

生命倫理講義 (3)

— プッチェッティ 「〈ひと〉 のいのち」 —

Lecture of Bioethics (3)

— Puccetti “The Life of a Person” —

小 原 琢

Taku OHARA

The purpose of this paper is to introduce Puccetti's theory of person and life with reference to the 3rd paper “The Life of a Person” in *Foundation of Bioethics*, Tokai University Press, 1988. According to Puccetti, we can consider a person by two approaches: one is the exterior approach and the other is the interior approach. However, we cannot consider the life of a person by the exterior approach. Puccetti, therefore, attempts to discuss the life of a person by the interior approach. After this consideration, he claims that not only moral agents but also infants have the life of a person.

Key words: life of a person
exterior approach
interior approach

本稿の目的は『バイオエシックスの基礎』(東海大学出版会、1988年)所収の第3論文「〈ひと〉のいのち」を手がかりに¹⁾、人格と生命に関するプチェッティの所説を紹介することにある^{2) 3)}。

第1章 〈ひと〉のいのちの考察方法 (1)

— 外的な接近法と内的な接近法 —

プチェッティによれば、〈ひと〉(person)は二つの方法によって考察される。一つは外的な接近法である。これは〈ひと〉を時間と空間に限定された特定の有機体とみなすものであり、この方法によれば、〈ひと〉の同一性は〈ひと〉の外部からアプローチされ、他の物質的な対象と同様に、有機体の時間空間的な連続性にもとづいて把握される⁴⁾。

いま一つは内的な接近法である。これは〈ひと〉の生活史を意識経験の全幅とみなすものであり、この方法によれば、〈ひと〉の同一性は〈ひと〉の内部からアプローチされ、その〈ひと〉が有する意識経験の心理的な連続性にもとづいて把握される。このことは考察対象としての〈ひと〉が自分であっても他人であっても同様である⁵⁾。

このように〈ひと〉は外的な接近法によって考察される場合もあれば、内的な接近法によって考察される場合もある。ところでプチェッティによれば、〈ひと〉のいのち(life)は有機体の時間空間的な連続性によってではなく、意識経験の心理的な連続性によって支えられている。それゆえ〈ひと〉のいのちについては外的な接近法によってではなく、内的な接近法によって考察されなければならない。

第2章 〈ひと〉のいのちの考察方法 (2)

— 魔人との取引 —

〈ひと〉のいのちが意識経験の心理的な連続性によって支えられているとするプチェッティは、ある例え話の考察によって、この主張の正しさを明らかにする。

こんな例え話をプチェッティは語る。——ある日、あざやかな魔法をあやつる魔人が君の前に現れて次のように言った。

魔人：君が望むなら、知能指数を400にしてあげよう。そうすれば、実現したいと思うことは何でもかなうようになる。ただし一つだけ条件がある。それはこれだけの知能と引き換えに、自分の意識経験を失うという条件だ。たしかに知能指数が400になった君は、自分の故郷や両親・友人・恋人などを一切忘れてしまう。しかし心配するな。どんな質問がきても正しく返答できるように、私が君の脳にプログラムしておこう。だから安心してこの取引に応じたまえ。

プチェッティは問う。——この魔人の取引に応じるならば、私は過去から現在までの意識経験をすべて失うが、願い事は何でもかなうようになる。これはしかし、私という〈ひと〉が死んで、いま私の有する肉体に私以外の〈ひと〉が宿ることを意味する。それにもかかわらず、君はこの魔人の取引に応じるか。私なら応じない……。

続けて、こんな例え話をプチェッティは語る。——君がモーツァルトを尊敬している作曲家であると仮定して、魔人との間で対話が交わされた⁶⁾。

魔人：君はモーツァルトの生まれ変わりだ。君が魔笛を作曲したのだ。

君：そんなはずはない。魔笛はモーツァルトの作品であり、私の作品ではない。「魔笛を作曲した」という記憶が私にない以上、魔笛を私の作品として認めるわけにはゆかない。だから私は、モーツァルトの生まれ変わりではない！

魔人：全く記憶がないのは当然だ。モーツァルトは子供のとき、私の取引に応じた。そして歴史の上に二度と現われまいと思われるほどの美しい作品を世に贈りだしてきた。「魔笛を作曲した」という記憶が君になくても、明らかに君は魔笛を作曲したのだ。君がモーツァルトの生まれ変わりであることに間違いはない。

プチェッティは問う。——たとえ歴史的な事実として魔笛の作曲者が私であるとしても、「魔笛を作曲した」という意識経験を私が全く持たないとすれば、魔笛の作曲者は私という〈ひと〉ではなく、私以外の〈ひと〉なのである。それにもかかわらず、君はこの魔人の言うことを信じて、魔笛の作曲者は自分だと言い切れるか。私なら言い切れない……。

以上の例え話は、〈ひと〉のいのちが各個人の有する固有な意識経験によって支えられていることを示している。すなわち〈ひと〉のいのちの同一性は、過去→現在→未来にわたって意識経験が連続していることによって保障されるのであり、もし意識経験が断絶すれば、その時点で〈ひと〉のいのちも断絶する。この意味で〈ひと〉のいのちの同一性は、意識経験の心理的な連続性によって支えられている⁷⁾。

ところで有機体である人間の生命においては、始まりにあたる発生過程も終わりにあたる衰退過程も共に意識経験の機能を支えるのには不十分である。それゆえ〈ひと〉のいのちは、有機体である人間の生命の発生過程と衰退過程には存在しない。いいかえるならば、意識経験の心理的な連続性によって支えられている〈ひと〉のいのちは、有機体である人間の生命よりも必然的に短いのである。

かくてプチェッティは次のようにいっている。有機体である人間の生命において、意識経験の機能を支える能力が存在する以前にまで〈ひと〉のいのちを拡張したり、また意識経験の機能を支える能力が消滅した以後にまで〈ひと〉のいのちを延長したりすることは全くの無駄である。しかしこの無駄なことを多くの人々は行ないがちなのである。

第3章 〈ひと〉のいのちについての考察(1)

—人間の生命における五つの段階—

前章においてプチェッティは、例え話の考察によって〈ひと〉のいのちが意識経験の心理的な連続性によって支えられていることを明らかにした。この主張によれば〈ひと〉のいのちは有機体である人間の生命よりも必然的に短くなる。では〈ひと〉のいのちは有機体である人間の生命において、何時の時点で始まり何時の時点で終わるのだろうか。

プチェッティは、いまだ存在していない人間から脳死状態の人間にいたるまで、人間の生命を五つの段階に区分する。それは第一に可能的な〈ひと〉、第二に潜在的な〈ひと〉、第三に〈ひと〉になりつつある〈ひと〉、第四に現実の〈ひと〉、第五に〈ひと〉であったもの、という段階である。以下においてプチェッティは、この五つの段階に〈ひと〉のいのちが存在するか否かを内的な接近法によって逐次考察してゆく。

第4章 〈ひと〉のいのちについての考察(2)

—可能的な〈ひと〉—

第一にプチェッティは、可能的な〈ひと〉について考察する。——ここで可能的な〈ひと〉というのは、何世代も先に生きているような一般的な〈ひと〉ではなくて、まだ母親に身籠られていないような具体的な特定の〈ひと〉を指す。ところでプチェッティによれば、ヘーア(R.M.Hare)は異常児の救命手術について次のように問いかけた。

異常児の世話は両親に多大な負担を強いる。その負担は精神的にも肉体的にも経済的にも両親の生活に重くのしかかり、異常児が生きているかぎり絶えることなく延々と続く。何らかの理由によって異常児が死なないうかぎり、その負担から両親が解放されることはない。それゆえ異常児の世話によって多大な負担を強いられている両親は、「将来は正常で健康な子供を持ちたい」とする意欲を失うかもしれない。この意欲を失わないために、両親は異常児の救命手術を拒否できるのではなからうか。

この問いかけにおいてヘーアは、異常児の救命手術を両親が拒否できるとする見解を支持するために、可能的な〈ひと〉という考え方を導入している。そして「順番を待つ次の子供」を「アンドル」と名づけて次のような説明を加える。

アンドルは、いのちが与えられるならば幸福な生涯をおくるかもしれないという可能性を持っている。た

しかに彼は可能的な〈ひと〉であるから、いのちを「奪う」という仕方では彼に損害を与えることはできない。しかし、いのちを与えることを「差し控える」という仕方では彼に損害を与えることはできる。なぜなら、いのちを与えることを両親が「差し控える」ならば、彼は幸福な生涯をおくる可能性を持っているにもかかわらず、自分の人生を始めることすらできないからである。それゆえアンドルの幸福な未来を確保するために、彼以前に生まれた異常児の救命手術を両親は拒否できるのではなかろうか。

このようなヘーアの間いかけに、パーフィット (Derek Parfit) は解説を附して次のようにいっている。延命してもらうことが、その〈ひと〉の利益になるとするならば、それと同じように人生を開始させてあげること、その〈ひと〉の利益になるのである、と。パーフィットによれば、いのちを与えることを「差し控える」ことによって、両親は可能的な〈ひと〉に損害を与える。これを認める点でパーフィットはヘーアに同意する。

しかしプチェッティは、ヘーアが主張する可能的な〈ひと〉という考え方を斥ける。もし可能的な〈ひと〉が存在するならば、それは誰も知らない場所で肉体が与えられるのを待っている幽霊のような〈ひと〉を想像するしかない。どこに行けば、この可能的な〈ひと〉に会えるのか。どのような仕方でも、いのちを可能的な〈ひと〉に与えることができるのか。ヘーアの主張する可能的な〈ひと〉というのは、単なる想像の産物にすぎない。

可能的な〈ひと〉というのは、子供の生年月日を妊娠以前にまで遡って想定し、妊娠を待っている特定の〈ひと〉を想像することによってのみ把握することができる。しかしこのような〈ひと〉は、どこにも存在しない。それゆえ可能的な〈ひと〉に対しては、いのちを「奪う」ことも、いのちを与えることを「差し控える」ことも、いのちを「開始させる」こともできない。これは可能的な〈ひと〉が現実に存在しない以上、疑問の余地なく当然のことである。いまさら言うまでもない。

プチェッティによれば、可能的な〈ひと〉は絶対に存在しない。それは単なる想像の産物である。それゆえ可能的な〈ひと〉の存在を前提するヘーアの間いかけは説得力を持たない。かくてプチェッティはヘーアの間いかけを一蹴する。そして可能的な〈ひと〉には、〈ひと〉のいのちが存在しないと帰結する。

第5章 〈ひと〉のいのちについての考察 (3)

— 潜在的な 〈ひと〉 —

第二にプチェッティは、潜在的な〈ひと〉について考察する。——ここで潜在的な〈ひと〉というのは、妊娠後期以前の胎児を指す。ところでプチェッティによれば、潜在性の原則に依拠して胎児の人工妊娠中絶に反対する人々がいる。

潜在性の原則とは「XがYになる可能性を持つならば、Xは潜在的なYであり、もしYが保護されるならばXも保護される」という道徳原則である⁸⁾。ここでXに胎児、Yに〈ひと〉を代入すると「胎児が〈ひと〉になる可能性を持つならば、胎児は潜在的な〈ひと〉であり、もし〈ひと〉が保護されるならば、胎児も保護される」という考え方が成り立つ。しかるに人工妊娠中絶は胎児を抹殺する行為である。それゆえ胎児を人工妊娠中絶することは道徳的に誤っている。

しかしトゥーリーは、この主張に強く反論した⁹⁾。——多数の子猫 (=猫の新生児) が産まれたとき、数匹の子猫を殺すことは道徳的に誤っていない。誤っているにしても些細なことだと感じる。子猫は潜在的な〈ひと〉ではないと思われているからである。しかし子猫を〈ひと〉に変える新薬が発明されたとするならば、子猫も胎児と同様に「潜在的な〈ひと〉である」ことを認めなければならない。たしかに両者は同じ仕方でも〈ひと〉になるのではない。子猫が新薬によって人為的に〈ひと〉になるのに対し¹⁰⁾、胎児は成長によって自然に〈ひと〉になるからである¹¹⁾。しかし子猫も胎児も「潜在的な〈ひと〉である」という点では共通する。このことを確認した上で、両者に潜在性の原則を適用すると「子猫も胎児も平等に保護すべきである」という帰結が生じる。これは奇妙な帰結である。そこで今度は、子猫を外し胎児だけに潜在性の原則を適用すると「胎児を保護すべきである」という帰結が生じる。これはしかし原則の適用範囲を恣意的に狭めたことによる非論理的な帰結であるから、受け容れがたい。かくて潜在性の原則は信頼性を失い、人工妊娠中絶

に反対する人々の主張も根底から崩れ去る。

このトゥーリーの反論にプチェッティは同意する。すなわち潜在性の原則は、すべての潜在的な〈ひと〉に妥当する普遍的な道徳原則ではない。それゆえ潜在性の原則から人工妊娠中絶に反対する主張を必然的な帰結として導き出すことは不可能である。かくて潜在性の原則に依拠して胎児の人工妊娠中絶に反対することはできない。

上述のように潜在性の原則を批判したプチェッティは、潜在的な〈ひと〉に考察の視点を移し、胎児の人工妊娠中絶が道徳的に誤っていないことを積極的に明らかにしてゆく。

そもそも潜在的な〈ひと〉とは何であろうか。もし外的な接近法によって潜在的な〈ひと〉を考察するならば、この問いには「妊娠後期以前の胎児である」と簡単に答えられる。胎児は他の物質的な対象と同様に、時間と空間に限定された特定の有機体として外部から扱えられるからである。

しかし内的な接近法によって潜在的な〈ひと〉を考察するならば、この問いには誰も答えられない。胎児として過ごした時期は誰にでもあるが、この時期に自分が何をしていたか、何を求めていたかを誰も思い出せない。その理由は、この時期の体験を忘れたからではなくて、この時期に自分が意識的な〈ひと〉として生活していなかったからである。

プチェッティによれば、胎児として過ごした時期は、意識経験の心理的な連続性によって支えられた〈ひと〉の生活史には属さない。この時期の体験は自分の意識経験の中には全く含まれていないのである。それゆえ胎児として過ごした時期のことを全く思い出せないのは何ら不思議なことではない。この時期の体験が自分の意識経験の中に含まれていない以上、それを自分の意識経験の中から取り出すことは原理的に不可能だからである。

たしかに胎児は圧力や温度などを感じることができると思われる。これは否定できない。しかし接合子 (zygotes) や桑実胚 (morulae)・胞胚 (blastocysts)・胎芽 (embryos)・初期の「胎児」(fetuses)などは、意識経験の機能を支えるための神経組織を全く持っていない。それゆえ意識経験が〈ひと〉のいのちを支えているという考え方にしたがうならば、妊娠後期以前の胎児は〈ひと〉のいのちを有していないことになる¹²⁾。

特定の有機体である胎児は〈ひと〉になる可能性を持つ。この可能性を不意に取り消す行為が人工妊娠中絶である。しかし「可能性」を取り消すことは、その可能性によって獲得される「事柄」を取り消すことではない。それゆえ人工妊娠中絶は、たしかに胎児が〈ひと〉になることを妨害する行為ではあるが、決して無実の〈ひと〉を抹殺する行為ではない。かくてプチェッティは、胎児の人工妊娠中絶が道徳的に誤っていないと主張する。そして潜在的な〈ひと〉には、〈ひと〉のいのちが存在しないと帰結する。

第6章 〈ひと〉のいのちについての考察 (4)

— 〈ひと〉になりつつある 〈ひと〉 —

第三にプチェッティは、〈ひと〉になりつつある〈ひと〉について考察する。——ここで〈ひと〉になりつつある〈ひと〉というのは、新生児や幼児 (以下、幼児と総称) を指す。ところでプチェッティによれば、トゥーリーは胎児を抹殺する人工妊娠中絶だけでなく、幼児を抹殺する嬰兒殺し (infanticide) さえも道徳的に誤っていないと主張する。

トゥーリーによれば、自己意識要件を満たす有機体のみが生存権 (right to life) を有する。彼は自己意識要件を「諸経験とその他の心的状態の持続的主体としての自己の概念を持ち、自分自身がそのような持続的存在者であると信じていること」と定義する¹³⁾。しかるに人間は言語的枠組によって得られる自己概念を生後2～3年で形成する。それゆえ言語能力が未発達な幼児は生存権を有していない。かくて嬰兒殺しは道徳的に誤っていない。

この主張に対して次の反論が提起されるかもしれない。すなわち生後1ヶ月ほどで人間には非言語的な自己概念が出現する。それゆえ幼児が自己概念を形成して生存権を獲得する時期は、言語的枠組が成立する生後2～3年の時期ではなく、それよりも遥かに早い生後2～3週の時期である。もしこれが正しいとするな

らば、幼児を抹殺する嬰兒殺しは道徳的に誤っているとわなければならない。

この反論を予想したトゥーリーは次の懸念を表明する。すなわち非言語的な自己概念は、人間以外の動物にも見出される。それゆえもし非言語的な自己概念が本当にあるとするならば、幼児と同様に動物もまた生存権を有することになり、人間は日々この動物が有する〈ひと〉としての資格を踏みにじているのではなからうか。この懸念を払拭するために、非言語的な自己概念を持つ幼児には生存権を与えてはならないと思われる。

しかしプチェッティは、このようなトゥーリーの主張を断固として斥ける。トゥーリーによれば、言語的な自己概念を持つ有機体のみが生存権を有する。この考え方にしたがえば、アヴェロン野生児のように人間社会から隔離されて育ったために話すことのできない12歳の子供には生存権がなく¹⁴⁾、高度の訓練を受け一種の言語行動を遂行できるチンパンジーには生存権があるということになる¹⁵⁾。これは奇妙な帰結である。それゆえ自己意識要件に依拠するトゥーリーの考え方は根本的に間違っている。かくて嬰兒殺しが道徳的に誤っていないとするトゥーリーの主張は成立しない。

プチェッティによれば、胎児は生存権を有していないが、幼児は生存権を有している。それゆえ胎児を抹殺する人工妊娠中絶は道徳的に誤っていないが、幼児を抹殺する嬰兒殺しは道徳的に誤っている。人工妊娠中絶を肯定する点でトゥーリーに同意したプチェッティは、嬰兒殺しを否定する点でトゥーリーと袂を分かつのである¹⁶⁾。

では、なぜプチェッティは幼児が生存権を有するというのであろうか。この根拠を明らかにするために、プチェッティは胎児と幼児を比較する。

プチェッティは道徳的行為者を示すために〈ひと〉という術語を用いる。道徳的行為者は、理性的で自由な行為を積極的に行なうとともに、他者からの行為を心理的に受けとめることができる。この意味で、道徳的行為者は「道徳的主体」であるとともに「道徳的客体」でもある。胎児と幼児は、このような道徳的行為者ではないという点で共通する。

しかし両者は次の点で異なる。すなわち胎児は「道徳的主体」でもなく「道徳的客体」でもない。じっさい意識経験を持たない胎児は、理性的で自由な行為を積極的に行なうこともなく、他者からの行為を心理的に受けとめることもない。これに対して、幼児は「潜在的な道徳的主体」であるとともに「道徳的客体」でもある。じっさい人間の小さな子供 (small children) は、成長すれば理性的な行為を行なうことができるという可能性を持つとともに、他の高等動物と同様に他者からの行為を心理的に受けとめることができる。

それゆえ胎児と幼児の相違は、胎児には物理的生理的な反応だけが見出されるのに対して、幼児には単に物理的生理的な反応だけでなく、更に喜びや苦しみといった何らかの心理的な感情をも見出されるという点にある。プチェッティによれば、このような両者の相違は神経組織の発達過程に対応している。すなわち意識経験を支えるための神経組織を持たない胎児は、身体的な成長にともなう神経組織の発達によって幼児へと移行してゆく。ただし幼児の神経組織は未完成である¹⁷⁾。

プチェッティによれば、幼児は完成した有機体ではないが、単なる有機体でもない。それは意識経験を支える神経組織が完成しつつある有機体である。それゆえ意識経験が〈ひと〉のいのちを支えているという考え方にしたがうならば、幼児は〈ひと〉のいのちを有していることになる。この意味で、幼児は生存権を持つ。かくてプチェッティは、幼児を抹殺する嬰兒殺しが道徳的に誤っていると主張する。そして〈ひと〉になりつつある〈ひと〉には、〈ひと〉のいのちが存在すると帰結する¹⁸⁾。

第7章 〈ひと〉のいのちについての考察 (5)

—現実の〈ひと〉—

第四にプチェッティは、現実の〈ひと〉について考察する。——ここで現実の〈ひと〉というのは、道徳的行為者を指す。ところで前章にてプチェッティは、嬰兒殺しが道徳的に誤っていないとするトゥーリーの主張を斥けた。しかしここで重大な問題が湧き起こってくる。少し前章の考察を振り返ってみよう。

トゥーリーによれば、自己意識要件を満たす有機体のみが生存権を有する。しかるに自己意識要件は言語

的な自己概念の成立を前提する。それゆえ言語的な自己概念を持たない幼児は生存権を有していない。かくて嬰兒殺しは道徳的に誤っていない。トゥーリーがこのように主張した背景には、非言語的な自己概念の存在があった。

非言語的な自己概念は幼児だけでなく、人間以外の動物にも見出される。それゆえ非言語的な自己概念を持つ幼児に生存権を与えるならば、幼児と同じ生存権を動物にも与えなければならない。しかし動物に生存権を与えたときには、一匹の猫を殺す行為が一人の〈ひと〉を殺す行為と同じ意味を持つことになりはしないか。トゥーリーはこの懸念を払拭するために、非言語的な自己概念を持つ幼児に生存権を与えなかった。

このトゥーリーの主張をプチェッティは斥けた。なぜならトゥーリーの考え方にしたくれば、言語的な自己概念を持たないアヴェロンの野生児には生存権がなく、一種の言語行動を遂行できるチンパンジーには生存権があるという奇妙な帰結に陥るからである。プチェッティは自己意識要件から生じる帰結が不合理であることを示してトゥーリーの主張を否定した。以上が前章での考察である。

しかし、ここで我々はトゥーリーの懸念を思い起こさなければならない。トゥーリーが幼児に生存権を与えなかったのは非言語的な自己概念の存在を考慮したからである。或る有機体に生存権を与える条件として非言語的な自己概念の存在をあげるとすれば、幼児だけでなく動物にも生存権を与えなければならない。これが彼の懸念であった。しかしプチェッティが幼児に生存権を与えるとき、非言語的な自己概念の存在は考慮されているのであろうか。もし考慮されていないとすれば、トゥーリーの懸念は再燃する。プチェッティは〈ひと〉としての資格を動物にも与えても差し支えないというのであろうか。——この問題はプチェッティが自己意識要件を批判して幼児に生存権を与えた反面、新たに浮上した問題である。以下にプチェッティの解答をみてみよう。

非言語的な自己概念が存在するという唯一確実な証拠はギャラップ (Gorden Gallup) の諸研究に由来する。彼は猿の自己認知について研究した。これによれば、下等な猿が鏡の中に映った自分の姿を仲間として認識するのに対し、高等な猿は鏡の中に映った自分の姿を自分として認識する。この相違は猿が自己概念を持つか否かにある。すなわち自己概念を持つことのできない下等な猿は自分の姿を仲間の姿から識別できないのに対し、自己概念を持つことのできる高等な猿は自分の姿を仲間の姿から識別できる。それゆえ或る有機体に生存権を与える条件として非言語的な自己概念の存在をあげるとすれば、高等な猿には〈ひと〉としての資格を与えることができると思われる。

しかしプチェッティによれば、この考え方は不自然である。なぜなら高等な猿に見出される一種の言語能力と現実の〈ひと〉が持っている言語能力には比較を絶した相違が認められるからである。たしかに高度の訓練を受けた高等な猿には発声を伴わない一種の未熟な言語能力が見出されるかもしれない。しかしこの言語能力は、現実の〈ひと〉が持っている言語能力の高さには遠く及ばない。現実の〈ひと〉が持っている言語能力は、高等な猿に見出される一種の言語能力とは本質的に異なっているのである¹⁹⁾。

このことをフランクファート (H.Frankfurt) は次のように指摘した。彼によれば、〈ひと〉であるための必要条件は「一段階上の意志作用」を行なう能力の存在である。この能力は、いま自分が意志していることを意志することなく、代わりに何か他のことを意志しようとする高次の意志能力を指す。ところで、この能力が存在するためには豊かな言語的枠組が必要である。なぜなら「彼の愛に応えることができたなら (実は嫌いなのに)」とか「給料が少なかったらなあ (実は給料の増額を望んでいる)」といった複雑な言語表現に相当する高次の意志作用は、豊かな言語的枠組がなければ成立しないからである。そして彼は、この能力を持たない存在者を単に「不埒者 (wanton)」と呼び捨てる。この存在者の中には、人間以外の動物や精神的欠損者・幼児などが含まれる。

フランクファートの見解は、現実の〈ひと〉が持っている言語能力と高等な猿に見出される一種の言語能力とを峻別したという点で高く評価されなければならない。たしかに彼の見解によって、高等な猿に〈ひと〉としての資格を与えるてはならないことが示された。しかしプチェッティは、この見解が極めて排他的であるという点を厳しく非難する。フランクファートによれば、ブローカの領野に損傷を受け命題による言語的思考が不可能となった運動性失語症患者は「不埒者」であり、〈ひと〉としての資格を持つことはない²⁰⁾。いったい運動性失語症患者を「不埒者」呼ばわりする彼は、何様のつもりなのか！私は運動性失語症患者を

「言語を失った〈ひと〉」と呼ぶ。それ以上でもそれ以下でもない。私は、これほどまでに排他的な彼の見解を受け容れることができない。

フランクファートは〈ひと〉であるための必要条件として「一段階上の意志作用」を行なう能力の存在をあげた。しかしプチェッティによれば、〈ひと〉であるための必要十分条件を具体的に提示することは不可能である。意識経験が〈ひと〉のいのちを支えているという考え方にしたがうならば、〈ひと〉という概念は生きた人間の有機組織以上のものであると規定するしかない。すなわち自己の意識経験を持つ有機体だけが〈ひと〉のいのちを有するのであって、その有機体が意識経験の能力を所有し、かつその能力を保持する場合においてのみ〈ひと〉という概念は有効なのである。

このように考えてくると、人間以外の動物は非言語的な自己概念を持っているかもしれないが、自己の意識経験を持たない以上、〈ひと〉のいのちを有することはないといわなければならない。かくてプチェッティは、人間以外の動物に〈ひと〉としての資格を与えることができないと主張する。そして現実の〈ひと〉には、自己の意識経験を有するかぎりにおいて〈ひと〉のいのちが存在すると帰結する。

第8章 〈ひと〉のいのちについての考察 (6)

— 〈ひと〉であったもの —

第五にプチェッティは、〈ひと〉であったものについて考察する。——ここで〈ひと〉であったものというのは、脳死状態の人間を指す。ところでプチェッティによれば、脳は代替可能な器官であるとする考え方がある。

たとえばペリー (John Perry) は次のように述べている。すなわち遠い将来、脳の複製を作れるようになるかもしれない。もしそれが実現すれば、いま所有する古い脳と複製した新しい脳とを交換できる。古い脳から新しい脳への複写が正確に行なわれるならば、その〈ひと〉の心理的な特徴が長期的な記憶をも含めて存続することになる。それゆえ複製した脳を移植したとき、全く同一の〈ひと〉が生き残っているといつて何ら差し支えない。

またヒック (John Hick) は、このペリーの意見を来世まで拡張する。ヒックによれば、地上の人間が死んだとき、神は特別の蘇生界で人間を再創造する。地上で暮らしていたときに脳が獲得した記憶は死とともに消滅することなく、再創造された人間の新しい脳のうちに正確に再生されている。それゆえ来世で蘇生した人間は、地上の〈ひと〉の連続体 (continuant) であり、地上で体験した出来事を思い起こすことができる。

ペリーとヒックによれば、古い脳が保有していた記憶内容は、複製ないし再生された新しい脳のうちに正確に再現される。それゆえ古い脳を持つ現在の人間と新しい脳を持つ未来の人間は、同一の〈ひと〉である。この意味で、脳は心臓や腎臓・網膜などと同様に、代替可能な器官である。しかしプチェッティは、このようなペリーとヒックの主張を斥ける。それは何故であろうか。

プチェッティによれば、〈ひと〉のいのちの同一性は、過去→現在→未来にわたる意識経験の心理的な連続性によって支えられている [第2章]。しかるに脳は意識経験の機能を支える神経組織の中枢である。それゆえ〈ひと〉のいのちの同一性を支える意識経験の心理的な連続性は、過去→現在→未来にわたる脳の時間空間的な連続性によって支えられている。いいかえるならば、脳の時間空間的な連続性は〈ひと〉のいのちの同一性を保障する基盤であり、もし脳が消滅すれば、その時点で〈ひと〉のいのちも消滅する。この意味で〈ひと〉のいのちの同一性は、脳の時間空間的な連続性によって支えられている。

ところで現在の人間が持つ脳と未来の人間が持つ脳とは、同一の脳ではない。たとえ同一の記憶内容を保有するとしても、この二つの脳は別個の脳として独立に存在する。それゆえ脳が〈ひと〉のいのちを支えているという考え方にしたがうならば、現在の人間と未来の人間は同一の〈ひと〉のいのちを共有するのではなく、各々が自己固有の〈ひと〉のいのちを別個に有するといわなければならない。この意味で、脳は代替可能な器官ではない。かくてプチェッティは、現在の人間と未来の人間が同一の〈ひと〉であるとするペリーとヒックの主張を斥ける²⁰⁾。

上述のように脳が代替可能な器官であるとする考え方を否定したプチェッティは、有機体である人間の生命において〈ひと〉のいのちが何時の時点で終わるかを明らかにしてゆく。プチェッティによれば、神経組織の中核である脳は〈ひと〉のいのちを支える基盤である。それゆえ脳の時間空間的な連続性が断ち切られるならば、その時点で〈ひと〉のいのちも終わる。では脳の時間空間的な連続性は、何時の時点で断ち切られるのであるか。

通常、脳の時間空間的な連続性は、心臓死の後に断ち切られる。すなわち心臓が拍動を停止することによって脳血流が停止し、その結果として脳死が起こる²¹⁾。この場合、脳死は意識が失われるや否や非常に速やかに生じる。もちろん脊髄における電氣的な活動が長時間にわたって存続することもあるし、膝を構成する軟骨組織の体細胞などは壊死するまでに2日もかかることがある。しかしこのような生命の残存兆候があるからといって、その〈ひと〉が死亡したという医学的所見が下せないわけではない。

しかし例外的に、脳の時間空間的な連続性は、心臓死の前に断ち切られる。すなわち心臓の拍動があるにもかかわらず、何らかの理由によって脳死は起こりうる²²⁾。脳死には全脳死や大脳死などがある。全脳死の場合は、心肺機能を仲介する脳幹死も含むから、心肺が停止するまでに大人で1週間、子供で2週間延命できるにすぎない。これに対し、大脳死の場合は、自発呼吸も頭部反射もあり、静脈から栄養を与え、感染を防ぐならば、この状態を何ヶ月でも保つことができる²³⁾。

プチェッティによれば、大脳や終脳を覆っている皮質外套の神経細胞は、意識経験の機能を支えている。それゆえ、この皮質外套の神経細胞が不可逆的に機能を停止した大脳死は〈ひと〉のいのちの終わりを意味する。かくてプチェッティは、大脳死の状態にある人間は有機体としての生命を有するが、既に〈ひと〉のいのちを失っていると主張する。そして〈ひと〉であったものには、〈ひと〉のいのちが存在しないと帰結する。

註

- 1) ローランド・プチェッティ「〈ひと〉のいのち」片桐茂博訳、加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』（東海大学出版会、1988年）33～46頁。
- 2) ローランド・プチェッティ (Roland Puccetti) は、カナダ・ダルハウジー大学の哲学教授であり、『人格；世界における道徳的行為者たりうる者の研究』という著作がある。加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』上掲書351頁を参照。
- 3) 本稿は8章に分かたれる。章の数と各章の題目は筆者による。
- 4) 「外的な接近法」という用語は、竹内洋一郎「パーソン論と差別の問題」今井道夫・香川知晶編『バイオエシックス入門〔第二版〕』（東信堂、1995年）215頁を参照した。
- 5) 「内的な接近法」という用語は、竹内洋一郎「パーソン論と差別の問題」『バイオエシックス入門〔第二版〕』上掲書215頁を参照した。
- 6) プチェッティの論文においては、ナポレオンを賞賛している人が登場する。ナポレオンよりもモーツァルトのほうが読者の関心が高いと思われたので、「モーツァルトを尊敬している作曲家」に改変した。
- 7) 〈ひと〉のいのちの同一性は、意識経験の心理的な連続性によって支えられている。更にこの意識経験の心理的な連続性は、脳の時間空間的な連続性によって支えられている。それゆえ〈ひと〉のいのちの同一性は、根原的には脳の時間空間的な連続性によって支えられている。このことは本稿の第8章にて明らかにされる。
- 8) 潜在性の原則については、ジョエル・ファインバーグ「人格性の基準」谷口佳津宏・佐々木能章訳『バイオエシックスの基礎』上掲書57～61頁も参照。
- 9) マイケル・トゥーリー (Michael Tooley) は、オーストラリア国立大学の哲学教授である。加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』上掲書352頁も参照。
- 10) トゥーリーは、人為的に〈ひと〉になる可能性のことを「人為的潜在性」と呼ぶ。
- 11) トゥーリーは、自然に〈ひと〉になる可能性のことを「自然的潜在性」と呼ぶ。
- 12) 胎児が〈ひと〉のいのちを有していないという主張は、外的な接近法によって到達された結論ではない。外的な接

近法によって探究される対象領域は、胎児における神経組織の構造や機能・発達過程などであり、胎児における〈ひと〉のいのちの有無ではない。プチェッティによれば、胎児が〈ひと〉のいのちを有するか否かは、内的な接近法によってのみ探究される。それゆえ胎児が〈ひと〉のいのちを有していないという主張は、あくまでも内的な接近法によって到達された結論として理解しなければならない。

- 13) 自己意識要件の定義については、マイケル・トゥーリー「嬰兒は人格を持つか」森岡正博訳『バイオエシックスの基礎』上掲書101～102頁を参照。
- 14) 1799年の7月、南フランスのアヴェロンとタルヌの県境にある森の中で、食べ物の木の実や根を探している真っ裸の少年が発見された。その後、この少年（推定11～12歳）は「アヴェロンの野生児」と呼ばれて有名になった。当時第一級精神医学者ピネルによって教育不可能と診断された少年に対し、青年医師イタールは熱心に教育を施して、この野生児の人間化を試みた。しかし結局この少年は「普通児」になることなく、この世を去った（推定40歳）。「アヴェロンの野生児」の発達と教育については、イタール『新訳 アヴェロンの野生児』中野善達・松田清訳（福村出版、1978年）を参照。
- 15) トゥーリーに対するプチェッティの批判については、竹内洋一郎「パーソン論と差別の問題」『バイオエシックス入門〔第二版〕』上掲書215～216頁も参照。
- 16) この点でプチェッティの主張はエンゲルハートの主張に重なる。すなわちエンゲルハートもプチェッティと同様に、人工妊娠中絶を肯定するが、嬰兒殺しは否定する。エンゲルハートの主張については、エンゲルハート「医学における人格の概念」久保田顕二訳『バイオエシックスの基礎』上掲書19～32頁を参照。また拙稿「生命倫理講義 (2) —エンゲルハート「医学における人格の概念」—」『天使大学紀要』（第3巻、2003年）119～128頁も参照。なお竹内洋一郎「パーソン論と差別の問題」『バイオエシックス入門〔第二版〕』上掲書215頁も参照。
- 17) 人間の神経組織の構造と機能については、霜田幸雄・城座映明編著『からだのしくみ：生理学・分子生物学Ⅰ』（日本看護協会出版会、1999年）181～248頁を参照。またその発達過程については、K. L. MOORE『受精卵からヒトになるまで—基礎的発生学と先天異常—第4版』瀬口春道監訳（医歯薬出版株式会社、1998年）51～52、269～292頁を参照。
- 18) トゥーリーによれば、道徳的主体であり道徳的客体でもある道徳的行為者のみが生存権を有する。これに対しプチェッティによれば、単に道徳的行為者のみならず、更に道徳的主体ではないが道徳的客体である幼児も生存権を有する（ただし幼児は潜在的な道徳的主体）。それゆえプチェッティの立場から考えると、トゥーリーは幼児が道徳的客体であることさえも否定したことになる。トゥーリーとプチェッティの相違を図示すれば次のようになる。

| | | 胎 児 | 幼 児 | 道徳的行為者 |
|--------|-------|-----|-----|--------|
| トゥーリー | 道徳的主体 | × | × | ○ |
| | 道徳的客体 | × | × | ○ |
| プチェッティ | 道徳的主体 | × | × | ○ |
| | 道徳的客体 | × | ○ | ○ |

- 19) 高等な猿（たとえばチンパンジー）における一種の言語能力の研究については、たとえば立花隆『サル学の現在（上）』（文藝春秋、1996年）191～217頁を参照。
- 20) 言語機能には二つある。一つは、話し言葉や書き言葉を理解する機能である。この機能はウェルニッケの領野（後言語野）が担う。この脳の部位が障害を受けると、自分が話したり書いたりすることはできるが、誰かが話した言葉や書かれた言葉が理解できなくなる。このような言語障害を感覚性失語症という。また一つは、話し言葉や書き言葉で何かを表現する機能である。この機能はブローカの領野（前言語野）が担う。この脳の部位が障害を受けると、自分が考えたことを言葉にすることができなくなる。このような言語障害を運動性失語症という。もっとも言語機能には未知のことが多い。霜田幸雄・城座映明編著『からだのしくみ：生理学・分子生物学Ⅰ』上掲書247～248頁を参照。
- 21) もし現在の人間と未来の人間が同一の〈ひと〉であるとすれば、現在の人間が有する意識経験と未来の人間が有する意識経験は連続し、現在の人間が語る言明 (statement) と未来の人間が語る言明とは一致するはずである。しかしプチェッティは両者の言明が一致することはないという。たとえば過去に新婚旅行を体験した現在の人間は「私は新婚旅行をした」と語ることができるが、脳を複製ないし再生した時点で新しく誕生した未来の人間は「私は新婚旅

行をした」と語ることができない。なぜなら未来の人間が有する新婚旅行についての記憶は、たしかに現在の人間が有する記憶を正確に再現した記憶であるが、それは未来の人間が有する意識的な〈ひと〉の生活史には全く含まれていない記憶だからである。このことは現在の人間が有する意識経験と未来の人間が有する意識経験とが連続していないことを意味する。それゆえ現在の人間が語る言明と未来の人間が語る言明とは原理的に一致しない。プチェッティによれば、ペリーとヒックは現在の人間と未来の人間に見出される記憶内容が同一である点に着目して両者は同一の〈ひと〉であると主張したが、現在の人間と未来の人間が同一の〈ひと〉であるためには両者の言明が一致しなければならぬという点を見落とした。

- 22) 脳死の定義を満たす症例は、心臓死の前であれ、心臓死の後であれ、すべて脳死として認められなければならない。この意味で心臓死の後においても脳死は起きる。もっとも、この場合の脳死は臓器移植（特に心臓移植）との関わりを持たないために、いわゆる脳死問題として取り上げられることはない。現在、脳死問題として取り上げられているのは、臓器移植と関わりを持つ脳死であり、それは人工呼吸器を付けて一定期間継続する心臓死前の脳死である。この点については、立花隆『脳死』（中央公論社、1988年）20～50頁を参照。
- 23) 立花隆によれば、この場合の脳死は病理学的にまだよく解明されていない。この点については、立花隆『脳死』上掲書204～243頁を参照。
- 24) 大脳死は植物状態のことを意味する。大脳死を公的に人間の死として認めている国や機関は現在のところ存在していない。大脳死をめぐる諸問題については、澤田愛子「脳死と臓器移植」『バイオエシックス入門〔第二版〕』上掲書104～107頁を参照。なお脳死についての具体的な考察は、今後の課題としたい。

参考文献

1. イタール『新訳 アヴェロンの野生児』中野善達・松田清訳（福村出版、1978年）。
2. 今井道夫・香川知晶編『バイオエシックス入門〔第二版〕』（東信堂、1995年）。
3. 加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』（東海大学出版会、1988年）。
4. 霜田幸雄・城座映明編著『からだのしくみ：生理学・分子生物学Ⅰ』（日本看護協会出版会、1999年）。
5. 立花隆『サル学の現在（上）』（文藝春秋、1996年）。
6. 立花隆『脳死』（中央公論社、1988年）。
7. K. L. MOORE『受精卵からヒトになるまで—基礎的発生学と先天異常—第4版』瀬口春道監訳（医歯薬出版株式会社、1998年）。

（本稿は平成13年度天使大学後援会研究助成による成果の一部である。）

〔追記〕本稿は、プチェッティの所説を紹介するために新しく執筆された研究ノートである。ヘーアやトゥーリーといった碩学に対し鋭い批判の矛先を向けるとともに、内的な接近法によって〈ひと〉のいのちに肉薄するプチェッティの所説は、生命倫理に関心をよせる人々にとって興味津々たる内容を含んでいる。特にプチェッティが〈ひと〉のいのちの考察方法を確立した上で、その具体的な考察に着手していることは注目に値する。

ある学問的な立場から人間の生命の意味を体系的に論じようと思うならば、あらかじめ人間の生命の考察方法を自分自身で確立しておかなければならない。もし確立していない場合には、たとえ百万言を費やしたとしても、感想文の域を出ないことになる。人間の生命の意味について語るとき、我々は単に自説を主張するだけでなく、その考察方法についても深く反省する必要があるのではなからうか。——現在、天使大学看護栄養学部・看護学科において「生と死の看護ゼミ」が開講されている。本稿を一読した看護学専任教員と看護学科生との間で、人間の生命の意味を探究するときの「方法」について活発な議論が行なわれることを切望する。

なお人間における神経組織の構造と機能・発達過程等については、天使大学看護栄養学部看護学科・矢野理香先生からご教示を賜った。生命倫理の探究において医学や看護学の知見は不可欠である。本稿が矢野理香先生に捧げることができるならば幸いである。私は本稿を、ささやかな感謝のしるしとしたい。