

美的感情についての一考察

——カントの趣味論に關聯して——

金 田 民 夫

ここにいふ美的感情とは、リップスが彼の「美學」において語つた如き「美しいもの^{グレースフルネ}」についての感情」と必ずしも一致しない。即ちわれわれは、本來的に所謂生命感情乃至人格感情に還元さるべき「美の感情^{シュンハイテ}」、あるひは「美しいもの」についての感情「を問題とするのではなくて、特殊な現象形式における生命感情、より正確にいへば先驗的に美的性格を擔ふ如き感情をここに探究しようとするのである。

リップスは、周知の如く、客體の觀察(照)的態度のうち²²に體驗される心的過程を感情移入原理によつて捉へ、この原理をもつて更に美的現象一般を理解しようとしたのである。換言すれば、美的現象を觀照的態度の側から觀察することが彼の意圖であつた。それ故に、「純粹に觀察(照)的に客體のうち²³に低徊する」美的態度にあつて

「私と客體との同一性、あるひは兩者の同一化のうち²⁴に」美的感情移入が成立しなければならぬ (Tippes; *Ästhetik*, Bd. I, S. 173, S. 182)。感情移入とは、客體を人格的な個體として、「私が直接的に知る、唯一の個體、即ち私自身に比すべき」(ibid., S. 193) 個體として觀することであり、客體自身のうち²⁵に自我を體驗することを意味する。即ち、「私が客體のうちなる私を統一²⁶的個體として體驗すること、それ故に個體としての客體を體驗すること、このことが感情移入の完成である」(ibid., S. 203)。完成された感情移入に際して、「自我と客體との一體化を媒介するもの、あるひはこの感情移入活動を支へるものとして人格感情乃至生命感情が豫想され、それ故に「美」についての感情もまた結局において生命感情であるといふことは、美的現象が感情移入原理によつ

て説明される限り正當である。また美が生ので、従つて人格性の象徴であり、主體と客體とがそこにおいて同一となる視ることが、兩者の人格的一體化としての感情移入であるといふことも、それ自體なら矛盾を含むものではあり得ない。しかし、「美の感情」が、「私が感性的客體のうちに體驗する積極的生命活動の感情であり、それは自己肯定或は生命肯定の客體化された感情」であり、これに反して、「醜の感情」が、「私自身の否定の客體化された感情、或は體驗され客體化された生命否定の感情」であるといはれる (ibid. S. 110) ならば、美と醜とがそこにおいて成立する美的感情 (das ästhetische Gefühl) とは、ここに所謂「客體化された感情」、即ち客體のうちに體驗さるべき感情でなければならぬ。主體と客體とがそこにおいて一體的となす美的感情移入に際しての人格感情は、また客體のうちに體驗され、客體化さるべき感情でなければならぬ。換言すれば、それは客體を美的に觀ることのうちに體驗される特殊な感情でなければならぬ。美しいものについての感情が生命活動を促進し、醜いものについての感情がそれを抑壓するにしても、この生の促進或は抑壓を對象において感じること自體、即ち美的 (觀照) 態度のうちにおける生の促

進或は抑壓の感情のもつ特殊な意味についての反省なしには、美的感情の特殊性と美的世界の自律性は確立され得ないのである。

生命感情乃至人格感情のほかに美的感情が存在するのではない。否むしろ美的世界における生命感情の顯現を美的感情と呼ぶのである。美的感情は美的世界における生命感情の特殊な現象形式である。しかしこのことは美的感情を生命感情に還元することを意味しはしない。即ち美的感情そのものが直ちに——無媒介的に——生命感情乃至人格感情であることはできない。何故なら、美そのものが直ちに生そのものではあり得ず、逆にあらゆるもの、即ち人間の思考作用や道德的行爲すらもが直ちに美を意味することはできないからである。感性的知覺において、又論理的思考において、更に又道德的實踐において、あらゆる人間的活動の根底に常に横はり、それらを根源的に支配するものはまさに生命感情であり人格感情であらう。けれども様々な名稱を以て呼ばれる諸感情がそこにおいて歸一する、このいばゞ原感情ともいふべき生命感情、人格感情を今私は直接の問題として取上げようとするのではない。生命感情の特殊な現象形式としての美的感情の意味を探ねることがわれわれの中心課題な

のである。ここにカント美學における感情問題の分折を試みる所以は、オーゲンレヒトと共に「感情の先驗的基礎付けについてのカントの思想を、……その方法的純粹さのうちに明示し、すべての形式主義的及び主知主義的解釋に對して保證すること」(Olebrecht: Form und Geist, S. 45)を意圖するからである。

カントは先づ美の無關心性の規定を掲げ、美的満足が對象の存在の表象に依據しない單なる靜觀的満足であることを語つた(Kant: Kritik der Urteilskraft, § 2)。即ち趣味判断が無關心的であると云ふことは、それが單に感性に依據する判断あるひは道德的判断とは別種の原理に立脚するものであること、従つてまた美的満足が單なる感性的満足あるひは道德的満足とは異つた特殊な満足であることを規定する。

對象についての満足が、美にのみ固有であるのではなくて、意欲能力への關係をもつ快適と善にも含まれるにしても、しかしこのことは、一般に満足が快適及び善についてと同じく、美についての判断にも伴はれるものであることを單に意味するのではなくて、むしろ美についての満足と快適についての満足及び善についての満足は、それ／＼質的に異なるものであることを意味しなければならぬ。

ばならない。即ち美的満足は、感性に制約された快適の満足から本質的に區別されると共に、目的としての善の表象に依據する道德的實踐的満足からも本質的に區別されるものでなければならぬ。それ故にカントはいふ。

「すべてこれらの三種の満足の中で、美についての趣味のそのみが唯無關心的な、かつ自由な満足であるといへよう。何故なら如何なる關心も——感性のそれも理性のそれも——賛同を強ひないからである。それ故に満足について、それが上記の三つの場合においてそれぞれ傾向性へ、あるひは慰寵へ、あるひは尊敬へ關係してゐるといふこともできよう。蓋し慰寵こそ唯一の自由な満足だからである」(Phil. Bib., S. 47)云々。この様な敘述は、趣味判断が、單なる感性的表象に基く經驗的判断や、あるひは善の表象に基く概念的判断とは異つて、それ自體独自のアプリオリに基礎付けられるべきことについての豫備手續的意味をもつと同時に、他面においてそれが未だ、美的満足を他の種類の満足から區別すべき一般的特性を物語るに止つたことも否定し得ない。即ち美の無關心性についての規定は、結局において、美的満足における感性的及び理性的關心からの自由を意味しなければならぬ。かくして美的満足は感官における單なる

感性的満足でもなく、また理性の概念における單なる理性的満足でもなくて、シラーの所謂感性と理性との調和におけるそれ自身自由な満足であるといはなければならぬ。

勿論カントは、快適、美及び善についての三種の満足において、それらを、快・不快の感情との關係における「對象あるひは表象方式」の相違に基けることによつて、その質的區別を語つた(255)。即ち「快・不快の感情に對する表象の關係」から、これら三種の満足について、「快適とは各人に快樂を與へるものあり、美とは各人に單に満足を與へるものであり、善とは各人に尊敬されるもの、是認されるものである」(257)といふ表現が與へられたのである。それ故に一般に満足といはれるものは、ここに所謂「快樂を與へるもの」、「單に満足を與へるもの」、「是認されるもの」に(257)の、快・不快の三種の感情情態において成立するといはなければならぬ。

かくして美的満足とは、一言にしていへば美的表象の感情情態であり、カントの表現を借りるならばそれは美的表象と快・不快の感情との關係の上に成立するといふべきであらう。けれども、この様な表現は、あたかも美

的表象に外的要素としての快・不快の感情が結合されるかの如き印象を與へることも否まれないであらう。更にまた、美的判斷が、「對象の存在に關しては無頓著に、ただその性質を快・不快の感情と結合する如き判斷」である(256)といふことは、美的満足の無關心性、靜觀性を根源的に説明するものでありながら、しかもこの快・不快の感情が、美のみならずまた快適と善にも屬するといふ表現によつて、美における(快・不快)感情の先驗性が、一面體系的混濁のうちにあつたといふ批判がなされ得るかもしれない。けれどもわれわれは、美的満足の無關心性についての規定が、やがて美の主觀的合目的性の規定への序曲をなすものであり、それ故に美的靜觀性の規定は、一單に消極的種類のものであつて、美的情態性の構造を、必然的前提として特徴付け「たものである」(Oelbrecht; F. u. G., S. 77) といふ意味において、カントが美的満足といふ一般經驗的概念の敘述から出發し、他の満足についてと同じく、美的満足について、快・不快の感情といふ一般心理學的概念を使用したことに對して、必ずしも非難を加へるべきではあるまいと思ふ。何故なら、オーデブレヒトのいふ如く、カントにとつて、感性的に刺戟された主觀的熱病的なもの

を意味した「快・不快感情は、萌芽的にその課題に對して成長し、つひに美的判斷力において、概念の代用部分として完全な價值要素にまで成熟する」の事あり (ibid., S. 36, 37) 。

それ故にわれわれの意圖は、カントにおける感情のもつ經驗的意味の一面を指摘することではなくて、かへつてその先驗的性格を跡づけることにあるからである。

かくしてカントにおける無關心的満足の規定を、直ちに美の本質の規定として解釋することは、却つてカントの眞意を離れるものといはなければならぬ。美的満足は概念が、更に美的感情の先驗論的理解を待つて始めて解明されるものであるにしても、この美的満足は無關心性をカントの體系的方法論の外において捉へ、あるひはそれを趣味論の前面に押出すことは、美的判斷力の解明にとつて恐らく寄與する所は少いであらう。それ故に、美的感情を窮極的に無關心的且つ直接的な満足・不満足としての捉へたラウリラは、前述の如く、美的靜觀性の規定を美の本質論に置きかへることが果して如何なる意味をもち、また如何なる結果をもたらすものであるかについて、その一例をわれわれに示すであらう。

ラウリラはいふ。「美的感情を『無關心的』かつ『直

接的』として特徴付けることは殊にカント以來通常のこととなつた」(Zur Theorie der ästhetischen Gefühl, Lantini; Ästhetische Streifungen, S. 36, vol. Zeitsch. f. Ä. n. allg. K-w. Bd. 4, S. 514) 。

成程彼の與へた、美の無關心性・直接性の規定は、美的感情の心理學的特徴付けとして觀察する限りにおいて正當である。しかし「美なるもの」の「快適なるもの」「善きもの」から獨立を、その「かなり不確定な内容の非常に正確な抽象」を用ひる代りに、「美的觀照者の個人的目的からの解放」といふ意味における「無關心性」と、「すべての一般的目的(目的一般)即ち客觀的目的からの自由」といふ意味における「直接性」との二つの側面を區別すべきことを主張した (Zeitsch., S. 519-522) 點において、却つてカントを離れるものといはなければならぬ。何故なら、美的満足は無關心性は、單にその心理學の規定を意味するものではなくて、美が單なる感性的快適に基くものでもなく、また善の表象に依據するものでもないこと、換言すれば趣味判斷そのものの先驗論的背景の上においてはじめて意味をもつものであつたからである。即ち無關心性から一應區別された、しかも結局において美的感情の無關心性と「同じことを意味

する」(Ibid. S. 311)ものであつた直接性は、「純粹な感情的觀照」としての美的態度が、現象の直接的な感情印象における低徊であることから歸結されたものであるにしても、彼の所謂美的感情の無關心性、直接性が、以上の意味において、單に主觀的及び客觀的目的からの解放といふ、美の心理學的規定に止つたことは明かであらう。カントにとつて、美的先驗性の解明への豫備條件として提出された美的満足の無關性についての規定を、單に心理學的意味においてのみ理解し、それをもつて美的感情を特徴付けることは、それ故に未だ美的感情そのものの本質的規定を意味することはできない。ラウリラが美的感情の特徴として掲げたものは、畢竟美的感情そのものの先驗論的理解に對する前提としてのみ役立ち得るにすぎないのである。

ラウリラはしかし、美的感情をまさに純粹な感情、或は感情そのものと呼び、美的感情は他の諸との感情群に對して並列的な關係に在るのではなくて、むしろ次元を異にするものであることを語つた。美的感情はいはば感情過程そのものにおける、「感情がその純粹性において現れる一段階」であり、それは美的態度にあつて體驗される如き感情であるが故に、さうして「この美的態度に

固有な觀察方法はまさに純粹な感情的觀察であり、純粹にそのものとしての現象の直觀であり、その感情作用における低徊である」が故に、「それ故に美的感情は本來他の諸感情の間の、又それに隣接した一組の感情、一群の感情であるのではなくて、それはまさに純粹な感情、感情そのものであるといはなければならぬ」(Ibid. S. 312)。美的感情は、感情がその純粹性において現はれる、感情過程そのものの一段階であるが故に、論理的、道德的等諸他の感情は、それがその純粹性にまで高まるならば美的感情たり得るものであつた。しかしこゝに純粹とは何かといふ問に對して、われわれがラウリラから期待し得る答は、美的感情が純粹に觀照的な美的態度としての感情的態度にあつて體驗される感情であるが故に、といふことである。即ち美的感情の純粹性は、それが感情の心理學的性質の上から觀察される限り、美的感情の先驗性を意味するのではなくて、單に無關心的といふ消極的規定を有する靜觀性を意味するものに他ならなかつたのである。

さてカントが美的判斷力の批判の始めに、「何らかの先驗的原理による、快・不快の感情へのこの能力の直接的な關係」について語つた (Vorrede) ことは重要な意

味をもつものであつた。美的判断力と快・不快感情との關係が、意欲能力におけるが如き單に間接的な結合關係にあるのではなくて、むしろ直接的であり、先驗的原理によつて擔はれるといふことは、やがて美的感情そのものの先驗論的基礎付けを導くからである。即ち意欲能力に、快・不快感情が必然的に結合してゐるにしても、それは、「下級意欲能力の場合には快・不快が意欲能力の原理に先行し、あるひは上級意欲能力の場合にはそれが道徳的法則による意欲能力の規定からのみ結果する」(Eitel, III) とする關係におよびであるに反して、美的判断力は快・不快感情とまさに直接的な結合關係をもつのである。それ故にこの「謎的なもの」(Vorrede)の解決への試みが第九節において展開される。即ちここに「趣味判断において快の感情が對象の判定に先行するか、あるひは後者が前者に先行するかの問題の探究」があるのである (S. 55)。やうして、この問題の解決への方向は、既に先きに述べた序言及び序論の敘述のうちに暗示されてゐるのである。

カントはいふ。「與へられた對象についての快が先行し、さうしてその普通の傳達可能性のみが趣味判断に

おいて對象の表象に認められるのであると假定すれば、この様な仕方は自己矛盾となるであらう。何故ならこの様な快は、對象がそれによつて與へられる表象に直接依歸してゐるのであるから單なる感官的感覚における快適性以外のものではあり得ず、それ故にその性質上私的安當性をもち得るにすぎないだらうから」(S. 55)と。即ち若し快が、主観への反省において成立する對象の美的判定に先行すると假定するならば、この様な快は畢竟對象についての快、より正確にいへば、對象の感官的知覺における快以外のものではあり得ないが故に、單に私的安當性を有するにすぎず、またこの様な快によつて先行される美的判定は、快の普通の傳達可能性を對象の表象において認めることができないが故に、この假定は自己矛盾とならなければならぬといふのである。

この敘述においてカントは、美的満足における、あるれひはその結合における快が、根源的に、先驗的な美的判定に基けられるべきことを語つたのである。さうしてこのことが、美的満足の、従つてまた美的感情の先驗論的理解への方向を示すことによつて、ここに美的判定と感情との先後關係の問題は重要な意味をもつのである。

しかしこの問題についての解決は、以上の如き敘述を

もつて汲み盡されたであらうか。對象についての快に先行すべき美的判定は、それにも拘らず、美的満足・不満足の感情のうちに成立しなければならぬからである。換言すれば、「美は主觀の感情への關係なしには、それ自體何ものでもあり得ない」(S. 50) からである。ところで、今若し對象の美的判定に快が先行するといふ假定における快が、感官的知覺における單なる快適性を意味するものであるとするならば、この様な快の心意情態は必然的に感性的満足としての快適に屬するほかはなく、ここに傾向性の産出たる感性的満足を形成する快の感情と、對象についての美的満足以に依據する美的判定との、根源的に異つた原理に立脚する二つのものの先後關係を問題とすることはそれ自體無意味でなければならぬ。それ故にここに對象の美的判定との先後關係について語られる快は、美的満足それ自身における、あるひはカントの言葉を借りていへば、それとの結合における快の感情を意味しなければならぬはずである。かくして先きのカントの説明は、この美的満足以における快といへども畢竟感性的側面としての快適性を缺き得ないが故に、——しかしこのことは所謂美的満足の無關心性と矛盾しなければならぬ——この様な快の感情に基く判断

が、普遍的な趣味判断たり得ないことを語るものであつたであらうか。「對象の、あるひはそれによつて對象が興へられる表象の、この單に主觀的な(美的な)判定は、さて對象についての快に先行し、さうして認識能力についての快の根據である」(S. 50)とカントはいふ。しかし序言に述べられた如く、快・不快の感情への美的判断力の直接的關係が、先驗的原理に基くものであるならば、ここに美的判定が對象についての快に先行し、認識能力の調和についての快の根據であるといふことは如何なる意味をもつものであらうか。カントは別の個處において、この「調和の感情」を逆に趣味判断の「規定根據」とすら呼んだ(S. 68)のである。われわれは今やこの問題の解決に先じて、カントの趣味論の更なる探究に向はなければならぬ。そこにおいて美的表象と「主觀の感情」との關係が、従つてまた美的判断力と快・不快の感情との先驗的結合關係が正常に捉へられ得るならば、この問題は自ら解決への道をたどるであらうからである。

前述した如く、カントは趣味判断の第一の規定としてその無關心性について語つた。即ち「趣味とはあらゆる關心なくして、對象あるひは表象の仕方を満足もしくは

不満足によつて判定する能力である。この様な満足の對象が美と呼ばれる(「第一の美の説明」と)。趣味判断は直観的 (instinctive) な判断であり、理性——より正確にいへば理論的及び實踐的理性——による概念的判断ではない。換言すれば、趣味判断は客観的概念には全く依據しないで、その規定根據をただ主観の内にのみ有する如き、感情的な反省判断である。即ち趣味判断は、主観の内に反省される限りにおける美的満足に基く独自の判断であるといはなければならぬ。しかも或る對象について美的判断を下す時、われわれはそれを観る他のすべての人も亦われわれの下した判断に賛意を表するであらうことを豫想してゐるのであり、その際われわれは對象についての満足を、概念に基けることなしに、各人に對して期待してゐるところから、「この普遍妥當性に對する要求は、われわれが或るものを美しいと言明する判断に本質的に屬してゐる」(S. 51)といはれる。かくして趣味判断における普遍妥當性は何ら客體の概念には依存しないのであるから、論理的判断における客観的普遍妥當性に對して、主観的普遍妥當性とも呼ばれた。即ち趣味判断における普遍性は決して論理的ではなくて直観的であり、それは「判断の客観的量を含まず、唯主観的量を

美的感情についての一考察

を含むのみである」(S. 52)。趣味判断は個々の客體の直観において成立する個別的判断である。趣味判断は直観的判断であつて、概念的判断ではないが故に、客観的普遍妥當性或は論理的普遍性を有することはできない。「普遍的賛同はそれ故にたゞ一個の理念である。……趣味判断を下すと信じてゐる人が事實この理念に従つて判断を下してゐるかといふことについては不確かであるけれども、しかし彼が判断をやはりこの理念に關係せしめてゐること、従つてそれが趣味判断であるべきことを、彼は美といふ言葉の表現によつて告知してゐるのである」(S. 54)。かくしてここに美についての第二の規定が、即ち「美とは概念なくして普遍的満足を與へるのである」(S. 58)ことが語られる。

しかしわれわれは、ここに趣味判断の普遍性がそれに基けられる理念は、やはり一個の美的理念であるばかりはなく、しかも趣味判断が、何らかの概念に依據する判断であるのではなくて、直観的判断であるが故に、この美的理念は理性の概念を意味するのではなくて、却つて趣味判断がそれに依據する美的満足それ自身のうちを求められなければならないことを知るのである。換言すれば、美的満足の普遍的傳達可能性は、窮極的に所謂共通

感^じの理念の確立 (§ 20, § 21, § 22) を待つてはじめて根據付けられることができるのである。しかも共通感とは、「何が満足を與へ、あるひは不満足を與へるかを、ただ感情によつてのみ、さうして概念によつてではないけれども、しかしやはり普遍妥當的に規定する主觀的原理」である (§ 70)。美的判斷力はこの主觀的原理としての共通感を自己のうちにもつことによつてはじめて普遍妥當の性格を擔ふと同時に、「感情の普遍的傳達可能性は共通感を前提する」 (§ 81) が故に、共通感はまだ(美的)感情それ自體のアプリオリを意味しなければならぬ。かくして趣味判斷の主觀的原理としての共通感の理念は一個の感情的理念以外のものではあり得ず、美的理念は畢竟感情的理念に他ならないといふことができるであらう。さうしてここに趣味判斷は眞の意味において感情的判斷と呼ばれることができるのである。

單に快適なものは普遍的に傳達され得るものではなく、また快適に基く單なる感性的判斷が普遍妥當性を要求し得ないことはいふまでもない。これに反して趣味判斷は「主觀的普遍妥當性」 (§ 72) をもたなければならぬ。しかし主觀的にもせよ、それが普遍妥當の判斷であるといふことは、趣味判斷は他人の賛同をたゞ單に期

待するのみではなく、他人の賛同を必然的に要請するものであることを意味する。けれども趣味判斷は或る客觀的原理を自己のうちにもつことはできない。即ち趣味判斷は論理的判斷の如く無制約的な必然性を要求することはできない。にもかゝらず趣味判斷が普遍妥當のであるため、やはり自己自身のうちに何らかの原理を豫想しなければならぬ。かくしてカントは、趣味判斷が自己の内にたゞ主觀的原理のみ有するが故に、趣味判斷において制約された主觀の必然性を認めただのである (§ 10)。さうして趣味判斷のうちに見出されたこの主觀的原理が、常識といふ意味から區別された共通感 *Gemeinsinn* の理念であつた。

所で感情の普遍的傳達可能性が根源的に共通感の原理に基けられるならば、その普遍的傳達可能性が判定される感情はまたこの様な原理を自己自身のうちにもつものでなければならぬ。即ち趣味判斷が根源的にそれに基けられる原理としての共通感と同時にわれわれをして感情自體の先驗性を見出さしめたのである。われわれは今暫くカントに即して、この美的(先驗的)感情の意味を探ねることにしたいと思ふ。

カントによれば、普遍的に傳達され得るものは、認識

及びそれが認識に屬する限りにおける表象以外のものはあり得ず、認識に屬する限りにおいてのみ表象は客観的となり、そのことによつてのみすべての人の表象力がそれに合致せしめられる普遍的關係點をもつこととなるのである(St. 55)。即ち客観的なもの、普遍的に傳達し得るものは、たゞ認識に屬する表象のみであり、従つて美的表象が普遍的に傳達可能なものとすれば、それは何

らかの認識能力に屬せしめられねばならない。「今若し、表象のこの普遍的傳達可能性についての、判断の規定根據が單に主観的なもの、即ち對象の概念を缺くものと考へられるべきだとすれば、それは所與の表象を認識一般へ關係せしめる限りにおける表象力相互の關係のうちに見出される心意情態以外のものではあり得ない」(eben-
da)。「この認識一般へ關係せしめられた表象力相互の關係のうちに成立する心意情態とは如何なるものであるか。それは概念によつて制限されない、認識力の自由な活動の情態である。「それ故にこの表象における心意情態は所與の表象における表象力の、認識一般へ向つての自由な遊動(Spiel)の感情の心意情態でなければならぬ」(ebenda)。「この表象における認識力の自由活動とさふものを媒介として趣味判断がはじめて各人に普遍的

に妥當するものと見做されることが出来る。即ち表象における認識力の自由活動の心意情態は、それが認識一般へ關係せしめられる限り普遍的に傳達可能なものであり、この感情(的)心意情態に基く趣味判断は、表象における認識力の自由活動、換言すれば、表象の認識一般への關係のうちに成立する限り普遍妥當性を獲得することが出来るのである。

所でこの認識力の自由活動は、一方において構想力を、他方において悟性を必要とする。一つの表象から一般に認識が成立する爲には、「主観の多樣なものの結合の爲の構想力 Einbildungskraft」と、「表象を結合する概念の統一の爲の悟性 Verstand」とが共に働かなければならぬ(St. 56)。それ故に「趣味判断における表象方式 Vorstellungsartの主観の普遍傳達可能性は、それが一定の概念を前提することなしに成立すべきであるから、構想力と悟性との(それが認識一般にとつて必要である如く、相互に合致する限りにおける)自由な遊動における心意情態以外の何物でもあり得ない」(ebenda)のである。かくして先きに趣味判断の規定根據をなすものとして指摘された主観的なもの、即ち認識一般に關係せしめられた表象力相互の關係のうちに見られる心意情態は、こ

ここに構想力と悟性との自由活動の心意情態として規定されるのである。けれども普通の傳達可能性がそこにおいて成立する構想力と悟性との自由遊動における主観の心意情態といふものは、それが認識能力の自由活動の心意情態であること、換言すれば、認識一般に關係せしめられた表象力の心意情態があることの故に、單に相對的に主観的な心意情態を意味するのではなくて、それ自身の内にプブリオリの原理を擔つた心意の情態を意味しなければならぬ。趣味判断はここに根源的に認識能力の自由活動に基けられるのである。

所で美が主観の感情への關係なしにはそれ自體何もでもあり得ず (S. 56)、しかも趣味判断の規定根據が主観の感情である (S. 72) ならば、表象における認識能力の自由活動の心意情態は認識一般へ向つての表象力の自由活動の感情でなければならぬ。しかもこの様な感情の心意情態は、感性に制約された單に相對的な感情情態ではなくて、主観的であると同時に客觀をも自己自身の内に含み、それ自身普遍的性格を擔ふものでなければならぬ。この様な感情はカントによつて更に主観の「内の調和の感情」といふ名稱を與へられたのである。「私しかし美的判断が種的に特殊なものであり、客體につ

いての(たとひ混亂せるものにせよ) 認識を與へないこと、さうしてこの客體についての認識を與へることはただ論理的判断によつてのみ生ずることをすでに述べた。けだしかの美的判断は、これに反して、客體がそれによつて與へられる表象を單に主観のみ關係づけるのであつて、對象の性質をわれわれに注意させるのではなくて、たゞ對象の性質によつて活動する表象力の規定における合目的形式のみを注目させる。この様な判断は、その規定根據が概念ではなくて心意力の遊動における感受される限りにおけるかの調和の(内的感官の) 感情であるが故に、それ故にまさに直観(感)的と名付けられるのである」(S. 68)。趣味判断の規定根據が刺戟や感動の如き相對的な感覺的感情であるのではなくて、心意力の遊動における調和の内的感情であることがここに明らかにされるのである。即ちわれわれはここに(美的) 感情が、オーデブレヒトの所謂概念の代理的性格において捉へられたことを知るのである。

この様な内的調和の感情はしかしまた特殊な意味における感覺といふ語をもつても語られたのである。「趣味判断は、概念とは無關係に客體を満足及び美といふ賓辭に關して規定する。それ故に諸關係のかの主観的統一は

感覺 Empfindung によつてのみあらはにされること
 できる。二つの能力（構想力及び悟性）を、一定の（不確
 定的ではあるが—— i. und a. Aufz. unbefinnlicher）
 しかし興へられた表象の機縁を媒介とする調和的な活動
 へ、即ち識認一般に屬する如き活動へ生動せしめるもの
 は、その普遍的傳達可能性を趣味判断が要請してゐる感
 覺なのである（S. 55）と。ここに美的意味における感
 覺が普遍的に傳達されうるものとして、しかも表象にお
 ける認識能力の自由活動を可能ならしめるものとして指
 摘されたのである。それ故にここに語られる感覺なるも
 のは、單なる外的知覺の感官における感覺でもなく、又
 恣意的な傾向性の所産としての快・不快のそれでもな
 く、美的意味における感覺、あるひは主觀の「調和的感
 情」としての感覺でなければならぬ。即ちそれは表象
 における認識能力の自由活動とは無關係な單に感性的な
 快適の如きものではなくて、それ自體普遍的に傳達され
 うる認識力の自由活動の心意状態そのものでなければな
 らない。しかもこの感覺はそれ自體普遍的な性格をもち、
 表象における認識能力の自由活動の根源たるべきもので
 なければならない。それは趣味判断の根底に横たはり、
 趣味判断を根源的に規定するものでなければならぬ。

美的感情についての一考察

われわれはここに趣味判断の規定根據を、以上の如き意
 味において、感覺とも呼ぶことができるであらう。

かくしてわれわれはカントが趣味判断の「規定根據」
 として指示したものが三種の表現をもつて語られたこと
 を知るのである。それは先づ認識力の自由活動の心意
 状態であつた。次にそれは構想力と悟性との自由活動と
 しての調和の（内的）感情とよばれた。この内的感情は
 しかしまた感覺といふ語をもつてもおきかへられたので
 ある。しかしそれらはいづれも趣味判断の規定根據とし
 ての同じ主觀の心意状態を意味しなければならぬ。趣
 味判断が、原理上刺激や感動の如き感性的快感に依拠し
 ないといはれる限り（S. 60）、ここにはゆる心意力の
 遊動における調和の感情が單なる感覺的感情を意味しな
 いことはすでに明らかであらう。このやうな感情は、單
 に對象についての快適の如きものではなくて、それ自身
 アプリアリの原理をになひ、それ自體のうちに普遍性を
 有する美的感情でなければならぬ。それは表象に伴ふ
 （經驗的）感情ではなくて、かへつて美的表象そのもの
 を可能ならしめるもの、美的先驗的原理を自己のうちに
 抱つた（美的）感情でなければならぬ。「美なるもの
 としての對象の規定におけるこの（表象力相互の）關係

は快の感情と結合してゐる。さうしてこの快は同時に趣味判断によつて各人に妥當するものとして言明される」(S. 60)。けれども上述の意味においてこの關係は單に快の感情との結合關係にあるのではなくて、むしろ感情そのものであり、感情とイデntyシユな關係にあるのでなければならぬ。

我々は今や更にカントによつて趣味判断の規定根據をなすものとして指摘された「對象の表象における主觀的合目的性」なるものについて考察を進めなければならぬ。趣味判断は單なる感性に基く(經驗的)判断でもなくまた目的の表象に基く判断でもない。しかし、趣味判断がその根底に對象(あるひはその表象方式)の合目的性の形式以外の何ものをもたないといふことは、趣味判断が直ちに目的論的判断であることを意味してはならない。もしも趣味判断が對象それ自體の合目的性をその規定根據とすべきであるならば、それは趣味判断から根源的に區別さるべき論理的判断の一形式としての目的論的判断であるであらう。けれどもわれわれは、趣味判断がその規定根據となすものは對象そのものの合目的性ではなくて、對象の表象に於ける主觀的合目的性である點を注意しなければならぬ。趣味判断は、それが主觀のうち

なる、よりくはしくいへば主觀の感情における表象の合目的性の單なる反省において成立するといふ意味において論理的な目的論的判断から區別されなければならぬ。カントが「趣味判断の内に觀察される目的の關係」からみいだした美の説明も、美が(主觀の)感情の内に成立す事を前提としてのみ理解されることができるのである。即ち「美は合目的性が目的の表象なしに對象において知覺されるかぎりにおける對象の合目的性の形式である」(第三の美の説明)。

カントは判断力批判において美的判断力と目的論的判断力とを並列的に批判した。しかし趣味判断と目的論的判断とがいはゆる判断力のもとに共通的にもとづけられたことは明らかに體系的矛盾である。コーヘンも指摘する如く、「目的論が原則的に純粹理性の批判の内に移され、それにはめ込まれなかつたこと」さうして「美學が目的論から解放されて、固有の批判の對象として取り扱はれなかつたこと」は、たとひそこに同時に「みのり多い萌芽」が含まれてゐるにしても、「體系的方法論の組立及び遂行上における缺陷であり損失」であつた(Johann: *Ästhetik des reinen Gefühls*, Bl. I, S. 8)。われわれはここに趣味論と目的論との原理的區別を注目すること

によつてのみ美的判断力の獨目のアプリアリ、固有の法則性を見出すことができるのである。

カントはいふ。「概念なしに普遍的に傳達しうるものとして判定される満足を成立せしめるもの、したがつて趣味判断の規定根據をなすものは、すべての（客観的並に主観的）目的を缺く、對象の表象における主観的合目的性、従つて對象がそれによつて我我に與へられる表象における、われわれが意識してゐる限りの合目的性の單なる形式以外の何ものでもあり得ない」(S. 60)と。かくしてここにははれる、對象の表象におけるわれわれが意識してゐる限りの合目的性の單なる形式は、カントが別の個處において同じく趣味判断の規定根據として指摘した、「心意力の遊動における感受されうる限りにおけるかの調和の感情」といふものといかなる意味的聯關を有するかが問はれなければならぬ。

所で對象の表象における主観的合目的性は、それが主観的によばれる限り、趣味判断において單に主観のうちには反省されるものでなければならぬ。しかしそれは我が意識しうる限りにおける對象の合目的性の單なる形式であるが故に、この合目的性の形式そのものは我我の意識の上において成立するほかはない。けれども合目的

性の單なる形式の意識は、前述した所からすでに明らか如く、目的的な意識であることはできないと同時に理論的な意識であることもできない。即ち主観的合目的性がそこにおいて成立する意識は感情的意識以外のものであることはできない。「對象がそれによつて與へられる表象に際しての、主観の認識力の遊動における單なる形式的合目的性の意識は快そのものである」(S. 61)。主観の認識力の遊動における形式的合目的性は（快の）感情を自ら體として意識されるのでなければならぬ。さうしてこの感情的意識は、「主観の認識力の生動化に關して、主観の活動の規定根據を、それ故に認識一般に關して——しかし一定の認識に限定されることのない——

（合目的的な）内的因果性を含み、従つて美的判断における表象の主観的合目的性の單なる形式を含む」ものでなければならぬ (ebenda)。かくして我我は對象の表象の主観的合目的性なるものを（意識された）感情のノエマ的側面において理解することができると同時に、表象における心意力の調和とよばれるものが感情のノエシスの側面を意味するものに外ならないことを知るのである。カントによつて美の規定としてかけられた目的なき合目的性、法則なき合法則性は、實は感情自體の法則性を

意味しなければならぬ。認識力相互の調和關係は「ただ感情によつて規定されるのみである」(S. 80)からである。

かくしてカントが趣味の批判の鍵であるとして提示した命題、即ち趣味判断において快の感情が對象の判定に先行するか、或は後者が前者に先行するかの問題はややその曙光を見出したといつてもよいであらう。カントがこの問題を趣味の批判の鍵とよんだことは一つの遠見であつた。けれどもそのことの裏にはあるひは、同時にこの問題が彼にとつて未解決のままに残されてゐることの告白の意味を含んでゐたかもしれない。また彼にとつて感情の問題は未だ謎的なものであつたかもしれない。私は今美的感情の先驗性を注目することによつてこの問題をいくらか解決へと導いたのである。

しかしこの問題の解決のためには、なほ、美的満足との結合情態におけるカントの所謂「對象についての快」が如何なる意味をもつものであるかが解明されなければならぬ。さうしてこの「對象についての快」が美的満足それ自身のうちにおいて、先驗的に無關心の性格を擔ふ美的感情へ發展すべきものであることが明かにされるならば、この「對象についての快」と美的判定との先後

關係の問題は、美的感情そのものの先驗論的基礎付けのうち解消しなければならぬ。

さてカントにとつて美は常に快の感情を伴ふものであつた。即ち美的満足がなほ一種の快の感情情態であるといふことについては何人も異論をさしはさまないであらう。しかし美が「直接的に生の促進の感情」を伴ふ(S. 80)ものであるといはれるならば、彼の所謂美的満足との結合における快は、リップスの語つた如き生命感情を意味しなければならぬ。それ故にカントが美と快との結合關係について語る時、それは無關心の美的満足に感性的な快(適)が外的要素として、いはば不純なものとして附如的に結合されることをではなくて、あらゆる生命活動の根源を支へる生命感情そのものが、人間の一定の心的態度としての美的態度のうちに現象することを意味するものでなければならぬ。私は本論文の最初に於いて、この生命感情の美的現象形式が美的感情にほかならないことを語つた。さうして、この美的感情の先驗性を探ねる過程のうちに、それがカントの所謂心意力の遊動の調和の感情であり、また形式的(主觀的)合目的性の意識としての感情であることを知つたのである。

しかしこの形式的美的感情といへども感性的なものを

缺いては成立しえなす。(拙稿「藝術的世界の形成と發生形態」哲研第三百四十六號、感情構造の項、参照)

それ故にこの美的感情の感性的側面を抽象して快・不快としてとらへることも勿論可能であらう。けれどもそこにとらへられた快・不快は感情から抽象された限りにおいて、も早や感情自體の概念ではない。いはば感情の抽象態を意味するにすぎない。心理學的術語としての快・不快は感情そのものを意味するのではなくて、常に感情からの抽象を意味する。カントが美と快との結合關係を問題とする時、彼もまたしばしばこの様な感情の抽象概念を採用したのである。

ユーヘンはいふ。「それ故に快・不快は感情と全く同一視されてはならない。それは感情の特性を規定してはならない。それは純粹感情の内容を形成してはならない」(Colton; Ä. Btl. I, S. 117)。快・不快はあらゆる方向の意識活動によつて伴はれるものである。「快・不快は認識においてもまた意志においても含まれてゐる」(ebenda)。それはいはば意識の原要素である。それ故に「快・不快は内容の規定としては全く放棄されねばならなす」(ibid. S. 118)。快・不快は「意識性の問に對する表現」であり、「意識性の原音」として、それは「意識の

原要素」を形成する (ibid. S. 120-123)。かくして快・不快が意識の原要素として認められるに止まるならば、それは「在來の術語によつて感情が指示する如き意識、即ち一般感情、生命感情に對しても原要素として認められなければならなす」(ibid. S. 123)。しかし一般感情と同じく生命感情は何ら固有の内容の表現を意味しはしない。それはあらゆる生命活動の根源であり、いはば感情の一般形式である。それを一種の意識としての感情概念を以てとらへることは、しかし、經驗的乃至心理學的方法においてのみ可能でなければならなす。「それ(一般感情乃至生命感情)は快・不快の感情である」(ebenda)。快・不快は經驗的乃至心理學的に把握された生命感情としての一般感情に對する概念規定である。

カントのいふ如く、「或る結果としての快・不快の感情と、その原因としての何らかの表象(感覺或ひは概念)との結合をアプリアリに決定することは全く不可能である」(S. 60)。それはアポステリアリに、經驗によつて認められうるに過ぎない。アプリアリの根據に基く趣味判斷は、この様な經驗的意味における快・不快の感情に基けられることはできない。趣味判斷がそれに依據する感情は、それ故にアプリアリの内的因果性を自己の内に

含まなければならぬ。さうしてこの内的因果性を表現するものがカントの所謂形式的乃至主觀的合目的性にほかならぬのである。「對象がそれによつて興へられる表象に際して、主觀の認識力の遊動における單なる形式的合目的性の意識は快そのものである」(501)。しかし主觀の形式的合目的性の意識としての快(の感情)はその意識に隨伴し、あるひはそれの結果として生じる、心理學の意味における快・不快の感情と同一のものではない。換言すれば主觀の形式的合目的性の意識が自己の内に見出す感情(快)は必然的に意識の内容を形成しなければならぬ。この様な主觀の形式的合目的性の意識としての(美的)感情は、又意識がそこにおいて成立すべき表象に對して内的な必然的關係をもたなければならぬ。カントの所謂感情が、その先驗論的基礎付けへの意圖において、以上の如き、自己自身のうちに固有の法則性を有する美的感情を意味すべき方向にあつたことは既に明かな所であらう。

けれどもカントが第九節において、對象の判定と快・不快感情の先後關係を問題とした時、彼が一面において、經驗的な意味における感情を、即ち心理學的術語としての快・不快の概念を採用したことも否まれない事實

である。さうしてこの問題について彼の下した一應の解決は、快・不快が、他のもろもろの意識活動に隨伴する如くに、美的満足との結合状態にあるにしても、美的判断そのものは固有の先驗性に立脚すべきであるが故に、畢竟感性的快適性以外のものであり得ない如き(經驗的意味における)感情に基けられるべきではなくて、かへつて逆に快・不快の感情が、主觀への反省における對象の美的判定によつて先行されなければならないといふことであつた。即ち對象の美的判定が、たとひ快・不快の普遍的傳達可能性との關係において成立するにしても、對象についての(經驗的)快・不快の感情は、それ自體對象の美的判定に隨伴するものでなければならぬ。かつたのである。しかしこの様なカントの言明には、更に(經驗的)快・不快に先行する對象の美的判定が、それにも拘らず「主觀の感情」に基けられねばならないといふ、美的判断力そのものの先驗的構造の解明が附け加へられなければならない。何故なら、カントにとつて、「趣味の批判の鍵」をなす問題の重要性は、常に趣味判断の先驗論的基礎に寄與するものであることを意味しなければならぬからである。しかしわれわれは既に、カントの所論に即しながら、この「主觀の感情」についての分

析を試み、そのことによつてまた美的判断そのものの先験的意味を明かにしたのである。即ち趣味判断は対象の形式についての主観のうちなる反省に基く判断であり、それ故に趣味判断は形式的（主観的）合目的性の意識において成立し、しかしこの形式的合目的性の意識は、主観の調和的感情以外のものではあり得ないが故に、趣味判断は、この主観の反省における感情的判断であることが見出されたのである。換言すれば、はじめその普遍的傳達可能性のみが問題となり得た（快・不快の）感情は、更に認識一般への関係における心意力の調和の感情としての先験的意味を附與されることによつて、それ自身普遍的性格を擔ふものとなりつひに美的判断そのものを根源的に規定する主観的合目的性の原理を内包する（美的）感情へと發展するのである。かくして対象の美的判定は、概念による客體の認識を意味するのではなくて、却つて主観への反省に基き、対象の表象における感情自身のもつ形式的合目的性の判定であるが故に、この感情の先験的構造の上から觀察するかぎり、そこに美的判定と感情との先後關係を問題とすることは全く不可能であるといはなければならない。兩者の先後關係は、カントがこの問題において意味した如き（經驗的）快・不

快の感情に關してのみ語られることができるからである。それ故にこの問題が趣味の批判にとつて重要な意味をもつのは、カントにとつて同じく、われわれにとつてもまた、美的満足との結合情態における（快の）感情が、趣味論の中心的概念たる主観的合目的性の原理と如何なる意味的聯關をもち得るか、換言すれば、經驗的に把握される美的満足における快が如何にして先験的に基礎づけられ得るかについての課題を含むからである。美的満足といふ、いはば美的經驗的概念から出發したカントは、主観的合目的性の概念を提出するに先立つて、美的判定と快・不快との關係の問題を語るることによつて彼の先験論的立場への確固たる方向を示したのである。さうしてここに美的判定によつて先行さるべき快・不快の感情が、にも拘らず再びこの判定がそこにおいて成立する地盤としての美的感情の意味を獲得することによつて、美的判定と感情との關係についての問題は、はじめてそこに含まれる意味を明かにすることができたのである。カントにとつて「美なるものについての快」は、「享受の快」でもなく、「法則的活動の快」でもなくて、「單なる反省の快」であつた（*3. H. 60*）。即ち美的感情は、快適における單なる享受の快からも、また道德的満

足における「超感性的使命の感情」、換言すれば道德的
 則を媒介とする「活動の感情」からも根源的に區別さ
 べき「單なる反省の感情」として捉へられたのである。
 この様にして美的感情は道德的感情から根源的に區別さ
 るべきであるにも拘らず、しかもまた兩者の類似性が説
 かれたのである。「それ（道德的尊敬の感情）は同様の
 仕方で、美的判断における快と似てゐる」（S. 61）と。

カントは道德的な尊敬の感情について次の如く語る。
 「なるほどわれわれは實踐理性批判において實際尊敬の
 感情を（われわれが經驗的對象から獲得する快や不快と
 は正當に一致させることのできない、快・不快の感情の
 特殊な、さうして固有の變容として）普遍的な道德的概
 念からアプリオリに導き出した。しかしそこではわれわ
 れは經驗の限界を越えて、主觀の超感性的性質に基く或
 る因果性を、即ち自由のそれを誘引することもできたの
 である。しかしその場合ですらもわれわれは、本來的に
 この感情を、原因としての道德的なもの理念から導き
 出したのではなくて、ただ意志規定がそこから導き出さ
 れたに過ぎないのである。何らかのものによつて規定さ
 れた意志の心意状態は、しかしそれ自體すでに快の感情
 であり、意志と同一的 *identisch* である。したがつて意

志の結果として生じるものではない」（S. 60-61）。

この様な道德的感情が、美的感情と類似的であると
 される理由は、それ故に、「何らかのものによつて規定
 された意志の心意状態」がそれ自體（道德的）「快の感
 情」であり、また「主觀の認識力の遊動における單に形
 式的な合目的性の意識」が（美的）「快そのもの」であ
 る點に存しなければならぬ。カントは、美的感情が單
 に靜觀的 *Kontemplativ* であり、客體に（*Sittens*）の關心
 を惹起しないのに反して、道德的感情が實踐的 *praktis-*
ch であると云ふ、この様な原理的な相違にも拘らず、
 先きの意味においてこの兩者の感情の類似性を指摘した
 のである。われわれはそれを美的感情そのもののアプリ
 オリへの注目であつたと考へざるをえない。即ち道德的
 （快の）感情が本來的に意志性の心意状態であり、それ
 故に意志と同一的である如く、美的感情は美的に觀るこ
 との心意状態であり、それ故に美的直觀と同一的であ
 ることを意味しなければならないのである。今道德的な
 尊敬の感情についての先きの敘述から、それとの類似に
 おいて美的感情を理解するならば、それは先づ經驗的對
 象から獲得される、所謂快・不快とは正當に一致し得な
 い特殊な感情でなければならぬこと、さうして更に、

美的感情は或るものを原因として、即ち美的に観ること、美的原理を原因としてそこから導き出されるものではなくて、かへつて美的に観ることの心意情態が既に美的感情なのであり、それは美的直観そのもの同一的になければならないこと、即ち美的感情と美的直観との同一性を推論することができるのである。

私はこの美的直観の能力をフューレンと名付ける。フューレンが美的直観能力であるといふことは、しかし、前述の意味において、それが同時に美的感情の産出原理であることを意味する。何故なら美的直観とは畢竟美的感情の産出にほかならないからである。感情はフューレンが自己の意識を形成する時をはじめて生れることができる。換言すれば、美的感情は背後なるフューレンの意識において成立し、また意識におけるフューレンの自己形成として理解されることができるのである。

かくして、われわれは美的内容産出のアプリオリの原理を感情性においてとらへることができる。それは美的意識を根源的に支へる原理、換言すれば美的感情の背後に豫想されるアプリオリの原理でなければならぬ。この感情性の自覚なしに美的感情の本質について語ることはできない。先きにラウリが美的感情の本質について

遂に明確な規定を與へ得なかつたことも、彼が美的感情の先驗的性格への反省を缺いてゐたからであつた。それ故に美的感情についての彼の結論は、結局において美的態度と美的感情との循環論に終つてしまつたのである。

即ち「美的感情がそれから成立する、觀察されたものへの独自の立場が美的態度である。われわれが美的態度をとるのは、われわれが現象そのものを觀察する時であり、それがそのものとしてわれわれに、即ちわれわれの感情生活に作用を及ぼし、その作用にあつて低徊する時である。さうしてかくの如き觀察がわれわれの内に呼び起す感情が今や正に美的感情である」(ibid. S. 530)と。われわれはここに心理學的理解そのものの限界を知らなければならぬと同時に、感情の問題を單に心理學的問題から哲學的問題へ高めねばならない必要をも感じるのである。

ラウリは美的感情を純粹感情とよんだ。さうして諸他の感情は、それが純粹さにまで高まる時美的感情となることができた。美的感情は美的態度において體驗される感情であつた。しかも彼の所謂美的態度が單に受動的な心的態度を意味した限りにおいて、そこにみられる美的感情は單に美的態度において感受される經驗的乃至心

理學的意味における感情に止まらなければならぬ。換言すれば諸感情の間の一群の感情として、感性的及び精神的感情と比較されうべき感情であつた。けれども、ユーヘンによれば、美的感情は單なる感性的感情でもなく、單なる精神的感情でもなく。それは「すべての内容の形式の感情」である (Kants Begründung der Ästhetik, S. 250)。即ち「すべての客體がそこにおいて美的意識の最高の生命統一へ浸される形式」の感情である (ebenda)。換言すれば、美的感情はそこにおいてすべての素材を美的内容たらしめる如き感情であり、そこにおいて美的内容が産出される如き感情である。かくして我我はここに一つの轉換を餘儀なくされる。純粹感情としての美的感情の本質を解明することは、その受容的側面のみならず、能動的面への注目なしには不可能だからである。ユーヘンにあつても「純粹感情の概念は、新しい種類の一つの創造的意識として、新しい種類の純粹性を産出したければならぬ」ものであつた (Ä. Phil. I, S. 113)。

美的世界の統一的原理としての感情性の自覺に到達したわれわれにとつては、しかしこの轉換はきはめて容易なことである。われわれはもはや趣味と天才との二元論に惑はされることもない。觀照と創造との一元性を視覚性

によつてとらへたフィードラーによれば、藝術創造は眼と手をもつて視ること以外の心的活動ではあり得なかつた。即ち「藝術家の造形的、描寫的活動は視過程の發展以外の何ものでもなし」のである (Fiedler: Der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit; Schriften über Kunst, S. 280)。われわれが轉換を要求する立場は、視ることが作ることであるといふこと、あるひは、作ることが視ることであるといふことである。即ちわれわれがフィードラーから學ぶものは視ることとしての作ること、換言すれば視過程そのものとしての藝術的意識の創造的性格である。意識は單に受動的な心意態を意味するものではない。「∴意識は決して一般的情態としてではなくて、常にただ一定の活動としてのみ存在する」(Ä. Phil. S. 295)。意識が單に對象を意識してゐる心的情態の意味に理解される限り、それは意識の抽象態に過ぎない。意識は常に創造作用である。フィードラーにおける「視ること」は、單なる感覺的知覺を意味するのではなくて、かへつて美的内容の産出を意味した。對象を美的に視ることは、常に美的内容の産出を意味しなければならぬ。美的内容の産出活動を我我は美的意識としてとらへるのである。フィードラーによつて美的意識の獨

自性が眞に見出されてゐたか否かは問題であるとしても、彼の所謂純粹に視ることの心的過程としての視過程は、特殊な一方向を有する美的意識そのものを意味しなければならぬ。

意識は内容の産出活動である。單に「意識してゐること」から、それが更に自己の内容を見出して來ること、そこに意識の誕生がある。「意識してゐることは内容ではない。それはたゞ意識があるといふ事實を示すに過ぎない。この事實はしかしまだ意識の内容を表はしはしなす」(Colson: Ä. I., S. 122)。

ユーヘンは美的感情意識のうちに理論的及び道德的意識の結合をみた(K. B. d. Ä., S. 51)。なる程感情の意識が、表象の意識と運動の意識との中間項を形成することはたしかである。けれども美的意識が單に理論的及び道德的意識の結合からのみ生れるものでないことも同様に明らかである。それは理論的及び道德的意識の結合以上のあるものをもたなければならぬ。換言すれば美的意識は固有の先驗性に立脚しなければならぬ。ユーヘンのにいへば、それは固有の法則性をもつものでなければならぬ。その限りにおいて美的意識は始めて純粹意識たることができるのである。美的意識の純粹性はコ

ーヘンにとつて體系的意味において語られるからである。意識の純粹性は、自己自身における意識態度、即ちその統一性がそこにおいて實現される意識過程あるひは意識の活動方式における意識の態度によつて決定される。「純粹性は、もしもこの態度によつて、産出さるべき對象へのすべての關係が制約されないならば、認識において、また意志においても成立し得ないであらう」(Ä. I., S. 88)。即ち美的意識は、その活動方式における統一性によつて美的意識の固有の法則性が見出される時、始めて純粹意識とよばれることができる。ユーヘンの美學の意圖はこの美的意識の新しい法則性の發見にあつた。さうしてこの様な固有の純粹意識の内容を形成するものが、純粹感情としての美的感情にほかならないのである。