

優生学の「検死」と功利主義

The 'Autopsy' of Eugenics and Utilitarianism

山崎聡 (高知大学教育研究部人文社会科学系教育学部門)

YAMAZAKI Satoshi

*Kochi University Research and Education Faculty Humanities and Social Science Cluster
Education Unit*

ABSTRACT

As is well known, negative eugenics once advocated segregation or sterilization of the unfit or the people with congenital diseases for fear of the national deterioration through the transmission of them to the future generations. Historically speaking, such utilitarian philosophers as J.S. Mill and A.C. Pigou asserted that the transmission of hereditary diseases must be prevented for the sake of the descendants' well-being, therefore they supported the public enforcement in the prevention (possibly including severer measures like segregation or sterilization, if needed). We would like to inquire firstly what utilitarian logic made them to assume such a tough attitude. Then, based on that historical reflection, we examine the possibility of utilitarian principle to address the old but new genetic problem regarding protection of reproductive freedom and the prevention of harm, both of which are supposed to occasionally conflict with each other.

I. はじめに¹

ここでは、旧優生学を媒介としながら、遺伝的障害と功利主義の問題を扱う。子孫に障害を遺伝させるべきではないという主張は古くから根強いもので、周知のとおり、それはおよそ100年前に、(消極的)優生主義の思想となつて、一時、世界的な潮流となつた。遺伝的に不適な者を排除するべく、断種や隔離政策が実際に行われた例もあったが、現代の価値観においては、個人の自由や権利を蹂躪した政策であると断罪され、旧優生学自体には既に死亡宣告がなされている。では、その思想全てが亡き者になつたかといえ、必ずしもそうではない。近年、遺伝子工学の発展と呼応するかのごとく、新しいタイプの優生思想(リベラル優生主義)も誕生している²。これは、旧タイプの反省を踏まえ、個人の自由と権利とに配慮しつつも、人類叡智の産物たる遺伝情報を有効活用することで、人々の人生をより豊かに、より向上させようとするを基調とする。とはいえ、依然、こうした問題には、道徳、価値判断が不可欠であり、生命倫理は、新しい知見や技術が出現するたびに、新たな問題に直面せざるを得ない。以下では、生命倫理のみならず、倫理学説一般における一つの学説である功利主義を取り上げ、遺伝と障害の問題を考察する。とはいえ、このテーマは頗る膨大な作業を必要とするもので、到底本稿で十全な議論が尽くされるはずもない。そこで、我々は、歴史的アプローチを取り、実際に旧優生学の関心の対象となつた遺伝病理を功利主義思想がどのように捉えてきたか、その論理はどのようなものであつたか、何が問題であり、現在に対する教訓とは何であるかを念頭に置きつつ議論を展開してゆこう³。

II. 【旧】優生学の検死：生殖の自由とは

旧優生学に対する断罪の主要な根拠を形成しているのが、「生殖の自由」(に対する権利)であることは疑いようがない。例えば、明示的に、優生学の「検死 autopsy」として議論されている(Buchanan *et al.* 2000, Ch. 2)⁴。旧優生学の最も過激な実践として、断種や隔離、あるいは控えめには、遺伝的病理を持った個人に対して生殖を断念するように促すことなどが挙げられよう。ここでは、生殖の自由全般ではなく、病理の遺伝防止に関わる側面のみを念頭に議論を進めていこう。それは、通常、出産に関連した選択と活動における自由と規定される。ただし、どのような選択ないし活動がその生殖の自由に含まれるかは必ずしも一義的ではない(Buchanan *et al.* 2000, 206)。そこで、以下、生殖の自由の構成要素をブキャナンらの『偶然から選択へ』第6章⁵に依拠して列挙しておこう。

まず、倫理学や政治学における一般論として、自由には消極的・積極的の区別が導入されている。ちょうど、経済学においても、「新 neo 自由主義」、新しい new 自由主義」と区別されていることに対応しているといえよう。基本的に、前者は、外部ないし他者からの干渉や危害を受けない自由で、後者は、各人の自由の享受を保障するために、何らかのアレンジを社会ないし他者が施すことで実現するというものである。当然、生殖の自由においても、消極、積極の二つの側面があるが、遺伝や障害との関係でいえば、消極的自由の側面がより重要となつてくるとされる(Buchanan *et al.* 2000, 207-8)。

さて、遺伝的病理に関連して、生殖の自由を考えるとすれば、以下のような構成要素を挙げることができる(Buchanan *et al.* 2000, 209-13)。^①生殖のパートナーおよびその手段、^②いつ生殖するか、^③何人子供を設けるか、^④どのようなタイプ(健康状態など)の子供を持つか、^⑤生物学的に繋がった子供を持つか否か、そして^⑥生殖の自由行使をサポートする社会環境(条件や制度など。例えば、遺伝スクリーニングや相談へのアクセス環境)である。これらの自由の道徳的意義および限定については、実に様々な議論があるが、ここでのポイントは、こうした自由の行使が必然的に(あるいは高確率で)子孫に障害を遺伝させる場合、生殖の自由と危害防止との間にトレード・オフが生じることである。ところで、障害が遺伝的であり、それを不用意に子供や子孫に遺伝させることは危害防止の観点から望ましくないと直観的には感じられるが、ここに少なくとも二つの難問が付きまとう。それは、*wrongful life* と *wrongful disability* と称される問題である(Buchanan *et al.* 2000, 224-5)。

通常、「ある個人に危害を与えた」と看做されるのは、その個人 A に対して、危害 X を与える前と後とが現実的に比較可能な場合においてである。つまりは、個人 A が危害 X のない状態の福利と被った状態の福利との両方を経験できる場合に、言明「A が危害 X を被った」が意味を成すのである。だが、上記の *wrongful life* 問題の場合、遺伝による危害が、避妊によってのみ回避できる場合、非同一性 *non identity* 問題⁶が生じ、少々厄介なことになる。通常の場合においては、同一人物に関して危害のある状態とない状態とを比較できるが、非同一性が生じると、危害がない状態は「非存在」とならざるを得ないため、同一人物を基準とした比較ができない。遺伝的障害を有して誕生した者は、当該の障害がない状態の自分というものを定義できないことになる。推定される危害の状態に対してオルタナティブが存在しない場合、無害な状態は存在しないことになる。要するに、通常の意味で、「自分は被害を被った」とはいえない奇妙な事態となるのである。

次いで、*wrongful disability* のケースはより深刻である。ある個人がいて、遺伝的障害を持って生まれてきたが、それが生きるに値しないほどには深刻でないケースがある。ただし、その障害は、母親が懐妊のタイミングを変更することでしか回避できないとする。当然、タイミングを変えて妊娠、出産すれば、当該の障害を持った個人とは別の(健康な)存在が生まれてくることになる。では、母親は誕生した障害児に何らかの危害を与えたのであろうか。本人にとっては、障害はあるものの、何とか生きるに値する人生であり、かつ、それを回避しようとするれば、その本人は誕生しなかったことになる。となると、障害によって、その障害児の人生が(殊更)悪化したようには思われず、また害を被ったとも思われぬ。そして、これがそのとおりであるとすれば、もし母親が障害遺伝防止に対して何もしなかったとしても、危害防止の義務を怠ったことにはなり得ないこととなるように見える(Buchanan *et al.* 2000, 225)。

これら、*wrongful life* と *wrongful disability* のパラドックスに対して、懐妊前、誕生前後というようにプロセスを場合分けすることで解消を試みたり、新たな権利を定義したりすることによって解消を

試みた論考もある。功利主義としてはどのような解答があり得るかは、後で改めて述べることにしよう。

III. 功利主義再考

功利主義とは、規範倫理学（広義の義務論）上の一つの学説であり、行為の正しさを社会的功利の増進ないし最大化に還元する立場をいう⁷。功利とは、典型的には、便益の増進または苦痛や危害の最小化を意味する。古典功利主義の大家にベンサム、ミルがいる。功利主義は、倫理学説の中でも、目的論あるいは帰結主義的理論の形態を取る。したがって、行為の価値（正邪）は、その結果によって判定される。とはいえ、その結果というのが、実際の結果なのか、予期された結果なのか、あるいは意図された結果なのかについては議論が分かれている。ベンサムが、正邪を測るものは「最大多数の最大幸福」であると述べ、それを根本的な公理として措定したことは周知である。また、ミルは、端的に「幸福の増進が目的論の究極原理である」（Mill 1843, 951）と述べ、「行為の幸福に対する影響が道德の多くの詳細な部分における最も重要な、そして支配的ですからある考察だということを認めない学派は存在しない。……功利主義的論証は不可欠なのである」（Mill 1863, 207）と断言する。最近の研究だと、例えば、S. ハリス（Harris 2012）による道德議論に注目が集まっている。その議論によると、全員が最も悲惨な状態 *the lowest depths of misery* を倫理的な最悪のシナリオとし、全員が最大幸福（至福）にある状態 *the heights of happiness for the greatest number of people* を倫理的な最善のシナリオだとすると、科学的、社会学的知見を援用することで、最悪—最善シナリオのスペクトラム上にあって、我々が最善の方向に正しく向かっているか否かが判定できるというのである（Harris 2012, 45）。このハリスの提言は、功利主義のエッセンス理解にとって非常に示唆的であるように思われる。とかく、ベンサムの命題「最大多数の最大幸福」原理は、時に曲解され、どんぶり勘定で幸福量の最大化が得られるならば、誰がそれを享受しているか、少数派が犠牲になっているか等々のいわゆる正義（分配）の問題は等閑視されると批判される⁸。だが、功利主義の元来の企図が（理念とはいえ）「全員が至福に至ること」（最善シナリオ）であるならば、先のような批判は失当となる。典型的な功利計算（各人の幸福量を足し上げたスカラーを最大化する規準）も、そのシナリオに向かう一里塚だと再解釈可能となる（逆にいえば、そうした単純総計最大化規準が相応しくない場合もあるのであって、そういう場合には、正義や平等といった、一見功利主義とは異なる規準をあえて用いることも功利主義とは矛盾しないことになる。この考え方は、間接的 *indirect* 功利主義と称されるもので、ベンサムやミルの新たな解釈（Kelly (1990b) など）として一定の影響力を持っている⁹。

以上の事柄は、功利主義理解にとって本質的に重要なことなので、少々立ち入って議論しておこう。（実際、功利主義者からも批判者からもあまり参照されたことはないが）J.O.アームソンの論文「聖人と英雄 *Saints and Heroes*」（Urmson 1958）が示唆的な含蓄に富む。以下、アームソンの主張に依拠しつつ、功利主義の理論的意義を再

検討しよう¹⁰。

まず、アームソンは、「功利主義者たちは、……忍耐不可能な事態の〔単なる〕回避から始まって、最高度に神聖な理性による究極的な指令の遂行にまで至る」（Urmson 1958, 72）様々な功利主義的規準を提唱してきたと述べる。これは、先の「最善—最悪シナリオ」のアイデアを歴史的に先んじて実証しているといえよう。そして、「……道德とは、人間の必要 *needs* に貢献すべきもの」であり、「道德律は、人類の福祉 *well-being* に実際に貢献すべきものである」（Urmson 1958, 69）という見解がアームソンの基本的認識である。これは、単に規範倫理学上のレベルに留まらず、何故道德的たるべきかというメタ倫理的なレベルにまで踏み込んだ発言である。要するに、道德や倫理とは、人間生活に役立つものでなくてはならず、例えば、人間が存在しない世界においても何らかのカノンが存在するとか、人間の存在とは独立に、超自然的に遵守すべき規準が与えられているというような観念を採用しないことを意味する。では、倫理に対する人間の「必要」とは何であるか。それは、「社会（共同）生活」を持続可能ならしめることである。「義務にまつわる非常に厄介な諸問題があるであろうが、それらは、通常、究極善の正確な裁量によって決定されるような問題としては現れない。道德的規準として真っ先に思い浮かぶ、正直、約束の遵守、殺人、窃盗、暴力の禁止のような規準は、最高善による裁量が不相当であるかのように思わせる。ここでは、ムアのいう善やミルのいう幸福が、果たしてそれらの規準によって実現されるかどうかを議論する必要はない。むしろ、それらの規準がないとしたら、社会的な生活は持続不可能となり、どの人の人生も孤独で、貧しく、卑しく、動物的で、儂いものになるだろうということを認識するだけで十分である。「もしも義務というものが、債権と同様に、人々に強制できるものであるとすれば、それは、義務が共同生活のための最低（ミニマム）条件であるからである。義務を超えた積極的な貢献をなす行為群はそのように強制できるものではない」（Urmson 1958, 68. 傍点引用者）。「……社会生活のための持続可能な基礎のみを形成するものとして普遍的に要求するために、我々は義務を必要最小限の条件だと看做しても良い」（Urmson 1958, 73. 傍点引用者）。アームソンによれば、義務となるのは「人間が社会的共同生活を営もうとする際に耐えることができない〔悪〕行為の禁止、およびその共通目的のための最小限の協力」（Urmson 1958, 72）だけであり、それ以上の倫理的価値は非当為であるとされる（Urmson 1958, 73）。その上で、彼は、「私が注意を喚起した事実を最も巧く包摂できるのは功利主義である」（Urmson 1958, 72. 傍点引用者）と附言している。既に理解できるように、何故、功利の原理が諸価値（善）の中でもとりわけ「共同生活のためのミニマム（危害の防止と最小限の協力）」に関連する功利を最重視、最優先するかは、ミルも述べているように、それが（生命、身体安全等）「人間の幸福における本質的なものに深く関わっている」（Mill 1863, 250）からに他ならない。また、実際、始祖ベンサム（Bentham 1962a）は、抽象的な功利性原理は、具体的な二次原理「生存」「安全」「豊富」「平等」を通じて実現されるものだといい、中でも「安全」を特に重要視している（安

全を基礎に各人の功利が実現していくため)。

以上のアームソンの解説からすれば、以下の功利主義者たちの主張も、当然とまではいかずとも、それなりの妥当性を帯びてこよう。例えば、危害原則を掲げたミルは、『自由論』で、危害が生じそうな場合には、親は子供の出生を避ける義務があるとして、次のように述べている。「一人の人間をこの世に生じさせるという事実そのものが人間生活における最も責任ある行為の一つである。この責任を引き受けること——生命を与えるという呪いとも祝福ともなり得ること——は、この生を与えられる存在が望ましい生活を送る少なくとも通常の可能性を持つのでない限り、その存在に対する犯罪となる」(Mill 1901, 205. 傍点引用者)。ミルは、国家が危害原則に則って強制的に「生殖の自由」を制限できる場合があると考えていた(桜井 2007, 229)。また、現代功利主義者ショウも、「……人には子供を設ける積極的な義務は存さない。しかしながら、もしあなたが子供を設けようと決心したならば、可能な限り幸福な子供を誕生させる義務があなたに課せられる。麻薬中毒の(もしくは先天的な障害を惹き起こす……薬品を摂取している)状況で、子供を設けることは悪いことになるであろう」(Shaw 1999, 34-5)と述べている。同様に遺伝的欠陥が明白な場合は、子孫を残してはならないことを(少なくともある種の)功利主義は指令すると考えられる(これが、(消極的)優生思想といえるかどうかは別として)。

IV. 優生問題と功利主義：ピグーを中心に

ピグーは、旧優生学が最盛期にあった時期において、経済学者としては例外的にイデオロギー的偏見に染まらず、徹頭徹尾、倫理的見地から時代の優生問題を扱った人物である。その倫理思想のベースは伝統的な功利主義である。彼の論理を紐解くことは、実際に功利主義が優生、遺伝問題に対してどのような処方を示したか、という歴史的事実の検証としての意味を持つ。とはいえ、ここでの主旨は、ピグー思想の再検討・再評価ではない(それは拙稿参照)。ピグーの優生学議論の基礎となった功利主義的議論を抽出・再構成しつつ、優生や遺伝の問題に対する功利主義一般の可能性と有効性を探ることが主意である。

優生学の歴史的考察において、ピグーは興味深い立ち位置にある(この点に関する研究は殆ど存さないが)。ピグーは、いうまでもないが、厚生経済学の創始者として著名であり、その経済思想は、部分的にシジウィックの功利主義を、部分的にマーシャルの経済理論を継承、発展させたものと理解されている。ピグーの元来の意図は、人々の厚生を増進にあり、とりわけ、再分配政策を通じて、相対的貧者の生活を改善することにあつた。19世紀終盤、彼は優生思想からの批判を受けることになる。その批判とは、一言で表現すれば「逆選択」である。温情的な再分配により、(本来は淘汰されてしかるべき)遺伝的に劣等な者たちが優遇され、その数を増し、国家的衰退を惹起するという時代の懸念(「ダーウィンの危惧」(内井 2002, 137))である。それは、ピグー厚生経済学の根本精神を真っ向から否定するものであつた。当然、ピグーは、福祉政策に反対する優生学的懸念(教育の無効性、弱者救済の失当)に正面から立

ち向かつた。実際、シュンペーター、レナード・ダーウィン、カール・サンダースらもコメントしているように、ピグーは、当時、優生問題を真剣に考えた唯一のそして指導的な経済学者であつた¹¹。

そこで、我々は、厚生経済学の創設期(19世紀終盤から20世紀初頭)のコンテクストにおける、ピグーと優生学の問題を扱った(山崎 2014)。以下、部分的に拙稿の要約を含む)。時の優生学的懸念の中心である「逆選択」と呼ばれる問題に対するピグーの道徳議論の考察を通じて、我々は、彼は当時の優生学陣営には属さなかつたと結論付けた。その議論の中心は、彼の倫理的信念つまり厚生主義(功利主義)、および環境要因の重視である。ピグーは、優生思想の特異な側面(知能と身体能力の偏重)に警鐘を鳴らし、それらは手段的価値であつて、内在的価値ではないといい、牽制した。彼によると、(主観的満足を含む)厚生こそが内在的価値であり、究極規準であることから、社会の相対的貧者層の人口が増えたからといって、それが必ずしも悪の増加(国家的衰退)とはならないというのである。また、彼は、教育等の社会環境要因によって貧者の能力は、後天的であっても向上可能であり、たとえそうした後天的獲得形質が遺伝せずとも、環境的要因が保持、持続される限り、後代にわたって累積的な改善効果を生み出すことが可能となり、これは実質的に能力が遺伝することと同等であると結論した(「環境は子供を持つ」)。ピグーがこうした優生学的議論にコミットした最大の動因は、(倫理的見地から)貧者への再分配を意図する彼の福祉政策を時の優生学的非難から擁護することにあつた(山崎 2014, 137)。

しかしながら、理論的観点、とりわけ現代的視点からすれば、ピグーは優生思想家の一人として教えられるかもしれない。何となれば、たとえその根拠が異なつていようと(厚生主義 or not)、あるいは一方(ピグー)は慎重な倫理的見地に立脚し、他方(当時の優生主義者一般)はイデオロギー的偏見に立脚していようと、断種や隔離の可能性を認めたという一点で、一緒くたにされるからである。

たとえピグーが自己を優生主義者だとは看做してなかつたとしても、現代の論者の視点(例えば Leonard (2005, 220-1))によれば、断種の意味決定の主体が個人ではなく、国家や公的存在であり、また個人の自由意思ではなく、外部からの強制によってそれが執行されることを認めるのであれば、それは紛うことなく、「不吉な」優生主義であると断罪され、ピグーも現代的見地からそのように評価されることになる。つまりは、たとえどれ程慎重な倫理的考察を経ようとも、個人の自由ではなく、公的権威による断種・隔離の適用(生殖の自由の制限)を認めた瞬間に、その者は悪しき優生主義者としての刻印を押されることになるというのが今日の風潮であるといえよう¹²。

実際、ピグーはどのような功利主義的論理を展開しているのか。彼は、イデオロギー的な優生主義は拒否しながらも、「明確な欠陥については、事情は全く異なる」という。「……昔から、多くの医学者が主張してきたように、中度知的障害、重度知的障害、梅毒、結核に苦しむ者の出産を当局が防ぐことは、欠陥を持つ人々の長い系譜の源を絶つことになる」(Pigou 1912, 54)。つまりは、「幾つ

かの重大な肉体的、精神的欠陥、……疾病因子、幾つかの形態の悪徳や犯罪は、社会が決断すれば、根絶できる」(Bateson 1909, 305) ことはほぼ確かで、「そのような政策は、間違いなく、社会の一般的厚生……を増進させる」(Pigou 1912, 55-6. 傍点引用者) ことから、功利性の観点により断種や隔離の可能性が生じてくる。無論、濫りにそれを行うことが許されるわけではなく(逆に、濫発することは重大な社会的不安を惹起、それ故、功利計算はマイナスとなるため)、あくまでも欠陥が重大かつ明白な例外的なケースであり、しかも「全うな保護と適切な限定の下」(Pigou 1907, 363) においてである。(総合的な見地から様々な直接・間接効果の功利計算をした後) 場合によってはそのような政策も正当化されることになる(山崎 2014, 135)。

なお、上述の「厚生を増進」とは、厳密に言えば、「不効用(危害)の防止」である。重篤な遺伝的疾患をもって誕生した者にとって、『善い人生』——この理想をどのように解釈しようとも——は阻まれている」(Pigou 1909, 97-8. 傍点引用者) が故に、将来の子孫に不幸や苦痛を背負わせてはならないとピグーは確信していた。この状態は、現代的な表現をすれば、「生きるに値しない人生」であると看做して差し支えない。無論、障害にも様々な程度があるのであり、障害を有して誕生した場合全てが生きるに値しないということではない。だが、その程度があまりに深刻であれば、殆どの人にとっては生きるに値しないと判断せざるを得ない場合も生じてくる。ピグーが言及するのはまさにこうしたケースである。

また、ピグーは、我々の選択が他者の利害に影響する場合、選択はそれによって制約を受けるべき(Pigou 1922, 7) だといひ、実質的にミルの危害原則の観念を踏襲している。なおかつ、社会改良者が最も役立つことは、民衆の「苦痛の除去」だといひ(Pigou 1901a, 130) ピグーの主張は、ベンサムでいうところの「安全」およびミルの「人間の幸福における本質的なものに深く関わっている」功利に相当するものであるといえよう。

V. 世代間問題と危害

前節で見たように、ピグーおよび当時の優生学者たちが特に懸念したのは、将来世代に繰り返される危害(障害)の伝搬である。障害を遺伝された者は、その障害により苦痛を味わう。彼らが世を去った際に、自分たちと類似した子供を残す。それにより、再び陰鬱たる生活の鬱積を累々と後代に伝播していくというのである(Pigou 1909, 97-8)。ピグーの主眼は、こうしたことに直面する国家の義務とは何であるか、に存する。それは、ブキャナンら(Buchanan *et al.* 2000, 230-1) も指摘するように、単に現在妊娠を考えているまたは妊娠中である個人に対するカウンセリングという視点を超越し、何世代にもわたる将来に伝搬される膨大な累積的危害という視点へとシフトする。例えば、ハンチントン舞蹈病(遺伝性進行性舞蹈病)のような疾患の遺伝阻止である。その遺伝を阻止するために、ある世代のある個人に介入することで、理屈上は、長期にわたる膨大な障害の伝搬が阻止可能となろう。将来世代に及ぶ累積的な障害という観点に立てば、遺伝的病理を有する個人への

僅かな悪(旧優生学の実践でいえば断種・隔離)を伴う遺伝阻止の介入は、道徳的に要求され得るものかもしれない。生殖の自由は、累積的な危害の防止の考慮によって覆される、あるいは一定の制限を被るかもしれない。いうまでもないが、こうした思考は、劣性的な再生産の累積を深刻視する消極的優生学の特徴である。だが、ブキャナンらによれば、こうした思考の効力を大幅に削ぐ論点が少なくとも三つ存在する。以下、順を追って検討しよう。

①阻止されなければ遺伝的な障害を背負うことになるであろう個人が将来世代にその障害を伝播するか否かは不確実であると指摘される(伝播は、避妊、中絶、断種、遺伝子治療などによって回避され得る)。当該個人が子供を設けなければ将来世代に当然害は及ばない。また、子孫に有害な遺伝子を伝播することについては、それは確実性ではなく、単にリスクのみが存するという。そして、そのリスクはどの世代の個人においても存し得るものである。長期的な観点からすると、治療その他の回避策が開発される見込みは非常に大きいといえる。とすれば、害が実際に何世代にもわたって伝播されるかどうかについては、多様な不確実性が存在する(Buchanan *et al.* 2000, 231)。

②現在世代に、全ての将来世代に生じる潜在的な障害の全責任を負わせるという配分 allocation の問題がある。有害な遺伝子を持つ個々人の各世代は、彼らの子孫に障害を遺伝させるリスクを冒すか、回避するかに関して選択肢を有する。もし彼らがそのリスクを冒すことを選択するならば、それに対する道徳的責任は彼らに帰される。遺伝を容認した前世代に責任があるのであって、責任のないことには(補償の)義務がないという論理が認められるならば、任意の一世代に後続の全世代に伝播される障害の責任を負わせることには問題があることになる(Buchanan *et al.* 2000, 231)。

③たとえ便益 benefit が各世代の個人にとっては些細であっても、遠い将来にわたって累積されれば途方もなく莫大となる。それを実現するために現在世代が負担するべき犠牲に対する合理的な限定などを含んだ世代間正義の問題が生じる。単に、各世代の個人にとっては僅かであっても、何世代にもわたり累積的には膨大となるという理屈で、(その意味で)より大きな将来の便益創出のために、現在世代に生殖の自由の甚大な犠牲を強いることは公正ではないという主張である。これは、同時代人の間の割り当て rationing に関する論考で出てくるどころの「総計問題」と称されるものである。また、世代間にわたっての正当な貯蓄率に関する経済学的議論に類似したものでもありとされる(Buchanan *et al.* 2000, 232)。

既述のピグーが功利的配慮によって示した懸念ないし優生学的思考に対して上述のように①～③の反論があるわけだが、そうした懸念および思考に対してどれほど効力があるのだろうか。

まず①についてだが、これは問題の本質を確率に還元するものであるといえよう。つまりは、遺伝が将来にわたって永続的に繰り返される確率は高くて高いとはいえず、よって、それを確実視して(場合によっては強制的な)厳しい手段の採用を訴えることは合理的ではないこととなろう。確かに、このような「確実」な例は殆どあり得ないと反論することもできようが、元々(ピグーや優生学者らが)

念頭に置いているのはこうした例外的な「確実」な場合のみであり、その場合どうすべきかを問題としているので、それが不確実だからと一蹴することは反論としては失当である。遺伝的障害が無限の将来に及ぶことは確かに不確実であろうが、遺伝病の種類によっては、数世代後まではほぼ確実に遺伝するというケースは十分あり得る話であろう。とすれば、そうした障害を有して誕生してくる人数は、少なくとも数名、多ければ数十名となる。それだけの人数が確実に深刻な障害に苦しまなくてはならないことになる。これをどう受け止めるべきなのか、単に事態が不確実性を伴うというだけでは済まされないように思われる。また注意すべき点として、ここでの議論の焦点が価値判断ではなく、事態の生起確率という事実判断にあることである。それは知識や科学的知見の発展によって、次第に明らかになっていく性質のものであるが、当然、時代の制約を受ける。無論、不確実なものを確実だと恣意的に断定して政策を進めることは不当である一方、状況によっては目下利用可能な最大限の知見を基に判断せざるを得ない場合もあるであろう。

次いで②についてだが、確かに、遺伝による障害はそれを有して誕生した個人の責任ではない。それ故、その障害にまつわる義務や負担を負う道理はないことになるのかもしれない。しかしながら、そのようなリスクがあるという知識や自覚を得た時点でも道徳的責任がないといえるだろうか。人の生命に関わる死活的な問題に関して、クリティカルな情報を得た者が道徳的に完全に自由だといつて良いのであろうか。少なくとも、(不運にも)自分が遺伝的障害を持って誕生したとしたら、それが子孫に遺伝するかしないかについてできるだけ正確な情報を得ようと努める何らかの道徳的責任が発生するのではあるまいか。責任がないことには補償の義務も発生しない、というのは一般原則としては十分な意義がある。だが、これも程度の問題であろう。こうした議論に共通していえることは、例えばベンサムも示したように、重大な諸利益同士が競合する状況において、ある個人の権利や自由を絶対不可侵だと看做せば、事態はデッドロックに陥るということである¹³。となると多元的アプローチないし諸価値同士の通約が要求される。とはいえ、最終的には何らかの一元的評価が不可避となれば、状況に応じた慎重な功利計算が一つの解決方法となる可能性はあるといえる。

最後の③についていうと、ここでのコンテキストにおいて唐突に掲げられた便益 benefit は、積極的価値(生存にとって有用だが、不可欠とはいえないもの)だと理解されるものであろう(しかも、各世代にとって便益は僅かという恣意的な設定も気になる)。だが、障害の遺伝というコンテキストにおいては、アブノーマルに生まれるという事態を回避する消極的価値(生存にとって不可欠)の担保が議論の核心となる(いつの間に害と害との比較が、害と便益との比較になったのか?)。アームソンの主張を俟たずとも、消極的価値の保障と積極的価値の付与とは当為性という意味で全く異なった道徳的議論を必要とする。また、たとえ各世代の各個人ごとが享受する便益が些細であっても、それが時間を通じて累積されれば価値の量としては膨大(無限大)となるので、それが現在世代への一切の考慮を凌駕するという、功利主義のいわゆる demanding too

much 問題にも通じる要素が指摘されている。これも議論としてはお馴染みであり、まず、今回の場合、各個人の利益は決して些細ではないということが挙げられる。次いで、当為性が課される価値は、上述のように、積極的価値ではなく、生存に不可欠な消極的価値のみであることは功利主義的観点からしても極めて妥当である(先のアームソンの引用参照)。将来世代の効用を最大化させることは義務ではない。義務は消極的価値(必要)かつ実行・持続可能なものに限定される。「未来世代がどんな価値観を持つにせよ、基本的な生存の基盤は必要であろう。われわれがすべきなのは未来世代の欲求のあれこれに答えることではなく、基本的生存基盤を保証することである」(加藤・松山 1996, 127. 傍点引用者)。また、遺伝の問題は、将来世代の利益のために各世代に課される貯蓄率とは全く異なり、ある一世代の犠牲によって、膨大な後代の苦痛が回避されるという構図であって、何世代にもわたって要求されるという事態ではない。

さて、ここで議論を整理する意味も込めて、遺伝的障害の伝播および世代を通じたその累積に関する我々の功利主義議論を要約しておこう。

まず、大前提として、技術的な制約があり、生殖の(完全な)自由と遺伝障害防止とがトレード・オフであり、かつ子孫を残す場合、障害の遺伝が確実であるとする。先ほど参照したように、生殖の自由には、遺伝に関する情報アクセスやスクリーニングの機会が含まれていた。そこで、障害を持った個人が自主的にスクリーニングを受けられる状態を Sa、他者からの勧めなどの他律によって受ける場合を Sb、公的機関などによって受けることが義務付けられている状態を Sc とそれぞれ表記する。そして、遺伝的問題検出を受け、出産を自主的に回避するのを Ua、他者からの推奨および説得によって諦めるのを Ub、公的機関によって強制的に阻止されるのを Uc と表記しよう。組み合わせは9通りできる。だが、当然、それぞれの道徳的価値や意味は異なる。悪しき優生学として断罪されるのはいうまでもなく、(Sc, Uc) のパターンであろう。逆に最も問題が少ない(生殖の自由の侵害が最小限)のは、(Sa, Ua) であろう。さて、子孫に深刻な遺伝的障害を残すことは望ましくないという一般的な判断と、遺伝が累積的に続いた障害の深刻さが与えられたでしょう。功利主義的なランキングはどうなるか。他の道徳原理を採用すれば、そもそも個人がスクリーニングを受けること(S)および出産を断念すること(U)自体が拒絶されるかもしれないが、本稿で説明したように、功利主義がSとUを取る方針であることは間違いのない(極端に言えば、生命はそれ自体で神聖かつ不可侵であるとか、生殖の自由は他の一切の考慮を超越するという観念を功利主義は取らないということにもなる)。事実、功利主義の旗手シンガー(Singer 2011, Ch. 6)は中絶を理論的に肯定する¹⁴。恐らく、功利計算からすると、ベストは上述の生殖の権利毀損最小限オプション(Sa, Ua)となり、次点が(Sb, Ua)、次いで(Sc, Ua)となる。最後のオプションは、検査は強制的だが、産む・産まないは個人の裁量という状態である。加えて功利主義的に考慮すべき他の点として、「普遍化可能性」と「世論(人々の同意)」が挙げられ

よう。普遍化可能性とは、古典的にはシジウィックが唱えた「正義の公理」で、現代に至ってヘアによって定式化された考え方であり、功利主義原理に内在的な原理である。要するに、道徳的真理の条件として、ある判断は、条件が同一全てのケースにおいても普遍的に適用されなくてはならないという掟である。このコンテキストでいえば、もし自分が障害を持って生まれた場合、スクリーニングを受け、場合によっては出産を諦めるべきという道徳的要請を受け入れる用意があるか否かが問われる。(他の条件は同一として) 他者には応で自分の場合は否であるというのであれば、その要請は道徳的に妥当ではないことになる。自分の利害はそれが自分のものであるという理由で他者のそれよりも優先されることは許されない。もう一つは、世論の同意がある。これは人々の幸福や快楽を重視する功利主義にあっては無視できない要素である。もし、残忍な手段であっても、将来の子孫のためならば「已む無い」と大部分の人々が同意する社会であれば、その実行が功利主義的に支持される可能性があり、逆に、拒否感や反発が多ければ、当然不効用として功利計算に組み込む必要がある(結果、断念の可能性)。実際、当初ビグーは「彼ら〔遺伝的な障碍者〕の種の繁殖を抑制する他の手段の採用に対して世論の同意が得られないとすれば、実際、この問題の最終的な解決の見込みは薄い」(Pigou 1901b, 246. 傍点引用者)と述べ、非常に慎重であった。

このように、功利主義だからといって、即座に一般常識とかけ離れた無慈悲な処方肯定するわけでは決してない。功利性に基づく配慮のエッセンスは、生存に関する安全および健康といった消極的価値(死活的功利)の保障を何よりも優先すること、および人々の死活的功利同士が競合する場合に、(条件が同一であれば)多数のそれを社会的に優先するというに存する。特に、こうした遺伝問題の場合、最小犠牲を目指すことは極めて功利性原理に適っている。世論の動向を考慮しつつ、ベストには(Sa, Ua)を、次いで可能ならば(Sb, Ua)、あるいは(Sc, Ua)を……というように検討していくことが予想される(もちろん、ベストをあくまでも追求すべきだが、仮にそれが不可能だからといって自動的に次点を実行することにはなるまい。繰り返しになるが、功利計算は世論感情を重視するからである)。

ところで、上記の議論では問わなかったが、障害には当然、知的障害の場合もある。生殖の自由に対する権利においては、自己決定権が最重要視される傾向がある。たとえ、他者のほうが判断能力に優れていようとも、自分の人生における重大な決断(意思決定)は(失敗に帰そうとも)己で下したいという道徳的理想である。もちろん、功利主義的にいえば、これも幸福の重要な源泉ないし幸福それ自体の一部と看做せるが、問題はそうした決断が例外なく実行可能かどうかであろう。判断能力が著しく損なわれている状態で自己決定権とは何を意味するのか、どの程度尊重されるべきなのか。そういう状態の個人によって将来の子孫が同様の障害を持つことが確実な場合、どうすべきなのか。この難題に明快な答えを与えることは容易ではないが、少なくとも、功利主義的思考は、依然として、有力な道徳理論の一つ足り得るといえるのではないだろうか。

VI. 結論的覚書：遺伝的障害と功利主義

以上、功利主義と優生学および遺伝の問題を歴史的なコンテキストも踏まえつつ検討した。当然、各論点の検討は未だ十分ではなく、今後更なる追究が必要であろう。よって、本稿での結論は暫定的である。とはいえ、幾らか明らかになったと思われる点もあることから、以下、暫定的かつ不十分であることは承知しつつも、ポイントを列挙しておこう。

まず、危害の解釈を巡って、非同一性問題(wrongful life および wrongful disability)があった。様々な道徳説から様々な解答があるであろうが、功利主義に即していえば、極めてシンプルとなろう。功利主義は基本的に、権利ではなく、何をすべきかという義務アプローチを取る。つまり、可能的胎児の権利云々とか、生きるに値しない生命を与えられない権利云々ではなく、(この場合は親になる者としての)義務とは何かからアプローチするのである(⇒対応した権利発生(ミルやアームソン流の思考))。となると、先に参照したショウがいうように、耐え難い障害や危害を齎してはならない、それを可能な限り防止する義務が親になろうとする者たちに課されるということである。しかも、障害を被るのが誰かは問われない。実際に誰彼を問わず、遺伝的疾患に苦しむ者が現れたら、功利主義としては、親の義務不履行の有無を検証することになろう。

また、特に wrongful disability のケースにおいて、障害があっても生きるに値する人生をこの世に誕生させたという点で、プラスの価値(善)をこの世界に付け加えたので、この母親の行為(危害防止の不履行)は正しいと判断される可能性も理屈ではあり得るが、やはり、最終的に問うべきポイントは、障害を持って生まれた人間の厚生(人生における充足感)となる。確かに、その障害を回避する唯一の方法が、非存在であることから、障害を与えられたことがその個人を殊更悪化させたことにならないと理屈ではいえるかもしれない。だが、その個人には理性があり、当然、仮想的とはいえ、「自分に障害がなかったら……」と想像することは十分可能であり、それ故、健康者に生まれなかったことに対して喪失感を感じることは稀有なことではない。例えば、功利主義の一議論として、平均的期待の確保という考え方がある(Kelly (1989) 参照)。それによれば、通常ないし平均的な状態であれば望めた、期待できたであろう幸福水準というものがあ、その損壊は重大な不効用だと看做される。そうした、惨めさや挫折感の原因が、親の生殖の自由の権利行使にあるとすれば、(今後同様なことが繰り返されぬよう)功利主義としては何らかの策を講じないわけにはゆかないであろう。

またベンサムが唱えたように、功利性原理によれば、権利は状況に応じて設定される制度的産物(人為的所産)に過ぎない。状況とはいってもなく幸不幸、快苦である。功利主義の枠内で権利が果たす機能は、上述の「死活的に重要な功利」の確保にある。「死活的に重要」とはいえ、極限状況においては、(他の条件・事情が同一であれば)より少数のそれらよりもより多数のそれらが社会的に優先されることはあり得るであろう。よって、功利主義においては、始めから生殖の自由への権利というものは人為的、相対的なもので

あり、当然、他の考慮によって制限され得る。ただし、制限されることと軽視されることは決して同義ではない。

とはいえ、無慈悲な機械的功利計算で何でもバツサリと削ぎ落とされるかといえば、必ずしもそうではない。もし、遺伝的障害防止のために、強制的な何らかの手段を講じようとするれば、それは普遍化されなくてはならず、結果、人々の心理その他に重大な不安を与える蓋然性があれば、正しいとは判断されない可能性がある。

最後に本稿を閉じるに当たって、ピグーが実際示した二つの論点「障害に関するダブルスタンダード」と「ケンブリッジの伝統」¹⁵について触れておこう。両論点とも未だに一定の有効性を持つように思われる（当然、反論もあろうが）。

遺伝と障害に関する問題において、ピグーが行き着いた結論は、誕生後の障害者には可能な限りのケアが与えられてしかるべきだが、将来においては障害児が誕生しないようあらゆる手段を講じなくてはならない、という「ダブルスタンダード」（実際には、誕生前後で事情が異なるので、ダブルスタンダードといえるかどうかは微妙）である。ちなみに、彼は、当時流行した社会的ダーウィニズムには一切肩入れせず、むしろ、イギリスは裕福となったので、障害者のケアを積極的にすべきだと唱えていた。反面、既述のようにその再生産には強く反対した。これは（当然反論も予想されるが）今日においても支持され得る考え方の一つではあるまいか。

ピグーの「ダブルスタンダード」は、功利主義からも支持され得るように思われる。例えば、ショウなども明言しているように、功利主義の元来の妥当な関心とは、如何に各人の人生が善くなるかということであり、功利主義の規準は、幸福な人を追加するのでなく、今いる人を幸福にすることである（Shaw 1999, 33-4）。とすれば、既に誕生した障害者については、可能な限り幸福な人生を送れるよう配慮すべきこととなる。だが、同様の障害を有する人間が将来において誕生することは避けなくてはならないことを功利主義は同時に主張する（危害防止、死活的功利の保障）。

「ケンブリッジの伝統」とはピグー自身、遺伝疾患の文脈で明示的に用いた考え方ではないが、障害の遺伝を世代間問題と捉えれば、十分に援用可能なものである。それは、時間的な遠近によって、効用評価のウェイトを変えてはならない（割引禁止）という規準である¹⁶。ピグーは、この観点を明示的に世代間問題に応用し、現在世代は、将来世代の厚生や福利をディスカウントして意思決定する傾向があり、人々の自由活動の結果、将来世代が不当な犠牲を被る可能性があることを看破した。無論、先ほどの加藤・松山（1996）の言明が示唆するように、将来世代の厚生を一切ディスカウントせず、その最大化を意図して行為することは道徳（功利主義）的に正しいとしても、それは義務の範疇を超えている。ピグーが主張したのは、自由な活動によって惹起される危害波及の防止の義務のみである。かつ、それは民間の自主性に委ねては到底実現することは望むべくもなく、それ故、将来世代の受託者たる国家が責任をもって保障しなくてはならぬことを彼は訴えた。

時間的および空間的な差異によって、倫理的判断に差異があつてはならないと主張される。であるとすれば、将来誕生する子供を想

定する代わりに、（少々乱暴ではあるが）もっとリアルな想定として、現在数人の子供（全員健康）がいるとしよう。ところが、次に子供が誕生すると何らかの原因で、既にいる兄弟全員は、重い障害が残る疾病に罹らざるを得ないとする。それを回避するには追加的な子供の誕生を断念するしかないとするれば、どうしたら良いか。この例は荒唐無稽だが、遺伝が確実な病理を持つ個人による再生産の繰り返しが引き起こす事態と本質的に相違しないのではあるまいか。「ケンブリッジの伝統」は、一つの観点を提起する。つまり、我々は、現在世代の生殖の自由を尊重する一方で、その行使が惹起する将来世代の不幸や苦痛をディスカウントしてはいないだろうか。先ほど我々は、障害遺伝防止のための（時として過酷な）介入に対する世論感情をも功利計算に組み込まねばならず、その拒否感があまりに重大であれば、功利計算の結果、遺伝防止を断念せざるを得ない可能性もあると述べた。だが、この世論が将来世代の不幸のディスカウントに基づいていないかを反省する必要もあるのではないだろうか。グリフィン（Griffin 1986, Chs. 1-2）流に言えば、選好は（できるだけ）十全かつ正確な情報に基づいて形成される必要があり、もし将来世代の苦痛をディスカウントしているか否かを反省するとすれば、人々は選好を再構成する可能性があり、人々の世論感情は幾らか変化するかもしれない。それに応じて、功利主義的処方も変わってくるであろう。

参考文献

- 内井惣七, 1988. 『自由の法則・利害の論理』 ミネルヴァ書房。
 ——2002. 『科学の倫理学』 丸善。
 加藤尚武・松山寿一編, 1996. 『現代世界と倫理』 晃洋書房。
 桜井徹, 2007. 『リベラル優生主義と正義』 ナカニシヤ出版。
 鈴木興太郎, 2002. 「世代間衡平性の厚生経済学」『経済研究』53 (3): 193-203。
 中澤務, 2001. 「ロングフル・ライフ訴訟と非同一性問題」『現代倫理学論集』（北海道大学大学院文学研究科哲学倫理学研究室）：31-41。
 山崎聡, 2011. 『ピグーの倫理想と厚生経済学』 昭和堂。
 ——2014. 「創設期の厚生経済学の一側面—ピグーと優生思想—」『経済研究』65 (2): 126-139。
 米本昌平・松原洋子・櫛島次郎・市野川容孝, 2000. 『優生学と人間社会』 講談社現代新書。
 Agar, N. 2004. *Liberal Eugenics: In Defence of Human Enhancement*. Oxford: Blackwell.
 Bateson, W. 1909. *Mendel's Principles of Heredity*. Cambridge: Cambridge University Press.
 Bentham, J. 1962a. Principles of Morals and Legislation, Fragment on Government, Civil Code, Penal Law. In Bowring, J, ed. *The Works of Jeremy Bentham*. Vol.1. New York: Russell and Russell.
 ——1962b. Pannominal Fragments. In Bowring, J, ed. *The Works of Jeremy Bentham*. Vol.3. New York: Russell and Russell.
 ——1968. *The Correspondence of Jeremy Bentham*, Vol.1: 1752-76,

- edited by Timothy L.S. Sprigge. London: Athlone Press.
- 1988. *The Principles of Moral and Legislation*. Buffalo: Prometheus.
- Brewer, H. 1937. *Eugenics and Politics*. London: Eugenics Society
- Buchanan, A., Brock, D.W., Daniels, N. and Wikler, D. 2000. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carr-Saunders, A. M. 1913. Pigou, A. P. *Wealth and Welfare*. *Eugenics Review* 5 (3): 275-276.
- Darwin, L. 1916. Quality not Quantity. *Eugenics Review*, Vol.8, No.4: 297-321.
- Feinberg, J. 1986. Wrongful Life and the Counterfactual Element in Harming. *Social Philosophy & Policy* 4: 145-178.
- Griffin, J. 1986. *Well-Being*. Oxford: Clarendon Press.
- Hare, R.M. 1981. *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Oxford University Press. 内井愨七・山内友三郎監訳『道徳的に考えること』勁草書房, 1994.
- Harris, S. 2012/2010. *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. London: Transworld Pub. Black Swan edition.
- Hooker, B. 1990. Rule-consequentialism. *Mind* 99: 67-77.
- 1991. Brink, Kagan, Utilitarianism and Self-Sacrifice. *Utilitas* 3: 263-73.
- 2000. *Ideal Code, Real World: A Rule-consequentialist Theory of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kelly, P.J. 1989. Utilitarianism and Distributive Justice: The Civil Law and the Foundations of Bentham's Economic Thought. *Utilitas* 1: 62-81.
- 1990a. *Utilitarianism and Distributive Justice: Jeremy Bentham and the Civil Law*. Oxford: Clarendon Press.
- 1990b. Utilitarian Strategies in Bentham and John Stuart Mill. *Utilitas* 2: 245-66.
- Leonard, T.C. 2005. Retrospectives: Eugenics and Economics in the Progressive Era. *Journal of Economic Perspectives* 19(4): 207-224.
- Mill, J.S. 1843. *A System of Logic*. In Robson, J.M, ed. *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vols. VII, VIII. Toronto: University of Toronto Press. 大関将一監訳『論理学体系』全VI冊春秋社, 1949-59.
- 1863. *Utilitarianism*. In Robson, J.M, ed. *The Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. X. 水田玉枝・永井義雄訳『功利主義』世界の思想II-6 河出書房, 1967.
- 1901[1859]. *On Liberty*, with an introduction by W.L. Courtney. London: Walter Scott. 早坂忠訳「自由論」『世界の名著』38 中央公論社, 1967.
- Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford: Oxford University Press. 森村進訳『理由と人格』勁草書房, 1998.
- Pigou, A.C. 1901a. *Robert Browning as a Religious Teacher*. C.J. Clay and Sons.
- 1901b. "Some Aspects of the Problem of Charity", in Masterman CFG et al., *The Heart of the Empire: Discussions of Problems of Modern City Life in England, with an Essay on Imperialism*, T. Fisher Unwin, London: 236-261.
- 1907. Social Improvement in the Light of Modern Biology. *Economic Journal* 17: 358-69.
- 1908a. *The Problem of Theism, and Other Essays*. London: Macmillan.
- 1908b. *Economic Science in Relation to Practice*. London: Macmillan.
- 1909. The Economic Aspect of the Problem. *The Problem of the Feeble-minded: An Abstract of the Report of the Royal Commission on the Care and Control of the Feeble-Minded*. London: P.S. King.
- 1912. *Wealth and Welfare*. London: Macmillan. 八木紀一郎監訳・本郷亮訳『ピグー富と厚生』名古屋大学出版会, 2012.
- 1922. The Private Use of Money. *The Contemporary Review* 121: 452-60.
- Riley, J. 1988. *Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J.S. Mill's Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, J.A. 1954. *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press. 東畑 精一・福岡正夫訳『経済分析の歴史』上中下巻 岩波書店, 2005-6.
- Sen, A.K. and B.Williams, eds.1982. *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shaw, W.H. 1999. *Contemporary Ethics*. Oxford: Blackwell.
- Sidgwick, H. 1907. *The Methods of Ethics*. 7th ed. London: Macmillan.
- Singer, P. 2011. *Practical Ethics*. 3rd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sumner, L.W. 1996. *Welfare, Happiness, and Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Urmson, J.O. 1958. Saints and Heroes. In Melden, A.I, ed. *Essays in Moral Philosophy*. Washington: University of Washington Press.

¹ 本稿の執筆に当たり、JSPS 科研費 15K03383 の助成を受けた。

² Agar (2004) 参照。邦文研究書として桜井 (2007) も参照。

³ なお予め断わりをしておきたい。本稿では遺伝や障害というデリケートな問題を功利主義的観点から論じるが、それは同主義の理論的可能性を追究するものであって、功利主義が支持する何らかの結論が正しいとか、それを実践すべきだというようなことを本稿は主張するものではない。あくまで、「もし功利主義的見地に立てば……」の追究であり、その見地を採用すべきだという主旨ではないことに注意されたい。確かに、部分的に功利主義を擁護するような論調を見せてはいるが、それは、過去、功利主義に対して不当な矮小化や偏見、非難があった経緯に鑑み、同主義を学問的に公平に評価するための一つの試みに過ぎない。

⁴ この書は、Buchanan, Brock, Daniels, Wikler らの共著であり、全ての章は全員のコラボレーションであるとされる。とはいえ、大まかな分業がなされているようで、第2章は、主に Wikler が担当したとされる (Buchanan et al. 2000, viii)。

⁵ 上記の注4の繰り返しとなるが、本稿で主に参照する第6章 (pp. 204-57) は、主に Brock が執筆したとされる (Buchanan et al. 2000, viii)。

⁶ 詳細については、Feinberg (1986) や中澤 (2001) などを参照。

⁷ 拙著 (山崎 2011, 12. n3) でも言及したように、功利主義の定義に関しては、広いものから狭いものまで多様な見解が見受けられる。狭い定義としては、例えば Sen and Williams (1982, 3-4) に見られるように、功利主義を「帰結主義 consequentialism」, 「厚生主義 welfarism」, 「総和主義 sum-ranking」の結合として解するものがある。他方、広い定義としては、例えば Riley (1988), Sumner (1996), Hooker (2000) Kelly (1989; 1990b) などのように、功利主義を幾つかの原理または規準の複合として捉えるものがある。つまり、狭い定義とは異なり、功利主義を必ずしも総効用最大化という単一規準とは見ない(本文で見たハリスのアイデアや間接功利主義の考え方もこれに準じると看做せる)。とはいえ、功利主義の価値に関する個人主義 (内井 1988, 164-5) という規定がある以上、義務論や権利論と (広義の) 功利主義との理論的な相違までもが解消することにはならない。

⁸ このようなタイプは内容が希薄な「直接的 direct 功利主義」(Kelly 1989, 68) だといわれており、功利主義者の中でも支持する者は多くない。

⁹ 「無論、功利主義においては、福祉の最大化という目的が、究極的に……何が正しく、何が邪であるかを決定する。しかしながら、[一元化を否定し]多面的な規準を念頭に置いている何れの論者たちの見解をも功利主義は包摂することができるのである」(Shaw 1999, 215. 傍点引用者)。

¹⁰ かつて、拙著 (山崎 2011, Ch. 5) で、アームソンを援用しつつ、ピグーにおける正義の論点を再構成した。ここでも同じアームソン論文に言及するが、論点が全く異なっていることを予め断っておきたい。

¹¹ ちなみに、他の同時代の経済学者らが如何に優生学的イデオロギーに浸食されていたかについては、シュンペーターが悲観的に指摘している (Schumpeter 1954, 788-90)。

¹² ピグーを優生学者と看做すべきか否かに関する議論は、拙稿「ピグーの厚生主義と優生問題」(有江大介氏を編者とした出版計画中の書籍における分担執筆) で扱われる。

¹³ 「これまで統治と呼ばれてきたものは皆、それらの権利の何れかを犠牲にしなれば一瞬たりとも行われなかったし、行われ得なかった」(Bentham 1968, 342)。

¹⁴ ブキャナンらは、功利主義とは異なり、正義論の観点から、生殖の自由の制限の可能性を検討している (Buchanan *et al.* 2000, Ch. 1)。

¹⁵ この呼称は鈴木 (2002, 194) を基にした。厚生経済学における意義については、同氏の研究を参照。

¹⁶ 「……現在に存在する人類の利益と対立する可能性があるとき、子孫の利益をどれくらい考慮すべきか、ということが問われるかもしれない。普遍的な観点からすれば、人がどの時に存在するかということが彼の幸福の価値に影響を及ぼし得ないということ、および、功利主義者が現在世代の利益と同程度に子孫の利益に対しても関心を持たねばならないこと……は明白であるように思われる」(Sidgwick 1907, 414)。