

リビング・ウイルの射程

——自己決定権の「自己」とは誰か——

木村 文輝
(愛知学院大学)

一 自己責任と自己決定権

近年、様々な場面で「自己責任」とか「自己決定権」という考え方が定着してきた。その一環として、例えば医療現場では、延命治療の是非をめぐって患者自身が自らの意思を事前に書面で示しておくという、いわゆる「リビング・ウイル」の制度が関心を集めている。二〇〇七年五月に厚生労働省がまとめた「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」や、二〇〇八年二月に日本医師会第X次生命倫理懇談会がまとめた「終末期医療に関するガイドライン」でも、終末期における医療の方針は、患者自身の

リビング・ウイルの射程(木村)

意思決定を基本とすべきことが明記されている^①。このような傾向は、すべての判断を医師が行い、無知な患者はそれに従うべきだとするパターンリズム(父権主義)が、かつての医療現場を支配していたことへの反省から生まれたものである。その意味で、自己決定権やリビング・ウイルが認められるようになったこと自体は評価されるべきだろう。

けれども、この「自己決定権」が大きく取り上げられる中で、我が国では患者本人、あるいは当事者本人の意思が、何物にもまして最優先されるべきだという認識が強まっているように思われる。例えば、先に述べた厚生労働

省のガイドラインの中で、患者の意思を確認できる場合には、「治療方針の決定に際し、患者と医療従事者とが十分な話し合いを行い、患者が意思決定を行い、その合意内容を文書にまとめておくものとする。……このプロセスにおいて、患者が拒まない限り、決定内容を家族にも知らせることが望ましい」と記されている。ここには、治療方針を決定する際に、必ずしも家族の意向が反映されなくてもかまわないという立場が読み取れる。また、現在も各地で配布されている臓器提供意思表示カード（通称、ドナーカード）でも、本人の自筆署名は必須であるのに対して、家族の署名については、「可能であれば、この意思表示カードをもって知っている家族が、そのことの確認の為に署名して下さい」と記されている。この但し書きからも窺われるように、家族の意向はあくまで副次的な意義しか認められていない。

確かに、それぞれの家族の中には複雑な問題を抱えているケースも存在し、当事者にとって明らかに不利益となる事柄を、家族が要求することもあるだろう。それ故、医療方針を決定する際に、必ず家族の意向を反映させるべきだ

という規定を一律に設けることは難しい点も理解できる。しかし、たとえそうだとしても、このような事例が積み重なれば、延命治療であれ、あるいは臓器提供であれ、「自分の生命や身体は自分のものだ。だから、自分の生命や身体をどうするかは自分で決める」という見解がますます増えていくだろう。

この主張は、「自己決定権」という観点から見れば、まっとうなもののように思われる。しかし、こうした意見は、十年程前に社会問題化した女子高生たちの「援助交際」をめぐる、彼女たちが語っていた理屈と同じ構造のものである。すなわち、「私の身体は私のものだ。だから、私の身体をどのように使おうとも私の勝手だ」という言葉は、当時、多くの大人たちに違和感を覚えさせながらも、「自己決定権」を不可侵の原則とする限り、有効な反論を封じ込める力をもっていた。そうだとすれば、問題は「自己決定権」という概念に含まれていることになるだろう。

二 自己決定権の虚構性

言うまでもなく、「自己決定権」とは他者の介入を受けることなく、自らの行為のありようを自ら決定する権利である。そして、この権利を行使した場合、その行為が生み出すあらゆる結果に対する責任を、この行為者は他者に転化できないことになる。つまり、すべての結果に対する責任を自らが負わねばならないという「自己責任」の概念が、「自己決定権」には付随する。卑近な言い方をすれば、自らの行為がもたらす結果の尻拭いは、すべて自分で行わなければならないのである。

だが、そのようなことは本当に可能だろうか。例えば、自らの延命治療を拒否した者は、自らの死を受容することでの責任を負うことが可能である。また、自らの意思で生体からの臓器提供を行った者は、その後何らかの体調不良が生じて、自らがその事態を受け入れられれば問題はない。「援助交際」の場合も同様だろう。

けれども、事前に何らの相談もなく、いきなり「自己決定」によって延命治療を中止した人の家族は、精神的に大

リビング・ウィルの射程（木村）

きなダメージを受けるだろう。このことは、突然の自殺によって身近な者を失った人々が、長期間にわたって悲嘆から立ち直れないのと同様である。また、臓器提供を行った者が、何らかの理由で以前と同じように働けなくなった場合、そこから生ずる経済的困窮は家族全体に影響する。援助交際の場合にも、その事実を知った家族は精神的な衝撃を受けるだろうし、家族関係が崩壊する可能性も否定できない。

つまり、一人の人間が行う行為は、決してその行為者自身の中で完結するものではなく、その行為の影響は、不可避的に周囲の人々に及ぶことになる。そうしたすべての影響に対して、行為者自身が一人で責任をとることは不可能である。そうだとすれば、あらゆる結果に対する完全な「自己責任」はあり得ないし、そのような「自己責任」を全うすることを前提とする「自己決定権」なる概念は、所詮、虚構にすぎないのである。⁵⁾

三 縁起の思想と「いのちの尊厳」

このように、完全な「自己責任」があり得ないことの理

由として、私たちの誰もが、一人で生きていくわけではないという単純な事実を指摘できる。つまり、私たちの一人ひとり、周囲の人々に影響を与えながら、同時に周囲の人々の影響を受けながら生きていく。言い換えれば、私たちは周囲の人々との間で、相互に支え合いながら、しかも、相互に迷惑をかけ合いながら生きていく。このような関係を、仏教の言葉で表せば「縁起」ということになるだろう。この「縁起」という用語には、ある人の行為が原因となつて、他者に結果として何らかの影響を及ぼすという因果関係の意味とともに、親の存在が子供を支え、子供の存在が親を支えるというような、いわゆる相互依存の意味も含まれている⁶。

のみならず、この縁起の関係は、単に私と私の周囲の人々との間で成立するばかりではなく、私の周囲の人々と、そのまた周囲の人々との間でも成立している。つまり、私を中心とする縁起の関係は、その周辺に向かって果てしなく拡大していくのである。それ故、私たちの一人ひとり、この「縁起」という名の無限の関係網、ネットワークの中心に位置する主人公だと言えるだろう。この点

に、私たちは仏教的観点から見た「人間の尊厳」を認めることができるのではないだろうか。

一般に、「尊厳」という言葉は「人間の尊厳」や「いのちの尊厳」という形で用いられている。ところが、我が国ではこれらの概念の明確な定義が存在しない。その最大の要因は、元来、これらの概念がキリスト教の思想に由来している点にある。つまり、キリスト教においては、創造主たる神が一人ひとりの人間に人格（精神）を与えており、その人格を有するが故に、個々の人間は「尊厳」を備えているというのである。しかし、仏教では人間に人格を付与すべき創造主の存在を認めない。のみならず、無我の立場を説く仏教では、不変の人格の存在さえも否定される。

それ故、仏教においては、キリスト教が論ずるような形で「いのちの尊厳」を説くことはできない。その結果、キリスト教ではなく、仏教的な伝統によって社会や文化が形成されている我が国では、キリスト教的な意味での「尊厳」の概念を定着させることは難しいのである。

そこで、もしも私たちが「尊厳」という概念を用いようとするならば、私たちは仏教的な立場から、「尊厳」に対

して独自の定義を行う必要があるだろう。ただし、ここで留意すべき点は、「尊厳」という概念が成り立つためには、それを支える上位の概念が必要だということである。

つまり、「あるものに尊厳がある」と言うためには、その尊厳を成り立たせるための抛り所がなければならぬ。キリスト教では、その抛り所として創造主たる神が存在する。それに対して、創造主を認めない仏教では、一人ひとりの存在を支える縁起のネットワークこそが、この「尊厳」を支える抛り所として最もふさわしいと思われるのである。⁷⁾

四 「尊厳」を具現化するためのリビング・ウイル

これまで述べてきたように、仏教の立場から見た「いのちの尊厳」は、私たちの誰もが縁起のネットワークの中心に位置しており、その中の主人公として生きていることだと解釈できる。そして、主人公である以上、私たちは積尊の言葉にあるように、「自己こそ自分の主である⁸⁾」という心構えで行動することが求められる。その意味で、私たちは自らの思いを実現するために、自らの判断で自己の行為

を選択することが必要である。そうだとすれば、「自己決定権」の概念は、必ずしも全面的に否定されるべきものではない。

けれども、縁起のネットワークの中心で、主人公として生きているのは私だけではない。私と同様に、他のあらゆる人々も、それぞれのネットワークの中心に位置する主人公である。そうだとすれば、私が自らの思いの成就を目指すのと同様に、他の者たちもそれぞれの思いの成就を目指しているはずである。それにもかかわらず、各人が自己の思いの成就のみに固執すれば、互いの利害が衝突するだけだろう。むしろ、私自身が主人公として行動するためには、そのことを他者から認めてもらわなければならない。

そのためには、他のすべての者たちが、それぞれに主人公であることを私自身が認めなければならない。つまり、あらゆる他者に対して、「そこに自分と同じ、一人の人間がいる」という認識を持つことで、私たちは自らの思いの成就とともに、「わが身に引きくらべて」他者の思いの成就も目指すことが必要である。⁹⁾ それは、自らの願う喜びを他者に与え、自らの願わない苦しみを他者から取り除くとい

う慈悲の実践に他ならない。

そうだとすれば、私たちは他者の意向を顧みることなく、自らの思いの成就のみを目指して自らの行為を選択することは厳に慎まなければならない。むしろ、自らの行為を選択する際には、関係する周囲の人々との間で、十分な意思の擦り合わせを行うことが不可欠だろう。「自分の生命や身体は自分のものだ。だから、自分の生命や身体をどうするかは自分で決める」という態度は、絶対に控えなければならぬのである。

臓器移植をめぐる議論の中で繰り返し指摘されたように、自分は死後に臓器を提供してもかまわないが、家族の臓器提供には同意できないと語る人々が数多く存在する。

つまり、臓器提供であれ、あるいは延命治療であれ、「生命」をめぐる判断においては、当事者と家族の意向はしばしば真つ向から対立する。それにもかかわらず、当事者が家族の意向に十分な注意を払わずに、自らの意思のみをリビング・ウイルとして書き遺した場合、遺された家族は当事者の意思を尊重したいという思いと、それに躊躇する自らの意思との間で板挟みになって苦しむだろう。この場

合、当事者は遺された家族に板挟みの苦しみを与えるばかりではない。一方的な自己主張を家族に押し付けることで、ネットワークの中心に生きる者としての家族の「尊厳」を否定することになる。それどころか、家族がどうしても当事者の意向に同意できない場合、当事者の思いそのものが否定されることになるだろう。そうなれば、主人公としての当事者自身の「尊厳」も否定されることになるのである。

そのようなことが起こらないためにも、リビング・ウイルを当事者が勝手に作成すべきではない。むしろ、当事者は家族との徹底的な話し合いを行い、家族の同意を得た上でリビング・ウイルを作成すべきである¹⁰⁾。しかも、その際には、家族が当事者の意向に対して「やむを得ず、反対しない」という消極的な態度をとるのではなく、「是非にも当事者の意思を生かしてあげたい」という積極的な態度をとれることが理想である。その時に、はじめて当事者と家族の双方が、それぞれの思いの成就を目指す者として、縁起のネットワークの中心に位置する主人公となり、互いの「尊厳」を具現し得るのではないだろうか¹¹⁾。

そうだとすれば、「自己決定権」に含まれる「自己」という言葉は、単に当事者のみならず、当事者と密接な関係を有する家族をも含む概念でなければならない。私たちは決して一人で生きていくわけではない。多くの人々との結び付きの中で生きている以上、常に「自己決定権」と言う際の「自己」は、当事者と周囲の人々を含む広い意味での「自己」であることが求められるのである。

注

(1) 厚生労働省の「終末期医療の決定プロセスに関するガイドライン」(二〇〇七年)では、「1 終末期医療及びケアの在り方」として「①医師等の医療従事者から適切な情報の提供と説明がなされ、それに基づいて患者が医療従事者と話し合いを行い、患者本人による決定を基本としたうえで、終末期医療を進めることが最も重要な原則である」と記されている。その上で、「2 終末期医療及びケアの方針の決定手続」が、患者の意思を確認できる場合とできない場合に分けてそれぞれ記されている (<http://www.mhlw.go.jp/shingi/2007/05/s0521-11.html> 傍点引用者)。一方、日本医師会第X次生命倫理懇談会の「終末期医療に関するガイドライン」(二〇〇八年)においても、「2 終末期医療のあり方」の中

リビング・ウィルの射程(木村)

で「②終末期における治療の開始・差し控え・変更及び中止等は、患者の意思決定を基本とし医学的な妥当性と適切性を基に医療・ケアチームによって慎重に判断する」と記されている (<http://www.med.or.jp/teikeiken/index.html>、平成二十年二月二十七日日本医師会定例記者会見)。

(2) 厚生労働省のガイドラインにおける「2 終末期医療及びケアの方針の決定手続」による。

(3) 日本医師会のガイドラインでは、「3 終末期医療の方針決定の基本的手続き」の中で、「(1)患者の意思が確認できる場合には、インフォームド・コンセントに基づく患者の意思を基本とし、……患者・家族等と十分な話し合いをした後に、その内容を文書にまとめる」とされており、家族の意向も尊重すべきことが明記されている。ただし、このガイドラインでも、「時間の経過、病状の変化、医学的評価の変更に応じて」患者の意思の再確認を行った場合には、「患者が拒まない限り、決定内容を家族等に知らせる」とされており、ここでは家族の意向が必ずしも反映されなくてもよいような記述になっている。

(4) ここで言う「家族」という語について、厚生労働省のガイドラインの解説編は、「注10 家族とは、患者が信頼を寄せ、終末期の患者を支える存在であるという趣旨ですから、法的な意味での親族関係のみを意味せず、より広い範囲の人を含みます」と記している。この点について、日本医師会の

ガイドラインも同様の注記を行っている。

(5) 「自己決定権」がはらむ問題については、例えば小松美彦『自己決定権は幻想である』（洋泉社新書V、二〇〇四）でも既に論じられている。同書の中で小松氏は、「自己決定権は、普遍的だと指定されている抽象的な規範です。……個々の具体的な場面の悩みや葛藤には、はじめから配慮していません」（二〇一頁）と述べるとともに、「私は、倫理というものを、何か問題が起きたときに、自分と自分の周囲の人たちとの関係のただなかで、混乱や葛藤に苛まれながら、揺り揺られていく状態そのものことだと考えています。……しかし、自己決定権を持ち出すと、そこで当面の結論が出てしまつて、葛藤や混乱が終わってしまう。倫理を自己決定権のほうに丸投げして、後は考えないということになってしまふわけです。自己決定権は倫理と一番遠いところにあるのです」（二四二頁、傍点引用者）と論じている。

また、「自己決定権」が語られる際に、「他人に迷惑をかけなければ何をやってもかまわない」という言葉がしばしば付随する。しかし、この言葉に関しても、例えば小浜逸郎『なぜ人を殺してはいけないのか——新しい倫理学のために——』（洋泉社新書V、二〇〇〇）は、「この原則は、社会的なルール感覚や人と人との間を結ぶ絆を培うための必要最低限の条件にすぎず、けつしてそれらを充実した豊かなものにさせることとつて十分な条件ではない」と指摘する（一五

三頁、傍点原著）。その上で、「身近な他者への情緒的な配慮（できることなら親しい人を傷つけたり悲しませたりしたくないという思い）は、「他人への迷惑」といった公共的な配慮にも増して、善くもあしくも人間の行動や意識を左右する重要な意味を持つている。本当はそれは、倫理的な感情それ自体が支えられる基盤なのである」と論じている（一六四—一六五頁）。

さらに、「自己決定権」の根底に存在する「自分の生命や身体は自分のものだ」という主張に関しては、これまでにも所有論の観点から種々の議論が提起されている。一例として立岩直也『私的所有論』（勁草書房、一九九七）を参照。

(6) 「縁起」という言葉を文献学的に捉えた場合、この解釈に問題がないわけではない。と言うのも、釈尊の説いた「縁起」は因果関係を表しており、龍樹の説く「縁起」は有法（基体）と法（属性等）との相互依存を表す概念である。それ故、親が子を支え、子が親を支えるという形での相互依存関係は、こうした「縁起」の概念とは元来異なるものである。むしろ、そのような関係は「親待」の概念に近いものだということを、日本印度学仏教学会第五十九回学術大会の第四パネルにおける質疑応答の際に、東京大学大学院教授齋藤明先生からご教示賜った（本誌所収の「質疑応答」の記録を参照）。この点については、今後検討を深めていきたい。

だが、その一方で、わが国では「縁起」という語をより広

範に、「俗な表現によれば、すべてのものが相對するもので、互いに引き合い押し合いすることによって成立していること。持ちつ持たれつとの關係」(中村元『佛敎語大辭典』東京書籍、一九七五、一一八頁)という意味で用いているように思われる。そうだとすると、わが国における「縁起」という語の用法は、必ずしも釈尊や龍樹のそれと同じとは言えないだろう。のみならず、一般的な用語法として、わが国では「縁」の二文字によつて、因果關係としての「縁起」における「縁(因)」にもとづいて生ずる「人と人とのめぐり合わせや結びつき」、「あいだがら」、「物事との關係、つながり」という意味をも示している(小学館国語辭典編集部編『日本国語大辭典 第二版』第二卷、小学館、二〇〇一、七二二頁)。つまり、「縁起」や「縁」という語をめぐつて、日本人の生活に溶け込んだ仏敎、すなわち「生活仏敎」における解釈と、文献學の成果である「教義仏敎」のそれとは完全に一致しているわけではない。

私たちが、現実の生活の中で仏敎の思想を生かしていこうとする時に、仏敎用語の使用法に関して、常にインド的な「教義仏敎」のそれに従う必要はないだろう。むしろ、わが国の仏敎界や「生活仏敎」の現場で一般に用いられている用語法を尊重しつつ、日常生活に即した理論を構築していくことが求められるのではないだろうか。上記の理由により、本稿における「縁起」という語の用法は、主として日本的な

リビング・ウイルの射程(木村)

「生活仏敎」のそれにもとづくものなることを了解願いたい。

(7) 仏敎的觀點からみた「人間の尊嚴」について、詳しくは拙著『生死の仏敎學——「人間の尊嚴」とその応用——』(法蔵館 二〇〇七)第二章を参照されたい。

(8) *Dhammapada* 160(中村元訳『ブツダの真理のことば・感興のことば』岩波文庫、一九七八、三三頁)。

(9) 「わが身に引きくらべて」という考え方は、例えば *Suttanipata* 705で次のように示されている。

『「かれらもわたくしと同様であり、わたくしもかれらと同様である」と思つて、わが身に引きくらべて、(生きものを)殺してはならぬ。また他人をして殺させてはならぬ。』(中村元訳『ブツダのことば——スッタニパータ——』岩波文庫、一九八四、一五三頁)

(10) 拙稿「自殺」を是認する仏敎の立場——「人間の尊嚴」の具現と安樂死問題——『生命倫理』通卷十九(二〇〇八)で論じたように、仏敎の伝統の中では、自ら死を選択する行為が是認された例がしばしば見られる。しかし、そのいずれの場合においても、死の選択が周囲の人々から同意されていることが条件になっている。このことは、仏敎的觀點から考える場合、リビング・ウイルを作成する際にも、家族等の同意が不可欠であることを示していると言えるだろう。

(11) この点に関連して、脳死を人の死とみなすか否かを判断

リビング・ウィルの射程（木村）

する際に、死にゆく者と遺される者の双方の意思を尊重すべきことを指摘した前掲拙著第四章第二節も参照されたい。

ところで、遺される者の意思を考慮する際に、しばしば次のような問題が発生することには注意する必要がある。すなわち、死にゆく者が長期にわたる療養生活等を送っていた場合、それまでの間、日夜献身的な介護に携わっていた者とそれ以外の者との間で、死にゆく者の死に対する意識に差異が生ずることである。多くの場合、死にゆく者に常に近待していた者は、十分な看取りを通して、死という結末に対する納得や、自らが最善を尽くしたことに對する満足、さらには、長期にわたる介護から解放される安堵等を経験することになる。その結果、彼らは死にゆく者の死を比較的穏やかに受容することが可能である。それに対して、死にゆく者から離れて暮らしていた者は、突然の訃報に對する驚きや、看取りの時間の欠如による突発的な喪失感、十分な介護等が行われていなかったのではないかとという不信感等を経験する。そのため、例えば、介護者に對するいわれなき非難とともに、「死にゆく者がかわいそうだ」という身勝手な同情が示される。しかしながら、このような場において、遺される者の意思として最も尊重されるべきものは、前者のそれだということとは確認しておいてよいだろう。

これと似たような事例として、幻冬舎社長の見城徹氏が、歌手の尾崎豊の死をめぐる述べている次の一節を参照する

ことは有意義だろう。

「そんな彼（引用者注、尾崎豊）と本気で関わっていかうとした人間は、どこかで自分が狂わされてしまうんです。尾崎が亡くなった時、ずっと尾崎と付き合ってきた三人のひとりである音楽プロデューサーから電話がかかってくるんですが、彼の最初の言葉は「悲しいけど、なんだかホッとしましたね」でした。でもそれは決して非難されるべきことじゃない。全身全霊を捧げて尾崎に向き合ってきた者にとつては、正直な感想だと思っんです。」（見城徹「常識との闘い」『NHK 知るを楽しむ 人生の歩き方 十一月』日本放送出版協会、二〇〇七、六四頁）

また、この問題は、釈尊の死にまつわるアーナンダの「過失」と結びつけて考えることも可能である。すなわち、自らの死の決意を語る釈尊に對して、そのことに気づかなかつたアーナンダが、死を思いとどまるように説得しなかつたという逸話である。その理由について、*Mahāparinibbāna-suttanta* ではアーナンダの心が悪魔にとりつかれていたからだと説明している（中村元訳『ブツダ最後の旅——大パリニッバーナ経——』岩波文庫、一九八〇、六五—六八頁）。けれども、この出来事について、中村元氏は「もつとも身近かで世話をし侍従している愛弟子が師の長寿を望まないで、『死ぬなら死んでも仕方がない』と思っていたのである」と解釈している。その上で、同氏は「この場合、愛弟子アーナ

ンダはかならずしも非難されるべきではない。なぜならば、他の弟子たちが師ゴータマ・ブツダに対して一定の距離を置いて待っていたのに対して、アーナンダだけは猷身的であった。しかもなお、この問題がおきたのである。……しかし考えてみると、この問題は深刻である。いかなる孝子も完全には孝行であり得ないという人間性の本質的な点をついているからである」と論じている（中村元『ゴータマ・ブツダⅡ』（中村元選集「決定版」第十二巻）春秋社、一九九二、二〇八―二〇九頁）。

ここでのアーナンダの立場は、先の見城氏の回想に出てくる音楽プロデューサーのそれと同じである。死にゆく者と遺される者の双方が、それぞれに「主人公」としての「尊厳」を現成させることが、現実にはいかに困難であるのかを物語っている。このような現実をも認めた上で、我々は個々人の「尊厳」の具現について考察を深めていかなければならない。

※本稿を取載するにあたり、本文はパネル発表時の原稿をほぼそのまま転載し、注記部分のみを新たに加筆した。