

カント美学における趣味と社会

久保 光志

序

漠然と抱かれた哲学者カントのイメージとは異なり、実際のカントは大いに社交的な人間であったようである。彼の伝記を読めば彼は毎日講義を終えると友人達と食事を取りながら会話と交際を楽しみ、彼自身練達の魅力的な話し手であつて様々な話題で人々を楽しませたことが記されている。⁽¹⁾ 実際彼自身『人間学』において「真の人間性 (Humanität) と最も良く合致すると思われる歓楽生活は (できれば交替する) 良き集い (Gesellschaft) における良き食事である」(VII, 278)⁽²⁾ と述べており、以下人数から始めて食事の席での交際の規則について細々と論じている。

このようなカントの社交的態度は勿論彼の性格によるものであろうが、しかしこれは同時に思想の問題でもあるであらう。近代市民社会の発展に対応して一七、八世紀に社会の基礎づけが哲学、思想の上で重要な問題となつた訳であるが、考えて見れば学芸の復興を背景として近代が成立し中世とは異なつた生活形態を取るようになって以来、社交は生活の中で重要な役割を荷うに至つたと言えようが、それが市民社会へと拡がって行つた時、これを背景に社会の基礎として社交性が置かれることになつたと考えられる。⁽⁴⁾ カントの社交的態度の背後にはこのような事情が存在すると言えよう。

ところで一八世紀の美学において重要な役割を演じた趣味の概念もこのような動向と無関係に存在していた訳ではなく、むしろそれは社会の概念と密接に関連していたと言えよう。美を判断する能力としての趣味は単に個人的なものとしてあったのではなく同時に社会的なものを含んでおり、趣味によって判断を下すことは社会的に判断を下すことであつたのである。我々は以下においてカント美学において趣味判断と社会がいかなる関係にあり、またそれが彼の哲学においてどのような位置づけを得ているかを明らかにし、またそのような社会性を含んだ趣味概念がカント美学においていかなる仕方であつたか、その有効性を失うに至つたかを考察することにした。

一、趣味・社会・コミュニケーション

カントは一七五五年私講師として講義を開始して以来形而上学の講義にはバウムガルテンの『形而上学』を、論理学の講義にはバウムガルテンの弟子マイヤーの『論理学抜粋』を教科書として使用しており、恐らくそこに出てくる美的認識などの問題との関連で当初より美学の問題について論じていたものと思われる。『一七六五—一七六六年度講義構成報告』においても彼は論理学講義はマイヤーのテキストに従つて行ない、またそれは觀察的な生活のためには学識ある理性の陶冶の、活動的な市民生活のためには通俗的(gemein)ではあるが健全な(gesund)悟性の形成の機縁を与え、その際同時に材料の非常に近い類縁性が理性の批判に際して趣味の批判即ち美学にいくらか眼を向ける機縁を与える(II, 311)と述べている。彼の論理学の講義の筆記ノートが現在何種類か伝わっているが、その中でも年代的に最も早いものと考えられている『論理学ブック(1771年)』を見れば、カントが早い時期から趣味をコミュニケーションと社会に結びつけていたことが窺われる。この中で彼は認識の論理的完全性と美的完全性の違いについて論じる際に、美的完全性は「我々の感情と我々の趣味に対する作用を持つ」(XXIV, 44)と言ひ、バウムガルテン学派の枠組に従いながらも美的なものを趣味と感情という主観的なものと定位していることを見て取ることが出来る。しかも彼はこの美的完全性は「Communiciren されることによってその価値を得る。趣味に関する全てのものの根底には社交性があり、それによって趣味は非常に高められる」と述べ、趣味に関して次の二箇条を挙げている。

一、趣味は全ての人の判断に関係しなければならない。趣味は普遍的な賛同 (Beifall) の判断である。

二、趣味は社会的、社会的なものを伴っている。(XXIV, 45)

この二つの命題はいずれも『判断力批判』においても見出されるものである。第一の命題は「美の分析論」の第四契機の分析において、第二の命題は第四一節「美の経験的関心について」の部分において。しかしながらここでは社会的なコンテクストに置くことによって並列されている二命題が、『判断力批判』においては一方は趣味に本質的に属するものであるのに対して、他方は趣味に外的に付加されたものとされそれぞれ異なる位置づけがなされていることに我々は注意しておきたい。ともあれカントはこのような趣味の社会的性格の源を人間のコミュニケーションへの傾向性に求めている。「人間の心 (Seele) には研究に値するある原理があるのであり、即ちそれは我々の心 (Gemüth) が Communicable で共感的 (mitleidend) であつて、人間は伝え (mittheilen) また伝えられることを喜ぶということである」(XXIV, 46)。従つて人は自分の判断を他人の判断において吟味し、自分のものと合致する場合には、そのことが直ちに彼の氣に入るのである。このようにカントは人間の心にコミュニケーションの原理が存在し、それに基づいて趣味が成立するするのであり、従つて彼によれば個人的な喜びや満足に従つて判断する人は趣味を持つとは言えないのである。

続いて我々は一七七二年のものと推定される『論理学フィリップ』をも見ておきたい。これにおいても趣味の社会的性格が顕著にあらわれている。カントによれば「趣味は社交性の先駆けであり、社交性は趣味を養うものである」(XXIV, 356)。自然は社交的な人々に優先して趣味を与えたのであり、「社交的な人々は感覚によつて全ての人々の氣に入るものを区別するすべを知っており、それが真の趣味なのである」(XXIV, 348)。従つて利己的な人々 (die Eigennützigern) は自己に魅力 (Reiz) を与えるもののみを求めめるのであるから趣味を持たないのであるし、「人は孤独においては美に対して無関心である」(XXIV, 354)。このように美の社会的性格がここでも強調されているのであるが、『論理学フィリップ』において注目されることは、ここに美と快適 (das Angenehme) の区別があらわれていることである。「美の判断は客観に関わる、従つてそれは普遍性を持つ」。「快適の判断は主観に関わり、個人的妥当性を持つ」(XXIV, 350)。「判断力批判」においては周知の区別であるが、ここではそれが感覚 (Empfindung) と形式の区別に結びついている。「現象においては物は感性の質料ないし感覚に従つてではなく、唯形式に従つて観察される」(XXIV, 348)。形式をカントは「全ての感性的表象の調和的な関係」と説明している

が、この感性の形式と質料との区別に従って美の快は形式の普遍性と結びつけられ、これに對し快適は感覚の魅力に関わるものとして個人的な妥当性しか認められないのである。このような区別は彼が一七七〇年の教授就職論文において到達した感性の質料と形式の区別によって可能となったと考えられるが、これによって趣味が単にア・ポステリオリな普遍性を持つものではなく、ア・プリオリな基礎を持つと見做す道が拓かれたと言えよう。しかしこのことはまた同時に美の普遍性が社会と他者との密接な関係において形成されるという方向とは別の所にその基礎づけを見出すということを意味しているであろう。そして『判断力批判』が取ったのはこの方向であった。

我々は最後にもう一つ一七七〇年代後半に由来すると考えられる『形而上学L』と称される形而上学の講義筆記ノートを参照しておくことにしたい。カントはその「経験的心理学」の部分において「快・不快の能力」について論じ、そこで趣味の問題を扱っているが、ここで注目すべき点は趣味の普遍性を基礎づけるに際して「共通感官(gemeinschaftlicher Sinn)」が持ち出されていることである。彼は「人間は対象を彼の個人的な感官に従って観察するのであるから、いかにして彼は普遍的な感官に従って判断を下し得るのであるか」と問い、「人間の共同体(Gemeinschaft)が共通感官を構成するのである」と答える。『人間達との交際(Umgang)から全ての人に妥当する共通感官が生じるのである』(XXVIII, 249)。このようにして一方の個人の感覚と他方の人のそれが一致することが「共通感官あるいは趣味」なのであり、従って趣味とは他の全ての人々に気に入るものを選ぶことであり、個人的な「全く特殊な趣味」はあり得ないのである。「もしある人が唯一人島にいとすれば、彼は趣味に従ってではなく、欲求(Appetit)に従って選ぶであろう。それ故他者との共同体においてのみ彼は趣味を持つのである」(XXVIII, 251)。このようにしてカントは他者との交際において成立する社会において美に對する趣味が形成されるのであり、それはまさに共通感官を形成することに他ならないとするのである。この共通感官の問題、そしてそれに対するものとしてのロビンソン風の孤独な人の事例も周知のように『判断力批判』にあらわれるものであるが、『判断力批判』においてはそこで到達した立場からして共通感官も異なった仕方では基礎づけられていると言えよう。

我々は七〇年代のカントの講義筆記ノートを参考にして彼が早くから趣味と社会またコミュニケーションの間に密接な関係を認めていたことを確認したのであるが、そしてまたこれらのモチーフは『判断力批判』のうちにもはっきり認めることができるものであるが、そこではそれらが異なる扱いを受け、異なる付置づけを与えられる所に『判断力批判』の立場とのずれが

あると言えるであろう。我々が問題としたのはここなのである。

二、共感と人間性

ところで先に見たように『ブロンベルク論理学』において趣味に関して *nuitheilen* という語が使われ、その同義語として同時に *communiciren* という語も使われていることを我々は指摘しておいたが、この *communiciren* という外国語に由来すると思われる語が使われているという事実はそれが意味する觀念自体当時のイギリスあるいはフランスの思想から取り入れられたのではないかという推測を許すであろう。私の知る限りこの語に重要な意味を持たせて使っているのはヒュームである。以下我々はヒュームの思想と対照させつつカントのコミュニケーションをめぐる思想を考察することにした。⁽⁸⁾

ヒュームの道徳論において共感 (*sympathy*) の概念が重要な役割を演じているが、彼はそれを次のように説明している。「我々が他者と共感し、彼等の傾向性と感情 (*sentiments*) が我々自身のものといかに異なり、対立さえするものであったとしても、それらを *communication* によって受け取るという我々が持つ傾き程、それ自身においてもその結果においても顯著である人間本性の性質はない⁽⁹⁾」。そして彼はこの原理を社会への欲求と結びつける。「全ての動物にはそれらの結合から獲得しようとする利益がなくとも、それら動物達と一緒に結びつける交わり (*company*) への顯著な欲望があらわれている」。そして動物の中でも人間は社会への最も激しい欲望を持つていたのであり、「人間は社会なしでは生きられない⁽¹⁰⁾」のである。我々は「社会と関係しないいかなる望みを抱くこともなく、」「全ての喜びは交わりを離れて楽しむ時しおれてしまう」のである。何故ならそこには共感が欠けているからである。⁽¹¹⁾

そしてヒュームは美の大部分の種類はこの共感に由来すると言う。ある人が便利で快適な素晴らしい建物を見せてくれた場合、この建物の美は利便 (*convenience*) の美であるからそれは「言わば形式の美ではなく利害 (*interest*) の美である」。そしてこの際我々の利害が少しも関与していないのであるから、この美から生ずる我々の喜びは「唯 *communication* と我々のその家屋の所有者との共感によって」生じると考える他ないのである。⁽¹²⁾ 即ち我々は共感によってその所有者の利害とそこから生ずる満足を感じるという訳である。抑ヒュームの基本的な考えは「美の大部分は利便と有用性の觀念から由来する⁽¹³⁾」というもの

であり、最終的には利害に帰着するとしても、少くともそれを所有せずに眺める人にとっては「無関心的」な共感によって喜びが生ずると言い得るであらう。勿論カントは「無関心的」な共感を介するとは言え美の喜びを利害に基づかせる見方を否定し、そしてまた「利便の美」に対して「形式の美」を強調することによって美における喜びは対象の形式において直接感じられるとするに至るのであるが、その際ヒュームにおいては共感を介して結びつけられていた美と社会の關係が断ち切られるとまでは言わないとしても、少くとも違った形での基礎づけが必要とされるであらう。

ところでヒュームにおいては道徳的判断もこの共感に基づいていとされるのであるが、彼はこれを『道徳原理探究』においては「人間性 (humanity) の感情」と結びつけている。共感は自分自身への関心よりも弱いものであるし、疎遠な人への共感に近い人への共感よりも弱い。しかしまさにこの故に「我々は人間の性格に関する冷静な判断と会話においてこれら全ての差異を無視し我々の感情をより公共的で社会的にしなければならない」。この時我々の内に「人間の性格や習性 (manners) をそれによって是認したり否認したりするある一般的で変化しない基準」が形成されるのであるが、これが「道徳の感情」であり、「人間性の感情」に他ならないのである。⁽¹⁴⁾

このようなヒュームの思想を背景に置いて、我々は次にカントが共感や人間性をどのように見做していたかを検討することにした。カントは共感に対して早くから批判的な見解を持っていた。それは一七六四年の『美と崇高の感情に関する観察』からも窺うことができる。彼によれば「道徳的な性質においては真の徳だけが崇高なのである」が、「本来は有徳な心性には数えられなくとも、」徳と調和する限りで気高いものと見做される愛すべき美しい人倫的性質があるのであり、共感もこのようなものである。「容易に共苦 (Mitleiden) の暖かい感情になるある種の心弱さ」は「徳の原則も同様に目指すところの他の人間の運命に対する好意ある関与 (Theilnehmung) を示している」のであるが、「この善良な情念は弱く、常に盲目なのである」(II, 215f.)。人間がこのような感性的衝動に従っている限り、それは道徳的な一般性、「人類に対する普遍的好意 (Wohlgewogenheit)」にまで高まることはないのである。このような共感に対する見方は彼が後に理性に基づいた道徳法則による批判倫理学を樹立した後にも変化はないと言えるであらう。彼は『人倫の形而上学』において次のように述べている。「既に自然が人間の内にそれに対する受容性を置いた」「共歎と共苦 (sympathia moralia) の感情」、この他者に関与する感覚を「我々の内に陶冶し、これを道徳的諸原則とそれらに適合した感情から生ずる関与への多くの手段として使用することは」「人間性

(humanitas) という名のもとの「義務であるが、それはあくまで「条件づけられた」「間接的な」義務である。何故ならこの感情は感性的 (ästhetisch) であり、この場合「人間は理性的存在としてばかりではなく理性を持った動物とも見做されているからである」(VI, 456 f.)。従って本来の感性的から独立した理性に基づく義務とは一線を画されるという訳である。そしてここでカントが共感を humanitas と結びつけていることが注目される。即ちこのことはカントにおいて humanitas が感性と結びついたものであることを意味しているであろう。従ってこの意味での人間性は『実践理性批判』において「人間はなるほど充分に神聖なものではないが、彼の人格における人間性 (Menschheit) は彼にとって神聖でなければならぬ」(V, 87) と言われている人間性とは区別されるべきであろう。何故ならこの意味での人間性は感性的なものを越えた所に求められるべきものであるのに対して humanitas は感性と結びついた人間存在に関わるものであるからである。そしてまさにこの故に humanitas の陶冶 (Kultur) も道徳法則に基づく本来の徳のための準備手段として考えられてしまうのである。そしてこのように humanitas に対しそれを越える上位の秩序が設定される時、humanitas が本来持っていた理念自体ある形で変質せざるを得ないであろう。我々は先にカントの社交生活について述べた際、食事における社交が真の人間性とよく合致すると彼が語っていることを紹介したが、彼はその所で人間性を「交際において歓楽生活と徳を結合している思考様式」(VII, 277) と規定している。歓楽生活に向かう感性的な傾向性と徳とは対立するものであるが、それらが相対立しつつ調和させている所に人間性が成立するのである。しかしそうであるが故にこの「洗練された人間性」はそれ自体として目的となるのではなく、「純粋な道徳法則と比較すればこれらの洗練された人間性の法則は無意味に見えるであろう」(VII, 282)。カントにとって本来の目的はあくまで徳であり、その点から見れば人間性はその意味を失ってしまうのであるが、しかしまた徳との類似性において一定の評価を得るのである。親しみやすさ、話好き、丁寧さ、もてなしの良さ、温和などの人間性の性質は「美しい徳に似た外観 (Schein) を与える」付属物に過ぎないのであるが、「この外観をできる限り真実に近づけようという努力によって徳の感情を促進するのである」(VI, 473)。しかし humanitas が徳の「衣裳」(VII, 282) として徳にとって外的なものに見做されている限りは、humanitas は限られた役割しか持ち得ないのである。ここに我々は本来の humanitas の理念が歪められその内実が空洞化させられたことを見て取ることができよう⁽¹⁵⁾。

そしてまたカントにおいて古代の学藝を意味する humaniora 自体このような枠内に位置づけられるのである。「古代人の知

識と理解されている humaniora」は「学問と趣味の合一」を促進し、粗野を磨き、人間性がそこに存している Communicabilität と都雅 (Urbanität) を促進するのである」(IX, 47)。このようにして humaniora 自体人間の洗練の手段、「趣味の形成の道具」に墮してしまい、そこには本来の真実は求められ得ないのである。そしてこの「趣味の形成の道具」という言い方からして、趣味自体もまた同じ枠内で捉えられていることは明らかであろう。趣味が社会を促進し洗練して行くとしても、それが感性と関わる限り本来の超感性的な秩序の手前で立ち止まる他ないからである。『人間学』では次の様に言われている。人間を社会的に、風儀よく (geartet) することは彼を道徳的に形成することと全く同じことを意味する訳ではないが、他者に気に入られようとする努力を通してそれを準備するのである。従って「人は趣味を外的な現象における道徳性と呼ぶことができる」(VII, 244)。このように言うことは趣味を「徳の衣裳」と呼ぶに等しいであろう。趣味もこのようにして人間性に属するものとして、本来の道徳性から見て外的なものに留まるものなのである。

以上我々はカントの人間性の概念について検討したのであるが、趣味も人間性に属するものとして他者に関与する感情を養い、社会を洗練しまた促進するものであった。それではこの社会の発展はカントにおいていかに考えられ、そこにおいて趣味はいかなる位置づけを持つものであろうか。我々は次にこのことを検討することにした。

三、趣味の陶冶

カントが社会の発展をいかに考えていたかは彼の『世界市民的意図における普遍史のための理念』(二七八四)に窺うことができるが、彼はそこで「非社交的社交性 (ungesellige Geselligkeit)」という見解を提示している。全ての被造物はその持つて生まれた自然素質 (Naturanlage) を合目的に展開するよう規定されているが、人間においてはそれは「社会における素質の対抗関係 (Antagonismus)」(VIII, 20) によって可能となる。人間は社会化する傾向性を持っている。「何故なら彼はそのような状態において自らを人間以上のものと、即ち彼の自然素質の展開を感じるからである」。そしてこれだけであれば「完全な和合、充足、相互愛」の下でアルカディアの牧人の生活が実現するであろう。しかしその場合には才能は磨かれず、人間は動物以上の存在価値を持ち得ない。このため自然は同時に人間のうちに名譽欲、支配欲、所有欲」という「個別化する傾き」

即ち「全てを唯自分の思いに従わせようとする」傾きを置いたのである。そこに対抗関係が生じ多くの災いも生じるのであるが、これこそ人間の力を目覚まし発展させるものなのである。ここに「未開から人間の社会的価値が本来そこに成立する文化 (Culture) への最初の真の一步が生ずるのであり、全ての才能が次第に展開され、趣味が形成され」、このような「進歩した啓蒙」によって最後には道德的全体をなすに至るような思考様式を基礎づけるに至るのである (VIII, 21)。趣味の洗練、陶冶はまさにこのような歴史の合目的な発展、啓蒙の進歩の内に位置づけられ、また啓蒙を促進するものでもある。

我々は先にカントが趣味を社交性と結びつけていることを見たのであるが、ここでは趣味は寧ろ非社交性と関係づけられていると言えるであろう。そして趣味は先に挙げた名誉欲、支配欲、所有欲のうちでは恐らく名誉欲と関連するであろう。従って趣味は一方では社会を形成するものでありながら、他方では社会を分裂させるものとなる。ここに趣味の洗練ということが成り立つのであって、趣味が内含している社会とは単なる社会ではなくより高次の進歩した社会ということになるであろう。

カントは早くから名誉欲を積極的に評価しており、『美と崇高の感情に関する観察』においても次の様に言われている。それが支配的になれば愚かな妄想であるが、「付随的な衝動としては極めて優れたものである」。(II, 227)⁽¹⁶⁾。また『論理学フィリップ』には場を取り、彼の振舞いが観察者の眼にどのように映るかを判定させるからである (II, 227)⁽¹⁶⁾。また『論理学フィリップ』には趣味における虚栄心 (Eitelkeit) を弁護する考えが見られる。「所謂虚栄心は趣味と切り離し得ない。そして人は通例社交的な人々の行いに意地悪な軽蔑をもってこの名を与えるのが常である」。しかし他人の氣に入り、他人に喜びを示してやることができる時満足を感じる人は憎むべきであろうかとカントは自問し、「徳がそれに置いた限界内に留まるなら、虚栄心は賞賛すべきである」と結論している (XXIV, 355)。

このような見方はルソーの見解とは対立している。カントはルソーから大きな影響を受けたとしても、この点ではルソーに従ってはいない。ルソーは『學問芸術論』でルネサンス以来の学芸の復興 (rétablissement) が「習俗を純化するのに寄与したか」という問いに対して否定的に答えている。復興以来の発展の中で「人はミューズの神々との交際 (commerce) の主な利益を感じ始めたのであり、それは相互の賞賛に値する作品によって互いに氣に入り合う (se plaire) という欲望を人々に吹き込み、彼等をより社交的にするという利益である」。(17)。「繊細で洗練された趣味」、人々の交際を愛想よく容易にする「この甘美な性格と習俗の都雅 (urbane)」は学藝の才の陶冶によっているのである。しかしルソーによればこれらは「何一つ徳を持たな

いのにあらゆる徳の外観⁽¹⁸⁾を作り出すことに他ならないのである。こうにして真の徳に他者を喜ばせる外観が取って替わることになり、習俗は墮落するのである。このようなルソーの見解の背後には例えばヴォルテールが『レイ十四世の世紀』で描き出したような学藝の発展のイメージがあるであろう。ヴォルテール自身『百科全書』に寄稿した「趣味論」において趣味の洗練と社会の発展との関係について触れている。「社会が殆ど存在しなければ精神は狭くなり、その鋭敏さは鈍り、趣味を形成すべき抛り所を持たないのである」。また趣味が生じなかった国々があるが、それは「社会が完成しておらず、男女が集わず、またある種の藝術が宗教によって禁止されている国々」⁽¹⁹⁾なのである。このようなヴォルテールの啓蒙の理念に対してルソーは文化批判を対置する訳であるが、カントは社会の発展から生ずる対立と災いをルソーと共に認めながらも、その発展を肯定的に捉える点ではヴォルテールの線上にあると言えよう。そしてルソーが外観と対立させた徳について言えば、それはカントの倫理学において中核をなすものであり、感性の傾向性とは鋭く対立するものである。しかしカントは社会や趣味の発展、即ち『普遍史』の言葉を借りれば「情念的に (pathologisch) 強制された社会への合致」(VIII, 21)を否定的に捉えるのではなく、人間が本来の意味で道徳化するための前提であり手段であると見做すのである。この道徳化を可能にするための現実の社会制度は彼によれば「普遍的に法を管理する市民社会」である。何故ならこの社会のみが「最大の自由を、従ってその成員に行き渡った対抗関係を持っているが、この自由が他者の自由と共に存在するためにその自由の限界の極めて正確な規定と保証を持っている」(VIII, 22)からである。このような社会体制の上に「道徳的な全体」が成立するのであるが、これにはカントの倫理学における「徳の国」(『宗教論』VI, 94f.)あるうは「目的の国」(『人倫の形而上学の基礎づけ』IV, 433ff.)と言われるものが対応するであろう。しかしこれは超感性的な秩序に属するものとして感性的なものと結びついた市民社会との間には断絶が存在すると言えるのではないであろうか。市民社会が「道徳的全体」の前提をなすとしてもその移行にはある飛躍が必要となるであろう。ここではその移行が上昇的・発展的に考えられているのであるが、彼の倫理学においてはそれは下降的に捉えられていると言えよう。彼は道徳感情の陶冶について『実践理性批判』の中で次の様に述べている。道徳法則という規定根拠に従って意志をたびたび使用することは「最後に主観的には自分自身への満足 (Zufriedenheit) の感情を結果し得るということを私は全然否定するものではない。寧ろこれだけが本来道徳感情と呼ぶに値するこの感情を基礎づけ陶冶することとは義務に属する。しかし義務の概念をそこから導出することはできない」(VI, 38)。このように彼の倫理学の立場から解釈

された道徳感情は端的に普遍的で現実の社会を越えた所にある道徳法則から下向的に規定されており、本来的な意味での社会的な感情としての意味を失うと言えよう。道徳感情は社会において他者との関係において形成されるものではなく、絶対的な道徳法則による意志の規定から生ずるのである。

我々はカントの美学に眼を転じてみれば、このような意味での道徳感情の非社会性を『判断力批判』における美における社会的、経験的関心と道徳的、知的関心との対立に見出すことができる。「あの虚栄心とせいぜい社会的な喜びを楽しませる美が見られる部屋を離れ、自然の美に向かう」人、「孤独に（そして彼の観察を他者に *mitteilen* しようという意図なしで）野の花、鳥、昆虫等の美しい形態を観察する人」（KU, 166, 168）、そういう人にはどんな藝術の趣味人にも要求し得ない「美しい魂（die schöne Seele）」を前提し得るとカントは言い、そして「唯直接的関心だけを呼び覚ますこの藝術美に対する自然美の優位は人倫的感情を陶冶した全ての人間の純化した根本的な思考様式と一致する」とする（KU, 167f.）。ここでルソーの『新エロイズ』に見られる「美しい魂」という語が使われていることと合わせてここに描かれた自然美に向かう人間にはどこかルソー的なイメージが纏いついていいると言わなければならないが、⁽²⁰⁾ともあれ我々がここで注意しておきたいのは自然美に対する道徳的関心は孤独において、他者に対する *mitteilen* の意図を持たないと言いうことである。人はこの時自然の中で *promueur solitaire* になるのである。このような社会性の欠除はまさに先に述べたカント倫理学の基本性格に由来するものと言えよう。ここでは社会性から道徳性への連続的な移行があるのではなく、その間には断絶と対立があるのである。ともあれ趣味と社会、道徳との関係は『判断力批判』においては趣味と関心の関係として問題になっているのである。従って我々は次に関心の概念について検討することにした。

四、趣味と関心

一七九〇年あるいは少くとも八〇年代のものと推定される講義筆記ノート『論理学ペーリッツ』がある。そこでカントは認識の明晰性を論じる際に、論理的により大きな明晰性は判明性であるのに対して美的により大きな明晰性は生動性（*Lebhaftigkeit*）であるとし、次の様に述べている。「ある種の表象は心の関心（*Interesse des Gemüts*）と関連している。即ちそれら

は心の諸力の自由な戯れを軽やかにするのである」(XXIV, 537)。この美的な生動性と結びついた関心についての詳しい説明は欠けているがシュラップも指摘するように、⁽²¹⁾ここでは関心という語がむしろ『判断力批判』で言われている無関心的な認識能力の戯れと結びつけられ、それと並列されていると考えられよう。しかしこのような関心の概念がどこに由来するかを一七八四年の筆記ノートによつたと推定される、シュタルケによつて出版されたカントの『人間学』の講義のテキストはある程度推測させてくれる。⁽²²⁾カントはそこで認識の完全性を対象、主観、他の認識という三つの関係において捉え、主観との関係における完全性は「対象が我々をいかに触発するか」ということに関わるのであり、それには軽快さ・生動性、感動、関心が属するとし、関心については次の様に述べている。「人々は彼等の主観が異つて組織されているのに応じて、また彼等の傾向性と気分が触発される状況に應じて同一の対象に異なる関心を抱く」。このような語り方のうちに、彼が美的な完全性即ち趣味をいまだ感性的な傾向性との関係のうちに見ており、ア・プリオリな基礎を持つとは考えていなかったことが見て取れるであらう。その結果として対象が引き起こす関心は一定していかないものである。しかしながら関心を軽快さや、生動性と並列している点に我々はカントにおける関心概念の積極的な評価を認めることができるであらう。そして我々が例えばヒュームにおいて見たように、利害、関心は個人的でありながら、共感を介して社会的、道徳的なものに繋がっていたのであるが、『判断力批判』においては趣味が関心を持たないとされることによつて、上記の意味での関心は個人的な快である魅力や感動の位置におとしめられることになるのである。彼が趣味の無関心性をいつ明確に定式化したかは明らかではないが、『判断力批判』以前においてはシュラップによつて紹介され、彼によつて一応一七八八年と推定されている『人間学』のノートの断片に「趣味においてはいかなる関心も生じてはならない」という箇所が見られる程度のものである。⁽²⁴⁾しかしながら無関心性概念の内実は既に早くから、例えば我々が先に見たように七〇年代において美と快適の区別がなされているような所に見られるとも考えられるであらう。

勿論カントは『判断力批判』において無関心性の概念によつてこのような個人的な関心を排除するばかりでなく、善に対する関心と道徳感情をも趣味から排除している。『判断力批判』においては関心は次の様に定義されている。「関心と呼ばれるのは我々が対象の現実存在の表象と結びつける喜びである。そのようなものは従つて常に同時に欲求能力と関係している」(KU, 9)。この定義の意味を考えるために我々は彼が『人倫の形而上学』において述べている所を引いて見よう。ここでは欲求能力

が次のように定義されている。「欲求能力は表象によってこの表象の対象の原因となる能力である。表象に従って行為する存在者の能力が生と呼ばれる」(VI, 211)。これに従えば生の本質は欲求に従って行為する所に求められよう。そしてカントによればこの欲求あるいはその反対の嫌悪には常に快・不快の感情が結びついているのである。このような快の感情が先行して欲求能力を規定する場合、そこに欲望(Begierde)が生じ、それが習慣的となったものが傾向性である。そして「この快と欲求能力との結合が悟性によって普遍的な規則に従って(せいぜい主観に対してだけであっても)妥当すると判断される限り、この結合は関心と呼ばれるのであるから」、傾向性には関心というものが生じる。しかし理性による欲求能力の規定が先行し、「知性的な快」がその結果として生ずるならば、対象への関心は「理性関心」と呼ばれるのである(VI, 212)。以上のカントの説明を通して理解されることは、彼が欲求能力を快・不快の感情と結びつけ、関心はそのような結合を悟性的に判断した所に生ずるものと考えていることである。従って関心は常に快の感情と関わっているものであり、傾向性においてはそれが感性的な快であるのに対して、理性関心の場合にはそれは「知性的快」なのである。

『人倫の形而上学の基礎づけ』においては関心は次の様に定義されている。「偶然的に規定し得る意志が理性の原理に依存していることが関心と呼ばれる」(IV, 413n)。「関心とはそれによって理性が実践的に、即ち意志を規定する原因となるところのものである」(IV, 459n)。ここでは関心が理性との関係において定義されているが、ここで言われている理性はまた先の定義にあった「悟性によって普遍的法則に従って」と言われていたものに対応するであろう。そしてこれが背後に感情との関係を前提していることは後者の定義が道徳感情の議論との関係において導入されていることから推測されるであろう。このような快の感情と関心との関係は『実践理性批判』においては「道徳法則からア・プリオリに認識される不快の感覚」(V, 78)とも言われている。「道徳法則に対する尊敬」が前面に押し出され、傾向性との対立が際立たせられることによって表面から消えているが、そこにおける関心の定義、「関心は理性を持つ存在者以外のものに帰せられず、理性によって表象された限りでの意志の動機を意味する」(V, 76)もまさにこの尊敬の感情との関係において導入され、道徳法則に従うことに関心を抱くこととしての尊敬が本来の道徳感情とされていることからしても、少くとも関心が感情との関係において捉えられていることは明らかであろう。そしてこのようにカントの倫理学は決して感情を排除するものではないが、尊敬の感情において明確に見られるようにそれは傾向性と対立し、理性の原理が優位に立つことによって道徳感情あるいは共感の原理はその積極的な意味を

失うと言えよう。道徳法則こそが客観的、普遍的であり、それによって感性的なものは制限を受けざるを得ず、そのもとに従属することになるのである。ここでは感性的なものから普遍的な道徳原理への道は閉ざされており、両者の間には深い溝があるのである。

ともあれ以上のような意味での関心が『判断力批判』において趣味判断から排除され、趣味判断は欲求能力と関わらない「観想的快」(VI, 212)とされるのである。そしてこの点に我々は趣味が関心や共感の概念を介して結びついていた社会的なものとや道徳的なものとの繋がりを失う経緯を見ることができるのである。そして無関心的な趣味の快に対して趣味の社会的な契機は「美に対する経験的関心」(KU, §41)として本来の趣味に付随的なものとされるのである。しかしカントはまた同時にこの社会的関心が趣味においていかに大きな役割を持つかを認めているとも言えるであろう。彼は『判断力批判』第四一節の議論において次の様に述べている。「荒れた島に残された人は一人だけでは彼の小屋も自分自身をも飾ることをしないであろうし、自ら装うために花を求めたりましてや花を植えたりはしないであろう」(KU, 163)。この言によれば社会が存在しないならば、美それ自体の与える快はそれだけでは望ましいものでも、何等かの意味を持つものではないかのようにであり、社会的に *mitteilen* する可能性を持つことが趣味の喜びの大部分を形成しているかのように言っている。

「各人がそのような対象に対して持つ快が取るに足りないものであり、それ自体では目立った関心を持つものではないとしても、普遍的な *Mittelbarkeit* の理念がその価値を殆ど無限に増大するのである」。ここでカントは「普遍的な *Mittelbarkeit* の理念」が社会的関心によってその価値を獲得することを認めていると言えるであろう。そうであるならば社会が排除された所でこの理念について語ることは果して意味を持つのであろうか。このように考えれば我々には次のような疑問が生じないであろうか。即ち『判断力批判』における無関心的でア・プリオリに基礎づけられた趣味概念は趣味が本来持っていた社会的な次元を抽象したものであり、そこでは趣味の持つ具体的普遍性がア・プリオリな普遍性へとすり替えられているのではないかというのである。我々は次にこのことを考察することにした。

五、趣味のア・プリオリ性と社会

カントは『判断力批判』の「美の分析論」において趣味の無関心性の分析に続いて趣味の普遍性の分析を行っているが、ここでは趣味判断が無関心的なものであるならばそれは個人的な条件を捨象しており、「他の全ての人に前提することができもの」に根拠を持つと見做さざるを得ず、それ故趣味判断は「全ての人に同様の喜びを要求する理由がある」とされる(KU, 17)。そしてこの趣味判断の根拠が主観における想像力と悟性という認識能力の自由な活動に求められ、趣味の快はこの活動の「心への作用結果」(KU, 31)であるとされるのである。このようにして趣味の普遍性の根拠は認識能力の活動に求められるのである。何故なら、「(どのような主観においてであれ) 所与の表象が合致すべき対象の規定としての認識は、全ての人に妥当する唯一の表象様式であるからである」(KU, 26)。ここに我々は趣味の普遍性が認識の普遍性に依存し、それから保証を得ていることを認めることができるであろう。しかし趣味の判断が概念の普遍性によるものではなく快という心の状態によるものであるが故に、「表象のこの普遍的な *Mittelbarkeit* に関する判断の規定根拠は主観的に過ぎない」(KU, 28)のである。従って趣味判断が主観的であるとは概念なしで快の感情によって判断されるという所にあるのであり、この快の感情自体はまた「客観的な」認識能力に根拠を持つのである。このようにして快適とも道德感情の快とも無関心性によって区別された趣味の快は認識能力のうちにその拠り所を見出すと言えよう。そしてこの観点から社会的コミュニケーションへの傾向性による趣味の基礎づけは外的、経験的であるとされるのである。「認識能力に關してすらも、その心の状態を *mitteilen* し得るということが快を伴っているということは人間の社交性への生まれつきの傾き(Hang)から(經驗的、心理学的に)容易に示すことができるであろう。しかしそれは我々の意図には充分ではない」(KU, 29f)。趣味判断における快を我々は「必然的な」ものとして全ての他者に要求するのであり、趣味の普遍性と必然性は表裏一体をなしているのであるが、この必然性は經驗的な社交性の快とは区別されるのであって、主観的ではあってもア・プリオリな基礎を持つものとして經驗的な普遍性、必然性とは一線を画されるのである。そうであるならばこの時趣味の普遍的 *Mittelbarkeit* を構成すべき他者も具体的、現実的な意味を失い理念的な他者へと高められ、最終的には趣味の「客観的な」根拠のうちへ吸収されてしまうのではないであろうか。

ところでカントは『純粹理性批判』の「方法論」において「真と見做すこと(Fürwahrhalten)」について論じているが、彼はそれに客観的根拠を持つ確信(*Überzeugung*)と主観的根拠を持つに過ぎない信念(*Überredung*)とを区別し、そのどちらであるかを測る試金石は「外的にはそれが *mitteilen* され全ての人間の理性にその真と見做すことが妥当すると考えられる可

能性である」と述べている。つまり確信の場合にはそのことによって「主観相互の相異にも拘らず全ての判断の一致の根拠が共通の (gemeinschaftlich) 根拠、即ち客観に基づいているであらう」(KdV, 848f.)と推測することが許されるのに対し、信念の場合には *mitteilen* がなし得ないからである。しかし各人の判断が一致したからと言ってそれが直ちに客観と一致していることを保証する訳ではないから、この *Mittelbarkeit* という基準は「単なる主観的手段」に過ぎず、最終的な真理の根拠は判断の客観との一致に求めなければならないのである。客観こそが判断の正しさの最終的な基準となるのであり、従って認識においては *Mittelbarkeit* の基準は客観とその秩序を忠実に写した悟性の判断の前では限定した意義しか持ち得ず、*mitteilen* すべき他者も客観のうちへ消えてしまおうと言えるであらう。

勿論カントはこの *Mittelbarkeit* の認識への意義を「経験的―実践的な観点において」(VII, 140) は充分認めている。『人間学』によればこのような場面で働くのは共通感官 (Gemeinsinn, *sensus communis*) であり、それはまた健全な人間語性 (gesunder Menschenverstand, *bon sens*) とも呼ばれるものである。これは日常的な社会生活においては世間知として重要な役割を果たしており、これを持つ人は「(具体的な) 適用の場合の規則を弁えた人」(VII, 139) なのである。カントは狂気について論じている箇所で、「狂気の唯一の普遍的な徴表は共通感官 (*sensus communis*) の喪失とそれに代わって現われる我意 (*sensus privatus*) である」と言い、「我々は自分の悟性を他人の悟性とも比較するが、我々の悟性に関して自分を孤立させるのではなく、我々の個人的表象に関していわば公共的に判断すること」が「一般に我々の判断の正しさの、従ってまた我々の悟性の健全さの主観的―必然的な試金石である」(VII, 219) と述べている。これが共通感官としての健全な悟性の働きであり、*sensus communis* の持つ社会的な意義もここに明瞭にあらわれていると言えよう。しかしながらこの判断の正しさはあくまで「主観的―必然的」なものにとどまっているのであり、この意味でそれはカントにおいては最終的には「客観的―必然的」な概念の秩序によって乗り込められるべきものと言えるであろう。経験的な場面では有効に働く共通感官も、そしてそこにおいて重要な役割を演じる他者もその上位の秩序として客観の秩序が想定される時、それとの関係においては積極的な意味を失うのである。⁽²⁵⁾

ところで『判断力批判』における趣味判断の第四契機分析は趣味判断の主観的必然性について論じているが、そこではその前提として「共通感官の理念」が持ち出されている。そしてカントは一般には「健全な悟性」が共通感官と呼ばれている

が、それはあくまで悟性的なものであるから「感官」の名は適當ではないと批判し、これに対し趣味は快・不快の感情に基づいて判断するのであるから、「より多くの権利をもって」共通感官と呼ばれるに相応しいとする (KU, 160. cf. 6a)。このような共通感官の判断はカントによれば「人が彼の判断を他者の現実的というよりは可能的な判断と比較し、全ての他者の位置に身を置くことによって、我々自身の判断に偶然的に付着する制限を唯抽象すること」(KU, 157) によるのである。この他者の位置に身を置く (sich versetzen) という表現などはカントの sensus communis の概念が共感などと非常に近い思想圏から由来することを推測させるが、この sensus の communicatio は彼に従えば各人の持つ個人的条件を捨象し、「表象の形式的特性」に注目することによって生ずるのであり、趣味においてそれは個人的な「魅力と感動」を捨象することによって可能となる (KU, 161f)。しかしこのような議論においては趣味の普遍性は単に個人的な感覚の質料的なものを排去することによって自動的に獲得されるか如くであり、趣味が現実の社会において形成される、その形成のプロセス自体の積極的な意味が閑却されていると言ふべきであろう。そして「他者の可能的な判断」との比較が「表象の形式的特性」への注目と同一視されることによって、「他者の位置に身を置く」ことはその実際上の意味を失っていると言へるのではないであろうか。社会化し、communis-ego を可能にするところの趣味がここでは認識能力に根拠を持つア・プリオリで普遍的な趣味に置き替えられているのである。

そもそもカントが共通感官の理念を導入したのは趣味判断の他者も同様に判断すべきであるという要求を基礎づける原理を求めてであった。認識判断の如く客観的な原理を持つならば、それは無制約的な必然性を要求できるであろうが、趣味は客観的な概念なしで感情によって判断するのであって見れば、その必然性を要求する原理は主観的なものである他なく、そこに共通感官が要請されたのである。このように客観的概念の欠除の上に共通感官の理念が基礎づけられるのであり、本来この共通感官の上に上位の審級は存在しないはずであるが、この「単なる反省の作用結果」(KU, 160) としての共通感官はしかしながら我々が先に見たようにア・プリオリな認識能力の活動をその根拠に持っているのである。この点から言えば趣味はある意味で「知性化」され、知性的なものがその普遍性を保証していると言えよう。そうである故にこそ論理的判断における概念の包摂との類比において、「全ての人間において普遍的なものとして」前提される「主観的な諸条件」への「包摂」ということが語られ、趣味判断の正しさはこの主観的諸条件への包摂の正しさであるとされるのであろう (KU, 152)。カントは趣味判断

の第四契機の分析の最後の部分で、「趣味は根源的で自然な能力なのか、それともさらに獲得すべき人為的な能力の理念であり、普遍的な賛意を伴った趣味判断は実際はそのような感官のあり方の一致をもたらすという理性の要求に過ぎないのか」(KU, 68)という問いを發している。カントはここでは「まだこのことを探究しようと思わないしまたできない」と言つて解答を保留しているが、このこと自体カントの趣味概念の持つ二義性を示していると考えられないであらうか。『判断力批判』においてその問いの解答が与えられているとすれば「目的論的判断力批判」に付論として付された「方法論」の中の第八三節がそれに当たるのであらうか。そこでは「唯陶冶だけが人類に関して自然に添える理由のある最終目的であり得る」(KU, 391)とされ、我々が先に『普通史』に即して見たのと同様の思想が述べられ、藝術に関してもそれは「普遍的に *nütze* される快によつてそして社会に対する練磨と洗練によつてたとえ人間を人倫的によりよくしなくとも風儀よくし、感官の傾きの専制から非常に多くのものを取り除き、それによつて理性だけが権力を持つはずである支配へ人間を準備する」(KU, 395)と言われている。先に述べたように「道德的全体」への前提条件として趣味の陶冶が考えられているのであり、この点を考慮すれば、趣味は「獲得すべき人為的な能力の理念」ということになるであらう。しかしながら普遍的なものとして前提された「主観的な諸条件への包摂」という点を強調すれば趣味は「自然的な能力」ということになるであらう。そして趣味の相異はどちらか一方の包摂の仕方に誤りがあつたことになるであらう。正しい趣味を持つとはその包摂の仕方を弁えるということに他ならないのである。このようにしてカントによつてなされた趣味判断のア・プリオリな基礎づけは、趣味が認識能力の普遍性と結びつけられることにより、社会を形成し共同体を可能にするものとしての趣味の概念に異質の要素を持ち込み、ある意味でそれを変質させる結果を伴つたと言えよう。そしてこのような所に生じた二義性が先のような問いかけのうちにあらわれていると言えるのではないであらうか。

我々が見たようにア・プリオリな認識能力の活動にその根拠を求めることによつてカントの趣味批判においては趣味の概念が本来持つていた社会性の契機は認識能力の普遍性の内へと吸収されて行くことになると言えよう。そしてこのことは趣味概念がその実質的な内容を失ひ美と藝術に関する理論が別の次元に移されたことを意味しているであらうし、それはまたカント以降の美学の展開が明らかに示していることでもある。勿論その場合においてもカント自身に見られるように普遍的なコミュニケーションの可能性が前提されていると言えるであらうが、この可能性自体が現実の社会との関係において最早問われるこ

とはなくなるのである。趣味概念はそれ以降の藝術のあり方を考える時衰退すべくして衰退したと言えようが、またこのこと
によって失ったものも大きいと言わねばならないであろう。

【註】

- (1) Immanuel Kant, *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, Darmstadt, 1978, p. 176ff. などを参照。
- (2) カントの著作からの引用はアカデミー版全集により、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字によって本文中の括弧内に示した。但し『純粹理性批判』(略号 KdV)と『判断力批判』(略号 KU)の引用はマイナー哲学文庫版により、それぞれ第二版、第三版の頁数を記した。
- (3) ブルクハルト『イタリア・ルネサンスの文化』下(柴田治三郎訳)中公文庫、昭和四十九年、第五章を参照。
- (4) グロティウスを承けて社交性を社会の基礎としたのはフュンドルフである。Historisches Wörterbuch der Philosophie の Naturrecht の項などを参照。なおカントが催した集いの社会学的な背景については J・ハーバーマス『公共性の構造転換』(細谷貞雄訳、未来社、一九八三年、第二章、第三章を参照)。
- (5) 年代推定については Schlapp, O. *Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der „Kritik der Urteilskraft“*, Göttingen, 1901 とアカデミー版全集に付せられた G. Lehmann の解説を参照した。
- (6) 一七六九—一七七〇年のものと推定されるレフレクシオンにおいても趣味と社会の関係についての言及が見られる。例えば六五三、六八六番(XV, 289, 306)を参照。なお形而上学の講義では一七六二—六四年と推定される筆記ノート『形而上学ヘルダー』が存在し、そこでも趣味の問題に触れられているが、そこには例えば「多数の人の声に関して、趣味は誤りではあり得ない。そうではなく唯共通(gemein)なのではなく特殊であり得るのである」(XXVII, 866)という文章が見られる。その意味する所は他人と一致しない趣味判断があるとしても、それは直ちに誤りではなく共通でない個人的な趣味があり得るということであろう。そしてこの共通の趣味という点を強調して行く時、趣味の社会的性格がカントによって明確に取り出されたということであろう。
- (7) この論文の草稿を発表した際、群馬県立女子大学の長野順子氏より Gemeinschaft と Gesellschaft のカントにおける用語上の区別について質問を受けた。私はカントの用例をつぶさに検討した訳ではないが、基本的に言えることは現代におけるような両語の明確な区別は当時存在せず、カントにおいてもこのことは当て嵌まるであろう。両語はラテン語の societas と communitas に対応するであろうが、この箇所でカントが Gemeinschaft という語を使用したのも sensus communis の communis との関係においてであろう。M・リーデル『市民社会の概念史』(河上倫逸、常俊宗三郎編訳)、以文社、一九九〇年、第三章参照。

(8) カントの蔵書には一七五四年から五六年にかけて出版された『道徳原理探究』を含む四巻本の独訳ヒューム著作集があったことが確認されている(浜田義文『カント倫理学の成立』勁草書房、一九八一年、八頁以下参照)。但し以下で取り上げる『人性論』に関しては彼は直接読んでいなかったと考えられている(cf. Smith, N. K., *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1918, p. XXVIII)。しかし我々が『人性論』を取り上げたのはこちらの方が『探究』よりも社会とコミュニケーションの思想が明確な形で出ているからである。この点でのヒュームのカントへの影響が言えるとしてもそれはヒュームの他の著作を通してであるかも知れないし、またイギリスとドイツにおける他の媒介者を通してであるかも知れない。これについては今後の調査に俟たい。

(9) Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1975, p. 316 ヒュームのコミュニケーションと社会との関係の思想の背景には彼も親炙していたキケローの思想があるであろう。例えば Cicero, *De finibus*, V, XXIII, 65 を参照。

(10) *Ibid.*, p. 363, 402.

(11) *Ibid.*, p. 363.

(12) *Ibid.*, p. 363f.

(13) *Ibid.*, p. 299.

(14) Hume, D., *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford, 1983, p. 229, 235. な

お Humanitas の理念自体キケローに溯るものであるが、この語自体はヒュームに限らず一八世紀イギリスの他の著作家の書物にもあらわれている。

(15) さらにまたカントが死の数日前に「人間性に対する感情はまだ私から去ってはいない」と言ったというヴァジアンスキの伝えている感動的な話をも参照。Immanuel Kant, *Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen*, op. cit., p. 298.

(16) これとの関連でヒュームが「名声愛 (love of fame)」について次のように述べていることが注目される。名声愛によって「我々は自分の態度、振舞いをしばしば振り返り、それらが我々に近付き、我々を眺めている人々の眼にどのように見えるかを考慮する。このいわば反省の中で絶えず自分自身を眺め渡すという習慣は正・不正の感性を生き生きと保ち、気高い本性の人々においては自分自身と同様他人へのある尊敬の念を獲得させる」。Enquiries, op. cit., p. 276.

(17) Rousseau, J.-J., *Du Contrat Social et Autres Oeuvres Politiques*, Paris, 1975, p. 3.

(18) *Ibid.*, p. 4.

(19) Voltaire, Article, "Gout", *Encyclopédie*

(20) 勿論ここで展開されている思想はルソー自身の思想とは異なるものである。これについては私は別の機会にカントの象徴概念と関係

づけて論ずる予定である。

- (21) Schlapp, *op. cit.*, p. 236n.
 - (22) シュタルケ編の『人間学』とフットリッヒの筆記ノートとの関係、またその年代については Schlapp, O., *op. cit.*, p. 9f., 241ff. を参照。更に N・ヒンスケ『現代に挑むカント』(石川文康、小松恵一、平田俊博訳)、晃洋書房、一九八八年、七二頁以下をも参照。
 - (23) Starke (ed.), *Immanuel Kants Menschenkunde oder Philosophische Anthropologie*, Leipzig, 1831 (reprint, 1976), p. 28f.
 - (24) Schlapp, O., *op. cit.*, p. 287. この断片が『判断力批判』以降のものである可能性も否定し得ない。Ibid., p. 283f.
 - (25) なおこの論文の草稿を発表した際、群馬県立女子大学の島本融氏よりデカルトの場合との関連で質問を受けた。デカルトは『方法叙説』において bon sens を理性と等置しているが、彼はまたこの bon sens (bona mens) をストア派的な実践的知恵の意味でも使用しているのである。そしてまたこの両者の意味は交流し合ってもいるのである(この点については E・シルソンの『方法叙説』への註釈 (Paris, 1976, p. 81ff.) を参照)。また sensus communis についてもデカルトにおいてはアリストテレス・スコラの伝統に従った意味が基本であるが、やはり知恵という別の伝統の意味でも使用しているのである。例えば『情念論』七七項を参照。そして我々がここで問題にしているのもこの理性と知恵の対立と関係ということができるであろう。この点から見れば『純粹理性批判』における理性概念も同時に実践的、社会的な含意を含むものでもあったのである。cf. KdrV, 779ff.
- (なおこの研究は文部省科学研究費、総合研究 A「美の経験の意味と論理あるいは記述と還元」によるものである。またこの論文は一九九〇年九月美学会東部会例会で発表した草稿をもとにしている。)