関西学院大学リポジトリ
Kwansei Gakuin University Repository

自由の体系の象徴としての自然：カント『判断力批判』における 体系問題の解明

著者	青井 興太郎
学位名	博士（哲学）
学位授与機関	関西学院大学
学位授与番号	34504甲第762号
URL	http://hdl.handle.net/10236/00030576

自由の体系の象徴としての自然

カント『判断力批判』における体系問題の解明

青井　興太郎

凡　例

一、本稿では、カントの著作について以下の略号を用いる。

EE	*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
Gmeinspruch	*Über den Geminspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*
GMS	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft*
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*
KU	*Kritik der Urteilskraft*
Prolegomena	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*

二、カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin/Leibzig, 1902–に依拠し、( ) 内に、上記略号と巻数（ローマ数字)、頁数（アラビア数字）を記し、本文中に挿入する。例：(GMS, IV 438)

三、ただし、『純粋理性批判』からの引用は、イェンス・ティンマーマン校訂による哲学文庫版 Timmerman, Jens (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998 を用い、慣例に従って第一版を A、第二版を B の記号で示し、原書の頁数（ローマ数字またはアラビア数字）を付す。例：(KrV, A532/B560)

四、『判断力批判』からの引用は、略号・巻数（ローマ数字)・頁数（アラビア数字）に加え、節番号を記す。例：(KU Einleitung II, V 176)，（KU §59, V 352)

五、引用文中における ( ) または [ ] は原著者による挿入である。引用者による補足は〔 〕を用いる。

六、その他の著作・論文からの引用または参照は、著者名、書名または論文名、出版社、出版地名、出版年、頁数を注において表示する。

七、稿末に一次文献および二次文献の参考文献一覧を付す。なお、二次文献は欧文文献と邦文文献に区別する。

要　旨

カントの『判断力批判』では、『純粋理性批判』で確立された理論哲学（「自然概念の領域」）と、『人倫の形而上学の基礎づけ』を経て『実践理性批判』で確立された実践哲学（「自由概念の領域」）の関係性（前者から後者への移行可能性）が問われる。しかし、従来の研究では、『判断力批判』で扱われる個々のトピックの独特さから、「移行問題」に対する解決の成否どころか、一冊の書物としての内的整合性さえ疑問視されてきた。このような問題に対し、本研究では、『判断力批判』第 59 節で論じられる象徴論に注目し、移行問題の背後にあるカントの企図を「自然概念の領域による自由概念の領域の象徴化」として顕在化することで、この書物の体系的読解を試みる。そのために、第 1 部第 1 章では、移行問題が提示される、いわゆる「第二序論」の第 II 節を分析する。それにより、この問題の最終的解決には、⑴機械論的自然観の相対化、⑵目的論的自然観の展開、⑶「最高の根源的善」（神）の現存在の開示という三つの先決課題が存することを明らかにする。カントはこれらの課題を解決すべく「反省的判断力」という新たな判断力を導入する。しかし、彼の記述を表面的に分析するだけでは、この種の判断力の機能と上記の諸課題の間にあるはずの内的連関を明確化できない。そのためには、移行問題の前提にある形而上学的着想、つまり、自由概念の領域と自然概念の領域を「原型／模像」と捉える類比的理解の論理構造が解明されなければならない。第 2 章では、先述の象徴論の枠組みからこの問題へのアプローチを試みる。

カントによると、象徴化の成立には、象徴として指定される直観について反省される事柄と、理念について考えられている事柄との間に何らかの類似性が見出される必要がある。そのため、先述の象徴化の成立には、「自然概念の領域」について反省される事柄と、「自由概念の領域」について考えられている事柄との間に何らかの類似性が見出されなければならない。後者は、「最高の根源的善」と「最高の派生的善」を構成要素として含む自由概念の領域の存在体制そのものを指す。それに対し、前者は機械論的自然を指すため、さしあたり両者の間に類似性は成立しない。そこで、両者の間に類似性を見出すべく導入されたのが反省的判断力であり、この種の判断力の諸機能を通じて、上記三つの課題の解決が目指される。移行問題の解決プログラムの内的連関は、象徴論の観点からこのような仕方で理解可能となる。

以上の点を踏まえつつ、第 2 部以降では『判断力批判』本論の議論を考察する。第 2 部第 1 章では、「感性的判断力の弁証論」を取り上げる。そこで論じられるのは、趣味判断一般の原理

をめぐって生じる「趣味のアンチノミー」とその批判的解決である。「趣味の経験論」や「主観的合目的性の実在論」とは異なる独自の立場としてカントが提示するのは、「主観的合目的性の観念論」である。我々はこの立場に含まれる、機械論的自然観の唯一性に対する批判的含意を明らかにする。第２章では、崇高論を取り上げる。周知の通り、カントは「崇高」を「数学的」と「力学的」に区別する。多くの解釈者たちは両者を類比的に捉えようとする。しかし、こうした手続きをとる限り、例えば崇高論全体を自然支配の思想と特徴づけるハルトムート・ベーメの批判に対し、満足できる反論を行うことができない。そこで我々は、力学的崇高論に固有の論理構造を剔抉し、この議論が自然支配の思想と根本的に相容れないことを明らかにする。それにより、崇高論に含まれる、機械論的自然観への批判的含意を解明する。第３章では、「目的論的判断力の弁証論」を取り上げる。そこで論じられるのは、機械論的原理と目的論的原理の対立および両者の統一可能性である。カントは、「直観的悟性」を目的論的判断力の原型とすることにより、両原理の対立を調停することができると考える。我々はその論証構造を明らかにすることにより、課題⑴の解決と、機械論的自然観から目的論的自然観への移行を見届ける。

第３部では、「目的論的判断力の方法論」を取り上げる。第１章では、目的論的判断力を通じて自然の全体がそのように捉えられるところの〈諸目的の体系〉の構造と根拠を明らかにする。それにより、課題⑵の解決が確認される。第２章では、自然全体の究極目的が論じられる「道徳的目的論」と、神の現存在の道徳的証明が扱われる「道徳神学」の論理関係を解明する。後者において実質的に論証されるのは、世界原因の道徳的性格である。自然的目的論では、世界原因の悟性的性格が示されるにとどまる。そのため、道徳的目的論を手がかりに、同じ世界原因の道徳的性格までを示そうとするのがカントの狙いである。我々はこの点に課題⑶の解決を見出すことができる。

以上の手続きを踏まえることにより、移行問題の解決に向けた三つの課題が達成される。すなわち、自然概念の領域のうちに自由概念の領域と同様の存在体制が見出される。このことは「感性的自然による超感性的自然の理念の象徴化」の成立を意味する。ここに我々は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行の達成を見届けることができる。

序　論 **7**

第１部　象徴論の枠組みからみた移行問題 **18**

第１章　移行問題の分析と反省的判断力 18

第１節　移行問題の分析 18

第２節 反省的判断力と「自然の合目的性」 28

第２章　体系的解釈の枠組みとしての象徴論 37

第１節　牧野の「象徴的図式論」の批判的検討 37

第２節　カント象徴論の分析 40

第２部　目的論的自然観の確立に向けた機械論的自然観の相対化 **53**

第１章　趣味論における機械論的自然観の相対化 53

第１節　第一部弁証論の不要説に対する反論の批判的検討 55

第２節　第一部弁証論の特殊性：趣味判断の諸根拠の統一的把握 59

第３節　第一部弁証論の体系的意義 61

第２章　崇高論における機械論的自然観の相対化 67

第１節　崇高判断一般の諸特徴 69

第２節　H. ベーメによるカント崇高論批判と相原博による反論 71

第３節　力学的崇高論 77

第３章　有機体論における機械論的自然観の相対化 84

第１節　「自然目的」の意味と原理 85

第２節　機械論的原理と目的論的原理の対立と統一可能性 88

第３節　機械論的自然観から目的論的自然観へ 100

第３部　自由の体系の象徴としての自然 **104**

第１章　目的論的自然観の展開 104

第１節　〈諸目的の体系〉としての自然の構造 104

第２節　〈諸目的の体系〉としての自然の根拠 107

第２章　究極目的と神 110

第１節　目的論的判断力の擬似アンチノミー 111

第２節　究極目的としての人間 114

第 3 節　神の現存在の道徳的証明の論証構造 116
第 4 節　道徳的目的論および神の現存在の道徳的証明における反省的判断力の機能..... 121
結　論.....130
参考文献一覧 137

序　論

本研究の目的は、『判断力批判』第 59 節で論じられる象徴論に着目し、この書物の内的整合性を象徴化の枠組みから解明することを通じて、批判哲学の抱える体系問題の解決を見届けることにある。

周知の通り、『純粋理性批判』の主眼は、「形而上学一般の可能性ないし不可能性を決定し、その源泉ならびに範囲と限界を規定すること」（KrV, A XII）にある。こうした目的を達成すべくカントが着手するのは、人間理性の限界画定である。彼は、経験的認識一般の可能性の必然的条件が認識主観の感性および悟性の純粋形式に存することを解明し、これらの条件から独立した、いわゆる「物自体」については、理論哲学の領域から除外する。しかし、認識不可能なものの一切が哲学の対象として無価値であるわけではない。人間理性が絶えず関心を抱く自由や魂の不死、神といった理念については、実践哲学の領域においてその積極的な意義が与えられる。

かくして、人間理性にとって可能な二つの相異なる体系（理論哲学と実践哲学）が並存することとなる。両者は一体いかなる関係にあるのか。この体系問題は、どちらか一方を他方に従属させたり、より高次の原理を与えることで両者を統一するといった仕方では解決され得ない。なぜなら、現象と物自体の区別は人間理性の限界を画定する上で決定的に重要だからである。しかし、物自体に関するカントの考えは、彼の最初期の解釈者たちにより批判哲学の中でも最も不可解な主張として受け取られた。例えば、ヤコービは『信仰をめぐるデイヴィッド・ヒュームあるいは観念論と実在論』（1787）の付録「超越論的観念論について」の中で、あの必然的条件が認識主観の側に存するとしても、「諸対象が感官に諸印象を引き起こし、このような仕方で表象を仕上げる」[(1)]ということはやはり認めざるを得ないとして次のように述べる。「私は次のことを告白せざるを得ない。すなわち、こうした疑念がカント哲学の研究に際して私を少なからず拘泥させ、何年もの間相次いで『純粋理性批判』を繰り返しはじめから読み始めなければならなかったことを。なぜなら、かの前提がなければその体系の内に入ることができず、かの前提をもっていてはその体系の内に留まることがで

きないということについて私は絶えず混乱させられたからである。」[2]また、フィヒテは批判哲学の内に、「物自体にわれわれの内なる印象を引き起こさせる最も粗雑な独断論と、あらゆる存在を知性の思考によってのみ生じさせ、それ以外の存在については何も知らない最も決定的な観念論との、奇怪きわまる合成〔…〕」[3]を見て取る。彼によると、理論的見地から出発する限り、物自体の所与性は思考する自我に対していつまでもつきまとう。そこでフィヒテは、自我の最も根源的なあり方を「行為」と捉え、非我は自我の定立作用によってはじめてその存在が与えられるものと考える。つまり、彼は理論理性に対する実践理性の優位の思想をカント以上に徹底することを通じて、独断論の残滓をことごとく拭い去ろうとするのである。

しかし、実際のところ、物自体の存在を前提することは「最も粗雑な独断論」でもなければ、超越論的観念論との矛盾を引き起こす事柄でもない。アディッケスによると、「我々の自我を触発する多数の物自体が主観を超えて現実存在すること」[4]は、カントにとって決して疑い得ない自明の事柄であったという。事実、カント自身も次のように述べている。「なぜなら、さもなければ、現象はそこで現象する或るものなしで存在するという不合理な命題が、そこから生ずるであろうからである。」（KrV, B XXVIf.）

アディッケスは結局のところ、物自体の前提をカント自身の内的体験に結び付けている[5]。それに対し、ハイムゼートは同じ事柄を批判哲学の企てに伏在する形而上学的基礎から解明する。彼がまず着目するのは「知的直観」の概念である。彼によると、この概念は感性と悟性、直観と概念といった対立がまず把握された後で、その反対概念として技巧的に作り出されたものではなく、むしろ「純粋に自発的精神的な〈見ること〉」[6]として、前批判期のカントにおける認識概念の第一義的な意味を構成していたという[7]。そしてこの精神的作用は、それに先立って存在する対象に向き合うことでこれを認識するのではなく、むしろ「そこから現実的なものがこの〈見ること〉においてはじめて構成され成長してくるところの理念的諸連関を純粋に自発的に成就し形成する」[8]のである。もちろん、人間的認識の有限性、とりわけ受容性の契機が問題となる批判期にあっては、自発性の優位は相対化される。しかし、それでもなお、その根底において前述の着想は堅持される。「物自体へ向かう純粋な自発性

傾向を有限的主観において保持するのは特種な意味での『理性』だけである。〔…〕理性は世界全体性等々の理念においてはじめて現われるのではなく、むしろ自らが『知的直観』に類似し、そこから由来したことを、理性にとって端的に必然的な物自体の思想のうちにはじめから証言しているのである。」(9)もちろん、物自体の積極的規定を理論理性に期待することはもはやできない。そのため、従来の形而上学に対する批判的吟味は来るべき新たな形而上学の準備段階に位置づけられる。カントは『形而上学の進歩に関する懸賞論文』と呼ばれる未完成原稿の中で、形而上学は「理論的＝独断的進行（theoretisch-dogmatischer Fortgang）」、「懐疑的停止（sceptischer Stillstand）」、「実践的＝独断的完結（praktisch-dogmatische Vollendung）」という三段階を経ると述べる（vgl. XX 281）。この最終段階において「新たな存在の体系」(10)が与えられる。

批判哲学の抱える体系問題は理論哲学から実践哲学への移行問題であり、これは物自体と現象の区別の撤廃によって解決されるというものではない。それでは、この移行問題はいかにして解決可能なのだろうか。ハイムゼートはこの問題に対して自己意識や道徳的人格といった主観的側面から取り組んでいる。我々は彼の試みのもつ先駆的意義や内容上の重要性を否定するわけではない。しかし、このようなアプローチはやはり一面的であると言わざるを得ない。なぜなら、我々はかの移行問題の解決における別のアプローチを『判断力批判』に見出すことができるからである。しかし、カント自身がそのことをいくら強調しても、後のカント解釈者たちに十分に理解されなかったという事実は実に不幸なことと言わざるを得ない。（『判断力批判』の二つの序論はもとより、前述の『懸賞論文』では、「理論的＝独断的形而上学」から「実践的＝独断的形而上学」への移行を媒介する概念として、「自然の合目的性」が言及されている（vgl. XX 293）。）それどころか、『判断力批判』はそこで取り扱われる個々のトピックの独特さゆえ、一冊の書物としての内的整合性にさえ疑念がもたれてきた。例えば、ショーペンハウアーは次のように述べている。「〔…〕こういうふうにして成立するのは、美しいものの認識を自然的な諸事物の合目的なものの認識とともに、判断力とよばれる一つの認識能力のなかに糾合した異様なものである。つまり一冊の本のなかでこれら双方の異質的な主題を論述したものなのである。理性、判断力および悟性という

これら三つの認識力によって、均斉のとれた建築術的な楽しい催しがあとからいろいろもくろまれるのであるが、そうした楽しい催しへの愛好心は総じてこの本のなかで多種多様に現われている。」[11]果たして『判断力批判』の問題構成は、しばしば「体系癖」と揶揄されるカント自身の性癖に帰せられるほかないまったく恣意的なものであって、その内的連関は断ち切られているのだろうか。あるいは、まさにそうであるがゆえに、『判断力批判』の主題である体系問題は解決されず、実質的に放置されたままとなっているのだろうか。

こうした疑念に対し、『判断力批判』を整合的に読み解こうとする試みももちろん存在する。例えばクラウス・デュージングの研究を皮切りに、近年の解釈者たちの多くは感性界における最高善の実現という実践理性の要求から、「自然の合目的性」概念の導入や目的論的自然観の展開の意味を説明しようとする[12]。また、ユルク・フロイディガーは、「自然の根底に存する超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの統一の根拠」(KU Einleitung II, V 176)を神概念と見定め、自然神学から倫理神学への展開のうちに移行問題の解決を見届けようとする[13]。しかし、最高善の実現可能性や神の現存在の問題には、『判断力批判』以前からすでに或る程度の解決が与えられていたことを踏まえると、当の移行問題がなぜ『判断力批判』という新たな形をとって現れる必要があったのか、なおさら疑問に思わざるを得ない。

『判断力批判』の内的整合性や新規性に対する疑念を払拭するには、移行問題の解決のために「反省的判断力」という新たな判断力や「自然の合目的性」という新たな原理が導入された狙い、あるいは、当の問題解決が「超感性的基体」の規定可能性をめぐって展開される理由にまで立ち戻って考察されねばならない。しかしながら、これらの狙いや理由に説得力のある説明を与えるには、カントの記述の文字面を追って分析を行うだけでは不十分である。そのためには、理論哲学から実践哲学への移行という問題構成の背後で動いている根本的な着想を剔抉し、個々の問題群の内的連関を具体的に見えるようにすることができる解釈上の枠組みが必要不可欠である。

本研究ではそのような解釈上の道具立てとして『判断力批判』第 59 節で論じられる象徴論に着目する。周知の通り、カント自身は「象徴」の概念を「人倫性の象徴としての美」という限定的な文脈で使用しているが、我々は、この概念が理念と直観の間で果たす機能の応

用可能性に注目し、理論哲学から実践哲学への移行というより全体的な問題を体系的に把握する解釈枠組みとして採用する。

もっとも、『判断力批判』の体系的解釈に象徴論を応用する試みは我々の研究に固有のものではない。この理論の体系的機能は、例えば牧野英二の論文「体系と移行」（1991）[14]や相原博『カントと啓蒙のプロジェクト』（2017）の中ですでに注目されている。ここでは、前者の解釈を引き継ぎつつもさらに独自の仕方で展開している後者の解釈に触れておこう。相原は、カント哲学を「自然支配の理論」として批判するハルトムート・ベーメとゲルノート・ベーメの解釈を取り上げ、「自然の解釈学」の観点から彼らへの反論を試みる。相原の批判の要点は、カント的判断力に対するベーメらの誤解を指摘するところに存する。彼らはカント的判断力をもっぱら規定的判断力と解し、カント哲学では、理性の諸原理のもとにあるこの種の判断力を通じては規定されない自然が「非理性的なもの」として排除されると理解する。しかし、『判断力批判』において新たに導入された反省的判断力は、そのような自然を規定的判断力とは異なる仕方で理解可能にする。相原は反省的判断力の機能を「表象の多様を理念の『象徴的描出（symbolische Darstellung）』として理解すること」[15]と捉え、『判断力批判』で扱われる一連の議論（趣味論、崇高論、有機体論等）が理性の諸原理のもとに包摂されない自然を象徴的に解釈する「自然の解釈学」として理解可能であることを示す。

相原の解釈は、『判断力批判』の議論全体を象徴論の観点から体系的に捉えようとした点で画期的な試みだったと言える。しかしながら、彼の解釈には象徴化の一般的構造の理解に関して不十分な点が存する。彼は象徴化に際して働く判断力を反省的判断力に限定している[16]。しかし、カントの記述に即して言えば、象徴化の成立には規定的判断力の契機も欠くことができない。この点が看過されるならば、「合法則性→合目的性→究極目的」、あるいは、超感性的基体の「未規定性→規定可能性→規定」といった仕方で進行する「移行」の具体的なプロセスを鮮明に捉えることもできなければ、そもそもなぜカントがこのような仕方で議論を組み立て、移行問題を解決しようとしているのかということを、象徴論の観点から理解することができない。そのため、『判断力批判』の体系的解釈を相原説以上に根源的かつ

全体的に遂行するには、象徴論そのものに対するより一層立ち入った考察が必要である。

さて、本論文は三部から構成される。第 1 部「移行問題の分析と解釈枠組みの提示」では、カントによって提示された移行問題の問題設定と解決プログラムを分析する。第 1 章では『判断力批判』の主題が提示される「第二序論」第 II 節を取り上げ、その問題設定が『純粋理性批判』によって創始された批判哲学の諸成果の延長線上にあることを確認する。それにより、移行問題の最終的解決のために取り組まれるべき三つの準備的課題があること、そして、反省的判断力の機能がこれらの課題に解決を与えることを明らかにする。

しかし、これらの点を確かめるだけでは、主題と準備的課題の間に存するはずの内的連関を捉えることができない。そのためには、自然概念の領域と自由概念の領域を「原型／模像」と捉える、「移行」の前提にある着想の論理構造を浮き彫りにする必要がある。そこで第 2 章では、『判断力批判』第 59 節で扱われる象徴論を取り上げ、体系的解釈の枠組みとして応用する。第 1 節では、同様の試みとして牧野の「象徴的図式論」を批判的に検討する。彼は『実践理性批判』の範型論を象徴論と同一視したうえで、『判断力批判』の移行問題の解決に前者を応用できると考えている。しかし、我々の見るところ、範型論と象徴論は同一の議論ではなく、後者に存する反省的判断力の契機が見落とされてはならない。この点をより明確にするため、第 2 節では象徴論を詳しく分析する。より具体的に言えば、象徴化一般の機能・条件・構造を明らかにしたうえで、第 59 節の主題である「人倫性の象徴としての美」の意味を解明する。これらの手続きを踏まえることにより、『判断力批判』の体系的解釈への象徴論の応用可能性が見えてくるようになる。第 3 節では、移行問題の背後にある「原型／模像」の着想を「感性的自然」による「超感性的自然」の象徴化という観点から捉え、両領域の間に想定されている構造的同等性を明らかにする。それにより、第 1 章で分析された三つの準備的課題と反省的判断力に託された諸機能との相互連関がより一層明確になるはずである。

第 2 部「目的論的自然観の確立に向けた機械論的自然観の相対化」では、『判断力批判』本論の考察に着手する。第 1 章では、趣味論において機械論的自然観が相対化される過程を見届ける。我々が注目するのは、カント自身の趣味論の立場である「主観的合目的性の観念

論」が提示される「感性的判断力の弁証論」[17]の議論である。第1節では、ポール・ガイヤーの弁証論批判を取り上げるとともに、浜野喬士、スーマ・ラジバ、ヘンリー・E. アリソンらによる反論の試みを批判的に検討する。第2節では、弁証論の議論の必要性を擁護すべく、「純粋な感性的判断の演繹」の議論に対する前者の特殊性が趣味判断一般の諸根拠の統一的把握に存することを明らかにする。「主観的合目的性の観念論」の立場の確立は、機械論的自然観が我々にとって唯一可能な自然観ではないことを意味する。第3節では趣味論と自然観の関係を考察し、前者が移行問題の解決において果たし得る役割を明らかにする。

第2章では、崇高論における機械論的自然観の相対化を見届ける。問題点として取り上げるのは、前述の趣味論では見通すことのできない、この自然観の背後にある自然支配の思想である。ここでは崇高論の議論にこの思想に対する根本的批判が含まれていることを明らかにする。第1節では、趣味判断との対比により、崇高判断一般の特徴を確認する。第2節では、ハルトムート・ベーメによる崇高論批判と相原博による反論の試みを批判的に検討する。周知の通り、カントは「崇高」を「数学的」と「力学的」に区別した。それにもかかわらず、多くの解釈者たちはこの区別を重要視せず、数学的崇高論から類比的に力学的崇高論を捉えてきた。しかし、このような手続きをとる限り、ベーメの批判を免れることはできない。そこで第3節では、力学的崇高論に固有の論理構造を解明したうえで、カント崇高論の全体が自然支配の論理に貫かれているわけではなく、むしろこの思想に対する批判的含意を有することを明らかにする。

第3章では、有機体論における機械論的自然観の相対化を見届ける。ここで我々が注目するのは、機械論的原理と目的論的原理の統一可能性が論じられる「目的論的判断力の弁証論」の議論である。第1節では、予備的考察として「自然目的」と呼ばれる有機的存在者の特異な存在様式とその原理を明らかにする。第2節では、第二部弁証論をめぐる解釈上の問題を取り上げる。ここで批判的に検討するのは、1980年代まで支配的であった解釈傾向と、今日最も影響力のある二人の解釈者（ペーター・マクローリンとアリソン）の解釈案である。後二者のうち第二部弁証論の議論をより包括的かつ整合的に解釈しているのはアリソンである。しかし、彼の解釈にも問題がないわけではない。彼は目的論的判断力のアンチノミー

の解決を「直観的悟性」のもつ二つの機能に求めているが、カントのテクストを読む限り、そのことは明確ではない。そこで我々は、カントによって直観的悟性が「原型的知性」として特徴づけられている点に着目し、アリソン解釈の問題点の克服を試みる。以上の考察を踏まえ、第3節では、有機体論の議論が機械論的自然観から、自然の全体を〈諸目的の体系〉とみなす目的論的自然観への移行を準備するにおいて決定的な役割を果たし得ることを明らかにする。

第3部「自由の体系の象徴としての自然の体系」では、「感性的自然」による「超感性的自然」の象徴化の成立に向けた両自然間の構造的同等性の確立と、それによる自然概念の領域から自由概念の領域への移行の達成を見届ける。第1章では有機体論を基盤として展開される目的論的自然観の実相を確かめる。このような自然観のもとで捉えられる自然の全体は、無数の有機的存在者によって独自の仕方で生きられる「意味の世界」である。第1節ではその特徴的構造を、第2節では意味世界を成り立たせる根拠を考察する。

第2章では、〈諸目的の体系〉から〈究極目的の体系〉へと変転する目的論的自然観の論理構造を解明する。第1節では、自然の最終目的の議論に見受けられるカントの主張の齟齬を、「目的論的判断力の擬似アンチノミー」として再構成する。第2節では、〈諸目的の体系〉への移行をこのアンチノミーの批判的解決として捉えることにより、「究極目的」導入の合理性を明らかにする。第3節では、究極目的の導入によって可能となる「神の現存在の道徳的証明」の論証構造を明らかにする。第4節では、究極目的および神の現存在の論証に関わる反省的判断力の機能を考察する。以上の考察を踏まえることにより、カントによって企図された自然概念の領域から自由概念の領域への移行の全体構造が明らかとなるはずである。

注

(1) Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus: with the Vorrede to the 1815 edition*, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1983, S. 222.

(2) *Ibid.*, S. 222f.

(3) Fichte, Johann Gottlieb, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre: für Leser, die*

schon ein philosophisches System haben., in: Lauth, Reinhard und Gliwitzky, Hans (Hrsg.), *J. G. Fichte—Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Werkeband 4, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, S. 237.（邦訳：鈴木琢真・千田義光・藤澤賢一郎『フィヒテ全集・第七巻 イェーナ時代後期の知識学』、晢書房、1999 年、433 頁。）

(4) Adickes, Erich, *Kant und das Ding an sich*, Olms, Hildesheim/Zürich/New York, 2013, S. 4.

(5) Vgl. *ibid.*, S. 14.

(6) Heimsöth, Heinz, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, *Kant-Studien,* Bd. 23, Heft 1/2, 1924, S. 123.

(7) Vgl. *ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*, S. 132.

(10) Heimsöth, Heinz, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I: metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Bouvier Verlag, Bonn, 1971, S. 230.（邦訳：須田朗・宮武昭訳『カント哲学の形成と形而上学的基礎』、未来社、1981 年、171 頁。）なお、「新たな存在の体系」という表現のもとでハイムゼートが具体的に考えているのは、『実践理性批判』要請論の議論である。

(11) Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986, S. 711.（邦訳：茅野良男訳『意志と表象としての世界 正編（Ⅲ）』, ショーペンハウアー全集 4 , 白水社、1974 年、269 頁。）

(12) Vgl. Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1968, S. 102–115; Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 314–320; Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 370.

(13) Freudiger, Jürg, Kants Schlußstein: Wie Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. in: *Kant-Studien*, 87. Jahrgang, Heft 4, de Gruyter, Berlin, 1996, S. 423–435. フロイディガーは結局のところ、『判断力批判』における「神の現存在の道徳的証明」を不十分なものとみなす。なぜなら、「〔…〕第 86 節からこの著作の最後の一文に至るまで神〔の存在〕証明の証明力や自然神学との結びつきが絶え間なく語られるのだが、論証の手がかりでさえ一度たりとも見出されない」（*ibid.* S. 433, 〔 〕内補足引用者）からである。しかし、彼の主張には誤解が含まれている。なぜなら、本論文の第 3 部第 2 章で詳しく論じるように、「神の現存在の道徳的証明」の手がかりは——しかも『実践理性批判』要請論の議論とは異なる仕方で——与えられているからである。フロイディガーの解釈をとるならば、悟性にとって未規定にとどまる超感性的基体に対し反省的判断力が規定可能性を付与するという「移行」プログラムの最終段階を適切な仕方で見届けることができないだろう。

(14) 牧野英二「体系と移行——カント『判断力批判』の体系的意義について——」、『法政大学文学部紀要』、1991 年、9–10 頁参照。

(15) 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017 年、3 頁。

(16) 同上、60 頁参照。

[17] 本稿では『判断力批判』で使用される ästhetisch の語を、sinnlich と同様、「感性的」と訳出する。周知の通り、『判断力批判』の ästhetisch の語は今日においても統一的な訳語が提示されていない。例えば、「美的」（大西克礼）、「美学的」（大西、篠田英雄）、「美〔直観〕的」（坂田徳男）、「美感的」（原佑）、「情感的」（宇都宮芳明）、「美感的」（牧野英二）、「直感的」（熊野純彦）など実に多様である。

牧野は「情感的」と訳す宇都宮訳および渡邊二郎説に基本的に同意する。「けれども、「『情感的』という言葉だけでは、狭義の美や崇高を含む広義の美的感情を表わす趣味の批判に関わる概念としてはなお広すぎて、やや曖昧であるように思われる。また、ästhetisch という概念は、もともと感覚・感受を意味するアリストテレスのアイステーシス（αἴσθησις）に由来し、カントの『純粋理性批判』ではそれとの関係から Ästhetik は感性論、ästhetisch は感性的と訳されてきた。この概念は、カントの理論哲学・実践哲学、そして広義の美的および芸術的な問題を考察する本書〔＝『判断力批判』〕第一部でも、この含意は基本的に保持されている、と言ってよい。」（牧野英二訳『カント全集 8　判断力批判 上』岩波書店、1999 年、270 頁）

そこで、牧野は ästhetisch を sinnlich と解すべきと主張する金田千秋の提案に目配せする。とはいえ牧野は金田の提案を次のように批判する。「〔…〕宇都宮訳・渡邊説のような理解を踏まえないならば、『判断力批判』でのカントの真意を看過する危険を免れることはできないであろう。つまり、ästhetisch とは、ある表象が認識能力および欲求能力に関係づけられる場合と、快・不快の感情に関係づけられる場合とがあり、両者は明確に区別されなければならない。『感性的』は、前者に限定される。」（同上）そこで、牧野は宇都宮訳および渡邊説を踏まえつつ、カントの批判哲学における『判断力批判』の体系的・個別的意図を生かす意味で、「広義の美的情感的」、略して、「美感的」と訳出するとする。

しかし、金田に対する牧野の批判には誤解が含まれる。牧野は「ästhetisch とは、ある表象が認識能力および欲求能力に関係づけられる場合と、快・不快の感情に関係づけられる場合とがあり、両者は明確に区別されなければならない。『感性的』は、前者に限定される」と述べる。けれども、カントは「感性的」にして、かつ欲求能力と結合した〈快適なもの〉についての判断を扱っている。それゆえ、牧野の指摘は、「快・不快の感情に関係づけられる場合」の「ある表象」に「感性的」の語を用いてはならない理由にはならない。

ところで、金田は ästhetisch を「感性的」と訳出すべきだと主張する。彼は『判断力批判』「第一序論」第Ⅷ節を詳細に分析することで、そのことを裏付けようとする。彼が着目するのは、ästhetisches Urteil が「客観的規定」として理解される場合には形容矛盾に陥るとするカントの説明である。カントは次のように述べる。「Ein ästhetisch[es] Urteil は、人がそれを客観的規定のために使用しようとするならば、はなはだしく矛盾したものとなるだろう〔…〕。なぜなら、諸直観はたしかに感性的（sinnlich）であり得るが、判断作用はまさしく（広義の）悟性にのみ帰属している〔…〕からである。」（EE, XX 222, 〔 〕内補足引用者）

金田は、ästhetisches Urteil が矛盾を含むと考えられるからこそ、ästhetisch の語はもっぱら sinnlich の意味で理解されるべきであって、「美的」の意味は含まれないと主張する。「しかし矛盾は判断という『非感性的』なものを『感性的』と形容する限りで生じるのだから〔…〕、主観の限定の方向で矛盾なく使用されるときも、ästhetisch という言葉は『感性（だけ）に関わる』の意味を保持していなければならない。実際もし ästhetisch が『美的』の意味を含むなら、ästhetisch と Urteil は矛盾しなくなる。何故なら『美的』とは、美にせよ快適にせよ崇高にせよ、それは何らかの判断を経ているからである。」（金田千秋「判定構造論の虚焦点」、岩城見一編『感性論――認識機械論としての〈美学〉の今日的課題――』、晃洋書房、1997 年、144 頁）

我々は ästhetisch の語をもっぱら sinnlich として訳出すべきとする金田の主張に基本的に同意する。なぜなら、カントは主観的にのみ使用される「判断」のことを「ästhetisch、すなわち感性的（ästhetisch, d. i. sinnlich）」（EE, XX 223）と形容しているからである。ただし、ästhetisch の語に「美的」の意味が含まれないとする理由については同意できない。なぜなら、判断一般が「非感性的」なものとして理解されている限り、ästhetisch の語に「美的」の意味が含まれていたとしても、ästhetisch と Urteil の組み合わせはやはり矛盾したままだからである。「美にせよ快適にせよ崇高にせよ、それは何らかの判断を既に経ている」とはいえ、その判断はあくまで「感性的」なものであることに注意しなければならない。つまり、ästhetisches Urteil が形容矛盾となるのは、ästhetisch の語義にではなく、判断概念の理解の方にかかっている。だからこそカントは、『判断力批判』において「規定的判断力」とは区別される「反省的判断力」の導入を図ったのである。

それゆえ、ästhetisches Urteil の ästhetisch が sinnlich と同義と解されるとしても、それによって美、崇高、快適さの判断の可能性が排除されてはならない。したがって、我々は『判断力批判』における ästhetisch の語を、schön、erhaben、angenehm の意味を含めたものとして、「感性的」と訳出することにする。

第 1 部　象徴論の枠組みからみた移行問題

第 1 章　移行問題の分析と反省的判断力

第 1 節　移行問題の分析

第 1 項　問題設定と解決プロセスの素描

『判断力批判』の中心的課題は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行可能性の解明にある。「領域（Gebiet)」とは、我々の認識能力がその対象のあり方をア・プリオリに規定することのできる範囲、つまり、ア・プリオリな法則を与える権限を有する範囲を指す。「自然概念の領域」とは、我々の悟性が立法の権限を有する範囲を表わす。これは『純粋理性批判』で確立された。それに対し、「自由概念の領域」とは、我々の実践理性が立法の権限を有する範囲を表わす。これは『人倫の形而上学の基礎づけ』を経て、『実践理性批判』で確立された。これら二つの領域は、現象を物自体から区別する「巨大な裂け目」(KU Einleitung II, V 175)によって分け隔てられている。この「裂け目」を何らかの仕方で克服し、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能ならしめることが、『判断力批判』のカントの狙いである。

カントはその「序論」第 II 節で、「移行問題」を問うための根拠やそこから導かれる課題、そして、その解決のための手がかりを素描している。まずは、そのことを詳しく考察しよう。

> ⑴ところで、感性的なものとしての自然概念の領域と、超感性的なものとしての自由概念の領域との間には見渡しがたい裂け目が確立しており、⑵（それゆえ、理性の理論的使用を介しては、）一方から他方への移行は不可能である。⑶〔そのことは〕あたかも甚だしく異なった世界が存在しているかのようであって、一方の世界〔＝自然概念の領域〕はもう一方の世界〔＝自由概念の領域〕に対していかなる影響をも及ぼし得ない。⑷そうであるにもかかわらず、後者は前者に対して影響を及ぼすべきである。⑸つまり、自由概念はその法則によって課せられた目的を感性界のうちに実現すべきである。⑹したがって、自然もまた、その形式の合法則性が、自由法則に従い自然のうちで実現すべき目的の可能性に少な

くとも調和するという仕方で考えられ得なければならない。(7)――したがって、自然の根底に存する超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの統一の根拠がやはり存在しなければならないが、(8)その根拠についての概念が、理論的にも実践的にもその根拠の認識に到達せず、それゆえ、固有の領域をもたないにもかかわらず、一方〔＝自然概念の領域〕の諸原理に従う思考様式から他方〔＝自由概念の領域〕の諸原理に従う思考様式への移行を可能ならしめる。(KU Einleitung II, V 175f., 丸括弧内付番および〔　〕内補足は引用者)

(1)についてはすでに確認した。自然概念の領域と自由概念の領域との間には、現象と物自体の区別に由来する「見渡しがたい裂け目」が開いている。そもそもカントがこのような境界画定を施したのは、理性の理論的使用の行き過ぎを制限するためであった。理性は、経験的に与えられた〈条件づけられたもの〉から、それを条件づけている諸条件へと遡り、最終的に、それ自体は他の何ものによっても条件づけられることのない諸条件の絶対的総体、つまり、〈無条件的なもの〉を追求する。けれども、経験を超越するそのような過度の理性使用は、理性自身をアンチノミーへと陥らせる。そのような困難から理性を救い出すために、カントは現象と物自体を区別し、理論理性の使用を前者に制限したのだった。そのため、現象から物自体へと超出しようとする理性の理論的使用を介しては、自然概念の領域から自由概念の領域への移行は不可能である（これが命題(2)の言わんとすることである)。

ところで、命題(3)ないし(4)は一体何を意味するのだろうか。とくに後者は、当の「移行」が可能であるための前提条件であるため、我々はその意味を明確にしなければならない。

我々の見るところ、二つの命題の背景にあるのは、『純粋理性批判』「超越論的弁証論」で扱われる「第三アンチノミー」の議論である。以下では、「純粋理性のアンチノミー」第 9 節「Ⅲ 世界の出来事のその原因からの導出の総体性についての宇宙論的理念の解決」(KrV, A532ff./B560ff.）の議論を参照し、命題(3)と(4)の意味を明らかにしよう。

第 2 項 「自由に基づく原因性」と「自然に従う原因性」

「第三アンチノミー」の議論でさしあたり問題となるのは、「自然に従う原因性(Kausalität nach Natur)」と「自由に基づく原因性（Kausalität aus Freiheit)」という二種類の原因性

の関係である。「自然に従う原因性」は、「或る状態と、感性界においてその状態が一つの規則に従ってそれに続いてくるところの或る先行状態との結合（die Verknüpfung eines Zustandes mit einem vorigen in der Sinnenwelt, worauf jener nach einer Regel folgt）」（KrV, A532/B560）を意味する。因果結合の必然性、つまり「あらゆる変化は原因と結果の結合の法則に従って生起する」（KrV, B232）、あるいは「生起する（存在し始める）ものはすべて、それが一つの規則に従ってそこから続いてくるところの或るものを前提とする」（KrV, A189）ということは、弁証論に先立つ原則論の議論「経験の第二類推」の中ですでに証明されていた。つまり、「自然に従う原因性」は「経験の第二類推」の原則に従う因果系列を言い換えたものにほかならない。現象として生起する或る結果は、どのようなものであれ、それに先行する原因を必要とする。そして、この原因それ自体もまた一つの結果として、それに先行する原因を必要とする。この原因もまたそれに先行する原因を必要とする。以下同様。このことから分かるのは、「自然に従う原因性」のもとで規定される原因は常に二次的なものにすぎないということである。

ところで、カントは「宇宙論的な意味での自由」を、「或る状態をみずから始める能力」（KrV, A533/B561）と定義する。ここで注意すべきは、「自由に基づく原因性」はその定義上、それに先行する原因をもたない、ということである。つまり、「自由に基づく原因性」は常に「第一原因」である。

ここに、「第三アンチノミー」の生じる機縁が存在する。「自然に従う原因性」のもとでは、或る状態は必ずそれに先行する状態をもつ。そうすると、それに先行する状態をもつことのない「自由に基づく原因性」は認められないことになる。しかし、そもそも因果系列そのものが成り立つためには、それ自体は因果系列の中に含まれないような第一原因が存在しなければならないのではないか。

ところが、カントによると、「自然に従う原因性」と「自由に基づく原因性」との間に生じるこうした対立は仮象にすぎないという。なぜなら、これら二種類の原因性の「性格（Charakter）」を区別することにより、両者は両立可能だと考えられるからである。「〔…〕結果はその可想的な原因に関してみれば自由とみなされ得るが、同時に、諸現象に関してみれば、自然の必然性に従う原因から生じる帰結とみなされうる」（KrV, A537/B565, 丸傍点引用者）。「自由に基づく原因性」は「自然に従う原因性」から厳格に区別される。つまり、前者は後者のもとにある原因性ではない。しかし、「自由に基づく原因性」が、「自然に従う

原因性」のもとにある因果系列の「可想的な（intelligibel）」原因とみなされることにより、両原因性の両立が図られるのである。

ちなみに、「自由に基づく原因性」が「自然に従う原因性」と両立し得ることを示すためにカントが好んで引き合いに出すのが、人間の自由意志と行為との関係である。この議論の前提にあるのは、人間の意志が「実践的な意味での自由」（KrV, A533f./B561f.）を有するということである。カントによると、意志（Willkür）は、それが感性的衝動（sinnliches Antrieb）によって触発されるならば、「感性的意志」と呼ばれる（vgl. KrV, A534/B562）。もし感性的意志が、そのような衝動によって強制されるほかないならば、それは「動物的意志（tierische Willkür）」と呼ばれる。他方、人間的意志もたしかに感性的意志ではあるが、動物的意志ではなく、「自由な意志（arbitrium liberum）」である。「なぜなら、感性は人間的意志の行為を必然的なものにするのではなく、むしろ人間には、感性的衝動による強制から独立して、自己を自己自身から規定することのできる能力が備わっているからである。」（vgl. KrV, A534/B562）人間的意志には実践的自由があらかじめ備わる。そのため、そのような意志を持つ人間によって遂行される行為は、現象としてみれば「自然に従う原因性」のもとにあるものとみなすことができると同時に、そのような原因性から独立した「自由に基づく原因性」によるものと解することもできる。カントは『プロレゴーメナ』で次のように述べる。「〔…〕理性的存在者のあらゆる行為は、それらが現象である(なんらかの経験において出会われる)かぎり、自然の必然性のもとにある。しかし、まさしく同じ行為が、たんに理性的主体、およびたんなる理性に従って行為するその能力とに関しては、自由である。」（Prolegomena, IV 345）

以上より、命題(3)と(4)の意味が明らかになる。命題(3)「『自然概念の領域』は『自由概念の領域』に対していかなる影響をも及ぼし得ない」は、「自由に基づく原因性」が「自然に従う原因性」から区別され、なおかつこの原因性に規定されない、ということを意味する。それに対し、命題(4)「『自由概念の領域』は『自然概念の領域』に対して影響を及ぼすべきである」は、「自由に基づく原因性」が、「自然に従う原因性」のもとにある因果系列の「可想的な」原因とみなされ得ることを含意する。

けれども、命題(4)が意味するのは、「自由に基づく原因性」の可想的性格だけではない。なぜなら、この命題は、命題(5)「自由概念はその法則によって課せられた目的を感性界のうちに実現すべきである」ということをも含意するからである。次に我々はこの命題の意味を

考察することにしよう。

第 3 項　「原型的自然」と「模造された自然」

命題(5)の意味を考えるにあたりまず注目すべきは、自由概念（ないしその法則）と感性界との関係である。実のところ、この点に関してはすでに『実践理性批判』で言及がなされている。カントは「純粋実践理性の原則の演繹について」（KpV, V 42ff.）という議論の中で次のように述べる。

> しかしながら、この自律の法則は道徳的法則である。したがって、この法則は超感性的自然および純粋な悟性界の根本法則であるが、その模像が感性界のうちに、だが同時に感性界の法則を破壊することなしに、現実存在すべきである。ひとは前者〔＝超感性的自然および悟性界〕を、我々がただ理性のうちにのみ認識するところの原型的自然（natura archetypa）と名付けることができ、他方で、後者〔＝感性界〕を、それが意志の規定根拠としての前者の理念の可能的結果を含んでいるという理由で、模造された自然（natura ectypa）と名付けることができる。(KpV, V 43, 〔　〕内補足引用者)

或る理性的存在者が自律的であるとは、それが自らも含むあらゆる理性的存在者に例外なく課せられる法則をまさしく自分自身によって打ち立てる能力を有することを意味する（vgl. KpV, V 33)。このような理性的存在者が打ち立てる法則が道徳的法則である。この法則は悟性界を支配する法則であるが、だからといって感性界との関係が絶たれているわけではない。なぜなら、理性的存在者は道徳的法則に従い自らの意志を行為へと規定することを通じて、自らが帰属する悟性界の「形式」（KpV, V 43）を感性界にもたらそうとするからである。それにより、感性界は、悟性界を「原型的自然」とする「模造された自然」として把握されるようになる。『判断力批判』では「原型的自然」、「模造された自然」という表現は用いられない。しかし、こうした把握の仕方は、「第二序論」第 II 節の命題(5)と(6)で述べられる事柄を先取りしたものと見ることができる。

とはいえ、上述のような把握の仕方は一体いかなる根拠に基づくのだろうか。すなわち、感性界はいかにして――その法則が破壊されることなしに――悟性界を「原型的自然」 と

する「模造された自然」として把握され得るのだろうか。この点について、矢口正史は二つの自然の類比関係に着目している[1]。一般に、類比関係が成立するには、関係づけられる二つのものの間に何らかの共通性が見出されなければならない。そこで矢口は、当該の類比関係が成立するための共通性を「法則の普遍的必然性」に見出す。その上で、「模造」を「道徳法則を模倣し具象化して感性界に（すなわち現象として）現すこと」と解釈し、この手続きを行う主体を「我々の意志」とみなす[2]。

しかし、矢口の分析には、『判断力批判』の「移行問題」を理解する上で重大な問題点が存在する。それは、当該の類比関係を成立せしめる共通性を「法則の普遍的必然性」とする点である。たしかに、カントはすでに『実践理性批判』「純粋な実践的判断力の範型論について」でこれと同じ見解を示している。

> したがって、感性界の自然を可想的自然の範型として使用することが許されているが、それは私がおよそ直観やそれに依存するものを仮想的自然へと転用するのではなく、たんに合法則性一般の形式（その概念は最も普通の理性使用においてさえ行われているのだが、他のいかなる意図においてではなく、ただ理性の純粋な実践的使用のためにだけア・プリオリに規定され認識され得るのである）を可想的自然へと関係づける限りにおいてのことである。（KpV, V 70）

しかし、そうだとすれば、『判断力批判』において「自然の合目的性」を取り上げ、これを媒介として自然概念の領域から自由概念の領域への移行を試みる意味はどこにあるのだろうか。加えて、「模造」の主体を「我々の意志」とみなすのであるならば、そもそも反省的判断力の関与する余地が失われてしまうだろう。要するに、矢口の解釈を採用すれば、「移行問題」が実質的に『実践理性批判』で完結することになり、『判断力批判』そのものの必要性が疑わしくなる。それゆえ、この問題を回避するには、『実践理性批判』の成果をふまえつつも、そこで取り残された問題を見つけ出した上で、「反省的判断力」や「自然の合目的性」といった主要概念が導入される意義が明らかにされなければならない。

ところで、実際のところカントは、『実践理性批判』において悟性界と感性界の類比関係が成立するための根拠を明らかにすることはなかった。その理由はおそらく、『実践理性批判』のカントの関心があくまで純粋実践理性に関する事柄の解明にあったからだと思われる。そして、我々の見るところ、感性界を「模造された自然」として把握するという課題は、

『判断力批判』に委ねられたのである。我々はこの課題がどのように取り組まれたのかを考察する前に、悟性界の模像とされる感性界のうちに実現されるべき「最高善」の意味と、その実現可能性の諸条件を確認しよう。それにより、「移行問題」を解決するために用意される課題がより一層明確になるはずである。

第 4 項　「最高善」の実現可能性の問題

「最高善」は『純粋理性批判』「純粋理性の準則」と『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」で論じられる。ここでは後者の議論を取り上げよう。

一般に、理性は経験的に与えられたもので満足せず、それを条件づけている諸条件を遡り、最終的に、それ自体は決して他の何ものによっても条件づけられることのない諸条件の絶対的総体、つまり、〈無条件的なもの〉を追求する。実践理性も同様に、「実践上条件づけられているもの（諸傾向性と自然的欲望とにもとづいているところの）のために、〔…〕無条件的なものを求める。」（KpV, V 108）ここで、実践理性の対象となる〈無条件的なもの〉が「最高善」と呼ばれる。

カントによると、この「最高善」は、「徳」と「幸福」の結合から成る概念である。「徳（Tugend）」とは、道徳法則に適合する心術を意味するが、これは「最上善（das oberste Gut）」ではあっても、最高善そのものではない（vgl. KpV, V 110, 122）。「なぜなら、全体的で完全な善であるためには、幸福（Glückselichkeit）も必要とされるからである。」（KpV, V 110）そのため、最高善は「徳」を第一の構成要素、「幸福」を第二の構成要素とする。さしあたり問題となるのは、これら二つの構成要素がいかなる仕方で結合されているのか、ということである。最高善を構成する徳と幸福の二要素は根拠と帰結の関係として結合されていなければならない（vgl. KpV, V 111）。その結合のあり方には、分析的か綜合的かの二通りが考えられる。徳と幸福の結合関係は、前者の場合では「同一性の法則」に従って考察されるのに対し、後者の場合では「原因性の法則」に従って考察される。最高善の実現可能性をめぐってはエピクロス派とストア派の対立がよく知られているが、カントによると、両派はいずれも当の結合関係を分析的なものと考えている点で共通している。そこでカントは、徳と幸福は全く異質な構成要素であり、これらの結合関係はあくまで綜合的だとして、両派の立場を退ける（vgl. KpV, V 112f.）。

次に問題となるのが、当の総合的結合における徳と幸福の順序関係である。カントは、「実践理性の二律背反」として、次のような、互いに対立する二つの命題を提示する。「〔…〕幸福を求める欲求が徳の格律に対する動因でなければならないか、あるいは徳の格律が幸福の作用因でなければならないか。」（KpV, V 113）これら二つの命題のうち、意志の規定根拠を幸福に置く格律は決して道徳的なものとはなり得ないという理由で、カントは前者を端的に偽として退ける。けれども、後者の命題については条件付きで偽であるという。「条件付きで」というのは、徳の格律が必然的に幸福を生み出すという際に、その産出様式が「感性界における原因性の形式」（KpV, V 114）において考えられている場合である。このような場合には、当の産出様式は偶然的なものとならざるを得ない。そこで、当の産出様式が必然的なものとして考えられるためには、「自然に従う原因性」とは全く異なる種類の原因性、つまり、「自由に基づく原因性」が前提されなければならない（vgl. KpV, V 114f.）。

けれども、「自由に基づく原因性」を前提することによって、徳と幸福の必然的結合、すなわち、最高善の実現可能性は保証され得るのだろうか。そうはならない。その理由は人間の有限性にある。人間は理性的であると同時に感性的な存在者でもある。また、世界の内に存在する存在者の一つにすぎなければ、世界そのものの原因でもない。それゆえ、感性界において徳の完成が成就し、これと幸福との必然的結合が実現可能となるためには、人間の有限性を克服し得るような「理念」に訴えなければならない。そのような理念として、カントが要請するのが「魂の不死性」と「神の現存在」である。

「魂の不死性」は、最高善の第一構成要素である徳の可能性を保証するために要請される。カントによると、「心術が道徳的法則に十全に適合していることは、最高善の最上の条件である。」（KpV, V 122）けれども、「心術が道徳的法則に十全に適合する」ようなことは、有限な人間存在には不可能である。なぜなら、理性的にして感性的な存在者である人間は、感性的衝動によって（強制されないまでも）絶えず触発されており、そのため、道徳法則の命ずるままに行為することができないからである。しかし、「そうであるにもかかわらず、それ〔＝心術が道徳的法則に十全に適合すること〕は実践的に必然的なものとして要求されるのだから、それはただ、かの十全な適合へと無限に進み行く前進においてしか見出され得ないのであり、このような実践的進行を我々の意志の実在的客観として想定することは、純粋な実践的理性の諸原理から見て必然的である。」（*ibid.*）それゆえ、最高善を構成する第一要素、つまり、徳が可能であるためには、「魂の不死性」が要請されなければならない。

つづいて問題となるのが、「神の現存在」である。この理念は、最高善の二つの構成要素間の必然的結合を可能にするために要請される。ここでもまた人間の有限性が問題となる。「〔…〕しかし、世界における、行為する理性的存在者はやはり同時に世界や自然そのものの原因ではない。したがって、道徳的法則のうちには、その部分として世界に帰属し、それゆえ世界に依存する存在者の人倫性とこれに比例した幸福との必然的関連のためにいささかの根拠もない。〔…〕」（KpV, V 124）

当然のことながら、人間（世界における、行為する理性的存在者）は世界や自然そのもの原因ではなく、その一部として世界や自然に帰属する。それゆえ、有徳な人間であっても、そのことによってかれが自身の幸福状態を思いのままに実現することはできない。そこで要請されるのが「神の現存在」である。「したがってまた、自然から区別された、この結合の根拠、つまり、幸福と人倫性の正確な合致の根拠を含むような、全自然の原因の現存在が要請される。」（KpV, V 125）

けれども、そのような「全自然の現存在」それ自身もまた有徳な存在者でなければならない。なぜなら、「この最上の原因が、たんに自然と理性的存在者の意志の法則との一致だけでなく、理性的存在者がこの法則を自らに意志の最上の規定根拠として定立するかぎりにおいて、自然とこの法則の表象との一致の根拠を含むべき」（*ibid.*）だからである。それゆえ、徳と幸福の必然的結合の根拠として要請されなければならないのは、「道徳的な心術に合致した原因性を有する、自然の最上の原因」（*ibid.*）の存在である。そのような存在をカントは「神」と呼ぶ。神はまた、その心術が道徳的法則と完全に適合しているとともに、それ自身あるいは他のあらゆる存在者の幸福の原因であるので、「最高の根源的善（das höchste ursprüngliche Gut）」（*ibid.*）とも呼ばれる。（それにより、我々がこれまで「最高善」と呼んできたものも「最高の派生的善（das höchste abgeleitete Gut）」（*ibid.*）と呼び直される）。

以上のようにして、「最高の派生的善」（最善の世界）の可能性の根拠が、最終的には「最高の根源的善」の現存在にあることが確認された。「最高の派生的善」は「徳」と「幸福」の必然的結合を意味する。しかし、この結合関係は、どちらか一方の要素のうちに他方の要素が含まれるという分析的関係ではなく、一方の要素が他方の要素を生み出すという総合的関係である。とはいえ、幸福の追求が徳の格律を生み出すのではない。このことは、意志規定の根拠を幸福に置く格律の一切が道徳的なものとなり得ないという理由で退けられる。

そこで、徳の格律が幸福を生み出すのでなければならない。けれども、この産出様式が「自然に従う原因性」のもとにあると考えられるならば、「最高の派生的善」の実現は不可能である。なぜなら、そのような原因性のもとでは、徳の格律による幸福の実現は偶然的なものとなってしまうからである。徳の格律による幸福の実現が必然的なものとして考えられるためには、少なくとも「自然に従う原因性」とは異なる原因性、すなわち、「自由に基づく原因性」が前提されていなければならない。けれども、そのような前提だけでは、「最高の派生的善」を実現することはできない。そのためには、人間の有限性を克服する理念が要請されなければならない。カントが提示するのは、「魂の不死性」と「神の現存在」の理念である。とりわけ我々の関心において重要なのは後者である。人間は自然そのものの原因ではなく、その一部として自然に帰属するため、「最高の派生的善」の原因となることはできない。それゆえ、徳と幸福の必然的結合が可能であるためには、全自然の第一原因、しかも、「道徳的心術に合致した原因性を有する、自然の最上の原因」（*ibid.*）すなわち、「最高の根源的善」の現存在が要請されなければならない。

それでは、『実践理性批判』の「最高善」論と『判断力批判』の移行問題はいかなる関係にあるのだろうか。第 3 節で確認した、「原型的自然」としての悟性界、および「模造された自然」としての感性界との連関において、そのことを明らかにしよう。

『実践理性批判』「純粋実践理性の原則の演繹について」によると、道徳法則は感性界のうちに悟性界の「形式」、 つまり、「最高善」（厳密には、「最高の派生的善」）を実現せしめようとする。また、そのことによって感性界は、悟性界を「原型的自然」とする「模造された自然」として捉えられるようになる。これらの主張は、『判断力批判』「第二序論」第 II 節の命題(5)「自由概念はその法則によって課せられた目的を感性界のうちに実現すべきである」、および命題(6)「したがって、自然もまた、その形式の合法則性が、自由法則に従い自然のうちで実現すべき目的の可能性に少なくとも調和するという仕方で考えられ得なければならない」に合致する。

ところで、『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」で明らかにされたように、「最高の派生的善」の実現可能性の最終的根拠は、「最高の根源的善」の現存在に置かれる。それゆえ、道徳法則が感性界のうちに「最高の派生的善」を実現せしめようとする際、その可能性の条件として、「最高の根源的善」の現存在が含まれていなければならない。このことから、命題(7)「自然の根底に存する超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの統

一の根拠がやはり存在しなければならない」の意味が明らかとなる。つまり、この命題が言わんとするのは、「その形式の合法則性が、自由法則に従い自然のうちで実現すべき目的の可能性に少なくとも調和するという仕方で考えられ得なければならない」ところの自然の根底に、「最高の派生的善」の実現可能性の最終的根拠である「最高の根源的善」が存在していなければならない、ということである。そして、この「最高の根源的善」の概念が、『判断力批判』の中心的課題である「移行問題」を解決可能にするとされる。そのことが命題(8)で語られる事柄である。「その根拠についての概念が、理論的にも実践的にもその根拠の認識に到達せず、それゆえ、固有の領域をもたないにもかかわらず、一方〔=自然概念の領域〕の諸原理に従う思考様式から他方〔=自由概念の領域〕の諸原理に従う思考様式への移行を可能ならしめる。」以上が『判断力批判』「第二序論」第Ⅱ節で提示された「移行問題」あるいはその解決のための諸前提と議論の展望である。

「移行問題」を解決するための課題は次の通りである。(a) 感性的自然が、超感性的自然を「原型的自然」とする「模造された自然」として理解されるということ。(b) そのような感性的自然の根底に存するものと想定される「最高の根源的善」の現存在が、(もちろん、一定の認識論的な制限のもとで) 開示されること。ただし、『純粋理性批判』で明らかにされたように、感性的自然は徹頭徹尾、その起源を純粋悟性概念のうちにもつ「合法則性」に貫かれている。もし (a) の解決にともない、感性的自然の支配法則が悟性の付与するものとは異なる法則に取り替えられるとするならば、『純粋理性批判』の成果は失われてしまうだろう。そのため、課題 (a) は、「合法則性」に抵触しないような仕方で取り組まれなければならない。

この点を踏まえると、「移行問題」解決のための課題は次の三つである。(a-1)「合法則性」に抵触しないような仕方で、感性的自然の意味変容を準備すること、(a-2) 感性的自然を「模造された自然」として把握可能にすること、(b) そのような感性的自然の根底に存する「最高の根源的善」の現存在を開示すること。我々の見る限り、これらの課題はすべて「反省的判断力」の導入に関係する。次章では、この判断力の諸特徴と、その導入の問題状況を考察した上で、それが有する体系的機能を確かめることにしよう。

第 2 節 反省的判断力と「自然の合目的性」

第１項　規定的判断力と反省的判断力

自然概念の領域から自由概念の領域への移行はいかにして可能か。カントはこの問いの解決に向け、各領域の「立法者」である悟性と（実践）理性の中間にあるとされる或る心的能力に着目する。その能力とは「判断力」である。カントはこの能力の持つ機能とその原理に焦点を当て、移行問題を解決する道を探る。

カントは『判断力批判』「第二序論」第IV節において判断力を「規定的判断力」と「反省的判断力」に区別する。規定的判断力とは、普遍（例えば、規則や原理、法則など）があらかじめ与えられている場合に、特殊をその普遍のもとに包摂する判断力のことである（vgl. KU Einleitung IV, V 179）。例えば、『純粋理性批判』の「図式論」で扱われた「超越論的判断力」はこの規定的判断力の一種とされる。図式論では、悟性に起源をもつカテゴリーを現象へと適用することができるための必然的条件が問われた（vgl. KrV, A137/B176）。カテゴリーを現象へと適用するには、一方では知性的であり、また他方では感性的でもあるような「第三のもの」が必要である（vgl. KrV, A138/B177）。カントはその「第三のもの」を「超越論的図式」に見出す。カテゴリーの現象への適用は、この図式を介することにより可能となる。ここで留意すべきは、超越論的判断力の場合、カテゴリーという、悟性によってあらかじめ与えられた普遍の適用可能性が問題だということである。それに対し、反省的判断力とは、特殊のみが与えられている場合に、この特殊を包摂することのできる新たな普遍を探究する判断力のことをいう（vgl. KU Einleitung IV, V 179）。

ところで、図式論に先立つ「純粋悟性概念の演繹について」（KrV, A84ff./B116ff.）の成果によると、純粋悟性概念は「あらゆる諸現象の総括としての自然」（「質料的観点から見た自然（natura materialiter spectata）」とも呼ばれる）にア・プリオリな概念を指定する概念である（vgl. KrV, B164）。このような概念が認められるならば、経験的に与えられる特殊の一切は規定的判断力を通じて完全に包摂されてしまい、反省的判断力導入の余地など残されていないように思われるかもしれない。しかし、そうではない。カントは『純粋理性批判』においてすでに次のように述べている。

> 特殊的な諸法則は、それらが経験的に規定された諸現象に当てはまるがゆえに、それ〔＝カテゴリー〕からは完全には導出され得ない。たとえそれらがカテゴリ

ーのもとにあるとしても。（KrV, B165）

あらゆる現象はカテゴリーのもとにある。この点をカントが緩めることはない。しかし、だからといって、カテゴリーが具体的で特殊な事物・事象のあり方を説明する経験的法則のすべてを教えてくれるわけではない。カントは『純粋理性批判』の中でその可能性をそれ以上追求することはなかった。しかし、カテゴリーからは導出し得ない特殊の存在が、『判断力批判』における新たな問題の形成を可能にするのである。

我々が自然のうちで出会う事物や事象はきわめて多種多様で変化に富む。しかし、それらは全きカオスとして我々に出会われるのではなく、一定の形式や秩序、規則性を示している。これらに説明を与える法則はすべて経験的なものであり、それゆえ、悟性の目には偶然的なものに見えるかもしれない。しかし、そのような法則は、「〔…〕それらが法則と呼ばれるべきであれば（これは自然の概念が要求することでもあるが）、たとえ我々には未知のものであったとしても、多様なるものを統一する一つの原理に従い、必然的なものとみなされなければならない。」（KU Einleitung IV, V 180, 丸傍点引用者）。悟性とは異なる仕方で、このような統一を可能にする「超越論的原理」（*ibid.*）を与えるものとして導入されるのが、反省的判断力である。

ところで、反省的判断力はその原理をどこか他の所から借りてくることはできない。さもなければ、それは規定的判断力になってしまうからである。また、反省的判断力はその原理を、悟性のごとく自然に対してア・プリオリに指定することはできない。その原理は対象のあり方を規定するのではなく、判断そのものがいかに下されるべきか、という判断自身のあり方を規定するからである。要するに、反省的判断力はその原理の起源を自分自身のうちに有し、その原理を自分自身に対してのみ指定することができる。このことから帰結するのは、規定的判断力（あるいは、この判断力が奉仕する悟性）と反省的判断力の各々が自然に対してとる態度の違いである。前者は自然に対立し、自らにこれを従わせようとする。それに対し、後者は自然の一部であることを自覚し、自らをこれに従わせようとするのである（vgl. KU Einleitung IV, V 180）。

第２項　自然の合目的性と「自然の超感性的基体」

反省的判断力が自分自身のうちに見出し、自分自身に対して指定する原理は「自然の合目的性」（*ibid.*）と呼ばれる。これは、カテゴリーからは決して導出し得ないような自然の多様性や異種性のために与えられる経験的な諸法則を、より一層高次の法則のもとに統一するために前提される超越論的原理である。もちろんこれは、あらゆる経験的な諸法則がこの一つの原理に還元されるということを意味するわけではない。しかし、この原理によって自然は、「〔…〕あたかも或る悟性が自然の経験的な諸法則という多様なものの統一の根拠を含んでいるかのように、表象される。」（KU Einleitung IV, V180f., 丸傍点引用者）ここで注目すべきは、反省的判断力が「自然の合目的性」によって「或る悟性」の存在を示唆するという点である。この悟性は我々人間の悟性ではない。なぜなら、我々の悟性に起源を有するカテゴリーには、そもそも「自然の経験的な諸法則という多様なものの統一」を期待することはできず、そうであるからこそ反省的判断力やその原理である「自然の合目的性」が導入されたからである。それゆえ、当の「悟性」は、我々人間のそれとは異なるものと解されなければならない。それでは、「自然の合目的性」の原理によって示唆される悟性とは一体何か。それはまさしく自然の根底にあって、その多様性や異種性を、それでもなお一つの体系として統一するであろう「自然の超感性的基体（ein übersinnliches Substrat der Natur）」（KU Einleitung IX, V 196）である。

ところで、カントによると、反省的判断力の原理である合目的性は二通りの仕方で表象される。主観的根拠に基づく場合、合目的性は、判断の対象のもつ形式と判断者自身の認識能力との合致として表象される(vgl. KU Einleitung VIII, V 192)。このとき、合目的性の表象は快の感情に関係づけられることになる。カントはこの場合における反省的判断力を「感性的判断力」と呼ぶ（vgl. KU Einleitung VIII, V 193）。また、客観的根拠に基づく場合、合目的性は、判断の対象のもつ形式とその対象自身の可能性との合致として表象される（vgl. KU Einleitung VIII, V 192）。このとき、合目的性の表象は快の感情ではなく、「或る与えられた概念のもとにある対象についての特定の認識」（*ibid.*）に関係づけられることとなる。とはいえ、この概念はカテゴリーを指すのではなく、それによっては説明できない「自然目的（Naturzweck）」（*ibid.*）という概念である。カントはこの場合における反省的判断力を「目的論的判断力」と呼ぶ（vgl. KU Einleitung VIII , V 193）。『判断力批判』の本論の考察はこの区別に従って進められる。

さて、これまでの考察により、次の二点が確認された。第一に、カテゴリーからは導出し

得ない、夥しく多様で異種的な自然に対して、これを包摂し得るような普遍を新たに見出そうとするものとして反省的判断力が導入されたということ、第二に、この判断力が自分自身のうちに見出し自分自身に対してのみ指定するところの「自然の合目的性」の原理によって、そのような自然のうちに「自然の超感性的基体」の存在が示唆されるということである。

それでは、反省的判断力とその原理である「自然の合目的性」は、『判断力批判』の中心的課題である「移行問題」とどのような関係にあるのだろうか。この点について、カントは以下のように述べる。

> 自由概念に従う結果は究極目的である。その究極目的（あるいは感性界におけるその現象）は現実存在すべきであり、そのためにその究極目的の可能性の条件が（感性的存在者としての、つまり人間としての主観の）自然のうちに前提されている。この究極目的の可能性の条件を、ア・プリオリに、また実践的なものを顧みることなしに前提するところのもの、すなわち判断力は、自然概念と自由概念とを媒介し、純粋理論理性から純粋実践理性への移行、すなわち、前者に従う合法則性から後者に従う究極目的への移行を可能ならしめる概念を、自然の合目的性という概念において差し出す。（KU Einleitung IX, V 196f.）

ここで言われている「自由概念」は、我々が前節で確認した、「自由に基づく原因性」を意味する（vgl. KU Einleitung IX, V 195）。そして、この原因性の「結果はその原因性の形式的な法則〔＝道徳法則〕に適合して世界のうちに生起すべき」（KU Einleitung IX, V 195）ものとされる。その「結果」のことを、カントはここでは「究極目的（Endzweck）」と呼ぶ。この究極目的が「最高の派生的善」を指すのか、あるいは両概念は何らかの点で異なるのか、だとすれば、それらはどのような関係にあるのか、これらのことについて、カントは明言していない。いずれにせよ、「自由に基づく原因性」の結果がその目的として感性界のうちに実現すべきものとされる。これは同時に、感性界がそのような特定の目的（ここでは「究極目的」）へと方向づけられること、いわば目的論化されることを含意する。その機能を担うのが、反省的判断力である。この判断力は、その原理である「自然の合目的性」において「自然概念と自由概念とを媒介し、純粋理論理性から純粋実践理性への移行、すなわち、前者に従う合法則性から後者に従う究極目的への移行を可能ならしめる概念」を差し出すのであ

る。

それでは、「自然の合目的性」において差し出される「概念」とは何を指すのか。それは、「自然の合目的性」の原理によって示唆されるあの「悟性」、すなわち、「自然の超感性的基体」にほかならない。そして、この「基体」の規定可能性をめぐって、自然概念の領域から自由概念の領域への移行が展開される。

> 悟性は、自然にとってのア・プリオリなその諸法則の可能性によって、自然は我々によって現象としてのみ認識されるということの証明を与えるがゆえに、同時に自然の超感性的基体に対する暗示を与えはするが、この超感性的基体を全面的に無規定のままにしておく。判断力は、自然の可能的・特殊的な諸法則にしたがって自然を判定する自らのア・プリオリな原理によって、（我々の内ならびに我々の外なる）自然の超感性的基体に知性的能力による規定可能性を提供する。しかし理性はまさにこの超感性的基体に自らのア・プリオリな実践的法則によって規定を与える。かくして判断力は自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能ならしめるのである。（KU Einleitung IX, V 196）

第 3 項　反省的判断力と移行問題

前節第 4 項の考察によると、自然概念の領域から自由概念の領域への移行には、少なくとも次の三つの個別的課題の解決が必要であることが明らかにされた。(a-1) 感性界を「模造された自然」として把握するために、感性界を貫徹する「合法則性」に抵触しないような仕方で、感性界の意味変容を準備すること。(a-2) 悟性界を「原型的自然」として、感性界を「模造された自然」として理解すること。(b) そのような自然の根底に存するとされる「最高の根源的善」の現存在を開示すること。

反省的判断力はこれらの課題を解決するために導入されたものと見ることができる。まず指摘されたのは、我々が遭遇する自然はきわめて多種多様で変化に富むという事実である。しかし、それらはカオスとしてではなく、規則的・秩序的なものとして出会われる。自然の合目的性の原理によってその統一性を担保するのが、反省的判断力である。しかし、だからといって、自然の合法則性がこの原理に取って代わられるわけではない。なぜなら、自

然の合目的性の原理が指定されるのは、あくまで反省的判断力自身だからである。それゆえ、この種の判断力が『純粋理性批判』の成果を覆すことはない（これは課題（a-1）に対応する）。

この課題の解決を通じて可能となるのは、機械論的自然観とは異なる自然観、つまり、目的論的自然観である。もし我々にとって可能な自然観が前者に限られるならば、感性界に悟性界の形式がもたらされる、すなわち、最高の派生的善が実現される余地はない。そこで、反省的判断力は美や崇高の経験、有機的存在者の存在を手がかりとしながら、自然の全体を目的論的体系として把握する道を探るのである（これは課題（a-2）に対応する）。

また、すでに述べたように、最高の派生的善の実現には、神、すなわち、最高の根源的善の現存在が要請されなければならない。けれども、前者の場合と同様、機械論的自然観のもとでは自然全体の根源的根拠として後者の現存在を想定することは許されない。そこで機能するのが、反省的判断力である。この種の判断力は、（もちろん一定の認識論的制約付きではあるが）自然の根底に超感性的基体を想定することを可能にする。それにより、自然過程の終点のみならず、その始点においても、悟性界と同様の形式が感性界のうちに見出され得るようになるのである（これは課題（b）に対応する）。

以上見てきたように、反省的判断力はその原理によって移行問題の解決のために導入されたものと見ることができる。しかし、従来の『判断力批判』研究を顧みるならば、次のような疑問が生じる。すなわち、あの個別的課題のすべてを解決することが、果たして移行問題の最終的解決にとって必要不可欠であるのか、と。例えば、レイチェル・ズッカートは「合目的性」を「多様の統一」の原理と捉えることにより、自然美と有機体、ひいては自然全体に対する反省的判断力のあり方を統一的に説明しようと試みる(3)。しかし、彼女の解釈では、その結論部において「目的論的判断力の方法論」の簡潔な説明が見受けられるものの、超感性的基体の規定可能性の問題は取り上げられてさえいない。他方、命題(8)で言及される「統一の根拠」を、我々と同様、「神」概念と捉えるユルク・フロイディガーは、移行問題の解決を自然神学から道徳神学への移行に見届けようと試みる(4)。しかし、彼の解釈では、性急に議論を進めるあまり、趣味論や崇高論、有機体論における合目的性の問題が看過されている。また、「自然から自由への移行」を「道徳的心術の形成過程」と捉えるマイケル・ローフの解釈では、道徳感情と感性的判断における快の感情との関係性が問題となるが、超感性的基体どころか合目的性の概念さえも取り上げられていない(5)。彼らの解釈のうちいずれ

かが正しいとするならば、『判断力批判』の主題と本論、あるいは本論で扱われる個々の議論のあいだには実質的に何の内的連関も存しないことになるだろう。

彼らの解釈は、移行問題の多様な解決の可能性を示す反面、『判断力批判』の体系的理解の困難さを露呈している。こうした問題に対し、この書物の内的整合性を示すためには、あの個別的課題が全体として一つの問題系を形成していることが明らかにされなければならない。しかしそのためには、カントによって提示された「移行」プログラムを、本章で我々が試みたごとく、字義通りに分析するだけでは不十分である。なぜなら、このようなアプローチのもとでは、そもそもなぜ、自然概念の領域と自由概念の領域を媒介する原理として他ならぬ「自然の合目的性」の概念が取り上げられたのか、あるいは、なぜ移行問題の解決にとって「自然の超感性的基体」の開示が問題とされなければならないのか、ということが問われさえしないからである(6)。

移行問題の解決のためにあの個別的課題のすべてを余すところなく解決する必要があること、つまり、反省的判断力の原理として「自然の合目的性」が指定され、なおかつ、「自然の超感性的基体」の開示が問題とされなければならない理由を明らかにするには、移行問題の背後にあるカントの企図にまで立ち戻る必要がある。もっともこの点に関して、カント自身が『判断力批判』や他の箇所で具体的な説明を行なっているわけではない。それでは、『判断力』の全体を体系的に理解しようとする我々の望みは完全に絶たれてしまっているのだろうか。そうではない。我々は移行問題を規定する或る特徴的な理解、つまり、悟性界と感性界を「原型／模像」関係として把握する類比的理解に目を向けることにより、カントの企図を探ることができる。そのための道具立てとして我々が注目するのが、『判断力批判』第 59 節で扱われる「象徴的感性化（symbolische Versinnlichung）」の理論である。この理論を整備することによって、あの個別的課題のあいだに隠された内的連関を浮き彫りにすることができる。次章ではその点を詳しく検討することにしたい。

注

(1) 矢口正史「『判断力批判』第二序論における「自然概念から自由概念への移行」――Als-ob の方法による第三の観点の定立」、日本カント協会編『日本カント研究 16 カントと最高善』、知泉書館、2015 年、171 頁。

(2) 同上。

(3) Cf. Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 5.

(4) Vgl. Freudiger, Jürg, Kants Schlußstein: Wie Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. in: *Kant-Studien*, 87. Jahrgang, Heft 4, de Gruyter, Berlin, 1996, S. 423–435.

(5) Cf. Rohlf, Michael, The Transition from Nature to Freedom in Kant's Third Critique, in: *Kant-Studien*, 99. Jahrgang, Heft 3, 2008, pp. 339–360.

(6) 以下に挙げる研究では、反省的判断力の原理が「自然の合目的性」であること、あるいは、この原理を通じて「自然の超感性的基体」が開示されることに対する説明が様々な仕方で試みられている。しかし、二つの領域を媒介する原理として「自然の合目的性」が指定された狙いや、移行問題の解決において「自然の超感性的基体」の開示が問題とされなければならない理由は問われていない。Vgl. Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1968, S. 51–73; Kulenkampff, Jens, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, S. 37; Bojanowski, Jochen, Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I–V), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 30–32; Azúa, Paula Órdenes, Kants System der Vernunft. Eine teleologische Einheit?, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 77–80; Haag, Johannes, Darstellungen der Zweckmäßigkeit in Kants Kritik der Urteilskraft, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 173–177.

第２章　体系的解釈の枠組みとしての象徴論

前章で提示された、「移行問題」解決のための三つの課題が一つの視点から体系的に把握されるには、『判断力批判』第 59 節で論じられる「象徴的感性化」（以下、「象徴化」と呼ぶ）の理論を用いるのが有効である。もっとも、この議論の主題は「人倫性の象徴としての美」の意味を解明することにあるので、象徴論そのものが移行問題の解決にどのように寄与し得るのかということはさしあたり明確ではない。そこで、第１節ではまず、象徴論の体系的意義に比較的早くから注目している牧野英二の解釈を取り上げる。つづく第 2 節ではカントのテクストに立ち返り、象徴化一般の機能や条件、構造を詳しく分析した上で、「人倫性の象徴としての美」の意味を明らかにする。さいごに第３節では、象徴論の枠組みを用いることにより、移行問題を解決するための諸課題が統一的・体系的に把握可能になることを明らかにする。

第１節　牧野の「象徴的図式論」の批判的検討

牧野は理論哲学と実践哲学の体系的統一を、「感性的なもの」における「超感性的なもの」の「描出（Darstellung）」（これは「感性化（Versinnlichung）」と同義である）と捉えた上で、この試みが象徴論あるいは「象徴的図式論」において遂行されたと主張する。

> 端的に言えば、カントにおいて「描出」とは、自然概念の領域と自由概念の領域との架橋の表現に他ならない。カントは、理論哲学と実践哲学との体系的統一の試みを「間接的描出」を意味する「象徴的描出」（die symbolische Darstellung）の理論ないし「象徴的図式論」（der symbolische Schematismus）において遂行した、と言ってよい。後述のようにカントは、自然概念の領域における「感性的なもの」（das sinnliche）のうちに自由概念の領域における「超感性的なもの」（das übersinnliche）を「描出」する手続きを「移行問題」として把握した。(1)

「象徴的図式論」という表現は牧野独自のものである。彼は『実践理性批判』の「範型論（Typik）」を主題的に扱った別の論文で、この議論に対しても同じ「象徴的図式論」という呼称を用いている(2)。つまり、牧野は『判断力批判』の象徴論と『実践理性批判』の範型論

を実質的に同一の議論とみなしているのである。以下では、彼の範型論解釈の要点を見ていこう。

牧野はさしあたり「範型論」を「純粋実践理性の図式論」と呼ぶ。なぜなら、カントは範型論を展開する際、『純粋理性批判』「純粋悟性の図式論」を手本とするからである。しかし、牧野はそうしたカントの手続きに或る種の制限を見て取る。それは、図式を媒介とする純粋悟性概念の適用が（後にそう呼ばれる）「規定的判断力」に限られている点である。この「制限」を克服すべく、牧野はまず範型論のうちに「象徴的描出」の働きを読み取ることができると指摘する。象徴的描出は「類比」を媒介とする。ここで言う「類比」とは、「同種的な諸物間に関係するのではなく、異質な諸物間に関する構造的な同等性」(3)を意味する。範型論で象徴的描出が問題となる「自然法則と道徳法則とは、両者はまったく異質であり、実質的な類似性は見出しえないにもかかわらず、その関係性ないし構造・秩序に関して完全な類似性が存するとみられる。」(4)その類似性とは「合法則性」にほかならない。そこで牧野は、自然法則が道徳法則の「範型」として用いられ得るのは、この「合法則性」という類似性に基づくからだと説明する。しかし、彼がさらに指摘するのは、範型論の「目的論的含意」なるものである。彼によると、いま問題となっている「自然」は単なる機械論的自然ではなく、目的論的自然をも意味するという(5)。それゆえ、前述の「合法則性」は「判断力の原理としての『合目的性』である、と解するべきであろう」(6)と主張する。つまり、牧野は道徳法則の範型として使用される自然を目的論的自然と解する。

彼の解釈は、『判断力批判』の「描出」概念、とくに「象徴的描出」概念に体系的意義を認める点で注目に値する。しかし、象徴論を「象徴的図式論」とする解釈には問題が存する。そもそも、象徴論は範型論と同一視されてはならない。なぜなら、各々の議論で見出される類似性は同一ではないからである。このことは、自由法則の範型として使用される自然法則の「合法則性」が「合目的性」を意味しないことを指摘することで明らかとなる。

自然法則を自由法則の範型として使用することは、定言命法のうちに具体的に表現されている。我々は、この命法において参照される自然、より正確には自然法則に対するカント自身の理解を確認することにより、問題の「合法則性」の意味を明らかにすることができる。カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』において次のように述べている。

〔…〕理性的存在者の世界（mundus intelligibilis）は目的の国として可能であ

り、しかも成員としてのすべての人格自身の立法によって可能である。それゆえ、すべての理性的存在者は、あたかもその存在者が自らの格律によって常に普遍的な目的の国において立法する成員であるかのように行為しなければならない。この格律の形式的原理は、「あたかも汝の格律が同時に（あらゆる理性的存在者の）普遍的法則として役立つべきであるかのように行為せよ」である。したがって、目的の国はもっぱら自然の国との類比に従ってのみ可能である。しかし、目的の国はもっぱら格律に従ってのみ、すなわち自分自身に課す規則に従ってのみ可能であるのに対して、自然の国は外的に強制される作用因の諸法則に従ってのみ可能である。それにもかかわらず、機械とみなされる自然全体は、それが自らの目的としての理性的存在者に関係付けられる限りにおいて、このことを理由として自然の国という名を与えられるのである。（GMS, IV 438, 丸傍点引用者）

この引用文から容易に分かるように、定言命法で参照される自然はあくまで「外的に強制される作用因の諸法則（Gesetze äußerlich genötigter wirkenden Ursachen）」に従う機械論的自然である。このような「自然の国」と「目的の国」（＝「共通の法則による相異なる理性的存在者の体系的結合（die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze）」（GMS, IV 433））とが類比的に捉えられるのは、両者の間に見出される構造的同等性が「合目的性」と解されるからではなく、いかなる例外をも許さないという意味での「普遍性」、あるいは、その反対は不可能であるという意味での「必然性」と解されるからである。それゆえ、範型論で扱われる「合法則性」は「合目的性」を意味しない。

牧野の論じるように、範型論の議論に象徴化の機能を見出すことは不可能ではない。しかし、だからといって、道徳法則の範型としての自然法則の使用が「合目的性」に基づくと解することはできない。このような類似性に基づく自由概念の領域の象徴化が可能になるには、『判断力批判』で論じられる反省的判断力、とりわけ、自然の全体を〈諸目的の体系〉として把握可能にする目的論的＝反省的判断力をまたなければならない（この点は第 3 部第 1 章で論じる）。

第 2 節　カント象徴論の分析

第 1 項　象徴化一般の機能・条件・構造

それでは、カントの象徴論について詳しく見ていこう。この理論は『判断力批判』第 59 節「人倫性の象徴としての美について」という一節の中で展開される。この議論で問題となるのは、美を象徴とする人倫性の理念の感性化である。

象徴化は、或る概念を感性化する手段の一つである。感性化とは、或る概念を直観可能にすることである。そのような直観の種類として、カントは「実例（Beispiel）」、「図式（Schema）」、「象徴（Symbol）」の三つを挙げる。実例は、直観されるべき概念が経験概念である場合に、それに対応する直観として与えられるものである。図式は、直観されるべき概念が純粋悟性概念である場合に、それに対応する直観として与えられるものである。象徴は、直観されるべき概念が純粋理性概念（理念）である場合に、それに対応する直観として与えられるものである。

しかし、理念は元来、それに対応せられる直観が一切与えられないような概念である。そのため、理念に象徴（直観）を与えるには、実例や図式の場合とは異なる或る特別な手続きが必要となる。

それでは、その手続きとは何か。カントによれば、任意の理念の象徴化は類比（Analogie）を介してなされるという（KU §59, V 352）。しかし、類比を介する象徴化とは何か。このことを具体的に考察しよう。

カントは象徴化の例として、「専制国家」という理念を挙げる。専制国家とは、一人の君主によって国民が統治されているような国家のことである。これは理性概念であるため、それに対応する直観を与えることができない。そこでカントは、「専制国家」の象徴として「挽き臼」を引き合いに出す（vgl. *ibid.*）。挽き臼とは、穀物を挽いて粉にする道具のことである。両者は全く異なる意味をもつ概念であるが、ここで「挽き臼」が「専制国家」の象徴として用いられるのは、この道具を使用する場面を想起すると、挽き臼の使用者が穀物を粉々にすりつぶす様子が、あたかも一人の君主によって国民が虐げられている様子に類似していると解釈され得るからである。つまり、「類比を介する」象徴化とはさしあたり、象徴として使用される直観について反省される事柄と理念について考えられている事柄との間に存する何らかの類似性に基づき、理念に直観を与えることである。

ただし、ここで注意すべきは、専制国家が必ずしも挽き臼によって象徴化される必要がないように、理念と直観（象徴）との関係はあくまで偶然的だということである。もし仮にこの象徴化が必然的なものだったとするならば、挽き臼は専制国家の象徴ではなく、もはやその実例となってしまうだろう。しかしながら、このようなことはあり得ない。

ところで、カントはこのような象徴化の手続きのうちに判断力の働きを認めている。彼はそのことを次のように指摘している。

> 判断力はこの類比において二重の仕事をするのであって、すなわち第一に、概念を感性的直観の対象に適用し、次いで第二に、そうした直観についての反省の単なる規則をまったく別の対象に、つまり最初の対象がそれの単なる象徴である対象に、適用するのである。（*ibid.*）

判断力の第一の仕事とは、象徴として扱われる直観を概念的に規定することである。それは例えば、「挽き臼とは、穀物を挽いて粉にする道具である」と規定することを意味する。つまり、この場合の判断力は規定的判断力として機能していると考えてよい。続いて、判断力の第二の仕事はどのように解釈され得るだろうか。前の例を手がかりにして、そのことを考察しよう。

我々は専制国家を象徴化するにあたり、挽き臼が使用される場面を想起した。そして、この挽き臼について反省される事柄（＝「使用者と穀物との間に存する関係性」）と、専制国家について考えられている事柄（＝「君主と国民との間に存する関係性」）との間に類似的関係のあることを見出し、これに基づいて挽き臼を専制国家の象徴として使用したのであった。つまり、判断力の第二の仕事は、象徴として使用される直観について反省される事柄を、或る類似的関係に基づいて、理念へと適用することを意味する。

ところで、カントの説明を読む限り、判断力の二重の仕事は連続的であるかのような印象を受ける。しかし、事態はそれほど単純ではない。なぜなら、挽き臼による専制国家の象徴が成立するには、第二の仕事において、挽き臼について反省される事柄と、専制国家について考えられる事柄との間には類似性が見出されなければならないが、前者にはそもそも「絶対的な支配関係」という意味は含まれていないからである。そのため、両者の間に類似性が発見されるに先立ち、「挽き臼」の概念に新たな意味が付与されていなければならないのである。

我々の見るところ、この意味付与のきっかけを与えるのは、構想力の働きである。構想力は例えば、「挽き臼」概念に実例を与える場面においても作用している。しかしその際には、構想力はこの概念のもつ既存の意味に拘束されている。けれども、「専制国家」の象徴を与えるとなると、構想力は「挽き臼」がすでにもっている意味を引き剥がし、悟性を刺激してこの概念に新たな意味を付与させるのである。

構想力による意味の剥奪と悟性による意味の付与という緊張関係があってはじめて、判断力は類似性を発見し、それに基づいて理念に直観を適用することができるのである。我々はこのような働きをする判断力を反省的判断力と介することができる(7)。

第２項　「人倫性の象徴としての美」の意味

それでは、以上のような象徴化一般に関する理解に基づき、「人倫性の象徴としての美」の意味はどのように解明され得るのだろうか。形式的に考えるならば、当該の象徴化は次のようにして成立するはずである。すなわち、人倫性の理念について考えられている事柄と、美について反省される事柄との間に何らかの類似性が発見され、この類似性に基づいて当該の理念に直観が与えられる、と。

けれども、一般的な象徴化とは異なり、当該の象徴化は或る特異な問題を抱えている。この点について、小田部の指摘は示唆的である。

> だが、われわれの見るところ、美と道徳性の関係は、決して手臼と専制国家との間に見られるような意味において任意の関係なのではない。象徴関係を支えているのは判断力の二重の営みであるが、われわれがここで問題とすべきは判断力と直観とのかかわりである。手臼を専制国家の象徴とするとき、判断力は必ずしも手臼の直観に束縛されているのではなく、他の直観を象徴として用いる可能性を有している。その意味において、判断力は手臼の直観を第三者的に判断しているといえよう。ところが、美と道徳性の象徴的関係において、美的判断と道徳的判断との類似性は、カントの論述に従うならば、両者から区別された別種の判断力が第三者的に判断するのではなく、美にかかわる美的判断力それ自体が判断するのでなくてはならない。カントが述べるところによれば、「趣味が叡知的なものを見やる」（258）のである。(8)

小田部によると、「手臼（挽き臼）と専制国家の間にある関係」と「美と道徳性（人倫性）の間にある関係」は異なる。前者の場合、「専制国家」の理念は、「手臼」以外の直観によっても象徴化可能である。つまり、両者の間に存する関係は偶然的である。それに対し、美と道徳性の間にある関係は「任意の関係なのではない」。なぜなら、この場合に機能する反省的判断力の「視点」が異なるからである。前者の場合、「手臼」について反省される事柄と「専制国家」について考えられる事柄との間に何らかの類似性が探られる際、反省的判断力は「第三者的に」、いわばその外部から二つの事柄を比較する。他方、後者の場合、反省的判断力は趣味判断として、「美」についての反省に直接的に関与しなければならない。そのため、「美と道徳性の間にある関係」は、手臼と専制国家の間にある偶然的な象徴関係から区別されなければならない。そのため、美と道徳性の間にある特異な関係を、カントは「趣味が叡知的なものを見やる（hinaussehen）」と表現したのである。

小田部の解釈は、美による人倫性の象徴化が、手臼による専制国家の象徴化のような修辞的表現の問題ではなく、趣味判断の判断者自身の視点から考察されるべきことを示唆している点で重要である。しかし、彼の解釈は一般的な象徴化と美による人倫性の象徴化との間に存する或る本質的な差異を見落としている。そもそもなぜ後者の象徴化は前者のそれとは異なり、当事者的視点を必要とするのか。この点が不明瞭である。

我々の見るところ、美による人倫性の象徴化の特異性は、「美」の非概念性に存する。一般的な象徴化の場合、象徴として指定された直観はさしあたり何らかの概念によって規定されている（例えば、「手臼」という直観は「穀物を挽いて粉にする道具」として規定されている）。ところが、「感性的判断力の分析論」で繰り返し述べられているように、カントにとって「美」は客観の性質ではなく、それに特定の概念を対応させることはできない（vgl., KU §1, V 203; §8, V 215f.; §35, V 286）。そのため、当の象徴化の成立に向けては、「人倫性」について考えられる事柄との類似性が、直観とそれに対応する概念との関係においてではなく、「美」についての反省のうちに探し求められなければならない。ところで、「美」についての反省とは、まさに趣味判断を下すことにほかならない。それゆえ、当の類似性は、趣味判断の判断者の視点から、その具体的な遂行に即して探究されなければならないのである(9)。

ところで、美の非概念性により、「判断力の二重の仕事」および、これらを媒介する「構想力と悟性の緊張関係」は大きな変容を被ることになる。第一に、判断力はもっぱら反省的

判断力（この場合、とくに趣味判断）として機能するようになる。なぜなら、ここで象徴として指定された美にはそもそも特定の概念が対応し得ないからである。第二に、「構想力と悟性の緊張関係」はより積極的に関与するようになる。たしかに、当該の象徴化の場合には、構想力によって意味が剥奪され得るような概念は存在しない。けれども、美を判定する趣味判断の内部では、構想力と悟性の緊張関係が「自由な戯れ」として展開している。そこで、自身の認識諸能力のこのような調和状態が快として反省される場合に、趣味判断の遂行者は或るものを「美しい」と判定する。

以上を踏まえると、「美による人倫性の象徴化」は次のようにして成立するものと解することができる。すなわち、趣味判断の遂行者が自分自身のうちに、人倫性の理念について考えられている事柄との類似性が存することを自覚するならば、この類似性に基づいて当該の理念に直観を与えることができる、ということである。

それでは上記の場合、どのような点に類似性が認められるのだろうか。ポール・クラウザーは趣味判断の有するいくつかの特徴に道徳的判断との類似性を求める。彼は「人倫性の象徴としての美」の議論を次のようにまとめる。

> ⑴美が道徳的善の象徴である限りにおいてのみ、美は普遍的賛意を主張する満足を引き起こすことができる。⑵この満足は我々の単なる感性的存在に対する我々の理性的な側面の優位を気づかせる。⑶そのようなことが可能になるのは、ア・プリオリな、したがって超感性的な規定根拠に基づくことによって、満足が普遍的に妥当するからである。⑷純粋に感性的な判断は、直接性、無関心性、普遍性に関して、道徳的判断に類比的である。⑸美と道徳性との間にある類比は一般的用法によって証明される。[10]

カントによると、道徳的に善なるものの場合と同様、美なるものも、それが何らかの魅力や刺激、快適さをもたらすがゆえに気に入られるのではなく、直接的に（unmittelbar）、関心なしに（ohne Interesse）気に入られる。また、そうであるがゆえに、趣味判断ではその普遍妥当性が要求可能となる。もちろん、或るものが道徳的に善なるものとみなされる際、その判断は規定された概念（道徳的法則）に基づいており、しかも、そこで要求される普遍妥当性は客観的なものである。また、その対象は「必然的に、或る関心とともに、すなわち〔…〕それによってはじめて実現されるものとともに気に入られる。」（KU §59, V 354）こ

のような相違点があるものの、直接性・無関心性・普遍性という観点では両種の判断に類似性を見出すことができる。このことから、クラウザーは美を道徳性の象徴とみなすことができると主張する。

しかし、我々の見るところ、クラウザーの解釈には重大な問題が含まれる。彼は趣味判断においてその普遍妥当性が要求可能となるのは、「美が道徳的善の象徴である限りにおいてのみ」だと主張する。しかし、「感性的判断力の分析論」によると、趣味判断の普遍妥当性の根拠は無関心性や共通感官といったこの種の判断に固有の条件に存するものとされる（vgl. KU §6, V 211f.; §22, V 239）。もしその根拠がクラウザーのように解釈されるならば、「分析論」の成果であった趣味判断の自律性が損なわれてしまうだろう。前述のごとく、象徴として指定される直観と理念との間に存する関係はあくまで偶然的なものである。それゆえ、美と道徳性の象徴関係を、趣味判断そのものの可能性の根拠として考えてはならない。

クラウザーとは異なり、ビルギット・レキは趣味判断の「自由」に道徳的判断との類似性を求める。「〔人倫性の象徴としての美という〕類比の定式を理解するための鍵は、感性的判断の論究がすでに自由の理念に関する論考とみなされている点に存する。」[11]レキがまず注目するのは、カントが趣味判断を特徴づける際に「あらゆるレベルで」[12]自由の概念を用いているという事実である。彼女が取り上げるのは、次の六点である[13]。⑴趣味判断もその一種であるところの反省的判断力の自律が語られる際に問題となっているのは、悟性の規定作用ないし立法からの自由である。⑵反省的判断力の自律は、自分自身に対し反省の規則を付与する自由である。⑶趣味判断の自律は「我々自身のために何らかの或るものを快の対象とする自由」（KU §5, V 210）とも特徴づけられる。⑷「関心なき適意」はいかなる欲望にも依存しないがゆえに「自由な適意」（ibid.）と呼ばれる。⑸「認識諸力の自由な戯れ」は、「その自由における構想力が悟性を目覚めさせ、悟性が概念なしに構想力を或る規則的な戯れのうちへと置き入れる〔…〕」（KU §40, 296）こととして説明される。⑹「目的なき合目的性」は「自由意志」と関係づけられる。「なぜなら、カントによると、合目的性を『諸目的に従う原因性、言いかえれば、或る意志』に、すなわち、或る自由意志に同時に関係づけることなしに、我々はいかなる合目的性も思い浮かべることができないからである。」[14]このように、趣味判断の本質的特徴はつねに自由の概念とともに分析される。

ところで、レキは美によって象徴化される人倫的善の意味を明らかにしている。彼女によると、人倫的善はさしあたり「善意志」を指す。なぜなら、カントは『人倫の形而上学の基

礎づけ』において次のことを認めるからである。「無制限に善いとみなされ得るものは、世界の内のいたるところでも、それどころかそもそも世界の外でさえ、善意志を除いては考えることができない。」（GMS, IV 393）この種の意志は、「経験的な（すなわち、感性界に属する）諸条件」（KpV, V 29）を規定根拠とするような意志ではなく、「道徳的法則に従い自己を規定する意志」[15]、言いかえれば、自らを含むあらゆる理性的存在者に例外なく課せられる法則をまさに自分自身によって打ち立てることのできる「自由な意志」（*ibid.*）である。この意味で美は「自由の理念の象徴」とも読み替えられる[16]（vgl., *ibid.*）。

それでは、美による人倫性の象徴化はいかなる仕方で遂行されるか。レキはその構造を次のように分析する。

> それゆえ、〔…〕美と人倫的善の類比の本質は、感性的判断が直観性を媒介とする自由な反省であり、そのようなものとして、自由意志の表出としての行為について下される道徳的判断がそれに必然的に関連するところの自由の理念を、反省された快の感情のうちに表現するという点に存する。美は、美において体験された反省の自由が、人倫的善を構成しあらゆる道徳的判断の前提（「規則」）であるところの自由の理念を例証する限りにおいて、人倫的善の象徴である。[17]

前述のごとく、趣味判断を特徴づける様々な契機は「自由」の概念を用いて分析される。例えば、この種の判断が下される際、その判断者である〈私〉は、同一の対象について他のあらゆる人々も〈私〉と同じ判断を下すべきことを要求することができる。このとき〈私〉の判断は、他のあらゆる人々の可能的判断に対して示される「或る普遍的規則の一例」（KU §18, V 237）として機能している。もちろん、この場合に要求される普遍妥当性はあくまで主観的なものにすぎない。しかし、或る種の規範性を帯びた判断をまさしくそれ自身によって下すことができるという点において、趣味判断は自律的である。それゆえ、我々は美を人倫的善の象徴とみなすことができる。

レキの解釈では趣味判断の自律性が確保された上で、美と人倫性の象徴関係の構造が明らかにされている。しかし、彼女の解釈にはなお不十分な点が存する。それは、「美による人倫性の象徴化」の当事者的性格である。すでに述べたように、美による人倫性の理念の象徴化では、一般的な象徴化の場合とは異なり、美に対応する特定の概念が与えられない。そ

のため、趣味判断は自らのあり方を反省するとともに、そのあり方のうちに「人倫性の理念について考えられる事柄」との類似性の存することを自覚せねばならない。ところが、レキの分析では、趣味判断の諸契機のもとで「例証」される自由の理念がいわば第三者的視点から眺められ、個々別々に比較対照される。しかし、当の類似性が趣味判断の反省作用のうちに見出される必要があるとすれば、それはこの種の判断の遂行に即して吟味されなければならない。

それでは、趣味判断の遂行において見出される類似性とは何か。その体験の中でそれとの類似性が見出されるところの「人倫性の理念について考えられる事柄」とは一体何を指すのか。これらの問題を解くための手がかりは、人間存在の二重性に存する。

人間は理性的存在者であると同時に感性的存在者でもある。それゆえ、当の類似性がこの存在者の体験のうちで獲得されるものであるとすれば、たんに自由が考えられるだけでなく、感じられるものでなければならない。その「感情」とは、一方の趣味判断においては「快の感情」であった。それでは、他方においてはどうか。それは「道徳感情」、とりわけ「尊敬の感情」にほかならない。当の類似性は、これら二つの感情が喚起される構造のうちに見出されるはずである。

カントは『実践理性批判』「純粋実践理性の動機について」の議論で「道徳感情」を扱う。ここでまず問題となるのは、我々人間の意志を規定する根拠である。感性的存在者でもある我々の意志は、たいていの場合傾向性に基づいており、それによって道徳法則の遵守が妨げられている。しかし、道徳法則はその普遍性のゆえに傾向性とは相容れず、これを我々の意志規定の根拠から徹底的に排除しようとする。(vgl. KpV, V 129) そのとき、我々は「不快適さ (Unannehmlichkeit)」(KpV, V 133) を感じ、「謙抑 (Demütigung)」となる。けれども、我々は道徳法則による傾向性の排除により、この法則を自らの意志規定の根拠とすることができる。このようにして積極的な面から捉えるならば、かの不快適さは道徳法則に対する「尊敬 (Achtung)」の感情と呼ぶことができる。カントは、道徳法則により我々のうちに喚起される謙抑と尊敬の感情をまとめて「道徳感情」と名付ける (vgl. *ibid.*)。

このような考察を踏まえて、我々は、趣味判断における感情の生起構造と道徳法則の意志規定に伴う感情の生起構造との類似性を明らかにすることができる。一言で言えば、その類似性は、趣味判断あるいは意志規定において喚起される感情の根拠が各々の従う原理に存する。前者の場合、その主観的原理である「構想力と悟性の自由な戯れ」により快の感情が呼び起こされる。後者の場合、その客観的原理である道徳法則が意志に与える影響により道

徳感情が呼び起こされる。もちろん両者の間には次のような点で差異が認められる。つまり、前者の感情は、構想力が合法則的な悟性の束縛を越え出ていく際に感じられる解放的な感情であるのに対し、後者の感情には、我々が慣れ親しんでいる傾向性が除去されることにより感じられる不快適さと、道徳法則に自ら服従することで自分が高められていると感じる「高揚感（Erhebung）」（KpV, V 139, 143）が含まれるという点である。このような質的差異が両者の間にはあるものの、いずれの場合も或る原理が感情を喚起するという、共通した構造を有している。つまり、我々は両者の類似性を、それが主観的であれ客観的であれ、超感性的原理による感情の産出と捉えることができる。

いまや我々は、「美による人倫性の理念の象徴化」の意味を以下のように説明することができる。まず「人倫性の理念について考えられる事柄」とは、「道徳法則による道徳感情の産出」である。そこで、当該の象徴化が可能になるためにまず、趣味判断が自分自身のうちに、「道徳法則による道徳感情の産出」に類似する構造が存するのを自覚することが必要になる。我々はそのことを以下のように記述することができる。趣味判断は観想的判断として、規定された概念や自己の関心を断ち切り、感官に与えられた対象をあるがままの姿で捉えようとする。けれども、この姿形は実のところ、構想力と悟性の自由な戯れにすぎない。しかし、このように対象の現れと自由な戯れが合目的的に調和することにより、快の感情が生み出されるのである。ところで、意志規定の客観的原理である道徳法則が我々のうちに道徳感情を引き起こすのと同様に、趣味判断の主観的原理である、構想力と悟性の自由な戯れも快の感情を引き起こす。そこで、趣味判断において、このような類似性が発見されるならば、美による人倫性の象徴化が成立するのである。

第 3 節　象徴論と移行問題

第 1 章第 1 節第 4 項によると、『判断力批判』の主題である自然概念の領域から自由概念の領域への移行の達成には、少なくとも次の三つの課題に取り組む必要がある。（a-1）「合法則性」に抵触しないような仕方で、感性的自然の意味変容を準備すること、（a-2）感性的自然を「模造された自然」として把握可能にすること、（b）そのような感性的自然の根底に存する「最高の根源的善」の現存在を開示すること。そして、これらの課題の解決のために導入されたのが、反省的判断力である。なぜなら、この種の判断力が付与する「自然の合目

的性」の原理は次の三つの特徴をもつからである。第一に、この原理はあくまで反省的判断力自身に対してのみ指定される主観的なものであり、この意味で『純粋理性批判』の成果を否定しない。第二に、その原理は我々をして自然を、それがあたかも「自由に基づく原因性」に従う結果（「第二序論」第IX節によれば、「究極目的」）へとあらかじめ方向づけられているものであるかのように見ることを可能にする。第三に、その原理は、そのように目的論化された自然の根底に「超感性的基体」の存在を想定することを可能にする。以上のように、反省的判断力の諸機能には移行問題の解決が託されている。

しかし、我々はまだあの三つの課題と反省的判断力の諸機能の対応関係を表面的に指摘したにすぎず、その内的な連関を示したとは言えない。そのためには、反省的判断力に託された一連の課題の前提に存する自然理解、すなわち、「原型的自然」と「模造された自然」という理解の根底に潜む論理構造を明らかにしなければならない。この問題を解決可能にするのが象徴化の理論である。

さて、象徴化の成立には、象徴として指定される直観について反省される事柄と、理念について考えられている事柄との間に何らかの類似性が見出される必要がある。それゆえ、上記の場合には、「感性的自然」について反省される事柄と「超感性的自然」について考えられる事柄との間に何らかの類似性が見出されなければならない。それでは、「感性的自然」について反省される事柄、あるいは「超感性的自然」について考えられる事柄とはそれぞれ具体的に何を表すのか。また、両者の間に見出される類似性とは何か。まずは、「超感性的自然」について考えよう。

手がかりとなるのは、「最高善」の概念である。なぜなら、第 1 章第 1 節第 3 項ですでに確認したように、道徳的法則によってその実現が要求される「超感性的自然の形式」は、最高善、より正確に言えば、「最高の派生的善」にほかならないからである。ただし、その実現には「最高の根源的善」の現存在が要請されなければならない。つまり、感性的自然のうちに象徴化されるべき超感性的自然の理念とは、最高の根源的善の現存在を究極的根拠とすることにより最高の派生的善が実現可能になるという、自由概念の領域の存在体制そのものを意味する。

それでは、「感性的自然」について反省される事柄とは何か。また、我々はこの自然のうちに自由概念の領域の存在体制と同様の構造を見出すことができるだろうか。一見すると、このことは不可能であるように思われる。なぜなら、『純粋理性批判』でそのア・プリオリな諸根拠が明らかにされた自然は、その始点（「最高の根源的善」）も終点（「最高の派生的

善」）も除去された、機械論的な自然だからである。そのため、『実践理性批判』では感性的自然が超感性的自然の範型として使用される際に、合法則性、つまり、法則一般が有する普遍性と必然性が両自然の構造的同等性として考えられるほかなかったとも言える。それに対し、反省的判断力によって可能となるのは、目的論的体系としての自然である。このように把握された自然のうちに自由概念の領域と同様の存在体制が見出されることにより、「感性的自然」による「超感性的自然」の理念の象徴化が成立するのである。

しかし、実際のところ、そのような存在体制は目的論的自然のうちに見出されるのだろうか。そもそも、反省的判断力によって可能となる機械論的自然観から目的論的自然観への或る種の転換はいかにして果たされるのだろうか。これらの問いは実のところ、『判断力批判』本論全体の問題構成を規定している。この点を明らかにするため、我々はカントの手続きをその最終到達点から出発点へと遡るような仕方で素描するとしよう。

まずは到達点である。当の象徴化が成立するには目的論的体系としての自然のうちに自由概念の領域と同様の存在体制が、つまり、「最高の派生的善」と「最高の根源的善」が見出されなければならない。これらの課題は第二部「目的論的判断力の方法論」のうち、自然全体（創造）の究極目的を論じる「道徳的目的論」と、「神の現存在の道徳的証明」を論じる「道徳神学（倫理神学）」で取り組まれる（前者が主題的に扱われるのは第 84 節、後者は第 87 節である）。

しかし、これらの議論が可能となるためには、そもそも自然の全体が目的論的体系として把握可能であることが明らかにされていなければならない。この課題が主題的に扱われるのが第二部「目的論的判断力の方法論」第 82 節「有機的存在者の外的関係における目的論的体系について」である。

ところが、繰り返し述べているように、『純粋理性批判』以来、カントが「自然（感性的自然）」という概念のもとで考えているのは、機械論的自然である。そのため、自然の全体が目的論的体系として捉えられるに先立ち、機械論的自然観の唯一性や優位性が相対化されていなければならない[18]。その役割を担うのは、第一部「感性的判断力の批判」で展開される趣味論と崇高論、そして第二部「目的論的判断力の分析論」および「弁証論」で展開される有機体論である。趣味論では、〈快適さ〉や〈道徳的善〉についての判断からは根本的に区別される趣味判断の可能性が解明されることにより、機械論的自然が我々にとって可能な唯一の自然観ではないことが示される。崇高論では、力学的＝崇高判断の分析を通じて、この種の判断の根本前提である全体としての自然そのものへの到達し難さが剔抉されるこ

とにより、機械論的自然観の背景にある自然支配の思想が批判的に検討される。有機体論では、悟性ではなく目的論的判断力による把握を必要とする有機的存在者の特異な存在様式と、この種の判断力における機械論的原理と目的論的原理の統一可能性が論じられる。

以上の考察により、我々が第 2 部以降で取り組むべき課題が明らかとなる。第 2 部では、反省的判断力の諸機能の分析を通じて機械論的自然観が相対化されるプロセスを解明する。その第 1 章では趣味論を、第 2 章では崇高論を、第 3 章では有機体論を取り上げる。次に第 3 部では、超感性的自然の理念が感性的自然を象徴として感性化されるプロセスを解明する。第 1 章では、目的論的体系として展開される自然全体の構造と根拠を明らかにする。第 2 章では、道徳的目的論と道徳神学を取り上げる。それにより、自然概念の領域から自由概念の領域への移行の可能性が明らかになる。

注

(1) 牧野英二「体系と移行—カント『判断力批判』の体系的意義について—」、『法政大学文学部紀要』、第 37 号、1991 年、9 頁。

(2) 牧野英二『遠近法主義の哲学——カントの共通感覚論と理性批判の間』、弘文堂、1996 年、162 頁。

(3) 同上、164 頁。

(4) 同上。

(5) 同上、166–167 頁。

(6) 同上、168 頁。

(7) ちなみに、「判断力の二重の仕事」がどのような種類の判断力に割り当てられるかについては、解釈者によって見解が分かれる。例えば、小田部胤久、牧野英二、ビルギット・レキは、我々と同様、「第一の仕事」が規定的判断力、「第二の仕事」が反省的判断力に割り当てられるものと解する（小田部胤久『象徴の美学』、東京大学出版会、1995 年、73–74 頁参照; 牧野、前掲書、163 頁参照; vgl. Recki, Birgit, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001, S. 163.)。これに対し、円谷裕二はいずれの仕事も反省的判断力に割り当てられるものと解する。例えば前者は次のように述べる。「〔…〕象徴化とは、反省的判断力が、象徴化されるべき概念と象徴としての感性的直観との各々に関して反省し、両者に見出される諸規則の間に類比関係を看取し、それによって、概念を直観において描出する方法である。」（円谷裕二『経験と存在——カントの超越論的哲学の帰趨』、東京大学出版会、2002 年、173 頁）また、相原博も同様の解釈を示している（相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017 年、42–43, 60 頁参照)。しかし、円谷や相原のような解釈には誤りが含まれる。なぜなら、直観の概念的規定と構造的同等性の発見の両方を反省的判断力の働きに帰するならば、そもそもカントがことさら「判断力の二重の仕事」として区別する必要はないからである。それゆえ、象徴化一般は反省的判断力そのものでもなければ、その一

作用でもない。象徴化一般においては、規定的判断力と反省的判断力の両方が協働していると見なければならない。

[8] 小田部、前掲書、77 頁。

[9] 小田部は、「類比」が一般的に比例式を意味することから「直観 A：概念 B＝直観 C：概念 D」という比例式を用いて「象徴の一般的機構」を次のように説明している。「概念 B に対して経験的、感性的直観 A が対応するとする。概念 D が理性概念（理念）である場合、それにはいかなる直観 C も対応しえない。象徴とは存在しえない直観 C の代わりに直観 A を用い、A によって理念 D を感性化することである。」（小田部、前掲書、73 頁）この比例式を用いて、我々は「美による人倫性の理念の象徴化」のもつ特異性を以下のように説明することができる。一般的な象徴化において概念 D が理念である場合、それに対応づけられる直観 C は存在しないが、概念 D の象徴として指定される直観 A には概念 B が対応する。それに対し、「美による人倫性の理念の象徴化」の場合、概念 D（ここでは「人倫性」）に対応づけられる直観 C が存在しないことはもとより、概念 D の象徴として指定される直観 A（ここでは「美」）にはいかなる概念 B も対応し得ない。つまり、当該の象徴化の特異性は、概念なき直観による、直観なき概念の感性化に存するのである。

[10] Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford University Press, New York, 1989, p. 70. 「一般的用法（common usage）による証明」ということでクラウザーが念頭に置いているのは、『判断力批判』第 59 節の最終段落におけるカントの説明である（cf. *ibid.*, p. 74）。カントはそこで次のように述べている。「こうした類比を顧みることは常識にとってもありきたりのことであり、我々は自然や技術の美しい対象を、或る人倫的判定を根底に置くように思われるような名称でもってしばしば名付ける。我々は建物や木々を荘厳〔majestätisch〕とか華麗〔prächtig〕とか、あるいは広野を微笑している〔lachend〕とか嬉々としている〔fröhlich〕〔…〕と称する」（KU §59, V 354）

[11] Recki, Birgit, Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§55–60), in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 188.

[12] *Ibid.*

[13] *Ibid.*

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*, S. 189.

[16] Vgl., *ibid.*

[17] *Ibid.*, S. 190.

[18] ここで「相対化」という表現を用いるのは、反省的判断力によって可能となる目的論的自然観が機械論的自然観に取って代わる類のものではないということを意識してのことである。もし前者の自然観の採用が後者の自然観の排除を帰結するのであれば、そのような手続きは前述の課題（a-1）に反することとなるだろう。『判断力批判』のカントは、機械論的自然観と目的論的自然観のどちらか一方を絶対視し他方を排除するのではなく、両者を両立可能なものとみなしている点に留意すべきである。

第 2 部　目的論的自然観の確立に向けた機械論的自然観の相対化

第 1 章　趣味論における機械論的自然観の相対化

本章では趣味論において機械論的自然観が相対化される過程を見届ける。しかし、一見するとこの相対化の手続きは『判断力批判』第一部「感性的判断力の批判」の中心問題ではないように思われるかもしれない。なぜなら、第一部の議論の大半は趣味判断や崇高判断の分析、とくに前者に関しては、その普遍妥当性と必然性の根拠の解明に費やされているからである。

しかしながら、趣味判断もやはり反省的判断力の一種である以上、この判断力を導入する契機の一つであった機械論的自然観の相対化の課題と無縁ではなく、それどころか、自然観の問題は趣味判断一般の可能性そのものと密接に関係している。事実、カントは「感性的判断力の弁証論」（以下、「第一部弁証論」と略記）第 58 節「感性的判断力の唯一の原理としての、自然および技術の合目的性の観念論について」と題された議論の中で、機械論的自然観を批判的に取り扱う形で、自身の趣味論の立場である「主観的合目的性の観念論」を提示しているからである。

この点を踏まえると、機械論的自然観の相対化という課題を趣味論において見届けるには、第一部弁証論の議論に目を向ける必要がある。しかしながら、この議論には或る解釈上の問題が存在する。

第一部弁証論で問われるのは、個別の趣味判断（例えば、「この花は美しい／美しくない」）の妥当性ではなく、趣味判断そのものを可能にする原理である。カントはこの原理をめぐって対立する二つの立場を「趣味のアンチノミー」として以下のように定式化する。

定　立：趣味判断は概念に基づいていない。というのも、もしも基づくとすれば、趣味判断について論議する（証明によって決定する）ことができるからである。

反定立：趣味判断は概念に基づく。というのも、もしも基づかないとすれば、趣味判断が異なっているにもかかわらず、趣味判断については論争される（他の人々もこの判断に必然的に一致すべきことを要求する）ことさえできないからである。（KU §56, V 338f.）

両者は一見すると互いに全く相容れない主張であるかのように思われる。しかし、カントは各々の立場で用いられる「概念」の種類を区別することで、当のアンチノミーの解消を試みる。つまり、「趣味判断は規定された（bestimmt）概念には基づいていない」と言うならば、定立の立場は正しい。なぜなら、美は客観の性質でもなければ、趣味判断の普遍妥当性を正当化することのできる客観的規則なども存在しないからである（vgl. KU §8, V 213ff.）。他方、「趣味判断は規定されていない（unbestimmt）概念に基づく」と言うならば、反定立の立場もまた正しい。「趣味判断は何らかの概念に関係していなければならない。なぜなら、さもなければ趣味判断はあらゆる人々にとっての必然的妥当性を要求し得なくなるかもしれないからである。」（KU §57, V 339）ただし、ここで言う「規定されていない概念」とは、「悟性概念」ではなく、「諸現象の超感性的基体」（KU §57, V 341）についての「超越論的理性概念」（KU §57, V 339）を指す。この概念に基づくことで、趣味判断はその普遍妥当性と必然性を要求できるものとされる。

以上が第一部弁証論の議論の概要である。ところで、「純粋な感性的判断の演繹」（以下、「演繹論」と呼ぶことにする）の議論を踏まえるならば、カントの手続きに次のような疑いが生じる。第一に、趣味判断の普遍妥当性と必然性の問題は演繹論ですでに扱われたにもかかわらず、なぜ第一部弁証論で再び取り上げられるのか。第二に、演繹論では趣味判断の普遍妥当性と必然性の根拠が「共通感官」に置かれたにもかかわらず、第一部弁証論ではなぜ「超感性的基体」に置かれるのか。これらの問いは第一部弁証論の必要性さえ疑わしいものにする。事実、ポール・ガイヤーは第一部弁証論の問題設定が演繹論のそれと同じであることを前提に、前者の不要説を唱える。「趣味のアンチノミーを解決するために超感性的なものを引き合いに出す限りにおいて『弁証論』は全く不必要なことをしている。〔…〕『弁証論』の形而上学は、普遍的意見に関するカントの理論に対して実質的に何も寄与しない。」(1)

第一部弁証論の不要説は批判哲学の体系問題にまで波及する。すでに述べた通り、『判断力批判』の課題は、『純粋理性批判』で確立された「自然概念の領域」（理論哲学）から、『実践理性批判』で確立された「自由概念の領域」（実践哲学）への移行にある。「第二序論」によると、この「移行」は超感性的基体の規定可能性をめぐって展開する（vgl. KU Einleitung IX, V 196）。「感性的判断力の批判」の議論の中で超感性的基体が主題的に扱われるのは第一部弁証論をおいてほかにない。それゆえ、この議論が不要だとすれば、第一部のみならず、『判断力批判』それ自体の体系的意義も失われてしまうだろう。そのため、第一部弁証論の

必要性が明らかにされなければならない。

不要説に対して説得力のある反論を行うには、①演繹論に対する第一部弁証論の議論の特殊性と、②第一部弁証論における「超感性的基体」導入の合理性が示される必要がある。そのためにまず第 1 節では、不要説に対する三人の解釈者ら（浜野喬士、スーマ・ラジバ、ヘンリー・E. アリソン）の反論を批判的に検討する。それにより、②は超感性的基体が趣味判断の本質的契機であることから説明可能であることを明らかにする。しかし、このような解釈が可能だとすれば、超感性的基体と共通感官の関係がさらに問題となる。そこで第 2 節では、趣味判断一般を可能にする諸根拠の統一的把握を試みる。それにより、第一部弁証論の特殊性が明らかとなる。第 3 節では、趣味のアンチノミー解決の立場である「合目的性の観念論」の機能に注目する。それにより、第一部弁証論が移行問題の解決に関する積極的意義を浮かび上がらせることにしたい。

第 1 節　第一部弁証論の不要説に対する反論の批判的検討

浜野は、「超感性的基体」導入の必然性を正当化すべく、『判断力批判』が「広義の純粋理性批判」に包含される理由に立ち返る(2)。彼がまず着目するのは、「趣味のアンチノミー」に認められる「理性のモメント」(3)である。このアンチノミーは、「〔…〕個別の、そのときどきの趣味判断相互のうちに起こるのではなく、趣味判断の根拠づけをめぐる争いとして生起する。」(4)また、第 57 節「趣味のアンチノミーの解決」「註解Ⅱ」では、当のアンチノミーが『純粋理性批判』、『実践理性批判』で論じられた他のアンチノミーとともに、「理性のアンチノミー」の一つに位置づけられている(5)。これらの論点には『判断力批判』刊行以前には見られなかった、趣味のア・プリオリな原理をめぐるアンチノミーという新たな問題提起が存するという(6)。

その上で、浜野は「第二序論」の記述へと目を向ける(7)。前述の通り、『判断力批判』の課題は自然概念の領域から自由概念の領域への移行にあり、その際、超感性的基体の規定が問題となる。この基体は悟性にとっては規定不可能なままであるが、『判断力批判』で新たに導入される反省的判断力は、その原理である「自然の合目的性」を通じて超感性的基体に規定可能性を付与する（vgl. KU Einleitung IV, V 180f.; Einleitung IX, V 196）。『判断力批判』が「広義の純粋理性批判」に組み込まれるのは、まさにこうした理由による。「『判断力批判』が広義の『純粋理性批判』を形成するならば、それはこうした『根拠』をめぐる問題

の枠組みの中で、また判断力に固有の仕方で、『超感性的なもの』の『規定可能性』が提示されることを通じてのことである。」[8]

しかし、我々は浜野の解釈を不要説に対する有力な反論とみなすことはできない。なぜなら、超感性的基体の導入が必要であることを示すために、『判断力批判』が「広義の純粋理性批判」に包含される理由に立ち返る必要もなければ、また、そうすべきでもないからである。たしかに、彼の述べる通り、超感性的基体は反省的判断力一般の本質的契機としてこれに帰属している。しかしだからといって、このことが反省的判断力の一種である趣味判断に直ちに当てはまるということは必ずしも自明ではない。この点に関する分析がなされないならば、第一部弁証論における超感性的基体導入の必要性、ひいてはこの議論そのものの必要性はますます疑わしいものとなるだろう。なぜなら、不要説の支持者がその不備を指摘するのは、その導入手続きが、趣味判断の関わる事柄そのものからではなく、分析論・弁証論・方法論という体系性・形式性を重んじるカント自身の性癖から要求されているという点だからである[9]。それゆえ、こうした疑念を払拭するためには、「移行」のプログラムが提示される「第二序論」の記述に立ち返るのではなく、趣味判断自身がいかなる仕方で超感性的基体に規定可能性を付与し、趣味のアンチノミーがいかなる理由と状況のもとで発生するのかということが解明されなければならない。

趣味のアンチノミーに「理性のモメント」が含まれる理由については、ラジバとアリソンが詳しく説明している。以下ではまず、前者による第一部弁証論の解釈を取り上げよう。

ラジバの解釈の特徴は、趣味のアンチノミーを趣味判断そのものではなく理性の問題として捉える点にある。「趣味のアンチノミーは、我々が趣味について推論する（reason）仕方について対立する主張のアンチノミーであって、我々が趣味の活動に従事する仕方について対立する主張のアンチノミーではない。」[10]後者の場合に対立し合うのは、同一の事物について下される各自の趣味判断（「この花は美しい／美しくない」）である。しかし、いま問題となっているのは、趣味判断の原理に関する対立である。ラジバによると、超感性的基体の概念はこのような対立を調停するために用いられるという。「そのような理性の概念は合理的な衝突が問題となっている場合にのみ引き合いに出される。〔…〕したがって、超感性的基体によるアンチノミーの解決は、趣味の二つの原理を統一する合理的な説明、すなわち、理性の仕事に固有な統一をもたらすのである。」[11]

ラジバはアンチノミーの発生および解消の場面における理性の積極的な関与を際立たせ

ることで、第一部弁証論が演繹論とは異なる課題を担うことを明らかにしようとする。しかし、彼女の解釈には次のような疑念が引き起こされる。果たして超感性的基体は趣味の原理をめぐる「合理的衝突」が存する場合にしか引き合いに出されないのだろうか。言い換えれば、この概念は趣味判断の本質的契機としてそこに含まれていないのだろうか。この点について、ラジバは何も説明していない。

ところで、アリソンもラジバと同様に、第一部弁証論の議論を演繹論のそれとは異なるものと解釈する[12]。なぜなら、趣味のアンチノミーが生じるのは、趣味判断の「二つの特有性」[13]が「〔…〕別個の独立した諸原理へと拡張あるいは転換され、両者が趣味判断の基礎を完全に説明すると互いに主張し合う場合」[14]に限られるからである。このことはそもそも「感性的判断力の分析論」、とりわけ演繹論では問題にならなかった。なぜなら、その「二つの特有性」を相互に独立した二つの原理へと高めるのは、〈条件づけられたもの〉から出発し〈無条件的なもの〉を求めていく理性の働きによるものだからである[15]。それゆえに、趣味のアンチノミーは理性のアンチノミーの一つに位置づけられる。そして、当のアンチノミーは、両立場における「概念」理解の混乱が正され、超感性的基体が「規定されてない概念」として捉え直されることにより解決される[16]。そのため、アリソンは、カントの手続きを「絶望的な試み」でもなければ、「単なる建築術の実践」でもないと評価する[17]。

このように、アリソンは第一部弁証論と演繹論の論証目的を同一視するガイヤーの誤解を指摘した上で、前者において超感性的基体が導入される積極的意義を認める。また、趣味のアンチノミーの発生における理性の関与を指摘するという点ではラジバの解釈と一致する。しかし、彼女の解釈と異なるのは、超感性的基体を趣味判断の本質的契機と認める点である。アリソンは趣味判断の第三契機を念頭に置きつつ、次のように述べる。

> 或る対象を目的として見ることは、それを叡智的原因性の産物として、つまり、特定の目的を目指す合理的意志の産物として考えることである。正確には、(明確な目的を帰することなしに) その対象を目的として見ることは、たとえ我々がその原因性を知ることができないとしても、その対象をあたかもそのような叡智的原因性の産物であるかのように考えることである。けれども、このような仕方でその対象を考えることは、その「形式」、つまり、その目的ないしデザインされたような現れに、超感性的根拠ないし基体を帰することである。[18]

この指摘は以下の考察にとってひときわ重要であるので、詳しく解説しておきたい。趣味判断の第三契機は「目的なき合目的性」（KU §15, V 226）である。その分析に際し、カントがまず着手するのは、「目的」概念の定義である。「目的とは、或る概念がその対象の原因（その対象の可能性の実在的根拠）とみられる限り、そうした概念の対象である。」（KU §10, V 220）ここで注目すべきは、この定義が概念とその対象の関係から、しかも因果関係として考えられている点である。いま任意の概念を B、その対象を G とすると、上述の定義より、「B は G の原因である」と言うことができる。その上で、カントは、B の結果として理解される G のことを「目的」と規定する[19]。

ところで、B は G の原因であるから、目的因と解される。そこでカントは、B が G に対してもつ原因性から「合目的性」の概念を定義する。「或る概念の客観に関するその概念の原因性は合目的性（forma finalis 目的形相）である。」（*ibid.*）つまり、「B は G の原因である」とは、「B は G に対して合目的性をもつ」と言うことにほかならない。換言すれば、「G は B の目的（＝産物）である」とは、「G は B にとって合目的的である」というのと同義である[20]。

それでは、「目的なき合目的性」とは何か。まず明らかなのは、ここでいう「目的」が前述の「目的（＝産物）」ではないということである。なぜなら、B の結果として理解される G は、趣味判断の対象としてやはり現存しているからである。それゆえ、「目的なき合目的性」の「目的」に該当するのは「目的因」の方である。とはいえ、目的因一般が拒絶されるわけではない。なぜなら、「目的因なき合目的性」は「合目的性なき合目的性」と言うに等しく、端的に矛盾するからである。問題は目的因の規定性にある。例えば、制作物を認識する場合、我々はその目的因を（たいていの場合、その制作者や制作方法もあわせて）突き止めることができる。それに対し、趣味判断の場合には、その対象（例えば「このバラ」）が何のために、誰によって、どうやって作られたのかということを突き止めることもできなければ、そもそもそのようなことが企図されてさえいない。それにもかかわらず、趣味判断では、その対象があたかも一個の作品として、特定の意図をもつ何者かの手によって作られたものであるかのように表象される[21]。つまり、「目的なき合目的性」とは、「規定された目的因なき合目的性」を意味する[22]。

趣味判断では「目的（＝産物）」と「目的因」の関係が――「あたかも」という仕方で―

—制作物と制作者の関係に置かれる。アリソンは、その制作者のことを「叡智的原因性」あるいは「超感性的基体」と理解した上で、次のように結論づける。「〔…〕合目的性の形式と解された美は、第 57 節でカントが考慮している規定不可能な概念であると考えられるので、超感性的なものの導入は完全に適切である。」[23]

アリソンは超感性的基体を趣味判断の本質的契機と認めることで、第一部弁証論の問題構成におけるこの概念の導入の合理性を明らかにする。しかし、彼の解釈には、超感性的基体と共通感官の関係性に関して不十分な点が存在する。前者は理性の関与をまたずに、趣味判断によって表象される。一方で、共通感官は趣味判断の普遍妥当性と必然性を保証する根拠とされる。そのため、たとえ第一部弁証論と演繹論が異なる議論であったとしても、超感性的基体と共通感官はともに趣味判断の不可欠の契機として、その関係性が明らかにされなければならない。

第 2 節　第一部弁証論の特殊性：趣味判断の諸根拠の統一的把握

これまで、第一部弁証論の不要説に対する三人の解釈者の反論を批判的に検討してきた。しかし、我々の見る限り、第一部弁証論は演繹論の議論から「かけ離れた（distinct）」[24]ものでもなければ、「新しい（fresh）」[25]議論でもない。なぜなら、カントは明らかに演繹論と同じ問題設定のもとで第一部弁証論の議論に着手しているからである（vgl. KU §§56–57, V 338ff.）。とはいえ、このことから後者が不要であることは帰結しない。なぜなら、第一部弁証論は演繹論の議論をより深化させたものとして捉えることができるからである。

それでは、第一部弁証論の議論は演繹論のそれとどのような点で異なるのだろうか。このことを明らかにするため、まずは後者の要点を確認しよう。趣味判断では、同じ対象について他のあらゆる人々も〈私〉（＝判断者）と同じように判断すべきことが要求される。しかし、このことは、他者による別様の判断の可能性をあらかじめ捨象し、〈私〉の判断にのみかれらを従わせることを意味しない。むしろ、〈私〉は判断の形成に際し、自らの好みや偏見、利害関心などといった「主観的な私的諸条件」を可能な限り除去し、「〔…〕自らを他のあらゆる人々の立場に置き入れる」（§40, V 294）必要がある。この場合の「他者」とは、現実に存在する特定の個人や集団ではなく、可能的・理念的な共同体を指す。しかし、このような共同体は趣味判断の後にはじめて形成されるものではなく、「一つの単なる理想的な規範」（KU §22, V 239）として、趣味判断が下される際に常にすでに前提とされていなけ

ればならないものである[26]。共通感官、あるいは「共同体的感官（gemeinschaftlicher Sinn）」（KU §40, V 293）は、他者とのこうした根源的な共同性を〈私〉に開示する。それにより、〈私〉は自らの判断を他者の判断と照合し、「〔…〕判断に不都合な影響を及ぼすであろう錯覚から逃れ」（KU §40, V 294）、その判断の普遍妥当性と必然性を要求することができるのである。

一見すると、趣味判断一般の可能性の根拠は演繹論で論じ尽くされたかに見える。しかし、趣味判断にはこの議論で考慮されることのなかった契機が存在する。それは「目的なき合目的性」である。演繹論でもっぱら問題とされたのは、判断者と他の主観との関係であった。しかし、趣味判断の根拠を余すところなく捉えようとするならば、判断者とその対象との関係にまで目を向けなければならない。この課題を引き受けるのが第一部弁証論である。カントは次のように述べる。

> 〔…〕趣味判断のうちに客観の（同時にまた主観の）表象の或る拡張された関係が含まれていることには疑いがない。この関係に基づいて我々は、この種の判断をあらゆる人々に対して必然的であるように拡大するのであり、それゆえこの関係の根底には必然的に何らかの概念がなければならない。（KU §57, V 339, 丸傍点引用者）

まず注目すべきは、「客観の（同時にまた主観の）表象の或る拡張された関係（eine erweiterte Beziehung der Vorstellung des Objekts (zugleich auch des Subjekts)）」という表現に示唆される「拡張」の方向性である。客観の表象と主観のそれは別々の方向ではなく、同じ方向に向けて拡張される。これは、一方の拡張が同時に他方の拡張でもあること、いわば両者の統一を意味する。

それでは、そのような統一体として理解される「拡張された関係」とは何か。また、その統一を可能にする根拠とは何か。共通感官によって開示されたのは、自己と他者との根源的な共同性であった。いまやその根拠が究明されるべきは、この関係に客観をも含めた、より普遍的で根源的な共同性である。カントはこの共同性をしばしば「自然」という言葉で表現する。しかし、それは単なる「諸現象の総括」（KU Vorrede, V 167）とみなされた自然ではない。なぜなら、このような自然に対して法則を指定する悟性は、その外部に位置づけられ

るからである。むしろその「自然」とは、悟性の法則付与から絶えず逃れ去るにもかかわらず、自己・他者・客観のすべてが常にすでにその一部として共に帰属するところの、「一つの体系」（KU §23, V 246）としての自然にほかならない[27]。

ところで、このような「拡張された関係」の「根底には必然的に何らかの概念がなければならない」。カントはその概念のことを、「現象としての対象の（そしてまた判断する主観の）根底にある超感性的なもの」（KU §57, V 340）、あるいは、「我々の外にして内なる自然の叡智的基体（das intelligibelle Substrat der Natur außer uns und in uns）」（KU §57, Anmerkung II, V 345）と呼び表す。趣味判断では、この概念の何たるかが、あるいは、この概念による自然の統一の如何が明らかにされることはない。「なぜなら、そのような判定で問題となっているのは、自然とは何か、あるいはまた自然は我々にとって目的として何であるかということではなく、むしろ我々が自然をどのように受け入れるかということだからである。」（KU §58, V 350, 丸傍点引用者）我々は趣味判断を通じて、自然をあたかも一個の作品であるかのように表象する。こうした表象様式が可能であるのは、超感性的基体の概念が前提とされている限りにおいてであり、まさにそのことを基盤として、〈私〉は他のあらゆる人々に対して同じ判断を下すべきことを要求できるのである。

以上の考察により、第一部弁証論の特殊性および必要性が明らかとなる。たしかにガイヤーの指摘する通り、この議論の問題設定は演繹論のそれと同じである。しかし、第一部弁証論には演繹論で遂行されなかった、趣味判断の諸根拠の統一的把握が認められる。それゆえ、両者は全く同じ議論というわけではなく、前者は不要な議論ではない。

第 3 節　第一部弁証論の体系的意義

それでは、第一部弁証論の議論は移行問題の解決に向けていかなる意義を有するのだろうか。このことを明らかにするため、まずは趣味のアンチノミーの問題に取りかかることにしたい。

前節で考察されたような、趣味判断の諸根拠の統一的把握は、一見すると演繹論の成果に反するように見える。この議論では、判断者が共通感官に依拠することで、「〔…〕判断に不都合な影響を及ぼすであろう錯覚」（KU §40, V 294）から回避できることが明らかにされた。しかし、趣味判断には「目的なき合目的性」の契機が属する。つまり、この種の判断の

要求には、その対象が美しいものとして判断されるべきことのみならず、その原因性として超感性的基体が表象されるべきことも含まれている。趣味判断の普遍妥当的・必然的要求にこのような表象様式が属するがゆえに、当の判断者は超感性的基体のステータスを見誤る危険にさらされることとなる。カントは第 58 節で、その錯誤を二つの対立する立場として描き出している。

カントによると、「趣味の批判の経験論」（vgl. KU §58, V 346）では趣味判断が経験的根拠に基づくと考えられている。これは定立の立場に相当する。それに対し、「趣味の批判の合理論」（*ibid.*）では、趣味判断がア・プリオリな根拠に基づくと考えられている。この立場はさらに「合目的性の実在論」と「合目的性の観念論」に区別される（vgl. KU §58, V 347）。実在論の場合、趣味判断の原理である主観的合目的性は「我々の判断力と合致する自然の（あるいは技術の）現実的な（意図的な）目的」（*ibid.*）と解される。これは反定立の立場に相当する。他方、観念論の場合、主観的合目的性は「目的なしに、自ずから偶然的な仕方で現れ出る、判断力の必要との合目的的な合致（eine, ohne Zwecke, von selbst und zufälligerweise sich hervortuende zweckmäßige Übereinstimmung zu dem Bedürfnis der Urteilskraft）」（*ibid.*）と解される。両者の違いは、主観的合目的性あるいは超感性的基体の実在性を認めるか否かという点に存する。

カントによると、「ひとは、美しいものの産出の根底には、これを産出する原因のうちにこのものの理念、つまり、我々の構想力に好都合な目的が存すると想定したがる〔…〕」（*ibid.*）。しかし、そのような理念や目的が我々人間に認識されることはない。また、実際のところ、「自然はそのような自由な形成のいたるところにおいて、〔自然の事物や事象の〕諸形式をいちじるしく機械的に産出する傾向を示している〔…〕」（KU §58, V 348, 〔　〕内補足引用者）。それゆえ、実在論は採用できない。とはいえ、超感性的基体の認識不可能性や自然の機械的傾向を根拠に、経験論をとることもできない。なぜなら、この立場では「美」と「快適さ」が区別されず、超感性的基体の表象可能性さえ否定されるからである。ここに趣味のアンチノミーが生ずる。

経験論と実在論の対立を調停するには、超感性的基体のステータスが見極められなければならない。この基体の実在性は認識され得ない。しかし、我々はその「観念性（Idealität）」（KU §58, V 350）だけでも認めることによって、趣味判断の独立性を確保することができる。それゆえ、カントは合目的性の観念論を、趣味のアンチノミー解消における唯一可能な

立場だと結論づける。「〔…〕自然や技術の美しいものの判定における合目的性の観念論は、そのもとでのみ批判が、あらゆる人々に対する妥当性をア・プリオリに（しかし客観について表象される合目的性を概念に基礎づけることなしに）要求する趣味判断の可能性を説明することができる唯一の前提である。」（KU §58, V 351）

ところで、第一部弁証論の体系的意義はこの観念論の機能に存する。経験論では機械論的自然観を背景に実在論が否定されるが、それと同時に趣味判断の独立性も失われる。それゆえ、合目的性の観念論が採用される、つまり、趣味判断の独立性が確保されるならば、それにより、機械論的自然観とは異なる自然観の可能性が留め置かれることになる。『判断力批判』の中心的課題は、すでに述べたように、自然概念の領域から自由概念の領域への移行にある。しかし、その前段階として、『純粋理性批判』で確立された機械論的自然観から目的論的自然観への転換が要求される。つまり、前述の観念論はこの転換を準備する役割を担うものとみなすことができる。このことは、目的論的自然観が展開される第二部「目的論的判断力の批判」、とりわけ「目的論的判断力の弁証論」（以下、「第二部弁証論」と略記）との比較によってより明確となる。

第一部弁証論では、趣味判断一般の可能性の根拠が超感性的基体にあり、この種の判断の独立性が認められるならば、機械論的自然観とは異なる自然観が可能であることが示唆された。第二部弁証論では、その理由がより徹底した仕方で究明される。その際、超感性的基体の概念が決定的な役割を果たす。自然の合目的性を機械論的に説明することの不可能性は、我々人間の悟性のもつ或る特有性に由来するが、これは超感性的基体としての「直観的悟性」との対比によって際立たせられる[28]。その上で、目的論的判断力がこの直観的悟性の思考様式（「全体から部分へ」）を自らの原型とすることにより、機械論的原理が目的論的原理へと従属させられることが明らかにされる（vgl. KU §77, V 408; §78, V 412ff.）。つまり、第二部弁証論には、第一部弁証論の議論のさらなる深化が認められるのである。この意味で後者は、機械論的自然観から目的論的自然観への移行に向け、第二部の議論を準備する役割を担うものとみることができる[29]。

注

(1) Guyer, Paul, *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1979, p. 350.

(2) 浜野喬士『カント『判断力批判』研究—超感性的なもの、認識一般、根拠』、作品社、2014 年、134 頁参照。「広義の純粋理性批判」という言葉のもとで浜野が考えているのは、例えば『判

断力批判』「序文」で提示されるカントの次のような構想である。「純粋理性の批判、すなわち、ア・プリオリな諸原理に従い判断する我々の能力の批判は、それ自身認識能力としてア・プリオリな諸原理をも要求する判断力の批判が、純粋理性の批判の特殊な一部門として扱われなかったとするならば、不完全なものとなるだろう。」（KU Vorrede, V 168）

(3) 同上、135 頁。

(4) 同上、144 頁。

(5) この点について、カントは次のように述べている。「〔…〕1. 認識能力にとっての、無条件的なものにまで至る悟性の理論的使用に関する理性のアンチノミー。2. 快と不快の感情にとっての、判断力の感性的使用に関する理性のアンチノミー。3. 欲求能力にとっての、それ自身において立法的な理性の実践的使用に関するアンチノミーが存在するが、このことは、これらすべての能力がア・プリオリな最上の諸原理を有しており、理性の不可避的な要求に応じて、これらの諸原理に従って無条件的にさえ判断し、その客観を規定することができなければならない限りにおいてである。」（KU, §57 Anmerkung II, V 345）

(6) 浜野、前掲書、144–146 頁参照。

(7) 同上、146–148 頁参照。

(8) 同上、150–151 頁。

(9) 例えば、ショーペンハウアーは『判断力批判』の問題構成が、体系に対するカントの愛好心に由来する偶然的なものにすぎないことを示す例として第一部弁証論を引き合いに出している。「〔…〕理性、判断力および悟性というこれら三つの認識力によって、均整のとれた建築術的な楽しい催しがあとからいろいろもくろまれるのであるが、そうした楽しい催しへの愛好心は総じてこの本のなかで多種多様に現われている。全体を力ずくで『純粋理性批判』の裁断の寸法に合わせた点からしてすでにそうであるが、とりわけなおさらそうであるのは、美的な判断力の二律背反を牽強付会する点である。」（Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 711.（邦訳：茅野良男訳『意志と表象としての世界 正編（Ⅲ）』，ショーペンハウアー全集 4，白水社、1974 年、269 頁。）

(10) Rajiva, Suma, Rationalizing Taste: A Dialectic of Critique, in: Gerhardt, Volker (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. III: Sektion VI–X, de Gruyter, Berlin/New York, 2001, p. 457.

(11) *Ibid.*, pp. 460–461, 丸傍点引用者。

(12) Allison, Henry E., *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2001, p. 242.

(13) カントは演繹論で趣味判断の二つの特有性を次のように表現する。第一に、「趣味判断はその対象を（美としての）適意に関して、あたかもこの適意が客観的であるかのように、あらゆる人々の同意に対する要求をたずさえて規定する。」（KU §32, V, 281）第二に、「趣味判断は説明根拠によっては全く規定され得ず、あたかも主観的であるかのようである。」（KU §33, V 284）これらを念頭に置きつつ、第 57 節でカントは次のように述べる。「あらゆる趣味判断の根底に置かれている二つの原理（これらは、さきに分析論において提示された趣味判断の二つの特有性にほかならない）の抗争を取り除く可能性は、その客観がこの種の判断において関係づけられるところの概念が、感性的判断力の二つの格律において同一の意味にとられてはならないということ、また、この二重の意味あるいは判定の観点が我々の超越論的判断力にとって必然的ではあるが、一方を他方と混同すると仮象もまた自然な錯覚として避けがたいということを、ひとが示すことにほかならない。」（KU §57, V 339, 丸傍点引用者）

[14] Allison, *op. cit.*, p. 243.

[15] *Ibid.*, p. 253.

[16] Cf., *ibid.*, p. 254.

[17] Cf., *ibid.*

[18] *Ibid.*, p. 250, 丸傍点および〔　〕内引用者。

[19] ただし、『判断力批判』における「目的」概念は二義的である点には注意が必要である。例えば、同じ第三契機の分析に属する第 15 節では次のように規定されている。「〔…〕目的とは一般に、その概念が対象そのものの可能性の根拠とみなされ得るようなものである。」（KU §15, V 227）また、「第二序論」では次のように定義されている。「或る客観の概念は、それが同時にこの客観の現実性の根拠を含んでいる限りにおいて、目的と呼ばれる。」（KU Einleitung IV, V 180）これらの定義の特徴は、「目的」が（第 10 節のように「対象」としてではなく、その「原因」または「根拠」と解された）「概念」として規定されている点にある。このことを踏まえると、第 15 節及び第二序論の「目的」は「目的因」、第 10 節の「目的」は「産物（Produkt）」と呼ぶ方が適切である。（後者について熊野および小田部の二者も同様の見解を示している。熊野純彦『カント 美と倫理のはざまで』、講談社、2017 年、28 頁参照；小田部胤久『美学』、東京大学出版会、2020 年、95–96 頁参照。）

ちなみに、第 77 節において「目的」は「産物」と解されている（vgl. KU §77, V 408）。「目的」概念の二義性は、「目的なき合目的性」の「目的」の意味を理解する上でも重要である。

[20] 例えば、梯子を製作する場合、〈高所にある物を取ること〉はその梯子の目的因である。このとき、〈高所にある物を取ること〉は梯子に対して合目的性をもつと言える。また、見方を変えれば、梯子は〈高所にある物を取ること〉の「目的」（産物）である。このとき、梯子は〈高所にある物を取ること〉にとって合目的的であると言える。

[21] この点について、カントは次のように述べる。「自然は、それが同時に技術（Kunst）のように見えた場合に、美しいのであった。」（KU §45, V 306）

[22] 趣味判断の「合目的性」はその対象の性質ではなく、判断者自身の表象諸力の調和に由来する。「〔…〕（客観的目的にせよ主観的目的にせよ）あらゆる目的なしに或る対象を表象する際の主観的合目的性以外の何ものも、したがって、我々がその合目的性を意識する限りにおいて、それによって或る対象が我々に与えられるところの表象における合目的性の単なる形式以外の何ものも、我々が概念なしに普遍的に伝達可能と判定する適意を、それゆえ趣味判断の規定根拠を構成することができない。」（KU §11, V 221）その上で、その対象の「目的因」は、「あたかも〜かのように（als ob）」という仕方で想定される。このことは、合目的性をその原理とする反省的判断力そのものの表象様式でもある。「〔…〕判断力の原理は、経験的法則一般のもとにある自然の事物の形式に関して言えば、その多様性における自然の合目的性である。すなわち、自然はこの概念によって、あたかも或る悟性が自然の経験的法則の多様を統一する根拠を含んでいるかのように表象される。」（KU Einleitung IV, V 180f., 丸傍点引用者）

[23] Allison, *op. cit.*, p. 250.

[24] Rajiva, *op. cit.*, p. 454.

[25] Allison, *op. cit.*, p. 242.

[26] この点について円谷は次のように述べる。「趣味は、他者を前提にしてこそ可能なのであり、他者なしには趣味は不可能である。趣味が共通感覚を前提にするということは、趣味が、他者を、延いては、自己と他者とが共属する理念的共同体を前提にするということであり、この意味においてカントは、趣味の根拠としての共通感覚という理想的規範を「共同体的感覚〔gemeinschaftlicher Sinn〕」と呼びえたのである。」（円谷裕二『経験と存在—カントの超越論

的哲学の帰趨』、東京大学出版会、2002 年、131 頁、〔　〕内補足引用者。）

(27) 一つの体系、あるいは「諸目的の体系」（KU §67, V 377）としての自然が主題的に論じられるのは、第二部「目的論的判断力の批判」においてである。しかし、だからといって、趣味判断がこのような自然と無関係であるわけではない。なぜなら、目的論的判断力によって顕在化されるのは、趣味判断が下される際に常にすでに前提とされている自然だからである。「自然の美も、言いかえれば、自然の現象を把捉し判定する際の、自然と我々の認識能力の自由な戯れとの合致も、かくして、人間もそこでは一つ項であるところの体系としての自然全体における自然の客観的合目的性とみなされ得るが、それは、自然の目的論的判定が、有機的存在者が我々に差し出す自然諸目的を通じて、自然の諸目的の一大体系の理念をもつ権限を我々に与えた場合である。」（KU §67, V 380）

(28) この点については、第 2 部第 3 章第 2 節にて詳しく説明する。

(29) カントは「感性的判断力の分析論」の中で、自然観の転換に関わる「自然美」の機能に言及している。「自立的な自然美は我々に自然の技巧を露わにする。その技巧は自然を、我々がその原理を我々の全悟性能力のうちに見いだすことのない諸法則に従う一つの体系として、すなわち、諸現象に関する判断力の使用に応ずる合目的性に従う一つの体系として表象せしめるので、これらの諸現象は、その没目的的なメカニズムにおける自然にのみならず、技術との類比にも属するものとして判定されなければならない。それゆえ、自立的な自然美は、たしかに自然の客観についての我々の認識を現実に拡張しはしないが、自然、つまり単なるメカニズムとしての自然に関する我々の概念を技術としてのまさに同一の自然についての概念へと拡張するのである。」（KU §23, V 246, 丸傍点引用者）

第 2 章　崇高論における機械論的自然観の相対化

『判断力批判』の中心的課題は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行の可能性を与えることにある。我々の見通しでは、この移行過程のうちに「自然」による「自由」の象徴化が決定的に作動している。「自然」による「自由」の象徴化が成立するには、「自然」について反省される事柄と「自由」について考えられる事柄との間に何らかの類似性が見出されなければならない。「自由」について考えられる事柄とは、「最高の根源的善」の現存在を最終的根拠とすることにより「最高の派生的善」が実現可能になるという、「最高善」の存在体制を意味する。「自然」のうちにこのような「最高善」の存在体制との類似性が発見されるためには、次の三つの課題を解決する必要がある。すなわち、(a-1) 機械論的自然観の相対化、(a-2) 目的論的自然観の基礎付け、(b) 最高の根源的善の現存在の開示である。

課題 (a-1) は、前節において十分論じ尽くしたかに思われる。そこでは、趣味判断が我々に可能であること、つまり、趣味判断が感性的＝感官判断から原則的に区別されることを根拠に、機械論的自然観への過度の固執は制限されるべきであることが示された。けれども、「合目的性の観念論」としての趣味論は、この自然観に内在する問題性まで浮き彫りにするものではなかった。

それに対して、本節で扱われる崇高論は、機械論的自然観の相対化をより一層徹底した仕方で遂行し得る。我々が或る事物や事象を「崇高」と称するとき、そこでは精神の高揚とともに、その事物や事象への「到達し難さ (Unerreichbarkeit)」が体験されているはずである。カントがゼーグナー (1704–1777) の『自然論』に言及した次の文章には、自然に対する畏敬の感情が率直に表現されている。

> イシス (母なる自然) の神殿に掲げられたあの銘文にもまして、何か崇高なことがかつて言われたこともなければ、一つの思想が崇高に表現されたこともない。すなわち、「われは、現に存在するもの、現に存在したもの、現に存在するであろうものの全てであり、死すべき者の誰ひとりとしてわれのヴェールを剥ぎ取る者はない」と。(KU §49, V 316)

しかしながら、カント崇高論のうちに「理性による自然支配の論理」を読み取り、これを

批判する解釈も存在する。例えば、ハルトムート・ベーメは、ベーゲマンによる 18 世紀崇高論の精神史的研究[1]に依拠し、カント崇高論の暴力性を告発する。ベーメが標的とするのは、とくに力学的崇高論である。この議論で問題となるのは、人間の生存を脅かす自然の力がその威力を失う契機である。通常の理解では、或る威力が克服され得るのは別のより大きな威力によってである。鍛え抜かれた身体や堅牢に築き上げられた建造物でさえ、それらが自然の内部に存在する限り、絶えずその脅威にさらされる。しかし、理性は自然の外部にあって、その威力を凌駕している。こうした理性の卓越性が人間自身によって自覚されるとき、自然の威力は無力化され克服可能となる。ベーメは力学的崇高の体験をこのように捉え、カント崇高論を理性による自然支配の論理と診断する。

ベーメによる批判は我々の解釈に深刻な問題を投げかける。なぜなら、もしカント崇高論の全体が「自然支配の論理」に貫かれているのだとすれば、それは機械論的自然観に与することになると言えるからである。この自然観のもとでは、どのようなものであれ、自然の事物や事象は、人間悟性の付与する純粋悟性概念によってあまねく規定されているものとみなされる。そこでは、人間悟性はもはや単なる観察者ではなく、いわば「自然の主人にして所有者」（デカルト）として君臨する。

ベーメによる批判が正当なものだとすれば、崇高論による機械論的自然観の相対化は不可能となるだろう。しかしながら、我々の見る限り、ベーメの批判には誤解が含まれている。カントは崇高判断を「数学的（mathematisch）」と「力学的（dynamisch）」に区別する（vgl. KU §24, V 247）。ベーメは前者の論理を範とし後者のそれを解釈した上で、カント崇高論の全体を「自然支配の論理」と断定する。けれども、後者の力学的崇高論には数学的崇高論とは異なる独自の論理、しかも「自然支配」とは相反する論理が見出されるからである。そうであるとすれば、我々は力学的崇高論のうちに、機械論的自然観に対する本質的な制限を見届けることができるはずである。そこで、我々は以下のような手順で考察を行うことにする。

第一に、崇高判断一般が有する諸特徴を確認する。第二に、数学的崇高論の論理構造を明らかにした上で、ベーメによるカント崇高論批判とそれに対する相原博の反論を取り上げる。それにより、力学的崇高論に固有の論理を見出すための課題が浮かび上がるはずである。第三に、力学的崇高論の論理構造を明らかにする。力学的＝崇高判断に必然的に含まれる或る前提を顕在化することにより、この種の判断が自然支配の論理に帰属せず、それゆえ、機械論的自然観とは根本的に相容れないことが明らかとなるはずである。

第 1 節　崇高判断一般の諸特徴

崇高判断は感性的判断の一種である。なぜなら、「快適（angenehm）」や「美しい（schön）」と同様、崇高判断で下される「崇高（erhaben）」という述語は、客観の性質を表す概念ではないからである。それゆえ、この種の判断においても、「適意」のあり方が問題となる。

ところで、崇高判断は趣味判断と同様、感性的＝反省判断の一種である。感性的＝感官判断の規定根拠である「感覚」は、その判断対象の経験的直観によって直接的に生み出されるものであった（vgl. EE, XX 224）。それに対し、崇高判断の規定根拠である「感覚」は、心的諸力の調和によって生み出されるものだからである。

とはいえ、カントによると、崇高判断はさしあたり以下の六つの点で趣味判断から区別される。

第一に、判断を構成する心的諸力に関してである。趣味判断の場合、この判断を構成するのは構想力と悟性であった。それに対して、崇高判断は構想力と理性から成り立つ（vgl. KU §23 V 244）。

第二に、判断対象の形式に関してである。「自然の美しいものは、限定（Begrenzung）を本質とする、対象の形式に関わるのに対して、崇高なるものは、無限定性（Unbegrenztheit）がその対象のもとで、あるいはその対象をきっかけとして表象され、しかもその無限定性の全体性が考えの中に加えられる限りにおいて、没形式的な（formlos）な対象においても見出される。」（*ibid.*）趣味判断はその形態や配置がよく整えられた対象に対して下される。それに対し、崇高判断はその一部または全体が何らかの仕方で直観不可能ないし思惟不可能な対象（例えば、広大無辺な宇宙）に対して下される。

第三に、その対象のもとで感じられる適意に関してである。趣味判断に際して感じられるのは、もっぱら快の感情であった。それに対して、崇高判断に際して感じられるのは、或る種の不快の感情を介した快の感情である（vgl. KU §23, V 245）。

第四に、対象の形式と我々の判断力との関係に関してである。カントはこれを「最も重要にして内的な差異」（*ibid.*）と述べている。「自然美（自立的な自然美）は、〔…〕その形式のうちに或る合目的性を持ち合わせる。」（*ibid.*）つまり、趣味判断においては、その対象があたかもそれ自身にとって、あるいはその判断者にとって合目的的なものであるかのよう

に表象される。そして、その合目的性の形式は、結局のところ、趣味判断の内的原理である構想力と悟性の緊張関係に他ならないものとされた。それに対して、「〔…〕思弁を弄することなくもっぱら把捉において崇高なるものについての感情を我々のうちに喚起するものは、その形式から見ればたしかに我々の判断力に対して反目的的（zweckwidrig）であり、我々の描出能力にとって不適合であり、構想力にとっていわば暴力的であるかのように見えはするが、それにもかかわらず、ますます一層崇高であると判定されるのである。」（*ibid.*）ここでの要点は「反目的性」である。つまり、崇高判断においては、その対象があたかもそれ自身にとって、あるいはその判断者にとって反目的的なものであるかのように表象される。（そして、その反目的性の形式が、結局のところ、崇高判断の内的原理である構想力と理性の緊張関係に帰せられる。この点については後述する。）

第五に、各々の判断の描出様式に関してである。カントは次のように述べる。「〔…〕我々は自然のきわめて多くの対象を美しいとまったく正しく名づけることができるとしても、何らかの自然の対象を崇高と名づけることはできない」（*ibid.*）。ここでまず注意すべきは、崇高判断と趣味判断に共通する述語付けの性格である。いずれも感性的判断の一種として、判断対象の性質を表すものではないということについては、これまでに幾度となく注意を促した。それゆえ、上記引用文中で言及される両判断の差異は、趣味判断がその対象の性質を表すのにたいし、崇高判断はそうすることができない、ということに存するのではない。むしろ、両者の差異は、「美しい」または「崇高」と称される対象の「性格」に現れる。趣味判断の場合、「美しい」と称されるべきものは、少なくとも直観可能なものでなければならない。それに対して、崇高判断の場合、「崇高」と（本来）称されるべきものは、直観可能なものではないのである。「我々は、その対象が、心のうちに見出され得る崇高さを描出するのに役立つということ以上に言うことはできない。なぜなら、本来的に崇高なるものは、感性的形式のうちには含まれ得ないからである〔…〕。」（*ibid.*）それでは、崇高判断において本来「崇高」と称されるべきものとは一体何か。カントによると、それは「理性の諸理念」（*ibid.*）である。もっとも、「理念」とは、それに適するいかなる直観も与えられないような概念であった。それゆえ、崇高判断はこのような「理念」を、「〔それ自体は〕感性的に描出されるこうした不適合性（Unangemessenheit）によって、生き生きとせしめ、心のうちに喚起」（*ibid.*, 〔　〕内補足引用者）する。要するに、崇高判断は趣味判断とは異なり、その判断の構成契機あるいはその判断者自身の有限性を媒介とすることによって、この有限

性を堅持したまま、それ自体は描出不可能な「理性の諸理念」を露わにする。

第六に、美しいものの場合とは異なり、崇高なるものはさらに「数学的に崇高なるもの（das mathematisch-Erhabene）」と「力学的に崇高なるもの（das dynamisch-Erhabene）」とに区別される（vgl. KU §24, V 247）。この区別は、崇高判断を構成する心的諸力の種類に応じてなされる。前者では構想力と理論理性、後者では構想力と実践理性の緊張関係が問題とされる。以下では、この区別に則して、崇高判断のあり方を考察しよう。

第 2 節　H. ベーメによるカント崇高論批判と相原博による反論

第 1 項　数学的崇高論

カントは数学的崇高をさしあたり次のように規定する。「我々は、端的に大きいもの（was schlechthin groß ist）を崇高と呼ぶ。」（KU §25, V 248）この議論において問題となるのは、事物の規模の大きさに関する量評価（Größenschätzung）である。こうした量評価はたいていの場合、比較によって行われる。例えば、我々はその姿形や既知の情報を頼りに、「B は A よりも大きい」などと判定する。しかし、我々は比較することなしに量評価を行うこともできる。例えば、「B は大きい」と単純に述べる場合がそうである。とはいえ、この場合の量評価は崇高判断の契機にはならない。たしかに崇高判断においては「あらゆる比較を超えて大きいもの」（*ibid.*）が判定の対象とされる。しかし、そうであるからといって、やはりこの判断においても比較は行われなければならない。そのため、カントは「比較なしの量評価」と、いわば「あらゆる比較を超えた量評価」とを区別する。「あるものが大きいと単純に（simpliciter）言うことは、あるものが端的に大きい（absolute, non comparative magnum 比較的に大ではなく、絶対的に大）と言うのとは、またまったく別のことである。後者は、あらゆる比較を超えて大きいものである。」（*ibid.*）後者の「あらゆる比較を超えた量評価」では、より小さいものからより大きものへと比較が行われた上で、それらのうちのどのようなものよりも大きいものが「端的に大きいもの」として、つまり崇高なるものとして判定される。

ところで、カントがそのような量評価の具体的な対象として取り上げているのは宇宙で

ある（vgl. KU §26, V 256）。しかし彼によれば、本来崇高と呼ばれてしかるべきものは、この広大無辺な宇宙ではなく、むしろ我々自身のあり方の方である（vgl. KU §27, V 257）。つまり、宇宙の広大さをめぐる比較はあくまで崇高判断のきっかけにすぎず、むしろ「端的に大きいもの」の存在を予想させる我々の能力そのものの方に崇高なるものがある、というのである。「崇高とは、それを考えうることだけでも諸感官のあらゆる尺度を凌駕している心のある能力を証明するものである。」（KU §25, V 250）このことを明らかにするため、カントは認識能力の観点から崇高判断の構造を分析している。そこで以下の考察では、この判断の内部で関係し合う構想力と理論理性の働きに目を向けることにしよう。

カントがまず問題とするのは構想力の二つの機能である。一つは把捉（Auffassung）であり、いま一つは総括（Zusammenfassung）である。把捉とは、A から B へ、B から C へというように、対象への眼差しを次から次へと移し変えていくことである。一方の総括とは、構想力がこれまでに把捉したもの、今まさに把捉しているものを一つに取りまとめていくことである。ところが、カントによると、把捉は際限なく継続される一方で、総括には一定の限界があるという。「把捉に関してはなんら困難はない。というのも、把捉に関しては無限に進むことができるからである。しかし総括は、把捉が進めば進むほど、ますます困難になり、まもなくその最大限に達する、すなわち量評価の情感的に最大の根本尺度に達する。」（KU §26, V 251f.）例えば、地球、太陽系、天の川銀河、アンドロメダ銀河等々と把捉が続けられていく中で、総括の方が先に限界に達してしまう。

しかしながら、このことが意味するのは決して消極的なことだけではない。このような構想力の挫折において、理性の或る能力が我々に開示される。カントはこのことを「理性の声（das Stimme der Vernunft）」という比喩的な表現を用いて説明している。

> ところが、心は自らのうちで理性の声に耳を傾ける。理性の声は、すべての与えられた量に対して、けっして全体的には把捉されることはできないが、それにもかかわらず（感性的表象のうちで）全体的に与えられたと判定される量に対してすらも、総体性を要求する。したがってこの理性の声は、一つの直観への総括を要求し、また前進的に増大する数系列のあのすべての項に対して描出を要求して、無限なるもの（空間および経過した時間）すらもこの要求の例外とせず、む

しろこの無限なるもの（常識の判断では）を（その総体性に関して）全体的に与えられたものと考えることを避けがたくするのである。（KU §26, V 254）

ここでまず考えるべきは、理性の声が何を要求しているのか、ということである。引用によれば、理性の声が要求するものは「総体性（Totalität）」、「一つの直観への総括（Zusammenfassung in eine Anschauung）」、「描出（Darstellung）」である。これらは文脈上、同じ事柄を意味しているとみなしてよいだろう。次に考えるべきは、理性の声がこれらのことを何に対して要求しているのか、ということである。それは第一に、「すべての与えられた量」である。これは〈構想力の把捉によってそのつど獲得されたもの〉と解することができる。第二に、「けっして全体的に把捉されることはできないが、それにもかかわらず（感性的表象のうちで）全体的に与えられたと判定される量」である。これは、〈構想力によって把捉され、ひとまず総括されている量〉と解することができる。理性の声はこれらの量に対して総体性を要求する。しかしそれだけではない。第三に、この声は「無限なもの」にまで総体性を、すなわち〈一つの直観へと総括されること〉を要求するのである。つまり理論理性は、総括が追いつき得ないほどにまで把捉され続ける量を前にしてもなおそれに屈することなく総体性を要求するものとしてあらわになるのである。

以上の考察により、数学的崇高の場合における崇高判断の構造が明らかになる。それは次の通りである。事物の規模の大きさについての量評価において、構想力はより小さいものからより大きいものへと把捉を続けていく。ところが、ある程度のところで構想力の総括がその把捉に追いつかなくなる。構想力のこうした反目的性は不快を喚起する。それでもなお際限なく把捉されるものに対して、今度は理論理性がその総体性を、つまり〈一つの直観への総括〉を要求する。このようにして、構想力の総括の挫折（これ自体は不快）とともに開示される理論理性の能力が快として反省されることにより、崇高判断が成立する（vgl. KU §28, V 259f.）。つまり、「あらゆる比較を超えて大きいもの」（KU §25, V 248）とは、把捉の対象ではなく理論理性のことを指し、「それと比較すると他のあらゆるものは小なるもの」（KU §25, V 250）とみなされるのである。

ところで、H. ベーメは、上述のような数学的崇高論の論理を典型として、力学的崇高論の論理を解釈する。彼はそこに「理性による自然支配」の論理を読み取ろうとする。以下で

はその解釈の要点を確認することにしよう。

第２項　ベーメによる崇高論批判

ベーメによると、カントにとっての崇高とは或る目的を達成するための一つの「着想」(2)であり「企て」(3)である。その目的とは「自然に対する不安の克服」である。「自然に対する不安」とはこの場合、人間による支配がまだ及んでいない、あるいは及び得ない領域が自然のうちに残存していることに由来する不安である。「そのような自然は不安を引き起こす。というのも、人間の支配権がそうした自然に屈服しているかのように思われるからである。」(4)それゆえ、「不安の克服」は「自然における人間の支配領域の拡大」を含意する(5)。要するにベーメは、カントの崇高論に「自然支配の理論」が伏在していると考えている。

ところで、自然支配を遂行する主体は何かと問われるならば、ベーメは「理性的主観」と答えるだろう。彼は快・不快の感情の生起に注目し、崇高判断の成り立ちを説明する。彼の解釈は次の三つの契機に整理される。すなわち、⑴混沌たる自然が主観に出会われる契機、⑵主観が崩壊し分裂する契機、⑶分裂した主観が自然に対する自身の卓越性を自覚する契機。⑵の契機についてベーメは次のように述べる。「〔…〕崇高なるものはカントにとって何よりもまず、強烈で情動的な不調和の、したがって、客観的かつ主観的な不均衡の経験であり、それゆえ危機の経験である。すなわち、混沌として知覚された自然は、主観内部の秩序の隙間に抵抗しがたく食い入り、これを破壊し得るだろう。」(6)けれども、こうしたことは崇高の消極面にすぎない。崇高の判定にあっては快が生み出される必要がある。その如何について、ベーメは次のように答える。

> 感性的な知覚装置を溢れ出る混沌は、意識のある作用によって距離を置かれ、消極的な刺激としてもたらされる。消極的刺激とはここでは次のことを意味する。すなわち、感性的＝身体的な自我の脆さや分散の経験が、英知的な理性＝主観として自己を意識する過程の始動装置（Anlasser）となるということである。質的、つまり知性的な距離が、自然によるいかなる破壊を被ろうとも超然としている自己についての意識（das Bewußtsein eines über alle Verwüstungen der Natur erhabenen Selbst）を生み出す。これが崇高なるもののもつ、快に満ちた側面な

のである。[7]

このような解釈には、次の三つの問題点が含まれている。⑴ベーメは自然の威力が無力化される契機を、「理性的主観」が混沌たる自然を凌駕する、換言すれば、圧倒する事態と捉えている。⑵彼は不快の生じる契機を、混沌たる自然が主観に出会われる場面においてしか見ていない。つまるところ、⑶彼は数学的崇高論と力学的崇高論の差異を十分識別していない。前者では「大きさ」が、後者では「力」がモチーフとなるが、両者の現象上の違いにもかかわらず、数学的崇高論の理論的枠組みが力学的崇高論にそのまま転用されてしまっているのである。以上の問題点については第４項で再び取り扱うことになるだろう。

第３項　相原博の反論とその問題点

カントの崇高論を「自然支配の理論」に仕立て上げるベーメの解釈に対して正面から反論を試みるのが相原博である。彼によるとベーメは、「崇高の『主観化』」（と相原が呼ぶ作用）によって自然の崇高さが「理性的主観」に還元されると考えている。これに対し相原自身は、「構想力の限界」という事象が崇高の判定の契機として含まれていると指摘し、「崇高な自然」を「理性的主観」に還元することは不可能だと主張する。

> 〔…〕というのは、「構想力の限界」が理性の存在を感じさせるかぎり、構想力の対象である「崇高な自然」は、理性的主観のうちに還元できないからである。言い換えれば、「崇高な自然」は、理性的主観を崇高と見なす場合にも、感性的主観に現前している必要があるからである。したがって、自然ではなく主観のうちに崇高の根拠を見出すことは、理性的主観が自然を従属させることを可能にするわけではない。[8]

けれども、相原がベーメに対する反論に成功しているとは言い難い。その理由は次の三つである。第一に、相原がベーメ批判の拠り所としている「構想力の限界」という契機が力学的崇高の判定構造に含まれるかどうか疑わしいからである。たしかに、カントは数学的崇高を論じた際に、同様の契機を問題としている。しかしながら、彼は力学的崇高を論じた際に「構想力の限界」に言及することはなかった。そのため、力学的崇高論のうちに「構想力の

限界」を見て取ろうとするのであれば、それ相応の解釈を施す必要があるだろう[9]。けれども、相原の解釈にはこの点に関する言及は見られない。つまり彼は、反論の冒頭で議論の的を力学的崇高論に限定するとしたにもかかわらず[10]、肝心なところで数学的崇高論の論理を持ち込んでしまっている。このように理解してしまうと、力学的崇高論の固有性が見えなくなり、ベーメの誤解を解くことも益々困難になる。

第二に、相原は、力学的崇高論における「理性的主観」が「自然の支配」を企図していることを明確に否定しているわけではない。彼が述べるのは、「自然支配」が企図されているかどうかはともかく、「構想力の限界」が示されるのだから「崇高な自然」は「理性的主観」のうちへと還元されることはできない、ということにすぎない。つまり相原は、彼自身の意図にもかかわらず、ベーメ批判の根幹部分に対する反論をなおざりにしている。

> これら力学的崇高の説明を考慮すれば、ベーメによる批判はたしかに妥当であるように思われる。〔…〕自然が崇高と呼ばれるのは、自然がこれらの能力や卓越性を感じさせる事例であるからに他ならない。すなわち崇高の根拠は、自然の力の「抵抗しがたさ」ではなく、人間の「独立性」を判定する能力と人間の「卓越性」にある。これはまさに崇高の「主観化」に他ならない。[11]

けれども、「理性的主観」がそもそも「自然支配」など企図していないことを明らかにしなければ、力学的崇高論を「自然支配の理論」と捉えるベーメの解釈に対して本質的な反論を行うことはできないだろう。

第三に、相原は、「崇高の『主観化』」という表現で彼が言い表そうとする事柄の本質を見誤っている。この点は後で詳しく扱うが、上記の表現では、力学的崇高論の有する独自の開示機能がたちどころに覆い隠されてしまう。崇高が自然ではなく理性のあり方に帰属されるという事態のもとでカントが一体何を洞察したのか、このことが見極められる必要がある。

我々は以上の理由で相原の反論に賛成できない。上記の問題点を克服し、なおかつベーメのラディカルな批判に対し的確な反論を行うため、カントのテクストに立ち返り、力学的崇高論の根本問題を掘り起こす必要がある。

第 3 節　力学的崇高論

第 1 項　力学的＝崇高判断の構造

力学的崇高の議論において問題となるのは、事物の力の大きさに関する量評価である。カントは力（Macht）と威力（Gewalt）の概念を区別した上で、力学的崇高の意味を定義する。彼によれば、「力とは、大きな障害に卓越している能力である。」（KU §28, V 260）我々はその例として、病気を未然に防ぐことのできる「免疫力」、他国を牽制することのできる「軍事力」等を挙げることができるだろう。ところで、或る力は、「力をそれ自身所有しているものの抵抗にすら卓越するならば、威力と呼ばれる。」（*ibid.*）例えば、ウィルスや細菌が有する「力」が私の免疫力を上回ることがあるならば、それは私にとって「威力」として示されることだろう。

ところで、〈威力として示されるもの〉は、私の生存を脅かし得るような恐怖の対象でもある（vgl. *ibid.*）。しかし、崇高判断を下す際、判定者の生命が実際に脅かされることがあってはならない（vgl. KU §28, V 261）。なぜなら、そのような場合には、判定者が〈威力として示されるもの〉によって脅かされるばかりで、適切に崇高判断を下すことができないからである。それゆえ、崇高判断の適切な遂行のためには、判定者の身の安全が確保された上で、〈威力として示されるもの〉、つまり〈私の生存を脅かし得るようなもの〉が構想力によって〈恐るべきもの（Furchtbares）〉として想起される必要がある。

しかし、恐るべきものの一切が崇高判断の対象となるのではない。カントはこれを自然に限定している。「自然は、感性的判断のうちで我々に対して威力を持たない力とみなされるならば、力学的に崇高である。」（KU §28, V 260）彼はその具体例として「急峻な張り出した、いわば威嚇するような岩塊、天に高々とそびえ、雷光と雷鳴を伴いながら近づく雷雲、破壊の限りを尽くす火山、荒廃を残して過ぎ去る大暴風、怒濤逆巻く果てしない大洋、強大な水流の大瀑布」（KU §28, V 261）を挙げている。

とはいえ、自然の力が威力として示されたままでは、私はやはりそれを崇高と判断することはできない。注意すべきは、自然が「我々に対して威力を持たない力とみなされ」なければならない、ということである。換言すれば、自然の威力が私自身によって無力化される契

機がそこになければならないのである。けれども、このことは一体いかにして可能になるのだろうか。この点が解釈の分かれ目となるところである。カントは次のように述べる。

> 〔…〕自然の抵抗し難さはまた、〔我々が〕自然存在者とみなされるならば、たしかに自らの物理的な無力さを我々に認識させるが、それと同時に、我々を自然に依存しないものとして判定する能力と自然に対する卓越性とを露わにする。この卓越性には、我々の外なる自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存とは全く別の種類の自己保存が基づいている。その際、人間はかの威力に屈しなければならないとしても、我々の人格の内なる人間性は貶められないままである。このような仕方で、自然は感性的判断において崇高と判定されるが、それは、自然が恐怖を引き起こす限りにおいてではなく、むしろ自然が我々の力（これは自然ではない）を呼び起こすからである〔…〕。（KU §28, V 261f., 丸傍点および〔　〕内補足引用者）

含蓄のある文章だが少しずつ繙いていこう。（構想力の想起において）威力として示されている自然の力は、その〈抵抗し難さ〉ゆえに、自己の無力さを私自身に認識させる。しかし同時に、この〈抵抗し難さ〉は次の二つのことを露わにする。⑴私自身を〈自然に依存しないもの〉として判定させる能力。⑵自然の力に優る私の卓越性。これらはともに実践理性の性格を表していると言える。しかし、これだけではまだ上記の問いが解決されたことにならない。そこで我々は、独立性と卓越性という二つの性格に基づくとされる「自己保存（Selbsterhaltung）」について考えることにしよう。

カントは上記の引用文中で二種類の自己保存に言及している。一つは「我々の外なる自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存」、言わば「感性的自己保存」である。この自己保存のあり方は〈恐るべきもの〉の想起によって浮かび上がる。例えば、凄まじい暴風が迫りくる状況を考えてみよう。こうした状況下では、誰しも自分の家や財産、生命の無事を案じるはずである。ところで、この場合に案じられている事物は、感性的自己保存のために気遣われている諸対象である（vgl. KU §28, V 262）。つまり感性的自己保存とは、「気遣い（Besorgen）」という仕方で身の回りの事物に関わる人間の一つの（しかしその大部を占める）日常的なあり方を意味する。

ところで、感性的自己保存は自然の力に完全に屈服している。そのため、私がこの自己保存に没頭している間は、自然の力からの独立性やそれに対する卓越性は覆い隠されたままである。それでは、威力として示される自然の力はいかにして「我々に対する威力をもたない力」とみなされ得るのだろうか。それは例えば、自然の威力を私自身の力が圧倒することによってではない。なぜなら、そうした力を誇示したところで、私の感性的自己保存が安らぐことなどおそらくあり得ないからである。

事の真相はむしろその逆である。自然の力が「我々に対して威力をもたない力」とみなされるのは、自然の力に抗うことではなく、むしろ〈私が気遣う事物〉の一切を〈小なるもの〉、もっと言えば、〈無意味なもの〉として諦めることによってである（vgl. *ibid.*）。というのも、そうすることでもはや〈自然の威力が脅かし得るもの〉が私にとって問題ではなくなるからである。

しかし、この「諦め」によって、私自身の存在さえも消え去るのではない。むしろその反対である。カントは言う。「その際、人間はかの威力に屈しなければならないとしても、我々の人格の内なる人間性（die Menschheit in unserer Person）は貶められないままである。」（*ibid.*）感性的自己保存のために気遣われている事物の一切が諦められることで、私自身の存在がより一層際立たせられる。そのことをカントは「（感性的自己保存とは）異なる種類の自己保存」、言うなれば「非感性的自己保存」[12]と述べたのである。ここで、実践理性の独立性と卓越性とが露わになる。繰り返すと、非感性的自己保存は気遣いの対象の一切を無意味化することで際立たせられる。この「諦め」を可能にしているのは、他ならぬ実践理性である。つまり、この理性がそもそも自然の力の影響下に置かれていないがゆえに、感性的自己保存のために気遣うものを「手放す」ことが可能になるのである。

ところで、力学的崇高の判断構造において不快の感情がいつ生起するのか、という点については注意を要する。ベーメのごとく、「混沌たる自然との直面」のみがそうした場合として考えられるかもしれない。たしかに自然の威力は不快を喚起する。けれども、この感情の生起は何もそのような場合だけではない。事柄に即して言えば、気遣いの対象が諦められるまさにその時においても不快が喚起される。つまり、当該の判断構造においては、不快の生起する契機が少なくとも二つあると言える。なお、力学的崇高論の固有性を認識するために、両者の差異を明確にしておく必要もあるだろう。前者の場合、「混沌たる自然との直面」それ自体は快を引き起こさない。他方、後者の場合、実践理性による諦めは不快だけでなく、

自らの独立性と卓越性とを露わにするという点で快を引き起こす。こう捉えることにより「構想力の限界」に訴えずとも、当該の判断構造における快不快の生起が説明可能となる。

以上の考察により、力学的＝崇高判断の構造が明らかになる。この種の判断では、自然の脅威が問題となる。構想力により自然の力が〈恐るべきもの〉として想起される場合、この力は私に威力として示されると同時に、自己の無力さを認識させる。しかし、私は〈脅かされ得るもの〉、つまり、気遣いの対象の全てを〈無意味なもの〉として諦めることができる。このことは感性的自己保存の目的に反することから不快を喚起する。しかしそれにより、自然の威力が脅かすものはもはや失われ、この威力そのものも力を奪われる。ところで、自然の威力を無力化するこの「諦め」が可能になるのは、自然の威力に対する実践理性の独立性と卓越性に由来することが露わになる。要するに、構想力の想起に始まる実践理性の諸性格の開示、つまり、構想力と実践理性の合目的的関係が快として反省されることで、崇高判断が成立する。

第 2 項　力学的＝崇高判断の根本前提と機械論的自然観の相対化

自然の威力は、実践理性の独立性と卓越性に基づく、気遣いの対象の「諦め」によって無力化される。けれども、そのことによって、自然の力そのものまで無力化されてしまうわけではない。我々はむしろ、気遣いの対象を無意味なものとして諦めることによって、自然の力を〈恐るべきもの〉、つまり「威力」としてではなく、まさしく「力」として、あるがままに捉えることが可能になる。

「力」とは、「大きな障害に卓越している能力」（KU §28, V 260）であった。それゆえ、力学的＝崇高判断においては、自然の力が〈他のあらゆるもののいかなる抵抗にもまして卓越しているもの〉として、すなわち、〈克服し難きもの〉として開示される。

もっとも、自然の力の「克服し難さ」は、その客観的性質の一つではない[13]。それはむしろ、自然の力と、この力によって脅かされ得るもの（自然存在者）との間に開かれた或る種の「隔たり」を表す。このような消極的関係そのものが、崇高判断における理念の描出様式とされる。「崇高なるものとは、その表象が、自然の到達し難さ（Unerreichbarkeit）を諸理念の描出として考えるよう、心を規定するところの（自然の）対象である。」（KU Allgemeine Anmerkung, V 268）

見落とされてはならないのは、力学的＝崇高判断において、自然の力は〈克服し難きもの〉

として新たに意味付けられるのではないということである。自然の力をそのようなものとして開示することは、恐怖によって覆い隠されていたものの再発見を意味する。自然の力（威力ではなく）の「克服し難さ」という理念があらかじめ前提されていなければ、その力が威力として示された場合に、我々はその力をより強大な力によって鎮圧してしまおうとするだろう。しかしながら、力学的＝崇高判断の成立において求められたのは、そのような「鎮圧」ではなく、むしろ、感性的自己保存のために気遣われるものの「諦め」であった。つまり、自然の力の「克服し難さ」という理念が前提とされているからこそ、我々はこの「諦め」を介して、実践理性の独立性と卓越性の自覚に達することができるのである。

> したがって、崇高さは自然の諸事物のうちにではなく、我々が我々の内なる自然に卓越しているということ、またそのことによって（それが我々に影響を及ぼす限りでの）我々の外なる自然に対してさえ卓越しているということを意識し得る限りにおいて、我々の心のうちにのみ含まれる。この感情を我々のうちに引き起こすもの、すなわち、我々の諸力を挑発する、自然の力が帰属するものの全ては、その場合には（たとえ非本来的にではあっても）崇高と呼ばれる。そして、我々の内なるこの理念を前提としてのみ、そしてこの理念との関係においてのみ、我々は次のような存在者の崇高さの理念に達することができる。それは、その存在者が自然のうちで証明するその力によってのみならず、自然の力を恐怖なしに判定し、我々の使命をこの力以上に崇高であると考える、我々のうちに置かれた能力によっても心からの尊敬を我々のうちに引き起こすような存在者である。（KU §28, V 264, 丸傍点引用者）

以上の考察により、力学的＝崇高判断の根本前提が解明された。それは、自然の力に対する「克服し難さ」という理念であった。このような理念が前提されている限りにおいて、力学的＝崇高判断が成立する。

このことは、力学的崇高論が「自然支配の論理」ではないことを意味する。ベーメは数学的崇高論の論理を範として力学的崇高論のそれを解釈する。彼の解釈によれば、自然の威力が無力化されるのは、「理性的主観」が混沌たる自然を圧倒することによってであった。けれども、我々が明らかにしたように、自然の威力の無力化は、感性的自己保存のために気遣

われるものを無意味なものとして諦め、この威力が脅かすものを奪い去ることによって達成される。そして、その際に前提されているのが、自然の力の「克服し難さ」という理念であった。この理念が堅持されている限り、力学的崇高論に自然支配の論理を読み込む余地は残されていないのである。

「自然支配」の嫌疑が払拭されたことにより、いまや明らかとなるのは、力学的崇高論が機械論的自然観に帰属しないということである。この自然観のもとでは、自然において生じる様々な事物や事象は、より単純で微小な諸部分とそれらの間で働く物理・化学的な作用連関から成り立つものとして理解される。その際、人間悟性は自然をただ眺めることによってこのメカニズムに関する知識を獲得するのではなく、仮説と実験という方法でもってその成り立ちにより積極的に関与する。カントによると、ガリレイをはじめとする近代の自然科学者たちの前提にあるのは次のような着想、すなわち、「理性は、理性自身がおのれの立案に従って生み出したものだけを洞察すること、理性は恒常不変の法則に従うおのれの判断の諸原理を携えて先へ進み、おのれの問いに答えるよう自然を強制しなければならないこと〔…〕」（KrV, B XIII）である。こうした着想のもとでは、理性の知り得ないものは理性の生み出し得るものでないばかりか、もはや存在するものとしてさえ認められない。仮にそのような未知の領域が残存するとしても、それは知によっていつか必ず克服され得る対象としてあらかじめ理解されている。しかし、自らの無知をさらなる知によって克服しようと欲するのであれば、ベーメの指摘するごとく、人間悟性はいつまでも無知の不安から逃れることができない。力学的崇高論は機械論的自然観の前提にある着想を根底から動揺させる。全体としての自然そのものは、人間悟性ないし理性によって克服することができない。力学的＝崇高判断の前提にあるのは、このような自然支配に対する或る種の諦念である。それゆえ、この種の判断の可能性が認められるならば、人間悟性ないし理性を自然の支配者とするような機械論的自然観は成り立ち得ないのである。

注

(1) Vgl. Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1987, S. 97ff.

(2) Vgl. Böhme, Hartmut, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“, in: Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene:*

Zwischen Grenzerfahrung und Größen-wahn, VCH, Acta Humaniora, Weinheim, 1989, S.123.

[3] Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 126.

[4] Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 123.

[5] なおベーメによれば、カントの場合、「自然における人間の支配領域の拡大」は「技術」ではなく「想像作用」によって達成される。

[6] Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 120.

[7] Vgl. Böhme, *ibid.*

[8] 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017 年、119–120 頁。

[9] しかし事柄そのものを見れば、力学的崇高論において「構想力の限界」という事象は問題とならないどころか看取さえされない。この点については後述する。

[10] 同上、112 頁参照。

[11] 同上、114 頁、傍点引用者。

[12] 牧野英二は力学的崇高論における「非感性的自己保存」を「道徳的自己保存」と解する。けれども、彼の解釈には誤解が含まれている。彼は力学的崇高論で論じられる二種類の自己保存概念を、『判断力批判』の七年後に出版された『人倫の形而上学』第二部「徳論」で論じられる自己保存概念に対応させる。彼は次のように述べる。「カントの「自己保存」の理解にとって肝要なことは、この概念が基本的に二義性をもつことである。第一は、「道徳的自己保存（moralische Selbsterhaltung）」（VI, 419）を意味する。第二は、「物理的自己保存（physische Selbsterhaltung）」といってよい。『人倫の形而上学』第二部・徳論では、両者とも「人間の自己自身に対する義務」に属すると説明されており、それゆえともに「徳義務」として前者は、「人間の道徳的健全さ（moralische Gesund-heit）」（VI, 419）に属し、後者は、自殺などの恣意による肉体の死を禁ずる「人間の動物的本性における（in seiner animalischen Natur）自己保存」（VI, 421）の義務を意味する。『判断力批判』の崇高論の表現に即していえば、後者は、「外の自然によって脅かされ、危険にさらされることがありうる自己保存」（ibid.）である、と見てよいだろう。」（牧野英二『崇高とは何か—情感豊かな理性の構築に向けて』、法政大学出版局、2007 年、177 頁）彼の主張の要点は次の二つである。⑴カントの自己保存概念には「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」の二種類がある。⑵この区別は力学的崇高論における二種類の自己保存にそのまま対応する。しかしながら、これらの主張には次の問題点が存する。まず⑴について、「徳論」に二種類の自己保存概念があると断定できない。なぜなら、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」は、「自殺の禁止」義務の遂行が問題である限り、事柄としては区別され得ないからである（vgl. MS, VI 422f.）。また⑵について、力学的崇高論における「非感性的自己保存」は「徳論」で論じられる「自己保存」に該当しない。なぜなら、後者は「人間の自己自身に対する消極的義務」として、「人間の本性の目的に関し、それに反して行為することを人間に禁じる」（MS, VI 419）のに対し、前者はそもそも義務ではないからである。それゆえ、力学的崇高論における「非感性的自己保存」は「道徳的自己保存」を意味しない。

[13] この意味で、「崇高」と同様、判断の形式において、「克服し難い」という述語が自然の力に帰属せられるのは「非本来的」（KU §28, V 264）である。

第３章　有機体論における機械論的自然観の相対化

機械論的自然観の相対化という観点で見るとき、我々は『判断力批判』第一部「感性的判断力の批判」から次の二つの帰結を導き出すことができる。第一に、機械論的自然観は我々にとって唯一可能な自然観ではないこと。第二に、人間（あるいはその悟性）を支配者とするような機械論的自然観は不可能であること。前者は趣味判断の可能性が、後者は力学的＝崇高判断の可能性が確保されることによって明らかとなる。しかし、これらの成果だけでは、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を達成するにはまだ十分でない。なぜなら、そのためには、前者の領域を――その合法則性を破壊することなしに――目的論化しなければならないからである。「感性的判断力の批判」で問題となっていたのは、「我々が自然をいかに受け取るのか」（KU, §58 Ⅴ 350）ということであった。いまや問題とすべきは、「自然とは何であるか、あるいはまた自然は我々にとって目的として何であるか」（*ibid.*）という問いである。この点の解明が第二部「目的論的判断力の批判」の課題である。

この議論も第一部と同様、分析論、弁証論、方法論の三部分から成る。分析論では、有機体の存在様式を特徴づける「自然目的」概念の意味が究明される。弁証論では、機械論的原理と目的論的原理の対立と統一可能性が論じられる。方法論では、究極目的の可能性および神の現存在が問題となる。本章では、機械論的自然観相対化の最終局面にして目的論的自然観展開の準備段階に位置づけられる分析論と弁証論を取り上げることにする。考察の手順は次の通りである。

第 1 節では、分析論の議論を手がかりに、自然目的として特徴づけられる存在者の特異な存在様式とその原理を明らかにする。第 2 節では、弁証論の議論を手がかりに、機械論的原理と目的論的原理の統一可能性を明らかにする。この議論は第 1 章で取り上げた「感性的判断力の弁証論」よりも困難な問題を抱えている。なぜなら、後者はアンチノミーとして対立する命題の組み合わせが明確であったのに対し、「目的論的判断力の弁証論」はそのことさえ定かではないからである。そこで我々はまず、1980 年代まで支配的であった解釈傾向を批判的に検討する。そのうえで、新たな解釈の可能性を切り開き、今日においてなお最も影響力のある二人の解釈者、ペーター・マクローリンとヘンリー・E. アリソンによる解釈案を取り上げる。とりわけ、我々の関心にとって重要なのは後者である。なぜなら、マクローリンの解釈と比べ、アリソンの解釈は弁証論の議論をより包括的で整合的に理解可能にする解釈案を提示しているからである。しかし、彼の解釈に全く問題がないというわけでは

ない。アリソンは当のアンチノミーの解決を「直観的悟性」の概念のもつ二つの機能に求めているが、カントのテクストを読み限り、そのことは明確ではない。そこで我々は、カントによって直観的悟性が「原型的知性」として特徴づけられている点に着目し、アリソン解釈の問題点の克服を試みる。以上のような考察を踏まえることにより、機械論的自然観から目的論的自然観への移行が可能になるはずである（第 3 節）。

第 1 節　「自然目的」の意味と原理

第二部「目的論的判断力の批判」で主題的に扱われるのは「客観的＝実質的合目的性（die objective und materiale Zweckmäßigkeit）」の概念である。カントはこの概念をさらに「客観的＝実質的＝外的合目的性」（以下、「外的合目的性」と略記）と「客観的＝実質的＝内的合目的性」（以下、「内的合目的性」と略記）に区分する（vgl. KU §63, V 367）。前者は或る自然存在者にとっての有用性[1]を、後者はその存在者自身の存在様式を意味する。内的合目的性は「自然目的（Naturzweck）」とも表現される。本節ではこの概念の意味について考察する（「外的合目的性」の概念は、第 3 部第 1 章で詳しく論じる）。

「自然目的」の概念は『判断力批判』第 64 節で暫定的に次のように定義される。「或る事物が自然目的として現実存在するのは、その事物が自ずから（二重の意味ではあるが）原因そして結果である場合である。」（KU §64, V 370）カントはこの定義を次節で詳細に分析するのだが、それに先立ち、具体例を挙げて予備的な考察を行っている[2]。その要点は、当の事物が自己産出（＝原因）という仕方で自己を保存している（＝結果）という点にある。例えば、カントは次のように述べる。

> 〔…〕一本の樹木は自分自身を個体としても産出する。〔…〕この植物は、自らに付加する物質を、この植物の外の自然メカニズムがもたらすことのできない種別的に特有な質へとあらかじめ加工し、その配合上自らに固有の産物であるような素材を媒介して、自分自身をさらに形成する。（KU §64, V 371）

一本の樹木は外界から栄養素を摂取しつつも、これをさらに加工して自己を形成・維持している。カントはこのような、自己産出という仕方で自己保存する存在者のことを自然目的と

呼ぶ。

つづく第 65 節では、「自然目的」の意味がより詳細に分析される。カントが手がかりとするのは、或る特殊な因果系列である。彼によると、因果結合（nexus effectivus）とは、「それがたんに悟性によってのみ思考される限りにおいて、つねに下方に進む（原因と結果の）或る系列を構成する結合である。」（KU §65, V 372）この結合においては、例えば a を原因とする結果 b が、同時に a の原因となることはない。これに対し、カントが分析の中心に据える目的結合（nexus finalis）は、下方のみならず上方にも進み得るような因果系列を意味する（vgl. *ibid.*）。この目的結合においては、例えば a を原因（＝作用因）とする結果 b が、同時に a の原因（＝目的因）となることがある。

ところで、自然目的として判定されるべき事物においては、「部分と全体の目的結合」が問題となる。当の事物の各部分は他の部分の原因であると同時に結果でもある（vgl. KU §65, V 373）。そしてそのような仕方で、一つの全体が一個の事物として結果している（例えば、葉や枝、幹、根等々が相互に依存し合いながら一本の樹木を形成している）。しかしその反面、この一つの全体それ自体は目的因として、部分同士の目的結合をあらかじめ規定している（vgl. *ibid.*）。一個の事物において、その諸部分と全体との間に目的結合が成り立つことが、当の事物が自然目的として判定されるための必要条件である。

けれども、「部分と全体の目的結合」は（広義の）製作物にも当てはまる。そのため、カントは自然目的を製作物一般から区別すべく、「部分と全体の目的結合」の外在性を否定する（vgl. *ibid.*）。例えば建造物の場合、その外装や内部構造の目的は設計者や管理者、住人等によってそのつど設定されたものにすぎない。それに対し、自然目的として判定されるべき事物における「部分と全体の目的結合」そのものは、何らかの理性的存在者（例えば人間や神）によって、当の事物の外から置き入れられたものではない。カントはこの点で、自然目的として理解される事物と製作物一般とを区別するのである。

ところで、自然目的として判定されるべき事物における「部分と全体の目的結合」は具体的にどのような関係にあるのか。カントはこれを「部分と全体の相互産出的関係」に求めている。

> 自然のそのような産物において、各々の部分は、それが他の全ての部分によってのみ現にあるのと同様に、他の部分や全体のために現実存在するものとして、つ

まり、道具（器官）として考えられる。しかし、このことは十分ではない（なぜなら、各々の部分は技術の道具でもあり得るだろうし、それゆえに目的一般に可能なものとしてしか表象され得ないだろうからである）。むしろ、〔各々の部分は〕他の部分を（したがって、各々の部分が他の部分を相互に）生み出す器官として考えられる。その器官は技術の道具ではなく、むしろ（技術のでさえの）道具のために全素材を提供する自然の道具であり得る。（KU §65, V 373f.）

自然目的として判定されるべき事物において成立するのは、単なる「部分と全体の相互依存的関係」ではない。そこでは、当の事物の各部分が他の部分を生み出している（つまり、各部分が互いに互いを生み出し合っている）。そしてそのような仕方で、一つの全体が一個の事物として生み出されている。しかしその反面、この一つの全体それ自体は目的因として、部分間の目的結合をあらかじめ規定している。それゆえ、「そのような場合にのみ、そしてそのような理由でのみ、そうした産物が有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者として自然目的と呼ばれ得るのである。」（KU §65, V 374）

ここで明らかとなるのは、或る事物が自然目的として現実存在するということは、当の事物が〈有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者（organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen）〉として現実存在する、ということである。この規定に含まれるのは、諸部分が一つの全体を有機的に組織すると同時に、この全体もその諸部分を有機的に組織するという二重性である。カントは、部分と全体の間で成り立つ相互産出的関係、すなわち、〈有機的に組織すること（organisieren）〉そのものを〈形成する力（bildende Kraft）〉と名付ける。この〈形成する力〉を自らの内に有することにより、〈有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者〉は機械としてではなく、自然目的として現実存在するのである（vgl. *ibid.*）。

もっとも、我々は〈形成する力〉を、自然目的として現実存在する事物から切り離して考えたり、実体化してはならない。また、それは〈動かす力（bewegende Kraft）〉のみによる説明（＝機械論）によっては十分に解明されない（vgl. *ibid.*）。〈形成する力〉は、自然目的として現実存在する事物（＝規定的判断力によっては未規定な特殊）のために、目的論的＝反省的判断力が見出してきた統制的概念（＝普遍）にすぎないのである。

第１項　「判断力のアンチノミー」をめぐる解釈上の課題

前節では「目的論的判断力の分析論」の記述を手がかりに、有機体の存在様式を特徴づける自然目的概念の意味とその原理が明らかにされた。本節では、機械論的原理と目的論的原理の関係性を論ずる「目的論的判断力の弁証論」を取り上げる。この議論の中心的問題は「判断力のアンチノミー」の解決に存する。しかし、カントのテクストを一読しただけでは、一体どの命題の組み合わせがアンチノミーとして対立するのかさえ定かでない。そのため、当の弁証論の解釈をめぐっては、この問題に加え、判断力のアンチノミーの発生条件と解決方法に関しても解釈者の見解が二分する事態となっている。以下では、アンチノミーを二つの構成的原則間の対立に認める従来型の解釈[3]と、二つの統制的原則間の対立に認める新たな解釈[4]の二傾向を批判的に考察することにしたい。

カントは第 70 節で次の二組の命題を提示している[5]。

R1: 物質的な諸事物やその諸形式の産出のすべてはたんに機械的な諸法則に従ってのみ可能なものとして判定されなければならない。

R2: 物質的な自然の産物のいくつかはたんに機械的な諸法則に従ってのみ可能なものとしては判定されることができない。（その判定は全く異なる原因性の法則、つまり、目的因の法則を要求する。）

K1: 物質的な諸事物の産出のすべてはたんに機械的な諸法則に従ってのみ可能である。

K2: 物質的な諸事物の産出のいくつかはたんに機械的な諸法則に従うだけでは可能でない。

前二者は反省的判断力にとっての主観的原理（格律）であり、「〔自然〕探求のための統制的な諸原則」（KU §70, V 387, 〔　〕内引用者）であるのに対し、後二者は規定的判断力にとっての客観的原理であり、「客体そのものの可能性の構成的な諸原則」（*ibid.*）である。アウグスト・シュタドラーやエルンスト・カッシーラーをはじめとした多くの解釈者は後二者の組み合わせを「判断力のアンチノミー」として認める。なぜなら、カント曰く、「規定的判断力にとっての客観的な諸原理としての、後二者の質に関してそれらは互いに矛盾してい

るだろうし、それゆえ両命題のうち一つは必然的に偽となるだろう」（*ibid.*）からであり、また、「それに対して、先に提示された反省的判断力の格律に関しては、それらは実のところ全く矛盾を含んでいない」（*ibid.*）からである。加えて、上述のごとく K1 と K2 の組み合わせに判断力のアンチノミーの資格を認める者の目には、その解決は容易なものとして映ずる。当のアンチノミーは本来、自然探求のための統制的な諸原則にすぎない R1 と R2 が客観そのものの可能性の条件である K1 と K2 に取り違えられることによって生じる（vgl. KU §71, V 389）。それゆえ、問題解決にはこの「取り違え」を是正してやればよいことになるからである。

しかしながら、上述の解釈には次の二つの点に関して問題がある。第一に、第 69、70 節の記述との整合性である。まず第 69 節において、カントは当のアンチノミーに関わる判断力の性格として、それが自律的であることを要求する。第 1 部第 1 章第 2 節ですでに詳しく論じたように、規定的判断力は、例えば悟性に由来する普遍のもとに所与の特殊を包摂する判断力である[6]。それゆえ、この判断力は自律的ではなく、「まさしくそういう理由で規定的判断力はまたそれ自身のアンチノミーの危険やその諸原理の対立にもさらされていない。」（KU §69, V 385）それに対し、反省的判断力は自律的である。なぜなら、この判断力は、与えられた特殊を包摂する普遍がない場合に、この特殊を包摂し得る新たな普遍を自分自身のうちに探究する判断力だからである。それゆえ、第 69 節の記述に従う限り、当のアンチノミーに関わるのは反省的判断力だということになる。

> 反省的判断力のこうした必然的な格律の間にいまや或る対立が、それゆえアンチノミーが成立し得る。そこに弁証論は基づくのだが、もし認識諸能力の本性において対立し合う二つの格律のうちいずれもがその根拠をもつとすれば、当の弁証論は自然な弁証論と呼ばれ得るし、ひとがそれによって欺かれないためにも批判において暴露し、解消しなければならないところの不可避の仮象と呼ばれ得る。（KU §69, V 386）

もちろん、カント自身が述べている通り、K1 と K2 の組み合わせもアンチノミーを免れていない。しかし、これは規定的判断力自身のアンチノミーではなく、「理性の立法におけるアンチノミー」（KU §70, V 387）である。それゆえ、「目的論的判断力の弁証論」で問題と

なる「判断力のアンチノミー」の発生可能性は、反省的判断力にとっての統制的諸原則に存すると考えられなければならない[7]。

第二に、第 72 節以降の議論の位置づけが曖昧になる点である[8]。第 72、73 節では自然の合目的性の原因をめぐって対立する四つの思想体系（偶因論、宿命論、生気論、有神論）が批判的に検討される。第 74、75 節ではその原因の説明不可能性とその根拠が明らかにされる。第 76、77 節ではこの根拠が「直観的悟性」との対比によって際立たせられる。第 78 節では、機械論的原理と目的論的原理の統一可能性が論じられる。前の解釈者たちのように、「判断力のアンチノミー」の解決には、R1、R2 と K1、K2 の「取り違え」を是正することで十分だとすれば、その解決は実質的に第 71 節で完了したことになる。つまり、この立場をとれば、「弁証論」の問題構成における第 72 節以降の議論の意義が不明瞭になる。このことはまた第 71 節の表題（「前述のアンチノミーの解決のための準備」）にもそぐわない。

我々は以上の理由で K1 と K2 の組み合わせを判断力のアンチノミーと認めることはできず、したがって、構成的原理と統制的原理の取り違えの是正によってこのアンチノミーが解消可能になると考えることもできない。これらの点を踏まえると、「目的論的判断力の弁証論」を従来とは異なる仕方で解釈するには、次のような三つの条件が必要となる。(1)第 69 節によると、判断力のアンチノミーは自律的な性格を有する判断力、つまり反省的判断力の与える二つの格律間で生じる。それゆえ、当のアンチノミーは K1 と K2 の組み合わせではなく、R1 と R2 の組み合わせに認められなければならない。(2)R1 と R2 は「矛盾を含まない」と言われる一方、「アンチノミーの外観が存する」とも言われる。それゆえ、R1 と R2 がアンチノミーを形成する条件が明らかにされなければならない。(3)第 72 節から第 78 節までも「目的論的判断力の弁証論」にとって必要不可欠な議論として統一的・体系的に解釈し得るものでなければならない。

第 2 項　P. マクローリンの解釈とその問題点

従来型の解釈の難点を浮き彫りにし、「判断力のアンチノミー」を R1 と R2 の組み合わせに認める立場に最も影響を及ぼしているのは、マクローリンの解釈である。彼の解釈の特徴は、R1 と R2 の間に生じる対立を、機械論と目的論の対立ではなく、機械論に関する二つの言明の対立とみなす点にある。R1 では「あらゆるものは機械論的に判定されなければならない」ということが、R2 では「いくつかのものは機械論的に判定されることができな

い」ということが主張される。「したがって、厳密に言えば、機械論と目的論、あるいは機械論的原理と目的論的原理との間に存するアンチノミーについて語ることは正しくない。なぜなら、それらの間にはその形式上いかなる矛盾も想定されないからである。」(9)

それでは、R1 と R2 の間において、アンチノミーはいかなる仕方で生じるのだろうか。この点について、マクローリンは次のように述べる。

> 二つの格律（R1 と R2）の矛盾は、〔前者が主張する機械論的説明の〕必然性と〔後者が主張する機械論的説明の〕不可能性が客観的なものであるという前提に基づく。機械論的な仕方以外では説明することができないという我々の主観的な無能力と、特定の諸事物を機械論的に説明することはできないという我々の無力さとが互いに矛盾するのは、あらゆるものを説明することができなければならないという前提のもとに我々がある場合だけである。(10)

R1 が含意するのは、我々が機械論以外の説明様式をもたないということである。それに対し、R2 が含意するのは、特定の事物に対してこの説明様式が通用しない場合が存するということである。機械論的説明様式の唯一性は必ずしもその普遍妥当性を帰結しない。しかしながら、我々が「あらゆるものを説明することができなければならない」と前提するとき、言い換えれば、自らの説明能力を完全無欠なものと誤解するとき、二つの立場は互いに矛盾するようになるとマクローリンは考えるのである。その上で、彼はその「前提」を撤廃することにより、当のアンチノミーが解消可能になると主張する。

> あらゆるもの（経験のあらゆる対象）が我々の機械論的＝還元主義的悟性にとって説明可能でなければならないという前提がなくなるならば、アンチノミーは解消し、二つの格律は真であり得る。カントによるアンチノミーの解決は本質的に、経験の諸対象にとっては構成的ではない我々人間の悟性のもつ還元主義的特有性を確定するところに存する。(11)

我々の説明能力（「機械論的＝還元主義的悟性」）は、経験のあらゆる対象に対してさえ完全無欠ではなく有限である。このことが自覚されるならば、機械論的説明様式の唯一性を肯定

することと、この説明様式の普遍妥当性を制限することは両立可能である。カントのテクストにおいて、我々の悟性の特有性＝有限性が解明されるのは第 77 節である。そのため、マクローリンは、アンチノミーの実質的解決をこの議論に見出すのである。

以上が「判断力のアンチノミー」に関するマクローリンの解釈の要点である。彼の考察は、アンチノミーの発生条件およびその解決方法を従来型の解釈とは異なる仕方で考える上で示唆に富むものである。しかしながら、彼の解釈には次のような疑問が生じる。第一に、R1 と R2 の対立は果たして機械論に関する二つの言明と言えるだろうか。「目的論的判断力の弁証論」で問題となっているのは、単なる「判断力のアンチノミー」ではなく、「目的論的判断力のアンチノミー」であるはずである。これを機械論の問題に限定してしまえば、当の弁証論の議論全体を整合的に解釈することができなくなる。(例えば、第 72、73 節では「自然の技巧、すなわち諸目的の規則に従う自然の産出力に関する諸体系」(KU §72, V 391) として偶因論、宿命論、生気論、有神論の四体系が批判的に扱われるが、上記のような解釈ではそもそもこれら四つの体系を扱う意味が不明瞭になるだろう。)

第二に、マクローリンは「判断力のアンチノミー」が生じる理由を我々人間の悟性の過度な還元主義的態度に見出しているが、果たしてその指摘だけでもって R1 と R2 の間にアンチノミーが生じる理由を十分に説明することができているだろうか。「我々の機械論的＝還元主義的悟性」の過度な要求は R1 と R2 の組み合わせのみならず、K1 と K2 の組み合わせにも当てはまる。当のアンチノミーが後二者においてではなく前二者において生じると言うためには、還元主義的な前提をとることによって何が起こっているのかをより詳しく検討する必要がある。

第三に、当のアンチノミーの解決は「我々の機械論的＝還元主義的悟性」の特有性を暴露するだけで十分と言えるだろうか。たしかに、R1 と R2 の対立が機械論に関する二つの言明の対立だとすれば、それで十分かもしれない。しかし、カントはさらに進んで、「目的論的判断力の弁証論」の最終節である第 78 節において、「超感性的基体」の導入による機械論的原理と目的論的原理の統一可能性を論じている。マクローリンの解釈を採用すれば、第 78 節は当の弁証論の問題構成にとって不必要な議論となってしまうだろう。

第 3 項　H. E. アリソンの解釈とその問題点

マクローリンの解釈に対し、「目的論的判断力の弁証論」の全体をより整合的に理解可能

にする解釈案を提示しているのが、アリソンである。彼も R1 と R2 の組み合わせに「判断力のアンチノミー」の発生可能性を認めている。彼によると、従来型の解釈には次の三つの問題点が含まれる。第一に、従来型の解釈者はたいていの場合、第三批判の機械論的原理と第一批判の因果的原理を等しいものとみなしたうえで、カントは後者のステータスに重大な変更を加えたと主張する。しかし、このような理解は正しいか[12]。第二に、従来型の解釈では、R1 と R2 はアンチノミーを免れていると考えられている。しかし、カントは第 69 節で、当のアンチノミーは他律的な規定的判断力ではなく、自律的な反省的判断力の諸原理間で生じると明言している。この点を考慮すれば、あの「取り違え」の是正だけでは当のアンチノミーの解決は十分でないことが分かる[13]。第三に、従来型の解釈のように、当のアンチノミーの解決は「取り違え」の是正で十分だとすると、「目的論的判断力の弁証論」は第 71 節で実質的に解決されたことになる。しかし、このことは第 71 節の表題にそぐわず、また第 72 節以降の議論が宙に浮いてしまう[14]。

第一の問題点について、アリソンはカントの用いる「機械論（Mechanism）」の概念には少なくとも広狭二つの意味があると主張する。狭義の（術語的な意味での）機械論は「物質的メカニズム」を意味するのに対し、広義の機械論は「自然のメカニズム」（KpV, V 97）を意味する[15]。前者は、「空間上を運動する微粒子（運動物体）間の相互作用による原因性」[16]を指し、このメカニズムよる説明は、非物質的・内的原因を追求する心理学的説明と対置される。それに対し、両説明様式の前提にあるのが「自然のメカニズム」である。これは、「原因性の自然法則に基づく、時間における出来事のあらゆる必然性」（KpV, V 97）、つまり「自然必然性（Naturnotwendigkeit）」を意味し、心理学的説明ではなく、超越論的自由と対置される[17]。

アリソンによると、第三批判の機械論は、狭義の機械論、つまり物質的メカニズムにより近い意味で用いられるという。「より近い意味で」というのは、後者による説明が心理学的説明と対置されるのとは異なり、前者は目的論と対置されるからである。いずれにせよ、第三批判の機械論は因果的原理を前提とするものの、両者は同等でもなければ、前者が後者に含意されるわけでもない[18]。それゆえ、アリソンは第三批判においても第一批判の因果的原理のステータスに重大な変更はないと結論づけるのである。

第二の問題点についてアリソンは、R1 と R2 は互いに対立しているように見えるどころか、実際に対立していると指摘する[19]。なぜなら、前者は、あらゆる場合において機械論的原理に基づく判定が必要であることを主張するのに対して、後者はいくつかの場合におい

てはそのような判定は不可能であると主張するからである。そのうえで、アリソンは、両立場の対立がアンチノミーとして先鋭化するのは、それらに「或る種の存在論的コミットメント」[20]が含まれることによると説明する。

> 私がただ一つの十分な研究戦略として機械論的説明の探究にコミットするならば、私は、自然におけるあらゆる現象が機械論的術語で説明されることを前提しているのみならず、あらゆる現象が実際に機械論的に産出された、あるいは少なくとも或る意味ではそれらの現象が機械論的術語で解明されることと相容れるという信念にコミットしている。これと連関して、もし私が或るクラスの現象（有機的存在者）が異なる様式の判定を要求すると主張するならば、それは〔…〕私が有機的存在者の合目的性は『建築術的悟性』あるいは、同じく『諸目的に従って行為する叡知的な世界原因』（5: 388–9）の産物としてのみ把握可能であるという見方にコミットしているからである。[21]

R1 の立場は有機体に見られる合目的性も含め、すべてを機械論的原理で説明し尽くそうと試みる。R2 の立場は有機体の合目的性の説明のために機械論的原理とは異なる原理の導入を試みる。つまり、自然探究における方法論的原理を表わしたにすぎない言明が、探究対象の可能性に関する存在論的原理を表わす言明として誤解され、互いに排他的になるとき、判断力のアンチノミーが生じるというのである。

R1 と R2 の間にアンチノミーが生じる条件を明らかにすることにより、アリソンは第 72 節以降の議論を「目的論的判断力の弁証論」の問題構成において必要不可欠なものとして位置づける。彼の解釈に基づくと、当のアンチノミーの解決に要するカントの議論は以下のような四つの段階に整理できる。

1. どのような形式の独断論も有機体の示す合目的性を説明することができない（第 72、73 節）。
2. この説明不可能性は、我々の認識能力、とくに悟性の或る特有性に由来する（第 74、75 節）。
3. この特有性のゆえに、有機体の合目的性の判定には機械論的原理とは異なる原理、すなわち目的論的原理が必要である（第 76、77 節）。

4. これらの原理はたんに両立するだけでなく、「自然の超感性的基体」というより高次の原理に基づき、機械論的原理が目的論的原理に従属するという仕方で統一可能である（第 78 節）。

マクローリンは R1 と R2 を機械論に関する二つの言明と捉えたうえで、両者の対立の解決を機械論的＝還元主義的悟性の過度な要求の制限に見届けるが、この解釈のもとでは第 72、73、78 節の意義が覆い隠されてしまう。それに対し、アリソンの解釈では、これらの節も含め、「目的論的判断力の弁証論」の全体を首尾一貫した議論として読み解くことが可能になるのである。

しかしながら、彼の解釈には以下の二つの点で問題がある。第一に、第三批判で扱われる機械論的原理のステータスが曖昧になること、第二に、「判断力のアンチノミー」の解決において直観的悟性の概念の果たす役割が十分に説明されていないことである。

第一の問題点に関して、アリソンは、第三批判における機械論的原理は広義の機械論（「自然のメカニズム」）を前提とするものの、狭義の機械論（「物質的メカニズム」）により近い意味で使用されていると指摘する。たしかに、このような区別により、因果的原理のステータスに関するカントの思考の一貫性を擁護できるかもしれない。しかし、このように説明するとかえって第三批判における機械論的原理のステータスに動揺が生じる。なぜなら、エリック・ワトキンスも指摘するように、経験の第二類推の原則を前提とするという意味では、狭義の機械論も構成的原理の一つだからである[22]。それでは、第三批判の機械論的原理は、構成的原理と統制的原理のどちらであるのだろうか。もしこの原理が構成的原理であれば、「目的論的判断力の弁証論」の解釈そのものに重大な問題が生じる。なぜなら、すでに述べたように、「判断力のアンチノミー」は反省的判断力の統制的原理間の対立であって、この原理と規定的判断力の構成的原理との対立ではないからである。このような問題を回避するには、第三批判の機械論的原理が統制的原理である理由が明らかにされなければならない。

第二の問題点に関して、アリソンは直観的悟性に二つの機能があると見ている[23]。しかし、カントの記述を読む限り、このことは自明ではない。なぜなら、第 78 節の議論の中で「直観的悟性」の概念は一度も使用されていないからである。それゆえ、人間的悟性の特有性を際立たせる機能を担う「直観的悟性」の概念が、同時に、機械論的原理の目的論的原理への従属を可能にする機能を有するのはいかにしてか。このことが究明されなければならない。

第 4 項　統制的原理としての機械論的原理

果たして第三批判の機械論的原理は統制的原理と言えるだろうか。この問いに答えるには、R1 の適用範囲だけでなく、R1 で言及される「機械的な諸法則」の起源が確定されなければならない。なぜなら、その起源が実のところ反省的判断力ではなく悟性に存するということになれば、その適用の仕方は、規定的判断力と同様、他律的なものとなってしまうからである。それでは、我々は一体いかなる仕方で、R1 の「機械的な諸法則」の起源が反省的判断力に存することを示すことができるだろうか。

この問いに対する答えは、経験の第二類推の原則と R1 との関係性から明らかになる。R1 の判定対象である「物質的な諸事物やその諸形式の産出」は経験的対象である。そのため、この対象についての認識もやはり経験の第二類推の原則に従っていなければならない。アリソンの言う「R1 がこの原則を前提とする」とはこの意味である。

しかし、我々はこの原則そのものから当の産出を引き起こす特定の原因を推定したり、このような推定を可能にする特殊的法則を導出したりすることはできない。特定の原因の推定や特殊的法則の発見はむしろ、具体的な経験に即してなされなければならない。その際に決定的な役割を果たすのが、反省的判断力である。なぜなら、悟性の与える概念をそのまま経験的対象一般へと適用するほかない規定的判断力は、前者から導出し得ない特殊的法則を発見する能力をもたないからである。それゆえ、当の対象を規定する特殊的法則が具体的な経験に即して探究される場合、その法則の起源は反省的判断力に求められなければならないのである。

例えば、血液循環論の提唱者であるウィリアム・ハーヴィ（1578–1657）は、解剖学・医学等に関する豊富な知見と独創的な実験方法によってこの理論を証明したことで知られる。中村禎里は、ハーヴィが体循環に気づくに至った既得の知見として次の三つを挙げる[24]（もっとも、中村自身がそう述べている通り、着想の経緯はもっと複雑なものである）。⑴肺循環、⑵多量の血液の流れ、⑶静脈弁の存在。血液の流れに関して当時支配的だったのはガレノス（129 頃–200 頃）の学説である。それによれば、静脈系と動脈系は相互に独立しているとされる。ただし、肝臓で造られるという血液は、静脈系を通じて全身の器官に行き渡る一方で、その一部は心臓の中隔に開いているとされる微小な孔を通って右心室から左心室へと滲み出て、大動脈に移動すると考えられていた。ところが、実際のところ、心室間中隔

にそのような小孔は観察されず、ハーヴィに先立ち、コロンボ（解剖学者、1516–1559）などが肺を通過する迂回路の可能性を考えていた。また、ガレノス説によると、静脈弁にせよ動脈系にせよ、血液は潮の満ち干のように動き、各器官に分配された後は消耗され、代わりに新しい血液が補充されると考えられていた。しかし、ハーヴィは末端において消費（生産）しきれないほど多量の動脈血（静脈血）の流れを確認していた。さらに、彼がパドヴァ大学で師事していた解剖学者ファブリチオによって静脈弁の存在が観察されていた。ただし、その機能（血液の逆流防止）については未解明であった。これらの点を補完し総合することで、ハーヴィは、動脈を流れる血液が末端で静脈に合流し、再び心臓へと返ってくるという体循環のメカニズムに思い至ったのであった[25]。

我々はこのような彼の思索過程を反省的判断力の働きに重ね合わせることができる。たしかに、血液循環のメカニズムは自然現象の一つとして、因果的法則に従う。とはいえ、血液循環の理論がこの法則から演繹的に導出されるわけではない。ハーヴィはこの理論に到達するのに、彼自身や彼以外の学者たちによって蓄積された多くの経験的事実に依拠する必要があった。しかし、彼が提示したのは、ガレノス説を部分的に修正するようなアドホックな仮説ではない。彼は、既得の事実（心室間中隔に小孔は観察されないこと）を説明するより特殊的な法則（コロンボの肺循環説）を、他の事実（心臓の内部構造や静脈弁の配置・形態、末端の血液の量）や仮説（静脈弁の機能）も踏まえながら、それらを統一的に理解可能にするより高次の理論を提示する。それにより、ガレノス説を根底から刷新したのだった。もちろん、ハーヴィ自身が自らの思索過程を対象化し何らかの認識能力による特徴づけを試みているわけではない。しかし我々は、経験に即しつつより高次の普遍的原理を探究する彼の思索のうちに、悟性でも規定的判断力でもない、反省的判断力の働きを認めることができる。

第５項　「直観的悟性」が二重の機能をもつのはなぜか

人間的悟性の特有性を際立たせる直観的悟性の概念が、いかにして機械論的原理の目的論的原理への従属を可能にするのか。まずは第一の機能を確認しよう。上記の問題に取り組むうえで重要なのは、次の二つの特有性である。⑴人間的悟性にとって、事物の可能性と現実性の区別は不可避であること。⑵人間的悟性の思考は分析的普遍から特殊へと進行する

こと。

⑴について。この不可避性の根拠は、思考対象の現実性がそれを通じて与えられるところの感性の機能が、人間的悟性そのものに備わっていないことに存する（vgl. KU §76, V 401f.）。もし人間的悟性がそれ自体直観的であったとするならば、それは現実的なもの以外を思考する必要がない（vgl. KU §76, V 401）なぜなら、直観的悟性は思考することによって現実的なものを生み出すことができるからである[26]。つまり、このような悟性にとって思考と直観は同一の事態を表す。それに対し、人間的悟性は直観的ではないため、思考することによってその対象の現実性を生み出すことができない、言い換えれば、可能的なものから現実的なものを導出することができない（vgl. KU §76, V 402）[27]。以上のような特徴をもつ人間的悟性を、カントは「論弁的悟性（diskursiver Verstand）」と呼び、神的＝直観的悟性から区別する（vgl. KU §77, V 406）。

⑵について。論弁的であれ直観的であれ、悟性の思考は普遍から特殊へと進む。この点を踏まえたうえで、カントは両悟性の思考様式の相違を次のように説明する。

> つまり我々の悟性は、それが例えば或る産物の原因を認識する際に、（諸概念の）分析的普遍から（所与の経験的直観という）特殊へと進まなければならないという性質をもつ。〔…〕しかし、我々はまた或る悟性のことを考えることができるが、それは我々の悟性のごとく論弁的ではなく、直覚的であるがゆえに、（全体そのものの直観という）総合的普遍から特殊へと、すなわち、全体から部分へと進む。〔…〕（KU §77, V 407）

論弁的悟性は思考対象の「全体」をただちに把握することができない。それゆえ、この悟性の思考傾向である「分析的普遍から特殊へ」は、「部分から全体へ」とも言い換えることができる。例えば、河原で拾った石の成り立ちを調べるとしよう。我々はそれを手に取るだけでは、その成り立ちを知り得ない。そのためには、色や形、模様などの外見や内部構造のもつ特徴を観察し、その石の種類を突き止める必要がある。しかし、その成り立ちをさらに詳しく知ろうとすれば、ルーペや顕微鏡などで鉱物の組織を観察したり、その化学組成を分析したりしなければならない。あるいは、石を採取した河原を取り巻く周囲の地形や地層の状況も調査する必要があるだろう。このようにしてようやく、一個の石の成り立ちに迫ること

ができる。

こうした論弁的悟性に固有の機械論的な思考様式によって把握される「特殊」は、その構成要素と物理・化学的な作用連関から成る一つの集合体（Aggregat）、あるいは「競合する諸部分の運動諸力の結果（Wirkung der konkurrierenden bewegenden Kräfte der Teile）」（*ibid.*）とみなされるほかない。しかし、論弁的悟性とは真逆の道を通る直観的悟性には全体の把握のために諸部分から出発する必要はなく、むしろこれが思考すると同時に、全体そのものの直観が与えられる。それゆえ、「総合的普遍から特殊へ」というのは、より性格に表現すれば、「総合的普遍即特殊」である。

反省的判断力の必要性はこのような二つの特有性に基づく。任意の普遍に包摂され得ない特殊が与えられるならば、その特殊は偶然的なものとして現れる。しかし、直観的悟性に対してはいかなる特殊も偶然的なものとして現れない。なぜなら、綜合的普遍に包摂され得ない特殊は存在しないからである。それに対し、論弁的悟性に対していくつかの特殊は偶然的なものとして現れる。なぜなら、分析的普遍には包摂し得ない特殊が存在し得るからである。しかし、人間的理性は分析的普遍には包摂し得ない特殊を偶然的なものとして放置しておくことができない（vgl. KU §76, V 404）。理性の要求に応じ、当の特殊を偶然的なものから必然的なものとして捉え直すことを可能にする認識能力として導入されるのが、反省的判断力である。

ところで、分析的普遍には包摂され得ない特殊が現に存在する。その事例の一つが有機体である。もちろん、その諸器官の構造や機能の機械論的把握は論弁的悟性にとって全く不可能なことではない。しかし、前節で詳しく論じたように、有機体がその存在様式に相応しい仕方で判定されるには、目的論的原理に訴えることが必要不可欠である。この原理により、有機体は自然目的として、つまり、〈有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者〉として判定される。

とはいえ、ここまでの主張は分析論の成果以上のものを含まない。それでは、弁証論に新たに加えられた主張とは何か。それは、有機体の判定に際し、直観的悟性の思考様式がそのモデルとしての機能をもつという点である。有機体の判定には、「全体から部分へ」という把握様式が求められる。けれども、論弁的悟性にこのような把握は不可能である。そこで補完的な役割を果たすのが、目的論的＝反省的判断力である。もちろん、そうであるからといって、この判断力に対し、総合的普遍のような「全体そのものの直観」が与えられるわけではない。「部分に先行する全体」は、論弁的悟性の特有性に適う仕方で与えられる。カント

は次のように述べる。

> 〔…〕このことは、我々の悟性のまさに同じ特有性に従い、全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む（このことは論弁的な認識様式に矛盾するだろう）という仕方ではなく、全体の表象が全体の形式やこれに属する諸部分の結合の可能性を含むという仕方で生じる。（KU §77, V 407f.）

ここで言う「全体の表象」は「目的」概念を指す（vgl. KU §77, V 408）。この概念の使用により、有機体の諸器官の機能・構造は、あたかも一定の方向へとあらかじめ配置・制御されているものであるかのようにみなされる。それと同時に、その諸器官の機械論的原理は、この目的のための手段とみなされるようになる。「というのも、目的が或る種の諸事物の可能性の根拠として考えられる場合、人は手段をも想定しなければならないが、その作用法則はそれ自身だけでは目的を前提とするものを何ひとつ必要とせず、したがって機械的ではあるが、それでも意図的な結果の一つの従属的原因であり得るからである。」（KU §78, V 414）要するに、目的論的＝反省的判断力が直観的悟性の思考様式を範とすることにより、機械論的原理は目的論的原理のもとに従属させられるのである[28]。

第 3 節　機械論的自然観から目的論的自然観へ

これまで「目的論的判断力の批判」の議論のうち、「目的論的判断力の分析論」と「目的論的判断力の弁証論」を考察してきた。分析論の解釈では、目的論的＝反省的判断力がその判定を遂行する際に使用する「自然目的」概念の意味と、この概念によって特徴づけられる有機体の存在様式が明らかとなった。弁証論では、このような目的論的原理と機械論的原理の関係性が問いただされる。しかし、両原理を相互排他的なものではなく、両立可能なものとするには、目的論的＝反省的判断力のあり方そのものに対するより一層立ち入った分析が必要である。その際に導きの糸となるのが、直観的悟性の概念である。この概念により、この種の判断力の導入を根本的に動機づけているところの人間的悟性の特有性と、有機体の判定における機械論的原理と目的論的原理の統一可能性が明らかとなった。

以上の考察は、『判断力批判』の中心的課題である「移行問題」に取り組むうえでも豊か

な洞察をもたらす。第一に、前章「崇高論における機械論的自然観の相対化」の議論の深化である。そこでは、力学的＝崇高判断には、〈全体としての自然そのもの〉に対する人間的悟性の支配不可能性が前提とされていることが明らかにされたが、その根拠は未解明であった。本章では、直観的悟性の概念との対比により、その根拠が人間的悟性のもつ二つの特有性にあることが確認された。

第二に、目的論的＝反省的判断力導入の狙いが、有機体の判定という個別的問題の解決のみならず、「移行問題」の解決にあることが明らかとなる。反省的判断力は「自然の合目的性」の原理によって「自然の超感性的基体」を開示する判断力である。第 1 部では、この種の判断力導入の必要性が、「感性的自然による超感性的自然の象徴化」に向け、自然の合法則性に抵触しないような仕方で「自然概念の領域」を目的論化するという課題に対応するものであることが確認された。「目的論的判断力の弁証論」の成果の一つは、機械論的原理と目的論的原理を直観的悟性の概念というより高次の原理によって両立可能なものとし、双方の独立性を確保した点に存する。これにより、我々は目的論的原理を基盤としつつ、目的論的自然観の問題圏へと進むことが可能となる。

注

(1) カントは『判断力批判』第 63 節で「人間にとっての有用性（Nutzbarkeit)」と「その他全ての被造物にとっての実利性 (Zuträglichkeit)」という言葉を用いている。一見すると両者が区別されているように見えるが、上記の区別は本稿において大きな意味を持ち得ないことから、両者をまとめて「有用性」と呼ぶことにする。

(2) カントは樹木を例に、この事物が自然目的として存在することを類・個体・部分という三つの観点から説明する。渡辺は、カントの説明が単なる思弁ではなく、当時の生物学者たちの実験や観察によって明らかにされた「生物の自己複製能力」や、「無機的物質を分解し、有機的物質を合成する能力（消化および摂取)」、「部分による全体の維持」、「部分および全体の再生能力」、「損傷した器官を代償する能力」、「奇型による新種の発生」に関する知見に負うものであることを明らかにしている。渡辺祐邦「十八世紀のドイツ哲学における動物機械論：カント『判断力批判』第二部への註解」『北見工業大学研究年報』、第 2 巻、第 5 号、1970 年、862–871 頁参照。

(3) Vgl. Stadler, August, *Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung. Eine Untersuchung*, Fred. Dümmlers, Berlin, 1874, S. 127f.; Cassirer, Ernst, *Kants Leben und Lehre*, in: Recki, Birgit, *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001, S. 332f.; Adickes, Erich, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, de Gruyter, Berlin, 1925, 473f.; Ewing, A. C., *Kant's Treatment of Causality*, Routledge & Kegan Paul, London, 1924, Reprint: Archon Books, 1969, p. 228.; Eisler, Rudolf, *Kant-Lexikon* (1930), Olms, Hildesheim, 1979, S. 634.; Erdmann, Johann Eduard, *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, Bd. 1, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der*

Geschichte der neueren Philosophie, 3. Abteilung, Fromann, Stuttgart, 1931, S. 213.; Cassirer, Heinrich Walter, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Methuen, London, 1938, pp.343–44.; Schrader, George, The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy, in: *Kant-Studien*, Bd. 45, 1953/54, p. 225.; Körner, Stephan, *Kant*, Penguin, Harmondsworth, 1955, p. 208.; Baumanns, Peter, *Das Ploblem der organischen Zweckmässigkeit*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965, S. 109.; Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980, S. 211f.; Engels, Eve-Marie, *Die Teleologie des Lebendigen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1982, S. 93.; Butts, Robert E., *Kant and the Double Government Methodology: Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984, pp. 272–73.; 田邉元『カントの目的論』、岩波書店、1924 年、81 頁; 赤松元通『カント美学と目的論』、大丸出版社、1948 年、154–155 頁。

(4) Vgl. McLaughlin, Peter, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bouvier Verlag, Bonn, 1989, S. 122ff.; Allison, Henry. E., *Kant's Antinomy of Teleological Judgment*, in: The Southern Journal of Philosophy, vol. 30 (Supplement), 1991, pp. 25–42.; Guyer, Paul, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 336–338.; Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2007, p. 154.; Watkins, Eric, Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§69–71 und §§72–73), in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, 2018, S. 231.; Breitenbach, Angela, *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosohie nach Kant*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 113f.; Goy, Ina, *Kants Theorie der Biologie: Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine Historische Einordnung*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2017, S. 91ff.

(5) Vgl. V, 387. マクローリンの表記法にならい、前二者を R1、R2、後二者を K1、K2 と呼ぶことにする。Vgl. McLaughlin, Peter, *a. a. O.*, S. 123f.

(6) 第 1 部第 1 章第 2 節第 1 項を参照のこと。

(7) 第 70 節第一段落の末尾で、カントは、反省的判断力の与える「〔…〕これら二種類の格律は、おそらく並存しないであろうという外観を呈し、それゆえ、判断力をその反省の原理において誤らせる一つの弁証論があらわれる」（KU §70, V 386f.）と述べる。この点からして、彼が反省的判断力の二つの格律をはじめから矛盾を免れたものと考えてはいないことが読み取れる。それゆえ、同じ第 70 節の次の一文、つまり、「先に提示された反省的判断力の格律に関しては、それらは実のところ全く矛盾を含んでいない」（KU §70, V 387）という主張は、いわばアンチノミー解決後の立場から述べられたものとみなされなければならない。もっとも、この立場に達するには、人間的悟性の特有性を顕在化し、機械論的原理と目的論的原理の統一可能性を明らかにしなければならない。これらの点については後述する。

(8) これらの節の表題は次の通りである。第 72 節「自然の合目的性に関するさまざまな体系について」、第 73 節「前述の諸体系のいずれもが、それが申し立てるところのものを果たさない」、第 74 節「自然の技巧という概念を独断的に取り扱うことが不可能である原因は、自然目的が説明不可能であるからである」、第 75 節「自然の客観的合目的性という概念は反省的判断力にとっての理性の批判的原理である」、第 76 節「注解」、第 77 節「自然目的という概念がそ

れによって私たちに可能的となる人間的悟性の特有性について」、第 78 節「物質の普遍的メカニズムの原理と目的論的原理との自然の技巧における合一について」。

(9) Vgl. McLaughlin, Peter, *a. a. O.*, S. 124.

(10) *Ibid.*, S. 146.

(11) *Ibid.*, S. 147.

(12) Cf. Allison, Henry. E., *op. cit.*, p. 25.

(13) Cf. *ibid.*

(14) Cf. *ibid.*

(15) Cf. *ibid.*, pp. 26–27.

(16) *Ibid.* p. 26.

(17) Cf. p. 27.

(18) Cf. *ibid*, p. 28.

(19) Cf. *ibid*, p. 29.

(20) Cf. *ibid*, p. 31.

(21) *Ibid.*

(22) Vgl. Watkins, Eric, *a. a. O.*, S. 237f.

(23) Cf. Allison, *op. cit.*, pp. 38–39.

(24) 以上の説明の多くは下記の文献によるところが大きい。中村禎里『血液循環の発見――ウィリアム・ハーヴィの生涯――』、岩波書店、1977 年、30–55 頁；中村禎里『近代生物学史論集』、みすず書房、2004 年、10–11、108–109 頁；ウィリアム・ハーヴィ（岩間吉也訳）『心臓の動きと血液の流れ』、講談社、2005 年、訳者解説、196–211 頁。

(25) もちろん、ハーヴィの仕事の重要性はその着想の独創性に尽きるものではない。彼は徹底した実験によって自説を裏付けることを怠らなかった。中村はハーヴィの学説の裏付けに決定的な役割を果たした結紮実験の方法を分かりやすく描写している。「腕をあまり強くないていどに結紮する〔＝縛る〕と、動脈内の血流は阻止されないが、静脈内の血流は阻止される。もし静脈内で血流が心臓から末端にむかって流れていると仮定すると、結紮部を境にして心臓に近い側が膨れるだろう。血液が往復運転をしていると仮定すると、血液がたまって静脈が膨れるようなことはないだろう。事実はそのいずれでもなく、結紮部を境にしてその末端側が膨れるのだから、静脈内で血液は末端から心臓の方向にむかって一方通行していると結論せざるをえない。それでは、静脈末端の血液はどこからくるのだろうか。動脈の末端に流れこんできた血液が静脈の末端に移行するのではないだろうか。その証拠に、腕を強く結紮し、動脈内の血液をも阻止すると、結紮部を境にしてその心臓側が膨れる。したがって自然状態では、動脈血は末端にむかって一方通行的に流れこんでゆくはずである。その量は非常に多いので、末端の組織で消費されつくすことはありえない。とするとその血液は末端の静脈に一方通行的に移行すると考えなければならない。」（中村、前掲書、109 頁、〔　〕内補足引用者）

(26) この意味で、直観的悟性は「創造的悟性」と呼び表すこともできる。

(27) それゆえ、カントは〈無条件的＝必然的に現実存在するもの〉が矛盾なく考えられ得るとしても、そのことからこのような存在者の現実存在を導出することはできないと述べる（vgl. KU §76, V 402）。この点は『純粋理性批判』以来一貫した主張である。

(28) カントは直観的悟性と論弁的悟性とを対比した後、前者を「原型的知性（intellectus archetypus）」、後者を「模型的知性（intellectus ectypus）」と捉え直している（vgl. KU §77, V 408）。

第３部　自由の体系の象徴としての自然

第１章　目的論的自然観の展開

有機的存在者をその存在様式に相応しい仕方で把握するには、人間的＝論弁的悟性ではなく、目的論的＝反省的判断力を必要とする。この種の判断力により、有機的存在者の存在様式は部分と全体の相互産出的関係として把握可能になる。しかし、有機的存在者は、その現実存在のために他の何ものも必要としないような自己完結的な存在者ではない。それはつねに他の事物や周囲世界との様々な交渉の中で自己を保存しなければならない。「目的論的判断力の方法論」第 82 節で論じられる「目的論的体系」（KU §82, V 425）は、そのような無数の有機的存在者らによって生きられる「意味の世界」である。

目的論的体系はほかに、「諸目的の体系（System der Zwecke）」（KU §67, V 377）、「諸目的の規則に従う一つの体系」（KU §67, V 379）などと表現される。この世界の意味を構成しているのは、客観的＝外的合目的性（有用性）である。しかし、カントの主たる関心は、個々の有機的存在者の多様な生態系の解明にあるのではなく、むしろ、目的論的把握された自然全体の「最終目的（letzter Zweck）」ないし「究極目的（Endzweck）」を問うことにある。その議論の詳細な分析は次章に譲ることとして、ここでは〈諸目的の体系〉としての自然がもつ構造の特徴（第１節）と、その根拠（第２節）を明らかにすることにしたい。

第１節　〈諸目的の体系〉としての自然の構造

〈諸目的の体系〉の意味と構造を理解する上で手がかりとなるのは、カントの次の主張である。「或る事物をその内的形式ゆえに自然目的と判定することと、この事物の現実存在を自然の目的とみなすこととは、何か全く別のことである。」（KU §67, V 378）

「或る事物をその内的形式ゆえに自然目的と判定すること」については、すでに第２部第３章で確認した。それによると、或る事物が自然目的として現実存在するのは、それが〈有機的に組織され、かつ自分自身を有機的に組織する存在者〉として現実存在するからである。つまり、「事物の内的形式」は、有機的存在者の特殊な存在様式（＝部分と全体の相互産出的関係）やその内的可能性（＝〈形成する力〉）を意味する。

それに対し、「事物の現実存在」は、そのような特殊な存在様式をもつ事物が現に存在す

ることを表わす。前述の「内的形式」との違いは問いの形に置き換えるとより明瞭になる。「事物の内的形式」は〈それがそのようにあるのは何のためか（Wozu ist es so?)〉という問いに、他方、「事物の現実存在」は〈それが現にあるのは何のためか（Wozu ist es da?)〉という問いに対応する。第 2 部第 3 章の考察を踏まえると、我々は前者の問いに対して、或る事物が自然目的として存在するのは、それが自己保存するためである、と答えることができる（例えば、一本の樹木は自己産出という仕方で自己を個体として保存する)。これに対して、本節の課題に関わるのが後者の問いである。

我々は或る特定の観点から、或る事物が現実存在するのは自然目的として判定された別の事物が現実存在するためである、と言うことができる。例えば、植物が現実存在するのは何のためかと問われるならば、それは草食動物が現実存在するためであり、草食動物が現実存在するのは何のためかとさらに問われるならば、それは人間が現実存在するためであるなどと答えることができる（vgl. KU §82, V 426)。このとき、〈或る事物が現にあるのは何のためか〉という問いは、客観的＝外的合目的性（有用性）の地平の内を動いている。

もちろん、当の問いによって形成される目的－手段連関は決して一義的・固定的なものではない。観点を変えれば、人間でさえも何らかの事物が現実存在するための手段とみなされ得る。この点について、カントはリンネ（1707–1778）を引き合いに出し、次のように述べている。

> 人は、騎士リンネとともに、一見すると逆の道をたどって次のように言うことができるだろう。すなわち、草食動物が現に存在するのは、その多くの種が窒息させられるほど鬱蒼と繁茂した植物界を抑制するためであり、肉食動物が現に存在するのは、こうした動物の貪欲さを制限するためであり、さいごに、人間が現に存在するのは、人間が肉食動物を狩猟し減少せしめることで、或る種の均衡が自然の産出力と破壊力との間にもたらされるためであると。それゆえ人間は、たとえ或る種の連関ではどれほど目的たるに値するとしても、別の連関ではまたもや手段の地位に甘んじるほかないだろう。（KU §82, V 427）

この場合、事物の現実存在の目的への問いは、繁茂する植物の現実存在に向けられている（人間→肉食動物→草食動物→植物)。これは、目的－手段連関を形成する観点がつねに可

変的であることを意味する。例えば、我々は植物の繁茂ではなく、草食動物あるいは肉食動物の生存・繁殖という観点から、別の目的－手段連関を考えることができる。つまり、外的合目的性を地平とする目的－手段連関はその観点の可変性ゆえに、多義的に理解可能である。無数の有機的存在者が生きるのは、このような連関が複雑に絡まり合った意味の世界である。

〈諸目的の体系〉の根本性格は目的－手段連関の多元性・開放性である。それゆえ、我々は、全体としての自然がそのように理解されるところの〈諸目的の体系〉の意味を、外的合目的性に基づく多元的で開放的な目的－手段連関の全体と解することができる。そのため、〈諸目的の体系〉の内部には次のような存在者は含まれない。第一に、その現実存在の目的が自己の現実存在そのものであるような存在者。第二に、その現実存在が他のあらゆる事物の現実存在の最終目的であるような存在者である（vgl. KU §82, V 426）。もし仮にそのような特権的な存在者が〈諸目的の体系〉の内に措定されるならば、この体系の多元性や開放性はたちまち失われてしまうだろう(1)。

ところで、〈諸目的の体系〉は、その構造上の類似性からしばしば一個の有機的存在者に見立てられる。例えば、佐藤は次のように述べる。

> 〔…〕この次元〔＝有機体同士の関係、あるいは有機体と非有機的自然との関係〕においても、目的・手段関係は自然の全体と部分との関係として展望されなければならないということになる。そのような観点に従って、「一個の体系としての全自然の理念」［300］が登場するに至る。ここにおいては、自然の目的は一つの体系をなすものとして受け取られる。すなわち、自然全体が内的合目的性を実現していると捉えられるのである。(2)

たしかに、〈諸目的の体系〉の構造を解釈する際に、自然目的として現実存在する事物のもつ「部分と全体の結合」から捉えようとするのはもっともらしいことである。なぜなら、有機的存在者の内に部分同士の目的－手段関係が見いだされるのと同様に、〈諸目的の体系〉の内にも事物同士の目的－手段関係が見いだされるからである。

しかし、上述のような解釈は、カントが全体としての自然を〈諸目的の体系〉として解釈するための着手点として述べたあのテーゼを看過している。彼に従えば、「或る事物をその

内的形式ゆえに自然目的と判定すること」と「或る事物の現実存在を自然の目的とみなすこと」は全く別の事柄であった。そのため、佐藤のように、外的合目的性を内的合目的性と同一視したり、あるいは前者を後者に置き換えたりすることは直ちにはできない。また、前述のごとく、或る事物が自然目的として現実存在するのは、それが自己産出という仕方で自己保存している場合である。このとき、内的形式の目的は当の事物の自己保存に向けられている。ところが、これもすでに述べたことだが、〈諸目的の体系〉の内にはその最終目的やそれに該当するような特権的な事物は存在しない。要するに、目的論的観点から見た場合、自然目的として判定された事物は一つの目的へと向けられた、言わば「閉じた体系」であるのに対し、〈諸目的の体系〉として判定された全体としての自然はそのような目的をもたない「開かれた体系」である。それゆえ、有機体的自然観では、〈諸目的の体系〉としての自然を十分に捉えることはできないのである(3)。

第 2 節　〈諸目的の体系〉としての自然の根拠

カントは「客観的＝内的合目的性」と「客観的＝外的合目的性」を明確に区別する。そのため、〈諸目的の体系〉としての自然全体を一個の有機的存在者に見立てることはできない。しかし、この自然全体は、個々の無数の有機的存在者によって生きられる意味の世界である。だとすれば、あの二種の合目的性の間に何らかの密接な意味づけ関係が存するはずである。事実、カントは次のように述べている。

> 外的合目的性のもとで私が理解しているのは、そこでは自然の或る事物が他の事物のために、目的のための手段として役に立っているような合目的性のことである。ところで、内的合目的性をもたない、あるいは自らの可能性として前提としない諸事物、例えば、大地、大気、水等々は、それにもかかわらず外的に、すなわち、他の存在者との関係できわめて合目的的でありうる。けれども、この存在者はつねに、有機的に組織された存在者、すなわち自然目的でなければならない。なぜなら、さもなければ前者〔＝内的合目的性をもたない、あるいは自らの可能性として前提としない諸事物〕も手段として判定され得ないからである。（KU §82, V 425）

外的合目的性とは、或る事物の現実存在が、自然目的として判定された別の事物の現実存在のために役立つことを意味する。その際、前者は後者の手段とみなされている。例えば、初夏に収穫されるソラマメは、花芽をつくるために低温を経験する必要がある。そのため、秋にまかれた種が幼苗期に遭う冬の寒冷な気候は、ソラマメの生育のための手段である。しかし、この気候は、花蕾がつきはじめた苗に対して霜枯れのリスクをもたらすなど、かえって有害であり、したがって、生育の手段とはならない(4)。つまり、同じ事象であっても場合によってその有用性が異なる。上記の例において冬の気候に意味（有用性）を与えているのは、ソラマメの生育である。もし後者がなければ、前者は「有用である／ない」、あるいは「手段である／ない」などと言われず、そこにはただ物理的＝因果的な作用連関が存するだけである。

すでに述べた通り、或る事物が自然目的として現実存在するのは、それが自己産出という仕方で自己保存する場合であった。しかし、この種の事物は、他の何ものにも依存せず存在する自己完結的な存在者では決してない。当の事物は自己産出という仕方で現実存在しつつも、他の事物や自らを取り巻く世界との絶えざる交渉の只中に投げ込まれている。そして、まさにそのような仕方で、他の事物の現実存在や世界のもつ意味をそのつど種々様々に分節化しているのである(5)。

ところで、その現実存在が有用であると呼ばれるところの事物が自然目的ではない場合（例えば、「冬の気候」）、その目的－手段連関は一方向的（einseitig）なものとなる。それに対して、どちらも自然目的である場合には、その目的－手段連関は双方向的（gegenseitig）なものとなる。先述の例で言うと、秋に種をまいたり、防寒対策を講じたりすることはソラマメの生育にとって有用であると同時に、それによって栄養豊富で大粒の種子ができることは、これを栽培する人間にとって有用である。

もちろん、この植物を取り巻く目的－手段連関は、人間との関係に尽きるものではない。他の動植物の自己保存の観点から別の意味を見出すことも可能である（例えばソラマメは、アブラムシやゾウムシにとっては食料とみなされ得る）。そして、これらの動植物もまた、別の動植物の自己保存のための手段とみなされ得る。つまり、〈諸目的の体系〉としての自然全体は、いわば複数の中心点が散在することによって、外的合目的性に基づく多元的で開放的な目的－手段連関の全体として成立しているのである(6)。

ところで、すでに述べた通り、有機的存在者がその存在様式に相応しい仕方で判定されるには、目的論的判断力が必要である。「目的論的判断力の弁証論」によると、この種の判断

によって有機的存在者が判定される場合、その根拠として超感性的基体の存在が想定される。いまや明らかとなったのは、外的合目的性に基づく目的－手段連関を意味づけているのは、有機的存在者の存在様式であった。それゆえ、自然の全体が目的論的判断力によって〈諸目的の体系〉とみなされる際には、その究極的な根拠としてやはり超感性的基体の存在が想定されるのである（このことはとくに、次章の第 4 節において目的論と神学の関係を考える際に重要となる）。

注

(1) ただし、カントはその一方で、その現実存在が他のあらゆる事物の現実存在の最終目的であるような特権的存在者を、諸目的の体系の外に求めていくこととなる。「というのも、自然そのものの現実存在の目的は自然を超えたところに求められなければならないからである。」（KU §67, V 378）我々は次章にてこの議論を「目的論的判断力の擬似アンチノミー」として再構成することにしたい。

(2) 佐藤康邦「有機体から見たカント哲学――『判断力批判』における判断力概念の特異性について――」、坂部恵・佐藤康邦編『カント哲学のアクチュアリティー――哲学の原点を求めて――』、ナカニシヤ出版、2008 年、133 頁。

(3) カントは次のようにも述べている。「〔…〕というのも、我々には全体としての自然は有機的に組織されたものとして与えられていないからである。」（KU §75, V 398）

(4) 国分牧衛編『作物栽培体系 5 豆類の栽培と利用』、朝倉書店、2011 年、207–211 頁参照。

(5) それゆえ、クラウス・デュージングによる次の主張には誤解が含まれている。「或る自然目的は、それが現実存在し自己を保存するための『器官』にして手段である他の諸事物に同時に関係づけられることがなければ、内的に有機的組織化され得ない。」（Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1968, S.121）たしかに、有機的に組織された存在者が生存するには他の諸事物との関係が不可欠だろう。けれども外的合目的性の問題はそこにあるのではない。むしろ問われるべきは、他の諸事物がそもそも、有機的に組織された何らかの存在者が生存するための手段として意味づけられているための根拠である。この点が看過されるならば、「有機体」から「世界全体」への移行を論じるデュージングの議論の基礎は不十分なものとなるだろう。

(6) 「世界に存在するあらゆるものが何かのために役に立つのであって、何ものも世界においては無駄ではない（Alles in der Welt ist irgend wozu gut, nichts ist in ihr umsonst）」（KU §67, V 379）

第 2 章　究極目的と神

目的論的＝反省的判断力は客観的合目的性の原理により、〈諸目的の体系〉としての自然の根底に悟性的世界原因の存在を想定可能にする。このことを踏まえた上で、カントはさらに「究極目的」と「神の現存在」の論証へと歩を進める。「自然」による「自由」の象徴化の観点から見るとき、彼の狙い自体は或る意味明白である。この象徴化が成立するには、「自然」と「自由」の間に構造的類似性が見出されなければならない。カントはそのために、自然の究極目的と、この目的を立てたであろう神の現存在を想定する必要があったと見ることができる。

上記の論証は、『判断力批判』の中心的課題である移行問題の解決に必要不可欠である。しかしながら、その手続きには、いくつもの問題がある。第一に、カントは、自然全体を〈諸目的の体系〉とみなす自然観から〈究極目的の体系〉とみなす自然観への転換を、あたかも自然の成り行きのごとくにみなしているが、このことは自明なのだろうか。第二に、カントは自然の究極目的をヌーメノンとしての人間に認めるが、それはなぜか。そこには、人間中心主義というカント自身の独断的な前提が含まれているのではないか。第三に、自然の究極目的の可能性が仮に認められるとしても、そこからいかにして神の現存在が証明され得るのだろうか。あるいは、『純粋理性批判』や『実践理性批判』で扱われた問題を再び扱うのか。第四に、究極目的の可能性や神の現存在の議論では実践哲学の諸成果が用いられる。だとすれば、これらの議論を引き受けるのは、実践理性ないし規定的判断力であって、反省的判断力は悟性的世界原因の想定でその役目を終えたのだろうか。

これらの問題を確かめるべく、我々は次のような手順で考察を進める。第 1 節では、自然の最終目的をめぐるカントの議論を「目的論的判断力の擬似アンチノミー」として再構成する。第 2 節では、〈諸目的の体系〉から〈究極目的の体系〉への移行をこのアンチノミーの批判的解決として捉えることにより、「究極目的」導入の合理性を明らかにする。第 3 節では、『判断力批判』の全議論の一つの到達点として位置づけられる「神の現存在の道徳的証明」の論証構造を明らかにする。第 4 節では、「究極目的」および「神の現存在」の論証に関わる反省的判断力の機能を考察する。それにより、移行問題の解決における反省的判断力の役割が明らかになるはずである。

第 1 節　目的論的判断力の擬似アンチノミー

前章では、〈諸目的の体系〉の意味が外的合目的性に基づく多元的で開放的な目的－手段連関の全体にあることが明らかにされた。このように特徴づけられる全体としての自然には本来、その現実存在の目的が自己の現実存在そのものであるような事物や、その現実存在が他のあらゆる事物の現実存在の最終目的であるような事物は存在しない。これはカントも認めるところである。

それにもかかわらず、彼は第 84 節で自然の究極目的がヌーメノンとしての人間にあると主張するに至る。この点について、例えばフロイディガーはその議論の筋道を、或る手段に対する目的への問いを押し進めていくと自ずとたどり着くというように、連続的なものと捉えている(1)。もちろん、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を見届けるには、我々も究極目的の議論へと歩を進めなければならない。そのため、その結論においては彼らと変わるところはない。けれども、自然全体の多元性と開放性を見失わないためには、この自然全体を〈諸目的の体系〉とみなす自然観から究極目的の体系へとみなす自然観への転換には大きな飛躍があることに留意しなければならない。

我々はこの転換の論理をよりよく見えるようにするため、本節で取り組むべき問題を「目的論的判断力の擬似アンチノミー」として再構成することにする（言うまでもなく、カント自身が「目的論的判断力の弁証論」の議論の中で取り組んだアンチノミーは、機械論的原理と目的論的原理の対立であった。そのため、以下で提示する問題を「擬似アンチノミー」と呼ぶことにする）。

さて、〈諸目的の体系〉から究極目的の体系への転換に向けて批判的に吟味されるべき主張は次の二つである。

定　立：自然の全体には最終目的がある。なぜなら、もしそのような目的がないとすれば、最終目的に相当する特権的な存在者は存在しないはずである。しかし、実際にそのような存在者が存在する。それゆえ、自然の全体には最終目的がある。

反定立：自然の全体には最終目的はない。なぜなら、もしそのような目的があるとすれば、最終目的に相当する特権的な存在者が存在するはずである。しかし、実際にそのような存在者は存在しない。それゆえ、自然の全体には最終目的はない。

両主張は『純粋理性批判』で論じられた宇宙論的理念をめぐるアンチノミーにも似た対立を形成している。第一に、問題となっているのは、自然全体の最終目的という無条件的なものである。例えば、「第三アンチノミー」では、原因－結果系列が遡及され、その第一原因（自由による原因性）の有無が問いただされた。ここでも同様に、目的－手段系列が遡及され、その最終目的の有無が問いただされている。第二に、上記の問題は、目的概念を有する人間存在にとって避けがたいものだと言える。第三に、上記の問題は立法能力に由来する（アンチノミーが理性に固有の問題ではないことは、第 2 部第 1 章および第 3 章で確認された)。

定立の支持者が自らの主張の正当化のために根拠として引き合いに出す特権的存在者は人間である。カントの表現を借りるならば、他の存在者に対する人間の優位性は次のように説明される。

> 最後に、これらの肉食動物は、上述の諸自然界も含め、何のためによいのか？と問われる。それは人間のためであり、人間の悟性がそれら被造物のすべてを利用することを人間に教える多様な使用のためである。しかも人間はこの地上における創造の最終目的である。というのは、人間は、諸目的を理解し、合目的的に形成された諸事物の集合をおのれの理性によって目的の体系にすることができる地上における唯一の存在者だからである。（KU §82, V 426f.）

他の存在者と異なり、人間は他の有機的存在者や自分自身が目的とするものを理解することができる。それだけでなく、自らの目的を後回しにしたり取り止めたりするなど、任意に変更することもできる。あるいは、自らの目的を達成するための手段や段取りを思案した上で、他の存在者や周囲の環境を利用することもできる。これらの特徴は、我々人間をして自らが「自然の主人の称号（betitelter Herr der Natur)」（KU §83, V 431）を持つ者であるかのように思わせる。

しかしながら、我々の経験を少しでも省みるならば、自然の事物・事象の一切が人間を生かすために存在するとはとても考えられない。「なぜなら、多くの動物類の一つとしての人間に関して、むしろ自然は、産出力にも破壊力にも、すべてのものを目的なしで自然のメカニズムに従わせることにいささかの例外も設けておかなかったからである。」（KU §82, V 427）このように、人間を〈諸目的の体系〉としての自然の一部と見るならば、そのような

自然の内に最終目的と呼べるような存在者は存在しないように思われる。

このように、定立と反定立は特権的存在者あるいは自然の最終目的の有無をめぐって鋭く対立する。それでは、上記のアンチノミーはいかにして解決可能か。現象と物自体を区別し、無条件的なものを統制的理念として捉え直すべきか。両立場で根拠として用いられる概念の種類を区別すべきか。はたまた、方法論的原理として本来使用されるべきものが存在論的原理として誤用されていることを指摘し、より高次の原理によって二つの立場の統一可能性を示すべきか。我々の見るところ、カントによる解決は一点目に近しいもののように思われる。ただし、区別されるのは〈諸目的の体系〉としての自然の内と外である。つまり、自然の内部には最終目的に相当する特権的存在者は存在しないと言える。この意味で反定立の立場は正しい。しかし、自然の外部には最終目的と呼ぶことのできるような特権的存在者が存在すると言えるのである。カントはこのことを正当化すべく、「人間と自然の結びつきによって目的として促進されるべきもの」（KU §83, V 429）が与えられていないか検討する。一つは、「人間自身が自然の慈愛のうちで満足させられ得るような種類のもの」（KU §83, V 430）、つまり、「人間の幸福」である。いま一つは、「自然が（外面的にも内面的にも）そのために人間によって使用され得る様々な目的に対する有能性と練達性」（*ibid.*）、つまり、「人間の陶冶（Kultur des Menschen）」である。

カントによると、自然は人間の幸福のために存在するのではない。なぜなら、「〔…〕人間はつねに諸々の自然目的の連鎖の項にすぎない」（*ibid.*）からである。どれほど高度な文明を築き上げようとも、人間は他のすべての生き物と同じく、病気や飢餓、天災や他の大小さまざまな動物による襲撃から免れることができない（vgl. *ibid.*）。それどころか「人間の内なる自然素質の不合理」（*ibid.*）はしばしば他者との軋轢を引き起こし、自らを苦悩に陥れることさえある。それゆえ、「自然が人間をその特別の寵児として受け入れ、あらゆる動物よりも親切に優遇したということは、まったくありえないこと〔…〕」（*ibid.*）なのである。

そこで、カントは自然の最終目的が人間にあると言うことができるための根拠として、人間の陶冶を考える。「陶冶（Kultur）」とは、「任意の諸目的に対する或る理性的存在者の（したがってこの存在者の自由における）有能性を生み出すこと（die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)」（KU §83, V 431）を意味する。「幸福」が「人間の、地上における全ての目的の実質」（*ibid.*）であるのに対し、「任意の目的一般に対する有能性」は、「人間の、自

然における全ての目的の形式的かつ主観的制約」（*ibid.*）である。すでに述べた通り、人間は他の有機的存在者や自己の目的を理解したり、自らの目的を任意に変更したりすることができる。そこには、道徳的法則に従い最高善の実現を目指すという可能性も含まれている。カントは、このような目的設定能力が人間に準備されているという事実に基づき、自然の最終目的を考える余地を残そうとするのである（vgl. KU §83, V 431）。「〔有能性は〕自然が、その外に存する究極目的に関して方向づけることのできるものであり、したがって自然の最終目的とみなされ得るようなものである。」（*ibid.*）それでは、人間の陶冶によって目指されるべき究極目的とは何か。

第 2 節　究極目的としての人間

カントは「究極目的」を、「その可能性の制約として他の何ものをも必要としない目的」（KU §84, V 434）と定義する。外的合目的性に基づく目的－手段連関の内部にはそのような目的は存在しない。なぜなら、このような連関の内部では、任意の目的に対して、それを手段とするような目的が必ず与えられるからである。それゆえ、〈諸目的の体系〉としての自然の内には究極目的に相当する存在者は存在しない。そこで、そのような存在者は自然の外部に求められなければならない。ところで、ここで言う自然の「外部」とは、外的合目的性に基づく目的－手段連関の外部を意味する。それゆえ、究極目的に相当するような存在者は、外的合目的性の地平の外部に位置づけられるような存在性格をもつものでなければならない。カントにとってそのような存在者は人間、しかもヌーメノンという存在性格をあわせもった人間以外にはあり得ない。なぜなら、それは「我々が、やはり或る超感性的な能力（自由）を、さらにまた原因性の法則を、この存在者が最高目的として企てることのできる、この原因性の客観（世界における最高善）とともに、この存在者自身の性質からそこにおいて認識することができるところの唯一の自然存在者」（KU §84, V 435）だからである。

ところで、外的合目的性に基づく目的－手段連関の内部では、事物の現存在の目的が原則的に際限なく問われる。しかし、そのような連関の外部に位置づけられるような存在者に対しては、もはやそれ以上その現存在の目的がどこにあるのかと問うことができない。そして、このような存在者が究極目的として設定されるならば、有機的であるにせよ非有機的であるにせよ、あらゆる存在者の現存在がその目的に対する手段とみなされるようになる。「〔道

徳的存在者としての〕人間の現存在は最高目的そのものを自分自身の内にもっており、そのような人間はなし得る限り、この最高目的に全自然を服従させることができ、少なくともこの最高目的に反して自然のいかなる影響にも服従してふるまってはならないのである。」（*ibid.*）

究極目的が自然の外部に置かれることにより、「擬似アンチノミー」の解決が可能になる。「自然の全体の外に最終目的がある」と言うならば、定立は正しい。なぜなら、自然の外部にはこのような目的に相当する特権的存在者が存在するからである（この時、人間は有機的存在者であると同時に道徳的存在者とみなされている）。他方で、「自然の全体の内に最終目的はない」と言うならば、反定立もまた正しい。なぜなら、自然の内部にはこのような目的に相当する特権的存在者など存在しないからである（この時、他の有機的存在者と同様、人間ももっぱら自然目的とみなされている）。

以上の考察により、自然の全体を〈諸目的の体系〉とみなす自然観から究極目的の体系とみなす自然観への転換の論理が明らかになった。しかし、後者の自然観に対しては次のような批判が予想される。すなわち、人間を自然の究極目的とみなす自然観は、当時のヨーロッパで広く受け入れられていたユダヤ＝キリスト教的創造論に根差した人間中心主義の一ヴァリエーションにすぎず、今日ではもはや通用しないのではないか、という批判である。

たしかに、カントが「最も普通の悟性による判断」として次のような主張を無批判に取り上げているところから見ても、彼が自然の内に存在するすべてのものの間に価値的な序列を設け、その最上位に人間を据えていることは明白である。「〔…〕人間がいなければ、全創造は一つの単なる荒廃であり、徒労であり、究極目的を欠くことになるだろう。」（KU §86, V 442）しかし、だからといって、カントは自然の全体を資源とみなし、人類の繁栄や幸福のためであればそれを利用し尽くすことをよしとしているわけではない。むしろ、彼の究極目的の思想は、このような自然観や自然利用のあり方に対して批判的な側面さえ持ちあわせている。なぜなら、実践理性がその追求を人間に要求するのは、「（自然の内部にある）自然の或る目的」ではなく、「自然のすべての仕組みをともなった自然の現実存在の目的、したがって、創造の最終目的」だからである（vgl. KU §86, V 443）。つまり、究極目的の体系のもとで人間が追求すべきものとされるのは、特定の個人や集団にとってしか望ましくないような特殊的目的ではなく、あらゆる存在者にとって望ましいような普遍的目的である[(2)]。

もちろん、道徳的存在者としての人間を自然の究極目的とみなすカントの思想は人間中心主義として批判の的になるかもしれない。しかし、環境保護や動物保護を考えるのもやは

り人間であり、我々は人間という視点から離れることができない。そうであるとするならば、価値の中心をどこに置くにせよ、人間による特殊的目的の追求に制限を設ける可能性を有するという点では、カントの自然観は今日でも考慮するに値すると言えるのである。

第 3 節　神の現存在の道徳的証明の論証構造

道徳的存在者としての人間が創造の究極目的とされることにより、自然の全体と根源について次の二つの展望が開かれる。第一に、自然の全体が単なる〈諸目的の体系〉ではなく、究極目的の体系とみなされる。第二に、自然の根源が単なる悟性的世界原因ではなく、道徳的世界原因とみなされる。前節では第一の点が確認されたため、本節では第二の点について考察する。

ところで、カントは神の現存在の道徳的証明に取りかかる前に、自然神学と道徳神学、あるいは自然的目的論と道徳的目的論の関係性に言及し、『判断力批判』第二部に課せられた課題の全体像を描き出している。そこで、本節ではまず、これらの関係性を明確にすることにしたい。

「自然神学（Physikotheologie）」とは、「自然の（経験的にしか認識され得ない）諸目的から自然の至上の原因やその諸性質を推論する理性の試み」（KU §85, V 436）である。それに対し、「道徳神学（Moraltheologie）」または「倫理神学（Ethikotheologie）」とは、「自然における理性的存在者の（ア・プリオリに認識され得る）道徳的目的から自然の至上の原因やその諸性質を推論する試み」（*ibid.*）である。一見すると、両神学は異なる前提から出発し同じ結論を目がけていくかのように思われる。しかし、前提が異なれば、やはり結論も異なる。自然神学は、自然の諸目的（例えば、有機的存在者や自然全体の合目的的な秩序）を根拠として第一原因の悟性的性格を導出しようとする。それに対し、道徳神学はさらに、理性的存在者の道徳的目的（例えば、道徳的存在者としての人間の現存在）を根拠に、第一原因の道徳的性格を導出しようとする。そのため、両神学の間には認識の順序が存する。カントによれば、自然神学は道徳神学に先行する。「というのも、もし我々が世界における諸事物から或る世界原因を目的論的に推論しようとするならば、まず自然の諸目的が与えられていなければならず、それから、我々はこれらの諸目的に対しては一つの究極目的を、さらに、この究極目的に対してはこの至上の原因の原因性の原理を探し求めなければならな

いからである。」（*ibid.*）

ただし、自然神学から道徳神学への移行は連続的で無媒介なものではない。なぜなら、前者には二つの限界が存するからである。一つは、究極目的への到達不可能性である（vgl. KU §85, V 437）。〈諸目的の体系〉としての自然の内部では、或る目的が与えられるならば、それを手段とする別の目的が必ず与えられる。それゆえ、自然神学の枠内では、目的への問いが原則的に際限なく続けられる。いま一つは、認識論的な限界である。目的論的＝反省的判断力はその客観的合目的性の原理により、一個の有機的存在者や自然の全体があたかも或る悟性的存在者によって作られたものであるかのように表象することができる。「〔…〕我々は、我々の認識能力の性状と諸原理に従い、我々に知られることとなった合目的的に配置された自然を、この自然が従属している或る悟性の産物として考えることができる」（KU §85, V 441）。しかし、だからといって、我々はこの存在者の存在性格を規定したわけでもなければ、そうすることもできない（vgl. KU §85, V 437）。それゆえ、「自然神学の試みは、神学というものを根拠づけるという意図を達成しないばかりか、自然神学はつねに一つの自然的目的論にとどまるにすぎない。」（*ibid.*）

要するに、自然神学は実質的に自然的目的論である（カントはこのことを「自然神学は一つの誤解された自然的目的論である」（KU §85, V 442）とも言い表す）。しかし、この目的論にとどまっていては、道徳神学にたどり着くことができない。そこで、自然的目的論を補完し、道徳神学の根拠づけを担うのが「道徳的目的論」である（vgl. KU §86, V 444）。

道徳的目的論の鍵を握るのは、人間存在の二重性である。前節ですでに述べた通り、人間は有機的存在者であると同時に道徳的存在者でもある。前者の存在性格は、人間が〈諸目的の体系〉としての自然に帰属する存在者であることを意味するが、我々は後者の存在性格を根拠として、人間をこの自然の外部に位置づけることが許される。そして、そうすることにより、自然の全体は道徳的存在者としての人間を究極目的とする一つの体系として捉え直されるようになるのである。

ところで、このような道徳的目的論の帰結は、「諸々の自然目的と悟性的世界原因との、我々の理性の性質に従えば我々にとって必然的な連関のために、この第一原因の本姓と固有性を諸目的の王国における至上の根拠として考え、かくしてその原因の概念を規定する一つの原理」（*ibid.*）を与える。その「原理」とは、道徳的存在者としての人間、より正確に言えば、「道徳的諸法則のもとにある人間（der Mensch unter moralischen Gesetzen）」

（KU §86, V 445）のことである。「根源的存在者の原因性のこのように規定された原理から、我々はこの存在者をたんに叡智体として、自然にとって立法的であるものとして考えるのみならず、諸目的の王国における立法的元首として考えなえればならない。」（KU §86, V 444）

以上の考察により、自然神学と道徳神学、自然的目的論と道徳的目的論の関係性が明らかとなった。我々は自然の全体を単なる〈諸目的の体系〉とみなす限りにおいて、究極目的に相当する存在者を見出すこともできなければ、世界原因の存在性格を規定することもできない。我々はただ客観的合目的性の原理を通じて、悟性的世界原因の存在を想定することしかできない。この意味で、自然神学の実質は自然的目的論にあると言える。しかし、我々は〈諸目的の体系〉としての自然の外部に究極目的を置くことができる。この課題は道徳的目的論に属する。この目的論により、我々は道徳神学の問題へと移行することができる。

さて、道徳神学の課題は、道徳的世界原因、すなわち、神の現存在の証明にある（vgl. KU §87, V 450）。しかし、世界原因そのものの現存在は、第 2 部第 3 章ですでに詳しく論じたように、客観的＝内的合目的性の原理によっても想定可能である[2]。そのため、「道徳的証明」の実質的な課題は、世界原因の道徳性の解明にあると言える。

ところで、或る理性的存在者の性格や行為が道徳的であることを示すには、その存在者の意志を規定する根拠が道徳的法則に存することを明らかにしなければならない。しかし、我々はそのようなことを認識することなどできない。なぜなら、このような課題は我々の認識能力の限界を超えているからである。そこで、カントが手がかりとするのが「究極目的」である。究極目的とは、道徳的諸法則のもとにある人間であった。自然の全体がこのような目的に向けて方向づけられていることを根拠に、世界原因の道徳性を――もちろん一定の認識論的制約のもとで――推定しようというのが、ここでのカントの狙いである。

そのため、カントは「道徳的証明」にあたり、次のような、道徳的法則と究極目的の関係に言及する。

> 道徳的法則は、我々の自由の使用の形式的な理性条件として、それ自身だけで、実質的な条件としての何らかの目的に依存することなしに、我々を拘束する。しかし、それでもこの道徳的法則はまた、しかもア・プリオリに、この法則がそれに向かって努力するよう我々を拘束するところの一つの究極目的を我々に規定する。その究極目的とは、自由によって可能な、世界における最高善である。（KU

§87, V 450）

しかし、ここで疑問が生じる。道徳的法則はその純粋性・形式性ゆえに一切の「実質的な条件としての何らかの目的」を排除するはずである。そうであるとするならば、なぜこの法則は我々が究極目的に向けて努力することを義務づけることができるのだろうか。同じ疑問をジョバンニ・B. サラが投げかけている。

> 当然のごとく、どうして純粋に形式的な法則が我々に対してア・プリオリに、この目的〔＝自由によって可能な、世界における最高善〕を追求することを義務とするのか、という問いが立てられる。純粋に形式的な観点、例えば、普遍性あるいは普遍化の観点によっては、この問いは答えられない。我々はここでカント倫理学一般の根本問題、すなわち、形式主義から内容的価値倫理学〔inhaltliche Wertethik〕への移行という問題に直面している。(4)

この問いに対してカントは十分な説明を行なっておらず、そのため、サラも追及の手を止めている。他方で、ルイス・ホワイト・ベックによると、そもそもそのような義務は存在しないという。なぜなら、「私は、功績に応じた幸福の配分に向けて、〔道徳的法則への尊敬から行為する〕ほかに絶対的に何もすることができない」(5)からである。『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」によると、最高善の概念は「徳」と「幸福」の概念から成る。我々が果たすべきは、あるいは果たすことができるのは、この第一要素の実現のみであって、二つの要素の結合ではない。要するに、後者は「宇宙の道徳的支配者の仕事であって、ぶどう園の労働者の仕事ではない」(6)のである。

ベックによるこのような形式主義的解釈に対して、ジェラルド・クニコが反論を試みている。彼が強調するのは、究極目的が有する或る種の体系性である。

> したがって、包括的な究極目的が実践的法則に由来するのは、実践理性が道徳的完全性という目的を追求するよう命令するのみならず、この目的が現実世界において〔この目的に〕適合する「効果」ないし「結果」なしには残らないということを気遣うよう命令するからである。(7)

クニコの言う「包括的な究極目的（der umfassende Endzweck）」とは、他のあらゆるものの目的であって、それ自体は他の何ものの手段ともならないような目的、つまり、目的それ自体と、これに従属する他のあらゆる目的（特殊的目的）の総体を意味する[8]。『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」によると、実践理性は「実践的に条件づけられたもの」からその条件へと遡り、最終的にはその諸条件の総体である無条件的なものを求める（vgl. KpV, V 108）。この無条件的なものこそ、包括的な究極目的にほかならない。しかし、ここで見過ごされてはならないのが、この普遍的目的と特殊的目的との関係である。後者を欠くならば、前者は現実世界で実現ないし維持され得ない。つまり、実践理性の要求には、普遍的目的と特殊的目的の相補的関係が含まれる。その限りにおいて、最高善の義務が道徳的法則に由来するというカントの主張は不合理ではない、とクニコは考えるのである。

道徳的法則の要求において、一切の目的が排除されるのではなく、むしろ諸目的の体系性が含まれるという主張は、「道徳的証明」を整合的に解釈する上でも重要である。しかし、クニコの解釈は上述の問いに対して満足できる答えを示すことができていない。なぜなら、問題となっているのは、道徳的法則の要求に包括的な究極目的が含まれる理由のみならず、そもそも目的が含まれる理由だからである。そのため、無条件的なものを求めるという実践理性の理性的性格に訴えるだけでは十分でない。後者の理由を説明するには、どのような根拠によって規定されるにせよ、それによって行為が遂行されるところの意志が目的一般に対して有する根本的関係にまで立ち戻らなければならない。それは、意志は必ず何らかの目的を対象とするということ、言いかえれば、目的をもたない意志はあり得ないということである[9]。道徳的法則と究極目的とが密接な関係を持ち得るには、このことが前提とされていなければならない。例えば、意志の規定根拠が自己愛に存する場合、その対象は〈私〉だけか、あるいは〈私〉を含む一部の人々にとってのみ望ましいもの（単なる特殊的目的）になるにすぎず、あらゆる人々にとって望ましいものとはならない。それに対し、意志の規定根拠が道徳的法則に存する場合、その対象は〈私〉のみならず、他のあらゆる人々にとって望ましいもの（普遍的目的）となる。意志の規定根拠によるこのような場合分けが可能になるのは、目的なき意志の可能性があらかじめ排除されているからである。もし仮にこのような意志の可能性が前提されるのであれば、意志の規定根拠が道徳的法則に存するからといって、その対象があらゆる人々にとって望ましいものとなるとは限らない。なぜなら、その規

定根拠から自己愛が排除された意志が何ものも対象としない可能性も論理的にあり得るからである。

以上の考察を踏まえることにより、我々は世界原因の道徳性を推定することができるようになる。道徳的目的論によって明らかにされたのは、自然の全体が究極目的へと方向づけられているということであった。もしこの世界原因の意志を規定する根拠が自己愛にあったとするならば、その対象はあらゆる存在者にとって望ましいものとはならないだろう。しかし、創造の究極目的は、世界原因のみならず、他のあらゆる存在者にとって望ましいものである。それゆえ、我々は世界原因の意志の規定根拠が道徳的法則に存するものと考えることができる。ところで、或る理性的存在者の意志の規定根拠が道徳的法則に存するならば、我々はその存在者の性格や行為を道徳的であると言うことができる。それゆえ、我々は世界原因が道徳的であると推定することができるのである。

第 4 節　道徳的目的論および神の現存在の道徳的証明における反省的判断力の機能

カントは自然全体の究極目的を設定し、この目的を手がかりとして道徳的世界原因の現存在を証明しようとする。しかし、批判哲学の全体を見渡すとき、このような証明を扱う意味に疑問が生じる。なぜなら、カントはすでに『純粋理性批判』「超越論的方法論」や『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」において、最高善の実現を可能にする条件の一つとして神の現存在を扱っているからである。

例えば、『純粋理性批判』において最高善と神の関係が論じられるのは、「超越論的方法論」第二篇「純粋理性の基準」第二章「純粋理性の最終目的の規定根拠としての最高善の理想について」である。カントはまず、理性のすべての関心を次の三つの問いにまとめる（vgl. KrV, A805/B833）。⑴私は何を知り得るか。⑵私は何を為すべきか。⑶私は何を望んでよいか。これらのうち、実践的関心に関する問いは⑵と⑶である。カントは前者の問いに対して次のような答えを与える。「汝がそれによって幸福であることに値するものとなることを為せ。」（KrV, A808f./B836f.）⑶の問いはこの答えを踏まえた上で次のように立て直される。「私が幸福に値しなくはないような態度をとるならば、私は、このことによって幸福にあずかり得ると望んでもよいか。」（KrV, A809/B837）この問いのもとで問題となっているのは、「道

徳性」（または「幸福であるに値すること」）と「幸福」の必然的結合、つまり、「最高の派生的善」（KrV, A811/B839）を可能する諸条件である。カントはその条件として、「可想的世界」としての来世と、「賢明な創始者にして統治者」としての神の存在を想定する。「人倫性それ自体そのものは一つの体系を成すが、幸福は、それが道徳性と正確に適合して分配されているかぎり以外には、一つの体系を成すことはない。しかし、このことは、賢明な創始者にして統治者であるもののもとにある可想的世界においてのみ可能である。」（*ibid.*）

この論証は『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」においてより精緻化された形で展開される。いくつかの論点に相違が認められるものの、「道徳性」と「幸福」の必然的結合を可能にする条件の一つとして神の現存在が想定される点は変わりない[10]。そうであるとするならば、『判断力批判』において、「神の現存在の道徳的証明」を取り上げる必要性はどこにあるのだろうか。

我々の見るところ、いわゆる「要請論」の論証には或る種の論理飛躍が見られる。そのことを確認するため、少々長くなるが、「神の現存在」の要請が論じられる箇所を以下に引用することにしたい。

> 〔…〕しかし、世界における、行為する理性的存在者はやはり同時に世界や自然そのものの原因ではない。したがって、道徳的法則のうちには、その部分として世界に帰属し、それゆえ世界に依存する存在者の人倫性とこれに比例した幸福との必然的関連のためにいささかの根拠もない。まさにこのような理由で〔＝世界に依存しているがゆえに〕、この存在者はかれの意志によってこの自然の原因であることはできず、その幸福に関して言えば、自然を自らの諸力に基づいて、かれの実践的諸原則と徹頭徹尾一致させることができない。それにもかかわらず、純粋な理性の実践的課題において、言いかえれば、最高善に向けた必然的努力において、そのような関連が必然的なものとして要請される。すなわち、我々は最高善を促進すべく努力せねばならない。（したがって、最高善はやはり可能でなければならない。）したがってまた、自然から区別された、この結合の根拠、つまり、幸福と人倫性の正確な合致の根拠を含むような、全自然の原因の現存在が要請される。（KpV, V 124f., 〔 〕内補足引用者）

ここで言う「世界における、行為する理性的存在者（das handelnde vernünftige Wesen in der Welt）」とは、人間のことを指す。人間は自らの意志によって何らかの目的を立て、この目的に相応しくあるよう自然に働きかける。しかし、たとえその意志が道徳的法則によって規定されていたとしても、つまり、人倫性（道徳性）が獲得されていたとしても、そのことだけでもって、当の人間が幸福になるわけではない。なぜなら、人間は世界や自然そのものの原因（創始者）ではなく、自然の全体を思い通りにすることができないからである。しかし、道徳的法則は人間に対して最高善の実現を命令する。それゆえ、この存在者に代わり、人倫性と幸福の必然的結合を可能にするような「全自然の原因」が存在しなければならない。カントはこの存在者のことを「神」と呼ぶ。

しかし、彼の議論には説明不十分な点が存する。人間の人倫性と幸福の必然的結合の根拠を含む原因が同時に「全自然の原因」であると言うためには、この結合が、この理性的存在者のみならず、全自然にとって望ましい目的、つまり、全自然の究極目的であることが前提とされていなければならないはずである。この「全自然」には、「世界において行為する理性的存在者」の存在以前にすでに生じていたであろうあらゆる自然の事象も含まれる。もし仮に、他にも同程度に望ましい目的があったり、より望ましい目的があったとするならば、当の必然的結合の根拠を含む原因は何も「全自然の原因」である必要はなく、「世界において行為する理性的存在者」の存在や行為の結果に関係する一部の因果系列の始点だけで十分なはずである。また、もし仮に、自然の全体に何らの目的もないとするならば、その一部であれ全体であれ、第一原因などそもそも想定され得ない（だからこそ、カントはまず、自然諸法則に従う原因性とは異なる原因性を要請したはずである）。つまり、神の現存在を要請するには、「全自然」が「世界において行為する理性的存在者」の人倫性と幸福の必然的結合に向けてあらかじめ方向づけられているということが前提とされていなければならない。

しかし、『実践理性批判』の自然概念は基本的に『純粋理性批判』の機械論的自然観を前提としており、悟性の付与するア・プリオリな概念によってあまねく規定された、「諸法則のもとにある諸事物の現実存在」（KpV, V 43）として考えられている[11]。そのため、人倫性と幸福の必然的結合を可能にする条件として全自然の原因の現存在を要請するには、全自然が〈諸目的の体系〉として捉え直された上で、究極目的の設定可能性が明らかにされる必要がある。もちろんその際、『純粋理性批判』で確立された「自然概念の領域」と、『実践理性批判』で確立された「自由概念の領域」の双方が侵害されてはならない。このような制約

を踏まえつつ、前者から後者への移行を可能にする媒介として導入されたのが、反省的判断力であった。そのため、この種の判断力は、『判断力批判』における「神の現存在の道徳的証明」に対して何らかの仕方で寄与するはずである。

反省的判断力は自然の全体を〈諸目的の体系〉として捉え、悟性的世界原因の想定を可能にした。いまや問題となるのは、この種の判断力が自然の全体を究極目的の体系として捉え、道徳的世界原因の想定を可能にするかどうかということである。カントは次のように述べる。「理論的＝反省的判断力に対しては、自然的目的論が自然の諸目的に基づき、或る悟性的世界原因を十分に証明する。実践的判断力に対しては、このこと〔＝世界原因の証明〕を道徳的目的論が、実践的意図において創造に帰せざるを得ない究極目的という概念によって実現する。」（KU, §88, V 456）

ここで考慮すべきは、「実践的判断力」という表現のもとで理解されている判断力の種類である。この判断力は『実践理性批判』「純粋な実践的判断力の範型論について」にも登場する。「ところで、感性において我々に可能な行為が規則〔＝理性の実践的規則〕のともにある事例であるか否か〔を決定する〕には、実践的判断力を必要とする。この判断力によって、その規則のうちで一般的（抽象的）に語られるところのものが或る行為へと具体的に適用される。」（KpV, V 67）『実践理性批判』で述べられる実践的判断力は、我々が為し得る行為が実践的規則に適うか否か、つまり、善であるか否かを判定する判断力である。言いかえれば、この場合の実践的判断力は実践的規則を我々の具体的な行為へと適用する。その際、当の規則はその判定ないし適用に先立ちすでに与えられていなければならない。それゆえ、『実践理性批判』の実践的判断力は規定的判断力の一種である。

しかし、『判断力批判』第 88 節で言及されている実践的判断力は、上記の実践的判断力と同一ではない。なぜなら、後者が普遍的規則から我々の行為の善悪を判定するのに対して、前者は自然の究極目的から世界原因の道徳性を判定するからである。それゆえ、『判断力批判』第 88 節の「実践的判断力」は、規定的判断力ではなく、反省的判断力の一種である。

それでは、実践的＝反省的判断力の役割とは何か。言いかえれば、この判断力は反省的判断力の一種として、どのような機能をもつのだろうか。

まずは、道徳的目的論から確認しよう。反省的判断力とは、与えられた特殊を包摂する普遍がない場合に、その特殊を包摂することができるような別の新たな普遍を探究する判断力であった。この場合に「特殊」に該当するのが、人間である。人間は、それが自然目的の一つとみなされるならば、〈諸目的の体系〉としての自然のうちに含まれるが、それがヌー

メノン、つまり、「道徳性の主体」（KU, §84, V435）とみなされるならば、そのような自然のうちには含まれない。そこで問題となるのが、道徳性の主体としての人間をも包摂することができるような普遍の可能性である。すでに見てきた通り、カントによって見出されたのは、究極目的の体系としての自然であった。〈諸目的の体系〉としての自然の内部に最終目的は存在しない。しかし、その外部に最終目的が設定されることによって、道徳性の主体としての人間の包摂が可能となるのであった。

ここで留意すべきは、究極目的の体系の内実である。一見すると、この体系は『人倫の形而上学の基礎づけ』で論じられた「目的の国（Reich der Zwecke）」（GMS, IV 433）に相当すると思われるかもしれない。そうであるとすれば、道徳性の主体としての人間が包摂されるのはすでに与えられた普遍であり、したがって、その包摂を遂行するのは反省的判断力ではなく、規定的判断力だということになるだろう。

しかしながら、究極目的の体系は目的の国と同質ではない。なぜなら、前者の体系で問題となっているのが自然目的を含めたあらゆる事物の現存在であるのに対し、後者の体系で問題となっているのは理性的存在者の行為だからである。

「目的の国」の内実を考える上で重要なのは、定言命法の第二定式である。カントはそれを次のように表現する。「汝の人格のうちにも他のすべての人の人格のうちにもある人間性を、汝がいつも同時に目的として用い、決してたんに手段としてのみ用いないというように行為せよ。」（GMS, IV 429）もしあらゆる理性的存在者がこの命令に従い行為することができるとするならば、つまり、互いに互いを「たんに手段としてのみ」ではなく、「いつも同時に目的として」用いることができるとするならば、そのことによって形成されるのは、「共通の客観的法則による理性的存在者の体系的結合」（GMS, IV 433）である。カントはこのような体系的結合のことを「目的の国」と呼ぶ。

たしかに、「目的の国」の構成員の間には、「究極目的の体系」に類するような目的－手段関係が存する。しかし、その構成員の資格が与えられているのはあくまで、道徳的法則の命令を受け取ることができるような理性的存在者のみである。また、前者ではあらゆる理性的存在者が等しく「目的にして手段」として扱われる。それに対し、後者では――有機的存在者の間は等しく「目的にして手段」として扱われるが――道徳性の主体としての人間が究極目的として、つまり、他のあらゆるものの目的ではあるがそれ自体は他の何ものの手段ではないような目的とみなされる。つまり、道徳性の主体としての人間と他のあらゆる有機的存在者との間に存する目的－手段関係に非対称性が形成されている。それゆえ、究極目的の体

系の内実は目的の国のそれとは大きく異なるのである。

それでは次に、「神の現存在の道徳的証明」における反省的判断力の機能を確認しよう。すでに見た通り、この「証明」で実質的に問題となっていたのは、世界原因の性格づけであった。この原因の道徳性を明らかにするための手がかりとなったのは、究極目的と道徳的法則の関係性であった。我々は、或る理性的存在者の意志を規定する根拠がこの法則に存するならば、その存在者の性格や行為を道徳的なものとみなすことができる。もし世界原因の意志の規定根拠が自己愛に存するならば、その対象はあらゆるものにとって望ましいものとはならないだろう。しかし、創造の究極目的は世界原因のみならず、他のあらゆるものにとっても望ましいものである。それゆえ、我々は世界原因の意志の規定根拠が道徳的法則に存するものと推測することができる。これらのことを前提として、世界原因の道徳性が判定されたのであった。「〔…〕我々は、必然的・道徳的な究極目的の可能性と実践的必然性、すなわち、遂行可能性の根拠を含む或るものを想定しなければならない。しかし、我々は、この或るものから期待される結果の性状に従って、この或るものを、道徳的法則に従って世界を支配する賢明な存在者として考えることができ、我々の認識諸能力の性状に応じて、自然から区別された、諸事物の原因と考えなければならない。それはただ、我々の認識諸能力のすべてを超えたこの存在者と、我々の実践理性の客観との関係を表現するだけのためである。」（KU §88, V457）

一見すると、その判定のために使用される概念や前提は「すでに与えられた普遍」であり、この普遍を用いて判定を遂行する判断力は規定的判断力だと思われるかもしれない。しかし、ここで問題となっているのは、人間によって為される或る行為の善悪を判定することではない。それゆえ、この場合に機能する判断力は反省的判断力である。

そのことに加え、我々は理論的見地において、世界原因の道徳性を推測することはできても、これを規定し認識することはできない。カントが容認するのは、「〔…〕我々がその最高存在者のもつこうした諸性質をただ類比に従って考えることしかできない」（KU §88, V 456）ということのみである。カントは第 90 節の或る注釈で「類比（Analogie）」を次のように定義する。「（質的意味における）類比とは、諸根拠と諸帰結（諸原因と諸結果）の間の関係の同一性であり、それは、諸物の種別的差異や、類似した諸結果の根拠を含むような諸性質それ自体の種別的差異（言いかえれば、この関係のほかに考察された）にもかかわらず成り立つかぎりでの同一性である。」（KU §90, V 464）我々は未知の事柄を知ろうとする際、

これと既知の事柄とを比較し、後者に備わる性質が前者にもまた備わるものと推測することができる（例えば、大気や水、その他、地球に類似した条件に基づき、或る別の惑星に生命が存在するだろうと推測するなど)。その際に根拠となるのは、二つの事柄の間に存する類似性である。この類似性が、ここで「類比」と呼ばれるものである。

繰り返すと、我々には世界原因の道徳性の理論的規定は不可能である。そこで手がかりとなるのが、人間の意志とその対象である目的との関係である。意志はその対象として必ず何らかの目的をもつ。そして、その規定根拠が自己愛に存する場合、意志が追求する目的は、当人にとってのみか、あるいは、当人を含む一部の集団にとってのみ望ましいものにとどまる。それに対し、その規定根拠が道徳的法則に存する場合、意志が追求する目的は、当人を含む他のあらゆる人々にとって望ましいものとなる。自然的目的論によってすでに明らかにされたことは、自然の全体があたかも特定の意図をもった何者か（＝悟性的世界原因）の手によって作られたものであるかのように表象されるということであった（これも類比に従う思考の一つである)。道徳的目的論はさらに、そのような自然の全体が究極目的へと方向づけられていることを明らかにした。これらの成果を踏まえつつ、実践的＝反省的判断力は、人間の意志と目的との関係、とりわけ道徳的法則によって規定された意志と究極目的との関係を根拠として、世界原因の道徳性の類推を可能にするのである。

それでは、実践的＝反省的判断力による道徳的世界原因の類推の意義はどこに存するのだろうか。ここで想起すべきは、「第二序論」第IX節の記述である。カントは移行問題の解決のために期待される反省的判断力の役割を次のように説明していた。「〔反省的〕判断力は、自然の可能的・特殊的な諸法則にしたがって自然を判定する自らのア・プリオリな原理によって、（我々の内ならびに我々の外なる）自然の超感性的基体に知性的能力による規定可能性を提供する。」（KU Einleitung IX, V 196）すでに見てきた通り、理論的（目的論的）＝反省的判断力は〈諸目的の体系〉としての自然の根底に悟性的世界原因の存在を、次いで実践的＝反省的判断力は究極目的の体系としての自然の根底に道徳的世界原因の存在を想定可能にする。もちろん、この手続きによって道徳的世界原因の概念が規定されるわけではなく、そのため、この概念はあくまで「反省的判断力に対するたんに統制的な原理」（KU §88, V 458）にすぎない。しかし、この種の判断力によって、我々の悟性にとっては全く規定不可能であった世界原因の概念に、実践理性による規定可能性が与えられる。「純粋実践理性の弁証論」には或る種の論理飛躍が、つまり、「自然」と「世界原因」の間に断絶が見られ

た。実践的＝反省的判断力はこの点を補完する。それにより、自然概念の領域から自由概念の領域への移行が達成されるのである。

注

(1) Vgl. Freudiger, Jürg, Kants Schlußstein: Wie Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. in: *Kant-Studien*, 87. Jahrgang, Heft 4, de Gruyter, Berlin, 1996, S. 429f.

(2) 同じことを、望月は「技術理性の目的定立に対する道徳的理性の批判」として説明している。「例えば技術開発の現今の状況を思い浮かべてみるならば、そこには何らかの目的のために新たな技術手段が開発されるという側面ばかりでなく、新たに開発された技術手段を用いて何ができるのかを問う側面が目立って増えてきている。この問いに対して技術理性は、幸福原理（利口の命法）によって答える。〔…〕これにたいして道徳的理性はあくまでも『普遍性』を要求する。それはある技術手段が他者を排した一部の者の幸福のために用いられること、ましてやその幸福が他者からの搾取のうえに築かれることをけっして許さない。」（望月俊孝「技術理性の批判にむけて」、『文藝と思想』（福岡女子大学文学部紀要）、第 54 号、1990 年、9 頁。）

(3) カントは次のように述べる。「我々の理論的＝反省的判断力にとって、悟性的世界原因を想定するのに十分な証明根拠を差し出す自然的目的論がある。」（§87, V 447）

(4) Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin/New York, 1990, S. 439f.

(5) Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago&London, 1960, p. 244.

(6) *Ibid.*, pp. 244–255.

(7) Cunico, Gerardo, Moralische Teleologie und höchstes Gut bei Kant, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Vol. 30, 1998, S. 122.

(8) 「包括的究極目的」という概念のもとでクニコが考えているのは、例えば次のような諸目的の総体である。「包括的究極目的としての十全な（『全体的で完全な』）最高善の理念は、無条件的な諸条件の『絶対的総体』と条件づけられた諸条件の『絶対的総体』との、言いかえれば、形式的・客観的な諸条件の『絶対的総体』と質料的・主観的な諸条件の『絶対的総体』（*KU* B 423）との『総合』（*KpV* A 194, 203）の『無条件的総体』とみなされる。」（*ibid.*, S. 121f.）

(9) カントは『理論では正しいかもしれないが実践には役に立たないという通説について』（1793 年）の中で、目的をもたない意志はあり得ないことを明言している。「我々の協力によっても可能な、世界における最高善をあらゆる事物の究極目的とみなす要求は、道徳的動機の欠如からではなく、外的関係の欠如から生じる要求である。この外的関係においてのみ、この動機に応じて、或る客観が目的自体そのものとして（道徳的究極目的として）生み出され得る。というのも、およそ目的がなければ意志もあり得ないからである。」（Gemeinspruch, VIII 279）カントの念頭にあるのは、『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」の議論である。それによると、最高善の概念は「徳」（または、「幸福であるに値すること」ないし「道徳性」）を第一要素、「幸福」を第二要素とする（vgl. KpV, V 110, 119）。引用文中の「外的関係」は、これら二つの要素間の因果的・必然的結合関係を意味するものと解することができる。最高善の実現が究極目的として目指されるには、第一要素の獲得、つまり、意志が道徳的法則によって規定されることでもって満足するようなものであってはならない。それゆえにカントは、どのような根拠によって規定されるにせよ、意志がつねに何らかの目的を対象とするものであることを認めるのである。

[10] 例えば、次のような論点に変化が見られる。①最高善が「希望」の対象ではなく、「弁証論」の問題を構成する無条件的なものとして、実践理性の対象となる。②「道徳性」と「幸福」の結合関係が、分析的結合ではなく、総合的結合であることが明らかにされる。③このような総合的関係が可能であるために、自然諸法則に従う原因性とは異なる原因性、つまり、自由に基づく原因性が要請される。④最高善の第一構成要素である「道徳性」が実現されるために、「魂の不死性」の理念が要請される。

[11] 『実践理性批判』では感性界との対比で悟性界が「超感性的自然（übersinnliche Natur）」（KpV, V 74）または「原型的自然（urbildliche Natur, natura archetypa）」（KpV, V 75）と呼ばれることがある。しかし、いま問題となっているのは、人間の行為がそこにおいて実現されるところの自然、つまり「感性的自然」である。

結　論

『判断力批判』の中心問題は「自然概念の領域」から「自由概念の領域」への移行にある。この移行問題を導くのは、「『自由概念の領域』は『自然概念の領域』に対して影響を及ぼすべきである」という命題である。『純粋理性批判』および『実践理性批判』を注意深く読むと、この命題は次の二つの意味を含むことがわかる。第一に、「自由に基づく原因性」は、「自然に従う原因性」のもとにある因果系列の可想的な原因であること、第二に、道徳的法則は感性的自然のうちに超感性的自然の形式をもたらすべきである、ということである。後者はまた、道徳的法則は感性的自然のうちに「最高の派生的善」を実現せしめようとすることであるとも言いかえられる。その際、感性的自然は、超感性的自然を「原型的自然」とする「模造された自然」として類比的に捉えられるようになる。また、『実践理性批判』「純粋実践理性の弁証論」で明らかにされたように、「最高の派生的善」の実現可能性の究極的根拠は「最高の根源的善」の現存在に存する。それゆえ、道徳的法則が感性的自然のうちに「最高の派生的善」を実現せしめようとする際、その可能性の必然的根拠として「最高の根源的善」の現存在が（もちろん一定の認識論的制約付きで）同じ自然のうちに含まれていなければならない。換言すれば、「自然の根底に存する超感性的なものと、自由概念が実践的に含んでいるものとの統一の根拠が存在しなければならない。」（KU Einleitung II, V 176）そして、この根拠についての概念が自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能ならしめるとされる。

上記の「移行問題」の解決には、次の三つの課題に取り組む必要がある。(a-1)「合法則性」に抵触しないような仕方で、感性的自然の意味変容を準備すること、(a-2)感性的自然を「模造された自然」として把握可能にすること、(b)そのような感性的自然の根底に存する「最高の根源的善」の現存在を開示すること。

これらの課題に解決をもたらすために導入されたのが、反省的判断力である。なぜなら、この種の判断力が付与する「自然の合目的性」の原理は次の三つの特徴をもつからである。第一に、この原理はあくまで反省的判断力自身に対してのみ指定される主観的なものであり、この意味で『純粋理性批判』の成果を否定しない。第二に、その原理は我々をして自然を、それがあたかも「自由に基づく原因性」に従う結果（「第二序論」第Ⅸ節によれば、「究極目的」）へとあらかじめ方向づけられているものであるかのように見ることを可能にする。第三に、その原理は、そのように目的論化された自然の根底に「超感性的基体」の存在を想定することを可能にする。

しかし、反省的判断力の諸機能と上記三つの課題との内的連関を示すには、その前提に存する

自然理解、すなわち、「原型的自然」と「模造された自然」という類比的理解の根底に存する論理構造を見えるようにしなければならない。この課題を担うのが象徴論である。

移行問題の根底に存するのは、「感性的自然による超感性的自然の象徴化」である。一般に、象徴化の成立には、象徴として指定される直観について反省される事柄と、理念について考えられている事柄との間に何らかの類似性が見出される必要がある。したがって、当の象徴化が成立するには、「感性的自然」について反省される事柄と、「超感性的自然」について考えられている事柄との間に何らかの類似性が見出されなければならない。後者は、最高の根源的善の現存在を究極的根拠とすることにより最高の派生的善が実現可能になるという、自由概念の領域の存在体制そのものを指す。それに対し、前者はさしあたり機械論的自然を指す。それゆえ、両者の間に類似性が見出されるためには、(a-1) 機械論的自然観の相対化、(a-2) 目的論的自然観の展開、(b)「最高の根源的善」の現存在の開示という三つの課題が取り組まれなければならない。それによって、感性的自然による超感性的自然の象徴化が成立するのである。

趣味論は機械論的自然観が我々にとって唯一可能な自然観ではないことを示す。「趣味の経験論」では、機械論的自然観を背景に「主観的合目的性の実在論」が否定されると同時に趣味判断の独立性も失われる。それに対し、「主観的合目的性の観念論」が採用され、趣味判断の独立性が確保されるならば、機械論的自然観とは異なる自然観の可能性が開かれる（第 2 部第 1 章)。崇高論、より正確に言えば力学的崇高論は機械論的自然観の前提そのものを動揺させる。この自然観のもとでは人間的悟性が自然全体を構成する主体として考えられる。しかし、力学的＝崇高判断の前提にあるのは、自然の「克服し難さ」の理念である。それゆえ、この種の判断の可能性が認められるならば、その際には人間的悟性による自然支配の可能性は放棄されなければならない (第 2 部第 2 章)。有機体論では、機械論的原理と目的論的原理の統一可能性が解明される。人間的悟性は直観的悟性との対比によって際立たせられる二つの特有性（⑴事物の可能性と現実性の区別。⑵分析的普遍から特殊へと進む思考様式）をもつ。それゆえ、人間的悟性は有機的存在者の特異な存在様式(部分と全体の相互産出的関係)を機械論的に説明することができない。それに対し、目的論的＝反省的判断力は、総合的普遍から特殊へと進む直観的悟性（自然の超感性的基体）の思考様式をモデルとすることにより、その存在様式の判定を可能にする。その際に機械論的原理が目的論的原理へと従属させられる（第 2 部第 3 章)。

有機的存在者の存在はまた目的論的自然観の可能性を開く。〈諸目的の体系〉としての自然全体は、客観的＝外的合目的性に基づく目的－手段連関の総体である。この連関を意味づけているのは、自然目的として自己保存する有機的存在者である。そのため、自然の全体の根底には、目

的論的＝反省的判断力を通じて、悟性的世界原因の現存在が想定される（第３部第１章)。

ところで、客観的＝外的合目的性に基づく目的－手段連関は多元性と開放性をその本質とする。それゆえ、〈諸目的の体系〉としての自然の内部には、その最終目的に相当するような特権的存在者は存在しない。ただし、その外部には、他のあらゆるもの目的であって、それ自体は他の何ものの手段ではないような究極目的が想定され得る。カントはそのような究極目的に相当する存在者を〈道徳的主体としての人間〉に認める。それにより、自然の全体は単なる〈諸目的の体系〉ではなく、〈究極目的の体系〉として捉えられるようになる。

このことは「神の現存在の道徳的証明」にとって決定的に重要である。前述のごとく、自然的目的論によると、自然全体の根底には悟性的世界原因の現存在が想定される。つづく道徳的目的論によって明らかにされたのは、この自然全体が究極目的の実現に向けて方向づけられているということである。我々はこのことを手がかりとして、悟性的世界原因の意志の規定根拠が道徳的法則に存すること、すなわち、この世界原因の道徳性が推定可能になるのである（第３部第２章)。

以上の手続きを踏まえることにより、移行問題の解決に向けた三つの課題が達成される。趣味論、崇高論、有機体論では、課題（a-1）「機械論的自然観の相対化」および（a-2）「目的論的自然観の展開」が達成される。道徳的目的論および道徳神学では、課題（b）「〈最高の根源的善〉の現存在の開示」が達成される。いまや自然概念の領域のうちに自由概念の領域と同様の存在体制が見出される。このことは「感性的自然による超感性的自然の理念の象徴化」の成立を意味する。ここに、自然概念の領域から自由概念の領域への移行が果たされるのである。

以上の考察により、我々は移行問題の解決を象徴論の観点から見届けることができた。さいごに、本研究では詳しく検討することのできなかったいくつかの問題を今後の課題として提示しておきたい。

第一の課題は、『判断力批判』における物自体問題の解明である。アレン・W. ウッドによると、物自体と現象の関係をめぐっては、これを原因性の観点から捉える解釈と同一性の観点から捉える解釈の二つのパターンがあるという(1)。前者の「原因性解釈」のもとでは、現象は「我々の外なる物自体によって引き起こされた、我々の内なる主観的状態」(2)と捉えられる。そこでは、現象と物自体は二つの異なる事物と理解される。それに対し、両者の関係を、同一の事物に対する二つの異なる見方と捉えるのが「同一性解釈」である。ウッドによると、因果関係は異なる事物の間でのみ考えられる(3)。それゆえ、同一性解釈のもとでは、物自体は現象の原因とはもはや捉えられず、他方で現象は主観的状態以上のものであって、それ自身のうちに現実性を有するも

のと理解される[4]。原因性解釈にせよ同一性解釈にせよ、カントのテクストに一定の根拠を有する[5]。しかし、ウッドは、現象に現実性を認める点で、カントの超越論的観念論の解釈としては前者よりも後者の方がより適切であると主張する[6]。

しかしながら、ウッドの主張には不十分な点が存する。なぜなら、原因性解釈は必ずしも現象から現実性を奪い去るわけではないからである。例えば、『判断力批判』では明らかに現象と物自体の関係が在る種の因果関係として捉えられている[7]。しかし、だからといって、現象が単なる主観的状態として理解されているわけではない。本論で詳しく見てきた通り、『判断力批判』では悟性による規定を免れた自然の事物や事象の事実的存在が明確に認められており、それらを手がかりとして移行問題の解決が企図されるのである。それゆえ、物自体と現象の関係を理解するのに二つの解釈パターンが存するというウッドの主張は、『判断力批判』の問題構成をあらかじめ度外視した一面的なものと言わざるを得ない。我々はウッドによる区別そのものの正当性を批判的に検討しつつ、『純粋理性批判』を端緒とする物自体問題が『判断力批判』において、とりわけ反省的判断力の導入によって、どのような仕方で新たな展開を遂げているのかを一層正確に見定める必要があるだろう。

第二の課題は、形而上学の歴史における『判断力批判』の位置づけである。すでに指摘した通り、移行問題の背後には自由概念の領域と自然概念の領域を「原型／模像」と捉える形而上学的着想が存する。おそらくその起源はプラトンにまで遡ることができるだろうが、ここではより近縁な関係にあるライプニッツの世界理解に触れておきたい。

周知の通り、ライプニッツは世界を「自然の世界」（物理的世界）と「恩寵の世界」（道徳的世界）に区別する[8]。ただし、両世界は異質なものではなく、連続性を有する。というのも、ライプニッツにとって自然の世界は作用因の支配する領域と目的因の支配する領域から構成されるが、恩寵の世界は後者の領域の最終段階に位置づけられるからである[9]。

ところで、世界の第一原因である神は、作用因の領域では「建築家」として、目的因の領域では「神の国の君主」として理解される。その上で、自然の世界から恩寵の世界への移行は、建築家としての神と君主としての神の間に存する予定調和によって行われるものとされる。

> そういうわけで、人間であれ精霊であれ、すべての精神は、理性と永遠真理の力によっていわば神との一種の共同〔交流〕関係に入り、神の国、すなわち最も偉大で最も善良な君主が建てて治めている最も完全な国家の構成員なのである。そこでは罰のない罪はなく、善い行いがそれに見合った褒賞を受けないこともなく、できる限

り多くの徳と幸福が存している。しかもそれは、神が魂のために用意していることが、物体の法則を乱してしまうかのような仕方で、自然の秩序を混乱させて行われるのではなく、自然の世界と恩寵の世界とのあいだに、建築家としての神と君主としての神とのあいだに、つねにある予定調和の力によって、自然的事物の秩序そのものを通して行われる。その結果、自然そのものが恩寵へと導き、恩寵は自然を用いながら自然を完全なものにしていくのである。[10]

批判期の思想を念頭に置くならば、ライプニッツとカントの間に存する差異は決して小さくないように思われる。例えばこの時期のカントにとって、自然の世界はもっぱら作用因の領域から構成されるものと理解されており、目的因は統制的原理としてのみその使用が認められる。また、人間理性にとって自然の世界の第一原因（が建築家としての神であること）は認識不可能であることが自覚される。とはいえ、自然の世界から恩寵の世界への移行という問題意識をカントがライプニッツから引き継いでいる点は興味深い。もちろん、カントはこの問題の解決を試みる際に「予定調和」に訴えるようなことはもはやない。しかし、自由概念の領域の象徴化に向けた構造的同等性の確立や、反省的＝目的論的判断力による超感性的基体への規定可能性の付与（より具体的には、世界原因の悟性性や道徳性の開示）といった一連の手続きは、ライプニッツの問題設定に対し批判哲学という独自の立場からアプローチしたものと見ることもできる。こうした指摘は課題の一部を捉えたものにすぎない。それゆえ、我々は『判断力批判』の根差す形而上学的基盤を、哲学史的文脈に照合しつつ、より一層包括的かつ根源的に究明する必要があるだろう。

第三の課題は、カント以後の形而上学の展開に対する『判断力批判』の哲学的意義の再検討である。ここではもはやその全体像を素描する余裕がないため、一例として、『判断力批判』に対するヘーゲルの評価の一部を取り上げることにしよう。クラウス・デュージングによると、カントの有機体論はヘーゲルの思索活動のほとんど全ての時期において絶えず関心の的であったという[11]。本論で詳しく論じたように、自己産出という仕方で自己保存する有機的存在者の存在様式を把握するためには単なる因果結合の概念ではなく目的結合の概念が必要である、とカントは考える。この概念の使用により、有機的存在者について次のことが理解可能になる。①その各部分が他の部分を生み出していること、②そのような仕方で一つの全体が生み出されていること、③この一つの全体それ自体は目的因としてその諸部分間の結合関係をあらかじめ規定していること[12]。

ヘーゲルはカントのこうした分析を、アリストテレス目的論を再生するものとして高く評価する[13]。もっともヘーゲルにとって、カントが目的概念を有機的存在者に内在的なものとしてではなく、あくまで自然探究を導くための統制的概念とみなしたことは不服であった。なぜなら、ヘーゲルによると、有機的存在者に対する認識とは、「我々がそれを直観的悟性のあり方に従って考察する」[14]ことにほかならないからである。ここでも彼の批判は、人間的認識の有限性に立脚して離れないカント哲学の「制約」に向けられている。この点にのみ着目すると、両者の対立は決定的であるかのように思われる。しかし、すでに確認した通り、カントは直観的悟性の概念に、人間的＝論弁的悟性の特有性を際立たせるという消極的な機能だけを認めていたわけではない。その概念には目的論的原理と機械論的原理の両立が託されている。しかもその際に忘れられてはならないのが、総合的普遍から特殊へと進む直観的悟性の特異な思考様式が、目的論的＝反省的判断力のモデルとして採用されている点である。この点を鑑みると、カントとヘーゲルの差異は、後者が考えていたほど隔絶してはいないと思われる。もちろん、両者の思想が過度に同一視されてはならない。カント以後の形而上学の展開において反省的判断力がどのような変貌を遂げるのか、あるいは、そうした変化の中にあって直観的悟性の思想はどのように維持されているのか。これらのことが精確に見極められなければならない。それにより、形而上学の歴史における『判断力批判』固有の位置づけと意義が明らかとなるだろう。

注

(1) Cf. Wood, Allen W., *Kant*, Blackwell Publishing, UK, 2005, pp. 64–65.

(2) *Ibid.*, p. 64.

(3) *Ibid.*

(4) Cf. *ibid.*, p. 65.

(5) 原因性解釈の根拠として引き合いに出されるのは、例えば次の文章である。「外的な諸現象の根底にも、同様に、内的直観の根底にも存するような超越論的客観は、物質でもなければ思考する存在者そのものでもなく、諸現象の我々には未知の根拠であって、これらの諸現象が物質や思考する存在者についての経験的概念を差し出すのである。」（KrV, A 379f.）それに対し、同一性解釈の根拠として引き合いに出されるのは、例えば次の文章である。「なぜなら、我々に感官が或るものをそれが現象するとおりに表象せしめるにすぎないとしても、この或るものはそれ自身そのもので一つの事物であり、非感性的直観の、すなわち悟性の対象であるにちがいないからである。言い換えれば、そこではいかなる感性も見出されず、それだけで端的に客観的実在性を持つような或る認識、つまり、それによって我々に諸対象がそれらが存在するとおりに表象されるような或る認識が可能であるにちがいないが、それに対し我々の悟性の経験的使用においては、諸事物はただそれらが現象するとおりにしか認識されないのである。」（KrV, A 249）

[6] Cf. Wood, *op. cit.*, pp. 71–72.

[7] 移行問題の前提の一つである「自然概念の領域に対する自由概念の領域の影響」はその一例である。また、カントは次のようにも述べている。「〔…〕しかも（純粋で実践的な理性の）自由の原因性でさえ、自由に従属させられた自然原因（人間として、したがって現象として考察された主観という自然原因）の原因性であり、この原因性の規定の根拠を、自由のもとで思考される可想的なものが、ともかく（自然の超感性的基体をなすものとまさに同様に）説明しがたい仕方で含んでいるのである。」（KU Einleitung IX, V 196）

[8] Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadologie, in: Gerhardt, C. I. (Hrsg), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, 6 Bd., Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1996, S. 622.

[9] Vgl. *Ibid.*

[10] Leibniz, Gottfried Wilhelm, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, in: Gerhardt, C. I. (Hrsg), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, Bd. 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1996, S. 605. （邦訳：谷川多佳子・岡部英男訳『モナドロジー 他二篇』, 岩波書店、2019 年、90–91 頁）

[11] Vgl. Düsing, Klaus, Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in: Fulda, Hans-Friedlich und Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegel und „Kritik der Urteilskraft“*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, S. 139–140, 147–157.

[12] 本論第 2 部第 3 章第 1 節参照。

[13] Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, S. 378–379; Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 361; Düsing, *a. a. O.*, S. 148–151.

[14] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, S. 381.

参考文献一覧

一次文献

Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kants gesammelte Schriften*, Berlin/Leibzig, 1902–.

Timmerman, Jens (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

二次文献

1. 欧文文献

Adickes, Erich, *Kant und das Ding an sich*, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2013.

——, *Kant als Naturforscher*, Bd. 2, de Gruyter, Berlin, 1925.

Allais, Lucy, *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

Allison, Henry E., *Kant's Theory of Taste: A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2001.

——, Kant's Antinomy of Teleological Judgment, in: *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. 30 (Supplement), 1991, pp. 25–42.

——, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, New Haven/London, 1983.

Ameriks, Karl, Status des Glaubens (§§90–91) und Allgemeine Anmerkung über Teleologie, in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 311–327.

Azúa, Paula Órdenes, Kants System der Vernunft. Eine teleologische Einheit?, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 65–89.

Bartuschat, Wolfgang, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972.

Baum, Manfred, Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des

Begriffs, in: Fulda, Hans-Friedlich und Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegel und „Kritik der Urteilskraft“*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, S. 158–173.

Baumanns, Peter, *Das Problem der organischen Zweckmässigkeit*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1965.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago/London, 1960.

Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung: Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1987.

Beyleveld, Deryck and Düwell, Marcus, *The Sole Fact of Pure Reason: Kant's Quasi-Ontological Argument for the Categorical Imperative*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2020.

Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998.

Böhme, Hartmut, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“, in: Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene: Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, VCH, Acta Humaniora, Weinheim, 1989, S. 119–141.

Böhme, Hartmut und Böhme, Gernot, *Das Andere der Vernunft: Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1985.

Bojanowski, Jochen, Kant über das Prinzip der Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie (Einleitung I–V), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 21–36.

Brandt, Reinhard, Von der ästhetischen und logischen Vorstllung der Zweckmäßigkeit der Natur (Einleitung VI–IX), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 37–53.

Breitenbach, Angela, *Die Analogie von Vernunft und Natur: Eine Umweltphilosophie nach Kant*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009.

——, Biological Pauposiveness and Analogical Reflection, in: Goy, Ina and Watkins, Eric

(ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 131–147.

——, Two Views on Nature: A Solution to Kant's Antinomy of Mechanism and Teleology, in: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 16, No. 2, 2008, pp. 351–369.

Budd, Malcolm, The Sublime in Nature, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman&Littlefirld Publishers, Inc., New York, 2003, pp. 121–141.

Burnham, Douglas, *An Introduction to Kant's Critique of Judgment*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.

Butts, Robert E., *Kant and the Double Government Methodology: Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984.

Cassierer, Ernst, Kants Leben und Lehre, in: Recki, Birgit (Hrsg.), *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Bd. 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001.

Cassirer, Heinrich Walter, *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, Methuen& Co. LTD., London, 1938.

Cheung, Tobias, Der Baum im Baum. Modellkörper, reproduktive Systeme und die Differenz zwischen Lebendigem und Unlebendigem bei Kant und Bonnet, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 25–49.

Cleve, James Van, *Problems from Kant*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1999.

Collins, Arthur W., *Possible Experience: Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press, Berkley/Los Angeles/London, 1999.

Crawford, Donald W., Kant's Theory of Creative Imagination, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman&Littlefirld Publishers, Inc., New York, 2003, pp. 143–170.

Crowther, Paul, *The Kantian Sublime: From Morality to Art*, Oxford University Press, New York, 1989.

Cunico, Gerardo, Physikotheologie und Ethikotheologie (§§85–89), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 291–309.

——, Moralische Teleologie und höchstes Gut bei Kant, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, Vol. 30, 1998, S. 111–124.

Dupont, Jean-Claude, Pre-Kantian Revival of Epigenesis: Casper Friedrich Wolff's De formatione intestinorum (1768–69), in: Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, New York, 2007, pp. 37–49.

Düsing, Klaus, *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*, Bouvier Verlag, Bonn, 1968.

——, Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel, in: Fulda, Hans-Friedlich und Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegel und „Kritik der Urteilskraft"*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, S. 139–157.

Ebeling, Hans, Erhaltungssätze als Grundsästze einer Theorie der Subjektivität, in: *Kant-Studien*, 64 Jahrgang, Heft 4, de Gruyter, Berlin/New York, 1973, S. 466–483.

Eidam, Heinz, *Dasein und Bestimmung: Kants Grund-Problem*, de Gruyter, Berlin/New York, 2000.

Eisler, Rudolf, *Kant-Lexiokon* (1930), Olms, Hildesheim, 1979.

Engels, Eve-Marie, *Die Teleologie des Lebendigen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1982.

Engstrom, Stephen, Happiniss and the Highest Good in Aristotle and Kant, in: Engstrom, Stephen and Whiting, Jennifer (ed.), *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 102–138.

Erdmann, Johann Eduard, *Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant, Bd. 1, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*, 3. Abteilung, Fromann, Stuttgart, 1931.

Ewing, A. C., *Kant's Treatment of Causality*, Routledge&Kegan Paul, 1924, London, Reprint: Archon Books, 1969.

Fan, Dahan, *Die Problematik der Interesselosigkeit bei Kant: Eine Studie zur „Kritik der ästhetischen Urteilskraft"*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018.

Fichte, Johann Gottlieb, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre: für Leser, die schon ein philosophisches System haben., in: Lauth, Reinhard und Gliwitzky, Hans (Hrsg.), *J. G. Fichte — Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Werkeband 4, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad

Cannstatt, 1970, S. 209–269.

Fisher, Mark, Kant's Explanatory Natural History: Generation and Classificasion of Organisms in Kant's Natural Philosophy, in: Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, New York, 2007, pp. 101–121.

——, Metaphysics and Physiology in Kant's Attitude towards Theories of Preformation, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 25–41.

Förster, Eckart, Von der Eingentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft (§§74–78), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 243–257.

——, Die Dialektik der reinen praktischen Vernunft, in: Höffe, Otfried (Hrsg.), *Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft*, 2 Auflage, Akademie Verlag, Berlin, 2011, S. 151–162.

——, Die Bedeutung von §§76, 77 der Kritik der Urteilskraft für die Entwicklung der nachkantischen Philosophie, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 56, Heft 2, 2002, S. 169–190.

Frank, Manfred und Zanetti, Véronique (Hrsg.), *Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft: Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie*, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt am Main, 2009.

Freudiger, Jürg, Kants Schlußstein: Wie Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. in: *Kant-Studien*, 87. Jahrgang, Heft 4, de Gruyter, Berlin, 1996, S. 423–435.

Fricke, Christel, Kants Deduktion der reinen ästhetischen Urteile (§§30–38), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 111–125.

Friedman, Michael, *Kant's Construction of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Frigo, Gian Franco, Bildungskraft und Bildungstrieb bei Kant, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 9–23.

Fugate, Courtney D., The Fundamental Ambiguity of Kant's Teleology of Reason, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 11–37.

——, *The Teleology of Reason: A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2016.

Gerhard, Krämling, *Die Systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Alber, Freiburg/München, 1985.

Gibbons, Sarah L., *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgment and Experience*, Oxford University Press, New York, 1994.

Ginsborg, Hannah, *The Normativity of Nature: Essays on Kant's Critique of Judgement*, Oxford University Press, Oxford, 2015.

——, Interesseloses Wohlgefallen und Allgemeinheit ohne Begriffe (§§1–9), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 55–72.

——, Kant on Understanding Organisms as Natural Purposes, in: Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Science*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 231–258.

——, Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 42, 2004, pp. 33–65.

Giordanetti, Piero, Objektive Zweckmäßigkeit, objektive und formale Zweckmäßigkeit, relative Zweckmäßigkeit (§§61–63), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, 197–207.

Gloy, Karen, Die Bedeutung des Experiments bei Kant für die neuzeitliche Naturwissenschaft, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 189–201.

Goy, Ina, Die Teleologie der organischen Natur (§§64–68), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 209–224.

——, *Kants Theorie der Biologie: Ein Kommentar. Eine Lesart. Eine historische Einordnung.*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2017.

——, Epigenetic Theories: Casper Friedrich Wolff and Immanuel Kant, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 43–60.

——, Kant's Theory of Biology and the Argument from Design, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 203–220.

Guyer, Paul, Kant's Principles of Reflectiong Judgment, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman&Littlefirld Publishers, Inc., New York, 2003, pp. 1–61.

——, *Kant and the Claims of Taste*, Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts/London, 1979.

——, *Kant's System of Nature and Freedom: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

——, Organisms and the Unity of Science, in: Watkins, Eric (ed.), *Kant and the Science*, Oxford University Press, New York, 2001, pp. 259–281.

——, Kant's ambitions in the third Critique, in: Guyer, Paul (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2006, pp. 538–587.

——, From Nature to Morality: Kant's New Argument in the »Critique of Teleological Judgment«, in: Fulda, Hans Friedrich und Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.), *Archtektonik und System in der Philosophie Kants*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001, S. 375–404.

——, *Kant and the experience of freedom: Essays on aesthetics and morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.

——, Freedom, Happiness, and Nature: Kant's Moral Teleology (CPJ §§83–4, 86–7), in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 221–237.

Haag, Johannes, Darstellungen der Zweckmäßigkeit in Kants Kritik der Urteilskraft, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 167–190.

Halper, Aaaron, An Antinomy Between Regulative Principles: An Aporetic Resolution to

the Antinomy of Teleological Judgment, in: *Kant-Studien*, Vo. 110, No. 2, 2019, pp. 211–235.

Hartmann, Nicolai, Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichitlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie, in: *Kant-Studien*, Bd. 29, Heft1/2, 1924. S. 160–206.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Werke in zwanzig Bänden, Bd. 20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.

——, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992.

Heimsöth, Heinz, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I: metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Bouvier Verlag, Bonn, 1971.

——, Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in: *Kant-Studien*, Bd. 29, Heft 1/2, 1924. S. 121–159.

Höffe, Otfried, Der Mensch als Endzweck (§§82–84), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 273–290.

——, Urteilskraft und Sittlichkeit. Ein moralischer Rückblick auf die dritte Krtik, in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 329–343.

Huneman, Philippe, Reflexive Judgement and Wolffian Embryology: Kant's Shift between the First and the Third Critiques, in: Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, New York, 2007, pp. 75–100.

——, Puporiveness, Necessity, and Contingency, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 185–202.

Illetterati, Luca, Teleological Judgment: Between Technique and Nature, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 81–98.

Ingensiep, Hans Werner, Probleme in Kants Biophilosophie. Zum Verhältnis von

Transzendentalphilosophie, Teleologiemetaphysik und empirischer Bioontologie bei Kant, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 79–114.

Jacinto, Rivera de Rosales, Relation des Schönen (§§10–17), Modalität des Schönen (§§18–22), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 73–90.

——, Versuch einer Auslegung der Kantischen teleologischen Dialektik, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 253–274.

Jacobi, Friedrich Heinrich, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus (1787): with the Vorrede to the 1815 edition*, Garland Publishing, Inc., New York/London, 1983.

Kablitz, Andreas, Die Kunst und ihre prekäre Opposition zur Natur (§§43–50), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 141–159.

Kassan, Nora, *Reine praktische Vernunft fühlen: Kants Theorie der Achtung*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2019.

Kaulbach, Friedrich, *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 1984.

Koch, Anton Friedrich, Intellekutuelle Anschauung, intuitiver Verstand und spekulatives Denken, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 123–137.

Kohler, Georg, Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§39–42), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 127–139.

König, Peter, Bedingungen materialer Wahrheit. Zur systematischen Stellung von Kants Kritik der Urteilskraft, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 39–

63.

Körner, Stephan, *Kant*, Penguin Books, Harmondsworth, 1955.

Kulenkampff, Jens, *Kants Logik des ästhetischen Urteils*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

——, Kant über das Erhabene, in: Lenk, Hans und Wiehl, Reiner (Hrsg.), *Kant Today/ Kant aujourd'hui/ Kant heute: Results of IIP Conference. Actes des Entretiens de l'Institut International de Philosophie.* Karlsruhe/Heidelberg 2004, LIT Verlag, Berlin, 2006, S. 179–196.

Langthaler, Rudolf, *Kants Ethik als „System der Zwecke"*, de Gruyter, Berlin/New York, 1991.

Langton, Rae, *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, in: Gerhardt, C. I. (Hrsg), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, 6 Bd., Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1996, S. 598–606.

——, Monadologie, in: Gerhardt, C. I. (Hrsg), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibnitz*, Bd. 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 1996, S. 607–623.

Lerussi, Natalia, Why must Organized Beings be judged in Teleologie Terms? On Kant's Justification of the Teleological Judgment, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 215–232.

Louden, Robert B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, New York/London, 2000.

Löw, Reinhard, *Philosophie des Lebendigen: Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Marshall, Colin, Kant's Appearances and Things in Themselves as Qua-Objects, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 63, No. 252, 2013, pp. 520–545.

Martin, Gottfried, *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Walter de Gruyter&Co., Berlin, 1969.

Mathisen, Steinar, Kants System der schönen Künste (§§51–54), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 161–175.

Matthews, Paticia M., Kant's Sublime: A Form of Pure Aesthetic Reflective Judgment, in: *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 54, No. 2, 1996, pp. 165–180.

McFarland, J. D., *Kant's Concept of Teleology*, University of Edinburgh Press, 1970.

McLaughlin, Peter, Freiheit und technisch-praktische Vernunft bei Kant, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 142–154.

——, Newtonian Biology and Kant's Mechanistic Concept of Causality, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman&Littlefirld Publishers, Inc., New York, 2003, pp. 209–217.

——, Mechanical Explanation in the "Critique of the Teleological Power of Judgment", in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 149–165.

——, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bouvier Verlag, Bonn, 1989.

Michaël, Fœssel, Analytik der Erhabenen (§§23–29), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 91–110.

Moledo, Fernando, Die Kantische Auffassung des Menschen als Zweck der Schöpfung, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 155–164.

Nehring, Robert, *Kritik des Common Sense: Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinsinn — der Sensus communis bei Kant*, Duncker&Humblot, Berlin, 2010.

Neiman, Susan, *The Unity of Reason: Rereading Kant*, Oxford University Press, New York/Oxford, 1994.

Nobbe, Frank, *Kants Frage nach dem Menschen: die Kritik der äscthetischen Urteilskraft als transzendentale Anthropologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1995.

O'Neill, Onora, *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*,

Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Oittinen, Vesa, Linné zwischen Wolff und Kant. Zu einigen Kantischen Motiven in Linnés biologischer Klassifikation, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 51–77.

Pillow, Kirk, *Sublime Understanding: Aesthetic Reflection in Kant and Hegel*, The MIT Press, Cambridge, 2000.

Prauss, Gerold, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bouvier Verlag, Bonn, 1974.

Pries, Christine, *Übergange ohne Brücken: Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik*, Akademie Verlag, Berlin, 1995.

Quarfood, Marcel, The Antinomy of Teleological Judgment: What It Is and How It Is Solved, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 167–183.

Rajiva, Suma, Rationalizing Taste: A Dialectic of Critique, in: Gerhardt, Volker (Hrsg.), *Kant und Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. III: Sektion VI–X, de Gruyter, Berlin/New York, 2001, pp. 453–461.

Recki, Birgit, Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§55–60), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 177–196.

——, *Ästhetik der Sitten: Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001.

Robinson, Hoke, Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, No. 3, 1994, pp. 411–441.

Rohlf, Michael, The Transition from Nature to Freedom in Kant's Third Critique, in: *Kant-Studien*, 99. Jahrgang, Heft 3, 2008, pp. 339–360.

Roqué, Alicia Juarrero, Self-Organization: Kant's Concept of Teleology and Modern Chemistry, in: *The Review of Metaphysics: A Philosophical Quarterly*, Vol. 39, No. 1, 1985, pp. 107–135.

Rosiek, Jan, *Maintaning the sublime: Heidegger and Adorno*, Peter Lang, Bern, 2000.

Ross, Alison, *The Aesthetic Paths of Philosophy: Presentation in Kant, Heidegger,*

Lacoue-Labarthe, and Nancy, Stanford University Press, Stanford, 2007.

Roth, Siegfried, Kant und die Biologie seiner Zeit (§§79–81), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 259–271.

Sala, Giovanni B., *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin/New York, 1990.

Sánchez-Rodríguez, Manuel, Der Begriff der Zweckmäßigkeit in Kants philosophie als kritisch-immanente Transformation des leibnizschen Prinzips der Harmonie, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 191–212.

Savile, Anthony, The Idealism of Purposiveness, in: Guyer, Paul (ed.), *Kant's Critique of the Power of Judgment: Critical Essays*, Rowman&Littlefirld Publishers, Inc., New York, 2003, pp. 87–99.

Schiemann, Gregor, Totalität oder Zweckmäßigkeit?: Kants Ringen mit dem Mannigfaltigen der Erfahrung im Ausgang der Vernunftkritik, in: *Kant-Studien*, 83. Jahrgang, Heft 3, de Gruyter, Berlin, 1992, S. 294–303.

Schmidt, Klaus J., Die Begründing einer Theologie in Kants Kritik der Urteilskraft, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 137–160.

Schopenhauer, Arthur, *Sämtliche Werke Band I. Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986.

Schrader, George, The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy, in: *Kant-Studien*, Bd. 45, 1953/54, pp. 204–235.

Schwab, Daniel, Der Hang zur Bestimmung. Ein Versuch zur Interpletation der Dialektik der teleologischen Urteilskraft, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 275–298.

Schwemmer, Oswald, *Philosophie der Praxis: Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren in Verbindung mit einer Interpretation der praktischen Philosophie Kants*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980.

Spaemann, Robert und Löw, Reinhard, *Die Frage Wozu?: Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, R. Piper & Co. Verlag, München, 1981.

Stadler, August, *Kants Teleologie und ihre Erkenntnisstheoretische Bedeutung. Eine Untersuchung*, Fred. Dümmlers, Berlin, 1874.

Stolzenberg, Jürgen, Organismus und Urteilskraft. Überlegungen im Amschluß an Paul Guyer, in: Fulda, Hans Friedrich und Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2001, pp. 405–414.

Šustar, Predrag, Kant's Account of Biological Causation, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 99–115.

Toepfer, Georg, Kants Teleologie heute, in: Azúa, Paula Órdenes und Pickhan, Anna (Hrsg.), *Teleologische Reflexion in Kants Philosophie*, Springer VS, Wiesbaden, 2019, S. 233–250.

Tonelli, Giorgio, Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmässigkeit in der Kritik der Urteilskraft, in: *Kant-Studien*, Bd. 49, 1957/58, S. 154–166.

Tuschling, Burkhard, Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früher Rezeption der „Kritik der Urteilskraft“, in: Fulda, Hans-Friedlich und Horstmann, Rolf-Peter (Hrsg.), *Hegel und „Kritik der Urteilskraft“*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990, S. 174–188.

van den Berg, Hein, Kant on Vital Forces. Metaphysical Concerns versus Scientific Practice, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 115–135.

Wahsner, Renate, Das Mechanismus-Organismus-Problem bei Kant unter dem Aspekt von allgemeinen und besonderen Naturgesetzen, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 161–188.

Watkins, Eric, Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft und Kants Ablehnung alternativer Teleologien (§§ 69–71 und §§72–73), in: Höffe, Otfried (Hrsg), *Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft*, 2. Auflage, de Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 225–

241.

——, Nature in General as a System of Ends, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 117–130.

White, Richard, The Sublime and the Other, in: *The Heythrop Journal: A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, Vol. 38, No. 2, 1997, pp. 125–143.

Wieland, Wolfgang, *Urteil und Gefühl: Kants Theorie der Urteilskraft*, Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2001.

Wood, Allen W., *Kant*, Blackwell Publishing, UK, 2005.

——, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1978.

Zammito, John H., Kant's Persistent Ambivalance toward Epigenesis, 1764–90, in: Huneman, Philippe (ed.), *Understanding Purpose: Kant and the Philosophy of Biology*, University of Rochester Press, New York, 2007, pp. 51–74.

——, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Ziche, Paul, Die Einheit der Natur. Naturphilosophische Einheitsprogramme bei und nach Kant, in: Onnasch, Ernst-Otto (Hrsg.), *Kants Philosophie der Natur: Ihre Entwicklung im Opus postumum und ihre Wirkung*, de Gruyter, Berlin/New York, 2009, S. 221–240.

Zuckert, Rachel, *Kant on Beauty and Biology: An Interpretation of the Critique of Judgment*, Cambridge University Press, New York, 2007.

——, Organisms and Metaphysics: Kant's First Herder Review, in: Goy, Ina and Watkins, Eric (ed.), *Kant's Theory of Biology*, de Gruyter, Berlin/Boston, 2014, pp. 61–77.

2. 邦文文献

相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』, 法政大学出版局, 2017 年.

——, 「『判断力批判』における「自然の技巧」の体系的意義：解釈学的観点から」, 牧野英二編『新・カント読本』, 法政大学出版局, 2018 年, 209–220 頁.

赤松元通『カント美学と目的論』, 大丸出版社, 1948 年.

宇都宮芳明『カントと神』, 岩波書店, 1998 年.

小田部胤久『象徴の美学』, 東京大学出版会, 1995 年.
——, 『美学』, 東京大学出版会, 2020 年.
金田千秋「判定構造論の虚焦点」, 岩城見一編『感性論——認識機械論としての〈美学〉の今日的課題——』, 晃洋書房, 1997 年, 120–146 頁.
川島秀一『カント倫理学研究——内在的超克の試み』, 晃洋書房, 1995 年.
熊野純彦『カント 美と倫理とのはざまで』, 講談社, 2017 年.
黒積俊夫『カント批判哲学の研究—統覚中心的解釈からの転換—』, 名古屋大学出版会, 1992 年.
甲田純生『美と崇高の彼方へ——カント『判断力批判』をめぐって——』, 晃洋書房, 1999 年.
国分牧衛編『作物栽培体系 5 豆類の栽培と利用』, 朝倉書店, 2011 年.
佐藤康邦「有機体論から見たカント哲学——『判断力批判』における判断力概念の特異性について——」, 坂部恵・佐藤康邦編『カント哲学のアクチュアリティー——哲学の原点を求めて——』, ナカニシヤ出版, 2008 年, 120–147 頁.
——, 『カント『判断力批判』と現代』——目的論の新たな可能性を求めて——』, 岩波書店, 2005 年.
志水紀代子「美学的判断力と目的論的判断力——自由実現をめぐって」, 浜田義文編『カント読本』, 法政大学出版局, 1989 年, 218–232 頁.
角忍「自然の技術」, 西川富雄編『自然とその根源力』, ミネルヴァ書房, 1993 年, 26–76 頁.
——, 『カントと最高善』, 創文社, 2008 年.
高峯一愚『カント判断力批判注釈』, 論創社, 1990 年.
髙山守『因果論の超克：自由の成立に向けて』, 東京大学出版会, 2010 年.
田邉元『カントと目的論』, 岩波書店, 1924 年.
チャールズ・シンガー（伊藤俊太郎・木村陽二郎・平田寛訳）『科学思想のあゆみ』, 岩波書店, 1968 年.
円谷裕二「『判断力批判』における超越論的哲学の新たな可能性：反省的判断力の根源性」, 法政大学出版局, 2018 年, 221–232 頁.
——, 『経験と存在——カントの超越論的哲学の帰趨』, 東京大学出版会, 2002 年.
——, 『デカルトとカント——人間・自然・神をめぐる争い——』, 北樹出版, 2015 年.

中村禎里『近代生物学史論集』, みすず書房, 2004 年.
——, 『血液循環の発見——ウィリアム・ハーヴィの生涯——』, 岩波書店, 1977 年.
中村博雄『カント『判断力批判』の研究』, 東海大学出版会, 1995 年.
浜田義文『若きカントの思想形成』, 勁草書房, 1967 年.
浜野喬士『カント『判断力批判』研究——超感性的なもの、認識一般、根拠』, 作品社, 2014 年.
ペーター・プラース（犬竹正幸・中島義道・松山寿一訳）『カントの自然科学論』, 晢書房, 1992 年.
細川亮一『要請としてのカント倫理学』, 九州大学出版会, 2012 年.
細谷章夫「カントの目的論の原理」, 『鹿児島県立短期大学紀要』, 第 47 号, 1996 年, 73–90 頁.
牧野英二「体系と移行—カント『判断力批判』の体系的意義について—」, 『法政大学文学部紀要』, 第 37 号, 1991 年, 1–51 頁.
——, 『遠近法主義の哲学——カントの共通感覚論と理性批判の間』, 弘文堂, 1996 年.
——, 「カントの目的論——「第四批判」と目的論の射程——」, 日本カント協会編『カントの目的論』, 理想社, 2002 年, 7–24 頁.
——, 『崇高の哲学——情感豊かな理性の構築に向けて』, 法政大学出版局, 2007 年.
——, 『カント純粋理性批判の研究』, 法政大学出版局, 1989 年.
松山寿一「自然科学と自然哲学」, 西川富雄編『自然とその根源力』, ミネルヴァ書房, 1993 年, 252–280 頁.
ミシェル・ドゥギー他（梅木達郎訳）『崇高とは何か』, 法政大学出版局, 1999 年.
宮崎裕助『判断と崇高——カント美学のポリティクス』, 知泉書館, 2009 年.
望月俊孝「カントにおける物への問い——伝統的存在論の継承と革新——」,『文藝と思想』（福岡女子大学文学部紀要）, 第 59 号, 1995 年, 15–60 頁.
——, 「カントにみる「美しい技術」の概念——「自然の技術」というアナロギーに即して——」, 『文藝と思想』（福岡女子大学文学部紀要）, 第 61 号, 1997 年, 43–84 頁.
——, 「カントの目的論——技術理性批判の哲学の建築術——」, 日本カント協会編『カントの目的論』, 理想社, 2002 年, 25–42 頁.
——, 「技術理性の批判に向けて」, 『文藝と思想』(福岡女子大学文学部紀要）, 第 54 号, 1990 年, 1–22 頁.

——, 「規定された自然と自然の未規定性——自然に関する人間の倫理への一試論——」, 『文藝と思想』(福岡女子大学文学部紀要), 第 57 号, 1993 年, 13–30 頁.
——, 「自然の技術」, 竹市明弘・坂部恵・有福孝岳編『カント哲学の現在』, 世界思想社, 1993 年, 215–233 頁.
——, 「自然の技術としての建築術——カントの体系思想」, 『文藝と思想』(福岡女子大学文学部紀要), 第 66 号, 2002 年, 53–104 頁.
——, 「自然美の批判的意義——カントの超越論的趣味批判を手引きにして——」, 『文藝と思想』(福岡女子大学文学部紀要), 第 58 号, 1994 年, 1–22 頁.
——, 「カントの有機体論——「生命」の概念をめぐって」, 『文藝と思想』(福岡女子大学文学部紀要), 第 62 号, 1998 年, 77–114 頁.
矢口正史「『判断力批判』第二序論における「自然概念の領域から自由概念の領域への移行」——Als-ob の方法による第三の観点の定立」, 日本カント協会編『日本カント研究 16 カントと最高善』, 知泉書館, 2015 年, 158–173 頁.
八幡英幸「「自然目的として見る」ことの文法：カントの有機体論からの展望」, 『実践哲学研究』, 第 16 号, 1993 年, 1–18 頁.
——, 「反省的判断力とその未規定的規範——モデルとしての趣味判断——」, 日本倫理学会編『倫理学年報』, 第 41 集, 1992 年, 19–35 頁.
——, 「判断力とその対象：「特殊なもの」をめぐるカントの思索」, 『熊本大学教育学部紀要』, 第 57 号, 2008 年, 93–102 頁.
渡邊二郎『芸術の哲学』, 放送大学教育振興会, 1993 年.
渡辺祐邦「「洞察された必然性」—ある神話の批判—」, 『北見工業大学研究報告』, 第 8 巻, 第 2 号, 1977 年, 257–269 頁.
——, 「青年期のカントにおける機械論と唯物論—ヘールズとモーペルテュイにおける自然哲学的思想の起源—」, 『北見工業大学研究報告』, 第 3 巻, 第 2 号, 1972 年, 513–534 頁.
——, 「総論　自然哲学にとって十八世紀とは何であったか」, 伊坂青司・長島隆・松山寿一編『ドイツ観念論と自然哲学』, 創風社, 1994 年, 137–169 頁.
——, 「ヘーゲルにおける弁証法と生物学の諸問題 (下) —『精神現象学』の「自然の観察」に対する解釈の試み—」, 『北見工業大学研究報告』, 第 2 巻, 第 4 号, 1969 年, 617–658 頁.

——,「十八世紀のドイツ哲学における動物機械論：カント『判断力批判』第二部への注解」,
『北見工業大学研究報告』, 第 2 巻, 第 5 号, 1970 年, 861–881 頁.