

【講義用教科書】

カント倫理学を介する哲学入門（6）

木阪貴行

49. 対応説の限界

デカルトによる神の存在証明が上述のように循環に陥っているとすると、私たちは再び真理論のパラドックスに逆戻りしたことになる。以下のような状態である。

まずデカルトは、真理の存在を問題にする探求に入り、いわゆる方法的懐疑を遂行した。その結果、認識の確実性を問題にしてあらゆることを偽であると仮想している自己の存在は疑いえないところに至る。コギトの存在は、あらゆる真理可能性を吟味する審級として消去できないからである。つまり個々の真理可能性についてその真偽は決定できないが、懐疑を介してそのように考えている自己が存在することは、今度は疑いえない仕方である。こうして真理一般の可能性を批判的に思考する探求の確認は、その思考が存在することの確認となった。懐疑する思考と存在が不可分であることは明晰に理解されるからである。そこでデカルトは、この明晰という意識の在り方をいわば梃子にして、逆に理解の明晰判明な在り方により実在の在り方を確定することを原則にすれば、さらに学問的探求を進めることができるのではないかと考えた。懐疑の前提を探ることによって、明晰判明な理解が実在に対応することを保証する者の存在に到達し、この存在を経由することで、つまり認識と存在双方の根拠である最完全者、神の存在に依拠することで、私たちの明晰な認識は存在へと達することができるとしたのである⁽¹⁾。

本稿の立場では、懐疑という認識論的な真理探究ゲーム⁽²⁾の前提としてならば真理の存在を承認する⁽³⁾。だがデカルトのように、そのような人間的営為を支えている真理は存在するという前提が、現に個々の明晰判明知が実在と一致することを保証する最完全者の存在を含意すると論証するとな

ると、それとは袂を分かつことになる。真理の探究という人間的営為は当の人間的営為の中で問題解決を図るべきであると考えからである⁽⁴⁾。

結局本稿の理解では、明晰判明知を実在と対応させるべきこのデカルトによる真理探究ゲームを外から支えている最完全者の存在は、もしもそれを明晰判明知によって基礎づけようとする循環に陥る。私たちは、それ自体が人間の認識という営為である真理探究ゲームの外側には立てないからである。真理の対応説を可能な限り追求したデカルトの議論に対する本稿の結論である⁽⁵⁾。そこで私たちとしては、この地点に対応説の限界を見出して、別の仕方でも問題を考えてみることにしたい。発想の転換である。

- (1) この点について「神の誠実」ということが言われる。この語について調べてみよ。
- (2) 「真理探究ゲーム」という表現に関連してすでに < 真実探しゲーム > という表現を本教科書 45. で使用した。両者の相違を次の註(3)と(4)とから考えてみよ。
- (3) この意味での真理の存在は、42. で定義した言葉で言うと、「真実」である。この点に関連して45. の註(4)、47. およびその註(5)も参照のこと。
- (4) デカルトは私たちの認識をすべて観念として捉えて、その実在性を完全性としても把握する。認識の完全性はそれぞれ質的な差異を有しており、最完全な認識の場合には思考はそのまま実在と対応する。人間の認識は不完全であり、コギトにおいてのみ思考と存在の不可分離が確保できるとしても、他のものの認識はすべて疑いうる。ここからデカルトは、第一に、疑うという営為は最完全な認識の存在を前提としていて、第二に、しかもその前提は、当の最完全な認識と不可分なその存在を帰結する、ということを論じている。デカルトのこの議論が全体として示していることは、彼にとっては実在とはつまり最完全な認識のことである、ということである。

なお、『省察』におけるこの論証は三種類ある。まず、疑いということが可能になるための最完全な実在性の観念、つまり無限な最完全者の観念は、有限なコギトではこれを作りえないので、それを与えた者が存在するという論証である。次に、そのような最完全者の観念を有しているコギトは、自己が最完全の神でな

い限りは、その最完全者が存在しなければ存在しえないという論証がある。そして、最完全者の観念はその観念に対応する存在を含む、という伝統的ないわゆる存在論的証明がある。

デカルトにとって実在とはつまり神における最完全な認識のことであった。これに対して本稿の立場では、最完全な認識の存在という前提は人間的営為が創設した前提であり、その意味では存在すると言ってよいが、最完全な認識ということがらが実質的内容を伴ってアприオリに与えられているという立場は採らない。人間が人間である限り、43. の註（3）で定義した言葉で「言語行為的動物」として、あるいは同義の新たな言葉で「語用論的な動物」として、真実ということを作製しながら生きていくしかない。そして後述するように、そのような生が可能であることの条件の中に、形式的な数学・幾何学的真理がアприオリに組み込まれていることは確かである。だが、人間的営為の形式的構造がアприオリに与えられていることは、人間的営為の実質的内容までもが全体として与えられていることを意味しない。

⁽⁶⁾ デカルトの立場を認める現代のデカルト研究者の著作として以下を参照してみよ。

村上勝三:『新デカルト的省察』（知泉書院、2006）

ところで卒業論文で扱う場合のように、デカルトの思想そのものを研究対象とする（テキストの「内在的研究」）ときには、少なくともなぜデカルトは本稿のように（私の立場からするデカルトに対するこのような言及は、デカルトに対する「超越的な批判」である）考えないのか、ということがテーマとなる。誤解のないように。

50. コペルニクスの転回

実はこの転換の準備はデカルトの思想の中にすでに見出される。つまり、認識によって存在を確定しようとする考え方である。それは、まず真なる認識とは何であるのかを決定した上で、真であることが保証された個々の認識、つまり個々の真理によってそれに対応する実在を確定する、という考えである。とはいえデカルトの場合、真なる認識とは明晰判明知であるという立場のもとに、認識の存在との対応を保証する者を、最完全な絶対的存在という、

あくまで存在の側に求めた。その場合、不動の基準は存在の側であり、認識が明晰判明であることはその基準に対応しているということを認めるための認識の側の要件にすぎない。対応説の場合、認識と存在の一致において成立する真の基準はあくまで存在と実在の側にある。だが、それではやはり真理論のパラドクスというアポリアを抜けられない。ここでデカルトとは完全に袂を分かち、もっと思い切った発想転換をしておまう。つまり、真であることの基準そのものを、不可知の存在の側ではなくて、認識の側に完全に移行させてしまうのである⁽¹⁾。

⁽¹⁾ カントは、『純粋理性批判』において、「認識が対象に従うのではなくて、対象が認識に従う」という発想の転換を行うと言い、それを「コペルニクスの転回」と呼んだ。本節のタイトルはそれに倣っている。哲学史上重要であるので、この言葉について調べてみよ。また、カントに倣っていても本稿はカントの立場をそのまま引き継いでいるわけではない。カントと本稿との違いはどこにあるだろうか。

51. 整合説

真理の対応説にあつては、存在によって真理（真なる認識）を定義する。これを逆転させ、真理によって存在は定義される、と考えるわけである。この考え方では、真なる認識によって把握されているものが存在であり、それ以外に存在について語る場面はなくなる。そのような真理論の考え方として、整合説と呼ばれる考え方を検討してみよう。

ところでこのように新たに発想を転換すると、むしろ真理とは何かという真理論の根本問題は先鋭化する。何しろ存在の側を一切基準にすることなく、逆に真理によって存在が決め尽くされてしまうのである。対応説の問題を一巡りして、同じ問題がレベルアップして戻って来るわけである。この場合、再び、真理とは何なのか。整合説によればそれは以下のように考えられる。真理とは、諸認識が一致、整合している場合のその諸認識の全体のことである。

この考え方を説明するために、私たちの学問探究の実際を具体的に例をと

って考えてみよう。例えば最近、鎌倉幕府の成立年代が変更されたようである。そもそも武家政権を「幕府」と称する言い方そのものが江戸時代まで使われていなかったようだから、この変更は、後の時代になって歴史叙述のために使われてきた「幕府」という言葉の意味を捉えなおしたということによるだろう。それは以下のような学術研究の結果であろう。まず、中世の日本において、朝廷と幕府との関係をどのように考えるか、あるいは、権力を掌握して統治するということが武家政権にとって何を意味するか、といったこと等について纏まった理論を立ててみる。次に、考えられるいくつかの理論に照らしてみた場合、資料として残っているものから読み取られる事実がどこまでそれらの理論に一致するのか、ということを経験者の協働によって検討し、議論を積み重ねる。そしてその結果、資料に現れた諸事実を現段階において最もよく整合的に一致させるように説明し、理解できる学説が、定説として承認される。最近の変更はこの過程の中で生じた定説変更であるということになる。

この例から分かるように、「鎌倉幕府」というものは、そもそも当のことがらの現場であったその時代に自明のものとしてあったわけではさらさらでない。だが現代の歴史学者たちは、「鎌倉幕府」というものが存在したということをも認めた上で、それが開始したのはいつのことかということをも議論しているわけである。それは例えば気象学における「低気圧」などと同じく、理論的に構成された概念であると言える。そして私たちは歴史学者たちがそのような概念を用いて出した結論を歴史的事実としても受け入れることになる。

学問的手続きのこのような在り方は、整合説が主張するような仕方で具体的な真理が決まる様子の分かりやすい例である。既知の資料が示している当時の状況に関する諸事実は、当の資料から何がどのように読み取れるのかという大切な問題があるにもせよ、そのままではさしあたりたんなる事実の断片である。だが、44. から考えてきたことに従うならば、この事実なるものは、もはや消え去ってしまった現場における当の現実そのものではなくて、すでにその現場と現実に関する私たちの認識である。資料が示していること

がらは、断片的な仕方ですぐたくさんあるから、私たちは事実に関する断片的な諸認識をそれだけ有しているということである。歴史学者たちは、それらの諸認識を統一的、包括的に説明すべき歴史叙述の考え方、理論を互いに挙げあって、その中で、最も整合的にすべての事実を包括して説明できる理論を真理だとして承認することになる。

通常の学問的な営みにおいては、少なくとも理念として最終的な真理は一つであり、学問的営為はこれをめざしておそらくは無限に進歩していくと考えられている⁽¹⁾。だが整合説という考え方そのものには、真理が必ず一つに決定される、あるいは収斂していくということは含まれていない。ここで問題は認識としての真理の相対性ということに関係してくる。別の例を使って考えてみよう。

⁽¹⁾ この点と関連して、トマス・クーンの『科学革命の構造』（1962）という本以来、「パラダイムチェンジ」という考え方が流布している。この考え方はパラダイムの相対性ということに関与している。次節以降で触れるように、17世紀にそれまでの自然学は近代自然科学に全面的に取って代わられた。「科学革命」である。これは、それまで常識だとされていた、例えば天動説という考え方が、地動説という考え方に代わったということでもある。それは標準的なものの見方、つまり時代を支配するパラダイムが取って代わったということである。さてここで、これも後述するように、確かに天文学という特殊科学の中では地動説に連なる考え方が正しいということができるのだが、そのことは必ずしもそれ以前のものの考え方がすべて全面的に誤っていたということの意味するわけではない、ということ認める立場がありうる。科学の進歩の中には、当該分野における〈正しさ〉に関わって、パラダイムが全面的に取って代わる科学革命と呼ぶべき事態も生じたが、それは人々のものの見方全体の中で検討した場合、必ずしも単純に進歩と言える事態であるのかどうかは疑問であるとも考えるのである。「パラダイムチェンジ」という観点は、この点で科学的真理の相対性に接している。すると、本文における「無限に進歩」という言い方についても、たとえ特定科学の中での話に限定するにしても、必ずしも単純に進歩だけがあるのかどうかということに

ついては、やはり疑問になってこよう。

52. ガリレイと教会

コペルニクス（1473-1543）やガリレイ（1564-1642）と言えば、天動説と地動説という対立に関わって、特に後者がカトリック教会と衝突したことを思い出すかもしれない。天動説と地動説との対立は、アリストテレス以来の学問的伝統の上に成立した中世的自然学と近代科学との対立であったとされてきた⁽¹⁾。ここでは真理論における整合説と概念枠の相対性という問題構成から、これを材料にして単純化した考察を加えてみよう。

ガリレイは地上の落体運動と天体の運動とを同じ法則で説明することこそできなかったが、天体運動に関して地動説を採りつつ、運動を記述する相対的な座標系の相互関係について、一般に「ガリレイ変換」と呼ばれるようになる考え方の基礎を提示した。天動説しか認めない教会はこのガリレイの思想を認めなかった。とはいえガリレイの考え方は、確かに地動説の立場に立ってはいるが、太陽がいわば絶対的に静止していて、その周りを地球を含む諸惑星が回っている、ということを主張したわけでは必ずしもない。科学的に精密にガリレイの思想がいかなるものであったかは今は措くとしても⁽²⁾、そもそも運動とは、静止しているものと運動しているものという仕方だけで記述されるのではない。むしろ、普通は観測している自分は静止していると考えてしまいがちなことから、その当事者の立場に立って他方が動いているように見えても、逆に他方の立場に立ってみれば、むしろこちらが動いているということにもなる。あるいは両者を少し離れたところから見れば、両方とも動いていることが分かるかもしれない。ガリレイが提起したともされているのは、運動とはそれを見ている者の立場（観測者が中心にいる慣性系）に相対的にしか観測・記述できず、絶対的に止まっているところという観点は不要であり、そもそも無意味、あるいはもっと強く言うと、もともと存在しない、と考える流儀である。つまり、運動記述あるいは運動の現象はすべからくすべて相対的だと見るのである。

地動説と天動説の両者が対立して争うのは、天動か地動かという表現が示

しているように、地球が静止しているのか動いているのか、という問題設定においてである。太古の昔から人間は不動の大地に二本の足で立って、夜空を周り巡る数限りない天体を見てきたし、宗教的に救済ということが唯一問題となるのは人間の霊魂だけであり、その住処である地球が世界の不動の中心でないなどということがあろうはずはない、という伝統的なものの見方に、ガリレイの思想のある部分が反したのである。問題はこのことに端を発している。運動の相対性という考え方は、宇宙の中心に絶対静止している地球に対してのみ運動というものが成立するという旧来の常識、つまり絶対静止に対する運動として天体の運行を説明する天動説に反する。だが地動説も、絶対静止している太陽の周りを地球が回っている、ということ必ずしも主張しているわけではない。むしろその逆でもある。つまり、当時の観測水準ではもちろんよく分からないことではあったが、太陽もまた銀河の中で動いているし、その銀河も宇宙の中で動いている。そもそも宇宙に端があるかどうかともよく分からず、また近代に入って多くの科学者が考え始めたように、もしも宇宙空間が無限であるとする、その中心を考えることに実は意味などないだろう。端がないものの中心とは何のことを言っているのかもよく分からない。

ともかくも、運動現象の基本的な相対性を認めると、運動はそれを記述する視点をどこに採るかということによって相対的に種々の仕方で記述されるのであり、そのことに本質的な問題は何もないはずだ、という考え方となる。日常的には、太陽は東から昇り、西に沈む。大地は不動である。宗教的世界観はこの単純な事実根ざしている。ことさらにそれを否定する必要もない。これに対して、天文学者が太陽系を理論的に考察するときには、太陽を中心に静止させて、惑星を運動させて考えるのが都合がよい。そうした方が問題を単純に扱える。さらにそのときそのときの天文学上の問題に応じて、静止させるところはどこへでも任意に設定して何らかまわらない。ましてや宗教家と科学者が不要な仕方で噛み合う必要などはまったくなく、ということになる。

カント倫理学を介する哲学入門（6）（木阪）

- (1) まず、いわゆる天動説を採っていたアリストテレスの宇宙観は、プトレマイオス（二世紀前半にエジプトのアレクサンドリアで活躍した重要な天文学者・数学者・地理学者。大航海時代に至るまで、その地理学、天文学は揺るぐことのない確実なものと思なされた。）によって精密化され、その学説は近代の科学革命に入るまで、手にしうる観測データを十分に説明し、天体現象もほぼ正確に予測できた。16世紀前半では、プトレマイオスの天動説でも、コペルニクスの地動説でも、天体の運動というすでに手元にあるデータを説明するという点では、大きな差はなく、むしろコペルニクスの方に不徹底があった。その後、ティコ=ブラーエ（1546-1601）によってもっと精密な観測データが多く蓄積され、さらにそれを弟子のケプラー（1571-1630）が幾何学的・数量的に法則化（惑星運動の三法則、「ケプラーの法則」と呼ばれる）することに成功した辺りから、地動説の方が理論として説得力を有するようになってくる。もっともケプラーはこの幾何学的・数量的法則（①惑星の軌道は、太陽を焦点とする楕円軌道である。②惑星と太陽とを結ぶ直線が掃く面積は単位時間あたり常に一定である。③惑星の公転周期の二乗は、その軌道長半径の三乗に比例する。）をさらに説明する理論は持たなかった。他方、ガリレイは地上における物体の落下を実験的に調べて、数量的に捉えられた落体の法則（地上における物体の運動については、質量に関係なく、その速度は時間に比例し、運動距離は時間の二乗に比例する。）を発見した。天体運動についてガリレイはケプラーとともに地動説に立っていたが、その立場と落体運動の法則とを結びつける理論を見つけることはできなかった。ケプラーの法則とガリレイによる落体運動の法則とを結びつける統合理論の成立は、ニュートン（1643-1727）による重力（万有引力）の発見を待たなければならない。
- (2) ガリレイの思想が正確にどのようなものであったかについては複雑な面があり、ここでそれを勘案することはできない。また、以下で扱うガリレイ変換に関わることからは、本来は慣性系の重心にその系全体の質量を集めて系の中心として考えなければならない、例えば地球を止めるか太陽を止めるか、というような単純化は不正確であるが、その点は敢えて無視して話を進めることにする。

53. 記述の相対性と存在の一意性

実際のところ中学校や高等学校の理科や地学では、天文学者に荷担して地動説を教えている。科目の性質から自然なことであろう。だが、そのことはもちろん、私たちの日常生活全体が地動説的な世界として体験されるようになったことは意味しない。天動説は科学的には間違いだと頭では考えていても、太陽が東から昇り、西に沈むことに変わりはなく、オリオン座の三つ星が冬の空でゆっくり動いていることに変わりはない。そしてそのことに矛盾など感じない。つまり私たちは、教科目の中で習った地動説と日常的経験における天動説的世界とを、生活の局面において使い分けて暮らしていることになる。学校で習う科学というのはある特殊な言語ゲームにすぎないのである。

さて、それはそうなのだが、しかし、私たちの時代と文化には、科学的真理以上に強力な真理は見当たらないようにも思える。私たちの日常生活そのものが科学的真理を応用した圧倒的な技術に全面的に依存していて、その基礎にある科学による知見はそれを否定しようもないからである。だが真理論という観点から見た場合、もしも科学的真理が日常的経験の記述やあるいは宗教的世界観に対して優位にあるといえたとすれば、それはどのような基準によるのだろうか。

上で見たような地動説とか天動説とかいった個々のものの見方を、存在を捉えるための私たちの相対的な概念的枠組み、あるいはたんに概念枠と呼ぶことがある。もっと分かりやすい例として、西暦に対して年号、太陽暦に対して太陰暦、といったことを考えてもよいが、むしろこれから考察していくことになるのは、科学的真理に対して、宗教的真理、あるいは道徳的真理の真理性をどのように考えるべきなのか、といった、概念枠という考え方が孕む相対性という事態にとって避けられない問題群である。もしも、科学、宗教、道徳、といったようにいろいろな概念枠を相対的に認めた場合に、するとそれぞれの枠組みに応じて真理も相対的にたくさん出てくるというようなことになるかもしれないということが引き起こす問題である。例えば現代では、私たちの意思や行為も、実は物質的な機構である脳がこれを司ってい

るという科学的な見方を否定することは難しい。脳の物質機構には物理的科學法則に従わない超常現象などなさそうに思われるとすれば、私たちの意思や行為に自由などないのではなかろうか。しかしもしそうだとすると、道徳的責任とは何のことを言っているのだろうか。科学的真理と道徳的真理はそれぞれ相対的に違うからそれはそれで仕方ないのだ、と言ってみたとところで、問題の解決にはなりそうもない。枠組みとそれに依存する記述は相対的であるとしても、真理と存在はそもそも一つではなかったのだろうか。

私たちの日常的経験は、あまり問われることもない自明性に根ざして曖昧な仕方でも無自覚に体験されている生の在り方に覆われている。一方、宗教的世界観や科学的真理には、無自覚的に営まれている日常的経験を超越するような、一貫して纏まったものの見方が含まれている。そしてそれらは対立、衝突することも多い。ガリレイと教会との対立の場合には、科学と宗教とを分離することで天動説と地動説とは対立しなくなるようにも見えるが、はたして同時代の多くの人にとってことがらがそれほど単純であったかどうかは疑問である。キリスト教の観点からすると救済の対象として否定しがたい靈魂の存在や、より一般的には人の心や精神といった私たちの生の基盤に関わることがらも、唯物論的傾向を強める現代の自然科学の立場では実在しない何かにすぎないだろう。

たとえ概念枠は相対的にいろいろあるということをも認めるとしても、私たちの生死の全体に関わる人間的営みの基盤について、ああでもこうでも好きに考えられるからその場に合わせて適宜に選択すればそれでよい、というわけにもいかない。それでは結局どうしていいのか分からなくなってしまふ。バラバラに個々それぞれの局面でどうなっているかということではなくて、私たちの人生は全体としてどのようなものなのか、という問いが立ち上がるときには、全体としての真理と存在の一意性について考えざるをえなくなる。

54. 記述と計測

ところで、鎌倉幕府成立を扱う歴史学の場合と、運動現象を扱う動力学の場合とを、真理の一意性という点から比べてみると、それらはいくつかの点

で対照的である。

歴史学の対象は、緩やかな形では普遍的な法則性を有していると考えられるが、それとともに、全体として大変に複雑な歴史事象は歴史上ただ一度しか生じないのであり、その意味で強い個性を有している。歴史事象に関して、同一の条件の下に任意に実験を行ってみる、などということはもとよりありえない。それゆえ歴史に関して物理学と同じように単純で包括的な一意的法則を実証するなどということは、まず不可能であろう。むしろ歴史記述は歴史事象の個性を記述するという観点からも、その記述の正確さ、説得力が問われる。そのように個性ないしは個性性を有する事象を、普遍的な法則性に緩やかには関連させつつも、どのように正確に記述できているのか、ということが問われることになる⁽¹⁾。

さらに歴史学の場合には、どの記述が真理であると認められるかということについて、とにかく研究者の協働のもと、当該の学問的営為の中では一意的に決定されるとはいえ、その一意性はやはり緩やかで相対的なものに留まる。これに対し自然事象を対象とする自然学における真理の一意性はより厳密である。特に、昔から天文学や、あるいは科学革命以降の、数値測定を伴う数学的自然科学の場合には、大変に厳密な一意性が成り立つ。それは、いつでもどこでも任意に繰り返して確認することが可能な、数値測定を伴う実験手続きが一意的だからであり、また新たに得られた実験データを解析する際にも、仮説の適用の仕方がそれまでと同じであることについて揺らぎはない。

ところが歴史学のように実験不可能な事象を扱う学問の場合（ただし、実証は可能である。）、そこで認められる真理は、〈歴史学の進歩〉といったものによって、実験に依拠する自然科学とは違う仕方でも更新され続けるだろう（51. の註を参照のこと）。実際、江戸時代、明治期、そして最近の日本史学において、鎌倉時代の権力構造に関する捉え方が変化したということについて、この変化に研究者が生きている時代と社会のもの見方、考え方が影響していないとは考えにくい。歴史学の客観性はどのように確保されるのか、という問題は単純な問題ではない。他方で歴史事象を記述する者は、むしろ

やはり当の本人が生きている時代とともに個性を持つ者として、連綿と続く歴史事象の来歴を介して、同じ一つの歴史世界の中で当の歴史事象と出逢っていると考えられる。いずれにしても、歴史を語りうることの根底にある人間的世界の構造は安易な均一化を簡単には受け入れるものではない⁽²⁾。

それに対していわゆる古典物理学を典型とする近代の数学的自然科学が対象とするのは、およそ個性を持たない、質量と幾何学的・数学的構造として捉え直された物体である。分かりやすい例を挙げれば、例えば分子という物質機構の単位は、全く個性を持たずすべて同じであり、数学的に記述される物理法則に全く均一、同様に従う。それらが互いに区別されうるのは、ただそれらが存在する空間位置を異にするという点だけである。数学的自然科学が対象とする物体とはそのような完全に没個性的な均一の対象になる。実は自然科学において、同一条件下で、いつでも、どこでも、誰でも、任意に実験が可能であるのは、むしろそのような没個性的対象を扱っているからこそなのである。

さらにその個性を有さない物体の運動は、これも個性とは無関係のたんに普遍的な数学的法則によって完全に把握され尽くしてしまう。数学的自然科学による物的世界の把握は、記述というよりはむしろ世界の数学的・幾何学的な計測であると言った方がよく、計測された世界とは、幾何学的・数学的シミュレーションの中にならば構造的に完全にコピーされた、たんなる理論的構築物だけが構成する世界として考えるのが適当である⁽³⁾。

記述される対象も、それを記述する法則も、ともにまったく没個性的であるというだけではなく、運動を観測してそれを幾何学的・数学的にシミュレートして写し取る側も、いつ、どこにいる誰であってもまったくかまわない。というよりもむしろ、幾何学的・数学的法則の普遍妥当性とは、今がいつであり、ここがどこであり、そして私が誰であるのか、そういった、世界の中にいる主体の在り方に関わることがらを可能な限りすべて捨象し、たんなる認識主観として世界を客観的に把握するところに成立するものなのである⁽⁴⁾。

世界を計測できるということは、アприオリな幾何学・数学的原理によっ

て経験世界を正確に写し取ってしまうことができるということである。例えばハヤブサを宇宙空間に打ち上げて遙か彼方の目標に到達させ、それをまたきわめて長い距離を飛行させて回収する、といったような科学技術が可能となるのは、天体現象については非常に正確に、過去から未来にわたる隅々まで隈無く計測できるからである。つまりある範囲のことがらについては、幾何学的・数学的にいわば世界を完全にシミュレートしてしまうことが事実として可能だからである。だが、そのようなことはいったいなぜ可能なのだろうか。経験に基礎を持っていない幾何学と数学が、経験世界になぜかくも正確に適用できるのか、という問題がここに生ずる。

- (1) 科学革命以前の自然学にはむしろ歴史学の学問的性格と近い側面が多かった。このことと関連して、近代以降にもNatural Historyという語とその学問伝統がある。これについても調べてみよ。
- (2) 歴史叙述とは、つまり物語でもある。この観点から人間の知識を一般的に考えてみることもできる。「物語論」と言われる最近よく話題となる観点である。
- (3) ニュートンの功績を端緒として成立した古典物理学で物体の運動を扱う場合で言えば、幾何学的に決定される重心に質点として扱われるその物体が存在する位置を設定し、やはり同様に捉えられた関係する他の物体の質点との相対的位置関係およびその物体の質量を勘案し、そこから一方で引力の数量的大きさと方向を幾何学的・数学的に表現し（万有引力の法則に従い、この力は質量の積に比例し、距離の二乗に反比例する。）、他方で数学的解析の手法により表現された加速度と当該物体の質量との積をすなわち運動を引き起こす力の数量的大きさとして（運動の第二法則による。加速度とは位置変化を時間で二回微分した数量である。）、両者を等号で結んで等式を作る。いわゆる運動方程式である。あとは、天体であろうが、材木であろうが、人の体であろうが、あるいは鉄の塊であろうが、そういうことは運動の在り方を数学的にシミュレートするのに何の関係もない。
- (4) もともと数学や幾何学の現場は生成変化する世界ではない。古典物理学においても、代数的に言うと、註(3)の運動方程式は時間をパラメーターとして立てられるが、その運動方程式を解くとは、つまりこの時間のパラメーター t を代数的操作によって消

去することに他ならない。つまり、古典力学がシミュレートする運動の世界とは、実はまったく無時間化されていて、時間に関して無記の世界なのである。そこにあるのは実は運動ではなく、無時間的に捉えられたその軌跡にすぎない。これを時間的世界に再び戻すためには、「今」を示す数値を時間のパラメーターに代入し直す操作が必要となる。

55. 計測する「私」

すでに少し触れたようにデカルトであれば、それは幾何学や数学の基礎にある明晰判明な観念の根拠、つまり最完全者が、同時に現実世界の根拠でもあることを論証することによってこの問いに答える。だが、本稿の立場ではこの論証を成功しているとは考えない。また歴史的に見ると、デカルトが生きた17世紀の前半は、むしろそのような形而上学的思想によって数学的厳密科学のいわば市民権を確保することが必要とされた時代であった。ところが時代が下ってくると、デカルトのような形而上学的論証が成功していようがまいが、幾何学・数学の現実世界への適用は、それを実際に行った自然科学がさらに具体的な実験の手法をもどんどん取り入れることによって華々しい成功を収めて行く。幾何学・数学の現実世界への適用可能性について、それを前提にして科学的探求を進めていって本当に大丈夫なのか、という以前の問題意識はやがて、なぜ幾何学・数学の適用がこんなに首尾よく行くのか、という問題意識へと変化した。18世紀の後半を生きたカントはこの変化をよく体現している。デカルトにとって自然学は同時に哲学の一部であったのに対して、カントは、事実としてはすでに互いを補い合いつつ成立している数学と自然科学について、「純粋数学は如何にして可能なのか」、「純粋自然科学はいかにして可能なのか」、という問いを立てている⁽¹⁾。哲学的原理を立ててそれに基づいて自然探求を推し進めようとするデカルトと、すでに成果を上げている自然科学の哲学による基礎付けを図るカントとの相違である。

カントはこの問題に対して、最初から数学・幾何学と経験とを別々に成り立つものと捉えた上で、前者の后者に対する非常に正確な適用可能性がなぜ

成立するのかと問うたのでは問題は解消できないと考えた。そのような問いの立て方は、数学・幾何学という私たちの思考における認識と、経験的に把握される實在、つまり存在とをまずは別々に捉えているので、デカルト的な仕方では最完全者を経由しない限りは、思考は實在に達することがないという真理論のアポリアを抜け出すことはできないことになるだろう。ところがカントはデカルトによる神の存在証明を認めていないのである⁽²⁾。ここでカントは「コペルニクス的転回」⁽³⁾と自ら呼んだ発想の転換によってこの問題を解くことができると言う。経験的対象の在り方を基準にしてなぜそれと幾何学的・数学的思考が一致するかと問うのではなく、逆に幾何学的・数学的思考がなければ世界を経験することもできないのではないかと考え直したのである。その考え方を説明しよう。

私たちの具体的経験は必ず時間と空間を介して成立する。その基本的な形式は、「私」が「今」、「ここ」にいるということである。この形式的な概念的枠組みを逸脱する経験はない。主体は常に、「今」、「ここ」に、「私」として存在する。これらはその「私」の内実がどのようなものであっても、世界に私たちがいるというただそれだけのことの形式として常に真である。

「今」がいつであろうと、「ここ」がどこであろうと、世界に「私」がいることのこの形式はあらゆる時間と場所において同一である。すると「今」をそれとして成立させている時間構造と、「ここ」をそれとして成立させている空間構造とは、「私」がいる世界全体の形式として同一である。カントは、私たちはこの形式的構造をもともと時間と空間という直観において把握しているのだと考えた。近代自然科学の基礎にある経験とは世界において物体を把握する経験であるから、私がいる世界の全体を通して普遍的に同一の時空構造にそれが従っていないことはありえない。ところが、空間の構造に関する科学こそは幾何学である。また伝統的な考え方では、時間は「今」を境にしてその前と後とを継起するものとして数えることにおいて初めて把握される⁽⁴⁾。つまり数学の対象である数とは時間を分節する構造原理でもある。

こうして経験的世界の基底にある時空構造そのものが幾何学的・数学的秩序なのである。つまりそれらは経験そのものが可能になるむしろアプリアリ

な条件なのであり、経験的事実がその条件の下にあることは理の当然である、ということになる。

後述するように私たちはむしろ具体的な主体として具体的な世界にいるのだけでも、しかし世界について、形式的な主観としての在り方だけに依拠することで、いつでもどこでも普遍的に同一である世界の形式的構造原理、つまり幾何学的・数学的原理を通して、物の世界を正確に計測し、さらにその運動を幾何学的・数学的にシミュレートすることができる。カントはそのように形式的に解された主観における「私は考える」を「超越論的統覚」と呼んだ。

- (1) この点については『純粹理性批判』に対する導入の書として書かれた『プロレゴメナ』の6節以降、および、14節以降を参照のこと。
- (2) 哲学史上、近世哲学におけるデカルトに発する神の存在証明は維持できないことを、哲学界に対してほぼ一般的に承認させたのはカントだということになっている。この点について基本的な哲学史も調べてみよ。
- (3) この語は、『純粹理性批判』第二版の序文にある。
- (4) アリストテレスの場合（『自然学』4巻10章以降）も、デカルトの場合（『省察』第3省察）も、そしてカントの場合（『純粹理性批判』の超越論的原理論 - 超越論的論理学 - 原則の分析論 - 純粹悟性概念の図式論）もこのことに変わりはない。

56. 客観的計測の限界

さて、超越論的統覚としての「私は考える」は、いつでも、どこでも、誰にでも共通している普遍的・一般的な経験の形式である。ガリレイに関係して触れたような仕方で運動をその相対性において理解するときにも、私たちは超越論的統覚という形式が有するきわめて抽象的な資格のもとに、思考の中で自由に空間中の場所を動いている。とはいえ、たとえ諸惑星の運動が、地球を静止させても太陽を静止させても等価に記述できるとしても、それらが実は同じ一つの運動であり、それぞれの場所からの見え方はその相対的な現れであるということをよく理解できるためには、太陽系からは適当な距離

をとっていわばその外側に立ち、太陽を静止させて考えることができる場所に観測者がいるという想定が必要であろう。実はこの視点に立つと逆に、動いている地球を静止させて太陽が動いているというように見る見方が成り立つということもよく理解できる。太陽を静止させても地球を静止させても、それぞれ静止させた視点に相対的に運動が記述できるということ、まず太陽系という範囲について理解すると、今度は太陽系を超えて、太陽も、より大きな系の中で動いていると相対的には考えられもするということが分かる、するとさらに…、といったように、より大きな準拋系が繰り返し再生産されるということに気がつくことになる。ここで運動の相対性とは、このように自らの視点が属している系の外側にそれを相対化するより大きな系が存在し続けることを意味する。視点の相対性ということは、その都度の視点を相対化する比較的により特権的な視点を産出し続けるということなのである。

世界を計測し、シミュレートする「私」は、まず現場の偶然的な「今」と「ここ」から経験的世界を計り始める。「ここ」にいる「私」が「そこ」にある物に出逢う。その「ここ」がどこであるのかを知ろうと思えば、「ここ」を取り巻いている環境にある諸物の位置関係の中に「ここ」を位置づける計測となる。最初、超越論的統覚を形式とする「私」がいる「ここ」はさしあたり不動である。だが「私」が例えば歩いて動き、あるいは何らかの他の仕方でも動いていることが分かると、その「私」がいる「ここ」が動く。すると比較的・特権的な静止系は「ここ」から例えば大地の方に移行する。その大地の上で今動いている私の「ここ」はどこなのか。するとさらに、その大地はその外、つまり諸天体との関係の中でどこに位置するのか…、というように世界の計測は進んでいくだろう。どこでも、誰にでも共通している普遍的・一般的な経験の形式が充填されていく内実は、この進展とともに次々と更新され続ける。そして私たちがおよそ世界を必ず空間的・時間的に経験するからには、その更新は決して完了することはない。むしろ常に同一の「今」「ここ」「私」の形式の普遍性は、完了することのない不定の更新を可能にする機能を有している。

カントにおける「私は考える」、つまり超越論的統覚は、思惟実体であったデカルトのコギトとはまったく違う。それは完了することのない計測の限りない更新を可能にする、いやむしろ同時にそれを課するたんなる形式にすぎないのである⁽¹⁾。思考する自己という実体などではまったくないこの形式は、思考される自我という実在でもまったくない⁽²⁾。それは受動的に「今」「ここ」に機会を得て、その都度に自発的に生起する形式的機能である。この形式的機能の生起とともにのみ、私たちは、時間継起と自らがそこにいる相対空間とを自覚することになる⁽³⁾。

超越論的統覚という形式のもとに思考する者は、自らに必然的に伴う相対性を、計測されつつある世界の全体性の中で理解している。それは計測した結果として得られる世界に関する認識がより包括的となるように、限定された相対性を克服するべくそれを更新し続けるが、最終的な包括性に至ることはない。つまり、超越論的統覚という形式のもとに思考する者は、探求の中で計測され続ける諸相対的空間の全体をその外から見る視点は、どのようにしても有してはいない。

この点、世界を数学的・幾何学的な客観として計測しようとする営為は、ある種の自家撞着、あるいは「私」の存在に関わるあるずれを孕んでいる。というのは、世界の計測はその全体を見る視点にまで到達しない限り決して完結しないことになるが、しかし世界が常に空間的・時間的に経験されるからには、この営為は常に、「私」のいる場所を思考の中でその外側から見ている別の「私」がいる不定の場所という、思考の中と空間的な外との境界、その間に佇むしかないからである。世界を計測しようとする者は、思考の中で捉えられる空間的な外という、自家撞着ともなりかねない二義性に身を置いていることになる

⁽¹⁾ カントの観点は経験科学の具体的探究を哲学的に基礎づけるということに主眼がある。偶然的事実がなぜ科学的に探求されるのか、ということが哲学の問題となっているのである。実際にカントは、『純粹理性批判』に続いて『自然科学の形而上学的基础付け』という本を書いている。本節の叙述は、前者だけではなく、後

者におけるカントの議論を踏まえている。一方、デカルトの場合、特定の時間と場所に位置を占めることのないコギトが向き合っているのは、偶然的要素を含む経験的事実ではなく、むしろ理想化された数学的実在と言うべきものである。そしてコギトは神の視点を不完全な仕方ではあるが共有するといえる。このデカルトの観点は、次節で少し触れるように、人間の自由と神の存在との関係に関して近世哲学における特色ある問題を引き起こすことになる。

- (2) 今後も、「自己」という語は思考し、認識する側の「私」、「自我」という語はその客体である思考され、認識される側の「私」という意味で使う。
- (3) 超越論的統覚としての「私は考える」は、私たちが認識の相対的準拠系が無限に後退することを常に課されながら世界を計測する際の、いつでも、どこでも、誰にでも共通している自己という普遍的・一般的な経験の形式である。ところが、超越論的統覚とは現実的な誰でもない者であり、しかも特定の時間と場所における生起を越えた、時空の外にある存在者であると考えた上で、そのような存在を現実の人間の中核としてどのようにして理解できるのか、不可能なのではないか、という批判の見られることがある。だがこれはカントが最も戒めたこと、つまり形式を実体化することから生ずる誤解である。誰のでもでありうる超越論的統覚という形式を、誰でもない者と考える理解は、すでに、存在者ではない形式を実体化してしまっている。デカルトを批判したカントをデカルト的に理解してはならない。最初からすでに現実の誰かである者たちの一般的な形式が超越論的統覚なのである。この形式についてだけ語れば、それは常に、誰のでもありえ、どこでもでありえ、いつのでもありうる普遍的形式ということになる。空間のどこにもなく、時間的にも特定のときにはそれ自体としてはなく、実体として現実の誰でもない、ということになっているわけではない。むしろそういう撞着を有しているのは、万人に共通の普遍の実体であるはずだとも考えられるデカルトのコギトの方であろう。