

胎児期をめぐる道徳的思考

—存在と人称の問題を中心に

八幡英幸

はじめに

私たちはすべて、かつて胎児⁽¹⁾であった。そして、母胎というその最初の環境において、その生物個体としての同一性にかかる多くの出来事——たとえば、中枢神経や免疫系の形成——が実際に生じてきたのである。このような事実は、胎児の道徳的地位を考えるうえで確かに重要である。

しかし、このような事実から、胎児の道徳的地位や、それに対する配慮の必要性がただちに導き出されるというわけではない。というのも、何かあることがらの道徳的意義は、次のように可能性という様相との関連で

生じるからである。つまりそれは、私たちの介入によって実現可能な——または実現可能であった——いくつかの選択肢の中から、望ましいものと望ましくないものとが区別される、というしかたで生じる。たとえば、妊娠初期の女性が大量の放射線を浴びると、胎児に異常が生じたり、出生後の死亡率が高まったりする。このような事態を人為的にひき起こすことが望ましくないのは、おそらく誰の目にも明らかだらう。他の条件が同じ場合、そのような被曝さえなければ、その女性とその子の人生はもっと幸福なものであつたはずである。

ここに例示したのは、実際には実現しなかったものをも含む、胎児期の可能性をめぐる道徳的思考である。すなわち、胎児期に存在した可能性の多くはやがて自然に失われるが、その一部は人為的に排除される。そうしたことの評価にかかわるのが、胎児をめぐる道徳的思考なのである。また、胎児の道徳的地位がやがて確立されるとすれば、それは、そのような道徳的思考のエッセンスを集約したものとしてであろう。

この論文ではまず、私たちが胎児期にもつ可能性のうち、どのようなものが道徳的思考の対象となるのかをみていく（第一節）。また次に、そのような道徳的思考にはどのような理論的課題があるのかを、いくつかの具体例に即して検討していく（第二節）。そしてさらに、そのようにして浮かび上がってくるいくつかの理論的課題をふまえて、胎児期にふさわしい道徳的思考のスタイルを模索していきたいと思う（第三節）。

結論を先取りして言うなら、そのような道徳的思考に求められることの中でも、根本的なものとして存在と人称の問題に対応することが挙げられる。また、このような課題は、D・パーフィットの「理由と人格」以来、特に「非同一性問題(Non-Identity Problem)」に関連して焦点化されてきたものである。⁽²⁾

一 出生前の可能性について

(二) 可能性の広がり

私たちがもつ、あるいはもつっていた可能性について考へると、それは非常に無限定なものに思われる。また、胎児期に関連して、私たちが出生前にもつていた可能性だけに限定したとしても、それをすべて数え上げることはまずできそうにない。

たとえば、私の母が、私がお腹の中にいるときに大きな事故にあつていたとすればどうだろうか。また、それ以前の段階で、染色体の数に異常が生じていたとすればどうだろうか。私の場合にも、ここに挙げたような可能性はあつたはずである。

しかし、次のような可能性はどうだろうか。たとえば、私の母が二〇歳を過ぎてからではなく、十代前半でひとりの子どもを産み、それ以外には子どもをもたなかつたとすればどうだろうか。それは、この私でありうるだろうか。また、私の父と母のあいだに、ひとりの子どもも生まれなかつたとすればどうだろうか。私が、別の父と母のあいだに生まれてきた可能性はあるだろうか。

もちろん、生物個体としてみれば、私の母が十代前半で生んだ子や、別の父と母のあいだに生まれてきた子は、存在していたとしても、この私——というより、いま私が私と呼んでいる生物個体——とは明らかに別の個体である。というのも、何かあるものが同一の生物個体であるためには、少なくとも同一の起源——有性生殖の場合には、一組の精子と卵子の組み合わせ——から生じたものである必要があるが、これらの場合にはこ

の条件が満たされていないからである。

しかし、このことは認めたとしても、私というものは必ずしも一つの生物個体を意味するとは限らない、という見方もありうる。⁽³⁾ たしかに、私というものは生物学上の概念ではないから、その規定に従わなければならぬという必然性はない。実際、デカルトのように身体とは独立した思惟実体を想定し、これを私と同一視するなら、私は同じ両親からでも別の精子と卵子の組み合わせから、あるいはまったく別の両親の子として生まれてきた可能性もあるということになるだろう。

さらに、生物学上の規定に縛られないこのような可能性は、形而上学的な思弁によってのみ支持されるものではなく、胎児をめぐる一般的な語りの中にもそれに対応するものが見出されるということを指摘しておかなければならぬ。

(二) 胎児をめぐる語り

たとえば、ある夫婦が、「この子をいま産むべきだらうか」と悩んでいるとしよう。この場合の「この子」という表現は、現在母胎の中にいる胎児だけを指すものだらうか。もし、この夫婦の思いが、「この子をいま産むより、数年後にもっとよい条件のもとで産んだほうがよいのではないか」というものだとすれば、その指示対象は微妙である。つまり、「この子」という表現は、現在母胎の中にいる胎児だけではなく、数年後に妊娠されるかもしれない胎児をも同時に意味する可能性がある。

また、この夫婦がさらに、「同じわが子を産むのであれば、もっとよい条件のもとで」と語るとすれば、こ

の「わが子」という表現でいくつかの個体が一括され、指示されている可能性はいつそう高まる。つまり、この子は、同じ両親からでも、現在の精子と卵子の組み合わせからではなく、別の精子と卵子の組み合わせ——生物学的には別の起源——から生まれてくる可能性があると考えられているのである。

また、この子が実際に誕生し、私という一人称で自分自身の来歴について語り始めたとすればどうだらうか。この子が、「私は同じ両親からでも、別の精子と卵子の組み合わせから生まれてきた可能性がある」、という考えに達することは十分ありうる。私という一人称を用いる場合と、「この子」「わが子」といった表現を用いる場合とでは事情は異なるはずだが、ここではまず、これらの表現がいざれも、生物学的には別の起源から生じた、いくつかの個体を一括して指示することがあることに注目しておきたい。

さて、このように考えていくと、私たちが出生前にもつ可能性は、解釈の視点によつては、必ずしも生物学上の規定には縛られず、それを超えた広がりをもつことがわかる。しかしまだ、そのすべてが道徳的思考の対象として重要であるとは限らない。可能性の広がりそのものはこのように限定しがたいとしても、その中でも道徳的思考の対象となるものを特定することはできるかもしれない。

(三) 道徳的思考の範囲

ところで、道徳的思考とは何だろうか。ここでは、この点に関してはあまり限定を設けず、その最小限の前提だけを用いて議論をすすめていきたい。つまり、たとえば、権利や義務などに関する特定の理論を適用することは、さしあたりしない。また、たとえば、普遍化可能性をみたす形での道徳語の使用をも自明の前提とは

しない。そうではなく、ここでは、当事者のあいだに善悪や正不正をめぐる応答が生じうるケースについては、これを道徳的思考の範囲に含めたいと思う。

まず、この点に関して、明らかにそのような道徳的思考の範囲から外れるケースとして次のようないふものが考えられる。たとえば、私がまったく別の時代に、別の国に生まれてきた可能性は、見方によれば――たとえばデカルトの場合――存在する。しかし、このことに関して、善悪や正不正をめぐる応答が生じうるかというと、答えは否であろう。いうのも、私をもっと別の時代に、別の国に誕生させるべきであつたと訴えることは、神以外の誰に対してもできないからである。

また、別の両親の子――「他所の子」――として生まれてきた可能性は、子どもたちの想像力にしばしば非常に強く訴えかけるものであるが、これについても善悪や正不正をめぐる応答が生じうるとは考えられない。そのような可能性そのものは、やはり見方によれば存在する。しかし、実際の両親とは別のカップルに対して、なぜ私を産まなかつたのかと訴えても明らかに無益である。あえてそうしたとしても、彼らには、私を彼らの子として産む術はなかつたからである。⁽⁴⁾

さらに、同じく子どもの世界に目を向けると、兄弟姉妹が何人かいる場合に、どうして私が先に生まれてこなかつたのだろうか、というつぶやきを耳にすることがある。また、両親に対してそのような訴えをする子も、中にはいるかもしれない。しかし、この訴えもまた無益である。両親には、何人の子を、どのような時期に、どのような条件の下で産むかを決めることがある程度できても、そのうち誰が、どのような順番で生まれてくるかを予見したり、決めたりすることはできないからである。

さて、このように考えていくと、私たちが出生前にもつ可能性のうち道徳的思考の対象となるのは、さしあたり、私たちがその両親から、その何番目かの子として生まれてくる際にもつ、諸々の条件だけだと言えそうである。とはいっても、この範囲の中にはまだ、実際とはいくぶん異なる時期に、別の状況の下で、さまざまな生物学的特徴——遺伝子レベル、染色体レベルの特徴から、個体としての機能や形態の特徴まで——をもつて生まれてくる可能性が含まれている。

これらの中には、出産時期のように両親によってある程度決められるものや、環境汚染の影響のように、第三者の作為あるいは無作為によつて生じるものもある。しかし、おそらくそれ以上に多いのが、遺伝子レベル、染色体レベルの異常のよう、それ自体は自然もしくは偶然に生じるが、人為的な介入によつてそれをある程度排除できることから、そのことは是非が道徳的思考の対象となるものである。

以下では、このように多岐にわたる出生前の可能性の中から、どのようなものが、どのようにして道徳的思考の対象となるのかを、いくつかの事例に即して具体的にみていくことにしよう。また、それとともに、そこにはどのような理論的課題があるのかを検討していくことにしよう。

二 胎児期をめぐる道徳的思考

(一) 事例1——早すぎた誕生

まず、実際問題として、その両親またはその一方がまだ十代前半のあいだに生まれてくる子がいる。そのような子について、「あの子は、両親がもつと大人になり、子育ての条件が整つてから生まれてきたほうがよか

つた」、という判断が下されることがあるかもしれない。ここではまず、この種の判断について、それは誰にとっての、どのような可能性についての、どのような前提に基づく判断なのかを考えてみよう。

まず、このような判断は、両親またはその一方、あるいはその子自身、さらにはその他の親族のような、この問題に関心をもつ第三者によって下されることがあると思われる。また、この三者はいずれも、程度の差はある、その子の誕生によつて影響を受けることがあり、この問題の関係者になりうると考えられる。このことから、そのような判断は、もしそれが普遍化可能性を前提とする道徳的思考に基づいて下されたとすれば、このような関係者すべての立場に配慮したものでなければならない。

しかし、実際にはどうだろうか。この種の判断が、関係者のあいだで普遍化できる見込みはあるだろうか。

まず、両親にとつては、特にその生活あるいは人生への影響を考えた場合、このような判断が受け入れられる可能性はあると思われる。また、その前提として、当然のことながら、彼らはその子を非常に早い時期に産むこともできだし、もっと後に、養育条件が整つてから産むこともできた、ということがある。そしてさらに、彼らは、これらのうちどちらかの選択肢が実際に選ばれた場合に、彼らの生活に及ぶであろう影響をそれぞれ予測し、それらと同じ彼らの視点から比較することもできたはずである。また、その他の親族のような第三者にとつても、この最後の点については、事情は同じだと考えられる。

しかし、その子自身にとつてはどうだろうか。ここで問題になるのが、「その子」という表現の意味である。この表現は、ある両親のもとに、非常に早い時期に実際に生まれてきた子——ひとつの生物個体——だけを指すのだろうか。それとも、彼らのもとに、もっと後になつてから生まれてきたかもしれない子——別の生物個

体——をも指すのだろうか。すでに述べたように、ある種の形而上学や、胎児をめぐる一般的な語りをふまえて言えば、これらの解釈はどちらも排除できないようと思われる。

そうなると、問題は次のように非常に複雑になる。すなわち、まず、実際の子を基準として言うと、養育環境があまり整わない段階で生まれてきた場合——現実——と、まったく生まれてこなかつた場合との比較が求められる。これに対し、別の子を基準として言うと、そもそも生まれてこなかつた場合——現実——と、養育環境がいくらか整つた段階で生まれてきた場合との比較が必要になる。

ここで仮に、これらの比較を別々におこなうことにすると、どちらの場合にも、その子が生まれてこなかつた場合の評価が特に問題になりそうである。すなわち、まったく生まれてこないことは、たとえば養育環境があまり整わない段階で生まれてくることと比べて、どの程度悪いことなのか、それとも、よいことなのか。一般的に考えると、その子自身の視点から、「生まれてこないほうがよかつた」という判断が下されることはないようと思われる。

また、むしろ、その子自身の視点から、その子が生まれてこなかつた場合を評価するということそのものに問題がある、という見方もできるだろう。実際、そこに無理があるということは、次のように一人称の視点から考へると、よりいっそう明確になる。というのも、そのような評価を一人称の視点からおこなう場合には、私というものが誕生せず、いまここに存在しない状態を想定する——われ存在せず、とわれ思う——ことが求められるからである。

それでは、実際に非常に早い時期に生まれてきた子と、その代わりにもつと後になつて生まれてくる可能性

のあつた子とを同時に考慮に入れるとどうなるだろうか。これにはまた、二通りの方法があるようと思われる。すなわちそれは、この両者を別のものとして、しかも同時に考慮するという方法と、この両者を一括して、ひとつものとして考えるという方法である。

まず、前者の方法によれば、ある子が非常に早い時期に生まれてきた場合——現実——と、その代わりに、別の子がもつと後に生まれてきた場合とが比較されることになるだろう。その結果、後者のほうが望ましかつた、という判断が下される可能性はあるだろう。さらに、そのような判断は、「私ではなく、もつと後に別の子が生まれてきただほうがよかつた」と一人称で表現されるかもしれない。

しかしながら、このような判断の内容そのものは、その子自身の、一人称の視点からのものではありえないようと思われる。⁽⁵⁾ というのも、私ではなく、もつと後に別の子が生まれてきただがつたということだが、仮に真実だとしても、それは私——その場合には存在しない——にとつてそうだというわけではないからである。そうではなく、それは別の子と両親、その他の親族などにとってよかつた、ということになるだろう。

それでは、後者の方法で考えるとどうなるだろうか。この方法によれば、ある子が非常に早い時期に生まれてきた場合——現実——と、その同じ子がもつと後になつて生まれてきた場合とが比較されることになる。また、その場合の問い合わせ一人称で表現すると、「私は両親が非常に若い時に生まれてきたが、もつと後に生まれてきたほうがよかつたのではないか」といったものになるだろう。

ところで、この場合の問い合わせの特徴として、私が生まれてこない場合が想定されていないことがある。言いかえれば、「時期は違つても、私はいづれにせよ生まれてきたはずだ」という想定がそこにはある。だが

らこそ、一人称の視点からでも、私が生まれてこない場合の評価という問題に煩わされることなく、たとえば、「同じ生まれてくるのであれば、子育ての条件が整つてから」と考えることができるのである。

しかし、このような発想だけを純粹に、首尾一貫してもつことのできる人は、いたとしてもごく少数だろう。というのも、私たちの多くは、「私は生まれてきてよかつたのか」という問いをそれなりに意味のあるものとして理解するし、この問い合わせて、一部の人から、「私は生まれてこないほうがよかつた」という答えが出されることを危惧するからである。実際には、「私はいすれにせよ生まれてきた」という発想は、あるとしても部分的なものにとどまるように思われる。

さて、ここで以上のような検討から言えることは何だろうか。

まず言えるのは、ある子の誕生の時期について考える際には、その子自身の視点からの評価に特有の困難があるということである。その困難は、その子の誕生の時期にいくつかの可能性があり、そのうちどれが選択されるかによって、その子の存在——少なくとも、生物個体としての存在——そのものが左右されるということから生じる。また、そのようにして必要になる、その子が生まれてこなかつた場合の評価に特に困難があることは、そこに一人称の視点を導入することによって、より一層明確になる。

ただし、このような問題を、その子自身の、しかも一人称的な視点からの評価を回避するよくなしかたで取り扱うことは不可能ではない。すでに述べたように、実際に早い時期に生まれてきた子と、その代わりにもつと後になって生まれてくる可能性のあつた子とを、別のものとして、しかも同時に考慮する場合には、一人称的な視点は大きく後退するように思われる。しかし、その子自身がこの問題の重要な関係者であることを考え

ると、このように一人称的な視点を後退させることには疑問がある。

また、ここでさらに考えられるのは、以上で試みてきたように、関係者への影響に注目し、それを評価するという方法では、この種の問題にはうまく対応できないのではないか、ということである。それは主として、次のことによる。すなわち、ある子が生まれてこなかつた可能性があるとすれば、そのことはその子にとって大きな関心事であるにもかかわらず、もしそのようなことが起きたとすれば、そのことは実際には、その子自身——その場合には存在しない——にはどのような影響も与えないものである。

(二) 事例2——染色体異常

ここでは次に、染色体異常の事例について考えてみることにしよう。もちろん、染色体異常にも様々なものがあるが、ここでは極端に予後不良というわけではなく、それなりの長さの人生を、それぞれのしかたで送ることができ的一方で、現在の社会においてはさまざまな不利を被ることが多いと思われる、21トリソミーのような事例を想定して検討を進めていくことにしたい。

まず、このような事例には、特に最初の事例と比較した場合、どのような特徴があると考えられるだろうか。また、そのような特徴があることによつて、このような事例に関する道徳的思考には、どのような課題が生じることになるだろうか。

まず、第一に考えられる特徴として、両親がまだ非常に若い時に子をもつということは、それ 자체がある種の人為的な介入——性交——の結果であるが、染色体異常が生じるということは、それ自体としては自然また

は偶然の出来事だということがある。このことから、染色体異常については、それを自然の経過として受け入れるか、人為的な介入によつてそれを回避するか、という選択がまず重要になる。

また、他に考えられる特徴として、染色体異常を避けるために妊娠前に用いることができる手段には、あまり確実なものはないということがある。たとえば、高齢出産を避けるという方法はあるが、これには確率をいくらか低くする効果しかない。このことは、早すぎる誕生を避けるためには避妊という手段があり、適切にそれを用いるなら、その効果も確実であるとの対照的である。

結局のところ、染色体異常を確実に避けるためには、受精直後もしくは妊娠の過程において出生前診断をおこない、その結果に基づいて卵の廃棄や人工妊娠中絶をおこなうしかない。また、避妊の場合とは異なり、そのような手段を個人で用いることは困難である。このことから、この事例については、医療者を重要な関係者として考慮に入れる必要があるということになる。さらに、医療者については、彼らが一定の職務上の義務によつて拘束されている、という点に注意しなければならない。

たとえば、産科の医師は、染色体異常に不安を抱くカップルをクライアントとして受け入れた場合、少なくともそれに関連する情報を提供する義務を負うと考えられる。医師は、場合によれば、出生前診断や人工妊娠中絶についても説明しなければならないだろう。また、医師がそのような説明を怠つたために、障害をもつ子をもつことになったという理由で、その両親が損害賠償を求め、実際にそれが裁判で認められること——これは「不法な誕生(wrongful birth)」と呼ばれる——もある。⁽⁶⁾

しかし、インフォームド・チョイスの原則によれば、出生前診断や人工妊娠中絶のような処置を受けること

を選ぶのは、あくまでもクライアント自身である。それゆえ、そのような処置を実施する「」のものは、決して医療者の義務ではないし、善行でもない。また、十分な情報の下でクライアントが熟慮に基づいて下した決定に従つた場合、それは誤りでもない。このようないことは、生命倫理の第一原理とされる自律尊重の原理から帰結する事柄である。

それでは、その他の生命倫理原理から考えるはどうなるだろうか。⁽¹⁾では次に、恩恵 (beneficence) の原理と、無危害 (non-maleficence) の原理から考えてみるとしよう。これらの原理によれば、医療者はクライアントをはじめとする当事者に最大限の利益をもたらすとともに、危害を加えないよう求められる。

まず、恩恵の原理から言えば、染色体異常を避けるために選択的人工妊娠中絶を実施すること、あるいは逆にそれを実施しないことは、当事者の利益を増進することになるのか、それとも損なうことになるのか、といふことが問題になる。また、⁽²⁾の当事者には、生まれてくるか、生まれてこないかの岐路に立たされている子、つまり胎児が含まれるはずである。しかし、前節すでに見たように、その子が生まれてこない場合を考えると、その子への影響を評価することは難しくなる。

次に、無危害の原理から言えば、そのような医療行為は当事者に危害を与えるものではないか、ということを考える必要がある。言うまでもなく、医療行為にはしばしば侵襲 (invasion) がともなう。人工妊娠中絶も、相当の侵襲をともなう医療行為である。それが危害 (harm) となるのは、それが当事者の意思に基づかずには結果としてその不利益になることが予想されるような仕方で実施された場合である。⁽³⁾すると、⁽⁴⁾でもやはり問題になるのは、少なくとも潜在的には重要な当事者である胎児には、いまだ自分の意思が存在せず、生まれ

てこない可能性もあるということである。

このうちまず、その子の意思がまだ存在しないという点については、ひとつには次のような考え方ができるだろう。すなわち、そのような場合には、たとえば救急医療において意識不明の人についてそうされるように、さしあたり人が一般に望むであろう対応をするのが適切である。胎児の場合には、生まれてきたことを喜ぶであろう、と考えるのがとりあえず一般的だろう。ところが、そのような通念に従い、出生前診断や人工妊娠中絶の機会を設けなかつた場合に、そのことが生まれてきた子自身の立場から損害として訴えられることがある。すなわち、「不法な生 (wrongful life)」の訴えである。

しかし、このような訴えがしばしば起⁽⁸⁾こされるアメリカ合衆国においても、近年やや状況が変わりつつあるものの、その要求が認められることはあまりない⁽⁸⁾。それは、この訴えには、「私は生まれてこないほうがよかつた」という主張が含まれるからである。ひとつには、このような主張はさまざまな社会的圧力によって歪められたものであり、それを認めるとは公序良俗に反するという意見もある。また、このような訴えが起⁽⁹⁾こされ、それが認められた場合の社会的影響にもたしかに注意が必要である。

しかし、ここではまず、多くの裁判で、その子が生まれてこなかつた場合の評価が問題にされたということに注目したい⁽⁹⁾。ここでもやはり、根本的な問題は、私が生まれてこなかつた場合、そのことは私による影響を与えることとも、悪い影響を与えることもない、という点にある。このようにして、私が生まれてこないことが、私にとって利益ではない以上、人工妊娠中絶の機会が与えられなかつた結果、私が生まれてきたとしても、それを損害とすることはできない、と考えられるのである。

この「不法な生」の訴えを、先に見た「不法な誕生」の訴えと比較すると、何が根本的な問題であるかはより一層明確になる。一般に、その子自身による「不法な生」の訴えが認められないのに対し、両親による「不法な誕生」の訴えが認められることが多いのはなぜだろうか。それは、障害をもつ子が生まれた場合にも、生まれてこなかつた場合にも、両親に対する影響は存在するからである。そのような影響を検討した結果、障害をもつ子が生まれてこなかつたほうが、彼らにとつて利益が大きかつたと判断されるなら、それを回避する機会が与えられなかつたのは不利益だと言えることになる。

このように考えていくと、ある行為による損害が認められるかどうかのポイントは、次の点にあることがある。すなわちそれは、ある行為がおこなわれた場合――現実――だけではなく、それがおこなわれなかつた場合にも、そのことの影響が当事者に及び、しかも、後者のほうが利益が大きい、と言えるかどうかである。^[10]

また、ここで注意しなければならないのは、このことは決して、胎児にとつての不利益や危害といったものはない、ということを意味するわけではないということである。実際に、ここに挙げた条件をクリアするなら、胎児期に被つた損害を、その子自身の立場から訴えること――代理人によつてであれ――は可能である。

たとえば、別の先天異常の事例として、脳の機能に広範な悪影響を与える胎児性水俣病をあげることができる。この事例の特徴としては、染色体異常がそれ自体としては自然もしくは偶然に生じるのとは異なり、工場廃水に含まれていた有機水銀による母体の汚染という外的な人為的要因によつて生じたということが挙げられる。また、この事件については、胎児性患者を含む認定患者全員への損害賠償が認められている（熊本地裁一

九七三年）。そしてさらに、汚染原因となつた工場の責任者について、胎児に対する傷害致死罪——ただし、死亡は出生後——も認められている（最高裁一九八八年）。

法解釈上は、他の事例についての判断との整合性などに検討課題は残るようであるが、先に挙げた条件からみると、このような司法判断は支持できるようと思われる。というのも、工場廃水による水銀汚染が生じ、それが長いあいだ放置された場合——現実——についても、それが未然に防がれるか、すみやかに改善された場合についても、その子に対する影響は実際にありえたはずだからである。そして、後者の場合にありえたであろう利益が、前者が現実となつたことにより失われた、と考えるのは自然である。

しかしながら、この場合には、現実に胎児性患者として生まれて来た子について、その子が生まれてこなかつた可能性は考慮されていない。水銀汚染による障害をもつて生まれてきたという現実と比較されているのは、そのような汚染による影響がない状態で生まれてきた可能性だけである。また、そうであるからこそ、「不法な生」の訴えの場合のように生まれてこなかつた場合の評価という困難な問題に煩わされることなく、その子にとつての損害や危害について論じることができた、とも言えそうである。

すると、ここでもまた、生まれてこなかつた可能性もあるものとしての、その子自身の立場からの考察は欠如していることになる。というより、そのような困難な考察をむしろ回避する形で、胎児にとつての損害や危害をめぐる議論も組み立てられている、と言えそうである。さらには、自律尊重の原理が、医療者とクライアントとの関係をもつばら規整するものであることを考えると、生命倫理原理の適用は、全体としてそのようなスタイルでおこなわれていると考えてよいだろう。

さて、ここで問題になるのは、胎児期にふさわしい道徳的思考のスタイルを模索するにあたって、以上のような状況をどう評価するか、という点である。以下では、いずれも帰結主義の視点からではあるが、対照的な対応を見せるD・パーフィットとB・スタインボックの議論を若干紹介しつつ、課題の整理をおこないたいと思う。

三 存在と人称の問題への対応

(一) 世界状態の非人格的評価

まず、パーフィットが『理由と人格』で「十四歳の少女」の事例——本稿の最初の事例に相当する——について示した対応を見ていくことにしよう。

パーフィットはまず、本稿でも胎児をめぐる語りの中にそのような傾向があることをみたように、「彼女の子」という表現を特定の個体に縛られないような仕方で用いるという対応を検討している。すなわち、この少女に対し、いま十四歳の時点で出産するより、もっと後になつてから出産するほうが、「彼女の子」にとってよいだろう、と助言するのである。しかし、この少女の決意が固いとすれば、「彼女の子」をその特定の子として理解していると考えられるため、このような説得には効き目はない（p.360、邦訳四九一頁）。

パーフィットは次に、それぞれの子の個体性を認めながら、同様の説得をする方法を考える。その基本的内容は、「同じ人数の質の主張（The Same Number Quality Claim）」と呼ばれ、次のように一般化される。すなわち、「二つの可能な結果のどちらにおいても同じ数の人々が生きている場合、「一方において」生きている

人々が、「他方において」生きてはいるであろう「別の」人々よりも暮らし向きが悪いか、生活の質が低いとすれば、「そのほうが悪い」(p.360、邦訳四九一一一頁)。もちろん、「十四歳の少女」の事例に、この主張を適用するには、問題となる人の数を一とすればよいだけである。

実は本稿でも、このような対応は検討すべきである。すなわち、ある子が非常に早い時期に生まれてきた場合と、その代わりに、別の子がもつと後に生まれてきた場合とを比較するのであれば、それはパーソナリットの言う「同じ人数の選択 (The Same Number Choices)」になる。また、すでに見たように、そのような考え方をするのであれば、彼らが生まれてこなかつた場合の評価といふ難しい問題に煩わされずにする。パーソナリットも、このような選択の原理を「広い人格影響的原理 (Wide Person-affecting Principle)」として定式化し直した際に、それが非同一性問題——ある選択が、当事者の存在を左右してしまうといふ問題——を一応は解決するとしている(p.397、邦訳五四一頁)。

しかし、パーソナリットは、こののような解決に満足しているわけではない。それは、こののような原理の有効性が「同じ人数の選択」の場合に限られ、未来世代への影響を考える際に求められるような「異なる人数の選択 (Different Number Choices)」には役立たないからである。パーソナリットの議論は、るいに、そのような場合にも適用である「理論X」を求めて進んでいくが、ここではそれが、次第に「人格影響的原理」から遠ざかり、非人称的なものとなつていくことを確認しておけば十分だろう。

本稿ではすでに、このような議論の方向について、次のような疑問を示しておいた。すなわち、「広い人格影響的原理」が適用される「同じ人数の選択」の段階ですでに、生まれてくる子自身の視点からの評価は大き

く後退しているが、それでよいのだろうか。私たちは、いつか死ぬという定めをもつ以前に、そもそも生まれてこなかつた可能性をもつ。そのような、いわば本来的に偶然的な存在としての私たちの立場と、次第に非人格化されていく世界状態の評価とはうまく調和するだろうか。

このことを考える上で、パーカー・フィットが「十四歳の少女」の事例について示した次のような見解は、たいへん興味深い。すなわち、「私の信じるところによれば、もし私がこの少女の現実の子であつたとしても、私は次のことを受け入れられるだろう。すなわち、生まれてきたこの子が彼女の現実の子でなかつたとすれば、そのほうがよかつた。このことは、私の存在が悪いとか、あるいは内在的 (intrinsically) に道徳的に望ましくないとかということを含意するわけではない」(p.360, 邦訳四九二頁)。

「」では、一個の存在者としての私自身を含む、もしくは含まない世界状態についての相対的評価と、私の存在についての内在的評価とが区別されているようである。今後、パーカー・フィットの議論を全体として評価するためには、「」の両者を一对のものとして考察することがぜひとも必要だろう。

(一) 人格影響的原理の適用

さて、パーカー・フィットの議論が彼自身そう言うように「改訂的」だとすれば、スタインボックの議論はそれに比べ「記述的」である。また、このことは、「人格影響的原理」への態度にもつともよく表れている。この原理を支持する人は、基本的に、何かがよいとすれば、それは誰かにとってよいはずであり、何かが悪いとすれば、それは誰かにとって悪いはずである、と考える。パーカー・フィットの議論は、この私たちにとって親しみのある

る原理から離れていくが、スタインボックはその著書『誕生以前の生命』で、この原理の枠内に踏みとどまり、どうまで整合的な議論ができるかを試みようとしている。⁽¹²⁾

スタインボックはまず、「利益説 (interest view)」の観点から「誕生以前の生命」について考察することを宣言する。この利益説は、「利益をもつことが道徳的地位にとって必要であるとともに十分である」と主張する（p.9）。また、何があるものが利益をもつと言えるのは、「それに対してもされたことが、その存在者にとって問題となりうる場合だけである」（p.15）。言い換えれば、何よりも経験せず、何に対しても喜びや、悲しみを感じる「」とのない存在者は、利益をもつとは言えない。

また、スタインボックは、「胎児は第一期〔妊娠4～6ヶ月〕より前に何らかの種類の経験をしてくるとは考えにくく、第二期〔妊娠7ヶ月以降〕のある時点で、ある種の感覚をもつようになると考えるのが非常に難しい」とも（p.40）述べる。すると、妊娠中期までの、多くの国で人工妊娠中絶が認められる段階の胎児は利益をもたず、それゆえ道徳的地位ももたないということになる。このようにして、スタインボックは、少なくとも妊娠中期までの胎児そのものへの、その時点での配慮というものを原理的に排除する。

しかし、多くの場合、胎児はやがて利益をもつ存在となる。また、胎児期からの推移によっては、その未来の利益は大きく損なわれることになる。このことをふまえ、スタインボックは、次のような「親の責任の原理 (a principle of parental responsibility)」に訴える。あなた、「子をもつかどうかを決める際には、生殖に関する自分自身の利益のみで」だわるべきではない（p.74）。たとえば、「十四歳の少女」の事例について「考える自分の利益のみで」だわるべきではない、その少女は、「私の子はどういう人生を送るかになるだろうか」と自問するべきであった、というの

である。

また、そのような自問を通して下される判断について、スタンボックは次のように述べている。「人々を不幸にすることが間違っているのは一見自明であるが、それと同様に、もし彼らに幸福な人生を送るための機会をそれなりに与えることができないのであれば、彼らを存在させることは間違いである。」(p.74) また、かなりの障害がある場合には、その子を産むべきかどうかの判断は、「その子に幸福な人生の一コマをそれなりに経験させてやるために、親がその不利な状態を補うことができ、また喜んでそうするつもりがあるかどうか」(p.74) によって変わってくる。しかし、そのような用意がないのであれば、その子を産むべきではない、というのである。

さて、このような「親の責任の原理」は、たしかに「一見自明」なものとして、多くの人に受け入れられるかもしれない。しかし、そこにはもちろん疑問もある。

まず、「親の責任」において下された判断は、生まれてきた子の立場から批判されるかもしれない。また、その子自身が生まれてきたことを喜んでいるのに、親の立場からはそのことを肯定できないという場合もあるかもしれない。さらに、さまざまな方面からすでに指摘されているように、「親の責任」による判断はさまざまな社会的圧力——たとえば、障害を不幸に思わせる環境——によって左右され、偏ったものになるかもしれない。

このような疑問は、非同一性問題のような理論的課題とは異なり、単に経験的な問題だと思われるかもしれない。しかし、実はそうではない。ここにはまず、親の立場とは異なる、「その子自身の立場」とは何か、と

いう問題がある。それは、私の解釈によれば、生まれてこない可能性もあったものとしての、本来的に偶然的な存在としての立場である。そのような立場への配慮は、「親の責任の原理」によってどこまで可能か、ということがまず根本的な問題としてある。

また、親の立場に影響を与えるとされる「社会的圧力」とは何か、という問題も非常に重要である^[13]。このことは逆に、社会的圧力とは一応独立に存在すると考えられている、「親の立場」とは何か、という問題でもある。「親の責任の原理」は、このような視点からも再検討されるべきだろう。親の立場は、さまざまな社会的圧力の合力としてしか成立しないという見方もありうる。だとすれば、社会的圧力により判断が「偏る」ということの意味が——「偏らない」ということの意味とともに——不明瞭になる。

そしてさらに、この最後の論点は、スタインボックの議論とパーソナリティの議論の関係を考える上でも重要なようになる。いささか乱暴を承知でまとめるなら、次のような見取り図が描けるのではないだろうか。

すなわち、非同一性問題をひとつ転換点として、世界状態の非人格的評価へと近づいていくパーソナリティの議論は、当事者の一人称の視点を評価そのものから切り離そうとする。それに対し、スタインボックは、そのような視点からの評価を大体において取り込むことができる「一応自明」の原理として、「親の責任の原理」を立てようとする。しかし、そのような原理は一定の家族観、社会観に依存しているし、他の立場——たとえば、「不法な生」の問題は社会的正義の問題だとする立場——と衝突するかもしれない。また、そのようにして、「一応自明」の原理が当事者の評価に耐えられなくなつた場合、要請されるのは、さまざまなかつた社会的圧力

の合力としての「親の立場」の再検討を含む、より広い意味での社会状態の評価ではないだろうか。

この方向に、究極的には、パー・フィットが試みたような世界状態の非人格的評価があるのかどうかはわからぬ。しかし、当面私たちにできるのは、「不法な生」の訴えに屈曲したしかたではあるが表現されているような、生まれてくる子自身の視点によつてつき動かされつつ、この両者に代表される二つの立場——人格的な評価と非人格的な評価——のあいだを往復しながら考へることであろう。

註

(1) リハ・ド・ラ・モーラは、受精直後の卵や胚も初期の胎児（胎芽）として胎児に含めて考へることにする。

(2) cf. Derek Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984, p.351-379. 邦訳：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、一九九八、四七九—五一八頁。以下の検討で、最初の事例として取り上げる「早すぎた誕生」は、パー・フィットが同書で例示したのと同様の事例である。ここでは、この事例をあらためて辿り直すことにより、問題の所在を私なりの視点から明らかにしたいと思う。

(3) cf. 永井均、『〈私〉の存在の比類なさ』、勁草書房、一九九八。永井均は同書で、S・A・クリプキの見方に反対し、ある人物が別の精子と卵子や、別の両親から生まれてきた可能性はないとしても、その人物と〈私〉が「運命をともにすべき理由はまったくない」（三七頁）としている。要するに、〈私〉が別の起源を持つ、別の人間であつた可能性を認めるのである。なお、この〈私〉と、本論で私が用いる「私」との関係は未検討である。

(4) もし、私をひとつの生物個体と同一視するなら、次のように訴えることは可能である。すなわち、なぜこの私

を、別の女性の母胎で成長させなかつたのか。これは、胚移植によつて母胎が交換可能になり、産みの母の選択が可能になつたからである。しかし、この場合でも、遺伝上の両親については選択の余地はない。

(5) 「」のよだな思考は死の局面でも生じうるが、このことについてB・ウイリアムズは次のように述べてゐる。

「自分は世界にまったく存在しない」ということに関する思考は、自分の存在または不在が世界にどういむり価値にへぶつての非人格的考察という、別の種類の思考でなければならぬ。」(B. Williams, *Problems of the Self*, Cambridge, 1973, p.87)

(6) 日本でも、「不法な誕生」の訴えはいくつか認められている。cf. 東京地判昭和五四年九月一八日判決〔判例時報〕九四五、六五頁)、東京地判昭和五八年七月二二日判決〔判例時報〕一一〇〇、八九頁)、東京地裁平成四年七月八日判決〔判例時報〕一四六八、一一六頁)、前橋地裁平成四年一二月一五日判決〔判例時報〕一四七四、一一四頁)。

(7) ハリスはとりあえず通常の「ベルドー」のよだに考えて議論をすすめるが、危害については、不利益、損害、権利侵害などの関連を整理する必要がある。cf. John Harris, Clones, Genes, and Immortality: Ethics and the Genetic Revolution, Oxford, 1998, p.99-119.

(8) 丸山英一、「アメリカにおける先天性障害児の出生と不法行為責任: Wrongful Birth論述とWrongful Life論訟の近況」、所収：唄孝一・石川稔編、「家族と医療——その法的考察」、弘文堂、一九九五。

(9) イギリスでの判決は次のように述べてゐる。「風疹によって傷つけられた子の出生を防ぐ手段を講じなかつた被告に責任があるとわれている損失は、障害をもつて生まれてゐた場合のその子の状態と、出生前に胎児のまま生を終えた場合の状態との差である。しかし、非存在について何も知りえない裁判官が、ふつとしてそれを評価し、その子が失つたものを算定できるだろうか。」(McKay v. Essex Area Health Authority, 1982, Weekly Law Reports 2, p.89)

(10) 「」のよだな条件を、ペーフィットは「「」状態の要請」と呼んでいる。すなわち、「私たちが誰かに利益を与えるのは、私たちが彼の状態を、そうでなければその時に彼が置かれていたであろう状態よりもよくする場合だ

けである。」(p.487、邦訳六五九頁)

(11) 本論との関連においても、たゞれば次のようないかに重要な検討課題は重要である。おや、汚染の影響がめらに重大なものとなり、胎児に死がめたらやれた場合、生まれてこなかつた子の立場からの損害の訴えはどうなるのか。また、胎児への悪影響がこの場合のように第三者からではなく、両親の過失によってめたらやれた場合、その責任は問ふべきか。

(12) cf. Bonnie Steinbock, *Life before Birth: The Moral and Regal Status of Embryos and Fetuses*, Oxford, 1992, p.73.

(13) 社会的圧力の問題については、次の論文から多くの示唆を得た。伊勢田哲治、「生殖技術と社会的圧力」、所収：『中部哲学年報』、111五号、111〇〇111、九五一〇一頁)。

(やはた・ひでゆき 熊本大学教育学部助教授)

Moral Thinking about the Embryo-Fetus Period: Reconsidering the Problems of Existence

Hideyuki Yahata

In the embryo-fetus period, various events that might influence subsequent quality of life or even threaten the life itself could happen. And our moral thinking focuses on the possibilities that are or were given to us. For example, while chromosome aberrations, such as trisomy 21 occur by accident, we can get a prenatal diagnosis of them and decide whether or not to bring a child into the world.

Some people may think that if the unborn child has such a disease, it would be better for him or her not to be born. Depending on the circumstances, it is possible that his or her potential parents would also reach the same conclusion after comparing the two possible states: the case where their child is born with an incurable disease and the case where no child comes to exist.

However, whichever case occurs, the potential parents do exist. This is the very reason why it is possible in principle for them to compare these two states. On the contrary, seen from the viewpoint of the child, this type of comparison will run into difficulties. For if the potential parents choose not to give birth to the child, there will be neither his or her own state, nor his or her standpoint. Expressed in the first person, he or she will have to imagine uselessly, "what if I never exist".

To avoid this difficulty, two different ways of thinking are proposed. On the one hand, as D. Parfit suggested, we could indeed stop attaching so much importance to the questionable viewpoint of the child itself and make our moral thinking more impersonal. For instance, we might be able to ask,

"how will the whole situation change, depending on whether or not the child will come to exist?"

On the other hand, as B. Steinbock suggested, we could continue to maintain "the person-affecting view" for the present. According to Steinbock, though an unborn child before the sixth month of pregnancy has no interest, his or her potential parents must consider the future interests of the child. She says, the decision of birth for a child with serious disadvantages should be made from the point of view of whether the parents are able and willing to compensate for them.

However, it seems that the viewpoint of the children who could never come to exist is still important and not properly covered by these two ways of thinking. Therefore, taking account of such a point of view, for instance, as expressed in so-called "wrongful life" suits, the best thing we can do now is to go back and forth between these two ways of thinking.