

道徳における善と良心の偶然性

—ヘーゲルの道徳論における偶然性の偶像化問題—

Contingency of Good and Conscience in Morality:
Hegel's Theory of Morality on Idolization of Contingency

大藪 敏 宏
OYABU Toshihiro

1. はじめに—悪へと逆転する一歩手前の良心—

ヘーゲル『法哲学綱要』の第二部「道徳」の「第一章 企図と責任」および「第二章 意図と福祉」における考察の結果、「善」とは、「所有の抽象的権利」と「福祉の特殊的な諸目的」(S.244, 333頁130節本文)との統一として登場してきたという意味において、「危急」が曝露したこの両者の偶然性(S.241, 332頁128節本文)の帰結でもあることになった¹⁾。だから、この統一としての「善」という「理念」の中には、当然のことながら「抽象的権利」も「福祉」も、さらに「知の主観性も、外面的な現存在の偶然性も、それだけで自立的なものとしては廃棄されている(als für sich selbständig aufgehoben)」と同時に、「この統一のうちにふくまれかつ保存されている(darin enthalten und erhalten sind)」(S.243, 332頁129節本文)ことになる。こうした廃棄と保存の両方が含まれる論理的展開がヘーゲルの弁証法の本質的特徴であることは、知られている通りである。だとすれば、さきほどの道徳行為の実現をめぐる偶然性を原動力とする理論的な発展ないし移行が、弁証法の論理と相即していたことがわかる。したがって、こうした道徳行為をめぐるヘーゲルの弁証法の論理もまた、その偶然性を運動原理としているということすらできる。通説的によく言われるようにもし偶然性をヘーゲルが哲学から追放したとすれば、ヘーゲルの弁証法の論理運動はただちにエンジン・ストップを起こしていたであろう、ということが確認されたことになる。少なくともヘーゲルの法哲学の弁証法的運動の展開においては、偶然性はむしろその弁証法的運動の根本原理を担う重要な契機となっていると言っても過言とはいえない。

善がこの両者の統一として登場したということは、権利と福祉のどちらか一方が欠けたら善ではないことになる。ここから「正義が行われよ」ということは、「世界は滅びよ」という結果をもってはいけない、というヘーゲルの明言が引き出されている。しかし、善がこの両者の統一として登場した以上は、善は権利と福祉との両者に対して優越するという傾向をもつことになる。

本稿においては、こうした「第一章 企図と責任」と「第二章 意図と福祉」とにおける思索からもたらされる「第三章 善と良心」の偶然性が、どのような実践哲学上の問題をもたらし

かを考察する。良心の偶然性の帰結として考察されるのは、いわば<悪へと逆転する一歩手前の良心>の生成と構造である、ということを取り上げる。

2. 意図と良心における意志の価値と尊厳

さて、「第三章 善と良心」に入ってから偶然性を原動力とする理論展開において、注目すべき論点は、131節～132節のあたりで、これまでに既に登場していた「意図」という論点のほか、新たに「洞察」という論点が登場していることである。すなわち、「主観的な意志は、その洞察と意図において善にかなっているかぎりでのみ、価値と尊厳をもつのである」(S.244, 333頁131節本文)。この第三章に至って、しかも理論展開の原動力として「偶然性」に注目する限りで、初めて第一章の「企図」と第二章の「意図」とをヘーゲルが区別する必要があったのかが深く理解できるようになる。この「企図」(第一章)と「意図」(第二章)と「善」(第三章)との間にある違いは、普遍性であり、その普遍性の「洞察」である。つまり「行為における偶然性の分離孤立化」におけるように、個別的な木材への点火という行為も、具体的な実在連関の中では、その個別的 content が多様に連関する普遍的な側面として、「放火」という「意図」をもちうるのである。だからヘーゲルは「第二章 意図と福祉」の冒頭で、「意図(Absicht)は語原上、抽象(Abstraktion)を含むのであり、つまり一方で普遍性の形式を、また他方では具体的なことからのある特殊な面を取り出すこと、を含んでいる」(S.223, 322頁119注解)といい、「意図」によって正当化されるのは「個別の面を隔離すること」(同)であると書いていたのである。

そして、第二章末尾の「危急権」で曝露された権利と福祉の偶然性の帰結として「第三章 善と良心」に入ると、善においては権利と福祉と偶然性ととも知の主観性も保存されていると言われていた。この「知の主観性」の契機が、「善と良心」においては、意図とともに意図に寄り添うように登場する「洞察(Einsicht)」なのである。洞察は真理認識の能力であり、普遍的認識の洞察である。個別的な木片への点火という個別的行為がもつ現存在の多様な実在連関における客観的な普遍的意義を「洞察」すれば、そうした個別的点火行為も「放火」という行為として(普遍性において)認識されるのであり、ここに個別局面を「捨象」する「抽象」(によってこそもたらされる普遍性)という意義を含意する「意図」の圏域があったのである。そしてさらに第三章の「善と良心」になると、「主観的な意志は、その洞察と意図において善にかなっているかぎりでのみ、価値と尊厳をもつのである」(S.244, 333頁131節本文)ということが強調される。つまり自らの道徳行為の意図が善にかなっているかどうかを洞察するのが「良心」であり、この「良心」においてこそ主観的意志は「価値と尊厳をもつ」と言いうるのである。

そこでこうした論点は、132節の「主観的意志の権利」で次のように総括されることになる。—「主観的意志の権利とは、[a] 意志が妥当だと認められるべきものはこの意志によって善として洞察されるのだということであり、そして [b] 外面的客観性のなかへ入っていく目的としての行為が、この客観性のなかでも価値についての意志の知識に応じて、行為は正当あるいは不正当、善あるいは悪、適法あるいは違法として意志の責めに帰されるのだということである」(S.245, 334頁132節本文)—。

3. 思惟と意志との不可分テーゼと人倫生活の偶然性

ここで「意志の知識」という言い方の決定的な重要性を見過ごさないようにしなければならないと思われる。ヘーゲル哲学において意志と知識、言い換えれば実践と理論とは区別することはあっても分離することはできないのである。この問題については、ヘーゲルは既に緒論等で詳細に理論的な展開を終えていた。なぜヘーゲルが緒論において思惟と意志との連続性ないし不可分性について執拗に議論しなければならなかったのかということの哲学的な含意が今こそ明確になる。まず、諸論の5節(および本来は5節への補遺と考えるべき4節補遺)で思惟を意志とは別のものと見なすことへの警告のなかで言及されていた。また13節では、普遍性にたずさわる思惟と「個別性としての私のもの」に関わる意志との不可避的連関から、「意志においてこそ知性自身の有限性が始まる」(S.64, 205頁13節注解)と述べられている。この13節注解の「知性自身の有限性」こそが、132節注解での「主観にとっての偶然性」に直結することについては、後で再説する²。さらに21節でも「意志の自己意識」という表現で、132節での「意志の知識」という意志と思惟との不可分さを前提とした言い方と同様のヘーゲルの思想を繰り返している。既に5節注解において、「[思惟と意志との不可分性についての] この評言は、同じこの意志という対象についてまだ何度も述べなくてはならないことになろう」とヘーゲルは明記していたが、実際にその通りであっただけでなく、このことこそが、実はヘーゲルの法哲学ひいては社会哲学全体の原理であり、そしてそれだからこそヘーゲルの法哲学が社会生活内部における実に多様な偶然性に関する包括的な社会哲学を展開する中で、同時にこの偶然性が社会哲学の理論的展開の駆動原理にならなければならなかった理論的必然性を生み出した背景でもある。簡単に言えば、思惟は社会生活の偶然性にまどわりつかれた実在連関の中で普遍的な洞察にたずさわる。意志の行為は、しかし実在連関の中で偶然性にまどわりつかれた個別的な現存在に着手(着火・点火・変化を与える)することからしか実際に始められない。意志は、しかもなお意図という自的表象内容をもっていて、そのかぎり「意志の権利」と「知の権利」とを主張しうる。狙った意図は、客観的な現存在の実在連関の中で、その意図通りに実現するとは限らない。カント哲学はこうした問題を考察しないが、ヘーゲルの法哲学の中心的なテーマはこの問題であると言っても過言ではない。しかもなお、普遍的な思惟は、こうした連関にもとづいて為された行為の価値と尊厳とを評価することができるし、また実際に評価する本性をもつ。つまり「主観的な意志は、その洞察と意図において善にかなっているかぎりでのみ、価値と尊厳をもつ」(132節)のである。だから「意志の自己意識」について展開した21節注解において、「思惟によって自分を本質としてとらえ、まさにそのことによって自分を偶然的で非真なるものから離れさせるところの、この[意志の]自己意識が、法権利と道徳とついでに人倫との原理をなす」と述べていたのである。この自分を偶然的で非真なるものから離れさせるといふ自己意識の原理というヘーゲルの重要な言明から、ヘーゲル哲学そのものが偶然性を哲学から排除したり追放したりすることを主張しているという結論を導き出しはいけない。前者の言明と後者の主張とは、一見は似ているかもしれないが、まったく別の言明であり主張である。実際にヘーゲルの法哲学が社会生活内部における偶然性や論理的偶然性について詳細に、哲学史上稀と断言していいほど包括的に取り上げていることは、これまでも詳細に検証してきたことである³。だから、前者の言明と後者の主張とを混同してはいけない。普遍

性にたずさわる思惟と自己意識とが、意志と分離することなく不可分な形で、したがって同時に意志として多様な連関の中にある個別的な現存在に変化をもたらしてしまう個別的な行為を為すがゆえに、その行為は偶然性に翻弄される。このことを行為するとは「必然と偶然との相互転換の法則に身を捧げること」である、とヘーゲルは明言していたのである。こうした社会生活内部における偶然性の問題は、もちろん対他者関係におけるダブル・コンティンジェンシーという偶然性をも含むが、それ以外にもたとえば「石は手から投げられると悪魔のもの」 (§ 119補遺) というドイツの古いことわざにもうかがえるような、たとえば害獣を追い払おうとして投げた石あるいは発砲した弾丸が、無辜の市民に流れ弾として当たってしまうというようなコンティンジェンシーの問題をも含むのである。ここで害獣をテロリストやテロリストの擁護者に置き換えることが仮に論理上可能だとしても、結論は同じである。つまり対テロ戦争のために無辜の市民の上に弾丸や爆弾を落とすことが倫理的行為として許されるか、という問題を考えれば、この哲学的問題は深刻である⁴。もちろん、ヘーゲルは「第三章 善と良心」130節において、「正義が行われよ」ということは、「世界は滅びよ」という結果をもってはいけない、と明言していた。また実際にコッツェブー事件という1819年3月に発生した世界史上有名なテロ事件に際して、このテロを正当化擁護するような主張をしたベルリン大学の神学教授デ・ヴェッテが解職されたとき、ヘーゲルはテロを擁護しない立場を鮮明にしてシュライエルマッハーと激しく対立しながらも、同時にデ・ヴェッテの俸給をとりあげることに同意せず、その結果としてデ・ヴェッテのための募金には多大の寄付で応じた。テロを容認しないのはまさに「主観的な意志は、その洞察と意図において善にかなっているかぎりでのみ、価値と尊厳をもつ」(S.244, 131節本文333頁)からであり、同時に俸給をとりあげることに反対したヘーゲルの思想は、まさに社会学的なダブル・コンティンジェンシーだけではなく社会生活における経済的な安定という意味での「福祉」への「配慮」という問題における偶然性への対応(これは「第三部人倫性」において全面に登場することになるので、それを取り上げる際に再説し詳説することになる)からくるものにほかならない、ということが出来る⁵。つまり、法哲学緒論における思惟と意志との不可分というヘーゲル・テーゼとヘーゲルのテロリズム批判と人倫性における偶然性問題への対応という三者の間には、社会生活内部における偶然性への包括的な思索がもたらした思考の一貫性が読み取られるのである。

4. 物自体的真理観における偶然性の偶像化と人倫的価値と尊厳

普遍的な自己意識や客観的な思惟を離れたところで「善」が成就するとは、ヘーゲルは考えていない。そしてこうした偶然性をめぐる問題は、物自体の認識の問題にまで及ぶ。ヘーゲルにおいて真理とは、現象から偶然性を取り除いた上澄みのようなものとは考えられておらず、まさに偶然性に満ちた実在連関をもつ実社会の中で生活するなかでのみアクセス可能なものである。「それゆえに、善はまったくただ思惟のうちにかつ思惟によってのみある。したがって次のような主張—人間は真なるものを認識できず、ただもろもろの現象とだけかかわり合いをもつのだとか、思惟は善き意志を損なうのだとか、これらの主張やこれらと類似の考え方は、精神から知性的な価値と尊厳を奪い去ると同様に、人倫的な価値と尊厳をもすべて奪い去るわけである」(S.245, 334頁132節注解)。ここでは、次のような二元論的な捉え方とは異なる思想が表明されている。

すなわち、物自体と現象とを二元論的に分離した上で、認識は現象にのみアクセスすることができるが、物自体としての真理には認識はアクセスできず、実践を通じてのみアクセスすることができるというような二元論的な捉え方をとらない考え方が、明示されている。物自体を真理ではなく思想物(Gedankending)と捉えるヘーゲルの思想圏は、社会生活内部における偶然性を包括的にとらえ、かつそのような偶然性への包括的な捉え方を可能にする理論原理が偶然性でもあるという理論構成と連関しているのである。こうした物自体と現象とを乖離させない捉え方は、必然性と偶然性とを乖離させない捉え方とも連関しているのである⁶。かつてデモクリトスは「人間は自分の当惑の口実として偶然(チュケー)という偶像を造った」(Diels, *Fragmente der Vorsokratiker* II. Demokritos Fr. 119)と述べたと伝えられるが⁷、必然から分離した偶然が偶像であるのに対応して、現象から分離した物自体もまた偶像であり、だからフィヒテに倣ってヘーゲルもまた物自体は思想物(偶像)であるとしたのである⁸。しかしデモクリトスは自然においては必然が支配すると言い、エピクロスやルクレティウスは偶然が自然においても働きうると言ったのであるが、油断して一步間違えれば、必然も偶然もともに偶像となりうる。人間社会においても人間的自然の法則が貫徹するとした、自然モデルの近代自然法思想やそれにもとづく社会契約説とは、ヘーゲルの『法哲学綱要』「緒論」において一線を描きながら、思惟と意志とを連関させたのであった。それは、社会生活内部における偶然と必然との相互転換という様相を正視しながら、しかし偶然と必然との双方をとともに偶像化することなく、しかも人間の社会生活における法や倫理や人倫の問題を一貫したかたちで考察しようとしていたとすることができる。「[必然性に基つこうとする] 知の主観性も、外面的な現存在の偶然性も、それだけで自立的なものとしては廃棄されている(als für sich selbständig aufgehoben)」(S.243, 332頁129節本文)というのは、このようなデモクリトスのいう偶然性の偶像化と同時に必然性の偶像化をも回避しようとする哲学的視点の現れなのである。ヘーゲルが「[行為する中で] 現実のもろもろの法則に身をゆだねる」(S.246, 335頁132節注解)という場合の法則とは、デモクリトスが言うところの自然において働く必然性の法則でもなければ、それを人間社会に応用した自然法のような普遍的で必然的な社会の法則でもなく、人間の行為の結果は人間の意図の通りの結果をもたらすとはかぎらないという意味で人間の意図を裏切って偶然性が貫徹するという社会的実在連関における偶然性の法則のことであり、これに人間行為は身をゆだねざるを得ない(必然性)という意味でも「偶然性と必然性との相互転換の法則」に注目する眼差しが背後にあるのである。こうした哲学的眼差しこそが、シェリングの積極哲学のように偶然性を神聖化(偶像化)して、この神聖化した偶然性から「いきなりピストルから飛び出すようにして」世界が生み出されるという思想に対する『精神現象学』序論の批判と直結しているのである⁹。必然性の世界の外に、「根源」的な偶然性が、世界の根源としてあるがゆえに、世界は「実存」するようになるという捉え方を、ヘーゲルは自覚的にしていないのである。偶然に満ちた「この束の間の人生のほかには根源などありえない(Kein Ursprung außer im Leben des Ephemeren)」というのが弁証法的視点の特性である¹⁰。「法則」という言葉を使っているからといって、それは必然的法則しか考えられないというのは弁証法的ではないし、あまりに自然法思想的であると言えようし、20世紀のマルクス主義が陥った落とし穴とも言えよう。そして逆に近代の必然的法則の時代は終わり、これからは偶然性に立脚するポストモダンの時代なのだと思えば、19世紀から20世紀の過ちは21世紀においても繰り返されることにな

るだろう。

5. 洞察と知の権利をめぐる本文と注解

129節における「〔必然性に基づこうとする〕知の主観性も、外面的な現存在の偶然性も、それだけで自立的なものとしては廃棄されている(als für sich selbständig aufgehoben) (S.243, 332頁129節本文)」という弁証法的な視点は、132節本文の「主観的意志の権利」で示された〔a〕〔b〕二つの局面を展開することによって、132節注解で「知の主観性」がもつ「偶然性」を明示するに至るのである。このことが偶然性の社会哲学的考察という観点から重要であるので、この事情を詳しく観察する。

132節本文の「主観的意志の権利」とは、〔a〕何が妥当かは意志によって善として洞察されるということであり、そして〔b〕目的としての行為が入っていく外面的客観性のなかでもつ価値についての〈意志の知〉に応じて、行為は善あるいは悪などとして意志の責めに帰されるということであった。この132節に追加された長い注解を注意深く読むと、以上の〔a〕における「洞察の権利」と〔b〕における意志の「知の権利」とを、社会生活内部における多様な現存在の連関のただ中で展開することによって、〔a〕の「洞察の権利」と〔b〕の「知の権利」との間のズレを際立たせることによって「洞察の権利」の「偶然性」が導出されるという論理展開になっていることが分かる。この「偶然性」は、「偶然性」という用語を使わない形で、まずは次のように示唆される。——「洞察はその形式的な規定のために、真でありうるとともにまた、単なる私見や誤謬でもありうる」——。この〔a〕の「洞察の権利」はまた「主観的な権利」とも言い換えられている。この概念的な言い換えによって、それとの形式的対比で「客観性の権利」が対置されることになるが、こうした概念的な展開は、しかし内容的には〔b〕における行為が入っていく「外面的客観性」における評価に行為そのものが晒されるという〔b〕の契機のさらなる客観的展開によるものである。これが132節の本文と注解との間の関係である。つまりやはり本文の簡潔な概念的な定式化を、注解で具体的に展開し、かつ具体例を批判的に吟味しながら展開するという注解は、その結果として客観的な実在連関における行為のもたらす「偶然性」を際立たせて、その結果として本文では明示的には比較的に登場することの少ない「偶然性」という用語が明示的に登場することになっている(これは前に118節注解でも、120節注解でも「不規定性」との概念連関で「結果の偶然性」に再度言及していることに関連して述べた「注解」の特徴である)。だから132節注解では、「誰でもこの現実の中で行為しようとするものは、まさにそのことでもってこの現実のもろもろの法則に身をゆだねたのであって、客観性の権利を認めたのである」という叙述が登場することになる。そしてこの「客観性の権利」は、今の引用箇所直前では「善への洞察のこうした権利」と言われている。この「善への洞察のこうした権利」を、字面が似ているからといって〔a〕の「洞察の権利」と混同してはいけぬ。そうではなくて、この「善への洞察のこうした権利」とは、〔a〕の主観的な「洞察の権利」=善の権利に対して客観性の権利によって客観的に評価するという意味での「洞察のこうした権利」であるから、主観的意図がどうであれ〔a〕の「洞察の権利」に対する客観的帰結を客観的に評価するという「客観性の権利」なのである。だから、この「客観性の権利」は、意図のもつ主観的な洞察の権利に対するもう一

階上の二階の洞察の権利でもあるから「善に対する洞察のこうした権利」とも表現されるのである。まさに「石は手から投げられると悪魔のもの」という、客観的偶然性の問題なのである(ここで「善への洞察のこうした権利は、行為そのものについての洞察の権利(§ 117)とは区別されている」と書かれているが、117節では「対象的現実意志にとって偶然的である」(117節)がゆえに意志の責任に関する「知の権利」が述べられていたので、「行為そのものについての洞察の権利」というのは117節における「知の権利」のことであることが分かる)。

6. 道徳の偶然性と義務論

こうしてこの132節注解では、国家という人倫と対比する形で道徳の偶然性が明言されることになる。すなわち——「国家は、もろもろの法律の公然性により、またもろもろの普遍的な習俗によって、洞察の権利から形式的な面と主観にとっての偶然性を取り去るが、これらはまだ道徳の立場においては取り去られていない」(S.246, 335頁132節注解)——。この「主観にとっての偶然性」が、道徳における形式性とともに残る道徳における偶然性なのである(洞察の偶然性に連関したこの道徳の偶然性に関連して、132節注解では心神耗弱や飲酒・瞬間的眩惑・激情による行為は権利の問題ではなく「恩赦」という「君主の無根拠の〔つまり偶然的〕決定」(S.455, 542頁282節補遺)に属するということが述べられる)。

この「洞察の権利」につきまとう「主観にとっての偶然性」をめぐる詳細な哲学的考察が、やがて「良心」につきまとう偶然性の問題、さらにはその必然的帰結としてもたらされる決断主義につきまとう偶然性の問題への批判的な分析を生み出すことになる。そしてそれがさらに最終的には「善と良心」につきまとう主観的偶然性の問題への包括的な批判哲学である140節の異常に長大な注解と原注とを生み出し、この道徳の偶然性への包括的な哲学的考察の帰結として141節「道徳から人倫への移行」が遂行されるのである。この意味において、この偶然性の問題こそが第二部「道徳」の中心テーマであったと言っても必ずしも過言ではないであろう。

ここで決断主義の偶然性の問題といえ、ウェーバーの行為理論とヘーゲルの行為理論との差異の問題が想起される。そして、この問題は既に言及したように、この両者がカントの道徳哲学をどのように継承したかという、その継承の仕方の違いに関わる。それは、まさにこの両者がカント哲学をどのように受容し理解したかということに関わるはずである。このカントの道徳哲学の受容について、ヘーゲルが明示的に展開するのは135節注解においてである。すなわち、「カントは人倫の概念へ移行しないところの、たんに道徳的な立場を固持するので、そのためにこの獲得を一つの空虚な形式主義におとしめ、道徳の学を義務のための義務についてのお説教におとしめることもまた、はなはだしいのである」(S.252, 338頁135節注解)というように、カントの道徳哲学の形式主義を批判している。ここにヘーゲルの行為理論が、ウェーバーらの行為理論と大きく異なる点は、道徳行為こそが人間の本来の行為である点であるという既に指摘した論点が大きな意味を持つてくるのである。道徳行為であるということが犬の行為とは異なる人間の行為の本性的特質である。犬(あるいはオオカミ)もまた飼い主のルールあるいは群のルールから逸脱すれば、サンクション(制裁)を受ける。社会学的には、この群社会の規範の働き方に関する社会科学的法則を発見することが重要である。他方で、人間は外的ルール(法)との関係だけで

生きるのではなく、内的ルール(道徳)との関係で魂に配慮して生きるのである。もちろんこの問題を最初に明示したのは、哲学者のソクラテスであったし、「人はパンのみに生きるにあらず」はこの発見の延長上での発展と深化であった。だから、道徳法則が命じる行為の内容が、外的な現存在の多様な事情における行為結果の偶然性との関連の中で重要になる。しかし、「内容のためではなくてただ義務そのものとしてのみ意志されるべき義務、つまり形式的同一性は、まさにあらゆる内容と規定を排除することにほかならない」(S.253, 339頁135節注解)。ヘーゲルは、(道徳)行為をこのように義務論としてつまり形式主義的にだけ考えるという方向性をとらないで、具体的にどのような行為をすればいいのか、という具体的な社会的場面で考えるという現実的な行為論を展開しようとする。つまり、「行為することはそれ自身、一つの特異な内容および規定された目的を要する」(S.251, 337頁134節本文)。

だから義務を「矛盾の欠如」とみなす義務論的形式主義の場合には、行為の内容は「外からなんらかの素材を取り入れて特殊的な義務に達する」(S.252, 338頁135節注解)ほかはなくなり、「どんな内在的な義務論も不可能」(S.251, 338頁135節注解)となる。だとすれば、外からどの「素材を取り入れて」行為の内容を決定するのかは、それらの諸素材をよくよく比較吟味した上で最後は偶然的な「決断」にゆだねるという決断主義に至るほかに選択肢は理論的に残らなくなる。これがヘーゲルが生きたカント哲学以後の思想状況であり、ウェーバーの決断主義が継承した理論的前提でもあった。ウェーバーは、ある意味でこのカント哲学以後の思想状況を素直に継承して、社会学的行為理論と理解社会学とを開拓したと言えるだろう。これに対して、ヘーゲルはこうした思想状況に対して、さらにカントの「理性批判」すなわち理性の自己批判の哲学を展開しようとする。単純化すれば、素直な継承の中での科学的洗練とさらなる徹底の中での哲学的深化という対比ができるが、こうした理論継承の分岐は、フロイト理論の継承などのほかの分野においても見られることである。

7. 良心の偶然性と悪の根源

こうして、「行為することはそれ自身、一つの特異な内容および規定された目的を要する」という行為の現実的な場面を重視したヘーゲルは、義務の形式主義に残された「抽象的普遍性」(S.252, 338頁135節本文)と、現実的な場面で行為が必要とする「特異な内容」との間の「矛盾」(つまりカントにおける「矛盾の欠如」とは異なって)に注目して考察することになる。この「矛盾」から生じるのが、いわば道徳がもたらす偶然性なのである。そしてこの義務の抽象的普遍性に対して「特殊性を定立するもの、規定し決定するものが、すなわち良心である」(S.254, 340頁136節本文)。だとすれば、「良心」はまさに偶然性にエンゲージマンしななければならないことになるはずである。

緒論において見られた特徴と同様に、良心論が展開される137節や138節でも本文では登場しない「自己意識」という概念を各節の注解では明示的に使って良心の詳細規定が展開されている¹¹。つまり良心は、「主観的な自己意識の絶対的な権利づけであり、すなわち何が権利であり義務であるかを自分の中で、かつ自分自身から知り、そのようにして善であると知るもの以外にはなにものもを認めないという権利づけ」(S.255 341頁137節注解)である。こうして客観的な「人倫の立

場とは区別されるような道徳の立場には、ただ形式的な良心だけが属する」(S.256, 342頁137節注解)と述べられている。だから、ヘーゲルの社会哲学において道徳と人倫とを区別するようになる事情は、132節注解で書かれていたように、行為するということが行為の意図とは異なる偶然性にさらされるという「現実のもろもろの法則に身をゆだねた」ということであるという行為の客観的偶然性の法則に着目して、「主観的な権利」に対して「客観性の権利」を承認していたということに基づくのだとすることができる。

そして「この主観的な権利」が「主観にとっての偶然性」へと展開するところに、ヘーゲルは「悪の根源」を見出している。しかしだからといって、ヘーゲルが偶然性を悪と決めつけているということではない。ヘーゲルの悪についての理解は、そうした単純な理解よりもはるかに複雑ないしは高度である。つまり「悪の根源は、自由は意志の自然性から外へ出るものでなければならず、しかも意志の自然性に対して内面的であるのでなければならぬという、自由の必然性のうちにある」(S.261, 345頁139節注解)一。だから、悪の根源は自由の必然性のうちにあるのであって、偶然性のうちに悪の根源が認定されているわけではない。したがってヘーゲル哲学は必然性を善とし、偶然性を悪として追放したというようなヘーゲル理解に対する明快な反証がここにあるということができる。だからこうした点から言っても、ヘーゲルの「現実的なものが理性的」という際の「現実的なもの」が、「現実」から「偶然性」を排除した本質的な部分だけをさすのであるという理解の仕方が一面的であり妥当性を失うということも、この139節注解におけるヘーゲルの「悪の根源」論からも傍証を得たことになる。

この意志の自然性は「意志自身の矛盾」(S.261, 345頁139節注解)として現存在するのである。これがカントにおける「矛盾の欠如」(S.252, 338頁135節注解)のための「永遠につづく当為(perenierenden Sollens)」(S.253, 339頁135節注解)とは異なって、現実の客観性の地平において矛盾が現に存在するというところに注目するヘーゲルの視点の独自性がある。カントの形式的義務論が矛盾とともに欠いていたのは、道徳的行為の内容への特殊な規定であった。ヘーゲルの行為論は、現実の中での行為論である以上は、行為内容の特殊な規定が必要であった。この行為内容の特殊性は、139節注解での「意志の自然性に対して内面的であるのでなければならぬという、自由の必然性」では、次のようになる。つまり、「特殊性は二重にされたものとしてしか存在せず、ここでは意志の内面性に対する意志の自然性の対立である」(S.261, 345頁139節注解)。そしてさらに「意志そのもののこの特殊性が、さらにすすんで自分を悪として規定するのである」と述べられている。そして前に、「特殊性を定立するもの、規定し決定するものが、すなわち良心である」(S.254, 340頁136節本文)と規定されていた。ということは、良心こそが「悪の根源」だという非常識な結論に、ヘーゲルの法哲学は至るのだろうか？実は、そのとおりなのである。「良心は、形式的な主観性以外の何ものでもないものとしては、まさに、悪に急転しようとしているものなのである。道徳と悪とはどちらも、自己自身への確信が自分だけで存在し、自分だけで知りかつ決定するところに、その共通の根をもっている」(S.261, 345頁139節注解)とヘーゲルは明記しているからである。したがって、ヘーゲルの「第二部 道徳論」は、その冒頭に近い113節の(道徳)行為論以来の一貫した論理によって、一見は非常識とも思えるような良心=悪の根源説を展開しているのである¹²。しかも、それはこの法哲学という著作内部だけの一貫性ではない。こうした主観性がはらむ偶然性の問題への哲学的関心は、実はそのイェーナ期の「差異」論文に

おける「主観的な主観－客観」に照準したフィヒテ知識学に対する批判や¹³、同じくイェーナ期の「信仰と知」における客観的な知から分断されたシュライエルマッハーの信仰神学に対する批判以来の一貫したヘーゲルの哲学的発展のライト・モチーフとも言えるものなのである¹⁴。つまり、イェーナ期からベルリン期へと貫かれるライト・モチーフの現れと理解することができるのであって、イェーナ初期までは進歩的であったのがベルリン期の法哲学になって保守的になったというヘーゲル理解は、ヘーゲルのテキストに内在的な詳細な理解であるというよりも、外在的な印象論ということになりうる。

このようにして「第二部 道徳」「第三章 善と良心」において詳述されているのは、いわば<悪へと逆転する一歩手前の良心>の生成と構造とも言える。こうしてやがて、「第二部 道徳」の末尾において、<道徳の最高の尖端における善悪が転倒する偶然性>が展開されることになる。良心において善悪が転倒するというこの根源的な人間的偶然性の生成と構造は、文学的には後にドストエフスキーが表現することになる。

8. おわりに—自由と根源悪—

こうした「自由の必然性」という「自由の思弁的なもの」という観点から、ヘーゲルは「根源悪」の思想を分析する。このようなヘーゲルの観点から根源悪の思想を分析すると、次のようになる。欲求や衝動などの「自然的なものとして持っている偶然性」にともなう特殊性を現実の行為地平の中で外在的に選択せざるをえない以上は、こうした行為の意志は「内的な客観的なものとしての普遍性すなわち善に、対置される」。だから、「この善に対置されている意志のこうした内面性が悪である」(S.261, 346頁139節注解)ということにならざるをえない。「悪の根源」説ないしは「悪の枢軸」説は、自分をこのように確信した「良心」の意識構造にもとづくのである(イェーナ初期の「差異」論文や「信仰と知」からベルリン期の『法哲学綱要』に至る途上において、こうした「自己確信」の意識構造に対する包括的で総合的な理性の自己批判の批判哲学の展開が、もちろん『精神現象学』である。この点でもヘーゲル哲学の形成と構造とに共に一貫性を見て取ることができる)。だから、本当は自然性そのものが悪だというわけではない。そうではなくて、自然性と内面性とが分裂するという「分裂の立場」がもたらしたものが悪である。しかしさらに、だからといってこの分裂が悪だというわけでもない。この分裂こそは「非理性的動物と人間との分離をなす」(S.262, 346頁139節注解)のだからである。重要なのは、「この分裂の立場にとどまりつづけない」ことである。この立場にとどまり続ける限り、世界は善に対して悪が分裂しつづけるようにしか理解できないのである。だから、「主観性がこの対立のうえにとどまりつづけるとすれば、つまり悪であるとすれば、それはしたがって対自的に、あるいは自分だけで存在し、個別的なものとして振る舞い、それ自身こうした恣意なのである」(S.262, 346頁139節注解)。これが「悪の必然性」(S.262, 346頁139節注解)が成立する構造なのである。

つまり、「自由の必然性」が「悪の必然性」を生むのであって、通俗的に単純化されて思い込まれているように「自然的なものとして持っている偶然性」が悪であるのではない、ということである。自然的なものや自然的傾向性が悪であるというような悪の実体化(ないしは悪の物象化=「悪の枢軸」論)に対して、ヘーゲルの道徳(批判)論は哲学的批判を遂行しているのである。これ

が、理性の自己意識に対する理性の自己意識自身による自己批判という形での、ヘーゲルによるカント哲学の徹底なのである。良心こそは「悪に急転しようとしているもの」であり、道徳と悪とは「共通の根をもっている」という結論に至るのだから、ヘーゲルの道徳論は、道徳行為論であることによって、道徳批判論になるがゆえに、道徳という地平にとどまることができないことになり、もうひとつ別の地平すなわち「人倫」の地平が必要となるのであって、141節の「道徳から人倫への移行」によって142節からの「第三部 人倫」が始まることになる¹⁵。

(註)

¹ ヘーゲル全集からの引用は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用箇所巻数と頁数を表す。また、[] は引用者による補いであり、特記しない限り引用箇所の傍点は引用者による。

W = G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp (Frankfurt a. M), 1971.
GW = G. W. F. Hegel, *Hegel Gesammelte Werke*. Felix Meiner (Hamburg), 1968-

なお、ヘーゲル『法哲学綱要』からの引用については、本文中の括弧内にW7の頁数のあと、藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著44、1978年)の頁数を記した。なお本稿における邦訳においては、ヘーゲルの著書に限らず、邦訳書を参考にしたが、原文対照の上で必要に応じて訳し直した。

² 本稿、第6節。

³ 拙稿「法・道徳・人倫の原理と偶然的決定—個別的自己意識を通じた内容の獲得—」『国際教養学部紀要』2号、2006年、同「法の偶然性の三次元と経験論的リベラリズム」同3号、2007年、他。

⁴ 後註(15)。

⁵ こうしたヘーゲルの思考の背景となるキリスト教における他者の福祉への配慮と善との関係については、次を参照。—「アンセルムスの区別、すなわち求める者に対する善としてすべての者から自然的自発性によって追求される快(*commodum*)としての善と、必然的に肯定されるものではないが、倫理的な当為である正義(*justitia*)としての善との区別は、後世に影響を与えた。この区別に際して、正義としての善のうちに、法的な正しさとの関わりからみた倫理的なもの固有の性格が現れる。…(中略)…善い意志は、大グレゴリウス(*Gregorius I*)も言うように、本質的に他者を慮る愛である。そこでは、二人の人格的な結合は、善から要求される第三者を受け入れることによって、はじめて充実した愛の共同体という統一となる」(K.リーゼンフーパー『中世における自由と超越』創文社、1988年、209頁以降)。

⁶ 物自体と現象を二元化させない「思想物(*Gedankending*)」という捉え方自体は、もちろんフィヒテ『全知識学の基礎』の成果に基づいているが、必然性と偶然性とを乖離させないで偶然性の契機の論理展開によって表現される哲学を社会的生のほとんどあらゆる局面において詳細かつ体系的に発展させたところに、ヘーゲル哲学の特色がある。

⁷ 九鬼周造『偶然性の問題』岩波書店、1935年、78頁。

⁸ 実はここに、フロイトの精神分析理論におけるフェティシズム批判のエロティシズム論とヘーゲルの論理学との間の通底性がある。この偶然性の偶像化問題については、S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Gesammelte Werke*, Bd.4, Fischer Verlag, 1941, S.286f. 懸田克躬他訳『フロイト著作集』第4巻「日常生活の精神病理学」人文書院、1970年、219頁、参照。この文脈において、この偶然性の偶像化問題はフェティシズムの問題として解釈できる。また、この問題は『法哲学綱要』「第二部 道徳」の末尾における「道徳の最高の尖端における善悪が転倒する偶然性」の問題に関わる。

⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, W3. S.31.

¹⁰ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, stw113, 1975, S.158. 木田元他訳『否定弁証法』作品社、1996年、190頁。

¹¹ ただし139節本文や140節本文では「自己意識」概念から悪や偽善が論じられている。

¹² 蛇足であるが、良心が悪の根源だからといって良心を取り除けば悪もなくなるのだから良心を取り除けばいいというような単純な因果論が帰結するわけではない。悪の根源や悪の枢軸を取り除けば悪はなくなるという思考そのもの(背景の一つは因果説の動力因説への単純化)が哲学的吟味に晒されているのである。良心が悪の根源であるという哲学は、自然的傾向性や欲望が悪の根源であるという根源悪の思想とは相当に異なるが、それは単に原因が異なるというだけではなく、哲学の構造そのものが相当に異なるということである。

この問題は、フェティシズム批判のエロティシズム論にも関わり、さらに機能に収斂する傾向を示した20世紀哲学とそのスピノザ主義とに関わるという点については、前註(8)および後註(15)。

ヘーゲルの因果説に関わる諸説については、ヘーゲルの『大論理学』第二部「本質論」、参照。

¹³ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, W2. S.52ff.

¹⁴ Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer*

Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie, W2, S.287ff.

¹⁵ このような「悪に急転しようとしている」良心について、あるいは「根源悪」について、ジジエックは1993年に既に次のように記しているが、それはその後の9.11.の同時多発テロ事件からイラク戦争への現代史を予言するようであった。—「今日のマスメディアによって、ますますきわめつけの<敵>の役割(それは自己破壊的な『根源<悪>』という姿を与えられている。たとえばサダム・フセイン、麻薬カルテル……)を負わされている。いわゆる『原理主義』は、支配的スピノザ主義への、すなわち固有の<他者>への反動として把握できるだろう。その帰結たるや、理論的には示唆的であるとはいえ、実に悲しむべきものである。…(中略)…本来の意味での倫理的態度が『根源悪』のかたちでしか生き延びられない」(S. Žižek, *Tarrying with the Negative, Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Duke University Press, 1993, p.219. ジジエック『否定的なもののもとへの滞留』酒井隆史・田崎英明訳、太田出版、1998年、343頁)。これは、そこで「<資本—実体 Capital-Substance>」(p.219)を「自己充足的機構」とみなす現代の「スピノザ主義」の問題とされている。こうして、現代の「スピノザ主義」は、実は20世紀哲学の基軸をなした「実体—機能」の問題に関連するとともに、前注(8)によって20世紀のフェティシズム批判に関連する。もちろん言うまでもなく、これはポスト・モダンの哲学の問題でもある。ジジエックは、1993年のこの著作においてカントの根源悪説およびヘーゲルの精神現象学や大論理学を研究している。哲学の古典的研究が、現代史への責任と無関係な「象牙の塔」の所業とは限らないという事例を示している。