

美と叡智界

—カント『判断力批判』を巡る一考察—

山形 泰之

日本大学大学院総合社会情報研究科

Beauty and the intelligible world

—an inquiry of Kant's *Critique of Judgment*—

YAMAGATA Yasuyuki

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

I consider that the theme of *Critique of Pure Reason*, *Critique of Practical Reason* and *Critique of Judgment* is to see God logically. *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason* tried to explain its view based on the complementary relationships of “Pure Reason” and “Practical Reason”. But the predominance of “Practical Reason” caused the gap between the sensible world and the intelligible world. I consider that *Critique of Judgment* was published to bridge the gap. This essay pays attention to the aesthetic power of judgment in *Critique of Judgment* and states the relationship between beauty and the intelligible world.

1.はじめに——感性界と叡智界の媒介、シュヴァイツァーとカッシーラーの議論を踏まえて

1788年に『実践理性批判』を公刊したカント(Immanuel Kant)は、それから僅か二年後の1790年に第三の批判書である『判断力批判』を完成し、出版した。『判断力批判』は『純粋理性批判』において着目された理論理性と、『実践理性批判』においてその働きが論じられた実践理性との媒介である判断力について扱うものと一般的に見なされている訳であるが、その媒介の過程で美、道徳に関する議論、ひいては神についての議論が立ち現われ、その内容は実に豊富なものとなっている。宇都宮芳明は、『判断力批判』の主題について「神がこの書物の一つの主題である」¹と論じているが、筆者も『判断力批判』を宗教哲学的なアプローチを以って考察していきたい。そのように考えるのも『純粋理性批判』から始まるカントの三批判書は、カントによる神の展望の企てがそれらの根底にあるように思われるからである。

シュヴァイツァー(Albert Schweizer)は『純粋理性批判』と『実践理性批判』における理性の働きにつ

いて論じ、「宗教哲学的プラン(religionphilosophischen Plan)」の名の下、理性の理論的使用ならびに実践的使用の区別、そしてそれらの統一的使用について述べているが²、シュヴァイツァーのこのプランは、神、自由、魂の不死の証明というカントの『純粋理性批判』以来の課題を、理論理性と実践理性の相補関係³に着目することによって解決することを目論んでいるものと考えられる。

しかし、その反面で『純粋理性批判』と『実践理性批判』の二批判書において、カントの論じた上記課題が解消されるとなると、『判断力批判』の役割は何処にあるのであろうかということが疑問として挙がる。実のところ、シュヴァイツァーも、自ら提示した理論理性と実践理性の相補関係には限界があるとして、『判断力批判』に注目し、自身の議論を展開している。彼は、「この関心[実践的——道徳的関心——引用者]が、思弁的領域に誕生はしたがそこに国籍を有しない理念に対して、実践的領域において住民権を付与するのである。」⁴と論じ、実践理性が私たち人間を神に導くことを述べつつも、そこには理論理性に対する顧慮が見られないため、『実践理性批

判』に見る神へと至る道は不十分なものとして捉えるのである。そして彼は『判断力批判』はふたたび古い軌道にもどってゆく。すなわち、実践理性が、理論的考究の領域においてすでに視野に入ってきた諸理念に実在性を与えることになるのである。」⁵と述べ、「古い軌道」すなわち『純粹理性批判』における理論理性が感性界と関わりあいながら世界を捉えようとした地点に戻り、『判断力批判』の中で感性界と叡智界との結びつきを展望しようとするのである。

このように見ていく限りシュヴァイツァーの主張は『判断力批判』をまさに感性界と叡智界を繋ぐ媒介として捉え、私たち人間に神を展望させる働きを担っているものと考えることができる。しかし、その議論には大きな弱点があることも見過ごすことはできない。その弱点は彼が『判断力批判』の美感的判断力を軽視して解釈していることにあると思われる。

「世界の美的把握は世界の悟性的評価と世界の道徳的——理性的評価との間をどの程度まで媒介するのか（中略）『美的判断力』の腹案においては顧慮されてもいないしまた解決もされていない」⁶

シュヴァイツァー自身が「カントは美的判断力をば美と崇高の関係において記述し、また経験が示すとおりに、美的判断力と悟性および実践理性との連関を証示した。」⁷と論じつつも、最終的に『判断力批判』の重点は目的論的判断力にある、と解釈する点に、彼の美感的判断力軽視の姿勢が見てとれよう。ここでは目的論的判断力について論じる余裕はないが、彼の論じるように『判断力批判』が美という感性界のものとの関わりを失くしてしまうのであれば、当初意図された感性界と叡智界の媒介の役割は消失してしまうと考えられるのである。

一方、カッシーラー(Ernst Cassirer)は、「自然の考察と自由の考察とが相互に全く新しい関係に入るような、或る否定しえぬ現象が存在する。これが芸術的把握の現象である。」⁸と論じ、美が感性界に基礎

を置くものとし、また美が感性界と叡智界を結ぶ媒介であることを示唆している。『判断力批判』を媒介の役割を持つものとして捉えた場合、筆者はカッシーラーの主張に共感を覚える。シュヴァイツァーは、神に近づく手段として『純粹理性批判』と『実践理性批判』の相補関係に注目し、その関係の弱点を『判断力批判』に於いて補おうとしたが、美感的判断力を軽視したことにより、感性界と叡智界の間にある「見渡しえぬ裂け目(unübersehbaren Kluft)」を結合することはできなかったと思われる。

さて、本論は感性界と叡智界の媒介という視点に立って進められる故、必然的に『判断力批判』の美感的判断力を基礎に置きながら、進められることになる。全体を通じては、カントが如何にして感性界と叡智界を結びつけ、最終的には神を展望するようになるのかを見ていくことになるが、まずは今一度、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の間にある相補関係では解決されなかった「見渡しえぬ裂け目」を確認していく必要があるだろう。そこにはカントが『判断力批判』を上梓せねばならなかった理由、すなわち、これまでのカントの議論における理性の働きとその限界が見てとれると考えるからである。次項に於いては、『実践理性批判』を取り上げ、神の展望に向けたカントの思想の前進とその限界を確認していきたい。

2.『実践理性批判』に見る、理性の働きとその限界

『実践理性批判』は、『道徳の形而上学の基礎付け』と並び、カントの倫理学を語る上で基本的なものとなっている。カントの倫理学の特徴は、我々人間が囚われがちな自愛の念や必需(Bedürfnis)を徹底的に排し、人間が如何にあるべきかを純粹に提示することにある。

「ある実直な人間が義務を無視することさえできれば避けられたはずの人生の最大の不幸のうちにあったときでも、かれが自分の人格のうちの人間性の尊厳を保ち、それを尊敬したという自覚、したがってかれは自分自身にたいして自分を恥じたり、自己吟味の内的な目にびくついたりする理由

をもたないという自覚が、そうした人間を支えるということはないだろうか。」⁹

『実践理性批判』の中で、カントは多くの具体例を用いながら、私たち人間のあるべき姿について論じているが、上記引用からも分かるように、その思想の根底にあるのは、私たち人間自身が内面に持つ道徳性への尊敬なのである。カントが論じる道徳法則は人間の内面から導出されるものと言ってよい。それでは、こうした経験に因らない、アプリアリな尊敬は何から生まれるものなのであるだろうか。カントはその根源を人間の理性に置くのである。理性が私たちの内面にあるという事実（「理性の事実 Faktum der Vernunft」）を以て、人間というものが規定されるのである。道徳法則は理性より演繹されたものと捉えてよいだろう。

「道徳法則はいわば純粋理性の事実として、われわれがアプリアリに意識しており、しかも必当然的に確実な事実として、たとえ仮にその法則が厳格に遵守されたいかなる実例も経験のうちに数え上げることができないとしても、なお断固として与えられているのである。それゆえ、道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても証明できないし、(中略)したがってアポステリオリに証明できるものでもないのだが、それにもかかわらずそれはそれ自身だけですでに確固として存立しているのである。」¹⁰

ここでは『純粋理性批判』において、かろうじて消極的にその働きが認められた理性が、実践理性に引き継がれて積極的な位置づけを確保していることを見ることができよう。『純粋理性批判』で展開された理論理性と実践理性との関係に於いて、「実践理性の優位(Primat der reinen praktischen Vernunft)」とも言える状況は『実践理性批判』全体を通じて確認することができるのである。

さて、理性に基づき道徳法則を展開する『実践理性批判』であるが、その議論の展開は倫理学の範疇に留まるものではなく、宗教の領域、すなわち神の存在を展望することに至るのである。カントが『実

践理性批判』に於いて神の存在を論じるに当たり、自ら出発点にするのは、私たち人間が感性界と叡智界に跨る両義的存在と言うことである。感性界における人間は、感官における己の満足に無関心ではない。先に述べたような、自愛の念や必需に対して、理性によって無関心にさせられる人間というものは、人間のそもそもの有り様からして矛盾しているのである。その矛盾を克服し、カントが自らの道徳観を提示できたのは、最高善の概念を導入したことによるといってよいだろう。最高善は道徳と幸福の一致した状態を指すものであるが、道徳と幸福は私たち人間の両義的な有り様に上手く合致するものと考えられる。道徳は、人間の幸福が担保されることによって実現されるものである。

しかし、道徳と幸福の両方を追求することは感性和理性の分裂を更に助長することにならないのかという疑念も湧いてくる。確かに、感性界と叡智界に跨る人間故に、双方の追求は人間存在を引き裂いてしまうか、はたまたストア派、エピクロス派が陥ったようにどちらか片方に引きずられてしまうのではないかと懸念されるのである。ここで留意しなければならないことは、カントが幸福をどのように捉えているかということであろう。私たちは得てして、幸福というと自らがこの世に於いて快や悦びを得ることと考えがちであるが、カントのいう最高善における幸福は私自身の幸福ではなく、また我々が一生涯で得ることのできる幸福でもないのである。

「道徳は本来、いかにしてわれわれを幸福にするかということの教えではなくて、われわれがいかにして幸福にふさわしくなるべきかということの教えである。」¹¹

上記引用が示唆するものは、カントの論じる道徳が人間の現世的な幸福ではなく、人間の来世的未来、来世的幸福を意味している、ということではないだろうか。そして、カントは、このような幸福観を基礎とした上で、実践理性の要請として、「魂の不死」と「神の存在」を言及するに至るのである。『実践理

性批判』に於いて、カントは道徳法則を通じて（実践理性に基づく）神に至る実践理性信仰という地平に辿りついたと言えよう。これによって『純粹理性批判』に於ける理論理性の限界を実践理性が乗り越え、二批判書の相互関係に因る神の存在の展望が可能になったとも考えられるのである。しかし、同時にカントが神への通路としている道徳法則の存在の基盤は果たして盤石なものなのであるかという疑問も湧いてくるのである。

私たち人間が本当に道徳的存在、すなわち理性的存在であるのかどうか、ということについては、自らを少し反省して見れば分かることであろう。我々の内に渦巻く様々な欲望、あるいは自愛の念などを自覚すると、自らが道徳的存在であることの疑わしさに気づかされる。また、何ら証明もなく一方的に我々は理性によって道徳的存在とされるのである、と強弁されても、それを納得することは難しいだろう。しかし、その反面で良心の呵責などという言葉に表されるように、傾向性や自愛の念などから自由な私たちの存在を感知することもできるのである。こうしたことから改めて確認されるのは、私たち人間は感性界と叡智界に跨る両義的存在なのである、ということではなかろうか。両義的存在の地平を以って『実践理性批判』を考察するならば、そこでのカントの議論は、些か叡智的存在としての人間に偏重しているのではないかと疑問に思うのである。確かにカントは、「定言命法(kategorische Imperativ)」¹²を見れば顕著なように、我々人間を感性界に属するものとも見ている。だが、カントに因る道徳法則、さらには道徳的存在としての人間の強調は、感性界との関係を乖離させるものとして映るのである。那須政玄は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の関係を次のように論じる。

「理論理性からはじき出されたこれらの理念（魂の不死・神の存在——引用者）を実践理性という形で救出することはカントの当初からの目論見に沿ったことである。結論先取的に言うならば、人間はそもそも道徳的存在者であるという確信と理性一般への揺るぎない信仰を背景にして、カントは自由を公明正大に要請しても構わないと考える

のである。認識という理論理性が働く場面では、我々人間は感性に与えられる質量（所与）に依拠せざるを得ないから、理性はある意味では他律的・受動的である。一方行為という実践理性が働く場面では、行為が生ずるための『動機づけ』は自分自身が原因となることができ、そのかぎりでは所与を必要としない。」¹³

那須が述べるように、人間が道徳的存在者であるという確信と理性に対する信仰が、感性的存在としての人間という視点を見えなくさせているのではなかろうか。『純粹理性批判』と『実践理性批判』との間にある裂け目は人間を純粋な理性的存在者とする一面的な見方により生じたものと思われる。ここで必要とされる姿勢は、再度人間の両義性に着目し、感性界と叡智界の双方を見渡すことであると考ええる。舘熙道は、その著書『理性の運命』の中で、カントの道徳論が不徹底であることの所以として、カントに於いては人間の二重性が顧慮されていないことを見ている。

「もとより人間の事実はかかる一面的偏向を許さず、むしろ両面の性格が同じ権能を持っているのだから、（中略）その二重性格の故にこそ道徳的無上命法が道徳的自由の根拠にならねばならなかったが、これを自由の原理として展開するために、不知不識に人間理性の可想的自発的一面のみが偏重されたのである。」¹⁴

さて、このように見ていく限りでは、カントの二批判書を以って、神の展望について論じていくことに限界があることが分かる。そしてこの限界を克服するために、カントは『判断力批判』を上梓したのとは考えることはできないだろうか。『判断力批判』で、カントが試みたことは二批判書で行ったのとは異なる方法で感性界と叡智界を結びつけることである。言い方を変えれば、『実践理性批判』とは違う方法で道徳を基礎付け、神を展望するということである。次項に於いては、『判断力批判』の美感的判断力が、どのようにして感性界と叡智界を媒介しているのかについて検討していく。

3.『判断力批判』に見る媒介の方法

カントによって、1790年に出版された『判断力批判』は、感性界と叡智界とに分断された世界をもう一度統一する役割を担っている。結局のところ『純粹理性批判』と『実践理性批判』に於いて試みた人間観の提示、すなわち感性界と叡智界に跨る両義的存在としての人間から、道徳法則を通じた理性的存在へと到る道程は、「1.はじめに」にて論じた「見渡しえぬ裂け目」に直面せざるを得なかったのである。『判断力批判』に課されたことは、上記二批判書の方法ではない形で道徳的・理性的存在としての人間を導出すること、更にはその先にある神を展望することにあつたと考えられる。

さて、カントが『判断力批判』を書き進めるに当たって着目した点は極めて素朴なものである。そもそも『純粹理性批判』で試みた感性——悟性形式の世界把握が我々人間にとって全てのものであろうか、と自らが以前に提示した世界の切り取り方に疑問を呈するのである。そうした中でカントは悟性と理性の間の中間項としての判断力を提示する訳であるが、判断力の中でも今回の批判に於いて重要な働きを示す反省的判断力を次のように捉えるのである。

「自然の諸形式はきわめて多様であり、普遍的な超越論的自然概念の変容もそれだけ多数ある。(中略) きわめて多様な自然の形式とそれほど多くの自然諸概念の変容は、これらの法則[規定的判断力——引用者]によって規定されないままに残される。このように自然の諸形式と自然諸概念とは、きわめて多種多様であるから、これらの形式や変容の[規定の]ためにもやはり諸法則がなければならない。」¹⁵

短い文章の中に、多様や多数そして多種多様という言葉が散りばめられていることに、カントがこれまで行ってきた方法では世界を捉えきることができないと自ら考えている様子が見てとれる。カッシーラーは、『判断力批判』の新しさについてこう述べている。

「特殊を普遍に従属させることや、たんに普遍的

認識を特殊に適用することには、もはや関心を示さない。これらは『純粹理性批判』(とりわけ悟性概念の図式性に関する章)において、「規定的判断力」の根本的特徴として教えられた事柄である。こうしたこととは反対に、全く別の関係の方が表現されるのである。」¹⁶

カッシーラーは、『判断力批判』に於けるカントの、世界に対するアプローチが既存のものと異なることを強調しているが、それでは、カッシーラーの言うように、反省的判断力を用いて、世界を把握すると我々にはそれはどのようなこととして表れるのであろうか。

世界を把握するに当たって、認識という方法は一般的に私たちに受け入れやすいものである。人間は、自らに広がる外界を認識と言う方法で把握する。しかし、カントによれば、認識は規定的判断力のなせる業であり、私たちは自らの直観形式と悟性を以って世界を自然科学的に切り取るだけのことでしかない。そうした中で、カントは、別の世界の把握の仕方、すなわち反省的判断力に基づく世界把握の方法を提示する。反省的判断力は、我々の外界の表象における実質を把握するのではなく、表象の形式と関係を持つ。そして、この表象の形式が私たち人間の感情と関わり、快の感情を生み出すとき、それを私たち人間は美として理解することができるのである。美の導出は、私たち人間に自然科学的な世界把握だけでなく、美感的な世界理解という新たな視点をもたらすものと言える。

「私の見る色、私の聴く音が、認識する諸々の主観の共有財産として呈示されるのは、両者が外延量・内包量の原則や実体・因果性のカテゴリーの適用によって、精確に認識されうる計量可能な振動へ変形されるからである。しかしこうした量・数の領域への変換によって、(中略) 色や音……そのものはなくならざるをえない。色や音の存在は理論的意味では、運動の存在と法則性とに解消されてしまう。(中略) この点に美学的意識の問題が現れるのである。」¹⁷

しかし、カントが『判断力批判』に託した役割は、ただ単に美感的な世界観を人間が持つことだけではない。本項冒頭にも述べたが、その役割は感性界と叡智界に分裂してしまった世界の統一を図ることにある。それでは、美はどのようにして感性界と叡智界を結ぶ媒介となり得るのだろうか。実のところ、『判断力批判』における媒介の方法は一通りではない。筆者は、カントが三つの方法を用いて、感性界と叡智界を結びつけようとしていると考えている。それらの方法については、『判断力批判』第二三節から第二九節にかけての崇高論と、第四二節美的理念論、そして第五九節象徴論の中で展開されている。

私たち人間が壮大な自然を目の前にして、その自然に対し畏怖の念を抱くことは現実的にあることである。その畏怖の感情こそ、カントは崇高の感情と呼ぶものであると言ってよいだろう。そしてカントは、そうした感情を抱くのは、我々人間の外界の把握が、構想力——悟性形式を以って行われているのではなく、構想力——理性形式に因って為されるが故と論じている。理性とはそもそも事物の総体性を求める性質があるが、そうした性質の為に、通常の美的判断に於いて行われる構想力——悟性形式の判断を超出して判断を行うのである。

「この威嚇的なものは、理性が感性にふるう威力であって、感性を理性本来の領域（実践的領域）に適合するように拡張して、感性に対して深淵である無限なものを感性に望見させるためだからである。」¹⁸

そしてさらにカントは、その崇高の感情は人倫的諸理念が我々人間の中で開花していなければ生み出されることはないと考え、崇高の感情に感性界と叡智界を結ぶ役割を見ているのである。確かに、私たちは圧倒的な自然の姿を前にして、人間には造り出すことのできない自然と言うものの偉大さを感じ、ひいてはそこから自然を創造した超越者（神的存在）に思いを馳せることができる。そうした意味では崇高の感情が私たち人間を感性界から叡智界へと誘うものであると見ることも可能である。しかし、そこには何ら理論的な裏付けもなく、ただ雰囲気のみで

崇高の念と神的存在が同質的であることを見ているだけではなからうか。また、カント自身も論じているように、崇高の感情は本来的には我々の感性に基づいたものではない。故に、崇高の感情を以って、感性界と叡智界を結ぶと見ることはできないのである。

「本来の崇高なものは、感性的形式のうちに含まれていることはできず、ただ理性の諸理念にだけ関わる」¹⁹

「自然の美しいもののためには、われわれは、われわれの外に根拠を求めなければならない。しかし崇高なもののためには、たんにわれわれの内に、そして自然の表象のうちへと崇高性をもちこむ考え方のうちに根拠を求めなければならない。」²⁰

第四二節美的理念論に見る感性界と叡智界との関係は、先に見た、崇高論の議論の根底にあるものとは様子が異なるように思われる。カントは、まず「
自然の美に対する直接的関心をもつことは（中略）、
つねに善い魂の一つの特徴を示している。」²¹と論じた後で、「この関心[自然の美に対する直接的関心——引用者]は、自然の観照と好んで結合すれば、道徳的感情に好都合な心の調和を少なくとも指示している」²²と続けている。一見、美と道徳が無根拠に結びつけられているとも見てとれるが、注目すべきはカントが「心の調和(Gemütsstimmung)」という言葉を用いていることである。この心の調和という言葉が、偶然的に用いられたものではないことは、カントが次のように論じていることを見れば明らかである。

「純粹趣味判断は、なんらかの関心に依存せず満足を感じさせ、同時にこの満足を人間性一般にふさわしいものとしてアプリオリに表象する。このような純粹趣味判断と、まさにこれと同じことを諸概念に基づいて行う道徳的判断との類比は、（中略）道徳的判断の対象に対するのと同様に、趣味

判断の対象に対しても直接的関心へと導くのである。ただ異なるのは、趣味判断の直接的関心は自由な関心であるが、道徳的判断の関心は客観的諸法則に基づく関心であるという点だけである。」²³

カントが先に述べた心の調和は、道徳的判断に際しての我々の心の状態と、趣味判断に際してのそれを類比して、それらが同質的なものであることを表しているのではなからうか。第四二節美的理念論は、美的判断と道徳的判断を行う我々の内側の様子に着目することに因って、双方の結びつきを捉ええると言う点で崇高論の一步先を行くものであると考えられる。そしてこの美的理念論の着眼点が、第五九節の象徴論に引き継がれると言ってよいだろう。宇都宮芳明も『判断力批判』の第一部「美感的判断力の批判」の主題が感性的自己から叡智的自己への移行にあることを見、自然美に対する関心が道徳的な関心と同族的であることを論じている。しかし、宇都宮の議論は、そこから象徴論に移るのではなく、自然美に対する我々の自由な関心、道徳的関心における我々人間の自由、と言う具合にその中心を自由に据えている。確かに、同じ自由と言う言葉が用いられている故に、共通点は感じられるが、そこから美と道徳の結びつきに至るのは、些か性急な感を受けざるを得ない。こうした宇都宮の議論の組み立ては、崇高について論じている部分にも見られ、十分な理論的基礎付けがなされないまま、美と崇高、そして感性界と叡智界の結びつきが論じられているのである。²⁴

先に筆者は、カントが三つの方法を用いて感性界と叡智界を結びつけようとしていると論じたが、第四十二節美的理念論を機縁とした第五十九節象徴論への展開がカントが目論んだ感性界と叡智界の結びつきへの流れであると考えられる。というのもカントは、道徳という叡智界に属するものを如何にして理論的に提示できるかについて尽力していたと思われるからである。次章に於いては象徴という方法に着目しながら、カントがどのようにして感性界と叡智界の結びつきを図ろうとしたのか見ていきたい。

4.人倫性の象徴としての美

ヘルマン・コーヘン(Hermann Cohen)は、美と人倫性の関係について「美が描出すなわち人倫性の表現を含むというのは正しくない、というのは人倫性の他の描出方法(Darstellungweise)がある」²⁵と論じ、美と人倫性が直結することを否定しながら、ある方法によって、それらが結び付くことを示唆している。ここで言うある方法とは象徴を意味していることは、言うまでもないが、カントは、象徴としての美を通じて、感性界と叡智界の結合を判断力批判第一部の締めくくりとして論じているのである。

さて、象徴という言葉に含まれるものから、果たして私たちの感性界に属するものを想起することができるのであろうか。この疑念は、私たちが象徴と言う言葉に触れるに際し、象徴を私たちの感性あるいは直観的認識に関わらない表象形式と捉えていることから生じているかのように思われる。カントの行う象徴に関する議論は、そうした我々の抱きがちな象徴に対する先入観を払拭しながら進められているのである。²⁶

カントは、感性化のための直観的表出は、図式的であるか、象徴的であるかの二通りでしかないと論じた後、象徴的な感性化の特徴を指摘する。

「図式的である場合には、悟性が把握する概念に対応する直観がアプリオリに与えられる。象徴的である場合には、理性のみが考えうるだけで、感性的直観はそれに適合できない概念の根底にある種の直観が置かれる。この直観と判断力の手続きとは、図式作用のうちで判断力がしたがう手続きとたんに類比的に一致する。言い換えれば、判断力の手続きがこの[理性の]概念と一致するのは、たんにこの手続きの規則に関してであって、直観そのものに関してではない。したがって[概念と一致するのは]、たんに反省の形式に関してであって、内容に関してではないのである。」²⁷

ここで注目すべきは、カントが象徴的感性化の特徴として、直観そのものが概念と一致するのではなく、手続きならびに反省の形式が概念と一致すると論じていることである。カントは続けて、専制国家と手挽き臼の関係について論じ、象徴的感性化について

の具体例を示している。すぐにわかるように、専制国家と手挽き臼、そのものの間には、何ら共通点はない。専制国家と手挽き臼とを結び付けることは不可能と言えよう。しかし、ここで行うべきことは、専制国家の仕組みを反省する、ならびに手挽き臼の仕組みを反省する、という手続きである。反省から見えてくるものは、専制国家は一人の独裁者によって国が統治されていると言うこと、並びに手挽き臼は、一人の人間が臼を動かす、ということである。ここには、一人の人間による対象の絶対的支配の関係が双方に見出され、その一点を以って、専制国家と手挽き臼は類似点を持ち、互いに結び付くことが可能となるのである。このようにカントは、直観と直接結びつくことができない概念を、そのものの仕組みの反省を通じて結びつけ、間接的感性化を図ろうとしたのである。実のところ、美と人倫性に関係も直観と、直観と直接結びつくことができない概念の関係にある。専制国家と手挽き臼の関係同様、カントは対象の反省と言う方法を以って両者を結びつけていくのである。

先にも述べたが、美が人倫性の象徴であると言うことは、双方のそのものに類似点があるということではない。あくまでも、それらの仕組みを反省したときに見出される形式に類似点があるということである。カントは、美と人倫性の類比を次のようにおこなう。

「(一)美しいものは直接満足を与える（しかし、それは反省的直観のうちだけであって、人倫性のように概念のうちではない）。(二)美しいものは、あらゆる関心をもたず満足を与える（人倫的に善いものは、必然的にある関心と結合はされるが、しかし満足についての判断に先行する関心と結合されるのではなく、こうした判断によってはじめて引き起こされる関心と結合される）。(三)構想力

(それゆえわれわれの感性の能力)の自由は、美しいものの判定では悟性の合法則性と一致するものとして表象される（道徳的判断では意志の自由

は、意志が普遍的理性諸法則にしたがって自分自身と合致することである、と考えられる。)(四)美

しいものの判定の主観的原理は、普遍的なものとして、すなわち、あらゆるひとに妥当するものとして表象されるが、しかし普遍的概念によっては知られないものとして表象される（道徳性の客観的原理もまた、普遍的であるとして、すなわちすべての主観に対して、同時にまた同一の主観のすべての行為に対して[妥当するものとして]表象されるが、その際、ある普遍的概念によって知られると言明される)。」²⁸

要点をつかんで、カントの議論を簡略化すれば、(一)美は直接的な満足であり、人倫性は、概念による満足、(二)美は関心を持たない満足であり、人倫性は、法則に基づく満足、(三)美は構想力と悟性の自由な戯れ、人倫性は理性法則に従う自由、(四)美は主観的普遍性を持ち、人倫性は客観的普遍性を持つ、ということになる。²⁹美と人倫性の両者それぞれの仕組みの反省に基づいて抽出されたその属性は、満足、自由、普遍性といった形式の面で類似点を持ち、美は人倫性の象徴であるという結論が導き出されるのである。

しかし、象徴による感性化はあくまで間接的感性化に過ぎず、所詮は我々人間の推測に基づく非感性的なものの類ではなかろうかと言う疑念もわいてくる。こうした疑念に対し如何に処していけばよいのだろうか。クリスチャン・ヘルムート・ヴェンツェル(Christian Helmut Wenzel)は、象徴による感性化が、私たちにとって身近なものであることを論じる為に、言葉の例を挙げながら議論を展開する。

「私たちの言語は、そのような間接的表象に満たされている。私たちは異なる二つのものを反省する方法の間に類比があるだけで、この異なる二つのものに同じ言葉をよく使う。例えば、"ground"という言葉は家の土台に関してと同様に、議論の土台について言及して使われうる。(中略)その二つ[家の土台と議論の土台——引用者]の反省は、構造的に同形的(isomorphic)である。(中略)人間

の歴史は、神、正直、正義のような概念の象徴に満たされている。」³⁰

ここでヴェンゼルの展開しようとしたことは、私たち人間が日常的に用いている言葉が、象徴による感性化という契機を多分に含むものであり、それが我々にとって極めて身近なものである、ということではなかろうか。確かに、神や道徳などといった私たちにあって抽象的なものを感性的に捉えると言うことになると、それは我々の頭の中での操作に因るものと見られがちであるが、議論を言葉のような日常的なもののレヴェルで進めていくなれば、象徴による感性化は我々にとって極めて自然なことであると考えられるのである。カントが論じている美は人倫性の象徴である、ということは抽象的な議論の産物ではなく、感性的に美と人倫性が結びつけられるということを表しているのである。

それではカントは美と人倫性の結びつきから一体何を導出しようとしたのであろうか。本章を終えるに当たり、カントが『判断力批判』に託した役割を再確認して見る。『判断力批判』に託された役割は、『純粋理性批判』と『実践理性批判』との間にある断絶を媒介することにあった。理論理性は感性界の限界づけから叡智界を展望したが、その展望の仕方は消極的と言わざるを得なかった。『実践理性批判』は、実践理性が道徳を経由しながら神へと辿りつくものであったが、「2.『実践理性批判』に見る、理性の働きとその限界」で述べたように、そこには実践理性の優位と呼ばれる状況があり、両義的存在としての人間のバランスを欠いたまま、議論が展開されるものとなったのである。『判断力批判』美感的判断力は、上記両批判間に見られる断絶を美を通じて、結びつけるものと考えることができよう。カントは美と言う感性的範疇から叡智界に属する道徳を展望することによって、感性界と叡智界を結び付けることを可能にしたのである。

5. 結びにかえて——美感的判断力の意義とその発展的解釈

これまで見てきたように、『判断力批判』美感的判断力の考察は我々に感性界と叡智界の結びつきをも

たらしめるものであった。しかし、周知のように『判断力批判』は美感的判断力の批判に終始するのではなく、そのあとに目的論的判断力の批判が展開される。本論を終えるに当たって、『判断力批判』に於ける美感的判断力の意義を確認すると同時に、その発展的解釈を試みてみたい。

カントは、『判断力批判』序文の中で、両判断力の関係を次のように論じている。

「自然美を形式的（たんに主観的な）合目的性と

いう概念の描出とみなすことができるのであり、

また自然諸目的を実在的（客観的な）合目的性という概念の描出とみなすことができる。これらのうちの一方[自然美]をわれわれは、趣味によって(快の感情を介して美感的に)判定するのであり、他方[自然諸目的]を悟性と理性によって（諸概念にしたがって論理的に）判定するのである。」³¹

ここから見てとれることは、カントは、両判断力の間に優劣があるということではなく、両者が対等の関係にあると捉えていることである。カッシーラーも「目的が現象自身の客観的・必然的契機とみなされるような、そうした考察様式はないであろうか。」³²と述べ、目的論的判断力の働きに着目しつつも、「芸術という事実はこうした統一[感性的なものと、叡智的なものとの——引用者]自身の表現であり直接の保証(Gewähr)である。」³³と論じている。こうした議論から理解できることは、『判断力批判』に於いては、美感的判断力、目的論的判断力双方に対する顧慮が必要である、ということであると考えられる。確かに、カントによる目的論的判断力の批判、さらにはそれに続く方法論の議論を見る限り、カントによる神への接近は、むしろ美感的判断力に関する考察以降に立ち現われるように見える。本論は、その冒頭に於いて、『判断力批判』を宗教哲学的なアプローチを以って解釈する旨を述べたが、仮に目的論的判断力に関する議論の中で、『判断力批判』を宗教哲学として捉える為の端緒が開かれるとするなら、本論の依っ

て立つ場所が無くなってしまふであろう。それでは、宗教哲学的アプローチを図るに当たって、美感的判断力の果たす重要な働きとは一体何であろうか。筆者は、美感的判断力が、感性を基礎として感性を超えたもの、すなわち叡智界を見ようとするものであることに注目するのである。(無論、カントによる美感的判断力の考察に於いては、感性と神との直接的な繋がりに議論は及んでいないため、目的論的判断力に於ける議論を待たねばならないが) このように感性に定位して、叡智界を見ようとする美感的判断力の働きに、筆者は『判断力批判』を宗教哲学として捉える為の機縁があると考えてるのである。

勿論、カント以前の哲学者に於いても、私たち人間が神を展望しようとする試みはあった。しかしその議論は、神を理論的論究の対象とし、思惟のみで、または理性の理論的動作のみで、その存在を明らかにしようとしたのである。こうした合理主義的議論は、人間の経験を捨象してしまうが故に、その行きつく先は独断論に陥り、また独断論の反動として極端な経験論が現れてくる契機となった。叡智界や神に関して、経験論は言うに及ばず、独断論は我々に対して超感性的存在を縁遠いものとさせるのに十分であったと思われる。波多野精一は、宗教哲学を構築していく上で重要なものとして、神という超越的、絶対的実在とその体験を提示しているが³⁴、体験とは私たちの感性に関わるものと言うことができるだろう。波多野の考えに従えば、宗教哲学とは経験的かつ合理的に、私たち人間と叡智界、さらには神を結び付ける思想であるといつてよい。このような視点を以って、『判断力批判』美感的判断力の批判を省みるのであれば、そこに見られる感性界と叡智界の結びつきは、叡智界と言う超感性的なものを、美と言う感性的なものに於いて体験することを表していると思われる。このような点を踏まえると、カントによる『判断力批判』美感的判断力に関する議論は、宗教哲学的である、と解釈できると考えるのである。

¹ 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998年、131ページ。

² Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899. アルベルト・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学〈上〉』

(斎藤義一・上田閑照訳)、白水社、2004年、を参考にした。

³ 理性の相互補完的關係については、拙論「カントと神の存在証明の問題」、日本大学大学院総合社会情報研究科紀要 No.14、2013年、191-200ページを参照のこと。

⁴ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899, S. 202. アルベルト・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学〈上〉』(斎藤義一・上田閑照訳)、白水社、2004年、80ページ。

⁵ *ibid.* S. 203. 同書、80ページ。

⁶ *ibid.* S. 215. 同書、101ページ。

⁷ *ibid.* S. 208. 同書、89ページ。

⁸ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1921, S. 354. エルンスト・カッシーラー『カントの生涯と学説』(門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)、みすず書房、1986年、351ページ。

⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S.119. 『カント全集7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、251ページ。

¹⁰ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S.64. 『カント全集7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、190-191ページ。

¹¹ *ibid.* S. 175. 同書、310-311ページ。

¹² カントは『道徳の形而上学の基礎付け』あるいは『実践理性批判』の中で、定言命法には言及している。

「君の意志の格率〔行動指針〕が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(*ibid.* S. 41. 同書、165ページ。)が有名。我々人間に対し、命令の形で論じられるので、人間はただ単に理性的存在というのではなく、感性界と叡智界に跨る両義的存在であることが看取される。

¹³ 那須政玄「理性と宗教(一)——カントの『宗教論』」、現代密教第1号、智山伝法院、1988年、93ページ。

¹⁴ 舘熙道『理性の運命』、日本学術振興会、1944年、220ページ。

¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 19. 『カント全集8』(牧野英二訳)、岩波書店、1999年、26-27ページ。

¹⁶ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1921, S. 329. エルンスト・カッシー

ラー『カントの生涯と学説』（門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修）、みすず書房、1986年、327ページ。

¹⁷ *ibid.* S. 340. 同書、338ページ。

¹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S.134. 『カント全集 8』（牧野英二訳）、岩波書店、1999年、141ページ。

¹⁹ *ibid.* S. 107. 同書、114ページ。

²⁰ *ibid.* S. 108. 同書、115ページ。

²¹ *ibid.* S. 181. 同書、187ページ。

²² *ibid.* S. 181. 同書、187ページ。

²³ *ibid.* S. 184-185. 同書、190-191ページ。

²⁴ 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998年、131-175ページを参考にした。この部分は宇都宮が『判断力批判』の美感的判断力全般について論じているものであるが、人倫性の象徴としての美についての言及は、10行程度に過ぎない。大きくページが割かれているのは、崇高に関する議論である。

（15ページ程）岸本昌雄は『カント 判断力批判』の中で、「崇高は厳密な意味での美感的判断力批判ではない」と述べている。

²⁵ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthtik*, FERD. DÜMMLERSVERLAGSBUCHHANDLUNG, 1889, S.269.

²⁶ 小田部胤久『象徴の美学』、東京大学出版会、1995年、第二章カント美学における美の象徴性、を参考にした。歴史的に見るとカントの象徴論はそれ以前のライプニッツ・ヴォルフ学派の象徴論に対する批判として生まれている。カントは以前の象徴論には感性との関わりがないとして批判し、象徴を感性化の問題として捉え直している。

²⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 253. 『カント全集 8』（牧野英二訳）、岩波書店、1999年、258-259ページ。

²⁸ *ibid.* S. 256-257. 同書、262ページ。

²⁹ 石浜弘道『カント宗教思想の研究』、北樹出版、2002年、64ページを参考にした。

³⁰ Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005. p.117.

³¹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 37-38. 『カント全集 8』（牧野英二訳）、岩波書店、1999年、45ページ。

³² Ernst Cassirer, op. cit, S. 357 エルンスト・カッシーラー、355ページ。

³³ *ibid.* S. 354. 同書、352ページ。

³⁴ 波多野精一『宗教哲学の本質及其根本問題』、岩波書店、1920年、を参考にした。

(Received: September 30, 2014)

(Issued in internet Edition: November 1, 2014)