

見て見ぬ振りをすることは道徳的にどこまで許容されるのか?

青 木 克 仁

To What Degree is Turning a Blind Eye to the Situation Morally Permissible?

Katsuhito AOKI

要 旨

私達は、典型的事例を通して、物事を学んでいく傾向がある。それゆえ、「善悪」の典型事例を学ぶことなく、いきなり、道徳の領域における非典型的な事例である「グレーゾーン」を学び始めるということは想像し得ない。道徳の領域においては、マニ教的な善悪二元論の世界観こそが、典型事例の判断に役立ってきたと言える。子どもは「してはいけないこと」を、有無を言わず躰られ、それを通して「悪いこと」の概念を学んでいく。世の中には、果たして道徳的に見て、やっていいのか悪いのかが、それほど明瞭ではない領域が存在している。例えば、いじめを傍観する、ということはどうだろうか。積極的に悪いことをしているわけではないし、だからと言って「善行」を為しているというわけでもない。この手の道徳的なグレーゾーンをいかに判断すべきなのだろうか。本論考では、「見て見ぬ振り」のような道徳的なグレーゾーンについて考察する。

キーワード：倫理的判断, 善悪二元論, 道徳的グレーゾーン, 不作為, 価値中立的

序 論

しばらく、子ども時代を振り返ってみるとしよう。私達は、両親や先生、あるいは身近な大人達から、「善悪」を教えられてきた、ということをはっきりしている。しかし、道徳的なグレーゾーンについて教えられてきた、という記憶をお持ちの方はいないと断言していい。認知意味論が明らかにしたように、確かに、私達は、典型的な事例を通して、物事を学んでいく傾向がある。それゆえ、「善悪」の典型事例を学ぶことなく、いきなり、道徳の領域における非典型的な事例である「グレーゾーン」を学び始めるということは想像し得ないのである。加えて、道徳の領域においては、マニ教的な善悪二元論の世界観こそが、典型事例の判断に役立ってきたと言える。子どもは「してはいけないこと」を、有無を言わず躰られ、それを通して「悪いこと」の概念を学んでいくのだ。「してはいけないこと」に手を染めれば叱られ、「この文化・社会が善いと奨励していること」を行えば褒められるという形で、善悪二元論的世界観に参入していくことになる。このようにして、どのような言動が善、あるいは悪であるのか、を判断し得るようになっていくのである。

しかし、世の中には、果たして道徳的に見て、やっぴいのか悪いのか、それほど明瞭ではない領域が存在している。例えば、いじめを傍観する、ということはどうだろうか。積極的に悪いことをしているわけではないし、だからと言って「善行」を為しているというわけでもない。この手の道徳的なグレーゾーンをいかに判断すべきなのだろうか。本論考では、「見て見ぬ振り」のような道徳的なグレーゾーンについて考察していく。

§ 1. 価値中立的状态をいかに判断するか？

今、或る人が財布を道に落としたところを見ていたと想像してみよう。この時、それを目撃していた人には、以下の3通りの対応が考えられる。Aさんは何もせずにただただ通り過ぎていった。Bさんは財布を拾い、落とし主に届けた。Cさんは財布を拾い、自分のポケットにしまい、着服した。ここで、誰の目にも、道徳的に映るのは、Bさんの行為だろう。なぜならば、他人に役立つとして行動しているからだ。反対に、明らかに、道徳的に問題があるとされる行為は、Cさんの行為である。財布の落とし主に損害をもたらすような行為をしまっているからだ。

「白」と「黒」のように、「善行」と「悪行」はコントラストをなす概念で、こうした概念のことを「対概念」という。「善行」とは、「他人に役立つと意図して言動すること」であり、それに対して、「悪行」とは、「他人に故意に損害を与えるように言動すること」なのである。

それでは、Aさんの行動は道徳的に、どう評価すべきだろうか。AさんはCさんと違って、少なくとも「悪行」はしていない。しかしだからと言って、Bさんのように「善行」をしているわけでもない。このAさんの行為こそが、今回問題にしたい、「不作為」つまり「見て見ぬ振りを決め込む態度」なのである。それでは、それが道徳的に善いことなのか、悪いことなのか、を考えていくことにしよう。

§ 2. 論理学における否定

論理学において、肯定文の典型は、現実を描写した文である。「机の上にリンゴがある」などといったような文は、現実に机の上にリンゴがあれば、「真」なければ「偽」である。

しかし否定文は、直接現実を描写した文ではない。例えば、「机の上にリンゴがない」をイメージすることはできない。「机の上にリンゴがある」というイメージから、リンゴを取り去ればいいと思われるかもしれないが、そのようなイメージの引き算をするとそこにはただ「机」があるのみとなってしまう。あるいは、「リンゴでない」という現実を見せろ、と言われても当惑してしまう。否定文は、或る主張に対して、その主張が間違っていると主張するのである。つまり、「否定」は「現実」ではなく、「主張」に関して否定するのだ。

対概念がある場合の否定は、少々話が面倒になる。例えば、「好き」に対して「嫌い」のように、対概念がある場合の否定を考えてみよう。「私はあの男が好きではない」と言った場合、「私はあの男が好きである」という主張を単に否定するという「否定の意味」以上に、むしろ、「私はあの男が嫌いである」という積極的な主張に近いものが感じられる。こうした対概念がある場合は、「私はあの男が好きでもないし嫌いでもない」などと言わない限り、「私はあの男が好きではない」と言った場合は、やはり「嫌いだ」といった積極的な主張の意味合いを持ったニュアンスが入ってしまう。

論理学における否定は、こうした「積極的な主張」といった意味合いを持たせないで考える。「好きではない」という主張は、「好きだ」と主張すると間違いになる、という以上の意味で使わないのだ。「好きだ」と言うと同じ間違いになるケースとして、「好きでもないし嫌いでもない」場合と「嫌い」な場合が共に含まれることになるということに注意して欲しい。

それでは、「悪行」と「善行」という対概念の場合を考えてみよう。「これは悪行ではない」と言った場合、そこには積極的な主張が感じ取れるだろうか。あるいは、「これは善行ではない」と言った場合、そこに積極的な主張を感じ取ることができるだろうか。

日常的な言い回しを暫く検討してみることにしよう。日常的には、「それは善行ではない」ということで、「それはどちらかと言えば悪いことである」と暗に非難している場合がある。例えば、子どもに、「それは善いことではないよ」といった場合、そこには「悪いことだから止めなさい」という非難の意味が込められている。対照的に、子どもに向かって「それは悪いことではないよ」と言う場合は、「悪いとは言い切れないので、積極的に勧めはしない」といった意味合いになるだろう。ここでは、「悪いとは言い切れない一歩手前の価値中立的状態」がイメージされている。要約すると、「善行ではない」という言い方には、価値中立的状態以上の非難の含みがあるが、「悪行ではない」という場合、価値中立的状態が意味されており、非難の意味があるわけではない、ということなのだ。確かに、日常的な言い回しでは、「善行ではない」という否定の言い方には、非難の意味合いが込められるだろうが、実際には、「善行とも悪行とも言えないような」価値中立的状態を考えることが可能である。例えば、「夜更かしをする」という行為は、それ単独では、「善行ではない」し、「悪行でもない」といった価値中立的状態と考えられる。そこで、しばらく、「善行」の場合の否定にも、価値中立的状態があると考えて、論理的な考察を進めていく。

「悪行」の反対（否定）が、「悪行を行わない状態」であるのなら、その集合には、勿論「善行」は含まれるだろうが、「悪行を行っていない」というだけの消極的な状態も含まれることになる。すると、

- ① 「善行」即ち積極的に人に役立つと意図して言動するという意味合いにおいて「よい」。
- ② 何もしない（不作為）、という消極的な意味合いにおいて、つまり、少なくとも危害は加えないという意味合いにおいて、「悪くない（価値中立的状態）」。

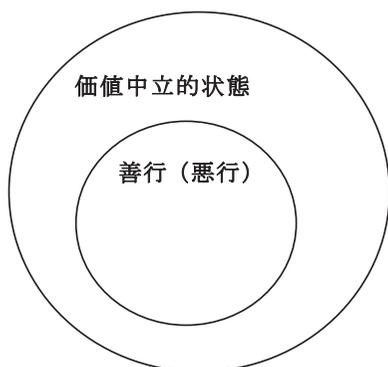
以上、二つが、「悪行」の否定として出てきてしまうことになる。

同様に、「善行」の反対、即ち、「否定」についても、①「悪行」を行っている状態と②「悪行」を為しているわけではない、という消極的な状態の二通りが含まれることになる。

すると、財布を落としたのを見ても、何もせずにただただ通り過ぎていった、Aの行為は、「悪行」を行っていない、という「善行」の反対ともとれるし、「善行」を行っていない、と意味合いの「悪行」の反対ともとれる。こうした消極的な状態のことを「価値中立的状態」と呼ぶことにしよう。他者に「危害」を積極的に与えようとしているわけではないから、とりあえず「価値中立的状態」と呼ぶことにしておこう。

今まで述べたことを集合論的に表現すると、このようになる。「悪行」の反対は、「悪行」を行わない状態を指すが、その中には、「価値中立的状態」即ち、積極的に悪いことをしない状態と「善行」即ち、積極的によい行いをする事が含まれていることになる。「善行」も「積極的に悪いことをしていない状態」には違いないので、「価値中立的状態」の部分集合的に捉えることが可能である。

同様に、「善行」の反対は、「善行」を行わない状態を指すが、その中には、「価値中立的状態」即ち、積極的に善いことを行わない状態と「悪行」即ち、積極的に悪い行いをすることが含まれている。「悪行」も「積極的に善いことをしていない状態」には違いないので、「価値中立的状態」の部分集合として捉えることが可能なのだ。



「悪行（善行）」の「反対（＝否定）」

ここで論じるべきは、「価値中立的状態」を道徳的に非難し得る場合があるのだろうか、ということだ。とりあえず「価値中立的状態」と命名しはしたが、果たしてその名の通り、どのような状況下においても、「価値中立的状態」である、と断言し得るのか、あるいは、そこには「道徳的非難や称賛」の入り込む余地があるのかを考えていくことにしよう。言い換えれば、「悪行」や「善行」を積極的になさないと消極的な状態に留まることは、どのように道徳的評価を下すべきなのだろうか、ということなのだ。

§3. 悪行をすることと価値中立状態に留まること

そこで、まず、「他者に害をなす」ということと「他者が害を受けているのを黙って見ている」ということとの間に道徳的差があるかないかという点を考察しよう。Aの事例を思い出していただきたいのだが、他者が害を受けているのを見ていながら、「何もしない」という「不作為」、つまり「価値中立状態」に留まることによって、その人を道徳的な罪に問うことができるかどうか、ということを考えてい。言い換えると、道徳的に「不作為の罪」ということがあり得るのだろうか、ということの問題にしたいのである。

この場合、単に「悪行を行っていない」ということと「悪行を為す」とこととの間に違いが出てくる場合がある。何かをするために、それとは別の何かを行うということは日常的によくあることだ。例えば、或るべつの目的のために、相手を知るべき情報を教えない、といったような「不作為」はどうだろうか。相手を知るべきであるにもかかわらず、相手が知らないことを、敢えて教えてやらない、ということがある。例えば、吊り橋を渡ろうとしている恋敵に、橋の真ん中当たりの踏み板が朽ちて抜け落ちそうになっていることを教えない、といったことだ。このように、特に、何もしないということで、他の何かを目論むとしたら、それに対して「不作為の罪」を問うことができるだろう。何か悪いことを現実のものとするために、何もしないことを選ぶ、という場合は、明らかに「不作為の罪」ということが言える。

「何かをするために、何かをしない」という場合以外で、「悪行を行っていない」ということと「悪行を為す」とこととの間に違いがない場合をさらに考察しよう。例えば、あなたが、目の前で、心臓麻痺で倒れ苦しんでいる人をただただ死んでいくまで見守っている、といった場合はどうだろうか。例えば、或る男が、発作で倒れて、胸を押さえ、口から泡を吹いて苦しみに悶えているとする。あなたは、それを「ただただ黙って見ている」というような場合、確かに、あなたは、「悪行」を積極的に為しているわけではない。けれども、「ただ黙って見ている」という、この

「悪行を行っていない」という意味合いの状態にあなたが止まり、苦しんでいる男が死んでしまった際に、後から現場にやってきた人達から「何故、助けなかったのか？」と問われた時、「私は悪いことはしていない、死んでいくのを見ていただけなのだから」と弁明したとしたら、そのことで、却って、あなたの性格のグロテスクさが露呈し、「道徳的に変な人間である」とされて、道徳的な非難を浴びることになってしまうことだろう。例えば、「あなたは彼が苦しむ様子を見ていて何とも思わなかったのですか！」などと非難されることになるだろう。すると、「価値中立的状态」であったとしても、道徳的に非難される場合がある、ということになる。しかも、あなたは、実はその時、「助ける」という選択肢があり得た、という可能性があったことを指摘されることだろう。つまり、「ただ死んでいくのを見守る」という、実際にあなたが選んだ選択肢の他に「別様の選択肢」である「助ける」という可能的選択肢が開かれていたことを指摘されるのだ。

ここで気付いていただきたいことは、「私は、状況の傍観者として死ぬのを見守っていたのだから、何も積極的に選択はしていない」という言い逃れが不可能になってしまったということだ。つまり、「別様の選択肢」の出現と同時に、あなたの「死ぬのを見守る」という「不作為」とされる行為は、事後的に、あなたが選択した行為ということになってしまうということなのだ。「あなたは、あの時にこうすることができたはずだ」という「別様の選択肢」を指摘されると同時に、「死ぬのを見守る」という、あなたの消極的な行為が、「あなたが積極的に選択した行為」に事後的になってしまう、ということに注目して欲しいと思う。つまり、「別様に選択し得たはず」なのに、何故そうしなかったのか？」という問いをきっかけに、「不作為」というあなたの消極的な行為が、「できたにもかかわらずしなかった」という積極的な選択に様変わりするのだ。

このように、道徳的に「不作為の罪」を問題にできると思われる。つまり、あなたは、そのいじめを止めるという選択が可能であったにもかかわらず、何故、そうしなかったのか、という問いをきっかけに、あなたは「別様にあり得た」にもかかわらず、何故そうしなかったのか、ということ突きつけられることになるからだ。こうして、事後的に、傍観していた、というあなたの「不作為」が、「別様のあり方を選ばなかった」という「作為」に転換してしまう。勿論、今となって後悔しても手遅れだろう。あなたは、いじめを実際に傍観していただけなのだから。けれども、この後悔という良心のあり方こそ、道徳的問題の指標になっているのだ。実際に、道徳的な罪というものは、事後的に訪れるこうした良心の問題に関係している。或る映画のラストで、どう見ても妻を殺したとしか思えない男の弁護に成功し、裁判で勝訴した弁護士が、その男に向かって言う台詞は確かに意味深いものがある。Legally you're free. But morally you're on your own. (法的にはあなたは自由の身です。しかし、道徳的には、あなた自身の問題としてあなた自身でやっていかねばなりません。) 法的には問題にされないかもしれないけれども、道徳的良心の問題としての「道徳的罪」があるのだ。仮令、その時仕方が無かったと思えるような行為でも、ほんやりとしてやってしまった行為でも、実は「別様に選択し得た」という可能性に開かれることによって初めて、まさに事後的にその行為が自分の選択となってしまう。「別様に選択し得た」と言っても、もう既にしてしまった行為であるゆえ、もう変えようがないため、残るのは後悔のみ、ということになってしまう。

日常言語を分析した際に、「善行ではない」という言い方には、非難の含みがある、ということを示した。悪行ではないが、見て見ぬ振りをしてしまう時、それが「善行ではない」というこ

とになり、非難の含みを感じ取られてしまうのも、道徳的罪の問題が入って来てしまうからなのだろう。

§4. 「善行」と価値中立状態に留まること：価値中立状態に止まっても非難されない場合

「悪行」を示さないで価値中立的状態にいることと「悪行」をすることとの間に、道徳的な違いが見出せない場合があることを私達は確認した。同様に、積極的に「善行」を示さないで、価値中立的状態の状態に留まることと「善行」を示すこととの間に道徳的違いがあるかどうかを考えてみたい。

先ほどの財布を落としたのを目撃しながら、そのままやり過ごしてしまったAのケースを、財布を拾い、持ち主に手渡したBのケースを比べてみよう。Bが道徳的に評価されるのは明らかだが、「不作為」に留まるAはどうだろうか。

もしこれが財布ではなく、ティッシュだったら、黙って見過ごす、というAの行いに対する評価は違って来る。落としたものが「ティッシュ」なら、価値中立的状態に留まる人が「財布」の場合よりも、多く出てきそうだとということが想像できる。

こうしたヴァリエーションを考えていくと、落とし主が、落としたものに対して抱くだろう価値観を想像し得るかどうか、ということが大きな違いをつくるということが言えるだろう。「財布」の場合は、落とし主が困るだろう、ということ容易に想像できるから、「価値中立的状態」に留まるのをよしとしない、とするわけなのだ。財布は、お金が入っているわけで、お金が無いと生活にも困ることになるだろうことが、容易に想像できる。他方、ティッシュは、落としたとしても、それ程、持ち主が困るわけではないような所有物だ。何らかの形で、困難な状況下に置かれてしまった相手が困るだろうことを想像し得るかどうか、ということが、「価値中立的状態」に留まるのが道徳的か否かを決定するのだろうか。

こうした想像力が決め手となる場合もあるだろうが、どうもそれだけではなさそう。次の場合を考えてみよう。例えば、或る人が、列車が迫り来る駅のホームから線路上に落ちてしまったとしよう。この線路上に倒れている人物を助ける人がいたら、明らかに、その人は「善行」を行ったということになる。問題は、もし、線路上で倒れている人を、ホームの人達がただ見ている、としたら、つまり、「価値中立的状態」に止まっていたとしたら、ということだ。私達は、こうした状況に出くわせば、線路に落ちた人が大変なことになる、ということは、誰でも想像できる。

しかし、この場合、「価値中立的状態」に止まった人達に、道徳的な非難の言葉が浴びせられるということはない。その理由は、「善行」に及ぶためには、己の生命をも投げ打つ勇気が必要となるからだ。それゆえ、「善行」を為すのに、己の生命を賭ける必要性がある、という場合、一般的に言って、「価値中立的状態」にいる人を非難する、ということは、私達はしない。今挙げた例から分かるように、仮令、相手が困るだろうことを容易に想像できるような場合でも、今のような場合は、「価値中立的状態」に止まったとしても、非難されないだろう。こうした場合、私達は、困難な状況下に置かれている相手を助けることによって、自分が失うものを考えてしまうからだ。

また、あなたではなく、他の誰かが救出をしたことが分かった場合でも、あなたは、何故あなたはしなかったのか、という形で良心の責めを受けるかもしれない。その時、恐らく、あなたが

感じる感情は、羞恥だろう。救出した人が道徳的に賞賛される時、他者が賞賛している「規範的像」に自分が合致していないことを思い知らされ、恥じ入ることになる。あの時、自分が「不作為」を決め込んで何もせずに立ち去ったところを、もし誰かに見られていたら、という思いが、恥かしいという気持ちと呼び覚ますのだ。「人間」としてすべきことができたはず、という、「人間」として示すべき、特定の規範的像が、他者の眼差しを介して、意識されるようになると、他者の眼差しが「人間らしさ」の規範に合致しているかどうかを評価する視線として捉えられ、その規範に自分が合致していないことが羞恥の感情を引き起こす。

最後に一つ、私達が「不作為」の状態に留まることを選んでしまう最大の理由を考察しておこう。デレク・パーフィットは、『理由と人格』という著書の中で、「連鎖式のパラドクス」について語っている。砂粒が一つあっても砂山にはならない。さらに一つ加えても砂山にはならない。従って、砂粒を集めても砂山にはならない。このパラドクスは、個人的選択の無力さを私たちが感じる時に、引き合いに出すことができそうである。例えば、2011年に起きた3.11の後で、「私一人が原発反対の声を上げて何も変わらない」と考えた人がいるのではないだろうか。ここには、一人の人間の判断が全体の判断を根拠づけることはあり得ない、という諦めがある。すると、私たちは、「善行」を行っても、その影響が定かではない場合、「価値中立的状態」に留まる傾向がある、と結論することができそうである。

結論：人は如何なる場合に善行に踏み出せず「価値中立的状態」に留まるのか？

人が積極的に「善行」を行うことよりも、「価値中立的状態」に留まることを選んでしまう場合、次に述べる二つの要因が関係してくる、ということが、今までの考察から浮き彫りになってくる。

- ① 救済の手を差し伸べることで自分自身に強いられる犠牲の度合い。
- ② 窮状を訴える相手が何を失うことになるのかという事実についての分析。

先ず、①についてだが、救済をする際に、救出する側に強いられることになる犠牲が「生命を失う」といったような場合、私達は、積極的に「善行」を行うことを躊躇するかもしれない。特に、犠牲の度合いが「自分の生命を賭す」ような場合、私達は、救出することに躊躇を覚えてしまうかもしれない。これが「価値中立的状態」に留まる場合の典型例に当たる。つまり、助けてやりたいが、実行すると、自分の命も危ない、というような場合、私達は、「価値中立的状態」に留まることになる。逆に、「犠牲の度合い」が比較的軽く、誰でも可能な場合、私達は救出の手を差し伸べるのに吝かではないだろう。けれども、あまりにも簡単で誰でもできるという場合、私達は人任せにしてしまい、却って何も行わないということがある。例えば、あなたの住んでいるアパートで、毎晩、小さな子どものただ事ならぬ悲鳴にも似た叫び声と泣き声が聞こえてくるとしよう。母親の甲高い怒鳴り声と脅すような声、それから物に八つ当たりしているような騒音が響いてくる。この時、電話を手にとって警察あるいは市役所に電話をするという簡単なことを行えば、子どもは救われる。けれども、あなたは考える、「私でなくとも誰かがきっと通報してくれるだろう」と。比較的軽い「犠牲の度合い」で済む場合、私達は「私でなくとも、他の誰かがやってくれる」と考えて、見て見ぬ振りをしてしまう、つまり、「不作為」に陥ってしまう、ということがある。特に、「助けを訴える声」にもかかわらず、自分が、匿名でいられるような場合は、「私でなくとも誰かがきっとするだろう」という考えになびいてしまい勝ちなのだ。

次に、②についてだが、救出しようとしている相手が「命」を失う可能性が高い場合、積極的に「善行」を行う動機は高まることだろう。相手に何か悪いことが起きている場合、私達は、相手を助けようとするだろう。その典型が、相手が命を失うかもしれないような場合なのだ。そのような場合、私達は、「何とかしなくてはならない」という切実な思いに駆られ、何らかのやり方で「善行」を行いたいと考えることだろう。目の前で心臓発作を起こし、助けを求めている人を無視するのが難しいというのが、こちらの方の例に当たる。反対に、救出する相手が「命」を失う可能性が低い場合、私達は「価値中立的状態」の状態に留まることを選びがちだ。

これまで、検討した①の要因と②の要因を組み合わせて考えると、重要な倫理的な原則を導き出すことができる。それは、「悪いことを防ぐことが、それに匹敵するほど道徳的に重要なものを犠牲にせずに行えるのなら、そうすべきである」という原則だ。この原則は、ピーター・シンガーが提起したことで知られている原則でもある。つまり、②の要因によると、「命を失うかもしれない」ということを典型にして、相手に何か悪いことが起きている場合、「善行」への動機が高まる。さらに①の要因によると、自分が、例えば、「自分の命」のように自分にとって重要なものを失う可能性を考えた時、「価値中立的状態」に留まることをしても道徳的な非難を受けることはないだろう、というのだ。それゆえ、この二つの要因を組み合わせると、「何か悪いことを防ぎたい」ということで「善行」への動機付けが高まるのだけれども、その際に、自分の命のような道徳的に重要なものが失われる時、「善行」に向かう動機が弱まってしまうというのだ。そうであるとしたら、「何か悪いことを防ぎたい」という時に、道徳的に重要なものを犠牲にせずともいいのであるのならば、積極的に「善行」に向かう動機は弱められることはない。

以上述べた二つの要因の他に、後二つ要因を挙げ、詳述していくとしよう。

③ 窮状を訴える相手との関係。

④ 窮状を訴える相手の表情を直接見てしまったかどうか。

さて、③の要因だが、私達は、「ジャガナート理論」に従って行動を起こし易いゆえ、道徳的行為も相手が誰なのかといったことから来る「差別」に基づいている場合がある。「ジャガナート理論」とは、私達にとって一番可愛く重要なものは、自分自身である、という理論なのである。確かに、「ジャガナート理論」の言うように、私達は、一番可愛い自分の「自我」のためなら、他のものを犠牲にしても構わないと思っているところがある。同心円を想像してみよう。一番真ん中の円は、あなたが最も大事に思っているあなたの「自我」である。その外側に、自分の子ども、両親、恋人、親友、のような人達を含む円がくる。さらに、友人や親族の形成する円、その外側には知り合いと呼べる人達の作る円と続き、一番外側には、他人がくるのだ。中心の円、即ち、「自我」の圏域に近い円に属する人達ほど、重要で、外側に行く程、重要度は減っていく。私達は、自我の圏域に近い円に属する人達を道徳的に優先的に取り扱おうとする傾向がある。例えば、もし川で溺れているのが、野良犬であるのならば、「価値中立的状態」に陥って、「犬が溺れているね、可哀想だね」などと傍観をしてしまう、ということはあるけれども、「私の子どもが溺れているね、可哀想だね」という言葉を吐いて、傍観を決め込むということはない。「ジャガナート理論」に従う限り、心情的に自分に近しいと感じられる人を大切にする、という「近接性」の原理が働くのである。

そうであるからこそ、逆に言えば、例えば、列車が構内に進入してくる時に、線路に落ちてしまった人が、自分の子どもである場合は、助けようとするのは何か自然なことと看做されるが、それが「ジャガナート理論」の同心円の一番外側の円に属するような、全くの赤の他人であ

るような場合、そうであるがゆえに、却って道徳的に賞賛されるのだ。その場合、まさに「困っている人を分け隔てなく、ただ困っているから、という理由から助けた」ということで、人間的な義務に従う行為が賞賛の対象となる。「困っている人は助けるべきである」という道徳的義務が、唯一の動機として、現れていることに、私達は賞賛の念を感じるのだ。すると、③番目の要因に関しては、こう結論できる。救済の手を差し伸べる相手が、「ジャガナート理論」の内側の円に属する場合であればある程、私達は自然に救いの手を差し伸べるだろうが、道徳的賞賛という観点からは、むしろ自然で「当たり前」のことと看做されてしまいがちである、と。逆に、「ジャガナート理論」の同心円の外側に属する人達に援助が向けられる時、それは、純然たる道徳的義務からの行為として、賞賛の対象となるということを私達は見た。けれども、先ほど、わざと「野良犬」が溺れている、という例を挙げたが、人間の共感能力の範囲から遠ざかってしまえば、命を賭けてまで救済しようとする人が、「お人好し」のように思われてしまう、ということも確かだ。このことは、この救済行為のために、自分が命を落としてしまった時のことを想像してみたら分かり易い。溺れた人を救おうとして命を落とした、という時は、道徳的に賞賛されるが、溺れた野良犬を救おうと命を落としてしまった人は、何か「愚かしい人」のように扱われることがあるだろう。

しかし、笑うのは容易いことだが、何故、このことが「滑稽」に映ってしまうのだろうか。端的に答えると、野良犬が「道徳共同体」の一員として看做されていないから、ということになる。「道徳共同体」のメンバーと看做される者の指標として、「内在的価値」を有する、ということが出てくる。「内在的価値」は、「それそのものとしてよい」と評価される対象にあるとされている。「それそのものとしてよい」とされるものは、「ユニーク（唯一無二）」であり、他とは「交換不可能」とであるとされる。ゆえに、これを失ってしまったら、二度と同じもので代替できない、という「代替不可能性」、「交換不可能性」が、その指標なのである。従って、こうした「内在的価値」の指標として、「固有名詞」がある。固有名詞は、他と交換できない「ユニーク」なものの印とされるからだ。大抵、私達は、愛情を抱いた相手を、「固有名詞」をもって呼びかける。その相手が、あなたにとってユニークである、ということを知っているからである。逆に、「交換可能性」を持つ一匹のバツタ（それがこの世で最後のバツタでない限り!）のために、掛け替えの無い自分の命を失うのは愚かである、とされてしまうのだ。「道徳共同体」においては、この「内在的価値」を有する印として、「人格」という言葉を用意しているのである。確かに、どこまで「内在的価値」を認められるのか、という点で、人間には限界がある。普通の人にとって、せいぜい、ペットにしている動物程度までだろう。ペットの犬のために、命を落とす、ということがあった場合、それを笑う人はあまりいない。「家族同然だったんだな」というコメントが圧倒的多数を占めることと思われる。つまり、ペットは「ジャガナート理論」の同心円中の「家族」の部類に入り得るといえるわけなのだ。

「ジャガナート理論」の一番外側に属する赤の他人を救出した人の場合は、ただ単に「自分にとって大切」というだけではなく、「人間は誰でも内在的価値を持つ」という普遍性を分かった上で行動している、ということから道徳的な賞賛的になるのだ。

さて、最後に、4つ目の要因を取り出すために、もう一つ事例を考察しておきたい。例えば、貧困問題に苦しむ地域は、所謂南の国々で、北側先進諸国に住む私達には、端的に「見えない」ゆえに知らないということに起因する問題がある。これは「Invisible Problem」と呼ばれている問題だ。救いを求める人の眼差しがあなたの眼差しを捉えた、その瞬間、あなたはその人のため

に何とかしてあげるか、その眼差しを敢えて無視するか、という選択を迫られる。そうした眼差しに出遭うかどうか、というのは、確かに大きな要因なのだ。南の国々の出来事は、そこで苦しんでいる人達の「眼差し」があなたを直接捉えるということはない。実は、4つ目の要因とは、救済を求める相手の眼差しがあなたを捉えたかどうか、ということなのである。この場合、「私に代わって他の誰かがこの人を助けるだろう」という言い訳が効かなくなってしまうのだ。

レヴィナスは、言語活動も顔の対面という条件の中で成立してきたことに注目し、何かをメッセージという形で表現する以前に、根源的な意味作用を実現しているという。これをレヴィナスは、「顔」は私に「呼びかける」という言い方で表現している。「呼びかけ」が成立する時、「受信者」になりたいかかなりたくないかを問わずに、もう既に「受信者」になってしまっている。「呼びかけ」に対して、「受信者」は、先ず受動的で、選択の余地なく、関係に巻き込まれてしまう。つまり、私は、他者から見つめられることで、関係の中に引きずりこまれ、応答を受け入れるという形で応答するか、応答を拒絶するかという形で応答するか、ということになるのだ。他ならぬ、この私が、相手の眼差しを受信してしまった、という事実は動かし難い。相手の苦しみを訴える表情を見てしまったにもかかわらず、見て見ぬ振りをすることは難しいからだ。

さて、最後に付け加えるべき5つ目の要因は、前節で示した「連鎖式のパラドクス」における教訓、即ち、一人の人間の判断が全体の判断を根拠づけることはあり得ない、という諦めが支配的かどうか、ということである。そこで、結論として、考慮すべき要因を列挙してこの一連の論考を終わることにしよう。

1. 救済の手を差し伸べることで自分自身に強いられる犠牲の度合い。
2. 窮状を訴える相手が何を失うことになるのかという事実についての分析。
3. 窮状を訴える相手との関係。
4. 窮状を訴える相手の表情を直接見てしまったかどうか。
5. 一人の人間の判断が全体の判断を根拠づけることはあり得ない、という諦めが支配的かどうか。

引用・参考文献（引用頁は本論中に記す）

- デレク・パーフィット、『理由と人格－非人格性の倫理へ』、森村進訳、勁草書房、1998。
 エマニュエル・レヴィナス、『全体性と無限』、上下、熊野純彦訳、岩波書店、2006。
 ピーター・シンガー、『実践の倫理（新版）』、山内友三郎他監訳、昭和堂、1999。
 ピーター・シンガー、『グローバリゼーションの倫理学』、山内友三郎他監訳、昭和堂、2005。
 フランシスコ・ヴァレラ、エレナー・ロッシュ、エヴァ・トンプソン、『身体化された心』、田中靖男訳、工
 作舎、2001。