

〈論 説〉

現代国際社会における人権規範の普遍化に関する社会学理論からの検討

川 村 仁 子

はじめに

- 一・ 非西洋文化圏における人権と国際的な人権規範の受容
    - (一) イスラムの人権
    - (二) アフリカの人権
  - 二・ 社会学理論に基づく国際的な人権規範の普遍化の分析
    - (一) シンボル・システムとしての国際的な人権規範
    - (二) プログラムとしての国際的な人権規範
    - (三) 客観法から導かれる国際的な人権規範
- おわりに

はじめに

人権 (human rights) とは、人間が人間として生まれながらに、かつ、平等に有する権利であり、決して奪いえ

ないものである。その意味において人権は概念としての普遍性を有する。<sup>(1)</sup>一九四八年に国連総会で採択された世界人権宣言の第一条は「すべての人間は、生まれながらにして自由であり、かつ、尊厳と権利とについて平等である」と定め、一九六六年には世界人権宣言に基づいて「経済的、社会的及び文化的権利に関する国際規約」と「市民的及び政治的権利に関する国際規約」が国連総会で採択された。一九九三年に世界人権会議で採択された「ウィーン宣言及び行動計画」もまた「これらの諸権利と自由が普遍的な性格を有することを疑うことができない」と、人間が人間であることで有する権利の概念的普遍性を唱えている。このように、国際法上の宣言や条約は、人権が概念としての普遍性を有することをしばしば明記している。また近年では、国際法分野におけるグローバル・コンステイテューションリズム論のなかでも、普遍的な人権をめぐる議論が繰り広げられている。<sup>(2)</sup>

しかし、人権の有する概念としての普遍性は国際的な人権規範（世界人権宣言や国際人権規約、ダーバン宣言など）の普遍性を示すものではない。人権規範は、西洋法体系におけるキリスト教思想の影響により成立し、自然法思想や啓蒙思想の影響を受けつつ、消極的自由概念としての「国家からの自由」と積極的自由概念としての「国家による自由」という近代的な自由概念の発展との関係のなかで確立されてきた。<sup>(3)</sup>近代憲法は自由概念に基づく法秩序のための規範であり、国家権力を制限することで個人の権利を確保する人権規定をその中核とする。世界人権宣言や国際人権規約などの国際的な人権規範も、このような西洋の人権規範を基にしている。人権を基礎付ける概念である人間の尊厳も、歴史的に西洋の宗教および哲学のなかで育まれてきた。そして、世界人権宣言前文において、人間の尊厳が初めて国際的な法規範のなかに登場した。「人類社会のすべての構成員の固有の尊厳と平等で譲ることのできない権利とを承認することは、世界における自由、正義及び平和の基礎を構成する」とされ、第一条（自由平等）、第二二条（社会保障の権利）等の中でも言及されている。

しかし、このような、西洋的、キリスト教的な背景を持つ国際的な人権規範を西洋以外の文化圏に適用することに対しては、しばしば反発が生じる。西洋以外の文化圏には、アジアの人権やイスラム的人権、アフリカ的人権など、それぞれの文化に即した人権が存在するという、文化相対的な人権の主張からの批判である。例えば、マカウ・ムツアはポスト植民地主義の立場から、現在の国際的な人権規範は、西洋が定義した、人類にとって良いと思うものの非西洋文化圏への押しつけであり、現代における西洋植民地主義の継続によるものであると批判する<sup>(4)</sup>。また、一九九三年の世界人権会議の準備のためにアジアで開かれた地域会合において採択されたバンコク宣言には、西洋に由来する国際的な人権規範を非西洋文化圏に適用することに対する反感が顕著に現れている。バンコク宣言では、人権とは文化相対的なものであり、アジアには西洋とは異なる固有の人権が存在し、そして、アジアでは個人よりも集団の発展が優先され、国内的な問題である人権に対して、他国は主権の原則および内政不干涉の原則を尊重すべきであるという「アジア的価値」が主張された<sup>(6)</sup>。

人権を保障する法そのものが文化的側面を有し、加えて、法のみが裁判における法源ではなく社会の成員により承認され一般的に遵守されている規範も法としてとらえる「生ける法」概念や、法的紛争解決のための法曹による「法曹法」に鑑みると<sup>(7)</sup>、社会の習慣、その基礎となる歴史や文化が人権規範および人権を保障する法や制度に大きな影響を与えていることが考えられる。また、日常の生活における人々の有する人権尊重の意識や法・制度による人権の保障の維持の側面でも文化が作用していると考えられる。このような西洋諸国と非西洋諸国の国際的な人権規範の適用に関する主張の相違が、しばしば、特に経済開発に対する援助の場面において国際的な摩擦を引き起こす<sup>(8)</sup>。しかしながら、このような反発がありながらも、世界人権宣言や国際人権規約といった国際的な人権規範は、西洋・非西洋を問わず、多くの国々に受け入れられている<sup>(9)</sup>。そして、グローバル化の進展により、非西洋諸国でも

国際的な人権規範の受容が行われてきた。では、このような非西洋諸国の対応は、どのような理由で生じるのだろうか。

本稿では、非西洋諸国が人権は文化相対的なものであると主張しつつも、国際的な人権規範を自己の文化圏に受け入れるという現象がなぜ生じるのかについて、三つの社会学理論から分析する。一では、イスラム人権宣言およびアフリカ人権宣言を国際的な人権規範の受容の事例としてとりあげる。アジアに関しては、地域的な人権宣言を未だに有していないため、本稿では割愛する。二では、タルコット・パーソンズ (Talcott Parsons) のシステム理論、ニクラス・ルーマン (Niklas Luhmann) のオートポイエーティック・システム理論、ジョルジュ・セル (George Scelle) の社会連帯論にそれぞれ基づく社会学の理論から、人権を文化相対的なものととらえる非西洋圏が、なぜ国際的な人権規範を受容するのかについて分析する。なお、本稿で扱うのは、各国の憲法において定められている人権規定の基盤となる国際的あるいは地域的な人権規範であり、個別の国家の憲法における人権規定ではない。また、各国の憲法を含む国内法や制度における人権の保障に関しては、本稿では扱わず今後の課題とする。

## 一．非西洋文化圏における人権と国際的な人権規範の受容

### (一) イスラムの人権

非西洋文化圏による国際的な人権規範の受容の事例として、まず、イスラム人権宣言をとりあげる。イスラム教は、全てが神に束縛する宗教であり、唯一の立法者は神であり、主権は神に属する。原罪は存在するが、これは、個人と神との関係を隔絶するものではない。人と神は直接的に関係を確立できる。人は神によりこの地上の代理者として、神の主権を委託され、これを統治者に委ねるのである。統治者はイスラム法に適合するように実定法を制

定するが、この実定法のイスラム法への適合は、イスラム法の専門家により審査される。つまり、イスラム法はイスラム諸国の非公式法または社会的な法（若干のイスラム諸国においては実定法）として機能しているのである。<sup>(10)</sup>

イスラム法上の権利は、大きく分けて二つある。一つは、神の権利であり、もう一つは人の権利である。<sup>(11)</sup> 前者は神が人に対してその遵守と実行を命じ、違反する場合は積極的な罰または消極的な罰を科すものである。これは信徒共同体を通じて行使され、その意味で後方的な権利とみなされる。喜捨、断食、巡礼、聖戦等がこれに含まれる。また、盗み、姦通、酩酊、名誉棄損に刑罰を科す。信仰に関わる刑罰もこの中に含まれる。無論、これらの罰は信徒共同体を通じて科される。人の権利は神に対する義務を履行するために必要なものとして認識され、それらには、人の安全に対する権利、名声・評判に関する権利、所有権、物権、契約上の権利、および合法的な行為を行う権利、家族に関する権利（夫婦の権利、子供の権利、親権、夫婦の財産に対する権利、相続、養親子、後見、その他の権利）が含まれる。ジャック・ドネリー（Jack Donnelly）が指摘するように、イスラム文化圏においては「人権は人の権利ではなく、神の特権なのである。…人は神に対する義務を有する。…人がこれらの義務に適合するときは、人は再度イスラム法により定められる若干の権利と自由を得る」<sup>(12)</sup>。西洋社会の人権は多分に自然法の影響を受けた自然権の理論が重要となるが、イスラム法では、人の理性は神に対する信仰によって初めて有効なものとなるのである。そして、イスラムの人権はもともと自由なイスラム男子にのみ認められていたものであった。

イスラム法における人権は厳格な唯一神信仰から導かれ、西洋的な人権規範における人権とは異なる発展の過程をたどった。しかし、第二次世界大戦後の急速なグローバル化の進展により、イスラム文化圏も国際社会の動向に柔軟に対応し、国際的な人権規範の普遍化に貢献する動きがみられるようになった。一九八三年には国際自然および天然資源保護連合（UIHR）とサウディ・アラビアの環境保護機関（MEPA）が協力し、イスラム環境宣言を作

成し、一九八一年にはユネスコ本部でヨーロッパ・イスラム評議会 (CIE) によりイスラム人権宣言が採択され、また、一九七九年および一九八三年にはイスラム諸国会議機構がイスラム人権宣言案を作成し、一九九三年にはカイロ・イスラム世界人権宣言がイスラム世界の合意文書として世界人権会議に提出された<sup>(13)</sup>。イスラム世界人権宣言の前文では、聖法により認められた人権は人に尊厳と名誉を与え、抑圧と不正をなくす、と述べられており、さらに、その中には生存権や教育に関する権利、労働権、所有権、経済的権利など、国際的な人権規範における人権を倣って形成された権利もある。これらは、国際的な人権規範をイスラム法体系に組み込もうとした結果である。さらに、このような国際的な人権規範との摺り合わせによって民主主義や西洋的な人権規定がイスラム法体系のなかに導入されたことにより、平等主義的な人権が発達する可能性も残されている。

## (二) アフリカの人権

次に、アフリカの場合であるが、植民地化以前のアフリカの伝統的な法律は（部族あるいは集落単位での口碑による）慣習法であり、このような法における人権は、道徳律と自然崇拜に基づく宗教色の濃いものであった。それは、共同体主義に基づいており、個人の利益と共に共同体の利益が重視される。伝統的なアフリカの民主主義もまたそうである（談合の木の下の民主主義 [la démocratie de l'arbre à palabre] といわれる）。この一種の原始的な直接民主制と人民主権のなかでは、個人と集団あるいは国家を対置する人権も、集団の絶対的な独裁も排除され、個人的な人権が集団の中に根を張ることになる。この意味で、「かいがいしい保護と相互の従属関係からなる親子関係の理想を平等概念に優先する」儒教概念にも似た考え方が、アフリカの伝統的な法体系の中にも含まれていた<sup>(14)</sup>。このような法体系では、個人が無視されている訳ではないが、集団が基礎単位となるのである。

ICJの判事も勤めたケバ・ムバイエいわく、西洋の考え方によれば、「人権は、集団や集団を代表する団体に対して個人が自衛できるようにするために個人の手に委ねられる原則と規則の総体である。このような捉え方は伝統的なアフリカには見当たらない。アフリカでは、個人が任意にトーテムの原型、共通の祖先、または保護神の支配に従う。アフリカの法は、用語のカント的な意味において定言的な命題のように命令するので、従わねばならない儀礼形式を取り入れている<sup>(15)</sup>」。アフリカの伝統的価値観は、西洋の個人主義や物質主義に基づく個人の連合というよりむしろ、集団の優越、連帯性及び精神的関係に重点を置く。ゆえに、国民全体ならびに社会全体の利益は個人や各集団の利益に優先するのである。ここでは権利はまた同時に義務でもある。

しかしながら、植民地時代に宗主国の法と現地の伝統的な慣習法が併用されていったなかで、結果的には、伝統的なアフリカ法体系にも宗主国の法原則が導入され、西洋の法規範の受容が進むことになった。独立後もこの流れは変わらず、各国の憲法の前文において、国際的な人権規範に定められた民主主義と人権規定の遵守を謳っている(例えばセネガル憲法前文)。また、一九八一年にはアフリカ統一機構首脳会議において、「人および人民の権利に関するアフリカ憲章(バンジュール憲章)」が採択された。このバンジュール憲章の特徴の第一は、同憲章が単なる国際的な人権規範の受容ではなく、文化相対的なアフリカ的人権を反映していることである<sup>(16)</sup>。同憲章前文はこのことを、「人および人民の権利の概念に関する締約国の考えを生み出しかつ特徴づける締約国間の歴史的伝統の美点およびアフリカ文明の価値を」考慮すると明記している。第二の特徴は、第三世代の人権(開発の権利、平和の権利、及び環境権)が、その他の国際的な人権規範における人権(法の前の平等、差別の禁止、人間の尊厳、良心及び信教の自由、表現の権利、移動の自由、庇護権、追放からの自由、家族・女性・子供・高齢者及び障害者の権利、公正な裁判を受ける権利、財産権、参政権、教育権、労働の権利、結社の自由などの一般的な自由権及び社会権)と併置されていること

である。そして、第三の特徴は、この憲章がアフリカ統一機構加盟国の国内法秩序に導入されたことである。憲章第一条は、アフリカ統一機構加盟国である締約国が憲章に掲げる権利・義務の実現のために立法その他の措置をとることを約束し、フランス語圏諸国の憲法においては人権に関する国内・国際的な人権規範を前文において一括して参照することによって、また、英語圏諸国においては各々の人権規定の限定列挙の中に組み込まれることによって受容されたのである。

## 二．社会学理論に基づく国際的な人権規範の普遍化の分析

このように、西洋に起源をもつ国際的な人権規範に対する批判も少なからずあるなかで、非西洋文化圏による国際的な人権規範の受容もまた生じている。では、これらはどのような現象として捉え、かつ論理的に説明することができるのか、以下三つの社会学理論に基づいて検討する。

### (一) シンボル・システムとしての国際的な人権規範

まず、非西洋文化圏による国際的な人権規範の受容について、パーソンズのシステム理論に基づいた廣瀬和子の国際法社会学の理論から検討する。パーソンズのシステム理論に基づく「システムには目標（＝機能的必要）があり、それが達成されるようにシステムの構造が決まる」と考えられる。<sup>(17)</sup> システムの目標は、システムの活動によって達成され、その活動は「システムの構成要素の行動の相互作用」として把握される。<sup>(18)</sup> そして、社会は単一システムではなく、複雑システムとしての行為主体からなる。国際社会というシステムにおいては、調和と共存がシステムの目的であり、国際社会の目標は、システムの活動、すなわちその行為主体の行動の相互作用によって達成



される。そこで廣瀬は利害システム、役割システム、シンボル・システムの三つのシステムが相互に連関して構成される行動システムから、国際社会における行為主体としての国家の行動を論じる。すなわち、行為主体による複雑な行動を、利害行動、役割期待行動、シンボル行動の三つに類型化し、これら三つの行動類型を基礎に、複雑な社会を分析する三つのシステムを想定するのである。利害行動とは行為主体の個の理論を代表する行動であり、全体の理論によって行為主体に期待されるのが役割行動である。そして、他の行為主体それぞれの行動を基礎に利害システム、役割システムが形成される。国際社会の行為主体としての国家が、自国の利益のために行動することは利害システムに従う利害行動であり、国家が国際社会の一員として国際社会の全体の利益のために要求される行動は役割システムに従う役割期待行動となる。国際社会というシステム内における行為主体としての国家は、利害システムに基づき行動しようとするが、利益の実現またはシステムの秩序維持のため役割システムに従った役割期待行動を取る。役割システムがメカニズムを通じて利害行動を抑え、役割行動に反映する。すなわち、期待される役割が内面化されるのである。

では、役割システムはいかにして生じるのだろうか。その契機はシンボル・システムに求めることができる。シンボル・システムが、利害システムと役割システムを媒介するのである。<sup>(19)</sup> 国際関係において、しばしば国家利益と国際社会全体の利益が矛盾することがある。<sup>(20)</sup> 文化相対的な人権の主張はこの利害行動に対応し、国際的な人権規範の受容は役割期待行動に対応する。国家同士が対立する場合や、国家と国際社会全体の理論が矛盾する場合、国家の行動は利害システムでは説明できない創発性を有する。この創発性を象徴するものが、シンボル・システムであり、それに準拠する行動がシンボル行動である。<sup>(21)</sup> 人間が生み出すシンボルや記号は、それ自身の固有の意味から独立した機能を有する。実態とシンボルが相互作用することによって、シンボルは人々の意志決定や行動に影響を与

えるようになるのである。法、規範、伝統、イデオロギーが、シンボル・システムとして社会の秩序維持に貢献する<sup>②</sup>。共通基盤を持たない利害システムに共通基盤が与えられることによって、安定状態がもたらされる。シンボル・システムがこの共通基盤としての役割を果たすのである。

世界人権宣言や国際人権規約のような国際的な人権規範は、このシンボル・システムとして機能する。人権に対して自国の理論にのみ基づいて解決しようとする場合、国際社会において国際的な人権規範と対立が生じることがある。しかし、国際社会という複雑なシステムにおいて、その行為主体の行動はシンボル・システムの作用を受ける。すなわち、国際的な人権規範というシンボルが、実態を制御するのである。このシンボル・システムを媒介として、行動主体は国際社会の中に自己を組み込み、調和と共存の条件を追究する。その過程において役割システムが生じ、利害行動を抑制する役割行動が取られるようになる。したがって、文化相対的人権論から、国際的な人権規範への歩みよりが生まれる。ここに、国際的な人権規範の普遍化の可能性が生じるのである。

## (二) プログラムとしての国際的な人権規範

次に、パーソンズのシステム理論を批判的に継承したニクラス・ルーマン、ギュンター・トイブナー (Gunter Teubner) のオートポイエーティック・システム理論に基づいて、国際的な人権規範の受容について分析する。オートポイエーティック・システム理論はその特徴として、以下の五点をあげることができる。①システムの本質は、システムと環境の区別による複雑性の縮減である。システムは「コード」によって環境と区別され、区別の基準は「プログラム」によって決定される。そして、システムは「固有价值」の維持により安定する。②システムは統一体ではなく環境との差異であり、自己の作動によってシステムと環境との境界を引く。すなわち、システムは自

己の作動により構成要素を産出し、自己産出の循環により自己保存する循環を形成する。③システムは環境に対し閉鎖的であり、環境からの直接的なインプットもアウトプットもない。<sup>23)</sup> システムは外部観察、共鳴 (resonance)、カップリング、作用 (performance) という方法でのみ環境と関わりあう。<sup>24)</sup> ④システム内部においてはサブ・システムに分化し、他のサブ・システムが産出した要素を自己のシステムに参照し、また、自己が産出した要素を他のサブ・システムが参照することにより、ハイパー・サイクルが生じる。⑤機能分化システムは社会全体の俯瞰図を見ることができないまま個々の作動を行なう。それらはシステム全体からは一定の機能として観察できる。

このような特徴をもつオートポイエティック・システム理論によると、社会はコミュニケーションを構成要素とするシステムとして捉えられる。コミュニケーションは、一見開かれたもののように見えるが、様々な制約を抱えている。コミュニケーションは、その伝える内容、伝達手段、相手の理解の三層の選択過程であり、その結果としてのコミュニケーションが帰属する人格間における双方向の行為である。まずその前提として、主体は共通の「言葉」の使用や、暴力の排除などの共通のプログラムに従う必要がある。また、呼応可能性が求められる。これらの条件を前提としなければ、コミュニケーションは成り立たない。この共通性の確保、すなわち、主体による前提条件の認識が、コミュニケーションにおいては最も重要になる。共通の基盤を持たないところに共通の基盤が与えられることによつて、コミュニケーションの安定が維持されるのである。

この理論に基づくと、国際社会における人権をめぐるコミュニケーションもまた一つのシステムを形成していると分析できる。そして、国際的な人権規範は人権システムにおける「プログラム」として機能する。国際的な人権規範が、人権システムのコミュニケーションであるか否かの区別の基準となるのである。それゆえに、人権システムに参加するためには国際的な人権規範に関するコミュニケーションを行わなければならない。この現象が、非西

洋文化圏による国際的な人権規範の受容として現れる。例えば、非西洋諸国が国際社会の一員としての立場を示したい場合や、非西洋文化圏の開発途上国が、他国からや世界銀行のような国際機関からの融資を求めるさいには、人権システムへの参加が条件となる場合がある。また、非西洋文化圏の文化相対的な人権の主張は、人権規範そのものを否定している訳ではない。ゆえに、それらは人権システムの外にあるコミュニケーションではなく、人権システム内のサブ・システムとして捉えることができる。そして、非西洋諸国による文化相対的な人権規範は、人権システム内にイスラム的人権システム、アフリカ的人権システムといったサブ・システムが機能分出するさいのそれぞれのプログラムとして機能すると観察できるのである。すなわち、国際的な人権規範と文化相対的な人権は全く異質なものではなく、あくまでも同一システムに属する事物相互の対立、いわゆる「正統」と「異端」ではなく、「正統」と「異端」の関係にあるのである。それゆえに、「異端」は「正統性」を主張し続け、また「正統」と「異端」の関係も流動的であり、一義的・不変的なものではない。<sup>(25)</sup>そこに、国際的な人権規範の普遍化の可能性が存在する。

### (三) 客観法から導かれる国際的な人権規範

最後に、レオン・デュギイ (Léon Duguit) およびデュギイの理論を国際社会に応用したジオルジュ・セル (George Scelle) の社会連帯論に基づいて、国際社会を個人にまで還元することで国際的な人権規範が普遍化する可能性について検討する。デュギイは、エミール・デュルケム (Émile Durkheim) の社会連帯論を法学の分野に応用した。デュルケムは、個人を越えた客観的な事象の中に社会的現実をみた。彼は、社会学的方法是「社会的事実」をもののように扱うべきであるとして、社会的事実を結合による現実であり、時間的にも空間的にも個人を超えた

もの、世代を越えて堆積されてきた「先験的な」性質を持つものであると考えた。ここから、社会は経験的に観察できる、すなわち客観的な事実としての社会という概念を導いたのである。そして、全人類と個々の集団との中間の媒介として存在する社会種、すなわち中間団体の重要性を説いた。デュルケムは、人間は他者との「連帯」のなかで、すなわち社会の中でのみ自己の存在を認識できると考えた。社会には個人の行為とその動機に還元されないような固有の実態があり、個人はその社会環境によって形作られ、拘束される。しかし、社会が外在的な拘束として働くのではなく、個人に内面化され、制度化された価値によって人間の行動が統制される。これが、社会規範となる。その意味では、意思的に合理付けする原始的社会にも社会規範は存在する。この規範の概念は、法律性の明確化にとって必要である。人間の思考の根本的なカテゴリーは、社会組織の特徴をモデルにして形成されるのである。そしてデュルケムは『社会分業論』において、機械的連帯による環節型社会では、分業化や専門化が進むことで社会が不安定になり、次第に有機的連帯を基にした組織型社会が成立され、その過程における相互依存性、職業協同体ネットワーク、職業道德の出現により、社会が再び安定化すると説く。そして、「連帯性 (solidarity)」と「分業」が社会を統一または統合するために役立つと主張した。<sup>(26)</sup>

デュギイはこのようなデュルケムの社会連帯論を引継ぎ、徹底した個人主義を基に、人間としての連帯性と労働分業からなる社会連帯論を説いた。<sup>(27)</sup>デュギイの考える人間は、近代の市民概念のように自律的で独立した存在ではない。人間は弱い存在であり、他者と共同することでしか生きることができない。それゆえ、個人は人間として連帯する。この連帯性は多様ではない。しかし、社会契約における一般意志ではなく、多様な個人ひとりひとりの共通の利益によって生じる。一般的であると同時に、個人的なのである。個人は労働分業によって連帯に参加する。しかし、連帯の実現は個人によって様々であり、差異がある。その意味では、社会連帯性はその概念に多様性を含

む。社会連帯性からは、①社会的連帯の目的とするあらゆる個人の意思を尊重する義務、②社会的連帯に適合しない目標によるいかなることも行つてはならないという義務、③社会的連帯のために協力し、連帯性を強化する義務、という三つの行動規範が得られる。デュギイはこれを客観法と呼ぶ。これは道徳規則ではなく、法規則としてとらえる。また、絶対的で不易なものと考えられる自然法でもない<sup>28)</sup>。彼の言う客観法すなわち行為規則は、常に生活的な規則であり、すべての人間社会が基づくべき社会的理念を形成するものである。自然に存在する規則ではなく、社会の中で蓄積されてきた規則である。それゆえ、社会が存在するところには法規則が存在する。客観法に対し、実定法は国家が制定する法である。実定法は客観法から導かれ、常に客観法に従う。また、個人の社会的連帯への参加の手段と動機は、社会契約のように一律ではない。そこには多様性が存在するのである。

デュギイの社会的連帯においては、個人は他者との共同のなか、すなわち社会のなかでしか生きられない。それゆえ、社会によって作られるモデルによって、個人の理性や意思が形成される。しかし、社会規範の内面化により、個人はそれに従っているという意識を持たなくなるのである。ここから、先験的社会規範の内面化により、あらかじめ人間の行動は決定されるという考えが導かれる。デュギイの客観法は、個人が生まれる前に存在する社会を基に生じる行為規則であり、決定主義的要素を含むのである。この点は、有機的連帯の社会秩序には合意と道徳的秩序が前もって必要であるとするパーソンズのデュルケム批判にもつながる。人間は社会における規則に従う、あるいは規則に従わなければ制裁を受けるため従うことを学習していく。それによって、人間の行動は予期できる、すなわちパターン化できるようになるのである。他者の行動の予測可能性の存在は社会の安定には重要である。行動のパターン化により、個人の行動が抑制されるからである。しかし同時に、個人が社会のパターンに無批判に従う危険性を含む。デュギイの社会連帯は、既存の価値観や秩序の維持を支える理論にもなりうる。しかしな

がら、ドイツ歴史学派の民族の精神という主張に対して個人を基点とすることで、国家自体を個人にまで還元し、そこから国家の理論を組み立てなおそうとしたデュギイの理論は注目値する。彼はまた、社会契約といったフィクションからではなく、いかにして法が現れるかを明確にしようとした。その意味で彼の理論は、法現象学と類似する部分を持つといえる。

セルは、このデュギイの社会連帯論を国際社会に応用した。国際社会を人間の特性である連帯性と労働分業から導き、国家ではなく個人を単位とした社会として国際社会をとらえる。これは国内社会も国際社会も個人に還元されるという、一元論的見方である。国際社会はひとつではなく、役割ごとに社会が存在し、個人は複数の社会に重複的に属する。これら無数の国際社会の総体として「国際社会」が形成されるのである。この連帯性は個人的類似による連帯性から、社会の集合的な連帯性へと展開する。そしてセルは、社会的連帯を体现するための理念として、デュギイの客観法を採用する。

このセルの理論から、国際的な人権規範の受容の動きを分析することができる。セルの理論に立つと、国際法も客観法から導き出される。個人の意思を尊重する義務、連帯に適合しないことを行つてはならない義務、連帯のために協力し、連帯性を強化する義務というデュギイが客観法と呼ぶ三つの行動規則は、人権尊重という観点においてもその前提条件となる。すなわち、国際社会を国家や共同体を単位とするのではなく個人にまで還元することにより、国際的な人権規範の受容を個人の「連帯性」に求めるのである。そして、条約などの国際法は、客観法を具体化するための実定法としてとらえられる。実定法は常に客観法から導かれ、客観法に従う。さらに、セルの理論は国際社会を個人にまで還元するため、国家の行為として国家の指導者個人の責任を問うことができなかつた国際的な人権侵害行為に対して、個人の責任を問う理論を提供しうる。<sup>(29)</sup>

おわりに

本稿では、非西洋文化圏の文化相対的な人権の主張により、国際的な人権規範の普遍性が批判されつつも、非西洋文化圏による国際的な人権規範の受け入れがなぜ生じるのかについてシステム理論、オートポイエーティック・システム理論、社会連帯論の三つの社会学理論に基づいて分析することで、人権規範の普遍化の可能性について検討した。

まず、西洋文化のなかで確立されてきた人権を基盤とする国際的な人権規範に対して、イスラムおよびアフリカの人権の固有の捉え方をふまえながら、イスラム人権宣言やアフリカのバンジュール宣言における、国際的な人権規範の受容の例をとりあげ、次に、なぜそのような受容が生じるのか、その契機は何かについて、パーソンスのシステム理論、ルーマンのオートポイエーティック・システム理論、デュギイの社会連帯論を基礎とする三つの社会学理論に基づいて分析した。システム理論からは、国際社会というシステムにおいて、国際的な人権規範はシンボル・システムとして機能し、それを通じて、諸国家が役割期待行動をとることで国際的な人権規範の受容の動きが導かれると分析でき、オートポイエーティック・システム理論からは、国際的な人権規範をプログラムとする人権システムのコミュニケーションへ参加するためにそのような摺り合わせが生じると分析できた。また、社会的責任論からは国際社会を個人にまで還元することで、個人の連帯性と労働分業から導かれる客観法に従う国際的な人権規範の普遍化の可能性を検討した。

ここで、文化相対的な人権を主張する非西洋諸国による、国際的な人権規範への歩み寄りには限界があることも忘れてはいけぬ。イスラム世界人権宣言における人権は、神によって課された義務を履行するための権利と言う



性格が強く、また、アフリカのバンジュール宣言では、個人に対する共同体の優位が示されている。これらは、人間の尊厳に基づいた西洋における哲学およびキリスト教思想のなかで成立し、自然法思想や啓蒙思想の文脈において異議申立てする権利として発展しつつ、集団による個人の抑圧を排除し、個人の自由を確保する過程において確立された人権とは、やはり相容れない部分もある。

例えば、アフリカの政治的指導者たちのアフリカ文化・社会のアイデンティティの保護と古き良き道徳の再評価の動きの中から、ネグリチユッド・ソシアリズムをはじめとする様々な政治思想が生じ、伝統的なアフリカ社会 (community) の特性が強調されてきた。「慣習が集団の構成員の間で確立する連帯性は、特に保護されねばならない要素をなす。アフリカ及びマダガスカルは今日西欧においてさえ非難される過度の個人主義に陥ってはならない」という考え方は公法原則としても表明された。<sup>30</sup> セネガル憲法前文では、主権者たるセネガル人民は、国家統一の絆をなす基本的な文化的価値に深く結び付けられており、かつ、連帯性、労働及び愛国的誓約により共通の運命を負っているという男性及び女性の意思を認めていると定めている。また、イスラム世界人権宣言もその原文と他の文化圏向けの翻訳では文言を変えることで、対内的および対外的に二重の説明を行っている。

その一方で、西洋、特にEUでは、国際的な人権規範のさらに先を行く人権規範が確立されてきている。例えば、労働者の基本的社会権に関する共同体憲章、欧州評議会のヨーロッパ社会憲章、EU基本権憲章のような人権規範により、基本的社会権や基本的人権が確立されている。例えば、EU基本権憲章では、生命倫理に関する権利 (三条一項)、個人の性格のデータの保護 (八条一項)、性的マイノリティの権利 (二二条)、子供の権利 (二四条一項)、老人の権利 (二五条)、環境保護権 (三七条)、良き行政者に対する権利 (四一条一項)、消費者保護権 (二八条) にまで人権を拡大している。また、人権の保障に関しては、EUがヨーロッパ人権条約の主体となることによつ

て、ヨーロッパ人権条約およびヨーロッパ人権裁判所の判例と、EU法の人権規範とEU裁判所の判例の整合性を確保しようとしている。

国際的な人権規範と文化相対的な人権との真の意味での整合性に関しては、未だ限界があると言わざるをえない。文化としての人権と、文明としての人権がどこまで歩み寄れるかといった問題は依然として存在する。とは言え、現在、ヒト・モノ・カネが国境を越えて深く結びつく「グローバル化」と呼ばれる現象が科学・技術の革新によって急速に進展し、過去に例を見ないほどの量と規模で国家あるいは文化を越えた活動が確認できる。また、今までの国家と国家を中心とした国際社会に加え、非国家的な民間の多様な行為主体（例えば企業、NGOなどの私的な国際組織及び個人）によってグローバル市民社会（Global Civil Society）と呼ばれる社会関係が形成されつつある。そのような状況下では、パソソンスのシステム論からは国家の行動システムにおける役割システムの機能が大きくなると予測できるであろうし、ルーマンのオートポイエティック・システム理論からは人権システムのコミュニケーションへの参加の契機も増え、システムの進化の過程で、西洋文化圏以外の諸国がより実質的に国際的な人権規範へ歩み寄る必要も出てくるだろうと予見できる。<sup>(31)</sup>

### (Endnotes)

- (1) ジャック・ドネリー「国際人権…その普遍性の課題・展望・限界」松井芳郎編『人間の安全保障と国際社会のガバナンス』（日本評論社、二〇〇七年）一三二頁。
- (2) Christine E. J. Schowöbel *Global Constitutionalism in International Legal Perspective* (Martinus Nijhoff Publishers, 2011).
- (3) アイザイヤ・バーリン『自由論』（みすず書房、二〇〇〇年）。

- (4) Mutua, Makau. Savages, Victims, and Saviors: The Metaphor of Human Rights. *Harvard International Law Journal*, Vol. 42, 2001, p.219.
- (5) Ibid., pp.202-204.
- (6) 一九九三年バンコク宣言に関するレポート〈<http://www.unhcr.ch/Huridocda/Huridocansf/TesifFrame/9d23b88f115fb827802569030037ed44?OpenDocument>〉 (April 18, 2013 accessed).
- (7) Ehrlich, Eugen. *Fundamental Principles of the Sociology of Law* (Transaction Pub., 2001).
- (8) 例えば、アフリカ法では一夫多妻制や女性を商品化するほど経済情勢によって肥大した、家長権の強化に資する婚資の制度も存在し、これらは男女差別の源となつてゐると西洋諸国から批判されてつゝ (Njoh-Ndoko M-CI. *Le statut juridique de la femme camerounaise dans la revue de droit africain*, 1985, p.67)。
- (9) この点について、シヤック・ドネリー (Jack Donnelly) は人権の「相対主義的普遍性」を主張している。人権は文化的背景によつて多様である。しかし、その多様な人権のなかで重複する部分が存在する。すなわち、「重複したコンセンサス」を得られる人権が存在し、それらは普遍的なものであると捉えることがあつて考へる (Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, 2003, p.40-41)。
- (10) 千葉正士『世界の法思想入門』(講談社、二〇〇七年) 一七五—一七六頁。
- (11) Millot, Louis, Blanc François-Paul. Introduction à l'étude du droit musulman, *Politique Étrangère*, Vol.53, pp.193-194.
- (12) Donnelly, Jack. *Universal Human Rights in Theory and Practice* (Cornell University Press, 2003), p.80.
- (13) 龍澤邦彦「イスラム法上の人権―「国際関係法」(丸善ブラネット、一九九六年)二九八頁。
- (14) Kéba M'Baye. *Les droits de l'homme en Afrique* (Pédone, 1992), p.54.
- (15) 龍澤「イスラム法上の人権」参照。
- (16) Kunig, Ph., Benedek, W., Mahalu, C.R. *Regional Protection of Human Rights by International Law: The Emerging African System* (Nomos Verlagsgesellschaft, 1985), p.107.

- (17) 廣瀬和子『国際法社会学の理論』（東京大学出版会、一九九八年）、二二頁。
- (18) 同、二二頁。
- (19) 同、八一頁。
- (20) 同、三四頁。
- (21) 同、三五頁。
- (22) 同、三六頁。
- (23) ここで言う閉鎖性は、環境での出来事がシステムに直接的な影響を与えないという因果的閉鎖性であり、システムが環境の情報を自らのコードに従って選択するといった意味における開放性を否定するものではない（ニクラス・ルーマン『システム理論入門』、新泉社、二〇〇七年、一〇四頁）。
- (24) 川村仁子「グローバルな政治における政治思想の位置と機能」『立命館国際研究』二二巻二号（二〇〇八年）、一四七頁を参照。
- (25) 堀米庸三『正統と異端 ヨーロッパ精神の底流』（中央公論社、二〇一三年）。
- (26) デュルケム、エミール『現代社会学体系 社会分業論』（青木書店、一九七一年）。
- (27) 以下、Duguit, Léon, *L'Etat: Le Droit Objectif et la Loi positive* (Dalloz, 2003) を参照。
- (28) デュギイは自然法概念を否定するが、客観法も社会の成立以前に存在する先験的な規範であるという限りにおいて、自然法と共通する部分を有するという意味で、科学的自然法と呼ばれる場合がある。
- (29) Scelle, George, *Le Précis du Droit des Gens* (Sirey, 1932).
- (30) David, René, *Les grands systèmes de droit contemporains* (Dalloz, 2002), p. w456.
- (31) 本稿は東洋大学法学会のスクリーニングを受けたものであることを付記する。