



女性・人権・歴史：人権を支えるものは何か

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2021-03-09 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 内藤, 葉子 メールアドレス: 所属:
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10466/00017239">http://hdl.handle.net/10466/00017239</a>

女性と人権——ジェンダーの視点からの再考——  
第1回 講演1

女性・人権・歴史  
——人権を支えるものは何か——

内藤 葉子

はじめに

みなさん、こんにちは。今から、本企画の第一講演として、思想史の観点から女性と人権をテーマにお話したいと思います。

デモのプラカードなどに掲げられる「女性の権利は人権である (women's rights are human rights)」という言葉をご存じでしょうか。この言葉は1993年のウィーン国連世界人権会議で登場しました。力強いメッセージですが、どうして1990年代にこのようにいわれるようになったのでしょうか。また「女性の権利 (women's rights)」と「人権 (human rights)」の関係はどのように考えればよいのでしょうか<sup>1</sup>。

1789年のフランス人権宣言（「人と市民の権利宣言」）では「人の権利」と「市民の権利」が区別されました。人間が人間としてもっている権利と、共同社会の市民がもつ権利（法の前での平等や参政権や表現の自由など）

---

<sup>1</sup> 憲法学者の辻村みよ子が「女性の権利」「人権」「女性の権利」の関係について憲法学の視点から分析している。「女性の権利」というと、「女性に特有の人権」があるかのようにも見えるが、「人権」概念が普遍性を特質とする以上、「女性に特有の人権」という意味で捉えるならば矛盾をはらむと指摘される。「人権」の定義があいまいなまま「女性の権利」を唱えるのは、法学的には定義上問題があるという観点から、それらの諸概念の関係が詳細に論じられている（辻村 1997: 2 ff.）。

の区別です（深田 1999: 3; 辻村 2007: 43）。この区別をふまえるならば、「人権」と「女性の権利」をいったん区別し、その関係をみる必要があるでしょう。この問いを考え直すために、アメリカ独立宣言やフランス人権宣言の出された人権概念の創成期（18世紀頃）に遡ってみたいと思います。そしてその後19世紀から20世紀前半にかけての時期に、人権がどのように捉えられたのかを見ていきましょう。歴史を振り返ってみることは、現代における人権の問題、とくに1990年代に女性の権利と人権が唱えられたことについて考えるさいに、いくつかの重要な示唆を与えてくれるのではないかと考えられるからです。

以上から今回の話は次のようになります。まず、人権の歴史的源泉を17世紀から18世紀のヨーロッパ社会に見ていきます。それから18世紀ヨーロッパ市民社会の新しい動向としての「共感」の問題、および女性の権利についての当時の状況について話します。次に、19世紀後半から20世紀前半にかけて、人権概念が後退していく状況を見ていきます。最後に、「女性の権利は人権である」が意味するところは何か、また現代世界において人権を支えるものは何かを問いたいと思います。

## 1 人権の歴史的源泉——自然の権利

### 譲り渡すことのできない権利

人権という言葉がはっきりと使われ普及するようになるのは、実は20世紀後半のことです<sup>2</sup>。この言葉は18世紀には「譲り渡すことのできない自然の権利」「不可譲の権利」「不可侵の権利」(inalienable rights)として表現されていました<sup>3</sup>。自然権とは、国家や社会以前の状態にあって人間が生まれながらにもっている権利(生得の権利 natural right)とされます。自然権思想のなかから生まれ、自然権の延長に出てくるものが人権なのです（深田 1999: 4-5; ハント 2011: 9-11）<sup>4</sup>。それではいったい、何が「不可

---

<sup>2</sup> T・ペインの『人間の権利』（1791年）やフランス人権宣言など、18世紀にも人権概念はもちろん用いられているが、20世紀に入るまで「人権」と「自然権」の区別は明確ではなかったという（深田 1999: 3-4）。

侵」であり「不可譲」であるとされたのでしょうか。

「譲り渡すことのできない権利」があるということは、「譲り渡すことのできる権利」もあるということです。フランス革命期の人権宣言やアメリカ独立宣言に代表される18世紀人権文書に人権概念が結実していく以前、初期近代ヨーロッパの社会的・経済的・政治的状况を見てみましょう。経済的な側面からみると、資本主義の勃興と発展が関わってきます。個人のもつ財産がその人の所有物として所有権を保障されているのなら、私有財産は所有者によって譲渡可能ということになります。もし自分の身体や能力や自由も自らの所有物／財産と捉えるならば、それらを譲渡することもまた原理的には可能になります。この論理は奴隷貿易や奴隷制度を擁護するためにも援用されました。植民地支配にとっては好都合な論理だったのでしょう。

政治的には主権の絶対性を唱える政治権力の台頭が関係してきます。16世紀から17世紀にかけての内戦の時代、宗派の違いから専制権力による個人への抑圧・弾圧が起きていました。専制権力に抵抗するために、個人がもつ一定の自然権、すなわち、「極限状態における抵抗権や共有権、自己

<sup>3</sup> 例えば代表的な人権文書を見ると、以下のように用いられている。

フランス人権宣言（1789年）（前文）「国民議会として構成されたフランス人民の代表者たちは、人の権利に対する無知、忘却、または軽視が、公の不幸と政府の腐敗の唯一の原因であることを考慮し、人の譲りわたすことのできない神聖な自然的権利 (les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'Homme) を、厳肅な宣言において提示することを決意した。」

アメリカ独立宣言（1776年）「すべての人間は平等につくられている。創造主によって、生存、自由そして幸福の追求を含むある 侵すべからざる権利 (unalienable Rights) を与えられている。」

日本国憲法（1946年公布）第11条にも次のように用いられている。「国民は、すべての基本的人権の享有を妨げられない。この憲法が国民に保障する基本的人権は、侵すことのできない永久の権利として、現在及び将来の国民に与えられる。」

<sup>4</sup> 余談であるが、Nグラム・ビューワー（Google Books Ngram Viewer：その年代の出版物にでてくるキーワードの出現頻度をグラフ化したもの）で、英語で「natural rights」と「human rights」を同時に検索すると、それまで優勢にあった「natural rights」が1940年代で交差し、以後「human rights」が優勢になる。第二次世界大戦時と戦後に「人権」概念が急速に用いられるようになったことがうかがえる。アメリカ英語に切り替えて検索すると、「natural rights」はとくに1740年代から1800年にかけて高い頻度で出現することが分かる。ちなみに、「women's rights」は1860年代から出現するが、1970年代頃から一気に増大していく。

防衛権、自己保存権」などは「不可侵」「不可譲」の権利だと主張されました。個人は自己の生命・身体・自由・能力に対する主権者であるという考えは、専制権力や資本の力に抵抗するなかで培われていきました。そのなかで、譲渡可能なものと譲渡不可能なものとの区別され、後者を譲り渡すことのできない自然の権利とする論理が発展したのです。この流れが18世紀の政治思想にも流れ込み、人権概念の成立に影響を及ぼしていきます(深田 1999: 8-22)。

### 不可譲の権利の担い手

人権概念のルーツである自然権の考え方は、専制君主への抵抗や権力のコントロールを唱える近代リベラリズムと深い関係があります。近代リベラリズムは「奴隷制」に強く抵抗しました<sup>5</sup>。これは実際の奴隷制への批判やその廃止運動にもつながりますが、自己の権利を侵害されることのアナロジーとしての奴隷状態を拒否するという意味でもそうでした。その抵抗は、恣意的な権力によって支配されないことを意味しました。これはリベラリズムの理想とする個人が理性・自律・自由・意志・自立・責任・自己決定に高い価値を置くことと表裏一体です。

この時期の代表的な思想家としては、例えばロック(John Locke, 1632-1704)がいます<sup>6</sup>。彼は政治権力の成立していない「自然状態」における人間を次のように描きました。

それ〔自然状態〕は、人それぞれが、他人の許可を求めたり、他人の意志に依存したりすることなく、自然法の範囲内で、自分の行動を律し、自らが適当と思うままに自分の所有物や自分の身体を処理することができる完全に自由な状態である。

---

<sup>5</sup> 不可譲の権利思想と奴隷制の関係については、深田(1999: 59-62)を参照。

<sup>6</sup> ただしロックは、アメリカ大陸の先住民が労働によって土地を改良しないことに対し、土地に価値を与えるのは労働であると唱えた。放置されている土地に最初に労働を加えた者に所有権が宿るという理論は、当時の状況においては、植民地支配の正当化論としても機能しただろう(ロック 2010: 341-346)。

それはまた、平等な状態であり、そこでは、権力と支配権とは相互的であって、誰も他人以上にそれらをもつことはない（ロック 2010: 296）。

また、フランス革命を精神的・思想的に準備した啓蒙思想家の一人、ルソー（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）の言葉も引いておきましょう。

自分の自由の放棄、それは人間たる資格、人類の権利ならびに義務をさえ放棄することである。何びとにせよ、すべてを放棄する人には、どんなつぐないも与えられない。こうした放棄は人間の本性と相いれない。そして、意志から自由を全くうばい去ることは、おこないから道徳性をまったくうばい去ることである（ルソー [1954] 1996: 22）。

近代リベラリズムは、人間を自由で自律した存在、すなわち自らの法によって自己を統治する存在であると唱えました。これに対して依存や服従、そして他者による支配は奴隷状態として拒絶されるべきものとされました。人間の理想をこのように捉える見方が18世紀人権文書へ流れ込むのです。このように、人権は、自然権思想や近代リベラリズム、啓蒙思想などの展開と密接に結びついた概念なのです。

## 2 「想像された共感」——市民社会の新しい動向

### 身体への新しい関心

しかし、こうした見方とは別の観点から人権について見ることもできます。ナショナリズム研究者のB・アンダーソン（1997）の「想像の共同体（imagined community）」や「読書階級」の成立という視角を援用して、歴史学者のL・ハントは「想像された共感（imagined empathy）」から人権概念の成立を論じています。

ハントは、1760年前後に国家による拷問が廃止されていくことに注目します。その背景には拷問や残酷刑に対する啓蒙運動家や法律の改革者から

の批判がありました。理性や人間性にかなうものへと刑罰を変えるようにという声が高まっていくのです。ここには人間の身体に対する見方の変化、すなわち、身体への侵害が否定的反応を呼び起こすという新しい「感受性」が現れています。かつて処刑や拷問による身体の破壊は政治的・法的・宗教的共同体の秩序を維持するためのものでした。しかしこの時期には、身体は〈個人的なもの〉という見方が強まってくるのです<sup>7</sup>。新しい感受性は、諸個人が、他者の身体に加えられる痛みを自らも同様に感受できるものとして現れてきました（ハント 2011: 78-80, 93, 113）。こうした身体の個人化は、個人主義を旨とするリベラリズムの思想展開とも連動していました。

## 共感と平等

この時期、死刑台や拷問台の上に立つ人の苦しみや痛みという「感情」に注目する議論も現れます。とくに感情と平等を結びつけるのは、18世紀から19世紀にかけての思想家に特徴的なものです。例えばスコットランド啓蒙の道徳哲学者スミス（Adam Smith, 1723-1790）は、『道徳感情論』（1759年）のなかで「共感（sympathy）<sup>8</sup>」を論じました。スミスは、拷問台の上にいる当事者の苦しみや痛みを傍観者（観察者）は直接経験するこ

<sup>7</sup> 社会や家族に対して個人を意味するindividualは、「それ以上分けられないもの（in + divisible）」を表す。個人主義（individualism）は比較的新しい語である。

<sup>8</sup> 訳者の水田洋は「同感（sympathy）」と訳している。ハントは、sympathyは現在では「哀れみ」をしばしば意味するのでempathyを使うという。この語は20世紀初頭にドイツ語のEinfühlungから英語圏に入ってきた訳語である。「感情移入」を意味するが、ハントは他の人びとと自分を同一視するという積極的な意志を表現していると述べており、18世紀に用いられた道徳的能力の一つとしてのsympathyと近い意味で用いていると思われる。訳書では「共感」と訳されている（ハント 2011: 60）。フレーフェルトは、empathy（= Einfühlung/Mitempfindung）は「感情移入」を意味し、20世紀初頭には心理学や美学論で用いられ、他者が感じるものを感じ取ること、相手の立場や表情を共有することで相手に投影できる感傷を得ることであると説明する。感情移入は共感（sympathy/Sympathie）や同情（compassion/Mitleid）という感情が生まれる土壌である。共感や同情には相手に介入し支援するという目的、他者を助けようとする協力的な姿勢があり、その点が感情移入と異なる。19世紀にはこの目的志向が社会貢献と慈善事業へと展開されていくことになる（フレーフェルト 2018: 169-171）。

とはないが、しかし自らの想像力によってその苦しみを感じることはできるといいました。スミスは、観察者と当事者の間に「共感の基礎である想像上の境遇の交換 (that imaginary change of situation upon which his sympathy is founded)」があることを指摘します (スミス 2003: 56)。

この協和 (一致) を生み出すために、自然は観察者たちに、主要当事者の諸事情を自分のものと想定するように教えるが、同様に、自然は後者にたいして、観察者たちの事情をすくなくともある程度、自分のものと想定するように教える (スミス 2003: 58)。

もちろん、当事者の生々しい直接的な感情を共有することは難しいでしょう。怒り狂っている人には近寄りがたく思うように、わたしたちは他人にふりかかった災難に対して当事者とまったく同じ情念を抱くことはできません。スミスはそう指摘したうえで、「公平な観察者」という視点をもちこみます。自分でも相手でもない「公平な観察者」の立場に身を置くことによって、互いに相手の立場を冷静に想像するのです。当事者はもし自分が観察者だったら当事者である自分のことをどう思うかを想像し、観察者はもし自分が当事者であったならば自分の感情はどのようなものであったかを想像します。ここにはある種の冷静さがあります。互いの立場にたって物事を見るという「境遇の交換」が為されることで、生々しい感情は抑制され、他者にも受け入れられるものとなるのです。そこには相互性 (コミュニケーションにもとづく交換) と自己観察が働いています。スミスは、これが社会の道徳的基盤を支えることになると考えました。「社会と交際」の土台となる共感こそが他者と共生する人間の生得の能力なのです (スミス 2003: 57-60)。さらにこの共感がなりたつためには、わたしたちは同じように感じる存在であることを互いに知っていることが前提となるでしょう。

共感と平等の関連について、トクヴィル (Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville, 1805-1859) のいう「境遇の平等化」も紹介しておきましょう。彼は17世紀のある貴族の女性の手紙を取り上げ、この女性が、税を支



払えずに住処から追いやられる貧しい人びとや死刑にされる人びとの様子を、単なる日常の一コマにすぎず、また「とてもよい見せしめ」と見ていることを紹介します。人間はみな平等ではなかったため、貴族の女性にとって貧しい人びとの悲惨な状態は、共感の対象ではなかったことがうかがえます。しかし「境遇の平等」が進むと、こうした「残酷な冗談」を平然ということはできなくなるとトクヴィルは考えました。他者の痛みや苦しみを我が事のように感じるのが習俗となっていくからです。境遇の平等化が感情の平等化をもたらし、「習俗の緩和化」をもたらしていくのです（トクヴィル 2008: 13-19; 中谷 2017: 44-45）。

### 小説という形式

この共感と平等に関してもうひとつ、ハントは小説という事例に注目して新しい感性を説明します（ハント 2011: 25-65）。18世紀市民社会の成立とともに、読書という新しい習慣をもつ「読書階級」が登場します。とくに1760-1780年代は書簡体小説が流行しました。これは「人権」観念誕生の直前の時期であり、90年代にはこの流行は消滅したそうです。小説の主人公は召使いや船乗りや中産階級の女性といった普通の人びとでした。18世紀の読者たちは平凡な主人公たちに感情移入し、主人公たちの独立への意志や社会規範との葛藤や不運な運命に心動かされ、自己同一化し、その人生を追体験しました。ハントは、自ら人生を選択し引き受けようとする主人公たちを描いた18世紀の小説のなかに、「自律」に対する深い文化的関心を見出しています（ハント 2011: 55）。

実のところ、自由と自律への関心は近代リベラリズムの重要な特徴です。自由や自律や意志をもつ主体という哲学的・思想的に論じられた抽象的な人間像は、小説という形式を通して、具体的な姿形をとって広範な読者層に受け入れられていったのでしょう。それを可能にしたのが、「共感」という人間の道徳的能力でした。18世紀の読者は〈読むこと〉によって、共感しうる範囲を広げることを学びました。個人的には知らない、しかも架空の人びとを自分と同じような内面の感情をもつ者として見るようになったのです。これは何を意味するのでしょうか。あらゆる人間はその内

面の感情ゆえに根本的に似ているということ、人びとは知ることになったということです。同じであるという感覚、これが人権の普遍性の基盤であるとハントはいいます。「想像された共感」の共同体は、人権という新しい考えが成立し受け入れられる土壌であり素地となったのです。

こうした土壌があったところに、18世紀後半には人権に関する「宣言」が為されました。しかし、宣言されるやいなや、実は多くの集団や特定の属性をもつ人びとが排除されていることが明らかになりました。それまで政治的地位をもたなかったユダヤ人や奴隷や植民地の人間や女性も、人権や市民的権利の対象なのかという問いが現れたのです。宣言は結果として、以前には想像しえなかった政治的論議の空間を切り開くことになりました（ハント 2011: 138）。

### 3 女性の権利と人権

#### 「女性と女性市民の権利宣言」（1791年）

この時期、女性について声を上げた代表者はオランプ・ド・グージュ（Olympe de Gouges, 1748-1793）です。文筆家・劇作家であった彼女は、フランス人権宣言「人と市民の権利宣言」（1789年）に対して、1791年に「女性と女性市民の権利宣言」（Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne）で応答しました。これは人権宣言において抽象的な「人」として表現された部分を、「女性」や「男性」というジェンダーの視点から読みかえた痛烈な政治的パロディでもあります<sup>9</sup>。

彼女は人権宣言の「人間（homme）」と「市民（citoyen）」の権利が実は「男性（homme）」と「男性市民（citoyen）」の権利にすぎないこと、つまり人権宣言がフランス革命の一般的目標から女性を排除したことをは

<sup>9</sup> それぞれ第1条を併記する。「人と市民の権利宣言」第1条「人は、自由、かつ、権利において平等なものとして生まれ、生存する」（Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.）

「女性と女性市民の権利宣言」第1条「女性は、自由なものとして生まれ、かつ、権利において男性と平等なものとして生存する」（La femme naît libre et demeure égale à l'homme en droits.）

じめて明確に指摘しました（辻村 2007: 159）。そして前文のなかではっきりと、「女性の譲り渡すことのできない神聖な自然的権利」を宣言したのです（Gouges 2000: 150=1997: 303）。

その宣言のなかでゲージュは女性に認められるべき権利を主張しました。国政参加の権利、法の前での平等、公の職への平等なアクセス、断頭台に昇る権利、公衆の前で演説する権利、思想と意見の自由な伝達（とくに性や家族に関する事柄と関わって父子の嫡出関係について発言する権利）、租税や賦役の負担、財産権の保障などです。

## 革命と女性

フランス革命期、女性たちは女性新聞や文筆活動、政治集会などで女性の権利について活発に議論するようになります。しかし革命が暴力でもって創出しようとしたことは、男性市民が政治的主体となって平等に政治に関わること、および、そうした主体から形成される政治社会でした。男性間の平等が推進される過程は、女性に及ぶものではありませんでした。たしかに当時、女性、男性大衆、プロテスタント、ユダヤ人、植民地の奴隷は平等な存在とはみなされませんでした。けれども、いったん門戸がひらくと、当初は考えられなかった人びとの「人間の権利」が議題にのぼるようになります。プロテスタント、ユダヤ人、自由黒人、奴隷の権利に対して、革命家たちは（ある程度は）好意的な態度をとりました。1789年末にプロテスタントの政治的権利、1791年にユダヤ人解放令とユダヤ人男性の政治的権利<sup>10</sup>、1792年にフランス本国における男子普通選挙権が認められ、1794年には奴隷制度が廃止されました<sup>11</sup>。しかし彼らは女性の権利には積極的に反対したのです（ハント 2011: 153-187; フレーフェルト 2018: 163-164）。

<sup>10</sup> 1789年フランス議会では、ユダヤ人はフランス人か別の民族かという問いが解決されないまま形式的に公民権を付与された。W・ブラウンによれば、解放されたユダヤ人への公民権付与は、かれらを「寛容」の対象として管理することになる道の始まりである（ブラウン 2010: 74ff.）。

<sup>11</sup> ただし、黒人奴隷制度は1802年にナポレオンによって復活した。サン＝ドマング（フランスの植民地、現ハイチ共和国）の奴隷の反乱は1804年の独立につながった。

1789年の人権宣言直後から性別役割分担論や女性の特性論が現れ、女性の権利否認が続きます。グージュは公的領域での女性の権利のみならず、家族や性の領域でも権利を主張して現代的な課題を先取りしたのですが、その先進性ゆえに当時の社会には受け入れられませんでした。革命政府が成立し、1793年頃からは反革命容疑での処刑・弾圧が始まると、グージュも犠牲になります（1793年11月3日）。彼女はそのフェミニスト的立場ゆえに処刑されました（Smith 2000: 132）<sup>12</sup>。1793年以降女性の政治結社の禁止、女性のみ議会傍聴の禁止、女性の政治集会への参加禁止、そして家庭復帰令が出されました。1804年のナポレオン民法典では、妻の法的無能力と夫権への従属を基調とした規定が確立します（辻村 1997: 47-49）。女性の前で権利の扉は閉まったのです。

なぜ女性には門戸が開かれなかったのでしょうか。当時の女性は、家族の社会的地位によって規定され、定義上自立することのない、他人に依存する人びとと考えられていました。例えばルソーの『エミール』（1762年）に描かれる理想的な女性とは、男性の意志に服従し、男性のために健全な子を生む体力と健康をもち、男性の性的欲望を満足させるための魅力をもつことでした。女性が身に着けるべきものは美しさ、心地よさ、貞淑、従順さであり、学問的な好奇心や知性は必要とされませんでした。男性市民に対して要求された精神と理性、強靱な肉体、経済的自立、多方面にわたる知識、「国家を構成する者」であることの自覚、「市民の義務」は、女性に対してはまったく要求されませんでした。よき妻・母として夫に服従し家族に献身する、貞淑で愛情深い女性が「美しき女性性」を体現するのです（ルソー [1964] 2016: 26, 267）。またカント（Immanuel Kant, 1724-1804）は、啓蒙とは「人間が自分の未成年状態から抜け出ることである」と述べ、他人まかせにして自分で考えないことは怠惰であるが、大多数の人間は成年に達しようとするのを煩わしく危険だとみなしている、そして「全女性」はそうしたなかに含まれている、といました（カント [1950]

---

<sup>12</sup> グージュはフランスの植民地下における奴隷制と人種差別にも反対していた（Smith 2000: 132）。

1987: 7-8)。

当時、女性の居場所は「家」であり、妻や母としての役割とそれに伴う責任を負っていました。女性はユダヤ人やプロテスタントの男性のように、少数派であるがゆえに権利が制限され迫害される者ではなく、夫や父に従属する依存者であり、そもそも政治的権利を得る資格のない存在とみられていたのです（ハント 2011: 179-180）。

### 女性の権利と人権

ですから、女性の権利が否定されたことは当時の感覚からすれば驚くべきことではありませんでした。「ジャコバン派が、女性に政治的権利をあたえることを拒絶したことではなく、むしろ彼らがその問題をともかく議論せざるをえないという気持ちになったこと」のほうこそが驚きだとハントはいます（ハント 2011: ix）。18世紀に女性に政治的権利を与えた国家などなかったし、20世紀転換期頃にいたるまではどこにもありませんでした<sup>13</sup>。女性はどの国の政体からも排除されていました。アメリカ合衆国の共和主義者たちも女性の市民権など念頭にありませんでした。だからこそハントは、それは驚くべき事態だったといい、フェミニズムが生まれたのはフランス革命であると評するのです（ハント 2011: ix-x）。フランス革命のなかで女性は平等な相続権などの新しい権利を一部は獲得しました。しかし政治的権利は獲得しませんでした。この状況は、女性が人権の主体として歴史の中に登場したことを意味するといつてよいでしょう。

辻村は、人権とは——基本的人権という言葉が日本国憲法のなか書き込まれているように——一面では実定法上に組み込まれているものであるけれども、その本質は、実定法の外部、実定的な権利とは区別されたなかでこそ生きる概念であると主張します（辻村 1997: 6-7）。いまだ実現しない女性の権利が訴えられる状況とは、法と法外の境界線上において女性の権利をめぐるせめぎ合いが現れているということです。人権の理念が

<sup>13</sup> 女性参政権の獲得は1893年の英領ニュージーランド、1902年のオーストラリアを皮切りとする。フランスは1944年まで待たねばならなかった。

もっとも必要とされ、その意義を示しうるのはこうした局面なのです。

人権の原理を考えた場合、第一に自然的・生得的なもの、第二に平等、第三に普遍性が挙げられます。しかしこの形式性だけではなく、互いに権利をもつことを相互承認するところに権利は成立すると唱えたのは、ドイツ観念論哲学の系譜です。それは人間の権利（Menschenrecht）を単独の個人が生まれながらにしてもつものとするよりは、人間相互の承認関係のなかで捉えようとしてきました。例えば、フィヒテ（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）は次のように述べます。

人間は、他の人間との共同関係のなかでのみ、実際に権利を有する。これは、〔……〕人間というものはそもそも他の人間との共同関係（Gemeinschaft mit anderen）においてのみ考えられうる、というのと同様である（フィヒテ 1995: 140）。

相互承認の関係性のなかで権利が成立すると捉えるならば、女性が政治的権利から排除されているのは、相互承認によって成立する他の人間たちとの共同関係に女性ははまだ入っていないということを意味するでしょう。市民的権利の形で具体化されないかぎり、女性はなおも政治的共同体の外部にとどまったままです。このことが明白になったことがまさに、女性を人権の主体として立ち上げたともいえます。

そしてゲージュが唱えたように、すでに女性の権利は「宣言」されています。宣言という行為は、いまだ実現してはいないけれども、これから起こる出来事を事前に予告する機能をもちます。それは実現にむけての道筋を示す遂行性を含みます。ゲージュの「宣言」は、その後多くの女性たち、そして一部の男性たちを、女性の権利を求める運動へと駆り立てていく出発点でもありました。教育の権利・経済活動や職業選択の自由・財産権・政治的権利といった女性にとっての具体的な諸権利が、実定法や制度のなかに組み込まれることを要求する時代へと入っていきます。19世紀後半から20世紀前半にかけて国際的に展開された第一波フェミニズムは、こうした諸権利を求める大きな潮流だったのです。

## 4 人間の不平等性

### 共感への懐疑、社会ダーウィニズムの影響

しかしながら、第一波フェミニズムが興隆する一方で、19世紀から20世紀前半は人権の理念が不評にさらされる時期でもありました。1948年の世界人権宣言に象徴されるように、20世紀後半にあらためて人権が注目されるようになるまで、この概念をめぐる何が起きたのでしょうか。

この間に起きたことのひとつは、〈わたしたちは同じように感じることのできる存在である〉という共感が成り立つ前提への懐疑・批判です。人権概念は、文化や階級や身分を越えて、(同じ感性をもつ)人間は平等であるという思想に支えられてきました。けれども、「すべての人間は自由かつ平等である」という啓蒙の理性主義・平等主義の理念に対して、「すべての人間は平等ではない」という主張が生み出されてくるのです。

自然(生得)の権利と啓蒙の理性主義を否定する潮流の震源はさまざまですが、その一つとしてニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)の思想を挙げておきましょう。彼は「同情(Mitleid<sup>14</sup>)」を批判しました。同情を求めることは「不幸な人」の自己満足であり、相手を辛がらせるという権力を行使することだといいました(ニーチェ 1994: 85-86)。また同情は、非対称的な関係性のもとで強者が弱者に権力をふるう快感を得ることだともいいます(ニーチェ 1993b: 76-78)。だから彼にとって「高貴な者」とは、同情しないことで相手の誇りを傷つけない者のことなのです(cf., フレーフェルト 2018: 173-175)。

それゆえ、高貴な者は、自分〔の同情心〕を戒めて、ひとに恥ずかしい思いをさせないように心がける。高貴なものは自分〔の同情心〕を戒めて、およそ悩んでいる者に対して羞恥を覚えるよう心掛けるのだ。〔……〕

---

<sup>14</sup> Mitleidは後期ラテン語com-passio(古典ギリシア語sym-patheiaの翻訳借用)からの翻訳借用である。



わたしが彼を助けたとき、わたしは彼の誇りをひどく傷つけたからである。

もろもろの大きな恩義は、〔それを受けた者に〕感謝の念をいだかせないで、復讐心を燃え立たせる。また、〔人からうけた〕小さな恩恵が忘れられない場合には、それは一匹の蝨む虫と化する（ニーチェ 1993a: 156-157）<sup>15</sup>。

「神は死んだ」、その原因は神が「人間たちに同情したため」です（ニーチェ 1993a: 160）。彼にとって同情する者とは、不幸も苦悩も含めたもっとも個人的なもの、その人の魂と結びつくような一切のものを顧慮せず、手っ取り早く援助するのが一番だと信じるような、人間の「価値と意志とを毀傷する者」のことなのです（ニーチェ 1993b: 356-357）。

二つ目に、社会ダーウィニズムの影響を挙げておきます。そのベースとなったのは19世紀における生物学の発展とダーウィンの進化論の登場です<sup>16</sup>。それは自然科学分野を越えて、人文・社会科学分野や宗教などにも大きな影響を与えました<sup>17</sup>。「社会ダーウィニズム」とは、倫理や社会にもダーウィニズムを適用し、淘汰・選択・適応・生存競争というタームをもちいた生物学的進化のアナロジーで、社会関係や人種・民族関係を説明しようとする潮流です。これは、当時の新しい科学である優生学（人種衛生学）や、植民地支配と結びついた人類学や人種理論の発展とも密接に絡み

<sup>15</sup> この引用文の〔 〕は訳者によるものである。

<sup>16</sup> ダーウィンは『種の起源』（1859年）の出版から11年後、『人間の由来』（1871年）を発表した。本書で生物に共通する経路としての「進化」を唱え、生殖・繁殖における闘争を通じた進化としての「性選択」（雌をめぐる雄同士の競争、雌による雄の選択）を論じた（cf. ダーウィン 2016）。キリスト教やギリシア哲学に由来する西洋的世界観のなかで、人間は動物や植物とは区別され、神の創造物のなかでも別格の存在として位置付けられてきた。ダーウィンは〈人間〉を〈生物〉として〈動物〉と地続きのものとするすることで、他の生物と同じような機能やメカニズムを備えたものと捉える見方を開いた。また、「ダーウィニズム」とは大枠では「生物学的進化を伴う自然主義的世界観」（Weikart 2004: 9）を意味する。

<sup>17</sup> ドイツではE・ヘッケルがダーウィン進化論を独自に展開した。それはキリスト教批判と、代替宗教としてのダーウィニズムという様相を帯びていた（cf. 上山 2014: 215-216）。



合っていました<sup>18</sup>。

例えば、フランスの人類学者・人種理論家のラプージュ（Georges Vacher de Lapouge, 1854-1936）は、フランス革命の「自由、平等、友愛」に代わって「決定論、不平等、選択」を強調して生物学的不平等を肯定しました。彼は本国フランスよりもドイツの社会ダーウィニストと優生学者に支持された人物です<sup>19</sup>。スイスの精神医学者・心理学者・昆虫学者フォレル（Auguste-Henri Forel, 1848-1931）もまた人間の優劣を強調します。彼は障がい者、怠惰な者、病人、犯罪者などを挙げて、「人間のエネルギーと人間の生の膨大な蓄えが病室、精神病院、病院、監獄で費やされていくことを考えると驚愕に耐えない」、それゆえ「人種倫理の健全な体系は、繁殖における合理的な選択を必要とする」（Forel 1908: 40-41）と主張します。さらに「価値がなく、無能力で疾病のある人びと」「身体と精神において病弱な人びと」「遺伝的病気をもつ人びと」に対しては、受胎の予防や規制手段が必要であると考えました。「人種の淘汰」は彼にとっては「人道」に適うものでした（Forel 1908: 61-62）。このように、当時の科学的言説には科学的レイシズム、不平等主義、「低価値者」の生の価値の切り下げが含まれていたのです。

### 科学的言説と異性としての女性

こうした科学的言説の傾向に対して当時すでに批判的な声も上げられていました。マックス・ヴェーバーの妻で、ドイツ市民女性運動の担い手であったマリアンネ・ヴェーバー（Marianne Weber, 1870-1954）は、当時の科学的言説の「自然主義」が女性運動を妨げると強い警戒心をもっていました。彼女はそこに、18世紀の啓蒙の理性主義と同じく「自然」に依拠

<sup>18</sup> ハントも、人種や性における生得的な差異に関する生物学的説明によって、人権への伝統的反対者よりも強力な新種の反対者を生み出したと指摘する（ハント 2011: 201）。

<sup>19</sup> E・ヘッケル『宗教と科学を結ぶものとしての一元論』のフランス語版イントロダクションより。Weikart（2004: 89）より引用。この文献は未入手である。ラプージュについては松尾（2001）も参照。ドイツとの関わりについては、L・ヴォルトマンの創刊した優生学と人種理論の雑誌『政治的人類学評論（Politisch-anthropologische Revue）』に彼の寄稿が多く掲載されている。

しながら、それを平等ではなく不平等の根拠とし、生まれによるさまざまな不平等を「そうあるべきもの」とみなす傾向を見出しました。彼女は、とくに人類学・生理学・生物学といった自然科学研究が「何であるかのみならず、何であるべきか」も確定しようとすることを批判しました(Weber 1907: 400)。人間の価値は自然淘汰のプロセスで優位にたつかどうかという生理学的観点から判断されるという考えに対して、ヴェーバーはその反平等主義的思考の無自覚のバイアスに気付いていたといえるでしょう。

こうしたバイアスが女性に対して作用するとどうなるのでしょうか。ヴェーバーは、自然主義的言説によって男女の法的・社会的関係がどのように語られているかを次のようにまとめます。

女性は身体的に男性とは異なる素質をもち、またとくにその自然的な性機能によって男性以上に拘束されているので、女性の権利も社会的地位も、男性の権利や社会的地位とは異ならざるをえない。それもいっそう従属的で限定されたものであらざるをえない。というのも男性の法的な優越と女性の法的な服従は、まさに「自然なもの」であるからだ(Weber 1907: 400)。

彼女はこのように指摘して、生物学的・自然的な性差を理由に、女性の社会的・法的地位の低さを当然とする議論が展開されていることを批判しました。当時、生物学・精神医学・性科学などの言説において、「異性」「性的存在」としての女性という、あらたなジェンダー関係の再編が為されつつありました。新マルサス主義や優生学(人種衛生学)のもとで、民族的・人種の関心、および人口政策や貧困対策への関心から、管理の対象として母的身体への関心が高まります<sup>20</sup>。かつては「依存する存在」とされた女性が、医学的・司法的・人口政策的利害関心からその性と身体を「管理される存在」となっていくのです。それはこの時期のフェミニズムが直面し、対立し、あるいは影響を受けた科学的動向だったのである(cf. バーキン 1997: 79-80; ブラウン 2010: 82)。

19世紀後半から20世紀前半頃には、共感や相互承認が人権の基盤であるという啓蒙期の思想が、新興の科学的諸言説によって強力な揺さぶりをかけられていたといえるでしょう。「劣性人種」や「劣等者」や「低価値者」は〈同じ人間〉ではないので、共感できる対象にはなりません。女性も生物学的・医学的に「異性」として構築されることにより、同じ人間・同じ性（＝男性）から成る共同体から排除されるか、周辺のな参与が認められるかでした。この時期の市民女性運動は「精神的母性」でもって、男性とは異なる能力をもつがゆえに同じ価値が認められるべきであると主張しましたが、それは生殖機能に還元される性的存在としての女性という言説を鏡像としたものでもあったのです。

## 5 「女性の権利は人権である」

### 人権への関心の復活

ここからは20世紀後半から現代にかけての時期を見ていきましょう。20世紀前半の二つの世界大戦を通して、非人道的武器の劇的な進化による甚大な被害のほか、ユダヤ人や戦争捕虜の大量殺戮などによって深刻な人権侵害が起きました。先述した社会ダーウィニズムとナチズムとの関係については、多くの研究が積み重ねられている領域です。もちろん、ユダヤ人大量虐殺に見られるような人権の完全破壊状況を、社会ダーウィニズムと単純に直結させるわけにはいきません。ただ、歴史学者のウエイカートが「ナチスの世界観の基本的構成要素」は「人間の不平等」、すなわち「人間はその生物学的特徴によって異なる価値をもつという見解」にあったと述べるように、人間の不平等を肯定する思考はナチズムを特徴づけるものでした。これは諸々の経路を通じてナチスの世界観に流れ込んできたもので

---

<sup>20</sup> ドイツでは世紀転換期頃、出生率の低下と乳児死亡率の高さに関心が高まった。それは乳児の死亡に対して「無関心と運命主義」でもって受け止められていた19世紀的な態度が変化したことを意味した。行政的・医学的観点から人口増強のための出産奨励を目的として、母親の衛生観念と責任感を高めることへの圧力が強まっていった(Allen 1985: 421-422)。

すが、社会ダーウィニズムもその一つでした（Weikart 2004: 6）。

第二次世界大戦の惨禍が人権への関心を復活させたのは確かでしょう（この時期から、「自然の権利」よりも「人権」が積極的に用いられるようになります）。1948年12月に出された世界人権宣言の第一条では、「すべての人間は、生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。人間は、理性と良心とを授けられており、互いに同胞の精神をもって行動しなければならない」と謳われました。

### 女性への暴力——1990年代

1960年代以降いわゆる第二波フェミニズムが到来し、各国において、また国際的にも女性運動の大きなうねりが起きました。1975年からの国際女性年のなかで女性差別撤廃条約が採択されました（1979年採択、1981年発効；1985年日本批准・発効）。1993年にはウィーン国連世界人権会議で「女性の権利は人権である」というスローガンが現れます（cf. 羽後 1993）。この会議の成果が同年12月の国連総会での「女性に対する暴力の撤廃に関する宣言」の採択へとつながりました。1995年に北京で開催された第4回世界女性会議では、「ジェンダー主流化<sup>21</sup>」が明記されました。

とはいえ、世界人権宣言が出されたあと40年以上もたつ1990年代に、あらためて「女性」と「人権」が強調されなくてはならなかったのはどうしてでしょうか。フェミニスト法学者のC・マッキノン<sup>21</sup>は、これまでの歴史において人権が唱えられ制度化されていく現場に、女性が被る暴力の経験は十分に反映されてこなかったと主張します。

人権は生みの苦しみを経て誕生したのですが、その際にもこのような状況は考慮されていませんでした。性とエスニシティがからみ合ったレイプ、強制的妊娠・出産、売春、ポルノグラフィ、性的殺人などは、〔……〕国際法秩序のなかには組み込まれなかったのです（マッ

---

<sup>21</sup> ジェンダー主流化とは、政策決定過程やあらゆるレベルの政策やシステムを、ジェンダー平等にするための政策理念である。

キノン 1998: 107)。

1990年代はユーゴスラヴィアやルワンダなどにおける内戦の拡大と激化から、戦時性暴力の問題がクローズアップされた時期でもあります。戦争が女性に及ぼす影響は多岐にわたりますが、なかでも戦時性暴力は「歴史のなかの最大の沈黙の一つ」といわれるものです。軍事目的からする民族浄化や強制レイプなどの組織的展開は、大きな身体的・心理的打撃を個人にも共同体にも与えました。望まぬ妊娠や性感染症の後遺症、性暴力の加害者に対する不処罰の風潮は紛争終結後も継続して当事者を苦しめます。和平交渉プロセスにおける女性の数の少なさも問題とされました。また1990年代は「従軍慰安婦」問題が東アジアのフェミニズムのなかで取り上げられただけでなく、国際的に知られていく時期でもありました。現在の戦時性暴力と過去の戦時性暴力が「女性に対する暴力」としてつながり、問題関心の先鋭化と共有がなされていったのです。

もちろん、女性に特有の形で現れる性暴力にはさまざまな形態があり、戦時のみではありません。日常のなかに潜む性暴力は家・学校・会社・交通機関・道路・交友関係にまたがって起きます。家庭内暴力、セクシュアル・ハラスメント、レイプ、性産業ビジネス、人身売買、望まぬ妊娠・出産、性感染症、墮胎罪と中絶の権利をめぐる議論などがここに関わってきます。そして現在もなお、女性に対する性的・身体的・精神的暴力の被害は後を絶ちません。2017年には「#MeToo」運動が世界的に広がり、2018年にはノーベル平和賞が戦時性暴力と戦った人たちに授与されました。配偶者暴力防止法は改正され、2017年には刑法も性犯罪を厳罰化する方向で改正されました。しかし2019年に相次いだ準強姦に対する無罪判決は、中立性を唱える司法にジェンダー・バイアスがかかっているのではないかと、司法は女性の権利を守るために十分に機能しているのかという疑義を生み出しました。この無罪判決に抗議して日本各地でフラワーデモが展開されるなど、現在、女性が被る性暴力被害の可視化が急速に進んでいます。

人権概念が歴史上登場したときに、自己の生命・身体・自由・能力への権利は譲り渡せないものであるという自然権の考え方が根本にあったと

話しました。身体の不可侵性、身体は個人のものであるという理念が人権概念の基盤にあります。しかしこの理念は女性に対して十分に及んでいるといえるのでしょうか。女性の権利が人権概念と関連づけて唱えられる状況は、その理念が女性にはいまだ十分には及んではいないことへの異議申し立てとして捉え返せるでしょう<sup>22</sup>。「人の権利」として身体や生命や自由を「譲り渡せない権利」としてきたことの意味が、女性の経験に即してあらためて考えなおされ、刷新されることが重要です。その経験に即して女性が身体の自由を保障され恐怖にさらされないこと、それを反映させ内在させる形で人権概念は刷新されなくてはならないのです。この意味で人権をジェンダーの観点から再考することは、現在もなお重要な課題なのです。

## 6 人権を支えるものは何か——共感の限界と可能性

### 共感の限界

人権をジェンダーの観点から再考するためにも、人権が「想像された共感」の共同体に支えられたというハントの議論をふまえて、現代世界における共感の在り方についてももう少し考えてみましょう。

19世紀後半から20世紀前半にかけて起きたことは、人間の共感には限界があることを示唆するものでした。国民国家の成立と多くの戦争を経験したこの時期、ナショナリズムは、共感・同情・感情移入が同じ国民や民族の範囲内にとどまることを示しました。また人種差別と結びついた科学的言説は、「劣性人種」は同じ人間ではないがゆえに感情移入・共感できる対象ではないとみなしました。女性が性的存在・異性として構築されたことも、女性を同じ人間としてみないことにつながりました。

こうした歴史をふまえるならば、人間の本性についての厳しい諸見解を軽視するわけにはいきません。ニーチェは、同情は相手を見下すことであ

---

<sup>22</sup> 辻村は、女性の権利については、「最も基本的な身体の自由など自由権の保障」がなお十分ではないと指摘している（辻村 2007: 295）。

り、高貴な人間は同情を慎むものだと述べました。政治学者のイグナティエフは、世界大戦の惨禍をふまえて、人間の本性は自分に近い者たちの外側にいるすべての他人に対して「無関心」であり、人間の自然の属性のうち人権の基礎となるようなものは何もない、と断言しました（イグナティエフ 2006: 135-136）。歴史学者のフレーフェルトは、共感や同情はなんら「自然」なものではなく、人はその社会の文化的枠組みに沿った感情を教え込まれ訓練させられているのだと指摘しました（フレーフェルト 2018: 185）。

18世紀のメディアである書簡小説が人権概念の土壌を培うのに重要な媒体であったように、現代でもメディア（媒介するもの）は人権を支えることに対して重要な役割を担うでしょう。しかしそれは両義的に作用します。18世紀末のマルキ・ド・サドの小説は女性や少女への暴力、その身体のもの化と破壊によって快楽を喚起し、他者への支配を楽しむ側面を描き出すものでした（ハント 2011: 229）。小説という形式が「同じ」であることへの共感を常に作り出すわけではありません。現代ではSNSやインターネットで拡散される記事が悲惨な出来事を瞬時に拡散し、それに対する義援金や寄附の動きをもたらすなど、広範な共感を作り出します。しかし一方で、反感やバッシングや差別感情など、逆方向に作用する傾向を生み出しもするのです。

### 共感の源を再考する

人間自身や社会のもつ共感の力の限界を知りつつ、それでもそれを乗り越えていくためには、「それはあってはならないことだった」という認識をどこまでわたしたちが共有できるかにかかってくるのではないのでしょうか。そのためには何が必要なのか、明快な答えを出せるわけではありませんが、二点ほど試論として検討してみます。

第一に、その認識のためには、どんな状況でどのように人権が具体的に侵害されるのか、他者の経験の痛みを「知る」ことが重要です。共感の土台が他者の苦しみに接するところに生じる想像力に基づくのであれば、まずはその苦しみを知ることが必要です。



しかし共感する能力が人間に備わっているというだけでは、人権という理念を支えることはできません。感情や感情移入は生物としての人間に備わっているものだととしても、その出来事に無関心でいることも、暇つぶしや享楽やバッシングの対象にすることもできるからです。だから、感情の動きが共感へと結びつくか否かには、フレーフェルトの言葉を使えば、「文化」が強く作用します。共感の範囲、さらに行動に向かう動機づけには、教育や社会制度、そしてその社会が共有する価値観や規範も関わってくるということです（フレーフェルト 2018: 201-202）。性暴力の問題についていえば、女性の身体や精神の自由が具体的にどのように侵害されたのかを可視化し、それを不正なものとして司法の枠組みで捉え、社会制度や社会の価値観を変えていくといった、持続的な試みの積み重ねが重要なものとなるでしょう。

第二に、「それはあってはならないことだった」と認識できるためには、わたしたちはどういう存在で、どのように扱われるべきで、どのように尊重されるべきなのかをあらためて考えることが必要です。

「譲り渡せない権利」という考えは、自立した自由な人間を前提にするものでした。ハントは、18世紀の小説は「自律」に対する深い文化的関心を反映していたといいます。18世紀の人権概念の成立の背景には、わたしたちはみな自由な主体でありうる点で「同じである」という感覚が醸成されていました。個人は自らの生命・身体・自由・能力に対する主人である（べきだ）とされたので、個人の身体への侵害がなされることは、侮辱、あるいは尊厳を損なうものとして受け止められたのです。

しかし、このリベラルな主体を前提にした〈強い〉人間像には何か抜け落ちているものがあるのではないのでしょうか。わたしたちは傷つきやすく依存する存在でもあるため、多岐にわたる脅威から守られ、その尊厳が損なわれることのない状態に置かれることを必要とします（cf., 内藤 2019）。人は自己の身体を自ら支配しうる自立した存在であるという見方は、人間存在の一面にすぎません。人権という言葉で表現せざるをえない状況とは、法や権利や制度によって十分に守られることのないところに人が置かれるということです。人権は人の傷つきやすさが剥き出しになる場においてこ



そ現れるという見方は、わたしたちが何を同じくする存在なのかをあらためて問いなおす手がかりとなるでしょう。

## おわりに

以上、近代から現代にかけて、女性と人権をめぐる議論を足早に辿ってきました。啓蒙トリベラリズムは人権概念の成立に重要な役割を果たしましたし、共感の範囲が広がることも人権を底支えするように作用しました。しかし、現代において人権概念を支える共感の可能性を考える場合、自由で自立したりべラな主体を前提にするだけでは限界があります。人が自立し自己の身体の支配者たりうるようになるまでに、どれほど長く他者からのケアを与えられてきたのか——わたしたちはケアや配慮によって支えられ、潜在的脅威から守られることを必要とする存在なのです。わたしたちは自由な主体になりうるとともに依存する存在でもあることが、もっと認められる必要があります<sup>23</sup>。

こうした議論は、権利や人権という実定法や法の領域から離れて、より根源的に人間存在をどう捉えるのかという哲学や倫理学の領域に入り込んだものかもしれません。けれども、共感が人権という理念を支えてきたのであれば、傷つきやすく依存する存在でもあるという人間の本質に社会的承認をもたらすような議論を深めることが、現代世界における人権の在り方にも影響を与えるのではないのでしょうか（この傷つきやすさや依存の議論は、感傷や哀れみへと回収されるべきではありません）。わたしたちは自由で自立した存在でありうると同時に、誰かに依存し傷つきやすい身体をもつ存在でもある点で「同じである」からです。現代において人権という理念を手放さないためにも、この思考を深めていくことが重要であると考えています。

ご清聴ありがとうございました。

---

<sup>23</sup> マッキンタイアは「承認された依存の徳」という議論を展開し、人間を「理性的な依存的動物」と捉え返すことで、依存の社会的意義を論じている（cf. マッキンタイア 2018）。

## 参考文献

- Ann Taylor Allen, *Mothers of the New Generation: Adele Schreiber, Helene Stöcker, and the Evolution of a German Idea of Motherhood, 1900-1914*, in: *Signs*, vol.10, no. 3, 1985.
- B・アンダーソン『想像の共同体——ナショナリズムの起源と流行』白石さや・白石隆訳、NTT出版、1997年。
- L・バーキン『性科学の誕生——欲望／消費／個人主義1871-1914』太田省一訳、十月社、1997年。
- W・ブラウン『寛容の帝国——現代リベラリズム批判』向山恭一訳、法政大学出版社、2010年。
- C・ダーウィン『人間の由来』長谷川真理子訳、講談社学術文庫、2016年。
- J・G・フィヒテ「知識学の原理による自然法の基礎」『フィヒテ全集 第6巻 自然法論』藤沢賢一郎・渡部壮一・杉田孝夫訳、哲書房、1995年。
- August Forel, *Sexual Ethics*, The New Age Press: London, trans., by A. Dukes, 1908.
- U・フレーフェルト『歴史の中の感情——失われた名誉／創られた共感』櫻井文子訳、東京外国語大学出版会、2018年。
- 深田三徳『現代人権論——人権の普遍性と不可譲性』光文堂、1999年。
- Olympe de Gouges, *Declaration of the Rights of Woman and Citizen (1791)*, in: H. L. Smith and B. A. Carroll (ed.), *Women's Political and Social Thought: An Anthology*, Indiana University Press: Gou and Indianapolis, 2000 (=「女性および女性市民の権利宣言」(一七九一年)、辻村みよ子訳、辻村(1997)所収)。
- 羽後静子「国連世界人権会議とNGO——北京女性会議への課題」『国際女性』7(7)、1993年。
- L・ハント『人権を創造する』松浦義弘訳、岩波書店、2011年。
- M・イグナチエフ「偶像崇拜としての人権」、M・イグナチエフ／E・ガットマン編『人権の政治学』添谷育志・金田耕一訳、風行社、2006年。
- カント『啓蒙とは何か』篠田英雄訳、岩波文庫、[1950]1987年。
- J・ロック『統治論』加藤節訳、岩波文庫、2010年。
- C・マッキノン「戦時の犯罪、平時の犯罪」J・ロールズ他『人権について』S・シュート／S・ハーリー編、中島吉弘・松田まゆみ共訳、みすず書房、1998年。
- A・マッキンタイア『依存的な理性的動物——ヒトにはなぜ徳が必要か』高島和哉訳、法政大学出版社、2018年。
- 松尾剛「ヴァシェ・ド・ラプージュの〈人類学〉——人種・階級・優生学」『フ

ランス語フランス文学研究』79巻、2001年。

内藤葉子「ケアの倫理とリベラリズム：自立か依存か——リベラルな主体をめぐって」『女性学講演会 第1部「ケアの倫理とリベラリズム——依存、生殖、家族——」』第22期、大阪府立大学女性学研究センター、2019年。

中谷猛『語りつぐトクヴィル——再生のための「デモクラシー」』萌書房、2017年。

F・ニーチェ『ツアラトウストラ（上）』吉沢伝三郎訳、ちくま学芸文庫、1993a年。

——『悦ばしき知識』信太正三訳、ちくま学芸文庫、1993b年。

——『人間的、あまりに人間的 I』池尾健一訳、ちくま学芸文庫、1994年。

ルソー『社会契約論』桑原武夫訳、岩波文庫、[1954] 1996年。

ルソー『エミール（下）』今野一雄訳、岩波文庫、[1964] 2016年。

A・スミス『道徳感情論（上）』水田洋訳、岩波文庫、2003年。

Hilda L. Smith, Olympe de Gouges (1748?-93), in: Smith and Carroll, 2000.

トクヴィル『アメリカのデモクラシー 第二巻（下）』松本礼二訳、2008年。

辻村みよ子『女性と人権——歴史と理論から学ぶ』日本評論社、1997年。

辻村みよ子「オランプ・ドゥ・ゲージュと女性の人権——フェミニズムと人権論の源流」『ジェンダーの基礎理論と法』東北大学出版会、2007年。

上山安敏『フロイトとユング——精神分析運動とヨーロッパ知識社会』講談社学術文庫、2014年。

Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) : Tübingen, 1907.

Richard Weikart, *From Darwin to Hitler: Evolutionary Ethics, Eugenics, and Racism in Germany*, Palgrave Macmillan: New York, 2004.

\*文中の〔 〕は原則として筆者による挿入、下線部は強調である。