

# 人間はどうして権利をもちうるのか

——ドイツ観念論における「自然」から「社会」への視座の転回——

中村 健吾

## はじめに

フランス革命において「人ならびに市民の権利宣言」(1789年)が出され、そこに「市民の権利」とは区別されているように見える「人の権利」という観念が登場するやいなや、後者の権利の妥当根拠をめぐっては、E.バークとT.ペインの論争をはじめとしてただちに多くの議論が巻き起こった[バーク 1980; ペイン 1971]。特定の国家の市民としての権利のみを認めて「人間の権利」を認めなかったバークに対し、ペインは「自然の権利」としての「人間の権利」を擁護した。「人権」という観念が「食べあきた黒パンのように」自明のものとなっている現代の感覚からすると[ヴェーバー 1969, 78 頁]、実際にはほとんど同語反復にすぎないように思えるペインの人権擁護論[ペイン 1971, 64 頁以下]に対して違和感を覚える人はかえって少ないであろうが、バークの説得力ある人権否定論[バーク 1980, 87 ページ以下, 120 ページ以下]に嫌悪感を覚える人は多いかもしれない。

しかしながら、「人間はどうして権利をもちうるのか」という問いは実は、安易な解答を許さない難問である。近代の哲学者たちは「人間の権利」を「自然の権利」という語で先取りして表現し、この権利を「自然法」や「自然状態」といった関連概念を用いながら根拠づけようとしてきた。ペインの人権擁護論もそうした自然法思想の延長線上にある。ところが、「人間が自然状態においてすでに権利をもっている」とか、「人間は生まれながらに権利をもっている」という観念は、「自然状態」の虚構性や、法と権利を単なる「自然」によって根拠づけることの困難性が自覚されてくるにつれて、説得力を失っていく。「人間の権利」は、「自然」とは異なる基礎の上に構想されざるをえなくなっていく。

周知のとおり、自然法は、人間によって制定された実定法の是非を測る規範としてだけでなく、人びとの日々の行為をも律する規範として構想されてきた。この自然法という思想は、古代末期のストア派にさかのぼるほどの長い伝統を有する。本来、ポリス時代の古代ギリシャ人の考え方からすれば、「自然 (physis)」と「法 (nomos: 人為)」とを結びつけて1つの観念にするなどというのは、水と油を混ぜるに等しい愚挙であっただろう。ソフィストの1人であったカリクレスが述べたように、「正義」や「平等」といった原理は人為的な「約束事 (nomos)」であるのに対し、「自然」は、動物たちの生活を見ればわかるとおり弱肉強食を原理にしている。「自然」と「法」とのあいだには架橋しえない断絶があったのだ。法または権利を「自然」によって根拠づけることの困難は、近代自然法思想の展開過程の中で徐々に認識されていくようになる。そして、自然法概念から「自然」を消去していこうとする試みが進行していく。そうした試みを私は、「自然法の脱自然化 (Entnatürlichung des Naturrechts)」と呼ぶことにしている。「自然法」は「理性法」へと転化していくのである。

これに併行して、権利を「自然」ではなくて「社会」から導出しようとする試みもまた展開される。そこでは、「社会」の中で人びとが互いの「人格」を「承認」しあうという事

態に、権利が生成してくるための土壌が探し求められることになる。

本稿ではこの「自然法の脱自然法化」の過程と権利の社会的生成理論の発展とを、J.-J. ルソー、I.カント、J.G.フィヒテ、G.W.F.ヘーゲルという4人の哲学者の思索に沿いつつたどって見ることにしよう。

## 第1節 ルソーにおける「自然」と「契約」

「自然法の脱自然化」への胎動は、早くもルソーに始まり、ドイツ観念論へと継承されることになる。それは、ルソーに見いだされる2つの傾向を通じて進行した。2つの傾向というのは、第1に、「自然状態」という観念を歴史化して社会の発展段階論へと組み換える傾向であり、第2に、「自然」と「契約」との断絶を強調する傾向である。

### 自然状態の歴史化

第1の傾向は、近代の自然法思想につきまといっていた市民社会（国家）形成以前の「自然状態」という虚構を、人間社会の発展段階論へと置き換えることである。この傾向は、言うまでもなくルソーの『人間不平等起源論』に読みとることができる。彼はこの著作において、人間社会の未開状態から、定住農業と私有財産の成立を経て、貨幣経済と文明社会が成立するまでの歴史を推論によって叙述している。こうした社会の歴史的進化論は、その後 D.ヒュームと A.スミスに継承されるとともに、ヒュームやスミスにいたっては、市民社会が人びとの「契約」行為によって成立するという考え方も虚構として斥けられることになる。むしろ、ルソーは契約による市民社会の形成を依然として説くのではあるが、ルソーの社会契約は、現に存在する国家のあり方を正当化するための論理であるという性格を完全に脱ぎ捨てており、将来の理想の共和制国家を樹立するための論理として純化されている。

周知のとおり、ホブズやロックは国家形成以前の人間の自然状態から出発して、契約による国家の形成を説いた。こうした議論の延長線上でルソーを読むと誤解してしまう点であるが、『社会契約論』における議論の出発点は人間の未開状態（「原始状態」）にあるのではなくて、むしろ文明状態にある。つまり、彼が『人間不平等起源論』において描き出した歴史の到達点である、人為的不平等に満ちて腐敗した文明状態こそ、『社会契約論』の出発点であり、新しい社会契約の必要性を裏書する背景となっているのである。なるほど、彼はこの文明状態を『社会契約論』においては「自然状態」と呼んでいるので、誤解を招きやすい。しかし、『人間不平等起源論』と『社会契約論』とを連続した著作としてとらえるなら、『社会契約論』の出発点が文明社会にあることは了解されるはずである。

いよいよ社会契約について説明しようとする『社会契約論』第1編第6章の冒頭には、次の1文が置かれている。

「人びと (les hommes) は、自然状態において生存することを妨げるもろもろの障害が、その抵抗力によって、各個人が自然状態にとどまろうとして用いる力に打ちかつにいたる点にまで到達した」 [Rousseau 1964, p.181 訳 28-9 頁]。

「自然状態」の最終段階である文明社会にまで達した「人間」たちは、もはやあの未開人たちの実直さをとり戻すことができない以上、契約によって「市民」になるしか道はない。人間たちが市民社会形成以前の文明状態において有していた単なる「人間」としての「自然的自由」は、彼が新しい共和制国家の「市民」として獲得することになる「市民的自由」および「道徳的自由」へと質的に転換されねばならないのである。この転換について、ルソーは次のように述べている。

「自然状態から市民的状态へのこの推移は、人間のうちにきわめて注目すべき変化を産み出す。人間の行為において、本能を正義によって置き換え、それまで欠けていた道徳性 (la moralité) を、その行動にあたえるのである」[ibid. p.186 訳 36 頁]。

### 「自然」と「契約」

「自然法の脱自然化」を準備したもうひとつの傾向は、上の引用文にもすでに垣間見えている。すなわち、ルソーのもろもろの著作に一貫して流れている「自然」と「道徳 (精神)」との断絶の強調である。この強調は、「自然」と「理性」、「自然」と「社会」、「人間」と「市民」等のバリエーションをともしつつ現われてくる。「自然」にしたがうのか、それとも「理性」にか——これは、ルソーにおいては中間を排する二者択一である。エミールのように、生まれたときから自然の中でもっぱら「人間」として育成されるのなら、それでよいであろう。しかし、多くの者がすでに文明状態の中にどっぷり浸かっている以上、『エミール』が説く道は近代人全体に向けられる処方箋ではありえない。だとすれば、多くの近代人に残された道は、単なる「人間」であることをやめ、社会契約によって「市民」になることである [細川 2007]。そして、この契約は、「自然」における不平等を「約束」による平等へと置き換えてくれる。

「この基本契約は、自然的平等を破壊するのではなくて、逆に、自然的に人間のあいだにありうる肉体的不平等のようなものの代わりに、道徳上および法律上の平等を置くものであり、また、人間は体力や精神においては不平等でありうるが、約束 (convention) によって、また権利によってすべて平等になる」[ibid., p.189 訳 41 頁]。

人間は生まれながらには不平等でありうるが、権利によって平等になるというこの思想には、のちにヘーゲルがより先鋭な定式化を施すことになる。

実は「自然法」についてもこれと同様の事情があてはまる。ルソーによれば、自然法のすべての諸規則は、人間の「自然 (本性)」であるとされる「自己愛 (amour de soi-même)」と「憐憫の情 (pitié)」という2つの原理から導き出すことができる [Rousseau 2006, pp.23-4 訳 28 頁]。ところが、「憐憫の情」を失ったばかりでなく、「自己愛」をも「利己心 (amour-propre)」に変質させてしまった近代人たちの社会は、もはや自然法では規制されえない。

「それから、理性がその継続的な発達によって、ついに自然を窒息させてしまったとき、理性はこれらの〔自然法の〕規則を〔自然とは〕別の基礎の上に立て直さなければならない

くなった」[ibid., p.24 訳 28 頁]。

『社会契約論』において描かれている、「立法者」の指導を受けながら市民たちの「一般意志」にもとづいて制定される法は、もはや「自然」とは何のかかわりももたない「理性」の産物である。自然法はルソーにおいて、私が「合意の理性法」と呼ぶものに転換しつつある。すなわち、「法」は市民全員による「約束」または合意の産物であるが、同時にまた、神のような洞察力をもつ「立法者」の導きによって理性的な内容を備えなければならないのである——「[個人と公衆の] 双方とも等しく、導き手が必要である。個人については、その意志を理性に一致させるように強制しなければならない。公衆については、それが欲することを教えてやらなければならない」[Rousseau 1964, p.202 訳 61 頁]。

このようにしてルソーが掃き清めた「自然法の脱自然化」の行程を、今度は、「人間を尊敬することをルソーから学んだ」ことを自認するカントがさらに進んでいくことになる。

## 第2節 脱身体化された理性法——カント——

### 純化された理性法

自然法の諸規則を導き出す際に、近代の哲学者たちが人間の「自然（本性）」のあれこれの要素を恣意的に取り上げてきたという点については、ルソーがすでに苦言を呈していた [Rousseau 2006, pp.21-3. 訳 26 頁以下]。すなわち、自然法の基礎として、ある場合には人間の「自己保存」の本能（ホッブズ）が、ある場合には「社交性」の衝動（グロチウス）が取り上げられるという有様で、何が人間の「自然」であるのかについては意見の一致を見ないのである（とはいえ、すでに見たようにルソー自身も『人間不平等起源論』においては自然法の基礎を「人間本性」の中に求めようとしたのではあるが）。実はカントも、「自然法」という語を「人倫（Sittlichkeit）」という語に置き換えながら、ルソーと同様のことを述べている。

「あのお好みのセンスに合った人倫に関するもろもろの試論に目を通してみるがよい。そうすればただちに、人間の本性〔自然〕に関する特定の規定（それはときに、理性的な本性一般の理念であったりもするが）に出くわすであろう。それは、ときには完全性、ときには幸福であり、こちらでは道德感情であるが、あちらでは神への恐れであり、これかと思えば、またあれでもあるという具合に、驚嘆すべき混合をなしている。しかもその際、人は、(われわれが経験からしか手に入れることのできない) 人間の本性に関する認識の中に人倫の諸原理をそもそも探し求めてもよいのかと問うことなど、思いもつかないのである」[Kant 1983a, S.38 訳 253 頁]。

このようにカントは、人倫あるいは自然法の基礎を「人間の自然」の中に捜し求めようとする試みをきっぱりと斥ける。なぜなら、人倫の原理は経験的な知識から取り出されるべきではなく、むしろ「完全にアプリアリに、すべての経験的なものから解き放たれて、ほかのどこでもなくまさに純粋な理性概念の中に見いだされなければならない」からである [ibid., S.38 訳 253 頁]。つまり自然法の基礎は、「理性的存在者一般の普遍的概念」か

ら導出されなければならない [ebd., S.40 訳 254 頁]。

カントによれば、人間は神と同様に理性を有しているが、同時にまた感性的欲望や本能を動物と共有してもいる。人間は半分は神であるが、半分は動物なのだ。そして、人に対して無条件的に善の実践を命令する人倫の法則は、動物的要素が紛れ込んでいる「人間の自然」の中に求めてはならないのであって、神と人間の双方をふくむ「理性的存在者一般」の概念から導き出されなければならない。カントのこうした「自然なき自然法」について、ドイツの哲学者である E.ブロッホは次のように述べている。

「カントは結局、自然法の概念をすら放棄する。すなわち、彼の法哲学は根源法 (Ur-recht) をもっぱら理性法としてのみとり扱うのである。ストア派以来、それどころかソフィスト以来、法の理想にその支えと内容をあたえてきたように思われたもの、すなわち社会とは反対の範疇である自然は、法学的な理性 *logos* と同義であることをやめたのだ」 [Bloch 1977, S.86]。

カントはその著作の中で「自然法」という語をほとんど使用していないが、「純粹実践理性」の概念のみから人倫の法則（法と徳の法則）をアプリアリに導出しようとしたカントの『人倫の形而上学』は実は、「自然法の哲学」にほかならない。彼は自然法論を理性法論に純化することを試みていたのである。

ところで、自然法の基礎がそこに求められるべき「理性的存在者」のことを、カントは「人格 (Person)」と呼ぶ [Kant1983a, S.60 訳 273 頁]。したがって、カントの自然法理解をさらに立ち入って検討するために、私たちは次に彼の「人格」と「人格性」の概念を吟味しなければならない。

### 人間、人格、人格性

ドイツ観念論の哲学者たちが自然権（人権）を根拠づけるに際して重要な役割を演じている概念のひとつに、「人格」および「人格性」という概念がある。「人格」という概念は、T.ホブズから J.ロックへと議論が続けられていく中でしだいに精緻化されていった。そこで、カントの「人格」論を見る前に、まずはロックのそれをかいつまんで紹介しておこう。

ロックのもろもろの著作の中には、*person* という語の3種類の用法が見いだされる。第1の用法は、個々人の身体を *person* と呼ぶ場合であり、これは、私的所有権を自己労働によって正当化した『統治2論』の第2篇第5章に見られるものである——「大地とすべての下級の被造物は人類の共有物であるが、しかし、すべての人が自分自身の身体 (*person*) に対しては所有権をもっている。〔中略〕彼の身体 (*person*) の労働とその手の働きは、まさしく彼のものといってよい。そこで、自然があたえ、そのままにしておいた状態から彼が取り出したものは何であっても、彼はそこで労働をそれに加え、彼自身のものを付け加えたのであるから、それに対する彼の所有権が発生するのである」 [Locke 1988, pp.287-8 訳 176 頁]。

第2の用法は、肉体の構造の連続性に由来する「人間」の同一性と、意識および思考の連続性に由来する「人格」の同一性とを区別する場合である。前者の「人間」の同一性は、

「絶えず換わっていく物質の粒子 (particles) が同じ体制の肉体 (body) へ継続して生命あるように合一し、これによって同じ連続的な生命を得ているという、そうした点だけに存する」[Locke 1979, pp.331-2 訳(2)306 頁]。つまり、ある人の肉体を構成している物質の「粒子」が新陳代謝によって入れ替っていったとしても、新しい「粒子」が以前と同一の構造のもとに配列されていくなれば、その人は以前と同じ人なのであって、別の人になったわけではないのである。これに対して「人格」とは、「理性と省察とをもち、自分自身を自分自身と考えることのできる、思考する知能ある存在者、違う時間と場所で同じ思考をする事物であるが、こうしたことは、思考から分離することのできない意識によってなされる」[ibid., p.335 訳(2)312 頁]。このように時間の推移の中にあっても連続している意識によってのみ、かつての自分と現在の自分との同一性が担保される。これはいわば、人格の心理学的な同一性と呼ぶことができよう。

この「人格」の同一性はしかし、ロックにおいてはまだ身体と不可分の関係にある。なるほど、「人格」の同一性の根拠それ自体は私たちの身体的契機のうちにはない。身体の一部を失ったからといって私が私でなくなるわけではないことから明らかとなり、「人格」の同一性はもっぱら意識の同一性によって担保される。しかしながら、ロックは同時に、私たちが自分の身体に起こる快や不快によって心を動かされるという事実を指摘することを忘れていない。私たちは、「四肢と感じを共にし、四肢のことを気にかける」のである。したがって、「肉体の全粒子は、[中 略] 思考し意識する自分の一部である」[ibid., pp.316-7 訳(2)315 頁]。そのかぎりにおいて、ロックの「人格」概念には身体的な契機が宿っている。

そして、こうした「人格」の同一性を根拠にして、引責能力を有する法的・道徳的行為主体としての「人格」という第3の用法が現われる。

「人格は、行動とその功罪に適用される法廷専門用語である。したがってそれは、法および幸不幸を受け入れることのできる知能ある行動者だけに属する。この人格性 (personality) は、ただ意識によってだけ現在の存在を越えて過去のものへ自分を拡大する。これによって人格性は、現在の行動の場合とまさに同じ根拠で、同じ理由をもって、過去の行動を気にかける、これに責任をもつようになり、これを自分のものとし、自分自身のせいにする」[ibid., p.346 訳(2)332 頁]。

ロックに先立ってすでにホブズがそうしていたように、「人格」という語に引責能力の担い手という意味を込めることは、法学における古くからの伝統である。ただ、引責能力の根拠を意識または思考の同一性に求めるロックの議論は当時においては斬新であった。そしてカントは、ロックが彫琢した人格概念から理性の使用能力と引責能力という契機を継承しながら、他方においてそこから身体的な契機を根こそぎ除去しようとする。

カントはさしあたり、人間の「本性 (自然)」の中に備わっている「根源的素質」として次の3つを挙げる。

- 「1) 生けるものとしての人間の動物性 (Tierheit) へと向かう素質
- 2) 生けるものであると同時に理性的なものとしての人間の人間性 (Menschheit) へ

と向かう素質

3) 理性的であると同時に引責能力ある存在者としての人間の人格性 (Persönlichkeit) へと向かう素質 [Kant 1983c, S.672-3 訳 34 頁]

このように、「人格性」に理性と引責能力とを帰していることはロックからカントが引き継いだ遺産であると言えよう。しかも、カントはここで人間の「本性 (自然)」の中に備わっている素質をあげているわけだから、「人格性」にもまたロックと同様に身体的な契機が内包されているかのように誤解されやすい。しかし、上の引用文では「人格性の素質」とは記されないで、「人格性へと向かう素質」と記されている点に留意されたい。半分は「感性界」に所属せざるをえない「人格」とは異なり、「人格性」は、「叡智界」に属するかぎりでの「人格」がもつ超感性的な能力である。半分は動物である人間は、「動物性」や「人間性」へと向かう素質をも有しているから、神のように「人格性」だけに特化した存在者にはなりえない。

道徳的な義務の法則の起源はどこにあるかという問いに対し、カントは次のように答える。

「それ〔義務の起源〕は、全自然の機構からの自由であり独立性である人格性にほかならない。人格性は同時にしかし、自分自身の理性によってあたえられる独自の純粋な実践的法則に服している存在者の能力とみなされる。したがって、感性界に属している人格は、同時に叡智界に属している限りでのみそれ自身の人格性に服しているのである。それだから人間が、これら 2 つの世界に属するものとして、彼自身の本質を彼の第 2 の最高の本分との関係で、敬意をもって眺め、この最高の本分が命じる法則を最高の尊敬をもって眺めざるをえないとしても、驚嘆するに値しない」 [Kant 1983b, S.210 訳 180 頁]。

理性的存在者としての人間が「単に手段としてのみ使用されるのではなく、同時にそれ自身目的として使用されねばならない」ことの根拠は、理性的存在者がもつ「人格性」に由来する。なぜなら「人格性」とは、感性的な欲望に惑わされることなく、実践理性の命令を唯一の動機にして行為することができるという「自律 (Autonomie)」の能力にほかならず、この自由と自律こそがわれわれの心に尊敬の念を生じさせるからである [ebd., S.210 訳 181 頁]。感性界にも属している人間・人格を無条件的な道徳法則の主体に仕立てあげる「人格性」こそ、カントにおいては人間の「尊厳」の根拠をなしており、したがってまた「人間の権利」の根拠をなすものとして位置づけられているようにも思われる。ただし、カントが「人間の権利」の根拠をどこに求めていたのかという点は、彼が遺したテキストからは明確に読みとることができない。

以上のように、カントにおいて自然法は、「人間の本性 (自然)」に関する議論から出発する道を断たれて純粋な理性法に転化するとともに、権利の根拠となるであろう「人格性」の概念もまた脱身体化されるにいたった。たしかに、自然 (感性界) と理性 (叡智界) とのあいだに架橋しがたい断絶を設けたカントの枠組にとどまりつづけるなら、彼が提起した理性法の構想は人間本性論を脱却したと言えなくもない。なぜなら、法の根拠は「自然」にではなく「理性」に求められているからである。しかし、理性もまた個体としての人間

に備わる特定の能力であることに変わりはなく、そのかぎりにおいてカントの理性法論もまた近代自然法思想の伝統の中にとどまっている。カントは自然法の根拠を「自己保存」や「社交性」から「理性」へと切り替えたにすぎない。法または権利の起源を個体としての人間の中ではなく「社会」の中に見いだそうとする視角は、カントにおいてはついに芽生えなかった。「社会」への注目はフィヒテの登場を待たなければならない。

他方において、「人格性」という概念を単なる「人間」の概念から峻別し、「人格性」の中に道徳と法と権利の根拠を求めようとしたカントの試みは、フィヒテとヘーゲルによって継承されることになる。しかも、カントによっていったんは脱身体化された「人格性」の概念は、フィヒテの「人格」論において身体性の契機をただちにとり戻すことになる。

### 第3節 コミュニケーションと承認が権利を生む——フィヒテ——

フィヒテの自然法論と人権論を立ち入って検討するに先立って、まずは彼の手になる次の文章を読んでいただきたい。

「権利というものは、人間が相互の関係の中で考察されるかぎりでのみ話題になりうる。そうした関係は、人間精神のメカニズムにしたがうなら、自明のものとしてかつ注意を向けるまでもなく存在する。なぜなら、人間はけっして孤立しては存在しえず、複数の人間が共存しないのならば、いかなる人間も存在することができないからである。そうした関係の外にあっては権利など存在しない。自由な存在者〔としての人間〕は自由な存在者として相互にどのように存在しうるのかという問いこそが、権利にかかわる最高の問題である。そしてそれに対する答えはこうである。各人が自らの自由を制限することによって、自らの自由とならんで他者の自由もまた存在しうる場合に〔共存しうる〕、と。それゆえに、この法則の妥当性の前提となるものは自由な存在者たちの共同体（Gemeinschaft）の概念である。そうした共同体が可能ではないところでは、この法則の妥当性はありえないし、そうした共同体に適さない人びとに対して、この法則の妥当性は消失する。この法則に服さない人びとは自由な存在者たちの共同体には適さない。したがって、こうした人はいかなる権利もまったくもたない、彼は無権利である」〔Fichte 1971b, S.430 訳 462-3 頁〕。

この文章は、カントの『永遠平和のために』に対するフィヒテの書評文から引用したものである。ここには、人間の根源的な複数性の主張といい、権利を社会関係の中でとらえようとするアプローチといい、H.アーレントの考え方にきわめて近い思想が示されている〔中村 2008〕とともに、フィヒテの権利論が実に平易な言葉で要約されている。本節ではこの文章に示されているフィヒテの考え方を、主として彼の『自然法の基礎』に則りながら順を追って説明していくことにする。

#### 自然法の止揚

カントが自然法と自然権の基礎を「人間の自然」の中に求めることをきっぱりと拒否し、それを「純粋な理性概念」から導出しようとしたことは、前節ですでに述べておいた。カントはしかし、旧来から言われてきたような意味での自然法は存在しないということを明



言はしていない。カントが口にしようでけっして口にしなかった旧自然法への死亡宣告を告げたのは、フィヒテであった——「国家の外にある法的状態という意味での自然法は存在しない」[Fichte 1971c, S.499]。

フィヒテは、カントが敷いた理性法理論のルールの上に乗りながら、「自然法とはすなわち理性法であり、そう呼ばれるべきであろう」と述べている。なぜなら、「すべての法はアプリアリな概念に、思考そのものにもとづいている」からである [ebd., S.498]。他方においてフィヒテは、「あらゆる法は国家法である」[ebd., S.499] とか、「人間のあいだの法的関係は公共体において、また実定法のもとでしか可能ではない」[Fichte 1971a, S.148 訳 181 頁] などと、あたかも彼が法実証主義の立場に立っているかのような印象を生みかねない文言を残している。しかし、これは、「制定された法しか法ではない」という法実証主義の表われではけっしてない。そうではなくて、そもそも「法」という関係は人びとが契約によってお互いの生存の条件（後述する「権利法則」）を保証しあっているような状態のもとでしか成立しえないということを、彼は主張しているのである。しかも、「契約によって取り決められ書かれた法は、理性にもとづいていないかぎり、けっして法ではない」と彼はいう。なぜなら、「あらゆる法は純粋な理性法である」からだ [Fichte 1971c, S.498]。

こうしてフィヒテは、「理性的存在者」というカント譲りの概念から法または権利の概念を演繹しようとする。以下ではその論証の歩みを、フィヒテが『自然法の基礎』第1巻で提示している5つの定理に沿いながら追跡してみることにしよう。

### コミュニケーションと相互承認をとおした権利概念の導出

権利または法の概念は、「有限な理性的存在者」である個人としての人間（自我）の概念から出発して、5つの定理の証明を経由しながら少しずつ演繹されていく。出発点となる第1定理は以下のとおりである。

「有限な理性的存在者は、自己自身を措定することができるためには、自己に自由な実働性 *Wirksamkeit* を帰属させなくてはならない」[Fichte 1971a, S.17 訳 28 頁]。

フィヒテの哲学は、彼の哲学的名著である『知識学』の編成がそうなっているように、自己自身とその客体を自己自身から産出する能動的な「自我」の概念を出発点にすえる。上の引用文でいう「自由な実働性」とは、客体に対する自我からの能動的な働きかけを意味する [ebd., S.113 訳 142 頁]。しかもそれは、自我がその身体によって、感性界の中にある客体に対して物理的に働きかけることを意味している——「理性的存在者は、自由に実働するという自己の能力をこのように措定することによって、自己の外に感性界を措定し、想定する」[ebd., S.23 訳 36 頁]——。理性的存在者である自我は、働きかけの原因（意欲）を自分自身のうちにもつ能動的な存在である。他方でしかし、自我は客体への働きかけ（意欲の発露）をとおして、実は同時に客体に出会い（感性的直感）、客体から働きかけられるのであり、そうすることで初めて自己自身の存在を確認することができる（「自己自身に回帰する活動」としての「反省」）。つまりは、「自己意識」をもつことができる。およそ自己意識なるものは、こうした「自我の直感と意欲との相互作用」をとおして初めて生じるのである [ebd., S.22 訳 34 頁]。

これに続く第2定理においては、いよいよ他者の存在が導き出される。

「有限な理性的存在者は、感性界における自由な実働性を自分自身に帰属させることができるためには、それを他の理性的存在者にも帰属させなくてはならない、したがって、自己の外に他の理性的存在者をも想定しなければならない」[ebd., S.30 訳 43 頁]。

人間が自己意識をもつためには、自分の外にある客体からの働きかけを必要とすることは、すでに第1定理に関する論証において述べられていた。しかし第1定理では、この客体が「物」なのか「人」なのかは区別されないままであった。いまや第2定理では、自我に働きかけることで自我の自己意識を可能にしてくれるのは他の人間でなければならないことが明らかにされる。他人が私に働きかけてくれるからこそ、私は自己意識をもつことができるようになるのである。この点は、乳児のことを念頭に置けば容易に理解されうるであろう。乳児は、何かにぶつかったときの痛みやミルクを口にしたときの満腹感だけでなく、両親や周囲の人びとからの身体的・音声的な働きかけによって少しずつ自分自身を意識しはじめる。もし周囲の働きかけがなかったなら、この「乳児」という動物は「人間」にはならなかったであろう。こうして人間は、自分が自分であるために、他の人間の存在を必然的に想定せざるをえないのである。

こうして次の第3定理では、自我と他我とのあいだに「権利関係」が導入される。第3定理はこうである。

「有限な理性的存在者は、自己の外になおも別の有限な理性的存在者を想定しうるためには、自己自身が彼らと権利関係(Rechtsverhältnis)と呼ばれる特定の関係に立っている、と想定しなくてはならない」[ebd., S.41 訳 57 頁]。

ここで「権利関係(法的関係)」と呼ばれているものは、カントが定式化した法の概念と同じものである——「法とは、或る人の意思(Willkür)が他人の意思と、自由の普遍的法則にしたがって調和させられうるための諸条件の総体である」[Kant 1983e, S.337 訳 354 頁]——。すなわち、各人が自分の自由を、他者の自由の可能性を損なわない範囲に制限するというのが、「権利関係」である[Fichte 1971a, S.52 訳 71 頁]。そして、この権利関係の内容を命令法で表現したものが、フィヒテのいう「権利法則(Rechtsgesetz)」である——「汝と結びつきのある他のすべての人格の自由の概念によって、汝の自由を制限せよ」[ebd., S.10 訳 20 頁]——。各人がこうした権利法則を遵守し、お互いのあいだに権利関係を樹立しないかぎり、人びとがそもそも共存しえないことは自明であろう。権利関係の不在は、ホップズのいう戦争状態としての自然状態と同じであるからだ。したがって、第3定理がいうように、個体としての人間が他の人間を想定しうるためには、両者のあいだに権利関係が打ち立てられていなければならない。権利関係はいわば、人びとがそもそも共存しうるようになるための不可欠の条件なのである。

ところで、周知のとおりドイツ語においては(フランス語においても)「法」と「権利」はいずれも *Recht* という1語で表わされる(フランス語では *droit*)。だから、たとえば

Naturrecht という語は「自然法」でもあれば「自然権」でもある。複数形の *Naturrechte* なら、それが「自然の諸権利」を指していることは明白だが、だからといって単数形の *Naturrecht* が必ず「自然法」を意味しているという保証はない。文脈に応じて語義を考えてみるしかないのだ。しかし、「権利関係 (Rechtsverhältnis)」という概念は、権利と法が表裏一体のものであることを暗示していて興味深い。私の自由の権利は、他者の自由の権利を私が尊重するというかぎりにおいて妥当するというこの概念は、権利の発生が同時に法義務の発生をも含意するという事態を1語で表現しているのである。

ともあれ、ここまで来たらフィヒテによる次の言明の意味も理解されうるであろう。

「権利概念というのは、理性的存在者のあいだの関係の概念である。だから、こうした存在者がその相互関係において考えられるという条件がある場合にかぎって、権利概念が見いだされる」。「互いに見知らぬ関係にあったり、その実働領域が相互にまったく隔てられていたりする人たちのあいだでは、権利関係は存在しない」[ebd., S.55,56 訳 74,75 頁]。

私たちは「権利」というものを、個体としての「人間」に備わる属性であるかのように考えやすい。「人間が生まれながらにもつ権利」という表現は、そうしたイメージを補強している。ここでは「権利」は、他者との関係をもたない個人の所有物であるかのように表象されがちである。しかしながらフィヒテによれば、「権利」とは理性的存在者どうしの「関係」にほかならない。「根源的権利の状態、人間の根源的権利なるものは存在しない。人間は、他の人間たちとの共同体の中でのみ、実際に権利を有する」[ebd., S.112 訳 140 頁：強調はオリジナル]。フィヒテは、人権の妥当性を丸ごと否定しようとしているのではない。彼が否定しているのは、単数形で考えられた人間に権利が帰属するという観念である。ちなみに、上の引用文において傍点が付された「人間」という語は単数形である。権利の概念はつねに人間の複数性を前提にしている。

しかも、権利の概念の前提となる複数の人間どうしの「共同体」は、お互いに無関心な平和的共存の関係ではなくて、相互的な承認と尊重の関係によって形づくられている。「私は、ひとりの特定の理性的存在者を自らすすんで理性的存在者として扱うかぎりでのみ、彼に対して、私を理性的存在者であると承認するよう要求することができる」[ebd., S.44 訳 61 頁]。つまり、自分を自由な理性的存在者として扱ってほしいという承認の要求は、他者をも理性的存在者として尊重するという「相互承認 (gegenseitige Anerkennung)」をともなわないかぎり、実現されえない。

### 身体をともなう人格の概念の復興

さて、フィヒテによるこれまでの論証において、理性的存在者としての人間はあたかも身体をもたないかのように語られてきた。以下の第4定理では、理性的存在者は「物質的身体」を有する「人格」であることが表明される。

「理性的存在者は、自己を実働的個体として措定することができるためには、自己に物質的身体 (Leib) を帰属させ、これによって当の実働的個体を規定するのでなければならない」[ebd., S.56 訳 76 頁]。

この第4定理においては、人間は自由に活動する存在者であるためには身体をもたなければならないという趣旨のことが述べられている。なぜ身体をもたなければならないのだろうか。

すでに論証されたように、人間は自己意識をもつ自由な存在であるためには、必然的に他の人間を必要とする。ところが、「理性的存在者は感覚界での行為によってのみ、つまり自分の自由を感覚界で発現することによってのみ、互いに交互実働（Wechselwirkung：相互作用）の関係に入るようになる」[ebd., S.55 訳 74 頁]。これは当然である。なぜなら、理性的存在者がいわば幽霊のように身体をもたないなら、彼はその行為を通じて感覚界の中に現われることができないがゆえに、他者からその自由を「承認（anerkennen）」されるどころか、そもそも他者によって存在を「認識（erkennen）」されることすらできないからである。

このように身体を備えた「理性的個体」のことを、フィヒテは「人格」と呼ぶ。理性的存在者は自分の身体の動きについて自由な「選択」を行なうことが承認されており、そうであるがゆえにこそ彼は「人格」たりうるのである [ebd., S.56 訳 76 頁]。人格の自由は、自らの意志によって感覚界の中で自分の身体を動かすことができなければ、ほとんど実質をもたない。だからこそ、「感覚界における人格の全能力は、言うまでもなくその身体概念において現実化されている」とフィヒテは語るのである [ebd., S.75 訳 98 頁]。こうして、カントによっていったんは身体的属性を剥ぎ取られた「人格」の概念は、この属性をフィヒテにおいて早くもとり戻す。

では、最後の第5定理へと進もう。

「人格は、自己に身体を帰属させることができるためには、その身体を自分の外なる人格の影響を受けるものとして措定し、またこの影響によってその身体をさらに立ち入って規定しなければならない [すなわち、感官を備えたものとして身体を規定しなければならない]」[ebd., S.61 訳 82 頁]。

人格が身体を、まさに自分自身の身体としてもつためには、この身体に他者からの感覚刺激（影響）を受けなければならない。そうした刺激を欠くならば、身体は身体として知覚されえない。だから、身体は感覚刺激を受容するための「感官」を備えていなければならないことになる。

フィヒテは感官について、これを「低次の感官」と「高次の感官」とに区分している。「低次の感官」は触覚、嗅覚、味覚に対応する感官（皮膚、鼻、舌）であり、「高次の感官」は視覚と聴覚に対応する感官（眼と耳と口）である。「低次の感官」は客体によって「触発」されるだけであるのに対し、「高次の感官」は、もろもろの感官にあたえられた感覚的な刺激を「自由に模写する」ことで、客体の「輪郭を生き生きと描き出す」[ebd., S.65 訳 87 頁]。だから、「高次の感官」は「自由による実効的働きかけを受ける器官」と呼ばれるのに対し、「低次の器官」は「強制による実効的働きかけを受ける器官」と呼ばれる [ebd., S.70 訳 92 頁]。そして、人格が人格として「交互実働する」（コミュニケートしあう）ことは、つねに高次の感官を媒介にして生じる [ebd., S.72 訳 95 頁]。つまり、人格は、「眼」で相

手の「姿」を見たり、「耳」で相手の「声」を聞いたりすることで、相手の存在を認識する。

高次の感官と、それを備えた人間の身体は、人格の相互承認においても不可欠の役割を演じる。人間の眼はその能動的な描写力により、口はその言語的伝達力により、動物の器官からはっきりと区別される。だからこそ、「人間の顔つき」または「人間の姿」をしたものは、いつでも「承認し敬意を表するよう強いる」のである——「人間にとって人間の姿は必然的に神聖不可侵である」[ebd., S.85 訳 109 頁]——。高次の人間的な感官を備えた身体をもつ存在者は、他の存在者のもつ高次の感官において受容されることで、まさに人格として承認されることを要求する。眼と口と耳によるコミュニケーションこそは、身体を有する理性的個体が互いを人格として承認しうようになるための土壌を養うのである。

〈高次の人間的な感官〉という考え方はまた、眼や口によって他の人格に働きかけることはしてよいが、他者のそれ以外の感官に働きかけることは他者の人格を傷つけることになるという、次のような議論にもつながっている。

「諸人格は、各人が〔音声や身振りなどによって〕他者の高次の感官だけに実効的に働きかけるかぎりでのみ、それゆえ実効的働きかけを受容するかどうかを他者の自由にゆだね、低次の器官にまったく手をつけたり妨げたりしない〔つまり身体の物理的接触によって相手の身体に影響をあたえることをしない〕かぎりでのみ、互いに相手を人格として扱うことになる。これ以外の種類の実効的働きかけは、いずれも、働きを受ける人の自由を廃棄し、それゆえ人格としての、自由な存在者としての人格の共同性を廃棄する」[ebd., S.87 訳 111 頁]。

私たちは日常生活において、他者から話しかけられたり眼で合図されたりしても、他者から侮辱されたとは感じないが、不意に手を握られたり、なれなれしく肩を抱かれたりすると、人格を傷つけられたと感じる。これは一体なぜなのだろうか。フィヒテによれば、他者から話しかけられたり眼で合図されたりしても、私たちはそれを無視したり拒否したりする自由を奪われはしない。ところが、他者から手を握られると、たとえそれが私たちの意に反した他者からの働きかけであっても、私たちはこれに抵抗しないかぎり自由にはなれない。それは、自分の身体を自分の意志にしたがって動かすという、人格としての根源的自由が否定されていることを意味する。

こうして私たちはようやく、フィヒテの権利論の真髄を理解しうる地点にまで到達した。人格の根源的な（必然的な）複数性と身体性こそが、相互承認を媒介としながら人格どうしを関係を権利関係として樹立するよう強いるのである——「人間の姿をしたものは誰であれ、同じ姿をした他のどんな存在者をも理性的存在者として承認し、それゆえ権利の可能な主体として承認するよう、内的に強いられている。しかし、こうした姿をしていないものはことごとく、この〔権利の〕概念の領分から排除されており、その権利について話題になることなどありえない」[ebd., S.91 訳 116 頁]。

この引用文だけを読むと、相互的なコミュニケーションと承認ではなくて、ある人から別の人への一方的な眼差しによって、「権利の領分」の線引きがされてしまうかのような印象をあたえる。たとえば、単に一瞥を加えただけで、肌の色や身なりが「私たち」とは違うと判断されてしまった人は、「人格」として承認されず、したがって「権利の領分」から

排除されてしまうかもしれない。たしかに、フィヒテの叙述にはそういう解釈を許すような余地がある。しかし、フィヒテの議論の基本線は、一方的な眼差しや直観ではなく、あくまで相互的なコミュニケーションに人格および権利の承認の源泉を求める構えになっていることに留意しなければならない。

ともあれ、以上のようにして演繹された権利のことを、彼はもはや「自然の権利」や「人間の権利」とは呼ばず、「根源的権利 (Urrecht)」と呼ぶ。根源的権利とは、「人格としての人格の単なる概念のうちに」見いだされる権利であり [ebd., S.94 訳 120 頁]、つまりは「感性界においてひたすら原因である[けっして結果ではない]、という人格の絶対的権利」である [ebd., S.113 訳 141 頁]。それは、人格のもつ根源的な自由の権利であると言ってもよい。フィヒテは根源的権利にふくまれるものとして、「身体の絶対的自由と不可侵性との持続を求める権利 (つまり、身体には直接的にはけっして実効的に働きかけられない、と求める権利)」（自己保存権）と「全感性界へわれわれが自由にあたえる影響の持続を求める権利」（所有権）とを挙げるのだが [ebd., S.119 訳 148 頁]、個々の権利について議論することを主題としていない本稿では、これらの個別的权利に関するフィヒテの考察を吟味する必要はないであろう。その代わりに以下では、フィヒテがカントから刺激を受けながら「世界市民法」について論じた『自然法の基礎』の第2補論で言及される「根源的人権」、または「単なる世界市民の権利」について述べておこう。

### 根源的人権

カントは『永遠平和のために』の中で、外国人が他の国に入国した際に保持する権利として、「交際を申し出る権利」を挙げ、これを「すべての人間が有する権利」であると述べた。それは、特定の政治的共同体の市民としての権利というよりは、人間が単に人間である（すなわち、どこの国にも所属していない単なる「世界市民」である）という資格で有している権利（人権）である。ただし、これは、何か特別な好意をもって扱われることを要求する権利（「客人としての権利 *Gastrecht*」）ではなくて、「その国の人間から敵意をもって扱われることがないという権利」（「訪問権 *Besuchsrecht*」）にすぎない。そして、カントによれば「世界市民」としての権利はこの「訪問権」に限定されるべきなのである [Kant 1983d, S.213-4 訳 47-8 頁]。

フィヒテはカントの考察よりもさらに一步踏み込んで、「世界市民」としての権利の内容を規定している。フィヒテによれば、何かを請求するという「積極的な権利」はすべて「契約」にもとづいている。ところが、外国人は社会契約に参加していないので、そうした「積極的な権利」をもつことができない。では、外国人はいかなる権利を有するのか。フィヒテの答えはこうである。

「彼にあるのは、あらゆる権利契約に先行し、それのみが権利契約を可能にするような、根源的人権 (*das ursprüngliche Menschenrecht*) である。すなわちそれは、万人がその人と契約することによって権利関係をとりうるようになる、と万人に前提する権利である。これだけが、人間としての人間に備わる本来的な人権 (*das eigentliche Menschenrecht, das dem Menschen, als Menschen, zukommt*) である」 [ebd., S.384 訳 454 頁]。

ここで述べられている「根源的人権」とは、権利関係の中に私を加えてほしいと申し出る権利である。すでに述べておいたように、複数性において生きるということが「人格」であることの条件であり、他の人格とのコミュニケーションと相互承認関係の中で初めてもろもろの権利が生じてくるのであるから、「根源的人権」は他の諸権利の成立を基礎づける人権であるといつてよい。だからフィヒテはこれを、「自分のためにこの社会の中で諸権利を獲得する権利 *das Recht, sich in dieser Gesellschaft Rechte zu erwerben*」であるとも述べているのである [ebd., S.384 訳 455 頁]。この権利は、H.アーレントが『全体主義の起源』等において提起した「諸権利をもつという権利 (*ein Recht, Rechte zu haben; das Recht auf Rechte*)」(彼女にとってはこれが唯一の「人権」であった)とまったく同じ内容のものであると言っても過言ではない [Arendt 1996, S.614,617 訳 281,284 頁; 中村 2008]。

なるほどフィヒテのいう「根源的人権」は、単数形の「人間」がもつとされる権利ではある。そのかぎりにおいてこれは、「人間の根源的権利なるものは存在しない」と考えるフィヒテ自身の理論に矛盾しているように見える。それでもなおこの権利は、複数性において生きることを要求する権利なのであり、単数形で生きることを強られる(人間であることを否定される)かもしれない境遇に置かれた理性的存在者がいわば「人間として生きることを認めてほしい」とギリギリの線で請求するという意味において、限界状況にある「権利」だと解することが可能である。

#### 第4節 ヘーゲルにおける労働と商品交換による人格承認の理論

##### ヘーゲルによる自然法(自然権)批判

フィヒテにおいて、そもそも法的関係または権利の関係というものは、理性的存在者としての人間が互いの人格を互いに承認しあうことのできる「公共体」=「国家」のもとでしか形成されえず、したがって、「自然状態において通用している法」という意味での自然法は存在しようのないものであった。「自然法」とはフィヒテにとって、国家の実定法によって初めて実現されうる規範であった。

この観点をさらにいっそう徹底させ、フィヒテにおいては曖昧なままであった「自然法」の位置を明確に規定したのがヘーゲルである。以下の引用文に見られるように、ヘーゲルは「自然法」と「自然状態」との論理的な結びつきを完全に断ち切り、「自然法」というものを、法の概念にもとづく「哲学的法論」へと還元するのである。

「哲学的法論にとって普通であった自然法という表現は、[この表現のもとで]直接的な自然様式において現存している法が考えられているのか、それとも事柄の本性 (*Natur der Sache*) すなわち概念によって規定されているような法が考えられているかという曖昧さをふくんでいる。前者の意味はかつて普通に考えられていた意味である。[この意味にしたがえば] 自然法が行なわれていたとされるような或る自然状態が捏造され、それに反して社会や国家の状態はむしろ自由の制限と自然の諸権利の犠牲とを要求したださえてくることになる。しかし実際は、法[権利] および法[権利] のあらゆる規定は、もっぱら自由な人格性に、すなわちむしろ自然規定の反対物である自己規定にもとづいている。

〔中略〕社会は、そこにおいて法〔権利〕が現実性をもつことになる唯一の状態である」  
〔Hegel 1986c, S.311-2 訳(下)202頁〕。

上の引用文からもすでに、法・権利（Recht）が個々人の「人格性」とそれを保証する場である「社会」とに起源をもつことが暗示されている。しかもヘーゲルの「社会」の概念は、「市民社会＝国家」というアリストテレス以来の伝統を部分的にせよ引きずっていたフィヒテのそれとは異なり、「国家」から体系的に区別された「市民社会」である。だが、フィヒテが提起した「社会的承認」の論理を労働と商品交換の場にまで具体化したヘーゲルの議論についてはもう少しあとでたどることにして、まずはヘーゲルの「人格性」の概念を検討しておこう。

### 不平等な自然存在を平等な社会的存在へと変換する装置としての「人格性」

人間は「自然」において不平等であるが、「約束」によって平等になりうるという見方は、先に見ておいたようにすでにルソーが説いていた。ヘーゲルはルソーのこうした直観を、ドイツ観念論の中で鑄造されてきた「人格性」という概念を駆使することによって精緻なものに仕上げようとする。

「まず平等に関して言えば、すべての人間は生まれながらにして（von Natur）平等であるという人口に膾炙される命題は、自然的なものを概念と混同するという誤解をふくんでいる。人間は生まれながらにはむしろ不平等であると言われなければならない。しかるに自由の概念は、さらに進んで規定され発展させられることなしにさしあたり概念として実存しているかぎりには、所有権をもつ能力がある人格としての抽象的主観性である。人間の現実的平等を形成しているものは、人格性のこの唯一の抽象的規定なのである。しかし、この平等が存在しているということ、すなわち人格として承認されており法律によって認められているものは、ギリシャ・ローマ等々においてそうであったのとは異なって、ただ若干の人間だけではなくて、人間そのものであるということ——このことはけっして生まれながらのこと（von Natur）ではなくて、むしろ精神の最も深刻な原理の意識の産物・成果であり、この意識の一般性と発達との産物・成果でしかありえない」〔ebd., S.332-3 訳(下)238頁〕。

古代のギリシャやローマにおいては、家長である成人男性のみが「市民」として認められており、女性や子どもはそうではなかった。そして、奴隷は「人間」ですらなく、ただの「物件」であった。その後、人びとは「ユダヤ教徒かキリスト教徒か、イギリス人かフランス人かを問題にした」。しかし、いまや近代市民社会においては、「個人はその普遍性にもとづいて人格として把握され」、「人間は端的に人間として承認に値する」のである〔Hegel 1983, S.169 訳 117頁〕。精神が「人間の平等」というこうした近代の境地に到達するまでには、宗教改革や近代市民革命による啓蒙と陶冶の長い過程を経なければならなかった。そうである以上、「人間の平等」は「自然な」事態ではありえない。「陶冶は、個人をその普遍性にしたがって人格として把握するように仕向ける。直接的な経験的直観は、他者を人格とはみなすことをしない。そうしたことは、思考によって初めて生じる。個人



はいまや自らの人格性に沿って自己自身を知るのである」[ebd., S.169 訳 117 頁]。日常の意識においてなら、A氏は「貴族」であり、Bさんは「平民」であり、Cさんは「女」であるとみなして、そこで立ちどまってしまう。しかし、発達した精神はこれらの差異の中に普遍性を読みとり、身分や性別に関係なくA、B、Cの3者をみな「人格たる人間」として把握することができるのである。

では、すでにフィヒテにおいて身体的契機を再獲得していた「人格性」という概念を、ヘーゲルはどのように加工するのだろうか。「人格性」はヘーゲルにおいて、有限性と無限性、身体（自然）と思考との矛盾を耐え抜く主体として語られる。

「人格性は次のようなことをふくむ。すなわち、この者（*dieser*）としての私はあらゆる面からいって（内面的な恣意、衝動、欲望の点でも、また直接的・外面的な現存在からいっても）、完全に規定されて有限な、しかもまったくただ純粋な自分への関係であり、したがって私は、有限性の中でそのように自分を無限なもの、普遍的なもの、自由なものとして知るといふこと、これである。「こうして人格は、高いものであると同時にまったく低いものである。人格のうちには、無限なものともまったくただ有限なもの、規定された限界ともまったく無限なものとの、こうした一体性がふくまれている。この矛盾は、どんな自然的なものも自分の中にこうした矛盾をもっていない、ないしはこれを我慢することができないであろうが、この矛盾をもちこたえることができるのが人格の高さである」[Hegel 1986a, S.93,95 訳 230 頁]。

上の引用文で語られているように、「人格性」は一方においては個人が有限で特殊な存在であることを保証する。有限で特殊な存在というのはたとえば、この顔とこの名前をもち、特定の時間と空間の中に存在しているということである。ところが、個人はそうした特殊性の中にありながら、同時に自分が自由な意志をもつ「人格」（「抽象的な自我」）であることを知り、意識している。すなわち、自分が他者と同一の、普遍的な自由存在であることを知っている。人間は、「特殊性（*Besonderheit*）」と「普遍性（*Allgemeinheit*）」とを兼ね備えたこの「人格性」によって、「自由の個別性（*Einzelheit*）」たる「人格」となる。平たく言えば、私が他者からひとつの「個性」として認識され承認されるには、私が独特の顔や名前や性格を有しているだけでは足りないのであって、それと同時に、他者と同様の自由意志と思惟能力とをもつ普遍的な人間存在であることを他者から認知されなければならないということである。

「人格性」という概念のこうした精緻化の試みに続いて、ヘーゲルは『法の哲学要綱』の中でただちに次のような命題を提示する。

「人格性は総じて権利能力をふくむ。そして人格性は、抽象的な、それゆえ形式的な権利の概念、およびこの権利それ自体の抽象的な基礎をなしている。それゆえ権利の命令はこうである——1個の人格であれ、そして他者を人格として尊敬せよ」[ebd., S.95 訳 232 頁]。

一見するとカントの主張をくり返しているだけに見えるこの命題の意義は、「抽象的な

権利」という原初的な権利の基礎をきっぱりと「人格性」に求めている点にある。特殊である（身体を有する）と同時に普遍でもある（思考し意志する自由な存在である）という「人格性」こそが、人間の権利の基盤をなしていることになる。

ところで、ヘーゲルが上の命題において「抽象的・形式的な権利」と呼んでいるのは、所有権を中心とする私法上の諸権利のことである。私法上の諸権利が抽象的で形式的であるのは、それが、「市民」としての私や「職業人」としての私に関係するのではなく、単なる「人格」としての私にのみ関係するからであり、しかも、「私の身体や私が所有する物件に手を触れるな」というもっぱら否定的な仕方（禁止）でのみ人格に関係するからである。ヘーゲルは、フィヒテの身体化された人格の概念を継承しながら、人格への侮辱についてこう述べている。「私が生きているかぎり、私の魂（概念、そしてもっと高くは、自由なもの）と肉体とは分かたれておらず、肉体は自由の現存在（Dasein）であり、それにおいて私は感じるのである。[中 略] 私は感じるのだから、私の肉体に対して手を触れ、暴力を加えるのは、私に直接、つまり現実的かつ現在の的に手を触れるのである。この点が、人格的な侮辱と、私の外面的な所有の侵害との、区別をなす」[ebd., S.112 訳 244 頁]。人格が単に思考する主体であるだけでなく肉体を有する存在であるからこそ、その肉体に触れることは私への侮辱となる。

しかしながら、権利の基礎を端的に「人格性」に求めるというヘーゲルの論理は実は、彼の独特の「市民社会」という概念を仲介させないかぎり完結しない。人びとが互いの人格性を互いに承認しあう場合は、「市民社会」にほかならないからである。そこでいよいよ、ヘーゲルの「市民社会」論を念頭に置きながら、〈分業と交換を通じた日々の社会的承認による人権の生成〉というヘーゲルの議論を追ってみることにしよう。

### 相互承認と権利生成の場としての市民社会

『哲学的諸学の百科全書 [エンチュクロペディー]』からの次の引用文（この引用箇所は、『法の哲学要綱』の第1部「抽象的な権利」の第1章における「所有」論に対応している）は恐ろしく抽象的で、たどたどしい文章であるが、ここでは、所有権という権利の妥当根拠が、「私はこの物件を欲する」という主観的で一方的な意志にのみあるのではなく、私の人格性とその所有意志を他者が承認してくれることにも依存しているという点を述べていると思われる。

「所有において人格は自己自身と合体している。しかし、物件は抽象的に外面的な物件であり、私は物件の中では抽象的に外面的である。この外面性において私が私自身に具体的に復帰しているということ〔つまり、物件の中に私の所有意志を見いだすということ〕は、私が、すなわち私に対する私の無限な関係が、人格として、私を私自身からしりぞけ〔つまり、自分の内面への没頭から離れて他者へ目を向けることで〕、他の諸人格の存在・他の諸人格に対する私の関係・（私が）他の諸人格によって承認されていること（Anerkanntsein）——このように承認されていることは相互的である——において、私の人格性の現存在（Dasein：リアリティ）をもっているということである」[Hegel 1986c, S.307 訳(下)194 頁]。

この引用文を相対的にわかりやすい言葉に「翻訳」してみると、こうなる——「人格は、所有物の中に自分自身の所有意志を見いだして大いに満足している。しかし、所有されている物件自体は、感覚も知性ももたない単に外面的なモノであり、この単なるモノと向きあっているだけの私の所有意志もまた根拠薄弱である。外面的な物件の中にある私の所有意志の妥当性とリアリティを確証するには、私の主観的意志の自己満足を離れて、私の人格とその所有意志を他の諸人格から承認してもらう必要がある」。

こうして、権利がそもそも成立するうえで他の諸人格の存在が不可欠であることが明らかになったわけであるから、今度は人びとが交わる「市民社会」における権利生成の仕組みを論じなければならない。「社会はそこにおいて権利が現実性をもつことになる唯一の状態である」という、先に引用したヘーゲルの命題の意味が、ここに来てようやく明らかになるはずである。

「欲求と手段は、実在的現存在 (reelles Dasein) としては他人に対する存在 (Sein für andere) となる。欲求と手段の充足は、他人の欲求と労働によって制約されており、この制約は相互的であるからである。欲求および手段の1性質となるところの抽象化はまた、諸個人のあいだの相互的關係の1規定ともなる。承認されている (Anerkanntsein) という意味でのこの普遍性が、個別化され抽象化された欲求と手段と満足の方法を、社会的なという意味で具体的な欲求と手段と満足の方法にするところの契機である」[Hegel 1986a, S.349 訳 424-5 頁]。

市民社会は分業と商品交換の体系である。この「全面的依存性の体系」においては、自分の欲求は他人の生産物によって充足されるとともに、自分の生産物もまた他人の欲求を満たすためにのみ作られる。そして、自分の生産物が社会的に有用なものである（すなわち「使用価値」をもつ）場合に、生産物は商品となり価値と価格をあたえられるとともに、その価格が妥当なものと承認されて購買される。上の引用文に出てくる「他人に対する存在」とは商品のことであり、「欲求および手段の1性質となるところの抽象化」は商品の「価値」を意味している。私が自分の頭と手を使って作った商品の「価値」が市場において承認されるということはすなわち、私の労働だけでなく私の人格までもが市民社会の中で承認されるということでもある。市民社会において日々くり返される商品交換は、労働の交換であるばかりでなく、その舞台裏で人格の相互承認を不断に生じさせているのである。

商品交換が人格の相互承認をつねに随伴しているという論点は、上の引用文だけからは読みとりにくい。そこで上の引用文に、やはり『法の哲学要綱』からの決定的に重要な次の引用文を重ねあわせると、私の解釈もあながち牽強附会ではないことが多少は了解されるであろう。

「もろもろの欲求もそれを満たす労働も、いずれも相互依存的關係にあるということの相関性が、それ自身へと反省されると、さしあたりこの相関性はまず、総じて無限な人格性というかたち、抽象的な権利というかたちをとる。ところで、この抽象的な権利に現存在をあたえるものこそ、この相関性の圏、陶冶としての教養の圏〔市民社会〕そのものである。こうして抽象的な権利は、普遍的に承認され、知られ、意志されたものとして

存在し、このように知られ意志されていることによって、効力と客観的現実性をもつのである」[ebd., S,360 訳 437 頁]。

ここでは、「反省 (Reflexion)」という語が理解を困難にしている。ヘーゲルの『論理学』における「反省規定」とは、他者一般ではなく「自分にとって固有の他者」を有し、その固有の他者との関係で自分自身を規定しなおす（反省する）ような規定のことをいう。それは、自分に固有の他者と自分自身との区別をともなう同一性である。ヘーゲルは「反省規定」の例として、磁石のプラス極とマイナス極を挙げている [Hegel 1986b, S.245f. 訳 (下)31 頁]。そうすると上の引用文では、欲求充足と労働が相互依存的であるという事態は、それと密接不可分の関係にあるものとして、「人格性」と「抽象的な権利」を不断に参照せざるをえないと述べられていることになる。実に市民社会における商品交換こそが、それに固有の他者として権利を不断に根拠づけ、それに「効力と客観的現実性」を付与しているのである。

前節で述べたように、フィヒテにおいては「社会」または「共同体」における人びとのコミュニケーション（「交互実働」）が人権の根拠だとされていた。そこからも見て取れるように、フィヒテはドイツ語圏において『社会と国家との区別』を初めて導き出した 1 人であると言われていた [リーデル 1990, 258 頁]。実際、彼は 1794 年に行なった講義の中で、「社会 (Gesellschaft)」を「理性的存在者どうしの関係」というふうに理念的に定義し、これを現実に見いだされる「国家」から区別しなければならないと説いている。すなわち、国家は「完全な社会の建設のための 1 手段」でしかなく、それは「完全な社会」が形を整えていくにしたがって「廃棄」されるべきなのである [Fichte 1971d, S.302,306 訳 28,34-5 頁]。フィヒテによる社会と国家のこうした区別は、ヘーゲルのそれに比べると没歴史的で抽象的であり、かつ体系性にも乏しい。「社会 (市民社会)」の概念はやはりヘーゲルにおいて思想上初めて、「国家」から峻別される分業および商品交換の体系として具体化された。そして、ヘーゲルの法・権利の理論は、歴史的に豊かな内実をもつ彼の「市民社会」の概念を基礎にして生み出されたのである。

フィヒテやヘーゲルの議論が偉大なのは、人権の根拠を個体として見られた「人間一般」や「人間の自然」のうちに求めることを放棄しただけでなく、人権を国家権力によって基礎づけられる実定的な権利（憲法において列挙される基本権）に還元することもなかったという点にある。人権という観念は、国家から区別された社会の中での人びとによる日々の交わりから生まれるのであり、この交わりを通じて、人びとがお互いを対等な人格として承認しあうところに起源を有している。

### おわりに——誰が（何が）仮面の顔になりうるか——

ヘーゲルは人権という観念の起源を、フィヒテが提起した単なるコミュニケーションという次元を超えて、社会的労働と商品交換にまで具体化した。スミスやセイやリカードゥをよく学んでいたヘーゲルは、近代産業資本主義の時代における人権論をフィヒテよりもいっそうリアルに表現することができたと言えよう。

しかし、21 世紀の今日から振り返ってみるとき、労働と商品交換を機軸にすえたヘーゲ

ルの人権論は、かえって古めかしい印象を抱かせる。それは、「働いておらず、売るべき商品をもたない者には、人格と人権が認められないのか」という異論に答えることができない。彼の論理からすれば、高齢者、子ども、障がい者などは、働くことができないか、あるいは働くのが困難であるから、一人前の「人格」としては認められないことになりかねない。

ヘーゲルの人権論は私法上の諸権利を念頭に置いたものであるため、商品交換の論理とのつながりがどうしても強い。それは、普通選挙権を備えた民主制国家や社会的権利を保障する福祉国家などがまだ成立していない時代の議論であるのだから、やむをえない面がある。女性の権利や社会的権利はおろか、環境権、子どもの権利、ひいては動物や生物の権利までが議論の俎上に上る 21 世紀の権利論を構想するうえで、ヘーゲルの理論はその限界が目立つ。

そうだとすれば、コミュニケーションを通じた「人格」の相互承認というフィヒテの論理のほうが、現代にはかえってふさわしいのではないだろうか。そのコミュニケーションというのは、賢明にもフィヒテがすでに述べていたように、なにも言語を用いた「理性的対話」によるコミュニケーションである必要はまったくない。したがって、「人格性」が承認されるための条件を、ドイツ観念論のように「理性」の具備に求める必要もない。まだ言葉を話すことができない子どもに対して大人たちがそうするように、身振りによるコミュニケーションによってでも、お互いの「人格性」を承認しうる何らかの徴表が得られればそれでよいのだ。肝心なことは、そこに彼ないし彼女を「人格」として承認する作用が働いていることである。そして、こうした「承認の圏」の境界線がどこに引かれ、誰（何）が境界線の内側に入り、誰（何）がその外側に捨て置かれるかは、その時代におけるコミュニケーションの強さと拡がりによるのみかかっている。

この点に関連して、ホブズが『リヴァイアサン』の中で次のように述べていることは示唆的である。「擬制 (fiction) によって代表されることができないものはほとんどない。教会、慈善院、橋のような無生物は、教区長、院長、橋番によって人格化 (personate) されうる」[Hobbes 1985, p.219 訳(1)263 頁]。動物はもちろんのこと無生物ですら、それらの所有者や管理者が代表者 (代理人) を指定するならば、「人格」という「仮面 (persona)」となって法廷に立つことができる。そして、「仮面」に描かれる顔が誰であるか (何であるか) を決める規則は、コミュニケーションに先立っては何ひとつ存在しない。ホブズの論理にしたがえば、1 人の人間という「自然的人格」ですら、それが「人格」である以上、「本人 (author)」と「役者 (actor)」という二重構造ないしは分裂を背負っている [浜田 1974]。単なる「人間」も、その人が権利を主張することができるためには、自然の存在を法・権利の世界へと仲介する人為的・社会的装置である「人格」という仮面をかぶらなければならない。

もしあなたが愛犬と (言語によらなくても) 意思疎通することができ、愛犬が不当に (unrecht) こうむった痛みをあなたが代表したいと思うなら、愛犬に「人格性」を認めるよう人びとを説得して「承認」を得たうえで、あなたが愛犬の仮面をかぶって法廷に立てばよいのではないだろうか。

#### 【参考文献一覧】

- Arendt, Hannah 1996 (1951): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München/Zürich: Piper. ハナ・アーレント著、大島通義／大島かおり訳『全体主義の起源2：帝国主義』みすず書房、1972年。
- Bloch, Ernst 1977 (1961): Naurrecht und menschliche Würde, in: *Ernst Bloch Gesamtausgabe*, Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb 1971a (1796): Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, in: *Fichtes Werke*, Band III, Berlin: Walter de Gruyter & Co. フィヒテ著、藤澤賢一郎訳「知識学の原理による自然法の基礎」、『フィヒテ全集』第6巻、哲書房、1995年。
- 1971b (1796): Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant, in: *Fichtes Werke*, Band VIII, Berlin: Walter de Gruyter & Co. フィヒテ著、杉田孝夫／渡部壮一訳「カントの『永遠平和のために』論評」、『フィヒテ全集』第6巻、哲書房、1995年。
- 1971c (1812): Das System der Rechtslehre, in: *Fichtes Werke*, Band X, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- 1971d (1794): Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, in: *Fichtes Werke*, Band VI, Berlin: Walter de Gruyter & Co. フィヒテ著、宮崎洋三訳『学者の使命・学者の本質』岩波文庫、1942年。
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983: *Philosophie des Rechts: Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. D.ヘンリッヒ編、中村浩爾ほか訳『ヘーゲル法哲学講義録 1819/20』法律文化社、2002年。
- 1986a (1821): Grundlinien der Philosophie des Rechts: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 7, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. ヘーゲル著、藤野渉／赤澤正敏訳「法の哲学」、『世界の名著 ヘーゲル』中央公論社、1967年。
- 1986b (1817): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 8, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. ヘーゲル著、松村一人訳『小論理学』(上)(下)、岩波文庫、1952年。
- 1986c (1817): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes, in: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke*, Band 10, Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag. ヘーゲル著、船山信一訳『精神哲学』(上)(下)、岩波文庫、1965年。
- Hobbes, Thomas 1985 (1651): *Leviathan*, London: Penguin Books. ホッブズ著、水田洋訳『リヴァイアサン』(1)-(4)、岩波文庫、1992年。
- Kant, Immanuel 1983a (1785): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: *Kant Werke*, Band 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. カント著、野田又夫訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『世界の名著 カント』中央公論社、1979年。
- 1983b (1788): Kritik der praktischen Vernunft, in: *Kant Werke*, Band 6,

- Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. カント著、波多野精一／宮本和吉／篠田英雄訳『実践理性批判』岩波文庫、1979年。
- 1983c (1793): *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in: *Kant Werke*, Band 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. カント著、北岡武司訳「たんなる理性の限界内の宗教」、『カント全集』第10巻、岩波書店、2000年。
- 1983d (1795): *Zum ewigen Frieden*, in: *Kant Werke*, Band 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. カント著、宇都宮芳明訳『永遠平和のために』岩波文庫、1985年。
- 1983e (1797): *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kant Werke*, Band 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. カント著、加藤新平／三島淑臣訳「人倫の形而上学〈法論〉」、『世界の名著 カント』中央公論社、1979年。
- Locke, John 1979 (1689): *An Essay concerning Human Understanding*, Oxford: Clarendon Press. ジョン・ロック著、大槻春彦訳『人間知性論』(1)-(4)、岩波文庫、1974年。
- 1988 (1689): *Two Treatises of Government*, Cambridge: Cambridge University Press. ジョン・ロック著、伊藤宏之訳『全訳 統治論』柏書房、1997年。
- Rousseau, Jean-Jacques 1964 (1762): *Du contrat social*, Paris: Gallimard. ルソー著『社会契約論』岩波文庫、1954年。
- 2006 (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris: Gallimard. ルソー著、本田喜代治／平岡昇訳『人間不平等起源論』岩波文庫、1957年。
- ヴェーバー, M. 1969: 林道義訳『ロシア革命論』福武出版。
- 加藤尚武 1999: 『ヘーゲルの「法」哲学』青土社。
- 高田純 1994: 『承認と自由：ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社。
- 中村健吾 2008: 「多次元的ガバナンスと多次元的シティズンシップ：EUの経験を手がかりにして」、山本隆ほか編『ローカルガバナンスと現代行財政』、ミネルヴァ書房。
- 浜田義文 1974: 「近代哲学における人格概念：ホブズとロックの場合」、金子武蔵編『人格』理想社、1974年。
- バーク, E. 1980: 水田洋訳「フランス革命についての省察」、『世界の名著 バーク マルサス』中央公論社。
- ペイン, T.: 西川正身訳『人間の権利』岩波文庫。
- 細川亮一 2007: 『純化の思想家ルソー』九州大学出版会。
- リーデル, M. 1990: 河上倫逸／常俊宗三郎編訳『市民社会の概念史』以文社。