

近代的個人とは何か

——ヘーゲル『精神現象学』理性章Bを理解するために——

片山善博

はじめに

本稿は、1807年に出版された『精神現象学（以下『現象学』）』の「理性的自己意識が自分自身を通して実現すること」と記された「理性」章Bの注釈およびその現代的意義を問うたものである。「理性」章Bは、「自己意識」章や「精神」章に比べて、『精神現象学』の中でもあまり取り上げられないことがないように思われる。近年の『精神現象学』に関する研究は、多岐にわたるとはいえ、「意識」章や「自己意識」章に絞られている感もある⁽¹⁾。

しかし、私は、この箇所を、近代的な個人とは何かを問うていく上で、大変興味深い箇所であると考え、「理性」章Bはさまざまな解釈が可能などころではあるが、私は、ここを近代的個人の生成過程を述べた箇所として位置づけ、近代の自然法論者（たとえば、ホブズ、ロック、ルソー、スミス）などの問題意識を批判的に継承した箇所として読み直すことができると考えている。彼らは、大雑把に言えば、社会を構想していく上で、個人を前提とし、個人がなんであるかを分析し、その個人の本性に見合った共同体を構想していくのであるが、ヘーゲルは、こうした枠組みを用いながら、個人を前提とした社会構想の限界とその意義を浮き彫りにしようとしたのではないか。ヘーゲル自身の個人の捉え方（これは『現象学』後半の「精神」章で展開されることになるのであるが）によると、個人とは共同体の経験と密接不可分な、普遍的なもの（共同精神）を媒介として成り立つ関係概念として考えられている。したがって、近代自然法論者たちのように、個人を前提として社会（共同体）を構想することはそもそもできないのであるが、この「理性」章Bでは、あえてこうした個人（ヘーゲルはこの個人のあり方を＜自分がそのまま普遍的である＞と考える存在）と規定しており、このように想定された個人の中に近代の自然法論者たちは普遍的な人間本性を探っていくことになる）から出発をする。ヘーゲルには、個人から出発して社会（共同体）を規定する方法論の限界を示しながらも、同時にその方法論の積極的な意義を——近代自然法論者たちとは異なる仕方——明らかにしようという問題意識があり、私はこのことを本稿において具体的に明らかにしていきたい。

さて、ヘーゲルの『現象学』の記述は、経験において自己否定を繰り返していく意識（当事者）の視点と、その（偶然的にみえる）経験の系列に必然性を見出していく我々（つまりはヘーゲル）の視点の二つが組み合わせられながら進められていく。つまり意識は、自らが真理だと思っていた知が経験の中で否定されていくことを通して、新たな知を獲得していくのであるがこの「理性」章Bと（今回は扱わないが）「理性」章Cでは、意識は、自らの本性（人間本性）と思込んでいたもの（たとえば利己心、利他心など）が現実の中で否定される（挫折させられる）という経験をする。我々からみるとこうした自己否定のプロセスを通して、意識は自分の本性を個人ではなく、共同精神（人倫）の中に見出していくということになる。

本稿では、「理性」章Bで詳細に展開されている意図と結果の乖離、つまり意識が個人として意図したもの（自分の本質だと思ったもの）と意図していたものと別の結果が生じたこと（その思い込みが否定されるということ）との乖離に着目しながら、そのことから個人の中でどのような必然性が生じてくるのか、別の言い方をすればどのように近代的な主体性が確立してくるのか、そのプロセスを見ていきたいと思う。

本稿の第一章では、「理性」章Bの舞台設定を明確にするために「自己意識」章と「理性」章Aの展開の概要を見ておきたい。そのうえで、「理性」章Bの冒頭部分について検討をしたい。特にこの冒頭部分は、『現象学』の中でも特に〈個人と共同〉をめぐる重要な叙述をしているところと解釈でき、また『現象学』より少し早く書き始められた「イエナの体系構想」（1803～1806年）における〈個人と共同〉のとらえ方を踏まえたものとも解釈できると考えている。第二章では、「理性」章Bの具体的な展開を追っていきたい。人間が個人（近代的な個人）たろうとすることに於いて期せずして求められるものは何か。個人であろうとすることが、その意図に反して、どのような帰結をもたらすのか。そこにはどのような必然性（論理）がるのか。そのことを見定めることによって、私たちは何を学ぶのか。こうしたことを考えていきたい。

第一章 「理性」章Bの位置づけ

第一節 『精神現象学』における「理性」章の位置

『現象学』は大きく（A）「意識」（第一章「感覚的確信」、第二章「知覚、物と欺き」、第三章「力と悟性、現象と超感覚的世界」と、（B）「自己意識」（第四章「自分自身の確信の真理」（A「自己意識の自立と依存：主人と奴隷」B「自己意識の自由」）と、（C）「理性」からなる。（C）「理性」は（AA）「理性」（BB）「精神」（CC）「宗教」（DD）「絶対知」に区分される。本稿で取り扱う箇所は、（AA）「理性」の中のB「理性的自己意識が自分自身を通して実現すること」と見出しがついている箇所である。この前の部分がA「観察する理性」であり、次がC「自分にとって絶対的に実在であるという個性性」となる。「理性」章Bは、A「観察する理性」の経験の結果生まれた「自己意識は物を自己として、自己を物として見出した。つまり自己意識はそもそも対象的な現実であるということが自覚される」という段階に至った自己意識の経験のプロセ

スとその結果を描いた個所である。「観察する理性」が自然の認識の場面に焦点を当てられているのに対して、「理性」章Bでは、実践の場面に焦点が当てられる。つまり〈観察という認識〉ではなく、〈行為という実践〉が問題となる。私はこの箇所を次のC「理性」の「自分自身にとって絶対的な実在であるという個性」と合わせて、近代的な主体が、主体の根拠にある実体（共同体）を、規定し、見出していく場面と解釈したい⁽²⁾。そして先に述べたように近代の自然法論の自然の意義と限界を示した場面と解釈したい。後者の点は、本論の第二章以下の叙述で明らかにしていきたい。

第二節 「自己意識」章と「精神」章との関係

「理性」章のすぐ前にあたる「自己意識」章の前半の冒頭部分とA「自己意識の自立と依存：主人と奴隷」は、「生命過程」から始まり「自己意識の成立」「承認の概念」「承認をめぐる闘争」「主人と奴隷の弁証法」と展開していくが、最初の生命過程のあり方（類の生成）では、精神のあり方の原理とも言える〈個人の自由〉と〈他者との共同〉の両立のあり方の原型として個体と類の有機的な関係が考察されている。自己意識の成立にとって重要な役割を果たしているのが、〈否定性〉という概念であるが、これを自覚的に遂行しうるものが自己意識とされる。自己意識の成り立ちにとっては、他のものを否定するという欲望の形をとった〈否定性〉だけでなく、そのことに向きあう〈自覚的な否定性〉が決定的な役割を演じている。したがって自己と他者の相互承認においても、〈自己を否定する〉という契機、すなわち自分が他者の媒辞となっていることの自覚が欠かせない。自己意識が自立するためには、承認されたいという欲望と同時に、この欲望が持続的に満足させられるためには、この欲望の断念（否定）が同時に求められる。自らの自立を主張し他者との闘争に陥る「承認をめぐる闘争」を経て、自立したかに見える主人が、奴隷からの一方的な承認と、欲望の純粹な満足ゆえに、自立を失ってしまうのは、主人が「自己否定の契機」を失っているためである。ヘーゲルにとって、自他相互の自立とは、自己と他者の相互の〈対立〉と〈媒介〉の、いかえれば〈排除（自立）〉と〈依存（共同）〉が一体であることを自覚することなしには成り立たない。ただし、「自己意識」章Aの展開に沿っていえば、主人と奴隷の一方的承認関係は、奴隷が主人を一方的に承認するという関係であり、奴隷の側に自己否定の契機を伴うものであるため、結果的に、奴隷に自立の契機を与え、さらに労働を通じて自己を客観的な物にすること（自己否定の契機）で、対象の中に自己を発見することで自分の自立を確信するようになった。そしてそれが思考の自由を成立させるとヘーゲルは見ていく。後の展開を見ればこの「物性（客観的なもの）」が、普遍性の位置を占め、普遍的なものとの関係で、自己意識は、自己の実現を図っていくことになる。「自己意識」章の次に続く「理性」章BCや「精神」章Bにおいては、個人と普遍的なもの（共同体）との関係が主軸となり、承認論そのものは背後に隠れることになる（もちろん自他関係そのものはつねに意識の展開の基盤にあるが）。しかし、「精神」章C「道徳性」で、自己意識が普遍的なもの（実体となっている普遍性）との関係の中で展開されると、新たな普遍的なものに根ざした自己—他者関係の場面が開かれてく

る。これが「道徳性」Cの「良心」論である。ヘーゲル独特の表現を使えば、「自己意識」章では自己意識が、〈対自〉と〈対他〉の関係を軸に展開され、「理性」章では、自己意識が、〈即自（潜在的なもの）〉と〈対自（自覚的なもの）〉との関係を軸に展開され、「精神」章では、〈対自（自己）〉と〈対他（他者）〉と〈即自（普遍）〉との関係を軸に展開されると考えられる⁽³⁾。

第三節 「自己意識」Bから「理性」章へ

前節の終わりで見たように、「自己意識」章Aで自己意識は、奴隷として経験した〈恐怖と労働〉という自己否定（を媒介とした自己形成）の契機を通して、新たな主体性（自立性）を再獲得し、さらに、「自己意識の自由」（ストア主義）の段階において、「純粋な思考の働き」すなわち普遍的な内面性（形式的普遍）を獲得した。しかしこの思考の自由とは、現実的な生活にかかわる事柄には無関心であるため、抽象的なものにとどまり、次の懐疑主義では、思考の否定的な働きで持って、現実の生活にかかわる事柄に関わろうとする意識段階に至ることになる。しかしこの思考の働きは外界を否定することだけの自己確信であるにすぎないから、欲望とその享受という生命活動の場合と同様に、ただ否定されるべき〈個別的なもの・偶然的なもの〉に依存することになるとされる。ここから逆に〈個別的なものの背後に不変性を確信する意識〉と、〈個別的なものから逃れられないことを確信する意識〉が生じ、次々と反転しあう事態に至る。これが自己矛盾として〈一つの意識〉の中に現れると「不幸な意識（可変の意識と不変の意識が相互に反転する意識）」となる。このキリスト教を念頭に置いた不幸な意識は、不変なもの（普遍）へのかかわることを通じて、かえって徹底的に自分の個性（有限性）を自覚するようになる。しかし、不変なものにかかわろうとすると常に姿を見せる〈個性〉を廃棄して不変な意識にいたろうとするこの意識の運動は、かえって自己の〈個性（身体への依存）〉に〈普遍性（身体からの自立）〉を媒介させ、個別に即した普遍の意識を生み出していく。こうして不幸な意識は、〈依存〉と〈自立〉との矛盾を自分の中に引き入れ、両者を媒介させることを通じて（ヘーゲルは、キリスト教の司祭が媒介者となってこの事態をもたらすと考えているようであるが）、新たな知の地平を獲得することになる。つまり、自己の個性に普遍性を媒介させ、個別にそくした普遍の意識を生み出していく（これが、あらゆる実在であるという確信）。この確信が「自己意識」章に続く「理性」章のBとCで展開される近代的個人を生み出す条件となる。

第四節 「理性」章Aから「理性」章Bへ

「あらゆる実在であるという確信」⁽⁴⁾を持った理性的な自己意識は、まずは「観察する理性」として観察の対象としての自然の認識に向かう。近代的な自然科学的な態度として、観察する理性の経験の歩みは「自然の観察」から「自己意識の観察」そして「骨相学や頭蓋学」へと展開されていく。ここで観察された対象は、もはや「意識」章におけるような「感覚的なこのもの」という意義は持たされず、かえって普遍的なものという意義であるとか普遍的な法則性の事例といった意義が持たされる。しかしながらヘーゲルは観察する理性はまさにその観察において自分

自身に対する誤解にとらわれているという。「観察はすなわち理性であるが、観察にとって理性はいまだこうした対象となっていない」、つまり自己理解ができていないので、観察する理性は、本来は物において自分自身を語っているはずなのであるが、むしろ逆に物において物の本質を語ろうとする。たとえば、「観察する理性」が有機体を認識していこうとする場面を取り上げてみよう。観察する理性は、有機的な個体を類－種－個体の推理として捉えることができると考える。「有機的な形態化の推理において、媒辞は種とその実現なのであるが、もし、その媒辞が内的な普遍性の極と普遍的な個性性の極を自分自身に具えているとすれば（そんなことはないだろうが）、この媒辞は、自らの現実の運動において普遍性を表現し、普遍性の本性を具え、こうして自分自身を体系化しつつ展開することになるだろう。意識は普遍的精神とその個別である感性的意識の中間に媒辞として意識の諸形態の体系を持っている。その体系とは精神の命が自分を全体へと秩序付けようとしている姿であり、それが本書で考察している体系であり、その対象化されたものが世界史である。しかし有機的生命は歴史を持たない。それはその普遍性である生命から直接個々のあり方へと降りてくる。この実現の中では単純な規定と個々の命との二つの契機が合体しているのだが、その二つの契機は生成を偶然的な運動として示すだけである。」(GW9, S. 166) (引用中の () 内は引用者によるものである。以下注記がある以外は () 内は引用者による) へーゲルは、「観察する理性」が有機体を観察する際に行う推理を次のように見ている。一方の極の〈類としての普遍的生命(類)〉と、他方の極の〈普遍的個体(大地)〉は、両極から合成された媒辞(中間項)にふさわしい形で、特定の普遍(種)と個別的なものとして現れる。そして、類としての普遍的生命は、概念の区別を単純な規定性として展開、つまり、種(たとえば足が何本といった数)として展開することになる。これに対して個別性の形をとった有機的なものは、この非本質的な区別(数による区別)に対抗(たとえば奇形など)する。理性的な推理(類－種－個別)は、媒辞が種であるという面と個別的個別というに側面を持つ(偶然性を持つ)がゆえに、対象を必然的に捉えられない(つまり、偶然性に左右される)。この偶然性をもたらしているのが、普遍的個体(大地)という極である。つまり、有機的な自然は、「普遍的な個性性(大地)」の働きによって偶然性をもつがために、理性は自らの推理によって、個体の生成の必然性を把握できない。つまり有機物を理性的に捉えることはできない。そこで、理性的な意識は、観察の対象を、有機的な自然から人間(自己意識)へと転換することになる。つまり観察の対象を对象的な自然から自己そのものに向けるようになる。そこから導かれる結論が人相学やガルの骨相学の中で言われる「自己が物である」あるいは「精神の存在は、骨である」という言明(脳という物質を分析していったら心が導出されるといったこと)である。もちろんへーゲルは人相学や骨相学をいい加減な学問としてみているのであるが、その経験を通して、観察する理性は、「物を自己として、自己を物として」⁽⁵⁾ 見出していく。こうして、へーゲルは、「観察する理性」による自然の観察という経験において「あらゆる実在であるという確信」が実証されたと見るのである。

第二章 「理性」章B 冒頭部分の位置づけ

第一節「理性」章Bのテーマ

「理性」章Aの「観察する理性」の経験を通して導き出された帰結は以下のものである。「自己意識が積極的にかかわる対象は、(他でもない)自己意識である。この対象は物のかたちをとった形式の中にあり、つまり自立的である。しかし、自己意識は、この自立的な対象が自分にとって疎遠なものではなく、したがって自己意識は自分がそもそもその対象によって承認されていることを知っている。こうして自己意識つまり、この精神はみずからの自己意識の二重化において、つまり二つの自己意識において、自分自身と統一しているという確信を持った精神となる。」(GW9, S. 193) 観察を通して得た理性のこの確信が真に確かなものなのかどうかを、自らの行為において示そうとするのが「理性」章Bの叙述である。つまり、「あらゆる実在である」という確信を持って「観察する理性」が自然の中に法則性を探っていったように、「物は自己であり、自己は物である」という確信を持って、「行為する理性」は社会的の中に法則性を探っていくとする。

さて、「物を自己として、自己を物として」見ることが「観察する理性」の帰結として示されたわけであるが、この物を他者(他の自己意識)に置き換えてみると、「自己意識」章でその考え方が示された「承認された自己意識」が具体的なかたちで登場したということになる。「我々が我々に既に生じている概念であるこの目的を、つまり他の自由な自己意識の中で自分自身であるという確信を持つ承認された自己意識を、実在するものとして取り上げてみると、……この概念の中に人倫の王国が展開される。」(GW9, S. 194) ヘーゲルはこの承認された自己意識の具体的なあり方を人倫(共同精神)として示す。「この人倫の実体は普遍性という抽象において捉えられると、思考がとらえた法則に過ぎない、しかし同様に直ちに現実的な自己意識であり、習俗である。」(ibid.) そして後者のそれはある民族(古代ギリシアのポリス共同体)において成立したという。「この民族の生において、他の自己意識のもとで自己との完全な統一を見るという自己意識的な理性を実現するという概念は、……実際にその完全な実在性を持っている。」(ibid.) このような「理性」の概念が実現された共同体は、「理性」章に続く「精神」章のAの「人倫の実体」としてのギリシア共同体のことであろう。そこでは「個人がなす自分の欲求のための労働は、自分自身の欲求の満足であると同様に他者の欲求の満足でもある。そして個人は自分自身の満足へと他者の労働を介してのみ到達するのである。個別者が自分の個別的な労働においてすでに普遍的な労働を無意識に実現しているように、全体は全体として彼の作品であり、作品に対して彼は自分を犠牲にし、まさにそのことによって自分自身を受け戻している。ここには相互的でないようなものはなにもなく、また個人の自立性はその自立存在の解消において、それ自身の否定において自立的に存在するという肯定的意味を自らに与えないようなものはなにも存在しない」(GW9, S. 195)。各々が、すべてが相互であることを知り、しかもこのこ

とを互いに認め合っている社会である。各個人の自己実現は、そのまま共同体そのものの実現につながり、各人は全体と個の調和的關係を労働（行為）と享受を通じて実現している⁽⁶⁾。全体と個人そして他者が有機的なかたちで浸透しあっている。ここには最高の共同は最高の自由である（差異論文）といった若きヘーゲルが抱いた理想が描かれている。「ある自由な民族において、実際のところ、理性は実現されているのである。理性とは現にある生きた精神である。そこにおいて、個人は自分の使命すなわち自分の普遍的かつ個別的な本質を語りだし、物として眼前に見出すだけでなく、自分がその本質なのであり、自分の使命に到達している。」(ibid.)ヘーゲルはこのように理想的な共同体の在り方を描き出す。

しかしながら、こうした共同体が何であるのかを、「理性」の段階に到達したに過ぎない「意識（自己意識）」は経験していない。共同体が何であるのかという経験（そして自己吟味）を経験していないのである。その一方で、『現象学』を叙述しているヘーゲルにとっては、幸福な時代であった古代ギリシアは過去のものである。「まだ直接的で、概念から見て精神に過ぎない自己意識は、自分の使命を獲得してその使命のもとで生きるという幸福（ギリシア共同体）の外に出てしまっている。つまり、この自己意識は、まだその幸福に到達していないということである。というも両者（外に出てしまったことと到達していないこと）とも同じ仕方で語り得るからである。」(ibid.)本来は精神（共同的存在）であるはずの「個人」が自らを精神として自覚していない以上、自らを個として自覚することは、精神の段階を出てしまっていると言おうが、精神を目標としようが同じことだと言うのである。ヘーゲルにとって重要なことは、個人が精神を自己の核心にあるものとして自覚することなのである。そのためには、個人は精神を目指しそして精神がなんであるのかを知る必要がある。

このことをヘーゲルは古代のギリシア共同体と近代の個人との関係で述べているようである。つまり、近代人は古代ギリシアを経験（既に過ぎ去ったものとして）しているが、個人という意識にとってそうした共同体は前提とされていない（たとえば社会契約論の理論構成）。歴史性・社会性を捨象した（つまり自然状態の）個人が出発点である。そして個人は自らの本性に根ざした理想的な政治社会（共同体）を形成する。こうした段階の個人をヘーゲルは「理性」章のこの段階に登場させているのである。この理想的な共同体は古代ギリシアのポリスかも知れない（ルソー）。とはいえギリシア共同体がすでに過去のものであることを知っているヘーゲルからすれば、求めていく共同体は理想化されたギリシア的共同体そのものではない。それを超えた原理を備えた共同体ということになる。というも、確かに、自由な民族の生活とされた実在する人倫は「普遍的精神」であるが、しかし「個別的」なものにとどまっており、また「習俗と法則の全体」であるが、「特定の人倫的実体」という限界の中にあるに過ぎないからである⁽⁷⁾。ヘーゲルはこれを超える原理として「その（共同体の）本質についての意識」を挙げて、それを社会規範にもとづく共同体よりも「高次の原理」とする。確かに、民族においては堅固な信頼が成り立っているが、その民族は「純粋な個別性として自立的に存在するということを知らない」(GW9, S. 197)。ヘーゲルが目標とするのは、〈共同体を自覚する知〉であり、個体としての自立性の原

理に基づく共同体の構想なのである。ヘーゲルは、近代的個人の原理の意義を十分承知しているものの、近代自然法論者のように個人を前提にあるべき社会を構想することをしない。むしろ、共同体の中に生き、そして共同体を自覚的に担っていく個人のあり方の中に近代的な個人のあるべきあり方があるとみている。そしてこの点の叙述は、「精神」章Aにおけるギリシア共同体の崩壊の後を描いた「精神」章BとCの中で行われる。しかし登場したばかりの個人（理性的な意識）にとって精神は経験の対象となっていないので、精神がなんであるのかを自覚することはできない、この「理性」章では、近代自然法論者の枠組みを使って、まずは社会規範を備えた共同体（ギリシア共同体のようなもの）へ向かう意識の運動が描かれることになる。

第二節 「理性」章Bの意味付け——イエナの体系構想との関連において——

こうした「理性」章Bの叙述には、ヘーゲルによるフィヒテの共同体論の受容とそれへの批判が念頭に置かれているように思われる。ヘーゲルの批判は、フィヒテの構想する共同体では「あらゆる関係が、悟性の法則による支配と被支配として」現れざるをえない点に向けられる。フィヒテの主張の根底には、次のような人間理解があるとする「理性的存在者の一人ひとりとは、他者に対して二重の存在である。すなわち、A 自由な理性的存在であり、B 変容可能な物件として取り扱われ得るものである。この分裂は、克服不可能なものである」⁽⁸⁾。人間のなかに支配（理性）と被支配（自然）の側面が克服不可能な形で存在する。こうした人間のなす共同性は「強制的な関係」にならざるをえないとヘーゲルはみる。これに対して、ヘーゲルは、「人が他人と取り結ぶ共同性は、本質的に個人の真の自由の制限とみなされてはならず、その拡張とみなされなければならない。能力の面からいっても、実行の面からいっても、最高の共同性は、最高の自由である」⁽⁹⁾と主張する。イエナ初期のヘーゲルは、個別を否定的なものとしてのみ捉え、個別を全体（普遍的なもの）に回収することに、そして全体において個別が成り立つことに重点を置いている。1803-4年の「体系構想」においても、この〈全体の優位〉という発想が残っており、個別を承認しあう承認論は、否定的な意味合いで用いられている。したがって、1803-4年の「体系構想」では、フィヒテが想定するような個人による自由な相互承認は、自己の個別の全体的なものへの廃棄しか導けなかった。これは、ヘーゲル自身が自覚的な知の主体である個性の原理を十分捉えきれていなかったということに起因する。個と個の対立を通じた相互承認は、それ自体としては廃棄されて人倫共同体の自覚をもたらすための媒介の役割しかもっていない。もちろん、ヘーゲルの場合、こうした否定的運動（承認）を通じて、各人は、普遍的なもの（人倫共同体）を自覚できることになるのだが。これに対して、1805-6年の「体系構想」では、ヘーゲルの共同社会構想において個体の相互承認は積極的に位置づけられている。ここで想定されている主体は、〈知において自己の個別の廃棄（普遍的な意識）〉と〈自己の個別の実現（個別的な意識）〉を連結できる自覚的な知の主体である。ヘーゲルは、このような近代的主体性の原理に高い位置づけを与える。これを「こうしたことは、古代人たち、プラトンが知らなかった近代の高次の原理である。古代においては、美しき公共生活は万人の習俗だった。美であり、普遍

と個別との直接的統一であり、いかなる部分も全体から切り離されることがなく、自らを知る自己とその表現とのこうした天才的な統一である、一個の作品であった。しかし、そこには、個別性が自分自身を絶対的に知るといふこと、この絶対的な自己内存在は、現存しなかった」⁽¹⁰⁾と述べる。そしてこの主体の知における「より高次の分裂とは、各人が完全に自分のなかに還帰し、自分の自己そのものを本質として知り、現にある普遍的なものから分離されながらも、絶対的であり、自分の知のうちに自分の絶対的なものを直に所持しているという我意に達しているということである。各人は、個別者として、普遍的なものを解放し、完全な自立性を自分のうちに持っている。つまり彼は自分の現実を放棄し、ただ自分の知においてのみ妥当するのである」⁽¹¹⁾。1805-6年の「体系構想」で展開した、絶対的な個別性の原理（近代の主体性の原理）は、自己知の原理として、『現象学』の中で新たに展開されることになる。普遍と個別が相互に媒介しあいながら一体性（全体性）を形作っているギリシア的共同体の意義を強調しつつも、個体が全体の中に吸収されてしまう共同体よりも（それがどんなに理想化できるものであったとしても）、共同精神が何であるのかを〈知る〉という近代的な個人の原理をより高いものとして位置付けるといふかたちで、しかし意識の経験の歩みとしては、共同精神（人倫）に向かうという面も必要である。「後者（ギリシア的共同体を失ったという面）に従えば、この運動は、それ（普遍的なもの）についての意識であり、その衝動を自分自身の本質として知るといふ意識である。この運動が道徳性の生成（これが「精神」章のBとCで展開される）であるのであればその限りで、前者（共同体に向かっていくという面）より高い形態の運動であろう。しかしこれらの形態は道徳性の生成の一つの面をなしているのみに過ぎないし、自立存在に属する面、意識が自分の目的を廃棄するという面に過ぎない。実体から生じてくるという面が欠けている」⁽¹²⁾ (ibid.)。つまり、「理性」章Bで登場する「行為する理性」や「理性」章Cで登場する意識は「道徳性（人倫についての知）の生成の一つの面」をなしているに過ぎない個人であり、実体（共同体）を自覚する段階に至っていない、まずは実体（ギリシア的共同体）を目標としなければならないとするのである。

第三章 「理性」章Bの個々の展開

第一節 「理性」章Bの区分

「理性章」Bはa「快と必然性」b「心の法則、自負とその錯乱」c「徳と世の成り行き」の節から構成されている。ここでの意識の経験の歩みは、イポリットによれば、近代的個人主義の三形式を扱った場面である。言い換えれば、近代市民社会における代表的人間像の三つの類型を扱った場面とも言える。近代市民社会にふさわしい人間の自己形成の発達過程を描いたものといってもいいだろう。他にもさまざまな解釈⁽¹³⁾が成り立ちうると考えられるが、私としては、近代的な個人の自己形成の場面として解釈するのが妥当ではないかと考える。この点については第二節以下で説明したい。

ヘーゲルは確かに、ゲーテの『ファウスト』の主人公、シラーの『群盗』のカール・モーア、セルバンテスの『ドン・キホーテ』あるいはロマン主義の改革者を念頭において、これらの人物像を批判的に捉え返していく⁽¹⁴⁾のではあるが、その根底にあるのは、近代的な個人の根源的ともいえる〈自己充足の欲求〉、〈普遍的であろうとする意志〉、〈訓育〉であり、この三つの自己形成の在り方を論ずることで、個人が普遍的なものがなんであるのかを自覚していくプロセスを叙述しているものと解釈したい。

第二節 「快と必然性」……〈自己充足の欲求〉

さて、「理性的な自己意識（行為する理性）」にとっての最初の対象は、ある特定の他者である。この意識は、ある他者との関係で自己を実現しようとする、しかも直接的な形で、それは恋愛であったり、セックスであったりするが、無媒介に相手の中に自己を見出そうとすることである。これは「理性的な自己意識」にとって、もっとも〈原理的な構造⁽¹³⁾〉をもっているといえるだろう。ヘーゲルはゲーテの『ファウスト』を念頭におきつつ、この最初の意識のあり方を、ファウスト的主体が「習俗や定在の法則、観察や知識や理論を灰色のまさに消えゆく影として自分の背後に押しやり」（GW9, S. 198）、特定の対象（他者）において自己実現しようとするあり方に重ねる。他者とのかわりて快楽を追求することであるが、「それは（彼は）知性と学問という一人間最高の賜を蔑み—それは悪魔に身を委ねて—没落せずにはいられない。」（GW9, S. 199）この引用は『ファウスト』の一部分すなわちメフィストファレスのファウストに対する文言の書き替えである⁽¹⁴⁾が、ファウスト的な主体は、欲望とその対象がうずまくなまなましい現実へと、快を享受したいという欲望の満足を目指して入っていく。この意識の「最初の目的は、個別的なものとしての自己を、他の自己意識のなかに意識しようとすることであり、この他者を自己自身とすることである」（ibid.）。そして、この目的は達せられる。「自己意識は他の自己意識に現れる意識に自分の実現を意識することで、快の享受へと到達する。つまり二つの自立的な自己意識の統一をみてとることへと至る。この自己意識は自分をこの個別的な自立的な存在として捉えた」（ibid.）のである。ともかくここで自己意識は、自らの欲望を満たしたかに見える。

しかし、この意識が相手の中に自己を見出した瞬間、その自己はもはや最初の自己ではなくなっている。相手の中に自己を見出せると思っていた自己に現れるのは、自己を崩壊させる冷たい必然性であり、そのもとで自己は没落していく。「享受された快は確かに自分自身が対象的な自己意識として生成するという肯定的な意味を持っている。しかし同様に自分自身を廃棄してしまうという否定的な意味を持っている。自己意識が自分の実現を肯定的な意味においてのみ捉えると、自分の経験は意識の中で矛盾として現れる。その矛盾の中では自らの個別性を獲得した現実とは、否定的な実在によって否定されたことに気付く。この否定的な実在とは、非現実的で空虚なものとして、意識が獲得した現実に対峙し、意識を食いつくす力である。」（ibid.）ヘーゲルは、この否定的な実在を「必然性」と呼ぶ。他者との間で欲望を満たそうとするこの意識は、個体を没落に追い込む「堅い連関」（ibid.）である必然性（世の定め＝世間）の下で没落する。「よう

やく理性の純粹な概念を自分の内容とするただの個別的な個性は、死んだ理論から生命の中に進んでいったのではなく、むしろ自分は生きていないという意識の中へと入っていった。」(ibid.)〈個々の欲望を充たそうとする〉個体のつれなさは、「この冷酷なしかし連続する現実において弾け飛んでしまった」(GW9, S 200-1)という。ヘーゲルにとって、個人とは普遍的なものとの関係において成り立つ概念であり、普遍的なものを捨象したままで、個人の自己実現を図るということは、逆に普遍的なものの仕返しを受けるということなのである。つまり、世間を無視して他者との間で欲望を満たそうとすることは、世間によって押しつぶされてしまうということなのである。この箇所を、ヘーゲルは自身の経験(下宿の大家との間の非嫡出子の問題)や『ファウスト』のグレートヒェンの物語などを想定して書いているようにも見える。

さて当の意識は、この自己喪失という自己否定の経験を通して、冷たい必然性(世の定め)と関わりながら生きざるをえないことを自覚する。しかし、この意識は「理性的自己意識」として、対象との一致を確信している(行為する理性である)ので、この必然性という「疎遠な現実」に立ち向かい、疎遠な現実をそうでない現実にかえたいという欲求をもつ。「その(意識の)形態の在り方の最後の場面は、必然性の中で自分の喪失を考えることであり、必然性は自分にとって絶対的に疎遠なものだと考えることである。しかし、自己意識は、実際には、この必然性を生き抜くことになる。というもこの必然性あるいは純粹な普遍は自己意識の本質だからである。」(ibid.)ここで、意識にとって〈世界と自己との関連〉がはじめて自覚されることになる。個人は普遍との関係の中で成り立つとするヘーゲルから見ると、ようやく意識はこのことを自覚するようになったといえる。ただし、この普遍はまだ抽象的なものにとどまっている。

第三節 「心の法則と自負の錯乱」……普遍的であろうとする欲求

前節の終わりに見たように、理性的な確信をもった自己意識は、この冷酷な必然性を新しい対象として見出し、その中で自己を実現しようとする。それは、その現実を自分にとって満足いくものに変えることなのである。それをヘーゲルは、「あらゆる実在であるという確信」を持った個人が、心のうちに抱いた普遍的法則をそのまま自分のかかわる世界の中で実現していくことだと捉える。その意味で、この意識は「そのまま普遍的であろうと欲する個別性」(206)なのである。

ところで、「心の法則」⁽¹⁵⁾は、まだ心が抱いただけの〈内なる〉法則であるため、外部に、「ひとつの現実が対立している」(GW9, S 202)。しかも、この心に対立した「現実は、個別的個性を抑圧し、さらに心の法則に矛盾した世界の暴力的秩序であり、他面ではこの秩序に苦しむ人類である」(ibid.)。したがって普遍的であろうとするこの意識の自己実現は、この現実(必然性・苦しみ)を廃棄することに他ならない。つまりこの意識は、「自分固有の卓越した本質の発揮や人類の福祉を生み出すことに自らの快樂を求める」という、いわば「高貴な目的をもつ真面目」(GW9, S 203)な意識なのである。自らの心情の中に〈普遍的なもの〉を見出している意識にとって、自らに対立する世界は、したがって最も個別的なもの(利害関心のみの世の中)と

して現れる。そこで、この意識はこの利己的な世界を自分の法則に従って変革しようとする。しかしヘーゲルはここに意識のもくろみとその結果の食い違いを見出す。「個人は、自分の心の法則を成し遂げる。この法則は、普遍的秩序となり、快樂はそれ自体に法則に適った現実となる。しかしこのように実現される中で法則は、実際には個人から逃れてしまう」(ibid.)。個人は、自分の実現した法則(秩序)に、自分の本質を見出だすことができない。というのも、心の法則が、心の外側にある〈普遍的秩序〉となれば、再び個人はこの秩序に拘束されることになり、また個人の「自分のありのままの存在の形式」で捉えられた普遍は、特定の内容をもつ(普遍性に矛盾する)ためである。そして、各個人は、相互に自己の法則を普遍的なものと妥当させようとするれば、互いに他方の法則の内容を承認するわけにはいかななくなる(GW9, S 204)。こうして、各個人は、現実の(心の法則を実現した)場面で、そこに自己を見出せないという「自己自身の疎外」(ibid.)を経験する。

しかし同時に、自己疎外をもたらしたまさにその現実は〈意識によって実現されたもの〉でもあるので、死んだ秩序でなく〈生命を吹き込まれた秩序〉でもある。したがって、意識は、万人の心の法則(公共の秩序)を自己の本質と認めざるを得ない。意識は、〈公共の秩序〉とそれと対立する〈心の法則〉をどちらも等しく自己の本質として経験することになる。ヘーゲルはこの事態を、「自己意識はこのように二重に対立する本質に属していて、そもそもそれ自体矛盾していて、もっとも深い内面において崩壊している」(GW9, S 205)と捉える。「それゆえその本質は最深部で狂っている」(GW9, S 206)とまで言う。〈公共の秩序〉と〈心の法則〉が矛盾として意識されることによって、〈意識の錯乱〉が生まれる。公共の秩序は、自己が生み出したものであるに関わらず、自己をそのまま実現したのではないということ、つまり〈疎外〉という意味が付与され、しかも、この疎外は〈自分が生み出したもの〉であるから、この錯乱は意識のもっとも内面において生ずる。そこで、このような自己矛盾から逃れるため、意識はこの錯乱を、何か別のこととして説明しようとする(つまり自己の正当化を図ろうとする)。転倒し錯乱しているのは、他人の個性性に問題があるからだというようにすりかえようが、しかし「自己内で転倒し転倒されるのは、偶然的で疎遠な個性性ではなく、あらゆる側面からして、この心そのものである」(ibid.)ため、このことを意識も認めざるを得ない。こうして自己の正当化は挫折することになる。

ところで、ヘーゲルは、この「公共の秩序」について「不安定な個性性」による闘争を通じて示される普遍的なものであり、この意識には自覚されていないが、「実体(共同的な精神)」と言えるものだと述べる。各個人がこの秩序の外に自己自身をたてようとするすべてを失うという意味で、「安定した本質という普遍性」であるのだが、個々人にとっては転倒した形(個々人の闘争という形)で自覚される。公共の秩序とは、そもそも各人が、自分の心の法則を万人に通用させようとしたものだからである。「現にある普遍的なもの(公共の秩序)は、したがって、万人の万人に対する普遍的抵抗と闘争にすぎない。そこにおいて、各人は、自分自身の個性性を妥当させるが、同時に、各人はこの同じ抵抗を経験し、他者によって互いに解消されるので、その

個別性を妥当させるまでには至らない。公共的な秩序として現れるものは、それゆえ普遍的な戦いであり、そこにおいて、各人は我がものとするものを強引に我がものとし、他者の個別性に対して公正にふるまい、自分の個性性を確保するが、同様に他者によって消失してしまう。公共的な秩序は、世の成り行きであって、存続する全体の見かけであって、その全体は思われただけの普遍性であり、その内容はむしろ個性性の確保と個性性の解消の本質なき戯れなのである」(ibid.) ここには、近代市民社会の〈二つの側面〉、つまり〈相互依存の秩序の面〉と〈諸個人の闘争という面〉が示されていて、両者は相互に反転する形で意識に現れてきたことになる。

ここに新たな意識の形態が登場する。安定した本質的なものにおいて自己実現をはたそうとし、安定を掻き乱すかに見える個性性（心を万人に通用させようとする）の廃棄に向かう意識の形態である。ヘーゲルは、この意識を利他的な意識である〈徳〉⁽¹⁶⁾と呼ぶ。

第四節 「徳と世間」……訓育の意義

安定した〈絶対的秩序〉と〈万人の万人に対する闘争〉という二つの側面の間で錯乱した意識は、この原因を自らの個性性にみとめ、この個性性を廃棄しようとする。徳の意識は、あくまで法則を本質とし、個性性は廃棄されるべきと見なすからである。そして、この〈徳〉は、自分が個性性に囚われていないことの証として、「真の訓育」という「全人格を犠牲にする」(ibid.)ことをなす。〈徳〉の意識にとっての対象である〈世の成り行き（世界のあり方）〉は、普遍的なものが、個性性（個々人の闘争）によって転倒させられたものと見える。「転倒させられた普遍者」である「絶対的（公共の）秩序」が、世の成り行きの「内的な本質」ということになる。そして、徳の意識は、自分の個性性を廃棄することで、その内的な本質を実現することができるかと確信する。こうした利他的な態度（徳）こそが利害関係にまみれた現実の中に（潜在的にある）普遍的な秩序をもたらすことができると考えるのである。

ところが、この「普遍的な秩序」は、まだ非現実態の彼岸にあり、徳はそういうものがあると信ずるだけである。そこで、徳の意識は、「善なるもの」を普遍的なものとして掲げて、〈世の成り行き〉との戦いに入る。しかし、徳の掲げる「善なるもの」は、まだ抽象的な「天賦や能力や諸力」(GW9, S 210)といった個人の潜在的能力という意味しかもたないため、戦うための武器であるにしても、善にも悪にも使える「受動的な道具」(ibid.)にすぎない。ここから、ヘーゲルは、徳の「世のなりゆき」に対する戦いの欺瞞性を暴露する。「この普遍（潜在的なもの）は徳の意識にも世の成り行きにも同じ仕方でも用いられることになるので、武装しても、徳が悪徳に勝つかどうか予測はできない。武器は同じものであり、それらは、こうした能力や力である。確かに徳は、自分の目的と世の成り行きの本質との根源統一を信じているが、この信念を隠しもち、この統一が、戦いのあいだに敵（世の成り行き）の背後を襲って本来的にこの目的を実現すべきだとする。」(ibid.) すなわち、徳の意識は、「善なるもの」を名目としてたてるだけであって、自分にも世間にも潜在的に同じ普遍性があるはずだから、「善なるもの」は自然に実現されるはずだと期待しているだけなのだという。しかも、徳の関心は、普遍的な「善なるもの」では

なく、その実態は〈自分〉の「資質や能力」に実現にあるため、闘争においては、徳が思い込んでいた純粋な普遍は失われ、徳は世の成り行きとの闘争を真剣に行うことが出来ないという。

こうして「徳の意識が、善に対立したものとしての世の成り行きに対して闘争に入る」(GW9, S 211)と、徳が抽象的な善(普遍)を提示するに過ぎないのに対して、逆に〈世の成り行き〉は、「抽象的な普遍であるだけでなく、個性性によって生気づけられ、他に対して存在する、言い換えれば現実的な善」(ibid.)を提示するのである。「したがって、徳が世の成り行きを攻撃するところでは、徳はつねに善そのものが現れるような場所に登場する。その善とは、世の成り行きのまったき現れの中に、世の成り行きの潜在的なものとして、分かちがたくからめとられており、世の成り行きの現実の中に現にあるものでもある。だから世の成り行きは徳に対して傷つけられない。」(ibid.) 実は、世の成り行きは、まさに抽象的普遍を現実へともたらず〈個性性〉を、本質としていることが、徳の意識に見えてくる。したがって、徳は、〈世の成り行き〉の現実的な善を傷つけてはならない、と考える。つまり、自己の善だけでなく他方の善も保存しなければならない、と。これに対して、〈世の成り行き〉は、普遍を本質とせず、個性性を本質とするので「存続するものは何もない、まったく神聖でない否定的原理」(GW9, S 212)を、自己の威力としてもっている。したがって、徳の敗北は明らかとなる。が世の成り行きに見ていた普遍的なものが個性性によって成り立っていることが見えてきたとき、世の成り行きの普遍性を維持しようとするのであれば、徳の意識は、自らが否定しようとしていた個性性も維持しなければならないことに気付くということになる。

さらに自己の目的と〈世の成り行き〉の本質との根源的統一が、やがては、世の成り行きにおいて実現されるはずだ、という徳の意識の期待も、無に帰すとヘーゲルは言う。というのも、「世の成り行きは、生き生きと自己自身を確信する意識であり、そもそも背後から襲わせたりさせず、却って至る所で反抗する」からである。結局、徳の「理想的本質や目的は、空虚なことばとともに沈み込んでしまう」(GW9, S 256)。ヘーゲルは、「実体」の外に出た近代的個人の徳の意識を、実体に根差した古代ギリシアの〈徳〉に比して、なんら豊かな内容をもたないものであり、批判する。

これに対して、世の成り行きは、徳の意識による闘いの結果、普遍的なものを現実にもたらずという個性性の原理という積極的な姿を見せてきた。こうして、徳の意識は、世の成り行きとの戦いを通じて、この世の成り行きの肯定的側面、すなわち〈普遍者を現実にもたらずという個性性の原理〉を学びとる。徳は、「世の成り行きは見た目ほど悪くないことを経験した、というのは、世の成り行きの現実、普遍者の現実だからである。……個性性は、現実性の原理なのである」(GW9, S 213)。すなわち、この一連の経験は、自己の即自(個体に内在する本性)を現実に移すことが、公共的な秩序を成り立たせているという経験なのである。言い換えれば自己の素質や能力を開発し発揮することが、公共の利益になるということの確信である。「世の成り行きの個性性は、なるほど、対自的あるいは利己的のみ行為することとみえるかもしれないが、その個性性は、……同時に即自的に存在する(自分のうちに備わっている能力の)普遍的行為なの

である」(ibid.)。「現実が普遍と分かちがたく統一されているということが示されることによって、世の成り行きの自立存在は、徳の潜在的なものが単に潜在的なものに過ぎなかったように、もはや存在しない。世の成り行きの個性は確かに自分だけのために利己的に行動していると考えている。(しかし)この個性は自分が考えているものよりも良い。その行為は同時に潜在のかつ普遍的な行為である。自分が利己的に行動しているとき、自分が何をしているのかを知らない。全ての人間は利己的に行動すると断言するとき、全ての人間はその行為が何を意味するのかについての意識を持たないと主張しているだけである。」(ibid.) こうして、個人が意図せずしてもたらず現実はまだに普遍性と分かちがたく結びつくという原理が、敗北した〈徳〉の意識の自覚にのぼってきた。つまり、徳の意識は、「世の成り行き」との戦いを通じて、自分が実現しようとしたものが、実は抽象的な普遍であり、なんら内容をもたないことが明らかにされると同時に「世の成り行き」の肯定的側面とされる、普遍的なもの(潜在的なもの)を現実化する「個性」の原理を学び取っている。これは、自己の普遍性(潜在的能力)を現実に移すことが、公共の秩序を成り立たせていく(たとえば社会契約論の発想)ということであり、自己の素質を開発し発揮することが、公共の利益になる(たとえばスミスの予定調和的、自然的自由のシステムとしての商業社会)ということの確信である。次の「理性」章C「即かつ対自的に実在的である個性」の叙述は、諸個人が「個性の原理」を通じて、市民的共同性を規定し自覚していく経験の歩みと見ることができる。諸個人が自己の潜在的能力を〈自己の行為〉を通じて作品(仕事)として他者に差し出しながら、共同的なものをどのように規定し自覚化していくのかのプロセスが描かれていくが、この箇所の分析は別稿に期したい。

おわりに 「理性」章Bを読むことの現代的な意義

個人とは何か、〈個の自立〉が大切だという言説は現在においても繰り返し唱えられている。しかし重要なことは、個人で〈ある〉ことではなく、個人で〈あろう〉とするプロセスなのである。そのプロセスにおいて、個人であろうとする試みは、挫折し、問い直される。抽象的な個人というものを振りかざすのではなく、現実をどのようにみるのか、現実とどのようにかかわっていくのか(認識と実践として)考えていくというプロセスにおいて個人はとらえられるべきものなのだ。そのように考えていく「理性」章Bの展開は、個人というものの成り立ちのもつさまざまなあり方とそれにかかわる問題点を明らかにしていると思われる。個人とは単なる利己主義ではない。個人による高い理想の下での社会変革も失敗する。利他主義的なあらゆる試みも現実(商業社会・市民社会の現実)を前に挫折する。個人とは現実の中に飛び込んで行って自ら現実とは何かを学ぶ一連のプロセスなのである。もちろんこの「理性」章Bで示された現実「世の成り行き」といった世間的なものであり、それを自分の思考や行為の基礎におくには——基礎に値するかどうかという点で、——不十分である。つまり市民社会的な法の理念(自由・平等など)は抽象的であり、その中身がしっかり現実根付いている(社会規範として妥当している)

人倫の法に対抗することはできない。しかし、自分の潜在的な能力の発揮が社会的秩序をもたらすという確信をもつ近代的な個人のあり方は、近代以降の日本社会に決定的に欠けているものと思われる。日本が近代国家たろうとするとき、この確信は不可欠なものといえるのではないか。

〈近代とは何か〉ということが問われ始めて随分時間が経った。日本では、1980年代には近代の超克といったことが様々な形で議論された（第二次世界大戦前夜にも京都学派による近代の超克論の議論が存在した）。近代を特徴付けているものとして、個人や主体といった言葉もよく使われる。したがって、近代批判の文脈では、個人や主体の批判（たとえば主体の解体云々）もよくなされた。その一方で、個人を確立することや主体性を持つことの重要性を訴える声も多くあった。個人とはそもそもなんのことであるのか、主体とはそもそもなんのことであるのか、個人や主体とは共同体とそもそも乗り越えられるべきものでも、共同体に優先するものとして求められるべきものではないのではないのか。人間が物事を捉え・考え・行動するプロセスのあり方の一つとして個人や主体というものがあるに過ぎないのではないのか。個人として自己を確立するか、主体的に振舞うということは、人間の経験のある場面においてなされるというだけであって、それ以上でもそれ以下でもないのではないのか。その場面とは、ヘーゲルに従えば、人間が普遍的なもの（人権など）とか共同的なものを自分の中に意識した地点にあり、そのことを実際に確かめてみようと思う地点にある。そこにおいて対象と関わろうとする欲求や、対象の中に自己を実現していこうとする欲求が生まれてくる。「理性」章Bでは、社会を対象とし、その対象に自己を実現していこうとする意識のありかたが個人（行為する理性）として描かれた。そして、自分が求めたものが現実の中で否定される経験を通して、個人は、現実の具体的な姿を知っていくことになる。たとえば現実とは、すべての個々人が主体として振舞うことによって成り立つ普遍性を持った世界や、そうした普遍性を確信した個々人が対立しながらも一体性を保っている「世の成り行き」として示され、それを無視して法や規範を立てることはできないものとして示された。つまり個人は、個人として振舞うように求める共同性こそ自己の根拠をもち、そこからしか出発できないということである。「理性」章Bの段階では、個人は、共同体のありかた（実体）を自己の根拠として自覚できるところまでは到達しないが、個人という概念（考え方）が経験の中で吟味されることを通して、個人の中に含まれているより豊かなあり方が個人そのものに示されていくプロセスとして描かれていた。個人という考え方が未だ希薄であるように思われる日本の社会においてこうした個人を経験する場面は訪れるのであろうか。もし日本が近代社会であろうとするのであれば、個人は求められているはずである。そして、その個人は、挫折を繰り返しながら、自己の生きる基盤である共同体を見出そうとしているはずである。ヘーゲルが近代的な個人に与えた試練というものを今一度考えてみることも必要ではないか。

社会のグローバル化が進み、国際性が人々に求められる現在、私たち自身が国際的な基準について自覚的に考えていく必要があるだろう。この基準はある意味で普遍的なもの（たとえば人間的価値）でなければならないだろうし、この普遍的なものが何であるのかを議論していく必要も出てくる。その意味でも、いったんは（まずは）こうした普遍的な基準を考え、それにもとづい

て行動するような世界市民的な個人を打ち立てていく必要があるのではないだろうか。

註

1. ピピンは、『現象学』の中の特に「理性」章のBとCの箇所において、ヘーゲルが行為者の意図と結果の相違に着目している点を取り上げ、いわゆる主意主義の立場にヘーゲルが立っていないとする。「理性」章である「第五章の最後の二節において、主意主義の立場に対して、包括的かつ内在的そしてまったく特異な「現象学的」な批判を企てている。心の中で私がそれを意図するというような行為の私にとっての意味と、行為を正当化するために私が採用する理由との間の関係が、外的で社会的な世界の内部では、主体によって対立関係のうちで経験されるということは、容易に起こりうるが、ヘーゲルは、その様々なあり方を提示しようとしている。また、この対立は、その行為が他者によって解釈されたり抵抗されたりする（何がなされたかに関する行為主体による主張に異議を唱えながら、解釈上の抵抗がなされる）仕方によって高められる。内的な動機と外的な現れとの厳格な分離は、抽象的なものであって、ヘーゲルの考えでは最終的には維持することができないが、以上のことはすべてこの分離からもたらされる。ここで引き続き、ヘーゲルは、どうすればこうした対立を解決することができるのかを研究する。こうして、哲学の歴史においてはそれまで全く企てられることのなかった研究、すなわち、現象学的な書庫として文学および歴史学の諸類型を探究するという、広範な研究に乗り出すのである。」（カッコの中は著者）（Robert B. Pippin, *Hegels Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge, 2010, 157, 『ヘーゲルの実践哲学：人倫としての理性的行為者性』星野勉監訳、2013年、266頁）
2. イポリットは、「行為する理性」を「近代の個人主義」の立場として捉えている。『ヘーゲル精神現象学の生成と構造（上）』市倉宏祐訳、岩波書店、376ページ。
3. 拙書『差異と承認：共生理念の構築を目指して』（第四章：相互主体的な承認の形成—二つの良心の承認）創風社、2007年参照のこと。
4. イエシュケは、「理性」章で想定された意識形態を近代的なものの根底にあるものとして次のように指摘している。「新しく生成した意識は、自らの個性を新しい現実世界として認める。そしてそこにおいて、この意識は、「自分の固有の真理と現存」をもつ。ヘーゲルは、こうした新しい時代についての考え方を、「観念論」に語りださせる。「理性とは、あらゆる実在性であるという意識の確信である。」こうした特殊な関連の中におかれているにもかかわらず、「観念論」は、ここではまず一義的に、包括的な文化歴史的なカテゴリーなのである。このカテゴリーは、思考と現実の新しい関係を示すものであり、この新しい関係とは、さもなくばよくあるように観念論と関連づけることのない、現実の領域にとって根本的なものである。意識は、理性を「物と自分自身とが同等の本質であること」として知っている。そして世界のなかで現存しているという、「あるいは現存していることが理性的である」というこの理性の確信は、近代世界のすべての諸関係にとって根本的なものである。」Walter Jaeschke, *Hegel Handbuch Leben-Werk-Wirkung*, Verlag J. B. Metzler, 2003, S. 188. また、ボンジーベンは、「理性」章で「ヘーゲルは、生命と自己意識について自分が理解したものを当時の自然科学や主体性論と対決させている」といい、さらにこの主体性論は、ロマン主義者の美しき魂の解釈から生まれたものだという（Wolfgang Bonsiepen, *Einleitung zu Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988）。またオイゲン・フィンクによる「理性的な自己意識」についてのまとめ方はわかりやすい。「まず最初に自己意識は自分が「この」個別の意識として「本質」そのものであると確信している。したがって自己意識は、自分が存分に生き抜く——存在する他のすべてのものを自らの生の機会、見せ場、任意の素材としてのみ使い尽くす——時へのみ、自分を「現実化」しようと思うのである。自分自身の個性を、自分の対自存在を妨げられずに自由に意志する自我は、己中心の自己定立をすることで、かれを取り巻いている他のものを否定するのであり、その他のものは現存するけれども、自我にとっては即自存在者の意味を持たないのである。このことは周囲の自然だけでなく、周りの人倫の世界にも当てはまる。目の前に与えられている

ものに自我は否定を試みる。それも抑制なしに、徹底的にそうしようとする。」(『ヘーゲル『精神現象学』の現象学的解釈』加藤精司訳, 国分社, 1987年, 447頁)

5. ヘーゲル『精神現象学』の引用については, G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Felix Meiner 1980 から行い, 以下『精神現象学』からの引用は (GW9, S. 3) のように示す。
6. 1805-6年の「イエーナ体系構想」でヘーゲルは, 相互承認の成立している場面を労働と商品交換のいわゆる商業社会のあり方にみている。「 α 労働において, 私は直接的に私を物に, すなわち〈存在である形式〉にする。 β (交換において) この私の定在を私は同様に外化(譲渡)し, それを私にとって疎遠なものとし, そのうちで私を保持している。まさしくこのもののうちに, 私が承認されていることを, つまり知るものとしての存在を見る。すなわち, 私は前者においては, 私の直接的な自我を, 後者においては私の対私存在, つまり私の人格を見ているのである」(G. W. H. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Felix Meiner, 1976, S. 209)
7. ギリシア 共同体を理想とする共同体構想を断念した経緯については, 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』(未来社, 1980年)を参照のこと。また, ヘーゲルが近代的個人の原理を積極的に認めるにいった経緯については, 島崎隆『ヘーゲル哲学と近代認識』(未来社, 1993年)を参照のこと。
8. G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 2, Surkamp Verlag, 1970, S. 81
9. G. W. F. Hegel, *ibid.*
10. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, Felix Meiner 1976, S. 263
11. G. W. F. Hegel *ibid.*, S. 262
12. 滝口は, 「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」について, この点をめぐるさまざまな解釈の不備を指摘しつつ, 「理性」章と「精神」章のとくに「良心」論との関係を踏まえつつ, 詳細な解説を行っており, 大いに参考になる。滝口清栄『ヘーゲル『法(権利)の哲学』形成と展開』御茶の水書房, 2007年(第五章『『精神現象学』の社会哲学的モチーフ——「人倫的実体の生成」と「道徳性の生成」])
13. ピンカードは, この個所を「近代的生の自己正当化の企て」としてとらえ, 近代初期の個人主義による社会的構築の場面とみなしている。そして最初の段階の意識を「ファウスト的企て」として, 次の段階の意識を「情操主義と感情主義」そして最後の段階の意識を「自然的な徳」や「感情的な徳」として捉えている (Terry Pinkard, *Hegels Phenomenology; The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1994)。またカインズは, この個所をカントの実践哲学との対決の場面として解釈している (Philip J. Kain, *Hegel and the Other; A Study of the Phenomenology of Spirit*, State University of New York Press, 2005)。また, 小屋敷琢己「懐疑と狂気そして絶望——行為する理性は錯乱に陥る」(『ヘーゲル哲学研究』Vol. 12, 2012年)では, こうした文学作品の登場人物(とくに『群盗』のカール・モーア)に焦点を当てて, 「理性」章Bの叙述を読み直している。Marcos Bisticas-Cocoves, *The Path of Reason in Hegels Phenomenology of Spirit*, in, hers. von, Dietmar Kohler und Otto Poggeler, in, G. W. F. *Hegel Phänomenologie des Geistes*, Akademie Verlag, 2006も「理性」章Bに焦点を当てた優れた解説を行っている。
14. イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造(上)』市倉宏祐訳, 岩波書店, 1973年, 380頁以下。
15. ジープは, 「快樂と必然性の経験の特質は……理性のあらゆる形態にとって原理的に妥当している」(Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, Freiburg/ München 1979, S. 100)とし, それを近代的個人にとっての原理的な経験のあり方として押さえている。
16. 以下に挙げる『ファウスト』第一部の中でメフィストフェレスが語る言葉をヘーゲルは改変して取り上げている。

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft.
Laß nur in Blend- und Zauberwerken
Dich von dem Lugengeist bestärken,
So hab□ ich dich schon unbedingt ---

Ihm hat das Schicksal einen Geist gegeben,
Der ungebändigt immer vorwärts dringt,
Und dessen übereiltes Streben
Der Erde Freuden überspringt.
Den schlepp' ich durch das wilde Leben,
Durch flache Unbedeutenheit,
Er soll mir zappeln, starren, kleben,
Und seiner Unersättlichkeit
Soll Speis' und Trank vor gierigen Lippen schweben;
Er wird Erquickung sich umsonst erlehn,
Und hätt' er sich auch nicht dem Teufel übergeben,
Er müßte doch zu Grunde gehn!

17. ボンジーペンは、「この概念のもとヘーゲルが取り組んでいるのは、18世紀の自然法論と彼の時代の主観的な道徳哲学である」と述べている。そして、この箇所を「ヘーゲルはここで心の法則という考えについて、18世紀の自然法論やその政治的帰結と含意に関する論争と関連づけながら、議論している」(W. Bonsiepen, Anmerkungen, in: Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988, S. 598) 場面であると解釈している。
18. ここではマンデヴィルが念頭におかれているように思われる。そういう意味では徳の意識に対応するのはハチスンの利他主義とも思われる。谷嶋喬四郎編『近代思想の展開』参照。

本研究は JSPS 科研費 22530639 の助成を受けたものです。