

## ヘーゲルの道徳論 (2)

今村 健一郎

社会科教育講座 (哲学)

## Hegel on Morality (2)

Kenichiro IMAMURA

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

### 序

著者はすでに今村 [2021] で、ヘーゲル『法哲学』第2部「道徳」第1章「意図と責任」・第2章「意図と幸福」の検討を行った。本論では、続く第3章「善と良心」を、その叙述の順序にしたがって検討し、最後にヘーゲルにおける道徳の積極的意義について考察する。

### 第1章 善の理念と善の洞察の権利

#### 1. 善の理念

ともに有限であり一面的であることが露呈した権利と幸福は、その有限性と一面性を克服すべく「善」へと統一される。善とは「意志の概念と特殊の意志との統一としての理念であり、そこでは抽象的権利は、幸福や知の主観性や外的な現存在の偶然性と同様に、それだけで自立的なものとしては廃棄されているが、しかしそれと同時に、その本質によって、この統一のうちに含まれ、保存されている」。そのような統一としての善は、「現実化された自由」にして「世界の絶対的な最終目的」であるとも言われ (§ 129)、権利や幸福に対する絶対的優越性をもつ。

「これによって善は、特殊な意志をつうじて現実に存在すべき必然性として、そして同時に特殊な意志の実体として、所有の抽象的権利と幸福の特殊的目的に対して絶対的な権利をもっている。善から区別されるかぎりにおけるこれらの契機のおのおのは、それが善に適合しており、そして善に従属しているかぎりにおいて妥当性を有する。」 (§ 130)

統一としての善こそが特殊の意志をつうじて実現すべきである。権利も幸福も共に、善の一契機として、善に適合し、善に従属するかぎりにおいて妥当性を有するにすぎない。したがって、幸福は権利を欠いては善ではなく、同様に、権利も幸福を欠いては善ではない。ところで、法規範との外見的適合性が重視される法的立場とは対照的に、道徳的立場と

は、すでに「道徳」の部の冒頭で言われたように「意志の立場」なのであった (§ 105)。核心的に重要なのは、道徳的主体の内心の状態としての意志である。善の理念と道徳的主体との関係をヘーゲルは次のように述べている。

「主観的な意志にとっても、善はまったく本質的なものであり、主観的意志はその洞察と意図に関して善に適合しているかぎりでのみ価値と尊厳を有する。善がここでなおもこの善の抽象的理念であるかぎり、主観的意志は未だ善に取り入れられ、そして善に適合したものとして定立されてはいない。それだから主観的意志は、善に対するある関係にあるのであり、しかもその関係は、善が主観的意志にとって実体的なものであるべきだということ、主観的意志は善を目的とし成就すべきだということである。善の側でもまた、善は主観的意志のうちにのみ媒介を有し、その媒介をつうじて現実性へと歩み入る。」 (§ 131)

人をもっぱら道徳的主体として捉えるとき、その主体の意志とは、自らの行為をつうじて善を実現することを目的とすべき意志である<sup>1</sup>。道徳的主体としての人は「善いことをしようとしている者」でなくてはならない。その意味で、善は主体の意志の本質であり、道徳的主体としての人の価値と尊厳は、ひとえに善であることに存している。そして善とは、道徳的観点から眺めた際の人の行為に関してのみ言われうることなのだから、善の現実化は行為を生み出す主体の意志によって媒介されるより他はない。

## 2. 善の洞察の権利

さて、道徳的主体は善を目指す者として、何が善であるかを知っている必要がある。そして行為が道徳的価値をもつためには、行為者が善に関する洞察を備えていることが不可欠である。ヘーゲルはこれを「主観的意志の権利」と呼ぶ。

「主観的意志の権利とは、意志が妥当と認めるべきものが意志によって善いと洞察されるということであり、そして、外的客観性の中へと入っていく目的としての行為が、その行為がこの客観性においてもつ価値についての意志の知識にしたがって、正当あるいは不当、善いあるいは悪い、適法あるいは違法として意志の責めに帰されるということである。」 (§ 132)

主観的意志の権利は、言い換えるならば「自我が理性的であると洞察しないものは何も認めないという権利」であり、さらにそれは「私が善い根拠に基づいて義務を洞察し、そしてその義務についての確信をもち、さらに、その義務をその概念と本性に基づいて認識すること」を自分自身への要求内容とする「主観的権利」であるとも言われる (§ 132, *Anm.*)。この権利の主張がもつ歴史的意義は、無論、教会や国家が従来もっていた道徳的権威を否定し、その権威を各人の理性的洞察に帰した近代性にある<sup>2</sup>。それとともに、この箇所からは、現代風に言うならば、ヘーゲルが道徳的認知主義の立場にあることも確認できるだろう。善はあくまでも知的対象であり、それは「まったくただ思考の中に、そして

思考によってのみある」。それゆえ、たとえば、人間は真なるものを認識できず、ただ現象とのみ関わるというカントの主張や、思考は善い意志を損なうというヤコービの主張は退けられねばならない。それらの主張は「精神から知的な価値と尊厳を奪い去るのと同様に、倫理的な価値と尊厳をもすべて奪い去る」とヘーゲルは言う (§ 132, *Anm.*)。たしかに人は、自らの行為に関する善悪や正不正を合理的な根拠に基づいて判断できなければならず、そうでなければ彼は十全たる道徳的主体とは見なされえない。彼の道徳的主体としての尊厳や、その行為の道徳的価値は、彼が道徳的知識の主体であることに依拠している<sup>3</sup>。

しかしながら、われわれが下す道徳的判断は、当然だが、常に真とはかぎらず偽であることもある。それゆえ主観的意志の権利は、＜何であれ熟慮の上で道徳的確信を得たことであれば、たとえそれが既存の法規や道徳規則に違背するとしても、人はそれを行ってよい＞という内容の権利では当然ない。それどころか、この「主観的権利」は、国家の法や普遍的な習俗がもつ客観的権利に何ら損害を与えるものではなく、この権利を認めたとしても、「主観に対する客観的なものとしての理性的なものの権利は確固として存続する」 (§ 132, *Anm.*)。客観的権利と衝突してもそれを損ねる可能性をもたない「主観的権利」は、それゆえ真正の権利ではなく、いわば比喩的な権利にすぎないであろう。その実態は＜人は、自らの行為の道徳的価値の判断を、国家や教会などの権威に委ねるのではなく、自らの理性の行使によって独力でなしうる行為主体であり、彼の道徳的主体として尊厳はその点にこそ存する＞という主張である。ヘーゲルは、犯罪者に刑事責任を帰する際に犯行時の一時的な激情を斟酌することを、犯罪者が主観的意志の権利をもつことを理由に非難する。というのも、そのような斟酌は、犯人の道徳的主観性の権利を守るように見えながら、実は彼に内在する知的本性を否認することだからである (§ 132, *Anm.*)。この主張は、犯罪者を理性的存在者と見なし、刑罰を理性的存在者としての犯罪者の権利と捉える彼の刑罰論と呼応している (§ 100)<sup>4</sup>。

## 第2章 カント倫理学の形式主義

『法哲学』の § 133 から § 135 までの部分は、カント倫理学の形式主義に対する批判に充てられている。善は端的に「善を為せ」と意志に命じる義務として規定されるが、何をなすべきかについて、未だ具体的内容をもたない。

「善は特殊な主観に対して、それが特殊の主観の本質的なものであるという関係にあり、これによって特殊の主観はその関係のなかで端的に義務づけられる。特殊性は善から区別され、そして主観的意志に属するのだから、さしあたり善は、普遍的で抽象的な本質性の規定－義務の規定－をもつにすぎない。－この義務の規定のために、義務は義務のために為されるべきなのである。」 (§ 133)

すでに § 131 で言われていたように、道徳的主体としての特殊の主観にとって善は本質的である。つまり道徳的主体は善を為すことを目的とすべき存在であり、その意味で「善いことをしようとしている存在」である。善を為すとは、善とされることを何か利己的な

意図をもって為すことではない。そのような意図は「怜悯」ではありうるが、「善い」とは言われえない。善を為すとは、もっぱらそれを為すことが義務であるという理由で為すことである。しかしここでは、義務の具体的内容について何も言われてはならず、善は未だ「それを為すことが義務であるもの」という抽象的な規定をもつにすぎない。先に見たように、善とは権利と幸福の統一なのだから、ここで言えるのはせいぜい、権利〔法〕であることを為すことと、幸福－自分の幸福、他人の幸福、そして普遍的規定における幸福－を氣遣うことの二つでしかない（§ 134）。

ヘーゲルは、カントが純粹で無条件な意志の自己規定を義務の根本として強調している点－「義務は義務のために為されるべきなのである」－を「きわめて本質的なことである」と言いつつ、好意的に評価している。しかしそれに続けて、カントが「倫理の概念へと移行することのない単なる道徳的立場を堅持すること」によって「空虚な形式主義」へと陥り、道徳学を「義務のための義務という饒舌」に貶めてしまったことを非難し、さらに次のように続ける。

「この〔カント倫理学の〕立場からは、いかなる内在的な義務論も可能ではない。なるほど、外から素材を取り入れ、それにより、特殊な義務に至ることはできようが、しかし、矛盾の欠如としての、あるいは、抽象的無規定性の確立に他ならない自分自身との形式的な一致としての義務のあの規定から、特殊な義務への移行はなされえない。たとえ行為のためのそのような特殊な内容が考慮されるとしても、その内容が義務であるかどうかの基準はかの原理のうちには存しないのである。反対に、あらゆる不法で不道徳な行為の仕方がこの方法で正当化されうるのである。」（§ 135, *Anm.*）

批判は二つである。第一に、外から素材を取り入れることなく、もっぱら無矛盾性や同一性という形式のみから特殊具体的な義務を導出することは不可能だという批判、第二に、「かの原理」は特殊具体的な行為が義務かどうかの判定基準を与えず、むしろ反対に、不法で不道徳な行為を正当化しうるものであるという批判がなされている。「かの原理」とは無論、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」という純粹実践理性の根本法則である（*KpV*, S. 36）。しかし、より分かりやすいのは、「汝の行為の格率が普遍的法則となりうるように行為せよ」という『人倫の形而上学』での定式化であろう（*MS*, S. 519）。この根本法則により、仮にある行為規則の内容が万人によって普遍的に遂行されたとしても矛盾が発生しないならば、すなわち普遍化可能ならば、その規則は道徳法則たりうるかとされる。矛盾が発生するならば、その規則は自滅的であり、道徳法則たりえない。ある行為規則が道徳法則たりうるかどうかは「矛盾の欠如」という形式的要件が充足されるどうかを見定めることで判定できる。

カントはこの「普遍化可能性」のテストを実演すべく「寄託物」の例を挙げ、「私の財産をあらゆる確実な手段をつうじて増やすこと」という格率は普遍的な道徳規則を与えうるかと問う。ある寄託物が私の中にあり、それを寄託した所有者が死亡し、かつ、その寄託物に関する記録が残っていないとき、この格率にしたがうならば、私はその寄託物を着服するであろう。ではこの格率は道徳法則を与えうるか？カントの答えは否である。と

いうのも、この格率にしたがって、仮に「ある物件が寄託物であることをだれも証明できないとき、それが寄託物であることを否認してよい」という行為規則が道徳法則とされた場合、およそ寄託物は一切存在しなくなるだろうからである。それゆえこの格率は普遍的な道徳法則を与えないとカントは言う (*KpV*, S. 31-2)。

ヘーゲルは、初期の「自然法論文」の中で、この「寄託物」の例を取り上げ、批判を加えている<sup>5</sup>。この批判は先の二つの批判のうちの第一の批判に該当する。

「しかし、寄託物がまったく存在しないことのうちに、どんな矛盾があるというのか？ 寄託物がありうるということが他の必然的な諸規定性と関連しており、それによってそれ自身も必然的になるならば、寄託物が存在しないことは他の必然的な諸規定性と矛盾するだろう。しかし、他の目的や実質的根拠が引き合いに出されるべきではなく、概念の直接的形式こそが、第一の想定が正しいか、あるいは第二の想定が正しいかを決定すべきである。しかし、形式にとって、対立する規定性の一方は他方と同様にどうでもよいのである。」 (*NR*, S. 462)

必ずしも分かりやすい反論ではないが、二つのことが言われている。ヘーゲルはまず、「寄託物」なるものを生み出す寄託という行為は社会的慣行であり、それは社会の諸制度や社会的諸事実と関連しているという点を、すなわち「寄託物」が社会的構成物であることを指摘している。だから、社会的構成物である「寄託物」に関する行為規則が矛盾していて自滅的かどうかを判断しようとするならば、本来的には、関連する社会の諸制度と社会的諸事実（「他の目的や実質的根拠」）を考慮に入れる必要がある。次に彼は、カントが自らに忠実であるならば「他の目的や実質的根拠が引き合いに出されるべきではなく」、単に「寄託物」の「概念の直接的形式」—たとえば「ある者が自分の所有物を別のある者に預ける際のその所有物」という定式化—だけで矛盾かどうかを判断すべきであると言う。これら二つを組み合わせると、次のようになるだろう。すなわち、実社会の諸制度と諸事実（＝「実質」）を考慮に入れなければ、「寄託物」の例において、くだんの行為規則が矛盾か否かを判断することは不可能である。しかるに、カントはそれを矛盾と判断しえている。であるならば、カントは自らの形式主義に反して「実質」を密輸入しているに違いない—おそらくこれが、彼の反論の趣旨であろう<sup>6</sup>。

『法哲学』でも窃盗と殺人を例に、ほぼ同趣旨の批判が述べられている。

「どんな所有も起こらないことは、あれこれの個別の民族や家族などが存在していないこと、あるいは総じて人間がひとりも生きていないことと同様に、それ自体としては矛盾を含んでいない。しかし、所有や人命が存在し、尊重されるべきであることが、それ自体、確定され前提されているとすれば、窃盗や殺人を犯すことはひとつの矛盾である。矛盾は〔存在する〕何かとの矛盾としてのみ、つまり確固たる原理として予め根底にある内容との矛盾としてのみ生じうる。そのような原理との関係においてはじめて、行為はそれと一致するか、あるいは矛盾するのである。」 (§ 135, *Anm.*)。

窃盗や殺人が矛盾かどうかの判断は「確固たる原理として予め根底にある内容」に照らしてはじめて可能になる。よって、窃盗や殺人は、所有や人命の存在と、それらが尊重されるべきことを前提してはじめて、矛盾と言われうる。ある行為が矛盾であるとすれば、それは常に、既存の社会制度や価値観など、存在している「何か」との矛盾であり、その「何か」とは、単なる形式に対する実質ないし素材である。そのような実質ないし素材を前提することなく行為の矛盾・無矛盾を判定することは不可能である。ゆえに、実質を考慮することなく形式的な定言命法から道徳法則を演繹できるとするカントの議論は誤っている。

第二の批判は、「普遍化可能性」テストは行為が義務かどうかの判定基準を与えず、むしろ反対に、不法で不道徳な行為を正当化するものであるという批判であった。「自然法論文」では、第二の批判が「貧しきを援けよ」という例に即して、以下のように展開されている。

「貧しきを援けよという〔命令の〕確定性は、その確定性、すなわち貧困の廃棄を表現している。この確定性を内容とする格率は、それを普遍的立法の原理へと高めるという方法で吟味されるならば、偽と判明するであろう。というのも、その格率はそれ自身を破棄するからである。貧者が普遍的に援助された場合、もはや貧者が全くなくなるか、あるいは、ただ貧者だけがいて、援助できる者がだれも残っていないかであり、そうなると、両方の場合において、援助は行われなくなったであろうと考えられる。それゆえこの格率は、普遍的に考えられるとき、それ自身を廃棄するのである。しかし、廃棄の条件であるこの確定性、すなわち貧困が継続するのであれば、援助の可能性も継続するのだが、しかしそれは、可能性としてであって、格率が申し立てるように現実性としてではない。もし貧困が継続するのであれば、それによって貧しきを援けよという義務は実行されえたであろうが、その場合、貧困がそのように継続することで、義務は直接には達成されないことになる。」(NR, S. 465-6)

貧者への援助が普遍的に行われた場合、個人間の富の分布は平準化され、貧者がいなくなるか、あるいは貧者だけがいることになり、いずれにせよ、援助はもはや実行可能ではなくなる。あるいは、貧者が尽きることがなければ、この命令は実行可能であり続けるが、しかしその場合、貧困の撲滅という目的は果たされないことになる。「普遍化可能性」テストは、誰もが義務と認める「貧しきを援けよ」という命令を自滅的だとして却下してしまう(後の第4章で述べるが、この命令はヘーゲルにとっての道徳的義務の典型例だと思われる)。よってそれは、義務の判定基準として失格である。

### 第3章 良心

ヘーゲルはすでに『精神現象学』のなかで相当の紙幅を割いて良心論を展開しているが、ノールズによれば、その際に彼の念頭にあったひとは『エミール』の著者ルソーであった。ジョゼフ・バトラーがヘーゲルの良心論に影響を及ぼしていると考えられる向きもあるよ

うだが、ノールズはその考えに対しては否定的である。当時、ゲーテやシラーもすでに「良心」を取り上げており、「18世紀において良心は潜在的な哲学用語であったこと、そして、それは道徳的知識の特別な能力を指していたことに疑いはない」とノールズは言う (Knowles, p. 210-1)。ヘーゲルにおける良心とは、善に関する「絶対的な自己確信」であり、「特殊性を定立するもの、規定するもの、決定するもの」である (§ 136)。

「真実の良心とは即自的かつ対自的に善いものを欲する性向である。それゆえそれは確固たる原則をもっており、しかもそれらの原則は良心にとってそれ自体、客観的諸規定であり義務である。良心はそれのこの内容から、つまり真理から区別されるならば、意志の活動の形式的側面でしかなく、その意志はこの意志としてどんな固有の内容ももっていないのである。しかし、これらのもろもろの原則と義務の客観的体系および主観的な知とその体系との合一は倫理の立場ではじめて存在する。ここ道徳性の形式的立場では、良心はこの客観的内容を欠いていて、それゆえそれ自体としては、無限で形式的な自己確信であり、それゆえにこそ同時にこの主観の確信として存在する。」 (§ 137)

真実の良心は即自的かつ対自的な善を欲する。真実の良心は客観的な原則と義務をもつが、それは主観的な知と客観的な原則・義務の合一が果される倫理の立場においてはじめて可能である。しかし、いまだ倫理の立場へと至らない道徳の立場では、良心は善に関する固有な内容を何ももたない。そのためそれは単に形式的であるにとどまる。つまりそれは主観の自己確信にすぎない。

「良心は主観的自己意識の絶対的権限を表している。すなわち、何が権利であり何が義務かを自分のなかで自分自身から知ることであり、それがそのようにして善と知るものより他に何も認めないこと、同時に、それがそのようにして知り、そして欲するものは真に権利と義務であるという主張である。」 (§ 137, *Anm.*)

これはすでに見た § 132での主観的意志の権利に関する規定と非常によく似た規定である。そしてここでも、善は真偽を容れる知的対象であることが確認できる。よってヘーゲルにおける良心は、道徳感情のようなものではなく、認識に関わる能力である。それゆえ、誰かの単なる主観的意見がそのまま学知として通用することがないのと同様に、良心が善と確信するものが直ちに現実にも善であると認められることはない (「国家は…良心をその固有の形式、すなわち、主観的知として認めることはできないのだが、それは学問において主観的意見や主観的意見の確言や引用が妥当性をもたないのと同じである」 [§ 137, *Anm.*])<sup>7</sup>。良心の真理性は、その主観的確信の内容を吟味した上で判定されねばならない。

道徳の段階では未だ客観的内容をもたないと否定的に規定される良心だが、しかし良心こそが、善を現実性へもたらす力に他ならない。それは「ある内容に対して、何が善であるかを自分だけで規定するような判断する力であり、そして同時に、最初はただ表象されただけで、存在するべきである善が、その現実性をそれに負うところの力でもある」 (§ 138)。個別具体的な事例において、何を行うのが善いのかを考え、決定し、その決定

に基づいて行為すること、つまり良心にしたがうことによって「倫理のなかで生じるすべて」が生み出されるとヘーゲルは言う (§ 138, *Zusatz*)。

良心はこのように善を現実化する力であるのだが、しかし同時に、悪を現実化する力ともなりうる。

「普段は通用するあらゆる規定の空虚さと、そして意志の純粹な内面性のなかでは、自己意識は、即自的かつ対自的に普遍的なものを原理とする可能性であるとともに、自分自身の特殊性を普遍的なものより上の原理とし、その特殊性を行為によって現実化する恣意、すなわち悪である可能性でもある。」 (§ 139)

「良心は形式的主観性として、まったく悪へと転じようとしているものなのである。自分だけで存在し、自分だけで知り、そして決断する自己確信に、道徳性と悪の両方がそれらの共通の根をもっているのである。悪の根源は総じて神秘のうちに、すなわち、自由の思弁的なもののうちに存する。つまり、意志の自然性から外に出て、意志の自然性に対して内面的になることの自由の必然性のうちに存するのである。」 (§ 139, *Anm.*)

良心が普遍的な善を原理にするのではなく、欲求や衝動などの自らの特殊性を善の上位にある原理とし、それを行為によって現実化するとき、良心は悪に転じる。「もろもろの原則と義務の客観的体系」との合一が未だ果たされていない道徳の立場では、良心は形式的な自己確信にすぎず、その確信の内容は善でもあれば悪でもありうる。そして、悪はその根源を自由の思弁性に、すなわち、意志がその元来の自然な状態を脱し、自己を自己自身に対立させ、内面的・自己意識的になることに有している。

良心のうちに悪の可能性を見出したヘーゲルは、それに続く § 140で、悪の正当化とその諸形態に関する長大な議論を展開する。周知のようにこれは、良心に発した犯罪を擁護するような当時の風潮に対するヘーゲルの批判的応答でもあり、時局論文としての一面をもっている。ヘーゲルは、貧者に慈善を施すための窃盗や悪人の殺害などを例に挙げ、どんな行為に対しても、その肯定的な側面を見出すこと、つまりその行為のために善い理由と意図を見出すことはきわめて容易であると指摘する。そのようなことが可能なのは、結局、道徳的立場では善が抽象性にとどまらざるをえないことに由来する。

「この抽象的な善においては、善悪の区別と一切の現実的な義務は消えてしまう。それゆえ、単に善を欲することと、行為に際してある善い意図をもつことは、善が単にこの抽象においてのみ欲せられ、したがって善の規定が主観の恣意に留保されるかぎり、むしろ悪なのである。」 (§ 140, *Anm.*)

善が抽象的で無規定的であり、かつ、そのような善の規定がもっぱら主観の恣意に委ねられているとき、良心や良心にしたがって行為することは、それ自体が悪である。よって、善はその抽象性と無規定性を脱して、具体的に規定されるべきであり、良心はその恣意性を脱して、普遍性と客観性を備えるべきである。



「自由の実体的な普遍的なものでありながら、しかし未だ抽象的である善に対しては、それゆえ、総じて諸規定とその原理が、しかしその原理は善と同一なものとして要求される。それとちょうど同じように、規定するという単に抽象的な原理である良心に対しては、その諸規定の普遍性と客観性が要求される。両者は、それぞれがそのように、それだけで全体性へと高められることで、無規定的なものになるが、それは規定されるべきである。しかし、両者の相対的全体性の絶対的同一性への統合は、すでに即自的には成し遂げられている。というのも、自分だけでその空虚さのうちに漂っているこの純粹な自己確信の主観性は、まさに善の抽象的な普遍性と同一だからである。よって、善と主観的意志との具体的同一性、すなわち両者の真理が倫理である。」 (§ 141)

単なる自己確信でしかない良心の空虚さと善の抽象性は実は同じものであるのだから、両者の統合は道徳的立場において即自的にはすでに成就している。しかし、そのような無規定的な同一性ではなく、規定された具体的同一性こそが、両者の真理としての倫理である。

#### 第4章 ヘーゲルにおける道徳の意義

本論は最後に、以上に見た第2部「道徳」第3章「善と良心」の議論を簡単に振り返り、その上で、ヘーゲルにおける道徳の積極的意義について考察することにしたい。

近代的個人は、行為主体として「行為の内にその満足を見出す」という「主体の権利」をもつが (§ 121)、それと共に、善なる行為を志向し、その行為によって善悪や正不正などの道徳的評価が帰せられる道徳的行為主体としても特徴づけられる。その際の個人は、何が善であるかを自らの理性によって知りうる者として、「自分が善であると洞察しないものは何も認めない」という「主観的意志の権利」をもつとされる。しかし、個人の善の洞察が国家の法や社会的慣習などの客観的体系と衝突するとき、屈するのは常に主観的権利の側である。そうすると「結局、主観的意志の権利とは何なのか」という疑問が生じる (Knowles, p. 195)。というのも、その権利主張は、近代的個人が道徳的主体としてもつ尊厳の表現として一定の意義を有しているとはいえ、他者に義務を課しうるものではなく、その点で空虚であるように思えるからである。類似のことが「良心」についても当てはまる。それは「聖域」という美称を付与されはするものの (§ 137, *Ann.*)、実態は善に関する単なる自己確信にすぎず、良心の内容は客観的根拠に照らして知的に吟味されねばならない。

権利（あるいは正義）と幸福の統一である善の理念は、未だ倫理へと至らぬ道徳的立場においては、抽象的で無規定的でしかない。そして、その抽象的な善に具体的な内容を与えて規定する役割は、単なる主観的確信である良心に委ねられている。それゆえ、道徳的主体が良心にしたがって善を為そうとするとき、その行為は善ではなく、むしろ悪かもしれない。良心は悪の起源となりうるのである。また、悪はあからさまに自らを悪と認めることはなく、多くの場合、偽善という形態をとる。さらにまた、どんな悪しき行為にも肯定的な側面を見出せるのが常であるから、人は常に自らの悪行に対する口実を見出すことができる。これらのことは、善と良心がともに無内容で無規定的であることに由来する。

よって、この無規定性は規定されることで解消されねばならない。それは善と良心の具体的な同一性が実現する倫理的立場において果されることになる。

さてそれでは、以上のヘーゲル道徳論における道徳固有の意義とは何だろうか。アクセル・ホネットは、哲学を一種の病ととらえ、その治療を自らの役割と任じる後期ウィトゲンシュタインに倣い、『法哲学』での道徳から倫理への移行を、「無規定性の苦しみ」とその「苦しみ」からの解放という枠組みで解釈する<sup>8</sup>。この解釈の下では、倫理の部の教説が治療的機能を果たすことになるのだが、だとすれば、道徳の部は、無規定性の苦しみの原因を特定する「診断」として意義づけられることになるだろう（そして、そこではカント倫理学の形式主義がひとつの病因として発見されることになるだろう）。

ジョン・プラムナッツは、ヘーゲルが何よりもまず、自由の条件に関する事実の説明を意図しているという点に注意を促す。それによるとヘーゲルの良心論は「かれ [ヘーゲル] があえて良心という名でよぶような主張を人びとがなすということ、すなわち、かれらが正しいと信ずるように行動することを許さるべく要求するということが自由の条件である」と述べているのであり、さらに言うところ、

「ヘーゲルは、ある人の原理が既存の法や慣習と一致しないところにおいては、かれは必然的に間違っているということをいっているのではない。かれはその人が正しいとかあるいは間違っているとかいっているのではない。かれは、これこれのことが自由の条件であるといっているにすぎない。良心の主張が掲げられることもなく、法と慣習が習慣や自利もしくはその他なんらかの動機からのみ服従されているかぎり、自由は存在しない。」（プラムナッツ、329頁）

ときに良心は独善に墮し、悪の起源ともなりうる。しかしそれでも、個人に良心ある存在であることを求め、そして個人が良心に従って行為することに価値と尊厳を認めるのが自由な社会というものだろう。プラムナッツによれば、ヘーゲルの良心論は、良心批判である以前に、良心が自由の条件であることの確認的叙述なのである。

ところで、ヘーゲルの道徳論がいかにか抽象的といえども、それを叙述する際の彼の脳裏には、道徳が働く具体的な場面が思い浮かんでいたはずである。ヘーゲルによれば、道徳に固有の場は市民社会である。というのも、市民社会こそが、個人が自分の行為に対して反省する主要な場であり、そして、諸個人がその多様な欲求の充足を目的に、あるいはその幸福の実現を目的に活動を展開する場だからである。人びとは市民社会を形成し、その中で、生計のために、あるいは快適さを求めて、経済活動を営む。しかし、その活動の成果として欲求の充足が首尾よく得られるかどうかは不確実であり、極度の貧困に陥る可能性も排除できない。市民社会にはそのような偶然性が否みがたく付きまとう。かくして市民社会に生きる個人は、困窮状態にある他者を自らの手で助けることへの義務に直面することになる（§ 207）。ヘーゲルにとって道徳的義務の典型例は、どうやら「貧しきを援けよ」であるらしい（ちなみに、カントも『人倫の形而上学の基礎づけ』のなかで、不完全義務の例として、困窮者への援助を挙げている [GMS, S. 46-7]<sup>9</sup>）。この義務に正面から向き合っただけでそれを果たすかどうかは、無論、人それぞれだろう。それゆえ、困窮者への援助

もまた偶然性を免れない（さらに、その援助が効果的かどうかもまた偶然的である）。諸個人から成る市民社会に付随する偶然性こそが、そこに生きる個人に対して道徳的義務を課す余地を生み出すのである。

「貧困の主観的側面、そして一般に、各個人のその自然の範囲のなかで、すでに外に現れているあらゆる種類の窮乏の主観的側面はまた、心情や愛を顧慮すると同様に、特殊な事情をも顧慮する主観的な援助を必要としている。ここが、あらゆる普遍的対策が講じられていても、道徳が十分に働く場を見出す場所である。しかし、その援助はそれ自体、そしてその効果において偶然性に依存するから、社会の努力は困窮とその除去のなかに普遍的なものを見つけ出し、対策を講じ、そのような援助を不要にすることへ向かうのである。」 (§ 242)

本来的には、国家公共こそが社会の貧困に対する「普遍的な対策」を一手に担うべきであろう<sup>10</sup>。それゆえ個人的救済は、あくまでも国家公共の貧困対策に対して補助的な役割にとどまるべきである。しかしながら、ひとくちに貧困と言っても、その様態は個々に異なっており、私人による個別的援助には、その個別性に能く応じうるという利点があるだろう。かくしてここに、個人的援助に固有の場、道徳に固有の場が見出されることになる。あるいは、私的救済が行われることによってはじめて、その偶然性が社会に自覚されることとなり、その偶然性を克服すべく「普遍的な対策」としての公的な扶助が社会全体の課題として浮上することになるという言い方もできよう。かくして市民社会の「道徳」は、国家社会の「倫理」へと成り行くのである。

『法哲学』での道徳から倫理への移行が不完全性から完全性への移行であることは否定できないだろう。道徳的立場はそこから脱して倫理的立場へと至らねばならない。それゆえ、この移行に、無規定性の苦しみとその苦しみからの解放という図式を与えるホネットの解釈は自然ではある。実際、道徳にはしばしば苦悩が付きまとう。しかし、道徳的立場における主観的苦しみを、単に治療されるべき病と見なすことは決して適切ではないだろう。というのも、すでに見たように、道徳的立場における良心は、無規定性に苦しむだけでなく、「倫理のなかで生じるすべて」を生み出す力でもあったからである (§ 138, Zusatz)。この点を汲むならば、良心はむしろ、プラムナッツが言うように、自由な社会の条件として積極的に意義づけられるべきである。そして、偶然性を免れない市民社会に道徳固有の場を見出したヘーゲルもまた、その偶然性をわが身に引き受け、貧しき者の隣人（となりびと）<sup>11</sup>となることを自ら選ぶ良心に、「生きている善としての自由の理念」すなわち「倫理」を見出すことを望んだのではないだろうか (§ 142)。ヘーゲルにおける道徳の積極的意義はこの点に存するものと本論は考える。

## 【参考文献】

(本文中で言及した文献のみ記載した。なお、引用箇所の [ ] 内は、著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 *Ann.* は「註」を、*Zusatz* は「補遺」をそれぞれ意味する。『実践理性批判』は *KpV*, 『人倫の形而上学の基礎づけ』は *GMS*, 『人倫の形而上学』は *MS* とそれぞれ略記し、下記のテキストの頁番号にて参照・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 「自然法論文」: *Jenaer Schriften 1801-1807* (Werke in 20 Bänden, Bd. 2, Suhrkamp)

カント 『実践理性批判』: *Kritik der praktischen Vernunft* (Philosophische Bibliothek, Bd.38, Felix Meiner)

カント 『人倫の形而上学の基礎づけ』: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Philosophische Bibliothek, Bd.519, Felix Meiner)

カント 『人倫の形而上学』: *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.

Lukács, G. [1967], *Der junge Hegel*, 3. Aufl., Georg Lukács Werke, Bd. 8, Luchterhand.

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

Walsh, W. H. [1969], *Hegelian Ethics*, MacMillan.

今村健一郎 [2018] 「ヘーゲル刑罰論における〈犯罪者は犯行をつうじてひとつの法則を定立している〉というテーゼをめぐる」『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学編』, 第67輯, 愛知教育大学。

今村健一郎 [2021] 「ヘーゲルの道徳論 (1)」『愛知教育大学研究報告 人文・社会科学編』, 第70輯, 愛知教育大学。

プラムナッツ, ジョン [1978] 『近代政治思想の再検討 IV ヘーゲル』藤原保信他訳, 早稲田大学出版部。

ヘーゲル [1952] 『哲学入門』武市健人訳, 岩波書店。

ホネット, アクセル [2009] 『自由であることの苦しみ』島崎隆他訳, 未来社。

野田又夫 (編) [1979] 『世界の名著 39 カント』中央公論社。

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。

- <sup>1</sup> 「それ [意志] ははじめから善いのではなく、その働きによってのみその本来の姿になりうるのである」 (§ 131, Zusatz)。
- <sup>2</sup> たとえばノールズは、この主観的意志の権利を「近代の倫理的自由主義の根本規則」と評する (Knowles, p. 193)。
- <sup>3</sup> これに反して、たとえば、未だ善悪を弁えない子供は、何ら道徳的ではありえない。それゆえ、たとえその子供が悪い行為に及ばないとしても、それは単に「無邪気」なだけであって、決して善とは呼ばれない (ヘーゲル, 52頁)。
- <sup>4</sup> 刑罰を犯罪者の権利と見なすヘーゲルの刑罰論については、今村 [2018] を参照されたい。
- <sup>5</sup> 正式な論文名は「自然法の学問的な取り扱い方、実践哲学におけるその位置、および実定法学に対するその関係について」であり、ヘーゲルがシェリングと共同で刊行した雑誌『哲学批評雑誌』第2巻の第2分冊 (1802年11・12月) と第3分冊 (1803年5・6月) で2回に分けて公表された (ローゼンクランツ, 161頁)。
- <sup>6</sup> ヘーゲルによるこのカント批判について、ルカーチは次のように解説している。  
「このヘーゲルの批判はまず、何らかの社会的内容が形式的な道徳的命令から演繹されうることを否定している。さまざまな社会制度などが、関連し変化する具体的全体性を形成する。その必然性はこの具体的全体性におけるその位置からのみ演繹され根拠づけられるべきである。カントはこの問題一般に立ち入らず、孤立した社会的内容を形式的な道徳法則から直接に演繹しようとするのだから、彼の演繹は内容の横領と同然である。」 (Lukács, S. 370)
- <sup>7</sup> カント研究で知られるイギリスの哲学者ウォルシュ (William Henry Walsh, 1913-86) は、ヘーゲルがここで道徳的知識を学問的知識と類比的に捉えていることに疑問を呈している。学問の場合、多くの分野において、その成果は個人的であるよりむしろ集合的であり、たとえば数学における証明済みの定理など、過去の成果については、自ら検証することなくそれを真正と認めても差し支えない。これに対し道徳は、個人的なコミットメントを学問よりもずっと濃厚に含んでおり、そこでは自分自身による検証が常に求められる。ウォルシュは両者の違いをこのように指摘するが、しかし最終的には、道徳は単なる個人的選択の問題ではなく社会的な制度でもあるということや、道徳規則は間主観的妥当性をもっているということを理由に、ヘーゲルがここで道徳を学問と類比させるのは「啓発的で正しい」との評価を与えている (Walsh, pp. 16-8)。
- <sup>8</sup> ホネット [2009] の3・4章、とりわけ79-81頁を参照。ちなみに「無規定性の苦しみ」はこの書の原題であり、かつ第3章の章題でもある。
- <sup>9</sup> 野田又夫訳『基礎づけ』の訳註によれば、カントの時代は完全義務を法的義務に限定し、不完全義務を道徳的義務に当てるのが通説であったとのことである (野田, 267頁)。
- <sup>10</sup> 市民社会における貧困問題に、ヘーゲルは多大な関心を払っている。市民社会では、産業の発展により人口が増加し富が増大するが、その一方で、労働が細分化・偏狭化され、それは労働者階級の従属と貧困を招くことになる。それにより労働者階級は、さまざまな自由ないし市民社会の精神的利益について、それらを感じし享受する能力を喪失することになる (§ 243)。また、大衆の暮らし向きが市民社会の成員に相応

しい生活水準以下に零落すると、彼らは「権利感覚、遵法精神、自分の活動と労働によって生きていくという誇り」を喪失し「賤民」に転落してしまう (§ 244)。ヘーゲルは、市民社会の欠陥、すなわち、市民社会が「富の過剰」にもかかわらず「貧困の過剰と賤民の出現」を防げるほど「十分に豊かではない」ということを正確に見抜いている (§ 245)。

<sup>11</sup> ルカによる福音書第10章第25-37節。

(2021年9月24日受理)