

倫理と経済

——セン、レヴィナス研究のための序説

三 浦 直 希

われわれはこれまで、もっぱらエマニュエル・レヴィナスの倫理学における「エコノミー」を研究してきた⁽¹⁾。レヴィナスは、彼自身「わたしは経済学をやったことはありません」⁽²⁾と声明しているように、経済学の専門家であるわけではない。彼は生産や分配や消費について体系的に論じているわけではないし、その言説は経済学が用いる数学的分析用具をいささかも含んではいない。われわれが研究の対象としてきたのは、主体の実存様式としての「内面性の家政」、彼の倫理学の内実をなす「贈与」や「交換」という経済的活動、それらが形作る「構造」、さらにはメシアニズムの「経綸」という、広義かつ多義的な意味での「エコノミー」である。それゆえわれわれは、経済学を直接的に参照することなく、ポール・クロードルやレオン・ブロワといった作家との関係、またマルクス主義やシオニズムなどの歴史的背景を通じて、彼の経済倫理思想の生成と構造を分析してきたわけである。

しかしわれわれはここでさらに歩を進め、レヴィナスの思想と経済学とを直接に連結することを試みたい。われわれの試みは、とりわけアマルティア・セン⁽³⁾の経済学の存在によって正当化される。彼こそは、倫理の問題を長らく閑却してきた経済学のうちに、倫理的思考を力強く復権させた経済学者だからである。レヴィナスとセンの言説は異なる用語と異なる文法を用いているが、適切な視点を設定しさえすれば、これらを関連付けることは十分に可能である。本論の目的は、両者の経済倫理思想研究の序説として、「経済的平等」、「貧困と剥奪」、「自己利益の主体性批判」に焦点を定め、レヴィナス倫理学の経済的側面とセン経済学の倫理的側面とを考察することにある。ただし、C.アルンスペルジェの論文「個人的最適化、他性と責任」⁽⁴⁾が指摘するように、レヴィナス倫理学と経済学（およ

び科学一般)とのあいだにはある深い溝が存在しているのもまた事実である。実のところそれは、レヴィナスと経済学を遠ざける要素であると同時に、レヴィナスとセンを近づける要素でもあるように思われるのだが、まずはこの点について予備的な考察を行っておかねばならない。

レヴィナス倫理学の特異性に関する予備的考察

経済学に言及した例外的なレヴィナス研究である上述の小論のなかで、アルンスペルジェは「理論経済学が発展させた形式的用具——特に個人的選択と個人的最適化の観念——は、倫理的議論にとってきわめて有用である」⁽⁵⁾と主張している。というのもこうした用具は、たとえば他者の利益を最大化するという利他主義的命題を、数学的に厳密かつ明快に定式化し分析することを可能にするからである。しかし、レヴィナスの読者ならばすぐに気づくであろうが、この「個人的選択」ないし「個人的最適化」という概念は、すでにある問題をはらんだ人間観ないし主体観を前提している。個人的選択を行う主体とは、自由な意志に基づき行為する主体であり、より一般的には、「[合理的で理性的な]人間という「近代的」ヴィジョン」⁽⁶⁾に根ざす主体である。たとえ経済学の分析用具が利他主義を明確に分析しようとしても、このような主体性(と利他主義)の概念は、レヴィナス的な責任の主体性とは正面から衝突せざるをえない。なぜならレヴィナスにとっては、他者を自己に類するものとして「認識」すること、その利益を「合理的」に「計算」し自己の行為を「選択」すること自体が、すでに〈他〉を〈同〉として扱う暴力に他ならないからである。『全体性と無限』には、「主題化と概念化は[…]、〈他者〉との平和ではなく、〈他者〉の抹殺あるいは所有である」⁽⁷⁾と記されていた。彼は主体の活動のみならず、つねにすでに主観が遂行する他者性の抹消を告発しているわけである。レヴィナスはこうした主体性をギリシア以来の西洋の伝統とみなし、実に仮借ない批判を加えている。主体に対するこの徹底的批判ゆえに、彼の倫理学と経済学一般との架橋は非常に困難であるという印象を受けざるをえない。経済学的主体が利他的行為を選択したとしても、そもそも主体が他者の抹殺という「不正」によって成立しているならば、そこにいかにどのような意味があるだろうか。

レヴィナスの根底的批判は、このように、経済学さらには学問一般の基礎を爆破しかねない力を有しているように見える。しかしレヴィナスの思想を注視しさえすれば、彼の倫理学と経済学との架橋が可能であり、さらには不可欠でさえあることが明らかとなる。他者への無限の責任をあくまでも追及したレヴィナスではあったが、その一方で彼はまた、複数の他者を比較し計算する「正義」の必要性を明確に肯定していた。重要なのは、彼の思想を構成する二つの水準、すなわち唯一の他者に対する無限責任＝無償の贈与という「慈愛」の水準と、すべての他者に対する限定的な責任＝公正な交換・分配という「正義」の水準とを区別することである。レヴィナスが西洋の伝統的主体性について行った先述の批判は、後期の代表作『存在するとは別の仕方で』に見られるように、意識や能動性を剥奪された純粋な贈与の主体へと行き着いた。レヴィナスはこの著作のなかで、「有責性」としての主体性は、一切の認識や判断の手前で、唯一無比の他者のために贈与することであると主張している。しかしこのような仕方での贈与は、他者がひとりではなく多数存在する以上、特定の他者の不当な優遇、別の他者たちに対する不正、不平等となる可能性がある。純粋な贈与と慈愛としての主体性は、まさに比較と計算の能力を欠くがゆえに、このような不正を犯さずにはないだろう。それゆえレヴィナスは、「正義、すなわち、比較、共存、同時性、集約、秩序 […]、平等の尺度に基づく共現前が必要である」⁽⁸⁾と言い、「管理、正義の探求、社会と国家、比較と所有、思考と知、交易と哲学とに訴える」⁽⁹⁾ことを求めるのである。よってレヴィナスの哲学は、通常の意味での「主体」による正義の探求と学とをいささかも排除するものではなく、他者への責任を補足するものとして、逆にこれらを要請する。このような意味で、他の諸科学と同様、経済学は正義のための学としての有効性を維持するのである。

さらに、このレヴィナス自身の主張に加えて、ジャック・デリダが「暴力と形而上学」で提示した「暴力のエコノミー」⁽¹⁰⁾の概念に依拠することも可能である。レヴィナスが言うように、他者を自己と対称的な存在として認識することが暴力に他ならないのであれば、この暴力を「最小の暴力」⁽¹¹⁾へ還元することが急務となる。デリダは、対称的存在としての他者への接近が、まさに「経済的である」⁽¹²⁾と主張する。他者に対する主観性の暴力が根源的であるがゆえに、この暴力を最小化・

最適化すること、すなわち経済的なもの[・]にすることこそが肝要なのだ。「言語は自己のうちの戦争を認め、戦争を自己のうちに営むことにより、際限なく正義を目指すことしかできない。暴力に対する暴力。暴力のエコノミーである」⁽¹³⁾という一節にあるように、暴力を最適化ないし最小化することが正義への漸進であるなら、経済学の理論と用具はそのために本質的な役割を果たしうるはずである。

以上のようにレヴィナスの倫理学の特異な要素は、経済学との架橋を妨げるものでは決してない。むしろそこには、両者を連結するよう求める動機が存在するのである。この点を踏まえた上で、われわれはまず「経済的平等」を主題として、レヴィナスとセンの思想の内容を具体的に検討していくことにする。

経済的平等をめぐる

上に掲げた引用で「平等の尺度に基づく共現前が必要である」と言われているように、「平等」はレヴィナス倫理学に現れる重要な主題のひとつである。そもそもレヴィナスは——デリダが暴力のエコノミーとしての正義を示唆する以前に——「自我と全体性」をはじめとする論文のなかで、経済的平等としての正義の必要性を強調していた⁽¹⁴⁾。54年の論文「自我と全体性」によれば、自我は他者たちと「取引」を行うことによって、「経済的全体性」つまり「社会」を構成する。この全体性は不正なものである。なぜなら取引において、自我の労働の産物たる作品が自我と「無縁な帳簿へ書き込まれ」⁽¹⁵⁾、さらには「貨幣」によって自我そのものが商品化されてしまうからである。すなわちレヴィナスによれば、「自我は不正によって全体性のうちに生きるのだが、不正とはつねに経済的なものである」⁽¹⁶⁾。このように全体性を不正な経済的全体性とみなす視点に立った上で、彼は全体性を超越する存在としての他者への「尊敬」を起点とし、経済的全体性を公正化することを要請する。ただし、「尊敬を受ける者〔つまり他者〕は、正義を与えられる者ではなく、共に正義を行う者である。尊敬は対等な者同士の関係である。正義はこの根源的平等を前提している」⁽¹⁷⁾。レヴィナスにとって、正義は平等な諸存在との協働によって実現されるべきものである。そして、この平等な関係において構築すべき「正義は、経済的平等以外の目的を持ちえない」⁽¹⁸⁾。このように

レヴィナスは、正義の目的をまさしく経済的平等と定め、その実現を要請しているのである。

ではレヴィナスの言う経済的平等とは、具体的にはいかなるものなのか。平等のために是正すべき不平等とは、どのようなものか。平等には多様な要素が含まれ、必然的に不平等の概念を伴うはずだが、損害賠償による匡正的正義⁽¹⁹⁾をのぞけば、レヴィナスはその具体的内容についてこれ以上詳しい説明を加えていない。センの思想は、まさにこの点においてレヴィナスの倫理学を経済学へと延長するものである。センは、1973年刊行の『不平等の経済学』で次のように述べていた。「不平等はきわめて単純な観念であるが、同時にきわめて複雑な観念でもある。ある意味で不平等はあらゆる観念のなかで最も単純なものであり、他のいかなる観念も到底およびえない強い説得力をもって人々を行動に駆り立ててきた。だが、別の意味では不平等はきわめて複雑な観念であるため、不平等に関する主張は著しく論争的な性格を帯びることになる。古くから不平等が哲学者、統計学者、政治学者、社会学者、経済学者の熱心な研究の対象とされてきたのは、まさにそれゆえにである」⁽²⁰⁾。平等を要請するならば、平等・不平等の具体的内容と、それをいかなる基準によって計測するかを考察する必要がある。平等ないし不平等とは何であり、その指標はいかなるものでありうるのか。この問題に関するセンの議論は多岐にわたっているが、ここでは（経済学の専門技術的な不平等測度に焦点をあわせた『不平等の経済学』ではなく）倫理学的知見にあふれた『不平等の再検討』を参照しながらセンの論旨を見ていくことにしたい。

平等を論じるにあたって、センはまず、ある非常に一般的な見解を批判するところからは始めている。それは、「人間はみな平等に創られている」という見解である。センによれば、「（「全ての人間は平等に創られている」といったような）人間の同一性を前提にして（理論的もしくは現実の）不平等の考察を進めると、問題の重要な側面を見落とすことになる。人間の多様性は、（無視したり、後から導入すればいいという程度の）副次的な複雑性ではない。私たちが平等に対して関心を持つのは、この多様性が人間の基本的な側面だからである」⁽²¹⁾。人間の平等を肯定する言説は、確かに崇高なものである。しかしこれを「人間はみな平等に扱われるべきである」という規範的命題としてではなく「人間はみな同一で

ある」という記述的命題として解釈するならば、不平等の考察そのものが困難に陥ってしまう（レヴィナスならば、そのような命題は他者の他者性を廃棄する全体性へと導きかねない、と言うであろう）。センにとっては、「個人間の差異を無視することは、実は非常に反平等主義的」⁽²²⁾である。なぜなら、「すべての人に対して平等に配慮しようとすれば、不利な立場の人を優遇するという「不平等な扱い」が必要になるかもしれない、という事実を覆い隠すことに」⁽²³⁾なるからである。ここでセンは、ロールズ正義論の第二原理、すなわち「経済的不平等は最も恵まれない人々に最大の利益をもたらすよう調整されるべきである」という「格差原理」を参照しつつ、平等のために用いられる不平等な処置を肯定しているといつてよい。彼の出発点にあるのは何よりも人間の根本的な多様性であり、だからこそ平等の問題が重要かつ深刻な課題として現れるのである。

それでは人間の多様性を基礎とするセンの経済学は、平等をいかなる仕方で捉えているのだろうか。実のところ、上述の人間の多様性にはもうひとつの多様性、すなわち平等を評価する尺度の多様性が加わるために、平等ないし不平等の測定は非常に複雑なものとならざるをえない。「平等という概念は、ふたつの異なったタイプの多様性に直面している」⁽²⁴⁾。人間はさまざまな自然的・社会的環境に暮らし、その個人的特徴も実にさまざまであるため、どの要素に注目するかによって多様な平等（不平等）の変数が得られることになる。ある理論が平等に配慮するとしても、すべての変数を最大化するような理論を構築することはまず不可能であろう。所得の平等が権利や自由の平等を侵害するように、一方の変数の重視は、必然的に他の変数の軽視をもたらさずにはいないからである。したがって「『何の平等か』という問いは、実に重要で、かつ中心的なもの」⁽²⁵⁾となる。理論は優先的な変数の選択を迫られ、しかもこの選択を正当化しなければならないのである。「理論というものは多くの変数に関して不平等を容認し、あるいは求めるものであるが、そのような不平等を正当化するためには、何らかの適切な方法ですべての人々に等しい配慮がなされる必要がある」⁽²⁶⁾。厚生経済学者であるセンが考察の中心的対象としているのは、言うまでもなく人々の「厚生」、「福祉」である。それでは、センは福祉なるものの経済的平等をいかなる「適切な方法」によって把握するのだろうか。

『不平等の再検討』第三章の表題が示しているように、センは「機能と潜在能

力」という独自の概念によって福祉の平等・不平等を把握することを試みている。彼は、個人が「ある状態になったり、何かをすること」⁽²⁷⁾を「機能 **functionings**」と呼び、これによってその人の「生活のよさ」を把握することを提案する。機能のうち重要なものは、たとえば「適切な栄養を得ているか」「健康状態にあるか」「避けられる病気にかかっていないか」「早死にしていないか」などといった基本的なものから、「幸福であるか」「自尊心を持っているか」「社会生活に参加しているか」などといった複雑なものまで多岐にわたる⁽²⁸⁾。センによれば、ひとの福祉を構成するのは、このように実際に達成された諸々の機能である。一方「潜在能力」は、ある個人が選択の可能性を有する、さまざまな機能の組み合わせを指す。達成された機能が福祉を構成するのに対し、潜在能力は「福祉を達成するための自由（あるいは機会）」⁽²⁹⁾を構成するわけである。そしてこの選択の自由はまた、福祉を追求する手段として価値を有するだけでなく、それ自体が福祉の本質的要素であるとされる。なぜならセンにとっては、「自由というものは、善き社会構造にとっては手段としてだけではなく、本質的に重要なものと見なされるべき」⁽³⁰⁾ものだからである。

センの「潜在能力アプローチ」は、従来の経済学において支配的であった「効用」や「富裕」としての福祉解釈に対する批判として提出されたものであった。『財と潜在能力』によれば、福祉を幸福、快楽や欲望充足という効用によって判断する方法には二つの大きな難点がある。ひとつはひとの精神的な態度に全面的に基礎を置くという「物理的条件の無視」であり、ひとつはそのひとが価値あるものと考える生き方を考慮しないという「評価の無視」である。「食物に欠乏し栄養不良であり、家もなく病に伏せるひとですら、彼／彼女が「現実的」な欲望をもち、僅かな施しにも喜びを感じるような習性を身につけているならば、幸福や欲望充足の次元では高い位置にいたることが可能である」⁽³¹⁾。あるいは、「貧窮のなかに育ち、貧しく栄養不良なひとは、半ば空っぽの胃と折合って生きることに馴れ、僅かな慰めにも喜びを見出し、「現実的」に思われる以上の望みをもたないかもしれない。しかし、このような精神状態にあるからといって、このひとの貧窮の事実が打消されるわけではないし、このひとが、できることなら貧窮から解放されることに価値を見出さないというわけでもない」⁽³²⁾。つまり、幸福や快楽や欲望としての効用は、そのひとの実際の物理的条件や、自身の生き方に対す

るそのひとの評価を捉えるというより、単にそのひとの感情の反応を捉えるにすぎない。たとえそこに明白な欠乏や不平等が存在していたとしても、効用によるアプローチはそれを的確に把握することができないのだ。

また経済学のもうひとつの主流、すなわち福祉を財貨に対する支配権つまり富裕とみなす方法は、「人間を疎外した財貨崇拜的な見方」⁽³³⁾として厳しく批判されている⁽³⁴⁾。たとえば「自転車は、それをたまたま所有するひとが健康体の持主であれ障害者であれ、ひとしく「輸送性」という特性をもつ財として処理されてしまう。[...] 同じ財の組み合わせが与えられても、健康なひとならばそれを用いてなしうる多くのことを障害者はなしえないかもしれないという事実に対して、われわれは注意を払うべきなのである」⁽³⁵⁾。財や所得に依拠したアプローチは、それを利用する個人の多様性を考慮することがない。結局のところそれは、「ひとの状態と彼／彼女の所有とを混同するものに他ならない」⁽³⁶⁾。それゆえセンは、ひとが実際に実現した／しうる行為や、なった／なりうる存在としての機能と潜在能力の特徴に注目し、これを感情ではなく反省的评价の面から判断することで福祉の実像を把握しようとしたわけである。

以上のように、効用や富裕という従来の分析の枠組みを大きく越える潜在能力アプローチによって、センは経済的不平等を人間の多様な機能と潜在能力＝自由の不平等として捉えなおす。センによれば、「異なる階級や集団間の社会的な不公正や不平等は、福祉や「福祉を達成するための自由」における著しい格差に強く結びついている」⁽³⁷⁾のである。ここで問題となるのが、最も弱い立場に置かれた人々をさいなむ貧困の問題である。貧窮という「現実」と折り合って生きる人々に関する先の言及からもうかがえるように、潜在能力アプローチは貧困の問題にとりわけ大きな効力を発揮する。そもそもセンは、『貧困と飢饉』をはじめとする著作において、「権原 *entitlement*」や「剥奪 *deprivation*」といった概念を用い、貧困、飢餓、飢饉の問題を掘り下げていたのだった。そこでわれわれは次に、貧困をめぐるセンとレヴィナスの考察を比較検討し、両者の思想が貧者へのまなざしにおいて通底していることを示したい。

貧困と剥奪、あるいは貧者へのまなざし

センは『貧困と飢饉』のなかで、「貧困の概念にとってまず必要なのは、誰に関心の中心に据えるべきかの基準である」⁽³⁸⁾と述べている。平等の概念が複雑な要素から構成されていたように、貧困という概念もまた、論争を喚起しやすい複合的な概念であるように思われる。貧者とは一体誰のことなのか。いかなる基準によって、ある人々が貧困にあると判断すべきなのか。センによれば、主流派の経済学は貧困をもっぱら「低所得」と同一視し、ある所得水準を「貧困線」として定め、それ以下の所得しか持たない人々を貧困者として認定してきた。しかし所得のみを情報として、あるひとが貧しいかどうかを判断することは、センにとっては不十分である。なぜならすでに見たように、財を機能に変換する能力には個人間で大きな差異があるからである。同一の所得がある場合でも、健康なひとと生存のために高額の治療を必要とするひとのあいだでは、達成される機能に明らかな相違がある。後者は、貧困線を大幅に上回る所得があったとしても、実際には基本的な必要に事欠く困窮した生活を強いられるかもしれない。「貧困に陥らないために十分な所得は、個人の身体的な特徴や社会環境によって異なる」⁽³⁹⁾のである。人間の多様性を無視して特定の所得水準を貧困線として設定すれば、特に病気や障害を持つ人々の苦境を見誤る恐れがある。

そこでセンは、上述の潜在能力アプローチの観点から、「貧困とは、受け入れ可能な最低限の水準に達するのに必要な、基本的な潜在能力が欠如した状態」⁽⁴⁰⁾であると規定する。貧困にかかわる機能としては、センは「十分に栄養をとる」「衣料や住居が満たされている」「予防可能な病気にかからない」といった基礎的な機能に加え、「コミュニティの一員として社会生活に参加する」「恥をかかずに人前に出ることができる」といった社会的な機能を挙げている。こうした機能を達成する能力が欠如した状態が貧困であるが、ただし「貧困とは、福祉水準が低いということではなく、経済的手段が不足しているために福祉を追求する能力がないこと」⁽⁴¹⁾である点に注意しなければならない。つまり貧困は、基本的な潜在能力をもたらすために必要な、個々人で異なる経済的手段が不足した状態のことである。もし所得という概念を用いるのであれば、貧困は低所得ではなく、そのひとの潜在能力に要する所得が不足した状態となる。このようにセンは、ここでも個々の人間の多様性を反映する潜在能力を活用することで、貧困の現実を明

らかにしようとしている。

センの貧困研究を特徴付けるもうひとつの柱は、特に飢餓・飢饉の分析に用いられた「権原アプローチ」である。1981年の『貧困と飢饉』は、ベンガル大飢饉、エチオピア飢饉、サヘル飢饉、バングラデシュ飢饉の実証的分析を通じ、飢饉が通常考えられているようなある経済全体における食料供給量の減少によって生じるのではなく、むしろある社会的集団の「権原崩壊」によって生じることを示した画期的な書物である。「権原（エンタイトルメント）」とは、もともとはある行為や権利が正当なものとされる法律上の原因を指す言葉であるが、センはこれをもっぱら所有物とその交換を記述するために用いている。センによれば、権原の関係とは「ある種の正当性のルールに基づいて、ある所有権の集合を他の所有権の集合と結びつける」⁽⁴²⁾ 関係である。市場経済における交換は、交易、（自然との交換としての）生産、または両者の組み合わせからなるが、センは「所有する物との交換で手に入れることが可能な、さまざまな財の組み合わせすべてからなる集合を、その所有物の「交換権原」と呼ぶ」⁽⁴³⁾。所有する財の組み合わせひとつひとつに対して交換権原の集合を関連付ける写像は、「交換権原写像」（E写像）と呼ばれる。そして飢餓とは、「ある人の所有物に対する交換権原集合の中に、十分な食料を含む財の組み合わせが選択可能なものとしてひとつも含まれない場合」⁽⁴⁴⁾ として定義される。

従来の飢餓の分析においては、飢餓は食糧供給量の減少に起因すると考えられてきた。しかしセンによれば、交換権原の悪化としての飢餓はそれ以外の原因でも生じうる。「たとえば、食料総供給が同じであっても、他の集団がより裕福になって食料をたくさん買えば、食料価格が上昇し、交換権原が悪化することもある。あるいは、経済的変化が雇用機会に影響を与え、交換権原の悪化をもたらすかもしれない。同様に、賃金が物価上昇に追いつかないこともある。あるいは、自分が携わる生産活動に不可欠な資源の価格が相対的に上昇することもある。交換権原に影響を与えるこれらさまざまな要因は、人口に対する食料総供給量と同じくらい重要なのである」⁽⁴⁵⁾。権原アプローチの観点からすれば、人々を直接的に飢餓に追いやるのは、このような交換権原（食料権原）の悪化である。肝要なのは、その地域に食料が存在しているかではなく、人々が実際に食料を手にすることができるかという視点である。たとえ食料が十分に存在していても、他の

人々の経済的繁栄ゆえに高騰した食料への権原を失い、飢餓に陥る可能性すらあるのだ。その場合、たとえ誰にも直接的な悪意や過失がなくとも、脆弱な権原しか持たない社会的弱者が市場を介していわば「合法的に」飢餓に追いやられることになる。飢饉とは、その大規模かつ一時的な発生である。すなわち飢餓・飢饉は、むしろ経済的相互作用・相互依存関係を通じて引き起こされるのである。権原崩壊を引き起こす原因となるのは、むしろ市場だけではない。飢餓や飢饉の撲滅のためには、「経済現象から社会的、政治的、法律的問題へと分析を進める権原アプローチ」⁽⁴⁶⁾によって、多様な領域における相互依存関係を考慮することが必要なのである。

権原崩壊が有するこのような社会的・受動的側面を意識してであろう、センはしばしば——『貧困と飢饉』の原著に「権原と剥奪に関する試論」という副題がつけられているように——飢餓を「絶対的剥奪 *absolute deprivation*」と呼んでいる。なぜ「絶対的」かといえ、むろん、それが生存を維持するために最低限必要なものの剥奪だからである。センは、「我々の貧困観念の中には、それ以上減らすことのできない絶対的剥奪という核心部がある」⁽⁴⁷⁾ことを強調する。この絶対的剥奪という火急の問題が——彼自身が目撃したベンガル大飢饉の鮮烈な記憶⁽⁴⁸⁾とともに——センの貧困への取り組みと貧者へのまなごしの基底となっていることは間違いない。

ところで貧困と剥奪の主題は、レヴィナス思想の重要な主題でもあった。センの潜在能力アプローチや権原アプローチが現象の記述を目的とし、実証研究に威力を発揮するのに対し、レヴィナスにおいては貧困がはじめから規範的な視点で捉えられているところに特徴がある。たとえば『時間と他者』によれば、「わたしは富者あるいは強者であるのに対し、[他者としての他者]は弱者であり、「寡婦や孤児」である」⁽⁴⁹⁾と言われている。むろん現実には、わたしと他者との関係はこれとは異なったものでありうる。「寡婦」「孤児」という聖書的形象が示唆するように、この文が行っているのは記述ではなく、むしろ他者を弱者・貧者、自己を強者・富者として理解する倫理的決断に他ならない。レヴィナス倫理学の基盤は、主体と他者との非対称的關係を強調する独自の他者論にあるが、実を言えばこの非対称性は、もっぱら経済的な格差として捉えられているのである。セン

は貧者が「誰」であるかを問題にしたが、レヴィナスにおける他者は、つねに貧者として、貧困そのものとして現れるわけである。「窮乏と貧困は […] 他者の出現の様態であり、他者がわたしに関係する仕方であり、他者の近さの様態である」⁽⁵⁰⁾。他者との関係は貧困との関係であり、わたしはつねに富者である。レヴィナスは、他者としての他者を意味するキーワードである「顔 *visage*」を、まさに「剥奪されたもの *dépouillé*」として描写している。「顔はその形態そのものを剥奪され、裸で震えている。顔とは貧窮である」⁽⁵¹⁾。それだけではない。レヴィナスはさらに、世界にわたしが存在すること自体が、すでに他者を剥奪することに等しいと考える。「わたしが〈世界に存在すること〉 […] は、すでにわたしによって虐げられ、飢えさせられ、第三世界へと追放された他者たちの場所を横領することではなかったか。押しのけ、追い出し、追放し、剥奪し、殺すことではなかったか」⁽⁵²⁾。ここで、「第三世界」という言葉が使われている点は非常に興味深い。富者・強者であり、おそらくは「先進国」と呼ばれる国に住み他者を剥奪する「わたし」の「責任」は、それゆえ必然的に「与えること」「養うこと」となるのである。「他者はつねに貧者であり、貧困が他者を他者として定義する。よって他者との関係は、つねに捧げ物と贈り物であらねばならず、決して「何も持たずに」近づくことであってはならない」⁽⁵³⁾。レヴィナスの貧困に対する「アプローチ」は、まさに文字通り、贈り物を持って他者へ「近づくこと *approche*」であるといえよう。

レヴィナスの倫理は、このように貧者そのものとしての他者への贈与をその内実としている。センの貧困研究が政策提言に直結する実証研究である——たとえば彼は、ILO、世界銀行、国連開発計画、また民間の研究機関など、さまざまな国際機関との協力関係を築いている——のとは対照的に、レヴィナスの倫理は、政治や制度以前の「わたし」という主体の責任に的を絞ったものである。そのため、おそらくここで次のような疑問が生じることだろう。レヴィナスは貧困に対し、あくまでも贈与としての責任を求めるが、政治的水準を欠いた孤独な営みとしての倫理は、ごく少数の人間を救うのがせいぜいではないのか。それはすでに、ユダヤ教、キリスト教をはじめとする宗教や道徳が——地域や国全体の貧困を真に解決することなく——古代から勧めてきた徳ではないのか。世界中で億単位のひとが飢えているとされる今日、必要なのは国家的・国際的な施策であり、個人

的な贈与などまったく無力かつ無意味ではないのか、と。

しかしレヴィナスの方法は、単に政治経済学的な救済によって代替されるべきものではない。ここでの文脈に即して言えば、センの貧困へのアプローチはレヴィナスの貧者への接近を包含するものではないし、ましてやこれと対立するものでもない。両者の方法は互いに矛盾するのではなく、むしろ補完しあうものである。交換権原写像（E 写像）に関する論述において、センは「E 写像が与えられれば、権原関係によらない譲渡（例えば慈善）がないかぎり、飢餓に直結するさまざまな所有状況 […] を特定することが可能となる」⁽⁵⁴⁾と述べていた。これは逆に言えば、たとえあるひとの権原が剥奪されていても、権原関係の外部としての譲渡・「慈善 *charity*」を受けるとき、このひとは飢えという絶対的剥奪を免れうることを意味する。レヴィナスの倫理は、まさに貧者たる他者に「無償で与える」という「慈愛 *charité*」の倫理であった。センはある地域や国家における権原関係という視点から貧困、飢餓、飢饉と対決し、レヴィナスは権原関係の外部たる個人的倫理において貧困や飢餓と対決しているわけである。よって両者の取り組みは、異なる水準における異なる手法として補完しあうものであり、そのあいだには対立ではなく有意義な協働が可能であると考えなければならない。

自己利益の主体性批判——「エゴイズム」と「合理的な愚か者」

レヴィナスとセンは、以上のように二つの次元において貧困の問題に取り組んでいるわけだが、両者のこうした思想の中核には、伝統的な主体性に対する痛烈な批判があることは見逃せない。まずレヴィナスについて述べれば、彼が明らかにした〈同〉としての主体性は、すでに触れたように、他者の他者性を抹消するような存在であった。しかもこの主体性は、単に理論的・観想的次元で「暴力」をふるうだけではない。「〈同〉の自己同一化は、空虚なる同語反復でも、〈他〉に対する弁証法的対立でもなく、具体的なるエゴイズムである」⁽⁵⁵⁾とされているように、それはまさに経済的な意味で自我を中心として存在することなのである。レヴィナスはその第一の主著『全体性と無限』の三分の一近いページ数を割いて、この「エゴイズム」の存在様式を「内面性のエコノミー [家政]」として詳述している。レヴィナスによれば、自我は「欲求」を持ち、他なるものを「糧」とし

て味わい、「労働」によって加工し我が物とする存在である。表象による反省的な自己同一化以前に、主体の「分離は、〈自我〉が自己同一化される享受の心性、エゴイズム、幸福によって生じる」⁽⁵⁶⁾。ここで重要なのは、「そこでは〈自我〉は〈他者〉を知らない」⁽⁵⁷⁾とされている点である。自我が「〈他者〉を知らない」のは、自我が「分離」された孤独かつ孤立した存在として、自己の欲求・快樂・幸福をめぐる求心的運動としてのみ生きるからである。

もちろんこの自己自身にのみ準拠するエゴイズムは、レヴィナスにとっては、制度、歴史、国家などの「全体性」に依拠することのない主体性を提示する上で必要なものであった。レヴィナスの狙いは、他者を知らず、全体性とは無縁な前道徳的存在である自我から、他者との出会い、すなわち道徳と倫理の生起そのものへと一挙に移行することにあつたのである。では、この移行はいかなる形で生じるのか。エゴイズムの素朴な享受と所有を審問するのは、他者の経済的苦境、「飢え」である。「他者に気づくこと、それは他者の飢えに気づくことである。他者に気づくことは、与えることなのだ」⁽⁵⁸⁾。孤独なエゴイズムとしての自我は、他者の飢えと出会うことで贈与の倫理的次元に開かれる。したがってエゴイズムとしての主体という定義自体は、レヴィナスにおける自己利益の信奉を意味するものでも、他者の軽視を意味するものでもむろんない（事実は完全に逆であって、レヴィナスほど他者のための倫理を主張した哲学者はいない）。レヴィナスは、自我のうちにひそむ原理的な「不正と完全なエゴイズムの可能性」⁽⁵⁹⁾を認識するがゆえに、これを他者の貧困と飢えを起点として倫理化することを試みるのである。

このようなレヴィナスの試みは、『存在するとは別の仕方』を中心とする後期の論考群でさらに徹底されることになる。レヴィナスが求める贈与は、自己が所有するもののうち余り物を他者に与えるというような生易しいものではない。「与えること、〈他者のため〉[...]、それは自分の口からパンをもぎとることであり、わたし自身の絶食で他者の飢えを癒すことである」⁽⁶⁰⁾。なぜレヴィナスは、自身に苦痛を強いるような、このような極端な贈与を求めるのであろうか。それは先述したように、彼が存在することを他者に対する剥奪と考えるからである。わたしがすでに他者を剥奪しているならば、わたしのパン、さらにはわたしの存在そのものが逆にわたしから剥奪されるときにこそ、わたしによる他者の剥奪が

停止し、純粋なく他者のため」の贈与が導出される。「与えることは所有物よりもわたしに固有であるものをわたしから剥奪することでのみ、その十全な意味を得る。苦痛は、享受のなかで鼓動する〈自己のため〉の心臓そのものに、[...]自己満足にひたる生に食い込むのだ」⁽⁶¹⁾。それはまさに、あたかも生きた皮膚を剥ぐような贈与、苦痛・剥奪としての驚くべき贈与である。存在することを「存在内で利益配分にあずかること *intéressement*」と呼ぶレヴィナスにとって、存在は利害によってすべてが均衡する冷厳な「帳簿」のごとき秩序であり、そこには〈他者のため〉という倫理的意味が欠けている。存在に倫理的意味を導き入れるのは、エゴイズムを剥奪された贈与の主体、〈自己〉である。「〈自己〉は、接近において、〈自我〉の帝国主義である存在への固執というエゴイズムを廃棄する限りにおいて、存在のうちに意味を導き入れる」⁽⁶²⁾のだ。

一方センの主体性批判は、近代経済学が伝統的に想定してきた、自己利益を行動原理とする主体性に向けられている。この点に関してまず参照すべきは、やはり 1977 年の論文「合理的な愚か者」であろう。センはその冒頭で次のように述べている。「1881 年に出版された『数理心理学』の中で、エッジワース [イギリスの経済学者、1845-1926] は次のように主張した。「経済学の第一原理は、どの行為者も自己利益のみによって動機づけられているということである」。この人間観はそれ以降、経済学のモデルの中で一貫して維持されており、経済理論の本質は、この基本的な仮定によって大きな影響をうけてきたように思われる」⁽⁶³⁾。いわゆる「経済人」、「ホモ・エコノミクス」としての人間であるが、センはこうした人間観がもたらす帰結を主として「選好」と「合理性」について考察している。センによれば、経済学モデルが「自己利益を追求するエゴイストという人間観に傾きがちなのは、[...] ひとが何をしようとも、あらゆる孤立した選択の行為において、そのひとは自分自身の利益を推し進めようとしている、と見ることができるような仕方で個人の利益を定義してやること」⁽⁶⁴⁾が一応は可能だからである。たとえば「顕示選好 *revealed preference*」理論においては、あるひとが *y* を斥けて *x* を選んだとき、そのひとは *y* よりも *x* を好むような選好を「顕示」したとみなされる。そしてそのひとの個人的な効用は、選好された選択肢により高い効用を与えるような、選好の関数として定義される。つまり、ひとが行

う選択は、そのひとの好みを、よって効用の順序を表現するという仮説である。

このような仮説に従えば、そのひとが首尾一貫した選択を行うかぎり、そのひとは自分自身の効用を常に最大化しようとしているとみなされることになる。なるほどそれは、市場における消費者の選択を分析するような場合には説得的であるが、この利己主義的アプローチが、しばしば「合理的選択」と呼ばれているところに問題がある。ある人の選択が「合理的」と見なされるのは、「その人のなすすべての選択が、顕示選好の定義と無矛盾な一定の選好関係によって説明されうるとき、またそのときに限る」⁽⁶⁵⁾。このように想定された単一の選好順序は、まさにそのひとの利害や厚生を示し、実際の選択と行動とを描写するものと見なされる。別の言葉で言えば、現実の人間の行為を動機付けているはずの多様な要因は、単一の利己的な選好順序へと還元されてしまうのである。このようなアプローチは、むろんセンにとっては到底容認しがたいものである。「確かに、そのようにして人間は、その選択行動において矛盾を顕示しないという限定された意味で、「合理的」と呼ばれるかもしれない。しかしもしその人が〔選好、選択、利益、厚生といった〕まったく異なった諸概念の区別を問題にしないのであれば、その人はいささか愚かであるに違いない。純粋な経済人は事実、社会的には愚者に近い。しかしこれまで経済理論は、そのような単一の万能の選好順序の後光を背負った合理的な愚か者(rational fool)に占領され続けてきたのである」⁽⁶⁶⁾。

それゆえセンは、自己利益にのみ基づく単一の選好順序を有する経済人から、多様な選好順序、より正確には道徳的・倫理的な選好順序を備えた主体性への移行を試みる。自己利益の孤独・孤立から他者・社会への通路となるのは、「共感 sympathy」と「コミットメント commitment」の二つの概念である。センによれば、「共感は、他者への関心が直接に己の厚生に影響を及ぼす場合に対応している。もし他人の苦悩を知ったことによってあなた自身が具合悪くなるとすれば、それは共感の一ケースである。他方、他人の苦悩を知ったことによってあなたの個人的境遇が悪化したとは感じられないけれども、しかしあなたは他人が苦しむのを不正なことと考え、それをやめさせるために何かをする用意があれば、それはコミットメントの一ケースである」⁽⁶⁷⁾。共感はそのひと自身の効用の追及にかかわるゆえに、いまだ利己主義的な要素を含んでいる。一方コミットメントは、その行為の選択から予期される個人的厚生が他の選択より低いものであっても、

まったくの義務感からなされるような行為を指す。共感もコミットメントも、自己利益に基づく交換の場としての市場に対する「外部性 **externality**」であり⁽⁶⁸⁾、これまで多くの経済学的モデルから排除されてきた要素である。特にコミットメントは、「現実的な意味で反選好的な選択を含んでおり、そのことによって、選択された選択肢は、それを選んだ人にとって他の選択肢より望ましい（か少なくとも同程度に望ましい）はずだという根本的な想定を破壊する。そしてこのことは、モデルが本質的に異なった仕方です式化されることを要求するのである」⁽⁶⁹⁾。伝統的な経済学理論は、個人的選択を個人的厚生と同一視、あるいは混同してきた。しかしセンは、まさに両者を厳格に区別しつつ、そこに自己利益以外の多様な動機を、何よりも道徳と倫理への意志を挿入するのである。自己利益の基準からすれば「不合理」とされうるコミットメントも、自己の厚生以外のもの、すなわち他者や社会のそれを評価の対象とするならば、まったく合理的なものともみなすことが可能となる。このようにしてセンは、自己利益としての合理性への偏向を廃棄しつつ、倫理的次元を備えた人間へと主体を改鑄していくのである。

経済と倫理のために——結論にかえて

以上のようにわれわれは、経済的平等、貧困と剥奪、自己利益と主体性批判という点からレヴィナスとセンの思想を概観した。その結果、彼らの経済と倫理をめぐる議論が十分に連結しうるものであることが明らかになったと思う。レヴィナスの倫理学には、経済的平等としての正義の要求、貧者たる他者への贈与としての責任、主体のエゴイズムの剥奪といった、まさに経済的な次元での主張が見出された。レヴィナスは実際、かつて精神的・霊的な愛・友愛に依拠する道徳を拒絶し、自身の思想を「地上の道徳」⁽⁷⁰⁾と呼んだこともある。重要なのは、物質性とかけ離れた天上的な教えを説くことではなく、貧者としての他者の飢えと貧困を認め、贈与によって応答することである。ただし無媒介的に行われる贈与すなわち〈慈愛〉は、他者がひとりではなく複数存在する以上、他の者たちに対する不正となる可能性がある。経済的平等としての〈正義〉、市場や国家における公正な交換や取引、分配は、このような他者への配慮を起点として要請されるべきであろう。そしてこのような正義の実現のためには、特異かつ多様である人間

の貧困や平等を何らかの尺度によって測定するという、きわめて困難な作業が不可欠である。実証主義的経済学が提供する実に豊穡な用具の数々は、まさにこのような場で威力を発揮する。したがってレヴィナスの倫理は、その内容において経済的であるだけではない。それはまた、正義の実現のために、必然的に経済学を要請するのである。

疑いもなくセンの経済学は、このような観点からすれば、最も可能性にあふれる有力な理論であろう。なるほど、レヴィナスとセンのあいだに現実の参照関係は存在せず、センが対話する哲学者がジョン・ロールズであるのは確かである。だがこれはまさに、センの経済学がロールズの正義論とすでにして親和性を有し、よってレヴィナス倫理学をはじめとする多様な倫理思想に応答しうることの証左に他ならない。事実、センの倫理と哲学への情熱は、たとえば86年のカリフォルニア大学バークレー校での講義『倫理学と経済学について』（邦訳『経済学の再生——道徳哲学への回帰』）に印象的な形で表われている。センはこの著書で、経済学が有する二つの側面を「倫理学」と「工学」という言葉によって区別している。前者はアリストテレスの『ニコマコス倫理学』『政治学』にまでさかのぼる考え方であり、「善き生」や「公共の善」のために有用な富の研究、すなわち倫理学・政治学の一部としての規範的な経済学という側面をあらわす。後者は、19世紀のフランス人経済学者レオン・ワルラスにさかのぼるような、特に市場に関する技術的問題に取り組む、実証主義的な経済学としての側面をあらわす。センは、ここでも自己利益に基づく行動という近代経済学の仮説を批判しつつ、倫理学からの離脱と工学的アプローチの偏重ゆえに、「現代経済学は大幅に力を失った」⁽⁷¹⁾と指摘している。すでに論じてきたように、このようなアプローチでは、個人の単なる孤独な幸福を超えた社会的関係や評価を含む、潜在能力やコミットメントの多元的な様相を捉えることができないからである。

とはいえセンは、単に経済学の倫理学からの乖離を批判しているだけではない。われわれにとって、あるいはレヴィナス倫理学にとってむしろ重要なのは、「経済学において標準的に用いられている手法のなかには、現代倫理学にも有用となるものがあり——特に「工学的」要素に関わるもの——、経済学と倫理学との乖離が進んだことは倫理学にとっても不運であった」⁽⁷²⁾という指摘である。経済学

が倫理的側面を回復することで行為の多様な動機や評価を分析することが可能となるように、倫理学も経済学の工学的手法を取り入れることで、分析の範囲を拡大し精密化させることが可能となる。「ある行為の倫理的意味を全体として評価するためには、その行為自体の固有の価値 […] を見るだけではなく、その手段としての役割とともに他に与える結果をも考えなければならない。すなわち、その行為が引き起こすであろう結果について、その固有の価値や負の価値を検討しなければならない」⁽⁷³⁾。つまりセンがここで論じている工学的側面とは、手段の効率性と、行為を波及させる複雑な相互依存関係に関する実証的分析のことである。センによれば、現代経済学、特に市場を対象とした「一般均衡理論」は、高度な技術的分析を要する相互関係を鮮やかに浮き彫りにすることに成功した。本論で取り上げたセンの飢饉に対する権原アプローチ自体も、相互依存関係によって飢饉が生じる仕組みを解明したものであった。効率性と相互依存関係の工学的分析は、むしろレヴィナス倫理学にとっても有益である。たとえば他者に対する贈与は、その手段としての効率性、そして全他者の経済的平等を考慮に入れてこそ、その意義と正義を確かなものとするであろう。

センとレヴィナスの経済学と倫理学は、このように協働し寄与しあうことが可能である。むしろ、彼らの業績は膨大であり、本論はそこごく一部を論じえたに過ぎない。われわれとしては、あくまでも本論を「序説」として提示した上で、今後の更なる研究によって両者の可能性を最大限に引き出そうと努めるものである。

註

- (1) 「50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」」(『人文学報』第333号、東京都立大学、2002)、「レヴィナスと疎外のメシアニズム」(科学研究費補助金研究成果報告書『「ユダヤ性の発見」——大革命から今日にいたるフランス文学・思想のなかのユダヤ——』(課題番号11610521)、2002)、「プロワとレヴィナス——贈与と慈愛をめぐる」(『佛文論叢』第14号、2002)、『レヴィナスのエコノミー——正義と慈愛のあいだ』、東京都立大学博士論文、2003、「Levinas et Claudel –justice, économie, Israël », *Études de Langue et Littérature Française*, n° 84, 2004.
- (2) « Entretien préparatoire avec Emmanuel Levinas sur l'argent, l'épargne et le

prêt », in Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p. 48.

- (3) 彼の経歴を簡単に記しておく。アマルティア・センは、1933年に当時英領だった西ベンガルのシャーンティ・ニケートンで生まれた。彼はベンガルの〈詩聖〉タゴールがこの地に設立した寄宿学校で洋の東西を問わぬ全人的教育を受け、シャーンティ・ニケートンのカレッジで物理学を学ぶ。51年に経済学に転じ、53年にカルクッタ大学のプレジデンシー・カレッジで学士号を取得する。同年にケンブリッジ大学のトリニティ・カレッジへと留学し、1959年には博士号を取得している。デリー・スクール・オブ・エコノミックス、ロンドン・スクール・オブ・エコノミックス、オックスフォード大学、ハーバード大学等で経済学を講じ、現在はケンブリッジ大学トリニティ・カレッジ学寮長を務めている。1998年に、アジア人最初のノーベル経済学賞を受賞。
- (4) Cf. Christian Arnsperger, « Optimisation individuelle, altérité et responsabilité : une analyse critique de la notion d'altruisme », Document de travail n°27, Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, Université catholique de Louvain, 1996.
- (5) *Ibid.*, p.1. なお「個人的選択」および「個人的最適化」は、ここでは個人がある「目的関数」すなわち目的に準拠して行う選択とその最適化をさす。
- (6) *Ibid.*, p.2.
- (7) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, 1961, p. 16.
- (8) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Nijhoff, 1974, p. 200.
- (9) *Ibid.*, p. 205.
- (10) Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 172. なおこの点については、すでに別のところで論じた。詳細については、『レヴィナスのエコノミー』第四章を参照。
- (11) *Id.*
- (12) *Ibid.*, p. 188.
- (13) *Ibid.*, p. 172.
- (14) この点については、「50年代のレヴィナスにおける「エコノミー」」および『レヴィナスのエコノミー』第一章を参照。
- (15) Emmanuel Levinas, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, Grasset, 1991, p. 41.
- (16) *Ibid.*, p. 43.
- (17) *Ibid.*, p. 49.
- (18) *Ibid.*, p. 50.
- (19) この場合、平等は得失の平等であり、不平等を測る尺度は「貨幣」となる。「貨

幣は概念を持たざるものの一般化が成就する抽象的境位であり、量を持たぬものの等式である」(*Ibid.*, p. 50-51)。貨幣は、根本的に異なる他者たちさえ比較可能にする「中間項の最たるもの」(*Ibid.*, p. 50)であり、正義のための本質的な媒介とみなされている。

- (20) Amartya Sen, *On Economic Inequality. Expanded edition with a substantial annexe by James E. Foster and Amartya Sen*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. vii, 邦訳『不平等の経済学』、鈴木興太郎・須賀晃一訳、東洋経済新報社、2000、p. i. なおセンの著作の訳は原則として邦訳に従ったが、語句を部分的に変えた場合もあることをお断りしておく。
- (21) Amartya Sen, *Inequality Reexamined*, New York/Oxford, Russel Sage Foundation/Clarendon Press, 1995, p. xi, 邦訳『不平等の再検討』、池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳、岩波書店、1999、p. x.
- (22) *Ibid.*, p. 1, 邦訳 p. 2.
- (23) *Id.*
- (24) *Ibid.*, p.1., 邦訳 p. 1.
- (25) *Ibid.*, p. 21, 邦訳 p. 27.
- (26) *Ibid.*, p. 17, 邦訳 p. 23.
- (27) *Ibid.*, p. 39, 邦訳 p. 59.
- (28) *Id.*
- (29) *Ibid.*, p. 40, 邦訳 p. 60.
- (30) *Ibid.*, p. 41, 邦訳 p. 61.
- (31) Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, New Delhi, Oxford University Press, 1999, p. 14, 邦訳『福祉の経済学——財と潜在能力』、鈴木興太郎訳、岩波書店、2002、p. 34-35.
- (32) *Ibid.*, p. 20, 邦訳 p. 46.
- (33) *Ibid.*, p. 16, 邦訳 p. 37.
- (34) マルクスは、アリストテレス、アダム・スミスと並び、センが頻繁に言及する思想家の一人である。残念ながらここで論じる余裕はないが、マルクスとの関係、特にその「疎外」概念の解釈を通じてセンーレヴィナスの経済倫理を比較検討することも可能である。
- (35) *Ibid.*, p. 6, 邦訳 p. 22.
- (36) *Ibid.*, p. 16, 邦訳 p. 37.
- (37) *Inequality Reexamined*, p. 72, 邦訳 p. 105-106.
- (38) Amartya Sen, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, New York, Oxford University Press, 1982, p. 9, 邦訳『貧困と飢饉』、黒崎卓・山崎幸治訳、2002、p.13.
- (39) *Inequality Reexamined*, p. 111, 邦訳 p. 173.

- (40) *Ibid.*, p. 109, 邦訳 p. 172.
- (41) *Ibid.*, p. 110, 邦訳 p. 173.
- (42) *Poverty and Famines*, p. 1, 邦訳 p. 2.
- (43) *Ibid.*, p. 3, 邦訳 p. 4.
- (44) *Id.*
- (45) *Ibid.*, p. 4, 邦訳 p. 5-6.
- (46) *Ibid.*, p. 154, 邦訳 p. 224.
- (47) *Ibid.*, p. 17, 邦訳 p. 24.
- (48) 鈴村興太郎・後藤玲子によれば、「センが経済学に転じた理由として、彼自身が繰り返し語った有名なエピソードがある。後の調査で死者 300 万人にものぼることが判明したベンガル大飢饉を目撃した体験である。ある朝、当時 9 歳のセンが通っていた学校に痩せこけた男が姿を現わして、発狂したような素振り——長期にわたって飢餓に苦しんでいることの通常の徴候だという——を示した。遠くの村から食物を求めてきたこの男は、救いの手を待ち望んで辺りを彷徨った。その後暫くして、数十人、数百人、最後には数えきれない程の飢えたひとびとの行列が、アマルティア少年の住む村を通り過ぎていく。彼らは衰弱して頬はこけ、虚ろな眼をしており、そのうちの少なからぬひとびとは骨と皮ばかりになった子供を腕に抱いていた。声も絶え絶えに物乞いを続け、苛酷な苦しみを背負いつつ、静かに死んでゆく——そうした何千何万という無力なひとびとの姿を、アマルティア少年は忘れることができなかった。あるときセンは「インドに生を受け、9 歳の時に飢饉を目撃してこの世界を変えるためになにかできることがあるはずだと信じたものにとって、経済学に興味を抱くようになるのは当然のことだった」と語っている」(鈴村興太郎・後藤玲子、『アマルティア・セン——経済学と倫理学』改裝新版、実教出版、2002、p. 5)。
- (49) Emmanuel Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1991, p. 75.
- (50) Emmanuel Levinas, *Hors sujet*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 32.
- (51) Emmanuel Levinas, *L'humanisme de l'autre homme*, Montpellier, Fata Morgana, 1972, p. 48.
- (52) *Entre nous*, p. 166.
- (53) Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. 4^e édition*, Albin Michel, 1995, p. 87.
- (54) *Poverty and Famines*, p. 3, 邦訳 p. 4.
- (55) *Totalité et infini*, p. 8.
- (56) *Ibid.*, p. 34.
- (57) *Id.*
- (58) *Ibid.*, p. 48.
- (59) *Ibid.*, p. 148.
- (60) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 72.
- (61) *Id.*

- (62) *Ibid.*, p. 165.
- (63) Amartya Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Cambridge/London, Harvard University Press, 1998, p. 84, 邦訳『合理的な愚か者』、大庭健・川本隆史訳、勁草書房、2003、p.120.
- (64) *Ibid.*, p. 88, 邦訳 p. 127-128.
- (65) *Ibid.*, p. 89, 邦訳 p. 129.
- (66) *Ibid.*, p. 99, 邦訳 p. 146.
- (67) *Ibid.*, p. 91-92, 邦訳 p. 133.
- (68) これについては論を改めて分析する必要があるが、この経済学的外部性は、レヴィナスにおける戦争あるいは交易としての全体性に対する「外部性 *extériorité*」——『全体性と無限』の副題は、まさに「外部性に関する試論」であった——と比較することが可能であろう。
- (69) *Ibid.*, p. 93, 邦訳 p. 136.
- (70) *Entre nous*, p. 42.
- (71) Amartya Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford, Blackwell, 1988, p. 7, 邦訳 p. 24-25.
- (72) *Ibid.*, p. 9, 邦訳 p. 27.
- (73) *Ibid.*, p. 75, 邦訳 p. 123.

