

カントの力学的崇高論における二つの自己保存概念

関西学院大学 青井興太郎

1. はじめに

本稿ではカントの『判断力批判』で論じられる「力学的に崇高なるものについて」（以下、「力学的崇高論」と呼ぶ）の議論を、とくに自己保存概念に着目して取り上げる。その上で、この議論が従来捉えられてきたような「自然支配の理論」とは無縁であることを示し、独自の開示機能を備えていることを明らかにする。

周知の通り、批判期のカント崇高論では、崇高が「数学的」と「力学的」に区別され、この感情の根拠が自然ではなく人間のあり方に求められた。つまり、数学的崇高論では、宇宙の広大さに当惑し限界に達した構想力を補完する理論理性の偉大さが、力学的崇高論では、強大な自然によって呼び醒まされた実践理性の卓越性が崇高と呼ばれたのだった。

ところで、崇高論と言えは 1980 年代に盛んに議論されたトピックである。代表的な論者の一人 C. プリースは当時の状況を—18 世紀ヨーロッパにおける崇高論の興隆を念頭に—「崇高のルネサンス」と表現した⁽¹⁾。この時期は、ポストモダンの旗手リオタールのように、崇高のうちに弁証法的な構造を読み取ろうとする解釈が流行した⁽²⁾。こうした状況の中、カント崇高論も肯定的な評価を受けるばかりではなかった。なかでも H. ベーメの批判は極めてラディカルである。彼はベーゲマンによる 18 世紀崇高論の精神史的研究⁽³⁾に依拠し、カント崇高論の暴力性を告発する。ベーメが標的とするのは、とくに力学的崇高論である。この議論で問題となるのは、人間の生存を脅かす自然の力がその威力を失う契機である。通常、或る威力は別のより大きな威力によって克服され得る。カントの場合、その役目を担うのは超感性的な理性である。ベーメは自然が無力化される事態をこのように捉え、カント崇高論を「理性による自然支配の理論」と診断する。

ベーメによる告発は力学的崇高論の本質を覆い隠してしまう。そのため、彼の批判は克服されねばならない。そこでわれわれは以下の手順で考察を進める。第 2 節では、ベーメによるカントの崇高論批判を取り上げ、その問題点を指摘する。第 3 節では、ベーメの批判に対する相原博の反論を取り上げる。彼は「構想力の限界」を強調することでベーメ解釈の問題性を指摘するが、彼の反論が成功しているとは言い難い。本節ではこの点を確認し、ベーメの批判に適切に対処するための課題を提示する。第 4 節ではカントのテキストに立ち返り、力学的崇高の構造を分析する。ここで着目するのは、人間

の自己保存の二重性である。人間には、自己の生存や繁殖に方向づけられた「感性的自己保存」のほか、この自己保存に背くような仕方ですらの人間性へと関わる「非感性的自己保存」が可能である。こうした事実が歪められず堅持されることで、自然の無力化という事態が理性による自然征服などによっては成立し得ないことが明らかになる。最後に、第5節では「非感性的自己保存」の特徴づけを試みる。牧野英二は当該の概念を『人倫の形而上学』に登場する「道徳的自己保存」に重ね合わせる。われわれはこの解釈に異を唱え、非感性的自己保存が道徳的自己保存ではないこと、むしろ前者は後者の遂行可能性の必然的条件であることを明らかにする。

2. H. ベーメの崇高論批判

ベーメによると、カントにとっての崇高とは或る目的を達成するための一つの「着想」⁽⁴⁾であり「企て」⁽⁵⁾である。その目的とは「自然に対する不安の克服」である。「自然に対する不安」とはこの場合、人間による支配がまだ及んでいない、あるいは及び得ない領域が自然のうちに残存していることに由来する不安である。「そのような自然は不安を引き起こす。というのも、人間の支配権がそうした自然に屈服しているかのように思われるからである。」⁽⁶⁾それゆえ、「不安の克服」は「自然における人間の支配領域の拡大」を含意する⁽⁷⁾。要するにベーメは、カントの崇高論に「自然支配の理論」が伏在していると考えている。

ところで、自然支配を遂行する主体は何かと問われるならば、ベーメは「理性的主観」と答えるだろう。彼は快不快の感情の生起に注目し、崇高判断の成り立ちを説明する。彼の解釈は次の三つの契機に整理される。すなわち、(1)混沌たる自然が主観に出会われる契機、(2)主観が崩壊し分裂する契機、(3)分裂した主観が自然に対する自身の卓越性を自覚する契機。(2)の契機についてベーメは次のように述べる。「[...] 崇高なるものはカントにとって何よりもまず、強烈で情動的な不調和の、したがって、客観的かつ主観的な不均衡の経験であり、それゆえ危機の経験である。すなわち、混沌として知覚された自然は、主観内部の秩序の隙間に抵抗しがたく食い入り、これを破壊し得るだろう。」⁽⁸⁾けれども、こうしたことは崇高の消極面にすぎない。崇高の判定にあっては快が生み出される必要がある。その如何について、ベーメは次のように答える。

感性的な知覚装置を溢れ出る混沌は、意識のある作用によって距離を置かれ、消極的な刺激としてもたらされる。消極的の刺激とは

ここでは次のことを意味する。すなわち、感性的＝身体的な自我の脆さや分散の経験が、英知的な理性＝主観として自己を意識する過程の始動装置（Anlasser）となるということである。質的、つまり知性的な距離が、自然によるいかなる破壊を被ろうとも超然としている自己についての意識（das Bewußtsein eines über alle Verwüstungen der Natur erhabenen Selbst）を生み出す。これが崇高なるもののもつ、快に満ちた側面なのである。⁹⁾

このような解釈には、次の三つの問題点が含まれている。(1)ベームは自然の威力が無力化される契機を、「理性的主観」が混沌たる自然を凌駕する、換言すれば、圧倒する事態と捉えてしまっている。(2)彼は不快の生じる契機を、混沌たる自然が主観に出会われる場面においてしか見ていない。つまるところ、(3)彼は数学的崇高論と力学的崇高論の差異を十分識別していない。前者では「大きさ」が、後者では「力」がモチーフとなるが、両者の現象上の違いにもかかわらず、数学的崇高論の理論的枠組みが力学的崇高論にそのまま転用されてしまっているのだ。以上の問題点については第4節で再び取り扱うことになるだろう。

3. 相原博の反論とその問題点

カントの崇高論を「自然支配の理論」に仕立て上げるベームの解釈に対して正面から反論を試みるのが相原博である。彼によるとベームは、「崇高の『主観化』」（と相原が呼ぶ作用）によって自然の崇高さが「理性的主観」に還元されると考えている。これに対し相原自身は、「構想力の限界」という事象が崇高の判定の契機として含まれていると指摘し、「崇高な自然」を「理性的主観」に還元することは不可能だと主張する。

[...] というのは、「構想力の限界」が理性の存在を感じさせるかぎり、構想力の対象である「崇高な自然」は、理性的主観のうちに還元できないからである。言い換えれば、「崇高な自然」は、理性的主観を崇高と見なす場合にも、感性的主観に現前している必要があるからである。したがって、自然ではなく主観のうちに崇高の根拠を見出すことは、理性的主観が自然を従属させることを可能にするわけではない。¹⁰⁾

けれども、相原がベームに対する反論に成功しているとは言い難い。その

理由は次の三つである。第一に、相原がベーメ批判の拠り所としている「構想力の限界」という契機が力学的崇高の判定構造に含まれるかどうか疑わしいからである。たしかに、カントは数学的崇高を論じた際に、同様の契機を問題としている。しかしながら、彼は力学的崇高を論じた際に「構想力の限界」に言及することはなかった。そのため、力学的崇高論のうちに「構想力の限界」を見て取ろうとするのであれば、それ相応の解釈を施す必要があるだろう¹¹⁾。けれども、相原の解釈にはこの点に関する言及は見られない。つまり彼は、反論の冒頭で議論の的を力学的崇高論に限定するとしたにもかかわらず¹²⁾、肝心なところで数学的崇高論の論理を持ち込んでしまっている。このように理解してしまうと、力学的崇高論の固有性が見えなくなり、ベーメの誤解を解くことも益々困難になる。

第二に、相原は、力学的崇高論における「理性的主観」が「自然の支配」を企図していることを明確に否定しているわけではない。彼が述べるのは、「自然支配」が企図されているかどうかはともかく、「構想力の限界」が示されるのだから「崇高な自然」は「理性的主観」のうちへと還元されることはできない、ということにすぎない。つまり相原は、彼の意図にもかかわらず、ベーメ批判の根幹部分に対する反論をなおざりにしている。

これら力学的崇高の説明を考慮すれば、ベーメによる批判はたしかに妥当であるように思われる。[...]自然が崇高と呼ばれるのは、自然がこれらの能力や卓越性を感じさせる事例であるからに他ならない。すなわち崇高の根拠は、自然の力の「抵抗しがたさ」ではなく、人間の「独立性」を判定する能力と人間の「卓越性」にある。これはまさに崇高の「主観化」に他ならない。¹³⁾

けれども、「理性的主観」がそもそも「自然支配」など企図していないことを明らかにしなければ、力学的崇高論を「自然支配の理論」と捉えるベーメの解釈に対して本質的な反論を行うことはできないだろう。

第三に、相原は、「崇高の『主観化』」という表現で彼が言い表そうとする事柄の本質を見誤っている。この点は後で詳しく扱うが、上記の表現では、力学的崇高論の有する独自の開示機能がたちどころに覆い隠されてしまう。崇高が自然ではなく理性のあり方に帰属されるという事態のもとでカントが一体何を洞察したのか、このことが見極められる必要がある。

われわれは以上の理由で相原の反論に賛成できない。上記の問題点を克服し、なおかつベーメのラディカルな批判に対する的確な反論を行うため、今一

度カントのテキストに立ち返り、力学的崇高論の根本問題を掘り起こす必要がある。

4. 力学的崇高の判断構造

カントは力学的崇高論の冒頭部分で次のように述べる。「力(Macht)とは、大きな障害に優る能力である。まさしくこの同じもの [=力] が、次のような場合には威力(Gewalt)と呼ばれる。すなわち、力が、それ自身力を所有しているものの抵抗にすら優る場合である。情感的な(ästhetisch)判断において、われわれに対する威力をもたない力とみなされるならば、自然は力学的に崇高(dynamisch-erhaben)である。」(KU, 260)

まずは「力」と「威力」の関係について確認しよう。カントが述べる「力」の具体例として、われわれは病気を未然に防ぐことができる「免疫力」を挙げることができる。けれども、ウィルスや細菌の有する「力」が私の免疫力を上回る場合には、それらは私にとって「威力」として示されることだろう。

ところで、〈威力として示されるもの〉は、私の生存を脅かすような「恐怖の対象」でもある(vgl. ibid.)。しかし、崇高判断に際して、判定者自身の生命が実際に脅かされてはならない(vgl. ibid.)。なぜなら、判定者は〈威力として示されるもの〉によって脅かされるばかりで、崇高判断を適切に遂行できないからである。それゆえ、崇高判断の遂行には、判定者の身の安全が確保された上で、〈私の生存を脅かし得るようなもの〉が構想力によって〈恐るべきもの〉として想起される必要がある(vgl. 260f.)。

ところで、恐るべきものの全てが崇高判断の対象となるのではない。カントはこれを自然現象に限定している(vgl. KU, 261)。しかし、自然の力が威力として示されたままでは、われわれはやはりそれを崇高と判定することはできない。そこで問われるべきは、自然の力は一体いかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのか、という問いである。この点に関して、カントは次のように述べる。

[...] 自然の抵抗しがたさはまた、[われわれが] 自然存在者とみなされるならば、たしかに自らの物理的な無力さをわれわれに認識させるのだが、それと同時に、われわれを自然に依存しないものとして判定する能力と自然に対する卓越性とを露わにする。この卓越性には、われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存とは全く別の種類の自己保存が基づいている。その際、人間はかの威力に屈しなければならないとしても、

われわれの人格の内の人間性は貶められないままなのである。このような仕方、自然は情感的な判断において崇高と判定されるが、それは、自然が恐怖を引き起こす限りにおいてではなく、むしろ自然がわれわれの力（これは自然ではない）を呼び起こすからである [...]。(KU, 261f. 傍点引用者)

含蓄のある文章だが少しずつ縋いていこう。(構想力の想起において)威力として示されている自然の力は、その〈抵抗しがたさ〉ゆえに、自己の無力さを私自身に認識させる。しかし同時に、この〈抵抗しがたさ〉は次の二つのことを露わにする。(1)私自身を〈自然に依存しないもの〉として判定させる能力。(2)自然の力に優る私の卓越性。これらはともに実践理性の性格を表していると言える。しかし、これだけではまだ上記の問いが解決されたことにならない。そこでわれわれは、独立性と卓越性という二つの性格に基づくとされる「自己保存 (Selbsterhaltung)」について考えることにしよう。

カントは上記の引用文中で二種類の自己保存に言及している。一つは「われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存」、言わば「感性的自己保存」である。この自己保存のあり方は〈恐るべきもの〉の想起によって浮かび上がる。例えば、凄まじい暴風が迫りくる状況を考えてみよう。こうした状況下では、誰しも自分の家や財産、生命の無事を案じるはずである。ところで、この場合に案じられている事物は、感性的自己保存のために気遣われている諸対象である (vgl. KU, 262)。つまり感性的自己保存とは、「気遣い (Besorgen)」という仕方、身の回りの事物に関わる人間の一つの（しかしその大部を占める）日常的なあり方を意味する。

ところで、感性的自己保存は自然の力に完全に屈服している。そのため、私がこの自己保存に没頭している間は、自然の力からの独立性やそれに対する卓越性は覆い隠されたままである。それでは、威力として示される自然の力はいかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのだろうか。それは例えば、自然の威力を私自身の力が圧倒することによってではない。なぜなら、そうした力を誇示したところで、私の感性的自己保存が安らぐことなどおそらくあり得ないからである。

事の真相はむしろその逆である。自然の力が「われわれに対して威力をもたない力」とみなされるのは、自然の力に抗うことではなく、むしろ〈私が気遣う事物〉の一切を〈些細なもの〉、もっと言えば、〈無意味なもの〉として諦めることによってである (vgl. KU, 262)。というのも、そうすることで、もはや〈自然の威力が脅かし得るもの〉が私にとって問題ではなくなるから

である。

しかし、この「諦め」によって、私自身の存在さえも消え去るのではない。むしろその反対である。カントは言う。「その際、人間はかの威力に屈しなければならぬとしても、われわれの人格の内的人間性（die Menschheit in unserer Person）は貶められないままなのである。」（KU, 262）感性的自己保存のために気遣われている事物の一切が諦められることで、私自身の存在がより一層際立たせられる。そのことをカントは「（感性的自己保存とは）異なる種類の自己保存」、言うなれば「非感性的自己保存」と述べたのである。ここで、実践理性の独立性と卓越性とが露わになる。繰り返すと、非感性的自己保存は気遣いの対象の一切を無意味化することで際立たせられる。この「諦め」を可能にしているのは、他ならぬ実践理性である。つまり、この理性がそもそも自然の力の影響下に置かれていないがゆえに、感性的自己保存のために気遣うものを「手放す」ことが可能になるのだ。

ところで、力学的崇高の判断構造において不快の感情がいつ生起するのか、という点については注意を要する。ベームのごとく、「混沌たる自然との直面」のみがそうした場合として考えられるかもしれない。たしかに自然の威力は不快を喚起する。けれども、この感情の生起は何もそのような場合だけではない。事柄に即して言えば、気遣いの対象が諦められるまさにその時においても不快が喚起される。つまり、当該の判断構造においては、不快の生起する契機が少なくとも二つあると言える。なお、力学的崇高論の固有性を認識するために、両者の差異を明確にしておく必要もあるだろう。前者の場合、「混沌たる自然との直面」それ自体は快を引き起こさない。他方、後者の場合、実践理性による諦めは不快だけでなく、自らの独立性と卓越性とを露わにするという点で快を引き起こす。こう捉えることで「構想力の限界」に訴えずとも、当該の判断構造における快不快の生起が説明可能となる。

さて、以上の考察により、力学的崇高の判断構造が明らかになる。当該の判断では、自然の脅威が問題となる。構想力により自然の力が〈恐るべきもの〉として想起される場合、この力は私に威力として示されると同時に、自己の無力さを認識させる。しかし、私は〈脅かされ得るもの〉、つまり、気遣いの対象の全てを〈無意味なもの〉として諦めることができる。このことは感性的自己保存の目的に反することから不快を喚起する。しかしそれにより、自然の威力が脅かすものはもはや失われ、この威力そのものも力を奪われる。ところで、自然の威力を無力化するこの「諦め」が可能になるのは、自然の力に対する実践理性の独立性と卓越性に由来することが露わになる。要するに、構想力の想起に始まる実践理性の諸性格の開示、つまり、構想力と実践

理性の合目的的關係が快として反省されることで、崇高判断が成立する。

5. 「非感性的自己保存」の特徴づけ

上述の考察により力学的崇高の判断構造が解明された。その際、力学的崇高論が開示する「非感性的自己保存」という興味深い事象が際立たせられたが、この概念についてはすでに牧野英二が主題的に取り上げている。本節では、彼の解釈を批判的に検討することで、非感性的自己保存の特徴づけを試みたい。

牧野は力学的崇高論で論じられる二種類の自己保存概念を、『判断力批判』の七年後の著作『人倫の形而上学』第二部・徳論で論じられる自己保存概念に対応させる。彼の狙いは、われわれが前節で呼び表した「非感性的自己保存」を、「道徳的自己保存」として積極的に捉え直すことにある。彼は次のように述べる。

カントの「自己保存」の理解にとって肝要なことは、この概念が基本的に二義性をもつことである。第一は、「道徳的自己保存 (moralische Selbsterhaltung) (VI, 419) を意味する。第二は、「物理的自己保存 (physische Selbsterhaltung)」といてよい。『人倫の形而上学』第二部・徳論では、両者とも「人間の自己自身に対する義務」に属すると説明されており、それゆえともに「徳義務」として前者は、「人間の道徳的健全さ (moralische Gesundheit) (VI, 419) に属し、後者は、自殺などの恣意による肉体の死を禁ずる「人間の動物的本性における (in seiner animalischen Natur) 自己保存」 (VI, 421) の義務を意味する。『判断力批判』の崇高論の表現に即していえば、後者は、「外の自然によって脅かされ、危険にさらされることがありうる自己保存」(ibid.) である、と見てよいだろう。¹⁴⁾

彼の主張の要点は次の二つである。(1)カントにおける自己保存概念には、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」の二種類がある。(2)この区別は力学的崇高論における二種類の自己保存にそのまま対応する。

けれども、われわれは上記の主張に対して次のように反論する。(1)について、徳論において二種類の自己保存概念があるとは断言できない。なぜなら、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」は、義務の遂行が問題である限り、事柄としては区別され得ないからである。また(2)について、力学的崇高論に

における「非感性的自己保存」は「道徳的自己保存」ではない。前者はむしろ、後者が遂行可能であるための必然的条件である。したがって、「徳論」の自己保存概念は、力学的崇高論のそれを解釈するのに適していない。

まずは(1)の論点を検討しよう。たしかにカント自身の記述も錯綜しており、徳論に二種類の「自己保存」があると読めないこともない。けれども牧野の解釈には決定的な問題がある。それは、彼が「自殺の禁止」義務を物理的自己保存にのみ対応させていることである。

「自殺の禁止」は「自己自身に対する完全義務」のうち「動物的存在としての自己自身に対する人間の義務」として語り出される。けれども、カントが実際にここで問題としたのは、何も「恣意による肉体の死」だけではない。カントは次のように主張して憚らない。

人間は義務が問題である限り、したがって、かれが生きている限り、人格であることを放棄できない。[...] 自分自身の内なる人倫性の主体を絶滅させることは、人倫性そのものを [...] 世界から根絶させるに等しい。人倫性が目的自体そのものであるにもかかわらず。(MS, 422, 傍点引用者)

「自殺」は「恣意による肉体の死」のみならず、「自分自身の人格の内なる人倫性の主体の絶滅」をも意味する。さすれば、「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」とを区別し、前者にのみ「自殺の禁止」義務を帰することはできない。むしろ、当該の義務のもとで義務づけられているのは、「物理的であると同時に道徳的でもある自己」の保存である⁴⁹。それゆえ、徳論における自己保存概念を「物理的自己保存」と「道徳的自己保存」の二種類に区別することは、たとえ概念上は可能であったとしても、義務の遂行が問題である限り、事柄としては不可能なのである。

次に、(2)の論点を検討しよう。徳論の「自己保存」は、「人間の自己自身に対する消極的義務」として説明される。「自己自身に対する消極的義務」とは、「人間の本性の目的に関し、それに反して行為することを人間に禁じる」(MS, 419) ことを意味する。

しかし、非感性的自己保存は何も「人間の本性の目的に関し、それに反して行為すること」を自分自身に「禁じる」わけではない（むしろ、そのような行為を推奨するわけでもない）。そのため、当該の自己保存は義務ではない。それはむしろ、消極的義務としての「自己保存」の遂行可能性に関わるのである。その理由は次の二つである。

第一に、消極的義務が禁止する行為の可能性それ自体が非感性的自己保存に帰属するからである。一般に、或る行為が何らかの義務によって禁じられるには、その行為の可能性がそもそも行為者自身に与えられていなければならない。さもなければ、そもそも義務が当該の行為を禁止する必要がない。同様に、「自殺」が消極的義務によって禁じられるに先立ち、この行為の可能性があらかじめ与えられていなければならない。そして、この可能性を行為者に与えているのが、感性的自己保存に「背く」非感性的自己保存である。

第二に、「自殺の禁止」義務の要求に応じるにしても、「保存」されるべき「自己」に関する自覚が必要である。非感性的自己保存は、感性的自己保存に背くという仕方で「われわれの人格のうちの人間性」に注意を向けさせる。「私自身も人格を有した一人の人間である」という、自己の人間性を自覚することが無ければ、「自己保存」を道徳的義務として遂行しようなどということは到底あり得ない。力学的崇高論は自己の人間性に気付かせ、消極的義務遂行の可能性を確保するのである。

「非感性的自己保存」の特徴をまとめよう。(1)これは「われわれの外の自然によって煩わされ危険に晒されうるような自己保存」(感性的自己保存)とは全く別種の自己保存である。(2)感性的自己保存は「感性的自己」が生存し繁殖することへの気遣いであるのに対し、非感性的自己保存はこの「気遣い」に「背く」ことを意味する。とはいえ、(3)非感性的自己保存は道徳的自己保存を意味しない。なぜなら、後者は「自分自身に対する消極的義務」であるのに対し、前者はそもそも義務ではないからである。(4)非感性的自己保存はむしろ消極的義務としての「自己保存」が遂行可能であるための必然的条件である。

6. おわりに

カントの力学的崇高論を解釈する上で問題となるのは、自然の力がいかにして「われわれに対する威力をもたない力」とみなされ得るのか、という問いである。この問いの解決をめぐるカント崇高論の評価は二分される。例えばベーメは、「理性的主観」による自然の圧倒によって崇高判断が成立するとし、カント崇高論を「自然支配の理論」とみなした。

しかし本論で明らかにしたように、カントの力学的崇高論は「自然支配の理論」とは無縁である。なぜなら、自然の威力の無力化は、感性的自己保存のために気遣われている事物の一切が〈無意味なもの〉として諦められるところに成立するからである。

ところで、力学的崇高論は感性的自己保存とは全く別種の、非感性的自己

保存というあり方を開示する。ここに突き付けられるのは、われわれ人間がたんに感性的自己保存にのみ専心するような存在者ではなく、ときにそれに反するような仕方で存在し得るような人格的存在者でもある、という純然たる事実である。このことは、われわれの日常的な振る舞いの全てが何も自己の生存や繁殖にのみ方向づけられているのではないということを少しでも顧みれば理解可能であろう。

とはいえ、非感性的自己保存は道徳的自己保存と同一ではない。むしろ、前者は後者が遂行可能であるための必然的条件である。『人倫の形而上学』のカントが述べるごとく、人間にはその生涯において果たされるべき道徳的義務があるのかもしれない。しかし、どのような場合であれ、自分自身が人格をもつ一人の人間であることが自覚されない限り、そうした義務の遂行などあり得ない。力学的崇高論において崇高と呼ばれるのは、道徳的義務遂行の前提条件でもあるような、われわれ人間の日常的で基本的なあり方だったのである。

注

本稿ではカントの著作について以下の略号を用いる。『判断力批判』=KU, 『人倫の形而上学』=MS. 引用箇所は上記の略号にアカデミー版カント全集の頁数（アラビア数字で表記）を併記し丸括弧を用いて本文中に挿入する。なお、引用文中における（ ）内は原著者（カント）による挿入である。引用者による補足は [] を用いて行う。

- (1) Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größen-wahn*, Weinheim 1989, Einleitung S. 1f.
- (2) 1980年代における崇高論の解釈傾向については、次の文献の訳者による解説が参考になる。ドゥギー、ミシエル他『崇高とは何か』、梅木達郎訳、法政大学出版局、1995年、375-413頁、「訳者あとがき」参照。
- (3) Vgl. Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1987, S. 97ff.
- (4) Vgl. Böhme, Hartmut, *Das Steinernerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“*, in: C. Pries (Hrsg.), *a.a.O.*, S.123.
- (5) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 126

- (6) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 123.
- (7) なおベームによれば、カントの場合、「自然における人間の支配領域の拡大」は「技術」ではなく「想像作用」によって達成される。
- (8) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 120.
- (9) Vgl. Böhme, *ibid.*, S. 120.
- (10) 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト：『判断力批判』における自然の解釈学』、法政大学出版局、2017年、119-120頁。
- (11) しかし事柄そのものを見れば、力学的崇高論において「構想力の限界」という事象は問題とならないどころか看取さえされない。この点については後述する。
- (12) 同上、112頁参照。
- (13) 同上、114頁、傍点引用者。
- (14) 牧野英二『崇高とは何か—情感豊かな理性の構築に向けて』、法政大学出版局、2007年、177頁。
- (15) カントは「自己自身に対する義務」に「客観的区別」と「主観的区別」を設ける。単純化して説明すると、「客観的区別」では当該の義務は「制限的義務」と「拡張的義務」とに区分される。前者には「道徳的自己保存」が、後者には「自己自身の完成」が対応する。他方、「主観的区別」で問題となるのは、義務の主体が自分自身をいかに見るかということである。これについてカントは、自分自身を「動物的（自然的）であると同時に道徳的でもある存在として見る」場合と、「たんに道徳的な存在としてのみ見る」場合とに区別する。当該の義務の具体的内容が語られる際には、以上のような区別が念頭に置かれていることが見過ごされてはならない。

参考文献

- Begemann, Christian, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1987.
- Böhme, Hartmut, Das Steinerne. Anmerkungen zur Theorie des Erhabenen aus dem Blick des „Menschenfremdesten“, in: C. Pries (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*. Weinheim 1989. S. 119-141.
- Pries, Christine (Hrsg.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn*, Weinheim 1989.
- 相原博『カントと啓蒙のプロジェクト『判断力批判』における自然の解釈学』、

法政大学出版局、2017年。

カント，イマヌエル『カント全集第8巻 判断力批判 上』、牧野英二訳、岩波書店、1999年。

——，『カント全集第11巻 人倫の形而上学』、樽井正義、池尾恭一訳、岩波書店、2002年。

ドゥギー，ミシェル他『崇高とは何か』、梅木達郎訳、法政大学出版局、1995年。

牧野英二『崇高とは何か—情感豊かな理性の構築に向けて』、法政大学出版局、2007年。