

「死者に鞭打つ」ことは可能か

—死者に対する危害に関する一考察

福間聡

1. 導入

「死者に鞭打つ」という表現がある。これは楚の伍子胥^{ごししよ}が平王の墓をあばき、父兄を殺された恨みを晴らすためにその死体に鞭を三百回打ち付けた、という故事に由来しており、日本における慣用表現としては「故人の言行を非難したり攻撃したりする」ことを意味している。この慣用表現は、「E教授はもう亡くなったのだから、彼の晩年の発言に対して非難するような、死者に鞭打つことをすべきではない」といった仕方、故人の評価を貶めるような非難は慎まねばならないことを説くために用いられている。ではなぜ我々はこうした仕方、故人を配慮しなければならぬのだろうか。故人を非難することは、故人に対して危害を与えることになるからだろうか。しかしながら既に亡くなっている人に対して、我々は危害を加えることは可能なのか。もしできるとするならばそれはいかなる「危害」であるのだろうか。

そもそもある人がある出来事によって利益を受けたり、危害を被ったりすることができるためには、その人はその出来事が生じた時点において存在していることが必要とされる。すなわち「もしある人(S)がTの時点に存在していなければ、TにおいてSに善いことあるいは悪いことがもたらされることはない」という条件(「存在条件」[Feldman 1993: 307])が妥当であるとするならば、死んでいる人に関してほどのような危害も生じないことにな

る。しかしながらこの条件から導き出される結論は、我々の直観に反してはいないだろうか。

故人の生前の言行や業績について非難を述べることは避けるべき、と我々の多くは考えているように思われる。では死者に対して非難を述べるべきではないのは、その場に居ない（が存在している）人に対して非難を述べてはならないということと同じ意味において、すなわちその場で反論不可能な人に対しては非難を述べてはならないといった、一種のマナーと我々は捉えているのだろうか。あるいは、現存している故人の遺族への配慮からそのような考えているのだろうか。

しかしながらある人にとって非難に対する反論が重要であるのは、その人にとって守るべき「利益・利害 interests」が存在するからであるが、そもそも故人にあつてはそうした利害が存在しない（利害の主体が存在しない）ため、反論不可能であるという理由は故人のケースにあつては（先の「存在条件」が正しいとすれば）論点先取となる。また遺族や関係者がいなければ、故人へのどのような非難を行ってもよい、ということになるのだろうか。ならば全く身寄りが無い故人の遺志は尊重しなくともよい、ということになるのだろうか。

我々の直観を擁護するために、「人びとは死後の出来事からも危害や利益を被りうる」と主張する二つの立場がある。一つは故人の利害のあるものはその死後も存続し、そうした利害の実現が阻害されることは生前の故人を侵害することになると主張する立場であり（J. ファインバーグ [Feinberg 1984] 等）、もう一つは利害という形態では故人の意志は存続しないため、死後の出来事によって故人は「実質的な変化 real change」を被ることはないが、「ケンブリッジ変化（関係的な変化 relational change）」であるならば被りうるという立場である。

本稿ではこの二つの立場を俎上に載せることを通じて、「故人を非難すべきではない」や、「故人の生前の意思は尊重されるべきだ」といった我々（日本人の）の直観は妥当なものであるのか、また死者に対する配慮とはどのようなものであるべきかといった問題を「死の哲学」の観点から考察し、

これを踏まえた上で臓器移植といったアクチュアルな問題に対しても提言を行うことを試みる。

2. 故人の遺志が尊重されるべき理由

我々の社会においては、故人の遺志は尊重されるべきであり、また故人の評価を貶めるような言動を慎むべきであると一般的に考えられている。また法律上は、故人に対する名誉毀損が行われたとして、当事者を訴えることも可能となっている¹。ではそうした故人に対する配慮はいかなる理由に基づいているのだろうか。大きく分けると、以下の五つの理由を挙げうると思われる。

- ①自分が死んだときにあっても、自分の遺志を尊重して欲しいので。
- ②遺族が存命中なので。遺族が有する故人への利害に対する配慮から。
- ③社会的な有用性の観点から。プラグマティックな観点から。
- ④故人の遺志を尊重しないのは内在的に悪であるので。
- ⑤故人の遺志を尊重しないのは故人に危害を与えるので。

①の理由は、「情けは人のためならず」という発想に基づいている。故人の遺志を尊重することは、めぐりめぐって、自分が亡くなったときにあっても、誰かが自分の遺志を尊重してくれるであろう、またそうした社会的ミリューが形成されるであろうという考えに依拠している。我々は故人の遺志を尊重するということを社会的な実践・慣習とすることによって、自らの遺志も尊重されることを願っている。

②の理由は、故人や故人の遺志それ自体に対する配慮ではなく、故人の遺族への配慮に基づいていることを主張している。たとえば故人の生前の評価を貶めるような非難を行うことは、遺族の感情を不当に害し、危害を与えることになるという配慮から、我々はそうした行為をなすべきではないと考えている。

③の理由は、故人は自分の遺志は（遺族や遺言執行者によって）尊重されるものであると期待して亡くなっており、またそうすべきものと周りの人びとも考えていることを挙げている。そうした故人の生前の期待を配慮し、尊重することは、遺産等の分配、または債権債務の処理が容易になり、社会的に有用であると我々は考えている。

④の理由は、故人の遺志を尊重しないことは、当人は既に亡くなっているため実際に己の遺志が尊重されているか否かに関して知ることはできないが、そうであるとしても、それが正当なものであるならば（たとえば、社会的に有益な事業など）、そうした行為は悪であると我々は考えていることを提起している。

⑤の理由は、故人の遺志を侵害することは、故人に直接的に、あるいは間接的に危害を与えることになることと我々は考えていることを挙げている。

本稿の目的は故人に対する死後の危害 (posthumous-harm, postmortem-harm) について哲学的な吟味を行うことにある²。それゆえ主として④と⑤の観点からこの問題を考察してゆく³。

3. 問題の所在：存在条件に即して

では死後の出来事は故人にどのような影響を与えることになるかと我々は考えているのだろうか。それは故人に「危害」という仕方で影響を与えるのだろうか。本稿では「死後の誹謗中傷 posthumous slander」を例にとって考えてゆきたい。

我々が生存しているときに誹謗中傷を受けることは、人びとが我々をどう考えるのかに影響を与え、それゆえ我々に対する彼らの振る舞いに影響を与えうる。たとえば、我々についての誹謗中傷（「あの人は嘘吐きだ」、「あの人は信用できない」等）は、我々に対する人びとの言動に影響を与えるため、我々の仕事や家族関係、そして我々の自尊に影響を与えうる。しかしながら、こうした事柄は死後の誹謗中傷には当てはまらないように思われる。なぜなら誹謗中傷を受ける主体は既に死んでおり、死者はいかなる活動も行うこと

はできないし、家族とも交わることはできないからである（もちろん自尊の感情を持つこともできない）。しかしながら我々は、「故人は死後も危害を被りうる」と考えているように思われる。したがって、ここには我々の二つの直観・常識が対立している。すなわち、①故人も危害を被りうるという直観と、②故人は既に（経験可能な存在としては）存在していないという直観である。ではこの二つの直観の間でどのような仕方で折り合いをつければよいのだろうか。

この問題を考察する前に、そもそも「危害 harm」とは何であるのかを明確にしておく必要があるだろう。最も一般的な定義は、「ある主体の利害 (interests) が阻害されることが危害である」というものである。それゆえ危害が生じるためには、①利害を有した、②主体が存在することが必要条件となっている（「存在条件」）。より分節化すると、死あるいは死後の出来事が故人に害を与えうるということが真であるのは、死あるいは死後の出来事によって害される主体が存在し、被る明確な危害が存在し、その危害を被る時点が存在する場合に限られる、となる（「危害テーゼ」 [Luper 2007: 239]）。故人への危害が哲学的な問題となるのは——既に明らかであるように——故人は既に存在しない対象であるため、危害が生じる条件が故人にあつては充たされないからである。

したがって存在条件は死後の危害に関して、二つの難問を提起している。①故人は死後の危害を知ること、あるいは経験することができないが、そうであっても危害を被りうるのか。②故人は既に存在していないのであれば、誰が死後の危害の主体なのか、誰が死後に危害を被りうるのか。この二つの難問に対しては次のような解決策が示されている。①に対しては T. ネーゲルが、本人が経験できないことでも危害でありうる事態が存在する、ということを提起しており、②に対してはファインバーグが、ある利害は我々の死後も存続し、そうした利害の実現が阻害されることは生前の故人を侵害することになる、ということを主張している。

ネーゲルの議論 [Nagel 1979: ch.1] は、①の難問に対する回答を示すものとなっている。ネーゲルは我々の直観を擁護すべく、次のような問いを提起

している。我々は次のように考えることができるだろうか。

ある人が友人に裏切られていようとも、陰で嘲笑されていようとも、また面と向かっては丁寧に扱ってくれる人びとに実は軽蔑されていようとも、その結果として当人が苦しみ悩んでいない限り、それはいずれも彼にとっての不幸とは見なされない [Nagel 1979: 4]。

我々の常識に照らすならば、当人が知らず、それゆえ経験できないことであっても、こうした事態は悪であり、彼にとって不幸であると我々は判断するのではないだろうか。そもそも危害が発生するために現存している「主体」が必要とされるのは、利害への侵害を経験しうる存在者が必要とされるからである。しかしネーゲルは、経験しえないことであっても当人にとって不幸であること、すなわち当人に危害が存在する事態が存在することを提起しているのである。このことが正しいのであるならば、現世の出来事を経験できない故人であっても、彼に対する危害が生じうるということになる、と。

②の難問に対してはファインバーグらが、故人の利害自体が危害の対象となりうると主張している [Feinberg 1984, Pitcher 1993]。「利害の実現が阻止される事態が危害である」とファインバーグは定義しており、そしてこうした事態はその利害の所有者であった故人をも侵害すると論じている。彼によれば、利害とは負債や遺産へ権利のように、それを発生させた当事者が亡くなった後でも存続するものである。ではそうした利害はどのようにして実現されたり、阻止されたりされうるのだろうか。

その説明として、ファインバーグは欲求が「充足」されることと「実現」されることは異なると主張している [Feinberg 1984: 84ff]。「欲求の実現」とは欲求の対象が存在するようになることであり、他方「欲求の充足」とは、欲求の保有者が己の欲求が実現されたと信じるときに彼の心において生じる、心地よい経験のことである。もし欲求の対象が実現されているとしても、本人の心の状態が憂鬱であったり、倦み疲れているような場合にあっては、欲求の充足は生じない。それゆえ人びとの利害を考察するに当たって重要な

はその実現の方であり、充足の方ではない。ならば主体の経験とは無関係に、利害が実現されることや阻害をされる事態が存在し、そうしたことは当人に——本人は気づいていないのかもしれないが——利益を与えたり、危害を与えたりしうる、とファイバーグは論じている。

ではどのような利害であるならば本人の死後も存続しうるのだろうか。そうした利害として、他者や公衆に向けられた利害をファイバーグは挙げている [Feinberg 1984: 86]。たとえば「奥多摩の自然環境が保護されて欲しい」や「子供が立派に成長して欲しい」といった利害や、自らの死後の評価に対する利害（「私の著作が死後も読まれ続けて欲しい」）は、本来の保有者が存在しなくなっても存続しうるものである、と彼は述べている。

しかしこのような仕方です「故人であっても危害を受けうる」という主張を行うためには、まだクリアしなければならない問題がある。それはどの時点でこの危害を故人は受けたといえるのか、という問題である。この問題に対するネーゲルの回答は明確でない⁴。他方、ファイバーグは死後の出来事であってもその危害が生じるのは「生前の本人 *ante-mortem person*」であるという見解を示している [Feinberg 1984: 89f]。これは現在の出来事が過去に影響を与えうるとする「遡及的因果」ではないか、という疑いが生じるが、ファイバーグによるとこの危害は因果的なものではなく、論理的なものである。たとえば「私が着手したジョン・ロールズ全集の刊行事業が成就して欲しい」といった未来志向的な利害は、本人が死んでからその実現の成否が定まることがある。もしそうした利害が本人の死後実現されないとするならば、その利害を有した時点の本人（生前の本人）が害されるのである。年若いできた子供の成長をF氏は願っていたが、その死後、もしその子供が成人になる前に不慮の事故で亡くなってしまったならば、F氏の利害の実現は阻害されたのであり、それゆえそのような利害を抱いた生前のF氏が危害を被るのである、と。

4. 問題の分析：人格か、それとも生か

このようにしてネーゲルとファインバーグは、故人であっても死後の出来事によって危害を被りうることを主張している。では、故人に対して危害があるとき、侵害されているのは故人の「何」であるのだろうか。危害とは利害の実現が阻止されることであると定義するファインバーグにあっては、それは故人の「利害」である。しかしながら日常において利害が実現されることや阻害されることが我々の関心の対象となっているのは、そうした事態が我々の「福利 welfare」や「善き状態 well-being」と密接に関わっているからであろう⁵。すなわち、我々の心や身体、すなわち「人格 person」⁶に何らかの実質的な影響を与え、我々に実質的な変化をもたらすからではないだろうか。もし利害が我々の心身の状態と——間接的であれ——結びついていないのであれば、我々は自らの利害が実現されることに対して関心を抱くことはないと思われる。であるならば、もし故人に危害がもたらされることがあるとするならば、その故人の心身に対して何らかの影響が生じなければならないのではないだろうか。

しかし故人は既に存在しておらず、人格も有してはいないので、生存している我々が影響を被る仕方では影響を受けることはない。しかしながら我々は故人も危害を被りうると考えている。この直観が正しく、保持すべきであるならば、故人において危害の対象とは「利害」ではなく、他のあるものであると主張しなければならない。それは何だろうか。故人に対する危害として我々が通常念頭にあるのは、利害の所有主体の人格に対する悪影響ではなく、故人の「生 life」に関わる評価に対する悪影響ではないだろうか。

死と共に個人の心身である「人格」は消滅してしまうが、その「生」は終わらない⁷。この生とはもちろん、生物学的な生 (biological life) ではなく、「物語りとしての生 narrative life」である⁸。すなわち、その人はどのような人であったのかに関わる、その人の生に関する事実についての我々の評価・語り合いは、故人の死後もなお存続しうる。こうした事態をファインバーグらは「人びとの利害は死後も存在し続ける」と述べていると解釈しうるのではな

いだろうか。上述したように、ファインバーグはそうした利害として、「他者指向的な利害」を挙げている。なぜこうした利害は死後も存続すると考えられるかという、それらは故人の人格（心身）に関わる（person-affecting）利害ではなく、その生の評価に関わる利害だからである。ファインバーグやネーゲルも次のように述べている。

ある人の生についての最終帳簿は彼の死後、ある程度経つまで閉じられることはない [Feinberg 1984: 83]。

ある人間の生は、自分の身体と精神の境界の外で起こる多くのことを含み、またその人に起こることは、自分の生の境界の外で起こる多くのことを含みうる。このような境界は、欺かれたり、軽蔑されたり、裏切られたりするという不幸によって、つねに踏み越えられている [Nagel 1979: 6]。

故人の生の評価に否定的な影響を与える事態は「危害」ではないとするならば、我々はそうした事態をなんと呼ばよいのだろうか。そうした事態を我々は通常「悪 wrong」と呼んではいけないだろうか。ネーゲルやファインバーグは危害と悪を同一視しているが、この二つの事態は区別されるべきである。そしてこの混同が問題を複雑にしている。ネーゲルは「当人にとって悪である」という事態と、「当人にとって不幸 misfortune である、または当人が害される injure」という事態は同じことを意味していると考えている [Nagel 1979: 4]¹⁰。

しかしながら、ここで再度我々の直観を分析してみると、我々は悪である事態と危害が存在する事態を区別しているのではないだろうか。たとえば己の評価が死後も高いことを願っていた故人の業績が、いわれのない中傷によって貶められるとき、我々はそのような事態を悪である、そうした中傷が行われることを悪いと判断するが、故人の心身に悪影響が与えられたとは考えないであろう。いみじくもネーゲルが論じているように、当人が経験し

えなかつたり、知りえなかつたりしても「悪」である事態はあるが、その事態は当人にとっては「危害」ではないのである。他者志向的な、本人に直接的な影響を与えない利害とされる事柄は、利害という概念ではなく、「目的 end」や「願い wish」という概念によって捉えた方がよりよく理解しうる。利害といった心身 (person) に直接・間接に関わるタームではなく、目的や望みといったその人の生や善の構想の評価に関わるタームを用いた方が、死後の出来事が故人に及ぼす影響についての我々の直観と齟齬を来さないのではないだろうか。

では悪と危害との違いとは何であるのだろうか。危害は因果的 (経験的) に我々に負の作用を及ぼすことによって危害であると判断されるが、悪という事態は論理的に判断される対象である、といえる。¹¹ たとえば「約束を破る」や「嘘を吐く」、「規則を侵す」といった事態は、結果としてたとえ誰にも危害を与えないとしても、悪であると我々は判断するであろう。¹² 危害と悪は異なる概念であり、悪であると判断され、さらに人の身体や精神に因果的な悪影響を与える事態を危害と我々は名付けているのである。

では死後の出来事は故人にどのような影響を与えるのだろうか。故人の人生全体に対する我々の評価が故人に対する死後の誹謗中傷によって下がるとき、故人にはいかなる事態や変化が生じているのだろうか。F氏に関わる死後の出来事によって直接影響を受け、実質的な変化を被るのはF氏に対する我々の態度・信念である。しかしながらこの我々の実質的な変化によって故人も間接的な影響を受け、変化を被る。それは関係的な変化、「ケンブリッジ変化」¹³ である。では故人におけるケンブリッジ変化は我々が配慮すべき変化であるのだろうか。

5. ケンブリッジ変化：関係的特性と関係的变化

これまで論じてきた危害や悪という概念を「変化」という観点から分節化してみたい。「G氏は友人のH氏によって裏切られている」という事態は、H氏の行為によってG氏が何らかの影響を被っている事態であり、これは関

係的な事態である。すなわちG氏とH氏という二つの関係項があつて初めて成立する事態である。そしてこの場合、「裏切る」という行為をしているH氏において生じている変化は「実質的な変化」である。では「裏切られている」G氏において生じている変化はどのような変化であるのだろうか。二つの場合があると思われる。G氏がH氏の裏切りという行為に気づいていたり、経験したりしている場合は、G氏において——人が信じられなくなったり、体に変調を来すという仕方で——「実質的な変化」が引き起こされている。しかしながらそうしたH氏の行為にG氏が気づいていないとき、G氏において生じている変化は「ケンブリッジ変化」であるといえる。なぜならG氏はH氏の行為に気づいていないので、心や身体（人格）にいかなる影響も受けることがないため、因果的な作用がG氏には及んでいないからである。しかしながらH氏の「裏切り」という行為によって、「友人に裏切られている」という関係的特性をG氏は新たに獲得する（あるいは我々がG氏に帰属させる）ことになる。

したがって、「友人のH氏によって裏切られている」G氏が被りうる変化には二つの様態がある。G氏が生者である場合、①もしその裏切り行為を経験しているのであれば実質的な変化を被ることになり、②経験していないのであればケンブリッジ変化を被ることになる。①の事例は我々が通常、危害と名付けている事態であるが、②はネーゲルやファインバーグが「危害」と呼んでいるケースである。しかしながらG氏が被りうるこの二つの変化の様態を、共に危害という一概念で包括してもよいのだろうか。

危害を我々の心身に直接・間接に負の影響を因果的・物理的に与える事態、実質的な変化を我々において生じさせる事態であると狭義に定義するならば、そうした影響を与えないが、負の関係的特性を我々に帰する事態、すなわちケンブリッジ変化を我々において引き起こす事態は「悪」と定義することの方が理に適っていると思われる。

そして故人は、我々の言動を意識したり、経験したりすることはできないため実質的な変化を被ることはない。しかしながらG氏の②のケースのように、故人は我々の言動から影響を受けうるものであり、ケンブリッジ変化を被

りうる。すなわち故人にあつては、我々の言動はその人格（心身）に影響を与えないが、その生についての社会的評価に影響を与えうるのである。ではこのような生の評価の変化は故人自体にどのような影響をもたらすのだろうか。ケンブリッジ変化が生じるという事態は、故人に何をもちこたすのだろうか。それは故人による関係的特性の新たな獲得であり、故人についての記述の変化である。これはどのようなことであるのだろうか。

たとえば、故人であるI氏に関する蜚語が流布されることによってI氏が被るケンブリッジ変化は、彼の人生に対する我々の信念のみが変化しているのではない。I氏の生の評価とはI氏特性（どのような人であったのか）と我々の特性（I氏についてどのような信念を抱いているのか）から構成されている。すなわち、I氏の評価の変化とは、我々のI氏についての信念の変化（実質的特性の変化）とI氏自身について記述の変化（関係的特性の変化）によって構成されている。つまり、ある偽りの事実（「I氏の著作は盗作に基づいていた」）が死後流布されることによって、生前有名な哲学者であったI氏の評価が低下するという事態は、I氏の業績に対する我々の信念の変化（実質的变化）によって、I氏の記述が変化——「古典となる著作を残した優れた哲学者」から「盗作による著作を残した恥ずべき哲学者」——すること、すなわちI氏が新たな特性（関係的特性）を獲得すること（ケンブリッジ変化）から引き起こされているのである。

こうした関係的特性の変化は、文字通り、関係的なものであり、他方の実質的特性の実質的变化に還元的に消去されうるものではない [Masterton et al. 2007: 140]。それゆえI氏が新たに獲得する関係的特性は非関係的特性の変化、すなわち我々の信念の変化に還元的に消去されることはない。またケンブリッジ変化だからといって「偽りの変化」というわけではない [Masterton et al. 2007: 143-6]。既に見たように、ケンブリッジ変化は、他の変化と同様に、新たな特性の獲得をもたらす。それは関係的な特性であるが正真正銘の特性であり、その変化がもたらす影響は偽りの影響ではなく、純粋な影響を故人に与える。故人がそうした特性を持ちえないとか、関係的变化を被らないとする理由はない。故人であっても新たな特性を獲得しうるのである。

そして我々の日常的な思考にあつては、ケンブリッジ変化（悪）と実質的变化（危害）との間に明確な区別をつけることは困難であるため、実際は故人には「悪」がもたらされている場合であっても、それは故人に対する「危害」であると我々は捉えてしまうのである。

こうした説明からも分かるように、我々と他者との関係は他方が亡くなったとしても終わるわけではない。我々は故人の死後も相互に浸透しあっており、故人に対して正負の影響を与えることが可能である。ならば故人に対しても生者と同等の配慮を我々には行わなければならないのではないだろうか。故人（あるいは死体）であるからといって何を述べても、または何をしても良いことにはならないのである。

6. アクチュアルな問題への適用：社会的実在としての故人と我々

我々と相互に浸透しあっている存在として故人は、死後もなお、社会的な実在、象徴的な実在であると我々は見なしている。とりわけ近親者や生前つながりが強かった人に関しては、我々はそのような存在として彼らを表象している。人は死んだからといって我々の一員、社会の一員であることを止めるわけではない。

我々と関係している人が亡くなることによって我々が被る影響・変化は、道徳的に配慮すべき変化であると我々は見なしている。たとえば、配偶者が亡くなることによって妻から未亡人に変化することや、初めての子供が亡くなることによって両親から元両親（ex-parents）へ変化することは——共にケンブリッジ変化であるが——我々にとってその後の人生を左右する重大な変化である。

こうした仕方では我々と故人との関係を見るならば、たとえば、脳死者からの臓器移植のような問題はどのように考えたらよいのだろうか。故人の死体やその臓器がどのように扱われるかは、故人の人生に対する我々の評価、および我々自身に大きく影響すると思われる。

日本ではこれまで、臓器移植のためにはドナー本人の提供意思のみならず、

家族の同意も必要とされてきた。移植に関して、本人の意思のみならず家族の同意が必要であると考えられているのは¹⁴、故人の死後の変化（ケンブリッジ変化）は遺族にも影響を与えうるからである。これは単に遺族の感情の問題ではない（もちろんそうした感情を配慮すべきであるが）。そうした遺族への影響は、故人との社会的な関係性から、ならびに故人についての理性的な判断の結果として、もたらされている。故人がどう扱われるかによって遺族は変化を被る。そしてその変化は、もし家族からの同意を得ずに（ドナー本人の提供意思のみで）臓器の摘出と移植が行われてしまうならば、遺族への危害となる実質的变化であるといえる。すなわち、医師（およびレシピエント）・故人・遺族という三項関係で考えると、臓器を摘出する医師（および臓器を受け取るレシピエント）の行為は実質的变化であり、それによって故人はケンブリッジ変化を受ける。そして故人のこのケンブリッジ変化を介して、医師（ならびにレシピエント）の行為によって遺族が故人に対して有していた利害（「故人の身体の一貫性（integrity）が損なわれないで欲しい」等）が阻止されるならば、遺族が被る変化は危害となる実質的变化となるのである。

今夏、脳死を一律に人の死とし、家族の同意があれば臓器移植できるとする法案が国会で可決された¹⁵。しかしながら、もし、家族の同意だけで移植が行われることになれば、脳死者は危害と悪を共に被ることになる恐れがある。家族の同意によって死亡と判定される脳死者は、表明してはいなかったが脳死判定や臓器移植に反対していた場合、脳が機能停止した時点で死亡と判断されることによって——人工呼吸器をつけたままにしておけば、身体の状態が安定し、生き続ける可能性があったにもかかわらず [小松 2004: 115] ——その人は危害を経験し（実質的变化）、自己の意や予期に反して（彼の善の構想に反して）己の臓器が回収されることによって、その人は悪を被るのである（ケンブリッジ変化）¹⁶。

7. 結論

故人であっても死後の出来事によって危害を被りうると我々の直観は判断するが、この直観を哲学的に分析するならば、我々が故人への危害と考えているのは故人の生の評価に対する負の影響であり、それは我々と故人との関係を通じて、故人にケンブリッジ変化を引き起こす、悪として定義される事態である。また臓器移植に関しては、遺族が故人の変化によって危害を受けないために、遺族の同意が必要であり、また一律に脳死が人の死と判定され、臓器を回収することは、脳死者に危害と悪をもたらす恐れがあることを本稿では論じた。我々と故人は相互に浸透しあっており、お互いに影響を与えあうことが可能となっている。故人に関する死後の出来事についての我々の直観は、感情的・情緒的なもののみならず、論理的・理性的な要素が含まれていることを本稿では示すことができたと思われる。

■註

- 1 刑法 230 条 2 項において、死者に関しても名誉毀損罪が適用されうることが明記されており（「死者の名誉を毀損したものは、虚偽の事実を摘示することによってした場合でなければ、罰しない」）、この法令の保護法益は、通説にあっては、「死者自身の名誉」であると考えられている。死者の外部的名誉、すなわち死者の社会的評価（人の品性、徳行、名声、信用等の人格的価値について社会から受ける客観的評価）を低下あるいは侵害することによってこの罪は成立する。
- 2 もちろんこうした問いは哲学的な問題では無く、心理学や社会的な規約の問題であるという立場もある。Cf. [Callahan 1987], [Partridge 1981].
- 3 死者に対する名誉毀損罪の保護法益が何かについては、①「死者自身の名誉」とする通説の他に、②「遺族の名誉」とする説、③「遺族が死者に抱く敬虔感情」とする説、④死者に対する社会的評価としての公共的法益とする説、などが主張されている。しかしながら、③説によると死者に遺族がない場合この罪が成立する余地がなくなるから不当であり、④説によるとこの罪が親告罪とされていることと矛盾するため、いずれも妥当ではない。刑法が名誉毀損の対象として「死者の名誉」を挙示している

だけでなく、死者も歴史的な存在者としてそれ自体の名誉を有していると解すべきであるから、本罪の法益の中核をなすものは「死者自体の名誉」であると考えられている。本罪は生存中に有していた社会的な名誉に対して、その刑法的保護を死後にまで及ぼしたものと解すべきであるとされる。このように解しても、副次的には②および④説が主張する法益を認めることになる [大谷 2002, 大塚 2005]。

- 4 S. ルーパーはネーゲルの立場を不確定主義 (indefinitism) と名付けている [Luper 2007: 249ff]。不確定主義とは、死後の出来事によって人々は、ある明確な時点においてではなく、境界が曖昧な時間の広がりの中で、危害を被っているとする立場である。
- 5 福利 (welfare) や善き状態 (well-being) についての詳しい議論は [Glannon 2001]、[Luper 2007]、[Portmore 2007] を参照されたい。
- 6 この「人格 person」の定義は W. グラノン [Glannon 2001] に依っている。グラノンによれば、人は「人格 persons」と「生 lives」に概念上分けることができ、そして人格とは脳を含んだ「身体」と、長期にわたって統合されている心理状態の集合から構成された「心」との結合体であるという還元主義的な解釈を示している。
- 7 人格と生の区別はグラノン [Glannon 2001] に依っているが、幾分異なる意味で本稿では用いている。
- 8 清水はこうした二つの生概念を「生物学的 biological 生命」と「物語られる biographical いのち」と定義している [清水・伊坂 2005]。
- 9 辞書的にも危害とは「生命または身体をそこなうこと」、あるいは「命・身体などを損なうような危険なこと」と定義されている。他方悪は「わるいこと。人道・法律などに反すること。不道徳・反道徳的なこと」、「よくないこと。天災・病気などのような自然的悪、人倫に反する行為などのような道徳的悪の総称。正義・道徳・法律に反すること」と定義されている。また英語にあつては、harm は「通常は故意に引き起こされる、人や動物に対する損害 (injury)」と定義され、他方 wrong は「道徳的に悪 (bad) であり、受け入れがたいと考えられている活動や行為を指示するために用いられる」と定義されている (Collins Cobuild)。本稿では悪として念頭にあるのは、英語で wrong と定義される事態であるが、wrong と evil は同一の概念であるのかについては、稿を改めて論じたい。
- 10 「裏切りに気づくことが我々を不幸にするのは、裏切られることが悪だからであり、それに気づくことは我々を不幸にするから、裏切りが悪なのではない」とネーゲルが論じているが [Nagel 1979: 5]、これは実在論的な見解であるといえる。こ

の二つの主張はどちらも正しく、前者が裏切りという行為を「悪」と捉える見解であり、後者が「危害」と考える見解である。しかしネーゲルは後者の見解を前者に還元してしまっており、それゆえ、悪である事態は危害でもあると彼は考えている（またJ. M. フィッシャーもネーゲルと同様、危害と悪を同一視している（cf. [Fischer 1997].)）。しかしながら我々にあっては、この二つの見解は相互に浸透しており、どちらか一方に還元できるものではないと思われる。

- 11 では「善 good」に関しても論理的に判断できるかという、問題は複雑である。というのも、我々の社会の道徳規範の体系が、A. ギバード [Gibbard 1990] が分類するように、N- 禁止（「N- 禁止 forbidden」とは規範の体系 N によって禁止されているということの意味しており、他も同様である）・N- 任意 (optional) ・N- 要求 (required) という三つのカテゴリーによって特徴付けられているとするならば、N- 禁止とされている行為を行うこと、また N- 要求とされている行為を行わないことは「悪い」と論理的に判断しうる。しかしながら、禁止されている行為を行わないこと、要求されている行為を行うこと、そして、任意とされている行為を行うことが「善い」と論理的に判断されるかどうかは明らかでないからである。この点に、何が善い行為であるのかを判断する方が、何が悪い行為であるのかを判断するよりも困難である（判断の一致が得られない）という我々の道徳実践の特徴があると思われる。この問題については稿を改めて論じたい。
- 12 義務論者のみならず（一部の）帰結主義者もこの立場を認めうる。もし帰結主義者が「嘘を吐くべきではないが、結果としてより多くの福利 (well-being) が社会にもたらされるならば、嘘を吐くべきだ」と判断するとき、この第一の「べき」はいかなる規準に基づいた「べき」であるのだろうか。R. M. ヘアの「二層理論」[Hare 1981] に依拠して説明すると、この第一の「べき」は我々の直観レベルの「べき」であり、この直観は功利（帰結）主義的な考察（功利計算）を行うことが必要な際（批判的レベル）には、覆されることになる。それゆえ帰結主義者であっても、直観レベル（日常的思考レベル）では「嘘を吐くことは悪い」と考えているが、第二階の帰結主義的な思考レベルで「嘘を吐くことの善悪は、帰結によって定まる」と考えることになる。ヘアにあっては、通常は「嘘を吐くことは悪い」と判断してよい（そう判断した方が社会の効用が高くなる）のだが、ハード・ケースにあっては批判的に考察し、「嘘を吐くことの善悪は帰結によって判断しなければならない」と功利主義者は思考すべき、と考えているように思われる。それゆえヘアであっても、「嘘を付くこと」は〈一応の

悪 prima facie wrong) であり、その他の考慮が存在しない場合にあっては、論理的に悪と判断されると考えているように思われる。

- 13 故人が死後に被りうる変化を「ケンブリッジ変化」として解釈しうることを私に示唆してくれたのは G. スカールの著作 [Scarre 2007] である。しかしながら彼は本稿で私が論じているような危害と悪を区別してはいない。

ケンブリッジ変化とは P. ギーチが B. ラッセルの *The Principles of Mathematics* [Russell 1937]、および J. M. E. マクタガートの *The Nature of Existence* [McTaggart 1988] (共にケンブリッジ大学の哲学者) における「変化 change」の定義を指す際に用いた概念である。ラッセルの定義にあっては、「ある対象がある時にある記述を満たしていたが、別の時にはその記述を満たしていないならば、その対象は変化している」ことになる。しかしながら、たとえば、もし私の甥が私よりも背が高くなるならば、私は「甥よりも背が高い」という記述をある時は満たしていたが、別の時にはその記述を私は満たしていないことになるため、ケンブリッジ規準にあっては、私は変化したことになる。だが、実際私の身長は同一であり、いかなる実質的な変化も被ってはいない。実質的な変化を被ったのは身長が伸びた甥の方であり、彼との関係において私の特性 (の記述) が変化したのである。すべての実質的な変化はこのような関係の変化を論理的に含意するが、その逆は真ではない。こうした関係の変化を実質的な変化と区別し、特徴付けるために、ギーチは「ケンブリッジ変化」と名付けている。[Geach 1969: 66f, 70-73, 98f; 1972: 318-323] を参照。本稿でのケンブリッジ変化の理解は R.H. ルーベンの論文 [Ruben 1988] に多くを負っている。

- 14 脳死者の臓器摘出に関して家族に同意するないし反対する権利を認める根拠を、「葬儀を主催する遺族の権利に求めるのは無理がある」と樽井は述べている。樽井によれば、自己決定の尊重を原則とするなら、互いの人生を共有し関わり合ってきたという本人と家族との特別な関係に基づいた、本人から遺族へと委託された権利と考えることができる [樽井 1998]。
- 15 改正案として、①脳死を一律に人の死とし、家族の同意があれば臓器提供できる A 案、②提供年齢を今の「15 歳以上」から「12 歳以上」に引き下げる B 案、③脳死の範囲を現行法より狭く定義する C 案、および④現在 15 歳以上となっている臓器提供が可能な年齢の制限を撤廃する一方で、家族の同意を得て移植を行う場合に限り脳死を「人の死」と定義する D 案が示されていた。

表1 現行の臓器移植法と改正案（〔読売新聞 2009〕に基づき作成）

	脳死の概念	提供年齢	提供条件
現行法	臓器提供時のみ「人の死」	15歳以上	本人の生前の意思表示と家族の同意が必要
A案	脳死は一律に人の死	0歳から	本人の生前の拒否がなければ家族の同意
B案	現行法と同じ	12歳以上	現行法と同じ
C案	定義を厳格化	現行法と同じ	現行法と同じ
D案	現行法と同じ	0歳から	本人の生前の意思表示と家族の同意が必要。15歳未満は家族の同意と病院の審査が必要

- 16 臓器移植を積極的に推進する論者の中には、人間の死体から臓器を回収してもどのような危害も存在しないのだから、臨終の状態にある人やその家族の正式な許諾がなくとも、利用可能な臓器を規定として（routinely）、あるいは強制的に（mandatorily）、社会が回収することが正当化可能である、と主張する者もいる〔Dukeminier and Sander 1968, Harris 2003〕。しかしながら既に見てきたように、故人（死体）であっても変化を受けうるものであり、もし故人の生前の意思に反して死後臓器が回収されてしまうならば、故人は危害と悪を被ることになる。また死体だからといって、自由にその臓器を回収しても良いと主張する論者であっても、その理由・根拠を述べる必要があると考えている点において、故人を死後も——単なる物件としての死体ではなく——社会の一員と認めていることを表明していると思われる。

では故人が臓器を提供しないことは移植待機者に危害を与えることになるのだろうか〔Glannon 2003〕。これは難しい問題であるが、我々の社会体制の根本理念が自由主義であるならば、待機者のニーズよりも脳死者が有しており、死後も一定期間存続すると考えられている「自律」の権利の方が尊重されることになる。この場合、臓器提供は「義務を超えたもの supererogation」となるため、臓器を提供しなくとも待機者に危害を与えることにはならない。しかしもし根本理念が共同体主義であるならば、臓器の提供は公共善に資することとして、またこれまでの人生において社会から受けてきた利益を返還（giveではなく give back）する行為と見なされるようになると思われる。すなわち、人生の一定期間、社会のおかげで健康な生活を送ることができ、また我々の医療上のニーズは満たされうるという正当な期待を我々は形成することができたならば、他者が抱いている〈私の医療上のニーズは満たされうると〉いう正当な

期待に応じる行為をすることが義務として要求されることになるであろう。このような場合、臓器を提供しない行為は待機者のニーズを満たすべきという義務を履行しないことになるため、待機者に危害を与えることになると思われる。この問題についての詳しい検討は稿を改めて論じたい。

■参考文献

- Callahan, J. C. 1987. "On Harming the Dead," *Ethics*, Vol. 97: 2, pp. 341-352.
- Dukeminier, J. and Sanders, D. 1968. "Organ Transplantation: A Proposal for Routine Salvaging of Cadaver Organs," *New England Journal of Medicine*, Vol. 279. pp. 413-419.
- Feinberg, J. 1984. *Harm to Others*, Oxford UP.
- Feldman, F. 1993. "Some Puzzles about the Evil of Death," in Fischer, J.M. (ed.) 1993.
- Fischer, J. M. (ed.) 1993. *The Metaphysics of Death*, Stanford UP.
- 1997. "Death, Badness, and the Impossibility of Experience," *The Journal of Ethics*, Vol. 1, pp. 341-353.
- Geach, P. T. 1969. *God and the Soul*, Routledge & Kegan Paul.
- 1972. *Logic Matters*, Basil Blackwell.
- Gibbard, A. 1990. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*, Harvard UP.
- Glannon, W. 2001. "Persons, Lives, and Posthumous Harms," *Journal of Social Philosophy*, Vol. 32: 2, pp. 127-142.
- 2003. "Do the Sick Have a Right to Cadaveric Organs?" *Journal of Medical Ethics*, Vol. 29, pp. 153-156.
- Hare, R. M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford UP.
- Harris, J. 2003. "Organ Procurement: Dead Interests, Living Needs," *Journal of Medical Ethics*, Vol. 29, pp. 130-134.
- 小松美彦 2004. 『脳死・臓器移植の本当の話』, PHP 研究所.
- Luper, S. 2007. "Mortal Harm," *The Philosophical Quarterly*, Vol. 57, pp. 239-251.
- Masteron, M. et al. 2007. "Can The Dead Be Brought into Disrepute?", *Theoretical Medicine and Bioethics*, Vol. 28, pp. 137-149.
- McTaggart, J. M. E. 1988. *The Nature of Existence*, edited by C.D. Broad, Cambridge UP.
- Nagel, T. 1979. *Mortal Questions*, Cambridge UP. (邦訳) T. ネーゲル 『コウモリであるとはど

- のようなことか』永井均訳，勁草書房，1989年。
- 大谷實 2002.『刑法各論』第2版，成文堂。
- 大塚仁 2005.『刑法概説（各論）』第3版増補版，有斐閣。
- Partridge, E. 1981. "Posthumous Interests and Posthumous Respect," *Ethics*, Vol. 91: 2, pp. 243-264.
- Pitcher, G. 1993. "The Misfortune of the Dead," in Fischer, J.M. (ed.) 1993.
- Portmore, D. W. 2007. "Desire Fulfillment and Posthumous Harm," *American Philosophical Quarterly*, No.44: 1, pp. 27-38.
- Ruben, D. H. 1988. "A Puzzle about Posthumous Predication," *The Philosophical Review*, Vol. 97: 2, pp. 211-236.
- Russell, B. 1937. *The Principles of Mathematics*, 2nd ed., Allen & Unwin.
- Scarre, G. 2007. *Death*, McGill-Queen's UP.
- 清水哲郎・伊坂青司 2005.『生命と人生の倫理』，放送大学教育振興会。
- 樽井正義 1998.「臓器提供の意思、家族の意思、社会の意思」，日本生命倫理学会編『生命倫理』Vol. 8:1, 通巻9号。
- 読売新聞社 2009.「臓器移植の年齢制限撤廃、脳死定義は現状維持…法改正第4案」，(2009年4月25日03時09分掲載 <http://www.yomiuri.co.jp/politics/news/20090425-OYT1T00091.htm>)

(ふくま・さとし 研究拠点形成特任研究員)

Ein Aspekt von der christlichen ars moriendi : Die ars moriendi von Luther bis heute

Hiroshi Ishize

Der Mensch ist das Sein zum Tode. Wie er lebt und stirbt ist das wichtigste Problem zu ihm. In der spätmittelalterlichen christlichen Gesellschaft hatte die ars moriendi viel Popularität genossen. In solcher Zeit, indem Martin Luther (1483-1546) die Furcht vor dem Tode bekämpfte, bestrebte er sich lebenslang, den Tod zu überwinden und das ewige Leben zu gewinnen.

Diese Abhandlung umreißt die ars moriendi von Luther und vergleicht sie mit den ars moriendi von seinen Zeitgenossen, Johann von Staupitz (um 1468-1524) und Desiderius Erasmus (um 1466-1536). Außerdem sagt sie die ars moriendi von heute in Deutschland.

Hier soll folgendes getan werden.

I Erstens soll der Umriß von dem theologischen Gedanke von Luther – der Rechtfertigungslehre durch den Glauben und der Kreuzestheologie – durch sein Werk, „Vorlesung über den Römerbrief“ etc. gesagt werden; dabei ist zu zeigen, wie er den ewigen Tod fürchtete und das ewige Leben wünschte.

Dann soll der Umriß von der ars moriendi von Luther durch seine Werke, „Ein Sermon von der Bereitung zum Sterben“, „Auslegung von 90. Psalms“ etc. gesagt werden; dabei ist zu zeigen, daß die Wichtigkeit der äußerlichen Eucharistie und des innerliche Gebetes zu Gott betont wird.

II Zweitens soll die ars moriendi von Luther mit den ars moriendi von Staupitz und Erasmus verglichen werden; dabei ist zu zeigen, daß Staupitz durch sein Werk, „Das Büchlein von der Nachfolge des willigen Sterbens

Christi“, die Nachfolge des Lebens, des Leidens und des Sterbens Christi und die Selbstgelassenheit empfiehlt, und daß Erasmus durch sein Werk, „Von der Vorbereitung zum Tode“, den Empfang der Sakramente von der Beichte und der Ölung neben der Eucharistie und die Führung des guten Lebens vor dem guten Tode empfiehlt. Außerdem ist zu zeigen, daß Staupitz und Erasmus die Kunst von der Sterbebegleitung, die Luther nicht abhandelte, sagen.

III Drittens soll die zeitgemäße ars moriendi von heute in Deutschland um die Sterbeerziehung und die Sterbebegleitung gesagt werden; dabei ist zu zeigen, daß um die Sterbeerziehung sie von Grundschulen bis Gymnasien institutionell vorbereitet worden ist und dort die Verbindung der ars moriendi mit der ars vivendi betont wird, und daß um die Sterbebegleitung der Sterbende nicht nur medizinisch, sondern auch spirituell in der glücklicher Weise gepflegt wird und die Hoffnung um das ewige Heil haben kann.

Flower in “Tadanori” : Life and Death in the Warrior Play of the Noh Drama II

Kyo Tamamura

In the Noh play “Tadanori,” the play about a warrior Taira no Tadanori, “flower” is the key word. This word is used many times in important scenes, and symbolizes various things in each case. This paper pays attention to this, and investigates what “flower” symbolizes in each scene and what this symbolization means. By doing so, we can see how this work’s author, purportedly Zeami, interprets Tadanori’s life and death.

Tadanori’s ghost appears to a monk, who discarded his “flower” (courtly activities such as waka poetry) because of its vanity, and recommends him to stay a night under the “flower” (Tadanori’s grave). There Tadanori tells him that his mind’s “flower” (adherence to waka poetry) tortures him even after his death, and that he wishes to sit on the “altar of flower” (the seat beside Buddha). Yet even so, he claims at the end of the play that “flower” is the lord of the stay that night and the lord of his life.

“Flower” symbolizes, on the one hand, what people should avoid and discard; deep attachment to the courtly activities such as waka poetry, and, on the other, what people should wish and seek; Buddhist salvation. In addition, the fact that “flower” has two sides, positive and negative, is also symbolized by “flower”; the cherry tree in the Suma shore, that stands between the mountain and the sea and so is seen to belong to them both. “Flower,” as it is, and whatever it is, goes back to its root – this is Tadanori’s assertion, and it also symbolizes his life as a whole.

An Inquiry into the Life of the Human and of the Animal from the Viewpoint of Phenomenology

Akira Yoshida

What life is seems to be obvious. We can state that we live, of course, when we act or recognize something. In the case of animals, we can also state that they live when we observe certain behaviors in them. However, what *living* itself means is obscure. In this paper I would like to clarify the meaning of *living* itself by considering the way in which we comprehend living beings. It is not my purpose in this paper to find what kinds of biological features living beings generally have. When we consider such a problem, we already presuppose what *living* is. Rather, I hope to make clear how we understand *living* itself.

For this purpose it is instructive to refer to the phenomenological analysis of Husserl and Heidegger. I examine their arguments about the way we comprehend living beings. In particular, I examine Husserl's view on comprehending the animal in *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* and Heidegger's argument in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. According to Husserl, we comprehend the animal as "an anomalous modification" of the human. In his view, the way we comprehend animals is analogous to the way we comprehend humans. However, we can also find an essential difference between the meaning of *animal* and the meaning of *human* if we distinguish them. Unlike Husserl, Heidegger draws attention to this difference. We grasp *human* and *animal* as that which is clearly distinguished from mere inanimate things like stones.

Human and *animal* have this in common. However, Heidegger claims that animals are always carried away by something, and that they cannot grasp a thing *as* a thing. He emphasizes that the circumstances that surround the animal are not the same as the *world* that surrounds the human. According to this argument, animals do not have the world and the selfness that we have. This is what Heidegger finds to be the essential difference between the animal and the human.

Based on comparing Husserl's and Heidegger's arguments, we can understand the following. On the one hand, *animal* is comprehended as a modification of *human*, which seems to have a world and selfness. On the other hand, *animal* is comprehended as that which does not have a world and selfness. I disclose this double characteristic of our way of comprehending the animal, and clarify the characteristic of selfness that the human has. Through the above arguments, I try to clarify our way of comprehending the life of the human and of the animal.

Can We Whip the Dead?: A Philosophical Examination of Posthumous Harm

Satoshi Fukuma

There is a Japanese expression “whipping the dead.” This derives from a historical event in China. Wu Zixu, whose father and brothers had been killed by King Ping of Chu, exhumed the dead body of the King from his tomb and whipped it three hundred times as a kind of revenge. In Japan, this expression became an idiom that refers to when we blame and attack the antemortem words and deeds of the deceased. We use this idiom to teach that we have to refrain from blaming the deceased if it diminishes his or her memory; for example, “Because the professor has already died, you should not blame his remarks in his later years. This is because you whip the dead if you blame him.” Why should we care about the deceased in this way? Do we harm the dead by blaming them now? Can we harm a person who has already died? If we can, what harm is it?

To begin with, in order that a person can receive profit or injury from an event, he or she must exist when it happens. That is, if “the Existence Condition” – nothing bad can happen to a person unless he or she exists at that time – is valid, no harm will be caused to the dead. However, does not this conclusion contradict our intuition that even the dead can be subjected to the negative effects of our actions?

It seems that we generally think that we should avoid condemning the deceased’s antemortem words, deeds, and achievements. Then, does the precept that we should not blame the dead imply that we should not blame a person (though he or she is living) who is presently absent? That is, do we think of it as proper etiquette that we should not blame a person who cannot argue against us? Or, do

we think that we should not out of consideration for the bereaved family?

However, the reason that it is important for the absent living to argue against condemning him or her is that there are real interests that he or she wants to protect. But there are no such interests for the deceased because he or she now is not a subject who can have them. So the reason that it is impossible to rebut blame is begging the question in the case of the deceased if the Existence Condition is valid. Moreover, if the bereaved family and related parties are now non-existent, can we be permitted to deliver any blame on the deceased? If so, do we need not respect the wishes of the deceased who has no relatives at all?

In order to defend our intuition, there are two ways in which we can insist that people can receive harm and profit from events that happen posthumously. One way is that we can argue that some interests of the deceased can survive his or her death, and their fulfillment being obstructed harms the antemortem person. The other is that we can argue that, because the will of the deceased does not continue to exist in the mode of interests, he or she cannot undergo “real change” by posthumous events—but can undergo a “Cambridge change (relational change).”

In this article, through examining these two standpoints, I consider whether our (Japanese) intuition that we should not condemn the deceased and that we should respect the living will of the deceased is valid from the perspective of the philosophy of death. Then, in light of these considerations, I make a proposal on some of the issues surrounding organ transplantation in Japanese society. I insist that we cannot harm the deceased, but can wrong him or her.