

誕生以前と死後の非存在の非対称性

鶴田尚美

一 序

ある日突然、不治の病のため余命いくばくもないと医師から宣告されたとしたら、それはわたしにとってこの上なく不幸なことである。わたしには、まだ知りたいことがあるし、聴きたい音楽や読みたい本、行ってみたい場所、見ておきたい景色がある。もちろん人間は不死ではないので、たとえ健康に恵まれたとしても望みのすべてが叶うわけではないとは承知しているが、自分はまだ数十年は生きられるはずだと今のわたしは信じている。その時間がもうごく僅かしかないと知らされたなら、わたしはひどくショックをうけ自分の不幸を嘆くことだろう。このように、自分の死を人生最大の不幸と捉え、それを嘆いたり避けたいと願ったりすることは、文化や時代とは関わりなく大多数の人間に共通する特徴といつてよいだろう。

しかし、このごく当たり前と思われる考え方には、解明すべき多くの哲学的な問題点が含まれている。そこで、本稿では現代英米圏の死の悪さに関する議論をふまえ、特に、自分の死後の非存在性と誕生以前の非存在という二種類の非存在についてどのように考えるべきかを検討する。

二 なぜ死は災厄なのか

二・一 ネーゲルの剝奪説

一九七〇年の論文「死」においてネーゲルは、生は善であり、そして死は、知覚、欲求、活動、思考など人間の生を構成するさまざまな善を剝奪するがゆえに、死者本人にとって災厄 (misfortune) であると主張する。

ネーゲルによれば、死が悪であるのは、単に、死の時点でその人の生に含まれている善を奪うからというだけでなく「その時に死なずにもっと長く生きられたなら、得られたであろう善」をも奪うからである。たとえば、わたしに(a)五〇歳で死ぬ、(b)八五歳で死ぬという二つの可能性があると仮定しよう。この時、(a)は(b)と比べると、三五年分の欲求や活動や計画が達成できないことになる。これらの経験や活動は、必ずしもそれ自体が快いものであるとは前提されていない。欲求が満たされないこともあるだろうし、計画が挫折することもあるだろう。それでも、ネーゲルによれば、それらすべてを含めて「生きている」ということがそのものが善である。これらの生を成り立たせる善を剝奪するがゆえに死を悪であるとみなすネーゲルの主張は、一般的に「剝奪説 (deprivation theory)」と呼ばれている。

この説は、われわれが通常考えている死の悪さの理由とおおむね一致するように思われる。多くの人々が他者の死を災厄と見なす理由は、死に至るまでにその人が直接に経験する心身の苦痛を除外すると、まずなにより「死んでしまつたら、もはやどのような経験もできない」こと、つまり経験を成り立たせる基盤としての生が奪われることにある。しかし、それだけでない。特に死者がまだ幼い子供や若者である場合には、死が早すぎることに、すなわち、もっと長く生きて、不幸いずれにしても、もっと多様で数多くの経験をすべきなのに、十分に経験せぬまま生が失われたことを人々は悲しみ悼むのではないだろうか。そして逆に、一〇〇歳近くまで健康で暮らすことができた人が死を迎えた時には、遺族は「もう十分に生きた」つまり人生でその人がなすべき経験をし尽くしただろう、という見方をし、そのよう

な人が苦しむことなく穏やかに亡くなったなら「大往生だった」と語られさえするかもしれない。

二・二 剝奪説の問題点——二種類の非対称性

しかし、剝奪説はいくつかの難問を抱えている。最大の問題点は、二種類の非存在に対してわれわれが非対称的な態度をとっているということである。これはしばしばルクレティウスが指摘した問題とされている。

エピクロスに深く傾倒したと言われているルクレティウスは、エピクロスと同様に、死は感覚の喪失であると同時に魂の分解でもあり、ゆえに死は恐れるべきものではないと言う。さらに、ルクレティウスによれば、死によってわれわれが消滅し、それがわれわれ自身にとって不幸ではないのは、この世に一度も誕生したことがない人間が不幸ではないということと、まさに同じことである。なぜなら、すでに消滅した人と、いまだ存在していない人のどちらも感覚をもちえず、そもそも不幸になることなどありえないからである。

明らかに、死の中には恐れるべきものは何もないし、

存在しない人が不幸となりうることもないし、またその人が、

これまで一度も生れたことがなかったかどうかは何ら問題にならない。

なぜなら死すべき生を不死なる死が奪い去ったのだから。

(ルクレティウス『事物の本性について』第三卷、三五〇頁)

したがって、「われわれが死後に存在しなくなった後の長い時間」と「誕生に先立つ長い時間」は、対称的 (symmetrical) な関係にあると見なすことができる。ルクレティウスはまた、次のように綴っている。

誕生以前と死後の非存在の非対称性

私たちの生れる前に過ぎさった、永劫の時間の古い幾年代が

どれほど私たちにとって無であるか、もう一度顧みるがよい。

「さればこれこそ、私たちの死後に来るべき時間をうつす鏡として

自然が私たちに差しだしてみせるものなのだ。

一体そこに何か恐ろしいものがうつっているのか、何か悲しいことが

見えるのか？ どんな眠りよりも安らかなものではないのか？

(同書、三五二頁)

しかしながら、実際に人々が示す態度を考えてみよう。たとえ、この詩が描きだすように「自分が実際にこの世に誕生する前に、何世代もの人々が通り過ぎていくほどの長い時間が存在しており、自分はその時間を生きることができなかつた」ことが事実だと知ったとしても、人々はそのことに関心を持たず、誕生以前の自分の非存在を決して死と等しい災厄とは見ないだろう。だが、仮にそうだとすれば、なぜ人は「死」という一方の非存在だけを不幸だと見なし、それを自分の消滅として恐れるのだろうか。というのも、単純に「自分が世界に存在していない時間」としてだけ考えれば、その状態を想像することや比較することはほとんど不可能かもしれないが、生まれる前の「いまだ存在していない」時間、死後の「自分かもはや存在していない」時間と同じくらい長いかもしれないが、絶対的な自己の非存在という点においても変わりがないかもしれない。それなら、自分が誕生する前の時間について真剣に考え、自分の非存在をもっと恐れたり残念に思ったりしてもよいのではないだろうか。

そしてまた、剝奪説の立場からは、誕生以前の非存在は「もっと早く生まれていたら得られたであろう善」の剝奪であり、死による非存在は「もっと長く生きられたなら得られたであろう善」の剝奪なのだから、どちらの非存在も等し

く善の剝奪だと言わなくてはならないことになる。したがって、「死は悪である」と剝奪説論者が主張するのなら、誕生に先立つ非存在をどのように考えるのかを説明する必要がある。

この対称性についてネーゲルは以下のように説明している。「ベートーヴェンに子供がなかった」という事実は、ベートーヴェン自身にとって残念なことだったかもしれないし、彼の才能を受け継ぐ者がいないという意味で世界にとって悲しむべきことであつたかもしれないが、生まれて来なかった子供自身にとっての不幸として記述することはできない。なぜなら「生まれて来なかったこと」を不幸だと言うことはできないからである。ある人の死後の時間は「もしその時死んでいなかったなら、まだ生きていたであろう時間」の喪失、すなわち死によって剝奪された時間である。この場合、その時間を奪われなければこの人の以後の人生がどのようなものであるかを十分に知ることができる。時間を剝奪される被害者を特定することができる。他方、誕生する前の時間を「もっと早く生まれていたら生きていたであろう時間」と言うことはできない。なぜなら、そもそも「もっと早く生まれる」ことは不可能だからである。仮に実際に生まれたよりも早く——たとえば二〇〇八年ではなく二〇〇五年に——ひとりの子供が生まれるとすれば、二〇〇八年に生まれる子供とは別の人間になるはずである。さらに、誕生の時期が早いか遅いかという問題は死の場合と根本的に異なっており、既に存在していた誰かから、さらに生ざられたはずの年月を剝奪するわけではない。したがって、この二種類の非存在を区別し、異なる態度をとることは理にかなっているのである (Nagel, 1970, pp. 7-8)。

さて、この二種類の非存在に対してとるべき態度として、一般に三つの選択肢が考えられる。(一)二つの非存在を対称的に考え、かつ、どちらの非存在も等しく悪ではないと主張する、(二)二つの非存在を対称的に考え、かつ、どちらの非存在も等しく悪であると主張する、(三)二つの非存在の対称性を否定し、死後の非存在は善の剝奪であり悪であるが、誕生以前の非存在は悪ではないと主張する、の三つである。

(一)はエピクロスやルクレティウスのとつた選択肢である。(二)は上に挙げたネーゲルの主張がその一例であり、誕生以

前と死後の対称性そのものを否定する⁽³⁾。剝奪説をとるほとんどの論者もまた選択肢(三)を支持しており、これはネーゲル以降、有力視されている選択肢である。本稿では、(三)の中から二種類の解釈を検討したい。これらの議論は、パーフィット (Parfit 1984) の思考実験を元に、現在のわれわれの過去と未来の快苦に対する態度、あるいは現在存在している自分に対する態度などを、死後の非存在や誕生以前の非存在と関連づけるというアプローチをとっている。だが、彼らの議論には興味深い点は見られるものの、根本的な難点がいくつかあるように思われる。

三 対称性の問題に対してどのように答えるべきか

三・一 未来に対する関心

ブルックナーとフィッシャー (Brueckner and Fischer 1986, pp. 226-229) は、ネーゲルの説を支持し、対称性の問題を以下のように論じる。たしかに剝奪説は、誕生以前の非存在と死後の非存在に対して異なる態度をとることが適切であると直観的に思わせる。しかし、たとえ「死は善の剝奪だ」と言えるとしても、エビクロスやルクレティウスの見解が正しければ、死とは一切の経験の喪失あるいは存在の消滅なのだから、死にゆく人自身が善の剝奪を経験することは不可能である。

一般的に「善を奪われる」と言う時には、ある人が当該の善を既に経験したことがあってその快を知っており、そしてその快が経験できないために不在を嘆くという事態が発生している。たとえば常日頃から素晴らしいワインを楽しんでいた人が、よいワインが手に入らなかった日に味覚の快を経験できず、「よいワイン」という善の不在に嘆くといった場合である。このような事例では失われた、あるいは不在の善を容易に特定できる。他方、死の場合は死者本人が死後の善の剝奪をまったく経験できないのだから、これらの一般的な剝奪の事例を適用することができない。

では、なぜ死者本人が善の剝奪を経験できないにもかかわらず、死を悪とみなさねばならないのだろうか。その上、

誕生以前の非存在は悪ではないとみなして、二種類の非存在を非対称的に扱わねばならないのだろうか。ブルックナーとフィッシャーは、パーフィットの事例「過去の手術と未来の手術」(Parfit 1984, pp. 165-166) を改変した事例を挙げて説明する。

あなたが、ある薬の実験のために病院に入院していると想像してみよう。この薬は一時間の強烈な快を生じさせ、次いで記憶喪失が起きる。あなたはベッドの上で目覚め、看護師に自分の状況を尋ねると、彼女は「あなたは昨日、薬の実験を受けたか、明日、実験を受けるかのどちらかです」と答えた。あなたは明日実験を受け、快を経験する方を望んでいる。

快に対するこの態度もまた非対称的であるといえる。すなわち、われわれは既に自分が経験した快に対してもはや関心をもたなくなっているのに、これから経験するであろう未来の快は期待している。

ブルックナーとフィッシャーによれば、死が悪であるのは、その人自身がそれまでの人生の中で既に善として経験したことがあり、そして将来も経験することを期待しているものが、死によって奪われるからである。それに対して、われわれは過去の善の経験には現在もはや関心をもたず、その剝奪を悪だとは見なさない。それだけでなく、自分の誕生以前の善は、仮にそれが善であると仮定しても、当人によってまだ一度も経験されることがない善であり、かつて経験したことがある善と同じように考えることはできない。したがって、誕生以前の非存在がなんらかの善の剝奪でありうる

と仮定しても、死後の非存在に対するわれわれの態度と誕生以前の非存在に対する態度とは大きく異なる。かくして、二種類の非存在の非対称性を適切に説明することができるのである。

さらに、この未来への関心という点から、ブルックナーとフィッシャーは次のような事例を考案する(以下「誕生日の事例」と呼ぶ⁽⁵⁾)。あなたは八〇年の生涯を送ると想定されている。そして、現在は二〇〇八年であり、あなたには(a)一九三五年に生まれて二〇一五年に死ぬという八〇年と、(b)一九四五年に生まれて二〇二五年に死ぬという八〇年の、

二つの選択肢があるとすると。つまり(a)と(b)の間には一〇年のずれがある。この時、あなたが(b)の方を選ぶということは明らかだ、とブルックナーとフィッシャーは述べる。なぜなら、先の薬の実験の事例で示されたように、われわれには未来に期待される善に対して非対称的な態度をとり、過去よりもより未来へ向かう方を選択するというバイアスがあるからである。

三・二 「保存の要求」と現在のわたしの同一性

たしかに、われわれには既に経験した過去の快苦に無関心であり、これから経験することが期待される将来の快(あるいは経験することを恐れる将来の苦)へ強い関心をもつというバイアスがあるかもしれない。したがって薬の実験の事例で、これから実験をうけること(つまり快を感じることを期待するというわたしの態度は広く受け入れられやすいように思われる。だが、二番目の「誕生日の事例」において、それほど明白にほとんどの人たちが(b)を選ぶと予想できるだろうか、あるいは(b)を選ぶことが合理的な選択だと明言できるだろうか。人間は将来を見通し、予測をすることができ、さまざまな長期的な計画を立てることができる。そして自分がいつか死ぬと知りつつも、その正確な日時を知っている人はいないという点で、人間にとって常に未来は開かれている。⁽⁶⁾とはいえ、八〇年という生存年数が二つの選択肢の双方で同じだと仮定されており、生の内側から自分の人生として見ているのではなく外側から客観的に眺めて選択するという状況において、(b)を選択すべきだという強力で説得力のある根拠は提示されていないように思われる。ベルショウもまたこの事例に関して「彼らはこの事例が明白だと言うが、わたしはそれを否定する」と異議を唱える(Belshaw 1993, p. 105)。⁽⁷⁾

さて、ブルックナーとフィッシャーに対する反論としてベルショウが指摘するのは、第一に、われわれは過去の快に対して実際には無関心ではないという点である(Belshaw 1993, pp. 106-109)。人はしばしば過去の楽しかった経験を

思い出し、その記憶を失いたくはないと思っている。これは特別なことではないだろう。ほとんどの人々にとって、幼い頃からの自分の人生の経験とその記憶は、年齢を重ねても重要なものであり、その人の性格や価値観などを形成するものでもある。

第二の指摘は、パーフィットの「過去の手術と未来の手術」は非常に説得力があるが、あまりに突飛すぎるといえる点である。この事例が示すのは、過去の快苦が、(a)完全に忘れ去られ、(b)現在に対しても重要な影響をもたない、という条件を満たしている時、われわれは過去の快苦に関心をもたないということである。そして、この種の過去の快苦と未来の快苦の間で選択をする時、人は未来の快（あるいは苦の回避）を選ぶということにすぎない。

では、「誕生日の事例」を、正しくはどのように考えたらよいのか。ベルショウは、この事例は奇怪すぎると言う。なぜなら「自分がいつ生まれてくるかを選ぶ」などということが現実の人間にできるはずがないからである。そこで、この事例を以下のように改訂してみよう。

あなたは記憶喪失に苦しんでいる。医師は、あなたが一九二五年生まれで二〇〇五年まで生きることがある確率で予想されうるビルと、一九一五年生まれで一九九五年まで生きることが同じ確率で予想されているベンのどちらかであることを知っている。

さて、あなたは自分がビルであることを望むだろう、と明言できるだろうか。ベルショウによれば、この事例では、記憶喪失が治癒可能かどうかで判断は異なるであらう。もし他の条件が等しく、そして記憶喪失が生涯治らないのなら、わたしはビルであることを望むだろう。しかし、それはわれわれに未来へのバイアスがあるからではなく、単純に、ビルの方がより長く生きることが期待されるので、より多くの快を得ることが期待できるという理由のためである。「過去の手術と未来の手術」の事例も同様に、わたしは目覚めた時点で手術の記憶を失っているのだから、単純に快苦の量だけを考えれば、これから手術を受けたいとは思わない。これも未来へのバイアスもっているかどうかとは全く無関

係に説明できる。

では次に、わたしの記憶が戻ると仮定してみよう。この場合は、ビルの方を選ぶべきだと簡単には答えられない。そして、記憶が戻る、つまり過去にアクセス可能であるという点は重要である。たとえ期待余命が短くても、過去の記憶を取り戻すことができ、自分がベンであると確信できるのなら、それが真実なのだからという理由でベンである方を望んだとしてもまったくおかしいことではないからである。むしろ、過去の記憶を取り戻し自分がベンであることを思い出しているにもかかわらず「長生きをしたいから自分はビルでありたい」という理由でビルとして生きようとしたなら、それに気づいた人は彼の行為を現実逃避と呼び非難するのではないだろうか。したがって、ブルックナーとフィッシャーが想定したように、単純により未来へ長く生きる方を人々は望むとは言い切れないのは明らかである。

それでは、ベルショウは二種類の非存在の非対称性の問題をどのように解決するつもりだろうか。彼はネーゲルが示唆した「仮に自分が現に生まれた時点よりも前に生まれるとしたなら、生まれてくるのは自分ではない別の人間になってしまうので、自己の同一性が損なわれる」という説明をベースにしてはいるが、若干異なるアプローチをとる (Belshaw 1993, pp. 110-112, Belshaw 2000b, pp. 324-325)。⁽⁸⁾

彼の見解をまとめると以下のようになる。人々は、今ある自分の存在は——自分がある種の関心や、特定の性格、計画、友人、コミットメントなどをもつ人格であることは——過去に依存しており、過去と因果的に結びついていると信じている。そしてわれわれは、自分が特定の時点に生まれたことは、大部分、今ある自分の原因であると思っているし、違う時点に生まれた人は自分ではないと思っている。「違う時点に生まれたかった」と望むことは、今の自分が存在しないことを望むことである。だが、そんなことを望む人などほとんどいないだろう。大多数の人々は、現に存在している自分がそのままに存在することを望み、そして今ある自分に影響を与えさせないために、自分の誕生の時点やそれに関わる諸事実を現実のままに保っておくことを求める。ベルショウはわれわれのこの欲求を「保存の要求 (conserva-

tion claim)』と呼ぶ。

それでは、なぜ人々は、自分の死後の非存在を悪だと考えるのに、誕生以前の非存在は悪だと考えないという非対称的な態度をとるのか。ベルショウは、非対称的な態度を拒絶して自分の死に無関心な人や、「もっと早く生まれたかった」と思う人がいる可能性を否定するわけではない。しかし、それは「保存の要求」の弱点ではなく、人々の欲求がその人の置かれた状況に依存しているというだけのことだと指摘する。たとえば、強烈な身体的苦痛や精神的な病のために生きることが苦しみでしかない人にとって死は歓迎すべきものかもしれないし、人類の未来がとてつもなく悲惨になると予測されるなら——酸性雨が降り、大気が汚染され、人口過密が急速に進行すると予測されるなら——自分が実際に生まれた時代よりもっと昔の快適だった頃に生まれたかったと思う人がいてもおかしくはない。

ベルショウの主張によれば、非対称的な態度が広く受け入れられている理由は、この態度が、われわれ自身の心理に關する、同じように広く受け入れられている別の態度に付随しているからである。その態度とは、「自分自身の今ある心理状態（欲求、価値観、性格、計画など）に、過去から未来への因果的関連性があると信じるのが合理的だ」というものである。そして、そう信じるのが合理的ならば、非対称的な態度もまた合理的であると言いうる。この相互依存性こそが、われわれが対称性に対する態度の合理性を考える時に重要となる点である。

たとえば、現在のわれわれとまったく違うスタイルの生活を営む人々を想像することは、論理的に不可能ではない。ある可能世界の人々は、数年ごとに住む場所も職業も友人も完全に入れ替わり、自分の関心や価値観もがらりと変わってしまふような生活をしているかもしれない。そういう人々は、過去の追憶にひたることもないだろうし、過去の経験が現在の人格に影響を及ぼすこともないかもしれない。そういう可能世界では、過去はもはや何の重要性ももたなくなるだろう。

だが、現在我々の世界では、多くの人々は自分の過去の経験に愛着をもち、それらの経験と現在の自分に因果的な関

連があると信じている。このような世界では、人々は今ある自分から自分が誕生した時点まで因果的な関連性を遡り、自分が誕生した時点を変えたくないと強く望んでいる。たとえば、昨日、わたしが午後五時半の電車に乗っていなかったならば、今のわたしは現在のわたしと異なる経験をして、違うわたしになっていたであろう。それだけでなく、もしも現在住んでいる部屋を三年前に選ばなかったなら、今のわたしは三年の間に現在のわたしと異なる経験を積み重ね、違う人たちと出会っていたであろうし、今の親友とは出会わなかったかもしれない、そして今のこのわたしとは違うわたしになっていたであろう。さらに遡り、二〇年前にあの大学を受験し入学しなかったなら、わたしの人間関係や知識はまったく現在とは異なるものとなっており、わたしの関心のありかたはまったく現在とは異なるものとなっていたかもしれない。さらに遡り……と時間を遡っていき、中学生の頃、小学生の頃、最終的には自分の誕生の時点まで、わたしの過去はたどっていくことができる。突き詰めると、もしもわたしの誕生日が一日早かったならば、わたしは今あるわたしとはまったく異なる経験を重ね、異なる人生を歩み、そして異なる人間になっていたであろう、という考えまで到達するわけである。⁽⁹⁾

ゆえに、一方で「自分の死」という、いったん人生が始まった後の自分の非存在に関しては「より長く生きたい」あるいは「早く死にたくない」と願うことが合理的だと考えられているが、他方で誕生以前の非存在に対しては「自分が現実に生まれた時点よりも早く生まれたかったとは願わない」という非対称的な態度をとることが不合理ではない、ということになる。

四 非対称性の問題をどのように考えるべきなのか

四・一 フィッシャーとスピークの批判

ベルショウの議論は成功しているだろうか。フィッシャーとスピークによる「保存の要求」批判の概略を見てみよう

(Fischer and Speak 2000, pp. 91-92)。(10)

第一に、ベルショウによれば「現実には自分が生まれたのとは別の時点に生まれたいという欲求」は「現在の自分とはまったく別の人格になりたい」という欲求であり、このような欲求をもつ人は現実にはほとんどいないと彼は考えている。さらに「ほとんどの人々は、人生の最初期（性格特性や欲求などを自分でコントロールできない時期）から、現在の自分を変えたくないという欲求を持っている」とベルショウは前提している。しかしこれは非常に保守的な前提であり、正しいかどうかはまったく明らかではない。なぜなら、困窮や虐待など悲惨な環境の中に生まれ、言いようのない不幸に苦しんで育った人々もいるからである。彼らが過去をそのままに保存しておきたいなどと思うだろうか。むしろ彼らは生まれた街を一刻も早く出ることだけを願って育ち、幼少期の辛い記憶は完全に忘れてしまおうとして残りの人生を生きていくかもしれない。ゆえに、「人は過去の記憶を覚えておきたいと思っている」というベルショウの前提にはまったく根拠がないと言わざるを得ない。

第二に、「自分の誕生した時点を変えないままにしておきたい」という欲求は普遍的である」とベルショウは信じているのだが、そのような普遍的な欲求があるという主張に説得力はない。人々の現実の欲求や、非対称性に対する態度は、もっと複雑であるように思われる。

この二つの批判点は、どちらもそれほど有効であるように思われぬ。というのも、本稿第三節で既に述べたように、ベルショウ自身が、人々の欲求にある程度の幅や環境による相対性を認めているからであり、またフィッシャーとスピークの挙げた反例があまりに極端な事例だからである。たしかに虐待に苦しんだり、生育環境に恵まれなかったりした人たちは、自分の過去を忘れたと思うだろう。だが、それは「過去だから」忘れたいわけではなく「辛い記憶だから」忘れたいのである。彼らもその環境から救い出され、あるいは自分自身の努力によって幸福になることができたなら、それ以降の幸せな人生の記憶は、人生の初めから幸せな環境に生まれついた人たちと同じように、むしろ忘れて

しまわぬように大事にし、時々追憶に耽ることもあるだろう。もしこの推測が正しければ、経験自体が苦痛に満ちたものであったか楽しいものであったかという違いだけが人々を分けるのであり、不幸な環境に生まれついた人と生まれたときから幸福だった人とで、過去の記憶に無関心ではないという心理的特徴そのものに変更不可能な違いがあるわけではない。

四・二 「死の悪さ」を論じる時、どのように考えるべきなのか

ここまでのベルショウの議論にはある程度の説得力はあるように思われる。この種の議論では未来へのバイアスばかりが強調される傾向があるが、われわれは未来ばかりを見て生きているわけではない。むしろ、現在の自分と、それを形成した過去の経験や記憶の重要性についても考えるべきであろう。さらに、パーフィットの「過去の手術と未来の手術」をはじめとする数多くの思考実験は奇抜さに目を奪われがちであり、これらの各事例に対する整合的な説明が軽視されがちである。その点、われわれの時点へのバイアスに依存せず、その人に期待される快苦の総量に訴えかけるベルショウの解釈は、全体として整合的な解釈を導くものになりうると言えるだろう。とはいえ、彼の議論にはさらに根本的な問題点があるように思われる。

「保存の要求」を正当化する根拠は何か　フィッシャーとスピークの「保守的だ」という批判を別の側面から考えてみたい。ごく単純な問いとして、なぜベルショウは、「今そうである自分」であることに、それほど強く執着するのだろうか。

たしかに過去の記憶を遡っていけば、今の自分がいくつもの偶然の積み重ねによって成り立っていることに気づく。とはいえ、自分が過去に経験して来た偶然の出来事や行為のすべてに等しい価値があるわけではない。実際、過去數十

年に渡る夥しい数の経験の大部分は、熟慮によって決定されたわけでもなく、自発的に決定されたわけでもなく、たまに選ばれたにすぎないのかもしれない。あるいは、そもそも選択の余地すら自分になかった出来事や、決定や選択の対象ではない出来事も数多くある。そのような出来事や自分の行為に何か見いだすべき価値はあるのだろうか。もちろん、それらの些細な経験の積み重ねによって現在の自分が形成されているということもわたしは知っている。しかし、それが自分の過去を変えたくないという欲求を正当化するだろうか。

仮に、今日のわたしが午後五時の電車に乗らず、五時十五分の電車に乗ったとする。わたしはそれがもとで思いもよらぬ経験をし、それがきっかけとなって、長期的に見れば「午後五時に電車に乗ったわたし」とは別の自分になっていくかもしれない。わたしは電車に乗る時、その可能性を考えなくてもいい。しかしその可能性に対していちいち特別な関心を持たない。なぜなら、わたしにとって自分が関心を持つべき選択とは、自分の人生に対して自発的に何か影響を及ぼしうるような選択だからである。たとえば、今が転機だと自覚した時に熟慮を重ねて下す決定や、完全に自分の状況をコントロールすることはできなくても後から思い出したとしても後悔しないような決定など、自分の重大な関心の対象になるような決定が、わたしにとって重要な選択や決定なのである。それ以外の出来事や経験は、因果的に後の自分に影響を及ぼす可能性があるかもしれないと知りつつも、その時点ではそのような影響が予測不可能な決定なのでないだろうか。そもそも、ある出来事や過去の選択の結果、後に自分が違う人間になっていくとしても、一体それを何と「比較する」のだろうか。比較自体がその時点のわたしにとっては不可能であるし、何らかの意味で「そうでありえた自分」と違う自分になったと言うことが可能であるとしても、わたしはそれに気づくことはないだろう。また、仮に別の選択の結果として別の自分になっていたとしても、実際に選択された時には単なる潜在的な可能性ではなく現実の選択なのだから、その選択によって影響を受ける後のわたしは、いずれ「現在のわたし」になるはずである。

幾人かの論者たちが試みているように (Brueckner and Fisher 1998, Feldman 1991, 1992) いくつもの可能世界のわ

たしを想定することができる。それらの可能世界のわたしは、現実のわたしとは異なる経験をし、異なる属性を持ち、あるいは現実のわたしが自分にとって必要不可欠だと信じている属性を持っていないかもしれない。しかし、それらの可能世界のわたしであることは、現実世界のわたしであるよりも悪いことであつたり嫌悪すべきことであつたりするだろうか。わたし自身には、「可能世界のわたし」の生の状態それ自体が問題なのであり、今の自分よりもさらに悲惨な生活をしていないのなら、仮にある可能世界の自分が現実のわたしになつたとしても、そのこと自体に悪いことは何もないと思う。それでは、「今現にそうである自分」に特別の地位を与えるべき理由は何なのだろう。ペルシヨウはこの点に対して、単に「われわれは今ある自分でいたいと思ひ、他の人にはなりたくないと思ふ」とわれわれの欲求に訴えかけるだけである。しかし、今の自分と何一つ似ていない他人になることと、ある可能世界の自分になることはまったく意味が異なり、これだけでは論証が不十分であると言わざるを得ない。

誰の視点から問題を見るべきなのか 最期に、死の議論全体に関わる問題点として、「いったい誰の視点から事態を見るべきなのか」という問いがある。死の悪さについて考える場合、ある人の生の外側から客観的に見るべきなのか、それとも、ほかならぬ自分自身の存在に関わる問いとして主観的な一人称の視点から見るべきなのだろうか。実際、数々の思考実験を見ても分かるように、ある事態が自分自身の身に起こることか、それとも他人の身に起こることとして見るのかによって答えがまったく異なることがある。それだけでなく、死後と誕生以前という時間をどのように見ることかという点も、どの視点に立つかによってまったく見え方が異なってくる⁽¹⁾。

客観的な視点から見れば、受精の時点から誕生、そして死の時点までを完結したひとつの人生として眺めることが可能であり、複数の選択肢を比較することも容易にできるだろう。しかし、自分自身が今実際に生きていて継続中の生の内側から考えられると、事態はまったく異なってくるはずである。わたしの主観的な視点では、自分の人生は一回き

りのものである。さらに、そもそも自分が誕生した時点など直接に記憶することは不可能なのだから、ほとんどの人々にとって、人生の最古の記憶とは幼児期のものだろう。つまり、人は自分の人生の始まりについて確固たる記憶を持たない。また自分の死がいつ訪れるのかも正確には知らない。そして、エピクロスが論じたように、死が現実を訪れた時には自分はまだ世界に存在しなくなっているのだから、わたしは自分の死それ自体を経験することがない。たとえ死が「もっと長く生きられたなら得られたであろう善の剝奪」であるとしても、死後のわたし自身がその剝奪を悪として経験することは決してないのである。

では、主観的な視点から二つの非存在の対称性の問いを考えてみよう。すると、死の悪さについてはまだ想像可能である。死後の非存在は、既に存在し、現に生きている自分の死が早まるか遅くなるかという問いなので、今、現に存在している自分自身のこととして考えることができるからである。しかし、誕生以前の非存在を想像することはかなり困難であるし、自分は既に存在してしまっているのだから問い自体が意味をなさないように思われる。その上、仮に現実よりも早い誕生が起こりうると想定すると、実際に生まれていたわたしとは異なる人間が誕生することになる。もしそのような事態が現実起こったとすれば、「今現に存在しているこの自分」はその世界には存在しなくなる。わたしにとって死と等しいことであるかもしれない。ならば、現実よりも早く誕生することなど起こらず、現実そのままに自分がこの世に存在する方がよりよいということになる。したがって、主観的な視点から対称性について考えると、死後の非存在は悪いが誕生以前の非存在は悪いことではないという非対称的な態度を取ることが合理的であると思われる。

しかしながら、客観的視点に目を転じてみれば、わたしが生まれる代わりに誕生したであろう人の観点からも事態を見てみるができる。彼女はわたしが生ずる代わりとしてしかこの世に誕生しえなかった。だが仮にわたしの代わりに彼女が生まれていたならば、わたしが現にそう思っているのとまったく同じように、彼女は自分の誕生をよいことだと思っているだろう。ということは、わたしであれわたしの代わりに誕生する彼女であれ、あるいは、わたしたちの

代わりに誕生したかもしれない別の誰かであれ、実際に世界に誕生してきた人にとって、生まれてきたということはよいことだと言うことができる。そうであるのなら、いったん主観的な視点から離れて事態を客観的な視点から考えるとわたしはまったくの偶然によって、この世界に生まれてきただけのことであり、誕生するのが「このわたし」であらねばならなかった必然性はどこにもないし、わたしだけが何かしら特別な地位をもつと主張できる理由もないように思われる。また、生まれてくるのが誰であるかということさえも重要なことではないとさえ言いうる。ゆえに、客観的な視点から非存在の問いを考えると、誕生が現実より早かったとしても悪いことではないと言うことができるかもしれない。したがって、もし誕生以前の非存在の問題を客観的な視点から見るとすれば、ルクレティウスのように二つの非存在を完全に対称的なものととらえ、死後の非存在も誕生以前の非存在も等しく悪くはないと主張するか、あるいはやはり完全な対称性をとるが剝奪説を支持し、死後の非存在は悪であると主張し、そして誕生以前の非存在もまた善の剝奪なので等しく悪いと主張する、という二種類のいずれかを整合的な解釈と見なすという可能性が有力なように思われる。

それでは、主観的な視点と客観的な視点と、どちらの視点から問いを考えるのが適切なのであろうか。死の問題を考えるにあたっては、このことをまず明確にせねばならないのかもしれない。しかし、これらの問いは難問であり、また別の議論を必要とするので、稿を改めて再考したい。

文 献

- Belshaw, Christopher, "Asymmetry and Non-Existence", *Philosophical Studies* 70, 1993, pp. 103-116.
——— (Belshaw 2000a), "Later Death/Earlier Birth", *Midwest Studies in Philosophy* 24, 2000, pp. 69-83.
——— (Belshaw 2000b), "Death, Pain, and Time", *Philosophical Studies* 97, 2000, pp. 317-341.

- Brueckner, Anthony L. and Fischer John Martin, "Why Is Death Bad?", *Philosophical Studies* 50, 1986, pp. 213-223. Reprinted in Fischer (1993), pp. 219-229.
- , "The Asymmetry of Early Death and Late Birth", *Philosophical Studies* 71, 1993, pp. 327-331.
- , "Being Born Earlier", *Australasian Journal of Philosophy* 76, 1998, pp. 110-114.
- Feldman, Fred, "Some Puzzles About the Evil of Death", *The Philosophical Review* 100, 1991, pp. 205-227. Reprinted in Fischer (1993), pp. 305-326.
- , *Confrontations with the Reaper: A Philosophical Study of the Nature and Value of Death*, Oxford University Press, 1992.
- Fischer, John Martin (ed.), *The Metaphysics of Death*, Stanford University Press, 1993.
- Fischer, John Martin and Speak, Daniel, "Death and the Psychological Conception or Personal Identity", *Midwest Studies in Philosophy* 24, 2000, pp. 84-93.
- Kaufman, Frederick, "Death and Deprivation; Or, Why Lucretius' Symmetry Argument Fails", *Australasian Journal of Philosophy* 74, 1996, pp. 305-312.
- , "Per-Vital and Post-Mortem Non-Existence", *American Philosophical Quarterly* 36, 1999, pp. 1-19.
- , "Thick and Thin Selves: Reply to Fischer and Speak", *Midwest Studies in Philosophy* 24, 2000, pp. 94-97.
- ルクレティウス「事物の本性について」宇田謙一「岩田義一・藤沢令夫(訳)『世界古典文学全集 第二二巻 ウェルギリウス タンテイウス』筑摩書房 一九六五年 二八九—四三二頁。
- Nagel, Thomas, "Death", *Nous* IV, 1970, pp. 73-80. Reprinted in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, pp. 1-10. (トマス・ネーゲル「死」永井均(訳)『ロウケリであるとはどのようなことか』勁草書房 一九八九年 一一六頁。)
- , *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1984. (森村進(訳)『理由と人格』勁草書房 一九九八年。)
- Rosenbaum, Stephen, E., "How to Be Dead and Not Care: A Defence of Epicurus", *American Philosophical Quarterly* 23, 1986, pp. 217-225. Reprinted in Fischer (1993), pp. 119-134.

注

- (1) 二〇〇八年に実際に生まれてきた子供と両親が同じであっても、二〇〇五年に生まれる子供の精子と卵子の組み合わせと、二〇〇八年に生まれる子供の精子と卵子の組み合わせは異なる。
- (2) 現代の論者では、Rosenbaum 1986 が代表的である。
- (3) 選択肢(二)は、自分の生涯のすべての時点の利害や快苦に等しい態度をとるパーフィットの「タイムレス」にやや類似性が見られるが、自分が誕生する以前の非存在を悪だと主張する論者の存在は、現在までのところ確認していない。
- (4) これは本来、誕生以前と死後ではなく、過去と未来に対する人々の態度の違いを明らかにするための事例である。要約すると以下のような内容になる。
わたしはある手術を受けるため病院に入院している。手術中、外科医に協力せねばならないため、麻酔をかけることができない。わたしは以前にも同じ手術をうけたことがあり、これが非常に痛い手術であると知っている。だが痛みを配慮して、現在では患者は手術後に薬で痛みを除去されるようになった。わたしは目覚め、看護師に状況を尋ねる。彼女は「わたしか別の患者が手術を受けたが、どちらが受けたのか思い出せない」と答える。わたしは「一〇時間の手術を昨日うけた患者か、あるいは一時間の手術を今日うける患者か、どちらかである。わたしは自分が昨日手術をうけた患者であればよいと願う。」
この事例によって、結果として自分が被ることになる痛みそのものがたとえ大きくなろうとも、既に過去のものとなった自分の痛みに対してわれわれはもはや関心をもち、それよりも、これから先に自分が受けるより小さな苦痛を回避することの方に強い関心をもつことが示される、とパーフィットは指摘する。
- (5) 原論文が発表されたのは一九八六年であり、この事例の「現在」は一九八五年に設定されていた。だが、時間の経過によって、当時は未来であったはずの選択肢が、現在では過去となってしまった。この点を考慮して一部事例を改変した。
- (6) これらの点は Nagel 1970, pp. 8-10 で既に指摘されている。
- (7) フェルドマンもまた非対称性を支持するが、その根拠は「過去の世界よりも未来の世界の方が、よりよい世界になっており(たとえば、一九一五年に生まれるよりも一九五〇年に生まれる方を選択するなら、世界恐慌を経験せず、麻疹や百日咳など当時蔓延していた感染症にもかからずに済む)、より幸福な生涯が期待できるので、仮にいつ生まれるかを選択できるとしたならば、人は、より未来に生きる方を選ぶだろう」というものである (Feldman 1991, Feldman 1992)。フェルドマンは快樂説の立場か

ら説明するのでブルックナーとフィッシャーとは理論的には異なるが、実質的には類似性が見られる。だが、フェルドマンの想定は経験的な内容に依存している部分が大きく、二〇世紀までの世界には当てはまるかもしれないが、今後同じことがいえるかどうか明らかではない。ベルショウの指摘にあるように、そして多くのディストピア小説に描かれるように、今後の世界環境や経済が悪化していき「昔の世界はよかった」と人々は当然のように思うようになるかもしれない。そうなると、彼らが暗黙のうちに共有している「未来は今よりも常によい」という価値観も通用しなくなるだろう。

(8) (三)の立場を人格の同一性と関連づけて論じようとする同様の試みとして、カウフマンが「形而上学的本質でしかない『薄い自己』が実際に生まれた時点よりも早く誕生することはありうるが、欲求や記憶などから成る『厚い自己』自己が実際の誕生よりも早く生まれることは不可能である」と論じており (Kaufman 1996, 1999, 2000)、『フィッシャーらとの間で議論となつてくる (Brueckner and Fischer 1998, Fischer and Speck 2000)』。また Belshaw 2000a でも彼らの論争が検討されている。

(9) もちろん、ネーゲル流に考えれば、さらに遡行して、受精が始まった瞬間までがわたしの過去だということになるだろう。

(10) これは Belshaw 2000b に対する批判である。Brueckner and Fischer 1998 でも Belshaw 1993 を批判の対象として取り上げているのだが、そこでの彼らのベルショウの議論の理解は「大多数の人々は自分の過去に無関心ではない」という主張を直ちに非対称性の否定と解釈するなど、いくぶん誤解が含まれているように思われる。

(11) 客観性と主観性の視点の違いについては Nagel 1986, pp.223-231 も参照されたい。

(筆者 つるた・なおみ 立命館大学産業社会学部非常勤講師／倫理学)

of transmigration (*samsāra*) is the result of emptiness. Therefore he advises those who desire to stay within *samsāra* for the benefit of others to meditate on emptiness. This is worthy of notice when we consider the relationship between emptiness and compassion. Although one might think that the concept of emptiness is essential to treating all sentient beings equally, the *Bhāvanākrama* by Kamalaśīla only suggests the simple cause of regarding all sentient beings one's relatives as starting-point of the Mahāyāna path.

The path to enlightenment advocated by Atiśa (982–1054), as it is found in his *Bodhipathapradīpa* and other minor works of his, also refers to the relationship between emptiness and compassion. According to Atiśa, one who desires to remove all the suffering of others is qualified for Mahāyāna Buddhism. This means that compassion is required for entering the Mahāyāna path. Skilful means must be employed in cooperation with the wisdom of emptiness. Although Atiśa clearly does not mention the tensional relationship between emptiness and compassion, his emphasis on practising wisdom and skilful means as a pair might suggest a potential tension.

It is true that some passages, not mentioned here, apparently say that compassion arises from the wisdom of emptiness. But I think that most of them can be interpreted as reflecting a functional aspect of emptiness. Although this is still to be examined in more detail, since the present article does not deal with Mahāyāna texts exhaustively, it is most important to distinguish emptiness functioning for the sake of compassion from emptiness as cause of compassion.

The Asymmetry of Prenatal and Posthumous Non-Existence

by

Naomi TSURUTA

Part-time Lecturer
Ritsumeikan University

Thomas Nagel suggests that death is an evil because it deprives us all the goods that human life contains. This idea has been a dominant theory in the literature on the metaphysics of death, but have some difficulties. One of them is the asymmetry argument: the asymmetry of prenatal non-existence and posthumous non-existence.

If Nagel's theory is correct, then we should also say that it is an evil for a person

to be born the time she actually is born, because she was deprived the goods if she had been born earlier. However, we tend to consider posthumous non-existence as deprivation of goods and permanent end of ourselves, while we would never consider of prenatal non-existence as similar deprivation or badness, and we are indifferent about the possibility to be born earlier.

In this paper, I will examine Christopher Belshaw's "Conservation Claim". He stresses that we have a desire to keep the facts of our past just as they were, and we indeed have asymmetric attitude toward prenatal and posthumous non-existence. Although his arguments shed light on the problem, I will argue his arguments should be rejected.

Rawls' Second Principle and its Egalitarian Character, Part 1

by

Yoshinori HAYASHI

Project Assistant Professor

The University of Tokyo

John Rawls' theory of justice as fairness has often been regarded as an origin of "luck egalitarianism" in contemporary political philosophy. This paper aims to argue against this view and explore the true egalitarian character underlying Rawls' theory of justice. This paper is divided into two main parts. In this first part Rawls' argument for the difference principle is discussed. While Rawls claims that social contingencies or natural chance on the determination of distributive shares are equally arbitrary from moral point of view, it is uncertain how the difference principle, which requires that social and economic inequalities contribute to the greatest benefit of the least advantaged, is defended by this claim. Then a luck egalitarian interpretation proposed by Brian Barry is examined. Even though this interpretation seems to illuminate the hidden inference unexplained by Rawls himself and to present a persuasive argument for the difference principle, it turns out that this argument itself is untenable and there remains a need for an alternative interpretation.