

アーレンスにおける生の条件と人格権

木村周市朗

一 はじめに

マックス・クラーヴァアの学位論文『ハインリヒ・アーレンスにおける社会批判と社会改良』(一九六七年)は、およそ半世紀を経たこんにちでも、アーレンス研究にとって基礎文献の一つである。「歴史法学派が、自然法論の優位を終わらせていた。実証主義が支配的となる前に、十九世紀の法哲学派が、アーレンスをその最も影響力ある代表者として、当為と存在との総合をもたらそうと試み、それによって十七・十八世紀の自然法論とは異なる新たな自然法論を表現した。」⁽¹⁾このように、アーレンスおよび十九世紀法哲学派を新たな自然法論と位置づけるクラーヴァアの認識は、一九〇〇年のADBにおける項目「アーレンス」の解説で提示された、つぎのような解釈を反映していた。

アーレンスにおける生の条件と人格権

アーレンスにおける生の条件と人格権

「アーレンスは、自分の自然法論を十八世紀の 理性法論 からはずり区別しようと努めているが、現代ドイツ法学における自覚した自然法論の方向の代表者とみなされてよいと言えるだろう。したがって、かれはそのような人物として、 歴史学派の断固たる敵対者でもある。但し、かれの諸著作は、まさに歴史的に与えられた実定的な素材に習熟している点で、他の自然法論の諸体系から際立っている。かれの問題構成の清明さと率直さが功を奏して、クラウゼの思想が一般にもわかりやすい形にされて、とりわけドイツ以外の諸国で大いに普及することになったと思われ⁽²⁾る。」

アーレンス (Heinrich Ahrens, 1808-1874) が試みたように、十九世紀のドイツにおいて「当為と存在との総合」をめざすことは、反時代的な営為であり、近代の時代精神に対する批判を意味していた。というのは、第一に、フェルドロスが洞察したように、古代哲学が「存在」を、「客観的な諸目的」に従った、「一つの有意義な秩序」とみなすのに対して、近代哲学の特徴は、「存在」を「互いに因果関係で結びついたたんなる諸量」とみなして、⁽³⁾ 当為すなわち「目的性が自然認識から意識的に排除される」点にあると考えられるからである。当為の排除こそが、近代の時代精神であった。しかも第二に、ドイツでは、カント (Immanuel Kant, 1724-1804) が超越論的・意志論的に「万人の自由の共存」の必然性として切り開いた、私的自治の私法的・形式主義的な近代原理が、まもなくサヴィニー (Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861) によって、実定法の歴史的素材の吟味という迂回的な「歴史的方法」を通じて、自律的な個人の意思支配の領域 (= 権利) をめぐる近代私法体系へと発展させられ、現実の立憲主義の制度的定着と並行して、その後の法実証主義という実定法の形式論理の優位化・支配への確固たる軌道が敷かれたのに対して、クラウゼ (Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1832) とその弟子たち、とくにアー

レンスの自然法論＝法哲学は、実定法を超える人間の「使命」論すなわち人格主義的な「善」論の視座に立ち、「生の諸目的」を実現するための諸条件を人々の多様な生活諸関係のうちに探究する目的論的な法実質論を展開した。その法実質論は、「諸善」の客観的秩序の存在を前提していたという点では、「選択意志の実質」つまり對象的「目的」を仮言命法の世界とみなしていつさい考慮外に置いたカントの、諸善論からの解放（目的としての諸善の、各人への内面化）という革新的企図に照らせば、たしかに「カント以前」的な独断論の様相を呈したのである。⁽⁴⁾

実定法主義と自然法論との対抗という点では、シュトライスの言葉を借りるならば、実定法とそれをを超える自然法という「二つの法的通用次元の接合」あるいは「できるだけだけの歩み寄り」が、ときには追求されたが、ときには明示的に回避されて、理想と惨めな現実との隔たりを際立たせようと試みられた。それによって生み出された緊張状態は、十八世紀末から十九世紀初めには、なべて支配的勢力に対する批判的な意味で、つねに政治的に利用しようという気持ちを起こさせた。自然法を引き合いに出すことは革命の嫌疑を受けるような政治的しるしとみなされたのは、理由の無いことではない。⁽⁵⁾

現実批判の武器としての自然法論の役割は、立憲主義とともに実定法主義が十九世紀をつうじて私法と公法の両面で近代的に着実に定着してゆく過程においても、消滅しなかった。サヴィニーより二歳若いクラウゼが、ライプニッツとフイヒテに示唆を受けて、「Pantheismus」という神秩序的・本質論的實在論の視座による哲学体系的構想を彫琢しつつ、その精励辛苦も世俗的には報われぬまま一八三三年に死去してのち、とりわけアーレンスは、カント以降の「時代方向の全体」を「抽象的で形式的な自由主義」・「主観的合理主義」・「一面的な個人主

アーレンスにおける生の条件と人格権

義」と呼んで批判し、「人格」の「完成」という究極目的に向けた人間存在の本源的な被「制約」性と相互支援の不可欠性を強調する。「有機的」社会観に立った。「時代方向」は、カントの「意志の自律」論に発する法形式論とそれにもとづく各人の「自由」の普遍的共存を命題とする形式的「法治国家」論とに集約される原子論的近代原理にほかならなかつたから、アーレンスの目的論的「善」論の見地は、そうした主流派思想に対する、傍流としてのロマン主義的抵抗の思想を体现するものだった。

抵抗としての近代思想は、一定の価値規範と、現実への批判的洞察とを前提とする。アーレンスが代弁したクラウゼ派の法哲学は、各人の人間にふさわしい「生の諸目的」を各自が「生の諸関係」すなわちアーレンスが「社会 Gesellschaft」と呼んだ空間・機能の両面で多元的な「諸生活圏 Lebenskreise」のなかで実現するために不可欠の「客観的な諸条件」として「法」を規定することによって、実定法のはたす実質的な役割を問うた。実現されるべき理性的諸目的を「諸善」ととらえる目的志向性でつらぬかれたこの見地は、「全員の自由の共存」という普遍的原理の実際の達成状況を絶えず点検させる作動性を發揮するから、主流思想としての法形式論が及びえなかつた現実の「社会」の「諸問題」への認識を獲得して、人間生活の物財調達にかかわる「国民経済学」の擬似自然科学的な発想に深刻な反省を迫ることもなった。それは二重の意味においてであって、第一に、自由な意志主体としての個人と、各人の自由の共存を任務とする国家とのあいだに、「社会」と呼ばれる生活世界が多元的に、相対的自律性をもって現に存在しているという社会構造認識が提起され、第二に、それぞれの「生活圏」に固有の「諸制約」としての「諸問題」が存在しており、それらの「完全化」をめざして修正・改善が不断に要請されているという改革志向が、法秩序一般の所_レ与_レ性を踏み越えさせる。

そのばあい、このようなアーレンスの有機的社會構成論は、國家をも、生目的實現のための相互支援の多層的分節システムのなかの「機關として位置づけ、「法目的と文化目的」という國家目的のたんなる「二重規定論を退けて、「哲學的な人間學」としての、「有機的な」観点から、「法」自体を「社会的で人間的高い文化目的の仲介者」ととらえたから、カントの形而上學的法論の文脈に由来する抽象的・形式的「法治國家」観が打破されて、「いっさいの文化諸領域の積極的助成者」としての「文化的法治國家」の概念がアーレンスによって提起されるに至る。この点で、(グスタフ・シュモラーと並んで)ドイツ社會政策思想の定礎者となったアドルフ・ヴァーグナー(Adolph Wagner, 1835-1917)が、一八七〇年代に、ドイツ國家學の伝統への積極的連接を強く自覚しつつ、みずからの國民經濟學原理を「文化・福祉國家」の視野で展開する際に、クラウゼ派の存在を念頭に置いて國民經濟學と法哲學との「相互補完」の必要性を強調したのは、決して偶然のことではない。このときすでにヴァーグナーは、「マンチェスター主義のサウロから國家社會主義のパウロへ」と「回心」し、操作可能なものとしての法制度への関心を温めていたのであり、したがって、クラウゼ派の法哲學における「國家と經濟の有機的な見方」の意義、とりわけ「アーレンスがその法哲學によって國民經濟學の原理的諸問題をより深く基礎づけるためにおこなった貢獻を完全に承認する」と述べたのは、法學と經濟學における形式的・沒政治的な主流派の自明の論理に対して、ともに「自由」と「自律」の實質内容と成立条件とを問いかける抵抗の思想としての共通性に由来する、クリティカルな深い理由があったと言つべきなのである。

こうして、「當為と存在との総合」をめざしたクラウゼ派の法哲學「自然法論は、その目的論的實在論(人間)の「使命」としての「諸善の秩序」論)のゆえに、当初から「カント以前」的な独斷論としての時代逆行的限界

アーレンスにおける生の条件と人格權

アーレンスにおける生の条件と人格権

をあらわにしつつも、カント的な法形式論における無内容（善論の欠落）への批判と、「人倫的自由」の漸次的・普遍的実現という新たな共通善の積極的な再提示、およびその実現のための実践的諸条件の吟味と拡充という政治学的・政策学的課題認識とをつうじて、「科学的」「実証主義的」形式論と道具的理性作用とを超える規範論の現代的可能性という問題次元への道筋をひらくことになったと思われる。

本稿は、アーレンスが、主著（初版は一八三八年にパリで刊行、そのご四八年の第三版までフランス語で出版されていた）を初めてドイツの読者に向けて改訂した『法哲学、または自然法、哲学的・人間学的根拠にもといて』（一八五二年）の後半、つまり「特論部」で展開した人格権論の性質と構造を吟味することを課題とするが、そのためにまず、その人格権論をつらぬいている基礎的な人間観・社会観にかかわる主要論点を、前半の総論部「すなわち「法原理」の人間学的解明を主題とした部分で確認することから始めよう。

一 人格論としての善の構想

一 アーレンスは、クラウゼに依拠して自分の法哲学を「本質論 Wesen-Lehre」と規定し、法を「神、人間および社会諸関係の本質から導出」しようとした（58f.）。その本質論は、人間の本質を「人格 Persönlichkeit」ととらえ、その根拠を「絶対的な人格」すなわち「神の根源的人格 Urpersönlichkeit」に見いだす見地ですらぬかれている。アーレンスのこのような「人格」論としての本質論は、全体が有機的連関のうちにあるが、とくに人間生活の「社会的」関係にかかわる文脈に留意してその論理展開を整理するならば、つぎの四つの論点を抽出す

ることができるよう思われる。

第一は、カントの形而上学的な意志論の「形式主義」における「内容」の欠如一般に対する原理的批判という「本質論」の方法論的問題次元であり、法の「内容」としての積極的な「生の諸目的」の規定から、したがって諸目的の実現を志向する「善論」の立場から、「生の諸関係」という客観的な生活世界が展望される。

第二に、人間本質としての「人格」規定において、人格を「有限なもの」と「無限なもの」との結合体ととらえることによって、有限性の自己克服（善の実現）が人間の必然的な「使命」と位置づけられ、有限な個人が生目的を実現するためには共同体や他者からの「支援」が不可欠であるという、人間の生の相互依存性¹¹共同性が導出されるとともに、「法」の本質も、人間の有限性を克服するための外的「諸条件」と規定される。

第三に、人間の「人格」は、本源的に「個人的」要素と「社会的」要素との両面を包含したものとみなされ、各人の「独立性」は諸人格および諸善の相互「補充」関係という「共同性」のうちに成立していることを確認することによって、「法」の存在理由として、「社会の真に自由な成員であること」という人格と生のあり方が「人倫的自由」の語で展望される。

第四に、法の本質規定をつけて、国家が「法の実現のための社会的施設」と規定され、国家の目的は法の実現、つまり各人が自由に各自の生の諸目的を追求することを可能にする「諸条件」の実現におかれる。したがって、国家目的は、強制を用いることのできる法秩序の確保だけでなく、「間接的」には「個人人格と共同生活の完成」という「文化目的」をも包含しているが、後者は各人の自由な活動の支援にとどまるべきものである。したがって、国家と社会、国家目的と社会目的とは異なることが強調され、「自由に活動するやり方で人々の特殊

な生諸目的に対応したさまざまな領域と施設」へと独自に編成されて、「相対的な独立性」を確保している点に、国家から自立した「社会」の固有性がみとめられ、「人間的・社会的使命」の観点から社会の意義が重視される。まず第一点、善の秩序と生の諸関係について

人間の意志は、「主観的な能力ないし活動形式」であるにすぎず、目的や意図による、「ある内容をもたざるをえない」。「法も、本質的に客観的なものと関係づけられねばならない。」「法は、再び何よりも、客観的な実際の生の諸関係の秩序の中に求められねばならない。」「(156)したがって、人間の本质および人間の最も重要な生の諸関係の探究が、必然的に法哲学の出発点と土台をなすのである。」「(159)

言いかえれば、「法の学問的根源は、人間の本质、人間の最も重要な生活諸能力と諸力、および人間が、法領域にかかわる他者に対して取り結ぶ本質的な諸関係の探究である。」「人間の使命 Bestimmung は、人間の本质に根拠をもつ素質や能力の開展 Entfaltung 以外の何ものでもない。そして、普遍的な人間の使命のなかで、それぞれ個々の生活圏ないし生の諸関係にもそれに固有の使命が割り当てられ、その使命は、法自体に目標と自然的な方向性とを与えるのである。」「(160f)

このようにアーレンスは、「法論を、人間とその使命にかんする哲学的教義、つまり哲学的な人間学と倫理学によって基礎づける」(17)ために、とくに「社会諸関係」つまり「客観的な実際の生の諸関係の秩序」の探究を重視した。その「生の諸関係」は、各人の「意志の自律」から出発したカントの形而上学的な法形式論が、現実の生活世界の存在を前提にしながらもその論究を原理的に断念せざるをえなかつた領域にほかならない。この「生の諸関係」を導出するアーレンスの論理は、人間の使命を主観的と客観的の二重規定でとらえる点にある。

人間の「主観的な能力ないし活動形式」としての「意志」は、その「内容」として「目的」をもたねばならぬ。これを「人間の使命」論に即していえば、「自由な人格の産出と完成」(192)という「使命」の遂行のために、「活動諸形式」としての人間能力は、「ポジティブな内容、つまり生の諸関係と生の諸目的にそつて不断に方向づけられ、そうしたもので充たされているはずである。」(195)。「人間の人格の内面的・主観的な使命は、そのもろもろの能力と力を調和的に発展させることである」が、その諸能力に内容を付与する「客観的な使命」が「生の諸関係と生の諸目的」である。それを、アーレンスは、「宗教 Religion」(「神と人間とのあいだの人格的な生の絆」として)、「学問 Wissenschaft」(「存在および事物の永遠の本質を理念や概念で把握する」もの、つまり「特殊に対する普遍」として)、「技艺 Kunst」(「美的な」ものと「有用な」もの、ともに普遍に対する個別として)、「教育 Erziehung」(「学問と技艺、Umericht と Bildung、普遍と特殊の総合による」神的・人間の人格の形成として)の四種で表現した。これらの「生の諸目的は、人間の使命の中身ないし内容をなしており、それらは人間の意志によつて実現されるべきものであるかぎり、それらは善、das Gute という全体概念で総括される。」。そして、各人はそれぞれこれらの多様な生目的を遂行することによつて、それらの「有機的な一体性と相互関係」において、「一なる神的なものの実現ないし産出」に「さまざまな段階で参与する」のである。(202f.)

「ついでにアーレンスは、神の絶対的な善意志」を根拠とする諸善の段階的・調和的秩序を想定するのであり、それらの諸善は「人間の意志によつて実現されるべきもの」ととらえられるから、諸善の秩序論は「人間の使命」論と表裏一体の関係にあるといつてよい。「世界は、神に起因するいつさいの存在者の秩序であり序列」であつて、それに対応して「普遍的な生の秩序」と「普遍的な善の秩序が存在する。」「そこでは、存在者はそれぞれ

れ、段階と地位に応じて、おのれに固有の善を、おのれの特種な諸力で実現するものなのである。」(206)「行為する主体としての人間がいつさいの客観的善に対して立つ諸関係」においては、「生自体が不断の発展である」から、「生における実現の対象としての善は、この発展の中で、その諸法則に照らして、また、いつさいの生の諸関係の組織構成に照らして把握されねばならない。」つまり、諸善は人間意志によって、「多様に実現されつる」のであり、善は現実の「生の諸関係」の中で「さまざまな修正や制約に応じて規定されねばならない。」(211)このように、人間意志によって実現されるべき「客観的善」の秩序世界として、右の四領域からなる「生の諸関係」が、その多様性と発展・変容において考察対象とされるのである。

アーレンスのこの「客観的善」の秩序世界は、「いつさいの生の自由人格的な本源としての神」、「生における神的なものとしての善」を人間の「理性がそういうものとして認識する」と考えるところに成立している。アーレンスは、カントのばあいには「神における実在的・客観的・超越的な本源は、人間の認識能力を超えるもの」とされ、「神そのものは、その客観的な実在が学問的な確実さには到達できないような理性理念としてしか解釈されな」かったと述べて、プラトン・キリスト教の善論の立場に立つことを鮮明にしている(222ff)。そして、そういう視座に立てば、「カントが要求している自由の相互的な制限は、自由の概念それ自体によっては見いだすことはまったくできない。」「カントが全員の自由の共存のために要求したが決定することはできなかった普遍的な客観的な法則は、ただ理性的な生の諸目的によってのみ与えられるのであり、その諸目的が、同時にそれぞれの人間人格の自由の範囲と限界とを決定するのである。」(274)

二 つぎに第二点。「有限なもの」と「無限なもの」 生の相互依存性について

「人間をいっさいの生物から区別する高次の特徴は、その人格にある。動物は個体であるが、人間は人格である。人格を表すものは「人間の 自我 Ich」であり、自我 は「自分自身を一体性と全体性において知覚している。」(177)この人格における全体性とは、「有限なもの」と「無限なもの」との一体性を意味している。人間の人格は、「神的な無限の原理と有限な 自我 との具体的な結合」(192)である。人間は、おのれの有限性とともに、「無限なもの」の存在を自覚せざるをえず、その「有限な精神を自己克服させる神的なもの」(180)、「人間における神的な無限なもの」のはたらきによって、人間は有限な自己を「完全化」しようと努め、思考と認識、感情、意志という人間の主体的な精神活動は、それぞれ理性、愛、自由へと高められる(184)。

このような「完全化」や「自己完成」への志向は、「人間の使命」にはかならなかった。「人間は、人格として、かれの神的に人間的な自然を、自覚的な無限の発展のうち自由に完成する能力を賦与されているし、またそうする使命を負っている。」(192)このようにアーレンスが「人間の使命」を「自由な人格の産出と完成」に置いたのは、「根源的存在者 Irwesen」たる神が設定した秩序へ人間は主体的に参画するという調和論が想定されていたからである。というのは、「神自身にもとづく永遠の諸法則」は、「ある生きた存在者において、また、その存在者をつつじてはじめて現れる」ものであり、神は人間各自の諸能力の自由な行使による多様な「修正」や「攪乱」を受け入れつつ、「全員をその使命へと導く」(198)。善の有機的な全体性は、生の多様な営みの中で「一なる神的なものの実現ないし産出」として現れるのであり、「この世のいっさいの生は「さまざまな段階で善に参与する」(201)」。とくに人間は、「いっさいの生を、最高の神的な生統宰 Lebenerleitung のもとにあるものとして認識することが、人間の使命である」ことになる(198)。

こうした神の秩序と人間の自由意志とのトマスの調和論は、したがって、人間の「有限な 自我 ないし精神の自己克服」(79)の必然性に根拠をもつのであり、それが「自由な人格」としての人間本質なのだと言うのである。したがって、「自由は、理性と同様に、限定された人間人格において制約されており、発展と完全化に従属している。」自由は「知力とともに発達するのであり、消極的・感性的な自由から、つぎに形式的・悟的な自由、そしてより高次の積極的な理性の自由へと段階を追って高められてゆく」と(83f.)

カントの自由の理念を継承しつつ、「自我」の自己定立、その無制約性、その本源的・「発生的 *genetisch*」自由を論じたのはフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) である。カントにおける叡知界と感性界(経験界)との分立を人間的「生」の全体性で克服し総合することを企てたという意味では、フィヒテがクラウゼとアーレンスに先駆し、両者に進むべき方向性を例示したと考えられる。フィヒテの知識学をつらぬく根本主題においては、絶対的「自我」は、自己存在の意識としての「根源的な知 *Wissen*」に支えられつつ「完成されるべき無限性の理念」⁽¹⁰⁾を表し、その「完成」への努力こそが人間の「使命」にほかならなかつたという点で、アーレンスの人格概念においてもフィヒテの「自我」意識は、フィヒテの弟子クラウゼを経由して引き継がれているとみてよいだろう。アーレンスにおける「神的な無限の原理」は、「神の根源的人格」に結びついている点で個人人格に包蔵された信仰性の重さを表しており、したがって個人人格における有限性・被制約性に力点がおかれるが、フィヒテも『人間の使命』(一八〇〇年)において、三つの巻が「懐疑」から「知識」を経て「信仰」へと高まり、二つ述べる。「良心 *Gewissen* からのみ真理は由来する。」「私の良心の声」に「服従すること、これこそ私の唯一の使命である。これこそ私の現存在の全目的である。」⁽¹¹⁾この「良心の声」に託して、人間人格＝個人性と神と

の精神的な絆の意義を語り、知識学と宗教論・道徳論との「合一」という収斂点を示しつつ、そういう「生」を「人間の使命」とみなしていたことは見落とされるべきではない。⁽¹²⁾

しかしアーレンスは、有限性の「自己克服」としての生の完成への努力を、時間・空間的に具体的な「生の諸関係」のうちに見いだそうとする。人間の人格における有限性は、善の実現をめざす諸個人の生に二重の制約を課している。つまり、一方では、諸善または生の諸目的は、「一つの有機的な全体」をなしており、相互に条件づけられ制約されており、他方では、個々の諸人格＝諸個人の活動も、「さまざまな種類や段階の共同体、Gemeinschaftの共同的な活動によって制約されている。」⁽²³⁹⁾ 諸善の実現自体が「人々の共同」に依存しているし、諸個人も自分の生目的を実現するためには、共同体や他者から受ける「さまざまな種類の支援 *Hilfleistungen*」という多様な諸条件」が不可欠である。「したがって、つねに個々の人格は、さまざまな種類と段階の人間共同体、すなわち、家族、ゲマインデ、民族の、「また」手工業、商業、学問、技芸、教育、宗教の各身分の助力を必要としている。なぜなら、個々の生は、その生の諸目的の追求において、人間共同体の生の発展と物心両面の生の諸善「あるいは諸財」とによって制約されているからである。」^(240f.)

こうして、諸人格は、「生の諸目的」すなわち、おのれと共同体との諸善を実現するために、いやおうなく、「共同」し「連帯」せざるをえないと言つのである。「最も不可欠の精神的・物質的な諸善のしかるべき一全体なしでは、どんな生も存立しえない」のであるから、善実現のための前提として、「人間の生の使命を実現するため、意志活動に依存しているすべての基本的な諸条件をつくりだすという要求」が、必然的な「強制」として存在することが明らかとなる。これが、「善実現の自由な方法」・「意志の内的な規定」としての「人倫 *Sittlichkeit*」

に対する「法 Recht」の外的強制性の根拠にほかならない。したがって、「法」は、客観的な「人間人格の生關係 Lebensverhältnis」(234)の表現として、つぎのように定義される。すなわち、「人間および人間の社会の全使命とそこに含まれている特殊な生諸目的とを実現するための、意志活動に依存している諸条件の有機的な全体」(243) 4°。

三 第三点。個性性と共同性 「人倫的自由」について

人間の「有限な自我」の「自己克服」=「完全化」志向が、諸目的（諸善）の有機的一体性と諸人格の共同性とを照らし出すことによつて、人間の人格は、有限性と無限性との統一体としてだけでなく、「個人的要素」と社会的要素」という「二つの根本要素」からなるものとしても規定される。アーレンスは、「人間の自然と人間の個人的かつ社会的な使命にかんする哲学教義」にもとづいて、人間の本质と使命が、「個人の個性」としての側面と、「人間社会のすべての領域および段階との有機的な諸關係」という二つの側面から把握されるのだと明言する(XIff.)。この「個人的かつ社会的な使命」という見地は、「自由で道徳的な、個人的ならびに社会的な生の領域」(189)という表現をとまないつつ、「自由な自己決定」としての「人倫」に対して、「法」の特質を、「各人がある共同体の成員として、全員共同生活と共通の使命のために充足すべき諸条件」の実現へ、「全員の意志が向けられねばならない」という共同性にみることを反映している(203ff.)。

アーレンスが「法は「一つの關係概念 ein Verhältnis-Begriff」であり、「人間の人格の生關係を表している」(234)と言つとき、そこでは人間の生における目的志向性のもつ關係性が念頭におかれている。つまり、人間の「理性的意識」は、「法の理念を、さまざまに制約された現実を超える概念としてとらえ、たとえその概念が非常

に不完全にしか認識されていなくとも、それに従って所与の諸関係を判断し、そしてこの状態の適切な改善と完全化とを要求する。「そのようなポジティブな不断の本来的な「改善」志向のもとで、そもそも「行為というものは、つねにある目的をめざしている」のであるから、法に表現される「人間の生関係」とは、客観的には、「人々が感覚的・理性的存在者として発達し、おのれの生目的を充足することができるような生諸関係の配置」であり、主観的には、「自分の行為が妨げられないことを要求する権限、あるいは、その実行が他者から求められているような行為を他者に要求する権利」にほかならない(245)。

このような、人々の目的的行為の相互関係が、「完全化」を志向する生(すなわち善実現)のための「条件」または「制約」という概念で把握される。「制約とは、それ自体として独立し異なっているものの相互的自己規定」、つまり「存在と生の独立性、Selbständigkeit」と「高次の一体性で基礎づけられた共同性、Gemeinsamkeit」という二つの動因の「関係」を表している(238f)。「ある善は他の諸善によって、ある人格は他の諸人格によって補完され、完全化され、完成される、そうした諸条件を配置することによって、生は完成される。したがって、権利〔法〕においても、一人は他者に支えられている。全員が連带的に結び合い、一人の権利は全員の諸権利によって担われ保たれている。共同して生きている人々全員の権利の全体保証、Gesamtbürgerschaftが存在している。だから、法はつぎの点を要求する。ある共同体の中で生きている人々は皆、自分たちの発展の相互的諸条件をもつくりだすこと、共同体の生と活動は、個々の人格とその活動にとって補完物 eine Ergänzung となること、これである。だから、グロ、テ、ィ、ウ、ス、が正しく述べたように、諸個人も社交と共同への自然的欲求によって、さまざまな種類と段階の補完を求めるのである。」(252f)。「法の究極ないし最高の目的は、人格と人間共同体との完成

にあつて。」(251)

こうして、諸個人の「独立性」は、「相互的諸条件」としての「共同体の生と活動」によって「補完」されていると考えることによつて、アーレンスが問うのは、つぎの一点である。すなわち、人は「理性的な洞察によつて自分自身を人倫的かつ公正に規定し制約し、また、他者の人格と生の諸目的とを真に尊重して、社会の真に自由な、そして自主的に公正な成員であることができるか」(273)と。これが、アーレンスにとつての善の構想であつた。したがつて、「自由」は、人間人格に固有の「理性的な生の諸目的」を実現するためのもの、生目的実現への自由として把握される。人間は自由を、「たんに自由であるために有しているのではない。自由を善い生内容で充たし、ある理性的な生目的に結びつけるためである。」(273)したがつてアーレンスにとつては、「人間人格のすべての内的な諸能力および諸力とその外的な生諸関係との調和のうちに人間人格を完成すること」(272)という法の任務は、「総じて真の自由がはじめて人間のうちに発生し、存続するよう配慮」すること同義であつた。そして、この「真の自由」とは、「人倫的自由」、すなわち「真の自己決定」を可能にする「理性的な自由」の意味であり、「法的自由は、この人倫的自由のための外的な囲い」、つまり手段にほかならなかつた(273)。「生の目的」(善)としての「人間人格の完成」は、こうして「人倫的自由」と言い換えられる。

諸個人の「独立性」と「共同性」の関係については、フィヒテは、法(権利)の概念を定立するさいに、「性的存在者」という普遍的・共同的自我の存立の前提を「個体」としての自己認識に求めることによつて、自我における普遍性と個別性との「合一」として語っていた。

カントより三十八歳若いフィヒテが、カントにおける叡知界と感性界との分立の克服をめざし、「知識学」体

系の一環として『知識学の原理による自然法の基礎』の第一巻を出版したのは一七九六年であり、第二巻は、翌年カントの『人倫の形而上学』が出現したのちに公刊された。フィヒテの自然法論の主題は、権利（ないし法）の概念の超越論的演繹であり、自我の自己定立を出発点として、権利（法）概念の「実在性」を認識論的に証明することであった。その論旨の核心と思われるものは、つぎの点である。「理性的存在者は、自分を個体 Individuum として、つまり複数の理性的存在者「……中略」のなかの一人として定立するのでなければ、自己意識 Selbstbewußtseyn をそなえた理性的存在者として自分を定立することはできないということ、これによって権利の概念が必然的になる。」⁽¹³⁾「人間（それゆえすべての有限な存在者一般）は、人間たちのあいだでのみ一人の人間になる。」⁽¹⁴⁾つまり、理性的存在者は、自由な「実働性 Wirksamkeit」を契機として、「自分の外に感覚界を定立し、規定する」⁽¹⁵⁾が、「有限な理性的存在者は、感覚界における自由な実働性を自分自身に帰属させる」ためには、「自分の外に他の有限な理性的存在者をも想定しなければならぬ」⁽¹⁶⁾。「これを想定しうるためには、「自分自身がかれらと権利関係 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。」⁽¹⁷⁾「個性 Individualität」という概念は……交互概念 Wechselbegriff である」から、それによつて「共同性 Gemeinschaft が規定される」⁽¹⁸⁾。つまり、複数の人間が自由な存在者として共存できるための必然的条件として、自己も他者も個体として相互に区別され、理性的存在者として「相互に承認しあい gegenseitig anerkennen」⁽¹⁹⁾、各人の自由の制限を受け入れること、「自由な存在者どうしの必然的な共同性」にもとづいて、「ついでに「権利関係」論としての法論が、権利（法）の「実在性」の証明、つまり「自己意識の条件」の「自我からの演繹」という、すぐれて論理的な観念論の課題究明プロセスとして展開されたのである。

アーレンスにおける生の条件と人格権

アーレンスが語っているのも、人間個々人の「存在と生」が背負っている根源的な被制約性であり、それに由来する各人の「独立性」と「共同性」との相互制約の「関係」であるという点では、フィヒテの問題構成からの継承関係が想定されるだろう。アーレンスの師クラウゼは、イエーナでフィヒテとシェリングに学んでいた一七七九年に、フィヒテが「無神論」の嫌疑で大学からの辞職を余儀なくされるのを目撃、のちにフィヒテを頼ってベルリン大学で教授資格を得たが、まもなくフィヒテは急逝、その後任になることをめざしたが果たせなかった。アーレンス自身も、ライプツィヒ時代の一八六二年にフィヒテ生誕百年記念講演をおこなっており、右の共同性論＝相互承認論は、自我の無限性＝有限性論とともに、重大な精神史的背景をなしていたはずなのである。

しかし同時に、アーレンスにとって核心的な課題は、自我＝自己意識論ではすでになく、上述のように、すぐれて有機体論的な発想のもとで把握された、現実の生の「発展のための相互的諸条件をつくりだすこと」の必然性・不可欠性である。また、その相互的諸条件が保証すべきものと期待されているのは、「共同して生きている人々全員の権利」であり、その特徴は、「一人の権利は全員の諸権利によって担われ保たれている」という権利の相互依存性である。そして、各人のその権利は、抽象的権利としてではなく、「社会の真に自由な、そして自主的に公正な成員であること」、「自分の諸能力を高め、理性的洞察によって自分と共同体の生目的を実現するための「自己決定」を可能にする自由として理解されている。各人がそのような「法」であると言っているのである。各人の人格的発展と普遍的原理を基礎とした、相互補完的な、「共同して生きている人々全員の権利の全体保証」という、このような現代に通じる、人権の社会関係論的視座が、カントを結節点とするドイツ精神史のなかで生みだされ

ていたことに注目しておきたいと思う。

四 近代社会における諸個人の自律的な生の実現にとって、自己決定しうることもつ道德的な価値は、自分に対する尊厳の感情の前提条件として決定的に重要である。つとに周知のように、ジョン・ロールズは、理性的な人間ならば誰でも求める諸善（財）、すなわち「基本的諸善（基本財）primary goods」に、基本的な諸自由、機会の平等、社会の中での責任ある地位、所得と富などとともに、「自尊 self-respect」の社会的基盤」を含めていた。「自尊の社会的基盤」とは、「市民が自分の人格 persons としての価値について生き生きとした感覚をもち、各自の目的を自信をもって推進するために通常不可欠な基本的諸制度のさまざまな側面」のことである。⁽²¹⁾ ロールズは、民主的社會を「公正な協働システム a fair system of cooperation」ととらえ、そこで世代をつないで生きる「自由で平等な人格」を、「正義感覚への能力」と「善の構想への能力」という「二つの道德的能力」を發展させるような、「社会的協働に携わっている」市民として措定する。⁽²²⁾ そしてこの市民像を、「秩序だった社会 a well-ordered society、つまり、正義についての一つの公共的構想によつて実効的に規制されている社会という觀念」⁽²³⁾ が支える。したがつて「基本的諸善」とは、「市民が二つの道德的能力を適切に發達させ十分に行使することを可能にし、かつ、各自の確定的な善の構想を追及するために一般的に必要なものである。」それは、「人格にかんする政治的な構想からみた人格が必要とするもの、つまり、規範的構想との結びつきを欠いたたんなる人間ではなく、十分に協働する社会構成員としての市民が必要とするものである。」⁽²⁴⁾

アマルティア・センは、ロールズのこのような市民としての自律の条件という考え方をさらに一歩進めて、それらの「基本的諸善」を用いる当事者の側の使用能力の多様性や諸格差に注目して、人が基本的諸善を使って、あ

状態になる「*beings*」・「何かをする」*doings*」を人間の「諸機能 *functionings*」と名づけ、自尊心をもつことや社会生活への参加を、その重要な構成要素と位置づけている。⁽²⁵⁾ センが「潜在能力 *capabilities*」と呼ぶものは、そうした諸機能の組み合わせを自由に選択する能力であり、「十分な理由をもって価値あるものと考え、諸目的を追求する自由」⁽²⁶⁾を意味するから、当事者の側から見たその発展能力、主体的な行為能力としての「エイジェンシー *agency*」と、実質的な自由の拡大のプロセスとしての「開発 *development*」というセンの問題設定は、生目的の実現への自由（自己決定を可能にする「理性的自由」）とそのための「諸条件」というアーレンスの善の構想に通底するように思われる。

センは、かなり早い段階から功利主義におけるとくに「厚生主義 *welfarism*」への批判の文脈で、人間の主体的な「自由」の意義について、個人の「豊かな生」と「エイジェンシー」との相違と両者の相互依存関係を強調していた。それは、「目標、責任、価値などを形成する人間の能力を認め、尊重する」⁽²⁷⁾立場であり、経済学の倫理的（アリストテレス的）起源の意義を重視して、個人の効用や「効率性」だけでなく倫理的な「社会的成果の判断」、つまり「全体にとつての善 *the good* の達成」⁽²⁸⁾をも視野に収めようとする。そのさい、「エイジェンシー」の観点は、「人がそうなればよいと望むさまざまな物事や、そのような目標を形成し実現させるために必要な個人の能力に対する評価を含むより広い見地」⁽²⁹⁾に立とうとする。したがって、自由に自己形成する行為主体としての人間の観点から、「自由は、それが何らかの成果を得るのに役立つからだけではなく、実際に達成された状況に対する評価以上に価値があるものとすれば、それ自体の重要性によっても評価されるだろう」⁽³⁰⁾と考えるのである。このような、自己形成し自己決定する自由とそのための能力の重視は、功利主義における「帰結主義

consequentialism」へのセンの批判を支える基礎的視座を表している。

ロールズの言う「二つの道徳的能力」をもつ「人格」としての市民が、その能力の発達と行使を実現するために「必要なもの」、あるいは、各自の生目的自体をみずから形成しその実現をめざす主体的な能力の前提諸条件の所在が深刻に自覚されるのは、とりわけ「潜在能力の剥奪」状況としての「貧困」に社会科学的光が当てられるばあいである。現代イギリスの貧困・ジェンダー・社会政策の研究者ルース・リスターは、この国の豊富な貧困研究の史的蓄積だけでなく、EUや国連の政策戦略を含む南北にわたるグローバルな研究・政策実践の追跡、そして反貧困活動の経験をも踏まえて、「貧困は、不利で不安定な経済状態としてだけでなく、屈辱的で人々を蝕むような社会関係、social relation」としても理解されなければならない⁽³¹⁾、と述べている。リスターの視点は、貧困の物質的な側面を中核に置きながらも、センの「潜在能力」アプローチからも多くの示唆を受けて、屈辱・スティグマ・尊厳への攻撃・「他者化 Othering」・スティグマの縮小・無力など、「物質的困窮のなかで暮らしている人々が経験する、貧困の關係的・象徴的 rational/symbolic 側面」をも積極的にくいあげようとする。したがって、貧困の表現にかかわる、言説による「他者化」という負の作用力と、貧困の経験者の声や貧困に立ち向かおうとする人々の「エイジェンシー」(行為における主体性)の具体的展開状況の検証をとおして、貧困の概念化の意義と、スティグマの権利と参加の重要性を強調する。「他者化」からリスベクトへ、「包摂ではなく参加を」、「哀れみではなく力を」。そうした観点はおのずから、貧困の物質的側面にかかわる「再分配のポリティクス」だけでなく、「關係的・象徴的」側面に対応した「承認のポリティクス politics of recognition」に結びつく。

アーレンスにおける生の条件と人格権

そのようなリスターの、貧困に対する「關係的・象徴的アプローチ」の特徴は、ロールズ、セン、ヌスパウムらにおける「自尊心 self-respect」つまり「尊厳をもった存在として扱われること」⁽³²⁾の当事者にとつての大切さへのまなざし（リスペクト）に対する共感に示されている。それは、貧困状態に生きている人々だけの問題ではなく、その社会全体の質にかかわっている。国連やEUの各種報告書をつうじて定着しつつある理念としてリスターが強調するのは、「尊厳 dignity の喪失」の耐え難さの裏側として、あらゆる人権の基礎としての人類的な尊厳の尊重」という原理であり、人権の、そしてその具体化としてのシティズンシップの市民的・政治的・社会的な権利の「不可分性 indivisibility」と「相互依存性 interdependence」である。⁽³³⁾「シティズンシップの権利は、特定の社会の成員であることに由来する。」「シティズンシップは、われわれの誰もがその権利を主張することができるものであり、社会の主流の一員であること」を意味している。社会の主流の一員であることには、社会的・経済的・政治的・市民的・文化的な諸領域への参加が含まれる。」「社会の質」は、そうしたシティズンシップがすべての住民にどこまで享受されているかで決まるのである。⁽³⁴⁾

このように現代の政治哲学的課題意識からふり返れば、アーレンスの善の構想は、ロールズが「協働する社会構成員としての市民が必要とするもの」と呼んだ、市民としての自律の条件を問うものにほかならなかったといつてよいだろう。アーレンスの言う「人倫的自由」「真の自己決定」を可能にする「理性的な自由」は、抽象的な自由ではなく、「社会の成員」として自分と社会の生目的を追求する自由であり、それは道徳的人格として自分の諸能力を發展させる自由と不可分のものである。「個々の生は、その生の諸目的の追求において、人間共同体の生の發展と物心両面の生の諸善（諸財）」とよつて制約されている」から、善実現のための前提として、「人

間の生の使命を実現するための、意志活動に依存しているすべての基本的な諸条件をつくりだすという要求」が避けられない、とアーレンスは言う。その諸条件は、諸善（生目的）と諸人格との両面で相互補完的であり、その相互的諸条件が保証すべきものは、「共同して生きている人々全員の権利」なのである。リスターが強調しているように、多様な人権 (human rights) の「不可分性」と「相互依存性」という考え方は、国連の「経済的・社会的・文化的諸権利にかんする国際規約」(一九七六年)以降、国連ウィーン宣言(一九三年)、コペンハーゲン宣言(一九五年)、ヨーロッパ委員会の「基本権にかんする専門家グループ」の報告書(一九九年)などで確認・継承されているから、アーレンスの人格主義的な生目的論が、善実現のための諸条件＝諸制約を、共同体の成員についてだけでなく多様な生目的についても相互補完関係においてとらえていたことが留意されるのである。

五 そして第四点、国家から自立した「社会」の固有性について。

アーレンスにしたがえば、法は、「法を、法律の形式で人間社会のなかで完全に実現し実施することを任務とする社会的な施設を必要とする。」つまり、「法を実現するための社会的な施設」が国家である(34)。「国家の起源と形成」を、「法律としての法の歴史的発達から類推」すれば、「生存のための不可欠の諸条件」の創出をめぐる「人間の自然的発達は、家族から始まった。」そこには法的諸関係の秩序も含まれ、それらは「慣習法の源泉」となった。家族の集合から、「ゲマインデ」に編成された部族国家が生まれた。これらの「慣習国家」においては、「社会的な諸機能の区分」と「諸身分」が形成された。中世における国家と宗教の争いを経て、近世には、「諸部族の大規模な統合が、一部では合意と契約によって、しかし戦争と征服によってもおこなわれた。しかし諸国家自体は、歴史的には、仮説的な自然法論が想定したように諸個人の集会和契約によって成立したのでは決

アーレンスにおける生の条件と人格権

してなくて、つねに家族とゲマインデの自然的集合によって成立したのである。」(326ff.)

「国家の目的」としては、「国家は人間の主要な生諸目的の一つ、たとえば法を追求するのか、それとも人間社会のすべての生諸目的を追求するのか、それとも、たしかに直接的には、一つの目的だけを実現するのだが、この目的は他のすべての生諸目的と緊密に関係しているから、国家は、直接的にはこの一目的を追求することによって、間接的には同時に他のすべての諸目的の遂行をめざし、あるいは可能にするということなのか」と問えば、現実を反映している第三のケースが正しい。「諸国家が目的にしてきたのは、全員の既存の諸権利を保護することだけではなく、公共の福祉のために配慮し、すべての生活諸領域で文化を助成すること、つまり、宗教と人倫、学問と技艺を支援し、教育施設を配置し、商工業の発達を助成することでもあるのであって、これまでどんな国家も、カント学派のたいていの国家論者たちが主張したように、たんに諸権利の保護と一般的安全の保持だけに活動を限定したことはない。」(329f.)

こうした見地から、「国家の直接的な目的と間接的な目的とが区別される」。「国家の直接的な、あるいは最も近い目的は、クラウゼが内的な目的と呼んだものであり、法の実現であるが、それは法の原理の完全な意味においてである。」つまりそれは、「他のいっさいの人間の生諸目的あるいは文化諸目的の追求が依存している諸条件の有機的全体を実現すること」である。したがって、直接的なこの「諸条件」は、同時に間接的な「文化諸目的」をも指示する。しかし、「国家自体は、共同の活動に依存している諸条件、そして共通の国家権力によって配置されるべき諸条件をつくりだすことに自己限定すべきであって、こうした諸条件は、すべての国家同胞がそれらを利用して、各人が自分の自由な選択によって自分のものにした人間的な生諸目的を自分の自由な活動によ

つて追求し、実現することができるといふ可能性をつくるのである。「したがって、「法の実現」がここでの目的であるとはいえ、それは各人の自由な自己発展のための前提条件の創出を意味しているから、そのための国家活動は、「消極的で秩序維持的な」ものに限定されず、「積極的・促進的・支援的・保護的な」活動も包含される(331f.)。

一方、「国家の間接的な、はるかに遠い、即自的に最高かつ究極の目的は、クラウゼが外的な目的と呼んだものであり」、それは「個人人格および共同的・生の完成」にほかならない。「しかしこの完成は、国家同胞たちが人間であり、人間的・人倫的に自由であるかぎり、かれら自身によって、努力して求められるべきものである。国家はこの発展と完全化を、一般的な諸条件によって可能にするだけであるべきであり、この目的の実現は各人の自由、選択、良心にゆだねるべきである。」「したがって、国家は、直接的な目的については強制を適用することができ、間接的な目的のばあいは、それは諸個人が、国家の援助をえても、自分の諸力、成長および完全化を發揮することによって追求めるべきものであるから、国家は個人的な自由を認めなければならない。だから、間接的な目的については、国家は人間的・社会的な使命の媒介者である。」(332ff.)

とはいえ、右のように直接的な目的も積極的・支援的な国家活動を含むとされているから、アーレンスの直接・間接の区別には曖昧さが残るように思われるが、国家を「人間の一般的な救済施設，Erlösanstalt」とみなし、「国家は、将来、この積極的な促進的で援助的な活動をはるかに大規模に発達させることができるだろう」という展望が示される。「人間の社会生活が宗教と人倫、精神と物質の両面で完成されてゆけば、それだけいっそう多くの一般的な援助手段を国家は手に入れるようになり、それをすべての生活諸分野により正しく分配すること

ができるようになる。諸国家は、この積極的な活動に向かう度合いが強まるほど、社会における弊害と本末転倒をもちつそつたやすく制御するようになるだろう。」(334)

しかしアーレンスの論旨全体にとって重要度の高い論点は、「国家の社会に対する関係」であった。というのは、「国家目的と社会目的とは異なり、また、それを実現する方法も異なっているため、国家と社会は同一の包括的な概念であるわけではない」からである。つまり、「国家は、法の支配を目的とした、外的権力を装備した社会的施設であるのに対して、社会は、自由に活動する方法で、宗教・学問など、人間の特殊な生諸目的に対応したさまざまな領域と施設へと分節編成されている。」(334f)ここでは、脚注に記されているように、「テュービンゲンの国法学者ローベルト・フォン・モール(Robert von Mohl, 1799-1875)の論説「社会学と国家学」(一八五一年)におけるアーレンスへの批判に対して、「モールがさらに要求していると思われるような社会の一体性は、国家と社会との不可欠の区別を、不可能にはできないにしても、非常にむずかしくするだろう。」(336Ann.)¹⁾という反論の意図もこめられていた。アーレンスにとっては、「社会の中には、国家権力に触れられない多様な諸側面が存在している。」「国家は諸条件を、人間社会の生諸目的の発展の可能性としてつくりだすが、その実現は個人の自由によだねるのであって、諸個人はこれらの主要な諸目的のために再び宗教的・知的な、あるいは商工業の諸団体や諸施設へと結合するのであり、それらはそついつものとして国家から区別されるのである。」(336f.)つまり、国家から自立した目的諸団体としての各種結社が「社会」の実体として想定されている。

「国家の活動は、どこで始まり、どこで終わるのか。」「宗教と教会、精神文化、商工業のそれぞれの内的な特別の領域は国家の外にあり、これらの領域の外的な諸条件のみが、それらの発展が外的な諸条件に依存しているか

ぎりにおいて、国家および国法によつて規制される。つまり、これらの領域は、その外的な諸關係によつて国家の中にあり、国家活動に従うが、その内的な諸關係においては国家とその活動の外にある。」したがつて、すべてを私的活動にゆだねようとする「レッセ・フェールの原則」も、国家への全面的埋没も、ともに誤りである。「われわれの理論に従えば、人間の文化諸目的の実現がめざされる諸領域すべての相対的な独立性が存在する。」これが、国家との關係におけるアーレンスの自律的社会観である。「国家と社会との混同から、本末転倒の社会主義諸理論が生じている。それらは社会を国家の中に埋没させ、内的な運動と発展が諸個人と個々の結社の諸力にゆだねられているべき諸領域にまで国家活動を拡張しようとするからである。」(337頁)

アーレンスが本書の二年前に公刊した『哲学的・人間学的根拠にもとづく有機的国家論(一八五〇年)でも、国家のとする「社会的な方向性」への関心を明記して、国家の目的的活動の広範さと、それにもかかわらず確保されるべき「社会」の自律性とが強調されている。たんに国家の「法目的と文化目的と」を「非有機的・抽象的に並べる」やり方が批判され、法は「社会的で人間的高い文化目的の仲介者」として、国家は「いつさいの文化諸領域の積極的助成者」として位置づけられる。「国家と社会とを同一視」する社会主義の「危険な誤り」に照らしても、「国家と社会とのあいだに正しい境界線を引くこと」が「喫緊の課題」であり、「文化諸領域の、それら固有の本質に由来する、相対的な自律性」を国家は尊重すべきだと言つた。⁽³⁷⁾ 国家を「社会の一つの有機的組織体」ととらえ、さらに「人類の社会的な機関」ともみて、国家の万能化ではなく、「社会生活の全発展のための強力な梃子」としての国家の役割がめざされる。そして、その根底には、「哲学的な国家論にとっては、人類の理念が必然的な出発点である」という根本認識があり、「どの一個人も、それ自体、素質からして人類であり、人類

アーレンスにおける生の条件と人格権

は、各人にとって、かれの絶対的な尊厳およびかれの永遠の人権の理想であり、使命であり、根拠である⁽⁴¹⁾、と。そこから、本書でも、人類が生に諸関係として形成する「特殊な社会的組織体」が、一方で、個人・家族・ゲーム・インデ・民族・諸民族の連合・最高の人類的連合という「人格」の系列と、他方では、宗教・学問・教育・芸芸・人倫・法という「目的と機能」の系列という二方向でとらえられる⁽⁴²⁾。

三 「個人人格の権利」論の展開

一 以上のように、アーレンスは、人間人格の「生の諸目的」としての「善」の実現という、プラトン・キリスト教的な古典的「善論」のパラダイムを自覚的に継承しつつ、「法」の「哲学的・人間学的根拠」を、「生の諸関係」と表現した現実の生活世界における諸個人の「独立性」と「共同性」との相互連関のうちに求めた。このとき諸個人は、抽象的な原子としてではなく、共同体の「自由で公正な成員」という道徳的存在として、あるいは「全員の権利の全体保証」の中で相互補完的に生きる「人格」として理解されたのであり、そうした関係論的理解を支えたのは、「人格」概念の段階的拡張と、生の諸目的の多様性との両面で構成される諸結社（社会団体）の有機的諸関係の総体としての「社会」の自律性認識であった。「社会」が「国家」から区別されるのは、「Gesellschaft」が、まず国家から「相対的に独立」した多様な諸結社（複数形の Gesellschaften）として把握されることにもとづいており、さらにそれらの有機的全体としても理解されたのである。

そのように分節的・多次的に展望された現実の生活世界は、十九世紀半ばには、たとえ啓蒙絶対主義の官僚

システムの延長線上にはあれ、すでに立憲主義の制度化を前提とした「カント後」の近代的私法関係として把握できる段階に達しており、そうであるかぎり、「生の諸関係」についても、有機体論の文脈での相互補完関係論は、立憲制実定法体系に則して権利関係論として具体的に敷衍される必要があった。主体と客体との合一をめざしたフィヒテは、個人間の「権利関係」を「知識学」という自己意識論の次元で構想し、近代的私法関係を認識論的に準備したのだが、立憲制度の導入を見ないまま一八一四年にチフスで急逝したから、近代的な実定法秩序の哲学的・人間学的基础づけという仕事は、より若い世代の新しい任務となったといつてよいだろう。

「善およびそこに含まれ、生を充足させるいっさいの諸善の実現が依存しているところの諸条件をつくりだすことによって、人々はみずからを完成させる。」⁽²⁵²⁾これが、クラウゼに依拠したアーレンスの法原理の根幹であり、上述のように、それを展開したものが主著の「総論部」であったのに対して、後半の「特論部」では、「私法的な生諸関係への法原理の適用」が主題とされた。主著の五二年版は、特論部の第一部に「個人人格の権利 das Recht der Einzelpersönlichkeit」と「所有権」(物件にかんする人間人格の権利)を、第二部には「社会的人格権 das gesellschaftliche Personenrecht」として契約法、団体法、家族法を配置している。

ちなみに、アーレンスのこの主著の内容編成を、主要な諸版について比較してみると、以下のようになる。

一八三八年にパリで出版されたフランス語初版⁽⁴³⁾では、特論部は、第一部が「個人の権利 *droit individuel*」と題されて、「人間の原権または自然権」と「所有権」とを扱い、第二部は「社会の権利(法) *droit social*」と題されて、「契約と黙約」と「団体の権利 *droit de société*」(団体の権利一般と婚姻)とを配し、さらに第三部が「社会制度の法または公法にかんする哲学理論」と題して、「社会 *la Société*」、「国家」、「主な社会諸制度の公法、お

およびそれらの国家との関係」を扱っていた。しかしその「フランス語第二版⁽⁴⁴⁾（一八四四年）では、公法を論じた右の初版第三部がすべて削除され、また、初版の総論部に置かれていた「法と正義の観念の発展の歴史」の章が削除された代わりに、巻末に「法の哲学の歴史」と題する概観（古代・キリスト教・近代の三節構成）が新たに付加された。

初版にあつた公法部分の全面削除は、第二版の大きな変更点であつたが、その背景には、ローベルト・フォン・モールとの精神的交流にかかわるつぎのような事情があつた。すなわち、初版に対するモールの書評（一八四〇年）が、国家のポリツアイ（＝内務行政）活動の意義を重視する国法学者の立場から、法とポリツアイの関係や国家と社会の関係をめぐつてアーレンスの思考フレイムにかかわる疑問を提起し、これに触発されたアーレンスは、その「モールの国法論・ポリツアイ論を読んで、「初版は、とくに国法論が不完全である」と自覚させられ、第二版では、「全体はほぼ二倍にふくらんだ」けれども、「自然法的私法だけをおもてに出している」という結果になつた。アーレンスは、国家論にかんする作品は別途用意するつもりだが、それでも第二版では「国家にかんする詳細な章の中で、国家とその他の社会諸制度との関係についての主要論点はすべて入れておいた」（第二版の出版直後の、一八四四年五月八日付のアーレンスのモール宛の書簡⁽⁴⁵⁾）と。

その「主著の第二版で削除された公法部分に相当する主題を独立して論じた前掲の『哲学的・人間的根拠にもとづく有機的国家論』（一八五〇年）の刊行を経て、その二年後に出版された主著ドイツ語版の内容構成の骨格は、右のフランス語四四年版のそれをほぼ踏襲している。ただし、後者の巻末の法哲学史概観は全体の序論部に繰り込まれて、初版以来はじめてドイツの読者を念頭におきつつ、近代の法論・国家論の諸学派の展望へと

大幅に拡充されている。そして、こうして発展をとげた主著は、最終的には、本格的に「国家論」をも取り込んだ二巻本『自然法または法と国家の哲学。法と文化の倫理的連関にもとづいて』(一八七〇—七一年)にまで拡大した。第一巻は、「導入部」(序論＝法哲学の概念、法哲学の歴史)と「総論部」(哲学的基礎づけ、法原理の確定、法諸関係の構成要素の発展)で構成され、第二巻は「特論部」であり、それは第一編 財産法、第二編 国家論、第三編 国際法からなっている。とくに国家論は、さらに総論部と特論部に分けられ、後者は、第一部(憲法論、国家行政論)と第二部(国家高権の社会法)で編成されているから、全三巻は晩年のアーレンスが達成した壮大な「法と国家の哲学」体系の観を呈している。

ちなみにフィヒテの前掲『自然法論』の構成は、第一巻では、権利概念および適用可能性の演繹につづいて、「根源的権利 *Urrecht*」、「強制権 *Zwangrecht*」、「国法あるいは公共体 *ein gemeins Wesen*」における法を扱い、第二巻では、国法論として、「公民契約 *Staatsbürgervertrag*」、「民事立法 *bürgerliche Gesetzgebung*」(財産契約、所有の諸原理、刑事立法)および「憲政体 *Konstitution*」、以上の三編を配置し、さらに家族法と国際法・世界市民法を「補論」として付加している。上述のように、権利(法)概念の知識学的演繹はフィヒテに独自のものであるが、このような二巻の構成がかなり入り組んだ印象を与えるのは、第二巻公刊の準備中にカントの『人倫の形而上学』が出現したこともよるのであると推測される。同書におけるカントの形而上学的法論は、序論につづいて、「第一部 私法」は、一貫して「外的なるもの取得」について論じており、物権、对人権、家族法、相続、使用貸借契約などを扱い、「第二部 公法」は、国家法、国際法、世界市民法で構成されていた。それに対して、フィヒテの法論は、法律の強制力の根拠づけを出発点としており、形式的には、所有権を含む私法事項も

アーレンスにおける生の条件と人格権

国法論の中に吸収され、家族法が別扱いとされている。

一方、アーレンスのばあいには、フィヒテにおける「根源的権利」が継承されるともいえるが、主著の初版以来、「個人の権利」と「社会の権利」、あるいは「個人人格の権利」と「社会的人格権」という二分法にみられるように、「人格権」が個人と社会団体をつらぬき、社会団体と国家との関係を積極的に問いかける点が特徴的である。

アーレンスは、「人間の本质」を「人格」ととらえ、「根源的人格 Unpersönlichkeit」としての神との関係を通して、人間の天与の「神的に人間的な自然」の自覚的完成、「自由な人格の産出と完成」(92)を「人間の使命」とみなした。この根本視点に照応して、主著の「特論部」は、初版から最終版(右の二巻本)まで一貫して「人格権」または「あらゆる権利の基礎としての人格」規定から出発している(最終版では、第二巻「特論部」の第一編「財産法」において、「物権」に先立つて置かれた「人格財産権」が相当する)。以下では、主に五二年版に即して人格権論の骨子をあとづけることにしたい。

二 「個人人格の権利 Recht der Einzelpersönlichkeit」としての人格権は、「人格」その根本特性、およびその特殊な諸側面と諸属性によって賦与されているいつさいの諸権利を包含する。「したがって、これらの「人格の諸権利 Persönlichkeits-Rechte」は、「人間の自然ないし本質に本源的に根拠をもち、また、それらの存在の条件としてどんな外的事実も前提としない」という点で、通常、自然的諸権利 natürliche Rechte と呼ばれ、本源的、絶対的諸権利、あるいは基本権 Grundrechte とも呼ばれる。これらの権利の存在を否定することは、人間の人格そ

れ自体を否認することに等しい。」(345f.)しかし他面では、「近年、これらの権利は無制限の権利、あるいはたんなる抽象的な権利として理解され、個人人格が社会生活・国家生活のあらゆる諸圏域と有機的に結合していることを無視して、いつさいの倫理的内容、つまり真に人間的な生諸目的から切り離して考えられている。しかし法哲学は、たしかに相対的に自立しているとはいえ、倫理学から完全に分離することはできないから、さまざまに権利に対して同時に諸目的を示して、諸権利がその真の規定と限界とを保持するようにすること、そしてとりわけ権利の有機的性質を保つことも不可欠である。そのためには、人格がその諸権利とともに、より高次の社会全体と権利全体とに順応し、また、人格の諸権利がこの高次の包括的な生諸関係をつうじて受ける修正が説明される必要がある。」(346)

このように、自然権・基本権としての人格権は、倫理的な生の諸目的と、したがって社会全体の生諸関係と不可分のものであることが強調され、そのうえで、人格権はつぎの六種類に分類される。一、「人間の人格全体にかかわる権利」、二、「人間本質の二つの構成要素である精神と肉体にかかわる権利」、三、「人間の人格の根本属性に由来する権利」、四、「基礎的能力の活動にかかわる権利」、五、「人間の社交的な生の有機的一体性に由来する権利」、六、「ある人間人格の不正な行為に対する権利、あるいは処罰権、つまり、その行使は当然国家に帰属すべきであるが、その基礎は人格権において立証されるべきである。」(346f.)

まず、「人格全体にかかわる権利」とは、人格における「有限なもの」と無限なもの、あるいは神的なものとの一体性 Einheit、クラウゼが汎神論とは峻別して「根源的に永遠の、神に根拠をもつ不滅のもの」と規定した本源的「一体性」に由来している。この一体性において、「どんな人も皆、根源的な固有性 Ureigenthümlichkeitを

具現しており、それには永遠の権利も認められる。この真の一なる根源的権利 *Ein Dr-Recht* は、いつさいの生諸関係において注意がはらわれるべきものであり、人格の存在、産出、尊重、保持、発展および完成の諸条件の全体を、それらのいつさいの主要な種類と形態において包含している」(347f.)とされる。人間に固有の特質としての「人格」には、有限性と無限性が一体化しており、それゆえに人格の「根源的権利」は人格活動の「諸条件」の全体に及ぶと言っているのである。

アーレンスは、カント派が人格を、ある目的のためのたんなる手段としてではなく、「つねに自己目的として尊敬扱ふ」ことを要求したことに留意しつつ、人格の「権利の存在」は、「他人による承認」とは無関係に、「人格の直接的な帰結」であることを強調する(348)。したがって、自分と他人の人格を毀損するような事柄にかんする同意や契約は無効であるし(刑罰威嚇説や死刑への批判)(349)、しかも「高い神性的な生諸目的」の観点から、「各人は、まず自分の個人的生を、社会のなかで自分に割り当てられた生活圏で誠実に形成すべきである」という倫理性が求められる。したがって、自分の権限に属する「生活財」の使用についても、「自制」と「同胞・共同体への配慮」が要請される(350f.)。

人格における神的・無限的な生原理は、「人間に高い理性の性質を規定」し、この無限の動因からつぎの性質が生じる。

第一に、「人は皆、自分の尊厳、*Würde* と名譽、*Ehre* をもち、また、かれは、この屬性において、尊厳と名譽のある社会成員として生き行為することができるような諸条件を、他人の側にも要求しなければならない。」「権利としてのこの諸条件には、積極的と消極的の両様がある。」「すなわち、「一方では、社会の成員は皆、互いにどの

人に対して、人たるにふさわしい敬意を表さねばならないし、また他方では、言葉によってであれ行為によつてであれ、人間としての尊厳と名誉、ローマ人が述べた、この万人の共有物 *res communis omnium* が侵害されたり、名声が損なわれたりすることすべてを控えねばならない。」(351)

第二に、「人間における神的な無限の原理は、かれの不断的完全化能力または完全化可能性の根拠でもあるのであつて、人は皆、そのために必要な諸条件を、自分自身でつくりだすべきであるが、また、可能であれば、それを社会からも受け取るべきである。したがつて、人間は、自分をみずから形成する権利と、形成される権利との双方を有している。しかし、人は援助を必要とする存在者として生まれるから、最初の形成は社会から受け取らねばならない。しかし社会は、最初は家族をつうじて後見権を行使しなければならぬが、これは、個人と社会と民族の発達をつうじて、一般的な権利となる。しかし自己形成は、人間の生をつうじて不断に前進するし、社会は、全成員が自立的にいっそう発展できるための手段を、たえず完全にして増大させることを心にかけるべきである。」(352f.)

このように、人格の神的無限性から、人間としての「尊厳と名誉」と、「自己形成」およびそのための社会的支援を受ける権利を導出するのに対して、人格における有限な「個人原理ないし個性」からは、「この個性の実現と尊重が依存している諸条件の全体として」、つぎのような権利がすべての人に帰属させられる(353-356)。

一、「ある完結した、個人的な自己生活および生活領域に対する権利」。この領域では、「各人は自由に、自分の考えや素質に従つて自分の生を形成する」のであり、この権利は、人間の肉体と精神の両面にかかり、「差

「恥心の尊重に対する権利」を含んでいる。

二、「外的な空間世界」では、「自分の住居を侵害されないこと」。

三、「口頭であれ書面であれ、自分の精神的な伝達のために」手段を選択する権利。「信書の秘密」。「表明された思想領域にかかわる個人権」として、「自分の思想の言語形式、および、可能である限り、自分の聴衆または読者集団を決定し、思想表現および公表の予定形式は他の形式に変更されないことを要求する権利」。

四、「個人人格から流れ出る所有権」。これは「きわめて重要であるので、第二編で特別に論究される」。

五、「自分の素質と好みに最も適合した職業を自由に選ぶ権利」。各人はそのための能力を育成する権利を有しているし、「国家は、教育訓練施設が素質と才能を喚起して職業選択が容易になるように、配慮しなければならぬ」。「職業の行使」は、「すべての職業身分の真の組織化を目的として全国民同胞に均等に規定される制約を除いて、どんな制約も受けることがあってはならない。したがって、閉鎖的なツングフトや世襲官職は、この自然な職業権とは相容れないから、ほとんどどこでも全面的または大部分廃止された」。

六、「遺言の権利」。「人は皆、自分の物財については、存命中に贈与することができるのと同様に、死亡のばあいでも自由に処分する権利を有する」。「ある人の権利はすべて、その人の死とともに失効するから、遺言指定権は存在しえないという、とくにカント派による批判は、誤った考え方にもとづいている。というのは、人は死んだ後には、少なくともこの世での生活にかんしては、もはやどんな権利もないと仮に認めるとしても、だからといって、かれが存命中に、自分が死んだときのために、自分の物財について指定する権利をもっていなかったとはいえないからである。このような行為の主な作用は、もちろん死後にはじめて現れるが、しかしそのことは、

この行為自体を法的に廃棄したり禁止したりする理由にはならない。その行為の作用は、通常、死を超えてはるかに遠くまで及び、その広範な作用はさまざまに未来にまで及びということが、ほとんどすべての人間行為の、とりわけ、より普遍的な目的の追求に向けられた行為の本質なのである。」「一般に自然的私的権利を認めない理論にとつては、相続権や遺言指定権の効力を否認することは首尾一貫している。しかし、個人の人格を尊重して、私的所有とそれについての自由な処分権とを是認する理論が、もし遺言指定権を、しかも上述のような根拠薄弱な理由で否定するならば、矛盾を犯すことになる。この遺言指定権は、もし禁止されるならば、非常にたやすく別の形態へ、つまり用益権を留保した贈与へ転換されるだろうという事実から考えれば、遺言指定権は一般に個人的な個性性と自由というものの本質に根ざしていることに思い至らざるをえないだろう。」

以上の六種の権利が、人格の個性性に由来するものとされる。所有権については、われわれも別途追跡することにしたが、ここでは、所有権が個人人格権から直接派生するものとして位置づけられていることに留意しておきたい。というのは、所有は生の維持に必要な物質的条件として人格の原権から導出され、この目的論的規定によつて私的所有の制限という重大な論点が帰結されることになるからである。

三 第二に、人間本質の二つの構成要素としての「精神と肉体にかかわる権利」について、まず、「生命のための普遍的な権利」として、「胎児の権利」（墮胎の禁止と経済的扶助）、死後も「遺骸になお長くともまる生命の姿」に対して払われる敬意が例示される。また、「生命のための権利は、人間の存在にとつて不可欠な諸条件の全体を包含」し、「生命の保存」は、「自分の生目的を達成するための一条件」であるから、その破壊、つまり

「自殺」は「自分自身に対して不正を犯す」ことになる」と説明される(357ff.)。そのうえで、人間の「精神的諸力の行使」を可能にする「諸条件」として、以下の諸権利が列挙される(360f.)。

一、「教養を受け教育を受ける権利」。

二、「生涯をつつじて」「自己形成」を可能にするような「積極的および消極的な諸条件を社会の側に要求する」権利。それは、「新聞、書籍出版、図書館・美術館、社交・教育団体」など、「人々の相互交流を維持し盛んにするものすべて」に具現される。

三、成人として、「思考・感情・意志の精神的諸能力を行為で表す権利」、すなわち、「口頭演説および文書・印刷物によって思想を自由に表現する権利」、「贈与と遺言指定の権利」、「自分の生活と仲間団体の生活において、自分の意志を自由に行う行為で表す権利」(自由および結社の権利は後述)。

四、「余暇」とくに精神的にも緊張を要求する肉体労働にかんして、休息と休養の時間を与えられる権利。「国家は、宗教上の配慮と精神生活一般のために、法律でこれらの休息日を定め、遵守させなければならない。」

一方、人間の肉体が要求する諸条件は、「社会的な規則や制度によって、肉体の維持と健康が損なわれないだけでなく、肉体が力強く発達する可能性をもつ」こととされる。この点でアーレンスが批判するのは、身体や健康をむしばむような刑罰、「健康を損なうような食餌と住居」、「とりわけ工場における、成人と児童の長時間労働」である(362f.)。この最後の点に対しては、「近年、たいていの国が保護措置を講じており、とくに児童および若年労働者の労働時間の上限を定めている。これは、工場では成人の労働は大部分、児童の協働に依存しているため、間接的には成人の労働時間にとっても標準になるものである。」ここでアーレンスが注記しているのは、

イギリスで一八四八年五月一日に施行された、十八歳未満の一〇時間労働日制（週五八時間）と、ドイツ・オーストリアの諸国における先行事例として、「就学の義務づけ」による児童労働の実質的制限である（363）。また、その脚注で「労働者問題について、とくに」参照指示された『若年労働者の心身の状態について』（ブリュッセル、一八四三年）の著者E・ディクペティオは、ブリュッセルにおけるアーレンスの研究仲間の一人である。

このような「労働者問題」を背景とした「身体的健康のための積極的諸条件」として挙げられたのは、「国家が教育の中に取り入れるべきである体育施設、とりわけゲマインデが手配しなければならぬ浴場施設、そしてとくに、貧しい労働階級のための、よりよい健康的な住宅」である。しかしアーレンスは、こうした住宅の供給は「何よりもまず私的団体の任務であり、ゲマインデの側からの補助金または保証によってなされるのは特定のはあいに限るべきだ」と考えている（363）。そのうえで、「そのような大規模な住宅群、いわゆる労働者居住地区Arbeiter-Viertel」が、周知のように近年、パリ、ブリュッセル、そしてベルリンで建設された。このような、実際に有益で、精神と道徳の修養を容易にする方向で、さらにもっと多くのことを達成することができる」（363Anm.）と、期待を寄せている。

このように、人間の精神と肉体にかかわる基本権を列挙したうえで、アーレンスは、「不完全な社会状態」において生命・心身・財産を自力で守る「自力救済 Selbsthilfe」と「自衛 Selbstverteidigung」の権利、すなわち「緊急権 Nothrecht」と「正当防衛 Nothwehr」あるいは「衡平 Billigkeit」について論及している。別稿⁽⁴⁷⁾でみたように、カントは、「法」の外的・形式的規定にもとづき、合法性基準に徹しようとしたから、「緊急権」は「法のない強制」として、「衡平」は「強制のない法」として、ともに法としては「曖昧な」ものとみなして形而上学

アーレンスにおける生の条件と人格権

法的論から排除したが、「権利が争われているのに決定を下す裁判官がみつからない」とカントが呼んだこれらの事態を、アーレンスは、「法律によって秩序づけられた、社会の法状態」ではない「不完全な社会状態」におけるケースとして、現実主義的に受けとめる。

そのばあい、アーレンスが「決定的な動因」として強調するのは、「人間の社会においては、権利、というものは、法律の形式で実現され存続しなければならない」という点である。「法律が、権利の形式的・社会的な要因であり、同時に、すべての順調な法発展と社会の存続そのものを保護する原理である。」「自然においては、形式は事物の本質から離れてはありえないのと同様に、……社会的な生諸関係においても、形式は法内容にとって本質的である。」「したがって、「権利を法律の形式においても保存し維持することは、重要な法義務である。」「

(365)

こういう見地に立てば、人格権の実質的な保障と法形式的確保との調整が問題になる。アーレンスは、「緊急権」を自然権的に認めるのではなく、法形式を重視しつつ、生存権の実質的实现を志向する。「人は皆、国家において、生命を保存するのに不可欠な諸条件を与えられなければならない。そして、すべての国が、このためにも救済制度の組織化をつうじて配慮している。つまり、諸国がたとえ、こうした非常事態における特別の理由から、自然権を、同時に法律によって、正式の権利として承認しているわけではないとしても、そのようなのである。」「しかし、困窮者が空腹のために盗みを働くばあいは、「実際の人権が法律によって承認されず、保護されない」ケースである。(364)

これまで、「たいていの自然法論者は、こうしたケースではいわゆる緊急権を想定し、生命を保存する生得的な

権利が存在すると主張することだけで満足してきた。「しかし右のように「法律の形式」を重視すれば、「困窮者、空腹で苦しんでいる者は、法的には、法律で指示または許容された形式でのみ、公私の支援組織に救援を求めてよいと、われわれは主張せざるをえない。」「残念ながら、実際には支援が十分でないことが珍しくない」から、その意味では「困窮者は実質的な不正 *ein materielles Unrecht* を「つむむることになるが、社会の不完全な状態では不運とみなして耐えねばならぬことが少なくない」し、「こうした状態を法律上でも完全にするように努力するほかはない」から、「このようなケースも不運とみなされねばならない。」(365f.)

しかし他方で、「裁判所の判決では、衡平の原理が立ち現れねばならない。つまり、個別の事件で形式的な権利または法律を実質的な権利とできるだけ調整することが問題であるばあいには、どこでもこの原理が適用される。」「だから、「裁判所の判決は、たいていのばあい、非常に軽い刑罰を科し、帰責無能力という犯罪捜査学的原則によって無罪を宣告することもしばしばあるのである。」(366)つまり、不法行為の厳格な認定を前提にしながら、「衡平の原理」が実質的に救済すると言っているのである。

一方、「自衛の権利」としての「正当防衛」を、アーレンスは、つぎのように条件つきで認めている。「人が、自分の生命においてであれ、自分の道徳的または物質的財産においてであれ、違法な攻撃者によって脅かされ、しかも法律による保護を求めることができなるとき」には、「人は皆、一般に権利と法律の状態を保存するために協力しなければならぬのであるから、自分自身のためにも、攻撃に対して、それを防ぐためにどうしても必要ならぬ手段でそれを退ける権利を有している。これが正当防衛のケースである。しかし、正当防衛の行使は、それが合法的であるためには、つぎの諸条件に服する。」「すなわち、「その攻撃が違法である」「こと、「人格

(生命、健康または名誉、または所有における)の侵害の危険が直接的で切迫しており、即時の救援が不可欠である「こと」、「正当防衛は攻撃につき合ったものである」ことであり、「正当防衛で死亡させることを直接意図してはならない」ということは、「道徳的な良心問題」であると言いつ(366f.)。

それにつづけて「革命の問題」が取りあげられているのは唐突な印象を与えるが、これは、「基本法または憲法体制の暴力的転覆」だけでなく、「個人または民族の人格の政治的諸権利の違法な侵害」という問題でもあり、「ここでも「法律の形式が社会とあらゆる自然にかなった発展とを守護する基礎要因である」ことが強調される。

「法の真の原理は、現存する法律の尊重をあらゆる面から要求するのであり、基本法または個別法の変更は、法律上その権限を与えられた権力によってのみなされるという要求にも、それが表れている。」「病的な社会状態をひきおこす権利などというものは、ほとんど存在しない。むしろ、もしそうなったばあいには、それをできるだけ早急に再び法的状態へ移行させ、法的な制度と形式をつづじて、そうした状態が再来することがないように配慮する権利があるのみである。」(367f.)

こう述べたアーレンスの真意は、つぎのような脚注に読み取ることができる。「革命あるいは暴力的抵抗の権利は存在しないという、この考え方は、たしかにベルギーで、またとくにフランスで(一八四六年六月の *Revue indépendante*)、たびたび否認された。しかしわたくしは、革命の結果としては、幾多の害悪と並んで客観的な善もありうるということを、否定するつもりはなかったし、否定することは不可能だった。しかし、ルソー派の抽象的で個人主義的な誤った法・国家論に起因している、革命と反乱の法理論の全体が、学問的に終止符を打たれねばならない。フランスにとっては、実践がよりよいものになるためには、まちががなく今がそのときで

ある。」(368f. Ann.)これが五二年時点でのアーレンスのスタンスである。「法律上の根拠をもつ国家市民の諸権利の国家権力による明白な侵害に対する抵抗は、暴力的なものは法によってつねに否認されているから、暴力的なものにならないばあい、どの程度まで許されるのかという問題は、このような政治的領域では私法的な正当防衛の類推は適用できないから、国法学と政治学が立ち入って論究しなければならない。」(369)

四 第三の考察対象は、「人間人格の根本属性にかんする権利」である。この根本属性とは、「平等と不平等、自由および社交性」である。「平等と不平等には、人間および人間の生活状態の客観的な本質と存在が表現され、自由には個人的な生活動が表現されるとすれば、最高の包括的な仕方人間が持ち合わせている社交性は、それによって、自由を用いて人間の生活のなかで法的・道徳的な組織体がつくられ、また、不可避的なさまざまな不平等も相互的な補完によって再び高次の一体性において調停される絆である。」(369)

このように、平等と不平等・自由・社交性を人格の根本属性ととらえる見方について、アーレンスは、過去の版からの補訂経緯をつぎのように記している。「わたくしの法哲学の最初の二つの版では、人格の根源的権利と並んで、特殊な個人的諸権利のすべてをこれら三つの根本本質に還元した。わたくしは、そうすることにによってフランスの読者のために叙述をできるだけ単純化しようとしたのだが、しかし、このような分類は、やはりたんに形式的で不十分なものであり、そこで一八四八年の第三版では取り下げられた。」アーレンスは、シャリポイス(Chalybaus)が一八五〇年の『思弁倫理学の体系』において、「この三分類法を採用しつつ、リーダー(Karl David August Röderer, 1806-1879)の「クラウゼに依拠した十四を下らない細分類」に言及している点を紹介して、「権利

アーレンスにおける生の条件と人格権

をさまざまに主要な諸関係に依じて規定した」点に「リーダーの功績」を認め、「権利をたんに形式的にしかとらえない者は、最も一般的な形式的分類を好むだろう」と述べて(370 Ann.)「生活世界の「諸関係」における多様な諸権利の分岐状況への目配りが不可欠であることを示そうとしている。

たしかに、初版の特論部の第一部「個人の権利」の第一章「人間の原権または自然権」は、導入部(pp. 121-124)に「*l'égalité*」、「*la liberté*」、「*la sociabilité ou faculté d'association*」の三属性を論じ(pp. 124-153)「これに」「正当防衛 *légitime défense* の権利」(pp. 153-158)と「私生活の尊重」(pp. 159-160)が付加されている。また、第二版では、導入部に「人格の権利について」という標題を付し、右の付加部分二項目の順序を入れ替えたほかは、初版とほぼ同様の構成になっている。したがって、本稿で主に検討している五二年版(四六年のヴィルク訳を除いて、著者自身による仏独通算第四版)では、個人の人格権は多岐にわたることになるのだが、ただ、ここでは「人格の根本属性にかんする権利」としては、依然として平等・自由・社交性の三つが取り上げられているのである。以下、これら三属性にかんするアーレンスの解釈を追跡しよう。

(一) 平等と不平等

まず、「平等の根拠」は、人格における「無限の神的な、理性に反映している原理」であり、「不平等の源泉」は「有限な個性」であると言つ(370)。「人間の平等は、いつさいの基礎的才能と能力に示され、すべての人々に同じ高い神的生活目的を指示し、神の前に平等であるすべての人々を、人類「あるいは人間性」の一体性においても統合する」のであり、だから「人類が、各人が永遠に自分の心のなかに抱く原像 *Urbild* である。」この「人類の原像は、どの人にも生きており、運動する」。つまり、「共感 *Sympathie* の感情で心を動かし、高潔な行

為にはつきりと表れるのであり、また、人類の仲間のなかで無知、幻惑あるいは不運によって道を誤り、孤独な利己主義の道に踏み入った人々を人類がたえず連れ戻す絆でありつつける。」(371)この原像は、「すべての人々を人類の前に平等にする。」(372)

「どの人にも、全員の一体性、共同性、そして連帯性を基礎づける神的原理が存している。人類における、そしてとりわけ神におけるこの共同性の理念は、真の平等の感覚を社会のなかに広めることができる。」(372)平等は、「人々にとって一般にこの世で必要な相互の援助や支援の条件である共感の雰囲気を、かれのまわりにひろめる理念であり感情である。」神的原理は、「時間と空間においてはたしかに完全な平等としては決して表れないが、すべての人々を同列に置き、全員のあいだで援助と助力への義務づけをつうじて連帯の絆を結び合わせる。個性の原理からは、時間的な現象のなかで人々の必然的な多様性が生まれるから、この個性の原理は、人々の平等の永遠の根拠である、一体性の原理と結合されて、後者の原理の社会への適用においては、時間と場所、時代と文化段階、人間のいつさいの自然的多様性に応じて後者の原理を修正せざるをえない。しかし、平等が存続しうるところではいたるところで、個人的な要素を破壊することなしに、平等は、理性によって人類の原像に照らして疑いえぬものとして承認された権利を、優先させるのである。」(373)

このように、人々の相互支援の前提条件は「共感」であり、それを生みだすものが平等の「理念と感情」であり、それは、どんな人の心にも内在する「人類の原像」のはたらきによるのだと言う。では、人類あるいは人間の原像が否定できぬものとして承認する権利とは何か。アーレンスにしたがえば、「平等にかんする権利は、人々の権利諸関係のための基礎諸形式を規定する外形的な法的平等でしかありえない。」その実質内容を問うな

らば、つぎのように言い表される。「一般的に、人間の平等は、つぎのことを要求する。すなわち、法はすべての人々のために等しく、一般的で同等の人間の発展および使命が依存している諸条件、つまり、各人が人間として生き、また自分の才能を自立的に発展させることを各人に可能にするような諸条件を、つくりだすこと、これである。」(373)

このような諸条件は、アーレンスも認めているように、上述の「人間人格およびその二つの構成要素である精神と肉体にかんする本源的諸権利が承認され付与されることによつてなしとげられる。」しかし、「法に求めることができることは、全員のために、一般的な諸条件によつて、各人が人間社会のなかで自分の活動によつて、自分の生と人間の発達に必要な個別的な精神的・物質的な諸財を獲得することができるための可能性を与えることを越えるものではない。しかも、子どもや障害者のように、諸個人によつては、自分でまかなうべきこの諸条件が充足されえないばあいのみ、法は、家族、ゲマインデおよび国家という集合人格によつて、あるいは特別の目的諸団体によつて、それなしでは人間的な法的平等の本質的な要求が満たされないような援助と支援が与えられるように配慮しなければならぬのである。」(373)こつして、人間としての自立的な生を、全員に等しく可能にする前提条件、その共同的創出が、「法的平等」という形式原理が担っている実質的な意味なのだということになるだろう。

歴史的にふりかえれば、「自然的、客観的な存在・生諸関係にもとづいていない不平等」が「さまざまな理由で、また、さまざまな目的を達成するために導入されたが、宗教と道徳によつて浄化された法的平等という高い理念は、こつした不平等をますます除去しようと努めている。」こつ述べて、アーレンスが「法的平等が要求す

「事項として挙げるのは、「私法」においては、法の前の平等、家族における夫婦の平等、および子ども相互の平等（性・年齢にかかわらず）、所有権における課税や特権にかんする優遇措置の廃止であり、「公法」においては、「政治的平等」、つまり、一方で、「すべての国家市民が国家に対して平等な直接的な関係に立つこと」、「封建制度が生み出したような中間支配」によらないこと、他方では、「国家公務員になる資格を得る可能性」が誰にも開かれていることである（374f.）。

しかしアーレンスにとつて、「平等」はあくまで「外形的な法的平等」にとどまるものなのであって、「実質的な平等」は、「不当で不道徳なものであるだけでなく、不可能なものでもある。」といつのは、「実質的な平等」は、「最近の共産主義および社会主義の教義」と、「その理論的起源」としての二つの思想系譜、つまり「感覚主義、Sensualismus および唯物主義、Materialismus」と、「汎神論、Pantheismus」とをつないでいる基本的発想であり、共産主義とその二つの起源とは、一見対立しているようにみえて、実は結果的には「ともに、人間における自立的な精神的で自由な原理の否認、真の自由な精神的で道徳的な人格の否定という点で一致している」（33f.）からである。

したがって、「政治的平等」についても、つぎのように述べて、機械的平等原理を拒否する姿勢を鮮明にする。

「もし国家の機能のすべてまたは一部を全員の平等な意志行為と選択行為に依存させようとするならば、つまり、教養、道徳性および真の利益の実際との差異を考慮せず、したがって、そのような政治的権利を付与される人々が国家の理念、目的および作用圏を、その範囲と限界において認識し、そのために働きかける能力をもっているか否かを考えないままそつするならば、政治的平等は、まちがった破滅的なやり方で理解されることになるだろ

う。「そつなれば、「国家の理念と目的の全体性が、特殊な主観的な目的や意図でつくられる諸党派によつて解消されてしまい、私生活圏や家族関係や私的な仕事と安寧から借用された諸目的が国家にこじつけられて、国家の活動と私的活動との正しい境界が取り払われ、両者が混同されて、二つの領域の眞の福祉が損なわれることにもなる危険が、つねに存在することになるだろう。」(375f.) 共産主義の体制が「たとえどんな外的な実質的な財の平等を導入しえたとしても」、人間の「精神的な理解力はさまざまである」から、「享受における本質的な不平等は依然として存在しつづける。」だから、「眞の法的平等が要求するのは、全員が自由に、また自由な活動によつて、自分の普遍的な人間の本質に従い、また各人が自分の根源的固有性において、発展すること sich ausbilden ができるという可能性、これだけなのである。」(376f.) こう述べて、アーレンスは、全員が各自の固有性を発展させる可能性をもちうる点に、理性的存在者としての人間が求める「平等」性の眞意を見いだす。この「平等」理解は、全員に発展可能性をひらく諸条件の確保と結びつくことによつて、センの「ケイバビリティ」に近づくだろう。

ただし、右の前段は、民主制あるいは普通選挙権の否定である。ここでは、機械的平等原理は近視眼的な私利私害関心による国家目的の党派的壟断を生みだすと主張されているが、同じ文脈で、初期自由主義者に共通してみられる穩健リベラルの特徴として、アーレンスは選挙権の前提条件を「独立性」に置き、フランクフルト国民議会で所属した憲法委員会でも普通選挙権には賛同しなかったし、ブルンチュリとブラーターの編集した『国家学辞典』の項目論説「自由」(一八五八年)でも、つぎのように述べている。たしかに立法は「国家同胞の自由な協力によつて実現する。しかしこれは、生活諸領域のさまざまな分節編成に従い、秩序づけられた諸利害が代表

されておこなわれるべきであり、また、全員によってではなく、上述の諸条件にふさわしい洞察と教養と、道德的自己決定を支える外的な独立性 *Selbständigkeit* をも証明できる人々によってのみおこなわれるべきである。⁽⁴⁹⁾ こうして、カントが「法的状態」としての「市民状態」における「ア・プリオリな原理」として、「人間としての自由」、「臣民としての平等」と並んで挙げた「公共体 *ein gemeinsames Wesen* の構成員」である「市民としての独立性」は、⁽⁵⁰⁾ ここでもなお生きつつける。

また、右記の後段は、各人の固有性の尊重としての「不平等」の評価にかかわる。つまり、「不平等」は、人間人格における「有限な個性」を根拠とする、「人間の生の本質的で重要な構成要素」として、積極的にとらえられる。人間は理性的存在者としては根源的に平等であるが、個性性、つまり個人としての固有性においては不平等あるいは多様であり、その不等性とは、各人が「自由な活動」によって「自分の才能を自立的に発展させる」ことにほかならない。その意味で、クリューヴァーが指摘しているように、⁽⁵¹⁾ 当該部分の章の表題が、第二版の「平等およびそれが理解されるべき真の意味について」から五二年版の「平等と不平等、およびそれにかんする諸権利」へと改訂されているのは、アーレンスの真意にいつそう即したものとみることができよう。五二年版の総論部で、法の究極目的としての「人格と共同体との完成」に向けた全員の相互補完関係を論じた際に、アーレンスは不平等にもとづく不均等な配分の正しさを認めていた。「人間諸個人は、即自的に、またそれぞれの発達において不平等であるから、全員が同じものを、それぞれにふさわしいものとして要求しうるわけではなく、不平等な諸関係のなかではやはり不平等に扱われなければならない、ということになる。だからプラトンも、自然が各人に指定した地位がそれぞれに与えられることを要求することによって、真の平等は、不平等な地位や関

係を不平等に扱うことに存するということを認めている。」(260)

しかし問題は、何をどのように「不平等に扱う」、つまり異なった仕方で扱うことが望ましいと考えるのかという点であろう。というのは、プラトンの規定、あるいは奴隷制の是認と、たとえばロールズの「格差原理」とのあいだには、根本的な対立があるからである。アーレンスは、上述のように「子どもや障害者」を事例として、「それなしでは人間的な法的平等の本質的な要求が満たされないような援助と支援が与えられるように配慮しなければならぬ」と主張しているが、そのような「援助と支援」を必要とする人々は、実際には「子どもや障害者」にかぎらないだろう。

したがって、問題は「人間的な法的平等の本質的な要求」の次元へ投げ返されるのであって、アーレンスが理性的存在者としての人格の「平等」に託した意味は、上述のように全員が各自の固有性を発展させる可能性をもちうることに見いだされたことが、再確認される必要があるだろう。その点、本書の第二版では、平等問題の主要論点を、(一)「素質と能力の基本的平等」、(二)「それらの発達と使用における不平等」、(三)「社会における活動のすべての分野の尊厳の平等」(つまり職業に貴賤なし)と簡潔に提示して、(一)については、つぎのように述べていたことが留意に値するように思われる。「まず、人々の基本的平等のための権利が存在する。すべての人々は、自分たちの人間的能力を発達させるために不可欠な諸条件が整えられることを要求することができる。したがって、すべての人々は、教育を受け、教えを受ける権利と、精神的発達のためのこれらの手段のほかに、物質的な生活に必要な物的な手段に対する権利も有している。」⁽⁵²⁾「こついう文脈から振り返れば、五二年版では、既述のように、人間の精神にかかわる諸権利の最初に「教えを受け教育を受ける権利」が挙げられてお

り、肉体にかかわる諸権利として「食餌と住宅」や「労働時間」が視野に入っていたことが想起されるから、この版では旧版に比べて人格権の分類がいつそう精緻化されたといえるだろう。右の引用の後段を生存手段への権利（生存権）の要求と解釈することも可能であろう。

ところで、現実の不平等の表れ方を、アーレンスは、人種、国籍ないし民族性、性別、年齢、職業、そして幸・不幸・偶然など、という諸項目で素描している。奴隷制は「まったく不正」であるにもかかわらず、「部分的にはいまなお高度の人種によって、黒人に対して維持されており、しかも、まさに抽象的な方法で自由と平等を国制の基礎にしているような国民によって維持されている」(378)と批判し、また、「すべての職業の平等な法的尊厳」(380)を擁護している。しかし性別については、「状況の賢明で、一般的な理解がいつそう重要になるばかりには、女性には正しい判断力が欠けている」から、「政治的権利においては、女性が男性と対等の立場に置かれるということはできない」と述べて、十九世紀的限界を示している。ただし、「私法的、民法的諸関係においては、部分的には実定立法にまだ存続しているように、法律行為についてであれ営業についてであれ、女性を冷遇したり排除したりすることは正当化できないことであり、教養の進歩によってもますます除去されてゆくだろう」(379)という展望はもっていた。

さらに、「幸・不幸、偶然など」による不平等については、「それらは人間の意志で左右できるものではないから、法「権利」においても根絶することはできないが、しかし可能なかぎり、社会的諸制度によって均衡回復が図られるべきであり、とくに自然によってひきおこされる所有物の損失のばあいがそうである。」(380)と言う。これは、損失の回復という意味ではアリストテレスにおける「匡正的正義」(「算術的」平等)に近いが、偶然に

よる損失の社会制度的救済という視座の意義については、人間の生活動全体のどこまでを「偶然」と認定するかという問題にかかわるだろう。別途考察するように、この点は、アーレンスが所有権を人格権から直接導きだすさいに、「わたくしのもの」の産出に対する他者や共同体の寄与を評価するという文脈で、あらためて問われるであろう。

不平等の起源にかんする理論としては、アーレンスにしたがえば、一方では、「ア、リ、ス、ト、テ、レ、ス」が奴隷制を正当化するために、「精神と肉体との差異を人間における「自然的素質」の差異に適用したように、「不平等の原因を人間の本質にみる」立場があり(38)、他方では、「ルソーが、誤って社会そのものを契約という外的事実によって成立させて、人間は自然的に平等かつ自由に生まれたが、社会によってはじめて不平等かつ不自由になったと主張した」ように、不平等の原因を「外的な状況」に求める立場がある(383)。しかしそのどちらも誤りであって、「さまざまな不平等の本来の原因は、それらが違法のものであるかぎりでは、次の点に求められねばならない。すなわち、自然的な諸差異が、利己心、支配欲、名誉欲および粗野な暴力という激情によって利用されて、自然的諸差異にさらにさまざまな人工的な法的不平等を結びつけたこと、これである。」しかし、人間の生諸関係の歴史におけるこのような激情の支配のなかで、「キリスト教がはじめて、人々の神の前での高い精神的・道徳的な平等を告げ、「古代のストア哲学が「きわめて不十分に」ではあるが着手していた「理性の究明」が、その「社会的諸関係の論究をめざす深い包括的な方向をとった」こととあいまって、キリスト教は、「宗教と道徳ならびに法によって非とされた不平等をいっそう除去するように絶えず努力してきた」と解釈される(384)。

つまり人間の「自然的諸差異」と「人工的な法的不平等」とを区別し、個性性としての前者を前提しつつ、後

者を批判しているのであって、その最も基礎的な視点は、上述のように、「法」がなしていることは、「全員のために、一般的な諸条件によつて、各人が人間社会のなかで自分の活動によつて、自分の生と人間的発達に必要な個別的な精神的・物質的な諸財を獲得することができるための可能性を与えること」であるという点なのである。各人の生と発達はいずれも各自の自由な活動によること、そしてその自由な活動は、それを可能にする「一般的な諸条件」としての「法」によつて支えられていること、こつこつ見地から、つぎに「自由」とは何かが問われるのである。

(二)自由

すでにみたように、総論部では、自由は、神的原理に連結する人間人格の「理性的な生の諸目的」(人格の完成)を実現するための自由として、「人倫的自由」と規定された。そして、ここではすでに、生の共同関係性の視野から、「共同して生きている人々全員の権利」とその相互依存性が語られ、各人が自由で公正な社会成員であることを保証するものとして、「法」が位置づけられた。一方、各論部では、人格の根本属性に由来する権利として、「法的自由 Rechtsfreiheit」の諸段階、適用の種類、そしてその歴史的発展が展望される。

まず、自由は、「人間の本质に相應するただ一つの理性の自由」であり、それは、人間が精神の諸能力(思考・感情・意志)によつて、「真・善・美・正の絶対的諸原理を神の本源的理念において把握し生活のなかで活動させる」ことを可能にする神的原理の「結果」にほかならないことが確認される(38頁)。そして、自由は、本来、「善の無条件的実現」をめざす「倫理的で人倫的なもの」であるから、人間の生においても「法的自由はこの人倫的自由と一致しなければならない」という根本的視座に立ち、さらにそこから、道徳ないし人倫の無条件性

と法の制約性との区別を反映して、「生の理想」としての「人倫的自由」と、「生の現実」における「多様に制約された状態」をもとらえる「法的自由」とが区別される。「法において承認されるべき自由は、その原基 Anlage、可能性としては、人倫的自由だけである。現実性においては、自由は、個人および社会の教養水準に応じて、選択意志だけ、あるいはカント流に言えば、選択意志の自由になるだろう。しかし、たんにこの選択意志が個人と社会において圧倒的に表示されるかぎり、真の自由と法秩序全体はつねに内面の敵によって脅かされるだろう。」

そして、法それ自体は、この選択意志に一定の自由な活動の余地を許容するから、 というのは、法は、真の自由そのものを破壊する可能性なしにこの選択意志を廃棄することなどはできないから、 たんにその活動の限界を規定するだけでなく、法の任務に従い、より良い理性的洞察によって選択意志を真の法的自由へと引き上げることができるような諸条件を、つまりここでは教育を、確定することもしなければならぬ。」(385f.)。これが、「人倫からはずれる」ことも大いにありうる「生の現実」における「法的自由」の成立次元だと言っているのである。

したがって、「法〔権利〕にかかわる真の自由」とは、つぎのように定義される。すなわち、「善および社会諸関係の普遍的秩序のなかで、それによって人間存在の目的の実現が左右されるような、発展の諸条件および諸手段を、理性的に意のままにできる能力」(386)である。この「法的自由」は、徐々に、「認識および意志の諸段階とアナロジカルに」、まず「感覺的」、つぎに「反省的・悟性的あるいは抽象的」、そして「理性的・調和的かつ有機的」の三段階に発展し、「この最後のものは人倫的と一致する。」

まず、「感覺的な自然の衝動」に支配された人間には、「自由がないだろう。」第二の「悟性的」自由は、「計算、

利己心、あるいは十分理解した利益関心の自由」である。そこでは「各人は、自分だけを目的とみなす。そして、自分を大きな社会体の中の個別の一成員とは理解せずに、各人皆、自分こそが、すべてが振り向けられすべての社会活動が流れ込んでいかねばならぬ中心点なのだ」とみなしたい気持ちに駆られる。」だから、諸個人は「かれを社会秩序と結びつけている絆を誤認し、それを自分の自由の障害物としか見ない傾向がある。」「これは社会秩序全体の諸法則と調和している自由ではなく、抽象的な個性性が原理であり目的であるような自由である。個人的な利益と一致するものはすべて善であり、それに対立するものは悪であるとみなされる。個人の健康を増進するために、何干という手段が案出され作動させられ、これらの手段からあらゆる可能な満足と楽しみを引き出すために、あらゆる技芸とあらゆる学問がこの目的に動員される。その結果、社会は驚くべき活動の光景を現出させる。獲得と享樂への欲望が悟性のあらゆる諸力を鼓舞し、調査と連想と計算の精神を至るところで呼び起こす。人々とその利害が至るところで対立する。その不可避的な結果は、対抗心とそれに伴う嫉妬、競争とそれに伴う闘争と危機である。このような抽象的で個人主義的な自由が、現在の社会の特徴をなしている。しかし人々は、その欠陥を理解し始めており、また、個人の自由が全員の権利とより良く調和するような秩序と組織の必要性を感じ始めている。このような秩序は、その学問上の表現も実際の実現もまた見いだしていないのだが、こうした秩序によって自由の発達における第三期が始まるだろう。」(387f.)

ここには、「個人的な利益と一致するものはすべて善」とみなす功利主義的人間観への批判が鮮明である。では、その第三段階の自由、「理性的、調和的かつ有機的な法的自由」とはどのようなものか。アーレンスの叙述は、こうである。この自由が「はじめて支配的になるのは、一方で、社会は、任意に創作されて個人の好みの法

則に服しているような、諸個人の集合体などではなく、個別的諸分肢（成員）が高次の生原理によつて結びつけられている有機的な一全体をなしているのだという確信を得るときであり、また、他方では、人が自分の高い理性的な自然、真理と善の普遍的諸原理、理性によつて命じられ、自分の自由の力によつて社会的生の共同体において達成すべき諸目的の全体を、認識したときである。そうなれば、自由は、つねにある理性的な目的のために用いられるべき手段として、めざされる価値の重要性とともにその価値が高くなる精神的能力として、理解されるようになる。そうなれば、自由はいっさいの理性諸原理に従い、自由の根本法則である人間の使命全体と調和し、最高の諸理念、至高の感情から糧を得て、宗教、道徳、技芸および学問と結び合い、人間に力とエネルギーを与えるものすべてによつて強化される。人間は、人類の有機的な分肢であり、かれとしては、あるいは自覚しないまま、社会体の他の分肢をとらえる善悪に共感するから、そしてまた、すべての部分のあいだで緊密な連帯が存在し、ある部分の損傷は、早晚、それ以外の諸部分にとつて不都合な結果を招くから、個々人の自由は全員の自由によつてのみ保全することができるのである。したがつて個人的自由が生育するのは、他者の同等の諸権利が尊重され促進される程度にまさに対応して、そして社会秩序の基礎をなす真善正の永遠の諸原理を、全員が自分の行為の法則として承認する程度に應じてなのである。このような諸原理にもとづいている自由と秩序が、真の自由であり、それによつて各分肢が他のすべての諸分肢とともに一全体に結びつき、共同体の法則のもとでもに発展するような、有機的な自由なのである。この自由は、第一段階の粗野な性質や個人主義の混乱に示されるようなものではもはやなく、人間の内面的調和と、社会有機体の諸機能に存在するはずの外的均衡とのしるしである平静を表す。この調和的自由は、社会を抽象的自由の濫用と専断から解放し、対抗と競争に代えて、人間

活動の全領域の眞の組織 Organisation、つまり諸人格の諸権利が、全員の使命の達成のための共同的諸条件および諸手段の使用を命じる高次の諸法則と調和するような眞の組織を設けるにちがいない。」(388ff.)

これがアーレンスの「有機的な自由」の構想である。「現在の社会は、以上の自由の三つの段階の混合状態を示しているが、そこでは抽象的な自由がまだ圧倒的に支配している。しかし至るところで、この半はアナキーな状態を脱する漠然とした欲求と、有機的で調和的な自由への渴望が表れている。しかしそれを樹立するための手段と方法は、人間の生諸目的の理性的諸原理、それに従って社会的組織がつくられるにちがいないこの諸原理がなければ、認識することはできない。」(390)

したがって、「人間が追求すべき生諸目的に応じて、自由のさまざまな種類が規定される」ことになる。すなわち、宗教と人倫、学問と教育、芸術と技術、製造業と商業のそれぞれの自由、そして市民的自由と政治的自由である。これらは「相互に条件づけあう」関係にあるが、アーレンスは、自由は「内容から形式へ、内面から外面へと進歩する」(391)と考えており、「高い精神的教養」が「あらゆる外的自由の最も確実な基礎であり、一国民の力の究極の源泉である」(392)と言つ。「自由が自分自身の眼と全員の眼とで人間をより高く位置づけることによつて、自由は、人間に内面的な尊厳と名誉の感情を付与し、かれが自分を尊重すると同時に他者をも尊重することを学ぶように働きかける。市民的および政治的自由は、こうして国民の性質を高める。」(393)

さらに、「自由の発達史」の展望においては、ロックの「感覺主義と唯物主義」の哲学とルソーの「抽象的で一般的な自由・平等論」の帰結がフランス革命だつたととらえられる。フランス革命は、たしかに「進歩をはばむさまざまな障害物を一掃したが、同時に、自由をその抽象的な個人主義的側面から理解して、法のあらゆる素

材において最高の規範として首座にすえた。しかし、フランスだけでなく、こうした原理が導入された地域も含めて、そのこの実際の経過から、「その一面的で、真の組織化 Organisation に逆行する性質」が明らかになった。たしかに「商業などの市民的諸領域」では、「私的自由」が「すべての進歩の条件として」不可欠であり、「個人の自由が基本原理であつて、また今後もそうでなければならぬ」という確信が一般的になった。しかし、「この重要な原理も、これらの市民的・社会的な生活圏においてさえ、秩序と組織化の原理による補完的要素を必要とする。このような考え方は、フランスにおいてもますます普及しているが、ここでは周知の 組織化 への呼び声の中で、またも今度は正反対の原理をまつたく一面的に明るみに出したにすぎず、それによって、まだほとんど獲得されていない個人の自由が、いわゆる 社会的組織化、という、同じく抽象的で機械的な規範のために犠牲にされてしまつたろう。もちろん組織化はこの市民的な自由諸領域にとつて重要な任務であるが、この組織化は、個別的自由を、各領域の本質に対応した、自由行使の共通法則に服させねばならないのであつて、そつなつてこそ真の組織化は本当の自由の秩序となることができる。」政治的領域でも、「国家の目的と国制、社会に対する国家の關係を規定するさいには、」政治的自由は、「人間と人間社会の倫理的な生、目的への方向づけ」がなされねばならぬ。(398ff.)

こうして、「われわれはいま、自由の問題においても転換点に立つている。」(400)フランス革命後半世紀を経た社会・政治状況のなかで、アーレンスの「人倫的自由」の見地にとっては、「抽象的な」自由論が「いつさいの宗教からの解放」・「いつさいの人倫的義務の解体」を主張していることに對する危機感は深い。「このような自由の濫用」に對して、それが「純粹に私生活に限定されているかぎりでは、」国家はそれを「許容しなければ

ならない」が、「外的な、社会的な、純粋に否定的で破壊的な自由の濫用」が生じれば、国家は平静な傍観者にとどまることはできず、本質的な生の諸善を維持するために、つねに、一般的な習俗 *Sittē* を守り保護し、また、否定的な自由表現には制約を設けることを余儀なくされるだろう。しかし、このばあいには、国家が自由の濫用に反対することによって、真の自由をも狭く限定してその社会的表現を不可能にしてしまう危険も存在している。しかしそれでも、この自由は存続しなければならない。「国家がこの自由に全権を与えることになるのは、その社会の精神的・人倫的な状態が濫用に対する保証になることができるばあいだけである」。アーレンスの判定によれば、そのような「完全な自由を許容しつる」水準に達しているのは、「いままでのところ北アメリカ合衆国だけ」であり、「同様の法的諸自由を確認しよう」と努めても、それが倫理的基盤をもつ社会の教養状態において樹立されなければ、どこでも失敗するだろう。「つまり、「法的自由を倫理的自由で充たすこと」こそが肝要なのであり、それは「法哲学の任務でもある」と言うのである(401)。法的諸自由は、人々に、「倫理的基盤」としての「高い精神的教養」を要求するし、また上述のように、市民的・政治的自由は、「尊厳と名誉の感情」の育成と相互尊重の「学び」とをつうじて「国民の性質を高め」もするのだという認識、これが、アーレンスの自由概念の根幹をなしていたのである。

(三) 社交性

すでに明らかなように、人間存在の相互依存性と相互補充関係という概念は、人間人格における無限性と有限性という二重の本質規定に由来し、生諸関係における生目的実現のための外的諸制約「諸条件」としての「法」規定をとおして、アーレンスの人間学的哲学思想の全体をつらぬいている。上述の「人格全体にかかわる権利」の

箇所で、「人は援助を必要とする存在者として生まれる」と表現されていたのは、その一例にすぎない。この相互依存性が、ここでは人格の根本属性の一つとしての「社交性 *Geselligkeit*」からとらえ返される。

社交性は「人類の一体性と人間本質の無限性との表れである。」動物の「種の保存」のための本能作用とは異なり、人間においては、「自分が時間的发展のなかでつねに制約された有限な存在である」という意識、それと並んで、自分のあらゆる能力を無限に発達させることができるという意識、そして人類の高い一体性の感情によって、一つにまとまって自分の存在の補完と共通の生活課題の遂行とをなしとげるために、社会的に他の人々と結びつこうとする理性欲求が、いつそう強く呼び起こされる。人類の中で各人は自分が一分肢、一部分でしかないと感じるのであり、一部分としてのかれば、ある部分課題しかなしえず、だから全員の参与と全員のあいだでのコミュニケーションとを前提している。このコミュニケーションのために人間は言語をもっているものであり、言語は同時に一個の有限な要素における無限の思想の表現であり、かつ人間生活における社会的結合手段である。それゆえ、社交性は人間の生得的で自然的な欲求なのであり、孤独は一定の時間をこえると苦痛になるから、矯正のための条件として、最も厳しい刑罰の一つとしてのざんげ制度に応用されているほどである。」(402f)

このように、アーレンスは社交性を人間の生得的欲求ととらえるが、ここでもその根拠は、人間人格の無限性と有限性との統合規定に置かれ、それを支えているものは全体と部分との関係をめぐる有機体論の発想である。しかも、社交性という生得的欲求は「人間の能力」の一つとみなされることによって、「すべての能力と同様に、感性的本能、悟性的反省、および調和的組織を志向する理性」という諸段階に従って発展する」(403)と考えられているから、右のように「理性欲求」という語が用いられる。感性・悟性・理性という三段階論は、上述

の「自由」の発展段階論と相似的であるが、ここではとくにつぎのようにプーフェンドルフ (Samuel Pufendorf, 1632-1694) を右の第二段階に位置づけることによって、利益関心と契約理論に集約される「悟性」段階の主観意思論的境界を指摘して、それを乗り越えようとするのである。

「反省と悟性的な利益関心の段階は、プーフェンドルフがかれの利己的な社交欲求 *interessierter Geselligkeitstrieb* において表現したものであるが、この段階が始まるのは、人々が、なんらかの一つ以上の目的のための集合または協力から生まれる利点を認識し計算して、さまざま、とくに収益に關係のある種類の結社をつくるときである。このような種類の結社をつくるばあいには、悟性の自由が、合意の手段となり、また同時に契約の内容にとつての主導的で決定的な規範となる。こうした契約結社を取り結ぶのは悟性であるが、しかしその結果、悟性は、浅薄な類推によつて、人間の社会一般とそこでの基礎的結社のすべてを契約によつて形成されたものとみなす傾向がある。そして、契約理論というものは、諸個人の主観的な意志がすべての権利と義務の原理であり基準であるべきだと考えるのであつて、契約理論は社会のとらえ方におけるこの悟性段階を意味する言葉となる。」^(403f.)

このようにアーレンスは、「悟性の自由」、つまり抽象的・個人主義的な自由に対応する形で、社交性の悟性段階を表す特質を、諸個人の「反省」と「利益関心」および契約理論にみとめ、合意と契約の根拠が「諸個人の主観的な意志」に置かれている点に留意していた。アーレンスは、この利益関心と主観的意志にもとづく悟性的結合原理に、第三段階としての「調和的組織を志向する理性」を対置する。すなわち、

「しかし、素質としてはつねにすべての人間に備わっている理性は、無意識のうちに、理性的本能として、あ

アーレンスにおける生の条件と人格権

るいは直覺的に、いつさいの人間のな形成發展の基礎をかれらのうちに据えるのであり、理性精神が本源的にそれ自身から言語を生じさせ、宇宙の直覺と、神との高い精神的な生の一体性において、最初の宗教的な絆を結び、そしていつさいのものに対する人間の最も普遍的な諸關係を把握するのと同じように、理性精神は人間の社會の創造者にもなつたのである。理性欲求は、それをフーゴ・グロティウスが有力に解釈したように、損得計算なしに、人間を人間に導く自然的な共感のうちに、自然欲求と結合して、家族紐帯だけでなく、本源的な大きな同族紐帯をもつくりだし、また、不可欠の分業を諸身分に応じて創設した。」(404)

ここでは、第二段階の主觀的意志論に対比する形でグロティウス(Hugo Grotius, 1583-1645)の名が挙げられていることが注目されるであろう。というのは、アーレンスは、前掲のブルンチュリの『國家学辞典』の第四卷(一八五九年)で「グロティウス」の項目論説を執筆しており、そのなかでグロティウスの『戦争と平和の法』(一六二五年)の歴史的意義を、つぎのようにとらえているからである。本書は「人間の社會を、宗教や教會の權威から完全に剥がし取り、それ自身で自立させ、理性によって法に従いみずから決定させることによって、中世の神權制的秩序と決別している。」「共通の信仰」という絆は、「すでに宗教改革によって破砕されていた」が、「それに代わっていまや共通の法意識が立ち現れることになつた」⁽⁵⁴⁾と。アーレンスのこのような、宗教的權威からの法意識の自立化の標識というグロティウス評価は、やや立ち入ってみれば、つぎのような根拠にもとづいていた。

第一に、グロティウスは、「社交的人間を、法秩序の直接的で確実な出発点、担い手および目標にすることに、よつて、法論・國家論に新時代を拓いた。社交欲求は、グロティウスの教義における新奇なものではない。この

欲求は、アリストテレス以来しばしば、また、いわゆるグロテティウスの先行者たち、とくにヴィンクラーによっても強調されてきた。そうではなくて、かつては自然欲求として理解されることの多かった社交性が、理性的な意識へと引き上げられて、法秩序の端緒、核心および目標とされたという点に、新しい画期的な思想が示されている。「つまり、アーレンスは、グロテティウスが「社会とその法を自立させよう」として、「たとえ神は存在しない」ということを容認するばあいでも、法は存在するという命題は立てることができる」という趣旨を述べたことを引証して、グロテティウスは「法の直接的起源が人間の社会的自然にあることを浮き彫りにしようとした」と指摘するのである。⁽⁵⁵⁾

このような、神観とはかかわりなく法は存在するというグロテティウスの見地をさらに特徴づけるものとして、第二に、人間意志からの法の独立性という論点が挙げられる。すなわち、グロテティウスは「法の原理を、意志一般に左右されないもの、そしてそれを徹底して神の意志にも左右されないものにする」のである。「法は、かれにとつては、意志や選択意志の概念ではなく、人間の不変の本質から流れ出る概念であり、他の永遠不変の諸理念と同様に、この法の概念を理性が認識する。神自身は数学的な諸真理を変更できないのと同じくらいに、神は正であることを不正にすることはできない。事物の本質から流れ出る、理性で認識される秩序は、どんな意志にも超越している。⁽⁵⁶⁾」「この、「意志一般」から独立した不変の法を、グロテティウスは「自然法」と呼ぶ。

したがって、第三に、グロテティウスにおいては、「人間の本质つまり自然から流れ出る法と、意志によって設けられた法との区別」から、「自然法 *jus naturale* と意志法 *jus voluntarium* との区分」が帰結する。「意志法」は、「神の法 *jus divinum*」(「神の意志によつて許されるか否か」)と、「人間の法 *jus humanum*」とを包括する。一方、

アーレンスにおける生の条件と人格権

「自然法が標識にするのは、すべての文明諸国民のばあいに受容されているものと同様に、人間の理性および社会的自然との一致である。」そして、「人間の本质にもとづいている自然法を根拠として、生得的な諸権利が、生命、自由、不可侵性、無主物の取得、および契約の神聖さとして存在している。⁽⁵⁷⁾」

このように、アーレンスは、人間の本质としての理性と社交性を根拠として「自然法」の自立性を提示した点にグロテイウスの歴史的意義をみとめた。「法は、その直接的根源を、人間の本质の中に、つまり理性的で、利己的な考慮なしで自然的な好意から社交する存在者としての人間の本质の中にもっている。この社交欲求から、家族、市民的結社および諸国民の結社という、人々のさまざまな種類の社会的な結合が生まれる。理性と社交性が、人間を際立たせる属性である。それに従って法も定まり、法は理性を規準とし、社交性の維持と促進を直接的な目的としている。したがって、人間の社会的な本质と一致しており、平穩で秩序ある社会の保護のために *(ad custodiam societatis non quailsunquae sed tranquillae et ordinatae)* 不可欠であると理性によって認識されるもの、そのすべてが法である。⁽⁵⁸⁾」これが、アーレンスがグロテイウスから引き出した、理性と社交性というもつぱら「人間の本质つまり自然」に依拠した法規定の認識であった。⁽⁵⁹⁾

こうして、社交性の「悟性」段階から「理性」段階への発展は、プーフENDORFの「利己的な社交欲求」に対するグロテイウスの「理性的で、利己的な考慮なしで自然的な好意から社交する存在者としての人間の本质」規定の対比として、あるいはとりわけ、諸個人の「主観的な意志」にもとづく「合意」と「契約」に対する、つまり「意志法」に対する、「人間の本质」に由来し意志一般に左右されない不変法としての「自然法」の対比として表現された。これに自由の「反省的・悟性的・抽象的」段階と「理性的・調和的・有機的」すなわち「人倫

的「段階との対比を重ねあわせるならば、損得計算・利己心・利益関心を考慮する「悟性」と人倫的な「理性」との相違、前者に対する後者の優位がいつそう明瞭である。

では、いったい「悟性 *Verstand*」とは何かといえ、それは広くヨーロッパ精神史のなかではむしろ「知性」(*intellectus*) という魂の直観的・内奥的認識能力として、トマスにおいても推論的認識能力とみなされた「理性」(*ratio*) よりもむしろ上位に置かれ、イギリス経験論(たとえばロックの *Understanding*) だけでなくヴォルフ学派まで(その本来の直観的要素の軽視と平板化をとまないつつ) 貫流していたものであったこと、しかしこれをはつきりと逆転させて、「悟性」に対する「理性」の優位を確立したのは、ヴォルフ学派の中で育ったほかならぬカントであったこと、こうしたことがすでに知られているから、感性から悟性を経て理性へというアーレンスの発展図式は、カントによる理性の優位の確定なしでは想定されえなかつたのではないかと思われる。カントの超越論哲学とその法論の「形式主義」(あるいは善論の欠如) に対する一貫した批判にもかかわらず、そこから多少とも距離をおいてながめれば、たとえ「意思」論の限界を批判する「本質論」の立場からではあれ、結局カントの認識論の基本構図が、理性的存在者としての人間の能力にかんするアーレンスの目的論的・善論的考察の出発点に置かれていたことが判然とする。このカントからの継承と断絶という問題は、むしろアーレンスの師クラウゼによるカント解釈と *Pantheismus* の立場からの「心理学」つまり人間学において問い直されるべき課題にほかならないことはもちろんではあるけれども。

カントにおいては、現象界(感性界)は、感性と悟性のア・プリオリな形式に従った知性認識(因果法則)の世界であり、それに対して、純粹認識の次元としての叡知界(物自体界)は、とくに理性の実践的使用によつ

て、無条件の義務命令としての道徳法則をア・プリアリに意識する定言命法の世界として定位される。この純粹理性の「実践的な」性質において、「理性の立法」、すなわちみずから主体的に決断する自由として「意志の自律」が可能となる。このような構図において、悟性は概念による認識能力であり、「規則の能力」であり、カテゴリーによる「経験の形式」であるのに対して、理性は、「悟性の諸規則を原理のもとへと統一する能力」であり、⁽⁶¹⁾しかも理性のはたきば論理的であるだけでなく、すぐれて実践的であり、すなわち道徳的判斷をなしうる理性的存在者、道徳的人格としての人間の本質規定に直結するものとなる。

アーレンスにおける理性の優位は、上述のように「理性的自由」が「人倫的自由」と理解されたように、またそれが人間人格の基本属性として規定されたように、カントの道徳的人格、つまり「理性的存在者が人格」であり、「理性的本性はそれ自身目的自体として現存する」⁽⁶²⁾、それ自身が目的自体である人間性」⁽⁶³⁾という道徳性に重なり合う面がある。だからアーレンスは、「理性」のはたきばにおける人倫性・道徳性という点から、カントをつぎのように解釈して敬意を表すことができた。「カント自身は、外的な法的自由を、主に真の人倫的自由を確保するための手段とみなすことによって、法的自由の人倫的自由に対する密接な関係を示唆していた。しかしカント学派は、この高い観点をほとんどまったく視野外に喪失した」⁽²⁷³⁾と。しかし、カント自身は、悟性に対する理性の優位へと従来の伝統的理解を転換させつつ、同時にその理性の認識能力にはつきりと限界を画定したから、逆説的にそれまでの理性主義（合理主義）に終焉をもたらし、それ以降、理性の「統制的使用」と呼ばれる、「理性自身の必要」への道徳的自覚を問わずに、一方的に生の目的内容を「善」として語ることは、まずはばかられる事態となった。

しかし、カントが、おそらくはプロテスタント的エートスのもとで「理性」のはたらきに託して提起した道德的人格というものの自由と尊厳、無条件の義務として本来なすべきことだという意識によって自分が自由であると認識する自律的個人の「尊厳」と、そのような理性的存在者としての諸個人の相互的「承認」の必然的要請とそれへの努力、この証明不能の規範的理念から、どのような示唆を受けるかは自由である。カントのテキストの解釈ではなく、正義のあり方を「カント的に解釈」して、カントの「相互尊重と自己肯定感の倫理」⁽⁶⁴⁾の現代社会における意味を「再定式」した一人がロールズである。「無知のヴェールは原初状態における人々の知識を剥奪して、人々が他律的な原理を選ぶことができないようにする」し、「われわれの具体的な達成目標が何であるかにかかわらずわれわれに正義の原理が適用される」ということは「定言命法から行為すること」を意味している。こうして、「自由かつ平等な理性的存在者としての自然本性」が表現されることになる⁽⁶⁵⁾と考えられる。

そのようなロールズの「原初状態」論すなわち契約説としての「公正としての正義」の立場は、とくに功利主義との違いを明らかにすることを主旨としており、そのための基本前提は、「正 the right」と「善 the good」との区別である。功利主義は善の最大化が正であるとみなすのに対して、ロールズは「善に対する正の優先性」を主張する。つまり、「人々は自分たちの善の構想を正義の二原理が要求するものに従わせること……：にかんして暗黙の合意を与えている。」「他者の権利を剥奪することで得られる快楽は、それ自体で不正であるとされる。」「正義の侵害を要求するような諸利益はまったく価値をもたない」ことを了解しあっている。⁽⁶⁶⁾

既述のように、ロールズが「公正な協働システムとしての社会」という構想のもとで提示した、「自由で平等な人格としての市民（協働している市民）」という観念」と「秩序だった社会、つまり、正義についての一つの公

共的構想によって実効的に規制されている社会という観念」は、このような「正の優先性」を前提にしている。だから、こうした規範的構想と結びついた人間を論拠とすることによって、「合理的なもの the rational」と「道理になつたもの the reasonable」とが区別される。というのは、「合理的ではあるが、それでもやはり道理に反する」というばあいがあり、「常識は、一般的には、合理的なものではなく道理になつたものを、道徳的感受性を含んだ道徳的観念とみなしている」からである。⁽⁶⁷⁾ ロールズはこの区別を、「カントの仮言命法と定言命法との区別と同様のものである」と言う。「道理になつたものが合理的なものに優先し、後者は前者に絶対的に従属する。この優先性は、正の優先性を表す。公正としての正義は、こうした特徴をもつ点でカントの見解に類似している。⁽⁶⁸⁾」この「合理的なもの」に対する「道理になつたもの」の優先性は、これまでの文脈から、カントとアーレンスにおける経験的・利益関心的「悟性」に対する道徳的・人倫的「理性」の優位にほかならないことは、容易に見てとれるであらう。

アーレンスは、むしろカントによる理性能力の限界画定に異を唱え、「人格の完成」という善の構想を、生の目的論として正面から語った。それはロールズが目的論的な学説の一つとして挙げた、「善とは多様な文化様式において人間としての卓越性を実現することだと考える」立場としての「卓越主義 perfectionism」⁽⁶⁹⁾に該当する可能性があるが、卓越性を計る規準は何か、一定の卓越性の諸価値が人々に義務づけられたり優先権を与えられたりしているか、といったことを検証しなければ、即断することはできない。むしろ功利主義という快樂主義的目的論（善論）とは異なり、理性的存在者としての「人格の完成」というきわめて自由度の高い善規定は、ロールズの「正の優先性」論にもとづく「自由で平等な人格としての市民（協働している市民）という観念」に実質的

に重なる可能性があるだろう。なぜなら、アーレンスは、上述のように、人間の生の根源的な被制約性の観念のもとで、「共同して生きている人々全員の権利」の相互依存性に注目して、「社会の真に自由な、そして自主的に公正な成員であること」を共同的に保証する「相互的諸条件」として「法」をとらえていたからであり、また、そこでの生諸目的の実現の努力は、各人および諸生活圏の自由な活動にゆだねられていたからである。そういう自由で公正な市民の共同体という規範的構想を、アーレンスは、社会契約説（カント　ロールズ）によってではなく、人格権論として提示したのである。

さて、アーレンスの人格権論における、人格の根本属性の一つとしての「社交性」に立ち返れば、「社会は人間の主な生諸目的と人格の諸段階とに従って内的に編成され組織される」ことが理性の要求だと主張される。人格の諸段階とは、家族、ゲマインデ、種族、民族であり、主な生諸目的にもとづく結社は、国家と宗教的諸団体をはじめ、商業と製造業、さまざまな技芸、学問、教育にかかわる諸団体である。とくに商工業については、「旧いツンプト制ではなく自由なコルポラティブな基礎の上に立つような実際の商工業組織は、まだまったく欠けているが、富裕を高め、同時に労働者同胞を法的・人倫的な絆で互いに結ぶためには、それが現在の喫緊の課題の一つである」(405f.)と言つ。アーレンスにとっては、「人間の社会は、一個の巨大な有機的組織体として、すべての主要な生諸目的と人格の諸段階とに従つて多数の特殊な組織体へと形成され鑄直されるべきであり、それらの組織体はすべて互いに調和的に結びつき、とくに国家によつてそれらの法的諸関係において秩序づけられ、一つの外的な統一的法権力のもとに服する必要がある」(407f.)、と考えられた。

また、「すべての社会的組織においてつねに注意を払われるべき本質的な要素」として、つぎの三点が挙げら

れる。「一、人格性、と人格的自由が基礎であり、またそうでありつづけねばならないこと。つまり、この基礎は、たしかに社会的な絆によつて制約され、その活動は社会的な目的に向けられることもあるが、しかし精神的・人倫的な確信によつて表明されるその内面的な特質、ならびに外的な所有物は、つねに尊重されなければならない。」「二、人間の人格は全面的なものであること。したがつて、たとえそれが主にある職業に専念し、ある身分に属するとしても、他のすべての生活諸領域に対して諸關係が確保されていなければならない。」「三、さまざまな個々の社会的組織体と諸身分は、それ自身互いに調和的に秩序づけられなければならないこと。つまり、それぞれの社会的職業身分は、ある側面から他のすべての職業身分と緊密に關係して相互に作用し、この側面から規定され秩序づけられねばならない。」「(407)」「すべての社会的な組織体が有機的に編み込まれ結び合わされ、すべての成員、すべての目的、すべての領域が互いに調和的に結合して、一つの巨大な人間社会において高次の統一をなし、そこでは内的な分節編成 Gliederung と多様性が有機的に発現し、ある総権力によつて束ねられる。社会的な発展の最高の目標であるそうした統一と内的な調和的分節編成の状態において、人類は一つの巨大な統合人格〔または共同人格〕 Gesamt-Persönlichkeit として立ち現れ、それはすべての人々を社交性のさまざま段階と集団で統合し、すべての成員を、その個別の職業に対応する形で社会生活のすべての機能を分担させる。このような発展が、未来の一つの理想なのであつて、そのための「諸条件を配置し作りだすことが法と国家の特別の任務なのである。」「(408)

こうして「人格的自由」を基本としつつ、それは同時に社会的な生活諸領域との諸關係をとおして、分節編成の有機的社会構造に結びつけられ、最終的には「統合人格」としての人類にまで至る。このような人間人格の社

会的生活諸關係の多層的・有機的理解のもとで、「社会生活一般のために」法が要求する事項として、つぎの四点が挙げられる。一、「人格、名誉などの普遍的な諸人權の尊重」、二、精神的・社会的交流において「意図的な虚偽または歪曲をこつむらないこと」、三、「人倫的な感情」が傷つけられないこと、そして四、自由意志で「債務を負い、契約を結び、理性的で人間的な生目的をめざすすべての社会団体に加入する権利が、自立したすべての国家同胞に認められること。」(109)

一方、「個々の目的団体にかんする法は、一般に団体法・アソツイ・アツイ・オーン法・結社法と呼ばれている。」(109)それらは、政治、宗教、教育、学問、技芸、商工業、道德の諸分野について、生諸目的活動の補完と支援をおこなう。

五 以上が「社交性」をめぐるアーレンスの問題構成である。生の社会諸關係の有機的相互連関は、右に示唆されたように「個人人格」を超えて「集合人格」およびそこでの共同性への展望を拓くことになるが、その前提ともなる「人間諸力の活動にかんする法」すなわち「労働にかんする法」が、六種類の人権の第四項目として検討されている。

「労働は、人間および人間社会の完全化の条件である。労働によって人間は心身世界の創造者となり、それをつうじて神に似た性質を人間に生みだす。したがって労働は、人間に課された厳しい法則ではなく、進歩の法則、人間を向上させ、心身領域のかれの力を不断に増大させる法則である。」「人間は一全体であるから、かれの労働も、もつぱらかれの諸力またはかれの仕事の一部分に制限されるべきではなく、たとえ主にはある職業で活

アーレンスにおける生の条件と人権

動するとしても、すべての人間諸力の形成を包括するべきである。しかしこの点では、機械制における大きな諸発見によって、ひたすら逆の方向が以前にも増して促進され、ほとんど極限にまで至っている。「もし現在の軌道を進んでゆくならば、昔の農奴の代わりに新しい産業隷属民が生まれるだろう。つまり、土地に属する奴隷 *glebae adscripti* が、多くの点でもっとひどい状態の、機械に属する奴隷 *machinae adscripti* に変わるだろう。」(44f.)

アーレンスが期待するのは、それとは逆に、「厳しい労働が機械によっておこなわれ、人間はただ機械の指揮をとるだけとなり、したがって機械が新時代の奴隷となり、人間はみな、自分の高い素質と能力を伸ばすためにより大きな余暇をつくりだすような未来」(45c)である。そのためにアーレンスが要求するのは、「労働の権利」と国家による労働法制である。労働の権利には三重の意味がこめられており、第一に、「だれもが働く能力を得ることがするための諸条件が社会の中で用意されるべきであり」、「国家が一般のおよび特殊・専門的な教育機関または財源の配置によってこの諸条件をつくりだす」こと、第二に、働く能力のある人はだれでも、「その能力を発揮すること、も正当とみなされる」こと、したがって、「閉鎖的なツンフト」や営業にかんする専断的な「政治的許可制」の廃止、第三に、「働く能力のある人はだれでも、仕事の対象を探し、それが存在する場所に定住する権利も有する」ことである。そうなれば、だれもが「社会の通常の商工業状態でも仕事の対象を見いだすだろう。」(415)

ところが「社会主義は、このような資格を労働への権利に変えた。仕事を国家がだれに対しても保証し、必要なら創りださねばならない」と。このような考え方は、国家自身が普遍的な営利会社になり、すべての営業を公

的なものにして、みずからに集中するということを必然的に前提とする。「そのようにいつさいの私的労働が国家労働へ改変されるならば、国家がその任務を踏み越えるだけでなく、いつさいの自立性を壊し、いつさいの競争心を最大の専制の犠牲にして、怠惰と墮落を社会全体にもたらすことになるだろう。国家は、工業と商業の自立的発展の一般的諸条件だけを用意すべきであり、国家自身は工場主や雇主ではないのだから、だれに対しても仕事を世話してやることはできない。だから、国家に仕事を要求する権利は存在しない。」(416)

全員が働く能力を獲得する前提条件として、国家による教育制度の整備が主張されていることは注目されるが、右の一節にはアーレンスの保守的自由主義者としての相貌が表れている。フランス二月革命では、「労働の組織化」の一つの柱となるはずの「国立作業場」は、早くも六月に閉鎖され、失業労働者たちの蜂起と鎮圧のうち、反共和政的保守化が進行した。上記の私的労働の国家労働への改変に反対するくんだり、アーレンスは、そうした見解を「二月革命の直前に出版されたフランス語第三版でも表明した」(416ann.)旨の注記をほどこしている。

本書の「総論部」に先立つ「序論」で、アーレンスが「法哲学の発展における逸脱現象」として「共産主義および社会主義の諸教義」と呼んでいるものは、オーウェン、サン シモン、フリーエ、そしてルイ・ブラン、ブルドンを指しており、先に「平等と不平等」の項で触れたように、それらの思想的起源を「感覚主義」と「唯物主義」および「汎神論」に求めている。アーレンスにしたがえば、それらは人間の「真の自由な精神的で道徳的な人格の否定」において共通しており、「感覚主義は、イギリスで基礎づけられ、フランスで完全に展開された」ものであり、「物質的な幸福を求め、宗教的意識を根絶し」、「結局、人間社会全体を全員にとって均等

アーレンスにおける生の条件と人格権

な享樂社会に改変しようという計画へと立ち至らざるをえなかった。」(34)このように理解することによって、「社会主義」に対するアーレンスの批判は、「国家と社会との混同」、つまり「社会を国家の中に埋没させ」、諸個人と諸結社との自立性を国家が奪つ点に向けられた。したがってアーレンスの、人間の相互依存と共同性(相互支援)という善の構想は、そうした初期社会主義の思想と運動に触発されつつ、国家からの「相対的独立性」を確保した、自由な市民による自由な協同性としてのアソツィアツィオンを、有機的発想のもとで志向することになるであろう。

一方、国家による労働関係法制として主張されているのは、つぎの四点である(46f.)。

一、「個々人の労働の保護と、それによって生産される所有物、ならびに国民的労働の保護」。この最後の保護は、それが「国民的な労働諸力の発達の不可欠の条件とみなされ、また、この全体との関連で生産物の価格上昇によつて生じる犠牲が実際の育成費用とみなされつるがぎりにおいてであつて、しかしそのばあい、この育成の究極目的である独立も承認され、かつ労働生産物の自由な国際交易の原理のなかで追求されるべきである。」この言説は、フリードリヒ・リスト(Friedrich List, 1789-1846)の国民的生産諸力の理論を想起させるものであり、この点では、クリーヴァーのつぎの指摘は注目にあたいる。ブリュッセル時代の「アーレンスは、ドイツと活発な関係を維持した。モールのほかに、リストが一八三八年にかれをブリュッセルに訪ねた。かれはアーレンスの教授法に大いに魅了されて、自分の息子を一年間研修のためにブリュッセルに送ろうとした。」⁽⁷⁰⁾

二、「商工業制度の法的組織化」。これは、「雇主と労働者との権利関係の規定、さまざまな種類および位階の労働者たちのあいだの関係の規定、規制当局および仲裁裁判所の設置、商工会議所の設立」、「商工業統計」など

を含む。

三、「成人および未成年者の最長労働時間の規定」。この労働問題は「国際競争と密接に関係している」から、個別国家だけでは対応が困難であり、「この課題を本気で抜本的に解決するためには、国際的な取り決めによってこれを規制することが不可欠であることは明らかである。」「国際営業法という、国際法の中のまだほとんど輪郭も描かれていない分野の重要課題がこれである。」

四、「労働あるいは生産物の質」にかんして、「個別生産者にいわゆる工場商標によって保証を与えさせ」、また、「商品、とくに食品についてなされる粗悪化に対抗する」ことによって、「一般に信義を商取引の諸条件として確立する」こと。

さらに、「例外的なばあい、とくに政治状況によつてひきおこされた商工業恐慌のばあいには、国家が、失業する大衆の雇用のために、一般的な有用な仕事を国家の費用で大規模に実施することができる。」

六 アーレンスの人格権論は、このように労働生活関係に限つても、労働能力育成のための教育制度から、自由な職探しのための営業制度の開放、労使関係制度と労働者保護、雇用対策、消費者保護までの広範な諸分野での国家政策対応を要求することができた。そのうえで、さらに六種類の人格権の第五項目にあたる「人間の生の共同性 *Gemeinschaftlichkeit* にかかわる法」として、「相互的支援」の権利と義務がつきのように規定される。

第一に、「社会の財制度 *Güterwesen*」として、精神的・物質的領域での各種「財の最大量が生産され、また全成員がそれを入手可能であり」、「就労能力に応じて、自由かつ正当に分配される」こと。「これにかんする諸原

アーレンスにおける生の条件と人格権

理は、国民経済学が、社会的財の自由な配分の創出にかんする教義として詳述すべき事柄である。」(418)

第二に、「社会の全成員は、たんに契約による合意の結果としてだけでなく、普遍的に人間的で集合人格的な法義務によつても、本来、互いに支援しなければならぬ。」「すべての実在的な権利関係は契約に還元されねばならないと考えるのは、まったくの誤りである。権利と実在的な法義務は、不可欠の生条件が人間の意志によつて調達されねばならないには、どこでも存在している。この不可欠の生諸条件は、まずそれぞれの種類と段階のそれぞれの集合人格 *Collectiv-Persönlichkeit* によつて、それを必要とするその構成員たちのために調達されなければならない。」つまり、家族関係、ゲマインデ関係、国家関係がそれをおこなつてであり、「そこで生じた権利と法義務は、その基礎を契約に置いているのではなく、自然と理性によつて見いだされるこれらの諸関係の本質に置いている。これらの統合人格によつて、諸個人にとつても、その生と発展の多くの合法的な諸条件が充足される。」家族生活、ゲマインデ生活、そしてとりわけ国家生活は、「諸個人が使用し、自分たちの生目的のために利用することができる、言葉の本当の意味での開かれた財の巨大な総和を、全成員に対して提供する。そして、公共生活の進歩は、共同の寄与¹⁾あるいは分担金²⁾によつて調達されるまさにこの共同財 *gemeinsame Güter* の増大にも存しているのであつて、この共同財は、しばしば等価物なしで、だれでも自由に利用することができるのである。そのような財の調達によつて、これらの公共的な統合人格は、契約が存在しなくても、全員に対して実在的な法義務をいつそう完全に果たすのである。」(418f.)

これより二十年余り後の一八七六年に、アドルフ・ヴァーグナーは、アルベルト・シエフレ (Albert Eberhard Friedrich Schäffle, 1831-1903) から学んだ「共同経済 *Gemeinwirtschaft*」の概念を援用しつつ、「人間の社会的本

質、あるいは人間的な共同生活に由来する」ところの「共同的必要物 Gemeinbedürfnisse」および「共同財ないし共有財 Gemeingüter」にかんする議論を展開して師ラウの古典派的経済学教科書を一新するが、同時にウァーグナーの福祉目的国家論に影響を与えたアーレンスにも、右のような「共同財」の存在とその「増大」＝「公共生活の進歩」という認識があつたことは留意されてよい。アーレンスのこの認識は、別途検討するように、所有権一般を根拠づける諸理論の分岐状況と、用益権・地益権など複雑な実相を含む所有権の歴史的発達とへの展望にもとづくものであり、「共同財」の背後に「契約」ではなく生活の「諸関係の本質」を見よつとする点に特質が表れている。アーレンスにとっては、そもそも「人類にとつて、大地は、生きている存在者の活動によつてその生と発展のための条件と手段となるべきいっさいの物件の全体として、共有財 Gemeingut である」(433)。したがつて、そのような観点から、ここでは、「不作爲の違法」など、「先行する契約なしでの法的諸関係が」生活諸関係のなかに存在していることに注意が払われているのである。(419)

第三に、自然災害や戦争などによる「不幸」は「共同で対処すべきもの」であり、これには国家が、強制的な「保険施設」または「課税割増し」によつて対応すべきである。といつのは、「社会における偶然的な、責任を問えない不幸はすべて、できるかぎり正義の原理によつて制御されるべきであるからである。」

第四に、「相互的な救助と支援の権利と義務は、個人についてだけでなく、結社や集合人格についても存在する。」「相互保証の原理」または「全体保証 Gesamtbürgerschaft の原理は、社会生活のあらゆる集団と段階で適用することができる」(420) 云々。

最後に、「法状態の維持と再建のための権利」として、司法(民事および刑事)と刑罰を人格権によつて基礎

アーレンスにおける生の条件と人格権

づける試みがなされ、特論部の第一部「個人人格の権利」(その一部としての所有権論は別建てとして)の展望が終結する。

特論部の後半、第二部「社会的人格権」は、既述のように、初版と第二版は、「契約と黙約」(第二版は「契約」と「団体 *société* の権利」(団体の権利一般と婚姻および親子)で構成され、五二年版では、契約法、団法、家族法の三部構成になっている。ちなみに、第二版をドイツ語に訳したアドルフ・ヴィルクは、《*société*》に「*Gesellschaften oder Vereine*」の語をあてている。アーレンスは、この結社または団体一般を定義して、第二版では、「ひとつにまとまつた活動によつて共同の目的を追求するという義務を、自由なやり方で負つた、一定数の人々の団体」と規定し、五二年版では、「共同の目的を追求するために、自由な合意によつて結ばれた、多数の人々の団体」と定義して、「結社の客観的な基礎は、規定され公に表明されている目的である。結社の形式は契約である。」(560)と述べている。ここから、近代社会における団体法の基本原理が展開される。

四 おわりに

理性的存在者としての人間人格の、生における相互制約⇨相互支援関係をめぐる、上述のようなアーレンスの多元的・調和論的な「理想」社会像は、「人格的自由」を基本としつつ、社会生活が全体・分肢関係という分節編成として表現される有機体論を基調としている。「調和」は理想であるとしても、調和論自体は、現実の社会の構造的矛盾に対して鈍感になる可能性をつねにはらんでいるのだが、個人人格から「統合人格」としての人類

にまで至る「理想」像には、クラウゼのフリーメイソンの世界市民主義とは別に、アーレンスがパリおよびブリュッセル時代に独自に体験した、「アンシアシオン」を含むさまざまな新思想との交流の影響も及んでいる。

一八三二年一月の学生・市民によるゲッティンゲン蜂起への加担によりブリュッセルへ亡命した元私講師アーレンスは、サン シモン主義者、とくにバザールと親しく交わり、翌三二年にはドイツ語の日刊紙にサン シモン主義の最新動向にかんするエッセイを計十一回にわたって連載して、アンファンタンの宗教独裁的手法を手厳しく批判しつつ、「サン シモン主義は人類と人間社会とにかんする最高に重要な諸問題への関心を人々に呼び起こしたという明白な功績をもっている」と述べていた。しかしそこでは同時に、「ドイツではC・Gr・Fr・クラウゼが、その哲学体系に従い、すでに同様の諸問題に答えようと試みた」と注記して、クラウゼの使徒たる覚悟をすでに示していた。また、翌三三年の冬にはパリで、カント以降のドイツ哲学史にかんする講義をおこなって成功を収め、文部大臣になっていたフランソワ・ギゾー (François Pierre Guillaume Guizot, 1787-1874) と、パリ文科大学哲学史の助教授ですでにヘーゲル、シェリングらドイツの哲学者たちとも面識があったヴィクトル・クザン (Victor Cousin, 1792-1867) (三三年のギゾーによる初等教育法の陰の立役者) との知遇を得ていた。⁽⁷³⁾ さらに、三四年以降のブリュッセル自由大学哲学教授時代には、クラウゼの哲学を講じつつ、ティールマン、ディクベレイオら仲間たちと、「自由なアンツィアツィオンの原理」、「国家以外の諸領域を自由な独立と自由な諸結合へと組織すること」について議論していたことが、四十年代初頭のアーレンスのモール宛の私信で確認できる。⁽⁷⁴⁾ アーレンスが用いた「組織化 Organisation」という単語には、フランス(初期)社会主義のさまざまな理想像をめぐる葛藤が共振していたはずである。

アーレンスにおける生の条件と人格権

このような自由な市民による自由な協同に寄せたアーレンスの関心は、十九世紀前半に亡命ドイツ人としてパリとブリュッセルに身を置いたことによって、国家とは区別される「社会」なるものの存在とその組織編成のあり方へと視野を拡大させることにつながったと考えられる。その背景には、クリーヴァーもすでに指摘していたことだが、フランスでは大革命によって旧来の「社会的な中間団体が広範囲に解体されて、代わりに公民社会が出現し、そこでは国家と諸個人が直接対峙して、解体した社会的な中間団体の任務の大部分を国家が引き受けていた」⁽⁷⁵⁾という事態があつたから、そうした中間的「社会」の欠落というフランスの問題状況は、ギゾーから歴史哲学を学んだトクヴィルだけでなく、人格論的目的論に立つアーレンスにも「社会」の自律という課題意識をいっそう醸成することになつたはずである。それは、ふつうのドイツの大学人とは異なりアーレンスが占めた位置による有利な独自性であり、モールが一八五一年の論説「社会学と国家学」において、アーレンスは「完全な広い社会の概念をもっていることがおおいに賞賛されるべきである」⁽⁷⁶⁾と述べて承認したその先駆性に、少なからず寄与するところがあつたと思われる。

しかし、なおそのうえで留意される点として、一方では、まもなくドイツでの「社会」の発見史のなかでは、そうした、とくに社会的「生活圏」と呼称された空間的・機能的諸結合の認識(あるいは、「社会」と「結社」という Gesellschaft の二義性)にかかわるアーレンスからモールへの明らかな影響関係は、世間的にはほとんど知られないまま、アーレンスは国法学者モールの高名の影に立たされることになつた。しかも他方では、アーレンスが生の目的論の見地から提示した、相対的に自立した社会的な結合や団体が多元的に存在するという考え方は、すでにクラウゼにもあつたのである。これらの点は、さらに稿を改めて検討すべき課題である。

- (1) M. Klüver, Sozialkritik und Sozialreform bei Heinrich Ahrens, Diss., Hamburg 1967, S. 35f. 1)の新文體文の并置は、社会問題の体系に於いたカール・マンハイムの。
- (2) v. Savigny, Art., Ahrens, in: Allgemeine Deutsche Biographie, Bd. 45, Leipzig 1900, S. 715.
- (3) A. Verdross, Die Erneuerung der materialen Rechtsphilosophie, in: Zeitschrift für schweizerisches Recht, N.F., Bd. 76, Basel 1957, 1.Halbband, S. 181-213, hier S. 192.
- (4) 木村岡市朗「アーレンスのカント批判と其の目的」『成城大学経済研究』第103号(1954年1月) 所収「参考文献」
- (5) M. Stolleis, Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland, 2. Bd., Staatsrechtslehre und Verwaltungswissenschaft 1800-1914, München 1992, S. 427.
- (6) H. Ahrens, Die organische Staatslehre auf philosophisch-anthropologischer Grundlage, Bd. 1, Enthaltend: Die philosophische Grundlage und die allgemeine Staatslehre, Wien 1850, S. XV.
- (7) L. Brentano, Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands, Jena 1931, S. 76.
- (8) A. Wagner, Allgemeine oder theoretische Volkswirtschaftslehre, Mit Benutzung von Rau's Grundsätzen der Volkswirtschaftslehre, Leipzig u. Heidelberg 1876, S. 244.
- (9) H. Ahrens, Die Rechtsphilosophie, oder das Naturrecht, auf philosophisch-anthropologischer Grundlage, Vierte, von dem Verfasser selbst besorgte und neu bearbeitete deutsche, Ausgabe, Wien 1852. 以下、本書からの引用については、引用文の末尾に当該ページ数を括弧に入れます。引用文中の() については原文のまま、() の部分は引用者の補筆であり、引用文中の傍点は、すべて断らないかぎり原文がケルンベルトであることを示す。
- (10) J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer, (1794/95), in: Gesamtausgabe阿ーレンスにおける生の条件と人格権

アーレンスにおける生の条件と人格権

der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von R. Lauth u. H. Jacob, Werke, Bd. 2, Stuttgart u. Bad Cannstatt 1965, S. 173-451, hier S. 403. 隈元忠敬訳「全知識学の基礎 聴講者のための手稿」、『フイヒテ全集』第四巻、哲書房 一九九七年、二八五ページ。以下、本稿での引用文は、邦訳書に従っていない必要がある。

- (11) J. G. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, (1800), in: Gesamtausgabe, hrsg. von R. Lauth u. H. Gliwitzky, Werke, Bd. 6, 1981, S. 145-311, hier S. 258, 261. 量義治訳「人間の使命」、『フイヒテ全集』第十一巻 二〇一〇年、四九二-四九七ページ。

- (12) この「合」については、座小田豊「フイヒテ」、加藤尚武編『哲学の歴史 第七巻 理性の劇場』、中央公論新社 二〇〇七年、所収。

- (13) J. G. Fichte, Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre, (1796), Gesamtausgabe, hrsg. von R. Lauth u. H. Jacob, Werke, Bd. 3, 1966, S. 291-460, hier S. 319. 藤澤賢一郎訳「知識学の原理による自然法の基礎」、『フイヒテ全集』第六巻 一九九五年、一七一-一八八ページ。

- (14) Ebenda, S. 347. 前掲訳 五四ページ。

- (15) Ebenda, S. 335. 前掲訳 三六ページ。

- (16) Ebenda, S. 340. 前掲訳 四三ページ。

- (17) Ebenda, S. 349. 前掲訳 五七ページ。

- (18) Ebenda, S. 354. 前掲訳 六五ページ。

- (19) Ebenda, S. 351. 前掲訳 六一ページ。

- (20) Ebenda, S. 374, 383ff. 前掲訳 九五-一〇九ページ以下。

- (21) J. Rawls, Justice as fairness, a restatement, ed. by E. Kelly, Harvard University Press, 2001, p. 59. 田中成明・亀本洋・

平井亮輔訳『公正としての正義 再説』、岩波書店、二〇〇四年、一〇一ページ。

- (22) Ibidem, pp. 5, 18-19. 前掲訳 九三―三三三ページ。
- (23) Ibidem, pp. 5, 8. 前掲訳 一〇―一四ページ。
- (24) Ibidem, pp. 57-58. 前掲訳 九九―一〇〇ページ。
- (25) A. Sen, *Inequality, reexamined*, Harvard University Press, 1992, p. 39. 池本幸生・野上裕生・佐藤仁訳『不平等の再検討 潜在能力と自由』、岩波書店、一九九九年、五九ページ。
- (26) Ibidem, p. xi. 前掲訳 xiページ。
- (27) A. Sen, *On ethics and economics*, B. Blackwell, 1987, p. 41. 徳永澄憲・松本保美・青山治城訳『経済学の再生 道徳哲学への回帰』、麗澤大学出版会、二〇〇二年、六八ページ。
- (28) Ibidem, p. 4. 前掲訳 二〇ページ。
- (29) Ibidem, p. 59. 前掲訳 一〇三ページ。
- (30) Ibidem, p. 60. 前掲訳 一〇五ページ。
- (31) R. Lisser, *Poverty, Polity*, 2004, p. 7. 松本伊智朗監訳・立木勝訳『貧困とはなにか 概念・言説・ポリティクス』、明石書店、二〇一一年、二二ページ。本書からの引用文中の傍点部分は、英語原文がイタリックである。
- (32) Ibidem, p. 121. 前掲訳 一七七―一七八ページ。
- (33) Ibidem, p. 161. 前掲訳 一三三三ページ。
- (34) Ibidem, pp. 165-166. 前掲訳 一三八ページ。
- (35) Ibidem, p. 161. 前掲訳 一三三三―一三三三ページ。
- (36) H. Ahrens, *Die organische Staatslehre*, a.a.O., S. XV. アーレンスにおける生の条件と人格権

アーレンスにおける生の条件と人格権

- (37) Ebenda, S. XVIf.
- (38) Ebenda, S. 6.
- (39) Ebenda, S. 10.
- (40) Ebenda, S. 11.
- (41) Ebenda, S. 58.
- (42) Ebenda, S. 59ff.
- (43) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après L'état actuel de cette science en Allemagne, Paris, Brockhaus et Avenarius, 1838.
- (44) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, fait d'après L'état actuel de cette science en Allemagne, Seconde édition revue et considérablement augmentée, Bruxelles, Meline, 1844.
- (45) 木村周市朗「十九世紀ドイツの自然法論と社会の発見」、『成城大学経済研究』第一九九号、二〇一三年一月、所収、[を閲覧](#)。
- (46) H. Ahrens, Naturrecht oder die Philosophie des Rechts und des Staates, Auf dem Grunde des ethischen Zusammenhanges von Recht und Cultur, 1. Bd.: Die Geschichte der Rechts-philosophie und die allgemeinen Lehren, Wien 1870, 2. Bd.: Das System des Privatrechts, die Staatslehre und die Principien des Völkerrechts, Wien 1871.
- (47) 龍摺 木村「アーレンスのカント批判と生の目的論」,[を閲覧](#)。
- (48) M. Klüver, a.a.O., S. 66f.
- (49) H. Ahrens, Art., Freiheit, in: Deutsches Staats-Wörterbuch. In Verbindung mit deutschen Gelehrten, hrsg. von J. C. Bluntschi u. K. Brater, Bd. 3, Stuttgart u. Leipzig 1858, S. 730-739, hier S. 737f. Vgl. M. Klüver, a.a.O., S. 66f.

- (5) I. Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, (1793), Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Berlin u. Leipzig 1923, S. 272-313, hier S. 290. 北尾宏之訳「理徳と美徳」『カント全集 14』岩波書店、二〇〇〇年、一八七ページ。
- (5) M. Klüver, a.a.O., S. 62Anm.
- (5) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit, Seconde édition, 1844, p. 203; Ders., Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie nach dem gegenwärtigen Zustande dieser Wissenschaft in Deutschland, Nach der zweiten Ausgabe deutsch von Adolph Wirk, Braunschweig 1846, S. 170. なお「真の平等は、不平等なものを不平等に扱(こ)うに存せり」という主張の出所として、アーレンスは、初版(p. 128)ではヴィクトル・クザンの『哲学断片 Fragments philosophiques』の序文を、第二版(p. 204)では、同じくクザンがプラトンの『法律』のフランス語訳に付けた序言を、いずれも脚注で挙げている。
- (5) プーフエンドルフが、外的「法」と内的「道徳」との分離による「自然法の道徳(啓示)神学からの解放」(「自然法の世俗化」)を主張したのに対して、ライフニッツは「自然法学の神学による基礎づけ」という伝統的な見地から「プーフエンドルフの世俗化志向を批判して、内面倫理も自然法で包摂させ、「法」と「道徳」の一致を主張した」ということについて、前田俊文『プーフエンドルフの政治思想 比較思想的的研究』、『成文堂』二〇〇四年、第二章を見よ。その意味でも、アーレンスはクラウゼと同様にライフニッツからの系譜上に位置づけられるべきである。
- (5) H. Ahrens, Art., Grotius, in: Deutsches Staats-Wörterbuch, a.a.O., Bd. 4, 1859, S. 509-516, hier S. 511.
- (5) Ebenda, S. 512f.
- (5) Ebenda, S. 514.
- (5) Ebenda, S. 515.

アーレンスにおける生の条件と人格権

アーレンスにおける生の条件と人格権

- (58) Ebenda, S. 512.
- (59) ハッソー・ホーフマンは、十七世紀から二十世紀までのドイツにおける振幅に富んだグロテュウス解釈史を、目配りよく点描している。アーレンスの右の項目論説への言及はないものの、ホーフマンによるグロテュウス像はアーレンスが指摘した上記の三論点を実質的に含んでおり、さらにいっそう包括的である。Vgl. H. Hofmann, Hugo Grotius, in: Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert, Reichspublizistik – Politik – Naturrecht, hrsg. von M. Stolleis, 2., erweiterte Auflage, Frankfurt a. M. 1987, S. 52-77. 佐々木有司・柳原正治訳『一七・一八世紀の国家思想家たち 帝国公(国)法論・政治学・自然法論』、木鐸社、一九九五年、八一―一三三ページ。グロテュウス解釈の多様性と多次元性については、たとえば篠津安恕『義務の体系のもとでの私法の一般理論の誕生』スアレス・テカルト・グロテュウス・プーフエンドルフ『、昭和堂、二〇一〇年』が、「私法の一般理論」の形成という特定の視角から、グロテュウスを、後期スコラ学派、とくにスアレスの意思自由論の影響の下で、意思概念を法学に導入することによって契約理論を革新した人物として位置づけていることから窺えるであろう。
- (60) 坂部恵『ヨーロッパ精神史入門 カロリング・ルネサンスの残光』、岩波書店、一九九七年、所収の「第十 八講 理性と悟性 逆転のドラマ」同『坂部恵集1 生成するカント像』、岩波書店、二〇〇六年、所収の「理性と悟性 十八世紀合理主義の消長」などを見よ。
- (61) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage (1787), Kant's gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. 3, 1911, S. 1-552, hier S. 238f. 有福孝岳訳「純粹理性批判 中」、『カント全集 5』、二〇〇三年、一六―一八ページ。
- (62) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, (1785), Kant's gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. 4, 1911, S. 385-463, hier S. 428, 429. 平田俊博訳「人倫の形而上学の基礎づけ」、『カント全集 7』、二〇〇〇年、六四―六五ページ。
- (63) Ebenda, S. 430. 前掲訳「六八ページ」。

- (65) J. Rawls, *A theory of justice*, revised edition, Harvard University Press, 1999, p. 225. 川本隆史・福岡聡・神島裕子訳 『正義論 改訂版』、紀伊國屋書店、二〇一〇年、三四五ページ。
- (66) *Ibidem*, pp. 222-223. 前掲訳、三四〇-三四一ページ。
- (67) *Ibidem*, pp. 27-28. 前掲訳、四四-四五ページ。
- (68) J. Rawls, *Justice as fairness, a restatement*, pp. 6-7. 前掲訳、一一-一二ページ。
- (69) *Ibidem*, pp. 81-82. 前掲訳、一四五ページ。
- (70) J. Rawls, *A theory of justice*, p. 22. 前掲訳、三六ページ。
- (71) M. Kliver, a.o., S. 15. 但し、典拠が示されていないから、未確認事項である。モールの方は、一八一七年にデュレンゲン大学に新設された国家経済学部で教授リストが初めて担当した「国家行政実務」講座の継承者の二代目であり、その国民経済の理論を高く評価していた。リストは、その死（十一月三十日）の年となった一八四六年の復活祭のあと、アウクスブルクからモールに手紙を送り、ちょうどミュンヘン旅行を予定していたモールは、アウクスブルクでリストに会い、同様にミュンヘンへ向かうリストとその娘に同行、ミュンヘンでもたびたびリストに会った。その際、リストから大百科事典の出版計画への協力を打診されたが、きっぱり断った旨の記述が、モールの回想録に残されている。このときリストはモールに「好印象を決して与えなかった」し、「迫害妄想にかかっていた」とある。Vgl. *Lebens-Erinnerungen von Robert von Mohl 1799-1875*, 2 Bde., Stuttgart u. Leipzig 1902, Bd. 2, S. 8.
- (72) H. Ahrens, *Cours de droit naturel ou de philosophie du droit*, Seconde édition, 1844, p. 411; Ders., *Das Naturrecht oder die Rechtsphilosophie*, Nach der zweiten Ausgabe deutsch von A. Wirk, 1846, S. 346. 引用文中の傍点部分のフランス語原文はイタリックである。
- (73) H. Ahrens, *Ueber den Saint-Simonismus in seiner letzten religiösen, moralischen und politischen Entwicklung*, in: *Das*

アーレンスにおける生の条件と人格権

Ausland, Ein Tagblatt für Kunde des geistigen und sittlichen Lebens der Völker, No. 192, (10 Julius 1832), S. 766. なお

「5」は「5」の誤植と想われる。

(73) Vgl. M. Klüver, a.a.O., S. 11.

(74) 前掲、木村「十九世紀ドイツの自然法論と社会の発見」を見よ。

(75) M. Klüver, a.a.O., S. 78.

(76) R. v. Mohl, Gesellschafts-Wissenschaften und Staats-Wissenschaften, in: Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft, Bd. 7, Jg. 1851, S. 3-71, hier S. 22.

(付記)

本稿は平成二五年度成城大学特別研究助成(研究課題「ドイツ自然法論における所有権とアソツィアツィオン」)の交付による研究成果の一部である。

(二〇一五年一月三一日脱稿)