

日本における「権利」概念の形成

——『武士道』の仁論とロックの寛容論——

下川 玲子

はじめに

近代以降の日本は、西洋の政治思想に基づき国家建設をしてきた。西洋の政治思想の中核をなすものが権利の概念である。権利概念は、「日本国憲法」の思想の中核であり、「憲法」にも以下の文言がある。

第一三条 すべて国民は、個人として尊重される。生命、自由及び幸福追求に対する国民の権利については、公共の福祉に反しない限り、立法その他の国政の上で、最大の尊重を必要とする。⁽¹⁾

権利の思想は、戦後になって急に日本に移入されたものではない。日本人が西洋的な近代国家の樹立を目指して明治政府を立ち上げた時から徐々に日本に根付いてきたものである。福沢諭吉は、明治初期に出版した『学問のすすめ』で権利の概念を紹介している。明治に入り、それまでの江戸時代の身分制社会から、すべての人々は平等（天皇は例外であるが）という社会が出現した。福沢は身分社会に慣れた日本人に、人間

は本来平等であることを説き続けた。ところで、私たちは平等であると言う時に、いったい何をもちて平等とするのか。福沢における平等とは、権利の平等である。

故に今、人と人との釣合を問えばこれを同等と言わざるを得ず。但しその同等とは有様の等しきを言うに非ず、権理通義の等しきを言うなり。⁽²⁾

私たちの外見や生活レベルなどは、それぞれ異なっており、人間社会は多様である。しかし、すべての人間には等しく「権理通義」が、すなわち基本的人権が天より賦与されており、その点において人間は平等なのである。福沢の言う人権の具体的な中身とは、「その命」（生命）、「その身代所持」（財産）、「その面目名譽」（名譽・尊厳）であり、その概念は「日本国憲法」にも引き継がれている。

権利概念をさらに発展させ、権利を守るために人為的に政府を作るという、民主主義の思想をより明確に表明したのが中江兆民である。兆民は、『三酔人経綸問答』において、人はさまざまな権利を有するがゆえに人間と言えらるという論理を展開する。⁽³⁾

福沢諭吉が依拠したのは、一七世紀のイギリスのジョン・ロックの権利の思想を簡潔に集約したアメリカ「独立宣言」であると言われる。後草したアメリカ合衆国の「独立宣言」（一七七六年七月四日、コンGRESSにおいて一三のアメリカ連合諸邦の全員一致の宣言）には、権利の思想が端的に示されている。

われわれは、自明の真理として、すべての人は平等に造られ、造物主によって、一定の奪いがたい天賦の権利を付与され、そのなかに

生命、自由および幸福の追求の含まれることを信ずる。⁴⁾

まず「独立宣言」は、造物主が、あらゆる人間に平等に権利を与えたとする。それは奪いがたい「天賦の権利」である。その具体的な内容は、「生命・自由・幸福の追求」の権利である。生命権というのは、政府批判をしても、政府や国家権力によって殺されない権利である。そして、次に自由の権利が規定されている。これは、政府の拘束からの「身柄の自由」が、まず第一義的な意味である。権力者は、自分への批判者を殺さないまでも、政治囚収容所に投獄し彼の自由を奪おうとする。このような不当な拘束からの「身柄の自由」が、生命の次に重要な権利である。ヨーロッパでは、宗教などの信条の違いをめぐる、王と国民・議会とが対立し、国家権力による不当な殺戮や投獄がくり返された中で、このような自由権の概念が生まれた。生命と自由が保障された上に、さらに、人間らしく生きるための物質的基礎が必要である。それが幸福の追求の権利である。

人には奪いがたい基本的人権が付与されていることを確認した上で、権利を有効に守るための手段として、人々は、人為的に政府を作る。「独立宣言」は、以下のように述べている。

また、これらの権利を確保するために人類のあいだに政府が組織されたこと、そしてその正当な権力は被治者の同意に由来するものであることを信ずる。

政府とは、各人の権利を守るための手段として、人工的に作るものであり、けっして所与のものではない。従って、この目的を果たさない政府ならば、存在する意味がない。人間には絶対不可侵の権利があるが、人々は治安のためにそれを部分的に国家に譲り渡すこと（犯罪を犯した

者を拘留するなど）に同意し、国家が暴力装置（警察や軍隊）を維持することを容認する。その上で、いかなる国家・団体も、基本的人権（究極的には生存権）を侵害することはできないと規定し、国家がしてはならない足かせを、法という形で与える。その政府が正当であるかどうかは、人々の認証による。

政府が人々の人権を守るといふ本来の目的を外れて権利を踏みこむ時、人々はその政府を更迭することができる。「独立宣言」は述べている。現在では、普通選挙がおこなわれ、国民は、人々の権利や幸福を守らない政権を追放し、新しい政権を選択することができる。しかし、選挙制度が整っていない場合は、人々は、時には革命・蜂起によって圧政を跳ね返さなければならない。「独立宣言」は、アメリカの人々が、植民地を搾取し圧政を続けるイギリス政府に対して「人類が災害の堪え得られるかぎり」「むしろ堪えよう」としたと述べる。しかし、堪えるだけ堪えてもイギリス政府は「暴虐と寡奪」「絶対的暴政」によって抑圧し続けた。従って革命的に蜂起してイギリス政府を追い出し、新しく人々が納得する（同意した）政府を打ち立てた。それがアメリカ合衆国である。現代の民主主義国家では、定期的な選挙があり、数年の間隔で容易に政権の改廃ができるようになったのは、権利の思想に基づく民主主義（国民主権）の実現である。このような権利概念や民主主義の思想を、明治期に福沢諭吉や中江兆民らが移入し、人々の間に徐々に浸透させていった。戦後の日本では、この思想を全面的に取り入れた「日本国憲法」が成立した。

西洋的な権利の思想は、確かに、前近代の日本や東アジアにはない外来の概念である。しばしば、国家主義的な志向性を持つ人々が、そのよ

うな権利の思想は日本の伝統にないものなので、それを尊重する必要はないと主張する。しかし、これには、「東アジアの伝統にない」ことを口実にして、人々の権利を侵害し国民を管理統制する意図がある場合も多いのである。

本論文は、権利の思想に類似する思考が、東アジアの前近代の思想の中にもあるのかを模索するものである。すでに、拙著『朱子学的普遍と東アジア——日本・朝鮮・現代』の「第3章」において、東アジアの前近代の普遍思想として機能した朱子学の人間の尊厳論と、西洋の権利概念との共通性——もちろん差異もあることは当然であるが——を論じた。権利の思想と私たちの伝統思想との間には親和性がある。しかし、その論証はまだ不十分であったので、本論文はその議論を補うものである。

『朱子学的普遍と東アジア』では、権利の思想をアメリカの「独立宣言」に基づいて把握したが、その理解には不足があった。「独立宣言」は、ジョン・ロックの権利の思想を淵源としているが、ロックの権利概念は、同じ権利を持つ人間同士が尊重し合うという人類愛ではなく、異教徒や他の思想信条を持っている人々への嫌悪感を前提としている。私たちは、自分と異なる意見を「頑固に」曲げない人々や、奇妙な習慣や生活をしている人々へ本能的な嫌悪感を抱くのが普通である。私たちは、嫌悪感を抱きながらも、仕方なく「我慢して」その不快な人々と共存しなくてはいけない。それがロックの寛容論であり、それが権利概念の前提にある。『朱子学的普遍と東アジア』では、その前提を議論に加えなかった。従って、本論文では、ロックの寛容論を分析することによって、西洋の権利の思想をより明確にして、それと共通する思考が私

日本における「権利」概念の形成（下川）

たちの伝統思想の中にあるのかを考察する。

本論文の（一）では、ロックの寛容論を分析する。（二）では、朱子学（儒教）の「仁」の概念について論じる。（三）では、「武士道」の「仁」の概念と西洋的な寛容論との共通点を議論し、死刑廃止論にも言及する。『朱子学的普遍と東アジア』では、権利の思想のベースにある人類愛的な感覚が、儒教の「仁」の思想の中にもあることを示した。新渡戸稲造の『武士道』の仁論は、儒教の「仁」の思想を限定的に用いたもので、敵であっても殺すことを躊躇する俗に言う「武士の情け」の論理である。そのような『武士道』の仁論とロックの寛容論との共通性を議論してみたい。

（一）ジョン・ロックの寛容論

人々にかげがえない人権を認め、自分と異なる信条や宗教や民族の人々であっても、彼らの人権を尊重し隣人として平和のうちに共存することを目指す思想を寛容論と呼ぶならば、それは人類愛や慈悲の心を前提としていると思われがちである。しかし、権利の思想を確立したジョン・ロックの寛容論とは、理解できない他人と、嫌々ながらも「我慢して」共存することであり、そのような相手を愛する努力を求めるものではない。ロックは、『寛容についての書簡』（一六八九年）の中で、次のように述べている。

私的な家庭内のことや、財産の管理、身体の健康の保持などについては、だれでもみな自分の都合のよいように考え、自分のいちばん好むやり方をしているものです。隣人のやり方がまずいといって

不平を言う者もなく、他人の種子まきや他人の娘の結婚に誤りが犯されたといつて腹をたてる人もありません。居酒屋で財産を使い果たしても、その浪費家を他人が矯正してやることはないのです。自分の家をこわそうと建てようと、どんなに費用をかけようと、だれも文句は言わないし、制約もしません。彼は自由なのです。

しかし、だれかが教会にあまり行かないとか、慣習となつていゝ儀式になつたふるまいをしないとか、またその子供たちをそれぞれの教会の神聖な秘儀にあずからしめないとかいうことになれば、これはたちまち大騒ぎになつてしまいます。隣近所は騒音と叫喚に満たされる。だれも彼もがそうした大罪に仕返をしようと、熱狂的な人たちは、その問題が審理され、法によつてその人が自由なり財産なり、生命なりを失う判決がくだされるのを待ちきれずに暴力や略奪を加えようとしています。(二六六頁)

人は、他人の日常のライフスタイルが自分と異なつていても特にとがめ立てはしないが、ことに宗教的な習慣においては、自分と異なるそれを持つ人間に違和感を抱く。自分から見て「間違つた」宗教的習慣を断固として改めない人間に対しては強い嫌悪感を覚えるのが普通である。その感情に任せれば、彼らを刑罰の対象として罰しようとしたり、司法によつて刑罰が下されないのならば、私刑に処そうとする。人は、自分がこだわつていない問題に関しては、異なる見解を持つ相手に対して「寛容」であるが、自分がこだわり正義だと信じている事項に関しては、その「正義」に従わなかったり、その「正義」を否定する相手に嫌悪感を抱き、「不寛容」となる。嫌悪感や反感を抑制できない場合には相手に危害を加える場合がある。嫌悪感を抱く相手が社会の中に集団を作つて

いる場合、人々はその集団をまるごと弾圧したり迫害を加えようとしがちである。

ロックの時代は、キリスト教の厚い信仰を持つことが当然であり、それゆえに自分と異なる宗派や異教徒や、あるいは無信仰を公言する人々に対して、人は激しい嫌悪感を抱き、その感情に任せて迫害や弾圧がしばしば起きていた。ロック研究者の下川潔は、以下のように解説している。

西洋の寛容概念を理解するためには、理解を阻むいくつかの障壁があることを知っておいたほうがよい。「II ロック」において、西洋的寛容は否認や嫌悪を前提として成立する強制力使用の抑制(つまり、忍耐)であつて、それは違いにこだわらない大らかな包容性を核とする日本的「寛容」とは異なると、指摘しておいた。日本的「寛容」の一例としては、中村元が聖徳太子の思想の特徴を「寛容」の精神を体現したものと捉えていたことを挙げてよいだろう。中村が念頭に置いていたのは、聖徳太子が神道を禁止したり抑圧するのではなく、心の広さと包容力をもつて諸宗教の融和を目指したということである。このような日本的「寛容」は人間の心の広さを示すものであるが、この概念は、人間の心が狭いことを前提にして、その狭さから発生する暴力や刑罰の行使を見据えて作り上げられた西洋の寛容概念とは対照的である。現代の日本人が西洋の寛容概念を理解するためには、まずこの違いを押さえておく必要がある。⁽⁷⁾

ロックの寛容論は、自分が嫌悪感を抱く相手に対して、「理性」によつて「我慢して」、迫害することだけは止めようというものであつて、そ

のような相手に慈悲や人間愛といった感情を持つよう努力することを説くものではない。

現代のように宗教的な禁忌が薄れてきた社会でも、自分の信条とは異なる意見を持つ人間や「奇妙な」生活習慣や服装や言語や感性を持つ人間に対して、気にくわないとか一緒に居たくないという感情を持つのが常である。現代の日本の学校教育は、級友と「仲よく」することを当然とし、嫌悪感を持つことをよくないと教える。しかし、ロックにおいて、人権を守るということは、気にくわない人間を好きになることではなく、気にくわないままに何とか彼らと「我慢しながら」共存することである。

ロックは、『寛容についての書簡』で、次のように述べている。

結論的にこう言うことができましょう。われわれが追い求めていることは、結局のところ、すべての人が他の人々に与えられているのと同じ権利を享受することができるようにすることである、と。ローマ式のやり方で神を礼拝するとは許されるでしょう。ジュネーヴ式の礼拝形式と同様、それを許すがいのです。市場でラテン語は話すことは許されるでしょうか。もしそうなら、そのうしたい人には、教会でもラテン語を使わせたらよいのです。だれかが自分の家で跪いたり、立ったり、坐ったり、その他の恰好をしたり、また黒い服を着たり、白い服を着たり、短い服を着たり、長い服を着たりすることは合法的でしょうか。もしそうなら、教会でパンを食べたり、ぶどう酒を飲んだり、水で洗ったりすることも非合法としないがよいのです。要するに、日常生活において法によって認められていることは、どんなことでも、神の礼拝に際しすべて

日本における「権利」概念の形成（下川）

の教会に自由にさせておけばよいのです。こういったことを理由にして、人々の生命、身体、家、財産などがいかなる危害を被ることがあってもなりません。長老派の規律を認めることができるのなら、どうして監督教会も好きなようにしていけないわけがありません。教会の権威は、一人の人の手に握られていようと多数の人の手であろうと、どこにおいても同一のものであり、世俗的なことならにおける支配権やなんらかの強制力を持つものではなく、また富や収入とはまったく無関係なのです。（三九五〜六頁）

自分たちと違う礼拝のスタイルなど、自分たちが正しいと信じる宗教とは違う儀式を実践する人間を見ると不快である。何とか説得して「正しい信仰の道」に導こうと思う。しかし彼らは「頑固で頑迷で」間違った宗教に固執する。そのような相手には不快感が募り、その感情に任せて「人々の生命、身体、家、財産など」に「危害」を加えようとしてしまう。しかし、それはあまりに理性的ではない。従って、じっと「我慢」し不快な人間の不快な振る舞いに耐えることが宗教的「寛容」であり、これが「人権を守る」ということの内実である。⁽⁸⁾

さらに、『寛容についての書簡』の中に、以下の記述がある。

したがって、もし厳粛な集会や祭日の遵守や公の礼拝がある種の宗派に許されるのであれば、これらのことはすべて、長老派にも独立派にも再洗礼派にもアルミニウス派にも、クエーカーにも、その他の派にも、同じく自由に許されるべきであります。

いや、もつと心底をうち割ってはつきり真実を述べてよければ、異教徒でもマホメット教徒でもユダヤ人でも、その宗教ゆえに国家の市民的権利を奪われるべきではないのです。福音は決してそんなこ

とを命令してはいません。教会は「そこにあるものを裁かない」
『コリント前書』第五章第十二、十三節』のですから、そのような
ことを要求しはしないのです。また国家も、正直で平和的で勤勉な
人々を無差別に包含しているものですから、そんな要求はしませ
ん。われわれは異教徒がわれわれと取引し商売することは認めなが
ら、彼が神に祈り、神を礼拝することは許さないと言うのでしょ
うか。またユダヤ人がわれわれの間に私的な住居を持つて暮らすこ
とを許しながら、どうして彼らが宗教集会を持つて暮らすこと
を許さぬか。彼らの公的な集会においては、私宅に集まるよりも、そ
の教義はより誤ったものとなり、その礼拝はより嫌悪すべきもの
なり、社会の平和により危険なものとなるとも言うのでしょ
うか。ところで、もしこれらのことがユダヤ人や異教徒にも許され
よいとすするなら、キリスト教国におけるキリスト教徒の状態が、そ
れより悪いものであつてはならないことは確かでしょう。(三九六
〜七頁)

自分とは違う宗派や異教に基づく儀式をしたり、違う教義に基づく生活
している人々を見ると、なぜ「間違つた」教義に帰依しているのか、
「正しい」教義に従おうとしないのか、人は不快に感じる。しかし、自
分の宗派に認められているような平和的な風習なら、他宗派や異教の風
習も認めなくてはならない。たとえ不快に感じていてもである。

もちろん、その風習が平和的なものであつて、一般的な法に触れない
場合においてである。ロックは、殺人やその他の抵触行為を犯した場
合、その宗教ではなく、その触法行為においてのみ裁かれねばならない
と述べている。

教会の集まりや説教は、日常の経験と公の承認によつて正当化さ
れるものです。そしてこういう集まりや説教は、ある教派の人々に
は許されてしまいます。どうしてすべての人々に許されないの
でしょうか。もし宗教的集会において公共の平和を脅かし、それに反
することが起これば、それは定期市や市場で起こつたのとまったく
同じように罰せられるべきであります。これらの集会は、陰謀をた
くらむ兇悪な連中の隠れ場であつてはなりません。また、人々が教
会に集まることホルルに集まることほど合法的でないとされた
り、ある人々の集会が他の人々の集会よりも非難されるべきだとさ
れるようなことがあつてはなりません。すべての人は自分自身の行
動に対して責任をとるのだからならず、なんびとも他人の過ち
のために疑われたり、憎まれたりすべきではありません。反乱者、
殺人者、泥棒、強盗、姦夫、讒謗者等々は、いかなる教会の人であ
ろうと、それが国教会であろうとなかろうと、処罰され抑圧されね
ばなりません。しかし、平和な教えを説き、清純で非のうちどころ
のない生活態度をとっている人々は、仲間の臣民と平等な条件に置
かれるべきなのです。(三九六頁)

自分にとつて不快な人間でも、彼らが法に則つて平和のうちに暮らして
いる限りは、彼らの「奇妙な」宗教儀式や風習を改めて欲しいと願いな
がら、しかし、「我慢」して彼らと共存しなくてはならない。それが、
ロックの寛容論であり、人権を守ることである。

ハンナ・アーレントが、アイヒマン裁判を傍聴してホロコーストとは
何であつたのかを考察した『イェルサレムのアイヒマン』の中で、ユダ
ヤ人皆殺しの中心舞台であつた東ヨーロッパにおいてでさえ、どの国で

も約5%のユダヤ人が生き残ったと記録している。彼らは、「非常に金持ち」で、「金による、洗礼による、または通婚による」(一四二頁)などによって、東欧の支配層に高度に同化していた人々であった。すなわち、ユダヤ人皆殺しを志向したナチスの支配下にあつてさえ、その地域で高い地位を占める現地の人々と姻戚関係にあつたり、特殊で高度な専門的能力の持ち主(たとえばアインシュタインのような)であつたり、大金持ちで避難の機会や保護を買つた5%の人々は、生き延びたのである。ナチス支配のヨーロッパでも、資産や家柄や才能を人よりも多く持つているユダヤ人の「生命権」はぎりぎり守られたのである⁽⁹⁾。

「人権を守る」と言つた時に、若く、美しく、才能やお金があつたり、誰もが認める「善人」を想定しては、議論の前提を見失つてしまふ。私たちが人類愛の対象として頭に思い浮かべるのは、しばしばそのような美德を持った人間である。しかし、実際には、ある社会で人権が制限されたり迫害を受けるのは、多数派の人々が「理解できない」特異な宗教や思想を持つていたり、死刑判決を受けた凶悪な殺人犯であつたり、高齢や重い障害のために意志疎通が難しかったり、「生きている価値があるのか」と多数派に思わせる人々である。そういう人々が、税金を使つて保護されているのを見ると、多数派の納税者は、自分たちの税金の無駄遣いだと感じる。従つて、凶悪な犯罪者が牢獄の環境が悪く十分な医療を受けられず獄死したとしても、多くの人々は痛痒を覚えなない。それに対して、若く美しく才能がある若者や子どもが、一助かるはずなのに「適切な医療を受けられずに死んでしまったならば世論は激しく反応する。人権とは、若く、美しく将来性があり誰にも大切にされる人々に具わっているが、その社会で、多くの人に理解不能と思われたり

日本における「権利」概念の形成(下川)

やつかいだと蔑まれるカテゴリーの人々にも等しく具わっているのにもかかわらず、そのような「やつかいな」人々の権利は守られる必要はないと感じてしまうのである。

「寛容」とは、「やつかい」と感じられる人々を、大きな愛で受け入れることではない。理解できないがゆえに嫌悪感を覚え、拒否や否認をしても仕方がない、彼らと友だちづきあいをする必要はないのである。しかしながら、「特異な宗教」や「犯罪歴」などの持ち主が生きてゆくことだけは「我慢」して容認しなければならぬ。たとえば、凶悪な殺人犯を愛することは難しい。しかし、死刑廃止論において、そのような人間すら、生命権を持つがゆえに、罰としてでも彼らを殺すことは止めるとするのである。凶悪犯に嫌悪感を覚えながら、その生命権だけは辛うじて尊重する、これが権利の思想である。

次の(二)で扱う儒教(朱子学)の仁論は、東アジア的な人類愛と人間の尊厳論である。前著『朱子学的普遍と東アジア』において、儒教の仁論と西洋の人権思想との親和性を指摘したが、これまで述べたように西洋の人権概念を把握する場合には、そのような視点だけでは不十分である。自分にとって不快な人間の権利を「我慢して」容認するという、人権思想の前提にある感覚が、果たして東アジアの前近代思想の中にも存在するのかを考察するために、(三)でいわれる「武士の情け」という論理を議論してゆきたい。

(二) 儒教における仁論

朱子学は、近代以前の中国や朝鮮半島では、科挙に取り入れられるな

として、社会の中核を担う思想であった。日本でも近世以降は、朱子学が教育の基本になった。伊藤仁斎や荻生徂徠が、儒教の内部の立場から朱子学批判を繰り返した。さらには、儒教思想そのものを排斥する本居宣長の国学が成立したのも、朱子学が普遍的思想として社会で機能していたがゆえに、それへの反発が起きたためである。このように、朱子学的思维は、近代以前の東アジアの普遍思想と言えるものであった。

儒教思想は、そもそも人間の本性を絶対的に善と考える。もちろん朱子も、それを踏襲し、その上で、それが天地の法則と相即するものと理論化した。『大学章句』序文に、朱子の次の文章がある。

夫れ以ふに学校の設、その広きこと此の如し。之を教ふるの術、其の次第節目の詳なること又た此の如し。而して其の教を為す所以は、則ち又た皆な之を人君の躬行心得の余に本づけ、之を民生の日用彝倫の外に求むるを待たず。是を以て当世の人、学ばざること無し。其の学ぶ者は、以て其の性分の固より有する所、職分の当に為すべき所を知つて、おのおの俛焉として以て其の力を尽くすこと有らざるは無し。これ古昔の盛んなりし時、治は上に隆に、俗は下に美しく、後世の能く及ぶ所に非ざる所以なり。

夫以学校之設、其広如此、教之之術、其次第節目之詳又如此、而其所以為教、則又皆本之人君躬行心得之余、不待求之民生日用彝倫之外、是以当世之人無不学。其学焉者、無不有以知其性分之所固有、職分之所當為、而各俛焉以尽其力。此古昔盛時所以治隆於上、俗美於下、而非後世之所能及也。

朱子は、ここで、大学でおこなう学問の目的を、自己の本性としてもともと備わっている性分を認識し実践することと規定し、そのための確実な方法は、聖賢の經典を讀書することとしている。すなわち、学問の本

質は、本来の自己の持っている完璧な能力、本性を回復することである。このように、朱子学では、人間は本来的に善であり、すばらしい能力が備わっている（ただし、それは氣質の拘泥を受けて隠れてしまっているがゆえに、学問によって復活させる）と認識する。

それでは、人間に本源的に備わっている性分、完全なる本性とはどのようなものであるか、朱子は『大学或問』で次のように述べている。

天道流行し、造化発育す。凡そ声色貌象有て、天地の間に盈る者は、皆物なり。既にこの物有れば則ち、その以てこの物となす所の者は、おのおの当然の則あらざることなくして、自ずから已むべからず。是れみな天の賦する所に得て人の能く為す所にあらざるなり。今且つ其の至つて切にして近き者を以てこれを言へば則ち、心の物たり実に身に主たり。その体は則ち、仁義礼智の性に有り。其の用は則ち惻隠羞惡恭敬是非の情にあり。渾然として中に在り。感に随て応じ、おのおの主とするところ有て、乱るべからざるなり。次にして身の具する所に及では則ち口鼻耳目四支の用あり。又次にして身の接する所に及では則ち君臣父子夫婦長幼朋友の常有り。是れ皆必ず当然の則有て自ら已むべからず。いはゆる理なり。

天道流行。造化発育。凡そ声色貌象而盈於天地之間者、皆物也。既有是物。則其所以為是物者莫不各有当然之則而自不容已。是皆得於天之所賦而非人之所能為也。今且以其至切而近者言之。則心之為物実主於身。其体則有仁義礼智之性。其用則有惻隠羞惡恭敬是非之情。渾然在中。隨感而応。各有攸主而不可乱也。次而及於身之器具。則有口鼻耳目四支之用。又次而及於身之所接。則有君臣父子夫婦長幼朋友之常。是皆必有当然之則而自不容已。所謂理也。（『大学或問』¹¹）

人間の心の本体には、「仁義礼智」（これに信を加えると五常）が備わっている。その代表は「仁」であり、人は本能的に人を信じ愛することができる存在である。人は、ごく身近な家族からその愛の対象を他人に広げて、「五倫」（親・兄弟・夫婦・君臣・朋友の関係）をよく保つことができる。それはいわゆる「理」であり、天から与えられた本来的な能力である。

結局、朱子学における絶対的に善なる性質を有する人間の内実とは、次のように規定できる。究極的には、人は「仁」を本性とするがゆえに、人を愛し、善意で接することが可能になる。それがゆえに身近な人間関係（父子・夫婦・兄弟など）を正しく構築することができる。このように、人間は本来的に道徳的存在であり、家の中の身近な人間関係を遂行する能力が備わっており、これを押し広げて、国家や全人類規模での友愛の達成が可能である。君子は、人間関係の手法を積極的に示す。『大学』には、次の一文がある。

所謂る国を治むるには必ず先ず家を齊ふとは、其の家教ふべからずして能く人に教へる者は之れ無し。故に君子は家を出でずして教へるに成す。孝なる者は君に事へる所以なり。弟なる者は長に事へる所以なり。慈なる者は衆を使う所以なり。

所謂治国必先齊其家者、其家不可教而能教人者、無之。故君子不出家而成教于国。孝者、所以事君也。弟者、所以事長也。慈者、所以使衆也。〔大学章句〕（伝九章）

君子の実践する親への「孝」は、人々にとって「孝」のモデルであるのはもちろん、更に推し広められて君に対する道徳（忠）となる。兄にかえる「悌」は、推し広めれば一般的に年長者につかえる柔順の徳とな

日本における「権利」概念の形成（下川）

る。父の子に対する慈愛は、押し広げれば人民に対する仁愛につながる。君子が道徳的な行為をすれば、人々のお手本となり、彼らの道徳レベルの向上を手伝うことになり（『大学』において、これを新民と言う）、そのことによって国が治まるのである。このように、君子は率先して身近な人間関係を国家レベルまで広げ、人々のモデルとなる。

所謂天下を平らかにするは其の国を治むるに在りとは、上、老を老として、民、孝に興る。上、長を長として、民、弟に興る。上、孤を恤みて、民そむかず。ここを以て君子は絜矩の道あるなり。

所謂平天下在治其国者。上老老而民興孝。上長長而民興弟。上恤孤而民不倍。是以君子有絜矩之道也。〔大学章句〕（伝一〇章）

「老老」（老人を大切にする）、「長長」（年長幼の序列を重んじる）、「恤孤」（子どもの福祉）が人の道の大端である。これは誰もが心に本来的に備えている仁愛を押し広めて他人に及ぼしたものである。人間というのは、身近な家族を自ずと愛することを出発点として、それをさらに押し広め、他人をも愛し信頼してゆく。これが、朱子学において、人間を絶対的に善なる存在とすることの意味である。

ただし、人間の善なる本性は無条件に発揮されるわけではない。なぜなら、人が人である以上、気稟の制限を受け、善なる本性の発露が阻害されるからである。犯罪を犯したり、人と共感できず社会生活に支障をきたす一部の人々は、この発露が極端に阻害されていると説明すれば、現実には悪が存在することも説明がつく。

それでは、それぞれレベルは違うが、気質の拘泥を受け、善なる性質が全面的には発露できない状態において、人は何をなすべきか。われわれは、学問によって自らの善なる本性を回復する必要がある（復初）。

朱子学において人が生きるといふことは、学び続けて復初をしてゆく過程である。

善なる本性の回復（これこそ学問の目的）には、二つの方法がある。

内面の「理」の涵養と、外的な事物の「理」の探究である。朱子は、外の事理の探究によって、内面の「理」（本性）をも涵養できると考えた。朱子の理論によれば、外部の「理」と内部の「理」は同一で一つなっており、朱子は、この二つのうち、外の「理」の探究により重点を置いた。朝鮮最大の朱子学者である李退溪は、内部の「理」（敬）の確立に重点を置いた。そして、李退溪の姿勢に影響を受けた山崎闇斎もまた内部の「理」の確立を最優先した。このように朱子学の広がりの中で、「理」の探究の方法については多様な見解が生まれたが、どのような方法を探るにせよ、人の本性は絶対的に善であり、その点において人間の尊厳を認めるのが、儒教の仁論である。善なる本性が十全に発揮される時、人間はトラブルを起こさないので、朱子学では、国家権力（とくに治安機構や強制をともなう国家行為）の存在を必要としない。国の統治者の実体は、偉大な教師である。より偉大な教師の資質を持った人間が王となり、王の教師は、それぞれの人間が持てる能力を正しく開花できるように手助けをする。儒教においては、国家は大きな学校のイメージでとらえることができる。

悪を犯した人間は、まだ自身の能力を開花していないだけであるから、より適切に教育を受け本来の善性を取り戻すべきである。理論的には、強制力をともなった刑罰が介入する余地はない。警察・軍隊といった暴力的な強制機構を必要とせず、過ちを犯した人間は、教育によってのみ、その本来の人間性を回復できるとする。

西洋の近代思想は、人間に絶対不可侵の人権があると考えるが、人々は治安のためにそれを部分的に国家に譲り渡すこと（犯罪を犯した者を拘留するなど）に同意し、国家が暴力装置を維持することを容認する。その上で、いかなる国家・団体も、基本的人権（究極的には生存権）を侵害することはできないと規定し、国家がしてはならない足かせを、法的という形で与える。

朱子学は、理想状態において国家権力を全く必要としないので、権力の暴走をふせぐ法を整備することもない。従って、当然のことながら、国家権力が介入できない範囲（基本的人権）を想定することはできない。そもそも思想の立脚点が異なるのであるから、そのような発想がなくとも当然である。しかし、私たちの住む現実社会は、教育や福祉が完全に整いすべての人間の善性が発揮されるという理想は達成されていないがために、警察（場合によっては軍隊）などの強制力を伴う機構が存在している。平和で、人々の自治意識も高く、その出番は限りなく少なく、そのような意味で小さな政府であったとしてもである。この状態では、人間に基本的人権が備わっていることを想定し、それを侵害する可能性のある国家権力を法において縛ってゆくという西洋の人権思想は有効であり、現在の日本や東アジア世界でもその有用性を認め、国家の法整備の基盤としている。

朱子学の思想は、それと対立するものではなく、それを補完し、強制力を伴う国家権力の役割を制限し、最終的になくしてゆくという方向性を持つものである。ここで、もう一度、人を絶対善と見なし、誰もが潜在的にはそのような能力を平等に有すると考える朱子学思想を評価してみたい。

朱子によれば、人は「理」を心に蔵し、それがゆえにその「天理の性」(本性)は、絶対的に善である。しかし、「天理の性」は、気稟の拘泥を受け、外に発露する場合は、「氣質の性」という不完全なものになるので、場合によっては悪を犯す者もでてくる。従って、人の生きる目的は、「氣質の性」を、限りなく「天理の性」に近づけることである。

人は、それゆえ、学問をし続けなくてはならない。朱子において、人は侵すべからざる人権(生命や自由などの権利)があり、それを奪ってはいけないという議論は当然でない。しかし、朱子学において、人は善なる本性を有し、今仮に不完全で悪を犯したとしても、常に自らの(あるいは外部からの、『大学章句』の言う「新民」)によって、その失敗をつぐない完全なる本性に復帰する可能性を持ち続ける存在である。この点において、人間には侵すべからざる尊厳があるとするものである。すべての人間に輝かしい側面を認める朱子の態度からは、仮に悪を犯したとしても、その人間を罰し場合によっては死刑にする論理的を導き出すことはできない。「常に可能性を持つ」人間の輝かしい未来は、誰も奪うことはできない。そして、人は、常に教育によってのみ、本来の輝かしい姿に戻ることができる。と考える。

このような朱子学的思考を、現代に適用するならば、刑罰も教育に収斂してゆく教育的思想として蘇らせることができる。日本や東アジアの社会には、人間の絶対的善性を想定し、社会の営みはすべてその隠された善性を回復することと規定する儒教思想が存在した。朱子学的な人間の尊厳論や儒教の仁論は、西洋近代の人権思想(およびそれと表裏にある国家権力の横暴を法によって制限するという考え方)と対立せずむしろ補充しあうものである。西洋の人権概念の根底には、差異はあっても

日本における「権利」概念の形成(下川)

同じ人間として認め合い尊重する人類愛の思想があると考えられるが、東アジアの普遍思想として機能した朱子学においても、独自の人間の尊厳論、仁論が存在したのである。

(三) 『武士道』における仁論

儒教は、本質的に善なる存在として人間の尊厳をとらえ、自分に近い存在(家族)から同心円的に共感を広げてゆく人類愛の思想である。

(一)で述べたように、ロックの寛容論は、自分と価値観が異なり共感を持たない相手にも「我慢して」彼の権利を認めることであった。儒教の仁論においては、自分と敵対的な人間と「我慢して」共存するという論点を見出すことはなかった。ここで、儒教の仁論を戦場の論理に適用した武士道の仁論を分析してみたい。敵であっても徹底的に追いつめない、命だけは助ける「武士の情け」という倫理が、自分と異なる価値観や行動様式の人間と辛うじて共存するという寛容論と共通点を有すると思われるからである。

儒教の仁論は、自分の家族を出発点として同心円的にすべての人間に愛を広げてゆくものであるが、武士道の仁論は、戦場で敵に対する限定的な議論である。俗に言う「武士の情け」は、敵であっても徹底的には追いつめない、命だけは助ける、武士の矜持である。本論文では、新渡戸稲造の『武士道』を分析の対象とする。新渡戸が、明治期になって西洋の概念を学んで再構成した武士道論であるが、その仁論は的確なものだと考えるからである。

新渡戸稲造は、『武士道』の第五章「仁・惻隱の心」において、次の

ように述べている。

弱者、劣者、敗者に対する仁は、特に武士に適わしき徳として賞賛せられた。⁽¹²⁾ (五六頁)

新渡戸は「武士の適わしき徳」を持つ例として、『平家物語』の著名な一節「敦盛の最期」の熊谷直実を挙げている。直実は、まだ十代の少年である敵の大將の平敦盛を殺すのを躊躇した。結局は、戦場の論理の中で、この十代の若者の首を取るようになった直実はその後「弓矢の生涯を捨て、頭を剃り僧衣をまといて、日入る方弥陀の浄土を念じ、西方に背を向けじと誓いつつ、その余生をば神聖なる行脚に託したのである。」(『武士道』五七頁)

新渡戸はこの直実の行動を、武士がたとえ敵であってもその命を奪うことを躊躇し、その躊躇する人間的な心を美德と称えた例として挙げ

る。批評家はこの物語の欠点を指摘するであろう。枝葉末節においては非難に堪えざるものがあるかも知れないが、いずれにしても、優しさ、憐れみ、愛が武士の最も惨憺なる武功を美化する特質なりしことを、この物語が示すことには変わりがない。「窮鳥懐に入る時は、獵夫もこれを殺さず」と言う古い格言がある。特にキリスト教的であると考えられた赤十字運動が、あんなにたやすく我が国民の間に堅き地歩を占めたる理由の説明は、おおむねこの辺に存するのである。吾人はジュネーヴ条約(万国赤十字条約)を耳にするに先だつ数十年、我が国最大の小説家馬琴の筆により、敵の傷者に医療を加える物語に親しんだ。(五七〜八頁)

命ごいをする敵を殺さない、いわば究極的状况で相手の生命権を重んじ

ることは、ヨーロッパでは西洋ではキリスト教的な人類愛に基づいてなされた。新渡戸は、日本における背景を以下のように分析している。

戦闘の恐怖の真唯中において哀憐の情を喚起することを、ヨーロッパではキリスト教がなした。それを日本では、音楽ならびに文学の嗜好が果したのである。優雅の感情を養うは、他人の苦痛に対する思いやりを生む。しかして他人の感情を尊敬することから生ずる謙讓・慇懃の心は礼の根本をなす。(六〇頁)

武士が戦場の極限状態において、敵を最期までおいつめる(殺す)行為をためらう「哀憐の情」は、日本では音楽や文学によって培われた。さらに、新渡戸が、この「哀憐の情」は、同時に儒教の仁、すなわち「惻隱の心」を根拠にしているとも考えていることは、彼がこの第五章のタイトルを「仁・惻隱の心」としたことからも明らかである。

戦場における「哀憐の情」が、儒教思想に基づくにせよ、文芸や詩歌によって培われたにせよ、日本では、殺し合う対象である敵とも人間として最低限の共感が存在して、その人間を殺すだけは止めることを尊ぶ倫理が存在したということである。新渡戸の分析が、明治期になって西洋思想を学んだ上のものであったとしても、極限状況において敵、敗者、弱者という本来共感し合えない人間の命をも尊重するという「武士の情け」という倫理が前近代の日本に存在したのである。

このように見ると、たとえ敵であっても最低限の命を守る「武士の情け」という感覚は、嫌悪する人間であっても殺しはしない、その権利は守るというロックの寛容論と通じる点があると言えるかもしれない。

『朱子学的普遍と東アジア』において、日本での死刑廃止論の基層に儒教的な仁論が流れている可能性を指摘した。もちろん、近代以降の日

本の死刑廃止論は、人には踏みにじることができない人権（生命権）があり、国家権力もそれを奪うことはできないという西洋の人権思想の移入を契機として成立したのであるが、同時に、人間の本性を絶対的善として刑罰をも教育に収斂させる儒教の仁論が底流に存在することも見過ごせない。

日本で、暴走する国家権力による死刑を批判したのは幸徳秋水である。彼は、西洋的な人権の論理に立ち、死刑が反体制派を弾圧する道具として使われ続けてきたことを指摘した。秋水は、一九一一年一月に「大逆事件」で死刑に処せられたが、死を前にして『獄中手記』の中で、次のように述べている。

死刑が極悪重罪の人を目的としたのは固よりである。従って古来多くの恥づくべく忌むべく恐るべき極悪重罪の人が死刑に処せられたのは事実である。左れど此れと同時に多くの尊むべく愛すべき善良賢明の人が死刑に処せられたのも事実である。而して甚だ尊敬すべき善人ならざるも、亦た甚だ嫌悪すべき悪人にあらざる多くの小人凡夫が、誤つて時の法律に触れたるが為に——単に一羽の鶴を殺し、一頭の犬を殺したといふことの為にすら——死刑に処せられたのも亦た事実である。要するに刑に死する者が必ずしも常に極悪の人、重罪の人のみでなかつたことは事実である。

幸徳秋水は、自らを、正義を貫き、しかしなお権力側の弾圧によって死ぬ「愛すべき善良賢明の人」のカテゴリーに属する存在ととらえているのだろう。この記述のすぐ後に、秋水は、以下のように記している。

謂ふに人に死刑を値ひする程の犯罪ありや。死刑は果して刑罰として当を得たるな者なりや。古来の死刑は果して刑罰としての目的

日本における「権利」概念の形成（下川）

を達するに於て、能く其効果を奏せりやとは、学者の久しく疑ふ所で、是れ亦た未決の一大問題として存して居る。而も私は茲に死刑の存廃を存す（論ず）るのではない。今の私一個人としては、其存廃を論ずる程に死刑を重大視して居ない。病死其他の不自然なる死の來たのと、甚だ異なる所はない。

秋水は、人が人を死刑に処すことができるという犯罪というのが果たしてあるのかと疑問を呈しながら、「極悪重罪の人」に対してまでの「死刑の存廃」については明言していない。すなわち、凶悪な殺人犯や戦争犯罪人をも死刑にすべきではないという完全な死刑廃止論を表明しているわけではないのである。しかし、秋水は、国家権力が非暴力の反体制派を、死刑を使って弾圧することについての異議を明確に述べている。

幸徳秋水の死刑論は、生命権や自由権の尊重という西洋的な人権思想に基づいてもいるが、同時にまた、儒教の仁論を背景にしても言える。彼と彼の師である中江兆民は、儒教とくに『孟子』の思想を重んじていたからである。拙著『朱子学的普遍と東アジア』の第三章において、儒教の仁論と近現代の死刑廃止論の関係を論じたが、嫌悪感を前提とする人権概念の分析が欠落していたので、補足しておきたい。

「尊むべく愛すべき善良賢明の人」が政府の弾圧によって死刑になることは誰もが理不尽で同情すべきだと思ふであろう。しかし、秋水も述べるように、死刑は基本的に凶悪な殺人犯「恥づくべく忌むべく恐るべき極悪重罪の人」に課せられる刑罰である。このような凶悪殺人犯に同情する人は皆無に近く、世間の人々は、このような凶悪殺人犯を死刑によって世界から早く抹殺してしまえばよいと考えがちである。しかし、凶悪犯であっても、生命権の尊重の立場から死刑だけは回避すべきだと

というのが死刑廃止論である。死刑廃止論は、嫌悪感を前提とした人権思想の観点からよく説明できる。すなわち、凶悪犯や大量虐殺を指揮した戦争犯罪人と共感し理解し合うのは難しい。このような類の人々を無理に寛大な心で愛する必要はないし、嫌悪し避けたいと思う気持ちを改める必要もない。しかし、嫌悪感を持ちながらも、辛うじて彼が生きてゆくことだけは容認する。

凶悪な死刑囚は、社会でもっとも蔑まれ嫌われるカテゴリーに属する人々である。そのような人間でも命だけは奪わないという死刑廃止論は、儒教の仁論を戦場の論理に限定した武士道の仁論、すなわち「武士の情け」論と共通点を有する。「武士の情け」の論理を死刑廃止論に関連づけた議論を未だ見ないが、凶悪な殺人犯を嫌悪しながら死刑だけは回避するという論理に近いものが日本の前近代思想の中にあるとすれば、命ごいする敵の生命だけは奪わない「武士の情け」論ではないか。東アジアの前近代思想は、現代人の思考の深層に根付きその行動を無意識に規定していると考えられるが、西洋の嫌悪感を前提とした人権思想とかけ離れたものではなく親和性があると言える。

おわりに

朱子学の仁論は儒教的な人間愛の思想であり、それと西洋の人権思想との間に共通性があることは拙著『朱子学的普遍と東アジア』においてすでに指摘したが、本論文は、さらに西洋の人権概念をあらためて分析し、嫌悪感を前提とするロックの寛容論に近いものが武士道の仁論、すなわち「武士の情け」の論理にあると考えるのである。

西洋的な権利の思想は、明治期に移入された外来の概念である。それゆえ、国家主義的な政治家などが、「権利の思想は日本の伝統にないものなので、それを尊重する必要はない」としばしば述べる。彼らは、「東アジアの伝統にない」ことを口実にして、国民を管理統制する意図を持つている。本論文は、西洋的な権利思想と共通する論理が東アジアの前近代の思想の中にあるのかを模索し、それに類似するものが私たちの伝統の中にも確かに存在すると結論するものである。

注

(1) 『日本国憲法』(講談社学術文庫、一九八五年)一七頁。

(2) 福沢諭吉『学問のすすめ』(岩波文庫、一九七八年改版)二二頁。

福沢は、さらに続けて、権利(権理通義)について、次のように述べている。

その有様を論ずるときは、貧富強弱智愚の差あること甚だしく、或いは大名華族とて御殿に住居し美服美食する者もあり、或いは人足とて裏店に借屋して今日の衣食に差支うる者あり、或いは才智逞しうして役人となり商人となりて天下を動かす者もあり、或いは智恵分別なくして、生涯船やおこしを売る者もあり、或いは強き相撲取あり、或いは弱きお姫様あり、いわゆる雲と泥との相違なれども、また一方より見て、その人々持前の権理通義をもつて論ずるときは、如何にも同等にして一厘一毛の軽重あることなし。即ちその権理通義とは、人々その命を重んじ、その身代所持の物を守り、その面目名譽を大切にすることの大義なり。天の人を生ずるや、これに体と心との働きを与えて、人々をしてこの通義を遂げしむるの仕掛を設けたるものなれば、何らの事あるも人力をもつてこれを害すべからず。

(3) 中江兆民は、人は基本的な人権を具備しているがゆえに人間であると論じる。

且つ専擅の制を出で、立憲の制に入りて後、人たる者、始て個々独立の

人身と為ることを得るなり。何ぞや。参政の権なり、財産私有の権なり、事業を撰びて操作するの権なり、奉教自由の権なり、其他言論の権と云ひ、出版の権と云ひ、結社の権と云ひ、凡そ此類の諸権は、人たる者の必ず具有すべき所にして、此種の権を具備して後、始めて人たるの声価を有すと為す。(『三醉人経綸問答』岩波文庫、一九六五年、一四一頁)

(4) アメリカ合衆国「独立宣言」は、『人権宣言集』(岩波文庫、一九五七年)一一四～五頁による。

(5) 下川玲子『朱子学的普遍と東アジア——日本・朝鮮・現代』(ペリカン社、二〇一一年)。

(6) ジョン・ロック『寛容についての書簡』(生松敬三訳、世界の名著27『ロック・ヒューム』一九六八年)。

(7) 下川潔『寛容』(『哲学の歴史6 知識・経験・啓蒙』中央公論社、二〇〇七年)一六三～七頁。

(8) 下川潔は、ロックの寛容概念について、続いて説明している。
なぜなら、厳密な意味における宗教的寛容は、たんに信教の自由ないし良心の自由を認めることではなく、もっと狭く限定された自由に関わるのである。それは、自分が否認したり嫌悪したりするような宗教的な意見や行為に関して、他人の自由を我慢し許容することを指すのである。この意味での宗教的寛容は、自分が憎む他人の意見や行為をどこまで認めることができるか、という場面で登場する。そこでは、他人の自由を尊重する態度がどこまで本物であるかが問われる。ヴォルテールの思想的態度の要約として伝えられている有名な言葉に、「私は君の意見に反対だ、しかし、君がそれを言う権利は命を懸けて守る」があるが、他人の自由をどこまで尊重できるかは、どれだけ厳密な意味での寛容を実践できるかにかかっているのである。(『寛容』一六四頁)

(9) ハンナ・アーレント『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告』(大久保和郎訳、みず書房、一九九四年新装版)一四二～三頁。

(10) 『大学』『大学章句』は、新編諸子集成第一輯『四書章句集注』(中華書局、一九八三年)による。

(11) 『大学或問』(『5和刻影印 近世漢籍叢刊 思想三編 孟子或問・大学』日本における「権利」概念の形成(下川)

或問・中庸或問』荒木見悟・岡田武彦編、友枝龍太郎解題、中文出版社)三七～八頁。

(12) 新渡戸稲造『武士道』(第五章 仁・惻隱の心)(矢内原忠雄訳、岩波文庫、一九七四年改版)。

(13) 幸徳秋水『獄中日記』(近代日本思想大系13『幸徳秋水集』、筑摩書房、一九七五年)三六二頁。