

# 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（前編）

大臣官房付\*1 廣光 俊昭

## 1. はじめに\*2

2012年8月10日、社会保障・税一体改革関連法案が成立した。いうまでもなく、一体改革を巡る一大論点は世代間の公平という、分配的正義に関わる問題であった。経済が成熟期に入るにつれ、倫理的なものに社会の良し悪しの規準を探る動きが深まり、格差問題など分配面への関心の高まりや、いわゆる正義論ブームも、そのあらわれであろう。確実に正しいなものかから世の中のあり方を考え、政策を基礎付けたいという願望が強まるのは、理解できぬことではない。

ただ、ある者がある事柄の正しさを確信したとしても、その正しさが社会全体に妥当するかどうかは別問題である。ジョン・ロールズの『正義論』（1971年）をはじめ、正義を巡る論議の多くは功利主義に対抗し、功利の世界とは異なる正義の領分を確立しようとする。これは正しいこと（正：rightness）と善いこと（善：goodness）の優劣争いという歴史的議論のなかで、功利主義という善の優位を説く一派に対する巻き返しの一局面なのだが、本稿がはじめに指摘するのは、むしろ、正から社会の倫理規準を構築することが困難であること、功利主義が案外頑健な理論だということである。功利主義とはいわば不偏的観察者(impartial spectator)の視点から把握される倫理規準であり、その見地は我々政策当局者の立場に通ずるもので

ある。その上で、一転して本稿は功利主義の限界を明らかにしていく。全体と個が相容れぬまま対峙する状況や、単一の善という一元的見地から倫理規準を構築することの問題性を論ずる。最後に価値の多元性を踏まえ功利主義を再構築する途を探り、全体と個の対峙の扱いについて一応の整理を提示する。これらの点を筆者は、まず世代間の公平の問題に即して解明し、つづいて全体と個という場に移して検討する。

## 2. 世代間の公平

### （1）社会的割引率

社会保障・税一体改革など財政問題や地球環境問題のような、現世代の行為が将来世代の厚生に影響を及ぼす論題を考える際、我々は世代間の公平という観念に訴える。将来世代に残す（正または負の）純貯蓄はどの程度であるべきかという問題である。そもそも、将来に起こる事柄に対しどれくらい配慮すべきかという点については、遠い未来のこと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）。しかしながら、ある忌まわしい出来事が現世代のうちに起こるにせよ、将来世代の身に降りかかるにせよ、（発生確率に相違ない限り）その道徳的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

\*1) 兼総理大臣官邸事務所（内閣官房副長官秘書官）。

\*2) 草稿に対し親切な意見を下さった上田淳二氏（財務総合政策研究所）に感謝する。ただし、本稿につきすべての責は筆者個人に帰し、また筆者の現在または過去所属した団体の見解をあらわすものでもない。

要であることになる。割引率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のである。他方、現世代と将来世代の厚生を同等に評価する場合、現世代は将来世代のために莫大な貯蓄を残すことが要求されかねない。我々が惨めな生活を送ることで、子孫が幸福な生活を得るならば、我々は悲惨に耐える道徳的な義務までも負っていると考えるべきなのだろうか。

デレク・パーフィット（1984年）は、社会的割引率の慣行の画一的適用に警鐘を鳴らしている。割引を正当化するには、現在の投資により運用益を得ることで、将来必要となる費用の節約が可能となるといった具合に、具体的な事由が必要であると指摘する。例えば、来年と二十年後の遺伝的奇形児へ必要な金銭的補償が同額（ $k$ ドル）であるとする。この場合、現在 $k$ ドルの十分の一を投資すれば二十年後 $k$ ドルを得ることができたら、将来の奇形児を気にかける程度が少なくてよいひとつの理由になるものの、パーフィットは「その理由は、そのような奇形児の重要性が小さいからではない。そのような奇形児が生まれた場合に我々が補償できるように確保するための費用が、現在十分の一ですむからである」と述べる。ここでは、割引の慣行、すなわち、常に将来世代の厚生を現世代の厚生よりも低く評価することを、全面的に正当化することは困難であることまで理解してもらえればよい。

## （2）正義に適った貯蓄原理

ロールズ（1971年）は、無知のベールの背後の原初状態（original position）で、性格・属性を剥奪された当事者間で合意・契約する正義の原理として、

（1）第一原理：各人は、基本的自由に対する平等の権利を持つべきである。その基本的自由は、

他の人々の同様な自由と両立しうる限りにおいて、最大限広範囲にわたる自由でなければならない。

（2）第二原理：社会的・経済的不平等は、次の二条件を満たすものでなければならない。

（a）それらの不平等が最も不遇な立場にある人の期待便益を最大化すること。

（b）公正な機会の均等という条件のもとで、すべての人に開かれている職務や地位に付随するものでしかないこと。

の二原理を挙げた。第一原理は常に第二原理に優先する（基本的自由の優位）とし、特に（2）（a）を格差原理と呼んだ。ロールズは、ほとんどなにもないところ（原初状態）から正義の原理を導き出したことをもって\*3、正が善よりも優位する倫理規準を提示したと胸を張ったのである。ロールズは『正義論』のほとんどを、善の理論たる功利主義より二原理が優れていることの立証に費やしている。社会全体の厚生（総和）をもって倫理規準とする功利主義では、基本的自由を保障することができず、最も不遇な者を犠牲にして恵まれた者の利益を図ることが正当化されかねないと警告した。

二原理をもってして、世代間の公平を基礎付けることができるのだろうか。ロールズは世代間の公平の問題に二原理をあてはめているが、後続世代が最も不運な先行世代を救済する手立てがないため、格差原理のもとでは、将来世代のために貯蓄がなされることがなくなってしまうという。ロールズは原理そのままの適用を断念し、①契約当事者たちは各家系を代表していること、②採択される原理は先行する全世代が従ってきたと彼らが望むようなものでなければならないこと、の二つの想定を追加し\*4、「正義に適った貯蓄原理」を導き出している。契約当事者たちは、他の全世代

\*3）厳密に言えば、合理的な人間ならば必ず欲求する「社会的基本財」を導入する程度にとどめ（善の希薄理論）、その社会的基本財の配分の問題として正義の原理を定式化した。

\*4）第二の想定（追加）は『正義論（改訂版）』（1999年）による。

が同一の規準に従って貯蓄してきたという想定に基づいて、社会の進展の段階ごとにどれくらい貯蓄する意欲があるかと自問し、理に適った貯蓄率に達するというのである。

しかしながら、当事者たちが各家系を代表しているというパターンリスティックな性格の導入(①)は、無知のベールの背後で当事者が正義の原理に合意するという基本構図を深く傷付ける。第二の想定(②)は原初状態の構図を歪める度合いはより少ないものの、各世代にとっては自分の時代がやって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がないという問題(time inconsistency)が出てくる。第二の想定単独では正義に適った貯蓄原理を導出できず、パターンリズムなしには貯蓄はなされないのである。正義に適った貯蓄を実現するためには、縦の親子関係を横に広げた全体社会への関心によるほかない。原初状態での合意により正義の原理を基礎付けるといふ、ロールズの野心は、世代間の公平の問題に触れた途端、社会的紐帯という素朴な観念への訴えを露呈する。社会的紐帯への訴えは、社会全体の利益を倫理規準とする功利主義へと一本道で繋がっている。

### (3) 非同一性問題

世代間の公平をなんとか別の仕方、すなわち、将来世代の権利、現世代の義務という形で基礎付けることはできないのか。将来世代は、適正水準の純貯蓄を継承する権利を有しており、他方、現世代は健全な財政・環境政策を通じ、将来世代の権利に応える義務を負う。とりあえずは、そう考えることができそうにみえる。

しかしながら、パーフィット(1984年)の提出した「非同一性問題」は、権利・義務による基礎

付けを掘り崩してしまう。ある時点で採る政策は、その時点以降の歴史的経路に影響を及ぼす。はじめは僅かな変化であっても、累積し大きな変化を生み出す。その結果、数十年のうちに生きている人々の数・個性は非常に異なったものになるはずだ。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。他方、現にある政策を実行した結果として、この世に生を受け損ねた人々がいる。このように、政策によって将来世代を構成する者の中身が変わってくる(非同一である)場合、適正水準の純貯蓄を受け継ぐ権利を有している個人がどこにも存在しなくなってしまう。野放図な炭酸ガス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るにはいるが、その人々は健全な政策を採っていた場合には生まれてこなかった人々なのである。

パーフィットはこの問題に最終的な解決を与えていないが、個々の人格への影響から政策を評価するのではなく、社会に在る幸福の総量や平均に基づいて評価する方向を示唆している。鈴木興太郎編(2006年)は、権利・義務に基づいて世代間の公平を擁護する議論を再建すべく様々な趣向を凝らしている。歴史的経路選択に対する責任(鈴木・蓼沼)、先行世代から連続的に継承したものを後続世代に残す一種のフェアプレイの義務(宇佐美)という形で、権利に対応しない一見自明な(*prima facie*)義務として、世代間の公平性を裏付けようとしている\*5。こうした試みに筆者は概ね賛同するものだが、むしろ、こうした名宛人のない責務や義務の隠れた真の宛て先は、全体社会そのものでしかありえないというのが、筆者の考えである。功利主義とは将来世代を含めた成員の厚生を不偏的に集計し、その最大化を図るものであり、功利主義こそが世代間の公平に適った政策を指図するのである。

\*5) W.D.ロズ(*The Right and the Good* 1930)によれば、*prima facie* dutiesとは「本当は義務ではなく、特別な仕方では義務に関係しているもの」であり、ある行為をなす道徳的理由を与える事柄、なにをなすべきか考える際に我々が考慮に入れるべき事柄である。

### 3. 全体と個

#### (1) 義務論と帰結主義

権利や義務による世代間の公平性の基礎付けは困難であり、全体社会の利益への訴えを通じてのみ、世代間の公平性を根拠付けることができることをみた。こうした事態は、世代間の公平という論題を離れた場合にも、繰り返されるのだろうか。たしかに、将来世代は現世代の行為の結果を一方的に受け取るほかなく、世代間関係が権利や義務の作動する基礎を欠いているのは事実である。ならば、視野を同一世代の内部に絞り込めば、権利や義務による正義の擁護が可能となるのだろうか。

権利や義務によって正義を基礎付ける試みを、伝統的に義務論 (deontology) と呼ぶ。義務を果たすことが正しいことであり、結果の善し悪しは、行為の正・不正には影響しないと考える立場である。カントの挙げた約束の例によれば、約束の順守はそれ自体において正しいことであり、約束を守れば、相手が困らないことや、自分の評判が保たれることは関係ない。他方、結果の善し悪しから行為の道徳的評価を行う立場を、帰結主義 (consequentialism) と呼ぶ。正と善のうちでいずれがより根源的で優先権を持つのか、ギリシア以来の歴史的論議があるが、錯綜した歴史を単純化すれば、義務論が正の優位を支持し、帰結主義が善の側につく。功利主義は、道徳的評価で考慮すべき事項は個の厚生だけであるとすする点 (厚生主義) で帰結主義の代表的理論であり、その個の厚生を総和をもって社会のための倫理規準とする考えである。

義務論も帰結主義も個の行為規準である限り、各人の生き方の問題にとどまるか、あるいは、脳科学の知見 (dual-process model of thinking) から整理すべき問題なのかもしれない。二つのタイプの理論が真の試練に直面するのは、むしろ、個を超えて社会のための倫理規準たらんとするときである。義務論にとっての問題とは、正しい人は

幸福な人であるか、社会は正しい人の幸福を保証することができるか、である。帰結主義、就中功利主義にとっての問題は、最大多数の最大幸福を実現した社会は正しい社会であるか、となる。以下では、まず義務論にとっての問題を論ずる。

#### (2) 正しい人は幸福な人であるか：古代

義務論が全体のための倫理規準たりうるには、正しい人が幸福な人であることを確保する必要がある。徹底的な義務論者であったカントは、正しい人は幸福に値すると述べるだけで、幸福の保証に冷淡な態度に終始した。ただ、正しい人が幸福でないのならば、その社会は決して安定せず、正しい人は早晩淘汰されてしまう。

プラトンは、正しい人が幸福な人であることを証明しようとして、『国家』を書いたと言ってよい。対話篇の主人公ソクラテスに対し、登場人物たちは、人の世には正義の働く余地などない、力があるのみであると迫り、正義とはせいぜい上手に生き抜くための手段としての価値を持つに過ぎないとうそぶく。

**グラウコン**：ひとに「不正」を加えることは善、自分が不正を受けることは悪であるが、ただ、どちらかといえば自分が「不正」を受けてこむ悪のほうが、ひとに「不正」を加えてうる善よりも大きい。…一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、「不正」を加えることも受けることもないよう、たがいに契約を結んでおくのが得策と考えるようになる。…これがすなわち、「正義」なるものの起源であり、本性である。

**アンディマントス**：ひとは「不正行為」を非難するのだけれども、それは要するに「不正」をはたらくだけの力が自分にはないからである。…「正義」は、それ自体として、それ自身の力で、その所有者にどのような利益をもたらし、逆に「不正」は、どのような害をも

たらずのか。

これらの指摘に対するソクラテスの答えは、まったく不十分なものである。彼は、盗賊の一味が仲間同士で不正を働けば、強盗という目的の達成の妨げとなるだろうと述べた上で、次のように言う。

そして思うに、一個人のうちにある場合にも「不正」は、同じこれら自分本来のはたらきを発揮することには変わらないのだ。すなわち、まずその人間をして、自分自身との内的な不和・不一致ゆえに事をおこなうことを不可能にさせ、自分自身に対しても、敵たらしめるのだ。そうだね？\*6

ソクラテスが指摘するのは、邪心と良心が内面で葛藤し、不正な人物の目的の達成を妨げるということである。ただ、まったく良心を欠いた者があれば、不正な目的の実現を妨げるものはなくなってしまう。邪心だけから成る人物こそもっとも恐るべきであるが、ソクラテスはその危険に目を瞑り、不正な人間は人格が崩壊しているのだから、幸福ではありえないと強弁するのである。

『国家』は、この主張を貫き通すために書かれた一種の思考実験である。仮想的な国家のなかでの正義と不正の役割を探ることを通じ、正義の優位を明らかにする試みである。国家における正義の優位について、ソクラテスは、「神的で思慮ある部分によって支配されることは、誰にとってもよい善いことなのだ。…その神的で思慮ある部分を彼が持っていないならば、外からそれを課せられることによって支配されるのがいいのだ」と、哲人政治論をもって締めくくる。この考えもまた強弁でなければ、「神的で思慮ある部分」を至高とする、善に関する特殊な階層秩序を前提にして

はじめて出てくる結論である。

### (3) 正しい人は幸福な人であるか：現代

不首尾に終わったプラトンの試みを、より周到におこなったのが、ロールズ (1971年) だと考えることができる。先述したように、ロールズはほとんどなにもないところ (原初状態) から正義の二原理を導き出した。その上で、その原理に従う社会が幸福であること、すなわち、安定的であることを明らかにできれば、全体が完結するという目論見である。

『正義論』第三部を費やして、ロールズは安定性の証明を試みている。正義感覚という概念が導入されている。正義感覚とは正しいことが実現されるのを喜ぶ感覚であり、発達心理学の援用により、権威の道德性 (親や教師に従うことが正しい)、連合の道德性 (社会が正しいとすることが正しい)、原理の道德性 (道德原理が正しいとすることが正しい) の三段階を経て、社会の成員が身につけていくものである。ロールズは、「秩序だった社会」では、成員は正義感覚を身につけるのが合理的であるとし、正義感覚を身につけた成員は二原理の実現を喜ぶから、正義の社会は安定すると論ずる。「正しく行為したいという欲求が合理的な人生計画をも統制しているということが判明するのであれば、正しく行為することは私たちの善の一部となる。このような場合、正義と善さの構想は両立可能であり、全体としての理論は調和したものとなる」というのである。

プラトンが挫折した問題を、ロールズは解いたと考えてよいのだろうか。筆者の考えは否である。「秩序だった社会」では正義感覚が選ばれるというロジックそのものが、善いことから正しいことを説明してしまおうという、功利主義の常套手段なのである。例えば、義務論は、たとえ約束を破った方が善い帰結をもたらすとしても約束の拘束

\*6) トラシュマコスへの応答。「魂の三分説」として説かれる『国家』全体を貫く見解の原型として、ここで引用した。

力自体は失われていないと指摘する。これに対し功利主義は、約束を破ることで信頼関係が損なわれ、約束という規則自体を毀損してしまうことに着目する。個別の約束の遵守・破棄に係る功利計算をするのではなく、約束という規則自体が功利計算を通じて評価されるのである。約束という規則の場合、明らかに有用であるから、約束という規則は社会で生き延びる（規則功利主義）。「秩序立った社会」では正義感覚が選択されるという説明は、ゲームの理論のいう戦略補完性（strategic complements）の議論に吸収されてしまうと言うほかないのである。大多数の成員があるルールに従っているのなら、自分もそのルールに従うのが合理的である。ロールズは、「正義に合う仕方で行うことは自分の人生目的を最もよく促進するかもしれないという予測に基づいて、エゴイストは正義感覚から行おうとしようということすら、私は証明するつもりはない」と述べ、自身の議論とゲーム理論的論法の混同を戒めるが、一向に違いは明らかにならない。あえていえば、正義感覚はその都度の得失に応じて選択されるものというより、人格に内面化されている度合いが深いということはできるが、内面化の過程で、正義感覚を身につけることが有利であることを身体で覚えていくのであるから、もはや、善いことから正しいことが説明されてしまっているのである。

デイヴィッド・ゴティエ（『合意による道徳』（1986年））は、行為者が合理的に選択する合意から道徳を基礎付けることを試みているが、まったく中途半端なものに終わっている。議論の終盤になってゴティエは、キュゲスの指輪の寓話を持ち出す。その指輪をはめれば姿を晦ますことができるため、指輪を入手した者は悪事を働く抗しがたい誘惑に駆られる。『国家』でグラウコンは、普通の人が悪事を働かないのは、指輪を持たぬため報復を恐れずに悪いことができないからに過ぎない、と主張した。このグラウコンの挑発に対し、ゴティエは「合意による道徳の合理的拘束力は弱すぎ

て我々を押さえることができないかもしれない」とあっさり認め、リベラルな個人の観念、「感情的道徳への能力」「道徳への感情的能力」の追加が必要だと方向転換している。指輪の誘惑に抗するには、損得による規律では不十分で、道徳感情を内面化した一種の人格性が必要だといっているのである。この方向転換はまったく不要なものである。現に指輪を持たぬ以上、我々が悪事を働くことはなく、我々は指輪の不存在を前提に育まれた道徳文化でやっていけるのである。このことを裏からいえば、道徳が究極的には損得によって基礎付けられているに過ぎないが故に、新しい技術は道徳を揺さぶることがある。我々は新技術に適応した新道徳を編み出すことができるかもしれないが、新技術が突拍子もないものであれば、適応が上手くいかず、新技術によって社会が壊滅的打撃を被る可能性もあるのである。

#### （4）功利主義の頑健性

倫理思想史の起点（プラトン）と末端（ロールズ）が明らかにしたのは、正しい人は幸福な人であるとは限らず、義務論は安定した社会をもたらさないうことであつた。むしろ、正しい人が幸福な人であることを示そうとし、却って、善についての一定の前提（神的で思慮ある部分、正義感覚）を密輸入する破目になっていたのである。

功利主義に有利な議論は、これに止まらない。ロールズについてはまだ取り上げるべきことがある。『正義論』の出版当初、安定性（第三部）以上に批判の対象となったのは、原初状態からの二原理の導出（第一部）であつた（例えば、ジョン・ハーサニ（1975年））。論点のひとつは、第一原理の優位性への疑問であつた。第一原理である基本的自由の侵害は、「社会的・経済的利益の増大によって正当化されえない」とロールズはいうが、思想・良心の自由でさえ、明日の衣食と天秤にかけられているのが世界の現実である。批判の第二は格差原理への疑問であつた。原初状態のもとで

当事者たちが合意する原理は格差原理ではなく、平均効用原理だとの指摘である。マキシミン・ルール、すなわち、無知のベールが引き上げられると、自分が最も恵まれない成員になっているかもしれぬと極度に恐れ、常に最悪の場合のみしか想定しないのは、よく考えると不合理である。99.9%の確率でロールスロイスを獲得し、残りの0.1%の確率でペロペロキャンディー一本を得る選択肢と、50%の確率でキャンディー三本を獲得し、残り50%の確率でキャンディー二本を得る選択肢がある場合、我々は格差原理に従って後者を選ぶだろうか。我々は常に最悪の事態を恐れて行動しているわけではない。当事者間で合意する社会の倫理規準としては、格差原理よりも、成員の厚生を不偏的にカウントする平均効用主義の方がもっともらしい（不偏観察者定理）\*7。

さらに、パーフィット（1984年）が、義務論を根底から揺さぶり、功利主義に好意的な議論を展開している。パーフィットは思考実験を駆使し、我々の持つ人格の観念を掘り崩していく。「遠隔輸送機」の例では、私をスキャンして、寸分変わらず（恐らく原子レベルで）人体の情報を読み取り、火星に電送し向こうの物質から私を再構成する。地球の私はスキャンによって破壊される。火星の私は地球にいた私と心理的に継続している。火星の私は、果たして私なのか。パーフィットは、人格とは個別に存在する実体ではないとする。自己と他者が別の意識であるのと同じく、現在の自己と将来の自己は別の意識であり、自己利益説（時間を通じた自己利益を最大化する立場）が、時間軸上の自己の意識に配慮するのに、他者の意識への配慮を頑なに拒むことには、真の理由はないとする。人格の同一性がさほど重要なことではないのなら、個人間の区別の重要性は低下し、誰が権

利を持ち、義務を負うかを重視する義務論が機能する余地は狭まる。功利主義の非人格性、誰の厚生かに関わらず厚生を合算することの妥当性が高まる。パーフィットの世界観では、我々政策当局者はあたかも現在と将来の時空に浮かぶ無数の厚生を前にしているかのようであり、その役目は、ある時はある厚生を抑制し、別の時には別の厚生を引き上げ、時間を通じた社会全体の厚生を最大化することにある。その機能は、自己利益説の計画的理性が欲望の充足を抑制することで生涯を通じた幸福最大化を図るのと、類比的である。

ここで言いたいのは、さんざん非難されてきた、功利主義が案外頑健な理論だということである。基本的自由を保障することができない、不遇な立場にある者を犠牲にし恵まれた者の利を図ることが正当化されかねない、と批判してきた、ロールズでさえ、晩年の著作（2001年）では「公正としての正義は、効用関数の考え方が公正としての正義を定式化するために使えることを否定しない」とまで述べている。世代間ではもちろん、同一世代内に土俵を限ったところで、社会のための倫理規準として使用に耐える理論として残るのは、帰結主義とりわけ功利主義に絞られてくるのである。

（来月号につづく）

プロフィール

廣光 俊昭（ひろみつ としあき）

大臣官房付。92年大蔵省入省後、国際金融局、銀行局、主計局、大臣官房総合政策課、主税局等の本省部局のほか、英・オックスフォード大大学院、世界銀行（Senior Advisor）、富山県（知事政策局長）を経て、現職（兼内閣官房副長官秘書官）。

\*7) ハーサニが効用を序数的なフォン・ノイマン＝モルゲンシュテルン効用関数で表現したことから、彼の議論を功利主義を支持する論拠として用いるには注意を要する。ただし、公理主義的アプローチを通じ、一定の効用の個人間比較のもと、匿名性、無関心な個人の効用からの独立性等の無理のない条件を満たす、評価関数として生き残るのが、功利主義等ごく少数に絞られることが明らかにされている（Blackorby, Bossert and Donaldson (2002)）。

# 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（後編）

大臣官房付\*1 廣光 俊昭

## 4. 功利主義の限界？

### （1）全体と個の対峙

もちろん、功利主義の側でも問いに答える必要がある。その問いとは、最大多数の最大幸福を実現した社会は正しい社会であるか、であった。答えはイエスでもあり、ノーでもある。

「お前は亡ぼす予定の者たちをあくまであざむくつもりか!! お前が知と技をいくらかかえていても、世界をとりかえる朝には、結局ドレイの手がいるからか。私たちの身体が人工で作られ替わられていても、私たちの生命は私たちのものだ。生命は生命の力で生きている。…生きることは変わる事だ。王蟲も粘菌も草木も人間も変わっていくだろう。腐海も共に生きるだろう。だが、お前は変わらない。組み込まれた予定があるだけだ。…私たちはお前を必要としない」（宮崎駿『風の谷のナウシカ』（漫画版）（1982-94年））

これは怒りの言葉である。ナウシカがシュワの墓所の主に向けた憤怒の言葉である。漫画版ナウシカを国民的作品とまで言うつもりはないが、これはかなりの倫理的深みを持った作品である。劇場版は、ナウシカが身を投げ出すことで人間と環境との調和が回復するという幸せな結末を用意し

ているが、漫画版で彼女が対峙するのは、焼き尽くされる以前の文明の遺したシステムである。瘴気をまき散らす腐海は、有毒物質を浄化するために旧世界の人類が作ったシステムだったこと、ナウシカたち人間そのものも、汚染された大地で生きていけるよう作り替えられた存在だったことが明らかにされる。やがて世界が浄化され、美しく豊かな旧世界が復興するが、ナウシカたちは浄化された世界では生きていくことができないのだ。シュワの墓所に坐す主は、ナウシカに計画を受け入れ、未来の人類のために滅びよう求める\*2。

主の要求は、功利主義からすればもっともなものである。地球環境が浄化され、美しく豊かな文明生活を取り戻すことができる。汚染されたままの地上の生活では、人の命は短く、僅かな土地を求め争いが絶えない。惨めな生活である。将来世代を含めた人類の厚生を最大化するためには、「世界をとりかえる」べきなのだ。ところが、ナウシカは主の求めに怒りでもってこたえる。葛藤しつつも、将来復活すべき人類、動植物、芸術・文化の卵までも破壊し尽すことを選ぶ。

たしかにナウシカにしてみれば、従容と滅びを受け入れることは自己利益に反することではある。ただ、社会的割引率の議論でみたように、将来世代に比べ現在の自己利益を優遇すべき道徳的理由は乏しいのであった。ロールズは、「現在生

\*1) 兼総理大臣官邸事務所（内閣官房副長官秘書官）。

\*2) ナウシカの作中、巨神兵なる命と意識を持った人造の大量破壊兵器が登場する。巨神兵を制御するため、ナウシカは自らを彼の母親だと欺き、「私のいいつけを守って、立派な人になれますか」と語りかける。今わの際に、巨神兵は「ぼく立派な人になれたか心配だ」と呟いて斃れる。巨神兵は生まれてくるべきではなかった生命である。腐海のなかから生まれ、世界再生の希望を打ち砕くナウシカもまた、生まれてくるべきではなかった生命であり、主によって欺かれ、滅ぼされるべき存在であった。

きている人びとがもし時間選好のような考慮事項によっておのれがつき突き動かされることを放置するならば、自分たちの先行世代と後継世代の両方を不当に扱うことになる」と述べている。ロールズによれば、多数派の制定する法規が著しく正義に反する場合には、「市民的不服従」が認められる。世代間関係の場合、将来世代は現世代による不正の結果を一方的に受ける取ることしかできず、市民的不服従に訴えることさえできない。世代間の公平を担保するには、同一世代内の場合以上に、主のようなシステムの支えを必要とするのである。ナウシカから主をみれば、無慈悲そのものと映るとしても、主は主でその立場を譲ることができない。譲歩は道徳的不正でさえある。

ここでは、全体と個とが剥き出しの形で対峙している。実社会で功利計算を担う政策当局者はともすれば、シュワの墓所の主の立場に立たされることがある。もちろん、実社会においてまず問題になるのは、「その政策は本当により大きな善をもたらすものなのか」ということであり、政策当局者には、社会の実態を精査し、より大きな善に向かって近づく努力の余地が常にある。政策当局者の日常の営為のほとんどは、その努力にあてられている。しかしながら、その努力を無限に積み重ねても、原理的に解消できないギャップがある。個があくまで成員の一人である限り、全体は個の内包するものをまるごと受け止めることはできず、一般化可能なごく一部を成員一名相当分だけカウントすることしかできない。

ここで問題にしているのは、いかにして最善の政策に達するかというのとは別の問題である。功利主義上の最善へ我々を導くのが、代議制であるのか、直接投票、くじ引き、集合知、またはその組み合わせのいずれであるのか、本稿では論ずる紙幅がない。ただ、いずれかの方法によるにせよともあれ導出された最善の政策に対して、最善の実現のため必須であるとしても、何故に個の幸福が犠牲にされねばならぬのか問う声が止むことはなく、このことを問題にしているのである。同一世代内であれば、多勢を頼んで政策を執行するこ

とが可能ではあるだろう。世代間の問題になると、最早多勢を頼むことすらできず、功利主義に基づく政策は倫理的正当性ばかりか、現実の執行可能性までも失うに至る。シュワの墓所の主は、後続世代から代表者を選び、その代表者に説いて協力を取り付けようとした。代表者が仲間を将来世代の犠牲に供してくれる可能性に賭けたのである。世代間の公平の実現のために主は、かようにまでアクロバティックな企みを編み出さねばならなかったのだが、「私たちの生命は私たちのものだ」とナウシカ（代表者）から反撃されると、主はうまくこたえることができなかつたのである。

## （2）価値の多元性

これまで論じてきた功利主義においては、個人間の効用の比較可能性を暗黙に前提していた。効用の個人間比較に問題があるなら、最大多数の最大幸福を標榜すること自体がナンセンスだという見方が出てくる。ジョン・ローマー（1995年）が紹介する例によって説明しよう。

	短距離走	ジャンプ	ハードル	重量挙げ
アジザ (A)	10.1" ③	60' ②	40" ②	150lb ①
ボクダン (B)	9.2" ①	59' ③	42" ③	140lb ③
チャールズ (C)	10.0" ②	61' ①	39" ①	145lb ②

ここでは、種目を「個人」、競技者を「社会状態」として考えている。この一連の競技全体として、三人の競技者のうち誰が優勝者とされるべきだろうか。短距離走では、ボクダンが一番優れており、ついでチャールズ、アジザと続く。ジャンプでは、ボクダンは最下位であり、チャールズが一位で、アジザが続く。一意的に優劣を決めることは困難である。ローマーは、競技大会で許容可能な得点システムが存在しないのは、「アジザの短距離走はボクダンのハードルよりも優れている」という形の表現が使えないから、すなわち、競技者の「種目間」順序を考えられないからだと指摘している。どうしても優勝者を決めたければ、一定の配点ルールを定めるほかないが、どんなルールを選んでも、アジザの短距離走とボクダンのハードルを比較する類の恣意性を免れることはできない。

この例が示すように、効用の個人間比較可能性を想定することは、本来比べることのできない、諸個人が追求している多様な善（ウラジーミル・ナボコフを読むこと、AKBの総選挙に参加すること）をあえて比較することである。ナボコフを読む方が総選挙に参加するよりも、全体社会の善の増進に寄与するところが大であると決めることは、独断的なのである。こうして世界には、短距離走の善、ハードルの善…ナボコフの善、AKBの善…と無数の独自の善が在ることになり、「2012年8月10日22時21分に千代田線車内で『青白い炎』の205頁を読むことのxという感じの善」という、一見複合的なものについてさえ、その独自性を主張してやまぬ者まで登場するだろう。多様な善の区別を認めることは、直ちに正しいことや美しいことが、善とは異なる独自の価値であることを認めることにつながる\*3。すでに正から社会の倫理規準を構築することの困難さは指摘したが、それでもなお、個にとっての価値のひとつとして、正が善とは別個のものとして存在しうるとは否定されない。美のみから社会の倫理規準を導出することができないことは明らかだと一応は考えられるが、依然美は独自の価値でありうる\*4。効用の個人間比較をする限り、通約できないはずの別個の価値を、効用関数上の指数を通じて序列づけることになる。善の多様性、さらには価値の多元性を、功利主義は恣意的に裁断してしまう。功利主義の標榜する全体が捏造された全体だとすれば、功利主義はまがいものを個に押し付ける抑圧的な理論に転落する。

## 5. 道理に適った功利主義を素描する

### (1) 道理に適ったもの

我々は功利主義を放棄すべきだろうか。政策を基礎付ける社会のための倫理規準など、もとより

存在しないと考えるべきだったのか。ここで功利主義を救い出すため、筆者が示唆を得たいと考えるのは、皮肉にもロールズによる「合理的なもの（合理性:the rational）」と「道理に適ったもの（道理性:the reasonable)」の対比からである。

『政治的リベラリズム』（1993年）以降のロールズは、当事者が二原理を合理的に選択するという構図よりも、「秩序だった社会」における道理に適った人々の間の「重なり合うコンセンサス」によって二原理が支持されるという図式を強調するようになる。道理に適った人々とは、もし他の人々が協働の公正な条項（二原理）を尊重するならば、事情によっては自分自身の利益を犠牲にしても、その原理を尊重すべきであることを理解している人格である。多様な価値観を持つ成員の存在を前提に、それでも道理に適った成員たちが概ね合意する事項が、正義の二原理なのだということである。ロールズは、合意が政治的なものであることを強調する。政治的関係とは死によってのみ退出可能なもので、強制力を伴い、家族・任意団体での関係とは異なる特別な関係である。閉ざされた社会を現に運営するからには、多元的な価値の間での大局的な調停が不可欠なのである。

考えてみれば、「アジザの短距離走はボクダンのハードルよりも優れている」とは言いにくいとしても、道理に適った人々であれば、「アジザの短距離走はヒロミツ（競技経験のない任意の人物）のハードルよりも優れている」と判断するに違いない。ヒロミツは、その判断は恣意的だと抗議するかもしれない。我々はその抗議は誤りであると合理的に証明することはできないが、それでも、その判断は道理に適ったものとして受け入れられるに違いない。こうした道理に適った判断が積み重ねられるならば、やがて競技大会を開催しうる程度に定まったルールに合意することができるだろう。さらに、短距離走とハードルの比較と同様

\*3) W.D.ロス（1930年）は、同様のことを人間関係の多元性という切り口から述べている。帰結主義の想定する「恩恵を施す者－恩恵を受ける者（benefactor-beneficiary）」という関係はすべてを包含するわけではなく、「約束した者－約束された者」「債権者－債務者」「妻－夫」といった関係の独自の性格は失われたいとする。

\*4) 美と倫理的価値の関係については、後編注9を参照されたい。

の手続きを延長していくならば、道理に適った人々の間に、ついに社会のための倫理規準が姿をあらわすだろう。

競技大会は政治団体ではないが、競技者が大会に参加したいと望む限りにおいて、ルールに同意する必要がある、すでに政治に近い性格を持っている。全体社会のための合意があらわれるに及んで、合意は完全に政治的なものとなる。ここでいう政治性とは、多元的な価値の間に一応の最終的秩序を与える機能を果たしているものである。道理性とは、価値の多元的状况のもとで、物事を成立させ事態をワークさせる観点から一応の合意をもたらす、政治的理性なのである。このことは、道理に適った人々が大局の見地、すなわち、不偏的観察者の如く自分を外から眺める全体社会の視点を自らのものとするのできる視点の能力を持つことを意味している。この意味で道理性とは知性の働きなのであり、この視点の能力を持たぬならば、我々は自分の本性の重大な一面を取りこぼしていることになる。

## （2）多元的価値のなかの功利主義

ロールズは、道理に適った人々は二原理に合意するというが、筆者の考えでは、合意事項としては功利主義の方が相応しい。合理的な人々の場合（3.（4）功利主義の頑健性）と同じく、道理に適った人々は、基本的自由で絶対優位を与えることに躊躇するだろうし、最も恵まれない成員のみではなく、すべての成員を不偏的に扱うことをよしとするだろう。成員内のあるグループが自分たちは特殊な使命を帯び、他の成員より優遇されねばならないと考えるなら、功利主義が受け入れられることはなく、彼らとの間に成立する合意は暫定協定 (*modus vivendi*) にとどまるほかないが、道理に適った人々の間であれば、社会の倫理規準が不偏性と結果を重視すべきことに同意するに違いない。こうして道理性に媒介され、功利主義が再構築され、政策を基礎付ける。

もちろん、功利主義の再構築が曲がりなりにも可能なのは、善・正・美など多元的価値の根源になるものがあるからだとの考えがないわけではない。デイビッド・ヒューム（1739-40年）は功利主義の原型となる考えを示した著作で、道徳判断は道徳的熟慮 (*moral deliberation*) ではなく、是認の感情 (*sentiments of approbation*) に基づくと指摘した。善・正・美に分化以前の *sentiments*こそ、価値を通約する基礎なのだと思える道は閉ざされておらず、この考えに筆者は魅力さえ感じている。この一元論をとれば、道理性などは余分なものであって、必要なのは *sentiments* を最大化する合理性だけだとの考えは復活しうる\*5。ただし、*sentiments* は社会にあらわれる場面ではすでに分化した姿で登場するのであり、例えば、大会を成立させたい当事者の前には、すでに短距離走とハードルが別個の競技として置かれている。この場合、もはや逐一 *sentiments* に遡及し競技間比較をおこなうのではなく、各競技の独自性を前提に、大会を成立させる実践上の要請から、関係者が政治的にルールを決めると考えた方がよい。

この道理に適った功利主義のもとでの社会は、どのようなものだろうか。まず、その社会は一意的な厚生を最大化解の支配するものではなく、変動の可能性に満ちたものになるだろう。道理に適った人々は、功利主義が、厚生を総和（平均）を一応最大化するものとされた政策を基礎付けるものに過ぎないことをわきまえている。一意的な解が在るという想定は、予め脇にどけられているのだから、政策は将来にわたって再検討可能なものとして採用される。最善の政策は発見されるものというよりは、厚生を最大化するかのように認められるものとして、所要の手続きのうちから編み出される。投票循環の可能性は（原理上は）是が非でも回避すべき難点とはされず、起こりうる事態として予め統治機構に組み込むべき事柄となる。

また、その社会は自由で分権的なものとしてあらわれるだろう。パーフィットの世界観によれば、

\*5) *sentiments* が複数形であることを強調するなら、もとより一元論は成立していないことになる。

政策当局者の見地からは、現在と将来の時空に在る意識的存在のうちいずれかを重視する特段の理由はないものの、個が自らの将来や身近な者に特別の関心を抱くことが、駄目だとされるわけではない。自身や身近な人物の欲求・才能に関する情報は偏在するから、特別の関心は個はもちろん、全体の厚生増進にさえ貢献するだろう。競技大会のルールが定められたあとでも、どの衣装を着て出場するかは個の自由である。諸価値は独自の流儀を持つから、ハードルのことが「ハードル協会」に委ねられるように、諸価値の自律性を侵すことは極力回避される。マイケル・ウォルツァー(『正義の領分』(1983年))は「複合的平等(complex equality)」の観念のもと、貨幣、専門的能力、政治権力、親族関係など相異なる財が互いに自律性を保つことの重要性を強調している。早い話が、財力が政治権力と結びつくような事態を非難しているのだが、道理に適った功利主義は、この複合的平等を支持するだろう。

### (3) 全体と個の対峙を一挙に解消する？

多元的価値が尊重されるならば、全体と個の対峙も緩和されたものになることは期待してもよい。しかしながら、全体と個の対峙は原理的なものであったから、道理に適った功利主義のもとでも、個のなかの全体に受け止められないものは、依然存在する。

こうしたことから、そもそも存在するのは個だけであるのに、全体なるものを創り出したことが誤りだとして、全体と個の対峙そのものを一挙に解消してしまおうという考えが出てくるかもしれない。具体的には、リバタリアニズムのように個の権利だけを是として、社会状態とは権利から自動的に出てくるもの以上でも以下でもないとする立場である。しかしながら、この場合には、社会

のための倫理規準という考え方自体が拒絶されている。我々は社会の状態を評価し、採るべき政策を基礎付ける規準を探していたはずである。それでもなお、リバタリアンは、そもそも社会のための倫理規準なるものが何故に必要なのか、社会は個の自由を尊重する枠組みを提供できてさえいればよく、結果としての社会状態を評価する規準など不要だと主張するかもしれない。

このような指摘に対するこたえは\*6、社会が社会として存立するために必要な共同の意思決定なしで済ませることはできず、その意思決定の規準として、社会のための倫理規準が不可欠なのだ、というものである。こうした社会の存立に欠かせない共同の意思決定の最たるものが、安全保障と並んで課税(支出側からみれば広義の社会保障)であることは言を俟たない。安全保障と課税関係において、社会は個の自由を尊重する枠組み以上のものであらねばならず、そのための倫理規準を必要とする。なにを共同の意思決定に関わらせるかは、共同の意思決定の対象とすることが最大多数の最大幸福に資するかどうかによって決められる。リバタリアンはあくまでも、全体の善のために必要であることは、個の権利を制限することの道徳的理由にはならないと食い下がるだろう。リバタリアンは最後まで納得しないかもしれないが、道理に適った人々であれば、自分を外から眺める全体の視点を自らのものとする視点の能力を持つから、自らの権利を制限し、他者に対して過酷な状態を見直すことに同意し、社会を社会として立ち上げるのである。

### (4) 詩の機能：全体と個を媒介するもの

それでもなお、あくまでも全体と個の対峙は原理的なものであるのだから、ヒロミツはこう言うかもしれない。

\*6) パーフィット的世界観に基づくなら、権利を保持すべき人格は存在しないから、存在しないのはむしろ個の方だとのこたえを提出することができる。しかしながら、リバタリアンからは、パーフィットの世界観を受け入れたとしても、現に個とされているものの厚生増進に専心することが駄目だとされるわけではないとの反論が予想される。個の厚生に専心すべき道徳上の根拠はないものの、全体の厚生を最大化を優先すべき道徳上の根拠もまた示されていないのである。パーフィット的解答では、全体と個の関係をイーブンに持ち込むのが精一杯であり、こうしたことから本稿では、「共同の意思決定」論を持ち出している。

「ハードルはまったく別格の競技なのだ。私は生まれてはじめてハードルを跳んだ。その私が最初のハードルを跳んだ瞬間、 $x$ という感覚が私を訪れた。私はハードルが比類のない競技であることを悟った。私のハードルがアジザのハードルより劣っているとすれば、私のハードルがアジザの短距離走より劣ると評価するのは、まったく許しがたいことである」

道理性とは、価値の多元的状况のもと、物事を成立させて事態をワークさせるため、一応の合意を成り立たせるもの以上でも、以下でもない。さらに悪いことに、人間は成員の一名分相当の顧慮を払われるのでは飽き足らず、まるごと世界に受け止められることを求めてやまぬところがある。受け止められぬものは出口を求め、活動せずにいられない。リチャード・ローティ（1989年）は、詩人の発端にはある種の恐れがあり、その恐れとは、「自分が作ったのではない世界、継承された世界のなかで死ぬかもしれない恐れ」であると述べた。功利主義に基づき政策当局者が運営する世界は、個のためのものであるのに、すべての個のために造られているが故にもはや誰のものでもない（*a world for nobody*\*7）。「 $x$ という感覚」は公の政策に翻訳されることはなく、あらかじめ生まれたそばから消えてしまう。その失われるもの $x$ に形を与え、人間の間で共有される可能性を辛うじて残すのが、詩なのである。

いまや、本稿での議論が提示しているのは、功利主義に基づく政策当局者と無数の $x$ とが、交信不能なまま並び立つ社会とは異なったものである。道理に適った人々は詩という形をとってあらわれる $x$ に耳を澄まし、詩による媒介を通じ、道理性はその内容を深化・拡充していく。プラトンは理想国から詩人を追放した。道理に適った人々は詩を聞く耳を持つ。ここで言う詩とは文字通りの詩に限らない。それはなにかの理論でも巷での

呟きでもよいが、ともかくそれは世界の面目を一新し、新しい価値を見出すというよりは創り出すものである。ヒロミツがハードルに関する $x$ を形にできるなら、ハードルは柔道のように陸上とはまったく別の競技になればよい。道理に適った功利主義のもとでの社会は、政策当局者と $x$ の二元的枠組みのなかで、そのふたつの間を媒介する詩を通じて変動していく。政策の対象となる世界は、在るか無きかも定かならぬ $x$ の海に浮かぶ島なのであり、詩によって $x$ から持ち込まれるもの（仮に $X$ と書く）によって、島はその形もその中心の在り処も変える。政策当局者の運営する世界とは、すべての者のものであるが故に誰のものでもない見地（*a view from nobody*）から把握された、 $X_1$ 、 $X_2$ 、 $X_3$ …の集合からなる島なのであり、 $X_m$ 、 $X_{m+1}$ …を持ち込むことを通じ世界を動かすのが、詩なのである。政策当局者自身が「強い詩人」であるなら、彼／彼女には、的確な政策アジェンダの設定を通じ、島の姿を美しく導くことまでも可能となるであろう。このことは、我々を「詩人による統治」という新しい考えへと導く。

## 6. なおも困難な問題があること：社会が壊れるとき

多元的価値を裁断してしまう、全体と個の対峙を乗り越えることができない、という功利主義への批判に対し、道理に適った功利主義がどうかたえるのか、一通り素描した。①価値の多元性のなかから、合理性とは異なる道理性が大局の見地に立ち、変動の可能性に満ちた自由で分権的な社会を立ち上げること、②共同の意思決定の必要性から、全体と個の対峙自体が解消されることはないものの、詩による媒介を通じ、全体と個の間に創造的な対話の可能性が拓かれることを示した。

それでも筆者は、なおも困難な問題があることを指摘しなければならない。次のような事例をどう読むだろうか。

\*7) 合理性に基づく功利主義の場合なら、“*the world for nobody*”と書くべきであることに留意されたい。この言葉づかいは、大局の見地（自分を外から眺める視点の能力）という着想は、ネーゲル（1986年）の示唆による。

「俺が苦しんできたのは決して、自分自身や、自己の悪行の苦しみを、だれかの未来の調和にとっての肥料するためにじゃないんだ。…そんな最高の調和なんぞ全面的に否定するんだ。そんな調和は、小さな拳で自分の胸を叩きながら、臭い便所の中で償われぬ涙を流して、《神さま》に祈った、あの痛めつけられた子供一人の涙にさえ値しないよ！」(ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(1890年))

無神論者イワンが修道僧アリョーシャに投げつけた言葉である。このセリフの前、イワンは、將軍の飼犬に小さな傷を付けた咎で、母親の前で素っ裸にされ、猟犬の群れにかみ殺される少年の話をする。仮に最後に神によって調和がもたらされ、犠牲が必要不可欠だったことが明らかにされるとしても、無垢の子どもの苦しみが補償されることはないというのである。全能者の坐す世界では、起こりうる可能な世界すべてのなかで最善の世界 (best of all possible worlds) が実現するはずだと考える説を、最善説 (optimism) という。最善説によるなら、あらゆる悲惨な出来事が、「万事、物事は現にあるよりほかの仕方ではありえない」ということは、すでに証明されていることなのだ。なんとなれば、すべては何らかの目的のために作られているので、必然的に最善の目的のためにあるのだ」(パングロス) と無慈悲にも片付けられてしまいかねない。仮に偉大な計画の実現のために不可欠なことであるとしても、なぜ少年が苦しまねばならないのか理解できない、イワンはこういうのである。

『カラマーゾフの兄弟』の事例で問題になっているのは、全体社会と個の側からの共感の及びうる社会との間に巨大なズレがあり、最早個の側で、自分を外から眺める全体の視点を自らのものとする視点の能力が働くことができない事態である。

重要なことは、不偏的観察者の如き大局的見地を自らのものにするには、全体への個の側からの共感が不可欠だということである。共同の意思決定で定立されるべき全体に対して、個の側からなんら共感を抱くことできないところでは、個は全体の指図することをまったくの欺瞞として受け止めるほかない。イワンの挙げる例では、全体の側からの個への共感も失われている。最早少年の祈りに対し注意深く耳が傾けられることがない。道理に適った人々は自らも  $x$  を内に抱え込んでいることを自覚しており、他者の内包する未聞の  $x$  への共感を抱いている。それは意識ある存在として抱く、他の意識に対する哀れみまじりの共感である。道理に適った社会における、全体と個の間の共感関係を支えているのは、このありうべき  $x$  への共感であり、想像力である。この未聞の  $x$  への共感には潜在的にはすべての意識的存在に対する普遍的なものであるが、地理的・世代的制約のもとにおかれ、あるいは不実 (不偏性の侵害) により破壊されてしまうことがある\*<sup>8</sup>。

改めてナウシカの事例を見直すと、たしかにナウシカは自己利益のために将来世代を犠牲にしたが、これが話の半面であることがわかる。シュワの墓所の主を遺した過去世代と、ナウシカの世代の関係をみれば、過去世代が主というシステムを介してナウシカの世代を道具と化し、その運命を支配しようとしていることが理解できる。ナウシカと過去世代は、最早共同の意思決定に責任を持ち同じ社会に属する、共感的存在と考えることが困難になっている。世代間関係においては、後続世代は先行世代の行為の結果を一方的に受け取るほかないぶん、ナウシカのような不幸な事例が生まれやすい。いかにナウシカが道理に適った人であったとしても、自らを犠牲にして将来世代を救うほどの度量を持つというのは酷であろう。こうなれば、社会は壊れてしまうほかない。それでも

\*8) 未聞の  $x$  への共感が機能する条件を実践的に詰めていくに際しては、コミュニタリアンの主張から得べきものがあるだろう。共感の範囲に自然的制約があるのであれば、世界銀行 (地理的制約に対して)、立憲上の債務禁止条項 (世代的制約に対して) などの社会に外部化された法、ルール、システムの開発が工夫されなければならないかもしれない。人間の技術が未熟だった時代には、共感への自然的制約は問題にならなかったが、新しい技術の登場が自然的制約の克服を要請している。これらの点については、後編注12も参照されたい。

事態をなお陰惨なものにするのは、いざシユワの墓所の主と同じ立場に立ったのなら、ナウシカに対して譲歩するわけにはいかないことにある。定立された全体など存在しなくとも、主が「人類社会」を頭に描きつづけるのなら、幸福の最大化のため剥き出しの力を揮わずにいられない\*9。

もちろん、ここに示した陰鬱な問題は現在の我が国の問題ではない\*10。ただし、決して我々の脳裏を去らない問題である。債務は将来の税収で償還するものである以上、将来世代の運命を確実に支配する。債務を通じて、我々財政当局は将来世代と向き合っているのであり、自らが将来世代から拒絶される危惧を抱きつつ、現世代の要求に応えるというアクロバティックな任にあたっている。道理に適った人々が、自らを犠牲にして将来世代を救うほどの度量を持つのは難しいとしても、自己利益のために将来世代を犠牲にすることを避ける程度の節度を持つと期待することは許されると考えたい。いまだ道理性は歴史的には近代以降、地理的には一握り民主主義国で、浅く狭い経験を持つものに過ぎない。キュゲスの指輪の寓話を論じた際、筆者は、新しい技術が社会に壊滅的打撃を与える危険性のあることを示唆した。債

務、ことに将来世代に負担を先送りできる長期債とその流通市場という比較的新しい技術\*11が、我々の持つ道理性にかつてないほどの試練を与えていることは間違いのないことである。我々の世代は、世代間問題に適した道理性を開発し、道理に適ったまともな社会をまもる時代の巡り合わせにあるのである\*12。

参考文献：基礎的ないし示唆的なものに絞って掲げる。  
Hume, D. 1739-40. *A Treatise of Human Nature*.  
Nagel, T. 1986. *The View from Nowhere*.  
Parfit, D. 1984. *Reasons and Persons*.  
Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*.  
Roemer, J. E. 1995. *Theories of Distributive Justice*.  
Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony, and Solidarity*.  
Ross, W. D. 1930. *The Right and the Good*.  
東浩紀『一般意思2.0』(2011年)  
川本隆史『現代倫理論学の冒険』(1995年)  
児玉聡『功利と直感』(2010年)  
鈴木興太郎編『世代間の衡平性の論理と倫理』(2006年)  
永井均『〈魂〉に対する態度』(1991年)  
渡辺幹夫『ロールズ正義論の行方』(1998年)

プロフィール

### 廣光 俊昭（ひろみつ としあき）

財務省大臣官房付。92年大蔵省に入省後、国際金融局、銀行局、主計局、大臣官房総合政策課、主税局等の本省部局のほか、英・オックスフォード大大学院、世界銀行（Senior Advisor）、富山県（知事政策局長）を経て、現職（兼内閣官房副長官秘書官）。

\*9) このmad scientist型の功利主義は、社会内部からの倫理的正当化を欠いたまま、一種の美学として命脈を保とうとしていると読むこともできる。功利主義を、倫理的根拠を欠いた美学だと（批判的に）評する指摘もある（キムリッカ）が、美と倫理的価値には似通ったところがある。意識的存在の生への意思の如きものとして両者を統一的に把握することが有用だと、筆者は考えているが、これは別稿にて論ずべき問題であろう。

\*10) 大雑把にみれば、我々の世代は自らの世代の間に起こされた共同の意思決定を閉じることができていない。

\*11) あるいは、炭酸ガスを大量発生させる新しい技術体系を加えてもよい。

\*12) リバタリアンであれば、道理性に期待をかけることなく、例えば、他者危害原則（J.S.ミル）に基づき、将来世代への危害を回避するため、債務を禁止（均衡予算原則：ブキャナン）することだろう。ただし、債務という技術は現に我々の手元にあるのであり、誰かが我々の社会の外から債務を禁止してくれることはないから、我々は債務を制御するものを、社会の内部から編み出す必要がある。本稿の立場からは、債務への対処方法として債務の禁止という手法に達する可能性を予め排除していることはなく、いかなる結論に至るにせよ、結論を編み出す内在的な力として道理性が働かねばならないと指摘しているのである。

「道理性の開発」という言葉によって筆者が想定するのは、個の「徳性の涵養」（例：パターナリスティックな心性の強化）よりもずっと広い。「徳性の涵養」を含めぬわけではないが、それは個を越えた「社会理念」「社会ルール」、さらにはシユワの墓所の主、nudgeのような間接的なものを含む「システム」であっても構わない。ヒュームは次のように述べている。「道徳的な善悪は間違いなくsentimentsによって判別されるのであって理性によるのではないが、それにしても、こうしたsentimentsは性格や情念の単なる種別、現われ方から生じるのか、それとも、人類の幸福および個々の人の幸福へのそれらの傾向を反省することから生じるのか、そのいずれかであろう。私の考えでは、道徳の判断にはこれら二つの原因の両方ともが入り混じっていると思う。…もっとも、私はまた、行為の傾向についての反省のほうがかはるかに大きな影響を及ぼし、われわれの義務の大筋の方向を規定すると考えている」。「反省」を通じ、倫理は様々に変化しうるものであり、徳性の涵養にとどまらず、法、ルール、システムなど社会に外部化されたものへと態様を変えるのも、倫理のひとつのありうべき姿である。つまり、我々政策当局者の営みは倫理学の範疇内にある。