

社会思想史における「個人」概念の変遷-とくに「個人」と「私」との同一性について-

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 明治大学社会科学研究所 公開日: 2011-04-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 大井, 正 メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/10291/10427

社会思想史における「個人」概念の変遷
——とくに「個人」と「私」との同一性について——

大 井 正

目 次

I	筆者の立場としての「私」	(15)
II	「個人」と「私」との結びつき	(21)
III	関係における「個人」	(27)

社会思想史における「個人」概念の変遷

——とくに「個人」と「私」との同一性について——

大 井 正

I 筆者の立場としての「私」

「個人」が「自我」と同一視されていることは、ありふれたことで、われわれになんの奇異を感じさせない。「自我」を「個人」とおなじ意味で使用している古典的な著作を、日本の近代哲学史もまたもっている。それは、朝永三十郎『近世における「我」の自覚史』（大正4年発刊。決定版、昭和24年刊）である。

この著作において「我」と表現されている言葉はもちろん“ich,,,”, “I,,,” に対応する日本語であって、したがって「私、わたくし、わたし」と同意語である。ところが、日本語には右の「我」という言葉のほかに「自我」という言葉があり、哲学用語としてはむしろ、この方が多くもちいられている。だが、この「自我」とは、奇妙な言葉であって、意味上では「我、われ、私、わたくし、わたし」とおなじであるとみえても、それは、代名詞の役目をはたすことのない言葉であって、たんに哲学用語としての名詞にほかならない。

日本で「自我」という言葉が哲学用語として成立したのは、ドイツで発展した「自我哲学」の特徴をたいへんよくつかんでいるからであるともいうことができる。この「自我」という日本的哲学用語の分析からは、日本の近代哲学思想の特徴をみちびきだすことができると、わたしは考える。しかし、いまこの問題にふかいることはできない。ここでは、「自我」とは、「私、わたくし、わたし」(ich, I) とあまりかわらない哲学用語であるぐらいに、かるく考えてもらって、つぎにすみたい。

朝永三十郎は、上の著作において、「我」をだいたい三つの意味にもちいている。i. 人間。ii. 個人。iii. 意識(理性)。このうち、「個人」と同一視されている「我」についてみると、「近世」初期においては「我」は、中世的な教権の束縛を脱し、国家の権威を破壊したという叙述や、「多数個」であるところの多数の「我」という表現などはそれにあたるであろう。しかし、朝永はたとえばカントについての記述では、「超個人我」という表現をもちいているが、これによれば、「我」はそのまま「個人」であるとはかぎらないことがしめされている。われわれはここから、朝永のばあいには「我」の概念には「個人」のばあいもあるし、さらに「超個人」のばあいもあることを、知ることができよう。

以上朝永において、「我」についてみたような事柄は、当時およびそのころの日本の哲学にはしばしばみうけるところである。しかしわたしは、日本の哲学における「個人」と「自我」との関係

の問題についてはこれ以上追及することをさけて、一般に哲学史上において「自我」の問題を提起した若干の哲学者について検討し、そして、そこでは「自我」がどのような意味で「個人」の「代名詞」としてもちいられたかを探求しよう。

われわれはまず、デカルトの「私は考える、それゆえに私はある」という命題を分析してみよう。この命題は、デカルトがかれの哲学（形而上学）を確立するための基礎においたものであり、そして『方法叙説』（Discours de la méthode, 1637）、「省察」（Meditationes de prima philosophia, 1641）、『哲学原理』（Principia philosophia, 1644）の3大名著のなかで考察されている。この命題は、それほど重要な命題であり、よくいわれているように、近代哲学の一つの出発点をもなしているといっても過言ではない。

「……私がそのように一切を虚偽であると考えようと欲するかぎり、そのように考えている私は必然的になにものかでなければならぬことに気づいた。そうして『私は考える、それゆえに私はある』という、この真理がきわめて堅固であり、きわめて確実であって、懐疑論者らの狂暴きわまる仮定をことごとく束ねてかかっても、これをゆるがすことのできないのを見て、これを私の探求しつつあった哲学の第一原理として、ためらうことなくうけとることができる、私は判断した」（『方法叙説』第4部）。

以上の文章においては、第一人称、単数の「私」は、この『叙説』の著者であるデカルトじしんをさしている。つまり『叙説』においては、「私は考える、それゆえに私はある」という命題における「私」と、『叙説』の著者の「私」とは原理的にはすこしもかわっていない。このことを確認しておくことは重要である。これにたいして『原理』では、「私たちは、あるのでなければ、疑うことはできない。これがまずえられる確かな認識の初めのものである」（7）という命題にみるように、デカルトは、この「私」のかわりに「私たち」という第一人称、複数の形をもちいている。ここでデカルトは、「私は考える、それゆえに私はある」という命題を、たんに筆者デカルトだけにかんする事柄としてではなく、できるだけ一般的なもの、おそらくすべての人間の事柄としてしめそうとする努力をやっている。しかし、『原理』においても、その全叙述の内容は、その著者デカルトの「私」の直接の展開であることを、われわれは、無視することができない。このことは、『省察』においても同様である。つまり、デカルトが「私」という主語（主体）の展開として記述している過程のなかに、この「私は考える、それゆえに私はある」のだという命題があらわれてくるのである。

さて、「私は考える、それゆえに私はある」という命題について考察してみよう。まず「私はある」の「ある」という言葉について注意をむけてみよう。「ある」は、「確実である」、「真である」「疑うことができない」ということをいいあらわす言葉として哲学史上にでてきた。「ある」は、バルメニデス以来いわれてきている、「真としてのある」、「偽としてのあらぬ」における「ある」であって、したがって、「ある」とは、客観的な実在、あるいは真理についての言葉である。だから、「ある」は、主語についての最初の述語（カテゴリー）であって、これなしには、その主語についてはどのような述語もそれ以上展開できないところの基本的な述語である。つまり、「ある」に

よって主語がまず確認される。デカルトがこのような意味をもつ「ある」を「私」に述語したのは、かれが「私」を起点としてじぶんの哲学（形而上学）を出発させようと企てたからである。この意図は、上述の引用文からもわかる。

われわれはつぎに、デカルトが「私はある」と結論した手続きと、さらに、「私はある」という命題をじぶんの哲学の起点においた意味とを吟味してみよう。そうすれば、ここからデカルトの「私」の真相が解明されてくるであろう。

まず、「私はある」という結論にいたる手続きからみていこう。

上述の引用文にみるように、デカルトは、「私が……一切を虚偽であると考え……」かぎり、「そのように考える私」は「ある」のだという論証をおこなっている。一切が虚偽であるとは、パルメニデス流にいえば「考える」ことの対象が「あらぬ」ということ、すなわち「ない」ということである。そして、デカルトは、ここで「一切を虚偽であると考え」ことを、一般に「考える」ことの極限を表現するものとして、すなわちこれ以上はなにも「考える」ことができないところの極限を表現するものとして想定しているのである。したがって、「一切を虚偽であると考え」における「考える」とは、たんなる作用としての思考そのもの、純粋な・無内容な思考作用を意味している。デカルトはまた、「考える」を、疑う、理解する、肯定する、否定する、欲する、欲せぬ、想像する、感覚する、などの総称としてもちいている（『省察』2）。ここでもデカルトは、「考える」を意識上の形式的な、純粋な作用としてとらえている。

以上のように、「一切を虚偽であると考え」というまえのばあいにも、意識上の形式的な、純粋な作用であるとされているあとのばあいにも、対象がなくても、内容がなくても、「考える」ことだけは、できる、ということが主張されている。つまり、対象がどのように疑わしくても、内容の種類がたとえどんなものでも、「考える」ことだけは確実な事実である、といわれている。したがって、「考える」から「ある」への論証、その脈絡においては、「私」という主語（主体）を介入させる必要はない。つまり、「一切を虚偽であると考え」かぎり、「そう考える」ことだけは確実である、すなわち「ある」のだといっても、けっしてさしつかえがない。しかし、「私のように一切を虚偽であると考えようと欲するかぎり、そのように考えている私は必然的になにかでなければならぬ」という命題については、「考え」られる対象はどうであれ、「考える」主体（主語）こそが「なにか」であり、確実であり、「ある」といわれているのだ、という解釈があるかもしれない。しかし、この解釈を許すにしても、上の命題においては、「私」という主語のかわりに、「君」とか「かれ」とかを代入しても、論証の真実さにかわりがないはずではなかろうか。あの命題においてはどんな主語でもさしつかえがないのである。しかも、あの論証において「考える」主体（主語）の確実さ、その「ある」ことが主張されているのだと仮定しても、「考える」ことじたいが純粋で、しかも、特殊な対象に固執せず、また同時に「考える」主体が一般的であるのであるから、その「考える」主体は、「考える」こと（作用）そのこととまったく一致してしまう。

上の叙述にもうひとつつけくわえよう。すべての対象の確実さを疑い、考えられたすべての内容

の眞実さを疑うところの思考(考えること)は、それがまだ「疑う」という「考え」ごとをやって
 いるかぎり、その「主体」の確実さ、そして「ある」ことだけは疑うことができない。この「主体」
 は、デカルトにみるように、「私」であるかもしれない。ところが、この「主体」はここでは、考
 える「主体」として考えられているのである。この「主体」が「私」であっても、それが考えられ
 ていることにはかわりはない。そのかぎり、この「主体」は——それが「私」であっても——
 「考える」ことの対象となっているはずである。しかし、デカルトにしたがっていうならば、対象
 は一般に疑わしいもの、不確実なものなのである。だから、考える「主体」を「考える」ことと区
 別して、前者をとくにとりだすことは、つまりその「主体」——それが「私」であっても——を対
 象化し、その「主体」について、じつは対象について疑うことである。すべての対象を疑い、その
 疑いを論拠として、疑う(考える)「主体」の確実さを論証しようという企ては、このようにして、
 結局は「主体」の自己破壊にみちびくのである。したがって、ここで「ある」とされるもの、確実
 といわれるものは、純粋に「考える」ことだけである。「考える」ことに付加された形での対象も、
 また主体も、「ある」といわれることはできない。

以上のようにして、すべての対象の「ある」を疑っても、疑うこと、すなわち「考える」ことだ
 けがのこる、疑うこと、すなわち「考える」ことだけは、「ある」、たしかである。すべての対象、
 すべての内容をとりぞいても、純粋な思考作用だけがのこる、それだけは確実である。この理論
 は、19世紀の末から20世紀にかけて、いわゆる純粋経験説——現象学をもふくめて——において
 「経験」の確実さを論証し、この「経験」において事実、実在、存在をみとめようと企てたところ
 のものと、おなじものである。しかし、この純粋経験説でもそうであったが、以上にみる、「ある」
 ところの純粋な思考作用には、じつはなんら「私」をみとめることができないはずである。——現
 象学は純粋な思考作用のなかに「私」をみとめた——ただたんに「考える」ことにおいては、純粋
 な思考作用においては、すべての対象が「ある」ことができぬのはもとより、主体も、それに特別
 にとりだされた形で、すなわち、「……が考える」という形でつけ加えることができない。という
 のは、まえにもみたように、このような主体は、やがて対象になるところのものだからである。も
 し主体があるとすれば、その純粋な思考作用だけが主体である。

この点からみると、デカルトにおける「私は考える、それゆえに私はある」という命題における
 「私」は、そこから偶然につけ加わったものであって、この命題にとってなんら必然的ではないと
 いうことができる。「彼は考える、それゆえに彼はある」とか、「君は考える、それゆえに君はあ
 る」とかという命題が、「私は考える、それゆえに私はある」という命題のかわりになぜ成立して
 はいけなかったのか。それは、まえにもみたところからも明らかのように『叙説』の筆者デカルトの
 叙述の立場が直接にこの命題に挿入されねばならなかったからにはほかならない。たとえば、デカル
 トじしんが幻夢のうちにあるときには、実際は「私」を忘れてはいるはずである。しかし、そこでも
 なお「私」がつかぬかかっているのは、デカルトがすでに目ざめたものの立場から幻夢を問題にして
 いること、もっとつきつめていえば、叙述の立場から幻夢を取扱っているからにはほかならない。叙
 述の立場とは、反省の立場であり、総括の立場である。

しかし、「私は考える、それゆえに私はある」という命題は、「考える、それゆえにある」という命題とはとりかえることができない、「私」という主体（主語）は、やはりこの命題としては必然的であるという主張には、つぎのようなものがあるだろう。——すべての対象の「ある」を疑ってもまだ疑うことのできない「考える」ことそれじたいにおいては、すなわち、純粋な思考作用においては、主体が同一の主体を「考え」ているという構造がある。この思考における自己同一性はふつう、自己意識の、あるいは自覚の構造である。そして、この自己意識は、「私」（の意識）であると。——この見解が正しいかどうかは、あとでもっとくわしくのべるが、ここでさしあたってのべれば、それならばいったい「彼」や「君」においては、自己意識という現象はおこりえないともいうのだろうか。さらに、「彼」や「君」においても自己意識という現象があり、この自己意識もまた、「私」の意識だとすれば、「彼」の「私」とか、「君」の「私」とか、さらに「われわれ」の「私」とかいうこともできるはずである。人間のだれにでもある「私」という意味で、日本語には「自我」という言葉であるのは、この点では適当なことである。しかし、わたしには、この「私」（自我）をもちいるかわりにどうして「自己」（Selbst, self）という言葉をもちいてはいけないのか、その理由がわからない。もしそこに正当な理由があるとすれば、人間の意識における再帰作用、あるいは反省、あるいは総括は、必然的に「私」という第一人称、単数の形で表現されるからであるといわなければならない。

もちろんわれわれは、デカルトからこのことについての証明をくわしくはきくことはできない。しかし、これを証明するのにちかき理由として、デカルトにおいては「私はなんであるか、考えるものである」（『省察』2）という命題をあげることができる。しかし、ここでは「考える」のは「私」だけであって、「彼」でも「君」でもないといわれているわけではないし、また、「私」は「考える」だけであって、「走る」ことも、「書く」こともやらないといわれているわけでもない。したがってここでも、「考える」ことに「私」が、また、「私」に「考える」ことが必然的に、そして専一的につながっているわけではないのである。しかし、デカルトじしんは、「考える」ことの主体である精神（心、意識）は、「私」そのものであり、「私」の本性は、精神であると、考えたがっている。だからデカルトは、「私は、私のなかには、精神以外のなにものをもみとめない」（『省察』2）といい、精神と「私」とを同一視している。しかし、精神と同一視されている「私」とはなんであろうか、その「私」はどこにあらわれるのであろうか。デカルトは、「私が見るとき、あるいは私が見ていると考えるとき、考える私そのものがあるなにもものかではないということは、まったくありえない」（上掲）という。これは、「私は考える、それゆえに私はある」という命題と論旨においておなじであるが、ここにおける「考える」私は、カントの「統覚」における「私」とたいへん似ていることがあきらかである。ここにおいては、叙述の立場にたつ「私」、哲学的な事象を「考え」ながら叙述している筆者としての「私」がかなり明瞭にうかがうことができる。デカルトは、この筆者——筆者とは行動者であるのだが——の立場において精神と「私」との同一性を考えている——おそらく無意識に——のである（『原理』11も参照）。

デカルトがそこにおいては「私」をもっぱら精神とよび、精神をもっぱら「私」とよんでいると

ころと、おなじ状況を、パークレーもつぎのようにみとめている。パークレーによれば、多様な観念があるけれども、さらにそれらの観念について、知り、知覚し、意志し、想像し、記憶するところの「能動的な存在者」がある。この「能動的な存在者」こそ、「心とか精神とか靈魂とか私じしんとか」とよばれるものであると(『人知原理論』 Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710. 本文2)。パークレーにおいても、『人知原理論』では、一貫して「私」が主語として展開されている。したがって、筆者の「私」と、「心、精神、靈魂」に等置されている「私」とは、原理的に区別されるものとは思われない。

以上のことからわかるように、「私は考える、それゆえに私はある」という、デカルトの、あの有名な命題は、論理的にはかならずしも必然的であるとは考えられない。デカルトは、この命題はかれの哲学の第一原理であるといっているが、実際は「考える」ところの「私」の確実さが、かれの哲学の第一原理であるというわけである。そうだとするならば、考えながら叙述するデカルトの「私」がはじめから前提されているのであるから、そのことを確認しさえすればよかったのである。そして、「私は考える、それゆえに私はある」という、論理的には不透明である論証、とくに不要な雑物——「私」という——をふくんだ論証はまったく余計なことである。したがってわれわれにとっては、「私は考える、それゆえに私はある」という、この有名な命題ではなく、考えながら叙述するデカルトの「私」だけが、かれの哲学の第一原理であるとされたことが、哲学史においてどのような意味をもつだろうかということがあらためて問題とされなければならない。

中世においては、書かれた真理は、聖書のなかに、存在する真理は、神のなかに、と考えられていた。デカルトが「私がある」という命題を哲学の第一原理となしたということの意義は、そういう考え方の伝統のなかで探求されなければならない。デカルトにおいて「私がある」という命題が真理の直証的な(直観主義的な)表現であるとされているが、このことじしん、その「私」がとりもなおさず、筆者としてのデカルトの「私」であることの証拠である。どのような叙述においても、筆者の「私」は無条件的に、無前提的に、しかもそれなしには叙述がなりたたないような仕方ですなわち先天的に「ある」のである。このような「私」こそ、自己意識における「私」——そう考えられるとして——に比較してはるかに無媒介的なのである。デカルトは、このような「私」を哲学の第一原理となすことによって、真理のあり方についての考えを変革した。デカルトは、真理を天上から地上にひきずりおとしたことができる。もちろん、このばあい、真理はまず「私」にあるといわれることによって、独在論、どうよりもむしろ自我中心主義への可能性がうまれている。しかし、第一原理である「私」は、中世における神が完全で具体的であったのにくらべて、極限的なまでに抽象的である。だが、ここまできてはじめて、神の世界(自然)創造の問題にかかわって、「私」の自然認識が問題となることができる。つまり、筆者としての「私」が極限的に抽象的であるために、自然が直接的に「私」にあたえられるというわけである。

しかし、この自然は、能動的な、自己運動における自然ではない。むしろ、能動的な、主語としての「私」にたいして受身的にあたえられた、したがって機械的な自然である。デカルトにおいて自然が受身的なものとして、「私」にあたえられる以外には仕方がなかったというのは、いうまで

もなく、「私」こそが先天的な第一原理であったからである。ところがデカルトは、さきにもみたように、この「私」を、心とか精神とかと同一視するのである。ここに第一次的な存在としての心がみとめられる。心は、「私」としてすべての前提であり、したがって永久的である。魂の不滅の説がこうして新しく構想される。

II 「個人」と「私」との結びつき

ドイツ古典哲学が、「私」(自我)を主題としたということは、いいふるされた事柄であるが、ドイツ古典哲学もヘーゲルまでくると、その「私」(自我)は、「個人」(das Individuum)と明瞭にむすびついて考えられるようになる。このことを、わたしは、『精神現象学』(Phänomenologie des Geistes, 1807)に即して考察してみよう。——このまえにカントの「統覚」と「自由」を問題にしたのだが、紙数の都合で掲載を割愛した。

『精神現象学』のなかで、「私」と「個人」(das Individuum)とが結合するのは、「自己意識」(das Selbstbewusstsein)の場面においてである。しかし、このまえに、「感覺的確信」(die sinnliche Gewissheit)の段階において、「私」はまず「個別者」(der Einzelne)の形であらわれている。周知のように、『精神現象学』は、内容上は、意識の旅(経験)——die Erfahrung des Bewusstseins——とよばれるのであって、この、意識の最初の旅程が「感覺的確信」に当たっていた。そして、この「感覺的確信」においてすでに、「私」があらわれている。カントのばあいは、感覚においては、「ものじたい」(das Ding an sich)が多種多様なものとしてあらわれているにすぎず、「私」が問題になるのは、先験的統覚としてであった。しかし、この『精神現象学』の意識の最初の旅程において、すなわち、感性(Sinnlichkeit)の段階においてすでに、「私」が問題になるのは、哲学史的には、この著者がフィヒテの思想をひきついでいるからではあるが、さらに、このさい意識が感覚においてすでに「私」であるのは、感覚がカントのようにたんに受動的ではなく、「確信」(Gewissheit)という能動的な働きであるという事情にもよっている。

意識が能動性としては「私」であるということ、このことは、たしかに問題である。わたしは、このことについては、いままでも他の個所で疑問をだしてきたし、これ以後もこれを批判的に、そして分析的に考察してみよう。それはそれとして、ヘーゲルは以上のように、意識の最初の旅程、「感覺的確信」において「私」を提示したのである。

ここでは「私」は、「純粋な私」(das reine Ich)である。ヘーゲルによれば、「確信」は、真理についての確信であり、その言語的な表示は「ある」である。そして、「純粋な私」とは、「確信」が意識みずからについての「確信」であるときの言語的な表示「ある」の内容をなしているというのである。このばあいも、「私はある」ということができよう。しかし、「純粋な私」は、たんに「感覺的確信」の能動性であるにすぎないために、自分みずからについても、世界についても、豊かなかかわりをもっているのではない。だから、ここでの「純粋な」という表現は、ヘーゲルの他のばあいにおけると同様に、抽象的な、単純な、さらに貧弱なという意味をもっている。ヘーゲルは、この「純粋な私」をすぐに「個別者」(個人 der Einzelne)といいかえている。このように、

「私」を「個別者」といいかえることができるのは、この「私」をさえも、その奥から、さらに、その傍からみているある立場が予定されているからであるが——これらについてはあとでみよう——、このさいもそれを「個別者」(der Einzelne) といって、「個人」(das Individuum) とはいっていない点に注目しなければならない。つまり、個別的(einzeln)とは、単純で、直接的で、不安的で、断続的で、非連続的で、……という、イギリス経験論が感覚を規定するような、規定性である。あるいは、この個別的とは、ヘーゲル『論理学』における「質」であるともいってよい。

要するに、ヘーゲルは、「感覚的確信」においては、意識は、一方において「純粋な私」あるいは「個別者」(der Einzelne) を、他方において「個物」(das Einzelne) を知ることだとし、さらにこの知る意識とは、これら両者の直接的な、純粋な関係である、といっている。「私」としての「個別者」、対象としての「個物」、それらを両項とする、意識の直接な関係——これが「感覚的確信」の構図である。

「確信」であるために「私」として表現することができるが、しかし、「感覚的」であるために、つまり、世界とは単純な、直接的な関係をしかとりむすぶことができないために「個別者」にとどまらなければならないこの意識は、実存主義の「実存」にもつながりをもつ概念である。しかし、ヘーゲルのばあい、これが真の意味での「個人」ではなかったのである。ヘーゲルでは、真の「個人」(das Individuum) は、「自己意識」の場面においてやっと成立する。ところが、「純粋な私」としての「個別者」から、真の「個人」までのあいだは、すなわち、「感覚的確信」から「自己意識」までのあいだは、意識の旅路の里程にしてかなりの距離がある。意識は、「感覚的確信」から「知覚」へ、「知覚」から「悟性」への里程を経験しなければならない。この「悟性」において、狭義の「意識」の旅はおわる。しかし、「自己意識」へ到達するには、「悟性」としての意識は、「無限性」という峠をこさなければならない。ところが、この「無限性」の峠をこすときには、この意識の旅とよばれる、『精神現象学』の秘密がある程度ではあるが、いやおうなしに露呈されないわけにはいかない。そして、この秘密を明らかにするときに同時に、ヘーゲルにおける「個人」の秘密ものぞかせてくれるのである。

意識が「無限性」を対象にするにいたったときの、意識の状態について、ヘーゲルはこうかいている。

「意識は、区別の意識であるが、その区別は、区別であるとおなじ程度に区別が直接的に止揚されている区別である。

意識は、それだけのもの für sich selbst である。意識は、区別のないものを区別することである。すなわちそれは自己意識である。

わたしはわたしを、わたしじしんから区別する。そして、このさい、わたしに直接的に認められることは、この区別されたものが区別されていないということである」

以上の叙述にはヘーゲル特有の難渋さがある。だがここには、i 区別があらわれているということ、ii その区別は直接的には止揚されているのであり、明瞭な区別であるのではないこと、iii 意識は「私」であるということがのべられている。しかし、この難渋さを融かすためには、われわれは

『精神現象学』における意識の構造を分析してみる必要がある。

だれでも考えているように、ヘーゲルも、現象としての意識は、意識とその対象とからなりたっていると考え。そして、意識がどういうものを対象とするか、というのが、このさい意識の問題についての第1の関心事であるが、これについてヘーゲルは、「意識はあるものをじぶんから区別する」ということと答える。このさいの「じぶん」とは、意識じしんのことである。つまり、意識がまずあって、この意識から「あるもの」が区別されるのである。しかし、意識がなぜ「じぶん」から「あるもの」を区別しなければならないかは、ヘーゲルからはじゅうぶんには理解できないが、こうして区別された「あるもの」が意識の対象、あるいは、意識にたいする存在となるのである。意識の構造は、意識と意識から区別された「あるもの」とから、あるいは、意識と意識にたいする存在とからなりたっている。

ところが、ヘーゲルは意識の対象の側面をも分析する。いいかえれば、ヘーゲルは、意識を対象の側から分析する。それによると、意識の対象は、意識の対象であるかぎり、他のもの（意識）にたいする存在である。意識にたいする存在と、他のものにたいする存在とは、同一のものである。しかし、これらのいい方のそのどのばあいも、存在は、意識にかかわる存在を意味する。このように意識と対象とを相関的にのみとらえているかぎり、それは、知るとか、意識するとかを現象的に説明するものだということができる。また客観的な真理そのものは問題になっていない、といえよう。客観的な真理が問題になることができるには、意識にたいする存在、すなわち、他のものにたいする存在と区別して、さらに「それじたいにおける存在」(Ansichsein) がなければならぬ。以上のように、意識の対象の側面は、他のもの（意識）にたいする存在と、「それじたいにおける存在」とに区別され、そして、この区別は、知ることと、真理との区別である。

知識の進展は、既知から未知（真理）にすすむことであるので、それを上の、対象の側面における区別に即していうならば、知識の進展とは、「それじたいにおける存在」が他のもの（意識）にたいする存在へ転化することである、ということができる。したがって、意識の変化は、対象の変化にもとづいておこる、ということができる。もしこの見解が貫らぬかれるならば、ヘーゲルは、徹底的な唯物論者であるはずである。ところがヘーゲルは、対象の変化にもとづいて意識が変化するのではなく、意識の変化にもとづいて対象が変化するのだと主張する。それを構造的にいうならば、「それじたいにおける存在」は、そもそもは、意識にたいしての「それじたいにおける存在」だということである。すなわち、対象にたいする意識の包容力が意識にたいする対象の包容力よりも大きいということ、また、「それじたいにおける存在」が意識にたいする存在に転化するのはみせかけであって、「それじたいにおける存在」はそもそもは、意識にとってのそれであったということ、ヘーゲルは主張するのである。ヘーゲルはそれをどうして主張することができるのであろうか。いや、ここにヘーゲルの、意識の旅の秘密があるのである。

ヘーゲルにおいては、上の意識の構造のそとに、その背後に、観察者がいる。ヘーゲルはこれを「われわれ」とよんでいる。すでにフィヒテにおいて、物（客観）と知性（主観）の直接の交渉から超越しながら、しかもそれをみている「哲学者」がいることが問題とされていた。ヘーゲルにおけ

る、観察者、すなわち「われわれ」は、フィヒテのこの「哲学者」とおなじ地位にいたのである。フィヒテのこの「哲学者」は、フィヒテ哲学における「私」の働きや「私」の進退調整、の正体であった。ヘーゲルにおいても、意識がみずからを変化させて、意識の旅（経験）をつづけるためにはこの観察者である「われわれ」の工作が必要である。しかし、ヘーゲルは、意識が対象との相関関係において、意識みずからを変化させ、意識みずからを更新することが、観察者である「われわれ」の工作によるものであることを、その意識じしんは知らないのだといっている。もちろん、意識の現象（経験、旅）を記述するには、意識がじぶんの背後のものをただちには知らないようにしておくという配慮は、筆者の立場からはとうぜん必要である。そして、ヘーゲルにおいては、意識の旅全体を知っている観察者である「われわれ」があらかじめ存在している。この「われわれ」にとっては、意識の旅全体は「それじたいにおける存在」である。意識の旅全体とは、意識にかかわるかぎりでの世界全体、世界そのものである。もともと意識の旅は、観察者である「われわれ」の叙述、あるいは筆のすざびであるので、「それじたいにおける存在」が他のもの（意識）にたいする存在に転化するということが、観察者である「われわれ」によっておこなわれている現象なのである。

ここで、意識が二重の意味で使われなければならないことがわかる。意識の旅は、世界全体を遍歴するが、この遍歴を観察する「われわれ」もまた「意識」である。しかも、この世界全体は、「われわれ」としての「意識」にとってのみ「それじたいにおける存在」ということができる。ヘーゲルの、この見解は、「統覚の先験的統一は、直観においてあたえられた、あらゆる多様がそれによって客体の概念へと合一されるところの統一である」（『純粹理性批判』先験的分析論）というカントの見解の系譜を負うものであることが明らかである。つまり、「われわれ」とは、カントの先験的統覚である。しかし、カントでは先験的統覚は「私」であったのに、ここでは「われわれ」という「私」の複数的な表現があらわれている。これは、先験的統覚の一般的妥当性が強調されることによって、先験的統覚が精神にまで成長してきたことと照応する事柄である。

意識の現象としての意識の旅は、じつは「われわれ」としての「意識」あるいは精神の工作がなくては1歩も進むことができない。逆に、意識の旅が1里程すすむごとに、意識は、「われわれ」としての「意識」へ後退するのである。しかし、意識の旅が1里程すすむということは、意識が対象の内面へ、「それじたいにおける存在」の方へ進出することでもある。意識の旅が悟性まで達したときに、意識が悟性になったときに、この悟性は、対象において、現象をこえた本質を、事物において、外面的なものと同様に区別された内面的なものを認識する。ヘーゲルによれば、本質と現象、内面的なものと同様に外面的なものこそは、真の区別であり、またそこでは、自分のなかに他者をもち、他者のなかに自分をみるという事情がある点では、それは、対立である。しかし、現象の背後にある本質、外面的な事物の奥にある内面的なものは、じつは、それをみていたところの悟性そのものだったのである。つまり、悟性は、みずからと区別されたかぎりでは、悟性の対象の内面をみていたのであるが、その対象の内面こそは、悟性みずからであるのである。このような事情がおこったのは、「それじたいにおける存在」において生じた区別は、じつは「われわれ」にとっての区別であり、それゆえ、本来「われわれ」の一現象であるところの悟性が、この「われわれ」にとっての区別の

他の一側面を、それとは知らずに、じぶんの対象の本質として取扱っていたのであったからである。

このように意識は、対象そのもののなかでは区別されたものを意識しているが、それが区別されたということにおいて、そのなかにみずからをみているのである。それは、区別の直接的な止揚であり、それゆえに無限性ともよばれる。意識は無限性を対象とする。無限性を対象とする意識は、じつは意識とは区別されたところの対象をもたない。したがって、意識は、それだけでしか存在しない。そこに区別があり、区別された対象を意識するとしても、それは、意識したいにとっては区別のないものを、現象的に区別しているだけである。したがって、ここでは本来の意識が対象としてもち、意識するところのものは、みずからである。意識は、自己意識である。

「自己意識」は、それじしんと区別された他者についての知識ではない。自己意識は、この他者についての知識を止揚している。自己意識は、自身 (Selbst) についての知識である。自己意識とは意識が意識そのものを対象とすることである。自己意識とは、意識そのものを他者として区別しながら、この他者がじぶんじしんであることを知り、したがってこの他者をあわせ含んでいるところの意識である。自己意識は、したがって、観察者である「われわれ」の意識にほかならない。「感覚的確信」からはじまった意識の現象が観察者である「われわれ」の立場にまで後退し、内面化してはじめて、意識は、以上のような構造をもった自己意識にまで到達することができる。

ところが自己意識においては、意識が対象に関係する仕方も、また、関係することそのものも「自己」(Selbst) という第三人称をもってよばれるだけでなく、「私」(Ich) ともいう第一人称をもってよばれている。あるいは、じぶんから区別された対象を失っている意識としての自己意識は、「わたしはわたしである」という、静的なタウトロジーとして表現されている。ヘーゲルにおいてこのように、自己意識が直接に、すなわち説明なしに「私」と同一視されているのはなぜか。しかし、自己意識の働きも、内容も「私」であることは、ヘーゲルにとってはむしろ前提である。それには説明はいらない。つまり、カントからフィヒテまでの哲学史がその説明をやっている。ヘーゲルもまた、意識の旅を、観察者である「われわれ」の立場の帳をひきあげて、ここまでみちびきいれ、この立場において自己意識を成立させることによって、じぶんの属する哲学的種族のあかしをたてている。しかし、ヘーゲルが種族の発展のためにさらにおこなわねばならぬことは、あの観察者をたんに「私」と単数で呼ぶのではなく、「われわれ」と複数で呼ぶことであった。

ヘーゲルの『精神現象学』には、現象する意識の旅が観察者である「われわれ」の立場にまでひきこまれることによって、意識が自己意識として成立したという事情があるだけではなかった。反対に、現象する意識の旅がそれじしんの内面的な必然的な行程に다가って「われわれ」にまで到達したという事情もまた、そこにはあったのである。

さきにみたように、意識は、「感覚的確信」においてすでに純粋な「私」であった。この純粋な「私」は、直接的で単純であるので、それはまた、der Einzelne, すなわち、単一なもの、個別者、個人ともよばれていた。いま自己意識にまで成長した意識ももちろんこの純粋な「私」から出発したのであり、この純粋な「私」は、自己意識の最初の姿である。ところが、自己意識は、それじし

んと区別された対象を失ったところの意識である。自己意識は、この他者である対象を食いつくし廃棄することによって自分じしんであるという確信をえている。自己意識にとっては、たしかに対象はない。しかし、この種の確信、すなわち、自分こそ自分であるという確信が対象的な仕方をおびて現われでている。自己意識は、上のように対象を失っているとはいえ、それは、いわば感覚的な物的なものを対象とはしていないというだけであって、それが意識であるからには、やはり一種の対象をもっている。その対象こそは、あの純粋な「私」である。純粋な「私」は、自己意識の出発点でもあったため、それは、無媒介な仕方、自己意識から区別されない仕方、自己意識の対象である。しかし、純粋な「私」はいまや、自己意識のたんなる対象として、直接的で単純な「私」という意識のひくい形態をいつまでもとっているわけにはいかない。純粋な「私」は、じじつはそれじたい自己意識にまで成長しているのである。純粋な「私」が自己意識にとって対象であるのは、無媒介な仕方であるという意味も、じつはこのことをさしていなければならぬはずである。つまり、純粋な「私」が自己意識の対象となったときには、それがすでにみずからも自己意識になっているからである。そして、このときにこそ、自己意識は、対象的な仕方をもって自分じしんへの確信に達するのである。ここでは、自己意識が自分じしんにたいしてある (Für-Sich-Sein)。これは反面では、自己意識の対象であったところの純粋な「私」が、自己意識の対象であることをやめてしまったことでもある。だから、無媒介な仕方というわけである。

自己意識は、まえにもいったように、みずから区別されているところの、感覚的な物的な対象を廃棄して、その奥にみずからみつめて、そのみずからと合一しているが、それと同時に、意識を自己意識として対象化してもいる。したがって、この意味では、意識は自己意識にまでいたったときに、真の二重化を経験する——真に二重の旅程をたどる——といってもよい。自己意識は、主体的にも自立し、同時に对象的にも自立する。だから、自己意識とは、自己意識にたいする自己意識のことである。ところが、自己意識は、成長し自立的となった「私」である。したがってここでは「私」が「私」にたいしている。「私」は単独に、単数においてあるのではない。「私」と「私」とが、すなわち、「われわれ」があるのである。ヘーゲルはこれを、「われわれである私」、「私であるわれわれ」とよぶ。ヘーゲルによれば、「私」が「われわれ」になったということは、意識が精神にまで成長したことを意味する。精神は、主観的な意識にくらべてより客観的な存在である。しかし、この客観性は、カントの客観性が一般的妥当性であることと似た意味をもっている。

ある自己意識が他の、ある自己意識にたいして、自己意識が自己意識にたいしてあるとき、ある個人 (ein Individuum) が他の、ある個人 (ein Individuum) にたいして対立する。このさいの個人は、純粋な「私」が個人、個別者 (der Einzelne) とよばれたばあいと区別されなければならない。このさいの個人は、それだけである (für-sich-seiend) ということによって、さらに自分じしんにかえっているということによって、すなわち、アトム (a-tom) とおなじ意味で個人といわれるだけではなく、他の個人とともに、そして他の個人にたいしてあるという意味で、すなわち、本来複数的な存在であるという意味で、個人である。古いアトム論の「原子」は、事実上複数的な存在として取扱われていながら、それが複数であることについての論理は不十分であったが、ヘーゲルの「個人」

は、これと比べて数段すぐれた論理をもっている。さらに、ヘーゲルにおいては、個人 (das Individuum) が「個人」の表現をえたときにはすでに、それは関係する存在であることを意味した。ヘーゲルは、この関係を「承認」(Anerkennung) という関係としてみている。この「承認」とは、おそらく社会契約説における契約とか同意とかに由来する人間関係であると思われる。(このことについては、あとで『法の哲学』による叙述を参照するがよい) このことは、ヘーゲルもまた、自己意識としての個人においては、市民社会をみていることを意味するであろう。ついでにわれわれは、このさいにおける、ヘーゲルの「自由」の概念について一言触れておこう。すなわち、このさいにおける「自由」とは、いうまでもなく自己意識の自由のことであるが、ヘーゲルは、思考においては「私は自由にある」といい、「自由」を「思考」の様式としてとらえている。これは、いぜんとしてヘーゲルが主知主義の立場をぬけきれないことを表現している。

以上のところからわかるように、「個人」と「私」とは、ヘーゲルにいたって割合にはっきり結びついている。しかし、このように両者が明瞭な結びつきをもったときには、「個人」は複数的にのみあらわれる「個人」であり、「私」は「われわれ」である。だが、ヘーゲルにおける「個人」と「私」との結びつき、複数的な「個人」と「われわれ」との結びつきは、「哲学者」とか「観察者」とかの立場によって媒介されているところに、問題の鍵があったのである。

ヘーゲルにおける複数的な「個人」は、すでに関係する、複数的な「自己意識」の表現であったのだが、ヘーゲルは、後年の『法の哲学』において、関係する個人の概念を発展させた。つぎにそれについて考察してみよう。

III 関係における「個人」

『法の哲学』(Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1821)における個人の概念を探求するとき、われわれはまず、Person (人物)あるいは Persönlichkeit (人格)に立ちよってみる必要がある。

日本語の「個人」には、「人物」(person)とか「人格」(personality)とかいう意味が含まれている。あるいは、少くも日本語では、これら二つの語は、「個人」の概念には密接な類縁関係がある。「個人」という概念と、「人物」または「人格」という概念とは、たとえば英和辞典において、individuum¹ももちろん「個人」と和訳されているが、また、person や personality にも「個人」という訳語が加わっているのも、右の事情をつたえている。それで、ヘーゲルが『法の哲学』において Person (person) や Persönlichkeit (personality) をどのように取扱っているかを考察することは、日本語の「個人」の概念をより内実的に分析するためにも、あるいは、より精密に規定するためにも、なんらかの足掛りをあたえるであろう。

「人物」(Person)や「人格」(Persönlichkeit)の概念を形成するにあたって、ヘーゲルは、「私」(Ich)から出発する。このことは、ヘーゲルがデカルトののこした、思考と叙述の伝統に忠実であることをしめしている。このように、概念形成を一貫して「私」(Ich)からはじめる点では、ヘーゲルは、カント以上にデカルト主義者であるといえることができる。

ヘーゲルは、「人格」(Persönlichkeit)という概念には私という性質 (Ichkeit) が含まれている

(『哲学概論』Philosophische Propädeutik, 1809～11。第1課程, 第1節, 4)という。それでは, この「私」とは『法の哲学』ではいったいなんであろうか。

『法の哲学』における「法」(das Recht)の立場, あるいは出発点, すなわち原理は, ヘーゲルによれば, 「自由な意志」である。そして, 「意志」(Wille)とは, 「思考」(Denken)からまったく分離されているものではない, あるいは, それら両者は, 人間の二つの, べつべつの能力であるのではない。そもそも人間は, 「思考」によって動物と区別されている。そして「意志」は, この「思考」が自己を外化しようとする働きであり, この「思考」が自己を具体化しようとする衝動である。したがって, 「意志」は, 「思考」のある特殊様式であり, 「思考」と同様に人間に特有の能力である。ところが, ヘーゲルはデカルトの伝統にしたがって, 「思考」の主体 (Subjekt) は「私」であるとみている。あるいはかれは, 「思考」によって「私」が真の, 一般的な「私」になる(「私」である)ことができると考えている。すなわち, ヘーゲルによれば, 「私」は「思考する」ことによって, ある対象を, 本質的に, そして直接的に「私のもの」とすることができる。この状態においては, 「私」は「私」のもとにあり, また, 対象が「私」に対立して保持していた, それ固有の性質を失い, 「私」と対象とは同一のものとなる。『精神現象学』においては, 「私」のこの状態はひとまず「自己意識」として表象されていた。

ヘーゲルはさらに, 「意志」としてあらわれた「私」の運動, あるいは, 「意志」という運動形式にあらわれた「私」の変化をつぎのように表現している。

「私 (自我) は, まずなによりも, そのものとしては純粋な活動であり, 自己のもとにある一般者である。しかし, この一般者は, みずからを規定する。そしてそのかぎりにおいて, 一般者は, 自己のもとにあるのではなく, 自己を他者として定立し, 一般者であることをやめる。ところで……, この一般者であるところの私^がその制限のなかに, すなわちこの他者のなかにありながら自己自身のもとにあるということ, それがみずからを規定することによって, しかも, 自己のもとにとどまっており, 一般者を確保することをやめていないということ, このことが……自由の具体的な概念なのである」(7節)。

このように, 「私」が完全な意味での, すなわち, 具体的な意味での一般者となったときに, 「具体的な概念」における自由があらわれるのである。そして, 「法」の原理である「自由な意志」とは, この意味での自由な意志である。ところがヘーゲルは, 以上の「自由」は, 感覚の形式においては, 友情とか愛とかにすでにあらわれている, という。われわれは, ここにヘーゲルの「人物」や「人格」のもつ性格を予知することができる。しかし, ここはそれについて精しくのべる個所ではないが, ただ一言のべるならば, 友情も愛も, ただ1人の人間には問題になりうる事柄ではなく, 複数的な人間のあいだの事柄であることを, われわれは, くれぐれも注意しておく必要がある。ヘーゲルの「自由」の概念を理解するためには, これは重要なことである。

「意志」は, すなわち, 「私」の運動の形式である「意志」は, あの展開の第一歩において, つまり直接的な形態においては「人格」(Persönlichkeit)である。ヘーゲルによれば, 直接的なものとは

抽象的なものであり、したがって無規定的なもののことであるが、この無規定性は、規定的なものに対立させられるという点で、すなわち、無規定的であるというそのことにおいて、ひとつの規定的なものであるとみなされなければならない。いま「意志」は、この状態にある。したがって、この「意志」は、他を媒介することなしに、たんに自己みずからにたいしてだけに、関係している、抽象的な働きである。このような働きは、みずからのなかに一つの部屋 (eine Zelle) をつくる働きであり、したがって、この「意志」は個別的な (einzeln) 意志とよばれる。——ヘーゲルは、この「個別的な意志」において an individual (個人) をみている。

ところが、この「個別的な意志」は、自分だけで自由であり、また、自己じしんに関係するという意味での一般性をもつにすぎず、したがって、この一般性は、形式的で、無内容である。ヘーゲルは、このような「意志」を「法」の主体として、それを「人物」(Person) とよんでいる。この「個別的な意志」あるいは「人物」は、自己じしんに関係し、自己じしんを意志する以外にはなにものにも関係しないし、また意志しない。しかし、「意志」は本来「私」だったのである。だからヘーゲルは、「人格 (Persönlichkeit) は、……主体が、完全に抽象的な私であるところの自己について、すなわち、そこではすべての制限や通用性が否定されている……私であるところの自己について、自己意識をもつときにはじめてあらわれる」(35節) とか、「人物 (Person) においては、私は端的に私にたいしてある」(35節) とかいつている。

上のように、「人物」は、自己みずからのみを意志する意志であり、また、「私」じしんにのみ関係する「私」であるが、この点でヘーゲルは、これを「主体」(Subjekt) とよんでいる。このような純粋な自己関係は、いうまでもなく無内容であり、したがってまた、実在性の点では、すなわち「ある」という点では、純粋な否定であるにすぎない。すなわち、この純粋な自己関係、すなわち純粋な否定は、自己にかんしては制限として、他にかんしては排除として否定の働きである。この意味で、この純粋な自己関係は、個別性 (Einzelheit) である。ところが、この否定的であり、個別的なものであるところの「主体」は、他方では自然の無限性をそのまま肯定しているのである。つまり、この「主体」の否定の働きは、たんなる自己意識にすぎず、けっして外的な自然に及ぶような働きではないからである。

このような「主体」と自然との関係は、じつは外的であり、また偶然的である。それでヘーゲルは、「主体」と自然との関係を必然的な関係として見直すために、「人格」(「人物」) につきのような考察を加える。

「人格」は、純粋な自己関係であるのだから、それは自己において無限であり、また一般的であるはずである。したがって、「人格」は、たんに相対的な「主体」としてとどまるのは矛盾である。それで、「人格」は、たんなる相対的な「主体」であるという制限を廃棄して、自己を外部にむかって実現していくところの活動者であるとみなしなければならない。このとき、「人格」は、自然を自己のものとするのである (39節)。

ヘーゲルが「人物」(「人格」) のそとに、他者としての自然をみとめる説明は、さきにデカルトが抽象的な「私」にたいして機械的な自然を対置したことと似ているが、「人物」と自然との関係は

論理的には不十分である。またフィヒテも「私」(自我)のそとに「非我」を定立したが、その仕方
も不十分な論理的操作によっていた。しかし、いまはこの批評にはふかくはいらないで、ヘーゲル
のいうことをきくことにしよう。

さてヘーゲルは、「人物」と自然(外界)とをどのように関連させ、また、この関連させられた
自然をどのような性質のものとして取扱っているだろうか。

ヘーゲルは、「人物」と外界(自然)との関係を「占有」(Besitz)または「所有」(Eigentum)として
とらえる。この外界には、その「人物」の生命や身体も数えられてもよい。それはとうぜんである。
ところが、ヘーゲルは、「所有」ということを、「人物」が外界すなわち物件(Sache)にたい
してじぶんの意志をおくこと、それをじぶんの目的にしたがわせること、「わたしのもの」(das
Meinige)とすることだといっている。つまりヘーゲルは、「人物」は自己とのみ関係するのだから
自由であり、したがって自由な意志であるといひ——他方では上述のようにヘーゲルは自己関係の
個別者は自然であるともいっている——、さらに、自由な意志を「私」と同一視しているの
である。そして、「所有」される物件を「君のもの」とか「かれのもの」とかといわず、「わたしのもの
」とだけいっているが、ここにもいぜんとして「私」の論理がつずいているのである。

「所有」とは、自由な意志としての「私」が外界において、すなわち物件において対象化される
こと、意志が真に自由なものとして実現されることである。しかし、ヘーゲルはこの「所有」を本
質的に「私有」(Privateigentum)としてみている。その理由はなにか。それは、「私」が、自由な意
志が個別的であるという点にある。ところが、ヘーゲルにおいては、これまで、個別者(der Ein-
zelne)は、自己関係として、抽象的な同一性として、そのかぎりで無限者として、また自由なもの
としてとらえられてきたのに、ここではじめて他との区別において、したがって、特殊なもの
としてとらえられている。これもまた、説明の不十分な、とつぜんの事柄である。

「所有」とは、ヘーゲルによれば、「人物」の意志を物件にいれこむことであり、したがって、
「所有」においてはじめて、「人物」(「人格」)が具体化されるのである。しかし、このことは「人
物」があるものを「私」すること、すなわち、「人物」があるものを、個別的な「私」の内部にと
りこむことを意味するだけではない。「所有」とは、さらにあるものが「私」のものであるとする
主張が他人によって承認されてはじめて実現される。

ヘーゲルによれば、「人物」(「人格」)の具体化としての、すなわち定在(Da-sein)としての「所
有」は、他の「所有」を予想している。そもそもヘーゲルは、「定在は規定された有であって、本
質的に他にたいする有である」(71節)という論理学をもっており、これが「所有」という定在にも
適用される。この「所有」と「所有」との関係が「契約」(Vertrag)であり、契約関係とは、実質的
には贈与、交換、取引などの物質的・経済的關係である。しかし、ヘーゲルは、「契約」の、この
物質的・経済的關係を強調するのではなく、「人物」たちの意志と意志との関係、すなわち「所有」
者たちの意志と意志との関係を強調する。つまり、この意志関係が承認(Erkennbarkeit)という観念
的關係である。承認は、主観的意志ではなく、すでに一般的意志である。

そこでヘーゲルにおいては、「人物」あるいは「人格」とはこうである。「人物」(「人格」)は物

件の所有者としてまず具体化される。ここでは、「人物」(「人格」)は外的な物件との関係を取りむすぶ。しかし、物件の所有者であるということは、そのことが他の所有者によって承認されるのでなければならぬのである、すなわち、所有者と所有者とのあいだに、ある「人物」と他の「人物」とのあいだに契約関係が結ばれるのでなければならぬのである。このように、ヘーゲルの「人物」(「人格」)は、「所有」をつうじることによって、複数的な、関係的な存在でなければならぬことがあきらかである。この「人物」は、ヘーゲルにおいても、まず *einzel* という規定をもっており、そのかぎり「人物」は *the individual* (個人) であるということができるとは、しかし、この *einzel* という規定は、かならずしも自己完結性を意味しなかった。ヘーゲルでは、この *einzel* という規定は、不十分ではあったが、「人物」(「人格」)の概念がその自己矛盾によって発展するための規定として利用された。

以上の「人物」の概念を『精神現象学』の「自己意識」における「個人」の概念と比較してもらいたい。

これまでにおいて、ヘーゲルにおける *Person, Persönlichkeit* の概念についてみた。これらの概念は、すでにみたように日本語ではしばしば「個人」と訳されるのであった。ところが、ヘーゲルはこの *Person* (「人物」あるいは *Persönlichkeit* 「人格」)の素朴な規定として、*der Einzelne* という言葉を用いることが多い。この *der Einzelne*こそは、「個別者」とか「個人」とかと訳す以外には仕方のない言葉である。それで、*die Person* は、この *der Einzelne* という意味をその根底にふくんでいるので、したがって「個人」と訳しななければならなくなるのだともいうことができよう。

ところが、ヘーゲルは、*das Individuum* (*the individual*) という言葉もしばしば用いている。この言葉も、日本語ではすぐれて「個人」という意味に当たっている。一言でいえば、*das Individuum* (「個人」という言葉は、『法の哲学』では、「人倫性」(*Sittlichkeit*)の領域において、とくに「国家」のところで、しばしばでてくる。問題をさきどりしていえば、ヘーゲルでは、*das Individuum* とは、*der Einzelne* や *die Person* の完成形態であるかのようである。つぎに、この問題についてのべよう。

周知のように、ヘーゲルの『法の哲学』は、「抽象法」(*das abstrakte Recht*)、「道徳性」(*die Moralität*)、「人倫性」(*die Sittlichkeit*)の3領域に分かれ、しかも、これも周知のように、これら3領域はたんに3分されたのではなく、そこにおいて問題がしだいに具体化されるという風に考察されている。ヘーゲルはあるところで(190節)、「抽象法」では主題は「人物」(*Person*)であり、「道徳性」では「主観」(*Subjekt*)であり、「人倫性」——それは「家族」、「市民社会」、「国家」の三段階に分かれる——の「家族」では「家族員」(*Familienglied*)であり、またその「市民社会」では「市民」(*Bürger*)であるといっている。このいい方を延長して、「国家」では主題は「個人」(*Individuum*)であるといえなくもない。このことについてはあとでみることにして、ヘーゲルの叙述の順序としては、いまは「道徳性」における「主観」が問題であるわけだが、概していうと、ここでは「個人」はどの意味においてであれ、主要な役割をはたしていない。この「個人」に関して「主観」が目されるのは、それが「自己意識」(*Selbstbewusstsein*)として成熟するという点においてである。ところが、『精神現象学』においてもそうであったが、「自己意識」こそは「個人」(*Individu-*

um) の最初の、そして基本的な規定なのである。「自己意識」とは、「意識」としての自己が自己にたいする関係 (Fürsichsein) である。それは、分裂することのない「意識」である。ヘーゲルでは、このような「意識」(「自己意識」) が「個人」(Individuum) といわれた。そして、この意味の「個人」と、der Einzelne いう「個人」とを比較してみると、後者は、むしろ自然的な個体という意味をつよくもっているといえよう。

つぎに「人倫性」(Sittlichkeit) について一言説明しておく必要がある。「人倫性」とはじつは、むずかしい概念である。「人倫性」とは、一口でいうならば、客観化された「自由」である。「自由」は、「抽象法」の領域からはじめて、除々に実現されてきたが、ここで完全に開花して「人倫性」となるのである。「自由」が実現され、客観化されるということは、それが「家族」、「市民社会」、「国家」という形態をとるということである。その意味で、「人倫性」は、実質的 (substantiell) である。このような「自由」はまた、生きた「善」ともいわれる。この「自由」あるいは生きた「善」は、「自己意識」との関係ではつぎのようなものである。一方では、「自由」あるいは生きた「善」は、「自己意識」の働きをつうじて実現されるが、他方では、「自己意識」は、客観化された「自由」であるところの、「人倫」的なものに真の基礎をおき、また同時にそこにじぶんの目的をもつ。このことをもってはっきりと、「人倫性」(「家族」、「市民社会」、「国家」) と「個人」(Individuum、「自己意識」の別名) との関係としてみると、前者は実体 (Substanz) であり、後者は属性 (Akzidens) であるという関係にある。したがって、個人は、「人倫性」においては、偶然的なもの、付属的なもの、空虚に動きまわるものとしても取扱われる。しかしまた、「人倫性」の実現のある過程では、「人倫性」の能動性が「個人」において発現するともいわれている。このことをあらかじめいっておこう。

ヘーゲルは、「人倫性」の第1段階に「家族」(Familie) をおく。ところが、「家族」とは、自然的な個別的な人格 (Persönlichkeit)、すなわち生物学的な個体の結合である。この点からいうならば、「家族」が「人倫性」の領域のなかにはいるのは不当のはずである。しかし、ヘーゲルによれば、「家族」においては、これらの自然的な個別的な人格、すなわち生物学的な個体、その意味での「個人」は、じつは止揚されており、それはむしろ、「家族」の成員 (Mitglied) となっている。ヘーゲルはさらに、このような有機体としての「家族」を一つの「人物」(Eine Person) という。それはどうしてであろうか。ヘーゲルは、まず「家族」を「人倫性」の領域に入れるのは、「家族」が「愛」(Liebe) を基本的な規定としてもっているからであるという。すでにわたしは、ヘーゲルが「私」と「人物」とを結合するさいに、「私」の規定、あるいはむしろ、「私」における「自由」の規定において「愛」という形式を問題にしていることをみた。ここでもヘーゲルは「愛」についてつぎのようにいっている。――「愛」とは、「私」と他者とが統一しているという意識である。ここでは、「私」は、「私」だけであるという孤立感を止揚しているところの意識、すなわち、「自己意識」をえている。すなわち、「愛」とは、「私」が他者のなかで「私」じしんを獲得することである。「愛」とは、「私」が他者のなかで「私」の本領を見つけ、また、他者が「私」のなかでその本領を見つけることである。「愛」がこのような性質もっているので、自然的な結合として

の「家族」もまた、この「愛」に支配されることによって「人倫性」にぞくすることができるのである。

このように、「家族」においては、「私」としての「個人」は、「成員」にすぎず、「家族」こそは「人物」(Eine Person —個人)であるのだが、それというのも、実際は「家族」が「所有」と結びつくからである。この点、さきにみた「人物」についての一般的な規定がここにも貫かれていることがわかる。もっと具体的にいえば、「家族」は「家族」の「財産」(Vermögen)をもつことによって、確固とした「人物」でありうるというのである。

「家族」においては、「個人」といわれうるものは、このようにまず、自然的な、生物学的な個体であるが、この意味での「個人」は、「愛」の実体としての「家族」においては「成員」になる。そして、このさいの「家族」はさらに、「財産」の所有者としては、一つの「人物」となる。だから、「家族」においては、「個人」は、一般生物から区別された意味での人間の特徴をかならずしも十分に備えているとはいえない。

ところが、「市民社会」の段階にはいると、事情がまったく異なる。というのはこうである。「市民社会」においては、個人——本来的には生物学的な個体であるはずである——が自己特有の目的をもち、特殊な利益を追求する、そして、この個人が他の個人との関係にはいりこむときでも、自己の特殊な目的を達成する手段としてそうするのである。この意味で「市民社会」は、個人の相互依存の体系であるが、この体系としての関係づけそのものが個人の利益を終局的な目的とする点で成立する。この体系は、「外部国家」(der äussere Staat)といわれる。そして、個人は、この「外部国家」の「市民」(Bürger)であるが、たんに自己だけの利益を追及するのであるから、かれは、「私人」(Privatperson)であるにすぎない。しかし、個人の相互依存の体系においては、各人が労働し獲得し享受しながら、他面においては、かれは、他人のために生産し獲得するのである。したがって、この相互依存の体系が存在しうるのは、そこに、各人のための、一般的な、恒常的な「財産」(Vermögen)があるからであり、そして、それを各人が分有し、それによって各人が生計をたてると同時に、各人は労働によってその一般的な「財産」を維持し増大するからである。この一般的な「財産」は、いわば Commonwealth (国家)である。

ところが、個人——正確には生物学的な個体という方がよいかも知れない——は、この一般的な「財産」を分有する可能性をもっており、また、その可能性は、「外部国家」の公共的な権力によって保証されている。この保証は、「市民社会」の「外部国家」では、まだ偶然性に左右されている。しかし、個人が直接に一般的な「財産」を分有する可能性をもつということは、個人を家族的な結合からきりはなし、家族の成員をばらばらに疎隔し、個人を独立の「人物」(Person)とすることである。このようにして「個人 (Individuum) は市民社会の息子になった。そして、個人が市民社会にたいして権利をもつと同様に、市民社会は個人にたいする要求をもつ」(238節)といわれる。

「個人」(Individuum)は、こうして、ひとまず「市民社会」において成立する。

つぎに、「国家」の段階における「個人」の問題にうつろう。もちろん、「国家」は、「人倫性」の最高の段階であり、「人倫性」のもっとも完成された形態である。そもそも、「人倫性」は、「個

のに、「国家の最高の頂点では、理性のかわりにたんなる物質的な自然がわがもの顔にふるまっている」(マルクス『ヘーゲル国法論の批判』1843年)。しかし、これにはヘーゲルにもいい分がある。「君主の権力」とは、個別性、特殊性、一般性の三つのモメントをふくんでいるのである(275節)。そして、個別性(Einzelheit)としては、必然的に経験的自然性が意味されていると。しかし、このヘーゲルの論理学を許すにしても、この個別性のなかに「君主」の血統だけをみるのは、特定な立場、すなわち、封建的な世襲制の立場にたつものであることはいうまでもない。しかし、たとい「君主の権力」を承認するとしても、この個別性には、君主の性格や恣意をみてもよいはずである。しかし、このときには、君主は僭主にちかくなることはいうまでもない。

以上のような「君主」が、すなわち、主権者が「個人」(Individuum)であるということは、「国家」の「個性」(Individualität)の根拠である。この「個性」には排他性がふくまれている。「国家」が「個性」をもっていることによって、ある「国家」と他の「国家」とが区別され、対立し、さらに関係をむすぶのである。

ヘーゲルは、「君主」が一人の「個人」であって、「国家」の頂点にたっていることを、家族における家長の地位から連続的に推論している。その推論はまた、世界史における英雄にまで延長される。「世界史的な行動の尖端には、実質的なものを実現する主観性としての個人たちがたっている」(348節)。しかし、これらの「個人」には、世界精神が背後で働いていることがかくされており、したがって、世界史の動向がそれらの「個人」の直接の目的となっているのではない。「個人」は、世界精神の事業の内面については知ることなく、その道具となっているにすぎない。この考えは、「理性の狡智」(List der Vernunft) (『歴史哲学講義』序 Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung) というヘーゲルの、有名な考え方である。

以上においてヘーゲル著『法の哲学』における「個人」の概念を、die Person, die Persönlichkeit, der Einzelne, das Individuum について考察した。ところが、ヘーゲルにおける「個人」の概念が「私」の概念とどれだけ深く連関しているか、というのが、最初の関心であった。das Individuum の分析では、この問題についてあまり追及しなかったが、しかし、いぜん無関係ではない。この点に多少ふれて、そのあとで『法の哲学』からはなれよう。das Individuum としての「個人」は、「君主」において最終の表現をみた観がある。「君主」は、Ein Individuum (1人の個人)といわれている。しかし、この大文字にはじまる Ein (1人の) は、他の ein (1人の) とならんで、という意味ではない。それは、「唯一の」という意味である。だからあの「1人の個人」は das eine Individuum ということである。ところが、ヘーゲルは、この「君主」の性質を「私」と比較している。たとえば、ヘーゲルは、「君主の権力」の規定は「私」の規定と同一であるという(275節)。また「君主」が「国家」の意志、「国家」の自己確信であることを説明するさいには、ヘーゲルは、「私は意志する」(Ich will) という表現を用いている。「君主」と「私」とのこの類比は、両者のもつ絶対性において成り立つのである。ヘーゲルだけでなく、ドイツ観念論は、「私」を能動的な絶対者、あるいは正確には、絶対的なものの能動的な作為者として取扱ってきたが、いま「君主」という意味での「個人」において、それが類推的にあてはめられていることを、われわれはみる。

Transition of the Concept of “Individual”
in the History of Human Social Thinking

—The Identity Between the “Individual” and the “I”—

Tadashi Oi

The “individual” and the “I” are generally used as synonyms in the study of the history of human social thinking. To clarify the point as to when this usage was established and on what logical basis this concept has been founded is the purpose of this treatise.

I. We first examine, in the capacity of the author’s “I”, the wellknown thesis of Descartes, “Cogito ergo sum”. By analysing the ways in which Descartes tried to ground this thesis, we are able to clarify two things: (1) If Descartes’ line of argument is to be followed, this thesis amounts to asserting only the general certainty of “thinking”. (2) Therefore, the “I” in this thesis is an arbitrary addition to it made from the standpoint of the author, Descartes.

II. In the part dealing with the “relationship between the individual and the ‘I’”, we use Hegel’s “Phenomenology of Mind” as our point of departure. Here, the following are brought to light: (1) Behind the process toward the establishment of “self-consciousness” is always lurking the standpoint of Hegel himself, which is expressed by “we”. (2) The “self-consciousness” is nothing but the consciousness of this “we”. (3) The “individual” is constituted only in this “self-consciousness”. Furthermore, it is always the “individuals” in the plural number.

III. The part dealing with “the Individuals in relationship” is based on Hegel’s “Philosophy of Law.” The following are found in this part: (1) The “person” (die Person), which is translated as “Kojin” in the Japanese language, is conceived as the relative man which comes to exist only in relation to possession. (2) This relative man becomes “das Individuum” in bourgeois society. (3) In the state “Das Individuum” takes the form of the monarch and his vassals (bureaucrats).