

社会保障の内容及び根拠

——ヌスバウムを導きの糸としつつ——

新 田 秀 樹

目 次

序——本稿の目的——

第一章 社会保障の保障内容

一 ヌスバウムの主張——アリストテレス派本質主義——

二 考察——ヌスバウムの主張の評価——

第二章 社会保障の保障根拠

一 人間の尊厳を巡る問題点

二 ヌスバウムの見解からの示唆——人間の尊厳の具体化の試み——

三 私見——不完全な存在による関係論的な世界像——

四 私見を巡る論点

結語

序——本稿の目的——

我が国においては、現在、医療・年金・社会福祉等の各分野において社会保障制度改革が進められつつあるが、その中で社会保障の意義や守備範囲が改めて問題となっている。本稿は、こうした状況を踏まえ、社会保障制度が保障すべき範囲・水準等（保障内容）とそうした保障を行わなければならないとする根拠（保障根拠⁽¹⁾）とを可能な限り原理的な出発点にまで立ち返って確認しようと試みるものである。

言うまでもなく、実定法上は社会保障関係法令の主要な制定根拠は日本国憲法二五条であり、同条一項は「すべて国民は、健康で文化的な最低限度の生活を営む権利を有する」と規定している訳であるが、保障内容を示したものと考えられる「健康で文化的な最低限度の生活」の具体的な中身は必ずしも明らかではない⁽²⁾。その内容は最終的にはその時々国民の合意（或いはその現実的な現れと見做される立法府又はその委任を受けた行政府の決定）により決定されるしかないようにも思われる⁽³⁾。しかし、そうだとしても、今後様々な社会保障制度改革案が議論され決定されるであろうことが予想される状況下においては、政策乃至立法策定指針として、そうした議論を評価・制約・誘導できるような規範的な内実を「健康で文化的な最低限度の生活」という文言に付与する余地が全くないのかどうかを検討してみることには、意味がある⁽⁴⁾と考える⁽⁵⁾。

次に、「健康で文化的な最低限度の生活」が保障されなければならないことも憲法二五条の文言上は明らかであるが、実際に個別の社会保障法令が制定・改正されるに当たっては、憲法の他の規定（例えば営業の自由（二二条）、財産権の保障（二九条）等）との調整や一定の財政的制約下での他施策との優先順位の決定などが常に問題となってくる。その場合に、社会保障制度によりそうした生活保障が行われなければならない必要性をどのような根拠に

よりどれだけ説得的に主張し得るかの検討も同様に意味があろう。この根拠としては社会保障の歴史的発展や生存本能といったいわば事実基礎を置くものと価値乃至理念に基礎を置くものとが考えられる。憲法二五条に關しては、後者の根拠は言うまでもなく生存権思想⁽⁷⁾であり、それをさらに根拠付けるのは他の基本的人権と同様「人間の尊厳（の尊重）」の理念ということになる⁽⁸⁾。すなわち、煩を厭わず述べれば、社会保障制度による国民生活保障の理念的根拠は「全ての人間は人間の尊厳を有する。人間の尊厳は尊重されなければならない。最低生活以下の生活を強いることは人間の尊厳を侵すことになり、人間の尊厳の尊重に反する。したがって、そうならないように全ての人間の最低生活は保障されなければならない。」ということであり、その場合に保障されるべき最低生活（＝健康で文化的な最低限度の生活）の水準は「人間の尊厳にふさわしい生活」・「人間たるに値する生活」ということになる⁽⁹⁾。そして、本稿においては、次のような理由から、この「人間の尊厳」の意義と限界に焦点を当てて社会保障の保障根拠についての検討を行うこととしたい。

(1) 事実に基礎を置く根拠も社会保障の保障根拠として一定の説得力を有するが、それらはそうした事実の発生（或いは発生防止）を是とする一定の価値判断を暗黙のうちに前提としているものが多く、したがって、是とする価値判断として何があり得るのかが問題となる。また、規範的な理念を一切捨象した事実のみで、全ての国民について健康で文化的な最低限度の生活が保障されなければならないことを根拠付けることは困難である⁽¹⁰⁾。

(2) このように社会保障の保障根拠として理念的根拠は不可欠と考えられるが、その根拠とされる「人間の尊厳」については、第二章で詳述するとおり、その具体的内容や尊重根拠が不明確といった問題点が残っているように思われ、根拠として十全のものとするためにはこの点についての検討が必要と考えられる。

これまで述べてきたことから明らかなとおり、本稿の検討においては「人間」をどのような存在として捉える

かが重要になってくる。⁰³そして、この点に関してはアメリカの女流哲学者ヌスバウムの所説が示唆に富むと思われるので、これを導きの糸としつつ以下の議論を進めることとしたい。⁰⁴

本稿は、第一章においてヌスバウムの人間及び人間としての善い生き方についての主張を概観した後、それが社会保障の保障内容の検討に当たってどのような手がかりを与えてくれるかを述べ、続いて第二章において社会保障の保障根拠としての人間の尊厳を巡る問題点を示し、それに対してヌスバウムの見解からどのような示唆が得られるかを論じた後に、人間の尊厳の根拠についての私見を提示するという構成になっている。

注

(1) ここで言う「根拠」とは、ある命題と説得的に関連付けることが可能なより基本的と考えられる別の命題という程度の意味である。

(2) 高藤昭『社会保障法の基本原理と構造』、法政大学出版局、一九九四年、一二―一三頁、堀勝洋『社会保障法総論』、東京大学出版会、一九九四年、一三〇―一三一頁等。また、主として裁判規範性について論じていることに留意する必要があるが、判例も、「健康で文化的な最低限度の生活」は抽象的・相対的な概念であって、その具体的内容はその時々における文化の発達の程度、経済的・社会的条件、一般的な国民生活の状況等多数の不確定要素を総合的に判断してはじめて決定できるとするもの（いわゆる不確定説）が、周知のとおり大多数である（朝日訴訟上告審判決（最判昭和四二年五月二四日・民集二二巻五号一〇四三頁）、堀木訴訟上告審判決（最判昭和五七年七月七日・民集三六巻七号一二三五頁）等）。これに対し、朝日訴訟第一審判決（東京地判昭和三五年一〇月一九日・行裁例集一一巻一〇号二九二頁）は、「健康で文化的な最低限度の生活」の具体的内容は「それが人間としての生活の最低限度という一線を有する以上理論的には特定の国における特定の時点において

- は一応客観的に決定すべきものであり、またしうるものである」と判示し、このようないわゆる確定説を採る有力説（例えば中村睦男・永井憲一『生存権・教育権』、法律文化社、一九八九年、一二六頁（中村睦男稿））があることも周知のとおりであるが、不確定説はもとより、確定説も「健康で文化的な最低限度の生活」の一般的かつ具体的な内容を語っている訳ではない。
- (3) 堀・前掲(2)五五頁及び一五〇頁。
- (4) もちろん立法裁量・行政裁量に明白な逸脱・濫用があれば司法審査が及び得る訳であるが、現実にはそうした可能性は少ない。
- (5) 筆者の意図は、健康で文化的な最低限度の生活についての地域や時代を超えて共通するイメージを多少なりとも明確化できるのであれば、それは国民が実際に具体的な合意を形成する際の議論の一般的枠組みとなり得るのではないかという点にある。なお、遠藤昇三教授は、そうした生活の内容を過度に具体化することは容易ではないし、すべきでもないとされる（遠藤昇三『人間の尊厳の原理』と社会保障法』、法律文化社、一九九一年、一五三頁）が、たとえば大まかな輪郭に留まるにせよ或る程度以上の積極的内容を付与しなければ、指針としての有用性も乏しいのではないだろうか。
- (6) 例えば堀・前掲(2)七二―八六頁及び九五頁を参照。
- (7) ただし、社会保障を支える法理念としての生存権思想が（先進国に限ってみても）全ての国において常に自明のものとしてある訳ではない（例えば米国）ことには注意する必要がある。この点に関し菊池馨実『社会保障の権利』論（二・完）―アメリカにおける議論を手がかりとして―、『北大法学論集』第四七巻第二号、一九九六年、六七七―六七八頁を参照。
- (8) 以下、本稿においては「基本的人権」と「人権」とを特に区別せずに用いる。
- (9) 片岡昇・西村健一郎『社会保障の権利』、社会保障講座編集委員会編『社会保障講座Ⅰ 社会保障の思想と理論』、総合労働研究所、一九八〇年、一六三―一六四頁、堀・前掲(2)九六―九九頁、宮沢俊義『憲法Ⅱ（新版）』、有斐閣、一九七一年、九八頁及び四三四頁、北川善英『人権類型論の再検討のために―二つの視点から―』、憲法理論研究会編『人権理論の展開』、敬

文堂、一九九四年、一〇一一頁、芦部信喜『憲法新版補訂版』、岩波書店、一九九九年、七八頁及び二三八頁等。

(10) 片岡 西村・前掲(9)一六五頁、宮沢・前掲(9)四三四頁等。

(11) 例えば社会保障の歴史的発展の事実が社会保障制度の必要性の根拠とされるのは、それを主張する論者が社会保障制度の生成・発展の方向性を是とする価値判断を前提として有しているからこそ根拠として主張されるとも言える。仮にそうした価値判断を論者が一切有していないとすれば、社会不安を軍隊や警察といった権力装置により抑圧・除去することも、それが歴史的事実であれば否定的評価はできなくなる。また、社会保障の保障水準も歴史的に決定された現在の水準が常に適切妥当ということになり、今後の水準についての規範的な方向性を示すことはできないであろう。

(12) 例えば、生物としての生存本能によって根拠付けられる最低生活の水準は、生存を維持できぎりぎりのレベルに留まる筈である。また、自己保身性向(自身が生活困難に陥ったときに助けてもらうために、現在生活困難に陥っている他人を助けておこうと考えること)だけでは、自分が生活困難に陥ったときに絶対に助けてくれそうもない人間(例えば、先天性の重度の障害者や死期の近い寝たきりの高齢者等)について生活保障をすべきとの根拠付けは出てきそうもない。それにもかかわらず、社会保障制度により人間たるに値する生活が全ての国民に保障されなければならないとするならば、それは規範性をもった理念的根拠に基づく要請ということになる。

(13) 法における人間(像)の変遷を概観するものとして、取り敢えず峯村光郎「法における人間」、日本法哲学会編『法哲学年報一九六三(下)―法における人間』、有斐閣、一九六四年、一一二〇頁、佐藤幸治「法における新しい人間像―憲法学の領域からの管見―」、『岩波講座基本法学Ⅰ―人』、岩波書店、一九八三年、二八一―三二一頁等を参照。ただし、本稿においては、より一般的・普遍的な人間像の構築の可能性について検討することとしたい。

(14) この点をより一般的に述べるものとして深田三徳『現代人権論』、弘文堂、一九九九年、二二四―二二六頁を参照。

第一章 社会保障の保障内容

一 ヌスバウムの主張——アリストテレス派本質主義——

米国ブラウン大学やシカゴ大学で哲学・古典学・比較文学を講じるとともにヘルシンキの国連大学世界開発経済研究所（WIDER）でも活躍するマーサ・ヌスbaum（Martha C. Nussbaum）教授は、自らのアリストテレス理解をベースに、功利主義やリベリズムとの対抗を意識しつつ、正義に先行する善の構想を「アリストテレス派本質主義（Aristotelian essentialism）」乃至「アリストテレス派社会民主主義（Aristotelian social democracy）」の名の下に打ち立てようとしている。その中で、ヌスbaumは、国・地域や時代により様々な形態をとる人間生活に通底する「人間」の概念及びそれに基づく「人間としてのあるべき（乃至めざすべき）善い生き方」が存在するとの主張を行っており、この点が本稿で問題としている「人間たるに値する生活」の内容を検討するに当たっては参考になるものと思われる。そこで、以下、本稿の問題関心に沿ってヌスbaumの主張を概観することとしたい。⁽³⁾⁽⁴⁾

① ヌスbaumの基本的考え方

ヌスbaumは、アリストテレスが「政治の果たすべき役割は、全ての市民がそれぞれ人間としての善い生き方（機能の発揮）（good human functioning）を選択し、実行できるような環境を整備することにある」と主張したというように理解し、⁽⁵⁾それを踏まえて「濃密だが曖昧さを許容する人間の概念（the thick vague conception of the human being）」に基づいた「濃密だが曖昧さを許容する善の構想（the thick vague conception of the good）」の提示に取り組

んでいる。⁽⁶⁾

まず、ヌスバウムは、自身の構想に対抗する考え方として、生産至上主義（とでもいうべきもの）、（主としてロールズ（John B. Rawls）を念頭に置いた）リベラリズム、功利主義の三つを挙げ、アリストテレスの主張も援用しつつそれぞれを次のように批判する。

(1) 現代風に言えばGNP総額（乃至一人当たりGNP）の多寡のみで経済発展の度合いを判定するようなものである生産至上主義は、財貨が人間が生きていく上での手段にすぎないことを忘れ、それが生活にとって（或いは生活の中で）果たす役割やその分配の在り方を問うことなく、あたかも財貨（の増加）自体が目的（＝善）であるかの如く取り扱う点で問題がある。⁽⁷⁾

(2) リベラリズムは、(1)とは異なり「分配」の問題を主題としてはいるものの、分配の対象はやはり財貨であることから、リベラリズムについても、財貨自体は人間が生きていくための材料・手段であって目的たる「善」ではないという批判が(1)についてと同様に）当てはまる。（特に富や所得について言えることであるが）財貨は常に多ければ多い程よいとは言えないし、財貨が人間の生き方（機能発揮）に果たす役割や必要量も人により様々に異なるが、リベラリズムにおいてはそうした考慮が十分であるとは言えない。また、人間がより善く生きていく上で重要と考えられる要素（例えば労働と育児）が相互に矛盾・衝突する可能性があるという視点も弱い。⁽⁸⁾

(3) 功利主義は、財貨が人間にどのように役立つかを問題にする点ではアリストテレスと一致するが、役立つかどうかの判定基準を当人が（主観的に）持つ欲求の充足（の程度）乃至選好に委ね、人間としての善い生き方についてのより客観的な説明を不要とする点で問題がある。人間の欲求は当人がおかれた生活環境や生活スタイル・習慣により影響されることが大きい。⁽⁹⁾そして、人間の生活への順応性を考えれば、主観的な欲求の充足乃至選好を

基準とする財貨の分配は結局のところ現状維持ということになりがちである⁰⁰。また、功利主義は、本来通約できない複数の価値を「効用」の名の下に同一視し代替や合計が可能と考えるという問題もある⁰¹。

こうした批判を通じて、ヌスバウムは、財貨の分配の在り方や政府の果たすべき役割を決定するに当たっては、その前に政治（制度）がめざすべき目的（＝善）としての「人間としての善い生き方」の構想を客観的に明らかにしなければならず、そしてその生き方は「何が人間にとっての重要な機能であるか」を問うことにより示すことができる⁰²と主張する。もともと、その「機能」は、個々の人間が現実⁰³に有する機能ではなく、そうした機能を有する可能性（＝機能面の潜在能力⁰³）を意味している。潜在的な機能を顕在化・現実化させるかどうかは個々人の選択に委ねられるが、政府は、それを望む人については機能の顕在化が可能となるような環境整備（必要な財貨の分配、制度の整備等）をしなければならぬ。それが政府（乃至政治）の役割であるとヌスバウムは言う⁰⁴。

そして、具体的には、「濃密だが曖昧さを許容する人間の概念」として、「人間存在を構成する事実（the constitutive circumstances of the human being）」乃至「人間の生活形式の輪郭（the shape of the human form of life）」と題する一〇項目のリスト（以下「第一次リスト」という）が提示される⁰⁵。このリストは第一次的な人間の「生き方の」概念を示すものとも言える⁰⁶。

①可死性（mortality）…人間は死すべき存在であり、そして一定以上の年齢になるとそのことを認識し、通常は恐れ厭うものであること。

②身体性（the human body）…人間は身体を有し、その身体が人間であることの可能性・能力と限界の多くを決定付けるとともに、文化の違いを超えた人間の共通性の基盤となつてゐること。身体性の具体的現れとしては、飢え・渇きや性欲を感じることに、寒暑や風雨から身を守る場所を必要とすること、動き回ることを欲すること

が挙げられる。

③ 快苦の感受能力 (capacity for pleasure and pain) … 人間は苦痛と快楽 (の経験) を感じる存在であること。特に苦痛への嫌悪は先天的なものと言える。

④ 認知能力 (知覚・想像・思考) (cognitive capability: perceiving, imagining, thinking) … 人間は「知ることを欲する者^切」として、知覚・想像力・思考能力を有すること。これらの能力には (人間であることの指標として) 高い価値が与えられる。

⑤ 乳幼児期の発達 (early infant development) … 人間は乳幼児期に自らが依存する外界との情動的絆を基本的に同じような構造で形成し、このことが心理・感情面における相互理解の基盤となっていること。

⑥ 実践理性 (practical reason) … 人間は何が善でありどのようなように生きるべきかを反省しつつ、自らの人生を設計・運営 (＝選択・評価・機能発揮) しようとする存在であること。

⑦ 他の人間との連携・協力 (affiliation with other human beings) … 人間は他の人間に関心を持ち、連携・協力する生き方 (他者に向かって他者と共に生きる生き方) に価値を見出だす存在であること。

⑧ 他の生物や自然との繋がり (relatedness to other species and to nature) … 人間は他の動植物 (＝石のような無生物とは異なる存在) と様々な形で複雑に関係し合っており、そして、そのことに非常に多くを依存していること。

⑨ ユーモアと遊び (humor and play) … 人間の生活には、必ず遊び・娯楽と笑いの要素が含まれていること。笑いと遊びは、しばしば最初の、或いはまた最も強い相互承認の形態の一つとなる。

⑩ 人格の別個独立性 (separateness) … (たとえ他者とどんなに強い関係を持っていたとしても) 人間はそれぞれ

「個人」として、生まれてから死ぬまで（他者とは）別個の人生を歩む存在であること。そして、そのコロラリーとして、各人は自らの人生に独自の私的領域（背景と環境Ⅱ物、場所、生い立ち、友人等々）を持つことになる（Ⅱ人格の強い別個独立性（strong separateness））。

続いて、このような「人間」の概念に基づき、人間としての善い生き方（good human life）を示すものとして、

「人間として基本的な機能面の潜在能力（basic human functional capabilities）」と題する一〇項目のリスト（以下「第二次リスト」という）が示される。⁽⁹⁾ このリストは第二次的な人間の「生き方の」概念を示すものとも言える。⁽¹⁰⁾

(a) 若死することなく、完結した人生の最終地点に到るまで生き抜くことができる。

(b) 確固とした健康、十分な食物と住居、性的満足、可動性を確保できる。

(c) 不必要で無益な苦痛を避け、楽しい経験を持つことができる。

(d) 五感を活用して、想像したり思考・推論を行うことができる。

(e) 自分たちの外部に存在する事物や人物に愛着（Ⅱ愛情、喪失したときの悲しみ、憧れ、感謝）を感じることができる。

(f) 善の構想を形成するとともに、自分自身の生活設計を批判的に省みることができる。

(g) 他者のために、他者に向かって、そして他者と共に生きることができる。すなわち、他の人間に関心を持ち、家庭的・社会的に様々の関係を持つことができる。

(h) 動植物や自然界に対する配慮と関係を保ちながら生活できる。

(i) 笑い、遊び、娯楽活動を楽しむことができる。

(j) 他の誰のものでもない自分自身の人生を、自分固有の環境と背景の中で生きることができる。

これらのリストの性格・特徴についてのヌスバウムのコメントは次のようなものである。

- (1) これらのリストは、体系的な哲学的理論ではなく、これまでに人々が「人間（の生活）」について考えてきたことの要約及び直観的近似をめざすものである。そして、リストの項目には人間（の活動乃至生活）にとつての制約条件となるもの（死、苦痛、飢え等）と発達条件となるものとが混在している。また、我々の選択の想定外の変化や他の社会集団との比較の結果により今後リストの項目が改訂（増減）される余地を残しているという点で、リストは可変的である。⁽²¹⁾

- (2) リストの項目は、価値中立的な事実ではなく規範的な概念である。⁽²²⁾そして、リストの各項目はそれぞれ固有の価値をもつ別個のものであるが、同時に相互関係的（相互対立的或いは相互支持的）でもある。⁽²³⁾

- (3) 第一次リストに示された項目の中でも、実践理性及び他の人間との連携・協力という二つの機能は、他の全ての機能を組織的に配列しそれらに人間（の機能）らしい特徴を付与するという点で、特別の重要性を占める。すなわち、人間の持つ種々の機能は実践理性によりその用いられ方が企画・決定され、他者との連携・協力の中でそれが発揮されるのである。その意味で、この二つの機能は人間としての生の全体像を構成する機能であるとも言える。⁽²⁴⁾

ヌスバウムは、以上のような二つのリストを具体的内容とする「濃密だが（良い意味での）曖昧さを許容する善の構想」は、形而上学的生物学ではなく、人間であるとはどんなことかを仲間と異邦人たち相手に説明する様々の時代・地域における物語（すなわち神話・伝説）の共通性を基盤とするものであり、科学的知性というよりもむしろ物語的な想像力を活用した自己解釈と自己解明のプロセスの成果として導き出されるものであるとする。⁽²⁵⁾すなわち、私たちが（獣と神々との中間的存在である）人間としての生活の一般的輪郭乃至構造についての物語を自らに

語る、というのがこの善の構想の基本的アイデアである。⁶²⁾

したがって、この善の構想は、特定の哲学的乃至宗教的な立場にコミットする形而上学的理論ではない。⁶³⁾ その目的は、可能な限り普遍的なものとして、宗教・文化・形而上学に関わる見解の隔たりを超え、異なった伝統・慣習に属するメンバーを同じ「人間」として相互に承認し合うための基盤を据えることにある。⁶⁴⁾ そして、人間としての一般的輪郭を描いた物語には文化の違いを超えた収斂・近似が顕著に認められることからすると、この善の構想は、地域的伝統に縛られた偏狭な理論ではなく、通文化的な調和の基盤としての理論に最終的にはなり得るであろうと、ヌスバウムは期待する。⁶⁵⁾

また、政府（政治、国家）の果たすべき役割（政府の存在目的）は、ヌスバウムによれば、要するにリスト（特に第二次リスト）に示されたような人間としての善い生き方を実現（＝機能面の潜在能力の顕在化）できるようにするための包括的な施策（必要な財貨の分配、制度の整備等）を、全ての人々の生活の（＝broad）あらゆる局面において（＝deep）講じることになる。⁶⁶⁾ その場合には、リストの要求する生活レベルを超えた者の水準のさらなる引上げよりも、まだ当該レベルを超えていない者の水準の引上げが優先される。⁶⁷⁾ そして、彼女は、具体的には、労働、財産所有、政治参加、教育といった分野を例に挙げてより詳細な議論を展開している。⁶⁸⁾

以上がヌスバウムの主張する善（人間としての善い生き方）の構想であるが、これについてはさらに次のような点に特に留意する必要がある。

(1) ヌスバウムにおいては、基本的人権は、（アプリオリな自然権というよりは）こうした善の構想を実現するための手段、すなわち人間としての善い生き方を保護するための手段として位置付けられている。⁶⁹⁾

(2) ヌスバウムの考え方によれば、ある存在が「人間」かどうかは、それが（たとえ未発達の低レベルのものにせ

よ) リストに掲げたような機能面の潜在能力を有しているかどうかにより判断されることになる。そして、ヌスバウムは、人間の親から生まれた者(子)は全て人間としての基本的潜在能力をもっているものとして取り扱われるべきであると主張する。(何らかのダメージがあるような者であっても)その者が受けたダメージがあまりにも重大なために、いかなる手段をもつてもより高い能力レベルに到達できる見込みが全くないということを、その者についての長期間の経験的事実に基づき、周囲の人々が受け容れることのない限りは、同様に考えるべきであるとする。そして、もしそうした者が出てきた場合でも、そうした者についてはリストに掲げた種々の機能の完全な顕在化を目的とはしなくなるだけのことであって、手荒く扱うことが許されるわけではなく、引き続き必要十分な支援・ケアが行われなければならないと述べている。⁶⁹

(3) また、ヌスバウムは、人間集団における道徳感情として、同情心(compassion)と尊敬(respect)の二つを重視する。同情心とは自身がそのような立場に陥る可能性を認識しつつ相手の痛みを自分の痛みとして感じ取ることであり、尊敬とは人間性の尊厳への尊敬のことであるが、彼女はこれらの人々が共有する人間性(「人間としての機能」)の観念を根拠付けけるものとして理解するのである。⁷⁰

②批判とその回答

アリストテレス派本質主義の旗の下に展開される「濃密だが曖昧さを許容する善の構想」には当然のことながら批判もある。これに対し、ヌスバウム自身は、彼女の言う本質主義は、人間の認識能力とは全く無関係に独立した実在(人間の本質)がどこかに存在するというような形而上学的実在主義ではなく、現実の人間の歴史やその中での人間についての認識を評価的に解釈・吟味することにより何が人間にとっての本質的な要素・性質かを探求しよ

うとするいわば「（人間経験の内に人間の本質を求める） 内在的本質主義（internalist essentialism）」とでも言うべきものであると断った上で、⁶³ 内在的本質主義に対する批判を三つに整理し次のような反論を行っている。

第一番目の批判は、この善の構想は超歴史的な形而上学的実在主義ではないにせよ、やはりそれぞれの社会の現実の歴史的・文化的相違を軽視しているのではないか、というものである。⁶⁴

この点につき、ヌスバウムは、「濃密だが曖昧さを許容する善の構想」は正に「曖昧さ」をその要素としており、それぞれの社会の歴史・文化等の違いに応じて、多様な具体的内容を細かく記述できる余地を大幅に残していることから、そうした批判は当たらないとする。⁶⁵

第二番目の批判は、ヌスバウムの主張は結局のところ人々に善についての特定の考え方（＝特定の生き方）を押し付けることによりその自律性（autonomy、生き方の選択の自由）を侵害するものなのではないか、というものである。⁶⁶

これに対し、ヌスバウムは、第一番目の批判に対する反論と同様の理由に加え、

①この善の構想は、孤高の賢者の一方的な御託宣ではなく、人々がより善い生き方とは何かを反省的に探求し選択するに当たってのガイドマップの役割を果たすものであること、⁶⁷

②この構想においても、人々に、機能を発揮するかどうかについての選択の保障、政治参加の保障の下での政策選択の保障、「曖昧さ」に基づく種々の具体的選択肢の保障、人格の別個独立性に基づく個人的自由の領域の保障といった形で「選択（権）」を十分に認めていること、⁶⁸

③選択を行う機能でもある実践理性に特別の重要性を認めることで、リスト自体にも選択の尊重を組み込んでいること、⁶⁹

④そもそも選択という行為は、他から一切独立した全く自発的な行為としてなされるのではなく、外部の物的・社会的条件との相関の中で行われるものであること⁴⁴⁸

等の点を挙げて、特定の価値観のパターナリステイックな押付けではないとの反論を展開している。

第三番目の批判は、一定の人間概念とそれに基づく善の構想は（アリストテレス自身が女性や奴隷に対してそうであつたように）その人間概念に完全には該当しない（と論者が考える）者への善の構想の適用を排除すること（例えば政治参加の拒否、圧迫等）に繋がるのではないか、というものである。⁴⁴⁹

そして、これについては、ヌスバウムは、機能面の潜在能力という観点から捉えた「人間 (human being)」という概念自体は（例えば人格としての人 (person) や理性的存在としての人 (rational being) などといった言葉に比べて）はるかに基礎的・普遍的な概念であることを力説し、その適用の誤りは適用した論者の問題であつて、そのことで人間概念の有用性までもが否定される訳ではなく、むしろ普遍的な人間概念こそがそうした恣意的適用の問題性を指摘する上で有効であるとしている。⁴⁴⁷

さらに、以上とは別に、ヌスバウムは、自らの善の構想に対するより原理的な批判として、

①仮に人間の経験がどの社会においても同じようなものであつたとしても、その経験の解釈・評価により導き出される価値（人間の概念・人間としての善い生き方の中身）乃至徳が同じもの（＝唯一の解答）になるとは限らないのではないか、⁴⁴⁸

②人間の経験そのものがそれぞれの社会の文化的バイアスを強く受けており、あらゆる社会の全ての人間にとって共通のものとは言えないのではないか⁴⁴⁹

等の批判を取り上げ、それぞれに對し、

(a) 善の構想は様々の意味で多様性を許容しており、また可変的でもある⁵⁰、
(b) 経験自体にも文化的相違があることは事実であるが、リストに掲げられたような項目を基礎付ける経験について言えば、相違点よりも共通点の方がはるかに多く、そのことは国際交流の現実によっても裏付けられている⁵¹といった反論を試みて、善の構想の普遍性の擁護に努めている。

二 考察——ヌスバウムの主張の評価——

以上のようなヌスバウムの「濃密だが曖昧さを許容する善の構想」は、「機能面の潜在能力」をキー・コンセプトとして、様々の時代・地域における人間理解・経験の内では何が重要かを評価的に解釈・吟味することにより、「人間であること」及び「人間としての善い生き方（『善』）」についての最低限の基本的要素（最大公約数）を抽出した上で、その実現（『機能の顕在化』）を可能とするための装置として政府（国家）を、また、その実現のための手段として基本的人権を位置付けようとするものと言える。そして、この構想は、種々の多様性を許容するよい意味での曖昧さ・リストの可変性・選択の要素の組込み・人間経験の基本的共通性の主張といった道具立ての活用により、歴史や文化から遊離した硬直的・画一的価値観のパターンリスティックな押付けという批判を回避しつつ、人間にとって普遍的・一般的に善い生き方（と言えるもの）のかなり具体的な中身の提示に相当程度成功していると言っている⁵²。

したがって、ヌスバウムが掲げるリスト（特に第二次リスト）は、社会保障の保障内容としての「人間たるに値する生活」の具体的中身を検討するに当たって国や時代を超えて有効な基本的出発点を与えてくれるものとして、

意義を有するものとする。もとより、ヌスバウムのリストとそれを前提とした政府（国家）の役割は人間生活の全領域にわたる包括的（濃密）なものであるが、我が国の憲法二五条一項の「健康で文化的な最低限度の生活」も必ずしも社会保障だけでなく、教育・労働・環境等幅広い分野に関わる生活を意味すると考えられること⁶³からすれば、総体としての国民生活の保障という枠組の中で社会保障制度が果たすべき役割及び保障内容を考える上では、むしろより適合的で示唆に富む視座を提供してくれるものとも言えよう。また、ヌスバウムの関心が先進諸国よりは開発途上国にあること⁶⁷も、このリストが適用できる射程を狭めることにはならないと思われる。この構想は、その細部の具体化に当たっては地域や時代或いは各個人により異なる種々の多様性を許容しており、その与えられた自然的条件に応じて、リスト⁶⁸が示す大まかな輪郭の枠内で先進国なりの具体化（保障内容の決定・実施）を図ればよいと考えられるからである⁶⁹。さらに付け加えれば、この善の構想は、人間の概念と人間としての善い生き方についてのめざすべき普遍的モデルを説得的に示すことにより、各国憲法や世界人権宣言・国際人権規約等の人権リストの基本的共通性（＝共通であり、またそれでよいこと）の理念的な支持根拠の一つにもなり得るであろう⁶⁹。

現実に個別の社会保障制度の給付内容（範囲・水準等）を考えるに当たっては、判例も述べるとおり種々の要素を考慮しなければならないことは言うまでもないが、諸要素の考慮に当たっては「人間としてのあるべき善い生活」という観点からの整合的な評価が不可欠の筈であり、そして、以上述べたような点を踏まえれば、ヌスバウムが掲げるリストはそうした評価の具体的手がかりとして十分役立つものと思われる。

それでは、ヌスバウムの言うような「人間としての善い生活」は、何故その実現がめざされなければならないのであろうか。また、その点についてのヌスバウムの説明は、「人間の尊厳」に基づく社会保障の根拠付けを検討するに当たってどのような示唆を与えてくれるのであろうか。そうした点も含め、次章では社会保障の理念的な保障

根拠について考えてみたい。

注

- (1) ヌスバウムのプロフィールについては川本隆史『現代倫理学の冒険』、創文社、一九九五年、索引四三頁を参照。
- (2) この点につき、邦文文献として川口雅之訳「アリストテレス―マーサ・ヌスバウムとの対話」、ブライアン・マギー編『西洋哲学の系譜』、見洋書房、一九九三年、二七―六六頁がある。
- (3) 以下、本稿において引用するヌスバウム (Martha C. Nussbaum) の著作については、次のような略称を用いる。
NFC : "Nature, Function, and Capability : Aristotle on Political Distribution," *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Suppl. Vol.1 (1988), 145-184.
ASD : "Aristotelian Social Democracy," in R. Bruce Douglass, Gerald M. Mara and Henry S. Richardson eds., *Liberalism and the Good* (New York, Routledge, 1990), 203-252.
HFSJ : "Human Functioning and Social Justice : In Defense of Aristotelian Essentialism," *Political Theory*, Vol.20 (1992), 202-246.
NRV : "Non-Relative Virtues : An Aristotelian Approach," in Martha Nussbaum and Amartya Sen eds., *The Quality of Life* (Oxford, Clarendon Press, 1993), 242-269.
HC : "Human Capabilities, Female Human Beings," in Martha C. Nussbaum and Jonathan Glover eds., *Women, Culture, and Development : A Study of Human Capabilities* (Oxford, Clarendon Press, 1995), 61-104.
- (4) なお、これまでにヌスバウム自身の主張を紹介した邦文文献としてはヌスバウム、川本隆史訳「女たちに正義を――スーザン・M・オーキン『正義・ジェンダー・家族』のために」、『みずす』第三八九号、みずす書房、一九九三年、九二―九五頁の他、川本隆史「自己所有権とエンタイトルメント―私的所有権の光と影―」、日本法哲学会編『法哲学年報一九九一 現代所

有論』、有斐閣、一九九二年、八八―九〇頁（ただし所有権論に焦点を当てたもの）、川本・前掲(1)七七―七九頁等がある。

- (5) NFC: 146-150.
- (6) ASD: 203-206.
- (7) ASD: 209. HFSJ: 229.
- (8) ASD: 209-213. HFSJ: 233-234. HC: 92-93.
- (9) らわゆる「適応的選好形成 (adaptive preference formation)」の指摘である。
- (10) ASD: 213. HFSJ: 230. HC: 91.
- (11) HFSJ: 230-231.
- (12) これらの批判の妥当性については本来別途の検討が必要であるが、本稿ではヌスバウムが自らの見解を展開する前提としてリベラリズムや功利主義をどのように理解していたのかの紹介を目的としているので、この点にはこれ以上立ち入らない。なお、功利主義とリベラリズムの教科書的な整理としては、取り敢えず田中成明『法理学講義』、有斐閣、一九九四年、二二―二四一頁等を参照。
- (13) ちなみに、ヌスバウムは、機能面の潜在能力についての自説を展開するための準備として、能力 (capability to function) についてのアリストテレスの見解を、①各人の知性・性格・身体等に関わる内在的能力 (internal capability, NFC: 160)、②外部の環境条件を意味する外在的能力 (external capability, NFC: 164)、③能力を発揮するための前提条件としての基本的乃至潜在的能力 (basic capability, NFC: 166) の三つに区分して整理を試みてゐる (NFC: 160-172)。このうち、①に関してはアリストテレス『ニコマコス倫理学』、一〇三a―一〇九bを、②に関しては同『政治学』、一二六〇b―一二七五bを、③に関しては可能態 (dynamis) に係るアリストテレスの論述 (例えば『デ・アニマ』、四二一a―四二四a及び四二六b―四二八a、『形而上学』、一〇一九a―一〇二〇a及び一〇四五b―一〇五一a、『ニコマコス倫理学』、一〇三a―一〇三b及び一

- 一七〇 a ー 一七〇 b 等) を参照の) だ。
- (14) ASD : 210, 212, 214. HFSJ : 221-222.
- (15) ASD : 219-224. HFSJ : 216-220. HC : 76-80.
- (16) HFSJ : 221. HC : 76.
- (17) アリストテレス『形而上学』、九八〇 a。
- (18) この用語は、言うまでもなくセン (Amartya K. Sen) の影響を受けている (cf. e.g. HFSJ : 234) が、センのもの (一言で言えば、センは潜在能力を人が選択することのできる様々な機能の組合せ (集合) として捉えている) と全く同じ概念という訳ではない。なお、基本的潜在能力 (basic capabilities) に関するセンの見解については、取り敢えず A. Sen, "Equality of What?" in *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, Basil Blackwell, 1982), 367-368 (originally published in S. M. McMurrin ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), Vol.1) (川本隆史訳「何の平等か?」大庭健 川本隆史訳『合理的な愚か者—経済学と倫理学的探究』勁草書房、一九八九年、二五三—二五四頁) を参照。また、ヌスバウムの用語法についてのセンのコメントとしては A. Sen, *Inequality Reexamined* (Oxford, Clarendon Press, 1992), p.45 (池本幸生 野上裕生 佐藤仁訳『不平等の再検討』岩波書店、一九九九年、八二頁) を参照。
- (19) ASD : 225. HFSJ : 222. HC : 83-85.
- (20) HFSJ : 221. HC : 82-83.
- (21) ASD : 219, 224. HFSJ : 216, 220-221. HC : 74-75, 80.
- (22) HFSJ : 214. HC : 74. 第一次リストの項目も、それが人間存在乃至人間の生活にとって最重要と考えられるものを選定したという意味において、単なる事実ではなく価値的な性格を帯びている (ASD : 224)。
- (23) ASD : 225-226. HFSJ : 222. HC : 85-86.

- (24) ASD : 226-227, HFSJ : 222-223.
- (25) 「濃密」の意味は、人間生活の全領域にわたる人間的な諸目的を取り扱うこととされる (ASD:217, HFSJ:215)。言うまでもなく、ロールズの「(善とは合理的な願望の充足であるとする) 善の希薄な理論 (the thin theory of the good)」を意識している (HFSJ : 214-215)。なお、ロールズの理論については J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge(Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, 1971), pp.395-452 (矢島鈞次監訳『正義論』、紀伊國屋書店、一九七九年、三〇九―三五五頁)を参照。
- (26) 「曖昧さ」の意味は、この構想が人間としての善い生活の大まかな輪郭を描出するものであり、具体的内容を細かく記述できる余地を十分に残していることとされる (ASD : 217, HFSJ : 215)。
- (27) ASD : 217, HC : 73.
- (28) ASD : 218, 243, HFSJ : 215-216, HC : 72-73.
- (29) ASD : 217, HFSJ : 215.
- (30) ASD : 217, HFSJ : 215.
- (31) ASD : 218, HC : 74.
- (32) ASD : 228, 243, HC : 87.
- (33) ASD : 229, HFSJ : 231-232, HC : 87-88.
- (34) ASD : 230-234.
- (35) ASD : 239.
- (36) HFSJ : 228, HC : 82, 89.
- (37) HFSJ : 237-239.
- (38) HFSJ : 206-208, 215, 223, HC : 69-70, 74.

- (39) HFSJ : 208, HC : 70.
- (40) ASD : 234-236, HFSJ : 224-225, HC : 93-94.
- (41) ASD : 234, HFSJ : 208-209, HC : 71.
- (42) ASD : 237.
- (43) ASD : 238-239, HFSJ : 225, HC : 94-95.
- (44) HFSJ : 225, HC : 95.
- (45) HFSJ : 225-226, HC : 95.
- (46) HFSJ : 209, HC : 71-72.
- (47) HFSJ : 226-227, HC : 75, 96-98, 104.
- (48) NRV : 251.
- (49) NRV : 251-254.
- (50) 本稿の問題関心からはやや外れるが、ヌスバウムは、本文に掲げたものの他、マルクス (Karl Marx) を意識しつつ、価値乃至徳の内の或るものは、人間の経験の評価的な解釈の結果としてではなく、それ以外のもの（例えば当該社会の社会状況や生産関係の反映）として説明することも可能であり、したがって社会変革等により改変することもできるのではないかといった批判 (NRV : 254-255) の検討も行っている (NRV : 266-267)。
- (51) NRV : 256-260.
- (52) NRV : 260-263, 265.
- (53) 川本・前掲(1)八九頁を参照。
- (54) なお、ヌスバウム自身は自らの主張を「アリストテレス派」と称してはいるが、その内容は現代社会における善乃至正義に

ついでに彼女自身の見解であることからすると、このような名称は（例えばボリスのような限定的な共同体のみに妥当する理論なのではないかといった）特定の先入観を与える点であり適当ではないように思われる。

(55) 荒木誠之『社会保障法』、ミネルヴァ書房、一九七〇年、四二―四四頁、堀・前掲序(2)九〇頁及び一三〇頁、佐藤功『ポケット註釈全書 憲法（上）（新版）』、有斐閣、一九八三年、四一九―四二二頁等。

(56) 社会保障に関しては、第二次リストの(a)―(c)、(e)、(g)、(i)等の項目が特に関係が深いと考えられる。

(57) e.g. HFSJ : 229, HC : 86.

(58) cf. ASD : 208, 217, 228 etc..

(59) この点につき川本・前掲(1)八九頁を参照。また、ヌスパウム自身は、自らの善の構想とスカンジナビア先進諸国（スウェーデン等）の社会民主主義との親和性も指摘している（ASD : 240）。もともと、筆者自身は、リストに示されたような善い生活を一から十まで政府自身が直接実現しなければならないと主張する訳ではない。ヌスパウムも認めるとおり、実現のための具体的方策には種々のヴァリエーションがある筈であり、それらを組み合わせることにより各人が望めばその潜在能力を顕在化できるだけの条件整備が結果的になされれば足りると考える。しかし、当然のことながら、政府はそのような条件整備を行う責務を負うことになる。

(60) なお、本稿では立ち入ることができなかったが、ヌスパウムの掲げるリストが国家（政府）に対する人間（個人乃至或る集団）の「抵抗の根拠」ともなり得る可能性を指摘するものとして川本・前掲(1)一七六―一八〇頁及び二四二頁を参照。

第二章 社会保障の保障根拠

一 人間の尊厳を巡る問題点

本稿の序で述べたとおり、社会保障の理念的な保障根拠を遡れば「人間の尊厳（の尊重）」に辿り着くことになる。「人間の尊厳の尊重に基づく人間たるに値する生活の保障」は自明のことでありそれ以上の根拠付けは不要なのかもしれない。しかし、人間の尊厳という錦の御旗で直ちに根拠の探求を停止するのは次のような点でなお問題があるようにも思われる。まず、人間の尊厳とは具体的にはどのようなものなのかそれほど自明ではないということがある。次に、人間の尊厳を尊重しなければならないより根本的な理由も必ずしも明らかではない。さらに、本当に全ての人間が人間の尊厳を有すると言えるのかという問題もある。これらの点について、もう一歩踏み込んで考える必要があるのではないか。

①「人間の尊厳」の内容についての問題点

この点については、ホセ・ヨンバルト（Jose Llombart）教授が簡明な整理をされているので、まずそれを見ること⁽¹⁾としたい。

ヨンバルト教授は、人間の尊厳とは他の物や動物には見られない人間固有の価値であって、全ての人権を根拠付ける基礎乃至フィロソフィであるとし、「人間の尊厳」と「個人の尊重」とを比較する形で、人間の尊厳の特徴として概ね次のような点を挙げている。⁽²⁾

- (1) 全ての人間には尊厳と個性がある。これに対し、動物には個性はあるが尊厳はない。
- (2) 「全ての人間は人間として同じである」が、「全ての人間は個人として同じではない」。また、人間としては平等を求めるが、個人としては自由を求める。
- (3) 人間の自由・生命を奪うことはできるが、人間の尊厳を奪うことはできない。また、人間の尊厳が犯されても、人間の尊厳は失われることはない。
- (4) 正当に人間の生命や自由を奪っても人間の尊厳を犯すことにはならない。逆に不当に人間の生命や自由を奪えば人間の尊厳を犯すことになる。したがって、人間の尊厳に反するか否かの判断に当たっては正当性（正義）の考慮が不可欠である。
- (5) 人間の尊厳は自由や生命（人命）のみによっては根拠付けられない。逆に人間の尊厳が生命（人命）の尊重を根拠付ける。

以上の説明からは、人間の尊厳とは「全ての人間が、そして人間のみが、等しく（＝同質かつ同量）有する、（不当に生命や自由を奪われることにより侵害されることはあっても）決して失われることのない固有の価値」だということと分かる。しかし、これは「人間の尊厳という価値を有するものは、種乃至類的存在としての人間のみである」という以上のことは何も言っていないに等しいのではないか。やや皮肉な言い方をすれば、「人間の尊厳の尊重」という主張は人間が人間以外のもの（他の動物等）に対して主張したときに最も明確な意味を持つとも言えるよう。

もっとも、これには次のような理由があると考えられる。

- (1) 人間の尊厳は種乃至類的存在としての人間が有する抽象的価値であるからこそ、個々の具体的人間の自由や

生命の尊重という価値を、それらの上位規範として根拠付けることができ、また、そうした価値の普遍性を担保することができる。さらに、同様の理由から個々の具体的人間の自由や生命が侵害されても失われない。すなわち、人間の尊厳の概念はその抽象性故にオールマイティとも言える力を持っている面がある。

(2) また、人間の尊厳の具体的内容・属性を明らかにしようとすればするほど、現実には具体化された人間の尊厳を持たない「人間」が出てくる可能性がある。例えば人間の尊厳の具体的内容が仮に「理性を有すること」であるとしたならば、何らかの障害等のために「理性を有さない」と判断された人は人間の尊厳を持たない、或いは少ししか持っていない者として他の人間から取り扱われる虞が大きい。もしこうしたことが妥当でないとするならば、人間の尊厳は抽象的価値でなければならない。言い換えれば、全ての人間が人間の尊厳を持っていると言えるような限度までしか人間の尊厳の内容・性質は具体化できないことになる。

しかし、他方、人間の尊厳が殆ど無内容と言ってよいほど抽象的であることが、
①人間の尊厳だけからでは「人間の尊厳にふさわしい生活（＝人間たるに値する生活）」の具体的内容を引き出すことは殆どできない、

②或いは逆に、人間の尊厳が抽象的であるが故に、何が人間の尊厳に関わる問題かが論者の主観的判断に委ねられてしまい、結果的にはいわゆる「人権のインフレ」といった現象を招く虞もある、

③人間の尊厳と抽象的に述べるだけでは複数の価値（例えば生存権と財産権）の優劣を調整する具体的基準として役に立たない

といった問題を含んでいることも事実である。⁽⁴⁾

以上のようなアポリアを解消乃至緩和する方策は考えられないのであろうか。

②「人間の尊厳」のさらなる根拠についての問題点

人間の尊厳の尊重根拠については、ヨンパルト教授は、もともと「人間はすべての被造物を支配するために造られた『神の似姿』であり、また神の子たるキリストの死により罪を赦された存在であるが故に人間の尊厳を有する」という宗教的・神学的なものであったが、一八世紀になるとカント (Immanuel Kant) による「人間の最大の特徴はその人格性であり、人格性の核心を成すのは自律性である。人間の自律は尊重されなければならない、これを無視して人間を単なる手段として取り扱うとすれば、それは人間の尊厳に反することになる」との見解に代表される人間の人格性に基づく説明が有力となり、さらに第二次世界大戦後多くの国々の憲法において人間の尊厳の尊重は実定化されるようになったと述べる⁽⁵⁾。

このうち、キリスト教の教義に基づく宗教的・神学的理由はキリスト教徒以外の者には受け容れられず、万人にとって説得的な尊重根拠とは言えないであろう。また、人間の尊厳が多くの国の憲法において明文で規定されているという歴史的事実は、明文化されたことのより実質的・理念的な根拠を問おうとしている本稿の検討においては、それだけでは説得的な根拠とは言えない⁽⁶⁾。

それでは、人間の人格性→自律性こそが人間の尊厳の根拠であるとするカントの説明はどうか。カントは「自律が人間およびすべての理性的存在者の尊厳の根拠なのである」、「人間性の尊厳は、みずからの立法に同時にみずから服従するという条件のもとにおいてであるにせよ、普遍的立法者でありうる、というまさにこの能力において成立するのである」と述べており、自律を人間の尊厳の根拠としていることは明らかと思われるが、カント哲学の中心概念たるこの「自律 (Autonomie)」を巡っては周知のとおり種々の専門的議論⁽⁸⁾がなされており、その厳密な検証は筆者の手に余る。そこで、ここでは「自律とは、道徳法則に従わない自由もあるにもかかわらず、理性的存在者

たる自らの意志に基づき、普遍的立法たる道徳法則に従うことができる人間の能力である」という程度の理解に留めたい。⁽⁹⁾

こうした意味での（理性の）自律は確かに他の生物には見られない人間固有の顕著な属性であり、これを人間の尊厳の根拠とすることは自然なようにも思われる。しかし、それでも次のような素朴な疑問は湧く。

(1) 人間の個別の属性・特徴（この場合は「人間の自律」）によって人間の尊厳という人間全てが等しく有するとされる一般的な価値を根拠付けることができるのだろうか。それは、部分で全体を包含するような試みであり、筆者には自分の手で自分の頭を引っ張って身体を宙に支えようとする人間のイメージが思い浮かぶ。すなわち、人間の尊厳を人間の自律により根拠付けようとするカントの説明は、結局のところ、個（現実に生きている具体的個人）を普遍（モデル・理念としての「完全な人間」、神なき世界における普遍的立法者としての「人間」）に一致させ得る可能性がある（と彼が信じた）。理性の力に人間の尊厳の根拠を求めるものであるが、そのウェイトが如何に大きいとはいえ、理性もまた人間の有する属性・特徴の一つ、すなわち人間の「部分」、しかも（完全の基準を神に置くならば）不完全な部分なのであって、その理性の力乃至価値により「人間全体」に至高の価値（尊厳）を付与するのは、理性にとって荷が重すぎるのではないかとということである。もちろんカント自身は「人間理性の特殊な運命」¹⁰¹を語り人間の有限性を十分に承知していたし、また、カントにおける人間は神と完全に切断されている訳ではないから、このように言い切れることは乱暴すぎるかもしれない。しかし、少なくとも現在人間の尊厳の根拠として（人格的）自律が言われるとき、そこで想定されている人間は世俗化された有限的存在としての人間（個（＝孤）としての裸の人間）だけになってしまっているように思われる。そうだとすれば、以上のような批判も強ち的外れではないであろう。しかし、「人間」の価値を丸ごと支えるためにはやはり「人間」

の外部に何らかの支点が必要と思われる。だが、その場合には、今度は、神を追放した（現代の）人間に神以外の支点を設定することは果たして可能なのだろうかという点が問題になってこよう。⁽⁴³⁾

- (2) カントの言う「人間」は、道徳法則を認識（或いは立法）した上でそれに服するか否かを自ら判断・決定できるだけの能力（理性、或いは少なくとも何らかの知的能力）を有することが想定されていると思われるが、これは相対に高い程度の要求なのではないか。こうした能力を有しないと常識的には考えられる人々（例えば乳児や重度の知的障害者）はカントの言う「人間」に該当するのだろうか。該当するとすればその理由は何か。また、該当しないとすれば、その人達に人間の尊厳は認められるのか。そして、もし認められるとすれば、それは如何なる根拠に基づくのか。⁽⁴⁴⁾

こうした疑問についてどのように考えるかが問題となる。

③ 「人間の尊厳」を有する者についての問題点

これまで述べてきたことから明らかなとおり、この問題は前記①、②の問題と密接に関連している。すなわち、「全ての人間が人間の尊厳を有する」としながら、一方で自律という相当高い知的能力を前提とする能力を人間の尊厳の根拠とする⁽⁴⁵⁾ことで、「全ての人間」と「人間の尊厳（及びその根拠たる自律という能力）を有する人間」との間にギャップが生じているのではないかという問題である。後者の範囲を厳格に維持するのであれば、全ての人間が人間の尊厳を有するとは言えなくなる。逆に全ての人間に人間の尊厳を認めようとするのであれば、人間の尊厳の根拠及び内容を変更する必要があるが出てこよう。この点についてどう考えるか？

④問題点の再整理

以上述べたような①③の問題点をもう少し一般的な形で再整理すれば、「全ての人間」という人間の形式的範囲を変えることなく「人間の尊厳を有する」という属性の実質的情報量を増大させることは可能かどうかという問題になる。形式論理学上は語（この場合は「人間」）の内包と外延は負の相関を有するとされることがからすれば、それはなかなか困難なようにも思われる。

したがって、人間の形式的範囲と「人間の尊厳を有する存在」の範囲との一致を優先させるという価値判断に立つて、「人間は人間であるが故に人間の尊厳を有し、そしてそれは尊重されなければならない」ということをいわば公理として承認し、人間の尊厳の具体的内容や根拠にそれ以上立ち入らないという立場もあり得よう。しかし、その場合には「人間の尊厳」の内容についての問題点（前記①）のところで述べたような問題が生じ、その解決のための方策を人間の尊厳とは別途のところに求めなければならなくなる。また、「全ての人間」という人間の形式的範囲は、現実には、その時代や地域において（所与として）人間とされている集団が人間として生み育てるものの範囲ということに基本的にはならざるを得ないであろうが、その範囲の決定・承認に当たっては「どのような存在が人間であるのか（乃至あるべきなのか）」という（当該社会における）規範的要請が相当程度の影響を与えることもまた事実と思われる。しかし、人間の尊厳の内容や根拠を具体化しないままに人間の尊厳を有する存在と人間の形式的範囲を一致させるべきであるとする立場は、社会における人間の範囲の具体的な決定・承認には実質的な影響を及ぼすことができず、結局当該社会で人間と認められた存在が人間であるという事実を追認することとなってしまう、範囲の妥当性⁶⁹⁾について規範的観点から評価・批判することはできない⁷⁰⁾と考えられるが、それでよいのかどうか問題となろう。

以上の立場に対するもう一つの立場としては、「全ての人間」の範囲と「人間の尊厳を有する存在」の範囲のギャップを生じさせないようにしながら「人間の尊厳」の内容・根拠の具体化を可能な限り追究する途を探るという立場があり得る。先に触れたとおりこれは極めて困難な途ではあるが、これまで述べてきたような人間の尊厳を巡る問題を多少なりとも解決する必要があるとするならば、この立場からの検討を進めなければならぬ²²。もとより人間の問題に関しては「おおよそのことがらを、おおよその出发点から論じて、同じくおおよその帰結に到達しうるならば、それをもって満足しなければならない」²³訳ではあるが、この点についてもヌスバウムに依拠しつつ、どこまで説得的な説明が可能かを追究してみたい²⁴。

二 ヌスバウムの見解からの示唆——人間の尊厳の具体化の試み——

①意義

前節で見たような人間の尊厳概念を巡る問題について、ヌスバウムはどのような示唆を与えてくれるのであろうか。

人間の尊厳の具体的内容やその根拠については、ヌスバウムはそう明示的に言及している訳ではない。しかし、前章で見たとおり、第二次リストの一〇項目は人間としての善い生き方（善）とはどのようなものであるべきかについてのヌスバウムの見解を示すものであることからすれば、これを「人間の尊厳」と関連づけて考えれば、ヌスバウムにとっては、第二次リストに示したような生き方こそが「人間の尊厳にふさわしい生活」ということになる。そうだとすれば、ヌスバウムは、「人間が第二次リストに示したような善い生き方をすることができるような

潜在能力（可能性）を有していること」が人間の尊厳の具体的な現れであり、「そうした潜在能力を有する存在として人間が『在る』こと」こそが人間の尊厳を根拠付けているのだというように理解していると考えても、強ちの外れではあるまい。政府の存在意義が人間としての善い生き方を実現するための環境整備にあり、基本的人権も人間としての善い生き方を可能にするための手段としてあるとのヌスバウムの主張も、以下に引用する言葉とともに、彼女が「人間としての善い生き方ができる潜在能力を有すること」を「人間の尊厳」と基本的に同視していることを裏付けているように思われる。

「政治の場における潜在能力アプローチの直観的基礎は、人間の潜在能力はそれが発達させられるべきであるとの道徳的権利（moral claim）を（当然に）持っているという点にある。（もともと）人間は、適切な教育的及び物的支援が与えられるならば、主要な人間的諸機能を完全に発揮して、第一次的及び第二次的な（生き方の）レベルを超えることができるような存在である。……潜在能力の存在自体がまさに機能することを求めるのである。したがって、もし機能を発揮することができなければ、人間は本来の在るべき姿にあるとは言いがたい。こうしたことは形而上学的理念のように思われるかもしれないし、或る意味でそれは正しいが、……しかし、そのことは、こうした考えが、多くの時代や地域における人間の日常の実践や判断の基礎に横たわる基本的かつ普遍的な経験上の理念であることまでも否定するものではない。……我々は、人間の基本的・中心的資質はその発達を援助されるべきとの権利を持つており、他者、とりわけ（アリストテレスが言うように）政府に対してそのことを主張できると信じる。……私は、西欧の哲学的伝統においては、多くの人権概念の基礎にはこうした考え方が横たわっているものと考えている。」

「潜在的な状態に留まっている人間性とそれが完全に顕在化・現実化した状態とのギャップが、こうした道徳

的要求を生み出すのである。⁽⁹⁾

このような理解が正しいとするならば、ヌスバウムの「人間の尊厳」の説明は、(例えば理性の自律を根拠とするカント的説明に比べ) 現実の能力ではなく潜在能力に着目してこれをキー・タームとすることにより、「全ての人間」の範囲と「人間の尊厳を有する人間」の範囲のギャップを目立たない程度に抑えつつ、人間の尊厳の具体的内容としてはるかに豊かなものを実質的に付与することに成功している点で高く評価できるのではないか。⁽¹⁰⁾ また、その中では実践理性(＝企画・選択・決定・調整)に関わる能力の相対的優位を認めることにより、(それぞれが人間の尊厳の具体的現れである) 相対する価値の調整(法学的議論に引き寄せれば、能力顕在化のための手段としての人權の価値序列化)を行える理論的余地を含んでいる点や、人間の尊厳の根拠を形而上学的理念だけでなく人間経験の内にも求めている点も、その長所と言える。⁽¹¹⁾

したがって、人間の尊厳の内容・根拠についての以上のようなヌスバウムの説明は、前節で述べたような問題点を緩和する上で有効であり、今後さらに洗練していくだけの価値があると筆者は考える。

② 限界

しかし、人間の尊厳のヌスバウムの説明に問題がない訳ではない。すなわち、①で述べたようにヌスバウムの説明はカント的説明に比し多くの長所を有するものの、「全ての人間」の範囲と「人間の尊厳を有する存在」の範囲のギャップを可能な限り小さなものに留めつつ、一方で「人間の尊厳」の内容・根拠の可能な限りの具体化を図るといふ説明構造の点では同じであることから、カント的説明に比べればその範囲は相当狭いとは言え、やはりギャップが生じることは避けられないという問題は残るのである。

前章で述べたとおり、ヌスバウムの言う「人間」はリストに掲げたような機能面の潜在能力を有する存在であり、その能力はより高次のレベルへの発達が期待されるものであった。そして、本節では「人間がそのような存在として在ること」がヌスバウムの考える人間の尊厳の根拠であろうと述べた。したがって、論理的には、そうした（高次のレベルへの発達が期待できるような）潜在能力を持たない存在は、ヌスバウムの言う「人間」には該当せず「人間の尊厳」も認められないことになる。もっとも、ヌスバウムは、人間の親から生まれた者は全て基本的潜在能力を持つとの推定がなされ、それが否定されるためには「いかなる手段をもってしてもより高い能力レベルに到達できる見込みが全くない」ということを、長期間の経験的事実に基づき、周囲の人々が確信すること」との要件をクリアする必要があるとしていることからすれば、この要件を厳格に適用すれば、「人間」であることを否定されるケースは、ヌスバウムが想定しているよりもはるかに少なくなる可能性がある。しかし、そうしたケースをゼロにすることは、人間の尊厳の内容・根拠に何らかの具体的な情報を付与する方向をめざす限り、おそらく論理的に不可能であろう。⁶⁷⁾しかし、もし我々がそうしたケースの存在に「違和感」を感じるとするのであれば、多少なりともそれを緩和する説明をさらに追究する必要があるのではないか。

また、そうしたケースについて、ヌスバウムは、それらが「人間」の概念に該当するかどうかという問題と、そうした者をどのように取り扱うかの問題は別個の問題であって、そうした者についても必要十分な支援・ケアが行われなければならないとするが、（ヌスバウムの理解に基づけば）「人間」に該当せず「人間の尊厳」も持たない存在に対して何故そのように「丁重な」取扱いをしなければならないかの根拠は明らかではない。それが、論理的なものであるのかどうかは別として、この点についてもなお検討の余地があるのではないか。

さらに、以上と関連することとして、問題であるかどうかは別としても、ヌスバウムが、リストに掲げられた項

目の中では特に実践理性（及びそれに関連する能力）を重視していることが挙げられる。もとより実践理性の内容はカントが言うところの理性と同じではないが、いずれも人間の何らかの知的能力（身体器官としては大脳（新皮質）の機能）を最も人間らしい特徴を示したものととして重んじる点では同様である。このことは、「人間」概念を語るものである以上避けられないことのように思われるが、（特にカント的な人間理解をするような場合においては）結果的に他の能力が人間生活において持つ意味を不当に軽視する虞もなおない訳ではない。⁽⁹⁾ こうした懸念へのいわば「歯止め」として全ての能力を同一の地平で捉えるような人間理解の視点も設定しておく必要があるのではないか。

三 私見——不完全な存在による関係論的な世界像——

二で述べたような問題点への対応も含め人間の尊厳についてより説得的で整合的な説明を行うためには、人間の尊厳の根拠を「人間が、人間としての善い生き方ができる発達性を含んだ潜在能力を有する存在として『在る』こと」に求めるヌスバウムの理解を成り立たしめるより基底的な根拠を（最終的には止むを得ないにせよ直ちに直観に依拠することなく）さらに論理的に探究する必要があるように筆者には思われる。しかし、それは容易なことではない。以下も全くの思い付きの域を出ないが、議論の素材として私見を述べることにしたい。

筆者は、人間の尊厳は、全ての人間（個人）が例外なく持っている何か（ U ）でありながら、それが個人を超える普遍的なもので且つ尊重しなければならないことを万人が自明と認めるような何か（ U ）と不可分であることを示すことで、ある程度根拠付けられるものと考えている。カント（乃至カント的理解）の場合は「 U ＝理性、 U ＝普遍

的立法者たる人間」と考えられるが、理性を現実には必ずしも万人が有しているとは認められない点と、普遍的立法者たる人間がやはり人間の内に留まる限りにおいて完全な神の後継たり得なかった点に、限界があつたように思われる。これに対して、ヌスバウムの理解の場合は「 u 」第二次リストに示したような善い生き方をすることができるとする潜在能力、 U 「そうした潜在能力を有する存在として人間が『在る』という事実」と考えられる。これは、 u を持たない例外を極めて少なくし得るという点と、 U を人間の枠内で完結させず世界の中における人間の在り様というより開かれた地平に定位させようとした点で優れていると言えるが、前者については（例外的にせよ存在し得る） u を持たないケースの取扱いを根拠付けられない点で、また、後者については U のような人間の在り様が何故尊重されなければならないのかの説明がなされていない点で、なお画龍点睛を欠く憾みがある。

そこで、筆者としては、ヌスバウムの理解を支える土台として、これに、以下に述べるような意味において人間と世界とが様々に関係し合っているという事実（ \parallel 関係性）に基礎を置いた説明を付け加えてみてはどうかと考えている。

およそ人間が自己を自己として意識したとき、その「自己」⁴⁰は自己だけで存在が可能な完結した完全な存在であろうと志向する。その理想型は自己が同時に世界そのものである神のような存在であると考えられる。しかし、現実には自己は有限の不完全な存在である。その存在は物理的にも論理的にも限定され、世界の中の相当部分が自己でない他者（ \parallel 自分が認識・理解できない部分、自分がコントロールできない部分）⁴¹として存在することを認めなければならない。しかも、自己は他者との関係において自己である以上、自己のみで自己たり得る完結した存在には決してなることができない。すなわち、人間の不完全性乃至有限性は、自己が世界との完全一体化の強い志向を有しつつも、自己が自己である限りそれは決して叶えられないという自己と世界（乃至他者）との基本的構造にあ

ると言える。⁴⁴⁾

しかし、自己が世界の有限の一部であるということは、誰も自己だけで世界そのものにはなれないことを意味すると同時に、誰もが世界全体を完全なものとして成り立たしめるための不可欠の一部であることも意味する。また、自己が他者との関係においてしか自己たり得ないということは、言い換えれば、誰もが他者との関係を通じてならば自己であることができるということも意味する。その場合の他者の存在は、自己の不完全性乃至有限性の証明であるというだけではなく、自己が他者と関係することを通じて、自己であることを維持したままで、世界との一体化に自らが接近できる可能性があること（すなわち完全な存在に限りなく近似し得ること）を暗示するものであるとも言える。もちろんこのことは相互的に成り立つ。そうだとすると、個々の人間は、不完全な有限の存在でありながら、そのことを以て、完全なる世界の不可欠の一部⁴⁵⁾としてその存立に相互に参画するとともに、人間がこの世において世界との一体化に接近し得る可能性を有する存在であることを相互に証明し合っていると考えられる。そして、筆者としては、このように各人の存在の在り方がこの世界全体の存在の在り方に密接不可分に関わっていることに「人間の尊厳」の存在根拠を求めたい。すなわち、人間の尊厳は「不完全な人間が他者（人間には限られない）との関係を通じて完全なる世界との一体化に接近し得るという形で世界の在り方と不可分に関わっていること⁴⁶⁾」にその存在根拠を持つ。そして、人間の尊厳が等しく尊重されなければならない論理的理由は、それがこの世界全体、すなわち比較対照物の存在しない唯一絶対の存在に関わる価値であるからということになる。⁴⁷⁾また、（特に他者の尊厳について）その尊重の心理的根拠は、他者が自己と同じく世界の在り方に関わっている存在であることへの「共感・親近感」、それにも拘らず一方で自己のコントロールの及ばない存在であることへの「畏れ」、自己の有限性の自覚の反映としての他者への「謙虚さ」、そうした自覚を自己に与えてくれることへの「感謝」といっ

た感情の複合体に求められるのではないか。⁶³

もつとも、「不完全な存在が他との関係を通じて完全なる世界との一体化に接近し得るという形で世界の在り方と不可分に関わっている」ということに尊厳の根拠を求めるとすれば、そのような形で世界と関わっているのは何人も人間に限らずおよそ森羅万象がそうした関係性の下にあることとなり、そうだとすると、その尊厳は人間の尊厳ではなく「万物の尊厳」乃至「存在の尊厳」とでも言ったものになってしまっているのではないか。然り、筆者はそれを否定しない。万物は私見のような意味において皆「尊厳」を有する。そして、それが「人間らしい関係性」として現れるとき、すなわちヌスバウムの言うような「第二次リストに示したような人間としての善い生き方をする事ができるような潜在能力（可能性）」と言う形で現れるときに、それは「人間の尊厳」となるのである。⁶⁴先に私見がヌスバウムの理解の土台となるといった意味はこのような意味においてである。このことは「人間の尊厳」が人間に固有の価値であることを否定するものではない。ただ、同時に他の存在も世界におけるそれぞれの在り様に応じた形で「尊厳」を有することを承認しようとするものである。私見は、この点ではヨンバルト教授の見解（動物に尊厳はない）に異を唱えることになる。

以上が私見の概要であるが、これを比喩的に述べれば、人間の尊厳の価値についてのキリスト教的な説明が人間の外部にある絶対者（神）によりこれを担保しようとするものであり、カント的な説明が人間の内部にある絶対者たり得るもの（理性）によりこれを担保しようとするものであるのに対し、ヌスバウムの理解のより基底的な根拠として提示した私見は、人間を含む万物が相互に関係し支え合うことよって成り立たしめている絶対者（世界）によりこれを担保しようとするものであるということになろうか。⁶⁵

そして、私見のような立場に立った場合には、ヌスバウムの理解が有する前述のような限界に対して、次のよう

なことを言い得るといふメリットがあるものと考ええる。

第一に、ヌスバウムの理解においても「人間」概念に含まれない例外的ケースについて、手荒な取扱いは許されないとする理由が明確となる。彼らも、ヌスバウムの理解における「人間の尊厳」と全く同じものではないが独自の「尊厳」を持っており、それは（人間の尊厳と価値的に等しいものとして）尊重されなければならないからである。⁵⁷⁾

第二に、「第二次リストに示したような善い生き方をすることができるような潜在能力を有する存在として人間が『在る』という事実」が何故尊重されなければならないのかの理由が明確となる。人間はそのような在り方で世界と不可分に関わるることによって、世界全体の価値、すなわち比較対照物の存在しない唯一絶対の存在に関わる価値を体现しているからである。

第三に、人間の特性として理性等の知的能力が重視されることは事実としては避けられないが、私見のような立場に立つことにより、世界との関わり方において他の能力もそれぞれ独自の価値を持ちその優劣は付けられないことを常に反省的に意識することが可能となる。

四 私見を巡る論点

前節では、「人間」及び「人間の尊厳」をヌスバウムの理解することを前提とした上で、そうした理解をさらに基本的に根拠付けるものとして「不完全な存在による関係論的な世界像」とでも言うべき私見を述べた。本節では、この私見を巡って想定される論点を質疑応答形式の形で幾つか取り上げて、さらに検討を深めることとしたい。

①複数の「尊厳」の優劣（論点一）

（問）

私見は、世界の在り方に不可分に関わっているという意味において全ての存在に「尊厳」を認め、それがそれぞれの特性（世界内での存在の在り方）に応じた関係性の中で現れるときに、例えば、人間の尊厳なり、ライオンの尊厳なり、牛の尊厳なりとして現れるというものであった。しかし、そうであるとするならば、これら複数の尊厳の優劣はどのように付けられるのか。いずれもが「尊厳」としては等しい価値を持つのであれば、我々はステーキを食べることもできなくなってしまうのではないか。

（答）

私見の立場では、論理的には、複数の尊厳に優劣を付けることはできない。しかし、事実としては、複数の尊厳の優劣は、人間の尊厳を頂点として、そのものと人間との関係の内容・程度（人間にどれだけ近いのか、人間にとって有益か有害か等）に応じて序列化されてしまうことは否定できない。

しかし、私見の立場からすれば、このことは、人間の尊厳が他の尊厳に優位することの論理的乃至規範的根拠を与えるものではなく、むしろ

①人間が、実力的に地球上の他の生物等より優位にあること、

②尊厳の意味も根拠も、人間が考え、人間の間でしか主張・理解されないものであること⁶⁰

という二つの意味での人間の特権的地位（人間中心主義Ⅱ他の生物等から見れば人間という種のエゴイズム）を反映するものということになる。我々は人間である以上このこと（特に②）から完全に逃れることはできない。

そして、私見は、それを明らかにすることで、人間が人間以外のものを（手段として）利用する行為（例えばス

テークを食べること⁶⁰)は、人間が生きていく上でのやむを得ない悪(他者の尊厳の侵犯)として必要最小限の範囲に留められるべきであるとの規範的メッセージを発することになる。このことは、人間が人間以外のものを利用する行為を、人間のみが有する固有の価値としての「人間の尊厳」の名の下に人間の種としてのエゴイズムを自らに對し隠蔽することで正当化するという対応よりも、(行為者たる人間に不断の反省を促し続けるという意味において)倫理的に誠実な態度ではないかと考える。⁶²

②自己決定との関係(論点二)

(問)

私見のように(人間の)尊厳を自己の不完全性と他者との関係性を鍵とした説明で根拠付けると、自己決定乃至⁶³選択の尊重ということは言えなくなってしまうのではないか。

(答)

これについては、次のような三つの異なった観点からの回答が可能であろう。

- (1) 既に述べてきたことから明らかなように、私見においては、(ヌスbaumと同じく)⁶⁴実践理性に基づく選択は、人間の最も人間らしい世界との関わり方として重視されることになるので問の指摘は当たらない。
- (2) 選択は、ヌスbaumも指摘するような自己⁶⁵と他者の様々の関係性の中で、その影響を受けつつ(他者のコントロールを受けない部分としての)⁶⁶自己が行う決定としてなされるという私見のような理解の方が、他者の影響を一切排除した自己の中で完結的に行われる決定というような理解よりも、現実に即していると思われる。⁶⁷
- (3) ヌスbaumの示すリストは、自己決定能力が不十分な者、或いは社会的理由等により自己決定が阻害されてい

る者の自己決定を支援するに当たつての支援の方向性を明示しているという点で意義を有するものと考え⁶⁴る。

③ 関係の性格・内容と尊厳（論点三）

（問）

自己と他者との関係には、敵対的なものや排斥的なものも含め様々なものが考えられるが、どのような関係であっても、それは尊厳の根拠となり得るのか。

（答）

前述のように「不完全な存在が他との関係を通じて完全なる世界との一体化に接近し得るという形で世界の在り方と不可分に関わっている」という存在の在り様に「尊厳」の根拠を求めるとすると、その関係性が完全なる世界との一体化に接近し得る可能性を有する限りにおいて、現実に現れた関係がどのようなものであれ、それは尊厳の根拠となり得ると考える。したがって、現実に顕在化した関係が敵対的な関係だからといって、それが尊厳の根拠とならないとは直ちには言えない⁶⁵。

しかし、相対的存在としての自己を前提とする限り、或る関係が当該自己にとり、世界との一体化に接近し得る可能性の高い「善い」関係（そうした関係性において在ることがその存在の「本来のそれらしい在り方」ということになる）か、或いは逆方向に作用する「悪しき」関係かの区別はあるものと思われる。そして、実際にどのような関係が善い関係なのかは、先験的・演繹的ではなく、経験的・帰納的に（さらに言えば実践的に）探求されなければならぬ。人間について言えば、それはヌスバウムが掲げたようなリストの項目ということになろう⁶⁶。

④エゴイズムの問題（論点四）

（問）

私見の立場は、「全ての存在は世界の在り方と不可分に関わっている」という存在の在り様の等しさに着目して、万物の「尊厳」の価値の等しさを認めようとする立場と言え、したがって、その暗黙の前提として「等しきものは等しく、不等なものは不等に扱うべし」という正義概念（普遍主義的要請）が想定されていると言える。しかし、そうだとすると、この正義概念をそもそも認めず「私が私であることのみを理由として（他人は知らず）私の生活や権利が保障されるべきである」と主張する徹底的なエゴイスト（利己主義者）に対しては、私見のような立場から全ての人間の生活や権利が保障されるべきとする議論はさほど説得力を持たないことになるのではないか。

（答）

前記三で述べたとおり、人間は、自己だけで存在が可能な完結した完全な存在であろうとする志向を有する。その場合の方向性としては、論理的には、一切の他者を遮断する方向性（閉鎖的方向性）と、一切の他者を含めて世界と一体化する方向性（開放的方向性）との二つがあり得よう。⁷⁴（個の）エゴイズムを志向する立場は前者の類型と言え、後者は私見の立場と言える。両者は、（いずれも自己が自己である限り完全な存在になることは不可能であるという点も含めて）論理的可能性としては等価と考えられるのに、価値的には何故後者の私見のような立場を高く評価するのかわかるのがここでの問題である。

現実にはそうしたエゴイズムはたちまちの内に破綻すると言うことは容易いが、論理的には難問であり、筆者は現在のところ十分な回答をすることができないことを認めなければならない。本稿では次の二点の指摘に留め、今後の検討課題としたい。⁷⁵

(1) 私見の立場（開放的方向性）は自己の価値を世界の価値と関連付けることができるが、エゴイズム（閉鎖的方向性）は自己の価値の優越性を世界の価値と関わりなく根拠付けなければならない点で、両者は（世界の価値との関わり方という点で）価値的に等価ではない。

(2) エゴイズム（閉鎖的方向性）を筆者のように理解した場合、エゴイストは、自己以外の他者（自己とは切り離された存在としての世界）を論理的に想定しなければならない以上、自らが唯一絶対の存在（Ⅱ価値）であるとの確信は論理的には持ち得ない筈である。すなわち、エゴイストがそうした確信を持つとすれば、それは（あたかも駝鳥が地中に首を突っ込んで自己以外の世界は存在しないと思ひ込もうとするような）彼の主観的心理に留まり、他者に対する説得的な論理にはなり得ないのではないか。

注

(1) ホセ・ヨンバルト「人權と正義——人間らしく生きるための哲学的考察——」、『社会福祉研究』第七〇号、一九九七年、六一—三頁。なお、より詳しい論考として同「日本国憲法解釈の問題としての『個人の尊重』と『人間の尊厳』（上）」、『判例タイムズ』第三七七号、一九七九年、八一—九頁並びに同「人間の尊厳と国家の権力」、成文堂、一九九〇年、五七—七〇頁及び七七一—七八頁も参照。

(2) ヨンバルト教授は、人間の尊厳は尊厳（dignity）の問題であり、個人の尊重は個性（individuality）の問題であって、両者を混同すべきではないとされる（ヨンバルト・前掲（1）「人權と正義——人間らしく生きるための哲学的考察——」、八一—九頁）。こうした考え方に批判的な見解（青柳幸一「個人の尊重」と『人間の尊厳——同義性と異質性——』、『横浜経営研究』第七卷第四号、一九八七年、一九—二〇頁を参照）もあるが、筆者は議論の分析道具としては意味のある区分と考える。なお、その場合、

日本国憲法二三条にいう「個人の尊重」をどう解するかが問題となろう。学説（学説の整理としては青柳・前掲論文一四一―一八頁、江橋崇「立憲主義にとつての『個人』」、『ジュリスト臨時増刊 憲法と憲法原理―現況と展望』第八八四号、一九八七年、六―九頁等を参照）も必ずしも明確ではないようにも思われる（宮沢・前掲序(9)二一―二四頁、芦部・前掲序(9)八〇頁等）が、「個人」という局面乃至レベルで現れた人間の尊厳（の尊重）ということ、ヨンバルト教授の言われる「個人（個性）の尊重」と「人間の尊厳（の尊重）」の双方の意味を併せ持つと解すべきであろうか（樋口陽一他『注釈日本国憲法 上巻』、青林書院新社、一九八四年、二五六―二六〇頁（佐藤幸治稿）及び佐藤幸治「個人の尊厳と国民主権」、佐藤幸治Ⅱ中村睦男Ⅱ野中俊彦『ファンダメンタル憲法』、有斐閣、一九九四年、五―六頁を参照）。

(3) ヨンバルト・前掲(2)九一―一〇頁。なお、ヨンバルト教授は一一項目に分けて特徴を指摘されているが、ここでは本稿の議論との関係で重要と思われるものを筆者なりに整理・要約して掲げた。

(4) 同旨、深田・前掲序(14)二〇二頁。

(5) ヨンバルト・前掲(2)八―九頁。

(6) 佐藤幸治教授は「ますます多くの国で『人権』という言葉が用いられるようになったからといって、そのことは、『人権』の命題がますます明確に基礎づけられるに至ったということ必ずしも意味しない」とされる（佐藤幸治「人権の觀念―その基礎づけについての覚書」、『ジュリスト臨時増刊 憲法と憲法原理―現況と展望』第八八四号、一九八七年、一四八頁）。

(7) カント、野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、野田又夫編『世界の名著39 カント』、中央公論社、一九七九年、二八―二八二頁及び二八六頁。

(8) 例えばカント研究会編『現代カント研究6 自由と行為』、晃洋書房、一九九七年所収の諸論考を参照。

(9) この点につき須田朗「価値と自由―カントを手がかりにして―」、『新・岩波講座哲学10 行為他我自由』、岩波書店、一九八五年、二〇七―二〇八頁を参照。

- (10) カント、篠田英雄訳『純粹理性批判（上）』、岩波文庫、一九六一年、一三頁。
- (11) 高峯一愚『カント純粹理性批判入門』、論創社、一九七九年、まえがき三頁及び本文二七―二八頁を参照。
- (12) カントの道德論においては神の神性が理性という形で人間の内奥に受容されているとの理解を示すものとして福井一光『ヒューマニズムの時代―近代精神の成立と生成過程―』、未來社、一九八九年、一七〇頁。また、高峯一愚『カント実践理性批判解説』、論創社、一九八五年、二三四―二五八頁、量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、一九九〇年、二三八―二七一頁等も参照。
- (13) 本文(1)の記述に関連し福井・前掲(12)一八―二二頁を参照。
- (14) そして、本文(2)で述べた疑問は、何らかの（人格的）自律能力乃至理性を人間の尊厳（したがって基本的人権）の中心的根拠に据える理論においては、多かれ少なかれ共通する問題点のように思われる。なお、この点に関連して笹沼弘志「権力と人権―人権批判または人権の普遍性の証明の試みについて―」、憲法理論研究会編『人権理論の新展開』、敬文堂、一九九四年、三二―三四頁を参照。
- (15) それは同時に人間の尊厳は人間の自律乃至理性に関わる価値であるという具体的内容を人間の尊厳に付与することにもなる。
- (16) すなわち、内包が増大すれば外延は縮小する（末木剛博『論理学概論（第2版）』、東京大学出版会、一九七四年、三九頁）。
- (17) 宮沢・前掲序(9)七八頁、荳部・前掲序(9)八〇頁、中村睦男「人権の觀念について」、『法学教室』第二〇六号、一九九七年、八頁等。
- (18) なお、仮に生存権思想の理念的根拠を「個人の尊重（乃至尊厳）」であると考えるにしても、その内容と根拠（個人の何をいかなる理由で尊重しなければならないのか）が問題となるのは「人間の尊厳」の場合と変わりはない。
- (19) 立岩真也『私的所有論』、勁草書房、一九九七年、一八四―一八八頁を参照。

(20) 例えば成年男子のみを「人間」とすることの妥当性。或いはより現代的な課題として胎児や脳死状態の者をどこまで「人間」として扱うのかといった問題等。

(21) この立場に立つと称しつつ本文で述べたような批判を行う論者は、論者自身が考える人間の尊厳の具体的内容や根拠を暗黙裡に設定した上で批判を行っているものと思われる。しかし、そうであるならば、実際にはこの立場を採っていないことになる。また、批判の前に、論者自身が考える人間の尊厳の具体的内容や根拠を明示してその妥当性を論証する必要がある。

(22) 人間とは理性的存在であり、理性に基づく自律が人間の尊厳の根拠であるとするカント的な立場も、人間の尊厳の内容・根拠を具体化しようとした点ではこちらの立場に属すると言える。ただ、カント的な説明では「全ての人間」の範囲と「人間の尊厳を有する存在」の範囲のずれがあまりにも目立つので、そのずれを埋めるようなより説得的な説明（いわばカント的な説明の改善策）がないかどうかを探索する必要があるというのが、本稿の主張である。

(23) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、一〇九四b、訳は高田三郎（岩波文庫、一九七一年）による。

(24) なお、人権の理念的根拠に関するこれまでの理論を整理・評価したものとしては、取り敢えず深田・前掲序(4)一五五―二〇一頁、（特に日本における状況につき）渡辺康行「人権理論の変容」、『岩波講座現代の法1 現代国家と法』、岩波書店、一九九七年、六五―一〇六頁を参照。

(25) 一〇項目は、多くの時代・地域における人間経験の評価的な解釈という手続きを経て導き出されたということにより、その普遍性と現実性（＝観念的な形而上学的価値から演繹されたリストではないこと）が担保されていると考えられる。

(26) 人権の位置付けに関し同様の考え方を採っていることが窺えるものとして Michael Freedén, *Rights* (Milton Keynes, Open University Press, 1991), p.7（玉木秀敏・平井亮輔訳『権利』、昭和堂、一九九二年、一三頁）を参照。また、我が国においては、例えば遠藤・前掲序(5)六〇―六一頁を参照。

(27) ヌสบアウムは、こうした考え方は古代ギリシア・ローマの哲学においては一般的に承認されていたと述べる（HC:97）。

- (28) HC : 88. cf. HFSJ : 228-229.
- (29) HC : 89.
- (30) その他、リストの「曖昧さ」や可変性も両者のずれを決めることに寄与しているものと考えられる。
- (31) 我が国においては佐藤幸治教授が基本的人権の根拠を「人間のもつ自律に対する潜在能力の尊重」に求めている（佐藤幸治「子どもの『人権』とは」、「自由と正義」第三八巻第六号、一九八七年、八―九頁）ことが注目されるが、自律が一義的にはやはり自由権の尊重と結び付きやすいことを考えると、ヌスバウムの理解の方が、自由権だけでなく社会権も含めて人権の根拠をより深く設定できるように思われる。
- (32) ヌスバウムの示したリストに掲げられた項目の実現全てを強い権利（人権）として認めることは、権利（人権）のインフレ化を招く虞があり、また、現実には分配できる資源に限界がある場合もあることを考えると、必ずしも適当ではないであろう。いわゆる「切札」としての権利性を認めるべき項目から政策乃至立法策定に当たり配慮・尊重されるべき項目に至るまでの、権利性の強さの整理・序列化の作業が必要と思われる。今後の課題としたい。しかし、いずれの項目も最低限政策乃至立法策定に当たり配慮・尊重されなければならないものであることは言うまでもない。
- (33) なお、本稿では社会保障法令のもう一つの理念的根拠とされる社会連帯思想（高藤・前掲序(2)二二―五〇頁、堀・前掲序(2)九九―一〇一頁等を参照）については論じることができなかったが、人間の尊厳についてのヌスバウムの理解に立つならば、社会連帯も、彼女のリストにおいて実践理性と並んで最も人間らしい能力とされる「他の人間との連携・協力」の典型的な現れという形で人間の尊厳と関連づけて理解されることになるろう。
- (34) HFSJ : 228. HC : 89.
- (35) 一般に「あること」に比べ「ないこと」の完全な証明は難しい。筆者自身は、この方向での理論の精緻化はそれを行うだけの価値があると考えている。今後の課題としたい。

- (36) ヌスバウム自身は、そうした例外的ケースとして、具体的には、不可逆的な老人性痴呆患者、植物状態の者、最重度の障害児、ロボットミール手術を受けた者等の内の一定の者等を想定しているようである (HFSJ: 228, HC: 81-82)。
- (37) 例えば竹中勲「自己決定権と自己統合希求的利益説」、『産大法学』第三二巻第一号、一九九八年、二二頁は無脳症児のケースを取り上げる。
- (38) HFSJ: 228, HC: 82.
- (39) ちなみに、佐藤幸治教授は、いかに生くべきかについての各人の判断を尊重するための一定の共通の社会的ベースを作らねば「理性」の一定の役割を認めない訳にはいかないが、自律における理性的要素を過度に強調することには警戒を要すると述べられている (佐藤幸治「憲法学において『自己決定権』をいうことの意味」、日本法哲学会編『法哲学年報一九八九—現代における〈個人—共同体—国家〉」、有斐閣、一九九〇年、八六頁)。
- (40) この自己は必ずしも近代西欧的な意味での自己に限定される訳ではない。
- (41) 志向する理由は、事実的には外部から相対的に独立した完結的システムたろうとする (もちろんそれは完全には達成されない) 生物 (としての人間) の個性性 (八杉龍一他編『岩波生物学辞典第4版』、岩波書店、一九九六年、四六九頁及び四七九頁を参照) 及び (特に人間については) 全てを管理支配しようとする器官である脳 (養老孟司『唯脳論』、青土社、一九八九年、二五七頁) の発達に求められるであろうが、論理的には自己が自己として世界から区分される前は自己と世界が一体の完全な存在 (≡本来無分別) であったことに求められるべきであろう。しかし、自己が「自己」という意識≡存在を持つためには、その一体的存在は自己と他者に区分されなければならない (一般論としてはあるが、人間における「××の意識」が一体的世界からの「××の区分 (≡分節+存在)」と不可分であることを論じるものとして井筒俊彦『意識と本質』、岩波書店、一九八三年、四一—〇頁、八一—八六頁、二二七—二三五頁、一七四—一七五頁等を参照、存在についての筆者の理解は同書に負うところが大きい)。そして、いったん成立した自己は、(自己が自己である限り) 他者からより独立しようとするべくト

ルと一体的世界に回帰しようとするベクトルという相反する方向性を有する二つのベクトルに牽引される「中間的乃至相対的存在」となる。以下の本文の記述はこのうちの後者のベクトルをより本来的なものと見てこれに注目したものである。したがって、逆に前者のベクトルをより本来的とする立論もあり得ようが、それは結局のところ相対的存在たる自己の内部において自己の絶対的価値を基礎付けるといふより困難な作業に直面することになるように思われる。

(42) 自己という言葉が意味を持つためには、（何らかの意味において）他者が存在しなければならぬ。

(43) したがって、ここでの「他者」は人間に限定される訳ではない。

(44) そして、そうした構造的な不完全性（有限性）が、今度は、完全（無限）なるものへの渴望にも似た志向性をさらに強めるのである。

(45) もちろん完全に一体化することは自己の定義上できない。

(46) 世界の完全性を特定の人格神を介在させることなく雄弁に論じたものとして、例えば『正法眼蔵』の「一顆明珠」の巻（道元、水野弥穗子校注『正法眼蔵』）、岩波文庫、一九九〇年、一八〇―一八九頁）を参照。この中で道元は、世界の完全性を「尽十方世界一顆明珠なり、両顆三顆といはず。全身これ一隻の正法眼なり、全身これ真実体なり、全身これ一句なり、全身これ光明なり、全身これ全心なり。全身のとき、全身の罣礙なし。円陀々地なり、転轆々なり。明珠の功德かくのごとく見成なる（日常的意味での自己を含む）全世界は（敢えて言語化すれば）一箇の明るい珠のようなものである。それは二でも三でもない唯一の本体＝真理＝〔分節する前の世界を敢えて表現すればそのようにも言えるという意味での〕唯一の言葉＝光明（と仮に表現される一なる存在＝意識）＝〔身心すなわち主客分節前の〕心であると言える。したがって、そこには何の対立・矛盾もなく、（我々にとっては一般に日常的世界として理解される）その全体が常に唯一完全性を失うことなく存在乃至推移し続けていくのである。以上のような意味における世界の唯一完全性は常に実現完成している」というように述べている（同書一八六頁、現代語訳は筆者）。

(47) 「一部」ではあるが、それは世界全体の関係性の集積としてそのような「一部」として現れているのであり、したがってその「一部」がなかりせば世界全体の在り方が変わってしまうという意味において、「世界」全体でもある。

(48) そして、さらに言えば、その一体化は（接近は可能であるが）決して達成され得ないという形でも世界の在り方と不可分に関わっているのである。

(49) そして、筆者は、全ての人間は本文で述べたような人間の尊厳の根拠及び価値を（たとえ自覚的ではないにせよ）直観的乃至根源的に了解しているのではないかと考えている。その了解は、森下助教教授の言われる「ひとしきのセンス（森下直貴『死の選択―いのちの現場から考える―』、窓社、一九九九年、五八頁）」に近いものかもしれない。

(50) さらに言えば、常識的な意味で我々が「自分自身」と考えている存在も、自己の意識的コントロールが及ぶかどうかという観点から見ると、現在の両親を両親とし今自分がここに生きているという事実から自分自身の心臓の動きに至るまで、コントロールできない「他者性」が極めて強い。私見の立場からは、そうした他者性が認められる限りにおいて自分自身も自己に対する「他者」ということになる。もともと、こうした見方の方が真実には即しているとしても、この点をあまり強調しすぎることは、日常的意味における自他の境界を曖昧化し、（中世的な身分制共同体の軛から解放され他者から独立した主体となった、近代的意味での）個人概念のもつ大きな意義を失わしめる虞もあることから、適当ではあるまい。したがって、少なくとも法学的思考のレベルにおいては、私見のように自他の関係性を論ずるにしても、その場合の「自己」の単位は常識的な意味での自分自身（個人）とした上で、どこまで説明可能かを検討することが重要と考えている。しかし、後掲66で述べるような自己加害行為に対するパターンリスティックな介入の是非といった限界的事例については、本注で述べた私見のような自己理解にまで進まないと対応しきれない問題がどうしても出てくるのではなからうか。なお、以上の他、「自己の中の他者性」に関わる問題としては、未来（或いは過去）の自分をどの程度「他者」と考えるかということも（社会保障分野に限ってみても年金制度論等との関連において）問題となり得るが、これについては自己の捉え方だけでなく、時間の性格論についての検討

も必要となるので、他日を期することとしたい。

(51) それは同時に自己にとつては何かの「苦痛」も伴うものであらう。

(52) 詳細な分析をする余裕はないが、ヌスバウムが重視する同情心（と一応訳したが、むしろ「憐れみ」ビティエ（花崎皋平『アインシュタインと共生の哲学』、筑摩書房、一九九三年、二七六―二八二頁を参照））と言った方が適切かもしれない）や尊敬といったものも本文で述べたような感情と関連づけて理解することが可能であらう。

(53) こうした世界と個々の存在との関係は、（よく言われることではあるが）曲全体とそれを構成する個々の音、或いは絵全体とそれを構成する個々の絵の具の点との関係のアナロジーで捉えたとイメージしやすいであらう。もっとも、その背後に曲が響く空間や絵が描かれるキャンバスが一体として存在すること（そして筆者の用語法ではこれも「世界（全体）」に含まれる）を忘れてはならないが……

(54) 私見よりも経験的・現実的なものではあるが、ヌスバウム自身も、人間活動やその善（善い機能発揮）が常に世界との複雑な相互依存関係の中で成り立っていることを認めている（20:243）。

(55) さらに言えば、それがより個別的な自己と世界との関わり方として現れれば、それは「個人の尊重」乃至「個人の尊敬」の問題として議論されることになる。なお、森末伸行『法哲学概説』、中央大学出版部、一九九四年、二五頁は、一人一人の個人は全宇宙的な総体的連関の結節点であるが故に各個人は取りかえのきかない「ユニーク」な存在であるのだと述べる。

(56) より正確には、万物（個々の存在）の関係という形で自己展開乃至顕現している絶対者（世界）と言うべきであるが、個々の存在の視点からは本文のような言い方も方便として許されるであらう。

(57) 人間のみに固有の価値としての「人間の尊敬」を認める立場から、こうした例外的ケースについても尊敬を認めようとする論理を取って構築しようとするれば、こうした例外的ケースに属する者も「人間」に極めて近い乃至類似した存在であるが故に、人間に「準じて」その尊敬（＝準人間の尊敬？）を認めるということになる。しかし、こうした論理は例外的ケース

に属する者の尊厳が人間の尊厳よりも価値的に劣ることを倫理的に正当化することになりかねず問題があると考ええる。差別が本質的類似の原理に潜んだ差異（区別）の無化に起因する（菅野盾樹「本質と曖昧なもの―世界制作の倫理―」、市川浩他編『現代哲学の冒険 3 差別』、岩波書店、一九九〇年、二二八―二三四頁）としたら、本質否定主義的立場に立つか、差異（区別）を差異（区別）として絶えず明確にしつつそれぞれの本質に等しい価値を認めない限り、差別は解消できない。

(58) ヌスバウムも実践理性及び他の人間との連携・協力を重視している訳であるが、それは論理的乃至形而上学的理由によるものではなく、それらが生活において実際に果たす役割に着目してのことと考えられる。

(59) ヌスバウムもそうした趣旨を述べている（ASD：225-226、HFSJ：222、HC：85-86）が、その論理的理由は明らかではなかった。

(60) この点に関連して立岩・前掲(19)一七八頁を参照。

(61) したがって、私見の立場からは、人間の「欲望」ではなく「必要」に着目した基準の設定が重要となってくる。もっとも、何が「必要最小限」かの判断が容易ではないことは認めなければならないが、ヌスバウムの示すリストはこの点についても示唆を与えてくれるように思われる。

(62) 以上の点に関連して、井上達夫『共生の作法』、創文社、一九八六年、八二―八七頁、小林直樹『法の人間学的考察(Ⅱ)』、『法学協会雑誌』第一一六巻第一号、一九九九年、五八―五九頁及び森下・前掲(49)二〇七―二一四頁を参照。

(63) 自己決定（権）の意味についても種々の議論があるが、ここでは「自分で自分のことを決めること」という常識的な理解に留める。より詳しくは、例えば内野正幸「自己決定権と平等」、『岩波講座現代の法 14 自己決定権と法』、岩波書店、一九九八年、三一―三七頁を参照。

(64) ASD：226-227、HFSJ：222-223、225、HC：95。

(65) HFSJ：225-226、HC：95。

(66) この部分は感覚的には自己の「かけがえのなさ」として意識されるのであろう（井上・前掲(62)五三頁を参照）。

(67) 本文(1)と(2)で述べたことを考え併せれば、法学的議論としては個人の自律と他者（社会）との関係性のバランスを如何に調和させるかという観点からの権利論の構築が重要になってこよう。この点に関しては、（筆者と必ずしも同じスタンスを採るものではないが）高井裕之「関係性志向の権利論・序説（三・完）」、『民商法雑誌』第九九巻第五号、一九八九年、六三八―六五六頁及び同「憲法における人間像の予備的一考察（四）―アメリカにおける feminine jurisprudence を手がかりに―」、『産大法学』第二六巻第三・四号、一九九三年、二九九―三一八頁が参考になる。

(68) なお、本文の議論からはやや外れるが、自己決定を巡る問題としては、次のような限界的事例も考慮しておく必要があるのではないか。

一つは、自殺や自己売却等の自己加害行為（ここでの自己は十分な判断・決定能力を有するものとする）に対するいわゆる強いバタナリスティックな介入は、いかなる理由により正当化されるのかという問題である。私見の立場からは、まずは、自殺等の自己加害行為は、たとえそれが自己決定に基づくものであれ、ヌスバウムのいう「人間としての善い生き方」に通常は反する行為（したがって本人の尊厳或いは真の利益を害する行為）であるという理由から介入を正当化し得る場合があると言うことはできよう。しかし、十分な判断・決定能力を有する人間が熟慮の末自己加害行為を行うことを決定した場合に、なおバタナリスティックな介入を行うことは許されるのであろうか。決定自体が個人の自律の現れでもあるようなそうしたケースへの介入は、（人間の尊厳の中心的根拠が「自律」にあるとの立場に立つとするならば）介入自体が決定者の尊厳を侵すことになりかねず、そうだとすると介入の余地はないようにも思われる。しかし、私見の立場からは、こうしたケースにおいても、自己加害行為は、自己決定の名の下に常識的意味での自分自身の中の「他者（前掲60を参照）」の尊厳を侵す行為でもあるという理由から、（決定を行う部分の）自己に対して少なくとも慎重な考慮を要請することはなおできるもの考える。もつとも、その要請が外部からの介入を正当化するほど強くなる（すなわち「決定を行う（自律的）自己の尊厳へ自己の中の『他者』の尊厳」となる）ような場合があり得るのかどうか、あるとしてそれはどのような場合なのかについて答える用意は現在

のところ持ち合わせていないので、その検討は他日を期することとしたい。なお、従来のパターナリスティックな介入の正当化論については竹中勲「憲法学とパターナリズム・自己加害阻止原理」、佐藤幸治先生還暦記念『現代立憲主義と司法権』、青林書院、一九九八年、一九〇―二〇四頁等を参照されたい。

もう一つは、自己決定能力が殆どないような者（＝A。ここには「人間」概念に含まれない例外的ケースに該当する者も含まれるであろう）については実際には他者（＝B）が決定の支援ではなく決定自体を行なわざるを得ないことがある（そして、そのことを筆者も現実否定するつもりはない）が、そのときBがそうした決定を行うことは、倫理的には如何なる理由により正当化できるのかという問題である。仮にAに最も親しい者がAの尊厳を最大限尊重して最善と思われる決定を行なったとしても他者は他者である。そうした決定をすることが何故許されるのか？ Bの決定が、Bの主観においてだけではなく（具体的判断基準には議論があろうが）客観的にも、Aが人間らしく生きる上で最善の決定であろうということは、正当化の一つの根拠たり得るが、それで十分と言えるのであろうか。筆者には、それに加えて「AとBとが世界の中でそのような関係として配置されたことを、まさにその関係性故に、関係者（基本的にAとB）が（その能力により程度・内容は異なるにせよ）所与として了解乃至受容すること」も必要のように思われる。しかし、これも今後の検討課題としたい。

(69) 例えば、戦いにおいて人間がしばしば勇敢さ（の徳）を示すことについてアリストテレス『ニコマコス倫理学』、一一一五a―一一一五b及び一一一七a―一一一七bを参照。

(70) もしも一切を包含した唯一絶対の存在（仮にXと呼ぶ）であったとしたら、Xにとって善悪の区別は意味を持たないが故に、Xは悪（或いは善。以下同じ）をなし得ない。したがって、XがX自身に悪をなし得るとの言明は、悪を行うXと悪を被るXとそれを悪と評価するXの三者の区分（したがってこのときXは既に唯一絶対の存在ではなくなっている）を前提としているものと言えよう。悪或いは善は以上のような意味において複数の相対的存在を前提とした関係的な価値であると考えられる。

(71) なお、本文③で述べたような消息につき、道元は『正法眼蔵』の「諸悪莫作」の巻の中で「善悪は法なり、法は善悪にあら

ず。……因果の本来面目すでに分明なる、これ『莫作』なり。……諸悪は因縁生としりて、この因縁のおのれと莫作なるをみざるは、あわれむべきともがらなり（善悪は法（「一体的世界」）が分節され相対的存在相互の關係的価値として現われてきたときの名称であるが、一体的世界それ自体に善悪の区分乃至評價は存在しない。……しかし、〔世界との一体性を志向するという人間の本来の在り方に即した観点からはそれに反する關係が「悪」と名付けられることになる以上、人間にとつての〕因果（「關係性」の本来の在り方が『莫作（「悪をなさない」）という形であるのは自明のことであろう。……したがって、諸悪は關係性の中で現われることのみを知って、その關係性が本来的に『莫作』という形乃至方向性で現われることを理解できない者は、あわれむべき人々である）と述べている（道元、水野弥穗子校注『正法眼蔵』）、岩波文庫、一九九〇年、二二一頁及び二三四―二三五頁、現代語訳は筆者）。しかし、本稿の主題を超えてしまいが、本来的に「莫作」である筈の悪を何故人間が犯してしまうのかについては、さらに一歩踏み込んだ考察が必要であろう。この点については、取り敢えず長谷正当「悪の象徴論」、『新・岩波講座哲学10 行為他我自由』、岩波書店、一九八五年、三〇九―三三三頁を参照。

(72) 前掲(4)を参照。

(73) エゴイズムを巡る論点については、エゴイズムには利己主義だけでなく極限的利他主義も含まれること、正義もまた種的乃至類的エゴイズムとして捉え得ること等も含め井上・前掲(62)四三―八八頁が精緻な分析を加えているので参照されたい。

結語

本稿においては、ヌスバウムの善の構想を導きの糸としつつ、社会保障の保障内容として目指すべき「人間たる

に値する生活」の具体的中身を明らかにするよう努めるとともに、その保障の理念的根拠として不可欠と考えられる「人間の尊厳（の尊重）」の内容・根拠を改めて検討するという作業を通じて、社会保障制度の必要性を理念的に少しでも明確化できないかを試みた。

実際に社会保障制度の在り方を考えるに当たっては、現実の人間が、閉鎖的と開放的という世界に向かっての二つの方向性（態度）の緊張関係の間に身を置いて日々の生を営む存在として世界の中に配置されているという「中間存在としての人間」の在り様を出発点とする他はないと思われるが、本稿における試みがそのためのささやかなステップとなることを念ずるものである。

なお、本稿を踏まえ社会保障が保障すべき生活の水準を定量的にどこまで明らかにし得るのかという点は、筆者の今後の検討課題としたい。