

# 自然に対する尊敬はいかなる意味で可能であるか —カント「崇高論」の環境倫理学的読解—

高畑祐人

## はじめに

多方面にわたる応用倫理学研究の中でも環境倫理学は、自然観という哲学の根本主題の一つと繋がりをうるだけに、かたやそうした新しい研究、かたや時の試練に耐えて哲学史に名を残しているいわゆる古典的著作の解釈・研究、この両者を結びつけて研究することは困難なことでも大それたことでもないはずであろう。むしろ、両者を上手く結びつけることは双方にとって豊かな実りをもたらすと思われるが、その点はいまだ広く認知されているとは言い難い。カント研究もその例外ではない。カント研究者の視点から現在の応用倫理学の議論を見てみると、むしろカントは何かと批判に晒されていると言うべきであろう。ここでは環境倫理学に限定して言えば、すぐ後にも述べるように、カントの道徳哲学に関する著作を取り上げて、文字通りの〈自然に対する尊敬〉を認めないカントは「人間中心主義」の代表格としてやり玉に上げられるのである。

たしかに道徳哲学のテキストだけを取り上げれば、そうしたカント批判を認めないわけにはゆかないと思われる。しかし、〈自然に対する尊敬〉という問題をカント哲学の中で考えようとするならば、『判断力批判』、とくにその第一部「情感的判断力の批判」における「崇高の分析論」（以下では「崇高論」と略記）が度外視されているのは、カントに対する評価として公平さを欠いていると言わざるをえない。そこで本稿では、『判断力批判』「崇高論」が環境倫理学の議論にとって積極的意義を有することに関連するテキストの読解を通して示し、環境倫理学からのカント批判に一つの回答を試みたい。

## 1. 環境倫理学の議論状況：

「自然中心主義 対 人間中心主義」という対立図式<sup>(1)</sup>

そこでまず、ドイツの研究者アンゲリカ・クレプス<sup>(2)</sup>に依拠して、現時点までの環境倫理学の議論状況を概観しておきたい。というのは、先に述べたように応用倫理学研究と哲学の古典的著作研究を結びつける重要性の認知度が低い大きな要因は、応用倫理学（したがってまた環境倫理学）の議論の主流がいまだに英語圏由来のものに偏っていることにあると思われるからである。

20世紀後半に顕著になってきた環境問題を背景に展開されてきた環境倫理学は「人間と自然の正しい関わり方」ならびに「自然に対する人間の関わり方を支えている価値観」を問題とするが、その議論展開のいわば下敷きとなってきたのが「自然中心主義」対「人間中心主義」という対立図式である<sup>(3)</sup>。

自然中心主義的立場は一般的に、人間は自然の一部であるにすぎず、人間という種も自然の中で形成されたのであり、人間が自然を作ったのではないことを強調し、「人間と自然の関係におけるパラダイム変換を要求」する。そして、「人間はこれ以上、自然を自分たちの道具あるいは資源と見なしでは」ならず、「自然の固有な価値に対する畏敬の念を育んで」いくべきであり、「狭い人間中心的世界像を克服して、自然のより高い価値秩序の中で人間にふさわしい位置を占めなければならない」と主張する<sup>(4)</sup>。したがって自然中心主義は、価値論的には自然それ自体の内在的固有価値・絶対的価値を承認（することを要求）し、道徳的な根本態度としては畏敬・尊敬・直接的な道徳的配慮の対象として自然を位置づけ（ることを要求し）、実践的には自然全体の中での人間の位置に相応しい行動を提唱する立場として一般的に理解される。その実践的処方箋のポイントを一言で言えば、自然が最善を知っているのであるから、〈自然に従え〉ということになる。

一方、人間中心主義的立場は、人間は自分自身の観点からしか自然を理解することができず、自然（の存在・価値）は、人間にとっての/人間のための自然（の存在・価値）でしかありえないとの前提に立つ。この立場から言えば、自然環境を保全するのは一般的に人間が善く生きるためである。直接的な道徳的配慮の対象はあくまで人間の善き生であり、自然は人間が善く生きること何らかの仕方に関わっているから配慮されるにすぎない。自然はその限りで人間の善き生のための（広い意味での）資源・手段として間接的な配慮の対象にほかならず、その意味で道具的価値しか持たないものである。実践的処方箋としては、〈自然は、人間が使用するための資源にほかならず、

将来のためによりよく『管理』されるべきだ」という主張が理解されやすく、人間中心主義とは自然＝人間のための道具と見なす立場だと一般には見なされている<sup>(5)</sup>。

後者の立場から見ると、前者の立場は自然それ自体の価値＝内在的固有価値を強調するあまり、「人間軽視」あるいは「エコファシズム」に陥る危険性を孕んでいる<sup>(6)</sup>ということになるが、反対に自然中心主義的立場から見れば、人間中心主義は人間にのみ価値を置き、自然それ自体のあり方を軽視しており、「人間の傲慢」<sup>(7)</sup>を克服できていないということになる。こうした相容れない仕方ですべての立場は相互に対立していると見られているのである。

## 2. 自然中心主義的環境倫理学からのカント批判

こうした議論のコンテキストの中にカントを位置づけてみると、『カントは理性的存在者・目的それ自体としての人間（人格）にのみ絶対的価値＝尊厳を帰属させ、それ以外は手段としての相対的価値をもつ物件としか見なしていない』として、自然中心主義的立場がカントに批判の矛先を向けるのは明らかであろう。その際によく引き合いに出されるのが、『道徳の形而上学』『徳論の形而上学的基础』第十六・十七・十八節のテキストである。ここでは、『判断力批判』との関係から第十七節を取り上げる。

自然界にあって、生命はなくても美しいものに関して言えば、それをただ破壊しようとする性癖（破壊的精神）は、人間の自己自身に対する義務に反している。というのは、その性癖は、人間の内なる感情、つまり確かにそれだけですでに道徳的であるわけではないが、道徳性を大いに促進し、道徳性に向けて心を準備する感性の調子、少なくとも利益を意図せずに何かを愛する感性の調子であるような感情を弱め、あるいは根絶やしにするからである(VI 442f.)。

クレープスによれば、ショーペンハウアーが上記引用箇所が続く箇所を含めて、『美しい自然を大事にしたり、動物を大切に扱ったりする、自然に対する道徳的態度はたんに練習のためだけなのか』という主旨の批判をしているという<sup>(8)</sup>。これは、自然を人間の道徳性向上のための手段・道具と見なしてはいけないという批判として理解で

きよう。

また、自然中心主義の主導的な哲学者であるクラウス・ミヒャエル・マイヤー＝アービヒによれば、カント倫理学においては倫理が問題になるのは人間どうしの関係においてである。カントにあっては人間以外のものに対して倫理的規則は妥当しない。カントは、何ものかに「対する」義務と何ものかに「関する」義務とを区別する。前者が明らかに人間に対する義務であるのに対して、後者が人間以外のものに対する義務であるように見えるのは、何ものかに「関する」義務を何ものかに「対する」義務とを取り違える *verwechseln* からである。たとえば、動物を虐待しないのも、われわれが人間の苦しみに対して鈍感にならないようにわれわれ自身に対して課す義務なのであって、それが動物に対する義務であるかのように誤解されているのである<sup>9)</sup>。

こうした自然中心主義からの批判の根拠となっているのは、〈人間は人間に対してのみ義務を負っている〉という思想であるが、その明確な証拠をわれわれは『道徳の形而上学の基礎づけ』の中に見出すことができる。

目的の国においてはすべてのものが、価格を持つか、尊厳を持つかのいずれかである。……人間の普遍的な傾向性と欲求とに関係するものは市場価格を持つ。……しかし、あるものがその下でのみ目的それ自体でありうるような、そうした条件を形成しているものは内的価値、すなわち、尊厳を持つ。……道徳性は、その下でのみ理性的存在者が目的それ自体でありうる条件である。……それゆえ、道徳性と道徳性を持ちうる人間性だけが尊厳を持つものである。……自然も技術も道徳性を欠いていて、その代わりにできるようなものを何も含んでいない(IV434f.)。

また本稿の論点である「尊敬」に関して言えば、それは自ら道徳法則を立法し、自らそれに従うことができること、すなわち「自律」に対する評価の表現であり、そうした自律が尊厳の根拠であると言われている(Vgl. IV435)。そうすると、カントの道徳哲学的(コン)テキストからは、そうした自律をもたない自然に「尊敬」を抱く根拠があると主張するのは難しそうである。

しかし、カント哲学に関して〈自然に対する尊敬〉ということの問題にするのなら、『判断力批判』『崇高論』を検討せずに済ますのは一面的であろう。「崇高論」では、人間が(端的に大きな、またはきわめて暴力的な)自然に感動し、一種の尊敬感情を

抱くに至る理性と構想力との協働のプロセスが省察されているが、そこから自然にそうした感情を抱くことの実践的意味を読み取ることができるからである。もちろん、崇高論でもじつは「取り違え(Subreption, Verwechselung)」ということが語られる。しかし、それをもって崇高論における自然への尊敬も人間理性への尊敬をいわば顕彰するための道具と見なされているにすぎないとして退けるのは早計であろう。そうした先入見をいったん脇において、崇高感情が生じる際の「取り違え」の実践的意味、すなわちその「取り違え」が本当に自然の道具化という人間中心主義的な動機から生じているのかどうかということを吟味する必要があると思われる。

本稿の主張の要点をあらかじめ示しておこう。カント「崇高論」の観点から言えば、マイヤー＝アービッヒのような自然中心主義的立場は、認識論的に言って、絶対的価値およびその秩序の存在と認識可能性なるもの（カント的に言えば物自体の存在と認識可能性）をナイーヴに前提しており、クレープスも指摘しているように、人間中心主義的立場からは人間的な評価の視点を抜きにして価値を語ることはできないし、人間的視点からの価値評価が自然の道具化に直結するわけではないという逆批判に遭うだろう<sup>(10)</sup>。また実践的にも、崇高/尊敬が向けられる対象の取り違えはけっして意図的な欺瞞ではない。むしろ、ある自然対象が人間の内なる道徳的能力を自覚させてくれたことを機会として人間がみずからの道徳的能力をその自然対象に向けて使用した実践的(道徳的)結果であると解釈できると思われる。以下で、そのことを「崇高論」の読解を通して跡付けていきたい。

### 3. 「崇高なもの」の含意

#### —「美しいもの」との対照を手がかりとして—<sup>(11)</sup>

まず、「崇高論」(『判断力批判』第二三～二九節)の序論とも言える第二三節に焦点を据えて、美しいものとの相違の点から、崇高なものの特徴を際立たせてみよう。両者の相違はさしあたり三点にまとめることができる。

- (1)美しいものは対象の形式にかかわるが、崇高なものは形式をもたない対象においても認められる。形式をもたない対象においては無限定性が、その対象自体におい

てか（その対象においてでなく）ただ対象に促されて表象される。しかもその無限定性の総体性が思考において付け加えられる。したがって美しいものは無規定の悟性概念の表出であり、崇高なものは無規定の理性概念の表出である。

(2)美しいものは生の促進の感情を直接おびているが、崇高なものは生命力の瞬間的な阻止の感情によって生み出される感情である。したがって美しいものは魅力および構想力の戯れと結びつく積極的な快である。しかし崇高なものは感動・賛嘆・尊敬を含む消極的な快であり、構想力の厳粛さの表れである。

(3)自然美はその形式においてある合目的性をおびているが、崇高なものは判断力にとって反目的的であり表出能力にとって不適合である。したがって、自然美はそれ自体で満足の対象であるが、崇高なものは構想力にとって暴力をふるうように見える。[崇高な自然には不快さの契機が含まれるということがこういう仕方ですべされるといえよう。]<sup>(12)</sup>

これだけの省察から次のような主張が引き出される——自然の対象を美しいと言うのは正しいが、自然の対象を崇高と言うのは正しくない。反目的的なものは賛成を求める表現によっては示されえないからである。むしろ対象は、人間の心のうちで見出される崇高さを表出するのに役立つにすぎない。本来的に崇高なものは理性の理念である。そうした理念は、それをまさにその通りに表出することが不可能であるが、かえってその不可能性が感性的に表出されるときに心のうちに喚起されるのである<sup>(13)</sup>。

では、なぜ自然の何らかの対象が崇高と言われうのか。読者はそう問わずにすまないであろう。その問いを予想してか、カントは第二三節の末尾でそれについて補足的に言及している。それによれば、崇高なものの概念は自然にはまったく依存しない合目的的なものをわれわれ自身のうちで感じられるようにするために、ただ自然の直観を可能的に使用するにすぎないのである<sup>(14)</sup>。

ここには、後に第二七節で「取り違え」として言及される事柄が先取りされていると見ることができる。そうすると、自然に対する尊敬をカント「崇高論」のコンテキストで考えようという本稿の問題意識からすれば、テキスト読解における着眼点は以下になる。すなわち、われわれ自身の内なる崇高なもの＝理性理念を感じ取れるようにするために自然の直観を使用することがはたして、またいかなる意味で正当化されうのかという論点である。

#### 4. 自然対象に対する崇高/尊敬感情が成立するプロセス

以下では、上記の論点を具体的に「数学的崇高」論の内容でもって補足する形で、崇高/尊敬感情が生じそれが対象に帰されるプロセスを追跡しよう<sup>(15)</sup>。

まず数学的崇高の定義が練り上げられていく。数学的に崇高なものとは「端的に大きいもの」、言い換えると「比較を超えて大きいもの」である(V248)。そうしたものは大きさの数学的な評価では捉えられない、情感的な大きさの評価の対象である。前者は数概念による「どれくらいの大きさか」(ebd.)といういわば計算であり、後者は目測などによる直観的な大きさの表出である(Vgl., V251)。

数学的な大きさの評価においては「最大の大きさ」(ebd.)なるものは存在しないが、情感的な大きさ評価にはそうした大きさが存在し、その大きさが「それ以上により大きくないかなる尺度も主観的に…不可能であるような絶対的尺度」(ebd.)とみなされるとき、その大きさに「崇高の理念」(ebd.)が伴い、「感動」(ebd.)を呼び起こす。

ところで、ある量が大きさを測る尺度となるためには、その量を直観的に構想力のうちへ取り入れなければならない。そしてそのために構想力は「把握」と「総括」という働きを行なう〔前者の働きは、部分表象を順次直観のうちへ取り入れることであり、後者はそうやって取り入れたものを一つの全体にまとめて表出することである〕。把握が無限に進むのに対し、総括は、把握が進めば進むほど困難になり、やがて「極大」に到達する。(以上 Vgl., V251f) [というのは、取り入れても、それを一つの全体＝視野に収めておくことができず、次々に失われていくからである]。その極大の大きさが、「大きさ評価の情感的に—最大の基本尺度」(V252)である。そのさいに、ある〔情感的に極大にまで達した大きさの〕表象によって、構想力が「全体」を表出するのに不適合であるという感情が生じるが、同時に構想力がそれ以上自らを拡大できないということによって、「感動的な満足」(ebd.)をも生み出すのである。

しかし、じつは、「自然の内では与えられることができるものでわれわれにとってきわめて大きいと判定されるにせよ、別の関係において観察されると、無限に小さいものにまで貶められえないものは何も存在しない」(V250)。実際、われわれは対象との距離の取り方で、同一の対象でも、とてつもなく大きく大きく感じたり、取るに足りないほど小さく感じたりできる。では、そうした自然対象になぜ、どのように崇高・感動を感じるというのだろうか。

そこに理性の出番がある。つまり、そうした感動的な満足の根拠には理性の働きがある。理性が与えられた大きさに対して「総体性」(V254)を、すなわち、「一つの直観のうちへの総括」(ebd.)を要求しているのである。したがって、理性は、与えられた自然対象の表象を契機として自然に対してもその「絶対的全体」(V255)を「基本的尺度」(ebd.)として要求する。そうした全体は「現象としての自然」(ebd.)においては「総括された無限性」(ebd.)であるが、「終わりのない前進の絶対的総体性」などというのは「不可能」(ebd.)なのであるから、「構想力が自らの総括する全能力を無駄に消費するような自然対象の大きさ」が崇高と感じられるのである。こうして、「自然は、直観されるさいに無限性の理念が伴っているような自然の諸現象において、崇高である」(ebd.)と言われるのであるが、崇高感情のこうしたメカニズムから明らかなように、崇高なのは、対象なのではなくて、じつは対象の大きさを評価しているときの「心の気分 *Gemütsstimmung*」(V256)こそが崇高なのである。

「われわれに与えられるかもしれないすべての現象を一つの全体的直観のうちへと総括する」ことは、「理性の法則によってわれわれに課せられている理念」(V257)である。そうした理性が尺度として認めるのは、「絶対的全体」だけである(Vgl.,ebd.)。この点で、構想力は「理性の理念の表出」でもあるそうした課題において自らの不適合を示すのであるが、同時にそれは「理性の観点から見れば」、法則としての理念との適合を実現すべきであるという「使命」が構想力に対して示されることでもある。これは、理性の強制を伴って「構想力それ自体が拡張される」(V249)ことであり、その点では非合目的的であるが、反対に、それによって本来は表出不可能である理念とその能力である理性、そしてその使命が自覚されるという点ではまさに合目的的なのである。

ところで、端的に大きいものに対する「尊敬」とは、「われわれの[感性的]能力がわれわれにとって法則である理念に到達するのに不適合であるという感情」である。明らかに尊敬の尺度は理念のほうにある。したがって、「自然における崇高なものの感情は、われわれ自身の使命に対する尊敬であって、われわれは、その尊敬を一種の取り違い(われわれ主観のうちの人間性の理念に対する尊敬を客観に対する尊敬と取り違えること)によって、自然の客観に示す」ことになるのである(V257)。

こうしてカントの議論を追跡してきたが、その結果として本稿「3.」の末尾で提起した問いにわれわれは何と答えることができるだろうか。

ここでまず踏まえておかなければならないのは、この「取り違え」が理性と構想力とが情感的に協働する状況で、つまり、それ以上の意図なくして戯れる場面で起きているということである。そこで起きていることを一言で言えば、われわれ自身の存在に尊敬感情を抱かせるきっかけとなった自然対象に対して直接的に尊敬感情を向けているということである。それは、感性的能力をコントロールする理性能力をわれわれ人間が持つことを気づかせ、そのことによって自尊心を喚起してくれるもの、しかも、そのためにことさら存在しているわけでもないのにそうしてくれているように感じられるもの、そうしたものとしての自然の大きさは直接的尊敬の対象となりうるということを意味している。

さらに注意すべきは、理性が構想力を（したがってまた自然対象の直観をも）道具として使用しているという事態は、いま上に述べた実践的な関わりの内部での認識能力の相互関係に関するコンテクストにおける事柄にほかならないということである。価値論的に考えれば、理性がみずからに向けられた崇高/尊敬感情を対象に適用することができるためには、対象のほうもそうした適用に相応しくなければならないという判断が先行しているはずである。では、そうした判断を可能にしている根拠は何であろうか。それはたんに理性だけに求められるべきであろうか。むしろ、対象の側にも求められるのではないだろうか。

この点に関して、カントはあくまで美と崇高の区別に拘るであろうが、われわれはそれに縛られる必要はない。カントは、自然美の根拠はわれわれの外に、崇高の根拠はわれわれの内に、われわれの思考様式のうちに求められるべきだという（V 246, § 23）。しかし、「数学的崇高論」を踏まえて言えば、崇高感情は対象との適切なく隔たりがなければ生じえないはずである。この〈隔たり〉は、理性が作り出せるものではない。これは判定される対象と（身体を伴った）判定主体とのいわば協働によってそのつど生み出されるものと言うほかない。もちろん、その隔たりを介して対象を崇高と判定する基準は理性の側に存するとカントは言うであろう。その点に異存はない。しかしそうであれば、崇高の判断も美の判断も、その成立根拠という点では、〈主体と客

体の間にある」というべきあり、その点で区別はないと言うべきであろう<sup>(16)</sup>。

## 5. 自然に対する情感的態度の環境倫理的意義<sup>(17)</sup>

ここでもう一度環境倫理的な観点から、自然に対する尊敬を含んだ情感的態度一般の持つ意味を考えてみたい。われわれが自然に崇高さ、広い意味での感動を覚えるといった体験をすると、機会があればもう一度、いや何度でもそうした体験をしたいという気持を抱くであろう。そうした体験への関心をわたしは「情感的関心」と呼んでよいと思う。上記のカント解釈をここに当てはめれば、そうした情感的関心は自然に尊敬感情を向ける機会を確保したいという関心を伴って表われるということになるであろう。そこには、人間の自尊心を涵養するために自然を尊敬することが好都合であるというような道具的思考の入り込む余地はない。むしろ、人間は自然と情感的に向かい合うことにおいてみずからの道徳的素質に気づき、それと同時にその素質を自然に向けることそれ自体に、つまり自己目的的に関心を向けている。こうした情感的一道徳的関心の自己目的的性格は、くそうした関心が何かそれ以外の目的のための手段として有用だから抱かれるわけではない」ということを意味している。すなわち自然に崇高さを感じ尊敬感情を抱くという機会を持ちたいという関心は、環境倫理学の議論で用いられる用語で言えば、非道具的関心ということになる<sup>(18)</sup>。もちろん、そうした自然の情感的体験は、それだけが特権的に非道具的活動であるわけではない。しかし、自然の情感的関心は非道具的活動の範例でありうる。言い換えると、自然には崇高さや感動を覚えない人でも、何かを美しいと思い、何かに感動することのできる人であるならば、その体験の意味が理解できるはずのものである。

では、そうした体験の意味とは何であるか。それは、そうした非道具的な関心に基づいた体験が人間らしく生きることの重要な要素であるということに他ならない。われわれは、生きるために自然にも他の人間とも道具的に関わらざるをえない。そうした道具的な関わりの側面を否定することはできない。しかし、それは十全な意味で人間らしい生だとは言えないであろう。なぜなら、それは結局のところ世界をまったくの目的・手段連関＝道具的連関の総体と見なし、また自己自身をもそうした連関の一つの部品と、言い換えれば自己自身以外の何か(誰か)のための手段・道具と化してし

まうことだからである。主体的な側面なしに人間らしい生を生きているとは言えないであろう。

その点で、非道具的な活動・体験はわれわれが自らの生を見つめ直すまたとない機会と言ってよい。それはけっして善く生きるための手段ではない。むしろ、そのつど善く生きることを実践しているのである。善く生きることのこうした実践は消費されるのではなく――いわば財産のように――積み重なっていくのである。そうした非道具的活動を積み重ねることを通してわれわれは、生における道具的側面と非道具的側面のバランスを保つことの重要性を学ぶことができる。そうすると、その重要性に気付かせてくれるのは、非道具的側面のほうであることを、情感的体験一般の意味が理解できる人であるならば、承認せざるを得ないはずである。さらに以上のことから、そうしたことに気づく機縁となった事柄には直接的関心を向けるようになることも、善く生きることにに対する感受性を持つ人にはよく理解されるはずである。すなわち、すべての人が人間らしく生きる権利と希望を持つがゆえに、自然の情感的体験にはたんなる個人倫理的な善き生の倫理を越えた普遍主義的な意義が存在し、自然に対する尊敬には<自然との情感的関わりはそうした範例として評価するに値する>という意味がこもっていると見なすことができる。そうした点から、<非道具的な価値の重要性を体験させてくれる貴重な場>という意味においても自然は確保されなければならないといいうるのである。

最後に、本稿の結論を簡潔に定式化しておきたい。環境倫理学の議論としてはカント「崇高論」の立場はたしかに人間中心主義ではあるが、それは自然中心主義者が批判するような、自然に道具的価値しか見て取らない「傲慢」な人間中心主義ではなく、むしろ、非道具的価値の視点からそうした傲慢さに反省を促すことを可能にする「批判的」人間中心主義というべきなのである。

## 注

カントの著作からの引用ならびに参照箇所は、慣例に従い、アカデミー版の巻数(ローマ数字)とページ数(アラビア数字)で示す。なお、引用に当たってはいくつかの邦訳を参照しつつ、筆者の判断で適宜変更している。

(1) 本節と次節は、拙稿「情感的関心の環境倫理的意義―カント『判断力批判』第四二節の解

釈を手掛かりとして」(『哲学と現代』第23号、名古屋哲学研究会編、2007年、88-101頁)の「一。」に加筆修正を施したものである。

(2) Angelika Krebs: *Ökologische Ethik I : Grundlagen und Grundbegriffe*, in : Julian Nida-Rümelin (Hg.) *Angewandte Ethik. die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung. ein Handbuch*, Alfred Kröner Verlag, Stuttgart, 1996, S.346-385.

(3) *a.a.O.*, S. 347.

(4) *ebd.*

(5) *ebd.*

(6) *Vgl.*, *a.a.O.*, S.360, 366.

(7) *Vgl.*, *a.a.O.*, S.361.

(8) *Vgl.*, *a.a.O.*, S.376f. ここではとくに S.377.

(9) *Vgl.*, Klaus Michael Meyer-Abich ; *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München, 1984, S.70f. (邦訳、『自然との和解への道』上・下、山内博隆訳、みすず書房、2005年、123-124頁。また同訳書下巻の「訳者解説」249頁以下も参照のこと。)

(10) *Vgl.*, Julian Nida-Rümelin, *a.a.O.*, S.361ff.

(11) 本節は、拙稿「『情感的判断力批判』の問題構成——『判断力批判』の環境倫理的考察の可能性に向けて——」(『名古屋大学哲学論集』特別号、2000年、173-185頁)の第三節に基づいている。

(12) *Vgl.*, V 244f.

(13) *Vgl.*, V 245f.

(14) *Vgl.*, V 246.

(15) 以下、本節の記述は、『判断力批判』第二五～二七節の要約的読解である。文中の引用符は、筆者による記述の文脈上でカント原文におけるキーワードを際立たせるつもりでつけたのがあるが、それ以外の部分も基本的に「崇高論」でのカントの文言に即して解説している。どうしてもカントの文言だけでは簡単すぎて文意が不明になると思われるところは筆者が角括弧〔 〕を用いて補足した。

(16) 議論の方向性は異なるが、カント崇高論を理解する上でこの隔たりという論点の重要性を指摘した研究として、以下の文献を参照のこと。Malcolm Budd; *The Aesthetic Appreciation of Nature*, Oxford University Press, 2002, 2005(pbk.), とくに p.70f.

(17) 本節は、拙稿「情感的関心の環境倫理的意義—カント『判断力批判』第四二節の解釈を手

掛かりとして一」(『哲学と現代』第23号、名古屋哲学研究会編、2007年、88-101頁)の「六.」をもとに、本稿の崇高論解釈と接点をつけるために加筆修正を施している。

(18) Julian Nida-Rümelin, *a.a.O.*, S.271ff.,S.379. その箇所でクレープスはこうした非道具的価値を「幸福論的価値」とも名づけている。