

将来世代の問題の哲学的基礎について

—我々の取り組んでいる問題がなにであるのか、
その包括的理解に向けた試論*1—

財務省主計局主計企画官 廣光 俊昭

自然が準備し、そのままに放置しておいた状態から、彼が取り去るものは何であれ、彼はこれに自分の労働を混合し、…それによってそれを自分の所有物とするのである。…この労働は労働した人の疑いもない所有物なのであるから、少なくとも（自然の恵みが）共有物として他人にも十分に、そして同じようにたっぷりと残されている場合には、ひとたび労働が付け加えられたものに対しては、彼以外の誰も権利を持つことができないのである。（ジョン・ロック『統治二論』（1689年）：傍点は筆者）

1. 問題の所在

我々は、将来世代との間にいかなる関係を結ぶことができるのか。人間がその日暮らしを余儀なくされていた長い間、将来世代の問題とは、せいぜい自分の子どもになにを遺すかという問題にほぼ尽くされていた。将来世代との関係が重要な問題となった根本の原因は、人間の能力とりわけ科学技術の飛躍的な向上にある。かつて人間の力には限りがあり、世代を越えて影響を及ぼすことができなかった。各世代はあたかも別の惑星に住まう別の人類種のごとく、互いに煩わされることなく生きていた。しかるに、いまや人間の能力は地上の資源を使い果たしてしまうことができるほどまでに増大した。人間は投資することを覚え、遠い未来に遺産を残すことが可能となり、他方で先行世代から受け継いだ遺産を一代で消尽してしまうことも思いのままとなった。ロックは、人が自

然から取り去るものは、すべてその者の所有となると論ずる傍らで、あとから来る人々にも自然の恵みがたっぷりと残されている必要があるとの留保を付けることを忘れなかった。自然の恵みが無尽蔵であるかのように観念されていた時代が過去のものとなり、この留保条件（ロックの但し書き）が現実の制約として意識されはじめたことは、倫理そのものが変貌する必要を示唆する。

（勤労や幸運によって得た保有物の享受）だけが、他人が力づくで手出しすることができ、かつまた、消滅も変化もなしに移転できる。…他人の保有物に手を出さないことに関する合意が結ばれ、各人が保有物の固定を得た後、直ちに正義と不正義の観念が生じ、また同様に所有、権利、責務の観念が生じる。（デイヴィッド・ヒューム『人間本性論』（1739-40年））

ここでヒュームは正義が人為的な徳であると主張している。ここでいう正義とは、なによりもまず、所有の確立を意味している。「他人が力づくで手出しすることができ、かつまた、消滅も変化もなしに移転できる」という保有物の偶然的性質から、保有物を固定することが関係者の利益に合うという合意（convention）が形成され、所有が確立される。いまや遠く離れた世代間でも保有物について「力づくで手出しする」ことや「移転すること」が可能となり、世代間で倫理についての新たな合意を築く必要は切迫したものとなってい

*1) 後藤玲子先生（一橋大学）には、一橋大学経済研究所のセミナーで本稿の草稿を議論頂く機会などを頂戴し、深く考える契機となる貴重なご意見を賜った。児玉聡先生（京都大学）には、京都大学大学院の応用倫理学研究会で本稿の骨子を議論頂く機会を頂戴し、本稿の草稿に対しても啓発的で示唆に富むご指摘を頂いた。石川徹先生（香川大学）には筆者のヒュームとマーフィー＝ネーゲルの著作への書評のご縁でいくつか重要なご示唆を頂いた。先生方に記して謝意を表し、意見を下さった院生の方々にも感謝する。ただし、本稿にありうる誤謬はすべて筆者の責に帰する。本稿は筆者の財務省への異動以前の執筆になるものであるが、いずれにせよ、本稿に記された見解は筆者の個人的見解であり、筆者が現在及び過去に属した組織のものではないことをお断りしておく。理論面・実践面に関わらず、ご指摘を頂けるのであれば、toshiaki.hiromitsu@vega.ocn.ne.jpまでお寄せ頂きたい。

る。将来世代の問題とは人間の歴史を通じて現前してきた我々の世代にとっての問題なのである。

しかしながら、将来世代の問題には、配慮を払うべき新たな隣人の登場というにとどまらない独特の難しさがある。道徳的考慮の対象を地球の裏側の人間、さらに人間とは異なる生物種にどの程度あるいはいかに広げるかという問題とは異なる、将来世代の問題固有の課題がある。将来世代は無窮の時間において、無限に存在しうる。そして、将来世代とはいまだ存在せざる者であり、その存在しない者との間に我々がいかなる関係を持つことができるのか、という問題がある。将来世代が我々に対し権利を持つことや、我々が将来世代に対し義務を負うことは可能なのであろうか。現世代と将来世代の間では、明白な相互性 (reciprocity) が欠けているように見える。影響は現在から将来へと一方に進むだけである。おまけにデレク・パーフィット (1984年) が「非同一性問題」として指摘したように、将来世代はその存在そのものを現世代の行為に依存している。我々の選択次第で将来の人間は受胎したりしなかったりするのであるから、将来存在することになった者が、たとえそれがいかなる選択であったとしても、我々の選択を責めることができるはずがない。

本稿では、三つの切り口から将来世代の問題の解明を図る。はじめに社会的割引率の意味について考察する。社会的割引率の根拠とされる議論に個別に検討を加え、議論の多くが割引の真の根拠たりえないことを明らかにし、最終的に、選択による影響が時とともに減衰し選択に伴う責任が小さくなること (「影響=責任」からの議論) が、社会的割引率を規範的に正当化することを指摘する。二番目の切り口として、主要な規範理論のひとつである契約論を通じて世代間倫理を考察する。契約論は同時代人の間での倫理の立ち上げには有効だが、相互性を欠く世代間での倫理の基礎づけには困難を抱えている。本稿では、こうした契約論の難点をジョン・ロールズがいかに克服しようとしたかを跡づけ、道理に合った (reasonable) 人間の間でなされる合意という想定が、世代間倫理を築く礎となっていることを指摘する。第三の切り口として、いよいよ非同一性

問題に取り組む。倫理的に悪とされる行為とは、特定の誰かを害する行為である。この直観的にはなんら問題のなさそうな考え (person affecting theories: 人格影響論) が、将来世代の問題に用いられるやいなや、パラドックスを生み出す。将来世代はその存在自体を現世代の行為に依存しているから、その将来世代が現世代の行為によって害されることはありえないようにみえる。本稿では、非同一性問題の解決策のいくつかを検討し、ありうべし世代間倫理の根幹にあるのが、またもや道理性 (the reasonable) に基づく合意であり、とりわけ時代を同じくする現世代の人々の間の合意であることを明らかにする。

これらの検討を通じ本稿は、世代間倫理という限られた土俵上でのことではあるものの、功利主義、契約論、人格影響論といった規範理論の包括的な理解に資する新たな図式を提示する。神、大天使、人間という倫理的存在の次元に応じ、倫理がどのように姿を変えるのか明らかにする。そのなかで、功利主義に対して、具体的な倫理上の課題に概ね正しい解を与える代用品 (proxy) という重要な役割が割り当てられる。説得のための言語技術としてのレトリックが果たす機能に注意を促し、人々の間に合意を築き、次元に応じた倫理の立ち上げを可能にしているのがレトリックであることを明らかにする。このように本稿の議論は哲学的な基礎に関わるものであるが、あわせて時間不整合性に起因する課題への目配りをおこなうなど、実践への示唆を得ることに意を配る。

2. 社会的割引率

(1) 道徳律の相互矛盾?

将来の出来事に対しどれくらい配慮すべきかという点について、遠い未来の出来事になるほど割り引いて評価する慣行がある (社会的割引率)。実社会ではリスクフリーの投資収益率を社会的割引率とみなし、将来の所得や便益を割り引くことが広く行われている。しかしながら、ある出来事の道徳的評価を考える際、その出来事が現世代のうちに起るか、あるいは将来世代の身に降りかかるかによって、その評価を違える理由はないとする立場がある。割引率を仮に5%とした場合、来年

の1人の死は500年後の10億人の死よりも重大であることになる。割引は将来世代にとり著しく不利な結論を正当化してしまう。フランク・ラムゼイ(1928年)は、「割引の慣行は、倫理的には擁護不可能なものであり、我々の想像力の弱さから生ずるものに過ぎない」と指摘している。道徳的に考える限り、各世代は不偏的(impartial)に扱われなければならない、たしかにそうみえる。

他方、現世代と将来世代の効用に同じ重みを与えるなら、現世代は将来世代のために莫大な犠牲を払うことを要求されかねない。現世代の犠牲のもと将来への投資をおこなえば、将来世代の効用を増加させることができる。将来世代が無限につづくのに対し、現世代はたかが一つの世代に過ぎないから、我々自身の幸福を図る行為の一切が不道徳とされてしまうかもしれない*2。現世代は将来世代の要求に膝を屈し、将来世代の利益を増すための道具へと堕ちる。

社会的割引率を受容するか否か、我々は道徳的ディレンマに直面している。ケネス・アロー(1996年)は、この状況を、不偏性(普遍性)という道徳律と、人間を道具としてのみ扱ってはならないという別の道徳律の相互矛盾であると形容している。これらの道徳律はカントが同一のものと考えていたもので、その違いは道徳律の定式化の違いに過ぎないはずのものであった。

(2) ダイヤモンドの「不可能性定理」

ピーター・ダイヤモンドは『無限効用流列の評価』(1965年)において、割引のない世界では世代間の衡平性を確保することが困難であることを

指摘している。すなわち、①世代間衡平性、②パレート原理、③評価関数の連続性という公理のすべてを満たす、無限効用流列(infinite utility streams)の評価順序が、論理的に存在しないことを論証している(不可能性定理)。ここでいう世代間の衡平性とは、匿名性ともいわれ、ある世代の効用と別の世代の効用を置き換えた効用流列、例えば、

$$\text{置換前の効用流列： } U = (u_1, u_2, u_3, \dots) \quad (\text{式1})$$

$$\text{置換後の効用流列： } U' = (u_2, u_1, u_3, \dots) \quad (\text{式2})$$

の両者を同等に評価することを意味し、各世代の効用を割り引かず、不偏的に評価することを要請する。このようにシンプルに定義された世代間衡平性と、これまた議論の余地の小さな公理であるパレート原理が両立しないという結論は議論を巻き起こした。

もちろん、この不可能性定理から将来世代の効用を割り引くべしとの結論にとびつくことができるわけではない。パレート原理や連続性の公理を緩和すること、あるいはこれらのほかにも暗黙裡に前提されている他の公理(完備性、反射性、推移性、独立性)④を緩めることで、世代間衡平性を維持したまま無限効用流列を評価できること(可能性定理の存在)を示すべく、様々な取組がおこなわれている*3。

(3) 様々な根拠

しかしながら、公理の緩和を通じて可能性定理を探究する試み(公理主義的アプローチ)は、無

*2) 現世代の効用は限界的に逓減する、すなわち現世代の限界効用は消費を減らしゼロになる手前で無限大になるから、現世代の消費がゼロになるわけではない。将来世代も現世代と同様に投資することができるのなら、現世代の犠牲の程度はさらに緩和されたものになる。これらについては、アロー(1996年)が簡潔な説明を与えている。アローによると、将来世代の投資の機会を認めても、現世代に要求される犠牲はなおも多大なものとなる。

*3) 例えば、パス＝ミトラ(2007年)は、パレート原理②を弱めることを試みている。アシェイム＝ミトラ＝タンゴデン(2007年)では、連続性③を放棄した上で、古典的功利主義あるいはレキシミン原理に基づく平等主義が、世代間衡平性を満たす評価関数として残るとしている。他の公理④のうち完備性は、あらゆる選択肢を序列づけできることを意味している。AとBを比較する際、ある観点からみてAが優れていても、別の観点からはBが優れている場合もある。完全な序列づけは無理だと考えるのなら、完備性の緩和を糸口に不可能性定理を脱することも考えられる。独立性の公理は、AとBの優劣は、他の選択肢Cの存否に関わらず独立に決定できるという一見無害な要請である。ただ、10年後の出来事の評価は、10年の間に起る出来事によって影響を受けるかもしれない。本注の諸文献はローマー＝鈴村編(2007年)所収。不可能性定理を脱する取組の概略を知る上では、鈴村＝篠塚(2004年)が有用。

限効用流列の間の道徳上の優劣を論ずること自体に潜む、本質的な問題を看過している。社会的割引率をゼロとする想定そのものを疑う必要がある、というのが筆者の考えである。さきにも取りあげたアロー論文は、次の問いを立てている。「人々は、彼らが時間上の立ち位置を異にするだけの理由で、どうしたら異なる扱いを受けることになるのだろうか」。問題は、その人々を「誰が」扱うのかという点にある。

コーエン＝パーフィット (1992年) は、社会的割引率を説明するために持ち出される根拠のひとつひとつを検討し、いずれも本当の意味で割引を正当化するものではないと結論している。彼らは、①将来の方が豊かになりそうだから将来世代の利害を割り引くという議論は、単に豊かな者の利害は軽くみるべきだと主張しているに過ぎないとする。②我々の子どものように我々と「特別な関係」を持つ者の利害は、赤の他人の利害よりも重視すべき、という議論も彼らは否定する。この「特別な関係」からの議論は、近しさ (kinship) の程度に応じた割引を導くだけであり、時間そのものに基づく割引とは別ものだとする。③機会費用に基づく割引も、同様に真の割引とは異なるという。損失が現在ではなく将来に起きる場合、いまのうちから投資することで損失に備えることができる。この場合、損失がいま起きる場合に比べ、利回りぶんだけ名目の対策費を安く済ませることができるが、このことは、将来の損失を現在の損失よりも道徳的に低く扱うのとは違う。コーエンらは、④蓋然性に基づく社会的割引率の説明も否定する。たしかに、将来の不確実な出来事の重みは割り引いて評価する必要はある。ただ、コーエンらは「時間的割引率と確率論的割引率…は別物である。それゆえ、蓋然性のためでなしに時間のために割り引くことは間違いである」とする。すなわち時間的割引率とは、たとえ確実に起こる出来事であっても、将来の出来事であるということだけを理由として割り引くものだとし、そう理解する限り、蓋然性からの議論もやはり拒否されるべきものとなる。

これらの根拠のほかに、⑤いずれ人類が滅亡する可能性があるのであれば、そのぶんだけ将来世

代の利害を割り引くことが許容されるという考えが提唱されている (グレゴリー・ボンティエ (2003年))。たしかに、二十世紀以降に生きる我々の間では人類の滅亡は現にありうることと意識されている。滅亡への危惧は、実社会で用いられている割引率に多少反映されているのかもしれない。しかしながら、この議論には根本的な弱点がある。そもそも存在しない者には利害がない以上、その利害を考慮する必要はない。滅亡の可能性からの議論はこう述べているだけのことであり、時間に基づく割引の説明にはなっていない。

(4) 時間選好からの議論

コーエンらが論じている根拠のなかで、ひとつ可能性を感じさせるのは、⑥時間選好からの議論である。明日痛い目にあうとわかっていても、我々は面倒な仕事を先送りしてしまうことがある (impatience)。この限りでは、間違いなく将来の出来事は軽くみられている。ただし、コーエンらは、個人のimpatienceから、個人を横断して社会的な時間選好が導き出されることはないとする。我々が自分の明日の痛みを割り引くことがあったとしても、まだ生まれもしない将来世代の痛みまでも割り引くことができるわけではないという。

他方、次の例をどう解釈すべきだろうか。

図1

| | 1995年 | 1997年 |
|-----|-------|-------|
| ジョン | 40 ① | 40 ② |
| ジム | | 40 ③ |

この例はコーエンらによるものである。数値は効用の値を表す。ここでは、①>② かつ②=③から、推移律に基づき①>③が成立する。95年のジョンの幸せは、97年のジムの同程度の幸せよりも重要である。時間選好が個人を横断しているようにみえる。コーエンらはこの解釈を嫌い、なんとか個人のimpatienceからの社会のimpatienceの導出を阻止しようと論じ立てている*4。

筆者の考えでは、【図1】の問題はむしろ②=③にある。ジョンとジムという異なる個人間の効用の比較を許すことこそが、impatienceのような個人的経験までもが、個人間を横断するように見え

SPOT

る源なのである。一度個人間比較を許容してしまえば、社会がひとつの生きもののように変化し、あたかも社会が将来へのimpatienceを抱くかのような様相を呈する。効用の個人間比較を頑なに拒むことで、社会によるimpatienceに反対するののひとつの考えである。ただ、現に【図1】が個人間比較を認めてしまっているように、効用の個人間比較がある程度認めていかないと、多くの場合で倫理上の議論が行き詰ってしまうのも事実である。

それでも、時間選好を社会的割引率の真の根拠と認めてよいか、と問われれば、筆者はそれは違うと考えている。時間選好からの議論は、実のところ、さきに否定しておいた「特別の関係」からの議論(②)の変奏に過ぎないというのが、その理由である。同一の個人の場合であってさえ、我々は、今日の自分と明日の自分が幾分は別の人格であると感じている。痛い思いをするのは、いまここにいる自分ではなく、明日の自分という別の人格なのである。今日と明日の比較であれば目立たないこの違いは、今日と20年後の自分の違いともなれば、著しいものとなる。時間選好とは、将来の自分が自分ではなくなるにつれ、すなわち現在の自分との「特別の関係」が薄まるにつれ、その利害への関心の度合いを低下させることなのである。効用の個人間比較を通じて社会全体に押し広げられたかのように見える、時間選好の場合も変わるところはない。現在の社会とのkinshipが薄まり、将来世代が我々ではなくなる度合いに応じて、我々は将来世代の利害を軽く扱うのである。

時間選好をもって社会的割引率の根拠とする議論についても、否定的な評価を下すほかない。たしかに、我々は「特別の関係」に基づいて将来世代の利害を割り引くであろうが、それは、自己が自己ではなくなる程度に応じて、配慮の度合いを薄めているだけのことである。各世代を不偏的に

扱われなければならないという道徳上の主張に対して、筋違いの反論、すなわち人間は自己利益を図るだけの存在であるという事実上の主張をぶつけているだけのことである。ラムゼイの言葉遣いに倣えば、我々の「想像力の弱さ」という事実を再確認しているだけのことなのである。

(5) 「影響=責任」からの議論

さて、我々が社会的割引率とみなしているものは、「特別の関係」、機会費用、人類滅亡の可能性などの寄せ集めに過ぎないことになるのか。これらの根拠は、実社会で用いられている割引率の一部を現に形成しているとみられるが、時間に基づくものではなく規範的論拠でもない。各世代を不偏的に扱うべしという道徳律と、人間を道具としてのみ扱ってはならないという道徳律の間の矛盾は解消されないままである。

筆者は、社会的割引率は道徳的に擁護可能であるし、必要でさえあると考える。カギは、さきに引用した「人々は、彼らが時間上の立ち位置を異にするだけの理由で、どうしたら異なる扱いを受けることになるのだろうか」というアローの問いに隠れている。「誰が」その人々を扱うのかということが問題なのである。無限につづく各世代を不偏的に扱うことなど人間にできることではない。複数の無限効用流列を眺め、それら流列間の優劣をつけることができるのは、人ならぬ存在でしかありえない。我々は特定の時点に縛られた存在であり、特定の選択肢を差し出され、いずれかを選ぶことしか許されていない。我々の行為は、その直後に結果する出来事を制御することはおおむね可能ではあるから、その結果に対して責任を問われる。しかしながら、時を置くにつれ、出来事はますます多くの他の出来事の影響を受ける。ある特定の選択の影響は不確かなものになり、つ

*4) コーエンらは【図1】を次のように改変している(【図2】)

| | 1995年 | 1997年 |
|------|-------|-------|
| ジョン | 42 ④ | 40 ⑤ |
| ジャック | | 40 ⑥ |

やはり、④>⑤ が成立する。コーエンらは、あくまでもこれを「95年のより大きな効用(42)の方が、97年のより小さな効用(40)よりも望ましい」と述べているだけのことだと解する。この解釈には無理がある。95年の見地に立つ限り、95年の効用が42にみえ、97年の効用が40にみえる。そのこと自体が時間選好の働きによるのであり、だとすれば、④>⑤の成立は、時間選好の個人間の横断を意味すると解するのが自然ではないか。

いには消滅してしまうかのようにみえる。未来に向かって選択する際、我々はその選択が影響を及ぼす程度に応じて責任を負い、その責任の度合いに応じて未来の出来事を重みづける。このことが、時間に縛りつけられた人間が将来の利害を割り引く理由であり、これこそが、sequence (順列) に沿った出来事の継起という時間の本質に根ざした、割引の根拠である*5。

時間選好からの議論とは異なり、この「影響＝責任」からの議論は規範的な論拠に基づくものであるから、道徳律の相互矛盾を解消することができる。すなわち、人ならざる存在からみれば各世代を不偏的に扱うべきだとしても、時間に縛られた存在からみれば、遠い将来の世代の利害を割り引くことは許容されるのである。「影響＝責任」からの議論には他にも優れた点がある。時間選好からの議論では、自分が自分でなくなる度合いに応じて割引くことになるため、割引の程度は単純に時間の進行により決まることになる。他方、「影響＝責任」からの議論の場合、ある行為の影響が識別できる程度に応じて割引くため、行為の性格によって異なる割引率を用いることができる。例えば、些細な選択であれば高率で割り引き、他方、地球環境のあり方を長期的に改変する選択であれば、低い割引率を用いるといった議論が可能になる*6。民主政が現世代の利害へのバイアスを持つことを勘案すれば、「影響＝責任」からの議論は、

時間選好からの議論によるよりも低い割引率を要請する。この割引率は、機会費用からの議論 (③) による割引率とも異なる。確実な投資対象のみからなる世界を仮想するなら、機会費用からの議論による割引率は投資収益率となるのに対し、「影響＝責任」からの議論による割引率はゼロである。「影響＝責任」による議論は、責任の及ばない限りにおいてのみ割引を許容するから、相当強く世代間衡平性を要請することを念頭に留めておきたい。我々の「能う限り」各世代は不偏的に扱われねばならないのである*7。

(6) 神、大天使、人間

「影響＝責任」からの議論は、規範上の議論に「次元」の区別を導入する契機となる。神、大天使、人間という倫理的存在の三つのモードに応じ、三つの次元が識別可能となる。「大天使」という表記は、R・M・ヘア (1981年) からの転用である。ヘアでは、大天使は最善の情報を用いることができ、「批判的道德思考のみをおこなう」存在とされ、粗い情報しか持たず、「直観的道德思考のみをおこなう」「プロール」(最下層民) と対比されている。本稿の「大天使」の用い方は、後にみるように神との対比で完全予見性までは持たぬとされている点を除けば、概ねヘアに沿ったものである。本稿でいう「人間」とは、批判的道德思考と直観的道德思考の双方をおこなうほか、利己的思考にも従

- *5) この「影響＝責任」からの議論 (⑦) が、蓋然性からの議論 (④) と異なることについては、注釈を要するであろう。「影響＝責任」からの議論では、特定の時点に縛られた道徳的行為者からみた、自らの行為の結果の蓋然性に基づく責任が問題にされているのに対し、蓋然性からの議論においては、道徳的行為者に課せられる責任という視点が欠落している。コーエンらは、蓋然性からの議論の欠点として、「遠い未来に適用されると、多くの予言は実際には一層真になりそうである」から、蓋然性の議論による限り、未来の出来事になるほど却って割引く必要がなくなるという不合理に陥ることを挙げている。ただ、コーエンらがここでいう「予言」とは、ある政策がいずれは変更されるであろうということや、ある資源がいずれは使い果たされるであろうといった類の「予言」を指す。こうした類の予言は、まるで無意味である。道徳的行為者にとって問題なのは、ある政策を変更することによって将来どのような影響があり、その変更が他の選択肢に比べてましであるか否かということにある。
- *6) 生物多様性に関する政策の評価の際には、低い割引率の採用、すなわち将来世代の利害を一段と考慮することが適切だという類の議論が可能となろう。ただし、ある生物種を残した場合、その種が将来的に本当に創薬等で役に立つかという点には不確実性が入る。生物多様性についても相応の割り引きをすべきだと議論も可能である。
- *7) 「能う限り」の意味については、一段の検討の余地がある。予見可能性の限界から直ちに現世代の責任を解除するのではなく、予防原則のように予見困難であるが故に、現世代に強い責任を求めることも、「能う限り」の意味たりうる。なお、不確実性のない、アロー (1996年) の枠組みの下では、「現世代に要求される多大な犠牲」は正当な要求であると解される形で、道徳律の相互矛盾が解消されることになる。ただし、「影響＝責任」からの議論は割引率ゼロを正当化しているだけのことであり、評価関数として古典的効利主義に代え、(後述する)「道徳に合った功利主義」を用いれば、「犠牲」の程度は緩和されうる。

う等身大の人間としておく。

さて、さきほど行為の影響は将来において消滅すると述べた。実はこれは錯覚である。いかなる行為であれ一旦なされた行為は、出来事のsequenceのなかで永久に世界のあり方を変えつづける。その違いを人間の目から判別することはできないが、もし「大天使」があらゆる出来事を見通すことができるのなら、選択につづく効用流列がいかなる数値をとるかを見定め、責任をもって選択することができるだろう。未来の出来事の蓋然性であれば、我々にも把握できないことはない。しかしながら、人間に把握可能な蓋然性は主観的蓋然性とどまるし、バタフライ効果までも勘案すれば、蓋然的にさえ将来を見通すことの困難は増す*8。

実のところ、大天使であっても、複数の無限効用流列から流列をひとつ選びとることはできないことを指摘しなければならない。行為とりわけ道徳行為は選択の自由を前提としている。「すべき」のうちには、「する」ことも「しない」ことも「できる」ことが含まれている。道徳行為はある時点一回限りのものではない。大天使にとっても、将来の道徳行為を予見することは論理的な不可能事であるから、結局、大天使でさえ出来事のsequenceのすべてを見通すことはできず、将来の出来事を割り引くほかない。

「無限効用流列の評価」という問題設定そのものが、最上位の倫理にとっての課題というほかないものなのである。この課題は、超時間の見地から相互に隔絶した複数の世界を観照する、いわば「神」の視点からはじめて問題化できる問題なのである。無限効用流列の評価を可能にする倫理がいかなるものであるか、我々から正確に把握することは難しい。公理主義的アプローチ、すなわち様々な公理を緩和して不可能性定理を解消する試みがなされていることに触れたが、その試みの本質は間接的なものである。その試みは、我々人間

が道理に適う (reasonable) と解釈する諸公理の間の論理的整合性を検証する作業であるから、直接最上位の倫理を言い当てるものとは違う。

ただし、その最上位の倫理が倫理である限り、不偏性の要請を満たすべきである。我々はたしかにそう考えており、このことは重要な事実である。世代間衡平性の公理を前提としつつ他の公理をいかに緩めることが説得的であるか、この作業は我々の持つ道理性 (the reasonable) に基づいて、あるべき倫理を探究するレトリカルな営みである。佐藤信夫 (1981年) は、レトリックの本質として、「説得効果としての、言語的戦術としての…レトリック」という機能があると指摘している。佐藤は、プラトンやアリストテレスにまで遡り、レトリックと、真実そのものを求めることに熱中する「哲学」を対比している。真偽を問題にする哲学に対し、レトリックは、真実らしさに関わるもので、説得を通じ人々の間の合意を図る言語技術だという。レトリックにおいては、理論の価値も、人々を説得し合意を形成する力を持つか否かということにある。法学、政治学など合意を事とする分野はもちろん*9、公理主義的アプローチによる作業もまた、客観的真理の発見のための作業というよりは、むしろ言語による相互説得から道理に適った合意を導き出そうとする営みなのである。ここでいう道理性とは、ロールズが単に自己利益の最大化を目指す合理性 (the rational) と対比的に用いた概念であるが、様々な対立を抱えた社会において他の人々との協働のために一定の社会的価値にコミットする用意を持ち、他の人々との共存のためにはある程度の不利益を甘受する寛容さを持つことである。

規範的思考に従う限り、我々は不偏性の要請を満たすが、その具体像を把握するに至らない最高位の倫理Xの存在を想定する。倫理Xそのものは我々の直知するところではないが、あるべき倫理とその満たすべき公理がどのようなものであるか

*8) フランク・ナイト (1933年) は、蓋然性を特定できる「リスク」と、蓋然性の範囲さえわからない「不確実性」を区別している。ナイトによれば、人間が持つのは「主観的蓋然性」であり、真の蓋然性である「客観的蓋然性」にまで、我々の認識が到達しているとは限らない。二つの蓋然性の違いについて、キャス・サンスティーン (2007年) は、彼の飼い犬の持つ主観的蓋然性なるものがあるとしても、犬の主観的蓋然性は到底客観的蓋然性たりえないものであろうと、印象的な説明を与えている。

*9) 合意の技術としてのレトリックという考えを経済理論に用いた例として、塩野谷祐一 (1998年) がある。

説得しあうなかで、倫理Xが我々の念頭を去ることにはない。たしかに、大天使、人間へと存在の次元をくだるにつれ、世代間の不偏的取り扱いが断念される。1,000年後を思いわずらうより、身近な同時代人の困難への対処が優先される。ただ、ここで不偏性は断念されるものの、決して誤謬として放棄されるわけではないことに注意したい。時間選好からの議論では、自分が自分でなくなる度合いに応じて将来を割引く。「影響＝責任」からの議論では、たとえ遠い未来の共感を抱くことのできない世代の利害であっても、現世代の行為が影響を与える限りは責任を負う。我々は各世代を厳格に不偏的に扱うことができないだけのことであり、我々の行為が影響を及ぼす程度に応じて、将来世代の利害を我々自身の行為の自らへの影響と同等に扱う責任がある。先述したとおり、民主政の現世代へのバイアスを想定すれば、このことは高い道徳上の要求を課するものとなる。不偏性は「我が内なる道徳法則」(カント)として我々を導くことをやめておらず、「影響＝責任」という規範的な根拠によって、いわば内側から緩和されている。

3. 契約論

(1) 全体会議と功利主義

ここまでの議論は、将来世代の利害にどれだけの重みを与えるのかという点に集中し、世代間でいかなる倫理が考えられるのかという問題には深入りしなかった。規範理論には様々なものがあるが、契約論は政治社会や規範の根拠を自由な個人間の相互契約に求めるもので、自由社会を立ち上げる標準的な理論、いわば自由社会を基礎づける基幹的レトリックとして位置づけられてきた。しかしながら、世代間倫理を扱う上で契約論に重大な難点があることは明らかである。契約が成立するためには、個人間に相互性があることが必要であるが、いまだ存在せざる将来世代との間には相互性が成立しないようにみえるのである。

契約論を現代に復活させたのは、ロールズ『正義論』(1971年、改訂版1990年)の功績である。

ロールズは、契約論によって将来世代の問題の取り扱い上で二通りの道筋を検討している。両者とも原初状態での仮想的な合意という舞台装置を用いるところは同じであるが、一方は、①今後のある時点で生活するであろう者すべてを一度に包括する「全体会議」(general assembly)を想定し、その全体会議で世代間倫理が合意されるという筋道を辿る。他方は、②原初状態の人々は自分たちが同じ時代を生きる者同士だということを知っているが、自分たちがどの時代に生きるのかは知らされていないという想定(現時点参入説(present time of entry version))によるものである。

ロールズは全体会議という想定を退け、現時点参入説を採るとしている。ロールズは全体会議を退ける根拠を詳しく説明せず、全体会議という想定によるならば、「原初状態という概念装置は直観を無理のない仕方で導くことを止めるであろうし、明確な意味を欠くことになるだろう」などと短く述べるにとどめている。筆者は、全体会議という想定は、あたかも将来において生を得る魂のようなものが存在し、その魂たちによる全体会議が開かれるのだと考えれば、決して想像不能なものではないと考える。その上で、全体会議がなにかの倫理に合意するとすれば、その倫理とは、時を超越した「神」の見地から把握された倫理Xにほかならないと考える。

個人の効用関数を制約する条件を、ふたつの変数、 a_i : 個人 i を特徴づけるあらゆる主体的条件: 能力、資質、究極的目的、欲求、満足の感じ方など、移転も交換も不可能なもの
 y_i : 個人 i を特徴づけるあらゆる環境的条件: 財、資産、権利、自由、機会などの個人のおかれた社会的側面で移転可能、交換可能なもの
 によるものと捉えれば、その効用関数は

$$u_i = u(a_i, y_i) \quad (式3)$$

となる*10。この場合、 a_i の要素をつぎつぎに y_i に追い出す、つまり能力も満足の感じ方もすべて後天的なものとし、遺伝的な形質までも遺伝子を通

*10) この定式は、コラムの「根源的選好」によるものであり、後藤玲子(2002年)に依拠して提示している。

じて個人を制約する環境条件に過ぎないと思えば、ついに個性を欠いた人格以前のいわば「アートマン」のようなものが残るのであろう。全体会議への参加者を、このアートマンだと考えるのであれば、それらアートマンの間で合意される倫理Xとは、過去から未来までを通観し、世界をより多くの欲びで満たすことを善しとする規準にほかならない。人間の言葉であえてその倫理を形容するならば、それは「功利主義」と呼ばれることになる。アートマンに予め一定の倫理観が組み込まれているのであれば、倫理Xについてのアートマン間の合意は、その倫理観に沿ったものになるであろう。アートマンが格差原理主義者であるならば、格差原理が倫理Xとなる。ただ、その倫理観さえも取り去ってしまえば、完全に個別性を欠くアートマンの合意の産物として、「功利主義」としか形容しようのない規準があらわれる。もちろん合意をなんらかの個別性を持つ者の間で結ばれるものと考えられるのなら、アートマン間の合意から功利主義が現れるとの解釈に、疑義を呈することもできる。ロールズにとって、そのような無個性のアートマン間の合意による倫理は、「明確な意味を欠く」ものとして考えられなかったのであろう。このことが、ロールズが全体会議を退けた理由だと考えられ、そして筆者も実践上倫理を具体的に立ち上げることができるのは、現時点参加説による現世代間の合意だと考えている。

しかしながら、全体会議から生れ出る倫理Xを想定することは、決して無意味なことではなく、むしろ世代間倫理を構想する上で必要な段取りでさえある、と筆者は考える。この段取りを通じて、少なくとも倫理Xは全体会議への参加者の意向をなんらかの仕方ですべて集計 (aggregation) するものであることが明らかになる。さらに、参加者から個別性が消去されていることは、個々のアートマンが全体のうちの相互に差異のない一部であることを意味するから、このことは参加者の不偏的取り

扱いを合意する。こうして倫理Xは少なくとも「集計性」と「不偏性」を満たすことが明らかになり、このふたつの性質を併せ持つ倫理規準を、広い意味で功利主義と呼ぶことは許されるのではないか*11 (以下、倫理Xに比定されるこの功利主義を〈功利主義〉と標記する)。

(2) 正義に適った貯蓄原理?

では、倫理的存在の次元を下っていくと、世代間倫理はどのような姿を取るのか。その問いへの答えとしてロールズが提出したのが、「正義に適った貯蓄原理」(just saving principle) である。

契約当事者たちは蓄積のごく初期の段階にきわめて高い貯蓄率を課すことは避ける、と想定してもよからう。それというのも、もしより後続の世代であれば高い貯蓄率を課すことで彼らは便益を得るかもしれないにせよ、万が一自分たちの社会が「ごく初期の発展段階でかつ」貧しいと判明しても、所定の貯蓄率を誠実に受け入れることができなければならないからである。(ロールズ (改訂版1990年))

契約当事者は自分たちがいつの時代に属するか知らされていない以上、格差原理すなわちマクシミン原理に依って、初期の貧しい世代にとって有利な貯蓄原理に合意する。貯蓄は、正義に適った制度を確立するに十分な物質的基盤を備えた社会の状態ができるまでの間つづく。

筆者は、この「正義に適った貯蓄原理」を否定し去ろうというわけではない。たしかにこの原理は、道理に適った人々が合意する原理のなかでもっとも魅力ある原理のひとつであろう。しかしながら、忘れてならないのは、この原理が個々の人格がある程度の個別性を有する状況になってはじめて妥当性を持ち始めるものだという点である。個別性がアートマンに与えられる程度に応じ

*11) ヘアは、「想像上の立場の交換」なる他者への共感を介した手続きを通じて、人々の選好を集計する道筋を描き、この思考の道筋から功利主義が導き出されると考えた。ジョン・ハーサーは、「無知のベール」の手続きを用い、自分が誰になるのかわからないため、それぞれの個人の選好を自分のものとして共感的に判断するという過程から、(平均) 効用主義が導き出されると論じている (不偏共感観察者定理)。一般に、共感を通じて人々の個別性を減らすほど、人々の間で合意される倫理規準が功利主義に近づくのは、見やすい道理である。

て、つまり、環境的条件 (y_i) が改変困難な主体的条件 (a_i) へと移される度合いに応じ、〈功利主義〉という全体会議から出てきたはずの倫理が頽落し、その頽落の先にある倫理のひとつの姿が正義に適った貯蓄原理なのである。正義に適った貯蓄原理、あるいはその一般的な定式である格差原理は、アートマンによる〈功利主義〉がとる特殊な形態のひとつである。人格の個別性の目盛りを最大に引き上げるか、契約当事者に極端なリスク回避性向を想定するか、あるいは直接格差原理的な倫理観を刷り込むことで、恵まれない歴史の初期段階に高い貯蓄率を課すことを避けることが合意される。正義に適った貯蓄原理とは、アートマンによる〈功利主義〉を人間的状況に引き下ろし、道理に適った人々の間で合意される、いわば「道理に適った功利主義」属のひとつの種なのである。個別性やリスク回避度、あるいは当事者の持つ倫理観によっては、一番不遇な世代の処遇に与える優先度は絶対的なものになるとは限らない。

(3) 時間不整合性の問題

人間の次元に立った世代間倫理をより具体的に解き明かすべく、作業を続けていこう。ロールズは全体会議を原初状態という概念装置を無意味化するものとして却下した。後藤玲子 (2006年) によると、ロールズの念頭に置く世代とは、「社会制度のあり方を構想する政治的観念の共有とその変化を基底とする概念」なのであり、特に道徳性を共有する往時の西側先進国の人々からなる社会として観念されていた。ロールズが問題にしていたのは民主国の市民の間で成立する倫理のあり方であって、諸世代がこれら道理に適った人々からなるのなら、彼らの合意する正義に適った貯蓄原理が、一過性の合意におわることはない。現時点参入主義である以上、原理は世代ごとに合意されるほかないものではあるものの、将来世代も我々と同じく道徳的で、さらに歴史からの学習を

同じ道徳性を深化させていくことさえも可能だと考える限り、原理は世代を通じて受け継がれ、履行されることを期待してもよい。将来世代が我々と同じく道理に適った人々であるかどうか、本当のところ誰にもわからない。ただ、道理に適った人々ならば、将来世代に自らを投影し、彼らもまた我々と同様の価値観を持つものと想定し、さらには我々より一段と優れた価値観を持つことを期待し、未来の人々の持つその高い価値観に合うよう自らも幾分背伸びをしながら、貯蓄原理にコミットすることができる*12。

しかしながら、ロールズはこの期待のみでは満足しなかった。

原初状態の人々は自分たちが同じ時代を生きている者同士だということを知っているので、自分たちの後継者のために犠牲になることを一切拒否することによって、自分たちの世代に有利な計らいをすることができる。…前世代の人々は蓄えていたか、蓄えていなかったかのどちらかだろう。当事者は、今となつてはそれに影響を与えようとしてもなにもできない。(ロールズ (改訂版1990年))

時間不整合性 (time inconsistency) の問題である。各世代にとっては自分の時代がきた途端に先行世代から継承した貯蓄を使い果たしてしまうのが、自己利益に適う以上、現実には貯蓄が残されることはないという問題である。

人間は批判的道徳思考のみに従う大天使とは異なる。自己利益にも衝き動かされる倫理的存在としては中途半端な存在である。このためロールズは、契約当事者たちは各家系を代表しているという、パターナリスティックな想定を追加することで、プラスの貯蓄を確保しようとしている。

ピーター・マレル (1980年) は、このパターナリスティックな想定を次のように定式化している。

* 12) 現に、欧州の一隅で発生した寛容で道理に適わんと取り組む社会は、曲折を経ながらも、これまでのところ一応は深化と拡大を続けてきたとみてよいのではないか。もっとも、遺伝子工学、ブレインコントロール、AIといった科学技術の革新は、こうした将来に現在を投影する手の議論を吹きとばしてしまうくらいの潜在力がある。この世界を垣間見たい方は、かなり古いがジョンサン・グラバー *What Sort of People Should There Be?* (1984年) が面白い。

Welfare of generation t

$$\begin{aligned} &= u(c_t) + \beta (\text{welfare of generation } t+1) \\ &= \sum_{s=0}^{\infty} \beta^s u(c_{t+s}) \end{aligned} \quad (\text{式 4})$$

c_t : t 期の消費、 β : 直後の世代への配慮の強さ

現世代の効用は、自らの消費だけではなく、直後の世代（子）の効用によっても増減する。子の世代の効用は、その子からみた子（はじめの世代からみた孫）の効用によって増減するから、結果的に現世代の効用は、将来世代の効用を現在価値化した総和であるということになる。この場合、直後の世代への配慮が極端に弱くない限り、現世代は正の貯蓄を残す動機を持つことになる*13。

時間不整合性の問題は、契約論によって世代間倫理を考える際、必ず直面しなければならない課題である。倫理上の問題を論ずる際には、the condition of strict compliance（規則遵守の条件）とthe condition of the enforcement of compliance（規則遵守の強制の条件）を区別して考える必要がある*14。理想的な状況下にないなかで規則のenforcementをいかに確保するかも、倫理上の重要課題である。子孫へのパターナリスティックな配慮を導入することにより、貯蓄原理のenforcementの問題の解決を図ることは、もはや社会正義の問題ではないとするのもひとつの倫理観ではあるが、取り組むに値する課題だと、筆者は考える。

（４）世代間倫理の政策論

世代間倫理のenforcementの問題を解決する道は、パターナリズム（①）だけではない。以下では具体的に、②社会の一体感の強化によるもの、③恒久的な統治主体（政府）の設立によるもの、④評判の機能によるもの、⑤契約の世代間移転によるものについて取り上げる。これらは、利己的

でもある人間という条件のもと、いかに世代間倫理を実行するかという、現実の政策論で取り組まれている課題でもある。

人は人生においてそれぞれの企てに取り組んでおり、その企ては必ずしもその者一代で成就するわけではない。人が起業するのは一代限りの生活の糧を得るためだけとは限らず、価値を生み出す企業活動そのものを継続するためでもあるかもしれない。互いの企てへの関心を高め、互いの企てが世代を越えて持続するよう配慮することを求めるとき、社会は各々の企ての互恵的な契約の束のようなものと理解される。この理解はひとつのレトリックの産物であるが、これはパターナリズムを補完し社会を横に広げること、一言でいえば、社会の一体感（solidarity）を高めること（②）に役立つだろう。一体感は、教育により政策的に強化することができる。「国民」という「想像の共同体」を創出することも、一体感の拡充に役立つ。この道筋での解決については、伝統的共同体のみならず、新しく開かれた共同体をいかに立ち上げるかということが現代的な課題となろう。

政府の設立（③）は、国民という共同の企ての永続性を担保するシステムの設立である。政府は、一応は永遠の命脈を保つものと想定されている。長期的視野を持つ政府は、現世代と将来世代の利害対立を長期の視点から裁定することができるし、実際にもある程度、そうした役割を果たしてきた。例えば、ノルウェー政府は北海油田から上がる利益を現世代で消尽することを禁じ、将来世代の取り分を長期投資に振り向けている。温暖化ガスの排出規制もその核心は、将来世代による排出の権利を現世代が立法的に残しておいてやることにあり、その権利を設定するのは政府間協定による。民主政の現世代へのバイアスを勘案すれば、政府といえども時間不整合性の問題と無縁という

* 13) アロー（1973年）、ダスグプタ（1974年）は、マクシミ原理は「のこぎりの歯」のような奇怪な効用流列をもたらすことに終わると指摘している。偶数世代は第0世代と同じ効用水準と消費水準を享受し、奇数世代のために貯蓄を行うが、奇数世代は貯蓄を食いつぶし偶数世代よりも高い効用水準を享受するという。彼らの定式では、世代 t の効用は、 $u(c_t) + \beta u(c_{t+1})$ と表記されている。現世代は子の世代の消費水準にしか配慮しないこととされ、このことが「のこぎりの歯」状の効用流列を生み出している。アローやダスグプタの定式化に比して、現世代は子の世代の効用に配慮するというマレルの定式は、説得的であると考えられる。

* 14) この倫理上の問題の区分は、デイビッド・ハイト（2008年）による。

わけにはいかない。この点、間接民主制には一般に、代表者間で道理に適った合意の形成がなされるチャンスがあるだろう。西條辰義編(2015年)は、将来世代との仮想的な交渉を可能とするための「将来省」の設置など啓発的な提言をおこなっている。政府はまた不意の政策変更(例:放漫財政政策)により、一時的利得を得る誘惑に駆られることがある。他方、不意の政策変更が政府の評判(reputation) (④)を棄損するのであれば、結果的に変更は政府にとって高いものにつく可能性もある。事前のベターな政策へのコミットメントを維持することを、政府は選ぶかもしれない。財政規律を緩めることが政府の信任を失わせるのなら、金利の上昇を通じて政府を資金調達難に追い込む可能性がある。信任の喪失を恐れる限り、政府は財政規律を維持することを選択する。

契約の世代間移転(⑤)による時間不整合性の問題の解決という、興味深い提案をしているのが、コトリコフ=パーション=スヴェンソン(1988年)である。コトリコフらのロジックの骨子は、社会契約を先行世代から継承することのネットの利益と、改めて自分たちの間で契約を再交渉することのネットの利益を比較し、前者(社会契約の継承)を選ぶ場合があるということである。たしかに新たな契約の締結には取引費用がかかるし、従前に比べてよい契約が結べる保証もない。コトリコフらは、年功序列賃金が社会契約により担保されている例を挙げている。中年世代を解雇し安い若年労働者に置き換える選択は一見魅力的である。しかしながら、若者は解雇に踏み切った企業を敬遠するであろうから、そのことを見越せば、年功序列賃金を継承するのが得になる。憲法などの改正に多大な費用を要する法形式に時間不整合性に脆弱な問題(例:財政運営ルール)を盛り込むことも、契約の世代間移転の一種だと理解できる。

こうした様々な手立ての本質は、個人が道理性を意識に上らせずとも適切な行為へと導かれるよう、社会的に担保することにある。合意に基づき、政府などの公式のシステム、あるいは一体感や評判のような契約の束による非公式のシステムが立ち上げられ、それらシステムが道理性の機能を代行する。この代行によって道理性という人間の限

られた才能の節約が可能となり、時間的に拡大した社会を運営可能なものに近付けていくのである。

(5) 形而上学上のたわごと?

もちろん、これらの政策的手立てが世代間倫理のenforcementに資する程度は不十分なものとどまるだろう。「影響=責任」からの議論のみとおり、非常に長期にわたり影響を及ぼす行為の道徳上の評価を問題にする場合、個人の企てやその互恵契約の時間的視野には収まりきらない長期の影響が問題になる。大天使であれば負うはずの責任を、人間が看過してしまう事態がおりうる。様々な手立ては総じて、必ずしも十全な道理性を持たない人間が、いかにして大天使であれば振舞うように振舞うことができるのか、という問題に取り組んでいるに過ぎず、大天使と人間との間のギャップを論理的に埋めるものではない。

存在の次元をくだるにつれ、**倫理X**〈功利主義〉は頽落し、時間に縛られた存在にとって次善の倫理として、「道理に適った功利主義」属があらわれる。しかしながら、人間は大天使とは異なり限られた道理性しか持たず、自己利益にも突き動かされる存在であるから、倫理のenforcementをいかに担保するかという課題に取り組まねばならない。その取組により実際に採られる政策は様々であるものの、政策当局者は暗黙のうちに功利主義により採るべき政策の大雑把な方向づけを得ている。ここでいう功利主義とは、「不偏的に利害を集計する」という緩い規準から、費用便益分析までの幅があるが、具体的な倫理上の問題に会した際、政策当局者はこれら功利主義的な規準を概ね正しい解をしらせる**代用品**(proxy)として用いている。功利主義が**代用品**たりうるのは、**倫理X**のうち「集計性」や「不偏性」という人間に理解可能な核心を功利主義がよく継承していることに由来する。功利主義と契約論との関係は補充関係にあるものと解すべきである。**倫理X**や「道理に適った功利主義」属が、人間に理解可能で説得的なものとなるのは、契約論というレトリックの働きによる。人間の次元においては、功利主義が**代用品**の提供という役割を担う一方で、契約論は合

意という契機を通じて、倫理のenforcementに大きな役割を果たしている。

こうしたものの言い方に対しては、「形而上学上のたわごと」とであるとの論難が予想される。物事は地べたにいる人間から説き起こすこともできる。先行して存在するのは個人の実際の活動であり、活動間の調整のために様々な政策が考案されているのであるから、それら政策を倫理Xからの天下りの存在と解してみせるのは言葉遊びに過ぎないとの批判である。このように下から倫理を立ち上げていく議論は、すでに数々説かれている。自然状態にある利己的人間間の闘争から秩序を作り上げるホブズの理論は、その古典的事例である。導入部で引用したヒュームもその系譜に連なる。ヒュームの場合、人間は完全に利己的な存在とされているわけではなく、限定的とはいえ他人に共感する能力を本性上備えており、その共感能力を足場に、利害に根ざした関係者間の合意により倫理が人為的に立ち上げられていく。これらの立場からすれば、不偏性という倫理上の基本原理でさえ、作り出された正義を事後的に抽象化するなかで見出された規準に過ぎない。

こうした指摘が真理の半面を衝いていると認めることに、実のところ筆者は吝かではない。本稿が取り組んでいるのは、客観的な真理たる道徳法則の発見であるというよりは、レトリックを通じて人間の間形成される合意としての倫理のあり方を探ることにあつた。であればこそ、人間が倫理的な存在であると考えた限り、なんらかの純粋な倫理を想定するところから思考を開始するのも、ひとつの道筋なのである。ひとたび倫理的思考を開始すれば、思考は固有のロジックでもってひとつの世界を創り上げる。例えば、自然界には「平等権」など存在しないのであっても、一旦合意の産物として権利が確立されてしまえば、固有のロジックでひとつの世界が立ち上がるのである。利己的遺伝子の研究などを通じて、いずれ人間の持つ道徳的性向は完全に自然から説明されてしまうかもしれない。それでも、倫理という議論の水準で思考する限り、純粋な倫理を想定するところから議論をはじめることには意味があるのである。

4. 非同一性問題

(1) パラドックス

ここまでの議論で、倫理的存在に複数の次元が区別でき、その次元に応じ倫理が姿を変えることを明らかにしてきた。将来世代の問題を論じ切るには、さらに困難な問題に取り組まねばならない。将来世代とはいまだ存在せざる者であるという問題である。すでに契約論を取り上げた際、この問題には部分的に取り組んだ。相互性を欠くなかで契約論により倫理を立ち上げる上で、後続世代も我々の世代と同じく道理に適った人々からなるであろうという想定が重要な役割を果たすことをみた。しかしながら、この問題の根はもっと深い。パーフィットが「非同一性問題」として指摘したように、将来世代はその存在そのものを現世代の行為に依存している。人格影響論によれば、倫理的に悪とされる行為は特定の誰かを害する行為であるから、その存在自体を現世代の行為に依存している将来世代が、現世代の行為によって害されることはありえない、というパラドックスが生ずる。

なぜ邪魔をする。ぼくになにができるか決めつけるな！

映画『ガタカ』(1997年)からの台詞の引用である。この映画の世界では、胚の選択によって生まれてくる子どもをデザインすることが当たり前になっている。この未来社会では、ごく普通の自然受胎で生まれてきた主人公、ヴィンセントは「不適正者」と分類され、魅力的な仕事やパートナーから締め出されている。台詞は適正者である彼の弟に向けたものだが、あたかも自らの遺伝子に対し向けられた言葉であるかのように響く。はたしてヴィンセントは、自然受胎を選んだ彼の両親を責めることができるのか。自然受胎によるほか、ヴィンセントが生まれてくることはなかったと考えるのなら、彼は誰を責める権利も持たないようにみえる。この問題はロングフル・ライフ(wrongful life)訴訟として、現に争われてきた問題と同型のものである。医師の過失ゆえに中絶されずに生まれてきた先天性障害児が、生まれてきたことによって損害をこうむったと主張し、医師から賠償を

求めることができるかという問題である。

奴隷制が合法とされている社会で、これまで子どもをつくる気のなかった夫妻がいる。その夫妻に対して奴隷主が、5万ドルを提供する代わりに、子どもを産んでもらい、その子どもを奴隷として引き取るという取引を申し出ている。夫妻は、ヨットを買うために金がほしいと思っている。(グレゴリー・カフカ (1981年))

「奴隷の子ども」として知られた仮想事例である。奴隷としての人生は生きるに値するものであり、生まれてこなかった方がましだというまで酷いものではないと前提されている。この子どもの場合、奴隷として生まれてくるのであれば、受胎し生まれてくることはなかったのであるから、彼(女)にはなにも危害を加えられていないようにみえる。人格影響論によれば、夫妻の行為のどこにも倫理上の咎はないことになる。

これらの議論は公共政策にも転用できる。政策は以降の歴史的経路に影響を及ぼす。ある人々は別の政策を採っていた場合には存在さえしていなかったはずである。他方、現にある政策を採用した結果、この世に生を受け損ねた人々がいる。温暖化ガスの野放図な排出がもたらす海面上昇によって被害をこうむる人々はいらにはいる。規律を欠いた財政運営による過小投資(過大消費)の結果、貧しい生活を余儀なくされる未来の人々もいるにはいるだろう。ただ、それらの人々はまともな政策を採っていた場合には生まれてこなかったはずの人々なのである。

(2) 受容、非人格的倫理

非同一性問題に対しては、三つの方向での対応が考えられる。はじめは、①非同一性問題の述べるところを単に受容することである。第二の方向性は、②人格影響論のようなpersonalな理論を捨て、非人格的(impersonal)な価値に基づく倫理を構築することである。三つ目の可能性は、③「危害」概念を再解釈し、奴隷の子どもも「危害」を受けていると解してみせることである。

非同一性問題の単純な受容(①)とは、奴隷の

子どもはなんら害されておらず、倫理的に悪いことはなにもおきていないと考えよ、ということである。子どものためになにかを弁ずるとしても、その弁ずる言葉をもはや倫理の言葉とはみなさない。この考えは首尾一貫しているが、道德の観念を狭く解しすぎている。我々の道德的直観は、奴隷の子どもに対してなんらかの悪がなされていると考えており、この直観を無視して道德の守備範囲を狭めたところで、問題の解決にはならない。非同一性問題の意味するところを単に受け入れるだけでは、世代間倫理を考えることすらできなくなる。我々はなんらかの世代間倫理が必要だと直観しており、むしろ必要なはこの直観の由って来る所以を明らかにする作業なのである。

第二の方向性、非人格的倫理の構築(②)は、もう少し期待の持てる議論である。この考えによれば、ヴィンセントや奴隷の子ども個人が害されていないとしても、彼らに生を与える両親の行為をimpersonalな悪として責めることができるかもしれない。この手の非人格的な倫理として最たる例が古典的功利主義である。ヴィンセントではなく「適正者」を産むことができたのに、ヴィンセントを自然受胎する方を選ぶことは、最大多数の最大幸福の原理に反している。温暖化や放漫な財政運営が将来壊滅的な被害をもたらすのであれば、いまのうちから多少の不便を忍ぶことが、功利主義による処方箋となる。非人格的倫理の構築という議論は、パーフィット(1984年)でも有望な線として検討されている。同書で全体としてパーフィットは、人格の個別性を疑う議論を展開しており、非人格性の倫理の枠内で非同一性問題の解決を展望するのは、議論の自然な流れである。しかしながら、パーフィットは、古典的功利主義の難点として「いとわしき結論」(repugnant conclusion)の存在を指摘し、非同一性問題の最終的な扱いを未決としている。幸福の総和を最大にするのなら、例えば、幸せに満ちた100人の人生を断念し、死ぬよりはましだが惨めな100,000人の人生を選ぶことが正当化されてしまう。古典的功利主義の出す答えは、どこか機械的で融通のきかないところがある。

(3) 「危害」概念の再解釈

第三の方向性は、「危害」概念を再解釈 (③) し、奴隷の子どもも「危害」を受けていると解してみせることである。奴隷の子どもに対してなんらかの「悪」がなされていると解釈してみせることでも、議論の目的は達せられる。この議論の優れている点は、人格影響論、すなわち道徳的に悪いことは誰かにとって悪いことである、という直観的には申し分のない倫理規準をできる限り保持しようとしていることにある。

ロングフル・ライフの問題に関連し、中澤務 (2001年) は、死 (非存在) と障害児としての生 (存在) を比較する限り、よほど重篤な障害でもなければ、非存在のほうがましであるとはならないことを指摘の上、「非存在」と「存在」の比較から「危害」を把握することでは不十分であるとする。ヴィンセントは死んだほうがましだとまでは思っていない。それでも彼は異議申し立てをしたいのだ。中澤は、「誕生する前の可能的状態としての『非存在』 (出生前非存在)」と「死後の『非存在』 (死後非存在)」を区別することを提案する。障害児の生は「死後非存在」との比較ではより高い価値を持つものの、それでもなお、「出生前非存在」との比較を通じて、障害児本人に危害が加えられたと認めることができる場合があると論ずる。

「危害の敷居観念」 (threshold notion of harm) という考えを提唱しているのが、メイヤー・ルーカス (2003、08年) である。ルーカスは、従前の状態との「比較」から「危害」の有無を識別することをやめ、一定の敷居 (threshold) を基準として、行為の結果として、その敷居値を下回る人物が存在するのであれば、その人物に「危害」が加えられたと認めるという考えを提示している。この敷居観念によれば、奴隷の子どもや海面上昇に苦しむ将来世代は「危害」を受けている、と解することができそうだ。類似の議論として、より端的に一種の「権利」を持ち出すものがある。奴隷の子どもはなんらかの権利を侵されており、そのことをもって「危害」を受けていると解するというロジックである。奴隷制のもとで生まれ育った、個人としての奴隷は奴隷制なかりせば受胎することがなかったことは確実であるが、なおも

奴隷制を彼らの権利を侵す悪しき制度として非難することが可能ではなかろうか。敷居観念や権利による議論は、行為の前後での個人の状態の比較に代え、ある絶対的な水準との比較を通じて「危害」の有無を判定しようというアイデアである。

これらの「危害」概念の再解釈が、一定の説得力を持つことは認めてもよい。他方、この説得力の源泉へと溯れば、道理性に基づく合意に突き当たることを指摘しておく必要がある。再解釈とは解釈をもって相互の説得を図る営みであり、その説得力を支えているのは、なにを道徳上の「危害」や「悪」とみなすかという点に関し、人々の間に形成される共通の理解なのである。中澤も述べているように、「出生前非存在」の場合、これと比較すべき現実の利益が存在せず、比較の対象は「いかなる生が人間にとって意味のあるものであるのかに対する社会的通念」に依存する。障害児への加害を語るからには、本来なら障害児個人についての出生前と出生後の状態を比較する必要があるが、実際に比較されているのは、社会通念としての「いかなる生が人間にとって意味のあるものであるか」についての基準と出生後の状態なのである。ここまでくれば、むしろ次のように理解すべきではないか。すなわち、問題は社会通念上の善悪なのであり、人々が真に問題にしているのは、より幸福な子どもを産むことができたのにも関わらず、何故に障害児を産むことを選んだのかという、両親 (あるいは医師) の社会的責任の問題なのである。そしてこの問題が、障害児への補償の要否として争われているのは、両親 (医師) が責めを贖う形式として一番受け入れられやすい形として、子どもへの補償が選ばれているに過ぎない。「敷居観念」あるいは権利とまでなると、これらが社会通念の産物であることは一段と明白である。「危害」概念の再解釈を通じて我々が理解するに至ることは、世代間倫理を支えるのは時代を同じくする者たち間の社会通念、すなわち合意であり、その合意を支えるのは我々の間の道理性であるという、これまで確認してきた所見なのである*15。

(4) 人格影響論の意義と限界

人格影響論の意義と限界を見極めるため、いましばらく人格影響論に踏みとどまってみよう。メリнда・ロバーツ（2003年）は、人格影響論を維持しつつ非同一性問題を解決するという問題意識に基づき、人格影響論の拡張を試みている。彼女の提案（nonaggregative, person-affecting form of maximizing consequentialism (NAPMC)）は、個々人の幸福の最大化ができていくかという点から「危害」の有無を判別するという考えのもと、人格影響論を保持しようとするものである。ここでは個人の幸福を集計することは避けられている（nonaggregative）。先にみたように、古典的功利主義は非同一性問題を解消するものの、「いとわしき結論」をもたらすという難点があった。ロバーツの提案は非同一性問題を解決しつつ、幸福の集計を避けることで「いとわしき結論」を回避することを目指している。

図3

| | 世界A | 世界B | 世界C |
|-----|-----|-----|-----|
| 個人p | 5 | 5 | 5 |
| 個人q | 5 | 5 | 5 |
| 個人r | * | 5 | 6 |

*は、世界Aには個人rが存在しないことを表す。人格影響論では、比較対象の世界の両方に存在する個人のみに着目して世界間評価をおこなうから、 $A \geq C$ 、 $B \geq A$ が成立するようにみえる*¹⁶。すると、推移性によれば、

$$B \geq A, A \geq C \Rightarrow B \geq C \quad (\text{式5})$$

となるはずである。ところが、BとCを比較すれば明らかに $B < C$ であるから、不整合が生ずる。

他方、NAPMCでは、個人の幸福が最大化され

ていなければ、その個人は「危害」を受けていることになる。世界Cが選択肢として存在している以上、世界Bでの個人rの状態はベストのものとは認めがたい。世界Bは道徳的に許容できる選択肢とはならず、 $B \geq A$ は成立しないから、 $B \geq C$ という結論が導き出されることもない。ここでは独立性の公理が破られている。世界Aと世界Bを比較する際、世界Cが選択肢として存在するか否かが影響を与えている。

NAPMCを奴隷の子どもの場合に適用すると、人格影響論を保持しつつ、奴隷の子どもへの「危害」を認めることが可能となる。奴隷としてこの世に生を受けることは、その子どもにとって本質的なことではない。本当はその子どもの状態を改善するために出来ることがあったのに、十分な努力をしなかっただけのことである。そう考えるのなら、子どもを奴隷として産むことは、その子を害することであり、道徳的に許容できない。奴隷の子どものパラドックスの根には、もっとよい代替案（a still better alternative）があったはずだという遺憾の念がある。子どもを産むかどうか決める際、マイルドな頭痛に生涯悩みづける子どもを産むか、多少の費用で胚のうちから治療を施すことで完全に頭痛から解放された子どもを産むか、いずれかを選ぶことができるとする。NAPMCによれば、子どもを作らないのならそれでもよいが、一旦産むと決めるからには頭痛から解放された子どもを産む義務があることになる。

しかしながら、NAPMCには問題点があることを指摘しなければならない。NAPMCは、①よりよい代替案の存否に決定的に依存していることに注意が必要である。また、②NAPMCでは個人の幸福の集計が回避されているが、社会的に意味ある道徳判断を行う上では集計が不可避である。

はじめの代替案の存否（①）については、より

* 15) 本稿での議論への批判として、「生まれてこない方がいい」というのは「存在しない方がいい」と主張しているのとなら変わらないという指摘が出される。本稿の立場からは、その批判を誤解に基づくものとし、すでに存在している者には特別な尊重が払われると反論することができる。いまだ生まれざる者とすでに存在する者の扱いは非対称であって然るべきであり、その非対称性もまた社会通念の産物である。ただ、障害を負って生まれてきたことを、その者にとり特別な価値のある事実であると解するのなら（例：聾の生に内在する特別な価値（マイケル・サンデル（2007年）による事例））、本稿での議論とその特別な価値との間には、解消できないずれ違いが残る。

* 16) $A \geq B$ は、AはBよりも「少なくとも同程度にはよい」（at least as good as）ことを表す。

より代替案が存在すると考えることは、実は一定の想定に基づいてはじめて可能であることを理解する必要がある。手始めに温暖化の事例でみるとわかりやすい。温暖化対策の採否によって、以降の歴史的経路は変化をこうむり、将来世代の同一性は完全に失われてしまう。海面上昇に苦しむ人々は、温暖化対策を採用した場合には間違いなく存在しなかった人々なのであり、まさにその人々にとってよりよい代替案があったはずだと主張することは論理上の不可能事なのである。一旦温暖化の事例で同一性が失われることをみると、奴隷の子どもの場合でも、同一性が本当に保持されているのか疑わしいことに思い至る。子どもがある特定の子ども（例：魂としてのtoshiaki）であることは、ある時点で特定の配偶子が出会うことに決定的に依存している。そうした目線で見ると、奴隷の子どもtoshiakiにとって、自由人として生れてきたかもしれないという、よりよい代替案があったと主張しうる蓋然性は極めて低いことが理解できる。夫妻が奴隷主と契約を結ばなかった場合でも、結んだ場合と厳密に同じくある特定日時にある行為に及んだという蓋然性は天文学的に小さい。こうした吟味を経ると、NAPMCは被害者の同一性が保持されるという想定のもとで機能しているに過ぎず、同一性が失われる場合にはたちまち機能を失うことが明らかになる。詰まるところ、NAPMCは非同一性問題を本当の意味では解決していないのである。

それでもあえてNAPMCを用いるのなら、待ち受けているのはまったくのナンセンスである。NAPMCの手順に従う限り、toshiakiがその子どもになる蓋然性を計算にいれ、toshiakiの期待効用を最大化する代替案が他にない場合、はじめてtoshiakiは「危害」を受けていないと判断することになる。この手順はナンセンスというほかない。親からすれば、生まれてくる子どもがtoshiakiであるかtoshioであるか、あるいはほかの誰であるかは、どうでもよいことである。我々は子どもの同一性が保持されないことを知りつつも、むしろそうであるが故に却って、あたかも子どもの同一性が保持されているかのようにみなして道徳判断をおこなう。温暖化の事例でも同じである。我々

は、たしかに温暖化対策の採否が将来世代の同一性を変えることを知っている。それでも我々は、あたかも将来世代の同一性が保たれているかのようにみなし、温暖化した世界の人々と、温暖化しなかった世界の人々の幸福を比較する。

加えて、社会的に意味のある道徳判断を下そうとするからには、集計の問題（②）を回避したまま下せる判断が限られていることは指摘しておく必要がある。たしかに多様な個人の幸福を単純に合算することは難しい問題をはらんでいるが、大抵の道徳的ディレンマには個人間の幸福のトレードオフが含まれている。子どもを生涯続くマイルドな頭痛から解放するため胚のうちから治療を施す場合でも、完全に費用をかけずに治療できることはない。胚の治療は少なくとも医師の注意力や時間の幾分かを他の患者から奪う。子どもと他の患者の幸福のトレードオフが避けられないからには、子どもの幸福が最大化されているかをみるだけでは不十分なのである。

ロバーツの議論から明らかになるのは、人格影響論は直観に適合し一定の説得力を持つものの、倫理規準としては、あらゆる問題に首尾一貫して用いることができるという意味での包括性を欠く、中途半端な存在であることである。人格影響論は、我々の前に現前する人を害してはならないという直観に基づき、その直観を言葉の力で結晶化した理論である。大天使ならぬ人間が多少なりとも道徳的な社会を実現するには、直観的道徳思考の支えを必要とする。直観は日常の場面で我々を概ね正しい方向へ導くが、非日常の問題に用いられるやパラドックスを引き起こす。非同一性問題は、まさに直観を誤った問題に用いたことによるパラドックスなのである*17。直観による規則に機械的に従うことは、十全に道徳的とはいえない。十全に道徳的であることの淵源は、道理に適った人々の間から合意をひねり出し、その合意にコミットすることにある。

5. 世代間倫理の包括的理解に向けて

(1) 上からの道筋、下からの道筋

人格影響論は世代間倫理を根底から支えるもの

ではなく、直観に適合するものの包括性を欠く倫理であることをみた。包括的な倫理としての資格を満たすのはむしろ非人格的倫理なのであり、とりわけ古典的功利主義あるいはアートマンによる〈功利主義〉なのである。功利主義については、「いとわしき結論」という難点が存在した。それでも、功利主義をより人間味のあるものへ改良することは難しいことではない。幸福のあり方に質的な要素を加味し、ソクラテスの幸福は豚の幸福と比較できないとすることができる。幸福を測るものさしは単一ではなく、価値は多元的なものだとすることもできる。幸せに満ちた100人の人生を断念し、死ぬよりはましだが惨めな10,000人の人生を選び取ることは、より疑わしい選択となる。功利主義は当初の明快さこそ失いはするものの、どの選択を是とするのか最終的に決めるのは我々の道理性であると述べても、奇抜な主張をしていることにはなるまい。

「形而上学上のたわごと」として提示した図式を再論すべきときがきた。ここまでの議論にひとつの見通しを付けるため、次の例を考えよう*18。

図4



OKとGREATはふたつの異なる可能な将来世界である。OKに存在する人数はGREATの半分である。OKにいる人々は生きるに値する生活を送っているものの、文化的というには程遠い生活水準にある。GREATの人々は素晴らしい人生を謳歌している。ふたつの世界に共通して存在する人間はひとりもない、という重要な前提が置かれていることに注意しよう。人格影響論によれば、OKとGREATは無差別であり、どちらが良いとも悪いと

もいえない。一見、人格影響論には、OKにいる貧しくとも精一杯生きている人々の顔がみえており、彼らの生を慈しむが故に、OKとGREATを無差別としているようにみえるかもしれない。

しかしながら、それはまったく見かけだけのことである。

図5



【図4】との唯一の違いは、ふたつの世界に共通して存在している人間がひとり (Fred) だけおり、彼の生活水準はいずれの世界においても素晴らしいものだが、多少OKにいるの方がより良いという点にある。この場合、人格影響論はOKの方がGREATよりも良いとの道徳判断を下す。詰まるところ、人格影響論にみえているのは、ふたつの世界を通じて存在する個人だけなのである。片方の世界にしか存在しない大多数の人間の生はまったく無視されている。人格影響論が包括性を欠く中途半端な倫理規準であることが、ここにも見て取ることができる。

生きとし生けるすべての個人の顔がみえる、ある種の神のような存在があるとしたら、そもそも、その存在はふたつの世界の間で優劣を付けることができないであろう。我々からそのような神をみれば、無限の慈愛を自分に注いでくれているようでありながら、決して手を差し伸べてくれることのない、(皮肉にも)我々の現に持つ神のイメージに近いものになるだろう*19。このような神を「慈愛神」と呼ぶとすれば、個人の顔すべてをみているながらもなお道徳判断を下そうとする「道徳神」こそが、これまで議論してきた倫理Xにあたる。

* 17) 古典的功利主義によれば、奴隷の子どもを産むことが悪であるのと同様、幸せな子どもを産まないことも悪になるはずである。実際には我々は、奴隷の子どもを産むことを問題視する一方、幸せな子どもを産まずに子供なしで済ます夫婦を非道徳的だとまでは責めないだろう。この非対称性についても、直観の機能によって説明できる。生まれてきた奴隷の子どもは現に我々の前に現前し、我々の感情を掻き立てる。他方、生まれなかった幸福な子どもがなにかの感情を我々に引き起こすことは稀である。こうした感情反応の違いが異なる直観を形成し、非対称性を生みだす。幸せな子どもを生むべしとの要請があるとすれば、それは我々人間からみれば、supererogation (責務以上の道徳) にみえるであろう。

* 18) この事例はアラスティア・ノークロス (1999年) による。

倫理Xは、道徳判断という人間臭い判断をおこなおうとする時点ですでに地上に向かって一步頽落した存在である。そして、道徳的存在が時間に捕えられ個別性を帯びるにつれ、社会的割引率が規範的根拠（「影響＝責任」からの議論）から導入され、倫理Xは「道理に適った功利主義」属へと頽落する。大天使から人間への頽落においては、道理性を失うにつれて、enforcementを考慮した倫理のあり方が問題となる。倫理的存在の次元に応じて功利主義、契約論、人格影響論という三つのタイプの理論の位置づけを整理することができる。倫理Xの「集計性」「不偏性」という核心を継承するものとして、功利主義に倫理Xの代用品という重要な役割が与えられる。契約論は倫理の形成に不可欠なレトリックに深く関わる。人格影響論は人間の次元にとどめおかれるべきものである。直観とは日常の場面で妥当性の高い判断を結晶化した規則である。直観は日常において我々に「道理に適った功利主義」属へのアクセスを確保する代用品となるものであり、その意味で直観とは、倫理Xの代用品のさらなる代用品である。

このような倫理Xから発する「上からの道筋」は、現実の人間から発する「下からの道筋」と相補関係にあり、この相補関係を通じて世代間倫理の包括的理解がもたらされる。世界は無生物からはじまったのであるから、倫理の発生論的、進化論的説明が可能であることは宿命である。ヒュームの指摘のとおり、正義は必要に根ざした人間の間の合意という人為によって確立されるのであろう。ヒュームのいう正義とは、まずは所有権の確立を意味していたが、社会的条件の変化や、一旦確立された正義そのもののロジックの内在的展開を通じて、倫理はより豊かなものになっていく。「ロックの但し書き」を無視できる時代が過ぎ、世代間倫理を構築する必要が高まっていることはすでにみた通りである。

（2）倫理形成における「合意の技術としてのレトリック」の役割

これまでみたように、存在の次元に応じて倫理を形成する上で、レトリックの果たす役割は大きい。「道理に適った功利主義」属を導き、それがいかなる性格を持つのかを決めるのは、我々の間の道理性に基づく相互説得である。契約論によるシステムの形成もまたレトリックの産物であった。詰まるところ、「合意の技術としてのレトリック」が、倫理Xと直観そのものといった両端を除いた、倫理の広大な中間領域を形づくっていると言って過言ではない。「下から」から見れば、倫理を形成する必要に迫られ、レトリックによる合意に基づき倫理的關係が作り上げられる。他方、「上から」から見れば、レトリックによって生み出される合意が権利などを作り出し、倫理Xのenforcementを担保している。

時間不整合性について取り上げた際に、契約論のレトリックにより立ち上げられるシステムのいくつかについてはすでに検討した。世代間倫理を構築すべく他にも様々な提案がされているが、それらもレトリックによる合意に基づくものだと理解できる。ジョエル・ファインバーグ(1974年)は、インタレスト原理という考えを提示している。「さまざまなインタレストを持っている（あるいは持ちうる）存在者だけが、まさに様々な権利を持つことができる存在者たりうる」という考えから、現世代の行為が将来世代の利害を左右する以上、将来世代は現世代に対して権利を持つとする。シュレイダー・フレチェット(1981年)は、日本語の「恩」という概念を取り上げている。先祖が我々にしてくれたことを、我々の子孫のためにすることを通じて返済するという形で、世代は相互性を持ちうるという。これらで持ち出された権利や恩とは、世代間倫理を成立させるために用いられたレトリックである。レトリックによる合意の産物として権利や恩といったものが受容され、その権利や恩を梃子に世代間倫理が成立するのである。

* 19) 隣人愛から世代間倫理を構築する試み（佐藤啓介（2008年））もあるが、筆者には、「愛」とはペルソナ（仮面、人格、個性）と不可分の個別的關係であり、遠い将来の人間までもペルソナとして把握することは、人間業ではないと感じられる。道理性は愛を断念したところからはじまるのであり、愛より幾分退屈ではあるが、知的営為と経験の積み重ねから生まれるものである。

鈴村=蓼沼（2006年）は「歴史的経路選択に対する責任」という提案をおこなっている。この考えでは、現世代の選択は、潜在的に生存可能なすべての人々を代表しておこなわれる意思決定であるとされ、現世代は将来世代に対し、その選択が「社会的に最善」だと説明可能な経路を選択する責任を負う。ここでいう責任とは、ロナルド・ドゥウォーキンらによる「責任と補償」の議論を下敷きにしている。現世代と将来世代はともに同等の機会に与らねばならず、謂れなき理由で将来世代の機会が狭められるのであれば、将来世代は補償を受けて然るべきである。この説明によれば、将来世代の同一性が定まらない場合であっても、すなわち誰が将来世代であるとしても、世代間の平等は確保されるべきだという点さえ前提できるのなら、歴史的経路選択に対する現世代の責任を導き出すことができる。巧妙で説得力のあるロジックであるが、他方、なにもをもって責任の内容とするかは、実は、社会的に決められることに注意が必要である。盛山和夫（2004年）は「実際には責任とはそれ自体が制度的で理念的な概念であって、われわれの道徳的判断において何らかの責任が同定されるときには、実はその責任は『作り出されている』のである」と指摘している。この点に関し、盛山によれば、ドゥウォーキンによる責任概念は、人生を自らの力で切り開くことができる「独立農民型経済」ともいうべき社会モデルに

基づいており、多数の者が協同する現代の生産・生活スタイルには必ずしもそぐわないとの主張も可能であるという。したがって、「責任と補償」に基づく鈴村=蓼沼による説明も、客観的真理を言い当てたものというよりは、その説得力はレトリックによる合意の成立に負っているのである。

(3) 結語

これまで展開した議論はいまだ試論的段階にとどまる。諸賢による批判的検討を経る必要のあるものだが、理論家から政策当局者まで広く将来世代の問題に関心を抱く者が、問題と取組む上で有用で包括的な枠組みを供するものたりえているものと期待する*20。例えば、①社会的割引率の根拠を規範的な議論とその他に仕分けした作業は、適切な社会的割引率の程度と限度を考察する上で有益な指針となるであろう。あるべき世代間衡平性の射程は無限ではなく、アローのいう「道徳律の相互矛盾」との折り合いは付けられそうではあるものの、「能う限り」各世代を不偏的に取り扱うとの要請は、利己的個人にとってはもちろん、民主政にとっても十分にチャレンジングな課題である。また、②政策形成において功利主義が公式、非公式に担っている機能の根拠を理解することは、「不偏的に集計する」という功利主義の持つ道徳的要求の核心がいかに高水準の要求であるかということへの注意を促すと同時に、より適切に

*20) 包括的な理論の提示という点については、パーフィットが、*On What Matters* (2011年)において、普遍的法則主義（カント）、契約論（スキャンロン）、帰結主義（功利主義）の三つのタイプの理論が、最終的にはTriple Theoryへと収斂すると論じている。Triple Theoryとは「ある行為は、そのような行為が、最良の結果をもたらす（optimific）、ユニークに普遍的に意思可能であり（uniquely universally willable）、道徳に適った形では拒絶できない（not reasonably rejectable）原則によって、許容されることのできないときに限って、悪である」というものである。

本稿による包括的理解の提示は、パーフィットの議論とはいくつか重要な点を異にしている。本稿での議論のより一般的な展開は可能であると、筆者は考えているが、とりあえずは世代間倫理という限られた土俵上で展開されたにとどまっている。また、本稿では、倫理的存在の次元という切り口から様々な倫理の関係を整理してきたが、パーフィットの議論では単一の次元の内部で諸理論の関係が考察されているようにみえる。さらに、パーフィットは理論の収斂を可能とする根本条件を、客観的な価値の存在（objective value-based theory）に求め、人間の欲求、利害に求める考え（desire-based view）を否定している。これに対して、本稿の議論では、不偏性などを組み込んだ何らかの倫理Xを想定するという意味でobjective value-basedとしての性格を持つ一方、次元の下端にある人間からみれば、具体的利害に根ざしつつ合意により倫理を立ち上げるという考えが組み込まれており、いわばobjective value-based theoryとdesire-based viewの両方に二股をかける格好になっている。この「二股をかけている」ことは、本稿の議論のより優れた側面として展開可能であるかもしれない。例えば、パーフィットは、シジウィックの二元論の問題点として、personalな利己的道德律と、impersonalな不偏的道德律との間の矛盾の処理の困難さという問題を指摘している。本稿の「二股をかけた」アプローチであれば、この矛盾をより整合的に処理することができるかもしれない。

功利主義を用いる手掛かりとなるだろう。功利主義を概ね正しい解を示す**代用品**と解し、合意を通じて改良すべき対象と考えることは、「いとわしき結論」とどまらず、「植民地総督府の功利主義」など功利主義への伝統的批判への応えとなるだろう。

とりわけ重要なこととして銘記しておきたいことは、③世代間倫理が我々の世代においていよいよ本格的に構築すべきものとなったことであり、その構築にあたり頼りになるのが、我々の持つ道理性に基づく合意のみであるということである。世代間倫理を具体的に立ち上げることができるのは、現世代による合意だけであり、その合意は**倫理X**を望見しつつ、将来世代もまた我々と同じく道りに適った人々であるとの期待のもと合意されるものであるとしても、とにかく我々現世代間の合意なのである。人間は無道徳 (amoral) な世界から発し、大きな社会を支えるにたる倫理を練り上げてきた。世代間倫理の構築の成功は保証されているものではないが、その構築は不可能事ではない。民主政は世代間倫理の躓きの石であるが、道りに適った人々が生存できるのも民主政においてのほかはない。我々は民主政の枠内で、合意の技術としてのレトリックを尽くして、世代間倫理を作り出すほかはない。レトリックによる合意の産物として倫理を考えることは、倫理を形成する上で想像力や創造性が果たす役割が大きいことを意味する。世代間倫理がいかなる姿を取るのかは現世代の双肩にかかっている。「道徳法則への尊敬」(カント)を内で新たにしつつ、その尊敬に実効性を与える知恵をいかに働かせるか、このことにかかっているのである*21。

【参考文献】主な文献に絞る(古典的著作を除く)。

Arrow, K.J. 1996. *Discounting, Morality, and Gaming*.
Cowen, T & Parfit, D. 1992. *Against Social Discount Rate*.
Diamond, P. A. 1965. *The Evaluation of Infinite Utility Streams*.

Frederick, S. 1999. *Discounting, Time Preference and Identity*.
Feinberg, J. 1974. *The Rights and Unborn Generation*.
Hare, R. M. 1981. *Moral thinking : Its Levels, Method and Point*.
Heyd, D. 2008. *A Value or Obligation? Rawls on Justice to Future Generations*.
Kavka, G. 1981. *The Paradox of Future Individuals*.
Kotlikoff, L. Persson, T & Svensson, L.E.O. 1988. *Social Contracts as Assets: A Possible Solution to the Time-Consistency Problem*.
Meyer, L. 2003. *Past and Future: The Case for a Threshold Notion of Harm*.
----. 2008. *Intergenerational Justice*.
Murrell, P. 1980. *The Use of the Maximin Principle as a Criterion for Just Savings*.
Norcross, A. 1999. *Intransitivity and the Person-Affecting Principle*.
Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*.
----. 2011. *On What Matters*.
Ponthiere, G. 2003. *Should We Discount Future Generations' Welfare?*
Roberts, M. 2003. *Is the Person-Affecting Intuition Paradoxical?*
----. 2013. *The Nonidentity Problem*.
Roemer, J & Suzumura, K. ed. 2007. *Intergenerational Equity and Sustainability*.
Shrader-Frechette, K. S. 1981. *Technology, the Environment, and Intergenerational Equity*.
Tremmel, J. C. 2010. *Review : Harming Future Persons : Ethics, Genetics and the Nonidentity Problem*.
安藤馨 (2007年)『統治と功利』
井上達夫 (2005年)『他者への自由』
池田和弘 (2003年)『世代間倫理における非同一次性問題』
宇佐美誠 (2006年)『将来世代への配慮の道徳的基礎—持続可能性・権利・公正』
内井忍七 (1996年)『進化論と倫理』
古賀敏 (2009年)『環境的正義と世代間倫理』
児玉聡 (2010年)『功利と直観』
後藤玲子 (2002年)『正義の経済哲学』
---- (2006年)『世代間正義の原理とその制定手続き—ロールズの社会契約論再考』
西條辰義編 (2015年)『フューチャー・デザイン』
塩野谷祐一 (1998年)『シュンペーターの経済観—レトリックの経済学』
佐藤信夫 (1981年)『消滅したレトリックの意味』
神野慧一郎 (2002年)『我々はなぜ道徳的か』
須賀晃一、宇田川大輔 (2006年)『ロールズの正義論の射程距離』
鈴木興太郎、篠塚友一 (2004年)『世代間公平性への公理主義的アプローチ—展望』
----、夢沼宏一 (2006年)『地球温暖化の厚生経済学』
盛山和夫 (2004年)『福祉にとつての平等理論』
中澤務 (2001年)『ロングフル・ライフ訴訟と非同一次性問題』
廣光俊昭 (2013年)『政策の基礎付けについて—政策当局者のための倫理学序説』
---- (2014年)『「人間本性論第三巻」『税と正義』(書評)』

*21) 筆者は、ヒュームの合意 (convention) の考えを援用して、新たな道徳を生み出し社会の面目を一新するのは、あたかも全員の利益に資するかのように、反省を通じて組み上げられたプログラムであると論じたことがある(廣光 (2014年))。世代間倫理においては、いまだ存在せざる将来世代のためになることを、あたかも現世代すべてのためになるかのようにプログラムする必要がある。このプログラムを可能にするレトリックは相当アクロバティックなものとなるが、不可能事とは限らない。例えば過去になしとげられた奴隷解放が奴隷主にとって不利益であったことは一面の事実であるにせよ、解放はあたかも全ての人々にとっての利益であるかのような体裁を持つことができた。エリック・フォーナー *The Fiery Trial* (2010年) はリンカンを成長するリアリストとして描いており、奴隷解放のクライマックスに向けて、リンカンの用いるレトリックが、どう成長してきたか描き出している。