

パーフィットの功利主義擁護論(完)

——人格論からのアプローチ——

奥野満里子

三、自己利益理論と道徳理論の見直し

我々は従来、人格の同一性を、自己利益の追求、功罪 (desert) の評価、約束、配分の正義などを考察する際の重要な前提として用いてきた。私が自己利益を追求すると言えるためには、後の時点の人格が私と同一だと判定できないければならない。過去に犯した罪の責任を負うのは、罪を犯したのと同じ人格でなければならぬ。自分が過去に交わした約束を、同じ人格は守らねばならない。人々の間で公正な配分をおこなうには、ある人格と別の人格を判別できないければならない。これが我々の自然な反応である。しかし還元主義では、そのような人格が心理的・物理的な事実を離れた持続的な実体として存在するわけではない。そして、単なる心理的連続性や物理的連続性が、自己利益の追求や功罪の評価や約束において人格が果たしていた役割を果たしてくれるとは必ずしも言えない。

古典的な自己利益理論は、誰でも自分にとって悪いと彼自身が思うことをするのは不合理だと主張し、「合理的であるならば、人は自分の未来の全ての部分に同等の関心をもつべきである」と論じてきた (cf. *RP*, pp. 307, 313. ちなみに、パーフィットが古典的自己利益理論というとき意識しているのはシジウィックである)。

しかし、まず「極端な主張」では自己利益理論は否定される。この立場は、心理的・物理的連続性とは別に実在す

るような人格がないなら、私が後の自己に関心を持つ特別な理由はないと主張するからである。道徳理論に関して、過去の自己がなした行為と現在の自己との関係、また自他の確定的な差異を重要視しない以上、過去の功罪、約束、配分の正義などの概念は機能しなくなるであろうと主張することになる。

では「穩健な主張」をとるとすればどうなるだろうか。これは、自己利益と呼べるかどうかはともかく、我々は「今の私と関係 R があるような未来の存在」の利益に関心をもつことができるし、そうした未来の存在が今の私の言動の責任をとり、今の私が交わした約束を守るべきだといえる、とする主張である。

人格同一性が重要だと言うとき我々が本当に重視していたのは関係 R だとしよう。関係 R を心理的連結性と心理的連続性とに分けて考えた場合、各々ほどの程度重要だろうか。両者の相対的な重要性については、パーフィットはどちらか我々は重要と考えうるとして明確な答えを与えない。しかし、我々は確かに連結性も重要と思うだろうと彼は言う (RP, p. 301)。我々は直接の記憶を失うのを悲しむだろう。単に記憶が古いものから失われつつ連続しているだけでなく、昔の経験を含んでも直接に覚えていることを大切に思うだろう。今の私が過去に直接の記憶の連結をもつこと、未来の行為に対する欲求や意図といった直接の心理的連結をもつことは、今の私にとって重要なはずである。

これに対して反論もある。恐ろしい過去の記憶や自分の嫌な性格を無くしたい人にとっては、その部分の心理的連結があることは重要には思えないだろう (Smart 1975, p. 25)。しかし、そのような人にとってもあらゆる心理的連結が重要でないということにはおそろしくならない。心理的連結性は事実としては心理的連結性からなるものであり (RP, p. 206)、その意味で、関係 R においては心理的連結性の方がより基本的だと言える。関係 R が重要だと仮定するとき、連結性は重要でなく連続性だけが重要だというのは理解しにくい。

そこで、心理的連結性も確かに重要だと我々が認めるとしよう。すると、連結性が弱まれば今の私にとっての重要性も減る、と考えることができる。この考え方からすれば、今の私が直接に記憶していない経験、今の私の欲求と直

接に結びつかない未来の事柄は、今の私が重要と考えるべきだとは限らない。だとすれば、「穏健な主張」をとる立場でも、「合理的であるならば、人は自分の未来の全ての部分に同等の、関心をもつべきである」という古典的自己利益理論の中心的な主張は否定される。連結性が弱まる時、自分の遠い未来について配慮しなくなるとしても必ずしも「不合理」とは呼ばなくなるのである。⁽⁵⁾ 例えば、二十歳を越えたある青年が国民年金を払わないとしよう。今の彼には払えるだけの十分な余裕があり、また老人になった頃に年金を受け取れないと明らかに生活に困ることを青年自身も知っているとする。このとき、彼は未来の自分(年金を受け取る筈だった老人)と「同一の人格」なのだから将来のことを考えて払った方がよい、という発言は深い意味をなさない。現実を記述する限り、この青年は遠い未来の自分の体の住人に対して、物理的連続性をもち、おそらく心理的にも連続していくことになるだろうが、心理的連結性はあまりもたない——老人になって健忘が激しくなり、性格も変わり、青年との心理的連結はほとんど持たないと言つてよい程になるかもしれない。このとき、未来の自己に関心をもつべき理由として、我々が心理的連結性に一定の重要性を与える限り、心理的連結性をもたない未来の大人に関心をもたないとしても何ら不合理ではない。

穏健な立場からみた功罪や約束についても、同じ議論が当てはまる。功罪の評価や約束の根拠たる人格同一性の構成要素として心理的連結性も重要である以上、心理的連結が失われている過去の言動についてまで責任を負ったり言質を果たしたりすることは必ずしも自明ではなくなる。こうしてパーフィットは、心理的連結性の程度に応じて功罪の評価の仕方や約束の拘束力の程度も変わるだろうと提言する(RP, p. 326)。

さて、「極端な主張」「穏健な主張」の二手に分かれて示された以上の議論から、パーフィットは何を言いたいのだろうか。まず自己利益理論の考察を通じていえるのは、極端な主張でも穏健な主張でも、いずれにせよ自分の将来に対する熟慮のなさは一概に「不合理」とは呼ばなくなるといふことである。これが、パーフィットの強調したい第一のポイントである。しかし一見すると、これは常識に対して挑戦的な見解に見える。私が未来の自己に配慮すべきだ

ということば、常識ではまず疑問視されない。それなのに、この結論は、自分の未来に無関心になること、自分の未来に対する熟慮を怠ることを積極的に容認するかのような印象を与えるのである。しかし、パーフィットはさらに一歩すすんだ主張を行うことにより、この誤解を解こうとする。パーフィットが際だって独創的な見解を展開するのは、むしろここからである。その主張とは、我々は自分の将来に対する熟慮のなさを「不合理」として非難することはできないが、その代わりに道徳の領域を広げて「道徳的に悪い」という形でそれを批判できる、というものである(RP, p. 319)。

この主張については次のように考えられる。自己の未来に対する熟慮のなさは不合理ではないとしても、我々は、未来の自己に配慮すべきだと主張したく思うだろう。しかし、「それは私の人生だから」という理由は、還元主義ではもはや深い意味をなさない。かといって、その未来の自己と今の自己との間に直接的な心理的連結があるわけでもない。いずれは心理が連続してその人になるのだろうが、今の自己はその時の状態を実感できるわけではない。こうして見ると、今の私と未来の自己との関係は、今の私と他人との関係と、実感としてそう大きな違いがない。そこで、未来の自分に私が配慮すべきだとしたら、それは他人に対する配慮と質の似たものとして成立するしかないと考えられるのである。

こうして、パーフィットは「我々は、他人に対してしてはいけないようなことを、我々の未来の自己に対してすべきではない」(RP, p. 320)と述べる。しかし、このように「道徳的に悪い」という理由で今の私が心理的連結のない未来の自己に配慮すべきであるならば、他人が、同じ「道徳的に悪い」との理由で、今の私が未来の自己に配慮しない場合にバターナリスティックに干渉することも正当化されうる筈である。しかも、バターナリズムの適用が(功利主義以外の立場においても)ふつう容認されている子供や判断能力のない者だけでなく、目に余る悪行をはたらく普通の大人に対する干渉も否定しきれなくなる(正常な大人でも、心理的連結をもたない将来の自己に配慮しない人

はいるものである)。だとすれば、従来強調されてきた「個人の不可侵性」は絶対的でも自明でもないことになる。

ここに、功利主義への反論の一つが崩れる。誤解してはならないが、個人の不可侵性を一般に守り、その人の将来の問題を一般に当人に任せるのは確かに大切なことであり、それは功利主義者も認めるところである。しかし、それは絶対的に自明な原則ではない。絶対的に自明ではない以上、我々が個人の不可侵性を守るべきだと主張するさいには、何らかの理由に基づいてそう主張するのだけなければならない。そして、その理由は「その人が不可侵の同一人格だから」という単純なものではありえない。還元主義ではその理由は深い意味をなさないからである。意味のある理由があるとすれば、それは例えば、「当人に任せておく方が、多くの場合において、全体としてうまくいくから」あるいは「未来の自分の欲求を予測し、その欲求を充足させるのに最もよい立場にあるから」といったものであろう。ところが、功利主義者はまさにこの理由で個人の不可侵性を既に擁護しているのである(本稿、註6参照)。では、これらの理由以外にどんな理由があるだろうか。還元主義を認める人で、個人の不可侵性を守るべきことに関して「不可侵性は自明だから」という独断的な理由でも「各人が不可侵の同一人格だから」という無意味な理由でもなく、しかも功利主義が既に提供している理由でもないような理由を出せる人はいるだろうか。おそらくいいないとの推測が正しいなら、個人の不可侵性に関して功利主義に反対する論拠は何もない。

以上の自己利益理論の見直しの一方で、従来の道徳理論でしばしば重要な基礎概念とされてきた功罪や約束の概念もまた、「極端な主張」「穏健な主張」の双方において、端的に機能しなくなるか、少なくとも絶対的な拘束力をもつものではなくることが明らかとなった。だとすれば、功罪の評価や約束の拘束力を絶対視するような道徳理論は修正を迫られる。一方、それらの絶対性をもともと前提せず、しかも功罪の評価や約束の一般的意義をその効用によって主張することのできる功利主義理論は、この点で修正を迫られることはないであろう。

四、功利主義批判の再検討

これで、功利主義批判の再検討に本格的に取り組む意は整った。まず、個人の不可侵性の主張が功利主義への反論にならないことは既に指摘した。また、功利主義と競合する道徳理論がしばしば用いる功罪や約束といった概念に一定の影響が及ぶことも示した。そこで本節では、本論冒頭で挙げたその他の反論を検討する。それは「功利主義では利害の総量が問題の全てであって、人格の別個性や配分を重視しない。また、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である」という反論である（RP十五章参照）。

もっとも、最初に一つ注意すべきことがある。これはグルザルスキが指摘している（そして私も個人の不可侵性について論じた箇所でも既に触れた）ことだが、功利主義でも実践的には人格の別個性や配分原則を重視しうる。ただし、功利主義者は、功利主義的な根拠から正当化される派生的な原則としてのみこれらを重視するのである。⁽⁶⁾ パーフィット自身、功利主義者も「我々は確かに平等配分を価値あるものとみなすべきである。しかし、その価値はそれが典型的にもたらす結果によるものである」（RP, p. 30）と説明するだろうと述べており、同様の考えであることがうかがえる。しかし、批判者たちはこの功利主義の主張を受け入れない。すると、批判者たちの反論は、功利主義は人格の別個性や配分原則を功利原理から独立した原則として重視しない、ということであると思われる。

しかし、彼らの反論には次のように答えられる。まず、人格の別個性と呼ばれるものから見てみよう。我々が還元主義をとるならば、「ひとつの人生をもつひとりの人格がいる」とは、ただ、一定の物理的・心理的な出来事が過去・現在・未来に生じており、それらの間に分岐のない相互関係が成立していることをさすことになる。これが重要であるかどうかは自明ではない。「極端な主張」を唱える人々にとっては、確かに、その関係は特別な関心をもつほど重要なものではないからである。こうして、人生の単一性と呼ばれていたものの重要性が自明でないなら、それと対応して、人生の別個性の重要性も自明ではない。ある経験が一定の連続性を保っているのが重要なことでないならば、

ある連続性が別の連続性と區別して保たれているということも、関心をもつに値する重要性をもたないだろうからである。

パーフィットは「人生の統一なるものは、この人生において生じる諸経験の様々な関係以上には何も含まない、と信じるようになれば、経験の質により関心をもち、それが誰の経験であるかにより関心をもたなくなることが信憑性を増してくる」(RP, p. 346)と言う。誰の経験かよりも、経験そのものの方が基礎的だと彼は言いたのである。そして、功利主義が人格よりも経験そのものにより重点を置いていることは、この立場に符合する。

それでもなお、物理的連続性や心理的連続性の一定の関係を保つものとしての「人格」という単位を重んじるべきだというなら、それには説明がある。そして、その説明は人格同一性を基本的な価値として前提したものではありえない(人格が重要であることを説明するのに、人格が重要だと前提するのは循環である)。ある種の連続性を重んじるべきかどうかについては、「極端な主張」と「穏健な主張」という二つの異なる立場が現に存在することから分かるように、自明な答えはない。従って、穏健な主張をとる人々が、人格に代えて連続性を、人格の別個性に代えて心理の別個性を重んじればよいと主張するなら、なぜそれを重んじるかについて、極端な主張の人々を説得できるだけの説明が必要になる。単に「分離しているから」というだけでは、極端な主張をとる人々は納得しないだろう。では、どのような説明ができるのだろうか。パーフィットのように「我々自身がその関係を重んじるから」、あるいは極端な主張のように「我々はその関係を重んじないので重要でない」という形でしかこの問題を語ることができないとすれば、それは我々の現時点の選好 (preference) で語ることであり、後に述べる選好功利主義——選好という基本単位を推論の出発点とする立場——の説明と、結局のところ符合するのである。

要するに、従来の人格主義者たちのように「人格」という概念に単純に価値を付与することによって人格の別個性が重要であることを説明するのは無理である。一方、功利主義なら、功利的根拠から、人格の別個性をあたかも基本

的な原則であるかのように見なすべきことについて、単純でしかも循環のない仕方では主張できるのである。

さて、次は配分に関する反論に移る。この反論をする人々はしばしば「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である」と主張し、人格間の問題については配分の正義の原則がいるのだと主張する。

まず、利害の比較考量は不可能だという反論について考察しよう。還元主義をとれば、一つの人生の中でも、心理的連結性がほとんど無い二つの時点の自己（青年と遠い将来の老人など）の関係は、異なる人々の間の関係と心理的な感じとしてほとんど違いがないことに気づく（RP, p. 333）。一つの人生の内部にも、複数の人生の間の隔絶に似た隔絶があるだろう。この隔絶が自他の隔絶と違いがないと思われるのであれば、次のように言うことができる。まず、比較考量に反対する人も認めているように、自分の人生の内部では連結性がなくとも利害を比較考量することができると考えるなら、なぜ自他の間で比較考量できないと主張するのだろうか。ロールズが「自分の利益を実現するさいの各人は、確かに、自分の損失を利得と自由に比較考量しつゝ、*R*」(Rawls 1971, p. 23)と認めるのであれば、なぜ「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」(Rawls 1971, p. 28 本稿冒頭一「哲学研究、五六四号」で引用)なければならないのだろうか。

この指摘に対し、還元主義を認める批判者たちは、二つの道の一方をとらねばならない。一つは、異なる人格の間の比較考量を認めて功利主義に譲歩することである。もう一つは、そのような心理的連結のない人生の内部の比較考量をあまり認めない、その代わりに配分原則を人生の内部にまで適用することである。しかし、その配分原則はもはや、人格や人生の別個性を重視するという意味での配分原則ではなくなる。こうして、配分原則の重要性は弱まる。批判者たちの主張を見る限り、配分原則の最大の要点は、それぞれの人生の差異を重んじることにあったからである。

今度は異なる人格間の利害の埋め合わせは不可能だという反論についても考えてみよう。利害の埋め合わせが効くのは同一人格だけだというのがこの主張の核であった。しかし、人格という通時的な実体が心理的・物理的な連続性

のほかに存在するわけではない。単に経験が連続するということは、利害の埋め合わせを可能にするだろうか。このとき、「極端な主張」のような見解をとるならば、利害の埋め合わせの効く単位は一生を通じて存在するような人格ではなく（そのような実体が諸経験を離れて通時的に存在しているわけではないからである）、特定の時点における人々の状態だという立場が出てくるのが考えられる。ここで平等原則を適用するならば、資源の平等よりも、経験の質の平等を重んじる方がもっともらしくなる。さらに、適用するのがロールズ流の配分原則（最も不利な立場にある者の状況を優先的に改善する形の配分原則。Rawls 1971, Part 1, Ch. 2, sec. 13）であるならば、特定時点のある人の状態のうち、もっとも苦しんでいる状態を助けるといふものになるはずである。それは苦痛軽減型の功利主義（negative utilitarianism）にはば一致する（RP, pp. 344-5）。

こうして、我々が還元主義をとるならば、人格にまつわる議論に関する限り、功利主義に対する従来の反論の余地がより狭まって見えてくる。あるいは、他の理論も功利主義により近づいてくるように思われる。その一方で、功利主義はパーフィットの人格論にも耐えうる立場であるように思われる。こうして、功利主義の一定の擁護ができる。パーフィットは考えるのである。

五、ヘアの功利主義との照合

では、功利主義はパーフィットの人格論の打撃を受けないのだろうか。ここでは、現代最も影響力のあるR・M・ヘアの選好功利主義理論をとりあげて考察する（主に *Moral Thinking [MT]* 参照）。

まず、ヘアの基本的な立場を私の言葉で説明しておく。ヘアの功利主義の基礎は、道徳の言語にある。ヘアの課題は、道徳判断を下そうとしている人のための思考方法の探求である。道徳判断を合理的に下そうとしているならば、実質的にどのような内容の判断を下すのであれ、少なくとも道徳判断の論理規則はふまえなければならない。この道徳

判断の論理的性格としてへアがあげるのが指令性と普遍化可能性である (MT 16, FR 3.8, 9.2)。指令性とは、命令を含意するという性質である。ある状況である行為をすべきだという道徳判断を下すとき、その発言をした人はその状況でその行為がなされることを (全体として) 望み (その行為が行われることを選好 prefer し)、その行為がなされるようにと指令しているのである。普遍化可能性とは、個体に言及しない (へアの表現では、「普遍的な」) 判断が前提されているという性質である。ある道徳判断を下しながら、個体に言及しない特徴に関して正確に似た状況において同じ判断を下さないのは矛盾である。なお、個体に言及しないことは個人にも言及しないことを意味するので、道徳判断を下すなら、問題となつている状況の関係者の立場の普遍的特徴をそのままにして、個人だけが立場を入れ替えたという仮想的な状況においても同じ判断を下せなければならない。

その一方で、判断を下そうとしている状況の事実を十分に認識して下されたものであることも、合理的な判断には必要である (MT 5.1)。全ての事実を認識しようとする際、そこには他人がもつ選好についての事実が含まれる。へアによれば、他人がもつ選好の事実を正確に認識するならば、その人のものと質と強さの等しい選好を私自身が内心の中で再現することになる (そうでない限り、その人の立場を本当に認識できたとは言えないのである——MT 5.3, 5.4。この点は後で考察する)。こうして、主体は関係者の各々の選好に対応する自分自身、自身の選好を自分の中にもつことになる。ここで主体が依然として道徳判断を下すつもりでいるならば、彼は、自分自身が複数の葛藤する選好をもつたときに解決するのと同じ仕方、それらの選好を全体として最も満足させるような行為を選ぶ (全体として選好する) だろう、とへアは論じているのである。

(1) へアと「自愛の思慮の要件」

へアは人格論には立ち入らないとしてパーフィットの議論への明確な支持も反対も表明していないが、明らかにパ

「フィットの影響を受けて議論を一部直している。それは、「自愛の思慮 (prudence)」についてヘアが論じる部分である。自愛の思慮とは、ヘアによれば「自分自身の未来の選好を自分の現在の選好と同等に重んじる」ことであり(次の引用文を参照)、まさに未来の自己への特別な関心にあたる。

ヘア自身、始めは自愛の思慮の合理性から道徳的配慮の合理性へと展開する形で道徳理論を論じようとしていた。

まず、思慮深く選ぶ、つまり自分自身の未来の選好を自分の現在の選好と同等に重んじるのが合理的であるということを示す。次に、道徳を、その自愛の思慮が普遍化されたものとして示すのである。(MT 5.5, p. 100, 邦訳 p. 151)

しかし、このやり方には、現在の自己は未来の自己の選好を(未来が予測不可能だからではなく、単に未来のことだからという理由だけで)「割引いて」考えてしまう場合があるという問題や、未来の強い選好に先んじる現在の選好を優先させてしまうかもしれないという問題があることをヘアは認める。ヘアは、人生の各時点における選好充足を最大化しようという優越的な選好を今の時点でもつべきだという「自愛の思慮の要件」を加えれば、これらは解決されると述べる(MT 5.6)。しかし、結局ヘアもこの問題を難問と認め、未練を残しつつこの論じ方をやめている。そして、自愛の思慮の要件を用いなくとも、道徳の論理の普遍化可能性は特定の時点に言及することを禁じるとの根拠をもって、道徳的推論においては未来の自己も配慮すべきだと論じられるような方式をとるのである。

もし現在の実際の選好によって……将来のより強い選好が満たされないことになるなら、それは思慮深くも理想的でもない。そこで私は「自愛の思慮の要件」(MT 5.6)により、それを排除した。この「単純化の仮定」は、複数の人格にわたる普遍化の代わりに、人格の時間的位相にわたる普遍化をしたならば、無しですますこともでき

きた。(Hare 1988, p. 217)

こうして、従来の自己利益理論を用いても自己利益理論を用いない立場としても通用するような筋書きにしているのである。パーフィットの議論が正しいとすれば、自愛の思慮の要件をもちこまずに道徳の論理だけで論じる方がすっきりしており、理にかなっていることが分かる。

(2) 行為をなすのは「誰」か

では、ヘアの議論では、諸経験から分離して通時的に存在する実体を想定する必要はないのだろうか。特に、判断を下す際、判断主体の通時的な同一性を想定する必要はないのだろうか。シュルツとグルザルスキは、いかなる道徳理論も、理論を遂行し、それに従って行為することのできる最小限統合された道徳的行為者というある一貫した概念を必要とするはずだというシェフラーの反論を引用している (Shultz 1986, p. 739. Gruzalski 1986, p. 769)。これに対して、還元主義者は次のように答える。「行為主体」と呼ばれるものを説明するのは動機と行為との間の一定の結合であり、それ以上の事実は何もない。(cf. Gruzalski 1986, p. 770)。それから混同してはならないのは、還元主義をとることは「自律性」をそこなうわけではないということである (これは森村一九八九、一〇七―八頁でも指摘されている)。還元主義は、行為に先立つ欲求、感情、動機があり、論理に従って推論しようとし、また推論できる心理状態があること、そして他からの強制なしにその心理状態を理性的にコントロールしようとすることができる (つまり、この意味で「自律的」な) 心理状態があることは否定しない。そして、これだけあれば道徳判断を下すには十分である。ヘアの道徳理論でも、道徳の論理に従って推論することができ、道徳判断を下すことができる心理状態があればそれで十分なのであり、それとは別な存在者やその通時的同一性を前提する必要はない。かくして、パーフィットの議論を十分に理解すれば、ヘアの理論において還元主義の立場を一貫して採用しつつ「行為主体」という概念を全く問題なく用いることは明らかである。

(3) ヘアの理論における自他の区別と人格の統合性

ヘアの理論に対してもやはり、自他の区別、諸人格の区別に関する批判がある。特に、他人の選好と質および強さの等しい選好をなぜ判断主体がもたねばならないかという点が問題として指摘される。

ヘアによれば、道徳判断の普遍化可能性という論理と、事実認識による選好獲得とによって、道徳判断を下そうとする主体は個人を含めた個体の単一性を無視するように、そうして獲得した選好の間で偏らない判断をするように導かれる。そうでなければ事実を正しく認識し論理に従った道徳判断とはいえないのである。

他人のものと等しい選好を獲得するというのは自他の区別を無視している、と言われるかもしれない。しかしヘアに言わせれば、他人の選好そのものを獲得するのではなく、彼と同じ立場におかれたとしたならという仮想の場合における、他者の選好と質と強さの等しい私の選好をもつのである (Hare 1988, p. 218)。こうして判断主体は「この立場の私の選好」「あの立場の私の選好」という形で複数の選好をもつことになる。このとき、それぞれの立場は区別できる。そして、このような新しい選好を持つようになることは不可能ではないとヘアは言う。さらに重要なのは、たとえ仮想の場合であれ、そういう場合も含めたあらゆる類似の場合を想定した上で一貫して下せる判断でなければ、普遍化可能性の要件は満たされないということである。

ヘアの批判者が非還元主義者であったなら、それでも反論をやめないことも考えられただろう。非還元主義者は、諸経験とは別に人格の存在を主張し、諸経験よりも人格という実体の方が基礎的だと考えるため、ある人に独特の選好がその基体を離れて他の人格に持たれる(正確に言えば、その人の選好と質と強さの同じ選好であるにしても)という提案に抵抗を感じたかもしれないのである。功利主義的な行為に従うとすれば私が私でなくなり、私の「人格の統合性」が失われるという反論はこれらの非還元主義に依拠しているとみることができ。しかし、我々が先の検討によって行き着いた結論は、諸経験と別枠に人格を想定し、その重要性を主張する必要はないというものであった。

人格が経験を生み出すのではなく、諸経験が人格を構成するのである。そう考えるなら、どんなに異質のものであれ、新しい選好をもつことは不可能ではない。

(4) なぜ「その人の選好を含めたその人の立場に立つ」のか

それでも、他人と同じ立場に立つとき、なぜその人の選好と同じ選好を私が獲得するという形をとらねばならないのかという疑問は残る（これは内井一九八八、二四六頁で指摘されている）。そもそも、へアはどうしてこのような提案を思いついたのだろうか。私はこの点に関して決定的な議論はできないが、パーフィットの議論を考察することで、少なくともこれが偶然的発想でないことは指摘できると思う。

我々は未来の自己に対して思慮深くある方法を自分の人生の中で学んでいくことができる。現在の私が未来の自己に対して思慮深くあろうとしても、未来の自己の選好をもって未来の自己の立場に立たなかったならば、私はその未来の自己の強い選好に反するような行為を選ぶかもしれない。すると、後にその未来の時点が現在となったとき、第二の時点の自己は、前の自己が現在の（これは以前の自己から見た未来の時点にあたる）自己の選好を正確に認識していなかったことを省み、それが現在の望ましくない結果につながったことを学ぶだろう。いわば私は、自分の人生において、ある判断を下す側とその影響を受ける側の相関関係を知るのである。こうした経験を通じて、「もし未来の自己の立場に立つつもりなのであれば、その時点の自己の選好を出来る限り正確に再現し考慮したものである方が望ましい」と後の時点の自己は考え、以降の経験に生かしていくだろう——彼は、未来の自己の選好を持たない形で思慮深くあろうとしても、それは未来の自己にとって思慮深いことではないと知るのである。ところで、パーフィットの議論では、心理的連結がほとんどない未来の自己の立場に立つことと他人の立場に立つこととは、今の自分にとっての実感としては大差の無いものと考えられた。そこで、この教訓は「ある人の立場に立つなら、いかに心理が連結

していなからうと、その時点のその人の選好を含めて考察しなければならない」という一般化された形で学ばれうるだろう。こうして見ると、「他人の立場に立つ」というのは、その人の選好も含めて立つことでなければならぬ」というへアの一見唐突な提案は、実は我々の人生経験とパーフィットの人格論との双方に見合った形になっているのである。

この考察は、なぜこのような仕方であるかと同じ立場に立つのでなければならぬかを証明するものではない。しかし、我々がこのような「立ち方」をするようになる経緯を示唆してくれる有効な材料にはなるように思われる。

六、結 論

パーフィットの人格論と功利主義との関連は以下のように要約できる。

功利主義に対しては、従来(1)功利主義は個人の不可侵性を必ずしも保証しない、(2)功利主義は配分を重視しない、(3)異なる人格の間の利害の比較考量・利害の埋め合わせは不可能である、(4)功利主義は人格の別個性を重んじない、といった反論があった。パーフィットは人格の本質を考察し直すことにより、まず、これらの反論のうち少なくとも人格についての偽の信念に基づくものは却下されることを示した。また、自己利益理論を見直すとき、自分の未来に対する熟慮のなさは不合理だという理由ではなく道徳的な理由で非難されるのだという議論を経て、個人の不可侵性は過度に固持されるほど堅固なものではないと指摘した。次に、利害の比較考量や埋め合わせ、配分についても、功利主義への反論の一部が解消されることを示し、そうでなくとも功利主義の立場と内容的に似通ってくる可能性を示した。また一方で、しばしば功利主義以外の道徳学説で重視される(5)功罪や約束といった概念が少なくとも修正を迫られることも指摘された。さらに、これらの影響に加え、私は、へアの学説について挙げられていた(6)他人のものと同じ好みを私がつとしたら、それはもはや「私」ではなくなるのではないか、(7)他人と同じ立場に立つときなぜそ

の人の選好を再現するという形で立たねばならないのかといった疑問についても、パーフィットの議論の考察から得られるところがあると主張した。

パーフィットは非還元主義を「論駁」したわけではないし、彼の結論が正しいことを「証明」したわけでもない。パーフィットに言えるのは、我々がパーフィットの期待どおりに還元主義をとると仮定すれば、①極端な主張をとるならば自己利益理論は否定され、また功罪や約束といった概念は全く効力がなくなるといふこと、そして②心理的連続性や連結性が重要だという立場を認めた場合にも、心理的連結性も重要だと我々が認める限りでは、彼が述べるような影響が出るだろうということにすぎない。しかし、数々の例を考察するとき我々は①②のいずれかの立場をとるはずではないのか、とパーフィットは我々に問う。そして、彼が述べたいずれかの立場をとるつもりがあるなら、道徳理論に対して上記のような態度変更が迫られるはずだと指摘するのである。

パーフィットの議論の細部については同意しかねるところも幾つかあるが、形骸化した人格主義を過度に押し進める必要はない、それよりも現実の一つ一つの経験の内容を重視すべきだという彼のメッセージは十分に理解できる。我々がテキストにしてきた『諸々の理由と諸々の人格』全編を貫くモチーフは、我々の行為の理由は人格概念にこだわらないものであるべきだというものである。本論で扱ったのはその厚い著作の一部にすぎないが、人格についてのパーフィットの基本的な態度がよくわかる重要な部分であり、多くの哲学者に影響を与えうる議論であるように思われる。彼の人格論は、今後の道徳議論の仕方を多かれ少なかれ変えることになるであろう。

註

* 文献略称また引用等については本誌前号（五六四号）に記した通りである。

(5) ここで合理性について説明が必要であろう。へアも、このような未来の割引は起こりうるが合理的でないという見解をと

る。へアは、合理性の定義については「事実と論理による最大限の批判に耐えて生き残った」というブランドの提案を採用し、また合理性とは「問いに答えることに向けられた思考がもつ一つの性質」だと述べている (MT 邦訳 pp. 322, 132)。へアの理論では、もし「自分の未来のすべての部分に同等の関心をもつべきか」という問いをたてるなら、確かに事実と論理による批判を経た合理的な答えは肯定になる。これは、この問いを立てた人なら未来の自己の心理状態という事実を知ることにおいて未来の自分のものと等しい選好を獲得しなければならぬという彼独特の手法による。しかし、そのような問いを立てないならば、その答えは出ないかもしれない。そして、そのときその答えを出さないことは不合理とは言えない。やはり、未来に同等の関心をもたないのは一概に不合理だとはいえない、というパーフィットは正しいのである。

(6) 例えはへアは平等について次のように述べている。まず、功利主義も「等しい強さの選好は等しい重みをもったものとして扱う」点で、全ての選好に対して強さに応じて平等だとは言える。実質的な結論として例えば配分が平等になるかどうかは、確かに保証はできない。しかし、限界効用の逓減と、不平等から生じる妬みといった負の効用から、平等を支持するに十分な功利主義的理由がある。人格の別個性を尊重すること、個人の不可侵性を守るべきことについては、各人が自分自身のことをする方が一般的にうまくいく(未来の自分の欲求を予測し、その欲求を充足させるのに最もよい立場にある)ので、やはり功利主義的な観点からある程度支持できる。(Hare 1976, MT 9.8, 11.7. 個人の不可侵性についての類似の議論は Hare 1988, p. 258 にも見られる。)

(筆者 おくの・まりこ 日本学術振興会特別研究員)

the positive use of boundary notions (say, Heidegger's "being") so that the potential of the negative could be kept solely in the contradiction of words, and made us realize that every human knowledge, even about the transcendent, is based on a material procedure (=language). My essay attempts to analyze how he managed to transform both Kantian theory and Freudian psychoanalysis into this kind of uniquely materialist epistemology in terms of his paradoxical understanding of language.

Parfit's Defence of Utilitarianism : A New Look from the Theory on Person and Personal Identity

by Mariko OKUNO
Research Fellow
of the Japan Society
for the Promotion of Science

This paper deals with Derek Parfit's theory of personal identity, and with its bearing on utilitarianism. He is known as a 'defender' of utilitarianism, but we must ascertain *in which sense* he is so, and *how* we, following him, can defend utilitarianism.

Utilitarianism has often been criticized that it does not take seriously the distinction between persons. For example, Rawls and Nozick criticized utilitarianism precisely on that ground, and Williams attacked utilitarianism by saying that it neglects the integrity of a person. But what is a person? What does 'personal identity' mean? In order to give a satisfactory reply to these criticisms, one must look to the theory of persons and personal identity. Hence, we begin by expounding Parfit's arguments on these topics in his *Reasons and Persons* (Part Three).

First, introducing the concepts of person and personal identity, Parfit proposes two kinds of criteria for personal identity, i. e. the Physical and the Psychological. Then, he contrasts two views on the nature of a person,

one (1) that a person's existence over time can be reduced into physical and psychological events and their interrelations (Reductionist), and another (2) which denies this (Non-Reductionist). Parfit advocates the former. And, as he propounds the arguments for Reductionism, which are at first sight extraordinary, but surely persuasive in the light of the knowledge of modern science, there emerges a consequence that some of our ordinary beliefs — that identity is crucial and it must be determinate — should be denied.

If we accept this consequence, the criticism that utilitarianism does not take seriously the distinction between persons can be alleviated, because the utilitarian's point is that our concrete experiences are more fundamental than our personal identity. One of the effects of this result is that the anti-utilitarian views concerning the treatment of persons come to be re-examined. Roughly speaking, we should reconsider the following points: (1) the claim of inviolability of a person; (2) the objection to the 'balancing the gains and losses of different persons', the claim that 'someone's burden cannot be compensated by benefits to someone else', and distributive justice; and (3) the claim about desert and commitments. It will be shown that these points are bound *either* to be rejected or at least questioned, *or* to become much similar to, and almost substantially the same as, the utilitarian claims that the anti-utilitarians try to refute. In this sense, Parfit's theory surely serves as an *indirect* defence of utilitarianism.

Besides this, it would be valuable to suggest that Parfit's insights also give us better understanding of R. M. Hare's moves for utilitarian theory, e.g. treatment of prudence, integrity, or knowledge of others' preferences. Thus, by our analyses, we can conclude that utilitarianism, especially Hare's, is well supported by Parfit's reflections on persons and personal identity.