

社会福祉理念の再検討

——ヘーゲル法哲学の視点から——

片山善博

要旨

これまで、さまざまに検討がなされてきた社会福祉の理念（人権、尊厳、社会正義など）を考える上で、「人格」あるいは「主体」概念は重要な役割を果たしてきた。しかし、この概念は、その曖昧性から、抽象的・形式的、あるいは人間の選別につながるなど、社会福祉の領域だけでなく、さまざまな領域から批判を受けてきた。本論の目的は、これらの批判を踏まえ、人格概念再構築を通じて、社会福祉の諸理念を具体的に考察することである。そのために、ヘーゲル法哲学で展開されている人格論を参照する。ヘーゲルは、人格を個人に内在する理性や意志に還元することなく、身体や、生命、倫理的なものに関連づけて捉えている。このような視点から社会福祉の諸理念を改めて検討し、社会福祉の理論に貢献できる論点を示していく。

キーワード：人格、法権利、道徳、生命、社会政策

はじめに

「人権」や「尊厳」、「社会正義」は、ソーシャルワークの理念であり、社会政策の根幹をなす原則である。これらについては、社会福祉に限定されず、現在もさまざまな形で議論がなされている。例えば、人権や尊厳⁽¹⁾については倫理学（特に生命倫理）などで、社会正義については公共哲学や政治哲学などで、多くの研究の蓄積がある。

そして、人権や尊厳の基礎に置かれてきた「人格」概念についてもその問い直し⁽²⁾が進められている。この人格は近代的な法や道徳の基盤であり、自由意志などとともに人間の自律や自由を担保する概念とされ、その積極的な意義が示される一方で、人格の内実をどのように考えるかで、逆に人間の選別や差別に加担する概念に成り代わってしまうということもある。

従って、人権、尊厳、社会正義の基礎づけとして、人格概念は相応しくなく、より包括的な人間の〈いのち〉を使うということも考えられるが、その場合、人格概念は放棄してよいのか、人間の〈いのち〉はどのように定義できるのか、その〈いのち〉を守るとは具体的にどういうこと

なのかなど、人格概念を考察するときと同様に、問われる点が多い。

本論では、ヘーゲルの法哲学に焦点を合わせて上記の問題について考えていく。その理由は、社会福祉理論がこれまで（特に戦後）ドイツ哲学⁽³⁾やヘーゲル哲学から多くの影響を受けてきており、同時にヘーゲル自身も、自らの法哲学において、法権利とは何か、生命（生活）とは何か、社会政策とは何かなど、社会福祉理論の根幹に関わる課題についても説得的に述べていると考えるからである⁽⁴⁾。もちろん現在の観点からすると、時代的な制約もあり不十分な点も多々あるが、以下に述べていくように、ヘーゲルの議論には、現代でも有効な主張が含まれている⁽⁵⁾。ヘーゲルの主張と根拠の妥当性について考察するとともに、これらの議論が現在の社会福祉の理論構築にどのように生かすのかを考察していく。

そこで、1. では、人権や尊厳の基礎とされる人格概念について検討を行い、人格概念に対する批判の吟味も含めて論者の立場を示しておきたい。2. では、人格概念についてのヘーゲルの見解を述べていく。ヘーゲル法哲学の「抽象法」の議論を用いて、ヘーゲル独自の人格概念の特徴を明らかにしたい。3. では、法哲学の「道徳性」の中で述べられている人間の〈いのち〉の根源性の問題を取り上げる。ドイツ語では、いのちとは *Leben* であり、生命活動や生活といった意味を持つが、なぜ *Leben* を道徳性の善の理念の基礎に据えたのか、この点を考察する。4. では、「人倫」の「市民社会」の叙述を中心に、欲求の体系として捉えられた市民社会の中で、生きる権利 (*Recht zu leben*) がどのように維持され、また毀損されているのか、そしてこうした毀損に対して、生きる権利はどのように保護されるのか、ヘーゲルの議論を考察する。その上で5. では、これらの議論の現在における妥当性や社会福祉理論に寄与する論点を提示したい。

1. 人格概念の再検討

人格概念は、これまで人権や尊厳、社会正義を具体的に考察する上で、不可欠なものとされてきた。例えば、社会福祉の人格概念にも大きな影響を与えたカントの人格論では、人間の尊厳の根拠は、欲望を断ち切り理性的な道徳法則に自ら従う「人格の自律」にあるとされた。人格概念は、近代的な個人（主体性）のあるべきモデルとして、さまざまな社会理論の根幹に据えられてきたが、その一方でさまざまな問題を孕んでいる。

カントの道徳法則を取り上げてみよう。ここには〈相互に人格を単なる手段としてではなく目的として尊重すべき〉という「人格の相互尊重」の原則が含まれており、このテーゼそのものに反対する人はおそらくいないだろう。しかし、一步踏み込んで、この人格概念の内実を問うと、いくつかの問題が生まれてくる。カントは、人格の自律の働きに内在的な「理性」や「意志」を想定したが、このような想定に対して、次のような批判が考えられる。

一つは、〈自由と必然〉をめぐる古くからの哲学的問いでもあるが、身体や欲求から切り離された理性や意志は存在するのかというものである。機械論的な立場では、自由意志の存在は否定される。この流れにある現在の脳科学やAI研究は、知性の働きを脳の機能に還元することで、

理性や自由意志の存在に疑いの目を向けている。

もう一つ批判を挙げておくと、人格に理性や自由意志を想定すると、人間の選別や他者の排除につながるという批判⁽⁶⁾がある。例えば、こうした想定は、精神疾患、知的障害者、認知症患者などの差別や排除を肯定することにならないか。

しかし、その一方で、人格に理性や自由意志を想定すべきとする主張もそれなりの根拠を持っている。理性や自由意志を想定した人格を立てなければ、そもそも近代社会の法制度や道徳、倫理は成り立たないからである⁽⁷⁾。倫理的な問題としても、例えば、理性的な人格を想定しないと、事故や犯罪が起きた時の責任が問えないということになる。AI搭載の自動運転の車が事故を起こした場合、機械論の立場では、責任の所在が曖昧になる。また、福祉との関連で言うと、福祉の現場では、重度の精神疾患患者や知的障害者に理性や自由意志を想定することは当然のことと考えられている。人格の主体性を支援することがソーシャルワークの目的だからである。

筆者は、理性や自由意志と関連づけられた人格概念を放棄すべきではないと考える。ただし、人格概念についての根本的な見直しは必要である。近代以降、人格は尊厳とも結びつけられて議論されてきたが、ドイツの哲学者クヴァンテは、人間の尊厳の根拠づけの方法として「内在的根拠づけ」を紹介している。これによると尊厳や人格は人間の内面にある固有の能力に基づくものであり、この固有の能力とは、例えば自律的に生を営む能力なのである。こうした「内在的根拠づけ」による尊厳概念は、特にカントの道徳哲学に見られるように、人格についての主流の考え方である。これに対して、人格は内在的なものであるよりも、社会的な承認によって与えられるとする考えもある。クヴァンテ自身は、こちらの立場である。「人格として存在するとは、自分自身と他者を人格として認識し、承認し、また、他者によって人格として認識され、承認されることを意味する。(中略)人格として存在し、パーソナリティを形成するとは、常に社会的に媒介された承認という評価的關係に入ることを意味する。」(クヴァンテ 2013: 208-9 頁)

人格が人間に内在的なもの(生まれつき備わっているもの)なのか、あるいは承認活動(社会的な承認など)によって与えられるものなのか、これ自体が議論的⁽⁸⁾になるが、いずれにしても人格の存在を想定した議論である。実は、クヴァンテ自身が依拠しているのがヘーゲルの人格概念である。ただし筆者は、ヘーゲルの人格概念は承認論で割り切れるものではないと考えるが、この点については別稿に期したい。

本論では、ヘーゲルの人格概念について、法哲学の叙述を参照しつつ、その具体的な展開とその意義を考察したい。ここで、簡単に、ヘーゲルの法哲学の文献及び構成について触れておくと、法哲学には、『法哲学要綱(以下『要綱』)』(1820年)があり、さらに、1817/8年の冬学期から1831年に亡くなるまでに行われた、いくつかの法哲学講義の「講義録」がある。本論では、『要綱』の他にハイデルベルク大学で行われた17/18年の「講義録」とベルリン大学で行われた24/25年の「講義録」を併用する。また、法哲学の全体の構成は、第1部が「抽象法」、第2部が「道徳性」、第3部が「人倫」であり、「抽象法」では、主に所有や契約、不法が、「道徳性」では、責任や幸福、良心が、「人倫」では、家族、市民社会、国家が扱われている。

ちなみに、この法を表すドイツ語の Recht には、いわゆる法という意味だけでなく、正義や権利なども含まれている。したがって、文脈によっては、権利や正義と訳した方がよい場合がある。本論では、文脈に応じて、法/権利を主とし、適宜法、権利の訳語を当てる。またこの法/権利には、法律だけでなく、主体的な道徳的行為や共同体の倫理（家族、市民社会、国家の倫理）の全領域が包含されている。

2. ヘーゲル法哲学の人格概念

ヘーゲルは、『精神現象学』（1807年出版）で、「個人を人格として捉えることは、軽蔑の表現である」（GW. 9: 261, 65頁）と述べている。人格は、抽象的・形式的な人間の捉え方であって、こうした抽象性・形式性を超えていくところに人間の具体的な生のあり方があるからである。実際同書において、人格は、ギリシア共同体が崩壊した後の古代ローマ社会における共同的な規範を失ったバラバラな個人のあり方を指している。万人は人格であるという点では平等だが、身体性や共同性を捨象しているという意味では空虚な存在なのである。だからこそ、人格は自らの抽象的・形式的なあり方を超えていく（『精神現象学』では、古代ギリシア共同体が崩壊し「ローマの法状態」が述べられた後、近代の「自ら疎遠になった精神 教養形成」において、人格は自分のあり方を否定し、他者と関わり普遍的なものを取り込みながら自己形成していく様が描かれている）のである。

法哲学においても、人格は、＜自らを構成している主観的なもの＞を廃棄する運動として捉えられている。「抽象法」で現れた人格は、「道徳性」では主体として、「人倫」では実体的人格として、自己否定を通して、捉え直されていく。つまり人格は矛盾と矛盾の克服の運動の端緒なのである。人格の矛盾をヘーゲルは「講義録」の中で次のように述べている。

「私はあらゆる側面から依存的である。しかしまさにそのようにして私は私固有のものである。私は私を自我として認識することによって、私は無限であり普遍的である。私がこの矛盾するものを分離したまま保持する力であることが、人格性の概念である。私はこの絶対的な結び目である。人間が自分を人格として知るところに人間の全き価値はある。」（GW. 26-1: 15f., 16頁）この依存と自立の矛盾が人格の本質である。この矛盾に耐えこれを乗り越えていこうとするところに人格の価値があるとされる。ではこの矛盾はどのように解消されるのか。

ヘーゲルによると、依存と自立という「全く反対の極を結びつけるのはまさに精神である。精神は途方もないもので、いわゆる健全な知性には狂ったものと見えるが、全く正反対のものを結びつける。そのように精神の力は偉大なのだ。私は石ころのように力なくはかない存在であるが、このような弱さにおいて対象を無限に自由なものとして自覚している。人格はこのように高貴なものであるが、まだ抽象的である。というのも、私は自分をこのひととして知るに過ぎず、このひととして規定されているに過ぎず、私の自由というもう一つの内容にふさわしくない。この矛盾はなるほど私に担われているが、解消されることはない。両者の調和、同一性は、理性に

においてはじめて可能である。」(GW. 26-3: 1113f., 93-4 頁) 引用にある「精神」や「理性」は、歴史や社会の中で現に働いている力のことを指すが、具体的には、のちに見るように、共同体を支えている社会規範や、制度・仕組み、文化装置(市民社会の司法制度やポリツァイといった福祉・行政政策、コルポラツィオンといった職業団体、そしてその基盤である国家の統治)などである。人格は、これらに支えられて、自らの矛盾を乗り越え、自己形成(Bildung)を続けていくことになる。

この人格は、法哲学の第一部「抽象法」では、物件(モノ)との関係で論じられている。人格と物件の関係は、ロックによると、所有するものとされるものとの関係であり、身体や生命も人格の所有の対象となる。しかしヘーゲルはロックとは異なる視点を提示する。それは、人格と身体の関係に<他者関係>を媒介させることで、単なる物件とは異なる身体の捉え方である。『要綱』でヘーゲルは次のように述べている。「身体が直接的な存在である限り、その身体は、精神にふさわしくない。精神の従順な器官や魂が吹き込まれた手段であるためには、身体は、まず精神によって取得されなければならない。しかし、他者にとっては、私は本質的に、私が直接持つその私の身体において自由なのである。」(48 節) ここで人格は、<私から見た視点(私にとって)>と<他者から見た視点(他者にとって)>の二重の視点から捉えられている。私にとっては、人格による身体の所有(この点はロック以来の所有権の考え方を引き継いでいる)が成り立つが、他者にとっては、私の人格は、<身体と一体>である。私にとって身体は人格の所有物であるが、他者にとっては、この身体そのものが人格なのである。この時、私から見た視点がまずあって、後から他者から見た視点が来るわけではなく、両者の視点は同時に<矛盾>として成り立つのである。この矛盾が人格を構成しているというのである。心身二元論と心身一元論は相互に前提しあっている⁹⁾。人格が身体を所有する(私の視点)ということが言えるためには、人格と身体が一体化している(他者の視点)ことがなければならないのである。逆も同様である。

こうした捉え方からすると、「身体を欠いた意志の自由」といった想定は、ヘーゲルによると誤った考え方となる。西欧の哲学史では、概ね、身体や感性的なものが受動性に、精神や理性的なものが能動性に還元され、両者を明確に区別されるが、ヘーゲルによると、感じるという身体の出動の働きは、そのまま精神の能動の働きとなる。「まさに私は身体において生きているのであるから、この生きた存在が、運搬用役畜として不当に扱われてはならない。私は生きている限り、私の魂(概念、より高次には自由なもの)と肉体は区別されない。肉体は、自由の具体的存在であり、私は肉体で感じるのである。」(GW. 26-3: 1128, 114-5 頁)

このように、身体と人格が切り離せない以上、身体への侮辱は、人格への侮辱でもあることになる。「他者によって私の身体に加えられた暴力は、私に加えられた暴力である。」(ibid., 115 頁) 「私を感じるがゆえに、私の身体に対する接触や暴力は直に現実的なもの及び現在するものとして私を動かす、ということは、人格の侮辱と私の外的な財産の既存の間の区別を設ける。」(GW. 26-3: 1129, 116 頁)

また、人格と身体は不可分であることから、人格は、身体についての処分権を持つことはでき

ないことになる。自殺をすることはできるが権利としては認められない。ヘーゲルは、自殺の禁止に触れた箇所、次のように述べている。「外的活動の包括的全体的性、つまり生命（活動）は、それ自身このものであり、無媒介に存する人格性に対し外的なものではない。生命の放棄や犠牲は、この人格性の定在の反対である。したがって、私は、こうした放棄に対していかなる法/権利も持たない。」(70節) 人格は生命そのものであるとした上で、さらにこの生命としての人格を人倫的な理念と関連づける。「人倫的理念のもとでこの無媒介にある人格性は没するのであり、この理念はこの人格性の現実的な力であり、この理念のみが生命に対する法/権利を持つ。」(ibid.) 生命である人格は、自らの生命活動（具体的に生活）を通して存在するのであるから、人格はその根幹である生命を放棄する法権利は持たないということである。こうした指摘は、例えば、現在、安楽死などの議論において、人格に死ぬ権利を認めるべきかどうかの議論があるが、死ぬ権利についての反論の一つになろう。ただし、引用の後半にある、人倫的理念のもとでの生命の放棄の容認については、その是非も含めて議論の余地がある。しかし、人格は身体であることも含めて、生命でありかつ倫理的な存在であり、共同体を離れて存在することはできないという考え方は、ヘーゲルの人格論の核にあり、人格を身体や共同体から分離する（人格の自己決定権を優先する）人格概念に大きく異なるものである。

3. <生命（生活）>の法 / 権利

このようにヘーゲルにとって人格とは、生命活動における人格＝身体であり、同時に倫理的な存在なのである。法哲学第二部の「道徳性」では、各自は、自分がこのような人格であることを自覚し、人格としての自己を実現していく主観（主体）のあり方が論じられる。「抽象法」では、人格はモノとの関係で考えられていたが、「道徳性」では、人格は意志する主観（主体）として捉え直され、他者との関係がクローズアップされる。自分の意志を実現することは、他者の意志に働きかけることだからである。そして、この自己実現とは自分の欲求を満たすことであり、自己の幸福を実現しようとする意志が重要になる。ヘーゲルは、この意志（「特殊的意志」）を法/権利と見做している。「まず主観は自らの満足を求める。主観は自らを満足させる法/権利をもつのであり、主観的な関心を持たない行動はない。」(GW. 26-3: 1214, 237頁) そして、この意志は人間の義務でもある。「傾向性、衝動、欲求等々の全体が幸福（福祉）である。自らの傾向性などを満足させること、そもそも自分の幸福（福祉）に配慮することは許される。このことはまた必然的であるし許されるだけでなく義務でもある。」(GW. 26-3: 1217, 240頁)

このような主張は、人間を関係性（自己は他者との関係において成り立つし、自己の行動は他者の行動と密接不可分の関係にある）として捉えるヘーゲルの論理から導き出されるが、同時にアダム・スミスの『道徳感情論』や『国富論』に示されている共感・同感を本性とする人間像を根拠としている。このような観点から、「意識するにしてみないにしても、人間は、他者の幸福を促進することなしに自分の幸福を促進することはできないのである。」(GW. 26-3: 1218, 242

頁)

ただし、「道徳性」の段階では、他者の幸福の促進といっても、各人の特殊意志を実現することにとどまるため、他者の幸福の中身は具体的な内容を持ち得ない抽象的なものである。したがって他者の幸福は、「もっと完全な、しかし全く空虚な規定をすれば、それは万人の幸福である。」(125節)ともいわれるのである。いずれにせよ万人の幸福をより促進するためには、一般的な法/権利を必要とし、一般的な法/権利をより豊かなものにするには、万人の幸福の促進を必要とする。しかし、万人の幸福もあくまで個人の特殊な意志内容の実現であるため、一般的な法/権利とは対立することがある。

ヘーゲルは、両者が対立する場合(自分の幸福の追求が他者の所有を侵害する場合)は、法/権利が優先され幸福の追求は制限されるとするが、しかし、この生命活動そのものが究極の危機に陥った場合は、一般的な法権利(所有権)に優越して、危急権が法/権利として要求できる(自分の生命が危険な場合は、他者の所有を制限できる)という。なぜかという、生命活動(生活)の否定は、所有権を持つ人格そのものを否定することだからである。

「自然の意志の関心の特殊性がその単純な総体性において把握されると、それは、生命としての人格的定在である。これが究極の危険の中にあり他者の法的所有と衝突するとき、これは、危急権(是認としてではなく、法権利として)を要求しなければならない。」(127節)

ここでいう生命活動とは、具体的には、生活を営むことであり、例えば、農民には農具を、職工には工具を他者の所有権を制限したとしても法権利として要求できる。「危急権から資力限度の恩恵は生ずる。すなわち、債務者には職人の道具、農機具、衣類、そして一般的には、彼の資産のうち、つまり債権者の所有のうち、債務者の一むしろ身分相応の一生計を可能にするのに役立つ程度は、残されるのである。」(ibid.)

危急権の議論において、ヘーゲルは、人格の法権利も、道徳的主体もともに一面的であることを示している。「急迫の危険は、法権利と幸福の両方の有限性を、したがってそれらの偶然性を露わにする。すなわち特定的人格の生活として存在しないような自由な抽象的存在(法権利)も、法権利の普遍性を欠いた特殊意志の分野(幸福)の有限性と偶然性を露わにする。」(128節)(()内は引用者)

ヘーゲルは、この生命活動(生活)が普遍的な目的とされるとき、これを善の理念とする。そして、主観の特殊意志が善の理念に向かうとき、そこに「尊厳と価値」があるとする。「主観の意志にとって、善は端的に本質的なものであり、意志が自らの洞察と企てにおいて、善に相応しいものである限りで、価値と尊厳を有する。」(131節)各人の意志が一般的な法/権利と各人の幸福追求を含んだ生命活動(生活)を共同体の目的とし、それに相応しくあろうとすることに「尊厳と価値」があるというのである。カントの<人格の相互尊重>に関していうと、ヘーゲルの場合、あるべき世界において自律する人格を互いに尊重することは、具体的には、共同体の中で生命(生活)を営む人格を互いに尊重し合うことなのである。

ヘーゲルは、「道徳性」において、この善を確信した主観の意志のあり方を、「良心」として論

じるのであるが、良心は、善を確信しているとはいえ、あくまで特殊意志であるため、この善を実現していこうとする限り、この善は悪へと反転する。しかし、良心は、この悪への転換の自覚を通じて、自らの一面性に気づき、自らの意志の根底にある「人倫（共同性）」に目を向けることになる。つまり、ここで各人は、人格が生命であり、生活であり、倫理的存在⁽¹⁰⁾であることを知る。そして、倫理的存在である生命（生活）は、「人倫」を構成している家族、市民社会、国家によって維持され保障されることになる。

法哲学の第3部「人倫」は家族、市民社会、国家に区分されているが、本論では、この市民社会に焦点を合わせて、生活としての人格を保障するとはどういうことかをみておこう。

4. 生命（生活）の権利の保護と促進～ヘーゲルの社会政策論

さて、市民社会に貧困を増大させ賤民を発生させるメカニズムがあること、そしてそれらに配慮する仕組みや制度があることなど現代の福祉国家論に通じる叙述があるため、かつては、古臭い国家主義を提唱したものとして捉えられてきた法哲学のイメージも大きく変化した⁽¹¹⁾。

さて、ヘーゲルはその第3部の「人倫」において個人と国家のあるべき関係を次のように述べている。「各人は国家の体系の中に入らなければ存在できず、国家の原理のもとでしか満足できないというようにあらねばならない。例えば諸個人が国家の中で洞察によって自立的で自由であるかどうかは、再び諸個人そのものの問題である。従って国家は諸個人が自らの恣意によって振る舞えるように配慮しなければならないし、第二に諸個人が国家に結びつけられ、第三にこの結びつきが、服従しなければならないような悲しい必然性としての外的な力として現れるのではなく、洞察が必然性と和解し、結びつきが鎖として認識されるのではなく、より高い人倫的必然性として認識されるよう配慮しなければならない。」(GW. 26-3: 1310f., 371頁)

<自己の自由とは他者との共同において実現される>という若きヘーゲルの理想がここでは<個人と国家の関係>のあり方として述べられている。各人は国家の配慮によって自分の特殊意志（幸福）を実現することができるのであり、そのような国家を各人は尊重するのであり、これに応じて国家も、各人が自分の特殊意志（幸福）を実現できるように配慮するのである。

ただし、このことの実現には市民社会のさまざまな制度や仕組みが不可欠である。そこでまず、ヘーゲルの市民社会の捉え方を見ておこう。スミスの商業社会を念頭においた「諸欲求の体系」と捉えられた市民社会は、欲求と労働の相互媒介の体系でもある。各人は自らの欲求を満たし、同時にこれが他者の欲求を満たす。これを成り立たせるのが、労働である。「労働と、諸労働の満足のこうした依存関係と相互性において、主観的な利己心は他者の欲求の満足に寄与するものへと転じる。すなわち、弁証法的な運動によって特殊性が普遍性に媒介へと転じるのである。各人は自分のために儲け、生産しかつ享受することによって、他の人々のために生産しかつ享受するのである。」(199節)このような欲求と労働の相互媒介において、各人は自らの人格を自覚し、労働を通じて、自己を形成（教養形成）していくとされる。つまり、各人は労働を通し

て、自らの技能を磨き、自らを人格として自覚⁽¹²⁾、社会に通用させることができるという。

さらに市民社会は公的な資産を築いていく。「万人の依存関係という全面的な絡み合いの必然性は、今や万人にとって普遍的で持続的な資産となる。そしてこの資産は、誰でもが、自らの陶冶と技能とを通じてそこに関与し、自らの生計のための保障が与えられるという可能性を含むとともに、同じく自らの労働によって媒介されたこの儲けが普遍的資産を維持し、かつ増加させる。」(199 節) このように、公的資産を通じて各人は自己を形成していくことが可能となる。

しかし、同時に市民社会は、貧困を増大させ教養形成を阻害する。「講義録」によると、「一般的に人間は、自分だけで主観的に自由であることを獲得することは難しい。人間精神の中にあるあるいは同様に自らの個性の特殊性の中にある全てのもの、この全てのものが現実へともたらされうるという市民社会の人間の可能性は、他方で、教養形成の点で多くの人々の抑圧を伴い、より大きく深い教養形成と全ての教養形成の欠如をもたらすのである。」(GW. 26-3: 1331f., 309 頁) 労働の機械化や単純化も一因であるが、無限に拡大する貧困が決定的要因である。市民社会は、一方で富を無限に増大させるが他方では貧困を無限に増大させる。「市民社会のそれ以上の自由や、ことに精神的な利益を感じしかつ享受する能力がなくなるのは、実はこの後者と関連しているのである。」(243 節) 貧困によって生計が立てられないということが、困窮者から教養形成の機会を奪う。こうした状況を、ヘーゲルは「生命の権利 (Recht zu leben)」の毀損と捉えている。従って、「普遍的なものは、貧困者に配慮しなければならないのである」(GW. 26-1: 138, 176 頁)

「生命の権利は、人間において絶対的本質的なものであり、本質的に市民社会はこのことに配慮しなければならない。」(ibid., 176-7 頁)。そしてそれを担うのが、ポリツァイ (内務・福祉行政) とコルポラツィオン (職業団体) である。ポリツァイは、「商品の価格や質の監視, 教育, 貧民, 対外貿易, 植民などに対する配慮」(滝口 2007: 205 頁) を行うのであり、コルポラツィオンは教養形成を促し、自己の根底にある社会規範 (人倫) を自覚させる。これらをヘーゲルは市民社会に内在する制度として捉える。「講義録」によると、「各人は生きる権利を持っている。各人にとってその権利は保護されるべきである。各人はこの否定的な権利を持つだけでなく、肯定的な権利をももたなければならない。自由の現実性は市民社会の目的である。人間が生きていう権利を持つということのうちには、人間は肯定的に満たされた権利を持つということ、自由の実在性は本質的なのであるべきだということが含まれている。」(GW. 26-1: 138, 176 頁) 生きる権利を基礎に、自由の権利がある。この自由の権利の実現は、上記の制度や仕組みに支えられた教養形成のプロセスを通して成し遂げられる。

ただし、ヘーゲルは、市民社会の限界も見据えている。それは市民社会には貧困の増大とペーベル (自尊感情をなくした貧窮民) の発生の問題の解決はできないということである。なぜかという、市民社会にはそのための資産が欠けているからである。『要綱』から引用しておこう。「貧窮に陥った大衆に通常の生活様式の状態を保持させるために、より富裕な階級に直接的な負担が課せられたり、あるいは他の公有財産 (富裕な貧窮院, 慈善施設, 修道院) のうちに直接的

な手段が見出される時、労働を媒介することなく、窮乏した人々の生計は保障されるだろう。このことは、市民社会の原理と、諸個人の、その自立や誇りについての感情の原理とに反することになるだろう。あるいは彼らの生計が労働（そのための機会）によって媒介されているであろう場合には、生産量は増大することになるだろう。生産過剰あるいはそれに見合ったそれ自身生産的な消費者の欠如の中にまさに悪の根源があり、この悪が二重の仕方ですさまじく拡大していくのである。市民社会は富が過剰でありながら十分に豊かではないということが出現するのである。すなわち、貧窮の過剰と賤民の産出とを防止できるほど十分に市民社会に独自の資産を持たないのである。」(245節)

つまり、市民社会は必然的に貧困と賤民を生み出す。そしてペーベルに富の再配分がなされたとしても、労働を介していなければ、自尊感情を損なうことになるし、労働の機会が与えられると、生産過剰を引き起こす。こうした限界を乗り越え、調整することができるのは、国家なのである。

こうして、人格である生命（生活）は、国家によって支えられているということが、各人に自覚されるのである。

5. 社会福祉の理念を考察する上でのいくつかの論点

最後に、戦後の社会福祉理論とヘーゲルの法哲学の関連性について触れ、現在の社会福祉理論を考える上で、ヘーゲル法哲学の議論がどのように寄与できるのかを簡単に述べておきたい。

戦後の社会福祉理論を構築する上で、カントやヘーゲルを含む近代のドイツ哲学は、多大な影響を与えてきた。例えば、福祉理論史の研究者である吉田久一は、戦後の社会事業（福祉）理論には、①社会哲学を背景に持った「観念論的規定」、②プラグマティズム哲学を背景に持ったアメリカ社会事業を典型とする「機能的日常規定」、そして③社会政策や経済学に根ざした「社会科学的规定」があるとした上で、①の規定について次のように述べている。「観念論的目的概念の場合、カントやヘーゲルその他の市民社会の哲学等が背景にある。たとえば『文化的理念』とか『人格の発達』等々で、基本的には『普遍化』と『個別化』等の近代概念があり、それが近代社会事業理論の基本的性格となっている。」(吉田 1974: 2-3 頁) また戦後の「社会福祉理論」の構築に大きな役割を果たした岡村重夫の理論について、「岡村社会福祉学を著しく特徴づけるものは、社会福祉の内在的理念の展開で、その前提にはヘーゲルの理念史がある。」(ibid., 238 頁) と指摘している。岡村の人間理解の基本にある「主体性」や「否定の否定」、「個人と社会の弁証法」などの概念は、ヘーゲル法哲学の「人格」や「人倫」概念と深い関わりを持っている。

例えば、岡村は次のように述べている。「われわれは、(中略) 人間存在の個人的契機を主体的人間性として再評価し、その実現を援助する社会制度ないし社会的努力として、『現代の社会福祉』を位置づけるものである。それは、この個人的契機すなわち主体の人間性は、人格の尊厳性の哲学的基礎であるからであり、これを否定する共同体を否定し返す個人を援助する、新しい社

会制度を要求せねばならないからである。」(岡村 1993: 5)そして岡村は、自分の基本的な考え方が哲学的思考に基づいていることを、次のように述べている。『『主体的人間性』『生活者思想』『多元主義的社会と福祉コミュニティ』の思想は、人間存在のあり方や社会哲学の理論から論理的に導き出されたものであった。』(ibid., 9頁)

この引用でも述べられているように、人格概念は社会福祉理論を構築する上で最も重要な概念の一つである。岡村は、主体性と客体性との対立(否定の否定の関係)を通じて、両者を媒介とした主体の構築、客体の構築を社会福祉の目的とした。さまざまな欲求を持った主体とそれを抑圧する制度や仕組みという対立を乗り越え、主体の側から、主体を支えるあるべき制度や仕組みを構想した。

ヘーゲルにおいても人格は、否定の否定という運動を通じて、抽象的な人格は道徳的な主体へと、その主体は人倫的な人格(国家共同体を担い、その制度や仕組みに支えられて生活しているという自覚を持った人格)へと形成されていく。そして国家は、人格の生命活動(生活)を支えていく。岡村においても、人間的主体性や人格は、具体的に生活者として捉えられ、その土台に共同社会(岡村の場合は地域社会)が据えられている。主体や人格は地域社会に根ざす生活者である。そしてその担い手たる人格や主体には重要な役割が与えられている⁽¹³⁾。

しかしながら、人格に何らかの能力(カントであれば自律の能力、ヘーゲルであれば、矛盾とその克服の運動)が想定されるとすれば、前述したように、その有無をもって人間の選別が行われるのではないか、という批判を受ける可能性はある。

この批判に筆者は次のように応えたい。ヘーゲルは<他者にとっての視点>から人格と身体を不可分のものと捉えていた。この対他関係において成立する<身体性としての人格>に着目すると、私たちは実際に、他の身体に人格(自分と同一視できない意志ある存在)を見てとっている。他者にとっても同様に、私の身体は、単なる物質ではなくて、人格である。私たちは、互いの身体に、自らと異なる人格を見てとる。この場合、人格に理性が想定されているわけではない。現に、私たちは、知的障害者、重度の精神疾患患者、認知症患者たちと人格あるものとして関わっている。むしろ、問題となるのは、理性的能力の有無を、私たちが外から身体と切り離して判定できるという考え方である。

人格であるこの身体は、具体的には、共同体の中で生きる(生活する)身体である。人格の相互尊重は、生命(生活)の相互尊重として、より包括的に捉えられることになる。人格の尊重とは共同体においては、生きる権利を保障することであり、その中に教養形成の場の保障も含まれる。人格を理性的なものに還元せず、今述べたように、具体的に捉えていくことは、社会福祉の人格に基づく人権、尊厳をめぐる理論を形成していく上でも、重要な意味を持っているのではないか。

社会正義についてはどうか。ヘーゲルにとっての社会正義は、生きる権利の保障である。市民社会は、「抽象法」で示された一般的な法権利(所有権)と「道徳性」で示された特殊意志(自分の欲求の充足)を統合させた生活を成り立たせる一方で、貧富の格差を拡大させることで、一

般的な法/権利と特殊意志を対立させ、生活そのものを毀損する。貧困はさらにペーベルを生み出す。そしてペーベルからは、生きる権利である教養形成の場が奪われている。ヘーゲルにとって、これを保障するのが、市民社会に内在する司法、ポリツァイ、コルポラツィオンなどの制度や仕組みであった。しかし、これらを保障するには、市民社会には限界があり、国家の役割が重視されるというのが、ヘーゲルの国家の捉え方であった。

こうしたヘーゲルの国家論は、福祉国家論に通じるところがあるが、他方で、こうした国家論へは批判もある。一つは新自由主義の立場からで、国家の過度の介入は市場の機能を低下させるというものである。もう一つは、こうした国家論が近代的個人に基づくものであり、個人対国家という枠組みを形成し、自助と公助の關係に留まり、中間団体や地域社会の力を弱めることにつながるという批判である⁽¹⁴⁾。これらの批判については、ヘーゲルが市場と国家、あるいは個人と国家の間に中間団体（コルポラツィオンなど）を置いたこと、そしてその役割を強調したことを挙げておきたい。ヘーゲルにとって市民社会の社会政策や中間団体は、市場を担う諸個人を支えるものであり、貧富の格差を是正し、市場を正常化するものでもある。また共助の視点からも中間団体の役割を強調することは必要だろう。

ヘーゲルの労働観については次のような批判がありうるだろう。それは、労働をしない/できない存在は、社会的に妥当しない、従って差別されても仕方がない。ヘーゲルにとってこうした存在は、ペーベルであるが、現代で言えば、引きこもりやニート、あるいはフリーライダーに近い。こうした人々は、「仕事をしない＝自己形成をしない＝社会的に妥当しない」存在として差別・排除されることがある。また、健常者と同様の労働が困難である知的障害者や重度の精神疾患の患者は、市民社会においては、自己形成の場がそもそも与えられていない。これに対しては次のように応えることができるだろう。ヘーゲルの議論において、労働をしないことは「生きる権利」の剥奪を意味するわけではない。生きる権利の保障の中に、労働の権利の保障が含まれているのであって、逆ではない。生きる権利は、いずれにしても保障しなければならないし、その上で、労働する権利も保障しなければならない。

しかし、次の批判は、ヘーゲルの市民社会論や国家論の射程を超えていると思われる。市民社会の相互依存の構造は、誰かの犠牲の上に成り立つのではないかという問題である。例えば南北問題（現代ではグローバルサウス問題）のように、市民社会の成立そのものがこうした外部性を不可欠なものとしているのではないかという指摘である。ヘーゲルの場合、アダム・スミスの商業社会のモデルを採用しており、市民社会が何かの犠牲の上に成り立つという発想はない。もちろん、市民社会が貧困の増大や賤民の産出をもたらす以上は、こうした構造や存在を前提に成り立っていると考えることもできるが、市民社会の内的な問題であり、国家の指導のもとに行われるさまざまな社会政策によって解消できると考えている。マルクス以降の資本主義分析などを通した、市民社会の捉え返しが必要である。こうした問題は、岡村一孝論争でも示されていたが、資本主義における福祉国家の限界と捉えるか否かさなる検討が必要だろう。

おわりに

本論では、ヘーゲルが法哲学において、特に「抽象法」「道徳性」「人倫」の展開において、どのように人格概念を具体的に描き出してきたのかを見てきた。ヘーゲルにとって人格とは、単なる人間の内面の理性的な働きではなく、身体的感受性を土台とし、生命（生活）を営み、共同体の制度や仕組みに支えられた存在であった。こうした人格の捉え方は、人権や人格の尊厳の根拠がどこにあり、それらを具体的に考える上で、有効なものであると考える。そしてそのように人格概念を捉えることで、社会正義の具体的な課題が明らかになると思われる。

英米の生命倫理をはじめとして、人格を身体や生命から切り離し、理性的存在に還元する傾向があるが、このように切り離すことは、むしろ、人格による身体への操作を無条件に肯定し、あるいは人格の有無による人間の選別を推し進めることにつながる。人格論に対する否定的な評価もここに起因する。ヘーゲルの身体や共同性に基づいた人格論はこうした否定的評価にある程度報いるものになるのではないか。

「人権」「尊厳」「社会正義」といった社会福祉の理念は、社会福祉の理論や実践を考えていく上で、不可欠なものであるが、同時にこれらの哲学的吟味も必要である。本論では、ヘーゲルの法哲学の積極的な面を中心に、社会福祉の基本的な概念の考察に必要な論点を考察したが、同時に、ヘーゲルの法哲学の射程を超えた問題も多々生じている。またヘーゲル以後の新たな理論や思想（デューイのプラグマティズム、アーレントの意志論、レヴィナスの他者論、現象学や解釈学などのさまざまな試み）も生まれている。そして、これらは社会福祉の理論にも大きな影響を与えている。これらを踏まえた上でのヘーゲルの人格論の意義と限界の考察も必要となる。

註

- (1) 尊厳概念の問い直しについては、加藤（2017, 2020）を参照のこと。
- (2) クヴァンテ（2013）を参照のこと。
- (3) プラントは、人間固有の価値を、カントの道徳性の考え方から導き出している。「個人の役割、皮膚の色、階級が異なるのを理由にして、ある人の意見に賛成したり反対したりすることからは真理は得られない。この点で、理性的であることの中心的基準、つまり公平であることが、人間尊重の概念と結びつく。ちなみに、私が理性的な人間であるならば、私は他者を、理性的な議論をする人として、つまり道徳的な人として尊重するであろう。（中略）この種の議論は、カントの見解に通じる」（プラント 1980: 32-3 頁）と述べている。
- (4) 福田静夫は法哲学の意義を次のように述べている。「ヘーゲルの『法哲学』においては、ドイツ語の『Recht』が、同時に『法/権利』として、人間主体の自然的な生命活動に内属する『自分のもの』としての『自然法』的な生存権として定義されていて、『法』は一人ひとりの人間のその生存権を『人格』として人間関係の普遍性の原理として擁護されることを要求します。そしてそのような『法/権利』にそった『人格』を発展させるところに『善』と『福祉』が存立し、『政治』の責任は、そこに人間社会の『正義』を確認し、『法/権利』を実現することにこそあるのであって、『政治』的な権力の『意志』は、たとえそれが多数者の意思を時によって代表するよう見えようとも、決して『人権』としての『法/権利』に優越することはありません。また『法/権利』を担う一人ひと

りは、平等な『人格』であって、物件ではないので、売買の対象にはならないし、してはならないものですし、外的な如何なる権威や権力にも服従することがない自由と尊厳性を持ったものとして、『法/権利』の根源に位置づけられています。」(福田 2020: 154 頁)

- (5) 福吉勝男 (2006, 2010) を参照のこと。
- (6) 小松は、次のように理性的人格に基づく尊厳論を批判する。カントは尊厳をいかなる比較考量も許さないとしたが、「だがカント自身の思いとは裏腹に、その尊厳概念がひとえに理性を人格・尊厳の基礎としている以上、理性が状態変化して消失すれば、人間はおのずと尊厳をも失うことになる。かような『人間の尊厳』概念＝『状態の価値』が、そもそも他との比較考量に途を開いていたのである」(小松 2015: 75 頁)。また人格と切り離された身体には尊厳がないとされると、こうした尊厳論が、「身体の資源化・商品化・市場化」を邁進させることになると指摘する。小松は「あらかじめ『身体』を放擲した非存在論的な『人間の尊厳』概念では、『人間の身体利用』を含めて『存在の価値』に係ることは考究できまい」と述べ、その上で、「身体を導入した『人間の尊厳』概念」(ibid., 76 頁) の必要性を説く。
- (7) ジープは、ロックの人格論を受けて「人格概念と、これに含まれる、諸個人の同定可能性の諸条件とがそろえば、帰責、責任、罪等の概念や、私たちの法や道徳の体系全体に十分な基礎を与えることができる」(ジープ 1995: 123-4 頁) と述べる。
- (8) 例えば、マラルドは「ホネットは尊厳を個人だけでなく集団にも帰しており、承認の相互主観的性情を強調する。(中略) そこで問いが立ち上がる。すなわち、尊厳は承認に依拠しているのか、あるいは尊厳はすべての人間に初めから備わる不可欠なものであり、後から承認されるものなのか。」(マラルド 2020: 64-65 頁) と承認論への疑問を呈している。
- (9) 加藤尚武 (1965, 2018) は、対他性の側面を強調することで人格と身体の関係性を考察し、また、対他性に基づく人格の対自性に基づく人格への先行性を主張している。
- (10) 福田は、ヘーゲルが生命活動の根源性を人間の基礎においた点を強調して、次のように述べている。「ここに哲学の歴史においてはじめて人間の生活、人間の生命活動は、その全体性と生動性において取り扱われる端緒を見出し、『より善き生』は人間の自由に向かう歴史的発展の内にその正当化の根拠を置くことになった。人間的自由の発展にたいするヘーゲルの確信が、明るい人類の未来へのあまりにも素朴な期待と緬い合わせになっていたとしても、ヘーゲルが提示した人間の自由の権利論的な分節が、今日の社会保障や社会福祉の全体概念を構想する際に、どんなに示唆に富むものか、その意義を些かも減ずるものとはならないであろう。」(福田 1990: 217 頁)
- (11) 多くの研究があるが、高柳 (2000)、滝口 (2007)、神山 (2016) を挙げておく。
- (12) ヘーゲルによると、自立の意識とは、依存関係の中で成り立つ。「人間は、人間が自らの存在の外的な依存の側面にしたがって、自立の意識に到達する。」(GW. 16-3: 1327, 394 頁)
- (13) 岡村の社会福祉理論に対しては、さまざまな批判がある。例えば古川は岡村を評価しつつ次のように批判を述べる。「岡村は、個々人の社会生活を中心にその理論を展開し、生活が社会的であることの重要性を繰り返し強調している。しかし、そこで岡村の説く社会はきわめて抽象的な社会である。岡村の理論体系のなかでは現実の社会がもっている歴史性や社会構造はすっかり捨象されてしまっている。その結果、岡村の理論は時代と社会を超えて普遍的に適用することが可能となる。岡村理論が支持されるいま一つの理由である。だが、社会と生活に関する理論が時間と空間を超えて適用可能であるということは、逆にいえば、その理論によって時代や社会をビビットにとらえることの困難さを意味している。岡村の社会福祉論のもつ高度に理論的な体系性とは裏腹に、そこからは歴史のなかで生活し、社会的な貧困や障害に悩む人びとの姿がみえてこないと批判されるのはそのためであろう。岡村固有性論とその成果を活用するには、そこにもう一度歴史性と社会性を埋め込むための工夫が必要とされる。」(古川 2002: 262-3 頁)。また、主体性の側面から、客観的側面(社会政策)を導き出すことはできないのではないか(例えば岡村・孝橋論争)という岡村理論が提示された当時から起きた批判があるが、これは、技術論と政策論の対立を背景としており、この

両者の対立の克服は、現在においても重要な課題となっている。

- (14) 岡村の社会福祉理論に対する批判で、ヘーゲルの国家論に対する直接的な批判ではないが、関連すると思われるので引用しておきたい。「岡村理論の特徴は、近代的自己としての個人像を背景に、その個人の自由と平等とを、社会的に保障していくための制度として社会福祉を位置づけることにあったと考えられる。しかしながら、実際には社会福祉は他の社会制度とともに、国家の秩序（機能合理性）を維持するものとして埋没しかねない（中略）。近代国家としての社会福祉には、社会の構築の歴史からして、常に個のための全体性の強化・維持という危険性があるのである。そのような中では、本来社会福祉がもつべき部分から全体に対する創造的の力が消えてしまう。それを克服するための論理が、言い換えるならば、近代国家としての社会福祉を乗り越える試みが、地域福祉という論理的帰結へと至るのである。」（直島 2012: 56 頁）

引用・参考文献

『法哲学要綱』からの引用については、節番号を、『精神現象学』及び「講義録」からの引用は、原著のページ数と翻訳のページ数を記載する。

- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd.9, Felix Meiner Verlag 1980（榎山欽四郎訳『精神現象学（上）』平凡社、1997年）
- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd.14-1, Felix Meiner Verlag 2005（藤野渉・赤沢正敏訳「法哲学」岩崎武雄編『世界の名著 ヘーゲル』中央公論社、1778年）
- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd.26（1）, Felix Meiner Verlag 2013（高柳良治監訳『自然法と国家学講義 ハイデルベルク大学 1817・1818年』法政大学出版局、2007年）
- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, Bd.26（3）, Felix Meiner Verlag 2015（長谷川宏訳『法哲学講義』作品社、2000年）
- 岡村重夫「地域福祉の思想」大阪市社会福祉協議会編『大阪市社会福祉研究』第16号、1993年
- 加藤尚武「人格と社会」金子武蔵編『人格』理想社、1965年
- 加藤尚武『加藤尚武著作集3 ヘーゲルの社会哲学』未来社、2018年
- 加藤博史『二つの福祉原理—社会的権利としての自己実現と社会福祉のバイオポリティクス』晃洋書房、2020年
- 加藤泰史「思想の言葉」「尊厳」概念のアクチュアリティ』『思想』No.1114、2017年
- 加藤泰史「人間の尊厳を守る社会」の構築に向けて」加藤泰史・小島毅編『尊厳と社会（上）』法政大学出版局、2020年
- 神山伸弘『ヘーゲル国家学』法政大学出版局、2016年
- クヴァンテ、M『人格 応用倫理学の基礎概念』後藤弘志訳、知泉書簡、2013年
- クヴァンテ、M。「尊厳と多元主義—今日におけるヘーゲル哲学のアクチュアリティとその限界」瀬川真吾訳『思想』No.1114、岩波書店、2017年
- 小松美彦『生権力の歴史 脳死・尊厳死・人間の尊厳をめぐる』青土社、2015年
- ジープ、L.『ドイツ観念論における実践哲学』上妻精監訳、哲書房、1995年
- 直島克樹「新たな社会福祉理論の構築に向けた基礎研究—岡村理論の再検討からの考察」右田／白澤監修、松本／永岡／奈倉編著『岡村理論の継承と展開 第1巻 社会福祉原論』ミネルヴェ書房、2012年
- 高田純『実践と相互人格性 ドイツ観念論における承認論の展開』北海道大学図書刊行会、1997年
- 高田純『承認と自由 ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社、1994年
- 高柳良治『ヘーゲルの社会理論』御茶の水書房、2000年
- 滝口清栄『ヘーゲル『法（権利）の哲学 形成と展開』お茶の水書房、2007年
- 福吉勝男『使えるヘーゲル 社会のかたち、福祉の思想』平凡社、2006年

- ・直島克樹「新たな社会福祉理論の構築に向けた基礎的研究——岡村理論の再検討からの考察」右田・白澤監修，松本・永岡・奈倉編著『岡村理論の継承と展開 第1巻 社会福祉原理論』ミネルヴァ書房，2012年
- ・福吉勝男『現代の公共哲学とヘーゲル』未来社，2010年
- ・プラント，R. (1980)『ケースワークの思想』丸木恵祐，加茂陽訳，世界思想社，1980年
- ・ブリッダート，ビルガー，L『経済学者ヘーゲル』高柳良治・滝口清栄・早瀬明・神山伸弘訳，お茶の水書房，1999年
- ・福田静夫「転換の時代と「より善き生」—「社会福祉哲学」の可能性を求めて—」福田静夫・宮田和明『社会福祉の人間の原理』文理閣，1990年
- ・福田静夫「「コロナ禍」と「人権」の間—死を記憶して生きよ Vive memor mortis」，日本福祉大学『現代と文化』編集委員会編『現代と文化』141号，2020年
- ・古川孝順『社会福祉学』誠信書房，2002年
- ・松本英孝『新版 主体性の社会福祉 岡村重夫著『社会福祉原論』を解く』ミネルヴァ書房，2014年
- ・マラルド，J. C.「承認概念の再概念化—和辻哲郎の視点から」高畑祐人訳，加藤泰史・小島毅編『尊厳と社会（上）』法政大学出版局，2020年