

我々は遠くの人々への義務を負うのか — 負うべき義務とは何か —

Do We Have Any Responsibility towards Those Who Are Distant from Us?

— The Responsibility of People of Developed Countries towards
Poverty-stricken People of Developing Countries —

金子 章 予
Akiyo KANEKO

要旨

世界銀行によると、2013年末現在、およそ10億もの人が1日当たり1.25ドル以下で生活しており、そのうちの約9割の人が慢性的な栄養不足により餓死の危険に晒されているという。本研究は発展途上国において飢餓や貧困に喘ぐこれらの人々に対する先進諸国の人々の義務の有無を問い、もし義務があるとすればどのような義務であるのかを検討する。

本研究ノートにおいては、「義務」という言葉の意味を確認し、発展途上国において貧困に喘ぐ人々への義務を我々先進国に住む者たちが負うことの根拠を検討する。

Abstract

The World Bank reported that as of the end of 2013, about one billion people were living under 1.25 dollars per day and that nearly 90% of them were at a high risk of death from chronic undernourishment. This research raises questions around whether people of developed countries have any responsibility or obligation towards poverty-stricken people of developing countries and if so, what kind of responsibility this constitutes.

As part of this research, the author first investigates the kinds of responsibility or obligation and then examines the grounds for which people of developed countries have a responsibility towards poverty-stricken people of developing countries.

[キーワード]

貧困、義務、発展途上国、南北問題、世界正義

Keywords : poverty, responsibility, obligation, duty, developing countries,
the North-South problem, world justice

序章 問題の所在

古代ローマの法律に、「世俗の法秩序の外にある人間」である「ホモ・サケル(homo sacer:聖なる人間)」と呼ばれる人間が存在する(Agamben, 1995)、という。ホモ・サケルは共同体における特定の掟を破った者であるが、この者は処罰されるにあたって法律の適用から外されて法律によって処罰されない代わりに、法律上の殺人罪に問われることなく誰もがこの者を殺害することができる、とされた。Agamben(1995)

は、このような裸のまま法的保護の外に投げ出された生のありようを指して、イタリア語で“la nuda vita”(剥き出しの生)」と呼ぶ。

ホモ・サケルに関するアガンベン(1995)の記述は、人々の生物学的な意味における生そのものの管理を統治行為の中心に置いた政治である「生政治」をフーコーが近代に特有の新しい政治形態であると見たのに対する反論として、古代ギリシャ＝ローマの世界に政治的権力なるものが初めて登場した時より生政治が為されていたことを指摘するための決定的な証拠として提出されたものである。しかしながら、ホモ・サケル

¹ 本稿のテーマは世界で生じている非人道的なレベルの貧困問題である。本文においても後に言及されるように、貧困と飢餓の問題は、発展途上国だけに生起している問題ではない。もちろん先進諸国においても貧困と飢餓に苦しんでいる人々は存在しており、発展途上国において貧困と飢餓に苦しんでいる人々と同様に重大な問題である。しかしながら、本稿は、世界の中で慢性的に生じている非人道的なレベルの貧困と飢餓の問題として、発展途上国のそれらに焦点を当てている。

² このような人々のおかれた状況は、「絶対的貧困」と呼ばれる。世界銀行の定義によると、それは、1日の所得が1.25ドル未満である状態とされている。金銭的な所得を得ていなくとも食糧が手に入る場合もある。また、為替相場に影響されるドル表示の名目的な所得水準と実際の経済状態とが乖離している場合もある。なお、本稿においては、後述されるように、このような数値の多寡は問題とされておらず、むしろ、それを問題とすること自体に異議を申し立てている立場を取っている。我々は次のような声に耳を傾けなければならないからである。「かりそめに死者二万人などといふなかれ親あり子ありはらからあるを」(長谷川權『震災歌集』2011年、中央公論新社)。しかしながら、一般的に一日を生きるにも難しいと考えられるほどの所得しか得ていない人々がどれほどこの地球上にいるかを、同じ地球に住む者として我々はその数値を知っておく道徳的な義務が我々にはあるように思える。そのため、ここに、統計の数値を記しておく。世界銀行による2013年12月17日付けのプレスリリースによると、世界の全人口およそ70億人のうち、7人に一人に当たる10億人近くが1日1.25ドル未満で暮らしているという。

³ 本稿においては、貧困に喘いでいる人の数の多寡それ自体は——一般的には問題とされるかもしれないが——問題としてはいない。むしろ、ここにおいては、それを問題とすること自体が問題であると言えるかもしれない。その理由は、人の生物学的な生を政治問題として数値化することが近代的な眼差しにすぎないからではなく——本論にも言及しているように、フーコーは、このような生政治は近代になって生まれたものだと言うが、Agamben(1995)によるとそのような制度は古代から存在していたとされる。一、倫理の原理として、全ての人間が他者から配慮される権利をもつゆえに、人数の多寡に関わりなく貧困に喘いでいる人が一人でもいればその人は配慮され問題とされなければならないからである。つまり、「全ての人が他者から配慮される権利がある」という原則のもとでは、「不遇にある人の数が多いから問題」なのではなく——確かに、そのような人の数が多いこと自体も一つの別の問題であろうが——不遇にある人がたとえ一人であっても、同様に重大な問題であることに変わりがないのである。第二の理由は、貧困に喘ぐ人が一人であっても、あるいは10億人であっても、我々が抱える問題と問うべき問いの本質は変わらないからである。ここで、我々が抱える問題とは、裕福な人がいる一方で日々の糧にも事欠く人がいる、という事実である。「犠牲者の数の多寡に何らかの域値が存在し、たとえば、「1日に一人が餓死する」ということは許されて、「3.5秒に一人が餓死する」ということは許されない、という話ではないのである。また、ここにおいて我々が問うべき問いとは、一人であるか10億人であるかに拘わりなく、遠くにいるそのような人に対して我々は義務を負うのか否か、ということなのである。そして、我々が問題にするのは、生物学的な生(ゾーエー)ではなく、それぞれの人や現代における我々人類という集団に特有の「生の形式」を指すビオスなのである。

は、古代ギリシャ＝ローマの世界においてのみ存在していた遠い過去のものではなく、我々が生きている今も存在する。

法的保護の埒外に置かれ、傷つきやすく、十分に人間らしい暮らしができない全ての人は、現代のホモ・サケルであり、それは、自己を生かす世界さえも滅亡可能な核を有する世界を生きる我々の姿、または9.11以降そして3.11以降のテロや放射能汚染の中を生きる我々の姿、あるいは労働・資本さえ商品化された高度資本主義社会に生きる我々の姿でさえある。法的保護

の外に投げ出された生―剥き出しの生―を生かなければならないという意味において、現代の発展途上国で貧困に喘ぐ人々も、ホモ・サケルの代表的な例である。発展途上国においては¹、人間らしい暮らしをするために必要とされる最低限の所得さえ得ていない人々²が大勢おり³、そのような極貧状態にある人の9割近い人が、慢性的な栄養不足によって飢餓⁴という生命の危険の中にいる⁵。本稿における問いは、このような貧困に喘いでいる遠くの人々に対して我々⁶は義務を負うのか、というものである。

-
- ⁴ 特定非営利活動法人ハンガー・フリー・ワールドは、飢餓を次の三つの観点から定義している。①長時間にわたり食べられず栄養不足となり、生存と生活が困難になっている状態、②生命の維持だけでなく、健康で社会的な活動を行えない状態、③摂取したカロリーだけでなく、栄養素などの「質」が十分ではない状態、の三つである。(www.hungerfree.net/hunger/whtshunger.html 2014年2月28日閲覧) この三つの状態を次のように若干修正したい。①長期にわたり栄養不足となり、生命そのものが脅かされている状態、②長期にわたり栄養の質が十分ではないために健康が脅かされ、その人らしい生活ができないかもしくは脅かされている状態、③長期にわたり栄養の質が十分ではないために、健康で人間らしい社会的な生活ができない状態、の三つである。
- ⁵ 上記注3と同様に、飢餓人口の実際の数そのものは、本稿においては問わない。しかしながら、食糧不足のために生命の危険に苦しんでいる人々がどれほどこの地球上にいるのかを知る義務が我々にはある。それは、同じ地球にする者としての義務であろう。国連食糧農業機関 (FAO)、国際農業開発基金 (IFAD)、世界食糧計画 (WFP) が2012年10月に共同で発表した *The State of Food Insecurity in the World 2012* (『世界の食料不安の現状 2012年報告』) によると、飢餓人口は約8.7億人であり、世界人口の12.4%あるいは8人に一人が慢性的な栄養不足に苦しんでいるという。そのうち2011年の1年間に死に至ったケースは約900万人であり、1日に約24,500人、1分間におよそ17人、約3.5秒に一人が飢餓で死亡していることになるという。また、2013年9月に発表された国際連合児童基金 (UNICEF) による報告書 *Committing to Child Survival: A Promise Renewed* (『子どもの生存権を守る：あの約束を再び 2013年度版』) によると、2012年の1年間に5歳未満で死亡した子どもは推定で約660万人であり、1日に約18,000人、1分間におよそ13人、約4.8秒に一人の幼い命が失われていることになるという。(なお、このような数値を出すことは、人の生命の尊厳を二重の意味で傷つけていることになるという指摘がある。集計化と平均化においてである。) 同報告書によると、5歳未満の子どものたちの命を奪う主な原因と死亡における割合の概数 (括弧内は、年間死亡者数の概数) は、周産期の問題 (助産婦がいないことや十分な医療が受けられないことによる) 25% (年間165万人死亡)、肺炎17% (年間110万人死亡)、下痢9% (年間58万人死亡)、マラリア7% (年間45万人死亡) であるが、肺炎・下痢・マラリアによる死亡の引き金はいずれも栄養不足にあるという。また、今現在においても世界中で引き起されている多くの紛争により数知れない人々がその被害者となっている。その他、政府にたいする批判者・反対グループに対する政府による弾圧、反政府勢力等によるテロ、難民ならびに政治的打算による難民認定拒否など、凄まじい人権侵害が現在世界中の多くの国で起こっている。全世界の難民の数は、およそ1,040万人、地域的にみると、アフリカ約230万人、アジア約562万人、ヨーロッパ約163万人、北米約44万人、中南米・カリブ地域約37万人、オセアニア約3万5,600人 (『JICA's World』2011年2月号No.29, p. 8) という。(なお、難民とは、「難民の地位に関する条約」によると、「人種、宗教、国籍もしくは特定の社会集団の構成員であることまたは政治的意見を理由に迫害を受けるおそれがあるという十分に理由のある恐怖を有する為に、国籍国の外にある者であって、その国籍国の保護を受けられないまたは受けることを望まない者」である。)
- ⁶ 「我々」とは、地球上に住んでいる人間全員を意味しているが、本稿においては、とくに、その中でも先進諸国に住んでいる個々人を指している。

この問いは、何も現代になって初めて生まれたものではない⁷。しかしながら、近年において議論が盛んになっている (たとえば, Singer 1972, 2004, 2009, Pogge 2008, Ruben 2002, Edkins 2000など)。Singer (1972, 2004, 2009, 2010) や Pogge (2004) は、先進国の人々は発展途上国において貧困に喘いでいる人に義務を負うとし、人道的立場から先進諸国から途上国への所得移転を説く。それに対し、Edkins (2000) は、現在の権力関係における援助 (所得移転) は、現在の権力関係を再生産するものに過ぎないと主張し (pp. 67-68)、現在の権力関係に手を加えないまま先進国から発展途上国への所得移転を行うことに反対する。

なお、「遠くの人々」を、実際に空間的・地理的に離れている人々を指すだけでなく、直接の関係性を有さないと人々が見做しているような、心理的に離れている人々や時間的に離れている人々をも指すものとも考えることもできる。「遠くの人々」には、もし我々が日々の糧には事を欠いていないにもかかわらず、国内において日々の糧にも事欠く貧困者や未来世代において経済的困難を抱えることが予想される人々にたいして十分な配慮をしていないのだとしたら、それらの人々をも包含するであろう⁸。しかしながら、本稿においては、空間的・地理的に遠くにいる人々として発展途上国において飢餓や貧困に喘ぐ人々にたいする先進諸国に住まう人々の義務に限定して検討する。

以下においては、研究ノートとして、義務の意味を確認し、発展途上国において飢餓や貧困

に喘ぐ人々への義務を我々先進国に住む者たちが負うことの根拠を検討する。

1. 義務の概念

本研究は遠くにいる人々への義務を問うものであるが、問われるべき義務はどのような義務なのであろうか。

ここでは、もし遠くにいる人々への義務があるとすればそれはどのような義務であるのかを考える材料とする試みとして、義務の概念とその種類を概観する。

1.1 人々の権利事項を実現する支配者・国の責務としての義務

安彦(1998: 170)は、「歴史的に見るならば、義務と権利は共に語られてきたと言い得る」と述べ、次のように説明する。

“rights”はかつては、行為者(agent)に即して、その行為者の行為がもつ「してもよい(permissible)」という権能的性格を (いわば実体的に) 表し、政治哲学的に言うなら専ら支配者に帰属するものであった。それが、近代への移行と共に、そうした支配者に限定せず、かつ、むしろ支配者の行為を制限する根拠として、行為の受け手(recipient)側のもつ、今日の意味での「権利」を意味するものとなっている。そして「義務」は、この「権利」に対応するものとして、相手側に権利事項の実現を命じるものとなっている (安彦 [1998: 170])。すなわち、もともとは支配者の権能的性格を

⁷ たとえば、後述するように、19世紀の思想家モンテスキューは、Montesquieu, Charles-Louis de., *Mes pensées, in Oeuvres complètes*, ed. Roger Chaillois (Paris: Gallimard, 1949) において、国を越える人々を助けるべきであることを説いている。

⁸ さらに、過去における人々をも救済あるいは義務の対象とすることさえも考えうるかもしれない。しかしながら、ここでは、物故した人々の名誉を回復する、その遺族を義務の対象と考える、などは検討しない。

⁹ 当初の rights とは、「(正統なるものが持ちうるものが) 正当なもの」としての「支配者の権能・権限」と考えることができるかもしれない。なお、ロックの *Two Treatises of Government, 1689/1690* の目的も、「彼 (ウィリアム王一筆作者) がキリスト教国のどの君主よりも一層完全かつ明確にもっている権限を、人民の同意によって基礎づけること」とだったと鶴飼 (1968: 245-246) は指摘する。

もつものとしての rights⁹が、近代への移行と共に、支配者の行為を制限する根拠として、行為の受け手側のもつ今日的な意味での「権利」を意味するものとなり、一方「義務」は、この権利に対応するものとして相手側に権利事項の実現を命じるものとなったという¹⁰。

ここにおける義務の概念は、一般人のもつ義務というよりも、どちらかという支配者あるいは国家が人々の権利を実現させるという責務と考えることができる。

1.2 完全義務と不完全義務

一般に、権利に対応する義務は「完全義務」、権利と対応しない義務は「不完全義務」と呼ばれる。前者は必ず為されるべき義務であり、怠れば制裁がある、いわば「最低限度の倫理（≡法・正義）である。後者は、必ず為されることは要求されておらず、為せば賞賛される行為であり、いわば「最大限度の倫理（≡愛）」である。ラテン語の *erogatio*（支払い：負うべき債務：義務）を超える行為という意味で「超義務」（*supererogation*）とも呼ばれる¹¹。「超義務」（*supererogation*）とは、語源的には「当然支払うべき額を越えた支払い」を意味し、相手側の当然受け取る権利と対応して要求される義務以上の

ことを為すことを指す（安彦 2006：171）という。

近代に生きる全ての人々が「生きる権利」をもっているとするならば、全ての人々は「他人の命を奪ってはいけない」という完全義務をもっている。しかし、たとえば、日本国憲法においては、日本国民は全て「健康で社会的な生活を営む権利」をもっていることになっているが、一般的には、健康で社会的な生活を営めるよう保障することを他の国民に求める権利を一人ひとりがもっているとはされていないため、他人が健康で社会的な生活を営めるようにすることは、国に課せられた完全義務であり、個人にとってはあくまでも不完全義務ということになる。

もし途上国において貧困に喘ぐ人々が人間らしい生活をするを他国の人々に権利として主張することが正しいのであれば、本稿で問う義務は、完全義務と考えられるが、他方、そのような権利を彼らが持たないのであれば、本稿で問う義務は不完全義務ということになる。

しかし、国内の人々が他者が健康で社会的な生活を営めるようにする完全義務をもっていないからといって、先進国の人々が発展途上国における貧困に喘ぐ人々が人間らしい生活をするを助ける完全義務をもっていないとは結論づけることはできない。なぜなら、先進国が今

¹⁰ もしそうだとするならば、一般人の「生きる right」というものは、もともとは支配者に存在しており、支配下の人民の生は支配者の意のままであった。それが近代への移行とともに、受け手のもつ権利と変換したと考えられる。だとすると、生政治はフーコーのいうように近代に始まったのではなく、アガンベンのいうように古代から存在した、ということになる。が、ここでは、本件についてはこれ以上議論しない。別稿にて議論したい。

¹¹ シューメーカー（2001）は、古代ギリシャ時代における「完全義務」と「不完全義務」は異なる意味をもっていたと指摘する。シューメーカー（2001）によると、当時の初期ストア派の道徳哲学者にとって必要なものとしての義務は、自然に従って生きることであった。しかし、真に自然に従って生きるということは、自然に関する完全な知恵を必要としたが、そのようなことができるのは賢者だけであった。賢者の完全性ゆえに為し得る完全な行為を「κατόρθωμα(カトルトマ)」(that which is done rightly : a right action) と呼び、賢者になろうとする修行中の身の者による不完全ながらも適切な行為を「καθήκοντα(カテコンタ)」(that which is met or proper, one's duty) と呼んだ。これをキケロがラテン語でそれぞれ「完全義務」(*officium perfectum*) と「中間義務」(*officium media*) と訳したことによって今日の「完全義務」と「不完全義務」の原型が出来上がったが、「中間義務」とは、「完全義務へ至る中間にある義務」という意味であったにもかかわらず、権利と対になっていないという意味で「不完全義務」と「超義務」を等置してしまったために、不完全義務の意味が逆転してしまったという。しかしながら、本稿においては、「不完全義務」と「超義務」を同義として議論する。

の発展途上国を発展途上国たらしめ、発展途上国における人々を貧困に追いやっている原因を作っているかもしれないからである。

1.3 他者から命じられる義務と自己が自己に命じる義務

近世に入って、義務を道徳の中心に据えたのがカントである(宇都宮 1998 : 326)。カントによれば、人間の行為の価値は、その行為が単に法律的な義務に適合して為されることにあるのではなく、義務を義務として尊重する道徳心から為されることにあるという(宇都宮 1998 : 326)。

ここにおいて義務は、「他者から要求されるもの」から、「自分自身に課すもの」に変化したと考えることができる。権利は「他者に要求するもの」であり、義務は「他者が我々に要求するもの」、かつ、「自己に命じるもの」と考えることができる(ジュリア1998 : 121)。

1.4 法的義務と道徳的義務

法的義務と道徳的義務の区分は、完全義務と不完全義務の区分と類似しているが、完全に重なりあうものでもない。法的義務であってもその全てが権利と対になっている完全義務とは限らないし、法律上の義務でなくともそれを行わないと何らかの社会的な制裁が伴う完全義務はある。

また、不完全義務は、「為すことが望ましいものの為さなくてもよい義務」という意味にも解釈可能な場合、それは、義務を義務として尊重する道徳心から為される道徳的義務とは異なる。道徳的義務は、「為すことが望ましいものの為さなくてもよい義務」というよりも、主観的には絶えず「為すべき義務」であり、もしそ

れができない場合、他者からの制裁は課されないかもしれないものの、良心の呵責という自ら下す制裁があると考えられるからである。

1.5 dutyとしての義務と obligationとしての義務

dutyと obligation は、どちらも日本語において「義務」と訳すことが可能であり、極めて類似している意味を有している¹²。安彦(1998 : 167)も、dutyと obligation について、抽象度の違いについて言及しながらも、「duty=義務、obligation=責務として訳し分ける場合があり、日本語ではニュアンスの相違がないこともないが、ここでは同義語として了解する」と述べている¹³。しかしながら、ここでは、本稿が問う義務がどのようなものかを明らかにするために、これらの義務の内容を確認しておきたい。

duty は、語源的には、「相手にたいして負債がある (due) こと」を意味し、一般的に、相手側の当然受け取る権利と対応して要求されることを指すものと考えられる。

一方、obligation は、語源的には、「縛り付ける」を意味し、ある社会制度に自発的に関与している人が、その社会や制度に留まるために、倫理的に従うべきことやもの(責務)を指すものと考えられる。obligation は、単に社会的義務を指す duty を越えて、社会の一員であることを自ら選択するために自らに課す務めという意味がある。

本稿の問う義務は、相手側の当然受け取る権利と対応して要求される duty なのであろうか、それとも地球規模での社会における構成員としての obligation なのであろうか。

¹² 著名な法律学者である H. L. A. ハート(2014)も、duty と obligation とを同じ意味に用いている。

¹³ 安彦(1998 : 169)によれば、「義務」(duty ; obligation) とは、「行為によって或る事態を実現させること、あるいは逆に或る事態を実現させないことが、単に求められていることを越えて「そうであるべき (ought) として要求されている (obligatory) 事態である」という。

1.6 結論

共和主義的な伝統においては、古代より貧富の差は望ましくないものと認識されてきた(Sandel 1996)。アリストテレスは、貧富の格差が極端な社会は、自己統治が必要とする友愛の精神を欠くため望ましくないとする(アリストテレス1961: 203-204)。また、人民主権を拓き近代の扉を開いたルソーは、富める者と物乞いのどちらの境遇も、民主主義的な国家が追求すべき共通善の実現に対して致命的であるため許容されないという(ルソー 2005: 272-273)。これらの境遇の者は、互いを自己とはかけ離れた存在とみなし、配慮の領域外となり、統合国家の設立あるいは維持にとって望ましくない、というわけである。しかし、貧しい人への支援は、歴史を紐解いてみればわかるように、長い間、慈善としての超義務と見なされてきた。義務を道徳の中心に据えたカントにおいても、貧しい人への支援は、超義務と位置付けられていた。

近代の自由主義的な伝統においても、貧困は望ましくないものと認識されているが、貧しい人への支援は、超義務から完全義務に移行しつつある。リベラリズムによれば、正しい社会とは個人がそれぞれの善き生の構想を自由に選択し追求できる権利の枠組みを提供する社会であるが、貧困はそのような自由や善き生の構想の

剥奪を意味するからである。近代自由主義は万人の自由を尊重することを標榜しており、その自由が貧困によって著しく制限されることは望ましくないと思なされるのである¹⁴。それゆえ、共和主義あるいは自由主義的な伝統の中にある国の枠組みの中では、とくに現代に至っては、自国民にたいしては相互に救済する義務を負うのが当然のものとみなされている。それを実現する制度が、国民が拠出する税金の制度とそれを使用して為される多様な社会福祉制度であり、基本的にはそれらの制度の存在そのものの妥当性は国民に了解されているものとみなされている¹⁵。

このように自国民の窮状にたいして手を差し伸べる義務を我々がもっているならば、それと同様に我々は、自国民にたいしてだけでなく、他の国の人々にたいしても義務をもっている。そして、その義務は、関係性的存在である人間が自らの道徳心の発露として有すべき信念としての「義務」である、というのが、本稿の主張である。その根拠を以下に述べたい。

2. 遠くの人々への義務

2.1 人間のもつ根源的な対等性¹⁶の確保あるいは偶然性の偏りの排除としての正義

我々は自国民にたいしてだけでなく他の国の

¹⁴ 自由の概念は、論者によって異なる。たとえば、2.3項で述べるように、「積極的自由」と「消極的自由」とを区別したバーリンは、機会が万人に等しく開かれていることと、実際に人々がその機会に等しくアクセスできる条件にあることを区別し、前者のみを自由と見なし、貧困によって様々な機会にアクセスできないという経済的不自由は不自由ではないとする。しかしながら、たとえ食糧があったとしても、いかなる理由によろうと — 経済的なもの(所得の欠如)、肉体的なもの(身体的障害)、制度的なもの(法律などによる規制)、物理的なもの(交通手段等の不備・欠如)、メディア的なもの(情報の欠如・不備・誤謬)の如何を問わず — 実際に食糧にアクセスできないのであれば、その人の実質的な自由は奪われていると考えるべきであろう。なぜなら、我々が求めている自由とは、ある教条もしくは理念あるいは絵に描いた餅ではなく、実際に享受することによって初めて価値を有するものと理解すべきだからである。日本国憲法においても、その前文において、それが保障するものは、単なる「自由」ではなく、「自由のもたらす恵沢」であることが明記されている。

¹⁵ もちろん、ミクロ的に見れば、個別の福祉政策に対しては、リバタリアンの立場から反対意見を表明する人は存在する。しかしながら、マクロ的に見れば、国というものがその国の人民の人権を守る制度枠組みであることに反対するものはいないであろう。

人々にたいしても義務をもっているというのが、本稿の主張である。その一つ目の理由は、モンテスキューの言葉を借りれば、我々は必然的に人間であるのに対して、我々がある特定の国民や民族であるのは偶然でしかないからである¹⁷。ペイン(1921=1971:64-70)によれば、人間は、人間である¹⁸という「高貴で唯一の肩書」のもとに「一体性と平等性」を備えているとする。

「正義論」を論じたロールズ(1979)にとって、そもそも正義を論じなければならないある一定の状況(「正義の状況(the circumstances of Justice)」)は不適切な社会の状況ということになる。正義を論じなければならない社会は、不公平な状態が構造化された社会である。それを公平な構造に制度化しようというのがロールズの正義の構想である。ロールズは、偶然性の偏りを、これまで超義務と考えられて来た社会福祉を完全義務の地位に変更することによって平等の方向に正すことを正義と表現しているように思える。ロールズによれば、ある人が幸運

によって恵まれた立場に立てたのだとすれば、その人はその幸運から無条件に利益を得ることはできない。なぜなら、その人の立場は偶然によるものにすぎないからであり、また、ロールズの提唱する格差原理を適用すれば、その人が利益を得ても良いのは、不運によって不利な立場におかれた人々の境遇を改善するという条件のもとにおいてのみだからである。この原理により、幸運によって富を手に入れた者から不遇にある人々の境遇を改善する目的における所得移転は正当化される。ロールズ自身は、正義の構想を国際社会に敷衍しなかったものの、この原理そのものは、国境を隔てたとしても適応可能であろう。

さらに、ロールズの「無知のベール」という思考実験装置による正義は、人々を反目させ、社会的・自然的状況を自分の利益になるようにしようとする気の人々に起こさせることを無効にすることを第一の目的とするが、それは、生まれによって左右されない人間の対等性を要求

¹⁶ 「人間のもつ根源的な対等性に根拠をおく個人権」という概念は、「人権」と呼ぶことができるかもしれない。しかしながら、本稿においては、「人権」という言葉を不用意に用いることを避けたいと思っている。なぜなら、「人権」という言葉は、人類の長い歴史の中で人民が勝ち取ったという歴史を持つ極めて高い価値をもつものゆえに、極めて強い規範的訴求力を有するからである。たとえば、本稿の問い(我々は遠い人々に義務を負うのか)にたいする答えの根拠として、「人が人間らしく生きることは人権だから」と言ってしまうと、そこで議論は終わってしまう。すなわち、「人権」と言う言葉は、一つの規整的理念であり、人を思考停止としてしまう危険性を有しているのである。そうなることを避けるためにも、ここでは「人権」という言葉あるいは概念を援用しないでおく。なお、人権という言葉について、駒村(2010:13)は次のような示唆的な見解を述べている。「人権は human rights であるが、この right には、①正当性(正統性)と言う意味と、②切り札という意味が二重に込められている。したがって、人権理念は、正当性モメントの先に正義論と接続せざるを得ず、切り札という機能性モメントの先に「憲法上の権利」として実定法諸制度と接続せざるを得ない」。非常に示唆的な意見である。しかし、human rights は、たえず可算名詞としての rights (諸権利)として使用されることに留意が必要である。human rights における rights の源流は、一つ目の意味として正当性にあるという考えは正しいと思うが、二つ目の意味は、「切り札」よりも、どちらかというと、「本来の状態」という意味の rights (本来の状態としての一人の人間のあるべき状態及び人間間の正しい状態)と考えたほうが、英語の一般的な使用方法には適しているように思われる。もしそうだとすると、前者が憲法上の権利として実定法諸制度と接続し、後者が正義論と接続する、と考えるべきかもしれない。なお、セン(2004:321)は、人権は、法的要求とは独立した倫理的な要求として本来存在しているという。本件については、別稿にて議論する。

¹⁷ Montesquieu, Charles-Louis de., *Mes pensées, in Oeuvres complètes*, ed. Roger Chaillois (Paris: Gallimard, 1949), nos. 10,11, pp. 980-981.

¹⁸ ペインは、人間を意味する言葉として大文字の「Man」という言葉を使用しているが、ここでは女性は排除されていると考えられる。

する。ミュルダール(1967)は、富める者であるかあるいは貧困に有り続ける者かは、生まれという人間の初期条件によるところが大きいと主張する。実際、途上国と先進国とを比較した場合、途上国において貧困に喘いでいる人々は、先進国において貧困に喘いでいる人々よりも、絶対数だけでなく比率としても圧倒的に多い。すなわち、途上国に生まれたというだけで、貧困に喘ぐ確率が格段に高くなるのである。そのような状態においては、根源的な対等性の確保あるいは偶然性の隔たりの排除を要求する正義は、国を越え、遠くの人を助ける義務を要求する。

2.2 生命のもつ根源的な在り方あるいは関係的権利への応答としての義務

ヨナス(2000:70)は、「非自立的存在からの不安の要求に応える行為の領域が、責任という観念がもっとも本来的に機能する場である」と主張する。アガンベン(2001:23)は、責任(*responsabilità*)という語の起源をなす *spondeo*¹⁹(請け合う)というラテン語の動詞は「ある者(あるいは自分自身)のために、ある者の面前で、あることの保証人となること」を意味し、責任を負うというふるまいは、「債務を保証するために捕虜として自分の身柄を引き渡す」という純粋に法律的な行為を指しており倫理的なものではない、と言いつつ、ヨナスの責任概念を批判している。しかしながら、ヨナスの責任概念は、カントの責任概念を引き継いだものであり²⁰、「ある行為にたいして責任を負う」という法律的行为としてではなく、「自分が為す全ての行

為に責任がある」という倫理的な行為の領域にたいして使われた言葉である。

人間という生命存在には、義務や責任を問う前に、時間やお金、効率といったものを離れ、かかわらなければならない宿命として、あるいは根源的な生の在り方として、非自立的存在からの不安の要求に応えるという行為があるように思える。また、冒頭のヨナスの指摘は、「非自立的存在からの不安の要求に応えるという行為の領域は、責任という行為以前に、それぞれが孤島ではない人間という生命の根源的な有り方が本来的に機能する場である」、と読み替えたいほうがよいかもしい。

貧困に喘ぐ者の中には、成人もいれば、子どももいる。だが、貧困に喘ぐ人々は、皆同様に、自然環境、または政治状況、あるいは経済システムに翻弄され、自らの力ではもはや運命に逆らえぬ状態に置かれた人々であり、飢えと病気によって死と隣り合わせに生きている人々である。その意味で彼らは、もちろん本性的に自立的な人間として尊重されなければならないとしても、現実的には非自立的存在に陥らされている。そのような貧困に喘ぐ人々への応答は、関わり合うことをその根源的な有り方とする生命の在り方そのものであると言えるであろう。²¹ いずれにせよ、非自立的存在からの不安の要求に応える行為を我々は義務以前のものとして応答する生命の奥義を自らの命の中に宿してこの世に存在している。

また、Minow(1986)は、従来の権利の内容が個人主義的な境界線を維持することを目的としており、関係性を軸とした理解が十分になさ

¹⁹ *The Pocket Oxford Latin Dictionary* (1995) の *spondeō*, *respondeō* の項には、次のように載っている。
spondeō: give a pledge or undertaking; guarantee; act as surety for. *respondeō*: reply; say (write) in answer; say in refutation; answer a summons to appear.

²⁰ カントは、人が為す行為は、如何なるものであっても、それが例え不可避のものであっても、その人はそれにたいして倫理的に責任を負うとみなす。「自分に責任がある」とみなすことができることがカントにとっての「自由」である。カントは、道徳的主体である「私」は、人格として、もう一つの別の人格としての他者に自由意志に基づいて関わりあっている、とする。

れてこなかったことから、「関係的権利」というものを打ち出した。関係的権利とは、「他者との関係の中で自律を育む権利」とも読みとることができる。一人ひとりが自立した存在であり自律的に生きる権利があることを尊重しながらも、実際にそれができるようになるよう支援・ケアする義務が他者と社会にあるというのである。このような観点をとり入れるのならば、我々は、貧困に喘ぐ人々が自ら危機から脱出するのに任せるのではなく、積極的に遠くの人々へも支援の手を差し伸べる義務があると理解できる。

2.3 人間のもつ根源的な希求としての自由の実現としての義務

「自由」という言葉は多義的である。たとえば、バーリン(1997)は、機会が等しく開かれていることを意味する「自由」と、実際にその機会に等しくアクセスできる状態にあるという「自由の行使の条件」とを区別し、貧しさゆえに様々な機会にアクセスし得ないことは、自由の行使の条件が欠如している状態であり、不自由な状態ではないとする。一方、マクファーンソン(1978)は、生活手段や労働手段へのアクセスが不可能であることが個人の自由の剥奪となると言う。

一般的な言葉の用法における自由には、個人的な自由と社会的な自由の二つがあるように思われる。前者は、個人の自己選択・自己決定である。個人が、自らの意志の下に生きることができる状態であり、また個人が何か行動をする場合、それを自分自身で選択し決定できるとい

う状態である。これは、カントによる自由の定義に重なるものである²²。後者は、社会自体が多様な社会の在り様を容認し、オルタナティブな社会を生み出す基盤を内包している状態である。

前者に拘わる選択の幅が無制限にあること自体が望ましいようには思えない。しかし、個人は、日常生活において、人間らしい生活を営む上で不自由のない程度に自己決定できることが必要であろう。また、社会には、集団的な営みを他集団との平和の中で為すという選択肢が存在することが必要であろう。もし貧困のために自律した生活ができないのであれば、また、もし貧困のために集団的な営みを他集団との平和の中で為すことができないのであれば、政治的介入ではなく、経済的な支援を行う義務を他国とそこに住まう人々は負うのではないだろうか。

2.4 グローバル化によって拡張された社会における構造的暴力あるいは構造的疎外としての義務

馬淵(2010: 157-158)は、「グローバル化によって地球規模での相互依存関係や影響関係が実質的に成立し強まっている以上、ある人物の行為は、消極的な仕方ではあっても国境を越えた影響をもってしまう。」と指摘し、「この現実に倫理的思考を対応させるためには、地球をひとつの倫理空間として捉え直す必要」がある、と主張する。そして、「異国の他者は目のまえにいる他者とおなじように、あるいはあたかも目のまえにいる他者であるかのように思考されな

²¹ 「権利」とは一義的な概念ではなく、一つの「権利」は、自由・権利・権能・免除という原子から構成される複雑な構造を持った分子である(Wenar 2005)と考えられ得る。Wellman (1985)は、これらの4つの要素の他に、責任も、権利であり得るという。たとえば、婚姻する権利は、婚姻に同意する権能と婚姻許可を受ける責任の二つの要素を含む。同性間の婚姻が認められない国では、後者の責任が認められていないと考えられるとする。瀧川(2010: 50)は、この考えを敷衍し、裁判員に専任される責任は、単なる負担ではなく、国民の権利であると言う。国家の持つ主権というのも、国民にたいし、人権保障という任務を遂行する責任を意味していると考えられることもできよう。

²² カントは、全ての行為は、「原因-結果」の連鎖の中にあるものの、理性の使用によって「原因-結果」の連鎖の外へ出ることができるとし、それを自由と呼んだ(『実践理性批判』)。

なければならない」²³と提案する。²⁴強く共感できる主張である。

ただ、馬淵(2010)は、グローバル化という現象を相互依存関係や影響関係が全地球規模になった状態と捉えているが—そのこと自体は決して間違っていないものの—、その内実は、社会主義の崩壊に伴う、資本主義のなし崩し的な全地球規模での浸食と、それによる富める者と貧しい者の二分化と見るべきかもしれない。だとすると、単に影響の範囲が地球規模となった

から我々は遠くの人々に義務があるのではなく、我々が現在採用している制度そのものに欠陥があり、それが全地球を覆ってしまったがために、そこから利益を得ている人は、それで不利益を得ている人たちに義務を負うと考えたほうが適切なのではないだろうか。

アガンベン自身が意図した言葉の使い方とは若干異なるが、富める者たちは、自らの地位を確保する為に一意図的、非意図的を問わず、途上国の多くの人たちをホモ・サケルの地位に

²³ 2011年3月11日に日本を襲った東日本大震災に、日本以外の各国からの多額の援助や大勢のボランティアが集まったのは、インターネットのYouTubeにリアル・タイムに震災の状況が放映されたことが大きく影響している。まさしく、「異国の他者は目のまえにいる他者とおなじように、あるいはあたくも目のまえにいる他者であるかのように思考され」た結果であった。

²⁴ 馬淵(2010:161)は、倫理のグローバル化が実効的なものとして成立するのは困難ではないかという批判にたいし、次のように反駁する。「だが、思いおこさなければならないのは、倫理と現実のあいだにはつねにすでに隔たりがあるということである。むしろ、倫理と現実との隔たりがなくなってしまうとき、倫理は規範性をうしなうことになって、倫理として成立することが不可能になる。たとえば、「殺すな」という規範は、殺人が行われることによって日々破られつづけている。しかし、だからといって殺すなという規範が無効であるわけではない。むしろ、殺人が行われているからこそ、殺すなという規範が要求される。グローバル化の倫理の要求も、そのような文脈で理解されるだろう。各人の能力や資力がかぎられており、ひとりの個人がすべての倫理問題に関わり得るわけではない。しかし、それは倫理的思考や行為がグローバルであるべきことを否定しない。ふじゅうぶんにはしか実現できないにもかかわらず、あるいはそうであるがゆえに、グローバル化の倫理は掲げられなければならないのである。」と。不十分にしか実現できないがゆえに、ことグローバル化の倫理はかかげられなければならない、という主張は説得的である。しかしながら、ここに引用した馬淵(2010)の文章の中には幾つかの論理の飛躍があるように思えるので、ついでにここで記しておきたい。一つ目として、「倫理と現実のあいだにはつねにすでに隔たりがある」と馬淵(2010)は言う。それは、一般論としては正しい指摘である。現実の裂け目に生じるのが倫理だからである。しかしながら、実証的レベルで現実を見た場合、倫理と現実の間には「つねに」「すでに」隔たりがあるとは限らないように思える。たとえば、ある家族内における相互扶助という倫理が実効的なものとして成立しているとき、そこでは、倫理と現実の間に隔たりが存在しているとは言えないのではないだろうか。ここで、「倫理と現実のあいだにはつねにすでに隔たりがある」と馬淵(2010)が言うときの「倫理」の意味は、単なる「人間関係を律する決まり」を越え、「(理想とされるべき)規範」という称揚された意味で使用されており、意味が極めて限定されているように思える。二つ目として、ここでは、倫理のグローバル化が実効的なものとして成立するのは困難ではないかという批判があることと、実際に倫理のグローバル化が実効的なものとして成立しないということとを同一視しているようであるが、これらは同一のことではない。「批判があること」が即ち「そのことが現実であること」を意味しないだけでなく(人間は、必ずしも現実のことにたいして批判するわけではない。)、[困難であること]と「実効的なものとして成立しないこと」とが同一ではない(困難であるからといって必ずしも実効的なものとして成立しないわけではない。)からである。三つ目として、「殺すな」という規範の例については、殺人が行われていたとしても、それが直ちに殺すなという規範が生み出されるわけではないのではないだろうか。たとえば、仇打ちが奨励される時代が日本にも中世においてあった。現在においてさえ、地球上には生け贄の儀式が残っている部族が存在するように、殺人が許容されている社会においては、殺人が行われているからという理由で「殺すな」という倫理が立ち上がるわけではない。また、「殺すな」の例は、帰結指示的なルール例であるが、グローバルな倫理は、帰結指示的なルールではなく、理由統制的な規範なのではないだろうか。

放置したままにするのである。これは、イギリスで1920年に制定された緊急時権限法(Emergency Powers Act)における緊急事態が存在すると見做される行為と同定できる。その行為とは、「食糧、飲料水、燃料あるいは電力の供給と分配もしくは運送手段に敵対的に介入することで地域社会あるいはその一部から生活に必要なものを奪う行為」である(Agamben2003=アガンベン2007: 41-42)。

ガルトゥング(1991)は、「ある人にたいして影響力が行使された結果、彼が現実に肉体的、精神的に実現しえたものが、彼の持つ潜在的実現可能性を下まわったばあい、そこには暴力が存在する(p.5)」²⁵という。発展途上国に住まう人々の惨状が、先進国社会が先導する国際市場に巻き込まれたことに影響されたものであることを鑑みると、そこには、先進諸国におけるシステムによる途上国の人々にたいする構造的暴力が存在すると言える。先進国やそこに住む人々がこの状態を放置することは、途上国の人々の惨状にたいする自らの加害の度合いを強めることになる。我々は、その加害による被害を少しでも小さくするため、発展途上国において貧困に喘ぐ人々に救いの手を向ける義務があると言えよう。だが、もし構造上の欠陥に起因するのだとすれば、その構造を改革することなしに救いの手を向けることは、その構造を強化

することに繋がる危険性がある。

先進諸国においては年間何万トンという食糧が無駄に廃棄されている一方において、発展途上国においては年間何万人という人が飢えのために死亡している。彼らは、この地球を覆い尽くす資本主義的経済制度の犠牲者と考えることも可能である。

フォイエルバッハ(1965)は、人間が生み出したものが人間を支配している状況を「疎外」と呼んだが、現代の資本主義体制においては、二重の疎外が存在する。商品という自らが生み出したものによって支配された先進諸国に住まう住民の疎外と、そのために商品化された食糧が届かず、自らの生を支配された途上国の貧困層の疎外とである。まさしくこれらの貧困層は、先進諸国の社会経済構造によってさらに疎外された結果、死に至らしめられたとも考えることが可能である。

2.5 共通悪の記憶によって形成される、根源的な共同体における相関性テーゼとしての義務

人間の歴史は、人間が共有する苦・悲・悪との闘いの歴史であった。飢餓、ホロコースト、ヒロシマ、チェルノブイリ、コソボ、東日本大震災、フクシマは、人間のもつ共通苦・共通悲・共通悪の記憶の代表例である。中野(2010)は、

²⁵ ここにおける「現実に肉体的、精神的に実現しえたもの」は、アマルティア・センの言う *functionings* (現実に実現された、実際の生の在り様) であり、同じくここにおける「潜在的実現可能性」(「実現が可能であること」とでも訳したほうがよいかもかもしれない。)は、センの言う *capabilities* (まだ実現されていないが、実現可能なこと) に当たる。なお、馬淵(2010: 150)は、このガルトゥングの言葉から、「貧困状態はまさしく広義の暴力が支配している状況である。貧困状態に陥らなければ手にしえたはずのさまざまな可能性 一栄養、健康、教育、住居—などに到達しえないからである」という結論を導いている。非常に興味深い指摘だと思う。だが、この推論はやや性急にすぎると思われる。なぜなら、どのような所得状況であったとしても、その所得よりも多くの所得を得ていれば手にし得たはずのさまざまな可能性に到達できないのであるから、この推論を適応するならば、どのような経済状態においてもそこには広義の暴力が支配していることになるからである。とはいえ、馬淵(2010: 150)の指摘するように、貧困は暴力である。それは、「貧困状態に陥らなければ手にし得たはずの様々な可能性に到達しえないから」ではなく、「本来人間が生まれながらにして有しているはずの栄養、健康、教育、住まう場所という、一人ひとりをもつ正当な権利の強制的剥奪を意味するからである」と言ったほうがより適切かもしれない。

共通善・伝統・愛国心という同質化的な紐帯を越えて、共通苦・共通悲・共通悪の記憶によって形成され、自己と他者を結合する「間」として成立するような共同体が、人権を剥奪された他者に、人権を回復させる場を提供するという。「間」とは、一般的用語としては、「絆」というものかもしれない。人類は、人類として誕生した時から、根源的にこのような共同体として存在している。

我々はただ単にグローバル化によって社会が拡張されたから義務があるのではなく、共通悪の記憶によって形成されている根源的な共同体にいるものとして、人類が誕生したときから、一人ひとりが相関性テーゼとしての義務を有しているのである。

相関性テーゼが意味するものは、権利は常に誰かにたいする権利だということであり、言い換えれば誰かがそれにたいする義務を負うということである。全ての人が人間らしく生きる権利は、一般的に福祉国家制度においては、国家にたいする権利、すなわちそれを実現することは国家の義務だと考えられている。しかしながら、このような権利というものは、国家にたいする権利である前に、社会やその構成員にたいする権利、すなわち社会におけるその構成員の一人ひとりがその実現にたいして負っている義務でもある。

2.6 結論

以上検討したように、我々は遠くの人々への義務をもっている。したがって我々がここで本当に問うべき問いは、遠くの人々への義務をもっているか否かではなく、遠くの人々への義務をどの程度負うのか、その義務をどのような範囲で果たすべきか、その義務をどのような手段で遂行すべきか、だと思う。以下において、こ

れらの問いを問う。

次章においては、遠くの人に対する義務の大きさについて議論する。

3. 遠くの人にたいする義務の大きさ

ここでの問いは、遠くの人々への義務をどの程度負うのか、というものである。ただし、ここでは、義務の絶対的な大きさを議論するのではなく、幾つかの場合を例にとってその相対的な大きさを議論する。

一般的感覚で言えば、身近な人に対する義務は遠方に居る人に対する義務に優先するようと思われる。しかし、本当にそうであろうか。異国において飢餓に苦しむ人々への義務と家族や国家等への義務とは、どちらがどのくらい大きいであろうか。

3.1 自国民が先か、他国民が先か

多様な共同性の次元としては、自己を中心に、まず家族、交友関係といった親密圏が存在する。次いで、職能団体や宗教団体などの様々な自発的結社としての中間組織があり、さらには地域社会、エスニック集団、国民社会、人類共同体がある。一般的に、これらが自己を中心として同心円状に広がっていると考えられる。心理学的知見によるまでもなく、一般的感覚では同心円状に遠くに行けば行くほど人々の義務感は弱まると感じられる²⁶。

しかしながら、モンテスキューは、自己よりも家族、家族よりも国家、国家よりも国際地域社会(ヨーロッパ)への義務が強いとす。そして、「真に有徳な人間は、遠く離れた見知らぬ人を助けるときにも、友人を助けるときと同じように急いで駆けつけるであろう」²⁷と言う。また、コミュニタリアンは地域社会を中心とす

²⁶ ローマ・クラブの『成長の限界』(1972)においても、人間の視野が、「家族」、「町、職場、近隣」、「民族、国家」、「世界」と遠ざかるに従って届かないことが記されている(p. 5)。

るコミュニティの優位を主張するのに対し、コスモポリタンは親密圏や地域コミュニティよりも人類共同体の優位を主張する。

先に述べたように、一般的感覚で言えば、身近な人に対する義務は遠方に居る人に対する義務に優先するように思われる。しかし、そのように感じるからといって、実際に果たすべき義務の大きさが遠方に居る人に対しては小さいと結論づける根拠にはならない。前者は一般的な感覚の問題に過ぎないからである。

一般に、影響の強さと義務の強さとが正比例の関係にあると考えられているが、全地球規模で影響を与えあっている現代においては、他国民への義務より自国民への義務が大きいとは言えない。ましてや、先進諸国の市場経済システムによって途上国の惨状が引き起こされている可能性が低い場合、先進諸国やそこに住まう我々の途上国やそこに住まう人々への義務の履行は強く要請されよう。

3.2 義務の大きさは、所得の大きさに比例するのか

人々が得る所得の大きさは、個人の努力に起因する部分ももちろんあるであろうが、明らかにその社会構造と市場構造に大きく依存している²⁷。

市場制度を通じて不平等に分配された所得は、税制などを通じた別の制度によって平等に分配し直されるべきであろう。翻って国際社会においても、先進諸国の人々に不平等に多く配分された所得は、途上国の人々へ還元されるべきであろう。

終章 人類を超える義務

35億年前にこの地球に発生した初めての生命体である単細胞体のアメーバは、35億年間その生命活動を停止させることなく分裂増殖を繰り返しながら生き続けている。その末裔である我々多細胞体生物は新陳代謝のために個々の個体はその生命活動に終焉があるものの、生物全体は、一つのアメーバのようにその生命を繋ぎ現在に至っている。我々地球に存在する全ての生きものは、全体として一つの生命体でもあり、生命連環の中で他の生物の命に依存して自己の命を維持している。我々生命体は全て、自己の生命を維持する責任を有していると同時に他の命を維持する責任を有している。

我々が有する遠くのものへの義務は、遠くに居る人間にたいするものだけでなく、この地上に存在する動植物、そしてそれらを支える環境、地球、そして宇宙にたいするものをも包含する。

我々が為すべきもの、それは、「よりよい未来を創るという、自分自身に課した約束のために、今なすべきことは何かと問い、その結果にたいして責任をとる決意のもとで自己の利益を超えて自らの決断を実行に移すこと」であり、このことが、より善い未来にたいする *commitment* の意味であろう。

しかしながら、「我々は遠くの人にも義務を負う」と言っただけでは、問題は解決しない。我々が次に問うべき問いは、「自己利害に従って行為する個人の自己中心的パースペクティブの衝突を前提としつつ、他者の利害を考慮する

²⁷ Montesquieu, Charles-Louis de., *Mes pensées, in Oeuvres complètes*, ed. Roger Chaillois (Paris : Gallinard, 1949), no. 604, pp.1129-30.

²⁸ たとえば、かつては単なる消費者であったゲームのプレイヤー（ゲーマー）は、現在では立派な職業として成立している。スポーツ選手は、自らのやっているスポーツが職業スポーツとして成立していれば所得を得ることができるが、職業スポーツとして成立していなければ他の職業に就かなければならない。たとえば、日本においては、野球、サッカー、ゴルフ、相撲などは、観戦形式の娯楽を提供する職業として成立しているものの、現時点においてバレーボール、ホッケー、水泳、柔道などはプロの職業としては成立していない。囲碁や将棋のプロは存在するが、オセロのプロは存在しない。

ことを個々の行為者に求めるような秩序はいかにして成立しうるか」²⁹であろう。我々個人は、それぞれが完全に別々に機能し存在するわけではない。他者の利害を考慮することを個々の行為者に求めるような秩序あるいは道徳的・制度的・コミュニケーション的要請によって社会との関係を維持しながら同時にそれぞれ別の生活を他者との調和裡に営むのである。

共同体論における共通の思想戦略とは、「孤立した根無草の個人の空疎な恣意性として表象された個の自立性の尊重から、共通の過去の記憶と未来への共同投企によって結合された共同体における人間的主体性の開花の追求へ、社会の焦点を転換すること」（井上 2001：129）だという。この思想戦略を、人間の主体性の尊重という自由の地平—それは、我々が倫理的な思慮と判断を決定するための平衡感覚を培うために不可欠な倫理的環境条件である—において、全地球規模へと適応させることこそ、必要なのではないだろうか。

2012年にマルガレーテ・フォン・トロッタ監督によって制作された映画「ハンナ・アーレント」の主題は、ユダヤ人列車移送の最高責任者を務めたアフォルフ・アイヒマンの「悪の陳腐さ」であった。すなわち、考えることを放棄した結果遂行された悪についてであった。確かに現象としては、そうであろう。

しかしながら、アイヒマンの行動原理において我々がより注視しなければならないのは、自ら考えることを放棄したことではなく、自己防衛としての思考停止という現象ではないだろうか。それは、命の危険に瀕した者が意識を失う

のと同じ原理である。極度の痛みによって死に至らないために、その痛みを意識不可能な状態に自ら陥らせるという現象である。自らの良心の痛みによって自らを破壊に導かないために、知らぬ間に考えることを放棄しているのである。もともと考える能力がなかったわけでも、考えることを自らの意志で放棄したわけでもない。良心の呵責の極限状態において、あるいは自分の処理能力を超える悪を前にして思考停止のスイッチが自動的にONになってしまったのである。

考えるという人間のもつ特性を放棄し、人間であることを集団放棄することによって、一人の力では太刀打ちできないほど悪は最強化する。全体主義の流れの中で、一人ひとりが考えることを自らの意志で止めたのではなく、多くの人々の思考停止のスイッチが自動的に作動したために、悪が悪を巻き込み、悪が雪だるま式に極大化したのではないだろうか。

貧困問題において私が恐れるのは、これと同じ原理である。現実起こっていることが、自分たちの想像を遥かに越え、自らの処理能力では太刀打ちできないほどの深刻さのために、見てみないふりをすることを、思考停止原理と同様の原理のもとで自らの意志とは無関係に選択してしまうのではないだろうか³⁰。そして、貧困に喘ぐ人々と自己とは異なる世界に住むと思ひ込もうとし、自分たちの住む飛び地の安全に固執する。自己の安全を守るが故に、他者の安全に危害を加えていることにさえ気づかなくなる。それによって自己の安全を守るのである。

知らぬ間に、遠くにいて困難にある人々のこ

²⁹ この言葉は、ユルゲン・ハーバーマスがホッブスの問いを現代風に読み替えたものである（ハーバーマス 2003：313）。

³⁰ 「われわれが救う義務を負っている人々の集合は、殺さない義務を負っている人々の集合よりも小さい」だけだという応答がレイチェルズによってなされている。これは、「われわれが救う義務を負っている人々の数（全人口の6分の1）は、自分以外の人々の数（全人口-1（自分））より小さい」ということであろう。（このレイチェルズの応答にたいして、馬淵（2010）は、「個々人の救うことができる人々の数はたしかに小さくなるだろうが、だからといって救う義務の強度が弱まるわけではないという論理である（p. 157）」と説明している。）

とを考えることを止めてはいないだろうか。どこか自らとは関係のない遠くで起こっていることと思うように、思考停止ボタンのスイッチがONになってはいないだろうか。我々は自問自答する必要がある。

しかし、いずれにせよ、義務の大きさとその優先順位は、前もって完全に決定されているわけではない。「異なった共同性次元における個人に対して我々が負っている多様な競合する責任の全てを正当に配慮する」³¹という倫理的な構えとその前提として「一つの責任に偏して他を無視しない」(井上 2001: 169)という倫理的な態度を持つ必要がある。そして、それは、「すべての個人が正当な配慮への権利をもつという信念に我々がコミットし続けていない限り、容易に錆ついてしまう」(井上 2001: 169)という。また、為されるべき義務遂行の大きさは、義務要求を発生している事態毎に、その道徳上の重大性や自己の人生におけるその意味と自己の役割についての吟味によって事後的に選択決定せざるを得ない。また、同じ義務要求に対し、全ての人間が同じ大きさの義務を有しているわけではない。

本稿は、全ての人間が遠くの人々にたいする義務を有していると主張しているが、義務の大きさとその優先順位は、義務を遂行しようとする個人や団体あるいは国家の道徳的熟慮と自らの役割についての慎重な吟味の結果に依存するものと考えられる。

資本主義における配分原則は、「各人へは生産に応じて」というものである。しかし、それでは、何らかの理由で生産ができない者へは配分がなされないことになる。たとえば、何らかの障害を有している者、妊婦、子ども、高齢者は、人間らしい生活をするのに適した配分から

排除される可能性がある。資本主義の原理だけによってこの地球上と我々の思考様式と生活様式が占領されないような世界の在り方を考える必要がある。

では、我々は、遠くの人々にたいして、どのように我々がもつ義務を遂行すべきであろうか。貧困の解決に手を貸さないことは、現在の構造的暴力の維持に加担してしまっていることになる。貧困の解決の手段として一般的に、直接的所得移転という経済的支援方策が語られている。経済的支援は、確かに窮状を改善する手取り早い方策のように思われる。だが、経済的支援は、さまざまな支援方法のうちの一つでしかない。また、経済的支援は一時的に窮状を改善できるかもしれないが、根本的な解決を提供するわけではなく、窮状にある人たちを永遠にそのままにしてしまうことになる可能性さえあることに、我々は留意する必要がある。

では、我々は遠くの人々に対してどのような支援すればよいのだろうか。これからの研究課題は、この点にある。

参考文献

- 安彦一恵 (2006) 「義務」大庭健・井上達夫・加藤尚武・川本隆史・神崎繁・塩野谷祐一・成田和信編集『現代倫理学辞典』、弘文堂。
- Anderson, Benedict (2006) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (ベネディクト・アンダーソン著、白石隆・白石さや訳『定本：創造の共同体 — ナショナリズムの起源と流行』2007年、書籍工房早川)。
- アガンベン, ジョルジョ (2007) 『ホモ・サケル — 主権権力と剥き出しの生』高桑和巳訳、以文社 (Agamben, Giorgio (1995) *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Giulio Einaudi Editore S.p.A.).

³¹ 井上 (2001, 169) の言葉は、「我々が異なった共同性次元において関わりをもつ諸個人に対して負っている多様な競合する責任の全てを正当に配慮することの必要性」である。本稿の文脈に沿って若干変更した。

- _____ (2001) 『アウシュヴィッツの残りもの — アルシーヴと証人』 上村忠男・廣石正和訳、月曜社 (Agamben, Giorgio (1998) *Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone* (Homo sacer III) Torino: Bollati Boringhieri).
- _____ (2007) 『例外状態』 上村忠男・中村勝己訳、未来社 (Agamben, Giorgio (2003) *Stato di eccezione*, Torino: Bollati Boringhieri).
- アリストテレス (1961) 『政治学』 山本光雄訳、岩波書店。
- 馬場悠男 (2005) 「広がる人類進化の意識改革」 馬場悠男編 『別冊日経サイエンス — 人間性の進化: 700万年の軌跡をたどる』 151号 (Scientific American 日本版)、日経サイエンス。
- バーリン、アイザイア (2000) 『自由論』 小川晃一・福田歓一・小池鈺・生松敬三訳、みすず書房。
- Edkins, Jenny (2000) *Whose Hunger?: Concepts of Famine, Practices of Aid*, University of Minnesota Press.
- ガルトゥング、ヨハン (1991) 『構造的暴力と平和』 高柳先男他訳、中央大学出版部。
- ハート、H. L. A. (2014) 『法の概念』 長谷川恭男訳、ちくま学芸文庫。
- ハーバーマス、ユルゲン (2003) 『事実性と妥当性 (下)』 (河上倫逸・耳野健二訳)、未来社。
- 井上達夫 (2001) 『現代の貧困』 岩波書店。
- _____ 編 (2010) 『人権論の再構築』 (講座人権論の再定位 5) 法律文化社。
- _____ (2011) 『世界正義論』 筑摩書房。
- 駒村圭吾 (2010) 「人権は何でないか — 人権の境界画定と領土保全」 井上達夫編 『人権論の再構築』 (講座人権論の再定位 5) 法律文化社、2010年所収、3-26。
- ロック、ジョン (1969) 鶴飼信成訳 『市民政府論』 (Locke, John, *Two Treatises of Government*, 1689/1690)。
- 馬淵浩二 (2010) 『倫理空間への問い — 応用倫理学から世界を見る』 ナカニシヤ出版。
- マクファーソン、クロフォード・B、西尾敬義・藤本博訳 『民主主義理論』 青木書店。
- Minow, Martha (1986) “Rights for the Next Generation — A Feminist Approach to Children’s Rights,” *Harvard Women’s Law Journal*, 9, 1-24 (大江洋訳、1994 「次代への権利 — 子どもの権利にたいするフェミニスト的アプローチ」 『家族 (社会と法)』 日本家族 (社会と法) 学会、1994年、20号、24-55)。
- Montesquieu, Charles-Louis de. (1949) *Mes pensées, in Oeuvres completes*, ed. Roger Chaillois, Paris: Gallimard.
- ミュルダール、グンナー (1967) 『経済学説と政治的要素』 山田雄三・佐藤隆三訳、春秋社。
- ルソー、J. J. (2005) 『人間不平等起源論・社会契約論』 小林善彦・井上幸治訳、中央公論新社。
- Pain, Thomas (1921) *Rights of Man: Being an Answer to Mr. Burke’s Attack on the French Revolution*, Second Edition, London: J. S. Jordan. (西川正身訳 『人間の権利』、1971年、岩波書店)。
- Pogge, Thomas (2008) *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*, Second Edition, Cambridge: Polity Press. (トマス・ポグゲ著・立岩真也監訳 『なぜ遠くの貧しい人への義務があるのか — 世界的貧困と人権』 生活書院、2010年。)
- Ruben, P. Mendez (2002) “Global Taxation: the Rise, Decline and Future of an Idea at the United Nations,” *Gouvernance Mondiale*, No. 04/2002, Institut du développement durable et des relations internationales.
- Sen, Amartya (2004) “Element of A Theory of Human Rights,” 32 *Philosophy and Public Affairs*, 315.
- _____ (2010) *Idea of Justice*, (アマルティア・セン (2011) 『正義のアイデア』 池本幸生訳、明石書店)。
- Sandel, Michael J. (1996) *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England (マイケル・サンデル 「公共哲学を求めて — 満たされざる民主主義 —」 『思想』 904号1999年10月、34-72、岩波書店)。
- シューメーカー、ミリヤード (2001) 『愛と正義の構造 — 倫理の人間の基盤 —』 加藤尚武・松川俊夫訳、晃洋書房。(Millard Schumaker (1992) *Sharing without Reckoning*, Wilford Laurier University Press)。
- Singer, Peter (1972) “Famine, Affluence, and Morality,” in *Philosophy and Public Affairs*, Vol.

- 1, No.3. (Spring, 1972).
シンガー、ピーター (1988) 『動物の解放』 戸田清
訳、技術と人間。
Singer, Peter (1991) *Practical Ethics*, Second Edition (P. シンガー (1999) 『実践の倫理 (新版)』
山内友三郎・塚崎智監訳、昭和堂).
_____ (2004) *One World: The Ethics of Globalization* (The Terry Lectures), Yale University
Press (P. シンガー (2005) 『グローバリゼーシ
ョンの倫理学』 山内友三郎・榎則章監訳、昭和堂).
_____ (2009) *The Life You Can Save: Acting
Now to End World Poverty*, NewYork: Ran-
dom House.
_____ (2010) *The Life You Can Save: How
to Do Your Part to End World Poverty*, New-
York: Random House Trade Paperbacks.
瀧川裕英 (2010) 「人権は誰にたいする権利か—人
権保障責任主体の問題」 井上達夫編 『人権論の再
構築』 (講座人権論の再定位5) 法律文化社、2010
年所収、46-64.
The Food and Agriculture Organization of the
United Nations (2012) *The State of Food In-
security in the World 2012* (国際連合食料農業
機関編、国際農林業協同協会訳 『世界の食料不安
の現状 2012年報告』 2013年).
鶴飼信成 (1969) 「解説」 ロック 『市民政府論』 岩
波書店、245-253.
United Nations Children's Fund (2013) *Com-
mitting to Child Survival: A Promise Re-
newed* (国際連合児童基金 『子どもの生存権を守
る: あの約束を再び』 2013年).
宇都宮芳明 (1998) 「義務」 廣松渉・子安宣邦・三
島憲一・宮本久雄・佐々木力・野家啓一・末本文
美士編 『岩波哲学・思想辞典』 1998年、岩波書店。
フォイエルバッハ、ルートヴィッヒ・A 『キリスト
教の本質』 上・下 (岩波文庫)、船山信一訳、岩
波書店。
ヨナス、ハンス (2000) 『責任という原理』 加藤尚
武監訳、東信堂。