

美しい行いと善い行い

榎 本 庸 男

序

カントは実践の世界と美の世界を分かť。なぜなら美の世界は、それを支配する客観的に妥当する法則をもたないからであり、客観的に普遍的な判断をそこで下しえないからである（V 211, 214）。さらに実践の世界においては、意志は対象の実現を目指す、すなわち対象の現存在への関心に基づいて判断がなされるのに対し、美の世界では、対象の現存在に対する関心のなさが判定の特質をなすからである（V 204 f.）。さらにいえば、道徳的判断に付随する義務の意識が美の世界にはそぐわないからである（s.z.B. VI 23）⁽¹⁾。

しかしながらその一方で、われわれは日常的に、実践的な判定に美的な述語を用いることがしばしばである。われわれは美しい行いを称揚し、薄汚い行いを軽蔑し、あんなことは趣味に合わないと言って、ある種の行為を避ける（カッコいい、スマートだ、見苦しい、醜い等々もこの範疇に入るであろう）。このような言い方は、カントに則ťた場合、単なる根拠のない類推に過ぎないのだろうか。それとも実質的には善悪の判定をしているにもかかわらず、その判定をばかすために、非本来的な述語を用いているだけなのか。それとも単に行為の外的な合目的性、ないしは外的な目的合理性を判定しているだけであťて、実践的な意味（行為者の意志を云々する）はもっていないのか。カントは、美的判断を快・不快の感情に帰着させる。それならば、われわれがある種の行為を見て抱く快・不快の感情に美的な述語を当てはめることも妥当性をもつのではないか。

美しさと善さを同列に考えることは、カントを別とすれば、むしろ一般的な

考え方であり、古代以来の伝統をもつ。カントに近い時代に限っても、バウムガルテンは、彼の『美学』のかなりの部分をさいて、精神の美しさ、高貴さについて述べる。シラーは、傾向性と義務とが統合されたより高次の自我、すなわち美しい魂によって美しい行為が生まれるとする⁽²⁾。さらにショーペンハウアーも芸術に重要な実践的意味合いをもたせる。カントに関してこの問題を扱う場合、上記のような連関、影響関係において考察することが至当ではある。しかし紙幅の関係から、ここでは問題をカントにとりあえず限定し、主として実践的な判定に美的述語を用いることの妥当性を考察する。

カントの実践哲学は、理性主義的、個人主義的なリゴリズムとして批判される。そのような批判に対する応答として、『判断力批判』の共通感覚論を実践的に援用する試みがしばしばなされてきた。その試みは、多くの場合、『判断力批判』の共通感覚論が社会的、共同体の領野で機能を果たしうることを示そうとするものであった。しかしそのような主張が可能であるためには、美的判定能力が、対象への関心を離れて、客観的な原理をもつことなく、なお実践の領野において用いられうるものが、カントの体系において示されねばならない。

本論文では、まず美の領域と善の領域を分離するカントの議論を確認し (I)、次に美的判断を実践の場に持ち込むことが何を意味するかを考察する (II)。さらに実践の場における美的な判断の適用が、カントの実践哲学全体のうちに矛盾なく収まるばかりでなく、重要な意味をもつことを示す (III)。

I. 善と美の分離

先に、美的な述語が実践的な行為の判定に用いられる例を示した。とはいうものの一方で、カントが、実践の場に美的な判断を持ち込まないこともわれわれの常識に反するものでは全くない。ある対象が美しいか否かという判断に客観的妥当性がないのと同様に、行為の美的判定も主観的なものにとどまる。ある人にとって美しい行い、趣味に合致した行為が他の人にとって鼻持ちならな

い行為であることは十分にありうる。またわれわれは、明らかに道徳的に問題のある行為であっても（多くはフィクションの中での行為であったとしても）美しいと感じ、魅力的と感ずることもある。また対象の現存在に対する関心のなさについていえば、行為が美的であるか否かということは、主体が行為の目標実現に関して淡泊に見える、切実ではないように見える点で（内実がどれほど切実であろうとも）評価されることが多い。したがって美的な観点からでは行為の本質に即した評価はなしがたい。さらに義務との関係についていえば、シラーが見て取ったとおり、義務に縛られたように見える行為は美しいと判定されることはない⁽³⁾。このような一方の側（善と美を分ける）の常識を定式化するカントの議論もまた常識的に容易に受け入れられうるものである。

しかしここで一言しておかねばならないのは、カントが前批判期からこの立場に立っていたわけではないということである。『美と崇高の感情に関する観察（1764）』では同情心や社交性からの善良な行いが「美しい行為（schöne Handlung）」と呼ばれる（II 217 f.）。もっともこのような行いは、徳に基づくものではなく、普遍性をもたず、だらしなくなり、容易に不正に転ずるものとされる。つまりそのような行為は、諸原則に基づいた徳による行為（真正の徳）よりも下位におかれる（ebenda）。このようにここでも批判期の実践哲学と似た展開を見せている部分もあるが（s.z.B. IV 398）、後の立場と大きく異なるのは、徳を支える原則を人間本性の美と品位の感情としている点である（II 217）。徳の原則は、「思弁的な規則ではなく」（ebenda）、その点で同情心や社交性と質的には異ならないものの、より普遍的な感情なのである。さらに徳による行為は、崇高の一種である高貴（edel）と判定され、その高貴は徳の美なのである（ebenda）。すなわち道徳的な行為も、情動から発する行為と同様に美しいと判定されるのである。

以上のように『美と崇高の感情に関する観察』では道徳的な行為も美的な相の下で判定される。また同情心や社交性などの情感的根拠に基づく行為も、普遍性を欠くものの、道徳的行為に質的に連なる「美しい行為」としてそれなりに評価される。この時点でのカントの考え方は、伝統的な議論やカントを批判

的に継承しようとするシラーの考えに通じるものがあるが⁽⁴⁾、『判断力批判』では全く立場が異なってくるように見える。

『判断力批判』は、その序文でも述べられているように、哲学の二つの部門（理論哲学と実践哲学）を結びつけることを企図している（V 177）。この二つの部門はそれぞれ悟性と理性が担い、自らの領域において客観的に妥当な判断を下しうる、カントの言葉でいえば自らの「領域（ditio）」をもつ（V 174）。判断力はこの二つの領域を結びつける第三項として批判の対象となる。また美的な判定は、判断力が快不快の感情に対し立法的であるがゆえに判断力の支配するところとなる。したがって道徳と美は元より領野を異にし、用いられる理性機能もまた異なるのである。

このように（一見すると体系上の必要から、そうしたように見えるものの）両者を分けたことは、美の特質、美の世界の独自性を際立たせることになった。ある対象が美しいか否かという判定は、その対象が何であるかという判断や、その対象が善いか悪いかという判断とは異なり、その対象を規定するものではない（V 189）。美的な判定は、それらの判断とは区別されて、別個に下されねばならないであろう。美の世界は、自然の世界からも道徳の世界からも独立性を保ち、独自の基準をもたねばならないであろう。『判断力批判』の「美しいものの分析論」は、このような美を観照する者の心術を分析し、その要請に応えるものとなっている。

第一に、美的判断は、構想力によって対象の表象を主観と主観の快不快の感情に係づけるものとされる（V 203）。したがって美的判断は対象の性質を規定するものではなく、対象の表象とそれによって変移する主観の感情状態を表す。つまり「表象によって触発されるとおりに自分自身を感じる」（V 204）のである。これに続く周知の四つの契機（趣味判断の満足が感心に関わらないこと、美しいものが概念に拠らず普遍的満足の客観となること、趣味判断は目的をもつことなく合目的性を判定すること、美しいものは概念に拠らず必然的満足の客観となること）はそれぞれに、美を前にした際の常識的な反応を代弁している。

しかしながらこれらの契機のそれぞれは、多かれ少なかれ、実践的な判断との相違において成り立っている。またカントは、美的な判断の特質を実践的な判断との比較において際だたせようとしている。実践的な判断は、そこで善いと判断されたものの実現に対する指令をつねに含んでいる。つまり対象の現存在への関心を含んでいる。また善いものは常に概念（道徳的法則）によって規定されている。それゆえ実践的な判断は、客観的に普遍妥当的である。美の特質をなすすべての契機において、美的な判定は実践的な判断と異なっている。

さらに実践的な判断には義務の概念が伴う。このことについては『判断力批判』でもしばしば言及されるが、シラーの批判⁽⁵⁾を受けた『単なる理性の限界内の宗教』においても触れられている。つまり「まさしく義務概念の尊厳ゆえに私はこの概念に優美を添わせることはできないのである。そもそも義務概念は無制約な強制を含んでおり、優美はまさにこれと矛盾するのである」(VI 23) とのべ、美的なあり方と道徳的なあり方を連続的に考えることはできないという見解を示している。したがってカントによれば、「自分の態度のうちで（あるいは他人の態度を判定する際に）趣味を示すことは、自分の道徳的考え方を表すこととは、全く別のこと」(V 210) なのである。

II. 美的な述語を実践的な場に用いることの意味

われわれが、美的な述語でもって自他の行為を判定する際、われわれは対象の何をどのように判定しているのであろうか。それははたして美的な述語を用いるのにふさわしい判定なのであろうか。それとも言葉の非本来的な用い方をしているのであろうか。まず第一に考えられるのは、「手際がよい」という言葉で表されるような行為の目的合理性の判定である。カントはこのような行為ならびにその判定を「技術の諸規則、熟練一般の諸規則」(V 172) に基づいた技巧的-実践的 (technisch-praktisch) なものとして、純粋に実践的な領野から区別し、それを理論哲学の部門に数え入れる (ebenda)。ここでは意志は、自然的な動機にしたがって規定され、技術的ではあるものの機械的 (mech-

anisch)であり、その限りで自然概念に含まれるのである (ebenda)。もちろんこのような場合、たとえば熟練した技を美しいと判定するような場合もありうる。しかしながら本稿で問題になっている行為の判定はここには属さない。なぜなら手際よくなされた悪行 (あくまで結果から見た限りでの悪しき所行)、そしてそれが露見した場合こそまさしくわれわれが「汚い」、「見苦しい」という言葉で表現するものだからである。

ところで『判断力批判』によれば、快不快の感情を生じさせるものは、快適なもの、美しいもの、端的に善いものの三つであり、それぞれに対する満足も異なって表現される (V 210 f.)⁽⁶⁾。われわれは確かに、自他の行為を目にして、快不快の感情を惹起される。まさにそのゆえにわれわれはそのような対象に美的な述語を結合させるのであって、それによってその行為の何であるかを規定しているのではない。

快適なものによる満足は感官に与えられる (V 205)。われわれの傾向性を満たすものが、主観との関係に快をもたらすならば、それは快適なものと呼ばれる。ここでの問題に関していうならば、快適なものを美しいといい、そうでないものを美的な述語を用いて否定的に表すこともありうる。自分に感性的な意味で利益を与えるような行為や自分が好意をもつ人物によってなされた行いを積極的に捉え、それを美的な言葉で表現する場合である。このように考えるならば、道徳的に問題のある行為であっても、美的に積極的に評価されることの説明はつけやすい。つまり他者の悪しき行為も、自分にとって感性的な意味合いで利益をもたらす場合、またはその行為の主体に自分が好意を持っている場合にはそのような判定がなされうる。この場合の判定は、明らかに行為がもたらすものの現存在ないしは行為者の現存在に関わっている。すなわちここで得られる満足は直接的関心に結合しているのである。

さてそれでは美的な述語を実践的な場面に用いることは、快適さの判断に還元されるのであろうか。しかし事態を一見するならば、そうではないことが明らかである。なぜならたとえ自身の傾向性を満足させてくれる行為であっても、見苦しい行為は見苦しく、汚い行いは汚いと判定することが常だからであ

る。もしそれが他者による行為であれば、それを迷惑と感ずることすらある。またたとえ自分に不利益をもたらす行為であっても美しい行為は美しいであろう (V 262 f.)。

また美的-実践的判定の対象を崇高なもの、端的に善きものに帰着させることにも、同様に、無理がある。先に述べたが、義務と優美が結びつきがたいというカントの見解は受け入れられるものであり、われわれは義務からなされた行為を、殊更に美しいと判定することはない。また美しいと判定された行為が義務として表象されることもない。むしろそれが義務として命じられる必要がないからこそ美しいと判定されるのである。つまり美しいと判定されるためには、判定の主体が、その行為によって目指されているもの、またはその行為自体に直接の関心をもちえないのである。

さらにいえば、これも先に述べたことであるが、道徳的に問題のある行為を美的な意味で積極的に捉えることの説明がつかないであろう。もっともこの悪しき行為に対する美的に積極的な評価という問題に関しては、シラーが、悲劇の登場人物としての犯罪者を例にして、いくつかの箇所、幾通りにも詳細に論じている。その一つを非常に簡略化して要点を述べると、つまり犯罪者の行為に対して抱く苦痛が観客に自己の道徳性を自覚させ、それが快の感情を惹起する。道徳的法則の違反を見ることによって生じる苦痛の感情もまたわれわれに道徳的合目的性を意識させるのである。また犯罪者の抱く悔悟の念が、彼の奥底にある道徳的法則を予想させ、そこに崇高の感情を抱くとされる。悔悟の念はこのような悪人にとって道徳的法則の、感情における最高の現れであり、それに対してわれわれは崇高の感情をもつのである⁽⁷⁾。この考え方もまた十分に首肯できるものである。しかしいうまでもなく、シラーはここであくまで悲劇の登場人物としての犯罪者、また悲劇を鑑賞する立場の観客を念頭に置いて語っている。被害を受ける恐れのない状況において、観照的に舞台を眺める視点に立つての判定であり⁽⁸⁾、われわれが日常的にこのように犯罪者の心術を慮っていると考える必要はない。

以上のように、行為の美的-実践的判定は快適なものや端的に善きものに向

けられるのではない。むしろ現実には判断を下す状況は、種々錯綜しており、快適か否か、善か悪かという要素が入り交じることはありうる。しかしそのどちらにも還元できない部分は、当然のことながら存在し、それがわれわれの考える美的-実践的判定の根幹をなしている。したがって美的-実践的判定が向けられる対象はやはり美しいもの、行為における美しいものなのである。何よりもわれわれが下す美的-実践的判定がもつ距離感（対象からの）が美的判定の特質をなす対象の現存在への関心のなさを示唆しているように見える。上にも述べたように、美的-実践的に行為を判定することは、その行為が意図するところのものへの直接的関心をもたない。したがってその判定によって、判定する主体の意志が行為へと規定されることはない。しかも美的-実践的判定は単なる外見の判定ではない。われわれはフィギュアスケートや体操の審判のように行為を判定するのではない。何らかの方法で行為者の心術を推し量り、それを判定する。まさに美的な述語を用いて行為者の道徳的内実を判定するのである。

そうすると先にも取り上げた美的-実践的判定と道徳的判断のずれは大きな意味をもつことになる。それが美的な述語を用いて行為者の内面的道徳性を判定するのであれば、ずれが何に起因し、どのような意味をもっているかが示されねばならない。カントも『美と崇高の感情に関する観察』では「悪徳や道徳的欠陥ですら、それにもかかわらずしばしば崇高と美のいくつかの特徴をもっている」（II 212）とし、この判断のずれがあることを認めている。しかしここではこの問題についてのこれ以上の詳細な分析はない。また先にも述べたように、この時点では美的判定はもとより、道徳的判定もまた精度の低い理性認識とされていたのであり、「思弁的な規則」に準じる原則による判断とはされていなかった（II 217）。したがって批判期以降の、『判断力批判』をも含めた文脈でこのずれを考える場合には、ここでの議論は参考とはできないであろう。

先ほどとは違う箇所ではラーはこの問題について別様な考えを示している。ラーは、ある箇所で、這いつくばった臆病な行いは不快をもたらし、たとえ悪魔の所行であっても、それが力を示すものであれば、それを快と感じるとい

う。なぜなら美的判定においては力、道徳的判定においては合法性が重視されるからである⁽⁹⁾。また別の箇所では、道徳的評価の対象となるのは、絶対的な意志の法則と無限な精神的義務であり、美的評価の対象となるのは、絶対的な意志の力と無限な精神力（*Geistergewalt*）であるとする⁽¹⁰⁾。後者が単独で自己保存に基づく感性的衝動に抵抗し、それを克服する場合、たとえ前者が伴っていないとしても美的には「偉大な対象」⁽¹¹⁾と評価されうるのである⁽¹²⁾。

このシラーの考え方は、われわれが美的-実践的判定を下す際の常識に合致しているように見える。われわれは自己保存の欲求に基づいた、執着をもった行いを美と判定することはない。またそのような判定を下す際には、われわれも欲求から身を引く必要がある。つまり判定のある種の普遍性を維持するためには直接的関心から自由であらねばならない。またいうまでもなくこれはカントの議論にも通じることである。繰り返すことになるが、カントにおいて美的判定が美的判定でありうるのは、判定の主観が関心から離れ、構想力が悟性と自由に戯れることに拠る（V 217 f.）。そこで美と判定されるのは、概念的な規定を拒み、しかもなおかつ所与の表象が反省的判断力に対して合目的的なものである。これを人間の行為に置き換えるならば、生物的なレベルで人間に根幹的な感性的傾向性を拒むことによって概念的な規定を逸脱し、同時により高次の人間のあり方である道徳性への可能性を示唆する意志の力を示す行為が反省的判断力に合目的であり、判定の主観に快の感情を与えるのである。さらにいえば、道徳的存在者としての人間という概念に適合しすぎるような行為、つまり義務が前面に出ているような行為は判定の主観に快をもたらすことはなく、美しいと判定されることもない。

以上のように、シラーの考えを援用するならば、美的-実践的判定と道徳的判断のずれに説明はつく。したがって美的-実践的判定は、自他の行為を見てその主体の心術を何らかの方法で推し量り、それを美醜というレベルで判定するのである。それではこのような美的-実践的判定はカントにおいてどのような意味をもつのであろうか。このような判定はカントにおいて可能なのだろうか。行為の主体の心術を何らかの方法で推し量ることは可能なのであろうか。

III. 美的-実践的判定の可能性とその意義

そもそもカントの実践哲学において、自他の行為を道徳的に判断することはそれほどやさしいことではない。周知のことであるが、行為の善悪を分かつのは、行為の結果として現れる現象ではない。「善意志は、それが遂行しあるいは成就するところのものによって善なのではない。また何によらず所期の目的を達成するところに寄与するから善であるのでもない」(IV 394)のである。問題となるのは意志が格率を選択する際に、法則が示す義務に基づいてそれをなすか否かである。つまりあれこれの外的に現れた行為（それが自分の行為であれ、他人の行為であれ）やそれがもたらす結果を見て、その行為が善であるとか悪であるとはいえない。その一方でカントによれば、人間の意志規定に関わる心術は、思惟する主体として叡智界に属すものであり、われわれはそれについての直観をもちえない。したがって人間は、「思惟する存在者については、外的経験によるいかなる表象ももつことができない」(B 405)のであり、それゆえ「道徳的に善なるものはその対象に関して超感性的なものであり、したがっていかなる感性的直観の中にもそれに対応するものは見出されえない」(V 66)のである。

このように行為の外的に現れる部分は判断の基準とはならず、基準となるべき内的な部分については知りようがないのであれば、道徳的な判断は不可能となる。もっともこの事態は、「他人が何を思っているか知りようがない」というわれわれの常識に反するものではない。またカントの実践哲学は、他者の善悪を判定しそれを批判したり、他者に義務を指定し、行為を命じることを目的とはしていない。それはあくまで人格としての自己の完成を目指すものであり、徹底して反省的な機能しかもっていない。そしてその限りにおいてはこの事態はそれほど問題とはならない。

しかしながら日常的には、われわれは他者の道徳的善悪を判定し、しばしばそれに基づいて行動の指針をたてる。カントもこの常識的な他者観を共有して

いる。卑しくありふれた都市生活者にも、彼が自分以上に実直であると認めるならば、私の精神は身がかがめざるをえない（V 76 f.）のである。それは彼が道徳的法則の実例であり、法則が実行可能であることを身をもって示しているからである（ebenda）。それではわれわれは、彼が理性によって意志を規定し、法則を体現しているということをどのようにして知りうるのであろうか。彼が単なる自動機械でなく、本能にのみしたがっている生物でもないことをどのようにして知りうるのであろうか。

『純粹理性批判』では、自分が叡智的存在者であるという自己意識を他の存在者に投影することによって、他者が自分と同様に思惟する存在者であることを表象するとされる。つまり思惟の自発性をもつという自己意識（B 157 f.）を他の存在者に転移（Übertragung）し、自分自身を客観の位置に置き、客観の代わりに自己の主観を置き入れる（unterschieben）ことによって思惟する他者についての表象をえる。そうすることによって「私の主観の性質でしかない条件が、同時に、思考するすべてのものにも妥当すべきこと……。思考するすべてのものは、自己意識が私について主張するのと同じ性質をもっていることが知られる」（B 404 f.）のである。思惟の自発性をもつということは、同時に実践的な意味での自由をもつことにつながり、また道徳的法則の下にあることを確信させるのである（V 42 f.）。

以上のような過程を通して、人は他者が自分と同じく理性的かつ道徳的存在者であることを知る。しかしその過程は確たる認識にはほど遠い「ほんのわずかな表象」（B 405）、おぼろげな（dunkel）（VIII 114）表象を与えるのみである。このように他者をほぼ不可知なものとしたことは、当然のことながら批判の対象ともなる⁽¹³⁾。カントの倫理学は、このことによって、生きた自他関係という実質をもつことができず、主観的形式主義を脱することはない。この種の批判は概ね受け入れられねばならない。しかし同時に人間の人間たる部分を現象界の連関から切り離すことによって、目的自体としての人格、絶対的な尊厳を持つ人格を提示しえたのであり、カントにおいてこの立場にとどまることには意義がある。

この連関で考えるならば、美的-実践的判定はカントの体系の中で意義をもちうる。人格は、叡智体として感性的直観を与えず、通常の論理的認識を寄せ付けない。しかもわれわれは、他の人格と全く没交渉で済ませることはできない。そうであるならば、美的-実践的判定は、他の人格への数少ない通路の一つであり、他の人格の理解をおぼろげながらも与えるものである。

ところでいうまでもないことであるが、美的な判定は反省的判断の一種である。対象が美しいものとして捉えられるのは、対象の表象（対象の存在ではなく）が快の感情を引き起こし、主体に満足を与えるからである。さらに何故それが快の感情を引き起こすかという、その対象が、悟性と構想力よりなる判断力に対して合目的と表象されるからである。しかも対象の概念的把握を拒む部分、そのような把握に収まらない要素が、したがって無論のこと対象の側の何らの意図を前提することなく、合目的と判定される。そこにある種の偶然的幸運、恩寵のごときものを感じ取りそれが快の感情となるのである（s.z. B.V 186 ff.）。

カントにおいて反省的判断力と規定的判断力の区別が主題的に論じられるのは『判断力批判』においてであり、比較的、後期になってからである。しかし反省的判断が規定的判断に追従すると考えるべきではない。つまり規定的判断が、まず人間の基本的な構えにおける判断のあり様であり、それによって把握しきれない対象に対して反省的判断が起動されると考えるのは誤りである。反省的な判断は規定的な判断と同時に発動している⁽¹⁴⁾。というよりもむしろ反省的な判断は規定的な判断に先行していると見るべきであろう。そもそも規定的判断が成立するために必要な、直観の多様に適合した普遍者（概念）は最初から前提されているわけではない。その普遍者は探し求められねばならない。またいったん見出された概念に直観の多様に対する不適合があった場合、さらに普遍者が探し求められねばならない。反省的判断はこのような過程の全般にわたって遂行され⁽¹⁵⁾、また同時に美的な判定も遂行されているのである⁽¹⁶⁾。

さて人格を前にしてわれわれにあたえられる与件は、結果とした現れた行為である。もちろんこれは人格そのものではなく、人格の経験的残滓とでも言う

べきものである。そこから直接に行爲者が理性的存在者であること、道徳的存在者であることを推論することはできない。もちろんそこに「手際がよい」というように外的な合目的性、目的合理性を見出し、そこから行爲者の理性的意図を推論することはできる。しかしそこで到達しうる理性はあくまで道具的理性であり、それはカントの求める理性ではない⁽¹⁷⁾。このような目的合理性の判定に収まりきらない部分こそが行爲の美的-実践的判定の対象となる。それは単に手際がよいのでもなければ、単に判定の主体に快適さをもたらすのでもない。

われわれはまずもって反省的判断力によって、その行爲が経験的概念に包括されないことを見て取る。先に美的-実践的判定と道徳的判断とのずれの問題がまさに浮き彫りにしたように、われわれが美的に評価する行爲は、本能や感性的傾向性といった生物的次元に還元されえない行爲であり、そこからの逸脱を可能にする意志の力の表れと見なされる行爲である。それゆえそれらの行爲は、生物的次元での人間という概念に収まらないのである。さらにそのような行爲は、行爲者の意図を前提することなく（というよりも行爲者は人格であるので、ここで前提しえない）、したがって予期することなく、判定者自らの道徳性に対して合目的的であり、ここに快の感情が生じる。またわれわれが目的に対してあまりに合理的すぎる行爲を、たとえそれが道徳的に問題がない場合であっても、美しいと判定することはない理由もここに見出される。なぜならこれも先に述べたように、目的合理性は技術的-実践的なものとして論理的判断によって判定され尽くすからである（V 172）。したがって目標の実現に対して淡泊に見える行爲がより積極的に判定されることになる。

たとえばシェーラーは、カントが情動的なものをすべて感性的傾向性として倫理学の原理論から切り捨てたと批判する⁽¹⁸⁾。しかしながら『判断力批判』でカントが企図したことの一つは快不快の感情をア・プリオリに根拠づけることであり、主観的ながらもその普遍的妥当性を示すことであった。さらに以上で示したように、快不快の感情とそれに基づく美的な判定が実践の場である種

の機能を果たすとするれば、情動的なものが実践の場において担う役割は決して小さくはない。シェーラーの言い方をさらに続けて用いると、美的判定は、通常の認識では把握しえない価値、人格価値を先触れの段階で捉える。しかもシェーラーやヘーゲルが、カントに欠けているとして批判した否定性の契機において人格を捉える⁽¹⁹⁾。ここで美しいと評価されるのは、「生命的レベルの自己に対して否という態度」であり、「環境から距離をとり、世界に向き合う姿勢」である。それはもはや彼らによって批判される「自我の域に留まるもの」でもなければ、「生命の桎梏にとらわれた自我」でも「対象支配的な衝動から抜け出せない近代的自我」でもない。

了

註

カントからの引用は、文中括弧内にアカデミー版巻号とページを記した。

- (1) カントは『判断力批判』 § 42 で自然美を解する人に道徳的素質が認められるとし、美と道徳の関連を述べる。また § 59 では人倫性の象徴としての美について語られる。しかしこれらの箇所ですべられる関連は本稿とは直接の関わりがないし、『判断力批判』全般の調子としては分離する方向が明らかに認められる。
- (2) カントに対するシラーの態度の解釈としてはこのような見方がもっとも一般的なものであろう。s.z.B. Friedrich Schiller, Schillerswerke National Ausgabe, Hermann Böhlaus, Weimar, Bd. 20, S. 282 f. 283 f., 288, usw (以下シラーからの引用は, Sch の後に巻号, ページを記す)。
ただしシラーは、美と道徳を峻別するというカントの立場にむしろ賛成であったとする解釈もある。長倉誠一、『人間の美的関心考』, 未知谷, 2003, S. 20, 177, 186.
- (3) s.z.B. Sch. 20, 284.
- (4) バウムガルテンは、美的真理と道徳的真理を区別し、両者を互いに制限しあうものとする。つまり道徳的には正しくとも美的な立場から見れば問題がある場合は、美的真理にしたがうべきこともあると考える。
s. dazu, A. G. Baumgarten, übersetzt von H. R. Schweizer, Ästhetik, Felix Meiner, 1983, S. 65 f.
- (5) s.z.B. Schiller, 20, 288.
- (6) V 266 では崇高を加えて四つの契機が提示されている。しかし崇高も、本来の対象は主体の道徳的法則であるから、ここでは端的に善きものに含めてもよい。

- (7) Schiller, 20, 141 ff.
- (8) しかしシラーは、悲劇を道徳的教育の道具と捉えていたわけではない。
以下を参照のこと。長倉誠一，前掲書，S. 32。
- (9) Schiller, 20, 245.
- (10) Schiller, 20, 216.
- (11) Schiller, 20, 212.
- (12) Schiller, 20, 215.
- (13) s.z.B. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Francke, 1980, S. 472.
- (14) たとえばガダマーは規定的判断力と反省的判断力を区別することに同意しない。
Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, 1975, S. 36.
ただし註(16)を参照のこと。
- (15) Samuel Fleischhacker, *A Third Concept of Liberty*, Princeton Univ. Press, 1999, S. 25.
- (16) s.z.B. Gadamer, a.a.o. S. 36 f.
ガダマーの指摘によれば，現実的实践における判断は常に特殊な事例であり，普遍的法則をそのまま適用することはありえない。したがって常に趣味によって普遍的法則が補われる必要がある。それゆえガダマーは規定的判断と反省的判断の区別を否定的に捉える。しかしこの事態は自然の特殊化の原理を实践の場へ適用することと見なされるべきであり，やはり反省的判断力の機能と捉えるべきである。
- (17) 北岡武司『カントと形而上学』，世界思想社，2001，S. 104, 135 f.
- (18) 人格概念を巡ってのヘーゲルおよびシェーラーのカント批判については以下の拙稿を参照のこと。『カントとシェーラーの人格概念』，哲学研究年報，関西学院大学哲学研究室，第 37 号，2003 年