

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

——『法哲学』への接近、序章——

稲 福 日 出 夫

はじめに

一、「愛」の概念の端緒

二、ベルンにおける思想遍歴

三、愛と運命——フランクフルト期

むすび

はじめに

問題はこうである。みずからの実存的課題としての宗教研究を通じて把握された若きヘーゲル⁽¹⁾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)の「人倫」思想は、彼の『法哲学』の中でどう脈打っているのだろうか。「体系を持たぬ、哲学的思惟はなんら学問的なものではない⁽²⁾」と主張する哲学者ヘーゲルは、その若き日に「みじめな後進国」ドイツの現状を眼前にして、みずから「民

族の教師」になろうと決意していた。その苦闘の中からしだいに概念化されていった彼の人倫哲学は、その源流をどこにもち、展開発展してきたのだろうか。ここではとくに彼の「家族観」を中心にして、その生成過程を辿ってみたい。

ところでヘーゲルの家族観を概観していく場合、プロイセン一般ラント法（一七九四年）と彼の家族論との交わり、およびカント婚姻論に対するヘーゲルの批判等、当時の法思想の中に占める『法哲学』家族論の位相関係が探られなければならないであろう。しかし、ここでの関心は次の点にある。つまり、ヘーゲル法哲学の中で「家族論」の占める位置は、「道德(Moralität)」から「人倫(Sittlichkeit)」への架橋の役割を担う、と同時に「市民社会論」ないし「国家論」の前提をなす。このような体系的意義をもつという認識の下で、家族という人倫的組

織体、とくにその「人倫的心術 (Gesinnung)」である「愛」の概念は、もともと彼の思索の中でのようになって芽生え精練されて『法哲学』へ位置づけられたのたろうか、ということである。この試みは、『法哲学』家族論を考察する場合、その序章をなすと同時に、法哲学あるいは政治哲学の学説史上多くの賞讃または拒否をあつめる彼の市民社会論、国家論を理解する上で、ひとつの予備作業の意味をもつと思われる。

そこで以下、おもに『ヘーゲル青年期神学論文集』を考察の対象とし、そこにおいて現われるヘーゲル法哲学Ⅱ人倫哲学生成の苦悩を「共有」し、家族観をめぐる問題を検討してみるのが小論の意図である。

(1) 「若きヘーゲル」といわれる場合、それは通常、一八〇七年、学の体系第一部『精神現象学』が成立する「イエナ後期」以前の思想形成期を指す。ところで、青年期ヘーゲルの研究は、前世紀には例外に属し、一八四四年のいわゆるベルリン全集版の補巻として公開されたローゼンクランツの『ヘーゲル伝』(K. Rosenkranz, G. W. F. Hegel's Leben, Berlin, 1844, Darmstadt, 1972.)¹⁾ ところで、それとは対照的にヘーゲル哲学に対する「訣別の書」であるハイムの『ヘーゲルとその時代』(R. Haym, Hegel und seine Zeit, Berlin, 1857, Hildesheim, 1974.)²⁾ が見出されるにすぎない。しかし今世紀初頭、ディルタイの『ヘーゲルの青年時代』(W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin, 1905, Dilthey's Gesamte Werke, Bd. IV, 1959.)³⁾ が、青年ヘーゲルを歴史的に「復

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

活」させ、一九〇七年、ノールの編集した『ヘーゲル青年期神学論文集』(Hegels theologische Jugendschriften, hrsg. von H. Nohl, Tübingen, 1907.)⁴⁾ によって、本格的な初期ヘーゲル研究がはじまった。戦後はマルクス主義の立場からの初期ヘーゲル研究として、もはや「古典」といわれるカッチの『若きヘーゲル』(G. Lukács, Der junge Hegel, Zürich u. Wien, 1918, Georg Lukács Werke, Bd. 8, 1967.)⁵⁾ がある。なお、こうした研究動向については詳しくは上巻精一初期ヘーゲル研究の動向」(『季刊社会思想』第二卷一号)二二九頁以下参照。

(2) Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), hrsg. von F. Nicolai u. O. Pöggeler, Hamburg, 1969, S. 48. 松村一人訳『小論理学』上巻(岩波文庫、一九五二年)八五頁。

一、「愛」の概念の端緒

『法哲学』(一八二一年)においてヘーゲルは家族を定義してこう語る。「家族は精神の直接的、実体的として、精神の感ぜられる一体性、すなわち愛をおのれの規定としている。したがって家族的、心術 (Gesinnung) とは、精神の個性性の自己意識を、即自かつ対自的に存在する本質性としてのこの一体性において、もつことによって、そのなかで一個独立の人格 (eine Person für sich) としてではなく、成員 (Mitglied) として存在することである」⁽¹⁾。続けて彼は家族の三側面として、婚姻、

家族資産および子供の教育に論を進めていくが、そこで特徴的なことは、彼の家族論が婚姻の意義をきわめて高く評価している点である。右に引用した文中の家族を婚姻と言い換えても、おそらくヘーゲルの趣意とそう違わないだろう。つまり、彼は家族の主要構造ないし本質を婚姻のうちにみるのである。たとえば、家族資産とは「家族の外面的現存在」 (§160) であり、子供とは愛の客体化、すなわち「両主体（両親―引用者）が自分たちの愛として、自分たちの実体的現存在として愛するところの対象」 (§173) である。要するに、夫は子供において妻をみるがゆえに子供を愛し、妻は子供において夫をみるがゆえに子供を愛する。それが親子愛の必要にして十分な条件である、とヘーゲルは考えるのである。それゆえ、親子間の愛は一義的には問題となりえず、親子関係の人倫的意義は「教育」にのみある。そして、この子供の教育が、実は家族の倫理的解体↓市民社会への移行と連なる。こうした家族の、すなわち婚姻の人倫的心術とされる愛の概念は何か。『法哲学』の中でそれは次のように語られている。「愛とは総じて私と他者とが一体であるという意識のことである」 (§158, Zus.)。つまり、愛においては、私は私だけの独立的人格であることを欲せず、私は他者において自己を得、同時に他者も私において自己自身を得る。それゆえ、愛は「悟性の解きえないとてつもない矛盾」であり、

この「矛盾の惹起であると同時に矛盾の解消でもある」人倫的合一である。

ところで、『法哲学』におけるヘーゲル「家族論」は、法―道德という特殊的主観的意志のあらゆる契機をその中に含みつつ「共同存在」としての人間関係の中で「自由の実現」を目差す「人倫」の始元として位置づけられる。では、こうした構想は、いつ、どのような形で彼の思索の中に現われてきたのだろうか。

周知のように、ヘーゲルは固有の社会・政治哲学の研究から出発したのではなく、両親の希望に従って神学校シュタイフトに学んだ。そこでわれわれもまず、キリスト教への社会的関心を示したこの「若き神学者」の諸々の断片を追う中から、彼の「人倫」の構想、「家族」概念の端緒を探っていかう。

チュービンゲン大学卒業前後の一連の草稿の中で、ヘーゲルはルソーの『社会契約論』（とくに第四編第八章市民の宗教について）から着想を得て、真実の宗教はどうあるべきかを思索する。この草稿はまず、次のような内容で書きはじめられる。つまり、彼にとって神学 (Theologie) は「悟性と記憶」の問題に属し、宗教 (Religion) は「実践理性の要請」に基づくものである。こうして宗教は「心 (Herz) に訴えかけてくるもの」であり「主体的宗教」でなければならず、神学は「客体的

「宗教」はそれが主体的宗教の要素である限りでのみ意義をもつ、と。

ここで展開されようとしていることは「啓蒙の世紀」一八世紀固有の、これまでの啓示宗教——おそらく彼のいう「神学」——と理性宗教との関係如何という問題である。神学が「世紀の潮流の渦中⁽³⁾にあった」当時においては、いわれるように宗教批判はあらゆる批判の前提なのであり、宗教問題はそのまま社会的政治的問題を内に含んでいた。つまり、「宗教と政治は一つ屋根の下に住んでいた⁽⁴⁾」のである。それは神学生ヘーゲルを強く引きつける問題であると同時に、後に「私の学問的教養は人間の下位の欲求からはじまった⁽⁵⁾」とシェリングに書き送るヘーゲルの、哲学以前の関心のありようを示している。さらにまた、もはや「啓示宗教」にくみしえないことはもちろんであるが、なお現存するキリスト教をきれいさっぱり洗い流して、無媒介的に「理性宗教」をそれに対置するのではなく、現実に存在するところのものを基盤にして、換言すれば、みずからそこで生存している民族生活全体を問題として、そこから理性宗教へ到達できないかと思案するその手法には、以後の彼の哲学の特色があらわれているといえるだろう。

「悟性の啓蒙なるほど」（人間を——引用者）ヨリ利口（klüger）に⁽⁶⁾するがヨリ善良（besser）にするわけではな

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

い」（N. S. 12）と書き記された中に、当時の啓蒙神学に対するヘーゲルの皮肉を読みとることができると思うが、ではどういう宗教観をそれに対置したのだろうか。

ヘーゲルは人間を「感性と理性とから合成された存在者」（N. S. 357）と把握する。それゆえ、単に感性を拒否するのではなく、感性を理性的にし、道徳法則をまもる高貴な心を育成することをもって宗教の使命と考える。そこにわれわれは、時代の思潮であった「啓蒙思想」と、単に感情における「神秘的合一」（N. S. 44）を説く神秘主義とに対するヘーゲルの対応をみる⁽⁶⁾ことができるであろう。つまり、ヘーゲルは、「冷酷」な啓蒙悟性が「神聖な人間の感情の繊細な仕組みを見落とす」（N. S. 16）ことに対して人間の感性の側面を強調し、返す刀で非合理的な「独断的教説」ないし「宗教の秘儀（Mysterien）」（N. S. 53）に対しては啓蒙の意義を承認して人間理性の立場を支持する。こうした枠組において、「宗教が完全に主体的になるにはどんな措置が必要なのか」（N. S. 8）を探究していくことがヘーゲルの意図であった。その意図の下に彼は、主体的宗教は「個人的宗教（Privatreligion）」ではありえず「公共的宗教（öffentliche Religion）」『民族宗教（Volksreligion）』であり、「ある民族精神の高揚・純化」（N. S. 5）を目差すものである⁽⁷⁾と主張する。つまり、「啓蒙思想が指摘したようなこ

の二つのものの間の頑強な対立(すなわち、啓示宗教と理性宗教との対立——引用者)は、彼にはこの(民族宗教の引用者)歴史的政治的概念において解消するものであった」の通り、それゆえまた「ここには若い哲学者の歴史的な連続性を原理とする思惟が表明されている」とも評されている⁽⁷⁾。

こうしてヘーゲルは、あるべき宗教は民族宗教である、と表明する。彼にとってそれは「偉大な心情 (Gesinnung) をはぐくみ、自由と手を取りあって進む」(N. S. 27) ものである。

さらに彼は「民族精神、歴史、宗教、民族の政治的自由の段階は：切り離されて考察されるべきでない」と述べ、また、個人の人間の道徳心を育成することは個人的宗教や自己の努力の問題であるが、「民族精神を育成することは、一面民族宗教の、他面政治的状况の問題 (Sache) である」(N. S. 27) と語る⁽⁸⁾。

このような宗教研究を通じて民族生活全体のあり方、または「民族精神」を構想するヘーゲルにとってのその理想郷は、ギムナジウム時代大学時代を通じて慣れ親しんできた「ギリシャ精神」であり、ポリス共和制に基づくギリシャの民族生活であった⁽⁹⁾。

では、彼の追求する主体的宗教であるとともに公共的でもある民族宗教の原理は何か。それは理性的であると同時に感性的でもある能力に求められるが、この原理・能力が当時のヘーゲ

ルにおいて「愛」と呼ばれるものである。愛とは彼によれば「他者の中に自己を見出し、あるいはむしろ自己を忘れて自己の現存 (Existenz) から出て、いわば他者の中で生き、感じ、活動する」ものであり、その限りで「普遍妥当的法則の原理として、微知界の同市民 (Mitbürgerin) であるすべての理性的存在者の中に自己を再認識する理性とアナローグである」(N. S. 18) という。

こうして彼は「公共的」なるがゆえに「主体的」である民族宗教の原理を愛に求めた。ここでわれわれは、彼の民族宗教の性格からいって、この愛を「共同存在」としての人間の公共性と主体性の結合原理と読みかえることが可能であろう。とすれば、この愛の原理を表明するところにわれわれは、イエナ時代にみずからの哲学を総括的に述べた「最高の共同は最高の自由である」という「人倫の命題」⁽¹⁰⁾と連なるものを窺うことができるのではないか。さらにまた、彼がこの結合原理を説く中に、『法哲学』における「家族論」の位置、および婚姻の人倫的心術とされる愛の概念の原初的萌芽形態を見出せるであろう——もとより一学生であった時代の草稿と、その後およそ二五年を経てドイツ哲学界に君臨した時代の著作とが同日に論じられないこともちろんであるが——。

右に述べた推論を主な前提として、以下なお彼の神学草稿を

迎る中から「愛」の概念の変容過程を追ってみよう。

- (1) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 4. Aufl., hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1955, S. 119, § 158. Zitat『法哲学』からの引用は、本文中に節番号に示す。強調は原文通り、Zus. は追加を意味する。なお、訳文は『ヘーゲル』世界の名著三五（中央公論社、一九六七年）所収の、藤野渉・赤沢正敏訳「法の哲学」にしたがっている。
- (2) Nohl, a. a. O., SS. 1-72. この草稿はノールによって“Volksreligion und Christentum”と表題を与えられた。なお、ノールの編集したこれらの諸々の神学論文の邦訳として、原健忠訳『イエスの生涯』（河出書房、一九五〇年）、木村毅訳『キリスト教の精神とその運命』（現代思潮社、一九六九年）、久野昭・水野建雄訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅰ』（以文社、一九七三年）、久野昭・中壺肇訳『ヘーゲル初期神学論集Ⅱ』（以文社、一九七四年）等がある。筆者は引用に際しそれらを適宜参照したが、以下便宜上、本文にN.と略し、原文のページ数のみ記入する。
- (3) Haym, a. a. O., S. 29.
- (4) Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, 1952, S. 24. Zitat Briefe, Bd. I. 2略記する。
- (5) Briefe, Bd. I, S. 59.
- (6) 速水敬二『ヘーゲルの修業遍歴時代』（筑摩書房、一九七四年）一〇九頁以下参照。なお、野田又夫「ロマン主義と啓蒙主義の対立」（『思想の歴史（7）——市民社会の成立——』（平凡社、一九六五年）は、当時の時代思潮を説かれて明解である。
- (7) Dilthey, a. a. O., S. 15. 甘粕石介訳『青年時代のヘーゲル』（名著刊行会、一九七六年）二八頁。

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

- (8) ヘーゲルは民族精神を一人の息子にたとえてこう述べる。民族精神という若者の父親は、時代つまり歴史であり、母親は国憲（Verfassung）であり、助産婦かつ乳母は宗教であるが、この乳母は息子の教育にあたって芸術の助けをかりる」と。Vgl. Nohl, a. a. O., S. 27.

- (9) 換言すれば、この時代のヘーゲルにとって古代ポリスは「社会と国家の現実的変革のための永遠の模範、無比の典型」として映ったのである。Vgl. Lukács, a. a. O., S. 37. 生松敏三・元浜清海訳『若きヘーゲル（上）』（白水社、一九六九年）五三頁。

- (10) ヘーゲルがこの「人倫の命題」を提起する要旨はこうである。ヘーゲルは個々ばらばらになった国民に特殊と、国家に普遍との連帯を必要とする時代の哲学をみずからに課す。そこで彼は、人間は生ける諸関係の真に自由な共同によって「自由」を放棄したのではなく、ただ「自由と呼ばれている無規定性」を放棄しただけであると考える。それを「人格（Person）と他の人格との共同（Gemeinschaft）」は、本質的に個人の真実の自由の制限としてではなく、かえってその拡張として見られなければならない。最高の共同は最高の自由である」と総括するのである。Vgl. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, 1801, hrsg. von G. Lasson, Hamburg, 1962, SS. 64, 65. なお、金子武蔵『ヘーゲルの国家観』（岩波書店、一九四四年）一九二—一九七、三七四—三七八頁参照。

二、ベルンにおける思想遍歴

一七九三年秋、ヘーゲルはベルンへ向って旅立った。鈍重で

「シュワーベン気質」の彼は、学友ヘルダーリンの招きに応じてフランクフルトへ転ずるまでの三年間をそこで寂しく家庭教師として過す。が、この孤独の中で自己のすべてを結晶化すべく学生時代から持ち込んだキリスト教の社会的歴史的研究に、みずからの「実存的課題」を見出すことになる。

「先頃から私はカント哲学の研究にふたび取りかかった」⁽¹⁾、しばらく後、さらに「実践理性の要請を新しく研究している」⁽²⁾とシェリングに書き送るヘーゲルは、一連の「民族宗教論」の考察を切り上げてイエス像の解明に取り組んだ。⁽³⁾そのイエス像とは書簡からも窺えるように、カントの実践理性優位の道徳の体现者として、つまり「消しがたく自己の心に銘記されているもの、すなわち道徳の永遠の法則のみに永遠に忠実であり続けるよ」⁽⁴⁾ (N. S. 78) とするイエスである。それはおもにヨハネ福音書を素材としつつも、当然にそこから奇跡や予言、復活等およそ非合理的なものをすべて切り捨てた「民族の道徳的教師」⁽⁴⁾としてイエスを描こうとする試みである。

このイエス像の特徴的な性格は、安息日にもかかわらずある貧しい病人に親切を施したのを、安息日という神が与えた律法をないがしろにする不遜だと抗議するユダヤ教徒に対して、イエスが次のように答えた点に求められるだろう。「もし汝らが、教会の法規 (Statuten) と実定的な掟 (positiven Gebote)

を人間に与えられた最高の律法 (Gesetz) とのみ思い込んでい
るならば、汝らは人間の価値を看過し、神の概念と神の意志の
認識を自分自身から汲み上げるべき人間の能力を見失ってい
る」 (N. S. 89)。つまり、ヘーゲルにとってイエスは、客体的
外的権威に従うユダヤの律法宗教に対して人間の理性による自
己立法を説く人物である。「理性と自由がわれわれの合言葉だ。
そしてわれわれの一致点は見えずる教会 (unsichtbare
Kirche)」⁽⁵⁾というのが「実践理性の信奉者」ヘーゲルの心意気
であった。がそれは、テュービンゲン時代に真実の宗教＝民族
宗教の公共性と主体性の結合原理として構想されたあの「愛」
の原理からの離脱を意味する。つまり、「カントの義務道徳の
影響はヘーゲルをしてこの原理を放棄せしめて」⁽⁶⁾しまうのであ
る。シェリングに「カントの体系とその最高の完成から、私は
ドイツにおいて一つの革命を期待している」⁽⁷⁾と書き送り、この
革命の原理はすでにカントによって準備されていて、それに
「ただ一般的に手を加えて、これまでのすべての知識に応用さ
れるだけでよい」と表明するヘーゲルは、「カントの道徳的な
理性信仰の中へ、倫理 (Sittlichkeit) と宗教の科学的基礎づけ
は決定的に完了されている」⁽⁸⁾と考えていたのである。

また、この思想実験 (とくにイエスの死の叙述) は、「規律
を墨守する教会信仰と理性宗教の間に演ぜられる一編の戯曲」

とディルタイによって言われ、「アンチゴーン悲劇が、アンチゴーンにおいて体现された永遠の自然の権利 (das ewige Recht der Natur) と既成の律法 (die positiven Gesetze) との争闘であつたことに譬えられる」と評された。

では、この「純粹に道徳的な教師」であるイエスの教説から、なぜ「実定性 (Positivität)」が生じてきたのか。この問いの解明が、続く『キリスト教の実定性』での課題であつた。ここで実定性とは「主観の道徳的自律性の廃棄」⁽¹⁰⁾を意味する。

ヘーゲルはその原因を、イエスと弟子との関係、弟子達のユダヤ的性格や当時の精神的風土「メシヤ待望」等に求める。そこで彼は「ソクラテスの哲学の運命とイエスの教説の運命」の比較を試みる。ソクラテスの弟子達は、ソクラテスという人間のもつ徳と哲学のゆえに彼を愛したのであり、ソクラテスという名のゆえに彼を愛したのではなかった。それに対して、イエスの弟子達は正に逆であつた⁽¹¹⁾。つまり、ソクラテスの弟子達の団体こそ「道徳性の国」であり、ヘーゲルのいう「見えざる教会」なのである。さらに、イエスの処刑後に発生した教団とそれの拡大が、必然的にキリスト教の実定化を進めていくことになる。しかもその外延が国家と一致すれば、教会と国家は相互補完的に自由な人間を抑圧してくる⁽¹²⁾。なぜなら、一宗派（たとえばキリスト教）が国教となれば、教会からの破門は同

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

時に市民権の剝奪、国家からの追放を意味するから。そのことが先に引用した「宗教と政治は一つ屋根の下に住んでいた」と書く時の、ヘーゲルの胸の内にあつた想いであらう。つまり、キリスト教は「専制君主に対する従順を一つの体系へ（ともたらし——引用者）、専制主義 (Despotismus) の犯罪の弁護人およびその熱烈な賛美者」 (N. S. 366) となるのである。

ということは、歴史的にみれば、キリスト教の成立史は自由な民族宗教が息づいていたギリシャのポリス国家の没落史と重なりあってくる。そこでヘーゲルは、「キリスト教による異教の駆逐は驚くべき革命の一つである。その原因を探究することは思索的歴史家を没頭させるにちがいない」 (N. S. 220) とみずからの決意を述べ、この移行の究明に取りかかる。彼はその原因を時代精神Ⅱ転換期の精神、つまり「政治的生活様式の変動」⁽¹³⁾に求める。自由な共和国民に根づいていた宗教も、その自由の喪失とともに力を失い、あらたな宗教の登場を許してしまうのである。そこで、ポリス的な「生ける全体性」の喪失は、つまりは人間の私人化、私的人格の発生を意味し、歴史的にはローマ帝国の成立に対応する。

さて、この過程でヘーゲルが古代ポリスの生活を「公の生活においても私的な家族生活においても、誰もが自由な人間であり、みずからの法則に従って生活していた」 (N. S. 222) と描

いていることは、当時の彼の古代観を知る上で注目される。つまり、そこには公的生活Ⅵ国家生活と私的生活Ⅵ家族生活との区別のない「美しい人倫生活」が存在していた、というのが当時のヘーゲルの古代ポリス像であった。イエナ時代において重要な意味を帯びてくる「統治と家族との対立」は、ここではまだ現われてこない。

ところで、ヘーゲルにとって実定宗教の特徴は、「それが道徳法則 (das Sittengesetz) を人間に、ある所与的なもの (etwas Gegebenes) として定立する」(N. S. 212) 点にあった。つまり、「教会の全体系の基底にある根本的誤りは……理性の権利を見誤っている」(N. S. 211) ことであり、それゆえ彼は、道徳法則を主体に取り戻すことが時代の課題であると考え、カント哲学の意義を認めたのであった。しかし考えてみれば、カントの理性宗教は、それが実を結ぶための前提条件として、全人類がそれを受け入れることのできるような理性的存在者となっていなければならないはずである。⁽¹⁴⁾ つまり、それは「実現すべき目標を前提するという矛盾」を含むものである。「イエスの生涯」や『キリスト教の実定性』で試みられた理性宗教を説くイエスの運命が、そのことを正に逆から証明した、と言えるだろう。だが、もともとヘーゲルの構想する民族宗教は、民族生活から遊離したものであってはならず、「民族精神」

と一体化したものであり、それゆえ、民族の教養 (Bildung) や道徳の歴史的段階と適合すべきものであった。それに対して理性宗教は、その「理性」性のゆえに必然的に普遍的超歴史的傾向をもつのである。

要するにベルン時代のヘーゲルは、確かにキリスト教が実定的となった歴史的過程は詳細に探究したが、眼前のキリスト教を彼の思い描く民族宗教へと止揚するための現実的方法はまだ持ちあわせていなかった。すなわち、なお「歴史的現実の重み」に無自覚であった、といえるだろう。そこにカント的「要請」がいつの間にか忍び込んできたのである。

ベルンでの思索が現実との実践的対決において空虚なものであることを切実に感じた時、⁽¹⁵⁾ ヘーゲルは、カントとの「離婚」を決意し、フランクフルトに転じる。そして、そこでの現実ともみあいがある彼の家族観を方向づけ、そこから『法哲学』家族論の内実までそう遠くはない。

- (1) Briefe, Bd. I, S. 16.
- (2) Briefe, Bd. I, S. 24.
- (3) Nohl, a. a. O., SS, 73-136. 編者ノールは、この論稿に “Das Leben Jesu” と名づけた。
- (4) この頃、ヘルダーリンはヘーゲルに宛てて「きつて宗教概念について研究を始めたことは、たしかに種々の点で良いことだし、重要だ。……ぼくは、ずいぶん長い間、国民教育の理想について考え

てきたが、きみは、ちょうど、国民教育の宗教的な面について研究をしているだから」お互いに友情でもって意見の交換をしようという手紙を送っている。Vgl. Briefe, Bd. I, S. 20. 手塚富雄・他訳『ヘルダーリン全集4巻』（河出書房新社、一九六九年）二〇一、二〇二頁。

(5) Briefe, Bd. I, S. 18.

(6) 金子、前掲書、五七頁。

(7) Vgl. Briefe, Bd. I, SS. 23, 24.

(8) Dilthey, a. a. O., S. 14. 前掲邦訳書、二七頁。

(9) Dilthey, a. a. O., S. 20. 同訳書、四〇頁。

(10) Lukács, a. a. O., S. 53. 前掲邦訳書、七七頁。

(11) Vgl. Nohl, a. a. O., SS. 155, 156. ヘーゲルは、こうしたイエスの弟子達の態度を批判するに際し、レッシングの作品『賢人ナータン』における次のようなシターのせりふを引き合いに出している。「キリスト教徒は、教祖のかた迷信にも人間らしさをちょっぴり附け加えているもの、そうするのが人間らしいからというのではなくて、キリストが教えキリストが行なったからそうするといっただけでございますわ。」篠田英雄訳『賢人ナータン』（岩波文庫、一九五八年）五三頁、ちなみに、この作者レッシングを、ハイネは、ルターの後継者であり、ドイツの二人目の解放者だという。伊東勉訳『ドイツ古典哲学の本質』（岩波文庫、一九七三年）一四八頁以下参照。

(12) 国家の眼目は適法性であって道徳性ではありえないが、しかし、適法性の実現は、道徳性に期待せざるをえず、この道徳性を支配するのが教会だからである。この教会と国家との関係につき、Vgl. Nohl, a. a. O., SS. 173-191.

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

(13) 細谷貞雄『若きヘーゲルの研究』（未来社、一九七一年）一三八頁。

(14) 山中隆次「初期ヘーゲルにおける社会、国家および歴史の問題——ベルン時代、一七九三年—九六年——」（『経済理論』四二号）八七頁。

(15) このことを彼は、「ヴェルテンベルグの最近の内情について」という政治論文執筆過程で体験する。この政治論文は最初、雄大な自然法的思想で書きはじめられたにもかかわらず、現実変革のための有効な手立てを見出すことができないまま、次第に骨抜きになってしまったのである。Vgl. Rosenkranz, a. a. O., SS. 90, 91.

三、愛と運命——フランクフルト期

『エンチクロペディ』の中でヘーゲルは人生行路の諸段階の性格づけを次のように行なっている。若者は現実と鋭く対決し、「自分には世界を改造する」使命があり能力もあると信じている。そして、この理想を実現させようと試みる過程において、人間は大人になっていくのであるが、しかし、「自分の理想を直接に実現することが不可能であるということは人間をヒポコンデリーにするかもしれない」と。⁽¹⁾この大人への移行期こそ青年ヘーゲルのフランクフルト時代であった。

さて、ヘーゲルは、ピュリタンも含めてこれまでの諸々の宗教と、自己の義務命令にのみ聞き従う宗教との間にある区別

は、単に「前者が自己の外に主 (Herr) をもつのに対し、後者は自己の内に主をもつが、しかし同時に自己自身の奴隷である」(N. S. 266) という違いが存在するにすぎず、「破壊しがない」実定性の点では両者になんら違いはない、と述べ、ベルン時代の思索を「カント哲学——実定宗教」(N. S. 385) と総括する。つまり、カント的理性宗教または自律倫理とは自己自身への依存、奴隷化であり、「人間をその全体性において回復しよう」(N. S. 266) と目差す者にとってそれは「最大の分離、客観性」をもたらすものでしかないのである。それゆえ、フランクフルトにおいてあらたなイエス像の再構築を試みるヘーゲルは、先ずユダヤ精神の徹底的研究から開始する。同時にそれは、彼の歴史観に「東方的世界」が独自のものとして成立した端緒でもあった。

ヘーゲルによればユダヤ精神の特徴は、「自然との分離分裂、人間相互の対立憎悪」、すなわち「自然と精神との矛盾」⁽²⁾にある。『共同生活と愛の絆 (die Bande) を切断した』(N. S. 245) ユダヤ民族の始祖アブラハムの精神とは正にこれらを体現した魂であり、モーセの立法もその原理は、先祖から継承されたこの精神であった。しかし、ユダヤ民族は「理念 (Idee) において支配する民族から、現実において支配される民族となった」(N. S. 259) のであり、この民族が背負わねばならな

ったこのユダヤ精神こそが、彼らの「運命」であった。すなわち、ユダヤの運命の根源は「アブラハムの自由」の中にある、とヘーゲルはいうのである。いって、ドイツの現状の根底に、彼が「ドイツ的自由 (deutsche Freiheit)」を見据えていたことは想起されてよい。おそらくヘーゲルは、このユダヤの運命に、「世界の精神から遊離して立っている」⁽³⁾悲惨なドイツの運命を投影させていたのだろう。

こうした精神状況下にイエスは登場した。さて、このような事態に対する批判の視点としてのカント的「自律倫理」信奉を放棄したヘーゲルは、あらたに「道徳は生 (Leben) における分裂の止揚である。……道徳の原理は愛である」(N. S. 388) と提起する。それゆえ、イエスはヘーゲルによって、ユダヤの運命を愛の精神で救済する人物として描きかえられ（「愛による運命との宥和」の思想）、この「自己」の実存を託したイエスをもって、ヘーゲルは現実と対峙するみずからの態度を迫る。ここでわれわれは、ヘーゲルが先ずこの愛そのものの思索を試みた諸断片を通じて、この期の彼の家族観を探ってみよう。もちろん、いわれている「フランクフルトの危機」⁽⁴⁾的狀況の下で記されたそれら諸断片の脈絡は一貫せず、彼独特の苦悩の緊張で貫かれているが、その中で示されたことが、『法哲学』に至って結実する彼の家族論を決定的に方向づけている。

「人間が合一しえないものを合一させるところ、そこに実定性は存在する」(N. S. 377)。ベルン時代執拗に追求した実定性の概念を要約して彼はいう。さらに、「理論的総合は完全に客体的となり、主体に完全に対立する。実践的活動は客体を絶滅し、そして完全に主体的である。ただ愛においてのみ、ひとは客体とひとつになり支配することも支配されることもない」(N. S. 376)と記される中に、以前とは異なったあらたな方向、つまり主体と客体の対立を愛において一元的にとらえようとする方向が浮かび上がってくる。ユダヤ的運命の下では、言い換えれば現実のドイツにおいては、物質 (Materie) だけが人間にとって絶対的であるがゆえに、「死んだもののための愛 (Liebe um des Toten willen)」(N. S. 378)しか成り立ちえない。それに対して「真の合一、本来の愛は生けるものの下で (unter Lebendigen) のみ生ずる」(N. S. 379)。この愛は悟性ではなく理性でもない。それは制限するものでも制限されるものでもなく、さらにまた「愛において、生 (Leben) は自己自身の二重化およびその合一として自己を見出す」とも語る。ではその愛の内実は何か。ヘーゲルは神学的調子から次第に離れ、現実の具体的身体をもった「男と女」の愛の叙述に移っていく。「愛は生ける者の感情である」。また物質は主体―客体の支配関係をもたらずゆえに「愛しあう者にはなんらの物質

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

もまつわらない」(N. S. 379)という。しかし、それなら愛しあう者相互にとって所与的に存在する身体はどうか。つまり、「純粋な心情 (Geniit) は、愛を恥じはしないが、しかしこの愛が完全ではないことを恥じる」のであるが、各自的所有である身体は、本来個別的なものの、それゆえ愛になじまないものであるはずだ。こうした「個性 (Individualität) についての愛の焦立ち」の現象を、ヘーゲルは「恥らう (die Scham)」と呼び、「恥らいは、ある敵意あるもの (etwas Feindseliges) が存在する場合 (たとえば所有権等——引用者) にのみ怒りの形態をとる愛の作用」(N. S. 380)ととらえる。このことを逆に言えば、愛において個性性Ⅱ「各自的所有の原理」を主張することが無恥ということになる。だが、愛は怖れよりも強い。ヘーゲルはヨハネ福音書からこの句を引いた後、ジュリエットの愛の表現を添える。「与えれば与えるほど、それだけ多くを私はもつのです」。そして、愛しあう者たちの合一は子供の出現において完成する。すなわち「子供は両親自身である」(N. S. 381)。しかし、子供は時とともに成長し、その成長の各段階がそれぞれ分離の段階となる。

さらに彼は、愛しあう者たちの「一方の者の権能下にある死せるもの」(N. S. 382)の側面、つまり財産所有の問題に目を転じる。⁽⁶⁾愛しあう者といえども生きていく限り、財産Ⅱ客体物

との交渉は避けることができない。ところで、先の身体の問題と異なり、財産に関しては結局、主体―客体関係、権利―義務の関係、すなわち法的形式しか成り立ちえない。「贈与」の形態をとるにしても、法律関係から抜け出せるわけではない。いわば「財産の運命」を前にしてヘーゲルは、それを「愛の共同体」に宥和させる手立てに思いをめぐらし、その結果それを「共有」に求める。しかし、権利の止揚の原理（すなわち「愛の共産制」⁽⁷⁾）を財産の共有制に据えてみても、それは所詮権利の完全な廃棄という外観でひとを欺くだけにすぎず、それによって所有の権利（das Recht an Besitz）に決着がつくわけではない。あらためて彼は書き記す。「財産の共有（Gütergemeinschaft）は、いつでも分割を、しかも分割の必然性を前提としている」（N. S. 382）。愛しあう者の間では、財産は誰の固有のものでもないが、「そこ（共有―引用者）には物件の一部分に対する所有権が隠されている」にすぎず、「留保」されているにすぎないのである。つまり、贈与にしろ共有にしろそれらは生ける愛の人倫にそぐわない、というのがヘーゲルの結論である。この問題を愛の次元で解決することを、結局彼は断念してここで断片は切れる。

以上がここで説かれる「合一から分離へ、分離から合一へ」⁽⁸⁾という愛の構図である。ディルタイはここで「ギリシヤ思想と

キリスト教の婚姻が行はれ」⁽⁹⁾たという。確かにそれは愛の讃歌ではあったが、同時にそれと宥和しえない運命としての財産^{II}市民社会的秩序の地平でのみ主張される権利概念の蘇生、愛の苦悩でもあった。

このような愛のスケッチを試みた後、彼は一連の『キリスト教の精神とその運命』の執筆に取りかかる。先にも触れたように、カント的道德性の原理では二元的対立を許してしまうがゆえに、ヘーゲルはそれを放棄した。そこで彼は、こうした分裂対立、当為論の克服を「あたかも律法が命ずるであろうように行為する傾向（Geneigntheit）」あるいは「嗜好（Neigung）と律法との一致」（N. S. 268）という個人の性癖に求める。これによって律法は「律法としての形式」を失ってしまう。それはまた「徳（Tugend）」とも言い換えられているが、しかし「人間関係の多様性が増大するにつれて多数の徳もまた生じ、それとともに必然的な衝突の量も、また諸徳を満たすことの不可能性も増大する」（N. S. 294）ことになる。この矛盾を断ち切るために、彼は先の予備研究の成果を取り入れる。つまり、彼は諸徳を通じて生ける統一を愛に据え、それゆえ諸徳を「愛の様態（Modifikationen der Liebe）」となす。こうしてヘーゲルは、「自己自身をふたたび見出す生（Leben）の感情が愛である。愛において運命は宥和される」（N. S. 283）と書き上げる。

では、それならなぜ愛の実践者イエスは、十字架の露と消え去ったのか。これこそが、自己の視座を捜し求めてきた若きヘーゲルの最後の宗教的問いであった。

「悔い改めよ、神の国は近づけり」と改革の布望に燃えて登場したイエスも、ユダヤの現実を前にしてそれを断念する。以後、ユダヤ民族の運命には触れまいとし、合言葉「神の国」を心情にのみ求めて世俗との絆を断つ。「カエサルのはカエサルに」。こうしてイエスは国家に対して「その裁判権 (Gerichtsbarkheit) の内部にとどまるという唯一の関係」(N. S. 327) つまり課せられた貢税 (Tribut) を支払うという関係を保っていたにすぎない。がしかし、世俗との分離を感じれば感じるほど、精神の矛盾に平然と耐えることはできず、敢然と闘いを挑む。「われ地に平和を投ぜんために来れりと思ふな。平和にあらず、反って剣を投ぜんために来れり」。そして、そこにイエスの運命が待ちうけていたのである。

このことを解釈するところだろう。すなわち、あの「運命との宥和」をもたらす愛は、主体―客体の統一であるとしても、それは「生ける者の感情」なのであり、それゆえこの統一も実は「主観的」でしかありえないのである。従ってそれは、十二人から成る共同体の原理とはなりえても、現実の社会に、人間関係全体に及ぼすことはできない。この愛は世俗との絆を断ち

若きヘーゲルにおける「家族」の倫理

切り、運命から逃避することによってのみ得られる「魂の美しさ (Schönheit der Seele)」(N. S. 286) なのである。しかし「あらゆる運命から遠ざかることが正に愛の最大の運命である」(N. S. 324)。結局、美しい魂も運命からは免れえない。そして、この「愛によっても宥和されえない」あらたな運命こそ、実は現存する国家である。すなわち国家は、自己を運命として引き受けることを個人に要求するのであり、「個人を越えて独自の存在を有する客体的普遍的なもの」である。⁽¹⁰⁾そして、この「あらたな運命との宥和」は、政治の次元で考察されることになる。

- (1) Vgl. Hegel, Enzyklopädie, § 396, Zus. 船山信一訳『精神哲学』上(岩波文庫 一九六五年) 一一九―一二九頁。
- (2) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, G. W. F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Bd. 12, Frankfurt am Main, 1970, S. 270. 武市健人訳『改訳歴史哲学』上巻(岩波書店 一九五四年) 三〇二頁。
- (3) Hegel, Die Verfassung Deutschlands, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 1, Frankfurt am Main, 1971, S. 465. 金子武蔵訳『ヘーゲル政治論文集』上(岩波文庫 一九六七年) 五四頁。
- (4) Nohl, a. a. O., SS. 374-382.
- (5) こうした考えはイエナ期においても繰り返し述べられている。たとえば、一八〇五―六年の『実在哲学Ⅱ』において、ヘーゲルは次のように語る。「両人格の単一性 (Einheit) は、ただ愛のみで

あるが、しかし、この単一性はみずからを愛として知ることばない。それは子供においてみずからを知る。」Jenae Realphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister, 1931, Hamburg, 1967, SS. 203, 204. また、『精神現象学』では、夫と妻との関係は「その現実性を己れ自身に於てではなく、他者たる子供に於てもっている」という。Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807, 6. Aufl., hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, S. 325. 金子武蔵訳『精神現象学』下巻(岩波書店、一九五二年)一五頁。

(6) この「所有」概念に焦点をあてて初期ヘーゲルの人倫思想の形成過程を追求した論文として今井弘道「初期ヘーゲルにおける法と所有の問題」(『法学論叢』九五巻五号、六号、九六巻一号)がある。

(7) 細谷、前掲書、三三二頁。

(8) 金子、前掲書、一二八頁。

(9) Dilthey, a. a. O., S. 89. 前掲邦訳書、一七三頁。

(10) 金子、前掲書、一四四頁。

む す び

以上、『ヘーゲル青年期神学論文集』の文脈にそって彼の思索を追ってきた。そこから確認できることは、先ず、法—道徳の二元論に満足しないヘーゲルが、それを止揚する概念として「生(Leben)」——後にこわれる「人倫(Sittlichkeit)」——を見出し、その原理を「愛」に据えた点。次に、そこで言及された内容が後の「家族論」の諸契機をほぼ全面的に展開させて

いること。しかもなおその愛の原理が、より高い原理——市民社会的な法律関係、運命としての国家の承認——へと止揚されるべきものであったこと。すなわち、愛という特殊的主観を越えた客観的なものにそれみずからの存在を認め、それゆえ愛は家族の主観的エートス、人倫的心術としてのみ語られうる点等である。こうしてみてみると、その構図は、『法哲学』家族論の構造と酷似したものであることが知られる。

ところで、ヘーゲル哲学体系の成立史において画期的であるイエナ期は、彼の家族観形成にとってもまた重要な意味をもつ。

それは一言でいえば、「地上的なものに対する地下的なもの」あるいは、「白日のもとに公明に妥当する」統治「国家生活を規制する法則と」、「書き記されてはいなくても揺ぎない神さま方がお定めのだ⁽¹⁾」「家族生活上の法則、すなわち「人間のおきて」と「神々のおきて」という構図が複雑に絡みあっているであろう。小論では彼のイエナ時代についてなにも触れることはなかった。しかし、これまでの彼の神学論集の追跡の中から、『法哲学』家族論の体系的な位置づけ、およびその内実には、おそらくイエナ期以前、フランクフルト時代でほぼ決定されていたことが了解できるであろう。その意味で『ヘーゲル青年期神学論文集』はすぐれて法哲学的課題を内包しているとい

えるのではないか。

(1) ソボクレーヌ『アンティゴネー』（呉茂一訳、岩波文庫、一九六一年）三四頁。こうした対立構図からも窺えるように、イエナ期の諸著作、とくに『精神現象学』における家族人倫の論の進め方は、彼のもっとも得意とするギリシャ思想悲劇によって徹底的に制約されている。この点についてはあらためて論じたい。

（一九七八年七月二四日）

記 事

- 一、井ヶ田良治教授は「日本とヨーロッパの封建制度の比較研究」のために、昭和五十三年四月二十六日、イギリス（ロンドン大学、ケンブリッジ大学）へ出発された。
- 一、安枝英諄助教は「英米法における労働組合の内部問題に関する法理」の研究のために、昭和五十三年五月一日、イギリス（ロンドン大学）へ出発された。
- 一、佐藤義彦教授は「都市化に伴う婚外男女関係の多様化と事実婚の保護に関する研究」のために、昭和五十三年六月二十八日、西ドイツへ出発され、昭和五十三年九月二十一日帰国された。
- 一、宮井忠夫教授は「都市化に伴う婚外男女関係の多様化と事実婚の保護に関する研究」のために、昭和五十三年六月二十八日、西ドイツへ出発され、昭和五十三年九月二十一日帰国された。
- 一、梅津実助教は資料調査のために、昭和五十三年七月十七日、イギリス（ロンドン大学、ケンブリッジ大学）へ出発され、昭和五十三年九月二十日帰国された。
- 一、山本浩三教授は文献収集のために、昭和五十三年七月二十五日、パリ、ロンドン、ミュンヘンへ出発され、昭和五十三年八月十五日帰国された。
- 一、吉岡健一助教は「Somerset Maugham の文体論研究」のために、昭和五十三年八月一日イギリス（サセックス大学）へ出発された。
- 一、佐藤幸夫教授は「統一船荷証券法の研究」のために、昭和五十三年八月十五日、米国（コロンビア大学ロースクール）へ出発された。
- 一、釜田泰介助教は「司法審査制をめぐる諸問題の研究」のために、昭和五十三年八月二十一日、米国（Harvard Yenching Institute 他）へ出発された。
- 一、馬場孚瑤江助教は昭和五十三年九月二十六日、ドイツ語担当教員のための語学講習会に参加し、ゲーテの生と作品の研究を終えられ、西ドイツの各ゲーテ・インスティトゥートおよびウィーン大学ドイツ文学研究所より帰国された。
- 一、麻田貞雄教授はロンドン大学客員教授として講義および研究のために、昭和五十三年十月二日、イギリス（ロンドン大学）へ出発された。

講演会

- 一、昭和五十三年五月三十一日
講師 山本浩三氏（同志社大学法学部教授）
テーマ「象徴的言論の自由」
- 一、講師 本間賢史郎氏（同志社大学法学部教授）

テーマ「アメリカ体験」

講師 岩野英夫氏（同志社大学法学部助教授）

テーマ「西ドイツ留学雑感」

一、昭和五十三年六月二十一日

講師 谷口知平氏（竜谷大学教授）

テーマ「民法と私」

一、昭和五十三年九月十九日

講師 ハンス・ミュラー デイーツ氏（ザール大学教授）

テーマ「責任と量刑」

一、昭和五十三年九月二十一日

講師 ヨバン・ジョルジェビッチ博士（ユーゴスラヴィ

ア政治学会会長、憲法裁判所長官、ベルグラード大
学教授）

一、昭和五十三年十一月八日

講師 小野 哲氏（同志社大学法学部教授）

テーマ「イングランド、スコットランド、アイスランド」

講師 馬場孚瑳江氏（同志社大学法学部助教授）

テーマ「ヨーゼフⅡ世とウィーン」

一、昭和五十三年十一月十三日

講師 マルク・ソイエ氏（欧州共同体（EC）法律顧問）

テーマ「欧州共同体（EC）議会直接選挙について」

一、昭和五十三年十一月二十二日

講師 大隅健一郎氏（京都大学名誉教授）

テーマ「私と商法」

法政研究会

一、昭和五十三年七月十二日

報告者 岩野英夫助教授

テーマ「Gießen 大学で学んだこと——私の先生 G. Köbler
の法史学の方法——」