

人権概念は普遍的概念であるか？

— R. パニッカー教授の人権説の紹介 —

An Essay on Prof. Panikkar's Approach to Human Rights

徳 永 賢 治

目 次

はじめに

I. 人権概念の不変式

II. 探究の方法

III. 西洋的概念の前提と含意

IV. 通文化的考察

V. インド的考察

おわりに

はじめに

人権概念は、普遍的概念であるのかそれとも西欧文化に特有な概念なのか。人間の尊厳を保障するためには、人権概念は絶対に不可欠の概念であるのか、それとも人権概念を用いなくても人間の尊厳の保障という同じ目的を達成できる他の概念が非西欧文化圏にあるのかどうか。

人権を保障して始めて正しい社会秩序と正しい政治秩序が成立する、裏から言えば人権概念を用いない社会秩序・政治秩序が正しい秩序であるはずがない、という西欧の17・18世紀以降の法・国家思想は、どのような文化・歴史のなかで形成され概念化されたのか。

西洋における権利概念の起源史については、従来より、13世紀説（教会法学者の役割を重視する立場）、14世紀説（ドン・スコトゥスや特にオッカムのウィリアムの役割を重視する立場）、17世紀説（T・ホッブスやJ・ロックの役割を重視する立場）がある。他方、権利のうちどのような権利を人権（human rights）と呼ぶかという人権概念の起源史については比較的新しく、17・18世紀以来の西欧の法・政治理論（個人権、法の支配、自律的民主主義の三位一体論）がその出発点となっている。万人が生まれながらに自由・平等であるべきであるという人権思想を基礎にして、市民（ブルジョワ）は、絶対主義国家（旧制度の支配者達）を実力で打倒することを権利として正しい行為であるとみなし、市民革命を理論的に正当化した。

20世紀になると、人権は、第1世代の人権（個人の市民的権利・政治的権利）、第2世代の人権（社会・経済領域への人権の拡大と変化）、第3世代の人権（発展の権利、平和と安全に対する権利、環境に対する権利、富・天然資源に対する権利、先住民の集団的権利）へと発展した。第1世代から第2世代への人権の発展の背後には、西側の個人主義的人権（市民の自由権）と東側の社会主義的人権（市場経済における資本家の搾取に反対する労働者の社会・労働権）とのイデオロギー対立があった。東西冷戦後、顕著になったのは南北間の人権対立である。第2世代から第3世代への人権の発展の背後には、市民的権利よりも新植民地主義に反対する民族自決権や経済的開発権を重視する非西洋社会の主張があった。

第二次大戦後、国際人権概念が普及するようになったが、近年は女性やマイノリティの人権、子供の人権の主張のほか、東アジア、東南アジア、南アジア、イスラム諸国で、家父長制的またはパターナリスティックな伝統文化が、世界人権宣言に代表される人権思想と両立できるのかどうか、できるとすれば伝統文化や宗教と人権思想はどのように調和するのか等が論じられている。

「私が権利を主張するが故に私が存在する（I claim, therefore I am.）」という西欧近代の法思想はグローバルに妥当する命題であるのかどうか、

「人権」を守ることの方が「人間」を守ることよりも大切であるのかどうか等の問題は、法哲学特に多元的法体制論や比較法文化論に関心を持つ者のほか、欧米先進国が展開する人権外交の背後にある思想¹⁾の特色を理解・評価したい者にとっても何らかの参考になる点があろう。

本稿は、パニッカー教授（R. Panikkar）の「人権概念は西洋的概念であるか」と題する論文²⁾の概要を紹介し、その後若干の考察を基礎にして、人権概念の普遍性主張に関する諸問題を考察するための一つの試論にすぎない。

I. 人権概念の不変式

パニッカー教授は、「人権概念は西欧的概念であるか」というテーマは、学問的であるのみならず、実践への関与も伴うので、注意して慎重に取り組まなければならないと自戒し、次のように述べる。人権は、その保護が叫ばれているにも拘らず、地球の西側、東側、南側、北側のいずれの地域においても侵害されているのが実情である。理念としての人権が世界のいたるところで傷つけられ侵害されているとすれば、「人権の普遍性」ではなく、人間悪に由来する「人権侵害の普遍性」こそ人間の事実であ

1) 特定の国の国際機関への加入（例、中国のWTOへの加盟とチベット問題）や特定の国に対する経済援助の可否（例、軍事政権下のミャンマーへの経済援助）、また特定の国や地域への軍事介入の正当化（例、NATO軍によるユーゴ空爆）を、当該国の人権政策を基準にして決定する発想が欧米先進国にある。人権を保障しない国家は文明国家ではないという発想は、国際司法裁判所における裁判基準を定めた国際司法裁判所規程の第38条1項の「c. 文明国が認めた法の一般原則」という文言にも明示されている。

2) この論文は、パニッカー教授が千葉正士先生に贈呈されたものを、千葉先生の御好意により、千葉先生から徳永が頂いたものである。記して厚く感謝致します。Raimund Panikkar教授は、1918年に生まれ、1946年にカトリックの司祭に任命された。1986年には、カリフォルニア大学名誉教授として、同大学宗教学部で、比較宗教哲学と宗教史を教えている。これまで、マドリッド大学でサンスクリット語を、ローマ大学で哲学を、バンガロールでインド学を、ハーバード大学及びカリフォルニア大学では比較宗教学を教え、1995年にはスペインのカタルニアの山中で悠々自適の生活をしている。多数の論文のほか、著書は30以上ある。主著には、*The Unknown Christ of Hinduism*, Longman and Todd, 1964; *The Vedic Experience*, Longman and Todd, 1977; *The Intrareligious Dialogue*, Paulist Press, 1978; *Myth, Faith and Hermeneutics*, Paulist Press, 1979; *The Rhythm of Being: The Theo/Anthrops/Cosmic Trinity*, University of Edinburgh Press, 1989; *The Cosmotheandric Experience*, Orbis Books, 1993等がある。

り、この事実を無視して「人権は普遍的に承認されている」と言えるだろうか。

今日の世界では、どのような文化、伝統、宗教、イデオロギーも、それ一つだけで人類全体に妥当する議論として論じることがもはや困難である。人権概念についても例外ではなく、異文化間での相互の実りある対話と交渉が不可欠であることは否定できない。問題は、対話のための条件それ自体である。その問題に対し、人権概念史や人権本質論の立場からではなく、「人権は普遍的不変式 (a universal invariant) であるか」という立場から接近する場合、どのような方法がありうるだろうか。パニッカー教授は次のように考える。

II. 探究の方法

1. 通トポスの解釈学 (Diatopical Hermeneutics)

「人権は普遍的である」という場合、その「普遍性」の条件自体についての問題が決して普遍的でないとするれば、果たして普遍性の条件を問うことにどのような意味があるのだろうか。人権概念は地球全体に妥当すべき観念であるのだから、人権概念を創出した地域の文化と歴史を基準にして、その文脈をもたない地域へ人権概念を移し変えてもかまわないと言えるだろうか。人権概念は、「人間的なもの (humanum)」を表象し、救済する一つの特殊な方法にすぎないのではないかと考えてみることも必要であろう。

2. 類質的等価物 (Homeomorphic Equivalent)

パニッカー教授は、西洋文化の象徴と思われる重要な25のラテン語を、サンسكريット語で何と言うのか、尋ねられたことがある。パニッカー教授は、一つの文化の基礎が必ずしも別の文化の基礎でもある必要はないとの理由で、その解答を断った。一つの文化の基礎をなす用語の意味を、別の文化の用語に移し変えることは容易ではない。翻訳は、心臓移植よりも

繊細で微妙な作業である。ここでしなければならないことは、人権を他文化の言語に文字だけ移し変えることでもなければ人権の類比物を他文化のなかに発見することでもなく、人権概念の類質的等価物³⁾が出現するところまで、異文化の土壌を掘り下げることである。例えば、人権が人間の尊厳の実現と人間尊重の基礎であるとすれば、我々は、他の文化は、同じ必要をどのようにして満たしているのかを探究すべきである。これは、二つの文化間で相互に理解可能な共通言語が樹立された場合にのみ達成されるだろう。

正しいとされる一つの社会・政治秩序が特定の文化の内部でどのように公式化されうるのかを問い、人権概念がこの秩序を表現する適切な方法であるかどうかを探究すべきである。儒者なら、この権利と秩序の問題を、良俗（good manners）の問題として、人間の交際のすぐれて儀式的な概念である「礼」によって考えるかもしれない。ヒンドゥ教徒は、別の方法で考えるかもしれない。

パニッカー教授は、「人権概念は西洋的概念であるか」という問いについて、まず「人権概念」の基礎をなす若干の前提の特色と、次いで「西洋的」かどうかの通文化的考察の特色を指摘する。彼は、「人権は、一つの特定の文化がその文化の個人にとって正しい人間の秩序を考察する一つの窓である（Human Rights are one window through which one particular culture envisages a just human order for its individuals）」と考えている。この文化のなかで生活する個人は、自分の窓自体を見ることがないために、彼（女）らは、それを見ようとすれば、別の窓を見通すもう一つ別の文化の助けを借りなければならない。

パニッカー教授は、一方の窓から見られる人間の光景は、もう一方の眺望と同じ点があるとともに異なる点もあると考えている。この考えが誤っ

3) 類質的等価物は、類比物と同じものではない。それは位相的変換を通して発見される特有の機能的等価物を表わす。例えば、ブラフマンと神という言葉は類比物でもなく、等価物でもない。それらは、インドとキリスト教国において、それぞれ一定の型の対応する機能を遂行する類質的等価物である。恐らく、rightと権利という言葉も類質的等価物であろう。

ていなければ、我々は、自我という古びた固い窓をつぶし光のさす隙間の多い窓を我々の入口にしなければなるまい、その結果、自我と自文化のアイデンティティが崩壊の危機にさらされるかもしれない。そうならないようにするには、我々は、人々に対し、多くの窓が存在して来たこと、存在することを気づかせるべきである。

Ⅲ. 西洋的概念の前提と含意

1948年の「世界人権宣言 (Universal Declaration of Human Rights, 以下UDHRと略記する。)」の背後には、プロテスタント的自由主義思想があると言われている。中世以後の、西欧社会の市民権獲得闘争〔例えば、1689年のイギリスの権利章典、1776年のヴァージニア権利宣言、1789年の人間と市民の権利の宣言、1798年のアメリカ権利章典等〕のなかで具体的権利を求めて使用された人権概念は、元来は、特定の民族や地域の慣行と価値体系に根ざしていた。フランス革命後、西欧社会は、血縁的、ギルド的、伝統的共同体から、具体的な個々の人間に左右されない法律と、理念上自由契約を基礎とする近代国家へと移行した。20世紀半ばの「世界人権宣言」は、宣言 (declarationは、de-clarareに由来し、既存のものを明確にする声明を意味する) という言葉が示すように、17世紀以降の西欧市民革命を創出した人権思想の延長線上に位置づけられる。

1. 世界人権宣言の基礎にある三つの仮定

(1) 普遍的人間本性 (universal human nature)

世界人権宣言の文言の基礎には、万人に共通する普遍的人間本性の仮定 (人間の本性に由来する自然権思想の前提) が存在する。さもないと、この宣言は、論理的理由により「世界人権宣言」とはならなかったであろう。普遍的人間本性という観念は、古くは自然法概念と結びついてきたが、現代のUDHRは、次の三つを暗示している。

a. 人間本性は可知的でなければならないこと。人権を知ること (to

know) と人権を無批判に承認すること (to accept) とは別のことである。さもないと普遍的である人権について、論じたり立法したりすることはできないはずである。にも拘らず、この第3回国連総会に参加しなかった国の国民にも人間本性が知られうるものであることを前提して、UDHRは人権が普遍的であると宣言している。ここには、認識と承認の混同がありはしないだろうか。観念と事実、実在と想像、記述と規範との境界は、文化の相違に左右されることを忘れてはならない。

b. 人間本性は理性と呼ばれる等しく普遍的な認識装置によって知られること。もし権利を認識するのに特殊な直観、啓示、信仰、予言者の命令等が必要であるとすれば、人権は人間に固有な自然権であると解することはできない。UDHRは、国連の特別会議ではなく、総会の決議によって普遍的であると宣言された。「宣言」は、上部機関が下部機関に下す命令ではなく、人間本性に内在するものを明白にする「公的説明」にすぎない。

c. 人間本性は他の生物と本質的に異なっていること。人間より劣る他の生物は人権をもたず、人間より優る生物は地上に存在しない。そこで人間だけが自分自身とこの世界の主人であり、人間が地上の最高の立法者であることになる。神が存在するか否かの問題は、開かれたままであるが、それを問うことに余り実効性はないと言えよう。

(2) 個人の尊厳 (dignity of the individual)

個人は、ある意味で絶対的存在であり、他人に還元されない。人権は、一般的には国家に対して、特殊的には社会に対して、個人の尊厳を擁護する。このことは、次の三つを暗示している。

a. 個人と社会との間の区別ばかりか分離をも意味すること。社会や国家は個人にとって一種の上部構造であるから、それらの基礎をなす個人にとって、社会や国家は一つの脅威及び疎外要因にもなりうる。ここでは人権は、個人を保護するために存在する。

b. 人間対人間及び人間対宇宙の関係における人間の自律 (autonomy) を意味すること。「人間の権利 (Menschenrechte)」, 「男の権利 (droits de l'Homme)」, 「人間的な権利 (Menschliche Rechte)」, 「人権 (droits hu-

mains, human rights)」という言葉の多義性が示すのは、個人が、社会と世間との間に立っていること、及びこの個人的人間の自律を擁護するのが人権であることを意味する。

c. 小宇宙としての人間観の共鳴及び神像としての人間の確信との反響、それと同時にこの確信が存在論的、神学的確信と相対的に関係がないことを意味すること。個人が不可譲の尊厳をもつのは、個人が本質的に絶対的な目的であるからである。人は、自分の身体全体のために指一本を切除することができるとしても、他人を救うために別の人を殺すことができるはずがない⁴⁾。

(3) 民主主義的社会秩序 (democratic social order)

近代社会は、神意、神法、神話的起源に基づいた階層秩序から成るのではない。近代社会は、他の方法では到達できない目標を達成するために組織された「自由な」諸個人全体であると考えられる。この社会のなかでは、人権は個人を保護するために使われる。近代社会は、保護者や家族のような共同体ではない。それは、個々人全体の同意が付与した権力構造をもつ社会であって、その権力を濫用しかねないという潜在的危険性をもっている。この社会が結晶化したものが国家である。国家は、理論上国民の意思、少なくともその多数意思を表している。今日においても依然として、帝国、人民、民族といった尋常ならざる観念が神政国家に残存することは否定できない。しかし神政国家の多くでさえ、神の意思をこの世に実現するという使命を、民主主義的支持によって緩和しようとしている。このことは次のことを意味している。

a. 各個人は、社会の福利にとって、等しく大切であり責任を負うこと。個人は、自分の確信を主張する権利、確信を伝達する権利、自己に本来的

4) パニッカー教授は平和を大切にする。急迫不正の侵害が現に行われている場合(例えば、無実の人々の迫害・虐殺とそれに伴う大量の難民の出現)、他国や他国民が被害者を保護すべきかそれとも加害者を攻撃するかは、この目的を実現するための手段との合法性や妥当性についての諸問題をどう考えるかによって異なる。「人権を守るために」、「平和のために」、「人道的破局を回避するために」人は武力に訴えることができるのかどうか、それとも武力を行使しなければならないのかどうかについては、残された多くの問題があるにしても、パニッカー教授の立場は原則的に正しいだろう。

に備わる自由に対する圧制に抵抗する権利をもつ。

b. 社会は諸個人の総体に過ぎず、諸個人の意思こそ主権であって究極の決定権限を有すること。たとえ神や超人が存在するとしても、これらは、人間の意識及び制度というフィルターを通してしか知られえない。その限りで、近代社会は諸個人の全体にすぎないと言える。

c. 個人の権利・自由は、それが他の個人の権利・自由を侵害する場合にのみ制限されうること。個人の権利が「国家理性 (reasons of State)」によって制限される場合、この制限は、国民の多数の意思・利益を具現化するのが国家であるという事実によって正当化される。UDHRは、興味深いことに、「基本的自由 (fundamental freedoms)」を、複数形で述べている。自由の個別化は個人レベルで止まるのではない。分節された自由は、さらに別々の自由に細分化されるのである。

UDHRが1948年に宣言されたとき、以上の前提と含意が宣言者の脳裏に実際にあったかどうかは分からない。宣言された人権の基礎については、むしろ意見の一致はなかった証拠がある。とは言え、UDHRは、過去約300年間の西欧の歴史の発展方向に沿って、また、UDHRを正当化する一定の哲学的人間学や個人主義的人間中心主義と一致する方向で、述べられたことは確かである。

IV. 通文化的考察

1. 人権概念は普遍的概念であるか。明らかにこの答えはノーである。それには次の三つの理由がある。

(1) 概念はどんな概念であっても普遍的ではないこと

概念は、考え出された当初は妥当である。しかし概念の妥当性をその概念固有の範囲を越えて拡張するとき、この拡張が適切かどうかを正当化する必要がある。数学の概念でさえ、定義域によって前もって仮定的に定められた公理の範囲内でしか妥当しない。

概念は、どんな概念であっても、一義的であろうとする。普遍的概念の

可能性を承認することは、実在を厳密に合理主義的に概念把握することを意味する。これはたとえ理論上は真理であるとしても、実際には真理ではない。現実の人間には、多くの論議領域があるからである。

人権概念が普遍的ではないことを承認することは、しかしながら、人権概念が普遍的概念となるべきではないということの意味しない。一つの概念が普遍的に妥当するためには、少なくとも二つの条件を満たさなければならない。一つは、他の矛盾する概念をすべて排除すること、二つは、人間の尊厳に関するどんな問題についても普遍的に参照される準拠枠であること、である。このことは言い方を変えれば、人権概念を創出した文化が普遍的文化となるべきであると主張するに等しい。非西洋の思想家にとって、これは、自分達固有の文化のアイデンティティの崩壊に通じるかもしれない心配の種である。

(2) 西洋文化の内部にも人権概念を批判する三つの立場があること

a. 神学的立場

人権は、優越的で超越的な、従って人間の手を加えることのできない価値に根拠づけられなければならない。人間の権利と義務の起源でありその保障者は神である、と主張する神学的見解がある。この神学的立場によれば、UDHRは、人間本性の性善性と自律性について余りにも楽観していることになる。またこの立場によれば、UDHRは人間の人格を物質的及び心理的欲求と利害の束とみなす限りで、それは適切でない人間像を暗示することになる。社会に対立や懐疑がある場合、誰がその社会に解答を与えることができるだろうか。多数決ルールは、最強者の権力が決めるというジャングルの掟に対する腕曲語法に過ぎない。

b. マルクス主義

マルクス主義者にとって、人権は「階級の権利 (Klassenrechte)」にすぎない。義務のない権利はないし、権利のない義務もない。人権は、一定の階級の利害を反映しており、多くの場合目標にとどまるにすぎない。人権は普遍的な人間の主張であると言われているが、その実際の社会における実現に当たっての経済的諸条件については言及がない。ほとんどの人権は

抽象的で余りにも一般的である。そのため人権は、特定集団の物質的・文化的実在に充分根ざしていない。さらに人権思想の個人主義的側面は疑いようがない。社会は自由に契約する諸個人の産物であると言われているものの、個人は社会に包摂されるというよりもむしろ社会と対決するものと考えられている。社会は単に諸個人の合計であるにすぎないのではなく、個人が侵すことのできない権利をもっている。歴史は超越的力をもっている。

c. 歴史

「人権」は、最近の或る歴史学研究者にとっては、強力な国家が自分達の特権を主張し現状を維持するために行使した、多かれ少なかれ意識的支配の例となる。人権は政治的な一つの武器であり続ける。人権は貴族、自由人、白人男性キリスト教徒等にとっては、ずっと以前から知られていた。そこで人権が急に「人間 (human beings 人間的存在)」に適用される段になると、まさに人間のどの範囲の集団が「人間的」と正しく呼ばれるのか、その境界の明確化がしばしば求められた。必ずしもすべての人間的存在が人権を享有するわけではないとすれば、動植物や事物のための権利主張は、動物愛護協会が述べる時折の抗議にも拘らず、嘲笑はしないまでも、奇異に見えるだろう。動物は、人権ではないが、たぶん権利を享有するだろう。前述したように、人権中の「人 (human)」は必ずしも常に「人間的」であったわけではない。フランス人権宣言中の「人間」には、事実上、無産者、教養のない人、女性、子供、有色人種、奴隷等は含まれていなかったと言われている。歴史は、勝利者だけが「権利」即ち強者がどんな時にも権利と考えるものを宣言し広めることを明らかにしている。

(3) 人権問題自体が極めて西洋的問題であること。

前述した人権概念の多くの前提と含意は、他の文化のなかでは認められていない。西欧以外の社会や文化のなかでは、人権問題自体が西洋的に把握されていないので、人権問題は解答に同意するかしないかの問題にとどまらないのである。西洋と非西洋とでは、人権問題が非常に違った仕方を経験されており、ここでの争点は、単なる法的解答にあるのではなくて、

問題それ自体にあるのである。

我々は、他の文化を内部から、即ち当該文化内に生活している人々が自分自身を理解しているように、理解することができるだろうか。我々は、自分固有の理解のカテゴリーを跳び越えることはできないだろう。しかし、一つの文化に一方の足をつけ、二番目の文化に他方の足をつけることは不可能ではあるまい。

一般的に言えば、我々は、自分が母国語を一つもっているように、文化を一つだけもっている。しかし、我々は、母国語のほかに父国語ももっているのではないだろうか。この可能性をア・プリオリに否定することはできない。東洋には、「無教養とは一つの言葉しか知らないことを意味する」との諺のあるところがある。我々は、他者との対話のなかでこそ、共通の地盤を囲むことができる。我々は、自分のなかに一つの文化しか組織しないというのではなく、対話のなかで他者に自分を開くことによって、もっと広くて深い統合の可能性を開くことができよう。

人権を明確に承認しなければ人生は混乱し無意味になると仮定することは、アブラハムの伝統のなかで理解されるような、唯一神の信仰がなければ人生は自己解体し無秩序になるだろうと考えるのと同じ類の考え方に属する。こうした考え方は、例えば無神論者、仏教徒、アニミズム信者は異常人間とみなされるべきである、との信仰に通じている。人権を認めるか、それとも混乱を認めるかと二者択一をせまるのはナンセンスである。しかし残念ではあるが、こうした態度は何も西欧文化のみに見られる態度ではない。異邦人を野蛮人と呼ぶのは、世界のあちこちで見られるありふれた態度の一つである。問題なのは、我々が、自分の視野の限界を人間一般の地平と同一視しがちである、ということである。

2. 通文化的批判

価値は所与の文化的文脈のなかでのみ価値として存在するという簡単な理由により、通文化的価値は存在しない。しかし、通文化的価値は存在しうるかもしれないし、通文化的批判ができるかもしれない。但し、この批

判とは一方の文化の産物を別の文化のカテゴリーを使って評価することではなく、問題の形成自体が既に文化的に限定されていることを常に念頭に置きながら、特定の人間の問題を異なる文化の理解の道具を使って理解し批判しようと試みることである。そこで問題は、人権問題の通文化的価値の可能性の吟味、つまり人権概念の文化的限界を画するという努力から始まることになる。西欧文化中心主義の危険は、今日、余りにも明白である。

(1) UDHRの特殊な歴史的起源を述べた後に、依然として人権は普遍的に妥当すると主張することは、西欧諸国が中世から近代へ移行した過程を、現代の世界中の多くの民族もまた同様な仕方で、たどって近代社会へ移行するはずであるという信念を含んでいる。これは問題含みの仮定である。西洋と異なる文化をもつ伝統社会について、その進化の今後の行方を予測することは誰にもできない。近代西欧文明への反応は、これまで知られていなかった方向をたどるかもしれないからである。

さらにUDHRの強さ自体が、別の見方をすればその弱さも示している。明確に宣言されたとき、何か失われたとも言える。中国人が言うように、「大道廢れて仁義あり（知恵出て大偽あり）」である。イギリス人やスペイン人も同様に、「当たり前すぎて口に出さないものがある」と言っている。ある伝統社会においては、貴族であることまたは王族の友人であることを自慢することは許されない。なぜなら一度び自慢するや、貴族性と王家との友好関係が失われるからである。UDHRが宣言されるということは、人権の基礎が既に弱体化されたことのしるしである。UDHRは崩壊を延ばすにすぎない。神聖物からタブーが消えると、神聖物は消失する。母親に自分の子供を愛することを教えなければならぬとしたら、母性の何か変化してしまう。

一般に人は法律を公布したとしても、自明でなくなる限り、事実を宣言したりすることはない。なぜなら、事実上違反が何もないならば人は「べし」を主張する必要はないからである。人が人権立法を導入するのは、人権論者が認めているように、人が他人の人権を侵害する正当化理由

を入手したいためであるとも言えるのである。

(2) 上述した三つの仮定をここで簡単に考え直してみよう。それらの仮定は、ある特定の文脈から見た本当の妥当な人間の問題を表現している限りで、おおむね正しい。しかし、文脈自体が、別の文化から見ると正当な批判を受けることがあるのである。これを体系的に実行しようとするれば、我々は、次から次へと文化を選択し、選ばれた各文化に照らしてUDHRの前提思想を吟味しなければならないことになる。そんなことはどうてい無理なので、我々は、自らを、近代以前の非西欧的精神の広い傘の下に置いたとして、考察を進めることにする。

① 普遍的人間本性があるとしても、人間本性だけを他の生物や宇宙全体から切り離し細分化して論じるのは、本当に「人間的」権利として適切であろうか。宇宙における人間の地位から考えると、排他的に人間的な権利は、自滅的な人間中心主義の一例、品のいい一種のアパルトヘイト、宇宙権 (Cosmic Rights) の侵害と考えられよう。「宇宙権」は無意味な表現であると反駁する人がいるかもしれない。しかし反駁者の基礎にある宇宙論そのものが別の宇宙論からすると問題なのである。西洋人は自然の法と権利を論じる。彼らはどうして、宇宙の法を論じるのに、宇宙の権利について論じないのだろうか。

次に、普遍的人間本性があるという解釈すなわち人間の自己理解もまた等しく人間の本性に属する。人間本性の特定の解釈を選択することは妥当かもしれない。しかしその自己理解は、普遍的であるとは言えないし、この自己理解を人間本性全体にあてはめるのはおかしいだろう。

人権概念の自明性を疑わずに公然と宣言することは、他文化にトロイの木馬をこっそり送り込むことも同然である。なぜならトロイの木馬は、人権こそ紛争が生じた場合の正当な解決であるとの感じ方、考え方、生き方を受け入れるよう、受け入れ側の人々を強制するからである。海外から新しい技術を導入して生産を始めた工場が、生産工程で問題が生じるとこのトラブルを解決するために、海外から新しい技術や人材を再導入せざるを得なくなるのと似ていて、人権概念は、一度び導入すると、人権が生み出

した問題を解決するために、西欧文明が産出した人権に関わる法制度一式を輸入せざるを得なくなるのである。

② 人格の尊厳 (dignity of the human person)

人格 (person) と個人 (individual) とは区別されなければならない。個人は全くの抽象物である。これに対して「私」の「人格」は、「私」の両親、子供、友人、敵、祖先、子孫のなかにあり、「私」の人格は「私」の観念、感情、所持品のなかにもある。あなたが「私」を傷つけたとすれば、あなたは私の一族全体を等しく傷つけたのであり、恐らくあなた自身も傷つけたことになろう。

権利は個人的権利しかないと言われることがある。人工妊娠中絶の場合、中絶は母の権利なのか胎児の権利なのか、それとも父の権利なのか親族の権利なのか。また権利は義務から分離することはできない。権利と義務は相関関係にある。人格の尊厳は、あなたの言葉によって、また私が神聖とみなす場所（たとえこの場所が私の私有財産でないとしても）をあなたが冒瀆することによって、侵害されうる。

個人は、いわば孤立した一つの結び目であり、他方人格はこの結び目の回りの構造全体である。人格に対する制限は固定されているのではなく、彼または彼女のパーソナリティに全面的に依存する。結び目がなければ、網は崩壊し、網がなければ結び目は存在することさえできない。

相手にくってかかるように自分の個人権を論弁的 (discursive) に主張することは、他者と自分自身に対して否定的影響をもたらすだろう。権利の行使に合意が必要であることは、人権の個人的性質ではなく、社会的性質を表している。

どんな言語も、その特有な仕方で世界を見、言語のなかに世界は存在する。だが通文化的視点からすれば、各言語は、他の人間経験を合体化するのに必要な柔軟性をもつべきである。現代英語では、「個人」は「人格」と同義で用いられているからといって英語を母国語としない人まで、この英語の慣用にならって、これら二つの言葉を使用しなければならない義務を負うわけではない。西欧以外の発想で個人と人格を表現しようとする

ば、個人は人格の一部でしかないのである。

③ 民主主義

民主主義は、専制政治よりずっとすぐれた価値をもっている。しかし世界中の人々に、民主主義か専制主義かという二者択一をせまるのは独裁に等しい。人権は民主主義と結びついている。民主主義においては人間は平等であるから、個人の上にある構造〔例えば社会、国家、独裁者など〕は事の性質上個人に優越しないとき、個人は保護されねばならない。人権は、多数者の権力に直面した個人や少数者を保護するための一つの法的工夫である。このことは、人格が個人に、個人が社会の基礎単位に、量的に還元されることを意味する。社会の基礎単位としての個人が保護され、個人の尊厳が承認されるのは、人権によってである。

ところで特定の間人は、自分が所属する社会全体との関連によってしかその権利を擁護できない。傷つけられた少数者の秩序は正しく並べ直されなくてはならず、これは既存の秩序全体を変更することに通ずる。人権は個人や少数者の自由を保護すると言いながら、民主主義社会における個人や少数者の人権は、多数者の決めた法律を押しつけられ、しかもその法律を守ることが民主主義的であるという。

国際社会の民主主義は、事実上超大国の独裁でしかない。アジア、アフリカの多くの国々が同意した非同盟政策は、民主主義社会における人権保護を考える上で、心の琴線に触れるものである。

通文化的批判は、UDHRを無効にしようと言うのではない。内的批判のために新しい展望を提供し、人権の妥当性の限界を明確にしようとするものである。

3. 人権シンボルは普遍的シンボルであるべきか

概念ではなく、多義的なシンボルとしての人権について言えば、人権というシンボルは普遍的シンボルであろうか。

(1) 普遍的シンボルである。

一つの文化全体が一定の価値を究極的価値であると見る場合、この価値

は一定の普遍的意味をもたねばならない。文化的に表明された普遍的価値は、人間的価値であると言われる。単なる私的価値は「人間的」価値とは言われるはずがない。人間的価値は、しかしながらUDHRが主張するような、万人にとっての一つの価値である必要は必ずしもない。人権は、前述したように事実としては、白人キリスト教徒、男性、資本家の排他的権利に対する矯正として出現した。UDHRは、その意図においては、普遍的妥当性をもった宣言とみなされねばなるまい。人権が普遍的でないと言うことは、人権が「人的」でないと言うに等しく、それは「人間的権利」でなくなるだろう。UDHRの新しい点は、人間はすべて、人間的であるという事実だけで、誰もが尊重すべき不可譲の権利を授けられているという主張にある。

すべての個人は、生まれたという事実だけで、他人と平等な権利と尊厳をもっている。人権が付与されるのは、人の社会的地位、文明の程度、知的、道徳的、宗教的素質によってではない。生まれたという事実のみが、人権が基礎を置く普遍的シンボルなのである。この意味では、人権の普遍性の主張にはしっかりした基礎がある。

しかし、この信念のキリスト教的起源が特定集団の利益に奉仕する理論となると、人権の普遍性は低下する。万人は自由・平等に生まれた、人間はすべて神の前では平等である、すべての人間は他の人間と同じ権利をもつ等の主張は、しかしながらキリスト教徒として洗礼を受けていない者、黒人、奴隷、女性等はそうでない者と同一の権利をもたないという事実を前にすると、人権の普遍性支持者は、この事実を正当化するために、彼（女）らは完全な人間ではないと主張せざるを得なかったのである。

(2) 普遍的シンボルではない。

どんな文化も、その伝統に固有な概念とシンボルのなかで人間的なもの（*humanum*）の経験を表現する以上、人権すなわち人間的な権利のシンボルは普遍的シンボルではない。真理と、概念とシンボルにおける真理の表現との関係は、哲学の問題である。真理とは、ここでもそこでも、昨日でも明日でも、あなたにも私にも、普遍的に妥当すべきであるという内在的

主張である。しかし私と相手が同じ主張を承認しようにも、互いの、愚鈍や偏見・不正が邪魔になって、私による真理の把握・形成が、相手による真理の把握・形成と対立し、相互に非難しあうことがあるのである。だから人権について、独断的絶対主義と不可知論的相対主義との、中間が不可欠となってくるのである。人権の相対主義的見方の出てくる場所がここにある。

近代西欧文化の巨視的立場からすれば、人権は普遍的である。しかし西欧の外部から子細に観察すると、西欧近代社会においてさえ、人権は普遍的でない。人は、自分自身の窓を通してしか、全体を見ることはできない。それは自分が全体の部分であることを意味する。我々は全体を見ることをめざしているのであるが、我々が見るものすべて部分でしかないことを我々は忘れていくことが多い。例えばもしクリスチャンがキリストは普遍的な救世主ではないと主張すれば、彼はキリスト教徒ではなくなるだろう。しかし非キリスト教徒はこれに同意しないだろう。キリスト教徒にとって、キリストは全体のシンボルであるが、キリスト教徒でない者にとっては、それはキリスト教徒のシンボルにすぎない。

部分だけあって全体がないのではなく全体だけあって部分がないのではなく、部分と全体の間に通論理的対話 (dialogical dialogue)⁵⁾ が必要であるということである。

V. インド的考察

ここで、「インド的」という言葉は、国家としてのインドではなく、ヒンドゥ教徒、ジャイナ教徒、仏教徒からなる伝統的インドを指す。

インドの伝統のなかで、西欧の「人権」概念に対応する類質的等価シンボルは、恐らく「ダルマ (Dharma)」であろう。但し、私は、ダルマと人

5) 自分の心を相手に開くことによって、自分一人では気づかない自分の神話を、相手との対話を通して、相手が暴露してくれることで、その神話が自分に明らかになることを、パニッカー教授は、通論理的対話と言う。

権が同一物であるとは決して言ってない。ダルマのレベルの考察が、人権を考える場合の共通の土台になりうることを、私は示唆しているだけである。

「ダルマ」の語は多義的であり、元素、原因、根拠のほか、行為規範、秩序、法則、正義、真理、儀式、道徳、権利、関係、宗教、運命、教説その他を意味する。これらすべてを指し示す一つの単語は英語のなかにはない。ダルマの語源は、この言葉の多くの意味の下にある根源的比喩を示してくれる。ダルマは、実在、究極的には三界 (triloka)⁶⁾ を維持し、それに凝集力と強さを与えるものである。正義は、人間関係の連結を保持し、道徳は自分の調和を維持する。法律は人間関係の拘束的原理であり、宗教は宇宙を存在せしめているものであり、運命は我々を我々の未来と結びつけているものであり、真理は事物の内的結合であり、質は事物が同じ性質で充満しているものであり、元素は最小の、精神的又は物質的な不変の粒子である。ダルマの概念が用いられる世界は、ある個人の他の個人に対する権利又は個人の国家社会に対する権利に関わる分野のみではなく、神人一体的宇宙複合体の内部にある、事物や行為のダルマ的（正しい、本当の、矛盾しない）性質または非ダルマ的性質に関わる分野である。

ダルマを（ギタのような）道徳的カテゴリーまたは認識論的カテゴリーで理解しようとするのは、適切でない。存在すべてに内在するダルマであるスヴァダルマ (svadharma) の上にまたはそれと無関係に、普遍的ダルマがあるのではない。スヴァダルマは、他のすべての人のダルマの結果であると同時に、そのダルマへの作用因ともなる。

ダルマの出発点は個人ではなくて、実在の複雑な連鎖全体である。世界を保護し、この宇宙を保護するために、自存のスヴァヤンブすなわち梵天＝神は、カーストとその義務 [=業] を整理した。ダルマは実在全体の秩序である。個人の義務は自分の「権利」を維持することである。個人の義

6) この世界は、天—地—地獄、過去—現在—未来（前世—現世—来世）、神—人—世界、私—あなた—それ等をはじめ、cosmos, theos, anthroposが一体となったcosmotheandricな世界である、とパニッカー教授は考えている。

務は、社会、宇宙、超越的世界に対する自分の位置を発見することである。

インド文化のなかのスヴァダルマを、人権の意味に一対一に対応させることはできない。文化は全体である。正しい社会を作るために近代西欧は人権概念を強調した。ダルマ的秩序を保持するために、古代インド人はスヴァダルマの概念を強調した。

「すべての人間は、生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳と権利とについて平等である。人間は、理性と良心とを授けられており、互いに同胞の精神をもって行動しなければならない」というUDHRの第一条は、権利の相対化とは両立できない。

インド的視点からすれば、

(1) 人権は個人的人権だけではない。個人はいわば実在という織物を構成する諸関係の網の中の、また網から成る結び目にすぎない。結び目一つ一つは同じ（命我ジーヴァ、個我アートマン、無我アナートマン）かもしれないが、個人が有する権利の束を決めるのは網のなかのその位置である。個人は、実体的カテゴリーではなく、機能的カテゴリーである。この考えは、カルマ（業）の概念と結びついている。

(2) 人権は人間的であるだけではない。感情をもつ動物、感情をもたないと考えられている生物も、「人間的」権利と相互に作用しあっている。人間は、他の生物とは異なる存在であることは確かだが、人間も生物も本質的に異なるのではない。人間が他の生物から区別されるのは、家畜が他の動物から人間の実目的のために抽象化され区別されているのと同様に、一定の実目的があるからである。人間にのみ特殊な人権が生まれながらに備わると考えるのは、我々が人権の実目的性を忘れているからである。

(3) 人権は権利だけではない。人権は義務でもあり、権利と義務は相互依存している。人間は、世界を維持するという義務を遂行する限りでのみ、生きる権利を有する。世界権利宣言ではなく、世界権利・義務宣言となってはじめて実在全体が包括される。動物ではなくて人間だけが世界人

権宣言を公表したことは、ナガ族とマサイ族はその宣言時に討論に参加しなかったためUDHRに異議を唱えるというのと同じ程度で、将来無効とされるかもしれない。

(4) 人権は相互に隔離できない。決定的な人権の完全なリストを作成することは理論上不可能である。諸人権は宇宙全体及び対応する義務全てに関わっている。

(5) 人権は絶対的ではない。人権は本来相対的である。人権間の衝突は、人権が絶対的ではないことを示している。

(6) 西欧的人権システムもインド的人権システムも、一定の神話から意義を得ており、その神話のなかで意味をもつ。西洋的人権システムは、この体系の外側にあるキリスト教的慈善とセットになっている。他方インド的人権システムは、この文脈の外側にあるヒンドゥー的カルマと結びついており、それは宿命観になりかねない。

おわりに

パニッカー教授は、人権概念は西欧的概念であるものの、異なる論理間の通論理的対話を用いるならば人権宣言を放棄する必要はないと考えている。その場合、教授は次の点を重視すべきであると主張する。

① 人権擁護は、神聖な義務であること。但し、科学技術文明の導入以前に西洋的人権を他文化に導入することは、馬の前側に馬車をつけることばかりか、トロイの木馬のように技術的侵略のための道を準備することに等しいこと。人権のない科学技術文明は、最も非人道的な状況の招来につながることを忘れてはならない。

② 西欧的「権利」に対応または対立する、伝統文化に固有の類質的等価的視点を形成・発展させるべきであること。

非西欧的立場からのパニッカー教授の人権論は、人権についてたかだか54年余の歴史しかもっていない日本人にとって、学ぶべき点が多いように思われる。「人権」という言葉を各国の国民がそれぞれの言語で使ってい

ても、各国政府や各国国民の「人権」の理解、運用、調整、評価等は、文化によって異なるのが事実である。

西欧近代思想の産物である個人中心的人権は、近代的な政治・法律的正義の一基準であり、人間が社会的に共生できるための政治的・法律的条件となりえても、宇宙における人間の生死という実存的問題に究極的解答を与えるものではない。西欧近代の人権は、種々の文化と宗教を測定する超歴史的・価値中立的普遍的不変式でもない。人権は、「人の権利」、「人間の権利」、「人間的権利」である。「人」や「人間」が何であるかが分かっていないと、その権利である「人権」が何であるかについて、万人が合意できないのは当然である。人間にとって何が法であり、人権であるのかを問い直し続けることが法哲学に求められている。ムスリムの人権、ヒンドゥの人権、キリスト教徒の人権、ユダヤ教徒の人権等、多元的法体制論からみた人権の哲学的基礎については、今後の課題とする。

【参照文献】

- 芦部 信喜 1994年。『憲法学Ⅱ人権総論』有斐閣
深田 三徳 1999年。『現代人権論』弘文堂
樋口 陽一 1996年。『一語の辞典 人権』三省堂
大沼 保昭 1998年。『人権、国家、文明』筑摩書房
高野 雄一他 1983年。『国際人権法入門』三省堂
田畑 茂二郎 1988年。『国際化時代の人権問題』岩波書店
千葉 正士 1986年。『要説・世界の法思想』日本評論社
山根 裕子 1997年。『経済交渉と人権』中央公論社
U. Baxi, 1989. "From Human Rights to The Right to Be Human," in S.Kothari and H.Sethi, eds., *Rethinking Human Rights, New Horizons*. PP.151-62
R. Panikkar, 1984, "Is the Notion of Human Rights a Western Concept?" in *Interculture*, vol. X VII, No.1, Cahier 82, pp.28-47 (published in *DIOGENES*, no.120, 1982, pp.75-102).