慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	遊戯衝動とハビトゥス : シラーの美学論によるカント的義務の克服
Sub Title	Spieltrieb und Habitus : die Überwindung der Kantschen Pflichte durch die Ästhetik Friedrich Schillers
Author	香田, 芳樹(Kōda, Yoshiki)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2013
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.105, No.2 (2013. 12) ,p.1 (300)- 21 (280)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	ヨーゼフ・ フュルンケース教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-01050002-0001

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

遊戯衝動とハビトウス

――シラーの美学論によるカント的義務の克服

香田　芳樹

カント倫理学と習慣論

黄金律と呼ばれる「あなたが他人にされて嫌なことを、他人にしてはならない」をイマヌエル・カントの言葉と誤解しているドイツ人は多い。おそらくこの端的な言い切りがカントの定言的命法に似つかわしく思えるからであろう。マタイ福音書（七：一二）にも現れるこの言葉をカント自身はローマ皇帝セルヴェルス・アレクサンデル（在位二二二―二三五）の愛用句 „quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris“ から学んでいたとされるが、この句を彼が愛唱したという事実はない。それどころか彼はこれを「取るに足らぬ言辞」とし、普遍的法則たり得るものではないと一蹴する。[1] 理由は、ここには「自分自身に対する義務の根拠も、他人に対する愛の義務の根拠も含まれていない」からである。簡単にいえば、これが自分の権利ばかりに気をとられ、社会的義務をないがしろにする利己的な無関心主義の標榜だからだ。共同

体に背をむけて、個の利益だけを追求することをカントは著しく嫌った。放っておけば快楽追求に傾斜する個を、理性的存在として普遍的原理に向かわせるものが、「義務」である。彼にとって義務は、個を絶対的に超越する原理の前で、すべての理性的存在が示すべき絶対的恭順の姿勢を意味した。すべての理性的存在に崇高と威厳を認めることはカント倫理学の根幹であるが、その前提が義務一色であることが、カント研究者を当惑させることになる。義務の根拠となる普遍的自然法則の定義が判然としないからである。

カントは『道徳形而上学原論』の中で、定言的命法と仮言的命法の間で葛藤する四つのタイプの人間について考察している。[2] 第一のタイプは、絶望してこれ以上生きても自分を傷つけるだけなら、自己愛のために自殺することは普遍的自然法則にかなうと考える人間である。第二のタイプは、困窮して借金をしなければならないが、返せる当てもないのに、自己愛のために返せると嘘をついて金を借りる人間である。第三のタイプは、才能に恵まれているにもかかわらず、自分の裕福な環境に甘んじて自己愛から、全生涯を「怠惰と歓楽と生殖」に費やそうとする人間である。第四のタイプは、多くの困窮している人を前にしても援助の手を差しのべることなく、自己愛から何もおこなわない人間である。これらの人々に共通するのは、仮言的命法を使うことで、自己愛を義務と自然法則に矛盾しないものにしようとしている点である。第一の自殺願望者はしかし、生の促進を図る自然の法則に反するし、第二の困窮者は、契約が誠実に履行されるべきであるという契約義務に反する。第三の怠惰者は、才能が社会に有益であるべきだという社会貢献の義務に反する。第四の利己主義者は、社会から利益を受けつつもそれに相応な利益を還元させないという点で互恵的義務に反している。

カントには、人間が道徳的に行動するということは、自分の行為の格率(Maxime)、すなわち信条が普遍的法則に合致

していることだという根本的信念がある。[3] それゆえ道徳哲学は ethica（倫理学）と ius（法学）からなる義務論であり、道徳とは徹底して理性的・法的に規定されるものであった。[4] それは、自由意志による選択と強要とが一致して、自己強制となることで完成するが、その最も手強い敵は「傾向性」であった。人間はしばしば自分の傾向性を利するために、自然法則のもつ普遍性に抗して、勝手に法則の例外を設けようとする。そのために仮言的命法が最も珍重される。これを使っていかに説得的に、自然衝動を義務に優先させるかが倫理学の課題となりさえする。しかしカントにとっては、義務は幸福原理をはるかに超越するものであり、「人間の本性の特殊な性質から導来しようなどという考えを起こしてはならない」ものなのである。[5] それゆえ彼は「人間に植えつけられた感覚」や「得体の知れない後見者としての自然によって吹きこまれた法則」などの意志的傾向性を、「自然法則」から形成された義務や普遍的法則から徹底的に排除しようとする。[6]

しかし、ここでカントのいう自然は二義的である。一つはすべての現象が従わなければならない物理的・形式的な自然であり、もう一つは人間の特殊な性格を生む意志的・経験的な自然である。そして彼はこれらを架橋する説明を見つけようとはせず、ある自然にもう一つの自然への絶対服従を命じたのである。倫理学を単純に義務論と名づける哲学者にとってはやむを得ないことかもしれないが、彼は二つが架橋可能であり、それどころか統合可能かもしれないという問題意識をかたくなに拒否した。なるほど自殺願望も、債務不履行も、怠惰も、無関心も、カントの言うように、「義務に含まれている命令の崇高さと内的尊厳」の前では無に等しいものかもしれないが、人は「義務」と「命令の崇高さ」と「内的尊厳」だけで生きているわけではない。「死にたい」、「したくない」、「どうでもいい」といった、人間が日常生活の中で常に接する傾向性を徹底的に排除する彼の倫理学には、「習慣」という当たり前の経験的様態への眼差しが欠けているので

ある。

哲学史上、習慣論者たちはまずカントの倫理学との対決を余儀なくされた。習慣論の先駆けをつくったメーヌ・ド・ビラン（一七六六－一八二四）はカントをほとんど無視しているし、[7]彼に続き『習慣論』を著したラヴェッソン（一八一三－一九〇〇）は、カントの認識論に多くを負いつつも、最終的にビランに従って、「努力の意識においてこそ、人格性が、意志的活動というすぐれた形式のもとに、必然的に、自己自身に対して、顕現する」と考えた。[8]ラヴェッソンを高く評価していたベルクソンはカント倫理学の批判者として有名である。晩年の著作『道徳と宗教の二つの源泉』の中で、彼はカントの定言的命法としての倫理の不自然さを批判する。カントの言うような絶対的命令のもとでは、義務(l'obligation)は反道徳的な行為に対する抵抗、すなわち、異常な事態を前にした「緊張状態」(l'état de tention)であり、「反対者を打ち砕くための激しい動揺」(l'ébranlement)に過ぎなくなってしまう。これに対してベルクソンは、義務とはむしろ「静かで傾向性に類した状態」(l'état tranquille et apparenté à l'inclination)であると考える。彼によれば、それは健康な人間が病気になったときに感じる不快感と同じようなものである。

「リューマチ発作の過ぎたあとで筋肉や関節を動かすとき、われわれは何かぎこちない感じ、いな苦痛をすら覚えることがある。これは、身体の器官という器官がこぞってそれに反対している一つの抵抗の全体感覚である。この感覚は徐々に減じてゆき、ついにはわれわれが健康時に覚える全身運動の意識と一つになってしまう。[……]だがもしだれかが、手足を動かすときの何の変哲もない感じを単に疼痛の軽減にすぎぬと見るとか、したがってまた、身体を動かす能力をリューマチ性の硬直に対する抵抗の努力と定義するとかすれば、われわれは何と言うだろう。そ

んなことを言えば、運動習慣の説明は諦めてしまったことになる。そうした習慣の一つ一つは、事実、さまざまな運動からなる特殊な結合にほかならず、またこの結合によってしか理解されえない。歩いたり走ったり、体軀を動かしたりする一般的能力とは、こうした要素的習慣の総和にすぎず、そうした習慣は、一つ一つがそこに含まれる特殊な運動で説明されるものである。それなのに、この運動能力を粗っぽく一括してしまい、それをある抵抗に反対する力としてしまっては、リューマチは当然、この運動能力と並ぶ一個独立の存在になってしまう。今日まで義務について思索した多くの人々も、これと同種の誤謬を犯してきたように思われる。[9]」

ここには義務を理解するための多くの示唆がある。つまり、道徳とは、独立した内容をもった実体(Substanz)ではなく、全体として社会に浸透した「習慣」であり、それゆえ部分的に切り出し論じることはできない、という洞察である。それは習慣を考察することによってのみ意識化されうるものであり、カントのいうように理性によって形成されるものではなく、総体的に形成されるものである。この総体をベルクソンは「社会生活上の無数というべき特殊な要求に応じた、これまた無数の特殊的習慣の濃縮エキスであり、精髄」と呼ぶ。[10] 人間が本能を離れ、自然という必然性を捨てたときに、社会を形成するのが習慣である。そして、社会の隅々にまで行き渡った「習慣的傾向性」(l'inclination habituelle)が義務の全体、すなわち、道徳なのである。ここでベルクソンがカントとは正反対に、徹底して理性を道徳の形成要因から排除し、そのかわり傾向性を重視することは注目すべきである。なぜなら、これが現代においてブルデューが提示したハビトゥスの構造形成力を先取りしているからである。習慣的傾向性とは、この社会学者の言葉を借りれば、「同じ階級＝集合のメンバーに統計的に共通する経験の統一的な統合を、一次的経験によって支配されつつ実現する」ものに他な

らない。[11] それは美的で、快不快原理に従う「趣味・嗜好」なのである。

道徳が義務ではなく、趣味・嗜好であるといえば、少なからずの人が抵抗をもつに違いない。しかし、カントに同意しなかったのはフランス・スピリチュアリズムの思想家だけではない。彼の義務論、さらには啓蒙主義的道徳そのものに対して多くのドイツ・ロマン派の作家や、シュトルム・ウント・ドラングの思想家が反旗を翻し、美的倫理の創設を叫んだのである。その中でも最も能弁な論客がフリードリヒ・シラーである。以下では、カントとの対決を通してシラーの美学において重要な役割を果たす「優美」、「自由」、「遊戯」といった思想が生まれたことを明らかにし、さらにそれらが、現代の習慣論が生んだハビトゥス概念の先駆けであることを論じる。

シラー『優美と尊厳について』とハビトゥス

一七八九年にシラーはイェーナ大学の歴史学の教授に就任する。歴史学者として『三十年戦争史』を執筆するかたわら、カントから大きな影響を受け、哲学的思索を深め、これはやがて彼の美学論集として結集する。一七九一年に発表された『悲劇的な対象を楽しむ原因について』から一七九六年に発表された『崇高について』までの七年間、彼は戯曲制作を中断して、もっぱら美学の思索に打ち込むのである。この時期の美学論文として特に『人間の美的教育について』と題された、アウグステンブルク公宛ての連続書簡が有名である。そこでは、シラーがカントの理性哲学に大きな影響を受けつつも、劇作家としての立場から理性と感性を統合する「総合的美学」を確立しようとした努力が見られる。つまり、自然に支配された粗野な原始社会にも、理性に支配された機械的で怜悧な現代社会のにも与することなく、それ

らの中間に古代ギリシャ世界を位置づけ、それが残した芸術的美が精神と感性、形式と内容、哲学と生命を調和統一した生の全体性を表現するとするのである。精神と感性、理性と自然の対立図式で美を論じようとするシラーの目論見はあまりに単純すぎるような印象を与えるかもしれないが、彼が一貫して模索したのはこの対立の融和であり、彼はそこに美のみならず、道徳の根源があると考えたのである。それまでの人間観を支配してきた二元論的対立について彼は次のように述べている。

「人間の中のさまざまな素質を発達させるとは、それらを互いに対立させることに他ならなかった。この力の反目は文化の偉大な道具である、がしかしまた、ただの道具にすぎない。反目が続く限り、いよいよもって文化の途上にいることになるのだから。人間の中のさまざまな力が独立し、思い上がって排他的な法則をたてることによって、それは事物の真理と衝突を起こす。普段は外的な現象に怠惰に満足している常識に、対象の深みへ押し入るように強いる。純粋な悟性が感覚世界の権威を奪い、経験的な悟性が純粋な悟性を経験の制約に従わせようとすることで、二つの素質は能う限りの成熟に達し、二つの領域の全域を網羅することになる。一方で想像力が意図して世界秩序を解体しようとすれば、それは他方で理性に認識の最高の源泉にまで登りつめ、想像力に対抗する必然法則に助けを求めさせるのである。[12]」

悟性と感覚が対立しつつも、相補的であることをシラーは天文学の例をあげて説明する。木星の一衛星の探索が可能となったのは知性による天体の観察、つまり天文学のおかげであり、自然から与えられた視力をどのように駆使しても、

望遠鏡の力にはおよばない。しかしその反面、精神が純粋な知性に支配されているだけでは、「事物の個性を誠実で純潔な感覚でとらえる」ことはできない。知性の誤謬を防ぐのは「詩作力」(Dichtungskraft)であり、これによっていかなる人間の能力によっても本来到達不可能な自然の真理を解明することができるのである。この精神—自然、知性—詩作力の対立は人間存在に不可避な対立であり、人間に大きな緊張と苦しみを強いる。それは、強い肉体と美しい肉体の間の緊張としても説明できる。

「体操の訓練によって筋骨のたくましい身体は作られるだろう。しかし、四肢の自由で均等な遊戯によってのみ美は形成されるのだ。同様に、個々の精神力は確かに特異な人間を造るかもしれないが、精神力の均等な調律だけが幸福で完全な人間を生むのだ。[13]」

「精神力の均等な調律」(die gleichförmige Temperatur)とは知性と感性の調和した状態を表すことは明らかだが、注目すべきは、シラーが肉体美を作る要素を「自由で均等な遊戯」と名づけている点である。ここでいう遊戯は体操の対概念でも、ただの筋肉美を作るものでもない。それは「素材的な対象に向けられている遊び」ではなく、絶対的な形式性と絶対的な現実性の中間で美に生命を与えるものである。シラーの遊戯論にとってとりわけ重要な第14書簡で彼は、形式性を求める知性にも、現実性に満たされている感性にも美は捉えられず、第三の衝動である「遊戯衝動」(Spieltrieb)のみがそれを捉えることができるとする。

「彼（人間）がただ感じるだけでは、自分の人格や絶対的存在は彼には秘密であり、彼が考えているだけでは、時間の中にある彼の存在、あるいは彼の状態は秘密のままである。しかし、人間がこの二重の経験を同時にする場合、自分の自由を意識すると同時に、自分の存在を感じ、自分を素材として感じると同時に、精神として知覚するような場合があるとすれば、このような場合に、そしてまったくこのような場合にのみ、自分の人間性の完全な直観をもつことだろう。……このような場合が経験の中に現れることがあると仮定すれば、それらは人間の中に新しい衝動を目ざめさせるだろう。人間の中に二つの別の衝動が働き合っているために、別々にみれば、この衝動は二つの衝動のどれとも対立しており、当然新しい衝動とみなされるだろう。感性的な衝動は変化を望み、時間が内容をもつことを欲する。形式衝動は時間が解消されることを望み、変化がないことを欲する。二つの衝動が結びあって働いているかの衝動はそれゆえ、（この名称が正当化できるまで、しばらくはこれを遊戯衝動と呼ぶのをお許しいただきたいが）、この遊戯衝動は時間を時間の中で止揚し、生成を絶対的存在と、変化を同一と一つにすることに向けられる。感性的衝動は規定されることを望み、客体を受け容れることを望む。形式衝動は自分が規定することを望み、客体を作りだすことを望む。遊戯衝動はそれゆえ、自分が作りだしたかのように受け容れ、感覚が受け容れようとするように作りだそうとする。……もし我々が軽蔑に値する者を情熱的に抱きしめるとすれば、自然の強制を感じて辛くなる。もし尊敬せずにはおれない人に敵意を抱くとすれば、理性の強制を感じて辛くなる。しかし、その人が我々の愛着を呼び覚まし、我々の尊敬を得るやいなや、感性の強制も理性の強制も消えて、我々は彼を愛し始める。つまり、愛着と尊敬と我々は遊びはじめるのである。[14]」

形式衝動（認識）と感性的衝動（知覚）と並ぶ第三の遊戯衝動は、感情の昂ぶりに呑まれることも、道徳の強制に屈することもない自由をもっている。そしてこの中間性ゆえに、遊戯衝動は美を捉えるものである。なぜなら、シラーによれば美とは生命と形態の中間にある「生きた形態」(lebende Gestalt) だからである。ただ現前に広がる生命の総体はそれ自体で美ではないし、だからといって、その生命を概念によって捉えようとするとそれもまた美ではない。生命にも形態にも囚われない自由な衝動だけが美を捉えることができる。これが遊戯衝動である。人間には美と遊戯することだけが許されており、その遊戯的自由の中で、自然の形式的法則からも、精神の道徳的法則からも解き放たれ、人間は全人 (ganz Mensch) となるのである。[15]

優美とハビトゥス

シラーが美学論で美の顕現として特に力を入れて論じるのが「崇高」と「優美」である。ここではハビトゥスとの関連から特に「優美」(Anmut) を中心に考察する。人がある所作を「優美である」と感じる根拠はどこにあるのかという問題に取り組んだ論考『優美と威厳について』をシラーは、美の女神アフロディーテがベルトを身に着けると優美が備わったというギリシャ神話で始める。侍女グラツィアたちに付き添われたアフロディーテは優美で、愛される存在である。ここでは美と優美がそれぞれはっきり区別されている。女神アフロディーテには生得の自然美が備わっており、ベルトを取ってもそれは不変だが、ベルトとともに優美さは消える。それは喩えれば、大自然を前にして人間が感じる直截的な美である。優美はそれに対して、知的で反省的な特質を備えている。女神は自らの美しさとは別に、後天的にこ

の特性を獲得しなければならないのだ。しかし、だからといって、優美さは人工的な属性ではない。女神からベルトを取ることはできるが、それを人間が身に着けてもそのまま女神の優美さを手に入れることはできない。優美であるためには、自然に、生まれつき備えている特性も重要な要素であることはまちがいない。優美はそれゆえ、自然で無自覚的な基質と、人工的で自覚的な運動とが絶妙のバランスをとって融合したときに現れる美であるといえる。これを観念論的に言い換えれば、次のようになろう。

「美はそれゆえ二つの世界で生きる市民といえる。美は出生によって一方に属し、もう片方には養子縁組によって属す。美は感性的自然のなかで存在を得るが、理性世界の中で市民権を獲得する。ここから、美しいものの判断能力である嗜好 (Geschmack, als ein Beurteilungsvermögen des Schönen) が、精神と感性の真ん中に歩みでて、これら二つの互いに反目し合う本性を幸福な調和に (zu einer glücklichen Eintracht) 融合することがわかる。それは素材に理性の観察を加え、理知に感覚の傾向性を付与し、観察を理念に高め、感覚世界をある程度自由の王国へと変容するのである。[16]」

嗜好は先ほどの遊戯衝動と同じく、知性と感性の対立的緊張を融和し、美へともたらす。その変化の過程を追ってみよう。

美の第一形態として、先に大自然の美をあげたが、シラーはこれを「構築物の美」(architektonische Schönheit) と呼ぶ。これは自然が自己の目的に添って造りあげた無意志的な美である。美しい体軀、美顔、美肌、美声といったものは

それ自体構築物的に美しい。これに対して「技術の美」(technische Schönheit)と呼ばれるものがある。これは構築美の所有者である人間が自己目的を設定し、それに向けて形姿を美しくしていくことである。この技術美で働くのは意志的で、知性的な力である。

「私は美を現象の義務と名づける。主体の中で芽生える美への欲求が理性のなかで成立し、一般的になり、必然的になるからである。私は美をより早い義務と名づける。悟性が働く前に、感覚がすでに判断するからである。それゆえ今や自由が美を統轄する。自然は構築の美(die Schönheit des Baues)を与え、魂は遊戯の美(die Schönheit des Spiels)を与える。優美や気品という言葉で我々が何を理解すべきなのかが明らかになる。優美とは自由の影響をうけた形態の美である。人が定めた現象の美である。建築美は自然の創造主の名誉になり、優美と気品はその所有者の名誉になる。前者は素質(Talent)であり、後者は個人的な獲得物(ein persönliches Verdienst)である。優美は動きにだけふさわしい。こころの変化は感覚世界の動きとしてのみ姿を現すからである。これは、しっかりと落ち着いた物腰が優美を示さないということにはならない。このしっかりとした物腰はもともとは動きであり、何度も更新されるうちに最後にはハビトゥスになり、恒常的な航跡を刻み込んだもの(die endlich bei oftmaliger Erneuerung habituell wurden, und bleibende Spuren eindrückten)だからである。[17]」

優美は天性の資質を前提にして、それから自由に、つまり遊戯的に獲得された美のハビトゥスである。しかし、それは獲得されたのち成長をやめる固定値ではなく、絶えざる運動性の中で更新されていく航跡なのである。それが運動をや

めるとき、優美は構築美となり優美ではなくなる。[18]

こうしたハビトゥスの美的性格は、同時に倫理的でもある。完全な徳は美しい魂のなせる業であるがゆえに、徳と美は本質的に同様の構造をもつものでなければならないからである。美と徳の関係についてシラーは次のように述べる。

「美しい魂というのは、倫理的感情が最終的に、意志の行使を物おじせず情動に任せて、それでいて意志の決定と矛盾するような危険を決して犯さないという段階にまで人間の感性を確保したときに、いえるものなのだ。それゆえ美しい魂においては、個々の行為は倫理的ではなく、それ一つで完全な性格なのだ。[……] それゆえそれ（美しい魂）は自分のしていることの美しさについては自分でも何も知らないし、それ以外に何ができ何を感じえたかについて考えることもない。これに対して、規則ずくめに倫理則を習う生徒は、教師の言葉が要求するとおりに彼の一挙手一投足が法にどのように関係するかを厳密に説明する用意がいつもできている。後者の生き方は、せいぜい徒弟が技術の原理を学ぶことができるようにと、規則がはっきり線引きして示してあるスケッチのようなものなのだ。しかし、美しい生活では、ティツィアンの絵のように、はっきりした輪郭線はすべて消えていて、それでいてすべての形姿がもっと真実味を帯びて、生き生きと、調和して現れているものなのである。[19]」

ティツィアンの絵画の例は、習慣を論じたアリストテレスの文法と音楽の例にそのまま読み替えることができよう。そこで哲学者は、技術と徳ある行為の差について論じている。

「だから、技術作品は一定の性格をもつようにつくり出されさえすれば十分なのである。しかし、徳に基づいて行われる行為は、たとえそれが特定のあり方をもっているとしても、正しく行われたり、節制ある仕方で行われたことにはならないのであって、行為者自身がある一定の状態で行為することもまた、まさに正しい行為や節制ある行為の条件なのである[20](1105a25-30)。」

ここでアリストテレスが言う「一定の状態」（ヘクシス）とは、知識と選択と確固としたゆるぎない状態であり、この条件の下で真に正しい行為は行われる。文法家も音楽家も自分のうちにある技術を単に繰り返しているだけでは、雄弁も名演奏も実現できない。固定された形式が優美にそぐわないのと同様に、規則ずくめ倫理則にならっただけの善行は道徳的ではない。美しい遊戯的魂に対して、カントの定言的命法をシラーは暗い修道士に喩える。

「カントの道徳哲学においては、義務の理念がどんな気品の女神も畏れをなすほどの峻厳さで語られる。弱い悟性など、暗い修道士的な苦行道に倫理的完全性を求めるようにいわれていると勘違いしかねないほどだ。この偉大なこの世の賢者がいかにこの種の誤解から身を守ろうとしても、（誤解されることこそこの明晰で自由な精神にとっては最も腹立たしいことに違いないが）、人間の意志に働く二つの原理を鋭く厳しく対立させることによって、彼自身が誤解されるきっかけを、（彼の意図にもかかわらず避けられない）きっかけを与えてしまったのだ[21]。」

このカント批判の当否はひとまずおいて、遊戯的倫理やハビトゥス的善行がどのようなものかを『カリアス書簡』

（一七九三年二月一八日）でシラー自身があげた「身ぐるみはがされ厳寒に路上に投げだされた旅人」の逸話を手がかりに読み解こう。[22] 彼はここで五人の「道徳的な援助者」を登場させ、本物のモラルは何なのかを問うた。第一の援助者は、哀れな被害者に援助を申し出るが、物質的な提供物以外は期待しないでほしいとつけ加えた。シラーはこれを功利的でもなく、道徳的でもなく、寛大でもなく、美的でもなく、ただ情動が動かされただけの行為だとする。第二の援助者は、「一グルデンをくれるなら背負って僧院まで連れていってやろう」と申し出る。これをシラーは、善意でもなく、義務でもなく、寛大でもなく、美的でもなく、ただ功利的なものだとする。第三の援助者は、「自分は病弱なので、馬とマントを提供することは辛いが、義務感からそれらを差し上げよう」と言う。シラーはこれを、純粋に道徳的で、理性を尊重した言葉だが、感情の利害に反したものだとする。第四の援助者は実はこの被害者に恨みをもった者たちだった。彼らは同情からこの仇敵を助けようとするが、男はこの申し出を断る。第五の援助者は重い荷を背負った旅人だった。彼は、即座に荷を降ろし、男を背負って隣村まで運ぼうと言う。旅人は、こんな人通りの多い路傍に荷を置いていけば盗まれると言って、辞退しようとするが、旅人は、「それはわかりません。どうでもよいことです。私にわかるのは、あなたが助けを必要としていて、私があなたを助けなければならないということだけです」といって聞かない。シラーはこの第五番目の旅人の示した道徳こそが美的であり、完全であるとする。なぜならここには道徳も義務も入り込まず、感性に強制を加えるわけでもなく、ただ自然だけがあるからである。自由な行為が美的な行為となるのは、「心の自律と現象の自律とが一致する場合」であり、ここにおいてもカントの定式、「道徳的行為とは、行為の格率と普遍的法則が一致していること」は否定されているのである。

カントの倫理学におけるハビトゥス

このように徹底してカントの義務倫理を美的ではないと批判したシラーであったが、それは正しいカント批判だったのであろうか。シラーの批判をカント自身も気にしていたことは、彼の晩年の宗教論『たんなる理性の限界内の宗教』の第二版への註で、「シラー教授という巨匠の手で書かれた『優美と威厳について』の論文」と自説は「もっとも重要な原理に関して」矛盾しない、としていることからも明らかである。[23]『人倫の形而上学』の次の一節も、先の「暗い修道士の禁欲」という批判に対してカントがおこなった自己弁護と読むことができよう。そこで彼は自己の義務論を禁欲から明確に区別する。

「僧侶の修行法は、迷信の恐怖や偽りの自己嫌悪により、自己を呵責し、肉欲を磔刑に処するものであって、実際これは、徳を目的とするものではなくて、自己自身に刑罰を課し、道徳的に（すなわち、改善を意図して）悔い改めることなく、罪を償おうと欲する狂信的な贖罪を目指しているのである。……（これは）、喜びのない、陰気で不機嫌なものであって、徳そのものを憎しみの対象とし、徳の信者を追い払ってしまう。[24]」

カントは晩年義務における自由について思いをはせていた。それは彼の哲学が義務論からはなれ、人間の習慣性、傾向性、日常性を認める方向に進んだことを示している。そのことは彼が、理性中心主義を修正し、感性にも一定の道徳的

価値を認めようとしたところに読み取れる。『人倫の形而上学』第一部17節において、彼は、「鉱物の美しい結晶」や「植物界の名状しがたい美しさ」は生命がなくとも、「道徳性を大いに促進し、少なくとも道徳性への準備をする感性的な情感」であるとしている。[25] また理性をもたないとはいえ、動物を虐待することは、人間の内なる共感を鈍くし、「他の人間との関係における道徳性に非常に役立つ自然的素質が弱められ」てしまうがゆえに、義務に背いている。義務の形成に理性のみではなく、感性がある程度寄与すると認めたことは彼にとって大きな前進であったといえる。さらに彼が、単なる義務の遵守が徳とはいえないと言うとき、彼の倫理学は習慣論に大きく接近する。

『人倫の形而上学』本論の最後の第53節「倫理学的修行法」で、カントは、徳を訓練する際、二つの情調、勇敢と陽気を目指すべきだとする。勇敢とはいうまでもなく、人生の偶発的な厄災に堪え、余計な悦楽をなしですませる、ストア的な節制心である。だが、彼はこれだけでは徳ある人にはなれないとする。ただ忍耐し、節制するだけでは、「快適な生の享受」が認められないからである。これは「健康」が「消極的な無事息災」しか意味していなければ、かえって健康であることの自覚も有難味がなくなるのと同じである。ただしここで、病気という抵抗があってこそ健康の有り難さがわかるというと、議論はふたたび義務論に逆戻りしてしまう。これが本論の冒頭で見た、ベルクソンのカント批判である。これに対して、カントは真に道徳的であるためには、エピクロス的な「いかなる時も陽気な心」(das jederzeit fröhliche Herz) がこれに加わらなければならないと考える。

「なぜなら、故意に義務違反した意識もなく、またこうした違反に陥る危険もないひとこそ、快活な気分でいるのが

当然であり、陽気な情調に身をおき、そうした情調を習慣にするという義務 (eine Pflicht [...], sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen) さえも見いだす必要がないからである。[26]」

すなわち、真に義務と一体化した人は、義務の拘束力がなくとも、「いかなる時も陽気な心」でもって習慣化した徳が実現できるようになる。ここにおいてわれわれは、カントの義務論が、習慣論とシラーの「遊戯衝動」と交差するのを見る。カントは、「人間に遊びが禁止されているとすれば、大いに不幸なこと」であるとし、限定的でありながら、「遊びが仕事を促進するための勇気を与え、それを強める」ことを認めている。[27]陽気な心も遊戯もともに内的自由の原理に動かされている。カントがこの情調（ハビトゥス論では嗜好）に道徳的な意味を認めたことは、ニックルも指摘するように注目に値する。[28]なぜなら、それはアリストテレスが立て、スコラ哲学が踏襲した徳の公式「習慣は徳の完成である」から大きく一歩踏みだすことになるからである。カントは『人倫の形而上学』の別の箇所で、熟練 (Fertigkeit) は行為することの容易さ、すなわちハビトゥスであるとしている。これはアリストテレスの定式通りであるが、このハビトゥスが単に「何度も繰り返された行為の一律性」であるなら、道徳的習慣ではないとする。なぜならそこに自由選択の意志が欠けているからである。[29]カントがハビトゥスについての考察を註解として付箋紙を張るように付けくわえていったということには、これが自著に対する再考と修正の結果であったと見ることができよう。彼にそれを促したのは、倫理の教授法的使命である。実践的修徳の具体的手段として、普遍的立法の体得にいたる前段階に彼がハビトゥスをすえたのは、徳が「教えられうるし、教えられなければならない」ものだからである。そのためにカントは善き実例を「模倣」することを彼の教授法で強調するが、習慣は、格率をまだもたない人が意志を規定するための重要な訓練とみなされている。[30]

シラーがイェーナ大学の講義の中で遊戯的自由を講じ、書簡の中で美しい魂を論じ、優美と威厳を戯曲の中で具象化しようとしたように、カントもまた観念論を越える契機を教育に見ていた。学生との「道徳的問答法」を推奨し、宗教的な「恐怖から義務を信奉する」のではなく、「快活な気分が伴うことで」徳の訓練がおこなわれるべきだとする彼の義務論の終章は、倫理の課題が形而上学の確立ではなく、いまだ倫理的でない世界への主体的挑戦であることを示している。

註

1 カント『道徳形而上学原論』（篠田英雄訳）、岩波書店　二〇〇二年、一〇五頁以下。

2 同書、八七－九一頁。

3 同書、九二頁。

4 カント『人倫の形而上学』（樽井正義・池尾恭一訳）カント全集　第11巻　岩波書店　二〇〇二年、二四一頁以下。

5 カント『道徳形而上学原論』、九六頁。

6 同書、九五頁。

7 ビランの習慣論については、拙稿：『革命とハビトゥス――メーヌ・ド・ビランの『習慣論』とフランス・スピリチュアリズムの伝統』、『19世紀学研究』第一号（二〇〇八）、六四－七六頁、及び、北明子『メーヌ・ド・ビランの世界　経験する〈私〉の哲学』　勁草書房　一九九七年参照。また、ビランの習慣論を読んだ最初期の日本人である西田幾多郎も、「普通は、哲学的に重要な役目を有つとは考へられない」習慣が、フランス哲学とドイツ観念論とを別ける分岐点になっていると指摘している（西田幾多郎全集　岩波書店　二〇〇三年　第7巻、三一二－三一五頁。）これについては前出の拙稿六四頁を参照。

8 ラヴェッソン『習慣論』（野田又夫訳）　岩波書店　二〇〇一年、三〇頁。（引用に際し、新仮名遣いに改めた。）

9 アンリ・ベルクソン『道徳と宗教の二つの源泉』（森口美都男訳）中央公論社　一九六九年、二三二頁。

10 同書、二三四頁。

11 ピエール・ブルデュー『実践感覚1』（今村仁司・港道隆訳）みすず書房　一九八八年、九七頁。

12 第6書簡。Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, Schiller Werke Bd. 20 (Philosophische Schriften I), Weimar 1962, S. 326-327.

13 Schiller 同書、S. 327.

14 第14書簡。Schiller 同書、S. 353-354.　強調は原著者による。

15 第15書簡。„[...] der Mensch soll mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen, [...] der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.“ (Schiller 同書、S. 359)

16 Über Anmut und Würde, Schiller 同書、S. 260.

17 Schiller 同書、S. 264.　強調は原著者による。

18 「しかし、すべての人の動きが気品をつくるわけではない。気品は自由によって動かされる形姿の美である。単純に自然に属している動きはこの名を決して得ることはできないのだ。闊達な精神が最後にほとんどすべての身体の動きを支配することは、人間の場合には確かにある。しかし、美しい物腰を道徳的感性につなげている鎖がとても長くなれば、この物腰は構築物の特性となり、気品にはもう数えられなくなる。精神はそれどころか最後に肉体をまとい、構築物自身遊戯に従わなければならなくなる。優美は最後にはたいてい構築物の美へと変わる。」(Über Anmut und Würde, Schiller 同書、S. 265)

19 Schiller 同書、S. 287.

20 アリストテレス『ニコマコス倫理学』（朴一功訳）京都大学学術出版会　二〇〇二年。

21 Über Anmut und Würde, Schiller 同書、S. 284.

22 『カリアス書簡』、シラー『美学芸術論集』（石原達二訳）冨山房　一九九三年、三七頁以下参照。参考：Peter Nickl: Ordnung der Gefühle. Studien zum Begriff des habitus, Hamburg 2001, S. 153.

23 カント『たんなる理性の限界内の宗教』（北岡武司訳） カント全集第10巻、岩波書店、二〇〇〇年、三一頁。この二つの著作はイェーナで偶然同時期に出版されており、シラーはカントの著作の内容を知っていた。カントは、シラーの優美と義務が相容れないことを改めて確認した上で、厳命が呼びさます崇高な感情こそ美にもましてわれわれを感動させるとする。これについては、Nickl (2001), S. 175を参照。

24 カント『人倫の形而上学』（註4参照）、三八一頁。強調は原著者による。

25 同書、三二二頁。それゆえカントは動物の安楽死を認め、また生体実験を忌避すべきだとするのである。

26 同書、三八〇頁以下。

27 同書『第一編のための準備原稿』、三〇七頁以下。

28 Nickl (2001), S. 177.

29 「熟練（ハビトゥス）は行為することの容易さであり、むら気を主体的に完全にすることである。――しかし、そのような容易さがすべて、自由な熟練（ハビトゥス・リベルタティス）とはいえない。なぜなら、それが慣れ(assuetudo)、すなわち何度も繰り返された行為によって必然的となった一律性であれば、それは自由から生じた熟練ではなく、それゆえ道徳的熟練とも呼べないからである。徳とは、自由な規則的な行為における熟練と定義することはできない。だが、「規則をイメージしながら行為することで自己規定すること」と補足すれば、この熟練はむら気ではなく、意志のものとなる。この意志とは、自分のもつ規則と、普遍立法的な欲求能力が一つとなった意志であり、そのような熟練だけが徳といわれうるのである。」（『人倫の形而上学』、二七六頁。ただし、筆者自身によるアカデミー版（S. 407）からの訳。）「習慣をつけたり、とったりすることは、格率をもたない頑固な傾向性を、何度も何度も満足させることで基礎づけることである。それは思考法ではなく感受性の原理に従っている。（だから間違って覚えてしまったことは、学ぶことよりも重大な結果をもつことになる。）」（同書、三七三頁。ただし、筆者自身によるアカデミー版（S. 479）からの訳。）

30