

「道德感覚」について

— 「間身体性」の倫理学の構想（3） —

Sur le «*moral sense*»

: une idée pour l'éthique fondée sur l'intercorporéité (3)

坂本 秀夫

SAKAMOTO Hideo

Résumé

C'est F. Hutcheson qui a introduit un sens interne appelé «*moral sense*», nouvelle sorte de perceptions morales, analogues aux sensations externes, mais différentes en ce qu'elles nous donnent des notions du bien et du mal sans aucune intervention du raisonnement. Le philosophe écossais a fondé la morale sur ces nouvelles perceptions sans cependant donner une explication claire. On ne pourrait pas percevoir des qualités morales non sensibles si ce n'était une certaine forme de réflexion. Aussi le «*moral sense*» doit-il mêler deux formes d'immédiateté et de réflexion. Nous tentons de résoudre cette aporie selon la méthode de la phénoménologie génétique husserlienne qui nous permet de découvrir «la synthèse passive» fonctionnant au niveau le plus profond de la conscience originaire ou plutôt du corps impersonnel où se fondraient les sensations et les sentiments non intentionnels. Le fondement du «*moral sense*» devrait se trouver à ce niveau intercorporel transcendantal.

はじめに

本稿は、道德を理性にではなく感覚に根拠づけることを試みる。道德を感覚に基礎づける試みは、周知のごとく、F. ハチスンが「道德感覚」の概念をもってすでに体系的に試みていたのだが、「道德」と「感覚」とがいかなる関係にあるのかは、ハチスンの記述では必ずしも明確ではない。「道德感覚」の概念を現象学的視点から解明することによって「道德」（理性）と「感覚」（身体）の関係を明らかにし、ハチスンの「道德感覚」が神学的前提なしに十分成立する根拠を示すとともに、道德（倫理）¹を超越論的間身体性の基盤のうえに根拠づけることが本稿の狙いである。まず「道德感覚」（I）に

においてハチスン、カント、ブレンターノ、シェラーにおける「感覚」あるいは「感情」概念の位置づけを概観し、次いで「知覚と感覚」(Ⅱ)において「能動性以前の受動性」の次元を別括し、「過去把持」と「受動的綜合」の働きによって感覚を定義する。さらに「感情と感覚」(Ⅲ)で感覚と融合した「感性的感情」の特殊な性格を摘出し、非志向的感情としての「雰囲気」から感情と感覚との不可分な基づけ関係を導き出す。おわりに道徳を感覚に根拠づけ、本稿と前稿との連関を確認する。

I 道徳感覚—認識か感情か

1 直覚作用としての道徳感覚

シャフツベリの「道徳感覚説」を体系的に練り上げ、ハチスンは「感覚」「理性」「意志」を心に属する機能として捉え、感覚を「外的感覚 (external sense)」と「内的感覚 (internal sense)」とに二分する。前者は外的事物に対する感覚であり、その内実は「外的客体の現存とその私たちの肉体への作用によって心の中に惹き起こされる(単純)観念」(BV, 24)であるという。単純観念を結合して、実体の複合観念を作り上げるのは理性の働きである。複合観念を形成する限り、理性は確かに能動的機能を果たしているが、「感覚(単純観念)」それ自体に作用を及ぼし修正することはできない。感覚は理性および意志に対して自律しているからである。したがって理性は感覚に対しては受動的にとどまる。

他方、「内的感覚」は「快不快」によって美醜を判断する生得的機能、「均整、秩序、調和のもつ美を知覚するわれわれの力能 (power)」(ibid., 13)であり、「美的感覚 (sense of beauty)」と「道徳感覚 (moral sense)」とがこれに属する。「快 (pleasure)」もまた伝統にしたがって「感覚的快 (sensible pleasures)」と「理性的快 (rational pleasures)」とに二分される。「外的感覚」が感受するのは単純観念に伴う「感覚的快」であるが、「内的感覚」が捉えるのは「複合観念」、すなわち「多様性のなかの均一性」(ibid., 36)において知覚される「美的快」である。それゆえ、「外的」にせよ「内的」にせよ、「感覚」である限り、感覚体験は根源的、直接的であり、理性および意志から自立しているが、「内的感覚」は「美的快」を感受する限り、高次な能力として「外的感覚」から区別されねばならない。また「美的快」は「理性的快」からも区別されねばならない。たとえば、正三角形から感受されるのは「理性的快」であるが、この図形に現れている数学的秩序を認識するためには、反省作用が不可欠である。これに対し「美的快」は反省作用を媒介しない。認識の精度に応じて「美的快」が増減するということはない。「美的快」は反省作用を媒介せずに直接的に感受されるからである。したがってハチスンにおいて「美的快」は「感覚的快」と「理性的快」とは異なる第三の快として、独自の領域をなしている。かくして「美的感覚」の普遍性と自律性が、「内的感覚」の根源的普遍性によって確保される。「道徳感覚」についても事態は変わらない。というのも「道徳感覚」は「美的感覚」

によって基礎づけられているからである。自然美は「美的感覚」によって知覚されるが、生得的感情である「仁愛 (benevolence)」——自己利益から離れ、他者の利益と幸福を欲する感情——に基づく行為は、「道德感覚」によって道德美として知覚されるからである。それでは、外なる自然美と内なる道德美との間にいかなる必然的繋がりがあるのか。それが問われるべきであるのだが、ここでハチスン¹は神を導入する。自然美と道德美とが必然的に繋がるように、人間は神によって創造されたのであり、世界創造の目的は「人類の幸福」(ibid., 248f.)にあるというのである。自然美のうちにこの世界創造の目的が、すなわち道德美が現れているのである。ここに前提されているのは、超越者に依拠した宇宙(マクロコスモス)と人間(ミクロコスモス)との照応という新プラトン主義的形而上学²に他ならない。こうして「道德感覚」の普遍性もまた、「美的感覚」と同様に、「内的感覚」の生得的、根源的普遍性によって基礎づけられているのである。

だが、私たちは神学を前提せず³に問わねばならない。美的体験を通して喚起された主観の意識内容が、その普遍性を確保することはいかにして可能なのか。そもそも「理性」から自立した「感覚」が「知覚」するとはいかなることであるのか。なるほど、「感覚」は生得的、普遍的な機能であるかもしれないが、しかし感覚内容の「判断」、すなわち「知覚」は生得的、普遍的でありうるとは言えない。「知覚」的判断には後天的な要素が介入しているからだ。美的感覚と道德感覚を繋ぐ回路はどこに求められるべきであるのか。その手掛かりをカントのハチスン解釈⁴に探ってみよう。

2 実質的原則としての道德感情とその限界

批判期以前のカントはハチスンを評価して述べている、「ハチスンその他の人々は、道德感情という名のもとに、これについてのすぐれた考察への手がかりを与えている」(TM, 211)と⁵。「道德の第一原理」(ibid., 207)の探求に乗り出したカントにとって、「道德感情」が「すぐれた考察への手がかり」であるのは、まず「真なるものを表象する能力が認識であるのに対して、善なるものを感じる能力は感情である」(ibid., 210)こと、すなわち表象能力としての「認識」と感受能力としての「感情」とを明確に区別したこと、そして「善」の内実が「解明不可能な感情 (ein unauflösliches Gefühl)」(ibid.)であることを示したことにある。「感情」と「認識(悟性)」の区別によって、カントは道徳学における実質的原則と形式的原則の区別を明らかにする。善を感受する能力である感情の働きは個別的具体的であるがゆえに道徳の実質的原則に関わるのに対し、認識の同一律と矛盾律に関わる悟性は道徳の形式的原則を構成する。他方、「道德感情」は善悪を「最初の一瞥で何らの利害も考慮せず」(ハチスン BV, 120)直覚するが、しかし、なぜそのように感じるのかは、「完全に証明不可能」であり、「快の感情の意識が対象の表象と結びついた直接の結果」(TM, 210)でしかない。この証明不可能な感情が実質的原則として道徳学に導入されたのである。

だが、ここでもまた問いは残る。同論文においてカントは道徳学の第一概念として「責務 (Verbindlichkeit)」を挙げ、真の「責務の方式」を、いかなる他の目的も前提せず、行為をそれ自体のために

端的になすべしという命令のうちに見出していたのであった。だが、果たして道德感情は「責務」の原理たりうるだろうか。為された行為によって喚起された「感情」が、いかにして為すべき行為の動機たりうるのか。なるほど、カントはハチスンから感情が道德の根源にあることを学び取ったのだが、しかし批判期になると道德原理としての「道德感情」は放棄される。経験に属する「感情」には普遍的原則が欠けているからである (SE, 333f.)。ここから道德原則の普遍性を確保するために、経験的要素はすべて排除し、道德性を人間本性から切り離してその基礎づけがなされ、「定言命法」が導き出される (PV, 295f.)。だが、定言命法によって先の問いが解決されたわけではない。というのも、もしも道德が理性的なものだけに限り、経験的利害関心とはまったく無関係だとすれば、道德原則はいかにして意志の動機たりうるのか、それが明らかにされていないからである³。

ハチスンは、生得的「感情」である「仁愛」は道德「感覚」によって「知覚」されるという。ハチスンの「感覚」は「理性」と「意志」に対置される心の機能であり、「知覚」も「感情」も包摂する広義の概念であった⁴。道德感覚が「仁愛」を善として直覚するのであれば、「感情」から次の両義性を導き出すことができよう。すなわち、その善悪が評価判定される対象としての感情と、その善悪を直覚的に判定する評価作用としての感情との両義性である (浜田, 47)。

シェーラーはこの両義性をそれぞれ「感情 (das Gefühl)」と「感得 (das Fühlen)」として析出している (FE, 160ff.)。「感情」は身体的、心的状態の内実を示し自我の源泉として位置づけられる。この深層における感情の在り方は、反省に先立つがゆえに非志向的であり、合理的秩序によって証明することはできず、ただその存在を確かめることしかできない。原本的体験としての「感情」は、本能として人間本性に属すると言えよう。この感情が道德的行為の動機をなしているというのである。

「感得」は源泉をなす深層の感情から超出し、感情を志向的に充実理解する機能を果たす。感情を対象化し志向的に理解する限り、感得には反省の媒介が不可避となり、歴史的社会的発展と変化を免れることはできない。それゆえ、感得は相対的であり普遍性を欠くが、他方、宗教的文化的特徴は感得において示されるのである。

ひとつの原本的感情体験として「感情」と「感得」とは不可分であり密接な関係にあるが、しかし位相は異なるので両者は識別されねばならない。シェーラーは「苦痛」を事例として挙げ、ひとつの原本的「感情」体験としての「苦痛」は、多様に「感得」されうるという。たとえば、それは「耐える」べきものとして、あるいは「楽しみ」さえもするものとして感得されうるのだ、と (ibid., 162)。

そうだとすれば、普遍性の欠如ゆえにカントが道德原理として放棄したのは、「感得」であったと言わねばならない。それでは「感情」の方はどうか。合理的秩序に収まらない「感情」はカントにとって雑多な「感覚的多様」のごときものでしかなく、到底道德原理たりえなかったことだろう。だが、感情には果たして「秩序」はないのだろうか。

3 道徳原理としての感情

道徳原理は（悟性の）認識によって得られるのか、それとも感情によって得られるのか。これは18世紀英国道徳哲学の主要な問いであった。ハチソンはシャフツベリから引き継いだ「道徳感覚」の概念でもってこの問いに応答した。カントは最終的には道徳原理として「定言命法」を導き出し、普遍性が欠ける「感情」を原理としては放棄した。だが、ブレンターノは「感情の正当性」を認め、感情による道徳学の基礎づけを試みる。あらゆる観念の源泉は「直観（知覚）表象」のうちにある（UE, 68）。それでは「善」の観念の源泉はいかなる表象のうちにあるのだろうか。空間的に規定される色、音、匂いなどの感覚質は外的知覚によって得られるが、「善」の観念は内的対象として与えられているがゆえに外的知覚ではなく、内的知覚によってしか得られない。感覚質のような物的内容の直観表象を「物的現象」として、他方、感情や判断のような内的内容の直観表象を「心的現象」と規定したうえで、ブレンターノは「意識」の特性を意識に与えられた対象と主観がとり結ぶ志向的關係のうちに見出す。この志向的關係の根本的差異に注目して心的現象は、「表象」「判断」「情動」（感情）という3クラスに分類される（*ibid.*, 69）。

「表象」が意味するものは、表象される対象ではなく、むしろそれを表象する作用であり、表象作用が判断作用のみならず、情動など他のあらゆる心的作用の基盤をなしている。何ものもその「表象」なくして判断したり、欲求したり、望んだり、恐れしたりすることはありえないから（PE, 80）。すなわち、「表象」とは「現出」と同義であり（*ibid.*, 81）、何か意識に現れる際、私たちはそれについての「表象」を必ず有している。したがって心的現象はすべて「表象であるか、表象を基礎に持つかのいずれかである」（*ibid.*, 85）。

「判断（知覚と想起を含む）」は、対象に対する価値評価、すなわち「承認」か「否認」かの評価を通して対象と志向的關係を結び（UE, 70）、「情動（感情、意志、欲求、願望を含む）」は、対象に正か負かのいずれかの価値を付与する⁵。たとえば、「愛」は対象に「正」の価値を、「憎しみ」は「負」の価値を付与する（*ibid.*）。

ブレンターノはここからさらに踏み込み、判断論との類比から「情動（感情）の正当性」——あらゆる情動は正しいか正しくないかのいずれかである（*ibid.*, 71）——を導出する。情動の正しさは対象の側ではなく、情動それ自体の側にあり、その正しさの根拠は「明証性」のうちに見出されるという。その事例としてブレンターノは、「人間はだれでも生まれながらにして知ることを欲する」（アリストテレス）という「認識の拡張」を挙げて次のように述べている。この欲求——「高級な知識愛」——はつねに正しく、その正しさを私たちは直接的に知っている。認識への愛を正しいものとして体験することは、認識を「それ自体でよいもの」と見なすことである、と（*ibid.*, 75）。

だが、情動の正しさによって価値の正しさを基礎づけるならば、この基礎づけは循環論に陥ってしまうのではないだろうか。というのも、情動はあらゆる対象が正負の価値を有するものと見なす一方で、情動それ自身の正しさは、「明証性」によって保証されているからである。すなわち、情動の価

値は、自らが対象に付与した価値との合致によって規定されるという循環である（八重樫, 129）。だが、そればかりではない。私たちにとってより重要な問題は、色、音、寒暖など直接的に知覚に与えられる感覚（質）が物的現象として規定され、対象との志向的關係を特徴とする心的現象とは対照的に、物的現象には志向的關係が認められなかったことにある（PE, 88f.）。だが、果たして感覚から志向性を排除できるのだろうか。これについては以下Ⅲで検討したい。

4 「感情」と「感得」の基づけ関係

シェーラーは「感情」と「感得」の不可分性を指摘したうえで、「感情」から超出する「感得」の働きを記述したのだが、「感得」から自我の源泉である「感情」へと降り立つ過程は述べられてはいない。両者の関係が不可分であるとすれば、「感情」から「感得」へ超出する過程と、「感得」から「感情」へ下降する過程との双方が説明されねばならないだろう。

私たちの視点からすれば、両者は現象学的基づけ関係において捉えることができる。すなわち、「基づけるもの」としての感情と「基づけられるもの」としての感得という関係である。この関係が意味することは、存在論的には感情が感得に先立っているにせよ、感得を通してはじめて感情の存在が確認されるということである。すなわち、認識論的には感得が感情に先行しているのである。したがって「評価作用としての感情」から独立して「対象としての感情」があらかじめ存在するわけではない。「苦痛」（感情）があらかじめ存在し、それが多様な仕方でも「耐える」べきものとして、あるいは「楽しみ」さえもするものとして現出するというわけではないのである。「苦痛」はつねにすでに「耐えるべき苦痛」として、あるいは「楽しむべき苦痛」としてしか存在しない。これが感情と感得の両者が不可分かつ密接な関係であるということの意味である。

ブレンターノは道徳的認識の源泉に感情を見出した。それでは感情は道徳原理として普遍性をもちうるだろうか。いや、感情もまた普遍的ではありえないだろう。ブレンターノの感情とは感得に属し、その「明証性」は感情ではなく、「論理学」に属するからである。歴史的社会的次元に属する感得は志向的相対的である以上、それを通してしか現出しえない感情もまたその相対性を免れえないのである。ハチスンが、そして一時はカントが人間本性として認めた「仁愛」（憐れみ）もまた、それゆえ普遍的ではありえないだろう。しかし、だからといって、道徳の根拠づけの可能性が断たれるというわけではない。問題は「仁愛」が普遍的か否かにあるのではなく、むしろ人間の本性として捉えられてきた感情自体がいかんして発生するのかというところに存するからである。シェーラーとの関連でいうならば、私たちの問いは、いかんして原本的感情の位相から感得は超出しうるのか、という問いではなく、いかんして原本的位相へ降り立つことができるのかという問い、すなわち道徳の根拠への問いにあるからだ。

なるほど、シェーラーは「共同感情 (Mitgefühl)」論でこの問いに応答しているように思われる (WS, 41ff.)。死児の前に立つ両親の悲しみは直接的な一体化した悲しみであり、この悲しみは「直接的共

同感得 (Mitfühlen)」として捉えられる。これは、自己の悲しみと他者の悲しみとが一体化した位相を示している。すなわち、この位相で感得された感情は、少なくともその体験のさなかにおいて、自己と他者との境界が溶解した原本的的感情体験の位相を示していると言える。そうだとすれば、この位相にこそ感情と感得を繋ぐ回路が隠されているのではないだろうか。しかしシェーラーは情緒的体験の諸類型を観察者の視点から整理するだけにとどまり、直接的共同感得がいかにして成立するのかは解明されてはいない。

「道徳感情」を原理として退けたカントの形式主義に対し、「共同感情」こそ人間の情緒的体験の基盤をなす「原現象 (Urphänomenon)」（ibid., 111）であると捉え、この感情を起点としてシェーラーは「実質的倫理学」を構想したのであった。しかしシェーラーは「実存」を前提し、そこから出発して間「実存」的（間主観的、社会的）次元で「共同感情」を考察している。つまりここでは感情と感得との基づけ関係自体の解明はなされず、基づけ関係によってすでに構成された「共同感情」に属する諸類型の記述的並列にとどまっているのである。

私たちの問題は、感情と感得との基づけ関係自体がいかにして成立するのか、換言すれば、感情そのものの発生へと遡及し、その起源を突きとめることで道徳を根拠づけることにある。そのためには、感情、知覚、感覚をそれぞれ位相を異にする領域として区別し、その連関を捉えなければならない。

II 知覚と感覚—能動性か受動性か

5 想起と過去把持

先に見たように、ハチスンの「内的感覚」は正三角形のうちに数学的秩序の美を「知覚」していた。このとき、意識は単なる図形の知覚にとどまらず、そこに「美」という評価を下している。図形を知覚しなければ、評価はできない。評価作用は知覚作用を先行基盤としてはじめて機能しうるのであり、この基盤なくしては成立しえない。両作用は静態的現象学における基づけ関係にある。知覚作用が評価作用を基づけ、後者は前者によって基づけられているのである。

ある図形を正三角形として知覚するとき、私たちはすでに三角形の観念を前提している。知覚作用は悟性の反省作用によって媒介されている。その意味で知覚作用に働く志向性は能動的である。ところで、白紙のうえに描かれたある図形が正三角形として知覚されるためには、知覚に先立って、そこに引かれた線分（感覚素材）が感覚によって直観されていなければならない。知覚は感覚を先行基盤としてはじめて機能しうるからである。したがって感覚が知覚を基づけ、知覚は感覚に基づけられていると言える。反省作用を媒介する知覚作用と異なり、感覚には無媒介的に感覚素材が与えられる。その際、白紙の面ではなく、一定の黒線が（「黒」や「線」の意味も実はすでに構成されたものではないのだが）、正三角形として知覚されるのに先立って、際立って感覚に与えられていなければな

らない。すなわち、感覚にも志向性が認められるのだが、知覚の能動的志向性と異なり、感覚の志向性は受動的である。それでは知覚と感覚とはいかにして成立しているのか。

正三角形の知覚的表象に先行して、その感覚素材が原印象として現在の時間意識に与えられていなければならない。これは、すでに与えられた感覚素材が現在意識において保持され続けていることを意味する。内的時間意識においてすでに過ぎ去った感覚素材を現在の感覚素材と同一のものとして保持する働きは何によるのだろうか。しかも単なる感覚素材の連なりだけからでは、正三角形の表象は成立しえない。感覚素材から表象を形成する働きは何によるのだろうか。

フッサーはその働きを二重の志向性からなる「過去把持」によらし、「ハンマーの打撃音の連続」を事例に挙げて、知覚と感覚の働きを以下のように解明している。

「ハンマーの打撃音」(SP, 251) という知覚認識が成立するためには、それに先立って、音の感覚(「トン、カン、…」)の連なりが受動的に与えられていなければならない。その際、最初に聞こえた原印象としての音(1)「トン」は、その印象の鮮明さを失いつつも消え去ることなく、いま聞こえている音(2)「カン」のもとに残存し含蓄されていく。すなわち原印象(2)には過去地平へと沈みゆく原印象(1)の残響(1′)が保持され(2) = [(2) + (1′)]、原印象(3)には[(2′) + (1″)]が含蓄されていく。この含蓄の働きをなしているのが過去把持のひとつである「縦の志向性」(PZ, 316)である。含蓄が可能であるのは感覚与件(1)(2)…の本質が「音」として合致(=「連合」)するからである。もしも感覚与件(1)の本質が「音」であり、(2)の本質が「色」であった場合、「共感覚」の場合を除きこの合致が生じることはないだろう。

感覚与件の連なりだけでは、「ハンマー音」としての知覚は成立しない。それが成立するためには、含蓄されていく感覚(1)(2)…(n)がその音質とリズムを保持しつつ、今の継起(1)(2)…(n)としての内的時間意識に与えられねばならない。その時、はじめて音の感覚(「トン、カン、…」)の連なりが、「ハンマーの打撃音」として知覚されるのである。感覚素材を今の系列において順序立てる働きは「横の志向性」(ibid., 317)による。

この二重の志向性からなる過去把持のプロセスは、「想起」の働きに還元できるだろうか。過去把持が想起であるとするならば、私たちはまず音感覚(1)を記憶し、後にこれを想起して音感覚(2)とつなげ、「ハンマー音」を知覚していることになるだろう。だが、その際、音感覚(1)が(2)に先行するという順序を想起は何によって知りえたのだろうか。(1)→(2)の順序はすでに出来上がったものとして与えられ、それを想起(A)しているのだとすれば、後続する音感覚(3)に想起(A) [(1)→(2)]が先行するという順序を想起(B)はいかにして知りえるのだろうか。かくして想起による過去把持の説明は無限背進に陥らざるをえなくなる(山口, 174ff.)。

過去把持の志向性は、自我から発する想起という能動的志向性ではなく、いまだ自我が関与しない受動的志向性でなければならない。「縦の志向性」が感覚与件を含蓄し、「横の志向性」が感覚与件の系列を今の継起として内的時間意識において秩序立てるとき、過去把持の受動的志向が充実し、「ハ

ンマーの打撃音」という意味がそれに付与され、「ハンマー音」の知覚表象が成立する。知覚の能動的志向性は感覚の受動的志向性に基づけられているのである。

6 「能動性のなかの受動性」と「能動性以前の受動性」

過去把持において時間性が重要な役割を果たしているとすれば、単一の感覚与件だけでは時間意識は生じない。縦の志向性が多なる感覚与件を合致によって含蓄し、それらを含蓄した新たな原印象が横の志向性によって今の継起として直観されるとき、はじめて時間意識が成立するからである。したがって過去把持においては必然的に多なる感覚与件が総合されていなければならない。この総合は受動的志向性としての感覚の次元において生じている限り、能動的ではありえず、受動的でなければならない。この総合そのものは、しかし、定義上能動的意識にそれとして現れることはない。意識の能動性に先行する限り、無意識的な受動的総合の働きは、能動的知覚意識において、それ自体としてではなく結果としてしか、換言すれば、事後的にしか現れないのである。

感覚の受動的志向はつねに充たされるというわけではない。縦の志向性の働きによって含蓄された感覚与件が合致して、「音」あるいは「色」の感覚が成立したとしても、そこに意識の関心が向かわなければ、横の志向性が十全に作動せず、感覚の受動的志向は充たされないだろう。充たされなかった感覚志向は、しかし、消失するわけではなく、印象の度合いを弱めつつも、過去地平のうちに「空虚な形態」として沈澱し、潜在的に含蓄されていく。知覚についても同じことが言える。知覚の能動的志向が充たされたとき、「ハンマーの打撃音」あるいは「黒線の正三角形」の知覚表象が成立する。だが、意識がこれらの表象に関心を失い、他の事柄に注意を転換するならば、時の経過とともに、これらの知覚表象の鮮明度は衰退し、やがて過去地平のうちに沈みゆく「空虚な表象」として含蓄されていくであろう。

「空虚な形態」も「空虚な表象」も過去地平のうちに含蓄された潜在的志向性である限り、両者はともに受動的でなければならない。しかし、両者の受動性には差異がある。知覚の志向性は本来能動的であるが、空虚表象として過去地平に潜在化することによって受動性へと変化した。したがって知覚の空虚表象は「能動性のなかの受動性 (Passivität in der Aktivität)」（EU, 94）であり、この受動性はつねに意識にもたらされる可能性を有している。他方、過去把持の受動的総合を担う感覚の受動的志向性は、自我が関与しない無意識の次元で作動し、原理上意識にもたらされることはない。その意味で過去地平に沈澱した感覚の空虚形態は「能動性以前の受動性 (Passivität vor der Aktivität)」（ibid.）なのであり、自我がこれに気づきうるのは事後的結果としてでしかない。

7 連合と触発

ここで感覚と知覚の基づけ関係の具体相が明らかとなる。「ハンマーの打撃音」が知覚認識されるためには、まず（1）多なる感覚与件の本質が「音」として合致（連合）し、かつて聞こえた「ハン

マー音」の感覚与件が「空虚形態」として過去地平に含蓄されていなければならない。(2) 現在聞こえる原印象としての「ハンマー音」の感覚与件と「空虚形態」とが連合し覚起し合う。この相互覚起は両者の「類似性」と「対照性(コントラスト)」「抗争」に即して生じる。この覚起によって感覚の受動的志向が充実し、感覚的直観が成立する。つぎに(3) 感覚的直観によって知覚の「空虚表象」が覚起され知覚の能動的志向が充実するとき、「ハンマーの打撃音」の知覚認識が成立するのである。

ただし「空虚形態」の覚起によってつねに「空虚表象」が覚起するというわけではない。覚起は、主体の関心と原印象の触発力—原印象としての音を聞く主体の関心の方向性と原印象の感覚与件が主体の関心を促すその触発力—に依存しているからである。

触発力は具体的自我の関心と自我を取りまく環境との相互覚起によって生じる。触発発生への遡及的な問いは母親と乳児の間に成立する授乳体験へとたどりつく。乳児(先-自我)はいまだ自我にも、自己を取りまく環境世界(そこに母親も含まれているのだが)にも目覚めてはいない。音、色彩、感触などの感覚素材は、乳児の原意識にとって、いまだ個別感覚としては分化せず、融合したままの原共感覚としてある。乳児は自己の身体と母の身体とが融合した間身体的世界(先-世界)を生きており、この世界が絶えず乳児を触発(先-触発)し続ける。乳児が本能的に授乳を求めるとき、本能志向性が覚醒する。初期の授乳体験において母親の乳房は「空虚形態」でしかない。体験の反復によって乳房の表象が成立したとしても、記憶が未完成であるためにそれは「空虚表象」にとどまる。授乳が満たされない場合、授乳への「衝動志向性」が覚醒し、環境の諸触発を授乳へと統合する。生命と環境との相互作用というべき触発の起源に見出されるのは、この「衝動志向性」なのである。

Ⅲ 感情と感覚—雰囲気と衝動志向性

8 志向的感情と非志向的感情(感性的感情)

日常における私たちの感情体験は多様である。たとえば、街中を歩いているとき、画廊の壁に掛けられた絵画に惹きつけられ、美しいと感じることもあれば、身体の鈍痛につきまとい憂鬱な日々を過ごすこともある。その志向性に注目するとき、感情は志向的感情と非志向的感情(感性的感情)とに大別できる。絵画によって喚起された美的感情—ハチスンの用語を借用すれば「美的感覚」—は、その志向性が対象へと向かい、その表象によって充実されて生じた感情—志向的感情—である(LU, 186ff.)。他方、身体の鈍痛の場合、志向性が作動してその志向対象として痛みが生じたわけではなく、鈍痛の対象も定かではない。このような痛みは、非志向的感情(感性的感情)(*ibid.*, 190ff.)に属する。非志向的とはいえ、どのような痛みであるのか、身体のどの部位が痛むのか、痛みの対象を事後的に把握することはできる。つまり、非志向的感情も客観化されれば、志向的感情に転化しうるのである。したがって、志向的にせよ、非志向的にせよ、感情は基づけ関係として理解できる。すなわち、

感情は外的対象としての絵画あるいは内的感覚としての痛みによって基づけられているのである。

しかしそのような基づけ関係に収まりきれない非志向的感情もある。たとえば、変わらぬ日常のなかでふと感じられる「漠然とした不安」、熱中した試合の最中での身体の「気づかれない痛み」、はじめて訪れた都市に漂う「何か独特な雰囲気」など。これらが能動的志向関係に回収しきれないとすれば、それはなぜか。非志向的感情（感性的感情）は何によって触発され、それはいかにして生じてくるのか。

なるほど、フッサールは当初、痛み、快、衝動などの非志向的感情（感性的感情）および感覚（Empfindung）に志向的性格を認めてはいなかった（ibid., 190）。対象との志向関係は表象および判断の客観化作用に基づけられて成立するが、非志向的感情にはそれに基づけるものが見出せないからである。この認識が正しいとすれば、志向的感情と非志向的感情との繋がりが断たれてしまい、両者の関係が理解できない。しかし、先に痛みの事例で見たように、非志向的感情も事後的に客観化されるならば、志向的感情に転化しうるのである。そうだとすれば、ふたつの感情を繋ぐものがなければならない。両者を繋ぐもの、それはやはり志向性である。

非志向的感情という表現における「非志向的」とは、志向性がないということではなく、その志向性が能動的ではないということの意味しているのでなければならない。すなわち、非志向的感情において作動しているのは、受動的志向性なのである。私たちはすでにこの受動的志向性を感覚のうちにも確認しておいた。そうだとすれば、非志向的感情（感性的感情）と感覚とは受動的志向性によって繋がれているはずである。両者はいかなる関係にあるのか。

非志向的感情が志向的感情に転化しうるということは、感情の受動性が能動性へと様相変化したことを意味する。先に知覚について見たように、過去地平に沈澱し含蓄された空虚表象は、潜在的志向性として受動的となったが、それは能動化され意識にもたらされる可能性を有していた。それゆえこの受動性は「能動性のなかの受動性」として規定された。同じことは感情についても言える。志向的感情に転化しうる限り、換言すれば、基づけ関係のうちに回収できる限り、非志向的感情の受動性は「能動性のなかの受動性」に属すると言わねばならない。他方、自我の関与なしに無意識の次元で作動する感覚の受動的志向性は、原理上それとして意識にもたらされることはない。それゆえ過去地平に沈澱した感覚の空虚形態は「能動性以前の受動性」であった。非志向的感情の受動性は、基づけ関係に収まりきれない限り、この受動性に属する。非志向的感情における受動性の二義性は、しかし、具体的な感情体験のなかで絡み合い判然とは区別し難い。この二義性を記述上区別するために、その受動性が「能動性以前の受動性」に属する場合には、その「非志向的感情」を＜感性的感情＞として以後記す。

たとえば、シェラーによる「共同感情」の事例をふたたびとり挙げて見てみよう。死児の前に立つ両親の「悲しみ」は、死児の表象によって基づけられた志向的感情である。もしも死児の表象が関与しない「漠然とした悲しみ」であれば、それは非志向的感情に位置づけられる。この「漠然とした

悲しみ」の由来が後に病気の子の表象と結びついた場合、その「悲しみ」は志向的感情に転化するだろう。だが、何らの表象も伴わず、歳月の流れとともに空虚表象として過去地平に含蓄される「悲しみ」は、＜感性的感情＞であると言わねばならない。

非志向的感情には、定義上、志向対象は伴わない。しかし私たちはこの感情に動機づけられて「漠然とした悲しみ」の由来を求めることになる。志向的感情への様相変化は非志向的感情の動機づけにかかっている。その意味で非志向的感情は対象統握を目的とする能動的志向性の形成に寄与していると言える。この寄与は、非志向的感情の受動性が「能動性のなかの受動性」である限り、当然の帰結であった。こうして志向的感情と非志向的感情は混じり合い、ひとつの感情体験を形成しているのである。それでは「能動性以前の受動性」に属する＜感性的感情＞についてはどうだろうか。

9 ＜感性的感情＞と感覚

「感性的感情 (das sinnliche Gefühl)」の事例として「感性的痛み (der sinnliche Schmerz)」や「感性的快感 (die sinnliche Lust)」が挙げられる (LU, 190)。ここでは「快・不快」の感性的感情をとり挙げてみよう。紅茶に浸したマドレーヌの味や香りによって、身体に含蓄された過去が蘇る。あるいは何か知らぬ食材を口に含んだとたん、不快感に襲われ思わずその食材を吐き出すこともある。視覚や聴覚と異なり、味覚と嗅覚には対象との距離がない。距離のなさゆえに口腔感覚によって、私たちは匂いや味のなかに現前する世界と直接に結びつくことが可能となる (テレンバッハ, 29)。しかも、知的認識以前に口腔感覚においてすでに享受か拒否かの判定がなされているのである。たとえば、ゾシマ長老の遺体から発する腐敗臭は信者たちの信仰拒否さえ生み出す (ibid., 89)。「感性的」である限り、非志向的感情 (感性的感情) は身体および世界と深く繋がっているのである。

快か不快か明確に区分できない＜感性的感情＞もある。たとえば、先に事例として挙げた (はじめて訪れた都市に漂う何か独特な)「雰囲気 (Atmosphäre)」あるいは「気分 (Stimmung)」の感情である。気分に応じて、世界は明るく、あるいは暗く色づけられて私たちに現れてくる。食後も味覚は残り、香りは周囲に拡がる。拡散する口腔感覚は雰囲気の形成において重要な契機をなしている。先に確認したように、授乳を求める乳児には、いまだ乳房の表象はなく、乳房は感覚の空虚形態でしかない。ましてや母親の身体表象を有しているわけでもない。衝動志向性の覚醒によって母乳の匂いや味を求め、授乳時、乳児は口腔感覚によってつくられる雰囲気の中につつまれている。この雰囲気がいわば乳児の世界を色づけているのである。新生児室のなかで、ひとりの新生児が泣き始めると他の新生児も泣き出す。いわゆる「伝染泣き」の現象は、雰囲気が世界を色づけている証左であろう。隣の新生児が泣くとき、それは世界全体が泣いているのである (下條, 108)。

成人も新生児も、おのれをつつむ雰囲気あるいは世界の相貌 (physionomie) を感知している。デュフレンヌによれば、この相貌は言語以前の感情や身体に現れる具体的な「意味の直接的現前」(Dufrenne, 51) であり、この意味を私たちは知性によって学びとることはできない。知性に先立つがゆ

えに、この意味は感情や身体に根づくア・プリオリな「潜在的な知 (the virtual knowledge it [=the body] possesses)」(ibid., 159) によってしか捉えられない。カントのア・プリオリは知性に関わる概念であるが、デュフレンヌはこの概念を感情および身体の次元にまで拡張する。ア・プリオリとは「発生状態 (in its native state)」(ibid., 59) におけるこの「意味の直接的現前」であり、「経験において直接把握され、即座に認められる意味」(ibid.) に他ならない。それは「私が世界に現れている限り」私のうちに木霊する「世界の反響のごときもの」(ibid., 131) であり、この意味の直接的把握が可能であるのは、人間と世界とが「合致 (accord)」(ibid., 54) しているからであるという。それではこの合致の基盤はどこにあるのか⁸。

認知に先立ち、世界全体が雰囲気につつまれ、雰囲気は感覚によって色づけされているとするならば、それは<感性的感情>が「それぞれの感覚野に属する諸感覚と互いに融合している」(LU, 190) からに他ならない。「感性的感情が…すでに最も素朴な知覚の状況を感情的に染めており…あらゆる質素な色彩、音色、香りには、一切の価値づける能動性に先立って、ある感情性格が備わっている」(EE, 294) のである⁹。「感覚から引き剥がせない感情性格」(ibid., 326) は「一切の価値づける能動性に先立って」いるのだから、「評価作用としての感情」でもなければ、すでに出来上がって客観化されうる「対象としての感情」に帰属する性格でもない。それは「能動性以前の受動性」の性格でなければならない。それゆえ感覚と<感性的感情>とが融合する「純粋な受動性においては、色彩や音色の感覚のような意識の活動領域のなかで、この領域に属する感情の色調 (Gefühlstönungen) はこれらの感覚と一体となって現れる」(ibid.)。<感性的感情>は「赤や青などの感覚内容と同列に置かれるべき」(LU, 190) であり、乳児の授乳体験のような「最下層の発生段階」における触発性の機能を脱構築的に考察するならば、感情が「感性的な素材と根源的に統一されて」(SP, 217) 絶えず先 - 自我および自我を触発し続けていることが分かるのである。それでは「能動性以前の受動性」という根源的受動性の領域において感覚と融合した<感性的感情>の受動的志向性を方位づけているものは何か。それは「もっとも根源的な触発」(ibid., 216) としての「衝動志向性」に他ならない。<感性的感情>の触発は「本能的な衝動に即して」(ibid., 217) いるからである。他方、内的時間意識を構成する過去把持の受動的総合においては、自我の関与しない感覚の受動的志向性が決定的な役割を担っていた。時間意識もまたこの根源的な受動性の領域において構成されていたのであった。そうだとすれば、過去把持の時間意識の独特な志向性は「普遍的な衝動志向性」として理解されなければならないだろう (PI, 547)。

10 価値の客観性と意志の道徳性

善悪美醜の評価判定はこの感覚の次元に根拠づけることができる。この次元は本能的衝動的であり価値論以前の領域である。それゆえ「倫理学の基礎づけ」が価値評価の「客観性」の上に成立するのだとすれば、「客観性」に先立つ衝動志向性としての「感覚」に「倫理学」を「基礎づける」ことは

できない。しかし、いや、だからこそ、この次元に私たちは道徳的価値の根拠を求めてきたのであった。というも、この領域には道徳的認識の客観性は欠けるが、感覚の普遍妥当性¹⁰が見出されるからである。

「感覚」の「普遍妥当性」は明証的に体験できる。たとえば、私がいま感じている奥歯の「痛み」はまさしく明証的であり、誤りえない。なるほど、デカルトは「遠くからは丸いと見えた塔が近寄ってみると四角である」といった「外部感覚の判断」の誤りのみならず、今日幻影肢と呼ばれる「痛み」の現象を事例に挙げて「内部感覚」の誤りをも指摘し、「感覚」を誤りうるものとして認識の絶対的明証知から排除した（デカルト、295）。だが、デカルトはここで知覚（判断）と感覚とを混同している。「感覚は欺かない。判断が欺くのだ（Die Sinne trügen nicht, das Urtheil trügt.）」（ゲーテ、71）。

論理（学）的明証性も誤ることはない。現実の状況には左右されない理念の領域で論理は機能しているからである。しかし実践的領域における道徳的判断という「体験」の明証は、知覚に基づく反省作用が介入する限り、誤りうる。誤りうるからこそ「責任」概念が生じてくるのである。そればかりではない。

道徳判断がいかに客観的であろうと、またそれに基づくおのれの行為の妥当性をいかに明証的に体験し、それを自らの責任において引き受けようと、道徳判断の「客観性」は行為する主体の「道徳性」を意味するわけではない。なるほど、行為する主体の判断は「客観的」であり、それゆえその行為は「正当」であるかもしれない。しかし行為の「正当性」は主体の意志の「道徳性」を必ずしも意味するわけではないからである。カントに倣っていうならば、「正当な」行為は「義務に合った行為」ではあるが、「義務に基づく行為」を保証するわけではない。前者が示しているのは「適法性（Legalität）」でしかなく、「道徳性（Moralität）」が示されるのは後者においてだからである（PV, 241）¹¹。

感覚の領域はもはや道徳的ではない。いや、それはむしろ道徳を可能にする根拠なのである。この根拠から生まれ出る感情の価値は確かに相対的ではない。感情の相対性は、しかし、その根拠となる感覚の普遍性を無効にはしない。文法や語彙体系を異にする諸言語の存在によって、人間が有する言語能力の普遍性が否定されるわけではないのと同じように。したがって価値の客観性は評価の正当性の根拠でありうるが、道徳の根拠ではありえない。客観性は反省作用に媒介されてはじめて成立するが、道徳感覚が直覚する善は反省作用の媒介なしにつねにすでに成立しているからである。

ここに倫理学と美学との共通の根を垣間見ることができる。それは両者の価値評価における反省の無媒介性だけではない。その根には個と普遍の現出関係も属しているのである。経験科学は個の体験を抽象して普遍（客観的真理）を獲得するが、倫理は個の体験のなかに普遍（善）を実現する。したがって倫理学において個の体験を捨象することはできない、美学において作品なしに美を語るができないのと同じように。まして「いかに生きるか」という問いが哲学（倫理学）の端緒である限りは。倫理学の形式（普遍性）と実質（個の生き方）は美学における美と作品の関係に等しい。あらかじめ美そのものが存在するのではなく、それは作品のうちにしか現れない。それと同じように、道徳

性（倫理性）は個々の生き方においてしか現れないのである。現出する個がなければ、美も道德性も「現われざるもの」にとどまる。この「現われるもの」（個）と「現われざるもの」（普遍）との現出関係が倫理学と美学の共通の根に属しているのである¹²。

おわりに

カント、ブレンターノ、シェーラーそしてフッサールも、彼らの主たる関心は価値評価の客観性に基づく「学としての倫理学の基礎づけ」であった。しかし本稿の問いは、価値の客観性ではなく、価値を直覚する「道德感覚」がいかにして成立しうるのか、という倫理の根拠への問いであった。

原触発としての普遍的な衝動志向性を起源として、感覚と融合した＜感性的感情＞が志向的および非志向的感情を基づけている。志向的感情としての「道德感覚」（道德感情）は＜感性的感情＞と一体となった感覚によって基づけられている。これが本稿の結論である。「道德感覚」を基づける次元、それは感覚と＜感性的感情＞が融合する領域であり、道德の基盤をなすこの領域を私たちはこれまで「超越論的間身体性」と呼んできたのであった。この身体性の観点から本稿とこれまでの論考との関連についておわりに触れておきたい。

「能動性以前の受動性」の次元における身体領域の観点からすれば、感覚と＜感性的感情＞との癒合によって醸し出される「雰囲氣的なもの（das Atmosphärische）」に、私たちはみな（乳児も成人も）つつまれている。この「雰囲氣的なもの」はその受動的志向性によって自他未分の「超越論的間身体性」と通底している。また生命と環境との相互作用としての触発の観点からすれば、「雰囲氣」が指し示しているのは、自己を構成する最下層の「生命的自己」の次元である（坂本 [2018], 192）。他方、「能動性のなかの受動性」といういわば中動領域における非志向的感情体験から志向的感情体験への様相転換は、前稿において「建築学的位相転換」（M. リーデル）として確認された「空想身体」の現出様式と一致する（坂本 [2019], 136）。これらの転換において「非形象的なるもの」の形象化が生じているからである。そうだとすれば、シェーラーにおける原本的「感情」の位相から「感得」への超出もこの位相転換に属すると言えよう。さらに「表現されずにとどまっている（…）現実の事物的なもの（…）『より以上のもの』」（テレンバッハ, 52）であるテレンバッハの「雰囲氣」もまた形象化から逃れ去るだろう。ブレンターノが指摘するように、形象が「心的現象」である限り、それは表象に属し、「表象」とは「現出」に他ならないとすれば、「非形象的なるもの」とは「現われざるもの」と言わねばならない。その「現われ」を可能にするものがこれらの位相転換なのであり、その転換過程においてはじめて善悪美醜の価値が発生するのである。

道德を道德的基盤へ基礎づける試みは無限背進に陥らざるをえない（坂本 [2018], 199）。本稿で私たちは道德を＜感性的感情＞と一体となった感覚に根拠づけた。この間身体的感覚は私たちの経験

の最も深い基盤であるがゆえに、さらにその底に降り立つことはできない。換言すれば、超越論的間身体性にはもはや基盤はない。この基盤のなさ、根拠のなさこそがこの道徳的基盤の根源性を担保しているのである。

註

- 1 本稿では道徳と倫理との区別にはあえて踏み込まず、標題に即して「道徳」のうちに倫理も含意して論じる。両者が超越論的間身体性に根拠づけられる限り、この区別は根拠づけを目的とする本稿の展開には本質的に関わることはないと思われるからである。
- 2 「道徳感情 (das moralische Gefühl)」は「道徳感覚 (moral sense)」のドイツ語訳であるという (浜田, 37)。
- 3 道徳原則 (法則) それ自体は意志の動機づけたりえない。意志を動機づけているのはこの原則に対する「尊敬の念」(MS, 25) であり、「尊敬の念」とは「感情」に他ならない、たとえそれが「感受された感情ではなく、むしろ理性概念によって自ら引き起こした感情」(ibid., 24) であろうとも。普遍性を欠くがゆえに排除されたはずの「道徳感情」(PV, 239) にここで再び立ち戻ってしまうのである。
- 4 したがってハチスンにおいては「感覚」は「感情」を含意するが、私たちの視点からすれば、後述するように、「感情」の方が「感覚」に基づけられていなければならない。行論の都合上、差し当たり私たちは「感情」を「感覚」をも含意する意味において用いていく。したがってここではハチスンの「道徳感覚」とカントの「道徳感情」とは同じ働きを指示する概念として捉えられている。
- 5 プレンターノは対象との志向的關係から感覚を排除した。しかし直接的口腔感覚である嗅覚および味覚は、対象摂取の可否を反省に先立ってすでに「予断 (Vorurteil)」している (テレンバッハ, 27, 38f.)。この事実は感覚における志向的關係の成立を示唆している。本論Ⅲ 9 参照。
- 6 「基礎づけ」と「根拠づけ」は同じひとつの語 Begründung に由来するふたつの訳語であるが、本稿では次のように使い分けた。絶対的根拠としての究極的価値判断を想定し、その判断の客観性によって学としての倫理 (道徳) 学を基礎づけようとする試みに対しては「基礎づけ」を、他方、「学としての倫理学」ではなく、個々人の「生き方」のうちに道徳の根拠を探求する試みに対しては、「根拠づけ」を用いた。
- 7 この事後性は空想的知覚における形象化不可能性の形象化の問題として前稿で論じておいた (坂本 [2019], 132ff.)。
- 8 この「合致」をハチスは「均整、秩序、調和」(BV, 13) と呼び、その基盤を「内的感覚」に求めたのであった。デュフレンヌは普遍的に妥当するような価値を担う「感情」の存在を「感情のア・プリオリ (affective a priori)」によって基礎づけ、その基底に人間と世界との「合致」を可能にする「自然」が据えられることになる。しかしデュフレンヌは「知覚」、とくに「美的知覚」に依拠して議論を展開した。普遍性にいたるような「感情のア・プリオリ」がもし可能であるとすれば、それは「知覚」の次元ではなく、いまだ反省作用が関与しえない「感覚」の次元にこそ探求されるべきであった。
- 9 すでに確認したように、前期の静態的現象学においては、非志向的感情 (感性的感情) および感覚には志向的性格が認められてはいなかった。感覚の受動的志向性が洞察されるのは、中後期の発生的現象学においてである。したがって前期に属する (LU) からの引用文と中後期の (EE) (SP) (PI) などからの引用文とでは文脈を異にするがゆえに、ふたつをこのように並べることは適切ではないかもしれない。しかし、感覚とく感性

的感情>とが同じ次元で融合し作動しているという認識が初期から中後期まで一貫しているという事実を示す意味では許されよう。

- 10 個々人において、また様々な国民においても、同じ対象について抱かれる感情の内容は異なるがゆえに感情は道徳原理たりえない。「道徳判断の普遍妥当性」の起源は、それゆえ悟性のうちに探し求めねばならない。これが「合理主義的見解」である。すでに見たようにカントもこの見解を共有していた。フッサールもまたハチソンを、「悟性と情緒 (Gemüt) の対照化と対置化」、すなわち真偽、美醜、善悪のおおの領域における認識能力を比較対照したとして評価する。だが、カントと異なり、フッサールはハチソンの意義を「合理主義的見解の転回 (Umkehrung)」に見出す。シャフツペリは利他的な自然的感情としての「仁愛」と利己的感情としての「自己愛」との「調和」のうちに「徳」の本質を捉えたが、ハチソンはこの「調和」理論を放棄する。というのもハチソンにとって、利己的な動機は徳の不可欠な構成要素のひとつではありえないからである。徳の本質をなす感情を利他的な「仁愛」のみに絞り込み、悟性ではなく、この利他的感情こそが「最終的には道徳的判断の土台 (das Gefühl, das letztlich die Grundlage der moralischen Urteil ist.)」をなすという。これが「転回」の内実である (EE, 169f.)。
- 11 吉川氏によれば、客観的に最善のものを選択し、その実現を命じるのが中期フッサールの「定言命法」であった。つまりすでに客観的に成立している善の中から最善のものを選べとの命令であり「客観的命法」とも呼ばれる。意志が何らかの価値あるものに向かうとき、その意志は「適合的」であり、そうでない場合は「適合的」ではない。客観的命法は善に向かう意志の「適切性 (適合性)」を要求しているのである。しかしこの「定言命法」は仮言命法に陥ってしまう。というのもこの命法は「客観が善いものなら、その客観を意欲せよ」と換言できるからである (吉川, 147ff., 190)。あらかじめ規定された善の前提という意味において、フッサールにおける意志の「適切性」とは、先に指摘したプレントナーにおける感情の「正当性」と同じ事態を指していると言える。フッサールも作用と客観の「循環論」に陥っているのである。
- 12 ハチソンは「美的感覚」(美学)によって「道徳感覚」(倫理学)を基礎づけた。ここから展開される英国道徳哲学の感情論およびその流れに掉さず同時代の倫理学は美学に従属する一分科でしかないとしてプレントナーは批判した (UE, 65)。しかし「倫理学」の「美学」化はありえないだろう。なぜなら、倫理(道徳)が感覚に基づけられ、美学(aesthetics > *aisthesis*)が本来「感性論」を意味する限り、美と倫理は同じひとつの根——超越論的間身体性——から生じているからである。ハチソンにおける自然美(美的感覚)と道徳美(道徳感覚)はこの根によって等根源的に繋がれているのである。

引用文献

引用参照箇所は本文中(著者名, 頁数)あるいは(書名略号, 頁数)で示した。

F. プレントナー (UE) : 『道徳的認識の源泉について』水地宗明訳 in 『世界の名著51』中央公論社、1979年

————— (PE) : *Psychology from an Empirical Standpoint*, Translated by Antos C. Rancurello, D.B. Terrell and Linda L. McAlister, Routledge London, 1995

R. デカルト : 『省察』井上庄七／森啓訳 in 『世界の名著22』中央公論社、1967年

M. Dufrenne: *The Notion of the A Priori*, Translated with an introduction by Edward S. Casey, Northwestern University Press, 1966

- J.W. ゲーテ：『ゲーテ格言集』高橋健二編訳 新潮文庫、1991年
浜田義文：『カント倫理学の成立』勁草書房、1981年
- E. フッサール (LU)：『論理学研究3』立松弘孝／松井良和訳 みすず書房、1974年
————— (PZ)：『内的時間意識の現象学』谷徹訳 ちくま学芸文庫、2016年
————— (EE)：『*Einleitung in die Ethik*, Gesammelte Werke Bd. 37, Kluwer Academic Publishers, 2004
————— (SP)：『受動的総合の分析』山口一郎／田村京子訳 国文社、1997年
————— (PI)：『間主観性の現象学Ⅲ』浜渦辰二／山口一郎訳 ちくま学芸文庫、2015年
————— (EU)：『経験と判断』長谷川宏訳 河出書房新社、1999年
- F. ハチスン (BV)：『美と徳の観念の起源』山田英彦訳 玉川大学出版部、1983年
- I. カント (SE)：『美と崇高の感情にかんする観察』久保光志訳 カント全集1 岩波書店、2000-2001年
————— (TM)：『自然神学と道徳の原則の判明性』植村恒一郎訳 カント全集3
————— (MS)：『人倫の形而上学の基礎づけ』平田俊博訳 カント全集7
————— (PV)：『実践理性批判』坂部恵／伊古田理訳 カント全集7
- 坂本秀夫：「間身体性の倫理学の構想」in『跡見学園女子大学文学部紀要』第53号、2018年
—————：「間身体性の近さと隔たり」in『跡見学園女子大学文学部紀要』第54号、2019年
- M. シェーラー (FE)：『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』シェーラー著作集2 白水社、1976年
————— (WS)：『同情の本質と諸形式』シェーラー著作集8 白水社、1977年
- 下條信輔：『まなざしの誕生-赤ちゃん学革命-』新曜社、1988年
- H. テレンバッハ：『味と雰囲気』宮本忠雄／上田宣子訳 みすず書房、1980年
八重樫徹：『フッサールにおける価値と実践』水声社、2017年
山口一郎：『感覚の記憶』知泉書館、2011年
吉川孝：『フッサールの倫理学』知泉書館、2011年