

哲學研究

第三百五十七號

第三十卷
第十二冊

『美的判斷力批判』の課題

吉田 忠 勝

(一)

『自然の技巧』(Erste Einleitung, VII. S. 199)は、基礎的には反省判斷力の原理でありつつ、また同時に自然の技巧でもなければならぬ。合目的性は、「自然の合目的性」(IV. S. 240)なる故を以て、直に自然そのものの固定的屬性と考へられてはならないとともに、反省判斷力が自然を恰も合目的なるか、如くに判定する故を以て、單なる假象として却けられることも亦不常である。

従つて『美的判斷力批判』に於ては、先づ美的なるもの一般の觀念的ニ對象的なる性格が把握されなければならぬ。而して判斷力は「自己固有の立法を有さず」(III. S. 245)、當然悟性・理性の如く一定の領域を構成しはし

ない (Ar. n. o.) けれど、合目的性の世界はやはり自然と自由、感性界と叡智界、換言すれば第一批判と第二批判の統一の場所として解され得る正當なる根據をば有しはすまいか。私は、「判斷力批判に本質的に屬するものは美的判斷力を取扱ふ部門である」(III. S. 236)といふカント自らの言葉に注目しつつ、美の主體的構造の究明を通して、所謂第三批判の前二批判に對する統一的役割を探らんとするのである。

凡そカントの「無關心の満足」を以てしてはボードレールの象徴詩は生れ得ない、とは我々の屢、耳にするカント美學への非難である。けれども之は寧ろ批評者側の不親切に基づくであらう。カントが趣味判斷を性格づけ、多て關心なき満足といひ概念なき普遍性と語つたのは、多

く美的世界の感覺並に道德的世界と異なる所以を強調せるものであり、更にはヒューム・バークの經驗主義的美學よりの擁護の壁として無關心性が、またライブニツ・ヴォルフの合理主義的美學よりのそれとして無概念性が主張せられたに止まる。従つてカント美學の本質的性格は寧ろ第三の無目的性にあるといふべく、カント美學への非難は正當にはここにこそ向けられねばなるまい。とはいへ目的なき合目的性といふ場合にも、合目的性はなほそれ自らの中に目的を有してゐるのであり、ただ否定された目的が自然的意圖を意味するに對し、肯定された目的は意識にのぼらない目的として寧ろ合目的性そのものを成立せしめる如き意識する主體、換言すればノエンスの自由であることは注意せられてよいであらう。

『美的判斷力批判』の有する意義は、一つには美的意識が感情として特色づけられた點に存する。けれども美的判斷の根據を快不快感情の中におくことは、未だ充分とはいひ得ない。美的快感情に普遍性と必然性とを約束するものは「構想力と悟性ととの自由なる戯れに於ける心意状態」(§9, S. 287)なのであり、従つて或る對象が美と呼ばれるのは、對象の形式によつて、自由なる構成の能力一般としての構想力と規則の能力一般としての悟性ととの、

概念によつて限定されることなき自由なる合致が成立する場合である。その際構想力は悟性に規則を與へられて働くのではなくして自ら悟性に合致するのであり、如何に自由なる翼を以て羽搏かうとも常に自らなる合法則性をその内に宿し得るのである。そのことはいはば悟性そのものになり得る如き構想力の可能をば示すであらう。ここに於て構想力は單に感性的受動的ではなく、多分に先驗的能動的である。カントは根源的認識能力に悟性・判斷力・理性の三を數へ、決して構想力を挙げはしなかつた。けれども美に關する限り、構想力は「可能的直觀の任意の諸形式の創造者として」産出的自發的」(Allg. Aemerk. nach § 22. S. 311)であり、寧ろ中心的地位を占めるであらう。それは第一の理論理性、第二の實踐理性に對し、いはば第三の理性として美的理性とも呼ばるべき可能性を有しはすまいか。或るものが美なりや否やを判斷するのは悟性によらずして構想力によるのである(§ 1. S. 271)。ここでは「悟性が構想力に役立つのであつて構想力が悟性に役立つのではなす」(Allg. Aemerk. nach § 22. S. 313)。成程普通には「構想力が自由にしてしかもそれ自身合法則的であること、即ちそれが一つの自律性を有することは矛盾であり、法則は獨り

悟性のみが與へ得る〔n. n. O. S. 311〕のであらうけれども、しかし構想力が一定の法則に従つて働くべく強制される場合には、その所産は形式上概念によりてそれが如何にあるべきかを規定されてをり、……従つてその判断は趣味による判断ではなす〔n. n. O. S. 311-312〕といはれねばならない。要するに美に關しては、構想力は自由なる合法則性に於て悟性の法則性を内在的に具有するのであり、法則なき合法則性、換言すれば目的なき合目的性が美的判断の原理たり能ふのも、まさしく構想力のかかる先驗的性格に由來するものと考へられる。では一體三つの批判を通じて、構想力は如何なる變化を示したのであらうか。

『純粹理性批判』に於て、經驗は感覺より概念へ、概念より感覺への上下運動であり、圖式を提示する構想力の媒體に於て感性を悟性化し悟性を感性化する先驗的判断力の交錯的な上下的媒介運動に、純粹自我の先驗的統一即ち自覺が成立した。圖式・時間Zeitpunktは純粹直観として感性的であると同時に、純粹直観として知性的であり、かかる圖式を内容とする構想力は従つてまたもと感性的でありつつ、なほ悟性的性格をば——未だ微弱ながらも——有するであらう。ところで『實踐理性批判』に於ては、

『美的判断力批判』の課題

かの圖式に比すべき典型の性格はまるで異なる。實踐界に於ては純粹實踐理性の根本法則が直接に意志を規定し、その間に判断力の媒介運動は存在しない。實踐的判断力は個々の行爲の合法則性を判定するの役割を有し、従つて典型は圖式の限定的なるに對して寧ろ判定的である。而して原則は對象の成立の仕方ではなく、ただ行爲の仕方従つて行爲の形式的面のみに關するが故に、問題は單に主觀的領域にのみ存し、そこに要求されるものは自發性のみ内部に於ける典型である。それ故悟性は自らの中に有する自然法則を以てその典型たらしむるのであり、圖式が構想力の所産として寧ろ感性的なるに反し、典型はもと悟性概念として睿智的である。かくて實踐界に於ては、構想力の自然認識に於ける如き媒體的役割は存在し得ない。しからば『實踐理性批判』に於ては、遂に構想力の姿を認め得ないのであらうか。ここにかの、『純粹實踐理性の動機』としての「尊敬の感情」が甚だ示唆的なるものとして浮かび上る。

カントに於て「行爲の凡ゆる道德的價値の本質をなすものは、道德律が直接に意志を規定すること」〔K. d. P. V. S. 79〕であつた。従つて當然行爲の動機も、道德律そのものであつたであらう。それはいはば道德律が直接

に意志を規定してゐる姿とも解される。「道德律に對する尊敬の感情」といふも、もとより法則を眺めてそれに對する讚嘆の情を起すを意味せず、凡ゆる傾向性を排除する法則の否定的働きによつて先天的に惹起される消極的な苦痛の感情そのものを積極的に觀する時、それが即ち尊敬の感情に他ならないのであらう。しかしこのことは必ずしも道德律より感性への單なる一方的方向のみを示すものとは考へられない。カントはまた「道德律は主觀の感性に影響し、道德律の意志に及ぼす影響を促進する感情をば生ずる」(K. d. p. V. S. 83)と語つてをり、尊敬の感情がかく道德律の影響を促進する以上、逆に感性より道德律への方向が觀取せられ、その限り當然また、「道德律に對する尊敬の感情」といはれてよいであらう。道德律が直接に意志を規定することを繰返し論述し來つたカントは、なほここに動機としての道德的感情に助けを求めねばならなかつたのである。この場合尊敬の感情 Achtungsgedühl は「知的根據によつて生ぜらるる感情」(K. d. p. V. S. 83)であらうその Achtung の面よりすれば確に睿智的理性的であるとはさへ、他面その Gefühl なる點よりはあくまで感性的たるを免れないのであり、かく尊敬の感情が理性的なる感情の可能を示す以上、第

一批判に於て感性悟性間の媒體たりつつもなほ専ら感性的と考へられた構想力の、漸くにして超感性界に向ふを觀取することができらであらう。

構想力のかかる性格の鮮明なる表れは、まさに『美的判斷力批判』の構想力と悟性との自由なる戯れに、換言すれば悟性そのものになり得る如き構想力に於てであることいふまでもない。即ち理論的使用に於ては悟性の支配を離れた構想力は盲目の戯れをなすに過ぎなかつたのであるが、それが特殊の使用を離れて構想力一般となり、産出的なる獨自の活動性の中に自らなる合法則性を宿す時、理論的より美的への轉換が行はれたのである。ここにこそ前二批判を通じて相乖離し続けた感性的能力と睿智の能力との端的な結合點が存するのであり、この輕快なる戯れによつて成立する働きは、判斷し得る直觀としていはば知的直觀である。判斷し得る構想力——その判斷は主觀的判斷として特殊の性格のものであるにせよ——は可能なのである。カントに於ては、知的直觀の認識・道德界への適用はなほ許されない。しかしそれは感性・睿智兩界を統一する美の立場に於てむしろ當然のことと考へられ、やがてゲーテの色彩論や變容説、或はシラーの美的教育論へと發展しゆくのであり、更にシェリ

ングの所謂知的直観は、カント流にいへば悟性そのものになり得る如き構想力の働きにほかならないであらう。

趣味判斷が客觀の規定根據を許さない以上、對象の形式を觀照者より獨立なる實在として考へることはできない。換言すれば、趣味判斷の原理が主觀の合目的性であるならば、美は直に對象に固定せられた屬性として考へられてはならないのである。自然の美は——自然ではなく——觀照者の美的直観に於て無限に創造せられ限りなく生成しゆくものであり、趣味判斷に於ける述語は、主語の分析によつて引き出されるものではなくて、判斷者の創造性に於て常に新たに産出せらるるものである。

『美的判斷力批判』に於て、構想力は産出的 *produktiv* (Allg. Anmerk. nach §22. S. 311) 或は創造的 *schöpferisch* (§49. S. 390) なのである。

けれどもまた、創造は單なる想像であつてはならない。構想力の原理は毫も客觀に關はることなき幻想性ではなくて、客觀に於て主觀を觀、主觀に於て客觀を觀る如き所謂主體性であるべき筈である。それに於て自然的客觀性を求めることが無謀であると同時に、それを性格づけるに單なるあてもなき放縱を以てすることも輕卒の譏を免れない。宗教的直観ならざる美的直観は、直観成立の

場所として何らかの外的實在を豫想しなければならず、趣味判斷は所詮美的表象としてほかに成立し能はない。また古の所謂論議無用な趣味判斷がまさにカントに於て普遍性を擠ひ來つた事實や、自ら悟性に合致し得る如き構想力の可能、或は藝術に於て構想力が「或る他の自然を創り出す」際にも、そこに用ひられるものが「現實の自然の與ふる素材」 (§49. S. 390) にほかならぬことなどを思ふ時、構想力と客觀との割くべからざる關係も容易に理解されよう。見られてゐる自然的對象そのものではなく、自と他とを共にその中に生かす如き大宇宙の造化の妙に參入するのが美であり藝術であるならば、畢竟美的判斷の對象は求めらるるに應じて實現する如き觀念的、對象的な對象であるほかにない。そしてかかる主體的な構想力に、外と内、物と我との結合點がみられるのであり、更にはカントの構想力がフイヒテのそれへ、シエリングの *in-eins-bildungskraft* へと發展し行く所以が潜むのである。

この様に趣味判斷の對象が、美の立場より求めらるるに應じて成立する如き對象であるならば、美的世界が自然道德兩界を統一するといはれる場合にも、自然と道德は無關心性と無概念性によつて一應個有の性格を否定

せられ、美的直観の素材として新しい意味を擔ふであらうことはいふまでもない。そしてかかる素材としての自然現象並びに道德現象を捨象するならば、美的世界は遂に空虚とならざるを得ないのであり、従つて美の世界は、認識道德界の如く個有の立法による一定の領域を有たず、あくまで自己を滅し他に仕へることに於てのみ自己を主張するが如き場所的なるものとして解されねばならないのである。

自由なる戯れに於ける悟性と構想力とは、ただ悟性一般及び構想力一般としてのみ働くのであるが、これらは特殊を離れた靜的な普遍ではなく、特殊を内に否定してゐる作用そのものとしての動的な普遍を意味する。それ故かかる兩者の自由活動が、その裏に「所與表象を認識一般へ關係づける限りに於て」(§ 9, S. 286) とする制約を負ふならば、要するに認識一般とは、對象的特殊性を内に否定せる作用的全體としての純動として解さるべきものでなければならぬ。即ちそれは悟性と構想力との自由活動の背後に、従つてまた個人の美的意識の底に豫想せられ、それへの反省的指向に於て、構想力の法則なき合法則的活動が先驗的な根據づけを獲得し、そこに於て各人の主觀的な美的意識が、それにも拘らず普遍性と

必然性とを正常に要求し得る根據を見出す如き普遍者に他ならないのである。それはむしろ理念的理性的なるものとして美一般の究極的な成立根據をばなすであらう。

悟性への合法則性を自らの自由にて内に於て有し、且また背後の理性的なるものへの反省に生きる構想力が、その先驗的性格よりして更に端的に理性的なるものへの明確なる關聯を有することは想像に難くない。即ち構想力は大いさと力とに於て無限なる對象に向ふ時、それによる自己否定を媒介として、己が根柢の理念に對する畏敬を對象への畏敬と置換して(§ 27, S. 329)意識する。之が崇高の感情である。眞に絶大なるものは理念でのみあり得るに拘らず、理念をそのままに直観し得ない我々は、没形式的な「自然の不可捉性をば理念の表現として思惟する」(Allg. Anmerk. nach § 29, S. 340) のである。構想力は自己の自由性を剝奪 (v. n. O. S. 341) することによつて悟性に對する合目的性を否定し、ここに理性に對する「高次の合目的性」(§ 23, S. 317) が成立する。構想力は自らの否定に於て上述の如き背後のより深き普遍的自覺に、即ち廣く美一般の究極的な成立根據としての理性的なるもの自覺に生きるものであり、自己否定を通過して理性の中に根源的な自由を取りもどした構想力に

於て、悟性への合法則性は理性への合法則性へと高まり發展する。數學的崇高は、絶對的に大なる對象が構想力に與へる直接的不快と「最大の感性的能力もなほ不適合なりとの判断そのものがまさに理性の理念に合致することからして同時に喚起される所の快感」(§27. S. 329)との交錯に基き、力學的崇高は、恐るべき力を有する對象が感性的我に與へる恐怖と、それにも拘らず内なる睿智的人格性の是に優越するを意識する快感とがその本質をなしてゐる。従つて前者に於ては「自然及び我々の思惟能力の根柢に横たはる或る超感性的基體」(§26. S. 327)が意識せられ、後者に於ては「我々が自己の内なる自然に従つてまた外なる自然に對して優越性を有すること」(§28. S. 330)、即ち我々の底なる睿智的基體が意識せられる。この様に「本來の意味に於ける崇高は……理性の諸理念に關はるもの」(§23. S. 316-317)なのであり、數學的崇高に於ける理念の不定なる(§26. S. 327)に對して力學的崇高のそれは實踐的自由の理念であり、かくて崇高の感情はかの「尊敬の感情」に近づきゆくであらう。之「崇高につゞいての判断の基礎は……道德的感情の素質の中に存す」(§29. S. 337)ともうはれる所以である。

『美的判断力批判』の課題

美の分析論より崇高の分析論を経て次第に顯になりつつある背後の理性的なるものへの探究は、當然更に藝術論天才論へと延びゆかねばならない。『美的判断力批判』は、かかる理性的なるものへの一聯の發見過程とも目されてよいであらう。感性より理性へ、それはまさしく自然より道德への發展であり、美を「現象に於ける自由」として觀るシラーへの方向でもあつたのである。

十八世紀の美學の時代が十九世紀の藝術哲學の時代へと深まりゆく轉換點として、『美的判断力批判』に於ける自然美と藝術美との關聯は誠に意義深いものと考へられる。カント以前の「感性的なるもの學」Aestheticaは、カントの趣味判断の分析に於て自發性なる先驗的論證を獲得し、更に天才の考察に於ける創造性の確證とともにカント以後の創造的藝術へと發展しゆくのである。けれども美の分析論と天才論、換言すれば自然美と藝術美とはカントに於て果して統一的原理の下に一貫さるべきものたり得るか。先づ天才そのものの性格を訊ねて後、この注目すべき課題の解決を趣味と天才との關係に求めよう。

(二)

天才の能力は「與へられざる概念に對して理念を見出し、他面この理念に對して表現を探り當て、以てそこに惹起されたる主觀的心調を他人に傳達せしめる」(§49. S. 392)にあり、それは或る概念を提示する悟性と、美的理念を産出する構想力と、そして美的理念の表現能力たる精神ガイネより成立する。その際構想力は悟性の與へる概念に盟合しつつも、單なる「それとの合致を超越して自由にしかも自然に」(a. n. O.)美的理念を見出すのであり、構想力と悟性との自らなる調和はここに於ても見られるであらう。従つてかかる構想力をその形成力とする天才が、單に奔放な主觀的能力に盡きざることはいふまでもない。「自己の天才にその産物を負ふ創作者は、それに對する諸理念が彼の中に於て如何にして成立するかを自ら知らず、又それらを隨意にもしくは計畫的に案出することは彼の力ではなし能はなし」(§40. S. 383)。天才の獨創性は決して氣隨氣儘たり得ないのである。天才は「自然が依つて以て藝術に規則を與へる所の天賦の心的素質」(§46. S. 382)として寧ろ「それ自身自然に屬する自然」(a. n. O.)の²あり、その原理は所謂「主觀の中なる自然」(a. n. O.)に他ならない。そしてかかる天才によつて、例へば詩人は「自然を超感性的なるもの圖式

として使用」(§53. S. 402)しつ、「不可視的存在者に關する理性理念の具象化をも敢てする」(§49. S. 390)のであり、ここに天才は自然と人間、物と心、或は感性界と理智界の統一者たる意を擔ふのである。「藝術がその藝術なることを意識されつつもなほ自然として眺められる」(§45. S. 381)根據もかかるところに存するであらうし、内と外との統一としてのかかる天才の主體性、主觀的合目的性より客觀的合目的性へ、換言すれば美の世界より目的の世界への轉換點としての天才が注目せしめられ、更にカントの精神ガイネがヘーゲルのそれへと發展しゆく所以も潜むのであらう。然らばかかるものとしての天才は、趣味に對して如何なる關係にあるであらうか。カントは之を如何に語り、我々は之を如何に解釋すべきであるか。

カントはいふ、「藝術は天才の點より見れば才氣發のそれとなるが、趣味の點より見る時始めて美的藝術と呼ばれ得るのであり、後者は少くとも不可欠的制約として最も主要なものなのである」(§50. S. 394-395)。更にいふ、「もし一つの産物に於ける兩者の特性の衝突に際して何物かが犠牲にされねばならぬとすれば、それは寧ろ先づ天才の側に於て起るべきであらう」(§50. S. 395)。

趣味は天才に對して指導を與へるに止まらず、「かなりその翼を截つてこれを教養訓練する」(a. a. O.)のである。先に自然美に關する構想力と悟性ととの自らなる調和を主張して、前者を後者に順應せしめる判斷力の機能をいはば第二義的なるかに説いたカントは、いま藝術美に關して趣味をば敢て「天才の躰け」(a. a. O.)として第一義的に強調するを止めない。しかしながら我々はあるべかりしカントに於て、兩者の合致を觀し得るのではあるまいか。

藝術美は自然美と異つて「その可能が天才を必要とする」(§ 48. S. 386) のであり、「天才……これなくしては如何なる藝術も、更にそれを判定する正當なる獨自の趣味さへも不可能なのである」(§ 60. S. 423)。従つて趣味より寧ろ天才を犠牲にするとは藝術可能上最大の矛盾であるほかはない。而して天才はそれ自ら自然に屬して單に奔放無法則な能力ではなく、藝術的に價値ある美的理念の産出が悟性に對する構想力の自由なる合法則性に於て始めて可能である以上、天才は自らなる合法則性を自らの中に包藏するものといはねばならない。自らその翼を截つて趣味そのものにすらなり得る如き天才は可能なのである。もし趣味と天才とが原理的に全く相異なるな

らば、天才を可能根據とする藝術美は如何にして判定の立場より理解せられ、その普遍妥當的判定は何處に根據を有し得るであらうか。

けれども觀ることと作ることが異なる以上、趣味と天才は直に同一とはいひ難く、その相異點は最も大きく美的理念の表現能力たる精神ガイストに存すると考へられよう。ここに精神ガイストが眞に趣味と天才とを截斷するものなるや否やが問はれねばならない。元來天才は「魂の一の特殊な力クラフツではなく、凡ゆる他の力を客體の理念によつて生氣づけレブティグる」の原理である(Reflexionen zur Anthropologie, N. 949 AK. Ausg. Bd. XV) となれば、一〇〇の單獨な能力ではなく、悟性と構想力との作用的統一の原理であると考へられた。ところが一つの藝術作品が成立する爲には、かかる作用的統一がなほ何らかの對象を構成しななければならず、ここに於てカントは天才に賦與するに表現能力を以てしたのである。これが精神ガイストであり、そして彼はこれをも一つの特殊な才能タレントとしてではなく、全ての才能の生氣づけの原理アンブレウツとして解してゐる(Reflexionen, Nr. 933)。「天才を形成する所の心意の諸力シフツは構想力と悟性」(§ 49. S. 392)であつて、構想力と悟性とと精神ガイストではないのである。従つて精神ガイストは天才の中に悟性や構想力

と並列するものではなくして寧ろ天才そのものなのであり、表現は場所的な作用的統一の原理たる天才自身の働きと解されてよいであらう。カントも、天才の代りに精神ガイストといふ言葉を用ひてもよス」(Reflexionen, Nr. 333)と語つてゐる。従つて趣味と天才とは、共に自らなる合法性を有する構想力をその本質的要素となす點に於て、原理的に同一であるといはねばならない。趣味も天才もいはば共に構想力に他ならないのである。かくして構想力は精神ガイストによる創造性の高揚を通して趣味より天才へと高まり、悟性と構想力との自由活動に基づく趣味判断の主觀的普遍安當性は、表現による普遍的傳達を通してより具體的となるのである。

趣味と天才とのかくの如き關係よりして、自然美と藝術美との原理的同一性も亦明かになるであらう。藝術美の可能が何らかの意味に於て自然を前提することはいふまでもなく、藝術美の創作は自然を美として觀照することより始められるほかはない。そして目的概念を豫想する技術としての藝術が、それにも拘らず無目的な美の立場より自然美的に觀照され創作される場合に始めて美なる藝術たり能ふのであり、換言すれば「藝術は我々がその藝術なる事を意識しつつも、なほそれが我々にとつ

て自然と見做される場合にのみ美と呼ばれ得る」(§49, S. 381)のである。しかし逆にまた自然が美と呼ばれる爲には、その合目的性が主觀的合目的性として觀照者の主體的創造性に於て新たに産出せられねばならず、「自然はそれが同時に藝術と見做される場合に美である」(§49, S. 381)ことが出来る。自然そのものは我々の認識如何に關はることなく嚴存するであらうけれど、自然の美は觀照者の創造性に裏づけられた美的直觀を通してのみ可能なのであり、自然美の原理は構想力或は天才の創造性に、換言すれば藝術の原理に歸せられねばならない。事實上は自然美が先ではあらうが、權利上は藝術美が先であり、藝術美を探ることに於て美一般の創造性の根源が把握せられるのである。以上の如くにして趣味より天才への發展は、同時に自然美より藝術美への高まりであつた。そしてかかる進展過程の究極點をなすものがかの美的理念に他ならない。

元來美的理念は、理性理念の對稱ベシゲントとして「凡そ如何なる概念も完全に適合し得ざる直觀」(§49, S. 389-390)とあり、「構想力の解明すべからざる表象」(§51, S. 418)として、不定にしてそれ以上説明し能はないものである。いはば理性理念の一段下り來つたものであらうし、或は

一段高き直観能力(天才)の捕捉し得る理念であるとも
 うへよう。美的理念とは即ち、感性的に描寫せられたる
 理念の謂である。その故にそれはまた感性的界と叡智界と
 の統一點をなし、美の對象的・観念的性情もまさにここに
 こそ由來すると考へられる。「美は一般に(自然美にせよ
 藝術美にせよ)是を美的理念の表出と呼ぶことができる」
 (§51. S. 305) のであり、作ることは原型 Archetypon
 (§51. S. 307) としての美的理念の表現を意味し、藝術
 活動とはこの理念に向ひ構想力が悟性ととの協調に於て進
 みゆくことをいふ。美一般の究極的な成立根據としての
 理念的なるものは、今や「人間性の超感性的基體」 (§57.
 S. 416) として捕へられ、「此の超感性的なるものに於て
 理論的能力と實踐的能力とは、それらに共通なそして我
 々に知られざる或る仕方にて統一され結合されてゐ
 る」 (§59. S. 430) のである。美が「道德的善の象徴」
 (a. a. O.) であり「道德的理念の感覺化」 (§60. S. 433)
 であるといふこともここよりして領かれる。而して「趣
 味がいば感官の刺戟から習慣的なる道德的關心への移
 行を餘りに強大なる跳躍なしに可能ならしめる」 (§59.
 S. 431) と Kant の言葉は、シラーの所謂「牢獄の
 壁に仙境を描く」(Die Künstler) かのウラニアをも想は

せるであらうし、またかく感性的なるものと道德的なる
 もとの統一を意味する Kant の美的世界に於て、既に
 「美しき魂」を豫想することも敢て不自然ではあるまい。
 美的理念の發見に於て、人間はやがて自らの中にかかる
 人間性の基礎づけを獲得するに至るのである。しかし美
 的理念に關しては、Kant 哲學の象徴ともいふべき物自
 體との關聯に於て更にそのより深き意義が探られなけれ
 ばならない。然らば Kant に於て物自體は如何に取扱は
 れたのであつたか。

『純粹理性批判』に於て、神ならぬ人間の認識は先づ
 intuitiv werden より始められ、それによつて對象が與へ
 られることから出發しなければならぬことが明かにされ
 た。純粹直観形式・純粹悟性概念の有する先天性・先驗
 性の意義も、この經驗的所與に關する限りには於てのみ成
 立する。人間悟性は自ら對象を産出し能ふものではなく
 て、唯々感性を介してのみ對象を與へられるものなので
 ある。従つてかかる感覺の根源には、我々にとつて不可
 知的なる物自體が想定せられねばならなかつた。ところ
 でこの物自體は單に對象の彼方に姿を没するものではなく、
 苟も我々と何らかの關りを有つ以上、人間精神の
 深まるつれてその意義も亦自ら變じ來るべき筈である。

即ちそれは純粹悟性が理性に深まらんとするに際してのノウメナであり、更に理論理性にとつての理念であつた。けれども元來理念はプラトンの古より實踐的に求めらるべく、拱手して贈物の如くに受け取らるべきものではなかつた。das Bedingte に對する Totalität der Bedingungen と J. P. O. das absolute Ganze も、實は與へられてゐるのではなく寧ろ課せられてゐるのであり、Gabe ではなくて Aufgabe である。實踐的に探究すべく課せられたこの理念を、恰も既に與へられたつた客觀的存在なるかに想定するところに、かの所謂先驗的假象も生じ來るのである。この様に物自體は理論理性にとつて求めざるべからずして然も觀能はざる X であり、純粹理性の批判もかかる理性の能力に制限を附し、理論理性の認識は物自體に關する絶對的認識にあらずして、單に現象にのみ關する相對的認識に止まるべきを教へたものでもあつたであらう。従つて物自體は理論理性によりは、寧ろ實踐的なる理性にこそ連なるのであり、見らるべきものではなくしてただ行ぜらるべきものなのである。かくして物自體は先づ感覺の根源として擧げられつつ、その秘密は畢竟主體の側に於て實踐的のみ解かるべきこととはなつた。

第一批判に現れる第三の二律背反、それが直接には自然と自由の問題である。それは自由による因果性と自然法則的因果性との背反であり、現象の系列を自ら開始する原因の絶對的自發性 (K. d. r. V. S. 475) としての先驗的自由が果して存在するか否かに關する問題である。カントは先驗的自由の肯定を教智的世界に、その否定を感性的世界に、夫々領域を異にして妥當するものと考へることによつて、此の困難な二律背反を解決したのであるが、この教智界に於ける先驗的自由が如何にして感性的界の原因たり得るかは、更に問はるべき問題であつた。「教智的性格に於ける理性の因果性 (K. d. r. V. S. 579) として超時間的なるものが、同時に現象界に結果をもつものとして時間的系列の原因たることは如何にして可能であるか。此の難點はしかし、理性が理論的性格に盡きずしてなほ實踐的性格を有することによつて水解する。實踐の領域に於ては理性は自己限定的となり、理性法則が自己の内容に對して構成的となる。そこには命法 (Imperativ) が生れ當爲が成立する。爲すべしと命令によつて、理性は悟性の關知することなき因果性を自らに與へるのである。しかしてその際かかる理性の因果性は、行爲の經驗的性格と毫も撞着しはしない。一つの惡しき

行爲に關してそれを惡しき環境の結果と考へることは、それにも拘らず行爲を止めなかつた故を以て行爲者を非難することと矛盾しないであらう。二つの異つた世界に屬する實踐的自由と自然的必然とは、同一の行爲に於て互に矛盾なく兩立し得るのである。この様に理性の實踐的使用を通して、假定された自由に實在性が與へられ、消極的の意味に於ける先驗的自由は積極的の意味に於ける實踐的自由へと高められた。そしてそれを支へるものは道德律の事實であり、當爲の意識である。即ち「或ることを爲すべし」と意識するが故にそれを爲し得ると判斷し、そして道德律なしには決して知られることなき自由を我が内に認識する」(K. d. p. V. S. 35) のである。

人間の理論的認識が畢竟感性界に限られることを強調し續けて『純粹理性批判』を終つたカントは『實踐理性批判』に至つて斯の如く人間認識を眞に睿智界にまで擴張し遂げ得たかに見えた。理論理性にとつて「空虚なる場所」(K. d. p. V. S. 55) として残された自由の概念は、既に道德律の事實によつて「疑ふべからざる客觀的實在性」(a. a. O.) を與へられ、同時に神と不死との理念にも亦「自由の概念を介して客觀的實在性が與へられ」(K. d. p. V. S. 5) と考へられた。しかしながら道

徳の主體を、感性的に「睿智的二重性格を有つ所謂理性的存在者として出發したカント道德に於ては、やはりどこまでも感性的制約が付き纏はざるを得なかつたのである。完全なる睿智者に於ては、道德律は常に直接に意志を規定し、道德的行爲は直に自己の意欲そのものの實現として福と合致するであらう。けれども道德律を命法として現れしめ、自由意志を Willen としてではなく Sollen として觀じ、幸不幸と善惡の概念を峻別し更に徳を規定して「戰爭状態に在る道德的心情」(K. d. p. V. S. 93) と呼ばざるを得なかつた此等幾多の事柄は何を物語るか。惟ふに現實の「人間は要求を有する存在者」(Dedürftiges Wesen p. 66) (K. d. p. V. S. 68) 人間の傾向性は第一義的に福を求めて數限りなき非道德的欲求を押し立てるのである。善の原理が遂には惡に打ち克つであらうとも、依然としてそれは絶えざる惡の脅威に曝されてゐる。かくて人間の自由は制限された自由であり、絶對の自由なるものはあり得ない。實踐の立場に於て完全に行ぜらるると思はれた物自體は、なほ感性の妨害によつて沮まればざるを得なかつたのである。又徳福合一の爲の不死と神の要請も、如何に純粹な理性信仰であるにせよ、なほ要請たる限り直に認識とはいひ難し。有限的存在者にと

つて全き叡智界の認識は拒まれてをり、人間にとつて物自體は一面自己自らでありながら、しかも他面あくまで無限の距離によつて距てられてゐる。自然認識に於て彼岸に立てられた感覺の根源としての物自體は、實踐界に於て主體の側に見出されつとも、遂にあくまでXとして人間を超越し去るのである。カントに於ては、すでにこれ以上物自體を追ひ求めることは許されない。ただ「自然の基礎に横たはる所の超感性的なるものと、自由概念が實踐的に含有してゐる所のものとの統一」(II. S. 244)即ち自然道德兩界の物自體の統一が、ここ第三の美の世界に於て果されるのである。

すでに美の觀念的 \parallel 對象的構造が明かにされ、構想力や天才、或はまた美的理念の叡智的 \parallel 感性的性格が認められた。そして今や物自體は天才なる能力を介して超感性的基體として現れ、美的理念として我々の中に直觀せられる。それ故美的理念に於て自然の奥の物自體は自由なる人格性としての物自體へと關係づけられ、超感性的基體は、「第一哲學の感性的基體より第二哲學の叡智的基體への」(Erstefilml. K. S. 226)大なる溪谷に架橋し能ふのである。上にみた如く、元來物自體とは我々に對して自然の奥に秘められたものを意味した。我々はそれ

に關して何ら知り能はない。しかし我々の認識能力の高まるにつれて物自體も次第にその姿を顯にし、遂に實踐理性に行ぜらるるに於てその完全に近き姿を顯現するであらう。而してそれが超感性的基體として次第に顯になり來る過程的世界が、即ち判斷力の世界であり合目的性の世界なのである。かくてカントは言ふ。「悟性は……自然の基體が何等か或る一つの超感性的のものなることを指示してゐるけれども、しかしそれが如何なるものなるかは之を全く不確定 unbestimmt のままに残すのである。判斷力は……自然の超感性的基體に知性的能力に依りての規定可能性 Bestimmbarkeit を與へる。而して理性はそのアプリアリーの實踐的法則に依りて正に此の超感性的基體に規定 die Bestimmunge を與へるのである。そして斯様にして判斷力は、自然概念の領域から自由概念のそれへの遷移を可能ならしめてゐる」(K. S. 265-266)。

自然から自由へ高まりゆく道は純粹理性の二律背反によつて斷たれたとはいへ、「絶對的自發性」としての自由は自然に於て實現可能でなければならぬ。けれども見られるものとしての感性的世界と行ぜられるものとしての叡智的世界との關係は、それ故單に對象的のみに認識

され得るものでもなく或は行ずることによつてのみ解明されるべきものでもあり得ない。「汝爲すべきが故に爲し能ふ」の中に既に自由と自然の結合の可能性は確立されてゐるにもせよ、未だ説明されてはゐないのである。それはただ判定し反省する判斷力によつてのみ考察せられ、自然は自由を目的とする手段として、如何に巧みに道德を實現するかが明かにせられる。之が即ち自然の技巧であり、合目的性であつたのである。而して美的合目的性の世界が觀照者の創造性を通して自然界と自由界との統一の場所たる意義は、上に於て略明かにされたと思ふ。

それは勿論兩者を綜合する高次の第三者といふ意味ではない。統制的原理たる合目的性が構成的原理へと高まり、目的論が最高の綜合的地位を獲得するのは寧ろカントに續く獨逸觀念論の仕事であつて、美をさへ道德性の象徴と解したカントに於ては、人間性の最高統一者は實踐的なる理性であるほかはなかつた。自らの領域ゲビトを有たざる反省判斷力の世界——地域ゲビト（III. S. 243）——は、自己の優越を誇示することなく他に仕へることによつてのみ己を主張するのである。

カントは三つの批判書を所謂第一第二第三の順序に公にした。けれども彼が先づ第一と第二の王國を築き上げ

然る後これら二世界を結合せんと試みたとする、かの寄木細工としての解釋はすでに古い。もしさうであるならば、第三批判は畢竟窮餘の一策として何ら眞の統一的役割を果し得ず、自然の中に自由を觀することも凡そ單なる狡猾に過ぎなかつたであらう。自然的感性的なるものと道德的睿智的なるものとの純乎たる二元的對立より出發するならば、第三批判に至つてもあくまで構想力と悟性との對立、天才と趣味との對立となり、悟性が自由なる構想力に規則を與へ趣味が自由なる天才の翼を蔽つて、究竟感性的界と睿智界とは分裂し終り、必然的にカントの理性は自己崩壞を免れないであらう。然らずして一七七年六月七日及び一七七二年二月十一日附マルクス・ヘルツ宛の書簡にもみられる如く、カントにあつては最初より悟性・判斷力・理性の全體の構想が存したと考へられる。道德は常に自然に於て實現さるべきであり、かかる道德と自然との絶えざる交渉を支へる場所が即ち合目的性の世界に他ならぬであらう。言ひ方を換へるならば、自然と道德とはも一つの全體中のものであり、合目的性なる一つの擴がりの場所の中に夫々の異つた世界をなしてゐるのである。それは勿論若きカントの「樂天主義」に於ける如き單に無邪氣な調和的全體ではない

にしても、烈しき對立を含む二世界がやはり最初より統一された全體中のそれであつたと解されなくてはなるまい。かかる意味よりして、事實問題として後なる第三批判が權利問題としては寧ろ先であるともいはれよう。而して自然と道德とのかかる統一に關して、主觀的合目的性なる美的判斷力の世界に於ては、前述の如く自然現象も道德現象も美の無關心性及び無概念性の故にそれ自身の特質を否定せられ、單なる素材シユトとしてのみ觀られるに對し、客觀的合目的性なる目的論的判斷力の世界では、それらはその特質のままにながめられ、自然の中に自由を觀ることはより具體的となるのである。そのことは主體なる美の世界が、その合目的性に於て更に高度の客觀性へも深まり得るを意味し、「哲學の二部門を一全體たらしむる結合帶としての判斷力批判」(III. 22. 223)は、ここにその全き役割を果すに至るのである。

『判斷力批判』の完成はまさに「全批判的勞作の完成」(Vorrede S. 238)を意味した。即ち自然より始めて自由に至り、自由より再び自然に歸り來ることによつてカントはその全體系の敘述を完結したのではあるが、自由を経た後の自然はもはや元のそれと同一ではない。「自然美は自然物についての我々の認識を實際に擴張しはしない

けれども、しかし自然の概念から藝術としての自然の概念へと擴張する」(S. 23. 317)のである。後の自然はいはば高められた自然であり、より高次の自然である。しかしてこの合目的性なる場所に於て、感性的世界と睿智的世界とは統一せられ、自然の奥の物自體と道德界の物自體とは關係づけられた。ただカントに於て感覺の根源としての物自體は自由を通して主體的實踐的に捕へらるべき可能性を獲得したとはいへ、上述の如く未だ完全には行ぜられ能はないのであり、あくまで課題としてフィヒテ以後の思想的發展の一契機をばなすのである。しかしロードスの島に墮つたヘーゲルが、遂に日暮れて飛び立つミネルバの梟を歎かざるを得なかつたに對し、カントの物自體は一種彼の健全さを物語るであらう。ともあれカントの有つ幾多の問題が彼に續く獨逸觀念論を喚び來るのであり、而してカント哲學を主題とする一大思想交響樂(Windelband)の展開は、まことに『判斷力批判』より迂り出し、更に同旋律の高調を以て終樂章に至るのである。(完)

〔第二第三批判の頁數はカッシー版による〕