

を導いているではないか。これに対してはこう答えられよう。人間原理の与件である「観測者の存在」は、確かに観測者からすれば先駆的事実だが、説明対象の宇宙にとってはそうでない。与えられた物理法則のもとで生命が生じた、という確率的不可思議は、特定の、恣意的でない実質的謎である。これに対して、終末論法の与件である「私たちが『今』いる」という事実は、説明対象の知的存在全体のあり方（存続性）にとって、非特定的かつ恣意的な事柄である。

参照文献

- Barrow, J.D. & Tipler, F.J., 1986 *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford U.P.)
- Carter, B. 1974 'Large Number Coincidences and the Anthropic Principle' (in Leslie, 1990)
- Carter, B. 1983 'The Anthropic Principle and its Implications for Biological Evolution' (*Philosophical Transactions of the Royal Society of London A310*)
- Dicke, R.H. 1961 'Dirac's Cosmology and Mach's Principle' (in Leslie, 1990)
- Kripke, S. 1980 *Naming and Necessity* (『名指しと必然性』八木沢敬、野家啓一訳、産業図書、1985)
- Leslie, J. (ed.) 1990 *Physical Cosmology and Philosophy* (Macmillan)
- Leslie, J. 1996 *The End of the World* (Routledge) (『世界の終焉』松浦俊輔訳、青土社、1998)
- Lewis, D.K. 1976 'Survival and Identity' (*Philosophical Papers Vol. 1* Oxford U.P.)
- 三浦俊彦, 1995 「虚構世界の存在論」勁草書房
- 三浦俊彦, 1999 「文明の終焉と非同一性問題—「世代」「種」を超える倫理へ—」『岐阜を考える』
No. 100記念号
- 永井均, 1986 「〈私〉のメタフィジックス」勁草書房
- 永井均, 1996 「〈子ども〉のための哲学」講談社
- 永井均, 1998 「〈私〉の存在の比類なさ」勁草書房
- Parfit, D. 1987 *Reasons and Persons* (『理由と人格』森村進訳、勁草書房、1998)
- 土屋賢二, 1998 「人間は笑う葦である」文藝春秋
- Unger, P. 1984 'Minimizing Arbitrariness: Toward a Metaphysics of Infinitely Many Isolated Concrete Worlds' (*Midwest Studies in Philosophy IX* U. of Notre Dame P.)
- Vendler, Z. 1976 'A Note to the Paralogisms' (Ryle, G. ed. *Contemporary Aspects of Philosophy Oriel P.*)
- 渡辺恒夫, 1996 「輪廻転生を考える」講談社
- 弓削隆一, 1999 「人格の同一性についての一人称的な考察——私は弓削隆一以外の人であり得るか?」(『科学基礎論研究』第92号)

(人文学部国際社会学科助教授)

からだ。私の神秘は（もし本当に神秘であるとして）、存在一般の神秘の一例でしかない以上（土屋, 1998; 222–5）、神秘の完全な除去のためには（なぜこのコップはあのコップではなく他ならぬこのコップなのか？）、存在全体（世界）そのものの輪廻転生観（可能世界の様相実在論）が必要になる。Unger, 1984 参照。

- 14) 本稿が提唱する人間原理的輪廻転生は、知的存在に関してはマイノング主義の否定を含意する。世界の歴史がどうであっても、私たちの誰であれ、非存在でありえた確率は、ゼロである。ということは逆に、非存在のまま現に潜伏している者というのも、ありえない。物理的のみならず数学的にも「非存在人間」の地位は、一切無い。実在するいかなる人間とも別個のhaecceityを持つ非存在人間は、不可能だということである。逆にいえば、現実化しないhaecceityを持ったマイノング的対象を実体として認める人は、「私が非存在者でなく存在者であること」の途方もない確率的不可思議を説明する責任を負うことになる。
- 15) Parfit, 1987の第17章にあるAとZの比較（非人格的平均原理と非人格的全体的原理）のような問題にも容易に答えられる。一般に輪廻説は、「無知のベール」による選択の思考実験を実行可能にする。ある状況では特定の選択者が存在しなくなるかもしれないという懸念(Parfit, 1987; § 133)がこの種の思考実験を複雑にしていたが、輪廻説ではどの状況でも誰もが必ず存在している、と想定できるからである。これは、倫理学をシンプルにするという巨大なメリットである。
- 16) 人類がただ一つの系統から生じたというミトコンドリア・イブ仮説が正しければ、クリプキ的指示理論と輪廻説とは間接的に（あくまで間接的に）融和することができる。あるいは、生命の起源がただひとつであったという仮説で充分かもしれない。ちなみに、地球上で生命がただ一度だけ発生したという遺伝子生物学上の定説は、知的生命以前の生物そのものの誕生に関する人間原理を支持し、地球外生命の存在確率を減らすだろう。
- 17) 哲学的にのみならず心理学的にも、輪廻転生への暗黙の信念は、かなり根深いと思われる。終末論や節約政策にみるように、私たちはなぜ「人類の存続」をそれほど気にかけるのか？おそらくは種的な配慮にとどまらず、個体として同一の「私」そのものの存続の仕方を慮るという利己的な動機があるとしか考えられない。
- 18) 終末論法にとって、「これこれの性質をもった特定の人間たち」が20世紀に生きている、という客観的事実が重要ではないことに注意せよ。前提1の「私たち」は客観的な姿としてはどんな心と体をまとっていてもよい。
- 19) 次のような疑問が生じるだろうか。終末論法の源泉である人間原理そのものが、「私たち観測者の存在」から、宇宙の実質的あり方（地球外生命の否定、多數宇宙の存在など）

一個人の時空的拡大というE以降の方向ではなく、一般指標子・普遍概念たる「私」の抽象化という方向である。

- 9) 渡辺は、同時に存在する複数の心身を同一者と認めることの困難を意識しつつ、「時間の第二次元」を導入して、時間的に重なったすべての心身も順次スキャンされる構図を描いている（渡辺, 1996；138）が、詳細が不明なのでここでは無視する。いずれにせよ、多くの哲学者が言うように実存が「時間的存在」なのだとしたら、私たちの直観に表象される一次元的時間を、「意識的存在」を論ずる文脈では特権化せざるをえないと思われる。
- 10) 脳半球移植など、一つの肉体が記憶を保持したまま分離したり、二つの肉体が記憶を保持したまま融合するといった仮想的事態に関して、デイヴィド・ルイス（Lewis, 1976）が独我転生観の特殊ケースを支持している。ルイスによれば、分裂前（融合後）の人間は、分裂後（融合前）の複数の人間が共存、重複して出来ているのである。
- 11) 一万世代経ったら人類は滅亡しそうだ、などと結論してはならない。ありふれた位置とは「ちょうど真ん中ぐらい」という意味ではない。しかも、時間切片の数が単純加算されてゆくことは終末論法に寄与しない。単位時間あたりの空間切片の急増効果のない独我転生観のもとでは、確率計算は人類終焉をリニアに先送りするだけである。
- 12) たとえば私という自我は、三浦俊彦として具現した後は、あるいは前は、誰として具現する（した）のだろうか？楊貴妃はこの私の流れの一員だろうか？同一性基準は恣意的であり、記憶も肉体も連続していない以上は同一の自我の軌跡を定めようがないように思われる。しかし、一通りに定まると「認める」べきだと私は言いたい。基準は何でもよい。リニアな類似度による（实在論的基準）、客観的に定まらないものが主観的になぜか決まる（独在論的基準）、等々。この種の同定は規約の問題であって、「本当に」定まるのかといった心配は無用である。厳密な同一性は重要ではなく、うまくゆきさえすればよい。これは、人格の同一性に関するパーフィットの姿勢と共通する。同一性ではなく指示関係におけるこの種のプラグマティズムとしては、ある虚構作品の内容として、候補となる無数の可能世界の中から唯一の虚構世界を定められるのだという同定メカニズム（三浦, 1995）を参照。
- 13) 渡辺恒夫は、独我転生観では「私がこの人間として生まれたという「偶然」の「神秘」は消えない」（渡辺, 1996；176）とし、「偶然」を「必然」に転化する遍在転生観の方が好ましいと考えている。しかし、私が特定の誰かとして生まれたのが本当に神秘だというなら（注8参照）、「私がなぜこの人間として選ばれたか」という「神秘」を解決しただけでは不十分である。「なぜこのような人間たちがいるのか」という「神秘」が残ってしまう

- 3) 以下、終末論法ではなく人間原理一般を対象にしてもほぼ同じ議論が成立しうる（ただし注19を参照）が、宇宙論的な人間原理は解釈が分かれる上に立脚するデータに未検証のものが多いため、データが地上的ではっきりしている終末論法の方を論ずる。
- 4) 便宜的に単純化して二者択一としたが、もっと現実的に選択肢を増やしても論証には影響ない。21～22世紀が環境問題・核問題のヤマであり、人口増加と宇宙植民技術発展との競りあいのクリティカルポイントでもあって、2150年頃を越えれば絶滅の事前確率は格段に低くなる、したがって事実上の選択肢は二つに限られる、とここでは理解しておく。
- 5) レスリーが「メタ確率」という言葉を用いているわけではない。このパラグラフの表現は本稿の論旨に合わせた私の表現である。前提1～6、結論1、2といった論証の図式も、カーター、レスリーが同意するかどうかは定かでない。
- 6) 実は、本稿執筆現在、まだ西暦2000年にはなっていない。2000年元旦まであと2ヶ月ある。しかし「人類は2000年まで生き延びる」という推論は、現在行なった場合、間違っていないだろう。近々人類が終わるとする終末論法によってすら「あと2ヶ月以内に人類は終わる」という極端な結論は、支持されないはずだ。しかし、絶えずこの否定を繰り返していくと、2ヶ月の集積によって千年でも十万年でも作り出すことができる以上、終末論法の予言する「近い絶滅」が「本当の直後」にありそうな時点は永久に訪れないことになる。^ω矛盾の一種ともいえるこの問題は、終末論法が因果作用の累積に関わる経験的議論でないだけに、通常のsorites paradoxよりも深遠かもしれないことを提起しておく。
- 7) 渡辺, 1996；第4章Ⅲ. 穴だらけ遍在転生観をF、G二段階に分けたこと、および、永井均の独在論から独我転生観へ脱皮するEの推論プロセスの表現、については、渡辺が同意するかどうか定かではない。
- 8) この一文で表わされたことは、永井均自身が容認している（永井, 1996；87）。永井の独在論は、「〈私〉は、永井均の心・体と必然的同一者ではない」ことを認めた瞬間、E以降へ滑り出してしまう。一方「私の存在の比類なさ」を救うために〈私〉と永井均の心身とを必然的同一とするなら、Bへと後退せざるをえない。永井的疑問はこうして結局、固有名とは無関係であり、「〈私〉が非存在ではなくなぜか存在すること」への疑問に集約される。そして〈私〉が存在せざるをえないことが人間原理的にまたは他の理由で認められれば、〈私〉が「他ならぬこれ」すなわち「誰か」であることは、人間個体同士の間に心身の障壁があるという平板な生物学的事実に還元され、神秘は消滅するだろう（注13、14も参照）。なお、独我論が蒙る「独在と頽落の終わることなきこの拮抗運動」（ex. 永井, 1998；81）について永井が語るとき、彼が独在論の対極に想定する「頽落」とは、具体的

て、世界の姿についての実質的主張を導き出すことには、慎重であらねばならない。穏当なのは、やはり世界の客観的事実から独立した、概念的再解釈を導き出す結論3の方向ではないだろうか。そもそも、オゾン層破壊や核戦争と同列の「終末論法の作用」のような物理力はないにもかかわらず、終末論法は絶滅の危険性を「再評価」する指針を与えるのだ、とレスリーが言うとき（Leslie, 1996; ch. 5, IIa）その「再評価」とは何を意味しているかが定かではなかった。終末論法の確率評価が因果的機構の解明でない以上、それが「再評価」するのは知られざる実質的事実ではなく、創出された観念（「私」という構成概念）の方ではなかろうか。ニューカム問題のように、非因果的証拠によって特定の事実の確率を見直す論法が通用する場面は確かにある。しかしその問題的なケースはたいてい、ある特定の事実を証拠として採用している。しかるに終末論法の採用する「私たちが今いること」は、特定の客観的事実ではない。このような場合、未知の事実問題はすべてオープンにしておくのが健全な哲学である。終末論法によってまず見直されるべきは、人類の将来やマクロ的非決定論のような客観的事実ではなく、「私（たち）」という概念の本性であろう。「観測されるわれわれの位置」という非経験的事態が蓋然的に証明しているのは、独我転生観という、同じく非経験的な世界解釈に他ならないと言うべきである¹⁹⁾。

注

- 1) カーターは、終末論法とは別に、生物進化が将来続きそうな大まかな時間を人間原理的に予言している。その計算によると、人類進化に要した「起こりにくい決定的ステップ」の数 n が多ければ多いほど、進化の終点すなわち人類の終焉は近い。悲観的結論を避けるためにカーターは $n \leq 2$ と推測している（Carter, 1983: 151）が、この推測は、地質学的証拠を前にしても地球の何十億年単位の古さをにわかに信じることができなかつた19世紀の物理学者の方便と似ているとも評されている（Barrow & Tipler, 1986: 566–7）。
- 2) 誕生可能性を持った膨大な潜在的存在（たとえば三浦俊彦の兄、姉、妹……）を含めたマイニング的対象の全体の中で、三浦俊彦ら現に生まれた者たちは極小の真部分集合を成す。起源が同一性を決定するというクリップキの同定理論（Kripke, 1980）を前提すれば、現に生まれた者が生まれたのは確率無限小の大変な奇跡だったことになる（ちなみに、三浦俊彦が生まれたことが奇跡であるためには非決定論を前提する必要はない。宇宙の初期条件の決まり方が無数にあり、そのうちの一つがなぜか実現して、その後は物理法則によって決定論的に宇宙が推移したということであっても、三浦俊彦が生まれる確率はやはり無限小だからである）。

としても生活のタイミングが異なり、私に繋がる精子と卵子は合体しなかったかもしれないからである。しかしクリップキ的指示理論から別離して輪廻説を取りさえすれば、私は現実とは違う因果的経験に由来する精子と卵子からでも同じ私として生まれてきたことになり、自分の存在を否定することなしにナチスの大量虐殺のなかった世界を望むことができる。過去は追認される必要がないという当然の道徳原理を認められるのは、輪廻説だけである¹⁶⁾。

非同一性問題の別の例、きわめて重い障害を持った胎児を誕生させるべきかどうか、というジレンマにも、同様の解決がもたらされる。輪廻説によれば、障害児は一旦中絶されても、いずれは同一人物が必ず生まれてくる。よって、状況が悪い場合は「しばらく待ってもらって」、より快適な形で生まれさせたほうが、倫理的に正しいということになるだろう。こうして、「生まれること自体の利得、命の尊厳」を根拠にすべての中絶に反対する生命論者を、単に功利的にではなく倫理的に、論駁することができる。類似した他の諸々の問題、ペットの去勢手術や、動物実験のための専用動物繁殖などの文脈でも、「生まれるべきでない命」「むだな命」があるという常識的判断（三浦, 1999）を、輪廻説は裏付けることができる。

このように莫大な利点と自然さを持つ輪廻説、とくに独我転生観バージョンを細部まで整えるには、時間の本性に関する徹底した議論が必要であることは容易に察せられよう。終末論法の解決において、遍在転生観ではなく独我転生観が有効だったのは、空間と時間とを非対称的に扱うことが暗黙に認められたからに他ならない（注9参照）。すなわち「時間の流れ」が客観的に実在することが、輪廻説のために必要なのである。時間の流れにかかる議論に立ち入る余裕はないが、いずれにせよ、終末論法の確率論的パズル、人権主義と功利主義の調和、そして時間の本性にかかる議論まで、幅広い哲学的諸問題を体系的に関連づけ、論理的含意関係を炙り出し、一網打尽にできる輪廻説は、きわめて有望な、少なくとも詳細な吟味に値する世界観であることは間違いないだろう¹⁷⁾。

6 結論

最後に、終末論法の解決策として独我転生観を採用することの哲学的意義を評定しておこう。「結論3」は、「結論1」や「結論2」と比べて、妥当性が高いと言えるだろうか。

結論1（人類の滅亡時期予測）も結論2（量子的非決定性のマクロ的拡張）も、世界の経験的事実についての実質的主張である。一方、前提1が特定している「私たちの位置」は、世界の客観的な質からは独立である。誰が「私（たち）」であるか、ということは、客観的事実とは独立な事柄だからである（永井, 1986; 76）。このような非客観的記述¹⁸⁾から出発し

に浴さなければそもそも宇宙や自分について考えていないのだから、考えが生じてしまっている以上、私がいることは当然であり、何の不思議もない。この人間原理的立場では、しかし「この私が生まれないこと」の方が確率が圧倒的に高かったと認める限り、根源的な不思議さは解消できまい。「私が生まれることは不可能だった」という輪廻転生説によって人間原理は補強されなければならないのである¹⁴⁾。知的生命が一回きり、一瞬でも宇宙に生まれれば、それが必然的に「私」（正確には「私たち」）だったのである。膨大な可能性の中からなぜか特定の私が選ばれて誕生したという形而上学的不思議さは、まがりなりにも不特定の知的生命が少なくとも一つ誕生したことの不思議さへと還元される。後者は、客観的に処理しやすい、自然科学の研究対象となる不思議さに他ならない（注8を参照）。

輪廻説は、倫理学にも恩恵をもたらす。たとえば、デレク・パーフィットの「非同一性問題 Non-Identity Problem」はいともたやすく解決される。現在の私たちが現有資源に関して「浪費枯渇政策」を取った場合と「節約政策」を取った場合とでは、将来の地球環境に多大の相違がもたらされ、未来の世代の幸福度に大きな違いが出るだろう。常識的には、未来の世代の幸福を配慮して節約政策をとることが倫理的義務と考えられるが、パーフィットによれば、この判断を「人権」への訴えによって支持することはできない。なぜなら、枯渇政策を取った場合と節約政策を取った場合とでは全く異なる歴史が展開するため、生きてくる人間も全面的に異なることになろう。すると、いかなる人物についても「節約世界においてよりも枯渇世界においての方が不幸である」とは言えない。枯渇世界の未来で生まれてきた者たちはみな、枯渇政策のおかげでこそ生まれてきたのだから。枯渇政策は、実在する誰一人の利益をも侵害していない。こうして、人権や人格に訴える立場を放棄して功利主義に依拠する場合にのみ、節約政策が善とされるだろう。しかし輪廻説によれば、節約政策を取ろうが枯渇政策を取ろうが、つまり歴史がどう変わろうが全く同一の人物が生きてくるので、人権主義と功利主義とが一致する。誕生させることが恩恵を与えることであるかどうか、という難問にも煩わされる必要がなくなる。私たちは誰もが、何らかの形で誕生を繰り返すのだから、できるだけ良い形で誕生させられる権利を持つということになるのである¹⁵⁾。

もし非同一性問題が解決されなければ、私たちはみな過去を追認しなければならなくなることにも注意しよう。未来の人間が現在の政策に合理的な苦情を言えないとしたら、現在の私たちも同様に、自分の誕生からある程度以上遡るどんな遺憾な出来事も悔いたり非難したりできることになる。私は自分の存在を望んでいる以上は、「アウシュビッツの虐殺などなければよかった」と誠実に思うことはできない。なぜなら、あの虐殺がなければ人の流れが変わって日本にも影響が波及し、私の父親と母親は結婚しなかったかもしれない、結婚した

もが必ず経験するのである。かくして終末論法は雲散霧消する。

5 独我転生観の諸効用

「私」とは、時間的重なりのない多数の個人の継起である。この独我転生観にいたる本稿の議論を、本質を持たない裸の実体としての「私」が存在するかどうかという議論（たとえば Vendler, 1976、弓削, 1999）と混同してはならない。「私は三浦俊彦ではなく楊貴妃やバートランド・ラッセルでもありえた」かどうかといった可能性の問題には本稿はコミットしておらず、私は三浦俊彦プラス多くの人間である、という現実性についての主張だけが擁護されたのである。三浦俊彦が存在しておりながらこの私が三浦俊彦でないことが可能だったかどうかについては独我転生観は何も言わない。独我転生観によれば、三浦俊彦である私は、現実に楊貴妃だったかもしれません、一方ラッセルであったことはない。楊貴妃とは生涯が重なっておらず、ラッセルとは重なっているからである¹²⁾。

かくして、われわれが「個人」と称しているものは、実は多数の別個の主体が集まった構成体である。この人間観は、エヴァレットの分岐多世界量子論や、ユングの集合的無意識など、多くの互いに異なった学説と親近性を持つかもしれない。ただし、不用意にミンスキーや「心の社会」理論のようなものを連想した場合陥りやすいであろうように、一主体たる「私」は「個人」の不完全なミクロ成分をなすのではないことに注意しよう。独我転生観によれば三浦俊彦という個人は多数の主体（自我）の融合した構成体だが、その全ての自我が、全的に三浦俊彦なのである。どの一つもが、單一でこの三浦俊彦全体を成立させうる。個々の自我は、個人の心身を過剰決定overdeterminingしているのである。そうでなければ（「私が三浦の極小の一成分に過ぎないならば）、今あるこの意識の実質的主体が同一性を保ちながら転生するということに大した意味がなくなってしまうだろう。私は、三浦俊彦を全的に独力で体験・構成しうる個々の自我のうちどれか一つであり、それが三浦の死後にはまた別の個人を独力でも構成しうる諸自我の一つとして転生する。多数の心身を通じて、自我としては一個なのである。

この独我転生観は、終末論法の解消の他にもさまざまな哲学的メリットを持つ。渡辺恒夫が輪廻説を選んだ動機は、自我論から恣意性をなくして必然的な理解を実現したいということだった¹³⁾。しかし輪廻説を採用すべきさらに実質的な動機がいくつもあるのである。

まず、第一章で触れた「存在することの例外性」。人間原理は、この例外性の不思議さを解消しているように思われた。「私」はたしかに、誕生可能性を持った膨大な潜在的人間の中で例外的に、確率ゼロに近い宝くじに当たって誕生した者である。しかし誕生という幸運

在しない時期には、「私」はいかなる心身とも排他的関係ないからである。肉体を替えても私は同一の私であるとか、記憶を全部喪失して別の記憶を植え付けられても私は同一であるとか言うことが充分有意味に感じられるのもそのためだ。この独我転生觀によると、意識的生命体が存在する限りこの同一の私が恒久的に持続するが、同時代の空間には排他的な別々の自我が散らばっていることになる。この説には二通りのモデルが考えられよう。一つは、自己を「私」と意識する恒久存在は常に無限個存在しており、それらが有限個のさまざまな心身の中に共在してゆくという先駆的モデル。もう一つは、意識生命体史上もっとも心身の数が多かった瞬間ににおける心身の数だけ「私」が常に存在しており、それらが各時代に適宜融合しながら、より少ない数の心身を形作ってゆくという経験的モデル。いずれのモデルでも、同一自我の切片としては時間切片の区別しかなく、空間切片の分裂はない。どの瞬間をとっても、各自我はただ一つの切片を持つ。同時代の空間中に分離した経験主体としての各人間切片は、それぞれ別個の自我（の共在した束）なのである¹⁰⁾。

自我の融合・共在を認める以上は、史上たまたますべての自我が一個ずつ分離した瞬間があったとするのは恣意的のように思われる。よって、第一の先駆的モデルを採用する方が一貫しているだろう。いずれのモデルであれ、「私」たる知的生命体の総数が一定であるのみならず、その切片の数も恒久的に一定である。どの時代に人間の数が多かったか少なかったか、という問題は生じない。見掛け上の個人の数が少なかった時代には、たまたま、少ない心身を多くの自我が共有していたということに過ぎず、自我切片も常に一定数（個別的心身の中に集合離散しながらも全体としては常に一定数）共在していたのである。

この場合は、自我切片の増減がないため、終末論法の確率論は始動しない。独我転生觀のもとでは、空間的分岐・収束は「私」もしくは「私の切片」の数に何の変化もたらさない。時間につれ累積してゆくのは時間切片の数（個別的心身の世代交代の回数）だけということになる。したがって「人類が今後数万年繁栄し続けるとしたら、今現在存在している私たちは、多数の恒久的主体の例外的に初期段階の切片に相当することになるだろう」と論ずることはできない。なぜなら、人間の時間切片はすでに一万世代以上続いているので、さらにまた一万世代以上続いてもよいはずだからである¹¹⁾。

互いに時間的重なりのない者のみが集まって順次くじを引く状況を考えよ。終末論法は、そのようなくじに対応する。これはくじの本質を欠いている。直接の利害の衝突や選択がないからである。全体として一人で繰り返しくじを引いている状況（そして一度引くたびに記憶と肉体を更新する状況）と区別がつかないので。私は、あらゆる時代に存在していたし、存在するであろう。そして誰もがあらゆる時代に存在する。二十世紀末というこの時代を誰

4 常に一定数の「私」

独我転生観と遍在転生観、いずれの説においても、私の存在する特定の限られた時間的位置というものがなければ、私の位置から人類滅亡の「再評価」をすることはできない。しかし果たして、二つの説のどちらによってもこの効果は同じだろうか。

まず単純明快な方、遍在転生観から吟味しよう。この説によれば、ただ一人の私という自我が、時代につれて、空間中に多数に分裂したり少数に収束したりする。石器時代から先史文明期までは地球上に少数の形で存在し、19世紀まで緩やかに分身を増やし、20世紀後半にいたって爆発的に分裂した⁹⁾。ただ一人の「私」の変身であるから、これからどれほど分身が増えようと、真の人数は絶えず「一人」であり、当然、時代による人口の偏りもありえない。こうして、人口増加を根拠とする終末論法は成り立たなくなるようにみえる。

しかし、個数を数えるのに「人数」単位で行なうのではなく、「切片」単位で数えることもできることを忘れてはならない。個人ではなく人間切片（stage）を単位とする数え方は、入場者や乗降客の「延べ人数」を調べるときに採用されている。遍在転生観によれば常に一人しかいない主体も、その現われる時空的場所が異なれば、切片ごとに別個の単位として数えることができよう。同時代のさまざまな意識が、争ったり愛しあったり、契約したりくじを引いたりするとき、互いに別個の主体として対峙せねばならぬことは頻繁にある。終末論法が問題にする意識的存在の人数とは、そのような「自己配慮」の諸単位に立脚していたはずだ。単位としての人間切片は、連続した別々の肉体に結びついた、常識的に「別人」と認識される諸存在のことだろう。とりわけ同時代の複数の心身切片については、統計上別個の単位と扱われねばなるまい。すると「全体で一人」という偏在転生観は名目だけの算術となり、各人間のかわりに各人間切片についての確率的考察がふつうに始動し、「私たち（これら）という人間諸切片」が例外的に少ない切片しか存在しない初期に生きているとはきわめてありそうにないことのように思われるだろう。よって、人口ならぬ切片数の急増を迎えている20世紀末現在、「人類」ならぬ「人間切片類」の終焉は近いだろうと推測される。こうして終末論法は、各切片を個体化し意識主体の単位としたとき、当初とまったく同じ確率計算を活用することができるのである。

次に、独我転生観はどうか。こちらは、時間的に重ならないもの同士の間にのみ同一性関係を認めるので、遍在転生観より常識に馴染みやすい。いまここにいる私は、目の前にいる会話相手と同一人物とはとても思えないが、二千年前に紅海の荒波に呑まれた漁師と別人と言おうが同じ人間と言おうが、どちらでもよいように感じられる。「私」の現在の心身が存

F 穴だらけ遍在転生観1 この同一の「私」が、同時代の複数の心身として存在できないとは限らない。過去・未来・同時代に生きる多数の意識主体のうち選ばれたある特定の人々がこの「私」と同一の存在である。

G 穴だらけ遍在転生観2 記憶と肉体の連続性によって「私」と「私でない者」との特定的区別ができる以上、過去・未来・同時代に生きるすべての意識主体のうち任意の下位集団がこの「私」と同一の存在であってよい。

H 遍在転生観 「私」の特定が個別意識・個別肉体を超えて任意である以上、過去・未来・同時代に生きる多数の意識主体のすべてを、同一の「私」と認めねばならない。私はあらゆる時と所に存在しそのことを現場で意識しているのだから、今・ここに存在するものとして意識されているのも必然だ。

このように独我論が洗練されてゆくスペクトルを整理すると、偶然的唯一者に見えた「私」の存在を必然的な現象として把握しようとする傾きが、「人間原理」的宇宙論と類似していることが確認できるだろう。

さて、終末論法の代替帰結「結論3」は、A～Hのどの形態の独我論であるべきだろうか。A～Cは一個の心身の実在しか認めないため「人類の滅亡」の通常の意味を空虚化してしまうので、本稿では無視しよう。物理的時空に広がった多数の個別的心身を認めるという点で「人類の滅亡」を有意味たらしめるのはD以降だが、もしDの立場に立つならば終末論法をいっそう強化することになってしまう。というのも、Dは唯一の「私」を定点として選びながら、多数の意識的人間の中で例外となるような客観的性質は付与しないため、一回的な「ここにいる私」を質的に（位置的に）高確率の場に置くというモチーフを追認せざるをえない。よって、終末論法の結論を認めなければならなくなるのである（終末論法を詭弁と考える人にとっては、永井独在論を前提すると終末論法が帰結するということから、永井独在論の不合理性を推論することができよう。その逆、すなわち、終末論法が永井独在論を帰結するかどうかは、別個の考察に値する）。こうして「結論3」の候補として残るのは、E～Hのいずれかということになる。

渡辺恒夫によれば、遍在転生観以外の説は穴だらけ遍在転生観の特殊ケースである。しかし、両極端以外の穴だらけ遍在転生観はきわめて作為的な思想だ。実際、EとHとを直接繋いで読んでみると、論理的にすんなり進むことが見てとれよう。FGの段階は不要なのである。「結論3」の真の候補は、独我転生観と遍在転生観のどちらかに絞られるだろう。

生まれていない時代などはなく、したがって、「私の位置」も局限されようがないのではないか。前提1'の否定であるこのテーゼを、「結論3」と呼ぼう。

結論3は、独我論に他ならない。私が存在しなかった時（他者だけが存在する時）はないというのだから。つまりところ、終末論法の依拠した「今、ここ」からの確率論的推論は、22世紀頃の人類滅亡の蓋然的支持のかわりに、意外なことに独我論の支持へ傾くかもしれないということである。そこで、この独我論的「結論3」の妥当性を吟味しなければならない。

3 独我転生観と遍在転生観

終末論法からの代替帰結としての独我論は、観念論的な素朴独我論とは限らない。むしろ渡辺恒夫の言う「遍在転生観」に近い独我論であろう。素朴独我論と遍在転生観とは、「私以外の意識的主体は存在しない」という趣旨では一致していても、その世界像の経験的内容はまったく異なっている。独我論は次のようなバリエーションで展開しうるだろう（下のリストは、渡辺恒夫による「純粹独我論」「独我転生観」「穴だらけ遍在転生観」「遍在転生観」という四分類に外挿・内挿を加えて細分化してみたものである⁷⁾）。

- A デカルトの懐疑的独我論 外界の存在はこの私の心の存在ほどには確かではない。
あらゆるものはこの私の心の中にある幻影かもしれない。
- B 経験的独我論（素朴独我論） 外界の客観的存在は認めよう。しかし、心の存在は、自分自身についてしか検証できない。他人とみえる存在は自動人形かもしれない。心を持つのは、現実にここにいる私だけかもしれない。
- C 様相的独我論 「私」がこれであることは必然的ではない。「私」は他の誰でもよかったです。しかし現実に、自意識的存在としてはこの「私」しか存在しないのだ。
- D 永井均の独立論 他人もそれぞれ意識を持ち内的世界を持っていることを常識的に認めよう。にもかかわらず、多数ある自己意識のうち、偶然かつ不可思議にも、ここにある心身だけが絶対的な意味で「私」である。
- E 独我転生観 永井のように、このような心身であることが「私」にとって偶然のことすぎないと考えるとしたら、この記憶・自意識・肉体の因果的連続性を「私」の存続にとって本質的とする理由はなくなる⁸⁾。よって、この心身が滅びた後（あるいは生まれる前）「私」は何度でも別の姿で生き続けているだろう。（これは多数の自我が並行的に転生するという考え方なので正確には「多我転生観」とも称すべきだろうが、さしあたり渡辺の用語に従っておく。）

位置にいると考る理由はない

前提 6 私たちの相対的位置について特別な情報はない

結論 1 したがって、②は誤りである。人類は西暦2150年までに終わる

結論 2 ①はありそうにない。したがって、前提 2 は誤りである

こうして、結論 1 をとって終末論法を支持するか、結論 2 をとって非決定論を支持するかの問題となる。レスリーは、結論 2 が正しい可能性を認めつつも、①を否定する根拠としては弱いと考える (Leslie, 1996; ch. 6)。量子的偶然性が世界を支配しているとしても、完全にランダムな非決定性ではなく、確率的に統制された非決定性である可能性が高いだろう。つまり「人類は西暦100000年まで生き延びる確率が高いが、そのように決定してはいない」よりも「決定されてはいないが、人類は西暦2150年までに終わる確率が高い」の方が確率が高い、というメタ確率的命題として、①の趣旨が是認されることになるのである⁵⁾。しかし、非決定論者のように前提 2 を否定するのと同様に、可能性としては、他の前提のどれをも等しく否定することができるはずである。前提 3、4、5 についてはさしあたり問題なしとしてよからう。前提 6 は事実的内容を有しているため、物理学者に任せるべき問題である。すると哲学が再考すべきは前提 1 ということになる。

前提 1 を否定するなど常識外れだと思われるかもしれない。私たちが西暦2000年に存在していることは、私に右腕があるということと同じくらい確かな事実ではないか。これは観念論やデカルトのデーモンや汎虚構論についての論文ではない。ならば前提 1 のごときは、明白な真実とすべきではないだろうか⁶⁾。しかし「私たち」とは誰のことだろう。「私たち」の生きる時代を特定するためには、「私たちでない者」が他の時代にいなければならない。実際、先の論証図式が妥当であるためには、前提 1 は表現が不正確であった。正しくは、例えば次のように記述されていなければならなかったはずである。

前提 1' 私たちは西暦2000年付近に存在しており、それ以外の時代（たとえば百年以上前ないし後）には私たち以外の自意識的人間のみが存在している。

しかし考えてみれば、自意識を有する者ならば誰であれ「私」なのである。終末論法を意識できる知的存在がすべて「私」「私たち」でありうる——いつどこに存在していようと。とすると、「私」として生まれてきたということはくじに当たることとは違うのではないだろうか。はずれくじはなく、全てが「私」という当たりくじだったのではないか。「私」が

またま例外的少数派に属することになる人であっても、自分はありふれた存在である、と推論すべきなのである。

しかし、終末論法への反論は、このような単純なものだけではない。曰く、例外的に珍しいという判断基準が曖昧である。どんな存在でも適当な基準を取れば例外的になるだろう。曰く、準拠集団の選び方が間違っている。人間の観測者だけでなく、意識を持つあらゆる生物の集合とすべきだ。曰く、私はこの時代に生まれたから私なのであって、人類の終焉時期がいつ頃であれ、別の時代には生まれようがなかっただろう。曰く、くじ箱の中身とは違って、人類の総数は決まっていない。世界が非決定論的かもしれないから。等々……。これらの反論すべてに対して、レスリーは再反論を提示している。レスリーの再反論は成功しているものもあれば破綻しているものもある。上記の反論のうちいくつかは、終末論法を本当に論破する力を秘めているかもしれないと私は考えるが、ここでは論じない。むしろまったく別種の反論——レスリーがまだ考察していない形態の反論を提出し、その妥当性を探ってみることとしたい。

2 終末論法の吟味

便宜のため、非決定論からの反論を手掛かりに用いよう。もしも人間の総数が決定していないならば、くじのたとえは使えない。くじを一枚引くたびに(人間が一人生まれるたびに)神のさいころが振られて(量子的効果が働いて)残りのくじの数と名前(生まれるべき人間のメンバー)がランダムに変化するとしたら、それこそ瞬間ごとの確率が問題になるだけであり、人類があとどれだけ生き延びそうかは、事前確率のみで判定されざるをえない。つまり、「人間の総数」がないのだから、その中の自分の位置、なるものを出発点に使えないことになりそうである。論証ステップを細分化すればこうなるだろう。

前提 1 私たちは西暦2000年に存在している

前提 2 ①人類は西暦2150年頃までに終わるか、②西暦100000年まで生き延びて銀河植民するか、どちらかに決定している⁴⁾

前提 3 ①の場合、西暦2000年に存在している者たちは全人類中ありふれた位置にいる
(彼らから見て①が起こる確率は高い)

前提 4 ②の場合、西暦2000年に存在している者たちは全人類中極端に初期の方に位置している(彼らから見て②が起こる確率は低い)

前提 5 私たちの相対的位置について特別な情報がない限り、私たちが全人類中例外的な

にしてしまい、人間原理の精神に反するではないか、と考えてはならない。存在者の中での例外性と、存在することの例外性は全く別種のことである。前者の場合、自分が例外である確率は当然低いのに対し、後者の場合は、例外でない身分（誕生できなかった立場）に自分が当たる確率は必然的にゼロなのであるから。知的生命が他に発生していないならば、なぜ私たちだけが例外か、と不思議がる必要はない。不思議がるためには、例外である（知的に生まれている）必要があるのである。

人間原理における人類全体を「現在生きる私たち」に代え、他の知的生命を「これから生きる人々」に代えると、終末論法となる。私たちが「生まれてきた」ということ自体が大変な幸運で、その点においてすでに例外的な存在であるにしても²⁾、それは人間原理的に言って問題にならない。存在する人間たちの中で私たちは例外的ではなかろう、ということが重要なのだ。かくして終末論法は、科学的に疑問の余地のない弱い人間原理の無垢な応用であるように見えるのである。しかし終末論法は、弱い人間原理と比べ、いかにも挑発的詭弁の香りがする。人類滅亡が22世紀頃にくることは、アキレスがカメに追いつけないことに比べれば不合理ではないが、ゼノンのパラドクスが時間や運動の本質に関して深い考察を誘発してきたのと同じく、終末論法を批判することから、人間、存在、時間といった概念に関する思いがけない洞察が期待できるかもしれない³⁾。

終末論法への単純な反論を一つだけ検討しておこう。古代バビロニアの賢人Pが終末論法を思いついて、約二百年以内に人類は終焉を迎える、と結論したらどうだったか。その後五千年を経た私たちから見れば、賢人Pは誤った結論を導き出していたことになる。同様に一万年後の銀河植民者から見れば、20世紀末のカーターとレスリーは憐れむべき誤謬に陥っていたことになりはしないか。

この反論は間違っている。第一に、核兵器もオゾン層破壊も知らない古代バビロニア人にとって、近く人類が滅亡すると推測すべき「事前確率」は、20世紀末と比べて限りなく小さい。もともと極小であった事前確率が終末論法で修正されて二桁か三桁数値が上がったとしても、無視できる確率にしかなるまい。第二に、当時かりに伝染病の脅威が深刻で、人類滅亡の事前確率が5%程度に見込まれていたとしても、紀元前三千年には今日のような急激な人口増加はなかったであろうから、二百年後に人類が終焉するとしたら、賢人Pは人類史上例外的に後の方の人間になってしまふ。終末論法は、人口爆発がないと始動しないのだ（人口爆発は終末論法の確率計算を支える要因であるとともに、食糧難や環境破壊による人類滅亡の因果的要因として、終末論法に二重の寄与をしていることに注意）。第三に、当時もしも一時的な人口急増が生じていたならば、その場合はPの推論は正しかったことになる。た

さて、今世紀の急激な人口増（最近四十年間で約二倍）を考えると、およそ百万年前に人類が登場して以来、総人数のうち相当数（10%程度）が西暦2000年に生きていると推測される。もし人類がさらに何千年何万年と繁栄し、銀河植民をし宇宙に生活の場を広げるとしたら、今日に生きる私たちは、全人類のうち例外的に早い順番（最初の0.00001%?）に属することになるだろう。これはとうていありそうにない。「自分が西暦2000年に生きている」という事実が与えられたとき、人類が長く存続するという95%の事前確率は修正されて、今やほとんどの見込みはなく、22世紀頃には滅亡して、「この私たち」が全人類中ちょうどありふれた順番に位置する具合になると予想されるようになるだろう。これが、カーター・レスリーの「終末論法」の大筋である。

この論法はまさに人間原理の応用である。人間原理（弱い人間原理）とは、われわれ知的生命の存在と両立するように、宇宙の観測値データを解釈せよ、という原理だった。この背景となる思想は、「私たち」を「例外的な出来事」にしてはならないという指令である。これ自体はコペルニクス的宇宙原理 Cosmological Principle の一例に過ぎないが、ここから逆説的にも「地球外知的生命は存在しない」という反コペルニクス的な推測が導かれる。理由は次の通りである。現実に人類を地球に誕生させるのに進化が要した時間と、太陽が生命の存続を可能たらしめている時間（安定期）とはスケール上ほぼ一致しているが、一般に知的生命が地球型惑星の上で生じやすいものであるならば人類は確率的にもっと早く生じていたはずであるし、生じにくいものであるならば太陽の終焉までに生ずることができなかつたであろう。ところが私たちは現に地球上に、ほぼ太陽の安定期のスケールの時間が経った頃に誕生している。ということは、生命進化のスピードと主系列星の寿命との間に何か不思議な一致でもない限り、進化が私たち人類を生み出した時期は「一般に知的生命が地球型惑星の上で生ずるべく期待される時間」の典型例から大きく外れていることになる。遅すぎるか、早すぎるかである。遅すぎるということはありそうにない。宇宙のあちこちの恒星系で知的生命が多数進化しているにもかかわらず、太陽の寿命との関係で例外的な時期に生まれたのが私たちだということは考えにくいからだ。よって「知的生命が地球型惑星の上で生ずるべく期待される時間」は太陽の安定期に比べて実は桁外れに長いのであり、私たちは太陽の安定期間が終わりに近づいた頃にようやく、偶然生まれてしまったという結論が正しそうである。私たちはごく早く、たぶん唯一、太陽の寿命以前に熟した進化過程の産物なのだろう。よって、確率的に考えて地球外知的生命は存在しない。これが、科学理論としての人間原理が提示する「予言」の一例である（Carter, 1983, Barrow&Tipler, 1986; 557-9¹⁾。

この大宇宙に知的生命は私たち人類だけだという結論は、それこそ私たちを例外的な存在

人間原理と独我論

——「私」の位置の再解釈——

三 浦 俊 彦

1 終末論法と人間原理

観測者の存在が、宇宙の物理的構造を自ずから決定しているという「人間原理Anthropic Principle」(Dicke, 1961、Carter, 1974)は、物理的実在のあり方を決定する役割を観測者に帰した量子力学的世界観の延長上にあるとともに、自らの「位置」への自意識性ゆえに世紀末の宇宙観と評するにふさわしい。人間原理のさまざまなバージョンの中でも、地球レベルへの特殊な応用である「終末論法 Doomsday Argument」——宇宙論学者ブランドン・カーターが講演で提唱し、哲学者ジョン・レスリーらが著作で擁護している——は、観測者の未来に関する悲観的な展望を確率論的に導き出すという点で、世紀末思想にさらに千年紀末的黙示録の色調を与えていた。

レスリー (Leslie, 1996) の喻え話をもとに、終末論法の骨子を把握しておこう。大きな箱の中に、あなたの名前を書いたくじが入っている。それを含めて計十人の名を書いた十枚のくじを入れたか、計百万人の名を書いた百万枚のくじを入れたか、コイントスにより決められたという。すると、箱の中身の「事前確率」は、十枚、百万枚が二分の一ずつである。あなたはくじを一枚ずつ引いてゆく。三回目にあなたの名が出た。さて、箱の中には何枚のくじが入っていたのだろうか。

「三度目にあなたの名が出た」という事実が与えられた今、確率に関するあなたの推測は、変化したはずだ。箱の中身が百万枚である見込みはもはや二分の一ではなく、ゼロに近いと考えるべきであろう。「あなたの」くじが、百万のうち三番目などという、異様に少ない試行の末に引かれるなどということは、確率的にありそうにないことだからである。

同様の考察が、地球上に生きる「私たち」についてもあてはまる。人類は今、環境破壊や核戦争、人口爆発による食糧難、精子の減少、遺伝子操作等によって、21~22世紀頃に滅亡するかもしれないと考えられる。その事前確率は5%程度と見積もるのが適当かもしれない。