

日本文化を考慮した人権論・序説

——二つのタイプの「文化的文脈を考慮した人権論」と日本文化——

土 井 崇 弘

目 次

- 第一章 文化的文脈を考慮した人権論——人権論における普遍的価値と文化的文脈の両立
- 第二章 文化的文脈を考慮した人権論の二つのアプローチ
 - 第一節 普遍的価値重視型アプローチの人権論
 - 一 強い普遍主義——ドネリ
 - 二 人道主義的戦略——ミラー
 - 第二節 文化的文脈重視型アプローチの人権論
 - 一 構成的アプローチ——アッナイム
 - 二 地域知重視の人権論——ベル
- 第三章 二つのアプローチの共通点
 - 第一節 文化内部の多様性と文化の変化
 - 第二節 普遍的価値重視型アプローチの人権論における文化的文脈の考慮

第四章 二つのアプローチの相違点

第一節 議論の進め方

一 普遍的価値重視型アプローチの人権論

二 文化的文脈重視型アプローチの人権論

第二節 文化的文脈重視型アプローチの人権論とマッキンタイアの「知的探求の伝統」論

第五章 日本文化を考慮した人権論・試論

第一章 文化的文脈を考慮した人権論

——人権論における普遍的価値と文化的文脈の両立

人権の理解と人権保障の理論的正当化に際して、「人権は、普遍的価値を有するのか、それとも、各々の社会における文化的文脈を十分に考慮に入れて論じられるべきなのか」という問題が、近年しばしば意識される。もっとも、このような問題を意識するからといって、リー・クアンユーらに代表される政治的指導者が提起した、いわゆる「アジア的価値」論の議論枠組に追従することを意味するわけでは、決してない。多くの論者が指摘するように、一九九〇年代に注目を集めたいわゆる「アジア的価値」論における「人権の普遍性対文化的相対性」という議論枠組はあまりにも単純であり、理論的考察の対象として取り上げるに値しない¹⁾。むしろ、「今日議論されつつあるのは、人権の普遍性は認めるが、いかなる人権が存在しそれがどのようなものかなどはその社会の文化などによって決まるといった、もっと穏健な見解をめぐってである。」²⁾

人権の理解と人権保障の理論的正当化に関するこのような議論の捉え方は、現在、多くの論者間で共有されている。⁽³⁾ 例えばJ・ドネリーの指摘によると、「我々が直面しているのは、文化相対主義が普遍的な人権かの選択ではない。そうではなく我々は、人権の普遍性と特殊性の双方を承認し、一定の限定的な相対性を容認しなければならぬ。」⁽⁴⁾ またA・A・アツナイムも、「現在の国際的な人権基準と主要な文化的伝統との間には衝突・緊張関係が存在するので、文化相対主義的な議論は一見説得的にみえるが、だからといって極端な文化相対主義の主張が抱える危険性を過小評価してはならない」と指摘して、人権の普遍性とそれに対する文化相対主義の挑戦との双方の立場に目配りをする⁽⁵⁾ことで現在の国際的な人権基準の信用性と有効性を高めることができる「構成的 (constructive) アプローチ」を提示する。⁽⁵⁾ さらにM・フリーマンは、「人権の普遍性を主張したからといって、すべての社会が同じ制度を採用すべきだとか、非西洋社会は自身の文化的遺産を捨てて西洋的な生活様式を取り入れるべきだということにはならない」と述べて、人権の概念 (concept) と人権の諸構想 (conceptions) との区別の必要性に言及し、「人権の概念は、法的には国際的であり、哲学的には普遍的であり、歴史的には西洋的である」と指摘する。⁽⁶⁾ つまり施光恒が述べるように、近年の理解では、人権の構想や制度は文化的文脈に基づき形成されるものであるという理解が優勢となってきた⁽⁷⁾が、だからといって文化的文脈の重要性を強調する理論家の多くも人権の理念や制度が有する普遍的要素を否定するわけでは決していない。それゆえ、人権の理念や制度が有する普遍的要素を認めつつ、同時に、人権の構想や制度の形成における文化的文脈への着目の必要性を強調する論者にとって問題となるのは、人権の普遍的要素と文脈依存的要素との関係性がどのように捉えられ、それぞれがどのように位置づけられ得るかという問題なのである。⁽⁷⁾

このように人権の普遍性を認めつつ文化的相対性も考慮して、人権の理解と人権保障の理論的正当化に際して普

遍的価値と文化的文脈との両立可能性を探求する理論的立場を、本稿では「文化的文脈を考慮した人権論」と名付ける。それはすなわち、人権が有する普遍的価値を基本的に承認しつつ、同時に、各々の社会における具体的人権の構想や制度を論ずる際には各社会の文化的文脈の重要性を強調する、という見解である。

このような考え方に基⁹づいて東アジアの文化的文脈を考慮した人権論を精力的に展開している論者として、D・A・ベルの名前を挙げる¹⁰ことができる。彼の目的は、人権の普遍性を完全に無視するいわゆる「アジア的価値」論のレトリックを乗り越えて、人権をめぐる伝統的な西洋的アプローチに対して比較的説得的な東アジア的批判を同定することにある。彼の考えによれば、西洋のリベラルな伝統だけが、人権体制と結び付いた価値観と実践を実現する、唯一の道徳的基礎を提供できるというわけでは決してない。なぜなら、「人権に関する規範と実践は東アジアの伝統と矛盾しない」という可能性を否定して人権を促進するために外国の基準に依拠するアプローチには問題があり、また、東アジアの人々に対して人権の価値を説得するために現地の文化的伝統に依拠すべき積極的理由も存在するからである。彼の指摘によるとそのような伝統的な西洋的人権論に対する東アジア的批判は、ある社会における特定の権利を一時的に制限することに關する状況特殊な擁護論に対する反論は、実質的な「地域知(local knowledge)」⁸を受け入れること⁹によってのみ可能となる。東アジアの文化的伝統は、西洋では主に人権体制を通じて実現されてきた慣行を正当化し、そのような慣行に対する現地のコミットメントを増大させるための資源となり得る、人間にとって不可欠な利益についての東アジア特有の構想は、西洋のリベラルな国家で典型的に支持されている人権体制と異なる、何らかの政治的な慣行を正当化し得る、現在の西洋中心主義的な人権体制は、東アジア的な観点を組み入れることによって修正される必要がある、という四つの観点から展開される^{9,10}。

ここで注意しなければならないのは、「アジアの多様性」あるいは「東アジアの多様性」という事実である。A・

センが指摘するように、アジアについての一般化は実際その大きさをゆえに容易ではなく、この点については問題を東アジアに絞り込んだ場合も同様である。いわゆる「アジア的価値」論の提唱者は、時として、それが特にあてはまる地域として東アジアに目を向ける傾向があるが、実際には東アジアそのものが大きな多様性を有している。さらに東アジアの多様性は、国家間のみならず国家内部にも浸透している。それゆえ、「アジアには多様な社会的・文化的・政治的観点が混在しており、すべてのアジア社会が同一の社会的ニーズと政治的関心を共有しているわけではない」という事実を見過ごしてはならず、「現代の東アジア社会は、儒教的、仏教的、西洋的、あるいはその他の様々な価値観が混ざり合ったものによって特徴づけられている」ということを認識しなければならない¹¹⁾。

もっともそれと同時に、いくつかの東アジアの社会には伝統的で比較的永続している価値観がいくつかあり、それらは西洋諸国で普通支持されている人権の理念や実践と食い違つかもしいないということ——換言すれば、東アジアの人々は、西洋社会の人々と異なる基本的な人間の善を支持する可能性があり得るということ——も見逃してはならない。この点についてベルは、「東アジアの市井の声は、政府の見解とは違つが、だからといって人権に対する伝統的な西洋的アプローチを支持するものでもない¹²⁾」と指摘している。確かに、(東)アジアの各国家に共通の特徴が存在するという事実もなければその必要もなく、(東)アジアには多様な価値観が共存している。だがそれにもかかわらず、西洋思想が大きな多様性を内包しつつもいくつかの支配的な傾向を有しているのと同様に、(東)アジア的な傾向を有する多様な価値観が存在し得るということも、簡単には否定できない¹³⁾。

以上の点を念頭に置くと、「(東)アジアの文化的文脈を考慮した人権論」を一括りに論ずることは必ずしも適切ではなく、むしろ(東)アジアにおける特定の社会的文化的文脈を考慮した人権論を展開することが求められる。そこで本稿は、「日本文化を考慮した人権論」の展開を最終目的として論を進めるが、そのためには「文化的文脈

を考慮した人権論」を展開する各論者の人権理解と人権保障の理論的正当化について整理・検討することが必要不可欠である。それゆえ本稿では、以下の順で論を展開する。まず始めに第二章で、「文化的文脈を考慮した人権論」を普遍的価値重視型と文化的文脈重視型という二つのアプローチに分類し、普遍的価値重視型アプローチの人権論としてドネリーの「強い普遍主義」とミラーの「人道主義的戦略」を、文化的文脈重視型アプローチの人権論としてアツナイムの「構成的アプローチ」とベルの「地域知重視の人権論」を取り上げる。次に第三章で、普遍的価値重視型アプローチの人権論と文化的文脈重視型アプローチの人権論の両者に共通する特徴を明らかにするために、いずれのアプローチを採用する「文化的文脈を考慮した人権論」も文化内部の多様性と文化の変化を認めているという点を指摘し、普遍的価値重視型アプローチの人権論が各社会の文化的文脈をどのように考慮しその重要性をどの程度強調しているのかを考察する。さらに第四章では、議論の進め方という観点から分析を加えると両者のアプローチを採用する人権論の間に相違点が存在することを指摘し、これに関連して、文化的文脈重視型アプローチの人権論の議論の進め方とA・マッキンタイアの「知的探求の伝統」論との比較検討を行う。これらを踏まえたいうで最後に第五章において、「日本文化を考慮した人権論」に関する試論を展開したい。

第二章 文化的文脈を考慮した人権論の二つのアプローチ

本章では、文化的文脈を考慮した人権論を二つのアプローチに分類し、各々のアプローチを採用する各論者の主張内容を確認する。まず始めに第一節で、普遍的価値重視型アプローチの人権論として、ドネリーの「強い普遍主義」とミラーの「人道主義的戦略」を取り上げ、続いて第二節で、文化的文脈重視型アプローチの人権論として、アツナイムの「構成的アプローチ」とベルの「地域知重視の人権論」を取り上げたい。

第一節 普遍的価値重視型アプローチの人権論

一 強い普遍主義——ドネリー

ドネリーは、自身の人権論を展開する際に、文化的な相対性が否定できない事実だということを認めつつ、国際的に承認された人権に対する基本的に普遍主義的なアプローチを採用する。確かに、文化をめぐる近年の多くの議論において、文化の相違——とりわけ、西洋の文化とそれ以外の文化との相違——が強調されてきたという点は否定できない。だが彼の指摘によれば、「人権とは、人間が人間であるからという理由のみによって有する権利である」という理解こそが、現代の国際的な議論における人権の意味についての標準的な理解なのである。このような人権についての現代の普遍的な規範的主張に対して、文化はあくまでも控えめな挑戦を提示するにすぎない。⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾

このように人権の普遍性を重視するアプローチに基づいて自身の人権論を展開するドネリーは、文化相対主義——それは、ある社会に存在する何らかの慣行についてその社会の内在的な判断と外在的な判断が分かれるときに、社会の内在的な判断を優先すべきだと考える立場である——をどのように評価するかという観点から、人権論を「ラディカルな文化相対主義」、「強い文化相対主義」、「強い普遍主義」、「ラディカルな普遍主義」という四つの立場に分類する。ラディカルな文化相対主義は、「文化は、ある道徳的な権利あるいはルールの妥当性を判断する、唯一の源泉である」と主張する最も極端な立場である。これと対照的に、「文化は、道徳的な権利およびルールの普遍的妥当性と無関係である」と主張するのがラディカルな普遍主義である。これら二つの極端な立場の間に位置づけられる比較的穏健な立場が、強い文化相対主義と強い普遍主義である。強い文化相対主義は、實際上普遍的に適用されているいくつかの基本的権利を認めつつも、「文化は、ある道徳的な権利あるいはルールの妥当性を判断する、最も重要な源泉である」と主張する立場である。これに対して強い普遍主義は、「文化は、ある権利あ

るいはルールの妥当性を判断する、「二次的な源泉にすぎない」と主張する立場であり、まず始めに一連の包括的な普遍的人權を承認したうえでそれらを地域ごとに異なつたかたちで取り扱うことを限定的に許容する。ドネリーは、以上のように文化相対主義に対する評価に基づいて人權論を四つの立場に分類したうえで、彼自身は「強い普遍主義」の立場——それは、普遍的価値重視型アプローチに基づいて人權の普遍性と文化的文脈の考慮との両立可能性を探求する、「文化的文脈を考慮した人權論」だといえる——を擁護することを明言する¹⁷⁾。

ドネリーによると、強い普遍主義の特徴を明らかにするために有益なのが、人權に関する「概念 (concept) のレベル」、「解釈 (interpretation) のレベル」、「実施 (implementation) のレベル」の区別である。なぜなら強い普遍主義もまた、強い文化相対主義と同様に、国際的に承認された人權規範を具体的に実施する際には地域ごとにかなり異なつたかたちで取り扱うことを許容する傾向があり、したがって強い普遍主義と強い文化相対主義との間の重要な違いは、「実施のレベル」ではなく「概念のレベル」と「解釈のレベル」で発生するからである¹⁸⁾。

ドネリーが擁護する強い普遍主義は、まず始めに、人權に関する「概念のレベル」の普遍性を強調する。彼の指摘によると、世界人權宣言は概念のレベルで——すなわち、一般的・抽象的な言明のレベルで——權利を定式化したものであり、世界人權宣言の權利に関する合意はこのレベルでのみ存在する。それゆえ概念のレベルの議論においては、文化相対主義の主張の大抵は失敗せざるを得ない。このように普遍性を承認された人權概念には、次に「解釈」という作業が求められる。この「解釈のレベル」において普遍的な人權概念に対していくつかの異なる解釈が示されることは、彼の考えでは、単に正当と認められるのみならず、望ましいことでもあり必要なことさえある。もっとも、「正当と認められる解釈はそれほど多く存在せず、また、すべての解釈が等しく正当と認められるわけではない」という点には注意しなければならない。さらに彼は、「解釈におけるかなりの相違は、文化や文

明の間だけでなくそれらの内部においても存在する⁽¹⁹⁾」という点や、「二つの文化の間に違いが存在する場合であっても、文化が実際にそのような違いの根源的な原因であるかどうかを、さらに問う必要がある⁽²⁰⁾」という点にも注意を喚起する。以上のようなかたちで、普遍性を承認された人権概念に対して示されたいくつかの異なる解釈は、最後に、法や政治という実践の場において具体的に「実施」される必要がある。この人権に関する「実施のレベル」について彼は、先に述べたように、地域ごとでのかなり異なつた取り扱いを許容する。もつとも、実施における相違の多くは文化とあまり関係がないと彼が指摘している点には、十分に注意を払う必要がある⁽²¹⁾。

二 人道主義的戦略——ミラー

ミラーは、人権の正当化に用いられてきた三つの一般的戦略——実践に基づく戦略、重合的合意の戦略、人道主義的戦略——を提示したうえで、「実践に基づく戦略」と「重合的合意の戦略」を批判し、「人道主義的戦略」を擁護する。人道主義的戦略は、人権の基礎として役立ち得る人類の普遍的特徴に依拠して人権を確定し正当化するものであつて、人権の正当化に際して人間の基本的ニーズに訴えかける。その狙いは、どこに暮らす人々であっても正義の問題として主張できるグローバル・ミニマムとは何かを見出すことにある。したがつて彼の考えによれば、人権の正当化は普遍的適用可能性を備えていなければならない⁽²²⁾。

このようにミラーは、どのような場所やいかなる状況にある人であっても保障されなければならない一連の基本的な人権をグローバル・ミニマムとして提案し、普遍性を重視するアプローチに基づいて人権の正当化を行うが、同時に、「このように理解された基本的人権の実現と両立する社会的・政治的生活の形式は、数多く存在する」とも主張する。人権の普遍性と文化的相対性との両立可能性を探求するために、人道主義的戦略の展開に際してミラー

が提案するのが、「基本的ニーズ」と「社会的ニーズ」との区別である。基本的ニーズとは、いかなる社会においても人間らしい生活の条件として理解されるべきものである。これに対して社会的ニーズとは、特定の社会における人間らしい生活の要件として理解されるもっと幅広いものである。ミラーの考えでは、人権の基礎づけとして依拠することができるのは基本的ニーズだけであって、社会的ニーズはシティズンシップの権利——それは、人権よりも幅広い権利群であり、特定の社会の完全な構成員としての地位を保障するものであって、その内容は社会ごとに多少とも異なるものである——を正当化する際に用いられる。このように、どこに暮らす人であつても服すべき基本的人権を政治共同体内部の社会的正義に関する重要な事柄であるシティズンシップの権利から切り離す、二次元アプローチを採用し、人権の一覧を十分に簡潔で基本的なものにとどめておくこと²³によって、人道主義的戦略は、人権の正当化における普遍的適用可能性の要求を満たすことができるのである²⁴。

第二節 文化的文脈重視型アプローチの人権論

一 構成的アプローチ——アッナイム

アッナイムによれば、現在の国際的な人権基準と主要な文化的伝統との間には確かに衝突・緊張関係が存在し、一方では「現在の国際的な人権基準は、複数の主要な文化的伝統において正統性を欠いているので、十分に普遍的であるとはいえない」と考える極端な文化相対主義の立場が、他方では「現在の国際的な人権基準は、大多数の政府がその定式化過程に参加しあるいは後にそれらを承認したものであるので普遍的であり、むしろ人権侵害を正当化する口実として文化的相対性が主張される危険性に注意を払うべきである」と考える極端な普遍主義の立場が、展開されている。これに対して彼は、「前者の立場は皮肉にも人権侵害を正当化するために採用され、また、後者

の立場は不当な形式主義と単純な理想主義を反映している」と批判し、「人権の普遍性に対する文化相対主義の挑戦を、過大評価も過小評価もしてはならない」と指摘する。そこで彼は、人権の理解と人権保障の理論的正当化に際して、人権の普遍性とそれに対する文化相対主義の挑戦との双方の立場に目配りをすることで現在の国際的な人権基準の信用性と有効性を高めることができる、「構成的アプローチ」を採用するのが望ましいと主張する。²⁶⁾

構成的アプローチは、人権の普遍的正当性を高める手段として、文化をめぐる内的な議論と文化横断的な(cross-cultural)対話の両者を通じて文化に関する再解釈と再構成を行う可能性を探究しようとする。したがってこのアプローチは、「人権の全領域を十分に擁護する文化的観点が、既に存在する」という考え方も、「ある文化的伝統においては、人権の全領域を十分に擁護する文化的観点が完全に欠如している」という考え方もともに採用せず、むしろ「各々の文化的伝統において現実に普及している解釈と認識が、ある人権を擁護する場合もあれば、別の人権と一致しなかったりそれらを完全に拒絶する場合もあり得る」という考え方を採用する。²⁷⁾

このように考える構成的アプローチの主張内容を理解するにあたって、まず始めにおさえておかなばならない重要な点は、「ある文化の根本的価値観とそれを支える理論的根拠についての内的な議論を通じて、ある文化の立場がその内側から変化する余地が存在し得る」ということである。その際に、ある文化の立場をその内側から変化させることで人権問題に関する新しい文化的な立場を提案し擁護しようとする者は、自らが提案し擁護する新しい立場が自身の所屬する文化のこれまでの枠組の中で真正性(authenticity)と正当性を有するものだとし示すことで、文化的な規範や制度に関するこれまでの解釈を広範かつ有効に受け入れなければならない。アッナイムが述べるところによると、特定の人権基準の文化的正当性が増進されることによって、その人権基準の遵守が促進され得るのである。というも人々は、「ある規範的主張が、自身の文化的伝統によって正当化されている」と信じている場

合に、その規範的主張をさらに一層遵守する傾向があるからである。²⁸⁾

もっとも構成的アプローチは、「ある文化の立場が変化するのは、文化をめぐる内的な議論を通じてのみである」と主張するわけでは決してない。ある文化は、その文化の内側における内的な議論を通してと同時に、他の文化との相互作用を通しても常に変化し進化し続けるので、文化横断的な対話を通じて外側からある文化の変化と進化の方向に影響を与えることも可能である。だがアツナイムは、この文化横断的な対話の過程について、それは、一方的ではなく相互的でなければならず、またそれは、ある文化の内部において要請される真正性と正統性に対して敏感でなければならず、さらにそれは、自身が正当化しようとしている人権基準を支持する外在的な価値観を、ある文化の枠組に対して押しつけようとするものであつてはならない、という点に注意を喚起する。²⁹⁾

以上の論述から明らかのように、アツナイムの「構成的アプローチ」は、人権の理解と人権保障の理論的正当性に際して各々の社会における文化的文脈の重要性を強調する。もっともここで注意しなければならないのは、「彼の立場は、先に述べたように、極端な文化相対主義ではなく、人権の普遍性と各社会の文化的文脈に対する考慮との両立可能性を探求する『文化的文脈を考慮した人権論』だ」という点である。したがって構成的アプローチは、現存する国際的な人権基準を拒絶しようとするわけでは決してない。むしろこのアプローチが主張する文化をめぐる内的な議論と文化横断的な対話の過程は、少なくとも以下に挙げる二つの理由から、現存する国際的な人権基準を必要とする。第一に、現存する国際的な人権基準の枠組や特定の規定を完全なものとし、真に普遍的な人権基準について述べようとする際には、現存する基準を参照点として持つておくことが有用だからである。第二に、各々が所属する社会の中でさらに一層文化的に正統な人権基準を展開し実行しようとする際には、現存する国際的な人権基準が何らかの保護を与えることができるからである。³⁰⁾ もっとも構成的アプローチは、現存する国際的な人権基

準を単に受け入れるだけでとどまるわけではもちろんない。アッナイムの主張によれば構成的アプローチは、現存する国際的な人権基準をひとつの重要な参照点として承認しつつ、文化をめぐる内的な議論と文化横断的な対話を通してその基準に修正を加え、それを再定式化しようとするものである。⁽³¹⁾⁽³²⁾⁽³³⁾

二 地域知重視の人権論——ベル

ベルの人権論は、人権の普遍性を否定するいわゆる「アジア的価値」論を批判しつつ同時に伝統的な西洋的人権論に対しても批判を加えて、東アジアの文化的文脈を考慮した人権論を提示しようとするものである。その際に彼が最も強調するのは、「地域知」を重視すべきだということである。彼の理解によると、ある地域に根差した知識である「地域知」は、ある手段が有効かどうかに関心を持つ者が理解すべき事実の集まり以上のことである。価値観や規範をも指している。すなわちそれは、ただ事実を知ることや隠された情報を明らかにすることではなく、「それぞれの文脈で、どの事実が特別な共鳴を得るか」を知り、「どの事実が道徳的議論で持ち出され、どれが放っておかれるべきか」を知ることなのである。それゆえ彼は、このような文脈についての詳細な知識である「地域知」を持つていなければ、各々の社会における具体的な人権の構想や制度を論ずることは不可能であると主張する。例えば、ある社会における特定の権利を一時的に制限することに対する状況特殊な擁護論に対抗しようとする者が、「当該社会は、直接的な政治的行為を必要とする社会的危機に、実際に直面している」という前提の妥当性や、「ある特定の権利の一時的な制限が、その危機を打開する最善の手段だ」ということの政治的含意の妥当性を問おうとする場合には、その社会の詳細かつ歴史的な知識を備えていなければならない。⁽³⁴⁾⁽³⁵⁾

このように「地域知重視の人権論」を展開するベルは、人権保障の理論的正当化に際しても、各地域の文化的伝

統に根差した人権の正当化を重視する。それは彼が、「一般の人々の多数が新しい人権の価値を確信しなければ、変化は短期的なもので終わってしまう」と考えているからである。そのような確信を生じさせる最良の方法は、新しい人権の体系を、現地の人々にとって妥当性のある既存の諸価値と文化的基準の上に基礎づけることである。その前提には、「人権にかなった実践を伝統的な文化的資源の上のうち立てれば、人権規範や人権にかなった実践に対する長期的なコミットメントが生まれやすいだろう」という考えが存在する。それゆえ彼の指摘によると、人権の普及促進のために外国の基準に依拠するという、各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化と正反対のやり方は、しばしば逆効果をもたらすのである。¹⁶⁾

もっとも、各社会の文化的文脈を重視するべしの「地域知重視の人権論」が、人権の普遍性を否定するいわゆる「アジア的価値」論を批判して、人権が有する普遍的価値を基本的に承認する立場を採用しているという点には、注意を払う必要がある。この点について彼は、「特定の権利の一时的制限に対する状況特殊的な擁護論をめぐる論争において、いわゆるアジア側の立場を擁護する者も実際には、人権は普遍的であり、理想的には政府はできる限り多くの権利を保障するよう努めるべきだということを、多くの場合に認めている」と指摘する。すなわち、地域知重視の立場に基づく権利制限に対する状況特殊的な擁護論は、真に普遍的な人権体制の追求を掘り崩すものでは決してないのである。というのもそのような議論のほとんどは、文化的価値観に言及するのではなく、例えば「人種暴動の脅威に対応するためには緊急時に権力が必要である」という主張のような経験的考慮のみ訴えかけることによって、正当化されているからである。換言すれば、人権についての西洋のリベラルな観点に対する東アジアの挑戦は、普通は人権の促進という理想や根本的に相容れない文化的傾向性をめぐる争いではなく、大抵の場合「東アジアの諸政府は、もっと基本的な他の権利の保護のために、ある権利を制限しなければならぬ不可避的な

立場に置かれている」という事実の主張を認めて欲しいという訴えかけにすぎない。それゆえ異なる文化的価値観は、せいぜい、「権利が相互に対立しているためどちらの権利を犠牲にすべきかを決めなければならぬときに、権利に与えられる優先順位をどのように考えるべきか」という問題を正当化できるだけである。⁽³⁷⁾⁽³⁸⁾

以上の論述から明らかのように、ベルの「地域知重視の人権論」は、人権の普遍性を認めつつ各社会の文化的文脈の重要性を強調する「文化的文脈重視型アプローチの人権論」だということができる。彼の指摘によると、殺人・拷問・奴隷化・ジェノサイドに反対する権利に関しては、ほとんど公的な議論の余地はない。だがこのような核心部にあたる合意を越えると、「人間にとっての不可欠な利益とは何か」に関して意見を異にする複数の構想が存在し、それらをめぐる「文明的な断層線」を同定することが可能となる。もちろん西洋的な文化的伝統もアジア的な文化的伝統もともに一枚岩ではなく複雑で多様なものであり、また各々の文化的伝統の内側および外側から与えられる様々な影響に応じて大きく変化する。だがそれにもかかわらず、いくつかの東アジアの社会には伝統的で比較的永続している価値観がいくつかあり、それらは西洋諸国で普通支持されている人権の理念や実践と食い違ってもいけないということを、見逃してはならない。⁽³⁹⁾

第三章 二つのアプローチの共通点

第二章で確認したように、「文化的文脈を考慮した人権論」は普遍的価値重視型アプローチと文化的文脈重視型アプローチの二つに分類することができる。もっとも、いずれのアプローチを採用する人権論もともに「文化的文脈を考慮した人権論」と名付けられることから明らかのように、両者はいくつかの共通する特徴を備えている。そこで本章では、このような二つのアプローチの共通点を明らかにするために、まず始めに第一節で、ドネリー・ミ

ラー・アツナイム・ベルの人権論はいずれも、あるひとつの文化の内部における多様性と文化の変化を明確に認めていると指摘する。次に第二節で、特にドネリーの「強い普遍主義」に焦点を当てて、普遍的価値重視型アプローチの人権論が各社会の文化的文脈をどのように考慮しその重要性をどの程度強調しているのかを考察したい。

第一節 文化内部の多様性と文化の変化

ドネリーの「強い普遍主義」、ミラーの「人道主義的戦略」、アツナイムの「構成的アプローチ」、ベルの「地域知重視の人権論」はいずれも、文化内部の多様性と文化の変化を明確に認めるが、その論述の詳細さに関しては何らの違いがある。ミラーはこの点に関して、「社会的ニーズとそれが基礎づける権利は、ある社会の文化的規範や実践を反映したものであり、そのような規範と実践は原理的に内部からの修正に開かれている」と触れるにとどまる。またベルも、「西洋的な文化的伝統もアジア的な文化的伝統もともに、同質的で一枚岩のものではなく複雑で多様なものであり、また各々の文化的伝統の内側および外側から与えられる様々な影響に応じて大きく変化する」と指摘し、「伝統は、過去との一体性を維持しつつ、現代的関心に対応して変化する」と論ずるにすぎない⁴¹。だがこのようなミラーとベルの簡潔な論述と対照的に、ドネリーとアツナイムはこの点に関してもう少し詳しい論述を展開している。

ドネリーによれば強い普遍主義は、同質的で、固定的で、比較的簡単に議論の余地なく認められたものとして文化を捉える立場を、擁護することはできない。というのも文化をこのように捉える立場は、文化内部の多様性と文化の変化という要素を正確に理解していないからである。まず文化内部の多様性についていえば、彼は、「実際のところ、ある文化の内部における相違は、しばしば、複数の文化の間における相違と同じように、際立ったもので

ありまた重要なものである」と指摘して同質的な文化理解を明確に否定し、「強い普遍主義を展開する際の『解釈のレベル』におけるかなりの相違は、複数の文化の間だけでなく、あるひとつの文化の内部においても存在する」という点に注意を喚起する。また文化の変化に関する彼の指摘によると、文化は、単に多様性を有するだけでなく論争されるものであり、「過去と現在についての多様で論争的な解釈の中から、どれを選択しあてはめるのか」という作業を通じて構成されるものである。したがって、「文化相対主義を正当化するために提示される伝統的文化は、非常に多くの場合、もはや存在しない。⁽¹⁴⁾」

またアツナイムは、構成的アプローチの展開に際して、各社会の文化的伝統を次のように捉えている。まず文化内部の多様性についていえば、構成的アプローチは、各社会の文化的伝統を同質的で一枚岩的に捉えているわけでは決してなく、あるひとつの社会の内部における文化的伝統の多様性を認めている。すなわち彼は、「ある社会のすべての個人あるいは集団が文化的な価値観や規範の意味および含意について同一の見解を有しており、したがってある社会のすべての個人あるいは集団が人権基準の正統性について同一の価値評価を共有している」とは想定しない。⁽¹⁵⁾ また構成的アプローチは、先に第二章第二節一で述べたように、文化が変化することを重視し、文化をめぐる内的な議論と文化横断的な対話の両者を通じて現存する国際的な人権基準の再解釈と再構成を行う可能性を探究する。

以上で述べたようにドネリー・ミラー・アツナイム・ベルはいずれも、「文化的文脈を考慮した人権論」を展開する大前提として、「あるひとつの文化は、同質的で一枚岩ではなく、その内部において多様性を有する」という特徴を指摘し、「文化は、固定的ではなく変化するものである」と捉える。というのも、いわゆる「アジア的価値」論における「人権の普遍性対文化的相対性」という単純な議論枠組を批判して、「人権の普遍性を承認しつつ、

同時に、各社会の具体的な人権の構想や制度を論ずる際には文化的文脈の重要性を強調する」というもつと穩健で説得的な理論的立場を展開するためには、文化に関するこのような捉え方を提示することが必要不可欠だからである。⁽⁴⁶⁾

第二節 普遍的価値重視型アプローチの人権論における文化的文脈の考慮

ドネリーの「強い普遍主義」とミラーの「人道主義的戦略」は、第二章第一節で確認したように、いずれも普遍的価値重視型アプローチの人権論に分類され、各々の社会における具体的な人権の構想や制度を論ずる際には各社会の文化的文脈を考慮しつつも、基本的には人権が有する普遍的価値の重要性を強調する。ではこのような普遍的価値重視型アプローチの人権論は、各社会の具体的な人権の構想と制度を論ずるに際して、文化的文脈をどのよう⁽⁴⁶⁾に考慮しその重要性をどの程度強調しているのであろうか。

この点についてまず始めに、ミラーの人道主義的戦略における「文化的文脈の考慮」を、簡単に確認しておきたい。彼はまず、基本的ニーズは変わらないがそれを満たすために必要な事物や条件が場所ごとに異なるという場合には、「基本的ニーズの観点から人権を規定し、その権利の充足のために具体的に求められるものは社会ごとに異なると認識すればよい」と考える。次に人が生活する社会的文脈によってニーズ自体が形成されている場合には、彼は基本的ニーズと社会的ニーズとの区別を提案し、後者に依拠することによって社会ごとにその内容が多少とも異なるシテイズンシップの権利を正当化する。このような区別に基づくと、大部分の市民的・政治的権利はシテイズンシップの権利として理解されなければならない。というのも、政治に参加する権利・公正な裁判を受ける権利・宗教的自由の権利のような市民的・政治的権利は、個人の自律性や平等権に対するリベラルな社会の公共文化の信

奉の強さを反映したものである。⁽⁴⁷⁾以下では、ドネリーの強い普遍主義における「文化的文脈の考慮」について、詳細に検討する。

ドネリーの強い普遍主義——彼によると、強い普遍主義は「弱い文化相対主義」と言い換えてもよい⁽⁴⁸⁾——に従えば、伝統的な慣行が国際的に承認された人権と相容れないかたちで衝突している場合には、普通は伝統的な慣行が譲歩しなければならない。だがこのことは、例えば、「アジア社会は、西洋的なモデルに盲目的に従わねばならない」ということを意味するわけでは決してない。そうではなく国際的に承認された人権には、これらの権利をアジアに特徴的なかたちで実施するかなりの余地が存在する。なぜなら強い普遍主義は、例えば世界人権宣言のような權威的な国際的文書で規定された核となる人権「概念」の普遍性を強調しつつも、このような解釈を具体的に「実施」する場合における地域ごとでのかなり異なった取り扱いとを、許容するからである。⁽⁴⁹⁾ここで、ドネリーが挙げる具体例を取り上げよう。⁽⁵⁰⁾

彼の指摘によると、「多くの第三世界において我々は、伝統的な慣行を拒絶する『近代的な』個々人あるいは集団をめぐめる問題に、頻繁に直面する。」⁽⁵¹⁾その際には、たとえ普遍的な人権を侵害していようと各々の共同体の自己決定を優先させ、近代的な慣行を支持する「逸脱者」を批判して伝統的な慣行を強要すべきなのであろうか。それとも、個々人の自己決定を優先させ、伝統的社会を批判して普遍的な人権を擁護する主張を認めるべきなのであろうか。このような問題の中で特に慎重な取り扱いを要するのが、ドネリーの考えでは、ジェンダーの平等をめぐらる問題である。というのも、国際的な基準は「すべての人権が、差別なく男性にとっても女性にとっても、利用可能でなければならない」ということをまさに要請するが、だからといってそれは異なるジェンダー役割を完全に排

除するよう要請するわけではないからである。例えば、女性が家庭の外で働くことを禁止してはならないが、女性には家庭の外で働かないという選択をする自由がある。もちろんドネリーは、「選択の自由についてこのような言い方をすることで、何らかのかたちでの強制力が作用している」ということを十分に理解している。確かに女性は、世界の多くの地域において、伝統的なジェンダー役割に従うべきだという巨大な社会的圧力の下にさらされている。だがドネリーは、だからこそ、選択の権利を主張することが非常に重要であると考え。というのも、ジェンダーに基づく差別がなされない権利を承認することによって、女性は、伝統的なジェンダー役割に従い、あるいはそれを拒絶し、あるいはそれを修正する範囲を、自らの判断に従って自由に決定できるからである。もしある女性が伝統的なジェンダー役割に従った選択を行った場合にはその選択が保護されるが、それは伝統的なジェンダー役割に挑戦する選択を行った場合についても全く同様である。⁽¹²⁾ つまりドネリーの考えによれば、このような具体例は、ある社会に所属する個人々が国際的に承認された自身の人権を特定のやり方で行使しているということを説明しているのであって、国際的に承認されたものとは異なる独自の人権構想の行使を説明しているわけでも、国際的に承認された人権を西洋的なやり方で行使するのを強制的に禁止する正統性と必要性を示唆しているわけでも、決してない。

もっともドネリーの指摘によれば、「国際的に承認された人権は、人々に、自身の伝統的文化の一部を修正し拒絶する力を与える」という点を見逃してはならない。文化的伝統が、人権保障の適用される人々の生活に関する根本的な選択に対して正当に影響を与え、またそれらを正当に制限し得るのは、個人々と集団がその伝統を遵守してそれを再生させることを自ら選択する限りにおいてのみである。したがって、もし人々がその伝統に従わないという選択をするならば、その伝統は再生されないであろう。⁽¹³⁾

最後に、結論をまとめよう。ドネリーの強い普遍主義は、基本的には国際的に承認された人権が有する普遍的価値の重要性を強調しつつも、その枠組の中で各々の社会における具体的な人権の構想と制度を論ずる際には、各社会の文化的文脈を考慮することをかなり重視する。彼曰く、「世界人権宣言と国際人権規約で具体的に挙げられている人権は、我々に共通する人間性に関する社会的・政治的要因を定義しようとする、国際共同体の最良の取り組みを代表している。その範囲内においては、あらゆることが可能である。その範囲外においては、ほとんどのことが許容されてはならない。」⁽¹⁴⁾

第四章 二つのアプローチの相違点

第三章で考察したように、普遍的価値重視型アプローチと文化的文脈重視型アプローチの二つに分類される「文化的文脈を考慮した人権論」は、いずれも、文化内部の多様性と文化の変化を明確に認め、各々の社会における具体的な人権の構想と制度を論ずる際には各社会の文化的文脈をかなり重視する、という共通点を有していた。だが同時に、これら二つのアプローチの間には重要な相違点が存在することを、見逃すことはできない。そこで本章では、まず始めに第一節で、両者のアプローチを採用する人権論の間に見出すことのできる、議論の進め方の相違を指摘する。次に第二節で、この点に関連して、文化的文脈重視型アプローチの人権論の議論の進め方とマツキンタイアの「知的探求の伝統」論との比較検討を行いたい。⁽¹⁵⁾

第一節 議論の進め方

普遍的価値重視型アプローチの人権論と文化的文脈重視型アプローチの人権論との間に存在する「議論の進め方」

の相違を明らかにするに際して、最初に、両者の特徴を簡潔に示しておきたい。普遍的価値重視型アプローチの人権論の特徴は、「まず始めに、人権の普遍性を強調したうえで、次に、その枠内で、各社会の文化的文脈を考慮した多様な取り扱いを検討する」という順序で議論を進めるところにある。これと対照的に、文化的文脈重視型アプローチの人権論の特徴は、「人権の普遍性を承認しつつも、各社会の文化的文脈を考慮することの重要性を強調し、これら双方の観点の両立可能性を探求する」という議論の進め方を採用しているところにある。以上の点を確認したうえで、以下の論述において、ドネリー・ミラー・アツナイム・ベルの人権論における具体的な議論の進め方を見ていこう。

一 普遍的価値重視型アプローチの人権論

ドネリーの強い普遍主義は、文化の相違を否定できない事実と認めつつも、人権についての現代の普遍的な規範的主張に対する文化的観点からの挑戦はあくまでも控えめなものにすぎないと断定し、基本的には国際的に承認された人権が有する普遍的価値を高く評価する。したがってそれはまず始めに、人権に関する「概念のレベル」の普遍性を指摘し、このレベルにおける権利を定式化したものが世界人権宣言だと考えて、世界人権宣言の権利に関する合意はこのレベルでのみ存在すると主張することから、議論を開始する。このように、国際的に承認された人権に関する現在の合意の概略を確立する際に世界人権宣言が果たす中心的な役割を認めようとする考え方を、ドネリーは「世界人権宣言モデル」と名付ける。ではこのモデルは、どのように正当化されるのであろうか。彼は、世界人権宣言モデルの正当化に際してJ・ロールズの重合的合意という考え方に言及し、世界人権宣言モデルに関する国際的な重合的合意が存在すると主張する³⁶⁾。さらにそれでは、世界人権宣言に関する国際的な重合的合意はいかなる

政治的な正義構想をめぐって形成されるのであろうか。この問いに答えるために、ドネリーは次にR・ドウオーキンの「平等な配慮と尊重」という考え方に言及する。ドネリーの指摘によれば、この考え方は個々人を道徳的・政治的な平等者として取り扱うことを国家に対して要請し、さらにこの要請は当然個人の自律性を強調することにつながる。したがって、「世界人権宣言モデルの根底にあるのは、各々の市民を平等な配慮と尊重でもって取り扱う国家の下で生活している平等で自律的な行為主体という、魅力的な道徳的人間像である」⁽²⁷⁾⁽²⁸⁾。

このようにドネリーの強い普遍主義は、何よりもまず第一に、普遍的な人権「概念」に関する限定的ではあるが重合的な合意の存在とそれを根底で支える道徳的人間像を指摘し、「伝統的な慣行が国際的に承認された人権と相容れないかたちで衝突している場合には、伝統的な慣行が譲歩しなければならぬ」という大前提を強調する。そのうえで次にそれは、「各社会において、このような普遍的な人権規範を異なつたかたちで実施する余地は、どのくらい存在するか」という問題の検討に移行する。その際にドネリーは、まず最初に、このような人権概念に対する比較的狭い範囲内でのいくつかの異なる「解釈」の存在を提示し、続いて、そのような解釈を具体的に「実施」する場合における地域ごとでのかなり異なつた取り扱いを許容する、という順序に従つて自身の立場を展開し、さらには「国際的に承認された人権は、人々に、自身の伝統的文化の一部を修正し拒絶する力を与える」という点にも注意を喚起する。それゆえドネリーの強い普遍主義は、まず始めに、国際的に承認された人権概念の理解と正當化から議論を開始して、それが有する普遍的価値を繰り返し強調したうえで、次に、その範囲内において人権概念を解釈し実施する際にどこまでの多様性が許容され得るかを検討する、という議論の進め方を採用しているといふことができる。

この点については、ミラーの人道主義的戦略もまた同様である。彼の考えによると、人道主義的戦略を展開する

目的は、どのような場所やいかなる状況にある人であっても保障されなければならない一連の基本的な人権をグローバル・ミニマムとして提案することにある。そこで彼はこの目的を達成するために、二次元アプローチを採用し人権の一斑を十分に簡潔で基本的なものにとどめておくことによって、人権の正当化における普遍的適用可能性の要求を満たそうとする。したがって人道主義的戦略は、まず始めに、普遍的適用可能性を備えた概念である人間の基本的ニーズに訴えかけて人権の正当化を試みるところから、議論を開始する。

もっとも、人権の正当化に関するミラーの具体的な主張は、ドネリーのそれとは大きく異なる。というのもミラーは、「人道主義的戦略」を用いた人権の正当化を擁護する際に、「実践に基づく戦略」と「重合的合意の戦略」という二つの一般的戦略をとともに批判するからである。彼の理解によると「実践に基づく戦略」は、人権の深遠な哲学的基礎を探求する必要はなく、人権の実践——すなわち、様々な公式の宣言と協定や、国際法・政府の外交政策・人権機関の日常活動において実施されてきたやり方——から人権理論を抽出すべきだと主張する。この戦略は、一見すると非常に魅力的である。だが彼の指摘によればこの戦略は、「競合する実践や権威ある文書に関する競合する解釈が登場してきた場合に、準拠できる権威ある源泉が何もないため、どの実践や解釈が正しいのかを決定できない」という問題点を抱えている。これに対して「重合的合意の戦略」は、実践に基づく戦略と異なり、人権は哲学的基礎を持つてはいるがその基礎は多様な価値観を持つ人々によって大きく異なると考えて、主な世界宗教や重要な非宗教的世界観のそれぞれに順次目を向け、これらそれぞれが人権の共通の一斑を支持することを示すことによって、人権の多様な基礎を発見できると主張する。その戦略には二つの形態がある。第一の形態は、様々な世界観に明示されている人権の実質を見出そうとするものであり、ウォルツァーのいわゆる「道徳的ミニマリズム」が最もよく知られている。ミラーは、このウォルツァーの主張には説得力があると考えるため経験的レベルで異議

を唱えようとは思わないが、人権の正当化戦略としては二つの制約を被っていると指摘する。それは、第一に、「道徳的ミニマムの内容は、殺人や拷問の禁止などの一連の禁止事項からなる場合が多いため、人権保障が他者に積極的行為を要求する事例にまで至らない場合が多い」という点、第二に、ウォルツァーの列挙した禁止事項の適用範囲に関わる問題——すなわち、それらはすべての人類への適用という意味で普遍的に適用可能なのか、それともそれらを公布した社会に限定されるのか、という問題——である。重合的合意の戦略の第二の形態は、各々の社会における基礎的な哲学から人権を抽出しようとするものであり、「他の社会で行き渡っている実践を批判したり非難したりするために人権に訴えかける場合には、その社会の構成員が既に保持している理念や信念を引き合いに出すことで人権に対する訴えかけを正当化できる」と主張する。だがミラーは、まだリベラルな原理に染まっていない文化が世界人権宣言のような標準的な人権文書に多少とも合致する人権構想を生み出し得るかについて、懐疑的である。というのも、平等と自律性に対するリベラルな信念を念頭に置くならば、いくつかの点で非平等主義的で自律性の価値を重視しない文化の内部から人権を導き出す場合には、リベラルな一覽に特徴的に現れてくる多くの権利が成立しないだろうと考えられるからである。人権の正当化に関する「実践に基づく戦略」と「重合的合意の戦略」に対するミラーの以上のような評価に基づけば、彼は、人権の正当化に関するドネリーの「強い普遍主義」、アツナイムの「構成的アプローチ」、ベルの「地域知重視の人権論」の主張に対して批判的だということができよう。⁽³⁹⁾⁽⁴⁰⁾

このようにミラーは、まず始めに、人権の正当化に際して「実践に基づく戦略」と「重合的合意の戦略」を批判して人間の基本的ニーズに訴えかける「人道主義的戦略」を擁護したうえで、次に、人間のニーズが社会的文脈によって異なる場合の検討に移行する。その際に彼は、基本的ニーズは変わらないがそれを満たすために必要な事物

や条件が場所ごとに異なる場合には「基本的ニーズの観点から規定される権利の充足のために具体的に求められるものは、社会ごとに異なる」と考え、また、人が生活する社会的文脈によってニーズ自体が形成される場合には基本的ニーズと社会的ニーズとの区別を提案し、後者に依拠して社会ごとに多少とも異なるシティズンシップの権利を正当化したうえで、「社会的ニーズとそれが基礎づけるシティズンシップの権利はある社会の文化的規範や実践を反映したものであり、そのような規範と実践は原理的に内部からの修正に開かれていると捉えなければならない」と主張する。それゆえミラーの人道主義的戦略は、まず始めに、普遍的適用可能性の要求を満たし得る人権の正当化を行うために人間の基本的ニーズに訴えかける議論を展開したうえで、次に、そのような議論の枠内において社会的文脈に基づく人間のニーズの多様な取り扱いを検討する、という議論の進め方を採用しているということが出来る。

二 文化的文脈重視型アプローチの人権論

文化的文脈重視型アプローチの人権論の議論の進め方は、以上で述べた普遍的価値重視型アプローチの人権論の議論の進め方と対照的である。アツナイムの構成的アプローチは、人権の普遍性に対する文化相対主義の挑戦を過大評価も過小評価もしない。すなわちそれは、現存する国際的な人権基準をひとつの重要な参照点として承認しつつ、文化をめぐる内的な議論と文化横断的な対話を通してそれらの基準に修正を加えそれらを再定式化しようとする。さらにそれは、文化横断的な対話の過程に対して、一方的ではなく相互的であること、文化内部の正統性に敏感であること、外在的な価値観をある文化の枠組に押しつけてはならないこと、を要請する。それゆえアツナイムの構成的アプローチは、現存する国際的な人権基準を承認しつつも、基本的には各社会の文化的文脈を考慮す

ることを非常に重視し、これら双方の観点の両立可能性を探索する、という議論の進め方を採用しているということが出来る。

この点については、ベルの地域知重視の人権論もまた同様である。それは、人権の普遍性を否定するいわゆる「アジア的価値」論を批判しつつ同時に伝統的な西洋的人権論に対しても批判を加えて、東アジアの文化的文脈を考慮した人権論を提示しようとするものである。したがってそれは、人権の核心部に関する普遍性を承認するが、同時に、そこを越えた問題をめぐっては「いくつかの東アジア社会には伝統的で比較的永続している価値観がいくつか存在し、それらは西洋諸国が支持する人権の理念や実践と食い違いかもしれない」と指摘する。そして後者の問題を論じる際にベルは、地域知重視の観点を強調し各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化を重視しつつも、「地域知重視の立場に基づく状況特殊な権利制限擁護論は、普遍的な人権体制の追求を掘り崩すものではない」という点に注意を払い、さらには、各社会の文化的伝統の多様性とそれらが内側および外側からの影響に対応して変化する可能性を見逃さない。それゆえベルの地域知重視の人権論は、人権の核心部に関する普遍性を承認しつつ、地域知重視の立場に基づいて各社会の文化的伝統を考慮することの重要性を強調し、これら双方の観点の両立可能性を探索する、という議論の進め方を採用しているということが出来る。

第二節 文化的文脈重視型アプローチの人権論とマッキンタイアの「知的探求の伝統」論

これまで述べてきたように、アツナイムとベルの「文化的文脈重視型アプローチの人権論」は、文化内部の多様性と文化の変化を認めるという点においてはドネリーとミラーの「普遍的価値重視型アプローチの人権論」と共通点を有しつつも、これとは対照的に「人権の普遍性を承認しつつも、各社会の文化的文脈を考慮することの重

「要性を強調し、これら双方の観点の両立可能性を探求する」という議論の進め方を採用するものであった。ここで筆者は、このような文化的文脈重視型アプローチの人権論を根底で支える基礎理論として、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論に注目したい。というのも彼の伝統論は、啓蒙主義を批判して各社会の伝統を重視する立場を擁護⁽⁴¹⁾したうえで、伝統内部の多様性、伝統それ自体の複数性・多様性、伝統の変化・発展といった問題を論ずる明快な理論を提示しているからである。そこで以下では、アツナイムの「構成的アプローチ」・ベルの「地域知重視の人権論」とマッキンタイアの「知的探求の伝統」論との比較検討を行うことで、「マッキンタイアの伝統論は、アツナイムおよびベルの『文化的文脈重視型アプローチの人権論』を根底で支える基礎理論に相応しいものである」ということを論証したい。⁽⁴²⁾

アツナイムおよびベルの「文化的文脈重視型アプローチの人権論」とマッキンタイアの「知的探求の伝統」論との比較に際して、まず始めに、各論者が擁護する立場の位置づけを確認しよう。アツナイムは、極端な普遍主義の立場と極端な文化相対主義の立場の双方を批判して、人権の普遍性に対する文化相対主義の挑戦を過大評価も過小評価もしない立場として自身の「構成的アプローチ」を提示する。ベルもまた、伝統的な西洋的人権論といわゆる「アジア的価値」論の双方に批判を加えて、東アジアの文化的文脈を考慮した人権論として自身の「地域知重視の人権論」を提示する。これに対してマッキンタイアは、自身の「知的探求の伝統」論において「二つの伝統が相互に対決している場合に、どう対応すべきか」という問題に答えようとする際に、啓蒙主義の解決法——それは、二つの伝統のどちらからも独立した一連の合理的に基礎づけられた原理に訴えることで、問題を解決しようとするものである——と、相対主義の主張——それは、「二つの伝統が相互に対決している場合に、そのような伝統間で合理的な議論を行い、それに基づいてどちらの伝統の主張が正しいかを合理的に決定することは、不可能だ」と

主張するものである——の双方を批判して、「伝統構成的探求 (a tradition-constituted and tradition-constitutive enquiry)」に基⁽⁸³⁾てく伝統間比較論を展開する。以上のことから、アッナイムおよびベルの「文化的文脈重視型アプローチの人権論」の位置づけと、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論の位置づけとの類似性が指摘できる。この点を確認したうえで、続いて、アッナイムおよびベルの「文化的文脈重視型アプローチの人権論」の主張内容と、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論の主張内容との比較に移行しよう。

第一に、文化的伝統の捉え方について。この点に関してアッナイムは、文化という言葉をも、「世界観・イデオロギー・認識行動を含む、あるひとつの社会の内部で伝えられてきた価値観・制度・行動様式の総体」という最も広い意味で使用する。またベルは、文化的文脈を考慮した人権論を展開する際に、「地域知」を重視すべきだと強調する。その際に彼は、地域知を価値観や規範をも含むものだ⁽⁸⁴⁾と理解し、「地域知を持っている」ということは、『それぞれの文脈で、どの事実が特別な共鳴を得るか』を知ることであり、『どの事実が道徳的議論で持ち出され、どれが放っておかれるべきか』を知ることである』と捉える。それゆえ彼の考えによれば、このような文脈についての詳細な知識である「地域知」に精通していなければ、各々の社会における具体的な人権の構想や制度を論ずることは不可能である。文化的伝統に関するこのようなアッナイムとベルの捉え方に沿ってさらに詳細な分析を加えたものが、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論である⁽⁸⁵⁾。彼は、伝統を「正義と実践的合理性に関する、明確に意識化された明文化された構想・主張・説明・理論としての『知的探求の伝統』」と捉え、「知的探求の伝統は、その構想が展開されている社会的・文化的伝統と密接に係る一側面として、我々の前に現れる」と考える。それゆえ彼の指摘によれば、各々の知的探求の伝統は、それが出現した社会的・文化的伝統の歴史的文脈という観点から理解されなければならない。そしてある人々があるひとつの社会的・文化的伝統の内容を正確に理解するためには、社

会関係についての特定の様式、他者の行動に関する特定の解釈・説明規範、特定の評価的慣行といったものを有する何らかの体系的な生活形態に基づいて生活すること、その社会で共有されている信念やその社会の歴史・制度・社会的実践に精通し、その社会で使用されている言語の枠組の中で思考し行為できなければならない。このようにマッキンタイアは、特定の共同体における社会的実践や道徳的生活を含む「厚い伝統」に焦点を当てて、伝統を理解する。このような彼の伝統の捉え方は、アッナイムおよびベルの「文化的文脈重視型アプローチの人権論」を根底で支える基礎理論に相応しいものだといえることができる。

第二に、文化的伝統内部の多様性と、文化的伝統それ自体の複数性・多様性について。文化的伝統内部の多様性に関して、アッナイムの「構成的アプローチ」は、各社会の文化的伝統を同質的で一枚岩的には捉えず、あるひとつの社会の内部における文化的伝統の多様性を認める。文化的伝統それ自体の複数性・多様性に関しては、構成的アプローチは、現存する国際的な人権基準を承認しつつも基本的には各社会の文化的文脈を考慮することを非常に重視し、ある社会の文化的伝統の内側における内的な議論と、他の社会の文化的伝統との相互作用による文化横断的な対話を通じて、文化的伝統に関する再解釈と再構成を行う。またベルの「地域知重視の人権論」は、文化的伝統内部の多様性に関して、「西洋的な文化的伝統もアジア的な文化的伝統もともに、同質的で一枚岩ではなく複雑で多様なものである」と指摘する。文化的伝統それ自体の複数性・多様性に関しては、地域知重視の人権論は、人権の核心部に関する普遍性を承認しつつ、このような核心部を越えた問題をめぐっては、「西洋のリベラルな伝統だけが、人権体制と結び付いた価値観と実践を実現する、唯一の道徳的基礎を提供できる」というわけではないと考え、「いくつかの東アジア社会には伝統的で比較的永続している価値観がいくつか存在し、それらは西洋諸国が支持する人権の理念や実践と食い違いかもしれない」と主張する。マッキンタイアの「知的探求の伝統」論は、文

化的伝統内部の多様性と文化的伝統それ自体の複数性・多様性に関して、以上のようなアツナイムおよびベルと同様の理解を示している。というのもマツキンタイアは、伝統における衝突の要素を重視し「伝統とは、時代を通して拡大され社会的に体现された議論 (argument) である」と考えたうえで、「そのような議論における何らかの基本的一致は、内在的・解釈的な論争と伝統に外在的な批判者・敵対者との論争という、二種類の衝突の観点から定義され、定義し直される」と主張するとともに、「実際、多様な歴史を有する多様な伝統が存在する」と指摘して伝統の複数性・多様性を明確に認めるからである。⁽⁶⁵⁾

第三に、文化的伝統の変化・発展について。この点に関してアツナイムの「構成的アプローチ」は、文化的伝統の変化を重視し、それをめぐる内的な議論と文化横断的な対話の両者を通じて現存する国際的な人権基準の再解釈と再構成を行う。またベルの「地域知重視の人権論」も、各々の文化的伝統が内側および外側からの影響で大きく変化すると考え、マツキンタイアやR・ペラー⁽⁶⁷⁾に言及しつつ「伝統とは、現在進行中の議論であって、過去との一体性を維持しつつ現代的関心に対応して変化もしている」と論ずる⁽⁶⁸⁾。では、「文化的伝統の内側における議論」と「文化的伝統の外側から投げ掛けられる批判を踏まえた、文化横断的な対話」の両者を通じた文化的伝統の変化とは、どのようなものであろうか。ある文化的伝統における過去との一体性を維持しつつも、同時に、現代的関心に対応してその伝統に内在する問題点や矛盾を突破・超越してその伝統を再構成する過程とは、どのようなものであろうか。このような疑問に対して、極めて明快かつ詳細な回答を提示するのが、マツキンタイアの「知的探求の伝統」論である。

マツキンタイアは、伝統が静的ではなく動的だということを強調し、伝統は不変ではなく成長し発展すると考える。その際に彼は、「あるひとつの伝統における所与の信念に内在する不適切な点を修正して、その限界を超えよ

うとする」段階が存在することを指摘し、「伝統に体现されたものとしての個人の探求は、所与のもの発見・認識だけでなく、個人が立脚する伝統に関する批判的熟慮の可能性をも含み、しかもそのような批判的熟慮は、伝統の内在的批判に基づく漸進的改善・修正に限定されない」と主張する。⁽⁶⁹⁾この「内在的批判に基づく漸進的改善・修正に限定されない、伝統の発展」がどのようなものであるのかを明らかにするために、彼は、「伝統における基本的一致は、内在的・解釈的な論争と外在的な批判者・敵対者との論争という二種類の衝突に基づいて定義され、定義し直される」と指摘し、特に「内在的・解釈的な論争も、時には、伝統における基本的一致の基礎を破壊するかもしれない」という点と「伝統に外在的な批判者・敵対者との論争によっても、伝統における何らかの基本的一致が定義され、定義し直され得る」という点に注意を喚起する。

伝統の発展に関する以上のようなマッキンタイアの主張を詳細に論じる「伝統間比較論」において、彼は、競争し対抗している両立不可能な二つの伝統が相互に対決している場合の対応として、ある伝統の枠内でその伝統に基礎を置かれたちで展開されつつも、同時にその伝統に内在する問題点・矛盾を突破・超越してその伝統を再構成するような、「伝統構成的探求」に基づく解決法を提示する。彼によると、伝統構成的探求に基づく伝統間論争は以下のような二段階で進行する。まず第一段階では、各々の伝統の擁護者は、自身が擁護する伝統の観点から競争相手の伝統の主張を特徴づけ、自身の伝統の中心の見解と両立しない、競争相手の主張を拒絶するための根拠を、明らかにする。これに対して第二段階では、各々の伝統の擁護者は、「知的探求を行う際に自身の伝統の基準に従っているかぎり、自身の伝統が特定の領域において解決不可能な二律背反を生み出すことになってしまい、むしろ競争相手の伝統のほうが、自身の伝統の失敗・欠陥を、自身の伝統以上に適切に説明できるのではないか」と考える。ここで、マッキンタイアの伝統間比較論におけるここまでの議論をアッナイムの「構成的アプローチ」と比較す

ると、アッナイムが言及する「文化的伝統をめぐる内的な議論」は、マッキンタイアのいう「伝統構成的探求に基づく伝統間論争の第一段階」に位置づけることができる。というのもアッナイムの「文化的伝統をめぐる内的な議論」は、ある文化的伝統の根本的価値観とそれを支える理論的根拠についての内的な議論を通じてその立場を内側から変化させるものであり、「その際に、ある文化的伝統の立場を内側から変化させて人権問題に関する新しい立場を提案し擁護しようとする者は、自らの新しい立場が自身の所屬する文化的伝統のこれまでの枠組の中で真正性と正統性を有すると示すことで、文化的な規範や制度に関するこれまでの解釈を広範かつ有効に受け入れなければならない」と考えるからである。

さてマッキンタイアは、伝統間論争の第二段階で見られるような状況にすべての伝統が陥る可能性があると指摘し、このようにあるひとつの知的探求の伝統において歴史的に基礎づけられてきた確信が崩壊することを「認識論的危機」と名付ける。認識論的危機の解決法として彼が着目するのが、「伝統に外在的な批判者・敵対者との論争によっても、伝統における何らかの基本的一致が定義され、定義し直され得る」という考え方である。すなわち、認識論的危機に陥っている伝統の擁護者は、「競争相手の伝統のほづが、自身の伝統の失敗・欠陥を、自身の伝統以上に適切に説明できる」と考えて、競争相手の伝統に基づく新たな概念を発明・発見し新たな理論を形成することによって、認識論的危機を解決できる、というわけである。その際に、新たな概念と新たな理論には、以下の三つの要請を満たすことが求められる。第一に、それらは、自身の伝統がこれまで解決できなかった問題に、解決を与えなければならぬ。第二に、新たな概念と新たな理論は、それらが発明・発見・形成される以前における自身の伝統の無効性・矛盾の原因を、説明しなければならぬ。第三に、以上の二つの課題は、新たな概念的・理論的構造と自身の伝統とが根本的に継続するようなかたちで、実行されなければならない。したがってマッキンタイアに

よれば、このような新たな概念的・理論的構造の中心にある見解は認識論的危機に陥った伝統が有していた以前の立場からは決して引き出すことのできないものである。そのような新たな概念を発明・発見し新たな理論を形成するためには想像力に富む概念的革新が起こらなければならず、新たな見解が正当化可能かどうかはそれが概念的革新以前には達成できなかったことを達成できるかどうかにかかっている。

このようなマッキンタイアの伝統間比較論における「伝統間論争の第二段階」を、アッナイムの「構成的アプローチ」やベルの「地域知重視の人権論」と比較すると、アッナイムの「文化横断的な対話」やベルの「各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化」の主張内容を十分なものとするために極めて有用なのが、マッキンタイアの提案する「認識論的危機の解決法」だと考えることができる。というのも、アッナイムの「文化横断的な対話」は、文化的伝統の外側から投げ掛けられる批判との相互作用を通じて、外側から、ある文化的伝統の変化と進化の方向に影響を与えるものであり、その過程について「一方的ではなく相互的であること、ある文化的伝統の内部で要請される真正性と正統性に敏感であること、外在的な価値観をある文化的伝統の枠組に押しつけてはならないこと」を要請するからであり、またベルの「各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化」は、新しい人権の体系を現地の人々にとって妥当性のある既存の諸価値と文化的基準の上に基礎づけることで、一般の人々の多数に新しい人権の価値に対する確信を生じさせようとするものだからである。それゆえベルは、「人権の普及促進のために外国の基準に依拠するという、各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化と正反対のやり方は、しばしば逆効果をもたらす」と批判する。

もっともマッキンタイアによれば、すべての認識論的危機がこのようにうまく解決されるわけではない。根本的な危機状態にあるひとつの伝統の擁護者が、それと全く異なる競争相手の伝統の主張に直面してその信念を理解す

るようになったときに、「競争相手の伝統においては、その伝統に特有の概念・理論に基づいて、自身の伝統がこれまで解決できなかった問題に解決を与え、自身の伝統の無効性・矛盾の原因を説明することが可能だ」と感じて競争相手の伝統の概念・理論を受け入れたとしても、それだけでは自身の伝統の認識論的危機を解決したことはない。なぜならこの新たに受け入れた概念・理論は、全く異なる伝統から導き出された説明だという点を考慮すると、危機状態にある伝統の以前の歴史との実質的な継続状態には全くないと考えられるので、認識論的危機を解決する新たな概念・理論に求められる先述の二つの要請は満たしているが、第三の要請を満たしているとはいえないからである。このようにマッキンタイアは、いくつかの認識論的危機は実際に解決されず、まさにそのために危機に陥った伝統が破壊されると主張する。もしアツナイムの「文化横断的な対話」やベルの「各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化」が説得的な主張を提示できなかったならば、これがマッキンタイアのいう「認識論的危機の解決に失敗した場合」にあたるといえるであろう。

第五章 日本文化を考慮した人権論・試論

ここまで本稿では、「文化的文脈を考慮した人権論」について、普遍的価値重視型と文化的文脈重視型という二つのアプローチに分類し、両者の共通点と相違点を明らかにしてきた。本章では、以上の議論を踏まえて、「日本文化を考慮した人権論」に関する試論を展開する。まず始めに、日本文化の特徴として「輸入・修正型文化」と「状況重視型の相対的道徳」という二点を指摘し、続いて、このような文化的特徴を考慮した人権論とはどのようなものかについて検討を加えたい。

日本文化の特徴として第一に指摘できるのは、それが輸入・修正型文化だという点である。すなわち、日本文化

には本質・原型・核心といったものが存在せず、「外国の文化を輸入して、日本社会に適合するよう修正を加える」という作業を継続的に行うことによつて自身の文化を成長・発展させるという点に、日本文化の第一の特徴を見出すわけである。^①歴史的にみて、日本ほど技術・制度・思想を外国から取り入れて自身のものにしていった国は、他に例がない。というのも日本は、古代から大陸文化の影響に圧倒的にさらされており、また明治以降は西洋文化の影響を多大に受けているからである。したがつて加藤周一が指摘するように、「日本的なものは……日本の西洋化が深いところへ入っているという事実そのものにももめなければならぬ」^②、日本文化の特徴は、伝統的な日本と西洋化した日本という二つの要素が深いところで絡んでいて、どちらも抜きがたいということそれ自体にあると考えなければならぬ。つまり日本文化は、その根本が抜き差しならないかたちで伝統的な文化と外来の文化の双方から養われているという点において雑種的な文化の典型であるので、日本の伝統的文化を西洋文化の影響から区別して拾い出すことは不可能である。それゆえ、純粹な日本化であれ純粹な西洋化であれ、およそ日本文化を純粹化しようとする念願そのものを放棄しなければならない。^③この点については、丸山眞男も同様の見解を提示している。彼によれば、古来日本は外来の普遍主義的世界観を次々と受容しながらこれに修正を加えるということを繰り返してきたため、日本の多少とも体系的な思想や教義は内容的にいうと外来思想である。だがここで注意しなければならないのは、そのような外来思想が日本に入ってきた場合には必ず一定の変容を受け、かなり大幅な修正が行われるという点である。したがつて、完結的イデオロギーとして「日本的なもの」を取り出すとすると必ず失敗する^④が、外来思想の変容・修正のパターンをみると驚くほど共通した特徴を見出すことができる。それはすなわち、「私達はたえず外を向いてきよるきよるして新しいものを外なる世界に求めながら、そういうきよるきよるして自分の自身は一向に変わらない」^⑤という一般的な精神態度であり、そういう修正主義がまさに一つのパターンとし

て執拗に繰り返されるといふ特徴である。換言すれば、「よその世界の変化に対応する変わり身の早さ自体が『伝統』化している」というわけである。⁽¹⁷⁾つまり日本文化の特徴は、どこかに存在するとはしばしば考えられている本質・原型・核心といったものではなく、ある制度や思想が外来のもつと新しいものに取って代わるときの「変化の仕方が変化しない」というところに求めなければならない。

日本文化の特徴として第二に指摘できるのは、状況重視型の相対的道德という点である。すなわち、日本社会の構成員は序列を重視し直接的・感情的な人間関係を優先する価値観を基礎に置くため、他人の判断を基準にして自己の行動方針を定める傾向があり、その結果として社会的条件によって善悪の判断基準が変わり得るといふ点に、日本文化の第二の特徴を見出すわけである。⁽¹⁸⁾この点についてルース・ベネディクトが、日本社会における人間相互間の関係の基礎にあるのは「各人が自分にふさわしい位置を占める」という考え方だと指摘して、日本文化の特徴を「恥の文化」だと捉えたことは、あまりにも有名である。彼女の考えでは、道德の絶対的標準を説き良心の啓発を頼みにする社会でその構成員が内面的な罪の自覚に基づいて善行を行う「罪の文化（罪を基調とする文化）」と対照的に、「恥の文化（恥を基調とする文化）」の構成員は外面的強制力に基づいて善行を行う。というのも恥とは他人の批評に対する反応であり、人は人前で嘲笑され拒否されるかあるいは嘲笑されたと思ひ込むことによって恥を感じるからである。それゆえ彼女の指摘によると、「恥の文化」と特徴づけられる日本社会の各構成員は、自己の行動に対する世評に気を配り、他人の判断を基準にして自己の行動の方針を定めるのである。⁽¹⁹⁾また中根千枝は、「日本人の価値観の根底には、絶対を設定する思考、あるいは論理的探求、といったものが存在しないか、あるいは、あってもきわめて低調で、その代わりに直接的、感情的人間関係を前提とする相対性原理が強く存在している」と主張する。彼女によれば、日本社会における集団構成の特徴は「資格」ではなく「場」を強調する点にある。⁽²⁰⁾

のように異なる資格を有する者から構成される「場による集団」が強い機能を持っている場合、集団結集力を導き出すために、枠内の成員に一体感を持たせる働きかけと、集団内の個々人を結ぶ内部組織の生成・強化という二つの方法が実施される。前者の方法は、外部に対して「われわれ」というグループ意識を強調するとともに、内部的には「同じグループ成員」という情的な結び付きを持たせようとするため、感情的なアプローチと直接接觸的な人間関係を要請する。また後者の方法として日本社会におけるあらゆる集団で用いられているのが、序列に基づく「タテ」の関係である⁽³²⁾。したがって日本社会における人間関係の特徴は、個々人の間に理性的で抽象的な契約関係を設定することが困難であり、極めてパーソナルで直接的な人と人との関係と序列に基づく「タテ」の関係とによつて人間関係が設定されるという点に、見出すことができる。彼女の指摘によると、このように直接的で序列重視型の人間関係を何よりも優先する価値観を有する日本社会において、自己を位置づける尺度となり自己の思考を導く基準となるのは、論理的・宗教的な理由づけではなく対人関係であり、「社会の人々がそう考えている」という社会的強制である。したがって日本社会においては、その社会的条件によつて善悪の判断は変わり得るものであり、道徳は相対的なものとなるのである⁽³³⁾⁽³⁴⁾。

では、以上で指摘したような日本文化の特徴を考慮に入れた人権論とは、どのようなものであろうか。この点についてまず始めに指摘できるのが、「本稿の第一章から第四章で検討を加えた『文化的文脈を考慮した人権論』⁽³⁵⁾は、輸入・修正型文化という日本文化の特徴に適合的な人権論だ」ということである。なぜなら、輸入・修正型文化という日本文化の特徴を十分に踏まえて展開される人権論——すなわち、人権の普遍性を強調する西洋由来の思想を日本社会に輸入して、これを日本社会に適合するよう継続的に修正を加えることで、日本社会の文化的文脈を十分に考慮したかたちで展開される人権論——というのは、まさに、人権の普遍性を認めつつ文化的相対性も考慮

して両者の両立可能性を探求する。「文化的文脈を考慮した人権論」が目指しているものだからである。さらにいえば、「日本文化は雑種的な文化の典型だ」という加藤の指摘や「日本は外来思想を次々と受容しながらこれに修正を加えるということを繰り返してきており、外来思想が日本に入ってきた場合には必ず一定の変容を受けかなり大幅な修正が行われる」という丸山の指摘を念頭に置くと、「文化的文脈を考慮した人権論」の中でも特に、アツナイムの構成的アプローチやベルの地域知重視の人権論に代表される「文化的文脈重視型アプローチの人権論」に注目すべきである。というのもそれは、「まず始めに人権の普遍性を強調したうえで、次にその枠内で各社会の文化的文脈を考慮した多様な取り扱いを検討する」という順序で議論を進める「普遍的価値重視型アプローチの人権論」と対照的に、「人権の普遍性を承認しつつも、各社会の文化的文脈を考慮することの重要性を強調し、これら双方の観点の両立可能性を探求する」という議論の進め方を採用しているからである。また、文化的文脈重視型アプローチの人権論を根底で支える基礎理論を提供するマッキンタイアの「知的探求の伝統」論が、「内在的批判に基づく漸進的改善・修正に限定されない、伝統の大幅な修正と発展」について詳細に論じているということも、見逃すことはできない。したがって、文化的文脈を考慮した人権論——その中でも特に、アツナイムの構成的アプローチやベルの地域知重視の人権論に代表される「文化的文脈重視型アプローチの人権論」と、その基礎理論たるマッキンタイアの「知的探求の伝統」論——の理論枠組に従って分析を加えることで、「日本文化を考慮した人権論」の展開が可能となるということができる。

もっともここで問題になるのが、「輸入・修正型文化」という日本文化の特徴の中に含まれる「本質・原型・核心」といったものが存在しない」という要素と、アツナイムの構成的アプローチ、ベルの地域知重視の人権論、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論の主張内容との間に、矛盾は存在しないか」という点である。確かに一方では、

先に述べた加藤と丸山の指摘から明らかのように、日本文化はその根本が抜き差しならないかたちで伝統的文化と外来文化の双方から養われているという点において雑種的な文化の典型であるので、外来文化の影響を完全に排除した「純粹に日本的なもの——換言すれば、日本文化の本質・原型・核心といったもの——」を取り出そうとする試みは必然的に失敗せざるを得ず、むしろ日本文化の特徴は「外来文化に対する修正主義」という伝統化したパターンそのものに見出すことができる。だが他方で、アッナイムの構成的アプローチは、ある文化の内部において要請される真正性と正統性に対して敏感でなければならぬと指摘し、ベルの地域知重視の人権論は、新しい人権の体系を現地の人々にとって妥当性のある既存の諸価値と文化的基準の上に基礎づけるべきだと主張し、マツキンタイアの「知的探求の伝統」論は、認識論的危機を解決できる新たな概念と新たな理論が、自身の伝統におけるこれまでの歴史と根本的・実質的に継続性を有するかたちで展開されることを要請する。日本文化のように本質・原型・核心といったものが存在しない文化的伝統が、そこにおいてこれまで確立されてきた真正性・正統性・価値観と根本的・実質的に継続性を有するかたちで修正され発展することが可能だと考えるためには、どのような理解が求められるのであろうか。この問題を考察する際には、次の二点に注意を払う必要がある。

第一に、日本文化に本質・原型・核心といったものは存在しない——換言すれば、日本文化について考察を加える際に、外来文化の影響を完全に排除した「純粹に日本的なもの」を取り出すことは不可能である——ということとは、「日本文化が無原理・無原則であって、統一性と継続性のある価値観やパターンが一切存在しない」ということを意味するわけでは決してない、という点である。日本文化には、典型的な雑種文化だという統一的价值観が存在し、外来文化を次々と受容してこれに大幅な修正を加えるときの「変化の仕方が変化しない」という継続的パターンが存在し、「外来文化に対する修正主義」という原理・原則を継続的に実施してきた伝統が存在する。

したがって、輸入・修正型文化という日本文化の特徴は、「自分のアイデンティティを失うことではなく、変わる状況に即座に適應できる能力があるということ」⁽⁸⁵⁾だと捉えるべきであり、「丸山真男の言う『思想的雑居性』は、むしろ雑居を許す原理があることとして理解すべき」⁽⁸⁶⁾なのである。

第二に、アツナイムの構成的アプローチ、ベルの地域知重視の人権論、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論が要請するのは、ある文化的伝統においてこれまで確立されてきた真正性・正統性・価値観との根本的で実質的な継続性であって、外来文化の影響を完全に排除した「ある文化的伝統に独自の純粋なもの」という意味での本質・原型・核心といったものを求めているわけでは決してない、という点である。この点を理解するにあたって有益なのが、オークショットの「行為の伝統」論⁽⁸⁷⁾である。彼の考えによると、伝統の中のある部分が他の部分よりもゆくりと変化するということはあるが、全く変化しない部分など存在し得ない。伝統の中のあらゆる部分に変化する。それにもかかわらず彼は、伝統には確かに同一性があると主張する。なぜなら、伝統のすべての部分が同時に変化することは決してなく、伝統のある部分は他の部分に足場を置いて変化するからである。したがって伝統は、変化するが全面的には動揺しないという点で安定的であるとともに、静寂ではあるが決して完全には休止しない。伝統は、長い間修正されないうままであるということはあるが、常に漸進的に変化する。このように伝統は固定的で完全なものでは決してなく、むしろ「伝統の原理とは連続性の原理である」⁽⁸⁸⁾と捉えることで、「文化的伝統に必要とされる根本的で実質的な継続性は、外来文化の影響を完全に排除した純粋な本質・原型・核心といったものを意味するわけではない」ということが理解可能となる。

したがって、「本質・原型・核心といったものが存在しない」という日本文化の特徴を考慮に入れた人権論を展開する際に、ある文化的伝統においてこれまで確立されてきた真正性・正統性・価値観との根本的で実質的な継続

性を要請するアッナイムの構成的アプローチ、ベルの地域知重視の人権論、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論の理論枠組に従った分析を加えることで、矛盾は発生しないと結論づけることができる。では、文化的文脈を考慮した人権論の理論枠組に従って状況重視型の相対的道德という日本文化の特徴に分析を加えると、どのような人権論が展開できるのであるうか。

この点に関して筆者はドネリーの論述に注目する⁸⁹⁾。彼の強い普遍主義に従えば、伝統的な慣行が国際的に承認された人権と衝突する場合には前者が譲歩しなければならないが、ここから「アジア社会は西洋的な人権モデルに盲目的に従わねばならない」という結論が導かれるわけでは決してなく、国際的に承認された人権をアジアに特徴的なかたちで実施するかなりの余地が存在する。したがって彼は、「アジア社会の特徴として年功とヒエラルヒーに対する敬意がしばしば指摘されることを念頭に置けば、例えば日本社会において序列重視という価値観が個人の考えを自由に表現することを抑制するかもしれない」という問題提起に対して、次のように回答する。すなわち、年功とヒエラルヒーに対する敬意をめぐるのは、大抵、インフォーマルな社会的サンクションが問題になるのであって、政府の政策が問題とされているわけではない。換言すればそれは、日本社会の構成員が典型的には相互にどのようなやり取りをするのかという問題であって、法的に保障された表現の自由という権利を人々がどのように行使するかという問題である。したがって、言葉のやり取りについての標準的な型がこのように文化によって異なるにもかかわらず、日本社会では表現の自由が実行されており、また保護されている、と。つまり、状況重視型の相対的道德という特徴が顕著な日本社会において直接的で序列重視型の人間関係を何よりも優先する個人が、自身の考えを自由に表現することを抑制して自己の思考を導く際に「社会の人々がそう考えている」という基準を採用するのは、日本社会で法的に保障された表現の自由という権利を個々人がどのようなやり方で行使するかという問題で

あつて、国際的に承認されたものとは異なる独自の人権構想を行使しているわけでも、国際的に承認された人権を西洋的なやり方で行使するのを強制的に禁止する正統性と必要性を示唆しているわけでも、決してない。表現の自由という権利が法的に保障されることで日本社会の構成員は、状況重視型の相対的道德という日本文化の特徴に従い、あるいはそれを拒絶し、あるいはそれを修正する範囲を、自らの判断に従って自由に決定できる。もしある個人が状況重視型の相対的道德という特徴を十分に踏まえた選択を行った場合にはその選択が保護されるが、それはそのような特徴に挑戦する選択を行った場合についても同様である。^⑩

以上本稿では、「日本文化を考慮した人権論」を展開するために「文化的文脈を考慮した人権論」を整理してそれに検討を加えたうえで、「輸入・修正型文化」と「状況重視型の相対的道德」という日本文化の特徴を考慮した人権論について、「『文化的文脈を考慮した人権論』は輸入・修正型文化という日本文化の特徴に適合的な人権論であるので、その理論枠組に従って分析を加えることで『日本文化を考慮した人権論』の展開が可能となる、状況重視型の相対的道德という日本文化の特徴を前提にした個人が自身の考えを自由に表現するのを抑制するということとは、日本社会で法的に保障された表現の自由という権利を個々人がどのようなやり方で行使するかという問題である」という結論を提示した。だがこの結論は、あくまでも、「日本文化を考慮した人権論」に関する序説であり試論にすぎない。それゆえ、日本文化の特徴に関する本格的な検討と、「文化的文脈を考慮した人権論」の理論枠組に従った分析に基づき、「日本文化を考慮した人権論」の本格的な展開については、筆者の今後の課題としたい。

註

- (1) cf. A. A. An-Na'im, "Islam, Islamic Law and the Dilemma of Cultural Legitimacy for Universal Human Rights", in C. E. Welch, Jr. and V. A. Leary (eds.), *Asian Perspectives on Human Rights*, Westview Press, 1990, A. A. An-Na'im and F. M. Deng (eds.), *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, The Brookings Institution, 1990, pp. xiii-xiv, J. R. Bauer and D. A. Bell, "Introduction", in do. (eds.), *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge U. P., 1999, esp. pp. 3-5, pp. 8-9, Inoue Tatsuo, "Liberal Democracy and Asian Orientalism", in *ibid.*, J. Donnelly, "Human Rights and Asian Values: A Defense of Western Universalism", in *ibid.*, p. 62, pp. 70-83, A. Sen, "Human Rights and Economic Achievement", in *ibid.*, Onuma Yasuaki, "Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights", in *ibid.*, J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Second Edition, Cornell U. P., 2003, pp. 107-119, D. A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton U. P., 2000, pp. 3-19, pp. 23-35 「施光恒ノ蓮見」郎訳『「アジアの価値」とグローバル・デモクラシー——東洋と西洋の対話——』(風行社 二〇〇六年) 一七―一七頁、二二―三三頁¹⁾, do., *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton U. P., 2006, pp. 52-53, pp. 55-56, 大沼保昭『人権 国家 文明——普遍主義的人権観から文際的人権観へ——』(筑摩書房 一九九八年) 三九頁、井上達夫「リベラル・デモクラシーとアジア的オリエンタリズム」同他編『変容するアジアの法と哲学』(有斐閣 一九九九年) 深田三徳「現代人権論——人権の普遍性と不可譲性」(弘文堂 一九九九年) 第四章、第五章、施光恒『リベラリズムの再生——可謬主義による政治理論』(慶應義塾大学出版会 二〇〇三年) 二二―二五頁、同「人権は文化超越的価値か——人権の普遍性と文脈依存性」井上達夫編『講座 人権論の再定位』人権論の再構築』(法律文化社 二〇一〇年) 一五八―一五九頁、井上達夫「人権はグローバルな正義たり得るか」同編前掲書 二四二―二四五頁

なお、いわゆる「アジアの価値」論をめぐる議論状況を概観したものは、R. Peerenboom, "Beyond Universalism and Relativism: The Evolving Debates about 'Values in Asia'", in *Indiana International and Comparative Law Review*, Vol. 14, No. 1, 2003 を参照。

- (2) 深田・前掲注(一) 一三六頁
- (3) cf. A. A. An-Naim (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, 1992, M. Freeman, "Human Rights: Asia and the West", in J. T. H. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region*, Pinter, 1995, R. Peerenboom (ed.), *Asian Discourse of Rule of Law: Theories and implementation of rule of law in twelve Asian countries, France and the U. S.*, Routledge, 2004, pp. x-xiii, Bauer and Bell (eds.), *supra note (1)*, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Donnelly, *supra note (1)*, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Bell, *supra note (1)*, *East Meets West* [『トキントの価値』、ユン・スラル・デモツラン、1], *do*, *supra note (1)*, Beyond Liberal Democracy, 施・前掲注(一)「人権は文化超越的価値か」
- (4) Donnelly, *supra note (1)*, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 98
- (5) An-Naim (ed.), *supra note (3)*, p. 3
- (6) Freeman, *supra note (3)*, p. 17
- (7) 施・前掲注(一)「人権は文化超越的価値か」一六五―一六六頁。施は「この問題に関する近年の有力な捉え方として M・ウォルツァーや D・ミラーに代表される『道徳的三元論』と称している議論に言及している。(同上)一六六―一六九頁。cf. M. Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994 [『拙三晋・大川正彦訳『道徳の厚みと広がり——われわれはどっかで他者の声を聞き取ることができぬか』(風行社、二〇〇四年)1, D. Miller, *National Responsibility and Global Justice*, Oxford U. P., 2007 [『言沢克・伊藤恭彦・長谷川一年・施光恒・竹島博之訳『国際正義とは何か——グローバル化とネーションとしての責任』(風行社、二〇一一年)1] なお、ウォルツァーの『薄い道徳と厚い道徳』をめぐる議論に示唆を得たものとして、J・チャンの『人権論も参照』J. Chan, "The Asian Challenge to Universal Human Rights: A Philosophical Appraisal", in Tang (ed.), *supra note (3)*, *do*, "Thick and Thin Accounts of Human Rights: Lessons from the Asian Values Debate", in M. Jacobsen and O. Bruun (eds.), *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*, Curzon, 2000

- (8) ヘルによる「地域知」の理解については、本稿の第二章第一節にて述べる。
- (9) Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, pp. 3-19 [邦訳一〜十七頁], *do.*, *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, p. 10, pp. 52-55, pp. 62-72
なお、ヘルは「東アジアの文化的文脈を考慮した『モクラシー論』については、*do.*, *supra* note (1), *East Meets West*, PART, PART [邦訳第一節、第三節], *do.*, *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, Part 2 を参照。
- (10) 施は「このような伝統的な西洋の人権論に対する東アジアの観点からの学術的レベルでの批判を」「人権に関する従来の諸理論は、『普遍性』を装いつつも、実は西洋中心主義に偏向している」と指摘して批判を加えるものと、「非西洋の文化的伝統により適い、当該地域の人々の愛着と支持の対象となりうる人権論が必要だ」と主張するものという二つのタイプに分類する。(施・前掲注(一))「人権は文化超越的価値か」(一六三〜一六五頁)
なお、リベラリズムに対する東アジアからの批判をめぐる施の分析については、同・前掲注(一)「リベラリズムの再生」二二〜三〇頁を参照。
- (11) A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford U. P., 1999, pp. 231-232 [石塚雅彦訳『自由と経済開発』(日本経済新聞社、二〇〇〇年)一六四〜一六五頁], Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, p. 10, p. 32 [邦訳八〜九頁、一九〜三〇頁], *cf.* Inoue, *supra* note (1), pp. 42-59, Y. Ghai, "Asian Perspectives on Human Rights", in Tang (ed.), *supra* note (3), p. 54, Peerenboom (ed.), *supra* note (3), p. xiii, 井上達夫『普遍の再生』(岩波書店、二〇〇三年)九九〜一〇二頁、同・前掲注(一)「リベラル・デモクラシーとアジア的オリエンタリズム」四六〜六九頁
なお、そもそも「アジア」といった括りは存在しないと指摘するものとして、梅棹忠夫『文明の生態史観』(中央公論社、一九六七年)三六〜四二頁、五一〜五二頁、七七〜七九頁、同編『文明の生態史観はいま』(中央公論新社、二〇〇一年)三四〜六〇頁、一三七〜一四八頁、一八七〜一九〇頁がある。
- (12) したがって、普遍的な人権基準はアジア的伝統にとつて異質なものであるという根拠に基づいて、そのような基準のアジアへの適用に反対することは、アジア的伝統についての過度に単純化した説明を基礎に置いている。(Freeman, *supra* note (3), p. 15)

- (13) Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, p. 34 [邦訳三三頁]
- (14) *ibid.*, pp. 34-35 [邦訳三三〜三三頁], *do.*, *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, p. 73, Peerenboom (ed.), *supra* note (3), p. xiii
- (15) Donnelly, *supra* note (1), "Human Rights and Asian Values", pp. 61-62, *do.*, *supra* note (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 89
- (16) もっともドネリーによると、「すべての人間が、人間であるという理由のみによって、不可譲の権利を有する」という考え方が、あらゆる社会において歴史的・文化横断的に存在していたわけでは決してない。そのような考え方は、元来すべての主要な前近代社会にとって異質なものであり、またそのような考え方の歴史的起源は西洋社会に求めなければならぬ。だが彼の指摘によれば、人権の起源をどこに求めるかという問題と、現在国際的に承認されている人権がどのような適用可能性を持つのかという問題は、独立して考えられねばならない。そこで彼は、この二つの問題を混同するといふ誤解を避けるために、「人権の観念と実践が西洋的な起源を有する」ということは、単なる歴史的な事実にはすぎない」といふ点を強調する。(Donnelly, *supra* note (1), "Human Rights and Asian Values", pp. 62-69, *do.*, *supra* note (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Ch. 5)
- なお、「人権は普遍的か」という問題と「人権の起源をどこに求めるか」という問題との屈折したねじれをめぐっては、大沼・前掲注(一)一四七〜一五一頁も参照。
- (17) Donnelly, *supra* note (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, pp. 89-90
- (18) *ibid.*, p. 90, pp. 93-94
- (19) *ibid.*, p. 96 (傍点原文はイタリック)
- (20) *ibid.*, p. 97
- (21) *ibid.*, pp. 94-98
- (22) Miller, *supra* note (7), pp. 168-179, p. 197 [邦訳二〇五〜二一六頁、二三四〜二三五頁]
- (23) この点に関してミラーは、「大部分の市民的・政治的権利は、個人の自律性や平等権に対するリベラルな社会の公共文

- 化の信奉の強さを反映した「シティズンシップの権利として理解されるべきだ」と主張する。(ibid., pp. 194-197 [邦訳一三〇〜一三四頁])
- (24) *ibid.*, pp. 178-185, pp. 197-198, p. 266 [邦訳二二五〜二二二頁、二三四〜二三五頁、三三三頁]
- (25) アッナームは文化という言葉を「世界観・イデオロギー・認識行動を含む、あるひとつの社会の内部で伝えられてきた価値観・制度・行動様式の総体」という最も広い意味で使用する。(An-Naim (ed.), *supra* note (3), pp. 2-3)
- (26) *ibid.*, p. 3
- (27) *ibid.*, pp. 3-4
- (28) *ibid.*, p. 4, p. 20
- (29) *ibid.*, pp. 4-5
- (30) この点についてアッナームは、「彼自身が所属するイスラームの伝統の内部において、普遍的人権の文化的正統性を求めて活動する際には、現存する国際的な人権基準の枠組が必要とされる」という例を挙げる。(ibid., p. 5)
- (31) *ibid.*, pp. 5-6, pp. 20-21
- (32) アッナームの構成的アプローチを具体的事例に適用した分析については、*ibid.*, pp. 29-37, *do.*, "The Cultural Mediation of Human Rights: The Al-Argham Case in Malaysia," in *The East Asian Challenge for Human Rights*, *supra* note (1) を参照。cf. Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, pp. 68-82 [邦訳六五〜七九頁]
- (33) なお、アッナームが提示する文化横断的な「構成的アプローチ」に対して、文際的人権観 (intercultural approach to human rights) を提唱する大沼保昭の議論については、大沼・前掲注(一)二六〜三〇頁を参照。
- (34) Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, p. 14, pp. 37-49 [邦訳一三〜一三頁、三五〜四六頁]。cf. *do.*, *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, p. 60, Bauer and Bell, *supra* note (3), p. 8
- (35) したがって、「現地の政治状況についての詳細な知識を得るまで、人権活動家はこの種の議論で道徳的・政治的判断を表明するのを慎むべきである」とも、(Bell, *supra* note (1), *East Meets West*, p. 44 [邦訳四二頁])であり、また、「異文化からの批判者は、現地の文化と関わりがあった結果として、自らの政治的理想が修正されることもあり得る」とも述べている。

- 「」を意味しておくつもりである。」(ibid., p. 45 [邦訳四三頁])
- (36) do., *supra* note (1), *East Meets West*, p. 55, pp. 68-82 [邦訳五三頁、六五～七九頁]
なお、各地域の文化的伝統に根差した人権の正当化を重視する理論として、C. Taylor, "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", in *The East Asian Challenge for Human Rights*, *supra* note (1) も参照。
- (37) *ibid.*, pp. 35-42 [邦訳三四～四〇頁], do., *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, pp. 56-62
- (38) もっともベルは、「優先順位づけをめぐる相違は、長期の、深く根差した文化的理念をめぐる対立として受け取られるべきではない」ということを強調する。なぜなら、たとえ異なった社会が異なったかたちに権利をリンクつけるといふ意味での価値衝突が見られるとしても、ひとたび政府が困難な選択を迫られていない状況に置かれれば、どの社会においても、同一の一連の権利が保護されなければならないということには同意できるからである。(do., *supra* note (1), *East Meets West*, pp. 40-41 [邦訳三九頁])
- (39) *ibid.*, pp. 28-35 [邦訳二六～三三頁], do., *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, pp. 72-78
- (40) *ibid.*, *supra* note (7), p. 183, footnote 28 [邦訳一四一頁]
- (41) Bell, *supra* note (1), *Beyond Liberal Democracy*, p. 73, do., *supra* note (1), *East Meets West*, p. 52 [邦訳五〇頁]
- (42) その具体例として、ナネリーは、「西洋文化の内部における、死刑や福祉国家に関する、ヨーロッパとアメリカ合衆国の間の相違」や「東アジア文化の内部における、表現の自由や結社の自由に関する、日本とオーストラリアの解釈の相違」を挙げている。(Donnelly, *supra* note (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 96)
- (43) *ibid.*, p. 101. ナネリーが挙げる具体例にちなみ、「今日の第三世界において我々の目に普通に入ってくるものは、『近代』の侵入に直面した際の『伝統的』文化への固執でもなければ、融合的な文化と価値観の展開でさえなく、むしろ、急激な文化の変化や『近代的な』慣行と価値観を熱狂的に信奉する人々という、破壊的な『西洋化』である。」(ibid.)
- (44) *ibid.*, p. 96, pp. 100-103, pp. 122-123, do., *supra* note (1), "Human Rights and Asian Values", p. 87
- (45) An-Naim (ed.), *supra* note (3), p. 20
- (46) なお、文化に関するこのような捉え方を基礎づける理論としては、F・A・ハイエクの「行為ルールとしての伝統」論

M・オークショットの『行為の伝統』論、マッキンタイアの「知的探求の伝統」論が注目に値する。この三人の論者の中で、伝統内部の多様性と伝統の変化・発展という二つの問題について最も明確な理論を提示しているが、マッキンタイアである。『伝統内部の多様性をめぐるマッキンタイアの議論』については拙稿「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち」(一)——ハイエクの『行為ルールとしての伝統』とマッキンタイアの『知的探求の伝統』——『法学論叢』一五五巻三号一〇一〜一〇二頁(二〇〇四年)を、『伝統の変化・発展をめぐるマッキンタイアの議論』については同上九八〜一〇二頁、同「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち」(二)・完——ハイエクの『行為ルールとしての伝統』とマッキンタイアの『知的探求の伝統』——『法学論叢』一五五巻五号一〇七〜一二二頁(二〇〇四年)を参照。『伝統の変化・発展をめぐるハイエクの議論』については同「ハイエクの『行為ルールとしての伝統』論——マッキンタイアの『知的探求の伝統』論との比較検討」森村進編著『リベタリアニズムの多面体』(勁草書房、二〇〇九年)三六頁、同「M・オークショットの伝統論——F・A・ハイエク、A・マッキンタイアとの比較検討——」『中京法学四〇巻一・二合併号』一〇〇〜一〇一頁(二〇〇六年)を参照。『伝統の変化・発展をめぐるオークショットの議論』については同掲「M・オークショットの伝統論」一〇七頁、一〇〇〜一〇一頁を参照。

(47) Miller, *supra* note (7), pp. 182-183, pp. 194-197 [邦訳二一八〜二一九頁、一三三〜一三四頁]。したがってミラーは欧州人権条約を「人権そのものについての声明ではなく、類似の政治的伝統をもつ一連の社会が採用するに至った共通のシティズンシップの権利の宣言である」とみなしている。(ibid., p. 196 [邦訳二四四頁])

なお、人権と市民的・政治的権利とを明確に区別する理解については、J. Rawls, "The Law of Peoples", in S. Shute and S. Hurley (eds.), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, Basic Books, 1993, pp. 68-71 [クエン・ロールズ「万民の法」中島吉弘・松田まゆみ訳「人権について——オックスフォード・アムネスティ・レクチャーズ」(みすず書房、一九九八年)八四〜八八頁]、do, *The Law of Peoples*, Harvard U. P., 1999, pp. 78-81 [中山竜一訳「万民の法」(岩波書店、二〇〇六年)一一三〜一一七頁]も参照。また、「人権」の用法が各国において同一ではないという問題については、深田・前掲注(一)一〇六頁を参照。

(48) Donnelly, *supra* note (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 89ff.

- (49) *ibid.*, p. 119, *do.*, *supra note* (1), "Human Rights and Asian Values", pp. 83-84
- (50) *do.*, *supra note* (1), "Human Rights and Asian Values", pp. 85-86, *do.*, *supra note* (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 105, pp. 120-122
- (51) *do.*, *supra note* (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 105
- (52) この点に関してマネリーは「マフリカにおける女性の権利をめぐってはR・ハワードが魅力的でかつ広く適用可能な受容策を主張している」と指摘する。*(ibid.* cf. R. Howard, "Women's rights in English-speaking Sub-Saharan Africa", in C. E. Welch, Jr. and R. I. Meltzer (eds.), *Human Rights and Development in Africa*, State University of New York Press, 1984, pp. 66-68)
- (53) Donnelly, *supra note* (1), "Human Rights and Asian Values", p. 87, *do.*, *supra note* (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, pp. 122-123
- (54) *do.*, *supra note* (1), "Human Rights and Asian Values", p. 87, *do.*, *supra note* (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 123
- (55) なお、両者の相違点として真っ先に指摘できるのは、普遍的価値重視型アプローチの人権論が人権の普遍性を強調する論述に多くの分量を費やしているのに対して、文化的文脈重視型アプローチの人権論は各社会の文化的文脈を考慮することの重要性を強調する論述により多くの分量を費やしている、という点である。だが本稿では、この点についての分析は加えない。
- (56) 人権に関する国際的な重合的合意の存在に言及するものとして、Taylor, *supra note* (36), pp. 124-129 を参照。
- (57) Donnelly, *supra note* (1), *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 38
- (58) *ibid.*, pp. 22-53
- (59) Miller, *supra note* (7), pp. 168-178 [邦訳二〇五〜二二五頁]
- (60) ミラーは「人権を文化横断的に支持しようとするべし」という解釈実践が政治的に重要だとこのことを認めつつも「正当化そのものを求めるのであれば重合的合意の戦略は役に立たないと考える」。*(ibid.*, pp. 177-178 [邦訳二二五頁])

- (61) 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)」九四～九五頁を参照。
- (62) なお、文化の相違をめぐる問題の検討に際してマッキンタインの伝統論を批判するものとして C. Kukathas, "Explaining Moral Variety", in *Social Philosophy and Policy*, Vol. 11, No. 1, 1994 がある。
- (63) A. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Second Edition, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 275-276 [篠崎榮訳『美德なき時代(みずほ書房)一九九三年)三三六頁], *do.*, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988, pp. 6-7, p. 166, p. 348, pp. 351-354, pp. 366-367, 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)・完」一〇七～一〇八頁
- (64) A. MacIntyre, "A Partial Response to my Critics", in J. Horton and S. Mendus (eds.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, 1994, pp. 290-293, *do.*, *supra note (63)*, *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 349-350, pp. 370-391, 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)」九六～九八頁 同・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)・完」一一四～一一五頁
- (65) MacIntyre, *supra note (63)*, *After Virtue*, pp. 221-222 [邦訳[上]一七三頁], *do.*, *supra note (63)*, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 9, p. 12, 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)」一〇一～一〇二頁 同・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)・完」一〇七頁
- (66) cf. MacIntyre, *supra note (63)*, *After Virtue*, p. 222 [邦訳[上]一七三頁], *do.*, *supra note (63)*, *Whose Justice? Which Rationality?*, p. 12
- (67) cf. R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, With a New Preface, University of California Press, 2008, p. 27, pp. 335-336 [島園進・中村圭志共訳『心の習慣——アメリカ個人主義のゆくえ(みずほ書房)一九九一年)三三頁～三三三頁]
- (68) ヘル曰く、「現代でもいまだ存続している伝統的な価値観と、歴史のごみ箱の中に放り込まれてしまった他のものとの区別をつけることは大切であり、現代社会における人々の政治的行動に対する幅広い影響力を持ち続けている。特定の伝統的な価値観に視野を限定したほうが、はるかに有益である。」(Bell, *supra note (1)*, *East Meets West*, p. 10 [邦

訳八頁)

なお、ベル・マッキンタイア・ペラーと同様に、人々の日常生活の中で実際に生きている文化や宗教を探求しなければならぬと主張するものとして、Onuma, *supra note* (1), p. 121, 大沼・前掲注(一)三一六頁も参照。また、伝統的な文化的価値観を過度に重視するものの問題点については、Bel, *supra note* (1), *East Meets West*, pp. 9-10 [邦訳七七八頁], B. Kausikan, "The 'Asian Values' Debate: A View from Singapore", in L. Diamond and M. F. Plattner (eds.), *Democracy in East Asia*, The Jones Hopkins University Press, 1998, esp. p. 23ff を参照。

- (69) MacIntyre, *supra note* (63), *After Virtue*, p. 222 [邦訳一七二頁], *do.*, *supra note* (63), *Whose Justice? Which Rationality?*, pp. 354-355, 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(一)」一〇〇頁
- (70) MacIntyre, *supra note* (63), *Whose Justice? Which Rationality?*, Ch. X, esp. pp. 166-167, Ch. XVII, esp. pp. 361-367, 拙稿・前掲注(46)「啓蒙主義的合理主義批判の二つのかたち(二)・完」一〇七頁～一〇八頁
- (71) 加藤周一「日本文化の雑種性」思想一九五五年六月号、同「雑種の日本文化の課題」中央公論一九五五年七月号、千葉正士『法文化のフロンティア』(成文堂一九九一年)二二六～二二七頁、ホセ・ヨンバルト『日本人の論理と合理性——生ける法を手掛かりに——』(成文堂二〇〇〇年)四三～四五頁、丸山真男「原型・古層・執拗低音——日本思想史方法論についての私の歩み——」同他『日本文化のかくれ形』(岩波現代文庫二〇〇四年)、内田樹『日本辺境論』(新潮新書二〇〇九年)特二二〇～三〇頁、三五～四四頁、九七～一〇〇頁、梅棹・前掲注(11)三〇～三三頁を参照。
- (72) 加藤・前掲注(71)「日本文化の雑種性」七頁
- (73) 同上七～八頁、同・前掲注(71)「雑種の日本文化の課題」九五頁
- (74) 丸山曰く、「外来文化の影響を排除して日本的なものを求めるのは、ラッキョウの皮を剥くのと同じ操作にならざるをえない。」(丸山・前掲注(71)二二七頁(傍点は原著者))

また彼は、日本の思想を理解する際に冒しやすいくらい誤りとして、日本思想史を外來思想の歪曲の歴史とすること

「外來」思想というものから独立して「内発」的な日本人の考え方を求めようという努力、の二つを挙げたうえで、前者はあまり生産的な捉え方ではなく、また後者は少なくとも日本思想史の方法としては失敗せざるを得ないと批判する。

- (同上二二六～二二七頁)
- (75) 同上二二九頁
- (76) 同上二五〇頁
- (77) 同上二二六～二二九頁、一四八～一五〇頁
- (78) ルース・ベネディクト著、長谷川松治訳『菊と刀——日本文化の型』（現代教養文庫、一九六七年）、中根千枝『タテ社会の人間関係——単一社会の理論』（講談社現代新書、一九六七年）、同『タテ社会の力学』（講談社現代新書、一九七八年）、Teruhisa Se and Rie Karatsu, "A conception of human rights on Japanese culture: promoting cross-cultural debate", in *Journal of Human Rights*, Vol. 3, No. 3, 2004, 南博『日本人論——明治から今日まで』（岩波現代文庫、二〇〇六年）二八一頁、井上忠司『世間体』の構造——社会心理史への試み』（講談社学術文庫、二〇〇七年）、施・前掲注（一）『リベラリズムの再生』二八二～二九三頁を参照。
- (79) ベネディクト・前掲注（78）五三～八八頁、二五七～二六二頁
- (80) 中根・前掲注（78）『タテ社会の人間関係』一七三頁（傍点は原著者）
- (81) 中根によれば、一定の個人からなる社会集団の構成の要因を極めて抽象的に捉えると、「資格」と「場」という二つの異なる原理が設定できる。「資格による集団構成」とは、ある社会集団が、特定の職業集団や一定の父系血縁集団といった、一定の個人を他から区別し得る何らかの属性という基準によって構成されている場合を指す。これに対して「場による集団構成」とは、一定の地域や所属機関のように、資格の相違を問わず一定の枠によってある社会集団が構成されている場合を指す。（同上二二六～二二七頁）
- (82) 中根曰く、『タテ』の関係は、実際に強調され、機能をもち、それが現実の集団構成員の結合の構造原理となると、たとえ同一集団内の同一資格を有する者であっても、それが『タテ』の運動に影響されて、何らかの方法で『差』が設定され、強調されることによって、いわゆる驚くほど精緻な序列が形成される。（同上七一～七二頁）
- (83) 同上二六～三七頁、四七～六七頁、七〇～七六頁、一五八～一七三頁
- (84) なお、本稿で指摘した「輸入・修正型文化」と「状況重視型の相対的道德」という日本文化の二つの特徴が完全に別個

- のものではなく、相互に関連性があるという点をめぐっては、内田樹の議論が参考になる。というのも彼は、日本文化の特徴として、他国との比較でしか自国を語れず、「何が正しいのか」を論理的に判断することよりも「誰と親しくすればよいのか」を見極めることに専ら知的資源が供給される——換言すれば、自分自身が正しい判断を下すことよりも、「正しい判断を下すはずの人」を探り当ててその身近にあることを優先する——という点を指摘し、その結果として日本人は、「ここではない外部のどこかに世界の中心たる「絶対的価値体」があると考えて、それにどうすれば近づけばどうすれば遠のくか」という意識に基づいて思考と行動が決定されている」と述べているからである。(内田・前掲注(71)三五―四四頁)
- (85) ヨンバルト・前掲注(71)四五頁
- (86) 千葉・前掲注(71)一二七頁(傍点は原著者)
- (87) M. Oakeshott, *Rationalism in politics and other essays*, New and expanded edition, Liberty Fund, 1991, p. 61, pp. 470-471 [嶋津格・森村進他訳『政治における合理主義』(勁草書房、一九八八年)七二―七四頁、一四八―一四九頁]、*do.*, *On Human Conduct*, Oxford U. P., 1975, p. 120 [野田裕久訳『市民状態とは何か』(木鐸社、一九九三年)二四頁]
- (88) *do.*, *supra note (87)*, *Rationalism in politics and other essays*, p. 61 [邦訳一四八―一四九頁]
- (89) Donnelly, *supra note (1)*, "Human Rights and Asian Values", p. 84, *do.*, *supra note (1)*, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, p. 120. cf. L. W. Beer, "Freedom of Expression in Japan with Comparative Reference to the United States", in R. P. Claude (ed.), *Comparative Human Rights*, The John Hopkins University Press, 1976
- (90) この点に関連して長谷部恭男は、「なぜ日本人は権利を真剣に受け止めようとしていないのか」という問題を考察する際に、「よき日本人」は、ほとんどの社会問題・道德問題を調整問題の一種として捉えようとする」という仮説を提示して、以下のような説明を加える。彼によると、社会的な相互関係において何らかの選択肢に直面した場合に典型的な日本人の対応は「あなたがAにするなら私もAにします、あなたがBにするなら私もBにします」というものであって、このような対応の仕方は周囲の期待に合わせて自分の嗜好を変化させる能力を前提としている。このような思考の筋道は人権と公共の福祉の対立においても例外ではなく、「人々の期待を保護しその利益を守るためには、法的紛争における適切な解決は

既成の慣習に従うことでなければならぬ」と考えられる。したがって最高裁判所としては、人権に関する事案においても社会通念に即して紛争を解決する必要がある。だが長谷部の考えでは、「切り札としての権利」を真剣に受け止めようとする権利論の立場からするとこのような人権に対する日本的な処理の仕方は正当化され得ない。というのも、憲法上の人権の侵害が問題となつている状況において社会通念によつて人権の限界を画するならば、社会の多数派の利益を理由とする人権の侵害を追認するだけに終わるおそれがあるからである。したがつて彼は、「多くの人々が自己の選好について柔軟な状況追従的な態度をとるから」という理由で、そのような態度をとろうとしない人々の自律的選択権を否認することはできない」と結論つけたうえで、「より根本的な問題は、『よき日本人』であることと『権利を真剣に受け止めること』とが両立しないという状況にある」と指摘する。（長谷部恭男『権力への懐疑——憲法学のメタ理論』（日本評論社、一九九一年）一八一〜一九三頁）