

応用倫理学に関する若干の覚え書

戸 田 洋 樹

Some Notes of Applied Ethics

Hiroki TODA

0 はじめに

0-1 本稿では、「生命倫理」と「環境倫理」とに限定して、「応用倫理学」について検討するが、言うまでもなく、「生命倫理」と「環境倫理」の二つの議論だけで「応用倫理学」というものが尽くされるわけではない。「科学の倫理」や「技術の倫理」、「政治の倫理」や「経済の倫理」、さらには、現代的な問題という点では、「情報の倫理」や「高齢社会の倫理」なども「応用倫理学」の対象となりうるからである。しかし、現在のところ議論される対象が特定されつつあるのは、「生命倫理」と「環境倫理」に関するものであり、また、まだ完全に体系化された学問ではないものの、「生命倫理学」と「環境倫理学」という呼び名で学問的体裁をとっているのが、「生命倫理」と「環境倫理」に関する議論である以上、さしあたりは、「生命倫理」と「環境倫理」の問題に限定して「応用倫理学」について検討することも、それなりの意味をもつであろう。

0-2 ところで、この「生命倫理」と「環境倫理」の両者は「応用倫理学」という同一のカテゴリーに組み入れられているにも拘わらず、少なくとも現在行われている中心的な議論に関しては、両者は逆方向の関係、あるいは、ある意味では対立の関係にあるように思われる。ま

た、いずれの議論についても、説得性という点で問題点が多々あると考えられる。本稿では、この二つの議論の問題点を見るときともに、両者の特徴について考えることにする。

1 「生命倫理」に関する議論の説得性の問題とその特徴

1-0 さて、「生命倫理」に関する議論の問題点とその特徴を見るために、いくつかの具体的な議論を検討しなければならないが、ここでは中でも、「生命倫理」に関する議論のなかで最も特徴的であると見られる「クオリティ・オブ・ライフ (quality of life)」と「パーソン (person)」に関する議論の二つを例として検討しよう。

1-1 ところで、「生命倫理」の議論において、「クオリティ・オブ・ライフ」(以下、QOLとする。)という言葉には二つの意味がある。一つは、「生命の質」という意味であり、もう一つは、「生活の質」という意味である。例えば、人間の生命と動植物の生命を比較して、両者の質が違うという場合は「生命の質」のことを言い、また例えば、激しい苦痛を感じながらもその苦痛に耐えながら生活する人と、心身とも快適に幸福な生活を送る人とを比較して、両者の質が

違うという場合は「生活の質」のことを言っている。

最近の英語圏の生命倫理学者たちの大多数はこのQOLというものを強調するQOL論に与するが、しかし、「人間の生命」の方が「動植物の生命」よりも大切だとか、「幸福な生活」の方が「不幸な生活」よりも良いということであれば、そのようなQOL論はごく常識的な考え方であり、だれもがこれを認めるであろう。そうであれば、「生命の質」であれ「生活の質」であれ、その違いなるものが改めて強調される必要はないと考えられる。それでは、QOLというものが生命倫理学者たちの間で最近になって特に強調されるようになったのはなぜであろうか。その理由を述べる前に、QOL論についてもう少し説明しておこう。

1-1-1 QOL論は、「生命の尊厳（神聖さ）」（sanctity of life）を標榜する立場（以下、SOL論とする。）への批判から生まれた立場であるが、われわれとしては、ひとまず両者の対立点について整理しておかなければならない。厳密な意味でのSOL論とは、本来は、すべての生物の生命に関してその尊厳（神聖さ）を主張する立場であろうし、また、かつてはそうであった。しかし、現在、「生命倫理」に関する議論の対象となるのは、このような素朴なSOL論ではなく、人間の生命と人間以外の生物の「生命の質」の違いを認めた上で、すべての「人間の生命」の尊厳を主張するSOL論である。すなわち、他の生物の生命はともかくとして、人間の生命に質の違いはない、すべての人間の生命は平等に扱われるべきである、と主張する立場である。したがって、SOL論は、文字通りの意味では、質の違いを「人間の生命」に見るQOL論に対立するのであって、質の違いを「人間の生活」に見るQOL論には、そのままでは必ずしも対立するものではない。SOL論といえども、

苦痛に耐えながら毎日を過ごす人の生活よりも、幸福感に浸りながら生きる人の生活の方が良いということは、当然、認めるからである。実際、例えば、日常的な医療行為は「生活の質」の改善・向上をめざすものの一つであり、SOL論者もそれを推奨するであろう。したがって、「生活の質」に関しては、そのままの形ではQOL論とSOL論の対立はないと考えられる。しかしながら、実は単純にそうであるとは言えない。QOL論は、本来「生活の質」の違いであるはずのものを、「生命の質」の違いにすりかえて、両者を同一視してしまうため、「生活の質」という点でもSOL論と対立することになるのである⁽¹⁾。

1-1-2 ところで、「すべての人間の生命は尊厳をもつ」という主張が、「すべての人間の生命は平等に扱われるべきである」という価値命題であり、「人間の生命には質の違いがある」という主張が単に、「すべての人間の生命は必ずしも同一ではない」という事実命題であるならば、この二つの主張は対立せず、互いに両立しうるであろう。「人間の生命は同一ではない」ことが事実であるにしても、だからといって、「ある人間の生命は平等に扱われるべきではない」とか、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」とかいうことにはならず、逆に、だからこそ、「人間の生命は平等に扱われるべきである」と主張してもいっこうに構わないからである。そして、この場合には、QOL論はSOL論に対立するという積極的な意味をもたない。QOL論がSOL論に対して積極的な意味をもつためには、QOL論の主張は、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」、あるいは、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱うべきではない」という価値命題でなければならない。こうして、QOL論がSOL論に対立し、これを批判する以上、QOL論は「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われな

くてもよい」という価値命題を主張していることになるが、では、「平等に扱われなくてもよい」場合というのは、どのような場合なのだろうか。そのような場合があるとして、QOL論はみずからの主張を根拠づけることができるのだろうか。

1-1-3 われわれは一般に、「人間の生命」と「人間以外の生物の生命」とには質の違いがあり、両者を平等に扱われなくてもよい、場合によっては平等に扱うべきではない、と考えている。誰もがこのことを是認するとすれば、もしかりに「人間の生命」が「人間」の生命であることをやめた場合には、その生命は「人間の生命」と平等に扱われなくてもよいということも誰もが是認すると思われる。しかしながら、考えてみると、「人間の生命」が「人間」の生命であることをやめ、「人間以外の生物」の生命となった場合は、その生命は「人間の生命」ではないものとなっている。そうであれば、そのような「人間の生命」ではないものについて、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」と主張しても、この主張はまったく意味をもたないことになる。要するに、「人間の生命」ではないものの扱い方を根拠にして、「人間」の生命の扱い方を論じても、そのような議論には、説得力がないのである。

しかし、QOL論者は反論するかも知れない。われわれは、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」という主張を、「人間以外の生物の生命」の扱い方を根拠として提起しているわけではない。先端医療機器の発達により、遷延性で回復不可能な昏睡状態に陥った「人間」が、生命維持装置によって生き続けることができるようになった。このような「人間」の生命は、いわば健全な社会生活を営む「人間」の生命と質的に異なっているが、「人間の生命」であることに変わりがない。われわれは、そのような「人間の生命」の事例を根拠にして、

「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」と主張するのである、と。

だが、このような「人間の生命」の事例が存在するからといって、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい」という主張が成り立つわけではない。そのような「人間」に対しては、実際には健常者と同じ扱い方できないことは事実ではあるが、その人間の「生命」を健常者の「生命」とは異なった扱い方をしてもよい、ということにはならないからである。その人の「生命」について、やはり、他の人間の「生命」と平等に扱うべきである、と主張してもいっこうに構わないのである。

1-1-4 このように、QOL論は単純には認められないのだが、それにも拘わらず、多くの生命倫理学者はなぜQOL論に与し、これを強調しようとするのであろうか。それは、明らかに、「尊厳死」や「安楽死」を正当化するためである。言い換えれば、QOLというものは、ももとは、「尊厳死」や「安楽死」を是認するために提起された概念なのである。

『広辞苑』（岩波書店）には、「尊厳死」とは「一個の人格としての尊厳を保って死を迎えること、あるいは迎えさせること」、「安楽死」とは「助かる見込みのない病人を苦痛の少ない方法で人為的に死なせること」とあるが、周知のように、「人格を失った状態で死を待つだけの患者に対して、生命維持装置等による無益な延命治療を行わないこと、あるいは、無益な延命治療を停止すること」が狭義の「尊厳死」であり、「死期が迫っていて、苦痛が激しく、治療の方法がない患者で、当人が死を望んでいる場合に、人為的に死なせる（殺す）こと」が狭義の「安楽死」である。前者は「死ぬに任せること」、場合によっては「消極的安楽死」、後者は「死なせること」、場合によっては「積極的安楽死」と呼ばれることもあるが、「消極的安楽死」と「積極的安

楽死」の概念上の違いについての議論には、ここでは立ち入らないでおく⁽²⁾。

ところで、医療従事者の行為という点では、「死ぬに任せること」は医療行為の停止であり、「死なせること」はある意味での殺人(「慈愛殺」という言い方がある。)に当たる。いずれの行為も、従来の常識では、医療従事者が本来なすべきとされてきた行為に反している。したがって、このような行為を是認するために、SOL論のような従来の医療行為の前提となっていた考え方を否定するQOL論が求められたのである。人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい。したがって、場合によっては、医療行為を停止して「死ぬに任せること」も、人為的に「死なせること」も是認されるというわけである。

1-1-5 しかし、かりに、QOL論に対して「人間の生命は場合によっては平等に扱われなくてもよい(平等に扱われるべきではない)」という主張を認めたとして、そのような主張が認められたからといって、直ちに、「死ぬに任せること=尊厳死」や「死なせること=安楽死」が是認されることになるのだろうか。人間の生命が場合によっては平等に扱われなくてもよいにしても、だからといって、人を「死ぬに任せ」たり、「死なせ」たりすることが、場合によっては正当化されるというわけではない。ある人の生命を通常の扱い方とは異なる特殊な扱い方をするということと、その人を「死ぬに任せること」や「死なせること」とは、まったく別の事柄だからである。それゆえ、人間の「生命の質」には違いがあるがゆえに、「人間の生命」は場合によっては平等に扱われなくてもよい(平等に扱われるべきではない)、ということがかりに正しいにしても、それによって、「尊厳死」や「安楽死」が是認されるということにはならないのである。

このように、QOL論の主張として、「人間の生命は、場合によっては、平等に扱われなくてもよい、あるいは、平等に扱われるべきではない」ということを認めたとしても、また、かりに、この主張が正しいとしても、それによっては、「尊厳死」や「安楽死」が正当化されることにはならないのだが、それにも拘わらず、「尊厳死」や「安楽死」を是認するにはどうすればよいのだろうか。実は、そこで加えられたのが、「患者本人の意思」あるいは「患者本人の利益」という要件である。すなわち、「尊厳死」や「安楽死」が是認されるのは、当の患者自身が自らの意思でそれを要求し、決定する場合、あるいは自分の利益としてそれを要求し、決定する場合である。

1-1-6 こうして、「死ぬに任せること」や「死なせること」の是認される根拠として、「患者本人の意思」や「患者本人の利益」による患者の「自己決定」という条件が持ち出されるが、もちろん、「自己決定」といっても、「死ぬに任せる」場合と「死なせる」場合とでは、厳密には、その内容が異なっている。「尊厳死」に関わる「死ぬに任せる」という場合、患者はその時点ではもはや「自己決定」の不可能な状態にある。それゆえに、この場合は「リヴィング・ウィル」と、場合によっては、その補完として「家族・親族の同意」が要求される。他方、「安楽死」に関わる「死なせる」という場合は、患者のその時点での「自己決定」が最も重要な条件とされるのである。

しかしながら、われわれはここで、患者の「リヴィング・ウィル」や「自己決定」というものが「尊厳死」や「安楽死」の最も重要な条件とされることによって、実は、QOLという概念そのものがこの議論においてまったく意味をもたなくなってしまうことを指摘しなければならない。もし、患者の「リヴィング・ウィル」や「自己

決定」によって、当人の「尊厳死＝死ぬに任せること」や「安楽死＝死なせること」が是認されるとすれば、QOL論の言う、人間の「生命の質」に違いがあり、「人間の生命」は場合によっては平等に扱われなくてもよいという主張が、正しかろうと正しくなかりと、患者本人の「リビング・ウィル」や「自己決定」さえあれば、当人を「死ぬに任せる」ことも、「死なせる」ことも正当化されるからである。したがって、QOLに関する議論は説得力がないばかりか、ある意味では、不毛な議論であると言わざるを得ないのである。

1-2 「生命倫理」の議論の中で、「パーソン」という概念は、表面上は、「人工妊娠中絶」の是認論と結び付けられるが、それにとどまらず、その他の生命倫理上の問題に関わる議論と密接に関連している。ここで、「パーソン」に関する議論をとりあげるのは、そのためである。

1-2-1 「パーソン」という概念の提唱者（以下、その考え方をパーソン論とする。）の一人、マイケル・トゥーリーは、「人格」(person)と「人間(ヒト)」(human being)とを区別し、前者は、「生存する権利をもつ」が、後者は「生存する権利をもたない」と言う。また、同じく、トリストラム・エンゲルハートは、「生命」を「人格的生命」と「生物学的生命」とに分け、前者は「尊厳をもち、相互に尊敬し尊敬される」存在者であるが、後者のほうは、例外的な事例を除けば、そうではなく、「価値」をもつに過ぎない、したがって、「生物学的生命」についてはどのように扱ってもかまわない、と言う⁽⁹⁾。

トゥーリーによれば、「人間」というのは、ある特定の生理学的性質をそなえた有機体のことであって、他の生物学的有機体と同質であって、それ以外のものではない。それに対して、「人格」というのは、そのような「有機体」のなかで、

「諸経験とその他の心的状態の持続的の主体としての自己の概念をもち、自分自身がそのような持続的存在者であると信じて」いて、みずから「そのような主体として存在し続けたいと欲求する可能性を保有している」存在者を指し、このような「人格」であれば、彼は「生存する権利をもち」、そのようなものとして「存在し続けることを真に欲求するならば」、「他人はその権利を妨げるような行動を慎むという義務を負っている」と言うのである。この「人格」の概念からすれば、胎児や乳幼児、あるいは遷延性の昏睡状態に陥っている人、認知症の人などは「人格」ではないことになり、「生存する権利をもたない」ことになる⁽⁴⁾。

他方、エンゲルハートは、「生物学的生命」と「人格的生命」という用語を使い、前者は「価値」をもつに過ぎないのに対して、後者は「尊厳」をもつとするが、彼は「人格」を、「自己決定的」で「相互の自己決定性(自律)を尊敬し尊敬され合う」「道徳的存在者」として、「目的そのもの」であり、尊厳をもつ存在者である、と18世紀のドイツの哲学者カントの「人格概念」を借用して、規定している。その点から言って、エンゲルハートの「人格概念」は、トゥーリーのそれに比べて、きわめて厳密である。ただ、彼の場合、トゥーリーと異なり、この「厳密な意味での人格」概念に加えて「人格の社会的意味」というものを掲げて、乳幼児も「人格」として扱ってもよい、と主張する⁽⁹⁾。

1-2-2 いずれにしても、パーソン論は、生命倫理上の議論において最も極端なものの一つであるが、しかし、この議論にも問題点が多々見られる。まず、トゥーリーの議論に見られる主要な問題点について考えてみよう。

まず、トゥーリーは「人格」が「生存する権利」をもつ条件として、「持続的な主体として生存し続けたいという欲求」というものを掲げる

が、「生存し続けたいという欲求」をもつということと、「生存する権利」をもつということとはどのように関連するのだろうか。確かに、「生存し続けたいという欲求」をもたないものは、「生存する権利」をもたないであろう。例えば、バラの花は「生存し続けたいという欲求」をもたないであろうから、「生存する権利」はもたないであろう。しかし、「生存し続けたいという欲求」をもつものが、常に「生存する権利」をもつと言えるのだろうか。卑近な例をあげれば、「生存し続けたいという欲求」をもつ「死刑囚」は、「生存する権利」を剥奪された者である以上、その権利をもつとは言えない。そもそも、あることを「欲求する」ということと、そのことに「権利がある」ということとは次元の違った事柄ではないだろうか。われわれは、みずからの「権利」ではないものを「欲求する」ことがあるからである。したがって、「欲求する」ことは「権利をもつ」ことの十分な条件とはなりえないのである。

次に、「生存する権利をもつ」とか「生存する権利をもたない」ということに、そもそもどのような意味があるのだろうか。例えば、心身とも健全な成人は「生存する権利をもつ」のに対して、バラの花は「生存する権利をもたない」としよう。だが、このことによって何らかの有意義な結論が導き出されるのであろうか。確かに、心身とも健全な成人については、「生存する権利をもつ」とすれば、その権利は侵害されてはならないという主張が成り立つであろう。しかし、バラの花についてはどうだろうか。バラの花が「生存する権利をもたない」とすれば、そもそもその権利が侵害されるということはありません、したがって、バラの花については、「生存する権利をもたない」という主張自体が無意味であることにはなるのではないだろうか。さらに言えば、バラの花は「生存する権利をもつ」

か「生存する権利をもたない」かについては、そもそも関わりがないのではないだろうか。

1-2-3 われわれはここで、「欲求」や「権利」というのは、いまだ充足されていない事柄、あるいは、現に侵害されているかまたは侵害される可能性をもつ事柄に関するものであることに注意しなければならない。例えば、食欲は「空腹を充たしたい」という一つの「欲求」であるが、それは、食物によって充足されることによって消える。言い換えれば、食欲は、現実には食物によって充足されていないからこそ、食欲という「欲求」として存在するのである。また、例えば、「自由」なり「平等」なりが人類の基本的権利であると謳われるのは、それが全人類のうちに実現すべきであるが、現実には実現していないか、または、かりに実現していても、侵害される可能性があるともみなされるからである。「生存し続けたいという欲求」と「生存する権利」についても事情は同じではないだろうか⁽⁶⁾。

「生存し続けたいという欲求」については、一つの「欲求」である以上、「生存し続ける」ことが現実には充足していない場合、あるいは、「生存し続ける」ことが危機に瀕している場合に、そのような欲求として成立すると考えられる。ところが、もしそうであれば、「生存し続けたいという欲求」をもつ「人格」においては、「生存し続ける」ことが現実には充足されていないか、あるいは、「生存し続ける」ことが危機に瀕していることになるが、しかし、そのような状態にある「人格」とはそもそもどのような存在者なのだろうか。現に「生存し続けていない」存在者であるのだろうか。それとも、「生存し続けることが脅かされている」存在者なのだろうか。

かりに、「人格」が「生存し続けたいという欲求」をもつがゆえに、「生存する権利」をもつというトゥーリーの主張を認めたとしても、やはり、「権利」という概念から見て、彼の主張には

問題がある。上記のように、「権利」というのは、実現すべきであるが実現していない事柄、あるいは侵害される可能性のある事柄に関する概念である。「生存する権利」の場合は、現に生存している「人格」の「権利」とされている以上、実現していない事柄に関する権利ではなく、侵害される可能性のある事柄への権利となるだろう。したがって、「人格」が「生存する権利をもつ」というのは、彼には、「生存することを侵害されない権利がある」ということを意味するであろう。そうであれば、「人格」のみが「生存する権利をもつ」というトゥーリーの主張には、どれほどの意味があるのだろうか。いうまでもなく、「生存権」は万人にとっての基本的権利であると考えられるが、「人格」に対する「生存権」を認めるからといって、直ちに、「人格」以外の存在者について「生存する権利をもたない」ということを認めることにはならない。このことは、例えば、「すべての人間は平等に扱われなければならない」からといって、「人間以外のものは平等に扱わなくてもよい」ということにはならないと同様である。

1-2-4 トゥーリーの主張するように、「人格」は「生存する権利をもつ」のに対して、単なる生物としての「人間」は「生存する権利をもたない」ということをかりに認めるとしよう。しかし、これを認めることによってどのようなことが言えるのであろうか。「生存する権利をもたない」単なる生物としての「人間(ヒト)」は、「死なせる」ことができると言うのだろうか。トゥーリーによれば、その通りである。胎児や嬰兒は「生存する権利をもたない」ゆえに、「死なせる」ことができると言うわけである。

しかし、このトゥーリーの主張は成立しない。「人格」は「生存する権利をもつ」ゆえ、その「生存権」を奪うことができないということは認めよう。さらに、胎児や嬰兒のような単なる

生物としての「人間(ヒト)」が「生存する権利をもたない」ということも認めよう。しかし、だからといって、「生存する権利をもたない」単なる生物としての「人間(ヒト)」を、実際に「死なせてよい」ということになるのだろうか。「生存する権利をもたない」ということと、実際に「死なせてよい」ということとは、直接に結びつくことではない。例えば、バラの花がかりに「生存する権利をもたない」にしても、バラの花を実際に「死なせてよい(枯らせてよい)」ということにはならないのと同様である。いずれにしても、ある人間が「生存する権利をもたない」のか「もつ」のかについての判断は、その人間を「死なせてよい」のか「よくない」のかについての態度を決定するものではないのである。

1-2-5 それでは、エンゲルハートの場合はどうであろうか。エンゲルハートのパーソン論についても、トゥーリーに対するものと同様の問題点を指摘することができるが、ここではまず、エンゲルハートの言う「人格の社会的意味」について説明しておこう。

エンゲルハートが「人格の社会的意味」あるいは「社会的な意味での人格」なる概念を持ち出すのは、胎児のみならず乳幼児も「生存する権利をもたない」として、人工妊娠中絶のみならず、「嬰兒を死なせること」をも正当化しようとするトゥーリーに対して、乳幼児にも、ある意味での「生存する権利」を認めようとするためである。すなわち、エンゲルハートによれば、乳幼児は「厳密な意味での人格」ではないけれども、「厳密な意味での人格」によって、あたかも「人格」であるかのように扱われる「生物学的生命」であり、その限りにおいて、トゥーリーの言葉では、「生存する権利をもつ」とみなしうるのである。しかし、あたかも「人格」であるかのように扱われるということは、具体的に

は、どういうことなのだろうか。

エンゲルハートによれば、厳密な意味では人格ではない乳幼児も、「母子関係」あるいは「親子関係」においては、あたかも一つの「人格」であるかのように扱われる。すなわち、母親にとっては、乳幼児の泣き声は、注目や世話をしてもらいたいという欲求や要望として、ある意味での「人格」の表現とみなされ、こうして、乳幼児は家族という社会構造のなかで一人の子供という役割を付与されて、社会化されるというわけである⁷⁾。

エンゲルハートは、この「社会的な意味での人格」を認めると、「功利性」の観点から言っても、われわれに大きな効用がもたらされると主張する。乳幼児を「社会的な意味での人格」として扱うことは、知恵遅れの人や老衰した人や重度の障害を持つ人たちを、「厳密な意味での人格」ではないにもかかわらず、「人格」であるかのように扱うのと同様の、「一つの社会的実践」であり、「厳密な意味での人格」たちがそのような「社会的実践」を積極的に行えば、「思いやりのある処遇の仕方が社会の中に定着する」ようになるというわけである。ここでは、このエンゲルハートの言う「社会的な意味での人格」に限定して、その問題点を見ることにしよう。

1-2-6 エンゲルハートの言うように、子供は誕生した瞬間から家族の一員として扱われ、通常は、一人の独立した人格として扱われる。もちろん、乳幼児は、独立した一人の人格として扱われるといっても、「厳密な意味での人格」に見られる特質は、些かも持ち合わせてはいないし、また、乳幼児である限りは、そのような特質を具えるように要求されることもない。子供は成長するにつれて、いずれはそのような特質を得て、いつかは「厳密な意味での人格」となるであろう。「厳密な意味での人格」になったとき、彼は「目的そのもの」として尊厳をも

つ道徳的存在者となり、それ自身として「生存する権利」を獲得するであろう。では、いつの時点で、彼は「厳密な意味での人格」になるのだろうか。端的に言って、その時点を明確に示すことはできないと考えられる。さらにまた、エンゲルハートの考えでは、「厳密な意味での人格」であった者が「社会的な意味での人格」として「社会的実践」の対象となることもあるが、その際、「厳密な意味での人格」と「社会的な意味での人格」を区別する根拠はどこにあるのだろうか。これについても、根拠を明示することはできないであろう。いわゆる「線引き問題」である。

エンゲルハートが「社会的な意味での人格」という場合、典型としているのは乳幼児なのであるが、まず、この乳幼児に与えられる性格は、「胎児」にも当てはまるのではないだろうか。母親が自分の母胎内に「胎児」の存在を感じたとき、そこにはすでに母子関係、親子関係が成立していると思われる。母子関係、親子関係のみではない。「胎児」はそのときすでに家族という社会集団の一員として位置づけられているはずである。次に、もし「思いやりのある処遇の仕方」を社会の中に定着させる上で有用であるというプラグマティックな理由で、乳幼児を「社会的な意味での人格」として認めると言うのであれば、「胎児」をもそのような人格として認めた方が、より一層「思いやりのある処遇の仕方が社会の中に定着する」のではないだろうか。それにも拘わらず、「胎児」はなぜ「厳密な意味での人格」にのっける思いやりのある処遇の対象とはならないのであろうか⁸⁾。

いずれにせよ、乳幼児には「社会的な意味での人格」を認めるのに対して、「胎児」には認めないのは、「思いやりのある処遇の仕方が社会の中に定着する」ようになるためというよりも、「嬰兒殺し」は是認されるというトゥーリーの

極端な考えを否定したいためであると言わざるをえないだろう。「思いやりのある処遇の仕方」の定着することが目的なのであれば、いかなる生物学的生命に対しても、同様の仕方で扱うべきであるという格率が求められるはずだからである。

こうして、エンゲルハートにとっては、「嬰兒殺し」は許されないが「人工妊娠中絶」は許されるということは、「思いやりのある処遇の仕方」が社会の中に定着しようとしまいと、そのこととは無関係にはじめから前提されていることであった。実際、エンゲルハートはこう述べている。「……人工妊娠中絶を行うということの有用性を、次のような点から測定しなくてはならないだろう。すなわち、婦人や家族にとっての便宜という点での有用性はどの程度か、重度の遺伝的疾患を持った胎児の誕生を阻止することの有用性はどの程度か、そしてまた、胎児を人格として扱って、人工妊娠中絶を禁ずる場合に増大するであろう利益全体に比べて、人口増加を抑制することの有用性はどの程度か、ということである。」と。「有用性」というプラグマティックな観点から「人工妊娠中絶」の効用を測る必要があると言うわけであるが、ここで言う「有用性」というのは、「思いやりのある処遇の仕方⁽⁹⁾」が定着することの「有用性」とは、明らかに異なっている。ここで言われている「有用性」は、「思いやりのある処遇の仕方が定着する」ことの「有用性」が増大すればするほど減少し、減少すればするほど増大するという「有用性」であり、この二つの「有用性」は反比例の関係にあるはずだからである。

このように、場合によっては対立・矛盾する二つの「有用性」という概念によって自説を正当化することは、論理的には認められないのだが、しかし、エンゲルハートは「人工妊娠中絶」に関して、さらに、「おそらくは、初期の段階で

の人工妊娠中絶は、道徳的行為者としての婦人にしかるべき尊敬をはらうために、如何なる場合にも許可されなければならないであろう。」⁽¹⁰⁾、「自分自身の身体に関して、自由な選択をする婦人の側の権利のことが考慮されねばならないであろう。」、と言っている。これはどういうことであろうか。「人工妊娠中絶」は「有用性」の観点に基づいて是認されるのではなく、「道徳的行為者としての婦人に対するしかるべき尊敬」に基づいて是認されるというのだろうか。それとも、「胎児は婦人の身体の一部である」ゆえ、「胎児」をどのように扱おうと婦人の「自由」であり「権利」であるから是認されると主張するのだろうか。いずれにしても、エンゲルハートの論理は一貫性をもたないと言わざるを得ないのである。

こうして、エンゲルハートのパーソン論も様々の問題点を孕んでいるのだが、これらの問題点についてはともかく、トゥーリーのそれを含むこうしたパーソン論は、そもそも「生命倫理」においてどのような役割を果たしているのだろうか。以下、その点について考えてみよう。

1-2-7 パーソン論の直接の狙いは「人工妊娠中絶」の正当化にあることについては、すでに述べたが、その狙いとは別に、「生命倫理」一般を特徴づけている基本姿勢がこの「パーソン論」のうちにも示されていることを指摘しなければならない。

まず、トゥーリーは、「生存する権利」をもつ「人格」の要件として、「自己意識」に加えて、「生存し続けたいという欲求」をもつことをあげていた。上述のように、「生存し続けたいという欲求」をもつことがそのまま「生存する権利」をもつことを正当化するものではないが、それにも拘らず、トゥーリーは「人格」の「生存する権利」に「生存し続けたいという欲求」とい

うものを結び付けようとするのは、何故だろうか。

「生存し続けたいという欲求」が「欲求」であるためには、「生存し続けること」が充足されていない場合か、あるいは、「生存し続けること」が危機に瀕している場合である、と述べておいたが、この二つの場合とは、現実には、どのような場合を言うのだろうか。第一に、「生存し続けること」が充足されていない場合とは、今は「生存している」が、引き続き「生存し続けることがない」場合であろう。しかし、「生存すること」は、一瞬の間であっても、「生存し続けること」である以上、このような場合は現実にはあり得ない。では、第二に、「生存し続けること」が危機に瀕している場合はどうだろうか。例えば、死刑囚にとっては、生存し続けることが危機に瀕している。不治の病に罹った人にとってもそうである。しかし、それだけではない。どのような「人格」にとっても、死は避けられないものである以上、生存し続けることが危機に瀕している。「人格」だけではない。すべての生き物にとっては常に、生存し続けることが危機に瀕しているのである。ところが、それにも拘わらず、トゥーリーは、「人格」以外の存在者に「生存し続けたいという欲求」があることを認めないのである。ではいったい、トゥーリーが、「生存し続けたいという欲求」をもつことが「人格」の特質だとするのは、どういうことなのだろうか。

ところで、「人格」は「持続的主体として生存し続けたいという欲求」をもつのだが、同時に、それは、トゥーリーによれば、「持続的主体としての自己の概念をもち」、「みずからが持続的主体であると信じて」いるという条件、いわゆる「自己意識」要件を具えているとされていた。実は、この「自己意識」要件というものが「持続的主体として生存し続けたいという欲求」と

不可分であるというのが、トゥーリーの考えであると思われる。すなわち、「人格」というのは、みずからの諸経験や種々の心的状態の担い手として生存してきた存在者であると自覚しつつ、これからもそのような担い手（主体）として存続するであろうという確信を持ちながら生存する存在者なのである。そのような存在者であれば、みずからの生存が現実には危機に瀕していない場合でも、危機に瀕する可能性に晒されていることを理解することができるのであって、そうであるからこそ、「生存し続けたいという欲求」としてみずからの生存に関わることができるのである。

このように、これからもみずから持続的主体として生存するという確信をもちながら、しかもみずからの生存が危機に瀕する可能性に晒されていることを理解する存在者が、「生存し続けたいという欲求」をもち、「生存する権利」をもつ「人格」であるのだが、トゥーリーによれば、その権利を他人が侵害してはならないという場合、その「人格」が生存し続けることを「真に欲求するならば」という条件を加えていた。では、「生存し続けることを欲求しない」場合はどのようなのだろうか。そのような場合は、権利を侵害してもよいのだろうか。トゥーリーは、この点に関して、イ、感情的に不安定な状態にある場合、ロ、一時的な無意識状態にある場合、ハ、いわゆるマインド・コントロールのようなものによって条件付けられている場合に、本人が「生存し続けること」とは逆のこと、「生存し続けないこと」を欲求したとしても、彼の「生存する権利」を侵害してはならない、と主張する。すなわち、トゥーリーの考えでは、この三つの事例については、本人がその時点では冷静で自主的な判断に基づいて「生存し続けることを欲求する」ことができないが、しかし、それらの事例の条件となっているものが解消すれば、

「生存し続けることを欲求する」ことになり、他人は彼の「生存する権利」を侵害してはならないのである⁽¹¹⁾。

しかし、もしそうであるとすれば、この三つの事例以外の、冷静で自主的な判断のできる、いわば通常の「人格」が、「生存する権利」を放棄して、「生存し続けること」とは逆のこと、すなわち、「生存し続けることを欲求する」場合には、その「生存する権利」を侵害してもよいということにはならないが、少なくとも他人は、彼が「生存し続ける」か「生存し続ける」かについての判断に関しては、彼の「自己決定」に委ねる、という態度をとらざるを得ないと考えられる。

こうして、「パーソン論」においても、結局は、当人の「自己決定」というものが重要な概念として浮かび上がってくるが、実は、「人格」とは卓越した意味での「自己決定」能力をもつ存在者であるといってよい。このことは、エンゲルハートの「厳密な意味での人格」という概念に明確に示されている。

エンゲルハートは、「人格」すなわち「理性的で自己意識を有する行為者」というのは「目的自体」であり、「自己自身の経験の状況を決定づけたり、支配したりできる」存在者として、「自己決定的であり」、そのような「自由な行為者」として尊敬される権利をもっていると述べ、さらに、問題の「幼児」の扱いについて、次のように主張するのである。「……非常に幼い子供の扱いに関して、両親が決定を下す者となることは明白である。そして、自分たちの形態に異常のある幼児への延命処置に関しては、もしそうした処置が経済的・心理的に多大の負担を要求するならば、これを正当に拒否することができる。」⁽¹²⁾と。これは、両親が、「理性的で自己意識を有する行為者」として、「厳密な意味での人格」であることを前提とし、そのような両親の

自由な決定によって、「胎児」のみならず、ある特定の「幼児」についても、その処遇がどのように決定されても「道徳的に正当化される」という意味である。こうしてみると、エンゲルハートの「人格」概念も、「自己決定」能力を持つ存在者というものを念頭に生じたものとみなすことができよう⁽¹³⁾。

1-3 生命倫理上の議論の問題点とその特徴を見るために、QOL論とパーソン論をとりあげてきたが、「安楽死」や「尊厳死」を正当化しようとするQOL論の論理は、結局は、患者の「自己決定」ないし「自己決定権」を拠り所とするものであった。他方、パーソン論は、「自己決定」能力をもつ存在者（人格）の特質を厳密に概念規定するという点において、QOL論と同様、当事者の「自己決定」ないし「自己決定権」という生命倫理上の議論の基本的条件に深く関わった論理を展開していると見ることができるのである。

しかし、同時に、これらの議論、特にパーソン論の特徴として、次のことも指摘しておかなければならない。それは、「自己決定」能力を持つ存在者（人格）の権利強化という一種の人間中心主義（人格中心主義）⁽¹⁴⁾を説くとともに、そのような存在者の適用領域を制限しようとする狙いをもっているということである。例えば、トゥーリーが「人間」と「人格」を区別するとき、「人間」というのは、「胚」から生長して、「誕生」を経て成長し、「細胞の死」に至るまでの「生物としてのヒト」の全生命過程を指すのに対して、「人格」とは、その全過程のなかの一部を占めるにすぎず、その一部の過程に過ぎない「人格」のみが「生存権」を持つとされるからである。エンゲルハートの場合、乳幼児は「生物学的生命」であって、それ自身としては「尊厳」をもたず、「社会的な意味での人格」として

認められるとしても、それは、「厳密な意味での人格」にとっての「有用性」のためであり、「社会的な意味での人格」に対してどのように対応するかは、「厳密な意味での人格」が「功利的観点」に基づいて判断し、決定することなのである。その点から言って、エンゲルハートの場合も、「生存権」は、それ自体としては、「自己決定」能力をもつ「厳密な意味での人格」に制限され、それ以外の者には与えられていないのである。その意味で、パーソン論は、「自己決定」の能力をもたない存在者の権利を制限ないし否定し、他方で、それを現実にもっている人格の権利を相対的に拡大するものとみなしうる⁽¹⁵⁾。

2 「環境倫理」に関する議論の説得性の問題とその特徴

2-0 「環境倫理」については、「世代間倫理」と「動物の権利」の問題に関する二つの議論をとりあげ、それぞれの議論における問題点を指摘するとともに、「環境倫理」のもつ特徴について考えてみよう。

2-1 「世代間倫理」とは、言うまでもなく、「現在世代」と「将来世代」との間の倫理であるが、これは、環境問題のいずれをとってみても、「現在世代」よりも「将来世代」に対して深刻な影響を及ぼす、いやそれどころか、人類の滅亡すら引き起こしかねない以上、「現在世代」は、今後存在することになるであろう「将来世代」に対して、何らかの倫理的責務を果たすべきである、という反省から生まれた。倫理あるいは道徳は、例えば、権利・義務に関して現に存在する人間同士の対等の関係（相互の対称性）においてのみ成立するという常識的な立場に立てば、現に存在する「現在世代」といまだ存在していない「将来世代」との間の「世代

間倫理」など成立しない（世代間の非対称性）ことになるが、ここでは「世代間の非対称性」を前提した上で、「世代間倫理」成立の可能性を探ろうとする議論のうち、代表的な二つの議論について検討する。ウォルター・ワグナーとシュレダー・フレチュットの議論である。

2-1-1 われわれ現在世代が将来世代のことを配慮する義務があるということは、単なる「利他主義」によって根拠づけることはできない。「利他主義」は他人の存在を前提し、将来世代なるものはいまだ存在していない以上、「利他」ということはありえない。「利他主義」は、現実に存在する現在世代間においてのみ可能である。このように主張し、現代世代の「自己愛」あるいは「利己愛」によって世代間倫理を根拠づけようとするのが、ウォルター・ワグナーである。

ワグナーによれば、人間はシンボルを使う存在者として、未来のことを想定・予測しつつ現在を生きる。しかも、例えば、パズルが遊び心を刺激し、その解決は感性的充足感をもたらすように、未来の問題に対する知覚を鋭敏にし、その問題解決のために尽力すればするほど、われわれ現在世代は、より活動的で自己実現へ向かう人間、精神的により健康な人間、目標に向かう人間、より統合された人間となることができる。現在世代は、そのような人間として、みずからの世代の中に同情心や道徳性を涵養するという自己の利益のために、未来のことに関心をもつべきである⁽¹⁶⁾。

このように、ワグナーは、現在世代が将来世代のことを配慮し、将来世代のために尽力することは、現在世代にとっての利益となるという立場から、「世代間倫理」が成立すると主張するのだが、この主張には説得力があるのだろうか。

2-1-2 第一に、将来世代のことを配慮し、そのために尽力することによって、われわれ

れ現在世代の中に同情心や道徳性が涵養され、より活動的で自己実現へ向かう人間、精神的に健康で、目標をもった人間が育まれることは確かであるかも知れない。その意味では、そうすることで、われわれ現在世代にとって、精神的な側面に関しては、利得がもたらされると言えるかも知れない。しかし、問題となっているのは環境問題であり、環境の問題に関して将来世代のことを配慮することは、われわれ現在世代がみずからに大きな物質的犠牲を強いることである。例えば、われわれは将来世代のために、炭酸ガス排出量の制限、電力消費の制限、森林伐採の制限、食糧生産・消費の制限等、生活の物質的利便さ・快適さを放棄しなければならないからである。したがって、将来世代への配慮は、われわれの「自己愛」を充足し、われわれに「利益」をもたらすというよりも、むしろ、われわれ現在世代の「自己愛」や「利益」を否定するものではないだろうか。

第二に、ワグナーの言うように、人間が未来を予想・予測しつつ現在を生きるということは確かである。また、未来のことをあれこれと想像することで、人間の感受性が高揚することも事実である。しかし、われわれが未来のことを想像したり、予想したり、予測したりするのは、将来世代のことを配慮してのことなのだろうか。未来を想像し、予想・予測することそれ自身が、根本的には、「自己愛」に基づき、「自己の利益」を目指しているものではないだろうか。言い換えれば、未来の想像・予想・予測のなかに思い描かれているのは、将来世代一般のことではなく、むしろ、自分自身の将来のこと、あるいは、高々、自分の孫子の将来のことにすぎないと思われるのである。そしてまた、もし未来の想像・予想・予測のなかで人間の感受性が高揚するとすれば、それは、将来が漠然としたものであって、その漠然としたもののなかに自分の身をお

き入れることができる、すなわち、この明確で判然とした現実から逃避して、夢想の世界に生きることができるからにすぎないと見ることもできるのである。

いずれにしても、われわれが未来を想像・予想・予測するときに、将来世代のことを配慮してはいないというのが実態であり、「自己の利益」を求めると、「他人の利益」を配慮することとは、そのままでは両立しえないのである。

2-1-3 種々の論拠を掲げて「世代間倫理」が成立しようという立場に立つのが、シュレーダー・フレチットである。彼女が論拠として掲げるのは、ジョン・ロールズの「原初状態の仮説」、ダニエル・カラハンの「両親-子供関係のモデル」、ピーター・フォークナーからヒントを得た「恩」という発想などである。ここでは、それぞれの考えを紹介し、そのつど検討するという形式で述べることにしよう。

まず、ロールズによる「原初状態の仮説」であるが、これは、①われわれはそれぞれ自分の利益を護ろうとする、②しかし、だれもが自分固有の地位も能力も財産も負債も知らない、という二つの状態を想定することによって、いわば、公平性という原理を導き出そうとする仮説である。ロールズによれば、このような状態においては、すべての人は、自分にとって都合のよいことが行われるべきであると考え、自分にとって不都合なことが行われることに反対する。ところが、すべての人は、自分にとって何が都合のよいことで、何が不都合なことであるかは分からない。そうすると、すべての人々は、誰もが平等の利益を得るべきだという意味で、公平性を約束しあい、その約束を守ることをすべての人の義務だとみなすだろう⁽¹⁷⁾、というわけである。

確かに、このような「原初状態」を想定することによって、公平性の原理を導き出すことに

はそれなりの意義があろう。ジョン・ロックによるかつての「社会契約説」にそれなりの意義があったと同様である。しかし、ロックの「自然状態」がそうであるように、この「原初状態の仮説」は、あくまでも一つの仮説であって、現実に存在する人々（現在世代）のあり方には当てはまらないことは明らかである。現在世代は、言うまでもなく、それぞれ固有の地位、財産、能力、さらに他の諸々の条件・状況のもとで現に生きていてだけではなく、現在世代はみずからそれらの条件・状況のことについて理解している。その限り、現在世代からこれらの条件・状況を剥ぎ取り、彼らをいわば無垢の状態に連れ戻すことはできない。したがって、現在世代はみずからを取り巻く条件・状況に規制されて、みずからの利益・利便さのみに関心をもち、すべての人に対する公平性については思い及ぶことはあり得ない、という見方も成り立つであろう。結局のところ、「原初状態の仮説」は、きわめて現実的な「世代間倫理」の成立可能性の議論にとっては有効であるとは見えないのである。

2-1-4 次に、カラハンの「両親-子供関係のモデル」については、契約は一般に、契約の当事者同士の相互性を前提にして成立するとされるが、彼によれば、一方の当事者のみが義務を引き受けることによって成立する親子関係も一つの契約である。この関係において、他方の当事者である子供は、生まれたいと思って生まれたかどうか分からず、生後どのような生活・生き方を望んでいるのかも分からず、またそのことを尋ねられることもない。しかし、両親はこの関係のなかでみずからの義務、例えば、よく育てるといった義務を引き受けるのであるが、ここには一種の社会契約が成立しているという考えである。

実際、現在世代と将来世代との関係をこの親

子関係に見たてて、世代間倫理を考えることは可能である。両関係における類似点のいくつかをあげると、①親子関係における子供と同様に、将来世代は、自分たちの世話を現在世代にしてもらうことに同意をするかどうか、現在世代によって尋ねられることはない。②親子関係における親と同様に、現在世代は、将来世代が何を必要とし、どのように生きたらよいかを知ることにはできないし、知る必要もない。③それでも親が子供のことを配慮するのが義務であるように、現在世代は将来世代について配慮する義務がある。④他方、子供と同様に、将来世代は現在世代によって自分たちに与えられた恩恵を返す必要はない⁽¹⁸⁾。このように、親と子供の関係と、現在世代と将来世代との関係とは対応関係にある、というのがカラハンの言い分である。

したがって、これは、端的に言えば、親が子供のことを配慮するのが義務であると同様に、現在世代が将来世代のことを配慮するのは義務であるという考えであるが、この考えについては二、三の問題点を指摘しておこう。第一に、「両親-子供関係のモデル」は、現に存在する親と現に存在する子供との関係であるのに対して、「世代間関係」は、現に存在する世代と、いずれ存在するだろうが、未だ存在しない世代との関係であり、子に対する親の義務という概念を、現在世代と将来世代間の関係にそのまま当てはめるのは、説得力がないと思われる。第二に、かりに、現在世代が将来世代に対して配慮する義務を負っているということを認めるとしても、将来世代への現在世代の配慮なるものは、子への親の配慮とは質的に異なったものであることは明らかである。子への親の配慮は特定の（わが）子の将来についてであるのに対して、将来世代への配慮なるものは不特定多数（匿名）の人間に対してであり、また、子の行動は直接的・具体的な現実の行動として観察されるのに

対して、将来世代の行動は、現実に観察することができないどころか、まったく未知のものである。第三に、親がわが子を配慮するのと同様の仕方で、現在世代は将来世代を配慮すべきだ、というのがカラハンの主張だとすれば、この主張は、われわれ現在世代は将来世代のことを配慮すべきだ、という単なる主張にとどまってしまうにすぎないことになる。

2-1-5 フレチットの「恩」の発想であるが、これは簡単には「われわれは、等しくよいもの、あるいはよりよいものを子孫に遺すことによって、先祖の与えてくれた恩に報いる」と表現することができる。すなわち、われわれ現在世代は、先祖たちがささげてくれた配慮によって、現在の幸福な生活を送ることができるようになった。われわれ現在世代には、そのような過去の世代の恩に報いる義務があるが、もはやそれはできない。そこでわれわれは、将来世代に対してわれわれと同じ幸福な生活を送ることができるように配慮することで、先祖という過去の世代に対する恩に報いるべきだ⁽¹⁹⁾、というわけである。

確かに、われわれ現在世代が現在あるのは、過去の世代のおかげである。現在の快適さと利便性は、遠い過去から着々と積み重ねられてきた人類の英知の結晶である。しかし、過去からの遺産には正の遺産だけでなく、負の遺産もある。あるいは、過去の世代が現在世代に遺してくれた快適で利便性のある生活は、人類の英知の結晶であるにしても、実際には、負の遺産としてわれわれに重荷を課しているのではないのか。先祖は私たちに重荷を課しただけではないのか、という逆の主張も可能だと思われる。そうであれば、過去の世代から受けた恩を、将来世代に返すという発想も説得力を失ってしまうのである。

2-2 さて、「動物の権利」論であるが、「動物の解放」を提唱するピーター・シンガーは、「事実上の能力の平等」と「道徳的な意味での平等」とを混同してはならないと主張する。例えば、知能指数が同じという場合の、同等の能力なるものが「事実上の能力の平等」にあたり、事実上は平等ではないにも拘わらず平等に扱うべきであるという場合が、「道徳的な意味での平等」にあたる。ただ、シンガーは「事実上の能力の平等」は存在しないと言う。どのような能力をとってみても、人間一人一人の能力はすべて異なっている。したがって、例えば、奴隷解放や婦人解放の運動は、事実上の能力の平等を根拠にして生まれたものではない。能力が平等であろうとなかろうと、平等に扱われるべきであるという「道徳上の平等」の実現を目的としているのが、諸々の解放運動である。こういった前提の下で、シンガーは動物にも平等に扱われるべき権利を認めるべきだと主張する⁽²⁰⁾。

2-2-1 シンガーの「動物の権利」論はベンサム功利主義から大きな影響を受けているが、シンガーによれば、そのなかで最も重要なのは、「各人を一人と数え、誰のことも一人以上には数えない」、すなわち、「利害をもつすべての人に関して、どの人の利害も他の人の利害と同等に扱う」という格率である。シンガーは、この格率は人間以外の動物にも拡張できることをベンサムがすでに知っていたと言い、ベンサムの『道徳と立法の諸原理』における次の文章を引用している。必要な部分を抜き出すと、「専制君主しか奪うことのできない権利を他の動物が手にする日がやってくるかもしれない。……足の数とか、毛のはえぐあいとか、尾のあるなしとかを……理由にして感覚能力をもつ存在者をそんな目にあわせく暴君の気まぐれのままに苦しませ…引用者付加>てはならないと気づく日がやってくるかもしれない」⁽²¹⁾。

ベンサムがここで「感覚能力」と言っているのは「苦痛を感じる」能力のことなのだが、ここからシンガーの考えが導き出される。「ある存在者が苦痛を感じている場合に、その苦痛を配慮しようとしなければ、……しかも、同じ程度に苦痛を感じている存在者のすべてに対して同じようにその苦痛に配慮しなければ、それは道徳的に正当化できないことである。」⁽²²⁾ すなわち、シンガーは、「苦痛を感じることができる」という意味での「感覚的存在者」はすべて平等に扱われなければならない、したがって、そのような意味での「感覚的存在者」である動物は、「苦痛を受けることのない権利」を持つ、と主張するのである。そこで問題は、人間以外に、どのような動物が「苦痛を感じることができる」のかということになる。

シンガーは「犬や猫のような動物は苦痛を感じる能力があるし、また実際に感じるということには、ほとんどの人が同意するはずだ。」とし、それを他の哺乳類と鳥類にも拡大しながら、さらにこう述べている。「魚類や爬虫類のような他の脊椎動物とは類似性もまだ強いように思われるが、牡蠣のような軟体動物とでは著しく弱まる。昆虫になるとさらにむずかしく、現在のわれわれの知識では、昆虫に苦痛を感じる能力があるかどうかまったく分からないと言うほかはない。」⁽²³⁾ と。こうして、シンガーは「苦痛を感じる能力」をもつ「感覚的存在者」を哺乳類、鳥類、魚類、爬虫類にまで広げて、これらの動物には人間と同じように扱われる権利、すなわち苦痛を受けない権利があり、人間はこれらの動物に苦痛を与えてはならないと主張するのである。

2-2-2 このシンガーの主張に対しては、「苦痛を受けない権利」が、なぜ哺乳類から爬虫類までの動物に限定され、昆虫や軟体動物などが除外されているのかについてはともかく、

種々の批判が可能であるが、考えられうる批判に対して、彼はあらかじめ以下のように反論している。

①苦痛というのは意識状態、すなわち「心的できごと」であるゆえ、苦痛そのものを直接に観察することはできない。「身もだえ」や「叫び」などは苦痛そのものではない。他者の苦痛は外部に示されている種々の指標から推測されうるだけである。したがって、われわれは他者の苦痛なるものを確認できない。特に、人間以外の動物についてはそうである、という批判に対する彼の反論は、こうである。われわれは、人間についても「身もだえ」や「叫び声」といった指標を通してその人が苦痛を感じていると推測することができるだけであり、しかも、その推測を正しいものとしてきた。そうであれば、「身もだえ」や「ほえ声」、さらに苦痛をもたらしていると見えるものを避けようとする行動が、上記の動物に見られる以上、それらには人間と同じように苦痛を感じる能力があると判断できる。実際、上記の動物の感覚に関する神経系は、生物学的には、人間と類似したものである以上、それらの動物の感覚を人間と同じであるとみなすことができる⁽²⁴⁾。

②人間以外の動物が「苦痛を感じている」ことを言語で表現できないのに対して、人間は言語で「苦痛」を訴えることができる。そこに動物と人間との根本的な違いがある、という批判に対しては、こう反論する。イ、例えば幼児は言語を使用しないし、また、成人の一部にも言語を使用できない人がある。だからといって、彼らが苦痛を感じるものではない、ということにはならない。ロ、言語表現は絶対的なものではない。人が「痛い」という言語を発したからといって、その人が実際に「苦痛を感じている」のか否かは分からない。虚言の可能性があるのである。ハ、われわれは、人が「苦痛を実際

に感じているかどうか」を判断する場合、言葉による表現よりも実際に現れている身振りや態度の方を信頼するのが普通である。例えば、手にひどい傷を負って、もだえ、呻き、その傷に物が触れないようにしている人を見て、その後しばらく経ってから、その同じ人が「あのとき自分は少しも痛くなかった」、と言ったとする。この場合、われわれはどう見るか。その人はあのとき少しも痛くなかったのだ、とは見ずに、今その人は嘘を言っているか、忘れてしまっているかだ、と見るはずである⁽²⁵⁾。

③大多数の親にとっては、他の動物の反応よりも自分の子供の反応の方がよく分かる。それは、人間には自分が属する種についての知識量が多いことからくる。われわれが人間以外の動物についての知識量を増やしていけば、動物の反応についてもよく分かるようになる。したがって、われわれが人間以外の動物に対してより以上に密接に接することにより、動物の苦痛を今までより以上に理解できるようになる⁽²⁶⁾。

2-2-3 このシンガーの「動物の権利」論にはそれなりの意義がある。しかし、この考えには種々の問題点があると言わざるをえない。シンガーの「動物の解放」というのは、人間が与える苦痛から動物を解放すること、すなわち、広義での「動物虐待の否定」を意味しているとみなすことができるが、まず、この「動物の解放」が「動物の権利」というものとどのように結びつくのであろうか。シンガーの言う「動物の権利」とは、文脈からして、「人間と同様に苦痛を与えられない権利」、その意味で、「人間と平等に扱われるべき権利」のことである。確かに、動物に対して苦痛を与えてはならないということ、したがって、動物虐待からの「動物解放」はわれわれにとって重要な課題である。しかし、だからと言って、動物が人間と平等に扱われる権利をもつということになるのだろうか。

われわれは、「権利」と「義務」とは、相互に前提し合うのみならず、「義務」が課せられるのは「義務を果たすことできる」存在者に対してであることに注意しなければならない。例えば、人間にとって、「平等に扱われる権利」と「平等に扱う義務」とが基本的条件であるのは、人間が相互に「平等に扱うことができる」からである。動物が自分たちと同様に人間を「平等に扱うことができる」というのだろうか。

次に、動物に人間と平等の「苦痛を受けない権利」があることを認めるとして、人間と動物との利害が対立した場合、卑近な例をあげれば、人が虎に襲われ、その人が虎に対して何らかの危害を与えずには逃げ切れない、という状況を想定する。虎に危害を加えてはならない。その人はどのような行動に出るべきか。シンガーは、このような状況では「正当防衛」が認められる、と言うかもしれない。しかし、次のような場合はどうだろうか。虎が生後間もない乳児を襲おうとしている。その虎に何らかの危害を加えなければその子を救うことができない。拳銃を発射すべきか否か。「正当防衛」とはならない。

2-2-4 シンガーは、動物に「苦痛を与えること」と「殺すこと」についてはどのように考えているのだろうか。「苦痛を与えなければ、殺してもよい」というのだろうか。

この点に関する彼の意見は非常に曖昧である。「苦痛を与えなければ、家畜を殺してもよい」という考えに対して、シンガーは次のように主張する。「動物に苦痛を与えることは避けるべきだ」という考えと、「動物は殺してもかまわない」という考えを合わせると、「動物は絶滅すべきだ」ということになる。なぜなら、「感覚的能力をもつ存在者はすべて、生きている限り苦痛を感じる」からだ、と。しかし、彼は、他方で、「苦痛なく殺すこと」が不正である場合と不正ではない場合とがある。その存在者が将来に関

わる希望（例えば、生き続けたいという希望）をもっている場合とそうではない場合とである⁽²⁷⁾、と述べている。すなわち、彼によれば、「自分の将来に関わるような欲求をもつ存在者」を殺すことは不正だが、そうでない存在者は殺しても不正ではないのである。

このように、シンガーの意見は曖昧なのであるが、この意見の後段部分について二つの問題点を指摘しておく。まず、「自分の将来に関わるような欲求をもつ存在者」を殺すのは不正だ、と主張するが、この主張は「動物に苦痛を与えてはならない」ということと、どのように結びつくだろうか。「将来に関わる欲求をもつ」のかもたないのかということ、「苦痛を感じる能力をもつ」のかもたないのか、ということとまったく関わりのないことであろう。次に、「将来に関わる欲求をもたない」存在者を、「苦痛なく殺しても」不正ではないとすれば、生後間もない乳幼児についてはどうなるのだろうか。そのような乳幼児は、おそらく「生き続けたいという」欲求はもちあわせてはいないであろう。彼らを「苦痛なく殺すこと」は許されるのだろうか。

2-2-5 最後に、シンガーの論理に関する重大な難点を指摘しなければならない。彼は「事実上の平等」と「価値ないし権利概念としての平等」を区別し、「事実上の平等」は存在しないと言う。一人一人の人間を見ると、同等の能力をもつ人間は存在せず、その点からして「能力の平等」という事実はない。したがって、平等というのは、「同等の能力がある」ということではなく、能力が同等であろうとなかろうと「平等であるべきである」、「平等に扱われるべきである」という「価値ないし権利概念としての平等」のことである、と主張するのである。

シンガーのこの主張は正しいと思われるが、しかし、このように主張しながら、彼自身すぐ

さまこの区別を無視してしまっているのである。人間以外の動物が「苦痛を受けない権利」をもつということの根拠としてシンガーが掲げるのは、動物も、人間と同様に、「苦痛を感じる能力」をもつ「感覚的存在者」であるということであった。しかし、「苦痛を感じる能力」をもつということであれ、「感覚的存在者」であるということであれ、このことは「事実上の事柄」であり、このことに関して、動物が人間と同じであるというのは、動物と人間との「事実上の平等」のことであると言わなければならないであろう。したがって、シンガーは「事実上の平等」と「価値ないし権利概念の平等」を区別し、「事実上の平等」は存在しないと言いながらも、「事実上の平等」から「権利概念としての平等」を導き出しているのである。このように、われわれはシンガーの論理には重大な欠陥があることを指摘しなければならないのである。

2-3 「環境倫理」に関する議論の問題点とその特徴を見るために、「世代間倫理」と「動物の権利」をとりあげてきたが、この議論に種々の問題点があることは別にして、これらの議論の特徴についてはどのように考えるべきだろうか。われわれは、「環境倫理」に関する議論の特徴はきわめて明確であるとするが、ここでは、それを指摘しておく。

まず、「世代間倫理」が論じられるようになったのは、言うまでもなく、地球温暖化・オゾン層の破壊・酸性雨・熱帯林の減少、砂漠化、生態系の破壊、有害廃棄物の増加等の地球環境の破壊、地球資源の枯渇、人口増加・食糧問題などといった諸問題が、どの問題をとっても、われわれ現在の世代よりも将来の世代に深刻な影響を及ぼすという見方による。シュレダー・フレチェットの場合は、DDTと核（プルトニウム）が十数万年後の地球人に影響を与えるとし

て、われわれは将来世代のことを考え、その生存権、言論・所有・集会の自由、訴訟の執行権および法の下での等しい保護の権利を認めざるをえないとしている。いずれにしても、将来世代にとって人間の諸権利、最も基本的な権利である生存権そのものですら危ぶまれるということから、現在世代には将来世代のことを配慮する義務が課せられているというわけであるが、このことから直ちに、「世代間倫理」の特徴というものが浮かび上がってくる。

それは、現在世代の諸権利の制限と将来世代の権利の承認である。言い換えれば、現に存在し、生きている人間の諸権利を、これから存在し、生きていくであろうが、現実にはまだ存在しない未来の人間へと譲渡することである。炭酸ガス排出量の制限、電力消費の制限、大量消費の制限等の現在世代に課せられた具体的な課題は、これから存在し、生きていくであろう未来の人間のために、現に存在し、生きている人間の物質的な快適さ・利便さを制限するものであることは言うまでもないからである。

次に、「動物の権利」論は、さしあたり、苦痛を受けない権利という人間に対して常識として認められてきたものを、人間以外の動物に拡大しようとする考えである。しかし、この動物虐待論の否定、あるいは「苦痛を受けない権利」を動物にも拡大する考えは、人間に対して種々の規制を課することになる。例えば、人間の欲求・欲望の規制である。このことは、具体的には、シンガーが動物実験、食肉のための大規模な工場畜産などを、人間という種を優先する種差別主義であると批判している⁽²⁸⁾ ことから明らかであろう。このように、「動物の権利」論は、「苦痛を受けない権利」を動物に認めようとするものにとどまらず、人間の諸々の権利を制限し、さらには、利便性・快適さを求める人間の生活に制限を加えるものである、ということ

ができる。俗に言う、人間中心主義の否定である。

3 結び

3-1 われわれは、「生命倫理」と「環境倫理」に関する代表的な議論を見てきたが、それらの議論における問題点はさておき、この二つの倫理学上の議論は互いに一致するどころか、対立する側面をもっていると言わなければならない⁽²⁹⁾。その側面を指摘することにより結論に代えよう。

「生命倫理」に関する議論の特徴は、すでに明らかのように、自由な「自己決定」ないし「自己決定権」という概念を議論の中心に置き、これを強調するところにある。本稿では意図的にとりあげることをしなかった「インフォームド・コンセント」が、患者の自由な「自己決定」を要石としていることは言うまでもないが、主として「安楽死」や「尊厳死」を正当化するために生まれたと言える QOL 論も、結局は、当事者の自由な「自己決定」を最終的な拠り所としているのである。パーソン論は、一見すると、「自己決定」ないし「自己決定権」の問題と無関係のように見えるが、そこで言われている「人格」とは、「自己決定」に関して卓越した能力を具える人間を指し、特に、エンゲルハートの「厳密な意味での人格」は「インフォームド・コンセント」の理想的な対象となりうる人間のことを意味するということができる。

しかし、これらの議論は当事者（患者ないし人格）の「自由な自己決定」ないし「自己決定権」を拡大するという特徴をもつ一方で、これと相関的に、「自己決定」の能力をもたない存在者（例えば、生物学的生命あるいは生物としてのヒト）の権利を制限する、あるいはむしろ否定するという特徴を示している。特にパーソン

論では、「人格」以外の存在者は、「人格」の自由な「自己決定」によって存続が左右され、また、QOL論においても、例えば「尊厳死」において「自己決定」の能力を欠くに至った存在者は、「自己決定」の能力を具えた他者の意思によって存続が決定されることになるからである。

「環境倫理」に関する議論の特徴は、「生命倫理」に関するものときわめて対蹠的である。「世代間倫理」においては、現実に存在する現在世代の自由な「自己決定」は制限される。将来世代という未だ存在しない他者の存続のために、自由に「自己決定権」を行使することは制限され、自己の利益・利便性・快適さへの欲求・欲望は抑制されることになる。ここでは他者による統制か、さもなければ、自己制御・統制という逆方向の「自己決定権」の行使かが課せられるのである。逆方向の「自己決定権」の行使は、本来の「自己決定権」の放棄であるとみなすことができる。

「動物の権利」を承認することは、言うまでもなく、人間のもつ諸権利を制限することである。人間を目的として、他の動物を手段として利用、使用、処理することは許されない。ここでもやはり、自己の利益・利便性・快適さを獲得するために、自分以外のものを犠牲にすることは許されない。また、権利所有者の範囲を拡大することは、既成の権利所有者の権限をいわば弱体化することである。伝統論理学の教科書流に言えば、外延と内包は反比例し、外延が増大すれば、内包は減少する。

われわれの見るところ、「生命倫理」と「環境倫理」とに関する議論は、この限りにおいて、真っ向から対立しあっている。

3-2 「生命倫理」は、近代の科学・技術の急激な発達、特に先端医療技術の発展に呼応する形で生まれた。現代の医療技術は受精から死

に至る人間の生物学的生命を完全に支配下におこうとしていると見える。生命倫理上の議論は、基本的には、先端医療技術を肯定するなかで行われている。科学・技術の成果に対して異を唱えるのではなく、それを積極的に採り入れようとする姿勢である。

他方、「環境倫理」も近代の科学・技術の発達に呼応する形で生まれたが、しかし、傾向としては、科学・技術による支配に対して反旗を翻そうとする。科学・技術の生み出した負の側面を強調しようとする。科学・技術にうったえることはあっても、近代の科学・技術を超克するものに期待している。ここでは、人間による人間以外の存在者に対する支配から脱却した思想の復権を要求することも行われている⁽³⁹⁾。

(注)

- (1) 後述するように、QOL論は「安楽死」を肯定するための立場でもあるが、「安楽死」とは生死の決定に関するものである以上、そこでは、単なる「生活の質」ではなく、「生命の質」が問われることになる。
- (2) 例えば、ジェームズ・レイチェルスは「積極的安楽死と消極的安楽死」(加藤・飯田編『バイオエシックスの基礎』東海大学出版会 p.113-p.121)のなかで、両者には本質的な違いはないと主張するのに対して、トム・L・ピーチャムは「レイチェルスの安楽死論に答えて」(同書 p.122-p.134)で両者の違いを主張する。
- (3) マイケル・トゥーリー：「嬰兒は人格を持つか」(前掲書、p.94-p.110)参照
- (4) 同上、参照
- (5) H・トリストラム・エンゲルハート：「医学における人格の概念」(同書、p.19-p.32)参照
- (6) ただし、「欲求」と「権利」とは直接に結びつく概念ではない。「欲求」は事実に関するもので

- あるのに対して、「権利」は価値に関するものだからである。いうまでもないことだが、人の欲求するものが、そのままその人にとっての権利とはならないからである。
- (7) エンゲルハート：前掲論文、p. 26-27 参照
- (8) エンゲルハートが「胎児」を「社会的な意味での人格」としないのは、後述のように、胎児は母親の身体の一部として、母親の意のままになると見ているからであると思われる。(エンゲルハート：前掲論文、p. 32参照)
- (9) 同上、p. 29-30
- (10) 同上、p. 32
- (11) このことから、「パーソン論」も「自己決定」ないし「自己決定権」の問題と密接に関連していることが推察される。
- (12) エンゲルハート：前掲論文、p. 32
- (13) 、(14)、(15)もちろん、エンゲルハートが意識的にこの問題を取りあげているというわけではない。われわれにとってそのように解釈できるというのである。
- (16) ウォルター・ワグナー：「未来に対する道徳性」(シュレーダー・フレチェット編『環境の倫理 上』 京都生命倫理研究会訳 晃洋書房 p. 108-118) 参照
- (17) シュレーダー・フレチェット：「テクノロジー・環境・世代間の公平」 前掲『環境の倫理 上』 p. 127-128)
- (18) 同上、p. 129 参照
- (19) 同上、p. 125-126 参照
- (20) ピーター・シンガー：「動物の解放」(前掲『環境の倫理 上』 p. 188 参照
- (21) 同上、p. 190
- (22) 同上
- (23) 同上、p. 194
- (24) 同上、p. 191
- (25) 同上、p. 193
- (26) 同上、p. 194
- (27) 同上、p. 224
- (28) 同上、p. 196-p. 206 参照
- (29) 生命倫理に関しては、主流となっている考え方を念頭にしている。
- (30) 「応用倫理学」のなかに「生命倫理学」と環境倫理学」とをその二つの部門として整合的に統合することは、したがって、きわめて困難なことであると考えられるが、それについて検討することは本稿の課題ではない。