

人権の根拠について

—人権とは何か：支配の正当性からの分析—

楠 本 修

1. 初めに：社会学と人権

社会学の中心的テーマが「行為」であり、人々の「行為」は意味を前提としている以上、意味を構成する社会的価値への問いは社会学にとって基本的な視点である。そしてその「問い」は実は意識されている価値観の問題ではない。私たちの日々の行為は、その意味をそのたびごとに意識しているものではない。むしろ意識していないから同じ行為を繰り返し、繰り返しという反復が一種の類型化をなすことで再現性を確保し、社会学に検証可能な科学的な側面を与えている。そしてその「意味」が価値観という形で尺度の中に入ることで、人々の選択が可能になり行為することができるようになる。その意味では意識されない価値観こそが行為の基準をなすことになる。

マックス・ウエーバーは、社会学の対象が「行為」であることを示し、それを構成する意味や価値観が理解可能なものであるという視点に立ち、科学としての社会学の基盤に「理解」を置いた。そのウエーバーが方法論として最も基礎的な領域の分析を行った『理解社会学のカテゴリー』¹⁾では、行為を構成する「意味」に関し、ヤスパースの精神病理学の分析の参照を要請している。そしてヤスパースの分析に従えば、行為を形成する意味とは、意識下の知識であるということになる²⁾。

従って社会学が主な対象とする行為は、意味を前提とし、その意味の選択基準という形で問われたい価値観に準拠している。そのため、社会学の探求の中心はこの意味や価値観の追求となる。もっといえばあくまでその対象が行為という具象である関係から、この意味や価値観と現実社会の様々な制約、たとえば生態系や食料生産などの条件との相互作用の探求ということになる。

単なる具象を分析するだけであれば、その方法論は自然科学と差異がな

い。しかしその具象が意味や価値という内的に抱かれた、そしてそれが意識されていないがゆえに機能している意識下の知識を、別の意識下の知識を前提としている研究者が、時に無前提的に扱う危険性と、それがいわゆる科学的に扱いうるのか、という問いこそが社会学的な方法論の難しさの構造的要因と言える。

別の言い方をすれば社会学はその特性として自ら社会の中にいる研究者が他者の価値観を分析するという難しさに常に原理的に直面しているといえる。従って、この前提を確認することなく、ある方法論に従えば科学としての社会学が研究できるわけではない。この点から、リフレクション、自己言及性など社会学の独自の研究領域と共にその方法論と深く関連する難しさが生じてくることになる。

良く知られたウエーバーの「価値自由」の議論では、この社会学の持つ本質的な難しさを避けるために、研究者がある特定の価値に拘束されざる得ない論理的な構造を知りながら、その議論を行うことは慎重に避けている。しかし社会学を研究し教授するうえでの必要性として、特定の価値観を無前提的に利用することの問題点と、責任を取らない形で、自らの価値観を科学という名のもとに主張することの問題点を指摘していると考えることができる³⁾。さらに知識社会学の創始者であるマンハイムが提出した「存在非拘束性」の概念も研究者そのものが意識しない形である特定の価値観に基づいて研究してしまっている、場合によっては特殊な利益を正当化してしまっている構造を明確にしたとも言える⁴⁾。

このように社会学、特に理解社会学や知識社会学の分野では研究者がある特定の価値観のもとにありながら他者の価値観を判断することの難しさが方法論上の中心的な課題であったといえる。その意味で社会学は価値の問題に非常に敏感であるとともに慎重であり、日本においては、その呪縛が社会学的な知見を社会政策へ反映させることを阻害してきたのではないかとこのほど大きな影響を与えてきた。

しかし現代社会で声高に主張されている「人権」に関してはその価値観の構造についてほぼ検証がなされていないと思える。国連など、主要な人権に基づいて活動していると主張する人権の定義をみるとそこにある特徴があることがわかる。

それは、人権とは何かという「問い」はなされず、人権を「前提」として、その各団体による定義を示しているに過ぎないということである。調

べ得た限りにおいて人権を前提としてとらえず、その性質の分析を試みているのはスタンフォード大学のThe Stanford Encyclopedia of PhilosophyのHuman Rightsの定義⁵⁾だけであった。そこで唯一“*Human rights are norms that aspire to protect all people everywhere from severe political, legal, and social abuses.*”として人権を「規範」であると定義することで、それが価値観であることを明記している。このスタンフォードの定義は数ある定義の中で最も包括的な定義として評価できると思う。しかしこの定義に従っても、規範としての人権に対する問いはなく、「人権とは何か」という問いに答えていない。

従って、調べ得る限りにおいて人権に対する議論は、ある特定の価値としての人権の存在を前提として、その人権の実現を果たすという議論に終始しているといえる。社会学にとどまらず、人権という価値観に関していえば、人権とは何かを問うことなくその存在を前提とした議論に終始し、人権の重要性を主張するか、人権がどのように扱われているか、もしくは人権とはどのようなものであるのか、という人権の分類学を超え、その問いに本質的に答えた文献を見出すことはできなかった。

社会学的に考えればある価値観、まさしく資本主義と同じように西欧プロテスタンティズムの特定の価値観から生まれたといえる人権概念がその構造を問われることもなく無前提的に利用されていることには疑問を抱かざるを得ない。

もし人権論者が主張するように人権が無条件に正しく、絶対的なものであるのなら、他者の人権の基本であるその生存を否定することにつながる戦争も殺人も生じえないことになる。その意味では人権が絶対的なものではないということ残念ながら事実である。この問われない人権の根拠性を問うことで、人権の性質、つまりどのような条件の下で人権が成立するのかを明らかにし、逆に人権を確保するためにはどのような条件が必要になるのかを明らかにすることが重要である。そしてこの論点はウエーバーの支配の類型学⁶⁾と深く結びつく。このような論点から、人権の根拠について分析を行う。

2. 人権について

人権が重要なものであることに反対する人はいないだろう。しかしながら人権はなぜ権利として成立するのかという議論が十分行われているだろ

うか。人権は法の世界でも最終的には神から与えられた権利として、科学的議論や議論の対象にならない世界に入っていく、これが人権に対する議論の難しさに繋がっている。

その結果、人権に関する議論のほとんどは、「権利」だから「権利」であるというトートロジー（同義反復）を構成し、科学的議論や論理的議論になじまない。そしてどんなに恣意的な人権であっても人権がトートロジーであり、価値の普遍性の議論になるために、絶対的な価値を主張でき、その調整ができなくなっている。本論文ではこの人権の根拠性を問い、認識論的な論理展開から、トートロジーではない論理展開の可能性を問い、現実的な解決の可能性を探ること目的としている。

人権の有無、王権の有無も同じであるが、その根拠となる価値観が存在するののかという、その必要性への問いは、伝統的に無神論者の議論として退けられてきた。つまり議論そのものを排斥することで成立してきたともいえる。

権利が価値であり、その根拠を求める場合、これまでの議論では最終的には現世の論理を超えた、信念、一般的には宗教的価値観を前提としなければならなかった。

言葉を換えれば、宗教的な価値観に違いがあれば共有できない可能性も出てくる。従って価値や人権をめぐる争いは信念と信念のぶつかり合いになり、論理的には解決の手段のない闘争となりがちで、論理的な議論の結果というよりは、多数決や「多くの人がそう思う」という、常識を変化させる戦いとなり、プロパガンダ合戦となってきた。

現在、国連を中心に人権のアプローチが強化されているが、この拡大も上記の論理の幅を出していない。異なった価値観にある国は承服しないし、特定の価値観を唱道しようとする国は、それを教育しようと努力を行っている⁷⁾。

しかし、これは、すべての人権が普遍的に認められ、すべての人に絶対的な基準として受け入れられていれば成立するかもしれないが、逆に言えば異論があれば成立しないことになる。

従って権利の拡大の闘争は、他者の異論を許さない、異論の抑圧という形の闘争へと転化しがちである。しかしこのような方法は、いかにその人権が人道的な活動であったとしても、自らが主張する議論だけが正しいとして、他の議論の可能性を排除するという点に関して疑義が生じるし、議

論ができない中で正しい判断はできないのではないかという懸念が生じる。その結果、現代の社会で、法体系をはじめとする権利に基づいた活動が常に議論の対象となり、争いの対象となっている。

このように権利の議論がトートロジーであることから、それ以上の議論は難しく論理的な議論が排斥されがちである。現代の目から見て、人道の面から共有すべきと考えられる価値観もあるが、その場合であってもその権利を実現するための負担は誰が背負うのか、という議論に関して理解が自動的にできるわけでもなく、義務と言われても納得できない場合が数多く生まれてくる。

とくに国民国家を前提とした現代の国際社会において、国を超えた支援にライツベアスト・アプローチを持ち込むことはなかなか難しい。その結果、ライツの主張は、単なる意見の対立という不毛な戦いに終始しており、現代の国際社会における大きな課題となっている。

これは権利に基づく議論の最も脆弱な点でもある。価値の議論であるがゆえに、異なった価値観があればその根拠は揺らぐ。従って権利を根拠とした議論の場合、普遍的価値観という主張を行い、その普遍性に異議を唱えさせない、社会的な運動とリンクしがちである。

当然のことながら、普遍的価値観とはすべての人がそれを普遍的に重要だと思わなければ成立しない。従ってこれまでの議論において、ある価値観としての権利を主唱する場合、その普遍性に疑義を生じさせないことが重要な戦略となる。

疑義を生じさせない戦略として、合理的に議論をするのではなく、西欧近代の価値観を範として価値判断を行いがちである。そしてその価値観にそぐっていない場合、その議論は「遅れている」などの非難中傷になりがちである。加えて、権利を擁護する側も「権利」と言いさえすれば正しいという理解のもと、十分な検討を行うには至らなかった。本論考では、国際的にも重要な課題となっている人権の無根拠性を示すことで、逆にその根拠を与えることを目的とする。

3. 人権の無根拠性

人権の無根拠性というと多くの場合、近代的な市民社会の努力をすべて否定するのか、と感情的な反発が予測される。しかしながら人権にどのような根拠があるのかと言えば、はっきりとしない。

実際、戦争で頭の上から爆弾が降ってくる状況に個人で抗しうるわけもなく、どのように人権を守ることができるのかという議論はむなしなものとなる。しかし戦争もまた国際法上認められた国際紛争の解決手段であり、合法的なものである。

歴史的に考えても、人権の蹂躪は枚挙にいとまがない。その蹂躪に対する自衛手段として、神の被造物としての平等性から共通の人権を持つという観念が発生し、近代における支配関係からの自由の拡大を通じて、西欧の市民社会・国民国家の発展の中で人権概念も発展してきたと考えることができる。しかしながら、その根拠性が脆弱であるがゆえに、いったん戦争などの緊急事態が起こればそれは蹂躪される。

「神による付与」という仮説を取り払ったとき、人権の前提はなんであろうか。人がいなければ人権はない。つまり人権の問題は、実は人間にとって自己の存在証明の問題と同じ意味を持つことに気が付く。

自己の存在が、認識論的に何らかの形で特定できるなら、自己の存在もそれに付随する価値も、議論する必要のない自明性を獲得する。しかし、人間が自らの認識能力、つまり自省能力を獲得したことで、自己の存在証明を論理的にすることができなくなった。これは仮説というよりはゲーデル等によって提示された数学的な分析であり、おそらく人間の思考の合理性の限界にあるテーゼである⁸⁾。

この議論は認識論的な煩瑣な議論を必要とするので、ここでは省くが、単純に自己の存在証明ができるか、その認識をしているのは誰か、という問いをすれば、そこに答えが出なくなることは理解できるだろう。そして自己認識というのは循環構造を持つので、実は数学的にもっとも単純な形の「無限」を形成する。つまり問うことによって、存在が特定できなくなるのである。

ここで注意しなければならないことは、自己の不確定性が必然的に不可知論を導くわけでもないということである。論理的には自己の存在証明ができないということは、「自分が存在すると信じてても存在しないと信じてても、全く等価である」ということになる。つまり、自分が存在すると信じることは、存在しないと考えることと同じだけの論理的な価値を持つことになり、どちらを選択しても間違いではない。

むしろデカルトの *cogito ergo sum* を持ち出すまでもなく、この思考するという営為そのものが存在していることを前提として成り立っている行為

であり、存在することを前提として議論することは妥当であるといえる。

実態的に言えば自己の存在は、“存在する”と素朴に信じるか、他者を通じてしか確認できない。他者を通じて自己の存在を確定する作業には、いわゆる第一次社会化による幼児期の刷り込みも含まれる。そして権威もまた擦り込まれ、その価値観の中で自らの価値観を形成していくことになる。その意味で、人間が自省能力を持つことから自己の不確定性と同時に、他者との関係性の中での自己という性質を獲得したといえる。

人間が自己認識能力を持つということは、論理的に上記のような不可知性に繋がりがかねない認識上の不安をいつでも作り出しうる。そして五感があるとしても、最終的には脳による認識を通じて、理解しているわけで、存在があるとしても認識を通じてしか、理解できないという意味では、根源的な課題を突き付けることになる。

恐らくこのような論理展開が不確定性を生みだし、社会的な秩序崩壊につながることを恐れて、議論そのものが排斥され抹消されてきたと考えられる。存在に対して確定ができないことによって生じる、不確定性が本質的な恐怖を生み出してきたといえるかもしれない。このように考えれば、権利の存在に対する問いが、既存の権威に対する問いにつながる以上、問いそのものが封印されてきたことが理解できる。

4. 社会的側面

この本質的な人間の持つ不可知性に起因する不確定性は社会的には大きな負担を強いることになる。現在、権利を基盤とした議論が広汎に受け入れられている一つの理由は、その権利がどのようにしたら成立するかについての建設的かつ科学的な思考の負担を要する議論を行う必要がなく、権利と言えばそれに反対する相手を否定でき、それに従えば、いつの日にか人間の努力なく（神さまが）実現してくれるという構造になっているからであると見受けられる。

同時に、権利の対概念としての義務を設定することで、権利保有者と義務の保有者を定義し、権利保有者は正しく、当然のこととして義務の保有者にその履行を迫る事が出来ることになる。権利保有者もしくは権利保有者の代弁者と位置付けられる機関にとって、検証なしに運動を進めることができるという、利便性も持っている。そして信仰に基づいた正しい事をしていれば、救済されるはずだ、つまり神の国が実現されるはずだという

構造だと考えれば、わかりやすいかもしれない。

まさしく国際援助の基本的な理念となっている「権利に基づく手法(ライツベースドアプローチ)」の考え方はそのような構造といえる⁹⁾。このような論理が国際協力の分野で受け入れやすい事は、容易に理解できることであり、国際援助の基調があつという間に「ライツベースドアプローチ」になっていった理由でもある。

結果がどのようなになるかは別の議論であるとしても、これもすべての人が普遍的にその権利の価値を認めれば成立しうる考え方ではある。しかし、「なぜ義務を負わなければならないのか」という問いに対して合理的に答える術を持たない。その結果「義務だから義務である」というトートロジーを繰り返すことになる。つまり、「ライツベースドアプローチ」が機能するためには、この論理が義務の保有者やその代弁者だけに共有されるのではなく、債務を有するとされる人々にも共有されなければならないということであり、そうでなければ機能しない。

いずれにしても「全ての人に普遍的に共有されている価値観」というのが重要な論点で、現在の国際協力の分野では国連を中心に共通の価値観を設定し、その価値観を普及しようという努力がなされている。

しかし、価値の根拠論に関する議論を行うことなく、これを推進することは、宗教の布教と変わらない。そうであれば異なる価値観の間で常に紛争が起り、非難の応酬が起ることになる。この問題をどのように解消すれば良いのだろうか。

5. 権利と義務と国家権力

「ライツベースドアプローチ」で端的にわかるように、人権に限らず権利はすべて義務との対概念であることを否定する識者はいないであろう。権利が有効であるためにはそれが実行されなければならない、そのためにはその実行を担保する何らかの負担が必要となり、それが義務とされる。

非常に具体的な例でいえば人間の基本的生活を確保するための社会保障を実施するためには、国家財政の支出が必要であり、その財政を確保する納税は義務となる。その義務はだれも負いたいと思うわけではない。義務である以上、それを負うことは負担であるからだ。納税の場合であれ何であれ、その義務を履行させるためには権力の存在が不可欠になる。

それが権威という社会的価値観に十分に従ったものであり、その社会の

構成員が自発的にその価値観に従っている場合、権力を具体的に行使する必要もなく、社会は運営され、社会的に効率の良い秩序構造の維持が可能になる。

しかし、脱税などでもわかるように、その規範を逃れて自らの利益を極大化しようと試みる者は必ず出てくる。その場合に、司法の権力、つまり直接的な力の行使を含めて義務を強制する事が不可欠な要件となる。逆にこれが維持されなければ、社会秩序の規範の例外を認める事となり、いわゆるモラルハザードを引き起こし、更に多くの逸脱者を生み出し、その逸脱者に対し国家権力を具体的に使わざるを得なくなり、使えば減するという権力の性質も相まって、国家の秩序維持がどんどん困難になる。

一般に、良い政府・良い統治ほど重税が許容されると言われるのも全くこの論理である。政治に対する信頼があり、その統治に対する費用の必要性が納税者に理解されていれば税負担は巡り巡って国民の利益であると理解され、国民の利益を増すことの効用のほうが個人の利益を増す効用より大きければ、重税がむしろ効率的と理解されることになるのである。

話を戻そう。いずれにしても権利が権利として機能するためには、その権利を果たすための資源を動員する能力、つまりその裏付けとなる物理的な力(権力)が必要になる。その裏書のない権利は言っているだけでしかない。

土地の所有権であれ、その他の財産権であれ、それが所有権として国家権力によって保障され、それを侵害する者がいる場合には、警察力・軍事力という物理的な力の行使力をもってそれを排除し、その権利を国家が保証することで成り立つ事になる。

このような経済合理的な権利については今や世界のどこの国でもほぼ同じような権利の保全がなされている。しかし旧共産圏のように土地の国家保有が前提となっている国の場合には、個人の権利が制限されていることは良く知られている。

実は日本でも律令において土地は国家の所有であり、その利用権が徐々に個人に移行していった。律令制度はかなり早い時期に崩壊している。つまり律令制度を支える権力システムが崩壊したために、実際には個人所有と変わらなくなったが、律令制度自体が制度としてほぼ明治期まで唯一の法制度であったため、明治期の制度改革において、土地所有の根拠制度が律令にさかのぼったことは興味深い事例である¹⁰⁾。

このように権利はその実行を担保するために、有効に機能する権利はすべてそのような強制力をその裏側に持っている。合法的社会であれば、権利は法という形で保障され、国家権力がそれを強制しうる力を与える事で、有効性を担保しているのである。

6. 権利と人権

ただ不思議なことに権利の一部であるはずの人権に関していえば、あまりそのような議論が意識されることはない。人権は所有権などよりも普遍的で、当然のものとして扱われることが多く、人権の根拠性やなぜそれが保障されなければならないのかということが問われる事すらない。この「問われる事すらない」ということが人権の問題を考えることを困難にしている。しかし、人権も他の全ての権利と同様にそれが、誰かに負担を強いることで、法的につまり強制力を持ってその実行が担保されるのでなければ人権も「言っているだけ」、でしかない。

ではなぜ、人権はその根拠性を問われないのであろうか。この問題を考えるうえで、近代において民主主義がほぼ普遍的な価値観として受け入れられてきたことがその背景にあると言える。言葉を代えれば、フランス人権宣言に見るように、封建制の中での領主や伝統的支配者からの自由への希求が近代社会の潮流となったから、ということである。その意味ではマックス・ウェーバーの指摘のとおり、プロテスタンティズムが大きな背景となっている。

プロテスタンティズムの一つの方向性が、世俗化と合理化、そして直接、聖書にその権威を依拠することから、旧来のカトリックの解釈権に従った束縛や強制からの離脱というものである。その結果、宗教意識は社会的に拘束されるものでなく、個人の内面の問題として世俗と切り離す努力がなされてきた。

まさしく近代を形作ったヨーロッパ的な進歩史観はこのようにして構成されたと言える。そもそも自由を意味する英語のfreedomやドイツ語のFreiheitは領主による拘束からの自由を意味したと言われる¹¹⁾。

近代化とは、この多くの努力の結果として勝ち取った、束縛や強制からの自由といえる。そしてその結果としての自己決定権も人権であるという、基本的な価値観が生まれ、近代化とは進歩とはその方向に向かうべきであるという「前提」が生まれたということが出来る。そして近代化論と

相まって、北欧を中心とするヨーロッパはこの方向性を「普遍的」と主張してきた。

このような歴史的経緯からヨーロッパの主張する「人権の普遍性」はカトリックと結びつたヨーロッパの伝統的な拘束や封建制からの自由から生み出されたものであることが歴史的に説明できる。

とくに宗教改革は結果として聖書の解釈権を一人一人に与えた。これまでカトリック教会に独占されていた聖書の解釈権を翻訳して一般人が読めるようにすることで、解釈権が個人に渡ったということである。ルターが聖書をドイツ語に翻訳し宗教改革を始めた時、当時のローマ教皇が「ルターは100万人の教皇を創るつもりか」¹²⁾と言ったと伝えられている。

結果、プロテスタントは数多くの分派を生み、そのどれもが自らが正しい、普遍の真理を伝えると主張しているのは良く知られた事実である。さらに「～からの自由」を推し進め宗教色を取り去り、人間の権利の拡大を普遍的であると主張しているということがわかる。その結果として上記のように、宗教は内面の問題としてあつかわれ、制度的な宗教的権力の解釈権を認めないことで、世俗的には合理化がすすめられる事となった。

つまり、近代的価値観としての、世俗的な合理性への志向と、「～から自由」と「個の独立」という、近代を作り上げてきた営為は、カッコ抜きの普遍性を持つように誤解されているが、プロテスタンティズムから始まる西欧に特殊な運動であることがわかる。さらに言えば、この普遍性は、実はキリスト教、もっと正確に言えば唯一神教の特性を反映し、それを基盤としたものである。

解釈権を教会が独占するカトリックもその意味は正しく「普遍」という意味である。つまり普遍性の主張はキリスト教の基本的な構造である。プロテスタントも、近代化もその普遍性の主張の中にあり、基本構造は同一であると言えるのである。

これがヨーロッパに特徴的な思考法であることはマックス・ウエーバーの指摘する事である。唯一神教の教義とアリストテレス哲学が作り出したスコラ哲学が現代の学問の基盤であることを否定する人はないだろう。キリスト教では「唯一神が創造神であり、同時に絶対神であること」を主張する。この唯一神教の教義とアリストテレス哲学の合理化が相まって、概念の正しさを前提とするスコラ哲学が成立し、ヨーロッパの知的営為を構築してきた。唯一神が普遍でなければ唯一神たりえない。それを理解す

る概念が正しくなければ神を、つまり真理を理解することはできない。そして今なおその論理構造が学問の基盤をなしていることは疑うべくもない、という論理が前提となる。

ただこの論理展開が正しいかといえはそこには課題がある。

よく知られているように、仏教では論理的な可能性について、ほぼ考えられるすべての検討がなされてきたといえる。特に現在の大乗仏教すべての祖と言われる、古代インドの思想家である龍樹は、唯一神が創造神であり、同時に絶対神であることは論理的に矛盾していることを明確に指摘している¹³⁾。この指摘は信仰に基づくものではなく純然と論理的な指摘である。

普遍であるということは「全て」であるということであり、唯一という形で特定することができない。というよりは普遍であり単一であることの論理的可能性は汎神論しかなくなるため、唯一を主張する意味がない。K.ゲーデルの不完全性定理が明らかにした近代数学の成果からも、「普遍性」は無条件に主張できるものではないことがわかる¹⁴⁾。

ここまで述べてきたように、現在の人権の普遍性とその絶対性の主張は、キリスト教の、特にヨーロッパキリスト教の思想の上に成り立っているということがわかった。しかし、この西欧が前提としてきた基本理念そのものが数学の発達によってその矛盾を明らかにしてしまったのである。

当然のことであるが神に対する理解が異なれば、その普遍性も異なってしまう。絶対神にその属性から付されるその無謬性とあいまって、異なった普遍性理解のぶつかり合いは、共通理解を形成できない争いを生む。これは西欧における宗教戦争の苛烈さを見れば論証する必要も無いだろう。

結論が出ない争いに疲れ果てた結果、この問題を扱わないという合意ができたのがウエストファリアの平和と言われるもので、その結果として国家に平等の価値を認める国民国家が成立した。近代社会は言葉を代えればあきらめの結果としての相互不干渉を前提に成立したことを確認しておく必要がある。

現在問題になっている、北欧を中心とした人権の無制限な拡大とその普遍性の主張は、当然カトリックにも受容できないし、同じような唯一神教の神学的な背景を持ちながらも異なった発展を遂げたイスラムも簡単に受容できない。そして仏教やその他の宗教にとってもそのまま受け入れることが難しいということになる。結果として、近代の国際社会を作り上げた

システムに対する挑戦ともなる。

ここで注意しなければならない点がある。本論文では神の存在を全く扱っていないということである。あくまで論理的な展開の議論であって、否定も肯定も含め神の存在そのものは全く扱っていない。そしてもう一つ重要な点は「ある主張を普遍的であると主張すること」と「普遍性を志向すること」は全く逆の思考的営為であるということである。

「ある主張を普遍的であると主張すること」は自己の理解している主張に神の教えをはめ込む作業、もしくは神の名を使って自らの主張を正当化する態度である。なぜか、宗教的権威であれ、近代的価値観であれその信奉者は、不思議なことに自己の理解を絶対に正しいと主張する。そして他の主張を否定する。

これに対し、「普遍性を志向すること」は自らが問い続けている姿勢であると言える。普遍性とその根拠としての合理性の解明を志向しなければ、科学という知的営為の系統的な集積は不可能である。そしてその姿勢の中では、自らが普遍的であると考えられる解もしくは信念もカッコつきの正しさであり、そのほかの資料で否定されたり、より正確なもしくは汎用性のある解釈が出たりすれば、それに正しさの座を譲る事になる。そしてそれが科学の進展の基本的なメカニズムである。

じつはこのことはキリスト教神学的にも重要な区別である。神の絶対性を前提とし被造物としての人間の不完全性を前提とする宗教観の下では、自らの不完全性を認め、神の理念を理解しようとする営為こそが求められる。自らの理解の中に神を押し込める作業は明らかに「間違い」とされているのである。ウエーバーの分類した達人的宗教意識¹⁵⁾においては、神の思考を十分理解できないことへの恐れを持ちつつ、理解を試みる態度そのものが敬虔な信仰そのものとされている。

話を本題に戻すと、ある概念を「普遍的」であると主張することは、歴史的にも文化的にも特殊な事例であるということになる。したがって、それだけを主張してもそれはトートロジーになり、布教と同じ構造になってしまう。そして、実際の裏付けがないからこそ、頭の上から爆弾が降っている状況下で人権が「むなし」ものになってしまう。

そうであるならば「人権」は存在しないのであろうか。

7. 支配の正当性と人権

これまでの論考で、人権も権利の一部であり、他の権利と同様にそれを裏付ける権力なしに機能しないこと、そしてその権力の背景となる価値観は決して普遍的なものではなく、近代西欧で生み出されたある特殊な価値観、それが近代を生み出したとしても、近代に固有な価値観であることを明らかにした。そしてそれは自らの考える観念の中に普遍性を押し込もうという試みであり、科学的思考法である「普遍性への志向」と全く逆の思考方法であることが明らかになった。

ここから、わかる事がある。それは人権が機能するためにはその人権を裏書きする権力およびその権力を支える正当性が必要であるということである。この国家がその支配を正当化する根拠として、支配の正当性という概念がある。これはマックス・ウーバーによる「支配の類型学」として知られているものが一般的である。そこでは支配の根拠性として、カリスマ的支配、血のカリスマによる支配、伝統的支配、合法的（依法的）支配が挙げられており、その順番に合理化が進むとされる。合法的支配これは国会によって立法されることを考えれば、民主主義による支配であるということができる。

そしてその支配に根拠を与える支配者も、大きな革命などを成し遂げた、または建国した、など通常では生じえない成果を挙げた人を「カリスマ（神の恩寵）を受けた者」と考え、その卓越した事績自体に支配の正当性を与える支配形態であると言える。なぜかこのカリスマは血統で伝承されると一般的に考えられるらしい。従って、カリスマを具現した偉大な人物が死去した後にはその神から与えられた力が血統を通じて継承されると考える血のカリスマとなり、子孫が支配の正当性を有することになる。

そしてその血のカリスマも途絶えたときには、「これまでうまくいっていたから」という伝統的支配が支配の根拠となる。それが時代の変化や異文化と接触することで内在されていた規範やルールを明文化する必要が出てきて、合法的支配へと移行する。

8. 支配の正当性と非合理性

ただどのような支配体制であろうとも、人間の認識構造に起因する不可知性とそれに付随する不安定性を避けるために、機能として超越的な力や

非合理性がそこに組み込まれている。逆に言えば、そのような構造をとることで、秩序化しなければ非常に不安定化する。

例えば「暦」がそうである。時間は永遠に流れているとしても、西暦であれ、元号であれ、理解しやすい可算の暦が使われている。西暦であれば新しく神と契約したキリストの生誕以来となるし、日本の元号であれば、代替わりによって新たに皇祖神との関係性が継承されたことをもって、暦が変わる。

そのような秩序構造に区切るためには何らかの非合理性を設定しなければ、非常に不便となることは間違いない事実である。従って、時間(暦)、社会的価値観(支配の正当性による序列)も人間の認識に存在する不確定性を避けるためには絶対に必要な機能であるということになる。

さまざまな、支配形態があるが、近代社会の合理化の過程の中で、合理的と考えられる支配形態、つまり民主主義が一般性を持ち得るようになってきている。そして人の価値を決める合理的基準が根源的にない事からも、全ての人の価値を平等に等価であるとする民主主義が現実的に唯一の妥当な制度となっている。

カリスマ的支配はそのカリスマの成立によって恩恵を受けない社会集団にとっては、災難そのもので、被支配者の立場から見れば、別にその支配に正当性があるわけではない。従って、カリスマ的支配の国が国家を統治する場合、革命を成し遂げた党の権威の方が国家という制度よりも優先し、国家には属しているが、党には属していない人の権利は顧慮されず、蹂躪されやすいという論理的な結論が導き出される。

さらに、伝統的支配の場合であればそれが成立するためには、伝統的な価値観が疑うことなく内在化され共有され、技術変化などが極めて緩慢である条件が必要となり、そのような条件下で、最も妥当性を有するといえる。その意味では、異なる文化の流入、民族の流入などの社会変化があり、技術要因の変化(イノベーション)によって、これまでのやり方より、より良い生産方法などが生み出される社会では制度化が対応できないと同時に妥当性を失う。

現代の国民国家では法化社会という形で法の制度化が進展している。その理由は、グローバル化のなかで、異なる文化の流入、民族の流入などの社会変化が生じるとともに、技術要因の変化(イノベーション)も起こり、そのような変化に対応できるのが、成文法という形での法の明

示性にもとづいた公正性に依拠した合法的支配になっているということである。言葉を代えれば、そのほかの支配形態が現代に適さなくなったという現実を示している。この状況が続く限り、合法的支配が今後の主流とならざるを得ないということであると理解できる。この合法的支配とは、規範やルールを明文化することで、すべての人が同じルールを共有し、公正に社会生活を営もうとする努力であるといえる。

このような成文法という形の法の明文化は必要性がなければ、実現しない。現代の世界各国の法律は、古代ローマ帝国が異なった文化や宗教をもつ属州の統治をおこなうために作り上げていったローマ法をその基盤としていることは良く知られている。ローマという長期間にわたって異民族統治を行った帝国の運営に必要なだった運営規則の中に、人類が共有できるルールが形成されたといえる。

この支配の類型は実はどれが合理的か確定できるものではない。ただ言えることは、歴史的に見れば、ある集団の生存に最も適した支配類型を選択し、そのためには個人の犠牲は顧みられなかったともいえる。

この考え方は現代においても適用可能であることがわかる。周知のように現代の国民国家のほとんどは成文法としての憲法を有している。そして、その国の支配の正当性はほとんどの場合、その「前文」に明記されている¹⁶⁾。

例えば、中華人民共和国は中国共産党による中華人民共和国の立国をもって支配の正当性としている。朝鮮民主主義人民共和国（北朝鮮）は金日成と朝鮮労働党による革命及び立国をもって支配の正当性としている。

従って、中華人民共和国では公的存在である政府が党の指導の下に従うとなっている根拠も明確となる。中国共産党というカリスマ的支配がその支配の正当性をなしている以上、国家（政府）という制度はそこに従属することが当然となる。

そして、北朝鮮の場合には支配の正当性は朝鮮労働党と金日成と二つのカリスマに依っている。したがって、不死の存在としての党はそのまま制度としてカリスマを継承し、死する存在である金日成に関していえば、世襲という形で血のカリスマを必要としていることになる。

この支配の正当性の違いによって、当然のことながら人権の適用範囲も、支配の正当性の構造とシンメトリーをなすことになる。国の正当性をなす共産党以外の国民は必要が無ければ人権が無視される。もしくは共産

党が決めた開発政策と人権が競合した場合には、共産党の判断のほうが優先されることになる。現状のウイグル問題などを見れば歴然としている。

ヨーロッパが戦ってきた封建主義や伝統的支配と、人権の関係も同様である。その正当性が土地所有にある、つまり封建制であれば、土地の所有者が支配権を有し、農民はその従属物として農奴のように所有される。徐々に農民が力をつけることで、そのような支配からの自由を獲得してきたのがヨーロッパの営々たる歴史であったともいえる。

従って封建制の中では、別に人命も尊重されなければ、別に意味あるものとも考えられていない。所有者である領主の命に従って戦って死ぬのは当然であり、美德だったのである。人命として意味があるのは支配階層と同じ階層の人間の命だけだったと考えられる。この事実は当時の記録である「フランク史」¹⁷⁾ やプラノ・カルピニたちの旅行記¹⁸⁾ を読めば明確であるし、現代と命の感覚が全く違っていることがわかる。

日本でも新渡戸稲造の「武士道」¹⁹⁾ に見る死生観と現代の死生観が全く違うということに反対する人はあまりいないのではないだろうか。いずれにしても当時はそのような死生観が「当然」だったのであり、それを現代から振り返ると理解が容易なことではない、ということである。

9. 現代における人権の正当性

ここまで述べてきたように、西欧における「人権」という概念は領主の所有であった農奴や隷属民が経済的に力をつけてくる過程で、領主の所有からの自由を獲得する過程で産まれてきた概念であるといえる。そしてその延長線上に民主主義の理念がある。

この民主主義という政治体制において考えるならば、その支配の正当性は、社会を構成する一人一人の意思の集積である。しかし、その意思の集積がいったん成り立てば、支配の正当性の必要性から、死刑のように主権者が主権者を抹消するという、非合理的な制度も必要性に応じて成立しうることになる。

言葉を代えれば、現実社会においてその成り立った立法が価値として権威をもって受け入れられなければ社会運営が適切にできないことも事実である。その際に、死刑などの制度は国家が神に代わって人間以上の権利を多数の意思によって付託されたと信じることで論理的な矛盾を回避できる²⁰⁾。これは戦争も同じである。国家が民主主義社会であってもその支配

の正当性を構築したら、主権者である個人の生殺与奪の権を有することになるという同じ論理で理解することができる²¹⁾。

そして実際上の法の運用を行う場合、そのような権力を有しなければ、個人の権利を守ることもできないことにも留意すべきである。いずれにしても支配の正当性を獲得するためには、合理性を超えた論理が必要であり、どの支配形態であっても、十分に合理的とは言えない。

逆に、最も非合理と考えられるカリスマ的支配であってもその成立根拠はその民族の存亡の危機を救ったことであり、伝統的支配も技術変化の極めて緩慢な社会において、これまでのやり方を踏襲する方がその集団の維持にとって最も合理的であったと考えることもできる。

逆に最も合理的と考えられている民主主義であっても国民の意見が割れた場合には10%以下の得票で政権を取る可能性もあり、その合理性を客観的に説明することはできない。むしろ「おみくじ」と同じで、運の良い人を選挙というプロセスを経て選び政権の運営を委任するということからすれば、カリスマ的支配との類似性を否定できないだろう。

従って現在における民主主義とは、最も合理的な制度であるというよりは、人間の認識構造からして、その他に合理的な妥当性をもった政治制度がない制度であるということが言える。

論理的に考えた場合、自己の価値を認める以上、他の価値を平等に認めざるを得ない。つまり支配の正当性の根源として、自己の存在を認め、同時に他者の存在を認める社会の統治体制がそのほかの支配の正当性にはないということである。

論理的に考えると、この民主主義を成り立たせるその意思の集積に際して、誰かの意思が他の意思より優先されることも、逆に優先されないこともそれは正しく成立しないことになる。同時に、人間の認識構造からいっても、自分の存在を肯定するのであれば、論理的に矛盾を引き起こさないためには他者の存在も肯定せざるを得ないのである。つまり、民主主義において、自分の存在を肯定するために、他者の存在を肯定せざるを得ないという論理から、人権を支配の正当性の裏付けをもって、正当化することができるということになる。

その意味では、社会を構成する人間がきちんとその意見を表明できる事こそが、正当性の権原となる。そしてきちんとした意思表示の機会が与えられ、その正当性が成立し、それによって権力が委任され、立法された

ら、限られて資源を振り向けなければならない以上、抑圧までは正当化できないとしても、支出を必要とする支援に関しては、政策的優先順を付けざるを得ないということになる。

その意味から言えば、人権は、人間が生きる権利、まさしく生存を左右する、食料や水などの権利、暴力から身を守る権利、などが人権の中でも基盤として大きな意味を持ち、同時に正しい意見を正しく発信していくための権利として、教育をうける権利、機会の平等などの権利が重要性を持つということになる。

つまり民主主義という政治体制を前提とする以上、その民主主義に正当性を与える根拠として人権が不可欠であることが、論理的に根拠をもって主張できることになる。そして、このような論点から考えることで、これまでなされてきた「権利だから権利」であるというトートロジー、それを正当化するための宗教活動にも似た特定の価値の普遍化の努力を超えて、現実的に問題を解決するための資源の最適配分を含む社会政策などの実現に向けた、適切な政策を形成できる論理的枠組みを構築することができるようになると考えられるのである。

注

- 1) マックス・ウェーバーの『理解社会学のカテゴリー』の難しさは、理解社会学の対象である「理解」を「理解」で説明しているトートロジーにある。現代であれば脳科学の知見を活用することで、かなり具体的な説明が可能になると考えられる。その意味でウェーバーはフロイト流の心理学を全くと言っていいほど評価していない。ウェーバーが参照を求めたヤスパースは精神医学者であり、現代の脳科学と同じ潮流にあることは興味深い。
- 2) マックス・ウェーバーの『理解社会学のカテゴリー』でカール・ヤスパースの『精神病理学総論』の参照が求められているがここでいう『総論』は日本語では『精神病理学原論』のことである。
- 3) 言うまでもなく『職業としての学問』で脅迫するような調子で強く要請している。日本ではその「価値自由」の過剰解釈が行われ、逆に社会学者が社会的な責任のある発言をしないための理由として使われた。ウェーバーが主張したのは、学問の名の下での客観性という言葉を使った自己の責任回避を否定しているのであって、特定の価値を否定しているわけではない。むしろ『職業としての政治』の最後にあるように、「それでもなおと言えるもののみ

が、政治家としての資質を持つ」としてその必要性を認めている。

- 4) 存在非拘束性の概念はマルクスの「類」概念と階級闘争の理論から展開されていると考えられるが、ウエーバーの相対主義の認識論的課題をより深刻化させる要因ともなったと思う。
- 5) 支配の社会学、支配の類型学を理解するためには、ウエーバーの宗教社会学研究を一通り理解する必要がある。特にウエーバーの『古代ユダヤ教』の問題意識は、まさしくカリスマ的権力の根拠に対する問いであるといえる。そのほかに『一般社会経済史要論』などで経済史的な分析を行い、伝統的支配などの背景を明らかにしている。
- 6) スタンフォード大学の哲学辞典の定義であり、調べ得た範囲において、人権を「規範」として価値として示した唯一の定義であった。
- 7) この問題は拙稿、「国際人口開発会議（ICPD）から25年—未解決の問題としての「中絶」—「人権」と「宗教」との対立の構造と解決に向けた試論」、『社会学論叢』第196号、日本大学社会学会、2019で論じた。
- 8) ゲーデルの数学的な評価はまさしく数学論理の中の課題として研究されている。数学的な論理の下での展開を論じる能力はないが『数学から超数学へ：ゲーデルの証明』から理解したことは集合Nを証明するためにはNの範囲では証明できないということと同義ではないかということである。集合NがNとして特定されるためには $N + \alpha$ が必要であり、NだけではNの存在もNの不在も証明のしようがないことではないかと考える。人間の認識は、自らの五感を通してからしか認識できないことからNをNだけで理解せざるを得ない構造を持っている。問うことによってこの原理的な不可知性に直面する。新ピタゴラス学派の無理数の処理もその難しさゆえであると考えることができる。
- 9) ライツベースト・アプローチに関しても拙稿、「国際人口開発会議（ICPD）から25年—未解決の問題としての「中絶」—「人権」と「宗教」との対立の構造と解決に向けた試論」を参照。
- 10) この点に関しても資料は乏しいが律令制度で作られた制度的枠組みのなかでそれを無視する形で運用が行われてきたものが明治になって新しい法制度を作らざるを得なくなった時に律令の制度に戻らざるを得なかったことは興味深い。具体的には内閣制度が出来るまでの行政の最高職の名称は太政官であるが、まさしくこれも律令の名称をそのまま使用している。明治の土地制度改革にあたりその根拠として律令を利用したことは田中英道 著『日本国

史一世界最古の国の新しい物語』に記載されている。ローマ法もそうであるが、新法が立法されていない以上、その適用のために根拠法令を求めて遡及することは洋の東西を問わないようである。

- 11) もう一つの自由の英語であるlibertyはラテン語起源であるため、政治的な自由を意味するが、ラテン語の本来の意味は父権からの自由であったと言われ、自由がその根源として「からの自由」であったことがわかる。日本語の自由は、正しく「それ自体」というような意味であり、あまり「からの自由」という感覚を持っていないことには若干注意する必要がある。
- 12) この言葉の直接の出典を見出すことができなかったが、16世紀初頭、神聖ローマ帝国の人口が1,500万人と考えられ、その人口の大半が読み書きのできなかった時代に、ルターの聖書は100万部も印刷され、大ベストセラーになったといわれる。このことからこの言葉が生まれたと考えられる。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教のように聖典が文字として定まっている宗教において、その宗教的権力はその文字の解釈権とイコールということになる。イスラムの場合、多数派と言われるスンニ派がキリスト教のプロテスタント的で地方のウラマーと言われる宗教指導者ごとに解釈が異なる場合がある。
- 13) 仏陀自身も否定しているといわれるが、龍樹の著作とされる『十二門論』で文献として論理的に否定している。
- 14) ゲーデルは形式的な整理を数学的に行っただけであるという指摘もあるが、論理的な無矛盾性が強く求められる数学分野でもその無矛盾性は証明できるわけではないということを証明した衝撃は大きなものがあつた。
- 15) 達人的宗教意識と大衆の宗教意識については『宗教社会学論選』に記載されている。
- 16) 憲法調査会長を務めた中山 太郎の主導で、衆議院法制局が資料を収拾した内容が『世界は「憲法前文」をどう作っているか』に記されている。ほとんど注目されなかったが正しく国家の正当性が見事に提示されている。
- 17) ラテン文学最後の名作と言われる著作であり、杉本正俊により全文が翻訳された。当時の人々の理解を伝える貴重な文献となっている。
- 18) 兵站を全く準備せず侵攻による収奪を基本として拡大していったモンゴルのユーラシア支配の現実がどのようなものであったかについてモンゴル支配下の凄惨な状況を示している。
- 19) 僅か100年前の著作であるが「忠義」や「死」に対する感性が現代と全く違っている。

- 20) 宗教戦争の結果、どれだけ戦っても結論が出ない疲弊の中から近代における国民国家が生まれた。ウエストファリアまでは、絶対的権力は皇帝や教皇が「普遍性を持って」に保持していると考えられていた。つまりこの世の支配権としての皇帝権である以上その適用範囲というものは原理的になかったといえる。それがウエストファリアの結果として分断され、各国に帰属されるようになった。その結果、各国の権限が主権としてその国内において絶対的な意味を持ち、それを相互に尊重することになった。これが現代の国際社会の基盤としての国民国家であり、これを前提としなければ現代社会が成り立たないことは注意する必要がある。
- 21) 人間の持つ認識構造から、人間は自分自身では $N + \alpha$ を持ちえず自己の確定ができない。そのために自己を確定するためには他者の存在が不可欠となり、これが人間社会の大きな特色となっているといえる。自己の特定を他者に依存する結果としてどうしても他者を意識せざるを得ないのである。この点からも他者の否定をすることはできず、民主主義と人権の必要性が擁護される。また社会集団全体を N と考えた場合にも個人の場合と同様である。集団を特定するためには社会集団 N の外に α を設定する必要が出てくる。合理的価値観であれば合理性によって共通理解が形成でき行為の価値基準となりうるが、人間が人間に判断を下さざるを得ないという国家行政の必要性からどうしても世俗の合理性を超越した価値観を必要とする。世俗の論理であれば、世俗の論理で否定される可能性があり、その論理と論理が対立した場合に收拾がつかなくなる。例えば死刑制度を民主主義の中で是とすることは論理的に難しいが、社会的要請がある場合、国家はその制度を維持せざるを得なくなる。これが世俗的な合理性を超えた価値観を機能として国家が必要とする理由である。いかなる形態の国家であってもその社会秩序を維持するためには、世俗の合理性を超えた何かを支配の正当性の根源として仮設せざるを得ない。「世俗の合理性を超えた何か」は多くの場合、世俗的合理性を超越した機能を有する宗教的価値観に依存せざるを得ないことになる。これは一見非合理であっても、社会的機能として社会の安定性や秩序、思考の経済性の面から絶対に不可欠な機能である。従って、社会の安定性のためには、すべての法体系も社会的価値観、さらにその背景としての機能を持つ世俗的合理性を超越した「理外の理」の存在を不可欠とする。その意味では人権は論理的な価値観であり世俗的な合理性であることから逆に超越的な価値観とし

ての機能は果たし得ないということになる。本論点に関しては別に機会を得て論じたいと思う。

文 献

- Weber, Max, 1922, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Grundriss der verstehenden Soziologie, Die Typen der Herrschaft. (世良 晃志郎 訳, 1962, 『支配の社会学』, 創文社.)
- , 1922, *Über Einige Kategorien der Verstehenden Soziologie, Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen. (林 道義 訳, 1968, 『理解社会学のカテゴリー』, 岩波書店.)
- , 1922, *Wissenschaft als Beruf*. (尾高邦雄訳, 1936[1980], 『職業としての学問』, 岩波書店.)
- , 1920-21, “Einleitung”, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligion, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, 237-275. (大塚 久雄・生松 敬三 訳, 1972, 『宗教社会学論選』みすず書房.)
- Jaspers, Karl, 1913, *ALLGEMEINE PSYCHOPATHOLOGIE Fur Studierende, Arzte und Psychologen*, Verlag von Julius Springer, Berlin. (西丸四方 訳, 1971, 『精神病理学原論』, みすず書房.)
- Mannheim, Karl, 1929, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt am Main: G. Schulte-Bulmke. (鈴木二郎 訳, 1968, 『イデオロギーとユートピア』未来社.)
- The Metaphysics Research Lab, Center for the Study of Language and Information, Stanford University, 2019, “Human Rights”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Retrieved April 11, 2019, <https://plato.stanford.edu/entries/rights-human/>).
- 楠本 修, 2019, 「国際人口開発会議(ICPD)から25年—未解決の問題としての「中絶」—「人権」と「宗教」との対立の構造と解決に向けた試論」, 『社会学論叢』第196号, 日本大学社会学会, 1-19.
- , 1988, 「権力における信念体系の役割」, 『社会学論叢』102号, 日本大学社会学会, 22-33.
- , 1996, 「権威の形成とその基本構造」, 『社会学論叢』126号, 日本大学社会学会, 21-37.
- Nagel, Ernest, and Newman, James Roy, *Gödel's Proof*, New York University Press 1958. (はやしはじめ 訳, 1999, 『ゲーデルは何を証明したか—数学から超

数学へ』, 白揚社.)

田中英道, 2018, 『日本国史—世界最古の国の新しい物語』育鵬社.

五島清隆, 2002, 「『十二門論』に見る主宰神否定論—苦の由来をめぐる』, 基督教研究第64巻第1号, 同志社大學神學科内基督教研究會.

中山太郎編, 衆議院憲法調査会, 2001, 『世界は「憲法前文」をどう作っているか』, TBSブリタニカ.

Gregorius Episcopus Turonensis, *Historia Francorum*, (杉本正俊訳, 2007, 『フランク史—10巻の歴史』, 新評論.)

カルピニ著, ルブルック著, 護雅夫訳, 2016, 『中央アジア・蒙古旅行記』, 講談社.

Nitobe, Inazo, 1900, *BUSHIDO THE SOUL of JAPAN – Another of the History of the Intercourse between the U.S. and Japan*, The Leeds and Biddle Company. (奈良本辰也 訳, 1993, 『武士道』, 三笠書房.)

ウィキペディア, 2019, 「ヴェストファーレン条約」(2019年4月21日取得, <https://ja.wikipedia.org/wiki/%E3%83%B4%E3%82%A7%E3%82%B9%E3%83%88%E3%83%95%E3%82%A1%E3%83%BC%E3%83%AC%E3%83%B3%E6%9D%A1%E7%B4%84>).