

ヘーゲル『精神現象学』における意識・自己意識・理性および精神に関する総合的注釈 (下)コジエーヴによるヘーゲル、その現代化の試み

村上, 恭一

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

112

(開始ページ / Start Page)

139

(終了ページ / End Page)

168

(発行年 / Year)

2000-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004834>

《研究ノートⅡ》

ヘーゲル『精神現象学』における意識・自己意識・理性および精神
に関する総合的注釈（下）

——コジエーヴによるヘーゲル、その現代化の試み——

村上恭一

主人は実際、闘争において生きんとする自己の本能を克服することによって、自己の自由を実現した。だが奴隷も、他者のために労働することによって、自己の本能を克服する。このことによって奴隷は、思惟や学問や技術へと自己を高め、しかも理念に基づいて自然をつくり変えることによって、自然および自己の「自然」を支配するにいたる。すなわち、闘争のさなかに彼を支配し、しかも彼を主人の奴隷たらしめていたあの「自然」を支配するのと同じ結果に、自己の労働を介して達することになる。そこで奴隷は、もはや現存在の所与的で、自然的な諸条件には隷属しない。むしろ彼は、自己自身について自ら生み出したその觀念に基づいて、これらの諸条件を修正するのである。それゆえ、このような事実を意識するにいたって初めて、奴隷は、自己の自由 (Freiheit) や自己の自立性 (Selbständigkeit) を意識するようになる。つまり奴隷が、自己の労働によって自己のうちに実現される自由についての抽象的な概念を形成するのは、まさにこの同じ労働から生じる思惟を駆使することによってなのであ

る。

もちろん、いわゆる奴隷のうちにおいては、この自由の概念は、まだ眞の現実性に添ってはいない。奴隷は強制された労働のために、つまり自分はお主人の奴隷であるがゆえに、内面的に自己を解放するにすぎない。だから彼は、実際には、依然としてこの奴隷のままである。こうして奴隷は、言わばただ自由な選択に基づく奴隷であるために、つまり彼が自由の理念を形成する以前にかつて奴隷であった以上にお現に奴隷であるために、自己を解放するにすぎない。この場合、奴隷に欠けているものは、同時に自己の完成でもある。すなわち奴隷は、現実にはまだ自由ではないからで、それというのも、奴隷が以下にいうような自由の理念をいだいているからである。つまり彼が、まだ実現されていないが与えられた現存在を意識的に、また意志的につくり変えることによって、奴隷たることを積極的に廃止することによって、実現される自由の理念をいだいているからである。これに反して、主人の方は現に自由である。主人のいだいている自由の理念は、抽象的ではない。このため、主人の自由の理念は本来の意味の理念ではない、つまり実現されるべき理想ではないと言える。このことのために、主人は自分のうちに実現された自由とこの自由の不十分さとを決して克服することができないのである。だから自由の実現における進展は、ただ奴隷によつてだけ遂行される。というのも、奴隷だけがまだ実現されていない自由の理想をもつて出発するものだからである。まさに奴隷はひとつの抽象的な理念という理想をいだいているからこそ、自由の実現における進展が、自由の概念的把握によつて、つまり絶対知のなかで、また絶対知により開示される人間の自由という絶対的理念 (absolute Idee) の誕生によつて、果たされるのである。

一般的に言つと、進歩を実現することができるのは、まさに奴隷であり、ひとり奴隷だけなのである。つまり奴隷だけが、所与を、それもとりわけ自己自身たる所与を克服することができるのである。先述したように、一方において奴隷は、自由の理念を所有していながら、自由ではないために、自己の現存在の (社会的) 所与条件をつくり変えるように、すなわち歴史的進歩を実現するように促されるわけである。次いで、——この点こそ重要なのであるが——いまい進歩は、奴隷にとつてはまさに意味をもつのである。この進歩など、主人にとつては何らの意

味もなく、また意味をもちえもしないものだけれども。闘争のなかで、また闘争によって生み出された主人の自由は、ひとつの袋小路である。この自由を実現するためには、主人はそれを奴隷に承認させなければならぬ。言いかえると、主人は誰であれ自由を承認してくれるものを奴隷に仕立てあげなければならぬ。ところで、私の自由は、それを承認するのにふさわしいものとして私が承認するような人間によって、普遍的に承認されなかり、それは夢想であり幻想であり抽象的な理想でしかないことになる。これこそ、まさに主人が何としても獲得することのできないものである。主人の自由は、なるほど承認されてはいる。したがって、この自由は現実的である。確かにそうではあるが、この自由はただ奴隷に承認されているにすぎない。だから、この自由はその現実性という点で不十分であり、これを実現するところの者を満足させることができないのである。しかも、それがなお主人の自由であるかぎり、事情はまったく変わりようがない。これに反して、奴隷の自由は、最初は、自分以外の誰によっても承認されず、したがって、まったく抽象的であるとしても、この自由は、最後には実現されるものであり、しかも実現されて完全なものとなる。というのも、奴隷は主人の人間存在と人間的尊厳とを承認しているからである。それゆえ、奴隷は相互承認によって得られる決定的な満足に達し、かくして歴史的な過程の歩みを停滞させるためには、ただ自分の自由を主人に認めさせるだけで十分だからである。

いまいう点を遂行するためには、もちろん、奴隷は主人と闘争しなければならぬ。すなわち、彼はまさに奴隷であることをやめ、彼がこれまでいっていた死の不安を克服しなければならぬ。彼はいま現に在る自分とは別の存在にならなければならない。ところで、己れがすでにそれであるところのもの（主人としての存在）にいつまでも執着している戦闘的な者としての主人とは対照的に、労働する者としての奴隷は、自己を変えることができるのであり、実際、自己の労働を介して変化してゆく。

主人の人間的な行動は、結局は自己の生命を危険にさらすという点に帰着する。ところで、生命の危機というものは、いつでも同じである。いま問題なのは、一命を賭するというその行為であって、石の斧であろうと機関銃であろうと、どちらにしてもたいして重要ではない。だから、ある日石の斧ではなく機関銃を生産するよ

うになるのは、闘争そのものでも、また生命を危険にさらすことでもなくて、まさしく労働にほかならない。純粹に戰闘的な主人の態度は、幾世紀も通じて変化することがなく、このため主人は、何らの歴史的变化を生み出しえない。もしも奴隷の労働がないなら、「最初の」闘争は、とめどもなく繰り返されることになる。そしてそのなかには、何の変化もないであろう。この闘争は、主人のうちに何の変化も起こさせないであろう。かくして、ここでは人間において、人間を通じて、また人間にとって何ら変化することはないのである。そこで世界は、依然として自己同一的で、しかも自然のままであつて、人間的な歴史的世界ではないであろう。

労働によつて創造される状況は、これとまったく異なっている。労働する人間は、所与的自然をつくり変える。それゆゑ、労働する人間が自己の行為を繰り返すとき、彼はそれを異なつた条件のもとで繰り返すわけで、このため彼の行為自体はもはや異なつたものであろう。人間は最初の石の斧を作つた後、これを使用してみて、二つ目の石の斧を作ることができ、この斧は二つ目という点で最初の斧とは別の、もつと改良されたものになっているであろう。生産は、生産手段を改変する。手段の改変は、生産を単純化する、等々。かくして、労働があるところには、必然的に変化があり、進歩があり、歴史的な発展がある¹⁾。

歴史的發展とは、このようなことである。というのも、労働に基づいて変化するものは、自然的世界ばかりではなく、なおとりわけ人間自身もそうだからである。人間は、最初は、自己の現存在の自然的・所与的な状況に従属している。人間は、確かに、威信を求めての闘争にさいして自己の生命を危険にさらすことによつて、この所与的状況のうゑに自己を高めることができる。だが、この賭けにおいて人間は、あえて言えば、常に同一の状況のままにあるこれらの条件の全体を否定する。すなわち、人間はこうした状況を何ら修正することなく、これらを一括して否定するが、この場合の否定は常に同じである。したがつて、この否定という行為において、またこの行為によつて、人間が創造する自由は、所与の個別的な形態に従属しない。労働において、また労働によつてもたらされる否定を介して、所与的な状況のうゑに自己を高めることによつてのみ、人間は空間および時間に応じて異なる具體的なものに接触することができる。このようなわけで、人間は世界をつくり変えることによつて、自己自身をも

変えるのである。

歴史的な発展の図式は、それゆえ次のようになる。

未来の主人と未来の奴隷は、両者とも最初は、彼らから独立した所与的で、自然的な世界によって規定されている。そのため両者は、まだ真に人間的で、歴史的な存在者ではない。次いで、自己の生命を危険にさらすことによつて主人は、現存する自然のうえに、自己の（動物的な）「自然」のうえに、自己自身を高め、人間的存在者となる。すなわち、自己の意識的な否定する行為において、またその行為によつて、自己自身を創造する存在者になるのである。そこで主人は、奴隷に労働することを強制する。奴隷はこの現存する世界を変える。それゆえ、奴隷もまた同様に自然のうえに、また自己の（動物的な）「自然」のうえに自己を高めるのである。というのも、奴隷は自然をその現存のものとは別のものに変えることができるからである。確かに奴隷は、主人と同様に、また人間が一般にそうであるように、現実の世界によつて規定されている。ところが、この世界がいまや変えられてしまったために、奴隷は同じように自己自身を変える。世界を変えた者がまさに奴隷であつたがゆえに、自己自身を変えるのも奴隷である。これに対して主人の方は、ただ奴隷によつて自己を変えただけである。それゆえ、歴史的過程、人間的存在者の歴史的生成は、労働する者としての奴隷の仕事であつて、戦闘する者としての主人の仕事ではない。なるほど、主人がいなければ、いかなる歴史も存在しなかつたであらう。だが、このことは主人がいなければ奴隷は存在せず、このため労働もなかつたであらう、との理由からにすぎない。

それゆえ、繰り返して言えば、奴隷は、自らの労働により自己を変えて、現に在る自己とは別のものになることができる。すなわち、彼は最終的には奴隷であることをやめることができる。労働は、二重の意味で形成 (Bildung) と解される。すなわち、一方において、労働は世界を形成し、つくり変え、人間に一層適応したものにすることによつて、これを人間化する。他方において、労働は人間をつくり変え、形成し、教化する。つまり、労働は人間が自己について自らいだいている理念ではあれ、最初は、抽象的観念ないし理想でしかないこの理念に、人間を一層適合せしめることによつて、人間化をはかるのである。それゆえ奴隷は、最初は、この所与の現存

的世界において、臆病な「本性」をもっており、このため権力者としての主人に服従しなければならなかったとしても、だからと言っていつまでも同じ事情であることを意味しない。奴隷は、自らの労働により他者になることができ、また世界も、奴隷の労働を介して異なったものとなりうる。このことは、まさしく世界史が示し、最終的にはフランス革命とナポレオンが示すように、実際に生起したことである。

こうした労働による人間の創造的な教化（形成）は、歴史という人間の時間を創造する。労働とは時間なのであり、それゆえ労働は、必然的に時間のなかに存在せざるをえない。かくして労働は、時間を要求する。奴隷に存在の変化が起きて、これがため奴隷は、死の不安にうち克つことができ、これを介して自己の恐怖、主人に対する畏怖を克服することができるようになるのだが、奴隷のこの存在の変化は、長くつづき痛ましい。さしあたって奴隷は、自らの労働により、自己の自由という抽象的理念へと自己を高めたのであったが、最初のうち彼は、この理念を実現するにはいたらない。というのも、奴隷はいまだこの実現を目指してあえて行為するだけの勇気がないからである。すなわち、奴隷はあえて主人に対して戦いをいどみ、自由をめぐる闘争において自己の生命を賭けるだけの勇気がないからである。

こうして奴隷は、自由を実現するに先立つて、一連のイデオロギーを仮定し、このイデオロギーによって彼は、自己自身と自らの奴隷たることを正当化しようと試み、さらに自由という理想と奴隷たる境地という事実とを宥和させようと企てる。

これらの奴隷のイデオロギーのうちの最初のものは、ストア主義である。奴隷は、単純に、自分が自由であることを知ることによって、すなわち自由という抽象的理念をもつことによって、自分は実際には自由である、と自分に信じこませようとする。現存在の**実質的な条件**などは、ここでは何ら重要な意味をもたないであろう。すなわち、ひとがローマ皇帝であろうと奴隷であろうと、富めるにしろ貧しきにしろ、病気であろうと健康であろうと、大した問題ではない。ここでは、自由の理念をもつだけで十分なのである。あるいは、もっと的確に言うくと、現存在におけるどんな**所与的条件**からも自立し、絶対に独立している、との理念をもつだけで十分である。（余談なが

ら付言すると、このところから、ヘーゲルが第V章で語っているストア主義の近代版が生じることになる。すなわち、ここでは自由は、思想の自由と同一視される。ひとがそこにいて自由に語り合えるような国家は、自由であると呼ばれる。このような自由が保障されるかぎり、この国家内には改革されるべきものは何ら存在しない、と見なされる。

一見すると、きわめて満足すべきものにみえるこのストア主義的な解決に人間はここを留めなかつた、という事実に対するヘーゲルの批判、あるいはもつと的確に言うと、この点に関するヘーゲルの説明は、説得力に欠けるというか、奇異にみえるかも知れない。人間がストア主義を放棄するのは、彼がストア主義者であれば、自己に退屈するからだ、とヘーゲルは言う。ストア主義的イデオロギーは、奴隷の無為を正当化するために、つまり自己の絶対自由の理想を実現するにあたって闘争することを当人が拒否したことを正当化するために、考案されたものであつた。だから、このイデオロギーは、人間が行為することを妨げることになる。つまり、このイデオロギーによつて人間は、語ることで満足せざるをえないようになる。それにしても、単に語らいでしかない語らいは、どんなものであれ、つまるところは人間を退屈させることになる、とヘーゲルは言うのである。

この反論、あるいはこの解釈は、一見したところ、事態を単純化しているにすぎないようにみえる。が、実は、それには深い形而上学的な基礎があるのである。人間は、現存するところの存在者ではない。つまり、人間は存在の否定を介して無化する無である。ところで、存在の否定とは行為のことである。このようなわけで、「人間の真の存在は、むしろその行為である」と、ヘーゲルは言うのである。それゆえ、行為しないことは、真に人間的な存在者として存在することではない。それは存在 (the *sein*) として、所与的で、単に自然的な存在者として、そこに存在するだけにほかならない。したがつて、それは、墮落すること、畜類と化することを意味する。この形而上学的な真理は、退屈という現象を通じて人間に開示されることになる。たとえば、事物のごとく、動物のごとく、天使のごとく、自己自身と同一のままに留まり、否定せず、自己否定しない人間、すなわち、行為しない人間は、退屈している。つまり、人間だけが退屈することができるのである。

それはともかくとして、人間に何ものかを求めるよう仕向けるのは、ストア主義的饒舌によつてもたらされた退屈にほかならない。実際、人間が充足されるのは、行為によつてだけである。ところで、行為することは、実在するものをつくり変えることである。また実在するものをつくり変えることは、現存する所与的なものを否定することである。奴隸の場合において、実際に行爲することは、奴隸たることの境涯を否定すること、すなわち主人を否定すること、したがつて主人との闘争において、己れの生命を危険にさらすことにほかならない。奴隸は、またあえてそれを実行しようとはしない。だが、退屈にほだされて奴隸が行爲するとき、彼は言わば自己の思惟をはたらかせることで充実した気分になる。奴隸は、自己の思惟をもつて現存する所与的なものを否定せんとする。こうしてストア主義的な奴隸は、懷疑的・虚無的な奴隸になる。

ここに生じた新しい態度の頂点は、独我論である。すなわち、ここでは自我でないところの一切のものの価値および当の実在性は否定され、この否定の純粹に抽象的な、言葉のうえだけの特徴は、この否定の普遍性と過激性によつて補われることになる。

それにもかかわらず、人間は依然としてこの懷疑的・虚無的な態度のうちに定着することができない。人間がどうしてもそこに定着してられないのは、実を言うと、本人が自己の現存在自体によつて自己矛盾に陥るためである。——世界および他の人間の価値や存在が否定されるとき、いったいなぜ、またいかにして生きられようか。かくして、ニヒリズムを真剣に身をもつてひき受けようとすると、そのことは、自殺行為にほかならず、行為することを完全にやめること、したがつてそれは生きることを停止することにほかならない。しかし、ラディカルな懷疑主義者はヘーゲルの関心をよび起こさない。というのも、このような懷疑主義者は、定義上、自殺行為によつて消え去るほかないからである。つまり彼は、存在することをやめ、その結果として、歴史的発展の媒介者としての人間の存在者であることをやめてしまうからである。ヘーゲルの関心が向けられるのは、生きながらえているニヒリストだけである。

ところで、生きながらえているニヒリストは、結局は、自己の現存在のうちに含まれている矛盾を認めねばなら

ないことになる。一般的に言うると、矛盾の意識こそ、人間の・歴史的発展の動因となるものである。矛盾を意識することは、必然的にそれを取り除きたいと欲するものである。それにしても、実際には、行為を通じてこの所与的な現存在に變更を加え、それをつくり変えるのでなければ、この所与的な現存在のかかえる矛盾は廃棄できないであろう。だが、奴隷の場合においては、現存在をつくり変えることは、また主人と闘争することを意味する。ところが、奴隷はいまそうしようとは欲しない。それゆえ、奴隷は、新しいイデオロギーによって、懷疑主義者の現存在のうちのこの矛盾を正当化しようと試みる。なおこの矛盾とは、要するに、自由の理念ないし理想と、奴隷たることという現実性とのあいだの矛盾のことで、ストア主義者のかかえる矛盾、すなわち奴隷の矛盾にほかならない。この第三の、そして最後の奴隷のイデオロギーが、キリスト教のイデオロギーである。

奴隷は、目下のところ、自己の現存在のかかえる矛盾の性格を否定はしない。が奴隷は、どのような存在にも必然的にして不可避的に矛盾が含まれている、と主張することによって、それを正当化しようと試みる。この目的のために奴隷は、自然的・感覺的な世界の「彼岸」(Jenseits)にあるもう一つの「他の世界」を仮定する。この世において彼は奴隷であり、自己を解放するために、何もしない。が、奴隷のといった態度は正しい。というのも、この世においては、すべてのものが奴隷状態(Knechtschaft)でしかなく、だから主人もここでは、奴隷と同じように、まさに奴隷でしかないからである。だが、自由はかつてのストア主義や懷疑主義におけるように、空しい語でも単なる抽象的な理念でもなければ、実現されざる理想のときものでもない。自由は現実的なものであり、それも彼岸において現実的なものである。それゆえ、人間は彼岸に關与するかぎり、すでに自由であり、この彼岸によって、また彼岸を感覺的な世界のうちへ介入させることによって解放されている以上、主人と闘争を交える必要はないのである。ここでは、ひとは神によって承認されているがゆえに、主人によって承認してもらわんがために闘争をいどむ必要はない。かつての懷疑主義者にとつてと同じように、キリスト教徒にとつてもやはり無常で、無価値なこの世界において、自由の身とならんがために闘争をいどむ必要はない。彼岸においては、真に重きをなすこの唯一の世界においては、ひとはすでに解放されており(神に仕える奴隷という点で)、誰もが主人と同等に

なっている以上、もはや行為し、闘争する必要はない。それゆえ、ひとはストア主義的態度を維持することができるのであり、しかも今度は正当の理由があつてのことである。退屈するということもない。というのも、ひとはいまや永遠に同一のままに留まりはしないからである。すなわち、ひとは変化し、また変化していかなければならない。すなわち、現実の経験の世界のうちに現存在するものとしての自己を超えて自らを高めんがために、依然として近づきたい彼岸というこの超越的世界に到達せんがために、ひとは絶えず自己をのり超えていかねばならないからである。

それゆえ、キリスト教徒は、闘争せずして、またさしたる労苦もなく、奴隷の理想を実現することになる。すなわち、キリスト教徒は、神において、また神を通じて（あるいは神にとつて）、主人との同、等、性、を獲得する。不平等性は、ここでは幻影ではない、とみられる。それは、あたかも主人たることと奴隷たることとが交互に支配することの感覺的世界の一切のものが幻影ではないのと同じである。

これは、確かに巧妙な解決ではある、とヘーゲルは言いたいのであろう。が、次の点にはいささかも驚嘆しない。すなわち、人間が幾世紀ものあいだ自己の労働に対するこの敬虔な報酬によつて、自己自身が「充足され」といふと信じてることができたこと、このことは、「ヘーゲルからみれば」何ら驚嘆すべきことではないのである。だが、これらすべては、真実であるには、あまりにきれいでありすぎ、あまりに単純すぎ、あまりに安易すぎる、とヘーゲルは付言する。実を言うと、人間が奴隷となつたのは、自己の生命を賭けることを拒否したからであつた。だから、奴隷は主人との闘争において自己の生命を危険にさらす覚悟ができていないかぎり、つまり自分の死の觀念を受け容れないかぎり、奴隷は依然として奴隷であることをやめないであらう。血の闘争なき解放というものは、それゆえ形而上学的に不可能である。この形而上学的に不可能なることが、またキリスト教的イデオロギーそのものにおいても開示されている。

確かに、キリスト教的奴隷は、もう一つの「他の世界」と、超越的な神との現存在を受け容れないかぎり、自分が主人と同等であるとは主張しえないであらう。ところが、この超越的な神は、必然的に主人であり、しかも絶対

的な主人である。かくして、キリスト教徒は、ただひたすら神聖なる主人に仕えんがために、人間の主人から自己を解放するのである。キリスト教的奴隷は、少なくとも彼の觀念のなかでは、人間の主人から解放されている。しかし彼は、もはや主人をもたないけれども、なおも奴隷であることをやめない。彼は主人なき奴隷であり、奴隷そのものであり、奴隷たることの純粹な本質である。この「絶対的な」奴隷たることの境地が、同じように絶対的な主人を生み出す。彼が主人と同等であるのは、まさに神の前にいてである。だから、この場合の奴隷は絶対的な奴隷たることにおいてでなければ、主人と同等ではないのである。それゆえ、奴隷は依然として主人に仕える従僕に留まり、彼はこの主人の名誉と悦楽を思つて、労働するのである。いまやこの新しい主人は、ちょうど新しいキリスト教的奴隷が、この主人を前にして異教的〔非キリスト教的〕奴隷以上に奴隷である、と言われるような具合に、存在することになる。

奴隷がこの新しい神聖なる主人を受け容れるのは、かつて人間の主人を受け容れたときと同じ理由により、すなわち死に対する恐れのためにはかならない。奴隷が自分としては最初の奴隷たることの境地を受け容れた、と言うよりむしろ、それを生み出したのは、この奴隷たることが、彼の生物的な生命の代償だったからである。奴隷がさらに第二の奴隷たることを受け容れる、と言うよりむしろ、それを生み出すのは、それが自己の永遠の生命の代償であるからである。というのも、「二つの世界」と人間の現存在の二重性のイデオロギーの主要な動機は、いかなる代償を払つても生きんと欲する奴隷的な欲望だからであり、そしてこれこそ純化されて永遠の生命を求めんとする欲望となるのである。キリスト教は、要するに、奴隷が無に直面し、自己の無を前にしての不安から生じたのである。すなわち、ヘーゲルにとつては、死つまり有限性の条件という人間の現存在の必然的な条件に耐えることができないために生じた、とみられる。³⁾

したがつて、キリスト教的イデオロギーの不十分な点を廃棄すること、絶対的な主人および彼岸から解放されること、自由を実現し自立して自由な人間の存在者としてこの世に生きること——これらすべてのことが可能であるのは、もつぱらひとが死の觀念を受け容れ、したがつて無神論を受け容れるという条件においてのみである。キリ

スト教の世界の全発展は、人間存在のかかえる本質的有限性を無神論的に自覚することへと向かう歩みにほかならない。ただこうして、もっぱらキリスト教神学を「廃棄すること」によって、人間は決定的に奴隷であることをやめ、キリスト教を生み出した自由というこの理念を実現することになる（なおこの場合の自由は、これまで抽象的観念、すなわち理想に留まっていたのである）。

これこそ、フランス革命において、またこの革命によって遂行されたものである。なおフランス革命は、キリスト教の世界の発展を完成し、第三の歴史的世界の端緒を開くのであるが、この歴史的世界においてやつと実現された自由が、ついに哲学によって、すなわちドイツ哲学によって、それも、最終的には、ヘーゲルによって、概念的に把握される（*begriffen*）ことになる。ところで、革命がキリスト教を実際に廃棄することをやり遂げるためには、キリスト教の理想が、さしあたり世界の形態のもとに実現されていなければならぬ。というのも、ひとつのイデオロギーが人間によって克服され、「止揚され」うるためには、人間はまずは自分が現に生きている現実の世界において、このイデオロギーの実現を経験していなければならぬからである。それゆえ、問題なのはまず次の点を知ることである。すなわち、主人と奴隷のあいだの闘争にいたることもなく、またいわゆる革命にいたることもなしに、いったいどうして主人たることの異教的〔非キリスト教的〕世界が、奴隷たることのキリスト教的世界になることができるのか、という点を知ることである。というのも、もしこういう事態が起きていた場合には、奴隷は自己の生命を賭けて闘争する自由な労働する者になっているであろうからである。そしてこのような場合には奴隷は、奴隷であることをやめてしまい、その結果、本質的に奴隷的なキリスト教の世界を実現することはできなくなってしまうからである。

ヘーゲルは、この問題を、現象学第VI章A節において解決する。そこで、彼がそこにおいて述べている点を、次にみることにしよう。

ヘーゲルは、『精神現象学』において、異教的〔非キリスト教的〕国家の生成については語っていない。そこで、ここではすでに形成された国家として、この国家を検討することにしよう。

非キリスト教的社会といふこの国家の本質的特徴は、それが主人の国家であり、主人の社会である、といふ事実によつて規定される。この非キリスト教的国家が市民として承認するのは、ただ主人だけである。戦争を遂行する者だけが市民であり、また市民だけが戦争を遂行する。社会および国家の片隅で生きている奴隷に対しては、労働が割り当てられる。かくして、国家はその全体からみて主人の国家である。この国家は、国家の存在の意味を、その労働のうちにはなくその威信のうちに見出す。さらに言えば、この国家は、相手の国家に、他のすべての国家に、こちら側の自治権および覇権を承認させようとして敢行する威信を求めての戦争のなかに、自己の存在の意味を見出すのである。

さて、ヘーゲルによると、右の結果として、戦争する以外に能なき主人の非キリスト教的国家は、ただ人間存在の普遍的な境地しか承認することができず、それ以外のことを相手に承認させることも実現することもできなくなり、かくして個別的な境地は、本来の社会および国家の片隅にとり残されたままになる。

個別性 (Einzelheit) と普遍性 (Allgemeinheit) とのこの対立は、ヘーゲル哲学において根本的なものである。ヘーゲルの解釈に従つて、歴史が主人たることと奴隷たることとの弁証法として解釈されうるとすれば、歴史はまた人間存在における個別的なものと普遍的なものととの弁証法としても理解されうることになる。さらに加えて、主人たることが普遍性に対応し、奴隷たることが個別性に対応するがゆえに、右の二つの解釈は相互に補ひ合うことになる。

ここにおいて意味していることは、次のようなことである。

人間は、最初から承認 (Anerkennung) を求める。人間は、自分自身にひとつの価値を賦与するだけでは満足しない。むしろ人間は、自分自身の価値であるこの個別的な価値が、万人によつて、普遍的に承認されることを欲する。

言いかえると、人間が真に「充足」され、歴史が終わりを迎えるために、ただ次のことが成就されるのでなければならぬ。すなわち、各人のまったく個別的・个性的・個体的な価値が、それとして、まさにその個別性にお

いて、万人により、国家そのもののうちに具体化される普遍性によって承認されることはもとより、さらに国家の普遍的な価値が、個別者そのものにより、すべての個別者によって承認され実現されることになる、そのような社会および国家が形成されるのでなければならぬ。ところが、このような個別性と普遍性との総合であるような国家は、個別者と普遍者との総合が、主人たることと奴隷たることとの総合でもある以上、主人と奴隷との対立が「廃棄」された後でなければ不可能である。

主人が奴隷に対立するかぎり、主人たることと奴隷たることという二つの境地が存在するかぎり、個別者と普遍者との総合は実現されえないから、人間存在は決して「充足」されることはないであろう。それは、奴隷が普遍的に承認されないからというだけではない。また主人自身が、自分を承認してくれる一部の者である奴隷を承認しないために、真に普遍的な承認を達成しえないという理由のためばかりでもない。この総合が不可能であるというのは、主人の方が、人間における普遍的な境地だけを実現させ、巧みに承認させるのに対して、奴隷の方は自己の存在を純粹に個別的な価値に還元しているからである。

主人は、自己の生命を賭することにおいて、またこの賭けによって、自己の人間の価値を基礎づける。ところで、この賭けはいたるところに、いつでも万人においてあり、常に同一である。自己の生命を賭ける人間は、自己の生命をただ危険にさらしたというこの行為だけでは、同じように危険を冒した他のすべての人間と何ら違いがない。闘争によって基礎づけられた人間的価値は、本質的に普遍的で、「没個性的」である。このようなわけだからこそ、人間が威信を求める戦争において国家のために自己の生命を危険にさらすという事実だけに基づいて人間を承認する主人の国家は、市民としての人間のうちに純粹に普遍的な境地しか承認しないのである。なお、このような国家の市民は、だれかれ不特定な一市民である。国家によって承認された市民であるかぎり、その者は他のだれかれとも区別されることなく、ひとりの匿名の戦士であり、だれそれという特定の間人ではない。国家の首席でさえも、普遍者たる国家の不特定の一代表者でしかなく、本来の意味での個体ではない。すなわち彼は、その活動という点で国家の道具でしかない。これに対して、国家は、彼の個性的で、個別的な意志の道具となるものではな

い。要するに、古代ギリシアの都市國家の僭主は、近代的・キリスト教的・ロマン的な意味での「独裁者」ではない。この僭主は、自己の個性性を実現し承認させることを目指して、自己の個性的な意志によって國家を創造するナポレオンのような皇帝ではない。非キリスト教の國家君主は、現存する所与的國家を受け容れるが、彼自身の価値、つまり彼のまさに實在さえも、この現存在の普遍的な境地であるこの國家の道具にすぎないのである。このようなわけで、非キリスト教徒である主人は、決して「充足」されることはない。かくしてただ個体だけが、「充足」されうるであろう。

奴隷の存在に関して言えば、それは純粹に個別的な境地に局限されている。労働によって基礎づけられた人間的価値は、本質的に個別的であり、「個性的」である。労働による労働する者の教化形成 (Bildung) は、労働が遂行される具体的な条件、すなわちまさにこの労働自体に基づいて、空間のなかで変化し時間のなかで変更が加えられる諸条件に依存している。それゆえ、人間の相互間にある差異が確定され、「個別性」および「個性」が形成されるのは、結局はまさに労働によつてであると言える。かくして、自己の「個性」を自覚し、「個人主義的」イデオロギーを考案するようになるのもまた、戦闘する者としての主人ではなく、むしろ労働する者としての奴隷なのである。そして、このイデオロギーにおいて絶対的な価値は、普遍性、つまり國家それ自体とか市民そのものに帰属せられるのではなく、むしろ個別性ないし個人的な「個性」に帰属せられるのである。

しかしながら、他者によつて、また國家によつて、また主人たることそれ自体によつて普遍的に承認されるものは、労働でもなく、労働する者の「個性」でもなく、むしろせいぜい没個性的な労働の所産にすぎない。奴隷が依然として奴隷のままに留まって労働するかぎり、すなわち奴隷が自己の生命を賭することをしないかぎり、また自己の個性的な価値を國家に認めさせるために闘争をいどまないかぎり、また社会的生活のなかに積極的に介入しないかぎり、彼の個別的な価値は、依然として純粹に主観的なままに留まることになる。すなわち、奴隷の個性的な価値を承認するのは、ひとり奴隷だけである。だから、奴隷の価値はただまったく個別的である。個別者と普遍者との総合としての個性性は、奴隷においても、主人の場合と同じように、実現されない。このようなわけで、また

もう一度繰り返すことになるが、個性性における個別性と普遍性との総合であつて、しかも人間を真に「充足」させるものであるこの総合は、主人たることと奴隷たることとの総合的「廃棄」において、またこの「廃棄」によらなければ、実現されえないのである。

さて、いまいちど非キリスト教国家、つまり労働せず戦闘する者としての主人の都市国家に立ち帰ろう。

この国家は、他のどんな国家とも同じように、ただ市民の行為だけに關心をよせ、それ以外のものを承認しないが、なおここで市民の行為とは戦闘的行為だけに限られる。それゆえ、この非キリスト教国家が市民のうちに承認するのは、ただ人間存在の普遍的側面だけである。とは言つても、個別的な境地が絶対的に排除されるわけではなく、また排除されえもしない。

実のところ、ここでの主人は、ただ奴隷の主人で、戦闘する者としての国家の市民であるだけではない。主人は、また必然的に家族の一員でもある。そこで非キリスト教的な主人においては、彼の現存在の個別的な側面は、まさに家族に属することになる。

人間は、その家族のなかでは、不特定のある主人ではなく、またひとりの戦闘する者としての市民でもない。むしろ、彼は父であり夫であり、息子である。それも彼は、この父でありこの夫であり、またしかじかの人間であり、ひとりの「個別者」である。ただし、家族のなかでまた家族によつて承認される主人の個性性は、真に人間的とは言えない。というのも、実際、労働しない非キリスト教的な主人にとつては、人間的で、しかも人間性にあざわしい行為は、闘争という戦闘的な行為に帰することになるからである。それにしても、家族のうちにあつては、何らの闘争もなければ、生命を賭すといったことも存在しない。それゆえ、家族そのものにおいて、またそれによつて承認されるのは、人間的行為 (Tat) ではなくて、ただ所与的な存在 (Sein) という静的存在だけである。それは、父や夫や息子や兄弟などといった人間の生物的存在の存在のことを指す。

ところで、ある存在者が行為すること、つまりそのもろもろの行為に基づいてではなく、ただその存在者が現に存在するということそれだけで、つまりその存在 (Sein) という単なる事実を理由として、この存在者に絶対的な価値

値を帰属させるということは、すなわちその存在者を愛することにはかならない。それゆえ、古代の家族において、また古代の家族によつて実現されるものは、まさに愛である、と言うこともできる。愛が、たとえば愛される者の行動といったもろもろの行為に依存するものではない以上、その愛はたとえ愛される者の死によつても終わりを告げることはありえないであろう。たとえば無為安閑たるなかにある人間が愛されるとき、その人間はまだ死んでもいないのに、あたかも死んだ者であるかのように見なされることになる。それゆえ愛のなかにある何ものも、つまり家族においてまた家族によつて個人に帰属させられた価値のうちの何ものも、死はこれを変えることはできない。このようなわけで、非キリスト教的家族のただなかでは、愛と死者の崇拜とが、その場を占めることになる。

それゆえ、個別的にしてかつ個人主義的な家族が、普遍的にしてかつ普遍主義的な非キリスト教的國家を必然的に補足するものとなる。ただし、非キリスト教的な主人は、自己の家族生活によつてほとんど「充足」(betriedigt)されたところがないが、それは彼が市民としての「自己」の現存在によつて充足されなかつたのと同じである。なるほど、主人の人間的な現存在は、國家においてまた國家によつて実現され承認されるが、しかしこの現存在は真に彼のものとはなっていない。すなわち、承認されるのは、実は彼ではないからである。が家族はと言えば、家族は主人の個性的で、個別的な現存在を承認するのである。しかし、本質的に無為安閑としたこの現存在は、真に人間的ではない。

闘争と労働という人間的行為が、ひとりの人間的存在者のうちで総合されないところでは、人間は決して十分に「充足」されることにはならないであろう。國家における単に普遍的というだけの行為の実現および承認が、人間を「充足」させないのは、ちょうど家族における彼の個性的で、個別的な存在の実現および承認が人間を充足させないのと同じである。

確かに、原理的には、家族に属する個別性の契機と國家に属する普遍性の契機との総合は、人間を充足させることができるであろう。だが、このような総合は、非キリスト教的世界においては絶対に不可能である。というの

も、家族と国家とはここでは相互に排他的であるが、しかし人間はその一方を欠いても済ませられないからである。

実際、家族にとって最高の価値とは、自然的な存在としての存在 (Sein) であり、家族の成員の生物的生命である。ところが、国家がこの家族の成員に要請するものは、まさにこの成員が自己の生命を賭けること、つまり普遍的な事柄に対して死することである。それゆえ、市民としての義務を果たすことは、必然的に家族の掟に背くことになり、その反対の場合も同じである。

非キリスト教的世界において、この葛藤は避けがたく、かつ解決不能である。すなわち、人間は自己の存在の個別性を放棄できないかぎり、人間は自己の家族を放棄することはできない。また人間は自己の行為の普遍性を放棄できないかぎり、人間は国家を放棄することもできない。かくして人間は、常にまた必然的に国家か家族かのいずれかに対して、罪を犯すことになる。この点こそ、まさしく非キリスト教的な生の悲劇的な性格をなすものである。

そこで、戦闘する者としての主人の非キリスト教的世界は、あたかも古代の悲劇の英雄のように、不可避的でもかも解決不能の葛藤のなかにあるのであって、しかもこの葛藤は、必然的にこの世界の死に帰着する、つまりこの世界の完全な崩壊に帰着することになる。この悲劇の展開がどのように生起するかを、ヘーゲルは『精神現象学』において、次のように記述している。

要するに、非キリスト教的世界が減亡するのは、労働を排除するからである。だが、この世界の崩壊の直接的原因をなすものは、奇妙なことに、女性である。というのも、まさしく家族の原理を代表するもの、すなわち社会そのものに敵対するあの個別性の原理を代表するものは、女性だからである。しかもこの個別性の原理の勝利は、国家すなわち本来の普遍者の崩壊を意味するものだからである。

さて、一方において女性とは、若者に対して感化を及ぼす。それも、まだ完全には自己の家族から独立しておらず、まだ完全には自己の個別性を国家という普遍性に従属させたことのない若者に対して、感化を及ぼすのであ

る。他方において、まさにこの国家が戦闘する国家である以上、最後にこの国家において権力を握るのは、この若者、軍人である若い英雄でなければならない。そこでこの若者が権力の座に就くや、この若き英雄（アレクサンドロス大王）は、彼の家族的で、女性的でさえある個性を主張し、これを貫ぬくのである。彼がここで目指そうとするのは、国家を自己の私有財産、つまり家族の世襲財産に改変し、さらに国家の市民をことごとく自己の臣民にすることである。しかも彼は、このことをうまく成就する。

それはなぜであるか。いかにも、ここでもまた非キリスト教的国家が労働を排除するからだ、とまたしても繰り返すことになる。唯一の人間の価値が、闘争と生命を賭することにおいて、またこの両者によつて実現される価値であるかぎり、国家の生命は必然的に戦闘的な生命であらざるをえない。すなわち、非キリスト教的国家は、絶えず威信を求めての戦争を遂行していなければ、人間的國家であるとは言えない。ところで、最も強力な国家が、徐々に弱体的な国家を呑み込んでゆくことになる、というのが戦争や野蛮な力の法則というものであろう。かくして、勝ち誇る都市は、次第に帝國へと変貌してゆき、ついにローマ帝國となる。

さて、母国となるこの都市の住民がここではないわゆる主人であるが、帝國を防衛するためには彼らの数はあまりにも少ない。皇帝はどうしても傭兵に頼らざるをえない。その結果、この都市の市民は、もはや戦争に参加しなればならない義務を負わなくて済むことになる。徐々にはあるが、やがてある一定の時代が経過すると、都市の市民たちはもはや戦争に加わらなくなる。まさにこのために、市民たちはもはや皇帝の個別主義に何ら抵抗することさえできない。これに対して皇帝の方は、市民としての彼らを「廃棄」し、自己の世襲領地に属する「個別者」つまり「私人」へと変貌させてゆく。

かくてつまるところ、古代の市民は権力者の奴隷となる。彼らはすでに奴隷であるからこそ、奴隷になるのである。実際、主人であること、それは闘争することであり、自己の生命を賭けることにほかならない。それゆえ、もはや戦争に参加しなくなった市民は、主人であることを放棄しており、このようなわけで彼らはローマ皇帝の奴隷となるのである。こうした理由により、彼らはまた自分たちの奴隷のイデオロギーを受け容れることにもなる。す

なわち、まず最初はストア主義、次いで懷疑主義、そして最後にはキリスト教を受け容れるのである。

ここでわれわれはようやく、われわれの関心をひいている問題を解決するところにまでたどり着いた。すなわち、主人は自己の奴隷のイデオロギーを受け容れたのである。主人たることの境地に立つ非キリスト教的人間が、いまや奴隷たることの境地に立つキリスト教的人間になった、しかも何らの闘争もなく、また本来の革命もなく、そうなったのである。闘争もなく革命もないと言うのは、主人自身が奴隷になったからである。あるいは、もっと正確に言うなら、擬似的奴隷になったと言つてもよい。もしそう言つてよければ、擬似的主人になったと言つてもよい。それと言うのも、彼らはもはや自己の生命を賭けることをしない以上、もはや真の主人ではなく、また彼らは他者に仕えて労働しない以上、真の奴隷でもないからである。彼らは、言わば主人なき奴隷、つまり擬似的奴隷である。彼らは真の主人であることをやめたことによつて、もはや真の奴隷をもたないことになる。すなわち、彼らは奴隷を解放し、こうして奴隷自身が主人をもたない奴隷、つまり擬似的主人となるのである。それゆえ、主人たることと奴隷たることとの対立は、ここでは「廃棄」されてはいる。しかしながら、それは奴隷が真の主人になつたからではない。この統一は、むしろ擬似的な主人たることにおいて達成されているのであり、それは実を言つと、擬似的な奴隷たること、つまり主人をもたない奴隷たることにはかならない。

この主人なき奴隷、この奴隷なき主人こそ、ヘーゲルがブルジョア、つまり私有財産家と呼ぶところのものである。私有財産家となることによつて初めて、都市の市民たるギリシアの主人は、平和を愛するローマ帝国のブルジョア、すなわちローマ皇帝の臣民となる。この皇帝もまた、彼自身としては、私有財産家たるひとりのブルジョアでしかなく、ローマ帝国が彼の世襲財産である。かくして奴隷の解放が遂行されたのも、この私有財産に基づいてのことであり、奴隷が自分の以前の主人と同じ財産家となり、ブルジョアとなつたのも、その基づくところはやはりこの私有財産だつたのである。

それゆえ、ローマ帝国はギリシアの都市とは対照的に、ブルジョアの世界である。そしてこの世界は、そのまま最終的にはキリスト教的世界となる。

ブルジョアの世界は、私権を詳細に仕上げる。ヘーゲルによると、これこそ、ローマの唯一の独創であると思われる。ローマの法思想の根本概念、つまり「法的人格」(rechtliche Persönlichkeit)の基本概念は、家族の個別主義の原理に該当するが、また同様に人間存在のストア主義的な把握に相当するものでもある。家族の場合と同じように、私権は、人間の行為には関与せず、人間の純粋で単純な存在に絶対的価値を与えるのである。ストア主義的な把握と同様に、「人格」に帰属された価値は、人間存在の具体的な条件には依存しない。すなわち人間は、常にどこにおいても「法人」であり、しかも万人が等しくそうである。私権の理念のうえに基礎づけられたブルジョアの国家は、ストア主義の現実的根柢となるものと言えるが、この場合のストア主義とは、抽象的理念としてではなく社会的・歴史的な現実性として捉えられる立場を意味する。

また、虚無的な懐疑主義についても、同様のことが言える。すなわち、この懐疑主義の現実的な基盤にしてその社会的・歴史的な現実性であるものが私有財産(Eigentum)である、と言える。独我論の立場に立つ奴隷は、自己自身以外のものに対しては真の価値と存在を帰属させないが、そのような立場に立つ奴隷の虚無的懐疑主義は、私有財産家のうちに再び見出されることになる。というのも、私有財産家は、一切のものを、国家そのものすら自分の所有する財産という絶対的な価値に帰属させてしまうからである。かくして、いわゆる「個人主義的」イデオロギーであるこの個別主義的イデオロギーの唯一の現実性が私有財産であるとする、この私有財産の理念に支配されたブルジョアの世界において初めて、右のイデオロギーは、現実的・社会的な力となることができると言える。

要するに、このローマ帝国のブルジョアの本質が、帝国自身のキリスト教的世界への変貌を説明することになる。しかも、このブルジョアの本質が、まさしくキリスト教の現実性を可能にするともに、キリスト教的理念とキリスト教的理想とを、社会的・歴史的な現実性へと変貌させることになるのである。その理由はこうである。

真に人間的存在者であるためには、(原理上、闘争もせず、また自己の生命を賭けることもしない)ブルジョアは、まったく奴隷と同じように、労働するのでなければならない。ところが、ブルジョアは、奴隷とは対照的に主

人をもたないがゆえに、他者に仕えて労働する必要はないのである。それゆえブルジョアは、自己自身のために自ら労働するものと思ひ込む。ところで、ヘーゲルの理解するところでは、労働が真に人間に固有の行為としての労働となりうるためには、もつぱら次のような条件に基づいて遂行されなければならない。つまり、労働がひとつの理念（ある「企て」）に基づいて遂行されなにかぎり、すなわち現存在するものとは異なつたものに基づき、それもとくに労働する者自身が現にあるものとは異なつたものに基づいて、労働が遂行されるのでないかぎり、労働は真に労働とはなりえないのであり、つまり人間に固有の行為である労働とはなりえない、ということである。そうであつたればこそ、奴隷は、主人とか、主人たることの境地とか、奉仕（Dienst）などの理念に支えられながら労働することができたのである。ところで、共同体とか国家の理念に支えられることによつて、労働することも可能である（この点こそ、ヘーゲルの意味での、問題の決定的な解決である）。すなわち、人間は国家のために労働することも可能であり、またそうでなければならぬ。ところが、ブルジョアはそのどちらをもなしえない。つまり、ブルジョアには、労働によつて奉仕することのできる主人がもはやいない。また国家というものも彼らには存在しない。というのも、ブルジョアの世界は、真の共同体をもたず、相互に孤立しあつた私有財産家の集団にすぎぬからである。

ブルジョアの問題は、かくして解決不可能のように見える。すなわち、ブルジョアは他者のために労働しなければならぬのだが、実際には、ただ自己自身のためにだけ労働することができるにすぎない。ところが、実を言うと、人間はこの問題をうまく解決することができる。しかも、それを再び私有財産というブルジョアの原理によつて解決するのである。ブルジョアは他者のために労働することはない。しかし、ただ生物的存在として捉えられた自己自身のために労働するのではない。彼らが労働するのは、「法人」としての、また私有財産家としての自己自身のためなのである。すなわち、彼らは貨幣となつた財産それ自身のために労働するのであり、また資本のために労働するのである。

言いかえると、ブルジョアである労働する者は、人間存在の断念（Entsagung）を前提とし、またそれを条件

づける。人間は私有財産とか資本の理念を目指して自己を投企することにより自己を超越し、自己をのり超え、自己自身のはるか彼方に自己を投企するのである。ところで、この私有財産とか資本は、実は財産家が生み出した成果でありながら、当人の手を離れて独立の存在となり、こうしてあたかも奴隷を隷属させた主人と同じように、この私有財産が当の財産家を奴隷にするのである。ただし、この場合の隷属ということがここでは、労働する者によって自覚され自由に受け容れられているという点が、かつての主人の場合とは違っている。なお付言するに、ヘーゲルにとつても、またマルクスの場合も同じように、ブルジョアの世界の中心の現象は、富裕なブルジョアによるところの、労働者とか貧乏なブルジョアの奴隷化ではなくて、むしろ資本による富者・貧者ともこの双方の奴隷化ではないか、とみられる。それはともかくとして、ブルジョアの現存在はこの断念を前提し、これを生み出し、そして養うのである。ところで、まさにこの断念が、二元論的キリスト教のイデオロギーのうちに反映しており、しかもそのさいこの断念が、このキリスト教のイデオロギーに新たな内容を、それも異教的でない特殊な内容を供給するのである。ブルジョアの現存在のうちに再び見出されるのは、このキリスト教的二元論である。すなわちそれは、私有財産家とか「法人」と呼ばれる者と、現実の生きた人間とのあいだの対立としてみられる。また、現実においては、貨幣とか資本によって代表されるころの、理念的・超越的な世界の現存在というかたちでもみられる。なおこの際、人間は貨幣とか資本に自己の行為を托し、そのために自己の感覺的・生物的な欲望を犠牲にすることになるのである。

キリスト教的彼岸の構造に関して言えば、それはローマ帝国において皇帝とその臣民とのあいだに実現された関係にならつて、つまり、すでにみたように、キリスト教のイデオロギーと同一の起源をもつ関係にならつて形成されている。すなわち、死の拒否とか、動物的生命つまり存在 (being) への欲望は、キリスト教においては、不死とか「永遠の生命」への欲望へと高められ純化されている。非キリスト教的の主人が自己の奴隷の側のキリスト教のイデオロギー、すなわち天国の王たる神という絶対的の主人の下僕となつて仕えるというイデオロギーを受け容れるのは、他でもないこの主人が、自己の生命を賭けることを放棄して平和なブルジョアとなつたため、自分は政治的

な活動によって自らを充足できるような市民、ではもはやないということを自認したからである。彼は、いまや自分が専制的皇帝の無抵抗な臣下であることを認める。それゆえ、彼があたかも奴隷と同じように、失うべきものを何ひとつもたず、逆に一切を獲得することになるのは、各々の個別者そのものの絶対的価値を承認する真に普遍的で全能の主の前にあつてすべての人間が平等である、との超越的世界を彼が想念しているからである。

主人の非キリスト教的世界が、なせいかにしてキリスト教的ブルジョアの世界になつたのか、その理由は以上のとおりである。

万人にとつていつの時代にも価値あるもの、つまり普遍性に対してだけ真の価値を帰属させる市民―戦闘する者である主人の宗教としての非キリスト教とは対照的に、奴隷の宗教、もつと正確に言うると、ブルジョア―臣民の宗教であるキリスト教は、いまとこのことという個別性に対して絶対的な価値を帰属させるのである。この態度の変化は、神がイエス・キリストのうちに受肉したという神話に明確に顯示されている。それはまた同じように、神は人間の現存在の普遍的な境地、すなわち社会的・政治的な境地によつて媒介されることなく、孤立的に捉えられた個々の人間と直接的に、そのまま関係するという理念のうちにも、明らかに示されている。

したがつて、キリスト教はまず最初は、市民―主人の非キリスト教的普遍主義に対する個別主義的な反動、それも家族的・奴隷的な反動である。だがキリスト教は、実際にはなおそれ以上のものである。つまりキリスト教は、個別者と普遍者との綜合、すなわち主人たることと奴隷たることとの綜合という理念をも含んでいる。言いかえると、キリスト教には個性の理念が含まれているということ、すなわち個別者における、また個別者による普遍的な価値および普遍的な現実性の実現という理念、および個別者の価値の普遍的な承認という理念が含まれているということである。なお、この場合の個別者だけが、人間に最高にして決定的な「充足」(Betriedung)をもち得ることができるものである。

なお言いかえると、キリスト教は非キリスト教的悲劇の解決を見出す。キリストの到来以降、もはや真の悲劇も存在せず、また不可避的な葛藤とか、まったく出口なき葛藤が存在しないのもこのためである。

いまや、問題全体は、個性性というキリスト教的理念を実現することであり、かくしてキリスト教世界の歴史は、まさにこの実現の歴史ということになる。

さて、ヘーゲルによると、彼の全面的に受け容れるキリスト教の人間学的理想は、キリスト教神学を「廃棄」しなければ実現不可能とされる。すなわち、キリスト教の人間は、神なき人間とならなければ、あるいはもし望むならば、神一人となるのでないかぎり、自分がなろうと望んでいるものに現実になることができないということである。キリスト教の人間は、最初自己の神のなかで実現されると思っていたものを、いまや自己自身のなかで実現しなければならぬ。実際にキリスト者であるためには、当人自身がキリストになるのでなければならぬ。

キリスト教の宗教によると、個別者と普遍者との総合である個性性は、人間の死後に、ただ彼岸においてまた彼岸によつてのみ、達成されるものである。

このような考え方が意味をもつには、人間が不死であることが前提されなければ不可能である。ところが、ヘーゲルによると、不死性は、人間存在の本質と矛盾するものであり、したがってキリスト教の人間学とも矛盾する。

それゆえ、人間の理想が実現可能となるのは、自己が死すべき人間であり、しかもそのことを自覚している人間によつて理想が実現されるような場合だけである。言いかえると、キリスト教の総合は、人間の死後に、彼岸において達成されるべきではなく、むしろ人間の生存中に此岸において達成されなければならない。このことの意味していることは、個別者を承認する超越的普遍者（神）が、世界のうちに内在する普遍者にとつて代わられねばならない、ということである。ヘーゲルによつて、この内在的普遍者とは、国家以外のものではありえない。天上の王国において神によつて実現されると仮定されるものは、ここ地上の王国において、国家のうちにまた国家によつて実現されなければならない。このようなわけで、この哲学者の想念のうちに「絶対的」国家（ナポレオン帝國）を指して、これこそ天上のキリスト教王国の表現そのものである、とヘーゲルは言うのである。

キリスト教世界の歴史は、それゆえ、この理想国家の漸進的な実現の歴史である。すなわち、この国家において人間は、個性性として——普遍者と個別者との総合として、主人と奴隷との、あるいは闘争と労働との総合として

——自己を実現し、ついに「充足」されることになるが、かかる理想国家の実現の歴史なのである。だが、この国家を実現しうるためには、人間は彼岸から眼を転じて、此岸に眼を向け、ひたすら此岸を目指して行爲するのなければならぬ。言いかえると、人間は超越というキリスト教的観念を除去しなければならぬ。このようなわけで、キリスト教の世界の発展は、二重のものとなる。すなわち、一方においては、「絶対的」国家の到来に対して社会的・政治的な諸条件を準備する現実的な発展があり、また他方には、天国を地上にひき下げることになる、超越的理想を除去するところの観念上での発展があるということである。この点はヘーゲルが述べているとおりである。

キリスト教神学を破壊するところのこの観念上での発展は、知識人の仕事である。ヘーゲルは、キリスト教的ないしブルジョアの知識人という現象に多大の関心を寄せている。それは現象学第Ⅴ章B節のなかで語られており、さらに第Ⅴ章全体がこの叙述のために割かれている。⁵⁾

この知識人が存続しうるのは、ひとえにキリスト教的ブルジョアの世界においてだけである。というのも、この世界では人間は、主人たりうることもなく、また奴隷をもたず、闘争もせず、さりとて自ら奴隷にならなくともよいからである。だが、それにもかかわらずこのブルジョアの知識人は、本来の意味の「ブルジョア」とは異なった存在である。というのも、この知識人が非—主人たるブルジョアと同様に本質的に平和主義者で闘争しないとしても、彼はやはり、自らは労働もしないという点で、ブルジョアとは区別される。それゆえ、この知識人は主人の本質的性格ばかりか、奴隷の本質的性格をも剝ぎとられている。

知識人は奴隷ではないがゆえに、キリスト教の本質的に奴隷的側面、すなわちその神学的・超越的な境地から自己を解放することができる。だが、また知識人は主人ではないがゆえに、個別者の境地、つまりキリスト教的人間の「個人主義的」イデオロギーを維持することができる。要するに、知識人は主人でも奴隷でもないがゆえに、——この「でない」という点で、また所与のどんな規定性をも欠いている点で——主人たることと奴隷たることとの要求されている総合をとにかく「実現」することができる。すなわち知識人は、この総合を表象することができるわけである。しかしながら、彼は主人でも奴隷でもないために、すなわちどのような労働も闘争も断念している

がゆえに、自ら見出したこの綜合を真に實現することはできない。すなわち、闘争もなくまた労働を介することもなく、知識人によつて表象されただけのこの綜合は、純粹に言葉の上だけのものにすぎないのである。

ところで、問題はまずこの綜合の實現、ということである。というのも、この綜合の實在性だけが、人間を「充足」させることができ、歴史を仕上げ、そして絶対的な学を確立することができるからである。それゆえ、觀念的な過程が現実的な過程と再び合体しなければならぬ。また社会的・歴史的な諸条件は、知識人のイデオロギーが實現されるような状態にあらねばならない。ところで、まさにこれこそが、フランス革命のさなかに生じたことであつた。そしてこの革命の経過のなかで、啓蒙時代の知識人によつて練りあげられた個性性という内在的觀念は、労働する者としてのブルジョアの闘争においてまたこの闘争によつて、實現されることとなつたのである。なお、そのさいに労働する者としてのブルジョアは、最初は革命家であつたが、次いで普遍的で等質的な国家（ナポレオン帝国）の市民となつたのである。

知識人によつて世俗化され、こうして實現されるものとなつたキリスト教の理念の實現も、闘争がなければ、つまり社会戦争なくしては、生命を賭することなくしては不可能である。これは、言わば「形而上学的」理由から確かである。實現せられるべき理念が、主人たることと奴隷たることとの綜合の理念である以上、労働の側の奴隷的境地が、主人を性格づけるところの生・死を賭けた闘争の境地と結合されるのでなければ、この理念の實現はありえない。すなわち、労働する者としてのブルジョアが「絶対的」國家の「充足」せる市民となるためには、まずは戦闘する者にならなければならない。言いかえると、労働する者としてのブルジョアは、自己が死すべき運命にあることを知りつつ、意識的・自発的に自己の生命を賭けることによつて、自らの現存在に死を導き入れるのである。なければならない。ところで、すでにみたとおり、ブルジョアの世界には主人は存在していなかつた。かくしてここで問題となつている闘争は、主人と奴隷とのあいだの闘争という本来の意味での階級闘争のごときものではありえない。ブルジョアは、奴隷でも主人でもない。むしろ彼は、資本の奴隷という点で、自己自身の奴隷である。それゆえブルジョアは、まずは自己を自己自身から自由に解放しなければならぬわけである。生命を解放に導く賭けと

なるものが、戦場での危険のごときものではなく、むしろロベスピエールの恐怖政治によってもたらされた危険という形態をとることになるのも、実はそのためである。革命家となった労働する者―ブルジョアは、自己のうちに死の境地を導き入れる状況を自分で創り出す。人間を決定的に「充足」させることになる終局の綜合の理念が実現されるのは、まさにこの恐怖政治によるほかないのである。

かくて恐怖政治において初めて、この「充足」が達成される国家が生まれることになる。この国家とは、『精神現象学』の著者にとっては、ナポレオン帝国である。そしてナポレオンそのひとこそ、完全に「充足」せる人間である。というのも彼は、自己の決定的充足においてまたその充足によって、人類の歴史的發展の経過を仕上げた人間だからである。ナポレオンこそ、本来の意味での人間的個体である。というのも、まさにこのひとを通じて、この個別者を通じて初めて、真に普遍的な「共同体」（国家）が実現されることになるからである。さらにまたこの個別者が、まさにその個別性自体において、万人から、普遍的に承認されることになるからである。ただし、彼に欠けているのはただひとつ、それは自己意識である。彼は完璧な人間であるが、自分がそうであることを、いまだ知らないのである。このようなわけで、このひとにおいてだけ人間が余すところなく「充足」していないのである。だからこそ、私がこれまで彼について語ってきたことを、彼は自分では語る、ことができないのである。

ところで、私がかく語ったのは、私がこの『精神現象学』においてそれを讀んだからである。それゆえ、言わばナポレオンの自己意識なるもの、それは『精神現象学』の著者ヘーゲルだと言える。完璧な人間とは、現に在るが、ままたの自己によって余すところなく「充足」された人間のことだが、このような人間は、現に在るがままの自己を知るとともに、余すところなく自己を意識している人間以外にはありえないがゆえに、人間の現存在の実現された理想は、『精神現象学』において、またそれによって万人に開示されたものとしてのナポレオンの現存在であると言えよう。

このようなわけで、ナポレオンにおいて頂点に達するキリスト教時代（第VI章B節）は、きわめて短い歴史の第三期（第VI章C節）によって仕上げられねばならないことになる。なお、この第三期とは、すなわちドイツ哲学の

時代であつて、この最後の時代は、『精神現象学』の著者であるヘーゲルにおいて頂点に達することになる。

それゆゑ、歴史的発展を完成し、これによつて絶対的な学を可能にする現象は、ヘーゲルによるナポレオンの「概念的把握」(Begriffen)にほかならない。かくナポレオンとヘーゲルとによつて形成されたこの二者一体の存在こそ、完璧な人間である。それは、現に在るがままの自己と、自己がさうであると知つてゐるものによつて、余すところなく、また決定的に「充足」された人間である。これこそ、イエス・キリストつまり神一人の神話によつて開示された理想の実現である。このようなわけでヘーゲルは、この書の第VI章を、「これこそ、開示された神である」、実在する、真のキリストである、……という語句で結ぶことになる。

ところでヘーゲルは、こう述べたことによつて、自分がいまや、キリストの理念のキリスト教的・神学的な解釈と対決せざるをえなくなつてゐることを知る。ヘーゲルは、自己の哲学つまり『精神現象学』とキリスト教神学との關係を語らなければならぬ。この神学が実際にはどのようなものであるかを、彼は述べなければならぬ。

これが、この書第VII章の中心をなす主題である。

〔注〕

- (1) 作られた対象は、物質的なこと、いま (hic et nunc) から独立してゐる觀念(「企て」)を具体化してゐる。このために、これらの対象は次々と「交換」されることになる。ここから、人間に固有の「経済的」世界が誕生することになり、この世界において、貨幣・資本・利子・給料などが現れることになる。
- (2) 動物もまた(擬似的)技術をもつてゐる。というのも、最初のクモはまず最初にクモの巣をめぐらせることで世界を変えたことになるからである。かくして、世界はある「企て」を実現する労働に基づいてのみ可能となる「交換」によつて、本質的に変化する(そして人間的になる)と言つた方がよいであらう。
- (3) 生命の賭けを含む闘争がなければ、すなわち死がなければ、本質的に有限なものがなければ、人間的(意識的で、語らう、自由な)現存在はありえない。「不死の人間」とは、「四角形の円」である。
- (4) さらに、普遍的な価値を実現する個別者は、もはや単なる個別者ではない。それは個体(＝普遍的・等質的の国家の市民)であり、個別者と普遍者との綜合である。同様に、個別者により実現される普遍者(国家)は、個体化される。これは、個体―国家あるいは国家―個体であり、普遍的な国家首席(ナポレオン)の人格のうちに具体化されており、賢者

(ヘーゲル)により開示されることになる。
(5) 実際、第V章の知識人(「世界における唯一」の存在者であると自ら信じ、またそういうふりをして、社会および国家のなかに生きている人間)は、ブルジョア的世界の各段階のうちに見出される。がヘーゲルは、このような人間を叙述するにあたって、とりわけ自分の同時代人を念頭においている。