

「美と崇高の感情に関する観察」(1764年)

における感情の位置づけ

カント前批判期の道徳哲学に関する一探求

高木 裕貴

1. 序論¹

カント道徳哲学における「感情 (Gefühl)」の位置づけと言え、ただちに二つのことが思い出されるであろう。まずは、徹底的に否定されるべき感情である。批判期カントによれば感情とは、それが道徳的感情であろうとも、快と不快の感情である。快と不快の感情は感性と結びついており、経験的な起源しかもちえないゆえ、幸福論に回収されることになる。したがって、感情はアプリアリな道徳を基礎づけることはできない。他方で、『実践理性批判』(1788年)の動機論において展開された「道徳法則に対する尊敬の感情」もまた思い出されるであろう。カントはこの感情を「唯一で同時に疑うことのできない道徳的動機」(V 78)や「道徳的感情」(V 75)とさえ呼んでいる。この道徳的感情は先に述べた否定されるべき感情とは似ても似つかぬものである。というのも、この感情は実践理性によってアプリアリに引き起こされたものであり、アプリアリな道徳形而上学の枠内にあるものとして肯定されているからである。ところが、尊敬の感情は、意

¹ 本稿では、カントから引用する際には、アカデミー版の巻数をローマ数字で、ページ数を算用数字で本文中に示す。ただし、『純粹理性批判』から引用する際には、第一版をA、第二版をBとして、ページ数とともに表記する。引用文は拙訳によるが、既存の邦訳書を適宜参照した。

志を法則へと規定する根拠ではなく、むしろそのような意志規定の作用結果にすぎない点が忘れられてはならない。まさにこのゆえにこの感情はアプリアリに認知されるのである。カントにとってはあくまで法則が直接的に意志を規定しなければならないのだから、せいぜい許容されるのはその作用結果として生じる尊敬の感情なのである。したがって、法則による意志規定の根拠ではなく、作用結果である点からして、尊敬の感情を過大評価することはできない。それゆえ、カントの道徳哲学において感情は重要な役割を担っていないように思われる。

ところが、前批判期のいくつかの著作に目を向けてみた時、この印象は一変する。カントの初期の論文である「美と崇高の感情に関する考察」（1764年。以下「美と崇高論」と略記）は、まさに日常生活において溢れている美と崇高という人間に特有の感情を取り上げている。この論文は他の点でも異彩を放っている。まずこの論文は前批判期の第二期の始まりを告げる論文である。主に自然哲学を扱ってきた第一期（50年代）と異なり、当論文以降カントの関心は自然ではなく、人間へ向かう。また同時に、当論文は軽快なレトリックや豊富な具体例で満ちている点においても、カント哲学においては稀な著作であると言える。1764年はモラリスト・カントの幕開けの年なのだ。この論文に感動したA. ヘルダーがカントを「ドイツのシャフツベリ」（Haym[1958:50]）と呼んだのは有名な話である。

さて、ここで「美と崇高論」の研究史を簡単に見てみよう。管見の限り、従来の研究には二つの流れがあったと思われる。まず一つ目は、思想史的な研究である。先行研究の多くは、カントが当時はイギリスの道徳感覚学派に接近していた様を読み取ろうとしている。カントは「自然神学と道徳の原則の判明性」（1764年。以下「判明性論

文」と略記)、「美と崇高論」、「1765-1766年冬学期講義計画公告」(1765年)、などの前批判期の論文において部分的に道徳に言及しており²、その中でカントがイギリス道徳感覚学派に気持ちを寄せていたことは有名である³。ところが、カントは「感性界と知性界の形式と原理」(1770年)においてはじめて道徳感覚学派を批判するに至る。その後10年間の沈黙を経て展開された批判期道徳哲学においては、自律道徳の確立に伴い、より明確な仕方で道徳感覚学派が批判されている。批判期カントにとって、感情に従うことはいかなる場合も他律的なのである。カントは、感情との決別によって批判期道徳哲学を確立したと言っても過言ではないだろう。いくつかの先行研究はこの過程においてカントがイギリス道徳感覚学派をいかに受容し、またこれと決別したか、という点に注意を払ってきたのである。

もう一つは、「美と崇高論」の主題をめぐる研究である。この点については主に二つの解釈が提唱されてきた。第一に、「美と崇高論」をカントの「美学」として読む解釈である⁴。「美と崇高論」がメインテーマとして掲げている「美」と「崇高」はまさに美的カテゴリーであり、美学に属することは間違いないだろう。美と崇高は批判期を締めくくる『判断力批判』(1790年)のメインテーマでもある。この限

² また、「負量の概念を哲学に導入する試み」(1763年)においても道徳への言及が二か所ある(II 182-184, 200)。これらの言及は批判期道徳哲学の先取りとも理解できる論点を含んでおり、非常に興味深い。が、本稿では積み残しとせざるをえない。

³ イギリス道徳感覚学派の影響については以下のような見解がある。ワードは「美と崇高論」においてカントは道徳感覚学派に従っていると明言する(Ward[1972:26])。また、道徳感覚学派(シャフツベリ)に加えてジャン・ジャック・ルソーの影響を指摘するのはメンツァーである(Menzer[1898:309])。シルプは「美と崇高論」に道徳感覚学派やルソーの影響を安易に読み込むことに慎重であり、代わりに敬虔主義の影響を読み込もうとする(Schilpp[1938:49])。さらに、「美と崇高の感情に関する観察」に関する覚え書きを中心としてエドモンド・バークやルソーの影響も指摘されてきた。他にもカントに影響を与えたとされる学説は存在するが、その学説には注において適宜言及する。

⁴ 例えば、Schmucker[1961:104], Ward[1972:21], 浜田[1967:305]。

りにおいて「美と崇高論」が『判断力批判』の先取りであることもまた明らかである。第二に、この論文をカントの「道徳哲学」として読む解釈である⁵。カントは「美と崇高論」の第二章において「真の徳」や「道徳的性質」について論じており、部分的に道徳がテーマとなっていることも否定できない。さらに言えば、その道徳への言及が「美と崇高論」における「目玉」の一つであると言っても過言ではない。

「美と崇高論」は前批判期中でカントが道徳に言及している希少な論文の一つでもある。

以上のような背景の下、本稿は、主に「美と崇高論」における道徳哲学を扱う。ここでまず先述した先行研究における二つの流れに対する本稿のスタンスを述べておこう。

本稿は、美学と道徳のどちらが「美と崇高論」のテーマか、という問いには立ち入らない。ここで我々は「美と崇高論」のテーマは美学か道徳か、という二者択一を迫る必要はないであろう。「美と崇高論」は、美学も道徳も同様に扱っているのであり、先の二つの解釈はあまりにも一面的であろう⁶。『純粹理性批判』（1781年・1789年）におけるカントの言葉を使えば、両テーゼは矛盾対立しているのではなく、共に真でありうるのである。

また、本稿は、「美と崇高論」におけるカントと道徳感覺学派との影響関係をめぐる問題にも立ち入らない。多くの研究が批判期カントの影響史に注目してきたが、影響史に注目しすぎるがゆえ、実際にはカント自身のテキストの内的な検討そのものがおろそかにされてきたという感さえ否めないからである。

そこで、本稿は、あくまでカントのテキストに注視し、「美と崇高

⁵ 例えば、Menzer[1898:308]。

⁶ このような指摘は、木場[1987:159]による。

論」においてどのような道德哲学が見出されるのかという問いを扱う。本稿の目標はより具体的には、前批判期の道德哲学という視点から「美と崇高論」における感情の位置づけを明らかにすることである。

本稿は次の手順を踏む。第2節では、「判明性論文」における道德哲学を概説・整理する。本稿では、「判明性論文」において提示された「道德的・実質的原則」をめぐって「美と崇高論」の解釈が展開されるからである。第3節では「人間本性の美と尊厳の感情」を中心として「美と崇高論」における道德哲学を概説・整理する。第4節では、「人間本性の美と尊厳の感情」と道德的・実質的原則をめぐり解釈上の問題とそのいくつかの解釈を簡単に紹介する。第5節ではこの解釈上の問題を検討するにあたり、「美と崇高論」における「原則」という言葉の使われ方を吟味し、これが「実質的原則」ではなく、不変性と安定性を本質とする内的な主観的原則を意味することを示す。第6節では、人間本性の美と尊厳の感情がなぜこの主観的原則としての資格をもつのかを検討する。第7節では、「美と崇高論」において道德的・実質的原則に該当するのはむしろ「普遍的善意」と「普遍的尊敬」であることを示す。第8節では、人間本性に対する美と尊厳の感情が善意と尊敬の根拠であるというカントの主張における「根拠」の意味を明らかにすることで、第7節で提示した解釈を補強する。結論において本稿の議論をまとめた上で、1770年以降のカント道德哲学における感情の位置づけを追跡し、本稿の締めくくりとする。

2. 「判明性論文」における道德哲学

本節では、本稿の主題に関わる限りにおいて、「判明性論文」にお

ける道徳哲学をごく簡単にまとめておこう。

さて、カントによれば、形而上学は認識の第一根拠を探求する学であり、形而上学は二つの原則を必要とする。形式的原則と実質的原則である。形式的原則とは、端的に矛盾律と同一律である。しかし、これだけでは何も証明されない⁷。そこで、実質的原則が必要とされる。ここで重要なのは、実質的原則が「証明不可能な命題」(II 295)とされている点である。

カントが提示している例を見てみよう (II 294-295)。まず、「物体は複合的である」という命題は証明不可能な実質的原則である。ここで形式的原則、すなわち同一律に従い、「物体は可分的である」という命題が真となる。というのも、「複合的なものは可分的である」という命題そのものが同一律に従って真であるからである。

カントは形式的原則と実質的原則の両方が必要であるとしていることを強調しておこう。実質的原則とて形式的原則に従わねばならない。しかし、形式的原則だけでは実質的には何も証明されないがゆえ、実質的原則が必要となる。そしてこの実質的原則そのものはいかなる証明も許さないのである。

さて、カントは「判明性論文」の第四考察の後半において道徳哲学に着手する。その際カントはまず拘束性 (Verbindlichkeit) という道徳性の基礎概念を検討する (II 298)。拘束性には二つの定式 (Formel) がある。「手段の必然性 (蓋然的必然性)」と「目的の必然性 (適法的必然性)」である。前者は「私が (目的としての) 他の何かを欲する

⁷ ライプニッツ=ヴォルフ学派は、矛盾律と同一律という形式的原則だけで様々な命題を導けると考えていた。これをカントに先立って批判したのはクルージュウスである。この点でカントはクルージュウスからも影響を受けている。ただし、本節でこれから見ていくように、拘束性の形式的原則としてヴォルフの完全性の概念を採用しており、実質的原則としてはクルージュウスの神の指令説を採用している。「判明性論文」におけるヴォルフとクルージュウスの影響については Schmucker[1961]と Henrich[1963]が詳しい。

ならば、私は（手段としての）何かをなすべきである」（II 298）という命令であるのに対して、後者は「直接的に（目的としての）何か他のことをなし、そして実現すべきである」（II 298）という命令である⁸。手段の必然性は、ある目的の下での手段の必然性を意味するにすぎない。カントはこれを「蓋然的練達性の定式」（II 299）にすぎないとして、道徳哲学からは排除する。対してカントは目的の必然性こそ、道徳哲学に関わると考える。

続けてカントは、形而上学と同様に道徳哲学においても形式的原則と実質的原則を措定しようとする。道徳哲学における形式的原則は、「汝によって可能な最も完全なことを行え」である（II 299）。しかし、これはいわば同語反復的であり、これだけでは何も証明されえない。そこでカントはこの形式的原則に実質的原則を結合させようとする。では、道徳性の証明不可能な実質的原則はいかにして知られるのだろうか。ここでカントは次のように答える。

この頃になってはじめて次のことが洞察され始めた。すなわち、真を表象する能力は認識であるが、善を感覚する（*empfinden*）能力は感情（*Gefühl*）であり、ましてや両者は混同されてはならないのである。（II 299）

この引用文における端的な主張は、実質的原則は「感情」によって知られる、ということである。真の分解不可能な概念があるのと同様

⁸ カントはこの区別をクルージウスから学んだと言われている。この点についても先述の Schmucker[1961]と Henrich[1963]が詳しい。さらに、この区別は批判期の仮言命法と定言命法へと発展させられる。ここでカントは「定言命法」や「仮言命法」という批判期の言葉は使っていないものの、内容的にはこれらに対応する。したがって、道徳的・実質的原則とは定言命法にあたる最上原理として理解してよいだろう。Schilpp[1938:25]、Messer[1904:14]、Schmucker[1961:61]を参照。

に、「[……] 善の分解不可能な感情も存在する」(II 299) ののである。

「[……] これが善であるという判断は、完全に証明不可能であり、対象の表象に結びついた快の感情の意識の直接的結果 (Wirkung) である」(II 299) と述べられているように、対象がもたらす快の感情によって善の証明不可能な判断がもたらされる。この場合、悟性の仕事は、善の複合的概念を分解して判明にすることだけである。

カントは、例えば「神の意志にかなうことをなせ」という命題は実質的原則であると述べる。この原則は感情によってそれ自体証明不可能なものとして提示される。例えばカントは、神の意志に反する行為は、「醜い」と述べている (II 300)。この「醜い」という感情は不快の感情であり、その結果として「神の意志に反する行為は不正である」という実質的原則が帰結する、という論理であろう。

最後に付け加えておかねばならないのは、「判明性論文」においてカントは、少なくとも道徳哲学については自分の立場を決めかねており、その論述は素直なまでに揺れているという点である。カントは「恐らく私のあげた例は、判明かつ説得的に事象を説明していないであろうが [……]」(II 300) と漏らしつつ、以下のように述べている。

我々は、理論哲学におけると同様、実践哲学においても、証明可能ではない何かを安易にそう思ってはならない。それにもかかわらず、公準としてその他の実践的諸命題に対する基礎を含むところのこれらの諸原則を欠くことはできない。ハチソンその他は道徳的感情という名の下に、これについて見事な所見の端緒を提供している⁹。(II 300)

⁹ 「1765-1766年冬学期講義計画公告」にも次のように書かれている。「未完成で

「判明性論文」の最後に位置するこの文章でカントは、ハチソンの名前を出しつつ、道徳を感情に基づけるというアプローチをいわば「一つのよいオプション」(Walschots[2017:43])として評価しつつ、それを完全に支持しているわけではないという印象を残している。分析不可能な善の概念を探求するにあたり、それを感情によって把握するという方法は、確かに一つのよいアイデアではある、というのがカントの本心であろう¹⁰。

3. 「美と崇高論」における道徳哲学

本節では「美と崇高論」における道徳哲学を必要な限りで概説しよう。まずこの論文のスタイルに注意を払うところから出発すべきだろう。前批判期の論文においては後の批判哲学はまだ発展していないということは周知の事実である。しかしそれに加えて、特にこの論文には注意すべき点がある。それは、この論文においてカントは「哲学者 (Philosoph) ではなく観察者 (Beobachter) の目を向ける」(II 207) と宣言しているということである。この意味においてこの論文は、「哲学的探究の書というより経験的人間観察の書である」(浜田[1981:65])。それゆえ、この論文において美や崇高の感情が哲学的に定義されることさえない。むしろこの論文は軽快なレトリックや

欠陥はあるが、それにもかかわらずあらゆる道徳性の第一根拠の探求においては最も進んでいるところの、シャフツベリ、ハチソンおよびヒュームの試みが、それら[バウムガルテンの教説]に欠けている精密と補足とを受けるだろう」(II 311)。

¹⁰ 誤解を恐れずに言えば、「判明性論文」のうち少なくとも道徳哲学に関する箇所はサーベイ論文的な性質をもつと言える。その箇所でカントは、ほとんど提唱者の名前を明示していないにせよ、すでにカントが見知っていた学説のみを引き合いに出している。例えば、ライプニッツ＝ヴォルフ哲学(バウムガルテン)、クルージュウス、イギリス道徳感覚学派の影響が見出されるが、いまだカント自身の積極的な主張は提示されていない。

豊かな具体例で満たされているのである。しかし、まさにそれゆえ、美と崇高の定義などは提示されておらず、本節での説明もいささか煩雑にならざるをえない。

それでは、内容を見ていこう。カントはこの論文において、高尚であるが平凡な魂でも感じることでできる二つの感情、すなわち「美」と「崇高」を解明していく。まず第一章「美と崇高の異なる諸対象について」においてカントは美と崇高を感じる対象一般（人間以外）を論じている。

例えば、「豊かに花咲く草原」「ホメロスによるビーナスの帯の描写」は朗らかでほほ笑ましいが、これらを享受するには美に対する感情が必要とされる。対して、「雪をいただく頂が雲にそびえる山岳の眺め」「荒れ狂う嵐の叙述」は戦慄させるが、これらを享受するには崇高に対する感情が必要とされる（II 208）。また、夜は崇高で昼は美である。

両感情のより一般的な特徴づけとしては、「崇高なものは感動させ、美は興奮させる」（II 209）という言明を引くことができよう。さらにカントは崇高を三種類に分類している。戦慄や憂鬱を伴う「恐怖的崇高」、落ち着いた讃嘆を伴う「高貴」、同時に美を伴う「豪華」である（II 209）。

さらに、両感情のより一般的な特徴づけは他にもある。

崇高なものは常に大きくなければならないが、美しいものは小さくてもよい。崇高なものは簡素でなければならず、美しいものは磨かれ、飾られなければならない。（II 210）

この記述からは、崇高なものとは異なり、美しいものは小さくても大き

くてもよい、ということを見て取れる。カントはその例としてペテロ寺院を挙げている。先に挙げた崇高の三種類のうち、ペテロ寺院は豪華であり、美と崇高を両方併せもっている。すなわち、ペテロ寺院は大きくて簡素な上、多くの装飾的美が加えられている。対して、エジプトのピラミッドは高貴であると言われている。ピラミッドは大きい、美的装飾を伴わないからである。さらに、「長い持続は崇高である」(II 210) という記述に見られるように、崇高は空間的大きさのみならず、時間的大きさに対しても感じられる。例えば、古代の建物は崇高である。

次に第二章「人間一般における崇高と美の諸性質について」においてカントは、対象を人間に絞り、人間に関して感じる美と崇高の感情に焦点を置いている。例えば悟性は崇高であり、機知は美である。大胆さは崇高であり、詭計は美である。誠実性や率直さは高貴で崇高であり、冗談やお世辞は美である。悲劇は崇高であり、喜劇は美である。また、「崇高な特性は尊敬を、美的な特性は愛を抱かせる (Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung, schöne aber Liebe ein)」(II 211-212) という言明は本稿にとって重要となろう。

さらにカントは第二章の途中で的を絞っていく。これまでは(人間に関して) 広い範囲における美と崇高の感情が挙げられていたのに対して、第二章の途中からは人間の道徳性に関連した美と崇高の感情が取り上げられる。本稿が注目するのはこの部分の記述である¹¹。

人間の道徳性に関連した感情についてカントの究極的な立場は次の一文に凝縮されている。「道徳的性質においては真の徳だけが崇高である」(II 215)。カントはこの真の徳を説明する前に、真の徳では

¹¹ 第三章では性別、第四章では国民性が両感情に即して語られるが、本稿ではこれらの章には立ち入らない。

なく、崇高ではないが、「美しく愛すべき道徳的性質」(II 215)を取り上げる。この性質は、徳には数え入れられないが、それでも徳と調和する限りにおいて高貴であるともみなされるのである。この性質は徳と偶然的に一致するだけであり、厳密には有徳であるとは言えない。それは「同情 (Mitleid)」¹²と「愛想よさ (Gefälligkeit)」という二つの感情である。順に説明していこう。

まず、同情は確かに愛すべきものであり、美しい。というのも、同情とは他人の運命への情け深い思いやりを意味するが、それは徳の諸原則も同様にそこへ導くからである。しかし、同情は「弱く、いつも盲目的」(II 217)である。例えば、ある人に借金を負っているのにもかかわらず、同情の感情から他の困窮した人を支援してしまい、借金を返すことができず、よって正義の義務を果たすことができないことがある。この場合に彼は有徳な意図をもっているとは言えないだろう。

次に愛想よさとは、「友好によって、他人の願いを迎えることによって、また我々の振る舞いを彼らの意と同じくすることによって、他人に対して快適なものになるという傾向性」(II 216)のことである。この愛想よさは社交性の根拠でもあり、確かに美しいものである。しかし、「これはまったく徳ではなく、より高い諸原則がそれに限界を置き、それを弱めないと、そこからあらゆる悪徳が生じかねない」(II 216-217)。例えば、我々は社交性から、嘘つき、怠け者、大酒飲みになることがある。というのも、愛想よさに従う人は、支えと原則を欠

¹² テキストを厳密に引用すれば、「同情の暖かい感情に容易に置き移される心優しさ (Weichmütigkeit)」(II 215)が道徳的性質の一つ目として挙げられている。しかし、この個所以降でカントは一貫して「愛想よさ」と「同情」を並べて論じていることと (II 217)、この引用文においても「同情」に強調が付されていることから、本稿は「心優しさ」ではなく「同情」を「愛想よさ」と同様に美しく愛すべき道徳的性質として論じていく。

き、だらしなくなるような傾向性に従っているからである。つまり、愛想よさは最終的に諸原則を欠いているがゆえに、真の徳たりえないのである。

カントはこのように二つの感情を検討した後、それらが欠いていた原則と、その原則に基づく真の徳を説明しようとする。

それゆえ、真の徳は諸原則にのみ接ぎ木されうる。その原則は普遍的であればあるほど、徳はそれだけ一層崇高に、そして高貴となる。これらの諸原則は思弁的な諸規則ではなく、あらゆる人間の心（**Busen**）の中にも生きており、同情と愛想よさという特殊な諸根拠よりもはるかに広範に広がっている感情の意識である。それは人間本性の美と尊厳の感情（*das Gefühl von der Schönheit und der Würde der menschliche Natur*）であると言え、すべてを総括していると私は思う。前者は普遍的善意（*allgemeine Wohlgeogenheit*）の根拠であり、後者は普遍的尊敬（*allgemeine Achtung*）の根拠である [……]。（II 217）

この引用文で明らかにされているように、真の徳を基礎づける原則とは、「人間本性の美と尊厳の感情」¹³（II 217）である。

「同情と愛想よさ」と「美と尊厳の感情」に続く第三の感情としてカントは「名誉（**Ehre**）への感情」を挙げている（II 218）。この感情の結果が「羞恥心（**Scham**）」である。人間は名誉を守り、羞恥心を避けようとして、すなわち他人の目を気にして、有徳であるふりをする。確かにこの感情は高尚であり、自分の粗野な利己心に対抗する力

¹³ 本稿においてこれ以降は、「人間本性の美と尊厳の感情」のことを単に「美と尊厳の感情」と略記する。ちなみにシュムッカーは美と尊厳の感情のうち、美にハチソン、尊厳にルソーの影響を見出す（Schmucker [1961:124]）。

を備えている。しかし、この感情はまったき有徳な意図に基づかないので、「徳の虚飾」とも呼ばれている。

以上のように、カントは三種類の感情をあげている。どの感情も徳と一定の関係をもつ点に注意したい(II 218)。美と尊厳の感情という原則に基づく徳は「真なる徳」と呼ばれる。真なる徳は崇高で尊敬に値する¹⁴。同情と愛想よさは、「養子の徳」と呼ばれる。養子の徳は美しく、心をそそる。最後に、名誉への感情は、徳という名に価せず、もはや「徳の虚飾」と呼ばれる。

さて、美と尊厳の感情については注意が必要である。この感情は、誰でもいつでももっているわけではない。確かにこの感情はすべての心の中に生きており、より広範に広がっている。とはいえ、このことは人間が必ずしもこの感情に常に従っていることを意味しない。これは、この感情が誰かの中で完全性に達した場合のみ、その人物は自分さえも愛し、尊敬することができる、と述べられていることからわかる(II 217)。また、美と崇高の感情だけで道徳的に十分ではないからこそ、同情と愛想よさは「〔道徳性のための〕補助的な衝動」(II 217)として評価されているのである。というのも、同情と愛想よさが必要とされるのは、人間本性の弱さ、そして普遍的な道徳的感情(すなわち美と尊厳の感情)が人の心にわずかな力しか及ぼすことができないうことに基づくのである(II 217)。つまり、人々が人間本性の弱さにより、美と尊厳の感情に基づかず、すなわち諸原則に基づかない場合でも、同情と愛想よさの感情が美しい行為へと促すことができる。ここにこれらの感情と徳との調和と類縁性が見出される。

¹⁴ 原則に基づく真なる徳が崇高であると言われるのは、次の引用から説明されるだろう。「諸原則によって情念を抑えることは崇高である (Bezwingung seiner Leidenschaften durch Grundsätze ist erhaben)」(II 214)。

最後に確認しておきたいのは、なぜ我々は人間本性に対して美と尊厳という感情をもつのかという問いが取り上げられていない点である。カントにおいてこの感情は所与の事実であった。このことは、この論文においてカントはあくまで観察者に徹しており、経験的観察に基づく事実を記述するという手法を採用していることから理解される。

さて本節では、「美と崇高論」における道徳性に関する議論を辿ってきた。具体的には主に「同情・愛想よさ」「美と尊厳」「名誉への感情」という三種類の感情を整理してきた。しかし、これらの感情、とりわけ美と尊厳の感情と道徳性の関係は判然としないままである。この問題は次節以降で解明しよう。

4. 「美と尊厳の感情」は道徳的原則か

前節では、道徳的性質と関係する三種類の感情に関する議論を確認してきた。その議論の中でカントが、美と尊厳の感情に対して道徳的に高い地位を与えているのは確かである。それでは、美と尊厳の感情はつまるところ道徳性とどのような関係にあるのであろうか。とりわけ、美と尊厳の感情が「原則」であると言われていたことに注意したい。

ここで我々は、本稿第2節において紹介した「判明性論文」の議論を思い出すことができる。すなわち、美と尊厳の感情を「美と崇高論」の同年に出版された「判明性論文」の議論と重ね合わせる解釈の可能性がまず検討されるべきであろう。「美と崇高論」において頻繁に言及される「原則」とは、「判明性論文」で言及されていた道徳的・実質的原則なのだろうか。また、美と尊厳の「感情」が強調されている点も「判明性論文」を彷彿とさせる。どちらの論考においても道徳と

感情の結びつきが顕著に表れているのである。それゆえ、論点は美と尊厳の感情と道徳的・実質的原則の関係性である。

実際、多くの解釈者が美と尊厳の感情と道徳的・実質的原則の結びつきを主張してきた。例えば、メンツァーは、道徳哲学こそが「美と崇高論」の中核であり、カントにとって道徳の基礎づけへの問いが重要で緊急の問いであったことは明らかであると考えている（Menzer[1898:308]）。さらにメンツァーは次のように述べている。

「「美と崇高論」がカント倫理学の発展にとって意義をもつ限りにおいて、我々がこの論文の内容に立ち入るならば、道徳の原則が意識的に感情に基づけられているのが目立っている」（Menzer[1898:308-309]）。ここでメンツァーは、カントは感情（ここでは美と尊厳の感情）によって道徳の原則を基礎づけていると解釈しているのである。

また、小西は次のように述べている。「これは、先の『原則の判明性』[＝「判明性論文」]において着想され、模索されながら、十分な答が与えられないまま残された、責務の原則とその根拠に関する——それが認識能力であるか感情であるかという——問題に対する、カントの明快な解決と見ることができよう」（小西[1981:152]）。

浜田も同じような立場を支持している。ただし、「美と崇高論」のカントは美と崇高の感情と原則の関係を明確には提示できなかった、と評価している。「「人間本性の美と尊厳の感情」は、先の「懸賞論文」[＝「判明性論文」]の中で定式化されえなかった「責務の実質的第一原則」の圧縮表現と見ることができる。しかしこの感情がいかにしてこのような性格をもちうるかは十分には明らかではない」（浜田[1981:75]）。

さて、以上のように彼らは美と尊厳の感情と道徳的・実質的原則の

強い関係性を示唆するのだが¹⁵、その関係をこれ以上突き詰めて解釈していない。彼らの意図を汲み取ろうとするならば、ここで二つの解釈が可能であるように思われる。

第一に、美と尊厳の感情そのものが実質的原則である、という解釈である。この解釈は、「[真の徳が唯一接ぎ木されうるところの] その原則は人間本性の美と尊厳の感情である」というカントの決定的な主張を最も正確に汲み取っているとと言える。

第二に、美と尊厳の感情そのものが道徳的・実質的原則なのではなく、あくまでそのような原則を提供する、という解釈も可能である。この場合、美と尊厳の感情から善意と尊敬という道徳的・実質的原則が導かれる、という流れになろう。この解釈は、美と尊厳の感情が善意と尊敬の「根拠」とされている点を汲み取っているとと言える。

両解釈の区別は先行研究においては曖昧なままにされてきたが、決定的に重要である。「判明性論文」においても、善を感じる能力としての感情と、善ないしはそれを特定する道徳的・実質的原則は明確に区別されていたからである。具体的に言えば、「神の意志に適うことをなせ」という実質的原則と、それを感知する感情はさしあたり区別される。

本節は、美と尊厳の感情と道徳的・実質的原則の関係について、二つの解釈を簡単に紹介したに留まった。どちらの解釈にせよ、道徳性と感情が積極的に結びついていることは明確である¹⁶。

¹⁵ 同様の解釈は、木場[1987:162]や松崎[1988:162-169]。さらにワルショッツは次のように述べる時、まさに美と尊厳の感情が原則の内容をもたらすと考えている。「したがって、カントは有徳な行為における諸原理の重要性を強調しているが、諸原理の内容は特殊な感情、すなわち普遍的な道徳的感情に依拠している。それゆえ、この感情が善い振る舞いのための諸規則一般の基礎にある」(Walschots[2017:43-44])。

¹⁶ 先述のように、本稿では前批判期の道徳哲学におけるイギリス道徳感覚学派の影響を検討することはできない。しかし、本稿の結論を先取りすれば、本稿がこの第一と第二の解釈のどちらも支持しない以上、カントはその影響をさほど

ここでまず争点となるべきは、「美と尊厳の感情は原則である」といわれる際の「原則」を、「判明性論文」における道徳的・実質的「原則」として読むことができるのか、という点である。確かに、「判明性論文」が扱っていたのは「原則 (Grundsatz) の判明性」であり、「美と崇高論」においてもほぼ一貫して「原則 (Grundsatz)」という言葉が用いられている。また、「美と崇高論」は「判明性論文」の後に執筆されたという事実からしても、前者の内容に後者の内容を読み込むことは理に適っているように思われる¹⁷。しかし、だからといって、ただちに両者を同一視してよいのだろうか。

5. 「原則」とは道徳的・実質的原則か

本節では、前節で提示した美と尊厳の感情に関する二つの解釈を吟味するために、「美と崇高論」における「原則」の概念を解明していこう。なお、結論を先取りすれば、本稿はどちらの解釈も批判することになる。

さて、カントは「美と崇高論」において頻繁に「原則」に言及しており、そのすべての言及を検討することはできない。そこで本節では「原則」の意味がもっとも明確に提示されていると思われる三つの言及を検討しよう。

カントは「美と尊厳の感情(真の徳)」「同情と愛想よさ(養子の徳)」「名誉の感情(徳の虚飾)」という三種類の感情のどれがその人にお

受けていないという立場を支持することになろう。本稿第2節で見たように、カントは道徳感覚学派とも絶妙な距離を置いていた。もちろん、批判期と比べれば前批判期の道徳哲学は道徳感覚学派に接近していたことには変わりはない。前批判期と道徳感覚学派との関係は、Schilpp[1938]、Messer[1904]、Schmucker[1961]、Henrich[1957]を参照。

¹⁷ 「美と崇高論」の正確な執筆時期は不明であるが、1763年の夏には執筆の途中であり、1763年末には検閲に出されている。「判明性論文」はアカデミーの懸賞論文であり、1792年末にはアカデミーに提出されている。

いて支配的であるかによって、四つの心のあり方（Gemütart）を分類している（II 218-220）。「憂鬱質」「多血質」「胆汁質」「粘液質」である。憂鬱質は崇高の感情、多血質は美の感情、胆汁質は名誉の感情に支配されているが、粘液質はとりたててどの感情にも支配されていない。その中でもカントは、諸原則に基づく真正な徳は、温和な意味における「憂鬱質な心のありかた」（II 219）に合致すると述べている。そのような人物がメランコリカーである。

さて、カントはこのメランコリカーを説明する中で、原則について説明を加えている。

感覚が従属するこの原則（Grundsatz）が普遍的であればあるほど、したがって低次の感情を包括する高次の感情が拡大すればするほど、それだけ感覚は不安定（Unbestand）と変化（Veränderung）にさらされることは少ない。（II 220）

この引用文からわかるのは、原則とは必ずしも普遍的ではないということ、そしてこの原則が普遍的であればあるほど感覚は不安定性と変化を免れることができる、ということである。逆に言えば、原則があまり普遍的でない場合には感覚は不安定性と変化にさらされることになる。

先の引用文に続けてカントは低次の感情と高次の感情を比較している。順に引用しよう。

傾向性のあらゆる特殊な根拠は、多くの例外（Ausnahmen）と変化（Änderung）にさらされている。（II 220）

高貴な根拠¹⁸は持続し(bleiben)、外的事物の不安定性(Unbestand)にあまり従わない。単に個々の機会に沸き立つ興奮に比べて諸原則(Grundsätze)はこのような性質をもっている。そして諸原則をもつ人はこのようにして、折に触れて善良で愛情深い心の動きが生じる人とは、対立するのである。(II 221)

両者の対照性は明確であろう。傾向性の根拠は、例外と変化を含んでいる。これらの感情に従えば、折に触れて善良で愛情深い心の動きが生じることになる。換言すれば、状況依存的で行き当たりばったりの感情に振り回されることになる。

対して、高貴な根拠は興奮のように例外と変化にさらされることなく、持続することができる。つまり、この感情はある種の不変性や安定性をもっていると言うことができよう。さらに、ここで再び不変性や安定性という性質が原則に帰せられている。原則は例外と変化を免れているのである。

次にカントはメランコリカーが人助けをする心情を分析している。メランコリカーは困っている人に出会う場合、その人と自分がいかなる関係にあるかにかかわらず、彼が単に人間であるがゆえに助けの手を差し伸べる(II 221)。この描写においてこのメランコリカーは同情や愛想よさに基づいて人助けをしているわけではない。カントは彼の心情を次のように表現している。

彼の振る舞いは人間本性における善意(Wohlwollen)という最高

¹⁸ なお、本稿第 8 節において重要になってくるので、これらの引用文における「根拠」という言葉の使われ方に注意していただきたい。また、本稿第 3 節で紹介したように、「高貴」とは崇高の感情を示唆している。「高貴な根拠」とは、高次の感情、すなわち美と尊厳の感情がもつ根拠を意味している。

根拠に基づいており、その不変性 (Unveränderlichkeit) の点でも、その適用の普遍性 (Allgemeinheit) のゆえにも、最高に崇高である。(II 221)

これに続けてカントは次のようにメランコリカーを特徴づけている。

憂鬱質の心のあり方をした人は、他人が判断する事柄、他人が何を善や真と見なすかということ、ほとんど気につけない。それゆえ彼は自己の洞察のみに頼る。彼において動因 (Bewegungsgrund) は原則 (Grundsatz) の性質をもっているため、彼は容易には他人の考えには従わない。(II 221)

この引用文では、再び原則が言及されていることに注意したい。諸原則に従うメランコリカーは、他人の思考に依存せず、むしろ自己の洞察のみに頼る。ここで原則とは主観の内部に確立された原則であるということが見て取れる。そしてメランコリカーにおいてはこの原則だけが、自身を動かす根拠 (Bewegungsgrund) なのである。

さて、これまでに原則への言及を三つ見てきた¹⁹。以上の考察から、「原則」とは、不変性と安定性を本質とした主観的原則を意味していることがわかる²⁰。この原則は客観的な道徳的・実質的原則を意味し

¹⁹ 批判期道徳哲学に近づけてこの点を整理してみよう。我々は単に動因とたまたま一致するだけでは真の徳を獲得したとはいえない。その動因を自らの原則として内在化してはじめて、「道徳性 (Moralität)」を獲得し、真の徳を獲得するのである。

²⁰ 本稿で詳細に論じることはできないが、この原則は批判期における「格律」に比すべきものである。ちなみに、カントは『純粋理性批判』においてはじめて格律を定義したが、次の引用文にあるように、そこでは格律はある種の「原則」であると述べられている。「実践的法則は、同時に行為の主観的根拠すなわち主観的原則である限りにおいて、格律と呼ばれる」(A 812/B 840)。

ない。

6. 「美と尊厳の感情」はいかにして「原則」たりうるか

前節では、「美と崇高論」における原則が「判明性論文」における道徳的・実質的原則ではなく、あくまで主観的な原則であることがわかった。それでは、美と尊厳の感情はいかにして主観的な原則たりうるのだろうか。前節では明示しなかったが、前節における高貴な²¹根拠や高次の感情は美と尊厳の感情を示し、特殊な根拠や低次の感情は愛想よさと同情を示す。そしてまず明確に言えることは、カントは美と尊厳の感情に原則を帰属させているが、同情と愛想よさや、ましては名誉への感情には原則を認めていない、という点である。ここでのカントの主張は、美と尊厳の感情こそ、原則、すなわち高次の感情たりうる、というものである。もちろんそれは、美と尊厳の感情がそれ自体で道徳的・実質的原則であるから、前者二つはこれを欠く、という意味ではない。それでは、なぜ同情と愛想よさは原則たりえないのか、という点から解明しよう。

まず、同情はカントによれば「情念 (Leidenschaft)」(II 216) である。同情深い人物は目の前で悲しんでいる人に強く共感してしまうが、他方で、目の前にはいないが最も悲しんでいる人には同情を感じない。まさに、同情は突発的に引き起こされる情念である。

他方で愛想よさは「傾向性 (Neigung)」(II 216)、それも相手に好かれようとする柔弱な傾向性である。愛想よさは、自分が好かれたいと思う相手以外に対しては不正であることがしばしばある。さらに、愛想よさに従う者は、相手に好かれようとするがあまり、その場その場で様々な自己を演じることになる。

²¹ 本稿第3節で説明したように、「高貴」とは崇高の感情を示唆している。

同情は「情念」であり、愛想よさは「傾向性」であると言われていくように、両者は直接的に快の感情を含む²² (II 218)。同情と愛想よさが従う快の感情は、「多くの例外」(II 220)を含んでおり、「外的事物の不安定さ」(II 221)に依拠している。具体的に言えば、これらの感情は特定の相手や特定の状況の存在に左右される。文字通り、「個々の機会に沸き立つ興奮」(II 221)なのである。それゆえ、これらが原則の資格をもたないのは明らかであろう。これらの感情に従えば、単に折に触れて善良で愛情深い心の動きが生じるにすぎない。ここで詳細に紹介することはできないが、美の感情に敏感な多血質の人物は同情や愛想よさを多く備えているが、いわば常に移り気であるとされている点からもこのことは見て取れる (II 219, 222)。

対して、安定性と不変性を備えており、原則の資格をもつのが美と尊厳の感情であるとされている。美と尊厳の感情とは、同情や愛想よさよりも広範に人間の心に広がっており、また、それが「人間本性に対する感情」である点からしても普遍性を満たす感情であった。この意味において、美と尊厳の感情は不変性と安定性を満たしている²³。この感情は外的事物やその印象ではなく、まさに「人間本性」という一点に関わっている。つまり、普遍的²⁴であり、徳に崇高を添えるこ

²² ここで批判期以降の定義を安易に持ち込むことはできないが、批判期以降において「傾向性」と「情念」とは快の感情を目指すものであり、傾向性の中でも情念は理性のコントロールを超えたものとされている。例えば、『人間学』では、「主観の理性によってほとんど、あるいはまったく抑えることのできない傾向性は情念である」(VII 251)と述べられている。また、同情と愛想よさの対象は常に偏っているという指摘は、ヒュームの影響を受けていると考えることができる。愛想よさが「小さな交際圏 (kleine Zirkel)」(II 217)の外では不正でありうると指摘する時、カントはまさにヒュームの言う「ナローサークル」を念頭に置いていたのだろう。もちろん、ヒュームは「一般的観点」を提示することによってこのような同情の限界を補完しようとする。この点は非常に興味深いが、本稿の限界を超えているので残念ながら論及できない。

²³ さらに、厳密に言えば、原則であるのは美と尊厳の感情ではなく、その意識であったことも注目されるべきである。II 217を参照。

²⁴ 「美と崇高論」における普遍性概念と批判期における普遍性概念の比較については、Frierson[2012]が分析している。

とができる原則、それが美と尊厳の感情なのである。この感情を自己の内的な原則とすることで、我々は善行と向き合う際に不安定性や変化を免れることができるのである。美と尊厳の感情は例外と変化にさらされることなく、持続することができる。つまり、この感情はある種の不変性と安定性をもっていると言うことができよう。このことは、この感情が、愛想よさと同情とは異なり「傾向性」「情念」「衝動」とは呼ばれないことから裏づけられる。この意味において、美と尊厳の感情は原則たる資格をもつのである。

7. 何が道徳的・実質的原則でありうるか

前節までは、「美と崇高論」における「原則」が「判明性論文」における「原則」と異なる意味をもつ、ということを論じた。さらに、同情や愛想よさではなく、美と尊厳の感情のみが原則としての資格をもつ、ということも確認した。

とはいえ、「美と崇高論」の中に道徳的・実質的原則にあたるものを求めるという試みは依然として擁護されうるだろう。これまでの議論からは、美と尊厳の感情は道徳的・実質的原則ではない、という結論は帰結しないことに注意したい。本節では続けて、美と尊厳の感情をはじめとして、道徳的・実質的原則にあたるものが「美と崇高論」に見出されるかを検討しよう。

まず、美と尊厳の感情は道徳的・実質的原則であるという仮定、すなわち第一の解釈を受け入れるとしよう。「美と崇高論」における「原則」が同時に道徳的・実質的原則であること、換言すれば、道徳的・実質的原則自身が主観的原則たりうることは矛盾ではない。この場合、道徳的・実質的原則は「美と尊厳の感情に従って行為せよ」とでも表現されよう。

しかし、美と尊厳の感情そのものが道徳的・実質的原則なのであれば、同情や愛想よさに道徳的性質を認め、これらを養子の徳と呼ぶことはできないはずである。というのも、同情、愛想よさ、美と尊厳の感情はそれ自体異なる感情であるからだ。このことは単純に、同情も愛想よさも道徳的・実質的原則であるところの美と尊厳の感情を欠いていることを意味することになる。そうすれば、同情も愛想よさも道徳的性質と呼ばれえないことになってしまう。むしろ、道徳的性質をもたないという点において同情・愛想よさと美と尊厳の感情は区別されえたはずである。しかし、これはカントの意図と食い違うことになる。したがって、美と尊厳の感情を道徳的・実質的原則と読む解釈は困難であると言わねばならない。

さて、これまでの議論を踏まえれば、同情・愛想よさ・美と尊厳の感情という三つの感情自体から独立したところに道徳的・実質的原則が想定されていると考えるべきではないだろうか。注目すべきは、これらの感情が三つとも（それ自体としては区別されつつも）「道徳的性質」をもつという点である。なぜだろうか。それは、三つの感情が目指す先が共通した善であるからではないだろうか。つまり、これらの感情は程度の差こそあれ、道徳的・実質的原則の順守へ向かっているのであり、だからこそ、同情と愛想よさは、養子の徳と呼ばれえたのである。したがって、三つの感情が向かう先の共通部分にこそ善が求められるべきである。この共通部分によってこそ、二つの感情は依然として道徳的性質を認められ、養子の徳という名に値するのである。それでは、その善とは何か。

ここで我々は「普遍的善意と普遍的尊敬」という概念に注目することができ。美と尊厳の感情はこれらの根拠である。この善意と尊敬は道徳とどのような関係にあるのか。実はこの概念は、美と尊厳の感

情が提示される前に言及されている。カントいわく、同情は「盲目的な魅力 (blinde Bezauberung)」(II 216) である。真に有徳な人物は、より高い責務、すなわち借金を返すという責務を、同情にかられて困窮者を助けることによって犠牲にすることはない。続けてカントは次のように述べている。

これに対して、あなたたちにおける人類に対する普遍的善意 (allgemeine Wohlgeogenheit gegen das menschliche Geschlecht in euch) が、あなたたちの行為をつねに従わせる原則になった場合には、困窮した人に対する愛はまだ残っているが、ただそれはいまやより高い立場から、あなたたちの義務全体に対する真なる関係のうちに置かれるのである²⁵。(II 216)

この引用文において説明されているのは、同情ではなく、原則を備えた徳のありかたである。カントは同情による「他の人間の運命に対する思いやり (Teilnehmung an dem Schicksal anderer Menschen)」(II 215) を否定しない。むしろ、この「思いやり」とは、徳の原則も同情も同様に目指す対象である。この点において徳と同情は調和しうる。だからこそ、後者は養子の徳なのである。しかし、同情は原則を欠くため、借金を無視して、目の前で困窮している人を助ける方を選択してしまう。これに対して、引用文にあるように、普遍的善意を原則とすれば、この盲目状態を抜け出し、義務一般と向き合うことができる。これこそ、原則を伴う真なる徳なのである。

以上からわかるのは、養子の徳と真なる徳、ないしは美と尊厳の感情と同情および愛想よさを繋げるものは、どちらも善意と尊敬を目

²⁵ この引用文はもはや批判期のカントの言明を彷彿とさせる。

指しているという点である。このことから次のことが引き出される。つまり、「善意と尊敬」こそ、三つの感情が共通して目指す善である。程度の差こそあれ善意と尊敬に向かいうるからこそ、三つの感情が一つの名の下で結びつけられるのであり、しかも善意と尊敬が道徳的・実質的原則であるからこそ「道徳的性質」という名で呼ばれたのである。つまり、「美と崇高論」において垣間見える道徳的・実質的原則とは、美と尊厳の感情というよりもむしろ「普遍的善意と尊敬」であるということができよう²⁶。

もちろん、両感情の違いは強調しておく必要がある。美と尊厳の感情は普遍的善意と尊敬の根拠であるのに対して、同情と愛想よさは普遍的ではなく、特殊な善意と尊敬の根拠でしかない。善意と尊敬がある時にある人物に対して向けられるが、また別の時に別の人物に対しては向けられないことがある。とりわけカントが指摘するのは善意と尊敬の「釣り合い (Proportion)」(II 216, 217) である。同情の例にあったように、借金を返さずに困窮者に施しをすることは、釣り合いが確保されていない。美と尊厳の感情はまさにその適用の普遍性と釣り合いを担保できる。

本節の考察から、美と尊厳の感情に関する第一の解釈は斥けられる。善はこれらの感情に単に従うことではなく、これらが目指す普遍的善意と尊敬に存する。道徳的・実質的原則はあくまで「普遍的に善意と尊敬を与えよ」とでも表現されよう。

8. 「根拠」とは何か

²⁶ この道徳的原則は、批判期における普遍性に基づく定言命法を彷彿とさせる。また、ワードは、善意と尊敬とは晩年の『道徳形而上学』(1797年)まで受け継がれるカント道徳哲学における中心的義務であることを指摘している(Ward[1972:22-23])。これらを鑑みて、批判期以降のカントの道徳観を部分的にすでに「美と崇高論」において見出すことができよう。

本節では美と尊厳の感情に関する第二の解釈を扱うことになる。この解釈によれば、道徳的・実質的原則は美と尊厳の感情そのものなのではなく、この感情によって提供されるのであった。ここで気づかれるのは、普遍的善意と尊敬こそが道徳的・実質的原則であるという前節の結論はこの解釈にとって好都合であるということである。というのも、この結論は、美と尊厳の感情は普遍的善意と尊敬の「根拠」と言われており、まさに美と尊厳の感情こそが道徳的・実質的原則として後者を根拠づけている、という解釈と合致するからである。第二の解釈によれば、まさに美と尊厳の感情を根拠として、善意と尊敬という原則が正当化されることになる。

また、「判明性論文」においても「原則」は「第一根拠」(II 299, 300)とも言い換えられていることをこの解釈の論拠とすることもできる。まさに美と尊厳の感情は、普遍的善意と尊敬の根拠を教えてくれる。このように理解すれば、「判明性論文」の議論が「美と崇高論」において発展を遂げていると捉えることもできる。ところで、この第一根拠は、なすべきこととなすべきでないことの根拠なのであるから、本稿ではこれを「規範的根拠」と呼ぶことにしよう。

そこで、本節では「美と崇高論」における「根拠 (Grund)」という概念の解釈に着手する。端的に言えばここでの問いは、「美と崇高論」における「根拠」を規範的根拠として解釈することができるのか、である。この問いに答えていくことで、「美と尊厳の感情」と「普遍的善意と尊敬」の関係が明らかになるだろう。本節ではすべての言及を検討することはできないが、「美と崇高論」における「根拠」という言明の用法をいくつか取り上げよう。

まず、カントは愛想よさをして「魅力的な社交性の根拠である」(II 216)と呼んでいる。この言明を「愛想よさは特定の社交性を善とし

てあらわし、これの実行を命ずる」という意味で理解することはできないだろう。むしろ「愛想よさは社交性を促すことができる」という意味を読みとることができる。

次に、「同情と愛想よさは、[……] 美しい行為の根拠である」(II 217) という言明はどうだろうか。この言明も、「我々は同情と愛想よさを持ち、これらの感情は特定の美しい行為をなすように命ずる」という意味として読むことはできない。むしろ、「同情と愛想よさによって美しい行為が促される」と読むべきであろう。

最後に、ここで再び引用することは差し控えるが、本稿第 5 節の注 17 において注意を促しておいたように、高次の感情も低次の感情も根拠をもつと言われていた。前者の感情は美と尊厳の感情、後者の感情は同情と愛想よさを指すが、両方ともが根拠をもつとされている点に注意したい。そしてこの根拠は持続するか、安定するか、という観点から評価されていた。主体内部において根拠が持続し、安定するという表現からは、この根拠があくまで心理的なものとして言及されていることがわかる。

以上からわかるように、ここの「根拠」を「規範的根拠」として読むことは困難である。根拠は美と尊厳の感情のみならず、同情や愛想よさも備えている。むしろここでの根拠は、感情が主体を行為へと促す力をもつ「動機」として理解されるべきではないだろうか。

実際その方が「根拠」を含む文を整合的に読むことができる。例えば、美と尊厳の根拠と同情と愛想よさの根拠は以下のように理解できる。まず、美と尊厳の感情は普遍的善意と普遍的尊敬への動機を備えている²⁷。この感情は人間本性に向かうゆえに、特殊ではなく普遍

²⁷ 前批判期においては、例えば『道徳形而上学の基礎づけ』(1785年)における「欲求の主観的根拠は動機 (Triebfeder) であり、意欲の客観的根拠は動因 (Bewegungsgrund) である」(VI 427) という明確な定義は見られない。管見の

的に善意と尊敬を動機づける。対して、同情や愛想よさは特殊な根拠しか備えておらず、特殊な状況において特殊な人物に対する善意と尊敬を促すにすぎない。

それゆえ、根拠とは、本稿第5節で引用した「彼 [=メランコリカー] において動因は原則の性質をもっている」(II 221) という言明における「動因」に対応すると言ってよいだろう。まさにメランコリカーは、美と尊厳の感情を自分の原則としており、この感情を動因として振る舞っているのである。

以上の考察によって、美と尊厳の感情と、普遍的善意と尊敬の関係が明らかになった。美と尊厳の感情は普遍的善意と尊敬を命じるという意味で「根拠=規範的根拠」であるわけではない。むしろ美と尊厳の感情は普遍的善意と尊敬を促すという意味で「根拠=動機」なのである²⁸。

この意味において、根拠は原則よりも広い概念であると言える。美と尊厳の感情は根拠と原則たりうるが、同情と愛想よさは行為への根拠たりうるにすぎない。

以上から、美と尊厳の感情に関する第二の解釈を採用する論拠は乏しいと結論づけることができよう。もちろん、本稿の結論は第二の解釈が提出しうる論拠に批判を加えたにすぎず、「美と尊厳の感情が普遍的善意と尊敬という道徳的・実質的原則を提供し、かつこれらの原則を順守するのに有効な主観的な原則たることもできる」という

限り、「美と崇高論」においてカントは *Triebfeder* という言葉を一切使っていない一方で、*Bewegungsgrund* や *Grund* という言葉を使っている。この状況が意味するところを解明するには、さらなる研究が必要であろう。

²⁸ この解釈は次の引用文によっても正当化されるだろう。「崇高な特性は尊敬を、美的な特性は愛を抱かせる (*Erhabene Eigenschaften flößen Hochachtung, schöne aber Liebe ein*)」(II 211-212)。この文からは、崇高や美は尊敬や愛を規範的に正当化するのではなく、愛や尊敬を促すということがわかる。なお、本稿ではこの点を論及することはできないが、尊厳と崇高の結びつきについては、Sensen[2011]を参照。

解釈を根本から覆すほどの反論を展開できていないことは認めねばならない。この点は今後の課題としたい。

9. 結論

本稿の流れと結論を整理しておこう。まず第2節では、「判明性論文」における道德哲学をごく簡単に紹介し、道德的・実質的原則にまつわる問題点に注意を促した。第3節では、「美と崇高論」の議論を紹介し、人間本性の美と尊厳の感情に注目した。第4節では、美と尊厳の感情と道德的・実質的原則にまつわる二つの解釈を示した。次に第5節では「美と崇高論」における「原則」の用法を検討し、これが不変性と安定性を本質とする主観的原則を意味することを示した。第6節では美と尊厳の感情がいかにして主観的原則たりうるのかを示した。第7節では、美と尊厳の感情は道德的・実質的原則でもなく、むしろ「普遍的善意と尊敬」こそが道德的・実質的原則として解釈されるべきであると論じた。最後に第8節では、「美と尊厳の感情は普遍的善意と尊敬の根拠である」といわれる際の「根拠」は「動機」を意味するという解釈を論じた²⁹。

このことからわかるのは、メンツァーのいうように、カントは「美と崇高論」の中で「道德の基礎づけ」を試みているわけではない、と

²⁹ 「判明性論文」と「美と崇高論」はほぼ同時期に執筆されており、両者を重ね合わせて考えることはひとまず理に適っているにもかかわらず、「原則」や「根拠」という概念の用法において両者の間にズレがあるのはいかに説明されるだろうか。この疑問は、「判明性論文」はアカデミーの懸賞論文であるのに対して、「美と崇高論」は哲学者というより観察者の立場から執筆された、という事情から少なからず解消されるだろう。また、少なくとも「原則」については表現の上でもズレが見られる。例えば、管見の限り、「美と崇高論」において「原則」は例外なく複数形であるが、「判明性論文」において「原則」は常に単数形である。さらに、「判明性論文」と違って、「美と崇高論」においては「原則」に形容詞がほとんど付けられていない。この原則が「道德的・実質的原則」を意味するならば、このような形容詞が一切付されていない方が不自然で説明がつかないだろう。

ということである。確かに普遍的善意と尊敬や普遍性の要求という点では、批判期道德哲学の内容に比すべきものが垣間見られるものの、それは背景に留まっている。道徳的・実質的原則は「提示」されているにせよ、その「基礎づけ」や「正当化」はまったく着手されていない。もちろん、美と尊厳の感情に関する第二の解釈にはまだ可能性が残っている。しかし、「美と崇高論」における「原則」が「主観的原則」を意味し、「根拠」が「動機」を意味することが判明した今や、第二の解釈の論拠は乏しいと言わざるをえない。また、本稿第3節で述べたように、「美と崇高論」においては、我々はなぜ美と尊厳の感情を抱くのか、という問いもやはり取り上げられていない。この点からしても、カントはこの論文において道徳的・実質的原則の基礎づけを試みているわけではない。カントは経験的観察から（経験的事実として）感情について論述しているにすぎないのである。

また、確かに「美と崇高論」において感情は一定の道徳的役割を担っている。しかし、それは批判期の純粋道德哲学の観点から見ても、決定的な役割ではない。美と尊厳の感情は道徳的・実質的原則ではなく、あくまで道徳的動機づけという役割に徹しているのである。そうであれば、この時期のカントを道德感覺学派に近づけようとする解釈は、早計ではないだろうか。

それでは最後に、前批判期から批判期へと至る感情の位置づけの変化を見届けよう。カントは「感性界と知性界の形式と原理」において、道德感覺論を明確に批判する。その主な論拠は、感性界と知性界という二元論の確立であると言える。道徳は感性ではなく、知性界を司る純粋悟性によって把握されねばならないのである。「美と崇高論」においてカントは悟性に目を向けることなく、低次の感情と高次の感情を区別できると考えていた。ところが1770年には、感情と悟性

の区別に道徳を基づけるのである。さらにその後、批判期の代表作である『基礎づけ』や『実践理性批判』においては、感情は他律に位置づけられ、道徳形而上学からは徹底的に排除されるに至るのである。この経緯を論じるには、別稿を俟たねばならない。

【文献表】

Frierson, Patrick. [2012] “Two concepts of universality in Kant’s moral theory”, *Kant's Observations and Remarks: a critical guide*, (eds.) Susan Meld Shell and Richard Velkley, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 57-76.

Haym, Rudolf. [1958] *Herder*. Berlin: Aufbau-Verlag.

Henrich, Dieter. [1957] “Hutcheson und Kant”, *Kant-Studien* 47, pp. 49-69.

Henrich, Dieter. [1963] “Über Kants Früheste Ethik: Versuch einer Rekonstruktion”, *Kant-Studien* 54, pp. 404-431.

Menzer, Paul. [1898] “Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785: Erster Abschnitt”, *Kant Studien* 2, pp. 290-322.

Messer, August. [1904] *Kants Ethik: Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung*, Leipzig: Verlag von Veit & Comp.

Schmucker, Josef. [1961] *Die Ursprung der Ethik Kants: in seinen vorkritischen Schriften und Reflektionen*, Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG.

Schilpp, Paul Arthur. [1938] *Kant's Pre-Critical Ethics*, Evanston: Northwestern University Press.

Sensen, Oliver. [2011] *Kant on Human Dignity*, Berlin: de Gruyter.

Ward, Keith. [1972] *The Development of Kant's view of ethics*, Bristol:
Brasil Blackwell.

Walschots, Michael. [2017] “Hutcheson and Kant: Moral Sense and Moral
Feeling”, *Kant and the Scottish Enlightenment*, (eds.) Robinson,
Elizabeth and Surprenant, Chris W., New York: Routledge, pp.36-54.

小西國夫 [1981] 『カントの実践哲学』創文社。

木場猛夫 [1987] 『カント道徳思想形成：前批判期の研究』風間書房。

浜田義文 [1967] 『若きカントの思想形成』勁草書房。

浜田義文 [1981] 『カント倫理学の成立』勁草書房。

松崎俊之 [1988] 「カント『美と尊敬の感情に関する観察』における
美と道徳性の問題」『美學』39(3)、美学会、pp. 12-21。

(たかき ゆうき 京都大学 文学研究科 非常勤講師)