

カント倫理学を介する哲学入門 (4)

木阪貴行

32. アリストテレスと存在

29節で述べたような理性主義的な思考と経験主義的な思考との対立という事態は、続いて見るように近代哲学の認識論的議論においてむしろ顕著になった。だがより根本的なところでこの対立の根にあるのは、事物の存在構造、そして世界の構造をどのように考えるかという存在論的な問題である。この点を考察するのに、日本語の「ある」という語は、「～である」という場合と「～がある」という場合の両方の違った仕方で行われることを注意した上で、アリストテレスの次のテキストを見てみよう。

ある(または存在)というのに多くの意味がある。—(中略)—すなわちそれは、(ア)ある意味では、ものな^なにであるかを、またはこれなる個物を指し、(イ)他の意味では、そのもの^ののどのよう^{よう}にあるかを、あるいはどれほどあるかを、あるいはその他のそのように述^つ語される物事のそれぞれを意味する。物事はこれだけ多くの意味である(または存在する)と言われるが、これら諸義の存在のうち、第一義の存在は、言うまでもなく明らかに、ものな^なにであるかを示すそれであり、これこそは実体を指し示すものである⁽¹⁾。

アリストテレスのここでの分類に従って、順次その例となる命題を、強いて日本語で挙げれば、例えば、(ア)はa:「これは本である」とb:「本がある」となり、(イ)は「この本は高価である」と「酒はたくさんある」、そしてその他同様のもの、というようになる。「ある」という言葉の意味を考えるのに、日本語の文法と意味に従って「～である」と「～がある」とを区別すると、アリストテレスの(ア)と(イ)の区別がこれと一致していないことはすぐに分かる。

アリストテレスは、(ア)の使い方を「それ自体において」「ある」と呼び、(イ)の使い方を「偶有的(付帯的に)⁽²⁾」「ある」と呼んでいる。26節で説明した言い方に従って、(ア)は「本質」に関して「ある」が使われており、(イ)は偶有性に関して「ある」が使われている。

日本語で「～である」と「～がある」を区別すると、「～である」は主語概念と述語

概念を結びつける働きをする言葉であり、一方、「～がある」は存在を表現している。主語概念と述語概念を結びつける言葉「～である」のような語を繫辞(コブラ)と言うが、一般にヨーロッパの言葉で「ある」を表現する動詞は、一方でコブラとしても、また他方で存在を表現する語としても、同時に、使われる。アリストテレスは、(ア)の「それ自体において」「ある」に「ある」を分類するとき、この両方の使い方を同時に含めてしまっていることになる。だが日本語で考えている私達にとっては、コブラ、つまり「～である」の使い方を二分したその一つと、存在、つまり「～がある」を一括りにしてしまい、これと「～である」のもう一方の使い方を別に扱うアリストテレスの考え方は、そのままでは理解することが難しい⁽³⁾。

(ア)の「ある」を「それ自体において」「ある」とするとき、それは「ある」が存在者の本質に関わる場面で使われているとアリストテレスは考えている。上の例では、本である個物の本質、つまり「本である」というそのことに関わるところで、a:「これは本である」と言い、b:「本がある」と言うと考え。「本である」という本質は、当のその個体において働いており、その働きなしに、本である当の個体が存在することはありえない。その個体がある、つまり本がある、即ち本が存在するということと、それが本であるという本質は、切り離すことができない。そういう仕方での個体の存在と結びついている「ある」が、「それ自体において」「ある」である。

存在の側では、本質が機能することなしに個体の存在はありえない⁽⁴⁾。ただし、私達認識する側が、「本である」ということを把握するための、そういう概念を持ち合わせていなくて、そのためにそれが何であるか分からない、ということはある。認識する主観の側から考察を進めればデカルト以来の近代哲学の認識論的な考え方となるが、古代のアリストテレスは、本質が機能しなければ個体の存在もない、という存在の側で考察を進めている。アリストテレスは、個体があるということはつまりその個体において本質が機能していることであると考え。本質そのものが、個体の存在と離れて何か存在者としてどこかに存在するとは決して考えない。アリストテレスにとって「ある」、つまり存在とは、第一義的には、個体において本質が機能している限りで、当の本質を有する具体的な存在者の存在である⁽⁴⁾。具体的に経験される世界を離れたところに、それとは別の、理性的、あるいは知性的な世界を考えることはない。この点は、プラトンの考え方と鋭く対立するところである。

(1) 『形而上学』7巻1章。強調は原典著者のもの。以下の他のテキストの場合も同様。

(2) 「偶有」と「付帯」とは同義に用いる。26節参照。

(3) 日本語の場合、主語概念と述語概念を結びつける働きをする「である」は助動詞+補助動詞であり、

補助動詞としての「ある」は存在を表す動詞としての「ある」とは別の語である(例えば、『大辞林』(三省堂、1993)の当該項目)。つまり、「がある」の「ある」は存在を表す動詞であるが、「である」の「ある」は補助動詞にすぎない。日本語では存在を表現する語によって主語概念と述語概念が結びつけられることはもともと必要ない。基本的に主語と述語との結合は、主語+名詞+助動詞、主語+形容詞、主語+形容動詞、主語+動詞、のうちのどれかなのであり、いずれの場合にも存在を表現する動詞の「ある」は関与しない。最初の場合に補助動詞の「ある」が助動詞にさらに付け加わって「である」の形となることがあるのだが、それはむしろ断定の様相を表現する効果のためである。例えば「僕は猫です」でよいところを、わざわざ「吾輩は猫である」とするのは、「である」の独特の効果を前提にしてそのずれを狙ったからである。

これに対してヨーロッパの言語の場合、例えば英語のbe動詞を思い出してもらえばすぐに分かるように、存在を表すその同じ動詞が、主語と述語を結びつける繫辞(コブラ)としての用法をむしろ分かちがたく併せ持っている。例えば、“I am Descartes.”も“I think, therefore I am.”も、あくまで同じ動詞による、ただ用法の異なる文である。つまり、英語に限らずヨーロッパ諸言語の場合、「である」に「がある」が分かちがたく結びついているのである。

日本語では、「これは本よ」、「これは大きい」でかまわないところを、ヨーロッパの言葉では必ず「これは本であるのよ」、「これは大きくある」といわなければならないということである。

- (4) アリストテレスにとって、ものがある、ということは、そのものの在り方が現実を実現していること、つまりアリストテレスの用語でエネルゲイアの状態にあるということである。これは、例えば人間の場合だと、人がいる、ということは、人間が人間としての理性的な機能を発揮しているということであるべきであり、ただの肉と骨の塊であっても、ただ生物として生きているというだけの状態であっても、それは十分な意味で人である(がいる)、ということにはならない。人間は人間としての優れた靈魂、つまり、理性的な靈魂の働きとして実現する。これが人が存在する、ということである。

33. プラトンとイデアおよび二世界説

「残念だが彼にはしかじかの欠点がある」という表現を使う場合がある。欠点とは悪い性質であるとも言えるから、「彼には欠点がある」という表現は、「ある性質が存在する」という言い方を許す文法に従っていることにもなり、すると性質そのものが存在者であるということになってしまう。だが、これはおかしい。

存在者とは、変化を通じて同一性を保って存続し、また「これ」という仕方でも直接指示できるような実体であった⁽¹⁾。そこで例えば「K氏は酒乱である。」と言う場合、酒乱であるK氏がある(がいる)のであって、酒乱という何かがあるのではない。あ

くまでK氏が酒乱であるのみである。このように日常言語で許されている用語法には、存在の構造を分析するには不正確であると言わざるをえない局面がある。

この点は哲学の問題としては、存在論の一つの焦点に直結する。プラトンが主張したことになっている「イデア」は、「～である」ことそのものである。「～である - is」ことそのものが「ない -is not」というのは矛盾であると考えられるので、「～であること」そのものであるイデア「がある」とされる⁽²⁾。「～である -is」ことそのものであるイデアが「ない -is not」というのは矛盾であるから、イデアはそれ自体としては決して消滅することのな永遠不滅のものとなる⁽³⁾。すると、「強さ」を例に採れば、横綱「若の花」の「強さ」も、常に必ず完全であるということはないだろうし、やがては横綱も年老いて強くなるだろうから、今の「強さ」は「強くある -is」ことそのものである「強さ」のイデアではない。すると、不完全であり、またいつかはなくなってしまう現実の「強さ」ではなくて、むしろその現実の「強さ」の原因、あるいは原理、また根拠として、「強くあることそのもの」（「強さ」のイデア）が、強い横綱とはまた別に存在しなければならない、とプラトンは考えた⁽⁴⁾。イデアがある、つまり性質そのものがある、ということになると、25節で考えたことから、その性質そのものとは実体であるということにならざるをえない。だが、実際には私達は強いもの、例えば強い横綱は見ることができても、それとは区別されるような強さそのものはこれを見ることができない。

強さそのものはさしあたり経験世界の何処にも見いだせない。だがそれは実体でなければならないということである。そこでプラトンは、感覚的に把握できる強いものが存在する世界とは別に、感覚では把握できない強さそのものが存在する世界を考えたということになっている。この考え方はプラトンの二世界説と呼ばれている。

この問題を巡っては様々のことを考察しなければならない羽目に陥るが、さしあたりこの論考の観点からは次のことを確認することができる。つまり、「性質」を存在者として考えようとするならば、それは現実に経験されている世界の中の存在者として考えることはできない、という点である。述語によって表現されるものを存在者として考える場合、それは経験世界の中の存在者ではなくなる⁽⁵⁾。

プラトンのような立場では、感覚を介して経験される世界の認識を契機としなければならないとしても、とにかく経験世界とは別の、性質そのものが存在する世界に人間の知性は関与すると考えられることになる。というより、むしろそのような世界との連関において経験世界を把握することが知性というものの本質であることとなる。経験世界とともに、それとは別の、しかしながら論理的に純化された仕方でも経験世界

の秩序のむしろ原型となるような世界があり、私達はこれら双方に足をかけていることになるのである⁽⁶⁾。

以上見てきたように、アリストテレスは具体的に経験される個体の存在に本質の働きを見るのに対して、プラトンは具体的な経験世界とは別の所に、理性的で理想的な、知性界を考えたことになる。あくまで具体的な経験世界に根ざしたところで思考する立場と、純粋な理性によって具体的な経験世界を越えた原理を求めようとする立場との対立は、事物の存在構造、そして世界の構造をどのように考えるかという存在論的な問題に対する立場の相違となるわけである。

(1) 25節参照。

(2) 「がある」は通常の述語ではない。23節註(3)参照。また、ヨーロッパ語には非存在を表す「ない」という形容詞はない。それゆえ本文でもそうしたように、例えば英語で強引にこれを表現すれば、“to be ~” itself is “not to be” となり、矛盾ははっきりする。

(3) 所謂「プラトニズム」の基本線。基本的な文献としては『バイドン』を参照。

(4) プラトン自身もその問題点については気づいていたし、またすぐにアリストテレスによって批判された。参照すべきテキストについては、2節註(6)にある。

(5) もともとソクラテスが持っていた問題意識は、自然および物体の認識の問題ではなくて、人間の倫理的規範としての善の原理、善のアイデアが、客観的な存在としては否定されれば、結局はソフィストの主張するような善悪に関する相対主義に陥る、という危機意識であると思われる。倫理的な議論における二世界説と、自然の理論的認識を考察する場面における二世界説は、関連しながらも、しかし本質的には相違する方向性を持つ。二世界説が持っている、倫理的な含意と理論的な含意の異同と齟齬については、やがて論ずることになる。

(6) プラトンの「想起説」である。基本的な文献は『メノン』。

34. 近代哲学における「観念」と「延長」

認識とは何かという問題を素朴に考えると、おそらく最初に浮かんでくる答の一つは、存在するものをそのあるがままに捉えること、というものである。この路線で考えると、いわば心を空しくして、あるがままの存在をあるがままに受け取る、ということが大事であることになる。すると、認識の問題とは、知性の問題であるとはいっても、推論のみをこととするような思考、あるいはそういうものとしての理性の問題というよりは、感性のあり方を同時に含み持つような知性の問題である、ということになろう。さらに、たんに受け取るというだけではなくて、知性が対象と一体化する

場合にこそ、もはや対象とその認識という主客の区別をも越えて、最終的に真理に到達する、という考え方もあるだろう⁽¹⁾。

ところで、デカルト以降顕著になる近代の理性主義的な考え方によれば、対象の働きを受け取ることは専ら感性の役割であり、これに対して理性の思考は、認識対象である世界の外で、思考そのものとして自発的になされる営為である。世界に接するのは感性であり、こちらの方はあくまで受動的である。こういう二分法に従うと、自発性と受動性の両方を含み持つようなものとしての理性は、それが少なくとも純粋な理性であるかぎりには、基本的に認められない。理性は自発的に思考するものとして、感性を介して与えられるものの領域とは別の、自らの思考が透明な仕方でも機能する領域を確保しなければならない⁽²⁾。

一般に近代哲学のテキスト(特に17~18世紀)では、理性主義のみならず経験主義的な立場においても、知性が意識の内面において直接体験する対象を「観念」と呼ぶ。これは、極めて広い意味で使われるが、その基本的な特徴は以下のデカルトとロックのテキストから窺い知ることができる⁽³⁾。

私の意識にあるものは、いわば、ものの像であって、これにのみ、本来、観念 (idée) という名は当てはまる。

いま観念についていえば、観念は、たんにそれ自身において見られ、他のものと関係させられないならば、本来、偽ではありえないのである⁽⁴⁾。

この語(=「観念 (idea)」)は、およそ人間が思考するとき、知性の対象であるものを表すのに最も役立つと私が思う名辞なので、私は心象 (phantasm)、思念 (notion)、形象 (species) の意味する一切を、言い換えると、思考に際して心がたずさわることができる一切を、表現するのにこの言葉を使ってしまい、頻繁に使わなければならないのであったのである⁽⁵⁾。

デカルトの場合を始め、「観念」という用語は、およそ意識経験されるものすべてについて、経験されるものの意識内容それ自体を極めて一般的な仕方でも表現する。

例えば、教室の窓から向かいの丘陵の景色を見ているとする。ところで、このとき、丘陵そのものがそのまま見えている、と言えるだろうか。教室の人それぞれが座っている位置によって見え方は違うだろうし、例えば絵に描いたりすると、みんなそれぞれ違う絵を描くだろう。同じ人が見ても、明るい昼と、暗がりの場合、酔っていたり

あるいは薬物の作用があるとき、等々によって、かなり違った見え方でその景色は体験されるだろう。すると、私達が経験しているものは、丘陵そのものではなくて、デカルトからの上の引用のように、各自の意識の内面に「像」として現れる限りでの、丘陵の「観念」である、というように考えることができる。だがこのように考えると、特にどの位置から見たのでもなく、明るいときに見たのでも暗いときに見たのでもない、その丘そのもの、という客観的対象は、主観的な像である「観念」とは別に、いったいどのようにして把握されるだろうか、という問題が生ずる。

すると、正確に述べれば、丘陵の「観念」とは、丘陵であるように見えている意識経験の内容それ自体、ということになる。この意味での「観念」は、たんに主観の経験内容を対象化したものであり、偽であることはありえない。

緑の丘陵、と思っていたが、かなり暗かったので翌日見てみると美しい紅葉に染まっていた、といったような誤りは、丘陵そのものについて、「緑の丘陵」であると私達が判断したがゆえに生じる、判断の誤りである⁽⁶⁾。昨日は緑の丘だと思ってしまった、暗闇に浮かんでいた山のシルエットそれ自体は、偽ではありえない。

観念それ自体が曖昧であり、これについての判断が偽となることはあるが、観念が極めて明晰判明であれば、誤ることはないだろう。そこでデカルトは真理に至るために以下のように考えた。すなわち、「明晰判明に知られたものだけに同意するなら、我々は決して誤ることはない」と⁽⁷⁾。ここで「明晰判明に」把握されるのは、「観念」である。デカルトが言う「明晰判明」な観念とは、計量可能で数量化できるものをその中心に置いており、その後、もっとも典型的には古典的物理学として発展する近代の数学的自然科学の原理的な基礎となっていく。

上の例でもう少し考えてみよう。私達の日常の知覚経験では、例えば、窓の外の丘陵の木々は美しく、散歩をすれば、落ち葉を踏みしめるのが心地よさそうで、また、山の香りも楽しめそうで、深呼吸をすれば清々しいような、そういう丘に見える。だが、このような日常的知覚は、客観的な対象認識という観点から見れば、極めて曖昧であり、また主観的なものだと言わざるをえない。より客観的な記述をしようと思えば、どのような空間的構造を持ち、またどの程度の質量を有し、さらにどのような物理的・化学的性質を持った対象が、どの方向と距離とにあるかといった情報の集積が必要となるだろう。

デカルトは、学問的に世界を把握しようとするときに、日常的な知覚経験の世界を現実だとは考えない。日常的に私達がどのような知覚経験を有しようとするとき、そのような経験の根底にある世界、つまり自然の実態は、私達の知覚経験とは別物である。

私達が知っている現在の自然科学は、宇宙と自然の姿を、分子、原子、素粒子といった数学的・幾何学的構造によって描く。デカルトはそのような数学的自然科学の先駆者なのである。

問題をさらに明確にするために、別の例として、石を投げ上げてそれがまず上昇して、やがて落ちていく軌跡を眺めている場面を考えよう。高校で古典物理学の基礎を嚙っていたら⁽⁸⁾、力を重力加速度から導き、それと初速とを、ともに水平方向と垂直方向の成分に分解し、時間をパラメーターにしてごく簡単な微分方程式を立て、このパラメーターを消去すれば、この軌跡が放物線と呼ばれる二次関数のグラフとして座標平面上に数学的に構成できることを知っているはずである。デカルトはやがて解析力学と呼ばれることになるそのような方法の開拓者であった。ところで、放物線なるものの存在を私達はどのように考えるべきだろうか。

デカルト自身はまだ私達が高等学校で習う古典物理学にまでも達していなかった。それゆえ、上のような仕方で微分という手法を使って放物線を構成することは十分にはできなかった。だがデカルトの基本的な考え方に従えば、解析力学の手法によって数学的幾何学的に構成される放物線は、まさに明晰判明な「観念」によって理性が把握する「真理」であるというべきである。そのような数学的幾何学的な構造こそが、実は世界の真相なのであり、これこそが現実である。これに対して様々な感覚的諸性質を伴って知覚される、石が飛んでいく様子は、真の現実の不明瞭な体験にすぎない。デカルトは数学的幾何学的に構成される世界を「延長」と呼び、それこそが世界の真の在り方であり、数学的幾何学的「延長」こそが「実体」と言う⁽⁹⁾。

デカルトは近代の新たな数学的自然学を積極的に推し進めることになったが、そのためには、感覚的に経験されている世界が実は数学的幾何学的「延長」の世界である、ということが確証されなければならない。そうでなければ、このことを前提にして進められるデカルト的な学問の方法はその基礎を失う。デカルトの時代から四世紀近く経た私達の時代では、技術と結びついた近代自然科学の恩恵のもとにしか生活できないような状況に私達自身があるから、数学的自然科学が、感覚的に経験されている現実世界の根底を紛うことないある仕方で捉えていることを疑う者はないだろう。だが当時のデカルトは、感覚を通して経験されるたんに主観的で経験的な「観念」ではなくて、明晰判明な仕方で数学的幾何学的に構成できる純粋な「観念」である理論的「延長」こそが、現実の存在の在り方である、つまり実体であるということを示すのに、すでに確立した数学的自然学を基礎とする技術の圧倒的な力になど訴えることはできない。

デカルトは、むしろ確立すべき数学的自然学的方法的原理として、「明晰判明に知られたものだけに同意するなら、我々は決して誤ることはない」という主張をしたと考えることができる。この原理は、明晰判明な観念から存在の側へ、つまり実体へと移行する原理であると言える。だがこの原理それ自体は、確立した数学的自然学とその結果である技術が示す事実がまだないのに、どのようにして権利付けられたのだろうか。

昨日見た山のシルエットそれ自体、つまりその山の経験的な観念それ自体は偽ではありえないが、観念ではなくて意識の外にある山そのものについて、その観念をもとにして判断すると偽となるかもしれない。だが、そのような経験的な観念と対象ではなくて、理性によってのみ把握される純粋な観念と対象については誤謬はありえない。数学と幾何学の対象はそういう領域を形成する。ところが数学と幾何学は純粋な観念についてのみ妥当するのではない。それは、感覚的に経験される世界にも妥当するものでなければならない。実際に、ものの運動は、数学的・幾何学的「延長」の解析によって正確に記述できる。だがこれはなぜなのか。意識の中に理性によって見出される純粋な数学的幾何学的観念である延長が、なぜ客観的⁽¹⁾なものとして世界の側の実体の在り方でもあると言えるのか。理性の中に見出されるアприオリな観念の示す内容が、なぜ理性の外の実体の在り方そのものでもあるのか。

ここでデカルト哲学を始めとして近代の理性主義において、新たな科学的探求の原理的根拠としても機能した理説が、神の存在についての理論である⁽¹⁾。デカルトのこの考え方を見る前に、問題を少し一般的に整理しておこう。

(1) 27節註(1)参照。アリストテレスのテオリアは、ヌース・ポイエーティコンによって対象である神と人間の靈魂が一体化する経験であるとも言える。

(2) 自己が自らこの両方の側面を有すると、自己が自己に対して能動的、かつ受動的という一種の矛盾に陥る。それゆえ自己認識ないし自己意識という事態は、対象としての自己が、認識する自己とは別に存在するという原理的な要請を避けることが困難である。だが認識対象としての自己は、理性的な自発的思考そのものではなく、すでに経験を通して与えられたものでしかない。そこで近代の理性主義は、具体的な対象的自己認識とは別に、自己意識そのものの中にアприオリな思考対象となる観念がもともと与えられていると考える。精神としての「私」の観念、「神」観念がその代表的なものである。近代の経験主義は、このアприオリな観念、つまり「生得観念」の存在を否定するので、理性主義と論争が繰り返されることになった。ロック：『人間悟性論』1巻2章、また37節註(12)参照。

「私」の観念は22～24節で論じたことに関連してくるが、これについては次号以降で再び論じる。

(3) 「観念」そのものは、意識の外の具体的世界における対象の存在にはコミットせず、自己意識にお

ける直接的で不可謬の対象である。これはデカルトの方法的懐疑から出てくる帰結の一つであり、デカルトの理性主義に反対する経験主義も含めて、近代哲学の議論はデカルト的な認識論的枠組の中で行われている、と言える。これが、いわゆる近代哲学の認識論的状况である。

- (4) 『省察』、「第三省察」。ロック：『人間悟性論』2巻32章も同様の議論をしている。
- (5) ロック：『人間悟性論』1巻1章。
- (6) このような誤謬論については、『省察』、「第三省察」を参照。ロック：『人間悟性論』2巻32章も同様の議論をしている。27節註(2)、参照。
- (7) 『哲学原理』1部43節。「明晰判明」の語義は同45節参照。
- (8) この方面の知識がなければ、高校物理の基礎的な所だけを少し勉強することが望ましい。デカルトの議論の背景を理解し、また近代の自然科学の特質を実際に知るために、これは必要なことである。
- (9) 明確な議論としては、『哲学原理』2部8節、9節。
- (10) 主観的と客観的について、その近代哲学における術語としての歴史を調べて見よ。一つ、参考書を挙げておく。桂寿一：『近代主体主義の発展と限界』（東京大学出版会）
- (11) 神の存在証明についても調べて見よ。以下をも参照。木阪貴行：「啓蒙的理性とカントー要請される神の背景」（『カント読本』、法政大学出版局1989所収）

35. 数学・幾何学と運動

もう一度投げあげた石の例を念頭に置いてみよう。デカルト的な方法では、解析幾何学的手法によって、数学・幾何学的に運動を解析して記述する。ところが、近代の古典物理学によってこの手法が見つけられるまで、数学と幾何学は静力学⁽¹⁾の範囲でしか用いられることがなかった。デカルト自然学の具体的方法と、それを包括する哲学的な問題構成の在り方⁽²⁾は、当時、数学的解析の方法を手にしつつあった近代の理性主義の一つの典型である。だが、そのような方法を知らなかったアリストテレスやプラトンは問題をどう考えただろうか。

すなわち、彼（数学者）は、その研究に先だつてあらゆる感覚的なものを、例えば重さと軽さ、堅さとその反対の性質、さらに熱さと寒さ、およびその他の感覚的な反対の諸性質を、剥ぎすてる。そして、彼はただ量的なものと連続的なもの（その或るものは一次的に、或るものは二次元的に、或るものは三次元的に量的または連続的なもの）およびこれらのものの、量的として連続的としてのかぎりでの、諸属性のみを残し、そしてこれらを、他のいかなる関連においてもなく、ただこう

したものとのかぎりにおいてのみ研究する⁽³⁾。

このアリストテレスのテキストで話題となっているのは、幾何学も含めて数学的対象である。数学的幾何学的対象はプラトンにとっては、数のアイデアであり、また図形のアイデアであるが⁽⁴⁾、存在者である対象としてはアイデアを認めないアリストテレスは、同じ箇所での数学者の研究対象を「抽象でできた物事」としている。また、自然科学の対象である運動についても「事態は同様」であるという⁽⁵⁾。32節で確認したように、アリストテレスにとって「ある」、つまり存在とは、第一義的には、個体において本質が機能している限りで、当の本質を有する具体的な存在者の存在である。そして数学的幾何学的対象とは、「感覚的な反対の諸性質を、剥ぎすて」た結果得られる「抽象」の産物である。このことを前提にした上で、アリストテレスは次のようにも言う。

そこで、最もよくそれぞれの問題が考察されるのは、このようにすることによってであろう。すなわち、(感覚的对象から) 離されて存在してはいないものを離れて存在するものと仮定することによってであろう、あたかも数学者や幾何学者のするように⁽⁶⁾。

アリストテレスはある種の「仮定」として、数学的・幾何学的対象の存在を認める。だが、この仮定された存在と、感覚的な対象との関係は不明なままである。感覚的に把握される事物にも、数学・幾何学的な法則は、不完全にであれ、少なくとも妥当しているという事実をどう理解するのか、という問題はここに残っている。

しかしながら、たんに静的に対象を把握することではなくて、対象の運動については、解析力学の手法など知らなかったアリストテレスにとっては、様々な感覚的諸性質を伴って知覚される、目の前を飛んでいく石こそが、まさに現実の個別的な対象であり、運動ということが第一義的に語られるべき実体である。アリストテレスにとって、「抽象」の産物である数学的幾何学的な理論が、現実の感覚的に捉えられる物体の運動の在り方を構成してみせる、などということはその発想の外にしかなかった⁽⁷⁾。

アリストテレスにとって、宇宙・自然(ギリシャ語で「コスモス」)は、その周りにすべての存在者の中でも最も完全な神的存在、つまり天体があり、そこから次々に不完全なものとなっていくことにより、地上の人間、動物、植物、鉱物にまで広がっている巨大な連鎖をなす階層的な秩序である。運動の在り方も、天上で運動は完全な規

則正しさが永遠に繰り返される円運動となるが、地上の物体は中心へ向かって直線的に落ち、外から何かきっかけが与えられて始まり、すぐに終わってしまうような、とても不完全な運動をする。運動は、生き物である場合は靈魂の働きによるが、無生物は天上の動きから順に伝わってくる動きの連鎖の中で、基本的には動かされるのみである。数学的・幾何学的な真理は、感覺的な諸性質を抽象して、対象を純粹化して把握するところに成立する学問であり、その純粹な存在者の原理が、感覺的で不完全な物体の運動を正確に構成するとは考えられなかった。

プラトンもアリストテレスと基本的には同様に考える。ただ、アリストテレスにとって、数学的对象は「抽象」と「仮定」により成立する。だがプラトンは、現実に知覚されている不完全な世界とは別にその原型であるアイデアの世界を想定する。それゆえ感覺的に経験されている世界は、これを数学的幾何学的対象の世界であるアイデア界の不完全な写しとして考えることが可能であり、数学的对象が存在者として存在する世界がある点と考えるのは、デカルトに近い。しかしながら、プラトンにとってアイデア界とはあくまでも感覺的に経験される世界とは別の無時間的な世界である。デカルトは感覺的に把握される時間的な生成変化の世界そのものの実相が、実は数学的幾何学的延長であると考えたのだから、この点は、数学的幾何学的な対象を感覺的に経験される時間的な世界とはあくまで別の、アイデア界に想定するプラトンとは違う。プラトンのテキストを確認しておこう。

我々は三つの種族を念頭に置かなければなりません。すなわち、「生成するもの」と、「生成するものがそれの中で生成する当のものと、生成するものが、それに似せて作られるそのものもの」の三つがそれです⁽⁸⁾。

古代人は運動を数学的に解析する方法を知らず、それゆえ、どちらかと言えば数学的方法を好む理性主義的なプラトンも数学的に運動を構成することはできず、まして、可能態と現実態という概念装置によって靈魂的な原理を導入し、これによって現に感覺を通して経験される運動と生成変化をも説明するアリストテレスは、現実の運動について近代の自然科学とはまったく異なる、ある種の概念的学問的な描写を関心事とし⁽⁹⁾、いずれにせよ、数学的觀念の現実世界への適応可能性をどう考えるかという問題を知らなかった。

これに対して近代の数学的自然科学は、実験によって正確に測定された物体の現実の運動を数学的に構成してしまう。数学的・幾何学的理論は、もはやたんなる「仮

定」や、現実世界とは別次元に存在する「モデル」(つまり、アイデア)ではなく、現実そのものを正確に構成し、記述する理論である。このことが可能なのはいったいなぜか、あるいは、この事態そのものをどのように考えるべきか。この問題について、近代の理性主義は数学的・幾何学的観念をこの世界そのものの構造として考えようとし、その根拠を「神」に求める議論をする。これに対して、近代の経験主義は、むしろ数学的自然科学の現実的な成功を事実として認めることで踏みとどまり、それ以上には事実の根拠について完全な知識を持ちえない有限な人間の在り方を議論することになる。

- (1) 物体が力の釣り合い状態にある時の力や物体の変形を扱う力学。例えば、棍子の原理や力の平行四辺形の法則などはこれに属する。これに対して、物体の運動を扱うのが動力学である。
- (2) 『方法序説』のテーマはこのことである。
- (3) 『形而上学』11巻3章
- (4) アイデアの例として数が見えるのは、『パイドン』101B~E。図形の例は『国家』VI510D。
- (5) 『形而上学』11巻4章
- (6) 『形而上学』13巻3章
- (7) アリストテレスにとって運動は、第一義的には、自発的な活動によって生ずる。この活動原理はつねに現実態にあり、霊魂的な一種の生命原理でもある。それは無時間的な数学的幾何学的原理ではない。「不動の動者」という考え方について調べて見よ。このアリストテレスの自然観は、目的論的自然観と言われ、デカルトの数学・幾何学的な自然観は、機械論的自然観である。この両者は高等学校の「倫理」で学ぶ主な内容の一つである。知識がなければ調べて見よ。
- (8) 『ティマイオス』50C-D。
- (9) つまり、(7)で述べた目的論的自然学。一般に古代、中世の自然学は生命的原理、つまり広い意味での霊魂をその思考の中心に置いており、数学的手法は自然学と近代以降のような親しい関係にはなかった。運動し、生成消滅する自然と、不生不滅で永遠の数学・幾何学的な世界との異質性が、微積分学のような数学的手法によって架橋されることはなかった。

36. 近代哲学における理性主義

さて、近代における理性主義の典型、デカルトの考え方を位置付けてみよう。ごく一般的に言って、ヨーロッパにおいて哲学という学問が学問的な営みの端緒を形作ったかぎりにおいて、この学問的伝統は、少なくとも、理性的論理的な思考による世界

の把握をその中心部分に有する。理性的思惟による世界の把握ということが可能であるべきならば、理性的思惟の原理となるものは、思惟の側と同時に世界の側、存在の側をも貫く根本的な原理でなければならない。それゆえ、哲学史を見てみると、まず最初に理性的思惟が存在を把握できることの可能性に関わる議論から哲学の歴史が始まっているのを見ることができる⁽¹⁾。理性的思惟の存在に対する妥当性を確保するための議論は、およそ理性的思惟の存在意義を確保する議論でもあるから、哲学が理性的な学であるかぎり、この根本問題について、どの時代の哲学者も繰り返し自らの立場を確認してきた議論である。歴史的に見て存在と世界の構造をどう捉えるかということと相関しながら、理性的原理の存在に対する妥当性を、もつとも厳密で確実なものとする立場から、相対的で蓋然的なものとして考える立場、さらには、理性的原理に対する懐疑的な立場まで、議論の行方は、様々なものとなっている。近代哲学の場合、理性的思惟は一方で意識の内面に確実な近代的「理性」とその「観念」の世界を確保し、他方でその「観念」(数学的方法)によって自然界におけるものの運動を正確に捉えることに成功しつつあった。近代の理性主義的な思考はその思惟原理の根拠を、理性と存在双方の最終的な根拠である神に求め、その存在をまずは理性的に証明しようとする。これが近代哲学における神の存在証明なのである⁽²⁾。

さてこの文脈における「神」は、理性原理の存在に対する妥当性を、あらゆる学問的探求の可能性の根拠として保証する根拠である。この「神」はいわば「哲学者の神」であり、知性の相関者であって、信仰生活に関わる「神」ではない⁽³⁾。この事情は、以下のデカルトのテキストからよく見て取ることができる。

ここで考察されなければならない、神の第一の属性は、神がこの上なく誠実であり、あらゆる光⁽⁴⁾を授けるものだということである。したがって、神がわれわれを欺くということ、すなわち、神が本来的かつ積極的に、現にわれわれが陥りがちであるのを経験している誤謬の、原因であるということは、まったく矛盾したことなのである⁽⁵⁾。

自然の光、いいかえれば神からわれわれに与えられた認識能力が、真でない対象を捉えるようなことは、当の対象が—(中略)—明晰判明に認知されるものであるかぎり、決してありえない⁽⁶⁾。

デカルトにあっては、純粋な理性は自らの内にアプリアリにある明晰判明な観念を

自発的に明らかにすることができる。数学的自然学を核とする学問的知識の厳密な仕方での基礎付けは、この不可疑で確実な自発的理性の思考の所産が、存在そのものを正確に把握していることが保証されてのみ、可能である。そして、明晰判明に把握されるアプリアリな観念は、神の「誠実」によってのみ存在にまで貫通していることが保証される。この構図が、近代の理性主義、いわゆる「合理論」⁽⁷⁾の基本思想である。

- (1) タレスの「水」始めイオニアの自然学は理性的な把握に対応する存在である自然の原理を追求したし、エレア学派のパルメニデスやゼノンには矛盾律に従う理性的思考に忠実に存在の在り方を考察していると言える。
- (2) この論証は、理性が、自らの理性原理の、存在に対する妥当性を、理性によって根拠付けるものとなる。存在一般に妥当する原理そのものを基礎付ける一段階上昇した原理が神の存在である。だがこの種の議論には、最初の理性原理より一段階上の原理である、神の存在を、再び理性原理によって証明しなければならないという不可避的な循環が伴う。循環を許さなければ、議論は無限後退に陥るはずである。デカルトの場合にも、明晰判明の規則と神の存在証明との間に循環があることがよく知られている。この種の循環は誠実な議論をするかぎり不可避であるから、もはや循環であるという形式的な理由のみによって否定されるべき性質のものではない。むしろ、どういう意味でなら認められ、どういう意味でなら否定されなければならないかということが問題である。卒業論文でも取り上げてもらいたい。
- (3) この点からデカルト的な理性を批判するのがパスカルである。基本的な文献は『パンセ』。
- (4) 「自然の光」と「恩寵の光」の両方を指す。これらについては調べて見よ。
- (5) 『哲学原理』29節。
- (6) 『哲学原理』30節。デカルトの明晰判明の原理に対するライプニッツの批判と言われるものを調べて見よ。
- (7) デカルトを始めとして、近代哲学における理性主義的な考え方は、高等学校の「倫理」でも大陸「合理論」と総称されているが、その哲学体系の中核には、神の存在証明と言われる議論が置かれる。この立場は、神の観念が人間の知性に与えられていることを前提し、無限の存在者についての知的な直観を認めることにならざるをえない。これは本稿のように理性原理を比量的なものとしてのみ考える立場とは相違する。本稿ではこの点から「理性主義」と「合理主義」乃至「合理論」とを区別している。30節註(2)参照。

37. 近代哲学における経験主義

35節で引用したアリストテレスに戻ると、数学的幾何学的対象はむしろ現実からのある「抽象」の産物である。また、自然学の対象もやはり諸事物を「存在としてではなしに」、あくまで「運動する事物として研究」することによって得られると言う⁽¹⁾。だが、古代ギリシヤ人は、近代人のように物体の運動からある特徴的な諸性質を抽象して、これを数学と幾何学によって分析する手法を知らなかった。人の手によって投げ上げられた石が飛んで行ってやがて落ちて行く。アリストテレスはこの単純な事実に数学的に解明されるべき秩序を特に見出すことはできなかったわけである。ところが石が飛んでいく軌跡は、近代人が発見した解析力学的な手法によって数学的に見事に把握される。この場合、数学的手法が素晴らしいのは、それが現実を捉えているからである。

近代の数学的自然科学は、理性によって意識の中にアプリオリに見出される純粋な数学的幾何学的観念のみをこととするのではない。自然科学は実験科学でもあり、この点から言えば、どんなに理想化された理論体系も、経験的に得られる事実の蓄積から、重要で本質的であると思われる点を抜き出し、つまり抽象し、本質的なことに関わらないと思われることがらは捨象して、始めて形成される。およそ科学理論は経験的に蓄積された事実を説明する限りでしか意味をなさない。経験的事実の蓄積に反する理論は科学的な理論ではないだろう。さて、近代哲学における経験主義⁽²⁾は、経験的事実の蓄積、およびそれを学問的組織的に確認する方法である実験を重視する。ベーコンのテキストを見てみよう。

すでに発見された成果も、諸学よりむしろ偶然および経験によるものである。というのは、いま我々が所有する諸学は、以前に発見された事物の巧みな組み合わせ以外のものではなく、新たな成果の発見法や指図ではないから⁽³⁾。

ベーコンのここでの主張は、自然を探求して得られた成果は、要するに、経験による蓄積がその根本である、ということである。そこに理性的洞察と言うべきものがあるとしても、それは精々「事物の巧みな組み合わせ」にすぎない、というやや極端な言い方になってはいるが、これははかしながら問題の核心である。この点を説明しよう。

近代のイギリスで発展した経験論では、このように経験的事実から、問題にとって

重要な点を抽象し、一般化する「帰納」と呼ばれる手続きによって学問的知識が成立すると考える⁽⁴⁾。だが28節で見たように、このようにして得られる命題はすべてアポステリオリな総合判断であり、そのような命題によって表現される知識の正しさは、あくまで蓋然的⁽⁵⁾なものでしかなく、明証的な必然性に達することは決してない。経験論の系譜を形成するロックやヒュームにとっても、自然に関する知識はすべて蓋然的なものでしかない⁽⁶⁾。

ただしベーコンとは違い、デカルトの「観念」という考え方が近代哲学全体の認識論的な路線を定めることになってから後の世代に属する、ロックやヒュームにとって、自然に関する知識の問題は、自我の意識経験の中なる観念とは別の、意識の外の世界に関する知識の問題という形を取る。というのは、「観念」という言葉の語義からして、私達が直接意識経験するものは、意識の中の観念でしかなく、意識の中なる観念が示す外界の事物そのものは、自然学の理論を用いて科学的に構成されるものでしかないからである⁽⁷⁾。ロックを引用しよう。

心は、そのあらゆる思考と推論とにおいて、自らが有する観念以外には直接的な対象を持たず、観念のみを熟考し、また熟考できる。すると私達の知識とは、ただ観念にのみ関わる。すると知識とは、私達の観念についての、結合と一致か、あるいは不一致と背馳の、知覚以外のものではありません⁽⁸⁾。

ロックは確実な知識、つまり真理は、このように直接的に「観念」について「知覚」される「結合と一致」、あるいは「不一致と背馳」において成立すると考える。つまり、問題がいったんすべて意識の中に持ち込まれ、意識の中の対象である「観念」の関係の「知覚」という場面が、知識（観念についてのみならず、自然についても）が成立する場面となる。その上で、再び意識の外にある事物は、まずその存在を知ることについて、数学や幾何学のように直接にこの観念の「知覚」によって成立するものではなく、「個々の事物の存在を知覚する感覚による」以外の仕方では保証されないと言う⁽⁹⁾。意識の外の事物の存在、つまり意識における観念に意識の外において対応するはずの事物の存在については、あくまで観念間の直接的な知覚からでは確実な知識に至りようがなく、存在知覚という主観の側の「感覚」による主観的な「確信」以上のものとなることはない。すると自然に関する一般的な学問的知識、つまり自然法則は、この感覚的な経験の繰返しに基づく帰納による蓋然的な確信以上のものではなくなる。ロックは「自然学」の確実性について否定的な見解を述べてい

る⁽¹⁾。

だが同時にロックによれば、この意味で「自然学」が蓋然的だからといって、それを否定する必要はどこにもない。この点は経験主義的な思考がまさに経験主義的である、重要な特徴である。

論証や絶対確実性の不可能な物事にこれを期待し、(これを理性と呼ぶ気は私にはない、そうではなくて) 少しでも疑っているような振りの、すべてを越えるような明証へもたらすことができないからと言って、まったく合理的な諸命題に同意することを拒否し、平明で明らかな真理に反して行為する (act) ことは、物事の様々な明証性や蓋然性を判断して、それに応じた振る舞いをするために理性(reason)を与えられているが、知識は狭い人間にとって、なんと愚かしく空しく、敢えて重ねて言う、本当になんと空しいことだろう⁽²⁾。

デカルトが自然学の確実性に対して思弁的でアプリアリな保証を求め、これを哲学によって果たそうとしたのに比べると、ロックは知識の蓋然性という純理論的な帰結を、具体的な行為に反映させることを拒否することにおいて、完全な知識を持ちえない有限な人間の「物事の様々な明証性や蓋然性を判断して、それに応じた振る舞いをするために理性」を信頼しているのである。見られるように、頑なに理論的な態度に対するロックの批判はかなり強い⁽³⁾。

ロックにとって、数学的方法の有効性はそれが現実を把握し、計量し、処理できるということだけで十分であり、この場面で理論的に帰結する蓋然性に拘泥し、「まったく合理的な諸命題に同意することを拒否し、平明で明らかな真理に反して行為する」ことは、「愚かしく空しい」。ロックにとって観念の直接知覚によって成立する数学・幾何学そのものの確実性は確保されているが、その経験への適用可能性は、それが事実として有効であるなら、先に引いたベーコンの表現を使って「以前に発見された事物の巧みな組み合わせ」として理解して十分なのである⁽⁴⁾。

プラトンとアリストテレスとの間にあった、理性的にのみ把握される非感覚的な世界を追求するのか、それとも具体的に経験される世界の現実を重視するのか、という対立は、近代哲学の枠組みの中でも、「観念」の領域において、新たに認識論的な様相のもとに、別の仕方で見ることができたことになる。

(1) 『形而上学』11巻4章

(2) 高等学校の「倫理」ではイギリスの「経験論」とされているものになる。「タブラ・ラサ」という

カント倫理学を介する哲学入門(4) (木阪)

言葉を知らなければ、調べてみよ。

- (3) F. ベーコン：『ノヴム・オルガヌム』第1巻8
- (4) 「帰納法」と「演繹法」という追概念も、高等学校の「倫理」で教える主要なポイントである。知らなければ調べて見よ。
- (5) 「蓋然的」という語については調べて見よ。
- (6) ヒュームの場合、この議論は自然のみならず自我にも及ぶ。「知覚の束」というヒュームの著名な表現を調べて見よ。
- (7) 「概念」に当たる、ラテン語、英語、フランス語、ドイツ語を調べること。
- (8) 『人間悟性論』4巻1章
- (9) 『人間悟性論』4巻11章
- (10) 『人間悟性論』4巻12章
- (11) 『人間悟性論』4巻11章
- (12) ロックが、『人間悟性論』2巻1章で、人間の知識の源泉を、「一言で経験から」と主張したのに対して、ライプニッツは以下のように反論した。近代哲学の問題状況を見るのに、このよく知られているテキストを引いておく。「哲学者達の間で受け入れられているあの公理、つまり感覚から来ないものは心の内には何もないという公理を盾にとつて反論する人もいるかもしれませんが。しかし心そのものとその変状とは区別しなければなりません。つまり、知性そのものは別として、感覚から来ないものは心の内には何もない。」(ライプニッツ：『人間悟性新論』II-1)
- (13) 25節註(3)参照。

(続)