

『人権教育研究』第12巻、2012年8月刊行)

## 人権の日本的な基礎づけ理論に関する若干の考察

### A reflection on the Japanese underlying foundation of human rights

森田明彦

Akihiko Morita

#### 1. 課題の設定と方法論の提示

主要な国際人権条約の中で唯一、政府報告審査以外の実効的な権利保障メカニズムを持たなかった国連子どもの権利条約に個人通報制度、国家間通報制度、自主的調査権、フォローアップ措置、友好的解決等の制度を創設するための新議定書案が2010年春より国連人権理事会の作業部会において審議・策定され、2011年6月17日の国連人権理事会第17会期最終日に全会一致で採択された。

同議定書案は同年12月19日に国連総会において全会一致で採択され、2012年2月28日にはジュネーブの国連欧州本部において共同署名式が開催され、20カ国が同議定書に署名した<sup>1</sup>。

子どもの権利条約NGOグループ<sup>2</sup>は、この新議定書実現を目指す国際キャンペーンを2006年より開始し、日本でも、その趣旨に賛同したNGOが2009年秋から「国連子どもの権利委員会に通報(申立)出来る制度を作ろう!キャンペーン」(「子どもの権利条約NGOグループ/日本」)をスタートさせた。

このキャンペーンに参加し、子どもの権利委員会に対する個人通報制度を巡る各国政府代表やNGO関係者の議論を傍聴する中で、日本がこの制度に加盟し、国際的な個人通報制度を活用するためには克服しなければならない根本的な課題があると感じるようになった。

個人通報制度は「国内的な救済手続きを尽くしても、なお権利救済が実現しなかった場合に関連する国際的な人権委員会に救済申立を行い、審査・勧告を求めることが出来る」制度であるが、そもそも日本では、人権侵害を受けた者が裁判によって権利救済を求めることは、一般市民にとってはほとんど馴染みのない、非日常的な手段と感じられており、とくに「お上意識」がいまだに強固な地方社会において法制度や行政組織などの構造的課題に関して地方自治体ないし政府を相手取って行

政訴訟を起こすことは、一般市民にはほとんど不可能に近い<sup>3</sup>。

子どもの権利委員会に対する個人通報制度（子どもの権利条約新議定書）について審議するオープンエンド作業部会において、中国政府代表が「裁判の原告となり、個人通報の当事者となった子どもは現在も、そして今後も同じコミュニティのなかで生きていかなければならないことに我々は留意すべきである」と発言したが、その懸念は日本社会に生きる私たちには十分に理解できるところである。つまり、「西欧の近代的な権利の言説は、自律的な個人、つまり広範な社会的合意に抗して自らの権利を要求することに断固とした個人に名誉ある立場を与えている」が、「その最高の表現として自らの権利のために全ての社会的遵奉の力に抗して戦う孤独な勇気ある個人を想定する西欧的な人権の精神を吸収した人々は、果たして、（緊密な人間関係をより尊重する）儒教的な社会において良き構成員であることが出来るのだろうか」という問題である<sup>4</sup>。

この問題は、法が権力による国民支配の道具であると考えられているという日本社会固有の課題に帰着するように思われる。

リベラルな政治体制とは、政治的権力が究極的に国民に属しており、個人の権利と自由が国民を主権者とする国家によって保障される制度のことである<sup>5</sup>。そして、リベラルな政治体制が維持されるためには、リベラルな社会像<sup>6</sup>が構成員の大半によって共有されていなければならない。

しかし、日本の近代化は徳川時代の集権的支配<sup>7</sup>の歴史の延長線上に、「庶民の能動的参与」無しに遂行され<sup>8</sup>、その統治構造は第二次世界大戦後も米国の占領政策の転換を利用した国内保守派の巻き返しとその結果である 55 年体制の確立によって基本的に今日まで存続している<sup>9</sup>。

その結果、現在でも、法とは主権者である国民が選挙を通じて選んだ自らの代理者である国会議員が作成するものであり、法による支配とは間接的な自治に他ならないという意識は日本社会にはほとんど存在しない。

要するに、日本社会はジョン・ロールズの定義に従えば、「秩序ある階層社会」に より近く、「リベラルな社会」とは言えないということである<sup>10</sup>。

したがって、日本における人権教育の主要な目的の少なくとも一つは、権利意識（一人ひとりの個人が権利の主体であるという意識）の向上を通じて、主権者としての国民意識を高めることであると考えられる。

そのための障害となっているのが、西洋起源の人権規範に対する非西洋社会である日本社会の反発である。今日でも「人権」ないし「権利」という言葉に対する反発は日本社会に広く見られる。柳父章が指摘するように、「権利」という言葉には、「どこか、力づくの、押しつけがましき、というような語感」があることは間違いない<sup>11</sup>。そして、その背景には、明治初期に right が市民的権利というよりも参政権の意味で理解・受容されたという日本社会の特殊事情があることは言うまでもない。

それでは、どうすれば人権を日本社会に定着させることができるのだろうか。

チャールズ・テイラーは、人権規範に関する世界的な合意を目指す手段として、人権を国家に強制可能な行為規範、正当化原理（基礎づけ理論）、法言語の3つに分けて議論することを提唱している<sup>12</sup>。例えば、個人の生命、健康、自由、財産が原則的に侵害されてはならないという準則は国家に対して強制可能な行為規範として世界的な合意を獲得し得るであろう。しかし、その根拠づけは世界各地の宗教、文化、伝統によって異なるであろうし、また具体的な法的表現（法言語）も各国によって実際に異なっている。

したがって、日本において人権が受容されるためには、日本社会ないし近隣地域（北東アジア）の知的資産を見直し、人権規範の根拠となり得る素材を発見し、日本社会がより容易に受容し得る人権の基層哲学を生み出し、それを日常言語で広く普及するという方向が考えられる。その際、漢字文化圏である北東アジアで共有し得る人権の基層哲学と日本社会で受容され得る人権の基層哲学は別個に検討する必要があると考える。すなわち、漢字文化圏ないし儒教圏としての北東アジアにおける人権の基層哲学はより普遍的なものでなければならず、逆に日本社会で受容され得る人権の基層哲学はより日本特殊な文化的要素を加味したものでなければならぬからである。なお、その関係は並列というよりは重層的なものと考えるべきである。

本論では、以上の問題意識に立って、人権の日本的な基礎づけ理論の可能性について若干の検討を試みることにしたい。

もとより、本論は試行的性格のものであり、その意味でその結論も暫定的なものであり、今後の本格的な研究の第一歩に過ぎないことを予めお断りしておきたい。

## 2. 日本社会の支配的道德原理の史的概観と考察

渡辺浩によると、江戸時代における「おほやけ」「わたくし」は、相対的な「上」「下」、「外」「内」、「表」「裏」に関わる語であり、横に並ぶ関係ではなく、大きな「おほやけ」の中に複数の「わたくし」が存在し、その「わたくし」も、その中のさらに小さな「わたくし」に対しては「おほやけ」となり、以下入れ子状の「おほやけ」「わたくし」の連鎖が続き、最小の「わたくし」に至るという構造をなしていた<sup>13</sup>。つまり、「おほやけ」「わたくし」の関係は権力上の上下関係であり、「おほやけ」は、個人（私）が自発的意志によって共同することによって生み出す「公共（public）」とは全く異なった観念なのである。

垂直的・階層的意識が優勢な社会では、その社会を自分（私）が他者と共同で作り上げる「公共世界」として認識することは困難であり、自らを主権者としての国民、すなわち権利と尊厳において平等な存在として認識するという余地はきわめて限定的である<sup>14</sup>。

それでは、絶対主義的な集権制度が支配的な社会であった江戸時代には、どのような道德原理が発展したのだろうか。

東洋（あずま ひろし）は、江戸時代に確立した道德原理を「分け前的平等主義」、人権の道德原理を「規範的平等主義」と定義し、以下のとおり説明している。すなわち、「規範的平等主義」が、まず権利やルールを平等にし、そのルールに基づく公正な競争を期待するのに対して、「分け前的平等主義」は、個人が担当する役割とその役割に伴う責任とを合わせた「役」ないし「職分」を忠実に果たしていくことが正しいとする道德原理であり、同じ役・分のなかでは人並みの分け前が保障されることを期待する。「分け前的平等主義」が成立するには、社会的流動性が少なく、外部との接触が限られた、固定的な身分制社会が必要である。東は、江戸時代に確立した「分け前的平等主義」は明治維新後、役・分の枠が国民一般にまで広がり、第二次世界大戦を経て役・分の流動性ははるかに高くなり規範的平等意識が浸透してきた現代においても、依然、日本社会の基層的行動原理として機能していると分析している<sup>15</sup>。

東は、さらに、集団主義を行動の目標として個人の目標より準拠集団の目標を優先させ、自我は抽象的な個性ではなく他の人びと、またはその場面との関連で認識されるような性質をもつものとみなされる考え方と定義したうえで、通常は社会が複雑化し、個人の準拠集団がひとつでなく多様化し、それらの間に不一致や矛盾が

生じる結果、特定の間人関係に依存しない自我を前提とする個人主義への移行が始まるが、江戸時代の日本は鎖国により極端なゼロサム性と低い流動性を特徴とする社会となった結果、逸脱への許容度が低い社会となり、集団主義からの脱却が自我の一貫性を求める個人主義化の方向ではなく、その時の役割や立場によって行動原理が異なることを許容する「分け前の平等主義」という形で進展したと分析している<sup>16</sup>。

この「分け前平等主義」が、今日の日本社会においても支配的な道德原理として機能していることは東日本大震災、特に福島原発事故に対する東京電力や日本政府の対応からも明らかである。

しかし、第二次世界大戦後、米国の占領統治下において日本は根本的な体制変革と国家の基本的理念の転換を体験したはずである<sup>17</sup>。したがって、現代日本社会の支配的道德原理を検討するには、戦後の占領政策の影響を検討する必要がある<sup>18</sup>。

森嶋通夫は、第二次世界大戦後の米国による占領統治政策の中で、長期的に最も強力な影響を生み出したのは、教育制度の改革であったと分析する。森嶋によれば、この教育制度の転換によって、戦前の教育を受けた人間と、戦後教育を受けた人間に大きな精神構造のギャップが生まれ、戦前の教育を受けた人間が社会で優勢であった間は企業内での再教育ないし選別を通じて、戦後の新たな教育を受けた人間を戦前の教育を受けた人間の価値観へ従属させることが出来たが、やがて、戦前の教育を受けた人間の大半が現役から退くようになった1980年代末以降、日本は戦後教育を受けた人間が中心となる全く異なった性格の国になったのである<sup>19</sup>。

森嶋は、日本国民を以下の3つのグループに分類している。

- (a) 1941年以降に生まれた「戦後」世代。
- (b) 1924年以前に生まれ、戦争が終わる前に教育を終えた「戦前」世代。
- (c) 1925年と1940年の間に生まれ、教育期間中のある時点で旧教育から新教育に移らされた「過渡期」世代。

森嶋によれば、1960年代および1970年代には戦前世代が日本の実業界や政界を支配していたが、1980年代には権力が戦前世代から過渡期世代へ移行し、1990年代半ば以降、さらに戦後世代へ移行し始めたのである。日本では支配的立場に立つ官僚はおおむね53歳以下であり、財界では幹部社員の平均定年は63歳であるが社長・会長・相談役は73歳前後まで現役に留まる。政治家は企業経営者よりさらに高齢ま

で働く者が少なくない。森嶋は、「1990年代前半には官僚はすべて戦後教育を受けた人であり、他方で企業のトップ経営者の多くはまだ戦前世代か過渡期世代の人であり、さらに政界にはまだ時代遅れの考え方をする人たちがのこっている」と述べ、1980年代初めまで有効に機能していた政官財の協力関係が、1990年代前半には機能不全に陥った原因を、それぞれの世界の支配層の間の精神構造のギャップにあったのではないかと指摘している<sup>20</sup>。

明治維新以降、1945年まで日本の公式イデオロギーであった国体思想が天皇を頂点とする家族国家観に基づく垂直的集団主義であったこと、第二次世界大戦後の占領統治下の初期に米国が導入した民主主義が水平的個人主義を基調とするものであったことを踏まえると、森嶋の提示したイデオロギー上の世代間対立という図式は、1990年代以降の日本の統治制度の機能不全の説明理論としてきわめて有効であるように思われる。もし、この森嶋の分析が正しいとすれば、今後、戦後世代が増えるにつれて、世代間の精神構造上のギャップは縮小していくものと思われる。事実、NHK放送文化研究所が1973年より実施している「日本人の意識調査」でも、世代間の意識格差は「戦争世代（1928年生れ以前）と第一戦後世代（1929年から1943年生れ）間」「第一戦後世代と団塊世代（1944年から1953年生れ）間」「団塊世代と新人類世代（1954年から1968年生れ）間」「新人類世代と団塊ジュニア世代（1969年から1983年生れ）間」「団塊ジュニア世代と新人類ジュニア世代（1984年から1992年生れ）の順で小さくなっている<sup>21</sup>。

つまり、戦前の公的精神構造であった垂直的集団主義は戦争世代を中心に残存し、1980年代半ばまでは日本社会で優勢であったが、より若い過渡期世代および戦後世代に権力が移行するにつれて、水平的個人主義が増加してきていると推定できるように思われる。実際に、ガルトゥングは日本の若い世代にはアジア諸国を日本と同列に捉える新しい水平的価値観が生まれてきていると指摘している<sup>22</sup>。

それでは、青少年を中心とした水平的個人主義的価値観の定着は、主権者意識、すなわち政治面での主体者意識にどのように影響しているだろうか。

上記「日本人の意識調査」によると、「国会議員選挙の時に、私たち一般国民が投票することは、国の政治にどの程度の影響を及ぼしていると思いますか」という質問に対して、①非常に強い影響を及ぼしている〈強い〉、②かなり影響を及ぼしている〈やや強い〉、③少しは影響を及ぼしている〈やや弱い〉、④まったく影響を及

ぼしていない〈弱い〉、の4つの選択肢による回答を求めたところ、1973年には〈強い〉+〈やや強い〉が66%、〈弱い〉+〈やや弱い〉が28%であったのに対して、1998年にそれぞれ40%、55%となり、人々の選挙に対する有効性感覚は大きく低下している。また、世代別に見た選挙に対する有効性感覚では、1924～1928年に生まれた世代を頂点にそれより上の世代も下の世代も有効性を感じる人の割合が少なくなっている。特に若い世代で有効性を感じる人の割合が低い。但し、選挙に対する全世代の有効性感覚は、1998年に最低を記録したあと、2003年には41%と55%、2008年には48%と49%とわずかながら回復してきている<sup>23</sup>。

これらの分析結果を踏まえると、日本社会が1990年代以降、世代交代を背景に社会意識の面で大きな転換期を迎えたことは明らかであるようだが、そこから平等な市民意識を基盤として主権者としての国民意識が高まっているわけではないと判断できる。

日本では、なぜ、水平的な個人主義の高まりが主権者としての国民意識につながるのだろうか。

佐藤淑子は、人には基本的に、ものごとをよりよく成し遂げようとする「達成動機」と、他の人と友好的な関係を構築しそれを保ちたいという「親和動機」の二つがあり、この二つの動機が、アメリカ人の間では負の相関関係にあるのに対して、日本人では正の相関関係にあるという実験結果を明らかにしている<sup>24</sup>。

「親和動機」と「達成動機」が共存ないし相補関係にある精神構造を持つ個人にとって自分が帰属する組織・社会を客観視し、場合によって、それらと対立してでも、自己の超越的信条に基づいて新たな組織・社会モデルを構築しようとする強い意志ないし意欲を持つことは一般的に困難であるように思われる。

佐藤淑子は、この点に関して、「日本人の場合、自他が未分化である対象に対してはむしろ自己主張できる傾向にある」と述べ、その理由として、「主張することによってお互いの絆が揺り動く可能性が低く、相手の信頼を失うリスクがない」という点を挙げている<sup>25</sup>。このような精神構造が支配的な社会において、主権者として公的空間において自らの意見を開示し、異なった他者と自らの価値観の違いを明らかにし、より優れた公論の形成を目指す志向性は発展し得るのであるだろうか。

次節では、同調性志向が強く残る社会において、自立的個人は生まれ得るのかという課題について、さらに検討することとしたい。

### 3. 権利の主体としての「情緒的相互依存的自己」の可能性

トルコの心理学者キャーウトチバシュは、米国および西洋の心理学が西洋の個人主義的な文化的エートスを省察し強化する中で、自己と非自己の明確な境界を構成する線を狭くかつ明確に引いてきたこと、そして米国の心理学が（世界の心理学会で）最も有力な立場を占め自己完結的であることから、米国の固有の実証的現実に基づき生み出された知識がしばしば普遍的なものとして想定されてきたことを指摘した上で<sup>26</sup>、社会・文化、家族、（両者から生み出される）自己の間の機能的・因果的關係性を理解する実践的な装置として、「相互依存モデル」「独立モデル」「情緒的相互依存モデル」という3つのモデルを提示する。

「相互依存モデル」とは、緊密な家族・人間関係を伴う伝統的な田舎の農耕社会に見られるもので、家内生産、農業生産・消費、子どものケア等の役割を一族（kin）で担う機能的拡大家族が典型的な例である。低い生活水準と農耕民的生活様式の下では、そのような共同労働が生存のためにきわめて適合的であった。キャーウトチバシュによると、このモデルの特色である世代間の相互依存は、当初、子どもは親に依存し、親が老いた後には子どもに依存するという家族のライフサイクルの中の相互依存關係の交代を伴い、このモデルの家族・対人關係は情緒的かつ物質的な相互依存をその特質とする。また、このモデルでは子どもが親に服従する服従・依存志向が典型的となる<sup>27</sup>。

「独立モデル」は、西洋的な、工業化された、都市ないし準都市の中産階級に典型的なモデルで、個人主義の文化を伴っている。これは、家族内の構成員間および家族間の分離と独立というモデルで、世代間の分離および旧世代ではなく子どもに対する物質的および情緒的な投資によって特色付けられる。世代間の物質的な依存關係が低下したことが、世代間および個人間の独立への誘因となった<sup>28</sup>。

キャーウトチバシュは、従来の近代化理論では、経済発展に伴い「相互依存モデル」から「独立モデル」への移行が想定されていたのに対して、それらの理論が文化的要因を考慮に入れていない点を批判し、社会的・経済的構造が変容しても、文化的な様式は存続することがあることを指摘する。キャーウトチバシュによれば、社会経済的発展に伴い物質的依存は減少するが、情緒的依存はそうではない。この観察結果に基づき、キャーウトチバシュは、第3のモデルとして「情緒的相互依存モデル」を提示する。完全な「相互依存モデル」では、物質的および情緒的次元で



の世代間および個人間の相互依存が想定され、完全な「独立モデル」では、両次元での世代間および個人間での独立が想定されるのに対して、「情緒的相互依存モデル」では、世代間および個人間での物質的な独立性と情緒的次元での世代間および個人間の相互依存性が想定されている。このモデルの背景として、キヤーウトチバシユは、経済発展に伴う世代間および個人間の物質的依存の減少が、親の老後保障のための（育児期における）子どもの完全な（親に対する）依存とその結果としての（子の親に対する）絶対的忠誠の必要性を失わせたことを指摘する。キヤーウトチバシユの「情緒的相互依存モデル」は、人との関係性強化志向と独立志向が共存する「自己」<sup>29</sup>のあり方が可能であることを示唆している<sup>30</sup>。

中間組織（企業、学校、団体）の階層的秩序や血縁関係から切り離された独立した個人として自分を認識しつつ、主権者として国家への帰属意識を持つことは国民国家の成立基盤である。

キヤーウトチバシユによれば、服従・依存志向から自律的・関係重視志向への移行は現実には多くの非西洋社会において観察されている。したがって、社会の関係性を重視する社会においても一定の経済水準の下では、主権者意識を持った独立志向の個人が生まれる可能性は十分にある。

しかし、日本社会の場合、これまでの分析から明らかなように、自己主張ができるのは緊密な人間関係を前提とする私的空間に限定されており、公共空間における自立的な対話・行為には必ずしも結びついてない。戦後の民主主義も「権利主体としての自己」「主権者としての国民」意識を生み出すことには成功していない<sup>31</sup>。

それでは、今日の日本において、「権利主体としての自己」意識を生み出すには何が必要なのだろうか。次節ではこの点を検討することとしたい。

#### 4. 日本的な人権の基礎づけ理論の可能性—若干の考察

本論第1節で述べた通り、人権には社会規範、実定法上の法言語、正当化根拠である道徳秩序構想という3つの側面がある<sup>32</sup>。あらゆる社会は固有の道徳秩序構想を必ず持っており、個々の道徳秩序構想は固有の個人観、社会観を擁している。

したがって、非西洋社会である日本において人権規範を定着させるには、日本社会において広く受け入れられた個人観、社会観に基づいた自前の道徳秩序構想を人権規範の正当化根拠として生み出し、普及させる必要があると思われる。

その際、日本だけに視野を限定するのではなく、東アジア、特に漢字文化圏（北

東アジア)の知的伝統を振り返り、地域的な知的資産を踏まえて、近代的なりべリズムと整合的な人権規範の正当化根拠を構成することが重要である。

テイラーは、タイにおける主流派宗教であるテラバーダ仏教の改革運動の中で、(人生における)苦は避けがたいこと、自己(という観念)が幻想であること、目標としての解脱、という仏教本来の核心的教えに回帰することが目指され、その結果、民主主義社会と人権の基礎となる以下の二つの原理が生み出されたと述べている。

第一が、究極的に一人ひとりの個人が悟りを開く責任を引き受けなければならないという観念、第二が(仏教の)非暴力の教えに基づく各人の自律性への尊重、すなわち他者への強制は最小限にすべきという観念である。

テイラーは、人権と民主的発展を擁護する政治体制への収斂はタイでは異なった知的軌跡を辿ったが、結果的に西洋社会と同様な規範概念を生み出したと結論付けている<sup>33</sup>。

それでは、日本について若干の考察を試みてみよう。

柳父晃によると、日本で **right**(オランダ語の **regt**)という言葉が「権」と訳されたのは、1868年に西周が翻訳した『万国公法』(原典はオランダ語)を通じてのことであった<sup>34</sup>。柳父によると、その際、西は「万国の公法(**regt**)は、国家の権力(**regt**)に基づく」という意味で、「力」と「法」という両方の意味を持つ **regt** に対して、「権」を当てたと解説している<sup>35</sup>。柳父によると、その結果、基本的人権という意味での「権」と、国家主権(国家の究極的な力、権力)という意味での「権」が混在したまま、日本社会に「権」が流布し、明治期の自由民権運動が政府と同じ政治に参加する「力」としての「権」を求めらる中で、基本的人権としての「権」、すなわち権力に抗して個人の尊厳を擁護する概念としての「権」が見失われていったとされる<sup>36</sup>。

しかし、明治初期には、**right**に関するもう一つの翻訳の試みがあった。周知の通り、福沢諭吉は、1873年(明治6年)11月に出版された『学問のすすめ』二編において英語の **right** の訳として「権理通義」を提示した。福沢は、「権理通義」について、「人々その命を重んじ、その身代所持の物を守り、その面目名誉を大切にすの大義なり」と述べている<sup>37</sup>。福沢の解釈は、全ての個人の自然な欲望・感情を肯定し、他者に危害を与えない範囲で、その充足を肯定する、近代人権の思想を的確

に把握していると思われる。

本論では、基本的に福沢の翻訳を支持しつつ、「権」について、さらに検討してみることとしたい。

『字統』によれば、「権」は権量あるいは権要の意味に用いられると述べ、「権量のときは重さを権（はか）るもので、おもりを権という。権は重量によってとりかえるものであるから、臨機応変の意」となるとされており<sup>38</sup>、そこから「事宜に応じた適切な取りはからい」を指すものとなったとされる<sup>39</sup>。つまり、「権」には本来、「力」以外の意味があったということである。

柳生徂徠も、「権（はか）る」を、「成りて能く之を用いることを謂うなり」と述べた上で、「宋儒は権を持って聖人の大用なりとす」と朱子（1130—1200年）『論語集注』の解説を引用している<sup>40 41</sup>。

中江藤樹も、「権」を個々の状況に合わせて適切な道徳的判断を下す主体的なはたらきを指す言葉として使っている<sup>42</sup>。

つまり、「権」とは事宜に適ったふるまいをすること、乃至そのようなふるまいができる能力を指す言葉でもあるのだ。「理」はもちろん、宋学によれば天地を貫いて機能する原理のことであり、普遍的行動規範という意味を含んでいる。

したがって、「権理」とは、「理」を踏まえて、各々の事態に適切に対処することであると解釈することもできるように思われる。

この意味での「権」は、アリストテレスのフロネーシスにきわめて近いのではないだろうか。

さらに「通義」の「義」についても、今道友信は、必ずしも西洋的な意味での「正義」という意味ではないと主張している。

今道友信によれば、「義」とは、祭儀の際に犠牲に捧げる獣である羊を「我」が背負っている（犠牲の台に置く）ことを表す語であり、大切な役目を自分に任せてくれた人々や同じ宗教を信じる人々に対する水平的な責任と、「天」に対する垂直的責任の両者を意味している。しかし、17世紀末に「義」が西洋に伝わった当時、西洋には responsibility という用語がまだ存在しなかったために、西洋の学者が「義」を「ジャスティス（justice）」と訳したものが日本に逆輸入され、日本でも、「義」を「正義（ジャスティス）」と解釈するようになったと今道は述べている<sup>43</sup>。

「義」に関する今道の解釈が正しいとすれば、「義」とは自分が背負わなければ

ならない責任を引き受けることである。

したがって、「通義」とは、「自分が背負うべき役割を果たす普遍的な責任」という意味であろう。

以上の解釈に基づくと、「権理通義」は、世の中を貫いて存在する普遍的原理に基づきつつ、個々の事態に適切に対処することを通じて、自分が担うべき役割を全うする普遍的責任という意味になる。

杜維明は、自己を関係性の中心、精神的な発達の動的な過程として捉える人間観を提示した<sup>44</sup>。

タイでは、悟りを実現する自己責任と、他者への強制を最小限にすることが人権の正当化根拠と考えられるようになっている。

日本では、人間を他者との関係性の中で存在する間人的存在と捉える見方が支配的であり<sup>45</sup>、人は他者と天に対して責任を担うべき存在と見る人間観に基づき、普遍的原則を直接的に適用するのではなく、事宜にかなった仕方で個々の事態に対処する（責任を担う）ことが日常レベルでの行動規範となっているように思われる<sup>46</sup>。

この道德原理は、理性に基づく普遍的原理に基づいて行動する原子論的個人を想定しておらず、また人格神的な超越者を想定していないという意味でキリスト教的人間観とは異なっているが、天と人（他者）に対する責任を果たすことを求めているという意味で天地（超越的次元と日常的次元）を貫く普遍的原理が存在することを前提としており、人権規範の要求する普遍的性質を満たしている。

また、この人間観、社会観は儒教的道德に基づくものであり、北東アジア（漢字文化圏）における人権の基礎づけを巡る議論に共通の土台を提供し得るであろう。

さらに、具体的な人権教育への含意を考えた場合、この人間観、社会観は、「日常このことばを口にすると、とかく話がきゅうくつになりがちである」<sup>47</sup>と考えられている「権利」ないし「人権」という言葉を、より我々の日常生活に近い、土着的生活感情に近い概念として提示することを可能にするように思われる。

さらに、「子どもに権利を教えると、自己主張ばかり強い利己的な子どもに育つ」「権利教育は子どもを個人主義的にして、家族愛、郷土愛、愛国心を希薄にする」という日本社会で日常的に見聞する権利に対する通俗的な批判を、その背景にあるナショナルな心情に即して論駁する上でもこの解釈は有効ではないだろうか。

## 5. 暫定的な結論と今後の課題

実定法である国際人権条約を活用して日本国内の具体的な人権侵害事例における救済実現を図ることは、日本社会における人権の伸長にとって必要不可欠な営みではある。

しかし、同時に人権教育のレベルでは人権を日本とは異質な西洋社会に起源を持つ規範概念であることを自覚的に踏まえて、人権という価値体系と日本社会の知的・道徳的伝統との整合性をより根源的に考え直し、日本社会の伝統的な語彙によって、その基礎づけを考えてみるという営みも、日本社会において人権規範を定着させる上で重要なのではないかと考える。また、中国や韓国における人権の基礎づけ理論との相互検証も価値ある試みであると思われる。

さらに、漢字文化が導入される以前から存在した日本社会の基層文化の観点から人権の日本的な基礎づけ理論を考えることも今後に残された課題の一つである。

最後に、本論における「権理通義」に関する解釈は、あくまでも一つの試論であり、その妥当性について今後の本格的な検証と検討が必要である。

#### 【注釈】

<sup>1</sup> 2012年2月28日の共同署名式において、新議定書に署名した国は以下の通り。スロバキア、スロベニア、コスタリカ、ポルトガル、セルビア、ウルグアイ、ブラジル、チリ、ドイツ、モロッコ、モンテネグロ、スペイン、オーストリア、ベルギー、フィンランド、イタリア、ルクセンブルグ、モルディブ、マリ、ペルー。

<sup>2</sup> 77の国際的 NGO および国内 NGO から構成される国際的な子どもの権利に関するネットワーク。1983年設立。世界各地における子どもの権利条約の履行状況の監視や技術的助言を行っている。

<sup>3</sup> 日本国内の人権保障を巡る課題と個人通報制度については、山崎公士「国内人権機関と個人通報制度」移民政策学会編『移民政策研究』第3号（現代人文社、2011年）を参照。

<sup>4</sup> Charles Taylor, Conditions of an unforced consensus on human rights, in Joanne R. Bauer and Daniel A. Bell eds., *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge University Press, 1999, pp.128-129.

<sup>5</sup> ジェラルド・ブシャー/チャールズ・テイラー編、竹中豊/飯笹佐代子/矢頭典枝訳『多文化社会ケベックの挑戦』（明石書店、2011年）、72頁。

<sup>6</sup> 「社会像」とは、チャールズ・テイラーによれば、「社会理論」よりも広い概念で、第一にある社会に生きる普通の人々が自らの「社会的環境」をどのように想像しているか、に焦点を合わせた用語である。第二に、「社会理論」が一般に少数の人々によって共有されているものであるのに対して、「社会像」は必ずしも社会全体ではないが、より多くの人々によって共有されたものである。第三に、「社会像」は共通の慣習、広範囲に共有された正当性の感覚を可能とする共通理解である。Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004, p.23.

<sup>7</sup> 源了圓『徳川思想小史』（中央公論新社、2007年：初版1973年）、2—6頁。

- 
- 8 丸山真男『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1999年：初版1952年）、358—363頁。
- 9 ジョン・ダワー、大窪愿二訳『吉田茂とその時代』（中央公論社、1991年：初版1981年）および岡崎哲二・奥野正寛『現代日本経済システムの源流』（日本経済新聞社、1993年）。
- 10 ジョン・ロールズ「万民の法」ジョン・ロールズ他、中島吉弘・松田まゆみ訳『人権について』（みすず書房、1998年）。
- 11 柳父章『翻訳語成立事情』（岩波書店、1982年）、172頁。
- 12 C. Taylor, *Conditions of an unforced consensus on human rights*, , p.129.
- 13 渡辺浩「「おほやけ」と「わたくし」の語義 「公」「私」、「Public””Private”との比較において」佐々木毅・金泰昌編『公共哲学Ⅰ 公と私の思想史』（東京大学出版会、2001年）、150—153頁。
- 14 但し、江戸時代以前にはより流動的で分権的な社会が日本にも存在していたことを忘れてはならない。源了圓は、まだ江戸幕府による集権制が確立していなかった戦国末期ないし近世初期に対等な個人（武士）の間のパーソナルな信頼関係としての「義理」が誕生したが、やがて集権制が支配的になるにつれて対等な人間の信頼に基づいた「義理」は世間体を意識する「公」の義務、すなわち「恩」に取って替わられるようになったと述べている。源了圓『義理と人情』（中央公論社、1969年）。
- 15 東洋『日本人のしつけと教育』（東京大学出版、2002年）、11—12頁。
- 16 前掲書、36—37頁。
- 17 日本は1941年12月の真珠湾攻撃に始まり、1945年8月までの3年8ヶ月、連合国と戦争を行ったあと、1952年4月まで6年8カ月にわたって米国の占領統治下にあった。ジョン・ダワーはこの米国の占領統治を以下の通り要約している。「占領当初、アメリカ人たちは、『非軍事化および民主化』という、樹木の根と枝に似た改革プログラムを日本に押しつけた。それは独善的で、まったく空想的な、あらゆる意味で傲慢な理想主義の、めったにない実例というべきものであった。それからアメリカ人たちは、日本を去る前に方向を逆転させた。日本社会のなかで自由主義的傾向の少ない連中と協力して、この旧敵国を再軍備し、冷戦の従属的パートナーとしはじめたのである。こうして結局、戦後日本には保守的な政府が出現したが、にもかかわらず、平和と民主主義という理想は、日本に根をおろした。借り物のイデオロギーでも押しつけの未来図でもなく生活に根ざした体験として、そしてまたとない好機を生かした成果として。平和と民主主義の理想は、みごとな、そしてしばしは不協和音を奏でる様々な声となって現れ出たのである」。ジョン・ダワー、三浦陽一・高杉忠明訳『敗北を抱きしめて』増補版・上巻（岩波書店、2004年）、5頁。
- 18 例えば、松本健一は、明治維新を「第一の開国」、第二次世界大戦後の外からの民主化を「第二の開国」、そして1989年以降の冷戦終結に伴うグローバル化による日本の変革を「第三の開国」と呼んでいる。松本健一『日本のナショナリズム』（筑摩書房、2010年）。
- 19 森嶋通夫『なぜ日本は行き詰まったか』（岩波書店、2004年）、331頁。
- 20 前掲書、334—336頁。
- 21 NHK放送文化研究所『現代日本人の意識構造[第6版]』（日本放送出版協会、2005年）、234—235頁および『現代日本人の意識構造[第7版]』（日本放送出版協会、2010年）、217—221頁。
- 22 ヨハン・ガルトゥング『平和を創る発想術 紛争から和解へ』（岩波書店、2005年）、27頁。

- 
- 2<sup>3</sup> NHK 放送文化研究所『現代日本人の意識構造』[第6版]、82—89頁および[第7版]、73—81頁。
- 2<sup>4</sup> 佐藤淑子『日本の子どもと自尊心 自己主張をどう育むか』中公新書（中公論新社、2009年）、134—148頁。
- 2<sup>5</sup> 前掲書、140—141頁。
- 2<sup>6</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Family and Human Development Across Cultures, A View From the Other Side*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 1996, p. 55.
- 2<sup>7</sup> Ibid, pp. 78-82.
- 2<sup>8</sup> Ibid, pp. 82-85.
- 2<sup>9</sup> ここで留意すべきことは、「自己 (self)」とは、近代社会において成立した、個人は独自の内面性と自律性を持つと考える歴史特殊な人間観であり、超歴史的な普遍的な人間観を指すものではないという事である。つまり、人間を「自己」として把握する時、我々はすでにその背景に「近代 (modernity)」という歴史特殊な段階を想定しているのである。この意味での自己観とは、社会哲学レベルでの概念であると言えるであろう
- 3<sup>0</sup> Ç. Kağıtçıbaşı, *Family and Human Development Across Cultures, A View From the Other Side*, pp. 85-90.
- 3<sup>1</sup> 「進駐軍を解放軍ととらえ、八・一五に革命があったと錯覚したところに〈戦後民主主義〉が成立したのだ。いわば、それははじめから幻想であったのだ」松本健一『北一輝論』（講談社、1996年）、337頁。
- 3<sup>2</sup> C. Taylor, *Conditions of an unforced consensus on human rights*, p.125.
- 3<sup>3</sup> Ibid, pp.133-137.
- 3<sup>4</sup> 柳父章『翻訳語成立事情』、162—165頁。
- 3<sup>5</sup> 前掲書、164—165頁。
- 3<sup>6</sup> 前掲書、168—172頁。
- 3<sup>7</sup> 福沢諭吉『学問のすすめ』（岩波書店、2005年）、21—22頁および27頁。
- 3<sup>8</sup> 白川静『字統』（平凡社、2011年）、274頁。
- 3<sup>9</sup> 例えば、金谷治は、権を「事宜に応じた適切な取りはからい」と述べている。金谷治『論語』子罕第九の三一（岩波書店、2011年）、183頁。
- 4<sup>0</sup> 荻生徂徠、小川環樹訳注『論語徴2』東洋文庫 576（平凡社、2007年）、43—45頁。
- 4<sup>1</sup> 朱熹、真田但馬・吹野安編『論語集註』（笠間書院、1999年）、103—104頁。
- 4<sup>2</sup> 伊藤多三郎『中江藤樹 熊沢蕃山』（中央公論社、1983年）、134—139頁
- 4<sup>3</sup> 佐藤孝雄・池田雅之編『今道友信 わが哲学を語る』（かまくら春秋社、2010年）、172—174頁。
- 4<sup>4</sup> Tu Wei-Ming, *Confucian Thought : Selfhood As Creative Transformation*, State University of New York, 1985, p.113.
- 4<sup>5</sup> この人間観を代表する著作としては和辻哲郎『倫理学』（岩波書店、2007年）がある。
- 4<sup>6</sup> 例えば、「お天道様に顔向けのできないことはしてはいけない」という言葉は、この規範概念のもっとも通俗的な表現であると言えるであろう。
- 4<sup>7</sup> 柳父章『翻訳語成立事情』、172頁。