

## 論文

## カントの反省的判断力について

扇 玲子\*

## はじめに

エヴァはある日、知恵の木の枝を這いずり回っている美しい蛇に出会った。その蛇は今まで見た土色の味気ない蛇とは違って、妖しげにきらめくうろこをもった美しいニシキヘビであった。いやもしかしたら、その蛇は、いつも見る蛇とさして変わらぬ外見だったかもしれないし、幾分うろこが気になるくらいに鈍く光った蛇だったかもしれない。しかし、エヴァはその蛇をそのとき美しいと思ったのだ。

蛇が誘惑したからエヴァは知恵の実を食べたのではない。美しい蛇の白い腹の下にちらちら見え隠れする知恵の木の実が、そのときのエヴァには美味しそうで艶やかな実に見えたのだ。知恵の木の実に思わず手を伸ばしちぎり、一口かじる。その果肉のみずみずしさに快の感情を自覚したエヴァは、自分のことを美しいと誰かに言われたいくなった。美しいと言われると、自らの存在を震えるほどに感じるができる。

それでは誰に私を美しいと言ってもらおう。それは身近にいるアダムだ。そのとき、エヴァとアダムの間に身近さという距離が生ずる。こ

れほどまでに親密な仲のアダムなら、きっと私を美しいと言うだろう。でもまるで子供のように無邪気な彼は、自分のことしか眼中にない。アダムもこの美味しい果実を食べたら、私のことを美しいと言ってくれるかもしれない。根拠はないが、エヴァは何となくそう思った。何も知らないアダムを知恵の木の下に連れてくる。アダムに実を食べさせようとするエヴァの手練手管に、多少は躊躇しただろうが、無垢なアダムはひとたまりもなかった。彼はあっけなく陥落し、知恵の実を食す。知恵の実は、彼にもまた美という快の感情を目覚めさせる。

知恵の実を食べて、エヴァの裸に気づき、アダムは自分の裸を恥ずかしいと即座に思ったのだろうか。いや、そのまえにアダムはエヴァの裸体を美しいと思ったにちがいない。アダムはエヴァの眩しいほどの美しさに動揺する。エヴァは一瞬満足する。そのとき、エヴァはアダムが自分にとって好ましい存在であることに気づいたからだ。しかし、エヴァは果たしてそれで満足きったのだろうか。否、エヴァもまた動揺しとまどう。二人にとって初めて芽生えた感情を、これから先どのように扱ってよいのか、誘惑した当のエヴァ自身さえもわからなかったか

---

\*早稲田大学大学院社会科学部 博士後期課程4年

らである。美という快の感情は甘美なものでありながら、それを抱き合う当事者同士にとっては、苦痛もまた伴う。恥ずかしさという感情は、美という快の感情の地平に生ずるものである。

いずれにしろお互いが対象になるということは、二人の間に埋めようもない距離が生じるということでもある。その距離ゆえに、アダムとエヴァは、お互いをより求めあうようになるだろう。だが、適度な距離を保つというのは至難の業である。二人の距離が容易に結ばれうる程度の距離ならば、それはたちまちのうちに押れ合いになってしまう。だからといって、その距離があまりに絶望的であってもいけない。お互いの尊厳が保たれる距離、人間の尊厳という言葉は、こういうとき初めて出てくる。その距離を探るのは至難の業である。二人の間に結ばれを作りうる距離、それこそが、いわゆる適度な関係というものであろう。

では二人の間の結ばれとは何か。アダムにとってそれは規則や立場あるいは愛という概念かもしれない。しかし、エヴァならばアダムと一定の距離を保つために、何もそのような規則や概念をもちこまずとも、感受性によってアダムとの距離をその都度探っていくことは可能であろう。エヴァにとっての結ばれとは、アダムに対して快の感情が保たれうる事態そのものである。だがいずれにしろ、美という快の感情の芽生えは、神以外の者への配慮という事態を招いてしまった。それは、エデンの園にいる二人にとって、許されざることであった。二人は神をことさらに意識し配慮することが求められる。アダムもエヴァも神に対する存在になってしまったのである。

「エデンの園」を美感的反省的判断力が生ずるに至る話として、主にエヴァの観点から書くことを試みたのだが、穿った見方をすれば、カントの美感的反省的判断力が道徳律の要請を、ひいては叡知界と現象界という領域をもたらしっているとさえ言えるだろう。もちろん、カントに即して言えば、反省的判断力はあくまでも理論理性と実践理性の橋渡しするものであり、地域 (territorium) として示されるのみである。

ともあれ、『判断力批判』が『純粹理性批判』と『実践理性批判』との架け橋になるために必要とされるのは、『実践理性批判』のアナロジー的思考であり、構成的かつ要請的で自由な統制的思考の作用である反省的判断力である<sup>(1)</sup>。その媒介の仕方として『判断力批判』においては、二通りの反省的判断力を示していると言えよう。ひとつはエヴァにみられる美感的判断力における美的理念がアナロジーとなる道徳性であり、もうひとつはアダムにみられる目的論的判断力における有機体的自然観がアナロジーとなる道徳性である。

反省的判断力の要となるのは、第一批判において感性と悟性を媒介する役割を担う構想力である。カントの構想力については、その特異性と重要性をハイデッガー、アーレントや三木清らが指摘しており、その解釈を通じて彼らは独自の哲学を展開している。本論では美感的反省的判断力に焦点を当て、理論理性と実践理性の媒介としての構想力の作用について、カントの第一批判と第三批判を踏まえながら、そのメカニズムを解明する。構想力は、一般的には実践理性において作用しないものとされているが、構想力のメカニズムを解明することで、美感的反省的判断力が倫理的にどのような地平を呈示

することが可能か、カントに依拠しながら、その新たな可能性を独自に展開するための礎とすることが本論の目的である。

## 1. 反省的判断力とは

判断力一般とは、特殊を普遍に包摂する能力のことである。普遍が規則・原理・法則である場合、カントはこの判断力を規定的判断力とし、それとは異なる判断力を反省的判断力として提示する。反省的判断力は、特殊なもののみが与えられた場合、その特殊なものに普遍を見出す能力である [Kant: 179]<sup>(2)</sup>。特殊そのものに普遍を見出すためには、まず特殊そのものを包摂しなければならない。反省的判断力は、概念ではなく感覚が特殊そのものを、つまり対象を特殊なものとして、概念という普遍化によらず包摂する。感覚とは、構想力と悟性の調和でもたらされる快の感受性である。美感的反省的判断力は快の感受性によって、悟性概念の合法性では語れないものに対して「認識不可能な超感性的なものと自然物を関係づける原理」(169)を見出す。カントは以下の引用で、美感的反省的判断力について次のように語っている。

「しかし諸事物の（自然および芸術の）諸形式に対する反省から生じる快の感受性は、主観における自然概念にしたがって反省的判断力との関係における諸客観の合目的性を示すだけではなく、また逆に自由概念にしたがって、諸対象の形式からみて、それどころかその無形式からみてすら諸対象に関する主観の合目的性を示すのである。また、これによって美感的判断は、たんに趣味判断とし

て美しいものに関係づけられるだけではなく、精神感情 (Geistesgefühl) から発生した判断として崇高なものにも関係づけられることになる。」(191)

この引用の個所でカントは美しいものと崇高なものについての二つの異なる美感的判断力の説明をしている。前者は「諸事物（自然および諸芸術）の諸形式に対して自然概念にしたがって判断される」ものであり、後者はそれに対して「諸対象を無形式なものとみなすことで自由概念にしたがって判断される」ものである。両者を判定する美感的判断力は、悟性概念による理論的判定に基づいた理性に対して、感性和理性を結合させることで、理性の新たな可能性を示していると考えられる。

カントが『純粋理性批判』を著した目的は、理性の思弁的使用と実践的使用を区別することによる理性の純化である。しかし、理論理性と実践理性の領域について、前者は構成的なものに後者は統制的なものにと弁別はしたものの、実際に理論理性から実践理性への移行がどのようになされるのかについては『実践理性批判』においても不明瞭なままであった。理論理性が実践理性へと移行するためには、理性は自らを限界づける悟性によらず、感性和結びつく必要がある。その問いに答えたのが『判断力批判』である。それでは、美感的判断力において悟性によらず感性和理性を結びつけるものは何か。それは先の引用 (191) においてみられる「諸事物の（自然および芸術の）諸形式に対する反省から生じる快の感受性」である。本論では、この「快の感受性 (Empfänglichkeit einer Lust)」に着目しながら、まず美感的反省的判断力の要となる構想力のメカニズムを解釈して

いくことにする。

## 2. 快の感受性と表象

美しいものにおける判断の根拠となるのは主観における自然概念である。前節の第3批判の序論(191)の引用にもあるとおり、主観における「快の感受性」と自然概念との合目的な調和、それが美しいと判断されるのである。それでは美しいものにおいて感じられる快とはどのような感情なのだろうか。カントは美しいものの分析論 (§ 16) において快の感情を満足という形で、傾向性による満足との比較で次のように表現している。

「ところで、ある物における多様なもの (Mannigfaltigen) についての満足は、その物の可能性を規定する内的目的との関係の内では、ある概念に基づいた満足である。しかし、美についての満足は概念を前提としない満足であり、それによって対象が与えられる (それによって対象が考えられるのではない) 表象と直接結合している満足である。」(230)

「考えられた対象」と「与えられた対象」の相違は、前者が客観的妥当性を問う対象ならば、後者は主観的妥当性を問う対象だということである。つまり、反省的判断力は美についての満足という快の感情そのものに根付いた表象によって、対象が美しいと判断されているのである。実際、第1批判にある純粹悟性概念の先験的演繹の第2版においては、この二つの対象の在り方について、次のように規定している記述がある。

「対象を思惟することと対象を認識することは、したがって同じではない。すなわち二つの要素が認識には必要なのである。第一には概念で、これによって一般に対象が思惟され (範疇)、第二には直観でこれによって対象が与えられる。」(B146)

対象が感性によって与えられなければ、もちろん対象を考えることはできても、それは単に直観を欠いた思想となってしまう、認識とはなりえない。それでは、感性で与えられた対象のみで認識が可能になるかといえば、「『わたくしは考える』という意識が、あらゆるわたくしの表象に伴わなければならない」(B131) のだから、思惟されない対象など考えられようもないはずである。それでもなおカントが「考えられた対象」ではなく「与えられた対象」にこだわったのはなぜだろうか。

第1批判の先験的弁証論において、外的知覚の対象と内的感官の表象との差異について、その先験的客観は根拠として両方にあるとしながらも、「それは物質でもなければ思惟する存在体自身でもなく、かえって物質的なものについても思惟的なものについても経験的概念をわれわれに与える現象の根拠であるが、しかし、われわれには知られない根拠なのである」(A380) としている記述がある。その根拠とはもちろん物自体であろうが、美しいものもまた個別的表出による趣味の原型を理想として有している〔Kant: 231〕。

個別的な表出がなぜ普遍的な理想を有することが可能なかと言えば、美しいものについては、概念がなくても感覚が(満足または不満足) 普遍的可伝達性を有し、それが全ての時代と民族に可能な限り一致しうるからである〔Kant:

231]。しかもカントはこうした概念をもたずに生じる感覚の普遍的可伝達性を「深く隠されたすべての人間に共通する一致の根拠に由来する」(232)としている。美しいものについて抱く快の感情の普遍妥当性は我々にア・プリオリにあり、それゆえまた快の感情の普遍的可伝達性も生じる。つまり、美しいものにおける「快の感受性」は、それが個別的に感受されながらも、感覚としては普遍的なものとして標榜されるのである。

一方、「われわれに知られない根拠」(A380)は先述のとおり物自体であり、それを考えるのは我々が理念を要請する場合のみである。崇高なものにおいてみられる無規定的な表象は、内的感官と外的対象の一致が、理念と物自体の一致と重なった結果であると言えるだろう。もっともそれは描出不可能という形においてしか捉えられないものである。しかし美しいものにおいて「与えられた対象」は悟性概念でも理念でもない美の理想、すなわち「構想力の理想」(232)によって創造されたものである。つまりカントが「与えられた対象」という言葉にこだわったのは、構想力自体がもつ産出性にこだわった結果ともいえるのである。

それでは「考えられた対象」(思惟された対象)ではなく「与えられた対象」とは具体的にはどのような表象なのだろうか。考えられうるのは、それが概念に基づかない表象によって与えられた対象であり、更に言えば悟性の形式には基づかない表象だということである。そのことは第3批判の序論において自然の合目的性の美感的表象について述べられた次の箇所からも明らかである。

「直観がある概念と関係せずに、快が直観のある対象の形式の単なる把握 (Apprehension) と結合している場合には、表象はこの把握によって客観的に関係づけられるのではなく、もっぱら主観に関係づけられる。そしてこの快が表現しうるのは、認識能力が反省的判断力の内で戯れており、また認識能力がこのように戯れているかぎり、客観がこれらの能力と適合していることにほかならず、それゆえたんに客観の主観的合目的性にほかならない。」(189)

「直観のある対象の形式の単なる把握 (Apprehension)」とは、第1批判の第1版において先験的総合として示された直観における覚知 (Apprehension) のことであろう [Guyer 2006: 167]。総合は詳細に (1) 直観における覚知 (Apprehension) の総合 (2) 構想作用における再生の総合 (3) 概念における再認の総合の3つの段階に分けられている。覚知の総合は直観の多様を総合するものであるが、「先天的にも、すなわち経験的に存在しない表象に関しても行使されねばならない」(A99) のであり、覚知という総合なしでは「空間の表象も時間の表象も、これを先天的に持つことはできない」(A99)。また、総合は一般的に悟性の一機能としての構想力の働きであるとされている [Kant: A78/B104]。先の引用 (A99) に続く叙述には「これらの (空間と時間) の表象は、感性がその「根源的感受性 (ursprüngliche Receptivität)」によって提示する多様を総合することでのみ産出されることのできるもの」とある。直観における覚知の総合について、カントはそれが構想力の作用であると直接には言及していないが、以上のことから、総合によって表象を産出する

構想力が、覚知の総合をも行っていると言えるだろう<sup>(3)</sup>。

覚知の総合とは、多様をとりまとめてひとつの表象をつくる作用、そしてそれを軸にして再生が可能となる総合である。したがって覚知は純粹総合と称され、根源的な総合と言ってもよいものである。その覚知（第3批判では「把握」と訳しているが）が快<sup>(4)</sup>と結合しているということはどういうことか。つまり、それは覚知において「快の感受性」が、直接的に時間や空間の表象に関わっているということを意味するのである。通常ならばその表象は対象を概念によって思惟することで立てられる。しかもそれは覚知を総合することから始まる。しかし対象が美しいと判定されるときは、「快の感受性」が覚知において対象と関わっていることになる。この時点での構想力の総合は、第1批判の第2版では形像的综合〔Kant: B151〕に相当するが、第1版と照合すると「快の感受性」として構想力が総合を行っているといえる。もっとも構想力の総合も、その統一性は統覚としての悟性にあり、構想力の総合も、結局は悟性に帰する〔Kant: A119〕。

もちろん、美しいものにおいても「快の感受性」が構想力の総合として機能するが、それはいずれ悟性との調和という形で統一されてしまう。だが、美感的判断力において把握される対象は、そのとき主観のもつ快と直接結合しているのであり、主観にそなわる理想としての美的根拠を対象が実現させていることになる<sup>(5)</sup>。それはあたかも構想力が創造し描出した表象によって対象が与えられたかのようにみえるが、実は潜在的にあった美を形式化しただけで、自らの合目的性を結果的に満足させている

だけなのである。

このように「考えられた対象」ではなく「与えられた対象」によって表象が可能になるのも、美しいものが、覚知の総合によって制約された空間と時間—粹悟性概念による因果性—に準じていないからである。これは美しいものの判定においては重要なことである。もし範疇の因果性によるものであったら、快は単なる傾向性に陥ってしまう。合目的性に対する満足は結果として得られるものでなければならない。もちろん、快の感情は主観に原因としてある。そこであたかも対象が与えられ、それによって内部感官が触発されるかのような把握を行うのであろう。たとえば、最初は左程気にならずとも、度々視界に入って無性に気になる人や物がある。それは対象が与えられたことで、潜在的にあった美が形式として開花しただけなのである。ただし対象が与えられるまで、自分にとって親和性がある人や物は分らない。結果として満足したことで、その対象が自分にとって合目的な表象になるのだが、その根拠はあくまでも主観の側にある。その根拠が「快の感受性」なのである。

合目的性は、主観が有している快の感情によって判定されるものであり、快の感情を抱くか否かがいわば対象との交わりの可能性を左右すると言ってよい。しかし、ことさらに快の感情を抱くというのは、むしろ自分を取巻く環境において、自らが何らかの合目的性を欲している状況だともいえる。確かに美しいという表象は、それが何かに必要なからという合目的性が根拠にあるのではなく「たんに形式的な合目的性、すなわち目的のない合目的性」(226)が判定の根拠にあるとされる。だが、美しいも

の分析論の第二節では「対象が美しいというためには、また私が趣味をもっていることを証明するためには、私が私自身のうちでこの表象から作り出すものが問題であって、私はその対象の現存に依存しているものが問題なのではない」(204)とある。この記述をみる限り、美しいという表象は、自分自身のうちにあったものが対象の美として反映されることで、自分が何らかのこだわりをもっている証明としての要素も具えているようである。つまり、美しいと表象するときは、内部において潜在的にあった合目的性が、対象の出現をきっかけに満を持して顕在化したと言えるだろう。

一方、「我思う」との関係性において得られる満足は、「ある物における多様なものについての満足」(229)であり、「その物の可能性を規定する内的目的との関係のうちでは、ある概念に基づいた満足」(229)である。つまり「我思う」という統覚に統合されるためには、規定される多様なものが必要なものであり、その規定への可能性を満足させるために物は多様なものとして呈示されていることになる。しかし多様なものと言いつつ、対象との直接的な交わりを欠いてすでに概念化されうることを前提とした多様に過ぎない<sup>(6)</sup>。もし対象との直接的な交わりが可能であれば、統覚に総合されるための多様は必要がない。なぜなら、主観はすでに「快の感受性」によって、把捉 (Apprehension) というかたちで対象そのものを享受しているからである。このことから「快の感受性」は、対象との自発的な交わりも促進させていると考えられる。自発性を促進させるということは、結果的に悟性を満足させるということにもなるだろう<sup>(7)</sup>。

それでは「快の感受性」と自然概念は、具体的には何を指し示しているのだろうか。先の引用 (191) の前述部分から察するかぎり、前者は構想力を、後者は悟性を指し示しているであろう。多様は感性において提示されるが、悟性は構想力を通じて多様に関わっている。しかし第1批判を見る限り、構想力は悟性の一機能として感性に関与するのみである。第1版においても、構想力の自由度は第2版より高いものの、悟性の一機能として遅かれ早かれ統覚へ統一されることに変わりはない。そこで次節ではまず、多様との関係における構想力のはたらきそのものに焦点を当てて論じることにする。

### 3. 感性と悟性をつなぐもの

カントは構想力を「魂の欠くことのできない、しかし盲目的な機能であり、これを欠いては、われわれはまったく認識を持つことはないであろうが、しかしわれわれほとんどそれを意識することが稀なもの」(A78/B104) であるとしている。この一文をもってしても、カントが構想力をいかに重要視しているかが伺える。但し、構想力そのものについて語ることは甚だ難しく、経験として現われた際に作用として捉えることができるのみである。

構想力は大別すると、再生的構想力と産出的構想力の二種類がある。前者は、直観による対象の現存なしで対象の表象を可能にし、知覚の系列の主観的根拠となる。すなわち表象の連想を形成し、経験的にしか存在しないと言われるものである。後者の産出的構想力は、再生的構想力よりも能動的な能力であり、感性と悟性の媒介の役割をなす先験的総合とも言われる。そ

もそも構想力は先験的統覚へと統一された表象をもたらすために、感性と悟性のつなぎとして、総合の役割を果たしている。総合は次の引用にあるように、感受性と自発性を結合させることである。

「したがって感官がその直観のうちに多様を含んでいる以上、感官に概観作用 (Synopsis) が添えられてあるとすれば、この概観作用 (Synopsis) にはつねに総合作用 (Synthesis) が対応し、感受性 (Rezeptivität) は自発性 (Spontaneität) と結合してのみ認識を可能ならしめることができるのである。」(A97)

認識を可能ならしめるために、感受性はつねに自発性と結合しなければならない。上述の引用によると、「感官がその直観のうちに多様を含んでいる」とされているが、多様には、すでに概観作用があるということをそこでは意味している。つまり、多様とは、規定されることを前提したうえで提示された多様であり、前節でも述べたとおり統覚への統一を意識した、いわば形式化されることを前提とした多様（以降、多様なものと表記する）なのである。それゆえ、多様は総合されることも可能になるのだが、多様についてカント自身はどう考えていたかということ、それが形式なのか質料なのかは両義的であり、また曖昧である〔那須1996: 188〕。

実際、第1批判においてカントは「自分の直観と称するところの直観中に含まれている多様は、悟性の総合によって、自己意識の必然的統一に属するものとして表象されうるが、このことは範疇によって生ずる」(B144) としておきながら「多様はなお悟性の総合に先立って、ま

た悟性の総合から独立に、直観に対して与えられたものでなければならない」(B145) が「それがどうしてであるかは、ここでは依然決定せられない」(B145) と述懐している。つまり、多様に関してカントの見解は大いに揺らいでいるのだが、多様の両義性については、感受性と自発性のどちらが優位に立つのかという問題もまた絡んでいるように思われる。

確かに認識のみにこだわるのならば、「すべての表象に『私は考える』が伴わなければならない」から、悟性が自発性として感受性に関わることになる。もっとも、先の引用を (A97) を詳細にみると、カントは多様にすでに概観作用が添えられてあるとすれば、という条件付きで、その概観作用には総合作用が対応していると慎重に述べている。したがって感受性と自発性は、概観作用と総合作用によって、それぞれが結合しているといえる。つまり、感受性はそもそも総合される可能性のあるものを概観作用によって感受していることになる。それでは概観作用とは一体何であろうか。第1批判においてカントがなおもこだわった、悟性の総合に先立ち、悟性の総合から独立して直観に対して与えられた多様の問題には、この概観作用が深く関わっている。総合については、悟性の機能としての構想力にその作用を帰することができるとしても、感官の概観作用に関してはどうだろうか。

美感的判断力においては、先にも示したように、感受性はむしろ自発性を触発しているふしがある。もし感受性が自発性を触発しているとするならば、概観作用において自発性と感受性の結合のしかたに差異がもたらされるのは、感性と悟性を媒介する構想力によってということ

になるだろう。「或るものが美しいか否かを区別するためには、我々は表象を悟性によって認識のために客観に関係づけるのではなく、構想力（恐らく悟性と結合された）を通して、主観とそれの快のまたは不快の感情へとかかわらせる」（203）のであるから、悟性の自発性が構想力を媒介として感受性にかかわるのではなく、感受性が構想力を媒介として自発性に関わっていることになる。つまり、悟性の合法則性を投げ入れたものを感じることによって対象にかかわっているのではなく、むしろ悟性の合法則性の可能性を「快の感受性」において探りを入れながら対象とかかわっているとと言えるのである。

だとすれば、概観作用にもまた構想力が関わっている可能性がある。その関わり方として、capacityとしての感受性そのものに、sensitivityとしての「快の感受性」が作用しているとは言えないだろうか。確かに構想力と感受性の関係については、未だ不明瞭な部分もある。第1批判から第3批判に至って、構想力と感受性の関係がどのような変容を蒙っているのか、第1批判にその変容の萌芽は見られないのか、次節では構想力と感受性が多様にどう関わっているのか確認する。

#### 4. 構想力と感受性

空間と時間という直観の形式は、第1批判の感性論の記述を見るかぎり、感受性が重要な役割を果たしている。たとえば「対象によって触発される主観の感受性は、必然的にその客体のあらゆる直観に先立って存するものであるから」（A26/B42）とあり、感受性は客体（対象）に関わる際に決定的な役割を果たしていること

がわかる。知的直観ならずとも、直観の感受性には単に形式的ではない対象との直接的な交わりがあり、その交わり方が我々の認識を決定づけているとは言えないか。その交わりとは、空間と時間によって多様化される以前の、むしろ空間と時間をも左右するような対象との直接的な戯れとも言えよう。実際、カントは先験的感性論において、感受性がいかに対象の表象に影響を与えているか次のように述べている。

「いったい空間と時間とは先天的純粹直観の多様を含むが、しかしそれにもかかわらず、われわれの心の感受性（Rezeptivität unseres Gemüts）の条件に属する。そしてこの条件の下にのみ対象の表象が感受されるのであり、したがってまた対象の概念を触発するものでなければならない。」（A77/B102）

ここで問題になるのは、構想力と心の感受性の関係である。構想力は先述のごとく、悟性の一機能として多様を総合しながら感性に関与する。対象によって触発されながらも、その対象の形式を規定し、概念をも触発する感受性は、当然のことながら悟性による自発性とは意を異にする。一方、心の感受性に対して産出的構想力は、感性と悟性を媒介するものとして、統覚を意識しながら概念化に即した結合も行っており、それが先験的総合である。もし直観のみで完全に概念に呼応した結合ができるのなら、それは知的直観だということになる。しかし、カントは直観にそのような能力を求めてはいない。そこで「感受性以上の印象を総合する機能」（A120）が必要になる。つまり直観で得た素材を結合する役割を構想力が担うわけである。

多様はあくまでも認識の素材であり、認識を可能ならしめるものに過ぎず、それどころか直観の多様は構想力の先験的総合によって、間接的ではあるが悟性概念によって規定されているといってもよい。多様が悟性にとって有意性のある多様であるか否かは、感受性の概観作用いかに関わっているといえる。つまり、表象を意識せずとも構想力が単に概観作用として感受性に関わる可能性があるということである。

カントにとって多様とは、恐らく先験的総合によって結合されるものであることを含意しているだろう。しかし、直観の多様の意味合いは、構想力の関わり方によって異なってくるのではないか。実際のところ、多様なものの結合に関して、第1批判の第1版と第2版では微妙に説明が異なっている。この差異に注目しながら、感性の多様についての意味の違いを探っていくことにする。何故なら、この段階の多様のあり方が、第3批判において、決定的な意味をもつと考えられるからである。

## 5. 多様と総合

結合を表象力中の自発性の働きであると限定しているのは、第2版の純粹悟性概念の演繹である。「表象は多様なものとして直観に与えられるが、直観は単に感性的であり、感受性 (Empfänglichkeit) にはかならない。」(B129) とあるように、第2版で直観に与えられる多様は、すでに統覚に統一されることを前提としている。しかも直観の感受性 (Empfänglichkeit) は「主観がいかにして触発されるかという触発のされ方以外の」(B129) 何ものでもない。あらゆる結合は「意識していると否を問わず、ま

た直観の多様な結合であると概念の多種多様の結合とを問わず、また直観の場合は感性的直観の結合であると非感性的直観の結合であるとを問わず」(B130)、すべて悟性の機能として総合を行う構想力の作用となる。そして統覚に統一されるということは、次のことをも意味する。

「総合的統一は、根源的意識 (ursprüngliche Bewußtsein) 中に与えられた直観一般の多様の、範疇にしたがった結合の統一が、われわれの感性的直観に適用されたものにほかならない。」(B161)

上述の引用からも、構想力が行う総合は統覚の統一を念頭においた総合的統一であり、また範疇にしたがって結合されることを前提とした直観一般の多様だということがうかがわれる。この時点で、直観が感受したみずみずしい現実はずでに色褪せたものと成り果てている。しかも、直観の感受性は、capacityとしての感受性 (Rezeptivität) ではなく sensibilityとしての感受性 (Empfänglichkeit) であることも看過できない。つまり、第2版における直観の感受性 (Empfänglichkeit) とはあくまでも受動的な「主観の触発のされ方 (B129)」にとどまっていることを意味するのである。では、第1版において、この時点での感受性についてはどのような言及がなされているのかと言えば、直観の感受性において、先述したように覚知という段階がことさらにつけ加わるのである。それは前節(2. 快の感情と表象)でも示した「感性がその根源的感受性 (ursprüngliche Rezeptivität) によって提示する多様を総合することによってのみ産出されることのできる覚知の純粹総合

(A99)」である。

こうして第1版と第2版の叙述を比較してみると、第1版における感性の「根源的感受性 (ursprüngliche Receptivität)」と、第2版における「総合的統一は、根源的意識中に与えられた直観一般の多様の、範疇にしたがった結合の統一」(B161)とされたときの「根源的意識 (ursprüngliche Bewußtsein)」では、根源性のおき方に明らかに相違がみられるのである。第1版では、総合においてcapacityとしての感性の感受性 (Receptivität) のほうに根源性がある。しかも、その際に提示される多様は、統覚を意識した多様なもの (形式的) とのずれが生じているのではないか。第2版では、直観一般の多様を結合する根源性は、先験的統覚にあり、そのずれは解消されている。否、ずれを無視していられるカントもまたいるのである。この根源性の相違と、多様と多様なものとのずれが、第3批判における「与えられた対象」と「考えられた対象」の相違につながっているとも言えるのである。

それは概観作用と「根源的感受性」が多様に深く関わっていることをも意味している。つまり、「考えられた対象」を意識しない単なる概観作用としての構想力は、美感的判断力における把握に相当すると考えられるのである。それでは第1批判でみられた概観作用と「根源的感受性」が、どのようにして第3批判の美感的判断力へとつながるのか。つまり、「快の感受性」としての構想力は「根源的感受性」とどのような関係にあるのか。次節では第1批判からの展開として、この二つの関係を中心に美感的判断力を論じることにする。

## 6. 構想力とその根源性

美しいものにおいては、直観は概念と無関係に、むしろ概念を満足させるような結合を構想力によって行う。それゆえ、「表象はこの把握によって客観的に関係づけられるのではなく、もっぱら主観に関係づけられる」(189)。そして「この快が表現しうるのは、認識能力が反省的判断力の内で戯れる」(189) ことである。認識能力とは、構想力と悟性のことである。カントはこのときの悟性と構想力の関係を「構想力と悟性が活気づけられ、無規定的 (unbestimmt) ではあるが与えられた表象の媒介による調和的な活動」(218) と表現するのみである。媒介とは感性と悟性をつなぐ構想力のことであるから、構想力のもつ自由な戯れが悟性の概念、ひいては自然概念と調和する<sup>(7)</sup> 状況を指しているのだろう。では、構想力の戯れが自然概念と調和するとは具体的にはどのような状況を指すのであろうか。

構想力は戯れながら自然概念との調和を果たすとされる。対象において美しいと我々が判定したものは、合目的性には無関心な構想力の戯れによって、悟性との間に保持された調和である。戯れるということにおいて、構想力は悟性に拘束されず、悟性との距離をもつことになる<sup>(9)</sup>。通常の認識ならば、構想力は悟性の一作用として単に機能するのみであり、ことさらに戯れる必要などない。しかし、反省的判断力においては、構想力が悟性から遠ざかるこの距離ゆえに、悟性は構想力との調和がかえって意味をもち、より満足感を覚えるのである。

ではそのとき構想力はどのように機能してい

るのだろうか。通常ならば、構想力はこのとき、悟性の図式性として「構想力の先験的総合によって、内部感官における直観の一切の多様を統一する」(A145/B185)。図式とは感性の表象と悟性の概念という異種のものを媒介するものであり、構想力の先験的総合は悟性の先験的図式として感性と悟性を媒介する作用ともいえる。その媒介は具体的には先験的時間規定として「現象を範疇の下に包摂する」ことである(A139/B178)。つまり、感性で得た印象を継ぎつげるための因果性を多様にもたらしめているのである。もちろん、それは「間接的には内部感官(感受性)に対応する機能としての統覚の統一作用に帰着するものにほかならないことは明らかである」(A145/B185)。だが一方、反省的判断力の原理において、多様を統一する作用の帰するところは、通常認識と比べて次のように違ってくる。

「判断力の原理は、経験的諸法則一般のもとにある自然の諸物の形式に関しては、自然の多様性における自然の合目的性である。言い換えれば、自然は合目的性というこの概念によって、あたかもある悟性(ein Verstand)が自然の経験的諸法則の多様なものを統一する根拠を含んでいるかのように、表象されるのである。」(180)

ある悟性(ein Verstand)とは何か。カントはこれ以上の表現は避けているが、恐らくは、自然を統べるものとしての直観的悟性を念頭においているのであろう。反省的判断力において自然の合目的性の原理を使用するということは、「判断力の命令」(188)である。このような直観的悟性が自然の合目的性という概念を有して

いるとしたうえで、カントは判断力の本来のありかたについて、第3批判の序論で次のように言及している。

「ある対象の概念が与えられている場合、認識のためにこの概念を使用する際の判断力の仕事は描出(exhibitio)にある。すなわち、或る概念に対応する直観を添えることにある。」(192-3)

引用部分の後述においてカントは描出(exhibitio)を「技術の場合のように、われわれに対して目的である対象についてあらかじめ把握された概念をわれわれが実現する場合に、われわれ自身の構想力によって行われてもよく、あるいは自然の産物を判定するために、自然の根底に目的についてのわれわれの概念を置く場合に、自然の技巧のうちに(有機体の場合のように)、自然によって行われてもよい。」と説明している。第3批判のカントのもう一つの狙いは、合目的性を根拠にした有機体論を展開することにあつた。それゆえ、反省的判断力として、目的論的判断力の前段階として美感的判断力を擁したにすぎないともいえる。したがって、崇高なものについての判断は、道徳的感情の促進という点では重要な位置を占めながら、カントにとっては単なる付録としての要素しか具えていなかったのだろう。

確かに描出に注目するならば、判断力自体が描出によって「或る概念に対応する直観を添える」としていることから、構想力の創造性が反省的判断力に深く関わっていることは一目瞭然である。なぜならば構想力がその産出性から、悟性を意識した形式としての感性によらず、構想力自身を直観として概念に対応させ

ているからである。だが、産出性とは、構想力のもつ一面に過ぎない。上述の或る概念 (ein Begriff) とは合目的性の概念のことであろう。だとしたら、非感性的直観による「根源的感受性」において、先験的構想力と直観的悟性（先験的主観<sup>(10)</sup>）が、合目的性に基づいて描出することで、逆に対象を与えているとは言えないだろう。

非感性的直観とは、悟性概念に寄与する空間と時間の形式ではなく、構想力である「快の感受性」と結合しながら空間と時間の表象に寄与する「根源的感受性」のことではないか。確かにカントは直観的悟性に関しては、その現実性をやんわりと否定している。また描出を行いうるのは、天才と呼ばれる芸術家だともしている。確かに描出は、第3批判において有機体論や天才論<sup>(10)</sup>に移行する向きがある。いずれにしても、先験的構想力が「快の感受性」として「根源的感受性」に作用することで、主観的形式をひとつの技術として開花させる際に、カントは直観的悟性を念頭においたのではないか。今後の展開として、「根源的感受性」と直観的悟性を結びつける構想力のメカニズムの詳細な解明もまた新たな課題となるだろう。

美しいものにおける快の感情は生を促進するものであると言われるが、それは悟性の自発性とも直結する感情だからである。それゆえ当然のことながら、美しいものにおける判断は悟性との調和を目指さざるをえない。悟性との調和は、生命を保持することにおいて必要不可欠だからである。但し、生命を保持するという生理的な欲求を満たすために、悟性との調和を目指しているわけではない。むしろ生への欲求に対して、何らかの意味付与を行うものとして、構

想力は悟性との調和を目指すのである。「快の感受性」としての構想力は悟性から離れ、「根源的感受性」と直接結びつくことで、より生を促進するダイナミックな感情<sup>(12)</sup>を生じさせる。構想力が戯れることで悟性（自然概念）と調和するというのは、美しいという判断を介して、生への意味付与を行い得たということである。それは構想力が戯れ、悟性と離れることで得た調和であり、快の感情は、その調和からくる満足感である。

しかし理性との関係からいえば、美しいものは理性に対して端的に対象として与えられただけであり、理念における対象として与えられたわけではない。美しいものについて抱く感情は、その対象が好ましいものであるがゆえに抱くものであり、好むと好まざるに関わらず抱く道徳的感情とは一線を画す。しかし、美しいものについての判断は、親和性のある悟性と構想力の間距離が生じるきっかけをつくる。反省的判断力において生じた悟性と構想力の距離はいずれ埋まるものであるが、美感的判断力のなかでも崇高なものについての判定では、構想力は理性に限りなく近づこうとする。つまり「快の感受性」として「根源的感受性」と結合した構想力は、理念そのものに関わろうとするのである〔Kant: 266〕。理念に関わると同時に、構想力は悟性を離れ、構想力が悟性から離れた分だけ理性もまた悟性から遠ざかる。それはとりもなおさず、理性が悟性の思弁的使用から解放されることを意味するのである。

## おわりに

煌く星々を湛えた空の無限性は我々に内在す

る暗き淵<sup>(13)</sup> そのものである。その暗き淵ゆえに星は美しく煌く。思弁的な理性は、その深淵に気づくとき動揺する。その動揺がなければ、理性は自らに向き合うこともないだろう。理性が動揺しなければ、悟性の立てた法則にとらわれるのみで、理念を統制的なものに制限する必要もなかったであろう。星の煌きを美しいと思うとき、われわれはその美しさゆえに星を愛でる。

カントは趣味の問題として美感的判断力を論じているが、構想力による「快の感受性」を愛情に置き換えてみたらどうだろうか。美の形式は予期せぬ対象からもたらされ、それが愛という概念と調和することで愛情が満たされる。愛情は愛する対象を必要とし、だからこそ対象が与えられることで、潜在的にあった愛の形式が対象によって顕在化する。我々は、経験することによってしか愛を知ることができない。

崇高なものの分析論において「それ自体で合目的な（道徳的に）善いものは愛や親しい行為の感情よりも、むしろ尊敬の感情（この感情は魅力を斥ける）を引き起こすことが帰結する」（272）と、愛と尊敬の感情を比較している箇所がある。確かに愛は道徳的に善いものとは区別されなければならないだろうが、愛もまた道徳の実践においては必要とされる要素である。なぜなら愛することにおいて理性は動揺するからである。人間が抱く愛情とは不安定なものであり、その不安定さゆえに歓喜し絶望する。愛とは甘美なものであると同時に苦痛に満ちたものでもある。思弁的な理性は、概念によってしか愛に対応できないが、愛とは「快の感受性」によってもたらされるものであり、理性は感性と結びつかねば愛に処することは困難

を極めるだろう。

だが、愛とは美の形式においてのみ語られるものではない。愛が倫理とどうつながっていくのか、そのためには希求すべき愛とは何か。それが実践理性の課題となるべきであろう。もっともカントが実践理性で言及している愛とは義務としての愛である。だがそれがたとえ義務であるとしても、愛一般の地平は実践理性へ移行する際に必要とされるのではないだろうか。そう考えたとき、理論理性と実践理性をつなぐ美感的判断力の重要性がいや増すのである。愛情としての「快の感受性」と「根源的感受性」が結合したとき、構想力がどのような愛一般の地平を拓くことが可能になるのか、それに関与する理性はどのような変容を蒙るのか、カントのテキストに愛を読み込むことで構想力の新たな展望を開くことが今後の課題となる。

〔投稿受理日2011.9.24／掲載決定日2012.1.26〕

#### 注

- (1) カントの三批判書における『判断力批判』の位置づけについては、田村[2001: 78-80]の記述を参考にしている。
- (2) 数字の表記は『判断力批判』Kritik der Urteilskraft, 1970のアカデミー版による。『純粹理性批判』はKritik der reinen Vernunft, 1781 (A), 1787 (B)のオリジナル版により第1版はA、第2版はBで表記する。また『純粹理性批判』は第1批判、『判断力批判』は第3批判と表記する。
- (3) ハイデッガーは、『カントと形而上学の問題』において、『純粹理性批判』の第1版の3種類の総合によって構想力が時間形成を行うとしている。覚知の総合については、「現在一般」を提供するものとして、その総合は産出的構想力が行うとされる。ただし、ハイデッガーは構想力の空間形成についてはあまり触れていない。
- (4) 快とは構想力と悟性の調和によってもたらされるものであるが、その際の両者の状態については、構想力の自由な戯れとしか明記されていない。両

- 者の調和については、認識そのものにこだわって両者のいずれが主導的な立場にあるのか様々に論議されているが、本論では快の感情そのものに注目して論を進める。
- (5) ガイヤー [Guyer 2008: 171-172] は、与えられた直観の多様に対応する概念がないのではなく、可能な概念の多様は美的対象によって提示されるとしている。ただし、自由な戯れを思惟の一つとしているところは、本論と立場を異にしている。
- (6) 多様については那須が [那須 2008: 34]、カントの「多様」には質料の実在的「多様」と観念的形式的「多様」の両義的な意味があるとの指摘をしており、感性は、前者的な外部と後者的な内部がぶつかり合う場だとしている。那須の指摘を基にして、本文中の多様なものは観念的形式的「多様」を意味している。
- (7) アリソンは [Allison 2001: 136]、構想力の自由な戯れは、悟性が新しい概念の可能性を維持するために悟性を刺激する一方、構想力が新しい秩序のパターンを創造しようと悟性とせめぎ合っている状態だとしている。しかし、構想力の自由な戯れについての言及は、認識能力に重点を置くあまり、先験的論理学に終始しており、先験的感性論の立場から議論されていない。したがって本論では、構想力と悟性というよりも、むしろ自発性と感受性の問題として、美感的判断力を考察しようと試みている。
- (8) 構想力と悟性の調和については、このときの概念が何を指すのかカントの表現は曖昧であり、それが規定概念なのか一般概念なのか、また概念の可能性について述べているのか発生について述べているのか議論が分かれている。本論では、自然概念を自由概念と対置した因果性の概念として論じたが、この問題に関しては更に考察が必要である。
- (9) 那須は [那須 2010: 34]、『「存在と時間」以降、ハイデッガーは、存在を言い表すのに時間をもってすることはなく、むしろ空間的にあるいは『時間－遊戯－空間』として時間と空間が戯れる処として存在を言い当てようとする。』としている。戯れは、空けを作るためのものであるとする発想は、那須の指摘によるものである。空間としての距離から考察した構想力と悟性の調和について、あまり論じられていない。
- (10) 非経験的な対象であり、観知的原因を有する先

験の対象Xを統覚する主観のことである。

- (11) カッシーラーは [Cassirer 2009: 343門脇他]、カントの天才論は「天才概念のあらゆるロマン主義的・思弁的展開にとっての歴史的出発点」であり「生産的・美学的構想力に対して端的に世界産出的・現実産出的意義が与えられた」と評価している。
- (12) マクレールは [Markkreeft 1994: 104, 106]、感受性と自発性の結合点として快の感情を論じており、筆者もまたその考えに沿って、感受性と自発性の関係を論じた。快の感情はより深い生の感情を活気づけるとマクレールがしていることには、筆者もおおむね同意するが、快の感情と愛情を結びつけ、愛一般という地平を美感的反省的判断力に読み込んだことは、彼の論述と異なりまた独自の点である。
- (13) 『実践理性批判』の結論の最初の部分に、次のような叙述がある。「くりかえし、じっと反省すればするほど常に新たにそして高まりくる感情と崇敬の念をもって心を見つめるものが二つある。わがうえなる星の輝く空とわが内なる道徳律とである。この二つのものをわたくしは暗黒におおわれたものとしてまた超絶的なものとしてわたくしの視界の外に求めたり、憶測したりしてはならない。わたくしはそれを目のあたりに見て、直接わたくしの存在の意識と結びつける。」本論の記述は、カントのこの有名な叙述に基づいている。

#### 参考文献

- Allison, Henry, E., 2001, Kant's Theory of Taste, Cambridge University Press.
- Cassirer, E., 1918, Kants Leben und Lehre, 門脇卓爾, 他訳2009, 『カントの生涯と学説』, みすず書房
- Deleuze, G., 2004, La philosophie critique de Kant, 國分功一郎訳, 2008, 『カントの批判哲学』, ちくま学芸文庫
- Guyer, P., 2006, 'The Harmony of the Faculties Revisited', "Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy", Cambridge University Press
- Heidegger, M., 1929, Kant und das Problem der Metaphysik, 門脇卓爾訳, 2003, 『カントと形而上学の問題』, 創文社
- Kant, I., 1781 (A), 1787 (B), Kritik der reinen Vernunft, 1998, Felix Meiner Verlag

- Kant, I., 1781 (A), 1787 (B), *Kritik der reinen Vernunft*, 高峯一愚訳, 1970, 『世界の大思想10カント 純粋理性批判』, 河出書房新社
- Kant, I., 1788, *Kritik der praktischen Vernunft*, 樫山欽四郎訳, 1965, 『世界の大思想11 カント (下) 実践理性批判』, 河出書房新社
- Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*, 2006, Philipp Reclam jun
- Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*, 牧野英二他訳, 1999, 『カント全集8 判断力批判上』, 岩波書店
- Kant, I., 1790, *Kritik der Urteilskraft*, 牧野英二他訳, 2000, 『カント全集9 判断力批判下』, 岩波書店
- 田村正勝, 2001, 『見える自然と見えない自然 環境保護・自然の権利・自然哲学』, 行人社.
- 那須政玄, 1994, 「叡智界への助走 (1)」, 『早稲田人文自然科学研究』 45
- 那須政玄, 2008, 「シェリング『哲学的経験論の叙述』について」, 『早稲田社会科学総合研究』 9(2)
- 那須政玄, 2010, 「距-離の現象学Ⅲ」, 『早稲田社会科学総合研究』 11(2)
- Makkreel, Rudold A., 1990, *Imagination and Interpretation in Kant*, The University of Chicago Press.