

## 近代における「自我」の展開

早 川 英 章

人類の歴史は、あらゆる反人間的なものに対する自由への闘いの歴史である。それは一面では、自然との闘争であり、他の一面では、人類みずから産み出す諸々の被造物に対する闘争である。

過去何千年と続く人類のかかる闘争の渦中において、自然の暴威、無知、迷信、専制、貧困、暴力等々の人間存在を脅やかす状況に、常に人間は置かれてきた。そして、「理性的な動物」である人間は、この果てしない状況をたゆまず克服し、闘争の無い永久平和の実現に努力してきたのである。しかし現代の歴史的状況は、そうした人類の貴重な努力を無化し、形骸化し、より深刻な危機にわれわれを対峙させると同時に、人類の宿命的な「敵」がなにものであるかということ、漸く、明らかにしつつある。

かつて、人間がその生存を損うものをすべて敵と信じ込んでいた時、闘争は物理的生存の為に遂行された。ひとたび戦闘が始まると、闘争は闘争を引き起し、勝利はもはや生の一時的ななぐさめではなかった。この生存の為に闘争は運命的であればあるほど、人類の歴史に不幸な刻印を焼きつけたのである。人間が人間に、集団が集団に、国家が国家に挑む闘争は、人間にとって一次的であればこそ是認されたのである。しかし、「何の為に闘争か？」という

問いは、常に人間主体から発せられたことも事実である。

その問いは真に平和を獲得する為の解答を得る唯一の道を開くと共に、必然的に人間みずからにはね返ってくるものであった。「汝自身を知れ」という神託は、この人類の宿命的な闘争史の根源をあますところなく衝いていよう。既に、古代のこの神託は人間が歴史を超えて「全人間性」の開発に向う出発点であった。

近代は「全人間性」開発の時代である。全人間性とは人間性の完成されたものという意であるが、そもそも人間性という言葉は概念としてではなく、イデア（意志目的）として規定されるべきものである。このイデアにおいて最も重要不可欠なものは、それによって把えられる「自我」である。ここでは自我は理念的であるが、他面、現実的には主体的なものでもある。つまり人間「意識」である。

こうした意味から、近代は自我の自覚の時代であるともいわれるが、さてそれを総括して把握することは極めて難しい。何故かといえば、近代それぞれの時期における自我の自覚と発展は、内在的には多様なモメントを各々深化させつつ常に総合的で、外面的にはそれぞれの時期における歴史的状況性において意義づけられているからである。たとえば、単に「人間」と考えられた場合でも、神と人間、自然と人間、国家と人間、社会と人間など種々なモチーフがあり、かつそれらが歴史のダイナミズムにおいて複雑多岐に絡み合っているからである。

しかし、そのように錯綜したあらゆるモチーフの根柢に、単に漠然と考えられた人間でなく、徹底して内面を露わにすべき人間へのアプローチが必要であったろう。この必然性から、近代哲学において自我が重要な中心テーマとなったのである。

この小論は現代の危機を克服すべきヒューマニズムが、なお渾沌としている歴史的状況性を思いつつ、基礎的な近代の自我の思想史を探ろうとするものである。第一章では近代的自我の覚醒がどのようになされたかを概説し、その

モメントを私なりに抽象してみた。第二章以下では、それらモメントが近代哲学の流れの中でどのように汲みとられたかをみた。それが現代においてなお有効であるか否かは今後の課題であろう。

## 一

中世から近代へと時代を推移させる歴史的動因は多々あるが、それらの根柢に自我の覚醒（自覚）を設定することはあながち独断ではないであろう。中世と近代の中間項は近世であるが、この時代を特色づける歴史的ダイナミズムを集約すれば、(一)ルネサンス、(二)宗教改革、(三)自然科学の進歩である。これらの顕著な動向が人間を呼び起し、それによって人間が人間であること（人間性）を主張したことは周知の通りである。またそれらの動向が生じ得る為にも、封建制度を内部から崩壊せしめた経済上の諸変化が進行しなければならなかったこともいうまでもない。

近世を代表する市民階級の発生時期は、十一世紀から十二世紀にまでさかのぼりうる。当時、中世封建制度は最高度に完成して、荘園制とギルドの経済組織の上に、領主—家臣—農奴、一方では、法王—教会という宗教的社会制度が築かれていた。この封建制度を破壊し、新興市民階級が勢力を伸長するためには、富の原始的蓄積を背景に、諸侯、教権との飽くなき抗争を必要とした。新たな人間性を渾沌とした内にも要求する哲学思想と、その新興勢力の方向性との結節において、ルネサンスの運動が起ったとみられる。

ルネサンスは広く、哲学、文学、芸術、政治の分野に於いて展開するが、直接的には、ギリシア精神<sup>(2)</sup>の復興であり、間接的には、中世の重圧的煩瑣的な封建的な枠の打破と人間性の主張であった。

前期イタリアのルネサンスはダンテ、ペトラルカ、ボッカチオ等に代表される。『神曲』、『デカメロン等』における、例えばカトリック宗教界の腐敗墮落に対する痛烈な批判の裏には、人間性の反省と個としての人間の自覚、すな

わち自我の自覚が読みとれるのである。<sup>(3)</sup> この自我の覚醒は、積極的に政治に参画したダンテの経歴からも知られるように、反面、極めて無限的自由の精神に溢れて主体的であった。こうした政治的主体性は、イタリアのその後の政治変動によって深刻化され、後期イタリアルネサンスへの転向となり、文芸的ヒューマニズムから政治的ヒューマニズムへと展開する。ユートピア思想の源泉であるカンパネル、科学的政治思想の先駆と目されるマキアベリ等がその代表者である。彼等の思考方法は、教皇―市民という理想国家を空想するか、或いは具体的には絶対君主―市民という反封建的統一国家を構想するかであって、両者を合理的に一致せしめる理論がなかった。それはいまだ個的な市民としての意識、いいかえれば個的自我としての自覚の段階にあったといえよう。その段階を昇りつめて、普く類としての自我の覚醒段階に至る迄には、なお多くの歴史的問題を克服しなければならなかったであろう。

ともかく、こうしてルネサンス思想家の批判を受けて、キリスト教思想は内面より変容してゆく。<sup>(4)</sup> それは主として哲学的方面と純神学的方面とにおいてであるが、その根柢には自我の自覚があったからである。前者は知的、感覚的な覚醒に依るもので、その顕著な現われとして唯名論があり、後者は信的、情的な覚醒に依るもので、神秘主義およびその発展線上に現われる宗教改革がある。

中世においては、「教会の婢」という言葉が象徴するように、神学の権威の枠に組み込まれて自由な哲学的思索は拘束されていた。この束縛を抜け出したのは十四世紀頃再燃した第二期の唯名論者群である。その代表者ウィリアム・オッカムの「普遍は単に名目にすぎない」という主張の裡に、感覚的なものを露わにみる方向性と、主体的な自我の胎動がみられるのである。この思想がやがてイギリス経験論に成長したといわれうる。

一方、神秘主義は十二世紀頃より現われた。エックハールトはその代表者であった、「彼は彼岸にあらず、近く吾々の心内にある」と、神の内在化を主張し、神的状態から感覚的モメントを止揚して理性化し、宗教意識の内化と自律

を説いた<sup>(5)</sup>。この神秘主義はヴァイゲル、ベーメ<sup>(6)</sup>に至って完成するが、その発展過程において影響を受けたルター、カルヴィン等の宗教改革が始まるのである。

端的に言って、宗教改革の意義は、一面において純粋な神的自我の覚醒（これを自我における神性と定義づけよう）と、他面、類的自我の覚醒にある。すなわち、宗教改革は神との関係を教会を通さずにあるべき人間の主体的信仰においてみようと志向するものであるとともに、改革運動の過程で明らかにされた資本主義途上における社会問題の一つの対処方法でもある。後者に関しては多くの問題を含んでいるが、例えばカルヴィニズムの労働の価値認識と身分解放の倫理思想を示しうる。それがイギリス市民革命の思想的原動力ともなったのである<sup>(7)</sup>。

以上の如く、ルネサンスと宗教改革とは極めて近代的自我を浮き彫りにしたが、それらと微妙に絡み合って自然科学の進歩がもたらした意義も大きい。それはまず、自然に対する見方の根本的変革<sup>(8)</sup>であり、次に人間自身に対する新たな思考方法の提起であると共に、人間を含めた世界に対するめざめであった。その意味で、自我に於ける自然性の覚醒であった。

さて、これまで近世の歴史的動向を大まかに辿りつつ、近代的自我の覚醒を論じてきたが、ここにおいて近代的自我の特性を抽象すれば、(一)、社会性、(二)、自然性、(三)、神性となろう。

社会性とは、人間社会において当然問題となる人間の在り方と方向性である。低次の段階では、イタリアルネサンスにおける個としての自覚形態であり、高次の段階では、市民革命および宗教改革からドイツ観念論、マルキシズムに発展する類としての自覚形態である。

自然性とは、自然的世界と人間存在の間に必然的に生ずる認識関係である。つきつめると、世界と人間、存在と思考等々の問題として後に哲学の根本問題となる。

神性とは、絶対性および普遍性である。西欧人にあつてはこれは主体的な神への信仰と信念であり、やがて神の座を精神が占める時にもなお潜在的かつ根源的である。

自我のモメントを右のように描象して形式的に把えることは問題であろう。たとえば自我を断面において形式的にみるのあまり、動的な連続性を把握できないのではないか。勿論私はこれを含めて他にもいくつかの問題点を考えているが、それについては別の機会に論じたいと思う。

## 二

近代哲学を語る場合、まずデカルトから始めなければならないであろう。デカルトの持つ重みは先験的自我（精神我）の確立にある。彼の用いた哲学的方法は、一般に方法的懷疑と呼ばれるが、彼みずからが実行した以上に徹底したとしても、第一原理（コギト）<sup>(9)</sup>は導き出されなかったであろう。何故ならばコギトは哲学的直観に依るものではなかったろうか。ひとたびこの命題が帰結されると、もはや如何なる反対命題をもつてしても突き崩し得なかったのである。

「我思う故に我あり」を評して、ラッセルは「思考は思考者を必要とするということをや彼はどこにも証明しなかった」<sup>(10)</sup>と述べている。おそらくこれは外的に外れた異議であろう。自我（思考者）にあつては思考は絶対的な属性であり、思考が思考者たらしめるのである。またデカルトの自我の実在性を証明する根拠としては、思考そのもののしかないのであるから。その意味から、ガッセンディの論駁も取り上げる必要はないであろう。

かくして近代的自我はデカルトによって、純粹思惟という決定的な根幹において先験的精神我として確立されたといえよう。しかしながら、デカルトはこの精神我より出発して、直ちに行方を見失い多くの誤謬を招くのである。度

々指摘される事だが、たとえば精神と物体の二元論である。ここではデカルト哲学の欠陥について論ずることが主旨でないで、それら欠陥の生ずる原因そのものについて、デカルト的精神我と前述の近代的自我のモメントとを対比しながら述べてみたい。

デカルトは当時の自然科学の進歩的理論に傾倒し、彼自らもその発展に貢献した点、いわば近代的自我の自然性に覺醒していたのである。しかるに、自然科学の普遍的真理、すなわち自我の自然性をも拒否したとき、いいかえれば、「それまで私が論証として認めてきたあらゆる理由を、虚偽なるものとして棄てた」<sup>(11)</sup>とき、コギトが導き出されたのではなかったろうか。このコギトの意味するものは極めて重大である。それは自己否定の極限状況における自己回復を意味する。私の見解では、まさしく自我の自然性否定による神性の回復に他ならないのである。彼の極限状況における転換は、純粹思惟にすがって絶対的、普遍的自我を再び掌中にすることによってのみ達せられたのである。しかるのち彼は少しも手を加えずに自然性を回復させたのであるが、それはデカルトの限界を自明なるものにした。何故ならば、その転換の真の重大さをデカルト自身よく知りえなかったし、伝統的スコラ哲学の実体的形相 *forma substantialis* の思考方法から抜け出せず、極言すれば、その転換は自我の自然性をより強固にする為の神性の演繹 <sup>(12)</sup> という傾向をもつものであったからである。ましてや二元論克服の問題意識を受けとめたデカルト学派においては、既に解決の糸口は断たれていたのである。

合理論(理性論)の次の推進者であるスピノザの哲学は、総じて数学的決定論と神秘主義的理想論の結合である。<sup>(13)</sup> 従ってスピノザ哲学において、自我は否定的な方向へ進む。デカルトにおいて、「自然の主人となり、所有者となり」<sup>(14)</sup> えた自我(自然性)は、スピノザにおいては、「全自然の一部分であってそれに依存し、それに支配され、自分自身からは自分の安寧乃至幸福のために何事もなし得ない」<sup>(14)</sup>ものに墮してしまっている。また、デカルトの自由意志は、「彼

自身この自由は内部経験によってのみ知られうる。我々の力は我々がそれを行使する時に、文字通り啓示される<sup>(15)</sup>という如く、自主的であり得たが（いずれにしても最終的には神にあずけるのだが）結局は、「神のみが自由の原因である<sup>(16)</sup>。」と、決定論的な帰結にいたっている。

スピザにおける自我は、徹底的に自然性として扱われている。前掲の自由論からもわかるように、自我の自由意志を神の自由に昇華させて決定論化し、実体論では自我から実体性を排除して自然的世界に埋没せしめている。すなわち、自然的世界と人間との緊張対立関係（主観対客観）を消失させた次元におけるパラドクスな神性の主張であったのである。

さて、一方ベーコンを祖とするイギリス経験論においては、どのように自我が展開されたか。

ベーコンの思想は「知は力なり」という彼の主張ではば言い表わし得よう。彼がアリストテレスの論理学とスコラ哲学のわずらわしさを批判したのは、要するにそれらが実生活に何ら功用をもたらさないと思考したからである。こうした実用的見地から哲学を考えるのはイギリス独自のもので、例えば哲学という言葉が政治の場で使用されていたことなどからも伺い知れよう。彼のイドラ *idola* 論はその特色を示すものである。

経験論の体系者であるホッブスは、一面、唯物論者であったが、彼の体系の支柱は神であった。すなわち、物体論は唯物論、人間論は感覚論、論理学は合理論で、それらの内部的統一は神であった。彼の自我観はかなりバランスがとれ、社会性、自然性、神性が均衡を保っていた。ホッブスの自然性は、自然的世界を力学的に把えることにより一層近代化されていた。その中心モチーフとして彼は「恐怖」を挙げる。彼はそれを単に心理的感情とみなさないで、「精神によって発明された、或いは国家の公認する虚偽の基礎の上に想像された、目に見えない力に対するもの」と考え、有限にして無力な人間存在の自覚であるとする。そこから、「我々は自らの自然的な力もしくは能力を使用する



自由を持っている」とし、この自我の能力は自覚によって得られるものであり、それが「自然権」であると帰結する。ここから彼の自然法思想が發展するのである。それは『市民論』に述べられる絶対主義論の根柢に、類的自我すなわち社会性の覚醒を含蓄している。ホッブスのこうした思想過程に、自我の自然性から社会性への転換を見ることができよう。すなわち、自然的世界との関係で把えられた自然性が止揚され社会との関係で把えられた社会性へと総合されていくのである。しかし、そうした過程において、神と人間との関係、および自然と人間との関係のうえに生ずる意識性の問題の理論的追求は残されたままであった。

ロックはホッブスの感覚論からはみ出る人間の理性的な面を重視し、観念は感官または反省よりくると規定した（心象説）。デカルト学派の本有観念を否定するにしても、ここにはまだデカルトの影響が著しい。たとえば実体に関する理論は、「思维的存在は物質的であり得ぬといえぬこともあるまい」といいながら、思惟ある存在は物質的ではない」という点など、極めてあいまいである。

ヒュームはロックの心象説を排して、観念はすべて印象 *impression* から由来するものと規定する（印象説）に至るが、結局は懐疑論に陥入る。ロックからヒュームへの哲学的發展では自我に関する重要な問題が提起されている。すなわち、デカルトのコギトにみた純粹思惟を否定する方向にあるからである。換言すれば神性の否定である。

「私が懐疑せることを知るならば、懐疑と称する思惟の存在が確かであるごとく、懐疑せるものの存在について確かな知覚を私は持っている」とロックは言う。<sup>(17)</sup> それからも知られるように、彼にあっては、「我思う故に我あり」であるとともに「我知覚す故に我あり」である。つまり、理性に代り悟性が強調されているが、いまだ純粹思惟の居残る余地があった。

しかるに、ヒュームは悟性をも否定して、「自分とか私とかいうものは、次々と速やかに現われる多くの表象には

かならず、われわれはこの複合物のもとに一つの虚構された基体を置いて、それを心とか、自分とか、私とか呼ぶのである。」と断じている。これは純粹思惟を否定し、従って先驗的自我を否定する。つまり、私にとって絶対確實なもの、根拠は知覚であって、「私の知覚が深い眠りの際のごと暫く除かれる時に、その限り私は自己に無感動であり、存在しない。」<sup>(18)</sup>のである。

ヒュームが意図することは、「思惟的存在」は結局、「経験対象的存在」に帰結するということであつた。ベーコン以来の経験論の特色は、大前提として自我をそこに定めることであり、その哲学的方法から得られる自我は経験的自我であつたのである。ヒュームの得た知覚的自我も経験的自我の最も信頼できるモメントであつたといえよう。

これまで自我を中心に合理論と経験論を順を追って考察してきたが、ここで知るべき点は、両方の哲学思想は結果的には融合しえなかつたけれども、自我は自我、その要因はひとえに方法論の違いであつて、先驗的自我と経験的自我の本質が対立するものではないということである。何故なれば、経験論の帰結的位置にあつて先驗的自我に最も峻烈に対決したヒュームが、「理性は我々の精神(中略)に於けるひとつの驚くべき、又不可解なる本能にすぎない」<sup>(19)</sup>と述べたとき、彼の意図に反して、経験的に把えられた本能的理性(自我)への懷疑が始まっていたのである。

この章の要約は、合理論が純粹思惟を根幹として先驗的自我を確立し、経験論が心的現象を絶対の素材として経験的自我を確立したということである。前者は自我の神性を、後者は自然性を明るみに出すとともに、それを各々の第一の基盤としたとも言える。自我の神性はみずからの直観によって無条件に承認する所に成立し、自然性は着実な論理的経験的把握によってみずからの位置を定める所に成立する。前述の方法論の違いとは、自我のこうした異つたモメントが特徴的にみずから要求する、異つたアプローチの仕方ではなかつたか。そしてそれが、季節が廻るように哲学史上に半ば自然的に半ば歴史的必然的に現われたのではなかつたか、ということを描き指しておきたい。

いずれにしても、以前には自覚されていなかった自我のモメントを明るみに出した点で秀れていたといえるのではなからうか。ただし、この時代が第一義的にいずれを旨とするかという独断のないし偏狭的であった点では同時に欠陥を露わしてもいたのである。ヒュームが陥った懷疑は、漸く明確にした自我の一つの根幹（その意味では買われるが）をもって、全体的ときめつけた所から生じたのである。

かくして自我の両極のモメントが自覚されたとき、それらの関係の分析と総合への試みが要求されたのであり、これに答えるべくカントの体系が生み出されたのである。

### 三

カント哲学は、カント自身「形相(式)的観念論」と称し、膨大緻密な大系を誇っているが、その最大唯一の目標は理性的存在者たる自我の確立にあったといえるであろう。われわれはまず、カントの哲学方法の根本を明らかにし、そこから導き出された認識能力としての自我の構造を抽出し、更に欲求能力(意志)から導き出された意志的实践自我を抽出し、あわせて総合的自我の、その問題点を明らかにしよう。

デカルト以後の大陸合理論は前述の如く、先験的自我(神性)の道を開いたが、根本においては中世哲学の形相對質料という思考方法を採っていた。一方、イギリス経験論は経験対象存在たる経験的自我(自然性)の道を開いたが、根本において新たに、主観對客観という思考方法を採って前者を克服しようとしたが容易ではなかった。ここに至り、カントは両者の統合を「批判」によって意図したのである。その哲学方法は周知の「コペルニクスの転回」で、形相を主観に、質料を客観に付与するものであった。

したがって、形相を付与された主観、すなわちカントによって形相的に描かれる主観は常に認識の枠内に制約さ

れ、感性―悟性―理性と厳密に分けられて、各々の役割を持たせられている。かくして、カントにしたがってカントの自我構造を導き出し得る。

「感性、*Sinnlichkeit*とは我々が対象から触発される仕方によって表象を受けとる能力（受容性）である。故に対象は感性を介して我々に与えられ、感性のみが我々に直観を給する。」――「我々の直観が感性的直観以外のものであり得ないということ、即ち我々が対象から触発される仕方以外のものを含まないということは、我々人間の自然的、本性的の必然的な在り方である。」（傍点は論者に依る）<sup>(21)</sup>

「悟性 *Verstand*とはみずから表象を生み出す能力、すなわち認識の自発性である。」――「私は考える」という表象は、自発性の作用である。従って我々は、これを感性に属するものと見なし得ない。私はこの表象を純粹統覚 *die reine Apperzeption* と名づけて、經驗的統覚から区別する。」――「悟性はア・プリオリに結合する能力であり、また直観における多様な表象を統覚によって統一する能力にはかならない。そしてこの統覚の統一という原則こそ、人間の認識全体の最高の原則なのである。」<sup>(24)</sup>

理性 *Vernunft* とは悟性の規則を原則のもとに統一する能力である。それだから理性は、直接に經驗やまた經驗的对象に関係するのではなくて、もっぱら悟性に関係し、概念によって悟性の多様な認識にア・プリオリな統一を与えるのである。<sup>(25)</sup>

以上、感性に始まって悟性に進み、最高の思惟統一としての理性に至る推移の要約によって、カントの自我構造を明らかにした。（悟性と理性は明確に区別され、後者が前者を包括する形をとっている点を指摘しておく。）

引き続き、カントは理性（純粹理論理性）にさまざまな思弁的理念（*Idee* 理性の所産たる概念）をつきつけるが（アンチノミー）、「理性の一切の思弁的使用は、純粹直観、カテゴリー、および理念の三要素をもってしても可能的

経験の限界を超過しうるものではない。」<sup>(26)</sup>として、結局は経験的感性界へ連れ戻されるのである。かくして、理性の実

践的使用において理念（自由、不死、神）が与えられるか否かが問われる。（『実践理性批判』への移行）「如何にして

先験的な意志規定が可能であるか」という問いの背後には、人間が感性界と英知界にまたがっているという前提と、

「理性の事実」としての道徳法則が存在するという思想が根幹となっている。

私はここで実践理性の細部を俎上にのせるいとまがないので、『判断力批判』の序章の最後に描かれている次のごとき体系表に着目して、直ちにカントの自我観の問題点に論を進めよう。

心的能力の全体		認識能力	ア・プリオリな原理		適用範囲
認識能力	悟性	合法性	自然		自然
	判断力	合目的性	芸術		芸術
	快・不快の感情				
欲求能力		理性	究極目的	自由	

カントの自我構造は前に明らかにしたが、それは心的能力の一つである認識能力の枠に於てであった。ここでは省略するが、第二批判、第三批判では心的能力の二つ（欲求能力および快・不快の感情）の枠内における主観すなわち自我の形相化が行われている。そこで特に注意すべき点は端的に言って、物自体 Ding an sich である。第二批判で理性に課せられた英知界とはこの物自体の世界であったし、第三批判では現象界と英知界の結合がこの物自体の超感性的基体の合目的性によってなされたのである。けれどもその結合はなお多くの疑問点を残している。その根本的な疑問点について心 Seele を取り上げよう。

カントは、心には物自体としての心と現象としての心と二通りあり、物自体としての心は思弁的理性によっては（ましてや経験的観察によっては）認識させられ得ない、と述べている。しかるに、カントの出発点はこの心

にあったのであり、主観の形相化とは実にこの心的能力の形相化であったのである。いうなれば、認識能力の形相化によって先験的知覚、また欲求能力の形相化によって純粹意志がそれぞれ出されたのである。それらはもはや、単なる物自体としての心という正体不明のものでなく、現象としての心、すなわ意識としての理性および理性の自覚であった。その意味で心の能力の形相化とは心の形相化であったといえよう。では、物自体の心と現象の心とが形相化によって結合されたであろうか。三批判によって、各々の心的能力が平行してせり上げられ、アプリアリな原理によって結合されたとしても、出発点での二通りの心の結合はまだされなかった。否、それは最初から拒まれていたのである。ここにフイヒテに始まるドイツ観念論への問題提起が秘められていたと考えられる。

カント哲学については自我のモメントを全般にわたり検討されう。まず感性―悟性―理性という自我構造は自然性の根源的問題を衝いた形である。なぜならば、カントは本体界として自然世界を物体として認識不可能としたが、現象界としての自然界はその自我構造により徹底的に認識可能としたのであるから。しかも、感性と一面における悟性が対象に制限され、また逆に制限する構造を示すと共に、それを人間の自然的本性（感性に関する引用文を参照）と定義しているのである。あるいはまた、感性的自然界と英知的道德界との緊張対立を物自体の合目的性によって統合した点なども、判断力が自我の自然性をみずから示そうとしたと見られる。

一方、神性はこれまで神（絶対的普遍的存在者）に支配されていた理性（自我）が、みずからの要請で神を迎える方式となる。すなわち神の支配を受けずに自律によって立つ（みずからが支配する）ことになったのである。これは一方では従来のキリスト教神学を近代化することを意味し、他方では、（ここに重点が置かれよう）「靈魂の不死」に象徴される人格性の尊嚴 *würde* を主張することを意味している。ここに神的人間としての神性の高揚がみられるであらう。

カントの社会性は美の関心に基をおく。そのア・プリオリな原理としての合目的性によって、あるべき社会が考えられている。道徳的存在者としての人間は現実に最高の目的を含んでおり、その目的に添って進みうる社会を法的に規制しなければならない。それは世界公民 *welturheber* 全体である。<sup>(27)</sup> ここにあくまで主観的ではあるが、類としての社会性の高揚をみることができよう。カントのこの世界的な普遍性としての社会性がフィヒテ、ヘーゲル、マルクスへの発展の端緒となっている点は注目に値するといえよう。

注1 意識の問題は現代において様々な議論のあるところだが、いずれをとるにしても、その意識は具体的な現われである。

2 プラトン、アリストテレス、ストア派、エピクロス派などの思想。特にプラトン研究は、スコラ哲学がアリストテレス中心であった点で反スコラの道を開き、逆に古註によるアリストテレス研究の道をも開いた点で注目される。

3 個と類との自覚形態の区別は明確である。人間のラディカルな共通性を認識し、そこから出る問題を普く人類の問題に具体化する方法論を持つか否かである。ルネッサンスは従って個的な段階にあったといえるが、反面、類的な面（ヘレニズムのコスモポリテース）もあったことは見逃し得ない。

4 ここで触れなかったが北欧ルネッサンスの代表者エラスムスとルターの自由意志をめぐる論争は特に注意すべき事柄であろう。

5 朝永三十郎著『近世に於ける「我」の自覚史』、『独逸思想と其背景』参照。

6 ヤーコプ・ベーム (Jacob Böhme, 1575～1624) 神秘主義と自然哲学を結合し、神秘思想の最高峰に位置する。ルターとは共通の場を持ちながら、かえって批判している点は注意しなければならない。

7 M. Weber; *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904～5. カルヴィニズムの禁欲思想とこれら資本主義思想の結合が論ぜられ、精神の内在性が説かれている。

8 既に後期唯名論やロージャ・ベーコン等によって先取されていたが、事物の連続的実験によって量的な世界観をもたらした。けれども、この自然科学的方法の対象として人間に目が向けられたのは、その後の哲学の分野においてである。

9 Cogito, ergo sum.

10 バートランド・ラッセル著『西洋哲学史』デカルトの項。

- 11 デカルト著、落合太郎訳、『方法序説』四一頁。
- 12 オランダ系デカルト派にはヘンリクス・レギウス、アルノルト・ゲーリンクスなど。フランス系にはコルドモア、ニコラス・マールブランシュなど。両系統には主問題の違いはあるが、結局は機会因論に落ち着くのである。
- 13 前掲、『方法序説』
- 14 Spinoza: Korte Verhandelning van God, de Menschen deszelfs Welstand. 『神・人間及び人間の幸福に関する短論文』畠中尚志訳、一六九頁。
- 15 デカルト著、『哲学原理』三木清訳、六一頁。
- 16 スピノザ著、『エティカ』畠中尚志訳。
- 17 J. Locke: Essay concerning Human Understanding, 1690. 『人間悟性論』加藤卯一郎訳。前述の引用もこの書に依る。
- 18 D. Hume: A treatise of Human Nature, 1739 『人性論』
- 19 同右
- 20 I. Kant; Kritik der reinen Vernunft, 1781. S. 33.
- 21 ebenda, S. 75.
- 22 ebenda, S. 75.
- 23 ebenda, S. 132.
- 24 ebenda, S. 135.
- 25 ebenda, S. 359.
- 26 ebenda, S. 730.
- 27 I. Kant; Kritik der Urteilstkraft, 1790. S. 343.

（この小論は、卒業論文の一部分をもととして、それに手を加えたものであって、そのあとのフイヒテおよびドイツ観念論の展望については、後日、なお研究を深めて発表の機会をえたい。）