

「自由」に代わるもの

永 田 えり子

ケアとは尊厳の生産である。子どもを育てること、誰かの健康を維持し、身ぎれいにすること、病気の人を看護すること、なぐさめ、はげますこと、これらはすべて、対象者が肉体的にも精神的にも、また社会的にも、その判断や感情を尊重されるべき個人としての自信を作り出したり、あるいは維持、回復したりしている。だが、育児や家事や介護が常にケアであるわけではない。ケアとは特定の行為ではなく、誰かを気にかける (care) という態度であるからである。

ケア倫理は、周知のように、正義に代わるもうひとつの倫理として提唱された (Gilligan1986)。その骨子は文脈や関係を重視し、普遍的な規則に従うのではなく、相手とよい関係を作ることで互いの尊厳を確保し合うという共生の倫理である。

本論は、このケア倫理をもとに「尊厳主義」を提案する。そしてこの尊厳主義は、現在すでに行き詰まりを見せている自由主義に代わって、あらたに社会を構成する原理として使用可能であることを主張したい。

1. 自由主義の終焉

2009年1月現在、「サブプライムローン問題に端を発する」という言葉は「金融恐慌」や「経済危機」「世界不況」といった言葉の枕詞となっている。ブッシュ米大統領はいわゆるビッグ3の税金による救済を決定し、中国に「ブッシュにとって重要なのはG8でもG4でもなくGMだ」と揶揄される事態に陥っている。規制緩和や自由市場を唱導してきたアメリカ自身が経済危機を生み、小さな政府を主張してきた共和党政権自身が民間企業を救済したことにより、経済的自由主義はその正当性を失いつつある。

政治的、社会的な面についても同様だ。イラク戦争は中東に混乱と大きな犠牲だけを残したといわれる。自由や民主主義という言葉は、その結果、侵略のための大義名分と疑われ、その正当性を著しく傷つけた。

冷戦終結後錦の御旗となった「自由」は、事実問題として、その正当性を失いつつある。

一方、理論的には、「自由」はミルの昔からきわめて問題の多い概念であり続けた (Gray & Smith1991=2000)。

自由至上主義に立つとき、第一に、格差や差別は問題として認識されない。リバタリアニズム (自由至上主義) の代表的な論者ノージックは所得再分配や弱者保護といった政策を不当とする。なぜなら恵まれた者から、その者の同意もなく富を税金として取り上げ、恵まれない者に与えるからである。このとき国家は富者の所有権を侵害している。富める者からのわずかな徴収で飢餓状態にある人がたとえ100人救えるとしても、富める者から収奪してはならない。これは自由至上主義の当然の論理的帰結である。この立場に立つならば、国家の存在価値は人権、おもに所有権などの自由権を守ることにのみ存する。すなわち国家によって守られるべきは個人的利益である。ところが、そもそも「平等」や「公正」といった概念は、個人間のバランスの問題なのであるから、個人的な利益に還元できない「社会的利益」である。かくして「個人的利益以外のものを守るな」という自由至上主義は、公正や平等を社会が求めるべき目標から排除する。

弱者保護や平等、公正を社会が目指してはならない。ならば、すでにあるそうした法律や制度撤廃を主張しなくてはならないはずである。たとえば労働基準法は撤廃すべきである。労働者個人と企業との自由な契約に、国家が介入しているからである。すなわち派遣切りも、雇用における性差別、年齢差別、学歴や人種による差別も、これに国家が介入することはパターナリズムであり、容認されない。累進課税、相続税、年金や社会保険制度、独占禁止法なども同様であろう (永田2001)。

これらは格差と貧困、失業が社会問題となっている日本の現状から見ても、

その正当性を確保することは非常に困難である。

第二に、集団合理性を追求できない。センのリベラル・パラドックス (Sen 1970=2000) に対しノージックは個人的自由による解決を主張した。すなわち個人的自由とパレート性が両立しえないという定理に対し、パレート性を追及する必要はなく、したがってジレンマではありえないと主張した (Nozick 1974=1989, 鈴木1982)。このことも前項と同様、個人的自由以外のものを守ってはならないとする自由至上主義にとって当然の主張である。かくして環境の悪化も、公共財の過少供給も、核競争も、それが人々の自由な選択の結果生じるならば、そうした事態を人々自身が望んでいなかったとしても、自由の代償として受け入れざるをえない。

第三に、自由の対立を解決できない。非協力ゲームにおいて均衡点が必ずしも存在しないことはよく知られている。すなわち、人々がそれぞれ自由裁量の余地（自由権）を持ち、個別に決定を行ったとき、必ずしも社会状態を決定できない。このとき、「自由を守れ」という当為命題は、いずれの自由を守るべきかを示すことができない。しかし結果的に社会はいずれかの状態を選択する。ならばこのとき、たとえどんな社会状態が実現していたとしても、それは誰かの自由権を侵害した結果として実現したものなのである。

実際、表現の自由とプライバシー、幸福追求権と学校や企業の裁量の自由など、個々の場面で対立しうるものはいくらかでもあるし、そうした訴訟も多々ある。個人的自由が常に両立可能であるという保障はどこにもない。

結果として、自由至上主義は自由の侵害を容認せざるをえない。すなわち A と B の自由権が対立し、B の自由が侵害されている現状は、①放置するか、② B の自由を回復して A の自由を侵害するか、③いずれも自由権による保護の範囲からはずすか、のいずれかしか採りえない。しかしながら①②は侵害の容認であり、③はより深刻な問題を惹き起こす。

すなわち第四に、「自由」の恣意性である。何がどこまで自由であるべきなのか。明白な合意など存在しない¹⁾。たとえばノージックは所有権をもっとも

1) 自由の恣意性や後に述べる危害・個人的領域の不確定性は自由主義における大きな論点

重視したが、これは恣意的だと批判されている。根拠なく所有権を重視してよいならば、同様に根拠なく社会権を重視してもよいはずではないかと (Barry 1986=1990)。また、宮台はミルを援用して性の自己決定を主張する(宮台1998)。しかしミル自身は子孫に害悪を生むという理由で結婚許可制(結婚当事者が家族を扶養しうる資力をもっていることを証明できない限り、結婚を許可しないという制度)に賛意を表している。「個人的なことは個人的自由に任せられるべきだ」。自由主義者はそういうが、では何が「個人的なこと」であるのか。それに関しては、自由主義者たち自身の間すら意見が割れている。そしていずれの主張にも根拠はない。すなわち恣意的なのである。

このことは、第五に、加害原理の不可能性に直結する。そもそも個人的なこと／社会的なこと、個人的行為／社会的行為、という分別は可能であるのか。人間は相互行為する存在であり、他者に悪影響を与えないといえる行為はない。ひとつの行為は個人的行為であると同時に社会的行為でもある。しかしながらミルは、こうした考えの下で酒の販売を他者危害として禁止しようとするある人物に対し、それは「奇怪な論理」であると切って捨てている。

「およそどのような自由の侵犯でも、この原理によって正当化されないものはない。それは、恐らく、ひそかに意見を抱いて決して口外しないという自由のほかには、いかなる自由に対しても権利を認めないものである。」(ミル1859=1971:181)

もちろんミルはこの文を反語あるいは皮肉として使用している。そんなことをいったら、われわれには内面の自由しか残されないことになる。それはおかしいではないかと。しかしながらミルの加害原理(他者危害原則:他人に危害を与えない限り人は自由であるべきだという自由主義の根本原理)を忠実に敷衍するなら、まさにこの文は反語としてではなく文字通り正しい。人が社会的存在であり、相互行為しているならば、決して他者に危害を与えないといえる行為は存在しない。したがって他者危害原則により、ひそかに意見を抱いて決して口外しないという自由のほかには、いかなる自由に対しても権利を認める

、のひとつである。グレイ&スミス編『ミル『自由論』再読』のリース論文を参照のこと。

ことはできない。すなわち個人的自由領域は空集合になってしまうのである。

これを避けようとするれば、「危害」を客観的に定義せざるをえない。すなわちささいな被害や不快、影響は「受忍限度」の範囲として切って捨てる。これらよりも個人的自由の方が重要であると。しかしこのことにより自由主義は破綻する。

第六に、自由主義そのものが「内面の自由」さえも侵害する。そもそも何が「危害」であるのか。なぜある人々が被害を訴えているにもかかわらず、なぜ、またどのような資格で「それはささいなことだ」とか「したがって危害ではない」というるのか。

他者危害原則は、何が危害であるかの客観的基準が存在してはじめて有効である。ところが、まさしく自由主義者が主張する「多様な価値観の存在」ゆえに、何が危害であるかについて多様な見解が生じる。メンダスはこの点に触れてマッキノンらの主張を例として挙げる。すなわち、今まさに一部の女性たちがポルノは暴力である（それが性暴力を「誘発する」といった皮相な意味でなしに）、すなわち女性に対する直接的な加害であると認識しているにもかかわらず、なぜ、またどんな資格でこれらが「危害ではない」というるのか、と（Mendus2000）。このような、従来の「危害」解釈に対する異議申立ては、これにとどまらない。大気汚染や騒音、喫煙による被害、過剰冷房や環境型セクシュアル・ハラスメントによる精神的被害等々²⁾。

国家や社会はこの問題にいかに対処できるのか。すべての主観的な被害を危害と認定すれば、個人の自由裁量の余地もまた消滅する。かといってある被害を危害と認め、他のものをそうと認めないならば、そこに恣意性が入り込む。たとえばDVやストーカー、セクハラは長らく危害と認定されてこなかった。根拠なき「公私の分離」を理由に、性愛や家庭といった「私的」領域における暴力や被害は隠蔽されていたからである。しかしながら、何が公で何が私かが2)被害を単純に個人の厚生水準の低下とするなら、主観的には被害があるにもかかわらず危害と認定されないかもしれない。あるいは、社会的に危害と認められた事態が発生しているにもかかわらず、誰も被害を受けていないという事態さえ想定できる。

自明に決まっているわけではない。

かくして、ここに権力や差別といった問題が入り込む。すなわちその社会のマジョリティが被害と感じるものが危害であり、マイノリティの被害は受忍すべき「ささいな」ものであり、危害たりえない。だが、このマジョリティの価値観への「不当な肩入れ」はいかにして正当化可能なのか。

よって第七に、「国家の中立性」を担保できない。国家が根拠なくマジョリティの被害を危害と認定し、マイノリティのそれを退けるとき、あきらかに国家は中立性を欠いている。しかもこのとき「多数の横暴から少数を守る」という人権思想の骨子すら失われる。加害原理は文字通り「加害をしてよい原理」となる。すなわちある人々の自由の代償として別の人々に苦痛を甘受させることを正当化する。

かくして第八に、自由主義は「社会的暴虐」を阻止できない。ミルは言う。「もしも社会が、正しい命令を発せず、誤った命令を発し、またいやしくも社会の干渉してはならない事項について命令を発するならば、社会は、さまざまな政治的圧制よりもさらに恐るべき社会的暴虐を遂行することになる。なぜならば、社会的暴虐は、必ずしも政治的圧制のような極端な刑罰によって支持されてはいないけれども、遥かに深く生活の細部にまで浸透し、靈魂そのものを奴隷化するものであって、これを逃れる方法は、むしろ、より少なくなるからである。それ故に、官憲の圧制に対する保護だけでは充分でない。優勢な意見と感情との暴虐に対してもまた、同様に保護を必要とするのである。」(Mill 1859 = 1971 : 15)

ミルは国家からの自由のみを主張したわけではない。社会的権力が個人を抑圧し、個性や多様性が失われることを恐れたのである³⁾。しかしミルの意思とは裏腹に、加害原理は社会的暴虐を許す。

他者に迷惑をかけない行為が存在しないならば、自由の権利は「迷惑をかける権利」と化す。すなわち「私にはこれこれの自由があるのであるから、あな

3) このミルの理想は、たとえば日本なら憲法の間接効力として保障されている。つまり社会的権力をもつ私人もまた人権侵害をしてはならない。一方自由主義はあくまで国家による個人の自由の侵害に焦点を当てるべきだとの考え方も根強い。

たはそれによるささいな苦痛を甘受すべきだ」という主張となる。このとき、あなたはすでに苦痛を訴えているのかもしれない。にもかかわらずその訴えは無視される。その苦痛はとるに足らないものであり、単なる不快である。その訴えは私の自由を束縛する介入であると切って捨てるという意味で暴力的ですらある。このとき、危害を訴えたあなたの尊厳は無視される。その危害は重大であるとあなたは判断し、その救済を求めているにもかかわらず、私は、その判断は誤りであり、それを危害と感ずるあなたの感覚は間違っている、あなたには本来関係ない事柄であると主張する（なぜならこれは私の個人的な問題なのだから）。あなたはずうずうしいクレーマーであり、被害妄想であると定義される。このように社会のマジョリティによって内面の感覚をすら否定されること、あるいはそれを恐れて自己の感覚や意見を訴えることができないということは、まさしく「政治的圧制のような極端な刑罰によって支持されてはいないけれども、遥かに深く生活の細部にまで浸透し、靈魂そのものを奴隷化するもの」ではないのか。

前述のように何が危害であるかの判断はその個人が何に価値を認めているかという価値観そのものにかかわる。そしてそもそも自由とは、何が正義であるか、誰の感覚が正しいかを先験的に特定できないからこそ主張されたものである。ミルがいうように、国家も、多数者も可謬であるからこそ、少数意見を尊重しなくてはならない。すなわち社会は多様性を保持しなくてはならない。にもかかわらず、自由の主張がまさにこうした多様性を抑圧することになる。多数者や権力者が何を個人的と考え、何を危害と考えるかによって少数者の苦痛や尊厳が無視されることは、セクシュアル・ハラスメントの事例を見ても明らかだ。とりわけ当初環境型セクシュアル・ハラスメントが行為や表現の自由等で弁護され、それらの訴えが擲揄されたことを想起するなら、自由が既得権を守り、少数者の異議申立てを封じ込める機能を果たしえることは明らかである⁴⁾。

4) このような擲揄が止み、セクハラ被害がまがりなりにも救済されるようになったことについては国家の介入が大きい。

かくして第九に、自由主義は関係切断的に働く。「これは私の領分であるから、あなたは介入してはいけない」(あなたには関係ない／余計なお世話だ)「あなたの感覚は間違っている」(おかしい／異常だ)。自由領域を確定しようとするこうした作業は多数派の専横を許すのみならず、それ自体が失礼である／冷たい。日常的な場面でこのような言葉を発すれば、それは敵対的行為であり、少なくとも関係の拒否である。

行為の自由はゼロサムである。たとえば公共交通機関で騒ぐ自由があるならば、静謐な環境で通勤通学する自由は失われる。このとき個人的領域の不確定性は行為の自由それ自体を争うべき資源と化す。そして日常的な場面では強者が勝利を収める(つまりはヤクザ者らしき人物が相手ならば誰も注意できない)。このとき、逆に自由がベッキングオーダーを作るための手段と化している。すなわちこのヤクザ者は、強者一弱者関係を、自由を行使することによって遂行的に構築しているのである。このように、日常世界において自由はむしろ敵対的であり、積極的に上下関係を作り出す契機となりうる⁵⁾という意味で、日常倫理としての使用に耐えるものではない。

第十に、社会的暴虐を防ぐためには過度のマニュアル化をせざるを得ない。たとえば、公共交通機関内においてはnホーン以上の声を出してはいけない(そのような自由はない／nホーン以下なら耐える義務がある)、いじめを阻止するのであれば、すべてのクラスメイトに対して1日に同じ回数話しかけねばならない、などのマニュアルを作成し、自由領域を極力確定してゆけば上記のような問題を防ぐことができる。しかしながらそれはいうまでもなく、人々のロボット化である。自己の良心にしたがって主体的に行動を選択する個人という理想を放棄するに等しい。そしてその「マニュアル」をいかにして遂行させるかという点で、国家の裁量と力を増大させることになるだろう。

そのような「自由の代償」を支払ってさえ、マニュアルは完成しない。第十

5) いじめも同様である。学校生活において生徒に残される自由裁量の余地はきわめて小さい。その小さな領域の中でベッキングオーダーを作るためには、「誰と話をするか」といった自由を資源として、その決定権を握るしかない。かくして「誰を無視するか」を指定できる自由を持つものが強者、無視されるものが弱者として構築される。

一に、自由主義が想定する「行為の文脈からの独立性」が成立しないからである。

行為は文脈から切り離すことができない。「一人殺せば殺人犯だが、100人殺せば英雄だ」とのたとえもあるように、人を殺すことでさえ文脈や対象によって正当化されたり、非難されたりする。よって自由主義のもとで行為の適否を判断する際にも、その行為にきわめて多くの条件節を追加した後に判定を行わざるを得ない。つまり「誰が・どこで・誰に対して、いつ・どんな状況で・なぜ・行われたこれこれの行為」がその個人の自由領域に属しているかどうかを判断せざるを得ない。したがって厳密に判断しようとすればするほど、その正当性判断は他の正当化に応用できなくなる。

したがって過去の行為をもとにマニュアルを積み重ねても、未来の行為を拘束することはできない⁶⁾。

以上のように「国家からの自由」「社会的権力からの自由」「自律的な個人」「多様性」といった理想は互いに対立する。対立を避けようとすればまた別の理想が損なわれ、結局自由という理想自身を放棄せざるを得ない。しかし、それでは初心に帰って、そもそも何のために自由を守らなくてはならなかったのだろうか。それは国家の専横から、多数派や権力者の恣意から個人や少数派の命や尊厳を守るためであり、また人間の可謬性にかんがみ、文化や思想の多様性を保持するためである。

しかしこれまで述べたように、この目的にとって「自由」は適切な方法とはいえない。国家や多数派は「危害」や「権利」という根拠なき概念を操作することによって、論理的にはいかようにも少数派の命や尊厳を奪うことができる⁷⁾。「社会の干渉してはならない領域」が何であるのかについて、まさに「優勢な意見と感情の暴虐」を行う自由が存在しているからであり、またそれを止

6) 行為の同定問題もすでに指摘されている論点である (Mendus 前掲書)

7) たとえば動物ならば、「それが嫌いな人がいる」「アレルギーを起こす人がいる」「病気を運ぶ」「農産物に被害がある」といった「危害」を理由に殺すことができる。一方ポルノや集団誹謗は (国によって程度の差はあるが)「言論の自由」によって守られる。また「家庭内暴力」が長らく「危害」と認められなかったように、何が「私的領域」であるかは多数派によって構成され、多数派の利害によって変わりうる。

めようとするならば個人の自律性が失われるからである。ならばこのような問題含みの「自由」という理念を維持する努力を止め、直接、尊厳と多様性を保障すればよいのではないか。

自由は尊厳と多様性を守るための必要条件ではない。たとえば、ある宗派のキリスト教徒にとっては、他の宗派、他の宗教を信じ、その教えに従うことは「愚行」である。しかしながら自らが可謬であると認め、他者の判断を重んじるならば、彼／彼女の良心を「愚かである」と決め付けてはならず、その良心に従うことを妨害すべきではない⁸⁾。すなわち宗教の選択可能性については、可謬性と他者の尊厳の尊重から十分に導き出すことができる。換言すれば、可謬性と尊厳が自由を生むのであり、その逆ではない。

いわゆる「自己決定権」もそのように解されてよい。本来すべての人がこうある「べき」だと自分は思う。しかしそれは私の感覚であって、他者はまた別の判断をしているだろうことを尊重し、他者にはそれを強制しない。逆に、他者にもまた自分の判断を尊重してもらいたい。かくしてたとえば服装について、互いが何を着るかを互いの判断に信託しあうことによって、「服装の個別決定」が可能となる。すなわち、必要なのは相互信託相互尊重であって、固有の「個人的領域」や「神に与えられた自由」を仮定する必要はない。その意味で自由主義は「オッカムの剃刀」なのである。

では、いかにして尊厳と多様性を直接保障できるのか。以下、マザー・テレサの思想とケア倫理を参考にしよう。

2. 尊厳生産装置としてのケア

マザー・テレサは周知のように、貧しい人々のケアを行ったことで1979年にノーベル平和賞を受け、カトリック教会によって聖人に列せられた人である。その活動としてはとくにインドの「死にゆく人々の家」が名高い。この家は病

8) いわゆる愚行権。これはよく言われるように「ポルノを見る自由」「麻薬を吸う自由」などと理解すべきではない。本人が低俗であると信じる内容を保護するものではなく、あくまで本人が善であると信じるころの自由と解すべきである。

手厚く看護し、その死を看取るものである。

この活動でマザーが行ったことは「治療」ではなく「福祉」でもない。あくまで「尊厳の生産」なのである⁹⁾。

「誰からも見捨てられてしまった人々が 最期は大切にされ 愛されていると感じながら亡くなって欲しい。彼らがそれまで味わえなかった愛を 最上の形で与えてあげたい。」(NHK2008)

「人間にとって最も大切なのは、人間としての尊厳を持つことです。パンがなくて飢えるより、心や愛の飢えのほうが重病です。」(マザーテレサ2009)

このように、マザーにとって重要なのは尊厳である。そして尊厳は彼女によれば愛によって生産または回復される。

「道ばたで男性を助けました。体中ウジだらけで、だれひとり助けようとしませんでした。体を洗ってあげると、彼はいいました。『なぜこんなことを?』私は答えました。あなたを愛しているからです。」(前掲頁)

ここでいう「愛」は、より具体的にはケアである。

「恵まれない人々にとって必要なのは多くの場合、金や物ではない。世の中で誰かに必要とされているという意識なのです。見捨てられて死を待つだけの人々に対し、自分のことを気にかけてくれた人間もいたと実感させることこそが、愛を教えることなのです。」(前掲頁)

当時のカルカッタにおいて、貧困者が行き倒れて亡くなることは珍しくなかったという。そしてそのとき、道行く人々は誰も倒れた人を気かけず目も留めない (don't care)。これが人としてもっとも尊厳を奪われた状態であると彼女は考える。かくして彼女はわれわれは何をすべきかとの問いに対していう。「何もしなくてもいい。そこに苦しんでいる人がいることを知るだけでいいのです。」(前掲頁)

すなわち

「愛の反対は憎しみではなく無関心です。」(前掲頁)

9) もちろんマザー本人は「生産」などしていないと主張すると思われる。貧者はキリストであるから、もともと尊厳を有しているとの前提に立っているからである。

あえて社会構成原理としてマザー・テレサの教えに名をつけるならば、この教えは尊厳最大化原理とでも呼ぶべきものである。第一に、社会は自由でもまして利益でもなく、尊厳を最大化すべきである。第二に、尊厳は治療でも看護でも、哀れみや福祉でもなく、ケア（気にかけること、気づかうこと）によって生産される。そして第三に、ケアの局所性（普遍化不能性）である。

もっと大がかりで現実的なやり方があるのではないかという質問者に対してマザーは答える。

「私は大仕掛けのやり方には反対です。大切なのは 一人ひとりの個人。愛を伝えるには、一人の個人として、相手に接しなければなりません。多くの数が揃うのを待っていては、数の中に道を見失い— 一人のための愛と尊敬を伝えることはできないでしょう。“一人ひとりの触れ合い”こそが、何よりも大事なのです。」(NHK2008)

そして、いままで何人を助けたのかと問われていう。

「私は決して助けた人を数えたりしません。ただ一人、一人、そしてまた一人」
“I have never counted the numbers. I have just taken one, one, one.” (NHK2008)

このような1進法は、尊厳は個別の関係の中でのみ生じるというマザーの前提の当然の帰結である。同じものは足し合わせることができる。しかし異なるものを足すことはできない。この加算不能性こそケアの特徴である。「同じものを同じように」扱うことが正義の倫理であるが、対してケアは「異なるものは異なったように」扱わねばならない。したがってケアの方法を一般化したり、マニュアル化することはできない。一般化したとたんに個人はただの「対象」や「数」となって匿名化し、その尊厳を失うからである。

こうしたマザーの原理は、ケア倫理にきわめて類似している。

「誰もが他人から応えられ仲間に入れてもらえ、一人ぼっちで置き去りにされ傷つけられるような人はいない」(Gilligan1982=1986, 川本2005)

ケア倫理はマザー・テレサと同じく気にかけてもらう一気にかける関係を重視する。他者に応答する責任(responsibility)を重視する。個別性や具体性、文脈に即した判断を道徳的と考える。「傷つく」ということを尊厳の毀損と考え

るならば、両者は同型であるといっても過言ではない。これらをまとめて尊厳主義あるいは関係主義と呼ぶならば、自由主義と比較して以下のような特徴をもつ。

- ①国家が富める者から奪い、貧しいものに与えることは所有権の侵害であると自由至上主義は考える。対して尊厳主義は、貧しいものの苦境を気にかけて（care）、その訴えに応答する義務がある。また与えることは、与えた者の厚生水準の低下ではなくむしろそれ自体が報酬となる¹⁰⁾。
- ②自由至上主義は個人的利益を優先する結果として集団合理性を無視せざるをえない。一方尊厳主義にはまず個人合理性と集団合理性の区別がない。さらに通文脈的な個人的選好はありえず、したがって個人は合理的に選択しえない。よい—悪い、妥当である—妥当でない、といった判断は関係のよしあしにのみ存する。すなわち尊厳主義は関係合理性を重視する¹¹⁾。
- ③自由主義は自由の対立を解消する論理を持たない。一方尊厳主義は関係継続のため、むしろその解消が自己目的化される。また、対立解消にあたっては普遍的ルールを適用するのでもなく、より上位の機関による裁定を求めるわけでもない。関係内での止揚や納得が目指される。
- ④「個人的自由の領域」が与件として設定されない。したがってその侵害（パターンリズム）もありえない。そのため「おせっかい」は悪徳ではない。むしろ冷淡さこそが応答責任の放棄であり悪である。

10) 貧しいヒンズー教徒の家に米を持っていったところ、その家の母親がわずかな米を分けて、隣のやはり貧しいイスラム教徒の家に持っていったという話のなかでマザー・テレサは述べる。「自分の家族が置かれている状況にもかかわらず、私が持っていった僅かな米を隣人と分け合うことの喜びを感じていたので。その喜びをこわしくなかったのも、私はその夜、それ以上の米を持っていくことはせず、その翌日、もう少し届けておきました。」（マザー・テレサ2000：44）

なおノージックも慈善を否定しているわけではなく、それが国家によって行われることを問題としている。この点では彼はむしろ、人は、あるいは人の自由は、何かの手段とされてはならないという見地から福祉を問題視する。すなわち国家による福祉によって、富める者は困窮者を救うという目的の手段と化するからである（Barry1986=1990）。

11) ケア倫理では、対立があっても遊びを続ける男の子と、対立するくらいなら遊びを止める女の子の道徳判断の違いが指摘されている。この相違は何を最大化すべきかという合理性の相違であると本論では考える。

⑤加害原理を適用しない。すなわち客観的な「危害」の基準は存在せず、したがって「危害を与えない限り自由」ということもありえない。任意の被害はケアされるべきものである一方、相手に被害(効用の低下)があろうが、しなければならぬ義務がある。たとえばいやがられても虫歯の子どもは歯医者に連れてゆかねばならないのであり、この見地からいえば加害原理はネグレクトの奨励であって不道德である。

⑥他者の信仰や価値観を否定しない。それは当人の個別性を否定することであり、したがって尊厳を毀損することであるからである。(マザー・テレサがインドで受け入れられた背景には、彼女がヒンズー教徒をヒンズー教の流儀で葬ったことが大きい。)

⑦中立性・公平性を求めない。むしろ特定の人との特殊な関係を重視することを称揚する。(地球の裏側で多くの人々が餓死していることを等閑視しているからといって、公平性の観点から目の前の困窮者をも見殺しにするようなことは許されない。)すなわちコミットメントやインボルブメントを積極的に評価する。

⑧社会的排除こそが尊厳を剥奪すると考える。したがって社会的暴虐のうち、とくに排除をなくすことを優先的に考える。(よって「シカト」はもっとも大きなケア倫理違反である)。

⑨自由主義は基本的に *leave me alone* の思想である。それは個人的領域の確保を目指し、その侵犯を防ごうとするという意味で個人単位の封建主義である。対して尊厳主義は関係切断的でなく、関係重視・修復的である。

⑩すべての個人は唯一無二であり、他者と比較不能である。数を積み増してゆくことも(加算)、差異をとる(減算)こともできない。この尊厳の一進法により、マニュアル化を積極的に拒否する。たとえば「子どもに対してはこれこれすべし」といった一般化ができない。

⑪自由主義は行為を文脈から切り離して抽象化し、何と何が同じ行為であるかを定義する。尊厳主義は行為の文脈からの独立性を仮定せず、文脈依存적である。「死刑の執行」と「強盗殺人」とは同じ行為ではない。文脈が異なれば行

為の社会的意味も異なる。しかるに歴史は一回限りのものであるから、まったく同一の文脈で行われる行為は存在しない。よって「同じ行為」は存在しない。かくして尊厳主義は行為に対して普遍的な判断を求めない。「よい関係」や「適切な関係」と「不適切な関係」があるのみである。

自由主義は行為に向かう。すなわち「私はどのような行為をしてよいか」「どのような行為が自由か」「どのような行為が私的・個人的な行為であるか」が常に問題となる。自由主義は行為に関する倫理なのである。

一方尊厳主義は関係に関する倫理である。ある行為が常に悪であったりなかったりするわけではない。ある行為の正しさは、誰との、どのような関係のなかで行われたかによってその適切性が評価される。

以上、要約すれば尊厳主義は自由ではなく尊厳、個ではなく関係、一般ではなく個別、行為ではなく態度に関する倫理であり、従来の個人主義的社会科学には見られなかった視点を有している。しかしながら社会とはシステム、すなわち相互作用系であることを考えるなら、個別主義の倫理よりも関係倫理を適用することが妥当であると思われる。

3. 要約と課題

以上で見たように、尊厳主義は新たな社会構成原理としての可能性をもつ。そして上記で比較したように、自由主義の陥っているいくつかの難点をもたない。自由が尊厳を生むのではなく、尊厳が自由をも結果的に生む。ならば社会は自由という倫理に代えて、尊厳を直接保障しうる倫理を採用した方がよい。

時代もまたそれを要請している。現在、日本社会にとって必要な倫理は自由ではなくケアである。秋葉原事件に見られるような孤立、高齢者や生活困窮者の孤独死、失業と貧困、いじめによる自殺。leave me aloneの倫理はこれらの問題を悪化させこそすれ、解決はできない¹²⁾。

すでにわれわれは自由よりも尊厳に依拠してものごとを判断しているのでは

12) 世界にとっても同じである。アメリカの新大統領オバマ氏は、自由放任から介入へ、他国の敵視から尊敬と対話へと change するという。

ないか。人間関係は自由領域を侵犯しているか否かではなく、気遣いややさしさを基準に判定される。法的に適正でも扱われ方や態度に納得できない場合は多々ある(それがまたクレーマー問題を生む)。尊厳主義はたんに聖者の道徳としてではなく、日常的な行動の指針として受け入れられている。

残る課題は、したがって、使用に耐えるべく尊厳主義を定式化し、理論化することである。が、それは次の機会にゆだねることとしたい。

【文献】

- Barry, Norman.P. 1986 *On Classical Liberalism and Libertarianism*. Macmillan. = 足立幸男(監訳) 1990『自由の正当性』木鐸社。
- Clement, Grace 1996 'Care, Autonomy and Justice.' Westviewpress.
- Gilligan, Carol 1982 "In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development", Harvard University Press, = 岩男寿美子(訳) 1986『もうひとつの声——男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』川島書店。
- Gray, John & Smith,W (eds.) 1991 "J.S.Mill On Liberty in Focus." Orion Literary. = 泉谷周三郎・大久保正健(訳) 2000『ミル『自由論』再読』木鐸社。
- 川本隆史(編) 2005『ケアの社会倫理』有斐閣。
- マザー・テレサ 2000『マザー・テレサ 愛と祈りの言葉』渡辺和子(訳) PHP 文庫。
- マザー・テレサ 2009 「マザー・テレサの言葉」『末日聖徒なんでも帳』(<http://www.5b.biglobe.ne.jp/~shu-sato/lds/teresa.htm>) (2009年2月1日検索)。
- Mendus, Susan 1989 'Toleration and the Limits of Liberalism.' Macmillan = 谷本光男・北尾宏之・平石隆敏(訳)『寛容と自由主義の限界』ナカニシヤ出版。
- Mill,J.S. 1859 'On Liberty.' = 1971 塩尻公明・木村健康(訳)『自由論』岩波文庫。
- 永田えり子 1997.『道徳派フェミニスト宣言』勁草書房。
- 2001「『性的自己決定権』批判——リバータリアニズムとフェミニズム』江原由美子編『フェミニズムとリベラリズム』勁草書房。
- 2007「自由から尊厳へ」北九州市立男女共同参画センター “ムーブ” (編) 『ジェンダー白書5 女性と経済』明石書店。
- NHK2008年12月10日放送『そのとき歴史が動いた』第345回「一人、そしてまた一人 ～マザー・テレサ 平和に捧げた生涯～」(http://www.nhk.or.jp/sonotoki/2008_12.html#02)
- Nozick, Robert 1974 *Anarchy, State, and Utopia*. Basic Books Inc. = 島津格 1989『アナーキー、

国家, ユートピア (上, 下)』木鐸社.

宮台真司 (編) 1998 『性の自己決定原論』紀伊国屋書店.

Sen, Amartya 1970. *Collective Choice and Social Welfare*. = 志田基与師 (監訳) 2000 『集合的選択と社会的厚生』勁草書房.

鈴木興太郎 1982 『経済計画理論』筑摩書房.