

人権の普遍性に関する比較思想的考察：儒教倫理 を手がかりに

白川，俊介

九州大学大学院比較社会文化研究院：特別研究者：政治哲学・国際倫理学

<https://doi.org/10.15017/1498208>

出版情報：総合文化学論輯. 1, pp.45-69, 2014-11-01. 総合文化学研究所
バージョン：
権利関係：

人権の普遍性に関する比較思想的考察 ——儒教倫理を手がかりに——

白川 俊介

第1節 はじめに——問題の所在——

グローバリゼーションやボーダーレス化と呼ばれる現象の波は、とどまるところを知らない。国境を越える相互交流は、貿易や投資の分野のみならず、情報通信技術の移転、人の移動、ハリウッド映画やマクドナルド、コカコーラといった商品に代表される西洋的な消費行動やライフスタイルの普及などにもおよび、急速に拡大・深化している。そしてグローバリゼーションの影響は、単に人々の活動だけにおよぶのではなく、人々の内面的な規範や倫理観にまでおよぶ。つまり、「倫理のグローバル化」(globalization of ethics)である (Kymlicka 2007)。

「倫理のグローバル化」の一例は、人権規範のグローバルな広まりに見て取ることができよう。1948年に「世界人権宣言」が採択されて以降、人権が国際政治や外交において重要な位置を占めるようになった。ジョン・タシオラスのいうように、今や、人権言説は倫理的な世界公用語の地位を築きつつある (Tasioulas 2007: 75)。そのこと自体は望ましいけれども、少し立ち止まって考えなければならないことがある。それはこういうことである。「人権は保護されなければならない」という一般的なテーゼに真っ向から反論する者はおそらくいないだろう。しかしながら、チャールズ・ベイツのいうように、「人権の理念や言語が公的言説において次第に声高に叫ばれるようになってきたが、人権はそもそも何を目的としているのか、なぜ人々が人権を有していると考えなければならないのか、そう考えることからどのような政治的実践が生じるのかという点については明確になっていない」(Beitz 2009: xi) のである。その理由は、1つには、人権規範のグローバル化が、意識的であるかどうかにかかわらず、「欧米的な人権観」のグローバル化と同一視されてしまっているところにあるのではなかろうか。そしてそのことは、少々立ち入って考えれば、とりわけ近世以降の西洋(政治)哲学の方法論が必然的に孕む問題に大きく関わっているように思われるのである。

ルネ・デカルト以降の西洋哲学は特に、全体の傾向からすれば、世界の真理の理論的解明にあたって、時間や空間を越えて普遍的に見いだせる超越論的な人間本性 (human nature) に関する知識を追究してきたとあってよいだろう。そしてその答えは一般に、「理性」ないしは「合理性」に求められる。人間の義務を導出するにあたって、イマヌエル・

カントが主張した「定言命法」(kategorischer Imperativ) は、まさにその典型であろう。西洋政治哲学、そして現代リベラリズムは概して、自律的かつ理性的な個人という理念を基盤にして、社会観や国家観などを練り上げてきた。その1つがいわゆる「リベラル・デモクラシーの政治枠組み」であって、そこにおいて重要な価値であるとされる人権も例外ではない。

人権とは、文字通り、人間(個人)が有する権利である。だとすれば、あらゆる人間は人権を「普遍的に」有し、どのような者であろうともこの権利を主張できることなる

(Donnelly 2003: 1)。こうして人権は、いとも簡単に普遍化されてしまう。ところが問題なのは、大沼保昭が的確に指摘するように、そうした人権概念は、実のところ欧米の文化的価値観を基に構築され、とりわけ「个人中心主義」が前提とされている点にある。「个人中心主義」とは、先に述べたように、自律的で理性的な純粹選択主体としての個人を人権の主体とすることである(大沼 1998: 211-212 頁)。そのような人格の構想に基づく人権概念が、普遍的に世界中どこでも受け入れられるのかといえば、そうではない。とりわけ思い起こされるのは、1990年代初頭に、リー・クワンユーやマハティールら東アジアの政治指導者たちが「アジア的価値」(Asian values)を語りつつ、欧米の文化的価値観で彩られた人権概念に基づく「人権外交」(human rights diplomacy)を批判したことであろう。

このように人権概念の普遍性には疑義が呈されてきた。だが、だからといって、人権概念の普遍性は完全に否定されるべきものでもないだろう。人は共通して何らかの権利を有するはずだ、というのは直観的に真であるように思われるし、それは、世界で相次ぐ戦争やテロ、あるいは大規模な自然災害などが惹起するさまざまな人道的な課題に対処するうえで、「人間の安全保障」(human security)や「保護する責任」(responsibility to protect)などが語られる一つの強力な理念的根拠であろう。事実、欧米的な価値観に基づく、普遍主義の顔をした人権概念を批判する論者も、人権には普遍的な要素があることそれ自体を否定するわけではないのである(see for example Bell 2000: 28-29 [邦訳: 26-27 頁])。

したがって問題は、人権は普遍性を有するのか否か、ではなく、人権をいかなる観点から説明すれば、その普遍的な受容に道筋をつけることができるのか、というところにあるように思われる。本稿の目的は、この点について、儒教倫理を手がかりに若干の検討を試みることである。しかしながら、なにゆえ儒教倫理を手がかりに論じるのか。この点については少々説明が必要だろう。

人権の普遍性に対しては、主として次の2つの観点から疑念が呈されることが多い。第一に、既に指摘したように、人権は、欧米の文化的価値観、とりわけ自律的かつ理性的な個人という欧米的な人格の構想に依拠しているために、欧米以外の文化に属する人々にとっては受容しがたいものだという、異文化からの批判である。第二に、欧米社会内部にお

けるリベラリズム批判の文脈で、自律的かつ理性的な個人という超越論的な自我観から演繹的に人権を導出する、いわゆる「基礎づけ主義」(foundationalism)は放棄されるべきだという、コミュニタリアンやフェミニストなどによる批判である。そこでは、超越論的な理性ではなく、いわゆる「ケアの倫理」(ethics of care)において主張される、他者の苦しみを感じ取り、それを気遣うというような道徳的な「感情」に基づいて人権を説明すべきだという議論がなされる。ここで注目すべきは、他者の苦しみを感じ取り、それを気遣う、あるいはケアするという道徳的な「感情」は、儒教倫理において最も重要な徳目であるとされる「仁」という考え方と大いに合致するところがあるという点である。すなわち、欧米以外の文化からの人権の普遍性に対する批判と、欧米社会内部からの「基礎づけ主義」批判が交錯するところに儒教倫理は位置づけられるのである。これが本稿で儒教倫理に着目する理由である。

儒教倫理は一般に、権威主義的かつ家父長的で、個人の自律をあまり考慮しないので、人権とはなじまないと見なされている。まして、朱子学のなかには、人々が人権という不可侵の権利を有する、という西洋近代的な議論は存在しないとされる(下川 2011: 195 頁)¹。そのような儒教倫理から、「ケアの倫理」を補助線としつつ、人権の普遍性についての従来とは異なった論法で一定の説明を導くことができるとすれば、それは、人権の普遍的な受容可能性に道筋をつけることに多少なりともつながりうるように思われるのである。

ここで、本論に入る前に、本稿で扱う儒教倫理の中身について、1点だけ留意しておきたい。儒教は少なくとも2500年以上にわたって連綿と続いている極めて豊饒な思想潮流であり、時代の流れのなかでさまざまな解釈がなされ、多くの流派を生んできた²。それらをひとまとめにして儒教倫理を論じることは不可能であり、好ましくもない。したがって、本稿では、基本的には、儒教の始祖だといわれる孔子や孟子のテキストを手がかりにして儒教倫理の核心を見いだすことにし、朱子学や新儒家などの議論には、基本的には立ち入らない³。それゆえ、本稿で論じる儒教倫理は、厳密に言えば、儒教倫理についての一解釈であることを付言しておく。

¹ ただし、下川玲子によれば、「朱子学的な人間の尊厳の認め方は、西洋近代の人権思想と決して対立するものではなく、補完し合うものである」(下川 2011: 202 頁)。

² 現代の代表的な儒教研究家である杜維明によれば、儒教の文化的伝統は少なくとも3つに分類することができる。すなわち、孔子や孟子らの時代の「古典的儒教」(classical Confucianism)、朱熹ら宋や明の時代に発展した「宋明理学」あるいは「道学」(新儒学: neo-Confucianism)、儒学を20世紀の近代化ないし西洋哲学とのかかわりで論じる新儒家(new Confucianism)である(Tu 2002: 55-56)。

³ ウィリアム・セオドア・ド・バリーの一連の研究は、儒教、なかでも朱子学とリベラリズムの比較思想的研究として大変重要である(De-Bary 1983, 1998; De Bary and Tu 2000)。とりわけDe Bary (1983)は、朱子学のなかにリベラリズムが重視する要素、とりわけ個人主義的な要素がたぶんに含まれている点を指摘した重要な古典である。

第2節 リベラリズムにおける人権

まずは、現代リベラリズムにおいて、人権がどのような論法で導出されているのか、概観しておこう⁴。現代リベラリズム（とりわけ義務論的リベラリズム）の中心理念の1つに「善に対する正の優越」（the priority of the right over the good）という考え方がある（Rawls 1999: 22-30 [邦訳: 35-48 頁], see also Sandel 1998: 1-12 [邦訳: 1-16 頁]）。人々はそれぞれ個別の「善の構想」（conception of the good）／「善き生の構想」（conception of the good life）を有している。リベラルな社会では、人々はそれを自由に探究できるべきであり、ある特定の善の構想を押しつけられるべきではない。しかしながら、各人の善の構想が多面的であればあるほど、それが競合・対立する場面が生じることになる。したがって、人々は、みずからの善き生の構想の自由な探究を可能にするような公正な枠組みを構築しようとする。この枠組みの基盤となる考えが「正義」の理念であり、そうした枠組みは通常、立憲主義的であり、人々の人権を保障するものである。すなわち、正義や人権の理念は、あらゆる善き生の構想に先立ち、それを制約するものとして規定される（Nozick 1974: 28-33 [邦訳: 35-44 頁]）。このような考え方の源流は、少なくとも近世にまで遡ることができる。

周知のように、現代的な人権の保障という考え方の起源を、ジョン・ロックらが唱導した自然権思想と社会契約論に見て取ることができる。ロックの『統治二論』（Locke 1988[1689]）はその代表的著書である。ロックによれば、君主の権利（主権）は神によって与えられるのではなく、人民の契約によって与えられる。「自然状態」（state of nature）における人間は、神の法たる自然法に由来する自然権を有している。自然権とは、生命・自由・財産に対して各人が生まれながらに持っている権利のことである。ところが、人々が、自然状態において自然権を自由に行使しては、必然的に対立や摩擦が生じてしまうので、人々は共通の統治権力たる政府（国家）を樹立し、相互の自然権の保全を図ろうとするのである。こうして人々は、相互の社会契約によって自然権を行使する権利を政府に移譲するかわりに、政府に各人の生命・自由・財産の保護を求める。こうした生命・自由・財産に対する権利としての自然権がのちに名誉革命やフランス革命を経て、人権とよばれるものになった。自然権を根拠づけるものは神の法たる自然法であり、したがって、こうした考え方は「天賦人権説」ともよばれるのである。言うまでもないが、ここでの神はキリスト教世界における神である（see Freeman 2000: 43）。

⁴ 本節における現代リベラリズムにおける人権論については、施（2003、2004）や深田（1999）の議論から大いに示唆を得ている。

各人が社会契約を取り結び、政府を樹立する理由は、みずからの自然権のよりよい保護という目的のためである。だとすると、各人から政府に移譲される権利は、原理的にいって、自然権の保護以上でも以下でもない。この意味で政府とは、各人が私的に善き生の構想を自由に探究できるために樹立された、あらゆる人々が有する権利や義務に関する公共的な枠組みに他ならない。したがって、「善」とは各人が自由に探究する私的な事柄であり、政府は各人の善の構想から等しく距離をとり、どの善の構想にも与せず中立的であるべきであり、「正」にかかわる公的な事柄にだけ関与すべきであるとされる⁵。このように公と私とが区分され、政府や国家は私的な事柄にはかかわらない中立的なものだと考えられるのである。したがって、個人にとって人権とは、私的な領域に対する公的な領域からの不当な干渉を排除するものとして機能するのである⁶。

このとき、自然権、つまり人権を有する「個人」とは、いかなる存在として想定されているのだろうか。社会契約論における重要なポイントの1つは、自然状態における個人をどのようなものとして捉えるかというところにある。『統治二論』とならぶ社会契約論の重要な古典『リヴァイアサン』のなかで、トマス・ホッブズは、一切の政治的・社会的関係から解き放たれ、自己保存あるいは自助に関する合理的な計算に基づいて選択する個人を想定するところからみずからの議論を組み立てている。ホッブズによれば、「万人の万人に対する闘争」状態たる自然状態から脱するために、社会契約を締結して政治社会を構築するに至るのは、ひとえに各人の自己利益の保護という合理的な選択の結果なのである

(Hobbes 2009[1651])。みずからの社会的な状況から解き放たれ、高度に抽象化されており、理性に導かれて自律的に選択を行う自己というのは、とりわけ「大陸的な」啓蒙思想⁷の特徴であり、啓蒙思想の「嫡出子」としての現代リベラリズムにも、当然ながらそうした自己像は引き継がれている⁸。

⁵ レイモンド・ゴイスがパンジャコマン・コンスタンを引用して述べているように、「私的な生活」とは「家族、個人的な友人からなる親密なサークル、個人的な仕事をしたり財貨を消費したりする空間、個人の信仰や選好の領域」であるのに対して、「公的な生活」とは「政治の世界における行為」なのであった。そして、かかる「私的な生活」は「公的な生活」に優先するし、優先すべきだとみなされたのである (Geuss 2001: 1-3 [邦訳: 1-5 頁])。

⁶ したがって、マイケル・フリーマンのいうように、人権とは、あらゆる人々に対して平等に、各人が善き生を自由に追求する際に共通して必要となる諸種の条件や利益に対して保護を与えるものだと考えられる (see Freeman 1995: 20)。

⁷ ここで「大陸的な」という形容詞をつけたのは、たとえばデイヴィッド・ヒュームやアダム・スミスら代表的論客とするスコットランド啓蒙思想においては、自己を抽象的な主体であるというよりは状況づけられた主体だと考える方が優勢だったように思われるからである。なお、フリードリッヒ・ハイエクは、自己を抽象的な主体であると考えた見方を「偽りの個人主義」、状況づけられた主体であると考えた見方を「真の個人主義」であるとして、後者の思想伝統を高く評価している (Hayek 1980)。

⁸ たとえば、ジョン・ロールズは「原初状態」(original position)という仮定的な状態から「正義の原理」を導くうえで、次のような個人による社会契約を想定していた。すなわち、「いかなる者も、社会における自分の位置や階級的立場、社会的地位を知らないし、自分の先天的資

たとえば、アラン・ゲワースは、そのような理性的な存在としての個人に対して平等に付与される権利として人権を擁護している。ゲワースによれば、人間は「理性的で目標思考的な行動主体」(rational purposive agents)である。そうした人間がみずからの善の構想を探究するうえで、次の2つのものが必然的に求められる。第一に、「自由」(freedom)であり、それは「関連する事情について知識を持ちながら、みずからの強制されない選択にしたがって、みずからの行動をコントロールすること」である。第二に、「福利」

(well-being)であり、それは「行動に必要なその他の一般的な能力や条件」である。この2つがなければ、人は自由にみずからが善いと思うものを探究できない。したがって、人は一般に、みずからの善の構想の探究するうえでそうした自由と福利への権利を必然的に要求するのであって、それこそが人権である(Gewirth 1978: 48-103)。すなわちゲワースは、人権は「理性的かつ自由な意思に基づく行動主体としての能力を有する各人の平等な尊重」(Gewirth 1996: 19)という理念に基づいている、というのである。

ここで1つ指摘しておきたいのは、かかる自律的な選択を行う理性的個人という考え方を育むうえで、いわゆる「宗教改革」が果たした役割についてである。マルティン・ルターは、腐敗に満ち、私服を肥やすだけの墮落した存在になっていた当時のキリスト教教会の権威に反旗を翻し、聖書至上主義を唱え、神の前では教皇も教会もなく、みなすべからず平等であると主張したのである(万人司祭主義)。そして、とりわけ重要であったのは、当時はまだ俗語であったドイツ語で翻訳し、庶民の目に直接触れるようにし、教会を介さずに、各人が神と直接交信できるようにしたという点である。これによって人々は、神の意志が何であるかをみずからの理性を用いて判断できるようになったのである。この意味で、ヨーロッパ的な「個」の成立は、根底の部分においてはキリスト教的な神の存在と不可分である。そして、後述するように、この点は、絶対的な神をもたない儒教における自我観とは全く異なるのである。

もちろん、現代リベラリズムにおける人権擁護論において、こうしたキリスト教的な議論が前面に押し出されているわけではないし、むしろそれは、特定の善の構想に依拠しないという義務論の前提と矛盾すらしている。しかしながら、個という概念の成立が、ヨーロッパ世界においてはキリスト教と不可分な関係にある以上、ジェレミー・シェーマーが適切に指摘しているように、当の個人が有する権利である人権も神学的な影響を免れえず、現代人権論においてもその影響を完全には払拭しきれていないのである(Shearmur 1996:

源や能力、知力や体力などの分配における運も知らない。また、当事者が自分の善の構想や特殊な心理的傾向を知らないとさえ仮定してみたい。正義の原理は無知のヴェールのもとで選択される。このようにすれば、誰一人として原理の選択にあたって先天的な運や社会的環境の偶然性の結果によって有利にも不利にもならない。すべての者が同様の状況におかれ、自分の特殊な条件に都合の良い原理を形作ることはできないのだから、正義の原理は、公正な合意や交渉の所産ということになる」(Rawls 1999: 12 [邦訳: 9-10頁])。

56) 9。

第3節 人権の普遍性に対する疑義——「基礎づけ主義」批判——

前節で述べたように、人権概念は、ある特定の間人性、すなわち広い意味でのキリスト教思想と結びついた、自律的かつ理性的な独立的主体としての人間観に基づくものだと理解されてきた。こうした間人性は歴史や文化的文脈を越えて見いだされるものであるから、それから演繹的に導出された人権は、普遍的な妥当性を有する概念であると考えられてきたのである。ところが、当然ながら、このような人間観は、欧米社会では当たり前のように通用するとしても、欧米以外の社会においても同様に妥当性を有するかどうかは自明ではない。それゆえ、そのような人間観に基礎づけられた人権概念も、欧米以外の社会にとっては、なじみのないもののように思われてしまう¹⁰。

ダニエル・ベルは、人権は、それが受容される社会の文化的要素に基づいて説明されなければ、人々にとって合意を得られるものにはなりえないという。ベルによれば、人権をめぐる欧米の議論は「欧米の価値が普遍主義的な言葉で語られていて、アジア的見解のインプットの余地がほとんどない」(Bell 2000: 26 [邦訳: 24頁])¹¹。したがって、非欧米圏の人々は、人権を「われわれの」人権規範だと思えず、それを価値として信奉すべき明確な理由を見いだすことができないのである(Bell 2006: 68)¹²。それゆえ、ベルは「現地の人から学ばずに作られた「普遍的」理想を採用させようとして現地の人々を説得するよう努めるのは非常に無礼」であり、当該社会の「文化に鋭敏なアプローチ」(culturally

⁹ ただし、興味深いことに、人権思想はキリスト教神学そのものと手を取り合って発展してきたわけでは決してない。フーバーとテートによれば、当初、カトリック教会やプロテスタントは人権思想に対して批判的であり、その態度を翻して人権擁護に回るのは第二次世界大戦以降のことである(Huber und Toedt 1977)。

¹⁰ この点をマイケル・イグナティエフは次のように述べている。すなわち、「人権は宗教的な信条ではないし、形而上学でもない。宗教的な信条や形而上学にしてしまうと、ある意味で人権を偶像化することになる。つまり、ヒューマニズム自体を崇拝するヒューマニズムという奇妙な代物になってしまう。人権の名をかりた道徳的主張や形而上学的主張が盛んになされるのは、人権の普遍的な訴求力を強めようという意図によるものだろう。しかし、実際に逆効果であり、ことによったら西洋の世俗的な信条など少しも必要としていない宗教集団や西洋以外の地域の集団に、人権に対する疑問を生じさせることになる」(Ignatieff 2001: 53 [邦訳: 102頁])。

¹¹ それどころか、ベルによれば、「欧米の有力な論者の発言の多くは「欧米以外」との建設的な対話の可能性をあらかじめ排除してしまっているように見える」とし、そうした欧米中心主義は「建設的な文化横断的対話の深刻な障害」である(Bell 2000: 3-6 [邦訳: 1-4頁])。

¹² ベルによれば、世界人権宣言でさえ、非欧米圏の人々はそれを心底深く信奉しているというよりは、政治的な理由から支持しているにすぎない(Bell 2006: 68)。

sensitive approach) ¹³をもって、人権概念を説明すべきだというのである¹⁴。

このような異文化からの批判に加えて、欧米社会の内部からも、リベラリズム批判の文脈で、人権の「基礎づけ主義」は放棄されるべきだという議論がなされている。(see for example Ignatieff 2001, Rawls 1993, Raz 2010, Rorty 1993, Taylor 1999)。その代表的論客の1人であるリチャード・ローティ (Rorty 1993) は次のように論じる。すなわち、西洋哲学は、「人間が共通に持ち、道徳性の基盤となると思われてきた特質」とは何か、換言すれば、「人間の深遠なる非歴史的な本性とは何か」を探究してきた。プラトン、トマス・アキナス、イマヌエル・カントら、著名な思想家に代表されるように、多くの哲学者はそれを「理性」に求め、人権概念も「理性」と分かちがたく結びついてきた。けれども、現状に鑑みれば、「いわゆる非歴史的な人間の本性を主張することで何ら有用な結果が得られた様子がない」のであり、もはや「人権の基礎づけ主義は時代遅れである」というのである¹⁵。

そこでローティは、非歴史的な人間本性に人権を基礎づけ、人権を演繹的に導出するのではなく、人権を「社会的構築物」(Rorty 1999: 85 [邦訳: 176 頁]) であり「文化」だと見なすべきだと主張する。人権をある特定の人間観に基づいて形而上学的に基礎づけるとすれば、その人間観に同意できない社会に対して、人権はなんら説得力を持たない。だが、人権は「文化」であり、社会的に構築されていくものだと考えれば、人権概念を柔軟な形で拡張したり、中身を吟味することが可能になるという点で、人権の普遍的な受容に道を開くというのである。

そして、このときローティが重視するのが、非歴史的な人間本性としての「理性」ではなく、時としてその対極にあるとみなされる「感情」である。すなわち、ローティによれば、人間と動物を分かちものは「理性」ではなく、「ほかの動物よりもはるかによく感情を

¹³ 「文化に鋭敏なアプローチ」とは、当該社会において「深く奉じられている価値によって、立法者とその決定に従う（あるいは拒否する）人々に、何らかの結果に影響を与える動機づけの根拠がもたらされる可能性を考慮する」アプローチである (ibid.: 18)。こうしたベルの議論の批判的検討として、Shirakawa (2012) を参照のこと。

¹⁴ こうした議論に先鞭をつけたのが、アブデュライ・アッナイムである。アッナイムは、人権の構想が欧米中心主義的な価値観の上に成り立っており、他の文化的な価値観のなかに生きる人々からは支持を取り付けることはむずかしいことを指摘した上で、一般的には人権とは相容れないとされるイスラムの文化の解釈の試みを通じて、イスラム文化のなかにもいわゆる人権を受容する土壌を見いだすことができるというのである (An-Na'im 1990; 1995)。欧米の人権概念の疑似普遍性を批判し、欧米以外の多様な文化的資源から人権を論じた包括的研究として、An-Na'im (1992) , Bauer and Bell (1999) , Rouner (1988) などを参照のこと。

¹⁵ あるいはロールズも、人権は「人間本性に関する何か特定の包括的な道徳上の教説や哲学的な構想には依拠しない」という。さもなくば「きわめて深遠な哲学理論が必要となり」、非欧米社会の人々は、「リベラルだから、民主主義的だから、いずれにせよ西欧の政治的伝統に特有のもので他の文化には有害だから」として人権を拒絶しかねないからである (Rawls 1993: 68 [邦訳: 84 頁])。

理解しあうことができる」という点であり、このような他者の気持ちをくみ取る感受性や共感能力を重視すべきだというのである。ローティは、フェミニストでヒューム研究者であるアネット・ベイアーの議論を参照しつつ次のように述べる。少々長いが重要なので引用しておきたい。

ベイアーは、人間が真の自我を持っているというプラトン流の考えも、道徳的であることは理性的であることだとするカント流の考え方も、ともに廃棄するように求める。そして、そのために、基礎的な道徳概念として、「責務」(obligation)よりは「信頼」を考えるようを勧めている。この置き換えは、人権文化の進展を、道徳律の要求に対してより敏感になることとしてではなく、ベイアーのいう「感情の進歩」として考えることに他ならない。この感情の進歩とは、自分自身と自分とは異なる他者とのさまざまな相違よりも、類似性のほうが重要だということに気づく能力が高まることである。・・・
<中略>・・・ここでいう類似性とは、真の人間性を裏づける深い真の自我を共有することではなく、両親や子供たちを大切にするというような、とても些細な表面的な類似性のことである (Rorty 1993: 129 [同上: 158 頁] [傍点は筆者による])。

要するにローティは、人権を導くにあたって、非歴史的な人間本性としての「理性」を重視するのではなく、他者に対する共感といった「感情」を重視すべきだというのであり、そうした議論は、ローティ自身がベイアーを引用していることから明らかなように、身近な他者に対する思いやりや配慮を重視する、いわゆる「ケアの倫理」の議論と極めて親和的である¹⁶。このような、いわば「理性」から「感情」へという現代リベラリズム批判を踏まえたときに、本稿において重要なことは、実のところそうした考え方は東アジア、とりわけ儒教倫理において主張される道徳観と大いに共鳴するところがある、という点である。そのことは、次節で論じるように、ケアの倫理と儒教倫理に類似の特徴が見て取れることから明らかになるだろう。

第4節 ケアの倫理と儒教倫理の類似性

「ケアの倫理」とは、発達心理学の研究者であったキャロル・ギリガンの著作『もうひとつの声』(Gilligan 1982) に由来するものである (品川 2007: 140 頁)。一般に、公平

¹⁶ ローティの議論を、ケアの倫理との接近を図りつつ批判的に検討したものとして、安部 (2011) を参照のこと。

性や普遍性を重視する「正義の倫理」¹⁷に対して、ケアの倫理は個別性や文脈性を重視する議論であるとして、「ケア対正義」論争とよばれる議論が展開されてきた¹⁸。ただし、かかるケアの倫理と儒教倫理がある意味では類似しているという主張は、一見するといぶかしく思われるかもしれない。というのも、むしろ一般的には、ケアの倫理は儒教倫理とは相いれないものだと考えられるからである。なぜなら、ギリガンは、師であるローレンス・コールバーグらの発達心理学が男性中心主義的である点を批判し、「もうひとつの声」として、女性的な観点から道徳性の発達のある方としてケアの倫理を提唱したのだが¹⁹、儒教はまさに、フェミニズムの最大の敵である、女性を抑圧する父性中心的な社会の倫理だと一般に目されているためである。儒教倫理が根本的に女性を抑圧するものであるかという点は重要な論点ではあるが、本稿の行論の都合上、ここでは掘り下げない²⁰。以下では、儒教倫理は、少なくとも次の2点において、ケアの倫理と類似した性格を有していることを指摘したい²¹。すなわち、第一に、両者ともに、個人を、歴史的な文脈を離れた抽象的な主体ではなく、具体的な関係性のなかに位置づけられる主体だと理解しているという点。第二に、両者ともに、そのような具体的関係性のなかから他者に対する何らかの道徳が生じるというのであり、そうした道徳のあり方はあらゆる人に対して一様な広がりを持つというよりは、人々の関係性のあり方に応じて変化する段階的なものだという点である。まずはケアの倫理について整理しよう。

(1) ケアの倫理

ケアの倫理の代表的な理論家の一人であるヴァージニア・ヘルドは、その特徴について、次のように述べている。すなわち、

ケアの倫理の特徴は、個人を道徳的にも認識論的にも関係的かつ相互依存的な存在だと理解する点にある。あらゆる人は、ケアを与えてくれる者に依存する子供として生ま

¹⁷ 川本隆史によれば、正義の倫理とは、「道徳の問題は諸権利の競合から生じるものであるから、公平な裁判官のような形式的・抽象的な思考でもって諸権利に正しい優先順位を割り当てることで解決されるべきだ、とする立場」である（川本 2005：2頁）。

¹⁸ ケア対正義論争の概略については、たとえば、Kymlica（2002: 404-420 [邦訳：579-600頁]）を参照。

¹⁹ ギリガンによれば、「男性は正義としての道徳概念の発達を平等と相互関係の論理に結びつけるのに対して、女性は自分たちの道徳的思考の発達を責任と人間関係を理解することにおける変化に結びつけている」（Gilligan 1982: 97 [邦訳：127-128頁]）。

²⁰ この点についての一つの見解として、Li（2008: 186ff.）および、Chan（2008b）を参照のこと。

²¹ 以下の議論は、Li（2008: 180-186）から大きな示唆を受けている。無論、儒教倫理とケアの倫理の差異を主張する論者もいる。たとえば、Tao（2000）、Star（2002）などを参照のこと。

れてくる。そして人は、全く根本的に、人生を通じて他者との相互依存関係のなかに入りつづける。われわれが自律的であるかのごとく考え、振る舞うことができるのは、それを可能にする社会関係のネットワークがあつてのことである (Held 2006: 13-14, see also 46-48) ²²。

つまり、ケアの倫理は、リベラリズムが前提としている自律的で理性的な抽象的な主体としての個人観とは異なり、「関係的な人格の構想」(a conception of persons as relational) (ibid.: 13) あるいは、「関係的かつ相互依存的な存在としての人格観」(a view of persons as relational and as interdependent) (ibid.: 156) を前提とする、ということである。

したがって、道徳性も他者との具体的な関係性 (第一義的には (母) 親と子の関係) から育まれることとなる²³。ギリガンによれば、「正義の観点では、平等や平等な尊厳という基準に照らして自他の相反する要求を判定するにあたって、道徳的行為者としての自己は社会関係の外に位置する (定言命法、黄金律)。ケアの観点では、社会関係こそが自他を規定する原型となる。社会関係の文脈では、道徳的行為者としての自己は、他者のニーズを感受し、それに応えるのである」(Gilligan 1987: 23) ²⁴。

このように、ケアの倫理は、具体的な「実際の関係性」(actual relations) に基づくものであり、個別の文脈において生じる倫理である。したがって、そうした関係性の深浅や濃淡によって、ケアのありようにはばらつきが生じることになる。この点を最も強く認識し、ケアの倫理の安易な普遍化を拒絶するのが、ネル・ノディングズである。ノディングズは、人々相互の具体的な関係性の違いによって、ケアに対する「熱意」(intensity) の度合いが変わってくるという。ノディングズによれば、

ケアリングのすべての事例が一樣であるとはかぎらない。条件は変化するし、ケアリングにかかる年月も変わる。私が自分の子供たちを互いの生涯を通じてケアするとすれば、赤の他人に対してはいざという場合でもたまにしかケアをしないかもしれない。熱

²² あるいは、ノディングズは次のように述べる。すなわち、「私は、個人的な善さを探究する場合ですら、私たちは互いに依存し合っていると主張したい。私がいかに善くありうるかは、部分的には、あなた、つまり他者がいかに私を受け入れ、私に応答するかということの関数なのである」(Noddings 2013: 6 [邦訳: 9 頁] [強調は原文による])

²³ ノディングズは、ケアは「相互性」(reciprocity) の倫理であるが、これはいわゆる契約論者のいうところの「相互性」とは全く意味が異なるという (ibid.: 4 [同上: 6 頁])。

²⁴ ローレンス・ブラムによれば、「道徳の基礎とは、人と人との具体的な結びつきや、直接的なやりとりの感覚である。正・不正についてや、受容すべき原理についての道徳的信条に先立つ、人と人の結びつきの直接的表現である。道徳的行為とは、他者との結びつきを表現し、維持するという意味である」(Blum 1988: 476-477)。

意の度合いは様々である。私は自分の親しい仲間には、深くケアするが、自分の個人的な生活から遠く離れた人々にはそれほど深くケアすることはない・・・＜中略＞・・・ケアリングから遂行されるような諸種の行為は、状況に応じた条件にも、人間関係のタイプにも応じて多様なのである（Noddings 2013: 16 [邦訳：27頁]）。

すなわち、ノディングズは、ケアにはある種の限界があり、誰に対しても同じように普遍的なケアを提供できるわけではないという。「私が自然にはケアしないような人々がいるし、私のケアリングの手の届く範囲を越えた人々も多くいる」（ibid.: 18 [同上：29頁]）からである。それゆえノディングズは、ケアは「自己犠牲的愛他主義（agapism）ではない」として、次のよう述べる。すなわち、

私は普遍的な愛という考えを拒否したいと思う。というのも、普遍的な愛は、最も抽象的なもの以外のいかなる意味でも達成不可能であるし、事の本質から注意をそらしてしまうものだからである。ケアリングの倫理において展開されるものの多くは、キリスト教倫理においても見いだされるだろうが、そこには相いれることのない大きな相違がある（ibid.: 28-29 [同上：45頁]）。

以上、ケアの倫理の特徴は、自己を関係的な主体として理解する点と、人々の具体的な関係のあり方によって、ケアのあり方も変化し、ケアには段階的な差が生じるという点に見て取ることができるという点であろう。そして、このような特徴は実のところ、儒教倫理においても同じように看取されるのである。

（2）儒教倫理

ケアの倫理と同様に、儒教倫理の出発点も、形而上学やメタ倫理学ではなく、むしろ、徹底した「現実主義」あるいは「実用主義」にある²⁵。金谷治の言葉を使えば、儒教倫理の核には、「現実の生活に根差した自然な心情倫理をもととした、「人としての生き方」というのがより適切であるような現実主義的な道徳」（金谷 1990：32頁）がある。では、「現実の生活に根差した自然な心情倫理」をどこに求めることができるのかといえば、それは自律した「個人」ではなく、「家族」、とりわけ「親子」という具体的な関係性である。

儒教倫理において、個人は、別個に独立して存在するのではなく、「親子」を中心とする社会関係や階層的秩序に埋め込まれた文脈的（contextual）な存在として捉えられてい

²⁵ 本稿における儒教倫理の理解は、概ね、金谷（1990）、加地（1990, 1994, 2009）、土井（2011）に依拠している。

る (see Madsen 2007: 119; Peerenboom 1993: 44-45, Rosemont, Jr. 1988: 167; Lee 1992: 256) ²⁶。個人主義に立脚するヨーロッパの場合、家族関係の中心は「夫婦」である。なぜなら家族を作ること、つまり婚姻は、基本的には個人としての男女間の、両性の合意に基づく契約だからである²⁷。しかし、儒教において重視されるのは「夫婦」ではなく「親子」である。このことは、もっといえば、儒教においては、共時的な関係性のみならず、世代を越えた通時的な関係性のなかで個人を理解するということであり、そこから「五常」といわれる「仁」・「義」・「礼」・「智」・「信」といった徳目が説かれるのである。

孔子は、『論語』のなかで、「仁」を最高の徳目としている。「仁」とは何か。「仁」は、『論語』のなかで角度を変えながら繰り返し説かれているが、端的には次のように述べられている。

樊遲、仁を問う。子曰く、人を愛す（『論語』顔淵篇）。

つまり「仁」とは、広い意味では「人を愛する」ことであり、他者をケアし、思いやり、他者に配慮することである。しかしながら、「仁」は、いわゆる「人類愛」やキリスト教的な「博愛」と同義ではなく、まさに親子関係を中心とする個別具体的な関係における愛なのである。

このことを理解するうえで重要な概念の1つが「孝」である。親孝行などというときに使われる「孝」であるが、これはしばしば、親に対する子の絶対的な服従を表すとされ、それゆえに、儒教は家父長的で権威主義的だと批判されることにもなる²⁸。しかし、加地伸行によれば、こうした理解は正しくない（加地 1990 : 1-50 頁、1994 : 8-120 頁）。

「孝」は儒教における死生観と不可分なのであって、「孝」を子の親に対する服従としか理解しないのは、多分に一面的である。なぜなら、儒教における「孝」とは、(1) 祖先祭祀、(2) 親への敬愛、(3) 一族の存続、という3つの要素を含むからである。すなわち、子の親への服従という「孝」の理解は、「孝」のもつ(1) および(3)の要素を見落としているのである。そして、祖先祭祀と一族の存続という要素が意味しているのは、みずから

²⁶ ハーバート・フィンガレットによれば、儒教の自我観は極めて社会的である。というのも、孔子からすれば、「人は2人以上存在しない限り、人として存在できない」からである (Fingarette 1972)。

²⁷ 儒教的な文化圏においては、結婚は個々人の結びつきというよりはイエ同士の結びつきという考え方のほうが強い。したがって、親が結婚相手を決定するいわゆる「お見合い結婚」(arranged marriage) は、現在の日本においても必ずしも珍しいことではない。だが、欧米の論者はしばしば、お見合い結婚は親が結婚を強制するものであり、個人の自由を侵害するものだと批判する。

²⁸ チャンは次のように述べている。すなわち、「儒教的な孝は子の親（とりわけ父）に対する服従を説くものだと解釈されることがある。つまり、子は父の言うことにはなんでもあれ、たとえそれが不条理なものであっても、従うはずだと期待されるのである」(Chan 1999: 222)。

の生が先祖から代々つながっており、子孫に引き継がれていくという、儒教倫理の根底にある「生命の連続の自覚」である。

みずからの生は先祖と子孫の間にある。祖先がいなければ自分は存在しないし、祖先を意識することは祖先から自分にいたるまで生命が連続してきたことを意味する。そしてそれが子孫に引き継がれることで、みずからの肉体は滅しても、生命は存続する。その生命の連続を体現しているのが「親子」である。『礼記』には次のようにある。

愛を立つるは親より始まる（『礼記』祭義篇）。

儒教において説かれている愛とは、要するに親が子を愛し、子が親を愛することである。「親しい」存在である「親」を愛することは「孝」である。『孝経』には次のようにある。

親しみ之を膝下に生じ、以て父母を養ひ、日に厳し。

・・・＜中略＞・・・

父母之を生ず、継ぐこと焉より大なるは莫し。

君親之に臨む、厚きこと焉より重きは莫し。

故に其の親を愛せずして、他人を愛する、之を悖徳と謂ふ。

其の親を敬せずして、他人を敬する、之を悖禮と謂ふ（『孝経』聖治章）。

このように儒教における最大の徳である「仁」、すなわち愛の中心には、親子関係が据えられる。そして、儒教における愛は、親子間の愛において最も高いものとなり、血縁関係が薄いものになるにつれて、その愛のレベルも低下していくことになる²⁹。ジョセフ・チャンは、この点を次のように論じている。すなわち、

仁によって表現される愛の理念は、礼に基づいて構成されるものであり、これによって愛はすべての人に対する不偏的な配慮というよりは、他者に対する段階的な配慮となる。ある人の愛は世界中のだれに対してでも拡大されうる一方で、ある人の親や他の親族はいつも、ある人の他者に対する愛の中で、優先されるべきなのである（Chan 2008a: 118 [傍点は筆者による]）³⁰。

²⁹ 墨家は、儒教のこうした考え方を家族愛だけに著しく偏った「偏愛」として批判し、自他の別なく全ての人を平等に、公平に隔たりなく愛すべきであるという「兼愛交利」を説いたのである。この墨家の「兼愛」という考え方は、キリスト教的な「博愛」と非常に近いものがある。

³⁰ この点については、加地（1994: 130-139頁）および、土田（2011: 25-31頁）、また Lai（1991）も参照のこと。

すなわち、儒教倫理は、加地の言葉でいえば、血縁関係の強弱による段階的な愛を、「愛」する相手を区「別」するという意味で、「別愛」の倫理だといってよいだろう（加地 1994 : 138-139 頁）³¹。

このように見てくると、儒教倫理の特徴も、具体的な関係性のなかで個人を捉える点と、具体的な関係性から生じる道德としての仁を説き、仁のあり方は関係性によって変化するという意味で段階的なものだという点に求めることができ、それはケアの倫理の特徴と大いに重なるところがあることが明らかになるであろう。

第5節 いまひとつの人権論の可能性——他者の苦しみに対する「感受性」に基づいて——

かかる儒教倫理は、人権概念と相いれないといわれる。ヘンリー・ローズモント Jr. が述べているように、人権は、社会的文脈や文化的背景など独立した存在としての個人が生まれながらの権利主体として有する権利だと理解されるので、大半の人は、社会から独立した個人を想定しない儒教から人権を導き出すのは極めて難しいと考えがちなのである

（Rosemont, Jr. 1988: 167, see also Ames 1988 and Peerenboom 1993）。現代リベラリズムにおいて支配的な、非歴史的な人間本性としての理性に基づく人権概念は、非欧米社会の人々にはなじみにくいものであり、そうした観点からすれば、確かに儒教倫理は人権概念と折り合いが悪いといえるだろう。

しかしながら、本稿で論じてきたように、人権をそのような非歴史的な人間本性に形而上学的に基礎づけて説明すべきではないという批判が、欧米社会の内部からもある。とりわけローティらは、非歴史的な人間本性としての理性ではなく、他者を気遣いケアをするという感情から人権を考えるべきだという。ここで、前節で論じたケアの倫理と儒教倫理のある種の類似性を念頭に置けば、理性ではなく感情に基づいて人権を説明するとすれば、人権は儒教倫理と相いれないどころか、むしろ親和性を有するものだと考えられるのであ

³¹ 他人の親よりは自分の親を、他人の子供よりは自分の子供を愛するのは、感覚的には当たり前である。そして、加地によれば、このように血縁関係の強弱によって愛の度合いが変化するという考えは、われわれ日本人にとってはとりわけ違和感がないように思われる。なぜなら、そうした感覚に基づくある種の「礼」が現代日本にも生きているからである。たとえば、それは「忌引」という習慣である。血縁者が亡くなった場合に、両親であれば7日間、叔父叔母であれば1日などと、学校や会社を休むことができる。これは単に労働規約上の取り決めなどではなく、儒教的な喪礼における服喪期間の現代版なのである。「礼」とは、人間の内面精神的な徳である「仁」の具体的な実践を含む外面形式的なものであり、「礼」にしたがって行動することはすなわち「仁」なのである。つまり、忌引とは、血縁者への愛を制度的に数値化したものであって、近親者になればなるほどその数値が高く（喪に服す期間が長く）なるのである（加地 1994 : 134-136 頁）。

り、人々に説得力を持つ形で受け入れられるものだと思われる。

ただし、ここで一つ問題が浮上する。先に指摘したように、ケアの倫理や儒教倫理は、人々相互の具体的な関係性を重視するのであり、そこから生じるケアや仁といった道徳のあり方は、その関係によって多様であり、段階的なものになる。だとすると、それはある種の普遍性を含意する人権を説明するものとしては適切ではないのではないか。かかる懸念が容易に惹起されよう。

たとえば、ノディングズによれば、「われわれの責務は関係によって制限され、範囲が定められる」(Noddings 2013: 86 [邦訳: 134 頁])。だとすれば、ケアの倫理に対して、「身近な人間関係のみを重視する偏狭に陥るのではないか」(品川 2007: 194 頁)との批判は免れえないだろう。ノディングズは次のように述べている。すなわち、

私がケアを負っている人を見捨てないかぎり、アフリカの飢えている子どもたちへのケアをまっとうすることができないのなら、アフリカの飢えている子どもたちをケアする責務は私にはない (Noddings 2013: 86 [邦訳: 135 頁])。

しかしながら、ケアの倫理において、自分と全く関わりのない遠くの見知らぬ他者に対するケアを想定できないのかといえ、そうではない。ジョアン・トロントによれば、ケアは本質的に、他者の「傷つきやすさ」(vulnerability) と関係があるのであり、他者の傷つきやすさに対する「応答」(responsiveness) を喚起するものである (Tronto 1993: 134-135; see also Gilligan 1982)。ローティはこの点を、他者の「残酷さ」(cruelty) や「苦しみ」(suffering) を感じ取る能力だとして、そこに見知らぬ他者との連帯の契機を見いだしている。すなわちローティによれば、

僻遠の他者の苦痛や屈辱に対して、その詳細な細部にまでみずからの感性を拡張することによって、連帯は創造される。感性をこうして広げることにより、自分と異なった人々に対して、「彼らはわれわれのように感じてはいない」とか、「苦しみなんて常にあるものなのだから、彼らに苦しみを与えたらいいではないか」と考えて、私たちがそのような人々を疎外することが、いっそう困難になるのだ (Rorty 1989: xvi [邦訳: 7 頁] [傍点は原文による])。

したがって、重要なことは、他者の傷つきやすさや残酷さを感じ取る能力を高めることであり、それこそが「人権文化」の普遍的な受容につながる。ローティはそのように論じ

るのである³²。ここで指摘すべきは、こうした他者の「傷つきやすさ」や「残酷さ」を感じる能力の重要性は、儒教倫理においても説かれているということである。

既述のように、儒教倫理は人と人との具体的な関係性において生じる道徳を説くものであり、その基本は親子関係における「仁」である。しかしながら、「仁」は、いつも顔の見える人々との間の道徳だけを指しているのではなく、たとえ顔の见えない人々に対しても有すべき道徳、すなわち、人として有すべき道徳につながるものである。つまり、儒教倫理においては、親子という間柄の類推として、同心円状に親子ではない関係に広がっていくように他の関係性が配置され、それぞれの場において求められる道徳が説かれ、それは具体的な関係性を有さない他者にまで広がりうるのである。

たとえば、孟子は「父子に親有り、君臣に義有り、夫婦に別有り、長幼に序有り、朋友に信有り」（『孟子』滕文公章上）と述べている。これは「五倫」といわれているが、親子という関係性を基本にしつつ、それを血縁関係のない関係に広げ、各々の関係性において、いかなる道徳が求められるのかを記したものである。そして、さらに孟子は、次のようにも述べる。

人人その親を親とし、その長を長とせば、天下平らかなり（『孟子』離婁上篇）。

吾が老を老として、以って人の老に及ぼし、吾が幼を幼として、
以って人の幼に及ぼせば、天下は掌に運らすべし（『孟子』梁恵王篇）。

これは、「人はまず自分に親しい親や子供に対してまず愛情を尽くし、それが十分にできたあとで、次第に他人に愛情を及ぼしていけ」という意味であり、それが儒教における「汎く愛す」ということである（加地 1994 : 134 頁）。したがって、儒教における仁の基本は親子関係であり、また、確かに儒教倫理はそれぞれの場面に応じて、親として、子として、臣としてなどというような役割を基盤にした道徳観が導かれるけれども、チャンが適切に指摘しているように、儒教倫理は「単純に役割を基盤にした道徳」(a *pure role-based view of morality*) を説くものだ、という見方は誤りである（Chan 1999: 217 [傍点は原文による]）。

仁とは、自分の見知らぬ人々にまで広がっていく道徳であるという点は、たとえば次の

³² ローティによれば、そのような感受性を鍛える「感情教育」(sentimental education) (Rorty 1993: 129 [邦訳: 158 頁]) が重要であり、それは「理論によって」ではなく、文学作品、ジャーナリストによるレポート、映画、ドキュメンタリーのドラマなど、「私たちの注意がこれまで向けられていなかった人々が堪え忍んでいる類いの苦しみにについて詳細に教えてくれる」ものに触れることで、養われていく、というのである (Rorty 1989: xvi [邦訳: 7-8 頁])。この点を、歴史社会学的な観点から実証的に論じたものとして、Hunt (2007: esp. ch. 1 [邦訳: 第 1 章]) を参照。

孟子の言葉に、実に明確に表れているように思われる。

孟子曰く、人皆な人に忍びざるの心有り...<中略>
人皆な人に忍びざるの心有りと謂ふ所以の者は、
今人乍ち孺子の将に井に入らんとするを見れば、皆な怵惕たる惻隱の心有り。
交りを孺子の父母に於いて内る所以に非ざるなり、
誉れを郷党朋友に於いて要むる所以に非ざるなり、
其の声を悪んで然るに非ざるなり。
是れに由りて之を觀れば、惻隱の心無きは人に非ざるなり、
羞惡の心無きは人に非ざるなり、辞讓の心無きは人に非ざるなり、
是非の心無きは人に非ざるなり。
惻隱の心は仁の端なり、羞惡の心は義の端なり、
辞讓の心は禮の端なり、是非の心は智の端なり（『孟子』公孫丑上篇）。

孟子によれば、仁を有する人であれば、井戸に落ちた子どもをみれば、それが誰の子どもであろうとも、助けようという衝動に駆られるであろう。その子が自分とどのような関係性にあるのかなどということは、そこでは全く関係がない。孟子は、人であれば誰しもがこのような「惻隱の心」を持っているだろうというのである³³。すなわち、儒教倫理の説く仁とは、「他者の苦しみに対する感受性」を意味するのであって、その場合の他者とは、「自分が見知っている他者に限定されない」のである（Chan 1999: 218）。したがって、儒教倫理において、「人は何よりもまず、他者をケアし他者に共感する能力や心性を意味する仁を実現する能力を有する道徳的な行為主体だと見なされる」（ibid.: 217）のであり、仁を有する人とは、「他者の苦しみを敏感に感じとる人」（ibid.: 228）だといえるのである。

以上から明らかのように、ケアの倫理も儒教倫理も、確かに両者は個別具体的な関係性を重視する倫理であるけれども、だからといって、ケアの倫理も儒教倫理もともに、自分とは何ら関係のない見知らぬ他者を無視してもよい、あるいは無視すべきだ、などということを説くものでは決してないのである³⁴。むしろ、自分とは必ずしも関係のない他者に対しても、その境遇に対する憐憫の情を有し、その人の「傷つきやすさ」や「苦しみ」を

³³ この感覚は、たとえば功利主義者のピーター・シンガーが、池でおぼれている子供を助けないのはいかなる理由があろうとも不正であるというように、人が有する普遍的な感性に言及したものであろう（Singer 1972: 231）。

³⁴ したがって、ノディングズ自身も、確かにケアの普遍化を否定はしているが、品川哲彦によれば、それは「見知らぬ他人をケアすべきではないとかケアしなくてもよいという倫理的指令ではなく、心をこめたケアのできる範囲は現実にはかぎられている事実上の制約と見るべき」（品川 2007: 185 頁）なのである。

感受し、それに応答する必要性を説くという意味では、普遍性に大いに開かれた倫理だと見なしうるのである。したがって、人権概念は、非歴史的な本性によって基礎づけられるよりも、ケアの倫理や儒教倫理が重視する他者の苦しみや傷つきやすさに対する感受性や共感といった感情から説明されるほうが、より普遍的な合意を獲得しやすいように思われるのである。

第6節 「理性」から「感情」への重心移動？—むすびにかえて—

西洋哲学および現代リベラリズムはその傾向性として、時間や空間を越えて普遍的に見いだせる人間本性に関する知識を追究してきたのであって、その1つの答えは理性や合理性である。したがって、理性や合理性に基づく理論や考え方は、歴史や文化を越えて人類に普遍的に妥当すると考えられがちである。西洋の知識人が往々にして抱いている「人権が普遍的なものだ」という考えの根底にはこうした意識があるのだろう。したがって、ジョン・グレイは、形而上学的にそのような正義や人権を見だし、それらを自明視して疑わない義務論的リベラリズムを、「教条主義的」ないし「原理主義的」だと批判するわけである (Gray 1993: 41)。

そうであれば、人権の普遍的な妥当性を説明するには理性ではなく、何か別の観点に依拠する必要があるだろう。そこで本稿で注目したのは、他者をケアし、気遣うという感情であった。そのことがあながちの外れではないということは、フランス革命史の研究者であるリン・ハントの議論からもいえるのではないだろうか。

ハントは、人権が社会で受容され力を持つには、それが人々の感情に訴えかけるものであるかどうかを重要だということを、歴史社会学的な観点から明らかにしている。彼女は、フランス革命当時の啓蒙思想家たちの多くはそのことを理解していたとして、ディドロの議論を引用しつつ、人権が人々に受容されるには、「ある程度広く共有された「内面の感情」(interior feeling)を必要とする」という。すなわち、ハントによれば、「人権の自明性の主張は、究極的には感情に訴える力にかかっており、その主張が各人の心に琴線に触れれば、説得力のあるものとなる」というわけである (Hunt 2007: 26-27 [邦訳: 15頁])。

本稿では、そうした人権概念を下支えする「内面の感情」を、とりわけ、他者の「苦しみ」や「傷つきやすさ」に対する感受性や共感能力に求められるのではないかと論じた。かかる感情は、欧米社会では「ケアの倫理」として主張され、受け入れられており、さらには、一般に人権とは折り合いが悪いと見なされている儒教倫理においても、最大の徳目である「仁」としてその重要性が論じられている。したがって、他者の苦しみに対する感受性、あるいは惻隱の情に訴えかけて人権を説明するとすれば、人権は欧米社会の人々の

みならず、欧米以外の文化圏の人々にとっても説得力をもつ形で広範に受け入れられ、人権概念の普遍的な受容可能性に道筋をつけることにつながるのではなかろうか。ただし、本稿の議論が真に妥当性を有するには、儒教以外の他の非欧米社会の文化的伝統も考慮にいった比較思想的考察が必要なことはいうまでもない。今後さらなる検討を重ね、理解を深められるように鋭意努めたい。

参考文献

- An-Na'im, A. (1990) "Problems of Universal Cultural Legitimacy for Human Rights," in An-Na'im and Deng, F. M. (ed.) *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*, Washington: Brookings Institution Press, pp. 331-367.
- (1995) "Toward Islamic Hermeneutics for Human Rights" in An-Na'im, Gort, J. D., Vroom, H. M. (eds.) *Human Rights and Religious Values: An Uneasy Relationship?*, New York: Eerdmans, pp. 229-242.
- (ed.) (1992) *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Bauer, J. R. and Bell, D. A. (ed.) (1999) *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Beitz, C. (2009) *The Idea of Human Rights*, New York: Oxford University Press.
- Bell, D. A. (2000) *East meets West: Human Rights and Democracy in East Asia*, Princeton: Princeton University Press [施光恒・蓮見二郎訳『「アジア的価値」とリベラル・デモクラシー——東洋と西洋の対話——』風行社、2004年] .
- (2006) *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton: Princeton University Press.
- Blum, R. (1988) "Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory," in *Ethics*, vol. 98, no. 3, pp. 472-491.
- Chan, J. (1999) "A Confucian Perspective of Human Rights," in Bauer, J. R. and Bell, D. A. (ed.) *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 212-237.
- (2008a[2003]) "Confucian Attitudes towards Ethical Pluralism," in Bell, D. (ed.) *Confucian Political Ethics*, Princeton: Princeton University Press, pp. 113-138.
- Chan, S. Y. (2008b[1994]) "Gender and Relationship Roles in the *Analects* and the *Mencius*," in *Confucian Political Ethics*, pp. 147-174

- De Bary, W. T. (1983) *Liberal Tradition in China*, Hong Kong: Chinese University Press [山口久和訳『朱子学と自由の伝統』平凡社、1987年] .
- (1998) *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge: Harvard University Press.
- and Tu W. (eds.) (2000) *Confucianism and Human Rights*, New Edition, New York: Columbia University Press.
- Donnelly, J. (2003) *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Second Edition, New York: Cornell University Press.
- Fingarette, H. (1972) *Confucius: The Secular As Sacred*, New York: Harper and Row.
- Freeman M. (1995) “Human Rights: Asia and the West,” in Tang, J. T. (ed.) *Human Rights and International Relations in the Asia Pacific Region*, London: Pinter, pp. 13-24.
- (2000) “Universal Rights and Particular Culture,” in Jacobsen, M. and Bruun, O. (eds.) *Human Right and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*, Abingdon: RoutledgeCurzon, pp. 43-58.
- Geuss, R. (2001) *Public Goods, Private Goods*, Princeton, Princeton University Press [山岡龍一訳『公と私の系譜学』岩波書店、2004年] .
- Gewirth, A. (1978) *Reason and Morality*, Chicago: University of Chicago Press.
- (1996) *The Community of Rights*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gilligan, C. (1982) *In a Different Voice*, Cambridge: Harvard University Press [岩男寿美子訳『もうひとつの声—男女の道德観のちがいと女性のアイデンティティ—』川島書店、1986年] .
- (1987) “Moral Orientation and Moral Development,” in Kitty, E. F. and Meyers, D. (eds.) *Women and Moral Theory*, Savage: Rowman and Littlefield, pp. 19-36
- Gray, J (1993) *Post-Liberalism: Studies in Political Thought*, London: Routledge.
- Hayek, F. (1980) “Individualism: True and False,” in Hayek, *Individualism and Economic Order*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-32 [嘉治元郎・嘉治佐代訳「真の個人主義と偽りの個人主義」(『個人主義と経済秩序 <新版 ハイエク全集第I期第3巻>』春秋社、2008年、5-47頁)] .
- Held, V. (2006) *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, New York: Oxford University Press.
- Hobbes, T. (2009[1651]) *Leviathan*, edited by Gaskin, J. C. A., Oxford: Oxford University Press [永井道雄・上田邦義訳『リヴァイアサン1・2』中央公論新社、2009年] .

- Huber, W. und Toedt, H. E. (1977) *Menschenrechte: Perspektiven einer menschlichen Welt*, Kreuz Verlag: Stuttgart [河島幸夫訳『人権の思想—法学的・哲学的・神学的考察—』新教出版社、1980年] .
- Hunt, L. (2007) *Inventing Human Rights: A History*, New York: W. W. Norton [松浦義弘訳『人権を創造する』岩波書店、2011年] .
- Ignatieff, M. (2001) *Human Rights as Politics and Idolatry*, edited and introduced by Gutmann, A., Princeton: Princeton University Press [添谷育志・金田耕一訳『人権の政治学』風行社、2006年] .
- Kymlicka, W. (2002) *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Second Edition, Oxford: Oxford University Press. [千葉眞・岡崎晴輝訳者代表『新版 現代政治理論』日本経済評論社、2005年]
- (2007) “Introduction: The globalization of Ethics” in Sullivan, W. M. and Kymlicka (eds.) *The Globalization of Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-16.
- Lee, S. (1992) “Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue-based Morality?” in *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 19. no. 3, pp. 241-261.
- Li, C. (2008[1994]) “The Confucian Concept of Ren and the Feminist Ethics of Care: A Comparative Study,” in *Confucian Political Ethics*, pp. 175-197.
- Locke, J. (1988[1689]) *Two Treatises of Government*, Student edition, edited by Laslett, P., Cambridge: Cambridge University Press [加藤節訳『完訳 統治二論』岩波文庫、2010年] .
- Madsen, R. (2007) “Confucianism: Ethical Uniformity and Diversity,” in, *The Globalization of Ethics*, pp. 117-133.
- Noddings, N. (2013[1984]) *Caring: A Relational Approach to Ethics and Moral Education*, Second Edition, Updated, Berkeley: University of California Press [立山善康他訳『ケアリング—倫理と道徳の教育 女性の観点から—』晃洋書房、1997年] .
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books [島津格訳『アナキー・国家・ユートピア—国家の正当性とその限界—』木鐸社、1995年] .
- Peerenboom, R. P. (1993) “What’s Wrong with Chinese Rights? Toward a Theory of Rights with Chinese Characteristics,” in *Harvard Human Rights Journal*, vol. 6, pp. 29-57.
- Rawls, J. (1993) “The Law of Peoples,” in Shute, S. and Hurley, S. (eds.) *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993*, New York: Basic Books, pp. 41-82

- 〔「万民の法」、中島吉弘・松田まゆみ訳『人権について』みすず書房、1998年、51-102頁〕。
- (1999[1971]) *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press [川本隆史・福間聡・神島裕子訳『正義論 改訂版』紀伊國屋書店、2010年〕。
- Raz, J. (2010) “Human Rights without Foundations,” in Besson, S. and Tasioulas, J. (eds.) *The Philosophy of Human Rights*, New York: Oxford University Press, pp. 321-337.
- Rosemont, Jr., H. (1988) “Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique,” in *Human Rights and the World’s Religions*, pp. 167-182.
- Rorty, R. (1989) *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press [齋藤純一・山岡龍一・大川正彦訳『偶然性・アイロニー・連帯——リベラル・ユートピアの可能性——』岩波書店、2000年〕。
- (1993) “Human Rights, Rationality and Sentimentality,” in *On Human Rights*, pp. 112-134 [「人権・理性・感情」中島・松田訳『人権について』、137-165頁〕。
- (1999) *Philosophy and Social Hope*, London: Penguin Books [須藤訓任・渡辺啓真訳『リベラル・ユートピアという希望』岩波書店、2002年〕。
- Rouner, L. (1988) (ed.) *Human Rights and the World’s Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Sandel, M. (1998[1982]) *Liberalism and the Limits of Justice*, Second Edition, Cambridge: Cambridge University Press [菊池理夫訳『自由主義と正義の限界』勁草書房、2009年〕。
- Singer, P. (1972) “Famine, Affluence, and Morality,” *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, no. 3, pp. 229-243.
- Shearmur, J. (1996) “From Divine Corporation to a System of Justice: Adventures in Individual Motivation and Social Outcome, With Hutcheson, Hume, and Smith,” in Groenewegen, P. (ed.) *Economics and Ethics?* London: Routledge, pp. 46-67.
- Shirakawa, S. (2012) “A Philosophical Inquiry about Human Rights in Multi-cultural World: A Preliminary Consideration,” *Journal of Comparative Culture*, vol. 103, pp. 171-181.
- Star, D. (2002) “Do Confucian Really Care? A Defense of the Distinctiveness of Care Ethics: A Reply to Chenyang Li,” in *Hypatia: A Feminist Journal of Philosophy*, vol. 17, no. 1, pp. 77-106.

- Tao, J. (2000) "Two Perspectives of Care: Confucian Ren and Feminist Care," in *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 27, no. 2, pp. 215-240.
- Tasioulas, J. (2007) "Moral Reality of Human Rights," in Pogge, T. (ed.) *Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor?*, New York: Oxford University Press, pp. 75-102.
- Taylor, C (1999) "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights," in *The East Asian Challenge for Human Rights*, pp. 124-144.
- Tronto, J. C. (1993) *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, New York: Routledge.
- Tu, W. (2002) "Multiple Modernities: Implication of the Rise of 'Confucian' East Asia," in Pohl, K. H. and Muller, A. W. (eds.) *Chinese Ethics in a Global Context*, Leiden: Brill, pp. 55-83.
- 安部彰 (2011) 『連帯の挨拶——ローティと希望の思想——』、生活書院。
- 大沼保昭 (1998) 『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。
- 加地伸行 (1990) 『儒教とは何か』、中公新書。
- (1994) 『沈黙の宗教——儒教——』、筑摩書房。
- (2009) 『「論語」再読』、中公文庫。
- 金谷治 (1990) 『孔子』、岩波現代文庫。
- 川本隆史 (2005) 「『ケアの社会倫理学』への招待」、川本編『ケアの社会倫理学』、有斐閣、1-48 頁。
- 品川哲彦 (2007) 『正義と境を接するもの——責任の原理とケアの倫理——』、ナカニシヤ出版。
- 下川玲子 (2011) 『朱子学的普遍と東アジア——日本・朝鮮・近代——』、ペリかん社。
- 施 光恒 (2003) 『リベラリズムの再生』、慶応義塾出版会。
- (2004) 「人権——グローバル化の進展の中で——」、有賀誠・伊藤恭彦・松井暁編『ポストリベラリズムの新展開』、ナカニシヤ出版、61-79 頁。
- 土田健次郎 (2011) 『儒教入門』、東京大学出版会。
- 深田三徳 (1999) 『現代人権論——人権の普遍性と不可譲性——』、弘文堂。
- 『孝経』(加地伸行全訳注)、講談社学術文庫、2007 年。
- 『孟子 (上・下)』(小林勝人訳)、岩波文庫、1968 年。
- 『礼記』(下見隆雄訳)、明德出版社、1973 年。
- 『論語』(金谷治訳)、岩波文庫、1999 年。

[付記]

※邦訳があるものを引用する場合には、基本的には邦訳書を参照したが、文章上の理由から表現を変えたところがある。

※本稿は、2013年6月7日から8日にかけて開催された日本比較文化学会第35回全国大会（於：同志社大学）における拙報告「儒教の文化的伝統から見た西洋現代リベラリズムの批判的検討——倫理の「グローバル化」に抗して——」を大幅に加筆修正したものである。

[A Comparative Study about the Universality of Human Rights: From a View Point of Confucian Ethical Tradition]

[Shunsuke SHIRAKAWA・九州大学大学院比較社会文化研究院特別研究者・政治哲学／国際倫理学]