

カントの目的論

——論理的合目的性と美的合目的性——

訓 覇 曄 雄

カントの目的論的考察は大別すれば、(1)論理的合目的性——自然認識に関する合目的性を意味し、有機体の考察を系として含ませうる、(2)美的合目的性——観照と創造の二契機を持つ、(3)倫理的合目的性——崇高美は本性上これの系としてもよい、の三つに分けられうる。そして美の二契機のうち観照(自然美)は(1)と、創造(芸術美)は(3)と類縁性を持つといえる。つまり夫々主・客の相関関係を含みつつ、前者は合目的世界を客観面から、後者は主観面から考察するといえる。従って前者は目的世界の「いかに *wie*」に答える面、後者は「なぜに *warum*」に答える面ともみられる。そして両者の側からの考察が整合的に遂行されえたなら、カントの目的論的世界観の体系的理解が——若し可能としたら——成就するであろう。そのような予測の下に、われわれはこの小論で前者の側面を考察してみよう。

注 引用の第三批判はフォアレンダー版、第一序論はカッシャー版の頁付けによる。

一 問題の提起

カントによれば、われわれの悟性は普遍的なものによって特殊を規定出来ない、即ち特殊を普遍のみから演繹出来ないという特質を持っている。しかし一方自然の多様をなすこのような特殊は、概念、法則をとおして普遍に包摂さ

れなければ知識にならない。だからこのような事情の下に行なわれる包摂は甚だ偶然的なものとなる。つまり合致すべき必然そのものが同時に偶然なのである (K. d. U. § 77. s. 346)。カントでは、この偶然性が色々な形で現われ、そのつど理念とか、合目的性という形で答えられようとしている。

所でわれわれにとつて、経験一般の対象である限りのものが問題になる場合には、そこには偶然の入る余地はない。それは悟性の非意図的、必然的操作に基づくからである。しかし「絶対的完全性における可能的経験」という観念を問題にする時、従つて理性が悟性を一個の対象として扱おうとする時、事柄の含む弁証性が偶然性の問題を表面に出してくる。つまり先験的理念の問題は、まず悟性の行う結合様式が、「分割と結合の最高度」という観念に照らしてみられる時、どのような点で有限であるのか、偶然性を含むのかということ明らかにする点にある。そこで以下理念の意義を偶然性との関わりにおいて調べてみよう。

第一、第二の二律背反では、時間、空間の直観を基礎とする経験界においては、量の総体は完成された総合として与えられない。つまり単位を繰返し付加することによってしか考えられないが、その背進は無限である。又総体のあらゆる合成に先立って単純体を持つことは不可能である、つまり部分への分割の背進は不定であることが示されている。これは、同種的なものの結合の無制約者を最大と最小の方向に求めようとする理性の要求は、若しそれが充たされねばならぬとしても、悟性の操作のように、部分が全体に先立つという仕方(連続量 quantum continuum の可能原理)では達せられないことを表わしている。従つて理性が満足するとすれば、それは分離量 quantum discretum の可能となるような場合である。同位結合 Koordination の制限性は時・空の直観の観念性に由来するものであるが、この事に含まれる意義は、従属結合 Subordination を問題化する第三・第四の二律背反で詳しく現われてくる。そしてこれらは因果の結合を問題化することになる。⁽¹⁾

さて第三の二律背反の問題は、「われわれがここで問題とするのは、時間上の絶対的第一起始でなく原因性に関し

てのそれである (B 478) 又「いかにして或るものが他の或るものによって定立せられるかという可能性はいかなる仕方でも把握 *Begreifen* されず、それ故経験に依存せねばならぬとはいえ…… (B 476)」と表わされている点にある。つまり因果の系列中の一つの結合 A—B において、B なる結果に対して A が無制約的に唯一の原因であるかどうか、B の原因が A' であってはならないのかということである。その可能性は把握出来ず、知覚経験に依存せねばならぬ。唯その可能性を先天的に前提することとわれわれは満足せねばならないのである (B 477)。われわれにとって B の原因は A' でなく A である。その事を決めるのは知覚、経験であって、形式の側にはこの決定に参与する要素は何もない。その根はわれわれにとって不可認識的な物自体に連なっている。ここに A と B の結合そのものに「その矛盾対当を考えうる」という性格、偶然性が見出される (B 487)。経験はこのように二つの事象の結合において既に偶然を孕み、その根は感覺的なもの *das Ästhetische* をとおして可想体へのびている。その事を示すのが、自由の理念の消極的役割である。

さて第四の二律背反の定立の主張は次のようである。世界内部に必然的存在者があるとすれば、世界内部に原因を持たない起始があることになり力学的法則に矛盾する。又世界の全体が必然的存在者であるとすると、つまり系列の全体においては必然的無制約的であり、部分においては偶然の被制約的であるとすると、偶然の単なる集合が必然的であることになり、この想定は自己矛盾を免れない。だから世界の内部に必然的な存在者は存せず、又世界そのものが必然的存在体であることは不可能である (B 488)。若し必然的存在者があるとすると、それは現象系列の総括である世界の外になければならない。これが世界を可想的偶然的と見なす理由である。この理由から、必然的存在者が立てられねばならぬとするなら、それは経験概念との類推によって、つまり力学的異種の結合との類推によって、状態に対する原因が経験的系列を構成することなく立てられねばならぬことになる (B 583)。

所でカントでは、現象の結合の仕方は数学的と力学的の二つに尽きるのであり、又何度も断つていふように (B 484.

(3) 第二の理念は現象に即して無制約者を問題にするのであるから、第四の二律背反は第三のそれを全系列に対して拡大したものにすぎないといえる。⁽⁴⁾つまり自由という理念と共に現われる偶然性と、必然的存在者という理念と共に現われる偶然性は、系列の任意の項にそれを見るのと、系列全体にそれを見るのとの相違である。特殊の偶然性と可想的偶然性という名称の相違はこの点にある (cf. A. Stadler: *Kants Teleologie usw.* S. 71)。そこで第一の理念 (Weltbegriff) の含む問題を整理すると次のようになるであろう。すなわち、現象は同種の結合という観点からみられると、その全体は「部分の完成した総合の表象 (B 460)」として、つまり *totalitas* として達成されず、又部分は常に分割可能な部分として単純者に達しない。即ち数学的結合は *totum* としての量、又は *discretum* としての量に対して異質的であり、偶然的である。一方異種の結合の観点からみると、系列全体としても、系列の各項においても、形式と実質の間に、現象と可想体との間に偶然性を認めねばならない。又カントの数学的と力学的との区別を払って現象として同種という立場からみるなら、第一と第四の二律背反は第一批判分析論の経験界が全体像を形成しえないことを、又第二・第三の二律背反は個的限制が不可能であることを示していると考えてよい。このようにみると、第一の理念 (I¹) では単純者の理念が、絶対的統一を持った主観という形で立てられているのであり、第三の理念 (Gott) はそれに対していえば、客観的側面から思惟一般の対象全体の統一をいっているのである。⁽⁵⁾そして、これは、現象の無制約者を求める第二の理念の問題が両極へ派出したものとみることも出来る。

さてこのように「現象の現存在は自身のうちにおいて全く根拠付けられず、常に制約されたものであるから、それは一切の現象と異なったもの、従ってそこではこの偶然性が終結してしまう所の可想的対象を探し求めるようわれわれを挑発する (B 504)」。そこでカントは必然性を求めて物一般の概念に向かうことになる。

神の理念とは、論理形式としては選言判断の大前提の無制約的総体に対応して、一切の可能なものが認識され、それによって物が肯定的にか否定的にか限定されることを求めるものである (B 501)。所でこの場合「一切の可能的

なるもの、「一切実在性」、「実在性の総括」は、あらゆる可能な述語の集合的全体を意味するものではない。カントは「物の原型 prototypon」「原存在体 ens originarium」ともいい、実在性の総括というより、むしろ帰結 Folge に対する根拠 Grund とみなさるべきだと述べている (B 607)。又あらゆる述語を自己の下に unter 包むのでなく、自己の内に in 含む概念といふ (B 605)、空間とその制限としての諸空間の關係に対比させている。論理形式に應ずれば集合的となるが、それが存在に適用される論理である時は、先験的原理として、類——種の關係が根拠——帰結の關係に移されているのである。そこで理性がここで求めているのは分析的普遍者としての神でなく総合的普遍者としての神でなければならぬ⁽⁶⁾。

このように特に二律背反をとおして取り出されて来た問題、つまり経験界の可想的偶然性の問題は、第一批判分析論以後のカントによって具体的な内容をえて展開されて来る筈である。さしあたり弁証論の付録という形で、又第三批判序論において、どう答えられようとしているかを検討しなければならぬ。

(1) カントも断っているように第二の理念においては、「理性は現象の可能性の制約の絶対的な完全性を、制約が系列をなす……限りにおいて要求する (B 443)」ものであって、第三の理念のように物一般の全体を問題とするのではないから、質料的制約は当面の問題でない。しかしその要求が実在的に充たされぬところから必然的に第三の理念に、そして質料的制約へと移行行かねばならなくなる、つまり可想の対象 intelligibeler Gegenstand を顧みなければならなくなる (B 594)。そのようにした時、カントの同種の、異種のの区別は、「現象—現象」「現象—可想」の關係を表わすと考えてよい。つまり力学的結合が異種の結合でなければならぬのは、それが「現象—可想」の關係にふれてくるからである。

(2) このことは、溯れば特に「経験のアナロジー」の章の問題である。「経験のアナロジー、特に因果の法則は、カントによれば、結合と關係の内容 Was の発見に関しては統制的であるが、しかし存在 Dab に關しては構成的である (E. Laas, Kants Analogie der Erfahrung, S. 23f)」。我々がここで感覺的なものどうのもの、この Was に關わるものとしてである。R・クローナーも、カントは既に分析論の途中で現われる弁証性を避けて、理念の問題に達するまでそれを貯えているといっている (R. Kroner, Von Kant bis Hegel, Bd I, S. 298f)。

(3) 例えば、「必然的存在者の存在を証明するために、私はここで宇宙論的論証だけを用いる責任がある。つまりこの論証は現象における被制約者から概念における無制約者にさかのぼるが、その場合この無制約者を系列の絶対的総体の必然的制約とみているのである。あらゆる存在者一般の中の最高存在者という単なる理念から証明しようとすることは、理性の他の原理に属することなのである (B 448)。」

(4) 但し第三の二律背反がそのまま第四の内容を含んでいるというのではない。今部分—全体という仕方であらう。全体は「部分の完成せる総合の表象 (B 460)」であるから、この場合部分の可能は全体に依存しない、全体はただこれら諸部分の継時的総合によって後から産出されるものである。だから「一切の系列の総括」が可能か否かは、「部分の可能、不可能」とは独立に問題にされねばならない。部分が可能としても、全体が不可能ということはあるからである。だから第四の二律背反がそれとして独立に立てられる意味は認めなければならない。

(5) 実践の領域で、純粹意志としての主観に實在性が与えられて来る時、つまり「理性の事実 Faktum der Vernunft」という言葉が示すように、普通がそのまま個体化している時、逆にいうと個体の自存がそのまま全体の成立であるような形をとる時、この主観は神のアナロンとみられているといえる。第一と第三の理念はそんなに距離のあるものではない。それはここで解決を求めている單純者と全体という二つの概念が互いに相覆う意味を持っているからである。尚カントは第二の二律背反で専ら「世界」のみを扱っているが、單純者が当然心理的なもの *das Psychische* と結びついてくることについては、cf. H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, S. 41ff. besonders S. 46, S. 85.

(6) もともとカントはライプニッツ的に、世界を諸実体 (単子) の集合体 *Agregat* と考え、空間をそれらの関係として二次的に考えていた。一方質の範疇の方からあらゆる實在の最高度を神の概念に求める時、カントは諸實在 (述語) の實在的対立 *realer Widerstreit*——作用・反作用、苦痛・快樂、徳・悪徳等——を維持する仕方であらう。最高實在 *ens realissimum* を考えようとする。この場合数学的普通と實在的普通者たる神とは調和的に考えられない。しかし一七六九年の「偉大な光」に導かれて就職論文が直観形式としての全的空間を存在の前提とした時、「世界」は同質者の制限、被制限で考えられて行くことになる。その時この「世界」がスピノチスムスに陥入り、實在的対立を全く廃棄することを防ぐのが時・空の先験的観念性であった。従って時・空の世界の底にある問題は、やはり異質的な相互の関係のそれであり、最高實在はあらゆる述語の単なる集合でなく、その根拠という形で考えられなければならない。量と質の問題を包んで、関係つまり因果が問題の中心となってくる。

cf. H. Heimsoeth, *op. cit.* S. 41-67.

二 論理的合目的性(1)

第一批判弁証論付録でカントのいう所は次のようである。つまり、虚焦点 *focus imaginarius* としての理念による理性の働きは、悟性認識をその全範囲にわたって見渡し、認識の体系的なるもの、すなわち一個の原理によってなされる認識の連関を成立さすことである (B 672d)。このような悟性認識の統一は全く意図された統一 *projektierte Einheit* であって (B 675)、論理的原理にすぎないが、自然科学の事実においてこのような体系的統一が現にあるかのように進行している限り、それは同時に自然の先験的原理として前提されるものである。すなわちこのような体系的統一が客体そのものに属するものとして、先天的、必然的に想定されなければならない (B 678)。そしてこの論理的原理と先験的原理の合致の演繹は範疇のそれのように成し遂げないが、それが単なる *ens rationis ratiocinantis* に止まるものでないならば断じて可能でなければならぬ。理性統一は体系的統一であるが主観的であり、格率である。しかし悟性の知らざる新しき道を開拓することによって、理性の経験的使用を無限に、不定的に促進し確立し、しかも経験的使用の法則に背反しない限り客観的である (B 708)。このことによって理性の批判という事業は完成するのだとカントは強い口調で語っている。

そこで特殊な自然法則をより一般的な法則の下にたたせる (B 678)、又「悟性は理性にとって、丁度感性が悟性にとってのように、一個の対象となる (B 690)」という時、理性の対象となる悟性、又特殊な自然法則とは一体何であり、どのような形の統一が考えられているのが問題となる。

理性の目指すのは諸系列の全体への関係における統一 *Einheit* であるに對して、悟性の関わるのは概念に従う諸条件の系列が、そのつと至る所に成立するような結合 *Verknüpfung* である (B 671)。又理性は集合的統一 *kollektive Einheit* を立てるものであるに對して、悟性はただ部分的統一 *distributive Einheit* ののみ関わる (B 672) として

いる所からみると、目指しているのは諸系列間の組織的結合である。しかしそれだけだとしたら理性は悟性の機能の終わった所から始まることになる。そして体系的統一の理念は類一種の論理的原理を使用しての整備整頓的方法的手続きにすぎないことになる。又統制的理念は偶然性の間隙を充たしているものとすれば、唯系列間の組織的結合をいうのみでは不充分である。又偶然は全系列の組織に關してのみでなく、個々の系列において含まれているのだから、統制は却って悟性の表面に止まるのでなく、可想体に及ばねばならない。存在の論理となつた統一の構造をカントはどう考えているであろうか。二三の解釈を参照しつつ考えてみよう。

A・シュタードラーは彼の高名な著作において、第三の理念と弁証論付録の思想及び第三批判の論理的合目的性は、結局同じ「自然の体系的統一」を扱っていると考える。「第三の先験的理念は、われわれの意識においては様々な形をとるけれども、何処においても同じ根本思想を含んでいる。それで、われわれがこれをあらゆる事物の『汎通的規定の原則』と考えようと、又そこに絶対的必然的存在を考えようと、又最後にそれを、最高の叡知性を類推することによって具体化しようと、この理念は、自然の体系的統一という必然的仮説 *die notwendige Hypothese* 以外の何物でもなく、又それ以外の何物をも与えない (A. Stadler: op. cit. S. 36f)」。そしてこれが仮説であるのは、そこに大きな偶然性があるからである。つまり自然が悟性によって原因の系列に解きほぐされ、必然的連結が現象界の既知の領域を支配したとしても、尚われわれにとっては大きな偶然性が現われる。それは系列相互の關係 *Verhältnis der Reihen zu einander* における偶然性である (op. cit. S. 63f)。そしてこの偶然性は、空間、時間という根本的な分離 *ursprüngliche Isolierung* をわれわれが遂行した際に棄てた所のものに、つまり感覚 *Empfindung* 又は実質 *das Reale* に由来する。だから特殊者の合法則性、つまり先の必然的仮説は実質の合法則性である。そして「これ(実質の合法則性)は次の点に成立する、すなわちあらゆる個々の實在 *Reelles* が全体の部分とみられ、それによって凡ての實在に対する個々の實在の關係が、必然的制約つまり一つの法則に従うという点に (op. cit. S. 40)」。所でこの必然的仮説、

合法則性そのものを取り出してみるとどうであろうか。彼はこれを又別様に名付けて偶然性排除の原理 *das Princip der Ausschließung des Zufalls* (op. cit. s. 72) と呼んでいる。彼の場合この統一の性質について充分考えているのではないから、排除の規準となるものは悟性の結合と、虚焦点とされるその集合的統一であり、それに合致しないものはないかのように進むのが排除の原理である。そして弁証論付録に関する限りカントの考えも又こうであったと思われる。「論理的視野はより小なる視野(属)からのみ成立するもので、外延を持たぬ点(個体 Individuen)からは決して成立しなう(B 686)」という。

つまりここで立てられている体系的統一は部分の綜合が完結したものととして、又全系列が完結したものととして、すなわち分析的全体の仕方ですてられて来ているものである。悟性概念という確実な普遍の上に、同じ秩序で更に包括的に、だが問題的な普遍を立てようとするものである。先に理念の考察によって示したことは、悟性機能の制限は、それが分析的操作にしか関われないという点にあったのであるから、ここでいう体系的統一は、実はそのような制限が存在しないかのように偶然を切り捨てて行く所に成立しているといえる。だから同種性、特殊性、連続性の原理として示されて来ても、これらは分析的論理的秩序のもとにみられたものであって全体と個体をそれとして問題にする秩序においてのものではない。この辺の事情はH・コーヘンの解釈を考え合わすとはっきりしてくると思われる。

コーヘンは弁証論付録前半の叙述を理念一般に関わるもの、後半すなわち「人間の理性の自然的弁証性の究極意図について」の章をその特殊化として、個々の虚焦点(魂、世界、神)を観点 *Geschichtspunkt* とする夫々の体系を考へて(H. Cohen. *Kants Begründung der Ethik*. S. 99ff)。そして神の理念のみを目的原理の性質を持つものとするが、この場合神の理念と世界理念の関係については考慮を払っていない。又一方「目的理念は端的なる法則 (*Gesetze schlechthin*) の統一を体系的統一として示すのでなく、特殊な経験的諸法則の統一をかかるとして示すのである (op. cit. S. 106)」としてこの特殊法則によって特に生物学の法則を意味させようとするから、弁証論付録は目的論の問

題でなくなり、有機体が目的論プロパーの問題になる。「純粹理性批判は既に特殊法則という表現を持つてはいる。がこの言葉はそこではただ普遍的綜合的法則の特殊化にすぎない。この特殊化は普遍から特殊を導き出し且つ規定する規定的判断力によって司どられるものである(H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 709)」。この言葉に最も明らかに表わされているように機械的自然と目的論は弁証論付録に關しては何の結び付きもないことになる。これはもともとカントの判断力には余り意味を認めず、「カントの美学の基礎付け *Kants Begründung der Aesthetik*」においても専ら問題を純粹感情の方へ引きつけて行くコーヘンの立場にもよるが、しかしシュタードラーのように理念から第三批判の序論までを一気につないでしまうことが早計であることは明らかである。

シュタードラーはこう考える根拠の一つとして、「付録」においてカントがいう理性の必然的使用と仮説的使用の区別(B674D)が第三批判の規定的判断力と反省的判断力の区別に照応することをおげている(A. Stadler, op. cit. S. 42)⁽¹⁾。しかしこの場合もカントは、理性は特殊を普遍から導く能力であると規定して、その普遍について確実なものと *an sich gewiß* と問題的なものの *problematisch* とに分けていただけである。問題になるのはこの場合の「普遍」がどのようなものかということなのである。

R・クローナは異質的なるものの悟性統一への合致に關して、「この合致は多様……の側からは偶然とみえる、統一の側からは必然とみえる」⁽²⁾としてカントは第一批判では統一の側から、すなわち悟性の機能の上から合致をみるから必然性しか出てこない、第三批判序論では經驗的多様を問題にするから合致は偶然とみえるといっている(R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 1, S. 250D)。そして更に、カントが第一批判原則論で考えていたのは分析的普遍であったが、その場合は分析論の中で弁証性が生ずるのを避けて、理念の考察に入るまで問題を保存していた。所がいざ理念を考察する段になって再びそれを分析的普遍にしてしまい、經驗の現実性に対して単なる可能性として立ててしまったという(op. cit. S. 299)。この見解は、第一批判の弁証論付録は規定的判断力の問題だという先のコーヘンの見解と、こ

この見方については同一だといえる。

そこでこの辺のカントを要約するというなら、問題自身は、一に示したように悟性的操作の限界を超えたものであるにもかかわらず、それを扱うカント自身の方法はもとのままであるといえよう。勿論カントは「付録」において、理性概念にもとづく事物の合目的々統一、最高理性の意図による世界の秩序付け(B714)を語り、目的結合 *nexus finalis* と機械的結合 *nexus effectivus* の相違を語ってはいる(B715)。しかしシュタードラーも第三批判序論を新しい観点と出発点から *vom neuen Ausgangs- und Gesichtspunkte aus* (A. Stadler. op. cit. S. 45) のものと認めているように、²⁾ 個体、分離量、単純者、完結した全体等の問題は、新しい方法と新しい能力を意識的に解明する立場からでないと混乱を惹き起すことを免れない。だからシュタードラーに同じで分析的普遍によって偶然を排除して進むわけに行かないし、又コーヘンのように新しい観点を極く小さな範囲に制限してしまおうと、悟性の機械性の含む可想的偶然性を考える立場はなくなる。そこで一応クロナーのいうように特殊・偶然から出発する立場を考えてみなければならぬ。

(1) その他シュタードラーが挙げている理由は、外的理由として(1)「弁証論付録」は同時に「批判の付録」であり、プロレゴメナにおいてもこの章は「付録」*Schönion* と呼ばれており、理念の統制的使用を「付録」としてでなく、積極的に課題として論じたら判断力の問題となる(A. Stadler. op. cit. S. 45)。(2)カントが特に判断力という時には「美的判断力」が意味され、認識における判断力と理性との間には明瞭な区別付けはみられない(op. cit. S. 36)と二点である。又内的理由としては理念と判断力はその性格付けの次の三点で合致するというのである。即ち理念Ⅱ(a)諸物の汎通の規定可能性、(b)そのため必要な実在の総体との関係とこの必然性の仮定、(c)最高の形式的統一に達するための微知性の函式、を要求する。一方判断力Ⅱ(a)経験の特殊における論理的統一、(b)この統一つまり特殊の合法則性の必然性の前提、(c)自然の形式的合目的性の仮定、を要求する(op. cit. S. 40)。しかしこれらの点も、ここで細説する必要はないが、夫々に又われわれのいわんとする所を逆に証明することになりうるものである。

(2) 偶然排除ということは、「自然は結局われわれの認識能力に合致したものである」ということであり、この場合認識能力とは悟性的なそれであるから、この原理が一度立てられると、カントの「物自体」の概念はその豊かな内容を失うであろう。先

の原理は「自然はわれわれの認識能力に対して、その秩序に合致することを許した」というのとは異なる。前者の自然は「物自体」と無縁のものであるが、後者の自然は「物自体」を含んだものである。自然の合目的性の原理は当に後者の意味を含まねばならぬ。

論理的合目的性(2)

第一批判弁証論の問題は、論理的に言えば「部分から全体へ」という結合方式、先験的に言えば「形式と実質の合致の偶然性」の問題である。そして「付録」の解決は、そのような全体が可能であるとせよ、そのような偶然はなきものとせよというふうに、いわば問題を切りすてて行く方向をとっている。所で第三の理念として立てられた神はどのようなものでなかった。「付録」の立場に止まるなら、最高存在体としての神は世界構築者 *Weltbaumeister* であっても世界創造者 *Weltschöpfer* ではありえない。後者は第一批判の単なる延長上には出てこない。第三批判は却つてそのような理念を立てる能力の自己反省という形で、屈折として、次元をかえて進まねばならないであろう。

所で第三批判は経験の全体から出発するのでなく、特殊から出てその体系可能を問題にする。だから第一批判が特に経験一般又は普遍的自然法則の限界を外延的に求めた形になっているに対して、内包的に個別の限定が不可能だということにみることになる。「一般的な自然法則は、確かに事物の下なるそのような連関〔経験的認識の汎通的連関〕を、自然事物一般としてのその類の上から与えはする、しかし特殊的に、特殊な自然事物としての事物の上から与えるのではない (K. d. U. s. XXXIII)」又「悟性はしかしその先験的立法においては、多様な可能的経験的法則の凡てを捨てた。悟性はかの立法において、経験一般の可能性の諸条件を、その形式に關してのみ考察に引き入れたのである。だから悟性においては、特殊の自然法則の親和性 *Affinität* とどうかの原理は見出されなく (Erste Einleitung in K. d. U. Cassirer Ausgabe. S. 191)」とどうやら殊に特殊 *das Besondere* が関心の中心に在る。

この場合特殊の内容について、カントはかならずしも一義的に扱っているとはいえない。自然記述 *Naturbeschreibung* 上のものとか、有機体とか或いは知覚の特殊とか、種々の意味をこめて使っている。この特殊の差異、区別を余りにしないということは、今論理的合目的性と呼ぼうとしているものをこの時のカントがどう考えていたかという点に對してかなり大きな意味を持つてくると思われる。⁽¹⁾しかし今の場合次のようなカントの言葉を手懸りに、⁽²⁾との連関でいえばこの特殊を個々の知覚内容、感覚 *Empfindung*、実質 *das Reale* と見よう。即ち、「知覚 *die Wahrnehmung* がそれ〔人間悟性〕に提示する所の特殊 (K. d. U. s. XXXVII)」「かもの〔普遍的自然法則〕をこおしてなお未規定のまま残されるものに関する特殊経験法則 (K. d. U. s. XXVII)」「与えられた経験的直観に對して始めて見いだされ、それに従つてのみ特殊経験が可能になるような特殊自然法則を予想するような概念 (Erste Einl. S. 194)」という時、これらはわれわれの経験に多様性と異質性 *Mannigfaltigkeit und Ungleichartigkeit* をもたらすものを表現しているのである。

経験が雑然とした諸知覚の集合でないなら、これらは絶えずある種の普遍的法則の下に編み込まねばならぬ。諸知覚のこのような整頓が「与えられた表象を他の表象と比較し連関させる (Erste Einl. S. 192)」という意味での反省 *Reflektieren* である。諸々の普遍的自然概念の無数の変様 (K. d. U. s. XXVI) とどう一つの秩序にもたらさねばならない。それは所与内容に形式論理を適用し、論理体系の下に多様を特殊化することである。しかしこれだけなら「付録」の思想とかわりはない。この論理体系の内容とその能力を問うことが第三批判固有の問題といえる。

そこで特に論理的形式的合目的性についての言及が多いと思われる第一序論に注目してみよう。この序論で他と異なつて特に目につくのは「体系 *System*」、自然の「技巧 *Technik*」、特殊と普遍 *das Besondere und das Allgemeine*」の語である。特殊が普遍の下に包摂される、又は特殊に對して普遍を見出すことによつて体系としての経験が可能にならねばならないが、これは技術 *Kunst* とみられる自然の技巧という仕方では始めて可能になる。そして

この技巧的 *technisch* 技術的 *künstlich* は図式的 *schematisch* 機械的 *mechanisch* (悟性と感性に導かれた道具のよくな)と明瞭に区別されている (*Erste Einl. S. 194*)。又この技巧は悟性の立法術 *Nomothetik* に対置される (*Erste Einl. S. 196*)。又体系に關しても二種の体系をはっきり区別している。つまり先天的概念に従う先験的体系としての自然に対し、経験法則に従う自然の体系をいい (*Erste Einl. S. 193 Anm. S. 185*)。又統一という語で区別して分析的統一と綜合的統一といい、前者を「必然的に共有してゐるものに従う統一」、後者を「異なるものに関してそれを一つ一つの原理の下に統一する体系としての統一」と呼び、特に後者のみに体系をいう場合もある (*Erste Einl. S. 186 Anm.*)。

ここでとりあげられているのは技術とのアナロジーでいわれる統一であるから、それが悟性的、機械的なそれと異なる点は、全体が先ず完成されたものとして与えられ、部分がそれによって規定されて行く仕方の統一という事である。ただししかしここでは区別に重点が置かれ、第三批判目的論の二律背反にみられるように二つの統一の調停に關心が向けられているのでない。だからこの場合技巧等の概念は悟性認識を全うさせようという關心とは異なつた別の連関から生じて来たものといえる。つまり同一性の哲学者 *Denker der Identität* としてのカントでなく、全体性の哲学者 *Denker der Totalität* としてのカント、又理論的、実践的法則の哲学者でなく、目的(体系)の哲学者としてのカントの側面が強く出て来ている。これは又殊にドイツの伝統の(つまりライプニッツに代表される個体⁽²⁾)哲学者としての問題と云える (*A. Brämner, Kants Kritik der Urteilskraft. Bd. I. S. vi*)。

このような事情としては特に次の三点をあげることが出来るであらう。(1)第三批判はもともと美の問題を中心に計畫されたものであるから、当時の美学の問題意識に關わつてくる。十八世紀美学上の問題は、心理学的には理性能力と感覺能力、形而上学的には規則と「感情にかなつた意味」の対立の中でとらえられていた。これは論理的にいえば普遍と特殊の問題である。カントはこの図式を第一批判では概念と直観の形でとりあげたことにもなるが、それはわれ

われの推論悟性の上においてかの対立をみたのであり、悟性の非意図的、自然的働きに力点を置いて対立する両項の合致の必然性をいうことが出来た。しかしこの形は個別性の側にそのアクセントを持つ美の問題にアナログスに当てはめるわけに行かない。却って秩序の相違が明らかとなる。当時美は事柄の直観的認識としての天才の問題としてとりあげられていた。「直観的認識は神的認識である、かくして天才の直観は神的直観のアナログスである」として普遍と特殊を一挙に知る直観の可能性が問題とされていた。これは一つには合理論によって切り捨てられた非合理的ものの権利回復の要求でもあった。そしてこの場合特殊と普遍は数学におけるごとく同種の結合としてでなく、相對立する異質者の異種の結合において問題となっている。ランベルト Lambert は「たとえ我々が種及び類の諸概念をより広汎に、より完全にしても、それらは常に数学的一般的な諸概念、諸範型とは異なったものとなる。なぜならそれら数学的概念は一般的になればなる程一層多くの個々の事例に及ぶものであるから」といって普遍化すればする程特殊を捨ててゆく結果になる哲学者の問題を数学者のそれと鋭く區別している。この時代はかかる普遍と特殊の結合の典型を美に求め、「唯一の真なる全体は全自然の連関である、……かの連関は最高の美である。……美は世界全体のアナログスである」として、論理的には、普遍と特殊の結合を「特殊を失うことのない帰納 Induktion ohne Verlust des Besonderen」という形に求め、心理学的には、悟性・理性と感覚の結合を美意識という事実に求めようとしていた。そして美学はその意味で内容を持った論理学 praktisch gewordene Logik の趣を呈していた。そしてこれらの諸問題を一点に集約したのが直観悟性 intuitiver Verstand の概念であった。(cf. A. Bäumlcr. op. cit. besonders. S. 232ff)

(2)このような形で扱われる特殊と普遍の関わり方を最も典型的に示しているのが有機体である。「われわれは自然の無数の有機的産物に刺激されて、特殊法則に従う自然の諸原因の結合に際して、意図的なもの das Absichtliche を自然全体(世界)に対する反省的判断力の一般原理として(少くも許された仮説によって)採用する(K. d. U. S. 361)」又「ある自然形態〔有機体〕において(そしてそれを機縁として全自然におつても)(K. d. U. S. 316)」等の

表現で分るように、技巧にもとずく新しい統一概念は、直接には有機体の構造の考察に由来すると思われる。第二序論で「技巧」という表現は形式的合目的性に関して使わなくなるが、有機体についてのべる時には尚技巧という語が交わらず使われているのをみても両者の連関の密なのが理解される。

(3) 自由に基づく意志の構造が機械的自然に対して全く異なる秩序を持ち、しかも何物よりも確実な存在性を持つという確信、それがカントの哲学を支える大きな柱であったことは余りに明らかなことである。意志は一種特別の原因性として機械的原因性から区別され、善悪を全ての述語とする実践界は意志の自由において始めて可能になる。これは格率を立てる能力であり、目的を設定する能力である。従って意志された対象(目的)をそれによって始めて実践的に存在させるものである。つまり有機体について、その存在が可能であるためにはまず目的の概念が先行しなければならぬといわれるのとアナログな関係が認められる。又善なる意志の具体的内容を表わす目的の国という概念も、部分としての成員の単なる集合でなく、成員(部分)が同時に首長(全体)という構造を持った国(世界)である。このように実践的世界が悟性的自然界といわば逆の秩序で考えられていることは明らかである。——但しそれ故にこの契機が直接に働いてカントを判断力の批判へとかりたてたとは考えにくい。つまり第三批判付録に顕著にみられる道徳的目的論によって全てを総括して行こうとする傾向は、判断力の考察の過程の中でだんだんはつきりとカントに意識されて来たものであろう。第三批判の各所で語られる美と善との関係には一貫したものはみられないが、密なる関係への推移は認められる。

所でこのような新しい原理とその意味の意識が明らかに従って、その原理の能力である判断力の評価の内容も又変ってくるのは当然である。第一批判では直観、悟性、理性等の概念は主観の能力でありながら同時に客観の实在性をも覆う概念、つまり文字通り先験的機能の概念であるのに対し、構想力とか判断力はどちらかといえば實在的客観を構成する働きの一部に与る主観的機能という意味が濃いといえる。つまり構想力とか判断力の働きが同時に経

験的實在そのものの働きであるとみることにはむづかしい。そして「規則の下に包摂する能力 (B 171)」として、常に規則の能力である悟性に対して従属する位置に立つ。但し、それは学ばれるものでなく行使されるものであり、生得の知 *Mutertwitz* であるという点からみると (B 172)、カントの関心が未だ充分届いていないこと、解明の光の及んでいないこと、従って開発の可能を秘めている事は理解される。所が第三批判序論においては、判断力の批判という特別の仕事を基礎付ける必要もあって可成り積極的な説明が与えられている。つまり (1) 判断力は理性や悟性のように先天的原理による客観的立法領域 *Gebiet* は持たない、(2) しかし先天的原理は持ち、主観的ではあるが地盤 *Boden* を持つ、従ってこの地盤とは自然に関して反省する自己の能力である。客観には関わらない。(3) だからこの立法は自律 *Autonomie* ではなく反省的自律 *Heautonomie* である (K. d. U. s. XVI. f. S. XXXVII)。第一批判の立場からみればこのうち (1) に重点がおかれることになろう。又反省的自律を積極的に解すれば、即ちクロナーのように第一批判を「純粹悟性の批判」と改称し、全体としての自己批判を「純粹理性の自己批判 *Selbstkritik der reinen Vernunft*」とし、そこでは批判するものと批判されるもの、思惟の主観と客観は同一であるというような立場を考えようとするなら (R. Kroner. op. cit. S. 240 D)、(3) が中心になるであろう。しかし序論におけるカントの立場は (2) が中心となる。つまり第一批判の立場から一步進んで、先天的認識能力としては悟性・理性と同格の地位を与える。しかし原理の働く場所は客観に對置される主観的なものであり、原理は従って統制的意味しか持たない。だが後に本文にて美をとおして超感性的基体にふれてくる点、又道徳的合目的性で総括しようとする点等からみても、単に (1) (2) の立場に止まらないのは明らかである。だが (3) を積極的に主張するためには、そもそも判断力一般について明確な規定がなければならぬ。後にふれるようにカントにおいては究極的な判断力の原理の内容規定はみられない、個々の合目的性の探究が夫々の面からそれを明らかにしてゆくべきものと考えられる。だから差し当ってわれわれは、論理的合目的性をめぐるカントの叙述によって、判断力の原理に関して何が明らかになるかという仕方で行かねばならない。

自然目的としての有機体を扱った後に、或いはそれを機縁として、人間悟性の特質を述べている第三批判の第七節、七十八節は、カントの考える論理的合目的性の特質をほぼ決定的に表わしているものと思われる。その要点は以下の四点である。(1)われわれの悟性の含む偶然性を解決しようとするなら、(それは目的の媒介によって考えられねばならないが)全く秩序の異なった悟性を考えねばならない。形像を必要とする悟性(推論悟性) *intellectus ectypus* に対する原型的悟性(直観悟性) *intellectus archetypus* であり、前者が分析的普遍から特殊に進むに対し、後者は総合的普遍(全体そのものの直観)から特殊へ進むものである。(2)所で「全体が部分を可能にする」という形でなければならぬ。この全体の認識能力においてはありえないから、「全体の表象が部分を可能にする」という形でなければならぬ。この全体は「その表象がそのものの可能の原因とみなされる結果」であることになる。これは「原因の規定根拠がその結果の表象にすぎない時は、かかる原因の生産物は目的と呼ばれる」という目的の定義に当てはまる。従って目的原因性という形で考えられねばならない。(3)この目的原因性と機械性の見かけ上の二律背反は、前者が反省的判断力の格率であり、後者が規定的判断力のそれであることよって解消されるが(*Sto-71*)、その具体的な結び付きは次のように考えられる。両者は対立概念でなく従属関係にあるものである。それは機械的關係を意図的技巧に従属させることによって可能である。そしてこの従属關係は目的—手段という關係である。全体としての世界理念を目的とし、機械性を手段とした、有機体と全くアナログな世界像がここに成立する。宇宙論的二律背反を克服した体系としての自然つまり直観悟性に支えられた推論悟性が形成している世界である。また全体が即個体である有機体とアナログなものとして、意図に従って創り出された一個の生産物ともみられうる。(4)しかしこの二つの異質的原理にしたがって可能である自然産物の可能の判明な、規定的な演繹は不可能である。二つの演繹に共通な原理は、現象としての自然の根底におかれねばならぬ超感性的なるもの *Übersinnliches, od. übersinnlicher Grund, übersinnliches Substrat* である。

以上の諸点のうち具体的には(3)が問題になるであろう。しかしカントはこれ以上この点にはふれようとしない。とにかく根本的な問題は(4)にある。目的原理の判明な、範疇のそのような演繹は出来ない。しかし(3)までの諸性質が虚構でないなら矢張り或る種の演繹は可能でなければならぬ。それは超感性的基体と関わることなしには果されぬ。しかしカントはこの試みを論理的合目的性という形において企てているとは思われない。§29, 33でカントは目的論を基礎づけようとする四つの試み——合目的性を結局は偶然に化してしまふデモクリトス、エピクルス主義、非意図的宿命論に陥入るスピノチスムス、結局は循環論法に墮する物活論、根源的存在者を独断的に立てることになる有神論——を否定しているが、それにかわって§27-26にかけて述べられるカント自身の立場は次の三点につぎる。つまり(1)このような世界の可能性については、意図的に働く最高の世界原因を考えるに止まり、それについての概念を形成することは出来ぬ。(2)従ってこれは統制的原理であり、(3)その限りに対して人間の判断力に対しては必然的に妥当する。そしてこれらは第一批判付録の立場と結局変わる所ないものにみえる。しかし同じように統制的といっても、先の場合と今の場合とでは統制の原理内容が異なっている筈である。つまり分析的論理的原理がそのまま存在を統制しようとする時は、それは存在が外延的完結を持ち、質的差異を含まぬことを要求しているのであり、その要求の向けられる存在の自体が物自体、又は可想像体 *Noumena* と呼ばれる。今の場合統制は存在が総合的全体をなすこと、又この全体は即個体としての個的限定が可能であること、つまり存在が先験的に内包的であることを要求する。この場合の存在の自体は物自体と呼ばれず、超感性的基体と名付けられる。カントが第三批判で物自体という語を使わず、超感性的等の語を使う時にはこれらのことを充分意識してであると思う。⁽⁴⁾ただし統制する権利については、前者は範疇の演繹によって確保された悟性の分析的働き *Verfahren* の延長上にあるに對し、後者はそのようなアルキメデスの一点を持たない。有機体のような客観に、学の事実⁽⁵⁾に相当する事実性を認めないのは、そうすれば機械性と目的性との二律背反が不可避となるというようなことだけでなく、有機体を判定する原理は超感性的なものへ関わり (K. d.

U. S. 357) 'それは機械的及び目的論的演繹 *Ableitung* の共通の原理 (K. d. U. S. 358) とし、主観の全ゆる能力 *Vermögen* の超感性的基底 (K. d. U. S. 242) であり、ひいては恐らく人間性の超感性的基底 *das übersinnliche Substrat der Menschheit* (K. d. U. S. 237) であらうものに関わるというように、より深い事実を根ざすものとみるからである。従ってカントの眼は単なる客観の事実を離れて、それら主客を包んだ主観の事実に向かおうとする。⁽⁵⁾

(1) カント自身、合目的性の原理つまり自然の主観的合目的性という判断力一般の先験的原理は、第一批判の理念の統制的使用を述べた所で確立していると考え、第三批判が扱う個々の問題はその変様であると考えていたということは、現実のカントの思考においては一つの事実であったかも知れない。そう考えなければ序論の不明瞭さを説明し切れない面もある。しかしそれを全てに及ばせばシュタードラー的な解釈への道をとることになる。

(2) 第一序論手稿の余白にあったという次の文は、カントが質的個にどれほど顧慮を払っていたかをあらさまに示している。「ティマエオスは——花崗石という一個の石をみた時、この石がその内的性質の上からは、同じようにみえる他の凡ての石と異なっているかも知れないということ、従って彼ティマエオスは、常にただ個別的な *einzelne*、いわば悟性に対して無縁なものに関わっているのであって、類一種の概念にもたらされるような事物のクラスに関わろうとしてはいけないのだということに配慮せざるをえなくなったとしたら、その時彼はそもそも自然の体系 *System der Natur* を設計しようと望みえたであろうか (K. d. U. Erste Einl. S. 196. Anm.)」

(3) 一般的にいうなら、カントは善を特定概念(理性概念)を前提する判断、美をそのような概念なき判断として区別する。しかし両者の関係について「美的判断力批判」の中に次の異なった考え方があり(崇高は別として)。(1)対象概念を前提しない自由美に対して、ある概念に依存する付属美は趣味判断といえない (K. d. U. §16)。道徳的理念と結び付いた美の理想に依る判定は純粹に美的ではない (§17)。(2)芸術の美でなく自然の美について反省しうる人は、その基礎において道徳的善への関心を所有している人である。両者の満足には類縁関係があるから (§21)。(3)美的芸術も、そのみが自立的満足を伴うところの道徳的理念と結び付いて始めて真の満足をもたらす。さもなくば享楽がその目的ともなり、自己嫌悪を引起す (§52)。(4)美は道徳の象徴である。結局趣味とは感覺的に表わされた道徳的理念を判定する能力である (§59. 60)。(4) A・シュヴァイツァーは第三批判の「超感性的」という語の使用例を検討し、第一批判の「現象界(可想界、物自体)」という対立で考えられる叡知的なものを指す時も、カントは第三批判では超感性的という語を使ひ (z. B. K. d. U. S. 243. S.

256)、しかもこの語にそれ以上の内容を含めて指し、結局第一批判の「現象界—欲知界」の対立に対し、第三批判の「感性的—超感性的」の対立は被制約性—絶対性、不完全性—完全性という対立であるという。そしてこのような対立関係の下に問題になるものの相違、深化に注目し、第三批判の主題は「人間 Mensch」でなければならぬが、カントは自覚的にそれを遂行しない、殊に美的判断力批判でそうたといっている。(A. Schweizer, Die Religionsphilosophie Kant's S. 210-216)

(5) 第三批判では主観的という語がかなり曖昧に使われていることは事実である。例えば序論においても、自然の合目的性という先験的概念は判断力の主観的原理(格率)である(K. d. U. S. XXXIV)という時と、判断力の批判を美的判断力の批判と目的論的それとに分け、前者を主観的合目的性、後者を客観的合目的性の能力とする時(K. d. U. S. L.)では主観的の意味は明らかに違う。後の場合を経験的というなら、前の場合先験的主観性ともいうものを表わしている。カントは最初から自明のもののように使っているが、この語の意義は論理的合目的性という事柄だけの考察からは明らかに不十分であった。判断力の原理を明らかにすることは、実はこの語の意義を見定めることである。

三 美的合目的性(1)

さて、論理的合目的性についてのカントの説明が以上のようなものであるとすると、判断力一般の原理を明らかにするため更にどのようなことが問われねばならないであろうか。その意味で第三批判序言のカントの発言は重要である。序言でカントは、判断力特有の原理を見出すことの困難を歎き、その困難は殆んど美的判定 in denjenigen Beurteilungen, die man ästhetisch nennt, という事柄の中にある、従って判断力批判の最も重要な部分はこの判定の研究にあり、快・不快の感情と直接関係を持たぬ論理的判定は哲学の理論的部門の付録として扱われてもよいといっている(K. d. U. Vorrede S. VII ff.)。つまり(1)では判断力特有の原理は未だ確定されておらず、それは論理的判定と美的判定の研究の中から、特に後者のそれをおして探究され、確立されねばならないというのがカントの立場といえる(1)。

所で先に述べた論理的合目的性はただ序論の中でのみ扱われ、本論は美的合目的性と客観的実在的合目的性から成

っている第三批判の構成の上からみると、論理的合目的性が一般的原理であり、その特殊化、内容化として二つの部門が考えられているようにみえる。シュタートラーも美は別問題として、論理的合目的性と客観的実在的合目的性の関係を、後者を「自然の第一の特殊化 die erste Spezifikation der Natur」(A. Stadler op. cit. S. 124)とみなしている。又コーヘンもあるところでは、美的合目的性は合目的性一般の原理の変種 *Abart* であり、「自然はわれわれの悟性に全く一致しておらねばならぬ」という合目的性一般の原理は、思い切った仮説であるが、われわれはそれによってあらゆる目的考察を行うのだといっている (H. Cohen. *Kants Begründung der Aesthetik* S. 196)。又シュヴァイツァーもカントのいう「あらゆる経験的諸原理の統一」、「あたかもある悟性が経験的自然法則の多様の統一の根拠を含むかのように」、「かかる統一に従って自然を考察する」ことが、判断力の先天的原理である合目的性の概念であることみなす (A. Schweizer. op. cit. S. 217)。これらは非常に一般的な意味にとれば間違っていないであろう、しかしやや立入ってその内容をみようとすると夫々に大きな相違を現わしてくる。シュタートラーは結局、第三の理念、付録、第三批判序論に一貫してそれがあるとみたのであるが、それが不充分であることは、二で考察したとおりであり、何よりもその結果「美」の問題を排除してしまわなければならなかった。コーヘンも後に言及するように改めて自己の立場から、表象諸能力を広くとって、意識とその内容生産の諸方向 *Richtungen* (勿論道德意識も含まれる) の共働の場所に合目的性の問題をみて行こうとするが (H. Cohen. op. cit. S. 171ff)、「これは積極的に解されたカントであり、判断力一般の原理に対するカントのアプローチの仕方について理解を与えてくれない。シュヴァイツァーにしても合目的性という判断力一般の原理は統一の原理であり (A. Schweizer, op. cit. S. 216)」、それは結局究極目的の概念の中で完成され (op. cit. S. 245D)、「自然がそのまま芸術となり、自由もまた芸術とそのまま相覆う世界表象が成就する (op. cit. S. 225-530)」という線⁽²⁾で考えて行くのであるが、これも又結局カントの美的判断力批判の殆んどを捨ててしまう形で行われている。そして又それに対立して出されている彼の芸術概念も精緻なものとは考えられない。いずれにせ

よわれわれは判断力一般の原理は確立されているのだと考えて進むわけに行かない。確かにカントは「あらかじめの先験的原理が目的という概念を（少くとも形式に関して）悟性に準備した *vorheret hat* 後には……（*K. d. U. S. I*）」有機体に合目的性の先験的原理を適用することが可能だといっている。しかしこれは第一批判付録でも、序論でも自然科学の要請がそのまま演繹とみなされていたのであり、そうだとすると内容も分析的悟性の延長上にあるものとなる。又理論的認識の場でいわれたことが他の領域にそのまま及ぶとするには、コーヘンのような人間能力一般の規定が必要である。そこでわれわれは、先に引用した序言の立場が、判断力一般の原理の意味内容に対するカントの本心だと考えてよいと思う。このことは又カントが一度書いた判断力批判の序論を書き改めた理由を考えてみることによって推測出来る。そして今この二つの序論を比較してみることによって、論理的合目的性と美的合目的性の性格もはっきりしてくると思われる。

第一序論において特に目立つのは、(1)体系 System という語が集合 *Aggregat* に対比してよく使われ、*System*、(2)「自然の技巧」という概念が一貫して判断力一般の原理と考えられていること、及び(3)「それによって自然が経験的諸法則に従うと考えられる所の反省的判断力の原理は、しかし判断力の論理的使用のための原理である (*Erst. Einl. S. 196*)」また「自然がわれわれに示すのは論理的合目的性にほかならぬ……(*Op. cit. S. 197*)」といふ、さらに各所に論理的体系という語がみられる (*Op. cit. S. 195. 6. 7 etc*) ように、自然の技巧という概念と集合体との差異が論理的という観点からみられていることである。これに対して第二序論で全く新しく目につくのは、(1)論理的合目的性と美及び有機体の合目的性の叙述の間に、快の感情との結合を述べる一章が新たに追加されていること、(2)体系及び技巧という語は全く影をひそめ、後者は有機体を述べる所で一度使われているにすぎないということ——尤も目的論的判断力批判の本文中では何度も使われているが、(3)論理的 *logisch* という語は第一序論のように判断力一般の原理に冠せられるのではなく、有機体について述べる章が「自然の合目的性の論理的表象についで (*S. XIVIII*)」と題されてい

るように、技巧、論理的という語は有機体の場合に範囲を狭めて使用されていることである。

このように両序論において技巧と論理的が密接に結び付いている点からみると、カントは技巧という語を何か論理的特徴を示す語として使っていること、そしてそれは第二序論に残されている場所から考えて、特に有機体に顕著にみられる特徴であるといえる。第一序論の有機体についての章では次のようにいっている。「全体が部分の可能性の原因であることは物理的機械的原因の本性に全く反することであり、全体の可能が部分から理解されるためには却って部分が前以って与えられておらねばならず、更に、部分の可能に先行する全体という特別な表象は単に理念であり、この理念は、それが原因性 *Kausalität* の根拠 *Grund* とみられる時には目的 *Zweck* と呼ばれるのだから……」(*Est. Einl. S. 216*)と全体が部分に先行する原理を機械的原因と対立させている。又体系という語についても、「われわれ部分がこのような可能な全体に関して既に完全に与えられたものとみるなら、分類は機械的に、単なる比較に従ってなされることになり、この全体 *das Ganze* は集合体 *Aggregat* となる……。しかしわれわれが全体の理念を或る原理に従って部分の規定に先立って前提しうべきであるならば、分類は科学的 *scientisch* になされねばならない、そしてこのような仕方でのみ全体は体系 *System* となるのである」(*op. cit. S. 227*)と語っている。このような点及びその他各所で普遍と特殊 *das Allgemeine, das Besondere* という語によって論を進めている点を見ると、この第一序論では、主観的心理能力及びその先験的考察をおして超感性的なものに関わって行く美的感性的 *ästhetisch* な面よりも、論理的な *logisch* 客観的な側面から合目的性を特徴付けようとする傾向が顕著だといえる。そしてこの場合のカントは自然の技巧という一般的な原理がかなりスムーズに美的合目的性、客観的(有機的)合目的性に当てはまってい行くと考えていたようで、その間の関係を次のように述べている。つまり客体の形式が、悟性と構想力が整合一致して互にその働きを促進するよう形成されている時、その対象は判断力によって合目的々と知覚され、この合目的性は形相的合目的性 *figurliche Zweckmäßigkeit* であり、それに働いてゐる自然の技巧は形相的的技巧 *technica speciosa*

である。これに対し有機体等事物の可能性の底に先の体系可能の原理を前提する合目的性についての自然の技巧は造形的 *plastisch* である (Erste Einl. S. 214)——勿論細かい点にまで一義的とはいえないが。このことは又この序論第四節が体系 (*ein System*) に *じつじつ*、第六節が多くの特殊な体系 *so viel besondere Systeme* に *じつじつ* なる点とも対応する。結局自然の技巧という概念で判断力の原理を述べようとしている時のカントの意図は、われわれが最初に第一批判の二律背反を考察した時、定立と反定立が「全体↓部分」、「部分↓全体」という論理的特徴を示すことを指摘したが、丁度その点を強調するにであったと思われる。勿論合目的性は単なる論理的原理でなく先験的原理として存在に関わるのであるから、物を生産し存在さす人間技術 *Kunst* とのアナロジーで技巧と呼ばれるのである。⁽³⁾このように考えると、この序論に特に多くみられる言葉遣い(全体、普遍、特殊、体系、技巧、論理的等)がどのような観点に由来するかがはっきりすると思われる。

さてそこで序言で美的判定の原理が第三批判で最も重要な部分であるといふ (K. d. U. S. VIII)、現行第二序論で自然の合目的性と快の結び付きに殊更に言及したカントの意図は何であろうか。合目的性の美的表象の内容については、両序論の考えに特に顕著な相違はない。しかし第二序論では、自然の技巧にあたる自然の合目的性は「自然の形式的合目的性は判断力の先験的原理である (K. d. U. S. XXX)」というように特に形式的 *formal* という語を付加して表わされ、それと呼応して美の問題が抬頭しているわけである。ここにわれわれが先に第一批判二律背反のもう一つの観点として示した「形式と質料」の質料の問題、「全体—部分」のように論理的形式的側面からみるのではなく、形而上学的、存在論的意味への考察を美の問題をとおして行おうとしたのではないかと推測出来る。第一序論の立場からだと合目的性は極端に言えば論理的要請に止まってしまう。合目的性が主観の主観に対する立法 *Heautonomie* だとしたら、それは外への投影としてでなく主観に内在して考察されねばならないであろう。カント自身美論(感性論) *Ästhetik* には次の二つの意味を含ませているという。即ち(1)第一批判の直観形式の考察が感性論と呼ばれていた意味、つまり

理論的認識能力の *Ästhetik* と、(2) 表象の認識能力への関係でなく、快、不快の感情への関係、つまり感情の *Ästhetik* である。しかし「われわれがこの言葉を直観についてでなく、又さらに悟性の表象についてでもなく、ただ判断力の働きについてのみ使用するなら、この二義性は高められて除かれる *gehoben* (Erste Einl. S. 202)」。感性的直観についてのみ扱った第一批判の感性論は、それを時間形式・空間形式としてとり出し、自然認識一般(悟性認識)との関係のみで演繹したから、形式と質料との関わりには言及出来ず、その認識世界全体が可想的偶然性を示すものとして問題を残した。つまり *Ästhetik* の問題は時空の形式よりいわば下へは進めなかった。今 *Ästhetik* はその面を構想力(直観の能力、把握 *Auffassung* の能力)と悟性(規則、概念の能力、連関付け *Zusammenfassung* の能力)の認識能力としての働き合いをそのままに反省する判断力、しかも自然の超感性的基体(われわれの内並びに外なる)に関わる判断力(K. p. U. S. LVI)の立場から問題にしようというのである⁽³⁾。勿論美を問題にするカントには種々の動機がある筈であるが、判断力の原理の意味内容を求めて来たわれわれの立場からみると、美の問題の含む意義は以上のようになる。又われわれが重視した序言の言葉もそう解されてよいであらう⁽⁴⁾。

- (1) このカントの言葉と関連して興味あるのは、「判断力批判」の中における発展に関するメレディスの指摘である。彼は一七八七年のラインホルトへの手紙(次のイースターまでに完成するといっている)から実際の出版(一七九〇年イースター)までの期間にカントが最後の(に手を入れたのは「美的判断力の分析論」であるといひ、四つ(細かくは十)の理由を挙げている。その要点は——、(1) 範疇表に従って四分したのは後からである——二律背反が四つない、最初質と量と崇高にわりあてている、美の特質の第二契機(普遍性)と第三契機(必然性)は繰返し(特に演繹論で)現われるから。(2) 従って最初にカントが美の分析論として予定していたのは現在の第三契機、つまり目的なき合目的性の論述である。つまり付加されたのは *SI Ann.* 82-83. 818-822 と *SI* のことだ。(T. C. Meredith, *Kant's Critique of Aesthetic Judgment*, 1911. p. 111-11x) 若しこの見解が正しければ、この時のカントの関心は合目的性という形式でなく、その普遍性と必然性(主観的)であったといえる。
- (2) 結局シュヴァイツァーはカントが序論六節でのべる「なるほどわれわれは自然の理解し易さについて、又自然の、諸々の類と種への分類の統一性……についてもう著しい快を感じなくなっている、しかし確かにかかる快はかつては存在したのであ

る、……それは単なる知識と徐々に混じり合い最早とくにそれと認められなくなったのである (K. d. U. S. XI.) という考えを驚くべき思想と呼び、この線を完成した所に美的把握の本質があると考えている。つまり判断力が現象を統一原理に従って把握した時、日常的经验が改めて新鮮なものとして経験される点に美の成立をみようとしている (A. Schweizer, op. cit. S. 218f)。この考えそのものについては批評出来ないが、カントは統一と快とを「あらゆる意図の成就は快の感情と結合している (K. d. U. S. XXXIX)」という点で結合させているのであるから、この考え方を進めると、意図という点で当然道徳と関わり、美をそれに従属させるか、若しくは両者の区別という点で困難な問題に出あう筈である。シュヴァイツァーが捨てた部分はカントが美を善から区別しようとする努力している点であるから、その美観が通俗的といって無視するわけには行かないと思う。

(3) 勿論第一序論が単に客観的、第二序論が主観的というのではない。前者では自然の技巧が判断力の技巧と結び付き、後者では快の根柢は対象の形式におかれるというように常に主観客観の相関を離れていない。今はただアクセントの置き所の差異を問題にしたのであることを断っておかねばならない。主客の相関については次章が問題にする。

(4) この章の二つの序論の相違点の指摘については大西克礼氏「カント判断力批判の研究」(三九九頁以下)の示唆に負う所が多い。

美的合目的性(2)

合目的性に関する論述の中で殊更に「演繹」という章を持っているのは美的合目的性だけである。しかし演繹そのものには一頁足らずしか費やされていない。それはカントのいうように「いとたやすく、so leicht (K. d. U. S. 152)」ことだったからかも知れない。しかしわれわれにはこの「たやすい」としたことが問題になる。却って演繹の章は実に理解しにくいといわねばならぬ。

所で演繹の要旨は次のようである。対象の形式が主観の能力である構想力と悟性の働きに合する時、つまり合目的性を示す時、その調和は快として感覚される。そしてこの二能力は認識一般 Erkenntnis überhaupt に属するものとして全ての人間に前提されるものである。従ってかの快(美意識)は普遍性を持つ。——この場合対象の形式が二能

力の働きに合致してくる点で合目的性がいわれるが、更にこの二能力は認識一般に属するものとして、それに合致する時快を、合致しない時不快を惹起すると考えられるから、結局美の根拠は対象の形式が認識一般に合目的であることにあり、快はその心理的結果であるといえる (K. d. U. §9)。又美を目的なき合目的性というのは、認識一般が概念で規定されぬものであり、従って又対象形式と認識一般との合致の客観的必然性は認識不可能なことから偶然性を含むからである。さて今美は認識一般の枠内のことであるから、その普遍的主張は権利を持つという。この認識一般は何であらうか。

カントが普通断らずに認識といえば経験認識、つまり悟性概念の構成としての自然認識である。従って認識一般という時には、個々の悟性概念及び直観形式の何たるかを問わず、両者の能力（悟性と構想力）の間に成立する包摂關係そのものを指すといえる。§35にいう所から考えても、自然認識から概念と直観（時・空）を除去して更に形式化された、純粹に二能力の作用と作用、即ち包摂作用 *Subsumtion* がこの場合の認識の一般と考えられねばならないであらう。所でこのような認識一般とそれに与る能力は既に第一批判で演繹されたものであるから、事実美がかかる認識作用の純粹自覚という形で考えられれば、美の演繹は確かに「いとたやすい」ものともなる。しかしこれと同時に美そのものは認識に從属するもの、認識作用に随伴するアプリオリな感覚という意味しか持たぬものとなる。つまり対象が結局はわれわれの認識能力になつて創られていくことの満足感となる。しかしこの場合の認識は悟性の行の分析的秩序に則るもの、又判断力は規定的判断力として働いているものであり、従って対象の形式も結局時間、空間と解釈されざるをえない。この点が従来幾多の批判を浴びて来た点である (z. B. R. Kloner, op. cit. S. 263)。カントが序論において判断力に立法領域を認めなかつた点からみても、その原理の演繹を企てる段になると、自然認識が実践的認識かどちらかへ帰着させて権利保証をしようとすることは当然予想される経路ではある。しかしわれわれはもともと自然認識の含む可想的偶然性から出発して判断力の原理を求めると至つたのであるから、それを今自然認識

に戻って基礎付けるとしたら一種の詐欺の誤謬を犯していることになる。

所で認識一般を上のように狭くとると、美を純粹な作用の意識と考えても、それは作用そのものを問題にする次元ではなくて、却ってその規定された一つのケースをみるに止まる。認識一般のもっと広汎な解釈が可能でなければならぬ。その前に何故カントが美を認識に従属させるような形で考えたかを見てみることに、その手懸りもえられるであろう。そこで演繹の論旨を逆にみてみると、まずカントが権利付けようとしたのは、快が生ずるといふこととそのことでなく、快の普遍的伝達可能性である (§§1)。それをいうためには、(1)快が客体の実在的性質でないこと、従って主観の側に帰され、(2)その主観の能力及び働き方(概念的でない)が全ての人間において同一である事の二点がいえねばならない。そして快が合理主義者のいうように客体の混乱した不判明な認識なのでないこと、パウムガルテン一派のように、完全性の概念等を基準にした認識判断でないことは美の分析論の特に強調した所である。所が崇高と並べて演繹を行う段になってカントは、崇高と異なり自然美については客体の存在が重要な意義を持つことを指摘しているのである。つまり演繹は自然の美に対する判断には必要である、しかし崇高については不要である。それは前者は客体の形式 *Form des Objekts* に関する満足、不満足についての判断であり、その合目的性はこの客体とその形態 *Gestalt* に根拠を持つものであるからである。これに反し崇高においては、自然は単に判断の契機にすぎず、その真の内容は目的能力たる意志の基礎に存する理念に対して、われわれの思惟様式 *Denkungsart* が合目的々に合致しようとしていることと感覚であり、これこそ主観の範囲内の問題といえるからである (§§1, 2, 3)。崇高に關しては従って、われわれの理性能力が数学的・力学的に広大な理念を立てうることに、一方構想力がそれに応ずる提示 *Darstellung* の能力を欠いていること、この二点の叙述 *Exposition* がなされればそれがそのまま演繹 *Deduktion* ともなる。所で自然美についても崇高と同じような仕方が可能であるなら、つまり対象(客体)の形式なるものが客体的意味を消去されうるなら、又は何らかの意味で主観化されうるなら、その演繹はたやすいものとなる。従って §§1-

§37 は論理的判断との比較をとおして美的判断の主観性を強調する方向に向かう。

このことと関連して先の註で引用したメレディスは興味ある指摘をしている。彼は分析論の第二、第四契機（普遍性、必然性）は後になって演繹論からとって来たもの、従って演繹論の全論述 §31-§38 は単なる繰返しであり、又そのことと共にカントは演繹論を重視しなくなったという。その直接の証拠として、カントが出版の間際になって演繹論の題目の削除を申し入れた事実を挙げている（T. C. Meredith, op. cit. p. xviii）。草稿の誤記 *dritter Abschnitt der ästhetischen Urteilskraft* をキーゼヴェンターが指摘し、それを *Drittes Buch. Deduktion der ästhetischen Urtheile* と改めたと報告したのに対して、カントはむしろその削除を望んだのである（K. d. U. S. 131. Herausgebers Anm.）。これは些細なことの様であるが、美的判断をめぐるカントの思考方向、又問題の所在を極めて明らかに示してくれる出来事である。メレディスは其他の理由から推測して、カントの最初の分析論の内容は、現在の第三契機と考えていた（三註①）。つまり「趣味判断がその根拠としているのは、対象の（又は対象の表象様式の）形式に外ならない（K. d. U. S. 34）」という点である。この考えが正しいとすると、演繹は「対象の……形式」という点で崇高にない困難を含むと考えたと見える (§30)。従ってカントの努力は美を主観的にのみ成立させる点へとやささか性急に進んだ、それが §31-§37 である。そしてこれによって崇高と類比的に演繹出来たと考え、その内容を後になって第二、第四契機として分析論へ置いたとしたら、演繹は特別の章を必要とすることなく、分析論の説明 *Exposition* だけで果されていることになる。事実第二契機の説明中 §9 は当に演繹論の内容そのまま、否更に主観化を徹底しているといえる。例えば「われわれが美しいと呼ぶ対象の表象に結びつける満足の、この普遍的な、主観的妥当性は、ただ対象判定の主観的諸制約の普遍性にのみ基づいてゐる（K. d. U. §9. S. 29）」更にこの主観的制約（構想力と悟性）が、不定ではあるが調和的な活動に関して生氣を与えられる（快）に際して、対象の表象の果す役割は、第三契機の叙述中では「規定根拠 *Bestimmungsgrund*（K. d. U. §11. S. 36）」といわれたのに対して、この第二契機中では崇高の場合に「機

今 Veranlassung (K. d. U. S. 133)』といわれたのと同く「与えられた表象という機縁を介して vermittelst des Anlasses der gegebenen Vorstellung (K. d. U. S. 31)』というように第二次的位置に後退している。

カントが美の特性を特に第三契機にみることから、第二、第四契機へと視点を変えた時、前者への顧慮が失われて行った所に、単に認識能力としての主観的能力の存在だけで美的判断の演繹を果たそうとする傾向が出たと考えられる。凡そカントが美の分析論であげた四契機のうち、美の特質をいうのは第一と第三であり、そのうち第一(無関心性)は心理的特徴であるから、中心はやはり関係の範疇に割当てられた第三契機(目的なき合目的性)である。第二、第四の契機はこれと並立するというよりも、却ってカント自身もいう如くその論理的特質 logische Eigentümlichkeiten である。従って美的判断の考察の中心は、「対象の形式と主観的能力との合目的々調和」の内実、今の場合特にその客体的側面の行方を見定めることである。

それでは対象の形式、客体の形式といわれる時の形式の意味内容は何であるか。美的判断力批判においては、カント自身この形式について積極的規定を与えようとはしていない。却って既に明らかなことと考えているともとれる。ただ崇高との比較をのべるに際して次のようにいう。「自立的自然美は、自然を諸法則に従った一つの体系と表象させる所の自然の技巧をわれわれに示してくれる、そしてこのような原理は、われわれの全悟性能力の中には見出せぬものなのである……それは合目的性の原理であり、従ってこれはわれわれの自然客体の認識を現実には拡張するものではないが、しかし単なるメヒュニスムスとしての自然の概念を、技術 Kunst としての同じ自然の概念へと拡張する、そしてこのことが、かかる形式 Form の可能についての深い探究へと誘うのである(K. d. U. S. 77)」。つまり美の関わる対象は「自然の技巧」に基づく対象であり、美の考察はかかる形式の考察と結び付いているという。所でこのような形式については、第一序論が既に積極的に語っていたといえる。この序論は「自然の技巧」という一般の原理をたて、その特殊化として、自然の形式的技巧 eine formale Technik der Natur の名の下に、直観における自然の

合目的性を、實在的技巧の名の下に、概念に従う自然の合目的性を考えていた。そして前者は判断力に合目的々形態即ち形式 zweckmäßige Gestalten, d. i. die Form (Erste Einl. S. 212) を与えるものであり、この自然形態(式)の美的判定 die ästhetische Beurteilung der Naturformen とは「判断力の主観的条件への関係において、自然の現前する諸対象を合目的々に見出すことなのである (ibid. S. 213)」。第一序論は反省の世界の客観面を記述し、そこに働く原理を「自然の技巧」として先天的に確立したものとみて、そこから「われわれは自然産物において自然の技巧を単に反省によって知覚する、だから反省の能力たる判断力は本来技巧的なのである (ibid. S. 200)」と主観の方へ進み、結局「自然の技巧の根拠としての判断力の技巧 (ibid. S. 199)」に行きつこうとする。だから美についても、自然の技巧という一般の原理が確立しておれば、後はそこに働く諸能力の記述をすればよかったのである。つまり「たえ美的判断そのものが先天的に不可能だとしても、尚体系としての経験という必然的理念の中に先天的原理は与えられており……そこから、先天的原理に基づく美的反省判断の可能性そのものも先天的に明らかになる (ibid. S. 212f)」と考えている。そしてこのような立場に対して、美的判断そのものからみてゆく立場の意義については前にも触れたが、第一序論も「かくして美的判断は、それが解明されれば、客体の、形式的ではあるが主観的な合目的性という、先天的原理に依拠する概念を明示するであろう (ibid. S. 210)」と予見しているのである。つまり先の立場が、反省的判断に関して、その客観的側面の考察から主観へ及ぶ方向をとっていたのに対して、今美的判断からみる立場は、主観的側面の考察から客観に及ぶ方向を持たねばならぬ。いずれにせよ対象の形式は、単に直観形式でなく、又概念的規定でなく、自然の技巧という原理に基づく反省の対象、いふなれば目的的形式 Zweckformen (H. Cohen, op. cit. S. 234) である。

さて以上述べたことよりして、美の演繹ということがいわれうるなら、それは美を心理的意味の主観に引きつける仕方ではなしに、同時に技巧的自然を可能にするような仕方でも試みられねばならない。その時認識一般は先とは異なっ

た意味に解される筈である。所でカントは、演繹の章に続いて、創造された対象の美としての芸術美、その能力としての天才について述べ、ついで二律背反を論ずる。そしてこの二律背反を解消しうる立場に立って、もう一度これまでの問題点に新しい言葉で言及することになる。これまでの問題点とは(1)美的判断は概念に基づかぬ普遍性を持つ、(2)美的判断の唯一の根底は、対象の(又はその表象様式の)合目的性の形式である、(3)その必然性、従って普遍的伝達可能性は、そこに働く主観能力の活動が認識一般に属することに由来する、この三点である。そしてわれわれは認識一般と対象の形式という概念を慎重に考えないと、美は単に心理的主観的なものなることを指摘して来た。所が弁証論はこの三点について、(1)美的判断は未規定的な概念(即ち現象の超感性的基体の概念)に基づく、(2)美的判断を規定する根拠は(判断力に対する自然の主観的合目的性の根拠一般、つまり人間性の超感性的基体という)概念にある、(3)この判断の普遍的妥当性もまたこの同じ概念をとおしてえられる、と述べる(K. d. U. §57)。

カントが美を考える時、その判断を形成する諸契機として、主観の側、客観の側に次の五つのものが考えられ、それらの組合せが彼の美論を複雑にして来ている。つまり主観の側に、(1)美のメルクマールとして快の感情が立てられ、それを独立の心情能力として他からはっきり区別して行こうとする傾向がある。それは序論で快・不快の感情を心情能力として立てる点にみられ、また理想的規範として共通感官 *Gemeinsinn*, *sensus communis* を考えるのもその延長上にあると考えてよい(K. d. U. §21. 22. 40)。そしてこの美の独自性という観点はどこまでも守られねばならぬ。(2)しかし心理学的立場に止まるのでない限り、快は所詮何かの結果である。Soはそのことを明確にした——対象の判定が快の感情に先行する。この場合結果としての感情の先天性という点だけをみてゆけば、この結果を生ずる当の働きは、認識活動とも又意志の働きともいえる。しかし美の独自性が失われる危険性がある。カントは規定的概念に基づかぬという点で美を付帯的位置から守ろうとした。就中後者(意志)は事実に尊敬の感情を結果するから混乱はないが、前者(認識)においては曖昧さが残り結局これが中心となる立場が見られる。(3)それは第三の能力として

の判断力の位置づけに関わってくる。認識に下屬させると、判断力を美的判断の能力として立てても、事実上(2)の立場である。そこで認識を包んだ意味での判断力をたてねばならぬ。それはしかし次の客観面の考え方と相關してくる。客観の側には、(4)悟性概念に基づく機械的秩序としての自然、(5)この自然の可想的偶然性を充足させる意味での技巧的自然、がある。後者はカントにおいては、これまでものべて来たように、事柄の本性上からもかなり不明確であったし、従って前者との関係もまたそうである。われわれは論理的合目的性の考察によって(4)と(5)の関係を明らかにしようとしたのである。しかしこの自然の存在性格は未だ確定せられなかった。それを主観の方からの考察を介して決めてゆこうというのが、美の考察のいわば形而上の意味である。ところでわれわれの考察範囲内では、これらの五つの要素がさまざまにもつれてくるのであったが、今美の演繹を中心にしてみると、演繹の手續き上(崇高と比較して)主観性を強調する結果が、(5)を捨て、従ってそれと相關する(3)の立場が弱められ、その内容は「構想力と悟性の調和」の自由さのみ解釈の余地を残しながらも、(1)の立場が働いて、認識の作用と作用の感覚に美をみることになった。つまり演繹の章の表面は(1)(2)(4)の諸契機から成っているといてよい。ところが今弁証論の記述は、美の問題を超感性的基体の概念という一点に集約してしまっている。つまり(3)と(5)の問題となり、それは「明らかに趣味判断には客体の(同時にまた主観の)表象の拡張された関係が含まれている(K. d. U. S. 235)」からなのである。

「客体の表象の拡張された関係 *eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objekts (ibid.)*」とは、一方には時・空の直観から理念的直観へ(美的理念)、他方には概念から理性理念への両方向を持つ。そして夫々自己の方向だけで充足するものではない。「美的理念は認識となりえない、何故ならそれは、適合する概念が見出されえぬ(構想力の)直観であるから。理性理念は決して認識たりえない、何故ならそれは、適合する直観が決して与えられえない(超感性者の)概念であるから(K. d. U. S. 240)」。そして両者は共に同じ超感性者についての理念なのである(K. d. U. S. 245)。同じ超感性者の、前者を質料—理念、後者を形式—理念と呼んでよからう。

またこの超感性者は、単に外なる自然の基体に止まらぬ、また単に内なるそれでもない。「客体の（同時にまた主観の）表象の拡張された関係」であり、「対象の（また判断する主観の）……根柢に存する超感性者 (K. d. U. S. 236)」であり、「（われわれの内ならびに外なる）自然の超感性的基体 (K. d. U. S. LVII)」である。客観の根柢と主観の根柢は互いに一致し合う。快は「反省的判断力に關して、客観の合目的性を示すのみでなく……対象に關して、主観の合目的性をも示す (K. d. U. S. XLVIII)」。前者を客観—理念、後者を主観—理念と呼んでよからう。

このような理念的な形式と質料、主観と客観の調和一致、それが綜合的普遍的に解された認識一般である。分析的に解された認識一般の結合点は「われ思う」という統覚意識であった。これに對して前者は美感という先驗的事実を結合点として持つといえる。われわれは個物に即して、そこに調和的合目的々全体をそのつどに感得する。しかもこの合目的々全体は、「主・客が結合し、その対立が批判的観点において融解する如き深き意味において (H. Cohen. op. cit. S. 196)」ではあるが、尚主観的形式的たるを免れぬ。常に直観悟性としての神の眼を意識した批判の哲学者にとっては、人はただ優れて主観的な意味での創造者（＝観照者）たりうるのみ、それが観照 *Kontemplation* の本義である。快・不快は説明されぬ、ただ感じられる *fühlen* のみ、われわれにはただ乏しき説明 *dürftig erklären* のみが許される (Erst. Einl. S. 212)。

（筆者 大谷大学文学部講師）

Authoritative distinctions between two logics have been propounded by Engels and Lenin. Engels says that dialectical logic is a deductive system but formal logic is not. This distinction, however, applies only to traditional logic. Today's formal logic is a deductive system.

Lenin says that dialectical logic deals with the law of development. It is sure that formal logic does not contain any law of this kind. But this does not mean that formal logic can not deal with the law of development at all. We may invent a new formal logic which enables us to formalize propositions essentially containing temporal element or dynamical structure in themselves. Sequential propositional calculus could probably be regarded as one such logic.

3 Characteristics of modern logic. In the theory of logic we find two types of logic: ancient and modern logic. Euclidean Geometry and Newtonian Physics would be typical examples of the theories which were built up on the bases of these two types of logic respectively. Contemporary systems of formal logic, however, are by and large a kind of ancient logic which, as far as its formal structure is concerned, is supposed to cover only the timeless or static aspect of our objects. It is largely the task of future formal logic to formalize the modern kind of logic.

The leading characteristics of modern logic would be as follows: (1) temporal and dynamic, (2) quantitative (Qualities are reduced to the difference of quantities.), (3) continuous (Continuousness of quantity frees us from Zeno's paradox.), and (4) directional (Vector analysis is a powerful method of dynamics).

Kants Teleologie

—Eine Betrachtung über die logische und
die ästhetische Zweckmäßigkeit—

von Teruo Kurube.

Kants Untersuchungen über die Teleologie könnte man etwa in die folgenden drei Hauptstücke einteilen: (1) die Reflexion über die logische Zweckmäßigkeit, die in der Erkenntnis der Natur wie auch des Organismus

in gewissem Sinne unerläßlich wird, (2) die Erläuterung zur ästhetischen Zweckmäßigkeit, die in einer Kontemplation über die Naturschönheit und in einem künstlerischen Schaffen hervorleuchtet, und (3) die Erörterung der ethischen Zweckmäßigkeit. Was aber das Ästhetische anbelangt, so zeigt die Naturschönheit in der Kontemplation eine gewisse Verwandtschaft mit der logischen Zweckmäßigkeit, und das künstlerische Schaffen mit der ethischen. Deswegen könnte man auch die Kantische Untersuchung über die genannte Sache im Ganzen in die zwei Teile gliedern: (a) Betrachtung über die logische Zweckmäßigkeit mit dem Problem der Naturschönheit, (b) Besinnung über die ethische Zweckmäßigkeit einschließlich der Frage nach der schönen Kunst.

Aus der letztgenannten Gliederung kann man vielleicht ersehen und sagen, daß das Glied (a) gleichsam die objektive Seite einer durch die Teleologie gekennzeichneten Welt, und das andere (b) die subjektive Seite zeigt. Jene Betrachtung betrifft also die Frage „Wie“ der genannten Welt und diese Besinnung die Frage „Warum“ derselben Welt.

Die Absicht dieses Aufsatzes liegt darin, den Inhalt und die Bedeutung der Kantischen Urteilskraft von der obengenannten objektiven Seite her einigermaßen ans Licht zu bringen. Dabei wird unser Versuch von den zwei Gesichtspunkten geleitet: der eine ist logisch und orientiert ans Problem von den Ganzen und Teilen, und der andere metaphysisch ans Problem von Form und Materie.

Obwohl Kant ein organisches Naturbild entwirft (K. d. U. §80), in der das Analytisch-Allgemeine als Mittel zum Synthetisch-Allgemeinen als Zwecke dienen könnte, kann er doch in der Sphäre der Naturerkenntnis nur sehr wenige Realität von diesem anerkennen. Während er den Quellgrund jenes Analytisch-Allgemeinen in der Einheit des „Ich denke“, d. h. der transzendentalen Apperzeption entdeckt hat, so scheint es mir, daß er einen Zugang zu diesem Synthetisch-Allgemeinen gerade in der Schönheitsempfindung zu finden versucht. Hierin bestünde die philosophische Bedeutung der Kantischen Untersuchung über das Schöne.

Es würde ihm aber unmöglich gewesen sein, die Selbständigkeit des Schönen zu bewähren und zwar darin einen Mittelpunkt der ganzen Welt zu finden, ohne daß er die Realität von der Welt der Naturerkenntnis geringgeschätzt

hätte.

Meaning and Intentionality

by Jun-ichi Tsuchiya

In discussing the problem whether or not that sort of mental discourse which involves terms like 'think', 'believe', is translatable into the language of purely behavioral description, both Wilfrid Sellars and R. M. Chisholm reject behavioristic reductionism and stress the need of metalinguistic discourse. Chisholm, however, asserts that semantical relations are to be analyzed in terms of the intentionality of thoughts, whereas Sellars emphasizes that the semantical statement "p' means p' can be analyzed without introducing the concept of intentionality or aboutness of thoughts, though Sellars accepts the classical view that a statement is the expression of a thought as an inner episode.

In principle we can use semantical vocabulary before we learn mental talk. Semantical talk is the model of mental talk, and in this sense, thoughts are to be construed as inner speech; we can use theoretical statements about the mental as introspective reports after we have learned them as the statements of theoretical explanation. If we can posit thoughts as theoretical constructs, we can also identify them with the neuro-physiological processes in their descriptive or qualitative aspect.