自己意識はなぜ不幸でなければならないのか
――『精神の現象学』自己意識論にとっての和解の意味 ――

竹　島　あゆみ

序　承認から和解へ

『精神の現象学』を承認論という観点から見ようとするとき(1)、第Ⅳ章自己意識のB「自己意識の自由」という節は特別の意味をもつ。この節は「和解（する）Versöhnung, versöhnen」という語の、この書における初出箇所を含む(2)。そこでは、「不幸な意識の自己のうちへの真の還帰、あるいは自己との和解は、生けるものとなって実存のうちへと歩み入った精神の概念を、示すことになるであろう」（§207/122）(3)と語られている。もっともこの語は序文Vorredeにも出てくるが、序文は周知のように本文完成後に書かれているので、ヘーゲルの執筆の時系列上でもっとも早く出てきた箇所という意味ではここが初出といえる。しかも興味深いことに、このように「和解」という語は登場するが、実は〈和解〉の内実はここでは（そして自己意識章全体を通じて）未だ語られていない。

和解に関する叙述は先送りされているのに、なぜヘーゲルはここで「和解」という用語を出しておく必要があったのだろうか。また、なぜここにおいて、後の第Ⅶ章宗教中のC啓示宗教を待たずして、キリスト教の精神が語られるのだろうか。

我々はその理由を、前節A「自己意識の自立性と非自立性」、いわゆる主-奴論における承認論の構想が破綻したことを受けて、それとは異なる構想を早々と示しておく必要があったからだ、と考える(4)。そしてその新たな構想の鍵となる概念が和解であるとすれば、それの置かれる文脈は宗教的なものでなければならなかった。そしてさらに、『現象学』の後の展開において、宗教的な表象性をこえた和解の最終的な実現が、現実のそして同時代の共同体ではなく〈歴史〉にゆだねられるとすれば(vgl.§808/433f.)、自己意識の経験は、無-時間的な承認概念にではなく、歴史に裏打ちされたものにならねばならなかった(5)。「自己意識の自由」がストア主義と懐疑主義にはじまり、両者の統一の場面が不幸な意識として語られ、それがキリスト教の登場と重なるのはそういう意図があったからであろう。

もちろん異なるものの統一という点では承認も和解も同じである。『精神の現象学』全体の論述を通していえば、どこの局面にも、同一性-非同一性-同一性あるいは統一-分裂-統一という円環があって、しかもこの円環が積み重なる形で論は進んでいるのであり、どちらにせよ結局は絶対知において究極的な統一へと到達するのだから、承認も和解も同じだ、ということもできる。実際ヘーゲルの承認論を扱った諸論考において、多くの場合和解は広義の承認に含まれるものとして考えられている(6)。というのは論者が承認をヘーゲル哲学の重要な概念の一つとみなし、

特に『精神の現象学』では全体を貫く中心概念であるとする場合には、ヘーゲルのいう相互承認のテロスは宗教において和解という形で実現され、それがそのまま絶対知へ到ると考えられているからである(7)。

しかし我々の考えでは問題は次のことである。もし対立と統一、差異性と同一性をめぐる一つの統一的な運動が考えられているとするなら、それが承認と和解という概念に分節されることにどのような構造的な必然性があるのか。あるいは逆にそのような一貫した運動が承認と和解との統一によって成り立っているという理解は果たして妥当性を持つだろうか。実はヘーゲルは本来相容れない二つのことがらを一つにつなごうとしているのではないか。我々の理解によれば、承認はあくまでも社会的概念であり、その由来を近代自然法論にもつ(8)。ヘーゲルにおいてそれは他者の他者性を前提とし、異なる者同士が同一平面上で取り結ぶ水平的な関係である。それゆえそれは闘争・労働・所有・法といった社会的な文脈をその足場に持つ。それに対して和解はキリスト教に由来する宗教的概念である。それはもともとキリスト教神学においてはキリストの十字架における死によってもたらされる罪の赦しを意味していたが、ヘーゲルにおいても、究極的には神が人を赦すという垂直的な関係のうちにその実現を見る(9)。我々はこの二つの異なるものがつながれようとする地点、つまり承認が和解へと引き継がれようとする自己意識論A節とB節の間に、一つの〈断層〉を見ざるを得ない。このことを明確にするために、既に別の論文で展開した我々の自己意識論A節の解釈を簡潔に要約しておきたい(10)。

『精神の現象学』において意識と意識の外なるものとの関係を問題にしてきた意識章から自己意識章に移行したとき、意識は単なる対象意識を越え出て自己自身を知る意識、自己意識となっており、従って同時にその対象は自己となっている。ヘーゲルにとってこのような自己知は、自己を他者のうちに、他者を自己のうちに見ることである。それゆえ自己意識をめぐる問題は不可避的に実践哲学的、社会哲学的な問題――承認の問題を含む。だから自己意識章の前半（A節の終わりまで）では、ヘーゲルは社会的な問題圏に密着した議論を展開しており、そこでは自己意識の二重化は一人の個人対他の個人という対立関係に割り振られているばかりでなく、究極的には一つの身分（主人）対他の身分（奴隷）という社会的対立のうちに投射されている。そこでの課題はこのような対立関係をいかに解消するかということであった。そして解決の方向性は必ずしも一筋ではなかった。我々にはヘーゲルがそこで二つの道を模索していたように思われる。一方は社会構造自体の変革による解決であり、他方は自己意識自体の（しかし実質的には奴隷という片方の身分だけの）陶冶という形での解決である。自己意識章前半A節の主-奴論には、前者のようないわば〈未済の人倫構想〉があり、それは端的に言えば社会的文脈において承認を模索するものであった。ヘーゲルはここで「物」と「労働」を軸に社会を考えたうえで、そこからいかなる国家が成立しうるかを構想しようと試み、しかしそれは途中で放棄されている。それとともに『精神の現象学』内部で近代における人倫的共同体の成立を論じる視角も失われてしまった。このような国家論の模索とその放棄がなされたのが自己意識章のちょうど真ん中、A節「主であることと奴であること」の末尾においてであり、その意味でA節とB節との間には〈断層〉が見て取れる。我々は『精神の現象学』A節主-奴論を巡って以上のように主張した。

そのようにして承認の限界が自覚されたとき、和解が呼び込まれなければならなかった。「ストア主義・懐疑主義・不幸な意識」という「自己意識の自由」構想の特異性はこの事情抜きには理解し得ないと思われる。そのなかでも本稿では特に「不幸な意識」を問題にしたい。というのは上の問題意識からする限り、承認にとって替わる同一化原理としての和解という問題が顕在化してくるのは「不幸な意識」の段階だからである。

たしかに「不幸な意識」はストア主義（単純で抽象的に不変な自己意識）と懐疑主義（無限の自己否定の運動に巻き込まれる可変な自己意識）という、両方の自己意識の経験からその限界を自覚して出てくるものである。このプロセスは自己意識の陶冶の諸段階を現し、また同時にキリスト教の登場に到るまでのヘレニズムの時代という現実の歴史を暗示するものとして不可欠な叙述であろう。しかし主-奴論における二重性を（一つの意識の内にではあるが）直接引き継いでいるのは「不幸な意識」であり、それはヘーゲル自身が「前には主と奴という二人の個別者に割り当てられていた二重化がただ一つのもののうちに現れている」（§206/121）と述べているとおりである。だから自己意識の到達点がなぜ他ならぬ「不幸な意識」でなければならないのか、そしてそれがなぜ宗教的な色彩を帯びているのか、という必然性は、主-奴論の帰結から考えなければ十分には理解しえないように思える(11)。

実際、「承認」・「和解」という語自体が、ストア主義論及び懐疑主義論には登場してこない。第Ⅳ章自己意識内での用例の分布を見れば、Ⅳ-Aの主-奴論に「承認」は十四例、「和解」は無し、Ⅳ-B後半の不幸な意識論に「承認」は五例、「和解」は二例、そしてⅣ-B前半のストア主義論及び懐疑主義論には両方の語とも一例も見られない。

第1節　「不幸」な意識

自己意識章前半では承認をめぐって闘う自我も、労苦に喘ぐ奴隷の意識も、「不幸」ではなかった。彼らは自分の外に対立を見ていたのであり、他者との対立に苦しんでいたからである。そこでは二重性は異なる個別者、異なる身分に割り振られていた。ここに承認への希求が生まれる。しかしここにきて自己意識は「不幸」だといわれる。「不幸な意識とは自分が二重化された、ただ矛盾している本質であることを意識する意識」（§206/121）である。それが不幸なのは〈自分が分裂している〉からである。「この不幸な意識は自己のうちにおいて二つに分裂している」（§207/122）。換言すれば「不幸な意識」とは〈自分が分裂していることを知っている意識〉である。そしてその分裂を統一にもたらすのは、承認ではなくて和解という原理である。というのも、承認は身体的に区別された個別者の間での、あるいは二つの身分の間での、社会的文脈における自-他関係に関わるものであるが、和解は実は自己同一性を前提とし、究極的には自己への還帰、自己との和解へと到るのであり、宗教的文脈における自-他関係に関わるものだからである(12)。「不幸な意識の自己のうちへの真の還帰、あるいは自己との和解は、生けるものとなって実存のうちへと歩み入った精神の概念を、示すことになるであろう。というのは不幸な意識には既に、ひとつの不可分な意識でありながら二重の意識であるということが存するからである」（ebd.）。これが先に触れた「和解」という用語の初出箇所である。

そして自己意識の二重化は、ここでは〈自分が分裂していること〉だけでなく、〈分裂している自分〉と〈自分が分裂していることを知っている自分〉との二重化でもある。後者の境位が自己意識の「自由」の契機をなす。後者のいわばメタレベルの自己意識は究極的には「我々」と、そしてまた「絶対知」と同一の自己なのだが、そう設定することで分裂の解消は、『精神の現象学』の叙述の進展の中で予定調和的に完遂されることになり、またそれが（それのみが）和解の動く問題圏なのである。

自らの分裂を自覚することが自由のはじまりであるということを考えれば、「自己意識の自由」という節の中に「不幸な意識」があることの意味が明らかになる。それは不幸だから自由なのであり、自由だから不幸なのであり、いわばそれは不幸と引き替えに自由を得る。ヘーゲルが言おうとしているのは、地上は本当は神の国ではないから我々は不幸なのだけれども、しかしだからこそ神の国が地上にあると思う（あるいは神の国を地上で思う）ことができれば、自由になれる、ということのようである。問題は、この文の前半と後半とが正当に接続されているのかどうかということである。

とはいえ、そのような自由の実現は未だはるか先の話であって、この自己意識章の内で和解が成就するのではない。先の引用で「示すであろう」(wird...darstellen)と未来形で言われているように、和解の実現自体は第Ⅶ章宗教中の啓示宗教（キリスト教）まで、究極的には第Ⅷ章絶対知まで先送りされている(13)。

不幸な意識の二重性は、「単純で不変的な意識」と「多様で可変的な意識」との二重性である。自己意識の経験は、前者をストア主義において、後者を懐疑主義において経験したがゆえに、今や両者の統一としての自己を知っている。しかし統一とはいってもこれは「直接的な統一」にすぎないのであって、真の和解がもたらされるのではまだない。むしろこの意識は自分が両者の二重性であるがゆえに自分を可変的なものと見、それゆえ非本質的な意識と考えている。ここで注意すべきなのは、単に可変的な意識だから非本質的だとされているのではなく、可変性と不変性の両者を含むから可変的な意識であり非本質的だと言われている点である。それだからこそ、不幸な意識は自己の非本質性から自分自身を自由にすることを目指すことが可能になるのである。可変性-不変性、非本質性-本質性の二極を持つものとしての可変で非本質的な意識は、その二極性ゆえに、非本質性から本質性へと向かうベクトルを持つことができる。

ここから、自己意識の二重化が「不幸」だとされることの意味が今やいっそう明確にされる。「生の意識、生の定在や行為の意識は、ただこの定在や行為についての悲しみにすぎない。というのは、生のうちで意識はただ自分と反対のものを本質として意識しているにすぎず、また自分の無であることを意識しているにすぎないからである」(§209/122)。不幸な意識とは自己と自己の本質との分裂に悲しむ意識なのである。

「そこで意識はここ［自分が無であること］から出て不変的なものへと高まることに移っていく。しかし、このように高まること自身が自分自身の無であることを意識することであり、従って高まることがそのまま不変的なものとは反対のものについて、即ち個別性としての自分自身について意識することである」(§209/122f.)。不変的なものは自己の本質ではあるのだけれど、

そうであるがゆえに自己とは異なるものである。だからこそまた不幸な意識はそこへ向かって昇ろうとするけれども、それは自分の卑小さを思い知らされることでもある。不変的なものへ向かうことがそのまま個別性としての自己自身を意識することであるということが意識される。だがこの経験において生じているのはそのことだけではない。そこではまたここでの不変性に関して、それが実は「意識の中に歩み入って来る不変的なものは、まさにそれゆえに同時に個別性によって触れられており、ただ個別性と共にのみ現に在る」（§209/123）ということも生じてきている。

実はここで自己意識は決定的な跳躍点にさしかかる。今まで不幸な意識の非本質性の側面は「可変的wandelbar」と言われてきたのだが、ここに来てそれは「個別的/個別性einzeln/Einzelheit」という表現に変わる。ここでの叙述のニュアンスは、可変性をそのまま引き継いだ個別性のもつマイナスイメージを強調したものなのでうっかり見過ごしがちだけれども、ここには「不変的なもの」へと向かう意識こそが真の意味での〈個人〉を生み出すのだ、というヘーゲルの強い主張が隠されているように思われる(14)。この背景にあるのは、たしかにユダヤ教からキリスト教への移行であり、可変的なものの側からいえば個人の成立が、不変的なものの側からいえばキリストの受肉が、それぞれ実現するということである。しかしまた、そうだとすればヘーゲルは同時に、社会的な領域においては、そのような個人を可能にする共同体（後のヘーゲル自身の表現では市民社会-国家）がいかにして成立するかをも語らねばならなかったはずである。しかしその道は既に主-奴論末尾において断たれていた。

結局不幸な意識の二重性とは不変的なものと可変的なものないし個別的なものが、単に混在しているということではなくて、「個別性の現れてくるのが不変的なものに即してであり、また不変的なものの現れてくるのが個別性に即してである」（§210/123）という事態だということが明らかになった。これ以後、この個別性と不変性との関わりは次の三重の関係で現れてくるといわれる。

「第一に、不幸な意識自身は再び不変な実在に対立したものとして現れ、この意識はあの闘いの端緒に投げ返された。しかし、この闘いは〔以下の三重の〕関係全体の境位でありつづける。しかし第二に不変的なもの自身が自己においてこの意識に対して個別性を持つので、その結果、個別性が不変的なものの形態であることになり、それゆえ現存するものの在り方全体が不変的なもののほうへ移行していく。第三にこの意識はこの個別者としての自己自身を普遍的なもののうちに見出す。……この意識は精神となって、この精神のうちに自身を見出す喜びを得て、自分の個別性が普遍的なものと和解していることを自覚するようになる」（§210/123）。

最後にいわれている第三の段階はしかし、既述のように実際には第Ⅶ章宗教において成立するものであって、不幸な意識において第一の関係が「三重の関係全体の境位でありつづける」といわれるのはこの意味である。ここでも、和解が真の意味で成立するのは不幸な意識においてではなく、それは先送りされているのだということが示されている。

この三重の関係は非本質的な意識自身が形態を得た不変的なものとの統一を達成しようとしてとる運動としては、次の三つの様態をとる。

1純粋意識（黙想・心情・憧憬）、2現実的意識（労働と感謝）、3自己の対自存在を意識する

意識（根絶と赦免）。以下ではこの三つの様態について考察する。そのうえで、「不幸な意識」が自己意識章後半におかれ、「和解」という概念を提示しているのは、同章前半の主-奴論において中断された承認論的構想を、和解を軸とした新たな構想でもって代替するためであったということを示したい。

第２節　純粋意識（黙想・心情・憧憬）

純粋意識としての不幸な意識は、形態を得た不変的なものへと向かう「黙想Andacht」であり、「無限で純粋な内面的感情」（§217/125）であり、換言すれば「心情Gemüt」、「憧憬Sehnsucht」であるといわれる。それは思惟ではあっても「概念的把握にまでは至っていない思惟」なので、その対象としての不変的なものは結局よそよそしいものにとどまる。既述のように、このことは純粋意識という様態のみならず、不幸な意識の全体を通じて貫かれている。心情とは己を分裂したものと感じる悲哀に満ちた心情でもあり、憧憬といってもそれは不変的なものを到達できない彼岸に見ることでもある。この意識は不変的なものを個別者としてあるいは現実的なものとしては捉えられない。というのもまさに、それは彼岸的なものであるべきだとされているからである。それがもし個別者として求められる場合には、それは直接的な感覚的確信の対象であり、消失するものであるにすぎず、したがってもはや不変的なものではありえない。

このジレンマはいかにして回避しうるのだろうか。ヘーゲルによれば、それは不変な個別性を現実のものとして求めることをやめることでもたらされる。「この意識が、自分の現実的で不変的な本質の墓が現実性を持たないことを、消失した個別性は消失したものとして真実の個別性でないことを経験したときに、この意識は不変的な個別性を現実的なものとして求めることを、換言すれば、消失したものに固執することをやめるであろう。このことを通じて初めて意識は個別性を真実の個別性として、あるいは、普遍的な個別性として見出す能力をもっているのである」（§217/126）。

ここで背景となっているのは、生身のイエスに触れ、感じることで初めて信じるという素朴な信仰を持っていた人々が、イエスの死により感覚できる信仰の対象を失い、さらにその墓を奪回しようとする十字軍の試みも失敗に終わることによって、かえって真の信仰に目覚めるということである。しかし同時にまた、個別者でありながらそのままでいかにして普遍的な境位を持ちうるのか、というジレンマが解決されるのが、ここにおいてではなく、後の「普遍的な個別性」即ち理性の境地であるということが予示されてもいる(15)。

第３節　現実的意識（労働と感謝）

既に本稿序で触れたように、主-奴論における人倫的共同体構想の途絶という結末を直接受け止めるものとして、「不幸な意識」を考えようとするとき、もっとも重要な鍵となるのはこの「現実的意識」の理解であると思われる。というのは主-奴論のそのような結末のよってきたる所以は、特に「奴」の自己意識に、その中でもその「労働」の構造に深く関わっていたのだが、現実的意識はまさに労働する意識と捉えられているからである。換言すれば、自己意識章Ａ節の主-奴論

において社会哲学的意味での人倫構想は断念され、自己意識B節は全く異なる問題意識をもって始められているのだが、しかしそれにもかかわらずここにいたって「欲望・労働・享受」という問題が再論される。ヘーゲルは主-奴論においては論述上の齟齬をきたしていたテーマをもう一度取り上げ、改めて事態を収拾しようとしているように見える。もちろん、このもう一つの労働論は人倫的共同体構想の破綻の後でとられた新たな構想にできる限りあわせる形で、主-奴論において示された先駆的な分析にもとづく労働像を変容させようとしているのだが。

従来「不幸な意識」はユダヤ教からイエスの登場とキリスト教の誕生、そして中世までのキリスト教団という順でキリスト教の精神と歴史とを叙述しているものと解釈されてきた。その点に間違いはないのだが、しかしその中になぜ「欲望・労働・享受」という問題が含まれているのかは必ずしも明らかにされてはこなかったように思える(16)。このような欲望と労働をめぐる議論は既に主-奴論において乗り越えられているのであって、一見したところでは、宗教的な意識の経験とは無縁のように見える。しかしもし本稿の意図するように、「不幸な意識」において、自己意識論前半の人倫的共同体構想の破綻を受けて論旨の綻びが収拾されようとしており、それは承認を和解でもって引き継ぎ乗り越えようとする試みである、と読むとすれば、まさに「労働」の問題圏こそ、ここで引き受けられ、読み換えられ、収拾をつけられねばならないものなのである。主-奴論において承認は不等な承認として不完全なまま終わっていた。それは、主の自立性が、非本質的な意識たる奴による承認に依存していること、そして奴が労働の中で実現した自立性も、他者による承認を得ないままであることから帰結している。そこにおいては自己意識間の対等な承認を通じた人倫的共同体という構想は完遂されずに終わっており、『精神の現象学』における承認の不可能性と〈国家論〉の不在とはパラレルである。

しかしそのような承認論及び人倫論を受け継ぐものが全くなかったわけではなかった。一言でいえばそれこそが和解の問題圏なのである。もちろんその間にはある断層が存在し、必ずしも〈同じ〉問題が引き継がれたとはいえないのであるが。そのような意味でまずは「不幸な意識」においてヘーゲルは、労働の問題を和解の問題圏の中に、別の言い方をすれば宗教論の中に引き入れようとしている。しかしまた、その収拾はここでも完遂されていない。それゆえに後に見るように、現実の共同体に代わるものとしての〈承認の場〉が、教団という宗教的共同体として登場させられねばならないのである。

もちろん主-奴論と同じくここでも、労働は自己意識が自分にとって外的な物を通じてその背後に広がる世界と関わり、そのことで自己の陶冶を遂げるプロセスである。「欲望と労働とが……よそよそしい本質、即ち自立的な物の形をとった本質を廃棄し享受するのを通じて、内面的な自己確信を確証する」（§218/127）。

しかし欲望と労働が関わっていく世界は、主-奴論においては抽象的ではあれ経済的な諸関係をも含んだ、――ヘーゲル自身の後の用語で言えば――市民社会総体として描かれていたが、ここでは世界は明らかに宗教的な意味づけをされて捉えられている。「……現実は神聖にされた世界でもある。不変的なものが個別性を自分の身に受け取ったのだから、現実は不変的なものの形態であるが、不変的なものは不変的なものとして普遍的なものであるから、その個別性は一般に

あらゆる現実という意義をもつ」(§219/127)。労働はこのようなものとしての「現実」と関わるので、欲望・労働・享受をめぐる「現実的な意識」といっても、その対象の方が主-奴論での現実とは既に位相が変わっている。簡単にいえばこの一節は、キリスト降臨によって世界が神聖化されたということを背景にしている。その論理を図式的に示せば次のようになる。

①不変者が個別性を受け取り、現実が不変者の形態となる(=不変者が個別者の形態をとって現実的なものになる)。

ところで

②不変者は普遍者である。

だから

③不変者の個別性はあらゆる現実という意義を持つ(=現実は神聖化された世界となる)。

ここで問題なのは①が、はたして③を導くかどうかということである。①でいわれていることは不変者の側が現実的な個別者の形態をとるということである。しかしだからといってどうして、不変者の個別性が現実世界全体を貫くことが可能なのか。それが成り立つのは、①での現実と、③での現実が完全に対応している場合のみである。

もちろんヘーゲルの意図するところに即して言えば、②で不変者が普遍者であるということで、この問題はクリアできていることになる。普遍者である以上は、①においてもただ一個の個別的な形態ではなくて実は現実のあらゆる諸形態をとりうることが前提されているからである。宗教的な背景をイメージすれば話はもっと簡単である。神は世界を創造し、そしてその世界へと降臨した。つまりキリストとして受肉した(①)。ところでキリストは普遍者、すなわち神である(②)。だから受肉によって世界の全ては神につながるものとして聖化された(③)。

しかしキリスト教的な文脈を外せば、現実に労働と享受とが向かう世界の側が、単にそれらによって消費される対象的世界にとどまらず「不変的=普遍的な境位」を持つということはどういうことか。普遍的世界の成立とは、主-奴論において模索され断念された、近代における人倫的共同体の成立を意味するのではないか。しかし人倫的共同体の成立を先の構図を用いて説くことは不可能であろう。というのも社会的領域において①の受肉に当たるような事態は想定しにくいからである。というよりはむしろ、だからこそ、ヘーゲルはここで宗教的な表象を持ち込まざるを得なかったのではないだろうか。ここにまさに和解が現れる場面が開かれる。やや長くなるが先の一節に続くパラグラフを引用する。

「もしも意識が対自的に自立的な意識であり、そうして意識にとって現実が即自且つ対自的に無的なものであるならば、意識は労働と享受とにおいて、現実を止揚するのが意識自身であることによって、自分が自立しているという感情に到るであろうが。しかし現実は意識にとっては不変的なものの形態であるから、意識は自身では現実を止揚することができない。そうではなく、たしかに意識は現実を無化し享受することに到達しはするが、しかし、このことが意識にとって起こるのは本質的には、不変的なもの自身が自分の形態を犠牲にして意識の享受に委ねることによっている」(§220/127)。

第一文でいわれているのは主-奴論における、労働による陶冶とそれに伴う自己意識間の承認

の境位と同じものである。しかしここではそれは接続法二式を用いて非現実的なものとして述べられている(Wenn das Bewußtsein...nichtig wäre, würde es...)。第二文・第三文でいわれているのがそれに代わるものとしての和解の境地である。ここで現実の世界は同時に「神聖化された世界」でもあるがゆえに、人間の個別的な意識の側からの働きかけによってのみ止揚されるものではなく、普遍的なものが自身を犠牲として差し出すという契機が不可欠になる。このような和解はもちろんここでは未だ実現へともたらされてはおらず、それゆえに「和解」ということばそのものも用いられていないが、ここに予示されている内実は、後に特に啓示宗教のところで本格的に論じられる、神の犠牲によって完遂される和解という概念につながっていくものである。それは具体的には神が自らを個別的な形態に化する（受肉）ということ、さらにその個別的な形態を自ら死にいたらしめる（受難）ということの、二段階の自己犠牲を意味している。労働と承認の問題はここにおいて宗教論の内へ強引に引き込まれることによって、変容させられている。

そのことの是非を一旦棚上げしてヘーゲルの論旨に沿って考えてみても、ここではまだ和解は実現していない。そしてそれゆえ後に見るように（本稿第4節)、「不幸な意識」の末尾において、可変的な意識と不変的な意識との間に、つまり人と神との間に「第三者ein drittes」(§227/130)が介在せねばならないのであろう。その第三者が「教団Gemeinde」である。これはキリストに代わるものであると同時に、人倫的共同体構想の途絶と共に影の薄くなった〈共同体〉Gemeinwesenの代替物でもあるのではないか。このことはここでは未だ暗示されるに止まっているが、第Ⅵ章中の信仰論や第Ⅶ章中の啓示宗教論において論じられる。自己意識章では、不幸な意識が自身にとっては不幸なままで終わる、すなわち和解が見送られているのは、承認自体がその働く領域もろとも解消され切ってしまった後で（つまり精神章の後で）なければ和解の成就は語れないからなのである。しかし実はことがらは反対であって、このように不幸な意識において和解が実現しないのは、現実の労働と承認の領域においてそもそも和解という事態があり得ないからだ、と我々は考える。

「不変な意識がその形態を断念し、これを犠牲に供し、これに対して個別的な意識は感謝し、すなわち自己の自立性の意識を満足することを自ら拒否して、行為の本質は自己にあるのではなく彼岸にあるとする」(§222/128)と述べられ、ここでの承認における自己犠牲は、一見相互的で対等なように見える。しかし実は「両者がこのように相互に自己を放棄し与える」(ebd.)ことは、真の統一をもたらさない。このことについてヘーゲルは異なる二つの理由を挙げる。一つは個別的な意識の側の問題である。意識の側の自己犠牲が「自己の自立性の意識を満足すること」を断念するといっても、その実それは「見かけSchein」(ebd.)にすぎない。というのは、まず第一に、意識が行為の本質が自己にはないとして結果的に感謝において自己の自立性を拒否するとしても、それは既にそれ以前に自立的なものとして振る舞ってしまっている、すなわち「意識は欲望と労働と享受とであったのであり、また意識として意志したのであり、行為したのであり、享受したからである」(§222/128)。また第二に「感謝」そのものにおける、他の極が本質であることの承認と自己廃棄も「やはりそれ自体意識自身の行為であり、しかも他の極の行為と張合い、犠牲的な恩恵に同等の行為を対置する行為」(ebd.)だから自己の自立性を捨てたように見えて、

いわばそれをこっそり拾い上げているのである。

もう一つの理由は不変的な意識のほうにある。こちらの方は「自分の表面的なものをしか委ねていない」(ebd.)のであり、「ただ表面的なものだけを自分から突き放すにすぎない」(ebd.)のであるから、同じ自己犠牲といっても実はそれは対等ではない。ここでの関係は主-奴間の承認関係と同じく不等なのである。主-奴論で承認論の破綻——不等な承認の挫折が既に論じられたにも関わらず、大まかにいって同じ議論がここでも繰り返されている。そこから見てもやはり「不幸な意識」を取り上げたヘーゲルの意図は、主-奴論において生じてきて、しかしそこでは未解決であった問題を引き受けながら、しかしそれを異なる領域に引き込むことによってある別の解決の方向へと送り出すことにあった、といえるのではないか。それは端的に言えば、承認を和解へと転換することである。そこでは、もともと対称性をその純粋概念としてもつ[17]社会的な承認が、非対称的で宗教的な和解へと変容する。少なくとも「不幸な意識」を書いている時点においては、既にヘーゲルの頭の中には「啓示宗教」から「絶対知」へと到る（そして人倫的共同体の問題を完全に切り捨てる）終極へのプランが浮かんでいたように思える。

ともあれここでもう一度分裂が生じてきている。「結果は、自分に対置された不変的なものの意識と、そしてこれに対立する意欲の、遂行の、享受の、そして自己を断念することそのものの意識、ないし対自的に存在する個別性一般の意識とへの再びの分裂である」(§222/128)。

この分裂の統一への試みがどのようなものかを推測するのはたやすい。というのも、分裂の原因は右に見たように、第一に個別的な意識の側の自己犠牲が、「自己の自立性の断念」であれ「感謝」であれ、いずれもそれ自体自己の自立性を強く前提しており、それゆえ真の自己犠牲ではないということ、第二に不変な意識の側の自己犠牲は個別的な意識のそれと比べて表面的なものにすぎないということ、の二つだったからである。したがってこの分裂の再統一とは、個別的な意識の側においても不変的な意識の側においても自己犠牲を徹底させること、に尽きるように思われるであろう。しかしその犠牲の徹底は、実は犠牲の相互性の徹底という方向を取らない。個別的な意識による自己の個別性の放棄（儀式・喜捨・苦行）に対して不変的な意識は赦免を与える。これは最初から上位に立つものが下位にたつものを「赦す」という垂直的な構図である。ここにこそ和解の核心がある[18]。これについてヘーゲルが具体的にはどのように論じているのかを次に見ることにする。

第4節　自己の対自存在を意識する意識（根絶と赦免）

ヘーゲルは第二の関係において個別的な意識の否定面だけを見ているわけではない。そこでの個別的な意識の態度は「第二の態度は自分が現実的な意識であり、また活動する意識であることを経験したものであり、換言すれば、即自かつ対自的にあることを自己の真と考えるような態度である」(§223/129)ともいわれている。しかし既に見られたようにこの意識は「自己の真理」(本質的で不変な意識）を知っているからこそ、この現実性は無に帰するということをも経験する。

それゆえ「意識の現実的な行為は無の行為となり、享受は自らの不幸の感情となっている」(§225/129)のである。この意識は自らの個別性を撤廃しようとして苦闘する。自己意識章前半で「承

認をめぐる闘争」として論じられたのは個別者の他の個別者との闘いであったが、ここでは個別的な意識が自らの限界と闘うのである。この「真摯な努力」(ebd.)は自らの卑小さ、個別性と闘うのだが、この意識はそれらと関わるがゆえにそれらからなかなか解放され得ない。これはまさしく不幸な意識であり「ただ自分と、自分の卑小な行為にのみ局限されて思い煩う、不幸でもあり惨めでもある人格」(ebd.)である。

しかしまたここには「自分が不変的なものと統一しているという意識もまたやはり結びついている」(§226/129)。そうでなければ自らの現実的な存在をなきものにしようとする努力はそもそも生じてくるはずがないからである。つまり、不幸な意識のあの努力は「不変的なものについての思想によって媒介され、このような関係において起こる」(ebd.)とされる。そしてこのような「媒介的な関係は、個別性に対抗する意識の否定的運動の本質をなすが、またそれは関係として自体的には肯定的であり、意識自身に対してその統一をもたらすであろう」と結論される(ebd.)。この統一がしかし自己意識章の内部では成立せず先送りされるであろうことは「もたらすであろうhervorbringen...wird」という未来形の表現によって示唆されている。

注目すべきなのは、ここで初めて明確に不幸な意識が自らの本質へ向かう運動が「媒介的な関係」だといわれている点である。このパラグラフではその媒介とは上のように「不変なものについての思想Gedanke」だとされる。そのことの意味が、不幸な意識は自らの本質が不変的な意識であることを自ら知っている、ということを介して自らの個別性の撤廃と不変的な意識との統一へ向かう、ということならば、既に何度もいわれてきたことである。しかしここでの「媒介」の意味は今までとは異なる様相を呈していることが、次のパラグラフで明らかになる。少し長くなるが重要な箇所なので全文を引用する。

「このようにしてこの媒介的関係は一つの推理であり、そしてこの推理においては最初には自己を自体［不変的な意識］に対立するものとして固定する個別性が、この［不変的な意識という］他の極とただ第三者によってのみ連結されている。この媒語を介して、不変な意識という極が非本質的な意識に対してあるのであるが、同時に非本質的な意識が不変な意識に対してあるのも、また、ただこの媒語を介してのみのことである。したがってこの媒語は両極を互に他に引き合わせて、一方が他極に関わる際に奉仕する者であることになる。この媒語はそれ自身意識する存在である。というのも、この媒語は意識を意識として媒介する行為だからであるが、この行為の内容は、不幸な意識が自分の個別性に関しておこなう根絶である」(§227/129f.)。

ここで媒介を行うといわれる「媒語Mitte」は、明らかに個別的な意識・不幸な意識とは独立の「第三者ein drittes」である。これは両極とは異なる別の意識ということになるが、具体的には何を指すのか。またここにこのような媒介者を登場させることの意味はどこにあるのか。これ以降の展開を追っていくと、この第三者とは「キリスト教団」を示唆しているということがわかる。個別的な意識は直接にはこの媒介者に対して自らの個別性に関わるものを投げ出すのである。簡単にいうとそれは宗教的な実践であり、①宗教儀式への参加（自分にとって全く無意味な儀式に参加して自分で考えることを放棄すること）・②喜捨（労働によって獲得した所有物の放棄）・③断食と苦行（欲望と享受の断念）という３つの契機からなる(vgl.228/130)。

単なる「感謝」から一歩進んだこのような「現実的な献身」(§229/121)において不幸な意識の自己犠牲は極まるが、まさにそれゆえに「自体的にはan sichこの意識の不幸もまたやんでいる」(§230/131)。先に予測したように、和解が成り立つためには不変的な意識の側も自己犠牲を貫徹しなければならない。それは教会を通じた「赦免」の形を取る。ここにおいて自体的には個別的可変的な意識は、第三者の媒介を介して、普遍的不変的な意識により、普遍的なものにせしめられる。

しかしそのことは未だこの個別的な意識自身によって自覚されてはいない。すなわち不幸な意識にとって赦免すなわち苦悩からの解放は未だ彼岸的なものである。だから結局既に触れたように本当の統一、和解はついに自己意識章の内部においては訪れず、先送りされることになる。換言すれば、究極的には「第三者」による「媒介」を一切必要としない境位こそが待たれているのである。それならばなぜ差し当たっては「第三者」としての教団が登場してこなければならないのか。それは、神-人和解が成立するとしても、それは(例えばピエティスムスにおけるような)一個人の内面的な信仰のうちに成立するのではなく、教団(の精神)という一種の共同体(的精神)と神との間に成立するのでなければならない、とヘーゲルが考えていたからであろう。そしてそのことは、現実の人倫的共同体における承認を考えることを断念した代わりに、宗教的な境位にのみ限定されたものではあっても、和解の前提として一種の共同体を要請するものであった。

具体的には先へ行って第Ⅵ章精神の末尾において展開される、世俗における近代的個人の内面性の最高の境地として、「良心」の二つの立場の和解はそのまま「神」を顕現させ第Ⅶ章宗教を導くのだが、しかしなお啓示宗教のうちでも良心論の立場が乗り越えられたというわけではなく、教団という一種の共同体がなおも論じられる。ここで触れられている「第三者」による媒介はその伏線ともなっている。

結論

結局自己意識章において、不幸な意識は——自体的にはともあれ自らの意識としては——不幸なままに終わる。しかしそれは、ヘーゲルの採った新しい構想の中では、むしろそうでなければならないのである。ここで重要なのは真の和解の実現は啓示宗教の段階を待たねばならないことを見越しながらも、ヘーゲルがこの早い段階でキリスト教の精神の中でのみ和解は可能だということを示しておかねばならないと考えていた点である。それは自己意識章前半の承認に対置して和解の動く領域をここで確定しておくべきだとヘーゲルが考えていたからであろう。つまり、「不幸な意識」という節で意図されていたのは、主-奴論においてはかすかに残されていた可能性の一端を徹底して払拭してしまうことであった。それは現実の共同体における水平的承認から市民社会-国家論を説くという構想を、宗教的共同体(の精神)としての教団から神-人の和解、さらに絶対知の成立へという構想へと向け換える試みだったのである。

この構想を展開して、ヘーゲルが『精神の現象学』において最終的に到達したのは、承認が完成し得ないから和解を求める、ということである。この時そこには、最後の二章である宗教章および絶対知章にとりわけ顕著なように、彼岸的なものへのまなざしがどうしても現れてくる。し

かし、そうだとしても、それと現実の国家との関係はどうなのかということは、なお論じられる余地があるはずである。ヘーゲルは『精神の現象学』においてはそれをなし得なかった。しかしこの問題はその後もヘーゲルの関心の中心にあり、晩年に至るまでのヘーゲル哲学の展開は、この問題と切り離しては考えられない(19)。これに関する論究は後日を期したい。

註

（1）筆者は既に以下の諸論文において、この観点から『精神の現象学』を論じている（石田は旧姓）。
石田あゆみ(1996)未済の人倫―『精神の現象学』主－奴論の一解釈―、『近世哲学研究』第三号、pp.63-86。
石田あゆみ(1998a)良心は相互に承認しあうか―ヘーゲル『精神の現象学』の良心論―、(『岡山大学文学部紀要』第29号、pp.29-39、1998年７月
竹島あゆみ(1998b)和解は和解と合一するか―ヘーゲル『精神の現象学』における啓示宗教と絶対知―、『岡山大学文学部紀要』第30号、pp.55-65、1998年12月

（2）名詞Versöhnung１例（§207/122）、過去分詞versöhnt１例（§210/123）。「ヘーゲル・テキストデータベース」（千葉大学加藤尚武研究室（当時）作成）による。これ以降言及される用例検索についてもいちいち断らないが同様。

（3）『精神の現象学』*Phänomenologie des Geistes*(1807)からの引用については、以下のアカデミー版の全集第９巻から行い、「パラグラフ番号／ページ」の順で示した。なおパラグラフには序文からの通し番号をつけたが、自己意識章冒頭のパラグラフは§166である。

Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Hrsg. von Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburg, 1968ff., Bd.9(1980) *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von W. Bonsiepen und R. Heede.

（4）この点については石田(1996)参照。

（5）この点については竹島(1998b)参照。

（6）例えば以下の重要な諸論考においてもそうである。

Siep, L.(1979)*Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg / München : Alber.

Honneth, A.(1992)*Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Williams, R.(1992)*Recognition*. Albany : State University of New York Press.

金子武蔵(1989)，『精神の現象学への道』、東京、岩波書店。

（7）例えばWilliams(1992) p.223f.を参照。

（8）その一方で『精神の現象学』第Ⅳ章Ａの論述は、現実の歴史との対応でいえば古代ギリシャのポリスが念頭におかれている。その点でヘーゲルの承認概念の近代性に疑いを差し挟む余地はある。しかし『精神の現象学』の叙述の展開は、必ずしも現実の歴史の展開に即した順番で示されているわけではなく、まして歴史の絵解きを試みているものではない。本稿ではこの点に立ち入ることはできないが、さしあたって我々はここでは、ヘーゲルの承認概念が近代自然法論、とりわけホッブズとフィヒテの影響下に導入され、成立してきたということを強調したい。その初期の用例は、たとえば『人倫の体系』に見ることができる(SdS.18)。もちろんそれは同時に、ヘーゲルが近代自然法論と対決する中で彫琢され、ヘーゲル独自の概念にまで発展させられてはいるのであるが。この点に関しては例えば以下を参照。

Siep, L.(1974)Der Kampf um Anerkennung. In *Hegel-Studien*, Bd.9. Bonn : Bouvier.

Wildt, A.(1982)*Autonomie und Anerkennung*. Stuttgart : Klett-Cotta.

（9）このことは『精神の現象学』Ⅶ宗教章のＣ「啓示宗教」論(特に§779ff./414ff.)において詳論されている。

(10) 詳しくは石田(1996)参照。

(11) 例えばイポリットは、確かに「不幸な意識は『現象学』の基本的な主題である。…我々は不幸な意識の主題が、様々に形を変えて『現象学』の中に絶えず現れるのを見ることになるわけである」と述べているが、そのことと自

己意識章での（狭義の）「不幸な意識」との関係については必ずしも明確に論じてはいない。

Hyppolite, J.(1947) *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.* Paris : Aubier, p.184

(12) もちろんヘーゲルの論旨を好意的に解釈すれば、自己意識論の後半B節においては前半A節の「主－奴論」における個別者間あるいは身分間の対立関係は解消されており、それと共に自己と自己の外なる他者といった対立も、一つの自己意識内部の対立へと止揚されている、というように読める。しかし我々はこのようにして承認をめぐる諸問題が解消されるとするのは不当だと考える。

(13) しかしそれが本当に和解の実現といえるかどうかはまた別の問題である。

(14) 例えば『法の哲学』では次のようにいわれている。

「個人の自身の内で無限で自立的な人格性という原理、すなわち主体的自由の原理は、内面的にはキリスト教において現れ、外面的には、したがって抽象的普遍性と結びついたものとしては、ローマ世界において現れた」(§185)

(15) 引用部の「…やめるであろう」(wird...aufgeben)という表現がこのことを示している。理性章で到達されるこの境地は、しかしまた普遍的な人倫的共同体抜きの普遍性、と言う意味でも普遍的な個別性である。

(16) ボンジーペンは、ヘーゲルがここで労働をキリスト教と密接に関わる限りで取り上げていることに対して疑問を呈してはいるが、それ以上踏み込んだ言及はない。

Bonsiepen(1977) *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*(Hegel-Studien Beiheft 16). Bonn : Bouvier, S.160

(17) Vgl. §179-185/109f.

(18)『精神の現象学』後半の展開において、この垂直的な構図は繰り返される。たとえば精神章の「良心論」においては「行為する良心」が自らの悪を告白するのに対して「批評する良心」が「赦し」Verzeihungを与える。宗教章の「啓示宗教論」では、人が自らの罪を認めることも和解の一つの契機を成すが、和解にとって決定的なのは人の罪をあがなうために死んだキリストの死である。詳しくは竹島(1998b)を参照。

(19) 晩年のヘーゲルがこの国家と宗教との和解という問題を積極的に取り上げようとしていることが、『宗教哲学講義』の新版によって明らかになった。この点については以下を参照。

山崎純（1995）『神と国家　ヘーゲル宗教哲学』、東京、創文社、第3章および第4章。