

「権利」言説についての一考察

久保田 顕 二

はじめに

「権利」という言葉は、今日、われわれが社会生活を送る上での必須の言語的アイテムであり、これを失えば生活がすぐにでも立ち行かなくなるであろうことは明白である。社会問題や政治問題をはじめ、近隣の人々との身近な関係の中で生ずる卑近な問題ですら、「権利」を引き合いに出してその解決が図られることが少なくない。患者となり、死にゆく者となったとき、われわれが頼るべきは自らの権利以外には何も無いのかもしれない。ところが他方、権利をめぐる言辭や行動に対してはとかく不満や疑念がもたれやすい、ということもまた事実である。権利ばかりをひたすらに主張する人はわがままで身勝手な人だと見られがちであるし、「権利」という言葉自体の中に、利己的な行動を誘発し助長する原因があるかのような印象すらもたれることもある。時として、この難点は日本語の「権利」という訳語自体の問題であるかのように語られることがある。権利の「利」の中に、まさに利益本位を是認する見方が潜んでいるのであって、これがもし、たとえば「権理」や「権義」などであったなら状況はもう少し違っていたのではないかと⁽¹⁾。しかし、「権利(rights英, Rechte独, droits仏)」と「正しい(right, recht, droit)」とが同一の単語である欧米の言語を使う人々の間であってさえ、権利は「利己主義的」とあるとの批判がしばしば沸き起こっていることからすれば——この点のはのちに詳しく見るとおりである——、「権利」がはらむ問題とは決して単なる日本語の訳語上の問題ではなさそうである。

では、そもそもなぜ、権利は重要な役割を果たし、しかしその一方で、争いの火種となり批判的となりがちなのであろうか。本稿ではこのような疑問について、権利の本性にまで斬り込むことによって、少しばかり掘り下げて考えてみることにしたい。以下、まず、「権利」概念の道徳概念（もしくは法概念）としての特性を示し、次に、権利に対してしばしば向けられるいくつかの批判を紹介し、そして最後に、それでもやはり権利が必須の道徳的・法概念であることを明らかにしてみたいと思う。なお、以下、われわれが日常レベルで「権利」という言葉を使いつつ、自覚的に権利を主張したり行使したりするときの営為を「権利言説(rights discourse)」とか「権利の語り(rights talk)」とかと呼び、また、個人の権利を中核に据え、それを基底としつつ体系的な道徳理論や政治理論を展開する学術的な営為を（あるいはその成果を）「権利論(theories of rights)」と呼ぶことにしたい。

1. 「権利」概念の特性

(1) 個人の保護

道徳的概念・法概念としての「権利」には、いくつかの際立った特性がある。第一は、「権利」という概念装置の最大の眼目が、集団や組織との対比における「個人」を、さまざまな圧力

や被害から保護することにある、ということである。権利が主張される際には、通常、必ず、それによって保護される何らかの個人が存在する。個人を保護する際の特別な威力と勢いの点において、権利概念は、他の規範的な諸概念との間に鋭い一線を画している。「Aにはxする権利がある（権利がない）」という言明は、たとえば、「Aがxすることは正しい（不正である）」とか、「Aはxをすべきである（すべきでない）」とか、「Aはxすることを許される（許されない）」とかの、われわれが道徳体系や法体系で用いる他の規範的言明とは峻別される、ある独特な身分もっている。こうして「権利」概念は——あるいは権利を基底に据える道徳理論（法理論、政治理論）は——、必然的に、非常に強力な「個人主義」の相貌を身にまとうことになる。

このような理由から、道徳理論や政治理論の領域では、「権利論」は通常、「功利主義」に対する典型的な対立項を形成するものとして位置づけられている。周知のように、「功利主義」とは利益の「最大化」を目指す理論であって、そこでは、全体の利益のために一部の個々人が犠牲にされる危険が、原理的な可能性として絶えず付きまとう。「権利」を信奉するある論者は、功利主義では「個人」というものは固有の価値を認められておらず、個人には、全体の利益の総量を増大させるための、代替可能な「快樂の容器 (receptacles)」としての意味しか付与されていない、とする⁽²⁾。

(2) 客観主義的かつ普遍主義的

第二の特性は、権利概念や、権利を基底に置く理論が、一般に、「客観主義的な」、ないしは「普遍主義的な」傾向をもつということである。権利が「個人」を保護するということは、言い換えれば、それが個人の何らかの「利益(interests)」を保護するというにほかならない。ところが、権利言説においてはこの「利益」とは何であるのかについて、他の見方とは異なる、やや特殊な見方がとられる。それは、その言説が、保護されるべき個人の利益が何であるかの「内実」にまで立ち入り、その内実についてある一定の客観的な見方を指定する、ということである。

この点は、権利言説や権利論を再び功利主義と比較することによって、ある程度は明瞭になるかもしれない⁽³⁾。帰結主義の代表である功利主義もまた、行為なり行為規則なり社会制度なりの評価に際しては、あらゆる人々（もしくは、感覚能力をもったあらゆる存在者）の「利益」に焦点を合わせ、かつ、その「利益」についての客観的な見方を標榜する。ただ、その場合、功利主義者に特徴的なことは、彼らがそれらの利益をことごとく「快樂」なり「欲求充足」なりの言葉に置き換えて理解しようとする点にある。彼らは、われわれにとって「利益」であるということとは、すなわち、そこに何らかの快樂なり欲求充足なりの要素が伴っていることである、とする。このことを手掛かりに、彼らは、利益におけるそういった共通の要素だけに着目してそれを一般的な形で抽出する。そして、快樂の量なり選好の強さなりを「共通の尺度」として定め、それを一律に適用することによって、およそ一切の実践へと及ぼしうる客観的で統一的な評価を成し遂げようとする。その意味で功利主義は、個々人の側での主観的な評価を排することを目指す、非常に客観的主義的な倫理学理論である、とすることができる。ベンサムが、共通の一本の尺度を求めるこうした姿勢こそが、倫理学を科学に比肩しうる客観的で正確な学問へと格上げする重要な鍵となる、と考えたことはよく知られる。ところが、——全体の利益を最大化すべしという高次の一般的な命令を別として——各人がそれぞれの実践において具体的に何を対象として求めるべきか、という点に関する限り、功利主義は反面において著しく主観主義的である。それは、そういった対象が何である（べき）かに関しては一切、外側から指定することをせず、それを徹

頭徹尾、個々人の側での判断や選択に委ねようとするからである。

他方、権利言説や権利論の場合には、功利主義者があえて言及を避ける、まさしくその当の利益の「内実」が何であるかに関して、立ち入った明確な見方がとられる。そこでは、あらゆる人間に——あるいは、個として特別に保護されることが必要なあらゆる存在者に——共通するような一定の「利益」が、何らかの具体的な対象として取り上げられる。ただ、もちろんそれほどのような対象であってもよいわけではなく、そこではとりわけ、最低限度以上の生活を保障する上には不可欠、とされるものが限定されて抽出される。そしてそれが、個としての特別な保護を必要とする一切の存在者へと押し広げられ、「客観的で一般的」と称される仕方理解されることとなる。こうして、その共通の利益とは、瑣末な事柄ではなくして、たとえば言論の自由であったり、生命であったり、財産であったり、幸福追求であったりする。こうした特徴は、およそ「権利」と称されるもの一般に当てはまるものであるが、しかしそれは、実定法に基づいて発生する、法的権利のような「実定的な」権利の場合よりも、実定法の存在以前にわれわれに賦与されていると想定されるところの、「自然権」や「人権」の場合に、よりいっそう顕著である。功利主義の場合との対比で言えば、こうした利益にあつては、それが個々人に快樂を与えるか、個々人がそれを選好するか、といった点は特段重要ではない。したがって、それらの利益は、それを選好しない個々人に対しても、必ず本人に受容されるはずであるとの外部からの（パターナリスティックな）判断により、干渉的な仕方押しつけられることがありうる。したがってまた、たとえば「教育を受ける権利」の場合のように、「権利」とは称されながらも実質は「義務」とほとんど一体化しているようなものも存在することになる⁽⁴⁾。

この第二の特性から派生する特徴として、「権利」の概念では、個々人の「利益」なるものは、彼らがその中に暮らす個々の社会や文化の固有性・特殊事情からは切り離されて理解される。したがって、反面でそこには、人類全体に一律に拡張されるべきであるとの強い要求が伴うことになる。そのゆえにまた、それは単なる客観主義を越えて「普遍主義的」でもある。それは、価値的・文化的相対主義を放逐するような契機を内に含み、したがって、えてして、それぞれの文化・社会の固有の伝統なり歴史性なりとは調和しがたく、それが実施される場合、そこにはある種の高圧的で押しつけ的な要素が伴うことが避けられない。また「権利」概念はそもそも、個々人の置かれた具体的な現実を捨象することによって成立するものであるから、そこには「抽象性」という特徴も伴わないわけにはいかない。このことと関連して、それは、個々の社会や伝統の中で育まれる価値観や人間的感情によりも、むしろ「理性」に基づいて、既存の規範を解釈したり新しい規範を構想したりする傾向をもつのであるから、それは「抽象性」と併せて「合理主義的」という特徴も備えることになる。以上のような諸特徴からして、権利概念は、お互いの顔が見え、情緒的なつながりが濃厚な地縁的共同体、家族関係、友人関係などとよりも、むしろ、見知らぬ他人同士が、主にそれぞれの利害を抛り所しながら互いの関係性を築いていく近代的な大規模社会のあり方と、よりいっそう適合しやすい。

(3) 要求の厳格さ

第三の特性として、「権利」は、それに基づいて遂行されるべき——あるいは、遂行を差し控えられるべき——行為について、他のどの規範的概念の場合にも見られないほどの「厳格な」(非)遂行を要求する。こうした「厳格さ」は、権利が保障を意図する「利益」の格別の重要性に鑑みた上での、その実現のための装置である、と考えることができるが、ここではそれを二つの異なる

側面から確認しておくことにしたい。

権利の中には、権利保有者とかかわる相手方に「義務」を課するたぐいのものがあるが、その義務は、遂行されないことが場合によっては許容される、ゆるいものではなく、反対に、その遂行が強く要求される「厳格な」ものである。相手方に義務を課する権利とは、ホーフエルドによる「法的権利」概念の分析では「請求権(claim-rights)」と名づけられるものに相当する⁽⁵⁾。彼は、これがいくつかの権利(要素)の中核に位置するものであるとし、それを「厳密な意味での権利(rights in the strict sense)」と呼んだが、それは、文章的な表現を与えられる場合には、「AはBに抗して(against)、Pであることへの権利をもつ」という形に言い表されうるものである。ここでは、「A」が権利保有者に当たり、「B」は、その権利に相關する義務をAに対して負う相手方である。それはたとえば、「土地所有者であるAは、許可を与えていないBに抗して、Bが自分の土地に足を踏み入れないこと(P)への権利をもつ」、といった場合である。そして、BがAに対して負う、土地に侵入しない義務は、他の義務よりも、いっそう強いものであるとされる。

権利に相關して課せられるのではない義務としては、たとえば、人道的援助の義務などがある。権利相關的な義務とそれとの違いは、カントの言葉を借りれば、前者がいついかなる場合にも遂行されなければならない「完全義務」であるのに対して、後者は、事情如何によっては遂行されなくともよい「不完全義務」であることにある。前者の義務にあつては、仮にそれが遂行されなかった場合、それがそのまま黙認されたりうやむやになったりすることはなく、その担い手の側は必ず何らかの処分に服さざるをえない。たとえば、最初の義務と同じく厳格な義務である「補償」の義務を新たに負う、といったように。これは、J.S.ミルの言い方では、その種の義務にあつては、社会全体がその担い手に対して、制裁を含む強制的な措置によって、否応のないその遂行を迫ることができる、ということである。他方、権利に相關していない義務の場合には、外面的な遂行そのものと同時に、否、むしろそれ以上に、その担い手の側で自発的な意志が作動したかどうかの問題となる。したがって、仮に担い手が、強制されたり、何らかの利己的な欲求に促されたりして当の義務を遂行したとすれば、たとえ形の上では義務の完遂が見られたにしても、そこでは本来伴はずの「価値」の大きな部分が損なわれることになる。

いま一つに、権利は、その背後でそれに拮抗するような何らかの社会的な理由が生じたときに、それをはねつけ、それを無効にできる強い力をもつ、という意味において厳格である。法哲学者のロナルド・ドゥウォーキンが、権利は「切り札(trump card)」であるという印象深い表現を選ぶことによって、権利のこの特徴を顕揚したことはよく知られる⁽⁶⁾。この場合、個人の背後で個人を圧迫する力として生ずる理由とは、特に、社会全体の利益に資するような、何らかの公的で社会的な目標の追求のことである。権利は、そうしたものに對抗する有力な武器となるべきものであるというのであり、ドゥウォーキンは、権利のこの特徴に訴えることによって、「総計的な」理論である功利主義に対抗する自らの権利論を唱導した。ただ、もちろん現実には、切り札と称されることとは裏腹に、権利は必ずしもつねにそのような力を発揮しうるわけではない。ある個人の権利と拮抗する社会的目標が格別に重大なものであったり、あるいは、問題の権利の行使が、他の個々人のもつ同種の権利の侵害を引き起こしかねなかったりするような場合には、当然、その権利の行使には制限がかからざるをえないことがある。

2. 「権利」に対するいくつかの批判

(1) 「法律尊重主義的」との批判

「権利」ないしは「権利言説」に対してはさまざまな批判が向けられる⁽⁷⁾。第一に、権利言説は、法を形式的・硬直的に適用するところの一種の「法律尊重主義(legalism)」(ないしは「形式主義的合法主義」)ではないか、との批判がある。この批判は、権利の背後には一般にそれを発生させる何らかの「法律」様のルールがあり、権利の保障に当たってはそうしたルールの厳正な適用という営為が決定的な役割を演じる、という事実を踏まえたものである。「法的権利」——言うまでもなく、これは「自然権」や「人権」(さらには「道徳的権利」)と対比されるものである——の場合であれば、それを発生させる源泉は「実定法」であり、実定法なくしてはそもそも法的権利なるものは考えることができない。同じ事情は自然法と自然権の場合にもまた当てはまる、と考えられることがある。たとえばベンサムは、権利にとっての法規の必要性ということの一つの根拠にして、フランス革命やアメリカ独立革命で謳われた「自然権」の存在に疑念の目を向け、さらにそれに手厳しい攻撃を加えた。彼は、彼自身の経験主義的な認識論と、それに基づく彼の法学上の「法実証主義」とに照らして、「自然法」なるものはその存在が経験的には確認できず、したがってそれは自然権もろともに葬り去られるのが妥当である、とした⁽⁸⁾。

権利言説の「法律尊重主義」を指摘する批判は、法の形式的な適用によって紛争が解決される際の一般的な光景を念頭に置く。そして、権利言説はその同じ手法を、道徳的問題も含めた他の問題にも、その適用の適否を問わずして強引に当てはめようとする、とする。その言い分は、個々に見ていくとほぼ次のような内容のものである。権利に訴えての解決は、一般に、当事者間の紛争に「白黒をつける」という体裁をとる。それは、争いそのものをその消滅なり解消なりへと導くというよりは、むしろ、真の意味での解決を断念し、互いの不和やわだかまりをそのままに残すことを容認する。またそれは、有無を言わせず、紛争を、言わば力づくで強引に決着へと持ち込むやり方であるから、たしかに当面のところは一応の終息に至りえても、それが長期的に見て双方に納得のゆく解決になるという保証はない。むしろ、少なくとも一方の当事者はいつまでも不満や納得のゆかなさを抱え続けるというのが、多くの場合の実情である。権利言説は、本性上、人間相互間の「敵対関係」や「対決」を想定し、その想定の上に成立するものであるから、権利を引き合いに出しての問題解決の手法は、そもそものはじめから関係者全員の協調や協働の途を断念することになりやすい。それはとにかく、友愛や信頼の関係を築く可能性を閉ざしてしまったり、既存の平穏な関係を崩してしまったりする危険を伴いやすい。実際、なまじ「権利」の言葉を発してしまったがために、親密であった親族関係や友情関係にひびが入るということは稀ではないし、反対に、互いの関係が冷えてくると、いつしか次第に権利の言葉が頻繁に交わされるようになる、というのもわれわれの経験するところである。権利を云々する問題提起の仕方では、それぞれの当事者は自分の側を優位に立たせることに最大の関心を向けるのであるから、そこでは勢い、他人の欠点を暴こうとする意図が形成されやすい。したがって、権利言説がまかり通る文化というものは、相手の「あらさがし」を奨励し、「犯人さがし」をすら是認するという険悪な様相を呈しやすい。

法学者のグレンドンは、現代のアメリカ社会における「権利の語り」が、ヨーロッパのそれとは対照的に、相応の「責任」や「連帯」の伴わない、いびつなものであるとして、アメリカ的な権利の語りに対して次のような批判の言辞を向ける。

われわれによる権利の語りは、その絶対的な性格において非現実的な期待を助長したり社会的衝突を増大させたりするし、合意や和解へと向かうかもしれない対話を、あるいは少なくとも、共通の土俵の発見へと向かうかもしれない対話を、阻止する。それは、責任については何も語らないことによって、民主的な社会福祉国家の中で暮らすことの便益を受け取りながらも、それに相応する個人的・市民的責務を引き受けないでいることを許すように見える。(中略)それはその孤立した島国性において、自己修正的学習のプロセスを助ける潜在性をもった重要なものを締め出す。こういった特徴のすべては、理由を与えるのを制してただ断定する、ということ を助長する。⁽⁹⁾

(2)「利己主義的」との批判

権利言説に向けられる第二の批判は、「権利」が内包すると考えられるその「利己主義」を糾弾するものである。すなわち、権利言説は——ないしは、権利を基底に置く道徳理論や政治理論は——われわれの利己心を肯定しており、これに抑制がかけられるべきであるという当然の事実を等閑に付している、と。この批判は、自らの権利ばかりを主張する人は概して身勝手に自己中心的であるという、われわれの一般的な通念とも通底している。われわれは、社会生活を営むべきである以上は、少なくともある程度は「道徳的」でなければならず、かつ、道徳的であるためには、最小限には利己心を抑制する必要がある。こうした抑制は、もちろん、個々人の側での自覚によって行われる場合もあれば、それが困難であれば、社会的な圧力によって外側から行われる場合もある。ところが、個人の権利を保護するということは、これを抑制しないばかりか、時としては保有者本人による利己的な仕方での権利行使を積極的に容認することがあり、かつ、その際に沸き起こる周囲からの不平や非難を封じてしまう。権利論者の間では、この点との関連で、「不正をなす権利(a right to do wrong)」があるのか否かが問われることがあり、そして、この権利の存在を肯定する論者も決して少なくはない⁽¹⁰⁾。そのような権利があるということは、すなわち、権利が、利己的であって道徳的には認め難い行為を容認する契機を、最初からそれ自体のうちにその本質として含んでいる、ということの意味する。

いずれにせよ、もしこの批判が正しければ、権利はわれわれにとっての健全な社会生活や共同生活を危うくする危険な装置であることになるであろう。事実、ベンサム、バーク、マルクス等、権利に対して痛烈な批判を浴びせた歴代の著名な論者たちは、みな、こうした利己主義の批判を自らの「権利」批判の中心に置いている。ベンサムは、フランス革命が謳歌した「自然権」に、特に手厳しい攻撃の矛先を向け、それが意味のない「たわごと(nonsense)」であることを主張したばかりでなく、それが社会を無政府状態へと追いやる危険な観念であることをも強調した。

ウォルドロンは、権利言説は利己主義的であるとの批判を大きく三つに区分している⁽¹¹⁾。一つには、権利言説は、他者に配慮せず他者の利益を無視して、さらにはそれを損なってまで、自らの権利を行使する人を支援し奨励する傾向をもつ。また一つには、権利は他人の側での権利との関係において、権利保有者に、ひたすら自分の権利だけに専心することを促し、したがってそれは敵対的かつ自己中心的な流儀で主張され執行されることを特徴とする。また一つには、権利に依拠し、権利の正当化を試みる「理論」は、どれも一致して、利己心の社会生活からの排除が不可能であることを当然視しており、その前提の上に自らの理論を構築している。すなわち、権利論なるものは概して、各個人が自分の私的な利益を追求するということが不可避であり、したがって、社会的利益の増進のような遠大な目的を目指させることには無理がある、との理由に基

づいて、「権利」なるものの正当化を行うのをつねとする。権利論のこうした傾向は、社会的利益の最大化を主張する功利主義がその「総計的な」理論を正当化するに際して、私利を脱した、過大とも言える行為を、時に個々人に対して要求する、という事態とは表裏の関係をなしている。

(3) 架空の「個人」の想定

この利己主義批判の中ですでにほめかされていることとして、権利言説にはさらにもう一つの批判がある。それは、権利言説が極度に「個人主義的」であり、しかも、そこでの「個人」なるものが現実からは遊離した架空のものである、ということである。すなわち、それは個人なり「自我」なりを、あらゆる社会的関係から——さらには、あらゆる経験的・偶然的な諸事情から——切り離して理解し記述できるものと考え、それをあたかも、他者との関係をもたずにそれだけで自存しているかのように扱う、と。実際、権利言説や権利論において中心的な役割を演じる「自律(autonomy)」の概念なども、そうした「個人」を前提に練り上げられたものだと考えられる。この、ある種の形而上学的な見方は、人間がそもそも社会的存在であって、社会との連携を通し社会的な交流の中においてはじめて形成される、という基本的な事実を閑却している。そして、法律尊重主義的であったり利己主義的であったりするという、これまでに見た難点も、実のところ、大方はこうした自我の捉え方に由来していると言うことができる。たとえばマルクスは、「いわゆる人間の権利の中には、利己的な人間を、市民社会の中にいる人間を、越え出るものは何一つない。それはすなわち、自分の私的な利益と気まぐれの背後に引きこもり、共同体から切り離されている個人である」¹⁰⁾と述べている。サンデルもまた、このような自我概念——彼はこれを、何も背負わない自我であるという意味で「負荷なき自我(unencumbered self)」と呼ぶ——に頼るものとして、現代のリベラリズムやリバタリアニズムの立場に批判の目を向け、そしてその代替案として、宙に浮いたアトム的な自我の存在には訴えない、現代版の「共同体主義(communitarianism)」を提唱している¹¹⁾。

(4) 固有性・多様性の無視

第四の批判として、権利言説は、抽象的な「個人」の存在を想定するというその同じ事柄の裏の面として、社会の固有性や多様性を無視した「普遍主義(universalism)」を標榜する、ということが言われる。権利思想が含んでいる「個人」とは、どの社会をも構成する単位であり、かつ、それぞれの社会の歴史的背景や文化の独自性からは離れて存在すると想定されるものである。したがって、その個人の利益を保護する「権利」は——また、その個人が、権利擁護の一環として採用するはずの社会構成の諸原理も——どの社会に暮らす個々人にも等しく適用されるべきもの、として想念される。

こうした見方の帰結として、権利言説は、その抽象的な普遍主義のゆえに、それぞれの社会・文化の固有性を無視した干渉的で抑圧的な介入についても、それが権利擁護を理由としている限りは、これを正当化することになりがちである。これは文化的な多様性を真っ向から否定する考え方であって、そこでは、多様性尊重の根拠となる価値観の相対性などは介入する余地がない。さらにこの場合、「権利」がそもそも西洋の文化に発する西洋的な概念であることを踏まえるなら、権利言説の普遍的傾向とは、実のところは近代ヨーロッパに固有の価値観を押しつける一種の「西洋至上主義」なのであり、そうだとすれば、「普遍主義」とはあくまでも名目にすぎず、その実態は文化的な「帝国主義」にはかならないのではないかと、との疑念も生じてくる。さらにまた、

権利概念が、欧米が男性優位的であった時代での産物であることに思いを致すなら、それに備わる特徴のすべてには「男性優位主義的」との形容詞が当てはまってもおかしくはない。当事者間の対決を予想すること、力による問題解決を好むこと、「正義」のような概念を大上段に振りかざし、「ケア」のような対面的で情味にあふれた人間的関係をなおざりにすること、等、これまでに挙げてきた権利の「難点」とされるものは、すべて、明らかに男性優位の価値観に基づくものであるように思われる。このような理由から、権利言説は時としてフェミニストの側からも批判を受けることがある⁴⁴。

3. 権利の意義と役割

(1) 共同体的関係性の欠落とその補填

以上のような権利言説に向けられるさまざまな批判を前にすれば、われわれには、権利はその利点にもかかわらず、むしろわざわざを振りまくものであって、われわれが「道徳」に何らかの理想を求める限り、権利言説の使用はこれを断念し、あるいは少なくともその守備範囲を極力縮小し、道徳の軸足を、慈悲、ケア、友愛等へと移していく必要があるのではないか、と思えてくる。以下、最後に、権利はその幾多の難点にもかかわらず、やはりわれわれの道徳にとって、否、社会生活そのものにとって、必要不可欠な概念装置であるということを示すことを試みたい。

われわれは、いかに平和で牧歌的な共同体的関係性を理想的なものとしてあがめても、現実問題として、つねにそれにどっぷりと浸って安泰でいられるわけではない。それまでの共同体的・友愛的関係が崩壊の危機に瀕したり、われわれがそのような関係では対処の難しい局面に置かれたりする可能性がある、ということもまた確かである。そのような局面に立たされたとき、われわれは、それでも何らかの人間関係を築いていこうとする限りは、共同体的な関係からは完全に離れて存立しうるような、何らかの強力な枠組みを抛り所としなければならない。「権利」とはまさしく、そういった強力で形式的な枠組みを正当化し、成立させる根拠となるものにほかならない。そうした枠組みが存在しないことが、時として甚大な悲劇を生むということは幾多の事実によっても示されている。このことをウォルドロンは、シェイクスピアの『ロミオとジュリエット』の例を引いて説明している。二人の愛人は、キャピュレット家とモンタギュー家という、それぞれの出身である民族的な関係の母体を離れては、お互いを結合しうるような枠組みの保障を何一つもたなかった。彼らの運命が示したのは、まさにそれがために彼らは、ロマンティックな決断をしたときに結局は死を選ぶ以外の途をもたなかった、ということである⁴⁵。今の時代でも、たとえば、介護を家族や身内の人間関係に頼れないような境遇では、それを保障されようと願えば、われわれが頼るべきはどうしても、法的・形式的な支援の仕組みということにならざるをえない。

(2) 「権利」の局所性

ところで、権利言説に対して数々の批判が提起され、かつそれらが説得力をもつように見える原因の一つは、「権利」概念を、道徳の全領域を覆うはずのものとして想念することにあるように思われる。しかし実際のところは、権利概念は道徳の全体を覆ってはならず、かつ、覆うことを予想されているわけでもない。むしろ、その守備範囲は道徳その他の規範の、最も枢要ではあるにしても、ある限られた領域に限定されるのであり、そしてまさにそうであるがゆえにこそ、そ

の本来の機能と役割を果たしている、と考えることができる。

このことの確認として、まず、「権利」と同様に「法」や「道徳」にとって不可欠な「義務」という概念が、必ずしも「権利」とは相関していない、ということを見ておきたい。言い換えれば、「義務」の中には、権利に相関してわれわれに課せられるのではない種類のものが多数存在している。法の場合であれば、私法上の義務に対して公法上の義務は、一般に権利に相関していないものと解されうるように思われる。この点はたとえば、債務者が債権者に対して負う返済義務と、ドライバーが道路上の歩行者に対して負う注意義務とを比較してみれば明白であろう。債務者の返済義務は、債権者という特定の個人に対して向けられ、かつ、後者は返済という当の対象を、「自分に当然払われるべきもの(one's own due)」として要求することができるが、他方、ドライバーが歩行者に対して負う注意義務は、特定の歩行者に対して払われるものではなく、したがって、歩行者は相手の注意を、自分に対して当然払われるべきものとして要求することはできない。日本では最近、ある性犯罪にかかわる公訴提起の要件から、被害者本人による「親告」が外されることが決まったが、このことも、その犯罪に手を染めない「義務」が、被害者個人の「権利」に相関していてその権利を保護することを趣旨とする、というものではないことを改めて示したものと言うことができるかもしれない。また、すでに見たように、道徳の領域では、慈悲、友愛、ケア、等の義務は、それが向けられるべき相手方の権利に相関したものではない。むしろ、相手方が、自らに当然払われるべきものとして当の行為を要求せず、かつ、義務の担い手の側もそれを呑んで不承不承に行為に及ぶのではないという事実こそ、そういった行為の「徳性」と「価値」は存している。

この種の義務は上記の例で尽きているわけではない。たとえばある文化圏では、労働者が、あらかじめ契約で合意された奉仕以上の何らかの奉仕を行った場合、その受け手が、それをある種の「功績」として認め、それに対して応分の報酬を与える、何らかの慣例上の弱い「義務」を負うものであるが(たとえば、チップやボーナスを支払う義務など)、それは、今日におけるその実態はともかくとして、少なくともそれが発足した当初においては、契約によって発生する「権利」とは相関しないものとして課せられる「義務」としての性格をもっていたとされる⁴⁰。こうした報酬の支払いでは、受ける側は、それを自分に当然払われるべきものとして要求する資格をもたず、また、仮にそれが支払われなかった場合でも相手に不平を言うことは不適切とされる。こうした特徴をもつのは、何も、われわれが具体的な報酬をもって相手の功績に応じる行為だけとは限らない。何らかの恩恵的な奉仕に対して、われわれが示すことを弱い義務として感じるどころの「感謝」の言動一般には、多少ともこうした特徴が備わっているように思われる。

(3) 「道徳」の多層性と普遍性要求

こうして、道徳生活においてわれわれに課せられている義務とは、決して、相手方の権利を尊重しつつ、厳正に履行されなければならないたぐいのものだけではない。むしろ、厳格な義務は、概して、問題の解決が緊迫していたり切実であったりする、ある一部の場合に限られるのであり、したがって友好的な人間関係に浸っている間は、われわれは通常、そのような権利も、それと相関する義務も、これを格別に強く意識することはない。そして、道徳がこのような多層的であることが、実のところ、道徳の内実を豊かにしており、かつ、さまざまな種類の問題へのわれわれによる柔軟な対処を可能にしているのだと考えられる。そしてまた、そのような道徳の多面性・多層性に目を向けることが、権利言説への批判を和らげ、さらには権利の重要性を別の観点から

照射することに資するようと思われる。

以上のような、権利の守備範囲外に位置する義務に着目するとき、次に明らかになることは、権利の要求や、権利の行使が、絶えず道德の他の部分からの批判にさらされている、ということである。われわれは、権利が形式的に正当な形で行使されたからといって、ただそのことだけを理由に、問題の行為を、あらゆる意味で「正しい」ものだと思わずにはない。誰かが、他者を顧みない利己的な仕方ですら自らの権利を行使したとすれば、当然ながらそれは、将来へと続く非難や批判の余地を残すことになり、そしてそのことが、許容されるとされた最初の判断を覆して、別の評価や別の処置を迫る、ということもあるであろう。あるいは、そうした非難や批判が、当の権利そのものの妥当性への再考を促したり、さらには新たな権利を導入する糸口となったり、ということもあるかもしれない。こうして、権利言説はつねに批判に対して開かれているのであり、したがって、権利の主張や権利の行使がなされれば、ただそのことだけでそれが自己充足的に完結してしまう、というわけではない。

権利がわれわれの利己的な傾向を涵養し助長しやすいというのは、おそらく疑いのないところであろう。しかし、同時に見逃してならないのは、権利を主張し行使する仕方とは、必ずしも、保有者本人がただひたすらに自分自身の私的な利益のみを守り追求せんがためにそうするような仕方だけとは限らない、ということである。われわれが権利を主張するのは、多くの場合、単に自己一身のためというよりは、利害を共にする関係者全員のためであるし、また、自分の利害を全く度外視し、多大な負担を背負ってまで見知らぬ他人の権利を守ろうと行動に立ち上がる人があるというのも周知の事実である。権利もまた道德の一角を形成する部分である以上は、そこには道德な命令一般と同様、「普遍化」の可能性がなくてはならない。すなわち、権利の主張にも、同じ要求や命令を、肝心の点で類似するすべての事例へと適用し、それを「普遍的」たらしめようとする傾向が伴っていなければならない。さらに、仮に、権利を主張する人が徹底して利己的な意図をもってそれを主張している場合であっても、少なくともわれわれがその主張を受け入れる限りにおいて、われわれは、当面は苦々しく思いつつも、同じ要求が未来に向けて、肝心の点で等しい——しかし「利己的な行使」という点では等しくない——他の諸ケースにも当てはまるはずであることに期待をかけているのではなかろうか。

(4) 権利と余剰功德

道徳的に称賛される行為の中には、義務であることの範囲を越えて遂行され、その英雄的で聖人然とした特徴のゆえに別格の徳性の称号をもって名指されるものがある。時に「余剰功德 (supererogation)」と呼称されているものがそれである⁴⁾。たとえば、必要と思われる範囲を越えた慈善的行為や、他者救済のための献身的な自己犠牲的行為などが、それに相当する代表的な例であるとされる。そしてそれらの一つの重要な意義は、権利が存在していない領域や局面において、権利の不足や不十分さを補完しつつ、われわれの生活に何らかの恩恵をもたらすことにある。しかし他方、そうした行為は、誰にでも遂行可能なことを越えているわけであるから、それを遂行しようとする者には、総じて、単に権利に相関的な義務を遂行するだけである以上に過酷な難題をなす。

こうして余剰功德とは、権利が欠落する局面において、それを補完するものとして存在している、とさしあたりは考えられるのではあるが、しかし見方を変えれば、これとはやや違う言い方もできるのではないかと思われる。すなわち、余剰功德は、権利が保有されていない場において、

権利がないがゆえに存在するのではなく、むしろ反対に、まさしく権利が保有され、それが強い効力をもつがゆえにこそ存在しうるのである、と⁴⁾。このことは、たとえば、「余剰功德」が時として権利行使の「差し控え」によって成立することがある、ということに思いを致すならば明らかである。たとえば、貸借契約において債務者は厳格な返済の義務を負うのであるが、しかし、債権者の側はその義務の履行を必ず相手方に要求するとは限らず、場合によっては、相手の置かれた個別の事情を斟酌して、自らの苦境をも顧みずに、あえて自らの裁量で債務者を返済の義務から解放する、といった場合がある。たしかにこれは、自分に課せられている義務以上のことをする、という意味での余剰功德ではないが、しかし、必要性の限度を越える「余分な(gratuitous)」ことをやっているという意味では、他の余剰功德と変わりがなく、したがってこれもれっきとした一個の余剰功德であると言うことができる。このような場合、われわれは、自分や他人が自発的にそのような「余分な」ことをなしうることを知ることによって、そこに人間の「余裕」と「偉大さ」を、あるいは道徳の柔軟性と許容性を、見てとっているのかもしれない。あるいは、狭い意味での「道徳」を超えた、ある「理想」としての道徳に思いを託しているのかもしれない。いずれにせよ、それらの行為は総じて、権利との対比なくしては存在しえず、言うなれば、「権利」という硬質で厳格なものを「横目で」見ることによってはじめて可能になるものである。だとすれば、権利はまさに、そうした行為の価値を際立たせるという意味でもある役割を担っていることになる。権利は、それ自体の直接的な役割と意義のほかにも、その管轄外にある他の道徳的要求や価値を成立させ、それを引き立たせるという、陰に隠れた間接的な役割をも担っている。それは、権利の演じる「反面教師的役割」とも称してよいものなのかもしれない。

注

1. たとえば次を参照。渡辺 (2000)、38頁。なお、明治時代初期に「権義」や「権理」の訳語を用いた人物としては福沢諭吉がいる。福沢 (1872-6)、特に第二編と第三編。
2. Regan (1984), esp. pp. 208-11.
3. 次を参照。Jones (1994), p. 52.
4. そもそも「パターナリスティックな」仕方での権利保護がありうるか否かに関しては、権利の本性をどう考えるかによって意見が異なってくる。権利の本性と機能をめぐっては、よく知られるように、「選択説(choice theory)」と「利益説(interest theory)」という二つの対立的な見解がある。ここでの言い方はあくまでも、権利の本性は権利保有者の「利益保護」にあるとする利益説的な見方に準拠するものであることに注意されたい。他方、選択説では、権利の本性と機能は、当の権利に相関して相手方が負う「義務」に対して、権利保有者がそれを履行させたりその履行を放棄したりする「権能(power)」をもっていることにある、とされる。その説に立てば、「教育を受ける権利」で想定されているような、判断能力がなく権能ももたない幼児のような存在者は、はじめから権利保有者としての身分を付与されないことになる。したがって、そうした存在者に対する外側からの干渉は、干渉される当の存在者の「利益保護」ではありえても、それ以上に出るものではなく、そういった干渉的行為は決して「権利」の保護や行使に相当するものではない、とされる。こうして、両説は対照的なものとして性格づけられるのではあるが、しかし時には、選択説の重視する「自律(autonomy)」もまた、高次に位置する一種の「利益」であると見なされることがある(その場合は、利益説が保護を目指す高次の「利益」には、対照的に「安寧(well-being)」の言葉が充てられる)。そのように考えるなら、選択説もまた、広い意味では、個人の利益保護を権利の眼目と考える一種の「利益説」であることになる。なお、選択説と利益説の対比については次を参照。Edmundson (2004), esp. chap. 7.
5. Hohfeld (1919). ホーフエルトが「法的権利」を、請求権を含めた4種類のものに区分したことは広く知られる。彼は、これらがいずれも、個々の二人の当事者間で成り立つ関係であると考え、これに「法律関係(jural relations)」の呼称を与えた。またこれらは、それぞれが単独で存在しうる「権利」そのものというよりは、権利を構成するその成分と考えるのが適切であるような性格のものであるので、これらは「付随条件

(incidents)」と呼ばれることもある。その4者とは、自由(liberty)——彼自身のチームでは特権(privilege)——、請求(claim)、権能(power)、免除(immunity)、である。ここでは主に「請求権」以外のものについて少しばかり触れておきたい。自由とは、単に権利保有者が義務——「なす義務」または「なさない義務」——を負わないことであり、それは請求権とは異って、相手方に義務を課するものではない。したがって、相手が権利保有者による権利行使の行為を妨害しても、特に権利保有者に危害を及ぼさない限りそれは許される(たとえば、隣人を塀から覗き見る権利や、経済活動に従事する権利)。権能は、物品や人の法的身分を変更する力であり、たとえば、遺言作成の権利や、裁判官が行使する判決権などがそれに当たる。免除は、相手方の権能を免れていること、たとえば、黙秘権や、立ち退きを拒否する権利などである。そしてこのように区分された上で、これら4者には、それぞれ別々の、「対立項(opposites)」と「相関項(correlates)」とが割り当てられる。対立項とは、当の権利を保有する存在者が置かれうる、対立的・対照的な身分であり、相関項とは、当の権利に対峙する相手の側が、その影響下に置かれるときの(もしくは、置かれることを免れるときの)身分である。自由権の対立項は「義務」であり、その相関項は「無権利(no-right)」——ないしは「無請求(no-claim)」、すなわち、問題の権利行使の行為をしないようにと、あるいは、するようにと、請求できないこと——である。請求権の対立項は無権利、ないしは無請求——つまり、相手方に対して、自分への不干渉や積極的な奉仕を請求できないこと——であり、その相関項は義務である。権能の対立項は「無能力(disability)」——つまり、相手方に及ぼしうる権能をもたないこと——であり、相関項は「負債(liability)」——つまり、その権能に服さざるをえないこと——である。免除の対立項は負債であり、相関項は無能力である。これらの権利は、理念的にはそれぞれ独立した存在であるが、しかし現実には単独で存在するよりも、むしろ複数のものが互いに結合して複合的な形で存在している。たとえば、所有権は「請求権」の代表であるが、しかしその権利は、所有物を使用する(使用しない)「自由」を含んでいたり、当の権利自体を放棄するという、権利関係を変更する権利を含んでいたりもするわけであるから、「請求権」であると同時に、「自由」でもあり「権能」でもある。

6. Dworkin (1984).
7. 権利批判のさまざまな論点については、適宜、以下のものを参照した。なお、本稿第3章で展開する権利擁護に関しても、同じく以下のものを参照した。Waldron (1987); Jones (1994), pp.204-20; Campbell (2006), pp.11-21; Harel (2005), pp.203-4; Wenar (2015), pp.21-3.
8. Bentham (1796), in Waldron (1987), pp.34-9.
9. Glendon (1991), p.14.
10. Waldron (1993); Herstein(2012).
11. Waldron (1987), pp.190-209.
12. Waldron (1987), p.147.
13. Sandel (1982).
14. Gilligan (1982).
15. Waldron (1993), cf. Kleinig (1978), pp.46.
16. Feinberg (1980), p.145-6.
17. 「余剰功德」とは、もともとはローマ・カトリック教で取り上げられた神学的概念であり、これを(世俗的な)倫理学の中にどう位置づけるかに関しては種々さまざまな議論がある。この点に関しては次を参照。Urmson(1958); Heyd(2015)。
18. この点については次のものに依拠した。Feinberg (1980), pp.156-8.

参考文献

- Bentham, Jeremy (1796) *Anarchical Fallacies*, in Waldron (1987), pp.46-76.
- Campbell, Tom (2006) *Rights: A Critical Introduction* (London: Routledge).
- Dworkin, Ronald (1984) 'Rights as trumps,' in Waldron (ed.) (1984), pp.153-167.
- Edmundson, William A. (2004) *An Introduction to Rights* (Cambridge University Press).
- Feinberg, Joel (1970) 'The nature and value of rights,' in *The Journal of Value Inquiry*, 4, pp.243-57, reprinted in Feinberg (1980) *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty : Essays in Social Philosophy*(Princeton University Press), pp.143-158.
- (ed.)(1969) *Moral Concepts* (Oxford University Press.)

「権利」言説についての一考察

- 福沢諭吉 (1872-6) 『学問のすすめ』 (中公バックス、1984年)
- Gilligan, Carol (1982) *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (Harvard University Press).
- Glendon, Mary Ann (1991) *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse* (New York: Free Press).
- Harel, Alon (2005) 'Theories of Rights,' in *Blackwell's Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, M. Golding and W. Edmundson (eds), pp.191-206.
- Herstein, Ori J. (2012) 'Defending the right to do wrong,' in *Law and Philosophy*, 31, pp.343-65.
- Heyd, Darid(2015) 'Supererogation,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<<http://plato.stanford.edu/entries/supererogation/>>.
- Hohfeld, Wesley N. (1919) *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (Yale University Press).
- Jones, Peter (1994) *Rights* (Macmillan).
- Kamenka , Eugene and Alice Erh-Soon Tay (eds) (1978) *Human Rights* (London: Edward Arnold).
- Kleinig, John (1978) 'Human rights, legal rights and social change,' in Kamenka and Tay(eds) (1978), pp.36-47.
- Regan, Tom (1988) *Animal Rights* (Routledge) .
- Sandel, Michael J. (1982) *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge University Press).
- Urmson, J.O.(1958) 'Saints and heroes,' in A.I.Melden(ed.), *Essays in Moral Philosophy*, pp.198-216, reprinted in Feinberg(ed.)(1969), pp.60-73.
- Waldron, Jeremy (1981) 'A right to do wrong,' in *Ethics*, 92, pp.21-39, reprinted in Waldron(1993) pp.63-87.
- (ed.) (1984) *Theories of Rights* (Oxford University Press).
- (1987) 'Nonsense Upon Stilts' : *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* (London: Methuen).
- (1988) 'When justice replaces affection: The need for rights,' in *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 11, pp.625-47, reprinted in Waldron(1993), pp.370-91.
- (1993) *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Cambridge University Press).
- 渡辺洋三 (2000) 『日本国憲法の本質』 (新日本出版社)
- Wenar, Leif(2015) 'Rights,' *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*,
<<http://plato.stanford.edu/entries/rights/>>.