

Kant の美学と数学

渡 辺・市 郎

判断力批判下巻62節は「実質的合目的性から区別された単に形式的なる客観的合目的性に就いて」という題目のもとに、目的論を必要としない数学の、特に幾何学の知的合目的性を論じている。「ある原理に従って描かれるところのあらゆる幾何学的形象は、一定の複雑なしばしば嘆称される客観的合目的性を示している。即ち唯一の原理に従って多数の問題の解決されること、又その各個の問題が夫れ自身無限に異なる仕方に於て解決されることに対する幾何学的形象の適応性がそれである」と言うて数学の合目的性を、円を使用する二三の幾何学の作図の定理をあげて説明し、次に「円錐曲線も亦その構成を形作るころの規則に於ては、全く考えられていなかった様な、他の種の合目的々解決を提供する」と言つて、放物線は地上に於ける重力の法則を示し、楕円は天体の重力の法則を示す、という知的合目的性をもつと言うのである。幾何学の概念が自然法則として實在性をもつということ。Kant はこの事を感動に溢れた言葉を以て論じているのであるが、そこで「併しそのために此の統一は、恰もそれが経験的に、我々の表象力とは異なる外面的の、それ等の規則の根拠をもち、そしてその故に悟性本来の規則の要求と客体との合致は、それ自身に於ては偶然的であつて、従つてただ特別にふり向けられた一種の目的を通してのみ可能であるかの如き外観を呈する様になる。ところが正にこの調和は、そのすべての合目的性に拘らず、なお経験的ではなく、先天的に認識されると言うのであるから、夫れはおのづから次の如き考えに我々を導く筈である。即ちその規定によつて、概念に対応する構想力を介して、はじめて此の客体が可能になるところの空間は、我々の外なる事物の性質ではなくて、むしろ我々の中に於ける単なる表象の仕方にすぎず、従つて私はある概念に適合する様に描いた形象の中に、換言すれば、私に対して外面的に与えられたところのものについての私自身の表象の仕方の中に、私は合目的性を持ちこむのであつて、決して外なる物からこれについて経験的に教えられるのではなく、従つてそれに対しては、この客体に於て私の外にある如何なる特殊な目的をも必要としないのである」と述べている。これが Kant 批判哲学の正に出発の問題である。つまり、幾何学の知的合目的性は外から与えられる目的ではなくして、我々自身の中に、外なる自然と調和しているもう一つの内なる自然

が、我々の理性そのものの中にあることに、ほんとうに Kant はおどろいてしまったのである。Einstein の the mysterious harmony of Nature into which we are born もこれと決して別個のものではない。更に Kant は「かの感性的直観の形式たる空間と概念の能力たる悟性との調和は、その形式が正に是であつて他のものでない、と言う点に於て、我々にとって説明すべからざるものである」とも述べて Einstein と同様、それが神秘的調和であることを認めている。空間と悟性の調和は、構想力と悟性の和合であつて——美のみひとり趣味に属すると言はれる美もまた此の兩者の間に一つの調和様式をとるのであるが——それは何れも我々の内なるもの主観的なるものである。ただ幾何学にあつては、純粹に先天的に主観的であつて、それ故に普遍的であつて、然も芸術とは異つて——美意識もまた共通感覚と称する先天的要素をもち夫れ故に普遍性をもつのであるが——先天的に客観的妥当性をもつのである。

さて、62節の最後に、数学的美或は知性的美なるものが認められるか否かが、問題とされる。Kant は次の様に言うのである。「幾何学的形象ならびに数の前述の如き特性は、それが先天的に各種の認識使用に対して、その構造の單純性からは予期し難き一種の合目的性を有するために、普通に人はこれを美と名づけるのを常とする。Man ist gewohnt, ……, Schönheit zu nennen, けれども我々がそれを見出すのは、決して美的判定によるのではない。即ち我々の認識能力の自由なる遊戯の中に、単なる主観的合目的性を踏はずるところの、概念なき判定によるのではなくして、むしろ一種の客観的合目的性、換言すれば、各種の目的に対する適合性を認識せしめるところの、概念に基づく知性的判断によるのである。我々はそれを、数学的形象の美と言うよりも、むしろ相對的完全性と名づけるのが至当であらう。知性的美という称呼もまた妥当なるものとしては到底許容することが出来ない。然うでなければ、美という言葉が、全く特定の意義を失ひ、若しくは知性的満足が感性的満足に対して全くその特長を失うに至るからである。」これがまた、Kant 批判哲学の批判の眼目である。批判の立場に於て Kant が数学的美を拒否したことは如何にも当然である。のみならずその批判的洞察の鋭さはおどろくべきものである。けれども、幾何学の証明は「しかじかの仕方

に於て見出された円のしかじかの美しき特性」と言う時の「しかじかの仕方」と言われるのは、構想力の直観によって思惟が導かれることである。若しそのとき構想力が、いかにも美事に、一点の乱れもなく、一点の曇りもなく、秩序整然たる形式に於て思惟を導くならば、その証明は端正であって、そこに端正なる形式の美が感ぜられるだろう。元より夫れは美的判定ではない。併し数学の証明するという living thought にあっては、形式の美が構想力の根柢に於て活かぬ筈がない。と言うのは根本的に、形式の直観が形式の感情を伴う筈であるから、無論、構想力にしても感情にしても人によって度を異にすることは言うまでもないが、併し形式の秩序が予感を惹き起す時、そこには直観とも感情とも区別し得ないものがあるだろう。それは音楽の作曲心理にも類似するだろう。数学の定理を発見するのは、審美的感覚であり審美的感情であると、直観主義の Poincare が言うのである。

数学的美ならびに知性的美を強く否定していながら、幾何学の証明に触れて Kant は俄かに「かくの如き特性の証明を指して、概念の能力としての悟性と、その先天的表現能力としての構想力が、これによって力付けられるのを感じずが故に（これは理性がそこにもたらす厳密さと一緒になって端正の趣 Eleganz と呼ばれる）これを美と名づけることが出来るであろう」と言って 62 節を結んでいるのである。それならば Kant は「普通に人はこれを美と名づけるのを常とする」ことを、強く否定していながら、実はそれに同意していたのであろうか。それとも数学的美を認めていながら、敢て立場のために強く否定したのであろうか。上述の様に Kant は「然うでなければ、美という言葉が特定の意義を失う」と述べているが、ところが、道元は「あはれむべし、彼等念慮の語句なるを知らず語句の念慮を透脱することを知らず」（山水経）と言うのである。この透脱の自由が批判哲学の Kant の固い殻を破るのでなかろうか。破るとして、どんな経緯に於て、破るのだろうか。

簡単に以上の様に述べたことが、私がこの論文に於て、当面しているところの問題である。

第一批判にあっては、感性と悟性の協働に依る認識の領域から、その彼岸にある理性の理念の世界へ、自己超越する際、それら二つの世界を分離するものとして‘無の表’が掲げられている。経験の此岸に於ては認識をきびしく制限していたところの物自体が、既に直観を離れた、即ち無の表によって距てられた経験の彼岸にあっては、理念を担うものとして理性の課題とされる。第二批判にあっては、人間の自然的傾向性、私愛貪欲の如き感性的執着を断ち切る所に於て、実践理性への自己超越が行われる。欲望は、如何に大きな欲望が満足されたと

しても、後に残るものは空虚である。und lassen immer noch grösseres Leeres übrig [118] この欲望の空虚の故に、純粋道徳は幸福論から峻別されるものとなる。それならば、第三批判のいわゆる美学にあっては、同様の仕方に於て、自己超越が行われるのであろうか。

表象がたとえ感官を通して人間に押しつけられる時でさえも、それを抽象し得るといふこと、それは Kant に於て、思惟能力の自由と、自己の表象の状態を自己が自由になし得るといふ心意の独裁力を証示するものである。（人間学Ⅲ）この思惟能力の自由が、理論理性の先験的自由である。数学は斯る自由の最大の産物である。今日の数学者は数学の自由を高言して、数学は Starting from nothing at all であると言うのである。それは目的からも前提からも解放された自由であって正に抽象の極致である。ところが実践理性の即ち純粋意志の自由は、思惟の先験的自由とは全く異う。先験的自由は、ある状態を自らはじめめる能力であるが、それとは反対に、実践的自由は、道徳法則に従う自由である。と言うのは Kant にあっては、善悪の以前に、道徳法則がある。善は道徳法則に従うことによって産出されるのである。その道徳法則と言うのは、全自然の究極目的として人間が道徳法則の主体であるとされるものである。道徳法則の主体としての人間について Kant は、神と言えども人間を手段とすることは許さぬ、と宣言するのである。併し法則の無い自由は野蕪であり自由の無い法則は压制である。自由と法則とは共軌の概念である。そこで第三批判のいわゆる美学に於て、自由が如何に扱われているのであろうか、はじめめる自由、従う自由、の二種の自由に対して、どんな特性の自由であらうか。

被制約者に対する制約の無限系列の全体、つまり制約の無限集合は、その規定に於て外に制約が存しない筈である。若しも外にお制約があるとすれば、制約の全体つまり、制約の無限集合と言うことが出来ない。それ故に制約の無限集合は無制約者と呼ばれる。元より理論理性の理念である。経験の全く彼岸なるもの、現象界の可想的原因としての物自体である。概念に於て思惟され得るのみであって決して直観の対象となるものではない。実践理性の対象は、最高善と呼ばれる理念であって、それは善の無限集合である。善の無限集合なるが故に、最高善が実現されるためには、靈魂の不死が要請される。靈魂の不死もまた理念である。斯る理念は理論的には超越的であるが、道徳の実践に於て内在的なるものである。Kant はそれを実践的実在と呼んでいる。さてそれならば、第三批判のいわゆる美学に於て、無限なるもの永遠なるものが、如何に批判されているのであろうか。

以上の様に論じたのは、これも簡単ではあるが、Kant 哲学の特異性を、自己超越、自由、無限なるもの、という三点にとって、それ等の場に於て我々の問題を裁いて

見ようと言うのである。

美の分析に於て Kant は、構想力に対して自由を与えている。即ち、与えられた表象によって、それが美なる時、構想力は自由なる遊びをはじめめる。その自由なる遊びは、意図せずして、換言すれば、対象の概念を形成することなしに、それには無関心で、悟性と調和する。それは生を促進するところの快の感情である。と言うのは、与えられた表象が先づ生感情を触発するのである。構想力の自由なる遊びと快の感情を離れては美は無である。この様に美を分析し美を規定すると Kant は、それに執着して、それから離れようとしないのである。美という言葉の意味が曖昧になると思想の混乱が起るからである。越権行為がはじまり大言壮語で喧しくなるからである。ところが此の美の分析は実は自己超越の以前である。従って単なる美に於ける構想力の自由は、認識に於ける悟性の自発性に対照すべきものである。併し認識に於て悟性は自発的ではあるが、構想力の図式に制約されて、対象を認識するのである。ところが美に於ける構想力の自由は悟性と矛盾しない限りに於てという制約のもとに自由である。悟性と構想力との関係が、認識の場合と丁度逆である。かくて構想力の自由なる遊びの感情は、知性の眠りであり知性の忘却である。そればかりではない。意志の眠りであり意志の忘却である。

更に Kant の美の分析は、享受された美の分析であって、美的技術としての芸術の分析とは無関係である。従って美の主観的合目的性は、悟性と構想力との調和と言うよりも、むしろ生感情の合目的性である。それ故に快の感情はますます主観的である。つまり享受された美に於ける快の感情は、全くの自己感情である。その自己感情はやがて対象との共感感情に移行する。若し然うでなければ、美は凡そ心の開発とは無関係になる。道徳に於ても自己感情と共感々情との相互関係に於て知覚から悟性へ悟性から理性へと向上する。況んやその対象を美的技術によって表現しようとする時、構想力の自由なる遊びの感情は、表現能力としての構想力は、自己感情に止まっていることが出来ない。自己感情としての構想力の自由なる遊びは、共感々情としての構想力の自由なる遊びに変らねばならぬ。対象との共感々情は対象についての知性を含む筈である。共感はずでに一種の知性である。若し然うでなければ、それは未だ自己感情に留まっているのである。

さて、美の斯くの如き見地に立つ時、幾何学的形象は一体どの様に、観照の眼に映るだろうか。どの様に構想力を触発するだろうか。言うまでもなく、幾何学的形象にあっては、悟性の規定する概念に従ってのみ、構想力が活らくのであって、それを離れて構想力の自由なる遊

びなど全く許されない。つまり概念によって固定された形象であって、構想力はその外に一歩も出ることが出来ない。従って構想力の自由なる遊びという心的状態に対しては、繫縛の不快を与えるだけである。その意味に於て、古代エジプト人が好んで使用した円にせよ二等辺三角形にせよ美と見なすことはむづかしい。それ故に Kant は「幾何学的に規則正しい形態——円正方形等は趣味の批判者達から美の最も単純明白なる実例として引合いに出されるのが普通である。併し我々がこれらの図形を規則正しい形態と称するのは、主として次の理由による。即ち我々が斯る図形を規則正しいものとして表象し得るのは、これらの形態がそれに規則を指示する様な一定の概念の単なる表示と見なされるからに外ならぬということである。それ故に斯る批判者達の判断は、美をこれらの形態そのものに属するとし、これに反して我々の判断は、概念の関係のない合目的性を美の成立に必須なるものと見るのである。斯くて此の二つの判断はその何れかが誤りでなければならぬ」(70)と論じてそれに対する解答として「……対称性を旨とする規則正しさは、目的的概念を伴うところの直観の統一を表現するに相異なる。そして此の様な規則正しさは、斯る直観の統一と共に認識に属する。ところが専ら表象力の自由なる遊びの保持を建前とする様な場合には……斯る規則正しさは、強制を意味することになるので、我々は出来るだけこれを避けるのである。」と論じ更に続いて「凡そ硬直した規則正しい形態は、[本来趣味に反するところがある。斯る物の観照は長く心を楽しませるものではない。この様な物は、その意図があからさまに認識または実践の目的に向けられているのでない限り退屈の念を生ぜしめる。](72)と云うのである。随分ときびしい主張である。実際、同じ Kant によって、学問の典型とうたわれ人類の栄誉とまでほめられた数学が、美の法廷に於てこれほどまでに貶下されるとは。まことに無残である。

併し上述の Kant の議論はその見解に於ては当然であると思われる。と言うのは、表象によって惹きおこされた美の感情、即ち、対象については無関心に、構想力の自由なる遊びが、自己感情であると見られる限りに於て Kant の議論は当然である。併し対象との共感々情に於ける構想力の自由なる遊びを取る時、事情は変って来る。と言うのは実際、構想力の自由なる遊びが可能であるためには、対象が共感々情に対して出来るだけ抵抗を与えないことである。そこで一目で分る様な規則性は、共感々情に対しては却って安易であって強制でもなく硬直でもないのである。Bergson は、美の感情を共感々情によって説明するのに、音楽と共に踊子が踊る場合をあげて、「リズムと拍子によって踊子の踊をかなり先の方まで見越すことが出来るので、我々が踊子の踊を指揮しているかの様に思われる。踊子がこれからとろうとする

姿勢を言いあてることが出来るので、踊子が我々に服従しているかの様に思われる。リズムの規則性は踊子と我々の間に一種の Communication を作る。云云」と言うて Thus a kind of physical sympathy enters into the feeling of grace. (時間と自由意志) と言うのである。審美的感情をおこす様な数学とは「それは調和的に排列された要素から成り、我々の精神が細目に徹しつつ全体を包容するのに、何の努力をも必要としないものである」(科学と方法)と Poincare が言うのであるが、そこに何の努力をも必要としないと言うのは、何の抵抗も感じないということである。

ところが Kant の美、美のみひとり趣味に属するというのであるが、その趣味なるものは、甚しく広範囲である。恐らく落語も講談もその中に入るだろう様なものである。かかる美の最も低い底面に立って、若しも数学的美または知性的美を否定したのであるとするならば Kant の議論が十分に妥当であるか奈何かが疑われる。

さてそれならば、美には、概念から自由にされた知性や、概念とすることの出来ない智智を含み得ないのだろうか。ところが、Kant の美の批判に於て、その広大なる底面の上に立つピラミッドの頂点に、美ならぬ美が見られるのである。ここに、美の自己高揚があり、自己超越がある。即ち、快の感情どころか、生の促進どころか反対に、死の恐怖戦慄を以て生を阻止するほどの自然の中に、崇高なる美があるとされるのである。快の感情が否定されて従って不快となって、生の促進が否定されて従って生の阻止となって、併しそれでそのままの自己放棄に終るのではなく、自己否定の否定として、自己放棄の弾ね返りとして、生の力が強烈に溢れて来る。そこに感動という新しい快の感情が湧いて出る。その快は、不快に対立していたところの快ではなく、感歎とか畏敬とかいう感情である。それは又もはや構想力の自由なる遊びではなくして魂の厳肅なる営みである。併し美から崇高美への自己超越は Kant にあっては、単に快と不快の感情を問題とする様な単純なものではない。「自然は、我々の内に恐怖の念を喚び起すから、美学的判断に於て崇高と判断されるのでなくして、我々が常にそのために心労しているところのもの、即ち生命財産健康をすべて小 Klein であるとして、従って自然の強大なる威力をすら、我々の人格性に対する強制力と見做さぬ様な力——これはもはや自然ではない——を、我々の内に喚起するからこそ、崇高と判定されるのである」(105)つまり死の恐怖からさえも脱却し得るほど、自己を空じ得た時、生命を脅かす様な自然の強大なる威力に当面しても、却ってそれによって崇高なるものの理念が Idee der Erhabenheit 我々の内に喚起されるというのである。感性的美の世界から、次元を異にするところの、美学的理

念の世界への自己超越である。

ここに於て、我々が物自体と呼んでいるもの、認識の上では不可知なるもの、斯る物自体の理念が、画面によって制約されているながらも、仄かに揺曳しているのが感じられて、然もそれが美の謎であり美の窮極である様な絵画を見るのである。

さて Kant の美には二種類ある。一つは自然の美であり、他の一つは芸術の美である。自然美とは物の美であり、芸術美とは物の表現の美である。

Kant にとって自然美は、特別な意義をもつ。と言うのは、自然の美は、芸術作品の様に高い人文的教養を必要としない。教養の粗野な人でも、花は美しいのである。小川のせせらぎに耳傾けるのである。少年でも夕焼雲のたたずまいに眼を見張るのである。自然の美は、昔も今もあらゆる人に共通な、直接的享受の快の感情である。快の感情とは、構想力の自由なる遊びの感情である。Gefühl des freien Spiels der Einbildungskraft. 自由なる遊びとは、対象に対する無関心と無欲求とを意味する。かくて、自然の美に対して、直接の関心をもつ事は、常に善良なる魂の表徴であるとされる。(166)つまり自然の美は道徳感情を涵養するものであるとされるのである。或は自然の美に心を寄せ、精神の無二の悦楽を自然に於て見出す者は、美しき魂 eine schöne Seele をもつ者とされる。(168) 自然は、到る所に惜しみなく美をまき散らしているが、斯る自然の美は、自然の恩寵 eine Gunst der Natur であるとされ「我々はそれを、自然が、功利的なるもの以外に、なお美と快き刺戟を斯くも豊富に分与した意味に於て、我々に示したところの一種の恩寵として眺め、そしてまたその故にこれを愛することが出来る。それは恰も自然の広大無辺の故に、我々はそれを尊敬の念を以て観照し、またその観照に於て我々自身の醇化を感じるのと同様である。言はば正しく自然が、全くこの意図に於て、その莊嚴なる舞台を展開し裝飾したかの如くに」(下巻67節)併し自然の恩寵は道徳ばかりではない。無論はじめに我々の注目を引くものは、感性的に美しいもの崇高なるものである。ところが Goethe の言う様に「美は隠れた自然法則の現われである。自然の法則は、美によって現われなかったならば永久に隠れたままであるだろう」であって、美の故に我々の注目を引き、それが功利を離れて自然の解釈を促し、そこから幾何学や力学や植物学が生れて来たのである。科学もまた自然の恩寵である。それ故に、円や二等辺三角形の如き幾何学的形象は、幾何学以前の古代民族にとっては Worringer の美学に俟つまでもなく Kant の反対にも拘りなく、美しい形であったのである。そして今日でも美しい形である。とにかく Kant にとっては

道徳も芸術も科学も自然の恩寵である。

芸術の美は、物の美ではなくして、物の‘表現の美’である。物の美は自然に於て与えられてあるところの物の美である。それ故に我々の知覚に対して直接の所与であり直接に快の感情を与えるのである。ところが、物の表現の美と言う時の物その物は、美であろうと醜であろうと、快であろうと不快であろうと、善であろうと悪であろうと問わないのである。と言うことは、決して現実の美醜善悪愛憎に対して、作者が無関心であることを意味するものではない。所与の現実の醜悪に見えるものが、表現に於て芸術として美化される可能性のある限りに於て、芸術的に美化される。それ故に芸術の美は、現実の部分的否定である。従って否定の質と量に応じて多種多様の芸術的美が産出されることになる。現実とのこの矛盾の故に、現実からのこの撰択の自由の故に、芸術は自然から独立のものとなる。元より其の根柢に於て、自然からの精神の自立が前提されている。かくて芸術の美は、もはや単なる感性の美でもなく、単なる快の感情でもない。否定の門をくぐり抜けた美である。曾って美意識の解明の如くに尊重された波状曲線は、生命の自然的流動性を意味するだけで、精神の自律ではないとして排斥されることも起る。併し現実的に醜悪なるもの、即ち感性的に醜悪なるものを、同じ感性を以て如何に美しく装はんとしても、それは芸術としての美とはならぬ。水で水を洗う類である。現実的に醜悪なるものを美化するためには、その美化の根源は、感性的なる所与の現実でなくして、現実の隠れた深き内部に於て見出されねばならぬ。もはや知性や叡智を拒否することが出来ない。対照のために親鸞の周知の「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」を一例として引用すれば、本来これは他力本願を意味する。併し救が他力であろうと自力であろうと、悪人が悪業を悲しむことが根本である。悪業を離れ得ぬ人間の悲しみが根本である。悪業が深ければ深いほど悲しみは重いのである。その悲しみが親鸞にとっては既に如来召喚の声をきいていることである。他力本願はともかく、ここで悪人を描いて、然も崇高なるものを描出す可能性の根柢が、その一例が見られるだろう。Velasquez の不具者の絵、Brueghel の乞食の絵、或は Millet の疲れた農夫の絵にも、斯る智慧が見られるだろう。

Kant も「芸術の特徴は、自然に於ては醜いもの或は不快を感じさせる様なものでも、これを美しく描写するところにある。それ故に狂暴疾病戦争による荒廃等も痛ましき災禍として極めて美しく描写されるし、それどころか絵画に於ては美しく表現されもする」(189)として芸術を自然から区別している。それならば、単に生を促進するものとしての快の感情、つまり構想力の自由なる遊びの感情を伴う美なるものは、一般的に芸術に於ては

放棄されていると見ねばならぬだろう。いかに筆の技術がすぐれていても、所与性の域を脱していないものは軽蔑されるだろう。Kant にあっては、快の感情の否定、つまり不快の感情を介してのみ、感動という新しい快の感情が起り、それが崇高であるとされたのであるが、併し自己否定の否定が、芸術に於ても直ちに崇高であるか。と言うのは Kant の趣味の広い底面から其の頂点に到るまでには無限の段階がある筈であるのに Kant はその中間項を考えていないのである。併し表現の美という芸術美の規定に於て、美の自己否定が質と量の多様に於て自己発展的に起ることは必然的である。と言うのは、自然に於て醜いものが、表現に於て美とされることは、既にそこに表現の自由が前提されている。Kant の思惟能力の自由を真似て言えば、醜悪なる表象がたとえ感官をとおして我々に押しつける時でさえ、それを捨象して新に善美なるものを、対象の内部から構想力によって抽象し得ることは、美学的構想能力の自由である。可視の対象の不可視なる内部に、ある特性を構想力によって見出すためには、知性の協働なしには出来ない。けれども知性が主役ではなくして、構想力の自由があくまでも主役である。

単なる美の感性的刺激や構想力の自由なる遊びは、享受の快であって全く自然的主観的である。Kant は斯る美の規定に固執するために、自由なる遊びを妨害するものや、主観的ならぬ客観的なるもの換言すれば概念をもつものを、要するに知性的なるものに美を認めることが出来ないのである。併し表現の自由と言うのは、表現能力としての構想力の自由なる創造の業である。自然の美が享受的快であるのに対して、芸術の美は創造的快である。構想力の自由があればこそ Kant が言う様に、芸術美は、その形式に関しては自然美を凌ぐのである。(168) 表現能力としての構想力について Kant は次の様に述べている。「構想力は、現実の自然によって与えられた素材から、謂わば今一つの自然を創り出すことに関して非常に強力である。それ故に経験が我々にとって餘りにも平凡にすぎると、我々はこの構想力を活かさせて自ら楽しみ、又これによって経験を造り替えもする」(193) ギリシャの幾何学もまた構想力によって造り替えられた自然である。即ち構想力は、経験的直観から純粹直観を分離し、その純粹直観に於て多様を綜合し、その綜合に対して悟性が概念を与える。かくて幾何学が発する。但し幾何学にあっては、構想力は悟性のためにはたらくのである。それはとにかく、芸術の場合、構想力が強力であるのは、知性或は叡智の協力による。快の感情を否定するものは、快と対立する不快ではなく、感情とは異質的なる知性の限或は叡智の限である。平凡なる経験を平凡なるが故に快ならぬものとして否定するのは知性である。沉んや経験を造り替えるという業は、根本的には人

間と自然の対決であるべく、知性の協力なしには不可能である。但だ、知性或は叡智の協力は、幾何学の様に概念によるのではなく、あくまでも構想力との調和に於てのことである。Kant にとって心の開発ならぬ芸術は無意味である。ただ併し Kant の心の開発は、科学的知性を無視して、道徳に向って急ぎすぎるのである。それにしても、実践理性批判に於て Kant は、自然的傾向性は善きものにせよ悪しきものにせよ、盲目的であり奴隷的であるとして強く排斥し、如何なる善行為も、自由から出たものでなければ、傾向性から出たものである限り、道徳的であるとは言得ないと論じているが、芸術にあっても、同様に主張し得る様な自由があるのだろうか。美に於ける構想力の自由は、先験的自由の様に新しい状態を作り出す自由であるのか、実践的自由の様に何事かの理念に従う自由であるのか。

吾々の内なる自然、即ち情緒の中の、美なるもの崇高なるものを若干とりあげて批判しているが、その中で Kant は、心の激動が宗教的理念と結び付くことを論じて、「して見ると崇高は、常に心意と関係していなければならぬ。換言すれば、感性に対する主権を、知性的なものと理性理念とに付与する様な格律に、関係させねばならぬのである」と言って行を改めて、「ところで斯る抽象的な表示の仕方——換言すれば、感性的なものに関しては、全く消極的である様な表示の仕方によるのでは、崇高に対する感情は失われてしまうのではないかという心配が起るが、それは無用である。構想力が感性的なものを超出したならば、この能力は自分を支えるものを何一つ見出すことが出来ないにせよ、併しその代りに、感性による制限が斯くして除去されることによって、自分が無制限であることを感得するのである。従って感性的なものからの斯る分離は、とりも直さず無限的なものの表示 *eine Darstellung des Unendlichen* にほかならぬ」(124) と言うのである。Kant に於て、道徳的理念または宗教的理念にもとづく激情は、激怒も激越なる絶望も共に崇高なるものである。即ち人間の内なる自然の崇高なるものの根源は、理性の理念である。ところが理念は現象界の彼岸に想定されるものであって、従って美意識の主役であるところの構想力にとっては、感性的直観に関する職能が失われるのである。概念にせよ理念にせよ、直観から分離されたものが、美学的判定の対象であり得るか奈何か。そこにも問題があると見られるが、それにしても Kant は、知性的美が認められると言ってみたり、知性的美は認められないと言ってみたり、幾度動揺をくり返すことか。つい二頁前には、知性的美も知性的崇高美も、それが知性であることに於て対象に対する関心を生ぜしめるものであるから、美学的適

意と一致させることは困難である *schwer zu vereinigen* (120) と論じたばかりである。それが此所 (124) では、感性に対する主権を、知性的なものと理性理念つまり叡智的なものとに、従ってそれらに付する格率に与えねばならぬとし、然もそのために抽象的表示の仕方をとっても、崇高の感情は *Gefühl des Erhabenen* 失われぬと言うのである。幾何学的知性は、対象と言っても、先天的純粹直観に於ける対象であって、我々の外なる自然の経験的对象に関しては無関心である。それにも不拘、幾何学的概念が自然現象に於て実在するという其の無目的の合目的性に Kant は感歎してやまなかつたのである。理念は理念に於ける対象が問題であって、我々の外なる自然の経験的对象が問題とされるのではない。道徳的叡智が感性的対象について無要求であることは言うまでもない。斯くて幾何学的知性も道徳的叡智も、自己が自己と一致することに於て実現されるのであって、従って美学的適意と矛盾するものではない。但だ Kant のいわゆる快の感情は、閉ぢられた自己感情に留まることなしに——若しも然うでなければ美の享受は心の醇化に役立つとも Kant の言う心の開発にはならぬだろう——共感々情としての快の感情に発展しなければならぬ。然うでなければ、知性に入る余地が無いのである。それはそれとして Kant のいわゆる批判は、念慮の語句を確立して併し語句の念慮を透脱することを考えないばかりでなく、それを越権行為として禁じたのである。知性という語句の念慮。構想力の自由なる遊びの感情という語句の念慮。前者はものを限定する。後者はものを限定しないばかりかものから離れている。知性的美が認められ難いのは当然である。ところが世阿弥は「物真似に似せぬ位あるべし、物真似を究めて其ものに誠に入りぬれば、似せんと思ふ心無し」と言うて、透脱の自由を指示し、そして「能も住する所無きを花と心得べし」と言うて、能芸術の、同時に能と一体をなせる人間精神の極致を応無所住而生其心に見ている。

Kant 哲学の最高の理念たる自由とは、一体何であろうか。人間の物自体としての自由とは何であろうか。理論理性の自由とは、一切の因果関係を断つて、ものごとを新しくはじめる思惟の自由である。実践理性の自由とは、一切の自然的傾向性を断つて道徳法則に従う意志の自由である。自由は、それぞれの領域に於て、それぞれの職分が限定されている。それ故に、数学に於て思惟の自由を最大に実現し得た人でも、道徳の問題に当面すれば、その自由は何の役にもたたぬということになる。領域が限定され、従って職能が制限された自由が、一体自由と言い得るのだろうか。無論この場合、自由そのものは物自体として同じ自由であって、只それが実際に活かす場合は、場所に応じ領域に従って変るのであると、解釈するのが普通だろう。併しこの解釈が真に妥当である

ためには、場所や領域によって制限されない自由が、自証されなければいけない。然うでなければ、その解釈は空しい言葉にすぎないものとなる。それ故に Kant の特殊なる自由を含むものとして、仏教の解脱道が言うところの無碍の自由を取らねばならぬ。即ち無碍の自由が、実践の場に於ては意志の自由として、理論の場に於ては思惟の自由として、その場その場に於て、応物変化するのである。

それならば Kant は理論理性と実践理性と互に独立で全く無関係なるものと見たのであるかと言えば、元より然うではない。そこには a deeper underlying unity が見出されるのである。科学のための範疇は、構想力の図式と結合したものである。図式と結合しない範疇は、自然の現象を認識することが出来ない。ところが、その範疇から図式を取り去ったもの、即ち超感性的に規定する純粋範疇が道徳のための自由の範疇である。概念としては同じ範疇である。それ故に Kant は、道徳の智慧に到るためには、科学を通過せねばならぬことを、くり返しくり返し言うのである。感性界の学問から、超感性界の道徳へ、外面的なるものから内面的なるものへ。自然にせよ道徳にせよ、範疇を通して法則は定まる。実践理性の根本法則が、それが超感性的であることを別とすれば Newton の万有引力の法則と、如何に命題の形式に於て似ていることか。斯くて、道徳と科学は、同心円の成層構造のものであって、道徳は内側に科学は外側に、併し法則としては *einerlei* である。かくの如き構造の理論に於て Kant は、Christ の道徳と Newton の科学との調和を考えたのである。その上、自然の範疇は、直観から解放されることによって、無限性のものとされ、理性の理念に高揚される。この理念が道徳の理念のために協働する。かくて超感性的にも自然と道徳との調和が成立する。併し道徳と科学との調和を保持するためには、内側と外側とに分離されたところの各々の領域を堅く守らねばならぬのである。ところが、この分離された領域の観念が、智慧に到る道 *Weg zur Weisheit* にも現われている。智慧に到る道は、学問を通過することである。通過する *durchgehen* という言葉の意味に於て明らかにこれは学問の領域を通過することである。つまり学問の‘領域’を通り抜けた所に、道徳の智慧の領域があるとされているのである。従って何れの領域に於ても無差別に活らく自由であるとか、随時随所に活らく智慧であるとか、換言すれば、胡来胡現、漢来漢現、という無碍の自由は Kant の哲学に於て見られないのである。Kant は、Christ の道徳と Newton の科学とを、対象的に領域を限定して——それは如何にも科学的である——その位置づけによって、両者の調和を考えたものと思われる。物自体としての自由の活らきそのものを取りあげたのではなかったのである。併し上述の様に、自由の範疇

と自然の範疇とが、ことに概念として同じであるならば、一方から他方へ、領域を通過するまでもなく、常に自由に転ぜられる筈である。現に Kant の関係の三つの範疇は Newton の運動の三つの法則の転用である。更に Kant が、人間学 (§ 43, § 59) に於て論じているところの、智慧に到る三つの格率も、同じ思想型式である。それならば、領域の差別を尊重すると同時に、領域の差別を離れた転の自由も考慮すべきである。世阿弥は離見の見を言うのである。

単なる美の分析論に於ては、道徳も科学も、極力排斥されたのであるが、美学的理念を扱うや Kant の批判は甚しく道徳に傾いてゆく。美は道徳的善の象徴であると言はれる様になる。Goethe ならば美は自然法則の象徴であると言うだろう。ところが驚くべきことに、美学的理念の批判のはじまり、崇高の分析論に於て扱われているものが何であるかと言えば。

A. 数学的崇高

B. 自然に於ける力学的崇高

の二つである。Kant の往く所、どこにでも影の様に、数学と力学とがつきまとうのである。ことに数学は、その純粋性に於て、道徳の理論の範型とされているものである。我々が考察せんとするのは、無論この数学的崇高である。数学的崇高なるものが、理念として考えられ得るものならば、数学的美が、構想力の理想としての幾何学的形象に於て、考えられ得ない筈がないだろう。一体、数学的崇高とは、何を言うのだろうか。

大胆に結論を先にあげて置こう。Kant の崇高の感動の根源は、物自体の無限集合の理念なのである。然もここでは、理論理性の理念としての無限集合である。それは範疇の総体性を、無限性に高揚した理念であって、理論理性の課題であったものである。ところが崇高の感情を快どころか戦慄震撼を介してそれを越えて、感歎感動としてもつことが出来るということは、理性の内に、物自体の無限集合の理念の實在することの自証である。即ち崇高の感情は、物自体の無限集合の理念の認識根拠であり、物自体の無限集合の理念は、崇高の感情の存在根拠である。恰も実践理性に於て、自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠であるのと、同様の関係である。理論理性の理念は、道徳の実践に於て、はじめて実践的實在性をもつのであるが、自然の崇高美もまた、理論理性の理念に対して、實在性を許す権利をもつのである。無論ここでは、自然の崇高を取扱っているから、理論理性の理念が根拠とされるのであるが、観点を自然から人間に転ずれば、実践理性の物自体の善の無限集合の理念が根拠とされるのだろう。それならば、崇高の感情の根源が、どうして物自体の無限集合の理念

であると、されるのだろうか。

Hegel は Kant 哲学の中から二つの無限集合を eine Sammlung von unendlich vielen——小論理学 § 50 に於て取上げている。一つは、無限に多くの偶然性一般の集合、もう一つは、無限に多くの目的及び合目的々関係の集合。併し Hegel は Newton の微分概念の無限性に執られて、この無限集合を全く理解しなかった。Kant は客体に対する怯えから物自体の幽霊 *Gespens des Ding-an-sich* を作り出したとしている。(大論理学序論)

Millet の、晩鐘、落穂拾い、種まく人、くわをもつ男等、大地は立体的に僅かに丸味をもって、それが地球であるとして限定されている。この丸味の限定の故に、地球を容れている宇宙空間の無限性が、きわやかに情感される。Millet は「無限を見える様にする」と言いました「無限なるものへの視線」とも言うている。この宇宙空間の純粹観照が Kant の数学的崇高であって、それが無限集合の理念を喚起するのである。

Worringer は、古代エジプトの二等辺三角形を以て、彼岸の芸術であると言い、また本能的物自体であるとも言っている。古代エジプト人は、現象界の変化偶然に不安と不信をもって、現象界の彼岸に恰も物自体の如くに永遠に不変なるものとして、幾何学的形象をとったというのである Kant の物自体の無限集合は、古代エジプト人の二等辺三角形の復活であるかの様に思われる。

さて、それならば、自然の崇高の感情の根源が、自然の中にあるのではなく、物自体の無限集合の理念にあるとされるのは、どんな理由によるのだろうか。先ず Kant は、崇高を規定して「絶対的に大であるものを崇高と名づける」(84) と言うのである。従って崇高であるものは、絶対的に大であると見なされる量をもつ限りの自然に於て、見られる。ところが、大であるとか小であるとか言われる量の判定には、二通りある。一つは数概念による悟性の数学的判断である。他の一つは単なる直観、即ち目測による美学的判定である。量の美学的判定は日常生活に於ても様々に使用される。例えば、「彼は人間が大きい」、「彼は大物である」という類である。斯る量判定は決して単位を設定して夫れを継時的に綜合して其結果を言うのではない。つまり数概念によるのではない。その人の能力なり体力なりのすべてを直観的に総括して言うのである。継時的綜合によるのではなく、直観的に全体を総括する量の美学的判定である。そして斯る総括の可能性が、崇高の分析論の根本である。ところで量の美学的判定の見地に於て、崇高の規定たる「絶対的に」——即ちすべての点に於て而して一切の比較を越えて——大であるものを考えるならば、それは、そのものの外に、単位を設定して其単位の継時的綜合に基づくものでないことは明白である。と言うのは、外なる単位に

よって測るならば、夫れは常に単位に対して相対的である。その上に継時的綜合には終りがなく従って全体の総括は不可能である。それ故に、絶対的に大であるものは、他のものとの一切の比較を越えているのであるから、その物自身と等しい大きさであるというほかない。ところが、かくの如き絶対的大であるものが、自然の現象界に見出され得ぬことは明らかである。斯くて絶対的に大であるものは、我々の理念の内に見出す以外に、どこにも見出され得ぬこともまた明らかである。そこで Kant は「感性界に於ける物を量的に判定する我々の能力は、斯る理念に適合し得るものでないということ自体が、超感性的能力に対する感情を、我々の内に喚起する」(85) *die Erweckung des Gefühles eines übersinnlichen Vermögens in uns.* と言うのである。この形式の陳述は数学的崇高の一節の中で再三くり返されるものであって、いかに Kant が、この形式の陳述を重大なる根拠として見ていたかが考えられる。現実を十悪五濁の穢土として厭離することが、即ち如来召喚の声をきくことであるというのと同様、人間の精神構造の上に基礎づけられた思想型式である。それは単なる概念の論理ではない。論理が理性の要求と結合して、そしてそれが精神によって自証されるところに、自然の論理から区別されるのである。「主観自身の無能力が、却ってこの同じ主観の無制限な能力の意識を、開現する」(100) とも言ふ。まさに厭離穢土即欣求浄土である。超感性的能力に対する感情が、我々の内に喚起されたということが、我々の内に超感性的能力のあることを自証するものである。崇高の感情をもったということが、我々の理性の内に物自体の無限集合の理念が実在することを自証するものである。それは論理的判定ではなく、喚起された感情に基づく美学的判定である。かくて Kant は「主観の無制限な能力を、主観自身の無能力によってのみ、美学的に判定することが出来る」(100) と言うのである。悪人なるが故に、却って往生することが出来る、と言うのと同じである。

さて、Kant は最初に「絶対的に大であるところのものを崇高と名づける」と規定して夫れについて分析したのであるが、この規定の絶対的大さを無限という概念で置換する。それを Kant は理性の声であるとしている。かくて「無限なるものが崇高である」ということになる。それ故に、崇高なる自然は、その直観が無制限という理念を伴う様な、現象にのみ存する。無数の星のきらめく夜の空は崇高である。隠やかな海は鏡の如くに崇高である。そこで問題は、無限大というのではなくして、無限なるものが一つの全体として *als ein Ganzes* 考えられ得るか奈何かである。或は無限集合が概念として可能であるか奈何かである。ところが、此の難問は、即ち *die unbedingte Ganzheit* 無限集合という理念の究明は

Kant が、哲学者の十字架として、少くとも 1770 の論文以来、自ら背負うて来たものである。Kant 哲学の最大の特色は、無限集合の理念の哲学であるということにある。理論理性の課題は、制約の無限集合すなわち無制約者である。実践理性の課題は、善の無限集合すなわち最高善である。全自然の究極目的、即ちすべての自然目的を自然の目的の序列に従って排列した時、その頂点に立つのが道徳法則の主体としての人間である。人間は道徳法則の主体として、自然目的の無限集合の上に立つ。そして今や、美学にあって、自然の崇高美の根拠は、物自体の無限集合の理念なのである。

ここで我々は最後の問題に当面する。Kant の無限集合の理念と、今日の数学の無限集合の概念と、一致しているかどうか。換言すれば、無限集合の概念に於て Kant の哲学と、Cantor の数学と一致しているかどうか。この問題に関連して、Kant は、自然の崇高のどんな種類のものに、数学的崇高を認めたのか。そして其の判定の根拠は何であるか。換言すれば、数学的崇高の判定の可能性として、数学的知性の協力が必要であるのか、それとも全く不要であるのか。我々は、外濠から埋めるという順序で、第二の問題からとり上げることにする。

はてしもなく空虚な空間に、楕円の軌道が在る。これを頭の上の空に想像して見る時、まことに不可思議である。更にすべての惑星が、太陽を中心に、その楕円の軌道を運動することを、肉眼では見えないが、構想力の眼で見る時 Kepler が魂の奥底で感じたという玄妙なる魅惑をもつ美が、我々の魂の内にも湧いて来るのを覚える。Kepler によって発見された太陽系の実事そのものが、ただ事実として崇高であり荘厳である。Goethe が、この太陽系を天上の序言に於て擬人化して「昔のままの節博士で、同胞の星の群と、日は合唱の音を立てている」と歌っているが、夫れは自然の崇高を却って潰している。科学が発見した事実が、そのまま崇高であり荘厳である。道元は「山河大地心は山河大地のみなり、さらに波浪なし風煙なし、日月星辰心は日月星辰のみなり、さらにきりなしかすみなし」（即心は仏）と言う。そして太陽系宇宙に対して Kepler の法則を適用しようと、Newton の法則を適用しようと、Newton 自身が言う様に、重力の原因は何人にも分らないのである。それ故に天使と同様に我々も、「天使の中で誰一人その理を知ってはいぬが、それを見たばかりで皆強みを覚える」と言うことが出来るのである。仏教の解脱道は、理は事を碍げず、事は理を碍げず、理事無碍法界を説くが、科学的知性は美学的判断を碍げず、美学的判断は科学的知性を碍げないのである。それはさておき Kepler が、惑星の運動の法則を発見した時 I have stolen the golden Vases of the Egyptians と言ったと伝えられている。エジプト人の金の壺は、古代エジプト人の円や二等辺三

角形と見做してもよいだろう。現象の背後に隠された実在として、古代エジプト人は本能的に幾何学的形象を抽象したという。そして夫れが抽象芸術のはじまりであるとも言われる。抽象的産物であったところの幾何学的形象が Kepler によって、惑星の軌道として実在する楕円となったのである。幾何学的形象は先天的抽象的産物であっても、抽象で終るのではなかったのである。Kant はそれに驚いたのであるが、そして太陽空間の崇高性に感歎したことは言うまでもないが、それにもまして Kant が驚いたのは、斯る楕円を先天的に産出したところの‘人間の理性の内にある自然’である。太陽空間の崇高なる調和美を発見したのは、理性の内なる自然である。Kant が、自然の崇高の根拠を、理性の理念に求めるのは、如上の理由によるのである。

さて、Kant が、自然の数学的崇高なるものとして取上げるのは、専ら空と海である。即ち拡り外延量である。それは確に数学的量として最も単純で適切なるものである。仏教もまた、崇高なるものとして、むしろ崇高の随一のものとして、空を讃歎する。！伽經に「仰いで空を見よ、蒼々と無限に輝く淨瑠璃の空を。……あまねく限りなき虚空は、何時の世に變じ何時の世に滅することがあろう。虚空は吾等が世にある時もまた世にない時も増しもせず減りもせず総ての存在を容れ総てのものに栄光を恵み与えている。今、余が証るところの真理もまた斯くの如し」ところが、Kant は、この空を何等かの法則性に於て見るのかと言え、然うではない。あの実践理性批判の結語として有名な「それを考えることしばしばにして且つ長ければ長いほど益々新にして且つ増大し来る感歎と崇敬とをもって心を充たすものが二つある」という其の一つ。‘我が上なる星の輝く空’について「むしろ我々はこの星空を、現に見るがままに一切を包括する一つの広大なる穹窿として眺めぬばならない。純粹なる美学的判断が、対象に帰するところの崇高性を専らこの様な表象に配せねばならぬ」（118）と言うのである。つまり何等かの法則性を、美学的判断の根拠として考慮したりすると「それが美学的適意の必要条件であるにせよ」—— *freilich eine notwendige Bedingung auch des ästhetischen Wohlgefallans ist.* (119)、併しそれが美学的判断に影響を与えてはいけないうに、そうなるともはや純粹でない *alsdann nicht mehr reines* と言うのである。ここに Kant が、あらゆる知性を排斥する真意があると見られる。純粹性の追求も無論 Kant 哲学の特色である。美学的判断は純粹性に於てこそ普遍性をもつのである。幾何学がその典型である。併し此の純粹性は、仏教の自性清淨心と、いかに異うか。Kant の純粹性は美学的判断の基準を求めているのである。それは Newton が、あらゆる運動の基準として運動の第一法則を、想定したのと同じである。つまりものとして

の純粋性である。ところが、仏教の淨心は、念慮念覺を離れて淨心なしてあって、淨心を Kant の様に分離し孤立させるのではなく、淨穢不二、凡聖不二が眞の淨心である。つまり活らきの淨心であって物としての淨心ではない。それはとにかく Kant は、音楽について、音楽は確に概念に関係のない純然たる感覚であるが、それ故に又あとに残す何もものないのであるが「音楽の旨とするところは、心の開發というよりもむしろ享受である。音楽によって開發される思想の遊びは、いわば一種の機械的連想にすぎない」と言う所までは、形式主義の Hanslick とほぼ同じ見解であるが、ところがそれに続いて「理性の判定に従えば、他のどの芸術よりも低い価値しかもたないわけである」(218) と言うのである。つまり美的感覚また美的感情の純粋なるものとしては、音楽の右に出るものはないのであるが、そのために却って心の開發としては、価値低いものであるということである。

さて自然の崇高は、一旦は不快をと言うよりも、恐怖戦慄を通らねばならぬ。恐怖戦慄が知性なしに如何にして通り抜けられるか。惑星の軌道の楕円は肉眼では見えないのである。肉眼に対しては太陽が地球のまわりを運動するのである。この顛倒の故に歴史に残るあの騒ぎとなったのである。Kepler の太陽系は法則に従って構想力が描いて見せなければいけない。崇高は、理性の理念に従って、構想力がそれを象徴的に表現するのである。若しまた空虚なる空間を、何等かの法則の介入なしに眺めるならば、いわゆる空間恐怖症におそわれる。エジプトの建築様式には、荒寥たる砂漠の空間恐怖に対する抵抗が見られるという。斯くて自然の崇高が知性を伴うのは必然的である。Kant 自身も、それを必要条件として認めているのである。ただ夫れが美学的判断に影響しなければよいのである。ということは、知性の介入が、美的享受とは反対に、対象に対する認識や欲求となることを、警戒するわけである。理は事を碍げず、知性が美学的判断を妨げないのである。併し、星空を、Kant が言う様に、現に見るがままに一切を包括する一つの広大な穹窿として als ein weites Gewölbe, was alles befasst (118) 眺めるとすれば、何が一切を包括するのか、空間は容れているだけにすぎないのであるから、それは単なる外延量であり、外延量の無限である。ところが、無限は Kant に於て絶対的に大であるところのものである。そして無限集合は理念であるから既に全く量觀念から離れている筈である。ところがまた、Kant は「要するに感官の対象としての自然は、我々にとってこそ大である様なものを含んでいるが、併し斯るものは、理性理念に比較すればすべて小であると ——, in Vergleichung mit Ideen der Vernunft für klein zu schätzen 判定することが、即ち我々にとって理性の法則である」(98) と言うのである。量觀念から即ち直観から全く離れた理

性の理念が、現象自然の如何なるものよりも、大であるという比較は一体如何にして可能であるのか。かくて問題は、現象界の量を、量概念から全く離れた理念が、如何にして基礎づけるのか。ここで、我々は第一の問題 Kant の無限集合と Cantor の無限集合と一致しているか奈何かという問題に当面するのである。

Kant の無限集合は、無限なるものを一つの全体として、考えたものである。一つの全体として考えるという点に於て明白に無限大から区別されている。無限大を Kant は、数学的無限であると言い、無限の先験的概念であると、言うている。無限集合の理念を、経験の統制的原理の図式として使用する時、それが、経験の制限によって超越的でもなく経験的でもないところの、無限大無限小という先験的概念に、変形されると考えるべきである。従って無論 Newton の微分法も、無限集合の理念を基礎とする。無限集合という理念は、直接には物理的量和関係をもたぬが、微分積分法を介して間接に物理的量和関係をもつ。Kant の言う様に、理性の理念に比較すれば如何なる現象量も小であるという様な、大小の比較は直接には出来ない。微分法という先験的認識を通してのみ、物理的量は無限集合の理念と結びつく。つまり微分法という先験的認識は、無限集合という形而上学的概念に於て基礎づけられるのである。理念は現象界の彼岸なるものであるから、直接の比較が不可能であることは言うまでもない。

als ein Ganzes は、無限大から無限集合を区別するものとしては、全く正当である。ところが、Kant の全体は、諸々の部分の全体である。全体は如何なる部分よりも大であるという全体である。1770 の論文では全体性を Die Ganzheit, welche die unbedingte Allheit der zusammengehörige Teile ist. と規定している。この規定は、第一批判に於てもそのまま保持されて、有機体は如何に細分されても有機体——恐らく細胞を言うのだから——であるから eine an sich selbst bestimmte, aber unendliche Menge der Teile vor allem Regressus der Teilung in ihm angetroffen (555) が認められているのである。これは無限集合の概念として可能なる場合の一つである。諸々の部分の全体としての無限集合と言えば、部分の継時的綜合が無限大であって、然もそれが全体として概念によって、総括されているのであるから、他との比較を絶しているところの絶対的大という大きさであると考えられる。併し斯る美学的判定とは全く異う規定が宇宙論に於て見られる。即ち「無限の全体によって表象されるのは、斯る全体がどれほど大きいかということではない。従って又、無限の全体という概念は、最大量概念ではない。無限の全体という概念によっては、任意に採用される単位と斯る全体との関係が、考えられるだけである。……無限性そのものは常に同一

不変である」(460), Kant の無限集合の他の一つの可能性は、範疇の総体性を無限に *erheben* するのである。範疇の総体性は可能的経験の悟性の法則である。この悟性の法則を含んで——従ってそれは妄想でない——併し可能的経験の範囲——従って有限——に閉じこもっているのではなく、経験の外に出ることが、人間理性の限界そのものである。(序説 § 57), これは数学の可附番無限集合である。

無限集合が概念として可能であることが分ったとしても、哲学は、数学の様に、それを対象として構成する必要がない。斯る場合、哲学は理念に於ける対象であると言い得るのみである。併し数学は、いわゆる無限性をその法則性の故に *and so on* で表わし、総括を割弧で表わし、斯くて無限集合を直観的記号的に表示するのである。従って哲学に於て、無限に高揚するとか、経験の彼岸に出るとか言うても、斯る概念に関する責任は、理念に於ての対象であることによって、回避されてしまう。数学は斯る責任回避を許さない。そこで数学の無限集合の規定は、先づ Euclid の量の公理 *the whole is greater than any one of its parts* の否定によって、量概念の全く外に出るのである。全体とそれの部分とが、要素の間に 1 対 1 の対応が可能である時、等値であると言はれ、斯る集合が無限であると言うのである。それを思弁的に言えば Kant の美学的判断の様に、絶対的に大であるもの、最大なるものは、自分自身と等しい大きさであると、言うほか無いだろう。けれども重大なる一点は、全体が部分より大であるとする限り、それは量概念の外に出たものでないということである。数学の無限集合の無限性は量とは無関係である。ところが Kant の全体は、部分の全体であるが故に、点の無限集合は認められない。何故なら、点は空間の部分ではなく、若し線分を無限分割して点に到れば、その無限分割は空間を解消したものである。かくて、Kant の無限集合の理念は、数学の可附番集合であって且つ絶対的に大なるものである。然うでなければ、我々の感情を、戦慄恐怖を以て感動的にゆり動かすものに対処することが、出来ないだろうか

ら。その代り、維摩経の「若し菩薩この解脱に住すれば、須弥の広高を以て芥子の中に内るるに、増減するところなし。云云」という無理会話は、今の Kant の立場に於ては理解されない。数学ならば、芥子粒も須弥山も点の集合と考えれば、1 対 1 の対応が付けられて等値となる。その間に大小の差別の無いものとなる。一切が平等であるという面が顕わになる。量を透脱することが、現象自然を透脱することである。尤も Kant は、実践理性批判の最後に、無限なる天上界に対して、真の無限性であるとして、目に見えない自我を立てる。即ち目に見えない悟性の世界が、目に見える一切の現象界と結合されていると言うのである。これを以て Hegel も真の無限性であるとしている。Dedekind は無限集合の実例として、自我が無限集合であることを、定理として証明している。併し Kant にとって、例えば、最高善と言われる善の無限集合を実現するためには、その無限性の故に、靈魂の不死が理念として要請される。それは無論クリスト教の考慮もあるが、実現し得ない無限性をとることによって、宗教的狂信や形而上学的詭弁を防止して、飽くまでも謙虚と真摯とを要求するという意味をもつのである。

併し Kant が、世界の永遠の平和の保証にあたるものは、偉大なる芸術家自然であると論じていることは、特に注目に値する。それは、概念的思惟の及び得ない摂理についての智慧が、芸術家自然に期待されているのである。

Rodin の言葉 (P. Gsell 古川達雄訳) の一小節をあげて、私の此の小論の終りとして。「この様に巨匠達はすべて、不可知なるものを距ている困いにまで突進しているのです。彼等の中の或る者は傷ましくもそこで額を傷付けます。また他の者は更に明るい想像を描いて、内部の果樹園に群れ集ふ小鳥の美しい歌声が、堀越しに聞えて来る様に思い込むのです。」 一月五日

判断力批判の上巻は篠田英雄訳、下巻は大西克礼訳を参考にしたことを附記しておく。