

ヘーゲルにおけるセクシュアリティ ——愛、快樂と必然性——

竹島 あゆみ

原初の欲動は、それ自体としては無と言わざるをえない動きそのものであるが、その動性は自らのうちに昂じ、自らの内へと引き寄せ、凝り固まることにおいて、次第に自らを外へと現わし出し、より明確な意志へと具現化されていく。ただひたすらやみくもに（いわば盲目的に）内へと求め寄せることから、次第に外へと求め出る、つまり外なるものに向かうという志向的な働きがそこに顕わになってくる。ペーメの言葉では、「あるものを求める欲動 (Sucht nach Etwas) は、¹⁾ここで「あるものへの意志 (Wille zu Etwas)」となるのである。

蘭田 坦『無底と意志・形而上学——ヤークプ・ペーメ研究——』

はじめに

領域での標準的な定義の一つといえるだろう。

ヘーゲルにおけるセクシュアリティとは何を意味するのかを明確に述べるのは難しい。そもそも「セクシュアリティ」とはなんであるのか。例えば下記はジェンダー研究の

セクシュアリティとは、性的欲望や性的行為・性的指向性などを含む、性に関わる意識・行動・心理・傾向などを総称する概念です（伊藤 2008, 178）。

しかしセクシュアリティ概念そのものについて、決まった定義はないとする論者も多い⁽²⁾。もちろん筆者には、今日までのジェンダーとセクシュアリティをめぐる膨大な研究の蓄積に立ち入り、セクシュアリティを定義する理論的な試みに参与する意図も能力もない。また一九世紀西欧におけるセクシュアリティの言説を歴史的に検討し、その（例えばキリスト教的性愛抑圧の、また例えばロマン主義的異性愛秩序の）文脈に、ヘーゲルがどのように位置づけられるのかを考察する準備もない。

とはいえ筆者にとって、ジェフリー・ウィークスによる下記の見解は、本稿を執筆するに際して十分に示唆的なものであった。ここでウィークスは、社会構成主義の立場から、セクシュアリティを社会的歴史的に編成された意味あるいは言説の集合体と考えている。

……私は、セクシュアリティは社会的な力によって形成されると強調したい。そしてそれは、社会生活の中で最も自然な要素ではまったくなく、文化的な鑄型に

最も抵抗するものでもまったくなく、おそらく最も社会組織の影響を受けやすいものの一つである。まさにセクシュアリティは、その社会的形態と社会組織を通じてのみ存在するのだとさえ私は言いたい。さらに、身体のエロティックな可能性を形成し成形する力は、社会ごとに異なるのである。……私たちは様々なセクシュアリティが複雑なしかたで社会のなかで作られ出されていると見るようにならなければならない。それらセクシュアリティは、人間の活動に意味を与える多様な社会的実践の結果であるが、その意味とは社会的定義と自己定義の意味、定義し統制する権限を持つ人々と、抵抗する人々との間の闘争の意味である。セクシュアリティは所与のものではない。それは交渉、闘争の産物、人間の働きの産物である (Weeks 2010, 20-21)。

……セクシュアリティは、身体について私たちが互いに語る異なったストーリーたちのひとつの複合体、ひとつのナラティブと考えることができる。それは私たちがそれを通してエロティックな生を演じる脚本のシ

リーズである。あるいは、それを通してセクシュアルなものが発明され、儀礼化され、具体化される、入り組んだ一揃いのパフォーマンスなのである（Weeks 2005, 2203）。

本稿では、フランクフルト期のヘーゲルの断片『愛』、及びイエーナ期の『精神現象学』理性章B・a「快楽と必然性」という二つのテキストを、あくまで暫定的にウィークスが右にいうような意味での「セクシュアリティ」を構成するストーリーとみなして考察したい。^(三)そのことにより、(一)断片『愛』の一つの新しい読解として、それがセクシュアリティを軸に一つのまとまりをなすテキストであることを示すとともに、(二)フランクフルト期の愛の思想が『精神現象学』の構想へと確かに関連しており、理性章B・aにその発展形態を見出すことができることを明らかにする。

一 断片『愛』——フランクフルト期にお

けるセクシュアリティ

一七九七年に書かれ、後に改稿されたと推定されている断片、*“Welchem Zwecke..”*^(四)（本稿ではノールにならって、簡単に『愛』と呼ぶことにする）は、セクシュアリティを扱ったヘーゲルのテキストとしては最初期のものである。このテキストは、全体としてはフランクフルト期の生と愛をめぐる形而上学の一部として位置づけられるべきであり、その中に現れてくる愛も宗教的・社会的文脈を持っている。^(四)本稿では、このテキスト中に現れるセクシュアリティをそのような文脈の中に置かれた愛として分析することを試みる。本節での引用はアカデミー版ヘーゲル全集第二巻から行い、括弧の中にページ数を示した。

生の感情としての愛

ヘーゲルは、本来の愛を生けるもの相互の間に生ずる合一であるとする。「真の合一、本来的な愛は、力の点で同等な生けるものどうしのもとのみ生じる」(84)。それは悟性や理性ではなく、感情であり、しかも個別的な感情では

ないと言われる。

真の合一は限界づけるものでも限界づけられるものでもなく、有限なものではない。それは一つの感情であるが、個別的な感情ではない。個別的な感情は部分的生であって全体的な生ではないから、生は個別的な感情から分解を通じて溢れ出し、多様な感情へと拡散して、この多様性の全体のなかに自分を見いだすことになる(84f)。

ここでは愛の中での個人性の消失、他者との境界の消失が起こり、個別的な感情から拡散し多様化した感情として自我を合一する生、全体的なものとしての生が成立している様子が描き出されている。

愛の中では生は自己の二重化として、またその合一として自己を見出す。生は未発展な合一から出て形成過程を通じて一つの完成された合一へと円環をめぐる。未発展の合一には分離の可能性と世界とが対立する。展開

の中で反省は衝動の満足のうちで合一されていたものを対立させ、ますます多くの対立を生み出した。やがて反省が人間そのものの全体を人間に対立させるに至り、愛が完全な客体性のうちにある反省を廃棄し、対立するものから疎遠なものという性格をすべて奪い、生が自分自身にはなにも欠けるところがないのを見出すに至る。愛のうちには分離されたものも存在するが、もはや分離されたものとしてではなく、合一されたものとしてであり、そこでは生けるものが生けるものを感じる(85f)。

上の引用中の「愛の中では生は自己の二重化として、またその合一として自己を見出す」という事態が何を指すのか、解釈は難しいが、後に『精神現象学』自己意識章で「我々である我と我である我々」(§177/108)^(五)が精神であると言われているのと、基本的には同じ事態がここでは起こっているのではないだろうか。すなわち承認の進展において「我々である我」という、複数一人称としての自己すなわち精神が成立するのと同じように、愛の中では生が二重化した自己(我と我)であると同時にその合一(我々)として自

己を見出すのである。ここでは愛は後の承認の先駆形態をなしており、生はこの時期にはまだ十分に分節して概念化されてはいないが、自己意識であり、精神でもあるものとして考えられているのではないか。

続く部分ではその過程が（衝動における未発展な合一・反省による対立・愛によって完成された合一）であることが示されている。この（合一・対立・再合一）という図式が、そのまま後年のヘーゲルの精神の自己実現のプロセスに当てはまるわけではない。とりわけ「愛が完全な客体性のうちにある反省を廃棄し、対立するものから疎遠なものという性格をすべて奪う」と言われる点は、イエーナにおける宗教から哲学への転回⁽⁶⁾を経た、『精神現象学』の構想とは異なっている。『精神現象学』では、反省（悟性の働き）を含みこんだかたちで精神が成立する構成が取られているのである。若きヘーゲルにおいて相容れない対立と捉えられていた感情と悟性（理性）、主体と客体、生けるものと死せるものは、『精神現象学』では意識の経験（精神の現象）の過程の中で統一されることになる。客体性の契機（若きヘーゲルにおける悟性・反省・客体・対象・死せるもの等）

は、主体にとって疎遠なもの、自己と分離したものであるが、やがて主体がその中に自己を見出すという承認のプロセスを経て、統一にもたらされる。

既上記引用中の「愛のうちには分離されたものも存在するが、もはや分離されたものとしてではなく、合一されたものとしてであり、そこでは生けるものが生けるものを感じる」という部分には、萌芽的にはあるが、このように他者性を単に無化するのではなく包摂しつつ廃棄する（止揚する）方向性につながる内容が見て取れる。

自立性と羞恥

とはいえ若きヘーゲルの思想においては、やはり個性と全体性、合一と分離の鋭い対立が基調をなすものである。この点をめぐる下記のテクストには「羞恥」についての記述があるが、それは後年のサルトルによる有名な羞恥の分析を思わせるような興味深い内容を示しており、ヘーゲルのセクシュアリティ概念を明らかにする上で重要な箇所と思われる。

分離可能なものは、完全な合一の前にはまだ自分固有のものであるので、愛するものたちを困惑させる。これは、唯一可能な無化、合一における対立の無化である完全な献身と——まだそこにある自立性との間のある種の抗争である。献身は自分が自立性によって妨げられるのを感じる。——愛はなおも分離されているものに対して、所有に対して腹を立てる。個人性に対する愛のこの苛立ちが羞恥である。羞恥は死せるものの痙攣ではない。自分を維持し存続させる自由の表現ではない。……羞恥が起きるのはただ、身体を想起することによってであり、個人が現前することによってであり、個人性の感情にさいしてである。羞恥は死んだもの、固有のもののために気づかって恐れることではなく、死せるもの、固有のものを恐れることである。この恐れは、愛が分離可能なものを減らしていくにつれて、それとともに消失していく。というのも、愛は恐れよりも強いからである。愛は自分のもつ恐れを恐れなく (88ff.)。

ヘーゲルによれば、「羞恥」とはまだ他者との合一に達しない、自分の個人性、固有性に対する苛立ちの意識である。自分の身体を想起したり、自分の個性を感じたりすることによって羞恥は引き起こされる⁽⁷⁾。羞恥が、特に自分の身体を意識することに深く関係するのは、身体こそが端的に自分を他者から隔て、分離する境界をなしているからである。したがって愛によって他者との対立の無化を達成すること、分離可能なものを合一にもたらしすが、羞恥を解消させる。

相互に与えあう愛

では、愛しあう (ヘーゲルにおいては男女) 二人の個人間の対立が無化されるとは、どのようにしてなのだろうか。上に述べたように身体的に区別され、自立しているという意識を持つ個人が、いきなり無我の境地に至るかのようにして自立性を無化し、合一すると言われているわけではない。

愛とは互いに受け取り与えあうことである。愛は、お

ずおすと、自分が与えたものがはねつけられないか、自分が受け取ろうとするものを、対立する相手が手放さないのではないかとためらいつつ、希望が自分を裏切らないかどうか、愛が十全に自分自身を見いだすかどうか試みる。受け取る者がそれによって他方よりも豊かになるのではない。たしかに受け取る者は豊かになるが、ちょうど同じ分だけ他方も豊かになる。同様に与える者も貧しくはならない。他方に与えることによつて、ちょうど同じ分だけ自分自身の宝を増やす。ジュリエットがロミオに言う。「与えれば与えるほど私も多くをもつようになるのです」等々 (89f)。

このように二者の間にまずは互いに受け取り与えあう関係が芽ばえ、おずおずと、逡巡しながら愛の関係が形成されていくとヘーゲルは述べる。右では、シェイクスピアの『ロミオとジュリエット』におけるジュリエットの言葉を引きつつ、愛する者がためらいつつ互いに接近していく恋愛の初期の心理が初々しい筆致で描き出されている。最初は相手のことがよくわからない二人が、受け取り与えあ

試みを通して同じように愛を豊かにしていくことを、互いに確かめ合う。

セクシュアルな合一における無我の境地

性愛のクライマックスとしての両性の合一の瞬間を、ヘーゲルは次のように描き出す。

このような生の豊かさを、あらゆる考え、あらゆる魂の多様性の交換の中で、愛は獲得する。それは、愛が無限の区別を求め、無限の合一を見出し、自然の多様性全体へと向かい、自然の生の各々から愛を呑み尽くそうとするようにしてである。もつとも固有なものが、なおも分離されたものと、触れあいのうちに、愛撫のうちに合一して、無意識へと、あらゆる区別の廃棄へと至る (90f)。

性的合一の中で、両者は自分の考えていることのみならず、「魂の多様性」(Ibid.)までも取り替えることを経験するとし、それを愛が獲得する生の豊かさとヘーゲルは呼ぶ。

触れ合いと愛撫のうちに合一する性愛の恍惚の中で、自他の区別を廃棄する無意識へと両者は到達する。^(九)

もしも「セクシュアリテイ」の概念を、身体的な性愛、性行為や性的接触とそれに関わる心の働きを中心とするものと考えれば、この断片『愛』に現れるセクシュアリテイの考察はほぼこの箇所までで尽きているということになる。しかし本稿冒頭で触れたように、「セクシュアリテイ」を、歴史的・社会的・政治的・経済的な大きな文脈の中で構成され位置づけられる、性的現象についてのナラティブの総体としてとらえるならば、そうではない。この後に続く、子どもの誕生と家族の形成、家政と所有財産、社会における支配隷属関係についてのヘーゲルの考察も、セクシュアリテイをめぐる考察ととらえ直すことができるであろう。

合一の結果としての子ども

先に見たような両性の性愛における結合は一瞬であり、その合一は儚い。それはいつでも分離と対立の可能性と背中合わせである。この合一が恒常的な性格を帯びるのは、

それが子どもという形を取ることによってである。

死すべきものは分離可能性という性格を脱ぎ捨て、一つの不死の胎児、永遠に自身から展開し産出する胎児、一つの生けるものが、生じた。合一したものは再び分離しはしない。神性が働き創造した。……胎児は徐々に身を振らせて対立へと進み、展開を始める。その展開の各々の段階が、再び生の豊かさ全体を自ら獲得していくための一つの分離である。こうして、合一したものと分離したもの・再合一したものが存在する^(九)。(91)。

両性の合一の対象化として生じた胎児は自ら成長する生けるものとして母親の胎内に宿る。やがて出産を経て、子どもは両親から分離した存在となり、自分の生の豊かさを作り出していく。子どもの誕生は両親の合一を対象化することであるとともに、家族を形成し、次の世代を作り出すことでもある。両性の合一から子どもの誕生、子どもの成長というプロセスは、全体として合一・対立・再合一の円

環を描くことになる。

しかしヘーゲルはここで単純に、ロマンティック・ラブ・イデオロギー及び近代的な結婚観に基づいた、恋愛結婚から両親による子どもの育成へとという近代的家族を礼賛しているわけではない。⁽¹⁰⁾この後に続くヘーゲルの分析によれば、家族のうちに永続性を見出したかに見えた愛による合一が、この後所有と権利をめぐる対立の中に置かれていることが明らかに、その限界が露呈されることになる。この展開を考慮すると、セクシュアリティを身体的性愛の狭い文脈から、より広い社会的・経済的・政治的文脈の中において考察したという点では、ヘーゲルは時代に先駆けていたと言えるのではないか。

所有と権利をめぐる対立

既に見たように、愛は生けるもの相互の生の感情であると言われ、愛の中で生けるものは自己を互いのうちに見出し、その頂点において合一に達する。しかしその合一は永続するものではなく、また生けるものは世界から離れて愛のパラダイスに隔離されているわけではない。このテ

クストで（またフランクフルト期のテクスト全体で）、「死せるもの」、「客体」と呼ばれているのは、所有・権利・占有に関わる広義の経済的な「物」、「制度」、「関係」であるが、⁽¹¹⁾愛するものたちはその存在が現世にある以上、実はまだ多くの死せるものに取り巻かれ、まわりつかれているのである。

……愛し合うものたちはしかしなお多くの死せるものと結びついている。各々には多くの物が属している。すなわち、各々は対立するものと関係するようになる。この対立するものは、関係するものそれ自体にとつてもなお、対立するもの、客体である。だから愛し合うものたちはなお、所有と権利の多様な取得と占有において、多様な対立に入りかねない。……愛するものは、他者が財産を占有しているのを見ると、財産を欲した他者の特殊性を感じ「ざるをえない」。愛するもの自身は他者の排他的支配を廃棄しえない。というのも、それはふたたび《他者の支配に対する》対立となるだろうからだ。《その他者は客体への他の関係を何ら見出し

えないのである。》(92f.「」内は編集者による補足、《》内はヘーゲルによって消された部分)。

愛し合うものたちの関係にはどうしても所有と支配の關係が入り込んでこざるをえない。例えば一方のものが何かを所有すると、その所有物(客体)は、他方の側への支配の道具になりうる。その時諸個人はまた合一における自他の無区別というある種の普遍性から離脱して、再び互いに特殊なものとして対峙することになる。客体の支配を通して、他者を支配しようとする可能性が生じており、再び分離の可能性がもたらされることになる。愛による合一を傷つけるこのような支配・隷属の關係を回避することはいかにして可能なのか。ヘーゲルはここで所有の放棄と共有財産制をめぐる考察に移る。

所有の放棄と共有財産制の限界

だが、自分の所有が呼び起こすこの恐れに先んじて、占有者は、誰から見ても自分のものである所有の権利を、自ら愛するものに対して放棄する。贈与は物件の

譲渡であるが、物件は客体という性格を失うことは絶対にはありえない。死せるものは所有物ではない。そして愛は一方的なことは行わないから、略奪において、また支配の合一においてもなお手段、所有物であり続けるものを、受け取ることはできない。一つの物、愛の感情の外部にあるような何かは、まさにそれが物であるために共有することはできない。……占有と所有が人間の、その配慮と思想のこれほど重要な部分を作っているならば、愛し合うものたちも、彼らの関係のこの側面を反省せざるをえない。そして使用が共同であるとしても占有の権利は決定されないうままになるであろう、権利という思想が忘れられはしないだろう。というのも人間が占有するものはすべて、所有という権利形式を持っているからである。占有者が他者に同じ占有の権利を与えた場合でも、財産共有制は両者の各々が「物」に対してもつ権利にすぎない(93f.「」内は編集者による補足)。

所有の放棄と共有財産制(特にここでは夫婦財産の共有

を指していると思われる)の限界を上のように論じたものの、さらなる解決策を示すことなく、ここでこのテキストは途切れている。

この時期のヘーゲルにとっては、所有と占有、支配と隷属をめぐる問題をこれ以上具体的に追求することはできなかったと思われる。当時のヘーゲルは経済学的な素養に欠けていたからである。現実の共同体における社会的・政治的・経済的な諸問題を究明するために、ジェイムズ・ステュワートの経済学研究にヘーゲルが向かうのは、この断片の初稿が書かれた二年ほど後の、一七九九年頃からであると推定されている。^(二二)

また他方では、他者との無媒介な合一を愛によって成し遂げるといふ構想自体の限界にヘーゲル自身が気づきはじめたとも言える。そしてこの後、それに代わって、自・他の差異性を認めた上で対立してくる他者といかに関わるかという、承認の構想が登場してくるということになる。厳密にはむしろ、そのような他者と関わることで初めて自己が自己を意識し、自己となるのであるから、承認概念の形成はヘーゲルの自己意識論の形成とも不可分である。し

たがってこれ以降イエーナ期(一八〇一・一八〇六)の思索においては自己意識の構造とその発展とが重要な位置を占めることとなる。すなわち、自己意識の構造を中核とする意識論の構想が形をとり始めるが、それが一応の結実を見るには『精神の現象学』を待たねばならない。そのなかで、セクシュアリティをめぐるヘーゲルの言説がいかなる変容を遂げているのか、次節ではそれを確認する。

二 『精神現象学』におけるセクシュアリティ——理性章 B・a 快楽と必然性

『精神現象学』の中で男女間の性愛が主題的に扱われるのは、第V章理性のB「理性的自己意識の自己自身による現実化」の最初の節、a「快楽と必然性」である。しかし以下ではまず、この部分が『精神現象学』全体の中でどのように位置づけられているのかを概観した上で、a節の分析を行うことにする。本節での引用はアカデミー版ヘーゲル全集第九巻から行い、括弧の中に段落番号とページ数を

示した。

自己意識章から理性章へ

まず、V 理性章全体が、IV 自己意識章からの移行という観点からどのように位置づけられるかを簡略に示しておく。『精神現象学』自己意識章は、承認論が主題的に扱われる章でもある。自己意識章 A 節は承認の純粹概念を分析した後、現実の歴史における承認の展開を考察する。その間にはある種の断絶もあるが、^(一三)ともあれ自己意識章 A 節の後半では、承認をめぐる闘争から闘争終結後の不平等な承認関係（主人と奴隷の関係）が論述される。その終結部において、いわゆる主人と奴隷の弁証法によって主奴関係の転倒が起こるのかどうかについては議論の余地があるが、^(一四)少なくとも思惟の主体としては、奴隷の意識が自立性と自由を得て、自己意識章 B 節「自己意識の自由」の主人公となる。

B 節では、内面的な自由を獲得した自己意識がストア主義、懐疑主義、不幸な意識（初期キリスト教）という、ヘレニズム時代の思想史を背景にした形態の変遷を経て、現

實的に自由な自己意識、すなわち理性を目指すことが示される。自己意識は他者を否定し、自己をも否定することで、自らの自由を確認しようとしてきたが、理性章では自己意識が、世界のうちに自己を見出し、他者との関係のうちに、自己を実現していくことになる。

なお、IV 章自己意識から V 章理性への展開は、意識の形態が自己意識から理性へと移行することを意味しているが、理性章の中でも、理性は「理性的自己意識」としばしば呼ばれている点には注意すべきである。

理性章 A 節から理性章 B 節へ

次に、理性章内部で、理性章 B 節「理性的自己意識の自身による現実化」が、理性章 A 節「観察する理性」からの移行という観点から、どのように位置づけられるかを簡単に見ておく。理性章 A 節「観察する理性」においては、理性が世界のうちに自分自身を見出すに至るといいう、理論的立場としての理性が語られる。そこでは、理性はいわば自然科学的に対象的世界をとらえていくが、ついには自身自身が対象となり、「自己は物である」という結論に達する。

しかし理性章B節「理性的自己意識の自己自身による現実化」に至って、理性は自分自身が行為を通じて自己を世界の中に位置づけており、また同時にそのメンバーとして世界を構成しているとわかる。ここでは理性は、行為する理性として実践的立場に立っている。

理性章B節冒頭では、行為する理性的自己意識の目の前に他者が現れてくる。

自己意識が肯定的に関係していく対象は、……ひとつの自己意識である。対象は物性の形式のうちであり、言い換えれば自立的である (§347/193)。

が、それは自己意識章A節におけるような他者、すなわち最初は闘争の相手であり、やがて主人と奴隷の関係という不平等な承認関係のうちに対峙した他者ではない。自己意識章B節（自己意識の自由）、理性章A節（観察する理性）を経て成立してきた理性的な自己意識は、潜在的には相互承認の相手たりうる、同等な自己意識としての他者と相対することになる。

しかし自己意識は、この自立的な対象が自分にとって疎遠なものではないという確信を持っており、したがって自己意識は自らが自体的にはこの対象によって承認されている *anerkannt* ことを知っている (*ibid.*)。

ちなみにこれは自己意識章より後における「承認」という語の初出であり、しかも理性章での少ない用例のうち多くがこの段落を含む理性章B節に集中している。^(一五)

とはいえ右の引用で「自体的には」と言われているように、この承認関係は当初は異性間の性愛の関係として展開され、それゆえの限界に突き当たって自己崩壊してしまう。この様子を描き出しているのが理性章Bの最初の節、a「快樂と必然性」である。以下ではこの節においてヘーゲルがセクシュアリティにおける承認関係とその限界をどのように描き出しているかを見ることにする。

二一 快樂

理性章B・a「快樂と必然性」はセクシュアリティを通じた快樂を求める二者の承認関係がテーマである。この節全体が、ゲーテ『ファウスト』をモチーフとしていることは、これまでの解釈史の中でしばしば指摘されてきた。^(二六) 例えば下記の引用部分からも確かにそれは明らかに読み取れる。

自己意識は、人倫的実体から、また思惟の静かな存在から、自らの対自存在に高まっている限り、習俗や定在の法則、観察の知見や理論などを、灰色のまさに消えかかっている影として、自らの背後に棄ててしまっている。……個別性の感覚と享受を沈黙させる、知と行為との普遍性という、天上の輝く霊ではなく、個人的な意識の現実性であるような存在だけを眞の現実性とする地霊が、自己意識のうちに入ってきたのである。^(§360/198)。

ここでの「観察の知見や理論などを、灰色の……影として自らの背後に捨ててしまっている」とは、もちろん理性

章A節での「観察する理性」の立場が捨てられていることを指すが、同時にまた、「すべての理論は灰色であり、緑なすは生命の黄金の木」^(二七)という、『ファウスト』におけるメフィストフェレスの言葉が反響してもいる。またこの直後にも『ファウスト』の詩句を想起させる表現が用いられている。

それは悟性と学問という
人のもつとも高き贈り物をさげすみ——
悪魔に身をゆだねて
滅びゆくほかはない^(二八) ^(§360/199)

ここでも同様に、「悪魔に身をゆだねて滅びゆく」とされているのは、行為する理性が快樂の中で没落していく最初の段階であると同時に、破滅に向かうファウストの姿でもある。

ともあれ行為する理性はさしあたってはそれが滅びへの道であるとは知らず、生の快樂と幸福を享受する。

こうして自己意識は生のうちに飛び込んで、自分が登場するさいにまとつている純粋な個人性を実現へともたらず。自己意識は自らの幸福を自ら作り出すというよりは、むしろそれを直に受けとつて享受する。自分と自分自身の現実性との間にあるのは、学、法則、原則という影のみであるが、それらは生命なき霧のように消失する。この霧は、自己意識の実在するという確信に勝てるわけもない。自己意識は、熱れた果実を摘み取るようにして、自分のために生命を受けとる。果物の方でも、摘み取られるさいに自分から近づいてくるのである (§361/199)。

ここでは男性と女性が、摘み取る手（能動的行為者）と果物（受動的対象）という定型的な比喻で表されているが、^(一九)それが学問を振り捨てて若返つたファウストとグレートヒエンの關係をも喻えていることは容易に読み取れる。だがファウストの挿話を超えて、この關係が承認關係のひとつの形でもあることが、次に続く部分に示されている。

自己意識の行為が、欲望の行為であるのは、ただ一つの契機から言つてのことにはすぎない。つまり、自己意識は、対象となる実在全体の滅亡を、目指しているのではなく、自らの他在という形式、つまり、本質なき仮象である自らの自立性という形式を、目指しているにすぎない。なぜならば、自己意識は、自己の対象となるものを、自体的には自らと同一の実在と考え、自らの自己性と考えているからである (§362/199)。

果物は摘み取られて消費され、無化されるのではない。かつて自己意識章ではそのような欲望と欲望の対象、そして対象を無化することによる欲望の充足の關係が見られた。そこでは（典型的には食欲という欲望が食物という対象によつて充足される時のように）、単純に欲望の対象は享受とともに廃棄されるのであつた (vgl. §171/106f.)。

しかしここで快樂の欲望は自己の自立性という「形式」の廃棄、つまりは自己の他在の廃棄として現れる。それは他者が他ならぬ自己であるということであり、性愛における合一は相互承認の一形態を取っている。^(一〇)

欲望とその対象を、互いに無関心に自立したままにしておく境位は、生命のある定在である。欲望の享受の際には、その定在は、欲望の対象に帰属する限り廃棄される (§362/199)。

快樂においては自己意識の統一が、まさに自分と他の自己意識との統一が目指されている。自己意識章Aにおける主人と奴隷の関係、自己意識章Bにおけるストア主義・懷疑主義・不幸な意識においては成立し得なかった、双方が自立した存在でありながら、二つの自己意識が統一されるという境地が、性愛の限界のうちではあるが成し遂げられる。ここには前節で見たような、断片『愛』における生けるものとの間の愛による合一のモチーフが生き続けているといえる。

だから自己意識は快樂の享受に、自立的に見えるひとつの意識のうちで自己を現実化するという意識に行きつく、言いかえれば、自立的な二つの自己意識の統一

を直観することに行きつくのである (ibid.)。

しかしその目的が達成されたように見えたその瞬間に、愛は自己意識を裏切る。愛する私・欲望する私・快樂を享受する私は、快樂の主体がもはや個別者たる〈私〉ではありえないことに気づいてしまうからだ。

こうして自己意識は自らの目的に到達するが、まさにそのとき、目的の真理が何であるかを経験する。自己意識は自分を、この個別的な自分だけで存在する、実在として、把握するが、この目的の現実化は、それ自身、目的の廃棄である。というのは、自己意識が自分の対象となるのは、この個別者としてではなくて、むしろ、自己自身と他の自己意識との統一としてであり、したがって、廃棄された個別者、つまり、普遍者としてであるからである (ibid.)。

ここには快樂のさなかに他者との一体感を体験するといふことの裏面として、自己意識が自己の個性性を失い、そ

のような自己喪失として逆説的に自己を超越するという事態が描き出されている。ここで「普遍者」が何を意味しているのかを確定するのは難しいが、それは「他の自己意識との統一」でありながら、「廃棄された自己」であるとネガティブに表現するしかないような、最も抽象的で貧しい意味での「普遍者」あるいは「我々精神」であろうと考えられる。^(三) この点が断片『愛』とは大きく異なる点である。快樂の炎の中で私の個性性を境界づけるものが焼き尽くされ、私は、もはや他者と溶け合った、自分が何であるのか自分ではつかめないような何かとして、直観されている。このような直観的な統一の限界は次の節で一層明らかになる。

二・二 必然性

快樂の幸福とその中で自己と他者の統一は長続きせず、快樂の主体は必然性に突き当たり、没落する。

享受された快樂は、たしかに、自己自身が対象的な自己意識になったという、肯定的な意義をもってはいる

けれども、また同時に、自己自身を廃棄したという、否定的な意義をもっている。自己意識は、自らの現実化を、先の肯定的な意味でのみ把握したのであるから、その経験は矛盾として意識に入り込む。そこで自己意識は、自らの個別性が達成した現実性が、否定的実在によって無化されるのを見る。この現実性を欠いたものは、到達された現実性に対し空しく対立するが、にもかかわらず自己意識を食いつくす力である。この否定的実在は、この個性が自体的には何であるかという概念にほかならない。だが個性は、まだ、自己を現実化する精神の最も貧しい形態である (§363/199f)。

快樂の中で起こる自己意識の他者との統一は確かにポジティブな意義を持っていたが、それは同時に自己性の廃棄というネガティブな意義をももつ。この二重性を納得のいくしかたで飲み込めない自己意識は、そのネガティブな意義の方を、自らに冷たく対抗してくる疎遠な力とみなす。それがここでは「必然性、運命」 (§363/200) ——この語はフランクフルト期の思想の残響と違ってよい——と呼ばれ

るが、それはまさに、いったい「それが何を為すのか、何
がその一定の法則と積極的な内容なのか」(Ibid.)を言うこ
とができないようなものである。しかし次節に見るよ
うにそれはほんとうは(自体的には)自己自身であり、自
らの個別性を越えた普遍的な自己であるはずのものであつ
た。

まだやつと理性という純粹概念を、自らの内容として
いるにすぎないような、ただの個別的な個性は、こ
うして、死んだ理論から生命そのものうちに飛び込
んだのではなく、むしろ自分が生命なきものであると
いう意識のうちへと転落したにすぎない、そして空虚
で疎遠な必然性としての、死んだ現実性としての自己
が与えられるにすぎない (§63/200)。

愛による合一が長続きせず、愛するものがまた分離と対
立に陥ってしまい、そこには既存の社会における支配と従
属の問題が関係しているという結果のみをみれば断片『愛』
と同じだが、そこに至る理路は大きく異なっている。フラ

ンクフルト期と違って、快樂をめぐる一連の議論は意識の
経験の学の構想の中に置かれており、愛するものという主
体はここでは理性的自己意識としてとらえられ、愛の関係
が承認関係ととらえられているからである。

なお『ファウスト』との関係で言えば、ここではグレー
トヒエンとの快樂の関係が、「空虚で疎遠な必然性」すなわ
ち世間の掟や社会慣習の壁に阻まれる過程が念頭に置かれ
ている。

二・三 没落

快樂のうちに一つになっていた自己意識の統一は、冷た
い社会的現実の前に粉々に砕けてしまうとされる。これは
『ファウスト』における、グレートヒエンがファウストと
の逢引きのために誤って母を殺害し、兄をファウストに殺
され、私生児を出産したが発狂してその子を殺して投獄さ
れ、ファウストとメフィストフェレスの助けを拒んで処刑
される、という凄惨な悲劇を想起させる。⁽¹¹¹⁾

移行は、一者の形式から普遍性の形式へ、一方の絶対的抽象から他方の絶対的抽象へ、他者たちとの共同を投げ捨てた純粹な対自存在の目的から純粹なその反対、それゆえ同様に抽象的な即自存在へ、という移行である。だから個人は、ただ没落してしまったにすぎないように、個別性の絶対的な頑固さは、同様に堅固な、しかし連続している現実に出会って、霧散してしまったように思われる。——だが意識としての個人は、自己自身とその反対との統一であるから、この没落はなお個人に対してである。個人の目的とその実現も、同様に個人にとつて本質であつたものと、自体的に本質であるものとの矛盾も、個人は意識している。——個人は、自分が為したこと、すなわち自己の生命を自分に受けとつたということのうちにある、二重の意味を経験する。すなわち、個人は生命を受けとりはしたが、そうすることによってむしろ死をつかんだのである (§364/201)。

しかしながら、この自己否定の経験を通して自己意識は

必然性とかかわらざるをえない自己を知り、それどころかこの必然性自身が自己であるということを知る。この点が、断片『愛』とは決定的に異なるところである。前節で見たように、そこでは「死せるもの……対立するもの、客体」(GW2, 92) は、生けるものとは全く接点を持ちえない、完全に疎遠なものであり、分離と対立の運命は抗いえないものとして迫ってきたのであつた。^(三三)

自己意識のこの形態の現象は、ここまで進んできた。この形態の現存の最後の契機は、必然性のうちで自分を喪失するという考えであり、自分自身が、自分にとつて、絶対に疎遠な実在であるという考えである。しかし自己意識は、自体的には、これまでにこの喪失を超えて生き延びてきたのである。というのも、この必然性とか純粹普遍とかいうものは、自己意識自身の本質であるからである。このように、必然性を自己であると知って、意識が自己に反照するとき、意識は一つの新しい形態となっている (§366/201)。

この引用中の「自己意識が……この喪失を超えて生き延びてきた」という印象的な句は、自己意識章A節の承認をめぐる闘争とその帰結を扱った部分と呼応している。そこでヘーゲルは、承認をめぐる闘争が生死を賭けた闘争に先鋭化する可能性を論じた上で、そのように自然的な「死」を賭することによって自己の自立性の承認を得ようとしても、それは「抽象的な否定」にすぎず、承認の真理に到達し得ないとする。そして、このような抽象的な否定に対比して、次のように言う^(二四)。

両者（生死を賭けた闘争の当事者）の爲したことは抽象的な否定であつて、意識の否定ではない。意識とは止揚されたものを保存し維持するようなやり方で止揚するのであり、このことによつて意識は自分の止揚されたことをも越えて生き延びる（S.188/112、傍線は引用者）。

このような表現上の類似性からも、理性章において自己意識章の承認論のモチーフが継続されていることがわかる。

自己意識章A節の上記部分で、自然的定在の否定ではなく、意識の否定を目指すとして方向を定められた承認の運動は、主人と奴隷の關係を経て、自己意識章B節自己意識の自由を超え、理性における自己否定による自己の現実化のプロセスとして、それそのものが「生き延びて」きているのである。この後行為する理性は、世界と自己との連関を自覚し、他と共同する自己へと向かうことになる。それがもはやセクシュアリティの領域を超出していくのか、あるいはそれも含めてヘーゲルにおける広義のセクシュアリティの領域であると考えるべきなのかについては、今後理性章B後半部を検討しつつ考えていきたい。

註

(一) 例えば千田有紀は「セクシュアリティを定義するのは難しいことです。セクシュアリティという言葉は、ミシェル・フーコーが、セクシュアリティという概念を研究の対象として作りだしながら研究したことによつて生まれたと言われていますが、ここではとりあえず、性に関する身体の機能とイメージの総体のことであるとっておきましようか。もちろん、人びとがセクシュアリティと呼ぶものがセクシュアリティであり、定義はできない、ということもできるのですが、それではなにも伝えられませんものね」（千田他 2013, 22）と述べる。

この点については赤川 1999, 115が詳細に論じている。

(二) ウィークスはまた次のようにも述べる。

「セクシュアリティ」とは「虚構の統一体」であり、かつては存在しなかったし、またいつか再び存在しなくなるかもしれないものだと私はいいたい。それは人間の意識の発明品なのである」(Weeks 2010, 7)。

(三) Text 49, in GW2, 83-95.

なお、このアカデミー版ヘーゲル全集第二巻では、初稿（一七九七年）が左側、改稿（一七九七年より後）が右側に段組み印刷されて示されている。本稿での引用は全て改稿部分から行った。

(四) これについては竹島 2016 第二章（特に 26f.）参照。

(五) 自己意識章では一七八節以降において承認の概念が論じられるのだが、その直前のパラグラフに当たる。

(六) この点については Buchner 1971 を参照。

(七) サルトルの場合、羞恥は、他者のまなざしにより私が見られるものとしての存在になることと関係づけられている。主体は羞恥において他者にとっての即自存在となり、對他存在になるのである (EN 292ff.)。「それ「羞恥」は、私とはまさに、他者がまなざしており、判断している、その対象のことである、ということ承認することである」(EN 300)。

このような他者のまなざしという契機は、ヘーゲルのテクストでは明確には示されていない。しかし、やはり自己が自立した存在であるための暗黙の前提として、自己から分離された他者の存在が想定されているように思われる。

(八) この箇所を本稿のように具体的な性愛描写とするかどうかは解釈の別れるところではある。例えば久保陽一はこの断片全体を、「愛の立場が人間を包み超えた「生」の見地から、生の自己開示を意味するものとみなされるようになる」という、フランクフルト末期ヘーゲルの生の形而上学を叙述したものと位置づけており、したがってこの箇

所もそれにそって解釈している（久保 1993, 286f.）。Henrich 1971, Janne 1983 も同様である。一方 Kokavira は、特にこの箇所に触れているわけではないが、断片『愛』全体について、「ヘーゲルはここで神的な愛だけでなく、明らかにセクシュアルな愛を考察している」と述べている (Kokavira 2004, 23)。

(九) 「胎児は徐々に身を換らせつて対立へと進み der Keim windet sich immer mehr zur Entgegensetzung los」とは、胎児が、胎内での母子一体の状態から、産道を身を振らせて通り抜け、外に生まれ出て母親と分離し、対立した独立の存在となることを描写していると解釈した。

(一〇) 直接にはヴィクトリア朝ブルジョワジーの性道德に関してであるが、フーコーは『性の歴史』の中で次のように言う。

「セクシュアリティ *sexualité* はその後慎重に秘匿される。……夫婦という家族がそれを独占する。そして生殖の機能という真面目さの中にそれを完全に吸収してしまう」(Foucault 1976, 9f.)

(一一) この点については竹島 2016, 25f. 参照。

(一二) ローゼンクランツは、一七九九年二月一九日から五月一六日までの間に、ジェイムズ・ステュワートの『国民経済学原理の研究』のドイツ語訳に、ヘーゲルが注釈を付けていることを報告している。

Rosenkranz 1977, 86.

(一三) これについては竹島 2016 第五章参照。

(一四) これについては同右参照。

(一五) 他の二箇所は直後の二段落中にあり、以下のとおりである。「しかし第二に個体の意識が普遍性に高まると、個体は普遍的な理性となり、自分が理性であることを、即自かつ対自的に既に承認されたもの *Anerkanntes* であることを自覚するようになる」(§348/193)。「自由な他の自己意識において自己自身であるという確信をもち、まさにそうすることのうちに自らの真理を持つている承認された *anerkannte* 自己意識」(§349/194)。

(一六) 例えばイポリットはこの節についての解釈の中で「個人性が現実化しようとしている快楽——それは同時に快楽への欲望である——は、とりわけ他の個人性のうちに自分を再び見出そうとする快楽なのである。これはフアウスト的なエロティスムである……」と述べている。Hypollite 1946, 272.

(一七) Faust Fr., Z. 515-516; Faust I, Z. 2038-2039. 例えば以下を参照。金子訳(総註) 1971, 701; Pinkard 1996, 93; Harris 1997, 24; Siep 2001, 150; Bisticas-Cocoves 2006, 173.

金子、イポリット、ハリスが述べているように、『精神現象学』執筆時に公刊されていたのは『フアウスト断片』(一七九〇)のみである。しかしまた、フアウストの構想は一七七〇年代の初めまで遡り、『フアウスト 第一部』の公刊は一八〇八年であるが、一八〇六年頃までには原稿が書き上げられていたとされるため、その内容を、ゲーテとの交友関係によって、ヘーゲルが公刊前に知り得た可能性もある。内容的な対応関係からその可能性は大きいと思われるが、この点についてはさらに検討の必要がある。

(一八) Faust Fr., Z. 328-344; Faust I, Z. 1851-1867.

(一九) 男性性≡能動性、女性性≡受動性を含意するこの定型的比喩は、時代的制約による、異性愛中心主義的なヘーゲルのセクシュアリティ概念を示している。

(二〇) この点がフランクフルト期における愛の概念と決定的に違う点である。

(二一) イポリットはこの節のコメントリーで、以下のように述べる。「普遍的なもの、それを生はつねに指し示すが、決して現実化しはしなかった。それがここでは人間に対して存在している。しかしそれはまだ、最も貧しく裸の形で、*「ハ」*言うてよければ死という形で、ただし各々の瞬間の死という形で存在している。あらゆる享樂のうちで、我々の個人性は、個人性としては無化される。我々は各々の

瞬間(ごと)に死に、焼き尽くされる」。Hypollite 1946, 273.

(二二) Faust I, Z. 3620-4614.

(二三) もちろんその一方で、断片『愛』の中には、生自身が(合一・対立・再合一)の円環をめぐり、分離を自身の発展の過程として生み出されたものととらえる視点も併存している(GW2, 85)。が、問題は、セクシュアリティの具体的考察、とりわけ社会的経済的制度的の中での愛を論じる場面で、その構想が生かされておらず、分離と対立・支配と従属の関係の固定化に焦点があるという点にある。

(二四) これについては竹島 2016, 71 参照。

文献表

テキスト

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner, 1968ff. [=GW]

GW1: *Frühe Schriften I*. Hrsg. von F. Nicoln u. G. Schüler, Bd. 1, 1989.

GW2: *Frühe Schriften II*. Hrsg. von W. Jaeschke, Bd. 2, 2014.

GW9: *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede, Bd.9, 1980.

寄川条路編訳『初期ヘーゲル哲学の軌跡 断片・講義・書評』ナカニシヤ出版、二〇〇六年。

金子武蔵訳『精神の現象学』岩波書店、一九七二／七九年。

Goethe, J. W. von, *Faust. Ein Fragment*, Götteschen, 1790 [=Faust Fr.].

Goethe, J. W. von, *Faust. Der Tragödie Erster Teil*, hrsg. von Schöne, A., in ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von Appel, F. u. a., 1. Abt., Bd. 7. 1, Deutscher

Klassiker Verlag, 1999 [=Faust I].
Sartre, J.-P., *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Collection Tel, 1, 1996 [=EN].
松並信三郎訳『存在と無』さくま学芸文庫「二〇〇七年」。

二次文献

ヘーゲルに関するもの
Bistacas-Cocoves, M. (1998) „The Path of Reason in Hegel's Phenomenology“, in Köhler, D. / Pöggeler, O. (Hrsg.), *Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, 163-182.
Buchner, H. (1971) „Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie“, *Philosophisches Jahrbuch*, 78(1), 82-97.
Harris, H. S. (1997) *Hegel's ladder 2, the odyssey of spirit*, Hackett.
Henrich, D. (1971) *Hegel im Kontext*, Suhrkamp.
Hypolite, J. (1946) *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier.
市倉宏祐訳 (1972/73) 『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』岩波書店。
Jannse, Ch. (1983) „Ein ungelehrtes Buch“. *Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, Bouvier.
Kotkavira, J. (2004) „Liebe und Vereinigung“, in Merker, B./ Mohr G./ Quante, M. (Hrsg.), *Subjektivität und Anerkennung, mentis*.
久保陽一 (1993) 『初期ヘーゲル哲学研究』東京大学出版会。
Pinkard, T. (1994) *Hegel's phenomenology, the sociality of reason*, Cambridge University Press.
Rosenkranz, K. (1977) *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Nachdruck der 1. Auflage (1844), Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Step, L. (2000) *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Ein

einleitender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«, Suhrkamp.
竹島あゆみ (2016) 『承認・自由・和解——ヘーゲルの社会哲学——』岡山大学文学部研究叢書38。

セクシュアリティに関するもの

赤川学 (1999) 『セクシュアリティの歴史社会学』勁草書房。
伊藤公雄 (2008) 『シェンダーの社会学』岩波書店。
Foucault, M. (1976) *La volonté de savoir*, vol.1, *Histoire de la sexualité*, Gallimard.
渡邊守章訳 (1986) 『性の歴史ー知への意志』新潮社。
千田有紀・中西祐子・青山薫編 (2013) 『シェンダー論をつかむ』有斐閣。
Weeks, J. (2005), „Sexuality“, in *New dictionary of the history of ideas*, v. 5, 2202-2205.
小宮友根訳 (2016) 『セクシュアリティ』『スクリプナー思想史大事典』第六巻、丸善出版、二〇三二—二〇三七頁。
—— (2010) *Sexuality*, 3rd ed. (1st ed. 1986), Routledge.
上野千鶴子監訳 (1996) 『セクシュアリティ』河出書房新社。