

カント倫理学を介する哲学入門(3)

木阪貴行

25. 生起・変化・存在者・実体

ところどころ「生起」は「存在」ではない。ここでまずは、「生起」と「存在」との相違、そしてこれに関連して「存在者」について考えてみよう。問題に入っていくのにまず、「生起」とは「変化」ではないという点から見てみよう。

一般に「変化」とは、何か主体（文法的には主語になるもの）が存在することを前提にした上で、その主体の性質（文法的には主語に付けられる述語）が別のものとなることである。例えば「彼女は社会に出て成熟した。」と言ったとすれば、「彼女」という主体の有する性質が、「未成熟」から「成熟」へ入れ替わったのである。彼女自身の方は、未成熟と成熟の両方の状態を通じて、ずっと変わっていない変化の主体である。

主体とその性質という構造は言語的には主語と述語という構造として表現される。言語とそれによって把握される世界は矛盾律に従うべきものであるから、例えば「未成熟」は「成熟」ではないかぎり、「未成熟」かつ「成熟」ということは矛盾し、それゆえそういうことはありえないことと考えるざるをえない。すると、「彼女」はある時までは「未成熟」であったが、ある瞬間(?)を境に突如として「成熟」した状態となったと言わざるをえない。これにはいかにも奇妙な感を誰しも否認しないだろう。

「未成熟」かつ「成熟」ということは矛盾するからそういうことはありえない、というところまでは当然のことと思われるかもしれないが、その背後には存在と変化を巡る大きな問題がある¹¹⁾。

もう一度繰り返すと、矛盾律に従って考えるかぎり「未成熟」かつ「成熟」という状態は許されないから、あるところを境に、突如「未成熟」が消失し、突如「成熟」が生起したということとなる。だがこれはやはりおかしい。そこで考え直して、「変化」とはそもそも連続的なものであるから、それはむしろ例えば成熟度といった数量を設定してその成熟度が連続的¹²⁾に増減したという仕方でも捉えられるべきことにならないかもしれない。

だが私達の知性が実践に関与するときには、白か黒かハッキリしない連続的変化というものでは至って都合が悪い¹³⁾。そうなのかそうでないのか、あることをするの

かしないのか、という仕方では判断してそもそも私達は生活している。例えば、まだ成熟していないのか、それとももう立派に成熟しているのか、どちらかだという判断があつてこそ、本人は自らの課題を自覚できるし、また周囲の者も接し方を決めることができる。どちらでもないというのでは、実に対処に困る。たいていの場合、私達が人に接する時には、実はすでに相手が大人なのかどうかという判断をしてしまっているのである。あるいはいくつまでに成熟するのが標準なのかということはきわめて不確定であっても、とにかく何処か、例えば二十歳を一応の基準にしなければ、立ち行かなくなってしまうような社会制度は数多いだろう。

もっとシリアスな例で考えてみよう。生命倫理学で話題となることで、胎児はどこから人格かという問題を巡る議論がある。受精以前の精子と卵子は生物としてさへまだ人間、つまり「ホモ・サピエンス」ではない。しかしながら生まれて来るのは生物として人間であるし、それどころかすでに人権の主体、つまり人格であろう⁽⁴⁾。受精から出産までの妊娠中の何処かで人間であるのかないのか、人格であるのかないのか、この線を引きなければ、人工妊娠中絶に関わるさまざまな現実問題に対処することはできない。脳死についても問題は同様であつて、生と死とは、生理学的あるいは物理化学的には連続的な変化であつても、生と死のどちらかであることが決められなければ現実問題に対処することはできないのである⁽⁵⁾。

主語に述語を肯定か否定かによって結び付ける、という最も基本的な私達の言語的認識様式は、私達が常にすでに世界を実践的に解釈⁽⁶⁾して生活しているという根本的な事実と非常に深い関係がある。だが、存在の様々なあり方が、この言語的認識様式にすべての場面で対応しているかどうかということはまた別の問題である。やがて詳しく論じるように、少なくとも世界そのもののあり方、あるいは「私」のあり方は、「主体-性質」あるいは「主語-述語」という様式で十分に捉えられるものではない⁽⁷⁾。

だがさしあたり、主語に述語を結びつけて世界を記述する認識様式に従うならば、「変化」とは主語の有する性質の交代である。ある性質が消滅し、ある性質が生起する。これが変化である。ここでこれら二つの性質は同時に定立されているとするなら矛盾する⁽⁸⁾。

ところで、主語によって表現される主体そのものは不変であり、これは同一性を保って変化を通じて存在し続ける。この主語、つまり主体は変化を通じて存在し続けるものを、「存在者」であるということとする。これに対して「性質」の方は消滅したり生起したりするのであり、それは述語によって表現されても主語となることはなく、

「存在者」ではない。だがここで、自らのおよそあらゆる変化を通じて、何か不変の主体なるものが存在すると本当に言えるのだろうかということが問題となる。例えば、成熟でも未成熟でもない、その変化を通じて同一にして変わらない「彼女」そのものというのはいったい何だろうか⁽⁹⁾。そういうものを「存在者」として確定することなどできるのだろうか。というのも、確定とは、述語による規定以外のものではないのだから。

ともかくも、変化において不変である主体は、様々な性質の「基体」であるとも言う。また、「存在者」であり、「基体」であるものは、それ自体において存在する原理を有していると考えられる場合、特に「実体」であるともいう⁽¹⁰⁾。

- (1) 基本的には、変化を矛盾律のもとに把握するということの争む問題である。存在、つまり「ある」については三つの基本的な論理法則が成り立つと考えるのが自然である。1. あるものはある、ないものはない、という同一律。2. あるかないかのどちらかであって、それ以外の可能性はない、という排中律。3. あるかつないということはありえない、という矛盾律。この前提のもとで、運動とはものがある場所に関して変化が生じることであり、それ以外ではありえず、その場所にあり、かつない、ということもありえないこととなる。だが本当にそうだとしてみると、ものは完全に静止してしまい、運動は消えてしまう。なぜなら、比喩的に言うと、ものが運動している状態とは、どんなにシャッター速度を上げてみても実はその写真にくぶれ>が出ていた状態でなければならないからである。くぶれ>とは、運動しているものが、あるところにあり、かつない、という状態である。ところが矛盾律がこれを禁ずるから、論理法則に従うかぎり、くぶれ>はあってはならないことになる。ところで完全にくぶれ>がなくなった状態では、幅のない時間点における完全な静止画像が無限に何枚も存在することになるが、静止画像そのものの中にもはや運動はない。運動を再現しようと思えば、その無限の静止画像をいわば映写機にかけて、外から回してやらなければならない。つまり、論理では運動を把握できず、運動は論理の外にしかないのである。

これはソクラテス以前のギリシア哲学において、つまり、最初に徹底して論理的に思考を始めた人たちにとって、まず最初の大問題であった。山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』（岩波書店）の「ゼノン」の項を参照せよ。矛盾律と存在にかかわる問題をもっと徹底的に扱い、プラトンやアリストテレス始め、その後の哲学全体に大きな影響を与えたのは、ゼノンの師でもあったパルメニデスである。同書でこちらも参照のこと。

- (2) 連続性なるものは、無限の存在にかかわる問題と直結している。例えば、連続している長さは、どんなに短い長さであっても、無限にいくらでも切り分けて分割できるはずである。このことに関してさしあたり、アキレスと亀の有名なお話を考えてみよう。アキレスは少し前に歩き始めた亀に水

カント倫理学を介する哲学入門(3) (木阪)

遠に追いつけない。なぜなら、走り出したときに亀のいたところまでアキレスが行くと、亀は少し先に進んでおり、またそこまで行くと、さらに亀は少し進んでおり……。これは際限がなく、つまり無限に続く。すると、それぞれに決して0(つまり、ない)ではない(つまり、ある)時間がかかり、しかもその0でないものがいくらかでも、無限に加算されていくわけだから、時間はどんどん無限に増えていくこととなるはずで、するといつまで経ってもアキレスは亀に追いつけない……。現実と論理が齟齬する。この謎の正体は何だろう？

このお話は、「無限に」というところにポイントと問題がある。高等学校で習った等比級数の和の求め方と、「収束」という考え方をいれれば、そんな謎でも何でもなし、と思うかもしれない。しかしそう思っただけで早とちりというものである。もっとも今述べたようなまとめ方では、実はむしろ問題が滑り落ちてしまうのだが、実はここには現代に至るまで議論され続けている大問題が隠されている。これについては続稿で考察する。

最近の日本の哲学者の論考でこの問題について考え抜いたものとして、大森荘蔵『時間と自我』(前掲)がある。

- (3) すべては都合の良し悪しということで決まる、という考え方を、あまりよくない意味で「プラグマティズム」ということもある。これはそれほど厳密でない哲学(の周辺的な)の議論での用法である。けれども大事な用語であるから、もう少し正確な「プラグマティズム」の意味を調べて見よ。
- (4) 「人格」というのは、23節に従って「人間性」との連関における課題としての「私」であると考えられてよい。ただ、生まれたばかりの赤ちゃんの場合、課題がすぐに実現しているということはあるまいだろう。しかし幼児に責任は問えない、というのは間違った考え方である。人格であるとは、実現すべき課題を有しているということであり、逆に言えば、人格を有する者ならばこの課題との連関で同時に責任が問われる者でなければならない。自覚すべき(事実として自覚していなくとも)欲求を持ったときには、その実現の仕方について課題が生じる。権利の主体は同時に義務の主体である。これ関連して、アウグスティヌス『告白』1巻7章を参照のこと。
- (5) 例えば脳死について、法的に認められた脳死の基準が定まっておらず、現実に対して実際には何ら対処できないような場合、結果ということだけで見れば、脳死は死とは認めない、という仕方で行動したのと同じ結果となる。しかしながら、やると決めたわけではないということと、やらないと決めるというのは、明らかに違うことである。現在の日本では、脳死は死であると法的に強制することはしない、つまり、公認の脳死の基準を、各人の自己決定権で使っても使わなくてもよい。その公認の基準により、誰でも必ず臓器を提供しなければならない、ということにはなっていない。これは大切な点である。

こういう複雑な、といっても現実には極めて重要な判断のあり方は、そうであるのかないのか、という単純な二分法では捉えられない。こういう問題と関連して、カントは『純粹理性批判』の

カント倫理学を介する哲学入門(3) (木阪)

「超越論的分析論」で展開した「超越論的論理学」において、「無限判断」を独立の判断として分類した。「SはPでない」とすれば「否定判断」であるが、積極的に「Sは非Pである」というのが「無限判断」である。A72=B97参照。上の例で言えば、Pに「死亡である」をあてはめると、「脳死は死亡である」という肯定判断に対して、「脳死は死亡ではない」と、「脳死は死亡であるもの以外のものである」となる。このままではよく分かりにくいので、要するに「死亡ではない」という「否定判断」では、死亡かどうか決めるべきものの中に「脳死」が入れられたうえで死亡ではないと否定されているのに対して、「死亡であるもの以外のものである」という「無限判断」の場合には、そもそも死亡かどうか決める必要のないものという可能性にまで、限定をはずして対象が開かれているのである。「無限判断」は、(そうで)あるかないか決める、という二分法以前の二分法、つまり、そもそもどちらかであると決まっているのか、それとも原理的に決められないのか、つまり原理的にどちらでもないのか、というところまで戻って、原理的にどちらでもない、という可能性を含めた判断なのである。これはカントの「超越論的」な態度の基本の一つとなっている。

- (6) 前註の無限判断については、理論的な場面と実践的な場面でその意味が相当に変わってくる。判断せずに現状のままであるということが、実践的には積極的に何もしなかったのと同じ意味を持つ場合は多い。弱れている子供を前に判断停止は許されない。つまり、実践的に自らの生を解釈して生きている私達には、生そのものが判断停止を許さず、判断しなかったことの責任が問われることがある。理論的な判断停止のみならば、そういう責任はかかってこない。こういう点については、デカルトの「方法的懐疑」つまり徹底的な理論的判断停止と、「暫定道徳」つまり徹底的な実践的積極的判断との対比を考えてみるべきであろう。『方法序説』の2部と3部を参照のこと。また、17節註(4)で述べた、「真理論のアポリア」と「ソクラテスのパラドックス」とも連関させて考えてみよう。
- (7) 変化の代表的なものとして「運動」を考えるだけでも、実体＝主語に対する、その位置と時間の述語は無限になる。一般的に言って、連続的变化では語性質の生起消滅は無限の過程となる。この論考で「存在者」と述べるときには、無限をどう考えるかという問題をさしあたり先送りして、論理法則と主語－述語構造によって把握されているかぎりの存在を問題としている。「私」を巡る問題について、本稿の立場と必ずしも同じではないが、「存在」と「存在者」を区別するという点は、ハイデガーの『存在と時間』における根本的な洞察である。『存在と時間』序説第1章を参照せよ。
- (8) アリストテレスの古典的な「矛盾」の定義を挙げておく。「同じものが同時に、そしてまた同じ事情のもとに、同じものに属しかつ属さないということは不可能である。」(『形而上学』4巻3章)
- (9) 論理的な観点からは、主語概念はあらゆる変化を通じての、あらゆる述語を自らのうちに含んでいなければならない。ライプニッツは無限の述語を統一する作用を論理的主語に想定し、これを「モナド」という仕方では捉える。ライプニッツによれば、変化を通じて同一にして変わらない対象そのものを求めることは間違っており、具体的な作用において統一されている諸述語をこの作用

から切り離してはならないという。ライブニッツ及び「モナド」について調べて見よ。

- (10) 「基体」と「実体」はともにアリストテレスの用語に由来する。それぞれ、「ヒュポケイメノン」、「ウーシア」という。これらは基礎的で極めて重要な用語であるから、調べてみよう。また、それ自体において存在する原理という観点から「実体」を捉えることを徹底させると、「実体」は「自己原因」であり、唯一であり、存在する世界そのものと同じのものとなる。その典型的な例として、スピノザは「実体」を、「思惟」と「延長」をはじめとして、その他無限の諸「属性」とその「様態」を包括している、唯一の存在者そのものであると考えた。スピノザの『エチカ』を手にとり、その冒頭の諸定義を調べてみよう。

26. 本質と偶有性、および存在

ところで、「性質」については二種類のことを区別しなければならない。例えば、ある飛行機があるとす。つまり、前節末尾で導入した用語法により、飛行機であるような実体があるとしよう⁽¹⁾。これがもともと空を飛ぶことができないようなものであるならば、形その他が飛行機に似ていても、それは飛行機ではない。多分それは飛行機の模型か何かだろう。要するにその実体にあつては、人を乗せて空を飛べることが第一義的でなければならず、それ以外の、例えば飛行機に似ているということ、つまり模型であることが第一義的なのではない。人を乗せて空を飛ぶものを飛行機というのだから、飛ばない飛行機というのは基本的なところで自己矛盾である。

飛行機の場合ならば、その実体にとっては人を乗せて空を飛ぶことができるということが「本質」であるという言い方をする。これに対して、飛行機であるということにとって、例えばプロペラ機かジェット機かということは、たまたまどちらであつてもかまわないわけだから、そういう性質、つまり本質以外の性質は「偶有性」（あるいは「付帯性」）と言う。本質、つまりその「何であるか」、この場合は「飛行機であること」の方は実体が存在するかぎり消滅することなく、言語的には主語として表現される実体とともに存続する。これに対して、偶有性は生起消滅しうるし、現にしているものであり、何か実体に変化するとは、偶有性の生起消滅のことを言っていることになる⁽²⁾。具体的な実体がある、例えば今の場合、飛行機がある、というのは、人を乗せて空を飛ぶことができるという本質を有する実体がある、ということである。実体はそれ自体において存在する原理を有していて、本質（この例では「人を乗せて空を飛ぶことができる」という）が、実体の存在と切り離しがたく結びついている。

しかしながら、私達はそれが人を乗せて空を飛ぶという能力を持っているかどうか

ということの認知とは関係なく、恐らくは何かのための構造を持ったかなり大きなもの、あるいは巨大なものをそれとして認めて、「これ」あるいは「あれ」として指示することができる。「これは何ですか?」という尋ね方がごく普通のものであるということは、「何であるか」、つまりそのものの本質が理解できなくても、そういう概念的理解に先だって、「これ」という仕方以外では語りえない、そのもの自身に私達が現に出会っている⁽³⁾ということを示している。飛行機であるのかどうなのかということの理解よりも先に、とにかくはまず「これ」、つまり存在している「存在者」に私達は出会っている。「これは飛行機です」という答えを得るまで、そういうことがたとえ分からなくても、むしろ存在者のあり方が、私達をして「これ」という指示が成立する可能性を保証しているのである。

もう少し考えてみよう。上の例の場合、まず私達は「これ」を認める。そして、「これは飛行機だ」という認知を得たとすれば、「これ」という仕方で指示されたそのものが、「飛行機である」という本質を有しているということである。私達はここで、そのことの認知の有無にかかわらず、「飛行機である」ような「このもの」とまずは出会っていたことになる。「これ」にかんしてはまずその存在の仕方がそういう直接指示の基盤を保証してくれるわけである。しかしながら「これ」が何か一般的な本質を有しているかどうかは、直接指示可能であるということから直ちに導かれるものではない。「これ」がどのような本質を有しているかということとはさしあたり無関係に、私達は「これ」と出会うのである。

こういう局面で、「これ」のことを「個体」、あるいは「個物」と言うことができる。「本質」つまりそのものの「何であるか」という知的な把握に関係なく、「私」とそのものが直接に出会っており、「これ」は他のものとは違う一つしかない「あるもの」であり、<個>である実体として世界の中の他のものから際立って把握されているのである。

さて、認知ができない場合があるというだけではなくて、「これ」で指示されているもの、つまり「個体」は、そもそもとから、「本質」を有する存在者ではないかもしれない。「ものがある」、つまり「実体がある」ということは、それが「個体がある」ということを意味している場合、この当の事態は私達の理解、つまり私達の知性の、中のことなのか外のことなのか、と考えると、私達はある奇妙な事態に直面している。「何であるか」が理解できなくても「これ」という指示ができるということは、存在者がその知的な理解とはさしあたり独立に把握されているということである。だが、知的な理解からは独立の存在の把握とは、いったいどういう事態だろう

か。これは、私達の言語が存在と切り結ぶもつとも原初的な場面がどういう構造のもとにあるのか、という問題でもある。私達は、様々な存在者と、もつとも根元的には、どのように出会い、また接しているのだろうか。もつとも基礎的で根元的な場面で、知性はどこまで私達の体験に関与しているだろうか。「これ」つまり個体の把握は、一般に人間の知性の働きとどういう関係にあるのか。

以後、数節にわたってこれらの問題について考察しよう。個体と知識との関係をどう考えるかによって、哲学の立場は大きく別れて来るからである。

- (1) 29節でも明らかにするが、私達が具体的に経験している実体、つまり自立的な存在者は、個体である。この論考で「存在者」あるいは「実体」という場合には、それについて本質規定が可能であるかどうかはともかくも、少なくとも個体(個物)である場合にのみ限ることとする。たんに「存在」という場合はこの限りではない。本質規定と存在との関連如何にコミットすることなく、現代記号論理学で、述語論理と呼ばれる部門では、飛行機であるという述語を数学の関数のように扱い、例えば $P(x)$ と書く。飛行機であるような個体がある、というのは、存在記号と呼ばれる「 \exists 」という記号を使って、 $\exists x P(x)$ と書かれる。現代の記号論理学の、もつとも基礎的なことがらだけは、入門用の教科書が数多く出ているので、それらを使ってごく簡単にでも知っておくべきである。
- (2) 本質と偶有性という区別はアリストテレスが術語として導入した区別である。それぞれギリシア語、「ト・ティ・エーン・エイナイ」、および、「シュンペーコス」という。前者は「何であるか」という疑問形をそのまま名詞化したものであり、また後者は「付帯性」とも訳す。『形而上学』の特に第6巻を参照のこと。
- (3) ここでは個体について、私達は対象と直に接していることとなるが、概念的な意味の場合も、つまり普遍者についても、直接それが私達に現前する可能性を考えることもありえる。しかしながら、それは知的直観あるいは直接知と言うべきものとなり、基本的に概念的思考に依拠する哲学にとっては、安易に認めるべきものではない。例えばプラトンにとってさえも、「仮説」(「仮設」とも)から「対話」によって「善」を探求する哲学は、「善」のアイデアを知的直観によって把握できるものではない。『国家』6巻21章参照。

27. 個物と普遍者

この論考ではあくまで学問としての哲学という立場から、知性あるいは理性を、言語的概念的な思考と認識の能力として考えて来た。しかし、具体的な個体を把握するような場面では、対象である個体は理性が独力で思考し判断するということのみでは、その認識に至りえないのが通常である。飛行機なのか何なのか、そういうことの認知

に先立って、まずは「これ」が与えられていなければならないが、「これ」は概念的な思考と認識の能力によって与えられるのではないからである⁽¹⁾。

「 $2 + 3 = 5$ 」とか、「三角形の内角の和は二直角である」とか、「人間は動物である」とかの場合、つまり個物ではなくて一般的なことがら、換言すれば普遍者について思考し、判断する場合には、私達はさしあたり言語の概念的な意味だけをたよりに判断に至ることができる。こういう場合の思考の対象は要するに、「2」なり、「三角形」なり、「人間」なりの意味することがらだからである⁽²⁾。だがそういう意味、つまり普遍者ではなくて、世界にそもそも一つしかない個物あるいは個体が対象である場合には、まず対象が思考に対して「これ」という形で与えられなければならない。私達は概念的な意味、つまり普遍者を介するのみでは、具体的な個物と関係を持つことができない。それゆえ、例えば「人間は動物である」という判断と「これは飛行機だ」という判断は、認識論的には決定的に異なるタイプの判断としなければならないのである。

「人間は動物である」という命題は、「人間」なり「動物」なりの意味概念を「である」を使って結びつけることによって成立している。これは主語－述語の文法構造からしても自然な命題の把握の仕方であろう。すると、「人間は動物である」という命題によって理解される意味とは、主語と述語の概念的意味を結びつける判断そのものであるということになる。この意味、つまり判断そのものが、「人間」と「動物」という普遍者の把握（当然、後者が前者を包括していることを含めて）に基づいているのだから、ここでは、判断するということは、それが「真」であるということを通じて直接に含み込んでいる。

つまり、こういう判断では、判断は普遍者についての判断であると同時に、真偽にかんする判断でもあり、これら二つのことは、通常は結びついていて分離することができない。するとこういう判断において命題の意味が分かるということは、通常は、同時にそれが真（あるいは偽）であるということが分かるということでもある。カントによって顕著な仕方でも導入され、その後、非常によく使われたタームでは、こういう判断のことを「分析判断」と言う。「分析判断」では、述語概念は実はもともと主語概念に含まれており、偽なる分析判断は概念的に矛盾に陥っていることとなる。またそれは、主語概念の分析により、その内容が明確になっているにすぎないとも言えることから、「解明的判断」ともいう⁽³⁾。

ところが、「これは飛行機だ」という判断の場合、私達は言葉の意味概念を介してのみでは、その真偽にまでは踏み込めない。「これは飛行機だ」という判断が真か偽

かを知るためには、その判断がなされ、あるいはその判断が言語として発話されている、現場に居合わせなくてはならない。この教科書で「これは飛行機だ」という文を読み、命題として理解して、それが何を言っているか分かって、私達はそこで指示されている個体に接しているわけではないからである。

「これは飛行機だ」というのは、判断として考えた場合、「飛行機」の方は普遍者であるが、「これ」は個体を指示する言葉にすぎない。たとえ「これ」の指す個体が把握できたとしても、しかしそれが飛行機かどうかということは分からない、ということもあり、「これ」と「飛行機」の内実が分かっていたらば自ずと判断ができるというものでもない。

さて、問題に入っていくのに、「人間は動物である」というタイプの判断と「これは飛行機だ」との間に、もう一つ別のタイプの判断を入れて考えてみよう。つまり、一般的な言明ではあっても時と場所によって真偽が揺れ動くような判断、例えば、かつては正しかったかもしれないが今は正しくなくなっている、「飛行機にはプロペラがある」といったタイプの判断である。

今ではプロペラのない飛行機の方が多そうだから、「飛行機」と「プロペラを有する」ということは、概念的には必ずしも前者が後者を含意する、というようにはなっていない。しかしながら、ある特定の地域では、「飛行機にはプロペラがある」というのは正しいかもしれない。こういう場合の正しさは、特定の限定されたデータ、もっと基礎的には、特定の限定された経験に基づいて、その範囲で妥当する正しさである。この種の判断の正しさは、主語と述語の概念的な意味の外にある第三者、つまり様々の経験等に依存する。カントはこういう判断を、意味の分析を越えて、二つの概念のより広範な仕方での総合を必要とするので、「総合判断」呼んだ。また、概念的意味を越えて判断内容を拡張するので、「拡張的判断」ともいう⁽⁴⁾。

(1) こういう問題を扱うには、人間の知的能力について考えておく必要がある。人間の知的能力は少なくとも二つの側面に区分して考えることができる。対象を自ら独力で把握できる能力としての側面と、経験等によって与えられなければそもそも対象を思考できないような能力としての側面である。

例えば、善のアイデアを完全な仕方ですべて直接把握できたとすれば、それは知的直観によって可能であるということとなる。あるいは、デカルトの場合のように、神の観念を明晰判明に把握できるとするならば、これも知的直観によると言わざるをえない。神の観念の場合には、通常の個体と普遍という対立項を越えてしまうような対象を知的能力が直接把握していることにもなる。これに対して例えば、2次方程式の解の公式がしかじかであることを、式を順次変形していつて導いていくような、あるいは、いくつかの事実と仮定から犯人を割り出していくような思考作業は、概念的

カント倫理学を介する哲学入門(3) (木阪)

で間接的、論証的である。また、 $2 : 3 = 6 : x$ というような量的比例や、あるいは、臣民 : 国王 = 子供 : 父親、といった質的な類比を用いる場合も、比量的(diskursiv)であるという。これについては例えば中世哲学に、「存在の類比 (analogia entis)」という考え方がある。この言葉は調べて見よ。以上の例では一般に、前者は対象を自ら現前させることができる知的能力であり、後者は受動的に与えられたものから順次言語的手段を通して思考していく能力であると言ってよい。

このように最低二つに区分された知性を表現する用語としては、まず、「理性」と「悟性」という用語がある。哲学的に見てカント以降は明白に、「理性」を知的直観能力にも関連する積極的な認識能力としての知性、「悟性」を概念的間接的、論証的あるいは比量的な知的能力として用いるようになった。英語、ドイツ語、フランス語で「理性」と「悟性」に当たる言葉を調べてみよ。

ところで、カント以前の近世哲学では、「悟性」と「理性」の意味は、以上の意味と逆転する場合もあり、様ではない。中世哲学の場合では、英語で「悟性」にあたる「understanding」と訳される「intellectus」というラテン語は、むしろ知的直観に近いものを指し、英語で「理性」にあたる「reason」と訳される「ratio」というラテン語の方が、論証的比量的な知的能力を指していた。つまり、中世からカントに至るまでに、「理性」と「悟性」を巡る用語にステータスの逆転が生じている。これには近代における、数学的科学的思考と知性の位置付けという問題がかかわっている。

ギリシア哲学では、プラトンにおける、ノエシスあるいはヌース対ロゴス、アリストテレスにおける、ヌース・ポイエーティコン対ヌース・パターティコンという対比が、対象を自ら現前させる知的能力と、受動的に与えられたものから出発する思考能力という対比を表している。これらの語も調べてみよ。

- (2) ここには前註(1)とはまた別の意味で、知性とは何かということにかんする問題が伏在する。

まず、数、幾何学的対象、「人間」とか「動物」とかいった普遍概念、その他様々の普遍者を、すべて同じ仕方で扱うわけには当然いかない。普遍者の様々なあり方をどう分類して、どう位置付け、また基礎づけるか、これは大変に大きな問題である。例えば、アリストテレスは『カテゴリー(範疇論)』という著作でこの仕事を古典的な仕方で試みた。また、カントにとって数や幾何学的対象は、「純粋直観」という、知的直観でもなく、またたんなる比量的悟性でもないような、独特の認識源泉に訴えなければ把握できないようなものである。

さらに、判断ということになると、問題はたんに知性の領域だけのことでなくなる場面も出てくる。例えば、デカルトは『省察』の第4省察で、知性の働きは「観念」を把握するところまでで、「判断」となると、「意志」による「肯定」が必要であるという。このように、「意志」つまり実践的な私達のあり方と、知性がどのように連関するかをも考えなければ、知識や判断、さらには信念の問題をキチンと考察したことはならない。

- (3) 『純粋理性批判』「緒言」IV節、及び『プロレゴメナ』§3参照。しかし現在では、カントのこの二

分法は、次節で見る、アプリアリとアポストリアリの二分法とともに、特に次の論文が大きな影響力を持って以来、あまり人気がなく、無条件にこれらの区別を前提する哲学者はいなくなっている。

W. V. クワイン：「経験主義の二つのドグマ」(坂本百大編『現代哲学基本論文集II』頸草書房1989所収)

(4) 前註(3)参照。

28. アプリアリな分析判断と アポストリアリな総合判断

ここでカントが挙げた例を引こう。以下の二つの判断である⁽¹⁾。

1. 「すべての物体は延長を有する。」 2. 「すべての物体は重い。」

カントは前者を分析判断として、後者を総合判断とした。形式的には、両者とも古典的形式論理学でいうところの、全称肯定判断である⁽²⁾。通常、特定の個体にかかわる知識は、学問的な知識には入らず、この全称肯定(あるいは否定)判断で表現されるような、一般的法則的なことがらが学問的知識の中核にくる⁽³⁾。ところで、上の二つの全称肯定判断は、その正しさの性格という点において、顕著な違いを有するとカントは考えた。

1.の判断は、「物体」と「延長」という二つの普遍概念の関係を述べている。カントによれば、「延長」の概念は「物体」の「概念に含まれている」。それゆえ前者の場合は概念を分析すればこの判断の真であることが分かる。「延長」がない、つまり、いかなる形もない「物体」というのは確かに概念的に矛盾しているだろう。ここでは命題の意味の理解と真偽の判断が結びついている。これは上述の通りである。

2.の判断の場合は、「重さ」の概念は「物体」の「概念のまったく外にある」という。この例はやや分かりにくいので、少し説明がある。確かに、宇宙船の中など重力がない状態では「物体は重く」ない。また、通常の私達の生活では、重さのない物体ということで、例えば空気は重さがない、というように言うかもしれない。つまり、物体に重さがあるとかないとか考えるにしても、それには自ずから様々なレベル、状況がある。カントが「重さ」の概念は「物体」の「概念のまったく外にある」と述べているのは、カントの時代の自然科学、つまりニュートンの古典物理学を標準として考えるレベルである。つまり、質量は地上でも月面でも変わらないけれども、私が月面で体重計に載れば、体重の方は六分の一になる、という次元での話である。この概念枠に準拠する限り、質量は地上でも月面でも変わらないが、重さ、つまり質量の積

に比例してかかってくる重力は、地上と月面では当然違ってくるし、無重力状態では重さはなくなる。

すると、古典物理学の概念的枠組みの中で、「すべての物体は重い」と判断してそれを発語する場合に、私達は正確には、例えば、「ここ、地上では、すべての物体は重い」といったことを述べているのである。すなわち当の判断の真理性は、概念的枠組みに依存する概念の意味だけによって成立しているのではない。つまり、言葉の概念的意味だけではなくて、私たちの特定の経験がそこで不可欠の役割を果たしているのである。これに対して、古典物理学の諸定理や諸法則は、当の概念的枠組みに依拠して分析的に導くことができ、この意味で必然的に真である。こうして、2.の判断は、ある言語的な概念的枠組み⁽⁴⁾の中で、分析的には導出できないが、しかし経験的に確認されたことを述べているのである。すると、「ここ、地上では、すべての物体は重い」ということは、より正確に言えば、「今まで経験したところでは、ここ、地上では、すべての物体は重い」ということである。

正確な分析が進んで来ると、今度は2.の判断について、1.の判断と比べて、認識としてみた場合の必然性の程度を問題にできるようになる。1.の「すべての物体は延長を有する」という判断は、古典物理学にかぎらず恐らくはあらゆる言語的枠組みの中で、言葉の意味からまさにそれ以外のことがありえない、というのがもともと基礎となっている。カントの時代の科学者にとっても、それは自明の前提であった。それゆえ、この前提の中では、1.の判断は、経験を通して確かめるまでもなく最初から確実に正しい。経験を待たずそれに先だて、ということをして「アプリアリ」という。そうすると、1.の判断は「アプリアリな分析的判断」である。ところが、2.「すべての物体は重い」についてはまったく事情が違う。

2.の方は、経験によってそう述べられている。しかしながら、「今まで経験したところでは、ここ、地上では、すべての物体は重い」と言うにしても、実は地上にあるすべてのものについてそういうことをいちいち実験して回った結果である、というわけではない。そんなことは不可能である。つまり、2.の場合に私達は、たとえどんなに増やしてみても、結局はすべてのものにはまったく及ばない、限られた経験から、すべての場合へと、論理的に考えると厳密には許されない仕方、一種の飛躍を断行しているのである⁽⁵⁾。絶対に重さのない物体がない、とはいえない。ひょっとしたら、そのうちにそういうものが見つかるかもしれない。

経験を待ってそれより後、ということをして「アポステリアリ」という。そうすると、2.の判断は「アポステリアリな総合判断」である⁽⁶⁾。

1.の「アプリアリな分析的判断」は、承認済みの概念的枠組みの中では経験的な事実を調べてみるまでもなく、言語の概念的意味から分析的に必然的であり、確実である。これに対して2.の「アポストリアリな総合判断」は、限定された経験の中でしか妥当せず、あくまでも蓋然的であると考えられる。

さて、ここで哲学上の立場として、対立する見方が生じてくる。一方は私達の知的営みのもっとも基礎的な地盤は、具体的な個物を「これ」という仕方では把握する場面であり、あらゆる普遍的で法則的な知識も、そこからの論理的な飛躍を含む一般化の結果であり、絶対確実な知識などというものは原理的に存在しないと考える。他方は、概念的な意味、つまり普遍者にかかわる判断は経験に左右されることなく妥当するのであり、学問的知識の厳密な確実さはこのことによって保証されると考える。通常、経験主義あるいは経験論と呼ばれるものと、理性主義あるいは合理論と呼ばれるものとの対立である。これらは西洋哲学の歴史を、その始源から現在に至るまでずっと貫く、相対立する二つの立場である。

(1) 『純粋理性批判』「緒言」IV節参照。

(2) アリストテレス以来の「古典的形式論理学」については最低限のことを知っている必要がある。いわゆる「三段論法」にかんするやや煩瑣なことがらはともかくも、以下のタームについては、調べて理解把握しておくこと。「全称肯定判断」、「全称否定判断」、「特称肯定判断」、「特称否定判断」、「アリストテレスの方陣」、「大反対当」、「小反対当」、「大小対当」、「矛盾対当」。

(3) ただし、歴史学や、さらに作品論、といった領域におけるように、普遍的な法則性ではなく、対象の個性を記述することが目的となることもある。ただし、個性を記述するのは、あくまで学問としての一般的な文脈の中である、ということは当然である。とはいえ、実はこの点は、その名称までも含めて人文学あるいは人文科学の理念にかかわる大きな問題である。これについては後論で触れる。

(4) カントは『純粋理性批判』の「超越論的分析論」において、特定のある概念的枠組みをではなくて、およそ人間の経験一般に妥当するべき概念的枠組みを、「カテゴリー」と「純粋悟性の総合的原則」として提示した。これについては、様々な問題があるが、もっとも根本的な問題は、特定のあつ一つの概念的枠組みを、たとえかにか一般的なものであれ、人間一般にとって最終的な経験の枠組みとして提示できるのか、もしできるとすれば、それはどのような方法によるのか、という点である。当の枠組みの中にいる者が、その枠組み自体について、循環に陥らずに、十分にこれを認識できるのか、という問題である。そのようなことを目指すよりもむしろプラグマティックな観点から、人間の経験を統べる概念的枠組みも、共同体のあり方や、科学のあり方の相違によって、相対

的に動くと考える、というのが現代的な観点である。

- (5) こういう一種の飛躍を含む一般化を「帰納」という。知識は、それが普遍的であるかぎり、すべて結局はこの「帰納」に依存しているので、およそ知識はすべて蓋然的である、とするのが、ロックやヒュームに代表される、伝統的な「イギリス経験論」(後出)の考え方である。
- (6) 組み合わせをすべて考えれば、これら二つ以外に、「アプリアリな総合判断」と「アポステリオリな分析判断」も考えられるはずである。カントは、前者を自らの批判哲学にとって最重要の判断であると考えた。これについては、後論で見る。後者のような判断はそもそも存在しない。なぜそうなるのか考えてみよう。

29. 経験主義と理性主義

さてこの論考では、知性を、特に言語によって思考する理性と捉えてきた。言語は一般性に根ざすものである。ところで例えば、これまでの用語で、「誰か」である「私」は、他の人にはない個性、決して同じものが他にはないような個性を有している、と通常は考えられている⁽¹⁾。もしも、この個性、つまり哲学的に用語を変えて「個体」性を、正確にかつ完全に表現しようとすればどうということになるだろうか。

例えば、A氏は何時生まれで、住所がどこで、仕事は何で、性格がどのようなものであつて、等々と書き連ねてみても、A氏はどんな人なのかということにかんする通常の記述の範囲では、例えば、たまたまある日目覚ましが故障して遅刻したA氏と、あるいはもしかしたら、その日は目覚まし故障せずに翌日に故障して、その日ではなくて翌日遅刻するA氏と、両方のA氏を考えていっこうに差し支えない。だが個体性ということになると、そういう偶然のことによって、A氏のA氏としての個体性の内容は違ってくると言わざるをえないのである。なぜなら、しかじかの日に遅刻した人という記述が当てはまる人と、当てはまらない人とでは、個体としては別物であるからである。すると、個体性を正確にかつ完全に表現しようとすれば、その本人に付けることができる述語をおよそすべて列挙するしかない、ということが分かる⁽²⁾。だがそういう列挙はきりがなく、この意味で無限のものとなるだろう。

一般的な規定を際限なく並べても捉えられない個体あるいは個物のあり方は、一般性に依拠する言語を介する表現を越えており、むしろ個体それ自体の存在は「これ」とか「あれ」という仕方では直接に示すしかない。そういう直接指示によって、私達は、個体と直接に接している、あるいは出会っているのである。しかしながらこれは、その個体について知識を持っているということとは違う。

言語を越える知的直観を認めてこなかったこの論考の立場では、知識というのは、言語的概念、つまり普遍者を介する判断をその基本的な構成要件としている。より高次の普遍概念を比較的低位の普遍概念に当てはめ、適用する、あるいは普遍概念を個体に当てはめ、適用することによって、「人間は動物である」とか、「これは飛行機だ」というような判断が成立し、それに伴って知識が成り立つ。

しかし、端的に「これ」と直接指示ができるような仕方では個体と接している、あるいは出会っている場合、言語的概念あるいは普遍者が必ずそこに介在しなければならないというようなことはない。別の言い方をすると、いわば私達は個体を体験していることにはなるが、しかし体験は必ずしも知的理解ではない。「これは何ですか?」と尋ねるときには、この差が、否が応でも明白になる。

さらに考えてみると、実際に私達が体験するのは実体として存在する個体であり、普遍者それ自体が実体として体験されることはない。赤いポストや赤い消防車を個体として見出すことはあっても、赤という性質そのものを体験することなどありえない。私達はそういう体験の構造を有していないのである。しかも、実際に体験される個体の場合には、「赤」だけではなくて、列挙していくと際限がなくなっていくような仕方では、そこには様々な普遍的な諸性質も同時に現出している。するとさしあたり私達に明白なのは、存在者としての個体において無限に多様な性質が結合しているという事実である。さて、そのように多様なものが個体において結合しているのはなぜなのだろうか。

何が問われているのか分かりにくいかもしれない。だが、これに答える選択肢を次のように提出すると、何が問われているのか、ある程度は明確になるだろう。

1. 私達は、多様なものを結合するような個体存在の力と直に、あるいはその力の働きの

結果を通してその個体と、出会っている。出発点は個体がある、である。それが例えば飛行機であるか何であるかということは二次的なことであり、「である」ではなくて「がある」が先である。こういう立場は一般に普遍者の理性的把握よりも個物の経験的把握を重視するので、「経験主義」、あるいは「経験主義的」と呼んでよい。

2. 個体における多様な性質を結合する力を持つのは、存在の原理としての普遍的本質で

ある。たとえばそれが飛行機であれば、そもそも「飛行機である」という当の本質によって初めて、それは現にある個体として私達に現れる。出発点は、その個

体は飛行機である、ということである。こういう立場は一般に個体経験に基礎を置くよりも、理性的に把握される普遍に基礎を置き、理性的普遍を存在原理として考えるので、「理性主義」、あるいは「理性主義的」と呼んでよい。

- (1) この意味の個性性については、時間と場所とを指定して特定の個体を指示する、というだけでは、個体を識別する原理とはなりえても、指示された個体をその個性性において把握することには至らない。例えば、化学における分子は、水の分子ならば水の分子としてすべて完全に同一のものであり、時間と場所によってそれぞれの個体は識別できるが、そもそも定義上、各分子の個体としての相違はまったく見出されない。時空原理によって個体として識別されるということと、個性性を有するということは別のことである。つまり、水分子といったもののように、個体として識別はできても、個性性を持たず、普遍的な性質しか持たない存在者も考えられることとなる。
- (2) ちなみにカントは、カントの時代の標準的な学校哲学(ライプニッツ—ヴォルフ哲学。これについては調べてみよう。)に従って、個体の完全な規定を「汎通的規定」と呼んでいる(『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」の、「純粹理性の理想」という章)。また、25節の註(9)参照のこと。

30. 存在論と認識論

さらに、この二つの考え方をそれぞれ存在論的に展開するか、それとも認識論的に展開するかという、哲学史的な態度の相違がこれに加わる。一般的に述べると、古代哲学と近代哲学とを比べるなら、前者はいわば素朴に存在論的であるのに対して、後者は極めて意識的であり、方法論的に認識論的である。この点を説明しよう。

一つの見方として、具体的な経験の現場で私達の心は、実在する個体と、自明の仕方ですぐ手応えのある交渉を有していると考えられる。これは素直な考え方である。古代の哲学者達は基本的にこの路線で考えていく。しかしながら、少し反省してみると、「心」といっても、その内実を分析するならばそれは「意識」というべきものであり、実は私達は決して自らの意識の外に出ることができない。すべてのものは、体験されたそのときには、すでに意識における体験内容となっていて、どのようにしていても「ものそれ自体」を体験することはできない⁽¹⁾。すると、実際の経験の現場とは、実は意識の内面性という場面なのであるとも考えられる。こうして、実在するものそれ自体との直接的な交渉をいったん遮断して、むしろ認識の内側から議論を展開するのが、デカルト以降の近世的思考の特徴である。こういう考え方では、ものそれ自体が実在するかどうかさえ怪しくなる。事実、近世哲学史を見れば、デカルト以降、意識の外の実在、つまり外界の存在という問題を巡って、様々な議論を繰り返

しているのが分かる。これに対して、古代の哲学にはそのように「意識」という現象を問題考察の中心に据える態度はない。素直に、私達の心は実在するものそれ自体と自明な仕方では交渉していると考えているのである。この意味で、一般的に述べて、古代哲学と近代哲学とを比べると、前者はいわば素朴に存在論的であり、後者は極めて認識論的なのである。

さて、以上の二つの立場と前節の二つの選択肢と重ね合わせると、以下のような四つの基本的な考え方が成立する。1.-a: 経験主義的で存在論的な考え方。1.-b: 経験主義的で認識論的な考え方。2.-a: 理性主義的で存在論的な考え方。2.-b: 理性主義的で認識論的な考え方。これらの4つである⁽²⁾。

(1) 「物自体」というカントのあまりに有名な用語がある。これについては調べてみよう。問題は17節註

(4)でも述べた「真理論のアポリア」にかかわる。一般的には、次のような問題であった。どのようにならば対象を把握するときには、対象についてなんらかのことは知ることとなるから、その把握は知の中にあると言わざるをえない。しかし常識的に素朴に考えると、「真理」とは知と対象そのものの一致であろう。ところが私達は、対象そのものを把握するわけにはいかず、対象についての知しか持ちえないのである。すると対象そのものと知を比べて一致しているかどうか確かめることができない。つまり常識的な真理の定義は使えない定義であることとなる。デカルトは近世的な「意識」の立場から、この問題を徹底的に考えたと言える。その結果、デカルトは知と対象と双方の根元的な根拠として、「神」の存在を導く。この議論は、カントの時代まで、「大陸合理論(この言葉は調べよ)」の哲学体系においては、非常に重要な体系的意味を持っていた。デカルトの「神の存在証明」について調べてみよう。

(2) この論考における「経験主義」と「理性主義」の二分法は、あくまで、一方で存在者としての個体の事実に直接的な実在性と、他方で理性的原理の間接的な比量性と、この二元性を根本的な前提とする。その上で、私達の知にとって、存在者としての現実的個体存在、あるいはその経験を第一義的に考えるか、それとも普遍的原理(これは必ずしも睿智の世界における存在者である必要はない)の方を第一義的に考えるか、ということによって二分法を立てている。極めて強く人間の理性能力を信頼するがゆえに、存在者の個性性をむしろ普遍性に解体するか(デカルトとスピノザ)、あるいは存在者の個性性を論理的にして形而上学的な個性性にまで溯及させるような(ライプニッツの「モナド」)、近代のいわゆる「大陸合理論」の思考は、そもそもこの二分法に当てはまらない側面がある。それゆえ、本稿では以降、原語をたどれば、例えば英語ではともに「rationalism」であるが、これを「理性主義」と「合理主義」に区別して、近代の「大陸合理論」の代表的哲学者、すなわち、デカルト、スピノザ、ライプニッツは、「合理主義」の哲学者として扱うこととする。すると、プラトンとカントは「理性主義」であり、ロックやヒューム、さらにアリストテレスは「経験主義」であることになる。

(続)