

暴力・審判・救済

— ヘーゲル哲学を参考に —

服 部 健 二

はじめに

一、近代的法的人格－責任能力をめぐって

- (1) フォイエルバッハの罪刑法定主義
- (2) 心理的強制説をめぐって
- (3) 精神障害者の責任能力をめぐって

二、コラの反逆、ラザロの復活物語に寄せて

- (1) 「第二の自然」としての法の暴力
- (2) コラの反逆と神的暴力
- (3) ラザロの復活と信仰

三、審判と救済

- (1) 超越的審判と歴史的審判
- (2) 啓蒙の弁証法と良心
- (3) 行為的良心と批評的良心
- (4) 和解に向けて
- (5) さいごに 歴史的審判の問題

(この拙き論文を、言葉・命・光をことほぎ戦
い抜いた忠海教会牧師、故根来泰治に捧げる。)

はじめに

この論文執筆の動機は、1997年に神戸であった酒鬼薔薇聖徒事件や2001年

に大阪の池田小学校での事件などをきっかけに精神障害者の責任能力をどう考えるか、その背後にある近代的人間観をどうみるかを考えさせられてきたからです。池田小学校の事件のあと、精神障害者の犯罪をめぐる大阪哲学学校主催のシンポジウム「精神障害と犯罪」(2001年10月6日)で、報告者である精神科医の宮地達夫(小牧市民病院精神科部長)の見解に対するコメンテーターの一人として発言したのが最初でした。その後、2004年5月22日の立命館大学土曜講座でも「法と暴力」と題した講演を行い、同年12月18日の立命館大学人文科学研究所所属の暴力論研究会で、この本論と同じ題名での中間報告を行いました。哲学的には、近代的な人間観そのものを再検討するという目的があるのですが、今回はその一環として、近代的な法的人格の捉え方を批判的に検討しながら、主としてヘーゲル哲学の発想に依拠することによって、精神障害者と犯罪の問題を扱いうる歴史的審判について暫定的な考察を行います。

最初の章では、刑法学者フォイエルバッハに対する哲学者ヘーゲルの批判を取り上げ、対立する両者の法的人格の理解が、近代的な意識中心主義の立場であることでは一致していることを指摘します。次に、法の暴力という問題にかかわってヘーゲルとベンヤミンを取り上げ、聖書記事を参照することによって、ベンヤミンの神的暴力の理解が神的超越的審判の理解としてまだ不十分であることを指摘します。そして最後に、ヘーゲルの『精神現象学』での良心論の展開を、同じく聖書記事を参照しながら、彼の歴史的審判が超越的審判の人間化によって成り立っていることを解明して、良心の和解による絶対知の成立というヘーゲルの主張を歴史哲学の地平に返還請求し、精神障害者の犯罪を審判する歴史的審判の可能性について考えることとなります。

一、近代的法的人格—責任能力をめぐる

(1) フォイエルバッハの罪刑法定主義

哲学史の研究者にとって、「ヘーゲルとフォイエルバッハ」というと、ヘー

ゲル（1770－1831）とヘーゲル左派に属したルートヴィヒ・アンドレアス・フォリエルバッハ（1804－1872）のことを真っ先に思い浮かべるのが常です。しかし、哲学といってもヘーゲルの『法哲学』の研究者や法学研究者にとっては、ルートヴィヒの父親の刑法学者パウル・ヨハン・アンセルム・リッター・フォン・フォリエルバッハ（1775－1833）の名前が、その罪刑法定主義とともに浮かぶでしょう。

罪刑法定主義とはどういうものか。普通、罪を犯さなければ刑罰を受けることはない、凡庸な市井の人は当然そう思っていますし、小悪党なら法律で決められていなければ罪にはならない、と高を括っているかもしれません。このように、もちろん法律がなければ刑罰はありませんし、犯罪がなければその刑罰を受けることもありません。しかしそれだけではありません。もう一つ大事な原則があって、刑罰が合法的でなければ犯罪はないのです。近代刑法の基本精神は、その時々々の権力者によって恣意的に刑罰権が濫用されることを防いできたわけですが、法律と刑罰と犯罪の合法的な関連を極めて明瞭に打ち出すことによって、犯罪を未然に予防しようとしたところに、法学者フォリエルバッハの罪刑法定主義の特色がありました。

法律と刑罰と犯罪の相互関連の合法性という場合、そこにはその合法性を支える刑法学者フォリエルバッハの人間観がありました。彼は、人間を理性的な意志をもった自律的存在と考え、法と道徳を峻別するというカント主義の立場を継承していました。近代の人間観の典型といってよいと思います。もちろん彼が理性的人間観に立っていたからといって、道徳的精神的人格という内面的人格に刑を科そうとしたわけではありません。「罪を憎んで人を憎まず」とよくいわれるように、人を罰するのではなくあくまで行為を、しかも有責の行為のみを罰しようとしたのです。注意しなければならないのは、カントにおける法と道徳の峻別は、両者を無関係におくものではありませんでした。つまり、法的人格と道徳的人格が区別されているにしても、両者とも自由な理性的人格を理念的に構想するカント的人倫に包摂されている以上、法的人格の行為と責任

は、さらに自分自身の内面的道徳的な問いかけへと掘り下げられることを期待されているのです。もちろん哲学者カントと異なり、刑法学者フォイエルバッハとしては、法論の枠にとどまっていた徳論を叙述することはありません。しかし彼もまた、自律的理性的存在に対して、刑法の違反に対する責任を問いかけ、法に服することを求めたわけです。

(2) 心理的強制説をめぐって

刑法学者フォイエルバッハの罪刑法定主義は、彼が作成した1813年のバイエルン王国刑法典や1824年のその改正草案によく示されています。たとえば後者の冒頭、つまりその第一部第一条にはこう書かれています。

「何人も、公示された法律によるのではなく、また、証明された、刑罰をもって法律上威嚇された行為または不作為の故でなければ、刑罰を科せられてはならない。」¹⁾

ここに「威嚇」という表現が出てきますが、彼の罪刑法定主義を彩っているのは、威嚇によって犯罪を予防するという立場、心理的強制説と呼ばれる立場です。実際、バイエルン王国刑法典やその改正草案をみていきますと、断頭台での公開の斬首や、鎖や枷につながれ独居房で拘禁されるとか、城塞刑とか強制労働、鞭打ちなどといった刑罰がこれでもかと列記されています。彼のこうした心理的強制説に対しては、哲学者ヘーゲルの次の批判がしばしば引用されるところです。

「威嚇の正当性とはいかなるものであろうか。威嚇は、人間を自由ならざる存在として前提し、そして害悪の表象によって強制しようとするものである。しかし法と正義とはその場所を自由と意志のうちにもつべきであって、威嚇が向けられている不自由のうちにもつべきではない。こうした仕方て刑

罰を基礎づけようとするのは、あたかも犬に杖を振り上げるのにも似ていて、これでは人間はその名誉と自由との面から取り扱われず、犬のように取り扱われることになる。」²⁾

人間を自由な存在として取り扱っていないというヘーゲルの批判に対しては、刑法学者フォイエルバッハはおそらく反論するでしょう。一人のカント主義者としては人間こそが自由な理性的存在だったからです。彼の息子の一人である哲学者フォイエルバッハが父の手紙や論文などを編集していますが、そのなかにバイエルン刑法典完成後に枢密顧問総会で行われた講演からの抜粋「1813年の刑法典の精神」があります。犯罪と刑罰との釣り合いをとるということの他に、次のように刑法典の精神が擁護されています。

「犯罪者に対する人間性について語られることはあったが、国家やその市民に対する正義について語られることはごくまれであった。刑法の立法がもつ残酷さは野蛮に墜ち、思いやりある優しさは国権の活力と市民団体の紐帯を弛緩させてしまう。法の正義を寛大さと、厳格さを人間性と巧みに結合し、力強いけれども人間的で—正当な司法を基礎づけ、裁判官の選択意志からその不当な支配を取り去ること、それ故裁判官の理性を単に死んだ文字に拘束しないこと、—このことが刑法典最初の課題の一つである。」³⁾

刑法典の「威嚇」を取り上げたヘーゲルが、法の正義と自由な人間存在を持ち出して刑法学者フォイエルバッハを批判したのと同様に、フォイエルバッハもまた、法の正義と人間性を持ち出して、同じ刑法典を擁護していることとなります。同じ観念のもとでカント主義者とヘーゲルとの間に違った理解がなされているからこそ、ヘーゲルの批判が成り立っていたといえます。その違いを論じるのは本論の課題そのものではありませんが、この節ではただ、両者の間に自由な理性的存在としての諸個人の集まりとして人倫的共同体を考えるカ

ント主義と、諸個人を個人である以前に既に共同的存在であるとするヘーゲル的人倫の立場の違いがあったということだけを指摘しておきます。この節で問題となるのは、「威嚇」という心理的強制説をめぐるヘーゲルと刑法学者フォイエルバッハの対立にもかかわらず、またその背後にある人間観の対立にもかかわらず、両者の間にはある共通点があり、それが近代刑法の一つの特色であり、また近代的人間観の特色でもあるということです。

(3) 精神障害者の責任能力をめぐる

「残酷」な「威嚇」が法の正義を守るための「厳格さ」なのか、それとも「人間」を「犬」のように扱う「野蛮さ」なのかはしばらく脇におき、改めて刑法典をみましょう。するとそこには、「威嚇」によって犯罪を予防しようとしたが果たせず、犯罪が行われたにもかかわらず、その行為そのものに責任がないと判断される場合が掲げられています。バイエルン王国刑法典改正草案の第四部第十三条（刑法典の120条に対応）と第十四条（同121条に対応）に、責任阻却対象者として、8歳未満の子供や幼児化した高齢者などと並んで、精神障害者もあげられています。「狂乱者、発狂者、完全な白痴、およびそもそも、顕著な感情的精神病または精神病のために、その行為の結果またはその不法性と可罰性を判定できない者であって、そのような状態の下で犯罪を実行した者」および「顕著な感情病、精神病、または身体病のなかに根拠を有する抗拒不能の衝動によって、任意に、刑を科され、禁止された行為を思いとどまることができない者」がそれです⁴⁾。

こうした人々には、あらゆる刑に対してその責任が阻却されるといわれています。威嚇が可能でないこれらの者に対しては、行為の責任を帰すこと、帰責は成立しないという考えです。つまり、刑罰による威嚇が存在していて、人々がそれについて知っていて、その行為をして良いことといけないことを判断する能力が人々にあることを前提にして、はじめて国家は刑罰を課することができる考えたのです。シューベルトの整理によれば、1、刑法の知見と意識、

2、実行された行為が法律に包摂され、また3、任意的な、行為者の欲求の中に根拠づけられた実行行為に包摂されるという知見と意識、それ故、悟性、判断力、および意思、が罰せられるべき行為者の側に必要だということになります⁵⁾。

精神障害者にはこうした知見はないから阻却の対象となっているわけで、その限り、近代刑法がその立法によって構成した法的世界において、彼あるいは彼女の法的人格は最初から認められていないこととなります。精神障害者に法的責任能力を認めないという点では、ヘーゲルも同じでした。

「この法は、子供や精神薄弱者や精神異常者などは自分の行為に対する引責能力をまったくもたないか、わずかしかもたないということを含んでいる。—しかし、諸々の行為が、外的なあり方という面から見られるとき、諸々の偶然的な結果を自らのうちに含むように、主観的な在りかたもまた自己意識や思慮分別の力や強さに関係しての不確定性を具えている。—しかし、この不確定性は、ただ精神薄弱者や精神異常者などや、また幼年に関してだけ顧慮され得る。」⁶⁾

こうしてみますと、刑法学者フォイエルバッハの場合も彼を批判したヘーゲルの場合も、法という公共的世界の最初の出発点に立っているのは、心身喪失者や心身耗弱者を排除した責任能力のある近代的市民なのです。彼らは人間を自律的な自由意志の主体と考え、その本質を人間の理性的本質に求めた近代思想の伝統に立っていたために、非理性的なものなかに、心神喪失や心神耗弱といった精神的な障害を含ませてしまったといえるでしょう。もっといえば、非人間的なものなかにこうした傷害を包摂し、そこには責任能力が認められないと判定したわけです。結局精神障害者は、近代的市民にとっての他者として、意思決定の主体としての自由をもたないか、あるいはその能力が低いと見られて排除され、後から有徳な理性的市民の配慮の対象となるだけなのです。

ヘーゲルは、市民社会の成員は裁判を受ける権利があり、裁判によって自分の権利についての決定を受ける義務があるともいうのですが（『法の哲学』221節）、最初からこの司法制度に自分の座を持たない他者、近代市民社会に生きながらその構成員ではない他者が存在するのです。それは近代に顕著な考え方、つまり、人間の本質を精神的あるいは理性的本質に求めることによって成立した、一種の暴力だといえるのではないのでしょうか。

なにか「正常」でなにか「異常」か、その境界を厳密に区切ることは難しいといわれます。精神障害者の体験世界を、彼らあるいは彼女らのそれぞれの振る舞いによって分節された世界として考えることによって、世界をさまざまに独自の仕方分節化する他の人々と同じ資格で考えたかどうかというのが私の基本的立場です。従来、近代法は、道徳的内面的人格を裁くのではなく行為を裁くのだとしながらも、他方では、判断能力や意識の有無で、裁くか裁かないかという分けけをしてきました。その点では、これまでみてきたように、近代哲学の完成者と評価されるヘーゲルも、彼に批判された刑法学者フォイエルバッハも同様でした。ヘーゲルは犯罪が行われたとき、法の自己回復と同時に犯罪者の側でも自己回復が行われ、同じような犯罪が生じないことが必要だと考えましたが（『法の哲学』99-100節）、そうした自己回復が認められる存在から、精神障害者は排除されていたのです。

バイエルン王国刑法典やその改正草案には、その阻却対象者として「聾啞者」や「瘖啞者」も挙げられていました。日本の刑法においても従来、40条にその考えが継承されてきました。しかし、1995（平成7）年には彼らあるいは彼女らへの誤解が医学や教育学などの進展とともに解かれ、阻却対象者からはずされた経緯があります。今日統合失調症と呼ばれる精神障害者の場合にも、将来それと同じ可能性が当然考えられてよいと思います。内面を裁くのではなく行為を裁くのだという近代刑法の基本思想をある意味で徹底しながら、同時に、精神障害者の場合も、その行為によって世界を世界として分節している自己があるのだと考えることができます。精神障害者を法的世界の正当な住民と認め、

憲法に保証された裁判を受ける権利を認めることによって、法の正義の回復と彼あるいは彼女の自己回復の機会が与えられます。こうして初めて、近代的刑法の大きな問題点の一つが乗り越えられるのではないのでしょうか。

二、コラの反逆、ラザロの復活物語に寄せて

(1) 「第二の自然」としての法の暴力

ヘーゲル自身が、『法の哲学』第一部第三章の「C 強制と犯罪」で、法の暴力について語っています。たとえばその94節にはこうあります。

「抽象法は強制を伴う法である。というのは、この抽象法に対する不法は、外的な物件のうちにおかれた私の自由の定在に対する暴力だからであり、したがって、この暴力に対抗してこの定在の維持をはかることは、それ自身、外的な行為であり、かの第一の暴力を廃棄する暴力だからである。」⁷⁾

簡単にいいますと、内面的な自由な意志の所有者（近代的市民）が、労働生産物といった物件を自分の意志の客観的存在として所有しているわけですが、そのことは同時に、そうした物件が他者の意志によって侵害される、暴力を蒙る可能性にさらされていることとなります。ヘーゲルはここで、そうした外的物件に対する侵害が自由を侵害する暴力だということ、それに対して所有権を守る事がその「第一の暴力を廃棄する暴力」だといっているのです。ヘーゲル自身は、法そのものが暴力だとはいっておらず、なんらかの物件の所有をめぐる暴力についてしか語っていないようにみえます。しかし、所有権をめぐる暴力というこの94節の議論は、ヘーゲルが抽象法を論じている箇所的位置からいって、ヘーゲル自身が明示していない問題を孕むことになるのです。

ヘーゲルは『エンチクロペディー』（論理学、自然哲学、精神哲学）の客観的精神（法、道徳、人倫）を講義するにあたって、この個所は『法の哲学』

で詳述したからここでは簡潔にまとめようと語っています(487節)。それだけに『エンチュクロペディー』に組み入れられる『法の哲学』という、その体系的な位置づけを想起しながら解説する必要があるのです。

『エンチュクロペディー』では、客観的精神の前に主観的精神の章(人間学、精神の現象学、心理学)が配されています。主観的精神の最後の心理学は、理論的精神、実践的精神、両者の統一としての自由な精神に分けられています。そして、客観的精神の冒頭に登場する物件の所有者としての法的な人格は、この自由な精神を前提しています。つまり、主観的精神は、自然哲学の対象であった第一の自然から自立することによって自由な精神として自己を確立してきたわけですが、その自由はまだ内面的な自由にしすぎないので、今この外部の物件を自分の自由の客観的定在として所有し、それを足がかりに、世界史へと通じる人倫的世界(家族、市民社会、国家)を展望しつつ、客観的自由を実現しようとするのです。

このように法的な人格が客観的な歴史世界において生きようとするとき、客観的精神の最初の段階として人間精神によって生み出されたこの法的な世界を、自分自身の「第二の自然」(『法の哲学』4節)として、それとかがわって初めて自分の内なる自由を実現することが始まるのです。法的な世界が世界史として成立する歴史的世界の自然的基礎であり、また人間存在が第一の自然から自立したとしても、やはり自然的存在である限りでは、この「第二の自然」を自分の前提的世界として生きなければならないのです。法的な人格が生きる世界がこうした体系的な位置を占めていることからいうと、ヘーゲルがふと漏らした所有権の侵害という暴力とそれに対する暴力という議論は、単に民法の領域にのみとどまるものではなく、先に取り上げた刑法の領域も含め、法の精神そのものに深くかかわることになります。つまり、私たちが生きるこの歴史的世界の自然的基礎である法の精神そのものが、暴力なしには成立しないというだけではなく、法とかがわることによって実現されるべき世界史における自由そのものが、暴力を内包した過程であるということになるのです。

(2) コラの反逆と神的暴力

法が暴力を孕んでいることを指摘しただけでなく、そこに法あるいは暴力の超越的な次元が存在することに注意を促した思想家に、フランクフルト学派に属するベンヤミン（1892-1940）がいます。

彼は、「暴力批判論」（1921年）という小論で、法を措定することによって犯罪を作り出す神話的暴力と、逆に法を破壊することによって犯罪を取り去ってしまう神的暴力との区別を行いました。前者の例として、戦争権や政治的ゼネストにおけるストライキ権、警察権にみられる暴力があげられています。それらが神話的と呼ばれる理由は、彼が法措定の原初的形態としてギリシャ神話のニオベ伝説をあげているからです。つまり、レトの子供たちは自分の子供たちより劣るといったニオベの不遜な発言のために、レトの子供であるアポロとアルテミスがニオベの12人の子供を矢で射殺したという伝説です。アポロたちの暴力は、刑法を侵害したことに対する応報的な刑罰としてではなく、それ故、法の正義の回復を目的として持ち出される手段としての暴力ではありません。正義という目的を自らの行為そのものによって措定する暴力なのです。

ベンヤミンは、こうした神話的暴力を源とする法の暴力そのものを停止させることができる別種の暴力として、神的暴力という次元を提出しています。彼は、その例として、コラの徒党に対する主の怒りという旧約聖書の記事に言及しています。コラの徒党というのは、モーゼの政治的指導権とアロンの祭司権に反逆したレビ人たちのことです。理解の一助に聖書からの引用をしておきます。最初はモーゼの言葉です。

『もしこの者たちが人の普通の死に方で死に、人の普通の運命に会うならば、人がわたしを遣わされたのではない。だが、もし主が新しいことを創始されて、大地が口を開き、彼らと彼らに属するものすべてを呑み込み、彼らが生きてまま陰府に落ちるならば、この者たちが主をないがしろにしたことをあなたたちは知るであろう。』こう語り終えるやいなや、彼らの足もと大

地が裂けた。地は口を開き、彼らとコラの仲間たち、その持ち物一切を家もろとも呑み込んだ。彼らと彼らに属するものはすべて、生きたまま、陰府へ落ち、地がそれを覆った。」⁸⁾

この箇所で見られるのは、「生きながらの死」という神による超越的な審判の次元です。反抗したコラたちを罰しながらも、かれらの血を一切流さずに、かれらの所有物を一切奪うこともしないで、かれらの罪を贖っているのです。モーゼはこの出来事を「主が新しいことを創始されて」といっていますが、「創始する」(バーラー)というこの動詞は、『創世記』第一章にも使用されている動詞で、神の絶対的な超越的な権能としての創造の働きを示すものです。ベンヤミンは、法を措定することも維持することもない、法の領域そのものを超越したこの神的暴力の現れとして、暴力の倫理性を主張したソレル(1847-1922)のゼネスト論を評価します。そして、国家を存立させたまま新たな法を措定するだけの単なる政治的ゼネストに対して、国家そのものを否定する無政府主義的なプロレタリア・ゼネストに歴史的世界における一種の超越的な神的摂理、審判をみて是認したわけです。

(3) ラザロの復活と信仰

旧約聖書でのコラの徒党の物語にみられる神的暴力の問題は、歴史的世界において生きる人間の行為を法の正義とは別様に考える超越的領域が可能だということを示してくれます。しかし、この神的暴力の問題についてベンヤミンはまだその一面しか捉えていません。

「生きながらの死」という事態は、キェルケゴール(1813-1855)のいう「死に至る病」という絶望の状態に似ています。その理由は、死に至るといっても、実際にそうであるのではなく、神から離反し反逆するが故に死ぬことができない、死の望みさえ消え去っているというのが絶望の状態だからです。私見では、キェルケゴールもコラの物語を念頭におきながら、ヘーゲルの『精神

現象学』ならぬ、絶望の現象学を展開し、絶望を超えた信仰の次元を、つまり、神との関わりという精神としての人間の実存的構造を、間接伝達的手法で否定的に垣間見せたのだと思います。

神への信仰の次元のありかを示すためには、旧約聖書のコラの物語にみられる「生きながらの死」と対になる新約聖書の記事を参照しなければなりません。それはキリスト教を躰きの宗教とみたケルケゴールにとっては、素直に告白できない道であり、そのために彼は、敢えて生きながらの死という絶望の現象学を通して、救済の可能性を探したのです。コラの物語と対になった信仰の次元というのは、イエスによるラザロの復活の物語です。ラザロは MARIA とマルタという姉妹の兄弟であり、病のために死に、埋葬後四日たっていたのですが、イエスの「私は復活であり、命である。わたしを信じる者は、死んでも生きる」という言葉どおり、イエスの呼びかけで墓から出てきたという物語です⁹⁾。

コラの物語とラザロの物語は対になった物語ですが、対になったといっても、両者の二者択一が私たち有限な人間の実存的決断によって選択できるというものではありません。また「生きながらの死」に絶望したからといって、「死んでも生きる」のだと復活や彼岸を信仰するのは、人間中心主義的に神の超越性を解釈することになってしまいます。普遍的なものへの叛きに人間の自由を求め、単に前者に徹底するのだという立場もまた人間の不遜な居直り以外のなにものでもありません。これら両者は有限な人間の側からみれば、ケルケゴールのいうように躰きによって隔てられていて、そのどちらかを選択することはできません。しかし、この隔たりにもかかわらず、二つの物語は相互に前提しあった出来事として聖書で描かれているのです。聖書を記述し編纂した者たちの信仰告白において、二つの出来事が歴史的世界に生きる人間に対する神の審判の超越性を象徴しているのだともいえます。こうした事態を考えると、コラの物語をベンヤミンに従って神的暴力ということは一面的ですし、ましてベンヤミンのように、歴史におけるプロレタリア・ゼネストを神的暴力として義認することも不適當といわざるをえないのですが、ベンヤミンの叙述を手がか

りに、歴史的出来事を審判する神的な超越的な次元が存在すると考えること自体は、その次元そのものをどう考えるかは別として、意味のあることだといえるでしょう。

三、審判と救済

(1) 超越的審判と歴史的審判

これまでの考察によれば、哲学者ヘーゲルと刑法学者フォイエルバッハは、その対立にもかかわらずともに近代的理性主義の人間観に基づいて、精神障害者の責任能力の評価せず法的世界から排除していました。また、ヘーゲルとベンヤミンが示唆するところから、歴史的世界の自然的基礎である法が内包する暴力という問題が明らかになると同時に、法の正義そのものを法の合法的連関において追求する以外に、歴史的出来事を審判する超越的な、人間知にはうかがい知れない神的次元が存在することが示されました。

ヘーゲル自身はそうした神的超越的な審判の次元をどう考えていたのでしょうか。哲学史的な通説によれば、創造以前の「神の国」の叙述が論理学だというヘーゲル自身の特徴づけを文字通りにとって、『エンチュクロペディー』の論理学から自然哲学をへて精神哲学へという体系は、神学的創造説の合理的表現だと理解されてきました。しかし、そうした哲学史的理解は、刑法学者フォイエルバッハの息子であった哲学者フォイエルバッハのヘーゲル批判に影響された古典的解釈といわざるをえません。ヘーゲルにとって現実に存在する世界は、自然と歴史の世界だけであり、それを越えて論理学の世界があるのではなく、論理学の世界はこれら二つの世界の動的な論理的構造を示すものと考えられます。論理学の最後に配された絶対的理念が自ら動いて、自然や歴史の諸々の出来事が生じるのではなく、自然や歴史の動きがそのつどの段階の理念を形成し表現していくと考えられます。だとすると、自然や歴史に積極的に介入して、奇跡を生み出す超越的な神による審判というものは、ヘーゲル哲

学にとっては成立のしようがないと思われます。

ヘーゲルにおいて考えられる唯一の審判は、客観的精神の最後に位置づけられた世界史という法廷であり、もう一つは、自然と歴史の動的構造を捉える絶対的精神、特に論理的に概念把握する哲学的精神の役割です。ここでは論者の歴史哲学への関心から、前者を念頭に以下の議論を進めていきます。ご存知のようにヘーゲルは、人倫的理念の現実態である民族国家が世界法廷としての世界史において審判され、その民族精神の特殊性が弁証法的過程に巻き込まれ、自由の理念にふさわしくない国家が没落し、そうした過程を通して、世界精神が自由を実現する絶対的理念としての姿を啓示し、その本質を実現すると考えていました（『エンチュクロペディー』548-549節）。したがって、ヘーゲルでは神的超越的な審判ではなく、歴史哲学的な審判が用意されていると考えられます。しかし、以下で検討するように、前者の問題がヘーゲルの歴史的審判から全く排除されているのではないのです。超越的審判を独自な形で取り入れた歴史的審判が問題となっているのです。それを批判的に明らかにすることによって、精神障害者の責任問題もそうした歴史哲学的審判において考えてみようというのが、この論文に残された課題です。

（2）啓蒙の弁証法と良心

ヘーゲルが提出している歴史的審判の一つの姿を、『精神現象学』の章のうち、最も歴史哲学的色彩の濃い「精神」の章に着目して浮き彫りにします。特にその章最後の、「行動する良心」と「批評する良心」が和解する場面を、関連すると思われる聖書記事を参照して検討します。

この両者の和解は、啓示宗教における和解と内容的に同一のものであるということで、絶対知を成立させるとされていますから、この場面と聖書記事の関連に着目することによって、ヘーゲルの歴史哲学的審判が、超越的審判の問題を良心の和解という形で歴史哲学的地平に取り入れて展開しようとしていることの意味を考えます。それはもちろん、旧約のように神が積極的に歴史に介入

してくるのでも、あるいは新約のように人類の救済者によって罪が贖われるといったような、神学的超越的な審判そのものではありません。ヘーゲルの和解論という超越的審判が組み込まれた歴史哲学的審判を重視するのは、次の理由からです。つまり、わたしたちが生きるこの歴史的世界の自然的基礎である法の世界が、暴力そのものであり、それが同時に精神障害者を法的人格から排除したという二重の暴力であるということ、これまでヘーゲル解説から得られたこの結論に対して、ユダヤ=キリスト教的立場そのものにおいてではなく、なんらかの裁きと赦しという別種の法廷を準備する必要があると考えるからです。

『精神現象学』の「VI 精神」章の編成について簡単に説明しておきます。それは、「A 真実な精神 人倫」、「B 自分から疎遠になった精神 教養」、「C 自分自身を確信している精神 道徳性」に区分されます。「B」の精神の自己形成としての「教養」の世界は、最初の「真実な精神」というギリシャの人倫的世界が、ポリス的共同体の論理と家族的な親愛の情との軋轢によって崩壊した後の、精神の疎外状況に位置づけられていて、さらに「I 自分から疎遠になった精神の世界」、「II 啓蒙」、「III 絶対自由と恐怖」に分かれます。それは、フランスにおける啓蒙の運動がフランス革命のテロリズムという恐怖に帰着する歴史を意識して分析され、中世的世界を否定していった絶対自由が、まさにその自由ゆえに自己自身を破壊し、恐怖政治にいたるという啓蒙の逆説的弁証法が描かれています。そして、革命の地フランスから宗教改革の地、内面的道徳性の地ドイツに移ります。それが次の「C」の「道徳性」です。ヘーゲルはここで、カント主義的道徳が道徳と幸福、理性と感性、純粹義務と数多くの義務とを統一できず、二元論に終始し、それらを統一する絶対的實在を要請せざるをえない立場であると批判し、次に良心論を展開します。

「良心」はゲヴィッセン (Gewissen) というドイツ語ですが、『精神現象学』の金子武蔵訳ではゲ-ヴィッセン (Ge-wissen) と分けて「ゲ」(Ge-) の意味を生かし、「全的に知ること」となっています。というのは、道徳性の立場が、

対立する両極を自分自身で引き受けずに絶対者を要請したのに対して、良心の立場が、それら両極を「全的に知ること」によって、自分自身の行為によってその重荷を引き受けようとしているからです。それはどういうことでしょうか。ヘーゲル自身この良心論の冒頭で、精神の世界のこれまでの生成を回顧して、そこに三つの自己が登場していたと整理しています。三つの自己とは、人倫の世界に生きる人格としての自己、教養の世界に生きる絶対的自由としての自己、道徳の世界に生きる自己、以上三つです。今「良心的自己」という言葉を使うなら、先行する三つの自己が残した課題の解決がその重荷として課せられていることとなります。人倫的自己は、ポリスの共同体と自己との直接的統一のために美しい調和を示した半面、いったん共同体の掟と家族の情愛とが反したときには、あまりにも脆く砕けていきました。絶対的自由という教養的自己は、その否定的威力のために普遍性を誇る現実的世界との悪しき対立に巻き込まれ、道徳的自己は空しい要請を無際限に続けなければならなかったのです。そうだとすると、良心的自己は、ただ単に道徳的自己の要請の両極だけでなく、こうした脆さと悪と空しさを孕んだ精神の自己形成の歩みを、自己自身に固有の重荷として「全的に知ること」でもあるのです。

(3) 行為的良心と批評的良心

しかし、ゲ-ヴァッセンの意味は「全的に知ること」だけではありません。これから取り上げる「行為的良心」と「批評的良心」との和解との関係では、「ゲ」に両者の「相互承認による結びつき、共同」の意味もあるので、良心とは「全的に互いに知ること」だといえます。また、ヘーゲルが『法の哲学』137節で、人倫の立場とは違って道徳という形式的立場では、原則や義務の客観的体系と主観的な知とが合一しないと語ってもいることも合わせて考えると、良心とは人倫の立場において展開される一種の共同体的良心であるともいえます。

ヘーゲルの描こうとした共同体的良心は、フランス革命において頂点に達す

るヨーロッパ世界の啓蒙の弁証法という歴史哲学的問題を、ドイツ的道徳の内面性において受け止めると同時に、その内面の厳しき頑なさを解かそうとしたものでした。そしてそのことによって、ギリシャの人倫における国家と個人の抽象的関係を乗り越えて、それぞれの内容を展開し充実させようとしたこととなります。行為的良心が自らの行為において引き受けようとした重荷には、こうした歴史的課題があったわけです。さて、行為的良心をめぐってヘーゲルは次のように述べています。

「この行動する全的に知るものの特殊性が何に存するかと言えは（中略）自分自身だという確信のほう自体ないし普遍的なものに対して本質を形づくり、そして普遍的なもののはただ契機として妥当するにすぎぬという規定を以てする」という点にある。」¹⁰⁾

つまり、行為的良心は、その行為を義務に従って行っているのだというのですが、その際、行為が行われる現実の具体的な場面においては、義務という普遍的なものと現実のさまざまな個別的な事情との対立に陥り、ただ自分が純粋な義務に基づいて行為しているのだという自分自身への信念に頼らざるをえないというのです。

ヘーゲル自身は明示していませんが、この叙述に関わって、私はイエスの十二弟子の一人「熱心党のシモン」を思い浮かべます。熱心党というのは、ガリラヤのユダが、AD 6 或は 7 年ごろ、増税を収めるための住民登録に反対して組織したといわれるものです。しかし、彼らの暴力的抵抗の矛先は、ローマ支配に対してだけにとどまらないで、同じユダヤ民族自身に対しても向けられました。彼らの暴力的行為は、まさに純粋義務に基づく行為だという信念に基づきながら、純粋義務という形式に自分たちの個別の内容を差し入れるという、行為的良心の悪を示しています。「熱心党のシモン」は恐らくそうした自己の悪を反省し、イエスの弟子となったと考えられます。

ヘーゲルでも、行為的良心は自らの悪を告白し、批評的良心の方に歩むとされています。しかしその理由をヘーゲルは明示していません。彼は、行為的良心がその純粹義務を主観的に確信した行為において、熱心党のシモンの名を出さず、ただ次のようにいって、別人のシモン・ペテロを示唆しています。

「自分自身だという確信に備わる力のうちに全的に知ることは『繋ぎ、また解く』ところの絶対の自主性という至上権をもっているのである。」¹¹⁾

「繋ぎ、また解く」という表現は、イエスがシモン・ペトロに授けた天国の鍵の記述¹²⁾にかかわっています。それは何を暗示しているのでしょうか。第一に、行為的良心の良心としての全的に知るという自己確信的な「至上権」が、福音書記述に立ち返ることによって聖化されて描かれているということです。第二に、ペテロが立てた教会がカソリシズムに通じていくとすれば、フランスはカソリシズムの国ですから、その革命の絶対自由がもたらした恐怖は、行為的良心の悪の問題として道徳性の領域において受け止めなおされ、批評的良心との和解へと差し出されたということになります。

他方、批評的良心とその偽善についてヘーゲルはこういいます。

「この判断する意識はたしかに自分を純潔のうちに善として保ちましたが、しかしこれはこの意識が行動しないからである。この意識は判断することをもって現実の実行として受け取ってもらいたいと意志するという、そうして行動による代わりに卓越した心情を言い表すことによって律義の証をなしたという偽善である。」¹³⁾

この文章は、ヘーゲル自身やはり明記していませんが、聖書の次の文章を想起させます。

「律法学者やファリサイ派の人々は、モーセの座に着いている。だから、彼らが言うことは、すべて行い、また守りなさい。しかし、彼らの行いは、見做ってはならない。言うだけで、実行しないからである。彼らは背負いきれない重荷をまとめ、人の肩に載せるが、自分ではそれを動かすために、指一本貸そうともしない。そのすることは、すべて人に見せるためである。」¹⁴⁾

批評的良心は、この「律法学者やファリサイ派の人々」同様、「言うだけで、実行しない」ので、行為が巻き込まれる普遍的なものと同個別的なものとの対立から身を離し、自ら手を染めることなく良心としての純潔さを保ちます。そして重荷を背負うことのないその安全な場所から、行為的良心の悪しき側面をあげつらい批評し、その批評の力を「人に見せる」というわけです。注目すべきは、行為的良心が自己確信の至上の力を行使したフランス革命のテロルを示唆したのに対し、この批評的良心は、フランス革命に共鳴しながらもドイツ的現実との接触を避け逃避する、ドイツロマンティークの「美しき魂」の純潔さとして描かれていることです。そして、行為的良心の告白に対して頑なな心でひたすら黙するのみで、行為的良心との共同を拒否し、拳句の果てに錯乱の狂気に陥り死に至るとされています。批評的良心の悪を描くためにこうした結果が描かれたのですが、実際に死に至れば両者の和解そのものが成立しないことになり、ヘーゲル自身の本意は別にあつて、死に至らないかたちで和解を探っているといえます。しかしながら、行為的良心が自己の悪を告白する理由が不明であったのと同様に、批評的良心が全的に知る良心として行為的良心の悪をなかつたこととする「至上権」を振るう理由もまた不明のままです。

(4) 和解に向けて

死に至るテロルとしての暴力と錯乱の狂気が、死に至ることなく和解しあえるのか、いいかえれば、批評的良心がその頑なな心を溶き、悪を赦して和解し、「全的に互いに知る」という共同的良心をどう確立するのでしょうか。この問

題を考えるために、律法学者やファリサイ派を批判した上記の福音書記事の平行記事の一つを参照しましょう。

「あなたたちは不幸だ。自分の先祖が殺した預言者たちの墓を建てているからだ。こうして、あなたたちは先祖の仕業の証人となり、それに賛成している。」¹⁵⁾

律法を基準に善と悪を分ける律法学者たちは、自分たちの先祖がかつて、神の言葉を預かった預言者たちを殺害したり迫害したことを深く反省して、預言者たちの墓や記念碑を建てたわけです。しかしその行為が、かえって逆に、殺害や迫害を証言し、それに加担し賛成するものだとその責任を問われているのです。このイエスの逆説的な詰問は、律法を越えた福音を原理とする救済の教えから発せられたものでしたから、律法に従うことの義務を頑なに主張し、律法に従って善悪の判断をする彼らにとって、理解を超絶したものでした。

イエスからすれば、律法学者たちは、律法の外面的形式、つまり刑法学者フォイエルバッハの表現を使えば「死んだ文字」に拘泥し、それを「背負いきれない重荷」として人々に守ることを強制し、自分たちはその重荷を共に担おうとしないのです。イエスはそんな彼らを律法の本質である福音を宣べ伝える立場から批判し、かえって律法を破ったものを赦しました。ちょうどそれと同じように、ヘーゲルもまた、律法学者と同じ立場といえる批評的良心の偽善を批判し、彼らがその頑なさを溶かし、善悪を区別する判断基準の形式に拘泥することなく、行為的良心の悪を赦し和解することを求めるのです。そして「自分自身を確信している精神 道徳性」の章の最後は、次の文章で終わり、「宗教」の章に移行します。

「この『然り』(という和解の言葉－引用者)こそは各自に(行為的良心と批評的良心のこと－引用者)『純粋な知ること』であるのを知っている両方

の自我のただなかに現れてくところの神である。』¹⁶⁾

神が行為的良心と批評的良心の「ただなかに現れてくる」という主張は、カントでは、成立するはずもないものでした。なぜなら、カントは、絶対的実在という理念をあくまで純粹理性の理想として主観的理念にとどめ、それを神として人格化することを拒否したからです。ヘーゲルだからこそ、つまり、ルッター主義における神の人間化の思想、歴史的事実としてのイエスが同時に救い主キリストであるという、属性の交流という思想を認めていたヘーゲルだからこそ、主張できたのです。人性と神性の交流という思想のヘーゲル的形態、つまり、行為的良心と批評的良心という良心的自己の相互の和解に神が現れるという考えには、近代特有の人間中心主義的神理解がうかがえます。こうして顕在的にせよ潜在的にせよ、聖書記事と結びついて遂行されたヘーゲル的良心論の展開、和解への道は、超越的審判の次元を取り入れ、歴史哲学的性格をもった精神の章は宗教をへて絶対知へと移行し、歴史の領域は閉ざされたかに見えます。

(5) さいごに 歴史的審判の問題

では、はたして歴史の領域、歴史的審判の領域は閉ざされたのでしょうか。歴史の「ただなかに」神が現れれば歴史は止むでしょう。ヘーゲルの場合もそうでしょうか。これまで考察したように、確かにヘーゲルの歴史哲学的思考には神的超越的審判のモチーフが取り入れられています。しかし、イエスの審判は、律法を精神を義と愛に求め、単に律法を基準にした善悪の判断そのものが成立する領域を超え、罪びとを救済するものでした。ところがヘーゲルの場合、「両方の自我のただなかに現れてくところの神」は、果たしてそうした審判を行う救済者なのでしょうか。「ただなかに」ということに注意する必要があります。「ただなかの神」というのは、対立する二つの良心的自己の第三者として、その場に臨在する救い主キリストであるとはいえません。三位一体の

第二格としてのキリストの神性と歴史的事実である人間イエスの人性との交流というモチーフが、より人間主義的に理解され、二つの良心的自己の「ただなかに」成立する相互承認、両者の和解という出来事そのものが神聖化されている、というほうが適切でしょう。神の審判が、コラの反逆（生きながらの死）とラザロの復活（死んでも生きる）にみられたように、人間的な善悪や生死の基準を超えた次元を示したのに対して、ヘーゲルの良心的自己は、その共同的な振る舞いを通して、テロルの暴力と錯乱の狂気が孕んだ死を自らの重荷として引き受け、内面化することによって、和解を調えようとしています。ヘーゲルは、歴史哲学の領域に神的超越的審判をより人間化して、共同体的良心として取り入れることによって、歴史的審判の場を整序しようとしたのだと考えられるのです。

もう一つ問題が残っています。行為的良心がなぜその悪を告白し、批評的良心がなぜその偽善を告白し、それぞれが「然り」といって他者を赦し和解しあえるのでしょうか。行為的良心や批評的良心、それぞれについてのヘーゲルの特徴づけそのものからは、この和解の可能性は見つけ出せません。「絶対の自主性という至上権」をもつとまでいわれた前者の自己確信は揺らぎようもなく、律法学者の性格をもった後者の「純潔」は穢れようもありませんでした。行為的良心は行為的良心であり、批評的良心は批評的良心であるというそれぞれの同一性は堅牢にみえます。しかし、この頑なな同一性に固執したままで和解の理由を問うまなざしからは、『精神現象学』の「精神」という歴史哲学的性格をもった章の、これまでの叙述過程が脱落しています。最初に説明したように、「道徳性」の領域は、精神の自己形成が自己解体にいたった「啓蒙」の歴史的弁証法を、自己の内面性において受け止め直した領域でした。歴史的弁証法へのこの反省は、外見上、カトリシズムの国フランスでの革命の結末を批判して、宗教改革によって内面的道徳性の伝統を樹立したドイツへの回帰を示しています。しかし、ヘーゲルにおいては、前者への批判は同時に後者における自己批判として成立して、「道徳性」の領域での議論が展開されているのです。だと

したら、「啓蒙」の弁証法という歴史への批判的反省が、自己への批判的反省として内在化される地平をまなざしたとき、行為の良心は行為的良心であり、批評的良心は批評的良心であるという同一性の悟性主義的な頑なさは溶解し、他者との和解の可能性が成立するのではないのでしょうか。そのときこそ、『精神現象学』の読者と絶対知の立場に立っている哲学者ヘーゲルのまなざしとが触れ合う瞬間だといえます。もちろんこういったからといって、すぐさま対立する両者の和解によって絶対知が成立しているとはいえません。ヘーゲル自身は、政治革命と宗教革命を統一し、ドイツの後進性の脱却を図ることが歴史的課題だと自覚していました。課題はまだ課題として課せられているのです。絶対知というのは、行為的良心と批評的良心の和解によってこそ、この課題を果たすことができるし、またそうされなければならないという、彼の歴史的構想力の所産ではなかったのではないのでしょうか。

歴史に絶対者とか絶対知が登場すれば歴史過程は終焉します。歴史における諸対立が和解しても同様です。ヘーゲルの絶対知の成立を文字通りに解釈するのではなく、それを「精神」の章という歴史哲学を地盤にした歴史的構想力によって思い描かれた理念と解読しました。この意味では、二つの良心の歩み寄りが歴史的課題として必要だという原理的認識が成立しただけで、その具体化は未完だといえます。ゲ・ヴィッセンという全的に互いに知ることによる共同が常になお途上にあるとするならば、歴史の領域はまだ開かれたままだということになります。この小論は、ヘーゲルに立ち返って、精神障害者の犯罪という暴力という最近とみに議論されている問題を考えるために、歴史的審判の領域を確保しようとしてきたわけですが、審判を歴史に委ねるということは、つぎつぎに成りゆくがままにまかせるといって、諦念を含んだ傍観者的で無批判的な現状肯定の立場を主張しているわけではありません。

これまでの論述から、ここで用意された歴史的審判のいくつかの特徴をまとめておきます。第一に、啓蒙の弁証法が生み出した絶対自由の恐怖への批判が道徳性の国に生み出された美しい魂への自己批判と結びついていたように、こ

の歴史的審判は、審判されるべきものへの批判が同時に批判者の自己批判でもあるという構造をもちます。たとえば、精神障害者の責任を問うものは、意識中心主義の立場からかれらの法的人格を否定し排除してきた近代法の精神そのものの限界を再考しなければならないのです。もっと一般化していえば、死に至る暴力と錯乱の狂気を、共に自分自身の問題として背負う共同体的良心を追求することが求められているのです。

第二に、ヘーゲルがギリシャ的人倫における個人と国家の抽象的關係を批判し、精神の自己形成という形で両者の媒介過程の生成を取り扱ったように、この歴史的審判は審判者と被審判者とのそれぞれの堅牢な同一性を溶かすために、両者を媒介する法的・精神医学的・社会的諸過程を創出しようというものです。一例をあげましょう。2003年7月に「心神喪失等の状態で重大な他害行為を行った者の医療及び観察等に関する法律」が成立しています。これは、精神障害者によるいくつかの事件をめぐる社会の動きを背景に、心神喪失状態にある者が、殺人、放火、強盗、強姦、強制猥褻（以上いずれも未遂を含む）、傷害致死、傷害（軽微なものを除く）といった重大な他害行為を行ったとき、同様の行為の再発防止と、その人物の治療および社会復帰を図ろうとした法律です。この法律の対象者は、心神喪失か心神耗弱のゆえに不起訴処分となったもの、心神喪失ゆえ裁判で無罪となったもの、心神耗弱ゆえ減刑され執行猶予となったものです。かれらは、検察官の申し立てによって、地方裁判所に設置される合議体によって入院か通院かとかその期間といった処遇を判断されることとなりますが、裁判官と精神保健審判員（精神科医）からなるこの合議において、精神科医が症状の診断や治療方法についての見解を述べることを越えて、再犯のおそれの有無といった管理的判断を求められることには、まだ問題を残しているといえるでしょう。さらに、本論の「はじめに」で言及した精神科医の宮地達夫がそのときのシンポジウムで指摘していたことですが、精神医療がともすれば洗脳に、薬物療法が管理に、作業療法が病院に収益をもたらす内職作業に転化しかねない貧困な日本の精神医療の現状も、この法律の施行後の問

題として残っていて、この法律自身、指定入院医療機関の整備、通院患者を支える地域医療体制、保護観察所や社会復帰調整官の整備といったことを課題として謳っているところです¹⁷⁾。歴史的審判の場合はこうした媒介過程を共同的に創出することによってしか可能にならないでしょう。

さいごに、ヘーゲルが神的超越的な審判をより人間化する形で和解論に組み入れたように、この歴史的審判もそうした神的超越的な審判を排除するものではありません。そうした審判の主張者も、ヘーゲルのように人間中心主義的な神理解を示す者も共に参画して、新たな歴史的審判の媒介過程の創出に関与することが求められているのです。このような諸特徴をもった歴史的審判であってこそ、ゲ・ヴィッセンという「全的に互いに知ること」としての「良心」を形成していくことができると考えます。

註

- 1) ゲルノート・シューベルト著、山中敬一訳『1824年バイエルン王国刑法典 フォイエルバッハ草案』関西大学出版部、1980年。「付録」5頁（以下「シューベルト」と略記）。
- 2) ヘーゲル著、上妻精他訳『法の哲学』99節補遺、『ヘーゲル全集』9a、岩波書店（以下「ヘーゲルRP」と略記）。
- 3) Ludwig Feuerbach: P.J.A.v. Feuerbach Leben und Wirken. *Ludwig Feuerbach GW Bd. 12, hrsg. v. W. Schuffenhauer, Berlin. Akademie Verlag, S. 201.*
- 4) シューベルト、付録22～23頁、および中川祐夫「一八一三年のバイエルン刑法典（I）」『龍谷法学』第二巻第二・三・四号、254～255頁参照。
- 5) シューベルト、96頁参照。

日本の刑法にもその考えは取り入れられていて、その第39条では①心神喪失者の行為は罰しない、②心神耗弱者の行為は、その刑を軽減する、と規定されています。「心神喪失者」とは、精神疾病が原因で事物の是非や善悪の区別ができないか、できたとしてもそれに従って行為できない状態のものをいいます。「心神耗弱者」というのは、行為の是非や善悪の区別という判断能力が著しく低い者のことです。精神障害者の責任能力を認めない考え方が取り入れられてきた結果、「すべて刑事事件においては、被告人は、公平な裁判所の迅速な公開裁判を受ける権利を有する」という、裁判を受ける権利を国民に認めた日本国憲法の37条の適用も受けられないことがあるという事態が生じているのです。

- 6) ヘーゲルRP、194頁

- 7) 同上、158頁。
- 8) 『民数記』第16章32-33節。『新共同訳聖書』日本聖書協会（以下『聖書』からの引用はこの新共同訳を使用）。
- 9) 『ヨハネによる福音書』第11章参照。
- 10) ヘーゲル著、金子武蔵訳『精神の現象学』下巻、『ヘーゲル全集』5、岩波書店、984頁（以下「ヘーゲルPdG下巻」と略記）。
- 11) 同上、969頁。
- 12) 『マタイによる福音書』第16章19節参照。
- 13) ヘーゲルPdG下巻、988頁。
- 14) 『マタイによる福音書』第23章2～5節。
- 15) 『ルカによる福音書』第11章47～48節。
- 16) ヘーゲルPdG下巻、999頁。
- 17) この法律については岡田靖雄、富田三樹生を代表幹事とした精神科医157名の声明が表明されている。それによると、①再犯あるいは危険性の予測が不可能、②再犯予測の臨床への持ち込みによる精神医療の歪曲と破壊、③法の下での平等と法的手続きの適正性欠如、以上の三点が指摘されている。詳しくは次のHP参照。<http://www.seirokyo.com/archive/folder1/kakurihouan/020524psydr.html>

