

目的なき合目的性 ― 有機体と美

長野 順子

序

カントによる美の定義の一つである「目的なき合目的性」についての従来の解釈は、ほぼ次の二つに分けられる。一方の見方は、この概念が美的判断の具体的分析にあまり積極的な寄与をなさないとし、他方はこれを専ら、批判哲学の体系的思考の内に美の問題を組み込むための概念とみなす¹⁾。前者は、カント美学の成果が美的事象の特殊性の発見にあるとするが、「目的なき合目的性」をその核心をなすようなものであるとはみない。後者は、批判哲学の体系を完結するという判断力の役割を強調し、原理としての「合目的性」の概念一般を重視するが、「目的なき合目的性」を単にその一型式と考えるに留まる。しかしながら、これらの見方は共に、この概念によって、まさに美的判断の本質的な在り方がはっきりと特徴づけられる、ということを見逃している点において、一致する。そしていずれも、「目的なき合目的性」にカントが託した意味の深さを見通すには、余りにも短絡的であり、性急に棒を与えずぎると思われる。我々はここで、この概念に与えられている意味をより根本的位相において顕わにしうる視点を探り出すことによって、新たな説明への一步を踏み出してみたい。

それは、カント美学の研究においては殆ど顧みられることのなかった一つの視点を確保する試みであり、即ち、根源的存在者（Urwesen）への自然神学的接近に対するカントの批判期以前からの延長線上に、『判断力批判』を

置いて考えてみる、ということに他ならない。我々はまず、長い間カントの内部で育まれてきた根源的存在者についての或るパラドクシカルな思考が、「自然神学 (Physikotheologie)」の名のもとに、批判期においても尚大きな影を投げかけていることに着目する。そしてこの思考が、批判哲学の内において「合目的性」の概念そのものと解き離し難く結びついていること、殊に第三の批判書全体を貫いて、その根底から支えているということを、明らかにしたい。その際特に、対象の「偶然性」「多様性」「無限性」という徴標が、考慮に入れられることになる。

ところで一般的解釈によれば、この様な見方は『判断力批判』第二部の「目的論」のみに適用されるものであるが、我々はこれを、第一部の美の問題にも拡張しようと考ええる。否むしろ、カント自身が明言している如く、この著作の本質的部門をなすのはまさに第一部であり、ここにおいてこそ、根源的存在者への或る意味で最も直接的な接近の道が開示される、と考えられるのである。そしてここに、シェリングを初めとするドイツ観念論及びロマン主義の哲学を支配することとなった、あの「美的直観」への端初が示唆されうることは、言う迄もない。しかしながら我々は、この様な思想的観点におけるカントの位置づけに注目するよりも、却ってカント内部の問題として以上の点を捉え、彼が自らの批判哲学の枠組内に飽く迄も留まりながら、どの様な形で、そしてどこ迄、美の問題の本質に迫りえたか、を浮き彫りにすることを考察の最終目標としたい。

Ⅰ 批判期以前及び『純粹理性批判』における「自然神学」の位置づけ

(1)

カントは、その最も初期の著作『天界の一般自然史と理論』^①の『序文』で、物質の普遍的な作用法則についての自然科学的研究に対する、当時の保守的な宗教の擁護者達の懸念を、はっきりと否定している。この著作で展開される

よくな機械論的運動法則による自然現象の洞察は、決して「最高存在者の栄光」^⑤と抵触することはなく、自然における神の支配を奪い去るものではない、と彼は繰り返し主張する。ここには明らかに、批判期以前のカントの自然観が現われている。この自然観はやがて、一七八〇年代以降の批判期に至って大きく変更され、自然法則の立法者としての資格は、神から人間悟性の手に移ることになる。しかし一七五五年のカントにとっての関心は、機械論的な自然そのものの第一原因を、飽く迄も神の内に置くことにあつた。この著作の第八章で彼は次の様に断言している。「宇宙の体制の内に秩序と美（Ordnung und Schönheit）が輝き出ているならば、神は存在する、という推論は全く正しい。しかしもう一つの推論、即ち、この秩序が普遍的自然法則から生じたのであるならば、全自然は必然的に最高叡知の結果である、という推論は、それにも増して根拠がある。」^⑥ここからも既に窺えることであるが、この著作の全般に渡って、カントは、自然の無限の多様性や美や完全性に対する讃嘆の念を、卒直に表明している。しかし彼によれば、この様な自然の合目的性を、「神の直接の手」^⑦によるものと素朴にみなしてはならない。それは、全自然を単に「幸運な偶然」^⑧や「奇蹟」^⑨に委ねてしまうことになる。むしろ、かかる目的論的秩序の根底にある普遍的な機械論的法則を徹底的に究めることが必要であり、それを通して、これらの法則がまさに、「唯一の至高なる悟性」^⑩「最も賢明なる企画」^⑪の内にその源泉をもつことが明らかにされねばならない。自然の秩序や美が、普遍的法則によって導き出されるならば、そのことこそ、かの「根源的存在者」^⑫のいっそう確実な証拠である。それ故、自然に対するカントの讃美もまた、恐らくは若さからくる感激に溢れた些か冗舌な語句を鏤めながらも、より深く謙虚な響きを帯びるのである。

しかしながら、自然の合法則性の徹底的な追究は、同時に、神自身の「無限性（Unendlichkeit）」にふさわしい「創造の無限の領野への展望」^⑬を開くことになる。それは、普遍的法則を通して生成・展開する宇宙の、空間的拡大の「無限性」と時間的継起の「無限性」への展望である。そしてこの展望は逆に、人間悟性の無力さ、言い

換えれば、人間悟性にとってそれらを究め尽すことは結局のところ不可能である、という現実に直面させることにもなる。「ここには如何なる終りもなく、あるのは真の不可測性の深淵である。人間の一切の理解力は、数学の助けによって高められようともし、この深淵の内に沈んでしまふ。既に自らを啓示した叡知、慈悲、力は無限であり、それに応じて同じく無限に実り豊かで活動的である。それ故、これらの啓示の計画も、まさにそれらと同様に無限であり無際限 (ohne Grenzen) でなければならぬ。」

カントにとってはこの展望は、一方で、最高の叡知と力そのものの「無限性」の現われであつたと同時に、人間自身の能力の限界或いは「有限性」に対する反省の、一つの機縁ともなつた。最も初期に芽生えたこの様な「無限性」をめぐる兩義的な把握は、その後、彼の内部で次第に熟してゆくことになる。

(2)

八年後の一七六三年に発表された『神の現存在の証明のための唯一可能な証明根拠』において、カントは、自ら新たに提唱した唯一可能な証明方法に次いで、「自然神学的方法」を、その説得の力強さの故に評価している。前者が、すべての事物の「内的可能性」のみから導かれる証明であるのに対して、後者は、「自然についての考察から神の認識へと上昇する道」を示す。前者は論理的に厳密であり、「最高度の数学的確實性」をもつ。しかし、常識に対する「一般的有用性」に関する限りでは、むしろ後者の優位を認めない訳にはいかない。しかも、しかるべき修正さえ加えられれば、後者は哲学者をも十分に納得させる方法となりうるのである。この著作の第二部後半では、「修正された自然神学の方法 (verbesserte Methode der Physikotheologie)」を確立するための論述が、中心的な位置を占めている。

以前から用いられてきた「自然神学」とは、それではどの様なものか。カントは、自然の秩序を却って中断させる

ような「奇蹟」によってのみ神の認識へと至る盲目的な方法を、「自然神学的方法」とは呼ばない。「それに対して、自然の秩序が示す多くの偶然的な美や合目的結合 (viel zufällige Schönheit und zweckmäßige Verbindung) に関する、良き性質の心による正しい考察は、偉大な叡知と力を具えた一つの意志をそこから引き出すに充分な証明を見い出す。」²⁰ 経験において我々に示されるものから出発して、神の現存在と共にその属性へと直接的に到達するこの証明方法は、「人間理性と同じだけ古い」とされる。

この方法の大きな特徴は、何よりも、自然の秩序とその内に見い出される美や調和を、「偶然的」なもののみならずにある。「偶然的」とは、「その根拠が自由な選択の内にも求められる」ことに他ならない。自然の「偶然的秩序」は、それ故また「技巧的秩序 (künstliche Ordnung)」²³ でもあり、そこから至高の創造者の意志と叡知が推論されるのである。自然の「偶然的秩序」を、カントは、植物や動物の「有機的自然」²⁴ において最もよく見い出されるとする。あらゆる生物は、それぞれに固有の組織構造をもち、「偶然的ではあるが、偉大な叡知に一致した統一性の驚嘆すべき実例」²⁵ を提供するからである。

自然神学的方法が、非常に自然的で魅力的であるのは、説得の仕方が極めて「感覚的 (sinnlich)」であることとからくる。²⁶ 最高存在者の叡知、配慮、力についての「非常に直観的な觀念」²⁷ は、人々の心を満たし、揺り動かす。まさにこの点で、この方法はカント自身の証明の厳密な論証性に優るのである。これらの特徴はさらに、この方法のもつ確実性が、数学的ではなく「道徳的」であることと結びつく。「人間本性の道徳的動機への原動力」²⁸ を与える、という自然神学のこの点の重要性に関して、しかしカントは、この著作ではこれ以上は論じていない。

これらの多くの長所にも拘らず、この方法は重大な欠陥をもつ。人々は、自然のあらゆる完全性、調和、美を、単に偶然的なもののみならずに留まり、それらの多くが実は、自然の機械論的必然的法則から導出されうることを、認めようとしなない。この「怠惰な人々」は、自然についての哲学的認識の充分な発展を妨げることになる。²⁹ しかしなが

ら、例えば空気の様々な作用において単純で普遍的な運動法則が支配しているように、「無機的自然 (unorganischer Natur)」は、「その本質的属性 (事物の内的可能性) の内にある必然的な秩序と調和の無数の証拠を提供する」¹⁾。それどころか、「有機的自然」においてすら、予測される以上の必然的統一性があるかも知れない。動植物のような自然の豊かな所産にも、普遍的法則の機械論的必然性をもっと認め、追求すべきである、というのがカントの意図である。²⁾ いずれにせよ、「自然神学」の通常の方法は常に、「人間の悟性の尊厳と弱さの両方に最もふさわしい方法」³⁾である、と彼は結論づける。

以上の欠陥を補完するために、自然の内にもみられる「必然的秩序」そのものから、その根拠としての叡知的存在者へと推論する方法が、検討されなければならない。この著作の第二部第七考察で、「自然神学」の修正された方法の一例として提出されているのは、『天界の一般自然史と理論』の中の宇宙生成論の要約である。⁴⁾ ここから我々は、二つの著作の連関について次の様に考えることができる。八年前の著作で退けられた宗教の擁護者達の見解——自然の秩序や美や合目的性を「神の直接の手」に委ねてしまう見解——の大部分は、カントによって「自然神学」としてもう一度捉え直される。そして、自己の自然研究の試みがこの「自然神学」と全く対立するのではなく、却ってそれを補完すべきものであることが、ここではっきりと確認されるのである。しかし、神の現存在の厳密な証明のためには、これらの経験或いは自然の考察の道とは全く別の道が発見された。とはいえこの唯一の道も、批判期のカントによって最終的には否定されることになる。

この著作で、もう一つ注目に価するのは、神の属性として普通用いられる「無限性」についてのカントの考えである。彼によれば、「無限性」という表現は美しく、本来感性的である。あらゆる数を越える大きさには、人の心を感じさせたり、驚嘆させる力がある。しかし、このような「無限性」の概念には、神と事物との比較や否定的要素が混入されている上に、論理的正確さが欠如している、という理由から、カントはむしろ「完全充足性」の概念を、より適

切な神の属性とする³⁵。それにも拘らず、「無限性」は依然として、神の偉大さと釣り合うだけの世界の範囲及び内容に関する測り知れなさを表わすために、観察する主観にとつては、重要な徴標であり続ける。そしてカント自身もこの徴標の意味を、以後も問い続けることになる。

(3)

一七八〇年代からの批判期を迎えても、カントは、「自然神学」への或る種の積極的評価を全く捨て去る訳ではない。たしかに『純粹理性批判』（第一版一七八一年、第二版一七八七年）の『超越論的弁証論』第三章『純粹理性の理想』において、理性の思弁的原理に基づく神学による「神の現存在の証明」は、すべて不可能であることが明らかにされる³⁶。結局道徳神学においてのみ、即ち実践理性によって、神の現存在は、最高善の可能性のために必然的に要請されることになり、その時初めて、この存在者の充分に規定された概念が得られるのである。そしてこの様にして、理性は「宗教」へと導かれうることになる。

しかしながらカントはここでも、思弁的神学の内でも最も古く、最も明瞭で、常識に最も適った「自然神学」を、敬意をもって称揚する³⁷。現在の世界の諸事物に関する経験から、自然のすべての秩序と完全性の原理としての最高観知へと上昇する「自然神学」は、たしかに厳密な証明方法としては、他の思弁的神学に劣る。我々の一定の経験のみから出発するこの証明は、それだけでは、経験の外にある最高存在者についての規定的な概念を我々に与えることができないからである³⁸。それにも拘らずこの証明は、我々の直観に訴えることにより、抗い難い説得力をもつのである。カントは、「自然神学」の証明の過程について次の様に記述する。「現在の世界は、我々に多様性と秩序と合目的性と美（*Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit*）——これらの空間の無限性において追求されるにせよ、空間の無際限の分割において追求されるにせよ——の不可測の光景を開

示する。そのため、我々の弱き悟性がそれらについて獲得しえた知識によってさえ、一切の言葉も、かくも多くの見渡し難く大きな驚異については、その効力を失ない、すべての数も測定力を失ない、我々の思考すら一切の限界を失なうに到る程である。³⁹そして「その結果、もしもこの無限な偶然なものの外に、それ自体で根源的且つ独立的に存立してこの偶然的なものを支え、その起源の原因として同時にその存続を保証する何ものかが想定されないならば、一切は悉く、この様にして、無の深淵へ沈み込まざるを得なくなるであらう。」⁴⁰ここに、最も初期の自然研究以来カントの念頭を去ることのなかった、世界の「無限性」とその根拠となるべき根源的存在者の「無限性」、及びそれを把握しようとする人間の認識能力の「有限性」への否応ない直面が、再び如実に表わされている。しかも、批判期以前の通常の「自然神学」が、専ら自然研究によって乗り越えられるべき前段階にすぎないとみなされていたのに対して、ここでは、「自然神学」は却って、自然研究に活力を与えるという積極的な働きの故に、カントによって一層推奨されるのである。

さて、人間理性による認識の限界を定めるべき批判の仕事は、最高存在者の認識についてはこれを一切却下するが、それでも尚、自然認識全体の体系的統一性の「原根拠」としてはこれを想定せざるを得ない「我々の理性の本性」を、明らかにする。理性は最高存在者について、「最大可能な経験の統一性の基体」「世界構造の体系的統一性、秩序、合目的性の、我々には未知なる基体」であるということ以上に、それ自体として何であるか、を思惟することはできない。この様な自然認識の合目的統一性の根底に置かれる最高叡知の理念は、求められるべきこの統一性の理念そのものと共に、自然研究を導くための理性の「発見的概念」⁴¹或いは「統整的原理」⁴²としてのみ働かねばならない。「自然神学」においてはたしかに、この理念を単に統整的にでなく、経験を越えて用いることからくる過誤に陥りやすい。⁴³これは、自然の体系的統一性を目ざすためにも何よりもまず物質の機械論的な普遍的法則を能う限り追求すべき自然研究の努力を放棄してしまい、初めから、最高叡知という原因にすべてを委ねる態度である。し

かしながら、最高存在者の理念を、理性の經驗的使用に際して統整的に用いる限りにおいて、この様な形でいわば修正された「自然神学」は、むしろ自然認識を拡大させてゆく導きの糸を与えることになるのである。

「自然神学」の役割についてのカントの見解の以上のずれにも拘らず、批判期以前においても批判期に至っても、「自然神学」の名のもとに、次のことが本来考えられていたことは、依然として変わりはない。それは、自然の測り知れない多様性の内に輝き出る美や秩序が、人間の悟性にとっては飽く迄も偶然的なものであり、またそれ故にこそ、その根底に根源的存在者が求められねばならない、ということである。そして、まさに自然のこの無限の多様性と偶然性こそが、人間悟性の「弱さ」を最も顕わにせしめると同時に、逆説的にも、根源的存在者そのものの「無限性」の、我々にとって唯一可能な開示の契機となりうるのである。この様な想念は、批判期以前・以後を通じて、恰も通奏低音の如く貫き流れていた、といえる。

Ⅱ 『判断力批判』における「自然神学」乃至「自然目的論」

(1)

『純粹理性批判』、『実践理性批判』（一七八七年）に続いて発表された『判断力批判』（第一版一七八九年、第二版一七九一年）において、カントは、批判の仕事の一環として、人間理性の一つの新たな固有性を探求する。その相関者たる対象は、『純粹理性批判』における如く自然事物一般ではなく、自然における多様で特殊な種々の形態をもつ存在者である。それは具体的には、自然の美及び有機体であり、この著作の全体は、それに従って第一部と第二部に大きく分けられる。その第二部の最後に置かれる『目的論的判断力の方法論』^④では、目的論と神学の関係、そして特に、「自然神学」から「道徳神学」への移行が、議論の中心になっている。

さて、我々に自然の有機的存在者がただ一つしか与えられていないとしても、もしもそのものの可能性の根拠が問われるとするならば、我々はそこに、何か目的に従って働く悟性的原因という根拠を想定することが可能である。一般に、或る事物が合目的である、ということは、その事物の現実存在乃至形式（Existenz oder Form）が目的という条件のもとで可能なものとして把握される、ということである。そしてそれはまた、かかる事物の可能性が、普遍的な自然法則の上から必然的とみなされるのではなく、却って全く偶然的である、ということを意味するのである。「それ故、目的としてのみ可能であるとみられる自然事物（「有機的存在者」）は、世界全体の偶然性の最も優れた証明となり、また世界全体が、その外に存在してしかも悟性的な存在者に依存し、それに原因をもつ、ということの、常識にも哲学者にも妥当する唯一の証明根拠である。従って、目的論はその探究のための解明の成就を、神学において以外には見い出さない。」この様にして自然の有機的事物から叡知的な根源的存在者へと推論する試みは、「自然神学」と呼ばれる。この方法が、ここでは常識だけでなく哲学者にも妥当する、とされていることは、注目すべきである。「自然神学」はこうして、批判哲学の内での独自の意義をもつことになる。

しかしながら、それぞれの有機体の内的合目的性から、自然の諸事物の相互連関における外的合目的性を経て、遂には自然全体の合目的性の究極原因へと推論が展開してゆく過程において、根源的存在者の概念そのものは、いまだ未規定のままに留まらざるを得ない。それが十分に規定されうるためには、さらに、自然全体の究極目的が問われねばならないのである。それはまた、「世界における諸事物は、一体何のために存在するのか。」という問いでもある。それでは、この「世界の現存在の、即ち創造そのものの究極目的」とは、何か。抑々究極目的とは、その可能性の条件として、もはや自己以外の何ものをも必要としない無条件的な目的である。しかし自然そのものの内には、自然としての人間自身の内でさえも、その広大な目的論的体系において常に再び他によって条件づけられているもの以外には存在しない。従って、その原因性が目的に向けられていると同時に、自らに目的を規定するための法則が、自然の

諸条件に依存せず、無条件的且つ必然的なものとして、それ自身によって表象されるような存在者は、一つしかない。それは、世界における唯一の理性的な存在者であり、自らも目的に従って自由に行爲しうる、道德的存在者としての人間である。この道德の主体としての人間こそが、何のためにそれが存在しているのかをよはやそれ以上問われることのない、創造の究極目的——全自然の合目的性の観知的究極原因に付与されるべき究極目的——に他ならない。⁵²⁾我々の理性は、この様に自己の道德原理を媒介にして初めて、かの根源的存在者を、目的に従って働く最高の道德的観知として規定しうるのである。⁵³⁾結局のところ、道德的目的論により基礎づけられた「道德神学」のみが、根源的存在者の概念を明確に規定しうる真の神学たりうるのであり、「自然神学」は、正確にはむしろ「誤解された自然目的論」として、真の神学に対する「予備学」に留まることになる。⁵⁴⁾

(2)

以上のように「自然神学」は、それ自体だけで「神学」たるには充分ではない。しかしそれは「自然目的論」としてみられる限りにおいて、「自然研究」にとって小さからぬ位置を占める。但し、ここで「自然研究」の意味する内実は、『純粹理性批判』におけるそれとは少しく異なる。『純粹理性批判』では、「自然研究」とは何よりも、自然の機械論的な構造を普遍的法則によって説明することを指し、そして専らこの様な自然認識全体の最大可能な体系的統一性のためにこそ、合目的な統一性の原理は必要とされたのである。勿論、『判断力批判』においても、可能な限りは普遍的法則に従って研究を進めるべきである、というカントの基本的姿勢は変わってはいない。しかしながら、自然の様々な合目的的形態、例えば植物界や動物界の各有機体にみられるそれぞれ固有の配置は、単に機械論的な自然法則のみによっては、説明され尽くすことはできない。却ってこれらは、普遍的法則の観点からみれば、極めて偶然的なものにすぎないのである。それ故、これらに関する多くの具体的な自然の探究は、目的論的原理に従ってなされうる

し、またなされねばならない、とカントは考える。これは、厳密な意味での「理論的自然科学」としての「自然研究」に属するものではない。しかし「それにも拘らず、目的論的判定は、少なくとも蓋然的には自然研究へと導き入れられて正当なのである。尤もそれはただ、目的による原因性とのアナロジーによって、自然を観察と探究の原理のもとにもたらすのみであって、それによって自然を説明すると不当に主張するのではない。」⁵⁵

「自然目的論」によるこの「自然研究」においては、批判期以前の如く、事物の合目的性の根底に自然法則をその根拠として置くのではなく、また『純粹理性批判』における如く、専ら自然法則による自然認識全体の統一性のためのみ合目的性の原理が必要とされるのではなく、却って、自然法則をもってしても規定し尽せないものとして、自然事物の合目的性が再び主題化されている、といえる。そしてまさにここでこそ、「偶然的なものの法則性」としてのこの「合目的性」の概念そのものが、個々の自然研究を具体的に導くための「発見的原理」⁵⁶或いは「統整的原理」⁵⁷となるのである。これは、批判哲学の枠組の中で、自然における無限に多様なもの、偶然的なものを一つの統一的な連関において捉える視点の獲得でもあった。

この原理は同時にまた、理性自身の「批判的原理」⁵⁸として、翻って人間の認識能力の本性をも明らかにすることになる。即ちここでは、対象について何かが決定されるのではなく、「理性はただ、私の認識能力の使用のみを、その固有性と、その範囲並びに限界の本質的条件にふさわしく規定するにすぎない」⁵⁹からである。この様に、多様性の無限の拡がりをもって現われる自然を捉える、我々の捉え方において、逆に人間理性そのものの「有限性」が顕わにされるのである。まさにこの意味においても、『判断力批判』は、人間理性の可能性の限界を究める批判の仕事に属している。

Ⅲ 「目的なき合目的性」としての美

(一)

さてしかし、批判期以前にもまた『純粹理性批判』においても、「自然神学」と呼ばれていたものは、常に、自然の秩序と美との両方を対象としていた。それに対して、『判断力批判』で自然目的論として捉え直された「自然神学」の対象は、専ら、自然研究によって見出しされる有機体の合目的性に限られ、ここでは美は排除されているように思われる。それでは、美は、如何なる仕方でも我々に現われるのか。そして有機体と美とは、どの様な関係にあるのか。

カントは、この著作の第一部『美的（感性的）判断力の批判』の『分析論』において、判断の第三契機より推論される美の定義を、次の様に定式化している。「美とは、目的の表象なしに対象において知覚される限りにおける、対象の合目的性の形式である。」この定義は、表現の上からも内容の上からも他の三つの定義とは異なる特徴をもっており、ここで初めて、美的判断力の原理が「目的なき合目的性」として明確にされる。我々は、美的判断において⑤、「目的なき（ohne Zweck）」という留保はありながらも、その原理はここでもやはり「自然の合目的性」であることを、考慮しなければならない。否むしろ、美的判断においてこそ、判断力は、目的としての如何なる概念にも訴えることなく、対象の表象と快・不快の感情との直接的結合の内のみ、この原理を自らにとってアプリアリな原理としうる、一つの特殊な能力となりうるのである。それ故、「合目的性」の原理に基づく「判断力」の批判には、第一部の『美的判断力の批判』こそが、最も重要な部門として、本質的に所属する。このことはカント自身により、この著作の『序文』及び『序論』第八節において確認されている⑥。

よく知られている様に、カントは『判断力批判』の第一版が出版される既に二年前の一七八七年に、或る書簡でこの著作のことに触れている。「私は現在、『趣味の批判』に従事していますが、これに際しては、これ迄の原理とは

別の新たな種類のアプリアリな原理が発見されています。⁶⁵この「新たな種類の」原理とは勿論「合目的性」の原理のことであり、ここでは快・不快の感情に関する原理として、まさに美的判断の根拠づけのために考えられている。そして彼は『判断力批判』を、最初は『趣味批判』としてのみ企画していたのである。⁶⁶この同じ年に、『純粹理性批判』の第二版で、「感性論 (Ästhetik)」の語義に関する註の訂正が行なわれているのも、この『趣味批判』の企画と関連がある、といえよう。⁶⁷しかし、その草稿が翌年春には出来上がる予定であったにも拘らず、結局『判断力批判』全体の完成にはさらに二年間を要した、ということについては、恐らく次の様な事情が推測されうる。即ち、この書簡では、目的論の方はまだ、批判を予備学とする「哲学の体系」の三部門の内の一つとして構想されている。⁶⁸が、その後カントが、厳密な哲学の体系を理論哲学と実践哲学の二部門のみに限定した⁶⁹ことにより、目的論は、「哲学の体系」ではなく、むしろ「批判の体系」の内に組み込まれることになる。そして、同じ「合目的性」の原理のもとに働く美的判断力と並んで、目的論的判断力の問題として取り扱われることになり、『判断力批判』の後半を構成するに到る。但し、目的論的判断は、その原理の故に批判の一部門に属さざるを得ないにせよ、その適用に関する限りは、いずれにせよ、哲学の理論的部門に付加的に加えられるのである。というのも、目的論における「合目的性」の原理は、たしかに客観的原理ではありえず主観的乃至統整的原理ではあるが、しかしそれは、多様な有機的自然をその統一的連関において捉えるための一つの特殊な概念として、判断力に対して理性が課する原理であり、その意味でやはり、論理的概念的な広義の自然認識に属するものだからである。この様な目的論が、一つの独立した特殊な能力としての「判断力」の批判に所属することの非本質性については、美的判断の重要性と対比的に、同じ書簡所で明言されている。⁷⁰

では、美的判断における「合目的性」は、どの様な形で我々に捉えられうるのか。「目的なき合目的性」としての美の定義にみられる、目的の表象をもつことのない、合目的性の単なる「形式」とは、何を意味するのか。

カントによれば、「目的」とは、目的原因による因果性の「質料」をなすものである。²² 有機体では、まずこの目的の概念がその根底に置かれ、対象の表象は、これと合致することにより統一性を得るのに対して、²³ 美しい対象の表象においては、その統一の目ざすべき目的としての「一なるもの」の概念自体は、我々にとって飽く迄も未規定のままに留まる。従って残るところは、「直観者の心における表象の主観的合目的性以外の何ものでもなく、且つこれは、主観における表象状態の或る合目的性を示すのである。²⁴」この「主観における表象状態の合目的性」とは即ち、美的判断力の『分析論』第九節で初めて明らかにされた、主観の二つの表象能力——直観的表象能力としての構想力と概念的表象能力としての悟性——の間の「自由な遊動 (freies Spiel)」に他ならない。それ故、美しい対象の合目的性とは結局、その対象を表象する際の、主観の表象能力の活動そのものの合目的性のことである。主観の表象状態と対象とのこの合致は、我々自身の意図によるものではなく、まさに偶然的である。²⁵ そして主観は、自己の心におけるこの合目的性を、快の感情として、いわば内的感受性によって意識化するのである。²⁶

しかし我々はさらに、表象能力の「自由な遊動」とは一体如何なる事態を表わすのかを、考えてみなければならぬ。それは決して、我々の表象能力乃至認識能力の活動が、対象について何ごとかを規定するに到ってその活動の使用を終えてしまう、つまり活動の終局 (End, telos) に到達し、その結果として一つの規定的判断が下される、ということの意味するのではない。却って、対象については何事も規定することなく、その未規定的活動が、しかも調和的にそのまま維持される、ということである。言い換えれば、直観と概念に関わる二つの根本的に異質な表象能力が、対象の表象において相互に他を活性化しつつ、統一された一つの自由で「軽やかな遊動 (erleichtertes

「Spiel」の内に留まることなのである。それは、何らかの終局をもつことなく自己自身の内に充足しているが、しかし同時に絶え間ない運動であり、G・コーラーの言葉を借りれば、自己自身の「恒常的更新 (stete Erneuerung)」である。しかも、この主観の「内的活動」乃至「自発性」は、決して意図的なものではない。カント自身はこれを次の様に表現している。

「この快は、表象そのものの状態と認識能力の営みを、それ以上の意図なしに保とうとする原因性を自らの内にもつ。我々が美しいものを見つめる時に付むのは、この見つめること (Betrachtung) 自体が、自ら強まり再生するからである。」

主観の内的活動における、この「自由な遊動」の終局のない無窮動性について、我々ほどの様に考えるべきであるのか。美しい対象を前にした主観の内的活動の無窮動性は、また逆に、当の美しい対象自体が、その表象においてたしかに、或る統一性は保ちながらも、まさしくその無窮動性に相応する無限の多様性を孕んでいることを意味するのではないか。とすればここで生じているのは、主観のいわば内なる「無限性」によって、対象の側の「無限性」が照らし返される、という事態ではないであろうか。そして、さらに、かつて「自然神学」において常に美と秩序との原根拠と考えられていた根源的存在者そのものの「無限性」の、遙かなる反映 (Spiegelung) をみることはできないであろうか。即ち、「目的なき合目的性」という美の定義は、美しい対象を前にして付む主観自身の心的状態を表現しており、そのことはまた取りも直さず、主観の外なる対象の孕む「無限性」と主観の内なる心の活動の「無限性」とが、何の意図もなく互いに照らし返し、響き合うことを意味するのであれば、果たしてここからさらに、かの根源的な「無限性」の密やかなしかりより深い響きが、あたかも一つの木霊の如く聴きとれないであろうか。そしてこの様な形で、我々の主観が一種の「無限性」を、美と対峙する自己の内に、しかも感性的にのみ捉えうる、ということはしかし同時に、それを悟性的即ち概念的には決して捉えることのできない、我々自身の「有限性」の現われ

でもあろう。これは、人間の「感性」そのものの逆説ともいえる。

たしかに、美しい対象に対する快の感情のみに留まる限り、我々は根源的存在者をそれ自体として意識することは決してできない。美的判断とは飽く迄も、この私による他ならぬものに対する個別的判断である。しかしながらかかる美的判断がそれでも尚普遍妥当性を要求しうる、ということの最終根拠を、カントは、美における主観的合目的性そのもののさらに根源的な根拠としての或る「超感性的基体 (übersinnliches Substrat)」に置こうとする。美的判断に関してはその『弁証論』で初めて登場するこの概念はまた、「人間の超感性的基体」或いは「諸現象 (Erscheinungen) の超感性的基体の未規定的概念」とも呼ばれる。それは「主観自身の内」及び「主観の外」なる或るものであり、それ自体は自由そのものでも自然そのものでもないが、しかもまさに自由の根拠と結びつけられるものである。カントは「超感性的基体」についてこれ以上論じてはいないが、ここでいまだ全く未規定のままであるこの概念こそは、かの原根拠たる根源的存在者の概念を暗黙の内に指し示しているのではないかと考えられるのである。

そして、まさに美と「超感性的基体」とのこの関係から、美と道徳的善との類比 (Analogie) —— そこからまた、第五九節の標題である『道徳性の象徴としての美』—— が主張されることになる。つまりこの観点においてのみ、心は美しいものへの快の感情と同時に、「或る純化と高揚」を意識するのである。美のこの様な上昇的要素に關してカントは、既に『分析論』第四二節『美に対する知性的関心について』で、道徳的素質をもった魂の抱く「讚嘆」とそこから始まる「或る思索の歩み」として、高く評価している。さらに、第二部の最終節『目的論への総註』において彼は再び、思索する心が、根源的存在者を明確に表象する以前にも感ずることのできるこの「美の讚美」のありようについて、そこに留まる限りはやはり一種の直観すること、見つめることであるにせよ、それは何か宗教的感情と似通っている、とするのである。

『判断力批判』第一部の問題は、たしかに判断としての美的判断の基礎づけにあったことは、否定すべくもない。しかし尚、美的判断はまさにその本質において、即ちかの原根拠との逆説的且つ根源的関わりにおいて、美的判断のものに留まることのできない、ということ、カントは決して見逃してはいなかった。そして以上の様な観点から、『判断力批判』自体の内的統一性の問題と、カント哲学全体におけるこの著作の意義を、もう一度見直すことができるのではないか、と思われる。

註

- ① 前者を特に代表する解釈としては、クーレンカンフ (J. Kulenkampf, *Kants Logik des ästhetischen Urteils* 1978) / 後者に関しては、ハルツンチャ (W. Bartschat, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft* 1972) を挙げるのがよい。ローラー (G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung* 1980) は、美の具体的経験を説明する上での「目的なき合目的性」という概念の重要性を見抜いてはいるが、クーレンカンフと同じく体系的思考の意義を全く否定してしまうために、「合目的性」概念をより広いパースペクティブから見ると視点を失なっている。
 - ② Vgl. J. D. McFarland, *Kant's Concept of Teleology* 1970.
 - ③ 註②参照。
 - ④ *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Akademieausgabe von Kants *gesamten Schriften*, Bd. I. (以下アカデミー版カント全集はAAと略す。)
- カントの学問的活動の出発点となったこの著作は、副題『ニュートンの諸原則に従って論じられた全宇宙の体制と機械論的起源について』の試論 (Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.)』の示す通り、宇宙の発生に関する純粹に自然科学的な研究である。しかし同時に、そこには神学的な問題が重ね合わされており、理性的神学に基づく伝統的な形而上学を受け継いだ初期のカントの、神に関する独自の見解が示されている。

- ⑤ a. a. O., S. 222.
- ⑥ a. a. O., S. 346. (以上のすべての引用箇所におけるカント自身の強調は傍点。。。で、筆者による強調は傍点。。。で示す)
- ⑦ a. a. O., S. 333. Vgl. S. 221, 262, 336, 338, 339, 341, 346, 347.
- ⑧ a. a. O., S. 331. Vgl. S. 334.
- ⑨ a. a. O., S. 333. この様な態度をカントは「古い無根拠な偏見」「敬虔な顔つきのもとに無精からくる無知を隠そうとする怠惰な世界知」と呼ぶ。(a. a. O., S. 334.)
- ⑩ a. a. O., S. 332. Vgl. S. 225, 228, 294, 334, 346, 364.
- ⑪ a. a. O., S. 334. Vgl. S. 225, 229, 314, 333.
- ⑫ Vgl. a. a. O., S. 226.
- ⑬ a. a. O., S. 255. Vgl. S. 309, 312.
- ⑭ a. a. O., S. 256.
- ⑮ Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. AA Bd. II. (Beweisgrundと略す。)カントはこの著作で、彼のこれ迄の自然研究のいわば「形而上学的総括」として、神の現存在証明の問題に取り組んでいる。この問題はまた、伝統的形而上学へのカントの最終的な態度決定を準備する、一つの道標でもあった。彼は神の現存在証明の種類をまず、①可能なものの悟性概念から出発する存在論的証明と、②存在する事物の経験概念から出発する宇宙論的証明の二つに分ける。さらに前者①を、④根拠としての神の可能性から帰結としての神の現存在へと推論するデカルトによる証明と、⑤帰結としての事物の内的可能性から根拠としての神の現存在へと推論する証明に分けて、カント自身の主張する①⑤の証明のみが、数学的明証性を備えた唯一のものであるとする。また後者の②宇宙論的証明も二つに分け、その内の④因果律に従って経験的なものの第一原因に到るヴォルフ学派の証明は、①⑤と同じく論理的誤謬を理由に退ける。他方、②④のライマルスによって代表される自然神学的証明を、カントは、論証の弱さにも拘らず直観的な確信をもたらす優れた証明とみなすのである。
- ⑯ a. a. O., S. 117.
- ⑰ a. a. O., S. 155.

- 18 a. a. O., S. 161.
 19 a. a. O., S. 123.
 20 a. a. O., S. 116.
 21 a. a. O., S. 160.
 22 a. a. O., S. 101. Vgl. S. 96, 103, 106. カントは第一部第三考察で、「偶然性」の一般的な語義として、「その反対が可能であるものは偶然的である」という説明を与えている。(Vgl. a. a. O., S. 83.) また、第一部第四考察では、「事物の内的可能性」に対して、すべての可能的なものにおける秩序、美、完全性は「外的可能性」であるとされ、その根拠が充分であるためには、最高存在者の属性としての「悟性に従った意志」が前提されねばならぬとされる。(Vgl. a. a. O., S. 88.)
- 23 Vgl. a. a. O., S. 108, 114, 117.
 24 a. a. O., S. 107.
 25 a. a. O.,
 26 a. a. O., S. 117.
 27 a. a. O.
 28 a. a. O., S. 118. Vgl. S. 116.
 29 a. a. O., S. 161. この著作とはほぼ同じ頃(一七六二年)に執筆され、一七六四年に公開されたベルリン王立科学アカデミー宛の懸賞論文『自然的神学と道德の原則の判明性についての研究 (Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral.)』(AA Bd. II.)の第四考察において、カントは道德の原則の問題を初めて取り上げている。ここで彼は「理論的(思弁的)哲学に対して実践的哲学が、固有の原理に基づいて形成されるべきことを示唆している。この様な道德の問題は、勿論『天界の一般自然史と理論』の段階では、主題的にはまだ殆ど顧慮されていなかった。懸賞論文第四考察の第一節では、『神の現存在証明』の内容が極めて簡略化された形で述べられた後、最後に次の様な文章がくる。「それ故、偶然性の類別が一つも見い出されないようなすべての部分においては、神に関する形而上学的認識は非常に確実でありうる。しかし、神の自由な行為、摂理、彼の正義と善のふるまいについての判断は、我々がこれらの規定に関して我々自身でもつ概念においてさえ、まだ多くの展開されていないものがあるので、この学問においては、近似

による確実性、或は道徳的である確実性しかもさえない』(AA Bd. II, S. 297.)

⑩ Beweisgrund., AA Bd. II, S. 119f.

⑪ a. a. O., S. 107.

⑫ Vgl. a. a. O., S. 107, 115, 118, 126. カントはさらに「この方法の最大の欠陥として、世界の偶然的秩序からは、単に宇宙の技巧的結合の創造者であるだけでなく自然事物の質料そのものの創造者としての神を証明することができない」ということを挙げる。他方、必然的秩序からは、それが可能なのである。この点は重要ではあるが、ここでは省略する。(Vgl. a. a. O., S. 122f., 126f.)

⑬ a. a. O., S. 123.

⑭ a. a. O., S. 137f.

⑮ a. a. O., S. 154f.

⑯ Kritik der reinen Vernunft. (以下 KrV と略し、第一版を A、第二版を B という記号で示す。) A 567f., B 595f. この箇所でカントは「新たな批判哲学の立場から、再び「神の現存在証明」の問題を取り上げている。彼はここでは「啓示神学」と区別される合理的神学を①超越論的神学と②自然的神学 (natürliche Theologie) とに分け、さらに前者を③存在論的神学と④宇宙論的神学と、後者を⑤自然神学 (Physikotheologie) と⑥道德神学とに細分する。以前に試みた彼自身の唯一の証明方法も、そして宇宙論的神学と自然神学をも、最終的には存在論的神学に依拠するとみなした上で、結局すべて理性の思弁的原理に基づく神学として、その証明の試みの不可能性を彼は明らかにする。というのも、思弁的理性が一切の事物乃至現象の根底に想定せざるを得ない最高原因としての根源的存在者とは、我々が如何なる経験においても把握できない対象であるからである。しかしながら、この様な最高存在者という個体的理念そのものは、思弁的理性に対する「一個の単なる、しかし誤謬を含まざる理想」であって、その客観的実在性は証明されえないが、といって否定されることもできないのである。(Vgl. KrV, A 631f., B 659f.) 註 ⑬ 参照。

⑰ KrV, A 623, B 651.

⑱ それ故、②④自然神学的証明の基礎には、抑経験一般から端的に必然的な存在者の現存在へと推論する①⑥宇宙論的証明が存していなければならない、さらに後者の根底には、純粹理性のみによって「必然的且つ最高に実在的な存在者」の概念に到達する①

②存在論的証明が存していなければならない。但し、この様な概念の客觀的實在性は如何にしても証明することができない故に、すべての思弁的哲学は不可能であることになる。(Vgl. KrV, A 628f., B 656f.)

- 39 KrV, A 622, B 650.
- 40 a. a. O.
- 41 KrV, A 697, B 725.
- 42 KrV, A 669, B 697.
- 43 KrV, A 678, B 707.
- 44 KrV, A 697, B 725.
- 45 KrV, A 671, B 699.
- 46 a. a. O. 「統整的 (regulativ)」の意味について、カントは次の様な説明を与えている。「蓋し体系的統一致性という統整的法則は、我々が自然を研究する際に、あたかもその到る所に無限に、その最大可能な多様性においてさえ、体系的且つ合目的な統一性が見い出されるかの如く、研究すべきである事を要求する」(KrV, A 700, B 728.)
- 47 その過誤の一事を「カントは「怠惰な理性 (Die faule Vernunft, ignava ratio)」と呼ぶ。ラテン語の本来の意味は「怠惰な推論 (理窟)」である。カントはこの箇所註で古代の弁証家による例を挙げ、この推論方法に従うならば、生において理性を使用する余地がなくなるところからこの名称が由来する」と言うキケロの説を援用してゐる。(Vgl. KrV, A 689, B 717.)
- 48 Kritik der Urteilskraft. (以下 KU と略す。使用テキストは Meiners Philosophische Bibliothek 版。頁数は第三版一七九九年のものである。) S. 364 (§ 79) f. この部分には、『付録』という標題が第二版で付け加えられている。しかしながら、量的にもまた内容の上からも、この部分はむしろ著作全体の締め括りをなすようなものである。
- 49 KU, S. 335 (§ 75). 「」内は筆者。有機体とは、その特殊な内的合目的形態のために、それ自身が一つの目的としてしか考えられないような、自然における唯一の存在者である。しかしこの有機体についての考察は、さらに必ず、一つの目的論的体系としての全自然とどう理念へと導かざるを得ない。(Vgl. KU, §§ 64~67.)
- 50 KU, S. 396 (§ 84).
- 51 a. a. O. S.

- ② Vgl. KU, S. 397 (§ 84) f. S. 412 (§ 86) f.
 根源的存在者に關しては、思弁的理性がその客觀的實在性を証明することも否定することもできないのに対して、実践的理性のみが、道德と矛盾なく考えようとするならば、必然的にそれを要請せざるを得ないのである。即ち、もしも神の現存在を確信できないならば、たとえ自らは道德律を遵守しようとする人であつてもその努力には限りがあり、「彼が自分以外に見出す正しき人々も、幸福にふさわしい充分な価値を具えているにも拘らず、そうしたことには頓着しない自然によつて、あらゆる害悪に屈服してしまふであらうし、またこのことは、大きく開いた墓穴が彼らのすべてを呑み戻し、そこから彼らが引き出された物質の無目的な混沌の奈落へと再び投げ戻してしまふまで、變らずに続くであらう。」(KU, S. 428 (§ 87)) 一切の希望を断ち切るかの如きこの描写は、世界における意圖的な目的結合を認めず、それらを単に根源的存在者に内属する偶有性とするスピノザ主義に、特に向けられたものである。(Vgl. KU, S. 322 (§ 72) f.)
- ③ KU, S. 410 (§ 85).
 a. a. O., Vgl. KU, S. 366 (§ 79).
 ④ KU, S. 269 (§ 61).
 ⑤ KU, S. 344 (§ 76).
 ⑥ KU, S. 355 (§ 78).
 ⑦ Vgl. KU, S. 344 (§ 76).
 「合目的性」の原理に關連する萌芽的な記述は、批判期を挟み四度に互つてカントが公にした、人種についての博物学的乃至自然史的な一連の研究において、見ることが出来る。その四篇の論文とは、『様々な人種について (Von den verschiedenen Racen der Menschen.)』(一七七五年)——AA Bd. II——、『人種概念の規定 (Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace)』(一七八五年)、『人類の歴史の臆測的起源 (Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte)』(一七八六年)、『哲学の目的論的原理 Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie)』(一七九〇年)——以上の三論文はすべて AA Bd. III に所収——である。これらの論文は、たしかに人種間の性格論や生物学的差異等を主に取り扱つてはいるが、単に人間についての自然史的研究に留まるのではない。ここで問題となつてゐるのは、『自然記述』に対する「自然史」即ち「根源の自然研究 (Naturforschung

des Ursprungs) 』(『哲学の目的論的原理』AA Bd. III, S. 163)である。そして後者の方法論として、自然一般についての機械論的説明に代わって「目的論的原理」が立てられなければならない、というカントの考えが、四論文を通じて次第に議論の核心として結晶してくる。これは最後の論文で明確な主張に到るが、既に最初の論文でもはっきりと汲み取ることができ。即ちここにおいては一貫して、有機体の「産出する原因」或いは「生産する力」「生命の源泉」についての方法論的探究が企てられ、人間の変種の単なる「自然的原因」に対して「合目的原因」の重要性が強調されているのである。(Vgl. AA Bd. II, S. 45f.) この意味で、これらの研究は「判断力批判」と密接な関係にあるといえ、特に「合目的性」の原理の成立史を明らかにする上で、大きな意義をもつと思われる。

①⑨ KU, S. 333 (\$75).

①⑩ a. a. O.

①⑪ KU, S. 61 (\$17).

①⑫ 他の三つの定義は、判断のそれぞれの契機から推論されるのではなく、結論されるものであり、いずれも、美しいと述語づけられるのはどの様な対象であるか、ということの規定している。第三契機のみが「美」を主語とする。唯、他の定義においても、「関心なき適意」(第一定義)、「概念なき(主観的)普遍妥当性」(第二定義)、「概念なき必然性」(第四定義)という、一見逆説的な表現形式がとられている点では共通する。

①⑬ Vgl. KU, S. VII, 1.

①⑭ Brief an K. L. Reinhold vom 28. u. 31. Dez. 1787, AA Bd. X, S. 313.

①⑮ 批判期以前の唯一の美学的論文とされてゐる一七六四年の『美と崇高の感情に関する考察 (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen) 』(AA Bd. II)は、美に対する人間の感情を中心な考察対象にしたものである。そしてそれは、自然における美ではなく「人間性」そのものの美の問題に連なる。それ故この論文は全体として見れば、「人間の本性の美と尊敬の感情」(AA Bd. II, S. 217)を明らかにしようとする、一種の性格論であるといえる。特に後半では、芸術への接し方の国民的類型が主題となっている。この論文では「自然」に関して唯一、「一切の美と高貴の原型」とする言及がみられるのみである。

また一七七二年から毎年続けられた講義の草稿をもとに一七九八年に執筆刊行された『実用的見地における人間学 (Anthropo-

内においてすべてが目的であると同時に交互に手段でもあるようなものである。そこには無為・無目的に存在するものは何もない、或いは盲目的な自然のメカニズムに帰せられるべきものは何もない』(KU, S. 295 (§66))

74 KU, S. 46 (§15).

75 KU, S. 28 (§9).

76 「主観の能力と対象との合致は偶然であるので、それはこの対象の合目的性の表象を、主観の認識能力に関して引き起こすのである」(KU, S. XLV)

77 KU, S. 31 (§9).

78 G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung* (1980), S. 230.

79 KU, S. 37 (§12).

80 カッシーラーは、特に崇高の説明において、自我と世界との、また自己感情と自然感情との相互的な反映 (*wechselseitige Spiegelung*)、或いは自然の無限性と自我の無限性の反照 (*Widerschein*) に触れてゐる。Vgl. E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* 1918, S. 333f. しかし、これらの説明は「合目的性」の概念とは直接に関係させられていないし、またここでは、あの根源的存在者そのものの「無限性」との関わりも等閑視されている。たしかに、崇高においては美の場合と異なり、自然の量的、質的な「無限性」の問題が初めから前面に出ており、しかもそれだけに一層、根源的存在者と結びつけることも容易であるかも知れない。しかしながら、我々は何よりもまず、美しい対象を前にした主観のいわば内なる「目的なき合目的性」の中に一つの「無限性」をみるのであり、そしてまさにここに、かの根源的な「無限性」からの呼びかけが聴きとれるのではないかと考えるのである。

81 Vgl. KU, S. 24 (§8).

82 「趣味判断は、(判断力にとっての自然の主観的合目的性の根拠一般の) 或る概念に基づいてはいるが、・・・この概念から何ひとつとして客体に関しては認識され証明されえない。しかし、趣味判断はまさにこの概念によって、しかも同時にあらゆる人に対する妥当性を得るのである(尤もあらゆる人において、直観に直接伴なう個別的判断としてはあるが)。何故なら、趣味判断を規定する根拠は、人間性の超感性的基体とみなされるものの概念の内に、恐らくあるからである」(KU, S. 236 (§57) f.) 趣味判断がもつ普遍妥当性の特殊性とそこに含まれた意味については、拙稿『カントにおける美的判断の「主観的」普

通妥当性』(美学会編・雑誌美学一二五号)を参照。

⑧③ 註②参照。

⑧④ KU, S. 237 (§ 57).

⑧⑤ KU, S. 259 (§ 59). これはまた「趣味の仰ぎみる (hin auf sehen) 可想的なもの」(KU, S. 258 (§ 59)) と呼ば

れている。しかし、この超感性的なものの未規定的理念こそが「趣味の能力の謎を解く唯一の鍵」(KU, S. 238 (§ 57)) であるより以上のことは、これについては何も知られないのである。「趣味の能力の謎」とは、美的判断の原理における、不快の感情への直接的関係というまさにそのことに纏わる不可思議さ、「謎めいたところ」に他ならない。(Vgl. KU, S. 2X) この謎を解く「唯一の鍵」そのものについて我々は何ごとも知りえないのであるから、謎は我々にとって依然として、謎のままに留まる。そしてこの様な謎めいたところをもつ不快の感情との関わりの故にこそ、カントは、我々の認識能力の可能性と限界を探究するという批判の根本的意図に関しては、彼の試みた美的判断の批判は如何なる厳格な吟味にも耐えなければならぬとして、美的判断の実際の具体的現象については決して充分な叙述をなしえなかったことを、告白するのである。「しかし(その吟味においても)、原理が正しく指示されたことが充分明瞭に立証されさえすれば、自然がかくも隠れさせておいた問題を解きほぐすことの大きな困難は、その解決の内にある全くは避けられえない幾つかの曖昧さを弁護するために役立ちうると、私は期待する。もしも、判断力の現象を原理から導出する仕方が、全き明晰さを具えていないとすればのことであるが」(KU, S. 2Xf.)

⑧⑥ 『判断力批判』第一部『美的判断力の批判』の段階における「超感性的基体」の概念を、直ちに根源的存在者とみなすことは、たしかに些か牽強附会の感を免れないかも知れない。勿論、カント自身が敢えてこの概念を完全に未規定のままに留めたことも明らかである。しかしまた、第二部『目的論的判断力の批判』においては、まさにこの「超感性的基体」という概念が、自然の「合目的性」の根拠として、或る悟性的な根源的存在者を意味している。このことは、幾つかの箇所からはっきりと読みとることができぬ。(KU, S. 362 (§ 78), 374 (§ 81), 387 (§ 82), 421 (§ 86), Vgl. S. 367 (§ 80), 448, 451 (§ 90).

唯、この段階でもまだ、単に悟性的存在者乃至徹知の原因という概念だけでは尚未規定に留まるのであり、最終的には、先に述べられたように「道德的目的論」によって、最高の道德的徹知として初めて明確に規定されるのである。我々は、特に「合目的性」概念との連関における『判断力批判』後半のこの様な展望、さらには批判期以前からのカントの「自然神学」に対する見解

等から「目的なき合目的性」としての美そのものの最終根拠として提出されたこの「超感性的基体」の概念のもとに、彼が一体何をどうまで見通していたか、を推察することが許されるのではないかと考える。

⑭ Vgl. KU, S. 258 (§ 59) f.

⑮ KU, S. 258 (§ 59)

⑯ Vgl. KU, S. 168 (§ 42) f.

⑰ KU, S. 478 (Allg. Anm. zur Teleologie). カントは『純粹理性批判』の最後の部分にあたる『超越論的方法論』の第二章『純粹理性の規準』において「理性のあらゆる関心を、次の三つの問いに集約させている。①私は何を知ることができるか。②私は何を為すべきであるか。③私は何を望むことが許されるか。第一の問いは全く思弁的であり、第二の問いは全く実践的であるのに対して、第三の問いは「実践的であると同時に理論的乃至思弁的問い」であるとされ、次の様にも言い換えられる。「抑々私が、私の為すべきことを為す場合には、私は何を望むことを許されるか」(Vgl. KrV, A 805, B 833) これらの問いについて彼は『純粹理性批判』第二版出版から二年後の一七九三年の書簡と「一八〇〇年になって編集された『論理学講義』緒論で、再び触れている。この両者においては、上の三つの問いは、純粹哲学の三領域を構成するものとして、それぞれ①「(狭義の)形而上学」、②「道徳」、③「宗教」に対応させられており、さらに④人間とは何であるか」という問いが付け加えられ、この最後の問いは④「人間学」に対応させられている。(Vgl. Brief an K. F. Staudlin vom 4. Mai. 1793, AA Bd. X, S. 574, Logik AA Bd. K, S. 25) それ故、上の三つの問いは「広義の伝統的形而上学の特長部門である「宇宙論」、「靈魂論」、「神学」という三分法を形式的に受け継いでいる」とみなすことが可能である。(Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 200f.) そしてその限りにおいては「これらの問いは、カント自身の著作『自然科学の形而上学の原理 (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft)』(1786, AA Bd. IV)、『人倫の形而上学 (Metaphysik der Sitten)』(1797, AA Bd. VI)、『単なる理性の限界内における宗教 (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)』(1793, AA Bd. VI)に対応すると考えられる。事実、一七九三年の書簡では、この最後の著作によって彼の計画の第三部の完了を試みた」とカントは語っている。

しかしながら、少なくとも『純粹理性批判』の段階においては、何よりもまず、形而上学そのものの基礎づけとしての「理性能

力一般の批判」(Krv, A W) が企てられていたのである。そしてこの批判の仕事は、続く二つの批判書によって完成されることになる。従つて上の三つの問いは、それらが人間理性の「最も内的な本質」(M. Heidegger, a. a. O., S. 200)を示すものであると考えるならば、むしろ三つの批判書に、まず対応させるべきではないであろうか。実際、最初に挙げた『方法論』の当該箇所のおぐ後で、第一の思弁的問いに対しては、当の著作『純粹理性批判』があらゆる可能な答えを挙げ尽した、とカント自身述べているのである。また周知の如く、第三の批判書としての『判断力批判』が、理論理性にとつての自然概念と、実践理性にとつての自由概念との間の亀裂を橋渡しする媒介的役割をまさに担っている、ということとは、その序論で明言されてゐる。(Vgl. KU, S. LIII f.) 以上のことから、第三の実践的且つ理論的問いには、『判断力批判』こそがまずもつて関わり、といえなうであろうか。ところで、カントにおぐて「希望(Hoffnung)」とは、「すべて幸福を巨ざすゆゑ」(Krv, A 806, B 834)である。それならば、第三の問いにおける希望、そして幸福の問題は、『判断力批判』と、一体如何なる関係をもちうるのか。カントに依れば、幸福を望みうるための条件は、飽く迄も「私が幸福に備するように行為する」、即ち「道徳法則に従つて行為をする」ということである。(Vgl. a. a. O.) しかし、この道徳性と幸福との不可分離な或いは必然的な結合そのものに最も完全な意志が最高の至福と結合して、この世界におけるすべての幸福の原因をなしている様な、叡知の理念「或いは」根源的最高善という理念」、即ちあの唯一なる根源的存在者に他ならない。そして『実践理性批判』に依れば、「宗教がそれ(道徳)に加わつてくる時、初めて、我々が幸福に備はしないことのない様に意を用いたのに応じて、いつかは幸福に与かるであろう」という希望も生じてくる」(Kant, Kritik der praktischen Vernunft AA Bd. V, S. 234)のである。さて、この幸福の原型としての最高の「至福(Seligkeit)」のはるかなる影像を、美に対する反省的な快の感情——無窮動的に続くかに思われるあの自由な遊動——の内にみようとするのは、果たして全く不可能な臆測に過ぎないであろうか。勿論、この様な見通しへの確実なてがかりを得るためには、カントの宗教論を含む慎重な検討と配慮が必要であろう。ここではしかし、上述のことから少なくとも、希望についての第三の問いが何らかの形で『判断力批判』に関わりうるということ、そしてさらに、美の問題を中心とする『判断力批判』の全体が、「宗教」の領域と深いつながりをもちうる、ということだけはいえるのではないだろうか。