

Title	人権の思想史：断章
Author	中村, 健吾
Citation	経済学雑誌. 別冊. 112 卷 2 号
Issue Date	2011-10
ISSN	0451-6281
Type	Learning Material
Textversion	Publisher
Publisher	大阪市立大学経済学会
Description	

Placed on: Osaka City University Repository

人権の思想史 断章

中 村 健 吾

今年度の社会思想史特殊講義は、「人権の思想史」と題して、近代自然法思想から今日までの人権をめぐる論争の争点を見ていくことにする。

I 自然法と自然権

「人権」という観念の起源は、近代自然法思想が提起した「自然権」という概念にある。近代自然法思想の起点としてしばしば挙げられる H. グロチウス (1583-1645) によれば、「自然法 (jus naturale)」は、人間の「本性 (natura)」に淵源をもつ法である。人間の本生は「社交的欲望」であり、人間はこれによって、利己的な行為を抑制し、他者の利益をかんがみだ振舞いをなすことができる。そして自然法とは、社交的である人間の本性に一致するように各人の行為を導くような「正しい理性の命令」である。自然法の具体的な内容としては、他人の物を侵さないこと、他人の物から利益を得る場合にはこれを返還すること、約束履行の義務、自己の過失によって起きた損害の賠償、罪に対しては罰を課すことなどが挙げられている。そして、「自然法は、神もこれを変ええないほど不変のものである」というグロチウスの言明は、自然法の世俗化を示すものとして名高い (グロチウス 1972, pp. 7-9, 52-3)。

グロチウスは「自然状態」や「自然権」という語こそ使っていないが、これらの概念をすでに叙述していたと見ることもできる (深田 1988, p. 53)。たとえば彼は、神による世界創造とノアの洪水のあと、したがって人間が「人意法」によって「所有権 (dominium)」を設ける以前には、「各人は自己の必要のために、欲しい物をただちに取得し、また消費しうる物を消費する」という「普遍的権利 (jus universal)」が各人にあたえられていたと述べている (グロチウス 1972, p. 269)。

「自然状態」や「自然権」という術語を用いて社会契約による政治社会の創設を語るという、その後の社会契約説の範型を定礎したのは、T. ホッブズ (1588-1679) である。ホッブズにおいて何よりもまず特徴的なのは、「自然状態」という論理上の想定もさることながら、彼が「自然法 (lex naturalis)」と「自然権 (jus naturale)」とに対抗的な機能を付与することで「法」と「権利」とを峻別するとともに、後者を前者よりも論理的かつ規範的に先行させているという点である。

ホッブズは周知のとおり、個々人が政治社会を形成する以前の自然状態においてすでに有している自然権を、「各人が、彼自身の自然すなわち彼自身の生命を維持するために、彼自身の意志するとおりに、〔中略〕どんなことでも行なう自由」というふうの規定した。それに対して自然法は、自分の生命にとって破壊的であることを行なうのを禁止する、「理性によって発見された戒律」で

ある（ホブズ 1954, p. 216）。つまり、自然権は自己保存のための行為の〈自由〉を定めているのに対し、自然法は平和を確保するために自然権の行使を制約する〈義務〉の体系をなしている¹⁾。

そして人びとは、戦争状態を回避するためにこそ自然法の呼び声にしたがって「信約 (covenant)」を結びコモンウェルスを形成するのだが、そのコモンウェルスの目的はといえば、各人の自然権である自己保存をよりよく達成することにある。自然権による自由は自然法の諸義務に対して論理的にも規範的にも先行しており、前者の自由を必要な範囲内で抑制しつつ効果的に保護するために、国家は設立されるのである。国家の形成以前に各人が保持していたと想定される権利を中央集権国家の権力から防衛するために、国家の権力は、仮想の社会契約とみなされる憲法によって基礎づけられ拘束されるという近代立憲主義の論理が、ホブズにおいて定式化される。

ホブズの自然権は自己の生命を保存するための自由を中心に置いていたが、J. ロック（1632-1704）は自然権の内容として「生命、健康、自由」にとどまらず「所有権」を挙げ（ロック 2010, p. 298）、J.-J. ルソーは「人格」「自然的自由」「占有」などに言及した（ルソー 1954）。ロックの政治思想がアメリカの独立革命（1776年）に影響をおよぼし、ルソーのそれがフランス革命（1789年）の指導者たちの一部を鼓舞したことはよく知られている。そして、「人権」という語が史上初めて使われたのは、これらの革命の過程で公布された権利宣言の文書においてであった。「自然権」という語は「人権」の語へと置き換えられたのである。

II アメリカとフランスの人権宣言

ヴァージニア州の権利宣言（1776年）は、アメリカ独立宣言と他の州の憲法とにおける権利章典に先駆けて発布された。この権利宣言の第1条は次のように謳っている。

「すべての人 (all men) は生来ひとしく自由かつ独立しており、一定の生来の権利 (inherent rights) を有するものである。これらの権利は人びとが社会を組織するにあたり、いかなる契約によっても、彼らの子孫から奪うことのできないものである。かかる権利とはすなわち、財産を取得所有し、幸福と安寧とを追求獲得する手段をともなって、生命と自由とを享受する権利である」（高木／末次／宮沢 1957, p. 109）。

他方、フランス革命の最初期に出された「人および市民の権利の宣言」（1789年）は、次のように述べている。

「第1条 人 (les hommes) は、自由なものとして、かつ権利において平等なものとして生まれ、生存する。社会的差別は、共同の利益にもとづくのでなければ、設けられない。

第2条 すべての政治的結合の目的は、人の、時効によって消滅することのない自然の諸権利 (droits naturels) の保全にある。これらの諸権利とは、自由、所有、安全、および圧政への抵抗である」（同前, p. 131）。

ヴァージニアの権利宣言では、それまで「自然権」として語られてきた諸権利が「人の生来の権利」と言い換えられており、フランスの権利宣言では、「人の権利」と「自然権」は少なくともそ

1) ホブズは『リヴァイアサン』（1651年）において、「この主題〔自然法〕について語る人びとは権利と法を混同するのがつねである」と述べているが（ホブズ 1954, p. 216f.）、この批判はグロチウスにも向けられている。

の内容から見れば同じものとみなされている²⁾。上記の文言を読むかぎり、「人の権利」とは、人間が単に人間であるという事実だけでもとづいて有している諸権利のことを指しているように思える。

しかし、フランスの「人および市民の権利の宣言」というタイトルはすでに、「人の権利」と「市民の権利」とが区別されていることを予感させる。実際、フランスの宣言の第6条は、代表を通じて法の制定に関与する権利と公務に就く権利とを「市民」にのみ授けているようにも読めるし、ヴァージニアの権利宣言もその第6条において、選挙権を有する者を、「社会に対し恒久的な共通の利害をもち、また愛着を有することを示すに足る、十分なる証拠を有するすべての人」に限定している。果たして人権宣言の起草者たちは、「人の権利」と「市民の権利」とのあいだに区別を設け、政治的権利をはじめとする一定の諸権利を「市民」としての資格を有する人にも認めようとしたのだろうか。

「人の権利」と「市民の権利」との違いというこの問題は実は、フランス革命直後のイギリスにおいて E. バーク (1729/30-97) と T. ペイン (1737-1809) らとのあいだでくり広げられた人権をめぐる論争の一大テーマとなった。フランスの権利宣言における「人の権利」を思弁と抽象にのみとづく無根拠なものだと批判し、それよりもイギリス人が「臣民」または「市民」としてこれまで歴史的に享受してきた諸権利こそが権利の名に値すると説いたバークに対し、ペインは『人間の権利 (Rights of Man)』(1791-92年)において自然権思想に依拠しながら人権の理念を擁護した。ともあれ、この論争の内容については中澤 (2009) にゆだね、「人の権利」という観念に対するバークとは別の角度からの批判を次節において概観しておこう。

III 「人の権利」は「男性の権利」でしかない——オランプ・ドゥ・グージュ

上記のアメリカとフランスの人権宣言に出てくる「人」という語は、英語においてもフランス語においても「男」という意味を有している。だからといって、これらの宣言の起草や採択にかかわった人たち (すべて男性) が rights of man とか droits de l'homme と記す場合、彼らのもっぱら「男性の権利」だけを念頭に置いていたとは想定しにくい——このように考える人も多かろう。

ところが、18世紀末に現われた「人の権利」、とくに「市民の権利」という語は往々にして、男性の権利しか意味していなかったというのが歴史の真実である。「人および市民の権利の宣言」を採択したフランス国民議会は、『第3身分とは何か』(1789年)を著した E. J. シェイエス (1748-1836) の構想にしたがって、「市民」を「能動的市民」と「受動的市民」に区分し、前者にのみ選挙権を認める制限選挙制を議題にすえた (辻村 1992, p. 110f.)。結局、1791年の憲法はこの区分を継承し、一定の租税負担能力を有する成人男性にのみ選挙権を付与したのだった³⁾。こうして、アンシャン・レジームのもとでは一部の女性 (封地をもった貴族の女性、高位の聖職者の女性、

2) フランスの権利宣言における「人の権利」と「自然の権利」は、「自由、所有、安全、および王政への抵抗」という同一の内容をもつが、「自然の権利」は共和制国家の成立とともに、政治社会によって保障される権利という性質をまとうことになる。つまり、これら2種類の権利は、内容は同じであっても保障の構造が異なるのである。このことは、同宣言の第4条が、この宣言に盛り込まれた自然権(「人の権利」)は他者の権利を尊重するために法律によって制約されるという「法律による留保」を定めている点にも表われている。第4条の文言は次のとおりである——「各人の自然の諸権利の行使は、社会の他の成員にこれらと同一の権利の享受を確保すること以外の限界をもたない。これらの限界は、法律によってでなければ決定できない」。

3) ただし、1793年の憲法は、21歳以上のすべての男性に選挙権を認めた。

同業組合に属する第3身分の女性）が選挙権を行使していたことが知られているのに対し、革命期の法制はこれを一貫して否定しつづけた（同前，p. 126）。

フランス革命のそうした男性優位の志向に対して一石を投じたのが、女性劇作家のオランプ・ドゥ・グージュ（本名はマリー・グーズ：1748-1793）であった。彼女は政治的には穏健な立憲君主制論者であったが、1789年に人権宣言が發布されるや、「男性は革命を享受し、平等に対する権利を主張しながら、それ以上何も言わない」と批判し、1791年に「女性および女性市民の権利の宣言」を公刊した。グージュによる宣言文は、89年の人権宣言の17カ条の文言をもとに、これをすべて女性の立場から書き換えるという体裁をとっていた。たとえば、上で引用した人権宣言の第1条と第2条は次のように書き換えられている。

「第1条 女性は、自由なものとして生まれ、かつ権利において男性と平等なものとして生存する。社会的差別は、共同の利益にもとづくのでなければ、設けられない。

第2条 すべての政治的結合の目的は、女性および男性の、時効によって消滅することのない自然の諸権利の保全にある。これらの諸権利とは、自由、所有、安全、そしてとりわけ圧政への抵抗である」（同前，p. 140）。

このほかグージュの「女権宣言」では、「すべての女性市民と男性市民」に選挙権を認めている第6条、「女性は、処刑台にのぼる権利がある。同時に女性は、〔中略〕演壇にのぼる権利をもたなければならない」として女性の言論の自由をセンセーショナルに訴えた第10条、ならびに「思想および意見の自由な伝達は、女性の最も貴重な権利の1つである。それは、この自由が、子どもと父親の嫡出関係を確保するからである」として婚姻外にある女性と婚姻外子の保護に着目した第11条が、注目される。

このほか講義では、「政治的国家と市民社会との分裂」を問題視し、「公民 (citoyen)」になることができないまま利己主義に絡めとられた「私的な市民 (bourgeois)」の権利でしかないとして「人の権利」を批判した、「ユダヤ人問題によせて」（1844年）における初期の K. マルクス（1818-83）の議論を検討してみたい。

IV 実証主義的な立場からの人権批判

人権は「自然の権利」という概念に起源を有するものであったが、19世紀が進むにつれて、人間が政治社会を形成する以前に生まれながらにして (by nature, von Natur, de nature) 権利をもつとする想定は、実証主義的な立場からの批判にさらされるようになる。人間精神と社会の進歩を「神学的」「形而上学的」「実証的」の3段階に区分した A. コント（1798-1857）は、フランス革命を形而上学的批判の段階と呼び、19世紀を実証主義の段階にあると診断した。そして、「権利」という形而上学的な言葉は「不道徳でアナキー」だと決めつけた。「神学的権威に対して闘うため、形而上学はこの5世紀のあいだにいわゆる人権を導入したが、これは否定的な役割しか果たさなかった。人びとが人権に対して真に有機的な使命をあたえようとしたとき、それは個人を絶えず神聖化しながら反社会的な性格をたちまちあらわにした。神格性をもはや許容しない実証的狀態においては、権利概念は最終的に消失する。各人はもろもろの義務を有しており、しかもそれらは万人に対する義務である。しかし、厳密な意味での権利など誰一人として有してはいない」（Comte 1929, p. 361）。

19世紀の末になると、「人権」の観念は西欧社会に定着しはじめ、もはやその妥当根拠をめぐって哲学者たちが論争するという事態はほとんど見られなくなる。「人権」は自明視されていくのである。社会学者たちは「人権」理念の意義を否定することはもはやしなくなるが、その代わりに、「人権」が社会発展のいかなる機制によって生み出された産物であるのかを問うようになる。言い換えればそれは、人権によって個人を保護することに社会が重大な関心をよせるようになったのはなぜか、という問題である。

たとえばフランスの社会学者である E. デュルケム (1858-1917) は、「いわゆる自然権、つまり個人の権利は個人の本生 (nature) に由来するというテーゼの信奉者たちは、それを何らかの普遍的なものとして、つまりけっして変わることはない確固たる規範、いかなる時代、いかなる国においても通用する規範として考えている」が、それは誤りだと指摘する。むしろ「個人の権利の基礎にあるのは、あるがままの個人 [人間の本性] についての観念ではなく、社会がそれを実際化し、それを理解する仕方、社会がそれに下す評価なのである。重要なのは、個人が何であるかということではなく、個人が何に値するかということ、また逆に彼が何であらねばならないかということである」(デュルケム 1974, p. 103)。

かつて人びとは、家族、部族、教会、国家といった集団に畏敬の念を向けてきた。しかしながら、今日ではこうした集団に対する人びとの忠誠心は薄らいでおり、その代わりに「個人の人格」が崇拜の対象になっている。しかも、諸個人のあいだでは社会的分業が発展し人々の個性も発達したので、崇拜の対象となっている「個人」とは「人間であるという資格以外になら本質的な共通性を残さない」ような抽象的「人格」である (同前, p. 150)。以前は社会的集団に対して寄せられていた集会的な敬意を、いまや「個人の人格」が継承したのである。

自然権を「人間の本性 (人間の自然)」から導き出そうとした自然法論を拒否し、「自然」に代えて「社会」を引き合いに出すデュルケムのこうしたアプローチは、実は J. G. フィヒテ (1762-1814) や G. W. F. ヘーゲル (1770-1831) といったドイツ観念論の哲学者たちによってすでに先取りされていた。これらの哲学者たちによる「人格の社会的承認」をキーワードにした人権論については、中村 (2009) を参照せよ。

V アーレントの「諸権利をもつ権利」

上で述べたように、「人権」の観念は19世紀末の西欧社会ではすでに自明なものになりつつあった。そのことは、M. ヴェーバー (1864-1920) が20世紀の初めに、「人権」のことを「食べ飽きた黒パン」に喩えていることから読みとれる (ヴェーバー 1969, p. 78)。しかしながら、そのことは、人権が20世紀の社会においては確固として保障されるようになったことをけっして意味してはいない。現実はいむしろ逆であった。ユダヤ系の政治哲学者であり、ナチス時代にはドイツからアメリカへ亡命を余儀なくされた H. アーレント (1906-75) が目撃し、かつ自分自身も経験したのは、人権の非力さであった。

第2次世界大戦の最中、ドイツのユダヤ人をはじめとして多くのマイノリティが難民になることを余儀なくされたとき、つまり国籍を失った人びとがもはや人間としての権利以外に頼るべきものをもたなかったまさにそのときに、「人間の諸権利は無力であった」とアーレントはいう。人間の諸権利は国籍にかかわらず万人に開かれているべきなのに、人権を名乗るその当時の人権擁護団体に訴えても、誰も難民を救済することができなかった。なるほど、今日では国連人権規約をはじめ

とする国際的な人権保障レジームが形成されているから、人間の諸権利にまつわる制度上の難点はある程度まで緩和されつつある。とはいえ、なんのコミュニティにも所属していない、なんの政治的公共体にも所属していない単なる人間がどうやって権利をもつことができるのかという、アーレントの提起した論理的な難点は依然として残っている。しかも、フランス革命の「人および市民の権利の宣言」に見られる「人の権利」の抽象性を痛烈に批判し、「人の権利」よりもむしろ実定性と歴史とに裏打ちされた「イギリス臣民として権利」のほうを称揚した E. バークの議論を引き合いに出しながら、アーレントは、「私たちのさまざまな経験に照らしてみるなら、バークの考え方の実際的な堅実さには疑いの余地がないように思われる」とまで述べている (Arendt 1979, p. 297)。では、「人権」が陥るアポリアに直面したアーレントは結局のところ、人間の権利を否定しシティズンシップの諸権利だけを擁護するという点でバークと同じ立場に行き着いたのだろうか。この問いは実際のところ、次の問いに等しい。すなわち、「生命、自由、所有権」といった個々の権利ではなく、難民たちが奪われてしまった根本的な権利として、アーレントが単数形で語った「諸権利をもつ権利 (a right to have rights; das Recht, Rechte zu haben)」は、人権なのか、それともシティズンシップなのか。

アーレントは「諸権利をもつ権利」のことをさしあたって、「人が自分の行為 (actions) と意見とによって〔同胞から〕判断されるような枠組みのなかで生きる」権利、つまりは「なんらかの類の組織された共同体に所属する権利」であると述べている (ibid., p. 296f.)。周知のとおり、公共の世界において同胞の面前で言論と行為によって自分の卓越性を示すことのできる条件をあたえられていることが、アーレントにとっては「自由」の本来の意味であった。そしてそれは当然にも、ある種の政治的共同体への帰属を必要とする。政治的共同体の内部で自らの意見を同胞に聞き入れてもらえるからこそ、人は同胞からその「人間としての尊厳」を承認・尊重され、もろもろの権利を享受しうる根拠を手にするからである⁴⁾。「もろもろの権利は、人間が複数であるからこそ初めて存在する」(Arendt 1949b, S. 766)。そうすると、アーレントのいう「諸権利をもつ権利」とは、一定のコミュニティの成員資格であるシティズンシップのことを意味するであろうという解釈の余地が生まれてくる。

しかし、「諸権利をもつ権利」は実はシティズンシップのことを意味してはいない。この解釈問題に一定の解決を見いだすためには、アーレントが「権利」および「人間」という語をそれぞれ単数形で用いているか、それとも複数形で用いているかという点に留意する必要がある。そして以下の1節は、シティズンシップに由来する諸権利とは異なる単一の権利をアーレントが想定していたことを示している。

「すべての諸権利はある所与の政治的公共体の内部でのみ実現されうること、そうした諸権利は他の同胞に依存しており、ある公共体の成員たちが互いにあたえあう暗黙の保証に依存しているということを、私たちはバークよりもなおいっそう徹底的に経験しなければならなかった。しかしながら私たちはまた、——本来は公民としての諸権利 (Staatsbürgerrechte) でしかなく、しかも歴史的な事情や他の事情によって変化するような——いわゆる『譲渡する

4) 「それだけが諸権利を保障することができるような相互的保証にこそ諸権利は由来しているのであるが、そうした合法性 (Legalität) の領域全体は、人びとがそもそも公共体一般から排除される場合にのみ失われてしまう」(Arendt 1949b, S. 768)。

ことのできない』人間の諸権利のほかに、さらにもうひとつの権利が存在しなければならないということも知っている。この権利は『国民に』由来してはいないし、国民的な保証とは異なる別の保証を必要としている。それはすなわち、ある政治的公共体の成員資格を求めるという万人の権利である」(ebd., S. 766)。

上の引用文から明らかなおとおり、「諸権利をもつ権利」は「ある政治的公共体 (Gemeinwesen) に所属する権利」であるとしても、それはけっしてシティズンシップと同一視されえない。それはむしろ、「シティズンシップを求めるといふ人びとの権利 (the right of men to citizenship; Recht der Menschen auf Staatsbürgerschaft)」であり (Arendt 1949a, p. 37; 1949b, S. 770)、アーレントにとってはこれこそが「唯一の人権 (ein einziges Menschenrecht)」なのである。「人間は、単に人間としてはただひとつの権利しかもっておらず、この権利は公民として彼がもつすべての多様な諸権利を超え出るものである。それはすなわち、自らのシティズンシップをけっして奪われたいという権利であり、彼が属する公共体が保障している諸権利からけっして締め出されたいという権利である」(Arendt 1949b, S. 768)。

この単一の権利はなぜ「人権」なのであろうか。

複数性において生きることは、人権の母胎となる「人間としての尊厳 (human dignity; Menschenwürde)」が保証されるための条件をなしている。そもそも「人間の尊厳」なるものは、孤立無援の個体としての人間に「自然に」備わっているものではない。「尊厳」は、他者から見られたり聞かれたりして、そうすることで「人格」として承認されることによつてのみ生まれる。そして「人格性」と「人間としての尊厳」を周囲の人びとから承認されることなくしては、「人権」など成立しようがないのである。コミュニケーションと同感 (sympathy) と承認という経験こそ、「人権」という観念が生成してくる基盤をなしている。

そして、上記のような「唯一の人権」は他の諸権利を根拠づける権利（「諸権利をもつ権利」）である。なぜなら、この権利を承認されることによつてのみ、人格としての尊厳を傷つけられた人はその痛みの経験を公共の舞台において他者に訴え、既存の権利共同体に参入したり、新しい権利の創設に関与したりすることができるからである。この「唯一の人権」を欠くならば、彼または彼女は公的な意味においては無であり、したがって正義の侵害もまた知られることのないまま闇に葬られてしまう。

アーレントによれば、この「唯一の人権」は当然のことながら国民国家という単一の政治的公共体の枠内では保障されえない。「他のすべての諸権利と同様に、この単一人権もまた相互的な協定と保証によつてしか実現されえない。それはしかし、シティズンシップを求めるといふ人びとの権利としては公民の諸権利を超え出しており、したがって諸国民の共同体 (the comity of nations; eine Gemeinschaft der Nationen) によつて、しかもそうした共同体によつてのみ保障されうような唯一の権利である」(Arendt 1949a, p. 37; 1949b, S. 770)。

VI 人権の性質をめぐるセンとハーバーマスの対立

グローバル化と通信・輸送手段の発達によつて、モノとカネだけでなく、対人サービスやコミュニケーションや人までが頻繁に国境を越えるようになった21世紀の今日、国民国家の境界線による制約をどうしてもこうむってしまうシティズンシップの限界をふまえて、普遍主義的な長所をもつ

人権をめぐる議論がふたたび活発になっている。そこで本稿の最後に、現代世界に大きな影響力をもつ A.K. セン（1933-）と J. ハーバーマス（1929-）という2人の思想家の人権論における対立点に言及しておこう。2人の主張の対立点は、センが人権を倫理的な要求とみなしているのに対し、ハーバーマスはそれを、構造からして法の領域に位置づけられると考えている点にある。

センが人権を法的な要求ではなく倫理的な要求とみなす理由は、権利をもっぱら「法律の申し子」（J. ベンサム）として把握する見方の狭隘さを回避することにある。ベンサムの見方によれば、実定法によって保障された権利だけが「権利」と呼ぶに値するのであり、「自然権」や「天賦の人権」などというものは想像の産物にすぎず、したがって効力をもたない。

こうした見方に関連して、人権に対する「制度化可能性批判」あるいは「実現可能性批判」ともいうべき主張がある。この種の批判はとくに、「第2世代の人権」と呼ばれる社会的権利（たとえば日本国憲法第25条の生存権）に向けられる。市民的権利や政治的権利とは異なり、社会的権利を実現するには福祉国家の重厚な社会保障制度が必要になるし、そのためのコストも要求される。そうした制度やコストは豊かな「先進国」なら整備され調達されるかもしれないが、それは多くの「発展途上国」では不可能である。だとすれば、社会的権利はすべての人が享受しようとされる「人権」とは呼べない、というわけだ。

まず、ベンサムのような主張に対するセンの反論は、すでに立法化され法的な効力を有している権利と、倫理的に重要な要求として認知されてはいるが法制化はされていない要求とを比較しても、意味がない、というものである。この比較は優劣の判定が最初から決まってしまうからだ。しかも、法律の厳密さに対比される倫理的要求の「曖昧さ」は、後者の弱点ではない。後者のもつ「多様性」は、その内容をめぐる公共圏での人びとの討議を刺激するからである。

では、「制度化可能性批判」についてはどうか。大規模な制度や多額のコストを必要とするのは、実は社会的権利に限られない。市民的権利は警察や裁判所を必要とするし、すべての成人を有権者とする選挙を実施するには多額の費用がかかる。それに、「実現が難しいから権利ではない」という主張は、そもそも権利という要求のもつ意味を履き違えている。今日の日本社会において男女の平等は「実現されている」とはけっして言えないが、そのことを理由にして憲法第24条に定められた「両性の平等」を権利に値しないと主張するのは倒錯というほかはない。権利は、その掲げる要求に反するような事実が存在しているからこそ必要とされるのである。

センは、人権を倫理的な要求ととらえなおすことによって、立法化の道以外にも、人間の尊厳を保障するためのより幅広いルートが切り開かれると主張している。そのルートの第1は、「認知の道」と呼ばれるアプローチであり、1948年に国連総会が採択した「世界人権宣言」がこれに該当する。それは必ずしも各国に立法化を要求するものではないが、世界中の政府と人びとにそれが認知されることによって影響力を発揮するのである。第2は、NGO や社会運動による人権侵害の監視・告発である。ヒューマン・ライツ・ウォッチやアムネスティ・インターナショナルといった NGO が侵害を告発する人権は、それが問題になっている国において法制化されていない場合もある。それにもかかわらず、否、それだからこそ、国際的な社会運動による人権擁護活動は重要なのである（セン 2006, p. 131ff.）。

次に、ハーバーマスの立場を見てみよう。センの主張に対立しているように思えるハーバーマスの議論は、国際政治のなかに「人権」という普遍主義的な道德上の要求をもち込むと、政治の世界に「善」・「悪」という判断基準が適用され、対立する政府や国家を「人類の敵」や殲滅すべき「悪

の権化」に仕立てあげてしまうという C. シュミット (1888-1985) 流の主張を論駁するという文脈のなかに置かれている。

ハーバーマスによれば、なぜある一定の要求が人権として承認されなければならないかを根拠づけるのは、たしかに道徳上の論拠である。そのことはしかし、人権がその構造から見れば法的な形式に属していることと矛盾しはしない。

「権利規範はこの性格〔法としての形式〕をその内容にはなく、その構造に負っている。そして、その構造によって、基本権は訴訟可能な個人の権利なのであり、その権利は、適切な制限のもとに法人格を道徳上の命令から解放するという意味をもっている。つまり、行為者に各自の選好によって行為できる合法的な裁量の余地をあたえるという仕方では解放するのである」(ハーバーマス 2004, p. 219)。

上の引用文に見られるように、「他者の人権を遵守せよ」という命法は道徳上の命令ではない。あなたは、たとえ道徳的にはきわめてやましい動機からであったとしても、他者の人権を侵害しないよう振舞っているならば、それでよいのだ。人権は、その形式から見るなら法の系譜に属する要求であるからこそ、人格を道徳の内面的な拘束力から解放する。しかし他面では、もしあなたが他者の権利を侵害したならば、あなたは良心の呵責にさいなまれないとしても、他者からの補償要求や訴訟を覚悟しなければならない。

以上が、センとハーバーマスの主張の概略である。私自身は、人権を構造の面で法の系譜に位置づけるハーバーマスの立場を支持している。センの議論には、人権の構造や形式に対する分析が欠落しているのである。歴史を振り返るなら、〈法〉と〈道徳〉との分離は近代法思想の原則の1つであった。

だが、第I節で述べたように、〈法〉と〈権利〉との分離もまた近代立憲主義の礎石である。ハーバーマスも認めているように、〈権利〉はその内容から見れば、実定法の秩序を超える倫理や道徳の世界へ扉を開け、この世界から養分を汲み取ってくるのだ。

【参考文献一覧】

- ヴェーバー, M. 1969: 林道義訳『ロシア革命論』福武出版。
- グロチウス, H. 1972: 一又正雄訳『戦争と平和の法』第1巻, 酒井書店。
- セン, A. K. 2006: 東郷えりか訳『人間の安全保障』集英社新書。
- 高木八尺/末次三次/宮沢俊義(編) 1957: 『人権宣言集』岩波文庫。
- 辻村みよ子 1992: 『人権の普遍性と歴史性』創文社。
- デュルケム, E. 1974: 宮島喬/川喜多喬訳『社会学講義』みすず書房。
- 中澤信彦 2009: 「人間の権利は存在するのか? : バーク, ペイン」, 中村健吾編著『古典から読み解く社会思想史』ミネルヴァ書房。
- 中村健吾 2009: 「人権は人格の相互承認に由来する: ルソー, カント, フィヒテ, ヘーゲル」, 中村健吾編著, 前掲書。
- ハーバーマス, J. 2004: 高野昌行訳『他者の受容』法政大学出版局。
- 深田三徳 1988: 「自然法・自然権・社会契約論」, 田中成明ほか著『法思想史』有斐閣。
- ホップズ, T. 1954: 水田洋訳『リヴァイアサン』第1分冊, 岩波文庫。
- ルソー, J.-J. 1954: 桑原武夫/前川貞次郎訳『社会契約論』岩波文庫。
- ロック, J. 2010: 加藤節訳『統治二論』岩波文庫。

- Arendt, Hannah 1949a : “The Rights of Man” : What are They ?, in : *Modern Review*, Vol. 3, No. 1.
- 1949b : Es gibt nur ein einziges Menschenrecht, in : *Die Wandlung*, Nr. 4.
- 1979 : *The Origins of Totalitarianism*, San Diego/New York/London.
- Comte, Auguste 1929 : *Système de Politique Positive*, tome premier, Paris.