

自己意識の存在と正当性

神尾 孝

カント哲学の後、ドイツ観念論哲学は「自己意識」の哲学とでもいえる哲学をつくりあげ、そしてヘーゲルの『精神現象学』⁽¹⁾こそその頂点に位置する著作であると思われる。これは「自己意識はいかに存在するのか」という問題にこたえようとした。本書の「B、自己意識」の章は自己意識の存在の根本条件と発展とを初めて具体的に展開している。それゆえ、この章は多くの人々によって特別の意義がみとめられた。一方では「労働」を介した奴隷の解放の理論の展開に共感する人々⁽²⁾がおり、また他方ではこの章の「自己意識」の概念そのものに注目して、本書の全体を理解する鍵をみいだそうとした人々⁽³⁾がいる。

本稿はこの「自己意識」の諸形態を分析することによって、「自己意識はいかに存在するのか」、或は「自己意識に固有な存在の仕方」⁽⁴⁾、また「人間の経験の条件」⁽⁵⁾を理解しようとするものである。その際、中心的課題は二つある。第一に、この章全体をみ通すことができる一般的視点を確立することである。そのための手掛を、自己意識が本質的に実践的なものであることに求める。「自己意識は、本質的に実践的な意識であり、へ

他なるものゝ知をのりこえる意識なのである。⁽⁶⁾「自己意識の存在そのものは、すなわちこの意識の対自的な生成は、行動 Tun であつた。⁽⁷⁾」したがって我々は「行為」の概念に注目する。自分の存在が行為である自己意識のあり方を一般的視点として確立し、そしてこの視点の有効性を具体的に検討する。第二に、自己意識の行為の「正当性」を問うという課題がある。正当性という観点は従来重視されていなかった。行為の正当性の成立とその限界とが具体的に検討される必要がある。以上の二点が中心的課題である。

「B、自己意識」の諸形態の内容は豊かであり、各々それだけで研究の対象となりえる。更に、彼にとって労働の概念は何であるのか。「不幸な意識」の思想的意味は何か。「不変者（神）」の意識はどのようにして成立するのか。自己意識と生命（生活）とはどのように関係できるのか。他にも様々な疑問が生じる。それ故本稿の目的は二つの中心的課題を検討すると同時に、これら疑問を可能なかぎり解決することにある。

一

まず自己意識を「行為」の概念においてとらえ、そこから一般的視点を確立しよう。

ヘーゲルにあっては自己意識は対象意識から生成する。この生成を可能にする媒介概念が「無限性 Unendlichkeit」である。「自己意識」は悟性の真理認識の成立を介して生成する。悟性は物的世界の客観的認識が意識の「無限性」の活動によって可能であることを知る。「意識にとつては無限性のこうした概念が対象であるときには、意識は区別を意識しても、この区別がすぐにまた止揚された区別であることを意識している。そこで意識は区別をたてはしても、この区別は区別のないものであり、換言すれば自己意識である。」（134）彼にとっては「無限」「無限性」は本来ただ意識についてのみ言われる。それ故「自己意識」は意識が

無限性を思惟するときに、意識自身に生じる反省的自己知である。純粋な自己意識は意識の絶対的な自己関係の活動である。

しかし彼は自己意識にたいして二重の評価を与える。自己意識は対象意識の真理認識を可能にする活動態として積極的な役割をはたす。しかし反省的自己知としての自己意識はなんら自分の現実存在を実現していない。自己意識は自分が何でありえるのかを知るためには、本質的に実践的なものであらざるをえない。自己意識はそれ自身が対立であり、自分の他者性に関係することによって実践的なものである。自己意識のこの基本的活動が「欲望一般」(139)である。欲望である自己意識は自体的に無限性であるから、その対象も自体的に無限なもの、「生命あるもの」(141)である。

しかし欲望としての自己意識は「生命」の活動全体を経験してしまっている。したがって自己意識は自分が生命の普遍性(類)にまさる普遍者であることを知る。「この他の生命に対しては類が類としてあり、そしてこの他の生命はみずから対目的に類であるが、こうした生命が自己意識である。」(143) 自己意識の本質は「絶対に自分だけである」(143)という欲望であり、意識である。自己意識は自分が物と同時に意識の形式を喰らっていることを知ることによって初めて欲望をみちます。しかも自分の本質を享受するのは、自ら形式自体であり絶対的否定性である他の自己意識によって、自分の欲望が欲望として認められる場合である。

こうして自己意識は他の自己意識と関係することによって自分の普遍性(絶対的普遍性)を実現する。「自己意識の対象は自分自身の否定性において同様に自立的である。∴対象は生ける自己意識である。」そして「ひとつの自己意識がひとつの自己意識に対して存在する。こうなって初めて自己意識が存在する。」(144)彼は明確に自己意識が存在する、と述べている。⁽⁸⁾「何故なら、こうして初めて自己意識に対して自分の他の存在に、

おける、自分、自身との統一が自己意識に対して生じるからである。」(144～145) 自己意識の無限に個別化する否定的活動に対し、対象的なあり方で、その活動の普遍的意味と同一性を与えてくれるのは、無限に否定的活動を行う他の同じ自己意識である。自己意識の存在とは、自己意識が分裂して他の自己意識のうちに表わされた自分を読みとり、再び自分の他者性から自分の同一性へ帰る無限な活動である。この活動が「承認の運動」である。「運動は端的に自己意識の二重の運動である。おのおのは自分が為すのと同じことを他方も為すのをみる。」(146) 運動は相互の「行為 Tun」である。世界にあって意味あるもので、この両自己意識の無限な承認行為に媒介されないものはない。「両者は互いに承認しあっているものであることを互いに承認しあっている。」(147) これが「相互承認」の概念であり、また「行為」の一般的概念である。

以上から我々は「行為」の概念をえる。行為こそ自己意識の固有なあり方である。「行為」は思惟と行動とを含む実践的概念である。実践的であるということは意識が自分を或るものとして規定する活動を自分のあり方として示すことである。この行為の概念において「B、自己意識」の章全体を把握する一般的視点がえられる。自己意識は自分の存在の制約を単に自分の外に対象的なものとしてみいだすのではない。《自己意識の存在、つまり行為とは自分の存在の諸制約を自分から定立し、かつ受容したり放棄したりすることである。》これが一般的視点である。この視点は次のことを明らかにする。自己意識は自分の制約に即して自分の諸規定を形成する。行為は物的生命的自然にはみられない活動形態である。自己意識は活動形態を不断に形成し、そのうちに自分の意味(規定)を読み取り、それを言語や行動形式や制度などとして表わす。この点にこそ自己意識が無限であることの意義がある。自己意識の否定性の意義と豊かさはその無限性にある。自己意識は絶対的に自然に媒介されており、自然は人倫的自然性として行為によって自己意識の諸規定へ不断に形成される。し

かし自己意識と生命との断絶は深い。その克服は人倫的非自然的行為を生みだし、最大の労苦となる。

以上が《一般的視点》であり、またそれから明らかになることである。次にこの視点を具体的に検討しよう。

二

(1) まず「承認のための生と死を賭する戦い」を検討しよう。自己意識の純粹な本質は「單純な対自存在」の意識であるから、自己意識は「お互いに自分が純粹な対自存在である」ことを確認することを欲する。しかし本質のみを無媒介に呈示することはお互いに自分の他者性を絶対に否定することである。それは「自分を自分の対象的なあり方の純粹否定として示すこと」であり、「一般に現存在の一般的な個別性にも…生命にも結びつけられていないことを示すことにある。」(148) この戦いは死をもって自我を確認しようとする逆説であり、純粹な対自存在は実在性を得ない。

重要なことはこの戦いが自己意識に対してもつ意義である。すなわち自己意識という存在は、対自存在の確証を欲するとき自分の生と死とを自分から対象化できる。これは人倫的非自然的行為である。この行為によって自己意識は自分の自然を自分から定立した。同時に自分の自然の意識、死の意識を定立した。自分の物性と死とが自分の制約であり、人倫的自然性が自分の存在の制約であることが定立された。「純粹な自己意識と同様に、生命も本質的であるということが自己意識に対して生じる。」(150) 戦いによって定立された物性は自己意識の死であるから、この物性には意識的な意味づけや諸々の行為形式(儀礼等)が制約として受容される⁽⁹⁾。(2) 「主人であることと奴隷であること」の関係も自己意識が自分の存在の制約として定立し受容する関係である。この関係は先の「生と死を賭する戦い」の経験から必然的に生成する。すなわちこの制約の本質は「生

命」であることと「純粹な対自存在」とが意識において関係できることである。奴隷はこの本質を「労働」によって対象的に現実化する。それ故労働も主奴関係の必然的制約である。奴隷の労働は意識の「欲望」を意識の形式へ転換し、この普遍的形式を「対象の形相」となす行為である。形成された物は「生命」と「純粹な対自存在」との意識における可能な一致の実在である。それ故労働は人倫的行為である。欲望の充足はこの可能な一致を現実を受容することである。

労働は主奴関係の制約であるが、しかし同時に奴隷がこの制約を否定する根拠でもある。彼は労働が自然を人倫的自然性へ普遍化し、意識の形式を物の「形相」として存立させる行為であると考えた。そして「まさにこの形相こそ意識の純粹な対自存在であり、この対自存在が意識（奴隷）にとって形相において真理となる。」（154）奴隷は自分の対象のうちに自己意識の本質をみる。それ故に彼は「奴隷であることが即自かつ対自的に何であるか」（152～154）を考察して、奉仕と服従と死の畏怖に耐えてなされる労働のうちに奴隷の自己解放（自立化）の可能性を認めた。

しかし彼は労働する意識から自己意識のすべてのあり方を説明しない。何故なら「生命」と「対自存在」との可能な一致がすべて労働に還元されるのではなく、自己意識には他にも多様な「一致」の可能性があるからである。

以上において、自己意識の存在は自分が自分から自分の制約を定立し受容することであることをみた。彼は「相互承認」或は「行為」の概念を提示することによって、自己意識の存在の諸制約の「必然的」な系列を示そうとした。その意味は無限に個別化する自己意識をその普遍性へ創りあげることである。他の箇所では次のように述べている。「非本質的意識（経験的個別的意識）は真実に自分の自我を放棄し、そして自分の直接

的な自己意識を一つの物にしたという、つまり一つの対象的な存在にしたという確信を持っている。」(175-176) 自己意識は自分の存在の諸制約を定立したことによって、自分の普遍的存在の境地を客観的に確立したのである。必然的に系列化された諸制約を記述することは、「歴史的行為そのものを基礎づける」こと、「人間の現実存在の一般的諸条件」⁽¹⁰⁾を確定することである。「『精神現象学』の功績は：人間とその可能な合理性との基礎を説明し、…この基礎へ接近する途を提示したことにあつたのである」⁽¹¹⁾「ヘーゲルは実践的なものにおいて、それ以外ではありえないという基本的諸制約を確立しようとした。

《一般的視点》はストア主義、スケプシス主義、不幸な意識の諸節においても検討できる。しかし我々はこの諸節においては第二の課題である行為の「正当性」の問題を考察する際に、同時にそれら諸形態の制約の問題を検討しよう。

三

これから問題とすることは制約や行為がなぜ正当化され、なぜ正当化されなくなるのかということである。制約の正当性の根拠を知ることである。制約とは自己意識の行為の可能性の根拠であり、その現実化の限界である。定立され受容された制約や行為は現実的に通用している場合正当性をもつ。しかし制約や行為は現実性(実在性)を形成しおえることによってその限界を表わし正当性を失う。この転化は現実⁽¹²⁾に正当化されている制約や行為の偶然性や恣意性として現われる。〈我々〉は当の制約や行為の現実化のうちにそれらを否定する力が生じるのを見る。この否定的威力はそれらが無限に形成する肯定的なものとして生じる。この肯定的なものが否定的威力として働き、当の制約や行為の正当性の限界を、つまり偶然性や恣意性を示す。この肯定的な

ものの本質は相互承認の概念の実在性であろう。即自存在の意識と個別的自己意識との媒介的統一の実在性の程度であろう。勿論制約や行為の非正当性を洞察するのは「我々」である。当の自己意識は偶然性や恣意性を経験するのだが、自分の制約や行為それ自体への否定的な反省を行わない。自己意識の自覚の高まりとは、自分が定立し受容している制約や行為をその限界において知ることである。当然偶然性や恣意性を全く含まない制約や行為は死んだものである。制約の偶然性の克服は止揚である。

ヘーゲルはストア主義、スケプシス主義、不幸な意識の三形態に「自己意識の自由」という表題を与えた。実際には彼はこれら自己意識が依拠する「自由」が根本において「恣意」であることを明確にしたいのである。「(奴隷の)我意は個別性にとられ奴隷であることの内にとどまる自由であるが、しかしストア主義はいつも奴隷であることからすぐに出て思想の純粹な普遍性へ帰る自由である。」(二五) 奴隷の制約とストア主義の制約とは同じ次元のものではない。制約の正当性も同じ質のものではない。しかし奴隷は自分の自由が「我意」であることを、ストア主義は自由が《恣意としての自由》であることを経験する。不幸な意識は思惟と行動とにおいて《恣意としての自由》を無限に克服する意識である。我々は《恣意としての自由》の正当化の全ての試みを破壊する真なる実在の威力を、また恣意でしかない自由を自覚することの困難さを、知る。

以上において自己意識の制約と行為の正当性を問うことの一般的意義をみた。次にその意義を具体的に検討しよう。

(1) ストア主義は主人と奴隷の關係の制約と行為との偶然性への反省である。主奴關係を支える必然的な制約は労働であり、労働は「生命」と「対自存在」との基本的な可能な一致である。奴隷は限定された現存在を認識するにすぎぬから、労働は「対象的実在全体」を透過する「形相」そのものではなく、「ただ若干のものを

支配するにすぎぬ一つの技能である。」(155)主人は自覺的な類の意識である。それ故に奴隷が形成する物の「形相」が主人の対自存在と必然的に一致する保障はない。欲望と労働と充足の連関は基本的に偶然性を負っている。むしろ主奴関係を克服することが労働の普遍性を高める基本的条件の一つである。主奴関係の制約と行為に生じる偶然性は制約の正当性の限界を示している。その正当性を否定する威力は主奴関係から無限に生じる物の「形相」と主人の対自存在との同一性であり、両者の部分的な承認の成立である。つまり肯定的なものである。ストア主義はこの肯定的なものを思惟においてとらえ、主奴関係の世界から思惟の世界へ無媒介に全体的に反省し、主奴関係の正当性を思想において否定する。ストア主義は思惟によって即自存在の意識に達した。

ストア主義の原理(制約)は「意識が思惟する実在 *Wesen* であること、また或るものが意識に対して実在性 *Wesenheit* をもつのは…意識が思惟する実在としてその或るものに關係する場合である。」(157)とことである。したがって「思想の純粹な普遍性」或は「諸物の自立性から離れて自分のうちへと還歸した形式そのもの」の活動がストア主義である。対象も自己意識も「即自的に存在する境地」(156)という思惟の同質性の内でのみ実在性をもつ。自己意識にはそれが思惟する実在である限りで、人格一般としての実在性が認められる。ストア主義の「自由」は、肯定的意味では、まず思惟の矛盾的自己關係である。「無限性をもって…自分の本質とする意識(自我)」(156)である。更に自由は「自然にしたがって生きる」⁽¹²⁾こと、また「思惟と意志との同一性」⁽¹³⁾である。主奴関係の世界は「自然」ではない。思惟を即自存在へ向けるのは意志である。

しかし生ける自己意識を自分の制約の内にとどめる意志は恣意でもある。自由は「生き生きとした自由」ではない。本来ストア主義の即自存在の意識は生命と生活全体に媒介されている。だが生活の多様な行為や労働

や欲望には真の実在性が認められない。その意志は思惟を生命と生活の多様な内容と形式へ広げることを拒む。それは「意識が現存在の絶対自否定であることを完遂していない。」(156)ことを意味する。ストア主義の反省は「他的存在の不完全な否定」である。そこにはストア的思惟と生命や生活との深い断絶がある。「没生命態」(157)がある。ストア主義は生活の中の真や善を明確にすべき個別化の原理を欠く「無内容な思惟そのもの」(158)とされる。更に思惟の基本的対象は即自存在をとらえた普遍的諸概念とそれらの諸関係である。しかし諸概念の区別、「被規定態」の生成と、それらの諸関係の必然性の根拠とが明確にされない。むしろ偶然性が生じる。しかし「被規定態」や関係の必然性こそ生命と生活に由来するはずである。ストア主義の制約にはこうした恣意性や偶然性が生じ、制約の限界がみとめられる。

とまれストア主義が主奴関係を思惟によって相対化する地点を形成し、即自的普遍の存在の意識を提示したことは大きな功績である。私はストア主義の即自存在の同一性の思想のうちに「不変者(神)」の表象の萌芽をみいだすのだが、それは誤りであろうか。

(2)スケプシス主義はストア主義からの反省である。それは生命と生活の全体へ関係する思惟であり、思惟の真の実在性と同一性を確信する自己意識である。「自由な自己意識の否定性は、生活のこうした多様な形態化に即して、実在的否定性となり、しかも自覚的にそうなる。」(158)思惟は「否定的運動としての弁証法的なもの」(160)を自分の制約とするから、形式において無制約的である。即自存在の意識は對他存在の世界を自分のものとなす。思惟は実在的否定性としての自分において「自由」であり「自分自身のアタクシア」(161)の同一性を享受する。なぜならこの思惟にとっては「諸物の多様な自立性」も感覚知覚能力も自立的実在性を失うからである。イポリットは実在的内容を否定する自己意識に「主観性の深み」⁽¹⁴⁾を認めた。それは思惟の強

力な否定性であり、形式の「否定の無限性」⁽¹⁵⁾、「絶対的概念」としての形式の威力である。

しかしスケプシス主義は生命と生活との内容に内在しているのではない。世界の内容自体の無限性、自分を個別性へ異化する内容の活動を知らない。それ故、偶然的個別的なもの、否定されるべき内容が不断に自分の外から生じる。思惟の「自己同一的意識」は直ちに「全く偶然的で個別的な意識」へ引き戻される。思惟の自己同一性も偶然的である。スケプシス主義はむしろその両意識の不断の「変転」であり、「自分が自分自身において矛盾した意識であることを経験する。」(163) 思惟の否定性の同一性のみが実在として正当化されるならば、自分の「矛盾」は正当化されない。この自己意識は自分の経験全体を反省する力をもたない。「この意識は見ること、聞くことなどの無意義を言明するが、自分自身、見たり聞いたりしており、また意識は人倫的諸本質態の無意義を言明していながら、それでもそれら自身を自分の行動の力としている。」(162)

したがってスケプシス主義は対象的世界と意識自身のいかなるあり方をも正当化できないのである。しかし両意識の「矛盾」の経験からスケプシス主義の同一性をこえる媒介された肯定的なものが生成している。

(3) (a) ストア主義もスケプシス主義も生命と生活の中に即目的普遍的意識を現実化できない。「不幸な意識」はこの普遍性の境地を生命と生活の中に創り出そうとする自己意識である。不幸な意識は今や自分が多様な生活の中にある可変的個別意識であることを認める。しかし「単純で不変な意識」をも本質としてもっている。

「不幸な意識は二重のただ矛盾するにすぎない実在の意識としての自分の意識である。」(163) 矛盾の意識は両意識の「直接的統一」の意識を、かの肯定的なものの意識を生む。それ故不幸な意識は自分において両意識が不断に結びつくことをも知っている。不幸な意識はこの結びつきを頼りにして、自分の個別的意識の諸制約の偶然性と恣意性を克服して、普遍的(不変的)意識を生活の根本的制約にしようとする。この行為は人倫的

自然性¹⁶に依拠する諸制約の正当性の否定である。この否定を介さなければ生活の中に普遍性の境地を創りえない。

我々は不幸な意識をその最後の段階において検討しよう。即自存在である不変者（神）が受肉し、「形態化された不変者（イエス）」として不幸な意識に対して現われるという思想が成立する段階である。

(b)「形態化された不変者」は「個別者と不変者とが一つであること」を本質とする。不幸な意識はこの生ける不変者の行為のうちにその全ての意味を把握しなければならぬ。しかし生ける不変者のこの感覚的現実的形態は消失する。個別的形態を「感じる」ことによって不変者の普遍性と一つになることはできない。「实在（不変者）」を概念的にとらえるのではなく意識はただ感じるだけであり、自分のうちへ転落している。」

(169)「思慕 Andacht」や「憧憬 Sehnsucht」は意識が不変者に「対立したものであるという感じ」に基づいている。それは普遍性を保持する能力でもない。形態化された不変者の個別性は感覚的個別性としてではなく、「一つの普遍的な思惟された個別性」(169)として把握されなければならない。現実存在の個別性は完全に不変者の普遍性によって媒介された個別性である。世界の個別的総体性は思惟の普遍性のうちで保持される。

(c)不幸な意識は一時的ではあれ、不変者との一体性の「自己感情」を得た。これは「内面的自己確信」となり、意識は再び不変者へ達しようとする。今や不変者の現実性は意識に対して「普遍的個別性」の世界としてある。意識も類的普遍的行為を、労働を自分の制約とする。欲望し労働し享受することは多様な諸物の自立性を止揚し、諸物を普遍的個別のうちにとらえることである。労働は不変者との交を保つ普遍的行為とみなされる。労働し享受することは世界に意識の形式の統一を与え、不変者の形態としての現実性をわがものと

することになる。「意識は労働と享受とにおいて自分の自立性の感情に到るであろうし、それは現実性を廃棄するのが意識自身だということによるであろう。」(171)

しかし労働し享受することが不幸な意識の側の現実的普遍的行為であるにしても、その行為が**不変者の普遍的**の現実化であるという**根本的確認**がない。行為は正当化されていない。それ故不変者の意識は自立化する意識の確信を否定する思想を提示する。すなわち「現実性は一方では即目的に無なるものにすぎない」(170)が、しかし「他方ではまた一つの神聖にされた世界」(171)であるから、世界は決して完全に労働に委ねられない。現実性は「真二つに引き裂かれた現実性」である。この分裂を内的に結合するのは即目的不変者である。「現実性は意識にとって不変者の形態だから、意識は現実性を自分によっては廃棄しえない。」(171)欲望し労働し享受することが可能なのは「一つの神聖にされた世界」という世界の内容的同質性が成立しているからである。不幸な意識は現実性を労働を介して享受するが、それは不変者が現実性を労働と享受に委ねたからである。労働する意識の「諸々の才能」も不変者が意識に与えた「天賦の賜物」(171)である。不変者が委ねた現実性に、同じく不変者が意識に与えた諸能力が働きかけ、現実性が享受される。多様な現実性と労働し享受する意識とが無限に関係しあう現実存在の総体が唯一の不変者たる「純粹普遍者」の「絶対的威力」(172)の現実化である。現実存在の総体が不変者の現象であり、同質的内容の顕現である。不幸な意識の行為は不変者の現象において働く契機となる。この思想によって意識の行為は正当化され自分の内的分裂も克服される。意識は不変者の自己犠牲 (preisgeben) というこの思想を受容し、「自分の自立性の意識の満足を断念し」そして「感謝する。」(172)

(d)しかし不変者の自己犠牲という思想は現実存在のあり方自体を変えない。この思想は人倫的現実存在

を追認したにすぎない。しかも不変者は依然として即目的彼岸にとどまり、本質自体を犠牲にしたのではない。むしろ不幸な意識はこの思想を、現実存在総体を形成する自分の制約と行為を正当化するための手段へ転化できる。すなわち欲望し労働し享受することは自己意識の類比的普遍的制約であり行為である。天賦の諸能力とは意識が行為を介して得た類的能力である。不変者の自己犠牲によって満足が得られるのではなく、意識の労働が物を普遍化するから類的能力が得られる。不変者に「感謝する」行為も「意識自身の行為」であり、「不変者の恩恵に同等な行為」(172)である。「…意識は…ただ一表面だけを自分から反発して投げ出しているにすぎない他者(不変者)よりもっと多くのことを為している。」(172) 不変者の即自存在を除けば現実存在総体は意識の普遍的形式と内容の現実化として説明できる。まさしく現実存在の「運動の全体は…個別性の極へ還帰する。」(172~173) それは「意識にとって真実の現実態としての自分への…還帰」(173)である。不変者と不幸な意識は再び分裂する。

(e) 以上から次のことが明らかとなる。不幸な意識はその生命と生活に関して、自分のほぼすべての制約と行為とを自分から定立しかつ正当化し、普遍的個別性の現実的世界を形成している。その限りでは、自分の本質の意識と個別的偶然的意識との間を変転し、自分と対象的世界のすべてのあり方を正当化できなかったスケプシス主義は克服されている。

不幸な意識が最後に解決しなければならないのは、自分の自然性に不可避な「動物的諸機能」(174)の問題である。何故なら、意識の現実態が究極的にこの自然的個別的諸機能に還元されるならば、意識の人倫的現実態は普遍性に達せず、意識の制約と行為は無限に個別化され、根本において偶然性と恣意性に委ねられ正当化されないと考えられるからである。「この現実的個別者としての自分を意識は動物的諸機能において自覚して

ころ。」(174) この自覚においては意識の「行為と享受とはすべての普遍的 content と意義を失う。」

しかしこの動物的自然性の克服に縛られている意識を、ヘーゲルは「自分にそして自分のささいな行為に制約された、そして思案し不幸でありまた惨めでもある人格」(174)だと揶揄している。何故なら既に動物諸機能の自立的実在性は労働と生活の現実存在の契機になっているだけでなく、「一つの神聖にされた世界」の思想のうちでも止揚されているのに、ことさらそれだけを抽象し、あたかも純粋な普遍性(不変者の純潔)だけが自分の住処であると思いこんでいる意識が滑稽に思われるからだろう。とはいえ動物諸機能一般は自己意識の存在の絶対的制約であるから、それを止めることはできない。しかし不幸な意識はスケプシス主義へ逆戻りしない。むしろ不幸な意識は自分が人倫的自然性の連続性にのみ従って存在し行為するものでないことを示す。そのためには特殊者の意識(祭司)が必要である。特殊者は自分が動物的機能をもちながらも、同時に不変者のかの純粋な普遍性の意識をもっとされるからである。不幸な意識は不変者の意志を「忠言」として特殊者から受けとり、人倫的自然性に徹底的に反する行為を行う。喜捨、自由な意志決定の放棄、断食(Fasten)、苦行(Kasteien)、既得の知性を捨て意味のわからないこと(Sinnloses)を表象し語ること。これら制約を励行することによって「非本質的意識は真実にそして完全に内的及び外的な自由の意識を、さらに自分の対自存在としての現実的意識を自分から奪い取る。」(175)この宗教的行為全体が「現実的な献身」(176)と言われる。不幸な意識は献身(Aufopferung)によって自分の生命と生活に生じる全ての偶然性と恣意性との廃棄に努め、不変者の普遍性へ無限に近づく。宗教的秩序への服従は人倫的自然性の上に築かれた秩序を否定し、人倫的非自然的秩序と思想を形成する。人倫的普遍性がまだ客観性を得ていない以上、自己意識は宗教的秩序を介して人倫性を表現するしかない。最も徹底した宗教的行為が人倫的なものを開示する。意識は自分の、自然性

を非自然化する。しかし不幸な意識は不変者という絶対的制約を否定しえないから、この努力には終りが無い。不幸な意識はこの絶対的制約を否定する人倫的な肯定的なものを自分が創り出していることを知らない。即自的に、つまり彼岸に純粹な普遍性自体を垣間見るだけである。生命と生活の中に現実的普遍性を創り出すことは依然として課題である。それが「B、自己意識」の宿命である。「意識自身に対しては行為と意識の現実的行為はひとつの惨めな行為であり、意識の享受も苦悩であるにとどまり、そうした惨さと苦悩とが肯定的な意味でなくなるにしても、そのなくなることは、ひとつの彼岸であるにとどまる。」(177)

四

我々は「自己意識はいかに存在するのか」を検討してきた。「自己意識」を翻って考えてみよう。我々は「自我」「純粹な対自存在」という観念をもちづらい。それは最も活動的な意識の現実態の抽象であるからだ。しかも自己意識という意識は一度成立すると自分の同一性しか念頭になく、生命との係りでさえも同様であった。しかし自己意識は他の自己意識に不断に働きかける限りでしか存在しない意識である。生命や生活と結びつき他者と交わることなくして自分が何であるかを知りえない。それ故に自己意識は生活と係りあう屈辱を引きつける。ヘーゲルはこの試練を経た自己意識にその真の実在であろう「生き生きとして現実存在するにいたった精神の概念」(163)をみる。

それにしても自己意識の存在の意味を理解するのは容易ではない。例えば、次のように言われる。「生命(生活)の領域においては自己意識は必然的に他の自己意識に遭遇する。こうした遭遇こそ現実存在することのなかでもっともわれわれを困惑させる事実である。すなわちわたくしの宇宙観とは別の宇宙観が存在し、こ

の他の観点がわたくしの観点とおなじ価値をもっているからである。¹⁷⁾この主張を最も単純に解釈しよう。だれの宇宙観も無限に個別的でありえるのに、普遍性を創り、自他相互に何であるかを理解しあうと。しかしこの普遍性を創ること、相互に理解しあうことはいかにしてまた確実に実在するのだろうか。この疑問への充分な解答はないのだが、とにかく我々は自己意識の行為は諸々の偶然性と恣意性を負いながらも、自分の存在の普遍的制約を形成するのだと考えた。「献身」といった類の行為はおよそその制約の中でしか意味をもちえない。行為とはただ普遍性の形成ではないのか。そして生命や生活と自己意識との新たな可能な一致が形成され、普遍的制約となるのではないだろうか。

その際同時に我々はその行為や制約が「こうあってよい」ことを不断に求めるのではないか。「神光あれと言いたまいければ、神光を善と観たまえり」¹⁸⁾不変者の「行為」は無媒介かつ無制約的に「善」である。しかし自己意識は不変者の「行為」をも超えてつつみ、「こうあってよい」という根拠を相互に創るのではないのか。「こうできること können」(G. H. ガダマー)の論理と「こうあってよいこと」の論理とがどういう仕方で結びついているのが解明されなければならない。「B、自己意識」の章は行為や制約(こうできる)が正当化される(こうあってよい)と同時に正当化されない(こうあってはいけない)ことを具体的に論証したもののだとも考えられる。その意味では本稿はこの問題の所在をみいだし、若干の理解をえたにすぎない。

とまれ「自己意識」の問題は認識或は実践の領域においてドイツ観念論哲学を理解するためには避けることができない課題の一つであることは確かだと考える。

- (1) G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Suhrkamp Verlag, Werk. 3, *Phänomenologie des Geistes*. 本文中の引用頁数は、本書の頁数である。また引用文中（ ）内の語は筆者の補足語であり、傍点も筆者のものである。
- (2) Alexandre Kojève: "Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der *Phänomenologie des Geistes*", in Hegel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1975.
- Hans Georg Gadamer: "Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins", in *Materialien zu Hegels > Phänomenologie des Geistes <*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1973.
- (3) Otto Pöggeler: "Zur Deutung der *Phänomenologie des Geistes*", und "Hegels *Phänomenologie des Selbstbewusstseins*", in Hegels Idee einer *Phänomenologie des Geistes*, Verlag Karl Alber Freiburg/München, 1973.
- Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann Frankfurt am Main, 1971.
- (4) (上巻精訳 ケーゲルの『精神現象学』理想社)
Jean Hypolite: *GENÈSE ET STRUCTURE de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS, P.161
(市倉宏祐訳『ケーゲル精神現象学の生成と構造』岩波書店 上巻 二二二頁、訳文はこの書によっている。略号 GES. とする)。
- (5) GES. P.164. (邦訳 二二七頁)。
- (6) GES. P.141. (邦訳 一九二頁)。
- (7) GES. P.202. (邦訳 二八一頁)。
- (8) イポリットは「存在ということばが〔自己意識の〕現実存在の形式に適當であるかどうかさえ、ヘーゲルは疑っている。」(GES. P.161. 邦訳 二二二頁)と述べている。自己意識の「存在」が「行為」であることから生じる難しな点である。『精神現象学』の目的からすれば、我々は自己意識の「存在」をこそ十分理解しておかねばならない。

(9)

イポリットは「死」について次のように述べている。「死はたんに自然の事実としてあらわれるにすぎないのであって、精神的な否定としてあらわれるのではないからである。」(GES. P.165. 邦訳「二二八頁」)たしかに死は「精神的な否定」ではないが、しかし単なる「自然の事実」ではない。十分に納得できないにしても、死は生きている人間に意味を与えている。この意味は様々な人倫的行為として存在している。

(10)

Jean Hyppolite: *ÉTUDES SUR MARX ET HEGEL*, Librairie Marcel Rivière et Cie, RUE JACOB, PARIS, 1955, P.172

(略号「MEHとする」)。(宇津木／田口訳『マルクスとヘーゲル』法政大学出版、一九三頁。訳文はこの書によつてゐる。)

(11)

MEH. P.187. (邦訳「二二二頁」)。

(12)

GES. P.176. (邦訳「二四三頁」)。

(13)

GES. P.174. (邦訳「二四〇頁」)。

(14)

GES. P.181. (邦訳「二五一頁」)。

(15)

GES. P.178. (邦訳「二四六頁」)特に次のことを付記しておきたい。ヘーゲルの本来の用語から考えれば、「絶対的概念」は内容と形式との媒介的統一性に基づいて成立する規定であるから、この規定には内容自身の否定性(無限性)が含意されている。スケプシス主義の形式の「否定の無限性」は内容を外から形式の無限性へ取り入れているだけである。内容自体を無限性において認識していないのである。

(16)

今まで人倫的自然(的行為)性とか人倫的非自然(的行為)性とかの語を説明せずに使用したので、ここで簡単に区別を述べておきたい。イポリットは次のように述べている。「この(自己意識の)反省は生命(生活)とのあいだに断絶をふくんでゐる。しかもこの分離はきわめて根源的であるので、この分離の意識は、いさゝいの反省の不幸なる意識なのである。…生命(生活)の意識は、生命(生活)そのものからの分離であり、生命(生活)に対する反省である。」(GES. P.184. 邦訳「二四四―二四五頁」)そもそも自己意識の反省という活動は自己意識自身に対して生命(生活)からの分離の意識をもたらず。自己意識が生命を自分にとって本質的なものであることを認めるためには「生と死を賭する戦い」が不可欠であった。この行為は生と死とを対象化するものであり、意識の自然連続性を断つものである。私はこうした行為を人倫的非自然(的行為)性と考えた。これに対して労働は自然と自己意識との連続性を基礎にして成立する人倫的行為である。人倫的自然(的行為)性と考えた。逆に「不幸な意識」の「献身」という行為は労働とそれに付随する諸能力と富への徹

底した否定的行為であり、人倫的非自然的（行為）性の典型である。極端な人倫的行為である。「献身」は「生活」の否定であり、この否定がなければ「生活」そのものの意味が喪失しかねないのである。人倫的自然（的行為）性と人倫的非自然（的行為）性との区別はこうしたものである。

(17)

GES. P. 189. (邦訳、二六二頁)。

(18)

DIE BIBEL. S. 1. Verlag Herder, Freiburg, 1965.