

カント「美的判断力の批判」の一考察(二)

松本長彦

目次

- 一 『判断力批判』の課題設定
- 二 判断力及びその原理としての「自然の合目的性」について
 - (以上(一))
 - 三 美的判断力と快・不快の感情——美と崇高の問題——
 - 三―一 美の分析
 - 三―一―一 美的判断としての趣味判断
 - 三―一―二 趣味判断の第一契機 質から見て
 - 三―一―三 趣味判断の第二契機 量から見て
 - 三―一―四 趣味判断の第三契機 関係から見て
 - 三―一―五 趣味判断の第四契機 様相から見て
 - 三―一―六 美の分析の総括
 - 三―一―七 (補論) 構想力と悟性
 - 趣味判断の本質——
 - 三―二 崇高の分析
 - 三―二―一 美的判断としての崇高なものについての判断
 - 三―二―二 数学的に崇高なものについて
 - 三―二―三 力学的に崇高なものについて
 - 三―二―四 崇高の感情と超感性的なものの理念
 - 四 趣味の二律背反と超感性的基体の理念
 - 四―一 趣味の二律背反について
 - 四―二 三種の二律背反と超感性的なものの理念
 - 五 道徳的善の象徴としての美
 - 自然と自由との媒介——
 - 五―一 象徴について
 - 五―二 E・カッシーラーとS・K・ランガーの「シンボル」概念との比較
 - 五―三 道徳的善の象徴としての美
- 六 結び——「目的論的判断力の批判」への移行——
 - (以上(二))

(承前)

三 美的判断力と快・不快の感情

——美と崇高の問題——

三二二 崇高の分析

三二二一 美的判断としての

崇高なものについての判断

次に、「崇高なもの」(das Erhabene) についての判断の場合はどうであろうか。カントは、

「美しいものと崇高なものとは、いずれもそれ自身だけで満足を与えるという点で一致している。さらに両者とも、感能判断を前提するわけでも、論理的・規定的判断を前提するわけでもなく、反省判断 (Reflexionsurtheil) を前提する点でも一致している。従つてその満足は、快適なものに於ける感覚のように或る感覚に依存しているのではなく、善いものについての満足のように或る一定の概念に依存しているのではない。それにも拘わらずこの満足は、やはり概念に、それがどのような概念であるかは未規定であるにしても、関係づけられている。従つて、その満足は、単なる描出 (Darstellung) に、或いは描出の能力に結びつけられており、これによつて描出の

能力言い換えれば構想力は、或る与えられた直観に際して、悟性という概念の能力或いは理性と、これらの能力を促進するものとして調和していると見なされるのである。それ故にまた、両種の判断は単称判断であるが、それでもなおあらゆる主観に関して普遍妥当的であると自らを告知する判断である。たとえそれが、単に快の感情に対する要求であつて、対象の認識に対する要求でないにしても、そうである。」 (§23, S. 74.)

と述べて、美しいものについての判断即ち趣味判断と崇高なものについての判断とが、基本的には同じ類の判断であることを強調している。このように、崇高なものについての判断は、趣味判断と同様に美的反省的判断力の判断である (§24, S. 79.)。従つて、崇高なものについても満足も、趣味判断の場合と同様に判断の四契機に従つて、「量から見れば普遍妥当的として、質から見れば関心を欠いたものとして、関係から見れば主観的合目的性として、様相から見ればその主観的合目的性を必然的として表さねばならぬ。」(ibid.) とカントは述べている。

ところで、趣味判断に於いては「形態」(Form) が問題となつた。というのは、この形態そのものが美と呼ばれたからである。しかし、崇高なものは、「形態のない対象」(ein formloser Gegenstand) (§23, S. 75.) に於つても見出される。

いやむしろ、「本来の崇高なものは感性的形態に含まれてい
ることはできなう。」 (§23, S. 77.) 即ち、本来崇高と呼ばれ
るべきものは、形態のないものであり、「我々の描出能力に
不適合な」(unangemessen unserm Darstellungsvermögen) (§
23, S. 76.) ものである。つまりそれは、我々の構想力の
能力を超えたものであり、それ故、感能の対象としての自然
に存する対象とは考えられることのできないものである。

「我々は非常に多くの自然の対象を極めて正当に美しい
と呼ぶことができるにも拘わらず、どのような自然の対
象を崇高と呼んでも、それは一般に不当な表現をしてい
る……(以下略)……。」(ebd.)

このように、美が制限 (Begränzung) に於いて成立する対象
の形態としてあるのに対して、崇高はむしろ、対象の無形
態 (Formlosigkeit) として、無制限性 (Unbegrenztheit) として
ある (§23, S. 75.)。美しいものが、「悟性の未規定的概念
の描出」(die Darstellung eines unbestimmten Verstandesbegriffs)
として見られるならば、崇高なものは、「理性の未規定的概念
の描出」(die Darstellung eines unbestimmten Vernunftbegriffs)
として見られる (ebd.)。このように、崇高なものは、理性
概念 (Vernunftbegriff) 即ち理念 (Idee) の描出であるとカン
トは言う。そして、理念が数学的理念 (die mathematischen

Ideen) と力学的理念 (die dynamischen Ideen) とに分けられ
ることから (Vgl. *KdV*, A 528ff. / B 556ff.)、崇高もまた数学
的崇高と力学的崇高とに分かれる⁽²³⁾。そして、数学的に崇高な
ものの分析に於いては、主に崇高なものについての判断の量
と質の契機から、力学的に崇高なもの分析に於いては、関
係と様相の契機から、分析が行われる。

三—二—二 数学的に崇高なものについて

「数学的に崇高なもの」(das Mathematisch-Erhabene) とは、
「端的に大なるもの」(das, was schlechthin groß ist) とある (§
25, S. 80.)。換言すれば、「崇高とは、それと比較しては、他
のあらゆるものが小さいところのものでもある。」(Erhaben ist
das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist.) (§25, S.
84.) つまり、崇高なものとは、あらゆる比較を絶して大き
いものである。これが崇高なものについての判断の「量」で
ある。しかし、このようなものは自然の事物に於いては見出
されない。それはただ「我々の理念の内にも求められね
ばならない。」(ebd.) 何故なら、「真に比較を絶して大なる
ものは、ただ無限なるもの、絶対なるもの、即ち理性の対象
たる理念のみ⁽²⁴⁾」であるから。しかし、カントの哲学に於いて
は、理念は直観されることはできない。それ故、崇高は我々
の直接的認識の対象とはなりえない。それにも拘わらず、
我々は崇高の感情をもつ。即ち、崇高は何らかの仕方では我々

の心に触れてくる。これはどういうことであろうか。

カントは、この崇高なものについての満足に関しても、美についての満足と同様に、認識諸力の活動から説明しようとする。即ち、構想力の二つの働き、「把握」(Auffassung (apprehensio)) と「総括」(Zusammenfassung (comprehensio aesthetica)) とに着目し、前者に限界はないが、後者には限界があることを指摘する (§ 26, S. 87.)⁽²³⁾。と同時に、それにも拘わらず理性は構想力に対してつねにあらゆる対象を(無限なるものなきをも)「一つの全体として」総括するように要求する、という我々の心の事実を指摘する (§ 26, S. 91f.)。この事実、即ち「無限なるものをも、一つの全体として、単に思惟することができるといふことが、感能のあらゆる尺度を超越した心の或る能力を示している」 (§ 26, S. 92.) のである。このように、或る対象の判定に際して、構想力の能力が理性の能力に適合しないこと(即ち無力さ)が我々の心に於いて明らかになることを通して、我々が「それ自身超感性的である能力」(ein Vermögen, das selbst übersinnlich ist) (ebd.) をもっていることが想起されるのである。そして、このような心の状態 (Gemüthszustand) 即ち「反省的判断力を働かせる或る種の表象による精神の気分」(Geistesstimmung) (§ 25, S. 85.)こそが、本来崇高と呼ばれるべきものであり、「客観が崇高と呼ばれるべきではない」(ebd.) のである。即ちここでは、美的反省的判断力は、構想力を理念の能力であ

る理性及び理性の未規定的理念と関係させ、そのような関係に於いて成立する心の状態に基づいて、崇高なものを判定するのである。

この判定は、『実践理性批判』に於いて述べられたような、「規定された諸理念(実践的諸理念)の影響が感情に惹き起こすであろうような或る心の気分 (eine Gemüthsstimmung)」 (§ 26, S. 94f.) と同様の心の状態をもたらすものである。即ち、「我々の能力が我々にとって法則であるところの理念に到達するのに不適合であるという感情」即ち「尊敬」(Achtung) (§ 27, S. 96.) を我々の心に起こさせるのである。ところが、「道徳法則に対する尊敬」(Achtung fürs moralische Gesetz) は、道徳法則に反する一切の傾向性 (Neigung) を否定し、挫折せしめるところに成立した (vgl. Kdpr., S. 129f.)。これと同様に、崇高の感情に於いても、感性に属する能力である構想力が理念に対して不適合であるという否定、即ち不快を媒介として、理性能力の感性能力に対する優越に対する尊敬、つまり「この超感性的使命の感情」(das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung) (§ 27, S. 98.) である尊敬の感情が成立する。それは、この構想力の理性理念への不適合についての判断が理念に一致していることによって、同時に呼び起こされた「快」として捉えられるのである。即ち、美の判定に於いては、構想力と悟性との調和によって主観的合目的性が成立し、そこに快が生まれたのに対し

て、崇高の判定に於いては、「構想力と理性とが両者の闘争を通して心の諸力の主観的合目的性を生み出す」 (§ 27, S. 99.) のである。つまり、この闘争は、直接的には不快の感情であるが、「しかも同時にその不快が合目的と表象される」 (§ 27, S. 100.) ことによって、即ちより高い我々の超感性的能力 (理性) にとっては合目的であると捉えられることによって、快の感情を生じさせるのである。そして、これが崇高なものについての判断の「質」である。このように、崇高の感情は、我々の心の動きに於いて成立する「不快を媒介としてだけ可能な快」 (eine Lust, die nur vermittelt einer Unlust möglich ist) (§ 27, S. 102.) という性質 (Qualität) をもっているのである。

三——三 力学的に崇高なものについて

次に、「力学的に崇高なもの」 (das Dynamisch-Erhobene) は、「自然は、美的判断に於いて我々に如何なる威力もたない力 (Macht, die über uns keine Gewalt hat) として見られたとき、力学的に崇高である。」 (§ 28, S. 102.) と定義される^⑧。この場合でも、数学的崇高と同様に、自然の事物が崇高なものではない。本来崇高なものとは、やはり我々の心の状態である。

「絶壁をなして覆いかかり脅し迫ってくる懸崖、閃光と

轟雷を伴って中空に盛り上がる雷雲、破壊の猛威を振るう火山、荒廃を残して去る暴風、怒濤逆巻く果てしなき大洋、大河の丈高き瀑布等々」 (§ 28, S. 104.)

これらは、我々の抵抗を空しくするような恐るべきものである。このようなものは、好んで崇高と呼ばれる。しかしこれらは、我々を恐れさせるが故に崇高と呼ばれるのではない。むしろ、これら恐るべき自然の力を前にしても、なおそれに打ち負かされない、そのような自然にすら優越した心の能力を、即ち「我々の人格に於ける人間性」 (die Menschheit in unserer Person) (§ 28, S. 105.) を我々がもっていることを見出すとき、我々は崇高の感情をもち、それを対象にいわば投影して、これらの対象を崇高と呼ぶのである。

「自然は、我々の美的判断に於いて、恐怖を惹き起こす限りで崇高と判定されるのではなく、むしろ我々の力 (自然ではない力) を我々の内に呼び起こすが故に、崇高と判定されるのである。」 (ibid.)

即ち、力学的に崇高なものについての満足に於いても、我々は感性的自己の否定を媒介として、超感性的・睿智的自己に想到する。それ故、ここでもやはり「不快を媒介とした快」という性質が見出されるのである。

三二一四 崇高な感情と超感性的なものの理念

このように、崇高なものについての判断に於いては、我々が単なる感性的存在者ではなく、同時に叡智的存在者であること、そしてそのようなものとして我々は、自然に支配されるのではなく、むしろ自然（我々の外なる、また我々の内なる自然）に優越する自由な存在者であることが明らかになる（Vgl. § 28, S. 109.）。それは取りも直さず、我々が「純粹な自立的理性」（§ 27, S. 99.）をもつことを示している。この理性は、数学的崇高に於いては超越論的理念（die transcendente Idee）の能力としての理性として、力学的崇高に於いては実践的理念（die praktische Idee）の能力としての理性として現れる。即ち、数学的崇高に於いては、「自然の、また同時に、思惟する我々の能力の根底に横たわる」⁽⁵⁾「超感性的基体（ein übersinnliches Substrat）」（§ 26, S. 94.）が感じられ、力学的崇高に於いては、自然を超えた「我々の能力の使命、並びに我々の本性の内に存するその能力への素質」（§ 28, S. 106.）が感じられる。⁽⁶⁾ここに於いて、崇高なものについての判断は、自然に存する事物（崇高と呼ばれうるもの）を契機として、「理性に本来的な領域（実践的領域）」（§ 29, S. 110.）への展望を我々に与えるのである。

このことは、崇高に関する判断の様相について考察することによって、より明確となる。

崇高なものについての判断も、趣味判断と同様に、ア・プ

リオリに普遍妥当かつ必然的である。ただし、その必然性の根拠は、我々の「（実践的）理念に対する感情、つまり道德的感情への素質の内に」（§ 29, S. 112.）存する。それ故、「教養」（Cultur）が必要とされるのであるが、だからといってこの必然性が否定されるわけではない（Vgl. § 29, S. 111.）。何故なら、このような「素質」（Anlage）は、「人間の本性」（die menschliche Natur）として、「あらゆる人に期待することが出来、あらゆる人に要求することができるもの」（§ 29, S. 111.）だからである。

ここでカントは、崇高な感情（das Gefühl des Erhabenen）を道德的感情（das moralische Gefühl）の前提の下で考えている。このことは、崇高な感情と道德的感情とを比較してみれば、理解される。

崇高な感情とは、反省的判断力が構想力を理念の能力としての理性に関わらせることに於いて成立する我々の心の状態（不快を媒介とした快）であった。そして、道德的感情もやはり、「意志の規定根拠である道德法則が、我々の傾向性に損害を与えることによって、苦痛と名付けうる一つの感情を惹き起こすに違いない」（Kant, S. 129.）という形で、まずは苦の感情を介して、それが同時に「尊敬の感情」（das Gefühl der Achtung）を惹き起こすという在り方をしてゐる。つまり、否定的感情（不快）を媒介とした積極的感情（一種の快）という構造をもっている。ただし、この道德的感情

は、「まったく理性によってのみ惹き起こされる」(Kapf. S. 135.) 実践的感情である。この点で、感性与理性との闘争によって惹きされる、しかも単に観照的 (contemplativ) な感情であるところの、即ち我々の行為を規定するものではない感情である崇高の感情と、道徳的感情とを直ちに同一視することは許されない。しかし、このように我々が自律的な理性をもち、それが直接的に感性を規定することがないとしたら、またこのことに対して我々は単に不快を感じるだけではないということがなければ、我々が崇高の感情をもつことはできないということも、十分に理解されうるであろう。

このことをカントは、「崇高の感情に向かう心の気分は、諸理念に対する心の感受性を必要とする。」 (§ 29, S. 110.) と表現している。そして、このように心が諸理念を受け入れ、「自然がこれら諸理念に不適合であることと、自然を諸理念に対する一つの図式として取り扱おうとする構想力の緊張とを前提してのみ」(ebd.) 初めて崇高の感情が成立する。それ故、崇高の感情のためには、「道徳的諸理念の展開されること」(Entwicklung sittlicher Ideen) (§ 29, S. 110f.) が必要とされるのである。

そして、崇高なものとは、「感性を畏怖させながら、同時に惹きつけるもの」(das Abschreckende für die Sinnlichkeit, welches doch zugleich anziehend ist) (§ 29, S. 110.) として「一つの威力」(eine Gewalt) である。「理性はこの威力を感性

へ及ぼし、感性を拡大して理性に本来的な領域 (実践的領域) へ適合するに至らせ、感性にとつて深淵 (Abgrund) であるところの無限なもの (das Unendliche) を仰ぎ望ませる。」(ebd.) 即ち、崇高なものとは、「このように我々の心を感性的領域 (自然) から理性の本来的領域 (叡智界) へと向けるものである。ここに於いて我々は、

「我々の関わるものが、単に現象としての自然にすぎないこと、しかもそういう現象としての自然そのものがなお (理性が理念の内にもつところの) 自然自体の単なる描出 (bloße Darstellung der Natur an sich) と見なされねばならないこと。」 (§ 29, Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflectirenden Urtheile, S. 116.)

に想到する、とカントは述べている。このような理念は、崇高なものについての判定に於いて初めて我々の心の内に喚起される。それ故、崇高なものについての判断に於いて我々は、自然と自由とが何ら関係をもたず、まったく懸け離れたものであるわけではない、ということに気付くのである。というのも、「この美的判定は、自然の領域をまったく超えた、心の使命の感情 (道徳的感情) に基づいており、この感情に關して対象の表象が主観的・合目的と判定される。」(ebd.) からである。

以上を要約すると、次のようになるであろう。

美しいものについての判断と同様に、崇高なものについての判断に於いても、判断力は、対象の表象に際して我々の心に成立する主観的合目的性に基づいて対象を判定し、同時にこの主観的に合目的な心の状態が快であることによつて、快・不快の感情に規則を与える。ただし、この快は、美しいものの判断に於いては、それ自体で成立する直接的・積極的なものであるが、崇高なもの判断に於いては、いわば消極的で、ただ不快を媒介としてのみ成立する。これが、本稿のいで挙げた課題（一）に対する解答である。

同時に、崇高の分析に於いては、課題（二）についても触れられている。ここでは、自然は単に現象（感性的なもの）に留まらず、同時に超感性的なものの理念の描出（現れ）として見られる。ここに、自然と自由とを橋渡しする可能性が一つ見出される。しかし、これは現実的な解決とは言い難い。何故なら、この判断に於いては、「我々は自然をそういう理念の描出として認識しうるのではなく、単にそう思惟しうるにすぎない」（*ibid.*）からである。この問題はさらに、「美的判断力の弁証論」に於いて取り上げられている。次に我々はそれを検討することによつて、美的判断力による自然と自由の媒介の問題に結論を出すことができるであろう。

四 趣味の二律背反と超感性的基体の理念

四一 趣味の二律背反について

「美的判断力の弁証論」に於いて、カントはまず、美的判断力が不可避的に陥る「趣味の二律背反」(*Antinomie des Geschmacks*)を提示する。即ち、「趣味の原理」に関して以下のような二律背反が現れる。

- 一、定立。趣味判断は諸概念に基づかない。というのは、もし基づけば、趣味に関して論じられうる（証明によつて決定されうる）であろうから。
- 二、反定立。趣味判断は諸概念に基づく。というのは、もし基づかないとすれば、趣味の相違にも拘わらず、なおこれについて争う（他の人がこの判断に必然的に一致することを要求する）ことすらまったくできないからである。

(§ 56, S. 234.)

この二律背反をカントは次のように解決している。

まずカントは、「趣味判断は、何らかの概念に関係しなければならぬ。さもなければ、あらゆる人に対する必然的妥当性を要求することは、絶対にできないであろうから。」(§ 57, S. 234f.)と言う。しかし、この「何らかの概念に係る

る」(auf irgend einen Begriff beziehen) といふことは、「或る概念に基いて証明されうる」(aus einem Begriffe erweislich sein) と同じことは根本的に異なっている。「そうであるからといって、趣味判断は、或る概念に基いて証明されうるといふわけではない。」 (§ 57, S. 235.) むしろ趣味判断は、美的判断として、あくまでも概念に基づく判断であってはならないのである。

カントは、この矛盾を解決するためにまず、概念を「規定されうる」(bestimmbar) 概念と「それ自体未規定であり、同時に規定されえない」(an sich unbestimmt und zugleich unbestimmbar) 概念とに分類する (ebd.)。そして、「定立」(Thesis) に於いては前者の概念が、「反定立」(Antithesis) に於いては後者の概念が、意味されていると考えることによって、矛盾を解消する。

「定立に於いては、趣味判断は規定された諸概念に基づかない、と言われるべきはらずであり、反定立に於いては、趣味判断は、未規定な概念ではあるが、なお或る概念(即ち現象の超感性的基体の概念)に基づく、と言われるべきはらずである。この場合には、両者の間に矛盾は存在しないであろう。」 (§ 57, S. 237.)

ここでカントは、趣味判断の基づく未規定な或る概念を、

「感能の客観としての、従って現象としての対象の(またさらに判断する主観の) 根底に横たわる超感性的なものについての単に純粹な理性概念」(der bloße reine Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen, was dem Gegenstande (und auch dem urtheilenden Subjecte) als Sinnobjecte, mithin als Erscheinung zum Grunde liegt) (§ 57, S. 236.) であると考えている。この概念はまた、「判断力に対する自然の主観的合目的性の根拠一般の) 或る概念」(ebd.) とも表現される。このような概念は、「それ自体未規定であり認識に役立たない」(ebd.) 概念であるため、この概念に基づくために趣味判断が認識判断と同質化する危険性はない。それ故、趣味判断の特質が損なわれることはない。

このようにしてカントは、美的判断力の二律背反を解決する。そしてそれを通して、趣味判断が、超感性的なもの、の理念、換言すれば「人間性の超感性的基体」(das übersinnliche Substrat der Menschheit) (§ 57, S. 237.) の理念に基づいて示すことを示すのである。

カント自身の二律背反の提示と解決は以上であるが、これは「美的判断力の分析論」の「美的分析」に於ける議論の再定式化に他ならない。即ち、「定立」は、「美的分析」に於いて一貫して主張されてきたことであり、「反定立」は、趣味判断の必然的妥当性の根拠として示された「共通感覚という理念」(die Idee eines Gemeinsinnes) (§ 20, S. 64.) の存在を、

別の形で表したものと解釈できる。そう考えないと、カントの二律背反の提示は、単なるこじつけとしか思えないものになってしまう。というのも、「反定立」の主張の根拠として挙げられた趣味判断の必然的妥当性は、分析論に於いて既に解決されているのであるから。それ故、分析論に於いては「共通感覚という理念」（これもやはり未規定的概念と呼ばれていた）と言われたものが、この弁証論に至って、「人間性の超感性的基体の理念」または「我々の内なる超感性的なもの」の未規定的理念」(die unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns) (§ 57, S. 238) 或いは「感能の客観としての、従って現象としての対象の（またさらに判断する主観の）根底に横たわる超感性的なものについての単に純粹な理性概念」 (§ 57, S. 236) と表現されていると考えねばならない。もともと、これらの概念の指示対象が同一であるからと言って、これらの概念の意味内実が同一であるとは言いがたく、むしろ相対に異なっていることについては、十分に注意しておく必要があることは言うまでもない。

四―二 三種の二律背反と超感性的なものの理念

このように、美的判断力の二律背反は、我々を超感性的なものを望見するように導くのであるが、それは理論理性及び実践理性の二律背反も同様であった。即ち、「純粹理性の三種の二律背反が存する。」 (§ 57, Anmerkung II, S. 243.) のや

ある。

「一、認識能力にとつての、無制約者にまで至ろうとする悟性の理論的使用に関する理性の二律背反。二、快と不快の感情にとつての、判断力の美的使用に関する理性の二律背反。三、欲求能力にとつての、それ自体自身で立法的な理性の實踐的使用に関する二律背反。」 (§ 57, Anmerkung II, S. 244.)

このように三種の二律背反が存在することには、「その各々が（上級認識能力として）そのア・プリオリな原理をもたなければならぬ、悟性、判断力及び理性という三つの認識能力が存することに、その根拠がある。」 (§ 57, Anmerkung II, S. 243.) として、これら三つの二律背反の解消を通して三つの理念が示される。即ち、

「第一には、単に自然の基体としての他にそれ以上の規定をもたない超感性的なものの一般の理念、第二には、我々の認識能力に対する自然の主観的合目的性の原理としての、まさに同じ超感性的なものの理念、第三には、自由の諸目的の原理及び道徳的なものに於ける自由と諸目的との一致の原理としての、まさに同じ超感性的なものの理念。」 (§ 57, Anmerkung II, S. 245.)

という三つの理念が示されるのである。

このように、美的判断力は、その二律背反に於いて、悟性と理性がともに示す「或る超感性的なもの（我々の外なる及び我々の内なる自然の叡智的基体）」(etwas Übersinnliches (das intelligente Substrat der Natur außer uns und in uns)) (§ 57, Anmerkung II, S. 244.) の理念を示している。ここに於いて我々は、悟性と理性が判断力とともに結ばれ、悟性の対象である自然概念の領域と理性の対象である自由概念の領域とが媒介されるのではないか、という予感をもつ。即ち、自然(感性界)と自由(叡智界)は、ともに「叡智的なもの」(das Intelligible)に結ばれていることを通して、前者から後者への移行が可能となるのではないかと考えるのである。これをカントは次のように定式化している。

「悟性は、自然に対する自らのア・プリオリな法則の可能性を通じて、自然が我々によってただ現象としてのみ認識されるということの証明を与え、従って同時に自然の超感性的基体を通告するが、この基体をまったく未規定のままにする。判断力は、自然の可能的特殊諸法則に従って自然を判定する自らのア・プリオリな原理によって、自然の超感性的基体（我々の内なる並びに我々の外なる）に知性的能力による規定可能性を与える。ところが理性は、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。このようにして判断力は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能にする。」(Einl., S. LVf.)

悟性が、自然が超感性的基体をもつことを指示することは、『純粹理性批判』の「超越論的分析論」第二篇第三章「あらゆる対象を現象体と可想体に区分することの根拠について」や、「超越論的弁証論」第二篇第二章「純粹理性の二律背反」に於いて、特に第三及び第四二律背反の解決に於いて示されている。この解決に於いてカントは、我々の経験に見出される自由と偶然性の問題を通して自由の可能性を論証し、「超越論的自由」(die transcendente Freiheit)に関する議論の中で、或る現象の系列がそれから始まると考えられるが、それ自身は現象ではないもの、即ち「何らかの叡智的存在者」(eigendines intelligibles Wesen)の可能性が否定されないことを示している (Vgl. *KdV*, A 532-558 / B 560-586.)。しかし、この叡智的存在者は、理論理性によっては何ら規定しえないものであって、「我々はそれについて少しの知識もたなす」(*KdV*, A 566 / B 594.)のである。

また理性が、そのア・プリオリな実践的法則によって、この超感性的基体に規定を与えることは、『実践理性批判』全体を貫く主題である。我々の行為 (Handlung) は、一方では「感性界に於ける出来事として現象に属する」(*KdV*, S.

115.) にはあるが、同時に、自由な行為として、自由の原因性 (die Causalität der Freiheit) に従う「叡智的存在者の振る舞い」(das Verhalten intelligibler Wesen) (ebd.) に属するのである。そして、この行為の主体としての叡智的存在者、即ち意志 (Wille)・実践理性をもつ存在者が、道徳法則を自己自身に与える。即ち、自己自身を規定するところに自由が成立するのであり、そこに於いて自由概念の領域が成立するのである。

このように、悟性は、単なる現象としての自然を自らのア・プリオリな原理によって対象として成立させると同時に、その現象の根底に超感性的基体が存する可能性を示し、理性は、その超感性的基体を自らの原理によって現実に規定する。では、美的判断力は、上記の定式のように、この超感性的基体に規定可能性 (Bestimmbarkeit) を与えることができるのであろうか。我々は、前節(四一)で、美的判断力の二律背反の解決を通して、趣味判断が「人間性の超感性的基体の理念」に基づいていることを想定することができた。しかし、この理念は、趣味判断の内ではそれ自体に於いて何ら規定されえないものであった。このような理念に、美的判断力は、果たして規定可能性を与えることができるのであろうか。

この難問をカントは、美を「道徳的なものの象徴」と考えることで解決しようと試みる。『判断力批判』第五九節

「道徳性の象徴としての美について」(Von der Schönheit als Symbol der Sittlichkeit) は、カント美学(「美的判断力の批判」全体を「美学」と呼ぶとするならば)の最終到達点であり、カント哲学の真面目が遺憾なく発揮された節である。

五 道徳的善の象徴としての美

— 自然と自由との媒介 —

五— 象徴について

「道徳性の象徴としての美」を理解するために、まず我々は、カントが考えている「象徴」(Symbol) 概念の意味を明らかにすることから始めなければならぬ。カントは、『実用的見地に於ける人間学』に於いて、「象徴」を次のように定義している。

「諸物の諸形態(諸直観)は、それらがただ概念による表象の手段としてのみ役立つ限りで、諸象徴であり、象徴による認識は、象徴的 (symbolisch) 或いは形象的 (figurlich speciosa) と呼ばれる。」(Anthropologie, S. 191.)

「それ故、象徴的認識 (das symbolische Erkenntniß) は、(感性的直観による) 直観的 (intuitiv) 認識にではなく、(概念による) 知的 (intellectuell) 認識に対置され

る。象徴は、単に悟性的手段であるにすぎない。それも、或る対象を描出することによって悟性の概念に意義 (Bedeutung) を与えるために、その概念がそれに適用される何らかの諸直観との類比 (Analogie) による単に間接的なものにすぎない。(ebd.)

この定義に於いて、「象徴」は、「概念による表象的手段」即ち「悟性的手段」(Mittel des Verstandes) であること。そしてそれは「直観」であること。またそれは、或る対象を描出する (Darstellung eines Gegenstandes) ことによって悟性の概念に意義を与えるものであること。さらに、その悟性の概念がそれに適用される何らかの直観との類比によって、概念に意義を与えるものであることが述べられている。例えば、岩波書店の『カント全集 15』所収の渋谷治美氏の訳文では、悟性の概念として「平和」、それが適用される何らかの直観として「鳩」が、訳文を補う文言として挿入されている。⁽³⁷⁾ 確かに、「平和」という極めて抽象度が高い概念に、「鳩」という感性的直観の対象の具体的形象 (これも直観である) を描き出すことによって、「平和」という概念が意味していることを「類比」(Analogie) によって認識する。この象徴的認識に於いて、「鳩」は「平和」の「象徴」として用いられている。このように『人間学』に於いては、「象徴」とは、類比によって概念に直観を与えて、その概念を象徴的或いは

形象的に認識する際に用いられる、悟性的手段としての直観であると定義される。

「象徴」概念は、『判断力批判』に於いても基本的には同じように定義されている。

カントはまず、「我々の概念のレアリテート (Realität) を確認する (darthun) ためには、つねに諸直観が必要である。」(§ 59, S. 254.) と言う。その概念が経験的概念の場合には、必要とされる直観は「実例」(Beispiel) と呼ばれる個々の具体的な感性的直観である。純粹悟性概念 (カテゴリー) の場合には、この直観は構想力による「超越論的時間規定」(die transzendentale Zeitbestimmung) (KdV: A 139 / B 178.) である「図式」(Schema) を介して与えられる。しかし、理性概念即ち理念には、どのような直観も適合しえない。それ故、理念の場合にはその客観的なレアリテートを確認することは不可能である (§ 59, S. 254.)。しかし、我々のもつ概念はすべて、それが経験的概念であろうと純粹悟性概念であろうと、また理性概念であろうと、概念である限り、「必然的に認識に属している」⁽³⁸⁾ それ故、たとえ本来の認識には不十分であるにしても、これらの概念はつねに直観を要求する。即ち「描出」(Darstellung) を求めるのである。⁽³⁹⁾

そして、その描出即ち「感性化としてのあらゆる素描」⁽⁴⁰⁾ (描出、見エルモノニヨル代理) は、「二通りある。」(Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspetuum) als

Versinnlichung ist zweifach...」 (§ 59, S. 255.) それは、「図式的」(schematisch)であるか「象徴的」(symbolisch)であるかのいずれかである。前者の場合には、「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」(ebd.)のに対して、後者の場合には、「理性だけが思惟しうる、どのような感性的直観もそれに適合しえない概念〔即ち理念〕に、直観が付加される。この直観と判断力の手続き(das Verfahren)とは、図式作用(das Schematisieren)に於いて判断力が従う手続きと単に類比的(analogisch)に一致するにすぎない。言い換えれば、直観と判断力の手続きとが概念〔理念〕と一致するのは、単にこの手続きの規則から見てであって、直観そのものから見てではない。従って、単に反省の形式から見ても、内容から見ても一致するのではない。」(ibid. □ 内筆者補足)このように描出が解されることよって、理念に対しても描出(即ちそれに対応する直観を付与すること)が可能となる。

「それ故、ア・プリオリな概念に付加されるあらゆる直観は、図式であるか象徴であるかのいずれかである。その前者は概念の直接的描出を、後者は概念の間接的描出を含んでいる。」 (§ 59, S. 256.)

「概念の間接的描出」とは、類比(Analogie)を介して直観

をその概念に付与することである。従って、「象徴」は、「或る理念の(或いは或る理性概念の)象徴とは、類比に従った対象の表象である。」(Fortschritte, S. 280.)

と定義することができる。この引用では理念について述べているが、この定義は概念一般についても適用可能である。即ち、或る概念の「象徴」とは、「類比に従った対象の表象」(eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie)であると定義することができるのである。

そしてカントは、この「類比」に於いて判断力は二重の働きをすると言う。

「この類比に於いて、判断力は二重の仕事をはたす。まず第一に、概念を或る感性的直観の対象に適用し、その後第二に、この直観についての反省の単なる規則を、最初の対象がそれについての単に象徴でしかないところのまったく異なった対象に適用するのである。」 (§ 59, S. 256.)

このような象徴の例としてカントは、「魂をもった身体」(ein besetzter Körper)と国民の法(Volksgesetz)に従って統治されている「立憲」君主政体の国家(ein monarchischer

Staat)、「手挽き白」(eine Handmühle)と「専制君主国家」(ein despotischer Staat)を挙げている(ebd.)。「魂をもった身体」や「手挽き白」は、現実に我々に与えられる感性的直観の対象であり、我々はそれに概念を適用することによって認識を成立させる。しかし、「立憲」君主政体の国家」や「専制君主国家」は、それ自体としては我々に直接与えられる直観の対象ではない。それ故、直接的な認識の対象とはならない。しかし、例えば、手挽き白と専制君主国家との両者について、それらの在り方やそれらの内に含まれる原因性(Kausalität)を反省すると、それらの反省の諸規則の間に相似(Ähnlichkeit)が存する」とに気付く(ebd.)。それらの内に含まれる原因性を反省する、というのとはどういうことかと言うと、例えば手挽き白は、或る人がそれを回せば、その全体はこの動作に正確に対応して作動する。専制君主国家も、一人の絶対君主の意志に従ってその全体が忠実に機能する。従ってこの両者に於いて、カテゴリーの一つである「原因性」の概念が同じように適用されているということを見出すことである。つまり、これら両者の間に見られる、「カテゴリーとしての原因性一般の関係は、両者に於いてまったく同じ関係である。」(Fortschritte, S. 280.)というので、「反省する(Reflectiren Überlegen)」とは、所与表象を、それらの表象によって可能な概念との関係に於いて、他の表象と、或いは自己の認識能力と比較し対照することである。」手挽き白

の表象に於いても、専制君主国家の表象に於いても、共に原因性の概念との関係に於いてその対象が思惟され、反省されている。従って、手挽き白と専制君主国家の両者に対する反省の諸規則もまた同じ(厳密に言えば相似)であると考えることができる。そして判断力は、このような反省の諸規則の相似に従って、手挽き白に於ける反省の規則を専制君主国家に適用し、手挽き白を専制君主国家の「象徴」と見なすのである。

これがカントの「象徴」の概念である。即ち、「象徴」によって我々は、本来それに適合する直観が与えられないような概念に対しても、単に類比的なものではあるが、直観を付与することができ、その概念に対する認識を可能にするのである。ただし、この認識は本来的な理論的認識ではなく、単に類比に従った認識であるにすぎない。というのも、この象徴される対象(上述の例であれば専制君主国家)に於いては、「この(原因性一般の)関係の主体は、その内的性質の上からは私には知られないままに留まり、従って主体だけは提示されることはできても、その内的性質はまったく描出されることはできない。」(Fortschritte, S. 280.)からである。しかし、ともかくもこのような象徴的表象様式(die symbolische Vorstellungsart)によって、理念のような本来我々の理論的認識にとつては超越的(transzendent)な概念に対しても、類比を介して何らかの直観を与えることによって、

即ち「或る対象を描出することによって、その概念に意義 (Bedeutung) を与える」(Anthropologie, S. 191.) ことが可能となるのである。

以上をまとめると、カントの「象徴」概念とは、「類比に従う対象の表象」であり、しかもその表象は直観である、と定義することができる。それ故、象徴は、「客観の直観に属するものをまったく含んでいない随伴的な感性的諸記号 (begleitende sinnliche Zeichen) による概念の諸表示 (Bezeichnungen)」 (§ 59, S. 255.) である「標章」(Charakterismen) とは区別されなければならぬ。こうした標章として、カントは「言葉」(Word)⁽⁴³⁾ や「可視的記号」(sichtbares Zeichen) (例えば、代数学の記号や身振りによる記号) を挙げてゐる (§ 59, S. 256.)。

五二 E・カッシーラーとS・K・ランガーの

「シンボル」概念との比較

ここでカントは、「象徴」(Symbol) と「記号」(Zeichen) とを区別している。これは「象徴」について考察を行う者の常套手段であるように思われる。例えば、エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer) がそうであるし、スザンヌ・K・ランガー (Susanne K. Langer) も、symbol と sign を対比させながら symbol の意味を探っている。ここで我々は、カッシーラーとランガーの「シンボル」についての考察を検討

し、それをカントの「象徴」概念と比較することによって、カントの「象徴」概念の特質を明らかにしてみたい。

まず、エルンスト・カッシーラーは、その著作『人間シンボルを操るもの』⁽⁴⁴⁾ に於いて、「シンボル」(symbol) と「サイン」(sign) 或いは「シグナル」(signal) とを区別し、その各々を次のように規定している。

「シンボルは、——この語の本来の意味に於いて——単なるシグナルに還元されることはできない。シグナルとシンボルは、二つの異なった談話の宇宙 (two different universes of discourse) に属している。シグナルは物理的な存在者の世界の一部 (a part of the physical world of being) であり、シンボルは人間的な意味の世界の一部 (a part of the human world of meaning) である。シグナルは『作用するもの』(operator) であり、シンボルは『意味指示するもの』(designator) である。シグナルは、たとえシグナルとして理解され、使用されたとしても、やはり一種の物理的又は実体的存在者である。シンボルは、ただ機能的価値のみをもっている。」(AEM, p. 37)

即ち、カッシーラーに於いて、サイン或いはシグナルは、一種の「物理的存在者」として物と直接的に結ばれている。これに対してシンボルは、「機能」(function) として捉えられ

る。この機能の最も代表的なものが、言語であり、さらにはそれを可能にする人間の思考である。それ故カッシーラーは、「人間を「シンボルの動物」(animal symbolicum) (AEM, p. 32) 即ちシンボルを操る生き物と定義する。

「シンボルの思考とシンボルの行動とが人間の生が最も独特な特徴の一つであること、そして人間文化の進歩全体がこの諸条件に基づいていることは、否定し難く明白なことである。」(ibid.)

このように「機能」として捉えられるシンボルは、「何ら物理的世界の部分としての現実的存在をもたない。それは『意味』をめぐ。」(A symbol has no actual existence as a part of the physical world; it has a 'meaning'.) (AEM, p. 63.) と言われる。即ちここでは、シンボルは物について言われるのではなく、単に「意味機能」を表しているにすぎない。これは、カントの「象徴」概念とは大きく異なる。カントの「象徴」は、あくまでも直観及びその直観の対象である。即ちそれは、現象に於ける实在物である。そして、むしろカントが「標章」として象徴から区別した、言葉や代数学の記号等が示す意味機能が、カッシーラーの言うシンボルであり、それらを用いることが「シンボル作用」と言われているのである。

次に、S. K. ランガーも、その著書『シンボルの哲学』⁽⁴⁵⁾に於いて、サインとシンボルを比較しながら、次のように述べている。

「サインは事物、事象、または状況が——過去、現在、または未来において——存在したこと、すること、またはするであろうことを示す。」(PNK, p. 67.)
「サインと対象とは、一対一の対応をなしており、それによって、後者に関心を抱き前者を知覚する解釈者は、自分に関心を与える項 (term) の存在を理解しようするのである。」(PNK, p. 69.)

これに対して、

「シンボルは、それらの対象の代理ではなく、対象についての表象 (conception) を運ぶものである。……(中略) ……シンボルが直接的に『意味する』ものは表象であって、事物ではないのである。」(PNK, p. 72.)

そして、例えば「語」はサインとしても使用されるが、それ自身は本来は、「外部的に存在する事物や事象に直接連合しているのではなく、表象と連合している一個のシンボルである。」(ibid.)

それ故、

「サインとシンボルとの根本的な相違は、この連合の相違であり、したがって、意味機能について第三者である主観が、それを利用するその用いかたの相違である。シンボルが主観を導いて、その対象を表象させる〔心に描かせる (conceive)〕のに反して、サインは主観に対してその対象を報告する。」(ibid.)

このように、ランガーはサインとシンボルをその意味機能の相違によって区別する。サインは直接事物を指示すが、シンボルは表象〔概念〕(conception)を指示する。このことからまた、「サインは行動の基礎であり、あるいは、行動を命ずる手段である」(PNK, p. 75.)のに対して、「シンボルは思考の道具である」(ibid.)と特徴づけることもできる。

ここでランガーは、「意味する」(mean)とはどういうことであるかという問題から考察を始めて、「意味は性質ではなく、項 (term) の機能 (function) である」(PNK, p. 64.)ことを明らかにし、その機能として、サイン機能とシンボル機能とがあることを指摘しているのである。

このようなランガーの「シンボル」概念は、カッシーラーのそれとほぼ同じであると結論づけられる。両者はともに、「シンボル」を「機能」(function)として捉えている。ただ

し、カッシーラーが、シンボルを「物理的世界の部分としての現実の存在をもたない」と表現するのに対して、ランガーは、それを「機能」として、現実の事物の間の関係やパターンや形式と表現している。さらに、サインについての規定には、両者の間に多少の相違が存するようにも思われる。しかし、シンボルを事物ではないと規定する点では、両者は完全に一致している。それ故、カッシーラーの「シンボル」概念に対して指摘した、カントの「象徴」概念との相違は、ランガーの場合にも当てはまるであろう。

我々が日常的に用いる「象徴」という概念(例えば、「鳩は平和の象徴である。」というような)により近いのは、カントの方であろう。カッシーラーやランガーの「シンボル」概念は、日常的に用いられる「象徴」概念を抽象化したものであり、カントの「象徴」概念は、日常的に用いられる「象徴」概念をより徹底化して用いようとするものであると理解できるであろう。

ともかくも、カントによる「象徴」の定義の眼目は、一言で言えば、象徴的表象様式によって、本来はそれに対応する直観をもつことができない概念(理性概念即ち理念)にも、単に類比を介してではあるが、直観を対応させることができるということである。

五―三 道徳的善の象徴としての美

カントは以上のように「象徴」を定義した上で、

「さて私は、美しいものは道徳的に善いものの象徴である、と言おう。」(Nun sage ich: das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten.) (§ 59, S. 258.)

と主張する。

カントは、このような主張の根拠として、「美の分析」に於いて明らかにした美の特質を道徳的に善なるものの特質と比較し、それらについて我々が反省する場合の規則の間に見出される「相似」(Ähnlichkeit)を挙げている。カントが挙げているのは、次の四点である。

- (1) 美と道徳的善はともに、直接的に満足を与える。
- (2) 美は一切の関心を欠いており、道徳的善もそれについての判断は、まず関心に先行する。従って、両者はともに関心に基づいていない。
- (3) 美の判定に於ける構想力の自由は、悟性の合法性則性に調和したものとして表象される。道徳的判断では意志の自由は、普遍的法則に従う自己自身との一致として思惟される。
- (4) 美と道徳的善とについての判断はともに、普遍的妥当的

なものとして表象される。

(Vgl. § 59, S. 259f.)

もちろん、これら両者の特質は同じものではないから、それらの間に差異が存することは当然である。しかし、これら両者の間に「類比」(Analogie)が成立しうることも、このカントの分析を承認する限り、根拠のあることと言わねばならない。

そして、美しいもの (das Schöne) は、現象に於いて輝き出ているものである。即ち、我々の感性的直観の直接的対象である。これに対して、道徳的に善いもの (das Sittlich-Gute) とは、ただ「欲求能力の対象」(ein Gegenstand des Begehungsvermögens) (Kdpr., S. 106.) としてのみあるものであり、実践理性自身のもつ「道徳法則に従つてのみ、かつ道徳法則によつてのみ規定されねばならない」(Kdpr., S. 110.) ものである。それ故、道徳的に善いものの概念は理性の理念であり、これは我々の直観の対象とはなりえない。即ち、「道徳的善 (das sittlich Gute) は、客観から見て超感性的な或るものであり、それ故これに対しては、感性的直観に於いてそれに対応する或るものは見出されえない」(Kdpr., S. 120.) のである。

この美しいものと道徳的に善いものとの関係は、カントが定義した「象徴」又は「象徴的表象様式」の構図にぴったり

と当てはまる。即ち、我々は、美しいもの（感性的直観の対象）について反省し、その反省の規則を道徳的に善いもの（理念の対象）についての反省へと、その規則の相似性に基づいて適用する。それによって、美しいものを道徳的に善いものの「象徴」として表象するのである。

このようにして、美は道徳的善の象徴と見なされることが出来る。そしてこれは、趣味の二律背反の解消に於いて示された、趣味判断が「人間性の超感性的基体の理念」に基づいている、ということの別様の表現である。それと同時に、美的判断力によってこの超感性的基体に可視性 (Sichtbarkeit) を与えることの可能性の表現でもある。即ち、美的判断力は、「自由の根拠」(der Grund der Freiheit) (§ 59, S. 259) と呼ばれるこの超感性的基体の理念に対して、美しいもの（の直観）をその象徴として付与することによって、この理念に規定可能性を与えるのである。そしてこのことを通して、美的判断力は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能にする、と考えられるのである。これをカントは次のように表現している。

「趣味は、いわば感性的魅力から習慣的な道徳的関心への移り行きを、無理無体な飛躍なしに可能にするのであるが、それは、趣味が構想力を、それが自由の内にあるときにも悟性にとって台目的に規定可能なものとして

表し、感能の諸対象についてさえも、感能的魅力なしにでも自由な満足を見出すよう教えることによるのである。」 (§ 59, S. 260.)

六 結び——「目的論的判断力の批判」への移行——

以上考察したように、カントは、美を道徳的善の象徴と考えることによって、自然概念の領域と自由概念の領域とを橋渡ししようとする。

「前節（第五八節）に於いて示したように、趣味が望見しているのは、睿智的なもの、(das Intelligible) である。即ち、我々の上級認識諸能力さえもがそれに一致するものであり、それなしには、趣味がなす要求と比較して、これらの能力の本性の間に純然たる矛盾が生じるであろうと思われるものである。この「趣味の」能力に於いて判断力は自らを、経験的判定に於いてはそうであるように、経験法則の他律に支配されているとは見なさない。判断力は、これほど純粹な満足の諸対象に関して自身自身に法則を与えるのであって、それは、理性が欲求能力に関してそうするのと同様である。そして判断力は、主観に於けるこのような内的可能性（自己の「ア・プリオリ」な原理に従って自己自身に法則を与える可能性）の故に

も、また主観と一致する自然の外的可能性（判断力自身の原理である主観的合目的性が自然の事物に於いて見出される可能性）の故にも、主観自身の内及び外にある或るものへと、即ち自然でも自由でもないが、しかしやはり自由の根拠と結び付いている、即ち超感性的なものと同じく付いている或るものへと、自らが関係づけられていると見なすのである。この超感性的なものに於いて、理論的能力は実践的能力と、共通ではあるが知られざる仕方、統一へと結びつけられるのである。」 (§ 59, S. 258f. □ 内筆者挿入。)

即ち、美的判断力は、自然概念と自由概念の両方の領域の根底に存する「超感性的なもの」に関わるることによって、両概念の領域を結び、自然から自由への移行を可能ならしめるのである。これが、我々が本稿の冒頭で提示した課題（二）に対する、「美的判断力の批判」に於けるカントの解答であり、結論である。

このようにカントは結論づけたのであるが、この結論の限界も彼は十分に自覚している。それはまさに、「象徴としての美」という概念がもつ限界である。美は、道徳的なもの・叡智的なものの象徴として考えられることはできる。それは確かに、自然（現象界）に輝き出た自由の根拠（叡智的なもの）であると考えられる。しかし、象徴はあくまでも象徴で

あり、それが象徴しているところのものの実在を認識させるわけではない。現象はあくまでも現象であり、そこに叡智的なものそれ自身は見出されないのである。それ故、「象徴としての美」は、確かに叡智的なものの理念に規定可能性を与えることの可能性を示すことはできるのであるが、美が単に主観的・形式的合目的性に於いて成立するものである以上、自然から自由への現実的移行を可能にするとは言い難いのである。

これが、「目的論的判断力の批判」(Kritik der teleologischen Urtheilskraft) が更に必要とされる所以である。そこに於ては、自然の客観的かつレアルな合目的性が確認されることによって、反省的判断力による悟性と理性との媒介が、即ち自然から自由への移行が、レアルな事柄（即ち実在に根差す事柄）として考察されるのである。

(完)

注

- (32) 高坂正顕『カント』(理想社、一九七七年)三一二頁参照。カントは直接的にはこのような表現はしていないが、このように理解してもよいであろう。
- (33) 高坂正顕、前掲書、三二二頁。
- (34) 既に三一一七で述べたように、「構想力」(Einbildungskraft, facultas imaginandi)とは本来、感性に於いて与えられた或る対象の直観の多様を心の中に受け入れ(把握し)、それを一つの対象の表象として、一つの形象(Bild)へと纏め上げる(総括する)能力である。(Vgl. *KdV*, A 120.)「形象は、産出的構想力の経験的能力の所産である」(*KdV*, A 141/B 181.)しかし、その対象が無形式(formlos)なもの(例えば、極めて巨大なものとか無限なもの等)である場合、それを一つの形象へと纏め上げることは、構想力の能力を超えたこととならざるをえない。
- (35) ここでカントは、「力」(Macht)と「威力」(Gewalt)について、次のように定義している。「力とは、大きな障害を凌駕している能力である。その力が、それ自身が力を所有しているものの抵抗をも凌駕している場合は、「威力と呼ばれる」 (§28, S. 102.)
- (36) これが、カントが数学的崇高は認識能力に、力学的崇高は欲求能力に関わる、と述べている (§24, S. 80.) のことの意味であろう。
- (37) 渋谷治美訳『人間学』(『カント全集 15』、岩波書店、二〇〇三年)一七頁。
- (38) Immanuel Kant über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, in: *Kants handschriftlicher Nachlaß* Bd. VII: *Kants Gesammelte Schriften* Bd. XX, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942, S. 280. 以下、同論文は「Fortschritte」(略記)「アカデミー版の頁数を本文中に表示する。」
- (39) 『判断力批判』第五九節の第一段落と第二段落との間には、若干の飛躍があるように思われる。ここに挙げたように、「形而上学の進歩に関する懸賞論文」の記述を参考にする解釈によって、その飛躍を埋めることができる。
- (40) Hypoyposeの語源は、恐らくギリシア語の ὑποπόσις であろう。この語の意味は、オックスフォードの希英辞典によれば、an outline, pattern (in Intermediate Greek-English Lexicon, Oxford, 1975, p. 848.) である。従って、この語でカントが意味しているのは、或る概念を(感性的に)可視化するよう素描する、概略を示す、といったことであると考えられる。それ故、「(概念の)素描」という訳語を採用した。従来訳語では、「表現」(坂田訳)、「直観的表示」(篠田訳)、「例証」(原訳)、「感性的表示」(宇都宮訳)、「直観的表出」(牧野訳)である。
- (41) 「図式作用に於いて判断力が従う手続き」とは、簡単に言えば、感性に於いて与えられた直観の多様を、悟性の概念に対して構想力が産出した図式即ち「概念にその形象を付与する構想力の一般的な手続きについての表象」(*KdV*, A 140/B 179f.) を通じて悟性の概念の下に包摂することである。
- (42) Immanuel Kant, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. V. in: *Kants handschriftlicher Nachlaß* Bd. VII: *Kants Gesammelte Schriften* Bd. XX, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1942, S. 211. なお、『純粹理性批判』に於いては、「反省 (Überlegung (reflexio)) は、直接的に対象の概念を得るために、対象自身に関与することはいない。むしろそれは心の状態である。つまり、その制約の下で我々が概念に到達する」(と)ができる主観的な諸制約を発見するために、我々が何よりもまずそのことに着手しているという心の状態である。反省は、我々の様々な認識源泉に対して所与表象がもつ関係の意識であり、この意識によってのみ所与表象相互の関係が正しく規定される」(と)ができるのである。』(*KdV*, A 260/B 316.) と述べられている。
- (43) ただし、少し後でカントは、「言語」(Sprache) は、「類比に従うそのような間接的描出に充ちている。それによって表現は、概念のための本

来の図式をではなく、単に反省のための象徴を含むにすぎないのである。』(S. 59, S. 257)と述べているので、「言葉」を単なる標章としてだけ考えてよいかどうかは、多少問題が残されるであろう。

- (44) Ernst Cassirer, *An Essay on Man / An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, 1944, in: *Ernst Cassirer Gesamte Werke*, Hamburger Ausgabe, Hrsg. von Brigit Recki, Bd. 24, Text und Anmerkungen bearbeitet von Maureen Lukay, Hamburg 2006. 以下、同書は *EM* と略記し、同書からの引用はハインブルク版全集の頁数を本文中に指示する。同書の翻訳は、宮城音彌訳『人間——この象徴を操るもの——』(岩波現代叢書、一九五三年)及び宮城音弥訳『人間 シンボルを操るもの』(岩波文庫、一九九七年)があり、参照した。

- (45) Susanne K. Langer, *Philosophy in a New Key: a Study in the Symbolism of Reason, Rite and Art*, Boston, 1941, 1957. 以下、同書は *PNK* と略記し、引用は、同書の翻訳である矢野萬里・池上保太・貴志謙二・近藤洋逸訳『シンボルの哲学』(岩波書店、一九六〇年)に基づき、その頁数を本文中に指示する。