

# ヘーゲル哲学における「主人と奴隷」

—— その発想の源泉と問題 ——

渡 辺 祐 邦\*

(昭和48年3月31日受理)

## “Master and Slave” and Its Related Ideas in Hegel's Philosophy

by Hirokuni WATANABE

This paper aims to make clear some obscure points in the birth of Hegel's famous metaphor “Master and Slave”. Investigations are made on 1) its origins in Hegel's early theological writings, 2) its prime form in his attempts at philosophical system in the Jena period and 3) related ideas behind the metaphor.

The results are:

1. Figures of the slave and the term “Slavery” in the early writings are not of the same meaning as in the later works. They are only an analogy and used for expressing political and religious alienation. He borrowed this usage from the contemporary literature of politics which he read in his youth.

2. In the system of Jena period, “Mastery and Slavery” is a category for the primitive relation of individuals, which is natural but not yet true, and is only a personal overwhelming by violence.

3. In the *Phenomenology of Mind*, it is a metaphor and not a category of any real social status. It has a pedagogical meaning and relates with many important philosophical ideas of his time, e.g. the ideal of human education of Aufklärung, the cultural forming (Bildung), J. Stuart's theory of the economical dependence of individuals in the civil society, and the reminiscence of the Greek democracy.

### 緒 論

「主人と奴隷の弁証法」と云う主題は、ヘーゲル哲学の研究において最も多く論じられ、かつ最も実りの少なかった主題のひとつである。この何十年かの間に現われたほとんどすべてのヘーゲル哲学の研究書がこの問題に言及してきたけれども、いったいヘーゲルがどこからこのような発想を得てきたのかと云うことさえ今もって明らかにされない。一方『精神現象学』のテキスト自体も繰り返し引用され、註釈されたが、このテキストの解釈と云う作業には、い

\* 北見工業大学一般教育等

つもそれを解釈者の好きな方向にねじ曲げると云う危険がつきまといっている。だからコジエフの解釈のように一見非常に成功した解釈でさえ、この危険をさけることが出来なかった<sup>1)</sup>。そもそも『精神現象学』の場合のように、テキストの記述そのものがメタファーであり、何か別な意味を隠している場合には、テキスト自体は必ずしも有効な手掛りとならないから、われわれは「主人と奴隷」の弁証法の謎を解くためには、まず理解に役立つ手掛りを探すことから始めなければならない。本稿の目的は『精神現象学』のテキストそのものにはなるべく解釈を加えないと云う建て前の下にその背後にある諸事実と関連する考えを可能な限り広く照らし出すことである。

なお Herr および Knecht と云うヘーゲルの用語は、本稿ではすべて「主人」および「奴隷」と訳したが、それは次にのべる二つの理由からである。第一に「主人と奴隷」と云うヘーゲルのメタファーは、本文中に述べるようにギリシャとローマの奴隷制を背景としている。第二に、ヘーゲルは Knecht の代りに Sklave と云う言葉も用いている場合もある<sup>2)</sup>。Knecht に対して従来わが国では「奴」「奴僕」「僕」と云った訳語が用いられたこともあるが、ここでは上記の理由とこれらの訳語が日本語として定着していない現状から採らなかった。

## 第一章 比喩としての「主人と奴隷」

「自由は圧制の胎内から生れる」レーナル『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と通商についての哲学的・政治的歴史』

### 1. 政治的専制としての「主人と奴隷」

青年時代のヘーゲルによって「奴隷」(Sklave)、「奴隷制」(Sklaverei)、「隷属」(Knechtschaft)と云う言葉が非常にしばしば、政治的専制や宗教的専制に対する比喩として用いられていると云え、これらの用法は『精神現象学』における用法とは別のものである。この用法は当時彼が親しんでいた十八世紀の政治的文学の中から借りられたもので、圧制の下に押しひしがれた人民を奴隷に譬え、専制君主や教会のお偉方方をその残忍苛酷な主人に譬えることは十八世紀にはさらに使われた文学的手段だった。そのような用例はモンテスキュー、ルソー、レーナルなどの有名な著作家の著作だけでなく、当時のそれほど独創的でない著作の中にもいくつも見出された。またドイツでもすでにカール・フリードリッヒ・モーザー (Karl Frierich Moser) の著作『主人と従僕』(Der Herr und der Diener) (1759 年) がその先例を示していた。

このモーザーの著作は、決してヘーゲルの「主人の奴隷」の弁証法の直接の発想の源泉となったものではないとしても、ある意味において、その思想はヘーゲルの政治哲学の故郷であ

1) Vgl. G. A. Kelley, *Idealism, Politics and History, Sources of Hegelian Thought*, 1969, Cambridge, p. 333 f.

2) Vgl. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, I. Hrsg. von J. Hoffmeister, S. 229 (以下 Realphilosophie, I. と記す)。

る。それは一万部印刷され、十八世紀の啓蒙主義的政治学の古典としてフランス語やロシア語にも訳された<sup>3)</sup>。『主人と従僕』において、モーザーはヨーロッパの君主たちが苛酷な専制を布き、民会との約束をししばしば破ることを攻撃する。専制君主たちは国政よりも趣味の奴隷となって宮殿建築や狩猟のために国民の富を浪費している。私利に飢えた廷臣たちに目隠しされて、善意ある君主でさえ人民の掠奪者となる。そこでモーザーは国会の役割を強調して「多くの眼は一对の眼よりもよく物を見る」と主張する。モーザーの思想は決して君主制の廃止を要求するほど革命的なものではなかったが、それはヘーゲルにも共通する考えである。憲法と議会によって君主の権限を制限し、行政的な職務を普通的身分に委ねると云う考えはやがて1805年の「精神哲学」の中に現れる<sup>4)</sup>。また「多くの眼は一对の眼よりもよく物を見る」と云うモーザーの主張は、「ドイツ憲法論」やベルリン時代の「イギリス選挙制度改革」に関する論文における代議制の擁護の中によく示されている。

だが初期のヘーゲルの政治的感覚をつくり上げ、政治的疎外と宗教的疎外を「奴隷制」として把握させたものは、モーザーよりもむしろモンテスキュー、ルソー、レーナル、それに確かではないがマブリなどの著作である。ヘーゲルがこれらの著作家からどのような啓示を受けたかは、ノールの編集した『青年期の神学論文集』やホフマイスターの『ヘーゲルの発展の資料』などに収められた種々の断片や手記が示している。

まずモンテスキューの作用は「歴史的研究の断片」と呼ばれている一群の手記<sup>5)</sup> (Nr. 101) に属する二つの断片に非常にはっきり現われている。その一つの中で彼はこう書いている。

「東洋人は固定された性格をもっている。……彼らの一たん固定された性格は、自分に従うものを受け入れて、それと和合することが出来ない。一方は支配者となり、他方では被支配者となる。権力とは、その中ではすべての存在者がみな平等な概念である。彼らの相互関係は力である。……それゆえ、東洋人の性格の中には一見矛盾する規定が密接に結びついている。それはすべてのものを支配すると云うことといかなる奴隷状態にも進んで身を投じると云うことである。この二つの規定の上に必然性の法則が支配している。支配と奴隷の従属 (Herrschaft und Sklaverei) と云う二つの状態がここでは正義なのである。なぜなら、彼らにおいては両者を統御するものは同一の力の法則だからである。」<sup>6)</sup>

ヘーゲルがここに記しているものは、モンテスキューの言葉そのものではないが、基本的な考え方はすべて『法の精神』の中にあり、そのあちこちから取られたものである。日本の刑法に関するもうひとつの断片は完全に『法の精神』の第6編14章の焼き直しである。だが重要なのはそのことではなく、ヘーゲルがモンテスキューの著作において東洋の専制の性格づけ

3) Vgl. G. P. Gooch, *Germany and the French Revolution*, New York 1966, p. 22. 以下モーザーの著作の内容はグーチによる。

4) Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes. von 1805-1806.* Hrsg. J. Hoffmeister. (以下 *Realphilosophie*, II と記す) S. 250 f.

5) この手記またはアオリズムはホフマイスターによってフランフルト時代の作品の中に分類されているが、その年代は今日まだ確定していない。Vgl. Gisela Schuler, *Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften.* H-S. Bd. 2, S. 157.

6) J. Hoffmeister, *Dokumente zur Entwicklung Hegels*, S. 257-8. (以下単に *Dokumente* と記す)

のために用いられた「奴隷制」や「恐怖」、「凡庸なものの平等」と云ったカテゴリーを彼自身の目的のために、つまりキリスト教の宗教的専制およびその淵源としてのユダヤ国民における宗教的疎外の分析のために有効に利用したことである。

そのような事例はノールの編集したいわゆる『青年期の神学論文集』のなかにも豊富に見出される。それはたとえば支那の皇帝の鋳入れ式<sup>7)</sup>と云った些細な歴史的事象の評価から、エッセネ派の自立的な徳の称讃<sup>8)</sup>にいたるまでモンテスキューの精神によって滲透されている。彼は専制政治の原理は恐怖であると言うモンテスキューの公式をユダヤ国民の意識の分析にも適用している。ユダヤ国民の宗教的意識を基礎づけているものは、東洋の専制国家の人民が間違いじみた暴君の気まぐれに盲目的に服従するのと同様な、恐怖にもとづく奴隷的服従である<sup>9)</sup>。それゆえ、ユダヤ国民の平等は、共和主義的平等とは反対の「とるに足りないものの平等」<sup>10)</sup>である。これらは強力な専制の下では万人が平等だと云うモンテスキューの政治力学の応用にほかならない。

レーナルの暴露的な著作『両インドにおけるヨーロッパ人の植民と通商についての哲学的・政治的歴史』がヘーゲルの精神に及ぼした作用については今日まだほとんど解明されていない。しかしローゼン克蘭ツはヘーゲルがこの著作を読んだことを伝えており<sup>11)</sup> (Nr. 102), ノールの『神学論文集』の中にもその痕跡は充分残されている。たとえばベルン時代の断片 (Nr. 37, Nohl, 359-60) の中で彼はこう書いている。

「キリスト教は専制政治に反対したことがあるか? ——キリスト教はどれほど奴隷貿易に反対しているのか? キリスト教の説教師たちが船でギニアに向っていると云うのに、それでも人間の売買に反対していると云うのか? 従軍牧師を戦線に送っているのではないか——一度でもどんな種類の専制にでも反対したことがあるのか?」<sup>12)</sup>

別な断片 (Nr. 44, Nohl, 50-60) の次の記述もレーナルの作用を思わせる。

「彼らは、大ていは無知な人間の団が一時間かそこの説教でびっくりして、洗礼を受ければそれで満足している。このような改宗のやり方は何世紀もの間つづけられて来たもので、今でも大体同じようなことがガンジス河のほとり、オリノコ河やローレンス河のほとりで行なわれている。」<sup>13)</sup>

レーナルの著作の若きヘーゲルに対する作用については、これ以外にはっきりしたことは判らない。しかし奴隷制の問題に対する彼の関心は、おそらくモンテスキューとともにレーナルの著作によっても目覚めされたのである。彼はイェナにおいてふたたびこれらの著作家の奴隷制廃止の声を考察しはじめるのである。

7) Hegels theologische Jugendschriften, Hrsg. von H. Nohl (以下単に Nohl と記す) S. 168.

8) Ibid., S. 371.

9) Ibid., S. 70-71.

10) Ibid., S. 370.

11) Rosekranz, Georg Wilhelm Hegels Leben (以下単に Rosenkranz と記す。), S. 60.

12) Nohl., S. 360.

13) Ibid., S. 60.



古代共和国の熱烈な讃美者であり、またアメリカのクエーカー派やダンカー派の財産共有制に共感してそれをヨーロッパにひろめようとしたマブリの著作<sup>14)</sup>をヘーゲルが読んだかどうかについては、さらにはっきりしない。しかし、古代共和国の市民の徳や、財産の平等についてのヘーゲルの素朴な礼讃はマブリとよく似ているし、またフランクフルト時代の「愛」についての断片 (Nr. 69, 84) の中に見出される財産共有制についての考察は<sup>15)</sup>、彼がレーナルと共に著名だったこの著作家の著述を読んだかも知れないと云う憶測をおこさせる。そのマブリもまたこう書いていた。「革命か奴隷か、ひとはそのいずれかを選ばねばならない。」

さてこれらがイェナ時代以前のヘーゲルにおける「主人と奴隷」のカテゴリーが生れて来た地盤である。これらの文書では奴隷と云う言葉は単に政治的専制および宗教的専制の下にとらわれた人民をさしている。それは比喻であって、本当の奴隷 (もちろんそれも出てくるが) を意味してはいない。ところで十八世紀の政治的文学においてこの表現が含むもうひとつの意味は奴隷たちが「いつの日か」その鎖を断ち切って、自分の力で歩み出すだろうと云うことであった。だが長い間隷属にならされた国民に、いかにして自立的な精神と道徳を吹きこむことが出来るか？ それがヘーゲルの当面の研究の対象なのである。

## 2. 宗教的自己疎外としての「主人と奴隷」

世俗的な特権階級にまで肥大した僧侶階級の専横と不寛容、魔女裁判にみられる狂信と蛮行、地獄絵と馬鹿気た奇蹟物語でもって人間精神を子供のうちからもう駄目にしてしまう教会の教育、受動的服従のみを唯一の徳であるかのように説く神学的倫理学——これらのものがヘーゲルの最初期の神学的研究の対象なのである。だがこれらの主題もまた十八世紀の反教権主義的政治文学からヘーゲルに伝えられたものに外ならない。自然と人間の心情によって啓示される「国民的な」宗教と云う考えは、すでにヘーゲル以前に、ルソーだけでなく前述のレーナルやドリール・ド・サルその他多くの著者によって説かれていた<sup>16)</sup>。

だが、キリスト教をこのような「国民的宗教」として、すなはち古代ギリシヤの共和国の市民たちがそこから彼らの共同体の理想と原理を汲みとってきた「国民の魂の棲みか」であるような宗教として (ルソーが市民的宗教の名の下に夢想したものもまさにこのような宗教だった) 再建すると云う見込みは、ヘーゲルがイエスの事蹟をこのような改革の試行と重ね合せて検討するにつれて、次第に薄らいでゆく。

そのための最大の障害は国民の精神を深くとらえている宗教的疎外である。それはまだイエスが生きていた時からユダヤ国民の精神の中にすでに存在していたのである。「キリスト教の実定性」に関する最初の手記 (Nr. 53) の中でヘーゲルはこのユダヤ国民の宗教的疎外を次

14) D. モルネ。「フランス革命の知的起源」坂田太郎訳 p. 337. 参照。

15) Nohl. S. 381-2.

16) これらの著作家の宗教についての考え方については、D. モルネ、前掲書、p. 339 以下を見よ。

のように分析している。

「だが彼の主人の罰が怖いと云うだけの理由でかの律法にいやいや服従してきた者には、道徳性の源泉であるこの性格【自由の性格】が全く欠けている。そして彼が帰依するこの力に対する理論的信仰が彼の心中から除かれてしまうと、鎖を解かれた奴隷のように、もはやいかなる律法も知らない。」<sup>17)</sup>

ヘーゲルがここで専制政治の原理は恐怖であると云うモンテスキューの原理をユダヤ国民の宗教的疎外に適用していることは云うまでもない。ユダヤ人の信仰の原理は恐怖である。したがってそこでは、東洋の専制国家と同様に、道徳性などは少しも必要ではなく、信仰を基礎づけるものは人間を超絶した客観的な力、怒れるヤーヴェの罰である。ユダヤ国民に道徳性と義務への自発的服従の精神を教えようとするイエスの宗教はこのユダヤ国民の自己疎外的性格に出逢って、ふたたび権威と客観性の宗教とならざるを得なかった。なぜならば、イエスは単に徳の教師として尊敬を要求したのに反して、ユダヤ人たちは彼の行う奇蹟のゆえに彼を尊敬したからである。

だがヘーゲルがこの初期の論稿の中で問題にしているものは、単にイエスの宗教が現にみるキリスト教として実定化してゆく過程の法則だけではない。彼はキリスト教実定化の歴史的原因を追求しつつ、同時に新しい道徳的理念を疎外された民衆の魂に滲透させることがいかにして可能かを追求しているのである。そこから宗教的疎外は政治的疎外よりもはるかに深いと云う認識が彼の中に生じてくる。「奴隷の宗教」とルソーが呼んだキリスト教は実定的な、客観的権威に対する受動的服従を唯一の徳として教え、人間の内から徳に対する感受性と自由の性格を奪ってしまった。

「このような廻り道を通して信心ぶかく、有徳な人間となった者の敬神の心は、自分自身の徳の力が道徳的心術に最大の関与をもつと云うことをみとめようとしな。そして一般に徳に対する自己自身の能力ないし感受性と自由の性格を自分に帰そうともしないのである。」<sup>18)</sup>

市民的徳のみが共和政体の安定と持続の条件であると云うモンテスキューの『法の精神』の記述を思い出せば、ヘーゲルがこの様に民衆の内面的な徳を問題としたことは非常に正当である。思想的解放は政治的解放に先立つと云う彼の観点を直ちにドイツの政治的後進性に結びつける、かつて流行した解釈は誤っている。ヘーゲルが革命後のフランスの内政的な諸問題をいかに真剣に考察したかは『精神現象学』の「絶対的自由と恐怖」の節によく示されている。ベルン時代のヘーゲルがロベスピエールの新宗教の敗退をどのように受けとったかは明らかではない。けれども彼は少なくとも理論的に、民衆の精神をその深い宗教的自己疎外から引き出す方途が見出されない以上、若干の政治的パンフレットの執筆を除いて、内面的な疎外の問題に止りつづける。

フランクフルト時代の諸断片とユダヤ国民の歴史に関する論稿の中でも彼はユダヤ国民の

17) Nohl, S. 161-2.

18) Nohl, S. 161.

宗教的疎外を「奴隷制」「奴隷的服従」として把握する。しかし、このカテゴリーは以前よりももっと広い、分離を基本構造とする人間の精神の一般的類型にまで拡大される。1797年ごろのある断片 (Nr. 67, 「道徳性, 愛, 宗教」 Nohl, 374-377) の中にはこう書かれている。

「客体に帰依することの他の極は客体を怖れること, 客体からの逃避, 合一への恐怖, 最高の主観性である。」<sup>19)</sup>

この新しい認識の下ではカント倫理学でさえも一種の奴隷制として考察される。なぜならばそこでは道徳律は主人として命令するものだからである。したがって、奴隷制としての「分離」の対極は、支配もせず支配もされない愛における合一だけである。

だが愛は真に市民的な徳の原理として共同体を維持する力となり得るだろうか? ヘーゲルは別の断片 (Nr. 69 および 84, 「愛」) の中でこの問題を検討している。この断片の内容については、すでに優れた解説<sup>20)</sup>が存在しているから、ここでは触れないでおく。ただ、「愛においては分離されたものは合一したものとして存在し, 生きたものが生きたものを感じる」と語られるこの断片においてさえ, 所有と財産は人間の重要な部分をなしていて, 愛し合う人間たちも「この側面への反省を抑えることが出来ない」と書かれていることは, この問題に関する彼の思索の今後の方向を暗示するものとして注目に値する。この断片の「財産共有制」に関するくだりは, おそらくクェーカー教徒等の間で実施されている財産共有制に感激し, ユートピアを夢みたマブリやその信徒たちを念頭において書かれたものであろう。マブリの著作は革命後, バブーフたちの平等主義者に大きな刺戟を与えた<sup>21)</sup>。しかしヘーゲルは結局この素朴な幻想をしりぞけてしまう。

一方, 宗教的疎外と云う精神的奴隷制の本質が主観と客観の分離, 個人の世界からの分離としてとらえ直されることによって, フランクフルト時代のヘーゲルの精神の中に, 外在的世界そのものを通じてこの分離を克服すると云う発想が少しずつひらめきはじめる。「キリスト教の精神のための根本構想」とノールが名づけている覚え書ふうの手記 (Nr. 80, Nohl, 385-98) の中で彼はこう書いている。

「ユダヤ人たちの被支配は圧政とは異なっている。圧政者は現実的なものだが, 彼らのヤーヴェは眼にみえないからである。現実の圧政者は敵愾心をもっている。圧制者の理念は同時に保護的である。なぜならすべての人間が彼の理念の愛好物だからである。——支配者の理念は私を支配し, 私に逆う。しかしその理念は同時に, 私の世界に対する対立においては, 私の味方なのである。」<sup>22)</sup>

19) Ibid., S. 376.

20) 細谷貞雄「若きヘーゲルの研究」未来社, p. 278-338. この研究は従来の通りいっぺんの解説と異なっており, この断片の細部にわたるあらゆる疑問を追求したおそろしく念入りなものである。

21) 平岡 昇「平等に憑かれた人々」岩波新書, p. 47, p. 182 参照。ヘーゲルがバブーフらの著作を直接に知っていたかは不明であるが, 「歴史的研究の断片」11 には, サンキュロット主義の財産平等制への弁護がみられる (Dokumente, S. 269)。

22) Ibid., S. 390.

この箇所およびそれにあとで更につけ加えられた図式的記述は、しばしば「主人と奴隷」の弁証法と云う考えの最初の起源と考えられている<sup>23)</sup>。そのような見方は誤りであるが、しかし、この考えはそれ以上に重要である。たしかに、フランクフルト時代のヘーゲルはこの考えを上述の覚え書以上には発展させなかった。だが彼はそれをイェナ時代の「精神哲学」の講義の中で、圧制者と云えども決して物理的力で多数を支配しうるのはなくて、ただ一般意志を知り、それに服従することによってのみ国家を創設することが出来るのだと云う考えに発展させている<sup>24)</sup>。この考えの根底にあるものは、政治的支配関係を人間に対立する疎遠な権力と感じさせているものは、この関係の実体ではなくて、むしろ人間の側の、分離に固執する意識の構造であると云うことである。ここに疎外を克服する唯一の道がある。

ユダヤ人たちは彼らの神との分離、自然や他民族との分離に固執して、眼にみえない神に対する奴隷的服従をむしろ誇りとした。だが同じ精神構造を「思弁的モラリストたち」も持っている。彼らは主観性の側から、道徳性や自然法や理性の自立性を客観的世界に対立させ、この対立に固執している。しかしそれはどちらも分離と云う点で同一のことである。

しかしこの分離をこえて、外在的世界へと直接に通ずる道はこの「キリスト教の根本構想」の時点では発見されていない。彼がそれを見出すのは1799年2月にはじめられたスチュアートの政治経済学の研究(Nr. 87)においてである。ヘーゲルがスチュアートの市民社会の経済学的構造の分析をいかに彼の目的のために利用したかについては、第二章以下で考察することにしたい。ここでは、ただフランクフルト時代の最後の年に書かれた「キリスト教の精神と運命」についての最終稿(Nr. 89)の中から、この新しい方向を予想させるものとして次の記述を取り出しておくだけにしよう。

「所有の運命は、われわれにとって余りにも強力になりすぎてしまった。……しかしそれだけに、富の所有が、それにまつわるすべての法と配慮とともに、人間のうちに種々の規定性をもたらし、それらの制限が徳に限界を与え、種々の条件や依存性を徳に指示すると云うことが洞察されねばならない。これらの条件と依存性は完全な生を許さない。……なぜなら、生は客体と結びついていて、その条件を自己の外にもっているからである。」<sup>25)</sup>

この記述の内容を、それに結びついたマタイによる福音書19章に対するヘーゲルの解釈とともに検討することは本稿の課題ではない。ただここで指摘しておきたいことは、ヘーゲルがかつて彼自身夢想した「全体的生の復活」、ギリシャ的教養の理想にもとづいた人間の諸能力の完全な発展と云う考えをいま明らかに捨てようとしていることである。この理想を貫徹することはギリシャ人の間では可能であったかも知れない。しかし現在では、それは不可能である。あるいは少なくともそれは疎外からの回復の道たりえない。この時代の状況に対する認識は「1800年の体系断片」(Nr. 93)の中で更に明瞭に云い表わされている。彼はそこで次のよう

23) Th. Haering, Hegel, Sein Wollen und sein Werk, Bd. I, S. 460 f.

24) Realphilosophie, II. S.

25) Nohl, S. 273-4.

に書いている。

「この宗教におけるより完全な合一は……絶対的に必然的なものではない。最も完全な完成は……幸福な民族において可能である。」[しかし、分離の中にある不幸な民族にとっては、宗教におけるこのような合一は期待できない。]「その中で、自我が対立するすべてのものを足下にひざまずかせる浄福は時代の現象であり、根本において、人間となりえない疎遠な存在者に帰依する浄福と同じ意味をもっている。」<sup>26)</sup>

この時代の状況の中で疎外を逃れる道は、むしろ「完全な生」、人間の諸能力の多面的発展と云うギリシヤ的教養の理想を断念して、自己の能力を所有と労働の体系としてのこの世界のどこかの部門に限定して生きることである。イエナ時代のヘーゲルの体系の精神と教養の概念は、この新しい生き方に完全に照応している。

ところでこの新しい生き方の発見とともに、イエナの体系の中では十八世紀の著者たちがなかば痛恨をこめて、なかば軽蔑的に「奴隷的」と呼んだ日常的世界の支配関係や人間に対する社会的なくびきが新しい光を帯びて人間の存在条件そのものとして現われてくるのである。

### 3. 立場の転倒としての「主人と奴隷」

決して革命や反乱ではないが、一種の立場の転倒を意味するものとして「主人と奴隷」と云う言葉をルソーは用いている。たとえば『社会契約論』の冒頭にはこう書かれている。

「自分は他人の主人だと思っている人も、実はその人びと以上に奴隷なのだ。」<sup>27)</sup>

近代的政治社会に対するルソーのこの批評も、これまでしばしばヘーゲルの「主人と奴隷」の弁証法に対する先駆的な発想として引き合いに出されてきたものである<sup>28)</sup>。だが、はっきりと云って、それはヘーゲルにおける主人と奴隷の弁証法の発想の源泉ではない。なぜならばルソーがこれらの言葉で批判しているものは近代国家における代議制度であるが、ヘーゲルはイエナ時代にはむしろ代議制を擁護してルソーとは反対の立場に立つからである。

ルソーの主張はこうである。国家における人民の主権は譲渡することのできないものである。したがってそれは代表もされない。この代表と云う考えは封建制度の産物であって古代には存在しなかった考えである。古代ギリシヤにおいては、人民は自分がすべきことはすべて自分自身で行なった。たしかにそのために彼らは奴隷制を必要とした。けれども同時に古代共和国の市民は一朝事あるときには進んで国のために生命を捧げ、公共の利益のためには私心を捨てて働いた。これに反して近代の国民は私的利益に関心をもつあまり、本来自分が果すべき公共的職務を代表に委ねてしまい、その結果自身に帰属していた主権も捨ててしまう。つまり彼らはそれによってすべての政治的自由を失って、その代りに奴隷の自由を得たにすぎない。

26) Nohl., S. 350-51.

27) ルソー『社会契約論』桑原武夫訳、岩波文庫版、p. 15.

28) Vgl. J. Hyppolite, *Genese et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. p.



——これが『社会契約論』冒頭の語句の意味である。

たしかにこのルソーの観点は青年時代のヘーゲルの政治哲学的問題意識の重要な部分を形づくっている。ロイトヴァンが伝えるようにチュービンゲン大学時代のヘーゲルのルソーに対する心酔ぶりは一通りのものではなく、彼の最初期の国民的宗教と云う考えも、前述のようにルソーの『社会契約論』の未完結のテーマの発展と考えることが出来る。彼がチュービンゲン時代の末期からベルン時代にかけて書いたさまざまな断片の中で、古代ギリシャ共和国を人びとの心の中に公共的なものへの関心が生々とみなぎっていた善き時代としてとらえるとき、そしてこの公共的なものへの関心の喪失とそれにとまなう私利利害への関心の増大を「あらゆる政治的自由の喪失」ととらえるとき、彼はまだ完全にルソーの生徒だったのである。ルソーは彼にとってカントやシャフツベリーとともに「道徳性の理想をその心情から繰りひろげた人」<sup>29)</sup>の一人だった。

だがイエナ時代にはヘーゲルのこの考えは完全に変わってしまう。イエナ時代のヘーゲルは議会制民主主義を奴隷の自由と呼ぶルソーの考えをしりぞけて、代議制と云う「北方的」原理に正当な根拠を与えようと努めている。

この変化は何にもとずくのだろうか？ ここではフランクフルト時代の草稿や断片にもとずいてこの問題に関するヘーゲルの思想的発展を完全に分析することは断念しなければならない。ただはっきりと云えることはイエナ時代のヘーゲルにおける古代ギリシャの民主制に対する新しい態度は、ルソーによって提起された近代社会における政治的疎外と云う問題に対する彼の哲学的研究の結果だったと云うことである。もともとルソーが『社会契約論』において提起した前述の問題は近代の政治哲学における最大のアポリアのひとつと云うべきものであってルソー自身もその問題の困難さは充分に承知していたものなのである。彼も、古代ギリシャの民主制はただアテナイのような小さな都市国家においてのみ可能であり、より大きな国家の中では実現不可能であると述べている。そこから、純粋な市民的契約にもとずく政府とそれを個人の内面から支持する信仰告白としての「市民的宗教」がそれに代るものとして提案されたのである。

ところで初期のヘーゲルの国民的宗教に関する構想がこのルソーの市民的宗教の提案から出発しているとすれば、ベルン時代とフランクフルト時代のヘーゲルにおけるキリスト教史研究もまた全体としてルソーによって提起された政治哲学上のアポリアと無関係ではありえない。ヘーゲルがそれらの企画の中で追求したものは神学上の主題と云うよりも、イエスの宗教が市民的宗教として近代政治社会の信仰告白たりうるかと云う問題なのである。

この問題の発展はフランクフルト時代の後期にはじまってイエナにおいてなお何度も書き直された『ドイツ憲法論』の草稿群の中によく示されている。この『ドイツ憲法論』と呼ばれる草稿群がヘーゲルの青年期の発展において占める位置について詳して論じることが本稿の課題

29) Nohl, S. 51.

をこえた問題である。しかしわれわれは、その中で国家の主権、人民の権利、代議制、教会と国家の関係と云った当時の政治哲学の根本的問題が非常によく考え抜かれていることに注意しなければならない\*。

特に注目すべきことは、『ドイツ憲法論』のイェナ時代のひとつの草稿 (Nr. 12) の中で彼がルソーによって「奴隷の自由」と評された代議制について次のように述べられていることである。代議制と云う制度は決してモンテスキューが述べたようにゲルマニアの森の中に最初からあったのではないが、たしかにその中から出て来たものである。それゆえ、代議制が封建制度の産物であることは全く否定できないとは云え、しかし、それは今やすべての近代的国家において採用されている制度である。この意味においてゲルマニアの森から生れたこの制度は「世界史に時代を画した」ものであり、東洋的専制とギリシャおよびローマの共和制につづく「世界精神の第三の普遍的形態」<sup>30)</sup>と云わねばならない。

さらに同じ箇所では、彼は議會制民主主義に対するルソーの懐疑に反対して、ほぼ次のように述べている。フランスの代議制は封建制度が完全に変質して、その真の性格を失ってしまったために生じた不幸な形態である。結局それは三部会の召集が長いこと行なわれなかったと云う歴史的事情にもとづいているが、それとても国家としてのフランスを破壊してしまったわけではない。

ヘーゲルがイェナにおいてこのようにルソーの崇拜者から急速に代議制の擁護者になっていった背景にはむろんさまざまな事情が考えられよう。しかしその根底にあるものは、彼の政治哲学の根本的原理における変化である。彼は同じ『ドイツ憲法論』の代議制に関する記述の中で、この新しい原理について次のように述べている。

「人間と云うものは、良心の自由や政治的自由を救おうとする利己心のない態度をみてその理想的光景に眩惑されたり、心の中に熱くもえる感激を感じたりすると、権力の中に横っている真理を見逃してしまうほど愚かなものである。そして人間のつくった正義の建築物やでっちあげられた夢の方が自然と真理のより高次の正義よりも確実なのだと思ってしまう。だがこのより高次の正義こそ、人間が何を確信しようと、どんな理論や内心の情熱をもとうと、窮迫 (die Not) の力を用いて、人間をいやでもその力の下に連れてゆくものである。」<sup>31)</sup>

\* 『ドイツ憲法論』その他のいわゆる「政治論文」の取り扱いについてはリッターが述べたようにそれも彼の哲学の一部なのだと考える態度が最も正しいように思われる。金子は『ヘーゲル政治論文集』(岩波文庫版)への解説において、ヘーゲルの中に哲学者と政論家と云う二つの人格がいて互いに押しのけ合っていたと云う考えを述べているが、キムメレの書誌学的研究からみてこの解釈は疑問である。キムメレの研究によると、ドイツ憲法に関するヘーゲルの著作計画は、イェナ時代の哲学的著作や就職論文、および「批判的哲学雑誌」上のさまざまな書評や論文と完全に平行しており、現存の草稿は長い期間にわたって資料を集めながら根気よく執筆されたものであることが判る。(Vgl. J. Ritter, Hegel und die französische Revolution, S. 121, H. Kimerle, Zur Chronologie von Hegels Jener Schriften. H-S. Bd. 4 S. 137-145.)

30) Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Hrsg. von G. Lasson (以下単に Lasson と記す) S. 93.

31) Lasson, S. 89.

フランクフルト時代のカントの道德哲学や「思弁的道德主義」に対する批判および財産共有論者(マブリ)との対決を参照するまでもなく、ヘーゲルがここで述べている問題はほとんど説明を要しない。ここで重要なことは、このヘーゲルの新しい政治哲学の原則がイェナ時代の最初の年(1801年5~8月)に書かれたと云うことである。したがって、その後書かれた『人倫の体系』、二つの「精神哲学」および『精神現象学』などはすべてこの観点にしたがって理解されなければならないのである。ルソーは『社会契約論』において近代社会の政治的疎外を主人が奴隷になることとして把握した。それは明らかにヘーゲルの哲学的研究の出発点であった。けれどもイェナ時代のヘーゲルはこのルソーの立場を克服して、市民的道德の再建と云う問題をルソーと異った次元で解決しようと試みるのである。

『精神現象学』における「主人と奴隷」の問題はこのイェナ時代のヘーゲルの政治哲学の新しい展望とその諸問題の全体的連関の中においてのみ理解されるべきである。それををはなれたテキストの勝手な解釈はヘーゲル哲学の研究の中に余計な混乱をもちこむだけにすぎない。

「奴隷」、「奴隷制」、「隷属」と云う言葉の意味もイェナ時代のこの新しい哲学的姿勢につれて当然変化する。フランクフルト時代まではそれは比喩にすぎなかった。しかしいまやそれは特定の時代の一定の生産関係に対応する社会関係のカテゴリーとなる。十八世紀の政治的文学の伝承は決して彼の中から失われたわけではないが、奴隷制の問題に対する十八世紀の著者たちの考え方さえも、彼は冷静に事象の論理に従って、人間の主観から独立した外在的世界の歴史的な発展の一契機として考察する。この外在的な世界は人間が、人間は生れながらに平等であるとか、自由であると云うような理論をつくり上げ、それを確信しようがしまいが、あるいは悲惨な奴隷たちの姿を見て心の中にどのような熱い情熱を感じようが、感じまいが、人間が他の人間と関るかぎりその関係の中に内在する「より高い正義」としての窮迫の力をもって、奴隷制を生み出し、そしてまた廃止してゆくものなのである。

## 第二章 メタファーの背後にある諸契機

「主人と召使は歴史とともに古い名である」 ロック『市民政府論』

### 1. 自然的社会としての奴隷制

イェナ時代のヘーゲルにとっては、奴隷や奴隷制と云う言葉はもはや以前のように単なる比喩ではなくて、実在する社会的関係、生きた個人と個人の間の権力的な関係である。彼は『精神現象学』に数年先立つ「自然法の学問的取扱ひ方について」やイェナ大学における自然法の講義用テキストの草案、いわゆる『人倫の体系』の中で、そのようなものとして奴隷制の問題を考察している。

それではこのイェナにおける労作の中で彼はどのような問題意識から「主人と奴隷」の問題を考察したのだろうか？ ひとには誰しもイェナ時代のヘーゲルがフランス革命の群衆をモデ

ルとして、歴史の推進者であるような蜂起する奴隷の姿を描いたものと想像したくなる。だがこのような想像は全く裏切られる。こうした奴隷の姿は、彼がまだ「共和主義者」ないし「ジャコバン主義者」だったベルン時代においてさえ、一度も描かれたことはなかったのである。一般にヘーゲルは彼の著作や草稿のどこにおいても、奴隷の一揆や反乱に世界史の推進力としての役割を与えなかった。

イエナにおいてヘーゲルが奴隷制の問題を考察した主要な動機は、明らかにイエナ大学における自然法の講義である。この講義のために、彼は人間の自然状態から政治的社会への移行、政治的権力や社会契約の発生に関する従来の理論を検討する必要がある。したがって、イエナ時代の自然法の論文と講義における奴隷制に関する記述は、決して『精神現象学』の「主人と奴隷」の発想の直接の源泉となっているのではない。だがヘーゲルが自然法の問題に関連して、これらの労作の中で十八世紀末までに現れた政治的社会の起源に関するさまざまな学説を研究したことは、『精神現象学』における「主人と奴隷」の記述が生じるための重要な基盤をなしているのである。それゆえ、われわれは最初の二つの節で、このイエナ時代の論文と体系における奴隷制の問題の分析を考察しておくことにしたい。

ヘーゲルがこれらの労作の中で取り扱っているものは主として自然的社会としての奴隷制である。あるいは、もっと正確に云うと、自然状態の中から最初に発生した政治的社会としての奴隷制である。ところでこの最初の政治的社会は奴隷制だったと云う考えは、十八世紀の末には少しも新しい考えではなく、むしろ極めてありふれた、云い古るされた考えだった。H・ホルツは最近の研究においてライプニッツの未発表の草稿を紹介しているが、そこにはこう書かれている。「自然的社会。第三の自然的共同体は主人と奴隷の間の共同体である。これは、もし一方が知性において欠けているが、自己を養う力を欠いてないとすれば自然になっ

ている。」<sup>32)</sup>

ロックもまた1690年に匿名で出版した著作の中で、力による抗争のほか何ものにも訴えることの出来ない自然状態においては、人間は戦闘による自滅を避けるために「自分自身の肉体と所有物の絶対主人」<sup>33)</sup>としての自然状態の自由を捨てて、政治的社会に加入すると述べた。ルソーはその『不平等起源論』と『社会契約論』の中でプーフENDORFやグロティウスの理論を攻撃して、ロックを支持している。彼によれば人民の承認を得ないいかなる権力も真の政治的権力と呼びえない私的権力である。それは大規模な奴隷制にすぎないが、奴隷制とは自然状態の中に生じた戦闘状態の継続であり、したがって何ら合意にもとづく合法的な体制とはみとめられないのである<sup>34)</sup>。

奴隷制の歴史的起源およびその合法性の根拠に関するさまざまな学説は、その諸形態(市

32) Hans Heinz Holz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel, 1968, S. 11 f.

33) ロック『市民政府論』鶴飼信成訳, 岩波文庫版, p. 27.

34) ルソー『不平等起源論』本田喜代治訳, p. 98.『社会契約論』桑原武夫訳 p. 23 f.

民的奴隷制、政治的奴隷制、家内奴隷制)とともにモンテスキューの『法の精神』において詳細に分析され、遠まわしに批判された<sup>35)</sup>。このモンテスキューの考察はさらにアダム・スミスによって奴隷を用いる労働がいかに古代の技術的進歩を遅らせたかを示すために用いられた<sup>36)</sup>。

このほかに十八世紀の末までに奴隷制に関する反省、実見記、歴史的研究は数限りなく現れたが、ヘーゲルの精神的発展にとって特に重要な著作は前述のレーナルの『両インド史』とスチュアートの『政治経済学原理』であろう。スチュアートの著作は決して奴隷制の問題を主題的に論じたものではないが、その第一巻、第四章で自然状態から政治的社会的移行にさいして、子供の親への従属や力の強いものへの弱いものの従属はごく自然に発生したにちがいないと述べている<sup>37)</sup>。彼によれば、それは社会と政治の最も合理的な起源であるが、いわゆる奴隷制はこの自然的社会の中でひとりで生じた主従関係を文明社会が悪用したものに外ならない。なお上記のほか、スイスの歴史家イゼリン (Isaac Iselin) は『人類史』Geschichte der Menschheit (1764) の中で未開時代における奴隷の文化史的意義を評価し、ヘーゲルの「主人と奴隷」の弁証法に対する先駆的な発想を行ったとホフマイスターは述べている<sup>38)</sup>。しかし、イゼリンの『人類史』に対するヘーゲルの明白な関係は立証されないし、その著作も参照できない現在、この問題については考察から除外せざるをえない。同様の理由で主人と奴隷の立場の転換を扱って大当たりをとったマリヴォーの喜劇『奴隷の島』<sup>39)</sup>からヘーゲルが何らかの着想を得なかったかどうかと云う問題も今後の課題としなければならない。

さてこれらの理論がイェナ時代のヘーゲルにおける奴隷制の問題の研究の前提なのである。ところで注目すべきことに、彼は自然法論者の「自然状態」に関する理論をすべてファンタジーとしてしりぞけてしまう。ロックやルソーが想定したすべての人間が平等で、同等の権利をもっていた自然状態なるものは、これから到達しようとする目標を前提することに外ならず、それは決して経験の中に見出されるものではないと彼は云う。われわれはここでヘーゲルがヘルダーやカントと全く異った精神をもって歴史的世界を考察していることを見出すことができる。フランクフルト時代においても、当時すでに旧約聖書を素材としたヘルダーの『人類史の哲学考』やカントの『人類史の憶測的起源』あるいはそれに範をとったシラーの『創世記による最初の人間社会についての素描』(1770)などが現れていたにもかかわらず、ユダヤ民族形成史の叙述にあたって、人間が自然状態を出て政治的社会に移行する「重要な時期」<sup>40)</sup>については史料がないと云う理由で彼は非常に慎重だった。ヘルダーについてはすでにベルン時代の

35) モンテスキュー『法の精神』第3号、第15篇。

36) スミス『諸国民の富』第4篇、第9章、大内沢(三)、p. 496 f..

37) スチュアート『経済学原理』中野 正訳(一)、p. 100-101.

38) Dokumente, S. 405 f. Vgl. Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von J. Hoffmeister, S. XVIII.

39) マリヴォーの喜劇については平岡昇、前掲書 p. 212、註(6)参照。ヘーゲルがマリヴォーの作品を知っていたことは Nohl. S. 203 から明らかであるが、この喜劇を知っていたかどうかは明らかでない。

40) Nohl, S. 245.



ある断片 (Nr. 59, Nhol, 231-32) の中で、「美的判断力と想像力の自由の側から旧約聖書を扱った最初のおそらく唯ひとりの人」<sup>41)</sup>と評されている。この態度は、真の歴史はトゥキディデースの一ページから始まると云うヒュームに学んだものと思われるが<sup>42)</sup>、この禁欲的なまでに抑制された態度が1802年の「自然法の学問的取扱い方」においては、自然法論者の「自然状態」をフィクションと呼ばせるのである。そこで彼は次のように書いている。

「自然状態のフィクションに従えば、人間は自然状態がもたらす様々な災いのために、それを捨て去ると云うのだが、これはこれから到達しようとしているものを前提とする……こと以外の何物をも意味しない。……そこで【人類の】原初的性質と云う観念【たとえばグロティウスの「社会的欲求」(appetitus societas) 等】の中にかかる移行の根拠が、直接に社会性の欲求として投入されるか、あるいはこうした能力を概念の形式にもたらすことを諦めてしまい、直ちに第二の統一 [=社会状態] の現象の全く特殊な形態である強者による弱者の制圧等と云う歴史的形態へ進んでゆく。」<sup>43)</sup>

ヘーゲルがこの記述において考察している十八世紀の社会理論ないし政治哲学の諸問題を完全に註釈することはここでは断念しなければならない。いまさしあたって重要なことは、ヘーゲルが強者による支配とか奴隷制と云う歴史的な社会的関係を十八世紀の自然法論者のように原理的に演習したり、あるいは逆にその中に原理的なものを見つけ出したりするのではなく特定の時代の特殊な支配形態としてとらえようとしていることである。同じ論文の他の箇所では彼はこの考えをはっきりと述べている。奴隷制とか農奴制と云うものは、「人倫性」の力がまだごく弱いとき、つまり人間の生産力やそのための組織がまだ未発達で、人間がまだ動物的生存の中に沈んでいた時、つまりまだ法治国家となるには不十分な環境の中で「法の関係ではなく個人と個人の関係で充分だった時代」、そのような未開社会 (Barbarei) においては「人倫性の唯一の可能的形式」だったのである。

「そのような時代には農奴制も奴隷的隷属も絶対的真理をもっている。この関係は人倫性の唯一の可能的形式であり、それゆえに必然的で正しくかつ人倫的な形式なのである。」<sup>44)</sup>

この考えは前述のシュアートの考えに比較的近いと云えよう。ヘーゲルはのちに『法哲学』の中で奴隷制を「まだ不法が法であった世界」<sup>45)</sup>の所産として考察しているが、そうすれば法的状態における奴隷制はシュアートが考えたのと同じような悪しき遺制と云うことになる。だが問題はこの法的なものの現象する仕方である。

「自然法の学問的取扱い方」の中で彼はローマ時代における奴隷制の消滅をギボンの『ローマ帝国の没落』にもとづいて次のように考察している。

41) Nohl., S. 231.

42) Vgl. Dokumente, S. 273. Rosenkranz, S. 60. さらに同じ問題についてカントの『世界公民の立場における普遍史考』の第9命題への註を参照せよ。Vgl. Kant Werke. Bd. 8, S. 29.

43) Hegel, Sämtliche Werke, Hrsg. von H. Glockner. Bd. 1, S. 450 (以下単に S. W. として引用する).

44) S. W., Bd. 1, S. 530.

45) S. W., Bd. 7, S. 112.

「かの奴隷制はローマ帝国の普通性の経験的現象の中でひとりでに消滅した。絶対的人倫性の喪失の中で、そして貴族の身分がいやしめられると共に以前には別れていた二つの身分が等しくなった。自由の止揚とともに必然的に奴隷制も止揚された。」<sup>46)</sup>

この考えはベルン時代の「キリスト教の実定性」に関する論文 (Nr. 55) の中で考察されたものと同じ趣旨であるが、表現が少し違っている。以前には、私利のために政治的主権を少数者にゆずり渡し、そのために政治的自由を失ったローマの自由民たちが「教養においても肉体的能力においても」主人たちに劣らない奴隷に対して、何の優越性ももたなくなったことが奴隷制を消滅させた理由であると述べられていた<sup>47)</sup>。しかしイエナでは、この現象は強力な専制的政体の下で他のすべての身分が平等化されるとともに、身分間の関係が個人 (皇帝) に対する個人の関係へと崩壊する過程としてとらえられる。ところで奴隷制はもともと私的な支配関係であり、その形式は特殊性であるから、いまや普遍的な身分を失ったローマの自由民たちは奴隷と何ら区別がつかなくなり、二つの身分は区別される代りに混合してしまうのである<sup>48)</sup>。

この考察の中で注目すべき点は彼が奴隷制の形式を「特殊性」と呼び、その関係を個人の個人に対する関係としてとらえている点である。

「これに反して奴隷制の関係においては、特殊性の形式がその関係を規定する形式である。そして身分に対する身分ではない。各々の部分のこの統一は実在的关系の中で解体し、個人が個人に依存している。」<sup>49)</sup>

この規定はイエナ大学の自然法の講義の中でもう一度考察され、公的な権力に対立させられる。ところで今の叙述で奇妙なことは、ヘーゲルがローマにおける奴隷制の消滅を奴隷自身の解放の努力の成果としては少しも考察していないことである。ハバーマスはそのために「自然法の学問的取扱ひ方」とその後の著作とくに『精神現象学』との間には決して連続的な発展はみられないと述べている<sup>50)</sup>。

たしかに「主人と奴隷」あるいは「支配と隷属」と云うカテゴリーはイエナ時代初期の論文や講義草案の中では自然状態の中に最初に現れる支配関係に対してのみ用いられている。そこではのちに『精神現象学』で叙述されたようないかなる弁証法的逆転も考察の対象となっていない。だがのちに述べるように『精神現象学』において企てられた奴隷の意識の心理学的分析の基礎をなしているものは、疑いもなくこのイエナ時代の初期に行なわれた奴隷制の政治学的研究なのである。たとえ、これらの研究において、奴隷がみずから教養を積んで主人を少なくともその意識の上で凌駕するとか、あるいは更に自分の手でその鎖を断ち切るとかに至らな

46) Ibid., S. 496.

47) Nohl., S. 224.

48) S. W., Bd. 1, S. 497.

49) Ibid., S. 497.

50) J. Habermas, "Arbeit und Interaktion" in: Natur und Geschichte, S. 151.

いとしても、それは驚くに当たらない。なぜならばそれが奴隷制の実像だからである。

ヘーゲルの研究の対象となったこの奴隷制の実像に関しては、『精神現象学』とイェナ時代初期の労作との間に特別に大きな飛躍や発展はないようにみえる。だが『精神現象学』においては明らかに立場の転倒が生じる。それは、のちに述べるように、むしろ不思議な現象なのである。

## 2. イェナ時代の体系における「主人と奴隷」

イェナ大学における自然法の講義<sup>51)</sup>およびその講義用テキストの草案と思われる『人倫の体系』<sup>52)</sup>において、奴隷制ははじめて「支配と隷属」(Herrschaft und Knechtschaft)と云うカテゴリーの下において考察される。

このことは『精神現象学』の解釈のために最も注目されるべきことであろう。『精神現象学』における「主人と奴隷」はあくまでもメタファーとして解されねばならないものであるがその背後にあるものは明らかに現実の奴隷制なのである。無論この『人倫の体系』と呼ばれるテキストの中では、「主人と奴隷」はまだ何らの弁証法的関係としては考察されていない。それは単に個人と個人の間の社会的関係のひとつの類型ないし素子であり、抽象的人格、家族とならぶ社会的関係のカテゴリーである。労働の問題はここではこの関係と切りはなされて、人間の一般的な存在条件として冒頭で論じられている。

この限りにおいて『人倫の体系』は決して『精神現象学』における「主人と奴隷」の弁証法の源泉とはみなし得ない。だがその記述は、奴隷制を過渡的な相対的關係としてとらえる点で、少なくとも事象の上では『精神現象学』の問題のすぐ傍まで迫っている。

まず『人倫の体系』は「支配と隷属」を生きた個人同志の間の関係として規定している。

「この関係の中では、生きた個人が生きた個人に対して立っている。しかしこの個人は不平等な生の力をもっている。したがって一方の個人は他の個人にとって権力ないしは勢位であり、……前者は後者に対して原因として関っている。」<sup>53)</sup>

この観点は特に新しいものではない。すでにライプニッツも主人と奴隷の関係を原因結果の関係としてとらえていた<sup>54)</sup>。したがって、ヘーゲルはここで単にそのような従来からある考えを要約したものともみることができる。ただ、ここで彼が主人と奴隷の関係を個人間の関係として考察し、階級間の関係と考えていないことは注目されねばならない。同じ『人倫の体系』

51) イェナ大学での自然法の講義についてはローゼンクランツの報告 (Hegels Leben, S. 124-141, 159 f.) とキムメレの研究を参照せよ。H. Kimmerle, "Dokumente zn Hegels Jenaer Dozenten-tätigkeit (1801-1807)" in: Hegel-studien, Bd. 4, S. 21-100.

52) いわゆる『人倫の体系』がイェナ大学での自然法の講義テキストの草案であることはキムメレの研究によって明らかにされた。Vgl. Kimmerle, "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften", in: Hegel-Studien, Bd. S. 153.

53) Lasson, S. 445.

54) Holz, a. a. O. S. 11.

の他の箇所においても、彼は「奴隷は階層 (Stand) ではない」と述べている。この考えは、奴隷制はあくまでも私的な権力下における制圧であると言うルソー以来の伝統的見解にもとづくものであろう。この考えが奴隷制と公的な権力による支配の区別において重要な意味をもつものであることは後に考察する。

さてヘーゲルは主人と奴隷の関係を以上のように規定したのち、この社会的関係としての総合における意識の構造について次のように書いている。

「力の強弱と云うことは、一方が差別の中にとらえられ、他方は……自由であると云うような何らかの仕方の中において固定され、規定される以外にない。自由でない者にとっても無差別性は彼の内面である。……しかしそれは彼の隠された内面である。したがって奴隷はそれを彼の反対のものとして、すなわち外面として直観する。それゆえこの同一性は相対的な同一性であって、まだ絶対的な同一性ではない。」<sup>55)</sup>

最初の部分は、奴隷制においては力の強弱と云う生物学的な差異が、体制として固定されることを述べていると考えられる。それにつづく部分では、この体制としての奴隷制の中で、人間の意義がいかにして彼の中の社会性ないし類としての普遍性の認識に達するかが、シェリングの自然哲学の用語を用いて分析されている。まずこの自己認識、つまり「同一性」が不完全な、相対的な同一性であると云うことは『エンチクロペディ』の中でも次のように述べられている。

「支配と隷属の関係は、自己の内に反省した特殊性と、区別された自己意識の主観相互の同一性との間の矛盾の相対的な止揚を含むにすぎない。」<sup>56)</sup>

そこでこれを手掛りすると、前述の記述において「無差別性」と呼ばれているものは、社会的に結合された各主観相互の間の同一性あるいは社会の全成員の人間としての同一性の意識であることが判る。ところで奴隷は固定された体制の中で、まだこの同一性を自己の内に発見することができず、単に自分の外に主人の中にもみそれを見出している。

おそらくもう一歩進めば、ヘーゲルはこの疎外された奴隷の意識の構造から、「主人と奴隷」の弁証法にまで進むことができたかも知れない。しかし『人倫の体系』における主要な記述はここで終わっている。とは云え『精神現象学』における奴隷の意識の心理学的分析は、『人倫の体系』における社会的関係としての奴隷制の分析にもとずいてのみ可能だったのである。われわれはその解釈において、これらの記述を無視することは決してできない。

『人倫の体系』のこれにつづく部分は、多分に註釈的な性格をもった補足的記述であるがそこには奴隷制の問題に関するいくつかの重要な観点が述べられている。

最初の記述は人間の自然的不平等と云う思想に関するもので、彼は生きた個人相互の間にその自然的な能力の不平等が存在することは当然であり、生れながらの平等とか、本性上の平

55) Ibid.

56) S. W. Bd. 10, S. 286. Enzyklopädie, § 433, Zusatz.

等と云うものは抽象であると云って、ここでも自然法論者のすべての人間が平等だった自然状態と云う理論を排している。

「平等は抽象にすぎない。それは形式的な生の思想であり、まだ観念的なものにすぎない、実在性のない最初のポテンツである。これに反して、実在性の中には、生の不平等が措定されているのである。」<sup>57)</sup>

この記述は前述のロックやモンテスキュー、ルソーさらにレーナルなどの奴隷制廃止の主張と比較して興味ぶかい。しかしヘーゲルがアリストテレスのような差別論者でないことは他の記述から明らかである。彼はむしろエルヴェンシュウスやコンドルセのように、人間の天性の能力の不平等をみとめた上で、この自然的不平等を教育その他のさまざまな福祉的施策によって出来るだけ減少させるものとして国家の公共的機能を考えるのである。最初の政治的社会としての主従関係が力の不平等から直接に生じると云う彼の考えは前述のようにスチュアートから得られたものである。

第二の点はこの奴隷制社会は生の力の不平等以外に何の理由も、基礎づけたものもないと云うことである。ヘーゲルはそこで支配と隷属の関係は、多くの個体が集合するところに「あたかも何らかの理由があげられるかの如く、移行も推論もなしに」直接その概念から現われると述べている。この云い方は唐突であるが、おそらく彼がここで念頭においているものは、奴隷制を正当化するためにさまざまなもっともらしい理由をかけた理論のことであろう。彼は『法哲学』§54の註の中でも、この問題に言及して次のように述べている。

「奴隷制を正当化する主張は（自然的力、戦争での捕虜、生命を助けてやること、養ってやること、教育してやること、慈愛、自分の意で奴隷になることなどによるすべての詳細な理由づけにおいて）……人間を自然的存在者として、かれの概念にふさわしくない存在の側面から考察する視点にもとづいている。」<sup>58)</sup>

つづく二つの註的記述において述べられているものは奴隷制社会の権力の私的性格と特殊性についてである。最初の記述ではほぼ次のように述べられている。「支配と隷属」の関係においては、個人が個人に対立している。したがってこの関係はまだ「自然的社会」に属している。これに対して国家においては、個人は「最も人倫的なもの」(das Sittlichste)として普遍的な権力に関わるのである。だから、この権力が「国民の魂の最高の個別性」として個人の形をとったとしても、指導者としてのこの個人に対する国民の関係は「支配と隷属」ではなくて「支配と服従」(Herrschaft und Gehorsam)である。

この記述はおそらく、あとで国家の内部での一般意志への服従を述べるための伏線として述べられたものであろう。だが『人倫の体系』では、国家に関する部分がまだ不完全であるか

57) Ibid., S. 455.

58) S. W., Bd. 7, S. 111. なお同じ箇所ではヘーゲルが奴隷制をアプリアリに不正とする自然法論者の意見をも同様に一面的と呼んでいることは注目すべきである。



ら、われわれはその意図するところを1805-06年の「精神哲学」等によって補わねばならない。ヘーゲルはそこでアテナイの国家を創設したテセウスの事蹟について次のように述べている。

「すべての国家はこのように偉大な人間の崇高な力によって創設されるので、物理的な力の強さによって創設されるのではない。なぜならば多くの者は一人よりも物理的な力では強い。しかし偉大な人間は何か彼の内に他の人びとが自分の主人と呼びたくなるようなものをもっている。……絶対的意志を知って、それを語ることこれが偉大な人間の前提である。」<sup>59)</sup>

奴隷制はこのような個人の形をとった一般意志への服従と本質的に区別されねばならない。両者は形式的には同じようにみえるが、次の点で異なっている。

「人倫的な支配と服従においては力は同時に絶対的な普遍者であるが、ここでは特殊者にすぎない。前者では個性性は外的なものの形式にすぎないが、ここでは関係の本質である。それゆえにここには隷属の関係がある。なぜならば、隷属とは個人的なものと特殊なものに対する服従だからである。」<sup>60)</sup>

この記述の内容は先にのべた「自然法の学問的取扱い方」の立場と根本的に変わらないが、ただ奴隷的隷属と国家における一般意志への服従の区別がここでは一そう鮮明にえがかれている。前述のように、この区別はルソーによって云い出されたもので、ルソーは国民の承認と合意のない権力はたとえいかに多くの人民をその権力の下に制圧しようと、真の政治的権力たりえず、単に多くの奴隷を所有する奴隷所有者の私的な特殊意志にすぎないことを指摘したのである。ヘーゲルがここで奴隷制を特殊な個人的権力への服従として国家における市民の一般意志への服従と厳密に区別するのは、十八世紀の政治哲学におけるこのような問題意識を前提としているためである。

もうひとつの註釈的記述の中でもほぼ同じことが云われている。そこでは、この支配関係の中で「主人」は「諸規定の無差別」、つまり磁石の両極の中間のような対立する両極の統一であるが、同時に主体的な人格として振まい、奴隷に対して「原因」として関っている。このように「ここでは命ずる者は人格として存在しているので、両者の同一性は絶対的なもの、理念ではない」。そしてこの社会関係の基礎にあるものは、むしろ特殊性であると彼は云う。ところでそれにつづく記述においてヘーゲルはスチュアートの『政治経済学原理』にならって奴隷制の経済学的基礎を分析していることは注目に値する。関連の箇所は次の通りである。

「両者[主人と奴隷]の結帯をなしているものは特殊性一般であり、実践的に云えば窮迫(die Not)である。主人は物理的に必要なものの一般の剰余をもっており、他方はそれを欠いている。しかも前者の剰余と後者の欠乏が別々な側面ではなくて、必然的な欲望の無差別(磁石の両極の間のような対立の統一)となるような仕方において余したり、欠いたりしている。」<sup>61)</sup>

59) Realphilosophie, II. S. 246.

60) Lasson, S. 446.

61) Ibid., S. 447.

この考えは、シェリング哲学の用語を除けばスチュアートの考えとそっくりである。スチュアートは自然的社会の中で力の強い者が多くの土地を占有し、その土地の生産物の中から自分に必要なものをとった残り、つまり彼の云う「剰余」(surplus)によって他の人間たちを従者として奉仕させたのが政治的社会のはじまりであると述べた。『人倫の体系』における経済学的諸問題の分析に対するスチュアートの強い影響については他の節でさらに詳しく考察したいが、われわれがここでヘーゲルがすでにこの『人倫の体系』において「主人と奴隷」の関係を不法な、私的暴力による支配関係としてだけでなく、経済的な依存関係としても考察している点に注目しなければならない(同じことはそれにつづく「家族」の考察についても云える。いまその記述について立ち入ることは断念せざるをえないが、そこでは家族内における分業、生産物の共有、剰余の産出等が考察されている)。ところで奴隷は自分の身を家畜のように労働力として売る以外に何物ももたない。とすれば、この「主人と奴隷」の関係の本質をなしているものは、少なくともその依存性に関しては、奴隷の労働であるはずである。しかし奇妙なことに『人倫の体系』においては奴隷の労働については一言も言及されていないのである。

労働の問題は『人倫の体系』の中では「主人と奴隷」の記述と切りはなされて、ずっと以前にその冒頭で論じられている。このことはイェナ時代の他の二つの「精神哲学」でも同様である。そうすると労働の問題は『精神現象学』にいたってはじめて奴隷制の問題と結びつけられたのか、あるいはイェナ時代の体系の中では労働はむしろ市民社会における人間の普遍的存在形式として最初から前提になっているかである。むろんこの体系を、マルクーゼのように、まだ自己意識の未分化の原始的な人類の集団が次第に政治的社会を形成してゆく発生的な過程として解釈することは出来ないこともない<sup>62)</sup>。しかし、すでに述べたようにヘーゲルはそう云った作り話を慎重に回避したのである。

そうすると考えられるのは次の解釈である。労働はすでに市民社会の成員たるすべての個人の存在の普遍的な根拠となっている。ヘーゲルの「体系」は、この「すでに生成したもの」としてわれわれをとりまく社会的・外在性を意識にもたらすための反省の形式である。だから1805年の「精神哲学」では奴隷制は過去の生産関係としてすでに欄外に追出されたのである。しかし『精神現象学』では事情は別である。『精神現象学』はこの市民的意識の生成を個人の意識における過程としても示さなければならない<sup>63)</sup>。そこから奴隷制を単に所有や政治的支配関係の問題としてではなく、労働における形成の問題として考察する必要が生じたのである。イェナ時代の体系は「主人と奴隷」を単に社会的な、あるいは原始的な政治的關係としてのみ考察し、労働における形成と云う問題を全く考慮しない点ですべて軌を一にしているが

62) H. Marcuse, Reason and Revolution, New York, 1952, p. 82.

63) ヘーゲルの「体系」と『精神現象学』の間のこのような差異については、ラバリエルの次の著作をみよ。P. Lobarrière, Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris, 1968, p.p. 243.

それはこの時期のヘーゲルの体系的方法が不完全だったからでも、労働による形成と云う問題についての彼の勉強が足りなかったからでもない。労働による形成と云う問題はむしろ全く別な源泉、と云うよりもともとヘーゲルの哲学的関心がそこから芽ばえてきた人類の教育と云う問題との関連においてはじめて重要な主題となるのである。

### 3. 奴隷制と教養

『精神現象学』の中ではたしかに労働は「形成する」と述べられている。関連の箇所を取り出すと次の通りである。

「労働はこれに反して抑止された欲望、留保された消費である。あるいは労働は形成する (sie bildet)」<sup>64)</sup>

ここでは一見関係のありそうにもない「労働は……消費である」と云う文章と「労働は形成する」と云う二つの文章が「あるいは」と云う接続詞で結ばれている。ではこの二つの文章の間には、どのような関係があり、両者が同じ意味だとしたら、なぜ同じ意味なのだろうか？ いったいなぜ労働の本質は価値の生産や肉体的消耗や賃銀などでなくて、欲望の抑止なのか？ また「労働が形成する」とはいったいどう云うことを意味するのだろうか？

註釈家たちはこの箇所に対してさまざまな解釈を与えて来た。今日妥当な解釈として多くの人びとに承認されている解釈は大体次のようなものである。奴隷は物を加工する労働を通して自然の法則性を知り、それによって自然に対する技術的支配力を獲得する。だが労働しない主人はいつまでもこの支配力を得られないから、結局奴隷に圧倒されてしまう<sup>65)</sup>。——この解釈にしたがえば、要するに「労働は形成する」と云う文章は奴隷が技術的専門家になると云うことを意味している。してみると「主人と奴隷の弁証法」とはテクノクラートの発生と云うことである。

だが、テクノクラートの発生がヘーゲルの「主人と奴隷」の弁証法の発想の源泉であることを証拠立てるものは何もない。彼はたしかにベルン時代のある断片の中でローマの奴隷が主人に劣らむ立派な詩を作ったと云うプラウトゥスの奴隷の話を用いている<sup>66)</sup>。また『歴史哲学講義』においては、ギリシャ人の奴隷たちはローマにおいて「詩人、著作家、工場の監督、子供の教師」<sup>67)</sup>などであったと述べている。しかし、それらは例外的な事象か、もともと本国で自由民として一定の教養をもっていた奴隷の場合である。

アダム・スミスは古代において奴隷が発明の才能をもっていることはむしろ非常に稀であ

64) S. W., Bd. 2, S. 156.

65) Vgl. A. Kojève, Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens. Hrsg. von I. Fetscher, S. 47, 53, J. Habermas, "Arbeit und Interaktion" in: Natur und Geschichte S. 147.

66) Nohl, S. 224.

67) S. W. Bd. 11, S. 402.

り、機械の発明や労働技術の重要な改良はすべて自由民によって行なわれたものであると書いている<sup>68)</sup>。たとえ奴隷がたまたまそのような改善を思いついても、彼の主人はその思いつきを彼の怠惰のせいにして、彼が主人の出費において自分の労働を免れようとしているのだと思い、その奴隷は罰せられるか、虐待されるかしたにちがいないと、彼は云う。これが古代社会における奴隷の現実の姿だとすれば前述の解釈は極めて現実を無視した、甘い解釈と云わねばならない。

実際に古代の自由民たちは、彼らの必要とする労働力が奴隷として簡単に得られる限り、それを何らかの他の技術的手段によって代替しようとは考えなかった<sup>69)</sup>。古代の奴隷は、前述のような例外を除けば、大部分が家畜と同様な労働力として単純な力仕事のために充用されたので、その労働は大した技術的熟練も専門的知識も不用だった。その上、彼らの労働はおそらくつねに人間の肉体的能力の限界近くまで、あるいはしばしばそれ以上に苛酷だったから、このような労働を何十年つづけたところで、その合い間に専門的知識や教養を身につけることなど不可能に近かった。ごく少数の例外的な場合に若干の奴隷が専門的知識を必要とするテクニシャン（たとえば医師）として用いられた。だがその場合ですら、彼らは永久に奴隷の身分に止まらざるを得なかったので、テクノクラートとして主人である自由民と対等になるとか、反対に主人を支配するとか云ったことは思いも及ばなかったのである。

さてこうしてみると、ヘーゲルが『精神現象学』の中で「労働は形成する」と書いたときそれによって云い表わそうとした事態は、ローマの奴隷が見よう見真似で主人に劣らぬ立派な教養を身につけたとか、あるいはある労働過程の秘密に精通して主人である自由民でさえ彼の云うことに従わざるを得ないような技術的専門家になると云ったことではないのかも知れない。いや、そのような解釈は全く間違っているのである。

奴隷の労働はつねに苛酷であり、彼の身分は決して家畜以上に高まることはなかった。スミスが正しく述べた通り、奴隷たちは労働を通していかに自然法則に関する知識を得たとしても、それを労働過程の技術的改善に応用する機会は全くなかったし、たとえそのような機会に恵まれたとしても、それは彼らの身分や待遇を改善する何の足しにもならなかったのである。

だが、それにも関わらず彼らの労働は「形成する」のである。それでは「労働は形成する」と云うヘーゲルの言葉を文字通りに受けとって、特殊な知的労働や高度の技術的熟練を要する労働だけでなく、家畜のような重労働や女子供にも出来、容易に機械によって代替できるような単純労働でさえも労働する人間の意識を「形成する」のだとしたら、この「形成」とはいったい何を意味しているのだろうか？

68) スミス『諸国民の富』三、大内兵衛他訳、岩波文庫版、p. 497.

69) 古代奴隷制の技術的制約については、スミスの著作のほか、次の著作を参照せよ。リレイ「人間と機械の歴史」小林秋男訳、岩波新書版、p. 44-45. L. White, *Medieval Technology and Social Change*, だが、古代の支配階級は無知だったと云うリレイの記述は誤りである。

ここで『精神現象学』のテキストから離れて、ヘーゲルの他の著作の中をみまわすと、この問題に関連するいくつかの奇妙な記述に出逢うのである。最初の記述は「歴史哲学講義」中のアフリカ黒人の奴隷化に関する箇所そこでヘーゲルは黒人の状態に関連して、自然状態は絶対的に不法であると述べたあと、次のように述べている。

「自然状態と理性的国家の現実態の間に存在する中間段階はそれぞれまだ不法の契機と側面をもって。それゆえわれわれはギリシャ人とローマ人の国家の中に奴隷制すら見出すのであり、ごく最近まで農奴制が見られたのである。だがこのように国家の中にあるものとしての奴隷制はそれじしん、単なる個別的・感覚的存在から出てゆく進歩の契機、つまり教育の契機、もっと高次の人倫性とそれに関連する教養にあずかる仕方である。」<sup>70)</sup>

これにつづいて、彼は奴隷制は「即目的かつ対目的に」不法であるが、人間は自由に向って少しずつ成長してゆくのだから、奴隷制を突然廃止するのは適切でないとして述べているが、これは当面さしあたって問題ではない。重要なことは、彼がここで自然状態としての奴隷制（アフリカ黒人の場合）と国家の中の奴隷制（ギリシャおよびローマの場合）を区別して、さらに後者の中には「教育の契機」等々があると述べている点である。さらにこの記述において彼が「自然状態」から理性的国家の現実態にいたるまでに政治的社会的いくつかの「中間段階」を考えており、ギリシャとローマの国家をこの中間段階に対応させていることは注目に価する。ギリシャおよびローマの奴隷制の中にある教育の契機とは、このような中間段階としての古代社会をこえた「もっと高次の人倫性」としての近代社会とそれに連関する「教養」にあずかるための契機なのである。しかし、この近代的教養を必要とする社会は古代の奴隷たちの前に現前しているのではない。いや、ヘーゲルが革命後のフランスについて語っているように理性的国家でさえその現実態に達するにはまだ多くの時間と誤りを必要としている。そうすると上の引用の中で述べられている教育とは、決して労働する奴隷自身の教育ではなく、進歩と云っても直接に苛酷な労働の下に呻吟する奴隷自身の解放を意味しているのではない。それは後世、つまり「もっと高次な人倫性」にいたったとき、人びとが必要とする教育のことなのである。

したがって『精神現象学』の中でヘーゲルが「労働は形成する」と云うとき、形成される意識は決して過去の実在の奴隷たちの意識ではなく、現在生きている個人の意識である。なぜなら『精神現象学』においては、奴隷もその労働も単なるメタファーである。現実の奴隷はただ家畜と同様に酷使され、その主人の苛酷な扱いに何ら積極的な抗議をすることもなく死んでゆくにすぎない。彼らの労働も、また労働を通じて得られた技術的知識と熟練も、彼らの地位を向上させるには何ら役立たず、主人である自由民たちも奴隷たちが自分たちと同様かあるいはそれ以上の理論的認識の能力をもちうると云うことを全く気づかない。いやギリシャ自由民たちはそのような可能性を全く想像すらしなかった。

70) S. W., Bd. 11, S. 144.



ヘーゲルがこのようなギリシャ都市国家の自由民たちの文化と現に彼がその中に住んでいる文化とを引きくらべて、どちらに加担しているかは言うまでもない。「主人と奴隷」と言う問題は、後に述べるように、彼がステュアートに導かれて古代文化と近代文化の間の決定的な断絶ならびに後者の優越性に気づいたときはじめて考察の対象となったのである。

この近代文化の中の教育は歴史の中における人類の解放過程を縮小形において反覆すると云う考えは、『精神現象学』全体の方法論的基礎をなしているが、さらに同じことを裏書きする記述が『歴史哲学講義』の別な箇所にも見出される。それは同時に彼が「教育」と言う言葉はどう解しているかを示すものとして注目に価いするので、少し長いが次に引用してみよう。彼は中世から近代への移行について次のように述べている。

「利己的な、個別性の上に立つ心情の頑なさは中世の怖るべき訓練によって打ち砕かれた。この訓練に用いられた二本の鉄の鞭は、教会と農奴制だった。教会は……精神を最も苛酷な隷属の中をくぐり抜けさせ、その結果、靈魂はもはや人間じしんのもでなくなった。……同様に農奴制も人間の肉体を彼じしんのもでなく、他人のものとし、人類を野蛮きわまりない隷属の中を通りぬけさせた。……人類は隷属から解放されたのではなく、隷属を通り抜けて (durch die Knechtschaft) 解放されたのである。……教養学では各人がこの闘争を通り抜けねばならないと云われている。……しかし、それは認めねばならないとしても、他方、その基礎が別のものとなり、和解が現実内のにされている時は闘争の形式は非常に変わったものになると云うべきである。そのときは苦難の道はもはや必要ではない (この道はたしかにその後も現象する、しかしそれは全く別な形態においてである)。なぜならば、今日は人間は意識がめざめると同時に、すでに人倫の状態の中にいるからである。否定の契機はたしかに人間において必然的なものである。だがそれは今日では教育と云う静かな形式において行なわれている。」<sup>71)</sup>

この記述は中世に関連したもので、古代社会に関連したものではないが、それでも「主人と奴隷」の問題を考察する上で重要な視点について教えている。

(1) 第一に歴史において人類が経験した教育とは利己心や我意を打ち砕く訓練をその内容としていると云う観点である。教会と農奴制が、魂と肉体の両面で、人間が単に「彼自身のもの」(ihr eigen) でなく、他人のものであることを教えた。のちにみる通りヘーゲルはこの疎外を教養の条件とみなすのである。

(2) 第二に、このような荒々しい歴史の訓練は現在では「別な形式」で行なうことが出来ると云う観点である。人間は自己自身のものが他人のものとなっていると云う「内面の分裂」や苦悩を通してはじめて和解の確信に到達するが、今日ではこの和解は「現実となっている」。したがって、現在の文化の中では人間の粗野な、利己的な精神に否定的契機を加え、内面的な闘争を通じて人間を世界との和解につれてゆくものは悲惨な隷属や闘争ではなくて「教育の静かな形式」である(「和解の現実性」と云うヘーゲルの概念にはなお註釈が必要であろうが、ここではそれには触れないでおく)。

ここから明らかなことは、ヘーゲルが奴隷制の中に教育の契機があると述べるとき、この

71) S. W., Bd. 11, S. 513-14.

「教育」と云う言葉によって彼が念頭においてるのは何ら特別な教育のことではなく、今日のわれわれが誰でも知っている一般の学校教育のことだと云うことである。無論この教育の目的と内容はヘーゲルの場合次の節にみるように啓蒙主義的イデオロギーによって強く規定されている。しかし、その形式は何か特殊な、労働を通じての教育とか労働学校と云ったものではなく、ごくふつうの人文主義的学校教育と考えられる。したがって、彼がギリシャやローマの奴隷制あるいは中世教会と農奴制の中にみとめた人類の精神に対する教育的効果は現在の市民的国家の内の学校教育が与えるものとほぼ同じものと考えなければならない。

しかし、そうなることはますます厄介である。奴隷制そのものも、またその下における非人間的労働も決してそれ自体として何ら人間の天性の発展に寄与するものでないことはすでにみた通りである。ヘーゲル自身も『法哲学』の中では、親が子供を奴隷のように酷使することは子供の教育権を無視した「最も非人倫的なこと」<sup>72)</sup>だと述べている。奴隷制は教育の契機を含んでいると云っても、まだ決して教育そのものとは云えないようにみえる。だとすると、いったい奴隷制の中に含まれている教育とは一体どう云う教育なのだろうか？ まさか彼が教育と云う事業を、単に支配階級に従順に奉仕するおとなしい羊を飼いならすことと考えているわけでもあるまい。われわれは次にこの問題を考察してみよう。

#### 4. 啓蒙主義的教育の理想

『精神現象学』において真に問題とされているものは、決して奴隷の反乱や政治的解放などではなく、古代の奴隷制の中で即自的に完遂された過程を反覆するものとしての現在の個人の教育である。したがってイポリットがその註釈書の中で、「主人と奴隷」の箇所において考察されるべきものは、奴隷制における自己意識の教育のみであると述べたのは完全に正しい<sup>73)</sup>。

ところでヘーゲルはなぜ現在の市民的国家における一般的教育が、歴史的な奴隷制の中で起った事柄の反覆と考えるのだろうか？ この問題を完全に解明するためには、われわれは結局彼の教養の概念とその根底にある諸契機を考察しなければならない。ここでは彼の教養の概念の出発点となっている啓蒙主義的教育観とそれに対する彼の関係を考察してみよう。

ヘーゲルの青年時代の手記や断片を考察すれば、彼が非常に早くから教育や教養と云う問題に強い関心を抱いていたことが判る。一例として、テービュンゲン大学在学中に書かれたと推定される断片(Nr. 32, Nohl, 3-29)の中から次の一節を取り出してみよう。

「自然は、すべての人間の中に道徳性から生れるもっと繊細な感覚の萌芽を植えつけている。自然は道徳的なものに対する感覚、単なる感性よりもさらに広大な目的に対する感覚を人間の内においたのである。この美しい萌芽を圧殺せずに、そこから道徳的理念と道徳的感觉に対する本当の感受性を生ぜし

72) S. W., Bd. 7, S. 252.

73) J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Paris, 1946, p. 166.

めること、これこそ教育の仕事、教養の仕事なのである。」<sup>74)</sup>

この記述においてヘーゲルはまだルソーと同じ自然主義的徳の立場に立っている。けれども教育の方法と目的に関しては、彼の立場はルソーよりもむしろコンドルセの立場に近い。コンドルセもまた国民教育の改革に関する彼の有名な『覚書』の中で次のように書いたのである。

「人間と動物に対する憐憫の感情……に向って子供の心を訓練する必要がある。……この感情はすべての人間の中に存在している。そしてこの自然的な同情心の萌芽は、すべての徳の最初の活動原理なのである。……それゆえ、この感情が生じたならば、それを押し殺してしまわないように、保護しよう。」<sup>75)</sup>

ヘーゲルがコンドルセの『覚書』を読んでいたと云う確かな証拠は何も残されていない。しかし前述の手記が書かれた1792-3年頃には、コンドルセは革命政府の公教育委員会の委員長として彼の「メモワール」にもとづいた国民教育の改革にあたっていた時であるから、チュービンゲン大学の「政治クラブ」の一員であり、フランスの新聞を読んでいたヘーゲルがコンドルセの実現しようとしていた国民教育の改革に大きな関心をもって注目していたことは充分に考えられることである。コンドルセはまた教育を単に個人の利益と云う観点からだけでなく社会の利益および義務と云う観点から考察した。彼もヘーゲルと同様に人間のもって生れた能力の不平等を認めることから出発する。社会の目的は、さまざまな福祉的施策によって、この自然的な不平等を出来るかぎり減少することにある。法によって認められた権利の平等は、教育によって個人の生れつきの精神的能力の不平等が是正されるときはじめて真に実現される。一方、公共的教育はそれとともに社会の各成員が公共的なものに対する義務の感得する能力をもつような教育を与えなければならない。それは個人のと云うよりも社会の義務である。

「社会は（とコンドルセは書く）、権利の平等をできるだけ普遍化すると云う見地から、各人が人間として父として国民として、共同の職分を果たすために必要な教育と社会に対するすべての義務を感じるために必要な教育を各人に得させることをその義務としなければならない。」<sup>76)</sup>

ヘーゲルはのちに『法哲学』の中で子供の教育権について述べたり、公共的教育の普及を「ポリツァイ」の職務と規定したりしたが、それらの事柄はすべて彼の教育観の啓蒙主義的性格から来ているのである。そもそも教育の問題を国家や政治制度との連関において考えるところが啓蒙主義者の特徴なのである。ヘーゲルの教育に関する思惟のこうした啓蒙主義的特徴はベルン時代に書かれた「キリスト教の既成性」に関する手稿(Nr. 53, Nohl, 152-213)の中の次の箇所にも、いかに現われている。

彼はそこでこう書いている。

「すべての人間は動物的生存の権利のほかに、彼の能力を完成する権利、つまり人間となる権利を生

74) Nohl, S. 8.

75) コンドルセ「公教育の原理」松島 鈞訳, p. 61.

76) 同上, p. 12.

れつきもっている。この権利のゆえに両親と国家は子供をその目的にかなった仕方教育する義務を分かちもつのだ。後者はまた、この義務以外に、成長しつつあるその市民が成人したあかつきに、彼らの胸中に国家のための名誉と利益と云う考えが目ざめるように、彼らの若い魂を形成することに最大の関心を払ってもよかりそうなものである。』<sup>77)</sup>

ヘーゲルはこの観点から当時一般に教会と僧侶に委ねられていた教育に攻撃を加える。教会の教育は子供の想像力を恐怖でみたし、その能力の自由な完成をさまたげる。教会は結局子供が教育をうける「自然権」を傷つけ、「自由な市民を教育する代りに、奴隷を教育している」。だが根本においてここで攻撃されているものは、教会の教育そのものと云うよりもむしろ教育の問題に対する国家の無関心である。この態度も全く啓蒙主義的と呼ぶことができる。なぜなら、今日のわれわれの間では教育に対する国家権力の過大な干渉が問題であるが、十八世紀の啓蒙主義者にとっては、反対に国家が教育の問題に対して余りにも無関心であることが問題だったのである。

とは云え十八世紀の啓蒙主義者たちが彼らの教育計画において、市民たちを専制政治に対する反抗者、革命家、革命の戦士として教育しようとしたなどと想像してはならない。啓蒙主義者の教育プランはつねに一般意志への服従を目標とする厳しい「訓練」に基礎をおいているのである。彼らは市民社会の基礎を個人の道徳的感受性や公共的義務の観念の中におくから、彼らが教育に期待するものもこのような感受性の萌芽の培養と「特殊的意志」の屈服である。

ディドロは『百科全書』の中で次のように書いた。

「自分の特殊意志しかきかない人は人類の敵である。」「一般意志への服従はあらゆる社会のきずなである。』<sup>78)</sup>

ディドロにかぎらずルソーもまた社会契約の根底には各人が一般意志に服従すると云う暗黙の前提がなければならないと述べている。同じことはカントにとっても揺世にできない課題だった。彼は『人間学』の中で次のように書く。

「市民的体系の究極の使命は、人類の中の善い素質を人為的に最高度にまで高めることだが、その中では動物性の方が純粋な人間性よりも早くから現れ、かつ根本的に強力である。家畜はただ弱めることによってのみ野性の動物よりも人間にとって有用となる。我意はつねに……無条件の自由を要求して、……本性上平等な他の存在者の上に君臨しようとし、その命令者たろうと努めている。われわれはこのことをすでに幼児の中にさえ見出すのである。』<sup>79)</sup>

「市民的な、自由の原理の上に築かれると同時にしかしまた法的な強制の原理の上にも築かれるべき政体」を実現するために必要なことはまずその成員たる各個人の我意と云う「野性の動物」の力を弱めることであると云うカントの考えは啓蒙主義的教育理論の一般的なプログラムを示している。もちろんそのための方法や前提の点で啓蒙主義者の間にも意見の相違が

77) Nohl, S. 188.

78) ディドロ『百科全書』岩波文庫版・211-212頁

79) Kant, Werke, Bd. 7, S. 327.

あったことは事実である。エルヴェシウスは彼の『人間論』の中で、人間の本源的善と云うルソーの考えを批判した。彼にしたがえば、本性上人間は残酷で自己中心的である。このことは子供が先生に見つからなければ、友達のものゝ力を尽くして巻き上げ、世の権力者と同じことをやるのを見れば判る。したがって人間の善性や同情心は自然の所産ではなく、彼がうけた教育と環境の所産であると彼は主張する。だがエルヴェシウスもまた、異った原理から出発しながら、究極的には教育の目的を市民社会の中の人間の徳性におく。

「教育の目的は人びとに法と社会的徳性への愛を感得させることである。教育が完全であれば人民はより幸福になる。」<sup>80)</sup>

と彼は述べる。

ヘーゲルが彼の青年時代にこれらのフランスおよびドイツの啓蒙主義者の教育理論のうちどれから最大の影響を与えられたかを正確に決めることは難しい。しかしすでに見たように、それは彼が哲学の研究をはじめめる以前から、彼の精神を育てた培養基だったのである。彼の精神が、教育とは子供の我意を打ちくだくことであると云う啓蒙主義的教育理論によっていかに深く滲透されているかは、『法哲学』§174への補遺の中の次の言葉からも明らかである。

「教育の主要な契機は訓練である。この訓練は子供の我意を打ち砕き、単に感性的な、自然的なものにすぎないものを根絶やしにすると云う意味をもっている。」<sup>81)</sup>

前述の『歴史哲学講義』の中の宗教的隷属や政治的隷属の体験が人類の自己意識を鍛えて利己心を打ち砕く「訓練」であったと云う見解は、この啓蒙主義的な個人の意識の教育のプログラムに従ってのみ完全に理解される。したがって、この感性的なものと個別的なものにはじまって、個人の中に特殊の意志、「我意」を根だやしにし、そのあとに普遍的意志への服従を植えつけると云う啓蒙主義の市民教育のプログラムこそ、ヘーゲルの「主人と奴隸」の弁証法の発想の源泉のひとつであると云っても過言ではない。

しかし注目すべきことは、ヘーゲルが彼の市民教育の方法論において、全体として個人の特殊の意志から出発して普遍的意志への服従において完成されるこの啓蒙主義的教育プランに従っているとは云え、最後のところで啓蒙主義者とは少し異なっていることである。

普遍的意志への服従と云うものが、もし個人の外部から、外的な客観的権威として個人に示されるならば、それは人間をこえた疎遠な神の下に服従したユダヤ国民の奴隸の服従や専制主義と何ら異ならない。だが彼の目的とする市民的國家における服従は決してそのような受動的服従ではなくて、自発的服従なのである。

ところで長年にわたる教会の教育の下で、受動的服従のみを唯一の徳と教えられ、奴隸の道徳を市民の道徳として信じこまされてきた国民の精神をそのような市民的道徳と自発的服従

80) M. Helvetius, A Treatise on Man, II. p. 418.

81) S. W., Bd. 7, S. 257.



に向って教育するには、いかにすべきであろうか？

この問題に対するヘーゲルの答えは、おそらくただ一つではなく幾つもの源泉から得られているように見える。そのひとつは、ファーガソンからドイツの啓蒙主義者クリスチャン・ガルヴェに伝えられた世界史の諸時期と人間の成長の各段階は平行化する云う考えである。また人類の経験が知識として、縮小された形で個人に伝承されると云う考えもガルヴェからヘーゲルに伝えられたとホフマイスターは述べている<sup>82)</sup>。これらは少なくともヘーゲルにおける「教養」の概念の発生を考察する上で非常に重要な意味をもつものである。

しかしさらに重要なもうひとつの源泉は否定性およびその止揚と云う考えである。イエナ時代の「自然法の学問的取扱について」の中で、彼はこの観点から教育を「否定的なものを現しつつたえず止揚してゆくこと」として考察している。そこで彼は次のように書いている。

「この第二の否定的なもの、差異の欠乏、は隠れた未発達なものとしての全体性を現している。……この否定的なものの形式の下にある生命あるものが人倫性の生成である。教育とはその規定性からみて否定的なものを現しつつたえず止揚してゆくことである。なぜなら子供は人倫的個体の可能性の形式として主観的なもの、否定的なものであり、子供が大人になることはこの形式を捨てることである。そして子供の教育とはこの形式を訓練し、押えつけることである。」<sup>83)</sup>

この記述はかなり難解な部類に属すが、大体の意味は次のように解されよう。子供はまだそのままでは市民社会の成員たりえない。と云うのは彼の中にはまだ自己と世界との差別がないからである。この無差別な同一性(彼はそれをここで「否定的なもの」と呼んでいる)を捨てることが、大人になる前提である。そして教育の仕事は、この無差別、他人と自分が区別のつかない状態を前進的に止揚することである。ヘーゲルはここで明らかに啓蒙主義の「訓練」という概念に新しい解釈を加えている。訓練の真の意味はむしろ、この最初の直接的な同一性を止揚して、世界のよそよそしさをつくり出すことである。子供はそれによってはじめて自己の実体の肯定的な認識に達するのである。

「しかしその肯定的なものの本質は、普遍的な人倫性の胸の中で溺れていた子供が、まずこの人倫性を疎遠な体制(das fremdes Wesen)として見る直観の中に生きはじめ、次第にそれを概念的に把握しそのようにして普遍的精神へと移行することなのである。」<sup>84)</sup>

さて、教育とは人間がその中に浸り切っている世界との無差別な統一を止揚することにほかならない。これに対して、このようにして断ち切られた自己と世界の結帯をふたたび取りもどす運動が「教養」と呼ばれるものなのである。

82) Vgl. Dokumente, S.407 f.

83) S. W., Bd. 1, S. 513.

84) Ibid.

## 5. 教養の条件としての世界の疎隔

「教養」(Bildung) と云う言葉はヘーゲルにおいては、特別な独自の意味で用いられている。つまりそれは、われわれが「教養のための読書」とか「教養番組」と云う時のような、現実生活のためにあってもなくてもいいような附属的知識や、「教養人」と云う場合のような少数の限られた人間だけがもっている博識を意味するのではなく、市民社会の成員たるすべての個人の存在根拠をなしているような普遍的な共同存在の意識を意味している<sup>85)</sup>。

彼は『法哲学』§209の註の中でそのことを次のように述べている。

「教養、すなわち普遍性の形式における個人の意識としての思惟には、自我がすべての人と同一な普遍的人格として把握されると云うことが属している。そのようにして人間は、彼がユダヤ人、カソリック教徒、プロテスタント……等々だからではなく、人間であるというだけで価値をもつようになる。」<sup>86)</sup>

ところでヘーゲルにおけるこのような教養の概念の発生は、前節でみた彼の市民的道徳の教育のための理論と密接に結びついている。先に引用した「自然法の学問的取扱ひ方」の中で彼は次のように述べている。

「ここから固有な積極的な道徳性を得させようと努力することは無駄なことであり、本来不可能なことだと云うことが明らかになる。……教育に関しては、あるピタゴラス学徒が、息子のための最良の教育は何かと云う問いに答えた言葉だけが真実である。その答えは、息子を秩序ある国家の市民にすることであった。」<sup>87)</sup>

ヘーゲルはここで決してエルヴェシウスと同じ様に、環境が人間を形づくると述べているわけではなく、彼はむしろ環境である客観的な世界そのものが自己意識の一部であると考えているのである。

われわれはここでこの自己意識の構造に関するヘーゲルの重要な理論を完全に検討することはできない。ここではただ彼がイェナ時代の「精神哲学」講義の中で、この問題をどのように展開しているかを簡単にみておくだけにする。彼は1803年の「精神哲学」の中で次のように書いている。

「教育において、子供の無意識な統一は止揚される。[最初の]統一は自己の内で分化し、そして形成された (gebildete) 意識となる。……子供の非有機的自然は両親の知識である。世界はすでに出来上がったものとして用意されている。……この成長する意識にとって、世界はこのような観念的世界としてやってくる。だからこの意識の課題はこの観念的世界の意義と実在性を見出すことである。……ここでは観念的な世界を現実化することによって……内と外の同一性としての自己に対する意識が産出される。」<sup>88)</sup>

85) ヘーゲルの教養の概念の一般的な特徴づけおよびその人文主義的教養概念との相違についてはレヴィットの著作の次の箇所を参照せよ。K. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, 2. Auflage, S. 312 f.

86) Bd. 7, S. 286.

87) Bd. 1, S. 514. 同じことは『法哲学』§153 その他でも述べられている。Vgl. Bd. 7, S. 235.

88) Realphilosophie, I. S. 224-5.

この記述の中には、いかにしてヘーゲルが十八世紀の啓蒙主義者の教育理論から彼の教養の概念と自己意識の形成の理論をつくり上げたかが非常によく示されている。

まず特殊性から普遍性の向う個人教育のプログラムは「統一——分裂——統一」と云うサイクルとしてとらえ直される<sup>89)</sup>。子供が最初にもっている世界との統一の感情、無意識な世界との一体感は両親によって打ちこわされる。子供がある程度大きくなれば両親はもはや子供の我まを許さないからである。子供はこうして両親を通して自己の外に自分の意のままにならない世界があることを教えられる。しかしまだ、この世界は子供の観念的世界である。彼は自分の「非有機的自然」としてこの世界との分離を、実際に世の中に出て行ったとき、実感としても体験し、そこではじめて彼の内面にある世界と外在性としての世界の同一性の意識に達するのである。

ホフマイスターは、この子供が世界についての認識を両親の知識を通じて与えられると云う考えも、当時の有名なドイツの啓蒙主義者クリスチャン・ガルヴェ (Christian Garve) からヘーゲルに伝えられたと述べている<sup>90)</sup>。ホフマイスターによるとガルヴェは次のように主張した。各々の人間はすべての認識を最初からはじめたのではない。むしろ「彼が社会に出てゆくとき」それをすでに「彼の先人たちの経験の結果を集約したものとして」もっている。つまり各人はこの結果を「伝承と教育を通じて」「観念の織物」としてすでにもっている。だが人間は「彼がそれを折にふれて次第にくりひろげてゆくまでは、未知の宝として」それを自分の中にしまっているにすぎない。世界との出逢いを通じて、彼は他人の思想から得たものを「自分の思想に転化する」。そのときはじめて、人間は自分自身が加工する対象としての世界を見つけ出すことができる。

ヘーゲルがクリスチャン・ガルヴェやその思想的師であるアダム・ファーガソンから何を学んだかと言う重要な問題についてはここでは無論詳しく論じることができない。ただ前述のようにガルヴェにおいても教養は人間が世間の中に出てゆくとき、世間の出来事とのさまざまな触れ合いを通じて次第に完成されてゆくと考えられている点は注目されねばならない。つまり世間、いいかえれば人間のひとりよがりの思いつきとか理想と相容れない現実的世界の存在が教養の条件なのである。この意味において自己意識は同時に世界の意識である。と云うよりもともと世界は自己意識の一部をなしているのである。

青年は世界についての自分の夢や理想を抱いて世の中に出てゆき、自分が思いえがいた理想の世界と現実の世界の間に大きな懸隔を見出してそれを苦痛と感じる。教養はこの苦痛の体験を重ねて、ふたたび彼の住む世界の中に帰る長く困難な旅である<sup>91)</sup>。自己意識はそこではじ

89) この図式は、未発達な合一——世界との対立——完全な合一と云う形で、すでにフランクフルト時代に完成されていた。Vgl. Nohl. S. 379.

90) Hoffmeister, Dokumente, S. 411-12.

91) Vgl. Philosophie des Rechts. § 217. Anm. (S. W. Bd. 7, S. 297-8).

めてこの世界が彼の活動の地盤であることを承認する。ところでこの旅はまたヘーゲルの市民教育の理論であるとともに、十八世紀のドイツの教養小説のお気に入りのテーマでもあった。ヘーゲルはニュールンベルグ高等学校におけるある講演の中で、彼の教養の概念を説明するために当時有名だったカンペの小説を利用している。彼にそこでこう語っている。

「教養の進歩は、鎖の輪を静かにつないでゆくことだと考えてはならない。……教養はむしろ対象をもって、それに働きかけ、それを変化させ、新しく形づくらねばならない。……だが対象となるためには、自然と精神の実質は、われわれに対立している必要があり、それらは何か異質なもの (Fremdartiges) と云う形態をすでにとっているなければならない……。理論的教養の条件であるこの疎隔のために教養は……異質なものと関することを要求する。この分離の要求はしかし必然的なもので、だからそれはわれわれもよく知っている普遍的衝動としてわれわれの内に現れている。……青年は親しいものから脱出して、ロビンソンと一緒に遠い島に住むことを幸福だと思う。それは不可避な錯覚であって、深遠なものはまず遠くはなれた形態の中に探さねばならないのである。」<sup>92)</sup>

ヘーゲルがここで述べている「ロビンソン」とはデフォーの有名な小説ではなく、ホフマイスターが他の連関で指摘しているように<sup>93)</sup>、当時広く読まれたカンペの小説『若きロビンソン』(Robinson der Jüngere)\* のことであろう。この小説は言うまでもなくデフォーの小説の改作であるが、原作と異なってロビンソンと名乗るドイツの青年が遭難して孤島で生活するうちに、文明世界の制度や労働の意味を悟得すると云う一種の教育小説である。ヘーゲルはそれを利用して、青年の内に目覚める現実的世界から離れようとする衝動を個人が彼の住む社会の中で役立っていると云う意識、つまり「教養」に達する条件と見なすのである。なぜなら、個人がいまその中に住んでいる世界の「深さと力」は、われわれがこの中心点から遠ざかる距離によってのみ測られる。それゆえ世界からの疎隔は教養の不可欠の条件である。

だが文明世界から脱出するまでもなく、人間は家族や親しい友人たちの間からはなれて世の中に出てゆくときに、同じような仕方で形成される。なぜならば、そこでは世界は家族や親しい人びとのグループと異なって、疎遠な「事象」の世界として彼に対立するからである。ギムナジウムにおける別な講演の中で、ヘーゲルはこのことを次のように述べている。

「これに反して世間[世界]では人間は彼が何をなすかによって評価される。人間は、[世のために]貢献するかぎりにおいて価値をもつ。……[家族の間とちがって]ここでは、感覚や特殊な人格ではなしに、事象が力をもっている。世界は主観から独立の共同体をなしている。人間はその中でただ彼の分野に対する熟練と有能性にちがって価値をもつ。そしてその分野で評価されればされるほど、人間はそれだけ特殊性をはなれて、普遍的な存在と行動の感覚をもつように形成される。」<sup>94)</sup>

ここにはヘーゲルの教養概念の最も重要なそして最も独創的な観点がはっきり示されている。特定の分野の専門家になることは、全体としての人間の本質を損うものであると云うのが

92) S. W. Bd. 3, S. 240.

93) Dokumente, S. 405.

94) S. W. Bd. 3, S. 269.

\* Joachim Heinrich Campe, Robinson der Jüngere, (1780), 40. Aufl. Leipzig 1934, このカンペの著作のヘーゲルの思想的発展に対する意義については他の稿で論じる予定である。

当時のドイツ啓蒙主義者たちの一般的な考え方であり、シラーでさえそう考えていた<sup>95)</sup>。これに反してヘーゲルはここで、人間は市民社会のさまざまな部門に所属してその部門の専門家として働くことによってのみこの世界に帰ることができ、それによってはじめて彼の内の世界との分離の意識や苦痛の感情が和らぐと云う正反対の考えを打ち出している。彼がのちに『法哲学』の中でルソーの隔離された自然教育を批判したり、市民社会のいかなる職業部門にも属しようとしぬ人をディレッタントとして攻撃するのは全くこの考えにもとづくのである。しかしヘーゲルは特定の作業への熟練が人間の全体性を損ね、不具化させると云うシラーの考えを全く知らなかった訳ではない。

むしろ彼はシラーの『美的教育についての書簡』における全体としての人間の回復と云う問題から出発して、市民社会における人間の教育と云う問題を考え抜いたのである。しかし、すでにみたように彼はフランクフルト時代の終り頃に、シラーやヘルダーリンが志向した人間的諸能力の多面的発展と云うギリシャ的教養の理想を捨ててしまう。そして市民社会の富や労働や法的諸関係の中において「妥当する」ために、むしろ自己の能力を限定すると云う新しい教養の概念を追求しはじめる。そこから汚れた現実の世界を自己の内にうけ入れることも出来ず、さりとて彼の高潔な理想は容易に世に容れられないと云う自己意識の悲しみ（彼はそれをイエスの「運命」として思索したのだが）が、この教養の領域においてはじめて宥められると云う発想が生じたのである。

ところでこの発想の根底にあるものは、度々云うように彼がスチュアートを通じて学んだ市民社会における人間の相互依存的構造と云う考えである。ヘーゲルの思想的発展におけるスチュアートの役割は、単にヘーゲルに二、三の経済学のカテゴリーを教えたと云うことに止まらない。スチュアートは近代文化と古代文化の経済学的基礎をはっきりと区別し、古代文化に対する近代文化の優位性とその中における教養のあり方についてヘーゲルとハマンを教育したのであり、それによってヘーゲルとゲーテ（ゲーテの場合はおそらくハマンの作用であろう）は、ドイツ啓蒙主義の人文主義的な教養の概念がおちいった技術的進歩に対するペシミズムを克服することが出来たのである。

ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』の中でモンターンはヴィルヘルムに次のように教える。

「いまは一面性の時代だ。それを理解して自分のためと同様に他人のために労働するものが幸福なのだ。」<sup>96)</sup>

われわれは古代国家の奴隷制の中に教養にあずかる契機が含まれていると云うヘーゲルの考えを、ただこの他人のために労働することにおいて世界との分離の悲しみが宥められると云う彼の教養の概念を知ることによってのみ理解することができる。だが、他の人間のために労

95) Fr. Schiller, Philosophische Schriften, Hrsg. von P. Merker, S. 161, S. 196 f.

96) ゲーテ『ヴィルヘルム・マイスターの遍歴時代』関 泰祐訳、岩波文庫版、上、p. 70.



働することが幸福と教養の条件であると言うことは、あくまでもわれわれを取りまく外在的世界がそのような構造をもっていることを条件としている。外在的世界のこのような相互依存的構造がまだ出来上らない古代社会の中では、奴隷の労働はやはり苛酷な、苦痛にみちた過程なのである。われわれは労働の弁証法に関するヘーゲルのテキストをどう解釈するにせよ、このことは記憶に留めておかねばならない。労働が苦痛にみちた過程であることは、それを体験した人間なら誰でも知っている。奴隷的労働が人間を教化する素晴らしい作用をもった活動であるなどと云うたわ言は明らかな自己偽瞞にすぎないのである。

## 6. スチュアートにおける古代奴隷制の経済学的分析と ヘーゲルの剰余労働の概念

スチュアートの経済学のヘーゲルに対する作用は、ローゼンクランツによる報告にも関わらず、これまで単に青年期のエピソードとして、比較的重要でないものとして見過されてきた。その理由のひとつとして、スチュアートの経済学に対するマルクスの相対的に低い評価もあげられよう。けれども、すでに述べたように、ヘーゲルの思想的発展に対するスチュアートの影響は決して見逃すことのできない重要な意味をもつものである。

P. シャムリは彼の著作の中でヘーゲルをスチュアートの生徒と呼び、また最近の研究の中でも、フランクフルト時代におけるヘーゲルの社会哲学の形成におけるスチュアートの『政治経済学原理』のドイツ語訳が大きな役割を演じていることを、用語と思考法の類似性の分析を通して非常によく論じている<sup>97)</sup>。

イエナ時代におけるヘーゲルの経済学的諸概念の形成も一般にアダム・スミスにのみ負うものと考えられているが、すぐ後にみるように「人倫の体系」の中にはまだスチュアートの経済学の作用が顕著に残されている。このことはヘーゲルの人間学とドイツ啓蒙主義の人間学の根本的な区別を考察する上で極めて重要である。なぜなら、ドイツの啓蒙主義者の間では、スミスの理論は前述のクリスチャン・ガルヴェの翻訳や紹介によって比較的早くから知られていた。だがドイツの啓蒙主義者は分業にもとづく労働の生産性の増大と云うスミスの考えを、人間の諸能力の個別化による発展として理解した。その結果、ドイツにおいては、スミスの理論からは分業によって人間は「類」としてはその能力を高度に発展させ得るが、個人としては調和のとれた全体的発展を損われ、不具化されると云う否定的結論が取り出されただけで、近代社会における技術的進歩の役割は何ら評価されなかった。これに反して、ヘーゲルは1803-04年の「精神哲学」の中でスミスの分業や工場労働の概念を正しく評価することが出来たが、それは彼がスチュアートの研究を通じて市民社会における労働を通じての個人の相互依存と云う考えをすでに得ており、ドイツ啓蒙主義の誤ったスミスの経済学理解を修正することが出来た

97) P. Chamley, *Economie politique et Philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris, 1963.

P. Chamely, "Les origines de la pensée économique de Hegel". in: H.-S., Bd. 3, S. 225-261.

からにはかならない。

ところで、すでにみたようにこのスチュアートの近代社会の経済学的基礎の分析は、ヘーゲルの教養の概念の根底にあるものであるが、それとともに重要なものはスチュアートによる古代社会の経済学的基礎の分析および近代社会のそれとの比較である。次にそれを簡単に考察しておこう。

スチュアートの政治経済学における最も重要な概念は「剰余」(surplus)と云う概念である。これはスミスの「利潤」(profit)ともマルクスの「剰余価値」とも異なって、文字通りの「余りもの」、たとえばひとりの地主が彼の土地の生産物から彼の一家が必要とするものを引いた残りを意味している。ところでスチュアートによると、この剰余が人間の社会的結合をつくり出すのである。ここに一つのブドウ園があって、その生産物はブドウ園の所有者とその家族のほかにもう一人の人間を養うだけあったとする。その場合、ブドウ園持主はこの生産物の剰余を腐せてしまってもいい訳だが、それでもって園丁を一人やとうことも出来る。こうして両者が互いに(剰余と労働力の提供において)依存し合う社会的関係が生じる。

「ここにわれわれは社会の観念をもつ。(とスチュアートは述べている)園丁は彼の労働の価格についてブドウ園の所有者に依存し、ブドウ園所有者は彼の剰余【の生産】について園丁【の労働】に依存している。」<sup>98)</sup>

この例はもちろん農業生産を基盤としており、高度に発達した資本主義的社会の分析のためには適切なものではない(おそらくそのためにヘーゲルは1803年の「精神哲学」以後スチュアートの「剰余」の概念を捨ててしまうのである)。しかし労働を媒介としての人間の相互依存的構造は、一応明瞭になっている。同じ依存関係は近郊の自作農と都市に住む様々な製造業にたずさわる「自由労働者」(the free hands)との間にも見出される。そしてこの基本的関係の間にさらに商業、工業、輸送業、信用や貨幣などが入って来、交通の発達にともなってそれが国内に拡ってゆく。この相互依存関係の一般化こそ、スチュアートによれば自由な社会の条件である。

「自由社会を結び合す最善の方法は(と彼は書く)……そのすべての成員の間の普遍的な依存性をつくり出すことである。」<sup>99)</sup>

スチュアートの政治経済学のもう一つの特徴は、彼が分析した近代社会の経済的構造を古代社会の経済的基礎と比較し、古代奴隷制を近代的生産様式に代るものとして考察した点である。すでに述べたようにスチュアートは自然社会における力の強弱にもとづく主従関係の発生を、最も合理的に考えられる政治的社会の起源と考えるが、古代国家の中における奴隷制はこの原初的支配関係の悪用とみなす。だがそれとともに、古代国家の中の奴隷制の経済学

98) スチュアート「経済学原理」(一)中野 正訳、岩波文庫版、p. 193.

99) 同上、p. 188.

的役割を、現代の市民社会の生産関係が出現するまでの間、同じ機能を代行したものとして把握する。

「往時の奴隷制は、世界の人口の増殖に関して、現在の商業や工業がもっているのと同様な効果をもっていたように思われる。むかしは人びとは他人の奴隷であるから働くことを強いられた。いまは人びとは自己の欲望の奴隷であるから働くことを強いられている。」<sup>100)</sup>

この記述における「世界の人口云々」はスチュアート独特の生物学的スペキュレーションにもとづくもので、重要なのは人口を維持し、あるいは増殖させるに必要な社会的生産の総量である。だから上の記述におけるスチュアートの考えは大体次の意味である。——現在のわれわれの間では、社会全体が必要とする生産物は、そのすべての成員が自分の欲望のために労働するとともに他人の欲望を満たすと云う仕方では生産している。ところが古代ギリシャ等では、自由民は全く労働しないから、もし人口が同一で社会全体が必要とする生産物の量が今と変らなければ、それを生産するための全労働が国民の一部分にすぎない奴隷によって行なわれなければならない。このためにはどうしても人間を彼が生きてゆくために必要な労働をこえて強制的に働かせるシステムが必要となる。奴隷制とは要するに「人間をその欲望以上に働かせ、国家の一部のものを他の一部のもののために無償で労働させる」<sup>101)</sup> ようなシステムなのである。

さて以上に述べたスチュアートの近代社会と古代社会の経済学的基礎に関する分析を念頭におくことによって、われわれはヘーゲルがイェナ時代の体系において企てたものの意味を理解することができる。それは一言で云って、われわれが現に住んでいる社会の構造を体系として反省の形式にもたらそうとする試みである。それは、その中では労働がすべての人間の存在の根拠であり（スチュアートも次のように述べている。「現在では何びとも彼の労働を必要とするとき以外は自由人に食を与えない」）、各個人はこの労働において他の個人と相互に依存し合っているような社会である。

ここで最も注目すべきことは、イェナ時代の最初の体系つまり『人倫の体系』と呼ばれる自然法の講義テキストの草案の中で、ヘーゲルがこの市民社会における労働とそれに結びついている人間の普遍的な相互存在性を概念化するために、スチュアートが用いた「剰余」という概念をまだ用いていることである。この概念は奇妙なことに『人倫の体系』の中だけで用いられており、1803-04年の「精神哲学」以降は消えてしまうが、そのことはむしろ『人倫の体系』の経済学的諸概念がもっぱらスチュアートの作用の下に成立したことを立証しているようにみえる。

たとえば『人倫の体系』の中でヘーゲルは、近代社会における労働がますます機械的となり、いわば専門化するとともに、各人が生産する製品の品目も多様性を失って、単一的なものになる結果について、次のように述べている

100) 同上, p. 126.

101) 同上, p. 124.

「こうしてこの所有物は主体の実践の感情のためと云う意味を失い、もはや主体じしんのための需要ではなくなって剰余 (der Überfluß) となる。それゆえ、この所有物の使用への関係は普遍的な関係となる。この普遍者は、実在性として考えられるならば——他人の使用に対する関係である。」<sup>102)</sup>

この箇所ではヘーゲルはなお労働の機械化や単調化がもたらす反作用についても論じているが、それは特に新しい考えでも独創的な見解でもない。これらの反作用つまり今日「技術的疎外」と呼ばれている諸現象については、すでに述べたようにドイツの啓蒙主義者によってスミスの分業の理論の誤解にもとずいてつねに問題とされてきたものである。上述の箇所において重要なことはむしろ、個人は彼の労働をひとつの生産部門ないし製品品目に限定することによってのみ、普遍的な社会的関係へと導かれると云うことを彼が明確に把握したことである。この認識はすでにみたように彼の教養の概念の根底に存在するものであるが、それは彼がスチュアートの「剰余」の概念を自己のものとすることによって生じたのである。

スチュアートは市民社会における人間の普遍的な相互依存性の基礎を、各人が直接に自分で使ったり、消費したりしない物質つまり「剰余」の生産の中に見出した。『人倫の体系』の中でもヘーゲルは、スチュアートにならってもっぱら他人の消費のためにあてられる物質の生産活動を「剰余労働」(die überflüssige Arbeit) と呼び、この剰余労働をあらゆる市民社会的な法的関係ならびに社会生活一般の基礎として考察する。

「剰余労働とともに知性は欲望と労働に属することを止める。ここで現れる客体への関係……つまり知性は客体を自分が使用するために加工しないと云う客体への関係、その中では知性は自分自身の労働を消費しないと云う関係、それが法的な享受と所有、形式的な人倫的享受と所有のはじまりである。」<sup>103)</sup>

『人倫の体系』におけるこれらの記述を前述のスチュアートによる古代奴隷制の経済学的意義の分析とあわせて考察すれば、ヘーゲルがなぜ古代ギリシャの奴隷制の中に近代の「人倫性」ならびにそれに関連する「教養」の契機を見出すことができたかが明らかになる。スチュアートが分析したように奴隷制とは人間を「その欲望以上に」他人のために労働させるシステムである。つまり奴隷の労働はその大部分がいわゆる「剰余労働」から構成されている。したがって古代ギリシャやローマの奴隷たちは、たしかにまだ個別的で特殊な権力関係の下に、いわば不法な仕方での労働を強制されているとは云え、その労働の仕方においてすでに即自的に、現在のわれわれの文化において人間の存在の普遍的な根拠となっている生き方を生きているのである。

すなわち奴隷たちは、その苛酷な労働の大部分においてもっぱら他人の、つまり自由民たちの必要とするものを生産する。この奴隷の労働において、主体としての奴隷が加工する物は彼が主体として自分で消費したり、使用する客体ではない。それはもっぱら他人の使用に供せられる「剰余」である。だがこの剰余の生産を通じて、現在の市民社会における人間の普遍的

102) Lasson, S. 438.

103) Ibid., S. 440. このほか『人倫の体系』の中では、普遍者としての「剰余」＝貨幣、剰余と剰余の交換＝商業、のような用法が見出される。Vgl. Ibid., S. 441, 444, 478.

な相互依存関係が成立している。そして自分の能力を特定の生産部門に限定して、他人の使用に供せられる事物を生産し、それによって世に役立つと云う意識こそ、ヘーゲルの真の意味における「教養」であった。

してみると奴隷はたとえ彼が意識しないとしても、彼の労働の仕方のうちにこの意味における教養の条件をすでに備えていたのである。このことは、たとえその労働が何らの知的熟練や技術的知識を要しない力仕事や、家畜や機械で置きかえうる単純労働であったとしてもそうなのである。なぜなら彼の労働は本質的に他人のための「剰余労働」だからである。われわれは『精神現象学』の「労働は形成する」と云う言葉の意味をただこのような仕方でのみ理解することができる。

それではいわゆる「主人と奴隷」の弁証法なるものはいったい何を意味しているのであろうか？ われわれはここでこれまで何十回となく繰り返し問われたヘーゲル哲学の最大の難問に答えなければならない。本稿はすでに述べた通り、『精神現象学』のテキストに対する解釈の目論むものではないから、それには立ち入らないことにして、ただ最後にどのような解釈の可能性だけが残されているかと云う問題についてだけ述べておくことにしよう。

## 7. ギリシャ民主制と労働しないギリシャ自由民の 文化への批判

「主人と奴隷」の弁証法の歴史的源泉としてこれまでヘーゲル研究者によって指摘されたさまざまなものの中から疑わしいものをひとつずつ消してゆくと結局何が残るだろうか？

まず蜂起する奴隷と云う最も簡単な、判りやすいイメージが消えてゆくのは止むを得ない。ヘーゲルは奴隷の反乱に対して歴史の推進力となるような主導的役割を少しも認めなかったからである。ルソーの云う立場の転倒も単なる文明批評にすぎず、否定的な意味しかもたないとすれば、ヘーゲルの叙述の原像たりえない。もう少し手の込んだ解釈、たとえば労働を通じて物質の物理的諸性質や加工技術に精通した奴隷が主人も手に負えない専門家に成長すると云う解釈はかなり魅力的で、大いに見込みがありそうにみえる。だがこの解釈も古代奴隷制の技術的基礎を多少なりとも理解すれば、やはり誤りだと云うことが判る。近代社会が様々な技術的手段によって解決したものを、もっぱら奴隷の苛酷な非人間的労働によって解決したものが古代奴隷制だからである。こうして結局残るものはただあるがままの奴隷制だけである。その中で、奴隷たちはいかなる政治的解放も期待できないばかりか、ごくわづかな労働方法の技術的改善すらも申し出ることができないのである。しかし、それにも関わらず奴隷たちはその労働の仕方において、次の時代の文化の基礎となる意識の形態をそれとは知らず産出する。なぜならば彼らの日々の労働の大部分は彼ら自身のためのものでなく、他人の必要のために働く剰余労働だからである。こうしてみるとヘーゲルの「主人と奴隷」の弁証法の根底にあるものは、労働する奴隷の意識のうちに用意される近代文化の原理と労働しない「主人」つまりギリシャ



自由民の文化の原理との鋭い対照以外の何物でもない。

ヘーゲルがイエナ時代にギリシャ人の文化とその民主制に疑問を抱いた証拠は1805-06年の「精神哲学」の次の記述の中にはっきりと示されている。

「この民主制においては個人の意志はまだ偶然的である。α) 私念一般として。意志は多数派に対して私念を捨てなければならない。β) 現実的意志として……意志そのものが個人的意志である、各人が従わなければならないのはこの個事的意志である。……γ) さまざまな決定や法律はただこの特殊な情に関っている。それが普遍的なものと連関をもっていると云う洞察はむしろ万人の洞察である。だがその特殊性のゆえにこの洞察じしんが偶然的である。

これがギリシャ人たちの美しく幸福な自由なのである。この自由はこれまでしばしば羨まれてきたし、今もお羨しがられている。[だがここでは] 国民は市民に解体する、そしてひとりひとりの個人が同時に政府である。[だから] 個人はただ自分自身との相互作用を行なうにすぎない。同じ意志が個別者であると同時に普遍者であり、意志の個性の譲渡が直接に普遍者の保持なのである。』<sup>104)</sup>

この記述がどのような全体的なコンテクストの中に現われるかと云うことは、ここでは問題にしないでおう。ただヘーゲルがここで明らかに、かつて彼がルソーとともに抱いていた古代ギリシャの直接民主制への讃美を捨ててしまい、反対にギリシャ人の民主制に内在する欠陥を鋭く指摘しはじめたと云う点だけを注意しておきたいと思う。

ギリシャ民主制の根本的欠陥は、個人がつねに「自己との相互作用」だけしか行ない得ないことにある。彼らの民主制においては、普遍的なものはただ多数派の意見に対して個人がその個別的意志を放棄することによってのみ現われる。そのために、国家の全成員が直接国政に参加すると云う一見理想的な政治体制をもちながら、彼らの共和制は個人的意志の個性性と偶然性を超えて、真の普遍性へと高まることができなかった。その結果が、貴族たちの政治的腐敗、市民の道徳的退廃、政治的無関心と利己心の増大と云った諸現象となって現われ、共和政体が専制政体へ移行する契機となった。ところでそのもととは云えば、ギリシャ自由民たちがすべての労働を奴隷にゆだね（たとえばスパルタの市民は戦争に必要な軽快な身体の動きを保つために労働を禁じられた）、奴隷のように労働を通じて他の自我と相互作用を行なう機会を自ら捨ててしまったからにはほかならない。かくして労働せず、したがって「単に自己自身との相互作用を行うにすぎない」ギリシャ自由民の文化は世界史のうちで亡びてゆかねばならないのである。

無論1805-06年の「精神哲学」の中ではまだ古代国家の没落の必然性はギリシャ自由民のこの労働しないと云う性格と直接に結びつけられてはいない。だがヘーゲルはそこでギリシャ民主制に対して「より高次の抽象、より大きな分化と教養、より深い精神」として「プラトンもアリストテレスも知らなかった近代のより高い精神」を対立させており、この近代の精神と呼ばれるものが経済的には「万人のための万人の労働」に基礎づけられた市民社会を意味するとともに、政治的には議会制民主主義を意味していることは同じ草稿の中の多くの記述から明

104) Realphilosophie, II, S. 250-51.

らかである。前述の記述につづく箇所でも次のように書かれている。

「この精神は、自己の内にありながらも定有をすべての人の自我の中にもつところの北方的制度 (das nordische Wesen) である。」<sup>105)</sup>

この「北方的」すなわちゲルマン的自由とギリシャ的自由の区別は、スチュアートによる古代文化と近代文化の経済学的基礎の区別に対応している。だから『歴史哲学講義』の中ではヘーゲルはギリシャ的自由の果無さと没落の必然性を奴隷制と結びつけて次のように述べている。

「ギリシャ人たちは……ただ一部のものが自由であると云うことを知っていただけで、人間がそのものとして自由であると云うことを知らなかった。プラトンもアリストテレスもそれを知らなかった。それゆえギリシャ人たちは奴隷をもっていただけでなく、彼らの生活と彼らの美しい自由の持ち高もまた奴隷をもつことと結びついていた。そのために、彼らの自由もまた一方において偶然的な、移ろいやすい制限された花であったし、同時に他方において、人間的なもの、人間性の苛酷な隷属であった。」<sup>106)</sup>

古代ギリシャの文化に対する深い尊敬の念はヘーゲルの心から決して消えたわけではない。しかし古代ギリシャの美しい民主制がなぜ内部的な腐敗と崩壊を免れ得ず、没落の運命を避けられなかったかと言う問題は彼が早くから追求した歴史の謎なのである。そしてこの謎に対する答えを、彼は「すべての労働から免れている」と云うギリシャ自由民の性格の中に発見するのである。『歴史哲学講義』の他の箇所において、彼はギリシャ自由民の経済的生活のこの性格を次のように浮き彫りにしている。

「奴隷制は美しい民主制の必然的条件であった。そこではすべての市民が公共の広場で演説をしたり、きいたり、共同で祭りを行なったりする権利と義務をもっていたが、これらのことに従事するための条件は必然的に、市民たちが手の仕事をしなくても済むと云うことであり、今日のわれわれの間では自由な市民が行なっているすべての日常の労働が奴隷によって遂行されると云うことであった。したがって市民の平等には奴隷を除くと云うことが伴っていた。」<sup>107)</sup>

ヘーゲルはここで、古代の奴隷が占めている地位を現在では自由な市民が占めていると云うスチュアートの言葉をくりかえしている。だから、奴隷制がギリシャ民主制の物質的条件であると言うこの観点がスチュアートの古代文化の経済学的基礎の分析から得られたものであることは疑う余地がない。ところでヘーゲルによれば、古代ギリシャの自由民たちが奴隷をもちすべての労働を奴隷にゆだねたそのことの中にすでに彼らの美しい民主制の没落の原因がひそんでいるのである。この認識はベルン時代の彼のギリシャ共和制に対する熱烈な讃美とくらべて何と大きな相違だろうか？ 当時彼は、古代共和国の市民たちが共同で祭りをいとなみ、神々に対して魂のあらゆる力の高揚を感じさせる心底からの敬虔の念を抱き、さらに厳しい市民の義務の観念を美とよろこびで明るく包んでいることに素朴に驚嘆したのである。

105) Realphilosophie, II, S. 252.

106) S. W. 11, S. 45.

107) Ibid., S. 332.

だがスチュアートに導かれた古代民主制の経済学的基礎の分析および近代社会のそれとの比較を通じて、青年時代の彼がルソーやマブリと共有していた古代共和制への心酔は錯覚であることが明らかになった。明るい理想的世界を憧れて陰鬱なドイツの現実から仮想のギリシャ共和国へと脱出した彼の意識は、この錯覚を通してふたたび「北方的」な文化の中心へと帰ってきた。ところで、彼は前述のギムナジウムにおける講演の中で、意識が現に住む世界から遠ざかるうとするこの錯覚こそ、自己の世界を見極めるために必要な錯覚であり、教養の条件であると述べていた。

そうすると『精神現象学』の中で「主人と奴隷の弁証法」として記述されているものも、単に意識の中で行なわれるこのような錯覚を通じての運動なのである。それは決して歴史の中で実際に演じられた奴隷の自己解放的行為やハルトマンが云うような「社会的法則」<sup>108)</sup>と云ったものを意味しているのではない。

ヘーゲルはフランクフルト時代のある断片の中ですでにこの錯覚のもつ力を次のようにとらえていたのである。

「この矛盾は錯覚から生じるが、それは他の観点からみればまだ対立している不完全な合一のしかたが、合一されるべきであると云う観点から、完全な合一、完全な存在とみなされるからである。」<sup>109)</sup>

## 文 献

- Campe, Joachim Heinrich: Robinsonder Jüngere, F. W. Hendel Verlag, Leibzig, 1934.
- Chamley, Paul: Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel. Librairie Dalloz, Paris, 1963.
- Chamley, Paul: "Les origines de la pensée économique de Hegel", in: Hegel-Studien, Bd. 3 (1965) 22-5261.
- コンドルセ: 「公教育の原理」松島 鈞訳, 明治図書出版, 1962.
- Gooch, G. P.: Germany and the Frenche Revolution. Reissued edition, Russell and Russell, New York, 1966.
- Habermas, Jürgen: "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geister". in: Natur und Geschichte. Karl Löwith zum. Geburtstag. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1967, S. 132-155.
- Haering, Theodor: Hegel, sein Wollen und sein Werk. Neudruck der Ausgabe Leipzig Scientia Verlag, Aalen, 1963.
- Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus. II. Teil: Hegel. Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1929.
- Helvetius, M.: A Treatise on Man; His intellectual faculties and his education. Translated by W. Hooper, Burt Franklin, New York, 1969.
- Hegel, G. W. Fr.: Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. von Hermann Glockner, Fr. Frommann Verlag, Stuttgart, 1965.
- Hegels Theologische Jugendschriften. Hrsg. von Hermann Nohl, Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1907, Minerva GmbH. Frankfurt a. M., 1966.

108) N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil., S.

109) Nohl., S. 384.

- Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie. Hrsg. von Georg Lasson, Verlag von Felix einer, Leipzig, 1913.
- Hegel, G. W. Fr.: Jenenser Realphilosophie. I, Die Vorlesungen von 1803/04. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1932.
- Hegel, G. W. Fr.: Jenaer Realphilosophie. Vorlesungs Manuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806. Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1967.
- Hegel's Political Writings. Translated by T. M. Knox with an introductory essay by Z. A. Pelczynski, Oxford at the Clarendon Press, London, 1964.
- 平岡 昇: 平等に憑かれた人々 (岩波新書), 岩波書店, 1973.
- Hoffmeister, Johannes (Hrsg.), Dokumente zu Hegels Entwicklung. Fr. Frommann Verlag, Stuttgart, 1936.
- Holz, Hans Heinz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft. H. Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin, 1968.
- 細谷貞雄: 「若きヘーゲルの研究」 未来社, 1971.
- Hyppolite, Jean, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Aubier, Paris, 1946.
- 金子武蔵: ヘーゲル「政治論文集」上 (岩波文庫版) 解説, 岩波書店, 1969.
- Kant, I., Kants Werke.: Akademie-Textausgabe. Walter de Gruyter and Co., Berlin, 1968.
- Kelly, George A.: Idealism, Politics and History. Sources of Hegelian Thought. Cambridge at the University Press, London, 1969.
- Kimmerle, Heinz: "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften" in: Hegel-Studien, Bd. 4 (1967) 125-176.
- Kimmerle, Heinz (Hrsg.): Dokumente zu Hegels Jenaer Dozenten-tätigkeit (1801-1807)". in: Hegel-Studien Bd. 4 (1967), 21-99.
- Kojève, Alexandre: Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von I. Fetscher, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1958.
- Labarrière, Pierre-Jean: Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Aubier, Paris, 1968.
- Loewenberg, Jacob: Hegel's Phenomenology. Dialogues on The Life of Mind. The Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois, 1965.
- Löwith: Karl, Von Hegel zu Nietzsche, 5. Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1964.
- Lukács, George: Der junge Hegel, 2. Auflage, Aufbau Verlag, Berlin 1954.
- Marcuse, Herbert: Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit. 2. Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt/M., 1968.
- Marcuse, Herbert: Reason and Revolution. The Humanities Press Inc. New York, 1954.
- モルネ・D.: 「フランス革命の知的起源」, 坂田太郎・他訳, 勁草書房, 1969.
- モンテスキュー: 「法の精神」, 根岸国孝訳, 河出書房, 1966.
- Ritter, Joachim: Hegel und die französische Revolution. Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M., 1965.
- Rosenkranz, Karl: Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1844, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
- ルソー: 「社会契約論」, 桑原武夫・他訳, 岩波書店, 1966.
- Schillers Sämtliche Werke. Hrsg. von O. Güntter und G. Witkowski, Max Hesses Verlag, Leipzig,
- Schiller, Friedrich, Philosophische Schriften. Hrsg. von P. Merker, Verlag Philipp Reclam jun., Leipzig,
- Schüler, Gisela: "Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften", in: Hegel-Studien, Bd. - (1963),

111-159.

スミス・A.: 「諸国民の富」, 1-5, 大内兵衛他訳, 岩波書店, 1971.

スチュアート・J.: 「経済学原理」1, 中野 正訳, 岩波書店, 1969.

White, Lynn: *Medieval Technology and Social Change*. Oxford University Press, London, 1962.