

美的判断の無関心性 — (1)

長 野 順 子

序

(1) 本論は、カントにおける美的判断の無関心性についての研究の一環をなす。「美しいものに対する悦びは一切の関心を欠いたものである」という主張は、カント美学を代表するものとして従来一般に考えられ、多くの人々によって言及されてきた。それが意味するところは、一見して全く明らかであるように思われる。すなわち、美しいものは、それを所有しようしたり、自分の意のままにしようしたり、またそれによって利益を得ようとしたりすることなく、ただそれを静観することによるのみ快の感情が結びつけられるようなものである、というのがその主張内容のすべてであるようにみえる。これによってカントは、美を道徳の領域から独立させ、いわゆる美の自律性を打ち立てたとされる。そして、このような意味での観照の美学、享受の美学としてカント美学は特徴づけられ、近代美学の形成の一端を担うこととなった。同時にまたそれは、美的体験の生き生きとした感動や陶酔に触れえず、美に関わる創造活動の豊かさを洞察しえないものとして、批難され、乗り越えようともされてきた。しかしながら、美の無関心性の説に対して肯定的であるにせよ否定的であるにせよいずれの場合も、この説がカント自身の如何なる哲学的思索を背景にして生み出されてこなければならなかったか、ということに關しては、殆ど等閑に附されたままであった¹⁾。

美や芸術の経験との連関における「関心」および「無関心」の概念そのものの歴史は、勿論カント以前(十七

世紀後半から十八世紀にかけての特にフランスやイギリス^②に遡る。これは当時流行の様々な趣味論と共に、カントの美学上の理論形成に強い影響を及ぼしたに違いない。しかし、このような思想史的な位置づけは一面ではたしかに大きな意義をもちうるが、他面また、事柄の表面を恐らくはただ滑走してゆくのみであろう。「関心」とは何よりも、カント自身の実践哲学において大きな役割をもつ、きわめて根本的且つ独自の概念である。そして、他ならぬそのような概念によって美的判断をまず第一に特徴づけようとしたところにこそ、彼の美学の射程の深さが見出されなければならないのである。美がカントにとって哲学的な論究の課題となりえたのは、人間の生、き、る、と、い、う、こ、と、全、体、に、と、つ、て、少、な、く、と、も、美、的、判、断、が、何、か、無、視、し、が、たい、仕、方、で、関、わ、つ、て、い、る、か、ら、に、他、な、ら、な、い、た、し、か、に、如、何、な、る、も、の、を、美、と、す、る、か、は、時、代、に、よ、り、社、会、に、よ、り、刻、々、と、変、わ、つ、て、ゆ、く、も、の、で、あ、り、そ、の、意、味、で、は、美、に、つ、い、て、の、判、断、は、無、限、に、多、様、な、も、の、と、も、な、り、う、る、で、あ、ろ、う。し、か、し、そ、れ、が、如、何、な、る、形、を、と、ろ、う、と、美、的、判、断、が、ま、さ、に、人、間、の、生、と、い、う、場、に、お、い、て、も、ち、う、る、意、味、の、重、大、さ、を、カ、ン、ト、は、見、抜、い、て、い、た、と、考、え、ら、れ、る。美の無関心性についての主張の内実を精確に理解することは、たとえカント自身が十分自覚していなかったとしても、彼の思索の途が辿りつくはずであった或る地点を凝視することへと導くことになるであらう。

(2) カントが美的判断の無関心性について主題的に論じているのは、『判断力批判』の第二節から第五節までにおいてである。^③そして、そのまとめとして第五節の最後にくる美しいものの定義は、次のような文章である。「趣味とは、一切の関心なしに、悦びもしくは不満によって或る対象または或る表象の仕方を判定する能力である。かかる悦びの対象は、美しいと呼ばれる。」(第五節、十六頁)^④

美的判断のこの無関心性もしくは関心の不在はしかし、飽くまでもネガティブな規定でしかなく、その実質的な内容は、「関心」という概念そのものを明確にすることを通して初めて説明されることになる。従って、まず第二節において一般に関心とは如何なるものであるかが提示され、続く第三節と第四節でそれがより具体的に論じ

られる。

第二節の標題は「趣味判断を規定する悦びは、一切の関心を欠いている。」というものであり、その冒頭においてまず関心の定義がなされる。

「関心とは、我々が対象の現存在の表象に結びつける悦びのことを云う。それゆえそのような関心は常に、欲求能力の規定根拠としてかあるいはその規定根拠と必然的に連関するものとして、欲求能力への関係を同時に有している。」（第二節、五頁）

この文章の云わんとするところは、必ずしもただちに明らかではない。しかしここには少なくとも次の四つのことが提示されているといえる。

（ア）関心とは或る種の「悦び」である。

（イ）その悦びは「対象の現存在の表象」に結びつけられている。

（ウ）それゆえにその関心あるいは悦びは常に「欲求能力」と関係している。

（エ）関心あるいは悦びと欲求能力との関係の仕方には二つある。

（ア）関心がそれ自体「悦び」であるということの定義の仕方は、特徴的である。関心の概念について触れたカントの他の著作『道徳形而上学の基礎づけ』『実践理性批判』『道徳形而上学』のどれにおいても、関心と悦びをそのまま同一視するような言及はみられない。⁵⁾『判断力批判』の他の多くの箇所でも、例えばこの第二節の最後でも、関心と悦びとが互いに結びつくか否かということは語られても、それらは全く同一視されてしまっているわけではない。たしかに関心と悦びとは、それぞれ異なる面をもつ。悦びとは主観の心の状態を表わし、関心とはむしろ或るものへと向かう主観の積極的な注目の姿勢を意味する。しかしながらこの箇所ではまさに、関心と一体化するほどに緊密に結びついているような悦びの在り方が、強調されていると考えられよう。かかる意

図は、第四節の最後の文章においても明らかである。「何かを欲するということと、その現存在に悦びを抱くことすなわちその現存在に対して関心をもつことは同一のことである。」（第四節、十四頁）そしてこの場合により重要となるのは、かかる悦びおよび関心が、何かを欲することすなわち欲求能力と関係しているというところであろう。それゆえ、たしかに実践理性に関する右の三つの著作と『判断力批判』では、観点上の差異はあるにせよ、また両者の間には概念適用の上での多少のくい違いやずれがあるにも拘らず、いずれにせよここでは欲求能力をめぐるカントの議論——道徳論——を無視することはできないのである。

（イ）ところで、以上のような仕方に関心と結びつけられた悦びが関わる「対象の現存在の表象」については、その十分な説明はここでは与えられていない。美的判断においては、悦びは対象の「単なる表象」と結びつけられるだけであるのに対して、関心と殆ど一体化した悦びは、対象が現に存在することに依存し、また対象の現存在に心を捕えられているのである^⑥。しかしながらこの定義で注目すべきことは、他の多くの箇所ではただ対象の「現存在」と関心あるいは悦びとの結びつきが美的判断の場合と対比させられているけれども、^⑦ここでは対象の現存在の「表象」とそれらとの結びつきが云われていることである。悦びが対象の現存在そのものに依存しているというより、むしろこの対象の現存在を表象することに依存するということは、一体どこから来るのであるか。しかしこのことの意味もまた、欲求能力との関わりがここでは大前提となっているということから説明されるはずである。

（ウ）従って関心の定義においてはこの欲求能力への関係が最も重要な軸とならねばならない。すなわち関心と一体化した悦びはすべて「実践的な快」として、対象を實現させようとする欲求能力と本質的な関係をもつのであり、それに対して美的判断における快の感情は、欲求能力との関係から離れているがゆえに、「観想的な快」あるいは「非行為的な悦び」と呼ばれることになる^⑧。しかしながら、快とはむしろ本来的に、欲求能力が働くこと

ところにこそ感じられるものであり、それどころかその基盤としての欲求能力の働きから切り離すことのできないものである。そして、我々人間の生全体が、常に何か行為をすることによって成り立っているとすれば、我々の生きることそのものと欲求能力、そして快とは根本的な相関関係をもっていることになる。そもそも欲求能力とは「生 (Leben) の主観的条件」^⑨として、何か或るものを目的として把握することを介して、それを現実に存在せしめる原因となりうる能力である。そして快とは、何ものかを生じさせる行為へと自らを規定するこの能力が、そのものの実現にとって適合しているというところに、まずもって呼び起こされるのである。言い換えれば、何ものかの実現を確実に期待できる、あるいはその現実存在を自ら表象するというまさにそこに既に快が感じられるのであって、普通我々が考えるように、それが実現されて初めて快が与えられるのではないのである。それが、快が対象の現存在そのものではなく、対象の現存在の表象に（しかし単なる対象の表象ではなく）結びつけられている所以である。このような生きることと全体における快の構造については、関心のより具体的な考察において、再び検討されることになるであらう。

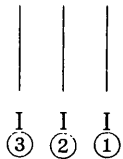
(エ) 以上のような欲求能力との関係において、しかしながらこんどはさらに、(イ) 関心がそれ自体で欲求能力の規定根拠となる場合と、(ロ) 関心自体が欲求能力の規定根拠ではないが、それと必然的に連関する場合との、二つの関心の種類があげられる。そしてこれは一見して、続く第三節と第四節で論じられる快適なものに対する関心と善なるものに対する関心という分け方にそのまま対応すると考えられる。ところが、後者の関心はさらに二つに分けられ、それぞれがまた(イ)と(ロ)に対応しうることになるのである。ここに、関心の分類に関する厄介な問題が生じてくる。すなわち快適なものと善なるものという二分法が、そのまま関心の二分法とは重ならない、という問題である。

第三節、第四節の叙述を読むかぎり、カントは関心を次の三つに分けてしていると解される。

(1) 快適なものに対する関心

(2) 間接的に善いもの(有用なもの)に対する関心

(3) 端的に善いもの(絶対的な善)に対する関心



しかしながら、右の(ロ)に厳密に当てはまるのは1③のみであり、また第五節の総括的議論においても、善なるものへの関心はもっぱら1③のみを意味することになるのである。それでは1②の位置づけは一体どうなるのであろうか。同じ善なるものとして1③に吸収されるのか。それともむしろ1①の方により密接なつながりをもちうるのか。以下において我々は、カントの道徳論一般における関心についての議論とも考えあわせながら、この問題を中心に考察してみたい。

一、快適なものに対する関心

(1) 快適なもの結びつけられた関心については、第三節で考察される。しかし、実質的にはこの節の大半は、「感覚(Empfindung)」という語の二重の意味からくる誤用についての論述によって占められている。カントはここで、快適なものを、感官(Sinn)の客観的な表象としての「感覚」(例えば視覚、聴覚、味覚等)においてその感官にとって気にいるものである、と定義する。そして、ここでの感官的な「感覚」と、まさにそれが氣にいつている状態としての悦びの「感覚」とが通常は屢々混同されていることに対して、彼は次のように警告する。もしも主観的な心の状態としての快の感情を「感覚」と呼ぶとするならば、とにかく氣にいったものは美しいものも善いものもすべて、まさにその氣にいるという点において、一様に「快適なもの」となり、そこには様々な快不快の感情の間の種的な区別は全くなってしまうことになる。そしてそうなれば、もののあらゆる価値評価は、自らの状態の感覚(感情)において満足を与える「快適さ(Annehmlichkeit)」という一様なも

のうちにのみ見出されることになってしまふ。しかしながら、主観の心の状態としてのこの快不快の感情は、本来その表象との関係の仕方によって種的に区別されねばならず、またそれに従つて快適なもの、美しいもの、善なるものという価値対象そのものの区別が生ずるのである。¹⁰それゆえいわば「客観的」感覚と「主観的」感覚との先のような取り違えの危険性を避けるために、後者の方ではもっぱら、通常使われている「感情」という語で呼ぶことを、カントはここで提案しようとする。

ところが実は、『判断力批判』の他のいくつかの箇所においては、カント自身がこの語の混同を犯しているのである。¹¹そしてこのことは、第五節において「快適なもの」の内包が或る意味で拡大させられていることも無関係ではない。先取りすればそれはすなわち、道徳論におけるカントの次のような洞察がその一因となっているともいえるのである。それは後にみるように、感官的感覚における快適さの感情に固有な「受動性」——何か自己とは他なるものによって満足を与えられ、その他なるものにどこまでも依存するという事態——が、これらの感官的な表象だけでなく、いわば或る種の、否（美しいものと絶対的に善なるものを除いた）殆どの精神的（知性的）な表象における快適さの感情にも妥当する、という洞察である。従つて、この第二節でカントが「感覚」と「感情」の用法を厳しく分けようとする主張は——少なくとも或る種の感情の在り方を考慮に入れるならば——、彼自身の意図にとつて必ずしも適切であるとはいえないのである。¹²むしろ彼のこのような議論は、主観の状態としての感覚（感情）がたしかに、受容器官である外的な感官と並ぶ一つの「内的な」感官の印象とみなされうるにせよ、しかし必ずしもすべての主観的な（内的な）感覚が、外的感覚の如く自己より他なるものにのみ依存しているわけではない、ということに焦点を当てるべきであつたのではないだろうか。

(2) さて、快適なものと結びつけられた関心については、第三節の最後の段落で初めて論じられる。私が或る対象を快適であると判断するとき、それはそのまま私が当の対象に或る関心をもっていることを表わしている、

とカントは云う。快適なものにおいてはそれほど感じられる喜びと関心とが結びついているが、そのことを証左するのは、「その判断は感覚によって当の対象への欲望、を喚起すること、従って喜びは対象についての単なる判断を前提とするのではなく、却って、私の状態がかかる客観によって触発されているかぎり、その喜びは対象の現存在の、私の状態への関係を前提としている、ということ」（第三節、九頁）である。ここでは私は、私自身の状態から離れて対象がそれ自体で如何なるものであるかを単に判断する、という対象観察の余裕をもたない。むしろ対象と主観の状態は全く密着した一義的な関係におかれてゐる。それは刺戟と反応という経験的なレベルでの、否むしろ生理学的なレベルでの原因——結果の関係である。そのような機械論的な因果関係のただ中においては、対象の概念的な把握は必要ではない。主観はただ、対象からの刺戟に対して殆ど無意識的、自動的に反応せざるをえないという、一つのメカニズムを形成する一要素となる。従ってそこでは理性的な働きよりも、刺戟に反応するために、受容器官である感官の働きとしての感覚が中心的な役割を果たす。その意味で、快適なものにおける喜びは感官的、感覚的に条件づけられた喜びとして受動的なものである。それゆえ快適なものとはただ主観にとって「氣にいる」だけではなく、その対象が主観を感覚的に「満足させる」（第三節、十頁）のであり、そのとき主観は対象によって満たされるべきものとしてのみの存在となる。それは言い換えれば、主観がそれだけでは単なる欠如態にすぎない存在、対象によって初めて満たされうる存在となることであろう。ここで対象と主観との関係において主導権をとっているのは、むしろ対象の方である。しかしこの対象もまた、それ自体として如何なるものであるかということは問題にならず、ただ当の主観を満足させるかぎりでの対象でしかない。そして主観にとっては、それが如何なるものであれ、自分を満足させうる対象がとにかくそこに存在するか否か、ということのみが重要なのである。

「欲望」とは、このような欠如態にある主観が否応なしに捕えられる、対象への一方的な従属の関係、隷属

の關係である。たしかにそこでは主観は欲望の主体ではあるが、その欲望はただ感覺的に惹き起こされたものであり、それは依然として刺戟と反応というメカニズムの支配下にしかない。そして、第二節冒頭のあの関心についての定義における（エ）の（イ）「（欲求能力の）規定根拠として」の関心と欲求能力との關係とはまさに、このような対象の現存在のみに左右される快と欲望との、感覺的に条件づけられた表裏一体的な生起の仕方を指すものであろう。ここでは欲求能力は動物にも妥当するような「欲望」という形をとり、それは一つの習性となつて「傾向性」を形成することになる¹³。その対象が何であれ、それに対する欲望（食欲、性欲等々）は、「傾向性」として生の営みのうちに定着化することになる。しかし、それが依然として感覺的な快に引き摺られている状態、対象によって満たされることのみを欲する隷属状態であることに変わりはないのである。それどころか、単なる感覺的反應を少なくとも論理化しようとする「判断」という最小の努力をさえも或る意味で麻痺させてしまい、主観の全状態をあの刺戟と反應のメカニズムに委ねてしまいうるような激しい力をもつ快樂のあることすら、カントは十分に意識していたのである。

「非常に強烈な仕方で快適であるものには、客観の性質についての判断は全く属さないゆえに、常に享樂ということだけをねらう（というのも享樂とは満足の真髓を指す語であるから）ような人々は、好んで自らをすべての判断から解放してしまうのである。」（第三節、十頁）

（3）ところが他方において「関心」ということをそれだけで問題にする時、カントの道徳論においては快適と関心との結びつきをむしろ認めない観点のあることを、見過ごすことはできない。これは一見して『判断力批判』の立場と矛盾するように思われる。しかしその根拠を十分吟味するならば、却つて「関心」の本質をより鋭く剔出するためのがかりを与えてくれることになるはずである。それは関心をもつば理性の働きと結びつけようとする観点である。この観点からみれば、快適なものにおいてははまだ理性の働きが欠如しており、そのかぎ

りでそこにはまだ関心の生ずる余地すらありえないことになる。たしかに、第三節の最終パラグラフで触れられた快適なものに対する関心は、関心と呼ばれるには余りにもその都度の刺激——反応の因果関係のメカニズムのなかに囚われ、そこに埋没してしまっている、といえるかもしれない。『道徳形而上学の基礎づけ』によれば、快適なものは「実践的に善いもの」と異なり、「ただ感覚を介してそれぞれの人の自分の感官に妥当するにすぎないような単なる主観的原因に基づいてのみ意志に影響を及ぼすものであって、すべての人に妥当する理性の原理として意志に影響を及ぼすものではない」¹⁴。ここでの「単なる主観的原因に基づいてのみ意志に影響を及ぼす」ということを「欲望の喚起」ととるならば、快適なものについてのこのような規定に関するかぎり、『批判力批判』第四節における善なるもの一般との区別のための説明と殆ど同じである。なぜならそこでも両者を区別する基準は、理性の諸原理の有無にあるからである。

「快適なものは、それ自体としては対象をもっぱら感官への関係において表象するものであるが、それが意志の対象として善いと呼ばれるためには、まず第一に目的の概念を通して理性の諸原理のもとにもたらされねばならない。」（第四節、十一頁）

ところが、快適なものと善いものとの間のこの区別の基準は、道徳論においては、さらに両者における関心の有無をも決定することになるのである。すなわちここでは、欲望の喚起はそのままでは、関心へとつながるわけにはゆかないからである。『道徳形而上学の基礎づけ』の先の引用文の註では次のように述べられる。

「欲求能力の感覚への依存は傾向性と呼ばれ、それゆえこれは常に欲望を示す。しかし偶然的に規定されうる意志が理性の諸原理に依存することは、関心と呼ばれる¹⁵。」

このような考え方によれば逆にまた、理性を行為へと関わらせることによって「実践的な」理性たらしめるものが、まさに関心であることになる。従って、そもそも人間が実践的な理性をもちうるのは関心をもつゆえであ

り、動物は関心をもちえない。

「関心とは、それを通して理性が実践的となるものであり、言い換えればそれを通して理性が意志を規定する原因となるようなものである。それゆえ、理性的存在者についてのみそれが何ものかに関心を抱くと云い、理性をもたない生き物はただ感官的な刺戟だけしか感じないのである。¹⁶」

けれどもまた意志が、たとえ理性の原理であれとにかく何ものかに依存しなければ、常に自ら理性に適用することができない、というまさにそのことは、むしろ人間の意志の有限性を表わしているのであり、それゆえにこそ「神性的な理性においては関心ということは考えられない」¹⁷のである。従って関心は、理性的な存在者へのみ、しかも同時に有限な（感性的でもある）理性的存在者においてのみ考えられることになる。しかしながら、このように理性の動きと結びつけられた関心がさらにこんどは、関心に基づいて行為する場合とただ行為そのものに、関心を抱く場合との二つに分けられねばならない。そしてこの分け方自体は、『判断力批判』第二節のあの関心と欲求能力の二つの関係の仕方、（イ）と（ロ）に対応するといえる。

とはいえしかし、少なくとも道徳論の文脈では、快適なものそれ自体に対しては関心はいまだ生起しえないとされていることが、一つの大きな相違をなすといえる。理性の働きの介在を俟って初めて、何ものかに関心を抱くということもまた可能になるのである。ただしここで注意すべきは、この場合の「理性」とはまだ、目的の概念に基づいて推論し、行為に何らかの指令を与えるという最も基本的な働きの面からのみみられており、そのかぎりではとりあえず一義的に捉えられている、ということである。そしてカントにとって実践的な場における理性とは、決してこのような働きのみにとどまるものではありえないのである。

二、間接的に善いものに対する関心

(1) 第四節の冒頭ではっきりと示されているように、「理性を介して単なる概念によって氣にしているもの」(第四節、十頁)は善いと呼ばれる。ところで「理性を介して」ということは、まずもって対象が如何なるものであるべきかを概念的に把握することを前提とする。それは、目的としての対象の(規定的な)概念をもつことである。そしてかかる目的が達成されるところには、常に悦びが伴われることになる。ところが、美的判断においては対象についてのどんな規定的概念も前提されない。美しいものに対する悦びは、快適なものにおけるように刺戟に対する反応といった感覚的な感覚に基づくものではないが、しかしまた目的としての対象の概念に依存するものでもない。それは「対象の単なる表象」にのみ依存するのである。しかしながら、カントがこの第四節の第一および第二パラグラフで言及している概念への依存という徴標による区別は、厳密に考えるならば、第一契機としての無関心性の考察においては、決定的な役割を果たすわけではない。すなわち美しいものに対する悦びが概念によっては規定されないということは、むしろ美的判断の「普遍妥当性」および「必然性」という第二、第四契機における中心的な徴標となるはずである。第一契機においてはあくまでも、対象の現存在に対する関心との如何なる結びつきをも否定するということが眼目であり、従ってここでは「対象の現存在(の表象)」と「対象の単なる表象」こそがより重要な対比を形成するはずである。それゆえ「善なるもの」が目的の「概念」を前提するということはまずもって、同じく関心と結びつけられた「快適なもの」との区別のためにのみ、ここで必要とされているのである。¹⁸⁾

ところで或るものが「理性を介して」善いと呼ばれる場合、そこにはもう一つ別の問題が生じてくる。それは、善いと判断されるものは、何かそのものとは他のものあるいは他の目的に照らしていれば間接的に善いのか、それともそれは自らの他に何ものも必要とせず何ものも介さずそれが直接的に善いのか、という問題である。言い換えれば、それが或るものへの手段として、善い、すなわち有用であるのか、それ自体で端的に、善いのかという問題

である。それゆえ善いと判断される対象は間接的善と直接的善の場合では全く種類を異にし、また、これらと結びつけられる関心もそれぞれの善の在り方に応じて区別されることになる。ところで、後者の場合のように他に何ものも介さずにそれ自体で善いと判断されるものは、カントの考えでは、自ら法則を立ててそれで自らを律する自立的な行為の在り方において他にはない。そしてそこでの関心とは、どのような行為にせよその行為において理性が他にたのまず自ら欲求能力を規定している、というまさにそのことに悦びを抱くことに他ならない。ところが前者においては、関心は、何か或るものがそれとは別の何かのために有用であることへの悦びであるが、快適なものの場合と同じく、そのような悦び、あるいは関心が、欲求能力を規定して或る一定の行為を引き起こす根拠となりうるのである。それでは、快適なものにおける関心Ⅰ①と間接的に善いものにおける関心Ⅰ②とはどのような関係にあるのか。

たしかに快適なものと善いものとの間には理性の介在の有無という大きな相違がある。単に感覚的な刺激と反応のメカニズムの中に囚われた快適なものは、本来的には判断するということすら必要としないであろう。しかしながら動物においても妥当するような、この快適なものに対するいわば裸形のままの欲望でしかない関心Ⅰ①が、人間の生の営み全体においてそれだけで存立することは却ってまではないのか。Ⅰ①はむしろⅠ②の連関の内に組み込まれて初めて意味をもつことになるのではないか。そしてそのかぎりでは、Ⅰ①とⅠ②Ⅰ③との間にはなく、Ⅰ①Ⅰ②とⅠ③との間にこそ決定的な差異が認められねばならないのではないか。しかしそのためには、感覚（感性）と理性という単なる二分法ではなく、却って理性の実践的な働き方についての二つの異なる視点こそが問題とならねばならない。そしてこのことは、常に感性的なものと何か切り離しがたい仕方で共に働かざるをえない理性から、純粹な形で理性の働きそのものを掬い上げ、見定めようとするカントの哲学的探究の根本的な姿勢をもう一度確認することに他ならないであろう。

(2) さてでは、Ⅰ②とは一体どのようなものであろうか。Ⅰ①においては、そこに喚起される欲望は常にた

だ一つであり、それはその都度の自己の状態のみによって決定された。すなわち、自己の現在の状態における欠如を満たすものとしての快のみが、それに対する概念的把握や反省もなく、その快を与えてくれる対象への欲望を自動的に生起せしめるのであって、そこには自己選択の余地はない。敢えて不快または苦の状態を自ら選びとることなど全くありえないのである。ところがひとたびそこに理性の働きが関与し概念的な把握が行われるならば、このような事態は変わってしまう。第四節においてカントは最もありふれた例として、健康ということを顧慮した上での、料理について評価を取り上げている。

「香辛料やその他の添加物によって趣味を引き立たせた料理について人はためらわずにそれを快適である（おいしい）と言うが、また同時にそれは善くないということを認める。なぜならそれはたしかに感官を楽しませるが、しかし間接的にみれば、すなわち結果を見通す（hinausschauen）理性によって考えれば、氣にしているものではないからである。」（第四節、十二頁）

この箇所において、カントは間接的な善の在り方について必ずしも十分な説明をしてはいないが、我々はこので起こっている事態を、理性による法則化と体系化という二つの面から考察してみよう。

（イ） 理性とはここではまず第一に、対象を、単なる原因と結果というメカニカルな関係ではなく、目的と手段の関係において思惟するという働きをなす能力である。目的と手段の関係として概念化することは、二つのものの間のつながりを、機械論的な因果法則とは全く異なるにしてもやはり一つの（目的論的な）因果法則に従って捉えることであり、両者の関係をかかるとして一般化することに他ならない。そして理性は自らのこの法則によってすべての実践的な行為を規定するのである。行為における目的と手段の関係とは、まずそこに、自己の現在の状態にとどまらずに未来を企投的に見通すこと、そして現在の状態をその結果としてあるべき状態と関係づけた上で、その見通しから今度は逆に現在の状態を規定することを、前提としている。そして目的の達成という

ことには常に快の感情が伴う。たとえ如何なる目的であれそれが達成されることは、それをただ見通す（目的として表象する）だけのいわば一つの欠如としての状態が満たされることになるからである。しかしここにおいて特徴的であるのは、目的の達成によって与えられるはずの快の感情が、理性のこのような見通しにおいて先取りされる、ということであろう。この場合、快の感情は二重になる。到達されるべき快の直接的享受は引き延ばされる代わりに、それを期待するという形でその快が先取的に享受されるのである。ここではまだ快を与えてくれるものそれ自体が現実存在しているのではなく、まずもって与えられているのは、その快を約束してくれるものに対する悦び、目的への手段としての対象ないし行為に対する悦びとしての快の感情であり、またそれと一体となった関心である。そしてまさにかかる快の感情と関心こそが、欲求能力をその目的に適った行為へと向かわしめるのである。¹⁹

（ロ） 間接的善においては、以上のような企投的見通しと法則化に加えて、理性はもう一つの重要な働きをもつ。それは、複数の快を並列的に見通した上でより大きな快を選びとることであり、さらにその選択を重ねることによって快の範囲を拡大し、それらの快を序列化し、ついには快の体系を築き上げるといふ働きである。たしかに理性は常にこの快の全体系を意識化した上で欲求能力に法則を与えるわけではないにしても、その都度の行為が決定される際、理性はいわば計算理性として自己の快の序列に照らし合わせつつ、できるだけ大きな快を目差すことになる。従って先程の例においても、たとえば健康という目的のためにこの料理を味わうことが断念されたとしても、それは健康がもたらす快の方が味覚の快よりも一層大きな快であると判定されたからにすぎない。というのも健康もまた「（少なくとも消極的には、すなわちすべての身体的な苦痛の不在としては）直接的に快適である」（同右）かぎり、結局は何か受動的なものにとどまるからである。そして計算理性によって両方の快が比較考量され、最終的に自分にとってより大きな快が選びとられるだけなのである。それに伴って、

断念された方の快については或る意味での苦痛が甘んじて受け入れられるのであり、このようなことはあの刺戟と反応のメカニカルな構造の内に埋没した快適なものだけの場合には起こりえないことである。但し、どの快をより大きいものとみなすかの基準は個人によって様々であり、例えばいまの料理の場合においても、健康よりもむしろ美食の方を選ぶ可能性も大いにありうるであろう。いずれにせよ選びとられた方の快と齟齬をきたす他方の快の断念すなわちそれに関する苦痛の甘受は、当人にとってより大きな快とみなされたものを享受するためにこれもまた敢えて選びとられるのである。そして人間の生の営み全体は、このような様々な快の一つの体系、またそれと結びつけられた様々な関心の一つの体系に他ならない。すべてはこの関心の体系の内にただ量的に比較可能なものとして、快適さという一様な視点のもとに秩序づけられることになる。そして最終的には「生の快適さの（量および持続に関する）最大総和」（同右）としての「幸福」が、この体系における統一的な原理となるのである。²⁰

（3）ところで生の営み全体を支配しているこの関心の体系における最高原理たる「幸福」こそが、真の善あるいは最高の善とすらみなされることは、十分にありうることである。ところがカントは、これに対してもまた「理性は異論を唱える」（同右）とする。幸福とは結局快適さの総和として飽くまでも受動的なものにとどまるのであり、そして善ということを厳密に考えるならば、理性はそのようなものをもはや善なるものとは呼べないことに気づくのである。しかしこの時、ここで異論を唱える理性そのものは、もはや結果を見通し快の計算を行うだけの理性ではないであろう。たとえそこに計算理性が働いていようと、そのような理性の働きを最終的に根拠づけているのは依然として「快適さ」であり、またそれと結びついた関心にすぎず、その意味で支配権をもっているのは結局は理性それ自体ではない、ということがここの異論の内実である。このとき初めて理性は、如何なるものであれ何か他なるものに依存しつつ単に計算理性として働くその在り方を離れて、自らの独自の立場で発言しているのである。このように理性が、通常の生の営みを支えるために必要ないわば「道具（Werkzeug）」²¹

としての自己自身の働きをむしろ非本来的なものとみなし、それに対して抵抗を示さざるをえない所以を、カントは『実践理性批判』においては次のように述べている。

「人間はたしかに、自己の幸いと禍をいつでも考慮するためには、生来的に具わった自然的措置に従って理性を必要とするが、しかし人間が理性をもつのはその上にまた、より高い仕事を果たすためでもある。その仕事とは、それ自体で善でありあるいは悪であるものをも、従って感性的な関心に些かも煩わされることのない純粹な理性がただ独力で判断しうるようなものをも併せて熟慮するというだけでなく、またこの判定を先の「幸いと禍の」判定から截然と區別して、前者の判定を後者の至上の条件となすということである。²²」

幸福をその最高の原理とする関心の体系に基づく場合は、快と快とを比較した上でたとえ一方の快を断念するにしても、結局はより大きな快によって依然として拘束されており、そこには実は理性による自由な選択などありえない。理性はむしろ、すべての間接的な善において、ただ傾向性へと奉仕する隷属状態にしかないのである。²³そして傾向性とは、あの関心の体系の中に位置づけられながらも、その都度の状況に応じて絶えず変化し、あるいは次々に新たに生じてとどまることがない。たとえ或る一つの傾向性が満たされたとしても、それに代わってすぐさま何かもっと大きな満たされないものが、新たな欲望を掻き立てるのである。²⁴そもそも生きるということとは、常にそのような様々な傾向性に突き動かされながら、その必要の程度や状況に応じた可能性等を配慮しつつそれらを取捨選択することによって、その都度の行為を決定し実現してゆくことに他ならない。これらの傾向性は、たとえそれが如何に洗練された外觀を纏って現れたとしても、結局は何か受動的な満足のみを求めていることに変わりはない。²⁵そしてこれらすべては結局あの「生の様々な快適さの最大総和」としての幸福を目差しているのであり、何かのために善いと判定されるすべてのものもこのような傾向性を根底に置いているがゆえに、実際はその最終目的としての幸福というきわめて漠然とした概念へと帰着させられるのである。²⁶

さて、第四節における間接的な善およびそれと結びつけられた関心Ⅰ②の在り方が以上のようなものであるとするならば、我々は、快適なものと間接的な善との関係およびそれらにおけるⅠ①とⅠ②との関係を、次のように考えることができるであろう。すなわち、両者はたしかに理性の介在ということによって区別され、前者はきわめて条件反射的な欲望としての欲求能力に、後者は目的の概念を通して理性の原理に従う意志としての欲求能力に關係する。しかしながらどちらもその規定根拠として、行為の対象の現存在に依存する受動的な快の感情に条件づけられているという点においては、同じ種類のものにすぎない。そしてその意味で両者における関心Ⅰ①とⅠ②の在り方は、根本的には何ら異なるものとはみなしえないのである。否むしろ、動物の場合と違って人間の生においては快適なものがなまのまゝの形で享受されることはまれであり、いずれにしても、しかるべき序列の中にただちに位置づけられるはずである。恐らくそれが、カントの道徳論において関心が快適なもののそれ自体には認められず、ただ間接的な善と直接的な善に対してのみ認められていたことの理由であろう。

それゆえに、第五節において「快適なもの」が「善なるもの」と区別される時、第三節、第四節における区別の仕方と異なり、「快適なもの」の内には「快適さ」という一様なものを根拠とするすべてのものが含まれていると解釈されるのである。そしてまたそれゆえにこそ、第四節の最後にくる「関心」についての総括において、Ⅰ①とⅠ②とが共にⅠ③に対比させられるような形がとられた、と考えられるのではないだろうか。

「しかし快適なものと善なるものの間のすべてのこのような相違にも拘らず、それでも両者は、それらが常にそれらの対象に対する関心と結びつけられているという点においては、一致する。すなわち快適なもの（第三節）や何らかの快適さへの手段として気にいられる間接的に善いもの（有用なもの）だけなく、最高の関心を伴うところの、端的に且つあらゆる観点において善いものすなわち道徳的善もまた、その

ような関心と結びつけられているのである。」(第四節、十三頁)

たしかに厳密には「快適なもの」は、客観の受容器官としての外的な「感官」を通して氣に在るという意味での「感性的 (sinnlich)」なものである。それに対して「快適さ」は、与えられた表象が外的「感官」より生じたものであると「悟性」により生じたものであるとを問わず、とにかく主観の受容性としての快の感情を惹き起すという意味での「感性的 (pathologisch)」なものである。後者は必然的に前者を含むものであるが、第五節においてカントはむしろ、すべてを等し並みに快適さという受容性によって捉える後者をも快適なものの中に含み入れようとしているのである。従って実質的には第五節の「快適なもの」は、むしろそれをも含んだ「間接的善」を意味し、また前者に対する関心Ⅰ①は、むしろ生の営み全体における関心のより現実的な在り方としてのⅠ②を意味すると考えることが可能であらう。そしてこのようなⅠ②こそが、生の営みを大きく支配するものであるがゆえに、却って「関心」から離れた美的判断の特殊性をよりはっきりと浮び上がらせることになるであらう。

従って第四節の第三パラグラフにおいてカントが、語の用法上から快適なものと善いもの一般とを厳密に区別しようとしていることは、却って本来なさるべき区別をもたらすためには決して適切であるとはいえないのである。

三、端的に善いものに対する関心

(1) さてそれでは、以上のような間接的善をもはや本来的には善なるものと呼びえないとするならば、一体真なる善とはどのようなものでありうるのか。そしてそれと結びついた関心はどのような形をとりうるのであらうか。幸福が最高善とみなされることに對して抵抗を示した理性は、もはや、快の計算をしつつその都度の

欲求能力を規定する理性（「結果を見通す理性」）ではなかった。「快適さ」ということのみが唯一の目差されるものであるものならば、理性にとつてものごとの価値評価の基準は、それが傾向性に満足を与えうるかどうか、ということだけしかないことになる。生の快適さ、傾向性の満足という一様な基準によってこのようにあらゆるものが平板化されるならば、目差されるものが感覺的なレベルの満足にせよ、あるいは（例えば名譽や評判や認識に関わる知的満足等の）知性的なレベルのいわばより高級な満足にせよ、すべては量や程度により比較可能なものと化する。それらの中で最も満足を与えうるものが何であるかについての序列づけが、たとえ個人によってそれぞれ異なるとしても、とにかくそれが自分にとって快適さをどれだけ与えうるかによって取捨選択をしているということに関しては、変わりがなくなる。そしてそれに到達するために考慮に入れられるのはただ、如何にして最も能率よく最も大きな効果を得られるか、ということだけである。

しかしそれに対して、善という価値がこれら一切のことからと関係なく浮かび上がってくるのは、理性が自身に例えば次のように間いかけるのを禁じえないような、まさにその時ではないであろうか。すなわちそれは、もしも自分にとってきわめて大きな欲望の対象を手に入れるためであるならば、果たして、如何なる手段を用い如何なる策を弄しても構わないであろうか、たとえ悪賢く卑劣にふるまつたとしても、それが表面化して咎め立てを受けさえしなければ許されるであろうか、といった問いを自ら意識する時である。その時理性は、そこで目差している満足が実現されることへの関心とは全く離れた価値評価の基準があることに気づかされるのである。この場合に何を善いとし、善くないとするかは、決してあれやこれやの行為の目標、またそこから期待される満足によっては規定されない。理性のみが、ここで善を判断するための根拠を与えうる。それゆえ、理性自身がこのように、自己以外の他の一切の動機から独立して自らの行為を規定しうるといふまさにそこに、もはや他によつては条件づけられない、それ自体において善なるものが成立しうるのである。価値という点に関するかぎり、理

性にとってこの直接的な善を越えるものはない。

「ただ、享樂を顧慮せずに完全な自由において、そして自然が彼に受動的な態度においてもたらしてくれるようなものに依存せずに彼が為すことのみを通して、彼は人格的存在としての自己の現存在に、絶対的な価値を与えるのである。そして幸福は、それが含む快適さのすべての充溢をもってしても、無条件的な善にははるかに及ぶことはないのである。」（第四節、十三頁）そしてそのようなものを、カントは「端的に且つあらゆる意図において善いものすなわち道德的善」（同右）と呼ぶ。

（2） それでは、かかる絶対的善と結びつきうる関心とは、一体どのようなものであるのか。それは行為の対象（目的）に対する悦びではなく、純粹に道德的な行為が現実存在することへの悦びである。それはまた「最高の関心」（同右）であるといわれる。先に挙げた『道德形而上学の基礎づけ』においてカントは、理性の原理（一般）による規定に意志が依存するところにのみ関心の所在を認めながらも、さらにその関心の在り方を以下の如く区別している。

「しかし人間の意志はまた、或るものに対して関心を抱きうるとしても、必ずしも関心に基いて行為するのではない。前者は行為に対する実践的な関心を意味し、後者は行為の対象への感性的（pathologisch）な関心を意味する。前者は意志が理性の原理それ自体に依存していることのみを示すが、後者は意志が傾向性のために理性の原理に依存することを示し、この場合理性はただ、傾向性の欲望が如何にすれば満たされるかについての実践的規則を与えるだけである。」

絶対的な善と結びつきうる関心は、ここではもっぱら行為ということのみが注目されるという意味で「実践的な」関心と呼ばれる。それに対して間接的な善と結びつく関心は、行為の対象が約束する快適さの感情によって最終的に条件づけられていることを表わすために、「感性的な」関心と呼ばれている。後者の場合、その関心が

意志——「（言い換えれば理性によって規定される欲求能力）」（第四節、十三頁）——の規定根拠となつて行為を引き起こすことになる。しかし前者の場合、意志が行為の対象から全く離れて無条件的に理性の原理に従っているという、行為そのものの在り方から関心が惹き起こされるのである。そしてそれはまた、期待される如何なる結果によつても決して動かされないような、いわば理性を感性との共働から解き放つような行為が存在するというそのことに対する悦びと一体になっているのである。これはまさに、第二節で提示された（エ）の（ロ）「欲求能力の規定根拠（理性の原理）」と必然的に連関するものとして「欲求能力への関係を有する関心に、対応する。そしてこのようなものが、第五節において「感官の関心」と対比させられる「理性の関心」に他ならないのである。その悦びは「純粋な実践的悦び」と云われるのである。

（3）しかしながら、この関心が如何に「純粋」であろうとまた「最高の関心」であろうと、それがかかる行為の実現と結びついていることはいずれにせよいわば一つの拘束を意味することになる。そしてまさにそのことが、道德論における文脈とは異なつて、美的判断の無関心性の議論において最も肝要な点なのである。すなわち純粋に道德的な行為の現存在に対して関心を抱くことは、そのことによって必然的に、その行為の唯一の規定根拠としての理性の原理（道德法則）への連関をも含むことになる。そしてそれは結局、理性のかかる無条件的な原理の命ずるところに現実に従うべきであるという、やはり一つの必要（Bedürfnis）を生じさせることに他ならない。またそれゆえにこそ、そこで感じられる悦びそのものは決して自由なものではなくるのである。それは、純粋に道德的な行為（あるいはそのような行為の主体としての人格）に対する「尊敬の感情」であり、そして究極的には、そのような行為の唯一の根拠である理性の原理（道德法則）への尊敬の感情である。しかしこれはまず第一に、ただ受動的にとどまる快適さの感情とは全く種類を異にする。

「尊敬とは、一つの感情ではあつても、外からの影響によつて受動的に受け取られた感情ではなく、理性概念に

よって自己作用的に生み出された感情であり、従って傾向性や恐れに帰するところのすべての受動的な感情とは、種的に区別される。或ることを直接に私に課せられた法則として私が認める時、私はそれを尊敬をもって認めるのである。そこで尊敬とは単に、私の意志が、私の感覚への他からの影響を介することなしに、一つの法則に従ふことの意識を意味する。法則による意志の直接的な規定とこの規定の意識とが、尊敬と云われるのであり、それゆえこれは、法則が主観に及ぼす作用であり、法則の原因とはみなされない。」

そしてこの尊敬の感情は、全く他により条件づけられることのない行為に對する純粹な関心と結びついて、かかる法則に適った生き方(Lebenswandel)へと導く主観的な根拠——動機(Triebefeder)——となるのである。²⁹このような真に道徳的な動機は、何か人を煽り、駆り立てるような仕方での状態に作用するのではなく、むしろ「内的な安らぎ」をもたらすようなものである。そしてそのかぎりで、「生きる」ということの意味そのものは変容してくる。「かかる内的安らぎはそれゆえ、生きることを快適なものとする一切のものに関しては、ただ消極的ではない。(中略)それは生きることとは全く、別の何かに對する尊敬の結果である。このようなものと比較し對比させるならば、むしろ生きることは、その一切の快適さをも含めて、全く無価値である。」³⁰このように、生きることのただ中にありながら「生を享受すること(Lebensgenuss)」への一切の執着から逃れることを可能にするのが、道徳法則への尊敬の感情なのである。

それはたしかに、自己作用的であるという点においてあらゆる受動的な感情からは自由である。しかしながらそれは同時にまた、道徳法則の「命令」への服従という意味で「義務」あるいは「強制」の意識を含んでおり、そのかぎりにおいてこの感情はやはり何らかの拘束からは逃れえない。³¹こうして、それ自体として善いものに対する道徳的な関心は、傾向性の関心と峻別され、しかも道徳論の中核を形成する一つの重要な要素であることに違いないが、しかし少なくともここでの悦びの無拘束性、自由さという観点から見られるならば、傾向性の関

心と並んで同じく排除されるべきものとなってしまうのである。

四、無関心性の意味

『判断力批判』第五節においてカントは第二、三、四節における関心についての論述を総括し、それと対比させることによって、美的判断における快の感情の特質を提示しようとする。それは、美しいものに対する喜びは如何なる関心とも結びついていないということ、従って、如何なる意味においても何らかの行為へと動機づけられることはありえないということである。そして、第一節の註にカントが述べているように、美的判断においては、判断力は「その反省において」このことに注意を向けるのである。

ところで、関心をもたない、無関心的である、というこの美的判断の契機は、あくまでもネガティブであるが、同じことをポジティブに言い換えるならば、美しいものに対する喜びのもつ「自由」として表現されうる。第五節の第二パラグラフにおいてカントはこれを次のように表わしている。

「すべてのこれら三種類の喜びのうちで、ただひとつ美しいものにたいする喜びだけが、無関心的で自由な喜びである、と人は云いうる。というのは、ここではどんな関心も、感官の関心も理性の関心も、賛意を強制しているわけではないからである。それゆえ人は喜びについて、それは上述の三つの場合において、傾向性あるいは好意あるいは尊敬へと関係している、と云うことができよう。というのも、好意こそ唯一の自由な喜びだからである。」（第五節、十五頁）

ここでは「自由」とは、行為の在り方についてではなく、ただ喜びについてのみ云われていることが重要である。前章においてみられたように、欲求能力に対して理性が原理を与える場合、それがたとえ何か理性の外にある

ものによって条件づけられていようと、あるいは自己以外の何ものによっても制約されない無条件的なものである。それぞれの場合における喜び、そのものは、常に或る必要と結びついている。そこには取捨選択の自由または自発性（自立性）の自由はあっても、それらに対する喜びは、決して何らかの拘束から解放されてはいないのである。一方で取捨選択において支配しているのは傾向性という必要であり、他方で理性原理のみによる自律的な喜びにおいては、こんどは傾向性による逸脱を自己に対して抑えるという意味での自己強制（命令への服従）という必要が生ずる。前者においては、それは単に感覚的な喜びであれ知性的な喜びであれ等しく快適さの感情として、常に欲望と表裏一体となったものであり、その欲望は、完全にすべてが満たされてしまうことはありえず、ただ無限に膨れていくばかりである。しかしそのような様々な欲望の対象への生々しくしかも同時に管理された関心は、そもそも生き、ということそのものに宿命的に付き纏っているものであり、生きるという営みを続けてゆくかぎり、否定し去ることのできないものであろう。それは或る意味では常に生き生きとした緊張関係を対象との間に成立させることも知れない。しかしそこに形成されてゆく関心の体系の最終原理としての幸福の概念とは、生の営みが続くかぎり、決してそこに到達することのない、他なるものであり続けよう。そしてこのような喜びはやはり、自由な喜びとは云えないのである。他方、欲求能力を無条件に規定しうる理性原理（道徳法則）への尊敬の感情としての喜びは、かかる命令への服従（義務）と必然的に結びつかなければならない。それは、生の営みのただ中にあるはその本来の立場から離れて常に他なるものに引き摺られながら働かざるをえない理性自身に対する、一つの強制に他ならない。それゆえこれもまた自由な喜びとはいえない。

いづれにせよ、両者における喜びは、それらが如何に強く大きな喜びであろうと、それぞれ二つの全く異なる源から発する拘束によって「強制された」ものである。しかし、これらの拘束の発するところはそれぞれ異なるとしても、そのより根源的な原因、結局のところ、人間の生きるという営みにおいて理性は常に何か他なる

ものと共にしか働きえない、という同じところにあるといえるであらう。

さて、以上のようないずれの拘束からも自由な悦びとしての、美しいものに対する悦びを、カントは「好意 (Gunst)」と呼ぶ。「好意」とは、如何なる必要や強制からも解放されて、すなわち対象や行為への如何なる関心からも離れて、対象に対して抱く無償の悦びである²⁶。それは、対象あるいは行為の現存在に依存することなく、すなわち目的としてのそれらの実現に拘束されることなく、ただ対象を表象することにのみ結びつけられる快の感情である。快とはそもそも、生きるという営み全体を駆動させる欲求能力と本質的に関係し、対象や行為そのものの実現への関心と切り離しがたく結びついたものである。それゆえにこそ、美的判断における快は、まさにこの関心から切り離された快として、すなわち欲求能力との如何なる関係からも解放されたきわめて特殊な在り方をする快として意識されるのである。この自由、この解放は一体何を意味するのであらうか。欲求能力と共にすべての生の営み自体から全く解放された自由を意味するのか。しかし、美的判断における快もやはり一つの「生命感情 (Lebensgefühl)」(第一節、四頁)として、人間の生きること全体に対して何らかの関わりをもつのではないだらうか。とすればそれは一体どのような関わり方でありうるのだらうか。生きることそのものに対してただネガティヴに関わるのみであらうか。しかし逆にこのネガティヴな関わり方にこそ、むしろ美的判断のもつ大きな意味があるかも知れない。美的判断のもつ関心からの解放ということとは、また反面では、そもそも通常の生の営みのただ中において我々が如何に様々の関心に囚われ、その関心の網の内に埋没してしまっているかを、「その反省において」気づかせることではないか。美的判断をもちうることによってむしろ、我々が通常囚われている生の営みの在り方がはっきりと逆照射されてくるのではないか。そして我々に偶然に与えられたこの悦びは、あらゆる拘束された悦びから「その反省において」たとえ一時的にであれ距離をとることを通して、欲求能力の構造によっては常に先送りされるだけの真の充足としての淨福 (Seligkeit) の快を垣間見させるも

のではないのか。実際には、すべてがそれぞれの関心の網の目に絶えず取り籠まれ位置づけられてゆく営みのただ中であって、純粹な美的判断が成立しうるのはきわめて不安定な状態においてでしかないことは、たしかである。それでも、その機縁となるものが如何なるものであらうと、このような一つの可能性を我々がもちうることもまた、否定しえないであらう。この可能性のもつ意味をカント自身がどのような形で捉えようとしているのか、ということについては、この美的判断の無関心性の研究の次なる課題である。

註

① カントの『判断力批判』がこれまでただ誤解に基づいてのみ影響を及ぼしてきたことは、哲学史に属する一つの事実である、とハイデガーはその著『ニーチェ』において断じている。そしてこの誤解の歴史は主に、カント美学の最も中心的な主張とみなされてきたこの美の無関心性に関わるものとされる。ここで彼が特に念頭に置いているのは、ショーペンハウアーのカント解釈が、十九世紀以降の美学、殊にニーチェの美学思想におけるカントの誤解を決定的に準備することになった、ということである。ハイデガーによれば、カントは美を、ものが純粹にあるがままのものとして解放され、「それ自身の位階、品位において」現前せしめられることと捉えているのであり、これはニーチェ自身の見解とそれほど隔たっていないのである。Vgl. M. Heidegger, *Nietzsche* 1961, S. 132f. しかし、カント美学の「誤解」そのものは、既にヘルダーの『リゴネー』に遡る(註2参照)。

② 関心と無関心の概念をめぐる十七、十八世紀の美学思想については、次の諸論文を参照。佐々木健一「関心の美学——ドービニヤックからズルツァーまで——」、坂部恵「ヘルダーの無関心性批判をめぐる」、浜下昌宏「シャフツペリの「無関心性」概念——ストルニツの論考をめぐる——」(以上すべて『前カントの美学の射程——昭和五八・五九年度科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書、一九八五年——に所収)また、関心概念を拡大して各文化の特殊性を支えるものとみなし、美的判断が意味をもつためには必ず一定の関心と結合するはずであるという観点から、カント美学そのものをも或る解的連関の内では捉えようとする解釈もある。Vgl. 久保光志「カント美学における関心の位置」(雑誌『美学』

カントは『判断力批判』第一部「美的判断力の批判」の前半「美的判断力の分析論」をさらに「美しいものの分析論」（及び「崇高なものの分析論」）と「純粹な美的判断力の演繹論」とに分けている。後者においては、批判本来の課題である「如何にしてア・プリオリな美的判断は可能か」という問いが扱われ、美的判断の規定根拠が問われる。それに対して、「美しいものの分析論」においてカントはまず、美的判断を構成する諸契機の考察を行う。従ってここで目差されるのは、正確には美しいもの「すなわち美的対象の分析ではなく、むしろ美的判断そのものの分析である。「分析論」冒頭に置かれた趣味判断に関する註ではそのことに關して次のように述べられている。

「ここで根底に置かれている趣味の定義は、趣味とは美しいものの判定の能力である、というものである。しかしながら、或る対象を美しいと呼ぶために必要とされるものは、趣味の判断の分析が発見しなければならない。この判断力がその反省において注意を向ける諸契機については私はこれを、判断することの論理的諸機能の手引きに従って探究した（括弧内省略）。私が質の契機を最初に考察することにしたのは、美しいものについての判断はまず第一にこれに顧慮を払うからである。」（*Kant, Kritik der Urtheilskraft* 1790 (1789), S. 3 (以下「KU」と省略。尚、カントのテキストの頁付けはすべてアカデミー版による。引用文中の強調は傍点・・・、筆者による強調は傍点、・、で表わす。)

この註の前半で明示されていることは、次の三つである。第一には、この著作で扱われる趣味判断が「美しいもの」の判断に限られるということである。これにより、十八世紀にイギリス、フランスを中心として流布していた「趣味」という適用範囲の広い言葉が、カント独自の超越論的批判に委ねられるべき一つの特殊な能力——美的判断力——として限定されている。第二に、趣味の判断（以下に於いてはこれをもっぱら美的判断と置き換え可能なものとする）の分析の仕事とは、美的判断が成立するために必要とされるもの——美的判断の諸契機を発見することである、という「分析論」固有の課題が確認される。「演繹論」の課題が「如何にして美的判断は可能か」であるのに対して、「分析論」の課題はまずもって「美的判断とは如何なるものであるか」を明らかにすることにあるといえるであろう。そして最後に、美的判断を構成する諸契機を発見するための手引きとして、『純粹理性批判』の「概念の分析論」においてもカテゴリーを発見する手引きとされた「判断の論理的機能」に従って、ここでも分析が進められることが付け加えられる。このこと自体については、カントがすべての経験を飽くまでも「判断」として捉え、差し当たり論理学の枠組みに則ってその構造と規定根拠を究明しようとしたという、より根本的な「方法」の問題として考察されねばならないであろう。判断の諸契機とは、質、量、関係、様相の四契機であり、ここではそれぞれ美的判断の「無関心性」「主観的普遍妥当性」「目的なき合目的性」「範例的必然性」と定式化される。尚、

第一契機以外の他の三契機については、以下の拙論を参照。「カントにおける美的判断の（主観的／普遍妥当性）」（雑誌『美学』一二五号 一九八一年）「目的なき合目的性——有機体と美」（東京大学文学部美学芸術学研究室紀要 研究一一九八四年）「美的判断の必然性——センス・コミュニケーションとしての趣味判断——」（前掲の科研費報告書に所収）

- ところで、『判断力批判』では『純粹理性批判』の場合と異なり、量ではなく質の契機から始められていることについては、これまで様々な解釈がある。クロフォードは、演繹論へと至るカントの議論の展開全体においてこの第一契機が根本的な役割を果たしている、とする。Vgl. D.W.Gawford, *Kant's Aesthetic Theory* 1974, p. 39. これに対してクルーレンカンフは、四つの契機はすべて美的判断の同じ一つのパラドシカルな構造を示しており、その分析の決定的な一歩はむしろ第九節（第二契機）にあるとみなす。Vgl. J. Kullenkampff, *Kants Logik des ästhetischen Urteils* 1978, S. 57. またガイヤーも「第一契機の議論は実際には第二契機の議論を前提とする」として、ここに構造上の難点を認めている。Vgl. P. Guyer, *Kant and the Claims of Taste* 1979, p. 182. しかしながら、美的判断はまず第一に質の契機に「顧慮を払う」としてカントがこれを最初に取り上げた意図は、一体どこにあったのであろうか。「分析論」においては、美的判断の基礎づけに関係する普遍妥当性や必然性の問題よりもまず、美しいものに對する「悦び」がいわば通常の悦びとは異なる特殊なものであること、そしてまたにそのことに判断力自身がその「反省において」注意を向けるということが、美的判断の特異性を頭にしうる最も不可欠な徴標とみなされたからではないのか。しかしこの問題をここで主題的に取り扱うことはできない。本文中の『判断力批判』からの引用はすべて括弧内に節と頁数を表示する。

④ 「悦び」は Wohlgefallen の訳。従来の訳語「満足」（大西克礼訳一九三二年、坂田徳男訳一九六五年）、「適意」（篠田英雄訳一九六四年、原佑訳一九六五年）にはそれぞれ一長一短がある。前者は欠如を満たすという受動的意味が強く、後者は「意に適う」という原語の意味により忠実であるが日本語として熟さないように思われる。「悦び」も決して最適であるとはいえないが、とりあえず暫時的に用いる。

- ⑤ I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* 1785 (GMS Ⅱ省略), *Kritik der praktischen Vernunft* 1788 (KpV Ⅱ省略), *Metaphysik der Sitten* 1797 (MS Ⅱ省略)。

⑥ しかしながら対象の単なる表象と対象の現存在との間には「決定的な差異がある」。Vgl. KU, S. 162.

⑦ Vgl. KU, S. 9, 10, 14 etc.

⑧ Vgl. KU, S. 36. MS, S. 212 (bloß kontemplative Lust oder untätiges Wohlfallen)

⑨ KpV, S. 17 Anm『実践理性批判』の序論におけるこの文章は、生と欲求能力と快との相関関係を最も簡潔に示している。

「生とは、存在者が欲求能力の法則に従って行爲する能力である。欲求能力とは、自らの表象を介して、その表象の現存在の原因となりうる、この存在者の能力である。快とは、対象あるいは行爲が、生の主観的条件と一致しているという表象であって、言い換えれば、或る表象の客体の現実性に関する表象の原因性の能力（あるいはその客体を生じさせる行爲へと主観の諸力を規定する能力）と一致しているという表象である」。

クルーレンカンフはこのような快の在り方を「快の原型（Prototypus）」と呼ぶ。Vgl. Kulenkampf, op. cit. S. 67. またコーラーは、美的判断における快には、何らかの目的をめざす追求（Streben）の結果としての「達成体験（Erfüllungserlebnis）」と、「自己自身の状態の意識化」という二義性がカントによって与えられ、それがこの概念の解明を困難にしている。Vgl. G. Kohler, *Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung* 1981, S. 250 f.

⑩ たしかに快の感情そのものを切り離してみれば、心理学的な現象としてそれは何か一様で不明なもの——理論化し分析しえないもの——といえるかも知れない。そのことに關しては、解釈者達の意見はほぼ一致している。そしてさらに、そのような単に主観の心の状態としての「快（Lust）」という語と、対象への何らかの志向性をもつ「悦び」——「何ものかが氣にいること、適意（Wohlfallen）」という語とを区別しようとする見方もある。Vgl. 吉沢伝三郎「快不快の感情と価値——『判断力批判』研究の一環として」（都立大学哲学誌 二六 一九八三年、所収）

⑪ Vgl. KU, S. 64 f., S. 154 f. 特に第二〇節～二二節と第三九節、第四〇節で取り扱われる共通感覚（sensus communis, Gemeinsinn）の議論におおては、カントは感官（Sinn）と感覚（Empfindung）の語を、美しさの対する感情（Gefühl）の意味で用いざるをえない。

⑫ 美的判断の普遍妥当性への要求に焦点を当てて『判断力批判』についての研究書を公刊したガイヤーは、客観的感覚と主観的感覚が混同されたからといって善や美が快適なものとは区別されなくなってしまうわけではないとし、第三節のこの感覚をめぐる議論は的を射ていないとみなしている。Vgl. Guyer, op. cit. p. 170–174.

⑬ Vgl. MS, S. 212. 尚、Begierde と Bedürfnis は共に欲望を意味する語としてここでは特に区別しない。

14

GMS, S. 413.

15

GMS, S. 413 Anm.

16

GMS, S. 460 Anm.

17

関心についてのこのような議論と類似した表現を用いて、カントは『判断力批判』第五節においては、動物と神の中間的存在者としての人間にのみ美の存在を認めている。「快適さは理性のない動物にもまた妥当し、美はただ人間にのみ、すなわち動物的存在であるがしかならざる理性的存在者——しかしまたただ理性的のみある存在者（例えば靈魂）ではなく同時に動物的存在者である存在者としての人間——にのみ妥当するが、善はしかしあらゆる理性的存在者一般に妥当する。」KJUS. 13. ところで、ここで動物にも妥当するとされる「快適さ」は、次の①②についての考察でみられるように、最終的に自己以外のものに依存する受動的な感情という意味では、より広い外延をもちうると解釈されうる。

18

関心と概念との関係について、ガイヤーは次のように考える。すなわち関心は、単なる個別的対象ともまた未規定的概念の対象とも結びつかず、常に規定的概念の対象と結びつくことになる。その場合、快適なものにおいては、過去の経験からの連想によって自分自身の経験的概念（例えばチョコレート等）の内に快の約束ということが含まれるようになり、そのことを通して対象の或る一定のクラスへの関心が生ずることになる、というのである。Vgl. Guyer, op. cit. p. 188—190. しかしながら、カントは善なるものと快適なるものとを、まず目的の概念の有無によって区別しているのであり、その際、その概念が一般概念か個別概念かと等といった認識論的な問題は、直接には関わってはいないであろう。またガイヤーは、快適なものにおける右のような事情が、目的の概念を介しての間接的善への組み入れと関係することについては注目していない。

19

『実践理性批判』においてカントは、間接的善に関する判定には理性が必要であると同時にその根底には快の感情が支配しているということについて、次のように述べている。「たとえ手段とその意図とのつながりを洞察しうるのは理性だけであるとしても（そこからまた意志を目的の能力であると定義してもよいであろう。目的とは常に原理に従って欲求能力を規定する根拠であるから）、しかし上述された単なる手段としての善の概念から生じた実践的な格律が意志の対象として含んでいるのは、それ自体で善なるものではなく、常に何ものか他の目的のために善なるものにすぎないであろう。すなわち善は、いつでも単に有用なものにすぎなくなるであろう。そしてこれを有用とするところのものは、常に意志の外に、感覚（感情）の内にあらずである。ところでもしもこれが快適の感覚として、善の概念から区別されねばならないとすれば、直接的に善なるものはおよそどこにも存在せず、善とはただ、それとは何か別のものすなわち何らかの快適さを得るための手段の

内にのみ求められねばならなくなるであらう。」 KpV, S. 103.

「幸福」とは、『道徳形而上学の基礎づけ』によれば「理性と意志をもつ存在者の生存と快適な生」であり、『実践理性批判』によれば「理性的存在者が、自分の全現実存在に不断に伴っている生の快適さ、意識すること」であり、また『道徳形而上学』によるならば、「安定した健康、快適な生、自分の現状についての完全な満足」である。 Vgl. GMS, S. 395; KpV, S. 44; MS, S. 480. 尚『道徳形而上学の基礎づけ』においては、幸福の概念についてさらに次のような洞察がなされている。「しかしながら、不幸なことに、幸福の概念はきわめてはっきりしない概念であって、そのため、誰でも幸福を手にしたいとは望むが、自分が本当に何を望み欲しているのかを、はっきりと首尾一貫した仕方であることは、いつまでたってもできないのである。このことの理由は、幸福の概念に属するすべての要素がどれも経験的なもの、すなわち経験から借りてこなければならぬものであり、しかもそれにも拘らず幸福の理念のためには、一つの絶対的全体、すなわち私の現在ならびに未来の各状態における快適の最大量を考えることが必要である、というところにある。」 GMS, S. 418.

Vgl. KpV, S. 108.

22 KpV, S. 108-9.

Vgl. 「〔欲求能力の規定根拠が意志の格律に先立つ場合には、〕意志は快あるいは不快の対象、従って満足させるかあるいは苦痛を与えるような何か或るものを前提する。そして快を促進し不快を避けるような理性の格律が行為を規定するが、そのような行為は、常に我々の傾向性に関わりをもち、従ってただ間接的にのみ（よそから与えられた目的を顧慮し、この目的を実現するための手段として）善いのである。かかる格律は決して法則とは呼びえないが、それでもこれを理性的な実践的指令と呼ぶことはできる。目的、すなわち我々が求める満足は、最終的には善ではなく、幸いであり、理性の概念ではなく、感覚の対象についての経験的概念である。しかしそのための手段を適用することすなわち行為は（行為には理性的な思慮が必要であるから）、それでも善いと云われるが、それは端的にはなく、快不快の感情に関する我々の感性に関係してのみ善いと云われるにすぎないのである。」 KpV, S. 109.

Vgl. 「感性的な満足は、たとえ傾向性が如何に巧妙に頭をひねって考えだされたものであっても、様々な傾向性を充足させるということに基づくのであって、人が本来の満足について思い浮かべるものとは決して一致しうるものではない。というのも、傾向性は絶えず変移し、それを生ずるがままにさせれば勢いをえて増大し、それを完全に満たしてしまつたつもりでも、いつもそのあとにはもっと大きな虚しさを残すのである。それゆえ傾向性は理性的存在者にとっては常に重荷であり、

たとえこれらを全く捨て去ってしまうことはできないにしても、しかしこれから解放され自由になりたいという願いを彼に思わず抱かせてしまふのである。」 KpV, S. 212.

『判断力批判』第四節の註においてカントは、結局は受動的な満足としての快適さでしかない享樂が、「如何に精神的なものとて考案されて（あるいは飾り立てられて）いようと、またたとえそれが神秘的な、所謂天上的な享樂であつたとしても」（十三頁）、享樂であることには変わりなく、そのよつなものの「義務」について語ることは全くの不合理であることを付け加えている。また『実践理性批判』では次のように述べられている。

「我々はたゞ力を使用することだけでも、あるいは我々の計画を妨げる障害を除去する自分の心の強さを意識することにも、また自分の精神的才能を開発すること等々にも、満足を見出しうるし、我々はそれを一層洗練された喜びであり楽しみ（Freuden und Ergötzen）であると云つて差支えない。これらは他の（感覚による）喜びや楽しみよりも我々の意のままになるし、消耗するものでもなく、むしろこれらをもっと享受したいという感情を高めるし、また我々を楽しませつつ同時に教化形成するからである。ただ、かかる喜びや楽しみはこのために、単に感官によるのとは別の意志規定の仕方であると主張するが、しかしこれらはその満足を可能にするためには、我々の内でそれへとねらわれた感情をこの悦び（Wohlgefallen）の第一条件として前提しているのであるから、……（以下省略）」 KpV, S. 43.

そして『実践理性批判』におけるカントの努力のすべては、最終的にはこのような幸福の原理のもとにそれぞれが位置づけられる諸々の善いものの領域とは全く別のところに、真なる善としての道德的な善を画定することにあつた。また逆にそれゆえにこそカントは、諸々の善いとみなされるものを實際に規定している根拠を執拗に剔出しようとし、それが結局はすべて「快適さ」という何か一様なものの内にあることを露呈させようとしたのである。

行為においてこのように、最終的に与えられる満足のみが目差されるとするならば、何が一番問題となるかについて、『実践理性批判』では次のように表現している。

「もしも意志規定が、何らかの原因から期待される快適もしくは不快適の感情に基づくならば、どのような表象の仕方によつて彼が触発されようとも、彼にとつては全く同じことなのである。この場合に彼が選択を決意するために大事なことは、かかる快適さがどれほど強い、またどれほど永續するか、あるいはまたどれほどやすく得られるか、さらにどれほど、

たびたび繰り返されるか、ということだけである」 KpV, S. 42.

28 GMS, S. 413 Anm. 前者と後者の場合では、意志は同じように理性の原理に依存しながらも、それぞれにおいて理性の働き方は全く異なる。たとえ両者における原理が「嘘をつくべきではない」という同じものであったとしても、後者の場合であれば、例えば「名誉を保つ」ことを欲するならば、そのような原理に従うべきであるという、いわば対症療法的な働きしか理性はしない。この場合はただ、嘘をつかないという行為の結果として「名誉を保つ」という満足が与えられるということ、そしてそのような結果に関心を抱くことのみが、行為の規定根拠となっているのである。ところがそれに対して前者の場合は、たとえ嘘をついても名誉には何の関わりもないとしても、理性は無条件に「嘘をつくべきではない」ということを原理とするのである。 Vgl. GMS, S. 412-3, S. 441. このように行為のすべての実質的根拠から独立した善なる意志の在り方を、カントは「形式」として捉えようとする。しかしながら彼の哲学的探究の核心を形成するこの「形式」という概念そのものについては、ここで取り扱うことはできない。

29 GMS, S. 401 Anm. 29 Vgl. KpV, S. 140-1.

31 KpV, S. 157.

32 KpV, S. 158.

33 尊敬の感情と義務との結びつきを考えるならば、この感情は正確には「快」とすらいえないことになる。「このような強制の意識から生ずるところの感情は、感官の対象によって生ぜしめられうるような感情として感性的 (patologisch) なものではなく、全く実践的な感情であって、理性が感情に先立って (客観的に) 意志を規定するという、理性の原因性によって可能なのである。それゆえこの感情は道徳法則への服従として、言い換えれば (感性的に) 触発された主観に強制を通告する命令として、行為に対する快よりも、この場合にはむしろ不快を含んでいる。」 KpV, S. 143.

34 「自由」という概念は、カントにおいては何よりもまず『実践理性批判』の要となるべき概念である。これは「自然概念」と対立するものであり、後者が理論的認識の領域の原理であるのに対して、実践的な意志規定の領域を可能にするものである。すなわち理性が目的概念を通して欲求能力に原理を与えることを可能にするものである。しかしこのような「自由」はたしかに (理性原理としての) 道徳法則の「存在根拠 (ratio essendi)」ではあるが、また道徳法則は自由の「認識根拠 (ratio cognoscendi)」として、自由概念の存在を我々に知らしめるものである。

35 三つの異なる悦びの在り方は、それぞれ異なる動詞によっても表わされる。「或る人にとって彼を満足させるものは、快適で

あると呼ばれ、彼に氣にいるものは、美しいと呼ばれ、評價され是認されるもの、すなわち彼によってそこに客観的な価値が措定されるものは、善と呼ばれる。」(第五節、十五頁)快適さにおいては主導権をとるのは対象の方であり、対象は彼を「満足させる」。ここでは対象が満足させる主語となり、主観は目的語の位置におかれている。そしてこれは、たとえそこで理性が(計算理性あるいは道具理性として)働いていたとしても、主観のこの受動的な在り方に関するかぎり同じであるといえよう。善なるものにおいて主導権をとるのは、ここで自ら独自の原理を与える理性であり、対象は主観によって「是認される」。この表現において動詞は受動形となっており、事実上の主語は主観の方である。しかし美しいものにおいては、たしかに対象が主語となつてはいるが、動詞が他動詞ではなく自動詞であることが重要である。「彼」は三格の位置にきているが、ここではむしろ「氣にいる」は再帰動詞的な役割を帯びていると考えられないであろうか。そしてもしもこのように考えるならば、ここを中心となるのは、「対象が氣にいつている彼の状態」であり、主導権をとっているのは主観でも対象でもなく、むしろ「氣にいる」という事態そのものであるということになるであろう。

「好意」については『判断力批判』では他に二箇所で触れられている。Vgl. KU, S. 252, S. 303. 自然美を有機体として概念的に捉え直すならば、「好意」は自然から我々に与えられるものとして逆転することになる。