

生命ある善としての家族

——ヘーゲル『法の哲学』における人倫的実体の始めの姿について——

神山伸弘

一 はじめに——〈家族〉とその自由な意志

ヘーゲルの『法の哲学』の観点からすると、〈家族 Familie〉は、人民 (Volk) と並ぶ人倫的実体である。「それだけで独立してある (für sich seiend) 自己意識をその概念と統一させて含む人倫的実体は、家族や人民という現実的精神である」⁽¹⁾ (S156)。

〈人倫 Sittlichkeit〉とは、「生命ある善としての自由の理念」 (S142) である。こうでいう「生命ある善 lebendiges Gute」は、自己意識がこれを「知って意志し」、「行為すること」でこれに現実態を与える (ebd.)。つまり、〈家族〉が「生命ある善」の現実態として成り立つのは、自己意識という主観の理論的で実践的な活動による。ただ、この場合、主観のこうした活動は、意志論的にいって恣意 (Willkür) によるものだと考えられない。というのも、〈人倫〉において、自己意識は、「人倫的な存在」を「それ自

体でもそれだけで独立してもある (an und für sich seiend) 基礎」とし、「みずからを動かす目的」として存在からである (ebd.)。

つまり、〈家族〉を「生命ある善」の現実態として成り立たせるためには、自己意識という主観の理論的で実践的な活動が、主観内部に閉塞することなく、客観としての「人倫的な存在」を対象とし目的としなければならない。

さしあたりこのかぎりでは、〈家族〉を成り立たせる主観の理論的で実践的な活動のあり方、またその対象や目的となる客観である「人倫的な存在」の内実は、無規定のままである。これらは、いずれ問題とせざるをえない。とはいえ、このかぎりでも明らかなきことは、〈家族〉は、主観と客観とを統一する実体だとみられるとき、少なくともヘーゲルのいって、主観を滅却するあり方としてはまったく成り立たず、むしろ不断に自己意識を要求しつづけるということ、また、このときの客観は、「主観的な思いつき

(Meinen) や好み (Belieben) (S144) に委ねられているものではなく、「人倫的な存在」として普遍的で必然的なものであるしかない、ということである。要するに、ひとは、おのれの左右できない「法則 (Gesetz) や制度 (Einrichtung) (ebd.) をまさにそれ自身のみならずのものとして選び取ることによって〈家族〉を成り立たせている、とヘーゲル的には捉えられるわけである。現代風の言い方をすれば、自己決定できないことをそのまま選ぶ、取る自己決定をなすことにより、〈家族〉は成り立っている。

ところで、冒頭で掲げたように、〈家族〉は、「それだけで独立してある自己意識をその概念と統一させて含む人倫的実体」だが、この規定にある自己意識の「概念」とは、もっとも基礎的には、意志としての「自由の概念」である。ヘーゲルは、〈人倫〉を、「現前する世界となるとともに自己意識の自然となった『自由の概念』」(S142) としていた。この場合、「自由の概念」とは、一般的に、普遍と特殊とを統一する個別という意志論的な事態であるとともに、⁽²⁾〈人倫〉の場においては、「それ自体でもそれだけで独立しても自由な意志の理念」(S33) として、意志のあり方自身をみずからの意志の対象とする事態でもある (S22)。当然ながら、〈人倫〉の場合、こうした意志のあり方自身が、対象や目的としての「人倫的な存在」であるから、「自由の概念」は、「自由な意志」のメカニズムを具えた「人倫的な存在」ということができる。⁽³⁾したがって、〈家族〉も、そのものとして「自由な意志」が成り立

っていないければ、人倫的な実体としての資格をもちえていない。そこで、この「自由な意志」が〈家族〉においてどのような現実的に成り立つのかを考えてみる必要がある。ヘーゲルが概念把握する〈家族〉は、典型的には、夫(父)と妻(母)と子からなるいわゆる核家族そのものだが、⁽⁴⁾子は、「それ自体で自由なもの」であるとはいえず、それだけで独立してそうであるわけではない。子を教育することは、子を「自立態と自由な人格態に高める」ことだが、これは、同時に、子が「家族の自然的統一から抜け出る能力を獲得させる」ことでもある (S176)。そして、子がそれだけで独立して自由となる時、家族そのものは、少なくとも子を含むものとしては、「人倫的に解体」している (S177)。したがって、〈家族〉においては「自由な意志」を「それ自体でもそれだけで独立しても」論ずることのできる関係は、現実的には夫と妻の〈婚姻 Ehe〉関係以外にないことになる。⁽⁵⁾

もっとも、〈婚姻〉という統一は、「実体的なものとしては内心 (Innigkeit) と感じ方 (Gesinnung) にすぎず、現実存在するものとしては両主観に分かれている」(S173)。この統一が子として表現されていると考えるなら、たしかに、その子が「統一そのものとして、それだけで独立してある現実存在と対象」となっている (ebd.)。しかし、こうした子は、〈婚姻〉という統一の現実存在ではあっても、それ自身が「それだけで独立して」「自由な意志」を有するわけではない。端的な言い方をすれば、子が家族の意志

をそのものとして最終決定するわけではない。したがって、〈婚姻〉という統一のそれ自体の主観的な現実存在は、「関係」とはいっても、夫および妻の「内心と感じ方」に還元されることにならざるをえないから、〈家族〉における「自由な意志」は、現実的には、夫および妻のそれぞれの意志であるとともに両者に同一の意志にほかならないことになる。

二 〈家族〉を普遍的・必然的と考えないときの帰結

〈家族〉の「自由な意志」を夫と妻が一致して抱いていることが「内心と感じ方」といった主観性にあるとするかぎりでは、その意志の形式的な側面しか理解できていない⁽³⁸⁾。もっとも、〈家族〉が「生命ある善」でありうるためには、これが客観的な「人倫的な存在」でなければならないことだけは、前節でも示しておいた。しかし、これがいかなるあり方をするのかは、ここでは無規定のまま放置している。〈家族〉という「人倫的な存在」が普遍的で必然的な規定としていかに考えうるのか、この点こそが〈家族〉の「自由な意志」を内容的にも理解させるものとなるだろう。

しかし、現代の社会人類学的な知見によれば、〈家族〉のあり方における普遍的で必然的な規定などを想定することは、無意味とみなされよう⁽⁶⁾。こうした実証主義的な真面目な議論をカリカチュア化すれば、〈家族〉は「メタファー」にすぎない、とみなされ

ることにもなる⁽⁷⁾。こうなると、〈家族〉は、むしろ、「主観的な思いつきや好み」によって任意に恣意的に設定されさえすればよいはずである。したがって、同じことだが、〈家族〉は——ヘーゲルのなターミノロジーにすぎないとされるかもしれないが——「生命ある善」として考えようもないことになる。

もちろん、こうした論理的帰結が現代社会で自覚的に引き受けられるかどうかは、この場での主題ではない。それよりも、我々の関心事は、「生命ある善」である「直接的な、つまり自然的な人倫的精神」⁽⁸⁾(§157)としてヘーゲルが〈家族〉を捉ええた理由にある。というのも、〈家族〉は「生命ある善」として必ずしも現代的には「学問」的に公認されないとするならば、〈家族〉と「生命ある善」との関係をより一層明確にする必要に迫られるからである。このことは、ヘーゲルが『法の哲学』においてなにゆえ〈家族〉を直接的で自然的な〈人倫〉としてその出発点とせざるをえなかったのかの解明ともなる。

このことを考えるとき、まず、〈道徳 Moralität〉論で捉えられる「普遍的で抽象的な本質態」としての「善」(§133)と〈人倫〉論で捉えられる「生命ある善」との間の区別を明確にする必要がある。まず、前者から考えることにしよう。

〈道徳〉論での抽象的な「善」は、「義務」ではあるが(§134)、いかなる「特殊な内容も規定された目的」も含んでいない(§134)。当然ながら、人間の現実的な意志による行為は、こうした内容や

目的をもたざるをえないから (S15)、「善」は、そのかぎり、実際には恣意的なものとならざるをえない。もつとも、「善」である以上は、「正」(richtig)と「Recht」であるとともに「幸せない」と Wohl」でなければならず、しかもこのことに普遍態が要求されざるをえない (S34)。しかし、「善」すなわち「義務」は、抽象的なものにとどまるかぎり、なにごとが「正しいこと」か、あるいは「幸せなこと」かを論ずることができない (S135)。したがって、いかなる内容や目的を具えた行為が「善」たりうるのか、つまり普遍的な「善」がいかなる特殊態をとるのかは、主観性すなわち「良心」の思うところに帰着せざるをえないのである (S36)。要するに、抽象的な「善」は、主観性の恣意によって設定された特殊な内容や目的を普遍的なものとして「良心」に賭けて主張するためのレツテルでしかないことがある。

このため、ここでの一大問題は、「善」の特殊態そのものが「それ自体でもそれだけで独立しても善いもの」(S137)たりうる可能性、つまり自己意識の主観性が「それ自体でもそれだけで独立しても普遍的なもの」(S139)を原理としうる可能性を認めることができるかどうか、またいかにして認めうるのか、にある。これに關するヘーゲルの吟味を詳細に祖述することは、〈家族〉論を主題とする本論としては煩瑣にすぎるため割愛するしかない。ただ、この問題を解決する基本的な方向性は、〈家族〉を考えるさいに重要な示唆を含んでいる。

まず、一方では、特殊化された「善」に普遍態はない、とする方向性があるだろう。これは、「善」といえばもっぱら「偽善」(S140)とみなし、「善」なるものはない、とする立場である。この場合、『法の哲学』の議論構成からすれば、「善」に先行する一階下の「幸せ」、つまり「私の主観的で特殊な満足の全体」(S27)こそが〈道徳〉の最高達成ということになる。「人間は、自分が幸せになることを意志する」(ebd.)。この方向性の先は、当然ながら、普遍態を拒絶するものである以上、公共的に論ずる必要もないだろうし、善悪の彼岸にあるから、場合によっては、あえて正義に反することすら〈道徳〉的に是認することになるだろう。

この方向性で〈家族〉を考えるなら、次のようになる。〈家族〉は、普遍的なあり方で「善」でない以上、ただか個々の主観性を満足させる「幸せ」を達成とするものとしてだけ位置づけられることになる。「いいじゃないの、幸せならば」。したがって、このような家族なるものにおいては、そこでいかなる人間関係(性関係を含む)が営まれようとも、それは、当事者全員の「幸せ」の名の下に是認されざるをえない⁽⁹⁾。このような家族なるものは、親密かもしれないが、非公共的で私秘的なものでしかないから、いかなる法的規定も受け入れられない。この立場は、〈家族〉が人間関係の普遍的なカテゴリーであることを否認するしかないから、そのような家族なるものを〈家族〉と呼ぶことすら便宜的となる。要するに、この立場は、〈家族〉を概念的に解体しつつし、〈家族〉

をこの世界から消し去る帰結を背負わざるをえない。⁽¹⁰⁾

これに反して、他方では、特殊化された「善」に普遍態がある、とする方向性もあるだろう。しかし、共同態の観点から独立しうる〈道德〉の固有な立場に固執するかぎり、こうした普遍態を決定するものが主観的な「良心」以外にありえないから、よしんばそこに、ヘーゲル的な「真実の良心」、つまり「それ自体でもそれだけで独立しても善であるものを意志する感じ方」があることを想定するにしても、「良心」自身としては客観性が認められず、すべてがたんなる主観的な確信に帰してしまう (§137)。もちろん、この方向性の真実の先は、当然ながら、「善」の特殊化された内容の普遍態を保証する客観性を担保することにあるが、ここで深刻なのは、この客観性自身が〈道德〉論的に主観的に確信する以外にないとするなら、「良心」が「それ自体でもそれだけで独立しても善」であるとするものを真に名指しているのかどうか、本質的に判別することができないことである。

この方向性で〈家族〉を考えると、もちろん、〈家族〉は、個々の主観性を満足させる「幸せ」でありながら「善」としての普遍態——「法」に合致する「普遍的な幸せ」 (§130) —— を主張することのできる可能性はある。しかし、その主張は、客観性が担保されないかぎり、主観性を絶対のものとして居直るばかりで、善悪の転倒や無差別化に踏み込まざるをえない (§140 Anm.)。もっとも、こうした主観性を束ねて「自治体 Gemeinde」とし、仲間内

で「善」なることを喜びあうこともできるかもしれない (abd)。しかしながら、この場合でも、客観性がないかぎりでは、その仲間内に通用する以上の普遍的な承認はえられないだろう。とはいえ、いずれにせよ、普遍的な客観性のないこの立場は、家族をたんに主観的な恣意によって構成して、その特殊なあり方こそを「普遍」化することになるだろう。この場合、〈家族〉ならざるものが家族なるものとして堂々と主張されることになる。

三 〈家族〉の普遍態を保証する類的自然

ヘーゲルは、主観性にのみ依拠する「良心」によっては、「人倫的な客観性の仮象すらもすっかり消失する」 (abd) としている。このさい、ヘーゲルは、同時に、この立場が「真なるものの認識可能性を否認する」という不可知論と軌を一にしていることを指摘する (abd)。もちろん、ヘーゲルは、この不可知論に反駁するわけだが、ならば、このことにより、「人倫的な客観性」という「真なるもの」がいかに認識されるのか、みずからが答えなければならぬことになる。

もっとも、〈道德〉から〈人倫〉への移行ということで、ヘーゲルは、「善」の抽象的な普遍態と、「良心」という主観性の無規定的な抽象態とが同一であるということから、この抽象的な同一態を具体的な同一態に転換するところに〈人倫〉が成立すると議

論している (§141)。したがって、この議論を容認するならば、ヘーゲル的には、こうしてもたらされた「具体的な同一態」の認識が「人倫的な客観性」の認識だとしうるかもしれない。しかし、このことは、「生命ある善」である（人倫）を成り立たせるために、「主観的な思いつきや好み」を超えた「法則や制度」が必要だとの要請を確認するだけのことではない、ということもできるだろう。つまり、なにごとかがこうした「法則や制度」なのか、このかぎりでは、なお無規定といわざるをえない面が残るのである。

ところが、ヘーゲルによれば、我々の知の客観としての人倫的実体とその「法則と権力」は、「対象」や「存在」として「自然の存在よりも無限に固定した絶対的な権威と威力を具える」 (§146) としている。しかも、人倫的実体とその「法則と権力」は、「主観そのものの本質」として主観により「精神の証」が与えられており、人倫的実体と主観との関係は、反省的な「信仰や信頼」よりも直接的に同一であるまでいわれている (§147)。したがって、人倫的実体は、それと同一であるとする主観が存在することによって、直示的に証明される、あるいはヘーゲル的な言い方によれば「みずからが権利となるに至る」 (§152) ことになる。

しかし、こうした「精神の証」は、〈道德〉論における「良心」という「形式的な主観性」 (§139 Ann.) と外見的に選ぶところがない、と評しうるかもしれない。ヘーゲルの時代には、〈家族〉に「絶対的な権威と威力」を認めえたかもしれないが、現代社会

においては、そうした「精神の証」が少なくとも「学問」的に感じられないからには、とりわけそうである。〈家族〉が「生命ある善」として「人倫的な客観性」を具えていることは、おのこの主観においては「精神の証」がありさえすれば確認でき、しかも実際にそれで十分であるとしても、今日的には、不幸にもその根拠を反省的に確認する必要がある。

このさい、客観性が求められているのは、「善」の特殊態である。これは、意志論的には、意志の内容的な特殊態であるが、もつとも始源的には「衝動、欲求、傾向」といった「自然的意志」に根ざし (§21)、これらを反省的に純化して形式的な普遍態をもたらす教養形成を通じて (§20)、意志の普遍的なあり方を意志する「それ自体でもそれだけで独立してもある意志」 (§21 Ann.) となるものである。したがって、〈家族〉が普遍的な「善」の特殊態であるとは、それを成り立たせる主観の自然態自身をいかに普遍的なものとして捉えるかにかかっている。

この論理は、なにも一般的な意志論の解明において提供されるのみならず、〈道德〉論において「良心」が善にも悪にもなりうることにかかわって、ヘーゲルがバリエーションの形で明示しているものでもある。「悪」の根源は、「自由という思弁的なもの」のうちにある (§139 Ann.)。自由な意志は、自然態と対立するが、みずからの内容を自然態からしか汲み取りえない。こうしたなかで、たんなる自然態と対立するものが「善」となるが、この自然態は、

特殊なものでないならば、それだけでは「悪」とはならない (ed. 12)。よって、自然態は、それが普遍的なものであるかぎり、「善」となりうる性格をもっている。

したがって、「善」を考えると、意志論的には、自然とまったく切断しこれと無縁な地平でその内容を構想することは、不可能といわざるをえない。このことは、〈家族〉を「善」と考えるさいにも、同様である。〈家族〉は、人間主観によって任意に恣意的に設定された社会的規定として自然と一切関わりない、などと主張することは、不可能事をあえて立言する虚偽意識ないし曲学阿世である。⁽¹¹⁾

すでに前節で示したように、抽象的な「善」は、最低限、「法」に合致する「普遍的な幸せ」である。この「普遍的な幸せ」は、個々の主観によって内容に差異がもたらされないように論定しようとするれば、普遍的な主観、普遍的な自己意識にかかわるものとして捉えられなければならない。もちろん、普遍的な主観、普遍的な自己意識は、精神であるから、このもの自身の普遍的な自然が基礎となり、これを普遍的な自己意識が精神化することになる。ここで問題とする主観、自己意識は、人間のそれであるから、普遍的な主観、普遍的な自己意識は、個々の人間において現実存在があるといっても、個々の人間には解消されえない。普遍的な主観、普遍的な自己意識にとっての普遍的な自然とは、個々の人間を超えうる人類の自然である。したがって、〈道徳〉論的な抽象的

な「善」を〈人倫〉論的な具体的な「生命ある善」に転換しうる客観性は、人間の類的な自然以外にないことになる。⁽¹²⁾

ヘーゲルにおいて〈人倫〉の出発点をなす「直接的なつまり自然的な人倫的精神」としての〈家族〉は、明確に、この人間の類的な自然と向き合うことによってはじめて成り立っている。すなわち、「家族の直接的な概念である婚姻」(§160)は、第一に、「実体的関係としては、総体性での生命態を含み、すなわち類 (Gattung) およびその過程の現実態を含んでいる」(§161)。ヘーゲルは、このさい、『エンチクロペデー』における自然哲学の「動物の有機体」のうち「類の過程」を直接参照する。⁽¹³⁾ もちろん、〈婚姻〉は、第二に、「自然的な性の統一」を「精神的な愛、自己意識的な愛」に変換する (umwandeln) ことによって、たんなる自然を超え、これを精神化する実を示すことになる。⁽¹⁴⁾ (ed. 14)。

ヘーゲルが『法の哲学』において〈人倫〉の出発点に〈家族〉を置くのは、「生命ある善」の客観性が人間の類的な自然を基礎とする以外にないという、ヘーゲルのな自由意志論の論理的な必然によるものである。⁽¹⁵⁾ ヘーゲルの〈人倫〉は、自然の土台に深く根を下ろした形で構築されている。最初の「自然法と国家学」講義において、〈家族〉論で〈婚姻〉を論ずるにあたり、「人倫的なもの一般的な概念から生命あるもの (Lebendiges) への移行が果たされている」⁽¹⁶⁾ とするのは、真に自然的な「生命 Leben」にかかわっての言明である。

四 自然的な「類の過程」と精神的な「愛」

「自然的な性の統一」を「精神的な愛、自己意識的な愛」に変換するという議論から明白なように、ヘーゲルは、〈婚姻〉を「性関係」としてのみ捉える考え方を斥ける。ヘーゲルによると、〈婚姻〉を自然的な「性関係」としてのみ捉えると、「婚姻の排他性や持続性、一夫一婦制」が出てこない⁽¹⁷⁾。これは、「愛」にかかわる〈婚姻〉の制度的な側面ということもできるが、逆にいうと、こうした制度を欠如する婚姻なるものは、「愛」に変換する以前の自然的な「性関係」にすぎないと捉えられていることになる⁽¹⁸⁾。こうした制度は、その社会性と任意性をワンセットで考えたい立場からすると、除外することが可能なようにもみえるだろうが、しかし、実際そうすると、ヘーゲル的には、自然的な「性関係」しか残らないことになるわけだから、〈婚姻〉を語る必要がなくなるわけである⁽¹⁹⁾。

「婚姻の排他性や持続性、一夫一婦制」の制度は、このように明確に、自然的な「性関係」と区別されているので、そのかぎりでは、なんら自然に基礎をもたないものと考えられるかもしれない。もちろん、この制度は、精神によってもたらされるものである。しかしながら、「性関係」が「類の過程」であることをふまえるとき、「自然的な性の統一」が「精神的な愛」に変換されるなかで、この「愛」が自然的な「類」に深くかかわり連続していることに

まずは注目せざるをえない。自然から精神への変換は、まったく無縁なものへの跳躍ではないのである。

『法の哲学』で参照されたハイデルベルクの『エンチユクロペデー』によれば、動物は、「自己保存」をするが、同時に「自分の最初概念を生産する」。この「概念」は、「具体的な普遍」としての「類」だとされる⁽²⁰⁾。この論理は、簡潔すぎてわかりづらいが、一八一九年・二〇年冬学期ベルリン大学での「自然哲学」講義でその意味が解明されている⁽²¹⁾。動物は、「エレメント的な関わり」を同化して自分のものとなす「形成衝動 *Bildungstrieb*」に駆られ、さまざまなものを生み出すが、こうした「形成衝動」という形の「総合」では、みずからの真の実在化を獲得できないので、これに満足しきれない。これに対し、「真の総合は、性関係で達せられる」。動物の衝動は、「みずからを普遍的なものとして設定すること」にあり、これが「自然を超える類の衝動」、つまり「性関係」をなす衝動だとされる⁽²²⁾。つまり、動物は、みずからを自己保存してさまざまな形成をするだけではあきたらず、「性関係」によってみずからを普遍的な概念すなわち「類」にしようとする衝動を抱えているのである。

しかし、なぜ「性関係」なのか。「個別的なものそのものは、類に合致していない⁽²³⁾」ので、動物が「自分を類として直観する」ことは、自分でではなく、同種の「他のもの」で自分が「類」であることを「感覺する *Empfindung*」以外にない。「類の過程」の

実質は、こうした媒介にあり、「類」の衝動は、「自分が完全でないと感じる緊張」であり、「欠陥の感情」である。「性差 Geschlechts-Differenz」は、もともと抽象的には、「自分自身を見出す個別態の、類における選言分離 (Disjunktion)」と規定される。「性」は、もともと同一であるが、形成されるなかで区別として設定される。人間も、根源的には「雌雄同体 hermaphroditisch」だが、性に差異あるものとして形成される。「性交 Zeugung」は、「生命ある感覚の統一」であって、このことにより、両性は、「みずからの特異な固有性を廃棄する」。こうした媒介過程により、普遍的なものが現われてくるわけだが、「自然態」においては、「統一の感情」がばらばらとなり、ふたたび「個別的なもの」に復帰して、「性から性への単調な円環」を閉じることになる。「類の過程」の帰結として、「具体的に普遍的なもの」が「個別的な現実態」となる⁽³⁰⁾とは、このことである。

このように、「類」は、自然においては「感じられる」にすぎない。最初の「自然法と国家学」講義の言い方を借りれば、「普遍的なものが普遍的なものとしてまだ現実存在していない」のである。これに対し、「類」がそのものとして——したがって普遍的なもの⁽³¹⁾がそのものとして——現実存在する固有の座は、精神である。「類は、思考枠組 (Gedanke)、精神においてのみ、それだけで独立して存在する」⁽³²⁾。一八一九年・二〇年冬学期ベルリン大学の「法の哲学」講義では、次のようにいう。「自己意識としての

精神において、類は、意識された統一となる。本質的な関わりとして意識され意志されること。このような関わりとして、それは、精神的な愛となる」⁽³³⁾。もちろん、この「愛」は、「感覚される統一」⁽³¹⁵⁸⁾であるが、精神のエレメントにあるものなのである。

要するに、〈婚姻〉においては、自然における「類」が精神の形で「愛」として現実存在する。この場合、当然ながら、自然と精神は「同等の尊厳 (Würde)」を有するものではなく、自然は精神に従属しなければならない。「自然的な和合 (Einigkeit)」⁽³⁴⁾が起るのは、精神的で人倫的な和合の根拠としてのみのことだが、しかし、であるがゆえに、「自然的な性の統一」は、「精神的な愛」の根拠となる。そして、こうした普遍的で必然的な「類」としての「愛」こそが、〈家族〉を成り立たせる「人倫的な存在」の客観性そのものなのである。〈家族〉を成り立たせる主観は、「愛」という理論的で実践的な精神活動を営むことになる。

なお、「類の過程」の観点からすれば、当然ながら、〈婚姻〉における「愛」は、異性間のものであるほかに、いわゆる同性愛を容認する余地はない⁽³⁵⁾。「婚姻は、なにゆえ本質的に、異なる性の関わりであるのか。それは、生命あるものうちの和合も、精神的なもの⁽³⁶⁾のうち⁽³⁶⁾の和合も、設定された和合だからである」。こうした「和合」は、「性が異なることよってのみ可能である」。ヘーゲルは、異性間の「和合」を生命あるもの、同性間のそれを「死んだ和合」とみる。「愛」が異性間のもでなければならぬのは、

それが、生命ある「和合」であるべきで、「死んだ和合」であつてはならないからである。⁽³⁷⁾

五 〈家族〉として一人格となる解放性と性別役割分業

〈婚姻〉は、「自然的な性の統一」を基礎として、これを「精神的な愛」に変換するものだが、このときに、精神は、「類」を意識し、「和合」を意識している。そして、このことが、〈婚姻〉がもつ「人倫的なもの」だとされる⁽³¹⁶³⁾。

〈婚姻〉では、両性の「自然的で個別的な人格態」をこうした「和合」において「放棄」して、「一人格をなす同意」がなされる⁽³⁸⁾。⁽³¹⁶²⁾。これは、両性にとって、「自己制限」ではあるが、「実体的な自己意識を獲得する」ものであるがゆえに、「自己解放」と位置づけられる⁽³⁹⁾。しかし、それでも、おそらく現代社会においては、「自然的で個別的な人格態」を「放棄」するこうした「自己制限」は、反動きわまりない思想と捉えられるであろう。我々は、この場では、そのことの是非を争わない。「愛は、悟性の解きえないとてつもない矛盾である」⁽³⁹⁾。ただ、両性がこうした「自己制限」を承認しないのならば、少なくともヘーゲル的には、〈婚姻〉は成立しないし、よつてもつて〈家族〉も成立しないことだけは、指摘しておく。現代社会におけるこうした「自己制限」なき婚姻なるものは、概念的には〈婚姻〉ならざる野合だろうし、

そこに「生命ある善」が顕現することはないだろう。

ヘーゲルによると、「婚姻がもつ人倫的なもの」の実質は、一人格をなす「統一」を「実体的目的として意識する」点、「個体的な現実存在全体を信頼し共有する愛」にある⁽⁴⁰⁾。⁽³¹⁶³⁾。このさい、自然的衝動は引き下げられ、「精神的な紐帯」が「実体的なもの」として、つまり「情熱やほかない特殊な好みを超えた崇高なもの」、「それ自体は解消できないもの」として際立つてくるとされる⁽⁴⁰⁾。このことが、前節で指摘しておいた「婚姻の排他性や持続性、一夫一婦制」にかかわるのは、みやすい道理だろう。一夫一婦制でなければ、「結婚は、真に人倫的な関わりでなくなり、自然的な立場にとどまり続ける」⁽⁴¹⁾。自然的な「類」を精神のエレメントで意識することは、「類」をその場かぎりどつかえひつかえ没精神的に感じることは、まったく次元の異なることである。

〈婚姻〉を持続的に営むためには、さまざまな諸契機が介入してくるが、「和合」そのものが「根本規定」であつて、これ以外の特定の規定をそれに祭り上げることは、一面的である⁽⁴²⁾。「しばしば子を産むことが根本規定とみなされるが、もはや後継者をもつ希望のありえない老齢の人格にあつても婚姻は起りうる。援助したり、心配を分かちあうことなども同様である」⁽⁴³⁾。また、ヘーゲルは、「子をもうけ産む点での両性の不平等」を捉え、「和合」においては不平等そのものが目的とならないという立場から、この不平等こそが「子を産むことが結婚の本質的で唯一の目的となりえない

ことの証明⁽⁴⁴⁾だともしている。したがって、たとえば、「婚姻」、すなわち〈家族〉を「市場に対して労働力の再生産という機能を担」うものとして捉える議論⁽⁴⁵⁾などは、ヘーゲル的には、〈婚姻〉の「根本規定」を捉えない一面的なものであり、「自然法や実定法そのもので結婚の目的を問う」ものでしかない⁽⁴⁶⁾。

このように〈婚姻〉によつて夫と妻が「一人格をなす」とき、すでに第一節で触れたように、こうした統一のそれ自体の主観的な現実存在は、夫および妻の「内心と感じ方」に還元されるから、本質的にはいずれか特定の人格によつて代表されることがない。この点、ヘーゲルは、国家の場合に最終意志決定をおこなう人格が君主として一個の個体となることと対比して、法人や社会、自治体と同列に、〈家族〉は、「その内部でいかに具体的であつても、人格態をただ契機として抽象的にしかみずからに具えていない」としている (S279 Anm.)。つまり、〈家族〉においては、最終決定する主観が、「現実存在という真理に達していない」(ebd.)のである。このことは、〈家族〉の成員の人格態が独自のものとしては放棄されていることの系でもあるが、このかぎり、ヘーゲルの場合、〈家族〉の意志を最終的に決定する人格態は、夫なり妻なりに特定することができず、夫唱婦随か婦唱夫随かはともかく、双方に同一の意志がはたらくものと、予定調和的にみられなければならぬはずである。

しかしながら、〈家族の資産 das Vermögen der Familie〉論を考え

るとき、ヘーゲルは、明確に、「法的人格としての家族を他の家族に対して代表しなければならないのは、家族の長 (Haupt) としての夫」(S171)であるとす。あるいは、「家族の首長 (Oberhaupt) としての夫は、妻を代表しなければならない」ともいう⁽⁴⁷⁾。また、これに伴つて、「妻は、本質的な活動として家の内部にいる」ものとされる⁽⁴⁸⁾。

ヘーゲルは、このことに自然哲学的な基礎があると考える。すなわち、ヘーゲルは、性の分化の結果、「雄はより活動的なもの」、「雌は単純なもの、自分を自分自身に関係づけるもの」になるとみる⁽⁴⁹⁾が、さらに、こうした「自然的規定態」が男女両性の「理性態 (Sitt.)。雄の活動態を基礎にして、男性 (夫) は、「それだけで独立してある人格的自立態」と「自由な普遍態を知りかつ意志すること」に分裂する「精神的なもの」であり、〈家族〉の外で活動する。これに対し、雌の単純態、自己関係態を基礎にして、女性 (妻) は、「和合において維持される精神的なもの」である (ebd.)。こうした議論の延長線上で、女性性は、法学や医学などの悟性的な内容をもつ学問に就くこともあるが、哲学や芸術には向かないなどという、ヘーゲルのいう性別学問適性論⁽⁵⁰⁾には、この場では立ち入らない。ただ、以上のようないわば性別役割分業論なるもので説明されていることが、男性 (夫) の差別的な優位性を確認することにあるわけではないことだけは、明確にしておきたい。

男性は、分裂の立場にあり、みずからがそれに一体性をもたらすためには、「外界や自分自身との闘争や労働」によらねばならない (S166)。とはいえ、こうした一体性は、自分自身で直観できるわけではない。それは、あくまで〈家族〉において直観するしかない (ibid.)。男は、そういう寂しい立場にある。そのうえ、学問や芸術で達成される普遍的なものは、国家・社会においてはそれ自体として意味あることであっても、たんにある特定のものではない。このことが「特定の性格、特定の格率をいっそう固定化することによって、男性は、とくに特定なものになり、したがって制限されたものになり、それゆえ一面的なものになる」⁽⁵¹⁾。

これに対して、女性は、「特定の現実態に踏み込まないことによつて、総体性にとどまっている」⁽⁵²⁾。男性は、闘争によつてしか実体的なものを獲得できないのに対し、女性は、それ自体として、すでに「実体的なものを具体的な個別態と感覚の形式とで知りかつ意志する」(S166)ことができる。もちろん、この形式が唯一最高のものであるわけではない。しかしながら、それに起因する「軽率 (Leichsinn)」、軽い感性 (leichter Sinn)」は、「一面的な悟性格率に対してしばしば最善のものとなる」。「首尾一貫性は、悟性に帰属するもので、一面的であり、これに対する最善は、首尾一貫しないことである」⁽⁵³⁾。男性の一面性に対して、女性は、善と悪を一体化し、完全に特定のものになりきらない。こうした「女性の固有性」を、ヘーゲルは、「美の形式での人倫的な主観性」と呼ぶ⁽⁵⁴⁾。

したがって、ヘーゲルの議論では、人倫的な実体という統一の観点からすると、男性(夫)は一面的なものとして劣位に置かれ、むしろ女性(妻)の全体性にそなわる優位性のほうが強調されている。もともと、こうした女性の優位性は、国家において発揮されると「国家が危機に陥る」とヘーゲルはみているから⁽⁵⁵⁾、〈家族〉に封じ込められるべきものなのだろう。したがって、現代社会では、やはり、ヘーゲルが捉えた女性の役割は、〈家族〉に女性を縛り付けるものとして忌避されるに違いない。しかしながら、性別役割分業を超えて男女共同参画社会を築き終えたとき、そこに生きるジェンダーフリーの「人間」の姿が、ヘーゲルの捉えた分裂した一面的な男性のあり方以上に優れたなにかであるのか、その是非はともかく、その像自身を我々は知らない。

六 〈家族〉を代表する夫の責務

ところで、夫が〈家族〉の外で〈家族〉ないし妻を代表するということとは、夫が〈家族〉の欲求を充足するために外に出て資産を形成し、それを配分管理する義務を負うことを意味する (S171)。このさい、「父親」の「利害関心や目的、意識は、利己的なものでなく」、「普遍的なもの」とみなされる (S 342)。したがって、夫が獲得した資産は、夫自身のものではなく、「共同の所有」であり、「どの成員もこの共同のものに対する権利」をもっている

(871)。「真の関わりは夫婦共同財産制であり、夫婦はそれぞれ特殊な人格として特殊な所有を持つてはならない」⁽⁵⁶⁾。

こうした規定にある夫の代表権について考えるとき、「夫は、家族の所有を維持し増やす人倫的な義務を持つ」という規定が同時に語られていることに注目しなければならぬ。この規定は、夫に対して自己献身的なきわめて重い責任を課している。

まず、夫が〈家族〉の外でなんらかの形で働き所得することの人倫的な意義の有無を考えておきたい。

夫の働きを市民社会的な経済的交換行為——労働者であるなら労働力の売買——としてのみ考えると、当人がなんのために働こうが、所得をいかに用いようが、当人の勝手であり、他人の関知するところでない。市民社会的には、市民の「欲望の利己心」(870)の面しか評価されない。

しかしながら、「個体が自分を気遣わなければならないのか、あるいは全体を気遣わなければならないのか、これらは、まったく別のことである。ここに人倫的なものがありうるかぎり、こうした気遣いが人倫的なものになる」⁽⁵⁸⁾。同一の働きであっても、それが〈家族〉という全体のためになされるなら、人倫的な意味をもつことになるが、⁽⁵⁹⁾そうでなくたんにおのれ一身のためになされるなら、それはエゴイズムにとどまる、ということである。

もちろん、このことは、背後に〈家族〉がいさえすればよい、ということではない。よしんばそうであっても、その働きがたんに

に当人の自己実現の意味しか持たないかぎりでは、同様である。

いかにその働きに社会的意義があろうとも、その意義は一面的な普遍態でしかないから、そのことで、社会はたしかに人倫的になるかもしれないが、当の個人は必ずしも人倫的にならない。前節でみた男性のあり方でいえば、働きによって自立態と普遍態は分裂した形でえられるが、手元にあるはずの〈人倫〉によってそれを統一するすべがなく、個人は分裂にあえぐことになる。〈家族〉外労働への一面的賛美には、こうした論理に対する無理解がある。

しかし、おそらく、今日的には、働くことのこうした人倫的な意味は問題となりえず、むしろ、所有を「処分する権利」⁽⁶⁰⁾をとりわけ夫に対して認めることだけが問われるのかもしれない。

ヘーゲルのこの規定は、「夫婦共同財産制」に深くかかわっている。ヘーゲルの復習教師ヘニングの概括によると、第一に、夫は、「所得しなければならぬ」。第二に、夫には、「持続を配慮することである管理が委ねられなければならない」。しかし、第三に、「以上のことによって家族に生じた所有は、夫のためのものでも妻のためのものでもなく、各成員のためのものである。なぜなら各成員は、他を排除する人格として登場しないからである」⁽⁶¹⁾。

ヘーゲルの議論構成では、夫の稼ぎなるものは、家族の共同財産として吸い取られる運命にある。もちろん、このように犠牲となることは、夫が「自由な意志」により〈婚姻〉することのみずからの使命として喜んで選び取ったことだった。したがって、

夫に家族財産の管理処分権を認めるといっても、概念的には、「だれが稼いでるんだ」式の振舞いによって、もっぱら自分のために家族の所有を処分したり、妻子の請求を無視したりすることができない。こうしたことは、〈婚姻〉や〈家族〉の概念破壊である。むしろ、妻が夫を信頼するとしても、「夫も、妻と相談しなければならぬし、決定が共同になされることは、必要不可欠なことである」⁽⁶²⁾。

もつとも、概念的にはそうであっても、夫の財産処分権と妻子の請求権とは、實際的に「衝突」することがありうる⁽⁶³⁾。この「衝突」は、論理的には、「家族の個々の成員がだれも家族の所有について唯一の特殊な権利を持たないのに、家族の長である夫が処分権を持たなければならない」ことからくる⁽⁶³⁾。つまり、ヘーゲルの議論でいくと、夫は、財産処分権が委ねられる点で、他の家族成員との比較においていわば特権的な地位を占める——したがってそれに伴う無限の責任を負う——ことになるから、形式的には、夫の行為が他の家族成員の求めに反する可能性を排除しきれないのである。このことは、ヘーゲル自身が自覚している。

ヘーゲルは、「家族においては人倫的な感じ方という直接的なものが特殊化と偶然態に開かれている」(GdJ)とみる。〈家族〉における「感じ方」は、すでにみたように、「愛」という「感覚」だから、この形式に「特殊化と偶然態」が伴うのは、ある意味で必然的である。だから、「衝突」自身は、特殊偶然のこととして、

〈家族〉という人倫的実体に無関与ともいえるが、個々の経験的な〈家族〉にとつては、宿命とも呼ぶべき巡りあわせとして出来る。これは、〈家族〉が解決するには荷が重過ぎる。

そこで、ヘーゲルは、〈家族〉で生じうる「衝突」に対して、「法的な面でも経済的な面でも解決する普遍的なものが要請される」として、原則的には、「夫が自分の技能を家族の利益のために使うよう、国家が気遣わなければならない」とする。具体的には、国家による家族資産の管理、破産者の家族の国家的扶養の方策が挙げられる⁽⁶⁴⁾。このように、夫の財産処分権は、その濫用時に国家が民事介入して家族成員の権利を保全する仕組みを伴って主張されている。つまり、夫が正常に財産処分を営むことは、国家がそれを保証しなければ、機能するものではない。

もつとも、こうした解決では不満で、国家による民事不介入を貫いて、夫の財産処分権によらない家族制度を編み出す道もあるかもしれない。しかし、それは、必然的に、〈家族〉として共同財産をもつ考え方を廃棄する。というのも、財産処分権を妻に委ねようと、夫婦の共同意志決定としようと、「衝突」は起るからである。このため、「夫が妻に一定の所有を保証し、夫が死んだ後もそれは妻のものであり続ける」という「夫婦財産契約」が構想される⁽⁶⁵⁾。しかしながら、この構想は、当の〈家族〉でなく、夫婦各自の血族を重視することにつながり、「婚姻という新しい絆が唯一の本質的なものとみなされない」⁽⁶⁶⁾ことになる。こうした別の

選択は、夫婦の「愛」に基づく〈家族〉の概念を根底から覆す。

したがって、「生命ある善」としての〈家族〉という人倫的実体が持続するためには、夫婦の共同財産が不可欠であり、さらに、それを形成する責任の所在を夫として明確にし、国家がこのことを保証する以外にないことになる。逆に、国家は、〈家族〉を成立させるために、必然的に成立してこざるをえない。ヘーゲルは、〈世界史 Weltgeschichte〉論で、「婚姻や農業から出発して法則的規定や客観的制度に入る」ことが「国家を創建する英雄の権利」だとするが(8350)、〈家族の資産〉論でも、国家の創建にさいして、〈婚姻〉とともに「所有」が導入されると指摘する(8170 Ann.)。

七 〈家族〉が家父長制となる時——結びに代えて

ヘーゲルによれば、人倫的実体としての〈家族〉は、〈婚姻〉における夫婦の「自由な意志」があつてはじめて成り立つ。このとき、〈家族〉が「生命ある善」でありうるためには、人間の自然的な「類の過程」という必然的で普遍的なものが、主観の客観的な内容となり、「精神的な愛」に転換されて意志される必要がある。「愛」は、その「和合」に至る夫婦の個別的な人格態を放棄せしめるが、このとき、男女両性の自然的規定態に基づいて性別役割分業が生じてくる。このさい、ヘーゲル的な議論構成でとくに注意すべきは、〈家族〉の外で働く夫の側がそれとしては実体を

欠いて一面性に陥り、むしろ妻の側が実体の総体性を保持し続けることである。また、〈家族〉に本質的な「夫婦共同財産制」により、夫はみずからの稼ぎをすべて放出して〈家族〉を維持するための財産上の責任を負うということである。

〈家族〉が「自由な意志」によつてはじめて成り立つとすれば、この概念に忠実な〈家族〉は、そこに性別役割分業があろうとも、おそらく「家父長制」的な「性支配」なるものとは無縁であろう。そこにあるのは、「愛」による「和合」であつて、物質的な基礎をもつ性的な支配—被支配の関係ではないからである。

このさい、とくに妻のあり方について言及しておく必要がある。ヘーゲル的な〈家族〉において、「家の内部にいる」妻は、「家を統治する (regieren)」ものであり、いわゆる「主婦 Hausfrau」である。妻によるこうした家内統治の概念は、〈家族〉における夫の「性支配」なるイデオロギーの虚妄を突くものである。妻は、〈家族〉内で所得するが、「このことは、家族外で所得することと同様に重要である。というのも、こうしたことは、事前の配慮が欠けると不首尾に終わるからである」(72)。もっとも、この働きがもつ豊かな意味は、「主婦」といえば「家事専従者」にすぎないと経済主義的に貶める立場には理解不能であろう。

こうした「主婦」たる地位は、一夫一婦制と固く結びつく。「家父長制的な関わり patriarchalisches Verhältnis」をヘーゲルが語るのは、一夫多妻制を特色づけるときである。

ヘーゲルによると、一夫多妻制では、女性は、「女奴隸」であり、夫から寵愛を受けて夫にかしづく。このため、女性は、他の女性を犠牲にして夫の寵愛をえようとしなければならない。したがって、ここには、「人倫的な統一」も「妻として通用する信頼」も現存しない。妻は、子が支配者になることを求めて養育する。だが後継となるか、妻が愛をえられるかは、「権利」ではなく「好み」によって決まる。一人の妻だけが「尊厳」を保ち、他の妻は「召使」となって、「夫の肉体的欲求」に従う。ヘーゲルは、「家長制」をこのように説明する。⁽⁷⁴⁾

一夫多妻がそれとして制度的是認を受けているか否かはともかく、蓄妾や売買春、婚外性交渉などが当該の家族とともに成り立っているときには、同断とできるだろう。そして、より一般的には、夫が妻の意向を無視したいときに、夫がその関係を維持しながら他の女性と関係することが社会的に是認されるなら、ヘーゲル的には、そこに「家長制」があるというべきである。

だから、「妻は、まったく主婦でないところでは、みずからの客観的なもの、みずからの権利をもつに至らない」⁽⁷⁵⁾。

もつとも、今日、ある立場からは、「主婦」であることすらも、「家長制」の下に置かれ、夫による「性支配」を受けて疎外されているとみなされている。このとき、その疎外から解放は、「両性間の相互依存」を「断ち切る」「『家族破壊的』な戦略」によって達成されると主張される。もちろん、その真意は、「性支配」

の「物質的基盤を破壊」することにあり、「家族の凝集力を、ただだんに心理的基盤の上にのみ置く」ところにあるとされる。⁽⁷⁶⁾

ヘーゲルが示したのは、〈婚姻〉は、あくまで「精神的な愛」によって成り立つが、その持続のためには、夫婦共同財産制が必要となるという論理だった。ヘーゲルの「精神」を「心理」と読み替えるのはあまりに無造作だが、少なくとも、ヘーゲル的な〈婚姻〉は、根本的に物質的基盤以前のところ成り立っている。

しかし、「自由な意志」により〈婚姻〉が持続するための物質的基盤を共同して確保することは、人格が自由であるために外的な物件を必要とすること (SACH) と同様に必然的である。ところが、先ほどの「家長制」解放戦略は、この物質的基盤を破壊するから、「自由な意志」により〈婚姻〉が持続する基盤を破壊する。その戦略は、ヘーゲルの〈家族の資産〉論的な位置づけでは、たかだか「夫婦財産契約」の立場をとるしかないだろうから、必然的に、当初の主張に反して〈婚姻〉を唯一本質的なものとみなせなくなる。したがって、「家族の凝集力」を「心理的基盤の上にのみ置く」と主張すること自体が偽善であり、実のところは、夫にせよ妻にせよ、みずからの稼ぎに対する自己領有のエゴイズムを主張する以外でないことが論理的に帰結する。したがって、こうしたところに、「生命ある善」である〈家族〉が実現するはずがない。

「『家族破壊的』な戦略」を「家族解体的」と非難する者を、論

者は「家父長的」と呼んだが、その論法でいくなら、ヘーゲルの議論は、もしかしたらそれなのかもしれない。もともと、「生命ある善」としての〈家族〉を破壊する戦略を意図的に推し進めるためには、その戦略に含まれるエゴイズムの論理を見抜く者を「家父長」として撃つておく必要があるのかもしれない。近代がこの戦略に乗るとき、〈家族〉の黄昏とともに国家の黄昏がやってくる。

注

(1) ヘーゲル『法の哲学』および自筆書き込みの参照は、スーアカンパ社版著作集により、節数によることができるときはそれを、それ以外は頁数を本文中に記す。Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 7, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

(2) 意志が、欲望や衝動といったどんな制限も解消し度外視する純粹な無規定態、絶対的な普遍態、無制限な無限態であるという契機(86)と、逆のみずからを規定されたものとして設定して定在のうちに特殊化し有限化するという契機(88)とを統一して個別態となり(87)、このことによって、みずからを規定しながら、この規定態を可能態とみなして無関心となるあり方。

(3) 一八二二・二三年冬学期ベルリン大学でのヘーゲルの「法の哲学」講義をとりよめるホトリーの筆記録によると、復習教師ヘニング(Leopold v. Henning)が講述したとみられる概括のなかに、「人倫的な実体」と「知の個別態」との統一によって、「人倫態が意志の現実的な精神だと証明される」とある。Vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts*, nach

der Vorlesungsnachschrift H. G. Hoffo 1822/23 (abgek. PR22/23), in: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, ed. v. K.-H. Lühing (abgek. VR), Bd. 3, Stuttgart-Bad Canstatt, Frommann-Holzboog, 1974, §156, S. 502, 111)で、「知の個別態」が自己意識と考えられるので、「人倫的な実体」は自己意識の「概念」である。実際、この講義録では、「人倫的なもの」を「意識と概念との統一」としている。Vgl. a. a. O., S. 503. 要するに、「概念」の側は、「自由の概念」とはいつても、「人倫的な実体」である。

(4) ヘーゲルの〈家族〉論が、市民社会の成立を前提とした核家族(Kernfamilie)であるの指摘については、次を参照。Siegfried Blasche, "Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entzweiten Leben", in: *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Bd. 2, hrsg. v. M. Riedel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, S. 312-227, bes. S. 319. シュネーデルバッシュもこれを支持し、「市民家族」「夫婦家族」である。Vgl. Herbert Schnädelbach, *Hegels praktische Philosophie, Ein Kommentar der Texte in der Reihenfolge ihrer Entstehung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000, S. 261 f. ただし、ブラッシュのいうように、ヘーゲルが、「市民社会前的な世界」にない「個人の自由な同意」によって〈家族〉を構成し、前近代的な「経済的大家族」「親族的大家族」について語らないことをもって、その〈家族〉論を「近代家族」論として歴史化する所説には、ヘーゲルの『法の哲学』の課題と議論構成、さらに歴史哲学が独自の領域として存立する事実をふまえ、拙稿はまったく与しない。〈家族〉論の概念諸契機は、近代市民社会の形成によって初めて顕になったものだとしても、〈家族〉の本質的属性をなしているとみるべきだろう。むしろ、前近代的な家族自身が抱えた〈家族〉概念に合致しない要素は、それから切離され、別途評価すべきである。そうすると、〈家族〉のなかに〈市民社

會)的要素が混入していることをみることによって、前近代的な家族が読み解かれることになる。ヘーゲルの〈家族〉と対比されるアリストテレスのオイコスについても同様である。なお、家族に対する市民社会の前提性を説く本邦での議論は、早くは、金子武蔵が、「諸家族を包括する共同体」として「市民社会」を挙げ、「市民社会を生ぜしむべき共同体が市民社会であるとなすことの不合理」を自問自答して、それを「民族共同体」として捉えなおすことから始まっているであろう。

金子武蔵『ヘーゲルの国家観』、岩波書店、一九四四年、四五―四五二頁参照。しかしながら、ヘーゲルは、国家は「最初のもの」として家族に対して先行すること、そして「国家の内部ではじめて家族が市民社会へと発達する」(S.36 Anm.)と明言する。だが、家族に対する市民社会の前提性の議論は繰り返される。たとえば、鷺田小彌太『ヘーゲル『法哲学』研究序論』、新泉社、一九七五年、一四〇頁、早瀬明「市民社会に対抗する家族——ヘーゲル家族論の政治的含意——」、『ヘーゲル哲学研究』第九号、二〇〇三年、六七―六八頁参照。

(5) したがって、〈婚姻〉論は、最初の「自然法と国家学」講義において、「家族の概念のうちにある関わりとしての家族」論の標題で議論されるわけである。Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft*, Heidelberg, 1817/18 (abgek. VNS17/18), *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte* (abgek. VANM), Bd. 1, Hamburg, Meiner, 1983, S. 91-101.

(6) 「結婚」制度すべてが当てはまるような単一の通文化的な母型は存在しない。「まったく同じことを「家族」という語についても明らかにしようと思う」。E. リーチ『社会人類学案内』、長島信弘訳、岩波書店、一九八五年、二二九頁以下。ただし、リーチは、続けて、「存続しうるどんな人間社会も、(他の人員補充の形式よりも)生殖を通じて

永續することを図る以上、子供たちを育てるための環境を作り出すならか的手段を制度化しなければならないことは自明のことである、という点には私は同意する」とする。したがって、〈家族〉の普遍性を語ろうとするときには、自然としての「生殖」に基礎をもたざるをえない。

(7) 「日常的なイメージと専門の学問とを問わず、家族を定義する際にしばしば引き合いに出される〔中略〕概念——血縁、親子、兄弟、夫婦、婚姻、同居、生活の協働と社会化、戸籍——は、いずれも自然に根ざした人類に普遍的なものではなく、家族を根拠づける公分母ではあり得ない」。栗原彬「メタファーとしての家族」、『シリーズ 変貌する家族 七 メタファーとしての家族』、上野千鶴子他編、岩波書店、一九九二年、七頁。

(8) 〈家族〉論にかかわって、ヘーゲルの「精神という弁証法的に思弁的な概念」がヘルダーリンの「合一哲学」がいう〈愛〉や〈生命〉に由来することへの指摘は、次を参照のこと。Schmidbach, a. a. O., S. 253 「なお、拙稿は、思想形成史的観点で議論するものではない。

(9) 婚外性交渉、近親相姦などは、良識的な一般的観点からすると、被害者を想定することができない以上、全員の「幸せ」をもたらすものではないが、想定被害者が当の関係の維持を「幸せ」として望むとき、特殊な「幸せ」を〈道徳〉の最高達成とみなす立場によっては、それを否認して「不幸せ」とみなすことができない。

(10) 「相互的なやりとりの相乗化が社会の至る所に顕現するときでも、家族という形式Ⅱメタファーを私たちは必要とするのかどうか」。栗原、前掲論文、二〇頁。もちろん、これは反語である。

(11) フィヒテは言う。「婚姻をたんに法律による社会だとみなすのは、不適切で人倫にもとる表象である」。J. G. Fichte, *Grundlage des Natur-*

rechts nach Principien der Wissenschaftslehre 1796, in: *Fichtes Werke*, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd. 3, Berlin, Walter de Gruyter, 1971, S. 317. フォイヒテ「知識学の原理による自然法の基礎」、藤沢賢一郎訳、『フォイヒテ全集』第六卷、哲書房、三七―一頁参照。

- (12) フォイヒテは、「自然によつて人類を徳へ導きうるか」という「課題」が、「両性間の自然的な関わりが再興されることによつてのみ」解決されることを考える。「この点から出発する以外に、人間性の人倫的な教育はない」。Vgl. Fichte, a. a. O., S. 315. フォイヒテ、前掲訳書、三六―九頁参照。
- (13) Vgl. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg 1817 (abgek. *EpWGI*), §288 f., S. 217 f. なお、金子武蔵は「Gattungを「族的統一」と読み、「民族として歴史的に自己を生み出していくもの」と理解するが、これは、ヘーゲルの議論と無縁である。金子、前掲書、四五―三頁参照。
- (14) ヘーゲルは、「家族」を「自然的な性と類の関わりを人倫化する制度」として捉えている。Vgl. Schädlebach, a. a. O., S. 252.
- (15) 鷺田は、「ヘーゲルが「家族」を「市民社会」に先行させる」のは、「家父長的」生活原理⇨封建的家族原理をあとから・外部から挿入することを隠蔽」するためだとする。鷺田、前掲書、一七八頁参照。ただし、政治主義的に歪曲された議論である。
- (16) VNS17/18, §75, S. 92.
- (17) Vgl. G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts, nach der Vorlesungsnachschrift*, K. G. v. Griesheim 1824/25 (abgek. *PR24/25*), in: *VR*, Bd. 4, §161, S. 425.
- (18) 自然法や実定法が〈婚姻〉を肉体的側面からのみ考察したとヘーゲルが批判することからわかるように、哲学的な〈婚姻〉論は、経験的な現実の追認総括ではなく。Vgl. a. a. O. 〈家族〉論も同様である。
- (19) 〈婚姻〉の「人倫的な規定」は、「感性的な契機を制限された一契機

に引き下げると」にあり、結婚の「儀式」は、「このことの宣言であるが、これを否認する主張は、こつした人倫的な「愛」を否定する」とになる (§164 u. Anm.)。結婚制度の任意性の主張は、「精神的な「愛」を否認し、自然的な「性関係」のみを至上のものとする。

- (20) Vgl. *EpWGI*, §288, S. 217.
- (21) Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur*, Berlin 1819/20 (abgek. *VPN19/20*), *VANM*, Bd. 16, 2002, S. 179. コッピは、「ハイデルベルクの『エンチユクロペディー』の節を明示して議論しているの」以下、本書と講義とを織り交ぜて議論する。
- (22) Vgl. a. a. O.
- (23) *EpWGI*, §289, S. 217.
- (24) Vgl. *VPN19/20*, a. a. O.
- (25) *EpWGI*, a. a. O.
- (26) *EpWGI*, §288, S. 217.
- (27) ヘーゲルは、人間に雌雄同体（両性具有、半陰陽）が実際に存在していることを理解している。また、半陰陽者によつて、男女の内性器、外性器の分化が認識できるともいう。Vgl. *VPN19/20*, S. 180.
- (28) A. a. O.
- (29) Vgl. a. a. O. なお、第一節で触れた、〈婚姻〉において「実体的なもの」が「現実存在するもの」としては両主観に分かれている「自然的基礎は、「統一の感情」が「性交」外ではばらばらに個別化する」とによる。
- (30) Vgl. *EpWGI*, §290, S. 217.
- (31) VNS17/18, a. a. O.
- (32) A. a. O.
- (33) Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Rechts*, Berlin 1819/20, *VANM*, Bd. 14, 2000, S. 96.

(34) Vgl. PR24/25, §161, S. 428.

(35) 異性愛 (heterosexuality) に強制的性格が伴うとすれば、ヘーゲル的には、それは、自然としての「類の過程」に由来するからであって、家父長制といった社会制度によるものではない。性自認が生前ないし生後直後の自然的メカニズムによって形成されるとすれば、外性的的観点での同性愛 (homosexuality) も自然に由来するとしなければならない。ヘーゲルは、自然的なあり方と精神的なあり方の「双方のあり方は、必然的に同等に本質的であり、互いに規定されたかわりをもつ」としている。Vgl. a. a. O. ただし、性自認を形成する自然的メカニズムの理解は、一九六〇年代のことである。吉永みち子『性同一性障害』、集英社新書、二〇〇〇年、三四〜三七頁参照。ヘーゲルがこの理解に達していないことはいうまでもない。なお、同性愛者間の人倫的な結合といったオルタナティブがヘーゲルにおいて考えられないことの指摘は、次を参照。Schmadelbach, a. a. O., S.262.

(36) PR24/25, §161, S. 427.

(37) Vgl. a. a. O.

(38) フィヒテによると、「夫婦の関わり全体は、けっして法律的なものではなく、心と心の自然的で道德的な関わり」であって、「ふたりは一つの魂である」。Vgl. Fichte, a. a. O., S. 325. フィヒテ、前掲訳書、三八一頁参照。

(39) PR24/25, §158, S. 420.

(40) 早瀬は、「家族は、市民社会に人倫を不可能にする危険の存在する限りで、市民社会に対する対抗原理として機能するという人倫的な使命を帯びた存在である」とし、このさいの「対抗」関係を、「市民社会の脅威から国家を守る為の防波堤」として理解する。この議論は、詳細な「立証」にもかかわらず、〈家族〉の〈人倫的なもの〉の根本を理解

せず、国家主義的に歪曲する点で、ヘーゲルの『法の哲学』の議論の曲解といわざるをえない。早瀬、前掲論文、七二〜七三頁参照。なお、「愛が国家によってのみ人倫的となりうる」ということが、「ヘーゲルが人倫的な『国家主義』の帰結」だとするのは、次を参照。Schmadelbach, a. a. O., S. 262 f.

(41) VNS17/18, §80 Anm., S. 101.

(42) Vgl. PR24/25, §161, S. 429.

(43) A. a. O. したがって、結果として子がないことについても同様。

(44) VNS17/18, a. a. O.

(45) 上野千鶴子『家父長制と資本制——マルクス主義フェミニズムの地平』、岩波書店、一九九〇年、二五頁。なお、上野によると、「家族」は、「その神話に反して寛大な「一般的互酬性」が貫徹するような「愛の共同体」ではない」。前掲書、九三頁参照。「家族の危機」の思想上の根本問題は、「こうした実定的事態の追認によって、「家族」に対し「愛の共同体」たることを放棄させようとするところにこそあり、上野にはこの理解がない。前掲書、一三七頁参照。

(46) Vgl. PR24/25, a. a. O.

(47) PR24/25, §171, S. 451.

(48) VNS17/18, §82 Anm., S. 102.

(49) VPNI9/20, S. 180.

(50) フィヒテがすでに類似のことを主張している。Vgl. Fichte, a. a. O., S. 352. フィヒテ、前掲訳書、四一四頁参照。

(51) PR24/25, §166, S. 442.

(52) A. a. O.

(53) A. a. O., S. 443.

(54) Vgl. a. a. O., §166, S. 444. なお、こうした美的女性観を、ヘーゲルは、

シラーやヘルダーリンから得ている。

- (55) 「個々の女性は、例外を設けることがあるが、例外は規則ではない」。このことは、ヘーゲルが、「政府の頂点に女性が立てば、国家は危機に陥る」とする理由でもある。Vgl. PR22/23, §166, S. 525.
- (56) VNS17/18, §83 Anm., S. 103; なお、婚姻時に妻が夫に対し「自分のすべての財の所有と、国家内で自分に排他的に帰属するすべての権利の所有を夫に譲り渡す」とするフィヒテの考え方は、ヘーゲルのいう夫婦共有財産制は根本的に異なる。Vgl. Fichte, a. a. O., S. 326; フィヒテ、前掲訳書、三八二頁参照。
- (57) A. a. O.
- (58) PR22/23, §170, S. 540.
- (59) このことは、たんに〈家族〉における意味づけにとどまるものではなく、国家・社会的な意味づけともなる。労働をめぐる対国家・社会的請求は、人倫的要求となる、ということである。
- (60) VNS17/18, §83 Anm., S. 103.
- (61) PR22/23, §171, S. 541.
- (62) PR24/25, §171, S. 451.
- (63) Vgl. VNS17/18, §83 Anm., S. 104.
- (64) Vgl. A. a. O., §83 u. Anm., S. 103 f.
- (65) A. a. O., §83 Anm., S. 104.
- (66) A. a. O.
- (67) 〈家族の資産〉論では、具体的には、ローマの豊穡の女神ケレス (Ceres) のことが考えられる。Vgl. PR22/23, §170, S. 540.
- (68) 上野によれば、「家父長制は、語源的には「父の支配 rule of fathers」という意味をもっているが」「この「父の支配」には、「性による支配」と「世代による支配」との二つが含まれる。女性に関して言えば、「妻

としての労働」と「母としての労働」の両方の家父長による（夫）による領有がある」。そして、「労働」を「セクシュアリティ」に置きかえることによって、「妻としてのセクシュアリティの（夫による）領有」と「母としてのセクシュアリティの領有」との二つの疎外がある」とされる。上野、前掲書、九三頁以下参照。

- (69) 上野によれば、「愛」とは夫の目的を自分の目的として女性が自分のエネルギーを動員するための「イデオロギー装置」である。「母性」についても同様に語られる。上野、前掲書、四〇頁参照。

(70) PR22/23, §166, S. 529.

(71) A. a. O., §167, S. 534.

(72) PR24/25, §171, S. 451.

- (73) 上野、前掲書、一九六頁参照。「六〇年代の高度成長期をつうじて、日本の社会は、滅私奉公する企業戦士とそれを銃後で支える家事・育児に専念する妻、というもつとも近代的な性別役割分担を完成し、これを大衆規模で確立した。フェミニストはこれを「家父長制」と呼ぶが、この「家父長制」はまったく近代的なものであり、封建遺制の家父長制とは質を異にしている」。なお、ヘーゲルの捉える家父長制は、封建的なものではなく、〈婚姻〉の本質に関わる。

(74) PR22/23, §167, S. 533 f.

(75) A. a. O., §167, S. 534.

(76) 上野、前掲書、一〇七頁参照。以下の議論では、ここを問題とする。