

と無關心の快感。

單なる觀察とは消極的に關係する。意志が對象に對して欲求する時は、單なる觀察は濁り暗くなる。意志は常に動き、緊張し、不安であるが單なる觀察は常に靜かである。單なる觀察の對象は形式である。客觀の形式は何ものをも満足せしめないから、何らの關心或は要求を呼び起すことは出来ない。だからもし對象の單なる觀察がしかも満足を與へるとすれば、この満足は無關心の純粹に美的な快感の中に存せねばならぬ。單なる觀察によつて我我にきに入るものが美しいのである。

美的快感は自由であり遊戯的である。

すべての利害關係のある快感は依存的であるが、美的快感は自由である。何となれば美的快感は全く要求に依存しないから。美的快感は遊戯的である。何となれば生活の眞面目と關係しないから。

好愛。

美的快感は「唯一の自由な快感」であつて、カントは好愛(Gesetz)といふ語で示してをる。何となればこの快感は客觀の價値に依存しないから。

趣味と感性的享樂及び道德的形式。

趣味はまた感性的の享樂並に道德的形式をその自然的動機並に道德法に依存しない様式に從つて感覺し且つ評價する。のみくひの時の食慾と趣味とは異なる。道德的の趣味と道德的の意向とは大にちがふ。

美の領域。

感性的快感の對象は心地よさであり、美的快感の對象は美であつて、實踐的或は道德的快感

結 論。

美的快感は普遍的である。

の對象は善である。心地よさは満足せしめ(vergnügen)、美はきに入らせ(gefällt)、善は許される(wird gebilligt)。心地よさは性向の客觀であり、美は好愛の客觀であり、善は尊敬の客觀である。心地よさは感性的の領域に屬し、善は理性の領域に屬し、美は感性的の領域に屬する。即ち美は特に人間的である。心地よさは動物的の感覺に於てもまた可能であり、善は純粹な睿智に於てのみ可能であつて、美は人間に於てのみ可能である。シルレルは美的感情に於て人間教育及び陶冶の客觀と規矩とを認めた。彼は美的快感が自由であり、遊戯的であることを深く考へ、徹底的に開展せしめ、有効に適用した。(判断力批判、第一部、第一編、第五節、全集、第七卷、五一頁)

第二節 普遍的快感

關心は常に個人的であり、各人はその自己の關心を有つてゐて、その關心は時と事情によつてちがつた結果となる。だから關心づけられた快感は、純粹に道德的の快感の場合を除いては、特殊なものである。この逆もまた真であつて、すべての特殊な快感は常に關心づけられる。然るに美的快感は全く關心づけられないから、個別的、特殊でなくて一般的、普遍的

美的判断は客観的には
妥當しな
い。

美的判断の
主観的普遍
性。

である。従つて美的判断も普遍的妥當を有つ。

この普遍的妥當性が美的判断に客観的妥當の假象を與へる。これは誤りである。美的判断は自由な快感の上に基づくが、この快感はひとり快不快の感情の上に基づいて、この感情は全く概念の能力とはちがつてをる。この感情と概念の能力とは程度の差ではなく種類の差である。だから一方から他方へうつることは出来ぬ。うつることの出来るものはただ程度の差のある同種のものに限る。客観的妥當は概念による規定（論理的規定）に屬し、美的判断がこの妥當を欲することは概念に且つ認識に依存しなければ出来ない。もし依存するとすれば、自由な無關心の快感の上に基づくとはいはれない。従つて美的ではなくなる。だから美的判断は客観的に妥當しないことが明かになる。

美的判断はすべての人に妥當し、そして個々の人にも妥當する。第一は美的妥當であり、第二は論理的妥當である。美的量に従へば美的判断は普遍的であり、論理的量に従へば単一である。以上を概括すれば、美的判断は個人としてのすべての人に妥當する。だから美的判断は個別判断である。何となれば、それは概念に基づかないでただ感情に基づくからであり、そしてこの感情は性質上單一であるからである。美的判断は同時に、美的快感自身がすべての個人に妥當する限り、普遍的判断である。かくして美的感情の普遍的可通達性は美的判断の眞の説

静觀的の快
感。

對象の觀察
に於ける構
想力と悟性
との共働。

美的觀察の
場合に於け
る悟性と構

明根據である。如何にして一の感情が普遍的に可通達的でありえるかがカントのいはゆる「趣味批判への鍵」である。（判断力批判、第一部、第一編、第一冊、第六九節、全集、第七卷、五二―五九頁）

快の感情がすべての人に對して可通達的でありえるべきためには、その感情は客観的評價に先行してはならないでそれに續行しなければならぬ。かかる感情が對象の評價から生ずべきものとすれば、對象の關心に基づいてはをらぬし、ひとり對象の單なる觀察に基づかねばならぬ。我我はこの單なる觀察に基礎づけられた快の感情を「静觀的の快感」或は「静觀的の愉快」と名づける。

對象の觀察に於て我々の表象力が働いて客観を形成し且つ理解しつつ結合する。この形式的結合を完成するものは相像であり、理解的結合を完成するものは悟性である。相像は直觀的統一を與へ、悟性は合則的統一を與へる。對象の自由な觀察中にはこの二つの能力、即ち悟性と構想力が共に働かねばならぬ。構想力の所産（直觀的表象）と悟性の所産（概念）とを結合すれば判断が生ずる。判断は普遍的に可通達的である。しかし規定せられた判断は美的でなくて論理的である。

快感を觀察前に求めれば經驗的に制約せられて普遍的に可通達的ではなくなるし、觀察後に求めれば、普遍的可通達性はもはや感情としてではなくて判断としてそして認識としてである。

想力との自由な遊戯。

だから、静観と認識と、観察と洞察との間に、普遍的に可通達な感情がある。観察は悟性と構想力との共働の中に存し、認識は悟性と構想力との統一の中に存する。即ち認識は構想力の表象を悟性の概念で規定する判断に存するのである。認識なき観察とは、悟性と構想力との共働する場合に、この二能力が結合して判断とならないことである。即ち両者が並立的に働く場合である。換言すれば不依存的に一致する場合である。即ち、悟性と構想力との合目的の關係或は調和であり、兩者の目論見なき調和或は兩力の自由な遊戯である。

理性状態。

観察する心情の力の關係は判断ではなくて單なる心情の状態である。これは主観的であり人間的である。構想力と悟性とは理性力であるから兩者の關係は理性状態である。この状態は個人には屬しないで人間的な心情の組織に屬する。我々の心情の状態は感情によつて我々のものとなる。我々はその状態をただ感ずることが出来る。この状態を認識しようとするともはや我々の状態ではなくて我々の對象である。悟性と構想力とが調和する静観的組織の感情は純粹に人間的な心情の状態の感情である。従つて實に純粹に人間的なそして丁度其故に普遍的に可通達な感情である。この感情が美的判断の普遍性を説明するであらう。

美的普遍性は美的判断の量である。

宗教的感情は理性要求に基づき、美的感情は理性状態に基づく。前者は道德的の性質でありえるが後者はただ美的である。心情の力の關係が理性状態であつて、この状態には調和と不調

る。

和とがある。この調和の状態を知るのは快の感情によつてであり、不調和の状態を知るのは不快の感情によつてである。この快不快の感情は感性的でも道德的でもなくて純粹に美的である。心地よさは普遍妥當的ではない。善はその理性概念によつて普遍妥當的である。美は概念なくして普遍妥當的である。この美的普遍性が美的判断の量を形成する。「概念なくして普遍的にきに入るものは美しい。」(判断力批判、第一部、第一編、第一冊、第一節、第六九節、全集、第七卷、五二一―六二頁)

第三節 美的合目的性

概念によつて制約せられた快感を「知的」快感とよぶならば、我々はこれを美的快感から區別しなければならぬ。

知的快感と美的快感。

美は或る意味で合目的である。

我我をきに入らせるものは或る意味に於て合目的である。美はきに入らせるから合目的である。しかし美は概念なくして氣に入らせるから純粹に合目的としては認められないで目論見のない働きとして認められる。

美的合目的性は主観的である。

美が概念なきにきに入らしめるとすれば、それは合目的であつて、しかも目論見のある働きとして妥當しないものである。即ち合目的であつてしかも合目的のとして表象せられることのないものである。表象せられた合目的性は客観的合目的性である。だから美的合目的性は客観的ではなくて單に主観的であることが出来る。

客観的合目的性の二種。

カント以前の美学とカントの美学。

客観的合目的性は外的及び内的の二つとなる。外的のは有用性であり、内的のは完全性である。

カント以前のドイツの形而上学者は感性と悟性とを漸次的のものと見て、美の概念を暗くそして混同して考へられた即ち感性的に表象せられた完全性の中においた。即ちこの體系はライブニッツに初まりバウムガルテンに大成せられた美学である。そこで美は眞及び善とただ程度のちがつたものとなつた。カントはこれに反対し、美学と形而上學との根本的差異を發見した。「趣味の批判中で、美もまた現實的に完全性の概念に於て解決せられるかどうかを決定するのは最も肝要なことである。」(判断力批判、第一部、第一編、第一册、)

美的判断の關係。

美しいものは利害關係にも概念にも全く依存しないで完全に自由である。美は單なる觀察の客観であり、單なる形式によつて、即ち合目的性によつてきに入らせる。しかしこの合目的性を我々は感じつつ、觀察しつつ享樂する。その際この合目的性に目的の概念を結合することがない。我々は美的活動をよく働くものとして我々の心情の力を活氣づけるものとして感覺する。我々は美的活動を合目的的として感覺し、目論見のあるものとしては感覺しない。ここに美的判断の關係即ち美の因果性が存する。「美は、對象に於ける目的の表象なしに知覺せられる限り、對象の合目的性の形式である。」(判断力批判、第一部、第一編、第一册、第一二頁、第一一七節、全集、第七卷、六二―八二頁、第一)

第四節 美の必然性

美的判断の様式。

普遍的に妥當するものは丁度そのためにもまた必然的に妥當せねばならぬ。美的判断の普遍性は主観的の共通妥當性であつた。これは美的感情の普遍性(普遍的可通達性)によつて説明せられた。この美的判断の普遍性に對應するものは美的判断の必然性である。この必然性は美的感情の性質からさうなるのである。美的判断の基づく純粹に人間的な感情を共通感能とよぶならば、美的判断の共通妥當性に對應するものは共通感能である。この必然性の中に美的判断の様式が存する。「概念なしに必然的快感の對象として認められるものは美しい。」(判断力批判、第一册、第一一八―二二節、全集、第七卷、八三―八七頁、)

美的分析の結論。

美的分析に關する結論は「無關心に、すべての人に、その單なる形式によつて、必然的にきに入るものは美しい」である。

第三編 壯美の分析

第一章 壯美の事實

第一節 美及び壯美

壯美の存在。

「壯美である」といふ賓辭によつては「美しい」といふ賓辭によつてと同様に對象に就いては全く認識せられない。この壯美であるといふ賓辭は純粹に美的、普遍妥當的、必然的であつて、しかも美しいとはちがつてゐる。このちがひはどこにあるか。(判断力批判、第一部、第一編、第二四節、全集、第七卷、九五頁以下)

壯美の觀察は動的である。

美しい場合から形式限界づけと程よい統一とを取り去つて、その他の美的性質をのこしてあげば、その對象が壯美である。壯美の觀察に於ては我我の心情の力の運動が起り、この運動は争によつて初めて調和する。美の場合の觀察は靜的であり、壯美の場合には動的である。(判断力批判、第一部、第一編、第二册、第二三節、全集、第七卷、九三頁)

第二節 數學的及び力學的壯美

壯美の二種。

壯美は無限界であり無形式である。限界は量規定に屬する。だから美との差は量的性質である。量は一面に於て延長(時間及び空間)であり、數學的であるし、他面に於て力であり、力學的である。數學的量に對應するものが數學的壯美であり、力學的量に對應するものが力學的壯美である。前者は壯美の大いさであり後者は壯美の力である。量の評價には尺度が必要である。この規矩を美的評價は客觀的認識からとらないで主觀的捕捉力からとるのである。この規矩が壯美な大いさに就いては我我の直觀であり、壯美な力に就いては我我の抵抗力である。こ

「大きい」及び「力強い」。

の意味でカントは數學的壯美を我我の叡智に關係せしめ、力學的壯美を我我の意志に關係せしめる。

自然の大いさが我我の直觀のすべての規矩を超える時は、かかる現象を美的の根據から「大いさ」といひ、自然の力が我我の感性的抵抗力を超える時は、かかる現象は「力強い」のである。數學的壯美は徹頭徹尾大きいものであり、力學的壯美は力強いものである。(判断力批判、第一部、第一編、第二册、第二五節、全集、第七卷、九五—九六頁)

奇怪及び巨大。

一客觀がその存在の目的に比較してあまり大きいときは、それは「奇怪に」見え、一客觀が、感性的に表象せられるべき目的に比較してあまり大きいときは、それは「巨大に」見える。共に規定せられた目的概念に比較せられるから美的ではなくて目的論的である。(判断力批判、第一部、第一編、第二册、第二六節、全集、第七卷、一〇二頁以下)

單なる大いさと力強さとはどこにあるか。かかる客觀を表象しそして壯美として評價する根據はどこに存するか。これが壯美の分析の問題である。

第三節 論理的及び美的量評價

或る現象と比較してすべての他のものが絶對的に小さく見える時に、即ちその現象がすべての比較以上に大きい時に、我我はその現象を單に大きいといふ。量比較による量評價は數學的

論理的量評價。

美的量評價
と構想力の
限界。

であり、そしてそれが數概念によつて起る限り、同時に論理的である。かかる仕方ではすべての大いさは相對的である。だから我々の悟性とその規定的判斷力にとつては單なる大いさ即ち壯美はない。何となれば、悟性とその規定的判斷力はどこまでいつても與へられた大いさを比較することを止めないから。(判斷力批判、第一部、第一編、第二册、第二節、五―二六節、全集、第七卷、九六―一〇一頁)

すべての量觀察は同時に量評價である。だから單なる大いさにとつては數概念は適用せられない。この場合適用せられる根據量は我々の直觀の主觀的捕捉力である。この規矩によつて與へられた量を評價するのが美的量評價であつて、この評價は(悟性によつてではなくて)我々の構想力によつて起り、全く規定的判斷を含まず反省的判斷を含む。一現象が構想力によつて捕捉しえられない時、それは單に大きいのである。與へられた量を直觀的に即ち形象的に表象するためには、我々はその個々の部分を順次に捕捉するのみならず、すべての部分を一緒に捕捉しなければならぬ。個別的捕捉と共に全體の捕捉とが同一步調を保つときは、量の形象は全く我々の相像の捕捉力と表象力との中に存する。部分の個別的捕捉は無限に進むことが出来るが部分の全體の捕捉は然らず、最後に或る限界に達する。これが構想力の限界であつて、この限界が構想力の捕捉能力の最大限即ち「美的量評價の美的最大根據量」を示す。かかる限界は論理的及び數學的の量評價にはない。何となればそれは量の形象に關しないで、量の算術的概念に

構想力と理
性との矛
盾。

構想力と理
性との調
和。

關するからであり、そこで無限小へ又は無限大へ進むことが出来るからである。美的量評價の根據量は客觀の形象である。一客觀を形象的に表象することがどうしても我々の相像に出来ないやうな客觀は、即ちその客觀に比して我々の美的量評價の根據量があまりに小さいやうなそんな客觀は單に大きいのである。(判斷力批判、第一部、第一編、第二册、第二節、二六節、全集、第七卷、一〇一―一〇六頁)

第四節 構想力と理性との間の矛盾と調和

我々の中には當爲と可能、理性と構想力との間の矛盾がある。この我々の心情の力の誤つた關係が不快の感情でありえるのである。我々の感性とその構想能力の無力とを我々は超感性的の性質と我々の純粹理性とによつて感ずる。感性の無力の中に我々は純粹理性の力を感ずる。

我々は我々の構想力の不能力、理性とのその矛盾、理性の要求するところをなすことの出来ないことを感ずる。この第一の感覺が不快の感情である。しかしこの不快の感情と共に、我々は我々を純粹理性として感ずる。この純粹理性はその理念によつて、構想力の形象的に表象することをなさないものを理解しえるのである。構想力は理性の下に屬し、理性の優位を認め、理性と一致する。こゝに構想力と理性との一致の感覺がある。これが快の感情である。(判斷力

第一部、第一編、第二册、第二六―二七節、全集、第七卷、一〇六―一〇七頁)

第二章 壯美の説明

第一節 壯美の主観

壯美と心情
の上昇。

我々の超感性的本質が即ち我々の純粹な叡智が我々の感性に優れたものであると感ずるときは、直ぐに構想力と理性との調和を感ずる。この感情が壯美である。この感情はまた快の感情、美的快感及び構想力と理性との調和の上に基づく純粹な觀察の結果である。この一致は理性の優位である。だから壯美は我々の心情の上昇である。我々を上昇せしめるものが壯美である。カントの意味では壯美なものとはひとり上昇せしめるものである。

「すべての比較以上に大きいものは壯美である。」「それと比較してすべての他のものが小さいやうなものものは壯美である。」「ただ考へるだけにしても、感能の各規矩を超える心情の能力を證明するものは壯美である。」「感能の關心に對するその抵抗によつて直接にきに入るものは壯美である。」「人は壯美を次の如く述べる事が出来る。即ち、壯美は（自然）の對象であり、この對象の表象が心情を、自然の不可到達性を理念の表現として考へるやうに規定するのである。」壯美の觀察に於ては感性の上にある理性の力強さが構想力によつて實行せられるのである。（判断力批判、第一部、第一編、第二册、第二五節、全集、第七卷、九七一—〇〇頁、第）

壯美の説
明。

單なる觀察
に於ける理
性自由の意
識。

壯美と心情
の動搖。

壯美は我々の
觀察にある
ので、客
觀としての
壯美がある
わけではな
い。

以上の説明の核心は一の客觀を示す。この客觀の單なる觀察に於ては限られた能力が沈み、その無力を認め、理性自由の限られない能力が高まる。この自由の意識は固有の意味に於て道德的であり、單なる觀察は純粹に美的である。單なる觀察に於て我々の理性自由を認めるならば、この眞の無限性の意識或は知覺は美的である。

壯美に於ては感性的能力が支配せられ從屬せしめられて、超感性的なものが高められ打ち立てられる。壯美の感情は不快から起つた快であり、調和に於て解決せられた不調和である。我々は我々を無限に小さく感じ、そして丁度其故に無限に大きく感ずる。ファウストは地の靈の現象を見て「あの幸福な瞬間に於て余は自らを極めて小さく感じ、甚だ大きく感じた！」といつた。一客觀の單なる觀察の際のこの心情の動搖は壯美の眞の本質をなすところの美的性質を有つ。要するに我々を高めるものが壯美であつて、高める客觀は壯美な客觀である。

嚴密にいへば、我々を高める客觀があるのではなくて、客觀の我々の觀察があるのである。即ち我々自身がこの觀察に於て我々の理性を我々の感性的表象力の上に高め、そしてそれで兩能力をその正しい關係即ち調和に持ち來すのである。だから嚴密にいへば、感性的存在の上に高まるものが壯美である。この上昇にまで眞に高まる事が出来るのは感性本質中の純粹理性のみ即ち感性的理性的本質としての人間のみである。其故に眞の壯美はただ感性的能力及び存

在に對する道德的實力の勝利に於ける人間である。我々の自由の領域が壯美の眞の領域である。自然は如實には壯美ではない。ひとり上昇に於ける人間が壯美である。この上昇は如實に道德的性質である。カントはいふ「従つて、我々の中の自然、この自然によつてまた我々の外の自然（そが我々に影響するだけ）に就いて考へられるのであるが、この我々の中の性質を我が自覺することが出来る限り、壯美は自然の如何なる事物の中にも含まれないで、ただ我々の心情の中に含まれる。」シルレルは天文學者をよびかけて、「君等の對象はげにも空間中では最高のものである、がしかし、友よ、空間中には壯美はない！」といった。（判断力批判、第一部、第六節、全集、第七卷、九四頁、一〇五頁参照）

第二節 置き換へ

壯美の感情は不快によつて制約せられた快即ち消極的な快であつて、我々は最もよくそれを驚嘆といふ。驚嘆と畏敬とを以て我々を充たすものは感性的の客観でなくて、我々の中に解放せられた理性自由、人間の理念である。この理性の自由は不知不識に或る客観の觀察の中に高まるのである。その客観を表象することは全く感性的能力には出来ないで、その客観の前には我々の感性的存在は沈み果てるのである。我々はこの觀察に於て單に客観中に沈み果て、同時に我々自身を觀察することがない（觀察すればもはや美的ではなくて批判的である）から、不

知不識に客観は壯美の假象を得る。我々は客観に壯美な驚嘆に値する性質を與へる。この性質をその客観の觀察に於て我々の固有な超感性的性質が明かにするのである。この附與或はこの不隨意のちきかへを「或る種のちきかへ」とカントはよぶのである。カントはいふ「従つて自然中の壯美の感情は我々自己の規定に對する尊敬であり、この尊敬を我々は自然の客観に於て或る種のちきかへ（我々の主観に於ける人間性の理念に對する尊敬の代りに、客観に對する尊敬をちきかへること）によつて證明するのであつて、この客観は我々に、感性的最大の能力以上に我々の認識能力の理性規定の優れてをすることをいへば直觀的にするのである。」（判断力批判、第二冊、第二七節、全集、第七卷、一〇七―一〇八頁）

第三節 壯美な客観

根據に於ては全く客観的の壯美はない。しかし、或る種の現象は我々をして高まることを餘儀なからしめる。例へば、星閃く空、大海原の如き、或は雷鳴、暴風、地震、海のあらしの如きそれである。

壯美の感情は力の感情であり自由の感情である。この感情は我々の最も眞實なる本質から生じ、世界の客観からは全く生じない。しかし或る種の客観によつてよびさまされる。その客観は我々が單に大きい力強いものとして表象しなければならぬのである。力は力によつてさまさ

壯美ならしめる自然現象。

力、自由の感情としての壯美の感情。

れる。我我の道德的な力は無限であり、我我の感性的な力は有限である。前者は後者に比して絶對に大きく、後者は前者に比して絶對に無である。我我は道德的な力の大きさを感性的な力の無によつて感覺する。或は逆に。だから我我の感性的な性質の力が深く沈めば沈むほど、益々高く力強く我我の自由の感情と道德的な力とが高まる。上述の自然現象は我我の感性的な力を超えたものであり、それを見ることによつて我我の感性的な力の無を感覺し、その結果道德的な力の感情と自由の感情とがさまされるのである。壯美な自然力の表象が壯美な意志力をさます。我我の外の力學的壯美が我我の中の道德的壯美をさまし、そしてそれによつて我我の最高の力の感情をよびさますのである。

危険に抵抗し我我の身體の存在の破壊を恐れず、滅すべきものの全領域の上に心の飛躍を以て高まることの中に眞の壯美な、動かない自由な意志の状態並に上述の力の感情及び自由の感情が存する。この感情を我我はただ偉大なる力強さを見て體驗するのである。その際その力強さを現實に見るも、或は相像で見ると、それは問ふところではない。偉大なる力強さを相像に於て體驗する時に、その觀察の中に沈み、我我の内的な、その客觀によつてよびさまされた状態を認めず、それ故に我我の壯美を客觀の壯美として見なすのである。かくして怖ろしい自然現象は壯美な自然現象とかはる。カントはいふ「従つて、心情が自然の上へのその規定自身の自

壯美な自然
となる理
由。

道德的壯
美。

壯美な戦。

壯美と熱
情。

己の高昇を自らに可感的になしえる場合があるが、その場合を表現するために構想力を高めるといふ理由で單に、自然はここに壯美なのである。(判断力批判、第一部、第二冊、第二二八節、全集、第七卷、一一一—一三頁)

我我が力の感情と自由の感情とを現實に保持する時は、我我自身が壯美であり、そして自ら對象となる。この對象の壯美は各人に明かである。だから壯美であつて、壯美な現象として何らのおきかへなしに評價せられる客觀がある。我我はかかる客觀を自然中には見出さず、道德的世界に見出す。その壯美は力學的ではなく、道德的であり、そして次のやうな人々の中に現はれる。その人々をば現に我我が壯美の美的感情に於て單に表象し且つ想像するのである。

カントは永遠の平和を望んでゐたけれども、戦争もまた壯美でありえ、平和は商賣人根性の現はれでありえるといつた。メツシナの花嫁の中にもこの精神はあり、シルレル自身もかかる思想を懷いた。

道德力の表象は必然に道德的の究竟目的の理念に結合せられる。「従つて壯美は常に、叡智及び理性理念に感性以上の力を附與するといふ思惟様式即ち格率に關係せねばならぬ。」(判断力批判、第一編、第二冊、一般的補註、全集、第七卷、二二八頁)。善い意志は如實には全く知覺せられず、従つて美的の客觀ではない。しかし力として現はれ、意志を行動せしめる火のやうな行動力として現はれると美的客觀となる。その時は善はもはや格率ではなくて熱情であり、理念的な意志の方向ではなくて人の

最高目的によつて全く捕捉せられた心情の状態である。そこにはもはや意向はなくて靈感或は感激がある。カントはいふ一感激に充てる善の理念は熱情である。この心情状態は、人が一般にこの熱情がなければ偉大なる何ごとも成就せられえないと確言するほどに、壯美であるやうに見える。(判断力批判、第一部、第一編、第二册、(一)一般的補註、全集、第七卷、一二五頁)

感激と狂信とはちがふ。前者は壯美な心情の状態であり、後者は病める心情の状態である。感激者はその構想力を感性の世界の上に高め、全心靈を以て理念の實現或は超感性界の仕事に生きる。狂信者はさうでない。前者の相像は無拘束であり、後者のは無規律である。感激は熱中に比し、狂信は夢中に比すべきである。

壯美の感情が靈感せる快感である如く、感激は靈感せる善い意向である。靈感を純粹の道德的意向から區別するものは感激である。感激と激情とは區別せねばならぬ。感激は感情状態又は感覺状態である。激情は欲求状態である。感激は意志の氣分と衝動力とを規定する。激情は意志の方向と客觀とを規定する。だから感激に於ては心情の自由はただ妨げられるが、激情に於ては禁止せられる。怒りは感激であり、憎みは激情である。

(道德的の意味で) 心情が感激なく自由になればなるほど、もしこの無感激が性格の行動様式に於て現はれるならば、性格は益々壯美に現はれる。かかる靜かな壯美をばカントは高貴とし

感激と激情との差異。

感激と狂信。

高貴及び強い感激。

感傷家。

壯美な厭人。

壯美な悲しみ手。

壯美な神の怖れ。

て驚嘆に値するものとよんだ。感激は、そが火のやうな行動力に富んだ、烈しい様式であるならば、壯美でありえる。カントはかかる感激を「強い」感激といひ、「弱い」感激と區別した。この強い感激をシルレルやダンネケル、それからゲーテなどもよく表はした。

狂信家も感傷家も共に感激家ではなく空想家である。兩者はその相像中の客觀を現實的と考へる。かかるものには壯美は現はれない。

壯美な厭人があるか。世界苦或は悲觀的氣分と一致する壯美な性質の感激があるか。人間憎悪と人間厭悪とは決して壯美ではない。前者は憎みの激情であり、後者は怖ろしい輕んずべき感激である。だから愛人に調和するとして愛人から生ずる厭人のみが問題である。かかる厭人とはどんなものか。それは即ち人間に對する好意は失はずに、人間に對する快感を失つた厭人である。どうして失つたかといふにそれは長いそして悲しむべき經驗の結果である。

運命が我我に附加する苦惱は苦しい同情的の感激を目ざますが、それは弱い様式のもので壯美なものではない。然るに人間の悪が生ずる苦しみは強い不興とあの根本的な反感とをよびさまさねばならぬ。この反感は烈しい感激に屬し、壯美な悲しみの印象をつくる。

宗教的意向の根本特徴なる神の怖れは壯美な感情の様式の性質を缺くかどうか。カントの宗教論の致へるところによれば、神の怖れに二つある。眞の神の怖れは壯美である。何となれば

壯美及び道
德的感情。

そはすべいの低い怖れの反對であるから。

壯美な感情と現象とが道徳的な感情に基づくところから、壯美の判断と美の判断とに就いての差異が生ずる。壯美も美も共に普遍妥當的であり必然的である。何となれば普遍的に可通達的であるから。しかし壯美に對する感能はその完成に於て道徳的感情の完成と歩をそろへねばならぬ。其故に美に對する感能よりも遅く開展しなければならぬ。壯美に對する感能は、正しく判断するために、美に對する感能よりも多く文化を要する。美に對する不感覺性は趣味の缺乏であり、壯美に對する不感覺性は感情の缺乏である。だから趣味といふ語は美の場合に用ひるのが適切である。カントはいふ「しかし我我は兩者を各人から要求しそして、各人が或る文化を有つならば、また各人に兩者を前提するが、ただ異なるのは、我我は美を、判断力が美の場合には構想を單に概念の能力としての悟性に關係せしめるといふ理由で、各人から直ちに要求するけれども、壯美をば、判断力が壯美の場合には構想力を理念の能力としての理性に關係せしめるといふ理由で、ただ主観的な前提の下で（この前提を各人に無理にも要求することの出来るのは正當と信ずるが）、即ち人間中の道徳的感情の前提の下でのみ要求するのであり、そしてこれと共にまたこの美的判断に必然性を附加するといふ點である。」（判断力批判、第一部、第一集、第七卷、一六一—一八頁）

第四編 純粹な美的判断の演繹及び美的判断

力の辨證論

第一章 自然及び藝術

第一節 自由な美

美的判断に於ける構想力の自由な遊戯。

一客観がきに入るといふことは快感の上に基づくことであり、快感に基づくことは我我の表象力の自由な遊戯に基づくことであり、即ち構想力と悟性との遊ぶ一致の上に基づく。構想力が悟性と調和するといふことは即ち構想力が完全に合則的にその表象を形成することであり、構想力は無規則に働かず知的に働くことである。構想力が遊びつつ悟性と一致することは即ち構想力が悟性の強迫の下に立たず、命令せられた概念に従はずにその表象を形成することであり、そして十分に強ひられずすべての與へられた法則からは自由に不依存的に働くことである。美的觀察様式に於ては構想力は自由で且つ合則的であり、法則なき合則的であり、目論見なくして合目的につくるのである。すべての目論見のある合目的性、すべての強ひられた合則性を拒斥することが美的構想力の性質なのである。目論見のある合則的なものは硬いから常に

反美である。イギリスの公園は自由の要素があるからフランスの硬い公園よりも美しい。判断力批判

判断力批判、第一部、第一編、第一冊、一般的補註、全集、第七巻、八七―九一頁

美と形式。

形式が固有な美的客観である。造形藝術に於ては純粹な形式は圖形に存し、音樂的藝術に於ては作曲に存する。(判断力批判、第一部、第一編、第一冊、第一四節、全集、第七巻、六九頁以下)

美と壯美とは美の世界の兩極端である。

純粹に美的の客観は自由な美である。表象せられた客観が他のものに依存せず、その觀察に於て概念を要せず、その概念によつて規定せられ完成せられないときは自由である。自由なものゝものをカントは「美的 Parerga」といひ「關係する美」とよんだ。(判断力批判、第一部、第一編、第一冊、第七巻、七頁)すべての藝術は一の理念によつてつくられる。この理念は我々の觀察に於て現實であらねばならぬ。我々はすべての藝術を美的に評價することは出来ぬ。カントの考では、自由な美の特有な領域は藝術の中に發見せられず、ただ自然の中に發見せられる。動物的自然美も依存する性質のものである。我々は動物的自然形式を評價するためには、動物又は人間の身體の型を知らねばならぬ。型が個體の中に表はれることの多ければ多いほど、美的判断は規定せられる。ここでは美の概念が完全性の概念と、美的快感が知的快感と結合する。だから自由な美の領域は特に、無拘束な、素朴な自然生活の現場に尋ねなければならぬ。自然現象が目論見がなくなればなくなるほど、或る規定せられたものを意味することが少ければ少いほど、その美

は愈々自由となり、その美的結果は純粹となる。そこで風景、非情の物が意味があることとなる。ルツソーの考もこのカントの考と一致する。そこで美と壯美とは美的世界の兩極をなす。美の領域は孤獨な、自由な、目論見なく支配する自然であり、牧歌的自然生活である。壯美の領域は道德的の意志であり、人間の理念に對する意志の奉仕である。カントの自由な美はマッシナの花嫁の中の「山の上には自由がある！。墳墓の呼吸は清新の氣に昇らず、人間の、その苦惱を伴ひて至らぬ世界は、いづこもみな完全である！」である。

第二節 依存する美

依存する美に於ては我々は美的判断を形式の完全性によつてなす。形式の完全性とは種と個との一致である。この程度には種々ある。従つてより多く美しいものがあり、より少く美しいものが出る。種が個の中に完全に現はれば現はれるほど個は美しくなる。かくして美的評價の中に種概念と客観との比較が行はれる。だから依存する美の評價は知的な趣味判断である。種は如實には現象でなくて理念である。個體に具體化せられた理念は理想である。だから我々の美的快感及び判断の程度の差はただ理想によつて可能である。この理想によつて、與へられた現象を比較するのである。美的判断の理想とは何であるか。

第三節 美の理想

種の理念は目的であり、この目的に個は對應せねばならぬ。種の理念は個の内的の目的である。目的なき現象は理想がない。風景の如きそれである。自らの外に目的を有つ現象は理想がない。手段、道具の如きそれである。自らの中に目的を有つものもほ他に奉仕する性質のものは從屬した、相對的の理想を有ちえるのみである。美的理想は美的判斷力の最高の理念であらねばならぬ。目的を自らの中に有ちそして他に奉仕するものでない客觀がある。この種の唯一の現象は人間である。だから人間のみが美の理想であることが出来るのである。美的判斷力の最高の表象は人間の理想である。自由な美は完全になれば牧歌的の自然であり、依存する美は完全になれば人間の理想である。純粹理性の理想は神であり、美的判斷力の理想は人間である。

人間の理想を規定する二つの概念の、(一)は、自己目的の理念であり、この自己目的は道德的理性の根本概念であつて、(二)は、軌範的人間的現象の表象である。カントはかかる表象を「美的軌範理念」とよぶ。この表象は經驗的には與へられず、この表象によつて經驗的なものは與へられないから理念である。この表象を生ずるものは構想力であるから美的理念である。この表象は我々の美的判斷に軌範或は規矩を與へるから軌範理念である。軌範理念を個體的にそして生き生きとせしめるために軌範理念に歸屬すべきものは特徴である。軌範と特徴とが一致しそして現實の美に貫徹する。特徴が軌範にすぎれば美がなくなつて戯畫が生ずる。軌範が特徴

にすぎれば生命なき抽象的の形態が生ずる。これは美ではなくて、正しいのであり、藝術的でなくて學術的であり、美的でなくて規則正しい。(判斷力批判、第一部、第一編、第一冊、第一七節、全集、第七卷、七七一―八二頁)

第二章 美しい藝術

第一節 藝術の概念

理想は自然的現象中には完全に現はされない。美の認識は科學でなくて批判であり、美の創作は科學でなくて藝術である。美術は理想を自然的現象中へ與へねばならぬ。美術の仕事は美的理念の完全な表現である。美は藝術の問題及び目途である。藝術は目途を懷いて仕事をするが、その作物は目途のないものとして現はれねばならぬし、評價せられねばならぬ。藝術は、構想力が表象するやうに、法則なくして合法的に、目的なくして合目的に創造せねばならぬ。カントはいふ「従つて美術の所産に於ける合目的性は、そが目論見のあるものにして、しかも目論見のあるものとして見えてはならぬ。即ち美術は、人がそを藝術として自覺してをるにしても、自然として見做されねばならぬ。」(判斷力批判、第一部、第四三―四九節、全集、第七卷、一六三―一六七頁)

第二節 藝術の分類と價值

藝術は美的理念の表現である。美的軌範理念は人間である。人間の表現形式は言語、外貌、

調音である。即ち分節、外形、調子である。言語の表現が表象、外貌の表現が形體、調音の表現が氣分と感覺とである。以上の三形式に對應する藝術は、叙述藝術が感情思想の表現、造形藝術が人體の表現、音樂が感激と氣分との表現である。叙述藝術は更に別れて雄辯術と詩術となり、造形藝術は分れて彫塑術と繪畫となる。彫塑術は感能の眞に關係し、繪畫は感能の假象に關係する。彫塑術の最近の客觀は人體、進んでは家、道具となる。即ち彫刻術、建築術、築造術はそれに屬する。造形藝術中では繪畫が最高地位にある。嚴密にいへば寫生術が最高地位にある。カントは繪畫中に庭園築造術、室の飾りつけ、壁の飾りつけ、室内道具の整頓、人間の服裝、着物の着方まで入れた。

カントは音樂と繪畫（圖形に關しない色の藝術である）とを叙述藝術と造形藝術とから區別する。叙述と形式（圖形）とは表現を直觀的ならしめる。調音と色とは向自的に規定せられたものは全く表象しないし、そして表象に關係しないで感覺に關係する。この感覺の趣味豊かな美しい遊戯は色と調音との藝術的結合によつて生ぜしめられる。我々は音樂を（音樂との類推によつて色の藝術を）調音の關係の感能的表現として評價する。この調音の關係は數學的に規定せられた秩序及び形式である。そこで音樂は全然美術として妥當する。音樂の結果は感能的の快情であるから、カントにあつては音樂はさもない藝術である。

（判断力批判、第一部、第五節、全集、第七卷、一八

音樂と繪畫。

詩と雄辯。

（三九一—八九頁）

すべての藝術中最高のもは明かに詩である。何となれば構想力が最も深く廣くその領域を占めしめるものは詩以外にはないからである。我々が藝術の價値を構想力の範圍と力とに従つて、如何に遠くそれが達するか、如何に深く人間の性質中に透入するかによつて判断するならば、詩術が第一の地位を占めるべきことは何の疑もない。これに反して雄辯は、もしそれが詩的手段で飾られるならば、偽りの藝術である。（判断力批判、第一部、第五三節、全集、第七卷、一九三頁）

詩と音樂。

言葉に最も近いのが調音であり、詩に最も近いのが音樂である。音樂は感覺の言葉である。

（判断力批判、第一部、第五三節、全集、第七卷、一九三頁）

音樂と造形藝術。

この意味に於て美術としては音樂は、造形藝術の上に位する。造形藝術中では繪畫、彫刻、建築と次第に下る。さもない藝術としてはただ構想力を以て遊び何らの規定せられた表象を示さないから、音樂は造形藝術の下に位しすべての藝術中最下位にある。音樂は感覺から不規定の理念にゆき、造形藝術は規定せられた理念から感覺へゆく。彫塑の印象はのこり、音樂の印象は瞬間的である。（判断力批判、第一部、第五三節、全集、第七卷、一九五頁）

最も大切なのは、藝術は人間の理想の見地の下におかれ、この理想の見地から區別せられるといふ根本思想である。カントは區別といふよりも聯合に重きを置いた。繪畫と園藝、音樂と

藝術に關する根本思想。

色の藝術の如きこれである。

思想遊戯は遊ぶ判断であり機智である。この場合にカントは笑の説明をする。機智は笑の場合で、我我の中に表象が起され、それが我我の期待を緊張せしめ、我我は欲求し、如何にしてこの表象の系列が完成するかを見つめる。そこへ新しい理念が加はると、それが起されてゐる表象と全く矛盾して、そのために我我の期待を裏切り、この裏切りの中に笑が存する。「笑とは、緊張せられた期待が突然に無に變ることから生ずる感激である。」我我は突然入り来るものよりは全く他のことを期待してゐたのである。この突然の欺瞞が遊びの驚きとしてきもちのよい其故に楽しい感覺の變化なのである。そこには愉快な氣散じがあり、それで我我は我我を生活の眞面目からゆつたりとさせるのである。生活の壓迫を軽くするために自然が睡眠と希望とを我我に與へたのであるとヴォルテールはいつた。カントは附加する「睡眠、希望及び笑」。

壯美と笑とは反對の感覺様式である。壯美に於ては美的快感は道德的快感へ上りゆく。笑に於ては美的快感は快い感覺の變化の中に存する。カントによつて壯美は道德的に基礎づけられ、笑は感覺的に基礎づけられる。彼は、ブルケの美と壯美とに關する生理的な理論が、美と壯美との共通な妥當を理解しえないやうにするといふので全く非難したのに、彼自ら笑の作用に於て純粹に生理的な説明をする。(判断力批判、第一部、第一編、第二冊、一般的補註、全集、第七卷、一三二頁以下。同書、第五四節、補註、全集、第七卷、一九五―二〇〇頁)

壯美と笑。

笑。

第三節 天才

藝術と天才。

藝術は如何にして可能であるか。趣味は美的判断を説明するが美的所産を説明しない。しかば藝術家的能力とは何であるか。美は藝術の目的であるが、この目的の結果ではない。藝術は法則なくして合法的に働く。用途なくして合目的に働く。藝術の従つて創造する法則は悟性法則ではなく、藝術の見本でもなく、従つてこの法則はただ内的様式の自然必然性であることが出来る。この法則は藝術家の性質である。この性質が法則を與へる。この法則は生得の感情素質であつて、藝術に法則を命ずるのである。この素質が天才である。藝術的作品は天才の所産である。藝術は自ら天才によつてのみ可能である。

天才は法則に従つて働く巧者ではなくて法則を與へる力である。天才は創造的であり獨創的である。天才の獨創性は合則的であり其故に模範的である。すべての獨創的なものは天才的ではない。惡意すらも獨創的であることが出来る。天才はその根源性に於て模範的であり見本的である。天才は模範的であり同時に完全に自然的である。天才は全く悟性や意志によつては作られないし、全く反省に依存しない。天才の性質は全く無反省であり、素朴である。天才は自然的に創造するが故にその作品は科學的でもなく道德的でもない。美的であり藝術家的である。天才はただ藝術家的に働くことが出来、そしてその作物は藝術的作品に外ならない。其故

天才は藝術の中のみにある。

にただ藝術中に天才があるので、道德や科學の中にはない。

天才の働きは模倣しえない。

概念の上に存するものは學ぶことが出来る。自然素質によつて生ぜしめられることの可能なものは學ぶことは出来ない。そこは天才の獨占壇上である。天才の創造するものは模倣によつては創造せられない。従つて學ぶことは出来ない。そこに天才と科學的頭腦との間の特殊な區別がある。天才と單なる模倣精神との絶對の區別がある。模倣精神は自ら何もものも作らないで、役立つだけである。丁度道具が仕事師に役立ち、畫筆が畫家に役立つやうなものである。カントはこの種の頭を「畫筆」といふ言葉で示した。科學の世界にも透視的な、道を開く精神が、いはゆる「大きい頭腦」がある。しかしこれは天才とはちがつてをるのである。何となれば、彼等の發見するものは學ぶことが出来、完全に理解せられ學ばれるからである。偉大な精神の一人なるニュウトンの作品に於ては學びえられない何もものもなく、彼の全發見過程は洞察することが出来、完全に理解するやうに表はれる。然るに藝術的作品の創造は全く模倣も出来ないし、學ぶことも出来ない。ホーマーはニュウトンとはちがつて理解は出来ない。カントはいふ従つて科學的な事柄に於ては最大の發見者は骨折る模倣者及び學徒からただ程度に従つて區別せられるが、これに反して、自然が美術に對して賦與した人からは特殊的に區別せられる。天才に於てはすべての美的能力、趣味、悟性、構想力が非常に生き生きと創造的方法で働

カントの天才論とフイヒテ及びシエリング。

く。しかしどうしてこれ等の能力が天才的の性質中に交ぜられてあるかは天才と同じく批判的には規定せられない。ここに、藝術の批判にとりその合理的洞察の及ばない境界がある。(判断集、第一部、第四六一―五〇節、全) (判断集、第七卷、一六八―一八三頁)

カントは嚴密に科學と藝術とを區別する。認識の最後の根據として純粹理性批判は純粹意識をとく。藝術の最後の根據として、美的判断力批判は天才を説く。フイヒテは純粹意識を哲學の原理とした、シエリングは科學と藝術、哲學と詩との區別を止揚しつつ、天才を哲學の原理とした。そこでカントの藝術原理から、自然哲學中では世界原理が生じ、自然哲學と密接に係した浪漫主義に於ては人生原理が生ずる。

第三章 純粹趣味判断の演繹

第一節 美的判断の規定根據

如何にして趣味判断が可能であるかの解決は「純粹美的判断の演繹」によつて起る。如何なる權利を以て、全く主觀的な趣味判断がすべての個人人の或は必然な妥當の一致を要求しえるか。これは純粹美的判断の演繹に於て解かれるべき問題である。

すべての美的判断に於ては主觀的表象(知覺)が快感の客觀として評價せられ、快感が我我

課題。

ア・プリオ

リな総合的
判断として
の美的判
断。

によつて客観に附加せられる。だから美的判断は総合的である。美的快感は感能的に觸發せられる感覚のやうに特殊のものではなくて、すべての他の主観に於て前提せられ、そして他の一致として妥當する。その際に我我は他の人々の判断を承認するのでもなく、我我の判断と他の人々との一致を経験することも無い。美的快感は普遍的である。この普遍性は經驗的に基礎づけられないで、すべての我我の經驗的な證明根據には依存しない。だから美的快感は人間の性質中に如實に基礎づけられ、ア・プリオリに妥當する。其故に美的判断はア・プリオリな総合的判断である。判断力批判の課題は先驗的哲學の普遍的問題、如何にしてア・プリオリな総合的判断が可能であるかの下に屬する。

快感は快不快の感情の上に存する。如何にして感情がア・プリオリでありえるか。この點に困難が存する。我我は感情によつて我我の心情状態を知覺する。知覺は、すべて内外共に經驗的であつてア・プリオリではない。知覺せられないでただ思惟せられる純粹悟性概念とは全く事情がちがふ。我我は批判的研究に於てア・プリオリな感情を學んだ。即ち道德的^〇感情である。この感情は我我の知覺へ道德性が必然に働きかける結果であつて、義務の表象によつて制約せられ、従つて普遍的に妥當する理念によつて制約せられる。美的感情は何等の概念によつても制約せられない。だから美的演繹の課題はすべての點に於て特殊的のものであり、批判の

如何にして
美的感情は
ア・プリオ
リでありえ
るか。

美的判断の
規定根據は
表象状態で
ある。

領域に於けるすべての同様な課題とは異なつてをる種類のものである。カントはいふ「單に一對象に於ける自己の快感から、その對象の概念に依存せず、この快感を、各他の主観に於けるその對象に附屬的に、ア・プリオリに即ち他人の承認なしに期待することが出来るものとして評價するところの判断は如何にして可能であるか。」(判断力批判、第一部、第三六節、全集、第七卷、一四四—一四六頁)

要點は美的快感の規定根據如何に關係する。この根據が普遍的の性質であれば美的快感もまた普遍的の性質である。美的快感は感能的な印象によつて規定せられないで客観の單なる觀察或は評價によつて規定せられる。しかもこの評價は概念によつて規定せられない。概念は判断の質料又は内容を作る。この直観はこの概念の下に包攝せられる。もし今客観の觀察が概念によつて従つて判断の内容によつて規定せられないとすれば、この觀察はただ、すべての規定せられた素材には依存しない判断形式^〇即ち判断力の形式によつて規定せられる。そこには、構想力と悟性との結合、一致があつて、その中に判断力の純粹の形式が存する。従つてもし一客観が我我にその單なる觀察によつて直接に快よいならば、そこで根據は我我の判断力の單なる形式に對するこの表象の合目的性にすぎず、表象する心情力の調和した働きに對してこの表象が適應してをることにはすぎない。即ち表象状態にすぎない。この状態中では構想力と悟性とが遊戯しつゝ一致するのである。略言すれば、美的快感の規定根據は我我の判断力の形式である。こ

の形式はすべての人の中に同一である。従つてまたそれによつて規定せられた快感もすべての人の中に同一な快の感情である。其故に美的判断は正當に普遍的妥當を要求する。(判断力批判、第一節、第三七—三八節、全集、第七卷、一四六—一四七頁)

第二節 美的或は擴張せられた思惟様式

美的感能は共通な感能である。對象を純粹に美的に評價する時は我我は同時にすべての他の人の心靈に於て判断し、或はすべての他の人の位置に於て考へる。だから美的の觀察様式は擴張せられた思惟様式である。何となればそれは單なる私の判断の境界以上に高まることであるから。すべての思惟はそれが判断中に存する限り、三つの要求を充たさねばならぬ。この三つの要求を我我は普通な健全な人間悟性の格率として見做すことが出来る。第一は「自己思惟」、第二は「すべての他の人の立場で考へること」、第三は「常に自らに一致して考へること」である。カントはいふ「第一は先入見から自由な思惟様式の格率であり、第二は擴張せられた思惟様式の格率であり、第三は首尾一貫する思惟様式の格率である。人はいふことが出来る、この格率中の第一は悟性の格率であり、第二は判断力の格率であり、第三は理性の格率である。」(判断力批判、第一節、第四〇節、全集、第七卷、一五一—一五五頁)

第四章 美的判断力の辨證論

第一節 趣味の二律背反

指定及び反指定。

趣味の規定根據は單に主觀的である。其故に趣味は個別的であり各人は彼の固有の趣味を有つ。趣味判断に於ける調和は偶然な一致として見える。その一致は概念の上に基づくけられえないし、證明によつて確立せられない。其故に趣味に就いては議論せられない。しかし人は美的印象や判断に就いて、藝術や藝術批判に就いて争ふ。若し趣味の客觀的规定根據が承認せられなければ、これは不可能であらう。感覺や感受に就いては誰も争はないが、各人は彼の美的判断を防禦し、趣味を特殊なものとする。人は趣味に就いて、二つの事を主張するであらう。即ち、趣味は單なる個別的なものであると同時に普遍妥當的であり又は普遍的に通達しえるものであること、趣味は全く軌範を有たずして、一の軌範を有つこと、趣味は概念の上に基づくとして概念の上に基づくこと、人は趣味に就いて議論せられないでして争ふことである。これ等の立言が如何なる表はし方をとるにしても、それ等は明かに指定と反指定との關係を有し、一の二律背反を形成し、カントはそこで次のやうに公式化した。即ち、
「一、指定、趣味判断は概念の上に基づくかない、何となれば、さうでなければそれに就いて論

概念の二義
と二律背反
の解決。

争せられる（證明によつて決定せられる）から。二、反指定、趣味判断は概念の上に基づく、何となれば、さうでなければそれに就いてまた決して争はれない（この判断との他人の必然的一致を要求せられない）から。（判断力批判、第一部、第五一五―五六節、全集、第七卷、二〇三―二〇五頁）

美的判断は感情に基づき、従つて概念には基づかない。其故に指定が正しい。しかし美的感情は心情力の調和の上に、即ち純粹に人間的な普遍的な心情状態或は表象状態に基づき、従つてまた美的感情は普遍的に通達的であつて單に個別的ではない。其故に反指定は同様に正しい。概念といふ語は多義である。一の他の意味に於て指定は概念をとる。一の他の意味に於て反指定は概念をとる。これ等の差異を明かにすることが美的判断力の二律背反を解決することなのである。概念は包括的な普遍的な妥當を有するすべての表象である。この表象が直観的に表はされれば、概念は規定せられる。さうでなければ、概念は規定せられない。直観の客観に就いて、經驗の制約に就いては我我は規定せられた概念を有つ。然るに、自然の合目的性に就いて、我の判断力の形式へ自然が適應することに就いて、悟性と想像との調和に就いては、ただ我我は規定せられない概念を有つ。我我が概念様式のこの差別を我我の二律背反に比較すれば、その解決は明かである。趣味判断は概念の上に基づかない、即ち規定せられた概念の上に基づかない。この意味に於て指定は正しい。趣味判断は概念の上に基づく、即ち規定せられない概念

の上に基づく。この意味に於て反指定は正しい。そこで兩立言は完全に調和して、その争は取り去られる。（判断力批判、第一部、第五七節、全集、第七卷、二〇五―二〇八頁）

第二節 合目的性の觀念論

我々の判断力の形式に對する自然の合目的性は規定せられない概念である。何となればこの合目的性はそれ以上規定せられることは出来ないから。この合目的性の規定根據はただ「人間の超感性的な基體に、人間の叡智的な本質の中に存し、このものに就いては何の概念をも有たないしまた得ることは出来ない。主觀的合目的性のこの原理は、趣味判断の二律背反を解決する唯一の可能性であつて、趣味の唯一の説明根據である。自然的合目的性のこの觀念性以外の他の原理をとるならば、趣味判断は不可能である。

趣味の原理は經驗的か唯理的であつて、趣味論は經驗論か又は唯理論かである。經驗論だとすれば、趣味は氣もちよい又は氣もちよくない感情に同じく、即ち感性的である。そこで趣味判断は感覺の如く特殊的であり、知覺判断であつてもはや美的ではない。唯理論だとすれば、趣味の原理は悟性概念か又は理性概念か又は自然的合目的性の概念である。第一の場合には趣味判断は論理的であらう。第二の場合には道德的であるであらう。この兩者の場合には普遍妥當的な認識判断となり、従つてもはや美的ではない。そこでこののはただ自然的合目的

自然的合目的性の觀念性。

趣味の原理としての經驗論及び唯理論。

性の原理である。これは客観的にか又はただ主観的にか妥當する。だから合目的性の實在論か又は觀念論かの上に基づく。實在論に基づくとするれば、自然は自らその所産を人間の觀察に快いやうにつくるといふ目論見を有たねばならないであらう。自然は自然でなくて藝術家及び藝術作品であるであらう。そこで我々の評價は自然の目的に向ふ。我々はその目的と自然の所産とを比較する。そして我々の趣味判断はもはや美的ではなくて目的論的である。

従つて趣味の唯一の可能な原理は自然的合目的性の觀念性である。ただそれによつて美的判断力の二律背反が解決せられる。趣味判断が主観的合目的性へ向ふならば、それは一面に於て單に主観的であり、他面に於て一の原理或は理念に基づきとして其故に普遍妥當的である。其故に批判的又は先驗的觀念論の諸原理があり、その原理によつてひとり理性の二律背反と矛盾とが解決せられるのである。空間と時間とが物自體の性質として妥當するならば、唯理的宇宙論の二律背反に對して何らの解決もないし、自由は考へられないし、従つてまた實踐理性の二律背反も不可解決的である。美的合目的性が物自體の性質であるならば、趣味の二律背反は不可解決的であり、趣味自身が不可能である。だから、一、空間と時間との觀念性があり、二、自然的合目的性の觀念性がある。この二つの觀念性によつて、ひとり人間の理性に於て認識、自由、趣味が可能であり、理解しえられる。この二つの觀念性の上に眞、善、美が各々自らの様式で基づくのである。

空間及び時間の觀念性、自然的合目的性の觀念性と眞、善、美。

第二部 目的論

第一編 目的論的判断力の分析

第一章 目的論の原理

第一節 客観的合目的性

自然的合目的性の原理は自然概念と自由概念とを合一した。この合一がなければ自然と自由、感性的世界と道德的世界、理論的理性と實踐的理性との對立は永久に調和しがたい。人間理性の組織がこの原理を要求し、含みをも示された。この原理自身は理論的でもなく實踐的でもない。この原理によつては我々の物の認識は規定せられず、また我々の行動も規定せられない。一般にこの原理によつては規定的に判断せられないで、ひとり反省的に判断せられる。自然的合目的性としてこの原理はすべての自由概念から區別せられる。即ちそれは全く實踐的ではない。自然的合目的性としてこの原理はすべての自然概念から區別せられる。即ちそれは全く認識の意味に於て理論的ではない。両面からのこの區別に對應するものは反省的判断力であ

る。これは第三の、悟性及び理性とは異なる、理性能力である。自然的合目的性は認識原理としては妥当しない。ただ評價の格率として妥当する。このよく規定せられた限界内で自然の主観的及び客観的合目的性の間が區別せられねばならなかつた。如何なる場合に於ても現象は合目的としては規定せられないで、たださう觀察せられるか又は評價せられるかである。この評價自身は二重のものであることが出来る。それは、現象が自らの固有の存在に關してか或はただ我々の觀察に關してか何れかに於て合目的的として妥当するかどうかに關係してである。換言すれば、現象の目的が、(現にある如く)在ることに存するか、又はただ我々によつて觀察せられることに存するかに關係して二種となるのである。第一の場合には我々は自然的合目的性を客観的のものとして評價し、第二の場合には主観的のものとして評價する。第一の場合には合目的性の妥当は目的論的であり、第二の場合には美的である。美的判断力は研究せられた。のこるものは目的論的判断力である。この批判が自然的合目的性に關する理論を、從つて批判的理論結構全體を完結するのである。先づ以て目的論的判断力とは何か、どこに自然の客観的合目的性が存するかを説明せねばならぬ。これは「目的論的判断力の分析」によつて起る。(判断力批判、第二部、卷、二二九頁—二三二頁)

第二節 客観的||形式的合目的性

圖形の合目的性。

現象の目的がただ我々に觀察せられることになれば、現象の存在はなくてただ表象或は形式がある。その表象或は形式を我々は合目的的に評價するのである。美的合目的性は實に主観的そして其故に純粹に形式的である。同様に形式的であるが主観的でもなく從つて美的でもない合目的性がある。それは大いさ、數、圖形、圓周、拋物線、圓錐曲線などで、前三者は數學的の認識並に數學的問題の解決に役立つし、後三者は主要な幾何學的問題の一群の解決をして容易且つ確かにする。この點に於てこれ等の形は勿論合目的である。その合目的性はその形式の中に存する。事實形式的であるが、しかし全く美的ではない。

圖形の充たす又は圖形の作られた目的は單なる觀察ではなくて問題の解決である。圖形の助けで或る種の洞察をえるために、圖形は合目的的である。圖形の合目的性は知的であり、其故に客観的である。我々はここに、客観的にして同時に單に形式的な合目的性の例を有つ。人が數學的圖形の美を云云するならば、このいはゆる美は美的の意味ではなくてただ知的の意味で理解しなければならぬ。數學的合目的性は美的でもなくまた目的論的でもない。數學的圖形は自然現象でなくて構成である。圖形の全存在はその形式である。我々はこの形式を作りそしてそれと共に同時にその合目的性を作る。この合目的性は客観的である。何となれば、それは構成せられた量の性質中に存するから。しかしそれは自然的ではない。何となれば、數學的量には自

圖形の合目的性は客観的、形式的であるが、美的、目的論的ではない。

然的な（空間を充たす）存在が缺けてゐるから。圖形の合目的性は構成せられた、即ち直觀的に作られた概念にすぎない。（判断力批判、第二部、第六二節、（全集、第七卷、二三二―二三七頁））

第三節 客觀的の内容的合目的性

従つて我我が目的論的觀察様式に於て客觀的の意味に於ける自然的合目的性に就いて云云するならば、我我はその下に數學的合目的性を理解することは出來ずとして一般に、單に形式的な客觀的合目的性を全く理解することは出來ない。單なる量と區別せられる自然的存在は内容的である。客觀的の意味に於ける自然的合目的性は、單に形式的ではなくて、内容的である。換言すれば、ここに問題となるのは、合目的性の原理に従はなくては評價しえないやうな存在を有する自然現象である。すべてこの自然的存在は結果である。若し存在が同時に目的であるべきならば、存在の原因は結果の表象によつて規定せられる。そこには結果の理念がある。この理念なしには原因は決してかかる現象を生じえなかつたらう。さて問題は、我我が目的行動の原因の結果として評價するやうに餘儀なくせられる如き存在を有する現象があるかどうかである。

自然中にある或るものが目的行動の原因のために存在すると判断せられるならば、現象はその内容的存在に従へば目論見づけられたものとして妥當する。しかしまだ明かでないのは、

効用性及び有用性。

客觀的な自然的合目的性は内容的である。

何が現象自身と共に目的づけられるか單にその存在のためかどうかである。も一つ明かでないのは、物がその存在をよつて充たす目的は單に物自身の中に存するか、或は物の外に他の物の中に存するかどうかである。以上の二つの場合に物の存在は合目的的として妥當し、従つて物の合目的性は内容的として妥當する。しかしこの二つの場合は區別しなければならぬ。第一の場合には物は全くそれ自身の存在外には他の目的を有たない。この目的は物自身の中に存し、物の客觀的及び内容的合目的性は内的様式のものである。他の場合に於ては、物は他の物のためめに存する。物は他の物にその存在によつて役立ち或は有效である。物の特有な目的は物の外に存する。物の客觀的及び内容的合目的性は外的或は相對的のものである。物は人間のための或は他の自然物のための手段である。物の人間に關係する合目的性を我我は「効用性」とよび、物の他の自然物に關係する合目的性を「有用性」とよぶ。この二つの他のものに對する合目的性はその物の發生と存在自身とは全く偶然である。かかる偶然な合目的性は決して必然な目的論的判断を基礎づけえない。人は物の自然的効用に就いて各種の反省をなすことが出来る。しかし物自身の性質は我我をして目的論的様式のかかる判断に至ることを餘儀なくしなす。我我の問題とする物の合目的性は單に形式的なものでなくて内容的なものであり、外的のものでなくて内的のものである。容易に理解せられることは、我我が外的の合目的性を追及す

問題となる
は内的、内
容的なる合

目的性である。

ば、すぐに自然観察一般が止んでしまふことである。外的の合目的性の場合には一物は手段で他物が目的である。その他物はまた或る他物の手段で、或る他物が目的である。かくして一つの連鎖が出来、遂には如何なる本質がすべての他の目的であつて何もの手段でもないかといふ問題に到着する。即ち何が創造の終局目的であるかである。この疑問は、物の效用を同時に物の發生根據として評價するためには是非答へなければならぬものである。しかしこの疑問の解決は創造計畫の洞察に等しく、自然観察の限界を超え、従つて目的論的判斷力の彼岸に存する。(判斷力批判、第二部、第六三節、(全集、第七卷、二二七―二四一頁))

だからもし我々が目的論的觀察様式から數學的圖形の形式的合目的性と効用的使用の内容的合目的性とを除外すれば、のこるものはただ内的様式の内容的合目的性である。内容的合目的性は、現象がその存在に従つて合目的的として評價せられることを欲することを意味する。内的合目的性は、現象の存在が自ら以外には何等の他の目的を有たないことを意味する。其故に目的論的觀察には次の如き現象が對立する。その現象に就いては我我は、自然がその現象を機械的でなくて目的行動的原因から生ぜしめたと判斷せねばならぬやうな現象が對立するのである。自然が作るものは自然所産であり、自然の目的づけるものは自然目的である。従つて、問題となるのは自然目的として評價せられることを欲する自然所産であり、目的としてののみ可

目的論的に觀察せられる現象。

原因と結果との同在。

能であり又は現はれる物である。

物は目的としてのみ可能である。即ち物の存在は同時に目的づけられつつ結果づけられる。結果はこの場合にはただに繼起でなくて同時に原因の目的である。結果は原因の中に衝動として現實であり、衝動はその結果の様式を規定する。同一の本質がここでは同時に原因であり結果である。現象が自ら目的づけられるならば、その現象はそこで自らの原因であり結果である。自然の内的合目的性の表象、自然目的としての物の表象は我我をしてこの概念に至らしめる。しかし、或るものが自ら結果づけられることは如何にして可能であるか。その例は植物の成長の場合である。(判斷力批判、第二部、第六四節、(全集、第七卷、二四一―二四四頁))

第二章 目的論の客觀

第一節 自然目的としての自然所産

自然中に於けるすべての物はその原因を有つ。この原因は他の物であるか又はその物自身の中に存する。その物の存在は同時に結果をつくる。第一の場合には原因は機械的であつて、他の場合には目的行動的である。機械的原因は動力因 (*causa efficiens*) であつて、目的行動的原因は究竟因 (*causa finalis*) である。だから二重の因果性があるわけで、即ち動力因の體系と

動力因及び究竟因。

究竟因の體系とである。第一種の體系の様式による因果關係は效力結合 (causa effectiva) であり、第二種の體系の様式による因果關係は目的結合 (causa finalis) である。効力的な因果關係に於ては現象は他の現象によつて生ぜしめられ、然るに有目的な因果關係に於ては動力的な原理が創造する結果の表象又は理念である。だから我我は動力的な原因をまた實在的なものとよび究竟因を觀念的なものとよぶことが出来る。世界中に活動する原因はすべて兩者の中の一つである。即ち實在的であるか又は觀念的である。

人間の藝術
所産の例。

如何にして結果が同時に原因でありえるかは、人間の藝術所産に於て甚だ容易に理解せられる。結果の表象又は理念は原因である。

結果の理念
は全體の概
念である。

我我の問題とするのは人間の藝術所産に就いてではなくて、觀念的原因の自然所産に就いてである。原因は結果の理念によつて規定せられ、この理念は全體の概念であり、表象の絶對的統一である。この統一が現象に屬するすべてのものを自らの中に包括するのである。全體の概念が現象に原因的に基礎に存するならば、物のすべての部分は全體の概念によつて制約せられ、そしてただ物が全體に關係するので可能である。どの部分も他の全部に依存し、すべての他の部分と全體の概念に於て結合する。すべての部分が共同に全體を生ぜしめ、そして其故にすべての部分は徹底的相互性或は相互の因果性に於て存する。

第二節 有機組織せられた自然所産

全體の理念の下に於て諸部分が全體を共同に生ぜしめるとすれば、それによつて諸部分の關係が規定せられる。どの部分も他の部分に依存するから、各部分は他ののこりのすべての部分によつて存し、従つて各部分は他の部分の原因及び結果である。其故にすべての部分は相互作用の關係即ち相互性の關係に於て存する。各部分は他の部分と共同して全體を生ぜしめ、従つて全體の手段であり、そして其によつて同時に他のすべてののこりの部分の手段である。各部分は單にすべての他の部分によつて存するのみでなくまたすべての他の部分のため存する。其故に諸部分の關係は目的相互性であり、この中に於ては各部分は他の部分の道具をなす。要するに、これ等の部分が共同して全體を生ずるとすれば、それによつてまた自らを對立的に生ぜしめるのである。各部分はすべてののこりの部分との關係に於て單に道具でなくて生ぜしめる機關である。一物の諸部分が相互的に生ずるとすれば、我我は物に就いて、そは自ら自らを組織すると判断せねばならぬ。自ら自らを組織する本質、組織せられた自然物體がある。それを我我は自然の内の合目的性の原理に従つて評價するやうに餘儀なくせられるのである。そして觀念及び自然的原因によつて生じたと考へるのである。内の合目的性の原理から生ずるものは生きた自らを自ら組織する本質にすぎない。そしてそこには我我に向ひ來るものはかか

る現象である。何となれば、我我はその現象を内的合目的性の反省原理に従つて評價せねばならぬからである。

第三節 自然所産及び藝術所産

藝術所産は合目的であり、すべてのその部分に於て全體の理念によつて規定せられるし、その部分の各々はすべての他ののこりの部分と關係し、合目的に結合せられる。しかし自ら自らを組織しない。その部分は機關ではない。諸部分は互に制約するが相互に生ぜしめられない。然るに、自然の生活體の如く、自ら自らを組織する物體をば、我我は單に機械的原理から説明することは出来ないし、その現象をひとり運動能力から導き來ることは出来ない。その力は生成的であり、表象的であり、成形的であり、形成する、増殖的に形成する力である。藝術の比論は不十分であつて、この現象の特徴即ち自己組織を全く説明しない。

國家の比論はよくあてはまる。國家は各個人をただに部分 (Teile) として附屬せしめるばかりでなく、成分 (Glieder) として秩序立てる。國家は國家機械ではなくて、國家有機體である。この有機體中では各個の公民は同時に全體の手段であつて目的である。カントはこの場所ですランス革命を機械的の國家本質から有機的の國家本質への徑路であるとして示し、國家組織の試みとして示す。この國家組織はすべての成分に於て政治的意味に於ける全體の理念を實現す

生活體。

國家と生活體。

る。シルレルは人間の美的教育に關する彼の手紙の初めにこの思想を徹底せしめた。恐らくシルレルに判斷力批判中のあの補註が最初の刺戟を與へたのであらう。(判斷力批判、第二部、第六五節、全集、第七卷、二四四—二四八頁、二四七頁補註)

第三章 目的論的判斷の妥當

カントが目的論的判斷力の主題としたのは、有機組織する自然及び生活體である。反省的判斷力は二つの概念、即ち美と生命とに關係する。美は美的判斷力に屬し、生命は目的論的判斷力に屬する。カントの最初の思想の一つが、批判哲學の十分な光の中に入り込む。その考といふのは、自然中では生命は機構でなくて組織であること、組織は物質の動力からは十分には説明せられないことである。カントは生命の概念を機構から區別して規定し、別置せねばならなかつた。彼の哲學に於ける目的論的原理の使用に關する一論文に於て、目的行動の原因は生命の説明のためにおかれねばならず、しかし、盲目的なものとも又は知的なものとも規定せられることは出来ないことが示されてゐる。目的行動的自然力に關する判斷は全く規定的ではなく、従つてただ反省的でありえるのである。この判斷は認識としては不可能であるが觀察としては必然である。この理論は目的論的判斷力批判の主題である。

有機組織する自然に對する目的論的判斷の妥當。

目的行動的
な力の規定
根據は何
か。

批判的の規定はこの點に於て最も大きい困難を有つ。自然的合目的性の概念は甚だ用心深く取扱はれることを欲し、そしてそれを両面から齎らす斷崖の間を用心深く舵をとらねばならぬことを欲する。自然に於ける生命は組織であり、その組織の構造は内的合目的性であり、組織の原因は目的行動的の力である。如何にこの力は規定せられるべきか。物質に内蔵するものとしてか又は内蔵しないものとしてか、自然的の力としてか又は超自然的の力としてか。もし我が目的行動的の力を物質に歸屬せしめるとすれば、物活論即ち「すべての自然哲學の死」に陥る。もし物質の外にそして其故に自然以上におくならば、有神論に陥る。そこで自然的合目的性の評價はもはや目的論的でなくて神學的となる。自然生命はもはや自然所産でなく、神の藝術所産となる。即ち自然觀察の限界をこえる表象となるのである。

目的論的觀察は物活論であつてもならないし有神論であつてもならない。しかも兩者の中の何れかであらねばならぬかのやうに見える。目的論的觀察は自然觀察であることを欲する。其故に有神論的原理に陥らないやうに心掛ける。何となれば目的論は有神論ではないから。しかしまた物活論であつてはならぬ。これは自然哲學を禁止する。物活論と有神論とは避けねばならぬ斷崖である。げにこの點に批判の困難が存する。のこるものは何か。目的論的判斷力はただ自然に、即ち經驗に關係し、そして現象の領域に止まるが、自然認識たらうとしないで（す

目的論的判
斷力は自然
評價の格率
としてのみ
妥當する。

物の内的合
目的性とし
ての組織は
不可認識的
である。

れば物活論となるであらう、ただ自然觀察たらうとすること、目的論的判斷力はその原理を、規定する自然概念と僭稱しないで、自然評價の格率として宣明することとの二つである。目的論的判斷力は目的行動的の力の性質に關する疑問を全く觸れずそのままにおく。働く力は物質的の力であるか神的の力であるかには答へず、ここに實行せられるのは目論見のある目的か目論見のない目的かにも答へない。全く規定的には態度をとらないで、單に反省的に態度をとるのである。そこで目的論的判斷力は自然觀察内に止まり、形而上學的になることはない。その判斷に於て神學的でなくて、また物活論的でもない。目的論的判斷力が自然の儉約、賢明、用意周到、善行等に就いて語るにしても（これ等の表現はみな合目的性の概念を示している）といふ言ひ表はしたものである、これ等の表現に獨斷的の印刻を與へようとはしないで、それでただ現象を評價しようとするが、原理を規定しようとはしない。（判斷力批判、第二部、集、第七卷、二四八―二五八頁）

物の内的合目的性としての組織は可認識的ではない。この批判的洞察と共に目的論的觀察様式は物活論と有神論とを避ける。しかしこの不可認識性自身への洞察は目的論的評價によつて制約せられる。有機體が内的に合目的でないならば、單に機械的であるならば、有機體は完全可認識的であらう。そして、何故に我が有機體を機械のやうに作ることが出来ない

かといふ何の根據もないであらう。余に質料を與へよ、然らば余は汝に一の世界をそれから建築するであらう」といふ語は生活體にも適用しえられるでもあらう。生活體は自ら自らを組織するから、我我は生活體を作ることとは出来ないし、完全に認識することも出来ない。カントはいふ「何となれば人はただ、概念に従つて自らつくりそして生ぜしめるだけ完全に洞察するからである。」認識することは産み出すことである。この語は批判哲學から起り、そして後の自然哲學が模倣していつたよりも既に古いものであつた。(判断力批判、第二部、第六八節、全集、第七卷、二五八頁)

自然中の生命は組織として又は内的合目的性として考へられそして評價せられる。其故に、アリストテレスが最初捕捉して哲學のために得たところの最大原理はカントによつて再び發見せられ批判的に正しくせられた。この正當化は同時に制限である。その原理の批判的妥當に於て、その原理は評價の格率として、經驗の單なる統制するものとして現はれる。組織する、理念によつて行動するそして活動的な自然の考が批判的の限界を離れ、反省格率の中庸の位置をすてそして世界に絶對的の原理として現はれるならば、カントの目的論的判断力批判からシェリングの自然哲學が生ずる。美的判断力批判はシルレル及びその後の美學に對する出發點をなし、目的論的判断力批判はシェリング及びその自然哲學への出發點をなす。

「組織の原理と機構の原理とは如何に關係するか、これに答へるものは目的論的判断力の辨證論である。」

目的論的判断力批判よりシェリングの自然哲學へ。

論である。一般に目的論的觀察と物の認識とは如何に關係するか、これに答へるものは目的論的判断力の方法論である。

第二編 目的論的判断力の辨證論

第一章 判断力の二律背反

第一節 機械的及び目的論的説明様式

カントは自然科学の形而上學的基礎中に、物體の形式並に運動現象はただ外的な又は機械的な原因によつて認識せねばならぬと説いた。彼は、目的論的判断力批判中に、有機體はただ機械的原理によつては評價せられることは出来ないといつた。ここに二つのちがつた原理、従つて二つの互に矛盾するやうに見える判断力の格率がある。そこでこの矛盾が「判断力の二律背反」を形成する。第一の格率は「物質的な事物及びその形式のすべての産出は單に機械的原理に従つて可能であると評價せられねばならぬ。」であり、第二の格率は「物質的自然の或る所産は單に機械的原理に従つて可能であると評價せられることは出来ない（それ等の評價は全く他の因果法即ち究竟因の法則を要求する）」である。(判断力批判、第二部、第六九—七〇節、全集、第七卷、二五九—二六一頁)

矛盾的に見える判断力の二格率。

指定及び反
指定の主
張。

第一の説明様式は物理的又は機械的説明様式であり、第二のものは目的論的説明様式である。後者は藝術の模範によつて技術的といふことが出来る。上述の二律背反中、指定は第一説明様式の徹底した獨特の妥當を主張し、反指定はこの妥當を否定して、有機體には他の評價を要求する。

二律背反の
假象。

この二つの格率が同一の判断力に就いて妥當するとすれば、二律背反は解決せられない。ちがつた判断力に就いて妥當するとすれば、即ち第一は規定的判断力に就いて、第二は反省的判断力に就いて妥當するとすれば、二者の矛盾は全く二律背反とはならないで、ただその假象を有つ。二原理は何らの争をしなす。

不可能な矛
盾の場合。

二主張が我我の判断力の格率として見做されずに、我我の認識能力とは全く關係なく物自身の性質に就いて妥當すべきであるとするれば、即ちもし二原理が證明せられるならば、二律背反は解決せられない。もし證明することが出来ないとするれば、そこで我我は不可能な矛盾を有つてをるが、全く二律背反を有たない。

第二節 二律背反の假象及び解決

二種の判断

だから以上の二律背反を解決し又はその單なる假象を證明するためには、二律背反の二立言が獨斷的ではなく、批判的にとられねばならぬ。即ち我我の認識能力に關係せしめられ、我我

力。

の理性から知的に二立言が根源することが吟味せられねばならぬ。二立言は物の原理ではなく、判断力の格率である。そこで二立言の妥當する判断力の種類を區別しなければならぬ。指定は規定的判断力に妥當し、反指定は反省的判断力に妥當する。(判断力批判、第二部、第七〇節、第二六三頁以下)

二立言の獨
斷的理解は
二律背反を
なさない。

我我が二立言を獨斷的にとれば、二立言は物體の説明様式又は評價様式に關することなく、物體の發生様式又は創造様式に關係する。二立言はもはや格率ではなくて自然法であり、この自然法は物體の現象と物體の經驗とに依存しないで妥當するのである。そこで上述の二立言に於ては矛盾する争がある。一方が真ならば他方は誤りである。この二立言はこの場合に妥當しない。何となれば、物の根源又は原根據は決して經驗の客觀とはならないから。そこでこの兩主張の何れも可證明的ではない。従つてまた二者の矛盾は真に全く二律背反ではなく、ただ妥當しない二立言の矛盾である。カントはいふ「理性はこれ等原則の一方並に他方を證明することとは出来ない。何となれば、我我は事物の可能性に關して單に自然の經驗的な原則に従つては全くア・プリオリな規定原理を有つことが出来ないからである。」(判断力批判、第二部、第七〇節)

問題の二律背反は經驗の自然法又は原理の間には存しないで、判断力の格率の間に存する。この二律背反は物質的な物とその形式との發生様式に關しないで、ただそれ等の説明様式に關係

説明様式と

して考へら
れて、二律
背反は成り
立つやうに
見える。

物とその形
式の發生様
式が可認識
的か否かの
場合には二
律背反とな
らぬ。

認識原理及
び反省原
理。

する。指定は機械的説明様式の徹底的妥當を主張し、反指定は目的論的説明様式の有機體の上に制限せられた妥當を主張する。さて兩主張は正しく妥當するから、もし反指定が指定の肯定するところを否定するならば、この二格率の間には解くべからざる二律背反があるであらう。もし指定が、物質的な物とその形式の機械的發生のみが可認識的であることを主張するならば、例へば目的行動の原因からの創造の如き、その發生の他の様式は不可認識的であると主張することになる。もし反指定が、目的行動の原因から有機體の發生することが可認識的であることを主張するならば、そこで指定と矛盾することになる。しかし、それは二律背反をなさぬ。何となればこの場合には指定が正しいから。

しかし反指定は自然中の目的行動の原因の可認識性を主張しない。むしろ明かに否定する。反指定の目的論的説明様式は全く機械的説明様式と同一の妥當を要求しない。嚴密にいへば、反指定は説明のための規則を一般に與へないでただ有機體の評價のための規則を與へる。だから認識原理ではなく反省原理である。従つて規定的判斷力の原理ではなくて、反省的判斷力の原理である。この二種の判斷力を區別しなければ、二つの原理の中に解くべからざる争が生ずる。カントはいふ「従つて眞に物理的（機械的）説明様式と目的論的（技術的）説明様式との格率間の二律背反のすべての假象は次の事の上に存する。即ち人が反省的判斷力の原則を規定

反省的判斷
力の原理。

自然目的の
概念。

的判斷力の原則と混同しそして反省的判斷力（これは單に主觀的に特殊の經驗法則に關して我の理性使用に對して妥當する）の自律を、規定的判斷力（これは、悟性によつて與へられた「普遍的又は特殊の」法則へ向はねばならぬ）の他律と混同することの上に存するのである。」
（判斷力批判、第二部、第七一節、全集、第七卷、二六四頁）

自然哲學と判斷力批判との間のすべての争、機械的説明様式と目的論的説明様式との間のすべての争は、もし判斷力批判が反省的判斷力の原理として表はれるならば、避けられる。この原理は、(一)、有機體の機械的發生の可能性を否定しないで、ただ有機體のかかる發生様式の不可認識性を主張し、我々の悟性の組織から説明する、(二)、組織する又は目的行動的な原因の可認識性を全く主張せず、むしろ否定しそして合目的性の原理をただ有機的な自然形式の評價に使用する、(三)、従つてこの原理を單に經驗の事實に適用しそして實に構成的の原理としてではなく、統制的の原理として即ち觀察の規矩として適用する。（判斷力批判、第二部、第七二節、全集、第七卷、二六四―二六七頁）

嚴密な意味で自然科學が理解せられれば、自然目的の概念は「自然科學に於ては他人」であり、そして何時まで經つても他人である。自然目的の概念の使用が經驗の領域をこえるのは、有機體及び物質的なものの根源に就いて、即ち創造原力そのものに就いて目的論的に考へるときである。我我は有機體の機械的發生を理解することが出来ない。根據は我々の悟性の組織の

中に存し、結論は、有機的自然の現象及び形式を目的論的に評價するやうに餘儀なくせられるといふことである。しかし我我は有機體の並に物一般の根源を目的論的に規定することも出来ないし又は確立することも出来ない。すべてのこれ等の試みは異なつた、互に矛盾するとして不適當な體系に導く。

目的論的判斷力の辨證論がなしとげた二點は次の通りである。第一、目的論的評價の必然性を基礎づけるためには、我我の悟性が有機體を機械的に説明すべき手段を有たぬことが示されねばならぬこと、第二、目的論的評價の限界を確かにするため、そしてその道を誤つた用途に向けないためには、自然の目的及び目的行動的諸力に就いてのすべての體系が不適當であり、そしてそれ等の期待するものを成就しないことが示されねばならぬことである。

第二章 獨斷的目的論の諸體系

第一節 説明すべき事實

有機體が我我に合目的的として組織せられて見えそして我我がそれに従つて有機體を判斷するといふことは經驗の事實である。この事實は説明しなければならぬ。この事實は自然自身の組織から生ずるか、又は我我の悟性の組織から生ずる。第一の説明のすべての試みが無益だとす

目的論的辨
證論の成就
した二點。

れば、のこるものはただ第二のものである。もし、物の創造する原因に就いてのすべての可能な體系が、如何にしてあの合目的な自然形象の不隨意な假象が、又はその自然形象の我我の必然な表象が生ずるかを基礎づけることが出来ないとし、この事實をばむしる説明せられずに、不可説明的にのこすならば、これ等の獨斷的理論はすべて缺けるところがある。我我はこれ等の體系は如何なる種類のものであるか、それ等はその課題を解決するかどうかを見よう。

第二節 自然的合目的性の觀念論及び實在論

自然自身が合目的の所産の現象を作るべきならば、自然の力は目的行動的又は目的類似的に働かねばならぬ。そして自然に一の技術が歸屬せしめられねばならぬ。この技術は目論見あるものか又は目論見の無いもの、計畫的か又は盲目にして計畫なきものである。第一の場合には自然自身が目的を有つ。この目的を自然がその所産の中に實現するのである。これに反して他の場合には、自然は全く目的を有たない。だから自然の所産はまた現實的には合目的に組織せられないでたださう見えるのである。この合目的性は自然の打算には關しないで、觀念的な又は單に表象せられたものである。自然目的及び目的行動的の自然力の概念の上に「自然の合目的性の實在論」の體系が立ち、盲目にそして計畫なく敢行する自然力の概念の上に「自然の合目的性の觀念論」の體系が立つ。

自然的合目
的性の實在
論及び觀念
論。

因果性の體系の論駁。

盲目な並に目的行動的な、自然の中に活動する力が物質的としてか又は非物質的としてか見做されることが出来るとすれば、第一の場合には自然の中に活動する力は「物理的な根據」を有ち、第二の場合には「過物理的な根據」を有つ。だから兩體系の各々は物理的か又は過物理的の種類であるであらう。物質の盲目な自然力が許されるならば、それは運動する自然力と一致する。そして世界中には普遍的な自然機構の因果性と法則とがあるばかりである。自然の所産中に統一、關係、合目的性が現はれるのは、この前提の下では偶然の作として妥當せねばならぬ。其故にカントは自然的合目的性の觀念論の物理的體系を「因果性」の體系として示し、それを徹底せしめたものを原子論者の理論、特にデモクリトスとエピクロスとに見る。

これに反して、盲目な力が世界の原根據に關係せしめられそして悟性と意志なき唯一の原質に歸屬せしめられるならば、原力の統一からまたすべての物の徹底的統一と秩序とが生ずる。この統一と秩序とが一致及び合目的性として現はれる。この關係をつくるものは偶然ではなく世界の盲目に敢行する必然性即ち運命である。だからカントは觀念論のこの過物理的體系をまた「宿命性」の體系とよびその代表者をスピノザとした。しかしこの甚だより古い理論の建設者としたのではない。同様に實在論の物理的及び過物理的體系がある。その物理的なものは目的行動的な力を物質の中にあき、そして物質を生きさせた精神のある本質と考へる。その過物理的

宿命性の體系。物活論及び有神論。

なものとは目的行動的な力をすべての物の絶對的な原根據に關係せしめそしてその原根據を人格的の知的な世界建設者と考へる。實在論の物理的體系は世界精神の觀念の上に存し、過物理的なものは世界創造者の觀念の上に存する。前者は「物活論」であり、後者は「有神論」である。上述したところを表解すれば次の通りとなる。



(判斷力批判、第二部、第七二節、全) 集、第七卷、二六四—二六七頁補註)

第三節 上記四體系の論駁

原子論者の見解に従つて、世界中にはただ物質の盲目な力が働くならば、自然の技術は自然の機構と一致する。そしてそこからは自然所産の合目的な組織はほとんど生じない。かかる合目的性の單なる假象がただ偶然によつて生ずる。だから因果性の體系は、説明せられるべきことを説明することが出来ない。即ちこの假象の必然性を、換言すれば、我々の目的論的表象様式の必然性を説明することが出来ない。(判斷力批判、第二部、第七三節、全集、第七卷、二六七頁以下)

因果性の體系の論駁。

スピノザの理論に従つてすべての物が實體の絶對的統一から又は非人格的な原質の絶對的統一から必然に生ずるとすれば、それ等の物は、現にある物以外ではありえない。それ等の物は目的を充たすこともなく誤ることもない。従つて一般に全く目的を有たない。なほまた合目的的な假象を基礎づけない。この體系は物の關係と統一とを説明するが、物の合目的的一致又は結合を説明しない。何となれば、本體論的統一は目的統一ではなく、そはこれを説明しないから。だから宿命性の體系は因果性の體系と等しくその課題を解くことは出来ない。(判断力批判、第二部、第七節、第八〇節、第八五節、全集、第七卷、二六八—二六九頁、三〇〇—三〇一頁、三二二頁以下参照)

物活論の論駁

物活論は問題の事實を説明することが出来ない。何となれば、その説明根據は無であるから。この根據は生きた物質が生かされた物質である。生きた物質は不合理な概念である。何となれば、無生命性(惰性)又はすべての内的な目的行動的な原因をとり去つた性質が物質の本質に歸屬するからである。生かされた物質は空虚な概念である。この概念は説明者の誤つた圓から生ずる。物質を有機體の創造根據として考へるために、人は生きた個體の性質を全體の物質の上につしそして物質を生かされたものとして表象する。

有神論の論駁

もし有神論がその假定を基礎づけることが出来れば、即ち有機體の機械的發生の可能性を論駁することが出来れば、有神論は建築的の悟性即ち知的なそして目的行動的な原質の假定によ

つて合目的的な自然所産の實在性を理解せしめるであらう。しかし物一般の根源は不可認識的である。そこで我々の規定判断力は生活する物の機械的根源の可能性を肯定することも出来ないしまた否定することも出来ない。だから有神論は、そが創造の必然性を有機體の物理的發生の不可能性によつて基礎づける限り、獨斷的、従つて欺瞞的の體系である。この體系は我々に問題の事實を説明することの出来ないのは原子論的、汎神論的及び物活論的見解と一般である。目的論に於ける有神論に適當な意味に於ては規定判断力は決定することは出来ないで、ただ反省的判断力が決定することが出来るのである。有神論は獨斷論的體系としては妥當しない。有神論の妥當するところのものは目的論的判断力の方法論で證明するであらう。(判断力批判、第七三—七五節、全集、第七卷、二七〇—二七一頁、二七一—二七三頁、二七三—二七七頁)

第三章 目的論の基礎づけ

第一節 客觀的基礎づけの不可能性

自然と物の發生に就いて(獨斷的)に判断する體系は何れも、何故に物の組織が特に有機體の組織が合目的にあるやうに見えるかを理解せしめない。「因果性」の體系と「宿命性」の體系とを固持するならば、そこでこの假象は根據なく幻想的で従つて必然的ではない。物活論を

固持するならば、この假象はその説明根據と同じく無である。従つて根據に於て不可能である。有神論を固持するならば、この假象は必然である。何となれば物は建築的な悟性の目論見によつて作られるべきであるから。しかし物自身はもはや自然所産ではなく神の藝術所産である。我我の問題とするところは或る種の自然所産の合目的性の必然なる假象である。人が我我に、この問題に就いて假象が必然性の性質を又は物が自然所産の性質を失ふやうに答へるならば、我我は前も今も同じ賢さである。(判断力批判、第二部、第七四節、全集、第七卷、二七三頁)

第二節 主觀的根源の必然性

この説明の唯一の可能性は批判的である。何故に我我は有機的な自然所産を合目的として見做さねばならぬかの根據は物の性質中に求められないで、我我の理性の組織中に又は我我の認識能力の性質中に求められねばならぬ。我我は生活體の機械的根源の可能性を拒まない。ただかかる發生の可認識性を拒む。我我は可認識性を一般に拒まないで、ただ我我の認識能力の側から拒むのである。もし我我が、生活體の發生及び組織を機械的に説明することが出来るならば、我我はそれに就いて目的論的に判断するやうに餘儀なくせられないであらう。

従つて、我我が生活する物を自然目的として觀察することの根據は、それ等を機械的自然所産として認識することの我我の不能力の中に存する。そしてこの不能力は、我我が時を経るに

我我の認識能力の側から有機體の機械的發生と組織との可認識性を拒む。

正しい目的論の根據は我我の認識

不能力である。

直覺的悟性の本質。

従つて進歩する認識で離れえる缺陷ではなくて、人間の悟性の性質と特性とが、我我は有機的自然的事實を機械的所産として認識することは出来ないで經驗自身のためにそれに就いて目的論的に判断せねばならぬことを、自らと共に持ち來すのである。カントはいふ「即ち、我我が有機體及びその内的可能性を單に自然の機械的原理に従つては決して十分に知らないし、まして説明することは出来ないことは全く確かであり、そしてげに、人が大膽にも、かかる企圖をなし又は希望することだけでも人間にとつては不合理であるといふことをいふことが出来るほどに甚だ確かである。」「全く如何なる人間的理性も(我我の理性の性質に似てをつたが程度上なほ甚しくすぐれた如何なる有限的理性も)一片の草の産出だけでも單に機械的な原因から理解することを希望することは出来ない。」(判断力批判、第二部、第七五節、第七七節、全集、第七卷、二七六―二七七頁、二七八頁)

第三節 人間的又は推論的悟性の特質

批判哲學の根本理論は次のことを教へる。即ちすべての人間の認識は二要素即ち直観と概念とから成り立つこと、直観は概念がなければ盲目であり、概念は直観がなければ空虚であること、すべての認識判断では直観の能力と概念の能力とが共働するが性質はことなること、直観の能力は感性であり、概念の能力は悟性であることを教へる。我我の悟性は單に概念の能力である。ただ思惟するのであつて直観はしない。だから人間性質の知的組織中には全く直観する

判断力批判

又は直覺する悟性はない。直觀する又は直覺する悟性が他の本質中に又はそれ自身に不可能であるとは主張せられない。又かかる悟性が我我の中にあるとは主張せられない。悟性は思惟する、即ち概念を作り、形成する。だから直覺的の悟性は、その思惟するものを同時に直觀せねばならぬ。その概念は直觀せられた客觀である。即ちその概念は現實の、單に可能であるばかりではない對象を表象する。思惟と直觀との區別もなくなり、またすべての單なる可能性と現實性との區別もなくなる。だから直覺的悟性は現實的客觀以外の他の客觀を全く有たない。

(判斷力批判、第二部、第七六節、補註、全集、第七卷、二七七—二七九頁)

人間の悟性は直覺的悟性ではない。客觀はただ直觀に於て與へられ、概念によつては與へられない。客觀は我我には知的直觀によつては與へられないで感性的直觀によつて與へられる。だから我我は可能性と現實性とを區別しなければならぬ。我我の直觀に於ては或るものが與へられる。その物に就いては我我は全く概念を有たない。そして我我の悟性に於て或るものが思惟せられる。そのものは直觀に於ては存しない。我我にとつて現實的な客觀がある。この客觀の可能性を我我は理解しない。そして我我にとつて可能な又は思惟しえられる客觀がある。この客觀の現實性は我我には明かではない。我我の悟性が直覺的であるとすれば、睿智的の客觀はまた直觀せられたとして可認識的なものであるであらう。物自體は我我にとつてただ次の理由で

可能性と現實性との區別の必要。

推論的悟性。

不可認識的である。何となれば、人間の悟性は直觀するのでなくて單に思惟するからである。

我我の直觀と概念とは同一ではないから、我我は我我の直觀を我我の概念の下に、特殊を普遍の下に包攝しつつ、初めて兩者を一にし又は結合せねばならぬ。だから我我の認識する働きは知的直觀には存しないで、判斷に存する。そして我我の悟性の認識能力は規定的判斷力に存する。我我の悟性は概念を直觀しないから、その概念から直觀へ、又は普遍から特殊へ進みゆかねばならぬ。そして特殊は普遍の中に含まれてをらないから、従つてまた普遍から導き來ることは出來ないから、そこで我我の悟性は兩者の結合を判斷力の實行によつて綜合的に生ぜしめねばならぬ。我我の悟性は概念を形成するために諸直觀を比較しそして普遍化せねばならぬ。我我の悟性は判斷を形成するためにその概念をこの概念に比較せねばならぬ。我我の悟性は普遍妥當的な認識判斷に到達するために、その根源的概念即ち範疇を現象の上に正しく適用しそして現象を範疇を通じて表象せねばならぬ。我我の悟性がこの方法で認識することの出來ないものは、我我の悟性にはいつまでも不可認識的である。然るに直覺的悟性には萬事が一度に明らかである。だから人間の悟性は直覺的ではなくて「推論的」である。(判斷力批判、第二部、第七七節、全集、第七卷、二八二—二八四頁)

この悟性に經驗に於てそしてに外的經驗即ち物體世界に於て一全體が與へられれば、この悟性はその全體を、それは普遍から特殊へ、制約から被制約者へ、原因から結果へ進みゆきつ

人間悟性と外的經驗の機械的説明

つ、たゞ認識することが出来るであらう。この悟性は部分部分理解しそして全體をこれ等部分の結合として又はこれ等部分部分の争ふ動力の結果として即ち機械的の集合として又は機械的所産として理解せねばならぬ。ここから次の事が明かとなる。即ち人間の悟性は物體世界の現象を機械的原理に従つて認識すること、人間の悟性に、物質的全體の發生が部分の制約と力とから明かとなるとすれば、人間悟性はその物質的全體を完全に認識しそして全く他の説明様式を要しないことが明かとなる。

人間理性の經驗に有機體の如き物體が與へられるとすれば、その有機體の組織は人間悟性に、全體を部分の單なる集合又は結果として考へることを不可能にするから、人間悟性の如き推論的悟性は有機體の發生及び組織を單に機械的に説明することは出来ないであらう。むしろ人間悟性をしてここではその經驗と觀察に與へられた事實が反對の態度をとるやうに餘儀なくするであらう。人間悟性は全體を部分から説明することは出来ないで部分を、その部分の形式並に部分の活動性と結合の様式が如何なるものであるにもせよ、全體から説明せねばならぬ。又は全體を部分の制約及び創造根據として觀察せねばならぬ。さて推論的悟性に對しては實在的全體がただ部分によつて與へられる。その部分は全體の要素をなすのである。だから推論的悟性が全體を部分の性質及び結果様式の創造根據としておかねばならぬとすれば、この部分に

我々の悟性と有機體の目的論的評價。

先行する全體は實在的全體ではありえないでただ觀念的全體であることが出来る。即ち全體の概念又は理念があることが出来る。今や全體の表象は原因として妥當し、實在的全體は結果として妥當する。しかし原因が結果の表象によつて規定せられるならば、結果は目的づけられ、そして原因は目的行動的である。そこで我々の推論的悟性の制約の下に必然的に一の觀察様式が生ずる。この様式は有機體に目的行動的原因を基礎としておき、そして有機體をそれに從つて目的論的に評價する。しかし目的は決して我々の外的直觀の客觀でありえないから、目的論的評價もまた規定的判斷力の事柄ではなくて反省的判斷力の事柄である。(判斷力批判、第二部、第七節、二八五—二八六頁)

もし物の自然中に部分が全體より先にあり、そして全體が部分から集められ又は導き來られねばならぬとすれば、全體の發生並に説明は純粹に機械的である。人間の推論的悟性に對してはただ物體のこの發生様式が可認識的である。しかし、古人が國家に就いていつたやうに、全體が部分に先立つてあり、部分が全體から生ずるならば、推論的悟性は物體のかかる發生様式を機械的原理によつては説明することが出来ないし、從つて一般に認識することは出来ない。何となれば、現象中で人間の悟性に自然の實在的全體は決してその部分の先に與へられることはないから、人間の悟性は部分に先行する全體をただ思惟することが出来、又は概念的に表象

有機體の觀察に於ける自然目的の概念。

することが出来るからである。従つて人間の悟性は全體の概念を與へられた現象の原因として思惟せねばならぬ。即ち又はその原因を結果の表象によつて規定せられたものとして思惟せねばならぬ。人間の悟性はこの原因を目的行動的の力として思惟し、そしてそれに従つてこの原因の結果を目的論的に評價する。換言すれば、人間の推論的悟性に、それが或る物體に關して全體を部分の創造根據として表象すべく課題せられるならば、推論的悟性はこの課題を目的の概念によつてそして自然目的の概念によつて解くことが出来る。さて推論的悟性は有機體の觀察に於てこの課題を自らの上に自らおこなねばならぬ。だから人間の推論的悟性は自然目的の概念をこれ等の現象の上に適用せねばならず、そして目的論的にこれ等の現象の上に就いて判断せねばならないし又は反省せねばならぬ。

然るに直覺的悟性は、部分より先にありそして部分の創造根據をなす全體を單に思惟するばかりでなくて同時に直觀する。直覺的悟性の（知的）直觀に於てはかかる全體が直接に與へられ、従つて實在的全體の特質を有ち、この全體から部分が必然に生ずる。それは恰も機械的原理に従つて全體が部分から必然に生ずるやうなものである。推論的悟性は有機體の根源を認識することは出来ないでただ目的論的に表象することが出来る。然るに直覺的悟性はこの發生の機械的必然性を洞察する。だから有機化せられた自然所産の機械的根源はげに我我には不可認識

二説明様式
の領域。

的であるが、それ自體は不可能ではなく、直覺的悟性はそれを認識することが出来る。推論的悟性にとつては直觀と概念とは二つの異なつた表象様式である。其故に我我は客觀の可能性と現實性とを區別せねばならぬ。機械的及び目的論的説明様式を分かつたねばならぬ。そして目的論的説明様式を反省的判断力によつて徹底せしめねばならぬ。然るに直覺的悟性に於ては客觀的可能性と現實性、究竟因と動力因、目的論的及び機械的觀察様式は一致し同一である。さて直觀する悟性の認識に於てはこの二つの説明様式は直接に合一するやうに、また現象の原根據に於ては、即ちあの「我我が現象としての自然に基礎としておこなねばならぬ超感性的なもの」にはこの二つの創造様式は、即ち目的行動的及び機械的の創造様式は直接に關係するであらう。しかし物の原根據は我我にとつては不可認識的である。何となれば、直覺的悟性は我我の悟性ではないから。だから我我は二つの觀察様式をよく區別せねばならぬ。そして二者を正しく分ちるして正しく結合することは批判の優れた課題と教との一つである。一者が他のものの場所に決して立ち入つてはならぬ。二者は混同せられてはならぬ。二者は同じい科學的適當を以て並置せられねばならぬ。機械的説明様式は科學的説明様式であり、すべての物體に對して、また有機體に對して適當する。だから機械的説明様式は決して棄ててはならぬ。有機的自然の領域に於ても可能な限り用ひられねばならぬ。我我の認識能力がその限界に達するところに、我我を

助けるものは目的論であつて生活現象の迷路を照す。その場合目的論は機械的説明の場所に入り込むこともなくそしてその権利を犯すこともない。

目的論的判斷力の根源は主觀的でありその適用は經驗的である。

我我は目的論的思惟様式の基礎づけを甚だ嚴密に説きそして現はした。何となれば、この點は目的論的判斷力批判中で特に批判的^〇主題をなし、そして自然的目的概念の主觀的根源の研究はカントの理論の最も意味深いそして最も^〇六^〇か^〇しい^〇研究に屬するからである。カントが我我に人間性質の知的制約から目的論的判斷力を説明したので、そこから、目的論的判斷力の根源並に妥當はただ主觀的^〇であつて、そして目的論的判斷力の適用は單に經驗的^〇であることが明となる。目的論的判斷力は有機體を客觀とする經驗に關係する。目的論的判斷力はこの經驗に規定的には關係しないでただ指導的^〇に關係する。目的論的判斷力は我我の經驗に規矩として役立つ。その規矩は有機的自然の領域に於て現象の關係を單なる機構の法則以外の他の法則に従つて考へるためであり、そしてそれによつてかくれた自然法則を追及するためのものである。だから目的論的判斷力の原理は構成的及び法則賦與的ではなくて、統制的であり發見的である。

目的論的判斷力の道はその規定せられた方向を有つ。この方向へ進められねばならぬ。しかしこの方向はすてられることは出来ない。そしてこの道は或る限界を有つ。この限界は超えて

はならぬ。だからこの能力の正しい實行には方法論が必要である。カントはこの方法論で彼の判斷力批判を終り、我我は彼の體系の表現を終る。

第三編 目的論的判斷力の方法論

第一章 目的論的自然觀察

第一節 物質の根源的組織

目的論的觀察は原理的妥當を要求するから、世界觀の範圍に迄擴がるであらう。そして理性と科學の體系中に正常な部分として入り込まねばならぬであらう。さてこの位置づけと擴張とは、目的論の性質に對應するやうに組織せられねばならぬ。目的論的觀察は實踐的哲學には屬しない。何となればそれは物の觀察及び評價の或る様式であるから。そしてもし理論的哲學が一部分唯理的自然科學であり、他部分に於て唯理的^〇神論であるべきならば、我我は目的論を唯理的自然科學の中に數へることは出来ない。何となればそれは科學の性質を有たないから。また唯理的^〇神論の中へ數へることも出来ない。何となれば目的論的觀察の最近の對象は神ではなくて自然であるから。目的論は、科學の理論的性質を有たない或る種の自然論である。目的論は全

目的論の領域と意義。

く理論に属せず批判に属しそしてに我我の反省的判断力に属する科学である。だから方法論の問題とするのは、如何にして自然に就いては究竟因の原理に随つて判断せられねばならぬかである。(判断力批判、第二部、第七九節、(全集、第七卷、二九五―二九六頁))

我我は自然の説明に於て機械的原理を最も廣く使用することが出来る。しかしどこにも同じ成功を以て適用することは出来ない。機械的自然説明の権能は無制限であるが、能力が限られる。有機的自然現象に關しては機械的原理は十分ではなく、そして目的論的觀察が必然である。我我は物理的物體をただ機械的に説明することが出来る、我我は生活體をただ目的論的に評價することが出来る。我我は、無生命の物質から生活體が生ずることを表象することは出来ない。いはゆる「自然發生説(Generatio negivoca)」の理論が有機體の發生を決して我我に理解せしめない。しかも、根源的に有機化せられた物質から生活體が根源的形式の機械的變化によつて生ずるのであることが考へられる。そして人はこの方法で機構の原理を目的論の原理と合一せしめることが出来るであらう。その時は、機構は生活體に關して説明原理であり、有機體は創造原理であるであらう。根源的の組織から生活體は生ずべきであり、その形成は機械的方法で説明すべきであるであらう。これは一の「有機發生説(Generatio univoca)」であつて、目的論的説明根拠を禁止しないで物の根源へまでおしもどすものであらう。

第二節 自然の原形式と段階領域

この考に於て目的論的原理はその發見的な能力を證明する。何となればこの原理は、根源的組織を尋ねることを餘儀なくし、現在の有機的形式の比較によつて、この形式を最も簡単な原形におしもどすことを見出し、第一の原理に、即ちもはや簡單になしえないそして導き來ることの出来ない原理におしもどすことを見出し、そしてここから形成過程を追ひそして變化をあとづけること、即ちその變化の中では原形式から特殊な形式の難多が開展するその變化をあとづけることを餘儀なくするからである。そこで目的論的な考は科學的な自然觀察自身にとつて効果ありそして最も意味のある達限となるのである。目的論的思想は比較解剖學に原形式を示しつゝ刺激を興へ、變態論に變形の道を示しつゝ刺激を興へるのである。ゲーテが彼の自然觀察に於て原現象例へば植物の原現象とよんだものは、有機的形成のあの第一の形式である。この第一の形式を尋ねるために目的論的評價原理が自然研究家をおし進めるのである。すべてのカントの論文の中、判断力批判はゲーテの精神様式に最も多く對應したものであり、カント哲學の原理中最も彼に同質であつたものは、カントがこの考に興へる方法論的意味に於ける自然の内的合目的性の理念であつた。即ち自然觀察を統制するもの又は發見的な原理であつた。

自然の原形式の探究。
カント及び
ゲーテ。

目的論の原
理と物質の
根源的組
織。

有機的自然形式の比較とその形式の最も簡単な原形への還歸は、その形式の親密、それ等の家族關係、それ等の根源とそれ等の分枝の統一を我我に示す。生活する自然の各領域は互に近よる。一領域から他領域への經過が発見せられる。段階的に一動物種類が他の動物種類へ近よる。上へは人に、下には水嶋に、ここから經過が自然の下の領域へ苔や地衣類へ追はれる。(判断力批判、第二部、第八〇節、全集、第七卷、二九七―二九九頁)

第三節 建築的悟性

根源的組織が有機的自然形式の創造原理として生きたものは生きたものから生ずることが出来るといふ原理に従つて妥當すべきであるならば、二重の問題が生ずる。一、根源的組織はどこから来るか。二、如何にして根源的組織から生活體が生ずるか。

自體有機化せられない物質は生きた物の最後の根據たりえない。物質は自ら自らを組織することは出来ない。少くとも人間の悟性には物質は單に外的の現象として明かであるので、人間の悟性は物質の自己組織を決して理解することは出来ない。人間の悟性は物質にただ動く、盲目に働く力を歸屬せしめることが出来る。そして其故に物質を自然の全能な原理として見做すことは出来ない。生命の現象の上には「物質の専制政治」の原理は適用せられない。さて有機的自然所産が有機化せられた物質をその自然的原根據として前提し、しかし物質は自ら自らを

組織することが出来ないとするれば、我々は物質、根源的組織を、目論見に従つて働く原因から導き來らねばならぬ。従つて知的の原因又は建築的の悟性から導き來らねばならぬ。生活體は自然目的であり同時に自然所産である。自然目的としては生活體は目論見のある働きである。この働きはその最後の原因として建築的の悟性を指示する。自然所産としては生活體は物質的の働きである。この働きは機械的の原因から生ずる。

ここが目的論的評價原理及び説明原理が機械的説明方法と合一する點である。目的論的根據は生命の説明のために機械論の聯合がなければ十分ではない。單なる目論見から物體的存在が導き來られない。單なる機械的な力からは生きた存在は導き來られない。自然中のすべてを目的論的に説明しようとするのは狂信であり、自然中の生命をただ機械的に理解しようとするのは空想である。自然中でひとり目的行動的な原理が活動的であり、そして生活體はただ目的論的に説明せられるならば、自然目的はもはや自然所産ではないであらう。生活體發生の第一原因は目的行動的であり、中間原因は機械的である。そこで機械的の活動性は技術的の活動性に從屬せしめられる。機構は、建築的悟性が自然として行動する手段又は道具である。生命の説明理論に於ては、如何ほど多く生活する個體の發生にとつて神の活動性(建築的悟性)が貢献し、そして如何ほど多く自然がそれに貢献するかが問題である。

機會原因説
とその非
難。

第四節 機會原因説及び豫定調和説。進化及び新生論。

生活する個體は神の活動性の直接な又は間接な所産として妥當する。すべての生活する個體は直接に神の手から生じ、その結果眞の意味に於て神によつて作られそして自然はたゞそれに外的の機會を示すのみであらねばならぬか、又は神は物の根源に於てすべての生きたものを創造したがそれへの素質を自然に賦與し、その結果自然はその活動性の道に於て生活體をただ開展せしめるを要するものであらねばならぬかの何れかである。第一の見解は「機會原因説」であり、第二のは「豫定調和説」である。この何れを目的論的判斷力の批判が直ちに非難すべきかは明かである。機會原因説は自然を禁止し、すべての生命を不可思議の中に變ぜしめる。そして生活現象の説明及び評價に於てすべての理性使用に矛盾する。そして自然の内的合目的性の理念とかかる表象とは全く一致しない。(判斷力批判、第二部、第八一節、全集、第七卷、三〇〇—三〇二頁)

豫定調和説の理論に従へば、生活形式の全領域に於て生命素質が神の活動性の力で與へられる。生命素質から生活する個體が世界の舞臺へ出て來ることは自然的の生産過程の結果である。この生産過程の制約は創造様式自身によつて規定せられる。そこで生命の第一原因は創造であり、すべての中間原因は生産である。この豫定調和説の根本見解が二つに分れる。根源的素質の一層進んだ規定に於て二つの可能性が考へられる。その一つの見解によれば上述の原素

進化説及び
新生論。

質はそれだけで個體自身である。この個體が自然によつて初めて生ぜしめられるのではなくただ開展せしめられることを要するのである。この個體が世界の舞臺の上に現はれるのは眞に全く所産ではなくて、ただ自然の抽出物である。この個體は自然的生産によつて生ずるのではなくて、それによつてただ開展せしめられるのである。この個體の生産せられ、産出せられるのは「進化(開展せしめること)」であつて、この個體の誕生及び生産以前の狀態は「内捲(挿入)」である。誕生せられ産出せられることはここでは眞に生ずることではなくて、内捲の狀態から進化の狀態へ經過することであり、生活狀態の單なる變化即ち變態である。これはライブニツツの誕生及び死、生命及び死の理論である。この見解は「進化説」である。他の一つの見解に従へば、素質が生活する個體にまた根源的に與へられるが、それだけで個體自身ではなくて、ただ個體の核である。この核を、初めて結實せしめる生産過程が個體的の生命に目ざますのである。この見解に従へば、生活する個體は現實に生ぜしめられ又は創作せられるので單に開展せしめられるのではない。一の生活時代は自らから新しい性を創作し、現實の後裔を、眞の意味に於ける子孫を創作するのである。これが「新生論」である。其故に豫定調和説は生活體の自然的發生を進化によつてか又は新生によつて説明する。この二つの理論によれば、素質が生命に與へられ、従つて根源的の生命本質が豫め形成せられる。第一の見解に従へば、根源

的の生命本質は個體として、第二のによれば、種（單に素質に従へる）として豫め形成せられる。だから進化論又は抽出論は「個體的豫定形成」の理論であつて新生論又は生産論は「種屬的豫定形成」の理論である。

進化論の不
十分な點。

この二つの見解の中批判的根據から優位を占むべきものは、經驗と最も多く一致し超自然的の力の助けを要求することの最も少きものであらねばならぬことは明かである。そこで進化論はこの優位を缺く。何となればここでは神が最も多くの働きをなし、自然が最も少き働きをなすから。だからこの理論は機會原因説に最も近いものである。各個體は直接に創造者の手から生ずる。自然的の生産過程は單なる形式性にすぎず、神が實を形成し、自然にはただ培養と開展とがのこるばかりである。ここでは我我は超自然的なもの最大の助けを見出し、經驗との最も少ない一致を見出す。そこで直ちに非難せられる。神が個體を作り、自然的の生産過程が個體の形成に全く貢獻しないとすれば、自然中の雜種生産はどこから生ずるか。

新生論の長
所。

有機體の根源はただ目的原理によつて評價せられ、そして目論見があつて働く原因によつて表象せられる。この點に於て批判的目的論は豫定調和説を肯定するが、この説中では自然の道をとる、機會原因説とは最も離れてゐる方向をとる。有機化せられた物質と共に、自然中へ生命形成的の生産的の力が来る。この力をブルイメンバッハは機械的形成力と區別して形成衝動

とよんだ。ブルイメンバッハは新生論の理論の基礎づけと適用とに特に貢獻したのである
判、第二部、第八一節、全集、
第七卷、三〇三—三〇五頁、

第二章 目的論的世界觀

第一節 自然の究竟目的としての人間

すべての自然概念は諸現象の結合及び關係に關係する。そして自然の全體へ向ふ。目的論的概念もまた機械的概念に同じい。目的論的自然觀察は諸現象を目的に従つて結合しそして自然を物の合目的秩序として評價する。それは自然體の合目的全體に向ひ、目的論的自然體系を基礎づける。この體系中では自然所産は自然目的として結合せられ、各物は目的關係に於て他の物の上に現はれる。この他の物がまた他の物の手段である。この物の秩序に於て一自然所産が自己の存在より以外の目的を有たないとすれば、それは最後の目的であり、自然の究竟目的である。これに反してそれが他の物のためにのみ存するとすれば、それは自然の手段であつて相對的自然目的である。この相對的合目的性は外的のものである。この外的合目的性自らは全自然秩序の內的合目的性中に基礎づけられる。有機的本質に對してのみ他の自然物は合目的的であることが出来る。水、空氣、土地は植物及び動物のために手段として妥當しえる。しかし山に對

外的目的性
による自然
物の連鎖。

しては手段として妥當しえない。もし二つの現象が、一緒に一つの生きた有機的全體を形成するやうに互に組織せられるならば、同時に内的な唯一の外的合目的性があり、存在の内的自然目的であつて他のもの手段である場合がある。同一の種の中で、兩性はそのやうにある。この兩性が一緒になつて、生産する種自らをなすのである。自然目的の連鎖は外的合目的性に従つて進む。この外的合目的性は各物の存在を他の存在の手段として従屬せしめる。そこで植物は草食獣の手段であり、草食獣は肉食獣の手段であり、肉食獣は人間の手段である。この考はリンネの考とは反對のものである。(判断力批判、第二部、第八二節、全集、第七卷、三〇五―三〇七頁)

目的論的自然體系が完成せられねばならぬとすれば、目的論的自然體系は自然目的の連鎖中に最後の成分を、即ちすべての他のものが手段としてそれに従屬せしめられるべき成分を、即ち最後の自然目的を、自然及び創造の究竟目的を與へねばならぬ。感性の世界中にはただ制約せられた目的又は手段がある。或る一物が自然の最後の目的であるといふことを承認しようとするれば、人は經驗が示すやうに、自然の働く様式に極端に矛盾するであらう。少くとも自然自らはその作物の何物をも、自らの維持が問題であるやうには取扱はない。各物は荒らす自然の大力にさらされ、普遍的に力を振ふ、すべてを支配する自然機構に陥る。感性の世界中には自然の合目的性はどこにも最後の目的を正當とするやうには現はれない。またかかる最後の目的

究竟目的として人間は、叡智及び意志としての意味に於て考へなければならぬ。

は自然の現象中には發見することは出来ない。最後の目的はただ次の如き本質であらう。その存在は他のもの手段ではなくて、ただその自己の目的である。しかし自らを自ら彼の目的となすことはただ次の如き本質がなしえるのである。この本質は目的をおくことが出来、目的に従つて活動することが出来、自らに自然を手段として従屬せしめることの出来るものである。それに屬するものは理性と自由との能力であつて、物質的の現象には缺けてをる。自然の作物中でひとりこの能力を有つものは人間である。其故に人はひとり自然の究竟目的として評價せられることが出来る。但し、自然の作物又は生活體としてではなくて、叡智及び意志である限りである。ここに於て目的論は、批判哲學が出發した點即ち理性本質としての人間に我我を導きかへす。

第二節 人間の至福、社會及び陶冶。

しかし人は無制約にそしてすべての點に於て自然の究竟目的として妥當することは出来ない。人間の感性的状態の完全性は、即ち人間の衝動のすべての方面の、連續するとして最大の満足又は至福は自然の最後の目的ではない。自然の目論見は人間を至福にすることではない。我々の恩人であることの中に自然の作の總額、自然の行動の目途、自然の打算の總括はない。ルツソーはかく夢みた。經驗はルツソーに矛盾した。人間の至福が最後の自然目的であるなら

至福は最後の自然目的ではない。

ば、自然はその用途を誤るであらう。人間は幸福ではない。すべての人間の至福は瞬間的であり、我々の満足の前には極めて短い。そして新しい欲求を生じ、すべての欲求は不足、苦痛、不満、至福の反対である。

人間は、或る他の物と同じく寵兒ではない。人間はすべての他の自然物と同じく物の中の物、現象の連鎖中の一成分である。そして連鎖には全く至福がない。人間は他の物と同じく自然の障害と破壊とから免れない。そして人間の至福が自然の最後の目的であつたにしても、それは決して人間自身の最後の目的ではありえないであらう。自由な本質は単なる幸福を志すこととは出来ない。その目的は幸福となることではありえない。そしてそこに彼の最後の目的はありえない。ここに於て目的論は我我を道徳論が立つた點へ導きかへす。道徳論は人間の目的はその至福ではないと説いた。(判断力批判、第二部、第八三節、全集、第七卷、三一—三二頁)

人間は、彼の目的を規定する限り、彼の手段を選ぶ限り、自然を自らの目的に對して手段として使用する限り、叡智的な自己行動的な本質として自然の最後の目的である。この人間の、自然を支配する目的行動性は我々の文化である。文化に對する第一の制約は技能である。人間の陶冶は人間の至福をはるかに超える自然目的である。自然享樂に代るものは勞働であり、發明力に富んだ行動性である。この行動性は我々の生活を變じそして高める。各人はこの力を使用

至福は人間の最後の目的ではない。

人間の最後の目的と法律論の立場。

し、そして力をすべての他の人の力と競争せしめる。そこから、人間の自然素質の自由な開展に對するすべてのその障害との不同と争が生ずる。これ等の障害を取り除くためにそして人間の力の遊戯場を擴げそして安全にするところの制約を打ち立てるためには、公民的社會、法治國、最後に世界公民的聯合の手段以外に全く他の手段はない。ここに目的論は我我を再びカントの法律論の結論點へ導きかへす。(判断力批判、第二部、第八三節、全集、第七卷、三一—三二頁)

陶冶は粗野な自然衝動を制御してそして秩序立てる。陶冶は人間の煩惱を純粹にし、社會的文化によつて欲求と傾向とを増し、増加する技能と増加する富とによつて缺きうべきものに對する耽溺を目ざましてそしてそこに贅澤を作る。この贅澤からは勿論多くの惡事が生ずる。ルツツは贅澤に於てただ人間性質の衰亡を見、そしてその結果は單なる墮落であるとした。しかし缺きうべきものに對する愛はまたその善いとして自由にする働きを有つ。人間が生活の窮乏から自由になれば、それと同じ程度で、彼の心情は擴がりそして物質的存在の不足な満足以上に高まり、そして通常の煩惱の狭い範圍以上に高まる。人は物をもはや粗野な享樂のために欲しないで物を觀察しはじめ、そして物の假象に於て、物の單なる形式に於て快感を感じはじめる。陶冶は美的自然觀察、藝術、及び科學への道を開く。粗野な自然人は物に對して感性的に欲求するのである。そして丁度其故に美的に觀察することはない。シルレルはいふ「煩惱に盲

陶冶と人間の最後の目的。

人間の最後の目的と美的判断力批判。

目な足かせによつてただ現象にむすばれ、彼には、自然の美しい心霊が享樂せられず、感覺せられずに過ぎ去つた。(シルレル、藝術家、一一二行—一五五行)

感性の世界の究竟目的は我我には人間性に於て現はれる。人間性の自然の状態に於てではなく、陶冶の状態に於て現はれる。即ち自由な法治國に於て、物の科學的及び美的觀察に於て、哲學及び藝術に於て現はれる。ここに目的論は我我を再び美的判断力批判が明かにした點に導きかへす。即ち心情力のあの調和へ。この調和から靜觀的快感と美的世界觀察の享樂とが生ずるのである。(判断力批判、第二部、第八三節、全集、第七卷、三一五頁以下)

第三節 世界の道德的究竟目的

人間の自由が増加すると共に自然に一層その究竟目的の最後の充實に近よる。人間が完全に無制約に行動し、完全に自然と物とに依存しないで、従つて彼の自己の自然的な即ち利己的な目的に依存しないで行動するならば、人間は眞に自由である。この、すべての我慾をはなれた行動は道德的の行動である。眞の自由はひとり道德的自由であり、ただ道德的な人間が現實に自由である。意向の純粹は人間生命の最高の目的であり、我我の知るところの唯一の無制約な目的であり、自然の最後の目的、創造の最後の目的である。人の享樂するものの中には生命の價値は存しないで、人の行ふものの中に存する。生命の價値が生命享樂の總額の中に存する

とすれば、その價値は無であらう。何となればすべての享樂は腐敗分解であるから。我我的行動の價値を作るものはひとり自由である。自然と我我的煩惱とに依存しては、我我的行動は享樂以外に何の目的も有たず其故にまた何の價値をも有たない。生命の價値が享樂に存しないとすれば、ただ道德的の意向様式及び行動様式の中に見出される。其故に自然の究竟目的は道德性の主體としての人間である。ここに目的論は再びカントの道德論の立つた點に我我を導きかへす。彼の道德論は、人間の目的は道德的な、善い意向の中に打ち立てられた生活であると説いたのである。(判断力批判、第二部、第八四節、全集、第七卷、三一六—三一八頁)

第三章 目的論的な神の理念

第一節 物理神學及び道德神學

目的論的の觀察様式は物を目的の概念によつて結合する。そしてかくして物の合目的的な秩序を作る。目的論的觀察方法はどこかすきな所で止まつてをることは出来ないで、進んで目的論的世界觀察の全體に、目的によつて秩序立てられた世界の理念に擴がらねばならぬ。合目的的な世界全體の概念を形成するためには、三つの制約が必然である。一、合目的に規定せられた客觀(有機的現象)の經驗及びそれ等を進んで結合して自然目的の一系列をつくること。

目的論的の世界觀察體系の、最高の原因による基礎づけ。

二、この系列を最後の自然目的及び世界の究竟目的によつて完成すること。三、この系列を最高の原因によつて基礎づけること。無限の系列は全く體系を形成しない。體系を組織するためには、物の系列總起は、その生ずる原理によつて、及びそれを完成する最後の成分によつて結末をつけられねばならぬ。

自然目的の秩序中に於けるこの最後の成分、世界のこの究竟目的は證明せられた。それは目的を置くところの本質としての人間、即ち道德的の人間である。この人間が彼の自由を彼の行爲の目的とする。それは自己目的としての人間の自由である。目的規定は價值規定である。世界が目的を有つならば、世界はまた價值を有たねばならぬ。すべての價值規定は概念であり判断である。世界中に全く物の價值を評價することの出来る理性的本質がないとすれば、そこで物は何の價值をも有たず、世界は何の目的をも有たない。この判断する本質は人間である。自然のすべての作物中ひとり人間である。だから自然のすべての合目的性は人間の存在によつて制約せられる。そして人間は物の究竟目的である。

第一は、我我が世界中に目的を 驗し、そして我我の目的論的經驗判断を結合することである。第二は、我我がこの系列を最後の成分によつて結局づけることである。第三は、我我がこの系列を最高の成分によつて基礎づけることである。自然的又は經驗的目的の概念が「物理的

自然のすべての合目的性は人間の存在によつて制約せられる。

目的論的觀察體系の最高原因による基礎づけと神學。

目的論」の主題を形成する。道德的目的の概念が「道德的目的論」の主題を形成する。目的によつて秩序立てられた世界の最高の原因の理念は「神學」の主題を形成する。だから我我の最後の課題は目的論の根據で神學を規定することである。即ち目的論的な神の理念の徹底である。目的論は二つに分れて物理的と道德的とに成る。神學の道は二方向に於て求められることが出来る。我我が世界の最高の究竟原因の概念を物理的合目的性の規矩によつて規定するならば、そこで「物理神學」が生じ、我我がこの概念を道德的合目的性の規矩によつて規定するならば、そこで「道德神學」又は「倫理神學」が生ずる。

我我はまづ、物理神學はその課題を解くかどうか、物理的目的論の原理から神學へ、即ち神の概念へ達するかどうかを研究しよう。我我に經驗に於て合目的な自然現象が興へられ、自然目的として以外には評價することの出来ない自然所産が興へられるとする。結果からそれに比例する原因に至り、合目的の自然現象から目的行動的なものとして其故に叡智的な自然力へ、悟性的な原本質へ、又は神的な、自然中に活動する力へ至ることが許される。さうしてもかかる力は神ではない。かかる或る完全性を賦與せられた諸自然は全く絶對な完全な本質ではない。多くの完全はすべての完全性ではない。或る神的な又はむしろ惡魔的な自然力は神的統一の性質を有たない。物理的目的論は決して神の本質の統一には至らない。況して神の本質

物理神學は誤解せられた物理的目的論にすぎない。

の完全性と智慧とに至ることはない。そして世界原因の統一がスピノザと共に汎神論的方法で考へられるならば、この道に於て世界原因の叡智と智慧とが失はれる。かくして、物理的目的論が、その出發點を示す規矩を嚴密に固持するならば、それは惡魔論に至るが神學には至らない。だから全く物理神學はない。人がさうよぶものは、誤解せられた物理的目的論である。自然目的の概念は神の概念を入門的に豫備することは出来る。が、哲學的に基礎づけることは出来ない。従つて最高な世界原因の規定のために又は目的論的世界體系の基礎づけのためにただ道德神學がのこる。(判断力批判、第二部、第八五節、全集、第七卷、三一八一—三二五頁)

人は最後の世界目的を洞察しなくては最高の世界原因を規定することは出来ない。如何なる自然目的も無制約ではない。如何なる自然目的も最後のものではない。既にこの根據から物理的目的論は神學の基礎づけをすることは出来ない。初めに我我は自然目的の連鎖を全く達觀しそして自然的合目的性を全く見通さねばならぬ。それから最高の世界原因に就いて或ることが作られるのである。人間のみが世界の究竟目的として妥當することが出来る。人間の世界享樂ではなく、また人間の世界觀察でもなくて、人間の意志である。感性的な、利己的な意志ではなくて、自由な道德的な意志である。カントはいふ「それはただ欲求能力であるが、人を自然に(感性的衝動によつて)依存せしめるところの欲求能力ではなく、その欲求能力に關して人間

道德的目的
論と神の理
念。

の存在の價值が、人間の享受しそして享樂するところのものに存するところの欲求能力ではなくて、人がひとり自らに與へえそして人が行ふことの中に存し、如何にそして如何なる原理に従つて人は自然の成分としてでなくて、人間の欲求能力の自由に於て行動するかに存するところの價值即ち善意志がかかる欲求能力であつて、この欲求能力によつて人間の存在はひとり絶對の價值を有つことが出来、そしてかかる欲求能力に關して世界の存在は究竟目的を有つことが出来るのである。従つて世界の究竟目的は道德法に従ふ人ではなくて道德法の下にある人である。即ち道德法の強制に従つて行爲する人ではなくて、自ら與へた法則を自由にそして單に法則のために實行する人である。道德的人は最高善以外の何ものも彼の究竟目的とすることは出来ない。幸福であるべき價值のあることがその究竟目的であつて、幸福は徳の結晶として究竟目的となる。其故に道德的人は自然を道德性の關係に於て即ち道德的自由にとつて合目的的として、最高善の實現のための制約として見做さねばならぬ。だから彼は世界を一の原因によつて制約せられたものとして觀察せねばならぬ。この原因が自然を道德の自由に對して合目的的として組織したのであり、道德的自由を世界の終局目途としたのであり、道德的に完全な人間を創造の目論見としたのである。彼は最高の世界原因を道德的世界創造者即ち神として考へねばならぬ。神のこの理念へ我我を道德的目的論が導くのである。

道德神學と純粹理性批判及び實踐理性批判との關係。

「道德的立言以外に神の存在に對する證明はない。倫理的概念の上に存する神學以外に他の神學はない。それは神學的の倫理學ではなくて、「倫理的^〇神學」である。道德的の證明は認識に對しては妥當しないで、ただ行動に對して妥當する。この道德的の證明は道德性のために (Sittl) あるのではなくて、道德性によつて (durch) 必然なのである。神の存在の確信が道德性を作るのではなくて、道德性がこの確信を作るのである。そこで目的論的判斷力批判は我我を再び、純粹理性批判の立つた點へ導きかへす。純粹理性批判は、唯理的神學が、その理論的原理がすべて破壊せられてしまつたのちになほ保持してゐるところの唯一の可能な出發點を注意したのである。目的論的判斷力批判は我我を精確に、實踐理性批判がとつた點へ導きかへす。實踐理性批判は最高善の概念を確立し、そして最高善の概念の二律背反を解決したのである。」(判斷力批判、第八六―八七節、全集、第七卷、三二五―三五頁、三三三頁補註)

第二節 道德神學と宗教

ライマールスの混同。

世界の道德的合目的性の概念は神の存在に對して唯一の可能なとして保持しえる證明根據を與へる。神の概念から神の存在を結論することは出来ない。神の存在は世界の又は存在する物の概念からは結論することは出来ない。自然的合目的性の概念から結論することは出来ない。ライマールスが特に貢獻したところのこの最後の物理神學的證明は徹底する中に心ならずも道德的

立言と混同せられそして其故に力ある證明力をえる。しかしこの力ある證明力はその手段を缺く。物理神學的證明自らは世界の究竟目的に就いて語るべき何の權利をも有たない。従つて神の智慧を主張する何の權利をも有たない。何となれば、究竟目的なしには全く智慧はなく、智慧なしには全く神の概念はないから。異種の表象のかかる混合が、もしそれは單に心情的な證明が問題であるならば、進みゆくことが出来るかもしれない。しかし批判的洞察が問題であるならば、そこですべての混同は注意深く避けられねばならず、そして道德的證明は嚴密に物理神學的證明から分けられねばならぬ。

根本に於ては、即ち物理的目的論はすでに道德的目的論によつて靈感せしめられ貫徹せられる。それはカントが「目的論の一般的補註」中にいつてをるところである。(判斷力批判、第二部、附録、全集、第七卷、三六六―六七頁)

道德的證明は道德的世界目的の概念の上に、従つて目的論的即ち反省的判斷の上に基づく。其故に道德的證明はただ主觀的妥當を有つ。我々の認識能力の性質に従つて我々は世界を道德的究竟目的によつて制約せられたものとして其故に神の智慧によつて創造せられたものとした評價することが出来る。道德的證明は完全に信頼せしめるに足るものである。しかし理論的方法に於てではない。何となれば、神の存在を我々に理解せしめ又は承認せしめることの出来る

物理的目的論と道德的目的論との關係。
道德的證明は主觀的にのみ妥當する。

理論的確信の如何なる程度もないから。神は全く経験の客観ではない。また経験の客観に比すべくもない。其故に神の存在は理論的理性推論によつてもまた比論によつても證明することは出来ない。

神は制約せられない。其故に神の存在もまた制約せられた方法では妥當することは出来ない。神の存在に就いては蓋然性の證明もなければ、假說的の理性推論もない。道德的究竟目的の表象は自由の能力の上に基づく。この自由は我我の中に於ける事實である。すべての理念中自由はその存在の確立してをる唯一の理念である。この自由の理念から道德的の證明はその妥當をうけとる。自由は實踐的の能力である。其故にこの能力の上に基礎づけられた確信は實踐的の確實性であり、又は信仰であり、理性要求よりの信仰であり、理性信仰である。そこで道德神學は神の認識を基礎づけないで、神の信仰を基礎づける。人間の自由の法則、道德的の義務、道德的の究竟目的は今や神の命令として現はれる。そして神の命令として信ぜられる。この道德的信仰が宗教である。

かく道德的目的の概念は神學を科學としてでなく宗教及び宗教論として基礎づける。道德的證明は神學にその必然な及び有利な制限を與へる。神學は科學としてでなく、ただ宗教として可能である。宗教的真理は科學的には證明せられないといふ理由で、その宗教的真理の妥當を

道德神學は神の認識を基礎づけないで、神の信仰を基礎づける。

獨斷的不信仰、懷疑信仰及び眞信仰。

否定するのは「獨斷的不信仰」であつて、この不信仰はまた道德的原理の妥當を禁止するのである。理論的證明根據の不足が我我の宗教的確信をなほ騒がす限り、我我は「懷疑信仰」の状態にある。我我に實踐的證明根據のより高い正當と力が明かとなるとすぐに、この懷疑は止みそして信仰が確實となる。(判斷力批判、第二部、第八八節、全集、第七卷、三三八―三四四頁、補註、三四八―三七六頁、參照)

科學としての神學は接神學であるし、自然の中に啓示せられる合目的性の根據の上の神學は惡魔學である。接神學は人間の理性を超え、惡魔學は神の本質を人間化する。接神學に於ては、過度な及び理性を亂す神概念が生じ、惡魔學にあつては、擬人的な神概念が生ずる。兩者は宗教を損ひそして破壊する。接神學は魔術及び「幻術」即ち神の活動性を捉へ又は鼓舞することの出来る狂氣をつくる。惡魔學は偶像禮拜又は「偶像教」即ち外的の行爲によつて神を喜ばせるところの狂氣をつくる。第一の狂氣は狂信であり、第二の狂氣は迷信である。正しい目的論即ち世界の究竟目的及び原根據に關する眞の理念は上述の二狂像を不可能とし、神の理論をすべての接神學から守り、心靈論をすべての靈物學とすべての唯物論とから守る。丁度そこに道德的な神の證明の「長所」が存する。かくして目的論は、世界の原因を世界の究竟目的に従つて評價しつつ、カントの道德論及び信仰論の結果を固くする。(判斷力批判、第二部、第八九節、全集、第七卷、三四五―三四八)

裏られた神學。

(頁)

第三節 體系の結論

目的論的判斷力の批判はその終りにあの道德的世界觀の基礎づけを新しくする。この世界觀が批判哲學の開展徑路に於て發生したのを我我は見るのである。この世界觀は常に一層深く確かにせられそして全體系のゆるがない基礎として今や妥當しようとする。この最後の研究の徑路は我我をしてすべての以前の研究の成果を顧りみしめたのであり、そして我我をして一點に導いたのである。その點から我我は人間理性の全部の、批判によつて研究しつくされたそして明かにせられた領域を最も自由に大觀することをえるのである。

人間理性の認識能力を究めることが主著の主題であつた。如何にして我我の理性の組織から現象及び現象（感性の世界の限界をこえることの出来ない）の普遍的及び必然的認識が生ずるかが示された。この、感性の世界の發生とその世界の全然現象的な性質とに關する理論は先驗的觀念論であつた。この觀念論をカントは彼の空間と時間とに關する理論で基礎づけたのである。「批判に従へば一現象自身中のすべてはまた現象である。」（全集、第三卷、三）

さて理性は感性の世界から生ぜず、感性の世界が理性から生ずるから、理性は、現象、經驗及び經驗の法則に依存しない性質を有つ。この性質は自由の中に又は道德的理性の中に存す

體系の基礎としての道德的世界觀。

主著の主眼。

道德的理性の法則及び能力。

美的及び目的論的世界觀。

結論。

る。道德的理性の法則を道義の形而上學への根據づけが證明した。道德的理性の能力を實踐理性批判が證明したのである。先驗的觀念論はただに自由の實在性を可能にするばかりでなく要求する。我我はカントの先驗的感性論（空間と時間との觀念性）と自由論との間の精確なそして深い關係を度々繰り返して明かにした。さて現象の世界をつくり、認識し、そして丁度其故にまた現象の世界とは異なるそして現象の世界からは自由なこの理性があるから、そこで現象の自由な觀察と合目的的な評價とが、即ち美的及び目的論的世界觀がなければならぬ。この二つの世界觀を基礎づけそして徹底せしめることが判斷力批判の課題であつた。目的論的方法論は、道德的純粹化の意味に於ける自由が世界問題の中核をなすことを固く主張する。

以上でカント哲學の課題は解かれた。そして我我の表現はカント哲學の全般に亘つて完成せられた。如何にしてカントが彼の課題をささとして解いたかといふ様式から新らしい問題の一系列が生ぜねばならぬ。この新しい問題の一系列は次いで起る哲學の出發點と主題とをなすのである。次いで起る哲學體系の多いこと、異なつてをること、そして反對であることによつてそれ等の共通な根源とそれ等の共通なカントへの依存性とに就いて誤まらねばならぬ。これ等の諸哲學は言葉の最も廣い意味に於てカントの學派である。この學派はカント以前の三つの主なる哲學者の學派とは全く異なる見解を守るのである。三つの主なる哲學者の學派とはべ

イコンの學派、デカルトの學派、ライブニッツの學派を意味する。ペーコンからロック、ロックからバークレト及びヒュームへ、デカルトからスピノザとライブニッツへ、ライブニッツからヴォルフと獨逸啓蒙の進化形式へと、一方向に進む。これ等の道がカントに於て一點に集まる。そしてカントの理論から種々の反對の方向へ向つて新しい方向の一系列が開展するのである。

大正拾參年三月十五日印刷
大正拾參年三月十八日發行

カント研究

正價金七圓八拾錢

著者 大關増次郎

東京市神田區表神保町七番地

發行者 阪本眞三

東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地

印刷者 吉田松次

東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地

印刷所 株式會社 英舍

不許複製



發行所

東京市神田區表神保町七番地
振替貯金口座東京八七貳番

大同館書店

262-70

10

大 同 館 發 行 書 目 錄

栗原寅治郎著

■ 教材

大日本地理精說

全菊壹册

正價五圓八拾錢
送料十八錢

栗原寅治郎著

■ 同

下卷

全菊壹册

正價四圓八拾錢
送料十八錢

栗原寅治郎著

■

日本產業地理精說

全菊壹册

正價參圓八拾錢
送料十八錢

栗原寅治郎著

■

郷土地理の研究

全四壹六册

正價金貳圓
送料十二錢

栗原寅治郎著

■

教材改造世界地理精說

全菊壹册

正價五圓八拾錢
送料十二錢

德重淺吉著

■

史眼

國史教授の原理實際

全菊二册

正價金八圓
送料廿四錢

德重淺吉著

■

經濟的國史教授原義

全四壹六册

正價金貳圓
送料十二錢

栗山周一著

■

史潮

最近歷史教育の革新論

全四壹六册

正價貳圓八拾錢
送料十二錢

終