

「パーソン論」はその後どうなったの？ 我々と同じ将来説、動物説、 そして時間相対的利益説*

江 口 聡**

要 旨

妊娠中絶や脳死者の扱い等にかかわる、ヒト胚、胎児、脳死者などの境界的な生命の価値についての倫理的な選択や判断は難しい。こうした生命倫理の問題については、国内では「パーソン論として」トゥーリーやウォレンらによる1970年代から1980年代の古典的な議論が知られている。この種の「人」の存立をめぐる議論は、1990年代以降もかなり錯綜した形で議論が続けられている。本論では、最近のマクマハンやドゥグラツィアらの議論を見て、境界的存在をめぐる論争の現在を紹介する。

キーワード：妊娠中絶、パーソン論、人の同一性、人格の同一性、Personal Identity

1 「パーソン論」とその課題

生命倫理学において、1970年代から始まったいわゆる「パーソン論」は、「我々はいつの時点から人であり特別な道徳的地位をもつのか」という問いに対する答を見つけようとするものである。我々は人間の生命には特別な価値があると信じている。ゴキブリを殺すことはさほど問題ではないが、人を殺すことは重罪であると一般に考えられている。しかし、もし我々人間を特別扱いするとすれば、その根拠はなにか。もし人間と動物の生命の価値に違いがあるならば、それはおそらく心的な機能・能力によると考えざるをえない。さもなければあらかじめ人間以外の動物の生命は人間よりも価値がないと根拠なく前提してしまう「種差別」におちいってしまう。

マイケル・トゥーリー (Tooley, 1972) は、「人」を「生存しつづける重要な権利をもつ存在者」と定義する。そして、(1)権利をもつにあたってはそれを欲求する能力が必要であること、(2)生存しつづけることを欲求するためには、自己が時間的に持続している存在であることを理解する自己意識をもっていることが必要であること、の2点を論証し、胎児等は自己意識をも

* 本稿は2014年5月14日に立命館大学で開催された京都生命倫理研究会で口頭発表したものに補筆修正を加えたものである。

** eguchi@kyoto-wu.ac.jp

たないために自分が生存しつづけることを欲求することはできず、それゆえ、生存しつづける重要な権利をもつこともできない、それゆえ定義によって胎児はパーソンではない、と主張する。

一方、メアリ・アン・ウォレン (Warren, 1973) は、我々の道徳的共同体に属する「人」と呼ばれている存在者の特徴として、(1)意識、特に痛みを感じる能力、(2)推論能力、(3)自発的活動の能力、(4)高度で多様なコミュニケーション能力、(5)自己意識、の五点をおおまかにとりだし、少なくともこれら五点の特徴をすべてもたない存在はパーソンではなく、それゆえただちに道徳的共同体のメンバーとはいえないと主張する¹⁾。胎児は上の五点の特徴のどれをもたないので道徳的共同体のメンバーという意味でのパーソンではない。

こうした主体の心理的能力を重視した「パーソン論」については、国内ではその内容と意義が正しく理解されないまま、道徳的に冷酷な議論だといった不当な批判が行なわれることになった (江口, 2007)。しかし、そうしたありがちな誤解を排除しても、心理的能力を重視するパーソン論には各種の問題がある。

たとえばウォレンの議論は我々、あるいは彼女の道徳的直観を分析しただけのものにすぎず、その直観の正当性が不足している。たとえば、道徳的共同体の一員としての人を考えるにしても、ウォレンとはまったく違った見解をもつ人々がいる。特にローマカトリックの系統の論者は、ウォレンのあげる五点の特徴をもたないとしても、^{ヒューマン・ビーイング}人間は受精の瞬間からまさにパーソンであり、道徳的権利をもつと主張している (cf. 秋葉, 2010)。また、ウォレンの挙げる五点の特徴のすべてをもたない脳死者もいまだに道徳的共同体のメンバーであると考え人々も少なくない。また仮にウォレンの議論であげられているパーソンの五つの特徴が直観的に説得的であるとしても、その特徴群が道徳的に重要であるのはなぜなのかを説明するという哲学的課題が残されている。つまり、ホモサピエンスという生物種の一員というだけでなく、先の五つの特徴 (あるいはその一部) を供えた存在者が、他の存在者より道徳的に重要なのかを論じる必要がある。

一方、トゥーリーの立論で主張されている(1)権利をもつにあたってはそれを欲求する能力が必要であること、(2)生存しつづけることを欲求するためには、自己が時間的に持続している存在であることを理解する自己意識をもっていることが必要であること、の二つの想定はどちらも疑問の余地がある²⁾。

またウォレンとトゥーリーの両者に共通して、こうした心理的能力を重視した基準によれば胎児だけでなく新生児までもがパーソンではないということになりえるために、新生児殺を許容する説であるとして非難される³⁾。さらには、彼女らが言う意味で人であることは (特に中絶

1) ただし、ウォレン自身は、この五点の特徴がパーソンであるための必要条件あるいは十分条件であるとは主張しない。

2) 『妊娠中絶の生命倫理』訳者解説で簡単に説明しておいた (江口, 2011)。

3) トゥーリーは事情によっては新生児殺が道徳的に許容されうること大胆に受け入れるが、ウォレンはまわりの大人の感情や利害を根拠に受け入れない。

をめぐる) 道徳的議論においてはさほど重要ではないという批判も70年代から見られた (e.g. English, 1975)。

1980年代末までの間に、心理的能力に力点を置いたパーソン論はもともと中絶や脳死臓器移植に関してリベラルな立場をとろうとする生命倫理学者たちの支持を得るようになったとはいえ、保守的な論者たちを納得させるほどのものではなく、決定的な議論というにはほど遠い状態だったと言える。

2 「我々と同じ将来」説のインパクト

そうしたなかで1989年にドン・マーキスが提出した中絶反対の議論は注目に値する (Marquis, 1989)。これは「我々と同じ将来」説 (Future Like Ours Argument、FLO説) と呼ばれており、多くの哲学者から、非宗教的な立場からおこなう反中絶の議論として最善のものとみなされている。

この議論は我々にとっての死の悪さに関する「剥奪説」 (deprivation account) を基盤にしたものである。まず一般に、死や殺人が我々にとってひどく悪いものであるのは、死や殺人が我々から価値ある将来 (さまざまな経験や楽しみやライフプロジェクトなど) を奪い去ってしまうからである。マーキスは次のように表現している。

生命を失うことは、その人が被りうる最大の損害の一つである。生命を失うことは、殺されなければその人の将来を構成することになる経験や活動や計画や楽しみなどのすべてをその人から奪い去ってしまう。したがって、誰かを殺すことが不正なのは、まずもってそれが被害者に起こりうる最大の損害 (の一つ) を与えるからにほかならない。……もし私が殺されれば、現在の私が価値があるとみなしている将来の私の人格的生活の一部となるものが奪われるだけでなく、将来の私が価値があると考えられるようになるかもしれないものも奪い去られる。それゆえ、私が死ねば、私の将来の価値がすべて私から奪われてしまう。つきつめると、こうした損失を私に与えることが、私を殺すことを不正にする点なのである。そういうわけで、他に特段の理由がなければ、成人したい^いかなる人間を殺すこともきわめて不正なものとしているのは、その人の将来が失われることであるように思われる。(Marquis, 1989)

20歳の若者、5歳の子供、1歳の新生児は、みな我々と同じような価値ある将来をもっているといえるはずである。それを奪われることは当人にとって巨大な災難である。そのために我々が他人の価値ある将来を (他にそれに匹敵するほど重大な理由がないのに) 奪うことは道徳的に不正なのである。同じようにそして7ヶ月の胎児や3ヶ月の胎児も生まれれば我々と同じ価値ある将来をもつ。したがって、その生命を奪う中絶は、成人や5歳児を死なせるのと同

じほど不正なことである、とマークスは主張する。

この「我々と同じ将来」説（FLO説）には数々の長所がある。

1. 非常にシンプルですっきりした議論であり、人の死や殺人の悪さに関する直観的にわかりやすい説を直接に中絶の問題に適用している。
2. 種差別的でない。ホモサピエンスに限らず、なんらかの重要な意味で我々と同じように価値のある生を享受すると思われる存在者すべてに適用される。なにが価値ある生を構成するかとい実質的な問いについては、それぞれの論者が自分の信じることを自由に選んでかまわない。
3. 「権利」の概念を（直接には）もちいない。誰がどのような権利をもつかということ立証するのは難しい。権利は社会的な効用を促進するための二次的規則、あるいは直観的原理にすぎないという議論には説得力がある。しかしFLO説は権利概念にかかわらない。
4. 「パーソン」の概念に（直接には）訴えていない。どのような存在者がパーソンであるか、それを誰が判断するのかといった議論にかかわらない。

以前、拙稿で指摘したように、このFLO説を論駁するのは意外に難しい（江口，2010）。大きく分けて、(1)死の悪さに関する剥奪説を否定するか、あるいは少なくともそれに替わることのできる有望な説明を提出するか、(2)胎児は成人と同じ意味ではいまだ価値ある将来をもっていないと主張するかのどちらかである。前稿では剥奪説に替えて死の悪さに関する欲求説を採用する方策を検討したが、今回は剥奪説を維持しようとする場合には、おおまかに「人の同一性の問題」と呼ばれる問題群を扱う必要があり、これは哲学的にかなり複雑な問題を含んでいることを示したい。

3 本質と同一性条件

FLO説のように「我々の将来」「ある存在者の将来」を議論の中心とする場合には、「我々」、あるいは「被害者」の同一性の問題が生じる。私が価値ある将来を奪われる、というときには、当然、その将来は今の私および将来の私の将来でなければならず、そのためには、今の私が将来にわたるまで同一の存在者として持続し、なんらかの経験を得つづけるということが含意されている。しかし、将来を剥奪される私、あるいは被害者は、いったいどのようなタイプの存在者なのだろうか。

上の引用文中でマークス自身は直接には「人^{パーソン}」という言葉は用いていないが、「人 (one)」、「誰か (someone)」、「私 (I)」、「成人した人間 (adult human being)」や「人格的生活 (personal life)」といった言葉を用いており、こうした言葉で指し示されている存在者がどのような存在

者であるかを検討する必要がある。こうして、FLO説を理解するには、「私」や「人」とはどのようなものであり、どのような条件のもとでならば同じものとして存続している、あるいは生きつづけている、と言えるのかという形而上学的な問題にコミットする必要がある。これが「人の同一性（人格の同一性）」(personal identity) と呼ばれる問題である。では、将来にわたって存続するであろう「我々」とはどんな存在者だろうか。そして、どんな存在が我々と同じ将来をもちうるのだろうか。主要な四つの立場をFLO説とのかかわりに注目して紹介してみよう。

3.1 心理説

死の悪さについての剥奪説において、「我々」の一員として価値ある将来を剥奪される主体⁴⁾の候補者として考えられるのは、先にあげた「パーソン論」と呼ばれるタイプの議論でもちいられる「人」であり、こうした立場は人の同一性に関する「心理説」(Psychological Account) や「パーソン本質説」(Person Essentialism) 「ネオ・ロック的人格説」(Neo-Lockean Account) などと呼ばれる。

よく指摘されるように、この概念の直接の由来はジョン・ロックの『人間知性論』周辺にある。ロックによれば、パーソンとは神や単なる物とは区別される実体であり、「思考する、知的な存在者である。この存在者は、理性と反省力を持ち、自分を自分であると、すなわち、異なる時と場所において同一の考える物体であるとみなすことができる。そして自分を自分であるとみなすことは、思考することから分離できず、私が思うに、人にとって本質的である意識によってのみなされる。」とされる (Locke, 1690, II xxxvii 9)。

このロックの定義そのものを直接に用いる論者は多くはないものの、デレク・パーフィットの『理由と人格』(Parfit, 1984) などの強い影響下で、ある人が他の時点の人と同一であるためには、その両者が合理的・反省的で自己意識をもった存在者であり、その両者の間に記憶や心理状態が継続している必要がある、などと考えられる傾向がある。このような理解の上での人の同一性とは、時間的に前後する信念、価値観、意図、性格特性などの現れの間関係である。そうした心理的連結の数や強さはさまざまであるために、時間を越えた心理的連結性は程度の問題ということになる。したがって、「私の始まりはいつか」という問いにたいしては、現在の私から心理的連結をさかのぼる必要がある⁵⁾。心理的活動がまだ活発ではない新生児や胎児はパーソンではない。また、心理的な機能を失ってしまった状態、たとえば脳死状態や遷延性意識障害(植物状態)に陥ってしまった患者もパーソンであることをやめている。

もし我々が本質的に上のような意味でのパーソン⁶⁾であるならば、死の悪さに関する剥奪説

4) この言葉遣いが正当かどうか自信がない。

5) 人の同一性をめぐる心理説とその各種の問題点については鈴木(2014)が簡潔な説明をしている。

6) こうした自己意識等をもった存在を、他の「人」概念と区別する必要がある場合には、「ロック的パーソン」と呼ぶことにする。

が正しく、死が我々にとって価値ある将来を奪うという点で悪いことであるとしても、それをFLO説として胎児に適用することはできない。なぜなら胎児はまだ心理的機能をもっていないために、我々と同じように価値ある将来をもっているとはまだ言えないからである。

実際70年代から80年代にかけて、こうした議論を用いる論者もいた。たとえば、ウォレンは1977年の論文で次のように言う。

仮に我々が本質的になにもものかであるとすれば、とにかく我々は本質的に人 (people) である⁷⁾。それゆえ、胎児や配偶子が人でないのならば、我々はかつて胎児や配偶子であったことはない。ただし、我々はそれらから生じてきたとはいえる。後にあなたになった胎児は、あなたではない。なぜならあなたはその時には存在していなかったからだ。……したがって、もしその胎児が中絶されたとしても、なにもあなたにはなされなかった。あなたはまだ存在していなかったからである。(Warren, 1977、強調原文)

またピーター・シンガーは1980年代のトゥーリー (Tooley, 1983) の議論⁸⁾を受けて次のように言う。

私は、そこから私が成長してきた新生児ではない。あの新生児は現在の私である存在者になることを楽しみにすることはできなかつたし、あるいは今の私と新生児の中間的な存在者に成長することすら楽しみにすることはできなかつた。私は新生児であったことを思い出すことはできない。私と新生児の間にはなんの心理的なつながりもないのである。(Singer, 1993)

しかし、こうした言明には不安がある。「我々は、我々がそこから成長してきた胎児ではなかつた」という発想にはかなり奇妙なところがあるのではないだろうか。ここで、1990年代後半から人の同一性に関する「動物説」(animalism)を提唱しているオルソンやドゥグラツィアらが、こうした発想を批判しているのが注目される。彼らは心理説に対するさまざまな細かい議論を提出しているが、代表的なものを二つあげてみる⁹⁾。

- 我々が本質的に自己意識や記憶をもった人だと想定する。自己意識や記憶をもっていないと考えられるので、新生児はいまだ人ではない。すると、我々はかつて新生児ではな

7) 文脈からしてこの“people”は先にあげた自己意識等をもった“person”の複数を指す。

8) トゥーリーは1983年の著書の段階で、1972年の論文の「パーソン」についての純粋に規範的な用語法を捨て、ウォレンに近い記述的用語法を採用している。

9) オルソンの議論については有馬 (2009) が簡単に紹介している。

かったということになる。すなわち、我々はかつて出産の時点で生まれていないことになる。これは受け入れがたい。

さらに次のような批判も提出されている。

- 有機体の成長のある時点から私が自己意識や記憶をもったパーソンとして登場したと考えると。しかしその場合、それ以前の自己意識や記憶をもたない有機体はどうなったのだろうか。(1)消滅した、死んだとは考えられない。(2)有機体が死なずに存続しているとすれば、有機体とパーソンは数的に別の存在者なのだから、私のいる場所でパーソンと有機体が重複して存在していることになる。
- また、私が不可逆的な意識障害におちいったとき、私は存在しなくなり、私ではなくなった有機体が残る。しかしこの有機体はどこから来たのか。それまで私と重複して存在していた有機体があったら、ということになりそうである。これも受け入れがたい。

こうしたかなりトリッキーな批判の有効性について今回は判断を控えるが、ここになんらかの仕方で解決しなければならない問題があるのは明らかであるだろう。おそらく私の身体は私と数的に別個のものであって私ではない、とする考え方にはなにか異常なものがある。我々をデカルト～ロック的な純粹な「心」のように考えるのはおそらくうまくいかない¹⁰⁾。なにより、我々のように自己意識をもった存在者の存続の成否の条件が、犬や猫など他の動物とは違う条件によって決まるという発想は受け入れにくいように思われる。我々が存在し消滅する条件は、他の動物と同じはずではないだろうか。

3.2 身体に根ざした心説

心理説に違和感をもつ哲学者が単純な心理説に替えて提出しているのが「身体に根ざした心」説 (Embodied Mind Account、EM説) である。この立場では、我々は本質的に人間の身体 (特に脳) に生じた心である。意識を支える脳の機能の継続性が人の通時的同一性を担う¹¹⁾。現在EM説をもっとも強力に主張しているマクマハン^{マインド}は、「特定の心^{マインド}が存続しつづけるのは、機能的な状態および潜在的に機能的な状態においてそれを実現するのに十分な脳が存続している場合」(McMahan, 2002, p. 67) とする。我々である心^{マインド}が自己意識や高度な知性をもったものでなければならぬかどうかは解釈に依存すると思われる。マクマハン自身はさほど「高級」

10) 国内の「パーソン論」論議での「デカルト的二元論」に対する批判は数多いが、このような文脈のものだと理解しなおすのが適切だろう。

11) ただし、ここでいう機能の継続性は、単なる物理的な継続性ではない。たとえば、我々の身体がパーフィットが想像しているような転送マシンによって火星上に複製された場合、物理的な継続性は保持されていないとしても、その複製された身体 (脳) が私の脳と同じ機能を維持しているならば機能的継続性があると考えられる。

な能力を要求しない。胎児の神経系が発達し、痛覚などある程度の精神活動が生じれば、すでにそこには胞芽的であれば人（我々）が存在していると考えているようである。すなわち、犬や猫など他の動物と我々の存在の成否は同一の基準で考えることができる。

EM説が正しければFLO説はどうなるだろうか。マクマハン自身は、胎児が我々と同じように将来をもつと言えるようになるのは、神経組織が発達してからなので、少なくとも妊娠5ヶ月¹²⁾よりまえの妊娠中絶は、価値ある将来をもった存在者を殺すことではないと考えている (McMahan, 2002, p. 268)。

ただしEM説に対しても、心理説と類似した批判が可能である。つまり、EM説では、我々は我々がそこから生じてきた初期の胎児ではないし、不可逆的意識障害を負った状態の身体も我々ではない、ということになる。心理説に向けられた「出生時に我々は新生児ではなかったことになる」という批判に比べれば受け入れやすいが、それでもこうした批判に不安を感じる哲学者は少なくない。

3.3 遺伝的組成説

一方、教皇ヨハネ・パウロ二世やプロライフ派のジョン・ヌーナン (Noonan, 1970) などは、人間の生命は受精の瞬間から始まると考えている。

受精の結果は、少なくともある一定の日数がたつまでは、一人の人の生命とはまだ見なすことはできないと主張して、妊娠中絶を正当化しようとする人がいます。しかし実は、「卵子が受精した瞬間から、父親のものでも母親のものでもない一つの生命が始まるのです。それは、自分自身で成長するもう一人の人間の生命です。受精のときにすでに人間でなければ、その後において人間となることはありえません。この不変かつ明白な事実は、現代遺伝学がはっきりと確証しています。最初の瞬間から、この生命体が将来何になるのかというプログラムが組み込まれていることが証明されているのです。すなわち、一人の人 (person)、特定の特徴をあらかじめ決定された個人になるのです。(ヨハネ・パウロ二世「いのちの福音」¹³⁾、§ 60)

おそらくこの種の思考においては、人の同一性は、統合的な有機体として個体であることと、遺伝学的同一性によって定められると考えられている。しかしこうした見解に対して、最初期（受精後2週間程度）の胚はいまだ細胞が分化しておらず、分割して一卵性双生児として成長したり、あるいは逆に二個の胚が融合してキメラとなったりすることを指摘する論者が少なくない。つまり最初期のヒト胚はいまだ十分に不可分の個体 (individual) として見ることはで

12) 日本の数えかただと4ヶ月半。

13) John Paul II, *Evangelium Vitae*, 1995, http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_en.html

きないかもしれない。これはFLO説にどういう影響を与えるだろうか。

仮にAという受精卵が我々と同じような価値ある将来 F_A をもつと想定する。 F_A が失われることは、我々の価値ある将来が失われることと同じように悪い。ところが、二日後に、Aが成長した結果、なんからの事情でBとCという二つの胚に分割したとする。するとBとCはそれぞれ F_B と F_C というやはり価値ある将来をもつことになるだろうが、このとき、Aとその価値ある将来 F_A はどうなったと考えるべきだろうか。おそらく二つの可能性が考えられる。

- (1) Aは消滅し、 F_A は失われた。したがってAは価値ある将来を失うという巨大な損害を受けたということになる。
- (2) AはBとCになり、 F_A は F_B と F_C の二つの価値ある将来に増加した。したがってAは倍の将来を手にするという利益を得た(?)。

どちらも奇妙である。ここから、まだ分裂の可能性のある最初期の胚が「我々と同じ価値ある未来」の担い手として十分な資格をもつかどうかは疑われることになる。

3.4 動物説

しかし心理説と比較すると、我々は本質的に一個の有機体であるとする立場は日常的な直観に合致しているという魅力がある。我々は他の動物と同じように生まれ、同じように死ぬはずである。我々は記憶を失っても生存を続けていると言えるのではないだろうか。また、一時的に意識を失っているときはもちろん、不可逆的に意識を喪失したとしても、まだ我々は存続していると言いたい人々が多い。先にあげたオルソン (Olson, 1997a) やドゥグラツィア (DeGrazia, 2005) は「動物説」(animalism) を唱える。動物説によれば、我々「人」は本質的にホモサピエンスの一員であり人間という動物 (human animal) である。そして人は、その人間としての個体の生物学的な機能が持続するかぎり存続する。二人はそれぞれ次のように言う。

あなたや私は生きた有機体である……私たちの生き延びに必要なものは、その生涯を通じて同じである。我々が存続しているのは、他の動物と同じように、私たちの生物学的生命が持続している場合である。私の生涯のどの時点においても、私が生き延びているのは、私の生命を保つのに必要な機能 (vital function) ——生きた有機体を構成している、私の原子の複雑な生化学的・力学的活動——が保持されているときでありそのときに限る。(Olson, 1997b, p. 106)

我々の問いは、我々は現実に、……最も根本的に何であるのか、というものである。我々の基本的な種は何か。……生物学的アプローチにしたがえば、我々ヒューマンパー

ソンは——また、この件に関してはパーソンでない人間も——ヒューマンアニマルであり、ホモサピエンスという種のメンバーである。(DeGrazia, 2005, p. 48)

先の遺伝的組成説とこの動物説の違いは、受精後どの時点から同一であるとみなすかの違いと見ることができる。遺伝子説は受精の瞬間から人であると考ええる。しかし配偶子が受精して遺伝的構成が確定しても、まだ分裂して一卵性の双子になる可能性がある。そのため、動物説によれば、人間の数的な同一性は受精後すぐではなく、1、2週間たってから確定すると考えられる。ドゥグラツィアは「接合子は、我々のようにすでに個体化された有機体ではない」と言う。

この立場では我々は受精後2週間程度の時点で始まり、身体の有機的な統合が崩壊するときに終る。我々は統一的な有機体としてヒト胚、胎児、新生児、幼児と成長し、そのあいだに意識や記憶をもつようになり、そして失う。意識や経験や記憶は我々の本質ではなく、我々が獲得し喪失するものである。この立場では、受精後2週間のヒト胚も、我々と同じ価値ある未来の担い手であると考えられる。

3.5 FLO説は回避できない？

以上のように、死の悪さに関する剥奪説とFLO説において、害を被る主体にあたる「我々」が誰であるのかにという問題は、つきつめれば、我々が本質的に何であるかということ、そして「我々」の同一性と存続の条件についての問いということになる。そしてその有望な答として、心理説、EM説、遺伝的組成説、動物説などの形而上学的立場があげられている。もし心理説やEM説が正しければFLO説による中絶反対論を回避して（初期の）中絶を許容することができるかもしれない。しかし、我々が受精の瞬間から個体としての人であるという見解を維持することは難しいかもしれない一方で、我々が一個の動物であるという見解はいまだに魅力的に思われる。

私自身は、存在論的な立場としては動物説とEM説の両方に魅力を感じる。その理由は、こうした立場では人間と他の動物の間で質的に大きな違いを認める必要がないからである。動物説によれば、我々が生存していると言える条件は、子猫が存在しているのとほぼ同様のものとして扱うことができるからである。我々は出生後数ヶ月してから存在するようになった、といった考え方は受けいれにくい。

もっともEM説も、（その要求する心的能力の解釈に依存する面があるが）人間と他の動物の間に質的に大きな差を認めるものではない。我々は動物としての身体の上に生じた心であり、たしかに、我々は本質的にヒト有機体の上に生じた心である。現状では我々のような心を維持できるのはヒト有機体しか見つかっていない。しかしおそらくチンパンジーやボノボの有機体に生じた心は我々とさまざまな点でよく似ている。

しかしこれらの形而上学的な立場のどれがもっとも有望であるかを決定するのは簡単ではな

い。特にEM説と動物説に関しては洗練された比較的新しい立場であるため、より詳細な検討が必要である。

4 時間相対的利益説とFLO説

では仮に、我々が自分たちについての形而上学的見解として、心理説やEM説ではなく、動物説を受け入れるべきであれば（その可能性は十分にある）、我々はFLO説を受け入れ、妊娠中絶は我々を殺すのと同じくらい悪いということを認めるべきだろうか。また、妊娠中絶だけでなく、各種のヒト胚をもちいた実験なども胚から我々と同じ価値ある将来を奪うのだから同じくらい悪いと認めるべきだろうか。

FLO説はおおまかに我々の直観に合致するところが魅力的であることは先に述べたが、一点、直観に反する奇妙な点がある。おそらく我々の多くにとって、80歳の老人の死より、20歳の若者の事故死の方がより悲劇的でより悪い。これはFLO説と合致する。80歳の老人に残されたせいぜい20年の老後の人生より、20歳の若者が本来もっていたであろうさまざまな経験に満ちた60年以上の生の方が価値があると思われるからである。

しかし、15歳の少女の病死と、妊娠3ヶ月の胎児の流産を比べるとどうだろうか。おそらく流産も悲劇かもしれないが、15歳の少女の病死ほどは悪くないと思うだろう。さらに、受精したものの着床せず自然流産した胚についてはどうだろうか¹⁴⁾。報告者の直観では、それが意識されることがあるとしてもさほど（その存在者にとって）残念なこととはいえないだろうと思われる。もしFLO説が正しければ、胚や胎児は10歳児よりさらに長い将来をもっており、胎児の死や胚の自然流産の方が10歳児の死より悪いということになりそうである。さらには、異論はあるだろうが、20歳の死の方が、出生の時点の死よりはるかに悲劇的であると考えられるひともいるだろう。しかしこれはなぜだろうか。

ここでEM説を取るマクマハンと動物説をとるドゥグラツィアの両者が、上の直観を説明する原則として採用するのが、「自己利益に関する時間相対的利益説」(Time-relative Interest Account) である。そのアイデアはおおまかに次のようである¹⁵⁾。

FLO説で存在者が死の被害を受けるのは死の時点である。その時点で剥奪され失う価値ある将来が、どの程度その存在者にとって価値があるかということは、その存在者と、将来の存在者との間の心理的統一性に依存すると考えることができる。マクマハンらの提案では、心理的統一性の程度は、(1)主体の心的生活の豊かさ、(2)心的生活が保持されている割合、(3)心的な状態に対する前後の参照の関数ということになる (McMahan, 2002, p. 75, DeGrazia, 2007, p. 66)。(1)は各種の感情や記憶、性格特性や各種の傾向性、知的な活動などを指し、(2)はそれらの特性

14) 国内文献では奥野 (2006) がジョン・ハリスによるこの問題に関連した議論を紹介している。

15) 時間相対的利益説については杉本 (2011) が言及して中絶問題への適用を示唆している。

がどの程度保存されているか、(3)は過去の経験の想起や将来の経験に対する期待などである。こうした心理的な統一性が豊かであればそれだけ当人にとって将来の価値は高く、そうした統一性がほとんどなければ、将来は当人にとってさほどの価値をもたない。

この時間相対的利益説が正しければ、新生児の死より20歳の死の方がより悲劇的であることが説明できる。新生児はまださほど豊かな心的な生活をもっておらず、記憶もなければ、その後の人生に対してほとんどなんの期待もいただいていない。一方20歳の青年は、子供時代からの豊かな記憶をもち、将来の自分が送るであろう価値ある生活を強く期待している。こうした意味で、当人にとっての将来の生の価値に大きな違いが生じるわけである¹⁶⁾。

仮に我々が動物説を採用しても、この時間相対的利益説を採用するならば、妊娠中絶を許容することが可能と思われる。我々の本質と数的同一性の問題として、やはり我々はかつて胚であり胎児であったと考えるべきではあるが、それらがもつ将来に対する時間相対的利益はまったく弱いものであり、生命への権利を構成するほどではなく、したがって他の関係者の利益との比較衡量の上で軽視されることが許容される場合がある、と考えるわけである。こうして、仮に動物説が正しくとも、時間相対的利益説が正しければ、FLO説による反妊娠中絶の議論を回避することは可能かもしれない。

また、実はこの時間相対的利益説は、他の動物を殺すことが人間を殺すことほど悪くないこと、人間の生命と動物の生命との間の選択をおこなわねばならない場合に、人間の生命を選択することが通常要求されるということの説明にもなりうるという利点がある。救命ボートに人間か犬かどちらかしか乗れない場合に人間を選択することは当然であるが、これは犬の時間相対的利益は人間のそれに比べて通常弱い、ということによると説明されうる (DeGrazia, 2007)¹⁷⁾。

このような時間相対的利益説は我々の生命の価値や、自分たちの幸福を目指す自愛の思慮といった問題に新しい光を投げかけつつある。また、終末期における事前指示 (advanced directive) や脳死などの問題についても有望な議論であると考えられ、最近の生命倫理学の議論のなかでも注目に値するものだと言えるだろう。

5 ま と め

以上のように、心理説の系譜に属するトゥーリーやウォレンの古典的「パーソン論」の議論はそのままで説得力を失っており、洗練が必要であることは研究者の間でおおまかに合意がとれていると思われる。その際、人の同一性の形而上学的議論を無視することはできない。

16) ただしマクマハン本人は、心的生活の豊かさがある一定の閾を越えた存在者はすべて同じ権利をもつとする立場を別に採用する。

17) もっとも、他の動物も人間に比べれば弱いながらも利益をもっているので、殺すことが簡単に正当化されるわけではない。

十分には議論できなかつたが私見によれば動物説は実際かなり有力な立場で、脳死などを考える際にも重要である。動物説が正しければ、おそらく脳死（特に上部脳死）を直接に人の死とすることは難しくなるだろう。またさらに、人の同一性に関しては、今回紹介したものの他にも重要なものがある。たとえばリン・ルダー・ベイカーの構成説（Baker, 2000）やマリヤ・シェクトマンの物語同義性説（Schechtman, 2007）などを挙げるができる。一方、上で見たように時間相対的利益説は有望で重要な学説ではあるが、直観的でない正当化がどの程度可能であるかは検討の必要がある。

参考文献

- Baker, Lynne Rudder (2000) *Persons and bodies: A constitution view*, Cambridge University Press.
- DeGrazia, David (2005) *Human Identity and Bioethics*, Cambridge University Press.
- (2007) “The harm of death, time-relative interests, and abortion,” *The Philosophical Forum*, Vol. 31, No. 4.
- English, Jane (1975) “Abortion and the Concept of a Person,” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 5, No. 2.
- (ジェーン・イングリッシュ, 「妊娠中絶と「ひと」の概念」, 相澤伸依訳, 江口聡編監訳, 『妊娠中絶の生命倫理』, 勁草書房, 2011).
- Locke, John (1690) *An Essay Concerning Human Understanding*, London.
- Manninen, Bertha Alvarez (2009) “The metaphysical foundations of reproductive ethics,” *Journal of Applied Philosophy*, Vol. 26, No. 2.
- Marquis, Don (1989) “Why Abortion Is Immoral,” *The Journal of Philosophy*, Vol. 86, No. 4. (ドン・マーキス, 「なぜ妊娠中絶は不道徳なのか」, 山本圭一郎訳, 江口聡編監訳, 『妊娠中絶の生命倫理』, 勁草書房, 2011).
- McMahan, Jeff (2002) *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press.
- Noonan, John T., Jr. (1970) “An Almost Absolute Value in History,” in John T. Noonan, Jr. ed. *The Morality of Abortion: Legal and Historical Perspectives*, Harvard University Press. (ジョン・ヌーナン, 「歴史上ほぼ絶対的な価値」(抄訳), 太田徹訳, 江口聡編監訳, 『妊娠中絶の生命倫理』, 勁草書房, 2011).
- Olson, Eric T. (1997a) *The Human Animal: Personal Identity Without Psychology*, Oxford University Press.
- (1997b) “Was I ever a fetus?” *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 57, No. 1.
- (2010) “Personal Identity,” in Edward N. Zalta ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/identity-personal/>, winter 2010 edition.
- Parfit, Derek (1984) *Reasons and Persons*, Oxford University Press. (デレク・パーフィット, 『理由と人格：非人格性の倫理へ』, 森村進訳, 勁草書房, 1998).
- Schechtman, Marya (2007) *The constitution of selves*, Cornell university press.
- Shoemaker, David (2014) “Personal Identity and Ethics,” in Edward N. Zalta ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/identity-ethics/>, spring 2014 edition.
- Singer, Peter (1993) *Practical Ethics*, Cambridge University Press, 2nd edition. (ピーター・シンガー, 『実践の倫理』 新版, 山内友三郎・塚崎智監訳, 昭和堂, 1999).
- Tooley, Michael (1972) “Abortion and Infanticide,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 2, No. 1. (マイケル・トゥーリー, 「妊娠中絶と新生児殺し」, 神崎宣次訳, 江口聡編監訳, 『妊娠中絶の生命倫理』, 勁草書房, 2011).
- (1983) *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press.
- Warren, Mary Anne (1973) “The Moral and Legal Status of Abortion,” *The Monist*, Vol. 57. (メアリ・アン・ウォレン, 「妊娠中絶の法的・道徳的位置づけ」, 鶴田尚美訳, 江口聡編監訳, 『妊娠中絶の生命倫理』, 勁草書房, 2011).
- (1977) “Do potential people have moral rights?” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 7, No. 2, pp. 275–289.

秋葉悦子（2010）『人の始まりをめぐる真理の考察』，毎日新聞社。

有馬斉（2009）「人の生死の科学的客観性を支える二つの形而上学的な前提について」，『医療・生命と倫理・社会』，第8号，126-137頁。

江口聡（2007）「国内の生命倫理学における「パーソン論」の受容」，『現代社会研究』，第10号。京都女子大学。

——（2010）「ドン・マーキスの反妊娠中絶論とその批判」，『医学哲学医学倫理』，第28号。

江口聡（編）（2011）『妊娠中絶の生命倫理：哲学者たちは何を議論したか』，勁草書房。

奥野満里子（2006）「ヒト胚の研究利用」，伊勢田哲治・樫則章（編）『生命倫理学と功利主義』，ナカニシヤ出版。

杉本俊介（2011）「死の価値論的考察」，http://researchmap.jp/?action=cv_download_main&upload_id=40790。
応用哲学会報告配布資料。

鈴木生郎（2014）「人の同一性は重要か」，鈴木生郎・秋葉剛史・谷川卓・倉田剛（編）『現代形而上学』，新曜社。