

規範性と人格

——パーフィット人格論批判——

瀧川 裕貴

人格と規範性はどのように関係しているのか。パーフィットは、人格の性質の検討を通じて逆説的に、人格は規範理論にとって重要な概念ではないという結論を提出した。これに対して、私はパーフィットの議論は規範性の源泉についての誤った見解に基づいており、その議論は失敗しているということを論証する。それを通じて、人格と規範性の関係性について考慮すべきいくつかの論点を提示することを目標とした。

1. はじめに

「人格」の概念は、帰責対象や道徳的配慮の範囲確定などの規範的な問題において、重要な役割を担わされている。しかし、人格と規範性とはいかなる関係をもっているのかということは、いまだ十分に探究されていないように思われる。

人格と規範性の関係を巡る考察は、単に形而上学的な考察にとどまらず、社会的・実践的な帰結を伴うものである。それが典型的に表れているのは、生命倫理学の分野における「パーソン論」とよばれる理論である。よく知られているように、生命倫理学における人格概念は、中絶問題を扱ったトゥーリーの議論によってはじめて明示的に導入された。トゥーリーによれば、中絶についての議論がこれまで混乱してきた理由は、「中絶は許されるべきであるか？」という規範的な問題が、「胎児は人間であるか、いつから人間になるのか？」という事実問題と混

同されて論じられてきたからである。そこで、事実についての問題と規範的な問題とを区別するべくトゥーリーによって導入されたのが「人格」の概念である。われわれは「人格」の概念を用いることによって、「人間」という用語に込められた多義性、すなわち単なる生物学的な意味での「ヒト」という側面とわれわれが道徳的に配慮すべきである存在者としての「人格」という側面を明確に区別することができるとされるのである。

「パーソン論」とよばれるこの理論によると、われわれが存在Xを道徳的配慮の対象に含めるべきか否かは、Xが「人格としての要件」を満たしているかどうかによって決定される。各理論によって要求される人格としての要件は微妙な差異をみせるが、それぞれの論者に共通しているのは自己意識や選好形成能力のような「経験的性質」がその候補として挙げられることである⁽¹⁾。

さて、もし彼らの議論が成功しているとすれば、われわれはいかなる実践的帰結を受け入れ

ることになるのだろうか。第一に、胎児は人格としての要件を満たさないことが明らかであるので、われわれは中絶を許容されるべき行いとみなすことになる。しかし、その帰結はこれにとどまらない。彼らの議論は、われわれが普段下している比較的強固な規範的判断をも変更することを促すのである。例えば、われわれは、胎児の道徳的地位についてよりも、はるかに強固な（おそらく質的に異なった）信念を新生児の道徳的地位について抱いている。しかし、彼らの議論を受け入れるならば、新生児も胎児と同様に「生きる権利」を有していないのだという帰結をもたらすことになる⁽²⁾。つまり、彼らの議論はわれわれの強固な信念に対する「改訂」を要求するのである。

容易にわかる通り、人格としての要件を「経験的に」確定するという「パーソン論」の方法論は、ただちに次のような疑問を招くことになる。そもそも事実に次元から区別された規範的な問題を扱うために導入された「人格」の概念が、再び、事実的な諸性質に基づいて探究されるとはいかなることか。このようなアプローチの仕方は、人格の概念の「規範性」との関係を再び消失させてしまうことになるのではないか。そしてとりわけなぜわれわれはこのような「常識」に反する帰結を導くような理論を受け入れなければならないのか、そのように主張する根拠はいかにして確保されるのか⁽³⁾。

本論文は、こうした疑問に対して、一定の理論的基礎を与えること、つまりこれらの疑問がまさに正当なものである、ということの論証を目標とする⁽⁴⁾。これらの点を扱うにあたって、われわれは、哲学者D・パーフィットの人格理論に注目したいと思う。なぜなら、彼の理論は、以下に述べる点において、パーソン論のアプローチと本質的な特徴を共有しているからであ

る。第一に、彼は人格についての還元主義、すなわち「人格は物理的出来事および心理的出来事だけからなる」という主張を行っている。第二に、彼の哲学は改訂主義的、すなわちわれわれの「誤った」信念を改訂することをめざしている⁽⁵⁾。これに加えて、彼の議論は「パーソン論」と異なり、はるかに洗練され徹底されたものであるという特長をも有している。それゆえに、われわれは彼の議論を検討することによって、この種のアプローチの何が問題であるのかをより明確に理解することができるのである。

本論文では、パーフィットの議論に対して、二つの視角からその妥当性を検討したい。

①人々が事実上行っている規範的判断に対して改訂を迫る根拠はどのようにして確保されるか？

規範の改訂主義が成立するためには、われわれの日常的な規範的判断から「独立した」地点からそれを裁定する何らかの「審級」が想定されなければならない。パーソン論者やパーフィットが依拠する「審級」は、「われわれの人格の性質」についての「正しい理解」である。しかし、本論文は、われわれの規範的判断の「外部」にこのような「審級」を設定することは不可能であるということを示したい。

②人格の性質はある種の「経験的性質」に還元することが可能か？

では、なぜ彼らは「外部の審級」を設定することが可能であると考えたのか。それは、彼らが、われわれの規範的判断や言語的实践から「独立した」経験的事実として人格の性質を扱うことが可能であると考えたからである。しかし、われわれは、このような人格の理解は

誤っている、人格はわれわれの実践と分ち難く結びついている概念なのであるということを論じたい。

2. パーフィットの議論の構造

1971年の「人格の同一性」論文以来の一貫したパーフィットの目標は、以下の二つの「常識」が説得的ではないことを示すことにある。

- ① (人格の) 同一性の問題には答えが存在しなければならぬという信念
- ② (人格の) 同一性の問題は重要であるという信念 (Parfit 1971:3-4)

この二つの信念は、普段われわれがあまりにも自明なことで考えているものである。第一の点に関しては、ある時点 t_1 における人格 p_1 がある時点 t_2 における人格 p_2 と同一であるか否かに関して、われわれは必ずイエス、ノーで答えられると信じているだろう。第二の点に関しても、 p_1 と p_2 が同一であるか否かということは、例えば責任や功績という規範的評価の基礎を成すという点で、もっとも重要な事柄の一つであると考えているだろう。

ここで、われわれが注意しなければならないのは、①と②の信念の差異と相互の関係である。われわれは、上の議論を、①人格の同一性の「性質」についての信念、②すべき事柄についての「規範的」な信念、として区別することができる。②の信念は「規範的」であるのでパーフィットによる②の信念を攻撃する議論も当然「規範的」でなければならない。例えば、われわれは日常道徳において人格の同一性にかなりの重要な道徳的地位を認めている。しかし同一性ではなく、もっと他のことに対して道徳的配

慮をするべきだというのが、②の信念に対する攻撃において含意されていることなのである。具体的にいうならば、パーフィットは、人格の同一性は重要でないという否定的な主張のみならず、次のような積極的な主張も行っている。重要なのは「R関係」(より正確に言えばその下位概念である心理的連結性)であるという主張である(6)。もちろん、これは、われわれが重視すべき事柄についての主張であり、例えば「われわれは自己の利益よりも、他者の利益を重視すべきだ」といった主張と同様な、規範的な議論として理解しなければならない(7)。

パーフィットの意図は、①の「性質」についての信念、すなわち人格の同一性についての問いは確定しているに違いない、という信念を論駁することによって、②の「規範的」な信念、人格の同一性は重要である、という信念を改訂することにある。

問題は、①「性質」についての主張から、②「規範」についての主張をいかにして導くことができるかということである。しかるに、パーフィットはこの点についての詳細な議論をまったくといってよいほど行っていない(8)。もちろん、われわれは「性質」から「規範」を導き出すことを「自然主義的誤謬」であるとして端的に退けることもできる。しかし、まずは①と②の信念が何らかのかたちで結びついている、すなわち①を退けることが②の改訂を意味するのだという議論をいったん受け入れて議論を進めたい。パーフィットがなぜこのような主張が成立すると考えたのか、彼の議論を再構成し検討することによって、われわれはパーフィット的なアプローチの問題がどこにあるのか、ということをよりよく理解することができるだろう。

さて、パーフィットによれば、われわれは普

段、「人格の同一性についての問いには答えが存在しなければならない」(=「人格の同一性は確定的である」と信じている。この信念の「誤り」を示す前に、まずは、この信念がいったい何を意味しているのが解釈されなければならない。それでは、パーフィットはいかなる理論装置を用いてこの信念を解釈しているのだろうか。それは、以下の通りである。われわれが人格の同一性は確定的であると信じているのは、人格の同一性を構成する「さらなる事実」の存在——特にデカルト的自我の存在を認めているからである。彼はこれを、「人格の同一性についての非還元主義」とよぶ (Parfit 1984=1998:293-94, 297)。ここで注意しておきたいのは、この「非還元主義」は、人々の信念を解釈するための理論として用いられているのであって、単なる人格の同一性を巡る哲学上の一学説ではないということである。もしこれが単なる哲学上の一学説であり、われわれが日常的に行っている判断とは何の関係もないとしたら、この学説を論駁してみたところで、われわれの「人格の同一性は確定的である」という信念を改訂することはできない。ゆえに、パーフィットは非還元主義をわれわれが一般に抱いている理論であると主張しなければならないのである。

次の段階は、われわれが一般に抱いている人格の同一性についての信念が「誤っている」ことを示すことである。具体的には、非還元主義が主張するような「さらなる事実」は存在しないということを説得力をもって示すことによって、非還元主義を棄却することである。それでは、非還元主義はいかにして棄却されるのか。ここでパーフィットは「混合スペクトラム」をはじめとしたさまざまなSF的想定のもとでの思考実験に基づいて、われわれの信念を再検討することを勧める⁽⁹⁾。

このような思考実験の結果、われわれの抱いている非還元主義はもっともらしくないということが確認される。それでは、人格の同一性という関係でよばれているものは結局何であるのか。パーフィットによれば、人格の同一性は「R関係」、つまり、心理的継続性／および、あるいは心理的連結性というある種の「経験的事実」に還元されうる。これを彼は、「人格の同一性についての還元主義」とよぶ (Parfit 1984=1998:293)。

以上の段階がわれわれのもつ「人格の同一性は確定的である」という信念の「誤り」を示すものである。次に、パーフィットは、もし還元主義が正しいとしたらわれわれが重要であると考えているのは、本当は、人格の「同一性」ではなく「R関係」なのだと主張する (Parfit 1984=1998:395)。というのは、人格の「同一性」とよばれている関係性は、「R関係」によって再記述することが可能であり、それゆえに「人格の同一性は重要である」という信念は、その主語を入れ替えて「R関係は重要である」という信念へと書き換えることが可能であるからである。

さて、かりにパーフィットの議論が正しいとしても、われわれの通常の生活では、人格の同一性とR関係は外延的に一致している。何しろ、R関係という概念は、人格の同一性という関係を再記述するために導入されたわけだから。とすれば、パーフィットの主張は「形而上学的」には意味のあるものだとしても、「実践的に」は何の意味のないものではないかという反論がなされるかもしれない。人格の「同一性」と呼ばれようと「R関係」とよばれようと、われわれが重要であると考えている当の関係性そのものは同じだからである。ところが、パーフィットはわれわれの信念を改訂することによって、

われわれが実践的にも今よりもっと善い生き方ができるようになるということを主張したいわけだから、これでは都合が悪い。そこで、パーフィットは重要なのはR関係そのものではなく、それを構成している二つの関係のうちの一つである心理的連結性の方であるということを論証しなければならない⁽¹⁰⁾。人格の同一性という関係と心理的連結性は、この場合には外延的にも異なるものとなる。以上のことを具体的に論証するために導入されるのが「分裂」と「融合」の物語である⁽¹¹⁾。

重要なのは人格の同一性ではなく心理的連結性なのだという結論が正しいとすると、次のような規範的結論が導かれる。心理的連結性は程度の問題であるから、われわれの未来の自己への配慮も程度の問題となる。同時に、非還元主義が破棄されるならば、われわれは「誰が」経験をもつかということに配慮する必要性は減少し、代わって「どのような」経験であるかを重要視することになる。したがって、自己の経験と他者の経験との間の垣根は低くなり、以前よりも他者の経験への関心が増すことになる。

3. 規範性の源泉は何か？

前節で、われわれは、簡単にではあるがパーフィットの議論の構造を再構成して示した。ここで、前節の冒頭に掲げた問い、人格の性質についての命題からいかにして規範的な命題を導き出すことができるか、という問いを考察したい。

考察に入るまえに、これまで漠然と用いられてきた「規範性 (normativity)」という概念についての一般的な性質を指摘しておくことが必要となる。性質についての命題と規範的な命題との差異はどこにあるのだろうか。それは、後者

がわれわれに対して行為を指令する性質をもっているという点にある。例えば、「困っている人を助けるべきだ」という判断をしている人が、それにもかかわらず当の実践を行わないとするならば、彼はなぜそうしないのかという理由を問われることになる。そして、彼が、何の理由もないにもかかわらず、当の行為を実行しようとしなければ、彼は「本当に」そのような規範的判断を下しているのだとはもはやいえないだろう⁽¹²⁾。この事態は、規範的命題は何らかのかたちで行為へと導く「効力」をもっていなければならないということの意味している。とはいえ、ここでいう「効力」とは必ずしも何か神秘的な性質を意味するわけではない。先の例でいうならば、人が「困っている人を助けるべき」であると信じているが「ゆえに」、「困っている人を助ける」という行為をするならば、この「ゆえに」は規範的な「効力」のことを意味しているのである。

さて、パーフィットのケースで問題となっているのは「人格の同一性は重要である」という規範的命題である。パーフィットによれば、このような規範的判断は、われわれの「人格の同一性は確定的である」という信念を仮定している。しかし、「人格の同一性は確定的である」という信念から「人格の同一性は重要である」という信念への移行にはまだ距離があるように思える。われわれは、なぜ「人格の同一性は確定的である」ということを信じることによって、「人格の同一性は重要である」と信じるようになるのか、ということが理解できないからである。では、この二つの信念を結びつけるものは何であるのか。先ほどみたように、「人格の同一性は確定的である」という信念は、われわれが同一性についての「さらなる事実」を想定している、すなわち非還元主義を信じているから

である（とパーフィットは主張する）。すると、結局、このような非還元主義的見解の「ゆえに」われわれは「人格の同一性は重要である」と考えるのだとパーフィットは主張していると考えざるを得ない。もしそうでないとするならば、われわれの非還元主義的見解を改めることが「人格の同一性は重要である」という信念を改めることにつながることにならないからである。つまり、非還元主義と「人格の同一性は重要である」という信念が無関係であるとするならば、非還元主義の論駁はわれわれの規範的判断にとっても何らの意味をもたない議論であるということになってしまうのである。もちろん、このことはパーフィットの真意ではない⁽¹³⁾。

以上の議論より、パーフィットは、人格の同一性は重要であるという判断を解釈する理論として非還元主義を採用していると考えることができる。われわれは「さらなる事実」、デカルト的自我を信じているから、例えば、20年後の自分の未来を気にかけているというわけである。この理論は理論家が勝手につくり出したものではなく、現実われわれが非還元主義なる信念をもっているという仮定をおいている。社会学の用語を用いるならば、非還元主義は適合性の公準（Schutz 1932=1982）を満たしていると仮定されているのである。これはパーフィットの理論構成にとって当然、必要となる仮定である。もう一度確認しておく、もし、われわれの「人格の同一性は重要である」という判断が「さらなる事実」を信じているということによって支えられていないのであれば、非還元主義を論駁したところでわれわれの判断は変更されない。パーフィットは非還元主義を放棄することによってわれわれの判断は変わりうるとしているのであるから、人格の同一性は重要であるという判断は非還元主義によって裏づけられ

ていなければならない。別の言い方をすれば、この人格の同一性は重要であるという判断の「—は重要である」という規範的判断は、われわれがある種の形而上学的実体を想定することからその源泉を得てきていると考えられている。具体的にいえば、形而上学的実体としてのデカルト的自我が、われわれの規範的判断の源泉になっているのだという仮定がなされているのである。

さて、ここでわれわれが問題にしたいのは、非還元主義の信念はといったどのような種類の信念なのかということである。この問題を考えるにあたって、ヒューム的な理論における信念の位置づけとの対比が参考となる。われわれは信念を改訂することによって、よりよい規範的判断に到達できるという主張の「モデルケース」をヒューム的な理論に求めることができるからである。よく知られているように、ヒューム的な理論においては、欲求についての合理的な批判は（一部の例外を除いて）不可能であるが、信念は合理的な批判が可能である。いいかえれば、信念は合理的な根拠に基づいて改訂可能である。パーフィットの議論も信念の合理的な改訂可能性を論じているのであるから、この点ではヒューム的な理論と同様である。しかし、ヒューム的な理論において仮定されている信念の性質と非還元主義の信念が同一であるのかどうか、これが問題である。もし非還元主義の信念とヒューム的な理論における信念とが同質なものであるならば、われわれは誤った信念の改訂可能性を主張するパーフィットの理論を無理なく受け入れることができる。しかし、もしそれらが異なったものであるならば、パーフィットは信念の改訂可能性をヒューム的な理論とは別の仕方議論しなければならないはずである。

では、ヒューム的な理論における信念とはど

のようなものであるか。例えば、私が「雨にぬれたくない」という欲求をもっているとしよう。この欲求を実現するためには、現在の外の天気についての信念が必要である。外で雨が降っているのならば、私は傘を持っていくべきであると判断するが、晴れているのならば、傘を持っていくのは面倒なので、持っていかないほうがよいと判断するだろう。そこでいま、私は「外は晴れている」と信じているとする。しかし、実際には、この信念は偽であり、外は雨が降っている。このとき、私は窓の外を覗くなどの合理的方法によってこの誤った信念を改訂することが可能である。そうすることによって私は私の欲求をよりよく実現することができる。ここでポイントとなるのは「外は晴れている」という信念は、純粋な経験的事実についての信念だということである。この場合、われわれは信念を改訂することによってよりよい規範的な判断を下すことが可能となる。このケースでは、信念は純粋に経験的事実に対する信念であって、規範的判断との内在的な関係性は存在しないということに注意しよう。すなわち、われわれが下す規範的判断の源泉は私の欲求にのみ存在しているのであって、信念はそれらと単に「手段的に」関係しているに過ぎない。いいかえれば、規範的判断に従った行為を導く「効力」は欲求に存在しているのであって、信念には存在しないのである。

さて、われわれが抱いている（とパーフィットが主張する）非還元主義の信念は、このような純粋な経験的事実についての信念と同質なものなのだろうか。私はそうではないと考える。パーフィットの説明によれば、われわれは人格についての「さらなる事実」を信じているがゆえに、人格の同一性が確定していると考え、それゆえに人格の同一性が重要であると判断して

いる。この「ゆえに」は、先ほどの事例における雨が降っている「ゆえに」傘を持っていくという「ゆえに」とは明らかに異なっている。先の事例における「ゆえに」は規範的判断の源泉とは間接的に関係しているのに過ぎないのに対して、ここでの「ゆえに」は規範性の源泉から直接的に由来する信念、それ自体がわれわれを行為へと導くような「効力」を有する信念だからである。つまり、この非還元主義は、それ自体が規範性の源泉についての信念なのである。したがって、もし人々が人格の同一性は重要であるという判断の源泉を形而上学的実体に求めており、しかもそのような形而上学的実体が存在しないということが真であれば、そこにはもはや規範的判断をするための礎は何も存在しないのであって、それ以上のことはいえないはずである。あたかも、神が規範の源泉であると信じている人が、神の存在を信じられなくなったときに、もはや何らの規範的判断をすることができなくなるように。

そうであるとしたら、R関係が重要であるという判断は奇妙なものになる。なぜか。「人格の同一性は重要である」という判断における「——は重要である」という規範性の源泉としての非還元主義を論駁しておきながら、なお「——は重要である」つまり、「R関係は重要である」という規範的判断を行うことがいったいかにして可能であるのかということが理解できないからである。もちろん、パーフィットは通常の状態では外延が一致している人格の同一性という関係とR関係とをSF的な想定のもとで分離することによって、より重要なのはR関係であるということを説得しようとする。しかし、SF的な想定のもとで主張されていることは、形而上学的実体が存在しないとしてもわれわれが何事かを重要であると考えるのであれば、そ

れはR関係しかないということであって、ここでは暗黙裡に形而上学的実体とR関係の二者択一が前提とされている(14)。この議論は、われわれは形而上学的実体でもR関係でもない別のものを重要であると信じているかもしれないという事実を排除しない。つまり、R関係がそれ自体として重要であるということをパーフィットは論証してはいないのである。そうであるとしたら、R関係という経験がそれ自体として重要であるという説は、われわれが「人格の同一性は重要である」と理由付与している事実とは独立に構成されなければならない。これがいかにして可能になるのかということはパーフィットの議論のなかでは明示的に示されていないのである。

結局、最初の出発点が間違っていたと診断せざるを得ない。つまり、われわれが人格の同一性は重要であると信じているのは、「さらなる事実」説＝非還元主義を信奉しているからだという前提が間違っていたのである。選択肢は、形而上学的実体を想定するか、それとも経験にすべてを還元するか二つではない。それでは、なぜ人格の同一性が重要なのだろうか。この問いに対する応答の有力な候補として、われわれの行為者性 (agency) に訴える議論がある。次節では、行為者性理論の代表的な論者であるC・コースガードの見解とパーフィットの見解とを比較対照したうえで、前者を部分的に擁護したい。

4. 「行為者の統一性」は「R関係」に還元されうるのか？

コースガードは「人格の同一性と行為者の統一性：パーフィットに対するカンティアンの応答」(Korsgaard 1989) という論文において、行

為者の統一性 (the unity of agency) という観点から、パーフィットの主張に対して異議を唱えている。彼女によれば、われわれが実践的な行為を行う行為者であることそれ自体が、行為者の統一性を要請するのである。われわれは、行為をするにあたって、自己のさまざまな動機の矛盾を解消したり、熟慮し選択する際の立場 (standpoint) を設定したり、将来に向けた計画を実行するためには、統一された行為者としての基盤をもっていなければならない。したがって、われわれが行為者であるかぎり、われわれはパーフィットが主張するような単なる「経験の束」ではないのである、と(15)。

しかし、この主張は、二つの点でパーフィットの理論の反論たりえていないと考えられるかもしれない。第一に、こうした主張こそが「さらなる事実」として「経験の主体」を想定する非還元主義なのではないだろうか。この反論に対しては、実践的行為者としての統一性は何ら形而上学的な実体を要請するものではないと答えうる。しかし、そうであるならば、今度はパーフィットの主張との差異が不明確になるかもしれない。パーフィットは、形而上学的実体を想定しないのであれば、「人格 [=行為者] が存在する」という考えを自然なものとして認めているのだから、パーフィットを批判したことにならないのではないか。

実際、パーフィット理論の擁護者は、彼の還元主義の「懐の深さ」に依拠して、たいいていの反論を退けることができる。例えば、森村は、「パーフィットのいう『心理的連結』の中には、『ある意図とその意図が実行される将来の行為との間』に存在するものもある…のだから、将来に向かう計画の実行も人格の同一性の構成要素の一つなのである」(森村 1998:738) とする。つまり、行為者の統一性という概念とは、パー

フィットの「R関係」(特に「心理的連結性」)の概念で説明することができるが、だからといってアприオリな生の統一なるものをパーフィットの立場から認めるわけにはいかない。結局、そのような統一を認めたい人は認めればよいが、その統一性はアприオリなものではない(とするのである)⁽¹⁶⁾。

しかし、この「懐の深さ」はパーフィット理論の強みではなく、まったく逆なのではないだろうか。要するに、パーフィット理論の表面上の説得性は、彼の主張する還元主義の多義性から由来する「みせかけ」のものなのではないだろうか。この疑問に答えるためには、前節よりも詳細にパーフィットの還元主義の概念を検討しなければならない。実際、パーフィットの還元主義は、二つの解釈を許すほどにあいまいなのである。

還元主義の根幹となる主張はこうである。

(1)ある人格の時間を通じた同一性は、もっと細かい(particular)ある事実が妥当するということだけからなっている。

(2)これらの事実は、この人格の同一性を前提したり、あるいはこの人格の中における経験がこの人格によって持たれると明示的に主張したり、あるいはこの人格が存在すると明示的に主張したりすることさえなしに記述できる(Parfit 1984=1998:293)。

(1)で述べられている「もっと細かいある事実」とは後に「R関係」と名づけられるものである。(2)は現今の文脈に従って、次のように解釈することができる。われわれは「行為者」(=人格)という概念を用いて記述している「事実」を、「R関係」という概念のみによって完

全に記述することができる、と。したがって、(2)をわれわれが受け入れるとするならば、「行為者の統一性」と「R関係」を同一視する(正確に言えば、前者は後者の概念に包摂されるとする)ことが可能になるだろう。逆に、(2)が偽であるとするならば、われわれは「行為者の統一性」と「R関係」とが同じ関係であると主張することはできない、ゆえに、パーフィットの主張と行為者の統一性を主張する論者との見解が両立するとする議論を受け入れることはできない。

還元主義を解釈するにあたってかぎとなるのはこの「事実」をいかなるものとするかということにある。パーフィットは、還元主義の理論を表現するために、「出来事」の概念を用いる。彼による出来事の定義とは、「脳と身体」の存在、ある行為の遂行、ある思念の思考、ある経験の発生」などであり、心理的出来事とは、明示的に定義されているわけではないが、おそらく「ある信念の継続や欲求の継続した存在」のことである。彼は、所有する主体を連想する「危険性」を回避するために出来事という概念を用いるという。つまり、もとをたどればこの出来事という概念自体が非人格的な記述を成功させるために採用されたものなのである。

「出来事」の概念を用いると上の(1)は以下のように定式化し直すことができる。

(3)ある人格の存在は、脳と身体、および一連の相関的な物理的出来事と心理的出来事の発生だけからなる(Parfit 1984=1998:294)。

以上の議論を経て、われわれは還元主義の成功の可能性は「事実」という概念の成立可能性に収斂させることができる。そして、先に示唆しておいた還元主義の多義性は、この「事実」という概念の多義性に帰着させることができる

のである。

ここからの論証の過程は多少複雑なものになるので、あらかじめその筋道を示しておくことが必要となる。

一方で、われわれはパーフィットの「事実」概念をわれわれのいかなる言語的・規範的实践からも独立したものとして解釈することができる。彼が「心理的出来事」を、あたかも量的なものとして扱うことが可能であるのは、このような「事実」概念を前提としているからに他ならない。しかし、この解釈を採用した場合、われわれは「心理的出来事」の本性について説得力のない仮定をおかざるを得なくなる。この帰結を避けるために、われわれは「事実」概念についての別の解釈をすることができる。

すなわち、他方で、われわれはパーフィットの「事実」概念をわれわれの言語的・規範的实践を前提とした概念として解釈することができる。この解釈に従えば、われわれの「信念」や「欲求」を「事実」として扱うことが可能となる。しかし、この場合、いったい何が「還元」されたといえるのかは不明確となる。なぜなら、「信念」や「欲求」といった概念は、「人格」や「行為者」の概念と本質的に結びついているように思われるからである。この場合、パーフィットは単に、形而上学的な実体を誤って想定させる危険性のある概念を、明示的に用いることなしに、当の「事実」を記述しているに過ぎないのである。

以上の点をもう少し詳しくみてみよう。パーフィットにとって、「事実」の概念は、われわれのいかなる実践からも「存在論的に」独立した対象を示すために用いられているように思われる。パーフィットは、還元主義の理論を説明するために次のような例を用いている。ある対象に対して、われわれは二つの名前を与えるこ

とができる。例えば、ある惑星に対して「金星」と「宵の明星」の二つの名前を与えているように。そのとき、われわれは、ある一方の名前を用いるだけで、「事実」に対して完全な記述を与えることができる (Parfit 1984= 1998:296)。これと同様に、ある「事実」が、「人格」とよばれていようと、「心理的出来事」とよばれていようと、どちらかの記述を与えることでわれわれは「事実」を完全に記述することができるのである。つまり、ここでの「事実」とはわれわれが用いる「概念」とは独立に措定されることが可能なものに他ならない。こうした「事実」の特性は、通常「物理的出来事」にもっともよく適合する。しかし、パーフィットは「唯物論者」ではないので、必ずしもパーフィットの主張する「事実」が「物理的出来事」である必要はない。単に、それがわれわれの実践から「存在論的に」独立しているという条件を満たせば十分である。

しかし、パーフィットが「事実 (=心理的出来事)」としている「信念」や「欲求」は、われわれの実践から「存在論的に」独立したものであろうか。これらはわれわれが他者や自己自身を解釈する際に用いられる理論的構成物に他ならないのではないだろうか。そうであるとするならば、これらの「事実」はわれわれの実践から「存在論的に」独立したものではないということになる。このことが認められたとすると、パーフィットの還元主義にとって困難な問題が生じる。なぜなら、われわれが「信念」や「欲求」などの概念を用いるとき、われわれは、それらを「もつ」「人格」や「行為者」を暗黙裡に想定しているように思われるからである。これらの「信念」や「欲求」を「人格」や「行為者」の概念にまったく依存しないかたちで記述し直すことははたして意味のあることなのだろう

うか。この問題については後に改めて考察することにした。

さて、われわれの言語的・規範的实践に依存しているという意味での「事実」という概念もある意味で「還元主義的」であるといえるかもしれない。というのも、われわれはそれらの「事実」を認めるに際して、何らかの形而上学的実体を想定する必要はないからである。例えば、「国家」の存在がわれわれの理論的構成物である、と主張することは、「国家」を、(例えばヘーゲルのように) 形而上学的実体として措定しなくてもよいことを認めることになる。とはいえ、このことは、われわれが「国家」の概念に頼らずに、例えば国家を構成している個々人の行動の集積によって、「国家の活動」を記述することを可能にするわけではない。その意味で、このような還元主義はトリヴィアルなものである。

以上の議論より、パーフィットの還元主義は「事実」の概念に注目して、以下の二つのバージョンに区別することができる。

還元主義 1 — 説得力はないが、劇的な帰結と適合する還元主義

心理的出来事をわれわれの实践から「存在論的に」独立した「事実」として扱うことができるという主張。

還元主義 2 — 説得力はあるが、劇的な帰結と適合しない還元主義

形而上学的な実体としての人格の概念を用いることなしに「事実」について記述することができるという主張。

パーフィットはこの二つの主張を(おそらく暗黙裡に) 使い分けることで説得力がありかつ劇的な帰結を導き出すような還元主義を主張している。

「還元主義 1」の主張から考察しよう。ここでかぎとなるのは「経験」の概念である。経験とはもちろん「心理的出来事」のサブクラスである。パーフィットは、混合スペクトラムの事例が前提としているように、経験を量的なものとして扱おうということをして当然のこととしている。また、経験が異なる「人格」間で相互に入れ替え可能であるとも考えている⁽¹⁷⁾。

もし経験の本性が上のようなものであるとしたら、人格の概念を用いることなしに現実(特にパーフィットの場合は心理的出来事)を記述することは可能であろう。またその実践的な帰結として、重要なことは、経験の質および程度の問題であるという議論は説得力をもつ。われわれは外科的な手術によっていわば外部から記憶なり、経験なりを量的に操作することも可能になるだろう。さらに経験が誰によってもたれたかということは重要な意味をもたなくなる。重要なのはどのような経験かということである。ただし、逆にいえば経験の本性がこのようなものでないとするならば、パーフィットが還元主義の説得力を論証するために用いる種々のSF的装置はそもそも利用不可能だということになる。

さて、パーフィットの議論が成立するためには、われわれの「経験」があたかもモノのように、それ自体として同定されなければならない。しかし、われわれの「経験」とはたしてこのようなものなのだろうか。確認しておく、パーフィットにとって「経験」とは単純な「知覚」のようなものではなく、記憶や意図、信念や欲求などのもっと「厚い経験」のことをさしてい

る (Parfit 1984=1998:287)。以降では、経験の例として「信念」を取り上げて議論するが、記憶や意図なども同様の議論が成立すると考えてさしつかえない。

われわれはある行為者の「信念」を同定する際に、いったい何を行っているのだろうか。例えば、ある行為者の前方にヘビのようなものが横たわっているという状況を考えよう。このとき、われわれは通常、彼がその状況を知覚した結果として「そこにヘビが存在する」という信念をもったとみなすだろう。しかし、この信念は状況の単純な知覚から自動的に導出されるものではない。なぜなら、こうした状況下における知覚が「そこにヘビが存在する」という信念を形成しないということはいくらでもありうるからである。ヘビのように見えるものは、実は誰かが数分前に落としていった縄であると彼があらかじめ知っているときには、われわれは、この状況下においても彼は「ヘビが存在する」という信念を形成している、と考えないだろう。それに対して、われわれは、彼がその事実（縄が落ちたこと）を知らないときは、「ヘビが存在する」という信念をもっていると考えるだろう。つまり、われわれが、彼にある特定の信念を帰属する際には、当の行為者があらかじめどのような先行する信念を有しているかを知っていなければならない、個別の「信念」それ自体を取り出して同定することは不可能なのである。これは「信念」という「心理的出来事」があたかも「物理的出来事」と同様にそれ自体として存在するような性格のものではなく、われわれが他者や自己自身を解釈する際に用いる理論的構成物である以上、必然的なことなのである。したがって、われわれは、誤った「経験」の概念に依拠した「還元主義1」の主張を受け入れることはできない。

しかし、パーフィットの還元主義のプログラムは別様にも解釈できる。「経験」についての無理な仮定に基づく前者よりも、この後者の解釈の方がよりたやすく受け入れることができる。その解釈とは、「経験」はたしかにそれ自体として同定することはできないが、それはちょうどわれわれが直前でしたように、信念相互の全体的なあり方、心理的出来事のつながりによって記述することができるのであって、「人格の同一性」という関係を持ちこむ必要はない、というものである。これは先ほど規定した「還元主義2」の主張に当てはまるだろう。この観点からD・シューメイカー (Shoemaker 1996) はパーフィットの主張する「人格」とコースガードの「行為者」の概念は両立する、したがってコースガードのパーフィット批判は無効であると主張している。彼によれば、コースガードという実践的行為者の統一性はパーフィットの心理的連結性と同様の関係であり、それゆえパーフィットの理論はカンティアンたちの主張する実践的観点をとりこむことができるのである。

しかし、この種の議論においては、ある重要な点が決定的に見落とされている。すなわち、信念や意図などの連結という関係性をわれわれはどのようなものとして理解しているのか、ということである。これらの関係は、「還元主義1」が想定しているように、われわれが自由に切り離したりつなぎあわせたり、量的に操作したりすることが可能なものではない。こうした想定が成立するためには、第一に、心理的出来事の相互の全体的あり方から個別の信念を切り離すことができると考えられなければならないが、先ほど明らかになったようにこれは不可能である。第二に、パーフィットは、別々の「人格」間に「R関係」が成立することを示唆しているが、別々の体系に属している「心理的出来

事」の間にこの種の関係が成立すると考えることはできない。われわれが行為者Aの「信念」を同定しようとする際に、まったく別の行為者Bの「信念」を参照することなどありえないのである。つまり、われわれはある「心理的出来事」の間に何らかの関係が成り立つと考える時点で、すでに、その「心理的出来事」が同一の「行為者」に属しているということを前提としているのである。

したがって、「還元主義2」の主張をする場合、パーフィットの理論がもたらす劇的な実践的帰結の多くが掘り崩されることになる。心理的出来事＝経験をわれわれの実践から切り離すことによって、パーフィットは、心理的連結性をあたかも量的なもの、程度の問題であるかのように扱うことができた。しかし、シューメイカーが主張するように、心理的出来事の連結性を行為者の統一性と同一視するのであれば、それはもはや程度の問題ではなくなる。(比喩的な意味ではなく実質的な意味で)統一が強いか弱いかということは明らかに無意味であろう。ある心理的出来事はその行為者の統一を構成しているか否かということが重要なのであって、諸々の心理的出来事はその行為者の「内部」どの程度入れ替わったかということは重要でなくなる。さらに、この議論によれば異なる人格(＝行為者)間での経験の差異は、同一の人格(＝行為者)内での時間的な経験の差異に比べて劇的に大きくなる、というよりまったく質の異なったものになる。したがって、この「還元主義2」を信じたとしてもパーフィットが主張するような規範的な帰結は得られないのである。

たしかに、行為者の統一性という関係を心理的連結性という言葉で置き換えれば、表面上は行為者(＝人格)に依存しないかたちで現実を記述することはできる。しかし、真の問題は、

この関係を「行為者の統一性」とよぶか「人格の同一性」とよぶか「心理的連結性」とよぶか、を選択することにはない。問題は、なぜわれわれがそのような「関係」を重要であると考えなのか、ということである。そして、第4節で明らかにしたようにパーフィットは、このようなわれわれの規範的営為に対して何らの説明も行っていない。われわれは、単なる個別的な「心理的出来事」の集合をあたかも魔法のようにそれ自体で規範的な効力をもつものとみなすことはできないのである。

個々の「心理的出来事」の関係性が「重要なものになるのはなぜか。それは、われわれがある行為者と相対する際に、まさにその「心理的出来事」相互の「規範的な」関係を手がかりとして、彼を理解するからにはほかならない。逆にいえば、こうした理解が成立するためには、「心理的出来事」の間関係は「規範的な」ものでなければならないのである。どういうことか。われわれが行為者のある「信念」を別の「信念」の「ゆえに」理解したり、特定の「行為」をある「意図」の「ゆえに」理解したりするとき、この「ゆえに」はまさに、第4節で述べたところの「規範的効力」をもっていなければならない。もし、ある「心理的出来事」が別の「心理的出来事」に対して何の「効力」ももっていないとするならば、われわれは行為者を理解する足がかりを失ってしまうのである。そして、こうした規範的關係で結ばれた一組の「心理的出来事」の集合の準拠点となるのが「行為者」なのである。われわれは、ある行為者Aの「心理的出来事」と行為者Bの「心理的出来事」をこのような関係性のもとにつなぐことはできない。特定の「心理的出来事」の集合は、ある単一の行為者によって「所有」されなければならないのである⁽¹⁸⁾。しかし、実際に

は、ここで起こっている事態は、個別的な「心理的出来事」がまず存在して、実体としての「行為者」(=人格)がそれを所有するという構図で捉えるべきではないように思われる。むしろ、われわれがある存在に対して何らかの「心理的出来事」の集合を一貫したかたちで帰属させることそれ自体が「行為者」という概念を要請するのである。すなわち、「行為者」(=人格)とは「心理的出来事」という概念を成立させるための「超越論的」概念なのである。そして、「心理的出来事」を一貫したかたちで帰属させることとは、それに対して「重要な」関係を付与させることであり、このことは、いかえれば、「人格の同一性」を重要なものとしなければならない、ということにほかならない。

以上の議論をまとめよう。われわれの「人格の同一性は重要である」という信念を改訂するためには、パーフィットはわれわれの実践から独立した「事実」として、「信念」や「欲求」などの「心理的出来事」を扱わなければならない。そうすることによってはじめてわれわれは、人格の同一性は確定的ではないとしたり、他者の経験と自己の経験との間に質的な区別が成り立たないとするパーフィットの改訂主義的議論を受け入れることができたのである。しかし、「心理的出来事」をこのように扱うことには説得力がないということが示された。

次に、「心理的出来事」の性質についてのより説得力のある仮定に基づいてもパーフィットの還元主義が擁護できるという議論を検討した。しかし、この場合には、R関係が重要であるという判断は、すでにわれわれが日常的な実践において付与しているある種の規範的判断を「密輸入」しており、それゆえにこの還元主義を認めるとしても、パーフィットが主張するような劇的な実践的な帰結を導き出すことはでき

ないということが確認された。

ここで次のような疑問が生じるかもしれない。パーフィットが主張する「R関係」と「行為者の統一性」ではやはりそれが含意する重要性の「強度」が違うのではないか。後者の概念は、「人は首尾一貫した生を送るべきである」という「強い規範」を含意しているのではないか。この種の疑問は、後者の概念に不当に強い読みこみを与えてしまうことから生じる誤解であるように思われる。後者が含意していることは、特定のコミュニケーション的実践の文脈において、われわれは「行為者の統一性」を前提とせざるを得ない、ということだけであって、「いかなる場合においても人は人生を通じた統一性を維持すべきだ」という意味での「強い規範」を主張しているわけではないのである。われわれとパーフィットの議論との差異はむしろ、「心理的出来事」間の「重要な関係性」がいかんして生じてくるかということについての見解の差異にある。パーフィットはこの「関係性」を記憶の類似性や因果的なつながりなどの「経験」それ自体の性質から導き出そうとしている。それに対して、われわれは、コミュニケーション的実践において必然的に前提とせざるを得ないものとして、「心理的出来事」間の「重要な関係性」を提示したのである。

5. 今後の展望

最後に、パーフィットの議論を検討することで得られたと考えられる一般的な含意を示すことで本稿を閉じることにしたい。

第一に、人格の概念を「経験主義的」に理解することはできないということが明らかになった。人格に対する「経験主義的」アプローチは、われわれの実践から完全に独立した場所に何ら

かの「審級」を設定し、いわば外側からわれわれの実践を裁定しようという動機のもとに採用されたものであるといえる。そして、この種のアプローチは、改訂主義的な規範理論に対して根拠を与える役割を担っている。しかし、このアプローチを徹底した場合、人格の概念は「規範的なもの」とは何ら関係のないものになってしまうか、あるいは暗黙のうちに「規範的なもの」を密輸入してしまうか、のどちらかになってしまうのである。

第二に、われわれは「経験主義」を棄却したからといってわれわれは何らかの形而上学的実体によって規範性を担保する必要はない。もちろん、その逆に形而上学的実体を否定するならば、「経験主義」を採用しなければならないということでもない。われわれが行為者であることそれ自体が規範性を要請するのである。繰り返せば、形而上学による規範の基礎づけ主義の放棄が必然的にパーフィット流の経験論へと至らせるわけではない。また、基礎づけ主義の放棄が大陸流の「脱構築」を必然とするわけでもない。この意味で「経験主義」と「脱構築」は実は共犯関係にある。デカルトかヒュームか、あるいはデカルトかニーチェか、という二者択一をわれわれが強要される必然性はないのである。

註

(1) 例えば、トゥーリーによる有名な定義はこうである。

「ある有機体は、諸経験とその心的状態の持続的主体としての自己の概念を持ち、自分自身がそのような持続的存在者であると信じているときに限り、生存する重大な権利をもつ。」(Tooley 1972=

1988: 102)

その他、選好を形成するに足る能力を要求するものとしてシンガー (Singer 1979=1991)、道徳意識をも含めるものとしてエンゲルハート (Engelhardt 1986=1989) など。

- (2) もちろん、この結論は例えば「障害新生児の安乐死」の是非が問われる生命倫理の文脈においては、われわれが一見して感じるよりも突飛なものではないということも事実ではある。
- (3) 「パーソン論」に対して行われた批判の多くは、このような違和感を共有しているものと思われる。例えば、経験主義的に定義された人格の概念と道徳の範囲 (= 権利) の画定という問題との必然的なつながりを疑問視するものとして (森岡 1988)、(水谷 1989)。定義の恣意性を指摘するものとして (品川 1994) などを参照。
- (4) 本論文は、生命倫理学の諸議論に対して直接的な解答を提出することは禁欲するというスタンスを採る。
- (5) 「哲学者はわれわれの信念を解釈するだけであってはならない。それが誤っているとき哲学者はそれを変えるべきなのである。」(Parfit 1984=1998: iv)
- (6) ここで、R関係とは心理的継続性/およびあるいは心理的連結性のことである。心理的連結性の概念は、従来的人格の同一性の理論におけるロックの記憶説に近い。例えば、ある人が十年前の出来事についての記憶をもっているとき、現在の彼と十年前の彼には心理的連結性が存在するといわれる。もっとも、パーフィットは記憶に限らず、意図や欲求、信念の継続性なども心理的連結性の中に入れていた。さらに、記憶について強弱を問うことができることから示されるように、心理的連結性は程度をもつとされる。一方、心理的継続性とは

- 強い連結性の重なり合った鎖があることである。この心理的継続性の概念は、R関係が推移性を満たすべく要請された概念であり、実質的に重要なのは前者の心理的連結性の概念である (Parfit 1984=1998:287-288)。
- (7) 実際、パーフィットの議論の主な目的の一つは、人格の同一性についての議論を通じて功利主義的な道徳理論を擁護することにある (Parfit 1984=1998:ch.14-15)。
- (8) パーフィットは、②の信念は①の信念を前提とする、ということについてごく簡単に言及しているに過ぎない。「重要な事柄についての特定の問いは、人格の同一性についての問いを前提としている。しかし、それらはこうした仮定から切り離すことができる。それが可能ならば、同一性についての問いは重要性をもたないということになる」 (Parfit 1971:4)。
- (9) 「混合スペクトラム」とは、私と、例えばグレン・ガルボの物理的特徴および心理的特徴を少しずつ入れ替えていったときにどこかに私が私ではなくなる点が存在するだろうか、という思考実験である。パーフィットによれば、非還元主義の場合、この問いに確定的な答えが存在する、私が私でなくなるある時点が存在する、としなければならないのに対し、還元主義はそうのように答える必要はない。そしてこの場合、確定的な答えが出せるとは信じがたいゆえに、非還元主義はもっともらしくないとされるのである (Parfit 1984=1998:328-336)。
- (10) パーフィット自身はこの点に対して必ずしも明確な態度を採っていない。しかし、パーフィットの議論が人格の同一性についての単なる形而上学的な見解ではなく、実践的に意味をもつものであることをめざすならば、重要なのは心理的連結性であるとしなければならないということは明らかである。
- (11) パーフィットは一人の人格が二人の人格に分裂したり、逆に二人の人格が一人の人格に融合したりするケースを思考実験する。この場合、人格の「同一性」という関係とR関係との外延は一致しない。そしてその際、われわれが重要であると考えるのはR関係の方だろうとパーフィットは結論づける (Parfit 1984=1998:409-420)。
- (12) ただし、このような性質を規範的命題に必然的なものではないとする立場も存在する。例えば、(Brink 1989)。
- (13) この点に関して、第14章におけるパーフィットの議論は十分に自覚的ではないように思える (Parfit 1984=1998:ch.14)。
- (14) パーフィットの議論において「不当」な二者択一が前提とされていることはマクダウェルも指摘している (McDowell 1997:231-232)。
- (15) 行為者の統一性をわれわれにとって不可欠であるとする点においては、テイラーなどの「コミュニタリアン」によるパーフィット批判も同様の性格をもつといえる (Taylor 1989)。
- (16) こうした議論は数多く存在する。例えば、生の物語的統一という概念によってパーフィットを批判しようとする「コミュニタリアン」に対して、「パーフィットの立場はコミュニタリアンの立場 [マッキンタイアとテイラーの立場] を受け入れることはできるが、その逆は真ではない」 (Digeser 1995:93) と主張する議論など。
- (17) この考え方を典型的に表現しているのは彼の疑似記憶論である。疑似記憶とは、実際にその経験を持った人物と、その経験を現在記憶している人物との必然的な結びつきを否定するものであり、通常の記憶はそれぞれの人物が (人間の脳の生理学的性質その他によって) 偶然に同一であるケースのこととされる。これによると、例えばポールという人物が実際に経験したことを、ジェインという人物が現在記憶している、というたぐい

のSF的な想定が成り立つことになる (Parfit 1984=1998:訳306-307)。

(18)通常は、われわれは、ある一つの「身体」に対して一つの「心理的出来事」の集合を帰属させている。しかし、必ずしも一つの「身体」に対して一つの「心理的出来事」の集合を帰属させなければならぬわけではない。もし多重人格なるものが存在するならば、われわれは一つの「身体」に対して二つ以上の「心理的出来事」の集合を帰属させることになるだろう。

文献

- Brink, D.O., 1989 *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press.
- Dancy, J. (ed.), 1997 *Reading Parfit*, Blackwell.
- Digester, P., 1995 *Our politics, Our selves?: Liberalism, Identity and Harm*, Princeton University Press.
- Engelhardt, H.Tristram., 1986 *The Foundation of Bioethics*, Oxford University Press. (=1989, 加藤尚武・飯田亘之訳『バイオエシックスの基礎づけ』, 朝日出版社.)
- 加藤尚武・飯田亘之編 1988『バイオエシックスの基礎』, 東海大学出版会.
- Korsgaard, Christine M 1989 "Personal Identity and the Unity of Agency: a Kantian Responce to Parfit" *Philosophy and Public Affairs* 18:101-132
- McDowell, J., 1997 "Reductionism and the First Person" in (Dancy 1997)
- 水谷雅彦 1989, 「生命の価値」塚崎智・加茂直樹編『生命倫理の現在』, 世界思想社, 131-147.
- 森岡正博 1988『生命学への招待』, 勁草書房.
- 森村進 1998「訳者解説 倫理学も進歩する」D.Parfit., 1984, *Reasons and Persons*, Oxford University Press. (=1998, 森村進訳『理由と人格』勁草書房, 727-750.)
- Parfit, D., 1971 "Personal Identity," *Philosophical Review*, 80 (1), 3-27.
- Parfit, D., 1984 *Reasons and Persons*, Oxford U.P. (=1998, 森村進訳『理由と人格』, 勁草書房)
- Schutz, A., 1932 *Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt* (=1982, 佐藤嘉一訳『社会的世界の意味構成—ヴェーバー社会学の現象学的分析—』, 木鐸社)
- 品川哲彦 1994「生命と倫理」宇都宮芳明・熊野純彦編『倫理学を学ぶ人のために』, 世界思想社, 176-199.
- Shoemaker, David W., 1996 "Theoretical Persons and Practical Agents", *Philosophy and Public Affairs* 25 (4), 318-32.
- Singer, P., 1979 *Practical Ethics*, Cambridge University Press. (1991, 山内友三郎・塚崎智監訳『実践の倫理』, 昭和堂.)
- Taylor, C., 1989 *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge:Harvard University Press.
- Tooly, M., 1972 "Abortion and Infanticide," *Philosophy and Public Affairs*, 1 (1). (=1988, 森岡正博訳「嬰兒は人格を持つか」加藤尚武・飯田亘之編『バイオエシックスの基礎』, 東海大学出版会, 94-110.)
- 塚崎智・加茂直樹編 1989『生命倫理の現在』, 世界思想社.
- 宇都宮芳明・熊野純彦編 1994『倫理学を学ぶ人のために』, 世界思想社.

(たきかわひろき、東京大学大学院、takikaw@mb.infoweb.ne.jp)

Normativity and Persons

TAKIKAWA, Hiroki

University of Tokyo

takikaw@mb.infoweb.ne.jp

How the concept of the person relate to the concept of the normativity? Parfit submitted the paradoxical conclusion that the concept of the person doesn't have much importance for the normative theory. But I will argue that his idea is based on the incorrect view of the sources of the normativity, and that his argument fails. And I want to propose some points of the relationship between the concept of the person and the normativity.

<p>歴史・教育・社会</p> <p>河村望著 現代における学問の類廃は極めて深刻で、教科書問題で「保守」と「革新」との論争という枠を越えている。◎1995円</p>	15	G・H・ミッド	十九世紀の思想運動	◎3500円
	14	G・H・ミッド	現在の哲学・過去の本性	◎2500円
	13	G・H・ミッド	社会心理学講義・社会的自我	◎2500円
	12	J・テューイ	経験としての芸術	◎1000円 二月刊
	11	J・テューイ	自由と文化・共同の信仰	◎1000円 九月刊
	10	J・テューイ	倫理学	◎2500円
	9	J・テューイ	民主主義と教育	◎3500円
	8	J・テューイ	明日の学校・子供とカリキュラム	◎2500円
	7	J・テューイ	学校と社会・経験と教育	◎2500円
	6	G・H・ミッド	精神・自我・社会	◎3500円
	5	J・テューイ	確実性の探求	◎2500円
	4	J・テューイ	経験と自然	◎3500円
	3	J・テューイ	人間性と行為	◎2500円
	2	J・テューイ	哲学の再構成	◎2500円
	1	J・テューイ	哲学・心理学論文集	◎2500円

河村望 訳 日本ではデューイ、ミッドが提唱したプラグマティズムの二元論克服の立場が正しく紹介されていなかった。

デューイ・ミッド著作集 《全15巻》

〒112-0002 東京都文京区小石川3-2-14 人間の科学新社 ☎03-3813-5271 FAX 03-3813-5272 *定価税別