

ヘーゲルの道徳論 (1)

今村 健一郎

社会科教育講座 (哲学)

Hegel on Morality (1)

Kenichiro IMAMURA

Department of Social Studies (Philosophy) , Aichi University of Education, Kariya 448-8542, Japan

序

本論は『法哲学』第2部「道徳」の第1章「意図と責任」、第2章「意図と幸福」を参照しつつ、ヘーゲルの道徳論を瞥見する（第3章「善と良心」の考察は続論「ヘーゲルの道徳論 (2)」で行う予定である）。抽象法・道徳・倫理の三部から成る『法哲学』において、道徳の部は中間に位置しており、最も短い部である。マルクーゼは『理性と革命』の中で道徳の部について次のように述べている。

「内的自由の領域である道徳はしかし、ヘーゲルの著作の中ではその壮麗さと栄光を全く失い、私法と憲法の間の、抽象法と社会生活の間の単なる接合部になっている。ヘーゲルの体系は真の倫理学を含んでいないとしばしば協調される。彼の道徳哲学は彼の政治哲学に吸収されている。しかし彼の倫理学が政治学に埋め込まれていることは、彼による市民社会の解釈と評価に一致している。彼の著作の中で、道徳に関する箇所が最も簡潔で最も重要でないのは偶然ではない。」(Marcuse [1955], p. 200)

『法哲学』において、道徳の部は抽象法の部と倫理の部の単なる繋ぎ目であり、三部のうち最も重要性が低いという評価は、マルクーゼだけでなく、おそらく読者一般の評価でもあるだろう。だが筆者は本論と続論において、道徳の部を『法哲学』における「単なる接合部」として扱うのではなく、むしろそこに、独自の価値を有する道徳論を見出すことに努めたいと思う。

本論の構成を予示しよう。法の段階で人格と規定されていた自由な意志は、復讐が孕む矛盾を契機に道徳の段階へと移行し、そこでは新たに主体として規定されることになる(第1章)。行為は主体の意志の表出であり、それゆえその責任は主体に帰せられることになる。そして、帰すべき責任の範囲を巡って、行為主体の意図が何であったかが問題となる(第2章)。行為の道徳的評価の際にも、参照点となるのは行為の意図ないし目的である。この点でヘーゲルはカントと共に動機主義の側に立つのだが、しかし彼は、道徳的行為の動機に関するカントの見解を硬直的な悟性的思考として痛烈に批判する(第3章第1節)。ヘー

ゲルはこの批判に加えて、カントの行為理解の点からも、カント倫理学に批判を与えることができたであろう（第3章第2節）。行為一般の究極の目的は幸福・福利である。ヘーゲルの道徳論は幸福の理念をたしかに含んでいる。しかし幸福はときに権利と対立する。このことは幸福と権利の有限性と一面性を暴露する。両者は善の理念において統一されるべきであり、善へと向かうわれわれの意志こそが良心である（第4章）。

第1章 法から道徳への移行

『法哲学』第1部「抽象法」の末尾では、法から道徳への移行の次第が述べられる。そのきっかけとなるのは、ヘーゲルによれば、犯罪に対する報復としての復讐であり、復讐が陥ることになる矛盾である。

「犯罪の廃棄はこの法の直接性の領域においては、さしあたり復讐であるが、それが報復であるかぎり、内容の面では正当である。しかし、形式の面では復讐は主観的意志の行為である。主観的意志は生じたどの侵害にも自らの無限性を置き入れることができるのだから、この主観的意志の正当性は、この意志もまた他の意志にとっては単なる別の意志として存在するにすぎないのと同じく、概して偶然的である。復讐は、それがあつた別の意志の肯定的行為として存在することによって、ひとつの新たな侵害である。復讐はこのような矛盾として無限進行に陥り世代から世代へと無制限に継承される。」（§ 102）

復讐は犯罪に対する報復であるかぎりにおいて正当性を有する。しかし復讐は個人の主観的意志による行為であるため、加害の大きさや程度においてそれが犯罪と均衡するかどうかは偶然的でしかない。むしろ、復讐の際に人は自らの被害を超える害を相手に加えがちだと予想すべきであろう。すると復讐はさらなる復讐を喚起することになる。この復讐の連鎖はひとつの矛盾に他ならない。矛盾は解消されねばならない。

「この矛盾…が解決されることへの要請は、主観的利害と形態からも権力の偶然性からも解放された、したがって復讐的ではなく刑罰的な正義への要請である。そこにはまず、特殊な主観的意志として普遍的なものを普遍的なものとして欲するような意志への要請が存している。しかし、この道徳の概念は単に要請されたものではなく、この「所有から契約へ、契約から不法へと展開してきた」運動自体の中で出現したものでもある。」（§ 103）

復讐の連鎖を回避するには、報復の正当性が恒常的に保証される必要がある。かくして、私的な復讐に代えて公的な刑事司法制度の下での刑罰が要請されることになるであろう。主観的意志の行為としての私的復讐が陥る矛盾は刑罰的正義を求める意志によって解消される。刑罰的正義を求めるこの意志は、特殊な主観的意志でありつつも、主観的な利害関心から解放されていて、普遍的なものである法をその普遍性のままに求める意志であり、

そのような意志のあり方をヘーゲルは「道徳性」と呼ぶ。特殊な主観的意志としての個人の内面には、特殊な利害関心だけでなく、刑罰的正義のような普遍的真理もまた存する¹。そして、即自的に存在する普遍的な意志としての法は、その法に対して対自的にある個人の個別的意志によってこのように確証を与えられることで、その存在と妥当性を獲得し、法としての現実性を獲得するのである (§ 104)。

この即自的に存在する普遍的な意志と対自的にある個別的意志の対立の廃棄（否定の否定）によって、意志は自らを、即自的に自由であるだけでなく、対自的にも自由な意志として規定し、自らを現実化する。かくして意志は、単に人格性としてあるのではなく、今や自らの人格性をも自らの対象としてもつようになる (§ 104)。この「意志の自分自身の中への反省」によって、人格はいまや主体ないし主観 (Subjekt) として規定されることになる (§ 105)。

かくして、道徳の段階では、それまでの法の段階では表立って問題にはされなかった意志の内面が問題となる。一般に、法が各人に求めるのは、適法に行為することだけであり、それらの行為を生み出す各人の内面—それは動機や傾向性や感情などの要素から成るとされる—がどうであるかは差し当たり問題にならない。これに対し、道徳は各人の内面を表立って問題にする。道徳にとってはむしろ、その内面こそが関心事なのである。道徳は各人の内面へと立ち入り、各人に対し、その行為だけでなく、行為を生み出す内面までもが善くあることを、あるいは正しくあることを求める²。道徳の段階において、各人はその内面において「善」や「正義」などの理念に向き合わなければならない。

第2章 行為の意図と責任

第1節 行為の故意

ヘーゲルによれば、行為とは「主体的ないし道徳的意志としての意志の表出」であり、それは「 α) その外面性が私によって私のものとして知られるということ、 β) ある当為としての概念に対する本質的な関係であるということ、 γ) 他者の意志との本質的な関係であるということ」の三つの要素を含んでいる (§ 113)。道徳的行為とは、それが「私のもの」であることによって、その責任が私に帰せられるものであり、それはまた、行為の意志決定や評価において道徳規範やその源泉である道徳的理念に本質的に関わっている。そして無論、それが影響を及ぼす他者とも本質的に関わっている。第一の要素における、行為が「私のもの」であるとは、行為が「主観的意志の故意 (Vorsatz) である」ということに他ならない (§ 114)。

「自ら行為する意志は、その目の前にある現存在に向けられた目的の内に、その現存在の諸事情の表象をもっている。しかし、意志はこの前提のゆえに有限であるから、対象的現象は意志にとっては偶然的であり、自らの内にその表象の内にあるものとは異なる何かを含んでいることもある。しかし意志の権利は、その所行のうち、ただこの「自らの表象の内にある」ものだけを自らの行為として認めることであり、それがその諸前提のうち、自らの目的において知っているものにのみ、つまり、その諸前提のうち、自ら

の故意の内にあるものにのみ、責任をもつということである。所行はただ、意志の責任としてのみに責に帰せらる。これが知の権利である。」 (§ 117)

ヘーゲルにおける「行為」の意味は日常のそれとやや異なっている。われわれは行為によって世界にさまざまな変化をもたらす。その変化の総体をヘーゲルは「所行」と呼ぶ（この「所行」が日常の意味での「行為」であろう）。しかしわれわれは、その変化の全てではなく、その内の自分の故意に含まれる部分だけを「自分の行為」として認め、それに責任をもつ。たとえば、街路を歩いていた者が、通りがかったタクシーを止めようとして手を挙げたとき、たまたま近くにいた歩行者がそれに驚いて転倒しケガをしたという場合、その者の意図はもっぱらタクシーをとめることにあったのだから、近くにいた歩行者が驚いて転んだことは、その者にとって全くの意想外の出来事であったに違いない。よってこの場合、その者は転んだ歩行者のケガに対して責任を負うことはない。ある者の所行によってもたらされた変化のうち、その者の故意に含まれる事柄だけが、その者の行為として責任の対象になるというのがここでの原則である。

われわれはしばしば、行為とその結果を区別する。この「抽象的悟性」による区別から、行為の道徳的評価における動機主義と結果主義が生じる (§ 118, *Anm.*)。しかし、このような区別はヘーゲルの採るところではない。行為の諸結果も行為に属しており、つまり行為そのものである。

「行為はさらに外面的現存在の内に置き換えられると、その現存在が外的必然性においても関係にしたがってあらゆる方向へと展開するため、多様な結果をもつことになる。それら諸結果は、行為の目的を魂とする外形としては、その行為のもの（その行為に属しているもの）である、しかし同時に行為は、外面性のなかへと置かれた目的として、外面的な諸力へと引き渡されてもいて、その諸力は、行為がそれ自体としてあるのとは全く異なるものを行為に結合し、行為を遠く見知らぬ諸結果へと転がしていく。前者[の諸結果]だけを自らの責に帰すのは、同じく意志の権利である。というのも、それらだけが意志の故意のうちに存しているからである。」 (§ 118)

しかしヘーゲルは、ここで述べているように、行為それ自体に属する結果と行為に偶然的に結び付けられる結果の区別を認めないわけではない。だが、その区別が「不確定性を含む」ことは避けがたく、それゆえに行為の偶然的な結果が行為者にとって不利に働くこともある (§ 118, *Anm.*)。たとえば、放火を原因とする火災の範囲が偶然の突風の影響で広範囲に及び、大火災へと発展してしまった場合、この結果の重大さは、放火犯をより重く罰することの根拠となりうる。ヘーゲルは偶然的で重大な結果が罪の加重根拠となることを認めている。

第2節 行為の意図

私は自分がやったことに責任を負わねばならない。この「自分がやったこと」、すなわち「自分の行為」とは、私が自覚的に「するつもりであった」こと、すなわち、私の故意

の内にあったことに限られる。たとえば、私が刃物を振り回して人を傷つけたとき、私は「ただ相手を脅そうとただけで、傷つけるつもりはなかった」と言うことで、私が責任を負うべき行為の範囲を私の故意のうちへと限定する。前節で見たように、ヘーゲルはこれを「意志の権利」と呼んでいた。

しかし、上の言い分は当然通用しない。刃物を振り回して相手を脅迫したことでなく、相手を傷つけたことに対しても、私は当然責任を負わねばならない。その理由は無論、人に向かって刃物を振り回せば、その人を傷つけるかもしれないということを私は予見すべきだったからである。

「行為の外面的現存在はひとつの多様な関連であり、その関連は無限に諸々の個別へと分割されていると見なされうる。そして、行為は差し当たり、ただそのような個別に触れただけと見なされうる。しかし、個別的なものの真理は普遍的なものであり、行為の規定性は、それ自体、ある外面的な個別性へと孤立化された内容ではなく、多様な関連を自らの内に含む普遍的な内容である。ある思考するものに発するものとしての故意は、単に個別性だけでなく、本質的にあの普遍的な側面、すなわち意図を含んでいる。」 (§ 119)

私は「ある思考するもの」として、すなわち理性的存在者のひとりとして、人に向かって刃物を振り回せばその人を傷つけることがあるということ、あるいは人に向かって刃物を振り回すことはその人を傷つけようとすることであるという普遍的真理を知っているに違いない。それゆえ、私の個別的な故意はその内に普遍的な側面を含んでいるはずである。その普遍的側面をヘーゲルは「意図」(Absicht) と呼ぶ。「傷つけるつもりはなかった」という故意の主張が単に主観的であるのに対し、意図は「傷つけるかもしれないと予見すべきだった」という当為を含んでおり、その点で客観性を帯びている。

第3章 意図と福祉

第1節 行為の客観的目的と主観的目的

ところで、行為の意図と行為の目的はどう違うのだろうか? 「その行為の意図は何であったか?」という問いも「その行為の目的は何だったのか?」という問いも、意味に違いはない。それゆえ、このヘーゲルの行為論の文脈でも両者を同義と解して大過ないであろう。すでに § 118 で言われていたように、行為の目的こそが行為の魂である。

「行為の普遍的な質は、普遍性の単純な形式へと連れ戻された、行為一般の多様な内容である。しかし主体は、自らの内に折れ返ったもの、また、それによって客観的な特殊性に対する特殊なものとして、自らの目的の内にその固有の内容をもっており、その内容が行為を規定する魂なのである。行為する者の特殊性というこの契機が行為の内に含まれ、成し遂げられたということが、主体的自由をそのより具体的な規定において形作り、行為の内にその満足を見出すという主体の権利を形作るのである。」 (§ 121)

個々の行為を規定するのは、特殊なものとしての行為主体がもつ固有の目的である。行為はそれぞれ特殊で固有な目的をもっており、それが達せられることで、主体は満足を得る。ヘーゲルはこれを「主体的自由」や「主体の権利」と呼び、あるいは「主体の特殊性の権利」とも呼ぶ (§ 118, *Anm.*)。この主観的満足は、たとえば崇高な理想を目的とするような活動の内にも含まれているとヘーゲルは言う。

「即自かつ対自的に妥当する目的の遂行のうちには、個人自身の主観的満足（その内には彼が名誉や名声のうちに評価されることが含まれる）もまた含まれているのだから、次の二つ、すなわち、そのような即自かつ対自的に妥当する目的だけが欲せられ達成されたものとして現れるという要求も、客観的目的と主観的目的が意欲のなかで互いに排斥し合うかのような見方をすることも、どちらも抽象的悟性による空虚な主張である。それどころか、主観的満足がそこにある（仕事が完遂されたときは常にそうなのだが）という理由で、それこそが行為者の本質的意図であると主張し、行為者にとって客観的目的は単に前者〔主観的目的〕の手段でしかなかったとまで主張するようになるならば、その主張はなにか具合の悪いものになってしまうのである。」 (§ 124)

行為によってその目的が果たされるとき、行為者は満足を得る。この満足は個人的であり主観的であり特殊である。しかし、行為の目的の充足から来る満足が主観的であるということから、その行為の目的も同様にもっぱら主観的であったと考えるならば、それは誤りである。たとえば、ある者が人類に対する貢献として賞賛されるような偉業を達成したとき、その者はその偉業の達成や獲得した賞賛に満足と喜びを覚えるであろう。このとき、もしわれわれが、その行為の目的はもっぱら行為の達成がもたらす満足感や賞賛の獲得による喜びなどの主観的なものでしかなかったと考えるならば、それは下衆の勘繰りにも似た不適切な見方と言わざるをえないだろう。客観的に高い価値を有する行為の遂行が主観的な満足を伴っていたからといって、その行為の客観的価値が損なわれるわけではない。行為者の主観的満足と行為の客観的価値は、必ずしもあれかこれかの排反の関係にあるわけではない。それゆえ「客観的目的と主観的目的が意欲のなかで互いに排斥し合う」かのように考えるべきではない。ここでヘーゲルが非難の矛先を向けるのは、言うまでもなくカントの倫理学である。カント倫理学を非難する際のヘーゲルの口調は、カントが気の毒に思えるほどに辛辣である。ヘーゲルに言わせれば、それは「抽象的悟性による空虚な主張」であり、そのような悟性は「全ての偉大な事業と個人」を「矮小化し、品位を低下させる」ものでしかない (§ 124, *Anm.*)。それはまた、道徳的行為の道徳性はその遂行に行為者の主観的満足が伴うことによって失われてしまうという道徳観をも生み出す。

「この特殊性の原理は、たしかに対立の契機であり、最初は少なくとも、普遍的なものと同一であるのと同様に、普遍的なものから区別されてもいる。しかし、抽象的反省はこの契機を普遍的なものに対するその区別と対立のうちに固定し、そして道徳はただ自分の満足に対する敵対的闘争としてのみ永続するという道徳観を生み出すのである…」 (§ 124, *Anm.*)

禁欲的とも硬直的と呼べるこのような道徳観と、それを生み出す悟性的思考をヘーゲルは無論退ける。客観的で普遍的な価値に由来する動機と主観的満足に由来する動機は互いに排反するものではない。ここでは『哲学入門』³での主観的満足と理性についての記述が参考になる。

「満足は内容に関しては無規定である。というのも、それはどんな対象にも起こりうるからである。それゆえ、そのかぎり内容ではいかなる客観的な区別もされえない…。…それに対して理性は質的区別、すなわち内容に関する区別をつける。理性は価値のない対象よりも価値ある対象を選ぶ。それゆえ理性は対象の本性の比較に携わる。そのかぎり理性は、もはや主観的なもの、すなわち快感をではなく、客観的なものを熟視するのである。かくして理性は人が自分自身のためにどのような対象を望むべきかを教える。その普遍的本性のゆえに全く無限に多様な満足の源泉が許されている人間においては、一般に快適なものへの志向は人を欺くものであり、人間はこの多様性によって容易に注意散漫となる。つまり、自らを規定すべき目的から外れてしまうのである。[しかし]この快適なものへの欲求は理性と一致しうる。つまり、両者が同じ内容を持ち、理性がその内容を正当と認めることがありうるのである。」⁴

人が満足を覚える対象は人ごとにさまざまであり、満足はどのような対象とも結びつきうる。よって、主観的満足は特殊的で偶然的であり、対象の客観的価値についてわれわれに何も教えてはくれない。それに対し、理性は対象の本性を比較考量することで、対象の客観的価値をわれわれに教えてくれる。よってわれわれがいかなる対象を望むべきかを教えるのは理性なのだが、そのような対象が同時に主観的満足をも与える場合がある。欲するに値するものと欲するものとが一致し調和しうることをヘーゲルは認めるのである⁵。

第2節 行為の目的と充足

われわれが真に道徳的であるのは、実践理性がわれわれにその遂行を命じる道徳的行為を、もっぱらそれが実践理性の命令であるからという理由で遂行するときに限られる。あるいは、道徳的行為を、ただひたすらに、それを遂行ことが道徳的であるという理由で遂行するときのみ、人は道徳的である。行為の動機にそれ以外のものが混入したならば(たとえば、ある善行に関して、それを為すことは自分の心を満たしてくれるからという動機が混入したならば)、その道徳性は直ちに失われてしまう。カントはこのように教える。

しかし、ヘーゲルは道徳性に関するこのような見解を決して是としない。その理由は、先ほど見たように「快適なものへの欲求は理性と一致しうる」ということ、すなわち、われわれが欲する行為の内容と理性が指示する道徳的行為の内容は一致しうるからであるが、ヘーゲルはもうひとつ別の理由を与えることができるように思われる。

§ 124でヘーゲルは「即自かつ対自的に妥当する目的の遂行のうちには、個人自身の主観的満足もまた含まれている」と述べていた。しかし、人がその遂行に主観的満足を覚える行為は崇高な目的をもつ行為だけではない。行為の遂行は一般に行為者の満足を伴う。素朴に考えるならば、個人の自由な行為とは、どのような行為であれ、行為者による彼の

目的の充足であるのだから、その完遂に彼が満足を感じるのは当然である。だとすれば、それは自由な行為の概念の一部を成しているとも言えるのではないだろうか。§ 121で言われていたように、行為は行為者によるある目的を常にその核心に有しており、その目的がその行為の何であるかを、すなわち、その行為の特質を規定する。そして、その目的が果たされるとき、行為者は満足を感じる。このことをヘーゲルは「主体的自由」や「主体の権利」などと呼んでいた。これらの呼称から察せられるように、§ 121は道徳的主体としての個人の自由な行為とは一般にどのようなものをヘーゲルが述べたものと理解しうる。道徳的責任には無縁な単なる「動作」と区別されるべき「行為」とは、ある目的をその核心にもっており、行為の遂行はその目的の充足として理解できる（それと共に、行為の核心である目的が行為者に由来するということが、その行為を彼が責任を負うべき「彼の行為」にしている）。行為の遂行が行為者の目的の充足であるならば、§ 124で言われていたように、仕事が完遂されたとき、行為者が常に主観的満足を覚えるのは当然であろう。

どんな行為であれ、その遂行には常に主観的満足が見いだされるというヘーゲルのこの指摘について、ノールズは次のように述べている。

「私はこれを…ヒューム主義の論点と理解する。それがわれわれに思い出させるのは、もし行為が理解可能であるべきならば、行為の説明にはいくらかの欲求や傾向性や情念—現代の用語では賛成的態度—が常になくなくてはならないということである。この点を主張することは利己主義に同意することではない。というのも、そのような見方は賛成的態度の内容に関して何ごとにも述べてはいないからである。…もし私の行為が成功したならば、その行為内容がどのように記述されるのであれ、私は満足するであろう。誤りなのは、全ての私の行為は欲求によって動機づけられているという理由から、そして欲求された私の目的の達成は私を満足させるという理由から、全ての私の行為は私自身の満足に対する私の欲求によって動機づけられていると推論することである。」(Knowles [2002], p. 184)

ヒューム主義的行為論のもとでは、行為は行為者の欲求と信念の二つによって説明され理解される。欲求は行為を動機づけるのだが、そうであることによって、その行為の特質の主要部分でもある。それゆえ、行為は行為者による彼の欲求の充足として説明され理解される。このような行為理解の仕方は、われわれによる通常の行為理解の仕方でもあるだろう。であるならば、行為をこのように説明し理解することは、行為者をもっぱら自分の欲求を満足するために行為する利己主義者と見なすことでは断じてない。この通常の行為理解に照らすならば、行為の遂行に伴う主観的満足が道徳的行為の道徳性を台無しにするというカントの主張は、歪んだ行為理解が生み出す誤った見解であるように思われる。ヘーゲルはこのようにして、カントの行為理解の歪さという点からもその倫理学を批判することができたであろう。

第4章 権利と幸福

行為の特質はその目的によって規定されるのであった。しかし目的は往々にして別の目的の手段にすぎない。そして、その別の目的もまた、往々にしてさらに別の目的の手段にすぎない (§ 122)。かくしてわれわれは、行為一般の究極目的は何かという問いへと行きつく。この問いに対して、われわれはおそらく「個人の行為は総じて彼自身の幸福と福利のために為される」と答えるであろう。われわれは、個人の行為の目的は一般に彼の幸福・福利であると考え、また個人の行為をそのようなものとして理解する。

「主観的なものは幸福 (Wohl) という特殊的内容と共に自らの内へと反省したもの、無限なものとして、同時に普遍的なもの、即自的に存在する意志と関係している。この契機はさしあたり、この特殊性自体に即して定められているが、それはまた他者の幸福でもある。そして、完全な、しかし全く空虚な規定においては、万人の幸福である。そのとき、多くの他の特殊な者たちの幸福一般もまた、本質的目的であり主体性の権利である。しかし、そのような特殊的内容とは区別される、即自かつ対自的に存在する普遍的なものは、ここでは、未だ権利として以上には自らを規定していないのだから、前者の特殊なもの目的は後者の普遍的なものとは異なっていて、これに適合していることもありうるし、しかしまた、そうでないこともありうる。」 (§ 125)

幸福の内容は人ごとに異なっていて特殊である。しかし私個人の幸福は、特殊でありながらも、同時に普遍的なものに関係している。その普遍的なものとは、他者の幸福であり、ひいては万人の幸福である。特殊な内容をもつ私個人の幸福は私の目的であり権利である。それと同様に、私以外の全ての他者の幸福も、彼らの目的であり権利である。そうである以上、私の特殊な幸福と普遍的なものとしての万人の幸福は、適合することもあれば、反対に衝突することもある。つまりヘーゲルはここで、個人の幸福とそれに対する万人の幸福 (= 公共の福祉) との関係に言及しているのである。注目すべきは、各個人の特殊な幸福を集めると万人の幸福という普遍が成立すると言われている点である。ここで加藤の口吻を借りるならば、「各人の主観的満足の全体」が「幸福という理想、気高い理念 (無限者)」となるのであり、「功利性こそが理想の中身だ」というのがこの § 125 の趣旨である (加藤 [1999], 162 頁)。

万人の幸福としての功利性の理念ないし幸福の理念を、ヘーゲルの道徳論はたしかにもっている。すると彼の道徳論もやはりここで、権利と功利あるいは権利と幸福の対立という馴染みの論点に及ばざるをえないであろう。

「しかし、私の特殊性も他者の特殊性も、総じて私が自由なものであるかぎりにおいてのみ権利である。それゆえ特殊性は、その実質的基礎が矛盾しているとき、自分の権利を主張できない。そして、私の幸福の意図も他者の幸福の意図も—その場合、それは特に道徳的意図と呼ばれる—不正な行為を正当化することはできない。」 (§ 126)

自分の福利であれ他者の福利であれ、所有権の侵害という「矛盾」に立脚しているならば、それを権利として主張することはできない。ここで「道徳的意図」と呼ばれているのは、金持ちから盗んだ金品を貧者に分け与える「義賊」がもつような独善的意図である⁶。そのような独善的意図は無論、不正な行為を正当化しえないのだが、ヘーゲルの時代にはそれをもてはやす風潮が存在したようであり、彼はその風潮を道徳的意図ともども痛烈に非難している。

さてでは、権利はいかなる場合にも幸福・福利に屈することはないのだろうか。たとえば、火災に巻き込まれ生命の危険に瀕している者が、その危険から脱するために他者の所有する建物の一部を破壊したという場合はどうか。その場合、その破壊による所有権の侵害は緊急権によって正当化されるとヘーゲルは言う。義賊の「道徳的意図」は彼の盗みを正当化しないが、現在の生命の危険という緊急事態においては、通常は不法行為である所有権侵害が正当化される。

「自然的意志の利害関心の特殊性は、その単純な全体性へと統合されるとき、生命としての人格的現存在である。この現存在は、究極の危険の中で、ある他者の合法的所有と衝突したとき、緊急権 (Notrecht) を（衡平としてではなく権利として）要求しなければならない。というのも、一方には、現存在の無限な侵害とそれによる全面的な権利喪失があり、他方には、単に個別の制限された自由の現存在という侵害だけしかないからであり、その場合、権利それ自体と単にこの所有を侵害されただけの者の権利能力が同時にそこに認められるのである。」 (§ 127)

緊急権については、カントもこれを論じている。ただし、カントの言う緊急権とは「私自身の生命の喪失の危険に際し、私に何の害も加えなかった他者の命を奪う権限」のことであり、＜現在の生命の危険を回避するために他者の所有を侵害する権利＞というヘーゲルの規定とは若干異なっている。しかし、両者共に、現在の生命の危険を回避するためのやむをえない権利侵害をどう理解するかという同一の問題を論じていることに違いはない。「緊急権」とはそのような権利侵害を特別に容認する際の根拠に与えられる名称である。カントはそのような権利侵害をひとつの権利として正当化することを断じて認めない。生命の危険が差し迫っている緊急事態においては、そもそも刑罰法規自体が存在しないのであって、緊急事態によって不法行為が合法へと転じるわけではないというのがカントの論点である (MSR, AB 41,42)。これに対しヘーゲルは、上のとおり、現在の生命の危険に際してやむをえず行われる権利侵害をまさにひとつの権利として認め、それによって緊急時の不正行為を正当化している。また、緊急権からは、債権回収の際に生活必需品は回収せずに債務者の手元に留保しておくという慈善行為が生じてくるとも説いている (§ 124, Anm.)。このようにヘーゲルは、現在の生命の危険という局面では権利が幸福・福利に屈することを認め、しかもそれをひとつの権利として提示している。

ヘーゲルの緊急権概念は今日のわれわれの「生存権」へと通じているのであろう。しかしここで彼の眼差しが向かう先は、生存権ではなく、「窮状」(Not) において露わになる権利概念と幸福概念の有限性と一面性であり、さらにその先に見える善と良心である。

「窮状は、権利と幸福の有限性、ひいては偶然性を露わにする。一つまり、自由の抽象的現存在が特殊の人格の実存としてあるのではないという点での、その有限性と偶然性を、そして、権利の普遍性なき特殊の意志の領域の有限性と偶然性を、それぞれ露わにするのである。これによって権利と幸福の一面性と観念性が、概念の中でそれら自身においてすでに規定されているように、定められるのである。権利はすでに (§ 106)、自らの現存在を特殊の意志として規定していた。そして主体性は、その包括的特殊性においてそれ自身が自由の現存在であり (§ 127)、同じくまたそれは、即自的には意志の自分自身に対する無限な関係として自由の普遍的なものである。それらにおける両契機がその真理性とその同一性に統合され、しかし差し当たってはまだ相互に相対的な関係にあるとき、両契機は、達成され、即自かつ対自的に規定された普遍としては善であり、そして、自らの中で知り、自らの中で内容を規定する無限な主体性としては良心である。」 (§ 128)

われわれは、道徳的意図の考察によって幸福の限界を、そして緊急権の考察によって権利の限界を、それぞれ知ることになる。幸福も権利も共に有限であり一面的である。よって両者は、その有限性と一面性を克服すべく「善」へと統一されねばならない。かくしてヘーゲルの道徳論は、善の理念とそれを求める良心の考察へと向かうことになる。

(続論「ヘーゲルの道徳論 (2)」に続く)⁷

【参考文献】

(本文中で言及した文献のみ記載した。なお、引用箇所〔 〕内は、筆者による補足である。)

ヘーゲル・カントの著作

参照・引用は以下のテキストに依る。『法哲学』の参照・引用箇所は節番号にて指示する。節番号の後の *Anm.* は「註」を、*Zusatz* は「補遺」をそれぞれ意味する。『エンツュクロペディー』の参照・引用箇所は略記号 *Enz.* の後に節番号にて指示する。『人倫の形而上学・法論』は *MSR* と略記し、A 版ならびに B 版の頁番号にて参照・引用箇所を指示する。引用箇所の邦訳は著者によるものだが、既出版の邦訳を適宜参考にした。

ヘーゲル『法哲学』: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Werke in 20 Bänden, Bd. 7, Suhrkamp)

ヘーゲル『エンツュクロペディー』: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830) (Philosophische Bibliothek, Bd.33, Felix Meiner)

カント『人倫の形而上学・法論』: *Die Metaphysik der Sitten* (Werke in 12 Bänden, Bd. VIII, Suhrkamp)

その他の文献

Knowles, D. [2002] , *Hegel and the Philosophy of Right*, Routledge.

Marcuse, H. [1955] , *Reason and Revolution* (2nd edn.) , Routledge.

加藤尚武 [1999] 『ヘーゲルの「法」哲学（増補新版）』 青土社。

ヘーゲル [1952] 『哲学入門』 武市健人訳, 岩波書店。

ローゼンクランツ, カール [1983] 『ヘーゲル伝』 中埜肇訳, みすず書房。

- ¹ 「主観的意志は理性的意志の現存在として自分自身の中にいるとき、本質的に真理と現実性だけをもっている。これが道徳性である。」 (*Enz.* § 502)
- ² 「厳格な法においては、私の原則や私の意図が何であったかは問題にならなかった。道徳においては、今やここで、意志の自己規定と動機と故意に対する問いが生じてくる。…人間の価値は彼の内面的行為によって評価されるのであり、それゆえ道徳的立場は対自的に存在する自由なのである。」 (§ 128, *Zusatz*)
- ³ ここで言う『哲学入門』 (*Philosophische Propädeutik*) とは、ヘーゲルがニュルンベルグ・ギムナジウムの校長職にあった時期に書かれた講義ノート等から成る原稿を、ヘーゲルの死後、カール・ローゼンクランツが編集したものである（詳細については、ヘーゲル [1952] 363-380 頁, およびローゼンクランツ [1983] 225-8 頁を参照）。ローゼンクランツはその講義の時期を 1808-1812 年としている（ローゼンクランツ [1983] 225 頁）。なお、本稿における原文の引用は <https://www.marxists.org/deutsch/philosophie/hegel/propaedeutik/index.htm> に依拠しており、邦訳は筆者による。
- ⁴ 第 1 課程第 2 編 § 38（ヘーゲル [1952] 94-5 頁）。
- ⁵ ノールズは § 124 に対するコメントの中で、ヘーゲルを代弁するかのようになり、「われわれの私利私欲や傾向性とわれわれの義務に関する知識がすべて同じ方向へと向かうことに勝るものがあるだろうか？」と述べている (Knowles [2002], p. 181)。
- ⁶ ヘーゲルはこれを「犯罪における善い意図」とも呼ぶ (*Enz.* § 506)。
- ⁷ 本稿は RISTEX 研究開発プロジェクト「自律機械と市民をつなぐ責任概念の策定」 (JPMJRX17H3) による研究成果の一部である。

(2020 年 9 月 24 日受理)