

世代正義理論的困境：關於「非同一」問題的弔詭性

陳俊宏*

第一節 前言

第二節 建構世代正義理論的必要性

第三節 世代正義理論的難題：「非同一」問題

第四節 權利理論能否解決「非同一」問題

第五節 功利主義能否解決「非同一」問題

第六節 對 Parfit 「非同一」問題的幾點質疑

「世代之間的正義」(*Justice Between Generation*)問題，是近年來在歐美政治哲學領域中的一個新課題。從六〇年代以來，人口壓力與土壤、河川、空氣的污染，引起世人對這一問題的關注。人們理解到忽視環境後果的經濟成長，對人類生態環境造成的破壞，其結果不但威脅到社會的未來發展，甚至威脅到全人類未來的命運。一九七二年的聯合國人類環境會議上通過的《人類環境宣言》中，即明確的指出人類具有保護及改善這一代和將來世世代代環境的責任。因此在謀求社會進步及發展的同時，如何兼顧到環境生態的保護，以提供下一代可供居住的環境，便是引起大家深思的課題。然而世代間正義理論的建構仍面臨許多爭議性的問題。本文目的即簡介當前有關世代正義理論的討論，並特別針對理論建構中一個相當重要的難題「非同一問題」進行分析及討論，並對此議題的論證提出批評。

關鍵字：世代間正義、個人認同、傷害原則、「非同一問題」

* 東吳大學政治學系專任講師

** 本文內容係取自作者參與之國科會研究計畫「世代之間正義理論」的部份章節修改而成。本文研究觀點與結果不代表該項計畫，特此聲明。計畫主持人黃默教授、薛立敏教授給予作者相當豐富的資料與指正；莊文瑞教授、蔡英文教授、江宜樞教授對本文初稿提出的批評以及幾個重要名詞解釋上的建議，以及兩位匿名評審人的審查意見提議重要的修正方向，在此一併誌謝。當然，全文觀點及缺失由作者自行負責。

第一節 前言

在當今的社會中，由於科技技術的不斷進步，我們政策的影響力不僅及於當世代的人，更是影響至更遠的後代，因此我們的思維就必須跨越世代的思考，而擴展至關於後代子孫的層面上。

簡單的說，世代之間的關係基本上可以從兩個相關的面相來探究。一個是環境上的：例如我們產生了種種污染、輻射線廢棄物、濫殺稀有動物以及耗盡了不可再生的自然資源，造成後代喪失享有這些環境資源的可能；另一方面是經濟上的：我們的種種政策不僅涉及當代的人對於資源的分配以及經濟的負擔，或是增加取得的成本，同時也影響到當代與未來世代的關係。

這種資源的重分配可以是純經濟上的問題，例如當政府採用一個長期貸款的政策，則此行動將造成後代必須同時還債與負利息；但是這個問題同時也可以是環境問題：例如當我們輕易的耗用不可再生的自然資源，將留給後代更少的資源可供利用，同時對他們而言這些資源將更難以取得。

因此當今很多人開始理解到我們負有對後代子孫的道德義務，這些義務隱含我們在分配資源時應該考慮到後代子孫，而且應該限制某些可能造成後代子孫巨大傷害的種種行爲，例如核能的使用及核廢料的不當儲藏；因此一個適當的分配正義原則基本上必須同時考慮到當代以及後代子孫。

然而一個同時考慮當代以及後代的適當分配正義原則是什麼？簡言之，何謂世代之間的正義？關於此議題近年來不斷地在學術界引起廣泛的討論。

本文的目的即對此一議題做初步的試探，並針對現有的理論困境，做一整理及說明。然而世代正義問題涉及層面相當廣泛，問題也相當複雜，本文在此無法一一處理，本文將針對當前理論建構上一個重要的難題：『非同一問題』做一詳細的說明及分析；並對其提出批判。所謂『非同一問題』的弔詭性在於從一般常識性的理解出發，來思考後代子孫的問題時，最直觀的思考就是我們若不能替後代造福，最起碼也應該避免做出傷害後代子孫的事。然而未來世代屬於尚未存在的主體，其存在與否關鍵在於我們當前的種種政策及思考。因此對其未來世代個人身份的思考，將使我們面臨一個困境：若依「指涉特定對象的傷害原則」，則我們欲避免傷害的主體根本不存在；若依「獨立於特定對象傷害原則」，則我們事實上會得出一個與我們直觀相抵觸的結論。此一議題是由當代哲學巨擘Derek Parfit最先提出。他在《*Reasons and Persons*》一書的第四部分，集中處理此一困境以及衍生出的幾個難題。這一個問題至今仍困擾著許多關心「世代」議題的學者。由於此議題涉及到後代主體身份的問題，對於我們思考世代間正義問題相當重要，實有必要專文加以分析，因此本文將集中篇幅討論此一難題，並分析當代哲學兩個重要傳統：以權

利為基礎的理論(right-based theory)及功利主義如何解決此一問題；同時本文將對Parfit所提出的論證提出質疑，指出在哪些推論上的錯誤，是造成此一弔詭性問題的成因。

因此在章節的安排上，第二節將概略介紹世代正義理論的理論意涵，即「為什麼需要一個世代正義理論」？「當世代正義理論在解釋上面臨哪些困境」？「關於世代間正義理論建構，在當前面臨哪些困境」？第三節則集中篇幅對「非同一問題」作較細緻的分析；並將在第四、五節分別處理在Parfit眼中看來，以權利為基礎的理論(right-based theory)及功利主義如何解決此一問題；第六節，本文將對Parfit所提出的論證提出質疑，同時提出一個可能的思考途徑。

第二節 建構世代間正義理論的必要性

由上所述，當今人類的作為，影響所及將不限於這一世代的人，同時也將影響到未來世代使用資源，甚至選擇生活方式的機會。倘若我們在第一節中所述涉及到世代關係的問題可以成立的話，現有的正義理論無法處理嗎？為什麼我們需一個不同當世代而是關於世代間正義的理論？它和原本正義理論有哪些不同？

當我們思考此一問題時，必須先探究在世代間正義理論中必須面對的三類議題。以下我們同樣以上述提及的有關經濟發展與環境保護間衝突的議題來說明。

（一）一般性議題

第一個議題是關於在面對過度開發自然資源所造成的後果時，尤其是當不可再生資源(nonrenewable)不斷銳減的情形下，我們應該如何去做合理分配及利用的問題。有一些強調成長至上的理論家，拒絕為了後代子孫而加重當代人的負擔，他們認為未來的世代將會隨著我們所流傳給他們的知識、技術以及科學的發展與進步而獲得補償。因此我們儘管耗盡了不可再生資源，但是我們同時改善了使用太陽能的科技與工具，因此得與失之間的討論是無法從單一向來思考的。然而這樣的主張，隨著有關不可再生資源問題探究範圍的擴大而難以證成。

現在許多生態理論家體認到關於此問題的討論，應擴大對環境問題的理解，需將污染問題（如乾淨空氣、水的過度使用）涵蓋進來，甚至對古老景觀的維護也應該包括在環境問題的範圍內。所以世代正義問題必須涉及到如土壤污染（如工業廢棄物以及都市化造成的現象，破壞了土壤長期的生產力）、化學物質以及放射性廢棄物對水源的污染，水中的哺乳動物的捕殺以及對稀有動物的侵害，雨林中野生動物的消失，森林的減少，對天然植物的摧殘，溫室效應、垃圾倒棄所引起的藻氣、酸雨、核廢料的廢棄、臭氧層的破壞、古蹟的維護等等。

（二）經濟議題

第二類的議題來自於當前福利國家關於巨大赤字預算的問題，或者由於為著下一代著想，當代人做的儲存（savings）所涉及到的問題。然而此種世代之間涉及到的經濟面向，同時可以推演至對於環境政策的經濟後果的考量。例如，我們正留下一個充滿危險，高度污染的環境給後代；下一代的人若想消除這些問題，他們將花費巨大的財力及時間，而這對他們而言，當然是沈重的負擔。因此享有一個好的環境，例如新鮮空氣等，在當代及未來世代間一點也不是個公平的分配。乾淨的環境、乾淨的水即使可以部份地再生，但是解決再生問題卻需花費未來世代巨大的財力及時間。如果現在不停止水源污染，未來世代將會花費巨大的金錢來處理水質問題。全球空氣污染問題也是如此。因此我們現在若忽視此一問題，則如何保持一個乾淨的生存環境，對未來世代而言代價將會非常昂貴，同時這個昂貴將不僅在財政的意義上。

（三）人口政策

第三類議題則是人口問題¹，當正義理論思考到未來對於能源分配、食物取得等問題時，人口問題顯得相當重要。尤其在面臨自然資源日益匱乏以及遭人為破壞的情形越嚴重之下，如何規範未來人口數目便是一個重要的課題。²

然而我們不禁想問，即使當前的社會面臨這些議題，真的需要一個關於世代間正義理論才能處理嗎？當世代的正義理論無法處理這些議題嗎？

事實上，上述的問題之所以無法透過當世代的正義原則來解決，主要的原因在於有些世代間（intergenerational）的環境特徵，並不存在於當世代（intragenerational）環境的系絡下。因此以當世代的正義原則來處理，立即會遭遇到許多的困難。例如：

一、某些正義理論乃是依賴需求（need）或偏好（preference）的概念來論證，但是在世代之間的係絡（intergenerational context）中，將無法預期未來世代的需求及偏好為何。即使可以預測，將他們的偏好及需求和當代的偏好及需求相比較，也是一件相當複雜的事情（De-Shalit, 1994）。

二、我們和未來世代的經濟交易皆是單向的，我們為了他們而儲存、或強加經濟負擔給他們，但他們卻無法在經濟層面上做回應或是給予我們任何懲罰。

三、未來世代的人口數是個未知數，當我們在討論世代問題時，我們不知道討論的究竟是指哪幾個世代，同時我們也無法預測未來世代的平均規模為何。

四、另一方面，未來世代的存在於否，也依賴我們現世的種種作為。在一個世代的系絡中，人口的多寡是較固定，其大小也多少可以預測。然而，在代間的系絡

¹ 根據的分析，自一九六〇年代以來，世界人口平均以百分之二以上的速率成長，若依此成長率來看，則三

十五年內人口數就會加倍，同時也將造成物資及能源耗用量的增加。

² 參考Sikora & Barry(1978:vii-x)的討論

中，當代資源的分配形式，可能影響到未來世代的不僅是人口數目大小(size)，甚至影響到他們的身份(identity)。

五、在代間的系絡中，有很多行為會造成不可逆轉的後果。例如我們獵殺非洲象將會造成絕種；輻射廢棄物一旦產生，將無法消滅；氟氯碳化物造成臭氧層的破壞；同時一旦臭氧層被破壞，我們也無法再恢復。造成不可逆轉的種種決定，影響到我們對未來世代承擔義務的內容(戴華,1992:65)。

因此我們可以說，一旦我們思考到我們的行為將影響到未來世代的利益、欲望與需求，因而具有相對的道德責任時，則許多在當世代的脈絡中可以證成的種種行為，在考慮了後代的利益時皆無法合理的證成。

由於傳統正義理論面臨解釋上的困境，促使許多學者對於如何建構一個理想的正義理論來處理世代間的議題，做出相當的努力，不論是社會契約論(Lasslett,1992)、權利理論(Feinberg,1978,Sterba,1991;Elliot,1989)、或者是功利主義(Sikora,1978; Narveson,1976,1978; Parfit, 1982, 1984; Singer, 1976)、社群主義(De-shalit,1994)等等，他們不僅看出過去關於正義問題討論上的盲點，更是指出尋求新的正義理論典範的必要性(Lasslett&Fishkin,1992:5)。

然而儘管學界體認世代正義理論的必要性，但是目前在理論建構上仍面臨到許多的問題³。例如何謂「世代」？什麼樣的道德理由可以規範我們去確保人類的生存⁴？究竟後世代子孫算不算權利的主體⁵？如果有，權利的認定標準為何？是所有未來世代不因時空的差距，都享有平等的權利；抑或賦予較近世代的子孫比較特殊的地位，但對於時間距離上較遠的世代，則進行折現(discount)或予以忽視⁶？假定有後代子孫的存在，我們有哪些義務？這些義務的基礎為何⁷？在某些特定的條件下，什麼樣的道德原則可以作為我們決定後代出生與不出生的理由⁸？什麼樣

³ 詳細的討論可見黃默等，『世代正義理論』，國科會整合型研究計劃年度報告書，1996

⁴ 關於此議題可參考Pritdge(1981)所編(Responsibility to the Future Generation)一書中，Callahan, Passmore, Jones的討論。

⁵ 例如 Feinberg(1978);Pletcher(1981);Baier(1981)從不同的角度證成後代子孫的權利;DeGeorge(1978);Macklin(1981)則認為依現有的道德主張無法證成後代子孫「現在」有權利。

⁶ 有些學者(尤其是經濟學者)主張，當我們在思考當世代與未來世代之間的關係，而將時間因素考慮進來時，我們應該用折現率的方式來計算，然而卻遭到許多哲學家的反對，他們從世代之間的權利、義務的觀點來論證社會折現率應該為零。他們認為未來世代人的福利和現代人應具有同等的地位(equal standing)，時間因素本身是不應該被折現的。參見黃默等，『世代正義理論』第四章，國科會整合型研究計劃年度報告書，1996

⁷ 究竟是公正的儲存(Rawls,1971)、避免傷害性行動(Callahan,1981:78-84;Goodin,1982)、提供種種利益(Golding,1972:62-65)?對先前的破壞做修復(Sher,1992:48)?抑或拓展對於當前政策對未來的影響力能夠加以精細評估的能力(Jonas,1981:26)?

⁸ 最顯著的例子即關於生殖自由(procreational liberty)的討論。見Fishkin(1992:63-73),Glover(1992:128-143)

的原則可以做為我們決定人口政策的指標⁹？

這些都是世代間正義理論建構在當前所面臨的難題，至今仍困擾著許多學者同時也是在處理世代議題時，迫切需要解決的難題。然而本文在此無法針對這些困境逐一處理，本文主要的論證將集中於分析世代正義理論中一個主要的難題：『我們依何種原則來判定我們對後代子孫所做政策的合理性？』在一般的常識性理解中，這個問題似乎不難回答，只要依據一般所謂「傷害原則」來加以判定，也就是我們不能做傷害後代子孫利益的行爲。然而正如上所言，由於我們當前所做種種政策，對後世的影響相當深遠，未來世代的存在於否，主要依賴於我們現世的種種作為。在代間的系絡中，當代所做的種種政策後果，可能影響到未來世代的不僅是人口數目大小(size)，甚至影響到他們的身份(identity)。換言之，當世代對於任何一個政策的決定與否，直接或間接的影響到某個個人在未來的時間中是否存在。因此基於避免傷害後代利益為理由所做的政策決定，卻可能因為我們的決定而使他們事實上不存在，進而造成一個弔詭：我們所做的政策未曾傷害到任何人。在這樣的情況下，如何判定一個政策的「正當性」即面臨到困境。Derek Parfit是首先提出此一問題的學者。他在《*Reasons and Persons*》一書的第四部分，集中處理此一困境以及衍生出的幾個難題。Parfit並稱此為「非同一問題」(Non-Identity Problem)。這一個問題至今困擾著許多關心「世代」議題的學者，當然也包括Parfit本人在內。在以下幾節中我們將集中篇幅來討論此一議題¹⁰，並分析此一難題之所以困難的原因以及在推論過程的幾個盲點。

第三節 何謂「非同一問題」 (Non-Identity Problem)

楔子一：

一九七五年九月十一日，柏曼夫婦意圖以瀆職罪向法院起訴新澤西州的兩位醫生。理由在於三十八歲的柏曼夫人在一九七四年二月十九日至十一月三日懷孕期間照顧他的醫生，並未向他推薦或實施羊膜穿刺術，造成柏曼夫婦的女兒沙倫出生即罹患唐式症。柏曼夫婦宣稱，如果知道沙倫患病的狀況，他們就會讓他在出世前選擇墮胎。他們認為根據柏曼夫人的年齡，這兩位醫生應該告知他有生育唐式症病兒的可能性，並告知她到何處做此種檢查。由於醫生的瀆職，所以他們要求這兩位醫生為沙倫「不正當的生命」(wrongful life)期間將要遭遇的不幸與痛苦，給予賠

⁹ 換言之，在自由放任的人口政策以及節育政策的選擇中，哪一個道德原則是我們政策選擇的盼準？

¹⁰ 在此必需說明的是，由於Parfit對此議題的論證相當繁複，因此在以下幾節中，不論是在論證的推論上，或是為說明論證推論所引用的例子，都將以Parfit(1982,1984)的討論為主。另可參考Kavka(1982),Schwartz(1978:7-13)。對此

償。他們還要求因為沙倫的出生帶給他們的「感情的傷害」給予賠償，他們將第二項索賠原因稱為「不正當的生育」(wrongfu birth)。

新澤西州法院駁回了所謂「不正當生命」的索賠要求。法院指出，不能受理此種「超自然的」索賠要求，「社會中有一種根深蒂固的信仰，即無論有沒有生理缺陷，活著總是難能可貴的。」

摘譯自《器官量販店》(Kimbrell,1993)

楔子二：

春天，富饒的烏克蘭，大地一片青翠，充滿生機與活力，母親滿足的望著孩子們嬉戲，採野梅的活潑身影，一切是那麼祥和愉悅，日復一日年復一年，烏克蘭的母親，幸福又驕傲。

然而，烏克蘭母親的快樂時光，在一九八六年四月二十六日驟然停止，車諾堡事件發生三十公里半徑內，十三萬五千個居民遭受強制撤離，更被禁止返回家園。一千公里外，南斯拉夫婦女被要求墮胎，七萬個被撤離的兒童，六成免役系統嚴重破壞，且持續增加中。核災禍延子孫世代，核電成爲母親夢魘。

春天又到了，烏克蘭一片死寂，孩子的笑聲不在，只有母親永不停止的憂傷。

《一九九二年反核戰報第七號》

3.1 當代政策決定對未來世代的影響力

我們對於一個人的存在與否，以及對其個人身份的認定，往往基於對某個個體在母親懷胎時期的狀態及對時間的理解。簡單的說，我之所以成爲今天的我，主要在於某年某月某日的某一時刻，父親的精子與母親的卵子結合成一受精卵，而逐漸孕育的結果。假定我的母親在我出現的日期早一個月或晚一個月受孕，則我將不會存在，出生的將不是我，而是另外一個人。因此任何左右時間的變數，都會影響到未來出生胎兒的身份(identity)¹¹。

同樣的，由於科技技術的進步，使我們掌握具大的能力，既能影響未來世代，同時也能預期影響的後果。因此我們對種種社會政策的選擇，可能直接或間接的影響生殖的模式以及人口組成的結果，也就是說我們的政策會影響未來人口的身份及構成¹²。

譬如說，當今生物科技的蓬勃發展，我們能透過遺傳診斷技術，在孕婦懷胎期間從事醫療診斷，判斷胎兒是否正常，進而決定是否讓此胎兒繼續存在

議題的討論。

¹¹ 若再將此論證進一步推論之，假定當年我的祖父未到台北來讀書，就不會見到我的祖母，也就不會有父親的出現；我的母親如果當年能準時搭上捷運，不因遲到而和父親在公車上巧遇，也就不會結婚，同時更不會有我的出現。

¹² 在第四節中，作者將指出，在接受此一說法的同時，仍必須做某些合理的限定。

(Kimbrell,1993)。如果我們在未來的立法中，訂定母親在懷孕初期發現不正常胎兒時，可准予墮胎，則此政策的結果將會直接影響到未來人口的構成¹³。

再往長遠性的政策來看，任何一個人口政策的選擇，一方面會影響到未來世代的身份及認同，亦即我們的種種行為將影響到某一群人而非另一群人會生存在世上；另一方面我們的種種行為，也影響到未來人口的數目。這些影響便成為我們在做不同的政策選擇時的重要依據。

如果我們再進一步來分析，會發現我們的政策影響力在不同的狀態下會出現不同的後果(Parfit,1984:355-356)。我們可以從影響對象(subject)及數目(number)來區別。例如在比較兩個行為的後果時，我們可以發現，不管選擇哪一個政策，是否政策結果只影響到相同的一群人？若是，我們通常稱為「同一對象原則」(Same People Choices)，若不是則稱「不同對象原則」(Different People Choices)。我們可以進一步細問，在「不同對象原則」(Different People Choices)下，不管選擇那一個政策，是否政策的結果影響到是相同數目的一群人？若是，則稱為「相同數目不同對象原則」(Same Number Choices)，若不是則稱為「不同數目不同對象原則」(Different Number Choices)。換句話說，在「不同數目不同對象原則」下所做的政策造成的後果，同時影響到未來人民的「身份」及「數目」；「相同數目不同對象原則」則影響到未來人民的「身份」但不影響到它們的數目；「同一對象原則」則既不會影響數目也不會影響到身份(Parfit,1984:356)。

在一般的情形下，我們常以「同一對象原則」(Same People Choices)原則來思考，也就是在對政策影響對象的「身份」及「數目」皆確定的情形下，來評估政策的影響力。比方說假定我在某一樹林中丟下一片碎玻璃。一百年後此一片玻璃割傷了一個小孩，則我丟玻璃的行為傷害此一小孩。假使當時我有效地清除此一玻璃，此一小孩即可安全無虞的越過樹林。因此我們可以說在確定數目(一個)及身份(小孩)的前提下，由於我的行為，我「傷害」了「一個」「小孩」。然而由以下的分析中發現，由於我們的種種舉措常常既影響到未來子孫的人口數，也影響他們的身份；也就是我們經常作的不是「相同數目不同對象原則」，就是「不同數目不同對象原則」。如此一來，我們一般所認知的傷害原則在處理世代之間關係時將會面臨解釋上的困難。

3.2 關於傷害原則的討論：指涉特定對象的傷害原則(identity-specific notion of harm)

在說明當代政策對後世的影響後，我們將進一步來說明一般所謂的傷害原則。

¹³ 在此情形下，如何看待殘障以及失能人口便是另一個需面臨的問題。關於此議題的討論可見 Fishkin(1992:65);Glover(1992:129-132)。

通常我們認為一個人受到傷害，是假定假使他在當時因某一行爲的執行所造成的狀態，會比現在的狀態還糟時，我們才說此一行爲造成這一個人受到傷害。假設我揍你，造成當時你的鼻子流血，於是你的情況比我揍你之前還糟，則我們可以說我的行爲造成你受到傷害。假定在那個時刻中，不論我是否出手打你，你因為宿疾的關係，會自動產生流鼻血的情形，則我們不能說你是因為我的行爲而受到傷害。

因此在Parfit的認定中，如果一個行爲的後果，使得某人較之未做此行爲時的後果而言還遭時，則此行爲可以說是對某人造成傷害。反之一個行爲的後果，如果造成個人相較於未做此行爲時的後果而言，得利更多，則此行爲是有利於他的；因此任何可能造成此一後果的相關因素，都可被視為是造成此人有利或有害的行爲 (Parfit,1984:69)¹⁴。

我們稱這個為指涉特定對象的傷害原則 (specific-identity notion of harm)：只有 X 在遭受其他行爲 Z 會比現在狀態 Y 更糟糕時，X 才算是受到傷害。因此我們可以清楚的認知到被害主體 (你) 以及傷害行爲 (我出手打你) 及造成的後果 (從正常狀態到流鼻血)。

然而在 Parfit 看來，這一原則應用在對後代子孫利益的評估時，會造成一個嚴重的困境。假定我們主張每個人都有平等分享環境資源的權利，不論它是屬於現在或未來的世代 (Fishkin,1992)。因此爲了避免傷害到後代子孫的利益及權利，我們必須採取某種措施，例如節育政策或環保政策來防範可能預見的傷害。然而由於我們的行爲不僅會影響到後代子孫的人口數目 (number)，同時也會影響未來子孫的身份或認同 (identity)，因此會造成一個弔詭現象即是：我們想避免傷害的對象，卻由於我們基於避免傷害他爲理由而採取的種種措施及決定之下，反而使他事實上並不存在。

具體而言，由於未來的個人A是否存在，關鍵在於我們當前許多的決定。然而我們以維護後代子孫的權利爲名，限制當代人所做的種種措施，其結果可能造成的是：所指涉的後代子孫從來不會存在。從『傷害原則』的角度來觀察，因爲指涉的那些人從來不存在，因此事實上我們並未傷害到任何人。此一事實造成在政策評估中，我們認為會傷害到他們的一群人，卻因爲我們避免傷害他們的理由而使他們事實上不存在，存在的是另一群人，即造成所謂身份「非同一」的問題。

3.2.1 實例

以下我們透過 Parfit 在書中所舉的三個例子來說明：

一個強調個人選擇權的十四歲小女孩 (parfit,1984:357)

有一位十四歲的小女孩Mary 想要懷孕，因爲他這麼年輕，在一般的看法中，會認為假使她現在就有小孩，一定沒有足夠能力培育她的孩子，於是將造成小孩的

生命一個壞的開始。Mary的父母勸他說，「如果你現在有小孩，依你當前的經濟及身心狀況，一定無法給予你的小孩一個幸福美滿的未來。」因此他的父母勸他說，假設你現在有小孩，你將會後悔。假如你再等幾年，身心皆較成熟時，這對你或對小孩將會比較好。她則回答「這是我的事。即使我現在作的將會對我不利，我有權利做我想要做的。」他的父母回答「這不完全是你的事！你不僅應該顧慮你自己，同時也要顧慮你的小孩。假使你現在懷有他將會對他不利。假如你過幾年再懷「他」，則你將會給「他」的生命一個好的開始。」

我們能否基於這樣的理由勸服Mary？Parfit 認為事實上，我們不能夠這樣說服Mary。她在十四歲時懷了「他」〈假定為A〉，同時依我們的預測，Mary將會給A生命一個壞的開始。然而我們可以主張他的行為對他的小孩是不利的或者是說傷害了他的小孩嗎？答案是有爭議的。因為假使Mary確實等了幾年再懷孕，則事實上這一個特定的「他」〈A〉將永遠不存在，存在的是這一個不存在的「他」〈A〉的弟弟或妹妹〈A'〉。除非我們不認為存在即是有價值的¹⁴，否則儘管他有一個不好的人生，但至少他是作為一個生命體而存在的，其生命意義仍是有價值的(ibid:359)。

倘若我們質問：「假設某一個人作為一個生命體，擁有一個有價值的人生，則這種現況會比他原本即不可能存在的情況還來的差嗎？」我們的回答必定是「不」，否則我們無法去理解為什麼人類會企圖追求長壽而避免短命夭折。假設我們認為造成生命的存在本身即是一種價值時，則事實上 Mary 的決定對他的小孩而言是好的。因此我們不能主張 Mary 的決定對他的小孩是不好的，主要的理由即在於，在不同的情境下，不一樣的小孩將會出生。此 A 已非比 A'。因此傷害原則並不適用於 A，因為 A 從不存在(ibid:360)。

我們是否可以用比較後果原則(comparative principle)來反駁此一命題？一般的看法會主張，假定 A 的遭遇比之 A'來的差時，我們可以說如果 Mary 在十四歲生出 A，將傷害了他。

然而 Parfit 認為我們同樣無法依此原則來說服此Mary，因為即使比較後果的好壞，生下他也並不見得不好。當她在十四歲擁有小孩A，則Mary給了此一小孩生命一個壞的開始。假定她等到較成熟後才懷孕，這一孩子將從未存在；儘管他的生命有一個壞的開始，他的生命仍是值得活的。壞的生命儘管是Mary的決定所造成，然而這是他此一生命體存在的必要條件，沒有這樣壞的開始，也就沒有他的存在。

¹⁴ 本文將在後文中論證此一推論是錯的

¹⁵ 在《Reason and Persons》的附錄G中，Parfit針對如何證成存在本身是一件有價值的事，做了許多的推論。
Parfit(1984:487-490)

假定我們不認為導致某人的存在是有利於它的行為，我們當必需問，假使某人的生命是值得活的，則他生命的存在會比他從未曾存在時的情況還來的差嗎？我們的答案也必定是否定的，因為既然他有一個值得生活的人生，當然存在是優於從未存在，或者說至少不會比他不存在時來得差。

另一方面，假定我們認為導致某人存在是一件有利於它的行為，則在此一觀點下，我們可以說此女孩作了有利於它孩子的行為。

從以上兩種觀點來看，不管我們贊不贊成「導致某人的存在是有利於它的行為」，此女孩的行為既使並未有利於他的孩子，至少也未造成比較差的後果¹⁶。在這樣的情形下，我們不能主張小女孩的行為是不利於他的小孩，因為在不同的結果之下，造成不同小孩的出生，我們稱此為『Non-Identity Problem』。

3.3能源政策(ibid:361)

在一個社群中，我們必須選擇某種能源政策，亦即是要耗用〈deplete〉或保留某種資源。假設我們選擇「耗用原則」A時，則至少在兩個世紀間，生活品質會高於假設我們選擇的是「保留原則」B時的生活品質。但是再往後的幾世紀，選擇A原則的生活品質，則會非常低於假設我們選擇的是「保留原則」B時的生活品質。因此我們選擇耗用原則，未來的人將會處在生活水平相當低於我們現在水平的狀態。同時由於政策的決定影響後代的身份，他們的存在也來自於我們選擇了耗用原則，假使選擇了保留原則，他們將不存在。儘管他們的生活水平相當低於我們現在水平的狀態，但是他們的生命仍是有價值的。

於是我們的問題是：假設我們選擇的是「耗用原則」A，我們的選擇對後代人產生不利嗎？因為我們選擇耗用原則A，造成幾個世紀之後的人，一個相當低的生活品質。這裡所謂相當低的生活品質，不是相較於現在而言，而是相較於假設我們選擇了保留原則B時而言。

如果我們認為造成這些生命體的存在是有意義的，假定我們選擇了保留原則B，則這些特定的人將永遠不會存在。假定我們不主張造成此一生命體的存在本身是有價值的，則這些生命體處於當前這種現況會比原本即絕不可能存在還來的差嗎？我們的答案必定是「不」；理由同上述所言。

假設我們主張造成生命體的存在本身是有價值的，既然這些生命體的存在是有意義的，同時若我們選擇了保留原則B，則他們將從不存在。因此我們選擇了耗用原則A不僅沒有傷害了他們，我們甚至可以說我們做了有利於他們的事(ibid:363)。

因此依上述的傷害原則，我們現在的選擇將不會有害於未來的子孫。即使這個選擇造成幾世紀後的人們生活品質劇降，我們的選擇將無害那些存在於幾世紀後

的人們。生活品質的急遽下降，並無法提供道德上的理由，要求我們不能選擇耗用原則A。因為選擇原則A並沒有傷害到任何人。主要的理由在於，不論我們選擇哪一種政策，任何一個政策將產生不同的世代群。

從傷害原則來看，假定所謂什麼是不好的必定意指對某人不好，則我們選擇耗用原則基本上並未傷害任何人。因此生活品質的低落並不足以提供道德上的理由要求我們不能選擇耗用原則(ibid:364)。

3.4 風險政策 (ibid:371-372)

在一個社群中我們必定選擇能源政策。假定我們在兩個政策中做選擇：儘管兩個的安全性至少皆可保障三百年，但是一個使用核能的政策所造成的核廢料處理的問題，可能造成長期性的災難。然而如果我們選擇此一風險政策則生活水平至少高於下一世紀許多。因此我們選擇此一風險政策造成的結果是我們的生活水平提高，同時再過幾世紀後政策的後果會釀成災難，造成數以千計人口的傷亡。這些遭受災難侵擾的人民，儘管遭受到此政策後果的侵害，但是其生命存在本身仍是有價值的，同時如果我們選擇了其他政策，他們則不存在；他們存在本身必定伴隨著其生命受到侵擾的事實而同時存在。

從傷害原則來看，假定所謂什麼是不好的必定意指對某人不好，則我們選擇風險政策基本上並未傷害任何人。因此這些遭受災難侵擾的人民，儘管遭受到此政策後果的侵害，仍不足以提供道德上的理由要求我們不能選擇風險政策(ibid:372)。

由上述的例子來看，主要在說明不論是從個人抑或從社會政策的角度來看，我們當前的種種決定會影響到後世代人的存在及其身份。比方說一個人的身份主要來自他在母親懷胎的時間，假定母親在不同的時間懷孕，他將擁有一個完全不同的小孩。一個影響層面廣泛的社會政策也是如此，不同的政策選擇也會造就不同的人出生。因此假定在某一個政策選擇下出生的一群人，則在不同的政策選擇下他們將不會存在。

第四節 權利理論可以解決此一困境嗎？

面臨這樣的困境，我們該如何解套？是否可以權利理論的主張來解決此一困境呢？自七〇年代以來，權利理論取代了功利主義，成為政治哲學一股相當重要的資源(Kymlicka,1990)。然而在 Parfit 看來，一旦面對『Non-Identity Problem』時，我們事實上無法以權利理論來論證政策選擇的對與錯。

一般人會主張，在面對十四歲小女孩決定懷孕的情況下，能夠保護胎兒出生後

¹⁶ Woodward(1986)稱此原則為(no worse off principle)，見Woodward(1986:808)

不喪失權利的方法，就是不讓其出生。胎兒出生權利的保障，主要因為他作為一個潛在人類社會的成員，將享有所有其他社會成員所享有的人權。假如他享受人權的條件在他出生以前就被剝奪，或是因為他的出生而消失，那麼維護其作人的尊嚴的唯一方法，就是應當剝奪他的出生權。

Feinberg(1980)教授曾經針對此一問題論證了所謂「不被出生」的權利。他認為胎兒在未出生以前，具有未來利益應得到現在保護的權利，假使他能出生，他出生後所應享有的權利應當隨之賦予他。但如果在其出生前，滿足其未來利益的那些基本條件被破壞了，那麼在孩子出生以後就有權利申訴他的權利被侵犯。如果在孩子出生之前，我們已知使其未來利益得以滿足的條件已遭破壞，卻仍然讓其出生，則我們事實上已經侵犯其權利。因此保護他的權利不受侵犯的唯一方法即是不讓其出生。不被出生的權利即是對其出生權的剝奪(Feinberg,1980:207-221)。因為如果不剝奪其出生權，那麼他將面臨未來權利喪失的命運。

然而，我們可否以小孩的基本權利受到侵犯的理由，要求小女孩延緩懷孕的時機？

Parfit認為，假定小孩（假定為小強）很慶幸自己可以活在人世間，他並不怨恨母親（假定為Mary）生下他。儘管他的童年艱辛，但也由於母親不顧他人的反對毅然決然的生下他，才会有今天的他。他否認他母親生下他是一件錯誤的事。如果有人的說詞是母親的錯誤在於他使他的權利無法充份的實現時，他說『那麼，我放棄此權利』。在此情形下，我們無法以「權利主張」來證成小強母親的行為是錯的¹⁷(ibid:365)

Parfit 同時認為，即使小強擁有此一基本權利，他仍然無法具體實踐。因為若 Mary 決定延緩懷孕，則他在成年所懷的小孩將不是十四歲時所懷的那一個小孩（小強），也就是那一個小孩從未存在。因此一旦選擇生小強就注定此一權利無法被充份實現的事實。除非不生下他，否則小孩的出生將伴隨著其權利無法被充份實現的事實。既然小孩的基本權利不可能被充份實現，則 Mary 不能被指責侵犯了他的基本權利(ibid:356)。

我們可以將上述反對十四歲小女孩懷孕的理由以下列的命題來表述：

由於她現在懷孕的舉動不利於「他的小孩」，假定他再等幾年，他將給與他孩子的人生一個比較好的開始。

然而當 Mary 確實有了孩子時，所謂「他的小孩」已經指涉特定的對象，如果「他的小孩」指的是現在懷孕的 A，則儘管生命有一個不好的開始，但她賦予他生命存在這件事至少並未不利於他；因此小女孩的舉動「並未」對「他」產生不利的影響。假定「他的小孩」指涉的是她較成熟後所有的 A'時，由於此 A 非此 A'，A

¹⁷ 在下文中，本文也將指出依權利主體的同意與否，來論證行為正當性，此一推論的不當性。

從不會存在，也就無所謂傷害與否的問題。同樣的例子也可說明能源政策。假定我們選擇耗用原則，則兩個世紀後，人民的生活水平將低於如果我們選擇的是保留原則時的生活水平。以權利的語言來看，可否說每一世代的每個人都享有對自然資源的機會平等權，或同樣高度的生活水平(WECD,1987)，因此選擇耗用原則違反了此一權利。

然而儘管兩個世紀後的人民相較於其它世代的人，將擁有較少使用自然資源的機會及較低的生活水平，但若選擇了其它原則，這些人將從不會存在。這是他們存在於世必需面臨的事實。既然在耗用原則下出生的未來世代，享有自然資源的平等機會權利不可能被充份實現，則選擇耗用原則不能被指責侵犯了他們的基本權利(ibid:366)。

由於耗用原則的政策後果，儘管會造成幾個世紀後的人民較低的生活水平，然而政策的後果並未對任何人產生不利的影響。假定我們依據「指涉特定對象傷害原則」的主張來論定一個行為，由於並未對任何人產生不利的影響，則此行為並未造成任何壞的後果。

事實上確實有某些人相信此一結論(Schwartz,1978)。Schwartz即認為由於從傷害原則來看，儘管將造成幾世紀後的子孫，相當低的生活水平，然而我們倘若未採取此一政策，將會產生完全不同的一群人，造成我們的政策後果並未傷害到任何人，因此我們的政策所造成的後果，在道德上是站得住腳的。

然而對於關心當世代政策對後代會造成何種影響的人而言，此種結論是令人難以接受同時也是不恰當的。生活品質的低落必定能提供道德上的理由，要求我們不能選擇耗用原則。因為造成未來人民生活水平的低落，顯然是一件壞的結果，任何人也不願選擇一個生活水平低落的生活方式，即使這樣的選擇並未對任何人產生不利的影響，因此我們必需找出為何不選擇它的道德理由。

第五節 功利主義可以解決此一困境嗎

5.1 曙光乍現

在上一節中，我們指出了以權利為基礎的理論所涵蓋的「指涉特定對象的傷害原則」，無法解決「非同一問題」的弔詭性。然為避免此一困境，我們可否尋求一種傷害原則，可以在完全不考慮指涉的主體對象的狀況下，比較兩種政策結果的利弊得失，因而找出一個最佳的政策？

功利主義似乎就是這樣的思考方式。在功利原則下，在未指涉任何特定的個體的情形下，我們應該做出盡可能減少痛苦以及增加快樂的事。

因此在功利原則下，我們考慮的不是在某一政策下哪一群人會存在，而在另一政策下則另一群人存在；而是評估每一個政策對我們及後代子孫所產生的總體效益的多寡，來決定哪一個是比較好的政策。因此在功利原則下，可以在不了解兩種政策後果究竟影響哪一群人的情形下，對照兩種狀況，同時比較他們產生的利益及傷害，計算利弊得失，找出一個最佳的政策。我們可以稱此傷害原則為獨立於個人身份認同下的傷害原則（identity-independent notion of harm）。然而此一觀點可以解決此困境嗎？

假定我們將上述的觀點描述為以下的原則：

相同數目下的比較原則（以下簡稱Q原則）：在比較相同數目的一群人，在不同的後果下生活時，我們可以說，假定在A狀態的生活比之B狀態下的生活還差，或是處在較低的生活水平時，我們可以說A相較於B而言，可以說比B還差。（ibid:365,360,362,371）

Q原則是在不考慮任何指涉對象的情形下，以總體生活品質的好壞來決定選擇哪一種政策。在此原則下，我們就可以避免「指涉特定對象傷害原則」下，沒有傷害到任何人的困境。我們可以此原則來看小女孩懷孕的例子。

假定B指涉的是五年後具有成熟身心狀況下小女孩所生的小孩，A指的是現在小女孩所生的小孩。

則從Q原則來看，我們可以說服小女孩：由於B擁有一個較高生活水平及較好的成長經歷，因此A相較於B而言，可以說比B還差。

因此從Q原則的角度來看，當我們主張延緩懷孕是一個比較好的選擇時，主要理由不在於在這一情形下小孩的權利可以充份的實現。小女孩並不對任何她的特定小孩產生比較好的結果，而在於比較兩個狀態下，延緩懷孕對於當她身心狀態成熟時所可能懷孕的小孩而言，是比較好的選擇。

因此我們可以說服小女孩：相較兩個狀態下，由於B擁有一個較好開始的人生，因此A相較於B而言，可以說比B還差。所以合理的反駁理由應該是：假使她等待身心狀況較成熟時再懷孕，她將給予不同於十四歲懷孕的任何一個她可能擁有的小孩，一個比較好的人生。（ibid:378）

從上述能源政策的例子來看，Q原則可以解答此問題嗎？假定A指的是活在現在生活水平下的現代人，B指的是活在未來生活水平的後代子孫。假定兩個政策影響的是相同數目的一群人，則在比較相同數目的一群人，在不同的結果下生活時，假定B狀態下的生活比之A狀態下的生活還差或是處在較低的生活水平時，我們可以說B相較於A而言，可以說比A還差。由於我們應用此原則是在人數相同的前提下，不管作何決定我們都可假定將會有相同數目的一群人存在，也就是在「相同數目不同對象原則」「the same number choices」的情況下。因此在相同數目的情況下，

選擇耗用原則使得未來世代的生活水平比現在還差，因此不應該選擇耗用原則。
(ibid:378)

由以上的例子可知，對於上述決定的反駁，是以「延緩懷孕」或「選擇保留原則」將會產生比較好(better)的結果，來說明為何不應在十四歲懷孕及選擇耗用原則。因此在相同數目的前提下，Q原則似乎可以解決此一困境。

5.2 令人沮喪的結果：矛盾的結論(repugnant conclusion)

儘管Q原則可以說明上述反對十四歲小女孩懷孕及選擇耗用原則的理由，但是在Parfit看來，仍並無法解決『Non-Identity Problem』。或者嚴謹的說，它只能解決在不同的結果之下，「相同數目」的一群人的比較，亦即「the same number choices」的情況。它並不能解決「Different Number Choices」的情況，亦即在不同結果之下，不同數目及身份的一群人的比較。

同時最重要的是，在Q原則下所做的選擇，不考慮特定對象而是以總體的利益為考量時，將會產生矛盾的結論(Parfit,1984:381-390)。

假定我們以平均功利原則(average utilitarianism)來思考，假定A的生活比之B的平均生活水平還差時，我們可以說A相較於B而言，可以說比B還差。在(甲)政策下以及在(乙)政策下，將分別造成不同數目及個人身份的一群人。假定(甲)政策下將有人口數 M ，以及平均快樂值 $H1$ ，在(乙)政策下則有人口數 N 【 N 大於 M 】，以及平均快樂值 $H2$ 【 $H2$ 小於 $H1$ 】。在此種情況下，依平均功利原則，我們可能選擇(甲)政策。因為在直覺上我們比較傾向於接受一個人口數較少，同時平均快樂值較多的政策¹⁸。這樣一來，假定依我的生活水平及其它相關因素的考量，身為我的孩子將會過得相當快樂，但是快樂值卻低於我所處社會的平均快樂值時，則我不應該懷有他，否則我算是傷害了他。依此推論，假定未來地球的自然資源及生態環境，將造成後代子孫的平均快樂值，不可能高於我們現在所處環境的平均快樂值時，則依獨立於個人認同下的傷害原則，造成任何後代子孫的出生，都將造成傷害。
(ibid:385-386)

假定我們以總值功利主義(total utilitarianism)來思考，則我們可以說，假定A的生活比之B的總體生活水平還差時，我們可以說A相較於B而言，可以說比B還差。在(甲)政策下以及在(乙)政策下，將分別造成不同數目及個人身份的一群人。假定在(甲)政策下將有人口數 M ，每個人有十個單位的快樂值，在(乙)政策下則有人口數 $2M$ ，以及每個人有八個單位的快樂值。則依總值功利原則，在一般的情況下，我們將選擇(乙)政策【 $16M$ 單位的快樂總值大於 $10M$ 快樂總值】。假

¹⁸Parfit(1984:420-3)舉了一個相當有趣的例子。假定亞當與夏娃生活非常快樂，同時他們的後代也過得很快樂，但快樂值相對他們而言比較少。則依平均功利原則，只有亞當及夏娃的存在而完全沒有後代的情況會比亞當夏娃及他的後代一起生活的情況來得好。

定（丙）政策下將有人口數 $100M$ ，每個人只有 $1/2$ 單位的快樂值，則依總值功利原則，我們將選擇（丙）政策，而非（乙）政策或（甲）政策。然而這樣的政策對於我們在思考人口政策時，顯然是不可思議的。因為就三個政策的快樂總值而言，由於（丙）政策下總值最多，因此我們將選擇（丙）政策，而非（乙）政策或（甲）政策；然而在（丙）政策下的每一個個人的快樂值卻是三個政策中最少的。Parfit 稱此為矛盾的結論 (repugnant conclusion) (Parfit, 1984:387-8)。矛盾的理由在於：依「獨立於個人認同下的傷害原則」，儘管在丙政策下的人們快樂值最低，然我們選擇丙政策並未對任何人造成傷害。因此矛盾的結論之所以矛盾，在於我們產生了更多的人，因為造成他們出生能夠增加全體的快樂值，然而他們的痛苦並無法因為快樂值的增加而被削減。

從以上的例子可知，以總值功利原則應用於我們當前的政策決定，主要是以後代子孫的存在作為我們思索政策時，計算功利值的基礎。然而我們在以後代子孫作為計算功利值的基礎，制定一個政策的同時，政策的決定又同時影響到它們的數目、身份，甚至存不存在於世。以平均功利原則思考時也是如此。我們必需找到一個政策能達到未來子孫平均功利值的最大化，然而平均功利值卻需有賴於未來人口數的多寡來計算。因此在「Different Number Choices」之下，由於政策結果同時影響到後代子孫的身份及人口數，「獨立於對象的傷害原則」會產生我們無法接受的結論。

因此 Parfit 認為，依照「指涉特定對象傷害原則」時，我們會面臨到不存在傷害對象的主體問題；選擇「獨立於特定對象傷害原則」，我們又會得出一個我們無法接受的結論。這即是「非同一問題」造成的後果。

儘管 Parfit 在立場上傾向於接受一種功利原則，然而他認為目前為止此一問題仍未得到解答，他認為我們需要尋找一種新的恩惠原則 (principle of beneficence)，提供指標，引導我們如何造成有利於以及防止傷害後代子孫的事。他說至今他仍在尋找能夠解答此一困境的原則：X 理論 (ibid:405)。

第六節 對 Parfit 「非同一問題」的幾點質疑

自 1982 《Future Generations: Further Problems》至 1984 《Reasons and Persons》出版以來，「非同一問題」一直受到學術界許多的討論與質疑¹⁹。不論是功利主義或是權利理論，提出了許多贊成或反對的意見。本文在此不去爭辯也無力

¹⁹見 Woodward (1986:811-831); Ng (1988:235-253); Hanser (1990:52-70) De-Shalit (1994:73-76); Grey (1996:165-176) 的

爭辯X理論為何，或者質疑其存在的可能性(Ng,1988)²⁰，僅能對Parfit的推論提出幾點質疑。

歸納以上所述，「非同一問題」的產生基於以下幾個假設：

一、個人身份的認定有賴於個人在懷孕時期的環境及時間，假定你的母親在你出現的日期早一個月或晚一個月懷孕，則你將不會存在，而且出生的不是同一個人，將是另外一個人。

二、任何的決定都可能影響個人身份的構成，舉例而言，我們對社會政策的選擇，會影響生殖的模式以及人口組成的結果，也就是說我們的政策會影響未來人口的身份及構成。

三、所謂「傷害原則」是指一個行為的後果，如果造成個人相較於未做此行為時的後果而言，得利更多，則此行為是有利於他的，反之如果一個行為的後果使得某人較之未做此行為時的後果而言還遭時，則此行為可以說是對某人造成傷害(p.69)。在這樣的定義下，一個行為是否造成傷害或對某人有利，不在於其是否是造成此後果的直接因素，而是只要任何可能造成此一後果的非直接相關因素，都可被視為是造成此人有利或有害的行為。

基於以上的假設，我們可將「非同一問題」視為以下的論述：

我們不能主張一個政策的後果造成一個人不好的人生，是一個傷害行為，假如（一）他的生命的存在仍是有價值的，（二）、假定此一政策未被採用，此個體將不會存在。

因此

(a)只要滿足上述條件，在道德意義上，就不構成傷害的要件；

(b)甚至我們還可以說，此行為儘管造成他有一個比較壞的人生，事實上不僅未對他造成傷害，甚至還是一件對他有利的事。

我們進一步來看條件(a)、(b)是如何得出的²¹：

條件(a)：我們的政策決定未曾傷害任何人

一、我們的政策決定下出生的人，儘管有一個痛苦的人生，其生命仍是有價值的。

二、假定某人的生命是有價值的，則他的存在於世，較之他從不會存在而言，至少不會比較差。

三、假定我們在政策決定時未曾做出此一決定，而是選擇另一政策，則這一群人將永遠不會存在

²⁰例如 Ng, (1988:240-242)即認為不可能找出所謂的X理論

²¹可進一步參考Hanser (1990:59-62)的推論。

四、因此這一個政策儘管造成他們痛苦的人生，但是比起我們未曾選擇此一政策而使他們不曾存在來看，此一政策後果不會比較差。

五、除非我們的政策結果造成某人在相較於其他政策的後果還遭時，我們才說此人受到傷害。

六、從上述傷害原則來看，我們並未傷害到任何人

然而本文認為命題五是有問題的。而這必須先從 Parfit 所重新界定的傷害原則來說明。

如上所述，在 Parfit 看來，一個行為的後果，如果造成個人相較於未做此行為時的後果而言，得利更多，則此行為是有利於他的；反之如果一個行為的後果，使得某人較之未做此行為時的後果而言還遭時，則此行為可以說是對某人造成傷害。因此任何可能造成此一後果的非直接相關因素，都可被視為是造成此人有利或有害的行為。然而正是這樣的定義造成我們將行為以及行為造成的狀態或後果兩者加以混淆。

舉例說明，納粹瘋狂屠殺猶太人的舉動造成張三父親的逃亡，進而促使張父與母親的結識，造成張三的存在。以上述原則來看，假定張三並不後悔他存在於人世間，則他不應該後悔屠殺的發生；相反的，假定他對於屠殺的發生產生悔恨，則他必需對其存在感到後悔。然而我們的行為對於一個人造成傷害，不因為委屈或遺憾不存在而消失。一個錯誤的行為，也不因委屈或遺憾不存在而得到道德正當性。但是 Parfit 有這樣的因果推論：假定我們對於我們存在這一件事感到高興，我們必須對造成我存在的所有必要條件感到高興，並完全的接受。

然而我們不做某一行為的結果，會間接造成某人傷害這件事實，在邏輯上不是我們需對此一後果負責的充分或必要條件(Hanser,1990:57)。因此以上述能源政策的例子來看，即使促成個人的生命的存在本身是一件有價值的事，並無法直接推論至選擇耗用原則的正當性。

二、和上述的推論一樣，以小強同意母親當時生下他，並對其「存在」這件事不感到悔恨，來論證母親不顧他人反對而懷孕這件事的正當性；或是以在耗用原則下出生的小孩，對其存在這件事不感到後悔，來論證選擇耗用原則的正當性是有爭議的。換言之，以追溯性(retrospective)的同意，或是對行為不產生悔恨，來證成耗用原則的正當性，顯然違反常識的理解(Woodward,1986)，同時也不合邏輯推論。舉例來說，同意謀殺行為造成的結果，並無法證成謀殺行為本身的正當性。換言之，行為的正當與否有其獨立的標準，不應當事人的同意與否而改變。因此我們也不能依在耗用原則下出生的人不後悔其出生，來認定選擇耗用原則的正當性。

條件(b)：我們的政策決定不僅未曾傷害到任何人，反而是一件有利於當事人的行為

條件(b) 的推論如下：

一、我們的政策決定造就一個人出生，儘管他的人生是痛苦的，但其生命的存在仍是有意義的。

二、假定我們未做這一個造成他痛苦人生的政策決定，此人將不會存在。

三、我們在判斷一個行為對某人是否有利的主要依據，是假定一個政策決定造成的後果是造成你獲得利益，同時此利益是在不做此一政策而做其他政策之下就不會得到時，我們即稱此一行為的後果對你有利。

四、則從上述原則看來，政策決定儘管造成一個人有個痛苦的人生，然而其生命仍是有價值的，則我們的政策後果對他而言，是一件有利於他的行為。

五、依此來看，除非我們能證明一個人不會存在比起他生命的存在還來的好，否則造就此人存在本身代表的利益，是勝過於我們造成他有一個比較痛苦的人生所造成的傷害。

六、假定一個行為造成的後果是利益高過於傷害時，則此行為不能稱之為是一個傷害他的行為。

七、如此一來，我們可以說，一個行為如果造成某人的出生是一件有利於他的事，則我們造成他痛苦人生的事實，不能稱之為是一件傷害他的行為，反之，可以說是一件有利於他的行為。

然而上述命題（三）是有問題的。理由如下：

（一）、在依照上述「傷害原則」來評斷我們的行為時，由於我們的行為並未傷害到任何人的主要理由，不在於此行為本身不是一件錯誤的事，而是因為受到傷害的個體本身獨特的特質：沒有此一政策的執行，他們就不會存在。因此推論出『導致他們的出生』本身即是一件對他有利的的事。

事實上，此一推論已經超越了過去的道德思維。因為一般而言，道德思維的討論都是在一個（主體與客體）固定的狀態之下，針對同一時間下的事情所做的道德判斷。此說法當然不在否認我們的道德判斷所隱含的預期後果，甚至認知到某些道德判斷的後果還具有長遠的影響力；而是說這些後果的影響力範圍，不涉及因時間的變數，造成主體的改變，同時此一主體的產生還來自於我們選擇的影響。因此當時間的變數成為思考世代之間關係的一個主要變項時，我們必須要掌握此一動態的特質。換言之，時間的變數造成結果的不確定性，更不是我們在當下就可以確定的。因為我們的身份的構成，不管是個人的或是集體的身份，都是依賴「稍縱即逝的連續性」（Grey, 1996:168）。在歷史的進程中，充滿了太多的變數。人類今天的歷史乃是數以萬計並未斷裂的點，所建構的具有獨特性的線。從今天我們所作的政策，到未來世代的某一個人出生之間，事實上存在著許多不確定的變數，因此誰也無法

認定，我們今天所作的種種決定在未來究竟會造成哪些人出現²²。既然我們無法確定此一政策究竟造成哪些後代子孫的出現；則我們只能就我們現有直覺的認知（我們當前所作的政策後果將造成後世子孫的傷害）來做判斷。因此直覺的重要性在此需要加以強調。當我們在評估一個道德(或哲學上)的論證時，往往必需先評估這一個論證的前提是否成立，進而去接受或放棄某個前提，而這都需要以直覺去判定該前提的可信性(李翰林 1995:15)。因此，和一個不能解釋我們直覺的理論比較之下，至少在我們的直覺尚未改變之前，一個較能解釋我們直覺信念的理論，應該算是比較好的理論。

(二)、價值的不可共量性(incommensurability):「非同一」問題的提出，確實舉出一個重要的思考面向，讓我們在思考世代議題時，關注到時間變數產生的影響。然而Parfit在論證上仍然忽視了時間變數產生主體改變此一動態特質。

以Q原則來看，我們可依政策後果的好壞，來作為政策選擇的依據。因此相對於不同政策下的一群人的而言，這一群因選擇此一政策而存在的人，比起未選擇此政策而出生的另一群人而言比較好。這一個假設是基於：一個選擇的結果造成某一特定的人的好與壞後果，可依循政策的後果具體反映在後來出生的一群人身上來判定。然而在時間序列中，產生對象主體的不同，也就無法將後者的好與壞視為對前者的好與壞的認定。時間的變數造成的是：我們無法在一個靜態的基礎上來判定好與壞，因為主體不同即無法評斷結果的好壞。所以我們政策造成後來出生的人對好與壞評價的認知，不能做為我們思考決策的主要依據。

因此，本文認為，如果接受 Parfit 所提出的前提，則無論是權利理論或是功利主義確實無法解決「非同一」的議題。然而，本文認為正是在幾個有爭議的假設下，才是造成此一結論的主要原因。

結論

我們應該相信直覺甚於相信論證.....，在任何情形下，對直覺尊重，在哲學上是一個合理的作法，.....因為哲學的方法永遠都可以被懷疑的。

Thomas Nagel, *Mortal Question*

在過去的政治理論中，往往簡單地假設一個沒有時間限制的世界，也就是說，當世代的種種決定以及設定的政治制度，都可以適用於任何的時刻、任何的世代。

²² 透過人口政策的評估，充其量我們僅能評估未來將有多少的人口數，然卻無法預測究竟是哪些人在未來將會出現。

傳統政治理論關於正義、平等以及功利原則的討論，也都是在一定時間、針對一定對象的前提下所做的考量。然而，一旦對象本身即為一個變數時，傳統的理論即面臨到解釋的困難。本文大致描述了當前世代正義理論對傳統政治哲學的挑戰，並簡單的敘述了建構世代正義理論的必要性，以及目前所遭遇的困境，尤其是 Parfit 提出的所謂的「非同一問題」。

本文指出，「非同一」問題確實提供了我們在思考當前政策對後代子孫影響力時，一個重要的思考面向。「非同一」問題指出了假若我們基於「指涉特定對象的傷害原則」，我們面臨未傷害到任何人的困境；基於「獨立於特定對象的傷害原則」，儘管可以避免上述的窘境，我們卻又面臨到我們必然選擇一個增加了總體的快樂值，但卻是各別個人的快樂值是最少的矛盾結論。

然而透過對 Parfit 的推論所做的分析指出，由於 Parfit 在某些基本前提上，下了許多不同於常識理解的定義，造成在往後的推論上，得之一個無法接受的結論。另一方面本文也指出，正是由於時間變數造成主體對象的不確定性，使得我們無法透過一個跨越世代限制的普遍原則，來評量我們當前決策的正當性，因此直覺的重要性需要加以強調。和一個不能解釋我們直覺的理論比較之下，至少在我們的直覺尚未改變之前，一個較能解釋我們直覺信念的理論，應該算是比較好的理論。

參考書目

- Baier Annette, 1981 *The Rights of Past and Future Persons*, in Partridge ed: *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York.
- De George Richard, 1981, *The Environment, Rights, and Future Generations*, in Partridge ed: *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York.
- De-Shalit A 1995 *Why Posterity Matters: Environmental Policies and Future Generations*. Routledge: London and New York
- Elliot, Robert 1989, *The Rights of Future People*, in *Journal of Applied Philosophy* 6: 159-169.
- Feinberg J 1980 *The Right of Animals and Future Generations*, in his *Right, Justice and the Bounds of Liberty*, Princeton, N.J: Princeton University Press, p159-85
- Fishkin , James, 1992, *The Limits of Intergenerational Justice* , in Lasslett & Fishkin (eds), *Philosophy, Politics and Society, Sixth Series: Justice Between Age Groups and Generations*. New Haven, Yale University Press

- Glover, Jonathan, 1992, Future People, Disability, and Screening, in Lasslett & Fishkin (eds), *Philosophy, Politics and Society, Sixth Series: Justice Between Age Groups and Generations*. New Haven, Yale University Press
- Macklin Ruth, 1981, Can Future Generations Correctly Be Said to Have Rights, in Partridge ed: *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York.
- Grey, William, 1996, Possible Persons and the Problem of Posterity, in *Environmental Values*, 164-179
- Hanser, Matthew, 1990, Harming Future People, in *Philosophy and Public Affairs* 46-70.
- Kavka Gregory, 1982, The Paradox of Future Individuals, in *Philosophy and Public Affairs* II, No2, Spring.
- Ng, Yew-Kwang, 1989, What Should We Do About Future Generations? Impossibility of Parfit's Theory X, in *Economics and Philosophy*, Vol 5, 235-253
- Parfit, Derek, 1982, Future Generations: Further Problems in *Philosophy and Public Affairs* II, No2, Spring.
- 1984 *Reasons and Persons*, Oxford: Clarendon
- Partridge E 1981 Why Care About the Future, in Partridge E (ed) *Responsibilities to Future Generations*.
- Pletcher Galen, 1981, The Rights of Future Generations, in Partridge ed: *Responsibilities to Future Generations*, Prometheus Books, New York.
- Schwartz T 1978, Obligations to Posterity in R.I Sikora and B. Barry (eds) *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Pa: Temple University Press
- Sikora. R.I and Barry, Brian, "Introduction" in Sikora. R.I and Barry, Brian (eds), *Obligations to Future Generations*, Philadelphia, Pa: Temple University Press
- Woodward James 1986, The Non-Identity Problem, in *Ethics* 96:805-831
- Kimberll Andrew 著，1994，新新聞編譯中心編譯，器官量販店，新新聞出版社，台北
- 李翰林，1995，墮胎問題新論；收錄於錢永祥戴華主編，「哲學與公共規範」，中央研究院人文社會科學研究所專書。
- 黃默，1996，國科會「世代之間正義理論」成果報告書，台北。
- 戴華，1992，永續發展的規範意義，收錄於「永續發展的意義」，中央研究院經濟研究所

Reflection on the Puzzle of Justice Between Generations : The Paradox of 「Non-Identity Problem」

Chun-Hong Chen

The recent revival of ethical theory has led philosophers and political theorists to think hard about justice between generations. Their important task is to clarify and articulate the values and principles which underlie our obligations to the future generations.

One of puzzling theoretical problem is how to deal with the ontological status of future individuals. It is a challenging task to provide a smooth and coherent theory which captures all of our pre-reflective intuitions about what we owe the future.

Because the contingencies of personal identity complicate the assessment of human interests across generational boundaries. We would ordinarily assume that a person can be harmed only by being made worse off than that person would otherwise be. But when we deal with the interests of future possible people this assumption breaks down, for many of the actions that would apparently produce harms also affect whether a person will come into existence at all. We can no longer say about the apparently harmful action that the persons harmed are worse off than they otherwise would have been. This is what Parfit's 「Non-identity problem」. A number of writers has suggested that 「non-identity problem」 is one of very puzzling theoretical problems.

This paper deals in the main with the 「non-identity problem」 and more briefly with respect to various other problems and paradoxes (e.g., the Repugnant Conclusion) with which Parfit grapples.

keywords:justice, generations, personal identity, Parfit, Harm principle,
non-identity problem.