

愛の偶然性と人倫の哲学

—ヘーゲル法哲学の家族における偶然性の問題—

Contingency of Love and Philosophy of Ethical Life
— Family and “Vorsorge” in Hegel’s Philosophy of Law —

大藪 敏 宏
OYABU Toshihiro

1. はじめに—ドストエフスキーからナボコフへ—

従来の通説的な哲学史理解によれば、近代哲学ならびにその集大成と目されることのあるヘーゲル哲学においては、偶然性は排除されたり否定されたりしてきたという理解が一般的であった。たとえば日本の代表的な百科事典で「偶然」の項を引くと、次のように解説されている。——「理性 *ratio* とはもともと根拠・理由 *ratio* をさがしもとめる能力である。したがって、理性を基軸に展開された西洋の近代哲学にあっては、<根拠なし>に生起することである偶然性が問題にされる余地はまったくなく、むしろ<偶然的なものの排除にこそ哲学的考察のねらいがある>（ヘーゲル）と考えられていた」¹——。こうした理解は、ごく一般的なものとも言え、他にも類例はいくつも挙げられる²。しかし、西洋近代哲学の中でもとりわけヘーゲルの哲学は、その哲学的考察から偶然性が排除されているとか、偶然性が問題にされる余地がなかったということは言えない。それどころか、とりわけヘーゲルの法哲学を見る限り、偶然性の哲学的考察が包括的に行われる限りにおいてその法哲学が展開されうるとも言えるほど、偶然性が哲学の重要な契機の役割を果たしている。本稿は、このような偶然性についての哲学的考察という視点にもとづいて、ヘーゲル『法哲学綱要』（1821年）の第3部「人倫」の第1章「家族」の哲学的考察の体系的展開における「偶然性」の役割に注目して、そこにおいて「偶然性が問題にされる余地はまったくなく」ということではなく、「家族」における多様な局面において生じる「偶然性」の問題をむしろ重視して詳細に扱うことによって、「家族」という「人倫」の考察が展開していくということを証明していく。同時に「道徳」から「人倫」への内在的移行を理解するための鍵概念が「偶然性」をめぐる「事前配慮(Vorsorge)」もしくは「共同的なもののための配慮と取得(Sorge und Erwerb für Gemeinsames)」すなわち「人倫的なもの」そのものであることも明らかにする。

それだけでなくこの「偶然性」をめぐる人倫の考察が、さらにドストエフスキーからナボコフに至る現代文学の営為の先駆とも言えるような近代的主観性の病理に対する思索(哲学的病理学と癒し)が行われているということをも明らかにしていきたい³。

2. 道徳の偶然性から人倫性の構想へ

「道徳」章の最終局面で取り上げられる悪へと急転しようとする善の「おのれを絶対者として主張する主観性」(S.265, 140節本文349頁)の意識諸形態に対する批判的な「意識経験の学」の原型は⁴、もちろん『精神現象学』の「自己意識」章の「美しき魂」への自己批判の哲学である⁵。この「道徳的立場」(S.298, 「第三部人倫」諸論150節注解378頁)には「なにか特殊なものであるとする病的な嗜癖(Sucht)がある」(S.298, 150節注解378頁)のであって、この嗜癖は「即自且つ対自的に存在する一般的なものでは満足せず、例外(Ausnahme)〔原文のゲシュペルト〕においてはじめて独自性(Eigentümlichkeit)の意識を見いだす」(S.298, 150節注解378頁)。ここに普遍的な道徳法則を目指しながらも、道徳の善への追求が逆に悪へと急転する精神現象の局面が生じる必然性が洞察されている。こうした思想的洞察は、文学史においてはのちにドストエフスキーの諸作品やその文学的發展でもある埴谷雄高作品や大江健三郎作品において詳細に例証され現代化されることになるが、ヘーゲルの『精神現象学』の「不幸な意識」論から『法哲学綱要』の「第二部 道徳」論に至る首尾一貫した哲学的洞察は、こうした後世の文学的探求の先駆的哲学探求とも言えるものである。

また、「社会や共同体が未発達の状態である」(S.299, 150節注解379頁)場合には、人倫性は社会的あるいは共同的に発展したり実現したりできないから、個人道徳つまり個人の徳に依存せざるを得ない。だから、「社会や共同体が未発達の状態である場合には(im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens)、徳としての徳の形式がより多く現れる」(Ibid.)ことになる。そのような共同性が未発達な古代においては、「徳そのものと評された」(S.299, 150節注解380頁)ヘラクレスのような「諸個人独自の天才性(die eigentümliche Genialität der Individuen)」(S.299, 150節注解380頁)によってその未発達の欠陥を補うほかはなかった。しかしこれは天才的個人の特殊な「性格(Charakter)」という「自然規定性を基礎とする」(S.299, 150節注解380頁)ものに依存するかぎり、この社会の欠陥を補う天才の個人的独自性(Eigenümlichkeit)に属する内実は、偶然によって左右されることになろう。あるいはまた、諸徳の「過多と過少との中間」(S.300, 150節注解380頁)という「アリストテレスの整合的なセンス(richtigen Sinne)」(S.300, 150節注解380頁)もまたヘーゲルの歴史哲学からすれば、こうした個人的諸徳の偶然性の問題への『ニコマコス倫理学』的な辻褃合わせの歴史的に整合的な対応であったということができる。

しかし、以上の問題は個人道徳の問題である。つまり「行為」が個人の道徳行為である以上、行為の意図と結果とが同一であるかどうか時間が時間の現実の他者関係の实在連関の中で偶然によって左右されるという、「(個人)行為」の帰結の偶然性に起因した個人道徳の限界を問題化したものである⁶。だから、この個人行為の帰結の偶然性の問題は、個人的行為ではなく、共同的な行為の一般性を参照することによって初めて、問題解決ないしはこうした個人道徳の限界の突破の手がかりを得ることができる可能性が出てくる。こうしてヘーゲルは、人倫的なものが「諸個人の一般的な行為の仕方(die allgemeine Handlungsweise derselben)、すなわち習俗(Sitte)」(S.301, 151節本文381頁)として現れる局面に注目して、「人倫性(Sittlichkeit)」の概念を構想して

いる。だから、「この人倫的実体性においては、個々人の我意と、孤立自存して(für sich)この実体性に反対するであろうような個々人固有の良心とは、消え失せてしまったのである」(S.303, 152節本文382頁)というようなことが言えるのである——さらにこうした人倫的実体性においては「主観と、主観にとって対象、目的、威力である実体との区別は、区別されると同時にまたすぐに消失する形式の区別にすぎない」(S.303, 152節注解383頁)とも言えるから、ポリスあるいは古代的共同体の人倫的実体性と近代的個人の良心の主観性との区別の問題もまた、「実体を同時に主観としてもまた把握すること」という『精神現象学』序文以来の首尾一貫した哲学探究の帰結でもあるとも言えるのである——。こうしてみると、「人倫性」というヘーゲル独自の哲学的概念が構想されたのも、個人的道德「行為」の偶然性の問題への洞察が根底にあって、それがさらに『精神現象学』以来の「真なるもの」への探求と結びついたところによる、とすることができる。

こうして行為の偶然性に注目することによって、道德から人倫性への移行が行われた。「第二部 道德」における偶然性の問題領域の焦点は、まさに道德「行為」の偶然性であった。では「第三部 人倫性」における偶然性の問題領域の焦点は何であろうか。結論を先取りしていえば、人倫性における偶然性問題の焦点は、「配慮」であり「事前配慮」である。そして人倫性における「偶然性」問題の焦点にあるキーワードは、この「事前配慮」とともに「福祉」問題である。つまり、「偶然性」と「事前配慮」と「福祉」が三幅対をなして「人倫性」の理論展開を支える支柱のひとつとなっている、というのが本研究のテーゼとなる。

3. 家族における愛の偶然性

ヘーゲルの法哲学において家族は、婚姻から始まる。だから、ここで家族というのは基本的に核家族を基本単位として考えていることになる。ヘーゲルの法哲学において、家族が「婚姻」から始まって、「生計」や子供の「養育」や「教育」に至ることをも考慮するならば、家族が「婚姻」から始まることは、必ずしも形式的にすぎないこととは言えない。特に、今日における「事実婚」や「同性愛婚」をめぐる議論と比較するならば、その論点の違いは大きい。特に後出の偶然性への「事前配慮」や福祉の「配慮」という時間軸を帯びた社会哲学の違いは大きなものとなる⁷⁾。

またヘーゲルの法哲学における家族の原理が「愛」であることは、現代社会学における家族の原理が「愛」であるのと同様であるが、この現代社会学の先駆的なヘーゲルの法哲学における「愛」の偶然性の諸相についての哲学が、その体系的展開と不可分な重要性をもっていることを、ここでは確認する。

3. 1. 婚姻の出発点の偶然性

そしてこの家族の出発点もまた、偶然性から始まる。——「婚姻の外面的な出発点がどのようなものであるかは、その本性上偶然的であり、特に反省の教養形成に依存する」(S.311, 162節注解389頁)——。この婚姻の出発点の偶然性は、婚姻の当事者の主観にとっては二種類あるが、いずれも偶然性によって左右される上に、さらにこの二種類のうちのどちらであるかも偶然による。——「婚姻の主観的出発点として現れうるのは、この関係に入る両人格の特殊な愛着傾向、ある

いは両親などによるあらかじめの配慮(Vorsorge)と計らいである」(S.310, 162節本文389頁)——。つまり婚姻の当事者にとっての主観的出発点は、両者の「特殊な愛着傾向」つまり恋愛感情であるか、あるいは「両親などによるあらかじめ事前の配慮(Vorsorge)と計らい」つまり事前配慮による見合い等の結婚紹介であるか、この二種類である。そして、このような婚姻の外面的な出発点が偶然性から始まるということ自体を、ヘーゲルは否定しようとはまったく考えていない。

この婚姻の出発点が必然性から始まらなければならないというような思考でいくなれば、必然的な相手以外とは結婚できないことになり、誰が必然的な相手であるのか、ということを経験として決定しなければならないことになる。この基準を当事者以外の他者に委ねようとするれば、神のお告げによって婚姻の相手を決定するというような、熱狂的な新興宗教にありがちな婚姻と人生の必然性を想定しなければならなくなる。そうでなくても、結婚を想定しながら交際している相手との婚姻を最終的に決定する際に、必然性の「赤い糸」を想定したりして自分の信頼する占いで決定するという事例は現代日本でも珍しいとは言えない。こうした必然的な相手以外とは結婚できないというような閉じられた必然性の論理からは、ヘーゲルの思考は遠い。また逆に、誰が必然的な相手であるかを当事者の心胸の内面的確信を基準にして決定しようとするれば、つまりは「兩人格の特殊な愛着傾向」つまり性愛や純粋な恋愛感情によって決定すればよい、ということになる。こうした決定に内在する偶然性を、『法哲学綱要』は考察しているが、次にその考察内容を取り上げることとする。内的權威の必然性にも外的權威の必然性にも一方的に依拠するような論理を回避しようとする点で、ヘーゲル法哲学の二正面作戦は一貫しているが、この反權威主義的二正面作戦を支えるのは、「自己意識」の「自由」である⁸。その一端は、本稿「3. 4. 愛の偶然性と自己意識の人倫的自由」で示される。

3. 2. 性愛主義の偶然性と近代の「個人的独自性」

まず性愛を基準とする考え方に対しては、ヘーゲルは次のように書いている。——「性愛(Geschlechterliebe)が興味の根本をなしている現代の戯曲やその他の芸術表現においては、身の毛のよだつような冷酷な要素が見いだされる。こうした要素が、描かれた情熱の激しさのなかへ持ち込まれるのは、情熱に結びついている全くの偶然性のためであり、つまりは、すべての興味がただこれらに基づくものと表象されるためである。」(S.311, 162節注解390頁)——。このような「性愛が興味の根本をなしている現代の戯曲」のヘーゲル以後の20世紀における代表的なものは、テネシー・ウィリアムズの『欲望という名の電車』であろう。そこでは「身の毛のよだつような冷酷な要素」と「描かれた情熱の激しさ」の中で、ヒロインは発狂するに至ることが戯曲の終幕で表現されている。しかし、フロイトのエロティシズム研究以後に現れたD.H.ロレンスは、こうした性愛の内奥にこそ終末論からの解放の手がかりを見いだそうとしたし、またR.ローティが敬愛するウラジーミル・ナボコフもまた性愛的感性の中のはかない偶然的な瞬間に救済の例外的契機を感じ取ろうとするほかになかった⁹。しかし、こうした方向の探求がいかにも「冷酷」で残酷な結果をもたらすかということは、アドルノやホルクハイマーやラカンらが既に指摘していたように20世紀を待たなくともフランス革命期に既にマルキ・ド・サドが解明していたのであり、ヘーゲルがサドの作品を知っていたかどうかはともかく、このフランス革命期の啓蒙的合理性の

残酷さを既に『精神現象学』(1807年)においてアドルノやホルクハイマーやラカンの先駆として哲学的に分析していた。だから、ロレンスにせよナボコフにせよ、ヘラクレスのような例外的天才的個人の独自性を救済することが何よりも重要なことになったのだが、このヘラクレスの例外的天才的個人の独自性(S.299, 150節注解380頁)にヘーゲルの法哲学が依拠しなかった(Ibid.)のは、英雄的個人の没落を描くギリシアの古代悲劇やロマン主義的悲劇の美学的意義を評価した自らの美学と一線を画したヘーゲルの法哲学が、英雄的「個人の没落をともなわない人倫的理念」(S.278, 140節注解への原注363頁)へと向かったのと同様である。

それゆえ恋愛至上主義を、ヘーゲルは次のように位置づけることになる。つまり、恋愛感情の「特殊な愛着傾向」を基準とする方向の「極では、無限に特殊な個人的独自性(Eigentümlichkeit)がうるさい要求をふりまわすのであって、この独自性は近代世界の主観的原理(前記の124節注解を見よ)と結びついている」(S.311, 162節注解389頁)、と。この「近代世界の主観的原理」が「不幸な意識」として俗世から孤立して他者を悪と独断的に断定することを自分に許すとき¹⁰、テロリズムが生み出され(『法哲学綱要』140節注解で詳解された)¹¹、フランス革命は恐怖政治へと至り(これは『精神現象学』で描かれた)、またこの「近代世界の主観的原理」が「特殊な愛着傾向」を基準とする方向で性愛至上主義において性を通じた生の解放をめざすときサディズムがサドの作品上で表現されたのである。まさにマルキ・ド・サドはこうした複数の文脈に投影された「近代世界の主観的原理」の消点を体現したのである¹²。そしてナボコフを敬愛するローティは、性愛主義のあわいにかすかに垣間見られる希有の偶然的瞬間に連帯の可能性を賭け、この偶然性・連帯の連関がアイロニストの「優しさ」を可能にする瞬間に賭ける。これに対してヘーゲルはこうした性愛主義の情熱の激しさの中に冷酷な要素がもちこまれるのは、「情熱に結びついているまったくの偶然性のためである」と書いていたのである。この偶然性こそ、フロイトが「性理論三編」の中で述べた「精神分析で主要な役割を果たすのは、偶然的な要因(akzidentellen Momente)である」(フロイト「性理論三編」第三版の序)とか「臨床においては、偶発的な要因(akzidentellen Faktoren)の重要性が強調される」(フロイト「性理論三編」結語)と述べていたものである¹³。そして、こうした性愛の情熱における偶然性がナボコフやロレンスやローティが想定するように「救済」や「優しさ」を可能にするのか、それともサドが描いたような「冷酷」さを可能にするのかは、偶然的な賭けになるほかはないのである。この偶然的な賭けの神学的構成を試みたのがB.パスカルとG.バタイユであったから、バタイユはヘーゲルを繰り返し参照しなければならなかった。

3. 3. 純愛主義の偶然性

また他方で、恋愛感情の「特殊な愛着傾向」を性という自然的傾向性から純化する形での基準化は、純愛主義のかたちをとることなる。この純愛主義については、次のように書かれている。——「神的なもの、実体的なものが、その現存在から分離されてしまい、精神的統一の感情と意識さえもが、誤っていわゆるプラトニック・ラブ(sogenannte platonische Liebe)として固定されてしまったのは、さらなる抽象である。こうした切り離しは僧侶的見方(mönchischen Ansicht)と連関している。僧侶的見方は、自然的生命活動の契機を、文句なしに否定的なもの、と規定し、

そしてまさにこの切り離しによって、自然的生命活動の契機に特別の無限な重要性を与えるのである」(S.319, 163節注解391頁)——。こうして性愛主義だけでなく、純愛主義もまた、その抽象性のゆえに別の形での偶然性にさらされることになるのである。感性的傾向性に依拠すればよいわけでもなければ、その感性的傾向性から脱却して「僧侶的に」純化すればよいというわけでもない、というのがヘーゲルの思考である。

こうした『綱要』の叙述を、ヘーゲルの講義では次のように補足している。婚姻を単に「性的関係(Geschlechtsverhältnis)」(S.310, 161節補遺388頁)に還元してはいけなく、また同時にカントの『人倫の形而上学』のように単に「市民的契約」(Ibid.)に還元(これについてはすでに『綱要』75節注解において「恥ずべき仕方」と批判していた)してもいけないが、さらに「婚姻の本質を愛にしかおかない考え方」もまた「しりぞけなければならない。「というのは、感情である愛は、どう顧慮しても偶然性が入りこむのを許す」(Ibid.)からである。ここでの感情が偶然性に左右されるというヘーゲルの指摘は、既に見たように『綱要』の「序文」において1817年10月18日のワルトブルク祝祭でのフリースの演説を「浅薄」さと批判して、「共同精神」を友情という感情の偶然性に委ねることの危険性を指摘していたのと一貫している¹⁴。

3. 4. 愛の偶然性と自己意識の人倫的自由

では、こうした「婚姻の外面的出発点」(S.311, 162節注解389頁)における「本性上の偶然性」(Ibid.)の問題は、「共同的なもののための配慮と取得(Sorge und Erwerb für Gemeisames)すなわち人倫的なもの」(S.323, 170節本文398頁)という観点からは、どのように考えられるべきであろうか。ここで想起されるのは、『綱要』「緒論」における「自己意識が、法権利と道徳と全人倫との原理をなす」(S.72, 21節注解213頁)という、つまり個別的自己意識の自覚を介して意志の自由を再獲得するという、法哲学における自己意識の原理である。だから、「家族」章の冒頭の「A 婚姻」の冒頭節161節本文では次のように記されているのである。——「しかし自己意識においては、…(中略)…即自的にあるだけの、そしてまさにそれゆえに実存したあり方においては外面的であるだけの統一が、精神的な愛へ、自己意識的な愛へ変えられるのである」(S.309f. 161節本文388頁)——。個別的な自己意識による意志の自由の再獲得については、「緒論」の研究において既に詳解したところであるが¹⁵、婚姻の場面において、これが「精神的な愛へ、自己意識的な愛へ変えられる」とはどういうことであろうか。

「婚姻の外面的出発点」の「主観的出発点」は、162節において恋愛と(事前配慮による)見合いであった。しかし、「客観的出発点は、両人格の自由な同意、詳しくいえば、自分たちの自然的で個別的な人格性をかの統一において放棄して一人格をなそうとすることの同意である」(S.310, 162節本文389頁)。つまり外面的には主観的出発点としては、恋愛から始まろうと「事前の配慮にもとづく」仲介者の紹介による見合いから始まろうと、その出発点はいずれにせよ出会いである以上は偶然的であらざるをえない。しかし、その偶然的な出会いから始まって、両者の「自己意識」が婚姻に自覚的な同意つまり自己意識的な「自由な同意」をなすかどうか、婚姻の「客観的出発点」なのである。どのように情熱的な性愛であろうと、どのように純粋な純愛であろうと、両者が自己意識にもとづく「自由な同意」を婚姻に与えなければ、婚姻は客観的に進まない

のである。そしてこの「自由な同意」において、「共同的なもののための配慮と取得(Sorge und Erwerb für Gemeisames)すなわち人倫的なもの」を、兩人格の共同によって実現しようという同意がなされたことになるのである。これが、どんなに情熱的であろうとも、どんなに純粋であろうとも、情熱的な性愛とも純情な純愛とも、婚姻が「客観的」に異なる点である。法哲学において重要なのは、法の原理であった意志の自由の客観的実現である。だから、「婚姻の人倫的な点は、実体的目的としてのこの統一の意識にある。したがって愛、信頼、個人的生活全体の共同にある」(S.313, 163節本文390頁)のである。だからこそ婚姻においては、「情熱の偶然性や一時的な特殊的好みの偶然性を越えた」(S.313, 163節本文390頁)絆が現れてくると言えることになる。この絆を客観的に現象させるのが、結婚式という儀式である。だから、「婚姻の締結そのものである儀式によって、この結合の本質が感情や特殊な愛着といった偶然的なものを越えた人倫的なものであることが表明され確言される」(S.315f. 164節注解393頁)のである。

先の161節本文の「精神的な愛、自己意識的な愛」(S.310, 161節本文388頁)というのが、どのような愛であるのかは、この結婚式という儀式について言及される164節注解に示されている。「精神的な愛、自己意識的な愛」というのは、もちろん偶然的な感性的な愛とは区別されて、人倫的な愛と呼ぶことができるものであろう。この人倫的な愛について、164節注解は、「愛の人倫的な面、すなわちより高い立場に立って単なる自然衝動を抑え退ける愛の働き」(S.316, 164節注解394頁)と述べている。またこれに続けて、「婚姻の人倫的規定」について、「意識が自然性と主観性を脱して実体的なものについての思想へと自分を集中し、感性的な愛着の偶然と恣意をいつまでもおのれのもとに残しておかないで、こうした恣意から婚姻の結合を取り出すこと」(Ibid.)と記している。

こうした叙述から、家族を形成する出発点である婚姻における感性的愛の偶然性を超えるために、個々人の自己意識による承認の原理が登場して、「精神的な愛、自己意識的な愛」において、「愛の人倫的な側面」が生み出されたということがわかる。こうしてみると「家族」の出発点においても、男女の出会いと愛の「偶然性」が、家族の哲学的考察の不可欠の契機となっており、それが「人倫的なもの」の構想と構成をはじめて可能にするということが分かる。

3. 5. 情熱と相続の偶然性と共同的人倫の継続性

しかしヘーゲルは単純な共同体論者ではない¹⁶。つまり、第1部の抽象法から第2部の道徳の担い手であった個人的人格が、家族等の共同的人倫へと解消し融合し共同体を構成することによって、社会生活における偶然性その他のさまざまな問題が解決するというようなことを考える楽観的な共同体論者ではない。そうではなく、むしろ個々人の特殊な自由の実現こそが法哲学の理論的な枢軸をなしているのだから、こうした家族という人倫よりも、こうした個々人の特殊な自由の実現の方が理論的に優先される。家族の原理が特殊な愛感情である以上は、それは簡単には普遍的な愛へと抽象化されることはできない。親子や兄弟という身近で自然的な「孝悌」の愛を外の人間関係におし広めることを説いた孔子の「仁」にもとづく「修身・齐家・治国・平天下」につながる思想とも、あるいは逆にこの思想を「別愛」として批判して、自他を区別しない広い平等な「兼愛」を説いた墨子の「兼愛」の思想とも異なる。ヘーゲルのアプローチは、あ

くまでも個々人を通じた個々人の特殊な自由の実現に照準しているという点では、共同体論者というよりは、むしろリベラリストに近い側面をも有している。こうしたヘーゲルの個々人の特殊な自由の実現を軸とする法哲学は、家族愛に対する次のような現実的な見方にも示されている。——「婚姻の人倫的契機である愛は、愛である以上、現実の現にいる諸個人に対する感情であって、抽象的観念に対する感情ではない」(S.336, 180節注解410頁)——。そして現実の目の前の諸個人に対する感情である以上は、この感情はささいな偶然性によって左右され揺れ動くのが、むしろ通常態である。けんか(不和)をして激しく憎み合ったかと思うと、仲直りをして(共)依存し合ったりというのが、夫婦間や親子間や兄弟姉妹間の愛の感情の通常である。こうした現実の家族愛の感情の揺れ動きに比べれば、「孝悌」も「兼愛」もかなり理想化された愛の姿のように思われる。こうした現実的な観点からは、家族の親密性も愛も、常に危機に晒されているのである。だから、あらゆる偶然性を包括的に考察しようとするヘーゲルの法哲学は「離婚」の危機を直視し、「離婚」が成立する条件を偶然性の社会哲学の観点から、次のように明確に承認している。——「婚姻(Ehe)はようやく直接的な人倫的理念であるにすぎず、したがってその客観的現実性を、主観的な心術や感情の親密性(Innigkeit)というかたちでもっているにすぎないから、この点に婚姻の現実存在の第一の偶然性がある¹⁷。…(中略)…けれども第三の人倫的権威は必要である。これは上のような心術をもった単なる身勝手な考えに対して、また単に一時的な気分の偶然性(Zufälligkeit bloss temporärer Stimmung)などに対して、婚姻という人倫的実体の正しい法を堅持し、こうした身勝手な考えや一時的な気分の偶然性を全面的な不和から区別し、そして全面的な不和であることを確認した場合にはじめて婚姻を解消させうる権威である」(S.329, 176節本文404頁)——。

このように離婚が成立する条件が明確に承認されているのも、愛感情の偶然性を明確に承認しているからである。では、「同棲」や「内縁」と「婚姻」とは、どこに違いがあるのだろうか。この問題について直接的な言及をしているのは、この「内縁(Konkubinat)」と「婚姻」の区別に直接言及している163節の補遺の講義である。そしてその163節の本文では、「婚姻の人倫的な点」を「愛、信頼、個人的生活全体の共同」にあるとしている。この婚姻の人倫性においては、「満足すればすぐ消え失せるのが定め」「自然的衝動」は単なる自然的契機へと引き下げられて、「情熱の偶然性や一時的な特殊の好みの偶然性を超えた、それ自体においては解消することのないものとして」、「精神的な絆」が現れてくる(S.313, 163節本文390頁)。つまり「情熱の偶然性や一時的な特殊の好みの偶然性」に左右されやすく移ろいやすい「愛、信頼」だけでなく、「個人的生活全体の共同」が入ってきて、さらにその延長線上で出てくる子供の養育や教育といったことも含めて社会的な生活全体の共同の永続性への対応が前提となるところが、「同棲」や「内縁」と「婚姻」との法的な違いを生み出す。こうした「生活」や「生計」や「養育」や「教育」を共同して継続的に営む必要がある(なぜなら、さしあたって家族以外にこうした営みを担う仕組みがないのだから)以上は、偶然性に左右されて移ろいやすい「愛」だけにもとづく「同棲」では、子供という次の世代を継続的に育てるには、あまりに脆弱であったからである(後進国の経済的犠牲の上に立つ少数の先進国における一部上層階級においてのみ、この脆弱さを回避することも部分的に可能となることはあるかもしれない)。

こうして「人倫」としての「家族」は、「愛」の感情という原理だけではなく、別の側面つまり

「生活」「生計」といった「福祉」への「配慮」という側面への対応をも担うのである。この人倫的側面への対応のためには、家族は経済的「資産」をもたなければならないことになる。そこで「第三部 第一章 家族」「A 婚姻」は、「B 家族の資産」の議論へと移行することになる。ではその「B 家族の資産」の冒頭節の170節の冒頭を見てみよう。——「家族は所有をもつだけではない。むしろ普遍的で永続的な人格としての家族にとっては、持続的で確実な占有である資産の必要と使命とが生じる。抽象的所有におけるたんなる個々人の特殊的欲求という恣意的契機と、欲望のエゴイズム(Das im abstrakten Eigentum willkürliche Moment des besonderen Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde)とは、ここでは共同のもののための配慮と取得(Sorge und Erwerb für Gemeinsames)に、すなわち人倫的なものに変わる」(S.323, 170節本文398頁)——。

こうして「A 婚姻」の契機である「愛」の偶然性から始まった家族の人倫の理論は、「B 家族の資産」を経て、「C 子供の教育と家族の解体」という3ないし4の段階を経ることになる。この理論展開の中では、家族の共同的な「資産」の維持と継承をめぐる、近親者の近親の「偶然性」による相続の正統化論への批判(S.330f. 178節注解405頁)がなされたり、遺言による「仲間」への遺産相続の偶然性への批判(S.332, 179節注解406頁)がなされたりして、「婚姻は直接的な人倫であるから、婚姻の本性そのもののなかには、実体的関係と自然的偶然性と内的恣意とが入りまじっている」(S.335, 180節注解408頁)という偶然性をひきずった家族内部のさまざまな偶然性が考察されるのである。

4. おわりに——フランクフルト学派から現代プラグマティズムまで——

「道徳」から「人倫」への移行にあたっては、「道徳」の哲学的考察の最終局面であった140節において近代的主観性をもたらす多様な偶然性の諸相の分析だけでなく、150節等にも見られたように個人的諸徳の偶然性ならびに「(個人)行為」の帰結の偶然性の考察から「諸個人の一般的な行為の仕方、すなわち習俗」に注目して「人倫性」概念が構想されたことが確認された(本稿2節)。

次に、第3部「人倫」の冒頭の「家族」でも、家族構成の原理と位置付けられた愛の偶然性の諸局面が詳細に取り上げられていた(3節)。まず、家族の出発点そのものが偶然的事であることが取り上げられる(3.1.)。その出発点として、一方で性愛主義の「情熱に結びついている全くの偶然性」が取り上げられて、それが「近代世界の主観的原理」と結びつく様相が考察される(3.2.)。他方で、純愛主義にも「偶然性が入り込む」局面が考察される(3.3.)。こうした偶然性の様相において、フランス革命の社会哲学をマルキ・ド・サドをもとにして考察したホルクハイマーやアドルノの啓蒙の弁証法の哲学が、現代哲学をナボコフをもとにして考察したローティの社会哲学へとつながっていく文脈を、ヘーゲルは愛の偶然性が「近代世界の主観的原理」と結びつくことによって生み出されていくという歴史哲学の開発によって先行的に考察していたことになる。

そのうえで上記のような感性的な愛の偶然性の問題に対して、法の原理でもあった意志の自由の客観的実現という文脈において「精神的な愛、自己意識的な愛」を対置することの社会哲学的な含意が考察される(3.4.)。そこからもたらされる「婚姻の人倫的規定」とともに、やはり「気分

の偶然性」とともに「離婚」の条件も考察され、さらに「個人的生活全体の共同」という新たな文脈において、「生活」や「養育」や「教育」の共同性と恒常的持続性の問題から偶然性と「福祉」とへの「配慮」という側面が重要となり、「ここでは共同のもののための配慮と取得に、すなわち人倫的なもの変わる」のであった(3.5.)。「福祉」と「教育」の共同性が、ヘーゲルの人倫の構想においては、偶然性への事前「配慮」という観点から、体系的に一貫して考慮されていた。

こうして、道徳から人倫への移行だけでなく、人倫概念そのものの成立にとっても偶然性の考察が中心的な役割を果たしていると言っても過言ではないことが明らかとなった。

近代的主観性の「個体的自由のパトロジー(病理学)」という語によって、今日におけるうつ病の急増を分析したのはフランクフルト学派第3世代のアクセル・ホネットであったが¹⁸、その際にはホネットもまたヘーゲルの法哲学を重要な手がかりとしていた。フランス革命のテロルをアドルノとホルクハイマーはヘーゲルを参考に啓蒙の弁証法の中にサドを位置付けることによって分析したが、このテロルの問題は近代的主観性がイデオロギーや宗教と結びつく際の病理と狂信をドストエフスキーが文学化した¹⁹。さらに20世紀の性愛主義的な解法はナボコフらによって文学化され、そこにもたらされる連帯とアイロニーの問題は現代プラグマティズム哲学のローティが考察した。だとすれば、サドとドストエフスキーからロレンスとナボコフに至る現代文学史の営為とともに、フランクフルト学派のアドルノとホルクハイマーとホネットから現代プラグマティズム哲学のローティに至る現代哲学史の営為を、ヘーゲルは近代的な主観性が偶然性と交錯する局面でもたらす社会哲学の問題として位置付けることによって先駆的に予示するとともに、その人倫性の哲学を構想していったということになる。サドやドストエフスキーからロレンスやナボコフに至るまでの世界文学史を、近代的な主観性と偶然性という観点から通貫的に理解する哲学的分析枠組を提供しようという点で、希少な先行研究であったと言えるのではないか。それは、偶然性を体系から排除することによってではなく、偶然性を体系的に考察することによってもたらされたのである。

偶然性を体系の外に位置付けようとするならば、当時の情況的対比においてシェリングの積極哲学の途しかなかった。これを契機にして登場してきたのがC.S.パースのプラグマティズム哲学であり²⁰、それを発展させることによって初めてJ.デューイの教育哲学と社会哲学が可能となった。今日の教育学における「単元学習」の哲学的震源地となった米国プラグマティズムの教育哲学もまた、20世紀のテロリズムやエロティシズムとも啓蒙の弁証法とも近代的な主観性の隘路という問題圏において無関係ではないということ、ヘーゲルの歴史哲学の構想力はコンステレーションの中に配置する。この情況的配置は、1807年の『精神現象学』の刊行がもたらしたヘーゲルとシェリングとの別離によって産み出されたものである。この別離の理解は、その後の思想史と文化史と教育史と科学史つまりは文明史の大半を理解する上で、重要である。別離はトラウマとともに、新たな創造性と歴史と教育とを産み出したからである。

(註)

¹ 加藤周一監修『世界大百科事典』(平凡社 1988年初版)の「偶然」の項目、同第8巻、27頁。ただし、「偶然」という項目を立てて哲学的な説明をしていること自体が、この事典の見識の高さの証左であり、ここで取り上げ

られる問題によってこの事典やその解説の価値が問題になるわけではない。

² 拙稿「ヘーゲルの社会哲学における偶然性の問題」『富山国際大学紀要』第10巻、2000年、13頁以降。

³ 「病理」もしくは「病理学」すなわち「パトロジー」という用語については、後注(18)のホネット等を参照。

⁴ ヘーゲル全集からの引用や参照箇所への提示は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用または参照箇所の巻数と頁数を表す。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。

⁵ 拙稿「道徳の最高の尖端における善悪が転倒する偶然性—ヘーゲルにおける「正義」の「暴力」と「人間の安全保障」—」『子ども育成学部紀要』第3巻、富山国際大学、2012年、50頁。

⁶ 20世紀のG.E.M. アンスコム『インテンション』(1963年)以降の分析哲学の歴史における実践的行為論の文脈の中でヘーゲルの道徳行為論を位置づけて、その意義と21世紀の有効性を論じたものとしては、次を参照。そのピピンの研究においても「道徳」が「人倫」へと展開することの実践哲学上の必然性が評価されている。R.B.Pippin, *Hegel's Practical Philosophy, Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008.

⁷ ポリティカル・コレクティブと関連したこうした今日的議論の源流は、1960年代のヒッピー時代の「フラワー・ジェネレーション」に遡ることができる。C. テイラーの著書からの次の引用箇所「表現主義的転回」に示されている。「善き生は、我々の感覚的な充足がより高次の意義をもつものとして経験されるような感覚的なものと精神的なものとの完全な融合のうちにあるようになる。この途を辿る旅はその時代〔近代〕を超えて、我々の時代にこの道の果てへと辿り着くが、それはおそらく1960年代の『フラワー・ジェネレーション』においてなのである」(C. Taylor, *Source of the Self, the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p.373, C.テイラー『自我の源泉—近代のアイデンティティの形成—』下川潔他訳、名古屋大学出版会、2010年、416頁、ただし邦訳は引用者により変更)。ここでテイラーは原注においてヘーゲルが影響を受けたヘルダーリンに言及している。この今日的議論との差異は、実はヘルダーリンとヘーゲルとの友情と別離にも関連する。本稿末尾のシェリングとの関連をも併せて考えるならば、ヘルダーリンとヘーゲルとシェリングとの3人の間の1790年代のチュービンゲン大学における友情とその後の相互影響史と哲学的分化の歴史に現代の思想史と社会史と教育史の多くの秘密を解く鍵があることになるが、それはこうした今日的議論を担う今日の公共哲学にも関連する鍵でもある。しかし今日の公共哲学はなお、この1960年代の「フラワー・ジェネレーション」の思考によって規定されている。

さらに、テイラーの「善き生は、我々の感覚的な充足がより高次の意義をもつものとして経験されるような感覚的なものと精神的なものとの完全な融合のうちにあるようになる」という「フラワー・ジェネレーション」に至る境地は、1990年代の「オウム真理教」事件に至るものでもあるとすれば、それは1960年代の「フラワー・ジェネレーション」が必ずしも終着駅というわけではないということになる。ヘーゲルの法哲学は、こうした境地の分析を行うが、こうした文学的境地あるいは宗教的境地とはかなり異なった近代制度論的分節化を辿る。

⁸ 拙稿「表象の偶然性と社会科学の論理—ヘーゲル法哲学における法と道徳との衝突と二正面作戦—」『人文社会科学紀要』第1巻、富山国際大学、2001年。

⁹ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989, p.149. R.ローティ『偶然性・アイロニー・連帯』齊藤純一・山岡龍一・大川正彦訳、岩波書店、2000年、304頁。

¹⁰ 「純粋心情のテロリズムに対するヘーゲルの異議」(J.ハーバーマス)については、河上倫逸他編『法制化とコミュニケーション行為—ハーバーマス・シンポジウム』未来社、1987年、23頁、参照。

¹¹ 前掲拙稿「道徳の最高の尖端における善悪が転倒する偶然性—ヘーゲルにおける「正義」の「暴力」と「人間の安全保障」—」、49頁。

¹² M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*. Querido Verlag, 1947.

¹³ S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Verlag Franz Deuticke, 1905. *Gesammelte Werke*, Fünfter Band, S. Fischer Verlag, 1991, S.29, S.141. フロイト「性理論三篇」『エロス論集』中山元編訳、ちくま学芸文庫、筑摩書房、1997年、18頁、195頁。

¹⁴ 前掲拙稿「表象の偶然性と社会科学の論理—ヘーゲル法哲学における法と道徳との衝突と二正面作戦—」、62頁。

¹⁵ 拙稿「実定法の偶然性と法哲学—ヘーゲルの実証法学論とハーバーマスの法制化論—」『人文社会科学紀要』第2巻、富山国際大学、2002年。同「法における自由の実現と人倫的世界の無神論—ヘーゲル法哲学における自由意志能力説批判—」『人文社会科学紀要』第4巻、富山国際大学、2004年。同「自己意識の個性性と偶然性—ヘーゲル法哲学における意志の自由と個別的自己意識—」『国際教養学部紀要』第1巻、富山国際大学、2005年。同「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』第2巻、富山国際大学、2006年。

¹⁶ *Beyond liberalism and communitarianism : studies in Hegel's Philosophy of right* / edited by Robert R. Williams. - Albany : State University of New York Press, c2001.pp.2, 17.

¹⁷ 163 節本文とその補遺参照。

¹⁸ 2000年10月21日の社会思想史学会におけるアクセル・ホネットの講演「個体的自由のパトロジー—ヘーゲルの時代診断と現代」。A.ホネット『自由であることの苦しみ—ヘーゲル『法哲学』の再生』、未来社、2009年。拙稿「市民革命の理念と個体的自由の病理—テロ・スパイラルと法の哲学—」『法政哲学会会報』第21号、法政哲学会、2003年、10~18頁。

¹⁹ ヘーゲル研究から出発したC.テイラーは次のようにドストエフスキーが近代テロリズムの精神的源泉を示したということを高く評価しているが—しかもその直前で若きドストエフスキーがシラーとドイツロマン派の影響を受けたことに触れながら—、この問題の解明の先駆がヘーゲルの精神現象学であることには触れない。「世界のまさにリアルな悪によって刺激された嫌悪と自己嫌悪が悪をいかに外界に投射して押し付けながら、自己と世界とをいかに二極化することを促進するかを、ドストエフスキーは理解させてくれる。…(中略)…ドストエフスキーほどに、近代のテロリズムの精神的源泉(*spiritual sources of modern terrorism*)について深い洞察を与えてくれる人物はいないし、またテロリズムというものが自己憎悪への反応でありうるということを明瞭に示した人物はいない、と私は信じる」(C. Taylor, *Source of the Self, the Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, 1989, p.451, C.テイラー『自我の源泉—近代的アイデンティティの形成—』前掲邦訳書、503頁、ただし邦訳は引用者により変更)。ここに登場する「投射」は、もちろんフロイトの精神分析学が明らかにした「防衛機制」の一つであり、2001年のW.T.C.の9.11同時多発テロの直後にパリ・フロイト派のS.ジジェクが映画『マトリックス』のセリフを引用しつつ明示的にヘーゲル哲学に依拠しながら対テロ戦争の心理メカニズムがテロリズムの心理メカニズムと同一の「投射」であることを示したのも、この「防衛機制」論の哲学的先駆がヘーゲル『精神現象学』であったことを示しているからにはほかならない(Cf. Slavoj Žižek, *Welcome to the desert of the real! : five essays on September 11 and related dates*, Verso Books, 2002.)。

²⁰ C.S.パース『偶然・愛・論理』三一書房、1982年、250頁。