

パーソン論はどうなったの？

我々と同じ将来説、動物説、時間相対的利益説

江口聡*

京都生命倫理研究会
立命館大学
2014/6/14

概要

人の生命の価値、特にヒト胚、胎児、遷延性意識障害患者、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。国内ではいわゆる「パーソン論」として M. トゥーリーや P. シンガーらの古典的な議論が知られているが、1990 年代以降も D. パーフィットなどに触発された形而上学的な議論の影響を受け、かなり錯綜した議論が続けられている。報告者は以前本研究会で D. マークスの「我々と同じ価値ある将来」の議論を紹介したが、さらにその後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。

1 「パーソン論」とその課題

いわゆる「パーソン論」のポイントは、「我々はいつの時点から^{パーソン}人であり特別な道徳的地位をもつのか」という問いにある。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。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。

国内でよく知られているトゥーリー (Tooley, 1972) の議論は、「パーソン」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 点を主張し、胎児等は自己意識をも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、それゆえ胎児はパーソンではない、と主張する。

一方、ウォレン (Warren, 1973) は、我々の道徳的共同体に属する「パーソン」と呼ばれている存在者の特徴として、おおまかに (1) 意識、特に痛みを感じる能力、(2) 推論能力、(3) 自発的活動、(4) (高度な) コミュニケーション能力、(5) 自己意識、の五点をとりだし、少なくともこれら五点の特徴をすべてもたない存在は

* eguchi@kyoto-wu.ac.jp

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もたないので道徳的共同体のメンバーではない。

こうした主体の心理的能力を重視した「パーソン論」は、国内では十分にその内容と意義が理解されないまま、哲学的に浅薄であり道徳的に冷酷な議論だといった批判が行なわれることになった(江口, 2007)。しかし、こうしたありがちな誤解を排除しても、心理的な能力を重視するパーソン論には各種の問題がある。

ウォレンの議論は彼女の直観を述べただけのものにすぎず、その直観の正当化が不足している。たとえば、道徳的共同体の一員としてのパーソンに関して、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、我々はウォレンのあげる五点の特徴をもたないとしても、人間は受精の瞬間からパーソンであり、道徳的権利をもつと主張している(cf. 秋葉, 2010)。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いる。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)がなぜ道徳的に重要である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、なぜ、ホモサピエンス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、トゥーリーの立論は、(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、の二つの前提はどちらも疑問の余地がある^{*2}。

また両者に共通する批判として、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(トゥーリーは新生児殺の許容可能性を受け入れ、ウォレンはまわりの大人の利害や感情を根拠に新生児殺は許容しない)。さらには、パーソンであることは(特に中絶をめぐる)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)。

心理的能力に力点を置いたパーソン論は、1980年代末まで、徐々に中絶や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、決定的と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)。これは死の悪さに関する「剥奪説」(deprivation account)を基盤にした「我々と同じ将来」説(Future Like Ours Argument, FLO説)、多くの哲学者から非宗教的な立場からする反中絶の議論として最善のものともみなされている。一般に、死や殺人が我々にとって悪いものであるのは、死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。

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考えている将来の私の人としての生活の一部となるものだけでなく、将来私が価値があるようになるかもし

^{*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までは主張しない。

^{*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)。

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。突き詰めると、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、そして5ヶ月の胎児は、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。それを奪われることは当人にとって災難であり、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である。

このFLO説には数々の長所がある。

1. シンプルであり、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を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。しかしこの議論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。誰がパーソンであるか、それを誰が決めるのかという議論にかかわらない。

このFLO説に論駁するのは意外に難しい。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。過去の拙稿（江口, 2010）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する場合におおまかに「人の同一性の問題」と呼ばれる問題群を扱う必要があることを示したい。

3 本質と同一性条件

マーキスのように「我々の将来」「ある存在者の将来」を議論の中心に置く場合には、当然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、その将来は将来の私の将来でなければならず、そのためには、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けるということが含意されている。将来を剥奪される被害者は、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キス自身は「人 (one)」、「誰か (someone)」、「私 (I)」、「成人した人間 (adult human being)」や「人としての生活 (personal life)」といった言葉を用いているが、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」とは何であり、どのような条件のもとで同じものとして存続している、生きている、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。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。

3.1 心理説・ロック的パーソン説

死の悪さについての剥奪説において、「われわれ」の一員として価値ある将来を剥奪される主体^{*3}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」^{パーソン}であり、こうした立場は人の同一性に関する「心理説」や「パーソン本質説」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、理性と反省力をもち、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。」(II xxxvii 9)

このロックの定義を直接に用いる論者は多くはないものの、パーフィットの『理由と人格』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る、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。そうした連結の数は多かたり少なかりするために、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^{*4}。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^{*5}であるならば、剥奪説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、それを胎児に適用することはできない。胎児はまだパーソンではなく、それゆえ我々ではないからである。

実際こうした議論を用いる論者もいる。たとえば、ウォレンは次のように言う。

仮に我々が本質的になに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^{*6}。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)

またシンガーは 1980 年代のトゥーリー (Tooley, 1983) の議論^{*7}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

^{*3} この言葉遣いが正当かどうか自信がない。

^{*4} 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。

^{*5} 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。

^{*6} 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。

^{*7} 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。

はなんの心理的なつながりもないのである。(Singer, 1993)*8

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った」という発想には奇妙なところがあるのではないだろうか。人の同一性に関する動物説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。彼らはロック的パーソン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パーソンだと想定する。自己意識や記憶をもっていないと考えられるので、新生児はいまだパーソンではない。すると、我々はかつて新生児ではな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する。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ただろうか。(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らわれた、ということになりそうである。

こうした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ぬ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～ロック的な純粋な「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、我々の存続の条件、すなわち我々の存続の成否が、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

これに違和感をもつ哲学者が替わっ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は、「特定の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 ^{マインド}心 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」な能力を要求しない。胎児の神経系が発達し、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

*8 トゥーリー自身の文章に入れかえたい。

*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。

*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ー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える。

(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、ロック的パーソン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おった状態の身体も我々ではない、ということになる。ロック的パーソン説に向けられた「新生児ではなかった」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人は少なくないように思われる。

3.3 受精の時点から人だよ派(受精説、遺伝的組成説)

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。

妊娠が判明してもある一定の日数がたつまでは、一人の人間のいのちとはまだ見なすことはできないと主張することによって、人工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、父親や母親の生命とは異なる一つの新しい生命が始まるのです。それは、自分自身の成長を遂げるもう一人の人の生命 (a personal human life) です。受精のときにすでに人間となるのでなければ、その後において人となる機会はありません。この不変かつ明白な事実は、現代遺伝学の成果によって裏づけられています。すなわち、現代遺伝学によれば受胎の瞬間から、受精卵の中にはそ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たのです。それはつまり、受精卵は一人の人 (person)、しかも特定の特徴をすでに備えた一人の人となるということの意味なのです。(ヨハネ・パウロ二世「いのちの福音」§ 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、遺伝学的同一性であると考えられている。ただし、最初期(受精後 2 週間程度)の胚はは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は少なくない。つまり最初期のヒト胚ははまだ十分に個体として見ることはできないかもしれない。これは FLO 説にどのような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。

^{*12} 日本の数えかただと 4 ヶ月半。

どちらも奇妙である。ここから、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 我々は動物だよ派（動物説、生物学説）

しかしロック的パーソン説と比較して、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。我々は記憶を失っても生存を続けている。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。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。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。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。

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。我々の基本的なカインドは何か。……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「受精の瞬間から人」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による。遺伝子説は受精の瞬間から人であると考え。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において、害を被る主体にあたる「我々」が誰であるのかという問題は、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、ロック的パーソン説、体に根ざした心説、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。もしロック的パーソン説や「体に根ざした心」説が正しければ我々と同じ将来説による中絶反対論を回避することができる。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が、我々が一個の動物であるという見解はい

まだに魅力的である*13。

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、ロック的パーソン説や 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が、一点奇妙な点がある。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 年の老後の人生と、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、受精はしたものの着床せず自然流産した胚はどうだろうか*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）さほど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 歳児より長い将来をもっており、胚の自然流産や胎児の死の方が 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、15 歳の死の方が、新生児の時点の死より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本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、将来は本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 15 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、その後の人生にほとんどなんの期待

*13 報告者自身は、存在論的な立場としては動物説と体に根ざした心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、子猫や植木が存在しているのとは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入れにくい。

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。

*14 奥野 (2006) がジョン・ハリスのこれ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。

もいっていない。一方 15 歳の少女は子供時代の記憶をもち、将来自分が送る価値ある生活を期待している。こうした意味で、本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}。

動物説を採用するドゥグラツィアは、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だと考えている。我々の本質と数的同一性の問題として、我々はかつて胚であり胎児であったと考えるべきであるが、それらがもつ時間相対的利益は弱いものであり、生命への権利を構成するほどではなく、他の関係者の利益によってオーバーライドされることがありうる、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}。

5 まとめ

- 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弱い。洗練が必要。
- 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。今回紹介したものの他にも重要なものがある。たとえば Baker の構成説 (Baker, 2000) や Schechtman の物語的同一性説 (Schechtman, 2007)。
- 議論できなかったが動物説は実かなり有力な立場で、脳死などを考える際にも重要。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。
- 時間相対的利益説は重要だが、直観的でない正当化がどの程度可能であるか不明。

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.)

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.

^{*16} ただしマクマハン本人は、ある心的生活が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。

- 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.
- 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・榎則章 (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 .