

経済と経営 22-1(1991.6)

〈論 文〉

ヘーゲルの相互承認論の形成と構造 (5)

高 田 純

目 次

- I はじめに
- II 相互承認に向けて
  - 1 愛の共同体の可能性 —— ベルン期, フランクフルト期
  - 2 共同体と自由 —— イエナ初期
  - 3 有機的共同体と承認 —— 『自然法論文』, 『人倫の体系』 (以上 57 号)
- III 承認論の確立 —— イエナ実在哲学
  - 1 承認論の地平
  - 2 愛と承認
  - 3 承認の闘争
  - 4 共同体と承認 (以上 58 号)
  - 5 法と承認
  - 6 市民社会と承認
  - 7 国家と承認
  - 8 承認論の体系的位罫 (以上 60 号)
- IV 承認論の拡充 —— 『精神現象学』
  - 1 生命, 欲求, 他者
  - 2 相互承認の弁証法的構造 (以上 65 号)
  - 3 承認の闘争
  - 4 主人と奴隷の弁証法 (以上本号)
  - 5 承認と共同体

## 6 承認とコミュニケーション

## V 承認論の展開——後期の体系

## 3 承認の闘争

## (1) 承認の運動としての闘争

ヘーゲルは『精神現象学』において、以上みたように、「A 自己意識の自立性と非自立性——支配と隷属」の第2パラグラフで承認の一般的構造を考察したあと、第3パラグラフで承認の闘争を扱っている。二つのイエナ実在哲学のばあいと同様に、『精神現象学』においても、承認の実現(承認の過程、承認の運動)は承認の闘争(承認をめぐる闘争)という形態をとる。ただし、二つのイエナ実在哲学のばあいとは異なって、『精神現象学』においては、承認の闘争は社会的脈絡を捨象されて、論理的に純化された形態で説明される。

個人(自己意識)がその直接的・無媒介的あるいは自然的なあり方、すなわちその個別的定在や生命にとらわれたあり方のままで、他の個人(他の自己意識)にたいして自分を主張し、承認をえようとするとき、承認をめぐる闘争が生じる。個人がその直接的あり方にとどまるかぎり、他人にたいして排他的であって、他人と対立せざるをえない。

「自己意識はさしあたり、単純な自分だけの存在(対自的存在)であり、すべての他者を自分から排除することによって自己同等的である。……自己意識はこのような直接的あり方において、あるいはその自分だけの存在というあり方において個別的なもの(単独なもの)である。自己意識にとって他者であるものは、否定的なものという性格を刻印された非本質的な対象である。しかし、他者もまた自己意識である。[このため]一人の個人に対してもう一人の個人が対立することになる。両者の個人はこうのように直接的な仕方で相互に対立することによって、相互に……自立的な形態をとっており、生命という存在に沈み込んだ意識となっている」(Phä. 129f./143)。

ヘーゲルの論理によれば、個人が他人から承認をえるためには、自分の直

接的あり方を度外視(「抽象化」)し、自分がもはや個別的なあり方や生命に縛られていないことを他人に表示しなければならない。個人は他人の直接的あり方のなかに自分の直接的あり方を見出すことはできないのであって、自分の直接的あり方を廃棄した純粋な対自存在としてのみ他人のなかに自分を見出すことができるのである。

「各々の自己意識はたしかに自分自身を確信しているが、他者を確信してはいない。したがって、彼自身の自己確信はまだいかなる真理ももたない。というのは、自己の真理は、自分自身の対自存在が自分にとって自立的対象として〔他者において〕表示されること、あるいは……対象〔他者〕がこのような自己意識の純粋な自己確信として表示されることにほかならないであろうから。」(130/143f.)「生命という存在に沈み込んだ意識は、すべての直接的あり方を根絶するという絶対的抽象化の運動を……まだ相互にたいして遂行しておらず、相互に自分を純粋な対自存在、すなわち自己意識としてまだ表示していない。」(130/143)「自己意識が、自分の純粋な抽象化をおこなうものとして自分を表示することはつぎの点にもとづく。すなわち、……自分がいかなる特定の定在にも、定在一般という一般的な個別的あり方にも、生命にも縛りつけられていないということを表示する点にもとづく。」(ibid.)

このように、承認の運動を個人(自己意識)の「抽象化」の運動として説明することは、『精神現象学』に独自のものであるが、やや唐突にもみえる。個人のこのような抽象化の必然性は他人によって媒介されることが明確にされなければならないであろう。『精神現象学』においては直接に言及されていないが、このことは以下のようなものと考えてよいであろう。個人が他人の承認をえるためには、他人のなかに自分を見出さなければならないが、他人が直接的あり方にあるかぎり、個人はそのなかに自分を見出すことはできない。個人は他人から承認をえるために、他人の個別的あり方を廃棄しようとするが、個人と他人とは対等の立場であい対しているのであるから、他人も個人にたいして同様の行為をおこなう。このようにして、承認の実現は承認

をめぐる闘争となる。そこで、個人は他人から承認をえるためには、他人の直接的あり方を廃棄して、そのなかに自分の直接的あり方を見出すのではなく、他人のなかに、直接的あり方を廃棄したものとしての自分を見出さなければならない。このような「抽象化」をおこなうものとしてはじめて、他人から承認されるに値するのである<sup>16)</sup>。

このように、個人による他人の直接的あり方の廃棄は自分の直接的あり方の廃棄と結合している。承認の闘争においては、個人による直接的あり方の廃棄という行為は他人にたいするものであるとともに自分にたいするものであるが、この二重の行為はさらに個人によってと同時に他人によって相互的におこなわれる(「二重の二重の行為」)。ここに承認の闘争の弁証法がある<sup>17)</sup>。

各人が他者のなかで自分を確信することは、「承認の概念からみて、つぎのばあい以外には不可能である。すなわち、各人にたいして他者がおこなうのと同様のことを、他者にたいして各人がおこなうのであるから、各人は対自

16) この点について『エンチクロペディー』においてはつぎのようにいわれる。「承認の過程」は「闘争である。というのは、他者が私にとっての直接的な他の定在であるかぎり、私は他者のなかで自分を自分自身として知ることはできないからである。したがって、私は他者のこのような直接的あり方を廃棄することへ向かう。これと同様に、私は直接的なものとしては承認されえない。私が承認されうるのは、私が自分のがわで直接的なあり方を廃棄し、このことによって自分の定在に自由を与えるかぎりにおいてのみである。」(E. § 431)

なお、1809-11年の『予備学』には承認の闘争についての叙述はなく、たんにつぎのようにいわれる。「自己意識が自分を自由なものとして主張し、承認されるためには、自分が自然的定在から自由なものであることを他者にたいして表示しなければならない。」(Prop. 119)

17) 『精神現象学』において相互承認の一般的構造についてすでにつぎのようにいわれていた。「行為が二重の意味をもつのは、行為が一方にたいするものであると同様に他方にたいするものであるかぎりでのみではなく、一方の行為であると全く不可分な形で同時に他方の行為でもあるかぎりである。」(Phä. 128f./142)。このことは承認の闘争にもあてはまる。

存在のこのような純粋な抽象化を自分自身のがわで自分自身の行為をつうじて遂行すると同時に、他者の行為をつうじて遂行するというばあい以外には、不可能である。」(130/144)<sup>18)</sup>

---

18) この箇所の解釈には微妙な点があるので、原文を示しておく。„Dies....ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, da wie der andere für ihn, so er für den anderen, jeder an sich selbst durch sein eigenes Tun, und wieder durch das Tun des anderen, diese reine Abstraktion des Fürsichseins vollbringt.“

アンダーラインの部分について、金子武蔵氏は動詞と目的語をそれぞれ《vollbringen》《Abstraktion》とみなし、つぎのように訳している。「自分だけの存在のかかる純粋な抽象の遂行を、他方が一方に対するごとく、一方が他方に対して行ない……」(ヘーゲル『精神の現象学』上、岩波書店、187 ページ)。イッポリトの仏訳においてもほぼ同様である (Hegel : La phénoménologie de l'esprit, traduit par Jean Hyppolite, 1941, p. 158f.)。これらとは異なって、拙訳は動詞として一般的に《tut(あるいは ist)》を補う。ミラーの英訳は以下のように、拙訳に近いものとなっている。“each is for the other what the other is for it” (Hegel's PHENOMENOLOGY OF SPIRIT, translated by A. V. Miller, 1977, p.113)

ところで、ここでいわれる、他人がおこなう「抽象化」の行為についてであるが、文字どおりに理解すれば、〈自分の直接的あり方を自ら廃棄するという他人の行為〉を意味するであろう。だが、このような理解は当該の文脈からみて唐突なように思われる。というのは、この文節の前後では、他人による抽象化の対象とされているのは他人自身ではなく、他人の他者である個人であるからである。他人による抽象化は、むしろ、個人の抽象化（個人のがわでの抽象化）を可能とさせるような他人の行為を意味するであろう。すなわち、他人による抽象化は、他人が個人にたいして闘争をおこなうことによって、個人の定在や生命を危険におとし入れ、個人がその定在や生命への執着を断念せざるをえなくするという行為を意味するであろう。ここでいわれていることは、他人の抽象化の行為が個人を死にいたらしめる闘争であるかぎり、逆に個人も他人にたいして同様の闘争をおこなうということである。このように解釈すればあいに、つぎのような主張についても整合的な理解が可能となるであろう。「このような抽象化を表示することは二重の行為であって、他者の行為であるとともに、自分自身による行為である。この行為は他者の行為であるかぎり、各人は他者の死をめざす。」(Phä.130/144)

## (2) 生死を賭けた闘争

① 個人が自分の直接的あり方を廃棄することは、具体的にいえば、自分の特定の定在をだけではなくその生命をも廃棄することを意味する。このようにして、承認の闘争は「生死を賭けた闘争（死闘）Kampf auf Leben und Tod」に発展せざるをえない。個人は死闘において「抽象化」を遂行し、自分が定在や生命にとらわれないことを示すことをつうじて、自立的なものとして承認されるのである。

「両者の自己意識はこのような死闘へ向かわなければならない。というのは、彼らは、対自的に存在するという自己確信を自分自身のがわでも他者のがわでも真理に高めなければならないからである。自己意識にとっては存在も、自分が現出するままの直接的あり方も、生命の広がり沈み込んだあり方も本質ではないこと、……自分が純粋な対自存在にすぎないことを真理として確証してもらうためにのみ、自己意識は生命を賭ける。生命をあえて賭けなかった個人は……自立的な自己意識として承認されるというこのようなあり方には到達しない。」(130f./144)

このように、死闘を自己意識の「抽象化」の必然性から論理的に導出することは『精神現象学』に独自のものである。だが、死闘もやはり他人との媒

本文で引用された箇所の後段では、注意深くつぎのようにいわれている。「各人は抽象化を自分自身のがわで自分の行為によって遂行すると同時に、他者の行為によって遂行する。」この点について、1808-09年の『予備学』では、つぎのようにいわれる。

「各人は自分のがわで自分自身の行為によってと同時に、他者の行為によって純粋な抽象化を遂行し、対自存在を実現する。[このことは]、他者の行為[による]とともに、自分自身の生命を賭けること[による]。」(Prop. 80)

L・ジープは、自己意識の抽象化が二重の行為であることについてつぎのように述べている。「一方で、各人はこの抽象化にさいに……他人へ向かうが、他方で、自分自身において遂行された否定[抽象化]は他者の行為であるということが生じる。」(Ludwig Siep: Der Kampf um Anerkennung — Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in dem Jenaer Schriften, in *Hegel-Studien*, Bd. 9, 1974, S. 1964.)

介をつうじて説明されるべきであろう。この説明は以下のようなものであろう。承認の闘争においては、直接的あり方の廃棄の行為は他人にたいすると同時に自分にたいする二重の行為であり、しかも個人と他人とのあいだの相互的行為であるが、死闘においても同様である。個人は他人の死をめざすが、他人もこれに対抗して同様に行為するのであって、個人はこのため自分をも死の危険にさらさざるをえない。死闘において自分の生命をあえて賭け、自分が個別的あり方にも生命にも縛られていないことを証示する者が、承認されるに値する。このようにして、死闘においては、「抽象化」は個人と他人とのあいだで相互的におこなわれる。ここに、死闘の基本的意義がある。『精神現象学』の後続の部分では、つぎのようにいわれる。

「このような抽象化を表示することは二重の行為であって、他者の行為であるとともに自分自身による行為である。この行為が他者の行為であるかぎり、各人は他者の死をめざす。しかし、このことのなかには第一の行為、すなわち自分自身による行為も現存している。というのは、他者の死をめざすことは、自分自身の生命を賭けることを含むからである。各人は自分の生命を賭けるのと同様に、他者の死をめざさざるをえない。というのは、各人にとって他者は自分自身以外のものとしては妥当しないからである。」(131/144)<sup>19)</sup>

---

19) 『エンチクロペディー』ではつぎのようにいわれる。「承認の闘争は生死にかかわる。両者の自己意識の各々は他方の生命を危険におとし入れ、また自分も生命の危険を冒す。」(E. § 432) 1808-09 年の『予備学』ではつぎのようにいわれる。「両者は自分自身についての確信を自分においてとともに他者において確証しなければならない。各人は自分の外にある。各人は自分の自己外存在を廃棄しなければならず、他者のさまざまにとらわれた意識を、すなわち純粹否定としての自分の他在を廃棄しなければならない。」(Prop. 80)

なお、『エンチクロペディー』の補追においても、自己意識はその抽象化(直接的あり方の廃棄、定在からの解放)の必然性によって死闘へ向う、という説明がみられる。「自己意識的な主観が自分自身の自然的あり方を存立させず、また他人の自然的あ

当初は個人はその定在や生命を他の個人のなかに見出すために、他の個人の定在や生命を廃棄しようとした。しかし、このことの結果として明かになったことは、個人は承認をえるためには自分の定在や生命を危険にさらさなければならず、自分の直接的あり方を廃棄しなければならないということである。個人は他人の直接的あり方を廃棄し、他人のなかで自分を見出そうとするが、個人がこのように他人の直接的あり方を否定することによってじつは、他人のなかで自分自身の直接的あり方が廃棄されているのを見出すのである。個人は、自分が廃棄しようとする他人の定在や生命のなかで、自分自身の定在や生命が廃棄されるのを見出すのである。

「彼の [各人の] 本質的存在は彼にとっては或る他のものとして表示され、彼は自分の外部にある。彼は自分の自己外的あり方を廃棄しなければならない。他者は、さまざまにとらわれた存在する意識である。各人は自分の他在を純粋な対自存在として、つまり絶対的否定として直観しなければならない。」(ibid.)

② 以上のように、個人は他人から承認をえるために他人との死闘に入るが、この闘争は承認の実現という積極的な結果をもたらすのではない。というのは、この闘争がいずれか一方の死をもって、あるいは両者の死をもって終了するならば、承認する者(他人)か承認される者(自分自身)のいずれか、あるいは両者が現存しないことになるからである。個人は死闘において自分の生命を賭けるが、このことは、個人が生命への執着を断ちきり、死への覚悟を証示するための行為、自分がいかなる個別的定在からも自由な純粋な対自存在であることを証示するための行為であった。したがって、死闘において重要なことは、個人が自分をじっさいに死にいたらしめることではな

---

り方も許容できずに、むしろ定在にたいして無関心となって、個々の直接的行為において自由を獲得するために自分の生命と他人の生命とを賭けることを、自由は……要求する。このように、自由は闘争をつうじてのみ獲得されうる。」(E. § 431 Zu.)



く、たんに自分を死の危険にさらすことにすぎない<sup>20)</sup>。個人が直接的あり方を廃棄することは、彼が現実的に死にいたるという否定的・消極的なことを意味しているのではなく、陶冶された普遍的なあり方へ自分を高めることという肯定的・積極的なことを意味する。そのばあい、個人はもはや他人の個別的あり方（定在や生命）の侵害によってそのなかに自分を見出そうとするのではなく、他人のこのようなあり方のなかに自分を普遍的なものとして見出すのである。しかし、死闘の結果においてはまだこのことは明かにされない。ここで示されるのは、生命への固執が生命の否定へと無媒介に反転せざるをえないということにすぎない。生命の維持と生命の放棄とを媒介しつつ揚棄するような、個人の高次あり方はここではまだ登場しない。生命が、自然を対象とし自然に束縛された個人（意識）の「自然的肯定」であるのにすぎないのにたいして、死はこのような個人の「自然的否定」にすぎない。当初は個人はその自然的あり方のままで直接・無媒介に自分を主張しようとした。すなわち、その自然的あり方を克服（否定）することなしに自分を自立的なものとして主張しようとした（「否定を欠いた自立」）。これにたいして、死闘において個人が現実的に死にいたるならば、個人の否定が生じるのみで、その自立性は確証されないままである（「自立を欠いた否定」）。

「しかし、死によるこのような〈真理の証明 Bewährung〉は、そこから生じるべき真理を廃棄し、したがってまた自分自身についての確信をそもそも廃棄してしまう。というのは、生命が意識の自然的肯定であり、絶対的否定を欠いた自立であるのに対して、死は意識の自然的否定であり、自立を欠いた否定であるからである。したがって、このような否定は、承認という求め

---

20) この点について『エンチクロペディー』ではつぎのようにいわれる。「承認の闘争はこのように生死にかかわるものとなる。両者の自己意識の各々は他方の生命を危険におとし入れ、また自分自身も危険を冒すが、たんに〔自分を〕危険にさらすという形でそうするにすぎない。というのは、同様に各々はいずれも同様に自分の自由の定在としての自分の生命の維持をめざすからである。」(E. § 432)

られた意識を欠いたままである。死をつうじて、両者の自己意識が自分の生命を賭け、自分のがわでも他者のがわでも生命を重視しないという確信はたしかに生じているが、しかし、この確信は、このような闘争に耐えぬいた両者にとって生じているのではない。」(131/145)<sup>21)</sup>

相互承認は、個人のあいだで一方が他方のなかに自分自身を見出すことによって、両者が相互媒介の関係に立つことである。この関係においては、個人は他の個人のなかで自分を〈廃棄し *aufheben*〉ながら、同時に自分を〈保持し *aufbewahren*〉、このようにして自分を〈揚棄する *aufheben*〉。個人が他人のなかに見出すのはもはやその直接的、自然的なあり方ではなく、その陶冶された普遍的なあり方である。個人は他人のなかでその直接的あり方を廃棄するが、普遍的あり方において自分を保持するのである。死闘において示されるのは、他人にたいして排他的にふるまうことによって自分を主張しようとする個人の試みは挫折するという否定的・消極的側面である。だが、個人が普遍的なものへ陶冶されることによって他人との相互媒介の関係に入らなければならないという肯定的・積極的側面はまだ明確にはされない。死は、承認の獲得をめざす個人の運動の結果である以上、そこには個人と他人との

---

21) この点について『エンチクロペディー』にはより具体的な説明がある。「一方の死は直接的あり方を抽象的に、したがって粗野に否定することによって、一面では矛盾を解消するが、承認の現存という本質的な面からみれば、承認がそこでは廃棄されてしまうのであるから、新しい矛盾を生じさせる。」(E. § 432)「闘争しあう者は死の危険を冒すことによってすでに、……自分たちの自然的あり方を空無なものとみなすことを証示する。だが、死によって自然的あり方がじっさいに否定され、このことによって同時に、自然的あり方と精神的あり方とのあいだの矛盾が解消される。しかし、このような矛盾の解消は全く抽象的であり、否定的・消極的な種類のものにすぎず、肯定的・積極的な種類のものではない。というのは、相互承認のために闘争しあっている者のうちのいずれか一方でも没落するならば、いかなる承認も成立せず、生き残った者も死んだ者と同様に、承認された者としては現存しなくなるからである。」(§ 432 Zu.)

一種の媒介や統一があるともいえるが、このような統一は「死せる統一」にすぎず、そこでは両者はいわば事物として相互に無関与にとどまる。

両者の自己意識は「このような疎遠なあり方……において定立された自分の意識を……廃棄する。あるいは自分だけ(対自的)であろうとする両極(両項)としては廃棄されてしまう。しかし、同時に、対立した規定性という両極に分裂するような本質的契機が交替の運動から消失する。媒介(中項)は死せる統一へと衰退してしまい、この統一は、たんに存在するにすぎず相互に対立してはいない死せる両極に分裂している。両者は意識をつうじて相互に授受し返すことはなく、事物として相互に無関与のまま放置しあっているにすぎない。両者の行為は抽象的な否定であって、つぎのような意識の否定ではない。すなわち、廃棄されたものを保存し、維持するような、したがって、廃棄されたあり方に耐えて生きるというように揚棄するような、意識の否定ではない。」(ibid.)<sup>22)</sup>。

③ 『精神現象学』においては、承認の闘争の解消はさしあたり、一方的で不平等な承認関係としての主人と奴隷の関係によってもたらされると説明

---

22) すでに、『精神現象学』において、相互承認のさいの両者の自己意識の相互媒介についてつぎのようにいわれていた。引用箇所はこれをふまえたものである。「このような運動のなかには両者の力の遊動として叙述された過程が、今度は意識のなかで反復されているのがみられる。……媒介(中項)は、両極(両項)に分裂するような自己意識である。各々の極はその規定性をこのように交替させ、反対の極へ絶対的に移行する。ところで、各々は意識としてはたしかに自分の外部に出ているが、自分の外部にありながらも同時に自分自身に引き戻されて、自分にたいして存在している……。各々が直接的に他者の自己意識であると同時にそうでないということが、各々にとってある[意識されている]。同様にこのような他者が自分だけの存在としての自分を廃棄することによって自分にたいして存在するということも、各々にとってある。各々は他者にとって媒介(中項)であって、これをつうじて各々は自分を自分自身に媒介し、自分自身と(推論的に)連結する。各々は自分にとっても他者にとっても、対自的に存在する直接的な存在者である」(Phä. 129/142f.)。

される。個人が自立的なものとして承認されるためには、自分が純粋な対自存在であることを証示しなければならない。承認の闘争において自分の生命に執着する者は、自立を放棄し、他人に服従することによって、これと引きかえに他人から生命の保護を受ける。このような者は奴隷となる。これにたいして、生命への執着を断ちきり、自分の生命を危険にさらす勇気をもつ者は、純粋な対自存在として自立化する。このような者は、前者のような他人にたいして主人となる。

「以上のような経験 [死闘] においては、生命を純粋な自己意識 [対自存在] と同様に本質的なものとみなすということが自己意識にとって生じてくる。」「純粋な自己意識と、純粋に自分に対して [対自的に] 存在するのではなく、他人に対して存在する……ような意識とが、……生じてくる。」(132/145)「両者はさしあたり不平等で対立している……ので、意識の二つの対立した形態として存在する。一方の形態は自立的な意識であって、対自存在を本質としているが、他方の形態は非自立的な意識であって、生命あるいは、他人にたいするあり方を本質としている。前者は主人であり、後者は奴隷である。」(132/146)<sup>23)</sup>

---

23) 承認の闘争=死闘から主人と奴隷の関係への移行について『エンチクロペディー』ではつぎのようにいわれる。「生命は自由と同様に本質的であるから、闘争はさしあたりつぎのように、不平等をともなった一面的な否定として終了する。闘争しあう者のうちの一方は生命を優先させるが、……自分が承認されることを放棄する。これに対して、他方は自分自身にたいする関係 [対自存在] に踏みとどまり、従属させられた者としての前者によって承認される。これが支配と隷属の関係である。」(E. § 433) 1809-11 年の『予備学』ではつぎのようにいわれる。「両者の自己のうちの一方は自由を感性的定在よりも本質的とみなすが、他方は感性的定在を自由よりも本質的とみなすとき、……両者のあいだに主人と奴隷の関係が生じる。」「両者の対立しあう自己意識は……、自分が絶対的な対自存在であることを証示し、主張しようとしなければならないが、そのばあい、自由よりも生命を優先させる者、したがって、自分の自立のために自分の感性的定在を自分自身によって捨象することができないことを示す者は、隷属の関係におちいる。」(Prop. 120)

### (3) イエナ後期における承認の闘争論

二つのイエナ実在哲学における承認の闘争についての考察と『精神現象学』におけるそれとを比較してみよう。そこには基本的には共通点があるが、同時にまたいくつかの相違点もある。

① 第一に、『精神現象学』においては、二つの実在哲学におけるような「占有をめぐる闘争」への言及がみられない。『精神現象学』においては、承認の闘争の形態や動機は問題にされず、自己意識の「抽象化」の必然性から出発して直ちに死闘の分析へ向かっている。自己意識が承認されるのは、それが直接的、自然的あり方を廃棄し、自分が純粋な対自存在であることを表示するばあいであることがまず指摘され、このために自己意識は死闘へ赴かなければならないと説明される。

これに対して『イエナ実在哲学Ⅰ』においては、「全体的個別性」をめぐる闘争を媒介にして、占有をめぐる闘争から死闘へ移行している(〈占有の闘争—全体的個別性の闘争—死闘〉)。個人は他人にたいして自分の占有を主張し、この占有から他人を排除しようとする。そのため、個人は、同様に自分の占有を主張する他人と対立することになり、他人の占有を侵害することによって自分の占有を主張することになる。ここに占有をめぐる闘争が生じる。このばあい、個人はその占有をたんに個別的なものとみなすのではなく、自分の全体の不可分の一部とみなすのであって、他人にたいしてその占有を主張するとき、同時にその「個別的全体」を主張する<sup>24)</sup>。したがって、個人の占

---

24) さらにいえば、個人の「個別的全体」は名誉と結合しており、前者の侵害は後者の侵害となる。「個人の個別的あり方の侵害は無限である。それは或る全体としての彼の侮辱、彼の名誉の侮辱である。」(JRI. 217/226) このような見解の原型は『人倫の体系』にみられた。そこでは、名誉(全人格)をめぐる闘争を媒介にして占有をめぐる闘争が死闘へ移行するといわれた(本稿Ⅱ-3-(7)参照)。『イエナ実在哲学Ⅱ』および『精神現象学』には、名誉をめぐる闘争についての直接的な叙述はみられない(Ⅲ註18)参照)。なお、ジープは『人倫の体系』や『イエナ実在哲学Ⅰ』からの類推によっ

有の侵害は彼の個別的全体の侵害につながる。このようにして、占有をめぐる闘争は個別的全体をめぐる闘争に発展する。「占有のいかなる個々の否定も全体の否定となる。」(JRI. 217R./227R.)「各人の個別的なものをめぐる衝突は全体をめぐる闘争となる。」(217/226) ところで、個別的全体(「個別性の広がり」,「定在の広がり」)の基礎にあるのは生命であって、個別的全体をめぐる闘争は死闘へ先鋭化せざるをえない。闘争をつうじて個人がその占有や生命の維持をめざすことは、これらを犠牲にすることへと反転する。「私は自分の定在のこの広がりの中で私の存在と占有の点で承認されたいと欲する。しかし、このことは、私がこの定在を廃棄することへと反転する。また、私が他人の死をめざすことによってこのように自ら自分自身の生命を賭け、……私の個別的全体を廃棄することへ向かうことによってのみ、……真に理性的なものとして承認されるということへ反転する。」(220f./229) 死闘の結果として明かになることは、個人が承認されるためには、その個別的あり方を廃棄し、自分を「対自的に存在する全体」として証示しなければならないということである。「各人は自分自身で死へ向かうことによって、自分を……対自的に存在する全体として証示する。」(221/229)

『イエナ実在哲学II』における承認の闘争についての考察はこれとやや異なっている。ここでは、「個別的全体」をめぐる闘争が占有の闘争から死闘への移行を媒介するとはみなされず、直ちに死闘の分析に移行している(〈占有の闘争—死闘〉)。占有の闘争についての考察のあとで、つぎのように指摘される。すなわち、個人はもはや占有という形態での自分の個別的定在を主張するのではなく、自分を「意識的な対自存在」として表示しなければならず、このために死闘をつうじて自分の個別的定在を廃棄しなければならないということが指摘される。「各人が絶対的なものとして妥当するためには」,

---

て、『精神現象学』における承認の闘争(承認のために「抽象化」をめざす闘争)が名誉をめぐる闘争を意味しているとみなしている(Siep, *a.a.O.* S. 195f.)。だが、このような理解はやや強引と思われる。

「彼にとって、彼が占有という形態でもつ彼の定在が妥当するのではなく、……自分のこの意識的な対自存在として妥当することを証示しなければならない。だが、このような証示は、自分に属する定在を自分自身によって廃棄することである。」「各人にとっては……、自分が他人の死をめざすようにみえるが、彼は自分自身の死をめざすのである。」(JRII. 202f./211)「運動は生死を賭けた闘争である。」(204/212) このような死闘の性格づけは『精神現象学』におけるそれにより接近しているといえる。

また、『イエナ実在哲学II』においては、闘争における個人の個別的定在の廃棄と他人のそれとが相互的であること(相互行為の弁証法)が、『イエナ実在哲学I』におけるよりも鮮明にされている。この点でも、『イエナ実在哲学II』の分析は『精神現象学』のそれに近いものとなっている。死闘において「各人は他人の死のなかに、自分の廃棄された外的あり方を直観する。このあり方は全く彼自身のあり方である。彼は他人の廃棄されたあり方を全く彼自身の対自存在の廃棄されたあり方に転化する。」(203/212)

② 二つの実在哲学における承認の闘争論と『精神現象学』におけるそれとの第二の相違点は、二つの実在哲学においては、承認の闘争の解決の場が共同体(民族、人倫、法)に求められるのに対して、『精神現象学』においては、承認の闘争のさしあたりの解決は主人と奴隷の関係のもとでもたらされるとみなされることにある。この著作においては、共同体(人倫)が承認の実現の場とみなされるのは「理性」の章の「B 理性的自己意識の自分自身による実現」の節(Phä. 234ff./256ff.) である(IV-5 参照)。

『イエナ実在哲学I』においてはつぎのようにいわれた。個人はその個別的定在を廃棄されたものとして承認されるのであるが、死闘が死という結果をもって終了するならば、このような承認がそもそも不可能となる。個人がその定在を廃棄されたものとして承認されるということは、積極的にいえば、個人が共同体(民族)において普遍的なもの(「絶対的に普遍的な意識」)として承認されることを意味する(JRI. 222/230, 223/232)。『イエナ実在哲

学Ⅱ』においてもつぎのようにいわれた。個人が承認されるのは「意識的な対自存在」としてであって、このことは死闘をつうじて示される。だが、これは消極的な意味においてにすぎない。これが実現されるのは共同体(人倫、法)のもとであって、そこでは個人は「普遍的意志」として承認される(JRII. 203/212)——本稿Ⅲ－4－(1)参照。

#### (4) 承認の闘争と「万人の万人にたいする戦争」

『精神現象学』を含めてイエナ期の論稿における承認の闘争についてのヘーゲルの見解の基本性格を明かにするためには、これをホッブズの所説と比較することが必要である。すでに言及したように(Ⅲ－4－(4))、『イエナ実在哲学Ⅱ』では承認の闘争が明確に「自然状態」と特徴づけられ、「自然状態を脱却しなければならない」といわれるが(JRII. 169f./205)、このばあいの自然状態は、ホッブズがいう「万人に万人にたいする戦争」に近い<sup>25)</sup>。ロックにあっては、自然状態においても個人の生命や財産にたいする権利がすでに或

---

25) 『自然法』においては、自然状態が「絶対的抗争」、「相互に殺しあう戦争」と特徴づけられており(NR. 101)、これはホッブズの主張を想起させる。ただし、この論文の執筆時期にヘーゲルがホッブズについてどれほどの知見をもっていたかについては疑問も出されている(中埜肇『ヘーゲル研究』理想社、1965年、119ページ。本稿、註Ⅱ－20)参照)。『人倫の体系』においては、「全人格にたいする全人格の闘争」という表現が用いられており、これは明確にホッブズの見解をふまえたものといえよう。

『新ヘーゲル全集』の編者の註解によれば、『イエナ実在哲学Ⅱ』における「自然状態の脱却」についての言及はホッブズの『市民論』(*De Cive*, Cap. I, XII, X III)を念頭においたものとされる(JRII. 306)。だが、『リヴァイアサン』においても「自然状態からの脱却」についての説明があり、なぜヘーゲルのこのような言及がとくに『市民論』に関係するといえるのかにかんしては、註解は明確な根拠を示していない。なお、後期の『哲学史』では、ホッブズの自然状態論についての説明のさいに主に『市民論』が援用されているのは(W. XX. 227)、この問題を検討するための示唆を与えるかもしれない。



る程度尊重され、承認されており、国家はこれを確実に保証するためのものである。したがって、自然状態と国家とのあいだには断絶面と同時に或る種の連続面も認められている。これに対して、ホッブズによれば、自然状態においては「絶えざる恐怖と暴力による死の危険」が存在し、個人の生命や財産の保証は不可能であり、個人は他人に対して力をもって対抗することによってのみこれらを維持することができる。したがって、個人の生命や財産の保全をめざす国家は自然状態と完全に断絶されたものとされる。ヘーゲルは、承認の闘争は死闘へと先鋭化されざるをえないとみなす点で、ホッブズの見解に接近する。しかし、死闘についての両人の理解のあいだには共通性ととともに差異もある。

① ホッブズは、人々を相互の闘争へ駆りたてる心理的動機を詳細に分析しているが、ヘーゲルにはこのような分析がみられない。ホッブズによれば、人間はその身体的、精神的能力にかんして全体として平等であり、目的の実現の希望についても平等であるが、すべての者が同時に目的を達成することはできないため、彼らのあいだで抗争が生じざるをえない。個人は他人と絶えず競合し、他人にたいして優位に立つことによって、生命や財産を維持しようとする。個人は他人から攻撃を受けはしないかと、他人にたいして不信をいだき、機先を制し、他人に攻撃をしかけ、他人を支配しようとする。このように、人間には他人を支配し、侵害し、絶滅させようとする性向をもつのであり、これを抑制する共同の権力が存在しないばあいには、これがむき出しとなり、「万人の万人にたいする戦争」となる<sup>26)</sup>。なお、注目すべきこと

---

26) 『リヴァイアサン』においては、人間のあいだの闘争を生み出す三つの主要な原因として、利得を求める「競争」、安全をめぐる「不信」、評判を求める「栄誉心 Glory」を挙げており (*Leviathan*, Part I, Chap. 13)。また、「名誉と位階を求める競争」を指摘している (Part II, Chap. 14)。『市民論』においては、人間には、相互に傷つけあう自然的性向があり、これは主に自分についての「うぬぼれ *inana aestimatio*, *vain esteem*」や「虚栄心 (思い上がり) *inana gloria*, *vain glory*」に起因するといわれる

に、ホッブズは闘争の動機として、他人から評価をえようとする欲求——これは〈承認欲〉とよんでよいであろう——を挙げている<sup>27)</sup>。このような側面を強調すれば、ホッブズにおいても、闘争は承認の闘争であり、それが死闘へ先鋭化されるという見解を見出すことができよう。

これに対して、ヘーゲルは、承認の闘争を引き起こす心理的動機の内容には立ち入らない。『イエナ実在哲学 I』および『イエナ実在哲学 II』においては、承認はまず占有をめぐるものとされ、承認の闘争が生じる過程が、占有獲得から出発して考察されている。個人が他人を排除することによって占有獲得をおこなおうとするとき、他人とのあいだで占有の承認をめぐる闘争が生じる。この闘争は、個人の個別的あり方（欲求、占有）をめぐるものからさらに個人の全体、生命をめぐるものへと先鋭化するといわれる。『精神現象学』においては、占有をめぐる闘争についての考察も消失し、個人の個別性、直接性の克服が他人からの承認の獲得の基本条件とされ、これが死闘の動因

(*De Cive*, Cap. I. IV, XII)。

ホッブズ研究で有名なレオ・シュトラウスは、ホッブズにおいては「虚栄心」と「暴力による死への恐怖」が闘争の主要な動機となっていると解釈している (Leo Strauss: *The political Philosophy of Hobbes*, 1936, p. 18)。ジープは、このような解釈はホッブズの見解をヘーゲルの見解に引きよせたもので、単純化であると批判する (Siep, *a. a. O.* S. 156)。シュトラウスは総じて「ホッブズにおける闘争を [ヘーゲルにおける] 承認の闘争の光に照らして」とらえ (ibid.), あるいは「[ヘーゲルにおける] 承認の闘争のホッブズにおける闘争への接近を過大評価して」といわれる (201)。

- 27) 人間は、自分にたいする評価と同じ高さの評価を他人から獲得しようとして、力に訴えるのであり、ここに闘争が生じるといわれる。「各人は、彼が自分についてもつと同じ高さの評価を彼の仲間がもつべきと思ひ込む。そして、あらゆる軽蔑や過小評価のしるしに出会うと、……彼を軽蔑する者に対して損害を与えることによって、この者からより大きな評価を力づくで獲得しようと努める。」(*Leviathan*, Part I, Chap. 28) シュトラウスはこのような傾向を「他人にたいする優越の追求、およびこの優越の他人による承認の追求」(Strauss: *a. a. O.* p. 11)とよぶ。

とされる。すなわち、個人は、占有や生命に固執する直接的あり方のままでは他人と対立するのであり、他人から承認をえるためには、自分が占有や生命の固執しないことを証示しなければならず、このことをめざして死闘へ赴くといわれる<sup>28)</sup>。このような論理は二つのイエナ実在哲学においてもとられていたが、『精神現象学』においては純化された形態で、前面に現われる。そして、二つのイエナ実在哲学になかで明示されるように、個人の直接性の克服はその共同的、社会的存在の自覚への前提となっている。

② 以上のようなヘーゲルとホッブズの見解の相違は両人の人間観の相違とも深く結合している。ホッブズによれば、人間は本来、利己的なものであって、国家は、むき出しの利己心によって人間が相互に共倒れとならないために必要なものであるが、国家において利己心は制限されはしても、廃棄されるわけではない。これに対して、ヘーゲルにとっては、人間は本来、共同的、社会的なものであって、人間の利己心、およびそれらのあいだの抗争は、共同体や社会が人為的に捨象されたばあいに仮定される非本来的なものにすぎない。〈自然状態から共同体(国家)へ〉という図式をとり入れていることは二つの『イエナ実在哲学』(とくに『イエナ実在哲学II』)における特徴であって、それ以前の『自然法』、『人倫の体系』にも、後期の著作(『小現象学』をのぞく)にもみられないものであるが、このことは、利己的、個人主義的人間観をけっして容認するのものではなく、むしろ、前共同体的状態において仮定されたこのような人間観の挫折を鮮明化するためにとられた手法なのである。

③ ホッブズは、人間を自然状態＝戦争状態から脱却させる心理的動機と

---

28) なお、ヘーゲルは「主観的精神」(『エンチクロペディー』)についての講義(1825年)のなかで、承認の闘争の動機として人間の「支配欲 Herrschsucht」をあげている(Vorlesung über den subjektiven Geist, nachgeschrieben von K. G. Griesheim, Hrsg. v., M. J. Petry : *Hegel/ The Berlin Phenomenology*, 1981, § 431, p. 78, § 434, p. 84)。このような指摘はホッブズの見解を念頭においたものといえよう。

して「死への恐怖」を強調しているが<sup>29)</sup>、ヘーゲルにおいても、承認の闘争は死の危険に直面することによってその限界に到達し、その解消へと転換せざるをえないするとされる。このように、死が、自然状態から共同体（国家）への転換にさいの媒介という役割をはたす点で、両人の見解のあいだには親近性があるようにみえる。だが、このような親近性はみかけ上のものにすぎない。まず、ヘーゲルにおいては、ホッブズにおけるように死の恐怖をのがれることが闘争状態の克服の動因なのではない。ヘーゲルによれば、個人は承認をえるために死の危険をかえりみない。自分の生命や財産に固執せず、自分をあえて死の危険にさらす者が自立的なものとして承認されるのである。また、承認の獲得のためには、個人自身が死にいたることを避けなければならないだけでなく、他人を死にいたらしめることをも避けなければならない。というのは個人の死によって彼の承認が不可能となるからであるだけでなく、承認をえるべき相手の死によって彼の承認が不可能となるからである。

さらに、ホッブズとヘーゲルの理解の相違はつぎの点にある。ホッブズにあっては、死は個人の生命や財産を無に帰するものとして否定的・消極的性格をもつにすぎない。これに対して、ヘーゲルにおいては、死は、個人の生命や財産への執着を断念させ、個人を普遍的、共同的なものへと陶冶するうえで肯定的、積極的役割をももつ<sup>30)</sup>。個人は自然状態において死の危険に直面

---

29) 『リヴァイアサン』では、人間に自然状態を脱却させる情念として「死への恐怖」のほかに、「便利な生活に必要な事物への欲望」、「勤労によるこれらの事物の獲得への希望」があげられている (Leviathan, Part I. Chap. 13)。

30) ジープは、死への恐怖が自然状態の脱却の「決定的動因」であるというホッブズのモチーフをヘーゲルが受け入れていることを確認しつつ、ホッブズとヘーゲルとでは、死への恐怖の意味が逆転されていることを指摘している。「『精神現象学』においては、ホッブズのばあいとは異なって、死への恐怖が自己保存の自由に優越するのではなく、自由を自己保存から引き離すのである」(Siep, *a.a.O.* S. 198)。

することによって、その利己的あり方の限界を知らされ、共同的あり方への自覚を促される<sup>31)</sup>。

④ 自然状態から国家への移行のさいの理性の性格をめぐっても、ホッブズとヘーゲルとのあいだには見解の相違がある。ホッブズによれば、理性は、各人の自己保存を相互に保証するための条件（自然法および国家）を示すものである<sup>32)</sup>。理性は個人の利益と他人の利益との全面的衝突を回避し、それらのあいだの調整をはかるものである。たしかに、ホッブズにあっては、自然状態における個人のむき出しの利己性の限界が露呈させられ、国家への移行の必然性が明かにされるが、しかし、国家においても個人の利己性そのものは否定されず、保持される。したがって、理性はけっきょく個人の自己保存のための手段にすぎない。

これに対して、ヘーゲルにあっては、理性は、人間にその根本的な共同的存在を自覚させるものであり、その利己性の克服を要求する。したがって、理性はけっして個人の自己保存の手段ではない。自然状態における死闘は個人の利己的存在そのものの挫折を示しており、これをつうじて、人間は自分の共同的存在への自覚を迫られるのである。

⑤ また、国家(法)における相互承認あるいは相互尊重のあり方をめぐっても、ヘーゲルとホッブズとのあいだには見解の相違がある。ヘーゲルにおいては、個人は自分の個別的あり方を放棄することによって、他人を自立的なものとして承認すると同時に、自分も他人から自立的なものとして承認さ

---

31) このことは共同体のもとでもおこなわれる。国家のために死を恐れないことは愛国心の基本であって、これはとくに民族戦争のさいに勇気という形態をとる（本稿III-7-(6)-③参照）。

32) ホッブズは、人間を自然状態からの脱却へ向わせる動因として、註29)で示した3つの情念のほかに、自然法を示す理性を挙げている(*Leviathan*, Part I Chap. 13)。理性はまた、国家(コモンウェルス)の設立の方途を示すものでもある(Part II, Chap. 17)。

れる。ここには、他人にたいして個人が自己否定をつうじて自己肯定を獲得するという弁証法がある。このような理解の背景には、本来人間は共同的存在であって、相互に有機的、全面的に結合しつつ、自立しているという思想がある。ヘーゲルにあっては、個人のあいだの共存は積極的で全面的なものである。これに対して、ホッブズにあっては、共存は消極的で部分的である。②でみたように、彼は、個人は本来相互に無関与に自存しているという見方に立脚しており、個人のあいだの共存は力の行使の相互制限にもとづくものとみなしている。個人は自分の一部を否定することによって他人と部分的結合に入るのであり、他人と消極的に共存するにすぎない。このような理解はロックやルソー、さらにはカントやフィヒテにも共通のものである。ヘーゲルにおいても、たしかに個人のあいだの共存や承認にとって自由（厳密には恣意）の制限は必要とみなされている。たとえば、『イエナ実在哲学II』では、法は「自由の制限、すなわち……偶然的なものの自由という恣意の制限」にもとづくといわれる(JRII. 204/212)。だが、ヘーゲルの基本的立場においては、相互制限はあくまでも相互承認に付随する一側面にすぎないのであって、相互承認の根本をなすものではないとされる<sup>33)</sup>。

⑥ さらに、ヘーゲルとホッブズの対立は、すでに示したように(III-4-4), 7-(3)), 国家の性格の理解にもみられる。第一に、ホッブズのばあいには国家は個人の生命や財産を保全をめざすものであるが、ヘーゲルにおいては、国家は個人の利益を超越する民族の利益の確保のためのものである。

第二に、ホッブズによれば、国家は個人のあいだの契約によって設立されるが、ヘーゲルによれば、国家は人為的に設立されるのではなく、歴史的必然性にしたがって客観的に生成する。イエナ後期のヘーゲルは〈自然状態か

---

33) 後期の『法哲学』では、法の規定を、〈私の自由ないし恣意を、それが普遍的な法則にしたがっていかなる者の恣意とも共存できるように制限すること〉に求める通説(カントやその他の)は法の否定的・消極的な規定を示しているにすぎず、また、それは特殊的個人の恣意を法の実体的基礎としていると批判される。(R. § 29.)

ら国家へ」という図式を採用しており、これは国家を個人のがわからとらえ直すためのものであるが、これが意味するのは、個人がその承認の実現のために国家を「構成する」ということではなく、すでに生成した、あるいは生成しつつある国家のなかで自分が承認されていることを見出すということである。

第三に、ヘーゲルにおいては、国家における個人の承認は、個人が国家にたいして自分を完全に放棄することによって獲得されるとみなされており、ここにも、自己否定をつうじての自己肯定という弁証法がある。『イエナ実在哲学II』ではつぎのようにいわれる。諸個人は国家における普遍的意識を「彼らの疎外された（譲渡された）特殊的意志であると知る」(232/242)。「承認されたあり方は、私が共同意志のなかに私の肯定的自己をもつことである。私は……共同意志のなかで否定的な形で自己を私の威力として、私にとって否定的なものであるような普遍者であることを自ら知っている者として承認されている」(233/243)。ホッブズにおいても、ロックのばあいとは異なって個人は国家にたいしてその権利を完全に放棄（委譲）することによって、国家からその権利を保証されるとみなされ、個人の自己放棄をつうじた自己獲得という論理が表面上はとられている。だが、ここでは、国家にたいする個人の自己放棄は、ヘーゲルにおけるような個人の利己性の完全な放棄ではなく、その部分的制限にすぎず、自己放棄は不徹底にとどまるといえよう。

#### 4 主人と奴隷の弁証法

承認の闘争の解消が主人 Herr と奴隷 Knecht との関係においてもたらされるという理解は、『精神現象学』（および中期の『予備学』と後期の『エンチクロペディー』における「小現象学」）に独自のものであって、二つのイエナ実在哲学にはみられないものである。しかも、『精神現象学』においては、主人－奴隷の関係は承認の実現の一段階とみなされているというよりも、むしろ承認や承認の闘争が主人－奴隷の関係の前段階として位置づけられてい

る。自己意識の最初の節が「A 自己意識の自立性と非自立性——支配（主人たること）と隷属（奴隷たること）Herrschaft und Knechtschaft」と題され、承認の一般的概念の提示や承認の闘争の考察はその序論的部分でおこなわれている<sup>34)</sup>。この節の、承認の一般概念を論じたパラグラフの最終箇所、ヘーゲルはその後の分析を展望してつぎのようにいう。「承認というこの純粋な概念は……、その過程が自己意識にとって現象するままに考察されなければならない。この過程はさしあたりは、両者の自己意識のあいだの不平等性という側面を表示することになろう。すなわち、媒介項が両極に分裂し、……一方はもっぱら承認されるのみであるのに対して、他方はもっぱら承認するのみであるということになろう。」(129/143)

このように、『精神現象学』においては主人—奴隷の関係は「自己意識」の

34) 『精神現象学』、1808—09 年と 1809—11 年の『予備学』、および『エンチクロペディー』（第 3 版）の「精神現象学」の部における「自己意識」の章の構成を比較すると、つぎのようになる。これによって、『精神現象学』における「支配と隷属」の位置づけの独自性が明かになろう。承認を「支配と隷属」のもとで扱う点で、1809—11 年の『予備学』は『精神現象学』に近いといえる。

『精神現象学』	1808—09 年『予備学』	1809—11 年『予備学』	『エンチクロペディー』
(序)		(序)	(序)**
(生 命)			
(欲 求)	a 自己意識の承認	A 欲 求	$\alpha$ 欲 求
A 支配と隷属		B 支配と隷属	$\beta$ 承認する自己意識
(承 認)	(承 認)	(承 認)	(承 認)
(承認の闘争)	(承認の闘争)	*)	(承認の闘争)
(主人と奴隷)	b [支配と隷属]	(主人と奴隷)	(主人と奴隷)
B 自己意識の自由			
(ストア主義)			
(懷疑主義)			
(不幸な意識)			
	c 普遍的自己意識	C 自己意識の普遍性	$\gamma$ 普遍的自己意識

\* 承認の闘争への言及がない。

\*\* 『エンチクロペディー』初版および第 2 版の節区分は第 3 版のそれと同様であるが、節の表題を欠いている。



なかで中心的位置を占めている。また、この関係はそのきわだった弁証法的性格のため、これまで諸家の注目を集めてきた。ただし、そのさい、相互承認そのものは付随的なものとして扱われてきた傾向もある。これに対して、本稿では、イエナ後期の思想全体を視野に入れ、承認論を基本としながら、主人－奴隷の関係の考察が承認論のなかでもつ意義を明かにしたい。

### (1) 事物の支配と人間の支配

奴隷は自分の生命の維持に固執し、その保護を受けるため主人に隷属する。奴隷は主人のために労働し、主人に奉仕する。奴隷は主人なしには存立できないが、主人も自立しているとはいえ、あくまでも奴隷との関係において存立する。

「主人は対自的に〔自立的に〕存在する意識であるが、……他の意識〔奴隷〕によって自分と媒介されているという意味で、対自的に存在する意識である。すなわち、自立的な存在つまり事物性一般と総合されていることをその本質とするような意識〔奴隷〕によって媒介されている。」(132/146)

ヘーゲルは主人－奴隷の関係の考察にあたって、奴隷にたいする主人の支配を事物にたいする主人の支配と結合したものとして弁証法的にとらえている。すなわち、奴隷にたいする主人の関係は事物にたいする主人の関係によって媒介されていると同時に、事物にたいする主人の支配は奴隷にたいする主人の関係によって媒介されているとみなされる。ここでは、主人－奴隷の二項関係は、事物を加えた三項関係としてとらえられる。この関係はさらに、〈主人－事物－奴隷〉および〈主人－奴隷－事物〉に分けて考察される。このような中項を媒介とした両項の結合は「推論関係 *Schluß*」とよばれる。

① まず第一に、奴隷にたいする主人の支配関係は、事物にたいする主人の支配関係によって媒介されている。承認の闘争の結果から明かになったように、主人は欲求の充足や生命の維持のために事物的対象に執着することを放棄しており、このことによって事物にたいして自立的である。これに対し

て、奴隷は事物の消費によって欲求を充足し生命を維持することに固執するのであり、このために事物にたいして非自立的となる。このように、事物にたいして自立的な主人が、事物にたいして非自立的な奴隷を支配することになる。ここには〈主—物—奴〉という推論関係がある。

「主人は……事物そのもの、すなわち欲求の対象と、事物性を本質とする意識〔奴隷〕とによって媒介されている。」「主人は自立的存在〔事物〕を媒介にして間接的に奴隷に関係する。というのは、奴隷はまさに、このような存在に縛りつけられているからである。このような存在は、奴隷が闘争のさいに断ち切ることができなかった鎖である。……しかし、主人はこのような存在を支配する威力である。というのは、主人は〔承認の〕闘争において、このような存在が自分にとって否定的なものにすぎないことを証示するからである。主人は、このような存在を支配する威力であるが、このような存在は、他者〔奴隷〕を支配する威力であるから、主人はこのような推論関係〔主—物—奴〕においてこのような他者を自分に服従させる。」(132f./146)

② つぎに、主人は奴隷を支配することをつうじて、事物をも支配するという側面がある。奴隷は事物を消費して、自分の生命を維持しようとするのであるから、事物の自立性を廃棄することはできない。これに対して、主人は労働を奴隷にゆだね、自ら事物に働きかけることなく奴隷の労働の産物を享受することによって、自分の欲求を充足するのであって、事物にたいして自立的となる。ここには〈主—奴—物〉という推論関係がある。

「同様に、主人は奴隷を媒介にして間接的に事物に関係する。奴隷は……事物にたいして否定的な仕方に関係し、これを廃棄するが、事物は奴隷にたいして同時に自立的であるため、奴隷はこのような否定的行為によっては事物を意のままにする〔事物との関係を断つ〕 mit dem Ding fertig werden ことはできない。……これに対して、主人にとっては、このような媒介をつうじて、事物の純粹の否定という直接的な関係、あるいは享受が生じてくる。奴隷の欲求が達成できなかったこと、すなわち事物を意のままにし、享受に

において自分を充足することを主人は達成する。」(133/146)

③ 主人と奴隷とのあいだにあるのは「一方的で不平等な承認」である。奴隷は主人を自立的なものとして承認するが、主人は奴隷を非自立的なものとして承認するにすぎない。両者のあいだに相互的で対等な承認が可能となるためには、一方がもっぱら他方の自立性を否定することによって自立的となるのではなく、一方が他方のために自分の自立性を否定すること、また同時に、他方も一方のためにその自立性を否定することによって、一方が自立的となることが必要である。すでにみたように、相互承認は「二重の二重の行為」ある。一方の他方にたいする行為が同時に自分自身にたいする行為であり、また、このような二重の行為が一方と他方とによって同時に、すなわち、両者のあいだで相互的におこなわれる。すなわち、一方による他方の自立性の否定が同時に一方の自立性の自己否定となり、また、他方による一方の自立性の否定が他方の自立性の自己否定となる。このことによって、一方による他方の肯定が一方の自己肯定となり、また、他方による一方の肯定が他方の自己肯定となる。

このような論理からみると、第一に、主人が奴隷の自立性を否定すると同時に、奴隷も自分の自立性を自ら否定するという関係がある。すなわち、主人が奴隷にたいしておこなうことを、奴隷が自分でおこなう。このばあい、①でみたように、奴隷にたいする主人の関係が事物にたいする関係によって媒介されていること(〈主—物—奴〉という第一の推論関係)に注意する必要がある。奴隷は労働せざるをえず、労働の対象としての事物に縛られている。奴隷はこのように事物にたいして非自立的であることによって、主人にたいしても非自立的であることを自分で認め、主人を自分にたいして自立的なものとして承認する。

「このような両者の契機において、主人にとっては、自分が他の意識[奴隷]によって承認されているということが生じてくる。というのは、両者の契機のうちで後者の意識は——一面では事物を加工するという点で、他面で

は或る特定の定在に依存しているという点で——自分を非本質的なもの[非自立的なもの]として定立する。」「したがって、ここには、他の意識が対自存在としての自分を廃棄し、このことによって、主人がこの意識にたいしておこなうことを、この意識が自分でおこなうという承認のこのような契機が現存している。」(133/147)

第二に、奴隷による主人の承認には、奴隷が主人にたいしておこなうことを主人が自分でおこなうというという側面もある。奴隷は主人のために労働するのであり、この意味で、奴隷の労働は主人の行為である。ところで、奴隷はその労働において事物に対して完全に自立的ではないが、これに対して、主人は奴隷の労働を支配することによって、自ら事物に働きかけることなく、事物を支配することができる。ここでは、②でみた〈主—奴—物〉という第二の推論関係が重要となる。

「同様に、第二の者[他の意識、奴隷]の行為が第一の者[主人]自身の行為であるという別の契機も現存している。というのは、奴隷がおこなうことはもともと主人の行為であるからである。主人にとっては対自存在[自立性]のみが本質である。主人は事物を無とするような純粋な否定的威力であり、したがってこのような関係において純粋な本質的行為である。しかし、奴隷は、純粋ではなく非本質的な行為である。」(ibid.)

第三に、以上のことを総括すると、主人と奴隷のあいだで「相互的で対等な承認」が実現されるためには、主人については、奴隷の自立性の否定によって自分の自立性をえるだけではなく、同時に奴隷のなかで自分の自立性を否定することが必要である。また奴隷については、主人を自立的なものとして扱うために自分の自立性を否定するだけでなく、同時に主人のなかに自分の自立性を見出すことが必要である。すなわち、主人は奴隷にたいしておこなう自立性の否定を自分にたいしてもおこなわなければならない、また、奴隷は自分にたいしておこなう自立性の否定を主人にたいしてもおこなわなければならない。しかし、主人—奴隷の関係においてはこのような側面が欠落して

いる。

「しかし、本来の承認となるためには、つぎのような契機が欠落している。すなわち、主人が他者「奴隷」にたいしておこなうことを自分自身にたいしてもおこない、また、奴隷が自分にたいしておこなうことを他者〔主人〕にたいしてもおこなうという契機が欠落している。そのため、生じたのは一方的で不平等な承認である。」(ibid.)

## (2) 主人と奴隷の関係の逆転

主人と奴隷のあいだで相互承認を実現するためには、主人は奴隷のなかで自分の自立性を否定し、奴隷を自立的なものとみなさなければならず、また、奴隷は主人の自立性を否定して、主人のなかに自分の自立性を見出さなければならない。ところで、主人－奴隷の関係をさらに分析すると、当初は自立的とみられた主人がじつは奴隷のなかで自立性を失っており、むしろ、非自立的とみられた奴隷が主人にたいして自立的であることが明かになる。このように、主人と奴隷との関係は弁証法的に逆転されるのである。

まず、主人が一方的に奴隷の自立性を否定して、そのなかに自分の自立性を見出そうとすることは挫折せざるをえない。というのは、主人は対象としての奴隷のなかに自分を自立的なものとして見出そうとするが、このような対象が非自立的であるばあいには、主人はそのなかに自分の自立性を見出すことはできないからである。

「非本質的意識〔奴隷〕は……主人にとっては、自分自身の確信の真理をなすような対象である。しかし、明かになることだが、このような対象は主人の概念〔自立性、対自存在〕に照応していない。主人が自分を遂行してしまうと、むしろ自立的意識とは別のものが主人にとって生じてくる。主人にとって存在するのは自立的意識ではなく、むしろ非自立的意識である。したがって、主人は真理としての対自存在を確信しているのではなく、むしろ主人の真理は非本質的意識であることになる」(133f./147)

これとは逆に、奴隷の方が、主人のなかで自立的となる可能性をえることになる。さきには、奴隷は自分の生命の維持のために主人に服従するのであり、自分の個別的、直接的存在（欲求）にとらわれ、また事物（欲求の対象）に依存しているとみなされた。だが、奴隷は死を恐れ、主人に奉仕し、労働する点で、このような個別的あり方への固執を放棄するのであって、対自存在、自立性を獲得する可能性が奴隷のがわに開かれる。ただし、奴隷が主人に従属しているかぎり、このことはあくまでも可能性にとどまり、実現されることはないし、奴隷にとって自覚されることもない。

「この点からいえば、自立的意識という真理は奴隷的意識である。たしかにさしあたり、このことは自分の外部に現われ、自己意識の真理にとっては現われない。しかし、主人たること（支配）の真理が、それがめざしたものと逆のものであることを自ら示したように、奴隷たること（隷属）もたしかに、むしろそれが遂行されてしまうと、それが直接的にある姿とは反対のものになる。奴隷たることは、自分のなかに押し戻された意識として自分のなかへ向かっていき、真なる意識へ逆転されることになる。」(134/147f.)

### (3) 恐怖・奉仕・労働と陶冶

『精神現象学』では、奴隷が自分を普遍的なあり方へ陶冶するさいの三つの契機として死への恐怖、主人への奉仕、および労働があげられる。

① 奴隷は生命に執着するために主人に服従するとみなされたが、今やむしろ、奴隷は生命への執着を断念することによって純粋な対自存在となりうることが示される。奴隷は主人による生命の保護を求めるが、じっさいには主人によって死活を制せられ、たえず死の危険にさらされている。死は奴隷の存立を左右する点で、「絶対的主人」というべきものである。死への恐怖によって、奴隷の一切の個別的定在は動揺させられ、奴隷はそれらへの固執を放棄せざるをえなくなり、純粋な対自存在へ向かうようになる。このことは、承認の闘争のさいに自己意識の対自存在の確証のためにめざされた「抽象化」

と同様の意義をもつ。これに対して、主人は奴隷の支配によって自分の生命を維持しようとするのであり、この点で自分の個別的定在に固執しているのであるから、純粹の対自存在となることはできない。

「奴隷たること」は「純粹な否定的あり方、対自存在というこのような真理をじっさいに自分自身のがわにもっている……。すなわち、奴隷的意識はあれこれのものにたいして、またあれこれの瞬間に不安をいだいたのではなく、その全存在にたいして不安をいだいた。というのは、奴隷的意識は死への恐怖のなかで内面まで解体され、自分自身のなかで完全に震撼させられ、すべての固定的なものはこのなかで震動させられた。しかし、このような全くの全般的動揺、すべての存続するものの絶対的流動化は自己意識の単純な本質、絶対的否定性、純粹な対自存在である。したがって、このような対自存在は奴隷的意識のがわにある。」(134/148)<sup>35)</sup>

② ところで、奴隷は死を恐怖するばあいには、その個別的定在への執着の放棄はたんに一般的に可能的なものとして示されるにすぎない。これに対して、主人への奉仕においては、このことが現実のものとなる。奴隷は自分の欲求の充足のために労働するのではなく、主人の欲求の充足のために労働するのであり、我欲（利己心）や我意を克服する。これに対して、主人は奴隷の労働の産物を享受することによって自分の欲求を充足するのであり、我欲にとらわれたままである。

「さらに、奴隷的意識はたんに一般的にこのような〔内面からの〕全般的解体であるだけでなく、奉仕においてはこのような解体を現実遂行している。それは奉仕においてあらゆる個々の瞬間に自然的定在へのその密着（愛

---

35) 『エンツクロペディー』と『予備学』の「精神現象学」においては、奴隷の恐怖は、主人によってもたらされる死にたいする恐怖ではなく、直接主人にたいする恐怖とみなされ、主人にたいする奉仕と基本的に同様の性格をもつと説明されている (E. § 435, Prop. 112)。註 40) 参照。なお、『精神現象学』においても、恐怖が主人にたいするものであるともいわれている (Phä. 135/148)。

着)を廃棄し、この定在を苦勞して克服する *abarbeiten*。」(ibid.)<sup>36)</sup>

③ 以上のようにたしかに恐怖や奉仕においては、奴隷はその個別的定在から引き離され、対自存在へ向かう。だが、恐怖においては奴隷の対自存在はまだ内面に隠れたものであって、即自的に存在するにすぎない。また、奉仕においては奴隷の対自存在は、奴隷にとって疎遠な他者としての主人のがわに見出され、奴隷はこのような姿をとった自分に向き合い、対自的に存在する。しかし、いずれのばあいにも奴隷の対自存在は、対象的に存在するものという形態をとって現われかつそのようなものとして奴隷に意識されるのではなく、即自的かつ対自的に存在するのではない。これに対して、事物の「造形(形づくり) *Formieren*」としての労働においては、奴隷の対自存在が対象的なものとして現われ、このことによって即自的かつ対自的に存在するようになる。

「しかし、一般的にいってもまた奉仕のさいの個々の点でも、絶対的威力を感じることはそれ自体で[意識の]解体にすぎない。たしかに、主人への恐怖は知恵の始まりではあるが、そこでは、意識は自分自身に対してある[にすぎず]、対自存在[自覚的存在]ではない。しかし、意識は労働においては自分自身に到達する。」(134f./148)「造形は、奉仕する意識がそのばあいに純粋な対自存在として、存在するものとなるという……意味をもつ。」「主人においては、この意識にとっては対自存在は或る他者であり、あるいはこの意識にたいして存在するにすぎない。恐怖においては対自存在はこの意識の

---

36) 奴隷の奉仕の意義について、『エンチクロペディー』の補追ではつぎのようにいわれる。「奴隷は主人のために労働するのであって、自分自身の個別性の排他的利益のために労働するのではない。このため奴隷の欲求は広さを獲得する……。したがって、奴隷は、自分の自然的自己という利己的な個別的あり方をこえ出る。これに対して、主人は我欲にとらわれ、奴隷のなかに自分の直接的な意志を直観し、不自由な意識[奴隷]によって形式的な仕方で承認されるが、このような主人よりも奴隷は……高い立場に立つ。」(E. § 435 Zu.)



もとに [即自的に] ある。これに対して、形成 [労働] においては、対自存在はこの意識自身のものとしてこの意識に対して [対自的に] 存在するのであり、この意識がそれ自身即自的かつ対自的に存在することを意識するにいたる。」(135/149)

奴隷は労働によって対象を造形するのであり、奴隷の対自存在を対象へ転移させる。奴隷は主人の意志にしたがって労働をおこなうのであるが、事物を造形する（事物に形態＝形相 Form を与える）ことによって、事物のなかに自分の意志を対象化する。主人という他者の意志が表現されているようにみえた労働産物のなかには、じつは奴隷自身の意志が表現されているのである。

「形態（形相）は奴隷の外部に定立されることによって、自分とは別のものとなるのではない……。それ [奉仕する奴隷] は労働においては疎遠な意味（他人の意）fremder Sinn をえていたようにみえるが、この労働において奴隷は自分を自分自身によって直観することをつうじて、自分自身の意味（我が意）eigner Sinn をえるのである。」(135f./149)

奴隷は自分の直ちに対象を消費し、欲求を充足するのではなく、欲求の充足を一時的に抑制して、欲求を充足するものへと対象を加工する。労働の産物は、欲求を充足するものとして奴隷の外部に持続的に存在する。さきには、主人は労働を奴隷にゆだね、自分は対象に働きかけることなく、対象を消費し、欲求を充足するのであって、この点で自立的であるとみられた。だが、すでにみたように(IV-1-(5))、欲求の充足はつかの間のもの、消失するものにすぎず、持続するものではない。欲求はその対象に依存しているのであるから、欲求の充足と享樂をこととする主人は自立的ではない。

「主人の意識における欲求に対応する契機 [労働] においては、奉仕する意識にはたしかに事物にたいする非本質的な関係という側面が割り当てられているようにみえた……。[主人の] 欲求は対象の純粹な否定と、混じり気のない自己感情とを、自分だけに属するものとみなした [自分に留保した]。

しかし、このような「欲求の」充足はこのため、消失するものにすぎない。というのは、そこには、対象的側面、あるいは持続が欠落しているからである。これに対して、労働は、抑止された欲求、阻止された消失である。すなわち、労働は「対象を」形成する。「欲求における」対象にたいする否定的かかわりは対象の形態「対象の形態付与＝造形」となり、持続的なものとなる。というのは、労働者にとっては対象は自立性をもつからである。このような否定的中項（媒介）、あるいは造形する行為は個別性であり、あるいは意識の純粹な対自存在であるが、このようなばあいの意識は今や労働において自分の外部に出て、持続という場に入る。したがって、労働する意識はこのことによって自立的存在「事物」を自分自身として直観する。」(135/148f.)

労働の意義についてのヘーゲルの以上の着目において特徴的なことは、第一に、対象化の弁証法という点で、欲望にたいする労働の優位が承認されていることであり<sup>37)</sup>、第二に、近代市民社会を念頭におきつつ、消費にたいする生産の優位を承認していることである。

④ このように、奴隷の陶冶のための三つの契機——恐怖、奉仕、労働——のうちで労働は優位を占めている。だが、労働は他の二つの契機と結合することによってのみ陶冶の機能をはたすことができるのである。陶冶は「疎外（外化）Entäußerung」をつうじておこなわれる。労働においては意識が外的事物へ転移させられるのであり、ここには疎外があるが、それはまだ不徹底にとどまる。そこで第一に、奴隷の労働は主人への奉仕と結合しなければならない。労働の産物が奴隷の外部にあるというだけではなく、それが他者（疎遠な者）としての主人に所属するということによって、労働における疎外は徹底されるのである<sup>38)</sup>。このように、奴隷にとっての事物の疎外は奴隷

37) 欲望と労働との関係についてのこのような理解は、『人倫の体系』以来のものである。

この論稿では、労働において「享受は抑止され、延期される」(SdS. 13) といわれた。

Vgl. JRI. 211/220.

38) 奴隷の奉仕をつうじた陶冶には二つの側面があるといえる。第一に、奴隷は主人の

にとっての主人の疎外によって媒介されている<sup>39)</sup>。奴隷の労働は主人の意志にしたがったものであるという点では、その産物は奴隷にとって疎遠なもの（他人のもの）であるが、奴隷はこの産物のなかに自分の意志を見出すことによって、この産物の疎外性を廃棄する。

「造形は……、奉仕する意識がそのさいに純粹な対自存在として自分にとって、存在するものとなるという肯定的意味をもつだけでなく、その最初の契機としての恐怖に対抗するという否定的意味をももつ。というのは、事物の形成においてこの意識にとって……その対自存在が対象となるのは、それが、自分に対立した形態（形相）を廃棄することによってのみである。だが、

---

ために労働することによって自分の欲望への執着を放棄し、その個別的あり方を克服する。第二に、これは『精神現象学』では直接に言及されていないが、奴隷は主人のなかで自分の意志が疎外されているのを見出すのであり、このような疎外をつうじてその個別的、直接的意志は廃棄される。これに対して、主人は奴隷のなかに、利己的欲望の充足をめざす自分の個別的意志を見出すにすぎない。この点について、『予備学』ではつぎのようにいわれる。「奉仕者〔奴隷〕は自己をもたず、他人〔主人〕の自己を自分の自己としてもつ。このように、彼は主人のなかで個別的自我としては疎外され、廃棄されているのであり、自分の本質的自己を他者として直観する。これに対して、主人は奉仕者のなかに、……自分の個別的意志が保持されているのを直観する。」(Prop. 121)

39) 労働主体からの事物（労働産物）の疎外と他者の疎外との相互媒介についてのこのような把握は、『経済学・哲学草稿』におけるマルクスの把握と類似性を持ち、その先駆をなすといえる。「彼〔人間〕が彼の労働の産物にたいして……、疎遠で敵対的な……対象にたいするようには、彼は、彼に疎遠で敵対的な……他の人間がこの対象の支配者であるようにふるまう。」「人間は疎外された労働によって、彼が生産の対象および行為にたいして、疎遠で彼にたいして敵対的な力にたいするような関係を生み出すだけでなく、また、他の人間が彼の生産と彼の生産物にたいするような関係を生み出し、さらに、彼が他の人間にたいするような関係をも生み出す。」(K. Marx : *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, Marx-Engels Werke, Bd. 40, S. 519)

このような対象的な否定的なものはまさに、この意識を震撼させた疎遠な存在者にほかならない。」(135/149)

第二に、労働は恐怖と結合しなければならない。恐怖による疎外がなければ、奴隷の利己心、我意は完全には克服されない。このばあい、労働をつうじて生じるのは意識の普遍的あり方への真の陶冶ではなく、熟練にすぎない。熟練はけっきょく欲求の充足、我意の実現のためのものである。

「意識が最初の絶対的恐怖なしに形づくるならば、意識は虚栄の我意 *eitler eigener Sinn* にすぎなくなる。」「意識が絶対的恐怖に耐えたのではなく、若干の不安に耐えたにすぎないばあいには、否定的な存在者は意識にとって外的なものにとどまる……。その自然的意識のすべての内実が動揺させられたのではないため、意識はそれ自体では特定の存在 [個別的定在] に属している。意識がもつ自分の意味 *der eigne Sinn* は我意 *Eigensinn* にすぎず、奴隷たることの内部にとどまるような自由にすぎない。」「意識にとっては [このばあい] 純粋な形式 (形相) が本質となることはできず、この形式は、個別をこえる広がりともなされても、普遍的な形式、純粋な概念ではなく、熟練である。」(136/149f.)<sup>40)</sup>

40) 『予備学』では、恐怖、奉仕、労働のあいだの関係についてつぎのようにいわれる。

「奉仕者の自分の個別的意志は……主人への恐怖においては……解体されている。他人 [主人] への奉仕のためのその労働は、一面ではそれ自体で自分の意志の疎外であるが、他面では自分の欲望を否定すると同時に労働をつうじて外的事物を肯定的・積極的に造形することである。というのは、労働をつうじてその自己は自分の諸規定を事物の形態とし、自分の仕事において自分を対象的なものとして直観するからである。」(Prop. 121)

『エンチクロペディー』においては、恐怖と奉仕の意義についてつぎのようにいわれる。なお、これらと労働との関係については言及されていない。奴隷は「主人にたいする奉仕において自分の個別的意志と我意を苦勞して克服し、欲望の内部にある直接的あり方を廃棄する。奴隷はこのような疎外と主人への恐怖とにおいて、知恵の始まりを、すなわち普遍的自己意識への移行をつくり出す。」(E. § 435)

## (4) 人間の相互承認から神と人間との相互承認へ

① 労働にさいして奴隷は二種類の対象——労働産物と主人とをもつ。奴隷は前者においては事物という形で自分を対象とし、後者においては他の意識という形で自分を対象とする。両者の対象は相互に結合している。さきには、奴隷と事物とにたいする主人の関係として二つの推論関係が示されたが、同様の推論関係は主人と事物とにたいする奴隷の関係についてもいえよう。奴隷は事物を媒介にして主人に関係し(<奴—物—主>), また主人を媒介にして事物に関係する(<奴—主—物>)。第一に、さきには、奴隷は事物にたいして非自立的であるために主人に従属するとみなされたが、今や奴隷は労働をつうじて主人にたいしても自立的となる可能性をえる。すなわち、奴隷は、事物(労働産物)という対象のなかに自分を見出すことをつうじて、他の意識(主人)という対象のなかにも自分を見出す可能性をえる。しかし、このことはあくまでも可能性にとどまり、また奴隷によって自覚されるにはいたらない。第二に、奴隷の労働は主人の支配のもとにあるために、事物は奴隷にとって疎外されたものとなるのであり、事物の疎外は、主人の疎外によって媒介されている。したがって、奴隷が事物のなかに自分を見出すことができるのは、奴隷が主人のなかに自分を見出すことができるばあいである。しかし、主人—奴隷の関係は不平等なものであるから、このこともやはり可能性にとどまり、実現されるにはいたらない。以上のように、けっきょく奴隷にとって、自分を見出すための二つの対象である事物(労働産物)と他の意識(事物)とは結合されないままである。

「自分に押し戻された意識[奴隷]は……造形のなかで、形成された形式(形相)として自分を対象とするのであり、主人のなかに対自存在を同時に意識として直観する。しかし、奉仕する意識[奴隷]そのものにとっては、これら両者の契機——自立的対象としての自分自身と、[他の]意識というこの対象……とは別々に分離している。」(137/151)

② 「自己意識」の章の「A 自己意識の自立性と非自立性」につづく節

「B 自己意識の自由」では、自己意識にとって、自分とは別の対象でありながら、自分と同一の意識であることが可能であるような対象が求められ、これが「思考する自己意識」としての「自由な自己意識」に見出される。そして、このような自己意識の形態としてストア主義、懐疑主義、および「不幸な意識」が分析される。

自己意識のこれらの形態はそれぞれ歴史的背景をもっている。承認の闘争は文明以前の状態に対応し<sup>41)</sup>、主人と奴隷の関係はギリシャ時代(およびローマ時代)に対応するが<sup>42)</sup>、ストア主義と懐疑主義はローマ時代に<sup>43)</sup>、不幸な意識はユダヤ教の意識、および近代以前のキリスト教に対応する<sup>44)</sup>ものとして

41) 『エンチクロペディー』の補追では、承認の闘争は、「人間が孤立的な個々人として存在している自然状態」、「人間の共同生活が国家の始まりとして出現した出発状態」に属するといわれる (E. § 432 Zu.)。この「国家の始まり」は具体的には「家父長的」なものと表象されている (Petry, *a.a.O.* § 433, p. 84)。なお、ヘーゲルにおいては、自然状態が国家よりも「以前の」状態であるといわれるとき、それは歴史的な意味においてであるばあいと、論理的意味においてであるばあいとがある。後者のばあいには、自然状態は、国家を捨象することによって想定されたものである。『自然法』では、「特殊的な習俗、歴史、教養・文化、国家に属する」もののを「除去して思考するならば」、「自然状態」が残るといわれる (NR. 100.)。

42) 「ここでいわれている関係 [主人と奴隷の] の歴史的側面にかんしていえば、ここでは、古代の民族、すなわちギリシャ人とローマ人はまだ絶対的自由の概念に高まっていなかったことが注目される。」 (E. § 433 Zu.) ただし、このような理解は、承認の闘争と同様に主人－奴隷の関係も国家以前の状態に属するという見解 (§ 433) と矛盾するように思われる。ヘーゲルがここで強調していることは、国家の登場にさいしては歴史的に暴力をともなったことであり、承認の闘争と主人－奴隷の関係においてはこの暴力が示されているということである。

43) ストア主義と懐疑主義はヘレニズム期からローマ期にかけて登場したが、『精神現象学』では、ローマ期の意識形態として扱われている (Phä. 316f./343f., Vgl. PhG. W. XII. 385, GPh. W. XIX. 252, 293, 402)。

44) 「不幸な意識」の本来の地盤は古代のユダヤ社会であるが、『精神現象学』ではこの点は必ずしも明確ではない。不幸な意識はまず原始キリスト教の意識であるが、それ

扱われている。このような理解は『精神現象学』に特有のものであり、中期の『予備学』や後期の『エンチクロペディー』の「精神現象学」にはみられないものである。ストア主義、懐疑主義、および不幸な意識の分析においては、自己意識の他の自己意識にたいする関係はもはや主題ではなく、したがってまた個人相互の承認関係についても考察されない。ここでは、自己意識の本来のあり方である意識の自己関係そのものが考察される。

自己意識はもともと、自分を対象とする意識であった。まず、自己意識の直接的形態である欲望においては、その対象は自然であった。つぎに、より高次の自己意識にとっては、その対象は他の自己意識であり、その実現は他の自己意識とのあいだの相互承認においておこなわれた。そして、相互承認の運動が承認の闘争とみなされ、この闘争のさしあたりの解決が主人と奴隷の関係とされた。これに対して、ストア主義、懐疑主義、および不幸な意識にあっては、自己意識の対象は純粋な自分自身である。しかし、自己意識のこれらの形態においては、その対象としての自己は、現実世界（自然および

---

が古代ローマ社会によって準備されたことが強調される (Phä. 319/346, 489f./522f., 492/525)。このことは、ユダヤ民族がローマの支配を受け、ローマにおける人倫的分裂と疎外がユダヤ社会にももち込まれたこと、また、ユダヤ社会を背景に成立したキリスト教がローマ社会に急速に伝播したことを念頭においたものであろう (PhG. W. XII. 390ff., Relig. W. XVII. 265ff.)。民衆が現実社会のなかに自由を見出すことができず、それを意識の内面や超越的な神に求めたという点で、ローマ社会とユダヤ社会とのあいだには共通面がある。この点はベルン期の論稿で指摘されている (N. 71, 224f.)。ユダヤ民族はローマ的原理の支配と、民族の抑圧という二重の矛盾にさいなまれ、苦悩を倍加せざるをえなかったといえよう (Vgl. Phä. 288/250)。以上の点については、金子武蔵氏の解説が詳しい (ヘーゲル『精神の現象学』上, 658 ページ)。

「不幸な意識」は中世のキリスト教の意識に及ぶものとみなされているが、『精神現象学』ののちの箇所では、原始キリストの意識と中世キリスト教の意識との相違は、「不幸な意識」と「信仰する意識」との相違として説明される (Phä. 349f./377, 500/533)。

人間関係) からきり離されたものにすぎない。

③ ストア主義においては、自己意識は現実世界から身を引き、内面へと逃避することによって、自由と自立を確保しようとする。だが、このような自由や自立は内容を欠いた空虚なものにすぎない。ストア主義は現実にたいして受動的であるのに対して、懷疑主義はより能動的に、現実を定まりのない不安定なものとみなし、これにたいして距離をとり、自分を不動かつ不変の立場におこうとする。だが、このばあいも自己意識は不安定な現実の影響をまぬがれることはできず、それ自身不安定であらざるをえない。ストア主義も懷疑主義も、当時現存していた主人と奴隸の関係を放置したまま、ひたすら自分の内面のなかに自立や不動を求めようとする点では共通性をもつ<sup>45)</sup>。

これに対して、「不幸な意識」は、有限で移ろいいく現実のなかにあって、無限で不変的なものへ高まろうとする。だが、この意識は有限なものと無限なものとの結合をめざそうとしながら、かえって両者の対立を体験することとなり、不幸におちいる。ユダヤ教においては、無限な神は有限な人間に対立したものとして現われる。神は人間にたいして超絶的なものであり、人間からきり離された疎遠なものであった。いわば神は主人であり、人間は奉仕

---

45) ストアの意識は「主人と奴隸の關係にたいして否定的である。[ただし]その行為は、王座にあらうと鎖につながれていようと、すべての点でその個別的定在に依存しながら自由であること、たえず定在の運動から身を引いて、思考の單純な本質存在へ還歸することである。」(Phä. 137/153)「自己意識の自由は自然的定在にたいして無關心であり、したがって、この定在を自由なまま放置する。」(138/153)

懷疑主義は「支配と奉仕の關係において……特定のもの(規定されたもの)として妥当したものが非本質的存在であることを……指摘する。このような支配と奉仕の關係は、人倫的な掟を支配者の命令として現存させるような特定なあり方を含んでいる。」(141/155)だが、懷疑主義は「人倫的な本質的存在の空虚さを表現しながら、この本質的存在を自分の諸力としている。」(143/157)



者であった<sup>46)</sup>。これに対して、キリスト教においては、神はイエスという個人のなかに化肉化するのであり、無限なものは有限な人間という形態をとる。だが、近代以前のキリスト教徒たちは、キリストをなお彼らにとって疎遠なものとみなし、キリストにおける無限なものが彼ら自身のなかに宿っていることを自覚するにはいたらなかった<sup>47)</sup>。ヘーゲルによれば、キリスト教の思想の核心は、神が自分を人間へ有限化し、有限で罪深い人間を救すと同時に、人間もその有限性、個別性を克服することによって、自分を無限な精神へ高めるという教説にある。すなわち、神は人間へと自分を疎外しながら、人間と和解すると同時に、人間も神へと自分を疎外しながら、自分を普遍的なものへ陶冶するという思想をキリスト教は含む。ここには、無限な精神としての神と有限な精神としての人間とのあいだの相互承認がある<sup>48)</sup>。このようにして、主題は人間のあいだの相互承認から神と人間とのあいだの相互承認へと転化する。後者の相互承認は「宗教」の章で正面からとり上げられることになる。

#### (5) 対等の相互承認の条件

ところで、自己意識の歴史的形態としてのストア主義、懐疑主義、および「不幸な意識」の分析においては、自己意識が疎外されることをつうじて普遍的なものへ陶冶される過程が示されているといえる。この歴史的過程は

---

46) 『精神現象学』にはこの点についての言及はないが、フランクフルト期の「キリスト教の精神とその運命」、後期の『宗教哲学』ではこのことが指摘されている(N. 253f., Relig. XVII. 80f., 84, 89)。

47) 不幸な意識は「純粋な思考と個別性との統一である。この意識にとっても、自分が……本質的にそれ自身個別性として不変的なものである。しかし、……この意識にとって本質的に個別性の形態をとる不変的なものが意識自身であるということは……この意識にとってある〔自覚されている〕わけではない。」(Phä. 148/163)

48) 「意識が……純粋な思考する個別性であり、その対象もまさにそのようなものである」ばあいには、意識は「この対象によって認められ、承認される。」(Phä. 149/163f.)

「精神」の章において主題化されるものである。そして、この過程は、他人を承認しまた他人によって承認される主体として個人が陶冶される過程を意味している。

① 二つのイエナ実在哲学では、すでにみたように (III-4)、主人-奴隷の関係の考察をへることなく、承認の闘争を解決して対等の相互承認を実現するための個人のあり方が「普遍的意志」(「普遍的意識」)に求められ、またその実現の場が人倫(民族共同体)に見出された。『精神現象学』においても、「自己意識」に引き続く「理性」の章の「B 理性的自己意識の自分自身による実現」の節、および「精神」の章の「A 真の精神——人倫」の節では、人倫が相互承認の場であり、ここで、個人は普遍的な自己意識として扱われることが明かにされる(本稿 IV-5 参照)<sup>49)</sup>。

このようにみると、『精神現象学』においては、主人と奴隷の以後の承認のあり方は、人倫における人間のあいだの相互承認(精神)へ向かう方向と、キリスト教における神と人間との相互承認(宗教)へ向かう方向とに分岐す

49) 承認の実現についてのヘーゲルの考察には三つの系列が区別される。

(a) イエナ実在哲学

承認の闘争→普遍的意志(普遍的意識)→人倫(法)

(b) 『精神現象学』

承認の闘争→主人と奴隷→ストア主義・懐疑主義・不幸な意識→理性(人倫)

自 己 意 識

精神(人倫)

(c) 『予備学』『エンチュクロペディー』

承認の闘争→主人と奴隷→普遍的自己意識→理性→精神→客観的精神(人倫)

自 己 意 識

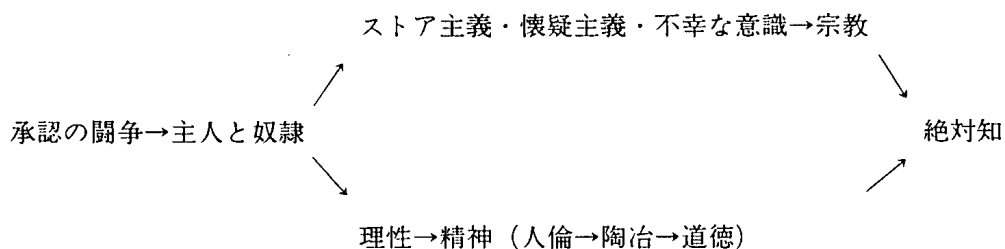
精神現象学

る。ただし、のちにみるように、ヘーゲルによれば、真のキリスト教においては、両者の型の相互承認は結合する。現実世界が人間のあいだの相互承認を実現し、自由なものとなることによって、神はこのような現実世界と和解し、神と人間とのあいだの相互承認も可能となる。このような前提にもとづいて絶対知が成立が可能となるとされる<sup>50)</sup>。

② 『予備学』と『エンチュクロペディー』の「精神現象学」の部分では、主人－奴隷の不平等な承認関係が考察されたあとで、平等な承認関係をもたらす自己意識が「普遍的自己意識」とみなされ、その実現の場が人倫であることが予め示される。

「普遍的自己意識は、他者から区別された特殊的自己の直観ではなく、それ自体で存在する普遍的自己としての自己の直観である。このため、この普遍的自己意識は自分のなかに自分自身と他の自己意識とを承認するのであり、また同時に、他の自己意識からも承認される。」「自己意識は他者のなかに自分の映現を知り、……自分自身が民族、祖国等々に所属し、本質的自己であることを知るかぎりでのみ……自分にたいして実在的となる。」(Prop. 121f.)「普遍的自己意識は、他の自己のなかで自分自身を肯定的に知ることである。そのさい、両者の自己のいずれもが自由な個体として絶対的自立性をもつが、しかし、その直接的あり方や欲求が否定されているため、自分は他者から区別されない……。各々は……自由な他者のなかで自分が承認されていることを知るが、このことを知るのは、各々が他者を承認するかぎりである。」「自己意識のこのような普遍的映現は……あらゆる本質的精神性の実

50) このことを図式化すると、つぎのようになる。



体、すなわち家族、祖国、国家の実体をなす。」(Enz. § 436)

なお、『予備学』および『エンチュクロペディー』においては、普遍的自己意識が自立的形態をとったものが「理性」とみなされるが、『精神現象学』のばあいとは異なり、理性についての考察は簡素にすまされ、これをもって「精神現象学」の部の叙述は終了している。そして、ひき続く「精神」の部の「客観的精神」(『予備学』では「実践的精神」)において、承認の実現の場が人倫(法)であることが明かにされる。

③ ところで、『エンチュクロペディー』においては、主人と奴隷とのあいだで対等な承認関係が実現されるための条件について具体的なイメージが示されている。このような承認関係が成立しうるためには、主人と奴隷がそれぞれの個別的あり方を相互に廃棄し、普遍的あり方へ自分を陶冶することが必要であるとされる。

「この立場〔普遍的自己意識〕においては……、相互に関係しあう自己意識的主観は彼らのあいだの不平等な特殊的個別性を廃棄することをつうじて、彼らのあいだの実在的な普遍性の意識へ……高まった。奴隷に対立する主人はまだ真に自由ではなかった。というのは、主人は他者〔奴隷〕のなかに自分自身を完全には直観していなかったからである。したがって、奴隷の解放によってはじめて主人も完全に自由となる。」(E. § 436 Zu.)

一方で、主人は、奴隷の支配をつうじて自分の個別的、利己的欲望を充足しようという態度を克服しなければならない。主人は奴隷のなかに自分の個別的あり方を見出すのではなく、奴隷のなかで自分の個別的あり方が廃棄されているのを見出すまで進まなければならない。他方で、奴隷は他者のための労働のなかに自分自身を見出し、自分の労働の普遍的意義を自覚しうることが必要である。

すなわち、第一に、主人と奴隷のあいだで欲求の共通性、またその充足の共通性にたいする配慮がおこなわれなければならない。個人のあいだで共通の欲求を配慮する関係とは具体的には市民社会を意味する。市民社会は分業

の体制であって、そこでは、個人は自分の欲求の直接的な充足のために労働するのではなく、他人の欲求の充足のために労働するのであり、このことをつうじて自分の欲求を充足する手段をえる。このように、個人は他人との共通の欲求の充足のために労働することをつうじて、他人によって社会的に承認されるのである（本稿III-6-(2), (3)）。

個人のあいだの対等な相互承認の第二の条件は、彼らが相互に国家のもとに共同の権力と法律に服従することである。奉仕と服従は、陶冶のために通過しなければならない一段階をなす。だが、奴隷の奉仕と服従は主人の個別的、私的意志にたいするものにすぎず、それによる陶冶はまだ不完全である。真の陶冶がもたらされるのは、国家権力に体现される普遍的意志にたいする奉仕と服従によってである<sup>51)</sup>。支配が特定の個人による恣意的、主観的なものではなく、制度や掟（法律）をつうじた客観的なものとなり、そのもとに諸個人が等しく服従することによって彼らは承認される（III-7-(1), (2)）。

---

51) この点について、『エンツェクロペディー』の補追ではつぎのようにいわれる。

「意志の個別的あり方の震撼、我欲の空無性についての感情、服従の習慣はいかなる人間の陶冶においても必要な契機である。我意をうち砕くこのような訓練を経験しなければ、いかなる者も自由、理性的になることはできない。……このようにして、例えば、ソロンがアテナイ人に民主的で自由な法律を与えたあとで、ペイシストラトスが権力を獲得し、この権力によってアテナイ人にその法律への服従を強制したことは必然的であった。このような服従が根づいたあとではじめて、ペイシストラトス派の支配は余計となった。」(E. § 435 Zu.) 同様の叙述は『予備学』にもある。「非本質的な恣意の疎外は真の服従の契機をなす。(ペイシストラトスはアテナイ人に服従を教えた。彼はこのことによってソロンの法律を実行へ移した。そしてアテナイ人がこのことを学んだあとで、彼らにとって支配は余計となった。)」(Prop. 121), また、このことはすでに『イエナ実在哲学 II』でも示されたことである(JRII. 237/247f.)——本稿III-7-(3)参照。

否定的威力をもつ国家権力への畏怖や、これへの奉仕（献身）——とくに戦争時における——をつうじて真の陶冶、訓練がおこなわれることについては、すでに『人倫の体系』の指摘がある(SdS. 90 Vgl. JRII. 233/244)。

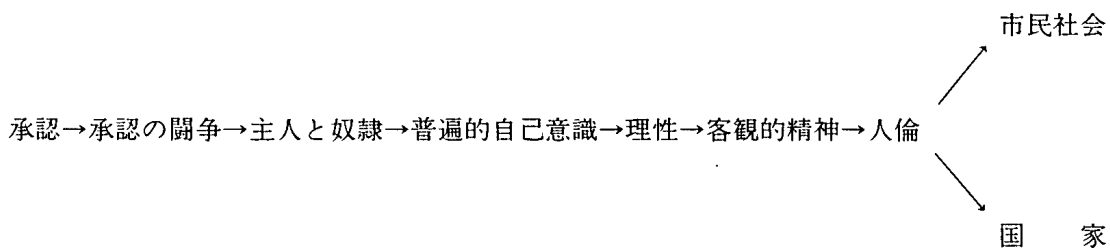
「あの奴隷の服従は……自由の始まりをなすにすぎない。というのは〔ここでは〕自己意識の自然的個別性が服従しているのは、即自的かつ対自的に存在する真に普遍的、理性的意志ではなく、他の主観の〔主人の〕個別的、偶然的意志であるからである。……このようにして、ここでは、自由の一契機、つまり我欲的な個別性の否定的あり方が現われるにすぎない。これに対して、自由の肯定的側面はつぎのばあいにもみ現実性をえる。すなわち、一面では奴隷的自己意識が主人の個別性から解放されると同様に、自分自身の個別性からも解放されることによって、主観の〔主人の〕特殊性に依存しないその普遍性において、即自的かつ対自的に理性的なものとらえるばあいにであり——他面では、主人の自己意識が、主人と奴隷とのあいだに生じる欲求とその充足にたいする配慮の共通性をつうじて、および、奴隷のなかで個別的、直接的意志が廃棄されているのを直観することをつうじて、このような廃棄を自分人自身にたいする関係においても真なるものとして認識にいたり、即自的かつ対自的に存在する意志の掟（法律）に自分自身の利己的意志を服従させるにいたるばあいにである。」(Enz. § 435 Zu.) 「国家においては、民族の精神、習俗、法律（掟）が支配的である。そこでは、人間は理性的存在者、自由なものとして承認され、扱われる。個人は自分の自己意識の自然的あり方を克服するとともに、普遍的なものに、即自的かつ対自的に存在する意志に、すなわち法律に服従することによって、このように承認に値いする者へ自分を陶冶するのであり、自分が承認されるとと同時に、他者を自由なものとして承認する。国家においては、市民は、自分が従事する職務によって、自分が営む職業（営利活動）、自分のためのその他の勤労活動によって名誉を獲得する。」 (§ 432 Zu.)<sup>52)</sup>

#### (6) 〈主人—奴隷〉論の思想史的背景

主人と奴隷の弁証法についての思想はヘーゲルに独自のものであるが、その思想史的背景としていかなるものが想定されるか。

① まず、ホッブズの見解があげられよう。彼は、万人の万人にたいする戦争を解消するための方途として、平等な共同体(「設立によるコモンウェルス」)と不平等な共同体(「獲得によるコモンウェルス」)とを区別している。平等な共同体は、人間相互の恐怖によって設立されるが、不平等な共同体は、人間が力の優勢な者への恐怖によってこの者に服従することによって成立する。しかし、いずれのばあいも共同体は契約と同意にもとづく。前者は平等な契約(結合契約)に、後者は不平等な契約(服従契約)にもとづくという点に両者の相違があるにすぎない。後者の支配-服従関係はさらに、「父権的支配」(父親の子供にたいする関係)と「専制的支配」(主人の下僕にたいする関係)とに区別される。「主人 Master」の「下僕(奉仕者) Servant」にたいする支配は、戦争のさいに勝利者が敗北者を征服することに由来する。この支配は一方的強制にもとづくものではなく、同意にもとづくものである。敗北者はその生命の保護を求めて、自ら同意して勝利者に服従する。下僕は生命の保護と或る程度の自由と引きかえに主人に服従するのであって、捕虜や「奴隷 Slave」のばあい自由が完全に拘束されているのとは異なっている(*Leviathan*, Part II, Chap. 20)<sup>53)</sup>。

52) 『エンチクロペディー』においては、承認の実現はつぎのような過程をたどるといえよう。



53) このように、ホッブズは「下僕 Servant」と「奴隷 Slave」とを区別しているが、ヘーゲルにおいては「下僕 Knecht」と「奴隷 Sklave」との内容的区別は必ずしも明確ではない。なお、「主観的精神」についての講義(1825年)のなかには、「奴隷はいかなる名誉ももたないが、下僕は信頼のなかに名誉をもつ」という表現がみられる(Petry, *a.a.O.* § 435, p. 88)。

このように、ホッブズにおいても、主人－下僕の関係は一種の承認関係とみなされ、これが闘争の解決の一形態として論じられている。このような理解はヘーゲルの理解と共通面をもつといえよう<sup>54)</sup>。すでにみたように(II－3－(7))、ヘーゲルが承認の闘争を最初に本格的に論じたのは『人倫の体系』においてであるが、そこにはつぎのようなホッブズ的な筆致がみられる。「相互に承認しあう人格のあいだの戦争のばあいにはのみ隷属が生じる。」「人格は[他の]人格と優劣を競い、征服された者は他者の奴隷となる。」(SdS. 45f.)。ただし、ヘーゲルはこの論稿のなかでは、闘争において個人のあいだに力の差異があるばあいには支配－隷属の関係が生じるが、力が拮抗しているばあいにはこのような関係は生じず、闘争は死によってのみ解消される、と述べている<sup>55)</sup>。後者のばあいは、積極的にいえば、個人が自己否定をつうじて人倫に帰属し、人倫において平等なものとして承認されることを意味する。承認の闘争の解消のこれら二つの型式——不平等な承認関係としての主人－奴隷と、平等な承認関係としての人倫——は、ホッブズにおける不平等な共同

---

54) この点について、シュトラウスは、「自分の名誉を保護した勝者が主人となり,」「死の恐怖のために服従するものが……下僕となる」と述べている (Strauss, *a.a.O.* p. 21f.)。また、シュトラウスは、「ヘーゲルにとっても、まったく同様にホッブズにとっても、原理的に奴隷の意識は主人の意識よりも高次の段階を表現しており,」「ヘーゲルは「主人と奴隷についてのホッブズの哲学を基礎においた」とさえ主張する (p. 57f.)。しかし、ジープも批判しているように、シュトラウスは闘争から主人－奴隷関係への移行について、ホッブズの見解とヘーゲルの見解との親近性を過大評価しているといえよう (Siep. *a.a.O.* 156)。註 12 参照。

55) 「強さが包摂を決定する」ばあいには、「直接に支配と隷属の関係が生じざるをえない。他方、絶対的平等が前提され、このような差異的關係[力の差異にもとづく関係]の不可能性が前提されているばあいには、……絶対的差別および相互否定としての闘争において無差別が維持され、抗争が鎮められるのは死によってのみである。この死においては、制圧が絶対的であって、まさに否定が絶対的であることによって、端的に死の反対である自由が主張される。」(SdS. 47, Vgl. 51)



体と平等な共同体とにそれぞれ照応するといえるかもしれない。ただし、ヘーゲルによれば、主人－奴隷の関係は人倫以前の自然状態において生じるものであり、本来の共同体におけるものではない<sup>56)</sup>。

② つぎに、ヘーゲルの見解に影響を及ぼしたものとしてルソーの思想があげられよう。ルソーは『社会契約論』第1篇第1章の冒頭でつぎのような有名な言葉を述べている。「人間は自由なものであるが、いたるところで鉄鎖につながれている。他人の主人であると思い込んでいる者も、じつはやはりその他人以上に奴隷なのである。」(J.-J. Rousseau : *Du contrat social*, Livre I, Chap. I) ルソーによれば、他人の支配によって生活しようとする者はじつは自立的ではなく、他人に依存している。そして、他人へのこの依存は、自分の欲望への依存と結合している。精神的自由が「唯一真に人間を自分にたいする主人とする」ものであって、「たんなる欲望にもとづく衝動は奴隷状態である」(Livre I, Chap. VIII)<sup>57)</sup>。ヘーゲルは主人と奴隷の考察にあたって、ルソーのこのような思想をふまえたという想定も可能であろう。ヘーゲルによれば、自分の個別的あり方(欲望)への固執を放棄して純粹な対自存在であろうとする者が真に自立的となるのであり、このような可能性は奴隷のなかにある。これに対して、主人は欲望に固執する点で非自立的で、奴隷的である。

なお、ルソーは、ホッブズやヘーゲルとは異なって、主人－奴隷の関係を

---

56) 「支配と隷属は、この関係においては諸個人が相互に対立しているため、自然に属する」(SdS. 34)。

57) この点にかんして、ルソーは『不平等起源論』においてつぎのように述べている。

「人間はかつては自由で自立的であったが、いまや多くの新しい欲求をもったため、いわば自然全体に、とくに同胞に束縛されるようになる。まさに同胞の主人となりながらも、ある意味では奴隷となる。」(*Sur l'Origine et les Fondements de L'inégalité parmi les Hommes*, II) Vgl. G. A. Kelly : *Bemerkungen zu Hegel's 《Herrschaft und Knechtschaft》*, in *Materialien zu Hegels >Phänomenologie des Geistes<*, hrsg. v. Fulda, H. F./D. Henrich, 1976, S. 204.

闘争の解決形態とはみなしていない。ルソーによれば、たとえ、敗北者がその生命の保護と引きかえに自発的に勝者に隷属したとしても、これは「平等な交換」にもとづくものであって、ここでは戦争状態がなお継続している (Livre I, Chap. IV)。ルソーはあくまで、平等な承認関係によってのみ闘争の解決がもたらされるとみなすのである。

## 引 用 に つ い て

1. ヘーゲルの著作の引用のさいには、主として、
  - a. 新しい『ヘーゲル全集』 (Hegel Gesammelte Werke) にもとづくマイナー社の哲学文庫版 (Philosophische Bibliothek [PhB と略記し, 巻数を示す]),
  - b. ズーアカンプ社の『ヘーゲル 20 巻選集』 (Hegel Werke zwanzig Bänden [W. と略記し, 巻数をローマ数字で示す]),
 に依拠する。
2. ヘーゲルの以下の著作は [ ] 内のように略記し、つづけてページ数を示す。
  - 1) *Hegels theologische Jugendschriften*, Hrsg. v. Nohl : [N.]
  - 2) *Differenz-Aufsatz (Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie)*, PhB 319a : [Dif.] (『差異論文』)
  - 3) *Glauben und Wissen*, PhB 319c : [GuW.] (『信と知』)
  - 4) *Naturrecht-Aufsatz (Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts)*, PhB 319b : [NR.] (『自然法』)
  - 5) *System der Sittlichkeit*, PhB 144 a : [SdS.] (『人倫の体系』)
  - 6) *Jenenser Realphilosophie I (Fragmente aus Vorlesungsmanuskripten zur Philosophie der Natur und des Geistes)*, PhB 331/PhB 66a : [JR I.] . [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 I』)
  - 7) *Jenaer Realphilosophie (II) (Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie)* PhB 333/PhB 67 : [JR II.] . [R.] は欄外を指す。(『イエナ実在哲学 II』)

- 8) *Phänomenologie des Geistes*, PhB 414/*PhB 114* : [Phä.] (『精神現象学』)
- 9) *Philosophische Propädeutik*, W. IV. : [Prop.] (『予備学』)
- 10) *Rechtsphilosophie (Grundlinien der Philosophie des Rechts)* : [R.] パラグラフ (§)  
番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『法哲学』)
- 11) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* : [Enz.] . パラグラフ  
番号のみを記する。注解は [Anm.], Zusatz は [Zu.] と略記。(『エンチュクロペ  
デー』)
- 12) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, W. XII. : [PhG.] (『歴史哲学』)
- 13) *Vorlesungen über die Philosophie der Ästhetik*, W. XIII, XIV, XV. : [Ä.] (『美学』)
- 14) *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, W. XVI, XVII. : [Relig] (『宗教哲  
学』)
- 15) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, W. XIX, XX. : [GPh] (『哲学  
史』)

3. 引用文中の[ ]内は補訳である。傍点は原文中の強調箇所を指し、圏点は筆者が付加したものである。