議的人間像にもとづくベラーの立場は両立可能だということである。討議的人間像は、奴隷目的でのクローン技術利用を禁じるだけではなく、さまざま

69 Ibid.

70 公益社団法人 日本小児科学会 倫理委員会小児終末期医療ガイドラインワーキンググループ、2012、3頁。

まな技術使用の是非を、人間の尊厳の観点から検討することを可能にする。この人間像は、私たちの生に深く根差しているのである。しかしこの人間像は、尊厳ある人間のすべてを包括するのではない。それでは、重度障害新生児の尊厳を支えているのは何であろうか。一つの候補は、人（ヒト）の生命を尊厳の担い手と見る人間像である。だがこの立場は、生命の維持を控えること（消極的安楽死）も、時として、尊厳を尊重する一つのあり方なのだという広く共有された理解と合致しない。ここで着目したいのが、先のガイドラインが、個別・具体的な場面において共に考えるというプロセスを重視していることである。

子どもの尊厳、最善の利益といった概念については、現時点において、特に現場の状況に即して一律に定義付けることはきわめて困難であり、むしろ、これらの概念や考え方を含めて、現場に直面する子ども・父母（保護者）と医療スタッフが共に意識し合い、個別・具体的に実践のあり方について考えていく道筋を整えるべきであるという結論に達した⁷¹。

ここから見えてくるのは、個性を尊重する場としての討議がもつ新たな可能性である。つまり、討議の外側にも尊厳ある人間の生が存在するということは、「人の生命」といった機械的な線引きによってではなく、尊厳をめぐる具体的な討議を通じて個別的に示されるのである。討議における「個性の多様性」は、「尊厳の多様性」へと繋がっているとも言えるだろう。

3-2 変更の妥当性

最後に、上記の立場を踏まえたとき、13条の「個人として尊重される」から「人として尊重される」への変更がどのように評価されるのかを検討しよう。結論をあらかじめ述べておくと、「人」という表現を用いることにはリスクがあり、「個人」という表現には一定の意義がある以上、「変更」は不適切だというものである。

憲法学者の青柳幸一によれば、ドイツ基本法における「人間の尊厳」は、

71 同上

「ナチス統治の人間軽視に対する反作用 (Reaktion) という意味をもち、西洋の伝統である国家に対する人間の優位 (Vorrang des Menschen vor dem Staat) に結びついた言葉」⁷²である。この点において、「人間の尊厳」と「個人の尊重」の間に違いはない。なぜなら13条の「個性の尊重」にも、「戦前の国家権力の行使に対する『反作用』」⁷³という契機が含まれるからである。しかしここから、「個人」を「人」に変更することに何ら問題はないと結論づけるのは危険である。というのも、すでに述べたように、改正案では、日本国民が、「国と郷土を誇りと気概を持って自ら守り、基本的人権を尊重するとともに、和を尊び、家族や社会全体が互いに助け合って国家を形成する」存在として位置づけられているからである。尊重される人間は、国家権力に限りなく友好的な存在として理解されるかもしれない⁷⁴。

こうした危険を避ける上で、「個人の尊重」は一定の役割を果たす。それゆえ本稿は、「変更」に反対する。しかし「個人の尊重」が危険の回避に貢献する方法は、押久保の立場とは異なる。押久保の立場は、個性の多様性を重視することにより、尊厳にもとづく人間内部の線引きに抗し、同時に、尊厳にもとづく制約を、自明性に依拠しながら限られた状況に限定するというものであった。それでは、個性をもつ人とはどのような存在であろうか。自己決定できない存在も個人として認める押久保は、「人間という生物学的資格のみに基づいて、権利の享有主体性が決定される」⁷⁵と述べる。しかし、生物学的資格はどのような存在に認められるのであろうか。この資格をもっとも広く理解した場合、受精卵はもちろん、精子や卵子にも権利主体性が認められることになる。だが、この立場を採ることは困難である。生物学的資格を持ち出しただけで問題は解決しない。むしろ人に権利が備わるのは、人には尊重されるべき尊厳が認められるからではないか。「個性」は「人間」と結びつくことによって、「人間」は「尊厳」と結びつくことによって、尊重の対象となるのである。

このように、「個人の尊重」と「人間の尊厳」は不可分の関係にある。

72 青柳, 1996, 32頁.

73 青柳, 1999, 369-70頁.

74 実際青柳も、日本人が共同体に依存しやすいという点を踏まえ、「個人の尊重」を「人間の尊厳」から理解することに反対している。同上, 376-7頁.

75 押久保, 2001, 166頁.

この関係を真剣に受け取らないままに、尊厳の利用を狭い領域に限定しようとするれば、人権主体の恣意的な制約という押久保が危惧した事態を引き起こすことになる。「叩き切ってやる!!」と言われた人が、「それでも私は個人です」と言ったとしよう。これに対して、「お前はすでに人の道を外れたのだから、尊重されるべき個人などではない。だから叩き切る」と応答することもできるだろう。(斬るか斬られるかという場面で、このような会話ができるかはともかく。)「人間の尊厳」を語ることを避け、「個人の尊重」を用いるだけでは、不十分なのである。むしろ、恣意的な制約を避けるためには、ベラーが描き出したように、人間の尊厳のうちにある曖昧な部分を認めた上で、それを皆で討議することが必要であり、討議というプロセスの重要性を示すためには、「人の尊重」よりも「個人の尊重」が適切である。なぜなら、「人」とは異なり、「個人」という表現は、一人ひとりの違いに着目しており、討議とは、そうした違いに着目し、尊重する場の一つだからである⁷⁶。

もちろん「個人の尊重」は、それだけで討議を導くものではない。討議の重要性を示すのであれば、ベラーのように、人間を討議するものとして積極的に位置づける方がよいのではないか。このような批判もあるだろう。しかしこうした試みは、尊厳ある人間のあり方を、討議に限定する危険を伴う。すでに述べたように、討議を通じて浮かび上がってくるのは、尊厳ある人間の生の多様性であり、そうした生を尊重する方法の多様性である。認知症が深まり、コミュニケーションが困難になった家族の傍らにただいつづけることに価値を見いだす世界の可能性を閉じないためにも、「個人の尊重」を「個人の尊重」のままにしておくことが必要である。

76 13条の「個人」と討議を結びつける論者として、憲法学者の長谷部恭男が挙げられる。「……憲法によって尊重される個人とは、そうした【社会全体の利益について理性的な討議と決定のプロセスに参加する】能力を持つ限りにおいて『自律的個人』として尊重される。こうした能力を備えているためには、まずは思考し、判断し、コミュニケーションする能力が備わっている必要がある。……脳の機能が不可逆的に停止した場合には、もはや憲法上尊重される『個人』が存在するとはいえない」(長谷部、2000、66頁)。しかし筆者は、脳死の状態になった人が尊厳をもった人である可能性はもちろん、尊重される個人である可能性を否定しない。それは、個別・具体的な話し合い、さらには周囲の人々がどのようなケアをするかにかかっている。人間の尊厳とケアの関わりに関しては、堂園、2017を参照のこと。

おわりに

最後に、あらためて本稿の考察を振り返ろう。本稿の第一の目的は、「個人の尊重」と「人間の尊厳」をめぐる議論を踏まえた、包括的な人間の尊厳論を素描することであった。この基本的な枠組みを、われわれはベーラーの尊厳論に求めた。彼は、人間を、討議を通じた合意へと義務づけられた存在として理解し、そこから、人間の尊厳のもとで保障されるべきものを描き出していた。しかも、人間の尊厳の内実を具体化する上では、歴史的な状況を踏まえ、個人の多様性を尊重した討議が必要であることを指摘することで、「人間の尊厳」と「個人の尊重」双方に目配りの効いた枠組みを示していた。しかし、彼の枠組みには、尊厳の主体が討議的存在に限定されるという問題があった。こうした問題を避けるためには、第一に、討議的人間像を唯一の人間像として前提としないこと、第二に、人間の多様なあり方を示すものとして討議を理解することが必要である。

第二の目的は、上記の尊厳論にもとづき、「個人の尊重」から「人の尊重」への変更の妥当性を検討することであった。「人間の尊厳」という概念は、曖昧である。それゆえに、自らに都合のよい内容を詰め込み、恣意的に人権主体を限定するというリスクを伴う。「人の尊重」の根底に尊厳が存在する以上、「人として尊重される」という表現にも同様の危険が伴う。しかし実のところ、「個人として尊重される」という表現も、この危険から自由なわけではない。なぜなら、人として尊重されなければ、個人として尊重されることはないからである。重要なのは、「個人の尊重」を、討議の場における相互尊重と結びつけつつ、尊重される人の生を討議以外の場に見いだす可能性を認めることである。そのためには、「個人として尊重される」という表現を、あえてそのままにしておく必要がある。

以上の結論に対して、次のような批判が寄せられるかもしれない。すなわち、「人間の尊厳」という概念と向き合う上で討議が重要ならば、そのことを——討議的人間像を打ち出すのとは異なる形で——条文に示すべきではないのか。確かに、「変更」が不適切であるということは、より適切な代替案の不在を意味しない。こうした代替案を考察することが、今後の課題である。そのさい着目すべきだと思われるのは、医学研究や医療の領

域において、政府の審議会、病院の倫理委員会、さらにはベッドサイドの倫理コンサルテーションという形で、さまざまな討議の場が作られ、無数の討議が交わされてきたということである。（その中には、人間の尊厳をめぐるものも含まれる。）代替案を検討するさいには、こうした討議の実際を検討することも必要になるだろう。

※本研究は、JSPS 科研費 16K02114 による研究成果の一部である。

参考文献

- 青柳 幸一, 1996, 『『個人の尊重』と『人間の尊厳』——同義性と異質性——』, 『個人の尊重と人間の尊厳』, 尚学社, 5-44頁.
- , 1999, 「人間の尊厳と個人の尊重」, ドイツ憲法判例研究会編『人間・科学技術・環境——日独共同研究シンポジウム——』, 信山社, 367-380頁.
- Böhler, Dietrich, 1991a, „Legitimationsdiskurs und Verantwortungsdiskurs Menschenwürdegrundsatz und Euthanasieproblem in diskursethischer Sicht”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39 (7-12), S. 22-44.
- , 1991b, “Menschenwürde und Mensehentötung Über Diskursethik und utilitaristische Ethik”, *Zeitschrift für evangelische Ethik* 35 (1), S. 166-186.
- , 1992, „Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung”, Karl-Otto Apel and Matthias Kettner ed., *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, S. 201-231.
- 堂園 俊彦, 2014, 「厚い概念としての人間の尊厳」, 『哲学誌』56, 1-24頁.
- , 2017, 「人間の尊厳・福祉・ケア」, 『生命倫理』27 (1), 55-63頁.
- Dürig, Günter, 1952, „Die Menschenauffassung des Grundgesetzes”, *Juristische Rundschau* 1952 (7), S. 259-263.
- , 1956, „Der Grundrechtssatz von der Menschenwürde. Entwurf eines praktikablen Wertsystems der Grundrechte aus Art. 1 Abs. 1 in Verbindung mit Art. 19 Abs. II des Grundgesetzes”, *Archiv des öffentlichen Rechts* 81, S. 117-157
- 長谷部 恭男, 2000, 「憲法学から見た生命倫理」, 『法律時報』890, 66-67頁.
- 伊藤 真, 2016, 『赤ペンチェック自民党憲法改正草案』, 大月書店.
- 自民党の憲法改正草案を爆発的にひろめる有志連合, 2016, 『あたらしい憲法草案のはなし』, 太郎次郎社エディタス.
- 甲斐 克則, 2001, 「ヒト・クローン技術等規制法について」, 『現代刑事法』24, 87-93頁.

- Kant, Immanuel, 1999, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Felix Meiner Verlag. [野田又夫訳『人倫の形而上学の基礎づけ』, 野田又夫編『世界の名著 カント』, 中央公論社, 1972年]
- 公益社団法人 日本小児科学会 倫理委員会 小児終末期医療ガイドラインワーキンググループ, 2012, 『重篤な疾患を持つ子どもの医療をめぐる話し合いのガイドライン』. https://www.jpeds.or.jp/uploads/files/saisin_120808.pdf (2018年1月8日最終確認)
- 村上 悠, 2012, 「東ドイツのライプツィヒ月曜デモに関する歴史的考察」, 『学生法政論集』6, 17-28頁.
- ヨンバルト, ホセ, 1990, 『人間の尊厳と国家の権力——その思想と現実, 理論と歴史——』, 成文堂.
- ヨンバルト, ホセ/秋葉 悦子, 2006, 『人間の尊厳と生命倫理・生命法』, 成文堂.
- 押久保 倫夫, 1992, 「『個人の尊重』の意義——ドイツにおける『人間像』論を検討して——」, 時岡弘先生古希記念論文集刊行会編『人権と憲法裁判: 時岡弘先生古希記念』, 成文堂, 33-73頁.
- , 2001, 「『環境保護』と『人間の尊厳』」, ドイツ憲法判例研究会編『未来志向の憲法論』, 信山社, 153-185頁.
- , 2003, 「個人の尊重 その意義と可能性」, 『ジュリスト』1244, 13-23頁.
- , 2006, 「日本国憲法における実定規範としての『人間の尊厳』の位置づけ: 条文上の根拠と「公共の福祉」としての機能(鈴木輝二教授退職記念論文集)」, 『東海法学』35, 129-158頁.
- , 2009, 「沈黙する者へのパターナリズム——遺伝子操作の限界としての『個人の尊重』と『人間の尊厳』——」, 『東海法学』41, 21-68頁.
- 霜田 求, 2000, 「生命と死をめぐる実践的討議——障害新生児の安楽死問題を手がかりにして——」, 川本隆史・高橋久一郎編『応用倫理学の転換——二正面作戦のためのガイドライン——』, ナカニシヤ出版, 53-75頁.
- 総合研究開発機構/川井 健編, 2001, 『生命科学の発展と法——生命倫理法試案——』, 有斐閣.
- 田口 精一, 1960, 「ボン基本法における人間の尊厳について」, 『法学研究』33(12), 167-201頁.
- 矢島 基美, 2003, 「日本国憲法における『個人の尊重』, 『個人の尊厳』と『人間の尊厳』について」, 樋口陽一・上村貞美・戸波江二編『日独憲法学の創造力上: 栗城壽夫先生古稀記念』, 信山社, 251-272頁.