

カントにおける善と美（一）

岩 隈 敏

はじめに

「善」と「美」および「正」は、古代ギリシア以来、ヨーロッパの哲学探究を導く基本語であった。⁽¹⁾ 私はこの善美の問題をカントに従って考えてみたい。

批判期実践哲学の主題は道徳的経験の可能性であった。自然とは異なる道徳の領域があり、道徳的善悪を問うことが普遍的で客観的なこととして成立するのはいかにしてか。これが問題であった。言い換えれば、道徳外 (nonmoral) の自然と道徳 (morality) との区別が主題であった。道徳的 (moral) なことと反道徳的 (immoral) なこと、すなわち道徳的な善悪を区別することは直接の関心事ではなかった。

『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年 以下『基礎づけ』と略記）序文は次のように述べる。ある法則が道徳的に、すなわち責務の根拠 (Grund einer Verbindlichkeit) として妥当すべきならば、理性的であるかぎり絶対に誰もが必ず従わねばならぬ、という絶対的普遍性と必

然性をもたねばならない。それゆえ、道徳法則の根拠は人間の自然的素質や世間的環境ではなく、ただ純粹理性の諸概念のうちにア・プリオリに求めねばならない。道徳法則は、動因に関してだけでも、けっして経験的根拠に支えられるものではない (cf., IV, 389)。

『実践理性批判』（一七八七年）分析論冒頭で実践的法則の概念を分析するさい、「理性的存在者が、自己の格率を実践的普遍的法則と考えるべきならば、彼はこれらの格率を、質料の上からでなく単に形式の上から、意志の規定根拠を含むような原理としてのみ考えることができる」（V, 27）という時、その意味は、自分の格率を実践的法則と考えることと、それを質料に意志の規定根拠をおく原理として考えることが両立できないこと、したがって実践的法則は、理性によりア・プリオリに知られる法則の単なる形式、普遍的立法の形式だけを意志の規定根拠にしなければならぬことだけである。「君の意志の格率が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」（V, 30）という「純粹実践理性の根本法則」の意味もこれにはかならない。普遍的立法

の形式だけを意志の規定根拠としながらみずから格率を定立する場合、はじめてその格率は実践的法則となり、このように定立できる者が存在してこそ道徳的善悪を問う道徳の領域は成立するのである。このかぎりでは、いかなる格率が普遍的立法の形式を具えそれ故実践的法則でありうるかは、まだまったく問題になっていない。⁽²⁾

ところが、カントはこの根本法則自身がまた、われわれが従うべき善い格率の判定基準でもあると考えているのではないか。そう解釈されてカントの議論のまずさが批判されることがある。カントの判定方法とされるのは、格率を普遍化して、それが普遍的法則となったと考えてみた場合自己矛盾を含むかどうかを考え、含まなければ道徳法則となりうる、というものである。これによれば、「偽りの約束」すなわち「困った時には偽りの約束をしてもよい」という格率が法則になりえないことは確かに証明できるが、自殺の禁止や、自他に対する不完全義務の場合は、説明に成功していない。したがって、形式的な根本法則から具体的実質（質料）を具えた道徳法則は導出できず、カントの倫理学は内容なき形式主義にすぎない。こう批判されるのである。⁽³⁾

これは誤解に基づく批判ではなからうか。

誤解の一因はたしかにカントにもある。普遍的立法の形式をもつ格率はどんな質料（実質）を具えているのか。いかなる実質（質料）を具えた格率がまた法則の形式をもつのか。その判定原理は何か。この問題について、『実践理性批判』の段階ではカント自身まだ明確な考えをもっていないかった。それゆえ、根本法則自身がまたその判定原理でもありうるかのように語る箇所もいくつかある（cf., IV, 403, V, 27）。⁽⁴⁾しか

しその場合でも、単純に上の方法で考えていないことは容易に見て取れる。たとえば『基礎づけ』で、「われわれは自分の行為の格率が普遍的法則になることを欲しえ（wollen können）ねばならない」、これが「行為一般に対する道徳的判定の規準（Kanon）」（IV, 424）だということ。ここでまず、行為の格率が矛盾なしに普遍的法則として考えられ（gedacht werden）うるかどうかが問題である。だが、自他に対する不完全義務に反する格率の場合、すなわち、自分の素質を投げやりしたり、他人の援助は求めないから他人の困窮にも無関心でいたりする場合、それが普遍的法則になっても論理的矛盾、内的不可能（innere Unmöglichkeit）は含まない。それでもそれが法則のもつ普遍性にまで高められるのを欲する（wollen）ことは不可能という。何故か。このような意志は「自己自身に矛盾する（sich selbst widersprechen）」（ibid.）からである。ここには理性的存在者の意志は本来どうあるべきかについてある実質的な見方が隠されている。自他に対する不完全義務を義務だと判定する実質の原則は何であらうか。

私は、自然と道徳、この二つの領域の成立根拠をまず問うカントの批判的形式主義には十分意義があると考え。それでは形式的な道徳の根本法則から、いかにして実質的（質料的）、具体的な道徳法則を導出し、こうして人倫の形而上学、および実質的価値倫理学を展開できるのか。この問題は当然生ずる。これに回答できなければ、それはまさしく内容なき空虚な形式主義にならう。

根本法則が命ずることは道德法則の必要条件ではあっても十分条件ではない。それは、いかなる実質（質料）を具えた格率が同時にまた普遍的立法の形式をもつのか、という問いに答えることはできない。これに答えるには何か別の実質の原則が必要である。

この問題を考える場合、前批判期から批判期にいたる思考の変遷を見ることが役立つ⁽⁵⁾。

カントは一七六〇年代から人間や道德の問題に関心をもち始めるが、重要なのはイギリスの「道德感官 (moral sense)」学派との関係、それとの距離の取り方である。

道德感官学派は、人間の心理における仁愛 (benevolence) の普遍性と優位性を主張し、仁愛からなされる行為を是認し、そうでない行為を否認する評価能力をモラル・センスとよんで、これが人間に生得的な道德感情だという。これは誰の心にも宿るという意味で普遍的な、また時代と国境をこえて人類全体に及ぶという意味でも普遍的な、善悪に対する端的な感受性である。モラル・センスはまた美醜を感知する美感的感官であり、美的調和や規則性を尊重する。イギリス道德哲学において道德的善悪の問題は同時に美醜の問題でもあった。

懸賞論文『自然神学と道德学との原則の判明性に関する研究』（一七六四年）最終章（II, 298ff.）で、カントは道德の第一根拠がそれらの現在の性質上いまだ明証性をもちえぬことを判明にするために、「責務」という第一概念 (der erste Begriff der Verbindlichkeit) によって熟知

されていないことを示そうとする。そのさい、まだヴォルフ哲学の枠内で考えていて、「汝によって可能なもつとも完全なことをなせ」という原則を責務の形式的第一原則とする。しかし、この論理主義的立場では、「実践的認識の証明できぬ実質の原則 (unverweissliche materiale Grund-sätze)」がそれに結合されない場合には（真なるものについての判断の形式的第一原則、つまり同一律や矛盾律から何も生じないのと同様に）とくに規定された拘束性は一つも生じない。そこで、善いものを感じる (das Gute zu empfinden) 能力としての感情、善の分解できぬ感情 (ein unauf lösliches Gefühl des Guten) に言及して、善いものが複合的でなく単純である場合には、「これは善だという判断は完全に証明不可能であり、対象の表象に結びついた快の感情の意識の直接的結果であり」(II, 299)、この道德感情が責務の実質的原則となりうるのではないかと考える。しかし最後には、責務の最高の根本概念について第一原則を決定するのが単に認識能力なのか感情（欲求能力の第一の内的根拠）なのかはこれから決定しなければならぬこととして、この問題に対する解答を保留している。

『一七六五—一七六六年冬学期講義計画公告』(II, 303ff.) では、シャフツベリ、ハチスン、ヒュームらの名前をあげて、その倫理学が「すべての道德性の第一根拠の探求においてはいちばん進んでいる」(II, 311) と一応評価しながら、次のようにいう。道德哲学は形而上学よりも早くから「学の外観と徹底性の少しばかりの名声」をえるという運命をもっているが、その原因は「行為における善悪の区別と道德的正当性の根拠に関する判断は、単刀直入に回り道をせず、人間の心情によって、感情

とよばれるものを通して、容易にかつ正しく認識されうる」点にある、問題が「理性的根拠以前に」決定されているために「有用性の外観を多少もつ根拠」を役立つものとして通過させることは困難でないと表明するのも不思議ではない、と。これは、道徳感情を基礎とする道徳哲学は徹底性の名声と学の外観をえてはいるが、それは単なる名声、外観にすぎないのであって、本当は徹底性をもたず学となっていないのではないか。また、行為の善悪の区別と道徳的正当性は本来に理性ではなく感情にその究極根拠をもつのか。道徳感情はただ「有用性の外観」をもつにすぎない根拠でしかなく、真に有用な根拠は感情ではなく理性ではないか、こういう疑問を抱いていることを示している。

モラル・センスは「責務の根本概念」を規定でき、道徳感情は「責務の実質的第一原則」でありうるか。この問いに対してカントは、『視靈者の夢』（一七六六年）(II, 315ff. vorzüg. 334ff.) において、明らかにルソーの影響をうけながら明確な解答を与える。

われわれの心には「すべてを自己に関係させる特性」としての利己心 (Eigennützigkeit) と「心がそれによって自己の外の他者に対してかり立てられ、もしくは引きつけられる公共心 (Gemeinnützigkeit)」とがあつて、この二つが我々を動かす最強のもののだが、そこからまた両者の争いも生ずる。利己心が我々を動かす力は強大だが、しかし公共心の力もおとらず強大であつて、「ある秘かな力 (eine geheime Macht)」によって我々の意図を同時に他人の幸福あるいは他人の選択意志に適応させるよう強制されるのである。この利己心と公共心の関係はまた私的意志 (der Privatwille) と普遍的意志 (der allgemeine Wille) の関係

として捉えられる。普遍的意志から利己心に反してふるまう道徳的誘因、すなわち「責任の強い立法」と「親切の比較的弱い立法」が生れるが、これら「普遍的意志の規則」によって、「すべての思考的本性の世界の中に単に靈的な法則による道徳的統一と体系的組織が生ずる。」(II, 335) カントは、この普遍的意志に対する私的意志の依存の感情、あるいは我々の意志が普遍的意志と合致するよう強制される、この強制的感情を道徳感情と名づける。これに関する従来の説は、この感情を「我々の内に現実的に起こることを現象としてだけ語って、これの原因を明らかにしていない」(ibid.) として、これを批判するのである。

ここにおいて、道徳感情は、普遍的意志の規則あるいは道徳法則によって私的意志が規定された結果、あるいは「非物質的世界がそれによって道徳的統一を獲得するところの、自然的で普遍的な相互作用の結果」(ibid.)、言いかえれば、意志が法則にしたがうさい快・不快を感受する受容性の能力でしかないとされる。したがって、それはそれ自身で道徳法則の定立や意志規定をできるものではない。道徳感情は拘束性の最高概念を規定する実質的な第一原則ではありえないのである。

道徳感情に対するカントのこの評価は批判期になっても変わらない。しかし、それによって批判期の実践哲学は一つの大きな問題を残すことになる。カントはこれを自覚していたであろうか。

二

『純粹理性批判』両版（一七八一、八七年）で、美の規則あるいは美

の徴表はその主要な源泉に関して単に経験的であるから、趣味判断が従わねばならないア・プリオリな一定の法則として役立ちえないという。この時期カントは、美や趣味、また感情についてア・プリオリな原則があるとは思っていない。⁶⁾

『基礎づけ』で他律の原理を分類するさい (cf., IV, 441ff.)、普遍性と無条件的必然性を有する道徳法則の根拠はあくまで純粹理性に求めるべきであって、法則に関することを感情で切り抜けうると思うのは「浅薄 (seicht)」だという。感情は、その性質上、程度に関して (dem Grade nach) 互いに無限に異なるから、「善悪の同一の物差 (ein gleicher Mastab des Guten und Bösen)」を与えることはできない。

『実践理性批判』でも再度道徳感官説に言及し (cf., V38f.)、これを批判する。この説によれば、「道徳法則を規定するものは理性ではなく感官であり、この感官によって徳の意識が直接の満足や快楽と結合され、罪惡の意識は心の不安や苦痛と結合される。」しかし、罪を犯す者が自分の犯罪を意識して不安に悩むと考えるには、その性格は基本的になにがしか道徳的に善いと考えねばならない。したがって、道徳性や義務の概念はこのような快苦に関する一切の考慮に先立たねばならず、快苦から導出することはできない。義務の概念を快苦の感情から導出するとして「法則そのものの感情 (ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen)」

(V, 38) といったものを考え、理性によってのみ考えうるものを感情の対象としなければならない。感情はそれ自身ア・プリオリな原則をもちえない単なる主観的受容性の能力であり、道徳感情は理性に根拠をもった法則による意志規定の結果としてしか生じない、と『視靈者の

夢』の結論を受けつぎながら、感情は程度に関してその時々、また人ごとに異なるから善惡の物差を与えることはできず、法則の感情などありはしない、と前批判期のある時期まで親近を感じた、善を感じる能力、善の分解できぬ感情といったものも否定する。

しかしながら我々はここで、そもそも道徳感情や善の感情を問題にした経緯を思い出さねばならない。

道徳の形式的第一原則だけから特定の責務は導出できない。そのためには形式的原則に実践的認識の実質的原則が結合されねばならない。このことが道徳感情の問題に導いたのである。感情に実質的原則の資格を否定したら、何がそれに替わるのか。理性であろうか。すでに見たように、カントは批判期においてたしかにヴォルフ流の実践哲学から別れて独自の理性批判を遂行する。そこで到達した純粹実践理性の根本法則は、道徳的善惡を問いうる道徳の領域を可能にする単なる形式的原則であった。これはそれだけではやはり、普遍的立法の形式をもつ格率はいったいどのような質料 (実質) を具えるのかという問題を解決できない。感情に責務や道徳法則の第一根拠たる資格を否定するのはよい。だがその場合、形式的原則からは、実質的原則がそれに結合されなければ特定の責務、道徳法則はなに一つ生じない、という懸賞論文の問題は批判期でも依然残る。

唯一の定言命法ないし純粹実践理性の根本法則から個々の命法や道徳法則を、またこれを介して個別の状況でなすべき行為を導出するのは実践的判断力の問題である。判断力によって「規則において普遍的 (im abstracto) に言われたことが一つの行為に具体的 (im concreto) に適

用される」(V, 67)。そのさい、法則からの行為の導出、あるいは規則の行為への適用を論じるのが、『基礎づけ』および第二批判の「類比」論であり、「範型」論である。道徳法則の範型 (Typus des Sittengesetzes) は自然法則であり、道徳法則およびこの下に可能な目的の国は、自然法則および自然の国との類比 (Analogie) で「直観に接近させ、そうすることによってより感情に接近させる」(IV, 436) ことができる、なぜなら、両法則は諸結果がそれに従って生ずるという法則の普遍性を共有し、自然の国も目的の国も「合法則性一般の形式」(V, 70) を共有するから、というのである。

本当にできるのか。自然法則また自然の国 (自然界) との類比で、本来に道徳法則を直観に接近させ、普遍性の形式をもった格率がいかなる実質を具えねばならぬかを判定して、道徳法則を種別化できるのか。結論を先取りすれば、この方向性は間違ではない。だが、そこには解決すべき多くの課題がある。この課題の自覚と解決の努力が『判断力批判』に向かわせた理由の一つなのである。

一七八七年『実践理性批判』の最後の仕上げのころ、カントはいくつかの書簡で、「趣味の批判の基礎」あるいは「趣味の批判」という第三の理性批判に関する著作の計画をかたり、同年の十二月二十八日付ライオンホルト宛書簡で、第一批判での趣味や感情に対する態度をあらためて、「快不快の感情」に関して、これまでのものとはまったく異なるア・プリオリな原理を発見したという。⁽⁷⁾ カントは道徳的経験あるいは道徳法則の可能性の根拠としては感情を徹底的に排除しながら、形式的な道徳法則から特定の実質を具えた道徳法則を導出する、換言すれば道徳の根本

法則を種別化する問題に到ったとき、あらためて感情の問題に立ち帰らねばならなかった。そうでないと、この種別化を「類比」論や「範型」論で示される方法で実際に展開することはできないからである。

三

『類比』論、『範型』論の問題を十分に展開するには何が必要なのか。道徳法則およびこの下で可能な目的の国を自然法則、自然の国との類比で直観に接近させるには、まず自然の国の合法則性を直観的に把握できねばならない。そのためには、第一批判・原則論は(外的であれ内的であれ) およそ自然一般に妥当する形式的自然法則を示したただだから、この法則をまず外的経験の対象に限定する自然の形而上学の原理が必要である。さらに経験的諸科学がこの原理に従って自然の諸対象に関する個別法則を探索し、理性の理念を統制的原理としてこの法則を体系化することが求められる。つまり、形式的自然法則の種別化と特殊的自然法則の体系化が必要なのである。ところが、この種別化の可能性もこれを可能にする原則もまだ何ひとつ明らかになっていない。

問題はまだある。

理性の実践的法則(規則)が規定する個別の行為は感性的な自然の国、自然界でなされる。「感性において我々に可能な行為がこの規則のもとに立つ場合かどうか」(V, 67) が実践的判断力の問題だが、「感性界にあるかぎりには常に自然法則のもとにのみ立ちながら、自らに自由の法則が適用されるのを許す場合、また感性界において具体的に表現されるべ

き人倫的善という超感性的理念が適用されうる場合を、感性界に見出そうとするのは不合理 (widersinnig) のようにみえる。」しかしカントは、この不合理と見える事態は、ここでの問題が、感性界における一つの出来事としての行為の可能性、すなわちその物理的可能性 (die physische Möglichkeit) ではなく、「もし客観が我々の力のうちにあるならば、我々は客観の現存に向けられた行為をはたして意欲してもよいかどうか」(V, 58) という道德的可能性 (die moralische Möglichkeit) であることによって解消されると考える。後者の可能性は、理性の理念に対して悟性が与える、しかも「感官の諸対象において具体的に表現されうる法則」(V, 69) を道德的法則の範型とすることにより証明されるからである。しかし、これによって行為の道德的意欲可能性は証明されても、この意欲の対象が物理的因果性の支配する自然界で実現可能かどうかの問題は残る。

既に見たように、自然の国と道德の国とは、その形式に関しては、両立するばかりでなく一致する。自然の形式である因果法則による自然必然性と、道德の形式である道德法則に基づく自由とが両立するばかりでなく一致することは、第一批判から『基礎づけ』を経て第二批判にいたる議論によって証明される。自然の形式的条件である純粹悟性概念 (カテゴリー) の図式化が、つき詰めれば、道德法則のもとにある行為的存在者としての〈私〉の身体運動に即してなされることから、〈私〉は、自然に属し現象であるかぎり、自然の因果によって自然必然的に規定されるが、この現象の根拠としてあり道德法則のもとにあるかぎり、自己の現存在をみずからの行為によって自由に規定するものと見なされる。

こうして自然必然性と自由とは両立する。また、〈私〉が道德法則のもとで自由に行為する存在者であるのでなければ純粹悟性概念 (カテゴリー) は図式化されず、それゆえ〈私〉を現象として自然必然性に従うものとも見なしえないことから、自由と自然必然性は一致もする。

しかしながら、道德の国と自然の国とがその質料に関して一致するかどうかはまだ問題として残る。二つの国ないし領域の間には「巨大な深淵 (überschbare Kluft)」(V, 175, Einl. II) があり、両者はこれによって「完全に分離されている」(V, 195, Einl. IX)。道德法則が課す目的をこの自然の国で実現すべきなら、後者から前者への移行は不可能だとしても、前者は後者に対しある影響を与えうるのでなければならぬ。道德法則が命ずる究極目的は徳と幸福とが合致した最高善である。この最高善が自然必然性にしたがう自然の国において実現可能であること、またその可能条件が明らかにされねばならない。道德の国は自然の国の合法則性との類比で直観に接近させられるが、この自然の合法則性は道德法則に従って自然の国において実現されるべき究極目的の可能と調和するように考えられねばならない (cf. V, 176, Einl. II)。

道德から自然への橋わたしは、判断力が理性と悟性の中間能力としてはたらくさまざまな局面で問題になるが、とくに上記の二つの問題を解決するためには判断力をア・プリオリな立法能力として捉え、その批判的考察が必要だったのである。判断力の超越論的原則は一般には「自然の合目的性 (die Zweckmäßigkeit der Natur)」であるが、自然法則との類比による道德法則の間接的な直観化に関わるのが自然の「論理的形式的合目的性」であり、自然の国での究極目的の実現可能性に関わる

のが自然の「客観的美質的合目的性」とされる。しかし、何よりもまず、趣味の批判でその客観的實在性が問われる自然の「美感的形式的合目的性」、美の問題を取り上げて、善と美、道德と自然の問題を検討しなければならぬ。美感的形式的合目的性は、感覚のみならず概念や理念から独立した、純粹な趣味判断において反省的判断力が自己自身に対するア・プリオリな原則とするものである。そして、美が善ないし「人倫性の象徴 (Symbol der Sittlichkeit)」²⁴ であること (cf., V, 351f.)、美の判定原則である美感的形式的合目的性が、前批判期から問題であった、道德の形式的原則に対する実質的原則になることを意味すると思われるからである。

四

第一部第一篇「美感的判断力の分析論」は美と崇高を扱うものの、主題は美ないし趣味判断の分析である。趣味判断を質、量、関係、様相の四契機に関して、快適および善と対比しながら分析し、趣味判断の演繹を果たすことが課題である。善と美、道德と自然の問題を考える場合、第一部が第六十節の付録・「趣味の方法論」はあるものの第五九節「人倫性の象徴としての美について」で終わることは重要である。美の分析論の基本的論点をおさへながら、どうして美が人倫性ないし善の象徴となるのか、またその意味は何なのかの問題である。まず（本節）、美の分析論で善との対比で示される美の基本的特徴をとり上げ、ついで（五節）純粹な美感的判断の演繹論に後続する第四二節の美に関する知性的

関心、およびこれに基づく第五九節の人倫性の象徴としての美の問題を、そして最後に（六節）、純粹な自由美ではなく付屬美の一つである美の理想の問題を検討しなければならない。

美の分析は美、快適、善相互の共通点あるいは相違点を見ながら進められるが、

（一）質に関しては、ある対象あるいはその表象の形式を美しいと判定する場合、それはいつさいの関心を離れている。快適なものはその現存が快適だから欲求の対象として関心をひき、善いものは、その善さの根拠を対象にはなく理性にもつが、しかし実現すべき対象として我々の関心をひく。あるものが美しいという判定はこれらの関心から離れており、ただ表象の形式に対する反省がこれを直接 (unmittelbar)、「主観の全表象能力」(V, 204, §1) にひき当てるだけで、適意の感情が生ずる。この適意の感情において我々は自分のすべての表象 (認識) 能力を意識するから、この感情は「生命感情 (das Lebensgefühl)」(V, 204, §1) とも呼ばれる。

善いものに関する適意も対象の現存への関心 (傾向性) にはもとづかず、我々の意志が道德法則によって直接規定されことから生ずる。この直接性の点で美と共通するが、道德的判断は関心と結合し、「善いものは意志 (すなわち理性) によって規定された欲求能力」の客体である」(V, 209, §4) 点で美とは異なる。

しかし、趣味判断と関心の関係は、それほど単純ではなく微妙である。趣味判断はいつさいの関心にもとづかず、「またそれ自体まったくいかなる関心も根拠づけなく」(V, 205 Anm, §2) ²、それ故それは観想的

(kontemplativ) だが、「ただ社会においては趣味をもつことが関心、を引く」(ibid.)と言われる。⁹⁾もしこれが美しいものへの経験的関心を意味するのであれば、あとで検討する知性的関心の問題もふくめ、趣味判断と関心の関係について問題は残る。美しいものは、たしかに美しさの点でいかなる関心にもとづかず関心を根拠づけなくても、関心と結びつく別の可能性は残されている。

(2) 量に関して、概念に関わりなく普遍的に意に合う (gefallen) ものが美しい、といわれる。この適意が一切の関心を離れていれば、それは、主観的条件ではなく「他のすべての人に例外なく前提しうるもの」(V, 211, §6) にもとづき、それ故「どんな人からも同様の適意を要求しうる根拠」(ibid.)をもつと信じざるをえない。この適意は対象の現存ないし主観的感觉にもとづく快適への関心から離れているからである。しかし、趣味判断は個別の表象を直接、快・不快の感情に関係させる美感的判断だから、その普遍性は概念ないしその対象にもとづく客観的普遍性ではなく、主観的条件にもとづく(主観的)普遍性と考えねばならない。その主観的条件は、ある与えられた表象を機因とする「構想力と悟性との自由な活動における心情状態」(V, 217-8, §9)であり、二つの能力が感覚と概念の両方から自由に、しかも調和した活動へと生氣づく状態である。この状態は構想力と悟性をもつかぎり、すべての人が関与しうるし、すべての人に伝達できる。趣味判断の普遍妥当性の要求はこの心情状態の普遍的伝達可能性にもとづくのである。判断力の反省によって判定されるこの調和状態が適意の根拠であるが、この状態は決して知性的に概念によって表示されるものではなく、感覚されるもの

なのである(この感覚は後に共通感官 (Gemeinsinn) によるとされる)。これに対し善の概念は、美と違って、単に形式的であるにせよ道徳法則が命ずる普遍的立法という概念によって規定できるし、その普遍的妥当性も概念にもとづく。(道徳的)善の概念による意志の直接的規定の結果が法則に対する尊敬という道徳的感情であるが、この感情は、趣味の場合と同じく、理性と意志を有するすべての者に普遍的に伝達可能である。しかし、善の概念は理性概念(理念)であるかぎり、すでに指摘したように、これを感性において直接、直観的に把握することはできない。この点で美と根本的に異なる。

趣味判断と概念の関係も単純ではない。この判断は美感的・反省的だから、勿論いかなる一定の概念にも依存しない。だが、反省的判断力は特殊に対し普遍を求めるものである。ここではたらく構想力と(規則の能力としての)悟性との調和的活動において適意を感じ、この適意に普遍的同意を要求するかぎり、当然そこには概念的に規定できないにせよ拘束力をもつ規則はなければならぬ。カントはこの規則を後に「美感的理念」と呼ぶ。われわれは所与の表象を機因として構想力と悟性との自由で調和的な活動を感じるとき、そこに美感的理念の表出を感得するのである。(一定の)規則なき規則性、(一定の)法則なき合法則性、これが趣味判断の一つの基本的特徴なのである。

善と美に関してここで一つ重要なことを指摘できる。

実践的判断も美感的判断も共に普遍的妥当性を要求し、それらの判断における心的状態も、それに関与しうるすべての人に伝達可能である。この点で両者は共通する。しかし、善の実践的理念はたしかに形式的に

は概念的に規定できるが、理念であるかぎり直接、直観的に捉えることはできない。逆に、美の美感的理念は概念的にはまったく規定できず、直観において表出され感得されるほかない。この点で両者は正反対である。善美の関係について、これが何を意味するかを考えねばならない。

(3) 関係に関して、「美とは、合目的性が目的の表象によらずにある対象において知覚されるかぎり、この対象の合目的性の形式である」(V, 236)といわれる。感覚にもとづく快適なものは、主観的欲求の目的であり、善の理念により規定された善いものは、すべての理性的存在者が実現すべき客観的目的である。趣味判断の根底にはこの主観的目的も客観的目的もありえないが、あるものを美しいと感じる時、この適意は表象の状態を、またこれを機因とする認識諸能力(構想力と悟性)の調和的活動を、それ以上の意図をもたずに保持しようとする原因となる(cf., V, 222)。われわれは醜いものならすぐ眼をそむけるが、美しいものならじっと見つづけて、構想力と悟性のはたらきを継続させる。この場合、対象ないしその表象は合目的なのである。換言すれば、ある表象の形式と主観の認識能力との間の、前者が後者の調和的な活動を継続させるという因果性が合目的性であり、この合目的性の意識が美なのである(cf., V, 222, §12)。(一定の)法則なき合法則性とともに、目的なき合目的性が美感的判断力の原理である。

この合目的性が意識される場合、われわれは対象や認識諸力のはたらきについて、これらの可能性がそれ自身の表象を前提していなくても、それらの根底にわれわれとは異なる超感性的な、目的にしたがう原因性、言いかえれば、「ある種の規則にしたがってかかる対象ないしは

たらきを規定しておいたような意志」(V, 220, §10)を想定するし、逆にこういう意志の想定によつてのみ、それらの可能性を説明し(erklären)理解(begreifen)できれば、それだけで合目的性は成り立つのである。

しかしながら、美感的経験の可能性の「説明」と「理解」が問題なら、超感性的な意志ないし存在者は「想定」(annehmen)されねばならぬものであろうが、美感的経験の真つ直中においては別である。すべての関心から自由に、それ自体普遍的に妥当する善いものを現実化できない有限な存在者が、それに関する判断がすべての関心から離れて普遍的に妥当し、その心的状態も普遍的に伝達できるような美しいものの現存を目の当たりにし、かつ全認識能力が調和的に活動し生氣づけられて生命感情の高揚を感じるとき、美しいものとそれを美しいと感じる我々の根底に超感性的で無限の存在者が現存することは、単に想定されることなく美感されることである。そして、美しいものの現存とそれを美しいと感じうることは、まさに「驚嘆(Bewunderung)」すべきことであり(cf., V, 301, §42)。「この無限の存在者からの「恩恵(Gunst)」(V, 210, §5)と受けとめられるのである。

(4) 様相に関して、「美しいとは、概念をはなれて必然的適意の対象として認識されるものである」(V, 240)といわれる。趣味判断のもつ必然性は、何か一定の客観的でア・プリオリな概念にもとづく必然性ではなく、「挙述できない普遍的規則の一例と見なされるような判断にすべての人が同意せねばならない、という必然性」(V, 237, §18)すなわち「範例的(exemplarisch)」(ibid.)とよばれるような必然性ではない。それにしても趣味判断が同意の必然性を要求するかぎり、それは

すべてに共通する根拠をもたねばならない。必然性のこの根拠が共通感覚 (Gemeinsinn) であり、これを前提してのみ趣味判断は下しうるのである。

共通感覚は、私的、主観的感覚にもとづく快適から離れた構想力と悟性の自由な活動、調和の結果である。誰もがこの認識能力をもつからその調和も普遍的に伝達できるというなら、当然、その調和に対する適意も誰もが感じて普遍的に伝達できるはずである。共通感覚が想定されれば、それによる趣味判断は普遍的同意の必然性を要求できる。しかし、すでに量の契機に関して、「ある人が、たとえこれら二つの認識能力に関してだけにせよ、自分の心の状態を伝達できることは快をとまう」(V, 218, §9)と言われていることは注意を要する。認識能力の調和に感じる快は普遍的に伝達できるだけでなく、この調和や快を伝達できること自体も快いのである。両者は別ではなく、前者の快には他者の立場にたつて他者とともに感じる事がすでに含まれており、それ故それは他者にも伝達できるのだと考えねばならない。このことは経験的には、カントが言うように、美しいものを見る喜びは一人の時より、一緒にめで合う相手がいる方が大きいという人間の社交的傾向によっても (cf. V, 218, §9)、また一般に判断力は、すでにそれを具えている人々との交わりのなかで訓練され身につける他ないということによっても説明できる。それより、この共通感覚が一切の主観的感覚を離れ、それゆえ自他の私的、主観的差異をすべて取り去った普遍的な場ではたらく点に注意すべきであろう。それは元来、「その反省においてすべての他者の表象の仕方を考えの中で (ア・プリアリに) 考慮し」(V, 293, §40)、自

分の判断を「他者の現実の判断というよりむしろ」、すべての主観的條件を離れて下されたと考える単に可能的判断と照合し、自分自身を他者の立場に置き換える (V, 294) 能力なのである。それが「共同体的感覚 (gemeinschaftliches Sinn)」(V, 293, §40)ともよばれる所以である。¹⁰⁾

「したがって趣味は、与えられた表象と (概念を介さず) 結びつく感情の伝達可能性をア・プリアリに判定する能力である。」(V, 296, §40) 趣味判断はいかなる関心にも基づかず、みずから関心に結びつくこともなく純粹に観想的である。しかしカントは、人間の感情の単なる普遍的伝達可能性はわれわれの関心を引かずにおかないと想定してよいなら、「どこから趣味判断における感情がいわば義務としてあらゆる人に要求されるか」(ibid.)も説明できるといふ。こうして問題は、美しいものに対する関心、とくに知性的関心の問題へ移行する。

五

反省的判断力による趣味判断は感覚にも一定の概念にもとづかない。それは或るものへの美の表出を表現するが、これを分析すれば、その或るものの表象を機縁にして始まる構想力と悟性の、(一定の) 規則なき規則的活動ないし調和的活動の感覚を表現している、ということであった。美は、美感的であつて概念的には挙述できず、ある特殊において表出され、それを範例とするほか存在しえない。反省的判断力は所与の特殊を反省し普遍を求めるといっても、その特殊は、普遍が美感的理念の

場合はこの理念から独立には与えられず、美の理念もその特殊から独立には存在できない。それ故、趣味判断における特殊や普遍は判断の一契機であって、特殊は普遍的特殊、普遍は特殊の普遍としか言いようのない両義的性格のものである。¹³³ここに美しいものが経験的、知性的という二様の関心の対象となる理由がある。

社会に適応し社会的であることは人間の自然本性である。美しいものは、美の普遍的伝達可能性ゆえに、それを所有したり、それで住まいや身を飾ったりすることで他人の関心をひき社交性を高めることができ、これがまた自分にとっても嬉しい。こうして美しいものに、それが手段となる目的を介して間接的で経験的な関心をいだく。これが高ずれば「往々にして、それどころか通常、虚栄心がつよく我がままで、自堕落の欲情にふけ」(V, 298, §41)、時にはもの、狂いともなる。

美しいものはまた、普遍的に伝達可能な美、それ自身のゆえに、直接的で知性的な関心をひく。

量の契機に関連して述べたように、善に関する判断は普遍的妥当性を要求し、その心的状態も普遍的に伝達できる。だが、善の理念は形式的には概念的に規定できるが、直観的な把握はできない。そういうなかで、それに関する判断が、善の場合と同様に、普遍的妥当性を要求し、その心的状態も普遍的に伝達可能なものが、なお直観的に把握される美しいものとして現存するのである。美の理念は美感的で直観においてしか表出されないから、美しいものの現存は美の理念の客観的实在性を証示する。このことに理性は関心を持たざるをえない。何故か。一切の関心から離れて善の理念を現実化するのが理性の使命だが、傾向性に触発され

る有限な存在者にはこれができず、その範例を現実世界で示せないということがある中で、一切の関心から離れて普遍的適意の対象である美しいものが美の理念の範例として現存し、自然がその美しい生産物において目的なき合目的性として姿をみせることは「驚嘆(Bewunderung)」すべきことだからである(cf., V, 301, §42)。また、普遍的立法を命ずる道徳の根本法則は、それだけでは普遍的立法の形式をもつ格率はいつたような実質(質料)を具えるかを規定できない中で、美しいものの保存と維持は、普遍的妥当性という美の性質ゆえに、このような実質の実例を端的に与えるからである。こうして、「自然の対象は、美(Schönheit)に道徳的理念が付き添う(beigesellen)かぎりでのみ、その美によって関心をひく」(V, 301-2, §42)。美しいものという「自然の対象」そのものが関心をひくのではない。「美は道徳的理念(eine Moraische Idee)に付き添われる資格を有するという、それ故美に内部的に属するその性質が、それ自身直接関心をひくのである。」(ibid.)

美(Schönheit)に道徳的理念が付き添いうることがもたらすのは、「美しいもの(das Schöne)は人倫的に善いもの(das Sittlich=Gute)の象徴である」(V, 353, §59)とすることである。

「象徴(Symbol)」論は、『基礎づけ』『実践理性批判』の「類比」論、「範型」論の問題をひき継ぎ、前著では十分に展開する手だてのなかった善の理念の直観性を詳しく扱うが、これをなしたのは美感的判断力の批判を終えたからであり、批判の意図の一つはこの問題の解決であったと言える。いかなる感性的直観も適合しない概念も、直接的な直観化・図式化はできないが、ある直観との反省の規則ないし形式の類似があ

ることによって、その直観を象徴として間接に直観化できる。「象徴」論では、美の分析論の成果をうけて、善いものと美しいものとの間に差異はあるものの、(1) 適意の直接性、(2) 一切の関心からの独立性、また(3) 感性からの自由と合法則性との一致(趣味判断では構想力の自由が悟性の合法則性と一致し、道徳的判断では意志の自由が理性の普遍的法則に従って自己自身と一致する)、という点で類似する。そして、もっとも重要なのは次の類似と差異である。

「(4) 美しいものを判定する主観的原理は普遍的、すなわちすべての人に妥当すると考えられるが、しかしかなる普遍的概念によっても表示されない(道徳性の客観的原理もまた普遍的、すなわちすべての主観およびそれと同時にこの主観のすべての行為に妥当すると言明されるが、しかしこの場合は普遍的概念によって表示される)。それ故(daher)、道徳的判断は一定の構成的原理をもちうる(bestimmter konstitutiver Prinzipien fähig)ばかりでなく、諸格率をこれらの原理とその普遍性に基礎づけることによってのみ可能である。」(V, 324, § 59)

「それ故」以下は、単に(4)ではなく、(1)から(4)のすべて、すなわち美が善の象徴であることからの帰結と見なすべきである。そして、言明されていることは、道徳の客観的原理のみならず、美感的形式的合目的性という趣味の主観的原理が、道徳的判断の構成的原理であり、我々の格率とすべての善い行為がこの両者の原理を基礎にして可能だということである。言いかえれば、美を判定する反省的判断力の美感的形式的合目的性の原理は、道徳の普遍的形式的原理に対する質料的原理、すなわち「普遍的立法の形式をもつ格率はいったいどのような質料(実

質)を具えるのか」を判定する原理となつて、道徳の客観的形式的原理は、この原理と協同してはじめて直観に接近でき、個々の格率、行為へと種別化されるということである。

美感的判断力の批判をとおして、カントははじめて、道徳の客観的形式的原理に対し、これを直観に接近させ種別化する、主観的質料(実質)の原則を獲得できたのである。

六

美しいものへの知性的関心と直結する善美の問題の頂点は、「美的理想(das Ideal der Schönheit)」(V, 231, § 17)である。

美しいものに知性的関心をもつのは、経験的関心から離れ、理性によって直接規定されて道徳的感情を感じるといふ、「善いものへの思惟様式が訓練されているか、もっぱらこの訓練の必要を感じている人」(V, 301, § 42)である。趣味をもつだけでなく、「たとえそのために多少の損失を被つても」(V, 299, § 42)美しいものの喪失を望まないことは「善い魂(eine gute Seele)」(V, 298, § 42)の徴表である。利害に関係なく美しいものを保存することは、善の理念に付き添われるという美の性質ゆえに普遍的立法の形式をもつから、端的に善い行為であり、これを行う人は善い魂をもつ。趣味の主観的原理は、道徳の客観的原理と協同して普遍的立法の形式をもつた格率の質料を判定し、具体的な個々の善い行為を規定する。そのかぎり反省的判断力は実践理性に従属し、それに拘束される。

しかし、反省はまたこの拘束を突き抜ける。反省的判断力の反省はどんな拘束や規定も突き抜けてゆく。ここにこの判断力の固有性があることに注意しなければならない。反省的判断力は、趣味判断において、美しいものを機因とする構想力と悟性の自由で調和的な活動を判定する。美しいものに趣味をもつだけでなく知性的関心をもち、その存在を維持しようとする魂は善い魂であるが、この魂においては単に構想力と悟性だけでなく、理性も加わり、そのすべてが調和する。判断力の反省は、美しいものから、美しいものの保存をはかる善い魂それ自身に向けられ、判断力自身をふくめすべての認識能力の調和的な活動を判定し、「美しい魂 (eine schöne Seele)」(V, 300, § 42)だと感得する。この調和がすべての認識能力の調和ならば、この魂には最高の美感的合目的性が表出されているといえるだろう。それ以上の調和は考えられないからである。この美しい魂が美の理想の問題へと展開する。

美は自由美 (freie Schönheit) と随伴美 (bloß anhängende Schönheit) に分けられる (cf., V, 229, § 16)。自由美が純粹に趣味の対象であるのに対し、随伴美はその対象が何であるべきかを規定する目的の概念、および対象の完全性の概念を前提する。ある人間の美、ある馬の美、ある教会の美、等々は随伴美である。この場合、趣味判断は対象に関する理性判断にふくまれた目的に依存し拘束される。それ故、この判断は自由でも純粹でもない。本来、完全性 (あるいは善) が美によって、また美が完全性によって何か得をし、「よくなる」(gewinnen) ことはないが、ただ次の二つの点が指摘される。美感的適意が知性的適意に従属することで「趣味が固定され (fixiert wird)」、すると普遍的でなくなるが、し

かし合目的的に規定されたある対象に関して趣味に規則が指定されうる」(V, 230, § 16) 点で趣味はよくなる。また、感覚と概念から自由な構想力と悟性の調和状態を、理性による純粹な意志規定という労苦をとまなう思惟態度に従属させはするが、両方の状態が一致する場合には、「表象力の全能力がよくなる。」(V, 231, § 16) この二つはそれぞれ美しいものへの経験的関心と知性的関心に関係している。趣味に指定される規則は趣味それ自身の規則ではなく、趣味を理性と一致させ、美を善と一致させるための規則である。すでに述べたように、美しいものは、普遍的伝達可能性という美自身の性質のために、これを手段として諸々の意図を実現できるから経験的関心の対象となるが、これが高ずるともの狂いとなる。趣味を理性に一致させればこの逸脱がさけられ、趣味は固定される。また、美しいものに直接知性的関心をもち、道徳法則に従ってそれを存続させようとする人は善い人であり、その場合、構想力、悟性、理性の全能力の調和が感得されるから、その魂は美しい魂でもある。この美しい魂の身体的表出が美の理想にはかならない。

趣味は訓練によって陶冶されるが、他人の単なる模倣によつては習得されない。それは模範を模倣してゆきながら模範をみずから判定できるようになるかぎりで示される。すると、「最高の模範すなわち趣味の原型は、各人が自分自身のうちで産出しなければならない単なる理念である」(V, 232, § 17) ことになる。理想とは理念に適合する個別的存在者の表象を意味するが、その理想が求められる美も、漠然とした (vage) 美ではなく、「客観的合目的性の概念によって固定された (fixiert) 美」(V, 232, § 17)、いくらか知性化された趣味判断の対象に属する美で

なければならぬ。この美に關してのみ、理念をみずからア・プリオリに産出できるからである。そこで、美しい花とか美しい風景には理想はないし、一定の目的に付属する美でもその目的が曖昧で固定されていない場合、例えば美しい住宅とか美しい庭園にも理想は考えられない。

「存在の目的を自己自身のうちにもつ者、すなわち、理性によって自分の目的をみずから規定できる、あるいは、自分の目的を外的知覚から取ってこなければならぬ場合でも、この目的を自分に本質的で普遍的な目的のとき合わせて美感的 (ästhetisch) に判定できる人間、この人間だけが、それだから、世界におけるすべての対象のうちで美の理想をもちうる。」(V, 233, § 17)

実践理性の対象すなわち目的は善の理念によってア・プリオリに規定できるが、形式的にしかできない。我々が経験的な具体的状況でなすべき行為の目的は、理性がア・プリオリに規定する目的の形式をもたねばならないが、それがこの形式をもち普遍的な目的と一致するかどうかは美感的に判定される。したがって、すでに述べた、普遍的立法の形式をもった格率の実質の問題と同じように、具体的な行為の目的は実践的客観的合目的性という理性の形式的原則と美感的合目的性という判断力の質料 (実質) 的原則の協同で規定される。⁶⁵⁾ 一切の関心をはなれて、この善い目的を追求する魂は善い魂であり、またその魂自身を反省すると、そこには構想力、悟性、理性という全認識能力の活動の調和が感得される。言いかえれば、美感的主観的合目的性の原則に従って判定される構想力と悟性の活動の調和、これに実践的客観的合目的性の原則にしたがう理性が加わって、それらすべての認識能力のはたらきの調和がまた美

感的な主観的合目的性の原則にしたがって美しいと感得される。こうしてそれは、そこに最高の合目的性が感得される美しい魂でもある。この美しい魂の理念の身体的表出が美の理想であり、有限な理性的存在者である人間の最高の在り方の一つなのである。

「人間を内的に支配する人倫的諸理念の目に見えるような表現は、なるほど経験から得られうる。しかしこういう理念と、我々の理性が最高の合目的性の理念において人倫的善と結合するすべてのもの、例えば心その善良、純潔、剛毅あるいは平静などの結合を、(内的なものの結果としての) 身体的表出においていわば目に見えるようにするには、この結合をただ判定する人においてさえ理性の純粹理念と構想力の大きな力とが統合されている必要がある、ましてこれを表現しようとする人の場合はなおさらである。」(V, 235, § 17)

おわりに

反省的判断力が、美感的形式的合目的性を自分に対するア・プリオリな原則とすることによって、純粹美に関する趣味判断の客観的實在性を証明する意義は大きい。これが切り開くことであるが、反省的判断力が一定の概念と結びついて随伴美に関する判断を可能にする意義は、われわれ人間の現実的生の全体に関わるという意味で、もっと大きい。今はまだ課題として残ったままであるが、⁶⁶⁾ 反省的判断力は、自然一般の形式的概念ないし形式的自然法則と結びついて、この自然法則の種別化と特殊な経験的自然法則の体系化を可能にし、また、道德一般の形式的概念

ないし形式的道德法則の種別化と特殊な道德法則の体系化を可能にする。

そして、この両者はともに、美しい人間の理念を身体的に表出し美の理想を実現するために必要なことなのである。

美しい人間の理念を身体的に表出し目に見えるようにするためには、理性の純粹理念と構想力の大きな力との統合が必要である。われわれが、日々置かれている具体的で個別的な状況でおこなう一つ一つの行為において、この理念を表出できるためには、この経験的状況を過去から未来にわたる通時的過程と全世界に広がる共時的経緯に位置づけて知り尽くすことが求められ、それには形式的自然法則を種別化し、すべての特殊の経験的法則を体系化することが必要になる。また、一つの行為が善の理念を具体化した善い行為か否かを即座に判断できることが求められ、そのためには形式的道德法則を種別化し、すべての実践的規則を体系化しておくことが必要になる。「範型」論、「類比」論によれば、前者の種別化と体系化は後者の種別化と体系化のためにも不可欠であった。これらは両方とも目指すべき理念ではないが、かりにこの理念が達成されたとしたら、われわれはどんな状況であっても、なすべき善い行為を、心その善良、純潔、剛毅、平静などの美感的理念を表出しながらできるであろう。いいかえれば、今、ここでの一つの一つの行為において、善い魂の理念を表出するとともに美しい魂の理念を表出できるであろう。

そこで、残されている問題は、形式的自然法則の種別化、体系化と、それとの類比でなされる形式的道德法則の種別化、体系化の経緯をみることである。また、こうして道德的に意欲可能だと示されたものが、物理的因果法則の支配するこの現実世界において、実現可能であることの

根拠を探ることである。

註

カントの著作等からの引用箇所は、アカデミー版カント全集を用い、その巻数をローマ数字によって、また頁数をアラビア数字によって本文中に示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBとしてその頁数を記す。『判断力批判』からの引用に際しては、アカデミー版カント全集の巻数と頁数のほかに、節の番号も添えた。

- (1) 加藤信朗「価値語の構造—倫理学の基礎—」(上智大学哲学会刊『哲学論集』第26号 一九九七年) 参照。同著者「アリストテレスにおける超越価値の諸相——*kalos, dikaios, agathos*——」(『哲学の道』所収、創文社 一九九七年)
 - (2) 拙稿「善と快についての覚え書—『実践理性批判』分析論・第一章第一節—第四節を中心にして—」(福岡大学研究所報第四三号 一九七九年)
 - (3) 岩崎武雄『カント』(岩崎武雄著作集第四卷(一九八二年) 所収) 一三一頁以下参照。同著者『現代英米哲学入門』(岩崎武雄著作集第三卷(一九八一年) 所収) 三六一頁以下参照。(講談社学術文庫(一九七六年) にも所収。一二九頁以下参照。)
- 加藤尚武『現代倫理学入門』(講談社学術文庫 一九九七年) 第8章「正義の原理は純粹な形式で決まるのか、共同の利益で決まるのか」

一一七頁以下参照。

- (4) 「したがって、私の意欲が人倫的に善であるためには私は何をなすべきか、これに答えるために、私は遠くに達する明敏さを必要としな
い。世情にうとく遭遇する世間の様々の出来事に落ち着いて対処でき
なくても、ただこう自問するだけでいい、すなわち、君は君の格率が
普遍的法則となることを欲しうるか、と。」(IV, 403)

「格率におけるいかなる形式が普遍的立法に適し、またいかなる形式
が適さないかということは、教えられなくても常識で区別できる。」

- (V, 27) 「選択意志の自律の原理に従って何がなされるべきかは、
常識にとってまったく容易に躊躇無く洞察される。」(V, 36)

- (5) 浜田義文『若きカントの思想形成』(勁草書房一九六七年)、とくに
第五、六、七章参照。同著者『カント倫理学の成立』(勁草書房一九
八一年) 前者は前批判期におけるカントの思想形成の過程を系統的包
括的に研究し、後者は倫理学の成立過程をイギリス道徳哲学、ルソー
等との関係で精緻に追求する。以下の論述はこれに負う。

- (6) cf., A21/B35f. Anm. 中村博雄著『カント『判断力批判』の研究』(東海大学出版会 一九九五年) 26頁参照。氏は、一七八一年
『純粹理性批判』第一版まで趣味判断は経験的・心理的なものと捉
えられていたが、第二版において、趣味の批判に関わる諸規則は「主
要な源泉からすると」「一定のA・プリオリな諸法則」としては「役
立ち得ないから、「真の学としての超越論的感性論に含めるか、ある
いは心理学的にとるかどちらかにする」のが賢明である、と解釈に
余裕を持たせた形で書き改めることになったのは、この時期併行して

考察していた『実践理性批判』の成果から、趣味判断も独自の原理を
もっているであろう、とカントが気づき始めていたからであると指摘
される。もっともな指摘だと思う。

- (7) X, 513ff., 489f. カント全集第十七卷(理想社 一九九七年) 三二
三頁以下、三四〇頁以下参照。坂部 恵『カント』(講談社学術文庫
二〇〇一年) 三五六―八頁参照。

- (8) 拙稿「言語と真理―人間の立場からの真理論・再考―」(日本カン
ト協会編『カントと現代』(晃洋書房 一九九六年所収) 一〇一―一〇
二頁参照。

- (9) のちに「経験的には美しいものは社会においてのみ関心をひく」
(V, 296) と言われるから、ここでの関心も経験的関心であろう。

- (10) 「共通感覚」論は第三批判の核心に属する議論の一つである。今こ
れについて詳しく議論する用意はない。

- 円谷裕二『経験と実在』(東京大学出版会 二〇〇二年) 第二部「反
省的判断力と超越論的哲学」第五章「共通感覚と超越論的哲学」参照。
本書第二部は反省的判断力に関する諸問題の詳細で精確な分析を行い、
この判断力が切り開く超越論的哲学の新たな可能性を追求する。

- (11) 感情は行為ではなく、生ずるか生じないかのどちらかである。感情
自体が義務であり、感じるべきだというのは奇妙である。しかし、実
践理性が関心をもたずにおれないものなら、美しいものを美しいと感
じることが義務というより、趣味は訓練によって陶冶されるものだけ
ら、むしろその陶冶が義務として要求されると考えるべきである。

- (12) 円谷裕二・前掲書第五章第四節「個と普遍の統一体としての趣味判

断」一一九頁以下参照。

- (13) 「諸理念（理性は道德的感情において理念に対し直接的関心を生じさせる）が客観的實在性をもつこと、すなわち、自然の生産物がすべての関心から独立した我々の適意と合法的に一致することを・・・想定しうる何らかの根拠を、自然がすでに自己のうちに含んでいることの少なくとも痕跡を示すことは、理性の関心をひく。」（V, 300, § 42）

「おそらくこう言う人があるろう、——このこと「芸術は、我々に適意を感じさせるといふその目的によって関心をひくのであって、けっしてそれ自体で関心をひきえないこと・筆者捕捉」があるのは、自然の対象が、美（Schönheit）に道德的理念が付き添うかぎりでのみ、その美によって関心をひく場合である、と。しかし、自然の対象ではなく、美は道德的理念（eine Moralische Idee）に付き添われる資格を有するという、それ故美に内的に属するその性質が、それ自身直接関心をひくのである。」（V, 301-2, § 42）

- (14) cf., V, 299 美しきものの「この関心が習慣的（habituell）になり、さらに自然の観照と喜んで（gerne）結びつくならば、この関心は少なくとも道德的感情にとって好都合な気分（Gemütsstimmung）を示す。」カントにおいて、傾向性（Neigung）は一般に感覚に依存する習慣的な欲求能力を意味し、道德に反する要因と見なされる。しかし、『判断力批判』のこの箇所、および『人倫の形而上学』において、純粹な理性的関心に由来する習慣的な欲求を傾向性として語ることは興味ぶかい。「快が欲求能力の先行する規定に続いて生じうるだ

けの場合、その快は知性的快とよばれ、その対象への関心は理性的関心とよばねばならないだろう。というのは、関心が感性的であり、単に純粹理性の諸原理にのみもとづかないとしたら、感覚が快と結合されねばならず、そうして欲求能力を規定できねばならないからである。単なる純粹な理性的関心が想定されねばならぬ場合には、傾向性のいかなる関心も理性的関心と取り違えられないにもかかわらず、我々は、なお用語法にしたがって、知性的快の客体でのみありうるものへの傾向性そのものに、純粹な理性的関心に由来する習慣的な欲求（ein habituelles Begehren）を容認できる。しかしその場合、この傾向性は、理性的関心の原因ではなく結果である。そして、われわれはこの傾向性を感官にとらわれない傾向性（die sinnenfreie Neigung, propensio intellectualis）とよぶことが出来る。」（VI, 212f.）

純粹な理性的関心に由来する習慣的な欲求、感官に捕らわれない傾向性をもつ人は、なすべき理性的行為をみずから喜んで行うから、アリストテレスの分類に従えば、意志の強い人というより有徳の人ということになる。しかし、この人から義務意識が消滅するであろうか。そうとは考えられない。カントの場合、義務意識は理性的行為の訓練や習慣によって薄れたり無くなったりする経験的意識ではなく、人間が感性的で有限な存在者であるかぎり免れない存在論的意識だからである。

- (15) 「実践的法則の質料、すなわち格率の対象は経験的にしかけつて与えられない。」（V, 29）
- (16) 「私は、欲求能力の質料ということで、その現実が欲求される対

象を理解する。」(V, 21)

- (17) 原文⁴ ihre Verbindung mit allem dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der höchsten Zweckmässigkeit verknüpft, die Seelengüte oder Reinigkeit oder Stärke oder Ruhe usw. in körperlicher Äußerung (als Wirkung des Inneren) gleichsam sichtbar zu machen “じやうじつ” die Seelengüte (4 格) の実例は was (4 格) と同格で、その実例だと読む。

- (18) 三を参照。