

人權制約根拠としての「公共の福祉」原理の再考察

——ロック型「公共の福祉」解釈論の哲学論的基底をめぐる試論——

青柳 卓 弥

一 問題の所在

二 ロック型「公共の福祉」解釈論の目的論的意義——アリストテレスの「正義論」に基づく正当化——

- (一) 人生の究極目的
- (二) 「最高善」としての幸福
- (三) 「徳」としての正義
- (四) 「正義論」と「公共の福祉」解釈論

三 ロック型「公共の福祉」解釈論の機能論的意義——G・W・F・ヘーゲルの「相互承認論」に基づく正当化——

- (一) 知としての「良心」の至高性
 - (二) 「良心」における「対他的存在」の側面
 - (三) 「良心」における「承認」の契機
 - (四) 「行為する意識」と「評価する意識」の欺瞞・偽善
 - (五) 「告白」と「赦し」による「相互承認」
 - (六) 「相互承認論」と「公共の福祉」解釈論
- 四 結語にかえて

一 問題の所在

精神とは絶対的な実体であつて、その実体においては、みずからがふくんでいる対立、すなわちあいことなつた、それぞれに存在する自己意識という対立が存在し、おのおのがかんぜんな自由と自立性をもちながらも、その対立が統一されている。絶対的な実体である精神とはすなわち「私¹たち、である〈私〉であり、〈私〉である私²たち」なのである。¹——G・W・F・ヘーゲル

これまで筆者は、日本国憲法一二条及び一三条に規定の「公共の福祉」に基づく人権制約の在り方について、ある人権の制約根拠はそれと対抗する他者の人権への侵害がある場合に限られるという、通説的見解である一元的内在制約説に対して、J・ロック流の社会契約論に依拠した解釈論の立場から批判的に考察してきた。²そもそもロックの社会契約論の説くところによれば、社会を結成し政府を設立する目的は「生命・自由・財産という所有権の維持」と「平和・安全の維持」であることが繰り返し強調されている。これは自由国家の役割の下では、社会秩序維持のために夜警国家による必要最小限の人権の制限が行われることを意味している。また、この点に関してロックの社会契約論の中では国民の人権だけでなく、逆に社会の権力あるいは政府の権限についても「公共の福祉」による制約が及ぶ

ことを提示していることを鑑みれば、人権の「公共の福祉」原理による制約は絶対無制限なものではなく一定の限界があることを重ねて示唆していると解される。

このようなロック型の社会契約論の全体（特に社会の成立に関する狭義の「社会契約論」の部分や、政府への権限の授権に関する「信託」論の部分、政府権力への「公共の福祉」による制限論の部分）を基調にした解釈を行なえば、「社会秩序の維持と危険の防止」や「憲法的秩序（憲法の基本秩序たる民主主義、平和主義）に違反しないこと」を内容とする公共の福祉は、各々、自由国家の存立目的あるいは国家の存立前提とも言うべきものであるから、一元的内在制約説における「自由国家的公共の福祉」に本来、論理内在的に含まれていたと解することができることになる。つまり、ロックの社会契約論に忠実な解釈を展開するならば、従来の我が国の憲法学説においては一元的外在制約説においてみられた「外在的制約」とされてきた要素が、一元的内在制約説における「自由国家的公共の福祉」論の構成要素としても内在していることになるはずである。従って、一元的内在制約説に拠った場合においても、人権の制約根拠として最小限度の「外在的制約」が認められることに帰結する。

本稿では、このような「自由国家的公共の福祉」論に論理的に内在する「外在的制約」を必要最小限度、認める解釈論をさらに強固に正当化する試みとして、(一) アリストテレスの「正義論」に基づいた目的論的意義（第二章）と、(二) G・W・F・ヘーゲルによって唱えられた「相互承認論」に基づいた機能論的意義（第三章）を考察することにより、従来の通説である一元的内在制約説における解釈学説の変更改正の可能性を模索することにする。

二 ロック型「公共の福祉」解釈論の目的論的意義

— アリストテレスの「正義論」に基づく正当化 —

アリストテレスは人間の行為や存在の究極目的を幸福にあると考える「幸福論的倫理学」を唱えたが、幸福という「最高善」には「賢慮」「勇氣」「節制」「正義」という「枢要徳」があると考えた。

(一) 人生の究極目的

アリストテレスは『ニコマス倫理学』第一巻の第一章において、人間の行為にはすべて目的があると述べている。つまり、「いかなる技術、いかなる研究も、同じくまた、いかなる実践も選択も、ことごとく何らかの善(アガトン)を希求していると考えられる。「善」をもって「万物の希求するところ」となした説明の見事だといえる所以である」と。

また、目的どうしの間には階層があり、上位の目的に下位の目的が従属する点について、アリストテレスの言説を聞こう。「だが、実践とか技術とか学問とかにもいろいろ数多いものがある、そのそれぞれの目的とするとところもまた、例えば、医療は健康を、造船は船を、統帥は勝利を、家政は富を、というふうにいるいろいろなものとなってくる。いまもし、こうした営みの幾つかが或る一つの能力の下に従属するとすれば、——たとえば、馬勒製作とかその他のすべての馬具の製作は騎馬に、そうしてこの騎馬やその他すべての軍事はさらに統帥に従属しているし、その他の場合にあっても同じような従属関係が見られる——、そこではおよそ、棟梁的なものもその営みの目的のほうに、これに従属する営みの目的よりも、より多く望ましいものなのである。なぜなら前者のゆえに後者は追求されるのであるか

ら³⁴。

さらに、アリストテレスは第二章において、「最高善」こそが人生の究極目的であることを指摘する。曰く「かくしていま、およそわれわれの行なうところのすべてを蔽うごとき目的——われわれはこれをそれ自身のゆえに願望し、その他のものを願望するものこのものゆえであり、したがってわれわれがいかなるものを選ぶものも結局はこれ以外のものを目的とするのではない、といったような——が存在するならば、(まことに、もしかかるものがなければ目的の系列は無限に遡ることとなり、その結果われわれの欲求は空虚な無意味なものとなるであろう。)明らかにこのものが「善」(タガトン)であり「最高善」(ト・アリストン)でなくてはならない。してみれば、かかる「善」の知識はわれわれの生活に対しても大きな重さを持つのではないであろうか。そしてわれわれは、ちょうど射手の場合がそうであるように、標的を持つことによって、然るべきものによりよく的中しうるのであるまいか」と。

(二)「最高善」としての幸福

続いて、アリストテレスは『ニコマス倫理学』第一巻の第四章において、人生の究極目的である「最高善」とは「幸福」であると説く。

「いかなる知識も選択も、ことごとく何らかの善を欲し求めている。だとすれば、われわれがもって政治の希求する目標だとすところの「善」、すなわち、われわれの達成しうるあらゆる善のうちの上のものは何であるだろうか。名目的には、たいがいのひとつの答えはおおよそ一致する。すなわち一般のひとつも、たしなみのあるひとつとも、それは幸福(エウダイモニア)にはほからなまいこというのであり、のみならず、よく生きて、(エウ・ゼーン)ということ、よくやっっている(エウ・プラッティン)ということ、幸福にしている(エウダイモネイン)ということ

と同じ意味に解する点においても彼らは一致している」と。

また、その幸福の中身については、人や時によって異なると指摘する。「だがひとたび、その「幸福」とは何であるかという点になると、ひとびとの間には異論があるし、また、一般のひとびとの所説は智者たちのそれと趣きを異にしている。一般のひとびとは、すなわち、あからさまな判然たる何ものかを挙げる。たとえば、快樂とか富とか名誉とかを。ただ、その挙げるところはひとびとによって異なり、ときには同一人が異なったものを、たとえば、病氣のときには健康を、貧しいときには富を挙げるようなことさえある」と。

次に、アリストテレスは人生の究極目的である幸福の内実について、第五章において以下のように述べる。「ひとびとの実際の生活から察するに、世上一般の最も低俗なひとびとの解する善とか幸福とかは——それは理由のないわけではないが——快樂にほかならないように思われる。彼らの好む生活が享樂的なそれだといえる所以である。けれど、およそ主要な生活形態に三通りがあるのであつて、いまいうごとき生活と、政治的な生活と、第三に觀照的な生活とがそれである。世人は、だから、このうち畜獸の営む生活を選択するものといへば、彼らはそれによって、自らが全く奴隸的な人間たることを露呈しているのであるが、ただ、權勢の地位にあるひとびとの多くがサルダナパールの如きところにある生活の口実を見出たのである。これに対して、たしなみのある実践的な活動をしているひとびとになると、名誉がすなわち善であり幸福であると解しているように思われる。政治的生活の目的は名誉にあるようなものだから。しかしながら、名誉もわれわれの求めている「善」に比してはより皮相的なものであることをまぬがれない」と。つまり、アリストテレスにとって幸福な生活形態とは、低俗なものから高尚なものへの順に「享樂的な生活」「政治的な生活」「觀照的な生活」の三つがあるという。

(三)「徳」としての正義

さらに、アリストテレスは第二巻以降で、二番目の「政治的な生活」において、幸福になるための人間としての力量(卓越性)である「徳」(アレテー)をどのように身に付けるかを論じている。それらの徳の中には「賢慮」「勇氣」「節制」「正義」等があるが、第五巻では正義について述べている。アリストテレスは正義を広狭の二義に分けているが、第一章では広義の正義について論じている。まず、広義の正義とは国(≠共同体)にとつて幸福をもたらす行為であるという。すなわち、「かくして、われわれが正しい行為と呼ぶところのものは、一つの意味においては、国という共同体にとつての幸福またはその諸条件を創出し守護すべき行為の謂いにほかならない」と。

その上で、国(≠共同体)に幸福をもたらす正義とは、対他的関係において「完全な徳」として称賛されるという。「このような意味での正義は、それゆえ、完全な徳(トレイア・アレテー)にほかならない。ただし、無条件的に同じものではなくして、対他的な関係におけるそれなのである。正義がしばしば徳のうちの最もすぐれたものと考えられ、「夕星も暁の星も」これほどまでに嘆賞に値するものではないと考えられるのもそのゆえであつて、われわれは諺に「正義のうちに徳はそっくり全部ある」といつている」と。

そして、対他的という性質の故に正義はあらゆる徳のなかで「他者のものなる善」と理解されているという。曰く、「それ「徳」がことさらに完全であるというのは、これを所有するところのひとは徳を他に對してもはたらかせることのできるひとであつて、単に自分自身だけにとどまらないところに基づいている。事実、自分かぎりのことならあつては徳のはたらきを發揮することができて対他的なことがらにあつてはそれのできないひととびとが多いのである。「支配者の位置こそ人を顕示すべき鏡」というピアスの言葉がもつともな言葉だと考えられる所以である。けだし、支配者というものは当然他人への関係を予想するものであるし、共同体にあつてこそその支配者なのだから。

この同じ事由——つまり対他的であるということ——のゆえに、あらゆる徳のうちで、正義のみは「他者のものなる善」だとも考えられている。正しいひとは、支配者や共同体の他の属員にとつての公益あることがらを行なうひとのだから。かくして、最もあしきひとは自己に対しても親しきひとびとに対してもその非徳をはたらかせるところのひとであるのに対して、最もよきひとは、その徳を自己に対してはたらかせるひとではなく、他に対してはたらかせるところのひとなのである」と。

(四) 「正義論」と「公共の福祉」解釈論

以上のようなアリストテレスによる「正義論」に従うならば、人生の究極目的とは「幸福」であり、幸福な生活の一形態である「政治的な生活」を送るために必要な人間としての「徳」には、「賢慮」「勇氣」「節制」「正義」の四つがある。その中で広義の「正義」とは、人間が国家（≡共同体）に幸福をもたらす利他性を有しているが故に重要なものとされている。

このような「正義」という徳の利他性、つまり国家（≡共同体）へ幸福をもたらすものという「幸福」の目的論を、人権と「公共の福祉」原理との関係に適用するならば、ある人権の制約を対立する他の人権との調整の場面に限定すること（≡一元的内在制約説）は狭きに失すと言えよう。つまり、ある人権の制約はその人権の価値に優位する他の人権の価値が存在しなければ行えないことになってしまうからである。むしろ、個人の「幸福」の目的を国家（≡共同体）の利益に資することと捉えるアリストテレスの「正義論」からは、人権制約根拠としての「公共の福祉」原理に、対立する個人の人権価値を超えたより普遍的価値を有した一定の「外在制約」的要素を認める解釈論が正当化されるであらう。

三 ロック型「公共の福祉」解釈論の機能論的意義

— G・W・F・ヘーゲルの「相互承認論」に基づく正当化 —

G・W・F・ヘーゲルは、『精神現象学』第VI章「精神」の「C 道徳性 c 良心」の中で、人間の「知」である「良心」が自己の独善的な精神に陥ることなく、他者と協働しながら自由を実現していく「告白」と「赦し」の過程を「相互承認論」として展開している。

(一) 知としての「良心」の至高性

ヘーゲルは人間の「知」としての意識である「良心」が至高性をもつことについて、次のように述べる。¹²⁾「良心はいつさいの内容から総じて解放されている。良心がみずからを解きはなつのは、いつさいの限定「規定」された義務からなのであって、その義務が法として妥当するはずのものであった。自己自身を確信することで力を得て、良心は絶対的な独裁権という尊厳を手に行っている。その至上の権利が拘束し、緩和するわけである。かかる自己規定が、それゆえただちに端的に義務に適合するものとなる。ここで義務とは知ることそのものである」と。¹³⁾

また、このような良心の性質から、良心にはあらゆる法や義務にも拘束されない力があることを指摘する。「良心にはこうして、その崇高さによって至上の権利が帰属する。それは限定「規定」された法や、義務のあらゆる内容を超えているからである。良心はかくて任意の内容を、みずからの知と意志とのうちに置きいれる」と。¹⁴⁾

さらに、このような良心の至高性から、良心は「道徳的天才」として神的な創造力を有すると帰結する。「良心とは道徳的天才のことであって、その天才は、じぶんの直接的な知から発する内なる声が、神の声であることを知って

いる。くわえてこの天才はそのような知において、同様に直接的に現にあるものを知るのだから、道徳的な天才とは神的な創造力であり、その創造力はみずからの概念のなかで生動性をそなえているのだ。道徳的天才は同様にまた、じぶん自身のなかで神に奉仕している。その天才が行為するとき、それはじぶん自身のこの神性を直観することだからである」と。

従つて、ここでヘーゲルは人間の「知」に関する良心とは崇高なものであり、自己のそれに固執すればするほど独善性に陥る虞があることを示唆していると言ふことができる。

(二) 「良心」における「対他的存在」の側面

次にヘーゲルは、良心という知における意識が対自的な存在であるばかりでなく、同時に対他的存在という性質をも持っていることを指摘する。つまり、「道徳」法則と義務はいつぼうただたんに自立的存在という意義をもつばかりではなく、自体的存在という意義をも有しているのであつて、それは「良心であるかぎりの」この知がじぶん自身との自己同等性であるがゆえに、それは自体的なものにほかならないからである。その自体的なものはまた意識のなかでは、自立的存在と直接的にひとつであるわけではなく、そのような統一性からも分離もされているから、「意識」に「対立して立ちあらわれるさいには、この自体的なものは存在、しかも他のものに対する存在となるのである」と。

この点は、義務自体が抽象的で純粹な意識をもつた絶対的実在ではなく、対他的存在を反映したものとなっていることにも関連する。ヘーゲルによれば、「義務がかつてそなえていた意義は、絶対的実在であるというものであつたけれども、それがここでは存在、しかも「自己」ではなく自立的でもない存在へと切りさげられ、したがつて他のものに対する存在となつているのだ。たほうでこの他のものに対する存在が本質的な契機でありつづけているのは、ほ

かでもなく、自己もまた意識であるかぎりでは、対自的存在と対他存在との対立を形成しており、かくていまや義務がそれ自身にそくして直接に現実的なものであつて、もはやひたすら抽象的で純粹な意識というわけではないからなのである」といふ。

また、ヘーゲルは良心をそなえた意識が考慮・判断することについて、対他存在を欠けば考慮し判断するのに必要な十分な知識は得られないにもかかわらず、本人はそれを十分な知識が得られたと思ひ違ひしてしまうことを指摘する。「そうした心得や考量はあくまで契機として、つまり他者たちに対してのみ存在するなにごとかとして存在するにすぎず、そのかぎりでは意識が手にしている不完全な知が——それがじぶんにとつての「応分な」知なのだから——意識にとつてはじゅうぶんで完全な知として受けいれられているのである」と。

(三) 「良心」における「承認」の契機

このような対他存在という側面を持つ良心にとつて、一見、対自的なものと映る純粹義務は他者との関係において実現されていくと、ヘーゲルは考える。すなわち、「良心は純粹義務を、ことばをかえれば抽象的に自体的なものを放棄してしまつたわけではない。むしろ純粹義務は本質的な契機であつて、それは普遍的な私たちで他者たちに関係することだ」と。

また、良心によつて果たされる純粹義務は、他者との関係において承認されることによつて実現されるという。ヘーゲルによれば、「純粹義務という契機は、共通の境位としてもろもろの自己意識にかかわつており、その境位こそが実体であつて、そこでなされたことが存立し、現実のものとなる。この契機はつまり、他者たちによつて承認されている」といふ契機なのである。

ここでヘーゲルは、例として道徳に関する自己意識にはこのような他者からの承認と関係ない非現実的・非精神的な面があることを挙げる。「道徳的自己」意識に欠けていたのは、承認されているというこの契機であり、純粹意識でありながら現にそこに存在している意識であるという契機であつて、道徳的自己意識はそれゆえ総じて行為する自己意識ではなく、現実化しようとする自己意識でもない。この自己意識にとつての自体的なものは、くだんの意識にしてみれば抽象的で非現実的な存在であるか、あるいは一箇の現実として存在ではあるが、その現実が精神的なものではないような存在である」と。

さらに、ヘーゲルは他者からの承認によつて自己意識が普遍的なものへと昇華されていく過程について論じる。「良心にとつての存在する現実とはたほう、自己である現実であり、すなわちみずから意識して現に存在することであつて、これが承認されていることにぞくする精神的な境界なのである。そこではなすこととは、だからただ移すことであり、それによつて自己の個別的な内容が対象的な境界に変じ、その境界のなかで内容は普遍的なものとなつて、かくて承認されている」と。

また、このような承認の過程の中で、人間の「行為」は良心として確信されることで義務となることを詳細に論じている。ヘーゲルによれば、「内容が承認されていることによつて、行為は現実的なありかたを獲得するのだ。承認されて、かくてまた現実的なものとして行為が存在するのは、「良心においては」現に存在する現実がただちに確信と、あるいは知とむすびつくからであり、いいかえればみずからの目的に関する知が、そのまま現に存在することの境界であつて、普遍的に承認「されて存在すること」だからである。行為にとつての本質は義務であり、それがなりたつのは、義務にかんして良心がいだく確信においてのことであるからだ」という。

さらに、ヘーゲルは承認によつて確信された良心は普遍的な自己意識として現実に存在する義務となることを帰結

する。「この確信こそまさに、自体的なもの、そのものである。この自体的なものがそれ自体として普遍的な自己意識であり、すなわち承認されて存在していることであつて、かくてまた現実に存在することにほかならない。義務に於て確信をもつてなされたことがこうして、とりもなおさず存立と現存在とを手にする」と。

(四) 「行為する意識」と「評価する意識」の欺瞞・偽善

ヘーゲルにとつて、自己意識としての「良心」とは、「行為する意識」と「評価する意識」に分類される。前者は自分の義務を良心に従つて実行する意識のことで、後者は他者が行つた行為を批評する意識のことである。そして、両者ともに偽善と欺瞞を抱えていると論じる。

まず、ヘーゲルは「行為する意識」について、自らの行為が必ずしも普遍的な正しさを伴っていないにもかかわらず、これを善と見做す偽善性を指摘する。「第一の「行為する良心の」意識は悪とみなされることになる。その意識は、それがじぶんのなかに存在することにおいて普遍的なものどひとしくしないからだ。そのうえこの意識は同時に、みずからのふるまいがじぶん自身とひとしく、つまりは義務であり、良心をそなえたものであると宣言するのだから、それは偽善として妥当するのである」と。

一方で、ヘーゲルは「評価する意識」は行為を伴わない故に過誤を犯すことはないが、他者を批評することで自らが義務を果たしたつもりになる評論家になってしまうという偽善に陥っていると論じる。「判断する「第二の」意識はなるほど自身を純粹に保っているけれども、それは行為していないからである。この意識もまた偽善であつて、判断することをもつて現実になしたとことと受けとられたいと意欲している。だから行為を介してそうするかわりに、言明をつうじて卓越した心情を示すことで、誠実さを証明しようとするのだ。この意識も、したがつてその性情につい

てはくだんの意識とまったくおなじなのであり、後者の意識について批難がなされたのは、それがただ語りのうちに義務を設定しているということだったのである⁽²⁶⁾と。

さらに、このような「評価する意識」は「行為する意識」に対して自らを優越的に自覚し後者を批評する点について、ヘーゲルは「評価する意識は「じつさいには」このように非現実的で、よく知り、より知っているとうぬぼれているにすぎないのに、現になされたことを散々こき下ろし、じぶん自身をその所業のうえに置いて、みずからのなにもなさない語りが卓越した現実と受けとられることを要求しているわけである⁽²⁷⁾」と痛烈に言及する。

つまり、両者はともに異なった意味で偽善者であり、それぞれの意識は欺瞞であると言える。「一方の意識「行為する意識」引用者注」では、「行為の利己的な目的⁽²⁸⁾によって、他方の意識「評価する意識」引用者注」においては、そもそも行為することの欠如⁽²⁹⁾をつうじて、現実と語りが区別されていた⁽³⁰⁾」からである。

(五)「告白」と「赦し」による「相互承認」

このような「行為する意識」と「評価する意識」との間の対立・衝突の中で、ヘーゲルは、両者がともに自己を反省し歩み寄りながらお互いを受け入れていく「相互承認」が起こることになると論じる。しかしながら、そのような和解に至るまでは双方ともに紆余曲折がある。

まず、「行為する意識」は自らの非を「告白」するが、それはお互いの「同等性」に基づくものであった。ヘーゲルによれば、「そのひとしさを直観し、それを言明⁽³¹⁾すること、行為する意識が評価する意識に告白し、期待するのは、同等のことだからなのだ。つまりこの他方「の評価する側」も、じつさいにはじぶんひとしい立場に置かれるにいたったのだから、おなじようにやはりみずからの語りで応答し、その語りのなかでじぶんとのおなじさを言明して

ほしい、ということである⁽³⁰⁾という。

そして、このような告白においては「行為する意識」からの一方的な謝罪ではなく、双方からの歩み寄りが期待されてきたという。「行為する意識がこのように告白するのは、身をかがめ、卑下し、放下して、相手に対して関係しようということではない。そのように言明することは一方的なものではなく、つまりそれによって行為する意識が不平等性をじぶんと相手とのあいだで定立しようとするのではないからである。むしろひとえに、直観されるのが相手との同等待性であるがゆえに、行為する意識は他方の側にじぶんについて言明し、双方の意識の同等待性をじぶんの側から、しかもみずから告白することにおいて言明する⁽³¹⁾」のである。「行為する意識が期待しているのは、かくして他方の「評価する意識の側」も、この現に存在するものへとみずから寄与してくれることなのである⁽³²⁾」という。

しかしながら、謝罪の告白に対して相手からは同等待の対応があるとは限らない。相手の頑なな態度に告白者も態度を硬化させてしまい、和解交渉は決裂に至るといふ。「悪しき者の側は、かくて「私が悪である」と告白する。しかしながらこの告白に引きつづいておなじ応答が、同等待の告白として返ってくるわけではない。そのようなことを、例の判断「する者」は考えてもいなかったのである。その反対なのだ！ 判断する側はこうしたつながりを突きはなす判断「する者」は「頑なな心情」を持っていて、じぶんだけで存在し、他者との連続性を投げすてる。——かくして舞台は反転する。告白したものは、自身が突きかえされたのを目にして、むしろ相手が不正であるとみとめる。相手の側こそ、じぶんの内面から歩みでて、語りという現にあるものへ入りこむことを拒絶している⁽³³⁾」という。

この時の告白された者の心情は、相手の不正に対して自らを正義の御旗で正当化し、相手の告白に対しては頑なに無視することで調和に向けた交渉を拒むという。「悪にはみずからの「たましいの美しさ」を対置し、告白にはたはばう「頑ななうなじ」「出エジプト記ではイスラエルをさす」でむかえ撃つ。頑ななうなじとはじぶん自身とひとしく

ありつづける性格であり、迎えうつものはまた沈黙であつて、口を噤んでみずからのうちに閉じこもつたまま、他者たちに対して自身を投げうつことをしない。ここで定立されているのはこのえない反抗であつて、しかもそこではじぶん自身を確信した精神こそが抗っているのである³³⁾。

このような正義の御旗について、ヘーゲルはこれを純粹な意識として「美しいたましい」ではあるが、他者との分離や遮断の結果、独善的になつてしまふ恐れがあると警鐘を鳴らす。「純粹さのなかでいうところの美しいたましいは一箇の不幸なたましいとなつてしまつて、自身のなかで光をうしなない、かたちもない霧のように消えうせて、大氣のなかに溶けこんでゆくのだ³⁴⁾」と。

それでは、このような自己意識の独善化を防ぎ他者との調和を保つためには、ヘーゲルはどのような過程を採ることが必要だと考えたのであろうか。ヘーゲルは「行為する意識」による告白に対して、「評価する意識」の側が「赦し」で以て応答すること論じる。「くだんの『行為する意識は』悪」とされ、その悪が「告白にあつて」このようにじぶんを外化し放棄して、あるいはみずからを契機として定立するが、それは告白して現に存在することへと誘われたからであり、しかもその誘いはじぶん自身を他者「評価するもの」のうち直観したことによつてゐる。いっぽうこの「相手側の」他者にとつて必要なのは——前者「の意識」にとつて、その一面的で承認されていない現にあるありかた、つまりその特殊な自立的存在が砕けちつたように——、みずからにとつて、その一面的で承認されていない判断が砕けさることである。かくて前者は精神の力を自らの現実的なありかたを超えて提示するが、それと同じように後者「の評価する意識」も、限定「規定」された概念を超えた力を顕示することになるのである。「かくて「赦し」がなりたつことになるだろう。」と。

ヘーゲルは「行為する意識」と「評価する意識」は、「告白」と「赦し」を通してともに自己意識を捨てること

よって、お互いに承認し合うことになるという。つまり、「前者」〔行為する意識・引用者注〕の側はみずからの現実的なありかたを投げすて、じぶんを廃棄して、「このもの」と化し、そのことをつうじてじっさいにはみずからが普遍的なものであるしだいを呈示している。つまり、前者はその外的な現実から回帰して、実在としてじぶんのうちへと立ちもどっているのである。普遍的な意識〔後者の評価する意識〕のほうも、かくして前者のなかにみずから自身を認識するにいたるのだ。——「赦し」をもつて、かくて後者は前者に對することになる」と。また、「この赦しとは自身を断念し、みずからの非現実的な本質を捨てさることであつて、この本質のかたわらに、後者の意識は問題の他者を——こちらが現実的に行為することであつたのだ——同等のものとして定立し、思想にあつて行為することがまとう規定からすれば、悪と名ざされていたものを、「善」として承認する」と。

「行為する意識」と「評価する意識」との間の相互承認によつて、両者はともに「精神の傷は癒え、傷跡さえも残さない」ものへと調和していくという。ヘーゲルは両者の相解によつて、相手の中に自己の純粹な「知」を認めることで絶対的精神となると結論する。すなわち、「ここで口にされる「然り！」という「相解のことばこそが、現に存在する精神なのだ。この精神は純粹な知として、じぶん自身が普遍的な実在であることを知っているけれども、当の知をその反対物のうちで、すなわちみずからにかんする純粹な知が、絶対的に自身のうちで存在する個別的なありかたであるという消息のなかに直観するのである。かくて和解のことばとは相互に承認しあうことであり、この相互承認が絶対的な精神である」と。

さらに、このような相互承認は分裂していた自己自身の「知」を対立する者の中で普遍的なものへと統合すると論じる。「この外化をつうじてくだんの知は立ちかえつて、それまでみずからが現にあるありかたにかんして分裂してふたつになつていたにもかかわらず、いまや自己」というひとつのありかたへと帰還する。かくて知は現実的な（私）

となり、自己自身の普遍的な知となつて、しかもじぶんとは絶対的に反対のものにおいて自己自身の知となるのである。これはつまり、みずからのうちに存在する知にあつてということとひとしく、その知は純粹なありかたがじぶんの分離された自己内存在にぞくするがゆえに、それ自身まったく普遍的なものなのだ¹⁰⁾と。

さらに、ヘーゲルは和解を通して両者の自分自身の純粹な「知」は相手からの承認によって確信されることで、より一層確固たるものへととなると論じる。「こうして和解する「然り」があらわれるが、その「然り」にあつて双方の「私」は、それぞれの対立した現存在を立ちさつてゐる。この「然り」こそが、二重のありかたへと押しひろげられ「ふたつに分裂し」た「私」が現にあるありかたであり、「私」はそのありかたのうちのみずからとひとしくありつづけ、そのうえじぶんを完全に譲渡し、反対物となることのうちで、みずから自身にかんする確信を手にかけている。かくして神があらわれ、あらわれるその神は両者の「私」の「ただなかにある。そのとき双方は、じぶんが純粹な知であることを知っているのだ¹¹⁾」と。

(六) 「相互承認論」と「公共の福祉」解釈論

以上のようなヘーゲルによる「相互承認論」に従えば、「行為する意識」と「評価する意識」との間の対立・衝突は、相互の「告白」と「赦し」を通じて統合されたより純粹な自己意識からなる「知」へと発展し、止揚されていくことになる。このような「相互承認」の過程において機能しているプロセスを、人権の「公共の福祉」原理による制限という場面に適用するならば、ある人権の制約を対立する他の人権との調整の場面に限定すること（＝一元的内在制約説）は狭きと言えよう。つまり、ある人権の制約はその人権の価値に優位する他の人権の価値が存在しなければ行えないことになつてしまうからである。

むしろ、人権相互の対立が「相互承認」のプロセスを通じて国家（≡共同体）の利益にも資するような形で止揚されることで、冒頭に引用したヘーゲルの言説——精神とは絶対的な実体であつて、その実体においては、みずからがふくんでいる対立、すなわちあいことなつた、それぞれに存在する自己意識という対立が存在し、おのおのがかんげんな自由と自立性をもちながらも、その対立が統一されている。絶対的な実体である精神とはすなわち「私たちである（私）であり、（私）である私たち」なのである——に言うような（私）の人権が（私たち）の人権としても保障されることが可能になるのである。言い換えれば、個人の人権は国家（≡共同体）の利益とは究極的には必ずしも対立するものではないことになる。従つて、他者との利益の対立は全体の利益に止揚される形で調和されるといふヘーゲルの「相互承認論」における機能を人権制約の場面において図るためには、人権制約根拠としての「公共の福祉」原理に、対立する個人の人権価値を超えたより普遍的な価値をもつた一定の、「外在制約」的要素を認める解釈論が正当化されるであろう。

四 結語にかえて

以上見て来た通り、人権制約根拠としての「公共の福祉」原理の解釈論において、人権制約の目的論にアリストテレスの「正義論」を適用するならば、人権制約の根拠は必ずしも対立する他者の人権との調整の場合には限られないことになる。また、同様に人権制約の過程における機能論にヘーゲルの「相互承認論」を適用するならば、人権制約の根拠はむしろ他者の人権との調整を超えたより普遍的な国家（≡共同体）の利益となり、ここでは個人の利益は国家（≡共同体）の利益とも合一されるべく止揚されることになる。

このようにアリストテレスの「正義論」やヘーゲルの「相互承認論」からは、「公共の福祉」原理による人権の制約根拠としては他者の人権との調整に限定されるとする二元的内在制約説は論理的に正当化することはできない。むしろ、他者の人権価値とは別の普遍的な国家（＝共同体）の価値利益を、人権制約根拠の「外在制約」的要素として一定程度認めることが正当化されることになる。従って、両者の「正義論」や「相互承認論」はともに、人権への「公共の福祉」原理による「外在制約」的要素を必要最小限度において認めるロック型の「公共の福祉」解釈論の前提ともいべき哲学的基底をなすものと言える。

註

- (1) G・W・F・ヘーゲル(熊野純彦訳)『精神現象学 上』(筑摩書房、二〇一八年)二九七頁。
- (2) 青柳卓弥「人権保障の在り方と『公共の福祉』原理をめぐる再検討——『自由国家的公共の福祉』原理に内在する『外在的制約』要素の考察——」平成法政研究第二六巻二号(二〇二三年三月)一頁以下及び、同「二元的内在制約説における『自由国家的公共の福祉』論再検討のための素描——ロック型社会契約論に基づく『公共の福祉』原理解釈の試み——」平成法政研究第二七巻二号(二〇二三年三月)一頁以下参照。
- (3) アリストテレス(高田三郎訳)『ニコマス倫理学(上)』(岩波書店、一九七一年)一七頁。
- (4) 同、一八頁。
- (5) 同、一八一—一九頁。
- (6) 同、二三—二四頁。
- (7) 同、二四頁。
- (8) 同、二六一—二七頁。
- (9) 同、二三三—三四頁。
- (10) 同、二三四頁。
- (11) 同、二三四—三五頁。

- (12) ラテン語では「知」は *scientia*、「良心」と「意識」はともに *conscientia* である。フランス語では、どちらも *conscience* である。G・W・F・ヘーゲル(熊野純彦訳)『精神現象学 下』(筑摩書房、二〇一八年)三四一頁注1参照。
- (13) 同、三四一頁。
- (14) 同、三五二頁。
- (15) 同、三五二頁。
- (16) 同、三五二頁。
- (17) 同、三五二頁。
- (18) 同、三五二頁。
- (19) 同、三五二頁。
- (20) 同、三五二頁。
- (21) 同、三五二頁。
- (22) 同、三五二頁。
- (23) 同、三五二頁。
- (24) 同、三五二頁。
- (25) 同、三五二頁。
- (26) 同、三五二頁。
- (27) 同、三五二頁。
- (28) 同、三五二頁。
- (29) 同、三五二頁。
- (30) 同、三五二頁。
- (31) 同、三五二頁。
- (32) 同、三五二頁。
- (33) 同、三五二頁。
- (34) 同、三五二頁。
- (35) 同、三五二頁。

- (36) 同、三七五頁。
- (37) 同、三七五頁。
- (38) 同、三七四頁。
- (39) 同、三七六頁。
- (40) 同、三七九頁。
- (41) 同、三七九頁。
- (42) ヘーゲル、前掲書注(1)二九七頁。

追記：本稿は令和五年度（二〇二三年度）平成国際大学研究助成金に基づく共同研究「コロナ禍における人権保障の在り方と『公共の福祉』原理の再検討に関する憲法学的考察」（研究代表：青柳卓弥）における研究成果の一部である。但し、文責はすべて執筆者に帰すものである。