The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	人の生死の科学的客観性を支える二つの形而上学的な前提について
Author(s)	有馬, 斉
Citation	医療・生命と倫理・社会. 2009, 8, p. 126-137
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/6562
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

人の生死の科学的客観性を支える二つの形而上学的な前提について

有馬　斉
（立命館大学衣笠総合研究機構ポストドクトラルフェロー、哲学）

序

発生の過程においてひとりの人が存在を開始するのはどの段階か。各臓器が機能を失い、身体が腐敗していく過程のどの時点で、人は存在することを止めるのか？中絶・ヒト胚をつかう実験・脳死者からの臓器移植といった行為の倫理的な是非を論じるとき、これらの問題が争点となることは多い。

人々の意見は基本的なところで分かれがちである。まず、これらの問題は生物学的あるいは医学的な問題だと思われていることがある。人が存在を開始したり終えたりするのはいつかということが知りたければ、観察や実験によって確かめることのできる事実をいくつか確かめさえすればそれでよい、というのである。他方、こうした問題には客観的な答えはないと考えている人も少なくないだろう。人の生死は観察者があたえる主観的な概念に過ぎないというのである。

これらふたつの見解はたがいに相容れない。経験科学があきらかにするのは、人の知識や思考と独立に存在する客観的な事実であるはずだ。少なくとも上記の文脈で生物学や医学に言及する人はそう考えているにちがいない。しかし、他方で、生や死といった出来事が客観的な事実だということを否定する人々がいるのである。

では、どちらの見解が正しいのか？これは特別に難しい質問である。どちらの見解も、それをみちびく議論の筋道や前提まであきらかにされることがほとんどないからだ。そのため、両方の見解の利点や弱点を突きあわせようにも、どこが利点でどこが弱点なのかすぐには思い当たらない。それぞれについて批判を組み立てようにも、どこから検証すればよいのか、とっかかりが見当たらない。

この論文では、ふたつの見解を建設的なしかたで批判したり弁護したり比較したりするための手掛かりをいくつかあきらかにしてみたい。各々の見解には、それを支えている前提があるにちがいない。これを探り当ててみたい。

この論文の結論は次のとおりである。ふたつの見解には、それぞれに異なる形而上学的な前提がある。ある形而上学的な考えかたを前提すると、人の生死は客観的な事柄だとみなすことができなくなる。別の形而上学を前提すると反対の結論がみちびかれる。以下に、それぞれの形而上学的前提を説明する。どの前提にも利点と弱点とがある。順にみていくことにしよう。

１．第一の形而上学的前提：「人」は実体概念である

形而上学という学問は一般に、物理学や生物学や医学といった経験科学とは区別される

と考えられている。伝統的な形而上学の主題は、まず、経験科学が扱わない主題（たとえば神の存在の証明）を含む。また、経験科学が前提としている事柄の真偽を評価することを含む [1]。

私たちは大抵、科学的な知識は客観的事実についての知識だと考えている。言い換えれば、科学があきらかにする事実の存在は、当の事実に関する人の認識や知識に依存しないと考えている。しかしそう考えることが正しいといえるためには、実に多くの前提が真でなければならない。たとえば、時間と空間が客観的な現実を構成する一部であること。物理的な事物がそもそも現実に存在すること（唯心論の否定）。物と物とのあいだには真に因果関係が成り立ちうること。等々。「実体が客観的な現実の中に存在すること」は、こうした科学の形而上学的前提のひとつである。

実体（substance）とは、さまざまな性質や変化の主体として時間・空間の中を数的な同一性を保ちながら存続するもののことである [2]。たとえばバナナは、黄色くなったり香りが増したりといった質的な変化を経ながら、なおかつ同じ一つの個体として、つまり数的同一性を保ちながら存在し続ける。ふだん私たちはバナナのことをそのような存在とみなしている。バナナだけでない。舟やバラや兎や人といったもののことを、ふだん私たちはすべて実体とみなしている。

私たちの日常的な言語や感覚は、実体が客観的な現実の中に存在することを前提している。経験科学もまた、時間や空間や因果関係が客観的な現実の一部であるのと同じように、やはり実体の存在が現実の一部であることを前提している。しかしこの前提は自明のものではない。疑うことができる。

実体が現実に存在することを否定するとは、どういうことか。ひとつ例を挙げておこう。昨日みたあれが今みているこれと同じものかどうかといったようなことは、それらをどういう種類のものとして私たちが認識し、理解しているかによって変わる、だから、客観的な同一性などというものはありえない――、このように考えることができるかもしれない [3]。たとえばガラスの金魚鉢が割れるとしよう。割れる前の鉢と足元に残ったガラス片の集積とは同じものか。今いった考えかたからすれば、この質問には客観的な答えがない。それらが「同じ鉢か」と問われれば「そうではない」と答えざるをえないし、それらが「同じガラスか」と問われれば「そうだ」と答えるほかにないからだ。もちろん、この考えかたが正しければ、何かが存在を開始するとか止めるとかいったことも、客観的な事柄ではなくなってしまう。今の例でいえば、それまで中で金魚を泳がせていたものについて、それは「金魚鉢」として理解するかぎり存在を止めたことになるが、「ガラス」として理解すれば存在し続けていることになる、というようにしかいえなくなってしまう。事物が存在しているかどうかは、当の事物に関する私たちの認識や理解のありように依存してしまうのである。

そこでまず、実体の存在が（時間・空間・因果関係などと並んで）客観的な現実の一部であるといえるか、ということが一般的な問題としてある。また、一般に実体が現実に存在することがいえたとしても、特に人が実体だといえるか、というもう一つの問題がある。仮に実体の存在が客観的な事柄でないか、あるいは一般に実体が現実に存在するとしても、特に人が実体ではない（あるいは「人」という概念が実体を指す概念ではない）とすれば、人が存在を開始したり終えたりするといったことは客観的な事柄ではなくなってしまう。

逆に、「人」が実体概念であれば、これらは客観的な事柄だということができる。

「人」が実体概念であることを否定するとは、具体的にはどういう立場を採ることか。例をひとつ挙げておこう。現実に存在する実体は、物理的な現実を構成する最小の物質だけだとみなす立場がある。物理的な現実を構成する最小の物質（＝アトム）が何であれ、その性質をあきらかにするのは物理学の仕事である。しかし、人はあきらかに物理的な現実を構成する最小の物質ではないから、この考えかたからすれば「人」は実体概念ではないということになる。客観的にいって存在を開始したり存続したり消滅したりするのはアトムだけであり、アトムによって構成されるものついては、机であれ入道雲であれ人であれ何であれ、無数のアトムの集まりを見た私たちが、そこに「やっと机が完成した」とか「さっきからあの雲がどんどん大きくなる」とか「いま人が死んだ」とか、その存在の生成や消滅を読み取っているにすぎない――。

これはひとつの形而上学的な立場である。この立場を採ることにはそれなりの利点がある。次のような問題を考えてみればこのことがわかる[4]。

芸術家がひと塊の銅を材料にして偉人の銅像を作ったとしよう。「ひと塊の銅」も「ひとつの銅像」もアトムではありえない。しかしここでは、アトムではないこれらのものも実体だと仮定してみよう。そうするとどうなるか。

まず、この仮定のもとでは、「銅の塊」や「銅像」には客観的にいってそれが存在を開始した瞬間があるということができる。さきに銅像の方からいえば、それが存在を開始するのは、芸術家が銅の塊を偉人のすがたに鋳終えたときだとみなすのが妥当だろう。つぎに銅の塊はといえば、「芸術家がひと塊の銅から銅像を作った」というのだから、銅像ができあがる以前から既に存在していたと考えなければならない。したがって、まず、この銅像と銅の塊とは同一の実体ではありえない。同一の実体がふたつの異なる時刻に二回にわたって存在を開始した、と考えることはいかにもおかしいからだ。別言すれば、この銅像とこの銅の塊とは数的に区別できる別個の実体である。ここまではよいだろう。

ところで、芸術家が銅像を仕上げたとき、つまり銅像というひとつの実体が存在を開始したとき、それまではひと塊の銅が占めていた空間（アトリエの一隅）をこの瞬間からは銅像が占めることになる。さて、このときひと塊の銅はどうなるのか。直観的にいって、このとき銅の塊が存在を止めるとは考えにくい。銅像が完成した瞬間、銅の塊の方はただかたちを変えたにすぎないからだ。たとえば、四角かった銅の塊が丸くなったからといって、それはもはや同じひとつの銅の塊ではない、という風にはふつう私たちは考えない。四角かった銅の塊がたとえば西郷隆盛のすがたに鋳なおされたとしても同じことである。

しかしそうだとすると問題がおこる。ひとつの銅像が存在を開始する瞬間、ひと塊の銅とひとつの銅像とが、アトリエの一隅のぴったり同じ空間に同時に存在することになってしまう。つまり、ふたつの実体が同じ空間を同時に占めることになる。たとえば上野公園の一角には今も、寸分たがわずぴったり同じ空間にひとつの銅像とひと塊の銅というふたつのものが同時に存在しているのだ、といわなければならなくなる。これはあきらかにおかしい[5]。

より小さな構成要素に分解することのできるもの（いわば被構成物、つまり構成要素の結合具合が変わることによってそのかたちが変わってしまうもの、たとえば舟や人）を実体とみなすと、常に今いったのと同じ直観に反する結論を導いてしまう。しかし、それ以

上小さな構成要素には分解することのできないものだけを実体とみなせばこうした問題はおこらない。アトムだけを実体とみなす立場の利点はここにある。

アトムだけを実体として認め、人が実体であることを否定すれば、構成要素の結合具合の変化に応じてそこにモノや人が客観的に存在を開始したり終えたりするということがいえなくなる。人が存在を止めること、すなわち人の死という出来事は客観的な事柄ではなくなる。たとえば村上陽一郎による次の記述は、この考えかたとよく整合する。

> ･･･科学とは、形、大きさをもった物質の運動によって記述することを前提とした知識体系である。･･･形、大きさをもった物質の振る舞いを網羅的に記述したとして、ある一点を境にして、そうした振る舞いに根本的な差のできるようなことがありうるだろうか。･･･個体が「死」んで、それまで個体を構成していた物質が分解し、別の組成を生み出したりしたとしても、その過程もまた資格としてはそれまでに変わらぬ「物質の振る舞い」というほかはなく、要するに万物は流転するのみ、ということになる。･･･死とは、何らかの物質現象に対して、われわれが与える言わば巨視的な概念であり、綜合的な概念である[6]。

村上の論は、ここに説明した形而上学的な立場を前提していると考えるのがおそらく適当だろう[7]。

２．第二の形而上学的前提：人の存続条件が揃う様子は観察することができる

実体が現実に存在すること、人を含むいわば被構成物が実体であること、したがって、構成要素の結合具合の変化に応じてそこにモノや人が客観的に存在を開始したり終えたりするといえること。これらを証明するためには、上に述べた問題を解決しなければならない。たとえば、被構成物を実体とみなすことが、実はかならずしも上に述べたような結論を導くものではないということを、論理と直観に訴えて論証できなければならない。

解決案はこれまでにさまざま出ている[8]が、ひとつひとつをここで評価するのはやめておこう。ここでは、仮に人を含む様々な被構成物が実体であることを証明できるものとして、その先にある問題をもうひとつ紹介したい。念のためにいえば、ここに紹介する問題はどれも科学的に解決することのできる問題ではない。科学の方法論は、まず仮説を立てる、仮説が正しければ起こるにちがいない事柄を予測する、実験をやってみて実際にそれが起こるか観察する――。このような方法論では上の問題は解決できない。たとえば、実際に銅の塊から銅像を作ってみて本当にそこに実体がふたつ存在することになるか観察によって確かめる、ということはできない。ぴったり同じ空間にいま実体がひとつ存在しているかふたつ存在しているかといったことは、観察によって白黒つけることのできる事柄ではないからだ。このことを断った上で、ここでは仮に人を含む様々な事物が実体であることを論理と直観に訴えて論証することができるとしよう。さて、それだけでは、人が存在を開始したり終えたりする瞬間は経験科学によってあきらかにすることができる、とまではいえない。次にこのことを説明しよう。

くりかえせば、実体とは、性質の上でさまざまな変化を経ても数的に同一の個体であり

続ける存在のことである。たとえば灰色だった兎が成長して白くなっても、それが以前とはちがう別の兎になったとはふつう考えない。一羽の兎は、色が変わったり飛び跳ねたり肥えたり毛がふさふさしてきたりしても、依然として同じ一羽の兎である。さてしかし、首をはねられて一年ほど放置されると、兎はもはや兎であることを止め、ひと塊の土に変わってしまう。兎はこのような変化をとおして同一の個体であり続けることができない。そう考えるのが妥当だろう。これはつまり、兎が同一の兎のまま存続することを許すタイプの変化と、そうでないタイプの変化とがある、ということである。そしてこれら二つのタイプの変化のあいだには客観的なちがいがある（少なくとも私たちはふつうこのように考えている）。ひとつの実体はどのような変化であれば被っても同じものとして存在し続けるか、またどのような変化を被るとそれ自身として存続することを止めるか、これらを定める条件を存続条件（persistent condition）と呼ぶ[9]。

上に述べたように、何かが実体であることを認めるということは、それが存在を開始したり継続したり止めたりするといった事柄が客観的な事実であることを認めるということである。したがって、まず、すべての実体には存続条件がある。

さらに、異なるタイプの実体には、異なる存続条件がある。さまざまなタイプの実体について少し考えてみればこのことはすぐにわかる。たとえば時計や椅子やカバンといった人工物は、どの部品でもいちど分解して取り出したあと、また元通りに組み立ててやれば、同じ時計（あるいは椅子、カバン）として存在し続けることができるが、兎やバラといった生命をもつ有機体の場合にはそうはいかない。また、金塊のような生命をもたない自然物は、延べたり鋳たりして形をどれだけ変えてもそれ以前と同一の個体であり続けるように思われる。しかし、生命体や人工物の場合には、形を変えるにも限度がある。限度を超えて無理に形を変えると、それ以前と同じ個体ではなくなってしまう。たとえば兎の首が折れたり、時計が炉の中で溶解したりしてしまえば、もはや兎や時計ではなくなってしまう。そう考えるのが妥当だろう。

異なる種類の実体には異なる存続条件がある。したがって、実体の存続条件をあきらかにしようと思えば、種類の異なるさまざまな実体について個別の研究をしなければならない。例を挙げておこう。デイヴィッド・ウィギンズ（David Wiggins）には、時計や椅子やカバンといった人工物の存続条件に関する学説がある。ウィギンズによれば、人工物は一般に、それが作られたときに設定された役割や目的を果たせなくなるようなしかたで部分を失うと同一性を保てなくなる[10]。このような具合に、金塊や雨滴のような生命をもたない自然物、また兎やバラといった生命をもつ有機体などについても、別個に存続条件を研究していくしかないわけである。

ある個体についてその存続条件がわかれば、それがいつ存在を開始したり止めたりするかということを一般的なしかたでいうことができる。たとえばウィギンズの学説が正しいとすれば、アナログ時計は針を失ったときに時計として存在することを止める。箪笥は、抽斗を失ったときに存在を止める。そこで、人が存在を開始したり止めたりするのはいつかという問題に一般的な回答を出したければ、人の存続条件をあきらかにすればよい。人はどのような変化であれば被っても同じひとりの人として存続することができるか、どのような変化を被ると存在することを止めるか。たとえば人は大脳機能を不可逆的に失っても同じ人として存在し続けるか。あるいは、人が存在を開始する前になにか別の実体がそ

こに存在しているとして、それはどのような変化を被るとき存在を止め、代わりにひとりの人が存在を開始することになるのか。たとえば、受精の瞬間に卵と精子は存在することを止め、代わってひとりの人が存在を開始するといえるか。

人の存続条件をめぐってはさまざまな学説が流布している。いくつか学説を比べてみれば、「人が存在を開始したり終えたりするのはいつかという問題には科学的に答えることができる」という見解の背後にある形而上学的な前提が自然とあきらかになるはずだ。以下に人の存続条件を、魂の出入りによって説明する学説（a）、心理学的特徴の有無によって説明する説（b）、生物学的な機能の有無によって説明する説（c）の三つを簡単に紹介する。

（a）魂

デカルトは精神と物体というふたつのタイプの実体を区別した。デカルトは確実な知識をもとめて、まず自分がこれまでに受けいれてきた意見をすべて疑ってかかった。その結果、知覚の対象や数学的真理の存在でさえ疑いうる一方、「疑ったり考えたりしている自分」の存在だけは疑うことができないということを発見した。同時にデカルトは、このようにして発見された自分の存在（疑ったり考えたりする実体）が、幅や高さといった空間的な拡がりをもたないことを確認した。そこでデカルトは思考することをその属性とする実体を「精神」（mens、デカルトはまた「魂」animus という言葉も用いている）、空間的な延長を属性とする実体を「物体」（corpus）と呼び、両者を区別したのである。デカルトにとって人の存在とは、実体の種類からいって物体とは区別することのできる精神あるいは魂の存在であった [11]。これは人という実体のあり方に関するひとつの形而上学的な学説である。ここではこれを魂説と呼んでおこう。

魂説が正しいとすると、人は（少なくともこの世界においては）肉体に魂が入ったとき存在を開始し、肉体から魂が離れたとき存在することを止める。このように人の存続条件は言い表されることになる。

では、この場合、人が存在を開始したり止めたりするのは具体的にいっていつか。それは科学的にあきらかにすることができるか。少なくとも存続条件がこれだけでは、それを科学的にあきらかにすることはできないといわなければならないだろう。定義の上からいって魂は拡がりをもたないので、その動きを観察することができないからである。もちろん、魂の出入りといったいわば奇跡的な出来事と、何か他の日常的で観察可能な出来事とのあいだに適当な因果関係が成り立つといえれば、魂の出入りも観察によってたしかめることができるといえるかもしれない。たとえば「魂が入るとき胎児は母親のお腹を内側からつよく蹴る」ことが証明できるとしよう。この場合、（母親が観察を誤る可能性はあるが）魂が宿る瞬間は母親によって観察されうるといえる。しかしこのような因果関係を証明するのは容易なことではない。証明できなければ、この学説からは「人がいつ存在を開始したり止めたりするかは科学があきらかにする」という結論は導けない。

（b） 心理学的な特徴の継続

さて、デカルトのいうように心が物質に還元できないのだとすれば、疑いや意思といった心の動きは一体どのようにして本人の身体やその他の物質を動かすことができるのか。たとえば、どうして走ろうと思うだけで足が動くのか。魂説には、一般に、魂の動きと物

質の動きとのあいだの因果関係を容易に説明できないという弱点がある[12]。他の学説もみてみよう。

H・トリストラム・エンゲルハート Jr.（H. Tristram Engelhardt, Jr.）によれば、ヒト胚や胎児は「生物学的なヒト」（biological human）にすぎない存在であり、私たち「人格」（human person）とは別の実体である。「ヒト」は、自意識や判断能力といった心理学的な特徴を獲得してはじめて実体上の変化（substantial change）を被り、それまでとは別の実体である「人格」になる[13]。たとえば今 20 才の私は、10 年前に小学校に通っていた頃の私とは同一の存在（同じひとりの人）だが、20 年前に私の母親の腹中にいた胎児とは同一の存在ではない。自意識や判断能力が発達したときその胎児は存在することを止め、代わって私が存在を開始したというわけである。

念のためにひとこと加えておけば、エンゲルハートの他にも、「人格」と「ヒト」という二つの語を区別して用いる学者は少なくない。しかし、厳密にいえば、これら二つの語に関するエンゲルハートの用法と他の学者の用法とが常に一致しているとはいえない。とくに、こうした用語上の区別を立てる学者が、すべてエンゲルハートと同じように人格とヒトとを異なる実体として理解しているわけではない。このことは注意しておく必要がある。

たとえばヒト胚を用いた研究や人工妊娠中絶、あるいは障害のある新生児の安楽死といった行為の是非を論じる文脈で、ジョーゼフ・フレッチャー（Joseph Fletcher）やピーター・シンガー（Peter Singer）またマイケル・トゥーリー（Michael Tooley）などが、「人格」と「ヒト」とを区別している[14]。エンゲルハート同様、自意識や判断能力といった心理学的特徴を有する成人を、こうした特徴を獲得する以前の発達段階にある人間――たとえばヒト胚や胎児や新生児――から区別して、前者を「人格」、後者を「ヒト」と呼ぶわけである。さてしかし、フレッチャーやシンガーやトゥーリーがこうした区別を立てる背景には、はっきりとした倫理的な意図がある。これらの学者によれば、誰かを「人格」と呼ぶことは、その人に生きる権利があること、別言すれば、その人のことを（適当な理由がないかぎり）殺したり死なせたりしてはならないことを意味する。ところがヒト胚や胎児や新生児は「人格」ではないので、殺したり破壊したりしても構わない。したがって、ヒト胚の研究利用・中絶・新生児の安楽死などの行為は道徳的に正当化することが可能である――。フレッチャー、シンガー、トゥーリーが「人格」と「ヒト」とを区別するのはこうした結論を導くためである。

ここで本論の目的のために重要なのは次のことである。すなわち、今いったような倫理的な結論を導くためには、人格とヒトとが別の実体であるとか、人格がヒトに取って代わって存在を開始する折には実体上の変化が起きなければならないなどと主張することは必ずしも必要とは思われない。すなわち、ちょうど青いバナナと黄色いバナナとが同じひとつの個体であるのと同じように、ヒト胚と成人もやはり同じひとつの個体であると考えて（少なくとも一見したところは）何ら差し支えない。同じ一本のバナナが時間を経てはじめて「黄色い」という属性を獲得するように、ひとりの人が時間を経てはじめて「殺してはならない」という規範的な属性を獲得する――そしてなお同じ人であり続ける――という理解を前提するとしても、フレッチャーやシンガーやトゥーリーがしたのと同じように結論することはできるはずだ。したがって、これらの学者が皆、「ヒト」と「人格」とを、

それぞれに別個の実体を指す概念として理解しているものとみなす必要はない。これらふたつの概念は、同じひとつの実体が異なる場面ごとに有していたり欠いていたりする属性（とくに後者は規範的な属性）を指示する語として理解されているものとみなして差し支えないようなのである[15]。

しかしエンゲルハートは敢えて形而上学上の問題に踏み込んだ考察を展開している。エンゲルハートによれば、自意識や合理性を有する存在と、そうでない存在とを区別するに当たって問題になるのは、「人における実体上の変化（substantial change in man）」を描くのに用いられる概念であるという。言い換えれば、問題の焦点は、「完全に発達した人格が現れることを、新しいレヴェルの実体性の出現（emergence of a new level of substantiality）として捉えるほうがよいかどうかという問題」にある[16]。エンゲルハートは考察の後に、「この存在の全歴史をとおして（throughout the history of the being involved）存在する実体はひとつである」という考えかたを否定する[17]。エンゲルハートは敢えて「人格」と「ヒト」とが異なる実体を指示する語であると結論している。私たち人は、形而上学的な分類上あくまで人格であって、ヒト胚のようなヒトとは別の個体であるというのである。

エンゲルハートの説が正しければ、人の存在にとっては心理学的特徴の継続が不可欠である。自意識や判断力といった心理学的特徴が現れるとき、人は存在を開始する。心理学的な特徴を継続して有しているかぎり、存在し続ける。しかし、（ちょうどアナログ時計が針を失うと時計として存在することを止めるように）人は心理学的な特徴を失うと人であることを止める。人の存続条件はこのように言い表されることになるだろう[18]。

さて、では、これらの心理学的な特徴が現れるのはいつか。それは大脳皮質が適当な度合いに発達するときである（たとえば受精後 25～30 週ほどすると胎児の脳波が観測できるといわれる。胎児に「意識」と呼べるものが存在しはじめるのは、これより前の段階ではまずありえない。）。しかし、大脳がどの程度まで発達すればどのような心理学的特徴が現れるかということは、たとえば発達心理学のような経験科学があきらかにする事柄だ。また大脳の仕組みやその発達の機構は、生物学や医学があきらかにする事柄である。したがって、人という実体の本質についてエンゲルハートの学説が正しいことをいったん前提すれば、より具体的に「発生のどの段階において人が存在を開始したり終えたりするのか」という問題は、経験科学の問題になるのである。

（c）生物学的な機能

それでも「人という実体の存続条件は何か」という問題は、あくまでも形而上学の問題として残る。ここを経験科学の方法論によって解決することはできない。具体的にはどういったことが問題になるのか。例を挙げておこう。心理学的な特徴の継続を人の存続の条件とする（b）の学説をエリック・オルソン（Eric Olson）が批判している[19]。

（b）の学説が正しいとすると、自意識や判断力といった適当な心理学的特徴を獲得する以前の段階にあるヒト胚や胎児は、私たちのような心理学的特徴を有した存在（ここでは単純に人と呼ぶことにしよう）とは別の実体だということになる。しかしそうだとすると、人が存在を開始するとき、それまでそこにあったヒト胚はどうなるのか。論理的にいって、ふたつの可能性がある。すなわち（A）ヒト胚はそこで存在を止めるか、（B）止め

ないかである。

そこでまず（A）の可能性から検討しよう。ヒト胚がそこで存在することを止めると考えることはできるか。結論からいえばこのように考えることはむずかしい。なぜか。ここでヒト胚は、自意識や判断力といった心理学的な特徴を獲得するということを除けば、他には何の変化も被っていない。しかし、「何物かがただそうした能力［＝思考する能力］を獲得することのために存在することを止めると考えるのはあきらかにおかしい（That something should perish by virtue of *gaining* that ability [=the ability to think] is absurd）」（強調は原文）[20]。何であれ実体（あるいは私たちがふだん実体とみなしているもの）がひとつ存在することを止めるときは、ふつうその実体には、部分が欠けるとかふたつに分裂するとか何かの機能が失われるとかいった特徴的な変化がおこる。ところがヒト胚がここで被る変化は、そういった変化のどれとも一致しない。ヒト胚はただ心理学的な特徴を獲得するにすぎないのだが、これはたとえば時計が鉄クズになったり、一体のアメーバが存在を止めて二体のアメーバが現れたり、兎が死んで土になったりするときに起こる変化とはまったく類似性がない。それにもかかわらずヒト胚がここで存在を止めると考えるのはいかにもおかしい。

すると（B）の可能性しか残らない。しかし、仮に人が存在し始めるときヒト胚もそのまま存在することを止めないのだとするとどうか。この場合には、人とヒト胚というふたつの実体が同じ素材を共有しながらぴったり同じ空間に同時に存在すると結論しなければならなくなる。これは直観的にいってあきらかにおかしい。そこで（A）のように考えることも（B）のように考えることもできない。すなわち、人とヒト胚とをふたつの異なる実体とみなしたのがそもそもの誤りなのだ―― [21]。（一般に、このような直観に反する結論を導くことの少ない立場ほど形而上学的により優れた立場だといってよいだろう。）

オルソン自身はさらに別の学説の可能性を示唆している。問題がおきるのは心理学的な機能が現れるまで人は存在を開始しないと考えるからである。人の存在にとって不可欠なのはもっと低次の、動物的あるいは植物的な機能でしかないと考えればどうか。たとえば代謝や呼吸のような動物的・植物的な機能を考えれば、これらはヒト胚もすでに備えているため、人とヒト胚とが別の実体だという必要はなくなり、したがって問題はおきない [22]。オルソンがこのように論じて示唆したいわば生物学的学説をさらに具体的に展開してみせたのは、バリー・スミスとベリット・ブロガード（Barry Smith and Berit Brogaard）の二人である。そこでスミスとブロガードの主張を最後に紹介しておこう [23]。

スミスとブロガードによれば、人が有する存続条件は、他の動物や植物の有する条件と変わらない。条件はふたつの要素から成るという。まず、何らかの個体がひとつの実体として存在しているといえるためには、まずその全体が途切れ目のない境界面（boundary）によって空間的に他の個体から分けられていること、とくに、この境界面が他の個体と共有されていないことが条件となる [24]。この条件にしたがえば、たとえば私はひとつの実体として通用するが、私の腕はひとつの実体だといえない。腕は、胴体と境目を接しているからだ。慣習的には、私たちはだいたいの見当をつけて肩の辺りから先を「腕」と呼び、「胴体」から区別している。しかし境目の線をどこに引くとしても、当の境目のところで腕を覆う境界面（つまり仮に腕と胴体とを切断したとすると、そのとき断面として現れることになる面）は、腕の一部を覆う面として理解できると同時に、胴体の一部をも覆うも

のとみなさなければならない。すなわち仮に腕と胴体とのあいだに境目があるとみなすとしても、(両者を実際に切り離すのでないかぎり) 腕と胴体とは部分的に境界面を共有しているものと考えなければならない。このような仕方で他と境界面を共有するものを実体とみなすことはできないというわけである。

さらに第二の存続条件がある。すなわちスミスとブロガードによれば、人がひとつの実体として存在しているといえるためには、人はその表面を覆う境界面の内側に、「外界の環境から比較的独立した統合的で因果的なシステム（unified causal system that is relatively isolated from its surroundings)」を有しているのでなければならない [25]。具体的には、新陳代謝や、外界からの衝撃等によるダメージから回復するメカニズムなどが考えられるだろう。

あきらかに、スミスとブロガードのいうような存続条件を満たしうるのは、人にかぎらない。他の動物や植物も、全体を破れ目のない境界面で覆われており、その内側には自律的で自己統合的なシステムを有している。さらに、動物や植物に加えて、ヒト胚もこれらの条件を満たしうる。そこで、スミスとブロガードの説に則れば、人とヒト胚とが別の実体だという必要はなくなり、したがって、エンゲルハートの学説に伴う困難を回避することができる。

もちろん、人の発生の過程のどの段階において、破れ目のない境界面で全体を覆われた個体が出現したり、生物学的な諸機能を備えたりするかということは、生物学や医学があきらかにするべき事柄である。したがって、スミスとブロガードの学説の場合も、これが正しいことをはじめに前提してしまえば、発生の過程において人が存在を開始したり終えたりするのはいつかという問題は、科学的にあきらかにすることのできる問題となる [25]。

＊＊＊

存続条件が揃うとき、人は存在を開始する。存続条件が揃わなくなるとき、存在することを止める。存続条件が揃ったり揃わなくなったりする様子は、学説に拠って、観察することができたりできなかったりする。ここでは観察することができないとする学説の例として魂説を紹介した。一般に、「人が存在を開始したり止めたりするのはいつかという問題には科学的な答えがある」といえるためには、まず、人の存続条件が揃う様子は観察することができる、といえなければならない。こう結論してよいだろう。

結論

新しい医療技術や生命技術を利用することの道徳的な是非について論じるとき、人が存在を開始したり終えたりするのはいつか、という問題がときに争点となる。一方で、これは科学が答えを出すべき問題だと考えられていることがある。この論文では、この考えかたを支えている形而上学的な前提をふたつ指摘した。第一は、「人」が実体概念であることである。第二は、人の存続条件が揃う様子は観察可能であることである。それぞれの前提を否定したときに導かれる結論の具体例も示した。

「人」が実体概念かどうか、人の存続条件は何か、これらの問題はあくまでも形而上学的な問題である。したがって、人が存在を開始したり終えたりするのはいつかということについて、「客観的な答えはない」とか「答えを出すのは科学者に任せておけばよい」とい

った回答に容易に納得できなければ、回答の背景にある形而上学的な諸前提にさかのぼってこれを理解し、各々の前提の利点や問題点を吟味する必要がある。

〈註〉

[1] Cf. P. Butchvarov, “Metaphysics,” in R. Audi eds., *Cambridge Dictionary of Philosophy 2nd ed.*, Cambridge University Press, 1999.

[2] 実体概念をはじめに提唱したのは、アリストテレスの『カテゴリー論』（とくに 1-5 章）（山本光雄訳、『アリストテレス全集（1)』、岩波書店、1971.）である。

[3] P. Geach, *Reference and Generality*, Cornell University Press, 1980. p.181.

[4] 以下の問題を紹介している文献として例えば E.J. Lowe, *A Survey of Metaphysics*, Oxford University Press, 2002. p.66ff.

[5] ふたつ以上の実体が同時に同じ空間を占めうると考えることの問題については例えば D. Zimmerman, “Theories of Masses and Problems of Constitution,” *Philosophical Review*, 104, no.1 (1995) 55-110.

[6] 村上陽一郎、『生と死へのまなざし』、青土社、2001. 84 頁.

[7] 同様の見解は、たとえば B. Russell, “Do We Survive Death?,” in J. Rachels and S. Rachels ed., *The Truth about the World, Basic Readings in Philosophy, Second Edition*, McGraw-Hill, 2008. pp.127-131.

[8] 代表的なものは D. Wiggins, *Sameness and Substance*, Cambridge University Press, 2001. p. 22ff.

[9] 実体の存続条件については例えば E.J. Lowe, *Possibility of Metaphysics*, Oxford University Press, 2002. Ch.5.

[10] Wiggins, 前掲書. p.92.

[11] デカルト、『省察』、三木清訳、岩波書店、1949［原著の初版は 1641］第一、第二省察. 精神（mens）と魂（あるいは心、animus）などの原語についての解説として、『デカルト『省察』訳解』所雄章、岩波書店、2004 年. 107 頁等。

[12] しかしこうした批判に応えて魂の存在を肯定する形而上学者も少なくない。例えば J. Lowler, *Matter and Sprit*, University of Rochester Press, 2006. pp.358-362.

[13] H.T. Engelhardt Jr., “The Ontology of Abortion,” *Ethics*, 84 (1974) 217-34. Cf.「…胎児を人格としてとらえるのは間違いである。生物学的な属性から人格的な属性が発達し、その結果として属性の主体に本質的かつ実体上の変化（essential and substantial change）が起こるものと事態を理解したほうが容易である」（pp.224-5).

[14] J. Fletcher, “The Cognitive Criterion of Personhood,” *Hastings Center Report*, 4 (1975) 4-7; P. Singer, “The Moral Status of the Embryo,” in G. Pence eds., *Classic Works in Medical Ethics*, McGraw-Hill, 1998: 83-92; M. Tooley, “Abortion and Infanticide,” *Philosophy and Public Affairs*, 2, no.2 (1972) 26-65［M・トゥーリー、「嬰児は人格をもつか」、森岡正博訳、H・T・エンゲルハートほか『バイオエシックスの基礎』、東海大学出版会、1988 年、94-110 頁］.

[15] D. Wiggins は、このように実体が特定の局面や時点においてのみ有する属性を指示する概念のことを“phase sortal”（局面的な種概念）と呼んだ。局面的な種概念の典型例としては「蛹」や「おたまじゃくし」等が考えられる。

[16] Engelhardt, 前掲論文. p. 219.

[17] 同上. p.223.

[18] 同様の学説には D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984［D・パーフィット、『理由と人格』、森村進訳、勁草書房、1998］や、Wiggins, 前掲書, Ch. 7 等。念のためにいえば、人に心理学的特徴があることは必ずしもデカルトのいうような魂が存在することを意味しない（Cf. Parfit, 同上. Part 3)。

[19] E. Olson, *The Human Animal*, Oxford University Press, 1997. Ch.4.　オルソンがとくに本文で紹介したエンゲルハートの議論に言及しているのは pp.89-90.

[20] Olson, 前掲書. p.80. また、実体が存在を止めたり開始したりするときに起こる特徴的

な変化の例は B. Smith and B. Brogaard, “Sixteen Days,” *Journal of Medicine and Philosophy*, 28 (2003) 45-78 等を参照のこと。Smith らが挙げているのは、ひとつの実体がより大きな別の実体の一部となることによって存在を止める吸収（absorption）、ひとつの実体がふたつ以上の実体に割れることによって存在を止める分裂（fission）、ふたつ以上の実体が融合し別の新しい実体を存在させることによって存在を止める統合（unification）などである。

[21] 以上のオルソンの議論は、Olson, 前掲書. pp.79-81.

[22] 同上, p.89.

[23] Smith and Brogaard, 前掲論文.

[24] 同上. pp.47-8. 境界面（boundary）のアイデアについては特に B. Smith, “On Substances, Accidents and Universals: In Defense of a Constituent Ontology,” *Philosophical Papers*, 27 (1997) 105-127.

[25] 同上, pp.49-50. 同様の考えは Olson, 前掲書. pp.126-8.

[26] Smith and Brogaard, 前掲論文 は、人の発生に関する生物医学的な知見に基づいて、人が存在を開始する時期の同定を実際に試みている（pp.54-69）。スミスとブロガードは、①受精の瞬間、②卵割期、③桑実胚形成期、④胚胞期、⑤原腸胚形成期、⑥神経胚の形成期、⑦脳幹形成期、⑧生存能力（viability）が獲得されるとき、⑨胎動の開始時、⑩誕生の瞬間、⑪対人関係の形成期の各ステージを検討した。これらのうち、人が存在を開始するのはどのステージか。

まず、**受精**の瞬間（①）においては、接合子が存在を開始する。接合子は、全体を破れ目のない膜で覆われており、しかも外界からのダメージに抗して自己を回復する能力をいくらか有している。したがって、スミスとブロガードの定義にしたがえば、これはひとつの実体とみなすことができる。しかし、接合子が私たち成人と同じひとつの実体であると結論することはできない。のちに**卵割**（②）が起こるからである。卵割後のヒト胚には、少なくとも 8 細胞期に至るまで、(i) 8 個の細胞のあいだに組織立った連絡がない。また、(ii) 8 個の細胞はそれぞれ独立した別の膜で覆われており、比較的容易に分離することができる。実際、この時期のヒト胚をふたつに分離しても全体は死んでしまわない。ただ双子が生まれるだけだ。さらに、(iii) 外界からダメージをうけると、8 個の細胞は、各々が独立して自己回復を試みる。別言すれば、ひとつが回復しきれずに破壊されても残りの 7 個は回復し発達を継続するということがありえる。そこでスミスとブロガードは、卵割の初期にヒト胚がひとつの実体として存在するとはいえないという。

ここでとくに重要なのは次の 2 点である。第一に、スミスとブロガードの論文の中では、卵割という出来事は実体上の変化として理解されているということである。卵割は、ひとつの実体がふたつ以上の実体に割れることによって存在することを止める分裂（fission、前註参照）である。すなわち、受精の直後に現れた接合子は、卵割によって存在することを止め、代わりに複数の別の実体（2 細胞期であればふたつの実体、8 細胞期であれば 8 つの実体）が存在を開始する。成人した私が、かつて接合子として存在していたときのヒト胚と同じひとつの実体であるということはできないのはこのためだというわけだ。第二に、8 細胞期の初期胚として存在していたときのヒト胚もまた、成人した私と同じひとつの実体とはみなせない。なぜか。成人した私はあきらかにひとつの実体である。しかし 8 細胞期の初期胚は 8 つの実体の集まりにすぎない。ひとつの実体である私が、8 つの実体の集まりである初期胚と同一であるとはいえない。したがって、8 細胞期までの時点において、私はまだ存在を開始していない。そう考えるべきだというのである。

さて、スミスとブロガードによれば、人の発生の過程において次にヒト胚がひとつの実体として存在し始めるのは、**原腸胚形成期**（⑤、受精後約 16 日後）である。原腸胚形成期の特徴は 3 つある。すなわち、(i) このとき初めて、外的なダメージにたいして胚の全体がひとつのメカニズムとして自己回復を試みるようになる。また、(ii) その後の発生の過程において、ヒト胚は、ふたつに分裂したり、統合しなおしたりすることがない。さらに、(iii) 無理やり分割すると発生を継続できなくなってしまう。スミスとブロガードは、私たちが存在し始めるのは受精後 16 日目だと結論している。