

生死をめぐる極限的事例が示すもの

——生命倫理の問題設定と解決のあり方に関する一考察¹

古田 徹也

はじめに

「倫理的」あるいは「道徳的」と呼ばれるものの本性を究明しようとする際に、人間の生死をめぐる極限的事例を用いて議論がなされることがある。それは本稿ですぐ後に見るように、広範な分野に渡って行われる一般的な方法論と言えるものになっている。

本稿は、極限的事例のこうした扱い方を批判的に検討することを通して、特に生命倫理の諸問題に関する我々の倫理的思考とは如何に特徴付けられるべきかについての一定の視座を提供しようとするものである。

まず第一節では、いわゆる「路面電車問題（トロッキ問題）」と呼ばれる事例を用いて行われている脳神経科学的なアプローチを概観し、続く第二節では、「複数の人間の命を救う臓器移植を行うために一人の人間を殺す」という事例を手掛かりにして展開されるメタ倫理的な議論の内容について概観する。第三節では、極

限的事例に対する直観的判断に倫理的思考の本質を求めるこうした議論に対して、特に極限的事例の非現実性というものを強調して批判する R・M・ヘアの二層理論を紹介し、第四節では、その二層理論では我々に無理な思考のプロセスを強いる上、人格の個別性・かけがえのなさという要素を倫理的思考から排除するということを、B・ウィリアムズの議論に即して確認する。最後に第五節において、以上の議論を踏まえ、生命倫理の問題設定と解決のあり方とはどのようなものであるべきかについて、極限的事例との比較から一定の結論を引き出す。

なお本稿では、「倫理」と「道徳」との違いを概念的に規定することはず、同様の意味で用いている。両者を区分する作業はそれ自体で、本稿の論点とは異なる一個の慎重な議論を必要とすると考えるからである。

一 極限的事例①——「路面電車問題」と脳神経科学

脳神経科学の知見や方法論を利用して我々の倫理的思考の内実を明らかにしようとする研究が現在盛んに行われているが、そこでは、極限的事例の代表例とも言える「路面電車問題 (Trolley Problem)」² が重要な役割を果たしている。

まず、路面電車問題とはどのようなものかについて、簡単に確認しておこう。P・フットが最初に案出した事例をはじめとして (Foot 1967)、様々なバリエーションが存在するが、脳神経科学的な研究において取り上げられるのは、以下のような二種類の事例を比較するかたちのものである。

(イ) あなたは、路面電車が制御を失って暴走しているのを目撃している。このままでは線路上にいる五人

の人間が轢き殺されてしまう。ただ、あなたの目の前には線路のポイントを切り替えるレバーがあり、レバーを引けばその路面電車を別の線路に入れることができる。しかし、その別の線路上にも人間が一人いて、レバーを引いた場合はその人が轢き殺されることになる。さて、あなたは、レバーを引くべきか否か？

(ロ) あなたは、路面電車が制御を失って暴走しているのを目撃している。このままでは線路上にいる五人の人間が轢き殺されてしまう。ただ、あなたの目の前にはよく肥えた一人の大柄の男性がいて、彼を線路に突き飛ばせば路面電車の暴走を止めることができる。しかし、その場合には当然のことながら男性は死んでしまう。さて、あなたは、男性を突き飛ばすべきか否か？

(イ) の事例においてレバーを引くことも、(ロ) の事例において男性を突き飛ばすことも、「五人の命が助かり、代わりに一人の命が失われる」という結果の面だけを見れば、同じ行為である。しかし、我々の多くはレバーを引くことは倫理的に許されるが、男性を突き飛ばすことは許されないと判断する。実際、M・D・ハウザーらが約一二〇ヶ国五〇〇〇人（ただし英語圏の国の比率が非常に高い）を対象に行った実験によれば、被験者の八五％が（イ）の事例に対してレバーを引くことが倫理的に許されるとし、他方、（ロ）の事例に対して男性を突き飛ばすことが倫理的に許されなかった被験者は一二％であった（Hauser, 2006: ch. 3; Hauser et al., 2007）。

この問題は従来、功利主義（あるいは、より広義の帰結主義）と義務論（あるいは、より広義の直観主義）の間の主導権争いや、「死ぬに任せること (letting die)」と「殺すこと (killing)」の差異をめぐる概念的分析

といった場において議論されてきたが (Thomson, 1976) J・D・グリーンらは、路面電車問題を提示されて判断を下す際の被験者の脳の各部位の活性化状況を fMRI を用いて調べる実験を繰り返し行い、その結果、(イ) の事例と (ロ) の事例では、活性化される脳の部位に差異が見られることを明らかにした。(Greene et al., 2001; 2004)。具体的には、(ロ) の事例を考慮する際には、(イ) の事例に比べて内側前頭回と後部帯状回と両半球の角回が活性化する一方で、右半球の中前頭回および両半球の頭頂葉の活性は逆に低下するという。この実験結果をどう捉えるかについては、論者によって見解が異なっている。たとえば実験を行った当のグリーンらは、内側前頭回と後部帯状回と角回は感情的処理に関連する脳の領域であり、右半球の中前頭回や両半球の頭頂葉は、認知的処理を行う際に活性が増すワーキングメモリに関連する脳の領域の一部であると想定している。すなわち、(イ) の事例を考慮する際には合理的な功利計算を行う認知的処理プロセスが支配的になり、(ロ) の事例を考慮する際には認知的処理プロセスと感情的処理プロセスが拮抗するか、あるいは後者が支配的になるというのである。

それに対して J・プリンツは、路面電車問題を考慮する際に我々の脳内で起こっているのはそうした「合理性」と「感情」の間の対立ではなく、感情同士との対立であると主張している (Prinz, 2007: 23-29)。この背景にはプリンツが、倫理的判断を下す際の我々の感情の内実を説明することがそのまま倫理や道徳とは何かの解明となるという、感情主義 (Emotionism) を提唱していることがある。つまりプリンツによれば、感情は単に倫理的判断を引き起こすだけでなく、倫理的判断そのものを構成するのである。

また蟹池陽一は、J・モルらの脳神経科学的研究を参照しながら、倫理的判断に伴う脳内の処理プロセスは「感情」という言葉の一般的な用法で尽くされるものではそもそもないとする。J・モルらは、感情的処理プロセスは認知的処理プロセスと競合するわけでも他の感情的処理プロセスと競合するわけでもなく、行動選択

肢にある種の価値を賦与することで倫理的判断を一定の方向に導く役割を担っていると想定しているが (Moll et al., 2005)、蟹池はこの見方に賛同した上で、脳神経科学の成果は、倫理的判断と関わる範囲での「感情」概念の解体と、それと連動した他の諸概念の再構築を要求すると主張している (蟹池、二〇〇八)。

感情が倫理的判断を引き起こす一定の役割を果たすのにせよ、あるいは感情が倫理的判断そのものを構成するのにせよ、以上のような主張においては倫理や道徳というものが不可避的に相対主義的なものとなるだろう。また特に、感情と倫理ないし道徳とを同一視するプリンツの議論において、「気持ち悪い」ことと「悪い」こととがどのように分けられるのか、つまり、「気持ち悪いけれども、悪いとは思わない」ということがありうるのかどうか、非常に疑問と言える。ただしここでは、そうした個別の論点は置いておく。本稿で問題にしたいのは、いずれの主張においても、「路面電車問題のような極限的事例を提示されたときに我々が下す判断の傾向性やその際の脳状態を明らかにすることが、まさに我々の倫理的思考の内実を明らかにすることだ」ということを前提にしている点である。

次節では、極限的事例の代表例と言えるものをもう一つだけ挙げて、脳神経科学的研究とは異なるメタ倫理学の一部の文脈においても、極限的事例における我々の判断の傾向性を倫理的思考の本質を示すものとして扱っていることを検討する。

二 極限的事例②——「臓器移植のための殺人」とメタ倫理学

路面電車問題と共に、フットは前掲論文において別の極限的事例も案出している。こちらも後に様々なバリエーションがつけられたが、おおよそ次のような事例である。

(ハ)病院に、このままではいずれ死んでしまう六人の患者がいる。ただし、そのうちの一人の患者の臓器を移植すれば、他の五人の患者の命を救うことができる。医者はこのとき、その一人の患者を殺して臓器移植を行うべきか否か？

こうした事例や、他の「瀕死の人間の間のサバイバル・ロッタリー（臓器くじ）問題」などの類型的な事例は、基本的に、功利主義と義務論との間の論争の文脈において用いられてきた (Harris, 1975)。たとえば我々の多くは、(ロ)の事例と同様に、一人の患者を殺して他の五人の命を救うという選択肢を是としないだろう。このことは、我々が倫理的判断において義務論的な原則を採っていることの証左であるように思われる。また一方で、「殺される」ということはそれ自体が功利計算をする上で独立の考慮を必要とする大きな事態であり、功利主義においても単純に命を救われる人数の計量だけで足りるとするわけではないという反論があるかもしれない。更に、もし救われる患者の数が五人ではなくたとえ一万人であるならば、一人の患者を殺すことは是とする人が多くなるかもしれない。このことは、我々の倫理的判断が逆に功利主義的な原則に従っていることの証左となるようにも思われる。

フット自身は、こうした功利主義対義務論という文脈とは少し異なる角度から、(ハ)の事例に関する解釈を行っている。彼女によれば、我々の多くが一人の患者を殺して他の五人の患者の命を救うという選択肢を是としないのは、「他人を助ける」という義務よりも「他人に危害を与えない」という義務に我々が従っていることを示すものであるという。

G・ハーマンは、このフットの見立てを受け入れた上で、なぜ我々がそうした義務に従っているのか、その理由を説明しようと試みている (Harman, 1975)。ハーマンの議論は、「倫理や道徳」というものは相異なる能力

や資産を持つ人々の間の合意に由来する」という仮説に基づいている。そして、他人に危害を加えないように努めることは強者や富者、弱者、貧者の別に関わりなく皆が利益を受けることになる一方で、他人を助けようと努めることは強者や富者に大部分の負担を強い、かつ、彼らにとって見返りもほとんど期待できないことになる。ハーマンは指摘する。つまり、後者の「他人を助ける」という強い義務は誰もが受け入れるとは言えないが、前者の「他人に危害を加えない」という弱い義務は一般に受け入れられるものであるため、我々はこの後者の義務に従うことに互いに合意しているのだという。このようにハーマンは、我々が現に従っている義務の成立を、先行する利己的な（あるいは進化論的に包括適応度の高い）戦略に基づいた取引の結果が内面化・慣習化したものとして説明する。ただしハーマン自身がことわっているように、この取引（合意）は明示的なものであると想定する必要はなく、社会契約論と同様に、むしろ暗黙裡のものとして特徴付けることもできる。

ハーマンのこの説明に対しては、個別に様々な反論がありうるだろう。たとえば、誰かを助けられないことがそのままその人に危害を加えることになるようなケースは数限りなくありうるのであるから、「他人を助けること」と「他人に危害を与えないこと」を対立する概念として捉えることで取り出された倫理や道徳の一般的な原則がどこまで通用するものであるかは判然としないと言えるだろう。ただ本稿の目的は、繰り返すように、極限的事例に対する個別の解釈の妥当性を検証することではない。

ポイントは、ハーマンやフットの議論にしろ、あるいは功利主義陣営の議論や義務論陣営の議論にしろ、前節で検討した脳神経科学的な研究の場合と同様に、極限的事例というものが、我々の倫理的思考が拠っている基本的な原則を取り出すという目的のために用いられているということである。しかし、極限的事例とは果たして、そうした役割を引き受けることがそもそもできるような種類のものなのだろうか。

三 極限的事例の非現実性——R・M・ヘアの二層理論

本稿でこれまで挙げてきた極限的事例の共通の特徴として言えるのは、それらが最も強い意味で非現実的な事例であるということである。我々はこれまで、(イ)(ロ)(ハ)いずれの事例にも実際に直面して何らかの判断を迫られたことはなかったし、これからもそのようなことはないだろう。

たとえば、(イ)の事例が実際に起こるにはどのような条件が必要かを考えてみよう。まず、暴走する路面電車が突入してくる一方の線路上に複数の人間がおり、ポイントを切り替えなければ、彼らが死亡するのになければならない。また、ポイントを切り替えるレバーの近くにあなたが都合よくいるのでなければならぬし、更に、もう一方の線路上にも一人の人間がいて、ポイントを切り替えた場合にはその人が必ず死亡するのでなければならぬ。しかも、路面電車が突入してくるまでにあなたには考えるだけの時間が十分にあるのでなければならぬ。(そうでなければ、あなたはポイントを切り替えるべきか判断すること自体ができないだろう。)そして、ポイントを切り替える以外に、線路上の人間の命を救う選択肢が全く無いのでなければならぬ。こうした非現実的な条件の要請は、(ロ)の事例では更に強いものになるだろう。たとえば、あなたはまず目の前の男性を突き飛ばして線路上に転がすことが百パーセント可能なのでなければならぬ。(その男性は抵抗しないか、抵抗してもあなたは必ず勝つことができるのでなければならぬ。)また、路面電車は男性にぶつかつたら必ず止まるのでなければならぬ。

同様に(ハ)の事例においても、その成立のために必要とされる条件はあまりに厳しいと言える。まず、病院にいる六人の瀕死の患者は、そのままでは必ず、しかも限りなく同時に、死亡するのでなければならぬ。しかも、一人の人間の臓器を分配して移植すれば、他の五人の患者は必ず助かるのでなければならぬし、彼

らを救う手段は他に何も無いことがはっきりしているものでなければならぬ。こうした諸条件をクリアすることは、現実にはまずありえないと言つていいだろう。

これまで取り上げてきた議論は、いずれも、こうした非現実的な倫理的ジレンマのただ中において我々が下す判断がまさに倫理的判断の本質を表している、と主張している。しかし、我々が直観的に下す倫理的判断の傾向性は、明らかに、こうした現実には起こりえない状況を様々に考案して、それに対する判断を繰り返すことによって形成されてきたものではない。そうではなく、実際に直面した状況に対処することや、あるいは直面する可能性のある状況に対処して備えるということを繰り返すことによって形成されてきたものに他ならない。言い換えれば、我々の直観的な倫理的判断の傾向性は、自然誌的あるいは文化的な基盤に基づいた習慣化や教育の賜物という側面を持つのである。(すでに見たように、ハーマンも、我々の倫理的判断の基底にある原則と彼が考えるものを発生論的に説明することを試みている。しかし、その説明の対象となる原則そのものが「極限的事例に対する判断」という思考実験から取り出されていることが問題なのである。)

R・M・ヘアはこの論点を強調し、「我々の普通の直観は——もし健全であるなら——まさにありふれた事例について受け入れられる処置を命じるから健全なのである」(Hare, 1981: 49)と指摘している。ヘアによれば、我々の直観的な倫理的判断とは、「過去に出会った状況から学んで、それらと重要な点で類似する未来の状況に対処するための比較的簡明な対応パターン」(ibid: 36)に他ならない。

ヘアの議論は主に、義務論者(直観主義者)が極限的事例を功利主義に対する反証として用いることを批判するものである。つまり、義務論者がたとえば(ハ)のような事例を挙げて、功利主義が我々の直観に反するような処置を命じる(一人の患者を殺して他の五人の命を救うように命じる)ことをもつてその議論が誤りであることを示そうとする論法に、ヘアは反対するのである。彼によれば、我々に倫理的ジレンマをもたらす事

例は功利主義への反証となるような事例ではなく、我々が過去から長い時間をかけて醸成してきた直観同士がぶつかり合うような事例であるという。

直観同士がぶつかり合うとき、我々にはどのような解決法がありうるのか。単に「仮定の話に対しては判断することはできない」ということであれば、それは思考停止を意味するだけだろう。我々はそのような時には、「理性 (reason) に助けを求めなければならない」(Ibid.:32)——ヘアはそう主張する。その理由を、彼は次のように述べている。

我々は、自分の受けたしつけが最善のものであったか、あるいは過去の意思決定が正しいものであったかと常に問うことができる。あるいは、仮に最善であり正しかったとしても、これまでに形成された原則が新しい状況に適用されるべきかどうか、そしてもしすべてを同時に適用することができないのなら、どれを適用すべきか、と問うことができる。これらの問いに答えるために直観そのものを使うのでは、悪循環の手続きに陥ることになる。つまり、我々の受けた教育で形成された傾向性が問題とされているのなら、当の傾向性に訴えて問題を解決することはできないのである。【強調は原著者】(Ibid.:40)

したがって、「問題を解決するのは、言語的直観以外にはいかなる直観にも訴えない、別のタイプの思考である」(Ibid.)とヘアは主張する。彼はその別のタイプの思考を「批判的思考 (critical thinking)」と名付けるが、それは具体的には功利主義的な思考に他ならない。批判的思考＝功利主義的思考においては、「実質的な内容を持つ道徳的直観は全く持ち出すことができない」(Ibid.)。代わりに、想像力を使い、他者と役割を交換する思考実験を徹底して行うことで個別性を消去した普遍的指令を形成し、それにコミットすること、すなわち、

「全般的に見てすべての当事者にとって最善であるような判断」(Ibid.:42)を下すことが求められるのである。このように、ヘアは倫理ないし道徳というものを二つの層に分ける。一つは、教育によって陶冶された直観的レベルであり、もう一つは、直観を完全に切り離して純粋に功利主義的な思考を行う批判的レベルである。ただしヘアによれば、直観的レベルの倫理や道徳の内容は、基本的に功利主義と対立するものではなく、むしろその逆であり、おおよそ功利主義的な見地から見ても良いものであるという(Ibid.:ch8)。B・ウィリアムズの言葉を借りるならば、批判的レベルにおける倫理が直接的な功利主義の原則に従っている一方で、直観的レベルにおける倫理は間接的な功利主義に従っている、ということになるだろう(Williams, 1985: 106ff)。あるいは、ヘアはより強い主張を行っているとも考えられる。というのも、彼は次のようにも述べているからである。

……直観的レベルで使われる比較的簡明な原則は人間の道徳的思考にとって必要ではあるけれども、十分ではない。新しい状況は以前の状況に比べて何らかの点において必ず異なるので、道徳的評価やその他の評価をするに当たってその違いを考慮するのは適切かどうか、という問題が直ちに生じるのである。【強調は原著者】(Hare, 1981: 39)

つまり、倫理や道徳というものは、直観と批判的思考がそれぞれ司る二つの層にきれいに分断されるわけではなく、新しい状況は以前の状況に比べて何らかの点において必ず異なるがゆえに、直観には常に批判的思考による吟味という要素が潜在的に入り込んでおり、その意味で重層的な構造になっているとヘアは考えているように思われる。

このように階層構造の内実には曖昧さが存在するが、いずれにせよヘアによれば、本稿で取り上げた（イ）（ロ）（ハ）のような極限的事例は、実質的な内容を持つ既成の直観が役に立たなくなるような事例であり、直観においては潜在していた批判的思考が顕在化して働くことによって、直観に全く依拠せずに普遍的指令が形成されるべき事例である、ということになる。

確かに、倫理や道徳というものが単に習慣やしつけといったものに帰されるなら、それはマナーやエチケットといったものと区別がつかなくなる。倫理や道徳が合理的な思考による判断の働きを含むことは間違いない。また当然、倫理や道徳は合理的な思考というものに尽きるわけでもなく、マナーやエチケットと類縁的な要素を持つていることも間違いない。ヘアの二層理論は、「極限的事例に対する判断」という思考実験から日常における倫理的思考の原則を取り出すという方法論自体に対する強力な批判を含み、また、倫理や道徳というものが単なる習慣かあるいは純粋な合理的思考のどちらかに還元されるものではないという実情に、よく対応するものだと言えるだろう。しかし、彼の理論はそれ自身の問題を抱えている。

たとえば、直観的レベルから批判的レベルへの移行はどのような契機によってなされるというのだろうか。あるいは、その線引きの基準はどのようなものでありうるのだろうか。我々の倫理的思考というものはそもそも、そうした二つのレベルに区分されたり、二つのレベルを行き来したりするようなものだろうか。後述するB・ウィリアムズをはじめとして、D・マクノートンやT・M・スキヤンロンらによつて、こうした疑問は繰り返し提出されてきた。（Williams, 1985; McNaughton, 1988:175-181; Scanlon, 1988）この種の疑問は、前述のように直観的レベルと批判的レベルの階層構造の内実についてヘア自身の叙述が曖昧さを残していることもあり、二層理論の妥当性という論点に直接響いてくるものではない。しかし、少なくともはつきりしている点は、純粋に批判的レベルのみに、において為される倫理的思考があるとヘアが想定していることである。

もし、(イ)(ロ)(ハ)のような極限的事例に対処することだけが批判的レベルにおける倫理的思考の内実であるとするなら、我々は実際には決して——哲学的あるいは心理学的な思考実験において以外に——ヘアの言う「批判的思考」を行うことはない、ということになる。そうではなく、科学技術や医療技術の発達に伴って我々が実際にジレンマに直面している問題や直面しうる問題、すなわち「脳死臓器移植」や「安楽死・尊厳死」、「遺伝子操作」、「人工妊娠中絶」といった、生命倫理の問題と呼ばれる領域が批判的思考の領域だとヘアは考えているのだろうか。しかしそうすると、我々が直観という言葉に託してきたような要素は、そうした重要な諸問題に対する思考に何ら参与しないことになる。我々はそのような思考を、「倫理的思考」と呼ぶだろうか。あるいは、その前に、我々にはそのような思考が可能なのだろうか。

四 倫理的思考の奥行き——B・ウィリアムズの二層理論批判

個人の中で、直観的レベルから批判的レベルに倫理的思考が移行するプロセスがどのようなものとなるかを考えてみよう。たとえば、ある人の家族が脳死状態に陥り、脳死時に自らの臓器を提供する意思を事前に残していたとしよう。彼はその家族の臓器摘出に同意すべきか否か、ジレンマに襲われる。ヘアの言う直観的レベルから批判的レベルへの移行とは、このとき彼が、様々な渦巻く感情や思考を裁ち切り、純粹な批判的思考へと飛翔することを要求するものである。果たして我々に、こうした思考の筋道を実際に辿ることが可能なのだろうか。また、たとえそれが可能であるとしても、そのような思考は倫理的思考と呼ぶべきものなのだろうか。ウィリアムズは、具体的な生活実践の場から飛翔して展開される、こうした批判的思考の有り様を「理論化の時間帯 (time of theory)」と呼び、その奇妙さを次のように言い表している。「これは、行為主体が自分自身

から抜け出し、自分自身の性向を含むあらゆるものを、宇宙の観点から眺める時間帯である。しかも、その後には、彼は自分自身に戻り、実践的な生活をするというのである。」(Williams, 1985: 110)

また、ヘアの理論の奇妙さは、直観的レベルと批判的レベルの移行のプロセスだけでなく、批判的思考の内実そのものにも認められるとウィリアムズは指摘する。ヘアの理論は、個人が批判的思考において「誰であろうと同様の状況では同様に行為すべきである」という普遍的指令を形成することを想定する。それに至るために、すでに触れたように、個人は様々な他者の立場との役割交換の思考実験を行って、更にそれを徹底させる必要がある。言い換えれば、個人は他者の立場を単に慮るだけでなく、現実、に他者の選好をも選好し、更にはそうした個別性自体を止揚する選好を持つ必要があるのである。

もとの問いは、「私があの人の立場にいたら、それは私にとってどのようなものだろうか?」というものであった。ヘアは、この問いを「あの人の立場は、あの人にとってはどのようなものだろうか?」と同じものと解釈した。この役割交換において、もともとあった私は少しも残らないのである (none of the original *me* is left over)。【強調は原著者】(Ibid.: 89)

この累積的な同一化のプロセスは、最終的に、あらゆる選好が集積するような理想的な形の反省的行為主体を形成するだろう。ヘアの理論が設定するこの「全知の、公平な、慈善の心に満ちた一人の観察者」(Ibid.: 83)、これをウィリアムズは「世界的行為主体 (the World Agent)」(Ibid.) と命名している。

世界的行為主体という理論装置は、……倫理的世界を、一つの大きな選好の海と見なすよう要求する。程

度の差こそあれ、あらゆる種類の功利主義が同じことを要求する。この見解の倫理的帰結はしばしば批判される。しかし、この見解に対する根本的な反論は、それが世界の解釈として意味を成さない、という議論である。それが世界の解釈として意味を成さないから、それは倫理の意味も理解しないのである。……

「人格の個性」は、「道徳にとっての根本的事実」なのである。【強調は引用者】(Ibid.: 88)

ヘアの理論は最終的に、「行為主体のあらゆる好みや理想を同一化の思考実験のなかに沈めてしまふ」(Ibid.: 88)ものである。その描像に従えば我々は、倫理的なジレンマが起こった際には批判的思考へと飛翔し、人格の個性性を消去した世界的行為主体という立場から普遍的指令を形成して、自らそれに従い、また元の個人的な実践的生活へと戻っていく。ウィリアムズは、この描像自体が倫理的に歪んだあり方を示していると批判する。たとえば、事故が起こり、ある人の眼前で自分の妻と他人が危険に瀕しているが、彼には二人を同時に助けることはできないとしよう。このとき、彼が他人ではなくまず自分の妻を助けるということは如何に正当化することができるだろうか。批判的思考へと飛翔し、世界的行為主体という立場に身を置いてもなお、自分の妻を助けるということが普遍的指令となるかもしれない。(すなわち、「個々人にとっての自分の妻を助けることが、全般的に見てすべての当事者にとって最善であるような判断である」ということになるかもしれない。)しかし、ウィリアムズの論点は、こうした機制は「ひとつ、余分な思考 (one thought too many)」を提供するものだということである。すなわち、妻が望むのは、また我々がそうあれかしと思うのは、「この種の状況では、各個人にとつての自分の妻を助けるべきである」という批判的思考を経由して彼が動機付けられたのではなく、まさにそれが自分の妻だから助けたという考えに彼が動機付けられたということであるだろう (Williams, 1981: 18)。もっとも、敢えて他人の方を助ける、という考え方もありうるだろう。しかしそれも、自分の妻

への深い愛情を自覚した上でのことであるならば、人格の個性というものの存在を前提にしたひとつの倫理的な構えを表していることは言うまでもない。

こうしたケースにおいては、特定の他者への深い愛情というものがそれ自身、偏りのない視点 (impartial view) というものを同時に体现することが不可能なことで、あるいはそうした視点に反するリスクを冒すかたちで、表されている。ウィリアムズによれば、ひとは実質的な生活を送る以上、どこかで、こうした地点に不可避免的に到達するのである。すなわち、「人生が意味を持つためには実質を持たねばならない。その実質の中には公平なシステムへの支持というものも含まれるだろう。しかし、人生が実質を持つためには、公平なシステムというものに最高度の重要性を与えることはできない。また、限界的な地点においては、システムの存立それ自体が不安定なものとなるだろう。」(Ibid.)

倫理的思考は、人格の個性性を消去した公平な視点においてのみ展開されるものではない。我々の人生はそれぞれの歴史を有し、それぞれの実質を持つのであり、個的なもの、個々の人格のかけがえのないものが、倫理的思考を構成する重要な要素となっている。そしてこのことは単に、「我々が実際の人生において取り結べる人間関係には限界と遠近があり、全ての人に等しい愛情を向けることはできない」といった相対主義的な見解を意味しているのではない。この世界が異なる人々によって構成されているということ、個々の人々の生にはそれぞれの意味があり、かけがえのない実質を持つということ、そのこと自体が我々の世界理解の一部になっているということなのである。

実際、個的なもの・かけがえのないものというものの顧慮が、そのまま倫理的な顧慮であるのではない。というのも、それでは単に、いわゆる「当事者主権」を過度に特権化ないし全面化することで世界的行為主体を「当事者」という一部の行為主体に縮小させ、その他の行為主体を無視するだけの話になりかねないからである。

「当事者主権」の過度の特権化や全面化は一部の行為主体の個的なもの・かけがえのなさを肥大化させ、逆に「功利主義」の特権化や全面化は、個的なもの・かけがえのなさそれ自体を消失させる。また「義務論」も、それが不偏かつ合理的な判断を下す抽象的な人格というものに至高の価値を与えるものであるならば、人格の個別性を消失させると共に、人格間の関係の個別性や状況の個別性をも消失させることになる。（たとえば義務論者の代表であるカントは、よく知られているように、自分の友人を追って行方を尋ねてきた殺人鬼に対しても「嘘をついてはならない」という普遍的指令を適用すべきである、という異様な回答を提出せざるをえなかった。）

いずれにせよ、「当事者主権」や「功利主義」、「義務論」といった実質を欠いた普遍的な原理原則を個別の事例に対して天下りの適用するという描像は、それぞれに誤った世界の理解を提示するものである。我々は自らのこの生活形式（文化）、ここ・いまの状況や関係性において、自己や他の人格のかけがえのなさを顧慮しながら考え判断するのであり、全ての生活形式や状況や人格を等しく見渡すような俯瞰的な視点から思考を開始できるわけではないのである。たとえば「胎児を殺してはならない」と言うときの「胎児」とは何か、「殺す」とは何か、それは個別の生活形式（文化）や状況や関係性等々に即して実質が与えられるものの以外の何ものでもない。倫理や道德の課題が普遍化を求めるものであるなら、それは「普遍から個別へ」という天下りのな流れではなく、個別の具体的な状況等に即して個的なもの・かけがえのなさを顧慮した思考や判断と、「公平さ」や「効率性」、「合理性」といった抽象的な観念、その両方をどのように折り合わせていくかという流れに他ならないし、また、それらの抽象的な観念自体も、個別の状況等に即して内実が与えられるものにならないのである。

そうした流れ、すなわち、異なる人々の存在を世界的行為主体というものに溶け込ませるのではなく、かと

いつて、各個人にとつての唯一の行為主体に縮小するのではなく、個的なもの・かけがえのなさというものを公平さや合理性といった多面的な思考の中に置き続けるという思考の筋道は、果たして「倫理的思考」と呼べるものなのか——そうした疑問がここで出されるかもしれない。もし出されるとすれば、その背景には、「倫理や道徳にはそれ固有の問題領域や思考の様式があり、合理性や効率性といったものをめぐる問題領域や思考の様式とは明確に区別される」という予断が働いていると言えるだろう。実際、本稿の第一節と第二節で取り上げたような脳神経科学的研究やメタ倫理学的研究は、まさに極限的事例を倫理や道徳に固有の問題領域として位置づけ、その問題に対処する際の我々の脳状態や判断の傾向性を分析することが倫理や道徳とは何かを分析することである、と見なしている。しかし、そもそも倫理や道徳という概念は、我々の日常の生活の隅々にまで根を張った概念であり、それ固有の問題領域に閉じられるようなものではない。言い換えるなら、倫理的要素を含まない思考というものを挙げることもの方が難しいということである。

確かに、数学の問題を解いているときや将棋を一局指しているときの思考には、倫理的要素が一切含まれていないと言うことができるかもしれない。しかし、その他の数え切れない日常の場面、たとえば、子どもを叱るとき、誰かに謝るべきだと判断するとき、行政や政治の決定に対して意見するとき、事件や事故などについて知人と世間話をするとき、電車で座る席を選ぶとき、ものを買うとき、等々、そこに何らの倫理的要素も思考や判断の内に含まれていない場合は少ないだろう。また逆に、純粋に倫理的要素のみを顧慮して為される実践というものを探すことも困難である。我々は日々、感謝し、後悔し、正しきや美しさを評価し、憐れみ、尊敬し、ある行為を卑怯や残酷と非難し、またある行為について、その正直さや温かさを称える。そうした言動の一切を、たとえば純粋な定言命法に従ったものと捉えることには明らかに無理がある。これらの言動に打算や妥協、あるいは情性や習慣の産物としての側面を認めることは別段難しいことではないだろう。

人がパンのみに生きるのではないことは、誰しも認めることである。ただしそれは、大方パンのみに生きる我々が稀に「パン以外に生きる」思考に移行する、ということではない。倫理的思考は、日常の生活、現実の問題の中に根を張って息づくものであり、どこか別の領域で機能するものではないのである。逆に、(イ)(ロ)(ハ)のような極限的事例を使って倫理的思考の内実を取り出そうという議論は、現実には起こりえない状況への対処に倫理的思考の領域を局限することによって、その奥行きを平板にし、現実の問題に全く役立たないものに作り替えてしまうのである。

五 結論——生命倫理の問題を「極限的事例」にしないために

もう一度、極限的事例とは何かということに立ち戻ってみよう。(イ)(ロ)(ハ)のような事例に対して我々が実際にどのような判断を下すかということは、あまり多くのことを我々に語るものではない。たとえば(イ)と(ロ)の事例の比較は、両事例の間に見られる状況や因果連関の差異が我々の実際の判断にどのような影響の違いをもたらすかを明らかにするが、それ以上ではない。多くの人がレバーを引くことを是とし、男性を突き飛ばすことに對して拒否感を示すのは、「やりやすさ」や想像力の問題ではあっても、倫理や道徳そのものの問題とは言えないだろう。

しかし、極限的事例を提示されて我々が容易に判断を下せないということ、すなわち、躊躇し、葛藤する、ということそれ自体は、我々に多くのことを語っているように思われる。すでに見たように、ハウザーの実験は、被験者の八五%が(イ)の事例に對してレバーを引くことが倫理的に許されるとしたことを伝えている。しかし、実際のところ我々は、仮に(イ)のような事例が発生したとして、その時に個々人が下す判断をもつ

て各々の倫理性を判定したりはしないだろう。そもそも判断できずにレバーを引けない人もいるだろうし、果敢な人で、思い切つてレバーを引く人もいるだろう。あるいは、思い切つて敢えてレバーを引かない人もいるだろう。我々がもし不信を抱くとすれば、自分の行為によつて助かる人数を計算して何の躊躇もなく、冷静にレバーを引く人（あるいは引かない人）に對してだろうし、また、レバーを引いたこと（あるいは引かなかったこと）に對していささかの後悔や慚愧の念も覚えなない人に對してだろう。

倫理的ジレンマを我々に引き起こす思考実験は様々にあるが、その中でも、特に生死をめぐる極限的事例は、計量的な把握の仕方では捉えきれない個的なもの・かけがえのなさというものを鮮明に炙り出す効力がある。我々がレバーを引くことに躊躇や葛藤を覚え、レバーを引いた後に後悔や慚愧の念がどこまでも残存すると考へるのは、どのような選択をしても「置き換えのきかないもの」が失われるという事実、どれほどの人数の命が代わりに救われることになつてもそのかけがえのない一人の人間の喪失という代償を埋め合わせることができないということ、そのことの理解が我々にあるからである。

我々にとつて救いなのは、現実には我々は極限的事例が突きつけるような究極の選択を迫られることはなく、その手前で、第三や第四の選択肢の考案、あるいは問題そのものを解消する試みなど、様々な方策を講じることができ、ということである。つまり、現実には我々は、極限的事例というものがそもそも発生しないように努めることができるのである。

本稿の第三節末尾で、ヘアの議論に絡み、極限的事例と生命倫理の諸問題とを重ね合わせたかたちで論点を述べた。そこで言及した両者の違いは、実際には出来しえない／出来しうる（出来している）、という違いでしかなかった。我々はここで、両者の根本的な相違点を確認することができるだろう。確かに両者は、強い倫理的ジレンマに我々を直面させるという点で共通している。また、まさに個々のかけがえのない人間の生死と

いうものが主要な問題である点でも共通している。しかし、生命倫理の諸問題は、未だ極限的事例ではないのである。生命倫理の諸問題が現出させるジレンマは、極限的事例のような真正の——しかし絶望的な——ジレンマではない。我々は、できうる限り極限的事例にならないように生命倫理の諸問題を方向付け、その解決の道を探ることができるのである。

逆に、その問題設定を「あれか、これか」という極限的な二者択一に帰した上で、問題の解決を批判的思考という功利計算のみに任せ、後は「慣れ」の問題にして済ますという、そうした批判的思考と直観との継起的モデルは、まさに生命倫理の諸問題を極限的事例に帰すものに他ならない。(問題の解決を「義務論」や「包括適応度の高い戦略」、「当事者主権」といった他の普遍的原则に変更したとしても、事情は同じである。)我々に要求されているのは、繰り返し返すなら、生命倫理の諸問題を極限的事例にさせないための英知である。そのために、個別の状況に応じ、個的なもの・かけがえのなさへの眼差しを保ちながら、公平性や効率性、合理性といった様々な視野から実地に解決の道を探っていくこと——我々はそうした議論や反省を、すぐれて倫理的思考の一形態と呼ぶことができるだろう。

■ 註

1 本稿は、科学研究費補助金(特別研究費奨励費)による研究成果の一部である。

2 路面電車問題は、日本では「トロック問題」という呼称で呼ばれることが多いが、フットが当該の乗り物を trolley という語で表現していることから、trolley は「トロック」と訳すのが適当と言えるだろう。

なお、フット自身はこの路面電車問題を、カトリック思想における古典的な議論である「二重結果原理(Doctrine of the Double Effect)」の諸条件を含む困難を検討するために取り上げている。二重結果原理とは、ある行為が良い結

果と悪い結果を同時に引き起こす場合、一定の諸条件を満たすならばその行為は適切とされる、という原理である。その「一定の諸条件」の詳細や問題の所在については、安彦一恵の以下の論文に詳しい(安彦、二〇〇六・二六一六六頁)。また、「レバーを引いてポイントを切り替える」事例と「太った男性を突き飛ばす」事例を比較するというかたちの議論は、J・J・トムソンの議論以来活発になったものである(Thomson, 1976)。

- 3 「サバイバル・ロッタリー(Survival Lottery)」はJ・ハリスが提示した社会制度案であり、その概略は以下のようなものである。まず、臓器移植をすれば助かる複数の人間がいて、自然死によっては必要な臓器が手に入らない場合、一人の健康な人間がくじでランダムに選出され、殺される。そして、その人の臓器が取り出され、他の複数の人間に移植される。ハリスは、功利主義を採るならばこの制度を受け入れるべきであると主張したが、「この制度では健康であることそれ自体が生存にとってリスク材料となるため、健康を志向する人間が減り、結果として不健康な人間が増加する」という批判がP・シンガーから向けられ(Singer, 1977)、後にハリスは「サバイバル・ロッタリーは瀕死の人間の間で行うものとする」というかたちに修正したという経緯がある。(児玉 二〇〇六)
- 4 これはC・フリードが提示した問題でも。 (Fried, 1970:227)

■文献表

- Foot, P. [1967], "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect" in *Oxford Review* 5, pp.5-15, (Reprinted in her *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Blackwell, 1978.)
- Fried, C. [1970], *An Anatomy of Values*, Harvard UP.
- Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J.D. [2001], "An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment". in *Science* 293, pp.2105-2108.
- Greene, J.D., Nystrom, L.E., Engell, A.D., Darley, & Cohen, J.D. [2004], "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment" in *Neuron* 44, pp.389-400.

- Hare, R.M. [1981], *Moral Thinking: In Levels, Method, and Points*, Oxford UP. (『道徳的に考えること』内井惣七・山内友三郎監訳、勁草書房、一九八四年。)
- Harsanyi, G. [1975], "Moral Relativism Defended" in *Philosophical Review* 84, pp.3-22. (Reprinted in *Relativism: Cognitive and Moral*, edited by Meiland, J.W., Krausz, M., University of Notre Dame Press, 1982.) (『道徳的相対主義の擁護』『相対主義の可能性』加茂直樹訳、産業図書、一九八九年、三五六―三八六頁。)
- Harris, J., [1975], "The Survival Lottery" in *Philosophy* 50, pp.81-87. (Reprinted and revised in his *Violence and Responsibility*, Routledge and Kegan Paul, 1980.)
- Hauser, M. D. [2006], *Moral Mind: How Nature Designed Our Universal Sense of Right and Wrong*, Ecco Pr.
- Hauser, M. D., Cushman, F. A., Young, L. L., Jin, K-X. & Mikhail, J. [2007], "A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications" in *Mind & Language* 22, No. 1, pp.1-21
- McNaughton, D. [1988], *Moral Vision: An Introduction to Ethics*, Blackwell.
- Moll, J., Zahn, R., de Oliveira-Souza, R., Krueger, F., & Grafman, J., [2005], "Opinion: The Neural Basis of Human Moral Cognition" in *Nature Reviews Neuroscience* 6, pp.799-809.
- Prinz, J. [2007], *The Emotional Construction of Morals*, Oxford UP.
- Scanlon, T. M. [1988], "Levels of Moral Thinking" in *Hare and Critics: Essays on Moral Thinking*, edited by Seanor, D., Fotion, N., Oxford UP, pp.129-146.
- Singer, P. [1977], "Utility and the Survival Lottery", in *Philosophy* 52, No. 200, pp.218-222
- Thomson, J. J. [1976], "Killing, Letting Die, and the Trolley Problem" in *The Monist* 59, pp.204-217. (Reprinted in *Rights, Restitution, and Risk*, edited by Parent, W., Harvard UP, 1986.)
- Williams, B. [1981], "Persons, Character, and Morality," in his *Moral Luck*, Cambridge UP, 1981, pp.1-19. (First published in *Identities of Persons*, edited by Rorty, A.O., University of California Press, 1976, pp.281-299.)
- [1985], *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard UP. (『善悪の境』西沢博巳訳、講談社、一九八五年。『森際康友・下川泰』)

訳、産業図書、一九九三年。）

安彦一恵「二〇〇六」、「倫理性」の二つのかたち（二）…二重結果説をめぐる「道德神学」的諸議論のメタ倫理学的考察『DIALOGICA 第9号』、滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室。

蟹池陽一「二〇〇八」、「道德的判断と感情との関係」『脳神経倫理学の展望』信原幸弘・原塑編、勁草書房、二八三—三四頁。

児玉聡「二〇〇六」、「功利主義と臓器移植」『生命倫理学と功利主義』伊勢田哲治・樫則章編、ナカニシヤ出版、一七〇—一九二頁。

（ふるた・てつや 日本学術振興会特別研究員）

What do Extreme Cases Concerning Life and Death Tell Us?: A Study of the Specifications and Solutions of Bioethical Problems

Tetsuya Furuta

When we investigate the nature of what we call “ethics” and “morals”, we often employ extreme cases concerning human life and death which are the cause of bitter ethical/moral dilemmas.

For one, the Trolley Problem plays a very important role in studies that seek to clarify the real contents of our ethical thinking by using the findings and methodologies of neuroscience. J.D. Greene et al. perform fMRI experiments in which the subject’s brain activity is scrutinized when thinking about the Trolley Problem. Based on the data of those experiments, J. Prinz, for example, raise the concept of emotionism concerned with our ethical judgment.

Also, in the context of meta-ethics, many discussions center around such extreme cases as “Sacrificing one for the sake of many”. This is especially evident in the controversy of utilitarianism (consequentialism) vs. deontology (intuitionism). G. Harman, for example, takes up a thought experiment whereby a doctor can save five patients’ lives by killing one patient and making use of his organs. According to Harman, the reason why most of us, in this case, will give up all six patients’ lives is that, in ethical thinking, most of us adopt the principle of assigning greater weight to the duty not to harm others than to the duty to help others. Harman explains how we adopt this principle as the result of a utilitarian bargain.

R. M. Hare levels criticism at these discussions which try to sort out the elements and the principles underlying our ethical thinking through considerations of the extreme cases. He argues that our intuitional dispositions in regards to ethical

matters have formed out of the culture over many generations and are not generally derived from such abnormal and unrealistic situations as these extreme cases depict. Consequently, he stresses that such cases are an ineffective tool in investigating the real contents of our normal intuitions into ethical matters.

However, if that is so, does that also place bioethical problems outside the range of ethical thinking? Because these problems are new ones with which the development of medical technology and scientific technology confront us, do not these problems also bring about just the same bitter ethical dilemmas depicted in the extreme cases?

Hare counters this objection with his two-level theory that divides our ethical thinking into intuitive and critical levels. B. Williams, on the other hand, declares that Hare's two-level theory condemns us to far-fetched thinking processes and excludes from our ethical thinking the element of "the separateness of persons" and "the irreplaceableness of each persons".

Through tracing and studying the above-mentioned discussions, the present paper seeks to advance a certain perspective in regards to the characterization of human beings' ethical thought with particular reference to the issue of bioethical problems.