

## 非同一性問題の批判的検討

寺 本 剛

デレク・パーフィットが指摘した「非同一性問題 (Non-Identity Problem)」は世代間倫理の土台を揺るがす難問である<sup>1)</sup>。その議論は未来世代に対する配慮が不必要であることを示すものであり、もしそれが正しければ、未来世代のために良好な環境を残すべきだという常識的な道徳的直観は大幅な修正を迫られることになる。そして、現在のところ、この問題が解決された様子はない。多くの論者が非同一性問題を回避する方法を探求しているが、その試みは十分に成功していないように見うけられる。

本稿の趣旨は、未来世代に対する道徳的責務を根拠づけるために、非同一性問題の論証を批判的に検討し、それを回避する道を探し出すことにある。その際、本稿は非同一性問題の論証が前提とする「人格影響説 (The Person-Affecting View)」という道徳原理に着目する。パーフィットを含む何人かの論者はこの人格影響説とは別の道徳的観点をより重要な観点として示すことで非

同一性問題を回避しようとするが、筆者はそれでは十分ではないと考える。これに対して本稿は、ジェイムズ・ウッドワードの議論を手がかりに、人格影響説を前提とした論証自体の不十分さを指摘し、そのことで非同一性問題を回避するよう試みる<sup>2)</sup>。

### 1. 非同一性問題とは何か

まず批判的検討を行うために、非同一性問題の内実を確認しておこう。この問題は、現在世代の選択が未来世代の同一性に影響を与えるという事実から生じてくる。たとえば、ある夫婦がある時点で子をもうけるか、その一年後に子をもうけるかによって、実際に存在することになる子は異なる。現在存在する人々による生殖時期の選択が、未来に存在する人々の同一性に影響を与えるのである。同様のことは、個人による生殖時期の選択

1) Schwartz (1978) も同様の議論を「受益者消滅の事例 The Case of the Disappearing Beneficiaries」と名づけて提示している。また、Kavka (1982) も同様の議論を展開し、それを「未来の諸個人のパラドックス (The Paradox of Future Individuals)」と呼んでいる。

2) ただし、紙幅の関係上、本稿の考察は限定的なものたらざるを得ない。パーフィットは非同一性問題ということで、「別々の結果において同じ人数の人々が生きているケース」だけでなく、「別々の結果において異なった人数の人々が生きているケース」のことを含めた問題のことを考えているが、本稿では前者に焦点を絞って議論することになる。後者のケースに関してはRP, chap.17以降を参照のこと。

によって生じるだけではない。たとえば、政府の採用する政策が異なれば、それに伴って人々の行動選択も変化し、「誰と誰が子をもうけるか」、「いつ子をもうけるか」、「どのくらい子をもうけるか」といった生殖に関する事実も異なってくる。そして、それに応じて未来世代の人々の同一性や数も異なってくることになる。つまり、集団的な意思決定によっても、未来世代の同一性は影響を受けるのである。便宜上、この事実を「非同一性の事実」と呼ぶことにしよう。

では、この非同一性の事実は現在世代の未来世代に対する倫理的関係に関してどのような問題をもたらすだろうか。それを確認するために「二つのエネルギー政策」の事例を参考にしよう (RP, 371-374)。ある共同体が今後のエネルギー政策を選択しなければならないとする。一つの政策は核エネルギーの利用を含んでおり、それに伴って核廃棄物を地中に埋めることを必要とする。この「危険な政策 (Risky Policy)」を採用した場合、直近の百年間の生活水準は相対的に高まるが、その一方で数百年後には地質の変化のために地中に埋まった核廃棄物から放射線が漏れ出て、何千人もの人々が死ぬかもしれない。この危険な政策を採用することで遠い未来の人々の生命や健康を脅かすことになる以上、この共同体の現在世代はそれを避けるべきであるかに見える。だが、非同一性の事実を考慮に入れると、一概に危険な政策を避けるべきだとは言えなくなる。たしかに危険な政策を選択した場合、将来生まれてくる集団 A は大きな危険にさらされるかもしれない。しかし、それにもかかわらず、A は現在世代が危険な政策を選んだことを非難しないだろう。というのも、非同一性の事実により、もし危険な政策が選択されていなければ、A はそもそも存在せず、その代わりに別の集団 B が存在しただろうから

である。たとえ A の生が短く、苦難に満ちたものであったとしても、その生が彼らにとって生きるに値するものであるならば、「その生が存在しなかったよりも存在した方がよかった」と彼らは判断するだろう。この意味では、危険な政策の選択は結果的に A の人々にとって「より悪い」のではなく、むしろ「よりよい」ことになる。そのため、たとえすべての人に「健康で安全な生活をおくる権利」があったとしても、A はその権利を放棄するだろう。

このように、非同一性の事実を考慮した場合、未来世代に配慮した行動を選択する義務が現在世代にあるとは言えなくなってしまう。行為の道徳的評価が、その行為によって影響を受ける特定の人々の状態をよくするか悪くするかによって決定されるべき (いわゆる「人格影響説」<sup>3)</sup>) であるならば、以上の行為選択は未来の特定の人々の生を悪くしないのだから、道徳的に非難されるべき点は何もない。常識的な道徳的直観に反するにも

3) このような主張をはじめて明確に行ったのは Narveson (1967) である。一般に古典的功利主義では社会の幸福の最大化が目標とされるが、その場合、ともすると功利主義が (幸福な) 子供をできるだけ多く生むことを道徳的義務と主張していると理解されがちである (Narveson (1967), p.62)。このような解釈を拒けるために、Narveson (1967) では、功利主義における幸福の最大化の教説が、「もしある人がすでに存在するならば、その人はできるだけ幸せであるべき」と定式化され、古典的功利主義の教説が「幸福な人間をできるだけ多く存在させるべき」ことを含意していないという主張がなされている。この主張を「人々への害を最小化し、人々の利益を最大化すべし We should do what harms people least and benefits them the most」と表現し直し、それに「人格影響説」という名前をつけたのがパーフィットである (Parfit (1976))。なお、本稿では、文脈にあわせてこのパーフィットの表現を変更してあるが、その本質的な含意は変わっていない。詳しくは Parfit (1976) p.371および RP の p.370, pp.393-394も参照のこと。

かかわらず、危険な政策を避けるべき道徳的理由は存在しないことになるのである。もしこの帰結が認められないと考えるならば、私たちはその道徳的理由を示さなければならない。これが「非同一性問題」と呼ばれる問題である（RP, 359, 363, 378）。もしこの議論を論駁し、この帰結を否定する道徳的理由を発見できなければ、現代の未来世代に対する責務を正当化できなくなる。その意味で非同一性問題は世代間倫理の成立を根底から脅かす問題である。

## 2. パーフィットの応答

ここでもう一度、危険な政策に関する非同一性問題の論証<sup>4)</sup>を整理してみよう。その展開は以下のようにまとめられる。

- ① 現代世代の行為選択に応じて異なった未来世代が生まれてくる（非同一性の事実）
- ② 現代世代が危険な政策を選択した結果、ある未来世代Aが悪い状況に生まれてきたとしても、Aが生きるに値する生を得るかぎり、Aは「生まれてこないより、生まれてきた方がよかった」と考える。
- ③ ①により危険な政策が選択されていなければ、Aは存在しなかった。それゆえ、危険な政策の選択は、Aにとって「よりよい」ことではあっても、「より悪

い」ことではあり得ない。

- ④ 行為の道徳的評価はその行為が特定の人々の生をよりよくするかより悪くするかによって決定される。（人格影響説）  
= 悪いことは誰かにとって悪いことであり、誰にも悪い影響をもたらさなければその行為は悪くない。
- ⑤ ③と④により、Aは危険な政策の選択に同意し、それを道徳的に非難しない。

常識的な道徳的直観を尊重し、未来世代に対する現代世代の配慮義務を確かならしめるためには、この論証を論駁しなければならない。しかし、そのために未来の諸個人の権利に訴えかけても奏功しないとパーフィットは考える（RP, 364-366）<sup>5)</sup>。現代世代の選択によって、未来の諸個人は悪い状況を受け入れなければならないが、同時に「生きるに値する生」を得るため、結果的に彼らは「生まれた方がよかった」と考える。そのため、たとえその人々がよりよい状況を享受する権利を持っていたとしても、その権利を放棄することになると想定できるのである。

そのためパーフィットは非同一性問題を解決するためには未来の諸個人の権利とは別の根拠が必要だと考え、次のような主張をする。

同じ人数の質の主張 The Same Number Quality Claim (Q) :

4) 以下の論述からもわかるとおり、別の事例でも非同一性問題について検討することはできるが、本稿では遠い未来の人々に対する配慮の問題を扱うために、危険な政策の事例を非同一性問題の代表的事例として扱う。本稿では、とくに断らない限り、「非同一性問題の論証」は危険な政策の選択についての論証を指すこととする。

5) Norton (1982) は、非同一性問題を根拠に、現代世代の未来世代に対する道徳的責務が未来世代の諸個人の権利に対応するものではないと主張する (Norton (1982), pp.321-324)。また、森村 (2006) は同様の理由から、現代世代の未来世代に対する配慮義務を「未来世代の権利に対応するわけでない片面的な義務」と特徴づける (森村 (2006), p.287)。

二つの結果のいずれにおいても同じ人数の人々が生きている場合、[別の結果において]生きていたであろう人々よりも[現実の結果において]生きている人々の暮らし向きが悪いならば、あるいは生活の質が低いならば、その方が悪い。(RP, 360)

この主張にしたがうならば、異なる行為の結果生まれてくる人々の生の質を比較考量して、よりよい生を生み出すような行動を選択すべきだということになる。その場合、危険な政策の選択がその結果として存在することになる A にとってより悪いものでなかったとしても、危険な政策は選択されるべきではないことになる。なぜなら危険な政策は「同じ数の人々」にたいして、「安全な政策」を選択した場合よりも、結果的により悪い状態をもたらすからだ。

ここでパーフィットは、④の人格影響説とは別の道徳的観点を Q として提出し、未来世代に対する配慮が問題となるどころでは前者ではなく後者に従うべきだと主張していることになる。たしかに、人格影響説は一つの道徳的観点到過ぎず、すべての場合にそれに従わなければならないものではない<sup>6)</sup>。それに、Q のような考え方は、常識的な道徳的直観の一部を反映しており一定の説得力を持っている。通常私たちは危険な政策は選択されるべきではないと考えるが、非同一性問題を認知した後でも多くの人はこの考えを変えないだろう<sup>7)</sup>。たしかに、非同一性問題の議論に従うならば、安全な政策を選ぼうが危険な政策を選ぼうが、だれかの生がより悪くなることはない。しか

し、私たちの選択は「将来実現される世界の幸福の度合い」に影響をおよぼす。より詳しく言えば、私たちは、特定の人々が相対的に悪い状態で生きる未来と、それとは別の人々が相対的によい状態で生きる未来のどちらを実現するかを決める力を手にしているわけである。このような場合、私たちの多くは、ごく自然に、後者の状態の方がよい状態であり、それを可能にする行動を選択する方が道徳的だと考えるだろう。Q は常識的な道徳的直観に含まれているこうした考え方を抽出したものであり、その意味で多くの人はその道徳的直観に基づいてそちらを優先するだろう。その場合にはたしかに非同一性問題を回避できることになる。

### 3. パーフィットの応答に対する疑念

このように、Q は非同一性問題の回避を可能にする。だが、これで問題が完全に片付いたわけではない。もし Q に訴えることで非同一性問題を回避したいならば、以上のようなケースにおいて Q が人格影響説よりも優先すべき道徳的観点であることが示されなければならないからだ。実際、パーフィットは以下のような「二つの医療プログラム」の事例にもとづいて Q の優位を論証しようとする (RP, 367-369)。

① 妊娠した女性が〈状態 J〉にあると、その結果、生まれてくる子供はあるハンディキャップを持つ。このハンディキャップはささいなものではないが、その持ち主の生が生きるに

6) Partridge (2002) も人格影響説を前提とする Schwartz (1978) の議論を批判する上で同様の主張をしている (Partridge (2002), VI)。

7) パーフィットも、多くの人が、たとえ非同一性問題を認知したとしても、未来世代への影響をそれ以前とかわりなく気かけると考えている。このような考え方をパーフィットは「無相違説 No-Difference View」と呼んでいる。RP, pp.366-367を参照のこと。

値するかどうかを疑わせるほど深刻なものではない。もっとも、このハンディキャップは出産前に簡単な治療で予防できる。他方、もし女性が子供を受胎するときに〈状態 K〉にあると、その結果、その子供は同様のハンディキャップを持つ。ただし、〈状態 K〉は治療できないが、二ヶ月のうちに消滅する。

- ② このような条件を前提に私たちは二つの医療プログラムを計画する。第一のプログラムでは、数百万人の女性が妊娠中にテストを受け、〈状態 J〉にあることがわかった人は治療される。この結果、毎年一千人の子供が、ハンディキャップを持たずに生まれてくる。第二のプログラムでは、数百万人の女性が、妊娠しようと意図する時にテストを受け、〈状態 K〉にあることがわかった人は、二ヶ月以上受胎を延ばすよう警告される。この結果、毎年一千人のハンディキャップを持った子供の代わりに一千人の正常な子供が生まれてくる。
- ③ しかし、資金が足りないため、私たちはこの二つのプログラムのうち一つしか実行できない。もし私たちが〈妊娠中テスト〉を取りやめれば、「後にハンディキャップを持って生まれてくる人々は私たちの決定がなければ治癒されていたはずだ」ということが言えるだろう。ただし、ここではその事実を彼らは知らないと仮定しておく。他方で〈受胎前テスト〉を取りやめれば、後になってハンディキャップを持って生まれてくる人々の数は同じだが、後者の人々については、「私たちの決定がなければ治癒されていたはずだ」ということは言えない。もし私たちが〈受胎前テスト〉の取りやめを決めなかったならば、これらのハンディキャッ

プを持つ子供たちの親は彼らではなく、別の子供たちを持っただろう。これらのハンディキャップを持つ子供たちの生は生きるに値するものだから、私たちの決定は誰にとっても一層悪いものではないことになる。

以上のような場合、私たちはどちらのプログラムを選ぶべきなのだろうか。人格影響説に従うならば、「治癒できる」人々を明らかにする〈妊娠中テスト〉の方を選ぶべきだということになるだろう。というのも、それにより治療が可能となり、特定の人々の生がよりよくなるが、これに対して〈妊娠前テスト〉では特定の人々の生は向上しないからである。これに対して、パーフィットの答えは、「どちらを選んでも同じ」というものだ (RP, 369)。どちらを選んでも、同じハンディキャップを持つ同数の (別の) 人々からなるグループが存在することになるだけであり、どちらか一方の生が他方のそれより悪いわけではない。この場合、ある人々を治癒するという選択は、ハンディキャップを持つ人々の数を全体として減少させないし、また、治癒可能な人々は治癒されるべきことを請求する一層強い権利を持っているわけでもない、とパーフィットは言う (RP, 369)。そして、この二つのプログラムは道徳的に等価だと結論づける。

しかし、この議論はあまり説得的には見えない。パーフィットは以上の議論において、同じ数の人が結果として同じ状態で存在することになるから、どちらの選択も道徳的に等価だ、というかたちで結論を出している。しかしこれはパーフィットがその優位を示そうとする Q の内容そのものではないだろうか。つまり、以上の議論は、Q の優位を示すために Q を前提にするという、論点先取を犯していることになるのである。

もしそうであるならば、この論証は、Qを信じる人々の直観には訴えかけることができるかもしれないが、それを信じない人々にはあまり効果がないことになるはずだ。

先にも指摘したように、おそらく、人格影響説を信じる人々は、結果として生じるハンディキャップの量が同じでも、やはり治癒可能な人々を治癒するプログラムを選択するだろう。そのことによって回避できるはずであったハンディキャップ状態が現実のものとなったとしても、その状態で生を受けた人々が生きるに値する生を送っている以上、それはより悪い状態ではないし、彼ら自身も治癒のプログラムを私たちが選んだことを非難したりはしないだろうと考えられるからだ。一方、治癒のプログラムを選ばなかった場合、同じ数の「治癒されなかったハンディキャップを持つ人々」が存在することになるが、彼らにとってこれはより悪い状態の出現を意味する。たしかに、以上の事例においては、治癒されなかった人々がそのことを知らないということになっているが、そのことは大きな問題ではないかもしれない。ここには、「客観的なかたちで」より悪い生が存在しているのであり、さらに言えば、「潜在的に私たちの選択を非難する可能性を持った人びとが存在する」とも言えるのである。このような意味で、人格影響説を信じる人びとからすれば、たとえ二つのプログラムの結果として生じるハンディキャップの量が同じでも、この二つは道徳的に等価だとは言えない。たしかに、パーフィットの議論にもそれなりの説得力があるが、人格影響説に基づく議論の説得力を決定的に凌駕するものとはなっておらず、これでは、Qの人格影響説に対する優位を示したことにはならないだろう。そうだとすれば、パーフィットの議論は非同一性問題の回避を十分に可能にするものと

はならないだろう。

また、「危険な政策」の事例においては、さらに別の観点からみても、Qの人格影響説に対する優位を示すことは困難になりそうだ。Qに従うならば、たとえ誰にも悪い影響が及ばなかったとしても、現在世代の行動によって生じる別々の結果を比較考量し、その中でよりよい結果をもたらすような行動を選択するべきだということになる。たとえばQは、より悪い状態を避け、よりよい未来を実現するために、現在世代に享受可能な利益を断念させ、危険な政策よりも安全な政策をとるよう要請するのである。このように、未来の状態をよりよくすることを現在世代に要請するという意味で、Qはより強い「利他性」を要求する主張である。だが、非同一性問題に訴えて危険な政策を選択するような人がこうした「利他的」な主張を受け入れるとは考えにくい。この人が危険な政策を選択できるのは、危険な政策の選択が、その結果生まれてくる人々にとって「より悪い」ものではなく、この未来の人々がその選択を非難しないと考えるからだ。つまり非同一性問題を盾にとって危険な政策を選択するような人は、人格影響説だけを重視し、この条件さえクリアすれば、あとは自らの利益を追求してもよいと考えているような人なのである。この「利己的」な人にとって、集団Aの生の質と集団Bの生の質の差異は道徳的にどうでもよいことであり、それはこの人の行動を決定するための判断材料とはなりえないだろう。

たしかに多くの人はQに共感し、危険な政策よりも「安全な政策」を選択すべきだと考えるだろう。それは未来世代に対する現在世代の道徳的責務を根拠づける上で一定の役割を果たすに違いない。だが、QはQに共感し、Qを道徳原理として採用する人にしか有効ではない。非同一性問

題に訴えるような人は、自分の利益のために、人格影響説を正しい道徳的観点として採用（＝利用）する可能性が高いため、容易にQに説得されることはないだろう。つまり、Qは非同一性問題を避けることが可能な道徳的観点として提示されたにもかかわらず、非同一性問題を盾にとるような人には無力なのである。だとしたら、たとえQを提示したとしても、非同一性問題は相変わらず未来世代への道徳的責務を放棄する理由として効力を発揮し続けることになる。これではまだ十分に「非同一性問題」を回避したことにはならないだろう。

#### 4. 類似の応答と問題の核心

では、他に非同一性問題を回避する道はないのだろうか。なかには、非同一性問題は危険な政策の結果生まれてくる特定の個人に対する配慮の不要性を論証しただけであり、「未来世代一般」に対する配慮の不要性を論証したことにはならない、と主張することで非同一性問題を回避しようとする論者もいる<sup>8)</sup>。また、未来世代の権利を個人の権利ではなく集団の権利として拡大解釈することで、非同一性問題を切り抜けようとする論者もいる<sup>9)</sup>。どちらも非同一性問題が未来の個人や個人の権利に対する配慮の不要性を論証していることを認める一方で、未来世代を超個人的な存在と解釈し、それに対する配慮を主張することで、

非同一性問題から逃れようとしていると言える。

だが、これらの応答は、以上のパーフィットの応答と切り口は違うものの、本質的に類似の主張であり、同様の難点を抱えている。パーフィットの場合には、二つの行為の結果を比較考量し、より幸福度の高い状態を実現する行為を選択すべしという、功利主義的な観点とがとられている。それに対して、これらの応答では未来世代を一つの存在とみなし、その在り方をよりよくすべきだとか、その集団的権利を守るべきだという主張がなされている。どちらも単一の人格に対する影響を重視する人格影響説とは異なった観点を導入し、それに基づいて未来世代への配慮を根拠づけようとしているのである。たしかにこれらの応答はそれなりの説得力を持っており、それに基づいて多くの人は誰でもない未来世代一般への配慮を道徳的義務だと考えるかもしれない。だが、非同一性問題に訴えかける人は、そうした配慮を、せいぜいのところかなり抽象的なレベルの慈善と考え、道徳的義務とはみなさない可能性が高い。このような人は人格影響説を道徳原理として採用（＝利用）しているため、それを越えるような義務や権利に訴えかけても奏功しないのである。

このことからわかるのは、非同一性問題を真の意味で回避するためには、非同一性問題が前提にしている道徳的観点とは別の道徳的観点を示すだけではなく、人格影響説を前提とした論証そのものを崩さなければならないということである。こうした観点から、以下では、ジェイムズ・ウッドワードの議論を手がかりに、非同一性問題の論証の妥当性を批判的に検討してみたい。

#### 5. 非同一性問題の論証の批判的検討(1)

非同一性問題の論証によれば、危険な政策はAに悪い環境をもたらすが、同時に生きるに値

8) Partridge (1998) は Schwartz (1978) の議論を批判する上で同様の主張をしている。

9) たとえば Brown Weiss (1992), 12-IV. また切り口は多少異なるが Shrader-Frechette (2002) p.101も同様の主張をしていると言ってよいかもしれない。このような権利概念の拡大解釈に対しては、権利とはそもそも個人の権利であり、こうした拡張は認められないと主張する論者もいる。たとえば, Norton (1982), IV, 吉良 (2006), p.48.

する生を与える。そして、その結果、Aは「生まれなかったより生まれた方がよかった」と考えるということが想定されている。この場合、Aは危険な政策によってもたらされた二つの結果（悪い環境とAの生）のよし悪しをいわば「差し引き」し、よさの方が上回ったがゆえに、「生まれた方がよかった」と考えたことになるだろう。つまり、現在世代の選択はAにとって、総体的に見て「よかった」のであり、だからこそ人格影響説に照らして、その選択は道徳的に非難されないことになるのである。

これに対しては、一つの批判が可能である。以上の議論では、もたらされた結果が総体的に見て「よかった」ことが危険な政策の選択にAが同意する根拠となっているが、本当に危険な政策の選択はAに「総体的なよさ」をもたらしたと言えるのだろうか。たしかに危険な政策の選択はAが存在するために不可欠な前提条件であり、その選択がAに「Aの生」をもたらすことになる。しかし、それはただ価値中立的な生をもたらしただけであって、その生が「よい生」や「生きるに値する生」になるかどうかは、危険な政策とは別の要因によって決まるのではないか。たとえば、生後に幸福な出来事ばかりを経験した人物は、たとえ悪い環境に生きたとしても、その生を肯定するだろうが、逆の経験をした人物は「生まれなければよかった」と考えるかもしれない。つまり、生後どのような出来事を経験し、それがどのような、あるいはどのくらい大きな利益や幸福をもたらすかによって、生のよさが悪さを上回るどうかが決まり、Aの諸個人が「生きるに値する生」を得るか否かが決まってくるのである。また、同じように、後天的に獲得される能力や、人生の岐路において個々人がどのような行動を選択するかによっても人生のよさは左右される。高い能力を

持った人物は逆境をはねのけて幸せを獲得するだろうし、適切な行動選択した人物はより幸福な生を得られるだろう。あるいは、後天的に形成されるパーソナリティーや信条などは個人の価値判断の基盤となるものであり、それに応じても生のよさは変わるだろう。悪い環境や出来事を成長のための試練と捉えるようなポジティブなパーソナリティーを持つ人物は悪い条件で生きることを楽しむであろうが、厭世的な人生観を持った人物はよい条件の下ですら「生まれてこなければよかった」と考えるのである。いずれにしても、以上のような諸要因は、危険な政策の結果Aが生まれてきた後に、Aに属する個々人がそれぞれ経験したり、遂行したり、獲得したりするものであって、危険な政策の結果もたらされるものではない。危険な政策がAにもたらすのはあくまで価値中立的な生のみである<sup>10)</sup>。

以上の主張が正しければ、危険な政策の選択によって現在世代はAの諸個人の生をよくしてはならず、悪い環境を与えるという仕方ですべてを悪くしただけだということになる。むしろ、上述の諸要因によってもたらされたよさと現在世代がもたらした悪さを「差し引き」すれば、総体としてAの生はよかったことになるかもしれない。だ

10) ウッドワードはこのことを示すために、ナチスの強制収容所での経験を通して他ではえられない資質や洞察力をえたと示唆するヴィクトール・フランクルの事例を取り上げている (Woodward (1986) pp.809-810)。ウッドワードはここで、強制収容所を生きのびた後のフランクルの人生のよさは、フランクル自身によって実現されたのであり、それはその前提となる過酷な経験をもたらしたナチスの功績ではないと指摘している。さらに、ウッドワードはこの主張を、危険な政策の事例にも適用し、危険な政策の影響を受ける人びとの生のよさはその人びとやその人びとのごく近い先祖の行為や選択によってもたらされたかと指摘している (Woodward (1986) p.812)。

が、現在世代の選択を道徳的に評価する際には、上述の諸要因によってもたらされたよさを「差し引き」の対象とすることはできない。「差し引き」はあくまで現在世代がもたらしたよさと悪さの間でなされなければならないのである。この場合の「差し引き」では、現在世代の選択は、Aの諸個人の生を悪くしたと評価されることはあっても、よくしたと評価されることはないだろう。そうだとしたら、現在世代の選択は人格影響説の観点からみても道徳的とは言い難いことになる。

しかしながら、以上の議論では十分ではないかもしれない。たしかに現在世代の選択はAの生をよくせず、悪くしただけかもしれない。だが、たとえAがこうした理由で現在世代を道徳的に非難するとしても、やはりAは現在世代の選択に同意せざるを得ないのではないだろうか。というのも、生後の経験や努力あるいはパーソナリティーによってAの諸個人が自らの生を「生きるに値する生」にするためにも、その前提として価値中立的な生が与えられなければならないからである。現在世代の選択はAの生を悪くしただけだったが、それは同時にAが自らの生をよくする機会を与えたのであり、もしそれがなければ、Aは「生きるに値する生」を生きられなかった。危険な政策の選択がAに価値中立的な生をもたらし、それが「生きるに値する生」を形成するための前提条件となっている以上<sup>11)</sup>、その選択はAにとってはやはり「よい」ものだったのであり、だからこそAはその選択を肯定せざるを得ないのである。非同一性問題を盾にとって未来世代への責務を放棄しようとする人は、この点につけ込んでいると言ってよいだろう。この人はAが危険な政策に同意するというのもって、人格影響説の条件をクリアしたと考えるのである。

## 6. 非同一性問題の論証の批判的検討(2)

では、もう少し別の角度から批判的検討を続けてみよう。以上で確認したように、「人格影響説原理主義者」がその主張の根拠としているのは、危険な政策の選択がAの誕生の前提条件となっている限り、たとえそれがAにとって悪い結果しかもたらさないとしても、それは結局Aにとって「よい」ものであり、Aはそれに同意せざるを得ないということである。これに対してウッドワードは、こうした考え方が結果主義によってのみ可能となると指摘し、非結果主義的な観点をとれば、危険な政策の選択はAに対する危害とし

11) Tremmel (2009)はこの点に関連して、以下のようなかたちで、非同一性問題を論駁しようと試みている。ある卵子とある精子の結合はそれに先立つ無数の行為や出来事の結果であり、そのなかで未来世代に危害を加える行為だけを取り上げて、それがある人物の誕生の唯一の原因となっていると考えるのは誤りである。むしろ、未来世代に対する危害行為がある人物の誕生の原因の一つである以上、「未来世代に対する危害行為がある人物の誕生の原因となった」という主張にそれなりの信憑性はあるかもしれないが、それはせいぜい「アジアで一匹の蝶が羽根を飛ばしたことがカリブの竜巻の引き金となった」という主張が持つと同等の信憑性を持つに過ぎないのである。非同一性問題は現在世代の行為選択が未来の人物の同一性に影響を与えるということを前提としているから、この因果関係の信憑性がなくなることで、非同一性問題の論証の信頼性も弱まることになる。しかしながら、この議論の批判の力は限定的なものにとどまると筆者は考える。危険な政策が選択されていなければ、その後の世界の状況は変わったということは確かであり、そのことを理解するAは、たとえ危険な政策の選択だけが自らの誕生の原因ではないと知っていたとしても、やはりそれがなければ自分の誕生の可能性が著しく低くなる、あるいはその可能性が完全に無くなると考えるだろう。危険な政策の選択はAの誕生の直接的原因ではないかもしれないが、やはりその前提条件ではあるには違いないのである。非同一性問題の論証はこの点を利用していると考えべきだろう。

て位置づけられると考える。

ウッドワードの発想を理解するために、一つの事例を引こう<sup>12)</sup>。化学工場を操業するある企業が、利益をあげるために、そこから出る汚染物質を長期間多くの人に害を与えるようなかたちで処理する方針を決定したとしよう。このようなずさんな処理をしなければ、経営はうまくいかず、工場の操業は続けられないとする。ここで、ある男女が操業中のこの工場で労働者として出会い、結婚し、子供をもうけたとする。ところがその子供は14才になったときに、工場の汚染物質が原因で癌になってしまう。この子供は自分の生を生きるに値するものと考えているとしておこう。この場合、この子供と両親は、この企業によって健康に生きる権利を侵害されたと訴え、それに対する補償を要求するだろう。一見すると、これはごく当然の主張である。しかしながら、非同一性問題を考慮に入れると、この主張はこの企業によって断られても文句が言えないということになる。

この事例は危険な政策の事例と本質的に同種の問題を示すものであるが、出来事全体のタイムスパンが短いため、そこにおいて問題の本質がより明確に浮き彫りになっており、非同一性問題を根拠にしてこの子供と両親の訴えが斥けられるという帰結の不当さがより際立っているように思われる。そして、こうした不当さに対する感覚を説明する論理としてウッドワードが主張するのが「ベースライン論法」とでも呼ぶべき考え方である<sup>13)</sup>。すべての人には、殺されない権利や危害を加えられない権利といった、守られるべき基本的な権利が与えられており、それを侵害する行為は、たとえそれが結果として被害を上回る利益を

もたらすとしても、それとは無関係に道徳的な非難に値する、というのがこの考え方の骨子である。この考え方に基づけば、以上の企業の選択は、ベースラインとして設定されているAの権利の侵害として位置づけられる。そして、たとえその選択が結果的に生きるに値する生をもたらすとしても、権利侵害の事実は消えず、それに対する補償義務が生じることになる。ここでウッドワードは、ある行為の帰結のよし悪しだけを問題にする結果主義的な観点ではなく、守られるべき権利に対する義務を重視する非結果主義的な観点から問題を捉えることによって、以上の企業の不当性を示そうとしていると言ってよい。

もっとも、この企業の選択の道徳的な悪さは、単なる権利の侵害だけによるものではない。正確に言うならば、この企業は、権利ないし権利保有者を生じさせると同時に、その権利を侵害するという選択をしたといえる<sup>14)</sup>。非同一性問題に訴えて子供や両親の訴えを斥けようとしている以上、この企業はそのことを認めていることになるだろう。そうだとすれば、この企業は、権利の侵害をおかすことを承知の上で、その権利を生じさせたということを自ら認めたことなる。これは「権利侵害の回避」というもう一つ別の義務の放棄とみなされるべきであろう。

さて、こうしたウッドワードの主張に対しては、なぜ結果主義的な見方ではなく、非結果主義的な見方をしなければならないのかという疑問が生じてくるかもしれない。道徳の問題を考える上で結果主義と非結果主義のどちらが正しい立場かという問題は、解決されるかどうかすら定かでないような問題である。また、特定の問題を解決する上でこのどちらの観点をとるべきかを定める

12) Woodward (1986) pp.813-814.

13) Woodward (1986) pp.817-818.

14) Woodward (1986) p.812.

ことも容易なことではないだろう。そうだとすれば、少なくともこの問題において非結果主義的な見方をとらなければならない積極的な根拠がない、という批判をウッドワードの主張に向けることは可能である。しかし、よく考えてみれば、ウッドワードはこの問題に対する非結果主義的な見方の可能性を示すだけで十分であり、自らの道徳的立場の決定的優位を論証する必要はない、というも、この別の可能性を示したことによってウッドワードは非同一性問題の論証の不完全さを指摘したことになるからだ。つまり、この時点で自らの道徳的立場の優位を示す必要があるのはウッドワードの方ではなく、非同一性問題の存在に訴えて危険な政策を正当化しようとする「非同一性問題原理主義者」の方なのである。

少し立ち入って考えてみよう。将来 A の人々がどのような道徳的根拠を重視するかはわからない。彼らは、ひょっとすると「非同一性問題原理主義者」の望み通りに、結果主義的な見方に基づいて危険な政策の選択に同意するかもしれない。しかし、そうではなく、非結果主義的な見方をして、危険な政策の選択を権利の侵害ならびに権利侵害の回避義務の放棄として非難することも十分に考えられる。ウッドワードが示したのは、こうした可能性の存在である。ところが、非同一性問題の論証においては、A が危険な選択に素直に同意するということがあらかじめ想定されている。しかし、それはあくまで結果主義という見方だけが正しいということを前提とした場合にのみ妥当するのであって、非結果主義的な見方の可能性が明らかになった後では、非同一性問題の論証において決定的な役割を果たす一つの前提が不確かなものだったということになり、その場合、この論証の説得力はかなりの程度弱まるだろう<sup>15)</sup>。非同一性問題に訴えて危険な政策の選択を正当化

したいならば、「非同一性問題原理主義者」は少なくとも当該の問題において結果主義が決定的な道徳的観点であることを論証しなければならないことになる。だが、先にも指摘したように、結果主義の決定的優位を示すことは極めて困難な仕事である。この困難な仕事を成し遂げるまでは、非同一性問題を盾に危険な政策の選択を正当化することはできないことになるだろう。

### 7. 非同一性問題の論証の批判的検討(3)

さて、以上の議論と関連して、非同一性問題の論証のもう一つの欠陥を指摘することができる。それは同意の正当性の問題である。非同一性問題の論証では、A が自らの権利を放棄し、危険な政策の選択に同意するということが主張されていた。しかし、A が結果主義的な見方をとらなければ、権利の放棄や危険な政策の選択に同意しないということは今確認したところである。しかし、ウッドワードも指摘するように、たとえ A が結果主義にもとづいて危険な政策の選択に同意したとしても、その同意が正当なものとして認められるべきなのかどうかは疑問である。

まず、もし A が結果主義的な見方しか知らず、非結果主義的な見方を知らなかったとしたら、A のおこなう権利の放棄や危険な政策の選択に対する同意は、誤った理論に基づいてなされたか<sup>16)</sup>、あるいは少なくとも十分な情報のないままなされたものだということになる。このような「不十分な知識に基づく同意」は真正な同意とは見なされず、危険な政策の選択を正当化するのに十分な根拠とは認められないだろう。

さらに、常識的には、危害を被る人による明確

15) Woodward (1986) pp.823-824.

16) Woodward (1986) p.823.

な事前の同意ですら、その危害が甚大な場合には、正当なものとは認められない。ところが、非同一性問題の論証において根拠とされている同意は、現在の時点からは予想することしかできない事後的な同意（未来の時点から見れば遡及的な同意）である。そのような同意が、少なくとも事前の同意よりも強く、説得力を持つとは言い難い<sup>17)</sup>。

最後に、ウッドワードは指摘していないが、別の観点から見ても、非同一性問題の論証におけるAの同意は真正の同意とは認められない可能性が高い。Aが危険な政策の選択に同意するとしても、その場合の同意は「しぶしぶ認める」と表現されるべきものである。Aは、「生まれてきた方がよかった」と考える以上、どんな危害を被っても、またそれにどれほど苦しめられたとしても、自分の誕生の前提条件である危険な政策の選択を非難することはできない仕組みになっているのである。これはいわば「構造的に強いられた同意」であろう。こうした強制のもとでなされた同意は「消極的な容認」であって、決して「積極的な同意」ではない。これを真正の同意とみなすことは困難であり、それに基づく危険な政策の選択の正当化も説得力を持たないことになるはずである。

## 結 び

以上で確認したように、非同一性問題の論証はいくつかの点で説得力を欠くものとなっている。

- (1) 非同一性問題の論証は、危険な政策の選択がAの生をよりよくすると主張する。しかし、実際には、危険な政策は価値中立的な生をAに与えるだけであり、もたらした結果の

差し引きでは結局Aの生をより悪くしかしない。

- (2) 非同一性問題の論証は、結果主義という道徳的観点だけに基づいて、Aが自らの権利を放棄し、危険な政策の選択に同意すると主張する。そして、それを根拠に危険な政策の選択を正当化しようとする。しかし、非結果主義的観点から見た場合、危険な政策の選択は、Aの基本的な権利の（しかも意図的な）侵害と見なされる。また、Aが非結果主義的観点をとるならば、現代世代の選択を非難する可能性が出てくるが、その場合、非同一性問題の論証の重要な前提であるAの同意が成り立たないこととなり、論証の妥当性は危うくなる。
- (3) かりにAが危険な政策に同意したとしても、その同意は十分な知識に基づいてなされたものとは言い難い。また、その同意は事前の同意ではなく、事後の同意であり、深刻な危害を正当化するだけの力を具えてはいない。さらに、その同意は強制のもとでなされた「消極的な容認」であり、真正の同意と認めることはできない。こうした同意を危険な政策を正当化するための根拠とする以上、非同一性問題の論証の妥当性は疑わしいものとなる。

なかでも、(2)(3)で指摘した同意に関する難点は、非同一性問題の論証の本質的な弱点だと思われる。非同一性問題の論証においては、結果の総合的なよし悪しだけが重要な役割を果たしているのではない。むしろ論証において決定的に重要なのはAが危険な政策の選択に同意し、自らの権利を放棄するかどうかという点、より正確に言えば、それが未来の時点で起こるという予想が妥当かどうかという点であり、結果のよし悪しは主に

17) ibid.

この同意が成立するという予想の根拠として機能しているだけである。しかし、非同一性問題の論証は、その同意の成立についてあまりに楽観的で、甘い予想を立てていると言わざるを得ない。何かに同意するかどうかということの決定権は、常識的に考えて、同意を求められた人物に属するものであり、同意を求める側に属するものではない。すなわち、同意は、本質的に、同意を求める側に都合よく成立するとは限らないものなのである。同意を論証の決定的なポイントとして組み込んでいるにもかかわらず、非同一性問題の論証においては、同意という現象のこの基本的な特性が見過ごされているようだ。もし、非同一性問題の論証を完全なものにしたいのであれば、同意の本質について考察し、以上のような同意についての常識的な考え方を覆すあらたな同意観を説得力あるかたちで提示しなければならないだろう。しかしながら、これは相当に困難で、成功の見込みの薄い課題であると思われる。

\* 主要参考文献である Parfit, Derek: *REASONS AND PERSONS*, OXFORD: CLARENDON PRESS, 1984からの引用箇所ならびに参照箇所を示す際には RP の略号を使用し、その後に頁数を付す。なお、引用に際しては邦訳を参考にさせていただいたが、地の文との兼ね合い等により表現などを変更した部分がある。

#### 参照および参考文献

- Kavka, Gregory: "The Paradox of Future Individuals", *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, pp. 93-122
- Narveson, Jan: Utilitarianism and New Generations, *Mind*, New Series, Vol. 76, No. 301, Jan., 1967, pp. 62-72

- Norton, Bryan: "Environmental Ethics and the Rights of Future Generations", *Environmental Ethics*, 4, 1982, pp. 319-337
- Parfit, Derek: "Rights, interests, and possible people", in *Moral problems in medicine*, ed. Samuel Gorovitz, Andrew L. Jameton, Ruth Macklin, John M. O'Connor, Eugene V. Perrin, Beverly Page St. Clair & Susan Sherwin (eds.), Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1976, pp. 369-375
- Parfit, Derek: *Reasons and persons*, Oxford: Clarendon press, 1984, (邦訳 森村進訳 『理由と人格——非人格性の倫理へ——』, 1998, 勁草書房)
- Partridge, Ernest: "The Future—For Better or Worse", *Environmental Values*, 11, 2002, pp. 75-85
- Schrader = Frechette, Kristin: *Environmental Justice*, Oxford University Press, 2002
- Schwartz, Thomas: "Obligations to Posterity", in *Obligations to Future Generations*, ed. R. I. Sikora and Brian Barry, Philadelphia: Temple University Press, 1978, pp. 3-13
- Tremmel, Joerg Chet: *A Theory of Intergenerational Justice*, Earthscan, 2009
- Woodward, James: "The Non-Identity Problem", *Ethics*, Vol. 96, No. 4, 1986, pp. 804-831
- 太田明: 「世代間正義論はなぜ困難なのか—さまざまな批判的論法に着目して」, 『論叢』玉川大学文学部紀要 第52号 2011, pp. 119-140
- 森村進: 「未来世代への道徳的義務の性質」, 鈴木興太郎編 『世代間衡平性の論理と倫理』, 東洋経済新報社, 2006年, pp. 283-301

(理工学部助教・哲学、倫理学)