

コミットメントと自由の共存可能性 ——アマルティア・センの思想の批判的考察

金 泰明

キーワード：社会的コミットメント、義務論
救済思想、自己への配慮と他者への
配慮、レヒト、道徳的自由論

1. はじめに一他者の救済

何故、コミットメントを論じるのか。きっかけは、ある女学生の一文である。昨秋（2006年）、埼玉県のある高校で開かれた人権講演会の講師を引き受けた。講堂で居並ぶ全校生徒を前に「人権思想を訪ねる」と題して、人権の普遍性について1時間ばかり話をした。後日、件の高校から数十名分の感想文が送られてきた。その中の一文を読んで、私は考え込んでしまった。以来、それは、私の心のひだに残りつづけていた。そこには、つぎのように書かれてある。

「人権云々といったことのほとんどは、先進国でのほとんどの人にとってはすでにあたり前と化しています。ですから、こういったお話は本来もっと貧しい人々がいる所に向かって主張すべきではないでしょうか。勿論私達も知っておくべきことですが、そのようなことを全く知らない人々もこの世界には数多く存在しています。そういった人々のための主張なのですから、そこまで声が届かないことには意味がないと思うのです。人権という言葉は貧しい所に差しのべられているはずなのに、そういう思いがあまり感じられないのです。これだけの主張を、豊かな国のエゴだけで終わらせてほしくありません。これら

の考え方が本当の意味で世界に伝わるように心から願っています。」K. H. (3年生、女子)

K. H.さんは、先進国日本に住む裕福な私はすでに人権を享受している、だから本当に人権を必要とするのは「南」の国の貧しい人々ではないか、人権を享受している裕福な「自分」のためにも、豊かな「先進国」日本のためにもなく、人権は貧しい人々にまで届かなければ無意味だ、と言っている。

人権を必要とするのは、貧しい国の人びとだけではない。自分の住む日本の「内なる」差別や人権の問題を、自分自身の生活や人生に関わる問題として感じ考えることが大切なはずだ。しかし、彼女は、人権が保障されない貧しい地域に住む人びとの人権にこそ目を向ける「べき」だと考える。彼女の気がかりは、見もしない異国の貧しい「他者」の存在である。言いかえると、彼女は、「自分」と「自分の居所」のことよりも先に、遠くの見知らぬ他者のために考え行動す「べき」と考えている。

他者や遠くの人びとを先んじて考え・行動すべきという発想は、リベラルや左翼の立場を超えて、共通してみられる。たとえば、アマルティア・セン（以下、センとする）は、次のように語る。

「プラハ〔の春〕、パリ〔五月革命〕、ワルシャワ〔「連帯」の復活〕、北京〔天安門事件〕、リトル・ロック〔米国アーカンソー州、公民

権運動の激戦地)、ヨハネスブルグ〔反アパルトヘイト運動〕—こういった場所において、人びとを動かしているものは、他者への配慮と理念への顧慮であるように思われる。〕⁽¹⁾

また、ジル・ドゥルーズが第三世界の人びとの問題をとらえる視点も同様である。

「左翼でないということ、それは(…)自己から出発することである(…)左翼であることは、その反対である(…)世界、ヨーロッパ、フランス(…)そして私となる。まず初めに地平線を見据えることである。(…)左翼であること、それは第三世界の問題が、居住する地区の問題よりも自分たちに近いのだと知ることである。〕⁽²⁾

このような主張は、いわば、ある種のコミットメント(義務)の形を取っている。では何故に、人は、自分のことはさておき、困っている他者の救済のために考え行動す「べし」ということができるのか。

人は苦しんでいる他人を目の前にしたとき、いかに振る舞うべきか。困窮した他者の救済、それは古くて新しい問題であり、古今東西の哲学者や思想家たちをつねに悩ましてきた。

聖書は、隣人愛を説く。たとえば、善きサマリア人の譬え話だ。ある日、エルサレムから来た旅人が、追いはぎに身包みをはがされて傷つき半殺しの目にあった。通りかかったひとりの祭司は、

傷ついた旅人を見て見ぬ振りをして過ぎ去った。またひとりのレビ人も、救いを求める旅人を避けるように道の反対側を通っていった。彼を助け介抱したのは、旅をしていたサマリア人であった。そしてイエスは、律法学者に次のように尋ねた。「『この三人のうち、追いはぎにあった人の隣人になったのは、だれだとあなたは思うのか。』すると律法学者は、『その人の痛みを分かって、行動に移した人』と答えた。そこで、イエスは、『あなたも行って、同じようにしなさい』と言った。(ルカ福音書 10・25～37・本田哲朗訳)⁽³⁾

孟子の教えは、^{そくいん}惻隱の情である⁽⁴⁾。井戸に転落しそうになっている子どもを助け出そうとするのは、利己的な打算や他人からよく評価されたいという思惑からではなく、いても立ってもいられない感情からである。これを孟子は、惻隱の情(いたたまれぬ心)と呼んだ。

ルソーの直観は、憐憫の情である。それは、誰もが本来的に有しているものだ。「われわれが苦しんでいる人々を見て、よく考えもしないでわれわれを助けに向かわせるのは憐れみの情である」。「(憐れみの情は)同胞の苦しみを見るのを避ける生来の嫌悪感から、自分の幸福を追求する熱意を緩和するという原理である」⁽⁵⁾。ルソーによれば、人間は誰しも自己保存の欲望、つまり自己愛をもつ。自己愛は、いつでも理性の力—計算する力—によって利己愛に転化する。これをやわらげるものが、憐れみの情である。それは人間の相互保存の手助けとなる。

(1) アマルティア・セン「社会的コミットメントとしての個人の自由」川本隆史訳『みすず』1991年1月号、85頁、この論文は、第2回アネエリ章受賞式(1990年5月5日、トリノ市)でセンが行った記念講演をもとにしている。

(2) 森千香子「社会的連帯の条件—本当の『敵』は誰なのか」『論座』2007年4月号、69頁

(3) 生田武志『〈野宿者襲撃〉論』人文書院、2005年、164-165頁より孫引き

(4) 「人間はだれでも、他人の悲しみに同情する心をもっているというわけは、今かりに、子どもが井戸に落ちかけているのを見かけたら、人はだれでも驚きあわて、いたたまれない感情になる。子どもの父母に懇意になろうという底意があるわけではない。地方団体や仲間、人命救助の名譽と評判を得たいからではない。これを見すごしたら、無情な人間だという悪名をたてられはしないかと思うからでもない。このことから考えてみると、いたたまれない感情をもたぬ者は、人間ではない。」孟子「孟子」貝塚茂樹責任編集『孔子・孟子』(世界の名著3)中央公論社、1978年、440頁

(5) ルソー「人間不平等起源論」『人間不平等起源論、言語起源論』原好男訳、白水社、1986年、53頁

ヒュームは、困難や不幸に陥っている他者の境遇を、直接自分の身に起こったことのように感じることを、共感と呼んだ。「交わりもない見知らぬ人の快がわれわれに快さを与えるのは、ただ共感によってだけである。そういうわけで、有用なものいづれにもわれわれが見いだす美は、この共感という原理によるのである。」⁽⁶⁾

隣人愛、惻隱の情、憐れみの情、共感原理のいづれもが、人間の感性に依拠した原理といえる。

カントは、親切を尽くすことを人間の義務と考える。「他の人々が困っているときに、何かのお返しを期待したりせずに、自分の能力に応じて、他人の幸福を促進することは、人間すべての義務である。」⁽⁷⁾ カントは、道徳的行為を自分の利益や傾向性にとらわれず、ただ義務の観点から「為すべし」という。感性や欲望は、「全く原理として用をなさぬばかりでなく、道徳の純粹性そのものにとってきわめて有害である」として一蹴される（道徳的自由論）⁽⁸⁾。

カントが求めたのは、自己の行為の格率と道徳法則の合致である。道徳的価値をもつ行為すなわち道徳性は、〈私の行為〉と最高善とが一致することにある。カントは、ルソーの自愛の原理・自利の原理⁽⁹⁾を法則たり得ないものとして批判し、さらに道徳法則を因果法則として単なる観念の連想の産物とみなしたヒュームの共感原理もはねつける。カントのいう道徳性とは、あくまで純粹理性にもとづく個人の内面世界に関わる内的な義務・命令である。

センは、他者救済の問題を、カントを援用して「不完全義務」⁽¹⁰⁾と考える。不完全義務は、「〈人権〉を脅かされている人に適切な支援をほどこせる立場にいる人すべてに、真剣な考慮を求める」⁽¹¹⁾。もし人が、権利の侵害を防ぐために役立ちそうな立場にいる時には、そうした行動を考慮すべき義務がある、という。

ロールズは、人間には危険に陥った他人を助ける「生来の義務」があるという。「他人が必要としていたり、危険に陥っていたりするときには、自分が過度な危険または損失に会うことなくそうすることができるならば、その人を助けるという義務」がある⁽¹²⁾。

本稿の目的は、センの社会的コミットメントの思想を考察することにある。社会的コミットメントにリベラリズムの諸価値、すなわち個人の自由と権利の観点から原理的な検討を加える。

センは、「個人の自由を社会的コミットメントの一つとして考える」⁽¹³⁾。それは、いかなる意味を持つか。センは、個人の自由は社会的価値の中心に位置するものであり、かつ社会の所産であるという。だが、その意味は決して自明ではない。権利と義務の関係から眺めると、「個人の自由（権利）を社会的コミットメント（義務）の一つとして考える」こと、つまり権利を義務とみなすことになり、たちまちのうちに、それは自家撞着に陥る。こうしたことが、社会的コミットメントの概念をわかりにくくしているのは否めない。

(6) ヒューム「人性論」大槻春彦責任編集『ロック／ヒューム』（世界の名著 32）中央公論社、1980年、526頁

(7) カント「人倫の形而上学」野田又夫責任編集『カント』（世界の名著 39）中央公論社、1979年、271頁

(8) 同上書、617頁

(9) ルソーは「自己保存の感情（自己愛）」を社会原理の第一の根拠とみなし、次のように述べている。「人間の最初の感情は自己保存の感情であり、最初の配慮は自己保存の配慮である」、前掲書『人間不平等起源論、言語起源論』62頁

(10) 不完全義務には自己自身に対するものと他者に対するものがある。前者は、一般的に自己錬磨すること。後者は困っている他者を助けたり、親切にしたりすること。そうすれば功績になるが、しなくても責任を問われない。

(11) アマルティア・セン『人間の安全保障』東郷えりか訳、集英社文庫、2006年、159頁

(12) ジョン・ロールズ『正義論』矢島鈞次訳、紀伊國屋書店、1979年、86-87頁

(13) 前掲論文「社会的コミットメントとしての個人の自由」68頁

しかし、センの主張を丹念にたどれば、その意味が次第に浮かび上がってくる。センの考えでは、人権の倫理的な要求、たとえば困難に陥った他者を救済するためには、個人の自由を社会的コミットメントとして考えなければならない。他者の権利と自由のために「自分は何ができるか、人には検討する義務がある」⁽¹⁴⁾ という。義務（コミットメント）は、「何よりもまず、他者への配慮と理念への顧慮」を求める。また「個人の自由」とは、不自由な他者の積極的自由を意味する。つまり、「個人の自由を社会的コミットメントの一つとして考える」とは、社会的、経済的、もしくは政治的に不自由を強いられている「他者への配慮」、すなわち他者の積極的自由の回復を義務として優先すべしということに他ならない。センは、このような観点から、社会的コミットメントとしての個人の自由を、社会制度と公共政策の選択および個人の道徳的行為の選択の問題として論じている。

ところで、社会的コミットメントを個人の道徳的行為の選択という次元において考察した場合、それは、個人の自由といかに関係するのか。他者の救済を、自分自身の「内」なる欲望や意志に根ざした、いわば自発的な経験としてとらえるのか、それとも自分の「外」にある正義や善の価値から求め強いられた課題として受けとめるのか。換言すれば、自分を生かす筋道でとらえるのか、自己犠牲的精神の発揮を求められるのか。はたして他者への配慮と自己への配慮とは、共存可能なのか。社会的コミットメントと個人の自由との間には、しばしば軋轢が生じるが、そうした場合、なぜ、自己への配慮よりも他者への配慮を優先すべしといえるのか。

本来、他人に迷惑をかけたか他人の権利を侵

害したりしない限り、個人の自由は確保されるべきである。センのコミットメントは、他人の人権を尊重「すべき」という。しかも自分の権利や感情を後回しにしてでも、他人のために「すべき」という要求である。人は、他人の人権の尊重のためには、できるだけ自分の欲望の追求を抑えなければならない。個人の自由（権利）は、コミットメント（義務）との間で抜き差しならないジレンマに陥る。

センの社会的コミットメントの概念は、後にセン自身が提案した「人間の安全保障」という考え方や女性のエンパワーメントあるいは新しい人権のカatalogにも色濃く反映され、国際政治・社会に大きな影響を与えている。この点からみても、社会的コミットメントの概念を検討し、それが抱える問題点を明らかにすることは、人権思想がより多くの人びとにとって身近なものとして受容されるためにも意味ある作業であると思う。

2. センの社会的コミットメント

センは、人権宣言を「倫理的な要求」の表明とみなして次のように考える⁽¹⁵⁾。人権宣言の原動力は、とりもなおさず、その中に明文化された自由にある。人権の倫理的な要求に応えるためには、個人の自由を社会的コミットメントとして考えなければならない。したがって、「何よりもまず、他者への配慮と理念への顧慮」が求められる。

コミットメント（commitment）の語意は多義的である。委任、投獄、約束、責任、献身、傾倒、政治的参加などの意味の他、必達目標⁽¹⁶⁾ という意味もある。しかし日本では、1960年代以降、しばしば市民や文化人・知識人たちの政治参加、つまり政治的・社会的な事柄に関する

(14) 前掲書『人間の安全保障』156頁

(15) 同上書、138頁

(16) 日産は再建の原動力としてコミットメント（必達目標）を掲げた。『朝日新聞』2007年4月27日

道徳上の選択という意味で用いられてきた⁽¹⁷⁾。

センは、『合理的な愚か者』（1977年）の中で、厚生経済学・新古典派経済学者のエッジワースが『数理心理学』（1881年）において展開した人間観と原理を検討・批判した。センが関心を持ち批判するのは、エッジワースの「経済学的モデルにおける人間の捉え方」としての「自己利益を追求する利己主義者という人間観」である⁽¹⁸⁾。また、エッジワースの経済学の第一原理—どの行為者も自己利益のみによって動機づけられている—を「利己的アプローチ」として批判した。センは、人は行為の選択において、つねに自己の利益ばかりを追い求めているわけではなく、しばしば自己利益に反する行動を取りうること、そうした別の原理がありうることを示した。それが、共感の原理とコミットメントの原理である。

センは、コミットメントを政治的・社会的な事柄についてのなんらかの道徳的な選択ととらえ、次のように定義する。

「他人の苦悩を知ったことによってあなたの個人的な境遇が悪化したとは感じられないけれども、しかしあなたは他人が苦しむのを不正なことと考え、それをやめさせるために何かをする用意があるとすれば、それはコミットメントの一ケースである。」⁽¹⁹⁾

「コミットメント〔という概念〕は、一つのやり方として、その人の手の届く他の選択肢よりも低いレベルの個人的厚生をもたらすということ、本人自身が分かっているような行為を〔他人への顧慮ゆえに〕選択する、ということによって定義しうる。」⁽²⁰⁾

コミットメントとは、他人の不幸や権利侵害に対して、自分は得をしない、いやむしろ不利益を被るかも知れないが、不正を糾すためになんらかの行動に出る決意をすることである。センは、コミットメントを「非・利己的」アプローチととらえる一方、「利己的アプローチ」すなわち、自分の利益を追い求める行為を利己主義として斥ける。

共感の原理について、センは、カントと同じように同情や共感という原則も利己主義の一形態とみなす。共感は、一見、困っている他人のために為す行為であるが、その陰には「自分のために（自分の利益）」という無意識の意図が隠されている。だから、広義にとらえるとこれらも自分の利益に即した行為だという。

「共感に基づいた行動は、ある重要な意味で利己主義的だと論ずることができる。というのも、〔共感においては〕人は他人の喜びを自分でも嬉しいと思ひ、他人の苦痛に自ら苦痛を感じるからであり、その人自身の効用の追求が、共感による行為によって促進されるからである。」⁽²¹⁾

これに対して、コミットメントは直接、自分の利益には結びつかない。困っている他人・不幸に陥っている他者のことを、直接自分自身の不幸と感じるわけではないが、そうした事態は不正である。貧困・差別・抑圧等のなんらかの理由でびとを不幸におとしめるのは不正である。だから、コミットメントは不正をただし、正義を実現するための行為である。自己と他者を媒介するのは、

(17) 重田園江「コミットメント」川本隆史他編『新・哲学講義 6 共に生きる』岩波書店、1998年、224頁

(18) アマルティア・セン『合理的な愚か者—経済学・倫理的探求』大庭健・川本隆史訳、勁草書房、1989年、127頁

(19) 同上書、133頁

(20) 同上書、134頁

(21) 同上書、133頁

「不正を糾す」、つまり正義や善という道徳的価値である。それは、自己の利益や感性とは離れた、いわば〈第三の基準〉である。コミットメントは、自分の感情や気持ちからもたらされるものではないし、自分の利益を求めめるための行為でもない。それは誰にとっても正しいことだから、人間であるならば、当然なす「べき」と考える。

センが、個人の自由を社会的なコミットメントとして考えるようになった背景には、セン自身の原体験がある。それは、センが幼い頃に遭遇した故郷・インドでの二つの出来事である。ひとつは、三百万人近い餓死者をもたらした1943年のベンガル大飢饉であり、もうひとつは大飢饉以前の出来事で、ダッカの街でセン自身が目撃した痛ましい事件である。それは、ヒンズー教徒とイスラム教徒の間の激しい宗教対立による暴力的衝突のなかで引き起こされた、一人の労働者の死である。センは、自分の身の回りで起こった二つの出来事を「社会的コミットメントとしての個人の自由」の中で取り上げ、バーリンの自由の二分法—消極的自由と積極的自由の概念—に照らし合わせて検討した。

ベンガル大飢饉のとき、ベンガル地方の食糧供給は決して劣悪な状態であったわけではなかったのに、大規模な被害者を出してしまった。餓死者の大半が特定の職業集団に集中した。死者の多くが、貧困ゆえ資金がなくて、目の前の食糧を手に入れることができなかったのだ。これは貧困がもたらした積極的自由の失敗の事例である。

ある日のこと、センの自宅に一人の男が背中をナイフで刺され大量の血を流しながら、助けを求めて逃げ込んできた。その男の名はカダー・ミアン。イスラム教徒の日雇い労働者であった。その日、彼は家の食糧が底をついたため、仕事を求めて、対立するヒンズー教徒がたくさん住

む「危険な」地区にやって来た。そうして悲劇に遭ったのである。カダー・ミアンの「経済的不自由がもたらした報いは死であった」。これもまた、貧困による積極的自由の失敗のゆえである。

こうしたことから、センは特定の職業集団—貧困層の人びと—の積極的自由に社会的なコミットメントを行うことが、飢饉をなくす近道と考える。すなわち、彼らの食糧入手能力を高めるために、所得を補填する政策—公共事業による雇用の創出や失業手当等の施策—が、飢饉を防止する最大の効果的な施策となりうる。

センは、積極的自由と消極的自由のいずれが優先するか、というようには考えない。両者は互いに関連している。たとえば、もし私が何らかの障害をもっているために自由に公園の中を歩けないと仮定しよう。この場合は、私の積極的自由の失敗であって、消極的自由の失敗—誰かから歩くことを邪魔されたわけ—ではない。反対に健常者の私は、公園を散歩したいと思ったが、不良グループがたむろしていて怖くて公園に行けなかった。この場合は、私の消極的自由が侵害されたのである。こうしたことから、「消極的自由の侵害は必ず同時に積極的自由の失敗を伴うが、その逆は成り立たない」⁽²²⁾。このように、センは、積極的自由と消極的自由とは関連しており、切り離して考えることはできないと考える。

先に述べたように、センは、「個人の自由」を二重の意味でとらえる。一つは、社会の成員が選び取るべき中心的な〈価値〉として、第二に、当該社会の有り様によって規定される〈社会の所産〉として考える。つまり、社会的コミットメントとしての個人の自由は、社会制度と公共政策の選択と直接的かつ間接的に密接につながっているのである。こうした観点から、個人の自由に社会的コミットメントを行うというセンのア

(22) 前掲論文「社会的コミットメントとしての個人の自由」71頁

プローチは、効用（功利主義）、富の最大化・経済的富裕の追求、消極的自由の尊重（自由至上主義）、あるいは積極的自由に批判的な見解等の立場を拒否するのである。

センは、「自由が中心的価値を有することをはっきり認める立場が（功利主義とロールズの正義論に比べて）優れていることを指摘しようと試み」⁽²³⁾ て、功利主義やロールズ理論を批判的に検討する。

センは、功利主義が達成すべき自由ではなく達成された成果を強調する、と批判する。そもそも功利主義は自由に大きな価値をおいていないというのだ。「最大多数の最大幸福」という言葉が示すように功利主義は、個人の快ないし欲求の充足や主観的な満足を集計し、量としての豊かさ（幸福の量）を増加させようとする。功利主義のいうよい社会とは、集計量としての豊かさ（幸福の量）が最も高いレベルで実現されている社会である。つまり、ここでは社会評価の基準は、快ないし欲求の充足や主観的な満足というユーティリティ（効用）に一元化されて、「自由そのものは効用の計算において価値を与えられていない」⁽²⁴⁾。このようにセンは主張する。

また、功利主義や厚生経済学に対するセンの批判は、「パレート派リベラルの不可能性」、いわゆる「リベラル・パラドックス」と呼ばれるものに向けられる。功利主義の求める「社会全体の幸福」という考え方や、厚生経済学のいう「パレート原理（全員一致の原則）」は、「個人の自由の容認」と矛盾をきたす。たとえば、駅やレストランなどの公共空間での喫煙を全面的に禁止すると、たばこを吸いたいという個人のミニマムな自由や権利を侵害する事態が必ず生じる。社会全体の幸福・全員の健康のためだから、あ

なたは我慢しなければならない、というわけである。これをセンは「リベラル・パラドックス」と呼び、全員一致の原則（パレート原理）と個人の自由の承認が、言い換えれば、民主主義と自由主義が必ずしも両立しない局面があることを示した。そのうえで、センは民主主義つまり多数決や全員一致の法則ではなく、個人の自由の容認を優先させるべきと考えた。「リベラル・パラドックス」の解決法として、センが提案したのが「他者への配慮と理念への配慮」、つまり他者の権利を考慮して他者のために行動すべしという原則、換言すれば、社会的コミットメントである。

さらにセンは、ロールズの『正義論』を取り上げ、自由と平等の観点から批判的な検討を加えている。ロールズが着目するのは、功利主義のいう効用の分配ではなく、「基本財」の分配である。基本財とは、諸個人が各々の目標を自由に追求するのを手助けしてくれる手段、たとえば所得や富・自由などである。ロールズは、各人が他の人びとと同様な自由を享受できることを条件に、平等の権利をもつべきと考える。つまり、ロールズは、基本財が万人に公平に分配されることを目指す。

しかしセンは、ロールズのアイデアに対して次のような疑問を投げかける。各人が保有する基本財と自由との間に深い関連があることを認めても、各人が基本財をどのように自由に使用し目標を達成するかについては、多様性が生じる。そうだとすれば基本財を平等に分配しても、必ずしも各人の自由の水準に不平等が生まれないとは限らない。「基本財はあくまでも自由の手段にすぎず、それは自由の範囲を表してくれるものではないからだ」⁽²⁵⁾。センは障害者を具体例として挙げる。基本財を平等に保有していても、

(23) 同上論文、83-84 頁

(24) 同上論文、75 頁

(25) 同上論文、78 頁

身体に障害を持つ人びとは、健常者と同じようには、自分たちの善き生 (well-being) を味わうことはできない。

このように、ロールズの基本財—権利、自由と機会、所得と富、自尊の社会的基盤—の平等な分配は、「人間存在の多様性にほとんど注意を払っていない」⁽²⁶⁾、つまり、ロールズの基本財の平等は、結局、「財＝もの」の分配に留まっており、人びとの多様な生き方を考慮しないのだ。そこで、センは、人びとの多様な生き方を実現し支える〈必要度〔needs〕〉の概念を対置する。センは、ニーズを「基本的潜在能力 (basic capability)」と解釈すべきという。基本的潜在能力とは、「人がある基本的な事柄をなしうること」である。たとえば、生きるために栄養を補給する能力、衣食住の手段を手に入れる資金力、社会生活に参加する能力等である。「基本的潜在能力の平等」こそ、肝要である⁽²⁷⁾。

「潜在能力 (capability)」は、社会的コミットメントと密接につながっている。潜在能力とは、「異なるかたちの生を追求しうる自由」⁽²⁸⁾のために、「人がそこから選択を行いうる機能の組合わせ (あるいは機能が数値的に計測可能である場合にはベクトル) の集合」である⁽²⁹⁾。個人の潜在能力は、個人の特性ばかりか、社会の仕組みによっても規定される。それゆえ個人の自由に社会的コミットメントを行うならば、相異なる人びとが有する潜在能力を促進することにつながるはずだ、とセンは考える。

たとえば、権利の剥奪や貧困を評価する際の基準を、所得の低さ (資源分配の失敗) にもとめるのか、それともある程度の生活を送れる自由の低さ (潜在能力の失敗) に定めるのか。具体

例としてセンは、アメリカ合衆国における公衆衛生と伝染病対策の現状に言及している。それらは個人の所得の度合いと、個人が享受できる健康と長寿の自由との相関関係に深く影響を及ぼす。アメリカ合衆国は国民一人当たりのGNPが世界第2位であるのに比べ、その平均寿命は世界で第13位に下がる。飢餓線上で生きているバングラデシュの住民よりも、ニューヨークのハーレムの黒人住民の方が40歳まで、あるいはそれ以上長生きする可能性が低いというのである。所得が低くても長生きできる潜在能力を増進する効果的な施策は、公衆衛生をはじめとした種々の公共政策の実施にある。

センの社会的コミットメントは、権利を剥奪された人びとや貧困者など社会的弱者やマイノリティが、自らの力で自立し人間的な生活を送るために自己の「潜在能力」を高め、そのための公共政策の立案・実施等の働きかけによって社会の仕組みを改変していこうとする。こうした人びとの自立と人間的生活の確保という課題に対して、センが提案する社会的コミットメントは、一定の効果と成果を十分に期待できるし、大きな影響力を及ぼしてきた。

実際、社会的コミットメントの思想や潜在能力の思想は、「人間の安全保障」や「人間開発」のような新しい概念として国連に採り入れられた。また女性の権利向上という面でも、センは早くから「ジェンダーと開発」に注目し、社会的抑圧から女性を解放するために、社会的な平等、公正、エンパワーメントを掲げて女性の権利を開発計画に取り込むべく尽力した。

このようにセンの社会的コミットメントの思想は、女性をはじめさまざまなカテゴリーのマ

(26) 前掲書『合理的な愚か者—経済学・倫理学的探求』249頁

(27) 同上書、252-254頁

(28) アマルティア・セン、前掲論文「社会的コミットメントとしての個人の自由」79頁

(29) アマルティア・セン『福祉の経済学—財と潜在能力』鈴木興太郎訳、岩波書店、1998年、6頁

イノリティや、貧困者をはじめとした社会的な弱者を鼓舞し、彼らの自立のための社会的環境を醸成するなど大いに貢献し、国際政治と国際社会に多大な影響を及ぼしてきたのである。

しかし、センの社会的コミットメントの概念は、つぎに見るように見過ごすことのできないいくつかの問題点をはらんでいる。

3. 社会的コミットメントの原理的検討

センは、個人の自由を社会的コミットメントの一つとしてとらえることによって、「個人の自由をより正義にかなったやり方で分配する」ことをめざした。「個人の自由を社会的コミットメントの一つと考える」見解は、その根拠を正義—「内なる」感性から超越した価値・第三の基準—にもとめ、諸個人に対して、他者の権利への配慮を優先事項かつ義務とみなすように要請する。

しかし、そうすることによって、社会的コミットメントと個人の自由の関係には、大きな隘路がもたらされる。ここでは、センの社会的コミットメント論がもつ、いくつかの問題について議論したい。

第一に、社会的コミットメントは、人権概念として普遍妥当性をもちえるかという問題である。結論を前もって述べるならば、社会的コミットメントは普遍妥当性をもちえない、と私は考える。

「個人の自由を社会的コミットメントの一つとして考える」こと、それ自体の意味はにわかには理解しがたい。そうさせているのは、先に指摘したように、社会的コミットメントに内在する自己矛盾にあった。個人の自由（権利）を社会的コミットメント（義務）として考えること

は一つの矛盾である。ホップズによれば、権利はしたりしなかつたりする〈自由〉であり、法はそのいずれかに決定し〈拘束〉する。したがって「法と権利は、義務と自由がちがうようにちがいが、同一のことがらについては両立しない」⁽³⁰⁾。

社会的コミットメントの概念をわかりにくくしているのは、こうした矛盾のせいだけではない。そもそも、「個人の自由」とは、いったい誰の自由なのか。ここでいう「個人の自由」とは、両義的である。一方にはコミットメントによる援助を受け入れる側、つまり救済される他者の自由がある。他方ではコミットメントを行う側、すなわち「援助しうる立場にいる人」の自由がある。不自由な他者は権利（自由）を譲渡され、自由な個人は権利（自由）を譲渡もしくは放棄しなければならない⁽³¹⁾。

社会的コミットメントのいう個人の自由は、コミットメントの対象としての他者の自由を指すのであり、コミットメントを行う「私」の権利と自由は、他者へ一時譲渡もしくは放棄しなければならないのである。

では、権利の譲渡や放棄はいかなる場合に、どのような理由で正当化され、各人を拘束しうるのか。たとえば、ルソーは次のように問いを立て、答える。

「各人の力と自由こそは、…自分に対する配慮の義務を怠ることなしに、どうしてそれらを拘束しうるのであろうか？」

「『それによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せ

(30) 「権利は、おこなったりさしひかえたりすることの自由に存し、それに対して法は、それらのうちのどちらかに、決定し拘束するのであって、したがって法と権利は、義務と自由がちがうようにちがいが、同一のことがらについては両立しない」、ホップズ『リヴァイアサン(一)』水田洋訳、岩波文庫、2006年、217頁

(31) ホップズは、「権利を放棄する」とは、他人がそのものに対する自分の権利からえる便益を、さまたげる自由をすてること」といい、「権利を譲渡する」とは、「かれがそれについての便益を、ある特定の人または人びとのものとする意図を持っているばあいである」という。同上書、218-219頁

ず、以前と同じように自由であること。』これこそ根本的な問題であり、社会契約がそれに解決を与える。」⁽³²⁾

社会契約説の論者たち—ホブズ、ロック、ルソーに共通するのは、社会の成員全員が対等の立場で、相互的な約束にもとづいて権利を譲渡・放棄し合うことである。

ホブズは、平和のために社会の成員すべてが「すべてのものに対するこの権利（自然の権利）を、すすんですてるべき」⁽³³⁾ という（カッコは筆者）。つまり、平和の達成という社会秩序のために、全員が等しい条件で、自らの権利を放棄するのである。

ロックもまた、ホブズと同様に、社会の全成員の所有物を保全するために、国家の一員となった人はすべて、「彼個人の判断に従って罰する権力を放棄」⁽³⁴⁾ する。

ルソーは約束の相互性について、次のように語る。「…約束が相互的あるが故にのみ、拘束的なのである。そしてその約束は、人がそれを果たすことによって、他人のために働けば、必ずまた自分自身のために働くことにもならざるをえない」⁽³⁵⁾

ホブズ、ロック、ルソーに共通するのは、権利の譲渡・放棄はすべての成員にとって対等な条件の下で、相互的な約束（意志の同意）によって行われること、そしてそのことがすべての成員を拘束する、ということである。

しかるに、センの社会的コミットメントは、第三の基準の下での、特定の人びとに対する権利の譲渡・放棄を意味し、しかも一方から他方へ

の義務という形で、つまり片務的な拘束である。それゆえ、センの社会的コミットメントは、人権概念としては、普遍妥当性をもちえないと判断せざるをえないのである。

社会的コミットメントによる権利と自由の義務的かつ片務的な譲渡・放棄を根拠づけるのは、平等の原理である。センは、「最も不遇な集団の自由を増進することに優先権を与える社会正義の原理」にもとづいて「個人の自由をより正義にかなったやり方で分配する」ことをめざす。正義にかなう個人の自由の分配とは、つまり平等の実現である。個人の自由に社会的コミットメントを行うことによって、目指すのは不平等の是正、つまり平等である。不平等の是正のために、自由な個人は不自由な他者に対して、自らの自由を率先して配分すべきである。

こうして見ると、「自由が中心的価値を有することをはっきり認める立場」に立つというセンは、実は自由よりもむしろ平等に基本的な価値をおいていることがわかる。平等が自由より優先するという観点に立つからこそ、個人は他者の自由の回復に義務があるという見解が導き出される。もし人が、権利の侵害を防ぐために役立ちそうな立場にいる時には、そうした行動を考慮すべき義務がある。

センはこれを不完全義務と考え、「〈人権〉を脅かされている人に適切な支援をほどこせる立場にいる人すべてに、真剣な考慮を求める」のである。正義と平等の実現を義務とみなす社会的コミットメントは、不自由な他者に適切な支援をほどこせる状況にいるすべての人に対して、いつでも躊躇することなく自分の自由を割愛せ

(32) ルソー『社会契約論』桑原武夫他訳、岩波文庫、1954年、29頁

(33) ホブズは自然の権利（自然権）を「各人が、かれ自身の自然すなわちかれ自身の生命を維持するために、かれ自身の意志するとうりに、かれ自身の力を使用することについて、各人がもっている自由であり、... どんなことでもおこなう自由である」とする。前掲書『リヴァイアサン（一）』216-218頁

(34) ロック『統治論』大槻晴彦責任編集『ロック・ヒューム』（世界の名著32）中央公論社、1980年、246頁

(35) 前掲書『社会契約論』50頁

よ、と命じる。

こうして社会的コミットメントは、個人の自由との間ですどい緊張関係をはらむ。社会的コミットメントは、時には個人の自由に対して抑圧的に作用する。ここでは、その点だけを指摘して、後に詳しく述べたい。

第二に、社会的コミットメントの概念が、自由と正義を混同している点を指摘したい。私の考えを言うならば、センは「個人の自由を社会的コミットメントの一つと考える」というべきではなく、正確には、「個人の正義を社会的コミットメントの一つとして考える」とすべきであった。つまり、自由（権利）を義務とみなすのではなく、正義を義務としてとらえなければならなかった。その理由は、次に見るようにレヒト（Recht）の概念の理解に関わっている。

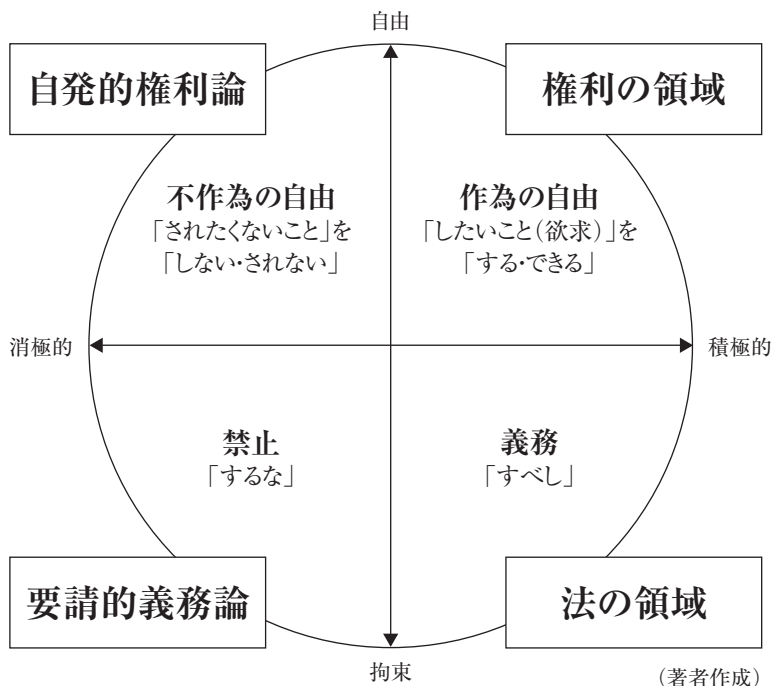
レヒト（Recht）は、一般的に「権利・法・正義」の三つの意味をもつとされる。三つの概念は等位概念のように受け取られるが、そうでは

ない。レヒト（Recht）それ自体は、「正義」を意味する。正義の領域は、権利と法の二つから成る。正義について、ホップズは、スコラ学派の定義を引用して、「正義とは各人に各人のものを与えようとする不断の意志である」とし、それを交換的正義—等しい便益の分配—と、分配的正義—何が正しいか決定する行為—とにわけている。つまり、正義とは、便益の等しい分配と公正・不正の峻別にあるとホップズは考えている。

さて、図1「レヒト（正義）の概念」にあるように、レヒトとは、権利と法による正義の実現を示している。図の上半分が権利（自由）の領域で、図の下半分が法（義務・拘束）の領域である。ホップズのことばを想起しよう。「権利はしたりしなかつたりする〈自由〉であり、法はそのいずれかに決定し〈拘束〉する」。したがって、一方の権利（自由）の領域は、「したいこと（欲求）」を「する・できる」という作為の自由のエリアと、「されたくないこと（欲求）」を「しない・されない」という不作為の自由のエリアから成る。ここは行動の選択論の観点から見れば、自発的な権利論の領域である。他方の法（義務・拘束）の領域は、法にもとづいて「すべし」と命令する義務のエリアと、「するな」という禁止のエリアから成る。ここは、要請的義務論の領域である。

以上から明らかなように、正義（レヒト）の実現には自発的権利論によるアプローチと要請的義務論のアプローチがある。

図1 レヒト(正義)の概念



センの社会的コミットメントは、他者の権利への配慮を義務として要請するから、レヒトの概念図においては、一見して義務のエリア・要請的義務論の領域に位置することがわかる。それは、正義の実現のための〈義務論的アプローチ〉＝要請的義務論であって、〈自由論的アプローチ〉＝自発的権利論ではない。センは、正義の実現を、個人の自由としてではなく、もっぱら義務として個人に要請するのである。したがって、センは「個人の自由を社会的コミットメントの一つと考える」というべきではなく、「個人の正義を社会的コミットメントの一つとして考える」というべきであったのである。

さて次に、第三の問題点として、社会的コミットメントの行為主体の定義上の混同と、そこから生じる問題を指摘せねばならない。社会的コミットメントが人びとに対する「倫理的な要求」であることをくり返し述べたが、人権宣言も然り。人権宣言の原動力は、そこに明文化された自由にあるとセンは考え、「拷問されない権利」を取り上げ自由の重要性を論じている。拷問をもくろむ人間は、「自制して拷問を断念するように要求されるのです。それはイマヌエル・カントが『完全義務』と呼んだものとなって、明確に現れます」と述べ、続いて、センは拷問をするつもりのない者にも責任が生じると考える。「拷問を防ぐ方法や手段を考えて、人はそのために何をすればよいのか判断することを求める」といい、これをやはりカントの概念を引用して『不完全義務』と称している⁽³⁶⁾。別のところでは、センは義務の主体について、次のように明確に語っている。

「…権利にはそれに応じた義務が人びとや機関に生じることです。こうした義務は、特

定の人または行為者（エージェント）に課される具体的な要求として『完全義務』のかたちをとることもあれば、援助しうる立場にいる人の誰もが要求される『不完全義務』になることもあります。」⁽³⁷⁾

さて、ここで義務の主体として挙げられているのは、「人びとや機関」である。人びとは、「援助しうる立場にいる人の誰も」を指し、機関は「特定の人または行為者（エージェント）」を意味する。前者に課された義務は『不完全義務』であり、後者のそれは『完全義務』のかたちをとる。

ここで、センがしばしば引用するカントの義務概念の分類について、若干の整理をしておくのは社会的コミットメントの理解を進めるうえで、有益と思われる。カントは、義務を通常、つぎのように分類する。「自己に対する義務と他人に対する義務とに、また完全義務と不完全義務に分かたれる」⁽³⁸⁾。

完全義務（必然義務）とは、自分の都合を一切考慮せずにそれを行って当然で（それゆえゼロ評価）、実行しなければ責めを負う（したがってマイナス評価）という厳しい義務をいう。自分自身に対する完全義務は、自己保存である。よって、自殺は犯罪であって、禁じられる。他者に対する完全義務は、たとえば、約束を守ることや嘘をつかないことである。

他方、不完全義務（功績的義務）は、完全義務のような強い強制力をもたず、それを遂行すれば功績と認められ（プラス評価）、行わなくても責められることはない（ゼロ評価）。自己自身に対する不完全義務には、自己陶冶がある。貧しい人々への親切や困っている他人を助けることは、他者に対する不完全義務である。

(36) 前掲書『人間の安全保障』138-139頁

(37) 同上書、43頁

(38) カント『人倫の形而上学の基礎づけ』野田又夫責任編集『カント』（世界の名著39）中央公論社、1979年、266頁

さて、センが、社会的コミットメントの行為主体として「機関」や「特定の人または行為者（エージェント）」、すなわち国家権力を司る政府（立法・行政・司法）に携わる人びとに対する完全義務とするのは、同意できる。そもそも国家権力を行使する人びとは、市民や国民の人権—生命・自由・所有・幸福の追求など—と安全を確保すべく国民から委託された者たちである。彼らの任務・義務が明文化されたものが、憲法である。日本国憲法には、公務員は「全体の奉仕者」と定められている。⁽³⁹⁾ 憲法の本質は国民からの政府への命令である。同様に、国際機関や国際 NGO の人びとも、国際条約にもとづく義務を負う。

しかし問題は、「援助しうる立場にいる人の誰も」に対する不完全義務として、社会的コミットメントを想定していることだ。この点は大いに疑問である。いったい「援助しうる立場にいる人」とは誰を指し、どのように決められるのか。ここはいったん、救済を必要としている他者の存在に気づいたもしくは遭遇した時の一般の市民としておこう。はたして市民にとって、自己への配慮よりも他者への配慮を先にせよと命じる社会的コミットメント—普遍立法としての完全義務と不完全義務—は、自己の行為の格率となりえるのだろうか。人は、困窮する他者に出会ったとき、いつでも自分の気持ちを尋ねることなく（社会的コミットメントは感性・感情に囚われてはならないのだから）、あるいは自分の感情を押し殺して、ただひたすら不正を糾すという義務の観念から、彼／彼女に対して救いの手を差し伸べることができるのだろうか。現実には、ほとんどの市民にとって実行不可能だと言わざるをえない。

たとえば、センは、市民の不完全義務違反のケースとして、1964年にニューヨークのクイー

ンズで実際に起きた殺人事件を引き合いに出して議論する。ある日、キティ・ジェノヴィーズという女性が暴漢に襲われ殺された。その様子を同じアパートの住民たちが目撃していたのであるが、誰一人として、彼女を助け出そうとしなかった。だから、「犠牲者を助けるためになんら行動をしなかった人びとは、当然期待される救援にたいする一般的な、そして〈不完全な〉義務に違反した」⁽⁴⁰⁾ ののである。

ここで、被害者を救援する義務があるのは、機関や特定の人・エージェント、つまり警察官である（完全義務）。しかし、現場には警察官はいない。その時、住民たちには、彼女を救援すべき義務があったといえるのだろうか（不完全義務）。隣人愛、惻隱の情、憐れみの情、共感原理のいずれによっても、誰かが彼女を助け出しに行くことはできたはずである。しかし、誰もそうしなかった。もし助けに行けば、逆に暴漢に返り討ちにあって自らの生命を落とすかも知れない。そんな不安と恐怖心にとりつかれたのだろうか。結果的には、誰も彼女に救いの手を差し伸べなかった。はたして、これは義務違反なのか、それともただ非情や臆病に因るものなのか。

ロールズのいう「生来の義務」は、「自分が過度な危険または損失に会うことなくそうすることができるならば」という条件付きの義務である。このケースのアパートの住民たちは「自分が過度な危険または損失に会う」かも知れなかったので、生来の義務違反には当たらない。

しかし、センは、「明確な義務の怠り」⁽⁴¹⁾ になるという。センがカントの道徳的自由論に拠って立ち、他者救済の問題を義務の観点から取り扱うかぎり、感性や欲望を、原理や道徳の純粋性に有害なものとして切り捨てて当然といえる。

(39) 日本国憲法第15条2項「すべて公務員は、全体の奉仕者であって、一部の奉仕者ではない」

(40) 前掲書『人間の安全保障』159-160頁

(41) 同上書、160頁

そうすることによって、社会的コミットメントは実生活を生きる人びとには「生きた経験」としては受けとめられず、ほとんど実践不可能な、しかし誰も面と向かっては反論しない（道徳的価値）として君臨するだけである。センの社会的コミットメントは、道徳原理としては「死に体」に陥ると言わざるをえない。

第四の問題は、社会的コミットメントそれ自体がもつ義務論的アプローチに起因する問題である。社会的コミットメントを実践する場合、抑圧性の問題が生じるのを避けられない。

社会的コミットメントは、「他人が苦しむのを不正なことと考え」、他者への顧慮を優先する思想である。すでに述べたように、センは他者救済の問題を不完全義務とみなす。〈もし君が、権利の侵害を防ぐために役立ちそうな立場にいる時には、君にはそうした行動を考慮すべき義務がある〉という。

センが、個人の自由を社会的コミットメント、つまり義務とみなすのは、セン自身の「自由」観に起因するものと思われる。これまでくり返し述べ、またセン自身も明言しているように、社会的コミットメントの思想はカント哲学とりわけ道徳的自由論に依拠している。私の考えでは、自由を義務と受け取るセンの自由観は、カントのそれから深い影響を受けている。

カントのいう自由とは、「絶対的な始発性」を意味する。自然界でただ人間だけが、神と同じく絶対的な始まりになれる存在、つまり自由な存在である。人間がもつ自由の能力こそが、人間の尊厳をもたらす。人間に固有な尊厳とは、人間が自由で自律的な人格をもつ存在であることだ。カントは、人間の尊厳性について次のように述べている。自然界の万物は因果関係の法則に支配されているが、ただ人間だけが「法則の表象に従っ

て、すなわち原理に従って行為する能力をもつ。いいかえれば意志をもつ。…意志とは実践理性にはかならない」（傍点はカント）⁽⁴²⁾。「汝なすべきであるが故に、汝なしうる」のである⁽⁴³⁾。

カントの自由がめざすものは、価値（最高善）である。私の意思と最高善とが一致することが価値ある生き方であり、法則である。法則とは「道徳の命令」、したがって義務である。価値ある生き方のためには、感性や欲望に縛られずに私自身の意思の力で最高善に向かうべく努力せねばならない。

自由は価値（最高善）をめざす義務をもつ。このようなカント哲学の自由観を引き受けて、センは、人権の倫理的な要求に応えるためには、個人の自由を社会的コミットメント（義務）として考える。したがって、「何よりもまず、他者への配慮と理念への顧慮」が求められる。社会的コミットメントは、人びとに対して「不自由な他者」を救済す「べし」として「義務」や「命令」の形をとる。

ここから憂慮されるのは、社会的コミットメントが他者への配慮を優先し、他者救済を絶対化して「当為」として個人に押しつけ、結果的には個人の自由を抑圧するものになるという問題である。

ところで、なにゆえに、道徳的選択においては、自己への配慮よりも他者への配慮が優先される「べき」であるといえるのか。これに関して、ヒュームは次のような疑義を投げかける。

「どの道徳体系でも私はいつも気がついていたのだが、…人間に関する事からについて所見を述べる。ところが、このときに突然、である、ではないという普通の連辞で命題を結ぶのではなく、出会うどの命題も、べ

(42) 前掲書『カント』255頁

(43) カント『人間学・教育学』三井善止訳、玉川大学出版部、1986年、23頁

きである、べきでないで結ばれていないものはないことに気づいて私は驚くのである。この変化は目につきにくい、きわめて重要である。なぜなら、このべきである、べきでないというのは、ある新しい関係、断言を表すのだから⁽⁴⁴⁾。

ヒュームは、快・不快に基づいた共感の原理から他者救済をとらえた。他人の不快・快に対する共感が、人をして正義や公共的な善へと向かわせる。ヒュームの哲学は、一切の超越的なものを根底から追いやって、自分が「感じる」ことを中心に人間の倫理を構想した。

私自身の考えを述べるならば、他者救済の問題を自由論的なアプローチ、したがって自発的な権利論の立場からとらえたい。困難に陥った他者の救済を自分自身の〈生〉や人生における「生きた経験」として感じ、考え、判断し、そして行動できる事柄としてとらえることが肝要である。困っている「他者への配慮」から始めるのではなく、「自分への配慮」、すなわち自分自身の欲望を大切にすることから始めて、困窮している他者の欲望も生きる道筋を考える。そのためには、他者救済の問題を、自分の内側にある感性や理性を拠りどころにして考え行動しなければならない。言い換えれば、自己犠牲的精神の発揮ではなく、自己中心性から出発する。自己中心性は、自分の「内なる」感性や欲望、つまり「自分らしさ」や「自分性」にこだわることである。そうしてこそ、他者の生きたいと思う欲望を気づかい、大切にすることができる、そう思うのである。

第五に指摘しておくべき問題点は、社会的コミットメントのもつ理念主義的傾向からもたら

される問題である。

センは「他者への配慮」ばかりか「理念への顧慮」を求める。プラハの春やパリ五月革命、ワルシャワの「連帯」運動、天安門事件、米国の公民権運動、反アパルトヘイト運動で人びとを突き動かした原動力は他者への配慮と理念への顧慮であり、また、中国の文化大革命の主要な目標の一つは「コミットメントの感覚の増大にあった」⁽⁴⁵⁾と考える。社会的コミットメントにおいては、自己と他者を直接結びつけるのは、第三の基準としての正義である。いわば、正義という理念を媒介にして人びとは関係するのである。ここでは、人はつねに理念や理想に顔を向けなければならない。解決すべきは、人びとの生きた「人間の関係」の中で生じた課題であるのに、社会的コミットメントで要請されるのは「私」と第三の基準（正義）との一致、つまり私と理念との一致である。正義の実現のためには、欲望や感性よりも理性の使用が重要である。

求められるのは、社会的コミットメント、すなわち正義を実践できる人間性である。躊躇なく他者の救済に向かえる人間が「正しい人」「善き人間」である。「他者の人格を目的とせよ」⁽⁴⁶⁾。だから、ここでは人びとは、第一義的に自己中心性—欲望や感性の発揮—を抑えて自らの人格を高めるように要請される。他者は救済すべき対象であって、異なる他者や多様な主張との調和に向かわなくてもかまわないのである。「私」の思いや悩みは振り切らねばならない。私と他者と対話も求められない。必要なのは、困窮する他者の救済を自己の義務として受け入れ、実践することである。

もしも、社会的コミットメントが依拠する第三

(44) ヒューム「人性論」大槻晴彦責任編集『ロック・ヒューム』（世界の名著 32）中央公論社、1980年、520-521頁

(45) 前掲書『合理的な愚か者—経済学・倫理学的探求』144頁

(46) カントは、「汝の人格の中にも他のすべての人の人格の中にもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ用いない、というふうに行ふせよ（実践的命法）」という。前掲書『カント』274頁

の基準が正義ではなく、個人を超越する存在や価値—神や国家・民族あるいはイデオロギーや宗教的理念など—にとってかわられた場合、それはいつでも、容易に、諸個人に君臨する大義に転化し、個人に自己犠牲を強いる力として作用する憂慮を払拭できない。事実、人間の歴史と現実とは、それを示して余りある。いかなる理念であれ、それが理念主義となった場合、現実の生きた人間関係の矛盾から遊離して、理念の「正しさ」を追いかめること自体が目的となる危険性を常にはらんでいるのである。

4. 終わりに—魯迅の夢

本稿の終わりに、歴史上の二人の人物を登場させて、再度、他者の救済の問題を考えてみたい。一人はオスカー・シンドラー、もう一人は魯迅である。

十数年前に観た映画『シンドラーのリスト』(1993年/米/スティーヴン・スピルバーグ監督)のキャッチフレーズは、「一人の人間の命を救う者は全世界を救う」であった。宣伝ポスターばかりか、映画のなかでもこの文句が効果的に使われていた。映画の終盤になって、オスカー・シンドラーの尽力によって強制収容所から助け出され自由の身になったユダヤ人たちが、自分たちの金歯を加工して作った指輪を、立ち去るシンドラーにプレゼントする。ユダヤ人たちは、指輪の内側に刻み込まれた詩句を読み上げて、別れを告げる。〈一人の人間の命を救う者は全世界を救う〉—指輪には、こう刻まれてあった。

映画を観終わった後、私はこの〈言葉〉に何かしら違和感を覚え、それが心にわだかまりとなり、しばらくの間、溶解せずに胸の底に沈殿したままになっていた。私の抱いた違和感とは、この〈言葉〉は、シンドラー自身の心情を代弁し

たものではないだろう、という疑念であった。はたして、疑いは当たっていた。この〈言葉〉は、ユダヤの民の教典『タルムード』の一節からの引用であった。そこには次のように記されている。

「—もしあなたが一人の人間の命を救えば、それは全人類の運命を救ったことに等しいのだ。なぜならば、世界は一人の人間によってはじめられ、その最初の人間を殺したとすれば、人類は今日なかったからである。」⁽⁴⁷⁾

旧約聖書の世界では、人類は一人の男、すなわちアダムからはじまったとされる。だから一人を殺せば世界は滅ぶし、救えば世界を救ったことになる。〈一人の人間の命を救う者は全世界を救う〉。この言葉は、「救う側」に立ったシンドラー自身の信念ではなく、「救われる側」に置かれたユダヤ人たちの教えであった。救われる側が、救った者を誉め称えた言葉が、あたかも救済者自身の思想のように受け取られてしまう。救う側と救われる側との言葉の転倒が、私の違和感の核であった。

シンドラーは「全世界を救う」という理想を掲げて全人類を救済しようとしたわけでもなく、世界全体を変革しようとしたのでもない。彼は、ナチスの非道に義憤と怒りを感じて、目の前にいる一人ひとりのユダヤ人の命を救うべく、ただ、ひたすらに一人の人間として自己の心情と信念にしたがって、自分のできる最善を尽くしたのである。

魯迅は、他者救済の問題をどのように考えるか。幼いセンが直視したインドの悲惨な現実、ひとえに貧困という経済的不自由がもたらしたものであった。魯迅もまた、植民地中国における社会的正義(経済権)の実現と個人の自由に

(47) ラビ・M・トケイヤー『ユダヤ5000年の知恵—聖典タルムード発想の秘密』加瀬英明訳、講談社、1993年

ついて論じた。魯迅は、「ノラは家出してからどうなったか」で次のような問いを立てる。

「たとえば、今のような冬に、私たちは、この綿入れ一枚しか持っていない。それでもなお、ひとりの凍死しかかっている貧乏人を救わなければならない、もしそうしないならば、菩提樹の下に坐って、一切の人類を救済する方法を冥想しなければならない、と仮定します。一切の人類を救済することと、ひとりの人間を生かすこととでは、その差たるやまことに大きいものがあります。」⁽⁴⁸⁾

魯迅は、たちまちのうちに次のように答える。

「しかし、もし私にそれを選べといわれれば、私はすぐさま菩提樹の下に行って坐るでしょう。それは、ただ一枚の綿入れを脱いで、自分が凍死するのがいやだからです。」

センの社会的コミットメントの観点から見ると、貧乏人を見捨てて菩提樹の下で冥想にふけるという魯迅の選択は、不完全義務違反である。不完全義務は、「人権を脅かされている人に適切な支援をほどこせる立場にいる人すべてに、真剣な考慮を求める」からだ。しかるに魯迅は、自分の命が惜しくて眼前の困窮者を救済する義務を忌避した。

私の考えでは、魯迅は決して自己保身や利己主義を勧めたわけではない。魯迅は「生きたい」という自分の欲望に率直にありたいのだ。自分

の考えや思いを大切にすることが、他者の存在を尊重することにつながると信じている。

魯迅は、「自分からとびこんで犠牲になる」という問題を取り上げ、「人に犠牲となるようにすすめる権利はありませんが、そうかといって人が犠牲になるのを妨げる権利も持っていません。まして世間には、よろこんで犠牲となり、よろこんで苦しみに飛びこむ人物も、結構あります」と語っている。

センとは対比的に、魯迅は、個人が社会の問題や困難に陥っている他者に直面したとき「自分からとびこんで犠牲になる」ことを戒め、「一時ぱっと驚かすような犠牲は無駄でありまして、じっくりと、ねばり強く闘った方がよろしい」と主張する⁽⁴⁹⁾。魯迅は、植民地下の中国社会にあって、「経済権がもっとも大切なもの」と考え、「平和的な方法」による人びとの解放を志向した。平和的な方法とは、自分の生活世界のなかでなし得ることを、自己への配慮—センのいう利己的アプローチ—から出発し、個人に自由を与えて「勝手にさせて、自分に責任を持たせる」道である。それは「将来の夢ではなく、現在の夢」であり、「黄金世界の夢よりは、はるかに近いことはたしか」だという⁽⁵⁰⁾。

一人ひとりの他者を救済したシンドラと、一人ひとりの自分が大切だと説く魯迅。いずれの道も、自己への配慮から出発し、自分と共に他者も生きる道を模索する。ここでは自己への配慮と他者への配慮は互いに、共存可能なものとして想定され、他者への配慮は自己への配慮を通して実現されるのである。

(48) 魯迅「ノラは家出してからどうなったか—1923年12月26日北京女子高等師範大学校文芸会での講演」増田渉・竹内好 他訳『魯迅選集第五巻』岩波書店、1956年、132-133頁

(49) 同上書、135-136頁

(50) 同上書、132-136頁