

いま人間として生きることの意味について

——「世界人権宣言」を顧慮して——

What Does it Mean to Live as a Human Being Now ?

——with Regard to the Universal Declaration of Human Rights——

幸津 國生

現代社会において我々はかつて経験したことのなかったような諸問題に、それも我々自身の存在の意味に関わる諸問題に直面しており、それ故いま人間として生きることの意味を改めて問うように迫られている。すなわち、我々はいま「人間」という我々自身の存在の意味を問わなければならないのである。したがって、我々が従来前提としてきた「人間」という概念について、あるいは人間観・人間理解一般について、再検討することが不可避の課題となっている。

というのも、例えば医療の高度化に見られる科学技術の発展によって、我々がこれまで前提してきた我々の生命の範囲が疑われ、人間の生命とはどの範囲のことを言うのかという問題が提起されることになり、この問題が個々の人間の生と死とにおいて根底から問われるようになってきているからである。ここに生命倫理の探究が課題となるわけだが、さらに個々の人間の生と死とに関わる問題は、より日常的に直接的な形で現れている。とりわけ現代日本の企業社会の中では個々の人間は、「企業戦士」と言われつつ、過労死の危険に晒され、その生存の権利が生理的な次元においてさえ侵害される事態を迎えているのである。

また全地球的規模で生じている環境問題は、発展途上国における生活文化を破壊するとともに、そもそも人間の生命の基盤である自然を破壊する人間の在り方は果たしてこのままでよいのか、あるいは自然を破壊しなければ生存することのできな

い人間とはそもそもどのような存在なのか、もし人間が生存し続けようとするならば人間はどのように自然と関わるべきなのかという問題を露にしている。環境問題は、近代市民革命以来多くは人間と人間との関係の問題として捉えられてきた人間の自由・平等・友愛（連帯）という「人権」の理想がさらに人間と自然との関係の問題、さらに人間の生命そのものの意味の問題に連なるものであることを明らかにしてきたのである。この問題は、とりわけ現代日本において個々人にとっては多くは意識の外にあることだが、大量消費社会における個々人の生活が産み出したものであるとともに、個々人の企業社会での活動の結果でもあるとも言わなくてはならない。この社会の中で個々人は労働者として「働きがい」を求めているのであるが、仮にそこに「働きがい」が見出されるとしても、言わば外側からもその「働きがい」の根拠を問われているわけである。

人間と人間との関係という枠組みの中でも、高齢化社会の到来とともに高度の福祉社会の実現が求められるようになり、「人権」の理想も従来より広い範囲で拡大深化することが求められている。そこでは一人一人の「人間の尊厳」の確立が上に触れた生と死とへの問いに関連して求められている。このことは、一人一人にとっての「生きがい」の探求とも連動しており、単に一部の学問的関心事であるばかりではなく、広範な社会一般の関心事となっている。そして一人一人が「生きがい」

を持ちうるような社会を実現していく主体の形成が切実となり、例えば子どもの権利の実現が求められている。また「人間」の範囲が従来は男性に限定されていたのに対して、とりわけ女性の権利の実現が求められていると同時に性の新たな在り方が模索されている。

個々の人間の生命の在り方への視点に加えて人類という視点から見れば、冷戦後の世界において民族問題が深刻化する事態のもとで、なお多くの人間の生命が失われたり、依然として南北の格差は大きいままであり、平和の実現および新たな国際秩序の形成の欲求が強まっている。さらに、これらと関連して我々がこの世界にどのような文化をどのようにして形成していくのが原理的に問われている。

こうして、我々にとって現代社会の条件のもとで「人間らしい生活」の実現が課題となっているのである。この課題の解決に向かうことは、最も根本的な問い、そして古くて新しい問い、つまり「人間とは何か」という問いに現代に生きる我々が我々なりの仕方と答えを与えることを意味するであろう。

このように現代の諸問題において我々はいま人間として生きることの意味について問うことを迫られている。このような諸問題に直面して我々がそれらの解決を求めようとする時、その思想的枠組みに手掛かりを与えるものは、言うまでもなく様々の思想的伝統である。ここに示されるいま人間として生きることの意味への問いに対して思想的伝統がどのような答えを与えるのか、現実と思想との対話を試みる必要があるであろう。すなわち、我々が現実の提起する諸問題に対する解決に向かう際には、我々にとって思想的伝統を手掛かりとして何らかの基準を考察の根拠に置くことが不可欠となるのである。

そのような基準として、さしあたり取り上げう

るものに「人権」概念が挙げられるのではないだろうか。ただし、この概念は、問題を含んだ概念である。そのことは、例えば後に触れるように国際的な会議やシンポジウムなどで、それをどのようなものとして捉えるのか論争の対象になっているところに見られる通りである。それ故、この概念を取り上げる際には慎重でなければならないのはもちろんのことであり、さらにその適用可能性自身が吟味されなければならないであろう。しかしながら、それに対してどのような立場を採るにせよ、誰でも何らかの立場を採ることが避けられないというかぎりにおいて、この概念が現代の諸問題を考える場合の一つの思想的枠組みとなっているということ自身は一応我々の議論の前提としてよいのではないだろうか。

ところで、人権に関して現代世界にほぼ共通の思想的財産となっていると言ってもよいものに「世界人権宣言」が挙げられる。そこには少なくともその制定時における世界の現実に対する伝統を踏まえた思想的な対決の所産が提示されている。そして、その後現在に至るまで国際的な秩序形成の軸であり続けてきたと言えよう。現在の時点において、どのような意味でその精神に依拠することができるのか、未来を展望してどのように修正が要求されるのか、吟味する必要があることは言うまでもない。そのような吟味の一步として本稿では、(Ⅰ) 先ず我々が様々の問題の中でとりわけ現代日本の企業社会における人間の生命の問題に関してどのような現実の課題に直面しているのか、(Ⅱ) 次いで人間の生命に関してこの宣言がどのような精神から創られているのか、(Ⅲ) そしてそこにどのような思想的伝統が受け継がれているのか、(Ⅳ) 最後にこの宣言の精神がどのような形で今後生かされていくべきなのか、という点について考察したい。

I

現代の日本社会のそこかしこの労働の現場で過労死の問題に見られるように、出発点である人間の生命の維持そのものが危くなる事態が発生している。現代日本においては個々の人間は消費者としては溢れるモノを貪欲に消費しているけれども、その背後の企業社会の中で同時に労働者としては「企業戦士」であり、その苛酷な労働の結果過労死の危険に晒されている。彼らは、その生存の権利が生理的な次元においてさえ侵害される事態を迎えているのである。

その驚くべき実態が一書¹にまとめられ報告されている。その一例を挙げるならば、或る製本断裁労働者（54歳）は、会社のトイレの中で「くも膜下出血」で倒れ、2時間後死亡した。これは、過重な業務、会社内の人間関係上のストレスによる過労が引金になって発症したものと考えられる。遺された妻は、夫の死の労災認定を申請した。彼女は、夫の「生きた証」を求めての申請の「意見書」で述べる。「私は、夫の生きた証を求め、労災申請をしました。夫が会社からつらい扱いを受けてもなお会社に尽くし、最後に会社のトイレで亡くなったということはいったい何だったのか。これが“私病”として何らの救済の対象とされないものとしてかたづけられるとしたら、お父さんが一生懸命になって働いてきたことはいったい何だったのか。／この申請では、いまの日本において会社のために一生懸命尽くしてきた一人のお父さんの死をどう評価するのが問われているのです。」ここでは、「人間が、人間らしく働くこと」が「譲ることのできない一線」であり、「人間の尊厳」であるとする立場から「人間の命が働くことの代償になる」という「非人間的営み」に対する鋭い告発がなされている。

労働者である彼らは、仕事を「生きがい」とし

職場での成功に幸せを見出そうとしていて彼らの上昇志向が日本の企業の活力となっている面もある。だが、その上昇志向が満たされる上昇の機会は失われつつあるのが現状であり、そこで上昇志向にこり固まっているならば、心の健康は危うくなるのである。ここでの会社人間は、同時に家庭の父親であり夫である。男たちのこのような生活に伴って家庭で起こるのは、子どもの登校拒否や家庭内暴力などの問題行動や「妻たちの思秋期」という問題である。妻が家庭に留まる場合、妻が夫に仕えることで夫の上昇志向を達成していくという仕組みになっており、日本の経済力は妻たちのむなしさを代償に実現していることになる。その中で転職に伴う家族の問題は深刻である。妻が職業を持っている場合が普通のことになってきているわけだが、その場合には、多くは妻が退職を迫られることになり、妻の自立が妨げられる。単身赴任を選ぶならば、家族としての一体性が維持しがたくなるのは当然の結果である。子どもの転校問題や老親看とりの問題など、問題が何重にも現れる。これが果たして「人間らしい生き方」なのか、「人間らしく生きられる社会」なのかということについて我々は反省を迫られているのである。²

このような事態になるまで働き続けるのは何故なのだろうか。それは「強制された自発性」によるという指摘³は、おそらく正しいだろう。そのことが企業社会で生きるためには要求されることであり、そうでない人間は脱落するのである。⁴現代においては単位時間内に行う仕事の量が人間の能力をはるかに越えようとしており、過労と過労死との間いこそ、現代人の生きのびる手段になってきた⁵と言われるのである。そのような事態をもたらしたとして日本の経営者は市民社会を知らぬと批判されている。⁶こうした状況とともに、「ハイテク社会」における労働の質的転換によっ

て、他人との関係が断ち切られがちとなり、そこで人間として働くこと・生きることの意味が改めて問われているのである。⁷

ここに見られるのは、戦後の或る時期の日本に産み出された状況に発しているように思われる。すなわち、いわゆる高度経済成長によって産業の重化学工業化が推進された状況である。筆者は、その例を戦後日本の「大衆資本主義」化に見たい。

この過程を一つの小説⁸が生き生きと描いている。その中で或る大証券会社社長は言う。「資源の乏しい日本にとって、産業の重化学工業化は唯一の進路で、日本の生きる道だ。……いま日本中の大衆資金を、日本経済発展のために結集させ得ることできなかつたら、日本経済の前途は極めて危険なものとなる。だからこそ、われわれは、大衆資本時代の尖兵となろうとしているのだ。」大衆自身が限られた方法以外の知恵で収入を増す魅力ある媒体として株を認めるようになり、これによって新しい株式所有者層としてクローズアップされたというわけである。このような方向が採られるに至るまでに或る財界指導者とこの大証券会社社長との間に次のようなやりとりがあった。「拡大再生産を強力に推進していくための資本調達に、大衆の資金を根こそぎ利用したいんだ。利用するというより、地獄の底まで協力してもらふ必要がある」／「ひどいことを言う」／「ひどくもなんともない。本心だよ。日本が立派になれば、彼らだってその恩恵を受けるはずだろう」／「地獄の底で…か」／「それは比喩だ。徹底的に、日本資本主義の掃蕩に、運命を賭けてもらいたいということだな。これはお国のためなんだからね。」こうして大衆は、日本の高度経済成長に協力させられたのだ。「お国のため」に、財界が結束して大衆を指導していくべきだと社長を説得する財界の指導者から見れば、あんたは貪欲だと言われたのに対して「大衆のほうが貪欲だ。初めにたっぶ

り儲けさせれば、彼らは信じてついてくる」というわけである。

だがその結果大衆は、株というものによって自己の生き方を拘束され、その存在を翻弄されることになってしまったのではないだろうか。株というものは、人間心理の反射鏡であり、浅ましきや愚かさや貪欲さを極めて正確に映し出す。株価の先見性も株価の行き過ぎも、すべて人間の煩惱によって導きだされるのであり、株が高くなれば無限に高くなることを期待し、安くなれば無限の崩落不安におののくというように、それが株の心理であり大衆の迷いなのだというわけである。そこに結果として生ずるのは、現代日本における社会のばらばらな個人への解体傾向であると言えないであろうか。

そのような個人にとって切実な問題として浮かび上がって来るのは、自己の生命の行く末、つまり個人的な不安ではないだろうか。筆者は、そのような心理に対応する人間の振る舞い方の例として、当の生命そのものが一つの商品となる生命保険を挙げたい。

ここで生命保険を素材とした小説⁹を取り上げてみよう。その中で或る生命保険会社社長はガン保険について言う。「マスコミといえば、近ごろ地震についても頻繁に特集していることに気がつかれませんか。東海地震の可能性を専門家が公言して以来のことでしょうが……しかし、では地震とガンと、人々がどちらにより神経を尖らすかといえば、これは絶対に後者であると、皆さん方も認められるにちがいない。理由は簡単である。地震に見舞われる時はみんないっしょだから、まだしも心丈夫だし、諦めもつく。しかしガンは、一人一人を個々別々に襲ってくる。個人的不幸であり、恐ろしく孤独な戦いでもあります。ところが一方、生命保険とは、私がこと新しく申すまでもなく、まさに個人的な不安、その備えとなるために

役立つべき商品なのであります……。」ここには、地震という自然災害とガンという個人的な不安とが巧みに対比されている。自然災害ならまだしも個人に不幸が見舞っても、とにかく災害対策という社会的対応も考えられるけれども、個人的な不安にはそのような社会的対応がないというわけである。しかし、そうだろうか。個人的な不安とは、実はまさに社会的に産み出されてきたものではないのだろうか。もちろん、そのように言っても、個人の負う闘いへの不安は消え去るものではないだろう。だが、もしそのような不安に襲われる個人にとっても何らかの社会的対応が準備されるとすれば、徒らに不安のうちに捨て置かれることもなく、そして他の人間との交流によって支えながら個人的な不幸に立ち向かうことができるに違いない。

そもそも一体生命保険とは、真に個人的な不安に応えるものなのだろうか。それが商品である以上、それは個々の個人の不安に応えるよりは、一定の仕方で個人の生命に平均化された値段を付け、それに対応しうる平均的な人間だけをこの商品を購入できる客として処遇するにすぎない。この平均的な個人の生命の値段から外れたより大きな値段（会社にとってはそれだけ費用がかかる）を持った個人の生命は対象になり得ないのである。

この事情をこの小説の中の生命保険会社の支部長が生命保険特有の現象としての「逆選択」という形で説明する。「加入者の大切な保険料を預かって、相互の助け合いの制度を運営している保険会社としては、なるべく同じ程度の健康状態の加入者でもって保険グループを構成するように管理しなければならないわけですね。もし中に普通よりずっと身体の悪い人や、非常に危険な職業の人などが含まれていますと、当然、死亡保険金の支払いが予定より多くなり、その結果、配当金が減って、加入者間の公平性が保たれず、健全な保険制

度の維持に支障をきたしてくるわけです。ところが、実際には、健康に自信のない人、どこかに病気を持っている人ほど、保険に加入したいという気持ち強い。この傾向を逆選択と呼ぶんです。まあこれはある程度自然な心情なんですが、中にはとても保険契約には無理な謝絶体に含まれる人が、そのことを隠して加入しようとするケースがありますから、十分に注意しなければなりません。」ここには、個人的な不安に対応するとされているにも拘らず、実際にはここで言われている「個人的な不安」とは本当にそれへの対応を必要としている個人の生命を対象には含んでいないような平均化された不安でしかないことが、あからさまに言われている。

見落とされてはならないことは、ここで言われていることは、生命保険会社の一面でしかないということである。すなわち、それは二つの顔を持っているのである。「一つは勿論、契約者や被保険者への顔である。現代の生活にひそむ危険をアピールし、危険保障や将来の生活設計の必要を説いて、保険契約をさせる。早めに自分の生命に値段をつけさせて、それを購うための保険料を小出しに徴収しておくともいえる。会社と個人との間で、遠い、しかしいつか必ず来る日のための約束を結ぶ。一般庶民の個人個人に向ける顔であろう。／もう一つは、財界に君臨する金融業者としての顔である。多数の契約者から集めた莫大な保険料収入を、会社は、株式、不動産、貸付などに運用して利潤をあげているが、その中では貸付金の割合が圧倒的に大きいのである。」こうして個人は知らぬ間に自分の生命に値段を付けて、財布の底をはたいてやっと払った保険料で、実は金融業者の利潤稼ぎの片棒を担いでいることになるのだ。そして個人は、個人への社会の解体傾向を産み出した当のものをより強化する役割を演じているのである。つまり、平たく言うならば、自分で自分

の首を締めているのではないだろうか。

こうして、現代日本社会において人間の在り方としては個人のアトム化が促進されているのであり、この人間の在り方を原理的に見るならば、それには後に触れるホッブズの社会哲学における自然状態がほとんど当て嵌るようにさえ思われる。現代の人間の在り方一般においてアトムの個人としての自然人の「万人の万人に対する闘争」から互いの平和の保障のための共同体としての国家の形成を説くホッブズの方向とは逆に共同体の解体から個人のアトム化が促進されるという方向で、ホッブズ的自然状態が現出しているように見えるのである。¹⁰あるいはそれは、ロック的自然状態からホッブズ的自然状態への逆行とも見られるのである。「企業戦士」という言葉は、それを象徴しているとも言えよう。すなわち、自由競争は言わば一定のルールを持った「ゲーム」からルールなしの「戦争」へと変質しているわけである。

そのような現実の事態に直面して、我々に求められるのは、そこに何らかのルールはありうるのだろうか、ありうるとするならば、それはどのようなルールなのか、を問うことである。そこで浮かび上がってくるのが、「世界人権宣言」に見られる人権の思想である。次にこの思想について検討しよう。

II

この宣言の名称は、英語版・仏語版原典および独語版では、Universal Declaration of Human Rights, Déclaration Universelle des droits de l'homme, Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, である。これに対する日本語訳としては「世界人権宣言」という訳が定着していると言えよう。しかし、この訳はこの宣言の名称の意味を示すには不十分であると言わざるを得ない。というのは、この名称は原典の字義通りに直訳される

ならば「人権 [人間の諸権利あるいは人間的な諸権利] の普遍的宣言」と訳されるべきものであり、人権の普遍性を主張するものになっているからである。¹¹では、それはどのような意味での普遍性を主張するものなのだろうか。筆者は、この普遍性を、個々の人間の生命の存在という事実を根底として、この生命を各人が相互に承認することへの欲求に基づくものと理解する。

この宣言の第一条には、その基本的立場が個々の人間の生命の承認への欲求という形において表明されている。英仏語版の原典および独語版は、以下の通りである。All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood. Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité. Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen. 邦訳では、「すべての人間は、生まれながら自由で、尊厳と権利について平等である。人間は、理性と良心を授けられており、同胞の精神をもって互に行動しなくてはならない。」¹²となっている。ここでは個々の人間が「生まれながら」持っている権利について述べられているところに、個々の人間の生命の承認への欲求が表明されており、そこにこの宣言の普遍的性格も示されていると言えよう。

しかしながら、この訳では、人間の生命そのものあるいは誕生していることそのこと自体については十分には強調されていないように思われる。そこでは、おそらく当然のこととしてこのことを前提した上で、むしろその様態としての「自由」・

「平等」・「同胞の精神」の方に重点が置かれているのであろう。これに対して、もちろん内容に変わりがあるわけではないけれども、筆者は次のように訳したい。「すべての人間は、自由に、かつ尊厳および権利において平等に生まれている。彼らは、理性および良心を与えられており、同胞の精神において相互に振る舞うべきである。」拙訳では、上に引用した英仏語版の原典および独語版を参照し、重点を人間の生命そのものあるいは誕生していることそのこと自体に置いて訳してみたわけである。というのは、これらの版においてはその言語の文法上、「自由」・「平等」・「同胞の精神」という語は人間の生命そのものあるいは誕生していることそのこと自体という事実についての副詞・副詞句ないし副詞的に修飾する独立した文章をなしているのであり、日本語に訳する場合にもこの文脈を生かす形で訳すことが、この宣言の精神に相応しいと思われるからである。

ここに表明された立場は、「すべての人間」に適用されるものであり、そこでは例外は存在しないし、存在してはならないのである。例外なしに適用される立場とは、まさに普遍的なものである。それが「人間の尊厳」というレヴェルで主張されるかぎり、抽象的に把握されるものであるが、それは抽象的であるが故にかえて人間一人一人にとって基本的な事柄となる。それは、一人一人の人間がそれぞれの固有な仕方によって、彼（彼女）がその社会において生存することの意義を主張しているのである。¹³ こうして、個々の人間の生命の承認への欲求という形において人権の普遍性が主張されるのであり、そこから他のすべての規定も導き出されてくるのである。

自由や平等は、社会に生まれた人間一人一人の生命の属性と考えられる。すなわち、生命は本性として自由や平等を生まれた時に既に内在させているのであって、言わばそれらの実現を目的とし

ているのである。この目的の実在化が何らかの事情によって妨げられる時、この目的は一つの規範として捉えられるであろう。「人権」とはそのような自覚化された規範として歴史的に獲得されてきたものである。もしそれらが何らかの事情によって妨げられることがなかったならば、そもそも「人権」という形における規範が自覚化されなかったのかもしれない。それらが人間の本性として人間に内在しているのであるならば、それらは言わば事実性において捉えられるものであろう。つまり、本性においては生命という事態に根ざしたものととして事実性と規範性とは統一されているであろう。

事実性と規範性との統一とは、言い換えれば「当たり前」ということである。「当たり前」とは、そうあるべきこと、当然のことであるが、或るものがそれのあるべき方向に向かっていく運動を指し示していることと考えられる。¹⁴ それは、或るものが単にあるがままにあるのではなく、その運動そのものにおいて自己の本来性に向かってあるがままにあることを越えて進んでいる運動である。しかし、それはあくまであるがままにあることに基づいているのであって、その方向は或るものにとって決して外的なものではなく、内的なものである。むしろ、それはあるがままにありつつ、しかもそれ自身を越えていると言ってもよいかもしれない。

このような内的な運動においては、或るものにとってその運動が妨げられないかぎりには、この運動は特別に規範として自覚化されることもなく、本性の発露として言わばあるがままに目的の実在化が図られるであろう。その場合、本性の発露が一つの「状態」として既に潜在的に準備されていると考えられる。この「状態」とは、そこからあれでもありうるし、これでもありうるというような単なる可能性ではない。そこには既に或る方向

が潜在的に存在しているのである。そしてこのような「状態」を基礎として、本性が実在化するのである。¹⁵しかし、現実には例えば「人権」という規範が自覚されざるを得ない状況がある。すなわち、このことは、一人一人の人間の生命の実現が妨げられていることを意味するのではないだろうか。もちろん、ここで生命の実現を求めること自体一つの価値選択であるにすぎず、何ら普遍性を要求しうるわけではない。そのような自己の立場の相対性を自覚しつつ、ここではあえてこの立場に立つのである。このように理解することは、人権の根底に或る種の目的論を想定することになるだろう。すなわち、人間の生命そのもののうちに実現されるべき目的を洞察し、生命の展開過程をこの目的の実現の過程と捉えることを意味する。生命の誕生時に自由と平等との出発点を求めるのは、自由および平等への欲求がまさに生命の承認への欲求であることを意味するであろう。そして生命の承認への欲求とは、生命そのものの欲求であり、この生命の欲求の社会的形態であると考えられる。そうだとすれば、人権の歴史を見る場合、人間の生命の欲求あるいは生命の承認への欲求という視点から見直すことが必要であろう。

これらの欲求を「人権」という形で表明する¹⁶ことは、規範性を強く求めた近代ヨーロッパの社会の在り方に依ると思われる。ここに示された人権概念には、人間一般の自由と平等との権利をめぐる歴史上における様々な立場の間の闘争が反映している。歴史上これらの権利は、身分に制約されつつも、身分を越えた意味を獲得した。すなわち、中世における権利の宣言は、身分的制約を持ったものでしかなく、そのかぎり近代におけるそれからは本質的に区別される。しかしながら、それは、権力の制限や基本的権利を文書を以て確定しており、その文書による確認において、方向としては、近代において変容させられ拡大されて普

遍的な人権として現れる自由の権利を捉えていた¹⁷と言われる。思想史上においては、それらが古代以来の自然法思想に依りながらも、近代の「自然権」思想の成立によって思想的な表現を得たことは言うまでもない。¹⁸近代の「自然権」思想が上に述べた人権の抽象的普遍性の基礎をなしていると考えられる。

では、この人権の抽象的普遍性は、個々の人間の生命の欲求の実現という目的論的把握とどのように関わるのであろうか。当該の人権の抽象的普遍性が個々の人間の生命という経験的なものにおいて例外なしに貫かれることは、この普遍性が一つの傾向として事実の上で存在することを意味するであろう。筆者は、このことが規範性と事実性とを結合させていると理解する。すなわち、個々の人間の生命の欲求の実現は一つの傾向として事実の上で存在しており、かつしたがって一つの規範として求められるのではないだろうか。そこでは、一つの目的論的過程が事実性と規範性との統一として提示されているのである。それ故、個々の人間の生命の欲求の実現という目的論的把握のうちに近代的「自然権」思想における普遍性も一つの契機として位置付けられるのではないだろうか。

この思想の成立が身分を越えた人間一般の欲求である以上、それに対する侵害は、人間が人間であることへの侵害となるであろう。¹⁹「人権」という形で表明されたこの欲求とは、人間の自己実現²⁰の欲求を意味するのではないだろうか。そのように見ることができるとするならば、この権利の承認をめぐる闘争において、既に人間の自己実現が一部であるとは言え、欲求されたと見ることができよう。人間の自己実現の欲求自身が人間の生命の欲求の発展を通じて自覚されてきたことである。このように自覚され獲得されたレベルにおいて、それまでの発展段階が到達したレヴェ

ルから位置付けられるのである。人間の生命の欲求が或る発展段階において、「人権」という形において表明されたわけである。そして「人権」の思想の内部でさらに発展が見出される。この発展の捉え方として人権の思想の成立後の発展を三つの世代に見て、これを凡そ上の「自由」・「平等」・「同胞の精神」に対応させて理解する捉え方がある。²¹ この発展の捉え方をここでも受け容れたい。

すなわち、第一世代は、「自由」に対応する市民的および政治的権利であり、第二世代は、「平等」に対応する経済的、社会的および文化的権利であり、第三世代は、「同胞の精神」(連帯の権利)に対応する権利²²であるが、なお現在進行中の権利であり、20世紀後半に生じてきた諸民族の連帯への歩みに示されている。²³

III

人権の思想の発展の第一世代において人権は、個人にとって最も根本的な権利、すなわち、生命の維持を出発点としている。これに直接に関わる条項は、「世界人権宣言」においては第三条である。英仏語原典および独語版は、以下の通りである。Everyone has the right to life, liberty and the security of person. Tout individu a droit à la vie, à la sûreté de sa personne. Jeder Mensch hat das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person. 邦訳では「何人も、生存、自由、および身体の安全を享有する権利を有する。」²⁴となっている。

これに対して筆者は次のように訳したい。「各人は、生命、自由、および人格の安全への権利を有する。」拙訳では、生物としての存在のぎりぎりのレベルを踏まえた上で、「何人」の意味として「かけがえのない、他ならぬその個人」という意味を示すために独語版の意味合いにある「各人」Jeder Menschという表現を生かした。英語

版は everyone、仏語版は tout individu となっているわけであるが、やや意味合いが曖昧であるように思われる。「生存」については、もちろんこれで人間の置かれた事態は表現されており、適切であるが、拙訳では「生命」そのものにこだわって訳してみたわけである。「身体」については、英仏独語版で person, personne, Person が用いられているのであるが、このヨーロッパ語の表現はもちろん「身体」という意味を含んでいる。これは、人間の置かれた事態の最も根底的レベルからすれば、まさに生物としての存在を示すものである。しかし、ここではむしろ persona の舞台で俳優の付ける「面」という原義から派生した「かけがえのない、他ならぬその個人」という意味を生かすために「人格」と訳してみた。この「人格」が置かれる或る特定の場面においては、それが「身体」に集約されて、まさに生物としての存在である「身体」を意味することがあるのは当然である。²⁵ これは、生物としての存在のぎりぎりのレベルを示しており、人間の置かれている、あるいは置かれうる事態への的確な批判の根拠を与えるものであると言えよう。

一般に文書によって権利を保障する制度を決定的にしたものとしては思想上においてはマグナ・カルタにおいて宣言されたものに発しているとするのが定説²⁶であろう。ここでも定説に従う。その中で「身体の安全」が最重要項目の一つとして登場する。第三九条「自由人は、その同輩の合法的裁判によるか、または国法によるものでなければ、逮捕、監禁、差押、法外措置、もしくは追放を受けまたはその他の方法によって侵害されることはない。朕も彼の上に赴かず、また彼の上に派遣しない。」²⁷ 訳者註によれば、条項の「この最後の文言はおそらく、罪のない者に対して暴力を用いて迫ることをしないという程度のことを意味するものと思われる。」とされている。この文言を含め、

この条項が「自由人」にとって決定的に重要なこととして「身体の安全」の保障を要求していたことが分かる。すなわち、歴史的にも文書による権利保障の最重要条項の一つとしてとして、まず「身体の安全」が掲げられなければならなかったのである。

生命の問題は、社会理論としては先ずホブズにおいて主題化された。周知のように、ホブズにおいて人間は端的に生命として、その欲望の満足による無限の拡大を通じて自己を維持する存在者として把握されている。すなわち、「私は、全人類の一般的性向として、つぎからつぎへと力をもとめ、死においてのみ消滅する、永久の、やすむことのない意欲をあげる。そして、このことの原因は、かならずしもつねに、人が、すでに取得したよりも強度のよろこびを希望するとか、ほどよい力に満足できないとかいうことではなくて、かれが現在もっている、よく生きるための力と手段を確保しうるためには、それ以上を獲得しなければならぬからなのである。」²⁹このように自己を拡大させることを言わば自己目的化した存在者として人間が捉えられている。そのようにしてあらゆる社会的制約以前の「自然状態」が設定され、そこから社会の形成が理論的な問題として登場するのである。出発点においては封建的な身分関係を前提した権利に過ぎなかったにせよ、一端成立するとそれが人間一般の「自然権」として要求されるようになるわけである。

この生存権の主張が承認されると、その上に立って労働に基づく所有権の承認へと思想の歩みが進められた。これはロックにおいて思想的に確立された。周知のようにロックは生存の権利を各人に承認した上で、これが人類共有の物から何かある物を各人の所有とする権利の根拠を各人の所有であるところの身体による活動、つまり労働に求める。すなわち、「たとえ地とすべての下級の被造

物が万人の共有のものであっても、しかも人は誰でも自分自身の一身については所有権をもっている。これには彼以外の何人も、なんらの権利を有しないものである。彼の身体の労働、彼の手の働きは、まさしく彼のものであるとってよい。そこで彼が自然が備えそこにそれを残しておいたその状態から取り出すものはなんでも、彼が自分の労働を混えたのであり、そうして彼自身のものである何物かをそれに附加えたのであって、このようにしてそれは彼の所有になるのである。」³⁰ここには人間が生きていることの意味を主として自己の身体の活動に集約し、この活動の社会的関係のもとでの承認に求める考え方が示されている。

自分一個の身体的所有権という点については自明のものとされているのだが、果たして自己の生命を所有という視点から見るのが生命の捉え方として妥当性を持つのかどうか、持つとすればどのような意味で持つのか、は吟味されなければならない問題であろう。言うまでもなく、ここにはプロテスタンティズムの倫理が現れており、それが資本主義の原動力になったことは、マックス・ヴェーバーが明らかにしたところである。だが、資本主義の展開とともにプロテスタンティズムのもとでの労働の位置付けは失われる。³¹

現代の資本主義社会において、労働がかつての「宗教的・倫理的な意味」とは全く異なって世俗化されているのはもちろんであるが、それは端的に営利活動として捉えられる。それがどのように変容したのか、についても既にヴェーバーによって次のように指摘されている。「営利のもっとも自由な地域であるアメリカ合衆国では、営利活動は宗教的・倫理的な意味を取り去られていて、今では純粋な競争の感情に結びつく傾向があり、その結果、スポーツの性格をおびることさえ稀ではない。」³²しかし、現在ではヴェーバーが述べた時と比べてもより強く、営利活動はまた確かに或る

倫理的な意味においてむしろ積極的に肯定されるのである。

映画『ウォール街』の主人公の一人であるゴードン・ゲッコーは叫ぶ。「食欲は善であり、食欲は役に立ち、食欲は正しい。食欲は余分なものを取り除き、首尾を一貫させ、進化の精神の本質をとらえる。食欲にはいろいろな形がある。人生に対する食欲、愛に対する食欲、知識に対する食欲。これらは人間を高いところに運び上げる。そして食欲はいいですか、テルダー [映画に出てくる企業名] のみならず、もうひとつの機能不振におちいつている企業、アメリカという名の企業をも救済することになるでしょう。」³²ここでは資本主義的営利活動の原動力としての「食欲」がほとんど神聖なものとして唱導されているのである。すなわち、ロックの思想の到達点からむしろ遡ってほとんどホブズの思想を思わせる欲望肯定が展開されているわけである。その結果はと言えば、とりわけ現代日本においては、前に見たように、ばらばらな個人への社会の解体傾向が進み、生命の維持という生理的次元においてさえその存在が侵されるという現実の事態を迎えているのである。

このことは、この労働が近代資本主義社会を産み出したその延長上において捉えられるかぎりにおいて思想史において示された生命の維持から労働に基づく所有への道が果たして唯一のものであったのかどうか吟味されなければならないということを意味している。人権の思想は、確かに諸個人の自由を拡大した。しかし、それは同時に自由競争を帰結することによって、所期の目的に反する結果となった。そこで自由の共存を、したがって平等を可能にする体制を求めさせた。すなわち、そこでの人間観が人間を或る側面においてだけ捉えるものであり、それ故に後に社会権として捉えられる権利が要求されざるを得ないことになったのである。「神（天）は自ら助くる者を助

く。」God (Heaven) helps them that help themselves.³³という諺のもとに捉えられていたのは、人間一般ではない。そこに見られるのは、貧困などに陥る理由を個人の能力に帰すことによって、むしろ社会的不平等を承認する捉え方であって、貧困が産み出される社会の構造を見ない人間観である。

このような人間観は、例えばイギリスの「救貧法」に見られる。そこでは「貧困に対する対策がそれまで教会のしごとであったのに対し、国家が関与することを明確にした点、また救貧の方法を『働くことが可能な者』と『働くことが不可能な者』また『未来の働き手である児童』にわけ、それぞれに応じた方法を考慮した点などは、画期的なものであったが、基本的には、貧困の原因を個人の性格的な欠陥や努力の欠如にもとめ、それを犯罪として考えるという原則につらぬかれ、その残虐な方法によって、新しい時代の労働力を創出していったものである」³⁴と言われる。トーニー³⁵によれば、このようなエリザベス時代の「救貧法」ですら、「人はみな、たんに生存しているという、ただそれだけの理由で、他人にたいして、ないし社会にたいして、生存権を主張しようという原理である」として一世紀の後一神学者によって攻撃を受けたという。まさにこれは、我々の現在立っている人間の生命理解と正反対の立場にあるものである。このような人間理解のもとでは、乞食は許されないわけである。バークリー主教は「丈夫なくせに乞食をやっているものは…ひっ捕えて、一定年数のあいだ、国家の奴隷にすべきである」と暗示したという。ここでは一定の条件のもとにおける労働という点で人間が捉えられている。これは、人間の或る側面を捉えたのではあるが、労働すること自身が社会的に保障されなければ、成り立ちえない事柄である。すなわち、貧困等の社会問題を産み出す原因となる人間観であると言わ

ざるを得ないのである。プロテスタンティズムにおける個の確立は同時に人間の社会性からの背反をもたらし、それ故、近代における社会問題を惹起したのである。

そこに第二世代として近代の人間観の枠の中では、思想の歩みが所有を生み出す労働権の保障へと進められるのは理解されることである。その歴史的に蓄積されてきた思想的遺産の成果は、「世界人権宣言」における労働権の保障という形で位置付けられていると言えよう。すなわち、第二十三条（一）「何人も、労働し、職業を自由に選択し、公正かつ有利な労働条件を獲得し、失業に対して保護をうける権利を有する。」⁸⁶という規定である。この規定には同一労働同一賃金（同二）、労働者の生活保障（同三）、労働組合を組織しかつこれに加入する権利（同四）、休息および余暇を得る権利（第二十四条）が連動している。これと並行して、いわゆる社会権として、社会保障を受ける権利（第二十二条）、母親・子ども・老人・疾病者等の福祉への権利を含む生存権ないし生活権（第二十五条）、教育を受ける権利（第二十六条）などが規定されている。⁸⁷その他、思想・良心・宗教の自由（第十八条）、表現の自由（第十九条）、結社の自由（第二十条）、政治参加への権利（第二十一条）、文化の創造と享受の権利（第二十七条）などが規定されているのであるが、これらも人間の生命の展開として捉えられるであろう。「世界人権宣言」では、これらが必ずしも明確に体系化されているわけではないが、歴史的に蓄積されてきた思想的遺産が重層的に条項として挙げられているのである。

かくて「世界人権宣言」は、個体から出発する原子論的発想の枠の影響があるものの、事実として人間一般のレヴェルにおいて他のものによって代替されえぬ個体としての同一性（アイデンティティ）の自己実現が欲求されるという意味では、

普遍的性格を持つのであり、地球上の人類の全構成員を対象としうるものとなっている。二度の大戦の悲惨な経験によって初めて、人類はやっと、一人一人の個人を尊重することが全体の維持にとって根底的なことなのだ、という教訓を得たわけである。

IV

人権は、市民的自由から出発したものではあるが、その普遍的性格の故に、歴史的展開の中で第一世代の段階に見られた制約を越える。市民的自由は、さしあたり各人の生存維持の保障を出発点とし、さらに生存維持の活動を労働による所有という形で具体化される。そしてやがて労働による所有は、市民的自由の延長上で所有の保障として捉えられるとともに、これとは区別されて労働がそれだけで自立し、労働そのものの保障が求められるようになる。というのは、この労働に基づく所有による不平等という結果は最初の生存維持の活動を不可能とし、したがって所期の目的に反するからである。そこでこの結果を克服する方向における闘争を通じて、人権の思想は第二世代へと展開されざるを得ない。すなわち、さらにすべての労働する者にとっての労働権の保障が目指されるのである。そのことによって自由の意味は、社会的広がりを獲得することになる。その場合も元来の生存維持の保障が含まれていることは言うまでもない。あるいは、むしろそのために機能することのうちにこそ政治の目的があるということ、このことが表明されたところに人権の思想の意味があるわけである。ここに自明なものを国家とする思想から個人のうちにそれを見る視点へと転換するという「挙証責任の転換」⁸⁸が見られるのである。さらに現代においては、人権の思想にとって第三世代への転換が不可避であろう。

この転換の背景として現代の問題がある。環境

問題など身近な問題をとっても国家という枠組みを越えて生存権は全地球的規模でますます重要になっている。

環境破壊は同時に発展途上国における生活文化の破壊に見られるように人権侵害を含んでいる。例えば日本向けの商業伐採によって森林が消滅し、狩猟採集民族は従来の伝統文化を維持することが困難になり、消滅の危機に立っている（マレーシアのサラワク州のブナン人の場合）。熱帯雨林の消滅は、医薬品原料の宝庫を失うことであり農作物品種改良のための野生種探索を不可能にするのであり、先住民の知恵と文化を消滅させ、その結果人類の将来の生存のための材料と知恵を同時に失うことである。³⁹

生活文化の破壊とは、外国のことばかりではない。言うまでもなく現代日本に生きる我々の足元で起こっていることである。環境問題が都市住民の当面の需要に応じるために、周辺の地域の住民の生活破壊を伴いつつ起こるとすれば、それは都市における生活の在り方に、そしてそれを保障するという「近代化」政策に対する根本的な問題提起を含んでいる。例えば、都市住民の「水」を確保するためにダムを築くことは、自然林の伐採および植林と連動して河川の生態系を破壊するばかりではなく、水没させられる箇所に住む山村住民の生まれ育った故郷を奪うことになる。補償金を得た住民と他の住民との間は分離させられ、前者も今まで見たこともない金を目の前に積まれて、従来の着実な生活の仕方を離れるが、数年でその金も使い果たし、その日暮らしになりがちだという。このことは、山の自然林の持つ保水力を保全することによってダムの目的にも沿いつつ、山村の生活文化を守り育てていく方向に逆行している。かくて我々は、水源地から河口に至る流域全体の問題として人間と自然との関係全体について考察するように迫られている。⁴⁰

環境問題を前にして、我々は人権の思想を全地球的規模での連帯を目指すものへと発展的に修正しなければならないだろう。そのことを根底において保障するものとして平和的生存権⁴¹が決定的な重要性を持っているのは言うまでもない。

こうして人権の思想は、地球上の人類の全構成員を対象とするものに拡大されなければならないし、そのようなものになることによってのみ自らの存在理由を主張しうる。それ故、それは今後の社会形成の基盤になるものとして、我々の実践の拠り所になりうる⁴²と期待されるのである。その意味でその実現は、まさに現代社会にとっての課題なのである。

ただし、人権の概念がそもそも普遍的でありうるのか、ありうるとするならば、それはどのような意味で普遍的でありうるのか、について吟味されなければならない。実際、国際的な会議やシンポジウムなどで、それをどのようなものとして捉えるのか論争の対象になっている。例えば国連世界人権会議（ヴィーン、1993.6.14-25）では、この概念の理解をめぐる南北対立が露になり、準備会議段階では、「地域的、国家的特色は人権の普遍性の強化のため、貢献しなければならない」となっていたのが、発展途上国側の「西側の指摘する人権は国家主権の侵害である」という主張を汲み取った結果、最終文書では、「国家的、地域的特色の重要性と様々な歴史的、文化的、宗教的背景に留意しなければならない」と明記されたという。⁴³このように、この概念が論争の対象なることそれ自身、そこでは力の論理ならぬ論理の力が発揮されるという意味で人権の発展と言えなくもない。しかし、思想内容として、「人権」という枠組み自身が検討されなければならないことも明らかである。

「人権」というものが近代ヨーロッパを出自とするかぎりにおいて、この枠組みが相対化される

べきであるのは当然のことであろう。しかしそうだとすると、そのうちのすべてが無化されるわけではない。あるいは、それは一度は相対化によって無化されるとも言う。しかし、相対化の吟味を経て、再びそれは我々の実践の拠り所となる。そこには出自を越えた或る普遍性が見られると言えないだろうか。⁴⁵ 筆者は、この普遍性を人権の思想の自己相対化の可能性のうちに見出したい。

私見によれば、或る思想が普遍性を持ちうるのかどうかの試金石は、その思想が自己の立場を相対化することを自己自身の立場とするのかどうかにある。人権の立場は、言うまでもなく一つの立場であるにすぎない。それは、一つの「〈権利〉の選択」⁴⁶なのである。それは、「自分を力において他の人々とほぼ同等であるとみなす大多数の人々が自己の『力への意志』を成就しようとし、実践的な効果をねらって考案した技巧的な装置」である。したがって、それは自己の正当性の根拠を示すことができない。しかし、それは同時に自己自身を相対化する視点を含んでいる。すなわち、思想・良心・宗教の自由を含むことによって、それは自己自身がこの自由の行使の一つの形態にすぎないことを示しているのである。このことは、他の立場にとって同じ自由を行使すること自体を自己自身の立場にしていることを意味する。ただし、それが他者に対してもそのような自由を保証するからと言って自己の立場の普遍性を主張することを止めるわけではない。むしろそのような自由を保証すると声明することによって、自己の立場の普遍性を主張しているのかもしれない。そのかぎりにおいて、それもまた一つの立場にすぎない。しかし、この普遍性の主張が他者の自由の行使を前提するということによって成立するものなのであるから、まさにこのことによって、この主張の立場は、少なくとも自己の立場のみを普遍化する他のあらゆる思想の立場を越えるものであること

になるだろう。

ところで、上に見た思想・良心・宗教の自由は、個人の内的自由を市民の権利という形で提示したものである。個人の内的自由は、何よりも個人の個人たる所以をなすものである。ここに一つの問題が生ずる。この個人性は、社会的存在としての人間の社会性とどのように関わるのか、という問題である。通常、個人性と社会性とは両立し難いものとして捉えられるであろう。だからこそ、社会契約説が成立したのだとも言う。ホッブズやロックの思想はそのようなものとして理解されるであろう。そこでは、個人性と社会性とはまずは切り離されているのである。しかし、これらは別の形では関わりえないのであろうか。人権の基礎にあるものについて思いを致すならば、両者は別の形で関わりうるのではないだろうか。

人権の基礎にあるものは、「人権」という概念で捉えられるよりはるかに以前から人間の性格をなしてきた。それは、「思いやり」⁴⁶であったり、社会福祉的活動の萌芽としての「分かち合い」⁴⁶であった。これらは、ルソーによる自然人の感情としての「憐れみの情」を想起させる。ルソーはこれを、他ならぬホッブズ的な自然状態における人間の規定に欠けたものとして、人間の根源的な性格として取り上げたのである。ロックにおいては平等から愛が導かれる⁴⁷のだが、もしそのように愛というものが捉えられるのだとするならば、自己の欲求の満足のために愛が要請されるのであって、人間の性格そのものとして愛が捉えられることはないと言わざるを得ない。人間にとって自己中心性が、したがって利己的態度が、そこから離れえないほど深く、人間の内部に食い込んでいることはおそらく否定し難いことであろう。しかし、そうであるにもかかわらず、人間の性格のうちそのような方向とは反対の方向の可能性をもまた見出しうるのではないだろうか。そのように言い

うるならば、人間にとってどんなに救いになるか分からない。

この点で一つの示唆を与えるのは、ルソーの思想である。⁴⁸ルソーは、「憐れみの情」こそ、自己中心性へと傾きがちな自己保存の欲求としての「自己愛」を調整するものとして捉えたのである。ただし、ルソーが「自己愛」そのものを否定したのではなく、社会状態において生ずる「自尊心」を区別したことに注意しなければならない。すなわち、自己中心性といっても自然状態にあっては、おそらく自己の自立性が見られているのであって、そのような自立性はそれ自体としては、人間にとってやはり不可欠のものとされているのである。ただ、この自立性が他との関わりを排するかぎりにおいて、それは「憐れみの情」によって補われなければならないのである。「憐れみの情」は、社会状態にあっては、「常に自分の外にあり、他人の意見のなかでしか生きられない」という在り方をしていて、「いわば他人の判断だけから、彼は自分の存在の感情を引き出している」とされるような社会人の持つ「自尊心」を和らげるものとして存続しつづけると考えられる。したがってこれらのものは、個々の人間の内部において存在するものであり、これらの規定によって個人性と社会性とが両立するものとして想定されているのである。このような想定は、「人権」について考察する際、我々の学ぶべきものである。すなわち、個人の自由を示される個人性と社会性とは本来相即するものであると考えられるのである。

ここに示された方向とは一見異なっているが、共通の志向を有するものとして、現代日本において欲望の氾濫の中で個々の人間はかえって溢れるモノの前に佇んでおり、何かこれとは別の何かの中に「幸福」を求めてもいる。映画『学校』の中で描かれた教師と生徒たちの幸福をめぐる討論は、この別の何かを示唆している。「金が欲しいなん

て当たり前のことじゃん。そんなセコイことじゃないんだよ、今私たちが考えてるのは」／「何だい、金じゃない幸福って？」／…／「俺よくわかったよ。幸福というのは金じゃないんだな」／「そうよ。だってお金は遣ってしまったらなくなってしまおうでしょう。幸福ってというのは遣ったらなくなるような形のあるものじゃないんじゃないかしら」／「つまりよ、ああ生きてえなあとか、生きててよかったなあとか、そういうことだよな⁴⁹。」つまり、物質的なものを越えた一つのレベルが求められているのである。

また別の視点から現代日本では忘れられているかに見える文化が日本にもあったことが想起されており、その立場から現代日本の在り方がより思想的に明確な形で批判され反響を呼んだ。すなわち「清貧の思想⁵⁰」である。それは、「幸福な生のためには物とちがう原理が必要である」とする。そこでは「真のゆたかさ、つまり内面の充実のためには、所有欲の限定、無所有の自由を見直す必要がある」とされることに見られるように、従来の「欲望」のレベルを越える「必要」が主張されている。すなわち、何か別のレベルでの人間の在り方が「欲求」されているのである。

ここには、一つの「哲学への欲求」が表明されていると言えよう。ここに現代日本の問題を解決する一つの展望が示されていると筆者も考える。その点でこの著者の立場に大いに共感するものである。しかし、あえて残る問題を指摘するとすれば、あらゆる問題があくまで個々の人間のレベルで捉えられているように見受けられることになお論究されるべき論点が含まれているように思われる。もちろん個々人にとっては現代日本の問題に直面して、先ずこの問題を現実に対する自己の心の問題として受け止めざるを得ないのであり、実践的には個々人の振る舞いの在り方を変えることから出発せざるを得ない。しかし、そこには個々

人の振る舞いの在り方が社会の在り方に繋っており、両者は基本的には同じ構造になっているのだという前提があるように思われる。

だが果たしてこのことは前提されてよいのだろうか、という疑問が生ずる。というのは、そもそも個人が自分の欲望に対してどのように振る舞うかということと、この欲望が産み出されてきた社会の構造とは区別されなければならないと思われるからである。これは、市民的自由から社会権が区別されて獲得されてきた歴史においても生じていた問題であろう。ここでの欲望とは歴史的社会的に産み出されてきたものであり、したがってこの欲望に対する態度もまた歴史的社会的に産み出されるものであろう。それ故この著者の言うように個人が振る舞わなければならないような状況を産み出すものに対してはこれをどのように捉えるべきなのか、という問題が理論的には残るように思われる。そのような問題はあるけれども、ここに筆者は「哲学の欲求」に向かう真摯な一つの「哲学への欲求」を見る。

「哲学への欲求」において近代市民社会の「自由」の状況が批判される。市民的自由の承認に見られる形式性を克服すべく、例えば道徳の内面性の立場から克服が目指される。「清貧の思想」は言わばそのような批判として理解されるのではないだろうか。おそらくその根底にはそのような批判の主体の形成が目指されているに違いない。欲望の氾濫に「清貧の思想」を対置するばかりではなく、逆にこの主体の形成そのものを欲望の氾濫のうちに見出すことが課題であろう。逆説的に言うならば、欲望の氾濫そのものがかつての状況にもまして高次のレベルにおいて批判の主体の形成を呼び掛けているのである。そこに至るプロセスのうちには欲望によって欲求が多様化し高度化していく側面がある。高度化の或る局面において、おそらく欲望の一定の在り方が反省にもたら

され、批判されることになる。つまり、そのような展開の契機となるものは、批判の対象となっている欲望そのものなのである。

そのように欲望を媒介として欲求が展開していくのである。その展開の或る局面において「哲学への欲求」が生ずるのではないだろうか。そして欲望の氾濫をもまた自己の発展のうちに捉えるようなさらなる高度化が遂げられることによって、「哲学への欲求」は哲学そのものの欲求としての「哲学の欲求」に転化するのである。「哲学の欲求」において、欲望の氾濫も、「哲学への欲求」つまり欲望の氾濫に対する哲学的反省も、「哲学の欲求」のうちに位置づけられるであろう。そこでは人権という形で捉えられてきた人間と自然との関係および人間と人間との関係における個々の人間の生命の実現という理念は現在から懸け離れたところに超越的に存在するのではなくて、まさに現在そのもののうちに現前しているのであり、ここに理念の現在化が捉えられているのである。⁵¹

市民的自由（あるいは人権）は、形式的であるにせよ、あらゆる人間の人間に対する支配を否定するかぎりにおいて、「哲学の欲求」の満足の実現への一つの側面をなすものである。権利とは、その対象が物質的なものであれ、精神的なものであれ、何らかの欲求の社会的承認への主張を意味する。しかし、それが形式的であるが故に、個別的人格の置かれた社会関係は捨象されている。そこで権利には単なる市民的自由のレベルを越えて、社会権としての内容が与えられなければならない。しかし、そのような吟味が行われるには、権利の在り方自体を吟味する自由ないし欲求が生み出されることが前提となる。この欲求が権利条項として表現されたものが、上に触れた「思想・良心・宗教の自由」に他ならない。市民的自由一般がこの自由として現れる時、市民社会における欲求の哲学的反省も可能になるだろう。すなわち、

この自由は、さしあたり「哲学への欲求」として行使される。これは「哲学の欲求」実現の一つの歴史的段階と言いうるであろう。

人権の立場は、人間が何らかの超越者を前提することなく、自己の在り方を根拠付けるものとして歴史的に蓄積されてきたものであると言えよう。しかし、それは「人権」のかぎりにおいては人間自身が或る種の超越者になりかねないという問題がある。すなわち、そこでは人権の思想が人間中心主義にならないのかどうか吟味する必要がある。というのは、人権の主張が人間中心主義を強める危険を意味するのかもしれないからである。

この危険性を乗り越えるためには、「人権」という枠組みそのものを外すことが要求されることになる。そこで「人間」という規定を外して、全ての存在者に適用される原理を立てられないだろうか。すなわち、「世界人権宣言」第一条の条文を手がかりにするならば、「すべての存在者は、自由に、かつ尊厳および権利において平等に生まれている。それらは、理性および良心を与えられており、同胞の精神において相互に振る舞うべきである。」とする原理である。（もちろん日本語の文章としては奇妙なものではあるが、）そのような捉え方は、あらゆる存在者の内に仏性を認める仏教思想（「一切衆生悉有仏性」⁹²、「草木成仏」⁹³）のような思想が深く浸透した東洋ないし日本の文化の中で育った者にとっては、格別珍しいことではない。この思想によって人権の思想が前提しているかもしれない人間中心主義を克服することが期待されるのではないだろうか。

ただし、人間中心主義を克服した上でなお存在者全体の中で人間を位置付け、その独自性を示すことが必要であろう。というのは、「すべての存在者」といっても、その中で人間の独自性は存在者一般に解消されないからである。そのような独自性がどこに見出されるかと言えば、世界と自己

との関係の在り方について問うことであろう。というのは、そのような問いを立てるのは、おそらく人間のみだろうからである。人権の思想の範囲では、人間による自然支配を前提したまま、その上に立って人間による人間支配に抗する闘争が行なわれてきた。しかし、現代において、そのような前提そのものの正当性が問われている。すなわち、改めて世界と自己との関係の在り方が見直され始めたのである。

そのような問いにこそ人間の独自性があり、環境問題において見られるように他の存在者と同等の立場に立ち自然の一部としての人間を位置付けるように人間と自然との関係の在り方を変えていくことに人間の責任があるのではないだろうか。この人間と自然との関係の在り方の変革はまた、人間と人間との関係の在り方の変革に連動しているであろう。そしてそのような変革の努力のうちで一人一人の人間の生命の自己実現が果たされるであろう。そこに筆者は、いま人間として生きるこの意味の一端を見出したいと思う。

註

- 1 過労死弁護団全国連絡会議編『過労死！』。以下同書、70-71, 92参照。
- 2 小田『会社人間症候群』20, 29, 72-73, 158-159、斎藤茂男編著『妻たちの思秋期』4, 119, 245-251、沖藤『転勤族の妻たち』274-290参照。これまで少なかった女性の転勤も増えてきた。転勤は、これによってさらに複雑な問題を女性にも男性にも子どもにも老親にも強いることになった。「女性と転勤」は、家庭よりも会社を優先してきた企業社会そのものの問い直しを迫っているのである。この点について「はたらく現場で 女性と転勤」朝日新聞1993. 11. 2, 9, 16, 24参照。
- 3 川人「企業社会と人権」、同編著『現代の人

- 権』33参照。
- 4 奥村『法人資本主義』37参照。
 - 5 この点に関して医学的な見地にも配慮して小説化したものに三輪『過労死』がある。
 - 6 内橋・佐高『「日本株式会社」批判』38-40における内橋の発言参照。
 - 7 森『ハイテク社会と労働』2-15, 214, 227-229参照。
 - 8 清水『小説兜町』。以下同書、183, 225, 175, 176, 357-358参照。
 - 9 夏樹『遠い約束』。以下同書、9、132、96参照。
 - 10 論究の対象は日本に限定されているわけではないけれども、同じような指摘が既に30年以上前になされている。務台『現代のヒューマニズム』96-97参照。
 - 11 この宣言の普遍的性格については、斎藤恵彦『世界人権宣言と現代』117-124参照。
 - 12 高野訳、『人権宣言集』403。
 - 13 この意義が「人間の尊厳」という最も抽象的であるが最も基本的な基準にたって判断されることについては、井上『人権叙説』13参照。
 - 14 『岩波古語辞典』33-34によれば、「あたり[当り]」とは「物が直進して（これという急所に）ぴたりとぶつかる意」であり、いろいろな意味が含まれるが、その中に「まさにその方向・順序にある」という意味があり、ここには事実性と共に規範性が生ずる事情が示されている。ここから、「あたりまへ[当り前]」が「そうあるべきこと。当然。」とされており、規範性を持つことが理解されるであろう。
 - 15 ここではアリストテレス『ニコマコス倫理学』におけるヘクシスの規定を念頭に置いている。アリストテレスは次のように説明している。すなわち、能力や学問の場合と「状態」の場合とは区別される。能力や学問の場合には、同一の能力なり学問なりが相互反対的な事柄のいずれをも結果することが可能であるが、「状態」の場合には相互反対的な事柄のいずれをも結果するというわけにはいかない。例えば、健康という「状態」においては相互反対的な事柄のいずれもがなされるのではなく、もっぱら健康なもろもろの事柄がなされるのである。事実、或る人が健康な人間の歩くであろうようなふう歩いているとき、「彼は健康な歩き方をしている」と我々は言うのである、と。1129a、(上) 169-170参照。
 - 16 欲求と人権との関わりについては、Wronka: Human Rights and Social Policy in the 21st century, 23-25参照。
 - 17 Birtsch: Rechte des Menschen, Menschenrechte, 242参照。
 - 18 当該の自然法思想の古代から近代への展開に不連続性を見る見解が有力になっているようである。例えば「客観的な法」から「主観的な権利」への転換を見て、両者の異質性を主張する見解についてダントレーブ『自然法』87-90参照。また近代の理性的自然法のアリストテレス主義的・トマス主義的経験論との断絶を主張する見解についてフォリエ／ペレルマン「自然法と自然権」、『法・契約・権力』38参照。「相互的権利」と「単独的権利」との区別を捉え、後者に自然権の把握を見るべきだと主張する見解についてミノーグ「自然権・イデオロギー・生のゲーム」、『人間の権利』42参照。
 - 19 一個人の権利への侵害が他の個人の権利への侵害となるという事情については、井上2, 4, 12, 16-17参照。
 - 20 江橋「人権の神髄は『自己実現』」、朝日新聞1993. 6. 9参照。

- 21 Wronka: op. cit. 25-28参照。
- 22 この権利が一番後に来るのは、宣言という形においてもそうである。これは、フランス革命中にはほとんど見られなかった。宣言としては、ようやく一八四八年の権利宣言において自由・平等と並んで原理として挙げられるようになった。「フランス共和国は、自由・平等および友愛を原理とする。」山本訳、『人権宣言集』160。
- 23 ロンカは主としてこの世代を北大西洋条約機構、米州〔国家〕機構やヨーロッパ共同市場などの諸国家の連合において見ているが、筆者はより広く非政府組織運動などを含めて捉え、そしてむしろそこに重点を置いて考えたい。
- 24 高野訳、『人権宣言集』403。
- 25 まさにそのような事態が現代において生じており、この条文の侵害が行われていることについて、また同じく死刑の存廃の問題については、斎藤恵彦105-108参照。
- 26 例えば杉原『人権の歴史』9-12参照。
- 27 田中訳、『人権宣言集』45-46参照。
- 28 Hobbes' Leviathan. 75. ホッブズ『リヴァイアサン』(一)、169。
- 29 Locke: Two Treatises of Civil Government. 130. ロック『市民政府論』32-33。
- 30 資本主義の原動力についてのヴェーバーの説に対しては、ゾンバルトの批判がある。佐伯『「欲望」と資本主義』100-101参照。しかし、冒険商人の精神に資本主義の発端を見ても、プロテスタンティズムのもとでの労働の位置付けの転換という本稿での捉え方はプロテスタンティズムの範囲においてはそのまま妥当するであろう。
- 31 ヴェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』366。
- 32 リッパー『ウォール街』189。
- 33 諺辞典によれば、初出は1545年のことである。Taverner: The goddes do helpe the doers. The Oxford Dictionary of English Proverbs. 310参照。表現には歴史的にも現在でも種々のヴァリエーションがある。God helps those who help themselves. など。A Dictionary of American Proverbs. 255参照。日本では1736年のベンジャミン・フランクリン「富に至る道」のもの June God helps them that help themselves. が中村正直訳『西国立志篇』に引用されて有名になったようである。『故事俗信 ことわざ大辞典』786参照。
- 34 一番ヶ瀬『社会福祉事業概論』47参照。
- 35 トーニー『宗教と資本主義の興隆』。以下同書下巻203, 200参照。
- 36 高野訳、『人権宣言集』406。
- 37 現代市民憲法における社会国家的対応については、杉原136-139参照。
- 38 内田『社会認識の歩み』111参照。
- 39 小島『環境と人権』、『現代の人権』54-57、66-68などを参照。
- 40 記録映画『あらかわ』は、美しい映像と音楽とでこのことを語っている。シグロ編著『あらかわ』参照。
- 41 核兵器体系による生存の脅威およびエネルギー危機と並んで環境問題という人類の直面する危機という視点からもまた、平和的生存権が大きな意味を持っていることを考慮する必要がある。この点に関して、小林『憲法第九条』1-16参照。
- 42 朝日新聞、1993. 6. 26参照。また早稲田大学、米国ロバート・F・ケネディ記念人権センター主催/国際シンポジウム「日本の国際化と世界人権体制の創造」(早稲田大学、1993. 6. 24-

- 25)、朝日新聞、1993.7.1(夕刊) および朝日新聞社「二十一世紀の日本」委員会主催／大阪フォーラム「アジアと日本—信頼を築く道」(大阪市、1993.9.25)、朝日新聞、1993.9.28 参照。
- 43 文化の相対性と人権価値の普遍性との関係について、樋口『自由と国家』194-204 参照。
- 44 笹澤『〈権利〉の選択』。以下同書 227, 229 参照。
- 45 犬養『『人権思想』の基礎にあるもの』、朝日新聞 1993.3.15 参照。
- 46 コーズ『ソーシャルワークの根源』76 参照。
- 47 Locke: op. cit. 119.『市民政府論』10-11 参照。
- 48 Rousseau: Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. 58-60, 92, 118. ルソー『人間不平等起源論』71-74, 129, 181-182 参照。
- 49 山田『学校』221-224。
- 50 中野『清貧の思想』。以下同書 137 参照。
- 51 ここに述べた議論は、ヘーゲルにおける「哲学の欲求」についての筆者の理解を前提している。この理解については、拙著『哲学の欲求』参照。簡単には、拙稿「現代における共同生活の欲求について」および「現代における哲学の欲求について」においても述べておいた。
- 52 『般若心経』33 参照。
- 53 空海『卍字義』319 参照。

文献目録

1) 「世界人権宣言」

- 英語版: World Human Rights Guide.
Originated and compiled by Charles Humana. London/Sidney 1987. 324-326
- 仏語版: La Conquête des Droits de l'Homme.

Textes fondamentaux. Paris 1988.
141-147

独語版: Völkerrechtliche Verträge.
Nördlingen 1987. 131-137

日本語版: 高野雄一訳・解説、高木八尺・末延三次・宮沢俊義編『人権宣言集』岩波文庫 1957. 398-408. (同書より次の人権思想史上の文献を引用。「マグナ・カルタ」田中英夫訳・解説、34-54. 「1848年憲法の権利宣言」山本桂一訳・解説、158-163.)

2) その他

- アリストテレス『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫 1971
- 朝日新聞 1993.6.26
- 同 1993.7.1(夕刊) 早稲田大学、米国ロバート・F・ケネディ記念人権センター主催／国際シンポジウム「日本の国際化と世界人権体制の創造」(早稲田大学、1993.6.24-25)
- 同 1993.9.28 朝日新聞社「二十一世紀の日本」委員会主催／大阪フォーラム「アジアと日本—信頼を築く道」(大阪市、1993.9.25)
- 同 1993.11.2, 9, 16, 24 「はたらく現場で 女性と転勤」
- Birtsch, G.: Rechte des Menschen, Menschenrechte. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. von J. Ritter. Bd. 8. Darmstadt 1992
- ダントレーブ、A. P. 『自然法』久保正幡訳、岩波書店 1952
- A Dictionary of American Proverbs. New York/Oxford 1992
- The Oxford Dictionary of English Proverbs. 3rd Edition. Oxford 1970
- 江橋崇「人権の神髄は『自己実現』」、朝日新聞 1993.6.9

- フォリエ、ポール／ペレルマン、カイク「自然法と自然権」野嵐一郎訳、『法・契約・権力』平凡社 1987 所収
- 『般若心経』金岡秀友校注、講談社文庫 1973
- 樋口謹一『自由と国家』岩波新書 1989
- Hobbes' Leviathan, Reprinted from the edition of 1651. With an essay by the Late W. G. Pogson Smith. Oxford 1909. ホブズ、トマス『リヴァイアサン』(一)、水田洋訳、岩波文庫 1992
- 一番ヶ瀬康子『社会福祉事業概論』誠信書房 1984
- 井上茂『人権叙説』岩波書店 1976.
- 犬養道子『『人権思想』の基礎にあるもの』、朝日新聞 1993. 3. 15
- 『岩波古語辞典』大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編、1974
- 過労死弁護団全国連絡会議編『過労死!』講談社文庫 1992
- 川人博「企業社会と人権」、同編著『現代の人権』日本評論社 1993 所収
- 小林直樹『憲法第九条』岩波新書 1982
- コーズ、S. C. 『ソーシャルワークの根源 実践と価値のルーツを求めて』小島蓉子・岡田藤太郎訳、誠信書房 1989
- 小島延夫「環境と人権」、前掲『現代の人権』所収
- 『故事俗信 ことわざ大辞典』小学館 1982
- 幸津國生『哲学の欲求 ヘーゲルの「欲求の哲学」』弘文堂 1991
- 同「現代における共同生活の欲求について——『いじめ』から『やさしさ』へ——』『季刊思想と現代』白石書店 8 (1987春) 所収
- 同「現代における哲学の欲求について』『理想』理想社 640 (1988秋) 所収
- 空海『卍字義』小野塚幾澄訳注、『弘法大師 空海全集』第二巻、筑摩書房 1983
- リッパー、ケネス『ウォール街』芝山幹郎訳、文春文庫 1988
- Locke, John: Two Treatises of Civil Government. Everyman's Library. No. 751. London 1966. ロック、ジョン『市民政府論』鶴飼信成訳、岩波文庫 1968.
- ミノグ、K. R. 「自然権・イデオロギー・生のゲーム」、E. カメンカ/A. イアースーン・テイ編『人間の権利——その近代的形成と現代的展開』西尾孝司訳、未来社 1984 所収
- 三輪和雄『過労死』徳間文庫 1993
- 森清『ハイテク社会と労働—何が起きているか—』岩波新書 1989
- 務台理作『現代のヒューマニズム』岩波新書 1961
- 中野孝次『清貧の思想』草思社 1992
- 夏樹静子『遠い約束』新潮文庫 1980
- 小田晋『会社人間症候群』講談社文庫 1987
- 沖藤典子『転勤族の妻たち』講談社文庫 1991
- 奥村 宏『法人資本主義 「会社本位」の体系』朝日文庫 1991
- Rousseau, Jean-Jacques: Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. In: Du contrat social et autres oeuvres politiques. Introduction de Jean Ehrard. Paris 1975 ルソー、ジャン・ジャック『人間不平等起源論』本田喜代治・平岡昇訳、岩波文庫 1972
- 佐伯啓思『「欲望」と資本主義——終りなき拡張の論理』講談社現代新書 1993
- 斎藤茂男編著『妻たちの思秋期』共同通信社 1982
- 斎藤恵彦『世界人権宣言と現代——新国際人道秩序の展望——』有信堂高文社 1984
- 笹澤豊『〈権利〉の選択』勁草書房 1993
- シグロ編著『あらかわ』北斗出版 1993

- 清水一行『小説兜町』角川文庫 1983
- 杉原泰雄『人権の歴史』岩波書店 1992
- トニー、リチャード・ヘンリー・『宗教と資本主義の興隆－歴史的研究－』出口勇蔵・越智武臣訳、岩波文庫 下巻 1959.
- 内田義彦『社会認識の歩み』岩波新書 1971
- 内橋克人・佐高信『「日本株式会社」批判』社会思想社 1991
- ヴェーバー、マックス『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄訳、岩波文庫 1989
- Wronka, Joseph: Human Rights and Social Policy in the 21st century. Lanham/New York/London 1992
- 山田洋次『学校』岩波書店 1993.