



Title	ヘーゲル『法哲学』における道徳性批判
Author(s)	霜田, 求
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1988, 22, p. 27-39
Version Type	VoR
URL	<a href="https://hdl.handle.net/11094/9840">https://hdl.handle.net/11094/9840</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

# ベーゲル『法哲学』における道德性批判

霜 田 求

ベーゲルは、「道德性 (Moralität)」を近代が達成した「主体性」の立場としてその歴史的意義を高く評価するが、同時にそれを、抽象的であり現実性を持たないものとして、「人倫性 (Sittlichkeit)」という高次の段階へと乗り超えられるべき一つの契機であると看做してゐる。自由を意志の無制約的な自己規定（自律）として把握するカント倫理学が道德性の中心的位置を占めるものとされてゐるが、それは、近代的な自己意識の原理を確立した反面、善や義務などの倫理的価値を現に存在し妥当している客体的な法（法律・制度・組織）から切り離して抽象的な普遍性とし、これを特殊としての主体的意志と対立させてゐる、——従つてそこには何ら具体的な倫理は示されえない——というのがベーゲルの基本的な見解である。そこで、ベーゲルが『法哲学』<sup>(1)</sup>のなかで構想する共同性即ち人倫性は、道徳性の立場を不可欠の契機として、しかもその独立した自存性を否定し自らの構成要素として統合する、という形をとる。

このようないベーゲルの道徳性に対するいわば△両面価値的な態度△を、△ベーゲルによるカントの止揚 (Aufheben)△と定式化し、それに基づいて人倫性による道徳性の△克服△を正当化する試みは、ベーゲル倫理思想の解

私の主流をなすと言つてよい。(2)つまり、普遍（客体的な実体性）と特殊（主体としての諸個人）との有機的な一体性として成立する人倫性は、道徳性が前提している二元論を乗り超えることにより、自らの成立の必然性を証示している、というのである。しかし、人倫性のうちに一つの契機として止揚された道徳性は、もはや固有の意義を持つものとして存続するわけにはいかない。意志が直接に自己自身を規定する、即ち理性の自己立法としての自由、道徳法則への無制約的な服従（定言命法）といったカント倫理学の根幹をなす思想は、道徳的意志の自存的な独立性や普遍と特殊の関係における「行為（Sollen）」を厳しく拒否するヘーゲルの人倫性においては、そのまま妥当性を持つことはありえないものである。

こうした問題を、『法哲学』第一部「道徳性」並びに第三部「人倫性」の成立に関する叙述を中心検討するこことにより、ヘーゲルによる道徳性批判の意義と限界を明らかにし、さらにより根本的な道徳性批判の可能性を問うことが本稿の課題である。

## 一

道徳的立場についての論述は、「抽象法」の担い手である「人格」がただ行為の外的適法性という観点から扱われるのに対し、行為の内面性がその中心を占める。その際、行為者の内面性の原理は「意志の自己規定」(§107)とされるが、それは、意志が一切の外在性・自然性を排除して、自己自身の内的な普遍性に基づいて己れを規定する立場を意味する。ヘーゲルはこの立場を、近代に固有な「主体性」として古代の実体性に対する優位を認めつつ(vgl. §124)，その限界を指摘し、克服されるべき一段階とするのだが、この点について、内面性と外在性の二元

論に対する批判——これを道徳性批判の第一の論点とする——という視角から考察してみたい。

自然の世界とは「区別された人間固有の共同性を「精神の世界」（客観的精神性）として位置づけ、それを「法なし」権利の体系（Rechtsystem）として展開するのが『法哲学』の課題であるが、その出発点に据えられるのが「自由な意志」である（vgl. §4）。この意志の構造そのものが二元論批判という性格を含んでいる。直接性・自然性を脱した意志である「恣意（Willkür）」は、抽象的な「反省」・「悟性」によって捉えられた「自由」（「選択する可能性」としての自由）を持ったやが故に、「内容」を「外から」与えられる「抽象的な確信」ないし「單なる可能性、素質、能力」として、内面的・形式的なものとされる（vgl. §15, §22）。従ってそれは、外的な対象性（現に存在する法ないし権利、社会制度）が意志自身の客体的な在り方であることを自覚する「即、自かつ対的、に、存在する、意志」——この意志にとて「已れの外的な現存在は已れの内面性であり、已れ自身である」——によって乗り超えられねばならぬ（vgl. §22, ebd. Zu.）。「法の理念」である「自由」（vgl. §1）が、意志に対する（自覚的）に内在すると同時に世界のうちに即自的（客体的）に現在する——これが意志の即自かつ対的性を構成しているのである。内面性と外面性の一致するところに眞の自由を認めるところの見地は、自由という道徳の根本問題の中に法および権利の体系といった社会的な領域をも含めるヘーゲルの基本的な倫理的立場を明示すると同時に、道徳性批判の根底に置かることになる。意志論のなかでその基本的枠組みが示された内外二元性に対する批判は、わが「意志の自己規定」を基軸に据える「道徳的立場」の叙述を貫く一つの方法的原理をなしているのである。

道徳性を貫く「主体的意志」は、「即、自かつ、に在る意志ないし普遍的意志」（客体的な法ないし権利）とは切り離さない。

れたものである (vgl. §106)。従ひて、主体性は道徳的意志の系列——「企図 (Vorsatz)」・「意図 (Absicht)」・「良心 (Gewissen)」——として、内面的な形式の同一性を保持する一方で、「行為 (Handlung)」を介した自由な意志の対象的自己実現を「目的」としているが、この「目的」は道徳的意志の内面性とは抽象的に区別された外的な「内容」にとどまり、両者の現実的一致は「要請」されるにすぎないのである (vgl. §§109—112)。

道徳的立場における主体性に対するこうした批判は、道徳的「行為」の検討を通じてより具体化されている。行為は道徳的意志の「外化」であり、内面的側面 (動機) と外面部側面 (結果) とに区別することができる。ソルヘーゲルは、行為の判定に際し、内面性を重視する立場 (動機主義) と行為の帰結である外面部側面を重視する立場 (結果主義) とに言及しているが、それらは何れも行為の一面を固定化する「抽象的悟性」に拠るものであるとして斥ける (vgl. §118)。この場合に前提となっているのは、行為の動機、その発現過程としての活動、そしてその結果という三つの契機を行為そのものを構成する要素と看做す、即ち行為の系列を総体として把握する——それによつて初めて自由の現実的認識が可能となる——というヘーゲルの行為論である。またそれは、内面的な形式の同一性に依拠する道徳的意志と、その意志によつて実現されるべき目的との二元性を克服する方向性を指示している。そしてこのこと (二元性の克服即ち眞の行為の遂行) は、人倫性——そこでは、主体としての意志が現に存在し妥当している客体としての法を「目的とする」——においてのみ可能なのだ、といふ道徳性批判を含意しているのである。

「道徳性」の第三章「善と良心」で中心的に扱われるのは、カント倫理学およびロマン主義的な倫理観であるが、それらが意志の主体性（特殊）と善や義務（普遍）の二元対立を絶対化するという点にヘーゲルの批判は集中する。これを道徳性批判の第二の論点として、以下の考察を進めて行きたい。

ヘーゲルは、主体的意志にとっての特殊と普遍の関係を次のように述べている。「抽象的反省は、主体性というこの特殊性の契機を、それが普遍的なものと区別され対立するものとして固定し、そうして道徳性はただ自分の満足に対する敵対的な闘争としてのみ永続するのだと考える道徳性の見解を、即ち『義務の命ずることを嫌惡しつつ行う』という要求を生み出す。」(§124) 主体性を、それだけで完結した意志規定の扱い手として固定する、いとは、普遍としての義務を抽象的（非現実的）なものとせざるをえない、というのである。こうした視点から、善および義務を自己に対置させる主体的意志に対する批判的解説が行われる。

道徳的立場に立つ主体的意志にとって、自由を実現することは、「善」という「世界の絶対的な究極目的」の成就を意味する (vgl. §129)。ところが、善はこのでは「抽象的な理念」として彼岸に押しやられており、主体的意志によって現実化されるべきものであるにすぎない (vgl. §131)。また、この意志にとって義務は、「矛盾の欠如」・「形式的な同一性」にすぎず、それ故にすべての「内容」を排除する「空虚な形式主義」(「義務のための義務」)に帰結する、とされる。かくして、この「カント的形式」から、義務の内容を個別的自己が「自己」のうちで、そして自己自身から」決定する「良心」の形態への移行が行われる。この道徳性における「形式的良心」は、義務に

「ヒューリの「主観的な知」を絶対化するものであり、従って恣意的・独善的なものにならざるを以て、「客体的な内容」(現に存在し妥当している理性的なもの)としての義務を欠いてゐる。した議論において批判の中心に据えられてゐるのは、義務の「抽象的な普遍性」という在り方である。(vgl. §§135—137)

「ヒューリの「精神現象学」と同様、『法哲学』でも「道徳性」の最終形態は「良心」であるが、この良心は「主体的意志」(カント倫理学における主体性)とは原理的に区別されねばならない。善や義務の根拠を自己自身の内面に求める良心は、一切の外面向の被規定性を拒否し、主体的な意志の自己規定および自己確信を絶対的なものとするのである。そしてこの意志の「抽象的な自己規定」(§138)はそのまま直ちに善ないし義務という内容を獲得するのであり、そこにはもはや、強制としての義務が存立する余地はない。つまり、ヒューリは、特殊と抽象的普遍の二元対立という基本的な枠組みの中で、主体的意志から形式的良心への主観的(一面的)尖銳化を必然的な移行として捉え、これを「ヒューリの良心」および「人倫性」によって乗り越えて行く、という方法をとつてゐるのである。

「ヒューリの良心は、即ちかく対的に善であるものを意志する心術である。」(§137) それは、主体的に善の実現を目指すだけでなく、現に存在し妥当している理性的な法と自己との一致を意志する「心術=心構え(Gesinnung)」を意味する。従つてこの「ヒューリの良心」は、特殊(意味の主体的な自己規定)と普遍(共同体において客体として存在している理性性)との具体的な統合を可能にするものとして、ヒューリを体現してゐると言える。同様にまた、抽象的普遍にすれなかつた善は、人倫性において諸個人の「行為」によつて「現実性」を受け取り、「生ける善(das lebendige Gute)」となる。(vgl. §142) これも、特殊(主体としての諸個人)と普遍(客体として

の実体）との一体性であり、「具体的普遍」の意義を得ているのである。ヘーゲルにとって真に善であるのは、人倫性のうちに生きる主体の行為によって不斷に現実性へと具体化される——しかもその行為は、客体的に存在し妥当している共同体の普遍的な実体性を目的として為される——、主体・客体の有機的・一体性として成立する善なのである。

自由や義務という倫理的概念もまた、こうした視角から新たな意義を獲得し、道徳的立場に対する批判原理として機能する。

意志の自己規定としての主観的・内面的な自由はまだ即目的（潜在的）な「自由の概念」にすぎないが、「人倫的実体」という現に存在する共同体のうちに実在性を得ることによって、具体的な善の顕現態としての「自由の理念」が成立する（vgl. ebd.）。そしてそれは、主体がこの共同体を「」の本来の「境地（Element）」とし、それに「自己感情」を抱くという形で、主体的に確証されるのである（vgl. §147）。同様にまた義務も、個別者の意志の自己規定における普遍的法則との一致を命じるものである限り、抽象的普遍にとどまつたが、主体が共同体の中での「」の位置に由来する義務を遂行することにより、現実性・具体性を得る。「有徳であるためには人間は何を為さねばならないか、果たす義務はどんな義務であるか、とこうことは、人倫的共同体の中で容易にわかる。」（§150）このヘーゲル固有の「倫理的義務論」においては、義務は主体に対する制限・強制という性格を持たず、「解放（Befreiung）」即ち「実体的自由」を可能にするものなのである（vgl. §149）。

抽象的普遍にすぎない善および義務を主客の有機的・一体性のうちに現実化する原理としての「具体的普遍」は、さらに、普遍者並びに特殊者の自己運動という形で、共同体の構成原理として機能する。この点についてのヘーゲ

ルの叙述を検討する」とにより、人倫性による道徳性の△克服△が内包する問題性に言及しておかねばならない。

普遍者（共同体としての人倫性）は、「無限な形式としての主体性を介する具体的な実体」（§144）即ち、自己のうちに区別を立て、それを概念の諸契機の展開——家族・市民社会・国家——として提示する「運動」（§157）である。他方、特殊者（主体としての諸個人）は、人倫的実体およびその客体的な内容を自己の目的として行為することにより、「人倫的性格」（§152）をえた具体的な個別者（人倫的共同体の成員）となる。両者何れもが、他を介して自己を現実化・具体化する運動として存立する、——の普遍者並びに特殊者の自己運動の相即性が、人倫性の有機的構成の内実をなしているのである。

しかし、ここに成立する△具体性△は、普遍および特殊の抽象性を克服したと言えるのだろうか。

共同体と個人の関係を論じる仕方には、実体としての共同体を出发点として、諸個人をその「偶有性（Akzidenzen）」と位置づけるが、或いは、個人を出发点として全体へと昇って行く「原子論的（atomistisch）」な扱い方の二つしかない、とヘーゲルは述べる（*vgl. §156 Zu.*）。もちろんヘーゲル自身は前者の立場に立つが、そこでは、偶有性としての諸個人の自己実現（自由の獲得）そのものが、実体である人倫的共同体が△具体的普遍△として顕現するための——不可欠ではあるが——△の契機をなすにすぎない。「個人が存在するかどうかは、客体的人倫性にとつてはどうでもよい」とである（§145 *Zu.*）<sup>(3)</sup>といふ意味で、個人は抽象的・無規定的な個別者として、実体としての普遍者と関係を結ぶにすぎない。実体化（Hypostasierung）やれた超個人的な共同体の自己実現の運動に参与することによってのみ、自己の真の実現が可能であるような個別者は、他の諸個人との相互的・具体的な関係性を欠いた、それ故抽象的な個でしかありえないである。個別的な主体の自己実現そのものを媒介にして自らを具体

化する普遍者の自己運動は、「國家」<sup>(4)</sup>において——「客觀的精神」の領域では——最高の段階に到り、最終的には、「世界精神」<sup>(5)</sup>の、歴史という舞台における自己展開の構図に帰着する。

このように、実体としての普遍者が主体として自己を具体化するという圖式は、人倫性を構成し維持する機能を果たすときには、諸個人を抽象的な個別者としたまま有機的な「總體性 (Totalität)」(§143) のうちに統合すると、いう形をとる。そこには、依然として普遍 (自己運動する実体としての人倫性) と特殊 (抽象的な個別者) との二元性が存在しており、この点において△具体的普遍▽としての人倫性による道德性批判の不徹底さを指摘せざるを得ないのである。

### III

道徳的立場においては、善および義務が抽象的普遍として、特殊である形式的な主体的意志に對立していたが、人倫性における有機的總體性はこの対立を一挙に△克服▽する。道徳性から人倫性への移行を正当化するこうした枠組みを批判的に検討することにより、道徳性に対する一層徹底した(内在的な)批判の可能性が問わなければならぬ。それは同時に、人倫性において前提されている普遍と特殊の二元性、あるいは△具体的普遍▽の原理そのものを批判する視角の獲得へ向かうものとなろう。

抽象的普遍であるにすぎなかつた善を「生ける善」として具体化する人倫性において、諸個人の個別性は、バラバラなアトム的個という意味での抽象性は免れてはいる。しかし、既に述べたように、実体化された普遍者の自己運動に組み込まれたものである限り、個別者は他者との相互的な関係性を欠いた抽象的なものであり続けるのであ

る。このように、諸個人の実体としての普遍性と抽象的な個別性とが相互補完的な関係をなすという構造は、「自己を絶対的なものであると主張する主体性」(§140) 即ち「形式的良心」の諸形態に向けられた批判の中にも見出される。

先ず、自己の行為が善であるのは、それを善であると判定する「信念」によるとする主体性の立場は、人倫的世界のうちに「即自か対的に存在している法則」——これは「神の権威、国家の権威」を具えた絶対的かつ不動の威力を持つ——と対立するものであり、その限り現実性・妥当性を得ることは出来ない。さらに、「主体性が自己を究極的なものとして把握する頂点」である「イロニー」の立場は、法や義務についての自己の「知」を絶対化し、「人倫的に客体的なもの」をいわば無視（放置）することにより、それと併存する。従ってこの主体性は「もろもろの権利、義務、法則の持つすべての人倫的な内容の空虚さ」を体现するものとして、抽象的・形式的な個別者、あるにすぎないのである。また、このような主体性の自己絶対化は不可避的に「悪」に陥るものとされる。

「意志の純粹な内面性」という「特殊性」を「即自か対的に普遍的なもの」よりも上位の原理とするところに、「恣意 (Willkür)」および「悪」の根拠が求められる。悪へと向かわざるをえない主体性は、「無限で形式的な自己確信」・「この主体の確信」を持つ「ある特定の個人の良心」という「形式」にすぎず、普遍としての共同体と抽象的に対置されているのである。(vgl. §§137—140) 人倫性における主客の有機的一体性は、抽象的に孤立したことの主体性および悪を、——その無内容な形式に、客体的に存在する「人倫的威力」という「内容」を与えることにより——一挙に超克してしまう (vgl. §144f.)。「眞の良心」として「生ける善」を具体化する人倫的主体は、自らが悪である可能性を断ち切り、自己の行為が善を実現するものしかありえない、という地点に立っているので

ある。

したがって、自己の内面性を絶対化する主体はその抽象的な個別性という形式を内在的・批判的に克服するにない、人倫的実体との一体性を自己の内容として受け取る「人倫的な心術」(§137)——「愛」・「誠直」(Rechtschaffenseinheit)・「愛国心」など——の担い手となる。人倫性の「理念」が、「人倫的実体」と「自分だけで独立に存在する (für sich seind) 自己意識」との一体性であると言われるべき (vgl. §156f.) ‘自己の内面を固有の領域として確保する独立自存の個別者が人倫性の本質的な構成要素をなして」ことなどが確認出来る。

人倫性による道徳性の「克服」が孕んでいた、以上述べてきた問題性を勘案すると、「ヘーゲルによるカントの止揚」——「ヘーゲルの人倫性はカント倫理学(道徳性)を単に否定するのではなく、それを一つの契機として保存しつつ社会・国家の方向へと展開したものである」という定式化は、そのまま認めるわけにはいかない。人倫性が実体的普遍者の自己運動を基軸にして成立するものである限り、その主体が抽象的な個別性という形式を持ち続けること、また、善・義務・自由といった倫理的内容が人倫的共同体によつて既に与えられており、その内容を意志する心術こそが、主体性を根拠づけると共にそれを「社会化」するものであること、こうしたことは、道徳性批判をめぐる問題を考察する上で無視しえない論点である。主体の抽象的個別性という形式そのものを内在的・批判的に克服する視角の欠落した道徳性批判は、実体化された普遍者の自己運動とそれに相即する主体の自己実現に依拠する他はないのであり、その限り、この批判は道徳性に対する原理的批判とは言えないものである。こうした批判の可能性は、特殊としての道徳的な主体性を担う個別者に相対する抽象的普遍、そして主客の有機的一体性を構成する具体的普遍、およびこの一体性を自己運動によつて支える実体化された普遍、—— いわゆる普遍とは区別され

れる新たな普遍の創出が可能であるか否かにかかる。それは、個別者相互の実践的な関係性を秩序づける普遍が、倫理的諸価値（善・義務・自由など）を現実化・具体化する、ある形で成立するものであり、従つて、<sup>(6)</sup>「相互主体的普遍」と呼ばれるべきものである。この普遍によつて初めて、道徳性やそれに対する批判の試みの中で構想された普遍の地平を乗り越えようが出来ぬものと思われる。

この普遍の原理の具体的な構造の考察、やむには『法哲学』におけるこの普遍の可能性の探究は、第三部「人倫性」、とりわけ「市民社会」と「国家」の内在的批判く、やむして道徳性から人倫性へとじつへーゲル倫理思想の根幹の批判的検討くに向かわなければならぬのである。じつした問題については稿を改めて論じてみた」と思ふ。

### 注

- (1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Suhrkamp, Werke 7, 1970). 本文並びに注の引用やもろ参照は  
鑑(?) 藩野や「追加(Zusatz)」はZu.の略称とする。
- (2) 上妻精他『くーゲル法の哲学』(有斐閣新書、一九八〇年) 1回〇頁他参照。このよくな解釈の代表的な例は、T. M. ハック(?) (Knox) やある。cf. Hegel's Attitude to Kant's Ethics, Kant-Studien Bd. 49, 1957/58, p. 70, 76. ただし、「道徳性の人倫性くの Aufheben」を積極的に評議する。ニッタ(?) (Ritter) もこれに似た。Vgl. *Metaphysik und Politik*, (Frankfurt a.M., 1977), S. 290, 307. たゞ、この問題は別の論議も參照されねばならぬ。L. Siep, Was heißt „Aufhebung der Moralität in Sitlichkeit“ in Hegels Rechtsphilosophie?, Hegel-Studien Bd. 17, 1982.
- (3) Vgl. M. Theunissen, Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts, in: *Hegels Philosophie*.

*phie des Rechts*, hrsg. v. D. Heinrich und R.-P. Horstmann, (Stuttgart, 1982), S. 332f.

(4) 「國家は、習俗 (Sitte) によって直轄的な現存在を有し、個別者の自由意識を有せず、個別者の知や活動によって自己の媒介された現存在を持て」 (§257)。

(5) Vgl. §34f., 347f., 352f.

ヘーゲルが道徳的意志およびその行為の諸契機について語るときに提示してくる「普遍的主体性」は、このよつた普遍の意義を認めることが出来る。それは、道徳的な「行為」の遂行において「目的」を達成するによって成立するのだが、そこには、「直接的な」の私の個別的な主体性を、「他者の意志への肯定的な関係」のへゆに「止揚」する、という構造が成立してくるのである。(vgl. §112)

また、『法哲学』における「相互主体性」の意義を考察した前掲論文の中で、M. メイリッヒは、「実体主義的な秩序形而上学や原子論的な自由の倫理学とは対立する第三の途」即ち「相互主体的普遍性」に基づく社会理論の可能性を探している。Vgl. S. 330, 336, 381. 或は、カントの道徳に対するヘーゲルの批判」「道徳性と人倫性の関係」への論究をそのうえに含む。ヘーベーマ (Habermas) の「論議倫理学 (Diskurstheorie)」、「相互主体性」を本質的な構成要素としている。Vgl. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, (Frankfurt a. M., 1983), S. 55, 68, 88, 116f.

これらの論稿を含めて、新たな実践哲学を構想する作業へ、ヘーゲルの倫理思想 (およびその批判的克服) とを連接する試みは、今後もひどに追究されるべき課題であると思われる。

(大学院後期課程学生)