

パーフィットの功利主義擁護論

——人格論からのアプローチ——

奥野満里子

我々は個々の人々である。私は私の人生をもち、あなたはあなたの人生をもっている。これらの事実が含みもつものは何か。何が私を、私の人生を通じて同じ人格とし、あなたと違う人格にするのか。そして、これらの事実の重要性はどのようなものか。各人生の統一性の重要性、そして異なる人生や異なる諸人格の間の区別の重要性はどのようなものだろうか。

Parfit, *RP*, ix

本論は、パーフィット (1942-) の人格論 (Derek Parfit, *Reasons and Persons* [RP], 1984, Part III.) をとり上げ、この人格論が功利主義の間接的な擁護を提供するという彼の主張を検討する。さらに、現代における一つの功利主義の立場として、R・M・ヘア (1919-) の道徳理論をこの人格論の観点からあらためて吟味する。パーフィットの議論を考察することにより、功利主義、特にヘアの選好功利主義理論のいくつかの論点についての理解がより深まることを明確に示すのが本稿の狙いである。⁽¹⁾

始めに、本論が扱う人格概念を大まかに限定しておきたい。「人格 (person)」という概念は法人のような架空の主

体をさすこともあるが、日常的には自然に人と考えられている「私」や「自己」といったものをさす。パーフィットと私が関心をもつのは、後者の意味での人格である。法人のような人格は義務や責任の主体として人為的な仕方で見なされる人格であり、あるものが人格であるかどうかは恣意的に区別される。しかし我々は普通、自然に人とみなされる「私」については法人のような人格に対するとは異なる信念をもつ。以下に展開されるのは、この「私」についての信念の検証である。

一、問題設定 人格にまつわる従来の功利主義批判

功利主義に対する批判としてしばしば挙げられるのが、功利主義が人格を扱うその仕方にもまつわるものである。これはロールズの「功利主義は個人と個人との間の差異を深刻に考えない」(Rawls 1971, p. 27) という言葉に最も端的に表される。

そうした批判の一つは、功利主義が個人の不可侵性を必ずしも保証せず、功利的な考慮の結果によっては個人の人生に干渉することもありうるという点を問題にする。さらに、功利主義にとっては利害の総量が問題の全てであって、異なる人格の間の利益の配分を重視しないと批判もある。また功利主義が要求するような異なる人格の間の利害の比較考量や利害の埋め合わせは不可能だと言われる。これらを総括して「功利主義は諸人格の別個性を考慮していない」と言われるのである。

例えばロールズは「社会の各構成員は……正義に基づき、あるいはある人々によれば自然権に基づき、不可侵性をもつと考えられている。……[正義においては、]あたかも一人の人格であるかのように、異なる人々の利得と損失を比較考量する推論は排除される」(Rawls 1971, p. 28. 「」内は筆者による補足)と述べている。これは、功利計算の解答によっては個人の不可侵性を必ずしも保証しない功利主義への批判であり、同時に比較考量への不満を述べたも

のと解することができる。ノジックも、「功利主義は諸権利とその侵害排除に適切な考慮を払うことをせず、それらに派生的な地位しか与えない、と言われる」と批判し、各個人は不可侵であることを強調する。また彼も、人格の間の道徳的比較を行わないような道徳理論を提案しようとする (Nozick 1974, p. 28, pp. 30-34)。

個人と個人の間「別個性」に着目するのは別の観点からの批判もある。例えばウィリアムズの「人格の統合性 (integrity: これは統一性とも呼ぶべきものだが、本論文でもしばしば出てくる unity の訳語と区別するため、この語を用いる。)」という観点からの功利主義批判がそれである (Williams 1973, pp. 103-4, 115-117)。彼の不満は、功利主義は個々人の私的な観点を超えた観点、しかも諸個人の間で偏らないような観点を設定するが、実際に行為するのはその人自身の主観的観点を持ちその人自身の人生を持った一人の個人であって両者の観点は相いれない、というものであるように見える。例として、ヘアが提唱する選好功利主義 (本論文五で説明) をとりあげよう。ヘアの功利主義理論においては、道徳判断を下す主体が、他人の選好を自分の心の中で再現し、他者のものと質と強さの等しい選好を獲得するという仕方で議論が展開される。そうやって他者のもつ選好と等しい選好を獲得できれば、私はそれを自分の選好の一つとして扱うことになり、かねてもつていた自分の選好と突き合わせてそれらを最も充足させるような決定を下すはずだ——それは功利主義的な決定になるはずだ——と言うのである。しかし、他人のものと同じ好みなどなぜ私のもたなければならぬのか。また、他人のものと同じ好みを私のもつとしたら、それは「私」ではなくなくたってしまふのではないか。行為決定をするのは社会ないしある集団の全構成員であってもはや「私らしい私」ではなくなり、私の独自性は失われるのではないか。だとすれば、このとき行為する「私」は何者なのか。人は他の人格とはつきり区別され独自に統合された人格をもつと考える場合、ヘアに対してこのような問いが投げかけられてもおかしくはない。

しかしパーフィットは、これらの主張は人格について我々が通常もっている偽の信念に基づいている、あるいはそ

うした偽の信念によって必要以上に強められていると考える。我々のほとんどは「人格こそ基本的である」という偽の信念をもっているとは彼は言う。我々が真実を知り、信念を変えるならば、その偽の信念に基づいて主張されていた議論は却下されるか、少なくとも修正されるはずである。そのとき従来の道徳理論の信憑性はどう見えてくるか。これを明らかにするのが我々の第一の課題である。

さて、RP第三部の構成は以下の通りである。

- (1) 人格・人格同一性について我々が通常もっている信念を明らかにする(十章)。
- (2) 事実を検討する(十一、十二章)。
- (3) 人格についての信念を再検討し、我々が本当に重視しているものは何かを再考察する(十三章)。また、この信念を下敷きにしていた自己利益理論、ついで道徳理論を再検討する(十四、十五章)。

以下ではまずこの展開にそって彼の主張を見ていくこととする。

ところで、議論に入る前に一つ注意しておくことがある。パーフィットは突飛な想像例を利用して議論を展開することで知られるが、彼の例の利用の仕方には気をつけるべきである。彼の初期の論文“Personal Identity”では明瞭でないが、RPでは例の使い分けがかなりはっきりとしている。右記の(1)や(3)のように、我々の従来の信念を明らかにしたり、人格の本質についての見解の違いを浮き彫りにしたり、我々が心情的に重視しているものを考察するときには、現実には決して起こりえないような想像例を利用するのも役立つことがある。この場合、問題はその例が実際におこるかどうかではなく、そのような例を考えると我々がどのような信念を下敷きにしてとらえるかということだからである。しかし、現実がどうかを知らねばならない右記(2)のような場合には、実例、あるいは実例の自然な拡張に基づく議論をしなければならない。

二、パーフィットの人格論

(1) 人格に関する常識的理解

i 人格概念と人格同一性の概念

まずは、常識的に考えられているところの「人格」「人格同一性」の概念を考察する。「人格の本質とは何か」と問われるとき、最も単純に言われるのは「自己意識をもちその同一性と通時的な連続的存在を意識していること」である (RP, p. 202)。人格は単なる人間とは区別して語られるのが通例で、人間という種であるか、人間に固有の身体を持っているかということよりも、自己意識があるということが人格の本質的な特徴とされる。

通時的に人格同一性が保たれるということは、二つの異なる時点の人格が同一人格であること、あるいは、ある人格が時間にわたって連続的に存在することである。

この人格同一性は論理的に「一対一」の対応関係と考えられている。つまり、「私」は同時に存在する二つのものと同一ではありえない。また人格同一性は推移的な関係でもある。つまり、ある過去の人格が現在の私と同一であり、現在の私が未来のある人格と同一であるならば、その過去の人格と未来の人格とは同一人格のはずである。これらは人格同一性の通常概念に伴う論理的な性格と考えられる。

人格と人格同一性についての議論は古くからあり、特にロック以降、様々な論者によって活発に論議されてきた。

その論議の中ではまず、人格同一性がいつ成り立つかの「基準」として何を採るかが論じられた。さらに、人格の本質についても大きく異なる二つの立場が唱えられた。それが、後に説明する還元主義と非還元主義である。

ii 人格同一性の基準

「基準」という言葉には、二つの用法が考えられる。この言葉は（「人格が同一かどうかを」見分ける方法）を意味することもあり、「必要十分条件」を意味することもある（そしてパーフィットは後者のみを意味しようとしている）。この違いは後で重要になるが、いずれの意味であれ、従来提案されてきた人格同一性の基準は二つに大別できる。それが、「物理的基準」と「心理的基準」である。自己意識が人格の本質だと述べたが、こうした意識そのものに着目して人格を同定するのが心理的基準であり、意識を生じさせるのは特定の身体（特に脳）だと考え、その器質の同一性に着目するのが物理的基準であるといえよう。

物理的基準は、その人格の脳や体が時間的空間的に連続して存在していること（これには物体の同一性の基準がそのまま転用される）を人格同一性の基準とするものである。ただし、人は身体の一部を失ったり移植したりしても存在し続けると我々は考える。心臓や肺も人工心肺に置き換えることができる。おそらく、交換できないと我々が考えるのは脳だけである。そこで物理的基準は、正確には次のようになる。

物理的基準

(1) 必要なのは体全体の連続的存在ではなく、生きている人の脳であるのに十分な量の脳の連続的存在である。今日のXがある過去の時点のYと同一人物であるのは、(2) 十分な量のYの脳が存在し続けて今はXの脳になっており、また(3) 同じように十分な量のYの脳を持つ別の人物が存在しない場合、その場合に限る。

(4) 通時的な人格同一性は、「ただ」(2)と(3)のような事実の成立に存する。(RP, p. 204. RPの本文ではこの基準を必要十分条件として記述しており、「ただ」が入っている。これについては後に説明する。)

心理的基準は、過去・現在・未来にわたり心理的な関係が保たれることをもって人格同一性の基準とするものであ

る。ロックは心理的な関係の中でも記憶（ロック自身は「意識」という語を用いている）、特に経験記憶といわれるものに着目し、この経験記憶が人格同一性の基準を提供すると提案した（Locke 1690, Ch. 27, Sec. 16）。経験記憶とは、過去にした経験を覚えていような記憶である。経験記憶の他には、事実についての記憶（多くの人は自分が某月某日に生まれたという過去の一時点についての事実を記憶しているが、その時点の経験を覚えていないわけではない。これが事実についての記憶である。）や、会話の仕方や泳ぎ方を覚えていたといった意味での記憶がある。これらの中で経験記憶が注目されたのは、我々にとって、自分自身の通時的な連続的存在を意識させるのは記憶、特に経験記憶だと考えられるからだろう。記憶のなかでも特に経験記憶は、ある特定の過去の心理状態を覚えてい（過去の心理状態が現時点において再現される）ような記憶であり、過去と現在の二時点の心理的状态の間に特別な関係があることを強く意識させる。しかしパーフィットは、過去の経験とその記憶の関係ばかりでなく、意図とその意図を実行する行為との関係や、信念や欲求や性格などが保たれることといった様々な心理的關係も含めて人格同一性を論じる方が適切だと考える。人格の本質は、記憶を持つことだけでなく、行為を行ったり、欲求したり、何らかの信念や性格をもって生きていたりすることにもあるように思われるからである。そこで彼は新しい用語を導入する。まず、経験記憶があるとき、つまり過去の時点の経験を今思い出せるとき、その過去と現在の二時点の心理的狀態の間に「直接の記憶の連結」があると呼ばれる。これは「直接の心理的連結」の一種である。ある過去の時点の意図が現在において実行されたとき、その二時点の間にはやはり直接の心理的連結があるとされる。ある過去の時点の信念や欲求その他の心理的特徴が現在も保たれているときにも、二時点の間には直接の心理的連結がある。このように、何らかの形で、過去のある明確な一時点の心理的狀態が（この二時点以外の心理的狀態その他の事態を介して間接的に影響を与えたというのではなく）そのまま現在の時点の心理的狀態に影響しているとき、二時点の間に直接の心理的連結があるといわれる。そして、こういった個々の直接的な心理的連結が成立していることが「心理的連結性（Psychological

connectedness)』と呼ばれる (R.P., p. 205-6)。

心理的連結性は、様々な程度で成立するような関係である。仮に個々の心理的連結の数が数えられるとすれば、昨日の私と今日の私の間には「多数」の心理的連結がある（多くの経験覚えており、信念や性格もほとんど変わらぬ）かもしれないが、遠い昔と今日との間には「わずかな数」の連結しかない（ほとんど記憶がなく、性格も変わった）、と言いが表すことができる。そして、二時点の間の直接の連結の数が十分にあると見なされるときには強い連結性があると呼ぶことができる。ちなみにパーフィットによれば、普通の人がある日とその翌日との間にもつ心理的連結の少なくとも半数程度の心理的連結があれば「十分」と見なしてよいだろうとされる。これは後に見るように、我々は普通、事故によって脳を半分ほど損傷し、過去との心のつながりを半分ほど失った人も、同じ人として生き続けていると思うからである。

しかし、この心理的連結性だけでは人格同一性の基準にはなりえない。心理的連結性には程度があるので、四〇年前の私と二〇年前の私の間に強い心理的連結性があり、二〇年前と五年前の間にも強い心理的連結性があり、五年前の私と現在の私との間にも強い心理的連結性が成り立っているが、四〇年前の私と現在の私との間には直接の心理的連結がない（そのころの経験記憶もなく、性格や信念も変わった）ということもありうる。この場合、「心理的連結性がある場合、その場合にのみ人格同一性が成り立つ」とする基準では、四〇年前の人物と二〇年前の人物は同一であり、二〇年前の人物と五年前の人物も同一であり、五年前の人物と現在の私も同一であるのに、四〇年前の人物と現在の私は同一人格でないことになる（これはリードが「勇敢な將軍のパラドックス」という例で指摘している。Reid 1785）。これは、人格同一性が推移的だという通念に反する。

では、四〇年前の人格と現在の私とが同一人格だと言うためにはどのような基準であればよいか。確かに、四〇年前の私と現在の私との間に心理的連結性は成立していない。しかし、普通の人の人生ならば、この二時点の間に介在す

るいくつかの時点の間（ここでは四〇年前と二〇年前の間、二〇年前と五年前の間、そして五年前と現在の間）には十分に強い心理的連続性が成立しており、四〇年前から現在に至るまで、個々の直接的連結は薄れたり失われたりしながらも、時間的に多少のずれをもって部分的に重複している複数の連結の束全体をみれば一つの途切れない系列をなしているように見えるだろう。こうして、四〇年前の人格と現在の私との間には一種の間接的な関係が成立しているといえる。この間接的な関係をもって人格同一性基準を定式化すればよいとパーフィットは考え、この関係を「心理的連続性 (Psychological continuity)」と呼ぶ。これは、強い連結性が時間にわたり次々に連なって途切れずに続いていることを指すものである (RP, p. 206)。

人格同一性の心理的基準の中核をなすのは、推移的な関係を表すことのできる心理的連続性である。こうして、心理的基準は以下のように表される。

心理的基準 (1) 心理的連続性があるのは、強い連結性の重複的連鎖がある場合、その場合に限る。今日のXがある過去の時点のYと同一人格であるのは、(2) XがYと心理的に連続しており、(3) この連続性が正しい種類の原因をもっており、(4) 同じようにYと心理的に連続している別人が存在しない場合、その場合に限る。(5) 通時的な人格同一性は、「ただ」(2)から(4)までのような事実の成立に存する。(RP, p. 207)

なお、「心理的連続性に正しい種類の原因がある」という(3)の要件が必要なのは、たとえ本人が心理的な連続性をもっているという見かけの自覚をもったとしても、それが錯覚にすぎない場合があるからである。ある経験を実際にしたことがあり、その経験をしたのを記憶しているように思えたとしても、実際には経験そのものを覚えていたのではなく、後で人から聞いたことを記憶していたにすぎないこともある。この場合、当の経験とその一見しての記憶は本当は連結していない。連結が成立していない以上、その連結に依拠して心理的連続性が成り立っていると信じている

本人の自覚は正しくない。

なおパーフィットは、心理的連結性と心理的連続性を合わせ、心理的關係一般を「關係R」と呼ぶ(RP, p. 215)。

iii 人格の本質についての二つの見解——還元主義と非還元主義——

我々は以上のような基準を用いることができるが、人格の本質についての見解のさらに深い部分には、大きく異なる二つの立場がある。それが、還元主義と非還元主義である(RP十章七九節参照)。

還元主義とは、「ある人格の存在は、単に、一定のより細かい特定の事実、すなわち身体、脳、心理的物理的な出来事とその相互關係があることにのみ存する」という立場である(ここでいう「出来事」は普通「状態」と呼ばれるようなあまり変化のない出来事も含む)。この立場は、物理的出来事も心理的出来事も人格を前提しない仕方ですべて記述できるといふ主張を含んでいることに注意しておきたい。

もっとも、還元主義でも「私」「自己」といった言葉は使える。しかし、それらの言葉によって表される事実は、単に、心理的ないし物理的な出来事とそれらの相互關係である。また、還元主義者も「人格はこれらの個々の出来事とは区別されるものである」と主張することはできる。しかしそれは、我々がそういう語り方をし、概念的に区別しているからである。それらは概念として区別されるが、表される事実は同じだと還元主義者は考える。それらの事実のうち、時間にわたって一定の心理的關係が成立していることに人格同一性概念を適用するのが心理的基準、物理的關係が成立していることに適用するのが物理的基準になる。

還元主義が何を還元しているかという点を誤解してはならない。還元主義は人格というものの現実を、物理的要素や心理的要素に還元する。しかし、精神的な出来事を物理的な出来事に還元するわけではない(RP, p. 209, 241)。還元主義者は全ての出来事を物理的に説明する物理主義者(あるいは唯物論者)である必要はなく、二元論者でも還元

主義をとることはできる。精神的な出来事は物理的な出来事とは異質なものであると信じ、かつ、人格の同一性はこの人格の人生を構成している心理的ないし物理的出来事とその相互関係にのみ存すると信じることができるのである。同様に、物理主義者が心理的基準をとることもできる。また、還元主義はいわゆる主観的と言われるものを客観的なものに還元するわけではない (RP, p. 202)。還元主義では、主観的な経験は「この経験」「今生じている経験」というふうに指標的な語を用いて表される。これらの指標的表現は、その表現の指し示す方向が当の文脈自体に向いているという意味で自己言及的である。これらの自己言及的表現は人格を前提していないというのが還元主義の一つの主張であるが、自己言及的な表現自体がなくなると考える必要はない。

さて一方、還元主義に対置されるのが非還元主義である。これは「通時的な人格同一性は、単に心理的連続性や物理的連続性のみ存するのではなく、それよりもっと深みのある事実だ」という見解である。この「深い事実」の担い手として物理的・心理的連続性とは切り離された何らかの實在する対象を想定するとき、その立場は「分離して存在する実体であるという見解」と呼ばれる (RP, p. 210)。この実体が完全に観察可能な物理的・心理的事実から切り離されたもの、従って本来物理的基準でも心理的基準でも同定されえないものと考えられるとき、それは「無特徴の (featureless) デカルト的見解」と呼ばれる (RP, p. 228)。後者の立場を公然と採る人は少ない。しかし、そのような分離した実体をはっきりと想定せず、また日常的に人を同定するのに物理的基準や心理的基準を用いても、人格はそれらの物理的・心理的連続性には還元しきれないそれ以上の深い事実である、と信じている人は多い。このような見解は「それ以上の事実の見解」と呼ばれる (RP, p. 210)。この見解をとる人々は物理的基準や心理的基準を用いて人格を同定できると信じ、しかも人格はそれ以上の事実だと考えることができる。

パーフィットは物理的基準と心理的基準は還元主義に属すると説明しているが、RP 十二章では物理的基準をとる非還元主義者ウィリアムズが登場する (p. 208)。物理的・心理的基準は非還元主義者にも利用されるのである。た

だし、還元主義者にとってこれらの基準は人格同一性を規定する必要十分条件なのに対し、非還元主義者にとっては、それらの基準を使うとしても、それは人格が同一かどうかを見分ける一つの手立てにすぎない。

iv 人格についての通常の信念

パーフィットによれば、我々の多くは非還元主義よりの信念を持っている。たとえば我々は、自分自身にとってある人が自分と同一の人格であるかどうかには重要な違いがあり、しかもある人格は私であるかないかのどちらかに必ず確定されると信じている。これが「我々の同一性は確定的でなければならない」という信念である (RP, p. 214)。
この信念は非還元主義になじみやすいものである。非還元主義は、単なる物理的・心理的事実よりも基本的な実体、あるいは「深い事実」に訴えて人格の確定性の根拠を説明する。この立場を推し進めると、ある人が生きるか死ぬかというとき、またある人の未来に特別な関心をもつかどうかというとき、重要なのは単に一定の物理的・心理的な出来事が連続しているかどうかでなく、むしろそれらの出来事の背後に「私」という基体が存在するかどうかだと信じていることになる。これが「人格こそが重要である」という信念になる。

一方、還元主義者ならこうした信念をもつ必要はない。物理的基準でも心理的基準でも人格同一性が確定できない事態が想像可能なことは後で分かるが、そのような場合でも、この事態に関する物理的・心理的事実が完全に記述されている限り還元主義者は動揺しなくてよいはずなのである。還元主義では人格の存在は物理的・心理的な出来事とその関係によって完全に記述されるのであり、人格とはそれらの事実に対して付与される概念にすぎない。従って還元主義者は、人格という概念はそうして記述された物理的・心理的事実以上に重要なものではないと考えることができる。

このように通常の信念からやや逸脱した主張をとりうる還元主義に対して、一部の人々が反論を試みたのも不思議

ではない。その中でよく言われてきたのは「還元主義が非人称の仕方では記述できるとする心理的な出来事は、実は人格同一性を前提している」という反論である。この反論の一つのバージョンとしては「心理的統一性はその人格が諸経験を所有していることによって説明される。すなわち、ある特定の時点で我々がもつ諸経験を統一しているのはそれらがすべて私の経験であるという事実によるのであり、諸経験が一つの人生に統一されるのもそれらが私のものだからだ」という主張がある⁽²⁾(RP, p. 211)。私の感情、私の思考、私の体は、それらと別のものとしてそれらの基底にある「私」という人格に属するのであって、この「私」がこれらを私のものとし、その統一性を説明すると考えるのである (Gruzalski 1986, p. 760 に従った)。

v パーフイットが目標とする立場

パーフィットの第一の目標は人格に関する還元主義の提唱である。そのさい彼が標的とするのは、物理的基準や心理的基準を用いながらも非還元主義をとる「それ以上の事実の見解」である。パーフィットは、いずれの基準を用いても人格を同定できない例を挙げ、人格が「それ以上の事実」だと信じるためには観察可能な事実からは全く判定できない実体を想定せねばならないことを示す。そうして、我々がとりうる選択肢は二つしかないこと——つまり、物理的基準も心理的基準も用いえない種類の非還元主義をとるか、人格同一性が確定されなくとも物理的・心理的事実が判明していれば問題はないという還元主義をとるか、のいずれかしかないと指摘する。ここで彼が勧めるのが還元主義である。還元主義をとれば、人格をどう同定するかは基本的に重要な問題ではなくなる。かくして、人格同一性の明確な基準を「発見」しようとする論議には終止符が打たれるのである。

要するに、パーフィットの主な主張は以下のように展開される。

- (1) 人格同一性が常に確定的だという信念をもち続けるためには、物理的基準にも心理的基準にも頼らない「分離し

て存在する実体」説をとらねばならなくなる。

(2) 我々はおそらくそのような実体ではない。「分離して存在する実体」説をとらないなら、残る道は還元主義である。

(3) 還元主義の立場で考え直すなら、基本的に重要なのは人格同一性ではない。

しかしこれらを論じる前に、還元主義に対する様々な批判を払拭する必要がある。そこで、まずは従来の反論に答えることから始めることにする。

(2) 信念の検討

i 我々の経験は人格同一性を前提しない仕方です述しようる

まず、「心理的事実の記述は人格同一性を前提せざるをえない」という反論を扱う(RP八十、八一節)。この反論には三つの典型的なバージョンがある。

その一つは、「我々の記憶概念その他の心理的關係についての概念には、我々が我々自身の経験だけを覚えていることができるということが既に論理的に含意されている」というものである。パーフィットは通常の記憶概念は確かにそのような意味あいをこめて使われているかもしれないと認め、シューメーカー(Shoemaker 1970)に従って、「擬似記憶」という概念を提案する。これは通常の記憶概念が示すものとはほぼ同内容の経験をあらわす概念であるが、ただ当の経験を人格の同一性を前提せずに記述しようとする点が特徴である。現在の私がある過去の体験についての擬似記憶をもつとされるのは、①私がある経験をしたことを覚えていのように見え、②誰かがこの経験をしたのであり、③私の見かけ上の記憶が、正しい種類の仕方、その過去の経験に因果的に依存している(つまり単なる錯覚でないことが言えなければならぬ)場合である(RP, p. 220)。人称代名詞を別の表現に置き換えれば非人称の記述にする

こともできる。ある見かけの記憶が正確な擬似記憶であるのは、①その見かけの記憶がある過去の経験についてのものであり、②この経験が起きたのであり、③その見かけの記憶が、正しい種類の仕方、この経験に因果的に依存している場合である (RP, p. 226)。

我々が現に他人の経験についての擬似記憶をもつことはないが、可能でありうるとパーフィットは言う。長期記憶の原因は脳細胞内の記憶痕跡だといわれるが、もし医学が発展してこの記憶痕跡の正確なコピーを他人の脳に組み込めるようになれば、ある人が他人の経験の擬似記憶をもつといえる事態が生じうる。ある経験をした人が実際におり、その経験を正確に覚えている人がいるが、常識からすれば二人を同一人物とはとうてい呼べないような事態が生じるのである。その擬似記憶は、擬似記憶している人にとってはあたかも自分の経験であるかのように一人称形で表象されるはずであるが、それが自分と同一人物の経験だと考える必要はない。こうして、この擬似記憶概念を従来の記憶概念に置き換えるなら、人格同一性を前提せずに心理的關係を表現できる。記憶以外の心理的關係についても、「擬似意図」「擬似欲求」などで代用できる。たとえば、ある見かけの意図が正確な擬似意図であるのは、①その見かけの意図がある未来の行為について形成され、②その後この行為が確かになされ、③その見かけの意図が、正しい種類の仕方、遂行されたこの行為に因果的に依存している場合だと表現できるだろう。(このような意図と行為の關係もまた、同一人格とは呼べない過去の存在者と未来の存在者との間にすら原理的には成り立ちうる。このことは後述の「私の分割」という例を考察すれば明らかとなろう。本論文二(2)iv また RP, p. 261)

反論のもう一つのバージョンは、我々は我々の経験を通じて「分離して存在する実体」としての人格の存在を直接に意識する、あるいは我々の経験からそういう実体の存在を演繹できるといふものである。しかし、これらの主張は真ではない。確かに、我々の言語によれば、人格は思考や行為そのものではなく、それらの経験をもつ主体である。しかし、実在的な意味でのそのような主体があるということは経験の内容からは把握できないはずなのである。

パーフィットは「枝分かれの例」という想像例を使ってこれを説明する (RP, p. 223⁴)。これは、ある人格の全ての細胞の情報をもとに、新しい材料で正確に類似した複製が作られるという例である。その複製は元の人格の人生の記憶らしきもの (擬似記憶) をもち、元の人格がかつて抱いた思考や意図と正確に類似したものを覚えていて。複製自身は、あたかもこれらの思考を元の人格から引き継いでいるかのように感じるはずである。複製が作られる前に元の人格が「雪が降っている」と考え、複製が作られた後で複製が「だから寒いだろう」と推論する場合、複製自身はそれらの思考を自分が継続的に行ったように感じるだろう。複製は、それらの思考は全て同じ思考者、彼自身のものだと考えるかもしれない。しかし我々は、元の人格と複製とが同一人格であると考えるところは限らない。複製は同時に幾つでも (同じ細胞情報から) 作ることができるが、その場合、それら複製の複製と元の人格とが同一であると言うことは同一性の論理からいってできないからである。こう考えると、我々が我々の経験を通じて直知するのはせいぜい意識の流れ、つまり心理的連続性であって、それとは別の実在的な経験主体を「直接に意識」するわけではなさそうである。先に「人格は自己意識的である」と述べたが、その「自己」意識とは、「この心理的連続性を意識している」といったことを意味するだけであろう。しかしまた、我々の経験の内容からそのような経験主体の存在を「演繹」することもできない。デカルトの「私は考える、ゆえに私は存在する」(Descartes 1637, 第四部) という命題は、あらゆる思考は思考者をもたねばならないと仮定している。確かに通常、思考は思考者に帰されるものとして語られ、思考者は存在するものとして語られる。従って、我々の言語の用法にかなっているという点では、この主張はある意味で真である。しかしだからといって、我々の経験の内容から、物理的・心理的な出来事から分離した実体としての思考者の実在を演繹できることにはならない。

反論の第三のバージョンは、「心理の統一性はそれが人格によって所有されているということだけで説明されるはずだ」という主張である。これについては、パーフィットは「意識の流れの分断」と呼ばれる現象を挙げて反論する (RP³)

現代の医療において、重度のてんかん患者に対する治療の一つとして、左右の大腦をつなぐ神経纖維の束を切断する手術が行われたことがある。てんかんは脳神経の異常な興奮が原因と言われるが、その興奮部位を片方の脳に局限することによって発作の重症度を抑えるためである。その目的は達せられたが、その手術によってもう一つの意図せざる現象が発見された。脳の左半球は通常主として視野の右半分の情報を受け右手を統御し、右半球は視野の左半分の情報を受け左手を統御していることが明らかになっているが、両半球が分断された患者は、二つの異なるものを視野の両半分に提示されると、視野の左半分にあるものを見て意識の中では自分がいま視野の右半分で見ているものに全く気がつかず、左手で自分がしていることに気づいている意識の中では自分が右手で今何をしているのかに全く気がつかない（逆もそうである）様子を示したのである。このことが真実とすれば、確かにこの患者は、相互に交流のない、それぞれ独立に統一された二つの意識の流れをもつらしい、と考えられる。

では、これら二つの意識の各々の統一性を説明するのは何か。「それぞれの意識の流れをそれぞれ一つの人格が統一しており、従ってこの場合には二人の人格がいる」と言うべきではないと多くの人は考えるだろう。またこの主張をするとしたら、人格は人生を通じて常に同一の人格であるという主張はできなくなり、人生の統一性はそれほど堅固でないことになろう。かといって、「一人の人格が二つの分断された意識をもつ」と考えるなら、それぞれの意識の統一性は人格がそれを所有しているということだけでは説明がつかなくなる。この現象については、人格による所有で意識の統一性を説明するよりも、「意識が統一されているというのは、単に諸経験を同時に意識する一つの覚醒状態があるということであり、それ以上の説明を要しない」という還元主義を取った方がすっきりと理解できるのではないかとパーフィットは指摘する。

これらの議論を認めるならば、従来の典型的な反論は還元主義にとって致命的なものではない。そして以下に述べ

る議論ではむしろ、非還元主義の方が根拠が薄弱である、あるいは事実を整合的に説明できないように思われてくるのである。

ii 人格はおそらく「分離して存在する実体」ではない

まず、一部の非還元主義者が抱くような「人格は物理的・心理的な出来事とは分離して存在する実体である」という信念を裏付ける証拠はあるだろうか。記憶や意識が脳には依存しないことを示す事実、例えば「魂が肉体を変えて生まれ変わった」といえるような事実があったなら、意識の担い手として脳とは別の何らかの実体を想定できたかもしれない。しかし現在のところその種の証拠はなく、むしろ記憶の担い手は唯一、脳だけであると考えざるをえないような証拠の方が圧倒的に多いことは広く認められるところである。

これに対し、「証拠」というのはそもそも観察可能な物理的ないし心理的な事実には拠るしかないものであり、物理的・心理的出来事とは本来切り離された実体にそのような証拠を求めるのは無理である、と「無特徴のデカルト的見解」を採る人々なら言うだろう。しかし、もしこの見解が正しいなら、我々が人格を同定する手立ては全く無くなる。公的に観察可能な事実とも私的に内観可能な事実とも何の関連もないこの実体がある人体から別の人体に移ったとしても、また一つの人体においてそうした実体が瞬時に別の実体にすり替えられたとしても、誰も何の違いいも気づかないだろう。この立場は信憑性が薄く、これを我々が採る理由はないだろうとパーフィットは考える(以上、

R P 八二節)。

では、物理的・心理的出来事とは分離して存在する要因を想定せずに、なおかつ、ある人格が私であるかないかは確定的でなければならぬと信じることはできるだろうか。これを否定するのが次の議論である。

iii 人格同一性が常に確定的であるためには、分離した実体を想定せねばならない。人格を同定しようとするとき、我々はふつう物理的基準や心理的基準を用いる。しかし、人格同一性がそれらの基準で常に明確に確定できるとは限らないことを示し、なおかつ確定的でなければならぬと信じるためには物理的・心理的事実とは全く関係のない別個の要因が存在すると想定せざるをえないことを示すが、三つの「スペクトル例」である（RP八四～八六節）。

三つのスペクトルの第一の例は「心理スペクトル」である。

ある神経外科医が私に対して、私の脳を一部改竄して心理的連続性を失わせ、別の人格、たとえばナポレオンの記憶や性格などの情報を脳に組み込む手術を行うとする。このとき我々は、このような手術について、改竄する程度の違う様々な場合を想像することができ、想像されるこれら複数の場合を、改竄の程度の少ない方から多い方へと一列のスペクトルのように並べて考察しよう。最も改竄の程度の少ないのが近い端の事例であり、すっかり改竄してしまうのが最も遠い端の事例である。このとき、各事例とその隣の事例とは、改竄の程度にごくわずかな違いがあるだけで極めて類似しているとされる。

最も遠い端にある事例では、外科医は非常に多くのスイッチを同時にひねる。このとき私と手術後の人格との間には何の心理的連結もなくなるだろう。この人はナポレオンそっくりになるだろう。

近い端にある諸事例においては、外科医はほんの二、三のスイッチだけをひねる。もし第一のスイッチだけをひねるなら、ただ二、三の記憶を失い、ナポレオンの人生に合う二、三の見かけの記憶をもつことになるだろう。もし初めの二つのスイッチをひねったなら、私はもう二、三だけ多くの記憶を失い、もう二、三多くの新しい見かけの記憶をもつだろう。彼がスイッチを全部ひねったときのみ、私は私の記憶の全てを失い、ナポレオンら

しき一組の完全な幻想をもつだろう。

同様の主張が私の性格の変化についても言える……(RP, p. 231)

第二の例は「物理スペクトル」である。ここでは、心理的連続性ではなく物理的連続性が次第に破壊される。つまり、今の私の身体を、今の私の身体の正確な複製と取り替えていくのである。

このスペクトルの近い端の事例では、今の私と物理的にも心理的にも完全に連続した人格が後にもいるだろう。遠い端の事例では、今の私と心理的連続性はあるが、物理的には連続していないだろう。……

近い端付近の事例では、科学者が私の脳と体の細胞の一パーセントを正確な複製に置き換える。スペクトルの中間にあたる例では五〇パーセントを置き換える。遠い端の近くの事例では、私のもとの脳と体の一パーセントだけを残して九九パーセントを置き換える。最も遠い端では、「置き換え」というのは、私の脳と体を完全に破壊し、新しい有機物から私の複製を作り出すという意味を含むことになる。(RP, p. 234)

このスペクトルの「近い端付近」の事例は技術的に可能と考えられる。脳以外の臓器移植なら既に実施されているし、脳組織の移植も哺乳類の実験では成功している。脳の正確な複製を作ることさえできれば、心理的連続性を損なうことなく身体を置き換えることも十分に想像可能である。

第三の例は、「複合スペクトル」である。ここでは心理的連続性と物理的連続性の双方が失われていく。他のスペクトル同様、最も近い端の事例では私は何もされない。第二の事例では私の脳と体の二、三の細胞が置き換えられる。ただし、今度はその細胞は私自身の細胞の複製ではなく、例えばグレンタ・ガルボの三十歳当時の情報に基づいて作ら

れた複製である。手術後の人格は、元の私との心理的連結性をやや失い、グレタ・ガルボのものに相当する記憶や性格を新たに持つだろう。置き換えるパーセンテージが増すと共に、手術後の存在は心理的にも物理的にも元の私よりグレタ・ガルボに近くなる。スペクトルの最遠端の事例では、元の私の脳と体の全ての細胞が破壊された後で初めて、新しい材料でグレタ・ガルボの複製が作られることになる(以下参照)。このスペクトルでは心理的連結性が脳細胞に依存することを仮定しているが、記憶や感情や思考が脳に依存していることには多くの証拠がある。現代の医療における数々の脳損傷の症例が示すように、脳のある部位が破壊されても、残された脳の部分によっては記憶などの心理的連結性が低い程度ながら保たれ続けるという証拠もある。従って、もし脳細胞が複製ではない別の脳細胞に置き換わるならば、心理的連結性の程度も変化していくことは十分に考えられる。

さて、三つのスペクトルを一つずつ考察するとき、スペクトル内の一連の諸事例のうちどの例において、手術後の人格が「私」(すなわち「元の私と同一の人格」)であり、どの例において「私」ではなくなるのだろうか。我々がこの一連の事例に対してとりうる態度は二つ、とりうる結論は三つある。

態度の一つは、還元主義をとり、手術後の存在が元の私と同一の人格であるかどうかは観察された事実をどう規定するかの問題にすぎないと言うことである。これらの事例のそれぞれにおいて、我々は元の私と手術後の人格との間にどの程度心理的連結があり、物理的連続性があるかを知っている。これが現実の全てであり、手術後の存在が私かどうかは確定的な答えを出す必要はない。

もう一つの態度は、ある人格が私であるかないかは常に確定的でなければならぬと考えるものである。この態度をとるなら、これらのどの事例が「私」であり、どの事例が「私」でないかを決められなければならない。心理スペクトルでは、近い端の事例では外科医は何もしない。第二の事例では、元の私は単に二、三の記憶を失い、二、三の

幻想をもち、性格が多少変わるだけである。この事例で私が手術後も私として生き延びるのは明らかであるように思われる。第三の事例も第二の事例とほんのわずかにしか違わないので、そのような小さな変化が私であるか私でなくなるかを決定するとは思えない。第四の事例も、第五の事例もそうである……するとまず一つに、「私はこれらの事例の全てにおいて存在し続ける」という結論に至ることが考えられる。この場合、我々は心理的連続性が全くない最遠端の事例においても存在し続けると主張するだろう。このとき我々は、この心理スペクトルでは人格同一性の心理的基準の適用をあきらめることになる。

他方、人格同一性は確定的だという態度をとりながら上の結論をとらないことも可能である。その場合、結論は「スペクトルの中間に私であるかないかの境界線がある」となる。すると我々は、スペクトルのどこかに、一つの事例とその隣の事例とががらりと異なるような「境目」を発見しなければならない。しかし前提より、物理的・心理的事実に関しては隣接するなどの事例の間にもごくわずかな違いしかなく、そのような些細な差異によって私である事例と私でない事例とがくっきり区別されるとは思えない。かといって、中間付近の事例では「私が部分的に存在する」というのは奇妙である——これでは結局、人格同一性が確定的だという信念を捨てることにもなってしまう。すると、この信念を捨てないのであれば、同一人格であるかないかを定めるものとして観察可能な事実とは別個の何らかの要因を想定せねばならないだろう。

物理スペクトルに対しても同様に二つの態度と三つの結論が考えられる。態度の一つは、還元主義をとり、確定的な答えを出す必要はないと言うことである。これに対し、常に確定的な答えがなければならないとの態度をとるなら、やはり我々はこの事例が私であり、どの事例が私でないかを決めなければならない。先と同様、物理的・心理的事実の記述に関する限り隣り合う事例はそれぞれほんのわずかにしか異ならない。すると、私か私でないかの境界をひくのは難しいと考えるなら、これらの事例の全てにおいて私が存在し続けるという結論に至るのが自然である。このと

き我々は、物理スペクトルでは人格同一性の物理的基準は適用できないと認めることになる。他方、スペクトルの中間に境界線があると結論するためには、同一人格であるかないかは物理的心理的な事実とは別個の何らかの要因によって決まると想定しなければならない。

こうして、上の二種のスペクトル例において我々が「人格同一性は常に確定的でなければならぬ」との信念を保とうとする場合、二つの説明が可能である。一つは、物理的心理的事実とは別個の何らかの要因を想定することである。そしてもう一つ、「心理的連続性と物理的連続性のいずれかがあれば人格同一性が成立する」という形で整合的に説明することもできる。しかし、後者は次の複合スペクトルによって否定される。

複合スペクトルでも、還元主義か、人格同一性は常に確定的でなければならぬと信じるかという二つの態度が考えられる。後者の場合にとりうる結論は、全ての事例で私が存在し続けると考えるか、どこかに境界線があるとするかである。ところが、今度のスペクトルでは最遠端の事例は明らかに私ではない。この事例では、私の脳と体が完全に破壊された後で、全く新しい材料から完全に別の人格の複製を作るからである。先の二つのスペクトルと異なり、全ての事例で私が存在し続けると考えるのは不可能である。だとすれば、人格同一性に常に確定的な答えがあるという信念をもち続ける人は、スペクトルの中間のどこかに境界線があるという結論を選ばなければならない。しかしこのスペクトルでも、物理的心理的事実に関する限り、隣り合う二事例の間にはごく些細な違いしかない。従って、中間に明確な境界があるとすれば、それは物理的心理的な事実とは別個の何らかの要因によらざるをえないのである。⁽⁴⁾

こうして、複合スペクトルを考察するとき、人格同一性が確定的でなければならぬと我々が主張し続けるためには、観察可能な物理的心理的事実とは全く切り離された要因を持ち出して説明せねばならないということが決定的に明らかとなる。しかし既に述べたように、そのような観察不可能な要因に頼る考えについては十分な証拠が認められず、信憑性が薄い。そこでパーフィットは、人格が通時的に同一であるとは現実には物理的心理的な一群の現

象が時間的に連続しているということだけだという還元主義をとり、私であるかどうかはその一連の現象に対して本来恣意的に適用される（単に概念的に規定される）区別なのだと考えるのである。

もっとも我々は、パーフィットのこの議論が「分離して存在する実体」説を論駁したわけではないことに注意する必要がある。確かに、この説を裏付ける証拠は乏しく、従つてこの立場をとる根拠を示すのは難しい。それでも、非還元主義を貫き「我々には観察できないが、そういう実体はあるのだ」と開き直ることも原理的には不可能ではないのである。しかし、以下のことだけは言える。パーフィットが上述の例でしようとしているのは、できる限り信頼できる推測に基づいて例を考察した上で、我々が還元主義と非還元主義のどちらの立場をとる覚悟があるかを問うことなのである。彼は「還元主義を認めなければ観察可能な事実は何ら依存しえない実体を想定せざるをえないが、そのような立場を信じるつもりはあるのか」と我々に問う。そう問われたとき、現代のほとんどの人々は非還元主義の立場を信じるつもりは無いに違いないとパーフィットは期待する。そして、たとえ全ての人々がパーフィットの期待どおりになるわけではないとしても、少なくともこうして還元主義を認めた人は、今まで非還元主義に依拠していたような主張は改めなければならないはずなのである。

iv 人格同一性は本質的に重要ではない

我々は通常、ある人物が自分と同一人格であるかないかは非常に重要な問題だと信じている。ある人格が私ではなく、ほかに私であるような人格が存在しないとすれば、通常それは私にとって死を意味する。未来のある人格が私であれば私はその人格に対して他人に対するのとは異なる特別な関心をもつが、私でないならそのような関心はもたないのが普通である。しかし、人格同一性そのものは重要ではないはずだということを示すが、半脳移植を想定する

「私の分割」例である。(RP, p. 254 ff.)

我々は、脳の半分を別人の体に移植しそれが成功した場合というのを想像することができる。もしある人の脳の全体を移植したのであれば、その人格はその後も生き続けると我々は考えるだろう（これは心理的基準でも物理的基準でも言えることである）。その一方で、現代の医療で、脳の半分以上を損傷しながら助かったという事例がある——このときも我々はふつう、その人格は生き残ったと考えるだろう。この二つを併せて考えると、脳の半分が移植された場合にも、その人は少なくとも脳の半分を損傷した人と同じように生き続けていると我々は考えるはずである。半脳を移植された人は、その脳を持っていた元の人格の記憶、思考、その他の心理を部分的に引き継ぎながら生存するだろう。では、私の脳が半分ずつ二人の体に移植されたらどうなるだろうか。枝葉の問題を避けるため、この二人と私とは正確に似た体をもつ三つ子で、また移植される私の脳的能力は左右ともほぼ等しいと仮定する（ここで問題なのは、この例が実際におこりうるかどうかではなく、この例に対して我々がどのように反応し、何を重要と考えるかである。従って、これらの仮定をした上で想像してみることに特に問題は無い）。すると、手術後の二人の人物は、元の私と全く同じ程度に心理的連続性を持ち、それぞれ半分の脳だけを引き継いでいる点で同じ程度の物理的連続性も持つだろうと想像できる。

この事例に対して我々はどう思うだろうか。まず、私が同時にこの二人と同一人物である、両方とも私であるとすることはできない。人格同一性は論理的に一对一対応関係だからである。論理の方を改定して「左右の脳をつなぐ神経繊維を切断された人が二つの意識の流れをもつように、この場合には一人の人格が二つの意識を別々の体にもつのだ」と言われるかもしれない。しかし、もしこの意識が再び合流することなくそれぞれの体が別の場所での人生を送るなら、これがどちらも同一の人格「私」とするのは難しい。では、一方だけが私なのだろうか。しかし、移植後の二人は物理的にも心理的にも全く同じ程度に元の私と連続性をもっているので、どちらが私かは物理的・心理的事実のみによっては決められない。その決定は恣意的になるか、あるいは物理的・心理的事実とは別個の要因によって

一方だけが私になると考えるしかない。既に述べた理由により、後者の選択肢（非還元主義）は、不合理ではないにしても、現代の我々が持つ証拠から言って受け入れられない。他方、我々が還元主義をとり恣意的な形で人格を規定するならば、人格の規定そのものは重要な問題でない和我々は考えるようになるはずである。還元主義では、その人格を私と呼ぼうと呼ぶまいと、現実には起きる事柄に違いはないからである。

人格同一性概念の通常の論理に従って言うならば、手術後の二人ともが「私」ではありえず、従って両者は「私」ではないと結論するのが最も適当である。しかし、私の脳が二人に半分ずつ移植されたのであっても、移植後の人格の一人ひとりに対する私の心理的連続性と物理的連続性の関係は、ただ一人に半脳移植がなされた場合と何ら変わりはない。そして後者の場合において、我々は、今の私と移植後の存在との関係を「生き続けている」と呼ぶに値するものと考えることができる。だとすれば、たとえ二人に移植した場合であっても、その二人を私とは呼ばず、従って「私が生き続ける」とは呼べないからといって、「私は死んだも同然だ」と悲しむのはおかしいことだろう。

ここでパーフィットが示そうとしているのは、人格同一性が確定できないとしても、あるいは人格が同一ではないと言わねばならないとしても、我々は物理的・心理的な出来事そのものに着目することによって、それが今の自分にとって重要であるかを判断することができるはずだ、ということである。我々は半脳移植後の人物と私との関係を、一人の人格が存在するのかわりかを言うことなしに、物理的連続性と心理的連続性という現実に観察しうる関係によってとらえ、その関係の重要性を考えることができるのである。

以上の議論をここで一旦まとめしておく。我々は、人生の統一性を「この人生における諸経験が全て同一人格によって持たれている」と主張する形で説明する必要はないし、そのような形では説明できない。我々はこの統一性を、諸経験の間に保たれている様々な関係、そしてそれらの諸経験とある特定の脳との関係といった心理的・物理的な事実を

記述することによってのみ説明することができる。人生は、人格が諸経験を持つからではなく、ただそれらの出来事が連続していることによって統一されているのである。我々は、ある未来の経験が誰のものかを確定できなくとも、その経験と今の私の経験との間の観察可能な関係を考察することによって、それが今の私にとって重要な事柄であるのかどうかを判断できる。要するに「人格は、我々が間違つて信じているように、基本的 (fundamental) なものではない」(RP, p.445) のであらう。

還元主義でも、もちろん「私」「自己」「人格」といった言葉を使うことができる。しかし、それは単に心理的物理的な状態やそれらの連続性を総称する概念として用いるのである。パーフィットは特に「自己」という語を、ある特定の時点における、あるいは強い心理的連結のある期間にわたる人格の状態をさすのに用いることを提案しており、以下私も、一対一対応の心理的物理的な連続性を保っていることを示す「人格」と、一定の時点の心理的物理的状态を示す「自己」とを区別して用いる。

(3) 我々にとって、本当は何が重要なのか

以上の議論によれば、人格同一性は深い事実でもなく第一義的に重要でもない。では我々が今まで人格同一性を重視してきたのは何故なのだろうか。

ここでは「極端な主張」と「穏健な主張」の二つの立場が考えられる。極端な主張 (RP, p.307, 324) とは、「還元主義に抵抗を感じる人々の主張である。これは、通時的実体という深い事実があると思ひこんでいたからこそ、未来のある人格が私と同一かどうかが重要だと我々は考えてきたのであって、そのような事実がないなら単に経験が連続しているだけでは何の重要性もない」という主張である。パーフィットの引用 (RP, p.307) を借りるなら、スインバーンの「還元主義が真なら、我々が生きるか死ぬかはどちらでも構わないと考えるべきだ」という主張や、シジウィッ

クが触れた「通時的に同一の『私』が単に概念的に規定されるものにすぎず、自己というものの事實は単なる一連の感情に過ぎないのなら、なぜ、感情の連なりの一部が：(中略)：同一の連なりの別の部分に、より関心をもたねばならないのか」という見方がこれにあたる。

しかし、パーフィット自身はこの立場をとらない。彼は、人格同一性に含まれる何らかの要素が重要なだと主張する。還元主義においては我々は物理的・心理的連続性という事実をもって現実を完全に記述できるが、我々が人格同一性を重大な関心事とするときに本来重要だと考えていたのは、このどれかであったのだと考えるのである。

パーフィットは、人格が重要でないとすれば何が重要なのかという問題を、「私が利己的な関心をもつような関係はどういう関係か」と問う形で考察している(RP十三章)。このとき私が重要と見なすもの(利己的な関心を持つに値する関係)の候補は、(1)物理的連続性のみであるか、(2)物理的な連続性を伴う心理的連続性・連結性(関係R)か、(3)関係Rのみである(RP, p. 283。パーフィットはこの(3)をさらに二つに分けて考えているが、本論には深く関わらないので省略する)。

パーフィット自身はこのうち(3)の提案を採り、これを穩健な主張と呼ぶ。つまり彼は、人格同一性に含まれていた心理的關係、すなわち関係Rこそが、我々にとっての第一の関心事なのだと考えてるのである(RP, p. 311)。これは、一つには、人格概念の本質に関わるのが身体ではなく意識だからである——「私の見解では、重要なのは我々を人格としているものである(RP, p. 446)」。

しかし、パーフィットが関係Rを重要なものとして提案する最大の理由は、「我々が価値をおくのは身体よりもむしろ心理的なものだから」あるいは「我々はこれを失うのを残念に思うから」といったものである(RP, p. 284, 301参照)。彼はこれを支持する議論を試みている。まず、我々にとって物理的連続性は重要だろうか。我々は普通、臓器移植を受けるとしても自分が手術後の自己に特別な関心をもつのは自然なことだと考える。おそらく、交換できな

いと我々が考えるのは脳だけであろう。つまり、物理的連続性が重要だとしても、完全な身体ではなく十分な量の脳が存在し続けていれば充分だと我々は考えているのである。それでは、脳はなぜこのように特別なのだろうか。それはおそらく、脳が心理的連続性や連結性の担い手だからである。だとすれば、もし心理的関係が維持されないなら、脳の連続的存在はその脳をもっていた人にとっては何の重要性もないだろう。つまり、物理的連続性は人の連続的存在において重要な要素ではない。むしろ我々が本来重要と見なしていたのは、心理的連続性や連結性、つまり関係Rが保たれていることなのだ。

これはさほど決定的な議論ではないと私は考えるし、パーフィット自身もそう認めているようである。結局、彼が関係Rが重要であるとする理由はいくまで「あらためて事実を考えてみて、我々がそれを重視するように思われる」からであって、絶対的な真理ではない。一方、極端な主張についても、この立場の人々が「物理的連続性も心理的連続性・連結性も我々にとって重要ではない」と考えるところ、同資格の理由が成り立っている以上、極端な主張だけを却下することはできない。B・スマートも言うように、重要なものは人毎に異なりうるのである (Smart 1975, p. 25)。パーフィットが「関係Rを重視すべきである」と断定的に言い切ることはできない。彼にできるのはせいぜい、我々は人格同一性に代えて関係Rを重視することができる、という可能性を示すことだけである。「我々は極端な主張を受け入れるよう強いられる訳ではないが、それが拒否されるべきことは示せないかもしれない。極端な主張と穏健な主張には大きな違いがあるが、どちらかを論駁する議論を私はまだ見つけていない (RP, p. 312)」とパーフィットは言っているが、彼がこのようにしか答えられないのはむしろ自然なことなのである。

しかしながら、ここで着目すべきは、極端な主張と穏健な主張という意見の相違が発生することである。「人格」という単位を必ずしも重要とはみなさなくなるとき、物理的でないし心理的な連続性こそ重要なだと考える人もあれば、そうでないと考える人もいる。重要性は、「人格が存在する」という言明、あるいは何らかの連続性があるとい

う事実言明から単純に導出されはしない。何が重要かを決めるのは、我々自身なのである。そのとき、重要であると判断する根拠は、極端な主張をとるにせよ、バーフィットの意見をとるにせよ、今の時点の我々の各々の選好 (preference) によるものである。

さらに面白いのは、バーフィットがこの二つの立場を逆手にとつて従来の自己利益理論や道徳理論への二面攻撃として利用することである。もし我々が還元主義を採る点でバーフィットに同意せざるをえないなら、「極端な主張」でも「穏健な主張」でも、まず従来の自己利益理論 (Self-interest Theory) や道徳理論の理解に影響が出てくるはずであり、それに伴つて、功利主義への従来の反論が削減されることになる。いよいよ本論の中心的な論点に踏み込むことになるこの一連の議論を、次節以下で詳細に検討する。

〔未完〕

註

(1) 本文中の文献略称は以下の通りである。

RP = Parfit 1984, *Reasons and Persons* (利用したのは一九八六年の再版である。)

MT = Hare 1981, *Moral Thinking*

また引用については、邦訳のあるものは邦訳を参考にしたが、適宜私の責任で訳文を変更した。邦訳名は本文中には記さず、文献リストに挙げるにとどめた。

- (2) この見解に近い主張が見られるのは、例えばチザム、バトラーやリード (Chisholm 1976, 邦訳七四頁、Perry 1975, p. 104, 109 参照) である。ただし、チザムは感情のようなものを「もつ」というのは普通の物的対象を「もつ」とは意味合いが異なると指摘し、感情を「もつ」という表現は誤解を生じる恐れがあるとして避けている (Chisholm 邦訳七六一―八頁)。
- (3) バーフィットは Sperry R. W. の論文 (In J. C. Eccles, ed, *Brain and Conscious Experience*) に言及している。

この題材を扱った論文は Nagel 1979 でも見られる。

(4) この事例を実際に実行することと答えを出そうとするのは無益である。「心理スベクトル」で示されたように、たとえある事例で手術後の人物が自らを「手術前の私と同じ人格である」と言い、その隣の事例で自分はグレンタ・ガルボであると称したとしても、彼の信念を信頼する理由は無いらからである。

文献

- Brandt, R. B. 1988. "Act-Utilitarianism and Metaethics," in SEANOR & FOTION: 27-41.
- Butler, J., 1736. *The Analogy of Religion*. Partly reprinted in PERRY: 99-105.
- Carter, W. R., 1987. "How to Change Your Mind," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, no. 1 (March 1989): 1-14
- Chisholm, R. M., 1976. *Person and Object—A Metaphysical Study*. London: George Allen and Unwin. (邦訳『人々対象』中堀誠二訳、みすず書房、一九九一)
- Coburn, R. C., 1984. "Personal Identity Revisited," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 15, no. 3 (Sept. 1985): 379-404.
- Daniels, Norman, 1979. "Moral Theory and the Plasticity of Persons," *the Monist*, vol. 62, no. 3, (July 1979): 265-287.
- Descartes, R., 1637. *Discours de la Méthode*. (邦訳 世界の名著『デカルト』野田又夫編、中央公論社、一九六七)
- Grice, H. P., 1941. "Personal Identity," *Mind*, vol. 50 (Oct. 1941). Reprinted in PERRY: 73-95.
- Gruzalski, B., 1986. "Parfit's Impact on Utilitarianism," *Ethics*, 96 (July 1986): 760-783.
- Hare, R. M., 1952. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press. (邦訳『道徳の言語』小泉仰・大久保正健訳、勁草書房、一九八二)
1955. "Universalizability," *Aristotelian Society* 55. Reprinted in *Essays on the Moral Concepts*, University of California Press (1972): 13-28.
1963. *Freedom and Reason* (FR). Oxford: Clarendon Press. (邦訳『自由と理性』山内友三郎訳、理想社、一九八二)
1976. "Ethical Theory and Utilitarianism," *Contemporary British Philosophy* 4, George Allen and Unwin: 113-131.

1981. *Moral Thinking* (MT). Oxford: Clarendon Press. (邦訳『道徳的に考えること』内井惣七・山内友三郎監訳、勁草書房、一九九四)
1988. "Comments," in SEANOR & FOTION: 199-293.
- Hobbes, T., 1651. *Leviathan*. (邦訳 世界の名著②『ホッブズ』永井道雄編、中央公論社、一九七九)
- Hume, D., 1739. *A Treatise of Human Nature*. Partly reprinted in PERRY: 159-176. (邦訳『人性論』大概春彦訳、岩波文庫、一九四七)
- Iq, K., 1991. "Fission of Personal Identity?" *Acta Institutionis Philosophiae et Aestheticae*, vol. 9 (1991): 9-19.
- Locke, J. 1690. *An Essay Concerning Human Understanding*. Partly reprinted in PERRY: 33-52. (邦訳『人間悟性論』上・下、加藤卯一郎訳、岩波文庫、一九四〇、再版一九九三)
- McKerlie, D., 1986. "Egalitarianism and the Separateness of Persons," (revised 1987), *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 18, no. 2 (June 1988): 205-226.
- Nagel, T., 1979. *Mortal Questions*. Cambridge University Press. (邦訳『トナキリユダヤ人のトキハナリ』永井均訳、勁草書房、一九八九)
1986. *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
1988. "The Foundations of Impartiality," in SEANOR & FOTION: 101-112.
- Nozick, R., 1974 *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books. (邦訳『ノナーキー・国家・トータル』嶋津格訳、木鐸社、一九九二)
- Parfit, D., 1971a. "Personal Identity," *Philosophical Review* 80, no. 1 (Jan. 1971): 3-27. Reprinted (with a 1976 Postscript) in T. Honderich and M. Burnyeat, eds. *Philosophy as It Is*, New York: Penguin Books (1979): 183-211.
- 1971b. "On 'the Importance of Self-Identity,'" *Journal of Philosophy* 68, no. 20, 21 (Oct. 1971): 683-90.
1973. "Later Selves and Moral Principles," in A. Montefiore, ed. *Philosophy and Personal Relations*, London: Rout-

- ledge & Kegan Paul: 137-169.
- 1976 "Lewis, Perry, and What Matters," in A. Rorty, ed. *The Identities of Persons*, University of California Press: 91-107.
1984. *Reasons and Persons* (RP). Oxford: Clarendon Press. (Reprinted [with corrections] 1986.)
1986. "Comments," *Ethics* (July 1986): 832-872.
- Perry, J. ed., 1975. *Personal Identity*. London: University of California Press.
- Quinton, A., 1962. "The Soul," *The Journal of Philosophy*, vol. 59, no. 15 (July 1962) Reprinted in PERRY: 53-72.
- Rawls, J., 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. (邦訳『正義論』矢野鶴次郎訳、紀
 中國圖書社、一九七六)
- Reid, T., 1785. *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Partly reprinted in PERRY: 107-118.
- Richards, D. A. J., 1988. "Prescriptivism, Constructivism, and Rights," in SEANOR & FOTTON: 113-128.
- Schulz, B., 1986. "Persons, Selves, and Utilitarianism," *Ethics* 96 (July 1986): 721-745.
- Seanor, D & Fotton, N. ed., 1988. *Have and Critics*. Oxford: Clarendon Press.
- Shoemaker, S., 1959. "Personal Identity and Memory," *The Journal of Philosophy*, vol. 56, no. 22 (Oct 1959). Reprinted
 in PERRY: 119-134.
1963. *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, N. Y.: Cornell U. P. (邦訳『自己知と自己同一性』菅野謙・坂嶋隆二
 訳、勁草書房、一九八九)
1969. "Persons and their Pasts," *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, no. 4 (Oct 1970): 269-285.
- Smart, B., 1975. "Diachronous and Synchronous Selves," *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, no. 1, (March 1976):
 13-33.
- Swinburne, R., 1976. "Persons and Personal Identity," in H. D. Lewis, ed. *Contemporary British Philosophy* 4, London:

Allen and Unwin: 221-237.

Yendler, Z., 1988. "Changing Places?" in SEANOR & FORTION: 171-183.

Williams, B. A. O., 1970. "The Self and the Future," *The Philosophical Review*, vol. 79, no. 2 (April 1970). Reprinted in PERRY: 179-198.

1973. "A Critique of Utilitarianism," in J. J. C. Smart and B. A. O. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press.

1976. "Utilitarianism and Moral Self-Indulgence," in H. D. Lewis, ed. *Contemporary British Philosophy* 4, George Allen and Unwin: 306-321.

1985. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press. (邦訳『生き方について哲学は何が言えるか』森

際康友・下川潔訳、産業図書、一九九三)

神野懋一郎、一九八四『ヒューム研究』、シネルヴァ書房

森村進、一九八九『権利と人格』、創文社

永井均、一九九一『〈魂〉に対する態度』、勁草書房

内井惣七、一九八八『自由の法則 利害の論理』、シネルヴァ書房

〔付記〕 本論文は、文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(筆者 おくの・まりこ 京都大学大学院文学研究科〔倫理学〕博士課程在学、日本学術振興会特別研究員)