

実践理性と美的感情

木 阪 貴 行

序

『判断力批判』でカントが美を「人倫的なものの象徴」と考えたことはよく知られているが、おそらく従来、このことの意味は体系的な建築術という観点から理解されることが多く、その場合には、人倫的なものと美との類比はカント自身も述べているように「あまりにもわざとらしすぎるようにみえて、自然が美しいその諸形式において比喩的に私達に語りかけている暗号を正しく解釈したものはいえない⁽¹⁾」という印象をなかなか免れ難いのかもしれない。これは美と道德という本来異種のもを、体系的完全性というどちらかという和外面的な動機からそのまま無理に結び付けようとしていると考えられるからである。ところがもともと「象徴」とは、「如何なる類似性もない」二つのものについて「反省する規則相互」の間の類似性の謂である⁽²⁾。つまり少し誇張して言うと、本来「美」と「人倫性」にかんして体験されることがらの内容それ自体にはたとえ「如何なる類似性もない」としても、それでも一方をもう一方の「象徴」として捉えることができるという奇妙な場合もありうるのである。もっとも美を人倫的なものの象徴と捉えるのは理性にとってごく自然なことであるとカントは言う。ともかくも、「象徴」というカントの表現が重要な意味を帯びて来るのは、これら本来異種のことがらを「反省」する視点と原理のあり方をよく斟酌する場合に限られることになるはずである。そのことにともなう、カントの理論が美の諸層を限定していく原理もまた明らかになる。

以下では、美と道德との親近性を主張するカントの立場を再構成することを試みる。この問題にかんしては、道德的経験における感情のあり方が重要な視点を提供する。最終的には、美と道德を媒介する原理あるいは視点が、道德的実践的な次元における感情の「開化」という文脈に含まれるものであることが明らかになるはずである。美と道德を媒介するのは、美的経験における適意も道德的経験における適意も、ともに対象の客体的表象に理性が依存する「関心」にはまったく基づくものではないという点である。客体的表象に依存する受動的関心ではなく、理性の自発性が生み出す「知性的関心」というものが存在する。カントにとって趣味が伝達と同意を通して獲得すべき普遍性とは、受動的「関心」に左右されない純粋な心性を道德的实践において陶冶する人々にとっての、共有財産なのである。

当面の問題は純粋な道徳的感情とやはり純粋な美的感情とが関連する原理である。そこでこれらの二つの感情のあり方を順を追って考えてみて、両者の関係について考えてみることにする。両者の関連の基礎となる「関心」の諸層を巡って、検討が進められることになる。

1 道徳的感情

第二批判から検討してみよう。カントは、道徳法則による意志規定における動因として考察される道徳的感情は、それ自身が「アприオリに規定」されると論じている。「アприオリに規定する」とはこの場合、概念のみからそのような感情の本質的規定を予料するという、批判哲学の立論の中でも特異な事態を指しているが、このことは以下のように説明されている。まず、道徳法則は「自由」の「形式」として「知性的原因性」を有するが、それ以外の傾向性に従うあらゆる感情を屈服させなければ、この法則が意志を規定することはできない。次に、「あらゆる傾向性、感性的衝動は感情に基礎を持つ」が、この「感情に対する否定作用はそれ自身感情である。」それゆえ私達は、「道徳法則は、意志の規定根拠として、それが私達のすべての傾向性に損害を与えることによって、苦痛と名づけるある感情を引き起こさなければならない」ということを、「アприオリに洞察する」。これらのことを確認してから最後に、この感情をひきおこす道徳法則は、感情の主体としての主観の側から言うなら、「最大の尊敬の対象」であるということになる。こうして道徳法則の私達の感情に対する作用から、法則への「尊敬」という道徳的感情が規定される。以上から分かるように、この解明がアприオリであるといわれるのは、道徳法則が自由の形式として知性的原因性を私達の感情に対して作用させなければ私達は道徳的たりえないということが、アприオリに予料されるという点によっている。道徳法則は自らがなんらかの仕方⁽³⁾で原因となって私達にある感情を呼びおこすということである。

さて、さらに道徳法則の表象は法則のなんらかの客体に依存することはなく、ただその形式のみに依存しているとカントは考える。これらの根本的な立場によって、ある種の「関心」でもある「尊敬」という「道徳感情」の、「関心」としての特異性が導かれるのである。

関心とは「理性によって表象されるかぎりでの意志の動機」である。⁽⁴⁾ここで動機を必要とする意志の規定とは、通常は怜悯の規則つまり功利的な計算によってなされるから、この場合に機能している「関心」は、感情の受動性に従う主観のあり方から生じている。なぜなら、結果としての快をもたらす客体的な事態を表象して、そのような快を最大限に増進すべき行動様式を功利的に導く悟性的計算は、結局は快を求める感情の受動性に従っているからである。こうして通常の「関心」は感情の受動性にその基礎を持っている。ところが、道徳法則が選択意志を規定して純粋な意志を発現させる場合には、主観は行為の結果としての客体的な善をまったく表象することがないとされる。これはカント倫理学の根本思想

から帰結することである。最終的には道徳と幸福の一致として実現されるであろう善なる客体は、意志規定の場面ではけっして表象されず、この場面で表象が関与できるのは、幸福という質料的側面を決定的に切り取られた、善を実現させる法則の形式についてのみである。(少し確認するなら、行為の結果としての善の表象が意志規定に関与することをカントが徹底して排除するのは、善という概念はかならずその中に幸福というどこか感性的な側面を含んでいて、そのことによって知性的であるべき意志が容易に感情に解体してしまう危険があるからである。)すると法則遵守による結果の客体的表象(善の表象)が存在しないにもかかわらず、「尊敬」がこの表象に基礎づけられていることはありえない。つまり道徳法則による意志規定に働く動機、すなわち道徳的感情は、客体としての善の表象と善への関心に基づくことはありえないという立場が成立する。⁽⁵⁾

ただし、道徳的感情はその基礎を「関心」に仰ぐことがないとしても、つまり客体の表象を基礎とすることがないとしても、逆に実はある種の「関心」そのものであるとカントは言う。行為の結果の客体的表象に基礎を有する関心は感情から導かれる。これに対して「尊敬」という道徳法則への「関心」の方は、道徳的感情として法則の側から導かれる。この導出には二段階あって、つまり本節冒頭で見たように、まず善を実現すべき自由な行為の法則の形式が、知性的な原因性として、私達の感情に否定的に働きかけて「苦痛」をもたらすという一種の経験が認められる。次にこの経験に基づいて感情の主体としての主観は道徳法則を「尊敬」する。「尊敬」とは、自愛に結び付く通常的感情を否定するような自由の法則を遵守することへの「関心」である。この道徳的感情は確かに一種の感情であるに違いないが、感情としては特異なものであって「快にも苦痛にもかぞえられない」ものである。⁽⁶⁾

以上の諸点から、尊敬としてまとめられる道徳的感情の特徴は以下のようになる。[1] 道徳的感情は概念からアプリアリに洞察、規定される。[2] そのようなことが可能なのは、自由という知性的原因性がこの感情の根拠だからである。[3] この感情は客体の表象をまったく根拠としていない、言い換えれば関心を根拠としていない。[4] 関心は道徳的感情の根拠ではなくて、道徳的感情そのものが道徳法則の遵守への特異な関心である。ここでこの関心が特異であると言うのは、通常は、感情が快という客体の表象に触発されてこの客体に対する関心を形成するのに対して、道徳的感情の場合は、知性的原因性の形式である道徳法則そのものが、客体の表象(快を含む善の表象)をまったく介することなく、自らの結果として法則遵守への関心=感情を同時に成立させているからである。

以上は実践理性の関心としての道徳的感情の主な性格である。ところで、実践的場面における選択意志の格率決定への動機として限定された関心とは、関心概念が覆う脈絡の一部に過ぎない。明らかに「関心」とはもともとより一般的な概念である。理論理性にも固有の関心があるし、それと連関して実践理性にも行為の格率決定の動機とはまた異なった関心がある。もちろん理性以外にも感性的な

快への関心というものがあるが、これは上で見てきたように、快あるいは快をもたらしものの客体的表象に依存する受動的な関心である。

さて理性の関心は一般に「無条件的なもの」に向けられている。だが、「無条件的なもの」を求める理性は必ず二律背反の弁証論に陥る。弁証論は、理性の関心の対象は原理的に言って決して端的に与えられることがないという批判的な自覚によって解消する。この自覚は理性の関心という主観的な動機を否定してしまうものではないが、関心というものにある根本的な制限を加える。関心の対象とは一面でいわば逃げ水のようなものであって、そのようなものをどんな意味でも理性の根拠にすることはできないのである。「関心」とは原理的に現実とはなりえないものに対する理性の不可解な期待であって、批判を介することなくは理性が必然的に陥る「自然的な錯覚」の源泉と一面で同じものでもある。だが期待されていることと事態は逆であり、最終的で無条件的な客体も、道徳とそれに見合う幸福を実現する「善」も、理性の「関心」の対象ではあるが、端的に実現することはない。理性はそれらに関心を寄せ、どこまでも実現を目指すのが、同時にその端的な実現が不可能であることも知っている。すると関心の客体が理性の営為の根拠あるいは目的因ではありえないのである。

理性の営為の根拠は理性自身の自発性でしかない。関心の客体を理性の営為の根拠として錯覚すると二律背反は解消しなくなるし、また自らの営為が客体に依存することによって理性は他律に陥るだろう。「関心」が理性の営為を基礎付けることがあってはならない。世界が完結したものではないということに対応して理性の営為も完結することがないだろう。だがそれは「関心」に引き込まれてのことではない。カントにとって理性の営為とはなにかもっと創造的なものである。無条件的なものに到り着くかもしれないから理性の営為が始まるのではなくて、むしろ条件の連鎖しか存在しない世界に無条件的なものという理念を理性の営為がいわば創造するのである。

ところが理性の「関心」とは基本的に客体の現実存在にかかわるものであるとカントは言う。⁽⁷⁾ そうなると理性の関心とは、本来自らがその自発性において創造しえるものへの関心でもなければならぬだろう。

さて理性の「関心」の起源と性格が以上のようなものだとすると、今度は関心の対象の現存在が（実現することなくとも）少なくとも表象されるときには、主観に「適意」の感情が生じる。ところが道徳的行為の場合には、たんなる表象で終始するのではなくて、「関心」の対象が少なくとも部分的に実現されなければならない。実践理性の関心の客体である「最高善」（道徳性とそれに比例した幸福の実現）が実現することはないが、それでもその構成要因である道徳性が自由の原因性としての理性によって実現する場合がなければならないからである。ここで「適意」の感情は、理性自らのなしたものに対する一種の自己意識というべきものとなるだろう。理性的な感情とも言うべきこの「感情」を積極的に位置づけるという課題こそ、実践理性の弁証論を解消するためにカントが腐心した点で

ある。

2 実践理性の弁証論

第二批判の弁証論、つまり「純粹実践理性の弁証論」の章は全体として、カント自身によって義務と幸福との「総合的」な結合において成立する「最高善」という概念の「超越論的」な「演繹」としても位置づけられている。⁽⁸⁾ 実践理性にかかわる演繹といえ、『人倫の形而上学の基礎付け』で予告されていた自由及び道徳法則の「演繹」というプランが思い起こされる。このプランは、「純粹実践理性の批判」⁽⁹⁾（下線は訳者）として遂行されるはずだったが、第二批判では道徳法則をある特別な「理性の事実」において直接的に認める立場が採られることによって、問題そのものが解消してしまった。「理性が純粹な理性として実際に実践的である」⁽¹⁰⁾という特別な事実があるからには、このことを巡る演繹の問題は生じなくなったからである。しかしながら「最高善」という概念についてはこのように問題が解消されたわけではない。この概念の出自は「無条件的なものを求める」「純粹実践理性の対象の総体」である。⁽¹¹⁾ そのような総体はどのような特殊な事実においても与えられることはない。「純粹実践理性の批判」という課題は、依然として無条件的総体を求める純粹実践理性に対して果たされねばならず、第二批判の弁証論はまさにこの課題に答えていると考えることができる。

道徳という善の必要条件に加えて、さらに幸福といういま一つの要件が「最高善」という総体的な概念には含まれている。この概念を巡って純粹実践理性が弁証論に陥るのは、道徳と幸福が現実一致するということは理論的にどう考えてみても保証できないにもかかわらず、それでも善の実現を目指す純粹実践理性が両者の一致を要求するからである。両者がなんらかの仕方一致して実現すると言え次元がなければ、最高善の概念は有限な理性的存在者にとって妥当性を持たない。そのためには、道徳法則が命じる義務と現象世界で生起する幸福とがなんらかの仕方相即していると言えような次元がなければならない。これは静観的な知の立場からは不可能である。道徳と義務が一致しえると確信することができ、それゆえ「最高善」という概念が空虚な概念ではないということを示して、それによって他の形而上学的言明を「真と見なす」ことのできるようになる基本的な次元は、静観的な知性の次元ではない。とすればそれはどのような次元なのだろうか。

純粹実践理性の最高善の概念が虚妄できないとするなら、この概念において道徳と幸福とを総合的に結び付けているものは何か。この問に対して弁証論の「定立」は、「幸福への欲求」を「徳の格率への動因」と考え、「反定立」の方は、「徳の格率」を「幸福の作用因」と考えるが、どちらの立場も道徳と幸福とを結合することに成功しない。前者は第二批判の分析論の結論から「徹到徹尾」不可能である。また幸福は「世界においては」「自然法則の知識」と「物理的能力」によって獲得されるのであって「意志の道徳的心術」によるのではないから、後

者もまた不可能である。しかしながら純粹実践理性にとって最高善の概念は依然として「アプリアリつまり道徳的に必然的」である。最高善は不可能かつ必然的であるという矛盾の解消が弁証論の課題となる。こうして第二批判の弁証論は、矛盾する定立と反定立とが自らの真理を争うという形をとっていない。最高善の概念を確立するためには定立も反定立もともに偽であることは最初から結論されている。矛盾は静観的な知性の立場（定立、反定立ともに）と、純粹実践理性の最終的な客体の可能性との間、つまり批判的一理論的理性と実践的一独断的理性との間にある。⁽¹²⁾

さて、上のような矛盾が生じて来るのは、定立も反定立もともに、つまり一般的に批判的一理論的理性の思考が、最高善において道徳と結合しているべき幸福の本来のあり方を望見できる次元、正確に言えば、幸福と類似した総合的にしてかつ必然的な道徳経験の要素が体験される次元を認めないからである。あるいは別の観点から言い直すと、道徳を幸福から導くことはカントにとって論外であるとして、逆に道徳が幸福の原因になると考えても矛盾が生じてきてしまうのは、「自然の英知的な創造者を介する」「間接的な」因果的結合ということが、批判的一理論的理性にとってはとても承認し難いからである。しかしこれは道徳的经验の諸層に通じている実践的一独断的理性にとっては因果概念の妥当な適用なのである。因果概念がそのような適用をされる次元、批判的一理論的理性には知られていないが、実践理性にはじつは熟知の次元がなければならない。それは「英知的な」「適意」の次元ともいうべきものである。第二批判の弁証論は、道徳的经验におけるたんなる「感情」には解消されえない「適意」を分析することによってその解決を見いだす。以下でこの点を見てみよう。焦点は以下のテキストにある。

「さて、要求能力を規定するという意識は、つねに、その規定したことによってもたらされる行為における適意の根拠である。だがこの快、この適意それ自体は行為の規定根拠ではないのであって、そうではなくて直接的にただ理性によってのみ意志を規定することが快の感情の根拠なのである。直接的にただ理性によってのみ意志を規定するということは、純粹にして実践的な、つまり欲求能力の感性的ならざる規定であくまであり続ける。ところがこんどはこの規定が、内面的には、求められた行為から期待される快適の感情が活動への衝動という作用をなしたのもであらうと思われるのと同じような作用をなす。それゆえ私達は無造作にも、私達が自らなすところのものを、私達がたんに受動的に感ずるところのなにかである⁽¹³⁾とみなして、道徳的動機を感性的衝動と取り違える。」

純粹実践理性が感性的な触発を否定して欲求能力を規定し、その規定どおりの行為が導かれる場合に、私達はある快適な感情を覚える。この感情は純粹実践理性による私達の選択意志の規定の結果である。そのかぎりこの快適の感情はたんなる受動的な感情ではない。それはむしろ「自らがなすところのもの」に対する「適意」であり、「理性の感情に対する作用」の結果である。つまり、この適意

の感情は前章でみた「尊敬」の感情と同じ構造のもとにあり、「尊敬」の感情が理性自らが動機として働く仕方であるのに対して、ここで問題とされる「快の感情」の方は意志規定および行為が成立し完了した後の感情をおもに指す。

さて、もしこの「快の感情」をたんに感性的受動的なものと考えるなら、道徳の実現の結果私達の精神が得るものは依然として受動的感情としての快であるということになる。確かに批判的—理論的な理性はそう考えざるをえないだろう。なぜなら、「純粹実践理性」という自由の原因性の結果として私達の選択意志と行為が規定されたということを認めないかぎり「自らがなすところのもの」に対する「適意」という表現は採れないが、知的にして静観的な探求はどのようにしてもそのような「因果」を理解することができないからである。批判的—理論的立場からは、「感情」はおしなべてたんに受動的偶然的なものである。しかしながら実践理性にとって事態は同じではない。

「適意」というこの快の感情の根拠は「直接的にただ理性によってのみ意志を規定すること」である。ところがこの場合の適意は、理性自らが選択意志を決定したという原因の意識を不可欠の要件としていてと考えざるをえない。実際、道徳的動機からなしたのではない行為がたまたま道徳的な意味合いを帯びたとしても、私達は自己欺瞞なしにこの行為に対して適意の感情を覚えることはないだろう。実践理性にとっての適意の感情は、因果の概念の適用なしにはありえない。しかも原因は理性自らの原因性である。ということは、この感情は受動的偶然的なものでもありえない。それどころか理性の「純粹にして実践的な、つまり欲求能力の感性的ならざる規定」が生み出す感情なのである。

道徳法則の意志規定にかかわる「適意」はたんなる受動的感情ではない。その英知的な起源を誤解すると、理性は「道徳的動機を感性的衝動と取り違える。」つまり、「適意」は純粹理性の英知的な原因性（道徳的動機とはこの原因性そのものの結果に他ならない）の結果であるのに、これを感性的衝動における対象の客体的存在に依存する適意と誤解してしまう。

純粹実践理性の原因性にかんする自己意識においては、適意が、特別な、いわば感情ならざる感情として成立する。上のテキストは、この感情が道徳的経験の欠くべからざる要素であることを理解せずに、ただ批判的—理論的な立場から道徳経験を解体することに異をとなえているのであり、この見方が弁証論の解決を導くのである。

カントは、道徳的行為者が体験しえる「ほとんど快の感情と類似したものではない」適意、つまり「自己の現存在における適意」は「徳の意識に必然的に伴う幸福の類比物（ein Analogon der Glückseligkeit）」であるという。逆の面からもより正確を期して言うなら、「自由自身はそうにしてある種の享受をもちえるのであるが、それはなんら感情の積極的な参加に依存していないから幸福とよぶことはできないし、また正確に言うなら、問題の享受は諸傾向性や欲求からの完全な独立を含んでいないから、これを淨福（Seligkeit）と呼ぶこともやは

りできないが、それでも意志の規定が諸傾向性や欲望の影響から自由である限り、それは浄福に類似している。」有限な理性的存在者が経験しえる幸福と浄福との間にあってそれら双方に類比的なものは「自足 (Selbstzufriedenheit)」と呼ばれる。この類比的経験において、「諸傾向性に対する支配の意識」、あるいは「諸傾向性からの独立の意識」、さらにそれらのことから「自らの人格に対する満足の意識」を、「純粹実践理性という能力の意識が、所行 (徳) をとおしてどのようにしてもたすことができるのかということが理解される。」⁽¹⁴⁾

この結論をカントは「実践理性の弁証論の解決」と呼んでいる。その結果、「実践的諸原則において、道徳性の意識と、道徳性の帰結 (Folge) としての道徳性に比例した幸福を期待することの間の、自然的にして必然的な結合が、少なくとも可能であると (だからといってもちろんまだ認識され洞察されるわけではないが) 思惟される」⁽¹⁵⁾ という。

以上のように、カントは最高善の可能性を、道徳と幸福が一致しえるということを類比的に確信させる、有限的にして理性的な存在者のある経験から演繹している。この経験が成立している次元は、純粹実践理性の自己意識というべきものが幸福と類比的なある感情の経験において実現する次元である。たんなる受動的なものとは区別されたそれでもやはりある種の感情であるこの類比的経験を、ここで「英知的な適意の感情」と呼ぶことにしたい。

さて、「英知的な適意の感情」としての「幸福の類比物」はもはやたんなる「幸福」ではない。ここで「幸福」ということの意味がどこか根本的に変容するはずである。この感情をとおして私達はむしろ本来求められていた道徳と相即する幸福、つまり「善」ということの有限的存在者にとっての意味を知ると言うべきなのかもしれない。

以上をまとめると、カントは「英知的な適意の感情」によって道徳と幸福との一致の可能性を基礎付け、これによって「最高善」の概念を演繹したということになる。しかしながら、「英知的な適意の感情」という新たな次元を解明することが、いかにして批判的—理論的理性の思考をある意味で追い越すことになるのか。「英知的な適意の感情」において、たとえ私達が主観的に道徳と幸福との一致を予感できるにしても、この一種の感情の次元と思弁的理性はどう関係しているのか。問題は理論理性と実践理性との体系的連関にかかわって来る。このことをカントは周知の「思弁的理性との結合における純粹実践理性の優位」という仕方

一
四
三

3 英知的な感情と実践理性の優位

第二批判では、「実践理性の優位」ということは「関心」の優位ということでは性格づけられる。ある関心が他の関心の優位に立つということを、カントは同一の種の二つのもののうち、一方が他方を原理上包摂してしまうという意味で考えている。それゆえ実践理性が理論理性に対して優位にあるという議論の結論は、

「すべての関心は結局は実践的なものであって、思弁的理性の関心でさえもただ条件付きのものにすぎず、その実践的使用においてのみ完全である」となっている。思弁的理性の関心は、同一種のものとしての実践的理性の関心に原理上包括されるのである。⁽¹⁶⁾

ここでの議論は、『人倫の形而上学の基礎付け』では課題として挙げられ、第二批判ではその課題そのものが解消してしまった「純粹実践理性批判」(下線は訳者)の問題に直接連なる。カントは『人倫の形而上学の基礎付け』で、「究極においては同一の理性があるのみであってこの理性がただ適用においてのみ相違するに違いない」ので、「思弁的な理性批判」は「純粹実践理性批判」と「一つである」ということをまず確証して、次に「純粹実践理性からの自由の概念の演繹、およびこれとともに定言命法の可能性を明らかにすること」を課題として挙げて論じていた。これがすなわち「純粹実践理性批判」の課題である。だが第二批判のカントは、すでに触れたように「理性の事実」ということによってこの問題そのものを解消していた。道徳法則及び自由の演繹も、究極的な「同一の理性」の確証も、ともに「理性の事実」に吸収されてしまっているのである。道徳法則の意識が「理性の事実」において与えられるという周知の第二批判の論点の確認は割愛して、最終的な「同一の理性」について第二批判のテキストはごく簡単に以下のようになっている。テキストから分かるように、「理性の事実」はほぼ直接的に、純粋な理性一般が実践的であることを確証するものでもある。

「しかし純粋な理性がそれ自身実践的であることができ、また道徳法則の意識がそれを明示しているように、現実⁽¹⁷⁾にそれ自身実践的である場合には、理論的關係であれ実践的關係であれ、アプリアリな原理に基づいて判断するのはともかくもただ同一の理性である。」⁽¹⁸⁾

さきに触れたように第二批判の弁証論では最高善の概念がある仕方で「演繹」されていた。これは『人倫の形而上学の基礎付け』(以下『基礎付け』と略記)で述べられていた「純粹実践理性批判」の一部分に当たると考えてよい。なぜなら「純粹実践理性批判」は自由の能力そのものとして純粹実践理性の批判であるから、「無条件的なものを求める」「純粹実践理性の対象の総体」である最高善の概念にかかわる主体批判をせずに、その批判が済ませられるとは考えられないからである。

ところで『基礎付け』と第二批判との、道徳法則と自由を基礎付ける立論のあり方を並べてみてすぐ気づかれることは、第二批判がたんに主観の内面的な経験から出発しているところを、『基礎付け』の方では、主観の内面性を越えて当の主観の二世界説的な世界における立場にまで踏み込んで論究が進められていることである。第二批判では「理性の事実」である定言命法が、『基礎付け』では「演繹」されており、その焦点となるテキストは以下のごとくである。

「そこで定言命法が可能であるのは次のことによる。つまり自由の理念は私を英知界の一員とするが、このことにより、もし私が英知界のみに属するものであ

るならば、私のあらゆる行為は意志の自律に常に従っているであろうが、しかし私は同時に自らを感性界の一員としても直観する際には、それに従うべきものである。この定言的な当為は次のことによってアプリアリな綜合命題を表現している。つまり感性的欲望に触発される私の意志に、さらにこれと違ったものではない、悟性界に属するそれだけで実践的な意志の理念が加わり、この意志は理性の見地からして前者の意志に対して最高の制約をなす。⁽¹⁹⁾」

主体が感性界の一員であると同時に悟性界の一員でもあるという世界の自体的な構造の方が、「演繹」の議論の中で、定言命法の可能性の制約として議論の足場をまず提供している。そしてそのような構造への展望を与えるのは、道徳法則ではなく「自由の理念」である。しかしながらこれは自由という主観の能力の批判なしに、ただちにその理念から出発する議論であり、はたしてたんなる意識経験の批判的吟味としての主体批判という、反省的思考の枠組みの中で行われえることだろうか。たとえばカントは上の演繹の中で、「悟性界は感性界の根拠を含み、したがってまた感性界の法則の根拠を含む」と述べる。⁽²⁰⁾だがそのようなことを認める議論が主体批判の枠組みを越えていることは明らかだろう。「純粹実践理性批判」というプランが『基礎付け』で繰り返し述べられ、ただそれが「完全性」に達しなかったがゆえにそもそも当の著作が『純粹実践理性批判』ではなく『基礎付け』と題されたというカント自身の『基礎付け』序文における説明、⁽²¹⁾そしてこのプランが結局は死産に終わり、第二批判は「純粹」の二文字を外した「実践理性批判」として成立したことが、これらのことの理由として、主体批判の枠組みの中では自由と道徳法則の演繹という課題が解明されえる議論を組み立てることができなかったということが考えられるのである。

しかも『基礎付け』における例えば上のテキストは、道徳法則がなぜ私達にとって当為という形で現れるのかということの説明であって、その無条件の妥当性を演繹してはいない。それはせいぜい「感性的欲望に触発される意志」に「それだけで実践的な意志の理念」が加わって成立する「アプリアリな綜合命題」として「命法」の可能性を説明しているだけである。ただそれだけのことをするためにさえ、自由の理念とそれによって展望される世界の二世界説的な構造をすでに前提しなければならないとすれば、そのアプリアリかつ総合的な定言命法の無条件の妥当性を主体批判の枠組みの中で確認することはとても無理だろう。むしろ端的な当為の意識を出発点とすべきであって、世界の構造への展望はそこから初めて可能になると考えるべきである。

こうして意識経験の批判的吟味という意味での主体批判を逸脱するような形をとってもうまく進まない議論の立て方を、第二批判のカントは主要な議論からは撤退させた。このことが最も明確に現れているのが、第二批判序文における周知の、「道徳法則」は「自由」の認識根拠であって「自由」は道徳法則の「存在根拠」であるという説明である。⁽²²⁾第二批判では議論は意識的に「認識根拠」である「道徳法則」から始められる。そしてこの法則の意識は端的に「事実」なので

ある。カントはこの「事実」によって、道德法則及び自由の演繹という課題を解消するとともに、ほぼ直接的に「ただ同一の理性」が存在することを導いていた。

問題を整理しなおしてみよう。『基礎付け』に見られたプランによると、「純粹実践理性批判」は、まず「ただ同一の理性」が存在して理論理性と実践理性とはその「適用」が異なるのみであるということを示し、またそのことから自由と道德法則の演繹を行うはずであった。だがこれらのことをやり遂げようとしても、議論は主体批判の枠組みを逸脱するし、しかもごく僅かのことしか成就できなかった。第二批判のカントはこれらの両方の課題を「理性の事実」を持ち出すことによって一気に解消してしまう。道德法則の意識が「事実」であるという点は周知のことであるからいまこれを置くとして、この「事実」からほぼ直接的に「同一の理性」の存在が導かれるのはなぜだろう。これが次の問題である。第二批判の当該の議論では、「同一の理性」の存在ということから、実践理性の関心に理論理性の関心が原則的に包摂され、そのことによって実践理性の優位が確定されているのである。

実践理性の弁証論における矛盾を形作っていたのは、実践的一独断的理性と批判的一理論的理性の原理の対立である。第一批判では、定立と反定立が互いの真理を争い、結局理性自身がそれらがともに真でもありえるような視点（統制的原理としての理念）を新たに獲得することによって、矛盾が解消した。第二批判の弁証論は違う。その解決は、実践的一独断的理性の関心が批判的一理論的理性の関心に対して「優位」に立ち、結局は理論理性が実践理性に包摂されてしまうことによる。この包摂の次元、つまり種として同一の二つの関心の成立している次元とは何か。

「理性の事実」とは、端的な法則の意識が存在することである。ところが法則の意識が義務の意識に移行するところで、義務の意識とは法則の表象そのものではなくてむしろ法則の表象の結果なのであり、実は受動的ならざるある種の感情、つまり道德的感情であることになる。この点は以下の、「理性の事実」においては道德法則が命法として現れることを説明するテキストを見れば容易に理解される。

「道德法則はそれゆえかの有限的存在者においては定言的に命じられる一つの命法である。というのも道德法則が無条件的だからである。この種の意志が道德法則に対して有する関係は、たんなる理性とその客観的な法則をとおしてではあるが、行為におけるある種の強制を意味する**拘束性**という名称を冠する**依存性**である。この行為は以下の理由によって**義務**と呼ばれる。なぜなら情念によって触発される（だからといってそれによって規定されるわけではなくて、つまりとにかく自由な）選択意志は、**主観的な原因**に由来する願望を伴っているが、そのために客観的な規定根拠にしばしば対立することがありえ、それゆえ内的あるいは知性的な強要ともいえるべき実践理性の抵抗を、道德的強制として必要とするからである。」（強調はカント自身⁽²³⁾）

ここでいう「道徳的強制」が、第1節で検討した実践理性の動機に当たるもの、つまり尊敬という道徳的感情であることは論を俟たない。すると「理性の事実」はたんに法則の表象ではなく、同時に命法として表象されるのだから、やはり同時に道徳的感情を伴っていなければならないはずである。

実践理性の事実は「決して経験的な事実ではなくて、純粋な理性の唯一の事実である」とカントは言う。⁽²⁴⁾ 経験的なならざる事実とは理性自らの自発性という事実であって、この事実には純粋な理性の自発性の結果もたされる「関心」としての「道徳的感情」も関与している。もしそうでなければ、道徳法則が私達にとって命法であることが説明し難いことになる。結局、理性の事実とは、同時に尊敬という英知的な感情の事実でもある。そもそも感性的に触発される人間に対して、理性は、非感性的な特別な感情の根拠としても現れるのでなければ、私達の受動的感情を屈服させ規定することができないだろう。

理性の事実は英知的な感情の事実でもある。第二批判の分析論ではそれは「尊敬」の感情の事実であるが、弁証論の「解決」まで来ると、それは2節でみた「英知的な適意の感情」である。この感情があるので、有限な理性は「最高善」の概念の自らにとっての意味と妥当性を理解する。

第1節でみたように、「尊敬」という感情は実践理性の「関心」そのものであって、これは理性が自発的にいわば創造すべき秩序への関心である。第2節でみた「英知的な適意の感情」は、そのような秩序が純粋理性自らの原因性によってさしあたり限られた場面でも実現した際の、純粋実践理性の自己意識である。これは自らの原因性によって適意が実現するという仕方で成立する。このことのためには例えば因果のカテゴリーの適用が不可欠である。じつはすでに尊敬の感情の場合でも、それは情念を屈服させる原因への関心であるから、すでに因果のカテゴリーの適用は不可欠である。つまりやはりそれは自らの自発的原因の意識という自己意識が持つ感情であった。要するに、これらの感情はカテゴリーの適用を介する自己意識なのである。

結局、実践的な場面における自らの自発性の自己意識はある感情として現れる。この感情はしかしカテゴリーの適用なしにはありえない。実践理性とは、カテゴリーを適用しつつ自らの自己意識をある感情（としかいいようのないもの、と補足してもよい）において実現する理性である。批判的・理論的理性はもちろんそのようなカテゴリーの適用を知らない。だが、カテゴリーといったものを適用する自己意識の能力としてこれらは同一の能力である。

さて、カテゴリーの能力と等根元的な自己意識の能力をここで「理性」と呼ぶことは、おそらく非カント的な行き方だということにはならないだろう。もちろん、この自己意識が認識において成立するか感情において成立するかは問わないことにするのである。この立場から理性の「関心」とは、この能力が自発的に実現するものへの関心である。すると、あくまで自発的にして英知的な欲求能力としての実践理性が、その欲求の対象の実現に英知的な適意の感情を覚えるのはご

く自然なことである。その感情がカテゴリーの適用と同時に成立する自己意識というべきものであるなら、欲求能力を持たないもう一つの、カテゴリーの適用と同時に成立する自己意識、つまり理論理性が、「自分自身だけの関心に頑固に従って」実践理性の関心を「拒絶する」理由はないのである。つまり事態は、「カテゴリーの能力と等根元的な自己意識の能力」＝「同一の理性」が、ある特別な感情という次元で実現する自己意識（実践理性の自己意識）と、別の次元で成立する自己意識（理論理性の自己意識）との、二種類の自己意識として自らを実現するというただそれだけのこととなる。それゆえ実践理性が理論理性の制限を越えることに実際に成功するなら、ただそのことによって、なんら理論理性の主張を否定することなく、実践理性が優位に立つ。実践理性と理論理性は同一の理性の自己実現であるから、それが別の仕方を実現するのなら、どちらの仕方であれ、もとの同一の理性にとって本来的に重要なものにより近づける道が当然優先されるのである。「同一の理性」の暫定的な定義の是非はともかくとしても、これがカントの立場である。

「同一の理性」の本質規定は最も一般的に言って、自発的に自らの秩序を実現し、かつそのことを意識できる、ということであろう。少なくともこの程度の一般的な規定をも否定してしまうと、前節で引用した以下のテキストが理解できなくなる。重複を厭わず引用すると、「しかし純粋な理性がそれ自身実践的であることができ、また道徳法則の意識がそれを明示しているように、現実にはそれ自身実践的である場合には、理論的關係であれ実践的關係であれ、アプリオリな原理に基づいて判断するのはともかくもただ同一の理性である。」

この「同一の理性」は、認識能力としては第一批判で超越論的統覚として分析された意識のあり方として現れ、欲求能力としては「理性の事実」において「根元的に立法的なものとして（余はかくのごとく欲す、余はかくのごとく命ず）現れる。」⁽²⁶⁾

4 美感的感情と道徳的感情

さて、理性一般の本質的な性格を以上のように捉えると、「尊敬」の感情も「英知的な適意の感情」も、欲求能力としての自発的な理性の所産であり、これらは実践理性が生み出す「知性的関心」という脈絡で一括できる。実践理性が有する理性的な適意は、受動的な情念を屈服させる、あるいは凌駕するような、「知性的関心」を生み出す。

ところで周知のように『判断力批判』でカントは、趣味判断の根本的な特質として、「趣味判断を規定する適意はすべての関心なしである」ことを論じている。ここでは「関心とは、私達がなんらかの対象の現実存在の表象と結合する適意と名付けられる」と定義され、これに対して趣味判断においては「人はいささかも事象の現実存在に心を引かれてはならず」そうでなければそれは「いかなる純粋な趣味判断でもない」⁽²⁷⁾。ここでカントは当面の問題にとって重要な注釈を付けて

いる。

「適意の対象についての判断は、まったく**無関心的なもの** (uninteressiert) であるにもかかわらず、しかもきわめて**関心をひくもの** (interessant) でもありうる。言い換えれば、それはどんな関心にも基づいてはいないが、ある関心を生み出すものであり、すべての純粋な道徳的判断がこのような判断である。しかしながら趣味判断はそれ自身ではどんな関心をも基礎付けることがまったくできない。」(強調はカント自身⁽²⁸⁾)

つまり、道徳的判断は関心を生み出し、これに対して趣味判断は「あらゆる関心なし」であるという点では違っている、少なくとも「無関心的なもの」という言い方なら道徳的判断についても許されるということである。

ここで「無関心的」かつ「関心をひく」といわれているのは、1節でまとめた道徳的感情の特徴の[3][4]にあたる。同時にこの特徴は[4]に関心がある限られた仕方では実現した場合として解せば、2節の「英知的な適意の感情」にもあてはまる。つまり、「無関心的」であるとは、関心の客体が関心の根拠ではなく、関心が自律的なものであることを、また「関心をひく」とは、自律的理性の自発性が関心の根拠あるいは原因として当の関心を「生み出し」ているということを指している。

道徳的関心が趣味判断の根拠に混入すると、それはもはや趣味判断ではなくなる。「ほんの僅かの関心でも混じっているような判断は非常に偏頗」であって「いかなる純粋な趣味判断でもない」。たとえ理性が生み出した関心であろうと、関心は趣味判断そのものには絶対に介入してはならないわけであるが、この点を確認して忘れなければ、すでにそれ自体として成立している趣味判断に対して、「知性的関心」が生じるということを積極的に認めることができるようになるのである。趣味判断に関心は介在しない。しかし、趣味判断における感情をこれとは別の「知性的関心」から評価することはできる。カントは「美に対する知性的関心について」という表題を持つ第三批判の42節で、自然の美への「直接的関心」に言及して、自然美の芸術美に対する「優越」を論じ、そこで趣味判断と道徳的判断における関心の有無についての上述の区別を確認した後、次のように言う。

「しかし諸理念（それについて理性は道徳的感情において直接的な関心を引き起こす）が客観的実在性をも持つということも、つまり、自然は、その中に自然の所産と、あらゆる関心から独立の私達の適意（この適意を私達はアプリアリに誰にとっても証明に基づくことなく法則として承認するのであるが）との一致を認めるための根拠を含んでいるという、ある兆候あるいは示唆を少なくとも与えるということも、理性の関心をひくので、自然のあらゆる現れにおいて、理性はこれと類似した一致に関心をいだかざるをえない。したがって心は自然の美によって自ら関心をひかれると認めることなしには、自然の美について熟考する (nachdenken) ことはできない。この関心はその関連性からすると道徳的なも

のである。そしてこの関心を自然の美に対していただく人は、前もって人倫的に善なるものにおいてよく自らの関心を基礎付けておいていた限りにおいて当の関心をいだきえるのである。自然の美に関心を呼び起こされる人には、良き道徳的な心術への少なくとも素質を推測する理由がある。⁽²⁹⁾

趣味判断を下すことと、それによって成立した美に対して「熟考」することとは次元が違う。この「熟考」を導くのは「理性が道徳的感情において引き起こす」理念への「直接的な関心」である。第二批判でもカントは、「英知的な適意の感情」に関連して、そのような「理性の感情に対する作用をできる限り開化する (kultivieren) こと」が「きわめて重要」と述べていた。⁽³⁰⁾ 明らかに、道徳的な次元における開化の文脈に自己をおいている者だけが、自然の美に対して「直接的な関心」をいだきえるとカントは断じているのである。

第3節で、道徳的場面における英知的な感情とは根元的な理性のある自己意識であることを見てきたが、自然の美に対する「直接的関心」とはそのような根元的な理性の関心であると考えることができる。理性の関心は究極的には「すべて実践的な」ものである。理性の概念を最も一般的に理解するなら、英知的感情の開化とはすなわち理性そのものの開化ということになる。英知的感情を開化しようとして来た者は、この感情のあり方にしたがって、自己及び他者の趣味判断の価値を評価するということがある。英知的感情と美的感情を媒介するのは両者の無関心性つまり自律性である。3節にしたがって理性そのものの開化とは、自発的に自らの秩序を実現し、かつそのことを意識できる能力の開化であるとするなら、概念的に規定できないものであろうと、感情に現れる主観的普遍妥当性を他者への伝達とその同意を介して開化することは、最も一般的な意味で、理性的な秩序の感性的世界におけるある種の実現である。これを理性そのものの開化という文脈に包摂することは不自然なことでない。「美に対する知性的関心」とは、理性一般の開化に対する関心に包摂される。

自然の美に対する上述の「直接的関心」は、趣味判断を下すそのこととは次元が違うものなのであるが、それにもかかわらず、この関心は、「あらゆる関心なし」の趣味判断が当の判断の主観的普遍妥当性を他者に対して主張する場合には、各々の趣味判断に対する相互主観的価値評価に欠くべからざるものとして、普遍妥当性の吟味に関与して来るのである。最後にこのことを見てみたい。

もともと趣味判断の主観的普遍妥当性は、「すべての関心なし」であるということから導かれる。趣味判断の適意において同時に「すべての関心なしであるということ意識する」なら「主観の傾向性」からも「別の関心」からも「完全に自由」であって、そこにはまったく判断を誤らせる「私的条件」がないので、この判断の客観は誰にとっても妥当するという意味で「普遍的な適意の客観」と主観的に考えざるをえない。この判断は、他者の「判断力一般」の「主観的」な「諸条件」の「合致」から確かに「演繹」されてはいる。だがそれは「共通感官の理念」という「判定能力の理念」を要請する弱い議論である。この理念はすでに

「伝達」の次元において論究されているが、その40節の末尾でカントは次のように注釈する。「自らの感情のたんなる普遍的伝達可能性それ自体が、私達にとってはある関心をおびているに違いない（しかしこのことをたんなる反省的判断力の性質から推論する権利はないが）と想定してよいなら、趣味判断における感情がなぜいわば義務としてあらゆる人に期待されるかを解明することができるであろう。」⁽³¹⁾

ここでおそらく根元的な自発性としての唯一同一の理性の関心ということが問題になっているのである。この関心は実践的なものである。しかも関心の対象は、快の感情それ自体ではなくて、この感情の伝達可能性である。美の感情それ自体はすべての関心なしに成立するものであるが、今度はこの感情の開化への関心もまた、これと次元の違うところで成立する。この関心とは「あらゆる人」の理性一般の開化への関心であり、この関心が導かれるのは、「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期待される」次元である。ここでは、すべて実践的であるといわれた関心は、「あらゆる人」の理性一般の開化という文脈にまで及ぶものとなっている。

「共通感官の理念」を要請してまたこの理念を方向付けるものは、英知的な感情の開化という文脈である。人倫性の象徴としての美とは、この開化が間主観的あるいは社会的な合意形成の場面で成立する場合の、主観間の相互評価の原理なのである。

「ところで私は言う。美しいものとは人倫的に善なるものの象徴である。そしてまたこの観点において（あらゆる人にとって自然であり、あらゆる人が他の人に義務として要求する連関において）のみ、美しいものはあらゆる他の人々の同意を要求しつつ意に合うものなのであるが、そのときに心は同時に感性の印象を通してえられる快のたんなる受容性を越えて、ある種の醇化と高揚を意欲して、他の人々の価値をも、判断力のこれと類似の格率にしたがって評価すると。」⁽³³⁾

美は人倫性の象徴であるというカントの主張は、体系的な建築術の要請から出て来るのではない。むしろ根元的に自発的な理性が、感情の次元でも、社会的交流において自らの存在を互いに「あらゆる人」に対して確証しようとする場合、つまり理性の自己実現が道徳的規定的概念のみでは成就できず、相互主観的な合意形成という手続きを採るしかないようなとき、カントの主張が重要な意味を持って来るのは、そのような場面なのである。

注

カントの著作からの引用は、第二批判は「K. d. p. V.」, 第三批判は「K. U.」と略記し、カント自身による原版の頁付を、それ以外のものについては、アカデミー版全集の巻数（ローマ数字）と頁付を記することにする。

(1) K. U.-s170 (2) K. U.-s256～s257 (3) K. d. p. V.-s128～s130/s140

(4) K. d. p. V.-s141 (5) K. d. p. V.-s130～131 (6) K. d. p. V.-s1302142

- (7) K.U.-s5 (8) K.d.p.V.-s203
- (9) 以下、第3節でも論じられる、この問題を巡る『人倫の形而上学の基礎付け』と第二批判におけるカントの思想の異同とその解釈については、拙論「カントにおける「総合」の背景とその行くえ」(東京大学文学部哲学研究室『論集』VI, 1987年12月 p.57～p.71)を参照されたい。
- (10) K.d.p.V.-s3 (11) K.d.p.V.-s194
- (12) ここでの「実践的一独断的」という表現はカント自身による。vgl. Bd. XX-s281 前掲拙論参照。
- (13) K.d.p.V.-s210 (14) K.d.p.V.-s210～s210 (15) K.d.p.V.-s214～s215 (16) K.d.p.V.-s215～s219 (17) Bd. IV-s391/Bd. IV-s446～462 (18) K.d.p.V.-s218 (19) Bd. IV-s454 (20) Bd. IV-s453 (21) Bd. IV-s391 (22) K.d.p.V.-s5. Anm.
- (23) K.d.p.V.-s57 第二批判のこのテキストは、『基礎付け』の上の引用箇所の定言命法の命法としての可能性の説明にちょうど相当するが、両者の議論の次元の相違がここからも補足的により明確に理解できる。
- (24) K.d.p.V.-s217 (25) K.d.p.V.-s56 (26) K.U.-s5～s7 (27) K.U.-s7 (28) K.U.-s169～s170 (29) K.d.p.V.-s211～s212 (30) K.U.-s17～s18 (31) K.U.-s147～s161
- (32) K.U.-s161 第三批判でカントはこの理性にまで踏み込むことを避けているのだが、そのことの理由はまた稿を改めて論究することにする。
- (33) K.U.-s258

(本学専任講師・西洋思想)

Die praktische Vernunft und das ästhetische Gefühl

Takayuki Kisaka

Die Absicht dieser Abhandlung ist Kants Erklärung für die Beziehung zwischen das moralische Gefühl und das Wohlgefallen am Schönen neu zu deuten.

Wie Kant selbst erkennt, diese zwei Sache sehr verschieden sind, aber er behauptet die Verwandtschaft der beiden ; “Das Shöne ist das Symbol des Sittlichguten.” Der Grund dieser Vermittlung ist “das intellektuelle Interesse am Schönen” der Vernunft, welches auch “ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur” genannt wird. Hier entsteht ein Problem. Nach Kants Grundlage, “Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurteil bestimmt, ist ohne alles Interesse”. Dann, wie ist es möglich, daß das Schöne interessiert die Vernunft ? Zur Lösung dieses Problems, müssen wir die Schätzung des Geschmacksutels von dem Geschmacksurteil selbst unterscheiden. Das intellektuelle Interesse am Schönen bestimmt das Geschmacksurteil nicht, sondern orientiert die Schätzung des Geschmacksurteils.

Der Beschluß ist wie folgt. “Das intellektuelle Interesse am Schönen” ist *das Prinzip der intersubjektiven Schätzung des Geschmacksurteils*. Die praktische Vernunft, welche schließlich als die grundlegende und einzige Vernunft charakterisiert wird, hervorbringt dieses Prinzip. So wir können dieses als *ein Prinzip der “Kultivieren” des vernunftlichen-moralischen Gefühls* charakterisieren.

1
1
1
1
1