

## 自律基底のリベリズムとその問題点

— H・ヘイラー『医療パターンリズムの限界』をもとに —

河 見 誠

### 一 はじめに

リベリズムの基本主張は、善と正の分離に集約されよう。すなわち、個人の生き方の善し悪し（Ⅱ善）は私的領域の問題で、公的権力や他者がその領域に関わるのは不当であり、関わることは個人間のぶつかり合いの調整（Ⅱ正）のみである、とする考えである。

しかし現実の法的規制に限ってみても、およそ調整とは言い難いような個人の生き方への介入が多々存する。リベリアニズム的にそれらを全て否定することも可能であるが、多くのリベリストは、福祉国家的介入を何とか自由主義と調和させようとする。その試みは基本的には、自由な生き方を侵害しない限りでの介入、あるいは自由な生き方を支えるための介入は認められる、という形をとるであろう。しかしそのような試みは成功していると言えるのか。もちろん自由は人間にとって極めて重要なものと言えるが、自由だけで人間及び社会の原理を説明することは無理があり、むしろリベリズムから一步踏み出してみた方が素直な人間主義的解釈となるのではないか。

私はこのような疑問を持っているが、積極的なテーゼを体系的に展開する力はない。ただ手始めとして、現代のリ

ベラリズムの自由及び自由制約の理解を批判的に検討することから着手したいと思う。

ここでは、ヘイリーの『医療パターナリズムの限界』<sup>1)</sup>を題材とする。この著作を選んだのは、第一に、比較的新しい刊行年であることによる。そのことにより、ごく最近までの議論や問題点がフォローされていることが期待される。第二に、具体的課題として、医療さらにヘルスケアという、自由への挑戦が現代において最も辛辣に展開されている領域を選んでいることによる。これは私自身の関心領域とも合致する。そして現実的解決が緊要に求められているこのような具体的課題を念頭に置いておくことは、理論が机上の空論とならないために、極めて重要であると思われる。但し、本稿では、ヘイリーが主に一章と七章で展開している具体的ケースを扱うことはせず、基礎理論の部分に集中したい。第三に、パターナリズム、モラリズム、賢慮主義といったリベラリズムに対抗すると思われる考えを網羅して批判検討していることによる。ヘイリーは、これらの批判を通して現代福祉国家におけるリベラリズムの正当性と位置づけを展開しようとしているが、それはよく整理された議論であるので、逆にそこから再批判をスタートする立脚点とすることができると思われる。

従って、以下においてはまず、ヘイリーの論述の整理をしながら、リベラリズムの現代的展開の理論的道筋を明らかにし、その後に私なりの疑問点を提示してみたい。

## 二 自由と自律

### 1. 自由殺しと自由の尊重

ヘイリーの問題意識の基本は、一章に記されている。それを要約すると、次のようになる。すなわち、近代に移行

して、リベラリズムと新しいリベラルな社会が登場し、君主や家長への盲従の状態が終わりを告げ、「新しい個人は理性と自然権を手にとって現れ、社会的及び政治的生のほとんどの領域で古い秩序に挑戦した」。にもかかわらず、「医療とヘルスケアは、我々の時代においてさえ広い範囲で家長的精神をどうにかして維持してきている実践である」。そのことは、ベッド際の嘘、ガンの不告知、インフォームドコンセントなき検査、不妊手術の拒否、問題行動患者の強制入院、さらに自発的安楽死拒絶といった日常診療の場での医療実践に留まらず、非人称的なヘルスケアに関する立法の中にも多々見られる。例えば、シートベルトやヘルメットの着用の強制をはじめとし、危険な機械的装置及び物質の製造販売使用の禁止法、薬の規制、といった市民の生命と健康の保護のための法が多数存する。公衆衛生政策としての、ワクチン接種、飲料水へのフッ素投入、タバコとアルコール市場の規制等も広く行われている。さらに、健康教育、集団検診、衛生と感染予防に関する装置や器具の自由な配給といった、明示的制裁を必ずしも含まない手段を考慮に入れば、現代の個人は、独立した自由人という近代の理想とはほど遠い状況にあるように見える。この現状に対し、ミルの言葉を用いれば、医療上の「自由殺し」(liberticide)<sup>(3)</sup>が忍び込んでいるのではないか、という問いをたてるべきである。(一一一八頁)

以上から分かるように、ヘイリーの基本的立場はリベラリズムの伝統に従い、「自由の尊重」である。但し、自由の制約をすべて否定するのではなくて、批判的に考えながらも、「自由殺し」の部分とそうでない部分を分けて考えようとしている、と言えよう。

しかしそもそもなぜ自由を尊重しなければならないのか。多くのリベラルな理論家達は「自由の推定」を主張するが、ヘイリーは二章においてラズの批判を引用しつつ、「推定」は著者の感情、直感、イデオロギー的選好しか意味しない、とする。自由の価値それ自体をすでに前提としており、証明となっていないということであろう。それでは自由の価値はどのようにして証明しうるのか。ヘイリーは二つの道があるとする。第一に、個々の自由がいかに善き

望ましいことを達成するための必要条件であるか、を示すこと。しかし確かに、例えば表現の自由の保障が真実、寛容、才能を引き出すこと、政治的自由が正義、平等、合理性、善き政府を導くことを示せるかも知れないが、その因果関係を具体的な各ケースにおいて検証するのは困難である、とされる。制限のない表現の自由は経験的に真実や才能発達にほとんど結びつかないとする論者もあるし、また善き政府や人間の福祉が反リベラルな方法によっても獲得しうる、と言いうる可能性もある。従って、ヘイリーは第二の道、すなわち全ての自由をひとまとめにしそれらを覆う共通分母を探す、というやり方に希望を見いだす。そしてその共通分母は「自律」(autonomy)である、とする。この自律は本質的価値であり、確かに「人の行動、選択、人生計画の自己決定は例えば幸福達成に必須である」と言うことはできるが、それは自律が幸福に従属することではなく、ハクスレーの『新世界』を見れば分かるように、自律がない場合、いかに快樂主義的楽しみに満ちあふれていても、それを越えた別格の価値を人間の幸福に与える「何か小さなもの」を欠いている、とするのである。(四四—四九頁)

## 2. 自由の自律基底の定義

上述においては「自由」という概念を漠然と用いてきたが、それは多義的であり、議論の前提として、その意味を確定する必要がある。本稿では、ヘイリーの議論と主張を検討するわけであるから、ヘイリーの自由の定義をまず最初に見ておこう。我々はその定義の中に、自律を基盤とした自由理解を具体的に见ることができよう。

(a) 消極的自由　まずヘイリーは消極的自由に関して、「妨害のないこと」あるいは「欲求成就に関する強制や抑制の欠如」という定義ではなく、「選択の非制約」という定義を採用する(二六頁)。前者は欲求という主観的要素を自由の本質とし、欲するものを全て獲得するときに人は完全に自由であるのに対し、後者は他の行為の可能性と

いう客観的要素を自由の本質とすることになる。行為者に対して別の行為をなす選択肢が存すること、あるいは別の行為をなすことに対し強制や抑制が欠如していることを自由と解するのである。選択説は、たとえ欲求が成就されているとしても、必ずしも自由とは言えないケースが生じる点では、欲求説よりも厳格な定義である。

まず第一に、望むことが成就できたとしても、選択できることが一つしかなく、たまたまそれが望むことであつたということであれば、選択説からすれば自由ではない。例えば、寝ている間に彼が会って話をしたいと望んでいる人のところに運ばれ、鍵をかけられたとすれば、彼が起きたとき大変喜んで、出ていくよりも滞在することを望むかも知れないが、彼には出ていくことへの自由がない、というロックの例<sup>(5)</sup>が挙げられる(三三頁)。「もし」他の行動を望むとすればその行動を選択できる、という仮言的选择状況が確保されていることが、選択説の自由なのである。

そして第二に、たとえ欲する通りに行動を選択しているとしても、当の欲求が操作され歪められている場合には、自由でない。ヘイリーによれば、欲求説に従えば「奴隷は彼が得ているもの——例えば重労働、我慢できる最低限の生活条件、独裁的な奴隷所有者への一生の服従——を実際に欲するように作られることができさえすれば完全に自由になりうる。別の例を提供するならば、投獄された人はそうされることを望んでいると自分を説得することができる瞬間に自由になるであろう。このような適用例を生み出す自由の定義には明らかに何か問題がある」(二六—二七頁)。このような場合に対し、選択説によれば、選択肢が存しないという観点から、消極的自由の欠如状態にあると言えるのである。

(b) 積極的自由　しかし、選択が制約されておらず、他の選択肢が十分に保障されているとすれば、上述のような操作によって進んで奴隷や投獄を欲する人についても、自由であると言いうるのであろうか。選択説によれば、確かに消極的自由は存するとも言えるかも知れないが、ヘイリーはさらにこのような場合には、積極的自由の欠如を論じうるとする。

積極的自由は、十九世紀末に登場してきた概念である。例えば人が退職後に郊外に家を買って幸せに暮らすことに  
ついてあらゆる法的社会的制裁から自由であるとしても、もしそうするだけの金がないならばその消極的自由は彼に  
とって何の価値もない。また市民が政治的決定作成に参加することへの法的制約から自由であるとしても、教育がさ  
れていなければ実際にはそうすることはできない。これらのケースにおいては、法的禁止や社会的圧力の不存在によっ  
て、純粹な自由の要求は半分しか満たされていないのであり、そこでは積極的自由、すなわち「自分自身のやり方  
物事を生起させる力」が必要である、ということが主張されたのである。

ファインバーグはこの二つの自由を、選択説のもとに統合して捉えようとする。<sup>(6)</sup> すなわち消極的自由は積極的抑制  
(あることによって抑制になるもの)の不存在であり、積極的自由は消極的抑制(ないことによって抑制になるもの)  
の不存在である、とする。前者には「かんぬきをされた窓、ロックされたドア、突きつけられた銃剣」といった外的  
抑制と、「頭痛、妄想、強いられた欲求」といった内的抑制があり、後者には「金のなさ、輸送の欠如、武器の欠如」  
といった外的抑制と、「無知、弱さ、才能や熟練の不足」といった内的抑制がある。

このファインバーグの分類は極めて明快であるが、ヘイリーは自由を全て制約という観点から説明することに疑問  
を提起する。「もし私の道徳的確信が私に無実の人間を殺すことに対して警告するならば、スワヒリ語で手紙を書く  
ことに対して不自由であるのと同じ意味で、私は人を殺すことに対して不自由である」ことになるが、この両者が同  
じレベルの内的抑制と考えることはできない、とする。頭痛や二日酔い(さらには知識の欠如)といった経験的な  
「内側の」出来事と経験に対し、例えばその人の持つ諸価値、性格、道徳性、合理的人生計画といった、人間の人格  
性へより焦点を当てた事柄は、より高い位置を占めるのであり、これらは、選択の非制約をその十分条件とも必要条  
件ともしない人間の積極的な自由の真の要素として、よりうまく説明しうる、と述べる。(二八一—三〇頁)

### (c) 人格的自由

このようなヘイリーの理解に従えば、各人の人格の自律的展開可能性という意味での自由が

基盤にあって、その展開は強制的環境及び画一的社會の中では生じ得ないが故に、選択の非制約としての自由が必要となる、ということになろう。従つてこの立場からは、殺人を警告する道徳的確信は我々を不自由にするものではなく、むしろ我々が人格的レベルにおいて自由であることの産物であり、自由の証明であると言える。ヘイリーは、この人格的自律の自由を積極的自由と呼ぶ。しかし私見によれば、ファインバーグの積極的自由と消極的自由の分類はそのまま認め、自律の展開可能性は例えば「人格的自由」という言葉によつて表すべきではないかと思う。これを積極的自由と言ひ表すとすれば、ファインバーグの積極的自由に対応する状態の位置づけができなくなるし、また消極的自由とは別個のレベルの自由であることが十分表現できなくなるであらう。しかしいづれにせよ、ヘイリーが強調したかったことはやはり、選択の非制約としての自由は自律を基盤とし、自律からその価値を引き出されるものである、ということである。

### 3. 自律

このようにして、自由の尊重の基盤を自律に求めることは、自由の強力な基礎づけになると思われる。ファインバーグによれば自律という言葉は、自己統治の能力、その実際上の条件、その性格的理想、自己決定の権利、の四つの基本的意味を有するが、その核となるのは最初の「自らを統治する能力」である（五六一五七頁）。その能力を発揮するためには、すなわち自分の考えに従つて自分の力で生を展開するためには、考えを押しつけられたり行動を抑さえつけられる、ということがあつては不可能である。つまり、自律は概念上ほぼ当然に自由を前提にせざるを得ない、ということになろう。

しかし自由の自律による基礎づけは、逆に自由の制約の可能性を開くものともなりうると思われる。まず第一に、

自律に関わらない自由については、あまり重要性のないものとして制約を認めることができるかも知れない。ヘイリーも「確かに頻繁な制約は、もしそれらがたまたま行為者の個人的生活の戦略的に重要な領域に蓄積する場合、彼自身の生活に関する自律的決定をなすことへのその行為者の能力に影響を与えるような、強い傾向を持つ。そして、どの制約が悪い影響を持つかを先験的に知る方法がないので、それら全てを自律を侵害するものと疑うことへの、一応の理由が存する」(四七頁)と述べるけれども、逆に言えば自律を侵害しないという十分な立証がなされる場合には、自由の制約が正当化される場合があり得る、ということであろう。さらに第二に、「自律のための自由の制約」という可能性を認めることができる。十分に自律的でない決定に対しては、自律回復のために何らかの介入をすることが正当化され、それがあつた場合には自由の制約という形を取ることもあり得る、という論理である。

いずれにせよ、自由を自律に対する道具的価値と考える場合には、原則的に自由を尊重すべき、と言うことはできても、無制限に自由を認めることはできず、ある一定の範囲において、自由の制約の可能性を認めざるを得ない。それ故、ヘイリーの著書の題名も『医療上のバスターナリズムの限界』であつて、バスターナリズムについても全否定を主張しているわけではないのである。そこで問題は、自由の制約(自由殺し)が正当化されるのはどの範囲までか、ということになる。

ヘイリーは、あくまで「自律」を唯一の基盤とし、それに対抗する諸理論を論駁しながら、理論的に許容されうる制約の範囲について、整理された議論を展開する。本稿では、その洗練された議論を辿りながら、さらにヘイリーの主張に体现されているような自律を基盤とするリベラリズムの限界と問題点を探ってみた。

### 三 自由の限界

#### 1. 制約と抑制

我々は、何かしたいと思うことを思うがままに実現することは、現実にはできない。様々な制約(restriction)が自由な選択を妨げているからである。しかしミラーによれば、その制約には、「自然的」なものと「人間的」に引き起こされるものがある。例えば川を渡ろうとしても橋が破壊されてしまっている場合、選択が制約されていると言いうるが、それが台風の結果だとすれば「自然」による制約であり、悪意のある人が橋を爆破した結果だとすれば「人間」による制約である。(三三—三四頁)

もっとも、自然の結果だとしても、それが人間によって回避しうる場合(例えば橋の破壊が橋の補強やダムの建設で回避できた可能性があった場合)、人間による制約と言えよう。但し、単に回避し「うる」だけでなく、回避「すべき」責任が人々になれば、人は選択の制約の排除を他者(あるいは社会、国家など)に要求することができないであろう。

この点に着目し、ミラーは「障害物を自由への抑制と見なす適切な条件は、誰か他の人あるいは人々がその存在に對して道德的に責任があると考えられ得るということである」として抑制(constraint)を狭く解し、その他の制約と区別する。ヘイリーはミラーの議論を批判的に吸収しつつ、選択の制約という意味での不自由を三つの範疇に分類する。すなわち、

#### ①自然の不可能性

②人間によって引き起こされたあるいは取り除かれうる（人間に原因責任がある）障害物

③その存在に対してある人（人々の集団）が道徳的に責任を負う障害物

である（三五頁）。

ヘイリーは、②が社会的抑制の全射程を明確に限定し、③がその中で障害物が防御されあるいは取り除かれ「うる」と同時に一応のところそう「すべきである」ような、社会的抑制のサブ範疇を明確に限定している、とする。私見では、制約間の質的違いを明確にするために、③のみを制約の中でも特別な抑制（的制約）とした方がよいと思う。そして他者に抑制の除去を現実請求し得るためには、単に道徳的義務だけでなく、さらに法的義務の存在が求められると思われる。しかし抑制概念をどのように位置づけるにせよ、我々が選択の制約を不当なものとして他者にその除去（＝自由の実現・回復）を要求しうるのは、他者がその制約の存在に対して少なくとも道徳的責任を負っている場合のみであって、それ以外に関しては、その制約を甘んじて受け入れざるを得ない、という点は留意すべきである。不当とは言えない自由の制約は、まずこの最も基盤となるレベルにおいて認めることができる。

選択の非制約としての消極的積極的自由は、現実生活においては様々な自然的及び社会的要因によって制約されており、その多くについては生の展開の前提として引き受けなければならない。それらは確かに制約ではあるが、不当な抑制というわけではないのである。人間は完全に自由になることはできず、ある程度の不自由な状態から生をスタートするのであり、またしなければならない。そこで問題は、どこまでが我々が引き受けざるを得ない制約であり、どこまでが不当な制約か、ということである。その不当な制約か否かを判断する基準は、当該制約の存在に関して、他者が（制約排除の）道徳的責任を負っているかどうかという点にある。従って、自由の制約の限界を論じることが、制約に関する道徳的責任を論じることでもある。

## 2. 「正当な」制約

上述のようにヘイリーは、(選択の非制約としての) 自由の制約を三つに分類した。それらはさらに、自然的にせよ社会的なものにせよ甘受せざるを得ない「やむを得ない」制約と、他者に取り除くことを請求しうる「不当な」制約に大別されよう。しかし制約には、それらに加えて、「正当な」制約というものがあるのではないか。ヘイリーは、「その存在に対してある人(人々)が道徳的に責任を負う障害物」において、道徳的責任を障害物からの防御、除去の責任と捉えているが、道徳的責任には、逆に障害物を設置、維持すべき責任も含まれるのではないか、と思われる。実はこの「正当な」制約は、「不当な」制約を論ずる際に、必然的に前提とされている。例えばAが渡ろうとしている橋をBが故意に破壊してしまった場合、Aの選択はBによって不当に制約されたと言える。とすれば、橋を故意に破壊しようとしているBを見つけた場合、A自身あるいは通報を受けた公機関がBの破壊活動を阻止することは正当な行為と言えるのではないか。この場合、Bの選択は制約されることになるが、しかしその制約はAあるいは公機関から見れば「正当な」制約であり、少なくとも公機関はBに(あるいは全ての人に)橋を破壊しないように制約を課する道徳的(法的)責任を負っている。また、Bは破壊活動への制約を受けることに対して自ら道徳的責任を負っていると言うこともできる。そして立場を変えて考えてみるならば、Bと同様にAも誰かが渡れないように橋を破壊する活動への制約を「正当な」制約として受け入れるべき道徳的責任を負っていると言える。

このようにして、道徳的に不当な制約の排除というものを肯定するためには、正当な制約の存在を前提にせざるを得ない。従って、我々の自由は、単に自然や人間の限界に由来する「やむを得ない」制約以外に、何らかの道徳的に「正当な」制約も、「不当」とは言えない制約として同時に受け入れざるを得ないのである。

## 3. 侵害原理

従ってリベラリズムも、一定の道徳的前提に基づき、一定の「正当な」自由の制約を認めざるを得ないということになるが、それはどのようなものであるのか。この点に関しては、「自由殺し」の危険の警鐘としてミルが著した『自由論』においてさえ認められている自由の制約原理である侵害原理を掲げることができよう。<sup>(9)</sup>すなわち、「その原理は、人類が個人にせよ集団にせよ、その構成員の誰かの行動の自由を妨害することを是認される唯一の目的は、自己防衛であるというものである。権力が文明化された共同体の構成員に対して本人の意思に反して正当に行使される唯一の目的は、他者に対する侵害を防ぐことであるというものである」。ミルの強調点は、この原理による場合以外は自由は制約「されない」という点にあるのであるが、しかし少なくともリベラリズムにおいても、「他者侵害」が自由の正当な制約原理たりうると言うことはできるのである。ヘイリーも当然そのことは認める。

ミルは続けて、「……そうすることが彼にとってより善いであろうとか、それが彼をより幸せにするとか、他者の意見ではそうすることが賢明で正しくさえあるとかいうことは、彼に作為や不作為を強いることを正当化し得ない」と述べている。ヘイリーは、ここで挙げられている原理を、それぞれ（短期的及び長期的）パターンリズム、賢慮主義、モラリズムとする（二二―二五頁）。そして加えて功利主義を含め、それらが自由制約を正当化しうる原理となり得るかどうかを論じていく。ヘイリーの議論を辿りながら、自律基底的リベラリズムは侵害原理以上に、正当な制約をどこまで、そしてなぜ肯定又は否定するのかを明らかにしておこう。

## 4. パターンリズムの定義

まずパターナリズムについて。ヘイリーはパターナリズムを全面的に否定するのではなく、不当な制約とは言えないパターナリズムも認める。その議論を見るために、まず言葉の定義を明らかにしておこう。

パターナリズムの定義に関して、ヘイリーはその多様な試みを概観しつつ、次のように論じる。すなわち、必ずしも「国家の強制」を定義の要素とする必要はないという観点から、ファインバーグの「リーガル」パターナリズムの定義を、必ずしも「強制」だけに限らず非制約的な保護的介入もあり得るという観点から、G. ドウオーキン、マーフィー、アーネソンの定義を退ける。そして強制に代えて「道徳的ルールの侵害」を要素とするガートとカルバーの定義も、「パターナリズムは実際には必ずしも直感的に感じられる道徳的ルールの侵害を必要としない」のであり、十分でないとする。結局、「受け手の明示黙示の望みに反して」何かがなされることがパターナリズムの諸例において普通想定されているとし、リンドレー<sup>(18)</sup>による次のような定義を包括的で適切なものとするのである。すなわち、パターナリスティックな行為とは、

①行為者がその行為の目指される受益者である人に対する尊重に動機づけられている

②その行為に関する当人の意思は、行為者に考慮されないか無視される

ような行為である。リンドレーはパターナリズムの例においては常に、「ある人への福祉の関心とその人の自律を保護することへの要求の間の葛藤」があり、行為の自由（及び道徳的ルールの侵害）よりも「自律」が鍵となる概念であると考え、上のような定義を結論とするのである。（五〇―五六頁）

以上が、ヘイリーのパターナリズムの定義に関する極めて概略的な説明であるが、ヘイリーの前後の論述から考えると、リンドレーの定義をもってパターナリズムの説明を終えることは、かなり不十分であると思われる。第一に、「当人の意思」が直ちに「自律」と結びつくわけでない。意思には、自律的な意思と非自律的な意思があり、ヘイリーによれば、前者への介入は不当であるが、後者への介入は必ずしも不当とは言えないはずである。この違いを考慮に

入れないリンドレーの定義は、あまり「自律」を鍵としたものではないと思われる。そして第二に、ヘイリーは明示黙示の意思に「反して」何かが為されることがパターンナリズムにおいて普通想定されているとするが、忠告や勧告のように、必ずしも意思実現を中断させたり抑圧したりする介入ばかりとは限らない。また場合によっては、本人の意思と「合致」する介入もあり得るであろう。もちろん、本人の意思に反するか、反しないか、むしろ合致するかは結果であり、介入者はそういうことを考慮することなく介入を為すのがパターンリスティックな行為であるということもできよう。そのような意味でリンドレーの定義の①を解することも可能である。しかしパターンナリズムの中には、本人が望む（であろう）が故に、そのことを根拠として手取り足取りのおせっかいをするという介入もあり得るのではないか。上述の定義では、このような本人の意思に「合致する」介入をパターンナリズムの中に含ませることができないだろう。

意思に「合致する」介入を、不当な介入ではないとするのも一つの考えではあろう。しかしそれは、議論の分かれる正当化の問題であり、定義としては広くそれらも取り込んだ方が妥当であると思われる。従って、パターンリスティックな行為は、リンドレーの定義①の行為の受け手への尊重、すなわち「本人のために」なす行為の部分のみをもって定義し、②の本人の意思の尊重の欠如は、本人の自律尊重という視点と併せて、パターンナリズムの正当化の論点と考えるべきであろう。ヘイリー自身、別の箇所で、「他の人（あるいは集団）に対するあるいはそのためのある人（集団）の作為あるいは不作為は、当事者間の相互行為が強制、自由制限、自律侵害あるいは一見して不道徳的要素を含んでいないとしてもパターンリスティックであり得る、という機能的原則を想定しよう」（六四頁）と述べている。

## 5. パターンナリズムの正当化

さてそれでは、このようなパターンナリズムの振る舞いは、どこまで正当な制約と言えるのか。ヘイリーの議論の基盤は「自律」にあるのであるから、自律を侵害するパターンナリズムは不当なものということになる。しかし逆に言えば、自律を侵害しないパターンナリズムは、少なくとも不当でないことになる。さらに、自律を回復あるいは促進するパターンナリズムについては、むしろ正当なものとして推奨されることになるのではないか。

まず自律侵害を伴わないパターンナリズムについて、ヘイリーは、診療所の待合室の中の雑誌に、歯科衛生の重要性を宣伝する幾つかのパンフレットを加えることを決めた歯科医を例に挙げる。この歯科医の動機は恐らくパターンナリズムスティックであると言えるけれども、その行動は主要な道徳的ルールの違反はもちろん、患者の自律の侵害をほとんど構成しないであろう。保護的振る舞いであってもこのように受け手の自律を侵害すらしきものを、ヘイリーは「柔らかなパターンナリズム」と分類する。そしてこれは一般的に正当化を必要としない、と論じているのである（六一―六四頁）。

それ以上ヘイリーは「柔らかな」パターンナリズムについて論じることせず、「明白により興味をそそる」一見したところ自律を侵害している「堅い」パターンナリズムの正当化問題に多くの論述を割いていく。

ある人が危険な橋を渡ろうとしているが警告する時間がないのでつかんで引き戻す、というミルの例につき、ヘイリーによれば、リンドレーは「なまの自律」は確かに侵害されているが、「自己決定」を守るために正当化される、とする。自己決定とは、「その人自身の価値や目標を決定するという可能性」であり、「もし彼が深刻なけがをしたり死んだ場合には、彼自身の生の方向を統制するという彼の将来の能力が実体的に縮小されあるいは完全に無力にされるであろう」が故に、彼を止めることが許されることになる。<sup>(19)</sup>

しかしヘイリーは、このような、自律はより重大な自律によってのみ正当に侵害されうるという考えに反対する。自己決定の条件を損なう自己侵害の害悪と通常考えられている死、傷害、金銭喪失その他の不運は、場合によっては

それらの選択肢を奪うことが自己決定の条件を損なうこともあり得るし、それらを選択することが理想的性格としての自律に基づくこともあり得る。様々な害悪の重大さを一元的に測る物差しを構築することは不可能なので、結局は各人の判断に委ねざるを得ない。従って、自己統治能力のある者の自発的決定である以上、いかに一般的に重大な自己侵害の害悪と見られる行為であっても、それを阻止することは不当である、とするのである。

従ってヘイリーは、一見したところ自律を侵害しているように見える堅いパターンリズムが正当化されうるケースは、自発性の欠如の場合のみであるとし、テンを引用する。テンは受け手自身の善のための制約を正当化しうる四つの基準を提示している。<sup>99</sup>すなわち、a人の特別な範疇（子ども、精神遅滞者、精神病者への自発性サポートのための介入）、b知識の欠落（有害な帰結を知らない、あるいは行為の性質に関する知識の欠如など）、c統制の欠落（一時的感情的不均衡のため合理的判断を行使し得ない状態にあること）、d過度の影響（経済的誘導、慣習や伝統の圧力）。しかしヘイリーは更に、行為者を自己加害の害悪から助けるために自律侵害することを正当化するためには、少なくとも更に三つの考察が必要であるとする。すなわち、第一に害悪の深刻さ、第二に害悪が取り返しのつかないものであるかどうか、第三にどれくらい時間の時間行為者がパターンリスティックな介入に服しているか、ということである。（六四―七二頁）

以上、大まかにまとめるならば、「堅いパターンリズム」を正当化する方法は、「第一に介入の受け手がその時に合理的に自発的な決定作成ができないということ、第二に受け手がその介入なしには相対的に重大な害悪を自らに自らに加えるであろうということを証明することである」（七七頁）。両方の条件が満たされるならば、正当な制約であるが、いずれか一方でも満たされないならば不当な制約であり、介入者はその制約を排除すべき道徳的責任を負うということになる。ヘイリーは前者を「弱いパターンリズム」、後者を「強いパターンリズム」とし（七六頁）、強いパターンリズムは正当化不能であるとするのである。

## 6. 功利主義批判

このようにして、ヘイリーにおける自由尊重の根拠は、基本的には選択の内容を問わず、本人の自発性が形式的に確保されていることにある。従って、選択の内容の吟味により、自由制約を正当化しようとする考えに対しては、不当な制約に結びつくものとして批判が加えられることになる。

まず功利主義について。思うに、功利主義からすれば、個人的利益にせよ社会全体の利益にせよ、それを増加させる行為を為すように促し、減少させる行為を為さないように制約する介入が正当化されよう。当該行為内容の功利主義的吟味により、自由制約も正当化されうることである。その介入が本人の利益のために為されるのであれば、功利主義的パターンナリズムとなろう。もちろん、ヘイリーの基本的立場からすれば、内容的に自分の利益を損なう行為であっても、それが形式的に自律的選択であるならば制約することはできない。その意味においては、自律を基盤とするリベラリズムと功利主義は両立し得ないように見える。しかし、反パターンナリズムの提唱者とも言えるミル自身、功利主義に与する者であったのは、周知の事実である。ミルの二つの側面をどのように調和させるかは一つの課題であり、ミルのほぼ同時代人であるステイヴンも、(神学的) 功利主義の立場からミルを批判する。しかしヘイリーは、ステイヴンの立場を検討しながら、むしろ功利主義の立場からも、強いパターンナリズムの否定が可能ではないか、と模索する。

ステイヴンはミルと自分の違いを次のように述べる。「ミルと私は共に、少数者が賢明で多数者は愚かであるということを認める。しかしミルは賢明な少数者が愚かな多数者を彼等自身の善のために強制することの正当化を全く否定するのに対し、私は状況によっては、正当化されうることを見解では、賢明な少数者は愚かな多

数者の正当な主人である」<sup>(21)</sup>

ステイーヴンによれば、多くの人たちは自分の利益が何であるかを知らない愚かな存在<sup>(22)</sup>であると同時に、目前の利益にとらわれて真の利益（有徳な生き方）を追求できない弱い存在である<sup>(23)</sup>。従って、賢明な少数者が愚かな多数者の主人となるのは正当なことである。そして、多数者が目前の利益にとらわれず有徳な生き方をすべきなのは、彼らにとって最終的に利益になるからであるが、それは究極的には将来の死後の裁きの回避となるためである。このようにして、道徳的法律を尊重する十分な根拠がある。（七九—九〇頁）

神の死後の裁きという点は別にしても、利益促進という観点だけからすれば、ミルよりもステイーヴンの方が説得力があるようにも見える。ヘイリーは、人類の善を促進するという点でより効果的なのはステイーヴンかミルか、という結論的問いで、結局は人間本性と歴史的発展に関する捉え方による、とする。「もし人々の多数が弱く愚かで、常にそのように生きるであろうと考えるならば、……ステイーヴンの見解を選択するのは自然である。しかしもし人々一般に、肉体的精神的に自分の生を善く送ることができ、あるいはもし彼らの基本的必要が満たされ自らを發展させる機会が与えられるならばそのようなやり方で生きるであろうとすれば、ミルの示唆が明らかに魅力めである」。また「その質問の別の述べ方は、人々一般に、少なくとも主として自分自身に関係する事柄において、長い目で見れば人類の善を促進するやり方で、自分自身の決定を為す能力があると信じられるかどうかを尋ねることである。ミルの答えはもちろん肯定であり、ステイーヴンは否定である」（九二頁）。

この選択において恐らくヘイリーは、ミルに賛同し、功利主義に立ちつつ強いパターナリズムを否定しようと考えてるのである。しかしそのような考えには無理があると思われる。まず、多数者がそれ程賢明で冷静に自己利益と人類の善を追求しうる存在であるかについては、政治上よく指摘される多数者の情動性、暴力性に鑑みるまでもなく、それ程樂觀的人間観に立つことはできないように思われる。そのことは別としても、ヘイリーが依拠している自律と

いうのは、そのような情動に動かされない賢明さ、冷静な計算力を前提したものではなかったはずである。

結局、ヘイリーの立場からの強いパターナリズムの否定は、自発的選択であることのみを根拠とし、人間に自己利益や一般的な善に関する知識やそれらを促進する意図や能力が存するかどうかには関わらない。それでもなお、功利主義によるその根拠づけを求めるならば、ミルの弟子であるモーリーの述べるように、自由に生きること自体（あるいは社会的には多様な生き方を認めること）に格別の利益がある、と考えざるを得ない。モーリーはステイーヴンに対し、「賢明な過程を強制することの不利益は、賢明でない過程を自由に辿ることの不利益を凌ぐ」と反論する<sup>(85)</sup>。しかしそのように考えることはもはや、功利主義を越えることのように思われる。自由であることが他の利益と比較し得ない質的に別格の価値を持つとすれば、自由は絶対的価値を持つと言うに等しく、もはや比較考量の対象でなくなるからである。いずれにせよ、功利主義に関するヘイリーの論述は、強いパターナリズムの否定という観点からすれば、あまり首尾一貫したものでない。ヘイリーの立場からすれば、自律尊重と功利主義は調和し難い、という点から議論を構成すべきではないだろうか。

## 7. モラリズム批判

次に、モラリズムは、正当な自由制約を行為の内容の道徳的吟味から正面きって主張する議論である。ヘイリーはもちろんこの考えを否定するのであるが、批判の出発点として、ウォルフunden報告に対するデヴリンのリーガルモラリズムを挙げる。

一九五四年設立されたイギリスのウォルフunden委員会は、同意による成人間の同性愛行為、第三者に攻撃と迷惑を引き起こさない限りの売春を非犯罪化すべき、という報告を公表した。これに対し、裁判官であったデヴリンは、

犯罪は幾らか罪と結びつけられるべきとし、「もし私が罪の感覚を持たないあるいは犯罪を何か全く異なったものと考え、聴衆に話しかけていると考えたならば、私は自分の仕事に障害を感じるだろう」と述べる。<sup>(26)</sup>そして道徳的ルールの法的強制の正当化根拠として、社会はそこに公的道徳が存する場合にのみ存在しうる、という前提を掲げる。

ヘイリーはデヴリンの考えを二つの点から批判する。第一に実践的反論として、もし道徳それ自体の強制が時々でも法の仕事であるとすれば、立法の適正な制限が問題となるが、デヴリンによれば、社会の合理的人々が「非難失責の現実の感情」あるいは「非寛容、義憤、嫌悪」を引き起こすならば「寛容の限界に達した」可能性があり、私的道徳さえ規律することが正当化されることになる。しかしこれは、同性愛などの社会に対する危険を証明することなく、規制の根拠を主観に帰することは理論的批判の余地をなくする、そして多数者はいかなる限界を尊重する必要もないという民主主義的専制の可能性を開く、という点でかなり危なっかしい見解である、とする。

第二に、もしハート流にデヴリンの主張を穩健に解釈して、嫌悪や憎悪に加えて「社会に対する觀察可能な脅威」の存在が法的禁止には必要、と解するとすれば、不道徳「それ自体」が規制根拠という表現は正しくないものとなる。道徳が強制されるべきなのは「一定状況下で不道徳が社会に侵害を引き起こす故に」である。とすれば、デヴリンは本質的にミルの立場を保持していることになる、と言うのである。(九五—一〇四頁)

## 8. 賢慮主義批判

他者侵害がないにもかかわらず、行為の自由を制約することを正当化するもう一つの可能性は、その行為が「賢慮」(「合理性」、ヘイリーはこの両者を広い意味では同義とするようである)に基づいた判断でない、と論じることにある。この考えによれば、本人の賢慮＝合理性に基づいた「本当の」意思を尊重するという建前で、現実の意思を制

約することが正当化可能となる。ヘイリーはG. ドゥオーキンを例に挙げ、この立場がリベラリズムを内側から崩壊させる危険性があることを指摘する。すなわちドゥオーキンは、我々の非合理性、認識能力、情緒的能力の欠陥、無知の故に「明示的」には同意がなくても、それらの欠点が補われた上でなら同意するだろう、という論拠で、保護的制約が正当化されうるとする。結論的にはドゥオーキンは、反パターナリスティックな立場をとるが、この「十分に合理的な個々人」の賢慮に基づく「黙示的」(「仮言的」)同意が広く適用されるならば、強いパターナリズムの正当化に結びつくことになる。<sup>(28)</sup>

ヘイリーによれば、弱いパターナリズムにおいても介人の受け手の実際の「経験的」意思が覆されることは認められるが、それは「仮言的経験的」意思という視点からのみである。その場合確かに現実の意思決定を覆す意思は黙示的(「仮言的」)であるが、「被保護者自身がもし自分の意思が妨げられなかったならば何を選択したであろうか」が問題となるに過ぎない。ところが、経験的意味が妨害されていないとしても、その意思決定がなお尊重するに値するだけの意思決定と言えないとされるならば、仮言的意味を超えた合理的意味が前提とされていることになる。<sup>(29)</sup>ヘイリーは当然、こういった合理的意味(ヘイリーは合理性を広く用いるので、混乱を避けるため、本稿では以下、この意思は「客観的」意思と呼ぶことにする)を認めないのであるが、問題はそれと仮言的経験的意味とを截然と分けることのできる境界線はどこか、ということである。そのために、ヘイリーは「合理性」概念を詳しく検討する。

(a) 十一の合理性 人が「合理的である」と言いうる場合を、ヘイリーは十一に分類する。①「最小限合理的である(自足的である)」場合(その信念及び選好が首尾一貫した全体を形成しており、かつその決定と選択がそれらの信念と選好に一致している場合)。ヘイリーはこれが最も基本的な形態の合理性であり、自律の必要条件とする。②「十分に一貫している」場合(①に加え、信念間、選好間で完全に矛盾がない場合)。③「明白に合理的である」場合(①に加え、特定の決定及び選択への到達方法を証拠づけによって明確に説明できる場合)。④「自律的である」

場合(①に加え、その決定と選択が少なくともある合理的程度までその人のものである、換言すれば第一義的には他者の強制、圧力、操作の産物でない場合)。

さてヘイラーは合理性の外的側面に着目すれば、次のような意味も持つとする。すなわち、⑤「技術的意味において自由である」⑥「道徳的意味において自由である」という意味である。前者は、①を満たし、明白な内的外的抑制なしに、自分自身の決定と選択に従って行爲することができるときであり、後者は④を満たし、なおかつ技術的な意味において自由である場合である。技術的自由だけならば、その人の行動が、他者(両親、保護者その他の権威)によって決定されている可能性も含み、その場合にはその行爲に人格的価値を認められず、当人の責任を問い得ない。しかし道徳的自由がある場合、当人にその行爲に対する倫理的及び法的責任が存し、本質的価値があると言える、とする。ここで言われる道徳的意味での自由は、結局は抑制という側面から裏返しに見た、自律の言い換えに過ぎないように思われる。

以上の合理性は、当該行爲がその人自身の人格的産物であることの条件を表していると思われるが、それらが全て満たされているとしても、行爲内容の賢明さ、道徳性を保証するものではない。ヘイラーは、さらに行爲内容に結びついた合理性についても言及する。その第一歩としてまず⑦「人格的統合性を持つ」場合(自律的であると同時に、自分の決定と選択の統一性を自分の意図した行爲の中に引き受けることができる場合)。これは、自己の首尾一貫した生き方の中に位置づけられる個々の具体的決定や選択を、実際に自発的に行動に移すことができることを意味すると思われる。さらに「合理性」のもっと要求の強い形態として、賢慮と道徳性が挙げられる。すなわち、⑧「狭い意味で賢慮に基づく」場合とは、自律的であり、かつ(より重要な)決定と選択が自分自身の利益を促進するために設計され、そう期待される場合である。また⑨「道徳的」である場合とは、自律的であり、かつ典型的には(最も重要な)自分の決定を為し、道徳的である(と考える)ものを根拠に選択する場合である。

以上の⑦から⑨は、確かに行為の内容を問題とするものであるが、行為は統一かつ自発的であるのが望ましい、賢慮に基づくべき、道徳的であるべき、という内容の外枠だけのことであり、正しい人格的統合性はどのようなものか、賢慮をどのような方向で発揮させるべきか、道徳性の客観的内容について語りうることはないか、といった内容の評価に関わる部分を含んでいない。ヘイリーは行為の内容に踏み込んだ合理性の定義として、まず⑩「具体的な歴史的人格」(二人の市民)としての合理性(自律的でありそして進んである一定の正しい社会のルールに従って生きている場合)を挙げる。これはルソー的な合理主義的共同体論に基づいた定義であるとする。そしてヘイリーが挙げる最後の合理性は、⑪ある人が(技術的意味における)「理想的決定作成者」である場合(自律的であり、そしてその信念の大部分が本質的に正しいと信じるに十分な理由がある場合)である。つまり決定が「十分に根拠づけられた信念に基礎」づけられているということである。(一一五—一二七頁)

(b) 合理性の分類　続いてヘイリーは、以上の分類された合理性とパターンナリズムとのつながりについて論じるが(一二七—一三一頁)、そこから考えると、合理性を次のように大別することができると思われる。すなわち、I 経験的意思決定を支えるもの(①④)、II 仮言的経験的意思決定を支えるもの(②③⑤⑥⑦⑧⑨)、III 客観的意思決定を支えるもの(⑩⑪)。I に関しては、ヘイリーの言うように、これらを「自律侵害的介入」によって促進すると言ふことは用語矛盾であろう。しかしIIについては、ヘイリーは十分に述べていないが、「もしその合理性が欠けていなかったならば、〃〃〃という意思決定をしていたであろう」という形で、論理的には弱いパターンナリズムの可能性を有していると考えられる。もちろん、自律を基底とする考えからすれば、いかなる意味の合理性によっても強いパターンナリズムを正当化することはできない、ということになる。

#### 四 自律基礎的リベラリズムの問題点

##### 1. 他者侵害の道徳的及び共同体的内容

以上、ヘイリーの論述をもとに、一貫して自律を尊重するリベラリズムに立つ場合の自由制約に関する考えについてまとめた。結論としては、自由は絶対的なものではないが、自律のために原則的に必要不可欠であり、従って自由の制約は原則的に不当である。そしてその制約が認められるのは、自然的及び社会的にやむを得ない制約の他には、他者侵害をもたらし場合と弱いパターンナリズムによる場合に限られ、柔らかなパターンナリズム的介入もそもそも自律を侵害しないので許容される。しかし、それ以外の理由による制約は自律的存在に対して特定の生き方（＝善の内容）を押し付ける不当な制約であり、他者は制約除去への道徳的責任を負う、ということになる。

確かに人間的に生きるためには自律並びに自由は不可欠の要素であり、従って自律基礎的リベラリズムの主張は、一定の説得力をもっている。しかし当のリベラリズムの主張を一貫させるためにも、またトータルな人間理解に基づく社会的制約の説明という観点からも、自律それ自体を越えた視点を持ち出さざるを得ないように私には思われる。

まず、侵害原理について。他者を侵害しない限り個々人はどのような生き方、行動をなそうとも自由であり制約されない、という原理は一見極めてリベラルであり、明瞭であるように見える。しかし人間が社会的動物である以上、人は精神的にも物理的にも常に他者と関わって生きており、そして生きることの全ての場面には、他者に喜びを与えたり生活を支え合う側面と同時に、他者の気分を害したり生活の展開可能性を奪ったりする側面が多かれ少なかれ常に随伴しているのが現実ではなからうか。つまり、生きるということ自体が、他者を支えると同時に様々なレベルで

他者を侵害していることでもある、と言えるのではないだろうか。とすれば、他者侵害による自由制約は無際限に拡張することのできる可能性をもっており、自律及び自由を尊重するという立場からすれば、「侵害」の内容及び程度を限定しなければならないであろう。

ヘイリーも、この点に鑑み、ファインバーグ<sup>(30)</sup>に従って他者に関する原理を更に細分して考える。すなわち、ある人の自由が削減される原理として、理論上考え得るものは、①他者に対する侵害(harm)を防ぐため、②他者に対する傷害(hurt)を防ぐため、③他者に対する攻撃(offence)を防ぐため、④他者に対する他の種類の不快(unpleasances)を防ぐため、がある。ファインバーグによれば、「侵害」は、ある人の極めて重大な利益の挫折、「傷害」と「攻撃」は侵害とは言えない程度の「肉体的」と「精神的」な苦痛や不快、「他の種類の不快」とは上の三つのどれにも当てはまらない不安や極端な退屈のような状態、とされている(二〇—二二頁)。

但しヘイリーが、どこまでを自由制約の原理と認めようとしているか、明らかではない。そもそも利益の重大性の序列を客観的に確定しうるのかという難問があるが、そのことを別としても、①だけに限らず、②③そして④も「時々」は制約の理由となりうると思われるようである(二二頁)。結局、利益の重大性は自律にとって重大かどうか、という観点から判断すべきものと考えていると解すべきであろう。

しかし我々の生活において重要なことは、自律(という能力)それ自体の確保であろうか。むしろ自律を「發揮」して自分の「生をより善く展開」することではないだろうか。自律それ自体は、各人のより善き「生の展開」に不可欠ではあるが、その前提条件に過ぎない。従って、侵害原理の説明は、①の極めて重大な利益とは自律的「生の展開」にとって重大な利益ということであり、その他の利益や感情は一般論としては自律的「生」にとって重大なものとは言えないけれども状況によっては深刻な影響を与える場合もあるので、②③④も制約原理になることもある、と言わなければならない。

とすれば今度は、自律的「生の展開」にとって何が重大であるかの判断基準を明らかにする必要がある。この基準を明確にしない限り、確かに道徳それ自体を無批判に制約根拠として持ち出すモラリズムの危険性へのリベリズムの批判が正しいとしても、リベリズム自身同じ危険性を排除し得ていないことになる。例えば前述のように、ヘイリーはデヴリンのモラリズムに対する批判において、道徳が強制されるべきなのは不道徳それ自体の故にではなくて「一定状況下で不道徳が社会に侵害を引き起こす故に」であるとする。しかし社会への侵害の内容が曖昧であるならば、道徳に対する社会全体の感情的ムーブメント（自律的判断を正常に行えないほどの「不快感」をその不道徳がもたらすと多数者が感じている状況）に左右される可能性も開かれ、結局は不道徳それ自体の故、と同じ結論になりかねない。

このように、他者侵害という自由制約原理において、実は侵害概念は厳密に確定されたものではなく、また傷害その他にも拡張される可能性があるとするならば、むしろ人間が自律的に「生を展開」していく上で、本性上必要なのは何か、という根源的な問いに目を向けて、事柄の重大性を判断せざるを得ない。とは言え、その判断をする客観的基準を一律に定立することが可能なのか、あるいはケースバイケースに判断せざるを得ないのか、簡単に結論は出せない。しかし、自律にとっての重大性の判断基準を検討する際には、その一部として人間の道徳性の検討、及び共同体性の検討が不可欠である、と言うことはできると思われる。自律的生は自己責任による道徳的生と言い換えることができるし、人間は社会的交わりの中で生きていけると言えるからである。自律的生の条件として、道徳的環境及び共同体的環境がどれくらい重要であるのかということは、肯定的に考えるか否定的に考えるかのいずれにしても、考慮に入れざるを得ないであろう。また、道徳の強制などが問題になっている場面においても、社会への侵害という曖昧な基準を安易に持ち出すよりも、自律的「生の展開」に必要な道徳性、共同性に直截に目を向けて検討した方が、明瞭な答えの出でくる可能性が強いように思われる。その意味で、サンデル<sup>(3)</sup>などの共同体論、モラリズムの一定レベ

ルの検討が是非必要と言えよう。

## 2. 柔らかいパターナリズムの危険性と必要性

(a) 危険性      ヘイリーが不当な自由制約とは言えない介入の原理として認めるのは、侵害原理以外には柔らかいパターナリズムと弱いパターナリズムだけに限られる。しかしよく考えてみると、これら二つを認めることは、それ程りべらるでない帰結になる可能性もあるし、自律をかえって損なう帰結に至る可能性すらある。そしてその危険性を修復するためには、やはり自律それ自体ではなくて自律的「生の展開」という視座に立つ必要があると思われるのである。

ヘイリーは柔らかいパターナリズムは自律侵害を伴わない介入として、特に正当化の必要もないとする。そもそも制約とは言えないと考えるのであろう。しかし現代（日本）社会においては、歯科医のパンフレットのように、強制や抑制を伴わないけれどもおせっかいとも言えるアドバイスに満ちあふれている。それは私的な企業や個人によるだけでなく、国家による場合も多い。それを親切として好意的に受け止めることも可能かも知れないが、親切が蔓延している状態は自律それ自体は別にして、自律を積極的に発揮展開する「生き方」にとって脅威と言える。一つには、他者や社会、国家への依存体質を生みだし、個々人の自己責任、自己規律、自己創造、個性といった自律の条件を弱体化し、骨抜きにすらしてしまう可能性があろう。もう一つには、親切なアドバイスが誘導しようとする行為も一定の生き方、考え方を直接間接に前提としているので、情報による人格操作の危険性がある。

もちろんそれらが自律を侵害することが明らかな場合、強いパターナリズムとして排除されることになる。しかし柔らかいパターナリズムが強制や抑制を伴わず、自律「それ自体」を損なうわけではないからといって、正当化の

問題から除外して無制限に許容することは問題であり、やはり柔らかなパターナリズムにも一定の「限界づけ」が必要であるように思われる。しかしその限界づけを認めるためには、単に「自律それ自体の侵害」の排除が人間に必要、という観点だけでは足りず、自律を積極的に發揮してより躍動的に生き生きと個性的に生きること、すなわち「自律をより善く展開する生を送る」ことが人間に必要、という観点から考える必要がある。

(b) 必要性　以上のように柔らかなパターナリズムも一定の「限界」を持つべきであるとしても、そのことは柔らかなパターナリズムの介入が本質的に好ましくないことを意味しない。むしろ、柔らかなパターナリズムによるような自律援助的介入は人間にとって「必要」で不可欠であるとさえ言える。確かに人間は自律的存在であり、個性の尊重、そして個性が十分に發揮された自己決定ということが人間らしく生きるためには重要である。しかし同時に、人間は社会的存在である以上、個性は社会の影響のもとに形成され、社会の中で展開されていくのも事実である。社会の影響や関わりは、表だって自律を侵害しないように見えても、「より善く」自律を發揮する生き方の足を引っ張ることも大いにあり得る。しかし社会の影響を否定し排除するならば、より善く自律を發揮することはもちろん、そもそも自律的に生きることすらできないであろう。いずれにせよ私達が、単に自律を守るために生きるのではなく、自律を「より善く」發揮して「より善い」生を展開するために生きているとするならば、社会の影響や関わりを上手にコントロールすることが大事である。柔らかなパターナリズムに関しても、その「限界」という消極的評価と同時に「必要性」という積極的評価をもなすべきである。その両面の評価の基準がどのようなものとなるのかを提示する能力はないが、その判断基準を考える基盤となるのは、「人間の個性と社会性のバランス」という視座である、と言うことはできると思われる。そして「個性」と「社会性」を結びつけるという視点を持つためには、単に「自律」それ自体という人格の個的側面の尊重だけではなくて、「自律を發揮したより善い生の展開」の尊重という、人格をトータルに捉えようとする基本姿勢に立つことが必要であろう。

### 3. 弱いパターナリズムと人間の不完全性

次にヘイリーは、弱いパターナリズムについて、自発性が欠如しており重大な害悪の危険性がある場合にのみ認められるとするが、a「人の特別な範疇」b「知識の欠落」c「統制の欠落」d「過度の影響」による自発性欠如のケース(三の5)は、三の8で見た合理性の検討からすれば、かなり拡張することも可能であるように見受けられる。

経験的にせよ仮言的合理性に基づく意思を認めるとすれば、自律基底のリベラリズムにおいても、弱いパターナリズムの名の下に、II(仮言的経験的意思決定を支える合理性)に属する様々な合理性の観点からの介入が、広範に正当化可能になると思われる。また、I(経験的意思決定を支える合理性)に関しても、確かに「自律侵害的介入」という言葉は矛盾であるとしても、自律「回復」的介入、自律「代行」的介入、自律「援助」的介入などという別の言葉の名目で、弱いパターナリズムの名の下に介入することが正当化可能であると思われる。<sup>33)</sup>とすれば、弱いパターナリズムを容認するリベラリズムは、それ程リベラルでない帰結に至る可能性も十分あるのではないか。

結局、どの程度の自発性の欠落の場合に、どの程度の自律侵害的介入をなすことが正当か、を論じなければ弱いパターナリズムの名の下に、自律及び自由への制約的介入が相当程度可能となろう。もちろんその問題は、具体的に個別に検討していくしかないかも知れない。しかしそれでも一般論として、弱いパターナリズムの介入はできるだけ避けるべきと言うことはできよう。前述のようにヘイリーも弱いパターナリズムの正当化の一般的条件として、右のaからdに加え、害悪の深刻さ、不可逆性、介入の長さを付加しているが、その意味でこの姿勢は基本的に評価しうるものである。

但し、なぜ弱いパターナリズムを極力回避すべきなのか、ということの根拠は、単に自律侵害的だからというだけ

でなく、むしろ人間の自律及び合理性の「不完全さ」によるところが大きいのではないか。これはいささか矛盾に見えるかも知れない。人間の現実の自律や合理性が不完全であるならば、なおのこと欠落している部分を他者が本人の自律のために補うことが求められ、弱いパターンリズムがより強固に、広範に正当化されることになるのではないか、という疑問が出てこよう。

確かに、「不完全さ」が、完全な人間という理念型と三元論的に対比され、断罪される否定の対象として捉えらるるならば、その疑問は正しいと言える。そしてこのような三元論に立つ限り、リベリズムにしてもモラリズムにしても、結局は理念的な人間像（自律、徳）をどのように措定するかによって、よりリベラルにもなるしより抑圧的にもなりうる。

しかし私は、「不完全さ」を完全さとの三元論的枠組みで静態的に捉えるのではなくて、「完全さへの発展途上」という動態的な一元論的枠組みで捉えたい。人間は「不完全」であるが故に、「学習」し努力して能力や知識を獲得し、「自己反省」して統制を回復し、理論的物質的武器を「活用」して過度の影響と戦う。人間はそうようにして、行きつ戻りつ、一歩ずつ徐々に成長し、徐々に自律も合理性も獲得発展させていく存在ではないか。とすれば、他者が本人の自律のために関わる姿勢の原則は、上から否応なしに強制、抑制することではなくて、「対話」し続けることであらう。人は他者との対話（及びそれをもとにした自分との対話）を通して、納得したり新たな発見をすることによって、能力、知識、統制、影響排除を徐々に自分のものにしていくものと思われる。我々が現実の不完全な人間としてダイナミックかつ自律的に生をより善く展開するためには、まず本人が「対話」の姿勢をとるべき義務を有すると言えよう。と同時に、他者（社会、国家）も、ただ単に自律を侵害しないというだけでなく、「対話」の姿勢をとり、また対話の場を保障する義務がある。ここに弱いパターンリズムの原則的姿勢と自律侵害的介入の謙抑の根拠を求めらるべきであると思われる。

## 五 むすびに代えて

我々が人間らしく生きるために、自由及び自律は不可欠である。しかし人格は自己完結的に個的に「自立」しうるものではない以上、自律それ自体だけではなく、それが発揮され人格的生が展開されるための道徳的環境、共同体的環境をも考慮に入れざるを得ない。まずこの段階で、一定程度のモラリズムの考慮が必要となる。また確かに、特定の固定した生き方、考え方が強要されるべきでないという意味ではモラリズムは否定されるべきかも知れないが、それでもなお、自律基底的リベラリズムの許容するバターナリズムにおいてさえ、なお前提にせざるを得ないある種のモラリズムの原理があると思われる。すなわち「より善き生の展開」及びそのための社会的援助の必要性、そして人間の不完全さに基づく「対話」を続ける義務である。後者は、対話的合理性と言うべき「賢慮」のもう一つの側面としてさらなる検討の余地があろう。このようにして、「人間」を尊重する国家及び社会ひいては医療の基礎理論は、自律基底的リベラリズムを越えて、トータルかつダイナミックな人間理解という視座から、もう一度モラリズム、賢慮主義に目を向ける必要があるのではないだろうか。

## 〈注〉

- (1) Heta Häyry, *The Limits of Medical paternalism*, Routledge, London and New York, 1991. <イリ>はフィンランドの学者であるが、フィンランドでも他の欧米諸国と同じように今なお医療バターナリズムが根強く残っているという問題意識を持っている(序文参照)。なお、本稿においては、この著作からの引用頁は随時、(○○頁)で示す。
- (2) ミルは、『自由論』執筆動機に関して書いた、Harriet Millに宛てた手紙の中で、自由に関する著作を公刊すべきなのは「世論が自由をますます侵害する傾向にあり、今日の社会改革者達の計画のほとんど全ては実際に『自由を殺す』(liberticide) ものである」から、と述べたこと(Francis F. Minerva and Dwight N. Lindley (eds.), *The Later*

*Letters of John Stuart Mill 1849-1873, Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIV, Univ. of Toronto Pr., Routledge & Kegan Paul, 1972, p. 294.)°

- (3) Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Pr., Oxford, 1986, pp. 8-11.
- (4) Aldus Huxley, *Brave New World*, 1932.
- (5) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, bk II, chap. XXI, sec. 10. (Peter H. Nidditch ed., Clarendon Pr., Oxford, 1975, p. 238.)
- (6) Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Prentice-Hall Inc, Englewood Cliffs, New Jersey, 1973, pp. 12-14.
- (7) J. Feinberg, *Harm to Self*, Oxford Univ. Pr., 1986, pp. 27-51.
- (8) David Miller, 'Constraints on freedom', *Ethics* 94, 1983, pp. 66-86, esp. p. 70 and p. 72.
- (9) 但し「ヘーリーはリベラリスムの前提となる道徳は」「私的」生活を法的制裁によって強制する可能性を明示的に否定する唯一の「公的」道徳である」として、リベラリスムもそれ自体一つのモラリスムに過ぎなかつたヘーリーの批判 (Simon Lee, *Law and Morals*, Oxford Univ. Pr., 1986, chap. 3. 加茂直樹訳「法と道徳——その現代的展開」世界思想社、一九九三年) にあたる (一〇五—一〇八頁)。
- (10) John Stuart Mill, *On Liberty*, 1859, chap. 1. 早坂弘毅「自由論」「世界の名著四九」(中央公論社、昭和五四年) 一三四—一五頁参照。
- (11) J. Feinberg, *Social Philosophy*, p. 45.
- (12) Gerald Dworkin, 'Paternalism', *The Monist* 56, 1972, p. 65.
- (13) Jeffrie G. Murphy, 'Incompetence and paternalism'. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 60, 1974, p. 465.
- (14) Richard J. Arneson, 'Mill versus paternalism', *Ethics* 90, 1980, p. 471.
- (15) Bernard Gert and Charles M. Culver, 'Paternalistic behavior', *Philosophy and Public Affairs* 6, 1976, p. 49-50; 'The Justification of paternalism', *Ethics* 89, 1979, p. 199.
- (16) Richard Lindley, 'Paternalism and caring', 1983, Hitherto unpublished paper.
- (17) J. S. Mill, op. cit., chap. 5. 邦訳三二六頁。
- (18) 同じ議論を展開している論文として例えば、福田雅章「刑事法における強制の根拠としてのパターナリズム——ミルの



