

博士論文

論文題目 カントにおける判断と推論

氏名 滝沢 正之

# 目次

<b>第1章 序論</b>	<b>1</b>
1.1 本論文の課題	1
1.2 認識実践と理性理念	2
1.3 理性諸理念の統制的機能	4
1.4 認識実践と推論的コミットメント	6
1.5 本論文の構成	8
<b>第I部 判断における合理性について</b>	<b>11</b>
<b>第2章 判断理論としてのカント認識理論</b>	<b>13</b>
2.1 はじめに	13
2.1.1 本章の課題	13
2.1.2 カントの認識理論の概要	14
2.1.3 本章の構成	15
2.2 真理、判断、対象	16
2.2.1 判断と真理	16
2.2.2 真理の名目的説明	17
2.2.3 超越論的論理学へ	18
2.2.4 小括	19
2.3 直観と概念の二元論	20
2.3.1 概念の自発性とはなにか	20
2.3.2 印象の受容性とはなにか	21
2.3.3 判断行為と確証行為の関係	22
2.3.4 小括	23
2.4 判断と確証の認識理論	24
2.4.1 証拠としての経験的直観	24
2.4.2 現象の未規定性	25
2.4.3 総合的統一としての概念の自発性	26
2.4.4 確証の形式としてのカテゴリー	30
2.4.5 人間的悟性の論弁性	33
2.4.6 小括	35

2.5	「超越論的演繹」における認識理論	36
2.5.1	客観的統一と判断すること	36
2.5.2	判断と諸証拠の結合原理としての統覚	39
2.5.3	判断行為の合理性と真偽	43
2.5.4	第二版「超越論的演繹」の二段階証明の問題	45
2.5.5	自己触発とカテゴリーの客観的妥当性	46
2.5.6	小括	51
2.6	おわりに	52
<b>第 II 部 推論における合理性について</b>		<b>53</b>
<b>第 3 章 認識対象の空間的位置規定について</b>		<b>55</b>
3.1	はじめに	55
3.1.1	本章の課題	55
3.1.2	認識実践と空間性	55
3.1.3	本章の構成	56
3.2	空間と唯一性	56
3.2.1	現象的実体の個体化の問題	56
3.2.2	空間的位置の唯一性	57
3.2.3	小括	58
3.3	空間的位置規定における数学的カテゴリーの機能	58
3.3.1	空間的位置規定における幾何学の機能	58
3.3.2	「超越論的究明」における幾何学のアプリオリテート	59
3.3.3	幾何学の三種類のアプリオリテート	60
3.3.4	小括	62
3.4	知覚における空間的広がり有限性と空間の唯一性	62
3.4.1	空間における「ここ」の重要性	62
3.4.2	「ここ」にたいする全体空間の優位	63
3.4.3	小括	64
3.5	「ここ」や「そこ」とはどこのことか	64
3.5.1	空間にかんする第一アンチノミー	64
3.5.2	限界づけるということ	65
3.5.3	アンチノミーの空間論の再構成	66
3.5.4	小括	67
3.6	統制的理念としての空間的広がり絶対的全体性	67
3.6.1	理性の統制的原理と理性理念	67
3.6.2	背景的了解としての統制的理念	69
3.6.3	小括	71

3.7	おわりに	71
<b>第4章</b>	<b>世界の時間的な始まりについて</b>	<b>72</b>
4.1	はじめに	72
4.1.1	本章の課題	72
4.1.2	カント時間論と第一アンチノミー	72
4.1.3	本章の構成	73
4.2	条件の系列と時間の系列	73
4.2.1	第一アンチノミーの二つの命題	73
4.2.2	アンチノミーの基本構成	74
4.2.3	時間への基本構成の適用	75
4.2.4	先後関係と条件づけ関係	75
4.2.5	小括	76
4.3	世界の時間的な始まりをめぐる係争	76
4.3.1	系列の係留点としての世界の時間的始まり	76
4.3.2	世界の時間的始まりへの指示の失効	78
4.3.3	小括	80
4.4	理性理念としての世界の始まり	80
4.4.1	理性の統制的原理によるアンチノミーの解決	80
4.4.2	背進様式の指定としての定立と反定立	81
4.4.3	統制的理念としての世界の時間的な始まり	82
4.4.4	小括	83
4.5	第一アンチノミーの時間論	83
4.5.1	時間の向きという問題	83
4.5.2	この時間論の独自性	84
4.5.3	小括	85
4.6	おわりに	85
<b>第5章</b>	<b>実在性の無限分割と時間の連続性について</b>	<b>86</b>
5.1	はじめに	86
5.1.1	本章の課題	86
5.1.2	諸カテゴリーの体系性からする本章の位置づけ	86
5.1.3	本章の構成	87
5.2	予備的な諸考察	87
5.2.1	時間の流れと時間の連続性	87
5.2.2	「把握の総合」と時間の多様性	89
5.2.3	小括	90
5.3	質のカテゴリーと時間の連続性	91
5.3.1	質のカテゴリーの問題圏	91

5.3.2	「知覚の予料」における連続性	91
5.3.3	「第二類推」における連続性	93
5.3.4	小括	95
5.4	第二アンチノミーにおける無限分割	95
5.4.1	無限分割のアポリア	95
5.4.2	無限分割されるものはなにか	96
5.4.3	理性理念は第一項なのか系列全体なのか	97
5.4.4	小括	99
5.5	第二アンチノミーの時間論	100
5.5.1	問題の整理	100
5.5.2	時間はいかにして表象されうるか	100
5.5.3	空間化された時間論としての第二アンチノミー	101
5.5.4	時間の流れの再構成的性格	102
5.5.5	小括	104
5.6	おわりに	104
<b>第6章</b>	<b>二つの「なぜそれが起きたのか」の問いについて</b>	<b>105</b>
6.1	はじめに	105
6.1.1	本章の課題	105
6.1.2	様相のカテゴリーの問題圏	105
6.1.3	本章の構成	106
6.2	様相のカテゴリーの諸特徴	107
6.2.1	第四アンチノミーの問題点	107
6.2.2	諸概念の系列へとかかわるといふこと	108
6.2.3	対象の規定を増やさないといふこと	109
6.2.4	小括	110
6.3	第四アンチノミーの証明構成	111
6.3.1	定立とその証明	111
6.3.2	反定立とその証明	113
6.3.3	小括	115
6.4	第四アンチノミーの三つの特徴	115
6.4.1	諸概念の系列と諸直観の系列の区別	115
6.4.2	因果性と様相の連関	116
6.4.3	現象全体を総括して理解するといふこと	118
6.4.4	小括	119
6.5	第四アンチノミーの哲学的意味	119
6.5.1	第四アンチノミーの解決	119
6.5.2	条件への問いとしてのアンチノミー	121
6.5.3	二つの「なぜ」の問い	121

6.5.4	第四アンチノミーと実存的な問い	123
6.5.5	小括	124
6.6	おわりに	124

### 第 III 部 行為における合理性について 126

#### 第 7 章 他行為可能性と行為の合理性 128

7.1	はじめに	128
7.1.1	本章の課題	128
7.1.2	責任帰属と他行為可能性	128
7.1.3	本章の構成	129
7.2	カント行為論の基本構造	129
7.2.1	責任帰属と実践的自由	129
7.2.2	行為の合理化と他行為可能性	131
7.2.3	責任帰属を説明する	132
7.2.4	小括	133
7.3	他行為可能性をめぐる諸問題	133
7.3.1	他行為可能性にたいする三つの批判	133
7.3.2	意志作用の無限後退	134
7.3.3	他行為可能性原理なき責任帰属	134
7.3.4	無差別の自由と責任帰属の対立	136
7.3.5	小括	137
7.4	他行為可能性の位置づけ	137
7.4.1	ゲームにおける合理性	137
7.4.2	ゲームにおける他行為可能性	139
7.4.3	二観点説による自由と自然必然性の対立の処理	140
7.4.4	道徳的な場面における行為と実践の入れ子構造	141
7.4.5	小括	143
7.5	合理性と実践的自由	143
7.5.1	三つの批判への応答	143
7.5.2	道徳的実践の特殊性	145
7.5.3	さまざまな実践における責任帰属の諸相	146
7.5.4	小括	148
7.6	おわりに	148

#### 第 8 章 カントの人間学的情念論 149

8.1	はじめに	149
8.1.1	本章の課題	149
8.1.2	カントにおける情念の問題	149

8.1.3	本章の構成	150
8.2	カントにおける情念の定式化	150
8.2.1	心の受動的契機の種類	150
8.2.2	情念とはなにか	152
8.2.3	小括	154
8.3	負の道德感情としてのうぬぼれ	155
8.3.1	情念のもつ道德的含意	155
8.3.2	悪の源泉としてのうぬぼれ	155
8.3.3	なぜうぬぼれのみが悪いのか	157
8.3.4	小括	158
8.4	カント行為論における満たされざる欲望	158
8.4.1	うぬぼれと情念の同型性	158
8.4.2	感性的原理の理念的性格	159
8.4.3	小括	160
8.5	おわりに	161

## 凡例

イマヌエル・カントの著作からの引用にさいしては、以下の様式にしたがい、本文中に出典を示すこととする。

『純粋理性批判 *Kritik der reinen Vernunft*』からの引用は1781年の第一版をA、1787年の第二版をBで示したうえで、そのページ数を記す。底本はPhilosophische Bibliothek 37a (Vorländer版)とする。

カントの他の著作にかんしては、アカデミー版全集 *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd I-XXIX, 1910-1983の巻数を示したうえで、そのページ数を記す。

デイヴィッド・ヒューム『人間本性論 *A Treatise of Human Nature*』からの引用にさいしては、Tという略号を用い、ノートン版 (Hume 2000) の巻、部、節、段落を記す。

引用文中の小括弧 ( ) は原典におけるものである。引用文中の亀甲括弧 [ ] は、引用者(滝沢)による補足を示す。



# 第1章 序論

## 1.1 本論文の課題

イマヌエル・カント『純粋理性批判』は、その書名に明示されているように、人間的な主体のもつ理性という能力、とりわけ理論理性という能力を吟味検討し、それが妥当な私たちで機能しうるような領域を確定することを目指すものである。この十八世紀哲学特有の能力論の語彙による定式化を、現代的な語彙によって述べなおすならば、以下のようなになるであろう。すなわち、人間的な主体がなんらかのものごとを認識するさいに合理的であるとはいかなることなのか、また、合理的でありうるための条件はなにか。カントは、このような問いにたいしていかなる応答をしているのであろうか。

本論文は、『純粋理性批判』における認識理論を、認識を合理的な実践の一種として捉える立場として位置づけ、その解釈を試みるものである。これは、すなわち、『純粋理性批判』の認識理論を一種の行為理論として解釈する、ということの意味する。それゆえに、本論文の課題は大きく二つに区別される。一つめの課題は、合理的な実践として捉えられた認識がいかなるものであるのかを論じる、というものである。これは第I部および第II部の課題にあたる。二つめの課題は、認識を実践として捉えることを許すような、合理的な行為一般にかんする理論がいかなるものであるのかを論じる、というものである。こちらは第III部において論じられる。

さて、本論文の解釈の方向性は、英語圏における近代ドイツ哲学の受容および解釈の一つの潮流に沿ったものである。ストローソンの『意味の限界』以降、現代的な関心、とりわけ分析哲学的な関心に応答しうる議論を自覚的に近世ドイツ哲学から読みとっていこうとする解釈方針は一定の成果を挙げてきた。<sup>1</sup>しかしながら、近年では、そのような系統に連なる論者たちの一部は、カント哲学に一定の評価を与えつつも、ヘーゲル哲学やハイデガー哲学のほうにより親近感を抱いているようである。<sup>2</sup>本論文は、このような近代ドイツ哲学の受容の現状を踏まえつつ、カントにとどまり、認識実践における合理性を考察することを試みるものである。

ところで、『純粋理性批判』は複雑な構造をもつ大部の著作であり、その全体を扱うことは不可能である。そこで、本論文は、このテキストからとくに以下の部分、「超越論的分析論」における「概念の分析論」および「超越論的弁証論」における「純粋理性のアン

---

<sup>1</sup>Strawson, 1966.

<sup>2</sup>マクダウェル (McDowell 1996) やブランダムがその典型である。とりわけ、ブランダムは理論哲学と実践哲学の両方にかんして、カント主義的なアプローチからヘーゲル主義的なアプローチへの移行を唱えている。Brandom 2000, p.32-3.

チノミー」を選び出し、これらにとくに着目して議論を進めることとしたい。カントの認識理論における二つの核心的な洞察が、これら二つの部分において展開されていると考えるからである。また、「概念の分析論」「超越論的演繹」にかんしては、書きかえをうけた『純粋理性批判』第二版のものを扱うこととする。第一版のものよりもこちらのほうが、カントが到達した洞察をよりよく読みとれると考えるからである。

ここで、本論文がカントに帰そうと試みる立場をまとめておきたい。認識実践は、判断という行為と推論という行為の二つから構成される。すなわち、認識実践は、まずは判断する行為として把握されるが、その判断は推論をなすさいに、その一項として組み入れられうるものでなければならないのである。このことに対応して、本論文はカントの認識理論を大きく二つの方向から論じることになる。第一に、「概念の分析論」の検討においては、判断が推論の文脈を捨象したうえで考察され、それが諸々のカテゴリーによって表現されるような悟性の機能に基づいていることが明らかにされる。第二に、「純粋理性のアンチノミー」の検討においては、判断が推論のうちに位置づけられねばならないということ、そして、推論が、理性の諸理念にたいするコミットメントに基づいていることが明らかにされる。このように、認識実践の条件は、カテゴリーによって表現されるものと理性理念によって表現されるものとの二つに大別されることになる。カテゴリーによって表現されるのは、そもそも判断が成立するための条件であり、それはすなわち、認識実践に参加するための条件である。理性理念によって表現されるのは、ひとたび判断をなしたときに引き受けることを要求される条件であり、それはすなわち、認識実践に参加したさいに課せられる条件である。

かくして、本論文は三部から構成されることとなる。第I部においては、認識実践における判断の成立について検討がなされる。第II部においては、認識実践における推論的な要素が扱われる。そして、第III部においては、認識実践を離れて行為一般について目を向け、行為が合理的である、あるいは、非合理的であるとはいかなることかが論じられる。単純化して述べるならば、第I部では認識論、第II部では存在論あるいは形而上学、第III部では行為論に属する問題が扱われることになる。

以下では、これら三つの部門のうち、その問題設定にかんしてとくに説明を要すると思われる第II部について詳しく説明しておきたい。推論について論じることと存在論とは、いかなる関係のもとにあるのであろうか。

## 1.2 認識実践と理性理念

先に、本論文は、認識実践は超越論的理念に基づく、という主張をカントに帰する、と述べておいた。この主張はそれほど自明なものではないので、ここで説明しておきたい。

『純粋理性批判』という著作は、カント以前の独断論的な形而上学の可能性を徹頭徹尾否定することを目論んだものである、と理解されることがかつては主流であった。このような理解は、『純粋理性批判』の前半部分、「超越論的感性論」および「超越論的分析論」にのみカントの積極的な主張を認め、後半部分、「超越論的弁証論」には、他の哲学説、と

りわけ伝統的な形而上学の誤りを暴露する、という消極的な主張のみを割りあてるという解釈を導くであろう。「超越論的弁証論」の議論に積極的な意味が生じるのは、後にカントが『実践理性批判』などにおいて倫理学を展開するさいであり、それも実践理性の機能する余地を開いておくという以上のことではない、というわけである。

しかしながら、現代では、少なからぬ解釈者が、あくまでも認識理論の枠内において、「超越論的弁証論」からカントの積極的な主張を読みとろうと試みている。本論文も、そのような解釈の流れに属するものである。「超越論的弁証論」において、カントが伝統的な形而上学にたいする批判を行っている、という理解はもちろん正しい。しかし、「超越論的弁証論」とりわけ「純粹理性のアンチノミー」の意義はそれだけにとどまらないのである。

カントは伝統的な形而上学の核となる概念すなわち理性理念を、霊魂、世界の全体性、神の三つであるとしている。そして、周知のようにカントは、これらの理念の対象は人間にとって認識対象となることはない、と主張する。すなわち、カントに独断論的な形而上学の諸主張をそのままのかたちで帰することはもちろん不可能である。カントはたしかに、旧来の独断論的な形而上学が学として成立するということを否定している。

しかし、それと同時にカントは、独断論的な形而上学に含まれる諸要素が、人間の認識実践にさいして積極的な機能を果たしている、ということも主張している。独断論的な形而上学そのものが拒否されたからといって、これらの理念にかんして、その実在性があらゆる意味で否定されてしまうわけではないのである。そして、カントは、この積極的な機能を、統制的な機能と呼ぶ。ここで問題となるのは、このような機能がそもそもいかなるものなのか、ということである。「超越論的弁証論」の冒頭部分において、カントは、このような理念は、超越論的な実在性、あるいは、主観的な実在性をもつと主張する。この実在性は、諸理念が推論という人間の営みと必然的な連関をもっている、ということから導かれている。

さて、少なくとも、純粹悟性概念の超越論的（主観的）実在性は、我々が必然的な理性推論をつうじてそのような理念のもとへともたらされる、ということに基づいている。（A339/B397）

たんに人間がなんらかの概念を心に抱いているというだけでは、その概念についていかなる意味でも実在性を認める眼目は生じないであろう。「我々が必然的な理性推論をつうじてそのような理念のもとへともたらされる」というカントの表現は、この点からして重要である。諸理念は、人間が行う合理的な推論の網の目のなかに位置づけられ、その一項としてなんらかの機能を果たしているからこそ、実在性を認められるのである。

しかし、それだけでも不十分であろう。その推論そのものが眼目のないものであれば、いくら理念をその網の目のうちに位置づけたとしても、実在性を云々する意味はいまだ生じえないからである。重要なのは、カントが言う「必然的な理性推論」が、認識実践にとって必要不可欠なものであることである。認識実践という、理性あるいは人間の合理性の根幹にかかわることがらと必然的な連関をもつがゆえに、理念は、主観的なものでありつつも、実在性を認められるのである。

では、認識実践、推論、そして理性理念は、どのように連関しているのでしょうか。『純粹理性批判』でこのような事情がもっともよく読みとれるのは、「超越論的弁証論」「純粹理性のアンチノミー」においてである。それゆえに、本論文は、「純粹理性のアンチノミー」にとくに注目することとなるのである。

### 1.3 理性諸理念の統制的機能

諸理念が統制的な原理としての機能を果たす、という論点は、「純粹理性のアンチノミー」においてももっとも明確な表現を得る。アンチノミーと呼ばれる状態は、以下のように導入されている。

詭弁的な推論の第二の類は、ある与えられた現象一般にたいする諸条件の系列の絶対的総体性という超越論的概念を目標とするものであり、そして、私は、私が一方の側の系列の無条件的な総合的統一について、つねに自己矛盾する概念をもつということから、対立する側の統一の正当性を推論するのであるが、それにもかかわらず私はこちらの統一についてもまた、いかなる概念をもたないのである。このような弁証論的推論のさいの理性の状態を、私は純粹理性のアンチノミーと名づけるであろう。(A340/B398)

ここでのカントの表現はあまりこなれてはいないものであるが、後に提示される四つのアンチノミーなどを思い浮かべるならば、その言わんとするところは明らかである。「ある与えられた現象の系列の絶対的総体性という超越論的概念」とは、宇宙の全体性という理念のことを指している。人間的認識主体が宇宙の全体を一挙に把握することは不可能である。そのため、人間の宇宙の全体とのかかわりかたは、自らが獲得した諸認識を宇宙の一部についてのものと見なしたうえで、そういった認識を積み重ねることで、宇宙の全体の把握へと推論によって到達しようとする、というものとなる。このように、それに対応する対象が与えられえないがゆえに、宇宙の全体という概念は「理念」と呼ばれることになる。さて、理念に到達することを志向する推論において、人間理性は、宇宙の全体性が現実存在するか否かにかんして、矛盾対当するかのように見える二つの存在論的主張を双方ともに証明してしまう。このような問題的な状態が、アンチノミーとされているのである。

このようなしかたでアンチノミーが成立するということが、独断的形而上学における宇宙論が成立不可能である、というカントの主張を支えている。カントによれば、矛盾対当する二つの主張の両方が支持されるように思われてしまうのは、理念を実体化して捉えてしまうような隠された前提があるときのみである。そして、このような前提は、独断的形而上学に支えられたものなのである。しかし、すでに強調しておいたように、カントはアンチノミーの成立という事態から消極的な結論のみを引き出すのではない。「純粹理性のアンチノミー」の結論近く、第八節「宇宙論的理念にかんする純粹理性の統制的原理」において、カントは問題の理念の積極的な機能を明らかにしてみせる。

総体性という宇宙論的原則をつうじては、物それ自体としての感性界における諸条件の系列の最大限は与えられないのであり、ただその背進において課せられうるだけなのであるから、想定された純粹理性の原則は、それがこのように改訂されたうえでの意味においては、いまもなお、その申し分のない妥当性を保ってはいるが、その妥当性は、客観における総体性を現実的なものとして思考する公理としてもではなく、理念における完全性にふさわしく、ある与えられた条件づけられたものにたいする諸条件の系列において背進を行いま続けていくための、悟性にとっての、したがって主観にとっての問題としてのものである。(A508/B536)

先に、ある理念が主観的実在性をもつということ、その理念が人間の認識実践と一つの推論の網の目を形成するという事として位置づけた。さらに、人間的認識主体が、獲得した諸認識から宇宙の全体へと推論を進めるものであることも確認した。上の引用もまた、これらの事情を表現したものと解釈できるであろう。そのうえで注目すべきは、理念にたいして、人間的認識主体にたいして最大限を課すという意味で妥当性をもつ、そして、人間的認識主体にたいして問題としての妥当性をもつ、という特徴づけがなされていることである。すなわち、理性に導かれた推論を行うことは、人間が認識主体たりうるための条件でもあるのである。

そして、カントはここで世界の全体性という理念を、それが推論において果たす機能も込みにして、「総体性という宇宙論的原則」と呼んでいる。(A508/B536) この原則は以下のようなかたちで説明される。

かくして、理性の宇宙論的原則は、本来的にはただ以下のような規則である、すなわち、その規則は、与えられた諸現象の系列において背進を命じるが、この背進には、端的に無条件的なもののもとに留まることは許されないようなものである。(A508f./B536f.)

世界の全体性という理念は、諸条件の系列を背進する推論において、その目指すべき目標という機能を果たす。しかし、このような推論において、この理念に到達することは原理的に不可能である。それゆえ、一つ前の引用にあったとおり、この原則は、第一に、諸条件の系列の最大限を与えることはできないが課することができる、という特徴づけを受け、第二に、公理としての妥当性をもたないが問題としての妥当性をもつ、という特徴づけを受ける。「最大限を与えることができない」あるいは「公理としての妥当性をもたない」という特徴づけは、問題の原則あるいは原理が構成的なものではありえない、という消極的な含意を導くものである。しかし、ここには「最大限を課することができる」あるいは「問題としての妥当性をもつ」という積極的な含意もまた見てとれる。そして、積極的な含意のほうは、最終的には、この原則あるいは原理が統制的な宇宙論的原理である、というかたちで表現されることになる。

それゆえ、私はこの理性の原理を理性の統制的原理と名づける [……]。(A509/B537)

先に提示した、認識が理性理念に基づいている、という主張は、このような理性の統制的原理としての機能を示したものであったのである。

以上のような事情を、カントの用語法を少々離れて説明するならば、以下のようなことになるであろう。認識実践において、人間的認識主体はなんらかの判断をなす。しかし、そのさい、その判断が認識実践の構成要素たりうるためには、その認識主体は、当該の判断行為が、宇宙の全体を把握すべし、という課題に答えるための一過程である、ということを理解し承認していなければならないのである。このことは、ゲームという実践になぞらえることで、了解しやすくなる。サッカーというゲームにおいて、ボールを蹴ることは不可欠の要素をなす。しかし、ある行為主体がただ漫然とボールを蹴っただけでは、サッカーというゲームをプレイしていることにはならない。サッカーがどのようなゲームであるかを理解しそのルールを承認したうえで、勝利を目指すための一連のプレイのなかの一つとしてボールが蹴られたとき、そして、そのときにのみ、その行為主体はサッカーというゲームに参加したことになる。それと同様に、認識実践をなす、ということは、推論の系列のうちの一項として位置づけられうるものとして判断をなす、ということにおいてはじめて達成される。そういった背景的な了解なくしては、判断が眼目をもってなされることはありえないのである。

つづいて、このような認識実践のありようをもう一步踏みこんで規定していきたい。

## 1.4 認識実践と推論的コミットメント

理性理念は、認識実践において、統制的原理としての機能を果たしているのであった。では、この機能は具体的にはどのようなものなのであろうか。「超越論的弁証論への付録」において、カントはこの機能が演繹される、すなわち正当化されるしかたについて説明を与えている。しかし、その説明は、これまでの引用におけるものと同様に、いまだ抽象的なものにとどまっている。

三種類の超越論的諸理念（心理学的、宇宙論的そして神学的な理念）は、それに対応するいかなる対象にも、その対象の規定にも、直接に関係づけられることはないにもかかわらず、あらゆる理性の経験的使用の規則が、理念におけるそのような対象を前提したうえで体系的統一へ至り、経験的認識をつねに拡張するが、しかしけっして経験的認識に反しえない、ということが示されえた場合には、そのような理念にのっとって振るまうことは、理性の必然的な格率である。そして、このことが思弁的理性のあらゆる諸理念の超越論的演繹なのであるが、その理念は、経験が与えるより以上の諸対象について我々の認識を拡張する構成的原理としてのものではなく、経験的認識一般の多様の体系的統一の統制的原理としてのものであり、その経験的認識は、このことをつうじて、その固有の限界のうちで、そのような理念なしに悟性諸原則をつうじて成立しえたとしたときよりも、よりよく開拓され、また、権利を付与されるのである。（A671/B699）

この説明から、経験的認識の成立において、超越論的理念が諸々の判断に体系的統一を与える、ということは読みとることができる。しかし、これは具体的に何を意味しているのであろうか。先に指摘したように、「超越論的弁証論」から、理性理念の認識理論における積極的な機能を読みとろうとする先行解釈はいくつか存在する。そのなかから二つをとりあげて対比しつつ、本論文の解釈を特徴づけておきたい。

クリングスは「体系的統一」という論点に注目し、カントの企図を学問論の観点から解釈しようと試みる。

諸原理にのっとった認識の統一という理念は、真理の超越論的な条件である——しかも、経験が完全なものではありえないだけになおさらそうである。理性の規則がなかったら、知は、(ひょっとすると高度に専門分化した) 個別的な知が秩序づけられずに、そして、秩序づけられることもできずに多様になっている状態に解消されてしまうであろう。<sup>3</sup>

学問は体系性をもたねばならない。理性理念は、個別雑多な経験的知識をとりまとめ、一つの学問へと編み上げていくために要求される、というわけである。このようなクリングスの発想は説得的なものである。しかし、本論文はこのような方向性を採用しない。理性理念の機能を、認識実践のより基底的な場面においても見出すことができる、と考えるからである。

本論文では、理性理念をコミットメントの観点から位置づける。<sup>4</sup> 認識実践において判断をなそうとするのであれば、認識主体は同時に適切な理念を目指すという実践にも参加しなければならない。推論実践へのコミットメントを引き受けることにおいてはじめて、認識主体は判断あるいは認識という実践に参加しうるのである。先ほどのゲームとの類比をもう一度引き合いに出すならば、サッカーというゲームにおいてなんらかのプレイをなそうとするのであれば、行為主体はサッカーというゲームの目的やルールに顕示的にであれ暗黙的にであれコミットしなければならない。すなわち、ボールを敵のゴールに入れることを目指し、また、そのさい手を使わないようにしなければならない。もちろん、ここで、そのような目的やルールをつねに実際に意識していることが要求されているのではない。そうではなく、ある行為主体は、サッカーというゲームの実践に参加するさいには、とにもかくにも、そのような目的やルールを理解し承認するという規範を受け入れたと見なされるのである。同様に、認識主体もまた、認識実践に参加し判断をなすさいには、理性理念を志向するという実践にも参加した、と見なされることになる。

このような理解とクリングスの理解との違いは明白である。クリングスは、個別の認識実践がそれ自体で成立し知識を生むことを認める。そして、複数の経験的認識を体系化する段になってはじめて、理性理念は必要とされるのである。しかし、本論文が提示する図

<sup>3</sup>Krings 1996, p.239.

<sup>4</sup>推論における合理性をコミットメントという概念装置を用いて位置づける発想は、ブランダムの一連の著作から示唆を得たものである。しかし、本論文の議論はブランダムのものとはかなり異なったものとなる。ブランダムは推論的コミットメントは、おもに一つ一つの推論のステップにかんして問題とされるものである。しかるに、カントが推論を論じるさいには、推論の系列全体の完結が問題とされている。推論を論じるさいに注目する論点が大きく異なるのである。Brandom 1994; Brandom 2000.

式では、個別の認識実践が成立するそのさいには、認識主体のコミットメントにおいて、つねにすでに理性理念の関与が存している、ということになるのである。

円谷裕二もまた、理性理念に認識実践における積極的な役割を認める。そして、世界の全体という理念（以下の引用では「世界概念」とされている）について、最終的に以下のような特徴づけを与える。

以上の所論より、カントの世界概念は以下の三つの意味をもつことになる。第一に、世界は、超越論的理念として、経験を継続し拡張するための統制的規則であり、理性の内在的超越性という根本性格を経験の全体性に関して表現する概念である。しかし世界はまた、第二に、対象の意味において、第一の意味の世界理念の「理念における対象」として、統制的規則が目指すべき目標であり、その「虚焦点」である。しかも同時に、第三に、対象の意味における世界は、「虚焦点」へ向けて背進がそこにおいて行われるべき全体的場として、第一の意味の世界理念の統制的使用を根底から支え、それによって「虚焦点」としての世界とともにその客観的妥当性を究極的に保証する地盤である。<sup>5</sup>

このような円谷の分析もまた多くの示唆を与えてくれるものである。しかし、このように理性理念一般の機能を分析することだけでは、カントの洞察の哲学的含意を十全に引き出しえないと思われる。なぜならば、カントは「純粹理性のアンチノミー」において、アンチノミーを実際に四つ提示したうえで、その四つの各々について理性理念の機能のありようを別個の議論として示そうとしているからである。そこで展開される理性理念の機能は、統制的である、という一点を除けば、まったく異なるものとなっている。それゆえに、個々のアンチノミーにそくして、個々の理性理念の機能を分析すること、これなくして認識実践における推論および理性理念の位置づけを明らかにすることは叶わない。そして、本論文が、本論文の第II部における四つの章において取り組むのは、まさにこの課題なのである。

## 1.5 本論文の構成

ここで、本論の構成を、章ごとに大まかな内容にまとめ、記しておきたい。

第I部「判断における合理性について」のもとには、第2章「判断理論としてのカント認識理論」が含まれる。この章では、「概念の分析論」から、カントの認識理論の基本構成が明らかにされる。カントにとって、認識は、判断と確証によって構成される実践である。すなわち、「概念の分析論」における議論は、基本的にはすべて、認識を、諸々の証拠にもとづいて確証された判断をなす実践として位置づけようとしたものとして解釈されるのである。そして、このような方針にもとづいて、「超越論的感性論」、「形而上学的演繹」、「超越論的演繹」などにおけるカントの認識理論の主要な道具立ておよび論証が位置づけなおされることとなる。

---

<sup>5</sup>円谷 2002, p.67.



第II部「推論における合理性について」には、つづく第3章から第6章までの四つの章が含まれる。ここでは、「純粹理性のアンチノミー」が中心的に扱われ、そのことをつうじてカントの認識理論を推論という要素に着目して解釈することが試みられる。

第3章「認識対象の空間的位置規定について」では、「純粹理性のアンチノミー」のうちから、空間にかんする第一アンチノミーが検討される。ここで問題となる宇宙論的理念は、この宇宙における空間的な広がりを超えて、ということになる。そして、この章では、この理念が、認識対象の空間的な位置規定にさいして、統制的原理としての役割を果たす、という解釈が示される。このようなカントの議論は、伝統的な形而上学の空間論における絶対空間をめぐる議論を、新しい角度から位置づけるものである。

第4章「世界の時間的な始まりについて」では、前章で論じた第一アンチノミーの残された部分、すなわち時間にかんする第一アンチノミーを検討する。ここで問題となる宇宙論的理念は、諸現象の総括としての世界における時間的な開始点である。そして、この章では、この理念が、認識対象が存在する時点の規定にさいして、統制的原理としての役割を果たしていることが明らかになる。宇宙の時間の開始点は、神の世界創造とのかかわりでも論じられる古典的な主題であるが、ここではこれを、哲学的時間論の問題の一つ、時間の向きと関係づけて論じる。

第5章「実在性の無限分割と時間の連続性について」では、第二アンチノミーを含めた質のカテゴリーにかかわる諸議論が検討される。第二アンチノミーでは、この宇宙における究極的な構成要素という宇宙論的理念が扱われている。この問題は、カントがライプニッツのモノドロジーから独特な仕方を受け継ぎ、前批判期からさまざまなかたちで論じてきたものである。しかし、この章では、モノドロジー的な問題構成の背後に存するカント独特の時間論に着目して解釈を行う。カントは、宇宙における究極的な構成要素の問題を無限分割の観点から論じているのであるが、このような問題構成は、時間論の古典的な問題の一つ、時間の流れあるいは連続性と密接な関わりをもつのである。

第6章「二つの「なぜそれが起きたのか」の問いについて」では、第三アンチノミーとの比較のもとで、第四アンチノミーにおける議論を検討する。第四アンチノミーでカントは、この世界を根拠づける必然的な存在者という宇宙論的理念を論じている。そのような理念へのカントの注目、第三アンチノミーにおける原因探求とは異なるかたちで現象的な出来事についてその原因を問うことがありうる、ということを示している。この章では、第四アンチノミーに特有な原因への問いを、「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という実存的な問いかけとして解釈することが試みられる。

第III部「行為における合理性について」は二つの章から構成される。

第7章「他行為可能性と行為の合理性」では、行為における合理性が論じられる。具体的には、「純粹理性のアンチノミー」における自由論に着目したうえで、そこでの議論を責任帰属の場面に引きおとし、行為の合理性と他行為可能性のありようにかんする一つの説得的な図式をカントから読みとることが試みられる。そして、第I部および第II部で論じられた認識するという実践もまた、この図式のうちに位置づけられうるということが明らかにされる。

第8章「カントの人間学的情念論」では、第7章とは逆に、カントにおいて人間の非合

理な行為がどのように位置づけられるのかを検討する。具体的には、『実用的見地における人間学』における「情念」概念に着目し、その内実を見定めたい。それがカントの倫理学にたいしてどのような位置を占めるのかを『実践理性批判』「動機論」を参照しつつ、明らかにすることとなる。このような考察は、第II部で検討した、人間的認識主体と理性理念との関係についても、人間学的な観点からの新たな示唆を与えてくれるものとなるであろう。

## 第I部

# 判断における合理性について



## 第2章 判断理論としてのカント認識理論

### 2.1 はじめに

#### 2.1.1 本章の課題

本章では、カントの認識理論において、カテゴリーを条件として成立する判断にかかわる部分を論じる。テキストとしては、『純粋理性批判』の前半部分、とりわけ「超越論的分析論」「概念の分析論」が解釈の対象となる。ところで、本章が検討の対象とするのは、経験的認識である。以下ではとくに断りのないかぎり、「認識」という表現でもってカントの言う経験的認識 *empirishe Erkenntnis* を指すこととする。以下では、経験的認識にかんするカントの理論を解明することが目指されるのである。

まず、本章の課題と解釈の方針を確認しておこう。本章が目指すのは、「概念の分析論」の枠内でのカントの認識理論の全体像を、整合的なかたちで描き出すことにある。ところで、カントが「概念の分析論」とりわけ「超越論的演繹」で行っている議論は、カテゴリーの客観的妥当性を示すことにより、現象にかんする認識実践を正当化することを目指したものである。そのため、カントの議論はこの正当化という課題にそくしたかたちで組み立てられている。しかし、このような構成は、そもそもカントが正当化しようとしていたのはなにか、ということを読者にたいしてきわめて見てとりにくくしてしまっている。そこで、本章は、カントの正当化論証の成否についてはいったん括弧に入れ、正当化されるべき認識理論のありようを再構成することを試みる。そのうえで、カントがその認識理論をどのように正当化しようとしていたのかを検討することとしたい。

ところで、カントによれば、『純粋理性批判』の問題関心は基本的にアприオリな認識の可能性にある。このことは、よく知られた第二版序文における一文に明らかであろう。

さて、純粋理性の本来的な課題は、以下の問いに含まれている、すなわち、いかにしてアприオリな総合判断は可能であるのか？(B19)

それでは、本論文のようにカントから経験的認識にかんする洞察を読みとろうとする解釈は、カントの議論を歪めるものとなってしまうのであろうか。もちろんそうではない。第二版「超越論的演繹」の結論部、§ 27において、カントは「しかし、経験的認識は経験である」(B165f.) との断り書きをしたうえで、以下のように「超越論的演繹」の成果を総括してみせる。

したがって我々には、ただ可能的経験の諸対象についてのもの以外には、いかなるアприオリな認識も可能ではない。(B166)

アприオリな認識の可能性は、経験的認識の可能性を問うことをつうじてはじめて規定されうるものである。それゆえに、カントは「超越論的演繹」においては基本的に経験的認識にかんする理論を展開することになる。本章が扱うのは、まさにそこにおけるカントの議論なのである。

### 2.1.2 カントの認識理論の概要

本章が最終的にカントに帰する認識理論を前もって概括的に示しておきたい。人間的な認識主体は、経験をつうじて獲得したさまざまな証拠にもとづき、世界のものごとのありようにかんして、正しかったり誤っていたりするような判断をなす。このような実践そのものを、カントは認識と呼んでいる。すなわち、カントの認識理論は、証拠にもとづいて判断をなす、という図式にもとづいて理解できるものなのである。このような理解には、いくつか注意すべき点がある。四点にまとめて、順に確認していきたい。

第一に、カントの認識理論において、認識は実践の一つである。

「認識」という日本語は、認識の結果獲得されたもの、すなわち、誰かがもっている知識ないしは信念を指して使われることがある。「ハナコは、鯨は魚類である、という誤った認識を抱いている」というような用語法が例として挙げられるだろう。たしかに、カントもときにこのように認識概念を用いている。しかし、カントにおける認識はそれとは異なる含みをもっている。カントが「認識 Erkenntnis」で意味していることは、第一義的には、なんらかの知識を獲得しようとして人間が行う実践なのである。それゆえに、カントの認識理論の含意を十全に引き出すためには、認識が実践であるという観点を強調する必要がある。そこで、曖昧さを回避するために、本論文ではカントの言う認識を、適宜「認識実践」あるいは「認識すること」という語をもって表現することとしたい。<sup>1</sup>

第二に、カントの認識理論において、認識実践は判断を伴う合理的な実践である。

認識実践には、主張を行うという契機、カントの用語を使えば、判断するという契機が本質的に組み込まれている。たんなる感覚や知覚の受容は、カントにとって認識実践に数え入れられることはない。それらの経験が認識実践たりえないのは、そこに判断するという契機が含まれていないからである。後に確認するように、カントは悟性を自発性の能力と位置づけたうえで、認識実践には悟性の関与が不可欠である、と論じている。このような自発性の強調は、主張するか判断するかといった行為の契機が認識実践に組み込まれていることの指摘として解釈しうる。そしてさらに、この自発性の能力が「悟性」とされているということは、そのような行為が合理性という規範のもとに置かれていることを示している。たんに感覚や知覚の受容という状態に受動的に巻きこまれたり居あわせたりするだけでは、認識実践がなされたことにはならない。さらに、そこになんらかの能動性があつたとしても、そういった受容にたいしてたんに生物学的あるいは生理学的に反応しているとしか見なされえないのであれば、ここでもまた、認識実践が成立したことにはなら

<sup>1</sup>このように認識を行為の観点から把握するという発想は、ブラウスに多くのものを負っている。Prauss 1980。ただし、ブラウスが解釈学的な立場から、認識を「定=解釈する erdeuten」過程として位置づけるのにたいして、本論文は認識を、判断を証拠によって確証する過程として位置づけることになる。

ない。認識主体が、認識実践とはかくかくのものであるべし、という一定の規範を受け入れたうえで、その規範にそって判断をなし、また、そのように判断したことの諸々の帰結を当該の規範にしたがって受け入れる用意があるとき、そして、そのときにのみ、認識実践は成立するのである。

第三に、カントの認識理論において、認識実践は真理を志向するものであり、また、真であったり偽であったりしうるものである。

「認識」という日本語は、それが真である、という含意を込めて使用されることがあるが、カントの用語法はそれとは異なるものと解すべきである。判断するという言語行為は、その判断の内容が真であったり偽であったりしうる、という了解のもとでのみ成立するのである。他の言語行為、たとえば、疑問を投げかけるという行為や命令を下すという行為は、このような特徴をもたないであろう。真であったり偽であったりしうる、ということは、判断する、という言語行為のみがもつ特徴である。カントの認識理論における判断するという行為もまた、このような一般的な理解のもとに位置づけられねばならない。ただし、このことは、認識実践において真理と虚偽が等価値であることを意味するものではもちろんない。認識実践は、あくまで真理を志向するものである。その一方で、真理を志向するということは、同時に、誤りに陥る可能性を引き受けることでもある。認識実践は真理を志向するが、真偽の両方に開かれているのである。<sup>2</sup>

第四に、カントの認識理論において、認識実践には、真偽を確認するための適切な手続きが伴っていないなければならない。

たんになんらかの判断がなされただけでは、認識実践が成立したとは言えない。その判断行為とともに、顕示的にであれ暗黙的にであれ、どのような場合に当該の判断が真となるのかを規定するような実効的な確認の手続きが同時に示されていないなければならない。このような手続きを欠いた判断は、カントにとっては認識たりえないのである。このことをカントは、認識の成立には、与えられた感性的直観の多様性が悟性によって総合的統一されることが必要である、というような定式化をもって表現しようとしている。すなわち、本章は、認識実践の成立における直観表象の必要性、そして、悟性の総合的統一の過程の必要性を、判断の確認という観点から位置づけることを試みるのである。

以上、本章が最終的にカントに帰する認識理論の概要を四つの論点にそくして示した。言わずもがなの注意をしておけば、もちろん、実際の『純粹理性批判』のテキストは、このような解釈には回収しえないような含みをも多くもつ。さらに、カントの言葉使いはしばしば不用意なものであり、たとえば「認識」という語は、先の諸論点に反するようなかたちでも使われている。しかし、本論文は、上述の四つの論点を貫徹させることで、カントの認識理論にかんして一つの魅力的な解釈の可能性を提示しうると考えるのである。

### 2.1.3 本章の構成

本章の構成を述べておきたい。2. 2では、以降の議論の前提として、カントがそもそも判断をどのように捉えていたのかを明らかにする。2. 3では、カント認識理論の根幹

<sup>2</sup>この論点もまた、Prauss 1980 で繰り返し強調されているものである。

をなす構図、直観と概念の二元論を検討し、この二元論が、認識実践における確証行為と判断行為の二元性に対応していることを明らかにする。2.4では、判断と確証から構成される認識理論の概要を定式化することを試みる。2.5では、それまでに得られた基本構図をもとに、第二版「超越論的演繹」を解釈し、カント認識理論についての一つの整合的な描像を完成させる。

## 2.2 真理、判断、対象

### 2.2.1 判断と真理

カントの認識理論を再構成するためには、その骨格を構成するいくつかの概念の内実を明確にしておく必要がある。ここでは、真理、判断、対象といった超越論的論理学のみならず一般論理学にもかかわるようなことがらが、認識実践といかに関係するのかを検討していきたい。

認識が真理に関わるものである、ということは、誰も認めることであろう。では、認識と真理はどのように関係しているとカントは考えているのであろうか。まず確認すべきは、認識が真理と関係するためには、認識には判断という契機が含まれていなければならない、ということである。

「超越論的弁証論」の冒頭部分で、カントは「現象」概念と「仮象」概念との区別を強調する。ここでは、区別そのものにではなく、区別の理由づけに注目したい。ここでカントは、現象と仮象との区別に注意を喚起しつつ、判断と真理の関係を以下のように説明する。

なぜならば、真理あるいは仮象は、対象が直観されるかぎりで、その対象において存するのではなく、対象が思考されるかぎりで、その対象についての判断において存するからである。それゆえ、なるほど、感官は誤ることがない、と正当に言うことができるが、しかしそれは、感官がいつでも正当に判断するからではなく、感官がまったく判断しないからである。それゆえ、真理も誤謬も、したがってまた誤謬に誘惑するものとしての仮象も、ただ判断においてのみ、すなわち、ただ対象と我々の悟性との関係においてのみ見いだされるのである。(A293/B350)

真である、あるいは、偽である、という特徴をもちうるのは、判断だけである。<sup>3</sup>それゆえ、認識実践は、それが真であったり偽であったりしうるものであるかぎりで、判断するという言語的な契機を必然的に含むことになる。この点は重要である。それというのも、カントはしばしば、認識が真である、というような言葉使いをするからである。しかし、これは省略語法にすぎない。認識が真である、あるいは偽である、ということは、実質的には、認識実践のうちでなされた判断が真である、あるいは偽である、ということの意味しているのである。

<sup>3</sup>ここで排除されるのは、たとえば、無免許医を「偽の医者」と呼んだり、称賛すべき成果を挙げた医者を「真の医者」と呼んだりするような用語法である。



### 2.2.2 真理の名目的説明

判断の位置づけを確認したうえで、あらためて認識実践と真理との関係に目を向けてみよう。

カントは「超越論的論理学」の序論において一般論理学なる哲学的な営みを論じるさいに、「古くからの有名な問い」として「真理とは何であるのか?」という問いに言及している。(A57f./B82) 一般論理学および超越論的論理学は、ともにこれに答えようとするのであるが、そもそもこの問いそのものは、以下のような前提をもっているとされている。

ここでは、真理とはすなわち認識とその対象との合致である、という名目的説明が、与えられており、また、前提されている [……]。(A58/B82)

一般論理学であれ超越論的論理学であれ、認識を論じるのであれば、このような名目的説明 *Namenserklärung* に基づかざるをえないのである。さて、この前提は一見するとトリヴィアルなものではあるが、だからといって誤ったものであるわけではない。それどころか、これなくしては出発しえない前提という意味では、むしろ正しいものであるはずである。つまり、ここからカントの認識理論のもっとも基本となる洞察を引き出すことができるはずである。

真理とは認識とその対象との合致のことである、とされている。先ほど確認したように、真理あるいは虚偽を担うことができるのは認識実践の一契機たる判断であった。ここでは、先に指摘した省略的な用語法がなされているのであり、精確には、真理とは判断とその対象との合致のことである、と言うべきであろう。では、認識あるいは判断が真であったり偽であったりするということは、いかなることなのか。ここで導入される概念が「対象」である。では、対象とはいかなるものなのだろうか。具体例を補って考えてみよう。カントが主張したいのは、以下のようなことである。「雪が白い」という判断は、雪が白いときに、そして、雪が白いときのみ、真なる判断となり、雪が白くあるのではないときには、偽となる。このとき、「雪が白い」という判断にたいしては、雪が白い、という事態そのものがその対象となっている。これが、真理は判断とその対象との合致である、ということである。

ここは重要な論点として強調しておきたい。カントが使う「対象 *Gegenstand*」あるいは「客観 *Objekt*」といった言葉は、そこで犬、三角形、神などといったなんらかの存在者が指示されているかのような印象を与える。しかし、そうではない。対象が判断を真とするものであるかぎり、対象は存在者ではなく事態を指しているものでなければならない。

ともあれ、このように、ある判断の対象がどのようなものかということは、その判断そのものがどのようなものかということと相関している。この事情をカントもまた理解している。

真理が認識とその対象との合致に存する場合には、このことをつうじて、その対象は他の諸対象から区別されねばならない、というのも、認識は、それが関連づけられている対象と合致しないときには、たとえその認識が別の諸対象に

についてはなるほど妥当しうるようななにかを含んでいたとしても、偽であるからである。(A58/B83)

二つの対象があるとしよう。このとき、一方の対象が他方の対象から区別されるのは、一方の対象が真にする判断が他方の対象が真にする判断とは異なるがゆえである。対象がなんであるかは、判断がなんであるかによって規定されているのである。

ここまでの、名目的説明としての真理の位置づけである。しかしもちろん、これで話は終わらない。さらに要求されるのは、この説明にさらなる内実を与えることである。カントは、以下のように、ここに足りないものを端的に示してみせる。

[……] しかし、人は、なにが各々の認識の真理の普遍的かつ確実な標識であるのかを知ることを欲する。(A58/B82)

足りないものは、真理の標識 *Kriterium* である。真理の名目的説明として与えられたのは、判断とその対象との合致という理解であった。そうであるならば、真理の標識とは、どのような場合に判断とその対象とが合致していると言えるのか、という条件のことを指していると解しうるのであろう。さて、この一連の議論に先だって、一般論理学は、認識の内容を捨象し、その形式のみに注目して、真理とはなんであるかを明らかにしようとする営みとして位置づけられている。(A58/B82) しかし、このような一般論理学は、矛盾律という消極的な標識以上のものを与えることができない。(A59/B83f.) 一般論理学は認識内容を捨象するのであるが、本来、真理の標識はまさに認識内容にかかわることがらのはずだからである。

さて、真理の普遍的な標識は、あらゆる認識についてその対象の区別なしに妥当するようなものであるはずである。しかし、この標識については認識のあらゆる内容（認識とその客観との連関）が捨象されるのであり、また、真理とはまさにこの内容にかかわるがゆえに、認識のこの内容の真理の徴表について問うのは、まったく不可能であり馬鹿げたことであるということ、そして、それゆえに、真理の十分でありなお同時に普遍的であるような標識を示すことが不可能であるということは、明らかである。(A58f./B83)

かくして、カントは一般論理学に見切りをつけ、別の哲学的方法に向かう。すなわち、認識の形式だけではなく、その内容をも考慮に入れたうえで、認識理論を構築しようと試みるのである。

### 2.2.3 超越論的論理学へ

では、真理の標識が認識の内容にかかわるとはいかなることなのか。そして、それを考慮に入れた認識理論とはいかなるものなのか。ここで登場するのが超越論的論理学である。ただし、カントがここで与えている説明は、一見するとこれまでの議論の線から外れたものである。

それゆえ、ひょっとするとアприオリに、それも、純粹直観あるいは経験的直観としてではなく、ただ純粹思考の働きとして、諸対象に関係するであろう諸概念がありうるかもしれない、したがって、それは諸概念ではあるが、経験的あるいは感性的な起源をもつ概念ではない、ということを期待して、我々は、それをつうじて我々が諸対象を完全にアприオリに思考するような純粹悟性認識および純粹理性認識の学の理念をあらかじめ形成するのである。そのような学は、そのような認識の起源、範囲、そして客観的妥当性を規定するものなのであるが、超越論的論理学と呼ばれねばならないであろう [……]。(A57/B81)

ここでカントは、一般的な経験的認識ではなく、純粹悟性認識および純粹理性認識という特殊な認識に目を向けているように思われる。そして、超越論的論理学は、そのような特殊な認識について、起源、範囲、および客観的妥当性を規定するものであるとされている。つまり、認識の形式ではなく内容をも考慮に入れる、ということは、認識一般について考察することを止めて、特殊な種類の認識のみを考察する、ということであるかのようである。ところが、先ほど提起された問題は、認識とその対象との合致という真理の名目的説明にくわえて、どのような場合に認識とその対象とが合致していると言えるのか、という真理の標識を明らかにする、というものであったはずだ。この問題意識はどこに行ってしまったのであろうか。

ここでカントは先走って議論の過程を飛ばしてしまっていると考えられる。真理の標識を明らかにするという作業の過程においては、先の引用で「純粹思考の働き」と呼んでいるような認識能力の機能への着目がなされることになる。ここからは、経験的認識にかんして、その真理の標識がなんであるか、という洞察が獲得されるであろう。さて、これはすなわち、純粹思考の働きへの注目から、経験的認識の真理の標識にかんする一階上の認識が獲得される、ということの意味する。カントが、「純粹悟性認識および純粹理性認識についての一つの学」として言及しているのは、この一階上の認識のことである。すなわち、この引用においても問われているのは経験的認識なのである。

#### 2.2.4 小括

本節では、カントの認識理論を構成するもっとも基本的な諸概念の連関が明らかにされた。まとめるならば、以下のようなになるであろう。認識実践は判断をなすことにおいて成立する。判断は真であったり偽であったりするものである。対象は判断を真にするものである。さて、超越論的論理学は、「真理の標識」を問うものとされた。すなわち、我々が検討すべきカントの認識理論とは、超越論的論理学なのである。そこで、引きつづき、超越論的論理学の内実についてさらなる検討を行うこととしたい。

## 2.3 直観と概念の二元論

### 2.3.1 概念の自発性とはなにか

カントの認識理論の出発点をなすのが、直観と概念の二元論であることは論を俟たない。超越論的論理学は、この二元論のうえに成立するものである。では、カントの認識理論において、直観および概念という要素はいかなる機能を果たしているのだろうか。カントによる導入は以下のようなものである。

我々の認識は心の二つの根本源泉から発生するのであるが、その第一のものは、諸表象を受けとる能力（印象の受容性）であり、その第二のものは、これらの諸表象をつうじて対象を認識する能力（概念の自発性）である、第一のものをつうじて我々に対象が与えられ、第二のものをつうじて対象が、あの表象（心のたんなる規定としての）との関係において思考されるのである。それゆえ、直観と概念は、すべての我々の認識の要素をなすのであり、したがって、概念は、それになんらかの仕方に対応する直観なしには認識を与えないし、直観もまた、概念なしには認識を与えないのである。（A50/B75）

この引用に前節までの成果を当てはめてみよう。認識実践のもつ重要な特徴は、判断をその契機としてもつこと、対象との合致により、その判断が真であったり偽であったりすること、これらであった。そうであるならば、直観および概念という要素は、これらの特徴に寄与するものでなければならない。

概念に対応づけられる能力から考えていこう。カントはこれを、一つの対象を認識する能力と位置づけている。これは、認識実践がそれとして成立するためには、まずなんらかの判断をなさねばならない、という主張である。そしてまたこれは、判断が判断たりうるためには、つまり、判断が真であったり偽であったりするためには、対象がなんであるかが規定されていなければならない、という主張でもある。つまり、ある認識主体が認識実践をなしているのであれば、その認識主体はたとえば「バナナは黄色い」という判断をなしていなければならない。そして、「バナナは黄色い」という判断を下しているということは、当該の判断が、バナナは黄色いとき、そして、バナナが黄色いときのみ、真となる、ということを理解していることを含むのである。ここで「概念の自発性」とひとくくりにされているのは、以上のことを適切に遂行することができる、という能力のことなのである。

すなわち、カントが概念の必要性を強調している箇所は、実質的には、すべて判断する能力の必要性を強調しているところなのである。このことは、このような文脈においてカントが用いる「概念」という語が、純粹悟性概念あるいはカテゴリーのみを指示するものであることを考えれば、当然のことである。第二版「超越論的演繹」§21に、このことは明確に見てとりうる。

すなわち、認識には二つの部分が属している、すなわち、第一には、それをつうじて一般に対象が思考されるような概念（カテゴリー）であり、第二に、それをつうじて対象が与えられるような直観である〔……〕。（B146）

超越論的論理学において論じられている概念は、ただカテゴリーのみである。そして、後に確認するように、カテゴリーは主語概念や述語概念として使用され判断内容を形成するものではなく、判断そのものの形式を示すものである。カテゴリーが要求されているということは、まさに判断が要求されていることに他ならないのである。

### 2.3.2 印象の受容性とはなにか

では、直観に対応づけられる能力はどのように解しうるのであろうか。カントは、与えられた対象を受容する能力を「直観」と呼んでいる。ここでの「対象」もまた、真理が認識とその対象との合致にある、というときの「対象」に他ならない。すなわち、直観とは、認識実践において、当該の判断がなぜなされたのかを合理化したり説明したりする、という役割を担っている。ある判断にかんして、概念能力によって、その対象がなんであるかが規定されるとしよう。認識主体がその判断をなす、ということが合理的な行為であるためには、そこになんらかの理由が必要である。その理由としての役割を果たすのが直観である。その対象の直観が与えられているのであれば、そのときに判断をなしたことは合理的である。その対象の直観が与えられていないのであれば、その判断は無根拠になされた非合理的なものとなり、認識という実践のうちに位置づけられることはできない。このように、直観という要素の導入によって、ある判断行為が合理的であるべき認識という実践のうちに位置づけられるのかどうか、という問題圏が、すなわち、超越論的論理学という問題圏が開かれるのである。

先ほどのバナナの例を引き継げば、「バナナは黄色い」という判断は、バナナは黄色いとき、そして、バナナが黄色いときのみ、真となるのであった。これが真理の名目的説明である。しかし、カントはここからさらに真理の標識への問いに向かうのであった。では、真理の標識とはなにか。判断と対象の合致が真理なのであるから、どのような条件のもとで判断に合致した対象が成立していると正当に判断しうるのか、ということが真理の標識でなければならない。ここで、直観がまさに真理の標識となっていることに気づく。「バナナは黄色い」という直観が認識主体に与えられたということは、バナナは黄色いという事態が現実に成立している、ということを知らせものである。そのことをつうじて「バナナは黄色い」という判断が真であることが確認されるのである。ここで直観に割り振られているのは、端的に言えば、任意の判断の真偽を確認するさいに、確認のための証拠を提供する、という役割に他ならない。いくら認識主体に確認の能力があったとしても、実際に証拠が与えられなければ、確認という実践が行われることはない。「印象の受容性」とは、認識主体のもつ、確認のために証拠を受けとることができる、という能力のことを指している。かくして、「概念の自発性」にくわえて、この「印象の受容性」がなければ認識実践は成立しえないとされるのである。

このような認識実践の理解は、先ほど検討した真理の名目的説明における理解を包含しつつも、まったく異なる問題領域を切り開いている。認識と対象との合致が真理である、という理解は、あらためて考えてみれば、たんに、判断あるいは命題が真である、という

事態の分析に留まっている。ここで欠けているのは、判断の真偽が、認識実践という過程において、どのように認識主体に与えられるのか、ということの理解である。

この直観の位置づけは、認識実践において判断がなされるさいの合理性あるいは正当性に注目することによって、よりよく理解されうるであろう。判断の真理そのものは、認識と対象との合致として、直観概念に訴えずに定式化しうる。たとえば、「靈魂は不滅である」という判断は、靈魂が不滅であるときに真になるのであり、ここにはなんらの問題もないように思われる。しかし、ここで認識が実践であることに注意を向けるならば、事情は一変する。ある認識主体が「靈魂は不滅である」という判断をなしたとしよう。このような判断をなすことは、認識実践において合理化しえない。なぜならば、その認識主体は自らがそのように判断したことの証拠を挙げることが原理的に不可能であるからである。また、その認識主体が、なんの脈絡もなく「バナナは黄色い」という主張をなしたとしよう。バナナは黄色いのであるから、この判断は真である。しかし、この認識主体が自らがそのように判断したことの証拠を挙げることができず、また、どのようなことが証拠たりうるかについてもなにひとつ理解していないとしたらどうであろうか。そのような発言は、適切な判断行為とはみなされないはずである。なんらかの主張をなす、という行為は、その主張が真であるということを確認する、という行為と少なくとも可能性において組み合わせられてはじめて、認識する、という一つの実践を形成するのである。このときにはじめて、判断行為は合理的なものとなる。繰り返しになるが、このような意味において、認識実践には、判断する、という契機と、確認する、という契機の二つが必要不可欠なのである。

### 2.3.3 判断行為と確認行為の関係

考察をさらに進めていこう。先ほどの議論は、二点、状況を単純化している。第一に、ここでは一つの判断を一つの証拠が確認するとしたが、一つの判断は必ず複数の証拠によって確認されることになる。この点については、後に論じることになる。第二に、経験的認識における確認は、判断が真であることを必然的にするものではない。そこには誤りの可能性がつねに存している。つづけて、この第二の論点について確認をしておきたい。

証拠としての直観が認識実践において果たしている役割に注目してみよう。直観は、判断行為の合理性あるいは正当性を支えているのであり、その判断が真であることを支えているのではない。先に確認したように、超越論的論理学が問題としているのは、真理の標識であった。ここで、真理と真理の標識との根本的な差異に目を向けるべきである。

まず、前節に挙げた例のように、たとえ判断が真であったとしても、証拠なしにその判断がなされたのであれば、その判断行為は合理的なものとは見なされえない。この意味で、判断が真であるということは、真理の標識が与えられていることを含意しない。

さらに、その逆、真理の標識が与えられているということが、判断が真であることを含意しない、ということも成立しうる。これまで問題となってきた認識が経験的認識である、ということをおこそう。経験的認識の場合には、適切と見なされるような証拠のもとでなされた判断であれば、たとえ後にそれが偽であると判明したとしても、そう判断した

ことそのものは合理的であった、とされることがありうる。それは、ここでの証拠と判断がまさに確証という独特の関係にあるのであって、論理的な含意関係にあるのではないからである。

たとえば、「この患者の体温は平均よりも高い」「この患者はよく咳をする」「この患者の鼻は詰まっている」などといった命題は、「この患者は風邪である」という命題を論理的に含意はしない。しかしながら、「この患者の体温は平均よりも高い」「この患者はよく咳をする」「この患者の鼻は詰まっている」などといったことが観察されたときに、このことを証拠として「この患者は風邪である」という判断をなすことは、認識実践において合理的なものとして見なされるはずである。後にその患者が風邪ではなく風邪とそっくりの症状をもつ別の病気であったことが判明したとしても、当該の時点で風邪と診断したことに十分な理由があったということは揺らがない。経験的認識における判断行為の合理性は、手もちの諸々の証拠と相関的に確証される、状況依存的なものである。確証がなされたからといって、判断が必然的に真であることが示されたわけではないのである。

このように、その判断が真であることと、そう判断したことが合理的であることとは、まったく異なることがらを指している。そして、超越論的論理学が論じようとしているのは、後者のほうなのである。

最後にもう一点、注意を述べておこう。ここで合理化ないしは正当化の対象となっているのは、信念ではなく判断である。しばしば知識は正当化された真なる信念として定義される。しかし、合理的な信念の成立と合理的な判断行為の成立とを混同してはならない。端的に言えば、ここで問題になっているのは、認識主体のある種の心的状態ではなく、認識主体のなす行為なのである。

### 2.3.4 小括

カントの認識理論の出発点を示す洞察として頻繁に引用される一文を挙げておこう。

内容を欠く思想は空虚であり、概念を欠く直観は盲目である。(A51/B75)

この周知の一文もまた、これまで論じてきたような線で解釈されなければならない。「内容を欠く思想は空虚である」という部分は、確証行為と切り離された主張行為が、判断と対象の合致が真理である、というところから一步も進めずに空回りしてしまう、ということに注意を喚起している。また、「概念を欠く直観は盲目である」という部分は、主張行為と切り離された確証行為は、そもそもなを確証すべきかわからないのだから、まったくもって無意味である、ということ述べているのである。<sup>4</sup>

<sup>4</sup>この二元論にたいしてしばしば与えられる解釈は、対象を個物と同一視したうえで、個物をトークンとして捉える能力を直観に振りわけ、同一の個体をタイプとして捉える能力を概念に振りわけけるものである。たとえば、ケルナーやストロソンはこのような一般的な理解をしたうえで、カテゴリーをその理解の延長線上に位置づけようとする。Körner 1955, pp.27-8; Strawson 1966, pp.19-21. しかし、経験的概念の機能とカテゴリーの機能はあまりにも違いすぎるがゆえに、そのような解釈はどこかで無理をきたす。少なくとも「超越論的演繹」においては、はじめから概念ということでカテゴリーしか問題になっていない、と考えるべきなのである。

このように、超越論的論理学は、直観と概念の二元論を立てることによって、認識実践を判断行為と確証行為の組み合わせとして理解するための一歩を踏み出している。次節では、このような見通しのもと、「超越論的演繹」に先立つ「超越論的感性論」および「形而上学的演繹」を中心的に検討しつつ、カントの認識理論の詳細をさらに詰めていくこととしたい。

## 2.4 判断と確証の認識理論

### 2.4.1 証拠としての経験的直観

まず、「超越論的感性論」で提示されるカントの重要な発想のいくつかを検討しておきたい。ただし、すでに述べたように、「超越論的感性論」におけるカントの論証の正当性を検討することはせず、その結論として提示される認識理論を明らかにすることを目指したい。本論文の立場からすると、人間的な直観は感性的なものであるという発想や、感性的直観の形式が時間および空間であるという発想、そして、現象と物自体の存在論的区別などといった発想は、すべて、判断と確証から認識実践が成立するという構図から理解されなければならない。

第二版「超越論的演繹」§ 17において、カントは「超越論的感性論」の成果を端的にまとめて以下のように述べる。

感性との関係におけるあらゆる直観の可能性の最高原則は、超越論的感性論によれば、直観のあらゆる多様は空間および時間という形式的条件のもとに存するということであった。(B136)

この引用は、人間的認識主体にとって利用可能な証拠は空間および時間的という条件のもとで与えられる、ということ述べたものである。「バナナは黄色い」という判断が正しいのは、バナナは黄色いときなのであった。では、バナナは黄色いという事態が成立していることを、人間的な認識主体はいつ、どのような場合に確証したと言えるのであろうか。それは、空間および時間において、バナナは黄色いという事態の成立を支持するようななんらかの証拠が与えられたときである。人間に利用可能な証拠は、見たことがある、聞いたことがある、触ったことがある、といった、感覚的経験以外にはありえない。<sup>5</sup>この点にかんして、カントは徹底的な経験論者である。そして、このような感覚経験は、空間および時間の枠内でしか成立しえないものである。このような洞察を、カントは「直観のすべての多様なものは空間と時間という形式的条件に従う」と表現しているのである。

この考察にもとづいて、「超越論的感性論」の根本的な諸概念の関係性を整理していきたい。

<sup>5</sup>カントは当該の引用では「あらゆる直観」について語っているが、ここでは引き続き経験判断を念頭に置き、それに対応するであろう経験的直観のみを考察する。



我々が対象によって触発されるかぎりでの、その対象の表象能力への結果が感覚である。感覚をつうじて対象に関係するような直観は、経験的と呼ばれる。経験的直観の未規定な対象は、現象と呼ばれる。(A19f./B34)

すでに確認したように、「対象」は、それと対応することによって判断が真になるような事態を指すのであった。そして、対象が人間的認識主体を触発した結果が「感覚」とされる。感覚をもつこと自体はたんなる生物学的あるいは生理学的な事象でしかない。たとえば飛んでいる蠅を捉える蛙は、蠅が飛んでいるという事態によって触発されて、なんらかの感覚をもち、それに反応しているのであろう。しかし、蛙が感覚をもっていたとしても、直観をもっていることにはならない。「直観」とは「感覚をつうじてその対象と連関する」ものとされている。これはすなわち、当該の感覚を認識実践の文脈のうちに組み込み、なんらかの判断の真偽を確証するための証拠として使用する、ということに他ならない。ここで、「対象との連関」と呼ばれているものが志向的な関係である、ということに注意すべきであろう。すでに確認したように、直観は、そもそもなんらかの判断についての証拠であった。そうであるならば、直観は、なんらかの対象についての直観でなければならない。ある対象への志向性をもつからこそ、直観は、同じその対象についての判断が真であることにたいして証拠となりうるのである。これはすなわち、ある感覚をそのものとして受容するだけでなく、なんらかの判断についての証拠として受容するとき、認識主体は直観を獲得したことになる、ということである。感覚と直観との差異は、認識主体がそれを判断を含む認識実践において利用しようとするかどうかという態度の違いに存するのである。

#### 2.4.2 現象の未規定性

最後に確認すべき概念は「現象」である。先の引用で、現象は、経験的直観の未規定な対象として定義されていた。この定義にかんしては、以下のような解釈が可能である。ある直観が与えられたときに、その直観が証拠として確証するような判断に対応し、その判断を真にするような事態が「現象」なのである。ところで、カント本人は「現象」という語をもってしばしば個物を意味している。たとえば、目の前に見えているバナナは現象であるが霊魂は現象ではない、というような語りかたをカントは許すであろう。しかし、カントの認識理論を整合的に再構成するためには、「現象」は第一義的には事態を意味する概念として位置づけられるべきである。判断を真にするのは事態であると考えたほうが自然であるからである。さらに、カントは頻繁に「現象」と「直観」を交換可能な概念として使用しもある。これもまた、不正確な言葉使いと言わざるをえない。判断の対象と判断の証拠は概念的にまったく別のものであるからである。

さて、ここで問題になるのは、現象が直観の未規定な対象とされていることである。現象はなぜ未規定とされるのであろうか。それは、直観だけをそのものとして取り出してきても、それがどのような判断についての証拠なのかは規定されないからである。

なんらかの感覚が与えられたとしよう。その感覚は、ある対象によって触発された結果である。しかし、それはいかなる対象によって触発された結果なのであろうか。このことは、感覚が、直観としてなんらかの判断の真偽の証拠として機能したのちに、遡行的に規定されるほかない。まったく同一のことがらが、同時にまったく異なる判断の証拠となることがありうるからである。たとえば、タロウが石をガラスにぶつけて割っているのを見たとしよう。この直観は、「石は硬い」という判断の証拠にもなるし、「ガラスは脆い」という判断の証拠にもなるし、「ハナコはそこにいなかった」という否定判断の証拠にさえなる。<sup>6</sup>そして、もしも「石は硬い」という判断の証拠として機能するのであれば、そのかぎりでは、この直観を構成する感覚は、石は硬いという事態によって触発されたことになり、もしも「ガラスは脆い」という判断の証拠として機能するのであれば、そのかぎりでは、ガラスは脆いという事態によって触発されたことになるだろう。あくまで対象とは、判断に対応して、それを真にするものなのである。

ある認識主体がもっている直観は、なんらかの対象に触発された感覚なしにはその主体に与えられることはなかったであろう。しかし、どのような事態によって触発されたものなのかは、認識実践の文脈において判断と連関しないかぎり、原理的に規定しえない。すでに確認したように、どの判断の真偽の証拠になるかに応じて、どの事態に触発されたと思なされるのかは変わりうる。触発は、生物学的な過程でありながら、同時に記述依存的な志向の関係でもある。概念の自発性から切り離されて、それ自体で考えられた直観が、「未規定な対象」しかもちえないのは、このゆえである。直観はなにかの証拠であるから、そのかぎりでは対象はたしかに「与えられ」ている。しかし、それがなんの証拠であるのかは、概念によって対象が「考えられ」るまでは、未規定のままなのである。<sup>7</sup>

### 2.4.3 総合的統一としての概念の自発性

これまで印象の受容性について検討をしてきたが、ここで概念の自発性という契機に再び目を向けてみたい。そもそも、認識実践には、判断する、という契機と、確証する、という契機の二つが必要である。そして、超越論的哲学は、確証の要素をも考慮に入れて認識理論を展開するのであり、そこにおいて直観能力は、確証にさいして証拠を与える能力として理解されるのであった。ここであらためて考えるべきは、確証するということがどのような行為なのか、ということである。結論を先取するならば、カントの論じる「悟性による直観の多様の総合的統一」とは、まさにこの確証行為の手続きとして解釈されるべきものである。

<sup>6</sup>否定判断の真理に対応する対象の位置づけは哲学的な興味を惹くものである。カントは「超越論的分析論」の最後で提示される「無の表」においてこれに最終的な説明を与えている。(A290ff./B346ff.)

<sup>7</sup>このような解釈は、マクダウェルによる直観と概念の二元論をめぐる議論から示唆を得たものである。McDowell 1996. ところで、マクダウェルは自らの扱っている問題をカントから受けついでものとしている。しかし、マクダウェルの言う「概念」は、カントの「概念」とは異なっている。すでに確認したように、カントの「概念」は基本的にカテゴリーとそれにもとづく判断の成立のみを指している。しかし、マクダウェルが「概念」と言うときには、彼はものごとを概念的に理解すること一般を論じている。そのため、カントの議論とマクダウェルの議論は、重要な関係性をもちつつも、マクダウェル本人が考えているようなかたちでは対応していないと思われる。

まず、カントによる悟性の位置づけを確認しておきたい。カントは「すべての純粹悟性概念を発見する手引き」、すなわち、いわゆる「形而上学的演繹」から悟性にたいする積極的な規定を展開しはじめるが、その導入は以下のようなものである。

悟性は、先に、非感性的な認識能力ということでもって、たんに消極的に説明された。さて、我々は、感性に依存せずには、いかなる直観にも関与しえない。それゆえ、悟性は直観の能力ではない。しかし、直観の他には、概念をつうじて以外のいかなる認識のしかたも存在しない。それゆえ、あらゆる悟性、少なくとも人間の悟性の認識は、概念をつうじた認識であり、直観的なものではなく論弁的なものである。あらゆる直観は、感性的なものとして、触発に基づいており、それゆえ、概念は機能に基づいている。しかしながら、私は、機能ということ、さまざまな諸表象を一つの共通な表象のもとに秩序づける働きの一として理解する。それゆえ、感性的直観が印象の受容性に根拠づけられているように、概念は思考の自発性に根拠づけられているのである。(A67f./B92f.)

ここでカントは、概念は機能に基づく、と述べたうえで、その機能を「さまざまな諸表象を一つの共通な表象のもとに秩序づける働きの一」として説明している。このような概念の自発性は、言うまでもなく後に「超越論的演繹」において「直観の多様の総合的統一」という表現で説明されることになるものである。さて、注目すべきは、この直後にカントが概念の機能を判断から説明していることである。

さて、これらの諸概念について、悟性は、それらをつうじて判断すること以外に使用しえない。たんなる直観以外のいかなる表象も直接的に対象に関係しないので、概念は、けっして直接的に対象に関係づけられることはなく、対象についてのなにか別の表象（その表象が直観であれ、それ自体すでに概念であれ）へと関係づけられる。それゆえ、判断は、対象の間接的認識であり、したがって、対象の表象の表象である。各々の判断のうちには、多くの諸概念にたいして妥当し、そして、この多くのものもとで与えられた表象を概念把握するような、一つの概念が存するのであるが、この与えられた表象が、そこで、対象と直接的に関係づけられるのである。(A68/B93)

以上二つの引用は、元は一つの段落の部分構成するものであり、一続きの議論をなすはずのものである。しかし、前の引用と後の引用では、概念の自発性に割りあてられる役割が異なっていることに気づく。前の引用においては、さまざまな諸表象を一つの共通な表象のもとに秩序づける、という役割を概念は果たすことになっている。そして、後の引用においては、ある対象についての表象の表象、すなわち判断を形成する、という役割が概念に割りふられている。では、これら二つの役割は、どのように異なり、どのように関係しあっているのだろうか。これまでの解釈から、この問いに一つの整合的な回答を与えることができる。

認識実践には、判断する、という契機と、確証する、という契機の二つが必要なのであった。注目すべきは、そのどちらもが認識主体が自発的になす行為である、ということである。判断行為も確証行為も、行為であるがゆえに、概念の自発性という観点から説明されることになるのである。

もちろん、概念の自発性だけで確証行為が成立するわけではない。すでに述べたように、確証行為には、直観の受容性によって証拠が与えられることも必要である。ただし、先に「現象の未規定性」という論点について考察したさいに確認したように、直観表象だけをそのものとして取り出してきても、それがどのような判断についての証拠なのかは規定されえない。証拠なしに確証行為を行うことはできないが、証拠が証拠たりうるのは、やはり確証行為においてなのである。カントがここで概念の自発性の役割を強調するのは、このことを強調するためである。

さて、ある直観表象がなんの証拠であるのかは、概念によって対象が考えられることで規定されるのであった。そして、この規定を成立させるのが、さまざまな諸表象を一つの共通な表象のもとに秩序づける、という概念の機能に他ならない。「さまざまな諸表象を一つの共通な表象のもとに秩序づける」という表現には、カントの考える確証行為を特徴づける要点のほとんどが織り込まれている。四点を整理して指摘しておきたい。

一点め。ここでの「諸表象」は第一義的には直観表象である。すなわち、なんらかの判断の証拠となるべき表象である。総合的統一という機能そのものは、発揮される表象の種類を選ばない。概念表象であれ直観表象であれ、総合的統一されることはありえよう。しかし、それが確証行為でありうるためには、総合的統一される表象は直観表象でなければならない。判断の証拠となりうるのは、直接表象である直観表象以外にないからである。さらに、この直観表象は、少なくとも人間的な認識主体にとっては、感性的なものでしかありえないであろう。

二点め。「さまざまな諸表象」という表現から、確証行為には直観表象が複数必要とされる、ということが読みとれる。確証実践は複数の証拠に支えられることによって初めて成立するのである。この論点には注意が必要であろう。たった一つの証拠によって確証がなされたとされることもありうるように思われるからである。たとえば、日常的な場面を考えれば、「今雨が降っている」という判断が真であることは、外を見たら雨が降っているのが見えた、というただ一つの証拠によって十分に確証されたと言ってよいように思われよう。この問題については、すぐ後にカテゴリーの役割について検討するさいに論じることとしたい。

三点め。「一つの共通な表象のもとに秩序づける」という表現における「一つの共通な表象」は、確証されるべき個々の判断を指すものと解釈できるだろう。たとえば、「熱が高い」「咳をしている」「鼻づまりをしている」といった直観表象は、「この患者は風邪である」という判断をなすことと関係づけられることにより、この判断の確証に寄与する証拠となる。これまで確認してきたように、確証とはなんらかの判断を確証することであり、証拠はその確証行為においてはじめて証拠たりうる。すなわち、さまざまな証拠は、ある共通の一つの判断のもとに秩序づけられるのである。

四点め。再度確認すれば、概念の役割は、さまざまな諸表象を一つの共通の表象のもと

に秩序づける働きの統一に存するとされている。ここでカントがたんに「働き」とするのではなく「働きの統一」と述べていることに注目すべきである。このことの意味は、「形而上学的演繹」§ 9において、カントが統一ということの要点を述べている箇所を参照することにより明らかになる。

分析的には、さまざまな諸表象は一つの概念のもとにもたらされる（一般論理学が扱う仕事）。しかし、諸表象をではなく、諸表象の純粹綜合を概念へともたらすということは、超越論的論理学が教える。我々に、あらゆる対象のアプリオリな認識のために与えられねばならない第一のものは、純粹直観の多様である。構想力をつうじたこの多様の綜合が第二のものであるが、しかし、この綜合は、なおいかなる認識をも与えない。この純粹綜合に統一を与え、そして、ただこの必然的な綜合的統一という表象からなるような諸概念が、当面の対象の認識のための第三のものの役割を果たすのであり、また、この諸概念は悟性に基づくのである。(A78f./B104)

概念の自発性によって確証行為が成立する、と先に述べた。ここでカントは、これまで論じてきた広義の概念の働きを綜合的統一として捉え、そのうち、綜合を構想力に割りふり、統一を概念に割りふっている。ここでの「概念」は「悟性」と読みかえうるものである。さて、この役割分担は、確証行為にそくして表現すれば、以下になるであろう。確証は、複数の証拠を秩序づけ、ある一つの判断のもとに置くことである。このとき、諸々の証拠を秩序づけるということと、判断をなすということとを区別することが可能である。カントが統一の必然性を強調するのは、証拠を秩序づけるということが最終的には判断行為へと結実しなければならぬ、ということを経験するためである。統一を志向してなされるのでなければ、秩序づけはその眼目を失い、無意味なものとなるであろう。以下の引用で、構想力が「盲目的な機能」とされるのは、綜合がその眼目をあくまで判断行為から、すなわち概念による統一から獲得しなければならぬためである。

綜合一般とは、我々が後に見るであろうように、構想力、つまり、魂の不可欠ではあるが盲目的な機能のたんなる作用である、この機能は、それがなければ、我々はどこにおいてもいかなる認識をもけっしてもつことはできないであろうものであるが、しかし、我々はこの機能を稀にすら意識しないのである。しかしながら、この綜合を概念へともたらすものは、悟性に属する機能なのであり、このことをつうじてはじめて、悟性は認識を本来の意味で我々に提供するのである。(A78/B103)

では、構想力が綜合という作用において複数の証拠を秩序づける、とは、いったいいかなることからなるのであろうか。ここでようやく純粹悟性概念すなわちカテゴリーの果たす役割を論じる段階に我々は到達したことになる。

#### 2.4.4 確証の形式としてのカテゴリー

「形而上学的演繹」§ 9において判断表を提示することから、純粹悟性概念を発見する議論は開始される。

我々が判断一般のあらゆる内容を捨象し、判断におけるたんなる悟性形式のみに注意を向けるときには、我々は、判断における思考の機能が四つの綱目のもとにもたらされうるのであり、その綱目のそれぞれが三つの契機を自らのもとに含んでいる、ということを見いだす。(A70/B95)

概念の自発性の役割は、さまざまな証拠を秩序づけて、ある判断を確証のもとでなすことにある。ここでカントは、そこでなされるさまざまな判断を体系的に分類し、判断の根本的な形式を取りだすことができる、と主張する。そして、周知の判断表が提示されるのである。一点注意を述べておこなうならば、ここで分類されているのは、なされた判断というよりは、判断をなすという行為である、と考えたほうが適切であろう。先の引用においても、カントは「判断における思考の機能」を表にしていると述べている。この事情は、カントが全称判断と単称判断の区別について論じているくだりを参照すると理解しやすい。(A71/B96f.)。三段論法などの論理的な推論に置かれた場合のみを考えたときには、全称判断と単称判断とを区別する眼目はほとんどない。しかし、全称判断をなすことと単称判断をなすことは、判断行為としては、形式からしてまったく異なるものなのである。

そして、判断表に対応するかたちで、§ 10においてカテゴリー表が提示されることになる。では、純粹悟性概念あるいはカテゴリーとはそもそもいかなるものなのであろうか。カントはまず、認識の成立において総合が果たす役割に注意を向ける。

しかし、多様の総合が（多様が経験的に与えられていようとアプリアリに与えられていようと）まずもって認識を産み出すのであるが、この認識は、なるほど最初はいまだ粗雑で混乱したものでありえ、そして、それゆえ分析を必要とする。しかしながら、総合はそれでもやはり、本来的に認識のための諸要素を取りあつめて、ある特定の内容へと統一するようなものなのである。それゆえ、総合は、我々が我々の認識の第一の起源について判断しようと欲するときには、そこに我々が注目すべき第一のものである。(A77f./B103)

認識実践が成立するためには、たんに判断をなすだけではなく、さまざまな証拠を秩序づけ、その判断を確証しなければならないのであった。「多様なものの総合がまず認識を産み出す」とは、このことを指している。適切な確証に支えられてはじめて、判断は適切なものとなる。さて、ここで注目すべきは、カントが総合によって認識実践における内容が形成される、とさえ述べていることである。これは、確証においてどのような証拠がどのように組み合わせられているのか、ということと、判断そのものの内容とが、本質的な連関をなしていることを指摘している。先にも挙げた例を使うならば、「この患者は風邪である」という判断は、この患者が風邪であるときに真になるのであった。しかし、超越論

的論理学は、ここからさらに踏み込んで、「この患者は風邪である」という判断は、「熱が高い」「咳をしている」「鼻づまりをしている」といった証拠が適切に秩序づけられたときに確証するであろう事態によって真になる、と語ることができる。このように、超越論的論理学は、真理の名目的説明が同語反復的にしか語りえない認識の内容を、確証に目を向けることによってさらに展開しうるのである。

ところで、先の引用でカントが多様がアプリオリに与えられる可能性に言及していることについては、注釈が必要であろう。アプリオリな多様の綜合は、純粹綜合とも呼ばれるものであり、後の議論において大きな役割を果たすことになる。純粹綜合については、これまで検討してきた諸々の引用箇所ですぐ前で、カントは以下のような説明を与えている。

さて、時間および空間は、アプリオリな純粹直観の多様を含むのであるが、そうであるにもかかわらず、我々の心の諸条件に属するのであり、この条件のもとでのみ、我々の心は諸対象の表象を受けとるのであり、したがってまた、その表象は、諸対象の概念をつねに触発しなければならない。しかしながら、我々の思考の自発性は、この多様が、まずある種のしかたで通覧され、受け入れられ、そして結合され、そこから一つの認識がつくられる、ということを要求する。この働きを私は綜合と名づける。(A76/B102)

続けてカントは以下のようにも述べている。

しかし、私は、もっとも一般的な意味における綜合ということで、さまざまな諸表象を互いに付けくわえ、それらの多様を認識のもとに概念把握する働きのことを理解する。そのような綜合が純粹であるのは、多様が経験的にではなく、アプリオリに与えられている（空間および時間における多様のように）ときである。(A77/B102f.)

これまで我々は、個々具体的な判断にたいして、証拠を秩序づけ確証するということについて論じてきた。そのさいの証拠は当然のことながら経験的なものである。ところが、ここでカントは純粹な綜合に言及し、そのさいには、多様がアプリオリに与えられている、と主張するのである。この純粹綜合がはたしていかなることを意味しているのかについては、さまざまな解釈があり、ここで深く立ち入ることは不可能である。そこで、以下では、「純粹綜合」を経験的綜合の形式を指すものとして一貫して扱うこととしたい。経験的認識においては、多様な経験的直観が証拠としての役割を果たす。このときの綜合はあくまで経験的綜合である。しかし、すぐ後で述べるように、さまざまな経験的綜合は、一般的な類型に分類されることを許すものである。このとき、一般的な観点のもとで考えられた経験的綜合を、経験的綜合の形式と呼ぶことができるであろう。このように捉えられた経験的綜合の形式は、少なくとも以降の議論の範囲内では、純粹綜合のもつ含意のほとんどを代わりに担うことができるのである。<sup>8</sup>

<sup>8</sup>純粹綜合がそのものとして問題となるのは、数学および幾何学が論じられるさいである。カントの認識理論における幾何学の位置づけについては、本論文3. 3で触れておいた。

この純粹綜合すなわち經驗的綜合の形式に着目することで、以下の引用におけるカテゴリーの導入の論理について理解することが可能になる。

一つの判断におけるさまざまな諸表象に統一を与えるものと同じ機能が、一つの直観におけるさまざまな諸表象のたんなる綜合にもまた統一を与えるのであるが、この機能は、一般的に表現されるならば、純粹悟性概念と呼ばれる。(A79/B104f.)

純粹綜合を、すなわち、証拠を秩序づけ判断を確証する行為を一般的に表象したものがカテゴリーである。言いかえるならば、さまざまな經驗的綜合を一般的な類型に分類したときに、それぞれの類型の形式を示したものがカテゴリーなのである。さて、判断は、いくつかの類型に分類することができるのであり、その分類は判断表において体系的なしかたで表現されているのであった。すなわち、任意の判断は、量、質、関係、様相の四つの綱目それぞれについて、三つの契機のどれかに区分されることになる。そして、カントによれば、カテゴリー表は判断表に精確に対応するかたちで成立することになる。これはすなわち、判断表に示された判断の諸類型のそれぞれが、その判断類型に特有の証拠の秩序づけかたをもつ、ということの意味する。

この事情は、関係の諸カテゴリーにそくして考察したときに、もっともよく見てとりうる。定言判断に分類されるような經驗的判断をなすさいには、まさに一般的に定言判断が確証されるようなしかたで証拠を秩序づけねばならない。この確証のしかたを表す概念が「実体と偶有性」である。また、仮言判断に分類されるような經驗的判断をなすさいには、まさに一般的に仮言判断が確証されるようなしかたで証拠を秩序づけねばならない。この確証のしかたを表す概念が「原因と結果」である。云々。このようにして、判断の類型の分類は、確証の類型の分類と精確に対応する。

因果性を例に採ろう。たとえば、「落雷があったので、家が全焼した」という判断を確証することと、「腐った肉を食べたので、食中毒になった」という判断を確証することとを比較してみよう。これらの判断について、それぞれを確証するための証拠はまったく異なるものである。しかし、どちらの主張もその判断形式は仮言判断に分類されるであろう。そして、仮言判断であるかぎり、証拠がどのように秩序づけられて当該の判断を支持するようになるのか、という、確証のしかたの形式は両主張に共通したものになる。

「超越論的図式機能」において、カントは以下のように因果性のカテゴリーの図式、すなわち、因果性のカテゴリーの適用のありかたの説明を与えている。

物一般の原因および因果性の図式は、それが任意に措定されるときに、つねになにか他のものがそれに継起するような、実在的なものである。それゆえ、多様の継起が規則にしたがうかぎり、この図式は多様の継起に存する。(A144/B183)

原因とみなされるタイプの出来事を經驗的に直観すること、そして、結果とみなされるタイプの出来事を經驗的に直観することが、直観の多様すなわち一つ一つの証拠となる。しかし、そのような証拠が雑然と提示されただけでは、判断は確証されることはない。こ



これらの証拠は、適切に秩序づけられ、かくかくのタイプの出来事としかじかのタイプの出来事とが規則的に継起している、というかたちにまとめあげられてはじめて、因果性にかんする仮言判断を確証することができる。そして、その確証の形式は、火事の場合も食中毒の場合も同型のものであろう。それゆえに、どちらの判断も仮言判断に分類されるのであり、また、どちらの判断の対象たる出来事も因果関係に分類されることになる。仮言判断と因果性のカテゴリーだけではなく、あらゆる判断形式とカテゴリーにかんして、このような連関が成立するのであろう。

このようなしかたで、直観一般の諸対象へとアプリアリに関わるような純粹悟性概念は、先述の表において、あらゆる可能的な判断の論理的諸機能があつたのとちょうど同じ数だけ生ずるのである。というのは、悟性はそこで考えられた諸機能をつうじて完全に汲みつくされているのであり、そのことをつうじて悟性の能力は全体として測定されるからである。(A79/B105)

判断表とカテゴリー表は、認識実践における確証という契機を媒介にして連関しているのである。

#### 2.4.5 人間的悟性の論弁性

ここで、これまで棚上げにしていた問題について答えておきたい。カントによれば、認識の成立には直観の多様を総合的統一することが必要である。我々はこのことを、判断が確証されるためには、複数の証拠を秩序づけることが必要である、と解釈したのであった。ここで問題となるのは、なぜ証拠としての直観表象が複数必要とされるのか、ということである。すでに述べたように、たった一つの証拠によって確証がなされうるようにも思われる。同じ例を繰り返さずならば、「今雨が降っている」という判断が真であることは、外を見たら雨が降っているのが見えた、というただ一つの証拠によって十分に確証されるのではないか、というわけである。しかし、結論から述べるならば、カントの認識理論においては、このようなかたちで確証が成立することはない。カントにとって、認識はすべてカテゴリーに服する。これはすなわち、あらゆる認識実践において、判断は複数の証拠を秩序づけることによって確証されねばならない、ということの意味する。一つの証拠のみによって判断が確証されることはないのである。

カントのこのような発想は、「超越論的図式機能」において明確に見てとれる。

したがって、カテゴリーの諸現象への適用は、超越論的時間規定を介して可能となるのであるが、この超越論的時間規定は、悟性概念の図式として、カテゴリーのもとへの諸現象の包摂を媒介するのである。(A139/B178)

判断は、複数の証拠を一定の時間規定のもとに秩序づけることにおいて、確証される。これはすなわち、確証行為は複数の段階をもつ一連の過程としてのみ成立する、ということの意味するであろう。そして、「超越論的図式論」およびそれにつづく「原則の体系」は、

すべてのカテゴリーについて、具体的にその確証過程を示したものとして解釈しうる。<sup>9</sup>主だったカテゴリーにかんして、「超越論的図式論」の該当部分をこれまでの解釈にもとづいて簡潔にまとめるならば、以下のようになる。量にかんする判断は、単位を順次加算していくことによって確証される。性質にかんする判断は、与えられた性質の度を無に至るまで連続的に変化させうることを示すことによって確証される。実体にかんする判断は、諸々の変化を貫いて常住不変なものがあることを示すことで確証される。因果性にかんする判断は、二つの現象のタイプが規則的に継起して生起することを示すことで確証される(A142ff./B182ff.)、等々。どのカテゴリーに対応する判断にかんしても、端的に一つの証拠をもって確証がなされることはなく、複数の証拠を一定のしかたで秩序づけることによってはじめて確証が成立することになるのである。

では、なぜ証拠は一つであってはならないのであろうか。カントが提示するであろう答えは、人間的な悟性が直観的なものではなく論弁的なものであるがゆえに、という近代哲学的な能力論からのものとなるであろう。(B93)しかし、一歩カントを離れて、この問いに以下のような簡潔な答えを与えることができる。すなわち、ただ一つの証拠だけしかなく、そこに証拠を秩序づけるという能動的な行為がない場合には、その判断が本当に判断なのかどうかを公共的に確認することが難しいのである。

「みかんが五つある」という量的判断を例にとろう。この判断は、みかんが五つあることを一挙に見てとることで確証されえない。そうではなく、みかんを一つずつ数えていくことでのみ、確証されうる。これは、このような秩序づけの過程を踏むことにより、判断主体が量ということのなんたるかをきちんと概念的に把握している、ということが示されるからである。たとえば、オウムを飼って、みかんが目の前に五つあるときに「みかんが五つある」という音声を発するようにさせることが可能であるかもしれない。しかし、このようなオウムの発声は、判断行為でも主張行為でもない。それは、オウムが「五」という量を概念的に把握していないからである。さて、このようなオウムとは異なり、自分は「五」ということがなにを意味するのかわかっている、ということを示すためには、判断主体には、単位を反復的に加算するという手続きをきちんと過程を踏んで行ってみせることが要求されるであろう。それゆえに、確証は、直観の多様の総合というかたちで成立しなければならないのである。<sup>10</sup>

このような議論は、確証が、個々の認識主体が単独で営む私的な過程ではなく、他者の検証に開かれた公共的な行為として成立しなければならない、という洞察に基づいている。このような洞察をカントも共有しうることは、「超越論的方法論」「純粹理性の基準」第三章「私見、知識、信仰について」を参照することによって確認しうるであろう。

<sup>9</sup>この議論は本来は「原則の体系」の詳細な検討をも含めて展開されるべきものである。このとき、諸々の超越論的原則は、ガイヤーの解釈に近いかたちで位置づけられるであろう。すなわち、ガイヤーは「経験の類推」の第二類推について、それが経験の可能性の原理と呼ばれるのは、対象を存在論的に構成するからでも、対象を表象するための心理学的な前提条件であるからでもなく、「我々が、我々のもつ諸対象についての諸表象にもとづいてなすような、経験的諸対象についての諸判断を正当化、検証、確証するための必然的な条件」であるからだ、と述べるのである。Guyer 1987, p.246.

<sup>10</sup>このような問題設定は、ブランドムが知識にかんする信頼性主義の哲学的射程を検討したさいの議論から示唆をうけている。Brandt 2000, p.108.

しかし、真理は客観との合致に基づくのであり、したがって、その客観にかんして、各々の悟性の判断は一致していなければならない（第三のものとも一致するものは、互いに一致する *consentientia uni tertio, consentiunt inter se*）。それゆえ、それが確信であるのか、あるいはたんなる信憑であるのかという、真とみなすこと *Fürwahrhalten* の試金石は、外的には、そのことを伝達し、また、真とみなすことが各々の人間の理性にたいして妥当すると認定することの可能性である。というのは、そのときには、あらゆる判断の一致の根拠が、諸主観が互いに異なったものであるにもかかわらず、共通の根拠、すなわち客観に基づいているのであり、したがって、この客観とそれらの諸判断のすべてが合致し、このことをつうじて判断の真理が証明される、ということが少なくとも推察されるからである。（A820f./B848f.）

判断が真であるのは、それが客観すなわち対象と合致するときである。そして、対象との合致が成立しているのかの試金石は、他のすべての合理的な認識主体との間主観的な一致にあるとされる。ここでは、公共性あるいは間主観的一致の重要性は、判断の真理にかんして述べられている。しかし、この議論は、判断だけではなく確証にも拡張されうるのであろう。確証が適切なものであるのは、他のすべての合理的な認識主体が、その確証の手続きを確認し、理解し、場合によっては追試をすることができる場合なのである。そして、このときのみ、主張をなすという行為、判断を言表するという行為は、合理的なものとなるであろう。

私は、確信を引き起こすもの以外は主張しえない、すなわち、万人にたいして必然的に妥当する判断として言表しえない。私がそれでよしとするときには、私は信憑を自分のために抱きつづけるが、しかし、私はその信憑を私以外に妥当させることを欲しえないし、また、欲するべきではない。（A821f./B849f.）

それゆえ、合理的な認識主体一般に共有されうるような、そして、その成否を公共的に確認できるような手続きが、確証には含まれていなければならないのである。まとめよう。判断が判断たりうるためには、総合という概念の自発性がそこに働いていることを公共的に示しうるのでなければならない。証拠が複数でなければならないのは、ただ一つの証拠にたいしては、概念の自発性の働く余地がなくなってしまうからである。そのような場合には、合理性のもとにある確証を、先のオウムのようなたんなる生物学的条件反射から区別することができなくなってしまう。それゆえに、確証は、複数の証拠を一定の過程を経て秩序づけること、すなわち、総合であることを要求されるのである。

#### 2.4.6 小括

以上の議論で、カントの認識理論の基本構成がほぼ明らかになった。つづいて、「超越論的演繹」に目を向け、これまでの議論に欠けていた重要な二つの要素を補っておきたい。一つめは、超越論的統覚である。超越論的統覚は、このような認識理論においてどのよう

な役割を果たすのであろうか。二つめは、自己触発である。自己触発にかんする議論は、『純粹理性批判』第二版において「超越論的演繹」に付け加えられたものであり、これまでもさまざまな解釈を呼んできた、問題含みのものである。自己触発論は、これまでのように解釈されたカントの認識理論のどこにどのような役割をもって位置づけられるのであろうか。

## 2.5 「超越論的演繹」における認識理論

### 2.5.1 客観的統一と判断すること

まず、「超越論的演繹」§ 19、すなわち、「すべての判断の論理的形式は判断のうちに含まれている諸概念の統覚の客観的統一にある」と題された節を参照したい。そこから、これまで提示してきた解釈が「超越論的演繹」にかんしても問題なく当てはまることが確認されるであろう。

§ 19において、カントは認識実践の目指すところが判断の成立にあることを明らかにしている。第一段落では、判断するということは、たとえば定言判断においては、それがどのような関係であるかは問題であるにせよ、とにもかくにも主語概念と述語概念を関係づけることであるとしたうえで (B140)、既存の判断理論への不満が述べられる。そして、第二段落において、カントは判断を統覚の客観的統一という観点から説明しようとしはじめる。

しかし、私が、各々の判断における与えられた諸認識の連関をより精密に探究し、その関係を、悟性に属するものとして、再生産的構想力の諸法則にしたがう関係（これは主観的妥当性しかもたない）から区別するときには、私は、判断は、与えられた諸認識を統覚の客観的統一へともたらず様式に他ならないということを見いだす。(B141)

かくして、客観的統一においては二種類の異なる表象の結合が同時に成立していなければならないことになる。ここでは、たんに判断において二つの概念を関係づけることが客観的統一と呼ばれているのではない。まず、用語法について注意をしておけば、ここでカントが「諸認識」という語で指しているものは、統一されるべき多様な表象のことである。すなわち、経験的認識の成立の場面では、ここでの「諸認識」は、統覚によって統一されるものであるからして、多様な直観表象を指していると考えられねばならない。すなわち、客観的統一とは、直観表象の結合のされかたを示すものである。つまり、ここでは、諸概念表象の結合すなわち判断と、諸直観表象の結合との、二種類の異なる表象の結合に言及がなされていることになるのである。では、これら二種類の結合はどのように関係しているのであろうか。

カントは、判断を「与えられた諸認識を統覚の客観的統一へともたらず様式」と特徴づけている。これは、悟性の行う二種類の結合が相関させられていることを意味する。二つ

の概念表象を結合させて判断をなした、ということがまさに、与えられた諸直観表象を客観的統一した、ということなのである。主語概念と述語概念を結合させる、ということに伴うようなかたちで、与えられた諸直観を結合させるということ、この一個同一の事態を、諸概念の結合に着目して特徴づければ、判断がなされた、ということになり、諸直観表象の結合に着目して特徴づければ、客観的統一がなされた、ということになるというわけである。

このことを前節までの考察にそくして説明しておこう。与えられた諸直観を客観的統一する、とは、与えられた諸直観を世界において客観的に成立している事態についての証拠として見なし、その確証にもとづいてある命題を主張する、すなわち判断をなす、ということに他ならない。このとき、諸直観を証拠として見なす、ということと、ある判断をなす、ということが、相互に不可欠な契機として同時に成立することは容易に見てとれるであろう。

さて、カントは判断の成立を連語「ある」すなわちコプラに求める。そしてさらに、客観的統一を主観的統一との対比から説明しようとする。

判断における連結語「ある」は、与えられた諸表象の客観的統一を主観的統一から区別することを目指す。なぜならば、連結語は、諸表象の根源的統覚への関係、そして、それらの諸表象の必然的統一を表示するものであるからであり、それは、たとえ判断そのものが、たとえば物体は重さをもつというように、経験的であり、したがって偶然的であったとしてもである。(B141f.)

まず、コプラの機能について確認しておこう。主語概念と述語概念をコプラによって連結することが判断をなすことであるということは、一見すると理解しやすいように思われる。「物体」という概念と「重さ」という概念を「ある」によって連結すると、「物体は重い」という判断が成立するというわけである。しかし、このような説明はいささか不適切である。ここでなされているのは、命題の成立の説明ではなく、その命題を用いて判断をなすことの成立の説明、つまりは判断行為の成立の説明であるからである。与えられた諸直観表象を客観的統一する、ということは、ある命題について、それが真であると主張すること、つまりは、事態が客観的にそうなっていると判断することに対応している。すなわち、先のカントによるコプラの機能の強調は、命題において主語概念と述語概念が関係づけられているしかたに注意を喚起したものというよりも、その命題がまさに実際にそのように「ある」と判断され、主張され、断言されるということを示したものとして理解されるべきである。このように、コプラの機能を言語行為の成立させるものとして捉える解釈は、定言判断以外の判断についても適用しやすいという利点をももつ。もしも命題の成立が問題になっているのだとすれば、たとえば仮言命題においては、定言命題に対応する「ある」ではなく「ならば」が強調されなければならないであろう。しかし、コプラの強調が判断行為の成立を示しているのだとすれば、カントの記述に問題はなくなる。仮言命題についても定言判断とまったく同様に、その命題がまさに実際にそのように「ある」と判断される、ということはコプラでもって表現されうることになるからである。

ついで、客観的統一と主観的統一との対比について検討したい。重要なのは、つづく以下の引用でのカントの但し書きである。

このことでもって私は、これらの諸表象が経験的直観において互いに必然的に属しあっていると言いたいのではなく、これらの諸表象が統覚の必然的統一によって諸直観の綜合において、すなわち、あらゆる表象を客観的に規定する諸原理にしたがって、互いに属しあっているが、それは、そのことから認識が生じうるかぎりであり、この諸原理はすべて統覚の超越論的統一という原則から導出されている、と言いたいのである。(B142)

この一文もまた、これまでで一貫した解釈を許すものである。そもそも、与えられた諸直観を客観的統一する、とは、与えられた諸直観を判断を確証するための証拠として見なす、ということなのであった。このとき、与えられた諸直観は一定の必然的な関係のもとに立つ。しかし、それは、諸直観の内容がなんらかのしかたで相互に必然的に関係している、ということではない。先の引用にもあるように、経験的認識においては、判断内容は基本的に経験的かつ偶然的なものである。ここで問題となっているのは、それを認めてもなお成立する必然的な関係でなければならない。では、それはいかなるものなのであろうか。これまでの解釈にしたがうならば、答えは以下になる。すなわち、それらの諸直観は、ひとまとめになってある特定の判断の証拠として機能しているということにおいて、必然的に関係しているのである。これはたとえば「その認識主体はなにゆえにその判断をなしたのか」という問いを想定してみれば了解できるであろう。この問いにたいしては、その判断を確証するさいに証拠として機能する諸直観を過不足なく挙げなければなるまい。このように、認識主体が判断をなすということが、まさにそのことにおいて、諸直観をそれ以上足し引きのできない一つの集合にまとめあげているのである。それゆえに、客観的統一は、認識主体の自発性のなすところとされるのである。

さて、ここで問題になるのが、主観的統一とはなにか、ということである。カントによる主観的統一の説明はきわめて曖昧なものであり、解釈者たちはそれに一つの描像を与えようと苦心してきた。しかし、その曖昧さには意味があると考えられる。

すでに述べたように、客観的統一とは、与えられた諸直観を証拠として、確証された判断をなすものであった。それにたいする「主観的統一」は、なんらかの諸直観が与えられてはいるが、それにもとづいて判断をなすことをしないような認識主体の態度を示すものとして導入されていると考えられる。判断をなしうる場合、すなわち、客観的統一が成立しうるような場合には、つねに、そうであるにもかかわらず判断をなすことをしない、という選択肢が認識主体には開かれている。客観的統一が認識主体の自発性に基づく、ということは、諸直観が与えられたとして、そこからなんらかの判断をなすかなさないかがその認識主体しだいである、ということをも意味しているのである。

では、カントは判断をなさない場合をいかにして特徴づけるのであろうか。カントの説明を参照してみよう。

このことをつうじてのみ、この関係から一つの判断が生じるのであるが、判断

とはすなわち、客観的に妥当するような関係であり、そして、そこにおいてはたんに主観的にしか妥当しないような、たとえば連想の諸法則にしたがった、まさに同一の諸表象の関係から十分に区別されるような関係なのである。連想の諸法則にしたがっては、私はただ、私がある物体をもつときには、私は重さの圧迫を感じる、と言いうるだけであって、それが、すなわち、その物体は重いものである、とは言いえない。その物体は重いものである、と言うことは、これら両方の表象が、客観において、すなわち、主観の状態の区別することなく結合しており、そして、たんに知覚において（たとえ知覚がどれほど頻繁に繰り返されようとも）一緒になっているのではない、と言うのと同じことである。(B142)

多くの解釈者が指摘するように、「私がある物体をもつときには、私は重さの圧迫を感じる」と言うことは、一見するとカントが『プロレゴメナ』において「知覚判断」と呼んでいたものに対応するように思われる。(4:297ff.)<sup>11</sup>しかし、「知覚判断」という概念がここには姿を見せないことを重視すべきである。先に述べたように、本論文は、第二版「超越論的演繹」における主観的統一は、あくまで判断を差し控えるという不作為に対応するものである、と解釈する。不作為はあくまで不作為であり、客観にかんする判断ではないような言語行為、たとえば、認識主観の状態について報告するといったような言語行為を伴う必要はない。たしかに、先の引用にある「連想の諸法則にしたがっては、私はただ、[……]と言いうるだけであって」という表現は、なにかここで判断ならざる言語行為について積極的な規定がなされているかのような期待を抱かせるものではある。しかし、「私がある物体をもつときには、私は重さの圧迫を感じる」について、カントは「判断する」という語を避け、曖昧な「言う sagen」という語を使用している。それはカントが、この発話がなんらかの眼目をもった言語行為であるのかどうかについて、そして、もしも言語行為であるとすればどんなのものなのかについて、あえて留保しているからであろう。繰り返しになるが、§ 19 で論じるべきことは、判断をなすという言語実践をなすかなさいかであって、判断行為と別の言語行為とを対比させることではない。主観的統一とはなにか、と正面から問うても曖昧な答えしか読みとることができないのはそのためであり、ここではそれで十分なのである。<sup>12</sup>

### 2.5.2 判断と諸証拠の結合原理としての統覚

§ 19 を検討することで、認識実践を判断行為と確証行為から位置づける、という本章の解釈が、第二版「超越論的演繹」の読解にたいしても維持しうることが示された。引きつ

<sup>11</sup>経験判断と知覚判断を対置させる構図を『純粋理性批判』に徹底的に読み込む解釈としては、Körner 1955 や Prauss 1971 が典型的なものとして挙げられうるであろう。

<sup>12</sup>カントは第二版において書きくわえられた「観念論論駁」などにおいて、認識主体が自分自身についてなす経験、すなわち内的経験について集中的に論じている。(B274ff.)しかし、そこで成立する自分自身についての判断と、ここでの主観的統一とを関係づけるべきではない。本論文は、第二版「超越論的演繹」と「観念論論駁」とは、そもそもその問題圏を異にすると解釈する。アリソンもまた、主観的統一はいかなる意味においても判断ではない、と主張している。Allison, 2004, pp183-4.

づき、この解釈の線にそって、第二版「超越論的演繹」の核をなす諸々の主張を検討していきたい。

第二版「超越論的演繹」の本格的な議論は、§ 15「結合一般の可能性について」から始まる。そこでカントは多様な直観表象が感性によって与えられることを確認したのち、以下のように述べる。

しかしながら、多様一般の結合 (conjunctio) は、けっして感官をつうじて我々のうちに来たりえず、それゆえにまた、感性的直観の純粹形式のうちに同時に共に含まれえない、なぜならば、結合は表象力の自発性の作用であるからである [……]。(B129f.)

一見すると、カントはここで表象の結合一般について語っているように思われる。しかし、そうではない。この結合は、最終的には、諸々の直観表象が証拠としてある一つの判断を確証するために秩序づけられるさいの、その結合へと彫琢されていくものである。それゆえ、結合は概念の自発性に服さねばならない、とされることになる。ここでの結合は、たとえば観念連合などといった、人間的な認識主体の能力にかんする心理学的な事実問題に属するものであってはならない。結合は、認識実践における確証という、合理性を要求される行為の一契機をなしているものなのである。

つづく § 16 で、カントは「私は考える」というかたちで表現される自己意識、すなわち、統覚なる道具立てを導入する。周知の一節を引用しておこう。

私は考えるということは、あらゆる私の表象に伴いうるのでなければならぬ。なぜならば、さもないと、私のうちに、まったく思考されえないなにかが表象されてしまうことになるが、このことは、その表象が不可能であるか、あるいは、少なくとも私にとって無であるかである、ということと同じことである。(B131f.)

カントがここで統覚を導入するのは、自己意識が自己同一性をもつものであるからである。カントは、諸表象が結合されることの条件を、その諸表象にそれぞれ自己意識が伴い、また、その自己意識が同一性を保つことに置くのである。

私はまた、この統覚の統一を自己意識の超越論的統一と名づけて、その統一からアプリオリな認識が可能であることを示す。なぜならば、ある特定の直観において与えられる多様な諸表象は、それらが総じて一つの自己意識に属するのではないとすれば、総じて私の表象であることがなくなってしまうからである、すなわち、私の諸表象（たとえ私がそれらの表象をそのようなものとして意識していなくとも）としては、それらの諸表象は、そのもとでのみそれらが普遍的な自己意識のもとに集合しうるような条件に、やはり必然的に則っていなければならない、なぜならば、さもなければそれらの諸表象は汎通的に私に属しているのではないことになってしまうからである。(B132)



統覚をめぐる以上の議論もまた、確証という行為にそくして理解することができる。最初に導入されたさいには、統覚はあらゆる表象に伴うとされている。しかし、統覚の同一性が強調される段に至ったときには、統覚に伴う表象が直観表象とされていることが重要である。統覚の同一性は、確証において、以下のような役割を果たす。ある認識主体が「この患者は風邪である」という判断をなすとしよう。この判断行為が適切なものであるためには、「熱が高い」「咳をしている」「鼻づまりをしている」といった証拠を秩序づけることによる確証が少なくとも可能でなければならないのであった。このことが成り立つためには、まず、その認識主体は、「この患者は風邪である」という判断をなすかぎり、「私はこの患者は風邪であると考えている」という自己意識をもちうるのでなければならない。しかし、それだけではない。適切に判断をなしているのであれば、この主体は先に挙げたあらゆる証拠にかんして、「私はこの患者は熱が高いと考えている」「私はこの患者は咳をしていると考えている」「私はこの患者は鼻づまりをしていると考えている」という自己意識をももちえなければならない。そして、これらの「私」は、すべて同一の認識主体を指示しているもの、すなわち、自己同一性をもったものでなければならない。なぜならば、ここで確証されようとしているのは、一個の認識主体がなす一個の認識実践であるからである。

このような自己同一性をもつ統覚は、認識実践の成立を条件として支えるものとして、超越論的統覚と呼ばれうる。

認識主体は、判断をなすそのかぎり、その判断を確証するであろうすべての証拠を暗黙のうちに承認しているのでなければならない。そして、このとき、判断をする主体と証拠を承認する主体とは、数的に異なるものであってはならない。さらに、証拠は複数あるので、それらの複数の証拠のそれぞれを承認する主体もまた、数的に異なるものであってはならない。これは、判断が合理的であるために、認識主体にたいして規範的に要請されることがらである。認識実践は、複数の過程からなる複合的な実践である。そのため、認識実践に参加する主体は、その一連の過程すべてにたいして、自ら責任を負うことができなければならない。カントが述べている超越論的統覚の自己同一性とは、このようなかたちで認識実践において規範的に要求される同一性である。認識主体は、現実にこのような同一性を意識しているか否かにかかわらず、認識実践に参加するかぎり、このような同一性を暗黙のうちに引きうけねばならないのである。

このような事情は、第一版「超越論的演繹」における以下の一文から読みとることができるであろう。

さて、自我の表象は明瞭でも（経験的意識）曖昧でもありうるが、ここではこのことは肝要ではない、それどころか意識の現実性さえまったく肝要ではないのであり、あらゆる認識の論理的形式の可能性は、必然的に、ある能力としてのこの統覚との関係に基づいている。(A117Anm.)

自己意識は曖昧であってもよい。それどころか、自己意識が現実に成立している必要さえない。これは、確証行為が個々別々の判断に先立ってそのつど現実的になされている必要はない、ということの意味する。ここでは、自己意識およびそれにもとづく確証行為の

可能性のみが問題になっているのである。ただし、ここでの可能性を、たんなる現実化されざる潜勢態の意味で理解してはならないであろう。認識主体は、なんらかの判断をなしたさいには、その時点で、その判断にたいして適切な確証を与える責任を暗黙的に引き受けねばならないのである。すなわち、自己意識と確証行為が現実成立している必要はない、ということは、事実問題にかかわらずつねにすでにそれをなす責任を暗黙的に引きつけている、という規範的な意味でもって理解されねばならない。カントは、やればできるのであれば実際にやらなくてもよい、というようなことを主張しているのではない。実際にやろうがやるまいが、やれなければならない、と主張しているのである。<sup>13</sup>

ところで、実際の第二版「超越論的演繹」の叙述は、この事情が読みとりにくいものとなっている。それは、カントが、カテゴリーの正当化のためには、ここまで確認してきたものよりも強い主張をすることが必要である、と考えているからである。以下の引用を参照してみよう。

さて、統覚の必然的統一というこの原則は、なるほど自己同一的であり、したがって分析命題であるが、しかしなお、直観において与えられた多様の綜合を必然なものとして説明するのであり、この綜合がなければ、自己意識のあの汎通的な同一性は思考されえない。(B135)

すなわち、カントは、綜合すなわち判断を確証することが成立するために統覚の自己同一性が必要である、と主張するだけでなく、その逆、統覚の自己同一性が成立するのは確証においてのみである、とも主張しようとしている。自己意識が自己同一性をもつ、ということは、心理学的な事実としては成立していない。人間的主体の心的内容は時間とともに変転するからである。このようなカントの見解は、第一版「超越論的演繹」の以下の一文で明確に述べられている。

我々の状態の諸規定にそくした内的知覚にさいしての自己自身の意識は、たんに経験的であり、また、つねに変転しうるのであり、内的な諸現象のこの流れにおいて、不変で恒常的な自己を与えない、そして、通例は内的感官あるいは経験的統覚と名づけられる。(A107)

心理学的に内観されたかぎりでの自己意識には、自己同一性は観察しえない。自己意識が自己同一性をもつ、という了解は、ある主体が認識実践に参加するさいに、規範としていわば擬制的に引き受けるものなのであり、それ以外のしかたでこの了解が成立することはない。かくして、自己意識が同一性をもつ、ということを理解している主体は、すべて合理的な認識主体でもあることになる。カントにとっては、超越論的統覚以外に同一性をもつ自己意識はないのである。

<sup>13</sup>統覚の随伴を暗黙的 implicit なものとして理解する発想は、ピピンのカント解釈を参考にしている。Pippin 1989, pp.20-1.

### 2.5.3 判断行為の合理性と真偽

統覚が判断の確証にかかわるものであることは、§ 17「統覚の総合的統一の原則はすべての悟性使用の最高原理である」および§ 18「自己意識の客観的統一とはなにか」を参照することにより、明らかになる。まず、§ 17でカントは客観 Objekt という道具立てを導入するが、これは、これまで対象 Gegenstand として論じてきたものとまさに同じ役割を認識実践において果たすものである。

悟性は、一般的に述べるならば、認識の能力である。認識は、与えられた諸表象と客観との規定された連関に存する。しかるに、客観とは、その概念において与えられた直観の多様が一つにされるようなものである。さて、諸表象のあらゆる合一は、諸表象の総合における意識の統一を要求する。したがって、意識の統一は、それだけが諸表象と対象との連関を、すなわち諸表象の客観的妥当性を、したがって諸表象が認識になることを成立させるのであり、それゆえ、意識の統一には、悟性の可能性すら基づいているのである。(B137)

判断は、判断とその対象あるいは客観が一致するときに真になる。そして、判断を確証するということは、諸々の証拠を秩序づけ、まさにその判断の客観が成立しているということを示すことによってなされる。つまり、確証が成立するための条件は、ある判断にたいして客観が与えられ、認識が成立するための条件でもある。さて、確証は、統覚の自己同一性のもとに成立するのであった。そこで、カントは以下のように述べることとなる。

したがって、意識の総合的統一はあらゆる認識の客観的条件であり、この条件を私はたんに客観を認識するために自分に必要とするだけではなく、すべての直観は、私にとって客観となるために、この条件のもとに存しなければならない、なぜならば、別のやりかたでもっては、そして、この総合なしでは、多様は一つの意識において合一されることはないであろうからである。(B138)

かくして、感性的直観の多様を超越論的統覚のもとで悟性が総合的統一することで認識が成立する、というカント認識理論の基本構造のすべてが出そろったことになる。この基本構造は、一個同一の認識主体が、諸々の証拠を秩序づけ、その確証のもとで、ある客観についての判断をなすことにおいて、認識という実践が成立する、というかたちで表現しうるであろう。

ここで、以上の議論が認識実践における錯誤の可能性を排除するものではない、ということに再度注意を喚起しておきたい。ある認識主体が、「この患者は風邪である」と適切に判断しているとしよう。このとき、その認識主体は、「熱が高い」「咳をしている」「鼻づまりをしている」といった証拠をもって、この判断を確証しうるものでなければならない。それは、これらの証拠が、この患者は風邪であるという事態が成立しているということを示唆しているからである。しかし、すでに確認したように、このことは、実際にはこの患者が風邪ではなかった、ということと完全に両立しうる。そのときには、当該の判断は、適切なものとして合理化はされうるが誤っていた、ということになるのである。悟性は、

その総合的統一の行使によって、経験の客観を定立する。しかし、これは、悟性が世界になんらかの事態を現実的に成立せしめる、ということではない。それでは、人間的認識主体は神的知性と同様に、錯誤の可能性から逃れていることになるであろうが、これはありえないことである。悟性が対象を定立する、ということは、認識主体が判断をなすことをつうじて、その判断の対象たる事態が成立しているということにたいして言質を与えている、ということである。対象の定立は、いわば志向的なものなのである。<sup>14</sup>

では、真であろうが偽であろうが、判断が適切なものであった、とされる場合の適切さとは、どこに基づいているのであろうか。その基準を与えるのが、カテゴリーに他ならない。先にも引用した一文をもう一度参照してみよう。カテゴリーとは以下のようなものであった。

一つの判断におけるさまざまな諸表象に統一を与えるものと同じ機能が、一つの直観におけるさまざまな諸表象のたんなる総合にもまた統一を与えるのであるが、この機能は、一般的に表現されるならば、純粹悟性概念と呼ばれる。(A79/B104f.)

カテゴリーは、諸々の判断の形式に対応して、確証の手続きの形式を指定するものである。すなわち、定言判断をなす場合には、実体と偶有性のカテゴリーにそくした総合が行われていれば、その判断はたとえ後に偽であったとわかったとしても、十分に根拠づけられた合理的なものであったとされるのであり、また、仮言判断をなす場合には、原因と結果のカテゴリーにそくした総合が行われていれば、その判断はたとえ後に偽であったとわかったとしても、その判断は適切であったとされるのである。逆に、たとえある仮言判断が真であったとしても、それが原因と結果のカテゴリーにそくした総合に基づいていないのであれば、その判断はそもそも合理的な認識実践に属するものとは見なされないであろう。このことは、自然科学における仮説の扱いになぞらえて理解することができる。ある科学的な仮説は、たとえ後に誤りであったと判明したとしても、科学的であることを否定されはしない。しかし、占いによる予言は、たとえそれが的中したとしても、科学的には無価値なものでしかない。同様に、諸々のカテゴリーは、ある判断がそもそも認識実践に属するものなのかを規定しているものであり、その判断が真であることを規定しているのではないのである。

かくして、カントは § 20 「すべての感性的直観は、この直観の多様がそのもとでのみ一つの意識となってまとまりうる条件としてのカテゴリーにしたがう」において、以下のように結論づけることになる。

さて、カテゴリーとは、与えられた直観の多様がそれにかんして規定されるかぎりでの、判断する諸機能に他ならない (§ 13)。したがって、与えられた直観における多様もまた、必然的にカテゴリーのもとに存する。(B143)

<sup>14</sup>アリソンもまた、ブラウス (Prauss 1971) に言及しつつ、「超越論的演繹」において要求される客観的妥当性が、真理に対応するものではなく、真あるいは偽でありうる能力を意味するものである、と述べている。Allison 2004, p.88. さらに、ロングネーズもこの解釈の方向性に同意している。Longuenesse 1988, p.82.

これが、第二版「超越論的演繹」前半部の到達点である。

#### 2.5.4 第二版「超越論的演繹」の二段階証明の問題

第二版「超越論的演繹」後半部について、引きつづき検討をしていきたい。この後半部については、ヘンリッヒによる問題提起以降、その線にそった議論が積み重ねられてきた。ここでも、ヘンリッヒを参照しつつ議論を進めることとしたい。ヘンリッヒによって提起された二段階証明の問題とは以下のようなものである。

この版においては、演繹論の結論が、まったく異なった箇所でも二度引きだされているように思われる。超越論的演繹の課題は、諸現象が経験の綜合の統一において我々に与えられたときに、我々の悟性のカテゴリーが諸現象の認識を提供するに適している、ということを実証することにある (B123)。§ 20 の結論は、「したがって、与えられた直観の多様は、必然的にカテゴリーに服する」というものである。この結論は、§ 26 の結論と変わらないように思われる。§ 26 によれば「カテゴリーは……経験のあらゆる対象にアプリアリに妥当する」のである。<sup>15</sup>

前節において、我々もまた「したがって、与えられた直観における多様もまた、必然的にカテゴリーのもとに存する」という結論に到達した。さて、「超越論的演繹」の課題がカテゴリーの客観的妥当性を示すことであるとすれば、§ 20 でこのことが語られた時点で、すでにその課題は果たされているように思われる。しかし、実際には、第二版「超越論的演繹」はこれ以降も続いていく。そして、カントはまさに「純粹悟性概念の普遍的に可能な経験的使用の超越論的演繹」と題された § 26 において、一見すると § 20 とほぼ同様の結論を繰り返しているのである。このような証明の二段階構成を、どのように理解したらよいのであろうか。これがヘンリッヒの問いである。そして、ヘンリッヒが注目するのは、§ 20 節で結論が語られる直前の一文である。

それゆえ、あらゆる多様は、それが一つの経験的直観において与えられるかぎりにおいて、判断する論理的な諸機能の一つにかんして規定されるのであり、すなわち、その諸機能をつうじて多様は意識一般のもとにもたらされる。(B143)

ヘンリッヒは、「それが一つの経験的直観において与えられるかぎりにおいて」という限定に着目し、これを以下のように解釈する。

§ 20 の証明の結果は、それゆえに、すでに統一を含んでいるような直観にたいしてのみ妥当する。これはすなわち、統一がある場合はいつでも、カテゴリーにしたがって思考されうるような関係がある、ということである。しか

<sup>15</sup>Henrich 1982, p.67.

し、この言明は我々にたいして、統一的な直観がそのうちで見いだされうるような範囲を明らかにしていない。<sup>16</sup>

第二版「超越論的演繹」前半部では、与えられた諸直観表象が統一を許すものである、ということが前提になっている。そのうえで、悟性の総合的統一がいかにして認識を成立せしめるのかが説明されているのである。しかし、これではカテゴリーの客観的妥当性が十全に示されたとは言えないであろう。というのも、与えられた直観が統一を許さないようなものであった場合について、この議論はなにも語っていない。それゆえに、前半部分で示された客観的妥当性は条件付きのものであり、普遍性と必然性を欠いてしまっているのである。かくして、後半部においてカントは、悟性だけではなく人間的な感性的直観のありようにも目を向けて、そこで与えられうる諸直観表象が無条件的に統一を許すものである、ということを示さねばならないのである。

以上の解釈は基本的に正しいものであると考えられる。しかし、ヘンリッヒの当該の論文は、この解釈をカントの認識理論にそくして具体的に展開してはいない。そこで、これまでカントから読みとってきた判断と確証の認識理論にそくして、後半部がなにを目指しているのかを明らかにすることとしたい。

### 2.5.5 自己触発とカテゴリーの客観的妥当性

ヘンリッヒが注目した § 20 の一節をもう一度引いておこう。

それゆえ、あらゆる多様は、それが一つの経験的直観において与えられるかぎりにおいて、判断する論理的な諸機能の一つにかんして規定されるのであり、すなわち、その諸機能をつうじて多様は意識一般のもとにもたらされる。  
(B143)

ここまでの段階で、カントの認識理論は以下のように定式化されていた。認識実践において、合理的であるべき主体は、確証可能性を保証された判断をなさねばならない。そのような確証は、その認識主体は、感性的直観に与えられた諸々の証拠をカテゴリーにしたがって秩序づけ、判断の客観たる事態への志向的關係を定立することによってなされる。また、そのさい、諸々のすべての証拠について、その認識主体は自らが責任を負わなければならないのである。

ここで問題になるのは、このような認識実践が現実的に成立するのはどのような場合なのか、ということである。判断が成立するためには、確証がなされうるのでなければならない。そして、その確証が成立するためには、十分な証拠が揃っていなければならない。しかし、人間的な認識主体にとって、証拠は感性的直観として受容的に与えられるほかないのであった。ここで、「それが一つの経験的直観において与えられているかぎり」という限定の意味が明らかになる。この限定は、証拠としての多様な直観表象が秩序づけられ

<sup>16</sup>Henrich 1982, p.70.

て、全体として一つの証拠として確証に寄与している、ということを示しているのである。適切な感性的直観が与えられるそのかぎり、認識主体は適切な確証のもとでの判断をなしうる。これが、第二版「超越論的演繹」前半部で述べられていることである。

では、§ 26 において提示されている結論はどのようなものであり、それは § 20 での暫定的な結論とどこが違うのであろうか。§ 26 において示される「超越論的演繹」後半部の到達点は以下のようなものである。

したがって、それをつうじて知覚さえも可能となるようなあらゆる綜合はカテゴリーのもとに存しており、また、経験とは、結びつけられた諸知覚をつうじた認識なのであるから、カテゴリーは経験の可能性の条件であり、それゆえ、経験のあらゆる諸対象にもまたアプリアリに妥当する。(B161)

この引用において注目すべき論点は、知覚もまた綜合によってはじめて可能になる、ということであり、また、その綜合がカテゴリーにしたがっている、ということである。このことは、§ 20 との対比において、以下のように解釈されうる。知覚とは、感性的直観をつうじて諸々の証拠を取りいれることである。知覚が綜合によって可能になる、ということは、証拠を取りいれるさいに、その証拠は一定の秩序にしたがっていなければならない、ということの意味する。では、この秩序とはなにか。

我々は、外的小および内的なアプリアリな感性的直観の諸形式を、空間および時間の表象にそくしてもち、そして、この形式に、現象の多様の把捉の綜合はつねに適合しなければならないのである。なぜならば、把捉のこの綜合そのものがただこの形式にそくしてのみ生じうるからである。(B160)

ここでは空間と時間の両方が挙げられているが、とりわけ重要なのは時間である。あらゆる証拠は、人間的認識主体によって取りいれられるそのかぎり、一定の時間的な秩序にしたがっていなければならない。証拠は感性的直観をつうじてしか与えられることはなく、また、感性的直観の形式の一つが時間なのであるから。さて、このような時間秩序がカテゴリーにしたがっているとしよう。カテゴリーとは、判断表に示された諸々の判断類型に対応して、その判断類型に特有の純粹綜合のありかた、すなわち、その判断類型に特有の証拠の秩序づけかたを一般的に示したものであった。これはすなわち、時間的に与えられるかぎりにおいて、あらゆる感性的直観はなんらかの判断に寄与する証拠となる可能性をもつ、ということの意味するであろう。感性的直観は受容的なものであり、人間的認識主体にままらないしかたでさまざまな多様なものを与える。しかし、そのうちのどの一つをとっても、なんらかの判断の客観についての表象でないものはない。感性的直観は、どんなものであろうとも、必ずなんらかの判断の証拠として機能しうるのである。このように考えるならば、§ 26 において、たしかに § 20 には存した限定が外されていることが理解しうる。§ 20 は、適切な感性的直観が与えられるそのかぎり、認識主体は適切な確証のもとでの判断をなしうる、と述べていた。§ 26 では、適切ではないような感性的直観は存在しないということが、それに加えて述べられているのである。

かくして、§ 26において、第二版「超越論的演繹」は、以下のような主張へと到達することになる。

さて、あらゆる可能的な知覚は把握の綜合に依存しているが、しかし、把握の綜合そのもの、つまり、この經驗的綜合は、超越論的綜合に、すなわちカテゴリーに依存しているので、あらゆる可能的知覚は、したがってまた、經驗的意識へとつねに到達しうるようなあらゆるものも、つまり、自然のすべての現象は、その結合にのっとして、カテゴリーのもとに存するのであって、このカテゴリーに、自然（たんに自然一般として考察された）は、自然の必然的な合法則性の根源的根拠として（形式からみられた自然 *natura formaliter spectata* として）依存する。（B164f.）

人間的認識主体は、感性的直観を証拠として自然についての判断をなす。しかるに、カテゴリーに服さない証拠はない。そうであるのならば、判断の対象である自然もまた、すべてカテゴリーのもとに服するのである。

さて、ここで問題になるのは、時間秩序さえもがカテゴリーにしたがっている、ということの内実である。このことは、§ 24「感性一般の諸対象へのカテゴリーの適用について」において展開される、いわゆる自己触発論にそくして理解することができる。§ 24は大きく二つの部分に区別しうるが、後半部は以下のような問題提起から始まっている。

さて、ここが、内的感官の形式の究明にさいして（§ 6）誰もが注意を引かれたにちがいないパラドクスを説明すべきところである。すなわち、内的感官は、我々自身でさえもまた、ただ我々が我々に現象するようにしか意識に描きださず、我々が我々それ自身であるようには意識に描きださないのであり、それはすなわち、我々が我々を、ただ我々が内的に触発されるようにしか、意識しないからであるが、このことは、我々が我々にたいして受動的なものとして振る舞わねばならないということであるから、矛盾しているように見えるのである〔……〕。（B152f.）

この問題提起は、認識主体が自己自身について認識するさいの事情について注目したものである。しかし、カントは個々具体的な自己認識にはまったく関心を示さない。ここでカントが目論んでいるのは、自己認識一般の形式たる時間のありようについて、認識主体がどのように認識するのか、ということである。引用中にも指示されているとおり、「超越論的感性論」において、カントは時間は内的感官の形式であり、また、自己認識の形式でもある、と主張していた。なるほど、人間的認識主体は、「私は今怒っている」あるいは「私は先ほどお腹が空いていた」などといったかたちで、自己自身の心的状態について報告することがある。そして、そのような心的状態は、それについて空間的位置を云々することは無意味なものではあるが、時間的な位置や持続についてはかならずなんらかの規定を受けているはずである。この意味で、自己認識には時間認識がその形式あるいは条件として先行していなければならない。ここで時間認識と呼ばれているのは、カントの挙げ



る例からすると、具体的には、測定単位を定めたり、時間の長さを規定したり、時点を規定したり、といったものである。(B156)

ところが、カントによれば、人間的認識主体は、時間をそのものとして認識することはできない。「超越論的感性論」の一節を引いておこう。

この内的直観は形態を与えないのであるから、我々は、この欠落を類推によって埋め合わせようと努め、また、時間の継起を無限に進行する直線によって表象するが、この直線においては、多様が、一次元のみをもつ系列を形成するのである、そして、我々は、この直線の性質から、空間の部分は同時的であるが、時間の部分はずねに継起的である、ということ以外の、時間のあらゆる性質を推論するのである。(A33/B50)

空間と異なり、時間には形態がない、つまり、時間を絵に描くことはできない。過去はもう存在しないし、未来はまだ存在せず、現在は「今」と指示したとしてもすぐに過ぎさってしまう。時間そのものは、本質的に表象不可能なものである。そこで、「超越論的感性論」は、空間との類推によって時間認識が与えられる、と述べたのであった。第二版「超越論的演繹」は、この洞察をより深いところにまで突き詰めたかたちで提示する。ここでカントは、時間がどのようなものであるかは、悟性によって内的感官が触発されることによってのみ認識主体にとって認識されうる、と主張するのである。これは、この事態についていくつか抽象的な規定をしたうえでカントが挙げる具体例で示される。

このことを我々はまたづねに我々のうちで知覚している。我々は、思想のうちでそれを引いてみないことには、いかなる線も思考できず、それを描いてみないことには、いかなる円をも思考できず、同じ点から三本の線をたがいに垂直に立ててみないことには、空間の三つの次元を表象しえず、そして、我々がある直線（これは時間の外的に形象的な表象であるべきものである）を引くことにおいて、それをつうじて我々が内的感官を継起的に規定するような、多様の綜合の働きにただ注意を向け、そのことをつうじて、内的感官におけるこの規定の継起に注意を向けることがなければ、時間さえも表象しえない。(B154)

ところで、我々はすでに、判断は、ただ一つの証拠によってではなく、複数の証拠を秩序づけることによってのみ確認される、ということを確認した。これはすなわち、確認行為が複数の段階をもつ一連の過程として成立すること、つまりは、時間的な営みとして成立することを意味するであろう。このような確認の特徴を、カントは「形象的綜合」という概念をもって特徴づけている。(B151) このことを考慮に入れるならば、時間秩序とカテゴリーとの関係を以下のように理解することができる。認識主体が時間がどのようなものであるかを認識するのは、自らが形象的綜合をなしているさいに、その時間性に注意を向けることにおいて以外にはない。時間は形態をもたない。そのため、認識主体は、自らが時間的な過程をもつ手続きにかかわることではじめて時間を認識することになるのである。時間認識は、感性的直観において与えられる結合をたんに受容することではなく、確

証において感性的直観を自発的に秩序づけていきつつ、その秩序づけの過程そのものをいわば反省的に受容することで獲得される。以下の引用は、この事情を示したものである。

それゆえ、悟性は、内的感官においてすでに多様のそのような結合を発見するのではなく、悟性が内的感官を触発することにおいて、その結合を生み出すのである。(B155)

ここで、§ 26 において示された第二版「超越論的演繹」の結論の内実が明らかになる。感性的直観は、人間的認識主体に内的感官をつうじて与えられるがゆえに、その形式たる時間にしたがう。しかるに、その時間は、諸々の証拠を秩序づけ確証する過程が行われている、まさにその時間でなければならない。そうであるならば、人間的認識主体に与えられるかぎりでの感性的直観は、それがどんなものであれ、確証の過程のなかに組み込まれ、証拠として機能する可能性をもつことになる。かくして、カテゴリーは、いかなる感性的直観にも無条件に適用され、また、そのことをつうじて、自然のあらゆる現象に適用される。これが「超越論的演繹」の結論である。

この結論をもう少し敷衍して説明しておこう。ここで述べられているのは、いかなる感性的直観にもなんらかの判断の証拠でありうる可能性がある、ということである。これは、いかなる場合でも、真なる判断をなしうる、ということではない。このことは、先立つ議論においてすでに「超越論的演繹」の課題から排除しておいた。さらに、これは、いかなる場合でも、確証された適切な判断をなしうる、ということでもない。「超越論的演繹」において示されているのは、あくまで感性的直観がカテゴリーすなわち確証の形式にしたがう、というところまでである。しかるに、確証の形式にしたがっていることは、感性的直観が実際に証拠として役立つための必要条件にすぎない。確証の成立のためには、感性的直観には、確証の形式にしたがうことだけではなく、内容的にも適切なものであることが要求される。ところが、与えられる証拠の内容は経験的なものであり、アプリアリな規定を許すものではない。与えられた感性的直観が、どのような判断を確証し、それをつうじてどのような事態の成立を示唆しているのかまったくわからない、という事態は人間的認識主体にとって十分にありうることである。判断を確証するに足る諸々の証拠が揃うかどうかは、人間的認識主体の自発性の範囲を超えた、事実問題に依存する。いかなる場合でも確証された適切な判断をなしうる、という主張は端的に哲学的に誤っており、「超越論的演繹」の結論ではありえない。

カントが主張しているのは、いかなる感性的直観であれ、時間的な秩序のもとにあるかぎり、それらがカテゴリーに服する可能性が排除されることはない、ということである。たとえば、認識主体にまったく理解しえないような感性的直観が与えられたとしよう。そのさいには、真なる判断もなしえないし、確証された適切な判断もなしえない。しかし、だからといって、そのような感性的直観が、実体と偶有性や原因と結果といったカテゴリーに服さないようななんらかの超絶的な事態を告げ知らせている、と考えたり、まったくもってなにも表象しえていない、と考えたりするのは非合理的である。そのような感性的直観も、感性的直観であるかぎり、時間のもとに服している。そうであるならば、その感性的直観には、後に新たに与えられた他の諸々の証拠とともにカテゴリーに基づいてなんら

かの判断を確証する可能性がいまだに確保されていることになる。たとえば、最初はどれほど新奇に思われた出来事でも、その後一定の条件を整えれば反復的に再現できることが発見されたならば、まさにそのようなものとして、因果関係のカテゴリーによって取りまとめられ、なんらかの客観的な事態を述べた判断を確証することになるであろう。この意味で、カテゴリーに反するような感性的直観が与えられることは原理的にありえないのである。

このように、「超越論的演繹」の結論は、人間的認識主体にとって、現時点で判断のもとに回収しえない感性的直観はありうるが、原理的に判断のもとに回収しえない感性的直観はない、ということ述べているのである。あらゆる自然はカテゴリーのもとに服する、というカントの主張は、以上のように解釈されるのである。

### 2.5.6 小括

本節では、第二版「超越論的演繹」を中心的に取りあげ、カテゴリーの客観的妥当性を証示する、というその試みによって、そもそもなにが達成されるのか、ということ明らかにした。さて、ここで、これまで論じておいた問題を一点指摘しておきたい。それは、この認識理論と、知識にたいする懐疑論、とりわけ夢や錯覚の可能性を導入とする懐疑論との関係である。たとえば、人間的認識主体は自分が今夢を見ている可能性を完全に否定することはできない、それゆえ、人間は正当化された真なる信念としての知識を獲得することができない、というような主張を想定されたい。このような懐疑論の問題は重要なものであり、また、これにたいする応答をカントの議論に探ろうとする試みは生産的なものではある。<sup>17</sup>しかし、本章での解釈にもとづくならば、少なくとも「超越論的演繹」までのカントの認識理論の眼目は、このような懐疑論の論駁にはないことになる。たしかに「観念論論駁」(B274ff.)などの箇所では、懐疑論の問題が扱われていると言える。<sup>18</sup>しかし、そのような箇所での議論は、「超越論的演繹」とは別個の問題圏に属するものとして扱われるべきである、と本論文は考える。ここで問題になっているのは、認識主体が知識をもっていることの正当化ではなく、認識主体が適切に判断をなす可能性をもつことの正当化である。後者にかんしては、先の懐疑論は深刻な問題を引きおこさない。たとえば、証拠だと信じていた感性的直観の一つが錯覚であったとしよう。このとき、それによってなされた判断は誤りとなるかもしれない。しかし、確証の手続きがカテゴリーにしたがったものであれば、その判断は誤ってはいたが適切なものであった、とされうるであろう。カントは、正当な確証の手続きになされた判断と、そのような手続きを踏まずになされた判断とを概念的に区別しようとしているのであり、人間的認識主体が実際にいつでも確証に成功しうるとか、自分が確証に成功していることをいつでもそれと知りうるとかいったことを示そうとしているのではないのである。

<sup>17</sup>この試みの古典的なものとしては、ベック「ケーニヒスベルクの賢人は夢を見なかったのか」がある。Beck 1978, pp.38-60.

<sup>18</sup>Stroud 1982はこのようなかたちの懐疑論をさまざまな角度から論じたものであるが、カントの議論の検討にその一章を割いている。

## 2.6 おわりに

本章では、「超越論的分析論」におけるカントの認識理論を、諸々の証拠によって確証された判断をなす、という図式にもとづいて整合的なかたちで解釈することが試みられた。このような解釈は、総合的統一という悟性の働きを、一定の手続きにしたがった確証の営みとして位置づけるところにその特徴をもつ。ところで、カントは、経験的心理学が認識の正当化には役立たないことを強調しつつも、近代哲学特有の能力論的な語り口にしたがって自らの議論を展開している。そのため、一見すると、総合的統一の理論は、認識の正当化をなんらかの経験的ならざる心理的過程によって根拠づけようとしている試みであるかのように思われる。もしもカントがこのような議論を展開しているのであれば、この理論は認識理論としての説得性に欠けるものであるだろう。<sup>19</sup>しかし、そうではない。総合は、経験的な意味でも形而上学的な意味でも超越論的な意味でも、なんらかの心理的過程として捉えられてはいない。総合は、規則にしたがった行為なのであり、総合の合理性は、行為が合理的であるとされるさいの合理性なのである。

---

<sup>19</sup>このような批判を典型的なかたちで提起したのがストローソンである。Strawson 1966, pp.31-3.

## 第II部

# 推論における合理性について



## 第3章 認識対象の空間的位置規定について

### 3.1 はじめに

#### 3.1.1 本章の課題

本論文のこれまでの考察から以下のことが明らかにされた。すなわち、カントの認識理論は、『純粋理性批判』前半部分から読みとることができるかぎりでは、証拠にもとづいた確証のもとで判断をなすという構図をもって特徴づけられるのである。しかし、序論で述べたように、このような理解はことらの半分しか捉えていないものである。『純粋理性批判』後半部からは、認識実践に必要なもう一つの要素、すなわち、理性理念の機能を読みとることができる。認識実践は、推論という契機を含むものであり、理性諸理念は、推論にさいして統制的原理としての機能を果たすのである。本章を含む第II部では、認識実践の現場において、どのような理性理念がどのような機能を果たしているのかが検討されることになる。

かくして、本章では、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」の空間にかんする第一アンチノミーの検討から、世界の空間的な限界という理性理念の機能を見定めることを試みたい。

#### 3.1.2 認識実践と空間性

カントによれば、人間的認識主体にたいしては、対象は直観表象を介して与えられるのであった。そして、感性的直観の形式の一つが空間である。これはすなわち、ある認識がなされたときには、その証拠となる直観表象には必ず、それがどこで受容されたのか、という空間的な位置規定がなされうるのでなければならない、ということの意味する。さらに、経験の可能性の条件は、同時に経験の対象の可能性の条件でもあるがゆえに、その表象の対象もまた、それがどこで成立したのか、という空間的な位置規定をなんらかの意味で含むものでなければならないであろう。<sup>1</sup>ところで、第二章および第三章では、カントの認識理論における「対象」を、判断実践を真とするような事態として把握しておいた。そこで、もう一步、議論を進めることができる。すなわち、事態の構成要素たる現象的実体もまた、それがどこに存在するのか、という空間的な位置規定を許すものでなければならないのである。

<sup>1</sup>「なんらかの意味で」という限定をつけたのは、全称判断や否定判断などの場合には、それらの判断に対応する事態がそのまま空間的な位置規定をもつとはいえないからである。

このように、認識実践の成立には、現象的実体の空間的な位置規定の可能性が要求される。しかし、カントによれば、このような可能性の要求に応じようとするなかで、人間理性は必然的にアンチノミーなる状態に陥ることになる。このようなカントの議論から、人間の認識主体にとっての空間性の成立には、ある統制的理念の機能が不可欠であるという論点を引き出すこと、これが本章の目的となる。

### 3.1.3 本章の構成

本論に先だって、本章の構成を述べておこう。3.2では、カントが空間に与えた基本的な役割を、現象的実体の個体化という論点から整理する。そして、カントの空間論において、空間そのものについて、その唯一性が要請されていることを確認する。3.3では、幾何学による空間的位置規定がどのようにして行われているのかを整理する。3.4では、空間の唯一性が、3.3で示された幾何学的な空間的位置規定には回収しえない含意をもつことを示す。3.5では、空間にかんする第一アンチノミーの解釈をつうじて、空間の唯一性という問題に哲学的に十全な表現を与える。3.6では、カントによる第一アンチノミーの解決を検討することから、カントの空間論の根本的洞察の一つを析出することを試みる。

## 3.2 空間と唯一性

### 3.2.1 現象的実体の個体化の問題

解釈の出発点として、「反省概念の多義性のための注解」における、水滴を例にとった個体論を選ぶこととしよう。この箇所では、自分が理解するかぎりでのライプニッツ個体論を批判し、以下のように述べる。<sup>2</sup>すなわち、水滴のような現象的実体は、内的規定すなわち概念的規定において全く同一であったとしても、その空間的位置が異なれば、別の現象的実体として識別可能なのである。

場所の差異は、現象としての諸対象の数多性と区別を、さらなる条件なしに、すでにそれだけで可能にするだけでなく、必然的にもする。(A272/B328)

ここで、識別という論点から個体性の確保という論点へと視点を移したい。複数の現象的実体の識別が問題になっているとしよう。もちろん、概念のみによってこれらを識別することが可能であるような場合もあるだろう。しかし、空間は、「さらなる条件なしに、すでにそれだけで」識別の原理たりうる、とされている。それは、空間的位置が、現象的実体を個体化する原理を構成する契機の一つである、とカントが考えているからであろう。

もちろん、カント哲学における個体性の問題は、空間論の枠内で尽きるものではない。たとえば、「超越論的弁証論」「純粹理性の理想」において、カントは旧来の学校形而上学

<sup>2</sup>カントのライプニッツ理解がどこまで適切なものであるかについては、ここでは考えない。ライプニッツの実際の哲学説とカントとの対比については、植村 2004 を参照されたい。



における汎通的規定をつうじた個性の理解についての考察を行い、汎通的規定の原理を理性理念として位置づけようとしている。

したがって、汎通的規定は、我々がけっしてその全体性に関して具体的に描出することのできない概念であり、ただ理性においてのみその位置をもつような理念に基づいている、そして、理性とは、悟性にその完全な使用の規則を指定するようなものなのである。(A573/B601)

このような方向からの個性理解は、認識実践における理性理念の統制的機能に注目する本論文の問題意識からしても、興味深いものである。しかし、本章では、これについては指摘するだけに留めたい。本論文は考察の対象を「超越論的弁証論」「純粹理性のアンチノミー」に限定しており、また、本章のまずもっての関心は空間論における理性理念の機能を明らかにすることであって、個性論はそのための導入としてのみ論じられているからである。

### 3.2.2 空間的位置の唯一性

では、いかにして空間的位置は現象的実体の個性化に寄与しうるのだろうか。空間的位置に訴える個性化は、以下の二つのことがらを認めることによって成立する。すなわち、第一に、各々の空間的位置がそのものとして唯一性をもつことであり、第二に、各々の現象的実体が、ただ一つだけの空間的位置をもつことである。各々の空間的位置が、そもそも唯一性をもつもの、すなわち、ユニークなものでなければ、現象的実体が空間的位置によって個性化されることはないであろう。さらに、現象的実体が空間にある規定された位置をもつことがなければ、その空間的位置に着目しても仕方がないことになるであろう。逆に、この二点が成立しているのであれば、空間的位置は、現象的実体の個性化の原理として機能しうるし、また、どんな場合であっても複数の現象的実体の識別の原理として機能しうることになる。<sup>3</sup>以降では、先に挙げた二つのうちの第一の論点、各々の空間的位置が唯一性をもつこと、これに着目して、議論を進めていくことにしたい。

さて、「超越論的感性論」「形而上学的究明」の空間論は、この方向性からの解釈を許すものである。<sup>4</sup>第一究明および第二究明では、空間表象が対象に先行している、ということが強調される。(B38ff.) これは、空間的位置が現象的実体に言及することなく規定されうる、という論点を導くであろう。このことは、空間的位置が現象的実体の個性化の原理であるための出発点となる前提である。さらに、第三究明および第四究明では、空間が直観である、ということが強調される。(B39ff.) この論点もまた、先に確認した、空間的位置の唯一性という論点を導くものである。空間が概念であったとしたら、複数の適用例を

<sup>3</sup>残る重要な論点として、複数の現象的実体が同じ位置にあることは許されない、というものを指摘しうる。カントは、現象的実体は斥力をもつがゆえに、他の現象的実体を自らが存在する位置から排除し、不可入性という特徴を示す、と考える。この発想は、前批判期の『自然モナド論』(1:473ff.)などで集中的に論じられ、その後も維持されていくものである。

<sup>4</sup>以下、本章においては、「超越論的感性論」は『純粹理性批判』第二版の記述に従う。

もってしまう。この複数性は、空間そのものの唯一性を損ない、結果として、各々の空間的位置の唯一性をも損なってしまう、とカントは考えている。<sup>5</sup>もしも空間が複数性を許すものであるとすれば、ある空間的位置が規定されたとしても、その規定が向けられるべき空間が複数あり、また、次節で確認するように、それらの空間は相互に識別不可能であるものとされるため、結局のところ、空間的位置の唯一性が成立しえないことになってしまうからである。言うまでもなく、このような議論は、空間が「純粹直観」あるいは「直観の形式」である、というカントの主張に帰着するものであるが、以下、本章では、これらのカント哲学特有の道具立てをいったん離れた整理を試みることにしたい。ともあれ、空間的位置の唯一性は、空間そのものの唯一性を要求するのである。

### 3.2.3 小括

まとめよう。本節では、以下のことが確認された。カントが空間に与えた基本的な役割を、現象的実体の個体化の原理という観点から整理することができる。そのとき、各々の空間的位置および空間そのものについて、唯一性が要求されるのである。次節では、この唯一性の内実をより詳細に検討していきたい。

## 3.3 空間的位置規定における数学的カテゴリーの機能

### 3.3.1 空間的位置規定における幾何学の機能

前節において、空間的位置を用いて現象的実体を個体化するためには、各々の空間的位置が唯一性をもたねばならない、という論点を確認された。それをうけて、空間的位置がいかんして唯一性を保証されるのか、その具体的な内実について考察することが必要となる。

そもそも、空間の諸部分はどこをとってもまったく一樣のものである。「反省概念の多義性のための注解」から一節を引いておこう。

一立方フィートの空間という概念は、私がどこでどれほどしばしばこれを考えようと、それ自体では完全に一樣である。しかし、二つの一立方フィートは、それにもかかわらず空間においてただその場所をつうじて区別されている（数的に異なる *numero diversa*）。その場所は、この概念の客観がそこで与えられる直観の条件であり、概念に属すのではなく、まさしく全感性に属するのである。  
(A282/B338)

<sup>5</sup>カントはイェッシー編『論理学』§11において、概念どうしの包含関係を類種関係として捉えたうえで、最低の種は存在しえないと述べている。(9:97) このように、カントは基本的に経験的概念による記述を類種による包含として捉えるのであり、またそのゆえに、現代で言うところの確定記述による指示の可能性を認めることはないのである。

どこをとっても一様であるような空間の諸部分が、それでもなお相互に識別されうるのは、その諸部分の空間的位置が一意的に規定されているからにほかならない。そして、その規定は、数学的カテゴリー、とりわけ量のカテゴリーの適用によってなされる、と考えられる。カントは、「超越論的分析論」「原則の体系」「直観の公理」を以下のようなものとして提示する。

直観の公理の原理は以下のものである、すなわち、あらゆる直観は外延量である。(B202)<sup>6</sup>

この原則は、空間における位置どうしの関係が、外延量として数学的に規定可能である、ということを保証するものである。さて、こういった空間的諸関係のありようをアプリアリに示す学が、幾何学にほかならない。このことは、「超越論的感性論」「超越論的究明」において明らかである。

幾何学は、空間の諸々の固有性を総合的にしかもアプリアリに規定するような学である。(B40)

ここから、空間的位置規定を幾何学的な位置規定として理解することができる。カントによれば、幾何学の諸命題はアプリアリにその真理が確証されるものである。それゆえ、幾何学が空間に適用可能であるならば、どんな空間的位置関係を例にとっても、それらの描く関係について数学的あるいは幾何学的な規定、つまりはアプリアリな規定を与えることができることになるであろう。たとえば、任意の空間的位置を原点にとったうえで、方位と距離とを定めるならば、あらゆる空間的位置を一意的に規定することができる。<sup>7</sup>このとき、あらゆる空間的位置について、その唯一性を担保することが可能となるであろう。

### 3.3.2 「超越論的究明」における幾何学のアプリアリテート

空間的位置規定をめぐる問題についての考察を進めるまえに、ここで、当然提起されるであろう疑問を検討しておきたい。それは、幾何学の複数性にかんするものである。「超越論的感性論」「超越論的究明」において行われる議論を、カントは以下のように特徴づけている。

私は超越論的究明ということで、ある概念を、そこから他のアプリアリな総合的認識の可能性が理解されうるような原理として理解することを意味する。この意図のためには、1) 実際に与えられた概念からそのような認識が導出されるということ、2) この認識が、ただこの概念の与えられた解明様式を前提することでのみ可能であるということ、これらのことが要求される。(B40)

<sup>6</sup>ここでは第二版における表現を引用した。第一版における表現は以下のとおりである。「純粹悟性の原則。すべての現象はその直観からみれば外延量である」。(A162)

<sup>7</sup>本論文では原点をめぐる問題に論点を絞ったが、方位と距離もまた、独立に扱われるべき問題圏をなす。方位の規定については、もちろん前批判期の『方位論文』(2:375ff.)の検討が必要となるであろうし、距離の規定については、『判断力批判』§ 26における量の把握 Auffassung および総括 Zusammenfassung の検討が必要となるであろう。(5:252)

ここで「他のアприオリな総合的認識」と呼ばれているものは、前節の引用に示されているように、幾何学に他ならない。すなわち、超越論的究明においては、空間概念にもとづいて幾何学が成立することが示されるのである。その議論を大まかにまとめれば、以下のようになるであろう。幾何学は、空間の諸性質を総合的かつアприオリに規定する学である。このことが可能であるためには、空間表象は、直観でなければならず、また、純粹でなければならぬ。すなわち、空間は純粹直観であり、また、外的感官の形式であらねばならないのである。(B40f.)

さて、カントがここここで挙げる事例などにも明らかであるように、『純粹理性批判』において空間についてアприオリに知りうる知識の例として想定されているものは、そのすべてがユークリッド幾何学のものである。つまり、カントは空間概念からユークリッド幾何学のみが導出されうると考えているようである。しかるに、言うまでもないことであるが、現代ではユークリッド幾何学以外にも複数の幾何学が成立することが広く認められている。このことは、カントの幾何学理解の正当性に疑念を引き起こすものであろう。

ただし、ここまではしばしば指摘されているカントの限界であり、新味はない。ここで検討したいのは、このようなカントによる幾何学のアприオリテーの強調と、先ほどまで考察していた現象的実体の空間的位置規定とを重ね合わせたときに生じる問題である。

先ほど確認されたのは、現象的実体の空間的位置規定は幾何学的な位置規定に他ならない、ということであった。すなわち、幾何学は、経験的な認識実践において位置規定の役割を果たすことができなければならない。ところが、現在では、ユークリッド幾何学以外の幾何学が成立しうるとばかりでなく、量子力学や相対論といった自然科学的理論にしたがって、非ユークリッド幾何学にもとづいた世界の客観的なありようの記述がなされもしている。かくしてカントは、ユークリッド幾何学のみが幾何学である、という主張だけではなく、ユークリッド幾何学のみが認識実践において機能しうる幾何学である、という主張についても、なんらかの弁明をする必要に迫られるのである。ここでは、後者の問題に絞って考察を進めたい。本章の議論からすると、こちらのほうがより深刻なものであろうからである。

### 3.3.3 幾何学の三種類のアприオリテー

問題をまとめよう。現象的実体の空間的位置規定が幾何学を用いてなされるとしよう。このとき、この幾何学はどのようなものであり、また、どのような意味でアприオリであるのであろうか。ここにはいくつかの可能性が開かれている。以下では三つの対応策を取りあげて検討したい。

一つめは、現象的実体の空間的位置を規定するという実践を日常的な場面のみ限定するという対応策である。目の前のペンや時計の空間的位置や、さっきまでいた中華料理屋やこれから行こうとしている郵便局の建物の空間的位置を規定するような場面であれば、ユークリッド幾何学のみが特権的な機能を果たすということが言えるのではないか、というわけである。これはいわば幾何学に生活上のアприオリテーを認める立場と言えるで

あろう。<sup>8</sup>しかし、このような対応策は、本論文の問題意識からするといささか魅力に欠けるものである。本論文がこれまで論じてきた認識実践の射程にはカントの考える自然学が含まれていなければならないし、その現代的対応物である現代物理学もまた含まれるべきであるように思われるからである。

二つめは、現行の物理学に妥当する幾何学に、歴史に相対的なアприオリテートを認めるという対応策である。いかなる自然科学理論も改訂可能性をもつということは、どのような幾何学も、現象的実体の空間的位置を規定する原理としての資格を失う可能性をもつということを意味する。しかし、そうであったとしても、実際に認識実践をなすとなれば、さしあたり今現在手もちのものうちで最良と思われる理論にしたがうほかないのであり、その理論に対応する幾何学はやはり特権性をもつであろう。この場合には、幾何学は、言わば歴史に相対的なアприオリテートをもちことになる。カントの当時はユークリッド幾何学が、二十一世紀の現代は非ユークリッド幾何学が、各々歴史に相対的にアприオリテートであるとされるのである。この対応策は一定の説得力をもつであろう。

三つめは、幾何学のアприオリテートに、プラグマティックな適切性の概念を組み込むという対応策である。そもそも、現象的実体の空間的位置を規定するということが要求されたのは、現象的実体の個体化を説明するためであった。さて、経験的な場面を考えるならば、ここでの空間的位置規定は、ある状況下で認識主体が適切に現象的実体を指示することが可能であるだけのもので十分である。それ以上のことは、プラグマティックには要求されないのである。すなわち、認識主体には、状況に応じてそれぞれ適切な幾何学を使い分けて指示を行うことが許される。たとえば、他の銀河系の天体を指示しようとするときや、素粒子の振る舞いを記述しようとするときには、ユークリッド幾何学はこれを適切に行うことはできない。逆に、日常において中華料理屋や郵便局の建物を指示するような場合には、非ユークリッド幾何学による指示は、精密ではあるが精密にすぎて適切性を欠く。ここでは、空間の曲率などを考慮に入れる必要はないのであり、ユークリッド幾何学で指示を行うことが適切なのである。これを、場面における適切性に相対的なアприオリテートと呼ぶことができよう。ユークリッド幾何学と非ユークリッド幾何学は、状況に応じて、適切性に相対的なアприオリテートをもちうるのである。経験的な認識実践を扱う本論文にとっては、この対応策がもっとも親和的であるだろう。

このようなかたちで、カントの主張する幾何学のアприオリテートにある種の制限を加えることで、これを救うことができると考えられる。<sup>9</sup>

<sup>8</sup>少なからぬ論者が、カントの幾何学論を具体的な空間の現象的広がりにつけて解釈しようと試みている。たとえば、ストローソンによる「現象幾何学 phenomenal geometry」という特徴づけ (Strawson 1966, p.282) や、大森荘蔵による「図形幾何学」という特徴づけ (大森 1994) などが挙げられる。また、現象的広がり幾何学を重ね合わせるさいの諸問題については、Hopkins 1982 を参照されたい。

<sup>9</sup>カント空間論における幾何学の複数性の位置づけについては、Hopkins 1982 が興味深い議論を行っており、参考になった。

### 3.3.4 小括

まとめよう。第一節において、各々の空間的位置について唯一性が要求されることが確認された。本節では、数学的カテゴリーの適用によって、この唯一性を担保しうることが示されたことになる。しかし、事態はそれほど簡単ではない。空間そのものの唯一性という論点は、本節での議論を超える含意をもっているからである。節をあらためて考察していきたい。

## 3.4 知覚における空間的広がり有限性と空間の唯一性

### 3.4.1 空間における「ここ」の重要性

本論文は前々節において、規定という論点を導入した。ここで強調したいのは、この規定が、あくまで個々の人間的認識主体が行う営みである、ということである。このことから、空間の唯一性をめぐると一つの哲学的問題を構成することができる。

まず指摘したいのは、「ここ」という空間的位置規定の重要性である。

ある空間的位置を任意に原点にとり、方位と距離とを定めたとしよう。それにより、あらゆる空間的位置を一意的に規定することができたとしても、それだけでは認識主体にとっては意味がない。空間的位置が指定されて、「そこ」を見よ、「そこ」に行け、などという指令がなされたとしても、なにをしたらよいのかわからないからである。ここで足りないものは、自分がどこに存在するのか、という情報である。あらゆる空間的位置が一意的に規定されたとしても、自分が存在する空間的位置、すなわち「ここ」が、それらの空間的位置のうちどれなのかがわかっていなければ、その空間的位置規定は実質的な意味を欠いてしまうのである。<sup>10</sup>

では、空間的位置規定の原点を、各々の認識主体にとって自らの存在する「ここ」としたらどうか。このような発想は魅力的である。我々には、なんらかの空間的広がり、知覚として現実的に与えられているはずである。そして、我々は、その広がりの中のあるあらゆる空間的位置を、「ここ」を原点にとって幾何学的に規定することができる。このとき、空間的位置を現象的実体に言及することなく規定しうる、という論点は確立されたことになるであろう。<sup>11</sup>

<sup>10</sup>このことは、地図をもっていたとしても、今自分が存在しているところが地図のうちのどこなのかわからなければ、迷子になってしまう、ということと類比的な理解を許すであろう。

<sup>11</sup>ただし、「ここ」に存在するためには、認識主体は身体をもたねばならないように思われる。そして、もしも身体が現象的実体の一つに数えられるとするならば、「空間的位置は現象的実体に言及することなく規定しうる」とするのではなく、「身体以外の現象的実体に言及することなく規定しうる」としたほうが正しいことになろう。このように、認識主体としての人間が特定の空間的位置を占めるということへの着目は、人間の身体性についての考察を要求する。中島 2000 における「I 空間と身体」は、この方向について興味深い議論を展開している。

### 3.4.2 「ここ」にたいする全体空間の優位

しかし、まだ問題は残る。次いで指摘したいのは、空間の唯一性という論点が、以上のような「ここ」から出発する議論では到達しえない含意をもつ、ということである。

我々に知覚として現実的に与えられている空間的広がり は、たとえば以下のようなものである。自分の座っている部屋のなかの「ここ」がある。正面の「そこ」にパソコンがあり、左手の「そこ」にマグカップがある、等々。さて、我々は、この広がり が、唯一の空間のほんの一部でしかない、ということを理解している。見たり触ったり聞いたりといった、我々の感覚能力の及ぶ範囲は限られたものにすぎない。現在の知覚における空間的広がりをはるかに越えた空間が、「ここ」から広がっていることを、我々は理解している。<sup>12</sup>

さらに、空間の唯一性の含意は、それだけに尽きない。我々は、現在の知覚における空間的広がりとは切り離された別の空間的広がり を表象することができる。そして、それらの空間的広がり どうしの関係性をまったく知らない場合であっても、それらが唯一の空間に属している、ということを知ることができるのである。

先の例と同様に、我々が自室に在るとしよう。我々は、昔一度行った店の内部の空間的広がり を思い浮かべることができる。ここで重要なのは、物忘れや酒の飲みすぎなどのために、その店にどうやって行けばいいのかが完全にわからなくなってしまっていたとしても、我々は、想起における店の内部の空間的広がり と、現在の知覚における自室の空間的広がり とが、唯一の空間に属している、ということを知りうる、ということである。また、我々は、友人からその故郷の様子を聞いたり、誰かの随想を読んだりして、ある街並みの空間的広がり を把握することができる。このとき、我々は、その街がどこにあるのかまったく知らなくとも、思い描いた街並みの空間的広がり と、現在の知覚における空間的広がり とが、唯一の空間に属している、ということを知りうるであろう。<sup>13</sup>

さて、以上のすべての場合において、各々の表象された空間的広がり の内部のあらゆる空間的位置は、幾何学によってアプリアリに規定されることを許す。たとえば、ある店の内部にあるテーブルや椅子などの空間的位置は、任意にとった原点から幾何学的に規定されうる。また、ある街並みにおける諸々の建築物の空間的位置も、任意にとった原点から幾何学的に規定されうる。しかし、これらの空間的広がり 相互の位置関係、そして、現在の知覚における空間的広がり との位置関係は、前提からして未規定のままである。それでもなお我々が、どんな空間的広がり における位置であれ任意にとった原点から幾何学的に規定しうる、と了解しているとするならば、それは、そもそも我々が、それらの広がり のすべてが唯一の空間に属している、ということを知っているからであろう。空間の唯一性は、任意の空間的広がり について幾何学的な位置規定を重ねうる、ということには還元できない含意をもつのである。

<sup>12</sup>滝沢 2002 では、この方向から空間の唯一性を確保する解釈を試みた。

<sup>13</sup>ここで問題となるのは、虚構における空間の広がり の位置づけである。当然のことながら、虚構の対象は現実存在しない。しかし、たとえばホームズものの舞台である空間の広がり は、まさにあの現実のロンドンであるように思えるが、『指輪物語』の舞台である空間の広がり は、現在の知覚における空間的広がり からは到達不可能であり、また、唯一の空間的広がり には包含されえないように思われる。この差異をカント哲学の概念装置でどのように表現しうるのかは、興味深い問題を構成する。虚構の対象の存在論については、三浦 1995 が参考になった。

### 3.4.3 小括

まとめよう。3. 3において、数学的カテゴリーの適用によって、各々の空間的位置の唯一性を担保する議論が検討された。しかし、本節において、3. 3の議論のみでは、空間の唯一性という論点の哲学的含意を十分に掬いとることができない、ということが確認された。では、この含意をどこに求めればよいのだろうか。残る3・5および3. 6で、カントの議論からこの問題への一つの回答を引き出すことを試みたい。

## 3.5 「ここ」や「そこ」とはどこのことか

### 3.5.1 空間にかんする第一アンチノミー

ここで、本章は、空間にかんする第一アンチノミーに目を向け、カントの独特の空間理解を引き出すことを試みたい。第一アンチノミーの論述においては、空間にかんする議論と時間にかんする議論がかなり単純なかたちで平行的に提示されてしまっていることもあり、空間にかんする第一アンチノミーはカント解釈において軽視されがちであった。<sup>14</sup>しかし、ここでのカントの議論からは、空間理解の成立において理性理念の統制的機能が不可欠であることが読みとりうる。

「純粋理性のアンチノミー」第二節「宇宙論的理念の体系」において示される第一アンチノミーの定立と反定立は、それぞれ以下のようなものである。

定立：世界は時間において始まりをもち、また、空間にかんしても限界に囲まれている。(A426/B454)

反定立：世界は始まりをもたず、また、空間において限界をもたない、すなわち、時間にかんしても空間にかんしても無限である。(A427/B455)

引用では世界の時間的な始まりと世界の空間的限界の両方に言及がなされているが、本章は空間にのみ着目し、この定立および反定立がいかなる前提のもとで対立しているのかを考察していきたい。

アンチノミー一般の成立の論理については、第一節「宇宙論的理念の体系」に手がかりがある。カントは条件の系列を表象する仕方に、以下の二種類を区別する。第一に、系列の終わりとしての条件づけられたものから、背進的に系列を表象する仕方、第二に、系列の始まりとしての条件から、前進的に系列を表象する仕方である。(A411/B438) すなわち、条件の系列は非対称的なものである。

さて、一般的に、アンチノミーは推論能力としての理性が条件の系列を背進する場面において成立する。では、なぜ理性は条件の系列を背進しようとするのであろうか。カントによれば、あらゆるアンチノミーに共通する理性の原則は、以下のようなものである。

<sup>14</sup>「超越論的弁証論」全般を扱ったグライアーの著作でも、詳細な論証の検討が行われるのは時間にかんする第一アンチノミーにかんしてだけである。Grier 2001, Chapter 6. ただし、次章で見るように、第一アンチノミーの時間論としての含意が十分に論じられてきたとも言いがたい。



理性はこのこと〔絶対的な全体性など〕を以下のような原則にのっとして要求する、すなわち、条件づけられたものが与えられているときには、諸条件の総体も、したがって、条件づけられたものがそれによってのみ可能であるような、端的に無制約なものも与えられているのである。(A409/B436)

理性は、条件の系列における無制約者を求めて背進するのである。

### 3.5.2 限界づけるということ

さて、ここで問うべきは、空間について、いかなる意味で非対称的な条件の系列があるのか、そこではなにが条件でなにが条件づけられたものなのか、また、そこでの無制約者とはなんなのか、ということである。そもそも、カント自身が認めるように、空間の各部分は同時に存在しているのであるから、そこに非対称性はないはずである。(A412/B439)そこで、カントは以下のように述べる。

しかし、我々がそれをつうじて空間を把握するところの、空間の多様な諸部分の総合は、やはり継起的であり、それゆえ時間において生じ、また、系列を含んでいる。(A412/B439)

カントは空間を把握するさいの認識主体の総合の営みに着目するのである。人間的認識主体は空間を総合しなければ把握できない。そのかぎりにおいて、空間は条件の系列をなすのである。さて、さらに問うべきは、総合ということの内実であろう。カントはここで、限界づける、という決定的な論点を示す。

それにもかかわらず、空間のある部分は他の部分によって与えられるのではなく、たんに限界づけられるにすぎないのであるから、我々はあらゆる限界づけられた空間をそのかぎり条件づけられたものと見なさねばならないのであり、この条件づけられたものとしての空間は、他の空間を、自らの限界の条件として前提し、そのように続いていく。それゆえ、限界づけるということにかんしては空間における進行もまた背進であり、諸条件の系列における総合の絶対的総体性という超越論的理念は空間にも当てはまり、そして、私は、流れ去った時間における現象の絶対的総体性と同様に、空間における現象の絶対的総体性を問題にすることができる。(A413/B440)

ここで、さきほどの問題のすべてに答えが与えられた。空間は、限界づけにかんして非対称的な条件の系列をなすのであり、そこでは限界と限界づけられたものと条件と条件づけられたものとされている。そして、そこでの無制約者は、限界づけの系列の絶対的総体性なのである。

限界づけ以外の総合に着目しては、空間が非対称的な条件の系列をなす、ということは理解しえない。たとえば、測定の場合にかんしては、限界づけという契機を前提にしているからこそ非対称性が成立する、とカントは述べている。(A412/B439)

では、この限界づける、ということがらをどう理解すべきか。ある任意の空間の部分は、周りの空間に限界づけられて存在しているとされる。ここで本論文は、空間的位置規定という論点をもって、これを解釈したい。すでに確認したように、空間のあらゆる部分は一様であり、それだけでは相互の識別を許さない。そのためその部分は、空間的な位置を規定されなければならないのであった。限界づけは、まさにこの空間的位置規定として導入されている、と解しうる。「ここ」であれ「そこ」であれ、任意のある空間の部分は、その周囲の空間部分によって限界づけられ、上でも下でも前でも後でも右でも左でもない、それらに囲まれた「ここ」あるいは「そこ」として、位置規定されるのである。

### 3.5.3 アンチノミーの空間論の再構成

以上の解釈に基づいて、空間にかんする第一アンチノミーの定立および反定立の証明を再構成することができる。

定立の証明は、空間的位置の一意的規定という論点を補足したうえで、以下のように理解されねばならない。ある空間の部分が与えられたとしよう。「そこ」がどこなのかは、周囲の空間部分による限界づけによって規定される。しかし、ある有限に限界づけられた広がり、それ自体が空間の部分でしかないため、さらに「そこ」が含まれるその「そこ」がどこなのか、という限界づけを要求するであろう。このようなさらなる限界への背進が無限に続いてしまうと、結局のところ、「そこ」がどこなのか一意的に規定されていないことになってしまう。それゆえ、世界の空間的な広がり、絶対的総体性はある特定の限界をもつもの、すなわち、有限なものとして存在しなければならないのである。(A426ff./B454ff.)<sup>15</sup>

反定立の証明にかんしては以下のように理解しうる。まず、世界の空間的広がり、限界があると想定してみる。このとき、先述の理性の原則は、その空間的広がり、総体をひっくり返して「それはどこにあるのか」と問いを立てることになるであろう。しかし、その問いに答えが与えられることはありえない。

しかるに、世界は一つの絶対的全体であり、その外には直観のいかなる対象も、したがって、世界がそれと関係に立つような世界のいかなる相関者も見出されないのであるから、空虚な空間にたいする世界の関係は、世界がいかなる対象とも関係しない、ということになってしまうであろう。しかし、このような関係は無意味であり、したがって、世界を空虚な空間によって限界づけることも無意味である [……]。(A427ff./B455ff.)

ここでカントが強調する「無意味さ」を、空虚な空間のうちではさらなる限界づけが成立しえず、世界の空間的広がり、空間的位置が一意的に規定されえないために、結局のと

<sup>15</sup>この箇所ではカントは無限の綜合が完結不可能であることを示そうとするだけで、その綜合がどのようなものかについて定式化することを怠っている。そのため、定立の証明を参照するだけでは、ここでの綜合が限界づけにかんするものでなければならない、という事情が見失われてしまう危険がある。また、カントの無限の理解の正当性については疑問が残るが、本論文の論点にはとくに影響しないため、議論の対象から外した。カントの無限理解の問題点については Gram 1969 が参考になった。

ころ、あらゆる空間の部分について「そこ」がどこなのか規定不可能になってしまう、という事態として理解できるであろう。それゆえ、世界の空間的な広がり of 絶対的全体性は無限なものでなければならない、とされるのである。

### 3.5.4 小括

まとめよう。本節は、空間にかんする第一アンチノミーが、空間を限界づける、という契機に着目することで成立していることを確認した。そして、この限界づけということがらを、空間的位置規定という観点から解釈することを試み、そこから定立および反定立の証明の再構成を行った。次節では、再構成された空間にかんする第一アンチノミーについて、カントがいかなる解決を与えているのかを検討する。

## 3.6 統制的理念としての空間的広がり of 絶対的全体性

### 3.6.1 理性の統制的原理と理性理念

カントは第七節「理性の宇宙論的自己矛盾の批判的解決」において、アンチノミーの定立および反定立は共通して、すべての条件の系列全体すなわち無制約者が与えられている、という前提をその論拠としている、と主張する。(A497/B525)しかし、この前提は成立しえない。ある現象の条件へと背進する、という人間的認識主体の経験的綜合においては、条件の系列が全体として与えられることはない。

したがって、諸現象の系列がつねに条件づけられているのであれば、この系列はけっして全体で与えられてはおらず、それゆえ世界はいかなる無制約的な全体でもなく、それゆえ、そうした全体として実在せず、無限の量も有限の量ももたない。(A505/B533)

こうして、矛盾対当としてのアンチノミーは成立しないことになる。では、このとき、前節で挙げたアンチノミーを導く理性の原則の位置づけはどうなるのであろうか。第八節「宇宙論的理念にかんする純粋理性の統制的原理」において、カントは、先に指摘した理性の原則を、規則として、統制的原理として再定式化することを試みている。

かくして、理性の宇宙論的原則は本来、ただ以下のような規則である、すなわち、この規則は与えられた諸現象の系列において背進を命じるのであるが、この背進には、端的に無制約的なもののもとに留まることは許されていないのである。(A508f./B536f.)

理性が認識実践において命じるのは、与えられた諸現象の系列をとにもかくにも止まることなく背進せよ、ということである。このとき、すべての条件の系列全体という概念は、まさにそれに対応する対象が人間的認識主体にとってけっして与えられることがないがゆ

えに、そのような理性の命令のうちで一定の機能を果たす。そのような無制約者を目指して背進せよ、あるいは、もっと簡単な表現を使うならば、そのような無制約者を見つけるまで背進において止まってはならない、という命令は、実質的には、どこまでも背進せよ、と命令しているのと同じことになるからである。このとき、無制約者は、人間的認識主体にとって与えられえないばかりでなく、そもそもどんな意味でも存在している必要もない。さらに、それがどんなものかについてさらなる規定をもつことも必要ないであろう。必要なのは、たんに無制約者という概念があること、これのみである。この事情をカントは以下のように述べている。

かくして、理性の原則は、経験の原理でも感官の諸対象の経験的認識の原理でもない、したがって悟性の原則ではない。というのは、各々の経験は（与えられた直観にそくして）経験の限界のうちに包含されているからである。また、この原則は、感性界の概念をあらゆる可能的経験を越えて拡張するような理性の構成的原理でもなく、それにしたがえばいかなる経験的限界も絶対的限界とみなされてはならないような、経験をできるだけ大きく継続し拡張するという原則であり、それゆえ、理性の原理なのであり、この原理は、規則として、我々に背進において生じるべきことを要請しはするが、あらゆる背進に先だって客観においてそれ自体で与えられているものを予料することはない。（A509/B537）

そして、カントは無制約者を組み込んだこの命令を、理性の統制的原理と呼ぶのである。

だから、私はこれをを理性の統制的原理と名づける、というのは、これに反して、客観（諸現象）においてそれ自体で与えられているものとしての、諸条件の系列の絶対的総体性という原則は、構成的な宇宙論的原理となるであろうからである〔……〕。（A509/B537）

さて、ここで問題にしなければならないのは、このような理性の統制的原理が、具体的にどのような機能を果たしているのか、ということである。さしあたりのカントの説明は以下の引用から読みとることができるが、本章の問題関心からすると、それだけでは不十分なものに留まっている。

さて、純粋理性のこの規則の意味を適切に規定するために、まずもって注意すべきことは、この規則が、客観がなんであるのかを語りえず、客観の完璧な概念に達するためには、いかにして経験的背進が行われるべきかを語りうるものである、ということである。なぜならば、前者が成立するとすれば、この規則は構成的原理となってしまうであろうが、そのようなものは純粋理性からはけっして可能ではないのである。（A509f./B537f.）

カントによれば、理性の統制的原理は「客観の完璧な概念に達するためには、いかにして経験的背進が行われるべきか」を述べているものである。ここに欠けているのは、この

原理が具体的な経験的な認識実践の現場とどのように関係しているのか、ということにかんする議論である。本章冒頭で定式化された問題は、経験的な認識実践において現象的実体の空間的位置を規定する、という場面に定位したものであった。しかるに認識実践において、認識主体が志向しているのは、まずはなされた個々別々の判断が真であることであるはずである。このような認識実践の場面は、一見したところでは、客観の完璧な概念云々といった課題とは無縁であるし、また、ここに背進という契機を見いだすことも難しい。理性の統制的原理の哲学的内実、もう一步踏み込んだ考察を要求するのである。

### 3.6.2 背景的了解としての統制的理念

以下では、理性の統制的原理の哲学的な内実を、つづく第九節「すべての宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的な使用について」の議論をも含め、空間論に特化したかたちで再構成することを試みる。そこから、3. 4の最後で提起した問題にたいするカントの回答を導くことができる。

あらゆる始まりは時間において存在し、また、広がり of あらゆる限界は空間において存在する。しかし、空間および時間は感性界においてのみ存在する。したがって、世界における諸現象のみが、条件づけられたしかたで限界づけられているが、しかし世界は、それ自体では、条件づけられても、無条件的なしかたでも、限界づけられていない。(A522/B550)

ここで、それ自体での世界ということの意味されているものは、空間論にそくして解するならば、世界の空間的な広がり of 絶対的全体性となるであろう。この絶対的全体性は、個々別々の経験的な位置規定を限界づけるための条件であり、それ自体はさらなる条件を必要とするようなものではない。カントのこの主張は、これまでの議論から以下のように解釈しうる。

認識主体は、自らの存在する「ここ」を原点にして、現在の知覚における空間的広がりにおける諸々の位置を規定することができる。また、任意の「そこ」を原点にして、想起された空間的広がり or 思い描かれた空間的広がり of 内部における諸々の位置を規定することもできる。このことはすでに確認された。ここで考察すべきは、このことが可能であるための条件である。結論から述べるならば、このさい、認識主体には空間にかんする一定の了解が必要とされる。そのような了解を背景としてのみ、経験的な認識実践における空間的位置規定は眼目をそなえた合理的なものとなるのである。

確認すべき論点を三つに整理してまとめておきたい。

第一に確認すべきは、問題の位置規定が、限界づけという条件の系列の背進として成立していることである。原点として選ばれた「ここ」や「そこ」は、そもそもそれを限界づける周囲の空間部分によって規定されている。つまり、「ここ」や「そこ」を原点とする空間的位置規定は、正確な意味では規定と呼ぶべきものではない。この営みは、「ここ」や「そこ」から、それを規定する条件へと背進するものであるのだから、位置規定の辿りな

おし、と表現されるのが正しい。認識主体は、空間的位置を規定しているのではなく、すでに規定された空間的位置を改めて認識しなおしているのである。また、「ここ」や「そこ」は、規定の原点ではなく、規定の辿りなおしの出発点でしかない、とも言えることになる。

第二に確認すべきは、この規定の辿りなおしにおいて、我々が、あらゆる空間的な広がり部分を部分として含みこむような、世界の空間的な広がり絶対的全体性と関わりをもつことである。カントは、問題の位置規定の辿りなおしを、「不定の背進」(A514/B542)と特徴づける。前進ではなく「背進」である、ということは、背進の志向先であるところの絶対的全体性こそが空間的位置規定の本来の原点である、ということを含意する。規定の原点としての絶対的全体性を志向することに、「ここ」や「そこ」といった空間理解に基づいているのである。また、「不定」である、ということの含意は、この絶対的全体性が実在しないものがゆえに、背進がそこに到達することは原理的にない、という点にある。すなわち、絶対的全体性は、現実存在する原点として想定されているのではなく、あたかも本来の原点がより遠方にあるかのように不定に背進せよ、という背進の仕方の指定をするための「虚焦点」(A644/B672)として機能している。このとき、世界の空間的な広がり絶対的全体性は、統制的理念として機能しているということになるのである。

第三に確認すべきは、統制的理念の機能によって確保されることがらである。理念であるがゆえに、絶対的全体性は絶対的全体性ということ以外の内容をもたない。すなわち、「ここ」にかんして想定される絶対的全体性も、「そこ」にかんして想定される絶対的全体性も、内容的に同一であり、原理的に区別がつかない。それゆえ、この絶対的全体性の理念は、空間の唯一性を担保する機能を果たしうる。どの任意の空間的な部分をとろうが、それを包含すべき絶対的全体性の理念は同じ内容である、すなわち、いつでもどこでも誰にとっても同一性を保つ。この事態を、理念にかんしてはライプニッツ的な不可識別者同一の原理が成立しうる、と表現することもできるであろう。このように、統制的理念は、個々別々の経験的な場面で行われる空間的位置規定を、それらすべてが唯一の空間においてなされているものである、と了解することを支える。前節の最後にカントから引用した一節にあった、「客観の完璧な概念」とは、この場合には、まさにこのような唯一の空間において汎通的に規定された位置規定に当たるのである。

これら三つの論点が意味するところは、以下のことである。すなわち、理性の統制的原理は、現象的実体の空間的位置を規定するさいに、認識主体がコミットすることを要求されるような背景的な先行了解をなしているのである。現象的実体の空間的位置を規定するさいには、認識主体はそのつど自らの存在する「ここ」を起点とするほかない。しかし、そうであるからこそ、認識主体は、その実体の空間的位置は、唯一の空間のうちすでに客観的に規定されている、という了解を背景にもっていなければならない。

3. 4において、任意のどの空間的な広がりも唯一の空間に属する、という了解が空間的位置規定の背景に存することが示された。いかなる複数の空間的な広がりについても、認識主体は、現時点でそれらの空間的關係が不明であったとしても、空間的位置規定を辿りなおしていけばいつかはそれらを包括するより大きい広がりには到達するだろう、という了解をもっている。この了解があるからこそ、認識主体は空間的位置を規定しようと試み

ることができる。この了解がなければ、空間的位置を規定するという意図をもつことからして、合理的なものではなくなってしまうであろう。このような了解を支えているのが、空間の唯一性という了解であり、さらにその了解に実質を与えているのが、背進の志向先たる絶対的全体性の、理念としての同一性ということになる。理性理念の統制的な機能なしには、空間の唯一性の了解は成立しえず、空間的位置規定の一意性の了解も成立しえない。そして、現象的実体も個体化しえないのである。

### 3.6.3 小括

まとめよう。前節までの議論において、空間の唯一性という論点がもつ哲学的含意が確認された。本節では、この含意を、カントが世界の空間的な広がり絶対的全体性という理念がもつ統制的な機能によって確保しようとしていることが示された。理性理念は、認識主体の認識実践が合理的なものであるための、先行的かつ背景的な了解を支えているものなのである。

## 3.7 おわりに

本章は、カントが空間に与えた基本的な役割を現象的実体の個体化の原理に見てとった。そして、その役割を果たすためには空間がいかなるものでなければならないのか、ということ考察した。そして、最終的に到達したのは、空間的位置を規定するという我々の営みにおいて、絶対的全体性としての世界の空間的な広がりという統制的理念が果たす本質的な役割であった。最後に、このような解釈の含意を確認しておきたい。

本章の冒頭で述べたように、カントは『純粹理性批判』において空間が超越論的観念性をもつと主張している。この主張は、まずは「超越論的感性論」において、現象と物自体の区別に基づいて定式化される。(A27f./B43f.)しかし、空間の超越論的観念性は、「超越論的弁証論」までを視野に入れた空間論にそくして、現象と理念の両方に関わることで初めて我々の空間了解は成立する、という事態を表現したものとして捉えることで、より豊かな哲学的含意をもつものとなるであろう。

また、カントは、自分が理解するかぎりでのニュートン的な絶対空間の問題に、つねに関心を払ってきた。たとえば、『方位論文』では方位の問題から、『自然科学の形而上学的原理』では運動論の観点から、絶対空間が論じられている。<sup>16</sup>本章は、『純粹理性批判』のみに定位して、カント哲学における絶対空間の含意の一つを引き出すことを試みたものでもある。

このように、認識実践における理性理念の統制的機能に着目することで、空間にかんする第一アンチノミーのもつ豊かな可能性を引き出すことができるようになるのである。

<sup>16</sup>これらの点にかんしては、中島義道 2000 および木阪 2009 が参考になった。

## 第4章 世界の時間的な始まりについて

### 4.1 はじめに

#### 4.1.1 本章の課題

前章では、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」の第一アンチノミーを扱い、認識実践における現象的実体の空間的位置規定にかんして、理性理念の統制的な機能を明らかにすることが試みられた。さて、第一アンチノミーにおいては、空間にかんしてだけでなく、時間にかんしても類似の構造をもって議論が展開されている。しかし、当然のことであるが、構造こそ類似していても、空間にかんする議論と時間にかんする議論はまったく異なる洞察を導くものである。そこで、本章では、時間にかんするかぎりでの第一アンチノミーの議論を取りあげ、ここにもまた、認識実践にたいする理性理念の寄与が確認できることを示したい。以下、本章ではとくに断りのないかぎり、「第一アンチノミー」という語で、時間にかんする第一アンチノミーのみを指すこととする。

このような試みは、『純粋理性批判』の時間論のこれまで十分に注目されていなかった含意を明らかにする、という問題意識にも支えられている。『純粋理性批判』の各所で時間にかんする考察は議論の要をなしている。ところが、時間論としてのカント解釈は、「超越論的感性論」および「超越論的分析論」、すなわち『純粋理性批判』前半部におもにそくして行われることが多いように思われる。もちろん、第一アンチノミーが、これまでのカント解釈において等閑視されていたわけではない。しかし、時間論としての含意を引き出すことを主眼とした研究は意外なことに、それほど多くない。<sup>1</sup>第一アンチノミーの時間論には、さらなる考察の余地がいまだ多く残っているのである。たしかに、『純粋理性批判』前半部における時間論は興味深いものである。しかし、後半部を無視することはできない。これから検討する「超越論的弁証論」第一アンチノミーからは、他の箇所の議論には回収できないような、時間についてのカントの重要な洞察を見出しうるのである。

#### 4.1.2 カント時間論と第一アンチノミー

認識実践において、対象は直観表象を介して与えられ、また、概念表象を介して考えられる。これがカントの認識理論の基本図式であった。そのさい、時間は、感性的直観の形

<sup>1</sup>第一アンチノミーが論じられるにあたっては、カントの無限論が話題の中心になってきた。狭義のカント解釈書ではないが、ラッセルのカント批判などがその典型であろう。Russell 2009, p.126-9. ただし、カントの無限理解に問題があったとしても、第一アンチノミーの時間論をそれと独立に評価することは可能であると思われる。



式として、直観と概念を媒介するという重要な役割を担っていた。こういった事情は、本論文第2章において詳しく論じられたものである。さて、本章が注目するのは、時間の別の役割である。時間はこのように、認識実践の成立に関与するだけではない。その結果たる認識内容においても、時間は不可欠の契機をなしている。

順に確認していこう。なんらかの認識実践がなされたときには、その証拠となる直観表象には必ず、それがいつ受容されたのか、という時間的規定がなされうるのでなければならぬ。さらに、前章でも述べたように、経験の可能性の条件は同時に経験の対象の可能性の条件でもあるがゆえに、その表象の対象もまた、なんらかの意味で時間的規定にかかわるものでなければならぬ。ところで、本論文は、カントの認識理論における「対象」を、判断実践を真とするような事態として把握していた。すなわち、事態の構成要素であるような現象としての出来事は、それがいつ存在するのか、という時間的規定を許すものでなければならぬのである。

では、現象的な出来事の時間的規定はいかにして成立するのであろうか。第一アンチノミーの時間論からは、時間系列には不可逆な一方の条件づけ関係が本質的に組み込まれている、という重要な主張を見出すことができる。時間のこの特徴は、現象的な出来事の時間規定を可能とする条件として要請されるものであり、また、『純粋理性批判』の他の箇所からは確認しえない独特のものである。以上のことを明らかにすることが本章の目的である。そして、このような解釈からは、人間的認識主体にとっての時間性の成立には、空間性と同様に、統制的理念の機能が不可欠であるという論点もまた、引き出されることになるであろう。

### 4.1.3 本章の構成

ここで、本論部分の構成を確認しておたい。4. 2では、時間にかんする第一アンチノミーにかんして概括的な確認を行う。4. 3では、定立および反定立の証明部分を検討しつつ、第一アンチノミーの対立が生じる機制を明らかにする。4. 4では、カントによる第一アンチノミーの解決を参照し、世界の時間的な始まりが統制的理念としての役割を果たしていることを明らかにする。4. 5では、4. 4で得られた解決がもつ時間論における含意を明らかにすることを試みる。

## 4.2 条件の系列と時間の系列

### 4.2.1 第一アンチノミーの二つの命題

まず、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」で提示される、第一アンチノミーの二つの命題を確認しておこう。周知のように、アンチノミーは定立と反定立の対当からなる。第一アンチノミーの場合は、それは以下のようなかたちで提示される。

定立：世界は時間において始まりをもち、また、空間にかんしても限界に囲まれている。(A426/B454)

反定立：世界は始まりをもたず、また、空間において限界をもたない、すなわち、時間にかんしても空間にかんしても無限である。(A427/B455)

これらの命題は、矛盾対当関係にあるように思われる。それにもかかわらず、人間理性はこれらの両方について真であることを証明しえてしまうようにも思われる。しかし、理性が理性である以上、矛盾を認めるわけにはいかない。かくして、旧来の形而上学は解決しえない係争に巻き込まれることになってしまった。アンチノミーという哲学的問題を、カントは以上のように描いてみせる。

#### 4.2.2 アンチノミーの基本構成

さて、両命題だけではなく、続くアンチノミーの証明まで視野に入れなければ、第一アンチノミーの十全な検討は不可能である。次節において、本章はその検討を行うことになるが、それに先立ち、「純粹理性のアンチノミー」で提示される四つのアンチノミーに共通する道具立てを簡潔に確認しておきたい。

アンチノミーの証明は定立と反定立どちらにかんしても背理法にのっとりたものになっているとされる。すなわち、他方の主張をまず仮定し、その不合理性を証示することをもって、自らの真理性を証明するということが、すべてに共通する特徴なのである。さて、このようなアンチノミー的な対立が成立するにあたり、定立と反定立は、ある前提を共有している。第一アンチノミーの提示に先立つ、「純粹理性のアンチノミー」そのものの第一節、「宇宙論的理念の体系」と題された箇所を参照してみよう。

そこでカントは、あらゆるアンチノミーに共通する理性の原則を、以下のようなものとして提示する。

理性はこのこと〔絶対的な全体性など〕を以下のような原則にのっとりて要求する、すなわち、条件づけられたものが与えられているときには、諸条件の総体も、したがって、条件づけられたものがそれによってのみ可能であるような、端的に無条件的なものも与えられているのである。(A409/B436)

ここで、条件と条件づけられるもの、という関係が導入されることに注意しなければならない。後論を先取するならば、この関係こそが、時間にかんする第一アンチノミーを解釈する際の重要な鍵となる。ここで「条件」とされるものの内実については問題が残るが、これにかんしては後に論じることとする。

これをうけて、カントは条件の系列を表象する仕方に、以下の二種類を区別する。

私は、所与の現象に直近の条件からより遠い諸条件への、条件の側における系列の総合を背進的総合と名づけ、また、直近の帰結からより遠い帰結へと進行する、条件づけられたものの側における系列の総合を前進的総合と名づけた。前者は前件へと進み、後者は後件へと進む。(A411/B438)

第一に、系列の終わりとしての条件づけられたものから、背進的に系列を表象する仕方である。第二に、系列の始まりとしての条件から、前進的に系列を表象する仕方である。同じ「総合」と呼ばれていても、条件を遡るのか下るのかで異なるものとされるのである。

### 4.2.3 時間への基本構成の適用

このように、アンチノミー一般の基本構成を確認したのち、引き続きカントは第一節「宇宙論的理念の体系」において、この基本構成を時間に適用してその概要を述べている。この箇所は、時間にかんする第一アンチノミーにおける議論を先取したものとなっている。先に指摘した基本構成は、時間にそくして展開されるのならば、以下ようになる。

時間はそれ自体一つの系列（そしてあらゆる系列の形式的条件）である。したがって時間においては、所与の現在にかんして、条件としての前件（過去）は後件（未来）からアプリアリに区別されねばならない。かくして、所与の条件づけられたものにたいする条件の系列の絶対的全体性という超越論的理念は、過去の時間全体にのみ関わる。理性の理念にしたがうと、過ぎ去った時間は、所与の瞬間にたいする条件として、必然的に、与えられたものとして考えられねばならない。(A412f./B438f.)

ここから、第一アンチノミーの前提となる時間了解を読みとることができる。まず、時間系列においては、先行する現象が後続する現象を条件づける。これはすなわち、時間系列の先後関係は、条件づけ関係の一種として把握される、ということの意味する。また、時間系列のうちで認識主体に与えられている現象は、まずもって時間様相における現在をもって指示されうるものである。さらに、現在与えられている現象が条件づけられたものであり、世界の時間的な始まりではない、ということも、当然のこととして了解されている。

ところで、このような論点は、時間そのものを考察することからではなく、「純粹理性のアンチノミー」がもつべきとされる体系性から導出されたものである。ところで、カント哲学における体系性への過度な志向は、しばしばその議論の哲学的内実を歪めていると批判されている。しかし、以下で本章は、その体系性への依存にもかかわらず、ここでの議論が時間の本質に触れている、ということを示していくことになる。<sup>2</sup>

### 4.2.4 先後関係と条件づけ関係

これまで確認された論点をまとめておこう。強調すべき点は、時間系列に条件づけ関係が組みこまれていることである。

<sup>2</sup>たとえばベネットはカントの体系志向にたいする懸念を示している。Bennett 1974, pp.114-5. しかし、条件づけ関係の重要性を見失うことは、ケンプ・スミスのように世界の始まりと終点の間の区別を見失うことを導いてしまうであろう。Kemp Smith 1992, p.484. 後に確認するように、時間の向きこそが、時間にかんする第一アンチノミーの核心をなす論点なのである。

現象の時間系列が成立している、ということは、たんに諸現象が時間的先後関係のもとに置かれている、というだけのことではない。時間系列は諸条件の系列をなしていなければならない。諸現象が相互に先後関係を規定しあうだけでは足りないのである。

ここから、諸現象の総括たる世界を時間的に表象するさいの様式について、以下のようなことが言えることになる。まず、世界を時間を前進的に総合しつつ表象する、という場合には、たんに諸現象を時間的に後のものへと下っていくということだけではなく、条件の系列を帰結へと下っていく、ということが同時に行われている。また、世界を時間を背進的に総合しつつ表象する、という場合についても同様である。背進ということの意味されているのは、たんなる諸現象の時間的に後から先への遡りではない。条件づけられた所与から、その条件へと時間的に遡ることが、同時に行われていると思われる。背進においても、条件づけ関係は不可欠の契機をなしているのである。

このように、諸現象の時間系列には、条件づけ関係という契機が浸透しているのである。

#### 4.2.5 小括

本節では、第一アンチノミーが前提とする時間了解について、その特徴を明らかにした。節をあらためて、第一アンチノミーの証明の検討に移行したい。さしあたりこれまでで確認されたのは、二つの命題と、カントの基本的な時間についての了解のみである。さらに、このような時間了解が、人間的主体にとって認識実践においてどのように機能しているのかということが見定められなければならない。

### 4.3 世界の時間的な始まりをめぐる係争

#### 4.3.1 系列の係留点としての世界の時間的始まり

時間にかんする第一アンチノミーにおける定立の証明は、以下のようなかたちで始まる。

なぜならば、世界は時間について始まりをもたないと想定したとしよう、そうすると、所与のどの時点についても、それまでに永遠が経過したことに、したがって、世界における物の相続いて継起する状態の無限の系列が過ぎ去ったことになる。しかるに、系列の無限性とは、その系列が継起的総合によっては決して完結されえない、ということである。ゆえに、無限の過ぎ去った世界系列は不可能であり、したがって、世界の始まりは、世界の現実的存在の必然的条件である。これがまずもって証明されるべきことであつた。(A426/B454)

この論証においては、ある時点が与えられることと、そこに至るまでの時間系列が完結している、ということが結びつけられる。これは、たしかにカントなりの無限性の理解に基づいてのみ成立するものである。しかし、本稿では、無限性とは別の契機に着目したい。

出発点は、世界の始まりが存在しない、という想定にある。ここで重要なのは、前節で確認したように、時間の先後関係が条件づけ関係として考えられている、ということであ

る。所与の時点に先立つ現象の時間系列は、その時点にたいする諸条件の系列でもある。すなわち、世界の始まりは、諸条件の系列の始まりでもある。この点に着目しなければならない。

一般に、条件については、条件が完全でなければ条件づけられたものは現実に存在しない、という直観的な理解がなされていると思われる。さらに、このような理解を形而上学的に洗練させるならば、充足理由律がまさに導かれることになるであろう。カントの議論は、条件にかんするこのような直観的な理解に沿ったものとなっている。<sup>3</sup>条件についてのこのような理解は、諸条件の集合ないしは系列が無限か有限かを問う以前のものであり、その問い自体を支えるものである。そして、この条件についての理解を時間系列にそのまま平行移動させることが、カントの論証を支えていると考えられる。世界の始まりが存在しない、という想定は、条件の不完全性を導くがゆえに、問題とされるのである。これはすなわち、系列の完結をめぐる問題を、たんに系列の項を数え上げる仕事の完結の問題として考えてはならない、ということ意味する。その場合、系列に、条件から条件づけられたものへという方向性があることが見失われてしまうからである。

以上の考察を踏まえるならば、定立の証明を以下のように読み替えることが可能となる。

世界は時間的な始まりをもたない、という主張は、なにかある時点に現象が与えられたときに、そこから無限に背進を行うことが可能であり、現象の時間規定はこれでもって十分に達成されうる、という主張と考えられるだろう。この主張にたいして、定立の証明は、任意の所与の時点における現象は、条件づけられたものであるがゆえに、条件たる世界の始まりの存在を前提せざるをえない、ということをも主張している。これはすなわち、世界の始まりからの諸条件の系列の存在を前提としてのみ、ある所与の時点の現象からの背進ということが有意味になる、ということである。

この読み替えを様相論の観点から補足しておこう。「宇宙論的理念の体系」において、諸現象の時間規定の始まりは、過去、現在、未来といった時間様相にそくして語られていた。第一アンチノミーの証明においては、これが様相をもって語られている、と解釈しうる。まず、所与性は、特定の時点において当該の現象がまさに知覚されている、ということとして理解されうる。そして、このような所与性は、現実性のカテゴリーに割り当てられることになる。

## 2. (感覚の) 経験の実質的諸条件と一致するものは、現実的である。(A218/B266)

すなわち、背進的な総合の様式は、現実性の様相のもとにある現象的な出来事から出発して行われる時間規定として位置づけられうるのである。しかるに、「経験的思惟一般の公準」によれば、様相は以下のような特徴をもつとされる。

様相のカテゴリーはそれ自体特殊な性格をもつ。すなわち、それらは、それらが述語として付加されるところの概念を、客観の規定としては何ものも増やすことがなく、ただ認識能力との関係を表現するのみである。(A219/B266)

<sup>3</sup>本稿ではカントのままに「条件」という語を用いたが、アル・アズムが指摘するように、ここに充足理由関係を読み込むことが可能である。Al-Azm 1968, pp.151-64. ただし、この論文においては空間にかんしての考察が中心となっている。

現実性というカテゴリーの適用が客観の規定を増やさないということは、客観の規定は様相のカテゴリーの適用以前に完遂されていなければならないことを意味するであろう。そうであるならば、特定の所与の時点における現象を出発点とする背進的な表象様式は、まさにその出発点たる所与の出来事を指し示すことにおいて、諸現象の時間系列が前もって客観的に規定されていることを要求することになるであろう。しかるに、先ほど確認したように、世界の始まりが存在しなければ条件づけの系列は完全になりえないのであった。かくして、世界の始まりからの諸条件の系列が成立していることを前提としてのみ、ある所与の時点からの背進は有意味となるのである。

ここから導かれる洞察は以下のものである。定立の証明は、世界の始まりが存在するかどうか、という係争にだけではなく、諸現象の時間系列にかんして、世界の始まりと、ある時点において現実的に与えられた現象と、どちらが系列のいわば係留点として根拠の役割を担うのか、という係争にも関わっているのである。<sup>4</sup>

#### 4.3.2 世界の時間的始まりへの指示の失効

つづいて反定立におけるカントの論証を検討していきたい。反定立の証明は以下のようなものである。

なぜならば、世界が始まりをもつ、と仮定しよう。始まりとは、物がそこには存しない時間とその前に先行しているような現実的存在であるから、世界が存在していなかった時間、すなわち、空虚な時間が先に存していなければならない。しかるに、空虚な時間においては、なにかある物の生起は可能ではない、なぜならば、このような空虚な時間の部分は、他の部分からすぐれて区別されるような現実的存在の条件を、非存在の条件に優先してもつことはないからである（物が自ら生起すると想定するにせよ、他の原因によって生起すると想定するにせよ、そうである）。ゆえに、世界においては、なるほど物の多くの系列が始まりうるが、しかし、世界そのものは始まりをもたず、また、過ぎ去った時間にかんしては無限である。(A427/B455)

世界が始まりをもたない、という主張は、諸現象の系列をどこまでも背進することができる、ということに支えられているのである。さて、ここでは、このような無限の背進がどのような論理に基づいているのか、という点に注目したい。注意すべきは、たんに時間軸をいくらでも遡っていくことが可能である、という主張がなされているのではない、ということである。背進は、世界の始まりとしていったん措定されたものが、すぐさまその資格を剥奪される、という仕方になされている。これなすなわち、任意の時点にはそれよ

<sup>4</sup>カントの様相を時間様相に重ね合わせて解釈することの正当性が、ここで示唆されることになる。ちなみに、「経験的思惟一般の公準」を時間様相の観点から解釈する先行研究としては、中島義道「今への問い」(中島 1994, pp.3-38)がある。また、この方向は、マクタガートを出発点として現代の時間論でしばしば話題となる、時間様相込みの系列と時間様相なしの系列のどちらが本質的なのか、という問題と、第一アンチノミーとを重ねて考察していくことを可能にするであろう。McTaggart, 1908.

り先の時点がある、ということ以上のなにかが、この背進で意味されているということである。

これまでの議論からして明白であるが、ここでは、時間の先後の背進が、諸現象の条件づけの背進として考えられている。そのため、この背進は、たんに与えられた任意の時点から過去の方へといわば矢印を延ばしていくようなかたちで表象されてはいない。そうではなく、あくまで根拠から根拠づけられたものへという方向の矢印を、そのつど逆向きに辿りなおしている、というかたちで表象されているのである。すでに確認されたように、条件が系列をなしているとき、条件がまさに条件として成立するためには、系列の始まりの存在が規定されていなければならない、との直観的な理解を我々はもっている。それゆえに、証明の出発点においては、端的に世界の始まりが措定されることになる。そして、このいったんなされたはずの条件の措定が失効する、ということに伴ってはじめて、無限の背進への第一歩目が踏み出されることになるのである。ここでも、系列の無限背進を、たんに系列の項を数え上げる仕事が完結しないこと、として考えてはならない。それでは、議論の核心であるところの、背進する、という含意が失われてしまうからである。<sup>5</sup>

では、どうして始まりへの指示は失効しなければならないのだろうか。ここで、時間系列において各項をなす諸現象の同型性に着目したい。先に確認したように、我々にとって所与の現在の現象は、条件づけられたものとして端的に了解されていた。ここで、カントは以下のように考えていると思われる。すなわち、世界の始まりも、それが現象として与えられていると想定されるかぎりにおいて、現在と同型の、条件づけられたものである。それゆえ、さらなる条件への背進を要求せざるをえないのである。現在の所与の現象にかんしては、所与性と被制約性という二つの特徴が同時に成立しているが、これは現在の所与の現象のみが特権的にもつ特徴ではない。世界の始まりにおいても、それが与えられた現象であると想定することは、不可避にその現象の被制約性を導くのである。

この同型性は、いくつかの方向から説明しうる。まず、これを、第一アンチノミーが数学的アンチノミーの一つである、という体系性から説明することができるであろう。カントによれば、量および質のカテゴリーにかかわる数学的アンチノミーは、同種的なものの総合から成立するのである。(A418/B446) さらにここには、どの過去もかつては現在であったはずだ、という我々の直観的な了解が存していると思われる。それゆえに、現在与えられている現象が条件づけられているのであれば、過去に与えられていたどの現象も同様に条件づけられたものとされるのである。また、このような過去と現在との同型性を、先ほど検討した、様相は客観の規定を増やさない、という了解に対応させることもできよう。様相と同様に時間様相も客観の規定を増やさないのであれば、過去に与えられていたか現在与えられているかという時間様相における差異は、条件づけられたものである、という特徴を左右するものではない、というわけである。

さて、定立の証明の際に、第一アンチノミーの係争に別の表現を与えておいた。それに対応させるかたちで、反定立の証明を以下のように読み替えることができる。

<sup>5</sup> ストローソンは「なぜそれはそれが始まったときに始まったのか」という問いから、背進の論理を考察している。しかし、ここでの条件づけ関係には、ストローソンが理解している時間的な位置規定以上の含意がある。Strawson 1966, p.177.

世界は時間的な始まりをもつ、という主張は、世界の始まりからの前進的な条件づけ関係によって時間系列は理解されるべきである、という主張と置きかえられよう。この主張にたいして、反定立の証明は、世界の始まりを時間系列の係留点として想定することは不可能である、ということを主張している。これはすなわち、ある与えられた時点における現象からの背進的な表象様式こそが、我々の時間了解にとって根底に存する、ということの意味するだろう。

### 4.3.3 小括

以上、第一アンチノミーの二つの命題それぞれについて、その証明を検討した。この証明が両方とも正当なものであるとすれば、ここには深刻な矛盾が現出してしまうことになる。世界は始まりをもち、かつ、もたない、ということになってしまうからである。さて、本節は、この矛盾を思わせる事態の背後には、時間系列の係留点が世界の時間的な始まりなのか、あるいは所与の現在の現象なのか、という対立が存していることを明らかにした。このことを踏まえて、次節では、カントによるアンチノミーの解決の検討を行いたい。

## 4.4 理性理念としての世界の始まり

### 4.4.1 理性の統制的原理によるアンチノミーの解決

カントは時間にかんする第一アンチノミーにたいしていかなる解決を与え、また、その解決からどのような哲学的な洞察を導くのであろうか。以下では、カントがアンチノミー一般の解決を述べている箇所を確認しつつ検討を行う。ただし、アンチノミー一般の解決にかかわる諸議論についてはついでには前章で一度触れているので、その成果を適宜踏まえて議論を進めることとしたい。<sup>6</sup>

「純粹理性のアンチノミー」第七節「理性の宇宙論的自己矛盾の批判的解決」において、カントはアンチノミーの定立および反定立に共通する前提として、すべての条件の系列全体すなわち無制約者が与えられている、ということを挙げている。(A497/B525) このことを本章はすでに第一節「宇宙論的理念の体系」を検討したさいに確認しておいた。時間論にかんしてこれを当てはめるならば、すべての条件の系列全体が与えられている、ということは、時間的系列の始点たる世界の時間的な始まりが与えられている、ということに当たる。そして、時間にかんする第一アンチノミーの定立においても反定立においても、世界の時間的な始まりを措定することがその論証のためには不可欠なのであった。

しかし、カントによれば、人間的認識主体にたいしては、条件の系列が全体として与えられることはありえない。

したがって、諸現象の系列がつねに条件づけられているならば、この系列は  
けっして全体で与えられてはいないし、また、世界はいかなる無制約的な全体

<sup>6</sup>本論文3. 6. 1。



でもなく、それゆえまた、そのようなものとして、無限の量をもって実在することも、有限の量をもって実在することもない。(A505/B533)

かくして、カントは、世界は有限である、という主張も、世界は無限である、という主張も、ともに偽である、とする。(A506f./B534f.) このカントの診断は、いわゆる超越論的観念論と関連させて述べられているものであるが、これには深く立ち入らない。本章の議論にとってはより弱い主張で十分であるからである。第2章で明らかにしたカントの認識理論にもとづかならば、認識主体にたいして原理的に直観表象が与えられえないような対象にかんしては、そもそも判断をなすことが不適切である、とされるであろう。世界そのものについては、その量についての直観は与えられることがない。それゆえに、上述の量にかんする二つの主張は、ともにそもそも判断として不適切であり、それゆえに、真偽を問題にするのにはなじまない。この議論をそのまま時間にかんするアンチノミーに当てはめるならば、世界は始まりをもつ、という主張も、世界は始まりをもたない、という主張も、ともに判断として不適切であり、それゆえに、真偽を問題にするのにはなじまない、となるであろう。

このように、時間にかんする第一アンチノミーは、定立および反定立をその対立関係もろともに棄却する、というかたちで決着がつけられることになる。しかし、これで話は終わらない。世界の時間的な始まりという無制約者には、認識実践における積極的な役割もまた備わっているからである。

#### 4.4.2 背進様式の指定としての定立と反定立

第八節「宇宙論的理念にかんする純粋理性の統制的原理」においてカントは、認識実践における理性の統制的原理の役割について論じはじめる。

かくして、理性の宇宙論的原則は本来、ただ以下のような規則である、すなわち、この規則は与えられた諸現象の系列において背進を命じるのであるが、この背進には、端的に無制約的なものもとに留まることは許されていないのである。(A508f./B536f.)

理性は認識実践において背進することを命じられている。このとき、すべての条件の系列全体という概念は、理性の命令の内容を構成するという役割を果たしている。どこまでも背進せよ、という命令は、無制約者が原理的に与えられえない場合には、そのような無制約者を見つけるまで背進において止まってはならない、という命令でもって交換しうるからである。この洞察にもとづいて、定立および反定立について、あらためてそれぞれの主張内容にかんする批判的な位置づけがなされることになる。定立の主張については、そこで言及されている世界の始まりは、現象ではなく、たんなる理念にすぎない、とされる。反定立の主張については、要求しているのは、無限への背進ではなく、不定への背進にすぎないとされる。定立も反定立も、とにもかくにも背進せよ、というたんなる命令を、なにかある存在者の現実存在や性質の規定にかんする主張と取り違えているのである。

この事情を、時間にそくして述べなおしておきたい。

人間的認識主体は、諸現象の時間系列を表象するさいに、経験的な背進を行うことを命じられている。このとき、認識主体は、まさに今背進している当該の時間系列は、世界の始まりから前進的に条件づけられたものであるという了解と、所与のある時点からつねに時間系列をよりひとつ前の条件へと背進しうるという了解と、これらの二つの了解を共にもっている。これらの了解は、それが存在にかかわる信念であるとするれば、矛盾してしまうであろう。前者は世界は時間的に有限である、という信念であり、また、後者は世界は時間的に無限である、という信念なのであるから。

しかし、これらの了解は、そのような存在論的な信念ではない。実際に認識主体がもっているのは、世界の始まりに至るまで背進せよ、という命令表現と、時間系列を所与のある時点の現象からよりひとつ前の現象へとどこまでも背進せよ、という命令表現である。そして、実際のところ、これら二つの命令表現は、表現こそ違うが、まったく同じ一つの行為、すなわち不定に背進することを認識主体に命じているのである。定立と反定立のあいだにあるかに思われた緊張関係は、これらのある行為を指定する命令として理解するのであれば、その時点で解消されていることになる。<sup>7</sup>

#### 4.4.3 統制的理念としての世界の時間的な始まり

さて、本章では、時間にかんする第一アンチノミーの根底に、時間系列の係留点が世界の時間的な始まりなのか、あるいは所与の現在の現象なのか、という対立を見てとった。認識主体が背進をなすさいに、世界の始まりはどのような役割を果たしているのであろうか。すでに確認したように、世界の始まりは現象的な出来事として与えられているのではない。背進せよ、という命令のうちに概念として含まれているのである。そして、このさいに果たしている役割が、まさに統制的な理性理念としてのものであることは、もはや明らかであろう。

人間的認識主体のなす背進的综合は、現在まさに与えられている現象から出発するほかない。その意味で、総合の出発点はつねに所与の現在の現象である。しかし、そもそも背進が背進としてなされうするためには、世界の時間的な始まりから前進的に成立する諸現象の時間系列が先立って成立している、という了解が不可欠である。既に成立している系列を辿りなおすことが背進なのであるから。かくして、世界の時間的な始まりという理性理念は、その統制的な機能をもって、背進するという実践の可能性の条件をなしているのである。

空間にかんする第一アンチノミーを検討するさいにも参照した、第九節「すべての宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的な使用について」の一節を引いておこう。

すべての始まりは時間において存在し、また、広がりあるもののすべての限界は空間において存在する。しかし、空間および時間は感性界においてのみ存

<sup>7</sup>たとえばガイヤーは、カントがここで認識論的な局面からしか時間を論じていないのではないかと、この疑念を呈するが、本論文はこれを実践を指定する命令という行為論的な観点から解釈する。Guyer 1987, p.407.

在する。したがって、世界のうちの諸現象だけが、条件づけられたしかたで限界づけられているが、しかし世界自身は、条件づけられてでも、無条件的なしかたでも、限界づけられていない。(A522/B550)

このように、あらゆる現象の時間規定を条件づけつつも、自らはその条件からは逃れる「虚焦点」(A644/B672)として、世界の時間的な始まりは理解されなければならないのである。

#### 4.4.4 小括

かくして、時間にかんする第一アンチノミーのカント的な解決の内実が確認された。最後に残された本章の課題は、このような時間論のもつ哲学的な射程を見定めることである。以下、節をあらためて、第一アンチノミーの時間論の成果を考察してみたい。

## 4.5 第一アンチノミーの時間論

### 4.5.1 時間の向きという問題

第一アンチノミーの時間論を貫いて、時間の先後関係を条件づけの規定関係として考える、というカント独自の時間理解が存することを確認した。たしかに第一アンチノミーそのものは仮象であり、回避されるべきものである。しかし一方で、これが人間理性に不可避の仮象であることを忘れてはならない。(A296f./B353f.) 仮象としてではあるが、第一アンチノミーは人間的認識主体の時間理解に深く結びついている。このことは、世界の時間的な始まりが統制的理念である、ということをもって、積極的な規定を得ている。

では、時間にかんする第一アンチノミーは、人間的認識主体と時間との関わりの現場についてどのような洞察を与えてくれるものなのであろうか。これまでの議論から導かれるのは、時間のもつ以下のような特徴である。

諸現象の時間系列には不可逆な一方向性がある。すなわち、過去と未来とは非対称的なのである。時間的先後関係には、たんなる相互的な位置規定を超えて、より先の系列なくしては後の系列は存在しえない、しかし、逆は成り立たない、という向きがある。これはまさに、時間の先後関係が条件づけ関係の一種である、ということに由来している。時間が、過去なくして現在はなく、また、現在なくして未来はない、という一意的な方向性をもつ、ということは、条件と条件づけられるものという概念装置にそくして語りうるようになるのである。

本章冒頭で述べたように、認識実践においては、対象の構成要素であるような現象的な出来事にたいして、それがいつ存在するのか、という時間的規定が可能でなければならない。しかし、これまでの議論によれば、このような時間的規定が合理的なものであるためには、世界の時間的な始まりという理念を統制的に措定することが不可欠なのであった。このような統制的理念の条件としての不可欠性は、その根源を、時間には向きがある、と

いう直観的な理解にもっている。別のしかたで表現するならば、時間には向きがある、という直観的な理解を認識実践に整合的に組み入れるために、認識主体は、世界の時間的な始まりという統制的理念に関わることを要求されるのである。

#### 4.5.2 この時間論の独自性

このような時間了解は『純粹理性批判』の他の箇所では明示的には語られていないものである。

この契機は、「感性論」で指摘される感性的直観の形式ないしは純粹直観としての時間には見出されえない。たしかに「感性論」で時間の一次元性は主張される。(A31/B47) しかし、ここにどちらが過去でどちらが未来なのか、という時間の向きを決定する手掛かりは乏しい。

さらに、「分析論」においても、時間の向きは見出しえない。たとえば「第二類推」においては、たしかに時間規定が、原因と結果という非対称な関係にそくして論じられている。しかし、その一方で、「経験の類推」は基本的に既知のものから未知のものへの類推として把握されている。

しかし、哲学においては類推は、二つの量的関係の相当性ではなく、二つの質的關係の相当性であって、この質的關係の場合には、私が、三つの与えられた項にもとづいて、認識することができ、だからアプリアリに与えることができるのは、ある第四の項における関係だけであって、この第四の項自身ではないが、しかし、もちろん私は、その第四の項を経験において求めるためのある規則を、だから、その第四の項を経験において探し出すためのある徴表をもつてはいる。(A179f./B222f.)

ここからは、類推の方向について、それがとくに過去へのものなのか未来へのものなのか、といった区別は読み取りがたい。どちらの方向への類推もまったく同じ論理で説明されている。時間の向きにかんする規定は、別のところに求められねばならないのである。

さらに、「第二類推」において論じられる因果関係に一定の方向性を認めることができたとしても、第一アンチノミーの時間論の独自性は確保しうるであろう。そもそも、第一アンチノミーの主張には因果性の契機は含まれておらず、たんなる時間の先後関係が同時に条件づけとして把握しなおされていることに注意すべきである。カントの体系からすれば、基本的に第一アンチノミーは時間のみを事とし、因果性にかかわるのは第三アンチノミーである。たとえば、数学的な総合と力学的な総合が明らかに区別されていることから、これは見てとれるであろう。(A418/B446) 因果関係の向きと時間的な先後関係の向きを区別したうえで、時間的關係のみを取り出して不可逆な方向性を見いだす、という論点は、やはり第一アンチノミーに特有のものとして解釈されるべきである。

### 4.5.3 小括

ただし、そもそも「第二類推」などでのカントの因果論は、因果性を時間規定に極度に引きつけて考察するものである。そうであるならば、時間系列と因果系列をどこまで区別できるか、と問うこともできよう。また、第三アンチノミーで問題になる系列が、第一アンチノミーで問題になったそれといかなる意味で異なっているのかも、それほど明白なものではない。<sup>8</sup>しかし、それでもなお、第一アンチノミーが、時間の方向性にかんして独特の洞察を示していることは揺るがないのである。

## 4.6 おわりに

本章では、認識実践における時間規定のもつ一つの側面について考察がなされた。現象的な出来事にかんする時間規定は、統制的理念としての世界の時間的な始まりをもってはじめて有意義なものとなる。そして、そのような認識実践の了解の背後には、時間には向きがある、という、時間についての直観的な了解が存しているのである。

このように、「純粹理性のアンチノミー」時間にかんする第一アンチノミーの議論は、空間にかんする第一アンチノミーと平行なものとして提示されているにもかかわらず、具体相にそくしてこれを捉えるならば、認識実践にさいしてのまったく異なる条件を明らかにしたものとして解釈しうるのである。

---

<sup>8</sup>Craig 1979 では、ガザーリーの議論との類比を経由して、第一アンチノミーと自由意志による神の創造との連関が指摘されている。このような観点からは、第一および第三アンチノミーの同型性が強調されることになろう。しかし、本章では、同型性よりも差異性のほうに注目した。

## 第5章 実在性の無限分割と時間の連続性について

### 5.1 はじめに

#### 5.1.1 本章の課題

本章は、認識実践における統制的理念の役割を、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」第二アンチノミーから読みとろうとするものである。第二アンチノミーでは、所与のものごとを最小単位たる単純な諸部分からなる全体として把握することが、理性理念として捉えられている。この理性理念の役割を考察することから、本章は最終的に、時間の流れは連続的なものである、という時間了解をカントがどのように自らの哲学説のうちに位置づけているのかを明らかにすることになる。

#### 5.1.2 諸カテゴリーの体系性からする本章の位置づけ

このような本章の議論は、『純粋理性批判』の体系性の観点に照らすならば、以下のようなかたちで定式化しうるであろう。

諸カテゴリーのうち、関係の三つのカテゴリーは、人間的認識主体が世界を客観的に認識するさいの基本的な存在論的構造を示すものである。そして、その三つのカテゴリーのうちでも、もっとも規定的な役割を果たしているのが、実体と偶有性というカテゴリーである。残る二つの関係のカテゴリー、因果性と相互作用は、偶有性を備えた現象的実体が存在してはじめて、その適用対象をもつからである。

さて、ここで問題になるのは、偶有性すなわち性質である。この性質のもつべき構造を規定しているのが、質のカテゴリーである。カントによれば、現象的実体の性質は、与えられた度合いの内包量をもつ状態から内包量がまったくない状態まで、連続的に変化する可能性をもたねばならない。しかし、この連続性を合理的なものとして表象しようとするさいに、理性はアンチノミー状態に陥ってしまう。そして、このような事態は、認識実践における理性理念の必要性を示すものであるとともに、また、時間の流れは連続的なものである、という直観的な理解の根源性を示すものでもある、と解釈しうるのである。

かくして、先立つ二章においては量のカテゴリーに対応する理性理念が扱われたのであるが、これに引き続き、本章では質のカテゴリーに対応する理性理念が検討の俎上に載せられることになる。

### 5.1.3 本章の構成

本論に先だって、その構成を述べておきたい。5. 2では、予備的な考察として、時間の連続性という問題がいかなるものなのかを確認する。5. 3では、「原則の体系」に着目し、質のカテゴリーと連続性との関係を明らかにする。5. 4では、第二アンチノミーに目を向け、連続性の問題を無限分割の問題として捉えなおすことを試みる。5. 5では、5. 4で確認された議論が、時間は空間化しなければ表象しえないというカントの洞察に基づいていることを明らかにする。

## 5.2 予備的な諸考察

### 5.2.1 時間の流れと時間の連続性

先に、体系性の観点から、質のカテゴリーにかかわるかぎりでの理性理念の役割を明らかにすることとして、本章の課題を位置づけておいた。しかし、以下でなされることになる議論は、実際には、時間論を軸として展開されることになる。そこで、時間論という観点から本章の問題を述べなおしておきたい。

「時間が流れる」という事態は、さまざまな哲学的な問題を提起するが、本章は、時間の流れをとりわけ時間の連続性という観点から考察する。我々はしばしば「時間が流れる」という表現を使用する。複数の言語に類似した表現がみられることから、この表現は、人間的認識主体にとって時間がどのようなものであるか、ということについて、なんらかの本質を突いていると考えられる。しかし、この表現が実際のところなにを意味しているのかは自明ではない。本章の目的は、この感覚的にじっくりくる表現においていったいなにが理解されているのか、ということの一端を明らかにすることでもある。

時間の流れについては複数の接近のしかたが可能であろう。本章では、時間が流れるということをおもに時間的な現象が連続性をもつということから考えたい。現在が過去になり未来が現在になるといった時間様相の推移なども、時間の流れを論じるさいには避けて通ることのできない論点をなすだろうが、本章では扱わないことにする。<sup>1</sup>ところで、しばしば指摘されることだが、精確には、時間そのものは流れないはずである。流れるのはまずもって川の水や山肌の霧などであり、また、少々意味を拡張したとしても、飛ぶ矢や走る亀などであるはずだ。すなわち、「時間が流れる」という表現では、あるものごとに流れるように生成、消滅、運動、変化することを許すような、なんらかの時間の特徴が指示されていることになる。まとめれば、ここで論ずべきは、現象の時間的な流れであり、また、諸現象に流れるということをおもに許すような時間の特徴である、ということになるだろう。

では、ある現象について、たんに、生成したり消滅したり運動したり変化したりしている、というだけでなく、流れている、という特徴づけをも行うことを許すのは、時間のいかなる特徴であろうか。一般に、連続性という概念にたいして離散性という概念を対置す

---

<sup>1</sup>このような方向から時間の流れを位置づける議論としては、たとえば McTaggart 1908 などが古典的なものとして挙げられるであろう。

ることができる。そして、時間においてある現象が流れうる、ということは、そもそも時間が連続的である、ということを含意するように思われる。逆にいえば、もしも時間が離散的であるならば、時間においてはいかなる現象も流れることはないように思われるのである。このような連続性と離散性の概念については、ショーペンハウアーがわかりやすい表現を与えてくれているので、引用しておきたい。

時間是一个の連続量 (Quantum continuum) であつて、離散量 (Quantum discretum) ではない。實際、充たすもののない時間といったものは知覚できず、そのような時間があれば、我々の経験という統一性全体が廃棄されるだろうから、時間のどの部分にもなんらかの現象があらねばならず、したがって現象の系列も一つの連続であらねばならない。さらに次のような事情がある。現象はすべて、状態の変転する客観からなっている。すでに詳しく述べたように、状態の変転とはすなわち、ある状態がそれに先行する他の状態につねに続くことにほかならない。それゆえ、状態もまた一つの変転でなければならぬ。以上より次のことが帰結する。時間の連続は、相互に継起するにあたりあいだになにもものも介在させる必要のない状態の連続をとおして充たされているのである。<sup>2</sup>

連続性と離散性にかんするこのような理解は、現代的な観点からすると少々粗雑であるように思われる。<sup>3</sup>しかし、本章の議論にとっては、これでさしあたりは十分である。

ショーペンハウアーの理解を後論にあわせてもう少し具体化しておこう。ある現象の流れ、たとえば矢の飛行を考えてみよう。もしも時間が離散的であるとすれば、時間においては、各々の時点がそのあいだにさらなる別の時点を挟むことなく系列をなしていることになる。このとき、矢の飛行は、ある時点に矢がある位置に存在し、また、次の時点に矢が別の位置に存在する、そして、その二つの状態のあいだには、別の状態は存しない、というようなものになるであろう。我々はこのような説明にたいして、このとき、矢は飛んでいない、少なくとも、流れるようには飛んでいない、という直観をもつはずだ。すなわち、もしも時間が離散的であるとするならば、時間のうちで現象は流れていないように思われるのである。このように、時間が連続的であることと時間が流れるということは密接に関係している。<sup>4</sup>

かくして、本章は、カントやショーペンハウアーが目する、時間が連続量 quantum continuum をもつ、ということがらから時間における流れを考察していくことになる。

<sup>2</sup>Schopenhauer 1813, pp.70-1, 邦訳 pp.62-3. ただし訳語の一部を本論文の用語法に合わせて変更した。

<sup>3</sup>連続性を含めた無限にかかわる諸概念の哲学的な位置づけにかんしては、Moore 1990 が参考になった。

<sup>4</sup>周知のゼノンの議論から飛ぶ矢の例を借りたが、このような定式化はゼノンのパラドクスの解釈としては粗雑にすぎた適切ではない。しかし、ここではカントおよびショーペンハウアーの発想を説明することが目的であるので、この点については指摘するのみにとどめる。ゼノンのパラドクスについては山川 1996 が参考になった。



### 5.2.2 「把捉の綜合」と時間の多様性

本論に入る前に、もう一点、予備的な考察をしておかねばならない。本章はおもに質の категорияにかかわる諸議論から時間の連続性を考えるものであるが、その作業に先立って、『純粹理性批判』第一版の「超越論的演繹」「三重の綜合」「直観における把捉の綜合について」の検討を行っておく必要がある。この箇所でカントが行っている表象の多様性にかかわる議論が、時間の連続性を論じるための前提をなしていると考えられるからである。

カントによれば、経験的な認識実践は、多様な直観表象が悟性によって綜合的統一されることで成立する。先立つ第2章では、このようなカントの認識理論について詳細な解釈を行ったが、ここでは単純化された理解に基づいて議論を進めたい。すなわち、たとえば「舟が川を下っている」という判断は、上流の舟、中流の舟、下流の舟といった複数の直観表象を取りまとめ、証拠とすることによってはじめて正当なものとしてなされることができるのである。ここで問題にすべきは、舟の川下り運動という判断内容の構成要素をなす、上流の舟、中流の舟、下流の舟といった多様な経験的な直観表象の位置づけである。

「把捉の綜合」の記述によれば、経験的表象の多様性は、時間性そのものが含んでいる多様性にそくして確保される。すなわち、経験的表象の多様性は、ある時間幅が任意の分割を許容する、ということに基礎づけられねばならないのである。

カントはまず、時間をあらゆる認識の基礎づけが帰着する場として捉える。

我々の諸表象は、それらが外的な諸物の影響をつうじて引き起こされるにしろ、内的原因をつうじて引き起こされるにしろ、また、それらがアプリアリに現象として生じるにしろ、あるいは経験的に生じるにしろ、それがどこからであろうと、それらの諸表象は心の変様として内官に属する。そして、そのようなものとして、あらゆる我々の認識は、結局は、内官の形式的条件すなわち時間に従うのであり、この時間において、それらの諸表象は総じて秩序づけられ、結合され、関係づけられなければならない。(A98f.)

諸表象の多様の綜合的統一は、すべて時間に基礎づけられる。そして、ここで着目すべきは、綜合や統一だけではなく、経験的表象がそもそも多様であることすらも時間にその基礎づけをもつ、ということである。続く段落を確認してみよう。

各々の直観は多様なものをそれ自身のうちに含んでいるが、この多様なものは、心が時間を継起する諸印象の系列において相互に区別しなければ、そのようなものとして表象されないだろうものである。なぜならば、一瞬間のうちに含まれているものとしては、各々の表象は絶対的統一以外のものではありえないからである。(A99)

諸表象の多様性が成立するためには、与えられた表象が時間において分節化されえなければならない。先ほどの例を再び用いるならば、舟が川を下っていくという運動が多様な表象を含むということは、それが上流に存在する舟、中流に存在する舟、下流に存在する

舟といった諸表象へと時間において分節化されうることに基づく。もちろん、時間以外の分節化の論理をカントが認めていないわけではない。そもそも上流、中流、下流という区別は空間的位置によるものであるはずである。このような空間的な分節化ももちろん成立しうるであろう。しかし、この引用にしたがうならば、もしもある空間表象を構成する諸部分がそもそも時間的な差異に基づいて分節化されえないのであれば、空間的な分節化もまた成立しえないことになる。<sup>5</sup>少なくとも認識実践の証拠としての役割を担うためには、すべての多様性は時間的な多様性に基礎づけられねばならないのである。

このことを逆の方向から述べるならば、時間的に表現されえない分節化はカントにとって多様性とはなりえない、ということになるであろう。このような多様性を語るさいに、舟が形相と質料からなるという場合の数多性や、共通感覚における感覚の種類の数多性などについて、カントは言及することはない。これは、これらの諸表象の区別が時間的な区別に裏打ちされていないからだと考えられる。そのような諸表象は、証拠として判断を支えることができないのである。

さて、続く段落でカントは、諸表象の多様性を基礎づけるという論点を越えて、時間の多様性がそのものとして純粋なかたちで成立するというところをも述べていく。しかし、これより先の議論にかんしては省略する。ここで強調したいのは、以上のような諸表象の多様性を確保する論理が、「把握の総合」として、三重の総合を構成する以降の二つの総合の、つまりはカテゴリーの客観的妥当性の基礎づけの前提条件をなしている、ということである。「把握の総合」によれば、人間的認識主体にとってのあらゆる客観性や必然性は、時間の多様性に基礎づけられているのである。

### 5.2.3 小括

本節では、本論の議論を進めるための予備的な議論を行った。第一に、本章の課題が、時間論の観点から再定式化された。時間における流れを、時間が連続量をもつということをもって説明する、というものがそれであった。第二に、時間における連続性を論じる前提として、時間における多様性の位置づけを確認した。問題の多様性は、認識実践において、直観表象が証拠たりうるための条件をなしている。では、この多様性が連続的な多様性であるように要求されるのは、いかなる認識実践の場面においてなのであろうか。節をあらためて考察することとしたい。

<sup>5</sup>カントのこの発想は、「原則の体系」「第三類推」において、空間的共在関係が同時性という時間的關係として捉えられるところにも見てとりうる。(A211ff./B256ff.) ところで、空間表象を時間的分節化を媒介にして獲得することまつわる問題は、別のさまざまな角度からの接近を許すものである。たとえば、エヴァンスの「モリヌクス問題」からは、触覚から空間表象を獲得するさいにも時間による空間表象の媒介という問題が現出することが理解しうる。Evans 1985, pp.364-99.

## 5.3 質のカテゴリーと時間の連続性

### 5.3.1 質のカテゴリーの問題圏

本節の課題は、「把握の総合」において語られていた時間の多様性を時間の連続性へと彫琢することである。前節で確認された時間における多様性は、いまだ離散的な理解を許す余地を残したものである。いまや、この多様性が連続的なものとして捉えられる場面を考察しなければならない。そのためにはまず、「超越論的原則論」「原則の体系」におけるカントの質のカテゴリーにかんする議論を検討することが要求されるであろう。

「超越論的図式論」によれば、あらゆるカテゴリーは、それが現象的对象に適用される場合には、時間規定を図式として、すなわち媒介項としてもたねばならない。そして、質のカテゴリーは「時間内容」という時間規定を図式としてもつとされる。(A137ff./B176ff.)<sup>6</sup>この「時間内容」という時間規定の内実が「原則の体系」において語られることになる。注目すべきは、「原則の体系」においてまさに質のカテゴリーが問題とされている箇所、時間の連続性が議論の前面に押し出されていることである。後論を先取すれば、時間の多様性は、質のカテゴリーにそくしたときに、時間の連続性としてあらためて捉えかえされることになるのである。

かくして、「原則の体系」において質のカテゴリーが重要な役割を果たしている箇所、すなわち、「知覚の予料」および「第二類推」を順に検討していくこととしたい。

### 5.3.2 「知覚の予料」における連続性

カントは「知覚の予料」において、現象的对象のもついわゆる性質を実在性 *Realität* というカテゴリーをもって語っているが、そこで、実在性は連続的な内包量をもつ、と主張している。「知覚の予料」とは以下のような原則である。

この原理は、以下のことである。すなわち、あらゆる現象において、感覚の対象である実在的なものは、内包量を、すなわち、度をもつ。(B207)<sup>7</sup>

実在性は内包量をもつとされる。そして、以下の引用にあるように、この内包量のもつ論理はその連続性から捉えられる。ある度の感覚とその欠如の間には、ないしは、ある実在性とその欠如の間には、連続性が存するとされている。<sup>8</sup>

<sup>6</sup>本論文の2. 4. 4ですすでに指摘したように、本来、この連関は判断表の質をも含めたうえで明らかにされるべきものである。この仕事を精緻に行っているのはロングネーズ (Longuenesse 1998, Chapter10) である。

<sup>7</sup>これは第二版の記述である。第一版においては以下のようになっている。「あらゆる知覚をそのようなものとして予料する原則は、以下のものである。すなわち、あらゆる現象において、感覚は、そして、その感覚に对象において対応する実在的なもの (フェノメノンの実在性) は、内包量を、つまり、度をもつ」。(A166)

<sup>8</sup>感覚のもつ度と、感覚に対応する実在性の度との関係と差異については、本論文では扱わない。ちなみに前註で第一版の「知覚の予料」を引用しておいたが、ロングネーズは両版間の表現の差異をこの問題に絡めて論じている。Longuenesse 1998, pp.318-20.

さて、経験的直観において感覚と対応するものは、実在性（フェノメノンの実在性）であり、感覚の欠如に対応するものは、否定性＝0である。さて、あらゆる感覚は減少しうるものである、あらゆる感覚は減少し、そして徐々に消滅しうる。それゆえ、現象における実在性と否定性とのあいだには、多数の可能的な中間感覚の一つの連続的な連関が存し、その中間感覚の相互区別は、所与の感覚とゼロあるいは全面的否定との区別よりも、つねにより小さいものである。（A168/B209f.）

これが実在性にそくして捉えられた連続性である。たとえば、100ルクスの明るさは、ゼロまで減じていくことができるが、その過程のうちで連続的な段階を採ることができなければならない。これは以下のことを意味する。「この電灯は100ルクスの明るさという性質をもつ」という判断をなすとしよう。この判断実践が正当になされたものであるためには、認識主体は、その100ルクスという明るさは、まったく明るさのない状態にまで連続的に減少しうるものである、ということ少なくとも了解していなければならない。すなわち、100ルクスの明るさという性質を電灯に付与する、ということは、その明るさを連続的に減少させていけば、その過程で、90ルクスや50ルクスや10ルクスといった、より小さい可能な明るさの状態を必ず通過することになる、ということを知覚するということに伴わねばならない。そして、カントはこのようなかたちでの了解を内包量に振りわけ、これのある単位を順次加えていくことで成立する外延量の了解と明確に区別するのである。

ここで一点注意を喚起しておけば、認識主体に実在性を告知知らせる感覚表象そのものが時間的な連続性をもつ必要はない。たとえば以下のようにカントは語っている。

把握は、ただ感覚に媒介され、一瞬間しか満たさない（すなわち、私が多くの感覚の継起を考慮しないときには。）（A167/B209）

すなわち、感覚が与えられることそのものは、時間の連続性に基礎づけられている必要はないのである。では、連続性はどこで要求されるのであろうか。ここで問題になっているのが、あくまで認識実践において判断をなすことが正当であるための条件であることを想起しよう。所与の感覚が、ある現象的実体に性質を付与するための証拠となるためには、その感覚は、たとえそれが一瞬間において与えられたものであっても、数学的に処理可能な内包量として規定可能であるような、実在性の度に対応したものであるべきなのである。時間の連続性は、この段に至ってはじめて要請されることになる。ここには、質のカテゴリーにしたがって秩序づけられなければならない、ある感覚経験は認識実践にとっての証拠たりえない、という洞察が前提となっているのである。

ここで先に確認した表象の多様性という論点を想起されたい。そこでは舟の運動を例として挙げ、多様な表象として、上流の舟、中流の舟、下流の舟などを考えた。しかし、「知覚の予料」において考えられているのは、とくに限定された事態のみである。すなわち、ここでは、認識実践一般ではなく、認識実践において、とくに現象的実体の性質を規定する場合のみが問題となっているのである。先ほどの多様性が連続性として捉えかえされるのは、ここにおいてである。100ルクスの明るさについて連続的に中間段階を採ることが

できるということは、先ほどの表象の多様性に対応するであろう。しかし、ここでの多様性は、たとえば外延量を規定する場合においても要求されるような離散的な多様性では力不足である。性質の規定において語られる実在性の連続性は、実在性が連続的に多様性を含む、ということまでをも意味するのである。<sup>9</sup>

では、このような実在性の了解における連続性は、どこに基礎づけられるのか。カントは以下のように主張する。

このような量〔連続量〕を、流れる量とも呼びうる。なぜならば、それを産出することにおける（生産的構想力の）総合は時間における進行であり、時間の連続性はとりわけ流れ（経過）という表現でしばしば示されるからである。（A170/B211f.）<sup>10</sup>

構想力の総合における時間の連続性が、実在性の連続性を基礎づけているのである。

先に「把握の総合」を検討したさいに確認されたように、時間の多様性が表象の多様性を基礎づけるのであった。しかるに、実在性における表象の多様性は連続性をもつ。これに対応して、基礎づけを担う時間の多様性もまた連続的なものとして把握されるのである。実在性のもつ連続性をまさに連続性として把握するかぎりにおいて、認識主体は時間の連続性をも認めなければならないのである。

### 5.3.3 「第二類推」における連続性

続けて、カントが因果論を展開する「第二類推」の後半部における議論を参照してみたい。

因果性における原因としての力の発揮、また、結果としてのある状態の変化について、カントはその連続性を主張する。そして、この連続性もまた時間の連続性に基礎づけられている。

カントの議論の出発点は、同時因果の位置づけにある。「第二類推」前半部の議論は、原因と結果の関係を時間的先後関係と連関させている。しかるに、原因と結果が同時であるような事例が現実にはいくつもある。時間の順序と時間の経過を区別することで、カントはこの問題を解決する。同時因果であっても時間には順序があるとするのである。（A203/B248）この主張には異論も多いが、さしあたり受け入れて議論を進めたい。<sup>11</sup>本章の課題からして興味深いのは、ここでカントが時間の連続性に言及することである。

まず、カントは、原因と結果が因果関係を取りむすぶという図式から、現象的実体が力を持ち、それが発揮されるという図式を導き出す。（A204/B249）この図式に依拠するこ

<sup>9</sup>ただし、このようなカントの認識論的あるいは存在論的な連続性の主張が、現代の生理学や物理学の成果とはたして折り合うのかには疑問が残る。この事実にかんする問題は重要であるが、ここでは指摘するのみにとどめる。

<sup>10</sup>ただし、この箇所では外延量と内包量とともに構想力の総合に基づいているとされている。

<sup>11</sup>たとえばマッキーは因果関係の同時性の問題を重要なものと認めつつも、ここでのカントの説明を完全に切り捨てる。Mackie 1973, p.109.

とで、原因としての力の連続的な発揮、そして、結果としての状態の連続的な変化という事態を表現することが可能になる。

かくして、問題は、いかにして物はある状態 = a から別の状態 = b へと移行するのかである。二つの瞬間のあいだにはつねにある時間があり、また、各瞬間における二つの状態のあいだにはつねに量をもつある区別が存する。(なぜならば、諸現象のあらゆる部分はずねにまた量であるから)。かくして、ある状態から別の状態へのあらゆる移行は、二つの瞬間のあいだに含まれるある時間において行われるが、その第一の瞬間は、物がそこから生じてくる状態を規定し、第二の瞬間は、物がそこへ到達する状態を規定する。かくして、両者は、変化の時間の限界、すなわち両状態のあいだの中間状態の限界であり、そのようなものとして共に変化全体に属している。しかるに、各々の変化は原因をもち、この原因は、そこで変化が起きている時間全体においてその原因性を証示している。それゆえ、この原因がその変化を生み出すのは突如に（一挙にあるいは一瞬間のうちに）ではなく、ある時間においてであり、だから、時間が最初の瞬間 a からそれが b におけるその完遂まで増大するように、実在性の量 ( $b - a$ ) も、最初と最後のあいだに含まれるより小さい度すべてをつうじて、産出されるのである。(A208/B253f.)

ここでは、因果関係における結果が、物すなわち現象的実体のもつ実在性の変化として把握されている。そして、この変化にかんして、連続性が主張されている。また、その連続性はある変化を多様な中間表象へと連続的に分割していくことができる、ということでも了解されているのである。

ここで、以上の議論と、先ほど検討した「知覚の予料」との関係を確認しておこう。「第二類推」では、ある現象的実体の変化が、その実在性の内包量の変化として位置づけられている。先に、そもそも内包量として可能的に連続的でなければならないとされた実在性が、ここでは、時間のうちで実際に連続的に変化しているのである。このように、「第二類推」は因果性のカテゴリーに対応する箇所であるが、そこには質のカテゴリーの役割もまた不可欠な道具立てとして組み込まれている。

さて、上の引用にすでに明らかであるが、この変化の連続性もまた、時間の連続性に基礎づけられる。変化の連続性は、当然のことながら時間的なものであり、それがそのまま時間の連続性に基礎づけられたものとして理解されているのである。

さて、これがあらゆる変化の連続性の法則であり、この法則の根拠は以下のことである、すなわち、時間も、時間における現象も、最小部分であるような諸部分からなるのではない、そしてなお、物の状態は、その変化にさいしては、要素としてのこのすべての部分をつうじて、その第二の状態へと移行するのである。(A209/B254)

因果的変化が連続的であることもまた、時間の連続性に訴えることなくしては成立しえないとされるのである。

### 5.3.4 小括

前節では、「把握の総合」から、時間の多様性がカテゴリー一般の客観的妥当性を基礎づける役割を果たしていることが確認された。本節では、それをさらに質のカテゴリーに特化したかたちで具体化し、認識実践において実在性や因果性が判断において語られる局面を検討したのであった。このとき、時間の多様性は連続的なものとして、つまり、時間の連続性として捉えられることになるのである。

## 5.4 第二アンチノミーにおける無限分割

### 5.4.1 無限分割のアポリア

これまで確認してきたように、カントは時間について、その連続性を主張する。そして、その連続性は、分割を反復しうる、ということから了解されているのであった。ここで、このような連続性の位置づけが、無限分割の可能性を前提とするように思われることに着目したい。時間の連続性とは、時間においてア・プリアリに無限の多様性が存することを認めることであり、それはすなわち、時間において無限な分節化を認めることでもあると思われるのである。

しかしながら、哲学史においては、時間のうちに無限分割の可能性を認めることが深刻な哲学的困難を招来する、と考える立場が何度も提起されてきた。それは、無限分割の終局を語ることが難しいからであろう。たとえばデイヴィッド・ヒュームは、時間は連続的ではなく離散的でなければならないとして、以下のように述べる。

それゆえ、時間は、それが存在するかぎりにおいて、不可分の瞬間から構成されなければならないことは確かである。なぜならば、もしも時間において我々が分割の終わりにけっして到達しえないのならば、また、もしも継起する各々の瞬間が完全に単純であり不可分でないのならば、無限数の同時に存在する瞬間つまり時間の部分があることになってしまうだろうから。私の信ずるところでは、このようなことは途方もない矛盾とされるであろう。<sup>12</sup>

このヒュームの批判はいささか説明不足で、言わんとするところがわかりにくいものである。いくつかの前提を補って述べなせば、極限にまで分割された諸部分は、もはや幅をもたない瞬間になってしまうので、これらをどこまで積み重ねても結局のところ幅のある継起的な時間は成立しえず、その瞬間に留まることしかできなくなってしまう、ということになる。ともあれ、ヒュームが指摘するように、少なくとも時間の連続性という主張が無限性にかかわるがゆえの難点をもつことは確かである。では、カントはこの問題にたいしていかなる態度を採っているのであろうか。

---

<sup>12</sup>T1.2.2.6.

#### 5.4.2 無限分割されるものはなにか

『純粋理性批判』において無限分割の問題を扱っている箇所は、言うまでもなく「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」における第二アンチノミーである。そして、第二アンチノミーは、これまで本稿が扱ってきた箇所と同じく、質のカテゴリーに対応した箇所でもある。ここからどのような洞察を読み取ることができるであろうか。

第二アンチノミーの定立および反定立は以下のようなものである。

定立：世界における各々の合成された実体は単純な諸部分から成立しており、そして、どこにも、単純なもの、もしくは、単純なものから合成されているもの以外は存在しない。(A434/B462)

反定立：世界におけるいかなる合成されたものも単純な諸部分から成立しておらず、そして、世界においてどこにも単純なものは存在しない。(A435/B463)

まず、ここで分割されているものがなにかを確認しておきたい。第二アンチノミーの定立および反定立において分割されているのは、なんらかの実体である。ある現象的実体を、それを構成する諸部分へと分割していく、ということが、ここで問題とされているのである。さらにカントは、この分割を、その現象的実体が占めている空間の分割として考えているようでもある。(A524f./B552f.) しかし、このことは、『純粋理性批判』の体系構成からすると、違和感を与えるものである。空間的な延長は、カントによれば外延量に割りふられるべきものである。ところが、すでに確認したように、「原則の体系」「知覚の予料」および「第二類推」においては、分割という綜合は、内包量にかかわるものであり、現象的実体の性質を規定するさいに要求されるものとして位置づけられていた。第二アンチノミーの議論が、どのような意味で一連の質のカテゴリーにかんする扱いと整合するのかは、それほど自明ではない。

ここで一つの手がかりを与えてくれるのが、前批判期1756年の『自然モナド論』(1:473ff.)である。ここでカントは、モナドとしての実体は斥力をもつがゆえに、他の実体を自らが存在する位置から排除し、不可入性という特徴を示す、と考えている。つまり、批判期においてモナドロジーを放棄したあとも、カントは、実体がある空間を占めるということ、実体が他の実体を排除するような力を発揮しているということをもって理解しているのである。それゆえに、現象的実体の空間的分割は、同時に現象的実体の力すなわち性質の分割とされるのであり、また、質のカテゴリーのもとに服するものとされるのである。ただし、カントの思想発展史にかかわるこの論点は、本章では指摘するのみにとどめたい。

ここで注目したいのは、「原則の体系」と第二アンチノミーの双方が質のカテゴリーにもとづくことから由来する、分割という綜合のありようにおける共通性である。「原則の体系」と第二アンチノミーは、分割しているものは一見異なるように思われるが、無限分割の現出のしかたに注目するならば、同型のものとして見なされうる。そして、この構造的同一性は、どちらの無限分割も時間の連続性に基礎をもつ、ということにその由来をもつのである。「知覚の予料」および「第二類推」において、カントは実在性の連続性を時間の連続性に基礎づけていた。そしてまた、第二アンチノミーにおける無限分割もまた、時



間そのものの無限分割可能性に基礎づけられるのである。しかし、第二アンチノミーにおいては、この事情はそれほど自明なものではない。この箇所ではカントは、時間の無限分割については明示的に言及していない。カントが論じているのは、分割を無限反復するということのみである。時間にかんするカントの洞察は、議論の背後に潜んだままに留まっている。

### 5.4.3 理性理念は第一項なのか系列全体なのか

前々章において、アンチノミー一般についてカントが与える解決の一般的な構図を明らかにしておいた。<sup>13</sup>そこでの一般的理解を念頭に置きつつ、「原則の体系」と第二アンチノミーとがいかんして連関しているのかを考察していきたい。手がかりとなるのは、「純粹理性のアンチノミー」第九節「あらゆる宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的使用について」の二項「直観における一つの与えられた全体の分割の総体性についての宇宙論的理念の解決」である。ここでカントは、同じ数学的アンチノミーに属するとされる第一アンチノミーと第二アンチノミーとのあいだに存する根本的な差異について言及する。この差異に解釈のための鍵がある。

カントは分割を以下のように導入する。

直観において与えられているある全体を私が分割するときには、私はある条件づけられたものから、そのものの可能性の諸条件へと進む。部分の分割（再分割ないしは分解）は、この諸条件の系列を背進することである。もしもこの背進が単純な諸部分にまで達しうるとすれば、そのときにのみ、この系列の絶対的総体性は与えられることになるであろう。（A523/B551）

認識実践においてはさまざまな判断がなされるが、そこにおいては現象的実体への言及が不可欠である。しかるに、現象的実体は空間的に分割される無限の諸部分から構成されたものとして了解されねばならない。部分は全体が成立するための条件である。全体としての現象的実体は条件づけられたものであり、諸部分が総体をなしているということがその成立の条件なのである。そのため、認識主体がなんらかの現象的実体の存在にコミットするのであれば、その現象的実体を最小単位たる単純な部分にまで分割しうるということを認めなければ合理的ではない。

さて、認識主体は、このような現象的実体にかんする存在論的な了解を、与えられた現象的実体をその部分へとどこまでも分割していくべし、という理性の命令から獲得している。このとき、それ以上分割しえない単純な最小単位という概念、すなわち、系列の絶対的総体性の概念は、背進をいかんすべきかを指定する理性理念として、統制的な役割を果たしていることになるであろう。

ここまでの議論は、第一アンチノミーの解決のさいに展開されたものとほぼ同じ構造をもったものである。この段階で、第二アンチノミーの見かけの矛盾を解決することは可能

<sup>13</sup>本論文3. 6. 1。

であろう。定立および反定立は、ともに、単純な部分が統制的理念であるということを見失っている。このことを理解するならば、第二アンチノミーの対立は疑似問題として解消されるのである。

しかし、先ほどの問題に答えるためには、この先に進まなければならない。ここで注目しなければならないのは、カントがこの分割を不定への分割ではなく無限への分割であるとしていることである。カントは、分割による条件づけられたものから条件への背進においては、条件がもうすでに与えられているということを強調する。

しかし、あらゆる部分が連続的に進行する分解においてつねに再び分割可能であるときには、分割すなわち背進は、条件づけられたものからその諸条件へと無限に進むことになる、というのは、それらの諸条件（諸部分）はその条件づけられたものそのもののうちに含まれており、そして、条件づけられたものはその限界のあいだに囲まれた直観においてすべて与えられているのであるから、諸条件はその条件づけられたものの中に一緒に与えられてもいるからである。(A524f./B552f.)

ある現象的実体が与えられたとしよう。その部分はどこにあるのかと問われれば、その現象的実体を指さして、そこにある、と言えばよい。部分をどのようなかたちで切りだそうと、それはあくまでその現象的実体から切りだされたものなのであるから、いかなる部分もすでに与えられているのである。そうであるならば、最小単位たる単純な部分もまた、すでにそこに与えられていると言わざるをえない。

それゆえ、この背進は、前述の宇宙論的理念がそうとしか許されなかったように、ただたんに不定の遡行と名づけられてはならない。というのも、前述の宇宙論的理念の場合には、私は条件づけられたものから、その諸条件へと進行すべきであったのであり、その諸条件は、条件づけられたものの外で与えられたのであって、すなわち、条件づけられたものをつうじて同時に一緒に与えられたのではなく、経験的背進においてはじめて付けくわわったものであったからである。(A524/B552)

ここに、第一アンチノミーと第二アンチノミーとの決定的な差異が存する。第一アンチノミーにおける理性理念は、原理的に与えられえないものであった。世界の空間的な広がり限界にしる、世界の時間的な始まりにしる、そのようなものに人間的認識主体が到達することはありえない。たとえば、空間にかんして言えば、与えられているのは、一定の空間的広がりをもった現在の知覚野でしかないのであるから。しかし、第二アンチノミーにおいては事情が異なる。理性理念に対応するはずの最小単位は、すでにもうそこにある、と考えられねばならないのである。

ところが、そのように述べたあとすぐに、カントは重要な注意書きを付け加える。

このことにもかかわらず、なお、無限に分割可能なそのような全体について、この全体は無限数の諸部分から構成されている、と言うことはまったく許され

ていない。なぜならば、たとえあらゆる部分が全体の直観のうちに含まれているとしても、なお、その全体のうちに分割の全体が含まれているのではないからである。分割の全体は、ただ分解が進行することにおいて、あるいは、背進そのものにおいて存するのであり、この背進がその系列をはじめて現実的にするのである。(A524/B552)

最小単位たる単純な部分は、すでにそこに与えられている。しかし、そうであるにもかかわらず、与えられた現象的実体の全体が無限に多くの諸部分から構成されている、とは言えないのである。その理由は以下のようなものである。

さて、この背進は無限なものであるので、なるほどこの背進が到達するすべての項（部分）は、与えられた全体において集積されたものとして含まれてはいるのであるが、しかし、分割の系列全体は含まれてはいない、というのも、この分割の系列全体は、継起において無限でありまたけっして全体にならないようなものであり、したがって、無限の量を、そして、無限量の取りまとめを一つの全体において提示しようとするようなものなのである。(A524/B552)

系列にある項にかんしては、すでにそこに与えられていると言ってよい。すなわち、単純な部分はそこに与えられている、と言ってよい。しかし、このときに、与えられた全体から無限の単純な諸部分に至るまでの、すなわち、条件づけられたものから条件への背進の系列が完結しているわけではないだろう。すなわち、ここでの理性理念は、実は最小単位たる単純な部分ではなく、そのような単純な部分を付けくわえて所与の全体を構成する系列の完結なのである。系列の完結こそが、理性の統制的原理によって認識主体にたいして目指すべきものとして指定されたもの、理性理念なのである。

#### 5.4.4 小括

ここであらためて、理性理念とはなにかを確認しておきたい。第一節「宇宙論的理念の体系」で提示される、アンチノミー一般にかんする理性の原則は、以下のようなものであった。

理性はこのこと〔絶対的な全体性など〕を以下のような原則にのっとりて要求する、すなわち、条件づけられたものが与えられているときには、諸条件の総体も、したがって、条件づけられたものがそれによってのみ可能であるような、端的に無条件的なものも与えられているのである。(A409/B436)

理性理念は、第一義的には、あくまで諸条件の総体、系列が完結していることである。ところが、第一アンチノミーは、諸条件の系列が完結していることは、諸条件の系列の最初の項が与えられていることと同じ事態を指している、という理解を許すものであった。しかし、第二アンチノミーにおいては事情は異なる。ここでは、諸条件の系列の最初の項、

すなわち単純な部分はたしかに与えられてはいるが、諸条件の系列の完結は与えられていない。第二アンチノミーにおいては、理性理念は精確に、諸条件の系列の完結としてのみ捉えられねばならないのである。

では、このような第二アンチノミーの特殊性は、いかなる哲学的示唆を与えてくれるものなのであろうか。節をあらためて時間論の観点から考察を行い、本節冒頭の問題提起に応答することを試みたい。

## 5.5 第二アンチノミーの時間論

### 5.5.1 問題の整理

これまでに、「原則の体系」における性質論から、認識実践における現象的実体の性質の規定が時間の連続性にもとづくことが確認された。ところが、第二アンチノミーにおける無限分割論は、時間に明示的に言及することなく行われている。これを時間の連続性をめぐる考察に引きつけて解釈することで、どのような洞察が導かれるのであろうか。

第二アンチノミーにおける無限分割は、最小単位としての単純な部分へと背進していくような分割がどこまでも反復されうる、ということとして位置づけられている。このような分割の無限反復可能性は、時間の連続性を含意することなく成立しうるように思われる。分割が反復されるとしよう。ある一回の分割とその次の回の分割とは別個の行為である。そして、この二つの行為について連続性を云々する意味はないように思われる。しかし、前節で確認された第二アンチノミーの特殊性は、時間の連続性を写しとったものとして解釈されねばならない。第二アンチノミーは、やはり時間の連続性と深刻な関わりをもつものなのである。

### 5.5.2 時間はいかにして表象されうるか

この問題に接近するために、ここで新たな問いを補助線として導入しておきたい。それは、認識主体にたいしてあることがらがいかにして表象されるのか、という問いである。これを便宜上、表象可能性にかかわる問い、と名づけておこう。さて、では、時間の諸特徴はいかにして表象されうるのであろうか。これまで問題にしてきた、時間が連続的であるかどうか、あるいは無限分割を許すものであるかどうかといったことに、そもそも認識主体はどのようにして接近しうるのであろうか。

ここで注目すべきは、時間の諸特徴は空間的表象の特徴を媒介にすることなくしては表象しえない、とするカントの主張である。たとえば「超越論的感性論」には以下のような記述がある。

そして、まさにこの内的直観はいかなる形象をも与えないため、我々は、この欠落を類推によって埋め合わせようとし、そして、時間継起を無限に進行する直線によって表象するが、この直線においては、多様はただ一次元のみをもつ

系列をなすのである、そして、我々は、この直線の特性から、空間の諸部分は同時的であるが、時間の諸部分はずねに継起的である、というものをのぞいた、時間のあらゆる特性を推論するのである。(A33/B50)

「超越論的演繹」においてもまた、同様の指摘がなされている。たとえば以下のような表現はよく知られたものである。

[……] 一つの直線（これは時間を外的に形象化した表象である）を引くことにおいて、それによって我々が内的感官を継的に規定する、多様を綜合する働きに注意を払い、そしてそれをつうじて、内的感官におけるこの規定の継的に注意を払うことなくしては、時間すら、我々は考えることができないのである。(B154f.)

これもまた、時間を表象するさいに空間を媒介することの必然性を主張するものである。時間は空間化されねば表象されえない。これは、時間論におけるカントの重要な主張の一つである。

この議論を受け入れるのであれば、本章で問題となっていた時間の連続性もまた、なんらかの空間的表象、たとえば一本の線分における連続性を媒介することなくしては、表象しえないことになるであろう。すでに指摘したように、「原則の体系」における時間の連続性は、時間を分割する、というかたちで理解されているように思われた。しかし、あることがらを時間的に分割していくということもまた、空間的表象を媒介しなければ表象しえないのである。認識主体は、時間の連続性や時間の無限分割を、そのものとして表象しえない。時間の連続性や時間の無限分割は、空間的表象を、たとえばある線の連続性であるとかある線の無限分割であるとかいったことがらをまず表象し、そこから獲得された理解を時間へと類推あるいは転用することによってしか理解されることはないのである。

### 5.5.3 空間化された時間論としての第二アンチノミー

以上の考察は、「原則の体系」と第二アンチノミーのあいだの関係について、示唆を与えてくれる。先に確認したように、第二アンチノミーにおいては、現象的実体の諸部分への分割が扱われており、この分割は、徹底的に空間的表象に訴えて論じられているのであった。しかしながら、ここで、そうであるにもかかわらず、第二アンチノミーを、空間的な分割にかんする議論を超えて拡張する可能性が開かれたことになる。第二アンチノミーの空間論は、性質の把握における実在性の連続性、ひいては、その根底に存する時間の連続性を表現するための媒介としての役割を果たすことができるのである。

ここには、少々複雑な基礎づけの関係が成立していることになる。順に確認していきたい。

そもそも、実在性の連続性は時間の連続性に基礎づけられるのであった。現象的実体がある性質をもつとするならば、その性質は内包量として把握されえねばならない。しかるに、内包量は連続的な度合いの変化を許すものである。そして、このようなかたちで性質

を規定するためには、時間の連続性を認めなければならないのであった。そして、このような時間の連続性は、時間をどこまでも分割していくことができるということをもって了解される。これは、認識実践にかかわるかぎり、認識主体にたいして要求される了解である。ここまでが「原則の体系」から読みとりうる議論であった。

さて、ここで問題となるのが、「原則の体系」で述べられている、時間をどこまでも分割していくことができる、という了解の位置づけである。これはまさに、時間の無限分割可能性を主張するものに他ならない。しかし、時間の無限分割可能性そのものもまた、説明と正当化を要求することがらであるはずである。では、その説明と正当化はいかにして与えられるのであろうか。ここで、先ほどの時間の空間化をめぐる議論を参照しなければならない。時間の無限分割という事態を、端的に表象することは不可能である。時間の無限分割は、空間的な無限分割をまず論じたうえで、そこからの類推をもってはじめて表象されうるのである。このような考察は、第二アンチノミーの空間論の暗黙の役割を浮き上がらせるものである。第二アンチノミーの空間の無限分割をめぐる議論は、空間論であると同時に、媒介された時間論としての役割を果たしうるものであり、さらには、そのことをつうじて性質論としての役割もまた果たしうるものなのである。

この解釈を支持する状況証拠を一つ挙げておこう。第一アンチノミーでは、感性的直観の二つの形式として、空間と時間の両方について同型の議論が展開されていた。しかるに、第二アンチノミーの議論においては空間的な分割が論じられるだけである。この事態は、第一アンチノミーと異なり、第二アンチノミーでは二つの直観形式のあいだに役割上の非対称性がある、ということを示唆するものである。そして、これまで確認してきたように、性質を基礎づけるのは時間のみであり、また、連続性を表象しうるのは空間のみなのである。

#### 5.5.4 時間の流れの再構成的性格

これまでの考察を踏まえ、第二アンチノミーがいかにして時間論として解釈されうるのかを論じる段に至った。注目すべきは、第一アンチノミーとの対比において明らかにされた第二アンチノミーの特徴である。それは以下のようなものであった。

第二アンチノミーにおいては、条件づけられたものとしての所与の全体性から、その条件としての単純な諸部分へと至るような、諸条件の系列の背進が行われている。このとき、条件の系列の第一項であるような最小単位たる単純な部分は、すでにそこに与えられている。しかしながら、諸条件の系列の背進は、そこに無限性を含むがゆえに、完結することがない。この系列の完結はたんなる理性理念にすぎないとされるのである。

この洞察は、そのまま時間の連続性に置きいれて理解することを許すものである。そして、このような起き入れから、本章冒頭で問題提起した時間の流れについて、一定の表象が獲得されることになる。

時間が流れているという直観的な了解は誰しもが抱いているものである。しかし、このことをカントの認識理論のうちに位置づけようとするのであれば、この了解は一定の媒介を経てはじめて獲得されるほかない。時間の流れは、つねに過ぎ去ってしまった流れ、流

れてしまった流れとして、事後的に再構成されねばならないのである。これは以下のような手続きを踏んでなされる。第一に、一定の過ぎ去った時間の経過を、一定の長さの空間を媒介にして表象する。第二に、その一定の長さの空間が無限分割を許すものであり、連続的なものである、ということを知覚する。第三に、その連続性を、先の一定の過ぎ去った時間の経過もまたもっていたはずの特徴として解釈する。ここではじめて、先ほどの時間の経過は連続的なものであった、つまりは、流れているようなものであった、という了解が獲得されるのである。

分割においては、分割されるものの全体がまずもって与えられていなければならない。空間的な分割においては、これは当然のことであろう。まずもって全体が全体として与えられたうえで、分割は行われねばならない。そうでなければ、なにを分割したらよいかわからなくなってしまふからである。しかし、時間的な分割においては事態はそれほど単純ではない。当然のことながら、時間的に分割すべき現象は、時間的な幅をもたねばならない。そして、そのような時間的な現象は、これまた当然のことながら、継起的に与えられるはずのものであり、けっして一つの直観において一挙に与えられるものではないだろう。このとき、時間の流れは、まさにその現象が与えられるしかたにそくして了解されるように思われる。しかし、そうはならない。カントの認識理論の枠内には、このように継起的に与えられる、という事態をそのまま連続的なものとして了解する道具立ては存在しないのである。時間の連続性は、あくまで空間の連続性を媒介して表象されねばならない。それはすなわち、時間の連続性は、すでに一定の時間が経過したのちに、それを振り返って捉えかえすさいにはじめて了解されるものである、ということの意味するのである。

繰り返そう。時間の連続性あるいは時間の流れは、既に起こってしまった出来事を想起したり、すでに完結してしまった出来事の軌跡を振り返ったりする場合や、あるいは、そのような想定のもとで出来事を表象する場合を典型として、再構成的に了解されねばならないことになる。すでに与えられてしまった一定の時間経過を再構成するさいに、その背進の系列が無限性を含んでしまうということ、このことをもってのはじめて、時間が流れているということは表象されるのである。

このような解釈は、第二アンチノミーにおいて、理性理念があくまで諸条件の系列の完結であり、最小単位たる単純な部分ではない、とされたことに一つの説明を与えてくれる。これを時間の流れに当てはめるならば、最小単位たる単純な部分を指示するということは、端的に一定の時間経過のうちのある時点を示す、ということに当たるであろう。言うまでもなく時点は一瞬のものであり幅をもたないが、ある時間幅のうちどこかにそれが含まれている、と語ることは、なんらの不合理も引き起こさない。それゆえに、最小単位たる単純な部分は理性理念とはされないのである。ここで原理的に与えられることがないのは、あくまで、そのような単純な諸部分を組み合わせる当初与えられた時間幅を再構成するさいに、背進の系列の完結である。そして、まさにこの完結することのない背進を了解することをつうじて、認識主体は時間の連続性を、そして、時間の流れを了解するのである。

### 5.5.5 小括

第二アンチノミーには明示的には時間への言及は存しない。しかし、主題を同じくするはずの「原則の体系」の議論と対置させることで、第二アンチノミーから時間にかんする一つの洞察を導くことができる。ここで獲得された時間の特徴は、理性理念の統制的な役割に基づくものであり、「原則の体系」「知覚の予料」および「第二類推」の議論を暗黙のうちに支えているような根源的な時間了解である、と考えられるであろう。

## 5.6 おわりに

本章では、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」第二アンチノミーから、認識実践における統制的理念の役割を見いだすことが試みられた。そこから、カントの認識理論において、時間が流れる、ということがどのように了解されうるかが明らかになったのである。

さて、本章が見出した時間論は、あらためて考えるならば、いささか奇妙なものであるように思われる。時間が流れる、とは、今まさに体験されているような時間の流れをこそ指して語られるべきものだと思われるからである。

カント解釈を離れてみれば、少なからぬ論者が、事後的な再構成からは時間の流れを理解することはできないと考えている。まさに今体験されているものこそが、真の時間の流れであり、再構成から得られた時間理解は、流れを流れとして示しえぬがゆえに非本来的なものにすぎない、というわけだ。<sup>14</sup>しかし、カントはまったく逆の発想に立っている。我々にとっての時間の流れは、事後的な再構成においてこそ示されるのである。ある認識主体が今まさになにかが流れている、と信じているとしても、この信念は、再構成から得られた理解を現在の体験に投影することによって成立しているものにすぎない。少なくとも、その時間了解を合理的な認識実践のうちに位置づけようとするのであれば、そうするほかにないのである。再構成を離れての時間についての語りは、少なくとも認識理論の枠内では意味をなさない。繰り返しになるが、時間の諸特性がそのものとして直接的に表象されることはないからである。再構成を離れた真の時間のありようについて語る言説は、カントの本来の用語法とは少々ずれるが、独断論的なものとして退けられねばならないのである。<sup>15</sup>

<sup>14</sup>たとえばベルクソンや大森荘蔵（大森 1992）である。ベルクソンの時間論については、越門 2006 が参考になった。

<sup>15</sup>類似の結論をベルクソン批判をつうじて示した論考に中島義道 1994 がある。



## 第6章 二つの「なぜそれが起きたのか」の問いについて

### 6.1 はじめに

#### 6.1.1 本章の課題

本章では、「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」第四アンチノミーにおける様相論の内実と射程を明らかにすることが試みられる。

『純粋理性批判』の体系における「純粋理性のアンチノミー」章の重要性はあらためて指摘するまでもないであろう。しかし、四つのアンチノミーの一角を占める第四アンチノミーに議論を限定するならば、事情は異なる。第四アンチノミーを重視する解釈者は少ない。それは、一見すると、第四アンチノミーは、先立つ第三アンチノミーにおいてすでに扱われた論点や、後に続く「純粋理性の理想」で神の現実存在にかんする宇宙論的証明を批判するさいに扱われる論点を、より混乱したしかたで提示しているだけの箇所のように思われるからである。そのため、ケンプ・スミスは、第四アンチノミーを論じる一連の議論が置かれたのは、カントの体系性への固執にもとづくものであり、ここに第三アンチノミーとの差異を読み取ることは期待できないとする。<sup>1</sup>ベネットもまた、同様のことを述べている。<sup>2</sup>このように、第四アンチノミーは、『純粋理性批判』解釈において、無視されてきた、あるいは少なくとも軽視されつづけてきたのである。

しかし、このような第四アンチノミーの位置づけに同意することはできない。たしかに第四アンチノミーを論じるカントの叙述がきわめて不十分かつ不適切であるということは否めない。しかし、それでもなお、第四アンチノミーには固有の哲学的な意味が存すると思われる。かくして、カントの錯綜したテキストから、首尾一貫し、かつ、哲学的に豊かな主張を引き出すことが本章の課題となる。

#### 6.1.2 様相のカテゴリーの問題圏

本章では、第四アンチノミーのもつ独自の意味を、第三アンチノミーとの対比において際立たせていくこととする。カントの体系構成からすると、第三アンチノミーは関係のカテゴリー、とくに因果性のカテゴリーにかかわるものであり、また、第四アンチノミーは様相のカテゴリーにかかわるものである。さて、本論文は、これまでの考察において、「純

<sup>1</sup>Kemp Smith 1992, p.496-7.

<sup>2</sup>Bennett 1974, p.241.

粹理性のアンチノミー」の議論から、理性の統制的理念がもつ認識実践にたいする積極的な寄与を明らかにしてきた。第三アンチノミーおよび第四アンチノミーにかんしても、さしあたり以下のような位置づけをすることから出発したい。

ある認識実践がなされたとしよう。認識実践においては客観的な経験判断がなされるのであるが、このような判断は、なんらかの現象としての出来事の成立に言及するものであろう。ところが、このような現象的な出来事は、認識主体にたいして条件づけられたものとして与えられる。それゆえ、認識実践にかかわるかぎり、認識主体は現象的な出来事の成立のための諸条件を承認することを要求されることになる。

このとき、第三アンチノミーと第四アンチノミーは、それぞれ異なる条件への言及を行うことになる。第三アンチノミーによれば、現象的な出来事は、因果関係における結果として条件づけられたものとされる。それゆえ、ここでは、先立つ原因への背進が問われることになり、諸原因の完結した系列が存在するのかもしれないのか、がアンチノミーにおける係争の焦点となるであろう。他方、第四アンチノミーによれば、現象的な出来事は、偶然的に現実に与えられたものとして条件づけられたものとされる。それゆえ、こちらでは、必然的存在者が存在するのかもしれないのか、がアンチノミーにおける係争の焦点となるのである。

このように、『純粹理性批判』の体系構成を参照するならば、第三アンチノミーと第四アンチノミーの差異は明らかであるように思われる。しかし、ここで問題となるのは、上述の二つのことがらが実のところなにを語っているのか、ということである。カントは、因果性を必然性概念に依拠して説明してしまう。そして、必然性もまた、因果関係を念頭に置いた説明をうける。かくして、表現こそ異なるが、第三アンチノミーと第四アンチノミーは実質的には同じことしか語りえていないのではないか、という疑念が生じてしまうのである。

そこで、本章の具体的な課題は、結果にたいする原因という条件関係と、偶然性にたいする必然性という条件関係とで、異なることがらが語られているのか、語られているとするならば、それはそれぞれどんなことか、ということをも明らかにすることとなる。結論を先取するならば、両条件関係はそれぞれ与えられた現象的な出来事について、なぜそれが生じたのか、という探求を促すものである。しかし、この両者のあいだには、その探求にあたって、なぜ、という問いかけをどのような眼目をもって発するのか、という点にかんして大きな違いが存する。また、この差異は、なにをもって探求の完遂とするのか、という点にかんする違いをも導くことになる。さらに、このような考察は、最終的には、なぜ第三アンチノミーが自由にかかわり、第四アンチノミーが神にかかわるのか、ということをも明らかにするであろう。

### 6.1.3 本章の構成

本論に先だって、全体の構成を確認しておきたい。6.2では、様相のカテゴリーのもつ諸々の特徴を確認し、第四アンチノミーがもつであろう独自性を整理する。6.3では第四アンチノミーの定立および反定立が、その証明とともに検討される。6.4では、先

立つ二節の考察を踏まえて、第四アンチノミーがいかなる問題にかかわっているのかを明らかにする。6. 5では、第四アンチノミーの解決を確認したうえで、これまでの議論全体を、人間的認識主体が自らが出会った出来事にたいしてその原因を問う、という場面に引きおとし、その哲学的な意味を問うこととなる。

## 6.2 様相のカテゴリの諸特徴

### 6.2.1 第四アンチノミーの問題点

すでに述べたように、本章の課題は第四アンチノミーに固有の哲学的意義を見いだすことにある。本節では、第四アンチノミーの解釈上の問題点を確認したうえで、その固有性を構成すると思われる論点を整理しておきたい。まず、第四アンチノミーの定立および反定立を確認しておこう。第四アンチノミーは、矛盾対当の見かけをなす二つの命題から構成される。それらは以下のようなものである。

定立：世界には、世界の部分として、あるいは世界の原因として端的に必然的な存在者であるようななにかが属している。(A452/B480)

反定立：いかなる端的に必然的な存在者も、世界の内にであれ世界の外であれ、世界の原因としては現存しない。(A453/B481)

これらの命題は両立不可能であるように思われる。しかし、人間理性は、そのどちらの命題についても、それを正当化するかのような証明を見出してしまう。第四アンチノミーもまた、他のアンチノミーと同様の構造をもつのである。

この時点ですでに、問題は明らかであろう。定立にかんしても反定立にかんしても、たしかに必然的存在者の現実存在が問われている。この意味で、たしかに第四アンチノミーは様相のカテゴリにかかわっている。しかし、同時にこの必然的存在者は、世界の原因として特徴づけられてもいる。必然的存在者は、必然的な原因として導入されているのである。さて、すでに指摘したように、因果的条件に着目したときに成立するのは第三アンチノミーとされている。第三アンチノミーの定立および反定立は以下のようなものである。

定立：自然の諸法則にしたがう因果性は、そこから世界の諸現象が総じて導出されうるような唯一のものではない。さらになお、自由をつうじた因果性が諸現象の説明のために想定されなければならない。(A444/B472)

反定立：自由は存在せず、世界におけるあらゆるものは、ただ自然の諸法則にしたがってのみ生起する。(A445/B473)

先に提示した第四アンチノミーとこの第三アンチノミーは、表現こそ異なるが、その差異の要点がどこにあるのかがきわめてわかりにくいものである。ここで、まず取りくむべき問題を二点に整理することができよう。第一に、これら二つのアンチノミーは、実質的

な違いをもつのであろうか、違いがあるとすれば、それはなにか。第二に、その違いは、第三アンチノミーが因果性のカテゴリーにかかわり、第四アンチノミーが様相のカテゴリーにかかわる、ということと、どのように関連して理解することができるのか。これらの問題にかんしては、両アンチノミーが直接論じられている箇所におけるカントの叙述を検討するだけでは見通しをつけにくい。すでに指摘したように、そこでのカントの議論は、そこにあるはずの因果性と様相の扱いの区別が容易に読みとれるものとはなっていないからである。そこで、以下では、第四アンチノミーを解釈するための前提となるカントの洞察を二つ取りあげ、『純粋理性批判』の別箇所における様相論をも射程に入れつつ、その内実を確認していくこととしたい。

### 6.2.2 諸概念の系列へとかかわるということ

まず、カント自身が第三アンチノミーと第四アンチノミーとの区別を説明している箇所を参照しておきたい。「純粋理性のアンチノミー」第九節「すべての宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的な使用について」において、カントは個々のアンチノミーとそこに登場する各理性理念にかんする最終的な説明を提示している。第四アンチノミーがおもに扱われるのは「IV その現存在一般からみた諸現象の以前性の総体性についての宇宙論的理念の解決」であるが、そこでカントは以下のように述べる。

ここでは、無条件的な因果性ではなく、実体そのものの無条件的な現存が問題になっている。それゆえに、我々が思いうかべている系列は、本来は、ただ諸概念の系列であって、ある直観が別の直観の条件であるかぎりでの、諸直観の系列ではない。(A559/B587)

「ここでは」とは、第四アンチノミーを指す。第三アンチノミーでは、実体がどのような原因性をもつのか、すなわち、実体の能力がどのようなものなのか、ということが問われていた。しかるに、第四アンチノミーにおいては、実体が存在するかどうか問われているとされる。たしかに、第三アンチノミーで論じられているのは自由という特殊な原因性のありようであり、また、第四アンチノミーで論じられているのは必然的な存在者の現実存在である。しかし、この説明は十分なものとは言えない。たとえば、それが帰属する実体が現実に存在していなければ、なんらかの原因性を云々することは無意味になってしまうであろう。さらに、必然的存在者はなんらかの偶然的に与えられた現象的な出来事の原因性として要請されているのであるから、そのような必然的存在者には、原因性に類するなにがしかの規定もまた、必要であるように思われる。いまだ二つのアンチノミーのあいだの差異は明確になってはいない。

そこで注目すべきは、先の引用の二文めである。ここでカントは、第四アンチノミーはもともと諸概念の系列にかかわるものである、と述べている。これは重要な指摘である。そもそも、アンチノミーは一般的に宇宙論に属するものであり、諸現象の系列の完結をめぐって成立するものである。すなわち、アンチノミーは本質的に直観にかかわるものであ

る。さて、第三アンチノミーは、そもそもからして諸直観の系列を扱うものであり、ここになんらの問題もない。しかるに、第四アンチノミーで扱われる系列は、もともとは諸概念の系列であるとされている。諸概念の系列は、そもそも現象に関係しないので、宇宙論に属するであろうアンチノミーを引きおこさない。すなわち、この系列がアンチノミーを引きおこすのは、どこかで諸概念の系列が諸直観の系列に読みかえられたからである。第四アンチノミーは、他の三つのアンチノミーとは異なり、系列の了解の変更という契機をもってはじめて成立するのである。

このことは以下のように説明しうる。なんらかの現象的な出来事が与えられたとしよう。第三アンチノミーは、この出来事を因果関係における結果として捉え、その条件としての原因へと背進する。このとき、原因と結果は双方とも現象的な出来事であり、直観表象において与えられるべきものである。それゆえ、これらがなす系列は、最初から諸直観の系列でしかありえない。他方、第四アンチノミーは、現象的な出来事を偶然なものとして捉え、その条件としての必然的存在者へと背進する。ここで問題になるのが、この背進の前提となっている、偶然なものには必然的なものに条件づけられていなければならない、という了解である。カントは、この了解はそもそも直観どうしの関係にかんするものではなく、概念どうしの関係にかんするものである、と主張しているのである。この概念にかんする了解が、直観表象において与えられた現象的な出来事へと適用されることにおいて、第四アンチノミーは成立することになる。

### 6.2.3 対象の規定を増やさないということ

ついで確認したいのは、様相のカテゴリーが一般的にもつとされる特徴である。すでに述べたように第四アンチノミーは様相のカテゴリーにかんして成立するものである。第四アンチノミーのありかたには、様相のカテゴリーのもつ独特な含意が重要な影響を及ぼしていると思われる。

まず、いわゆる「形而上学的演繹」においてなされている、判断の様相についてのカントの主張を見てみよう。

判断の様相は判断のまったくもって特別な機能であり、これは、判断の内容にはなにも寄与せず（というのは、量、質、そして関係の他には、判断の内容を形成するものはないからである）、ただ思考一般との連関における繫辞の価値のみにかかわる、ということで区別される。(A74/B100f.)

判断の様相についてのこのような発想は、様相のカテゴリーについて論じるさいにも、同様のかたちで引きつがれていく。「原則の体系」「経験的思惟一般の公準」において、カントは様相のカテゴリーの独特さを以下のように説明する。

様相の諸カテゴリーには以下のような特殊なところがある、すなわち、それらは、それらが述語として付加される概念を客観の規定としては少しも増やすことはなく、ただ認識能力との関係のみを表現するのである。(A219/B266)

先には判断内容にかんして述べられていたことが、ここでは判断の対象、すなわち客観の規定にそくして述べなおされている。様相のカテゴリーは他のカテゴリーとは異なる機能を果たす。量、質、関係のカテゴリーは、客観がどんなものであるかを規定するさいに機能するものである。しかし、様相のカテゴリーの役割はそれとは異なるものなのである。

このようなカントの洞察を、判断の様相にそくして整理しておけば、以下のようになるであろう。

ここでカントは、様相は判断そのものの内容にはかかわらない、と述べる。ある判断について思考がどのような価値を置いているか、このことに蓋然的 *problematisch*、確然的 *assertorisch*、必当然的 *apodiktisch* といった様相が対応しているのである。これは、なんらかの一つの命題にたいして、さまざまな主体がさまざまな態度をとりうる、ということの指摘として理解しうるであろう。たとえば「雪は白い」という命題があるとしよう。雪についてあまり情報をもっていない認識主体は、「雪は白い」ということが可能である、と想定するのみにとどまるであろう。ところが、実際に雪が白いことを知覚したことがある認識主体であれば、「雪は白い」ということが現実的である、と見なし、これを判断において主張するであろう。さらに、雪の物理的組成と人間の色彩知覚の構造について科学的な知見をもっている認識主体にとっては、「雪は白い」ということは必然的であり、このことは一つの知識と見なされることになる。このとき、「雪は白い」という判断内容は、認識主体の異なる三種類の態度にたいして、つまりは、蓋然的判断と確然的判断と必当然的判断とにたいして、まったく同一のものであろう。このように、判断様相は判断内容にはかかわらないのである。(A74f./B100)

この事情は様相のカテゴリーにかんしてもほぼ同様のかたちで成立する。先ほどの例を引きつづき用いるならば、「雪は白い」という判断を真にするのは、雪は白いという客観的な事態の成立であり、また、その事態の規定は、量、質、関係のカテゴリーのみによって十全になされうる。様相の差異は、判断内容にかかわらないだけではなく、事態がどんなものでなければならぬのか、ということにもかかわらないのである。

このような様相のカテゴリーの特徴は、第四アンチノミーにおいて偶然性と必然性が問題になるときにも当然考慮されなければならないものであろう。

#### 6.2.4 小括

第四アンチノミーには、他のアンチノミーにはない二つの特徴があることが予想される。一つの特徴は、その成立にさいして、まずは諸概念の系列にかかわる、ということであり、二つの特徴は、様相にかんするアンチノミーであるがゆえに客観の規定にかかわらない、ということである。ところで、第三アンチノミーは、一見すると第四アンチノミーとの区別がどこに存するのかわかりにくいものであった。しかし、この二つの特徴は、第三アンチノミーには見られないはずのものである。そこで、次節では第四アンチノミーの証明部分を検討し、そこから第四アンチノミーの哲学的意義を明らかにするための手がかりを探っていくこととする。

## 6.3 第四アンチノミーの証明構成

### 6.3.1 定立とその証明

再度確認しておけば、第四アンチノミーの定立は以下のものである。つづく証明部分において、この命題はどのようにして導かれるのであろうか。

定立：世界には、世界の部分として、あるいは世界の原因として端的に必然的な存在者であるようななにかが属している。(A452/B480)

ここで注目すべきは、すでに何人かの解釈者によって指摘されているように、定立の証明が二つの部分から構成されているということである。<sup>3</sup>順に辿っていくことにしたい。

まず、定立は、なんらかの必然的存在者が現実存在しなければならない、ということを証明してみせる。

あらゆる現象の全体としての感性界は、諸変化の系列を同時に含んでいる。なぜならば、この系列なしでは、感性界の可能性の条件としての時間系列という表象さえもが、我々に与えられないことになってしまうからである。しかし、各々の変化は、時間にしたがって先行するその変化の条件のもとに存しており、そして、この条件のもとではその変化は必然的である。しかるに、与えられた各々の条件づけられたものは、その現存にかんして、端的に無条件的なものにまで至る諸条件の完璧な系列を前提しており、その端的に無条件的なもののみが絶対的に必然的である。それゆえ、変化が絶対的に必然的なものの帰結として現存するときには、なにか絶対的に必然的なものが現存せねばならない。(A452/B480)

いくつか論点を補足しつつ、この議論を述べなおしておきたい。我々に与えられているこの感性界には、現象的な出来事としてのなんらかの変化が成立している。これは、議論の出発点たる所与の事実として前提されている。しかし、このような変化は、時間的な秩序にしたがった諸条件の系列を前提とし、そこに位置づけられうるものでなければならない。与えられた変化は因果的な結果であるから、時間的に先行する原因としての変化を要求する。そして、原因としての変化はまた、さらなる原因を要求する。こうして、結局のところ、諸変化の因果的系列が成立していることが要求される、ということになる。<sup>4</sup>このとき、先行する諸変化の系列が完結していることは、後続する変化が成立するための条件であり、すなわち、なんらかの現象的な出来事が与えられるための条件となるであろう。

さて、ここまでの説明は、因果性のカテゴリーによってなされており、様相のカテゴリーをなんら参照していない。第四アンチノミーの定立は、ここまでの議論を、あらためて様相のカテゴリーをもって以下のように記述しなおすことによって成立する。

<sup>3</sup>Al-Azm 1972, p.122; Greier 2001, p.218.

<sup>4</sup>因果関係を系列として捉えようとする発想にたいしては、高山 2010 が徹底した批判を向けているが、ここではカント的な因果性の了解にもとづいて議論を進めたい。

そもそも、必然性とはなにか。「原則の体系」「経験的思惟一般の公準」において、必然性は以下のように位置づけられている。

3. 現実的なものとのその連関が経験の一般的諸条件にのっって規定されているものは、必然的である（必然的に存在する）。(A218/B266)

これはすなわち、ある出来事が他の諸々の出来事と因果関係や法則的關係などを取りむすび、全体として一つの客観的世界を構成すると見なされたときに、その出来事は必然的であるとされる、ということである。ここから、必然性と対置させられる偶然性についても理解することができる。ある出来事は、それが客観的世界に属する他の諸々の出来事との連関を捨象され、ただそれだけで考えられたときに、偶然的なものとされるのである。カントはこのような必然性を仮言的な必然性と呼び、以下のような説明を与える。<sup>5</sup>

それゆえ、必然性はただ、因果性の力学的法則にしたがう諸現象の關係と、それにもとづいた、なにかある与えられた現実存在（ある原因）からアプリアリに別の現実存在（その結果）へと推論するという可能性にのみ、かかわる。生起するあらゆるものは仮言的に必然的である、ということは、世界における変化を、ある法則に、すなわち、それなしには自然がまったくもって生じなかったであろう必然的現実存在の規則のもとに服させるような原則である。だから、なにも盲目的偶然をつうじて生起しない（世界のうちには偶然はない *in mundo non datur casus*）という命題は、アプリアリな自然法則である。また同様に、自然におけるいかなる必然性も盲目的必然性ではなく、条件づけられた必然性、すなわち理解可能な必然性である（宿命はない *non datur fatum*）という命題も、アプリアリな自然法則である。(A228/B280)

条件を欠いたまったくの偶然性も、条件を欠いた端的な必然性も、現象に相応しいものではない。現象的な出来事にかんする偶然性は、すべて仮言的な必然性に回収されなければならないのである。かくして、第四アンチノミーにおける偶然性と必然性の關係は、以下のように理解されうるであろう。認識主体に、現象的な出来事としてのなんらかの出来事が与えられたとしよう。それがたんに与えられた段階では、この出来事は、条件から切り離されそれ自体として把握されているので、偶然的なものとされる。しかし、この出来事は、先ほど確認したように、時間的かつ因果的に先行する諸変化の系列が完結していることを、その成立の条件としているはずである。このことは、他の諸々の出来事とさまざまな因果關係や法則的關係などを取りむすび、全体として一つの客観的世界を構成している、ということ因果的系列の観点から述べたものに他ならない。かくして、このような条件とともに把握されたときに、問題の出来事は、その条件と相關的に必然的なもの、すなわち、仮言的に必然的なものとされることになるのである。

<sup>5</sup>このような必然性および偶然性の整理のしかたについては、マイヤー翻訳のバウムガルテン『形而上学』§82および§83に先行する発想を見いだすことができる。バウムガルテンの用語法にしたがえば、現象的な出来事は、内的に偶然的であり、かつ、外的に必然的なものであるとされるであろう。Baumgarten 2004, p.27.



さて、議論はここで終わらない。すでに述べたように、第四アンチノミーの定立は二つの部分から構成されている。ここまではその前半部である。後半部においては、以下のような議論が展開されることになる。

しかし、この必然的なものは、それ自身、感性界に属している。なぜならば、この必然的なものが感性界の外に存在すると仮定すると、この必然的なものが原因そのものが感性界に属すということなくして、この必然的なものから世界の諸変化の系列がその始まりを導出することになってしまう。さて、このことは不可能である。(A452/B480)

後半部分では、前半部分で確保された必然的存在者が感性界に属すものである、ということが論じられるのである。問題の必然的存在者は、現象的な出来事としての変化の因果的な条件として要請されるものである。そうであるならば、この必然的存在者も原因として感性界の一部に属していなければならない。このような証明の過程を経て、定立は結論に到達する。

それゆえ、世界そのもののうちに、なにか端的に必然的なものが含まれている(これが、全世界系列そのものであろうと、あるいは、全世界系列の一部であらうと)。(A454/B482)

第四アンチノミーの定立の証明は、以上のように整理できるであろう。

### 6.3.2 反定立とその証明

つづいて、反定立の証明を以降の議論に必要なかぎりでも検討しておきたい。カントの論述はいささか冗長なので、主要な部分のみを引用し、再構成を試みることにする。あらためて確認しておくならば、第四アンチノミーの反定立は以下のものである。

反定立：いかなる端的に必然的な存在者も、世界の内にであれ世界の外であれ、世界の原因としては現存しない。(A453/B481)

反定立の証明は、いわゆるトリレンマの形式をもって提示されている。必然的な世界原因にかんしては、可能な想定が三つある。しかるに、そのどれを採用したとしても、そのその前提である想定との矛盾が生じてしまうとされるのである。最初の二つの想定については、以下のようなかたちで議論はなされる。

世界そのものが必然的存在者であると仮定するか、あるいは、世界のうちに必然的存在者が存在すると仮定するならば、一つには、世界の諸変化の系列において、無条件的に必然的であり、すなわち原因をもたないであろう始まりが存在することになるのであるが、このことは時間におけるあらゆる諸現象の規定の力学的法則に矛盾している。あるいは二つには、この系列そのものがあら

ゆる始まりを欠いており、そして、あらゆるその部分において偶然的であり条件づけられているにもかかわらず、全体においてはそれでもなお端的に必然的であり無条件的であるということになるのであるが、このことは、自己に矛盾している。なぜならば、その一つの部分さえもそれ自体で必然的な現実存在を所有していないときには、その集合の現実存在は必然的ではありえないからである。(A453/B481)

三つめの想定は、つづく段落で述べられている以下のものである。

これに反して、端的に必然的な世界原因が世界の外に存在すると仮定するならば、このようなものは、世界の諸変化の原因の系列における最上位の項として、諸変化の現実存在とその系列を最初に開始するものになるであろう。しかるに、この世界原因は、しかし、そののちにまた働き始めなければならなくなり、そして、その因果性は時間のうちに属するすることになってしまうのであるが、まさにそれゆえに、諸現象の総括に、すなわち、世界に属することになってしまうであろう。したがって、これそのもの、つまりこの原因は、世界の外には存在しないことになるが、このことは前提と矛盾する。(A455f./B483f.)

このように、反定立は、必然的存在者が現象的な出来事の原因として要請されることに着目する。そして、その必然的存在者の存在のありようについて、三種類の想定をしたうえで、どれを採用しても不合理に陥る、と結論づけるのである。その議論を順に整理しておきたい。

一つめの想定は、世界のうちに必然的存在者が部分として内在している、というものである。しかし、世界に部分として内在するかぎりでは、この必然的存在者もまた現象でなければならない。カントの因果性の理解にもとづくならば、現象であるかぎりでは、その存在者もまた自らの外部にその条件としての原因をもつはずである。そのような存在者は、端的に必然的なものではありえないであろう。

二つめの想定は、世界を構成するすべての部分が偶然的であるにもかかわらず、世界が全体としては必然的である、というものである。このとき、必然的存在者は諸条件の系列の一項ではなく、諸条件の完結した系列そのものとされている。しかし、反定立は、これを端的に矛盾するものとして却下する。たんなる偶然的存在者を、因果性を含むなんらかの根拠関係でどれだけ結合していったとしても、それが全体として必然的なものになることはありえない、というのがその理由である。

三つめの想定は、世界の外部に必然的存在者が存在する、というものである。ここでもまた、カント的な因果理解が議論の根拠として引き合いに出される。必然的存在者が世界の原因であるということは、世界における諸現象に因果的な効力を及ぼす、ということである。しかし、カント的な因果理解によれば、因果的な力の発揮は時間的な出来事としてのみ成立しうるものである。そして、時間的である、ということは、世界の内部に存する、ということの意味するであろう。この結論は最初の想定に矛盾している。この想定もまた支持しうるものではないのである。

かくして以下のような結論が導かれる。

それゆえ、世界の内にも世界の外（しかし世界との因果結合において）にも、なにか端的に必然的な存在者は存在しない。(A455/B483)

このように、反定立はほぼ一貫して、現象的な世界がどのようなものでなければならぬか、という理解をもとに、定立の主張が成立しえないことを示そうとする。そして、そのことをつうじて、自らが真であることを証明するのである。

### 6.3.3 小括

第四アンチノミーの定立および反定立の証明は以上のように整理することができる。さて、あらためて確認しておけば、本章の課題は第四アンチノミーのもつ特有の哲学的な含意を明らかにすることにある。そこで、次節においては、前節で確認した第四アンチノミーの二つの特徴を参照しつつ、定立および反定立の証明がともに基づいている根本的な前提を考察していくこととしたい。

## 6.4 第四アンチノミーの三つの特徴

### 6.4.1 諸概念の系列と諸直観の系列の区別

第四アンチノミーは、様相のカテゴリーにかかわることから、以下の二つの特徴をもたねばならないのであった。すなわち、第一に、第四アンチノミーはまずもって諸概念の系列にかかわるのであり、第二に、客観の規定にかかわらないのである。これらの特徴が定立および反定立の証明にどのように寄与しているのかを確認していきたい。

一つめの特徴は、定立の証明においても反定立の証明においても、議論に不可欠の要素となっている。

すでに確認したように、定立の証明は二つの部分から構成されている。前半部分では、たんになんらかの必然的存在者が要請され、後半部分では、さらにその必然的存在者が感性界に属するものである、ということが示されていた。これはすなわち、定立の前半部分の証明のみでは、その必然的存在者が諸概念の系列にしか属しえないものなのか、さらに諸直観の系列にも属するものなのかがいまだ明らかになっていない、ということを示唆する。前半部分の議論は、必然性と偶然性との概念的な理解、つまりは、二つの様相概念のあいだの論理的な関係にそくしてのみ展開されている。つまり、ここでは、必然的存在者がたんに概念的に要請されているだけのものなのか、そうではなく、その実在性をも込みにして、すなわち、直観において与えられうることをも含意して要請されているのか、未規定のままなのである。そこで、定立の後半部分の議論が必要となる。後半部分では、前半部分で要請された必然的存在者が感性界に属するものであることが、すなわち、諸直観の系列に属するものであることが示されるのである。カントが、第四アンチノミーはそもそも

は諸概念の系列にかかわる、と述べたときに念頭に置いていたのは、このような定立の証明構造であったと考えられる。<sup>6</sup>

反定立の証明は、先に確認したトリレンマのうちとくに第一の肢と第三の肢にかんして、必然的存在者とされるものが直観に与えられうる現象的な出来事であればならない、ということをつ子にしてその不成立を論じている。世界のうちに必然的存在者が部分として内在している、という想定、そして、世界の外部に必然的存在者が存在する、という想定、これらのどちらもが、必然的存在者であることと、現象的な結果と系列をなすような現象的な原因であることが両立しえないことを理由に誤りとされていた。すなわち、反定立の証明もまた、諸概念の系列と諸直観の系列を区別したうえで、ここで求められている必然的存在者が諸概念の系列に属するものではなく諸直観の系列に属するものでなければならぬ、という前提を参照しているのである。

このように、第四アンチノミーの定立と反定立は、諸概念の系列と諸直観の系列との区別を共通の前提としたうえで、そもそも前者に属するはずの必然的存在者を後者のうちに置き入れることができるのかどうか、という点で係争している、と解釈しうるのである。

#### 6.4.2 因果性と様相の連関

このような一つめの特徴は、二つめの特徴、すなわち、様相のカテゴリーは客観の規定にかかわらない、ということと、同じ事態の裏表をなしていると考えられる。

二つめの特徴もまた、これまで検討してきた定立および反定立の証明が、なぜそのようなものでなければならぬのかを説明してくれるものである。

ここで注目したいのは、第四アンチノミーにおける因果性の役割である。第四アンチノミーの定立および反定立は、様相のカテゴリーに対応するものとされていながら、様相よりも因果性にそくして定式化されているように思われるのであった。先に確認した、定立および反定立の証明においてもこの事情は見てとりうる。定立にせよ反定立にせよ、必然的存在者の現実存在は、所与の現象的な出来事の原因として導かれるものとされている。すなわち、どちらにおいても、その証明は因果性を参照することによって行われているのである。

さて、すでに確認したように、このような第四アンチノミーの議論構成は、カントが第四アンチノミーと第三アンチノミーを適切に区別して論じていることができるのか、という疑問を呼びおこしていた。しかし、第四アンチノミーに帰せられる二つめの特徴を考慮するならば、このような疑問は解消される。第四アンチノミーは様相のカテゴリーにかかわるものである。そうであるならば、第四アンチノミーという問題圏は、他の諸カテゴリーによって客観の規定がなされたのちに、そこにさらに付加されるかたちで成立するものであるはずである。

<sup>6</sup> グライアーもまた、この二段階証明が諸概念の系列が諸直観の系列に読みかえられるということにおいて成立していることを指摘しているが、彼はさらに、この読みかえによって定立の証明そのものが自己矛盾したものとなっている、と指摘している。Greier 2001, p.223.

ここから、第四アンチノミーの問題構成について、以下のように理解することができる。第四アンチノミーは、必然性と偶然性という様相概念によって形成される系列にかかわる。しかし、そのような系列がそれのみで成立することはありえない。この系列は、客観の規定にかかわるものではないがゆえに、別のカテゴリーによって客観の規定にかかわるような系列が成立したのちに、その系列に寄生するかたちではじめて成立するのである。この先行する系列が、因果的な系列に他ならない。因果的な系列は、諸現象の客観的な時間的秩序を規定するものである。そして、因果的な系列は、そのものとして、第三アンチノミーを引き起こすであろう。しかし、この因果的な系列は、さらに様相のカテゴリーの適用をうける。そのさい、因果的な系列そのもののありようはなんらの変更も被らない。その系列にたいしては、認識能力がどのように関係しているのか、という主観についての情報が付けくわわるだけである。もういちど「経験的思惟一般の公準」の冒頭部分を引いておこう。

様相の諸カテゴリーには以下のような特殊なところがある、すなわち、それらは、それらが述語として付加される概念を客観の規定としては少しも増やすことはなく、ただ認識能力との関係のみを表現するのである。(A219/B266)

さて、この「認識能力との関係」は、様相のカテゴリーによって表現されるものであり、そのさいに、因果的な系列とは別個の系列、すなわち、様相の系列を構成する。そして、第四アンチノミーは、この様相の系列にそくして成立するのである。このように考えるならば、なぜ第四アンチノミーが第三アンチノミーと混同されやすいのかが理解できる。第四アンチノミーは、因果的な系列と、そこにさらに付けくわわる様相の系列と、二つの系列が同時に成立した状態において、後者の付随的な系列にそくして成立するものなのである。そこではつねに因果的な系列が前提として成立している。しかし、アンチノミーを引き起こしているのは因果的な系列そのものではなく、その因果的な系列と認識能力との関係から成立したところの、様相の系列なのである。

先に確認した一つめの特徴は、まさにこのような事情を別の角度から示したものであると解しうる。偶然性が必然性に条件づけられる、ということは、特定の諸現象の系列のいかんにかかわらず、概念的に了解されている。そして、第四アンチノミーは、そのような概念的な了解を、諸現象の系列であるところの因果的な系列に適用したさいに、成立する問題圏なのである。

そのさい、定立と反定立の差異は、問題の概念的な了解のどこに着目するか、という差異から説明することができるであろう。定立は、偶然的なものは必然性のもとでのみ与えられうる、ということに着目するが、反定立は、与えられるものはつねに偶然的なものでしかない、ということに着目するのである。

このように、一つめの特徴と二つめの特徴は、連関したものとして理解することができるであろう。

### 6.4.3 現象全体を総括して理解するということ

以上の議論から、これまで確認してきた定立および反定立の証明もまた、一見すると因果性をめぐって議論が進められているように思われるが、実際にはそうではなく、その因果性が認識能力といかに関係しているのか、ということをもぐって展開しているのでなければならないことになろう。このことがなにを意味するのかを、つづけて確認してみたい。

結論から述べよう。これまでの考察は、第四アンチノミーの議論がもつ、以下のような三つめの特徴への注目を促すものである。すなわち、第四アンチノミーで論じられる様相の系列は、個々の現象相互の条件関係ではなく、現象全体を総括したうえで位置づけるさいに成立する条件関係にもとづいて成立するのである。

第四アンチノミー「反定立にたいする注解」において、カントはこのことを以下のように述べている。ちなみに、引用中の「第一の議論」は定立の証明を、「第二の議論」は反定立の証明を指示している。

第一の議論は、その一つの条件が別の条件を時間において規定するような諸条件の絶対的総体性のみを目を向け、そして、このことをつうじて、無条件的で必然的なものを獲得する。これにたいして、第二の議論は、時間系列において規定されているあらゆるものの偶然性を考慮に入れるのであり（なぜならば、各々のものの前に、ある時間が先立つのであるが、その時間において条件そのものが再び条件づけられたものとして規定されねばならないからである）、このことをつうじて、あらゆる無条件的なもの、そして、あらゆる絶対的必然性は全面的に廃されるのである。(A459/B487)

アンチノミーは基本的に諸条件の系列を背進することにおいて成立するものである。さて、第一、第二、第三アンチノミーにおいては、系列を構成する各項は個別の現象である。時間的な先後、空間的な包含、実在性の度の大小、原因と結果、これらはすべて条件と条件づけられるものの系列をなすが、そのどれにかんしても、個別の現象が系列を形成している。もちろん、諸条件の系列の総括が、系列の背進がなされるさいに、統制的理念としての役割を果たすということはある。しかし、そのような理念が系列の項をなすことはない。先立つ三つのアンチノミーにおいては、あくまで系列の項は個別の現象である。

しかし、第四アンチノミーにおいては、事情が異なる。先ほど確認したように、第四アンチノミーは、因果的な系列の成立を前提とし、そこに様相の系列が付けくわわるというかたちで成立するものである。ここで注目したいのは、様相の系列が、因果的な系列に付けくわわるしかたである。第四アンチノミーにおいては、定立においても反定立においても、系列全体にかんする総括的な理解が問題になっている。定立は、因果的な系列が全体として無条件な必然的存在者を与えるものである、と主張する。また、先のトリレンマの一つめと二つめの肢にそくして述べるならば、反定立は、因果的な系列における項はどれであれ偶然的でしかありえず、また、それをいくら集積して総括したところで偶然的でなくなるはずがない、と主張する。どちらにおいても、個々の系列の項を辿ることはもはや問題になってはいない。因果的な系列を総括してどのように理解するか、ということ、つ

まりは、因果的な系列全体をどのような様相のもとで捉えるべきなのか、ということのみが問題となっているのである。

ここで、第四アンチノミーの議論構成について最終的な確認をしておきたい。まず、「経験的思惟一般の公準」における必然性の定式化をあらためて参照しておく。

3. 現実的なものとのその連関が経験の一般的諸条件にのっとって規定されているものは、必然的である（必然的に存在する）。(A218/B266)

ある現象的な出来事が与えられたとしよう。定立は、この現象が必然的なものである、とする。それはすなわち、この現象が組み込まれている因果的な系列を、その現象の必然的な条件として総括しうるものとみなすことである。反定立は、この現象は必然的なものではない、すなわち、偶然的なものでしかない、とする。それは、この現象が組み込まれている因果的な系列が、その項にかんしてだけでなく、総括された全体としても、必然的な条件を与えることができない、とみなすことである。このように、第四アンチノミーは、偶然性と必然性との条件関係にかんする概念的な理解にもとづき、与えられた現象的な出来事を含む因果的な系列にかんして、総括的な理解をするさいに成立するものなのである。

#### 6.4.4 小括

以上が第四アンチノミーの定立および反定立の証明の論理である。このようなかたちで与えられた現象的な出来事の条件を求めていくなかで、人間理性は、必然的存在者が存在しなければならない、という主張と、必然的存在者は存在しえない、という主張、この二つの矛盾する結論に同等の根拠をもって辿りつく。かくして、人間理性は合理性の袋小路、すなわちアンチノミーに陥るのである。

さて、本章の課題は、第三アンチノミーと第四アンチノミーとの差異を、その哲学的な含意にそくして明らかにすることにある。そこで、次節では、これまでの考察で明らかになった第四アンチノミーの特有の議論構成がどのような哲学的な意味をもつのかを論じることとしたい。

## 6.5 第四アンチノミーの哲学的意味

### 6.5.1 第四アンチノミーの解決

第四アンチノミーの哲学的意味を論じるに先だって、第四アンチノミーの解決について、後論に必要なかぎり確認をしておきたい。

カントによる第四アンチノミーの解決は、他の三つのアンチノミーと基本的な構造を同じくしている。第七節「理性の宇宙論的自己矛盾の批判的解決」および第八節「宇宙論的理念にかんする純粹理性の統制的原理」の議論を第四アンチノミーにそくして簡潔にまと

めるならば、以下のようになるであろう。第四アンチノミーの定立および反定立の係争の対象となっているような必然的存在者は、経験に与えられることのないものである。それゆえ、その存在を主張する定立も、その非存在を主張する反定立も、実は矛盾対当をなしてはいない。必然的存在者という概念は、統制的な理念として、理性が諸現象の系列の背進を命じるさいにその背進のありようを規定する虚焦点としての役割を果たすのであり、対応する対象を現象においてもつことはないのである。<sup>7</sup>

もちろん、ここには各アンチノミーごとの事情の違いもある。もっとも重要な差異は、数学的アンチノミーである第一および第二アンチノミーと、力学的アンチノミーである第三および第四アンチノミーとのあいだに存する。統制的な解決において、前者にかんしては、定立および反定立は両方とも偽であるとされる。しかし、後者にかんしては、定立および反定立の両方が真でありうるとされる。(A531/B559)そして、力学的な統制的理念は、現象として与えられることのない虚焦点でありつつも、それに対応する現象を超えたなものか、すなわち、自由や神を示唆するものとなる。第九節「すべての宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的な使用について」「IV その現存在一般からみた諸現象の依存性の総体性についての宇宙論的理念の解決」において、カントは第四アンチノミーについて以下のような総括を行っている。

それゆえ、理性の統制的原理はこの我々の課題にかんして以下のものである。感性界におけるあらゆるものは経験的に条件づけられた現存をもつこと、そして、感性界においてはどこでも無条件的必然性はいかなる属性にかんしても存在しないこと、すなわち、それについて経験的な条件を可能的経験においていつも期待できるわけではなく、また、期待しうるかぎりでそれを探究しなければならぬわけでもないような、諸条件の系列のいかなる項も存在せず、そして、なにかある現実存在を条件から経験的な系列の外で導出し、あるいはまた、その現実存在を系列そのものにおいて端的に無依存で自存的なものとなすことは、我々に正当化されないのであるが、それにもかかわらずしかし、このことをつうじては、全系列がなにかの可想的存在者（これはそれゆえにあらゆる経験的な条件に従わず、むしろこのあらゆる諸現象の可能性の根拠を含むものである）に基づきえないという否認を引き出すことは我々に正当化されないのである。(A561f./B589f.)

必然的存在者は、それが根拠たりえないという結論を引き出すことが正当化されない、という、きわめて慎重な表現をもって「超越論的弁証論」の体系のうちに位置づけられるのである。

さて、このような数学的アンチノミーと力学的アンチノミーの差異を、カントがどこまで説得力をもって提示できているかは検討を要する問題である。しかし、ここでは、この区別を受け入れたうえで、カントがそこでなにを述べようとしているのかを明らかにすることを試みたい。

<sup>7</sup>本論文3. 6. 1。



### 6.5.2 条件への問いとしてのアンチノミー

第四アンチノミーの解決は、結局のところ、人間的な認識主体になにを許しているのだろうか。ここで本章は、カント自身のテキストを離れて、これまでカントから読みとった構図に合致するような人間の認識実践の一側面を描き出すことを試みたい。それは、ある与えられた現象的な出来事にたいして「なぜそれが生じたのか」と問う場面である。

そもそも、アンチノミーは一般的に条件と条件づけられたものの関係に着目することによって導入されるものである。第一節「宇宙論的理念の体系」において提示されるアンチノミー一般の特徴づけをここでも参照しておこう。

理性はこのこと〔絶対的な全体性など〕を以下のような原則にのっとりて要求する、すなわち、条件づけられたものが与えられているときには、諸条件の総体も、したがって、条件づけられたものがそれによってのみ可能であるような、端的に無制約なものも与えられているのである。(A409/B436)

あらゆるアンチノミーは、ある与えられたものにたいして、その条件を問うことにおいて成立する。第一アンチノミーにおいては時間的な先後関係が、先立つ項なくしては後続する諸項は規定されえない、というかたちで条件の観点から捉えられ、また、空間的な包含関係が、外なる限界づけなくしてはその内の空間的位置は規定されえない、というかたちで条件の観点から捉えられる。第二アンチノミーにおいては、ある性質が一定の内包量をもつということについて、より小さな度合いへの連続的な変化の可能性がその条件として要求される。さらに、第三アンチノミーにおいては、原因が結果の条件として要求されることになる。このように、アンチノミーは、一般に、「なぜそれがそうあるのか」という条件を要求することにおいて成立するのであり、各アンチノミーの固有性は、その条件を求める着目点の違いに由来しているのである。

では、第四アンチノミーは、どのような条件をどのようなかたちで問うものなのであろうか。そして、その問いかたは、第三アンチノミーのそれとどのように異なるのであろうか。カントが『純粹理性批判』で与えている記述はきわめて抽象的であり、また、内容も十分なものとは言いがたい。そこで、これまで確認してきた第四アンチノミーの諸々の特徴を考慮に入れたうえで、一つの可能な解釈をこれに与えてみたい。

### 6.5.3 二つの「なぜ」の問い

ここで手がかりになるのは、第三アンチノミーと第四アンチノミーとの類似性と差異性である。結論から述べるならば、これらは、ある与えられた現象的な出来事にたいして類似したしかたで「なぜそれがそうあるのか」と問うものである。すでに確認したように、アンチノミーで問題になる条件にはさまざまなものがありうるが、第三アンチノミーと第四アンチノミーは、双方が出来事の生起にたいしてその原因を問うているという点で一致している。すなわち、両アンチノミーのどちらも「なぜそれが生じたのか」と問うているのである。しかし、このことは両者がまったく同じ問いにかかわっていることを意味

しない。ここで注目すべきは、ある与えられた現象的な出来事にたいしてその条件を問う、ということが、二通りのしかたで成立しうるということである。結論から述べるならば、意味合いを異にする二種類の「なぜそれが生じたのか」の問いがありえ、それがそのまま二つのアンチノミーの差異に対応しているのである。では、その二種類の「なぜそれが生じたのか」の問いとはどのようなものなのであろうか。具体例から考察していきたい。

ある主体になんらかの否定的な価値をもつ出来事が降りかかったとする。たとえば、ある人の家が火事になって燃えてしまったとする。このとき、この注意を惹く出来事にたいして、その不幸な人は「なぜそれが生じたのか」と問うことができる。このとき、その人が求めているのは、その出来事を引き起こした原因を特定することである。

カントの因果論にしたがうならば、そのような問いは以下のようなかたちで答えられることになる。その原因は、さしあたり、ストーブが故障したことであつたり、悪意をもった隣人が放火したことであつたりするであろう。すなわち、与えられた出来事とは別のなんらかの現象的な出来事が、原因として特定されるのである。そして、カントによれば、このような原因としての現象的な出来事にたいしてもまた、その人は「なぜそれが生じたのか」と問うことができる。かくして、原因と結果の系列の背進が成立することになる。ここにおいて第三アンチノミーが成立することについては、もはや説明は不要であろう。

さて、第四アンチノミーの問題圏はここから始まる。振りかえって確認しておくならば、様相の系列は、様相についての概念的な了解をもとにして、因果的な系列に付けくわわらかたちで成立するものであつた。そして、それは、個別の因果関係にではなく、諸現象の系列の総括的な理解にかかわるものでもあつた。このことからして、第四アンチノミーの問いかけは以下のようなものであると考えられる。

ある人の家が火事になって燃えてしまったとする。このとき、この出来事にたいして、その人は「なぜそれが生じたのか」という問いを、「なぜそれが私にたいして生じなければならなかつたのか」という含意で問うことができる。この問いは、出来事の生起の原因を問うものではある。しかし、これは、先に述べた第三アンチノミーに帰着するような問いとは明らかに異なるものである。

この問いは、その出来事の原因がどれほど明らかになつたとしても、解消されることはないものである。たとえば、火事の原因がストーブの故障である、とわかつたとしても、なおその人は、なぜこんなことになつたのか、という理不尽な思いを抱くことがあるだろう。この理不尽さの感覚は、現実には不可能であるが、問題の火事にいたるまでの諸原因の系列が宇宙の始原からすべて明らかになつてもなお、残りうるものである。それは、その人にとっては、与えられた現象的な出来事だけではなく、さらにはそれを含む宇宙全体までもが、総括的に、偶然的なもの、すなわち、別様でもありえたものと思われるからである。

この事例は、先に整理した第四アンチノミーの諸特徴のすべてをそのうちに位置づけることができるものである。第四アンチノミーが諸現象の総括にかかわる、という三つの特徴はすでに指摘しておいたので、残る二つを確認しておこう。

まず、このような偶然性の了解は、自分はこの現実世界とは別様の可能世界に生きることもありえた、という想定に支えられている。このような可能性概念の使用は、カント哲

学の枠内では、経験の可能性の範囲への適用を度外視した、あくまで論理的なものにとどまるであろう。このことを、先に指摘した第四アンチノミーの一つめの特徴、そもそもは諸概念の系列にかかわる、ということは示していたと考えられる。

さらに、この偶然性の了解は、現象的世界について一定の客観的な規定がなされていることを前提とするものである。現実の客観的世界をいったん想定し、そのうえで、それが別様でもありえたと想定することが、この了解を支えている。様相の系列が因果的な系列に寄生するかたちでのみ成立する、という第四アンチノミーの二つめの特徴を、ここに見てとることができるであろう。

このように、第四アンチノミーは、「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という問いから出発する。そして、必然的存在者は、まさにこのような問いにたいする答えとしての役割を期待されているものなのである。

#### 6.5.4 第四アンチノミーと実存的な問い

では、「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」とは、いかなる問いなのであろうか。結論から述べるならば、この問いは、自分自身の運命について実存的な意味を求めものに他ならない。

まず、この問いは、その出来事が降りかかった当人のみが発しうるものである。たんなる原因の探求であれば、その過程や帰結は公共的に共有しうるものでなければならないであろう。しかし、この問いは、あくまで当事者が一人称的に「なぜ私に」と問うところに眼目をもつ。他者は、その当事者のこのような問いを理解することはできるが、同じように問うことはできない。もしもこの問いが、他者の立場からも共有可能であるように「なぜそれがその人にたいして生起しなればならなかったのか」と三人称的に表現されてしまうと、もはやこの問いは、たんに出来事の原因を問う「なぜそれが生起したのか」という問いと区別がつかなくなってしまうのである。<sup>8</sup>

さらに、この問いは、その当人にとって責任がないと思われるような出来事にたいしてのみ、意味あるものとなる。自分が引きおこした事態について、「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」と問うことは、合理的な態度とは言いがたいであろう。「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」とは、自分自身にはどうにもならないしかたで巻き込まれてしまった出来事、つまるところは、自分自身の運命にたいしてのみ提起される問いなのである。

そうであるならば、これまで考察してきた第四アンチノミーの必然的存在者は、この問いにたいする答えを与えるものでなければならない。そして、すでに確認したように、第四アンチノミーの解決において、この必然的存在者は、それがありえないという結論を出さない権利がある、というかたちでその実在性を確保されるのであった。

<sup>8</sup>私は以前に可能世界と独我論とのこのような関係を検討したさいに、第二版「超越論的演繹」における自我論の枠内では、この形式の独我論は見いだせない、という否定的な結論を述べておいた。滝沢 2008, pp.235-6. これに新たな論点を付けくわえるならば、「超越論的演繹」には見いだせないこの独我論が、第四アンチノミーにおいてその位置をもつ、ということになる。

これは以下のようなことを意味するであろう。「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という問いを理性は問いつづけるのであるが、現象の枠内でこれに答えが与えられることはない。しかし、そうであるにもかかわらず、その答えがまったくありえない、とまでは考えなくてもよいのである。『純粹理性批判』の体系のうちで、ここにより踏み込んだ規定が盛り込まれるのは、言うまでもなく、つづく「超越論的弁証論」「純粹理性の理想」で神の存在証明、とりわけ宇宙論的証明が検討される段に至ってから、ということになるであろう。「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という問いに答えを与え、また、人間的存在の運命に実存的な意味を与えるのは、もちろん神でしかありえないのである。<sup>9</sup>

### 6.5.5 小括

本節は、第四アンチノミーがもつ独特の哲学的含意について、これまでの議論を踏まえつつ、一つの具体的な描像を与えるものであった。カントは、第四アンチノミーの議論を経験的な事例から切りはなし、一般性のもとで展開している。しかし、カントの論述は抽象的にすぎて、第四アンチノミーの哲学的眼目を見定めにくいものになってしまっている。そこで、本節は、第四アンチノミーのもつ特徴に沿うような具体例を人間学的な経験から探すことを試みたのである。第四アンチノミーは、典型的には、自分自身の運命について実存的な意味を求め、という人間の実践のありようにそくして成立するものとして解しうるのである。

## 6.6 おわりに

第四アンチノミーは、たしかに明快とはいえないテキストである。すでに指摘したように、そこで展開されている諸々の議論は、第三アンチノミーや神の現実存在の宇宙論的証明批判におけるものとかかなり重複したものとなっている。しかし、これまで考察してきたように、第四アンチノミーは、まさにそこでしか成立しえないような問題関心をもとに、人間的主体の認識実践の一つの相を描きだそうとしている。第三アンチノミーとは異なる議論をもって、神の現実存在の宇宙論的証明に至る前段階を形成することが、第四アンチノミーの役割なのである。

ここであらためて、第四アンチノミーの定立と反定立の見かけ上の対立が、理性の統制的な原理のもとで解消される、という点に注目しておこう。このことは「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という問いが、人間理性のうちに規定された位置をもつ、ということの意味する。つまり、カントは、「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という、自分自身の運命について実存的な意味を求め人間の実践さえも、合理的な認識実践の一部に組み入れているのである。このことは、逆に、

<sup>9</sup> 「なぜそれが私にたいして生起しなればならなかったのか」という問いは、旧約聖書の「ヨブ記」を連想させるものである。哲学書ではないが、同様の問いを扱った Kuschner 1989 の邦題は『なぜ私だけが苦しむのか』となっている。

きわめて抽象的かつ一般的な立場から展開される神の現実存在の宇宙論的証明が、実際には、その根底に「なぜこの私がこの宇宙に現実存在していなければならなかったのか」という実存的な意味への問いを包含している、ということを示唆するであろう。しかし、「純粹理性の理想」の検討は本章の範囲を超える課題であるので、この論点にかんしては指摘するのみにとどめたい。

## 第III部

# 行為における合理性について



## 第7章 他行為可能性と行為の合理性

### 7.1 はじめに

#### 7.1.1 本章の課題

これまで本論文は、カントの認識理論を、認識が一つの実践である、ということを経験しつづけてきた。そのさい、議論の鍵となっていたのが合理性である。認識実践は合理的なものでなければならない。それゆえ、認識主体は、悟性や理性の課する諸々の原理原則を引き受けることを強いられるのである。この観点にもとづけば、「超越論的演繹」や「純粋理性のアンチノミー」は、認識主体が合理的であるための可能性の条件を示す哲学的議論として位置づけられうるであろう。本論文第I部および第II部の各章は、このことを示すことに充てられてきたのである。

さて、ここであらためて問うべきは、行為あるいは実践における合理性とはなにか、ということである。本論文のこれまでの議論は、認識実践において問題となる合理性が、合理的な行為一般において問題となる合理性と同じものであるか、あるいは少なくとも関連するものである、ということを示唆する。そこで、本章では、『純粋理性批判』から、カントにとって行為の合理性がいかなるものなのかを明らかにすることを試みたい。

ところで、カントの実践哲学は多くのテキストにまたがって展開されており、その全体像を把握するためには独立した研究を必要とするものである。そのため、本章では、『純粋理性批判』「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」第九節「すべての宇宙論的理念にかんする理性の統制的原理の経験的な使用について」における第三アンチノミーに対応する節、「世界の出来事のその原因からの導出の総体性についての宇宙論的理念の解決」およびそれにつづく「自然必然性の普遍的法則と調和する自由による原因性の可能性」に考察の範囲を絞って議論を進めることとしたい。<sup>1</sup>

#### 7.1.2 責任帰属と他行為可能性

さて、ここで問題になるのが、カント自身は、行為一般の合理性について主観的に論じていることをしていない、ということである。周知のように、批判哲学の枠内において、カントが関心を向けるのはおもに道徳的実践である。カントの視線ははじめから道徳的評価の

<sup>1</sup>カントの自由論は、同じ『純粋理性批判』のうちでも「超越論的弁証論」「純粋理性のアンチノミー」における議論と「超越論的方法論」「純粋理性の規準」における議論とで、注目すべき差異を見せていることが指摘されている。本論文では扱えなかった「純粋理性の基準」における自由論については、角 2008 が検討を行っている。



対象となるような行為にのみ向けられているのであり、行為一般の位置づけはカントの本来の議論の問題意識からは外れたところにあるのである。

しかし、このことは、カントの議論から行為一般の合理性についての洞察を引き出すことが不可能である、あるいは、意義に乏しいものである、ということの意味はしない。ここで本章が目にするのは、責任帰属という論点である。道徳的実践において、合理的な主体は自らのなした行為にたいして責任をとることを要求される。責任帰属は、道徳的実践における合理性を論じるための、一つの有効な切り口をなすのである。そして、カントもまた、この責任帰属という点に着目して、道徳的実践のありようを説明しようと試みている。<sup>2</sup>しかるに、有意味な責任帰属が可能である、という特徴は、狭義の道徳的実践に含まれる行為だけではなく、さまざまな行為にたいして見てとりうるものである。そこで、本章は、カントの責任帰属をめぐる考察を一般化し、行為一般の合理性についての一つの説得的な構図を描くことを試みることにしたい。

ここで手がかりとなるのが、他行為可能性の概念である。カントは「実践的自由」や「選択意志」といった概念をもって、道徳的実践における合理的な行為主体を規定しようとする。そのさい、実践的自由や選択意志の内実の重要な一部をなしているのが、他行為可能性である。しかし、他行為可能性にもとづいて行為を位置づけようとする発想にかんしては、古典的なものから現代的なものまで、多くの批判が寄せられてきた。本論文はそのような批判のうち、代表的なものにたいしてカントを擁護しつつ応答することをつうじて、行為一般の合理性について考察することを試みることになる。

### 7.1.3 本章の構成

ここで、本論部分の構成を確認しておきたい。7. 2では、責任帰属の場面に着目し、行為が合理化されるということ、そして、行為主体が他行為可能性をもつということのカントがどのように考えていたのかを整理する。7. 3では、他行為可能性を軸に置く行為理論にたいして提起されうる哲学的な反論を三つ確認する。7. 4では、ゲームをするという実践を分析することをつうじて、道徳的な場面にかんするカントの責任帰属の理論を再構成することを試みる。7. 5では、これまでの議論を踏まえ、7. 3で提起された反論に応答しうるようなかたちで、カントの行為一般についての理論をまとめていく。

## 7.2 カント行為論の基本構造

### 7.2.1 責任帰属と実践的自由

行為のもつ重要な特徴の一つに、行為主体にたいしてその行為の結果の責任を帰属させることができる、というものがある。すべての行為がこの特徴をもつとまでは言えないか

---

<sup>2</sup>もちろん、ウッドが指摘しているように、カントの実践的自由概念あるいは選択意志概念のもつ含意を、責任帰属可能性のみによってすべて説明しうるわけではない。Wood 2008, p.129.

もしれない。しかし、そもそも我々が行為に注目する典型的な場面の一つが責任を帰属するときであることは確かであろう。

行為は一般的に、ある行為主体がなんらかの行為をなす、という構造をもつ出来事である。すなわち、行為主体には行為の原因性が帰属させられる。しかし、この構造は行為だけに見られるものではない。たとえば、自然現象においても、ある存在者があるふるまいを引き起こすことがある。火山が噴火するなどといった場合である。しかし、このような自然的な出来事は、行為と呼ばれることはない。また、動物もある行動をなす。犬は吠えるし、猫は鳴く。しかし、動物の行動もまた行為と呼ばれることはない。では、これらの行為ではない出来事と行為とのあいだにはどのような差異があるのだろうか。

ここで手がかりになると思われるのが、責任帰属である。我々は、行為についてのみ責任帰属を問題とし、それ以外の出来事についてはそうしない。このように、責任帰属は、行為論の切り口として注目するに値する論点である。そして、カントもまた、責任帰属に注目した議論を行っている。カントが以下の引用で挙げる事例は、まさに責任帰属にかんするものとなっている。

〔……〕 選択意志による行為、たとえば、ある人物がそれによってある種の混乱を社会にもたらした悪意ある嘘を想定したうえで、まず、その嘘を、そこから嘘が生じたところのその動因から研究し、そして、いかにしてこの嘘が、その諸帰結とともに、彼に責任帰属させられうるのかを判定してみよう。  
(A554/B582)

ここでのカントの問いは、まさに、責任帰属はいかにして可能であるか、ということに向かうものである。そして、カントはこの問いにたいして、最終的には以下のように答える。

〔……〕 その行為は彼の英知的性格に帰せられるのであり、彼はいまや、彼が嘘をつくその瞬間に、全面的にその責任をもつ。かくして、理性は、その行為のすべての経験的な諸条件にもかかわらず、完全に自由であったのであり、この行為は、理性の不作為に全面的に帰せられるべきなのである。(A555/B583)

行為主体が英知的性格をもっている、ということが、責任帰属が成立するためには必要なのである。ところで、「性格」という概念を、カントは原因性の法則という定式化をもって導入している。

しかし、あらゆる作用原因は、性格を、つまりは、その原因性の法則をもっていなければならないのであり、この法則がなければ作用原因はまったく原因たりえないのである。(A539/B567)

さきほど、行為においては、行為主体に行為の原因性が帰属させられる、と述べた。この原因性の法則が英知的性格という特徴づけをもつこと、これが、責任帰属の可能性の条件なのである。さて、英知的性格をもつ、ということはすなわち、自由である、というこ

とに他ならない。カントは、端的に自発的な原因性というかぎりで捉えられた行為の原因性を「超越論的な自由」と呼び、日常実践を説明できる実質とともに捉えられた行為の原因性を「実践的な自由」と呼ぶ。そして、実践的自由の内実を、選択意志という道具立てでもって説明する。

実践的意味における自由は、選択意志が感性の衝動をつうじた強制に依存しないということである。なぜならば、選択意志は、それが感受的に（感性の動因をつうじて）触発されるかぎりで、感性的であり、そして、選択意志は、それが感受的に強制されうるときには、動物的（*arbitrium brutum*）と呼ばれるからである。人間的選択意志は、なるほど感性的選択意志ではあるが、動物的ではなく自由なものである、というのも、感性は人間的選択意志の行為を必然的にすることはないのであって、人間には、感性的衝動をつうじた強制に依存せずに、自分を自分で規定するような能力が備わっているからである。（A533f./B561f.）

責任帰属が成立するためには、行為主体が、「感性的衝動をつうじた強制に依存せずに、自分を自分で規定するような能力」をもっていなければならない。それはすなわち、その行為主体が自由な選択意志を備えている、ということなのである。

さて、カントのこの説明は、いまだ明快とはいえないものである。もちろん、実践的自由は、のちに道徳実践における理性の自律という論点に訴えることで、さらなる積極的な規定を獲得する。しかし、さきほど確認したように、本章は行為一般における合理性の位置づけを目指すものである。そこで、実践的自由にかんする先行解釈を参照しつつ、道徳実践に立ち入る一步前の段階で、実践的自由あるいは選択意志の内実をより詳細に規定することを試みることにしたい。

### 7.2.2 行為の合理化と他行為可能性

ウッドは実践的自由を、理由のために行為する能力として位置づける。理由とは、我々の行為の説明を与えるものであり、また、我々の未来の行為にかんする予測を与えるものである。しかしながら、ウッドによれば、理由は我々から別様に行為する可能性を奪うものではない。我々はずねに理由に反して行為することが可能である。理由は、必然性を伴うものであってはならないのであり、もしも必然性を伴うのであれば、それは理由とは呼ばれることはないのである。かくして、ウッドは以下のように結論づける。

理由のために行為しうるすべての存在者は自由な存在者である。<sup>3</sup>

さて、ヒュームやカントなど、十八世紀の哲学者は、原因と結果とは必然的な結合をなすと考えていた。そうであるならば、ある行為が理由をもつということと原因をもつということとは、たがいに背馳することになる。自由と自然必然性の古典的な対立は、こ

<sup>3</sup>Wood 2008, p.128.

こから理解されうることになる。そして、注目すべきは、ここでの自由が他行為可能性の観点から理解されうるということである。

ここには、理由についての概念的な真理がある、すなわち、もしも我々にとって別様に行為することが不可能であるならば、そのことはけっして我々がそうするように行為する理由があるがゆえのことではありえないのである。<sup>4</sup>

理由のために行為する、ということは、その行為主体が別様に行為することの可能性をもつことが確保されてはじめて意味をもつのである。

このようなウッドの議論は、もちろん、道徳的実践を論じる段にいたってより具体的な内実を獲得するものである。しかし、本章にとっては、この段階でとどまって、行為一般の合理性に照らしてこの結論を再定式化しておくことが都合がよい。

行為の合理性は以下のように位置づけられうる。ある行為が合理的なものとされるのは、行為主体がその行為に理由を与えることができるときである。すなわち、適切な理由は当該の行為を合理化するのである。そして、このように行為を合理化できるそのかぎり、その行為主体は合理的な主体と呼ばれうるであろう。さらに、ウッドによれば、このような合理的な行為主体は実践的自由をもたねばならないのであり、また、その自由は他行為可能性のもとで理解されねばならないのである。ここには多くの例外的な事例が考えられる。<sup>5</sup>しかし、基本的には、以上のような構図が成立するのである。

### 7.2.3 責任帰属を説明する

ここで、カント自身のテキストを参照してみたい。以下の引用部分で、カントは、超越論的自由を否定してしまうと実践的自由もまた成立しなくなる、という自らの主張の理由づけを述べている。

なぜならば、実践的自由は、たとえ、あることが生起していなくとも、それでもそのことが生起すべきであった、ということ的前提するからであり、そして、現象におけるそのことの原因は、あの自然原因には依存せずに、自然原因の暴力や影響に抗してさえ、時間秩序において経験的な諸法則にしたがって規定されているものを産みだし、したがって出来事の系列をまったくみずから開始するような因果性が私たちの選択意志のうちに存していない、というところまでは規定的ではなかった、ということ的前提するからである。(A534/B562)

ある主体が実践的自由にもとづいて行為したとしよう。このことは、その主体は問題の行為をなんらかの理由のためになしたということの意味する。このとき、その主体は、その行為とは別の行為をなしえたとされねばならない。そして、そのような場合にのみ、その主体にたいする問題の行為の責任帰属が可能になるのである。

<sup>4</sup>Wood 2008, p.128.

<sup>5</sup>法廷などにおいては、三人称的な立場から行為主体に理由が帰属させられることがある。また、いったん合理的とされた行為主体が、そのあとで合理化しえないふるまいをなしてしまう場合も当然ありうる。

ハナコという行為主体が、タロウをナイフで刺し殺すという行為をなしたとしよう。この状況下で、タロウを殺したことの責任をハナコに帰属できるのは、ハナコにたいして適切なしかたで他行為可能性を認めることができる場合でなければならない。これはすなわち、ハナコがある理由のためにタロウを刺し殺した場合である。たとえば、ハナコが、タロウの金を奪いたいという理由のためにタロウを刺し殺したとしよう。このとき、タロウの金を奪いたいということが理由であるならば、そのかぎり、ハナコはタロウを刺し殺さないこともできたはずでなければならないのである。他方、隕石がタロウに運わるく衝突した場合や、犬がタロウの喉笛に噛みついた場合においては事情が異なる。隕石の運動や犬の行動は、なんらかの理由のためになされたものではない。それゆえ、他行為可能性のない、必然的に進行する自然的出来事ではないとされるであろう。理由のために行為をするということは、他行為可能性を含意するものであり、また、そのことをつうじて、自然的原因の強制に抗して行為する能力をも含意するのである。

ここで一点注意しておきたい。先にカントは、実践的自由を、選択意志が感性の衝動をつうじた強制に依存しない、というかたちで定式化していた。このような表現は、他行為可能性を、なんらかの自然的な原因が強制するものとは別の行為をなすこととして位置づけているかのように思わせるものである。すぐ前の引用もまた、そのような理解を誘うものであった。しかし、これは誤解である。あくまで他行為可能性は、ある理由をもって行為したときに、その行為とは別の行為をなしたはずだ、という含意において成立する。そして、このような意味で自由であること自体が、自然的原因の強制のもとのみにあることと対立するのである。<sup>6</sup>

#### 7.2.4 小括

本節では、合理性と他行為可能性との連関について、一つの構図が描かれた。しかし、あらためて、なぜ理由のためになされた行為は自由でなければならないのか、と問うてみるならば、そこにはいまだ十全な説明がなされたとは言えないことに気づく。そこで、次節では、他行為可能性にたいする批判を検討し、さきの構図にさらなる内実を与えるとすれば、それはどのようなものでなければならないのかを考察することとしたい。

### 7.3 他行為可能性をめぐる諸問題

#### 7.3.1 他行為可能性にたいする三つの批判

他行為可能性に類する発想は、哲学史上にしばしば見られるものである。しかし、それと同時に、さまざまな論者がこのような発想に異論を唱えてきてもいる。ここでは、後論

<sup>6</sup>この事情を円谷裕二は道徳的な場面にそくして少々異なる角度から説明している。カントは、意志が道徳的法則に反するのは感性的衝動に服するときである、と述べる。しかし、そのような意志に導かれた行為は、まさに悪しき行為として責任を問われるべきであるはずであるから、問題の行為は感性的衝動に必然的に規定されてはならないことになる。円谷 2004, pp.34-7. 可能な行為の選択肢は、どちらがなされても自由なものとなさなければならないのである。

の展開も視野に入れて、三つの批判を紹介したい。これらの批判に応答できるような行為の合理性にかんする理解を提示することが、本章の課題となるであろう。

### 7.3.2 意志作用の無限後退

この批判はさまざまな論者によって提起されているものであるが、ギルバート・ライルが『心の概念』で明快な定式化を与えているので、それに頼ることとする。ライルは、他行為可能性を備えた選択意志の発揮にあたる事態を「意志作用 volition」と呼ぶ。そして、ライルによれば、そもそも意志作用という発想は不合理なものなのである。

意志作用とは、行為を意図的なもの、決意されたもの、称賛すべきもの、邪悪なものにするものとして想定された。しかし、この種の諸述語は、身体的運動にたいしてだけでなく、この理論にしたがえば心的であり物理的ではないような働きにもまた帰属される。[……] そのときには、その理論にしたがえば、いくらかの心的諸過程は意志作用から発しうることになる。そうすると、意志作用そのものはどうか？意志作用は、心の意図的な働きなのであるのか、あるいは、非意図的な働きなのであるのか？明らかに、どちらに答えても不合理に陥る。もしも私が引金を引くことを意志せざるをえないのであれば、私が引金を引くことを「意図的である」ものとして記述することは不合理であろう。しかし、もしも引金を引くと私が意志することが、その理論によって規定された意味で意図的であるのであれば、このことは先行する意志作用から発したものでなければならず、そして、その先行する意志作用は別の意志作用から発したものでなければならず、これは無限に続く。<sup>7</sup>

意志作用に基づくときのみ、行為が成立するとしよう。問題は、意志作用そのものを一つの行為として捉えることができる、という点に存する。このとき、深刻なディレンマが成立してしまう。意志作用そのものがなんらかの強制のもとにあるのならば、最初の行為もまた、強制のもとにあったことになってしまう。すなわち、これは行為ではなかったことになる。他方、意志作用が行為であるのならば、それは意志作用に基づいて引き起こされたものでなければならない。この過程は無限後退してしまうので、不合理である。どちらにせよ、意志作用によって行為の行為たるゆえんを説明することはできないということになる。

### 7.3.3 他行為可能性原理なき責任帰属

二つめの批判は、ハリー・G・フランクファートが「他行為可能性と道徳的責任」という論文で定式化したものである。「ある人格が、彼がなしたことについて道徳的責任があるのは、ただ彼が別様にすることもできたときのみである」という命題を、フランクファート

<sup>7</sup>Ryle 1976 p.67.

は他行為可能性原理と呼ぶ。<sup>8</sup>フランクファートによれば、この原理は、強制された行為は道徳的な責任帰属になじまない、という日常的な直観にその説得力の基礎をもっている。しかしながら、このような直観は、反例が存するがゆえに誤っている、とフランクファートは主張する。我々は、選択の余地がない行為にたいしても、道徳的な称賛あるいは非難をなしうるのである。それは以下のような場合である。

ジョーンズ3はある行為をなすように脅迫をうけている。すなわち、強制のもとにある。しかし、ここで以下のような事態を想定することができる。

さて、第三の可能性を考えてみよう。ジョーンズ3は、その脅迫によって恐慌状態にならなかったのであるが、その脅迫に無関心だったのでもなかった。脅迫は、合理的な人間ならそうであるように、彼に影響を与えたのであり、もしも、彼が、その脅迫が彼に要求したものに一致した意思決定をすでに下してしまっていなかったとすれば、彼は全身全霊で脅迫に服従してしまっていただろう。しかし、実際には、彼は、脅迫が問題になるまえに下していた意思決定にもとづいて、問題のその行為を遂行した。彼が行為したときには、彼は実際には脅迫によって動機づけられていたのではなく、ただもとから彼にその行為を命じていた考量のみによって動機づけられていた。もしも、問題の行為を遂行するのに十分な動機が彼にすでに与えられていなかったとすれば、そうではなかったはずなのであるが、彼を行為に導いたのはその脅迫ではなかったのである。<sup>9</sup>

このような状況下では、ジョーンズ3は当該の行為をなすことしかできない。つまり、ジョーンズ3には他行為可能性はない。しかし、我々の多くはジョーンズ3にたいして直観的に責任を帰属させるであろう。このことは、他行為可能性が認められることが責任帰属の要件ではない、ということを示している。フランクファートはさらにありうる反論にたいする応答を行っているが、ここでは省略し、その結論のみを示しておこう。

かくして、他行為可能性原理は、私の意見では、以下のような原理に置きかえられるべきである。すなわち、もしも彼が別様のことができなかったという理由だけでそうしたのであれば、人格は彼がなしたことにたいして道徳的に責任はない。<sup>10</sup>

この結論を支えているのは、責任帰属において重視すべきは、他行為可能性が成立しているかどうかではなく、自発性が成立しているかどうかである、という洞察である。ジョーンズ3に加えられている強制は、たしかに彼の他行為可能性を妨げてはいるが、自発性を妨げてはいない。それゆえに、この強制は責任帰属の成立に影響を及ぼさないのである。強制が自発性をも妨げたとき、つまり、上の引用の表現では「別様のことができなかった」という理由だけでそうした」ときにのみ、強制は責任帰属を不可能にするのである。

<sup>8</sup>Frankfurt, 1988, p.1.

<sup>9</sup>Frankfurt, 1988, p.4.

<sup>10</sup>Frankfurt, 1988, p.10.

このように、フランクファートは、責任帰属においては、他行為可能性があるかどうかではなく、まさにその行為主体が自発的にその行為をなしているかどうか重要である、とする立場を支持している。そこで、同様の立場に立った古典的な議論も確認しておきたい。

#### 7.3.4 無差別の自由と責任帰属の対立

三つめの批判は、デイヴィッド・ヒュームによって提起されたものである。責任帰属の要件を特徴づけるさいに、「自発性」および「他行為可能性」という概念を使用した。これらのどちらを重視するかによって、自由にかんする伝統的な二つの理解が導かれる。ヒュームは、この二つの理解を「自発性の自由」と「無差別の自由」と名づける。

ここで注目したいのは、ヒュームが無差別の自由すなわち他行為可能性を核とする自由理解を否定しているということである。その理由は、無差別の自由を認めてしまうと、責任帰属が無意味あるいは不可能になってしまうからである。ヒュームは行為主体と行為とのあいだには必然的な因果関係が成立していなければならない、と述べて、以下のように続ける。

いや、私はさらに進んで次のように主張する。すなわち、この種の必然性は宗教および道徳性にとってきわめて本質的であるので、この必然性がなければ両者が絶対的に転覆せざるをえないのである。そして、その他のすべての仮説は、神的な法と人間的な法のすべてにたいしてまったくもって破壊的である。実際のところ、人間の法はすべて賞罰に基づいているのだから、これらの諸動機が心に影響をもち、善い行動を生み、また、邪悪な行動を防止するということが根本的原理として想定されるのは確かなことである。<sup>11</sup>

ヒュームは、責任帰属という発想が法という社会制度のうちに組み込まれていることに注目する。このように制度化された責任帰属の眼目は、賞罰を加えることによって、社会の構成員を善い行動へと向かわせ、悪い行動を避けさせることにある。しかし、人間が無差別の自由をもつ、ということは、どのような法制度を設定しようとも、人間はそれによって行為のありようを変えることがない、ということの意味してしまうであろう。付帯状況のいかんにかかわらず自らのなすことを決定するのが無差別の自由であり、また、法制度は行為の付帯状況の典型の一つであるからだ。かくして、無差別の自由は責任帰属を無意味にしてしまうのである。

さらに、神による人間にたいする賞罰の成立可能性について論じる場面では、次のような議論がなされている。

憎しみあるいは怒りの恒常的で普遍的な対象は、人格、すなわち思考と意識を授けられた被造物である。そして、なんらかの有罪なあるいは有害な行動が、その情念を惹起したとすれば、それはただ、その行為がその人格と関係した、

<sup>11</sup>T.3.2.5.



あるいは結合をもったことによるのみである。しかるに、自由あるいは偶然の教説にしたがえば、この結合は無に帰着してしまい、人間たちは、意図したり事前に熟慮したりした行為にたいして、まったくもって偶然であり不慮であるような行為にたいしてそうであるように、責任がないことになってしまう。

12

これを敷衍すれば以下のようになる。責任帰属がなされるためには自発性という要件が必要なのであるが、このことは、ある時点での行為主体の状態と現実になされた行為とのあいだに因果関係が成立していることを前提している。さて、無差別の自由は、ここに、行為主体が別の行為をなすこともできた、という含みを導入する。このことは、問題の時点での行為主体の状態が、現実になされたものとは別の行為とも因果関係に立ちうる、と述べることに他ならないであろう。しかし、これは、先ほど認めただけの行為主体と現実になされた行為とのあいだの因果関係を否定することであり、これによって、自発性という要件もまた否定されてしまう。かくして、無差別の自由は責任帰属の基盤を掘り崩してしまうことになる。ヒュームによれば、無差別の自由は、責任帰属を説明する文脈においては無益であるばかりか有害でさえあるのである。

### 7.3.5 小括

これら三つの批判は、それぞれ意志作用、他行為可能性原理、無差別の自由といった発想に向けられている。そして、それらの発想のどれもが、他行為可能性を軸として行為を説明しようとするものとして考えられている。さて、先ほど定式化したカントの合理的な行為の理解は、まさに他行為可能性をその核に据えたものであった。すなわち、これらの三つの批判はカントの行為論にも向けられうるものである。もちろん、これらの哲学者とカントとのあいだには、哲学的な概念装置、人間学的な前提、倫理学的前提、形而上学的前提などにおいて大きな立場上の違いがある。しかし、最低限、カントの行為論は、自らの枠内においてこれらの諸問題を適切に位置づけることができなければならないであろう。では、それはどのようにしてなされうるのであろうか。節をあらためて、責任帰属、合理性、他行為可能性といった諸概念のあいだの連関を整理しなおすことにしたい。

## 7.4 他行為可能性の位置づけ

### 7.4.1 ゲームにおける合理性

ここで示すべきは、理由のためになされた行為は他行為可能性を伴うものでなければならぬ、ということである。本節では、いったんカントから離れ、このことをゲームをす

---

<sup>12</sup>T2.3.2.6.

るという実践から考察する。そして、そこで得られた洞察をカントの議論に差しもどすことを試みたい。<sup>13</sup>

ゲームにおける合理性と他行為可能性について、以下のような構図を描くことができるであろう。

将棋を指すという実践を例にとる。将棋というゲームのプレイヤーは、一手を指すという行為について、その責任を負うことになる。好手を指したときにはそのプレイヤーは称賛され、悪手を指したときには咎められるのである。このとき、問題の局面において、可能な指し手が複数あるのだからなければならない。また、それらの可能な指し手のうちに、この手のほうがあの手よりも好手であるとか悪手であるとかいった価値づけが成立していなければならない。このとき我々はたしかに、このプレイヤーは他の手も指すことができたのにこの手を指した、と述べるであろう。

この事例を、前々節の構図に当てはめてみよう。

まず、ある行為が合理的なものとされるのは、行為主体がその行為に理由を与えることができるときであった。このことは、この事例においては、その行為主体が問題の一手について、どのような理由でそれを指したのかを説明することができる、ということにあたる。ここで注目すべきは、このような説明は、将棋を指す、という実践を参照したうえで、それに一手を位置づけることによってなされる、ということである。すなわち、将棋がどのような規則のもとでどのようなかたちの勝利を目指すゲームなのかを踏まえたうえで、この一手を指すことがどのように自分の勝利に寄与すると考えたのかを説明することが、理由を与えるということである。将棋を指すということは一定の諸規則の集合にのっとることであり、その諸規則のもとに位置づけられることにより、将棋の一手の合理化は成立するのである。

この場合において、理由を与えることは、行為が入れ子の構造をなしていることに基づいて成立している。将棋を指す、ということは一つの行為であるが、単純な行為ではなく、一連の指し手という複数の行為から構成される、複合的な行為である。<sup>14</sup>そのさい、個々の指し手は、将棋を指す、というより包括的な行為を参照することにより、合理化されることになるのである。このような特徴は、ゲームをするという実践に一般的に成り立つものである。

ここまでの議論で、ゲームにおける合理性については一定の説明がなされた。ついで、ゲームにおける他行為可能性について考察を行いたい。以下では、議論をわかりやすくするために、将棋における個々の指し手にあたる個別の行為を「行為」と呼び、将棋を指すことにあたる包括的な行為を「実践」と呼ぶこととしたい。

<sup>13</sup>ディヴィッド・ルイスは「言語ゲームにおける得点記録」において、野球などのゲームをモデルとして、言語実践において一定の規則にしたがうということがどのようなことかを論じている。Lewis 1979. さらに、ブランドムはルイスの議論を参照したうえで、その延長線上に人間的な合理性を位置づけようと試みている。Brandom 1994, pp.180-2. 本節の議論は、これらの議論から発想を得ている。

<sup>14</sup>さらに、他者と共同して行われる社会的な行為でもあるが、この論点については指摘するのみにとどめる。

### 7.4.2 ゲームにおける他行為可能性

将棋というゲームにおいて、行為主体はその一手について責任を負うことになる。そのさい、行為主体は、実際に指したその一手とは別の手を指すこともできたのでなければならないであろう。ここで確認したいのは、可能な行為の選択肢、さらには、選択肢のあいだの価値評価はどのように定まるのか、ということである。

将棋のある局面における可能な選択肢がなんであるかは、ゲームのルールと当該の局面のありかたによって規定されている。可能な諸選択肢は、このような駒の配置で手番が先手であれば可能な手はこれやそれである、というかたちで、プレイヤーの信念や能力にではなく、一般化されて把握された状況に属しているのである。このことは、可能な諸選択肢はそのゲームにおいて合理的あるいは有意味なものでなければならない、ということと表裏一体になっている。たとえば、二歩を指すとか盤をひっくり返すとかいった行為は、そもそも選択肢のうちに入らない。それらは悪手ではなく、反則として記述される。そのような手を選択肢の一つに数え入れている行為主体は、そもそも将棋のプレイヤーとは認められないであろう。つまり、可能な諸選択肢は、プレイヤーがプレイヤーであるために受け入れるべきものとして、プレイヤーに先行して規定されているのである。さらに、どの手が好手であり、どの手が悪手であるか、という価値評価の優劣も、ゲームのルールと当該の局面のありかたによって規定されている。諸選択肢のあいだの価値評価もまた、プレイヤーがプレイヤーであるために受け入れるべきものとして、プレイヤーに先行している。

ここで、具体的な場面を考えてみたい。下手な将棋のプレイヤー、ヤスハルを想定してみよう。ヤスハルが悪手を指してしまったとき、ヤスハルは好手とどのように関係しているのだろうか。ヤスハルの指した手を悪手であると咎めるためには、別の手である最善手や好手に言及する必要がある。別に好手が考えられるからこそ、悪手は悪手なのであるから。それゆえ、ヤスハルの一手は、他の手を指すこともできたのにその手を指した、と記述されることになる。さて、このさいに興味深いのは、このような記述が、ヤスハルが好手を実際に選択できるかどうかとは独立に成立しうるのでなければならないことである。その信念や欲求が自然因果性に支配されているという決定論の議論を出すまでもなく、ヤスハルは最善手や好手を指すことはできない。好手を指せないがゆえに、ヤスハルは下手なのである。

ここでヤスハルに要求されるのは、先に述べたとおり、ゲームの本性からしてその手が自分の指した手よりも優れている、ということを理解し受け入れることである。このとき、ヤスハルが実際のゲームにおいて好手を指す能力をもっている必要はない。好手は、誰か別の可能なプレイヤーが指しうるものであれば、それで十分である。つまり、好手を好手として理解できることと、好手を指すことができることとは別のことであり、ヤスハルに要求されるのは前者であって後者ではないのである。ところで、もしもヤスハルがどうしても好手を好手であると、あるいは悪手を悪手であると理解できなかつたり、そのことを頑なに受け入れようとしなかつたとしたら、どうなるのであろうか。このときは、ヤスハルは将棋というゲームをプレイする資格を失う。ヤスハルは、自分がなにをしているのか

をよく理解せずに駒を動かしていたことになってしまうからである。つまり、ヤスハルに要求されているのは、とにもかくにも将棋というゲームに参加することである。そして、将棋というゲームに参加した時点で、ヤスハルの指す一手は他行為可能性のもとに置かれることになる。将棋というゲームそのものが、ある状況において可能な諸々の手の集合と、それらの手のあいだの価値の序列を与えている。ヤスハルはそれを受け入れねばならないのである。

まとめよう。他行為可能性もまた、個々の行為とより包括的な実践が入れ子の構造をなしていることに基づいて成立している。ある主体がなすことができる行為は当然のことながら一つだけである。しかし、行為主体が、個々の行為をなすだけではなく、その行為をなすことをつうじてより包括的な実践に参加している場合には、話はここで終わらない。行為主体は、その実践に参加しているということに照らして、他のこともできたはずだ、という含みを引き受けることになるのである。

### 7.4.3 二観点説による自由と自然必然性の対立の処理

ゲームをするという実践にかんする考察から見てとれるのは、個々の行為とより包括的な実践が入れ子の構造をなしている場合に、それにそくして合理性と他行為可能性との統一的な理解が可能である、ということである。ここですぐに気づくのは、このような構図とカントの行為論が親近性をもつことである。

「純粹理性のアンチノミー」「自然必然性の普遍的法則と調和する自由による原因性の可能性」において、カントは、一個の行為主体にたいして自然因果性と自由の因果性、二種類の因果性を同時に帰属させることができる、と主張する。カントの説明を参照しておこう。

したがって、感性界においては現象とみなされねばならないようなものが、それ自体そのもので感性的直観のいかなる対象にもならないようなある能力をももち、その能力をつうじて、それにもかかわらずそのものが諸現象の原因となりうるとするならば、このものの原因性を、二つの側面において考察することができる、すなわち、物それ自体としてのその因果性の行為からみれば英知的として、感性界における現象としてのその行為の結果からみれば可感的として考察できるのである。したがって、我々はそのような主体の能力について、その因果性の経験的概念と、同じくまた英知的概念とを形成するのであるが、これらの両方が一個同一の結果にともに成立するのである。(A538/B566)

言うまでもなく、自然因果性は経験的な原因にあたり、自由の因果性は英知的な原因にあたる。ある行為主体が一つの行為を引き起こしたとしよう。このとき、成立している因果関係はただ一通りのものであるかのように思われる。しかし、カントは、ここでの因果関係を、可感的なものとしての側面と、英知的なものとしての側面との双方から考察できる、と主張する。それにともない、行為主体そのものの能力もまた、二重化されて捉えられることになる。

このようなカントの議論は、言うまでもなく、現象と物自体の区別という形而上学的な道具立てに基づいて展開されているものである。しかし、本章では形而上学的な諸々の議論に立ち入るのを避け、より弱い、いわゆる二観点説的解釈にそって議論を進めたい。二観点説の用語法によってこれを言い換えるならば、ある一つの行為は二つの観点からする異なる記述を同時に許す、となる。すなわち、一個同一の行為を、経験的な原因の結果として成立したとして記述することもできるし、英知的な原因の結果成立したとして記述することもできるとされるのである。

さて、ここで問題となるのは、この二つの記述がどのようなものか、ということである。これまで本章は、責任帰属という論点に定位して議論を進めてきた。しかるに、たんに一つの行為に二つの記述が可能である、ということが確保されただけでは、責任帰属のありようを説明するには不十分である。たとえば、ハナコがタロウを拳銃で射殺したとしよう。ハナコの指の運動は物理学や生理学や心理学などによって一つの自然的な出来事として記述されうる。その出来事は、さらに「指を動かす」という行為として記述されることができ、また、「銃の引金を引く」という記述や「タロウを殺害する」という記述をも許すであろう。タロウが政府高官であれば、「政府を転覆させる」という行為として記述することすら可能かもしれない。しかし、このように複数の記述の可能性を指摘するのみでは、責任帰属に辿りつくことはない。

#### 7.4.4 道徳的な場面における行為と実践の入れ子構造

これまでの考察に基づくならば、責任帰属がなされうるためには、行為主体は理由のためにその行為をなしたのでなければならないのであった。さらに、そのさい、行為主体は他行為可能性をも備えていなければならない。以上のような含意をもって行為を記述しえてはじめて、その行為は責任帰属をなしうるようなものとなるのである。

さて、ここで想起したいのが、先に将棋の事例にそくして確認した行為と実践の入れ子構造である。この入れ子構造における二重性は、二観点説的解釈が述べている行為の記述の二重性と連関させて理解することを許すものである。

先ほどのヤスハルが将棋の駒のうちから歩をつまみあげ、一マス前に置きなおしたとする。この行為は、欲求や信念などの心的状態であれ脳内神経の生理学的状態であれなんであれ、なんらかの経験的な原因の結果であり、そのような観点からの記述を許すであろう。このとき、この行為は他の自然的な出来事と同じく、自然的な原因のもとで必然的に規定されることになる。これは、行為を可感的なものとしての側面から経験的に記述したことになるであろう。さて、ヤスハルの行為は、将棋というゲームの一手として記述されることもできる。これまでの考察によれば、この記述が成立するのは、ヤスハルがある理由のためにその一手を指したと言える場合である。そのとき、この一手は、将棋という実践において位置づけられることになり、そこには他行為可能性が含意されるのであった。これはすなわち、行為を自由になされたなものとして、すなわち、英知的な原因からなされたものとして記述したことに当たるであろう。

将棋という実践においては、行為と実践が入れ子構造になっている。この入れ子構造を捨象して、行為をたんなる自然的な出来事としてみなしたときには、二観点説における経験的な記述にあたるものが成立する。入れ子構造を参照して、その行為がより包括的な実践のうちに組み入れられていることを考慮に入れたときには、二観点説における英知的な記述にあたるものが成立するのである。

さて、先の引用で、カントが経験的な原因と英知的な原因を区別していたときに念頭に置いていたのは、言うまでもなく、なんらかのゲームをするという実践ではない。カント哲学において英知的な原因が問題になるのは、行為の道徳的な価値が問われているとき、すなわち、道徳的な責任帰属がなされる時のみである。しかし、本章が指摘したいのは、今まさに確認したものと同様の構造が、道徳が問題となる場面においても見いだすことができる、ということである。

ハナコが嘘をついたとしよう。この行為もまた、欲求や信念などの心的状態であれ脳内神経の生理学的状態であれなんであれ、なんらかの経験的な原因の結果であり、そのような観点からの記述を許すものである。しかし、そのような記述のもとでは、この行為は自由なものとして捉えられたことにはならない。それは、この場合、行為と実践が入れ子構造になっているものとして捉えられていないからである。ここで、将棋を指すという実践に対応するような、道徳における包括的な実践を想定してみよう。この実践は、この事例にそくして簡略化するならば、たとえば、他者にたいして誠実であれ、という規範を尊重しつつ生きていく、ということになるだろう。<sup>15</sup> さて、英知的な記述は、ある行為をより包括的な実践のうちに組み入れることにおいて成立するのであった。これはすなわち、過去に宣言したこととは異なることをする、というハナコの行為が、たんにそれだけのことでなく、「ハナコは他者にたいして誠実であれという規範を侵犯した」と記述される、ということにあたる。将棋における一手が、一局の将棋を指すという包括的な実践のうちに位置づけられうるのと同じく、一つの虚言もまた、誠実に生きていくという包括的な実践のうちに位置づけられうる。そして、嘘をつくという行為が合理化され、また、他行為可能性のもとに置かれうるのは、まさにこのような入れ子構造においてのことである。

将棋における一手は、将棋を指すという包括的な実践に位置づけられることにより、合理化されるのであった。同様に、ここでハナコが自らの虚言に理由を与えようとするさいには、その理由は道徳的な実践のうちにこの行為を位置づけるような適切なものでなければならないであろう。ここでハナコがに求められているのは、たんに、なぜ過去に宣言したこととは異なることをしたのか、ということの説明することではない。ここで要求されているのは、なぜ他者にたいして誠実であれという規範を侵犯してしまったのかを説明することである。虚言は、道徳的な実践における規範との関係において理由を与えられることにより、はじめて悪しき行為たりうるのである。そして、道徳的な実践において適切な説明を与えそこねることがあまりにも多ければ、ハナコは悪人と呼ばれるのではなく、道徳を理解できない人あるいは気にしない人、カント的に言えば、実践理性を欠いた人として、

<sup>15</sup> 本来、カント倫理学において問題となっているのは第一義的には行為の格率の善さであって、個別の行為の善さではない。しかし、ここでは便宜上、カントの主張を文脈にあわせて単純化している。

道徳的な実践に参加する資格がないとされることになるであろう。<sup>16</sup>

さらに、ハナコの虚言が他行為可能性を導くのもまたここにおいてである。規範を侵犯する、という行為は、規範を順守する、という行為と対になって、道徳的な実践における可能な行為の選択肢を構成する。それゆえ、「ハナコは他者にたいして誠実であれという規範を侵犯した」という記述は、「規範を順守することもできたのに、侵犯してしまった」、つまりは「嘘をつかないこともできたのに、嘘をついてしまった」という記述をも導くであろう。このようなかたちで、他行為可能性は成立するのである。そして、これにさいして、ハナコが現実にもその規範を順守することができたかどうかは問題にならないことに注意すべきであろう。ここで問われているのは、ハナコが道徳的な実践に参加しているかどうかであって、ハナコが現実にもっている行為能力がどのようなものかではないのである。

そして、このような合理化と他行為可能性の成立のもとではじめて、ハナコにたいして虚言の責任が帰属させられうることになる。道徳的な場面における英知的な記述もまた、行為と実践の入れ子構造にそくして成立すると解しうるのである。

このように、道徳的な場面における責任帰属、合理化、他行為可能性は、さきにゲームをなす実践にそくして確認したような行為と実践の入れ子構造との類比的な理解を許す。自由と自然必然性の両立にかんする二観点説的解釈は、以上のようなかたちでさらなる哲学的実質をもって展開させることができるものなのである。

#### 7.4.5 小括

本節では、ゲームにおける責任帰属のありかたを考察することをつうじて、道徳的な場面における責任帰属について一定の説明を与えることが試みられた。次節では、このような二観点説的解釈にもとづく他行為可能性の理解が、どのような哲学的な射程をもつのかを考察したい。

## 7.5 合理性と実践的自由

### 7.5.1 三つの批判への応答

まず、ライル、フランクファート、ヒュームによって提示された、他行為可能性にもとづく行為理論にたいする批判に立ち戻ってみたい。ここまでの解釈は、先に確認されたような諸々の批判にたいしてどのような応答をすることができるのであろうか。

ライルは「意志作用」という発想を批判した。ライルのこの批判は、他行為可能性を行為主体が現実的に備えている選択の能力と捉えたときにのみ、妥当するものである。他行為可能性が、問題の行為をなすさいに、行為主体がまったく無差別に選択をなしており、それが行為を引き起こしている、と考えるならば、なるほどライルが問題視するような無限後退が生じてしまうかもしれない。しかし、これまでの議論からすでに明らかなように、他行為可能性は、このようなものではない。

<sup>16</sup>このような無道徳主義者の問題については大庭 1992 が参考になった。

これまでの議論からすれば、責任帰属が可能になるためには、ある行為がより包括的な実践のうちに位置づけられる、という入れ子構造が成立していなければならないのであった。他行為可能性は、この記述の二重性において成立する。たとえば、虚言をすることにおいて、ハナコは、まさにその悪しき行為をなした主体であると同時に、他者にたいして誠実であれ、という規範を尊重しつつ生きていくという実践に参加している主体でもあった。このとき、ハナコが他行為可能性を引き受けるのは、彼女が道徳的实践に参加する主体とされるかぎりでのことである。注意すべきは、このときには、ハナコが個々のどの行為をどのようになすか、ということがなんら問題になっていないということである。他行為可能性は、あくまでより包括的な実践とのかかわりにおいて行為主体に帰属させられるものである。ここにはライルが問題視するような個々の行為の選択にかかわる無差別性の余地はない。ここにあるのは、たんに、ある状況下において、道徳的实践に位置づけることができる可能な行為が複数ある、ということ以上でも以下でもないのである。つまり、ある行為主体が他行為可能性をもつ、という主張は、その行為主体が、たんに個々の行為をなすだけではなく、なんらかの包括的な実践に参加している、というコミットメントの事実についての主張なのであり、行為主体が現実的にもっている能力についての主張ではないのである。

フランクファートの反例は、行為の原因性が強制されているのかどうか、ということと、責任帰属が可能であるかどうか、ということが無関係であることを示したものであった。このようなフランクファートの議論は、本章のように理解されたかぎりでの他行為可能性と問題なく両立しうるものである。繰り返しになるが、ある行為主体が他行為可能性をもつ、という主張は、その行為主体がなんらかの包括的な実践に参加している、というコミットメントの事実についての主張なのであった。そうであるならば、この意味での他行為可能性は、行為の原因性が強制されているかどうかとは無関係に成立することになるであろう。フランクファートの指摘をすべて認めてもお、他行為可能性を有意味なものと考えることができるのである。

さらに、フランクファートによる他行為可能性原理の改訂にも注目すべきである。フランクファートは、「別様のことができなかつたという理由だけでそうした」ときのみ、強制は道徳的な責任帰属を不可能にする、と主張していた。では、どうしてそうなるのか。本章のこれまでの考察は、この問題に答えることができる。それは、このようなかたちで強制のもとにある行為主体は道徳的实践に参加する資格を欠いている、という直観を我々がもつからである。すなわち、強制された行為は道徳的な責任帰属になじまない、という日常的な直観において、強制が毀損しているのは、行為主体のもつなんらかの能力の発揮ではなく、行為主体のもつ実践に参加する資格なのである。

最後に、ヒュームによる無差別の自由への批判を見ておこう。ヒュームの批判が、他行為可能性を行為主体の能力の発揮のされかたに求める立場に向けられている、ということは、もはや指摘するまでもないであろう。すでに確認したように、これまで展開してきた他行為可能性の理解が、このような批判を回避していることもまた、明らかである。ここで注目すべきは、責任帰属の成立にかんして、ヒュームは行為主体と行為とのあいだの必然的な因果関係の必要性を強調していることである。このヒュームの主張は基本的に正



しいものである。行為者は、責任を帰属されるべき行為をなしたのであるから、当然自然的な因果関係がそこには成立しているはずである。しかし、そうであってもなお、この行為は、より包括的な実践と入れ子構造をなしうるであろう。そして、他行為可能性は、個々の行為にかんする自発性の自由を保存したままで、包括的な実践とのかかわりにおいて成立しうるであろう。このように、ヒュームの重視する自発性という要件と他行為可能性という要件は、これまで展開された他行為可能性理解において、問題なく整合的に併存しうるのである。

再度確認しておけば、これらの哲学者とカントとのあいだには、哲学的な概念装置、人間学的な前提、倫理学的な前提、形而上学的前提などにおける根本的な立場の違いがある。以上の簡単な考察をもって、本章がカントから読みとった他行為可能性理解が、ライル、フランクファート、ヒュームの批判にたいして完全な応答をなしえたと言うことはできない。しかし、少なくとも、カントの行為理論の体系内に、三つの批判が注目している諸論点を問題のないものとして組み入れることは十分に可能なのである。

### 7.5.2 道徳的実践の特殊性

本章は、責任帰属における行為の合理化と他行為可能性の位置づけを、ゲームをするという実践をまず考察し、そこから読みとられた構造を道徳的実践にも当てはめることにより、明らかにすることを試みてきた。しかし、このような方法論は、一見すると、カントの基本的な立場と整合しないように思われる。カントが実践的自由をみとめるのは、ただ道徳的実践においてのみである。道徳とは無関係な将棋を指すというような実践においては、カントの言う実践的自由は見いだされてはならないのである。

ここで強調しておきたいのは、本章の議論は、あくまで他行為可能性にのみ着目したものであり、実践的自由のすべての含意を展開することを目指したものではなかった、ということである。すでに示唆しておいたように、カントにおける実践的自由は、道徳的实践に特化してかかわるがゆえに、これまでの議論を超えた含みをもつことになる。

カントが以下のように述べるときに考えているのは、道徳にかかわる人間理性のありようである。

さて、この理性が因果性をもっているということ、少なくとも我々がそのような原因性を理性において表象するということが、我々があらゆる実践的なものにおいて実行力に規則として課すような命法からして明晰である。当為は、そうでなければ全自然においてあらわれないところの、ある種の必然性および諸根拠との結びつきを表現している。(A547/B875)

理性は自らに「これこれのことをすべし」という道徳的な当為を課する。そのような命法が成立するということにおいて、理性の原因性、すなわち実践的自由が位置づけられる。カントの主張はこのようにまとめられよう。

さて、この引用における「命法」や「当為」を、理性の自己立法にもとづく道徳的なものに限定せずに、より広義の意味に読みかえてみよう。将棋という実践に参加するという

ことは、これこれの諸規則に則りつつ勝利を目指せ、という命法を受け入れることを含意する。そして、そこにおいて、行為主体は合理性と他行為可能性を獲得するのである。すなわち、この引用でカントが述べている、命法によって表現される一定の規範のもとにおいて他行為可能性が成立する、という構図は、道徳的実践においても将棋を指すという実践においても共通している。<sup>17</sup>

しかし、ここにはたしかに決定的な差異も存している。まず、将棋における規範は、歴史的文化的に成立したアポステリオリなものであり、また、その内容は偶然的に定まったものである、さらに、この規範は、将棋を指すという実践に参加するさいに、そのかぎりでは従えばよいものである。そして、そのような実践に参加するかどうかは、行為主体の恣意的な選択に任されている。

しかし、カントが理解するかぎりでの道徳的実践は、これとは全く異なるものである。すでに確認したように、先の引用において、道徳的な規範は、理性的存在者としての我々が自らにたいして課すようなものとされている。すなわち、道徳的な規範は、理性の自己立法にもとづきアプリオリに成立するものであり、その内容は必然的に規定されている。さらに、我々は、合理的な存在者であるかぎりでは、この規範のもとに立たねばならない。道徳的実践は、他の実践と異なり、行為主体が恣意的に参加したりしなかったりできるものではないのである。行為主体は、合理的であるかぎりでは、必ず自己にたいして道徳的な規範を課しているはずであり、つまるところ、必ず道徳的実践に参加しているはずなのである。ゲームにおける規範は、あくまでそのゲームをするという実践に参加するかぎりでは規範たりうるものである。しかし、道徳的な規範は、それよりも強い普遍性と必然性を備えている。合理的主体にたいしては、道徳的実践に参加するというそのものが、いわば一階上の位相から規範的に要請されている。<sup>18</sup>そのため、道徳的な規範は、そのような行為主体にたいして無条件に規範となるのである。

まとめよう。責任帰属のみに着目し、行為の合理化と他行為可能性を説明することのみを目指すのであれば、ゲームをするという実践と道徳的な実践を同じ構図のもとに位置づけることができる。しかし、カントの主張する道徳的実践には、少なくとも、そこでの規範が理性の自己立法にもとづくものである、というさらなる含意があり、実践的自由はそこにおいてのみ成立するとされている。カントの実践的自由そのものを検討するためには、本章の議論を超えた考察が必要となるのである。

### 7.5.3 さまざまな実践における責任帰属の諸相

冒頭で述べたように、本章の課題は、あくまで責任帰属を手がかりとして、行為の合理化と他行為可能性のありかたを説明することにある。前節で確認したように、カントにお

<sup>17</sup>ここでは立ち入ることができなかったが、実践を構成する規則にはさまざまなものがありうるので、ここで規範と呼ばれるものの位置づけにはさらなる議論が必要である。たとえば、ルイスは規則一般を定義にかかわる構成的な規則と狭義の命令にかかわる統制的な規則とに区別して議論を進めている。Lewis 1979, p.343.

<sup>18</sup>永井均のカント倫理学批判は、この点に問題を見いだしたものであると解しうる。永井 1986, pp.160-1.

いて道徳的実践は特別な位置を与えられている。しかし、本節では、ここでカントから一歩離れ、これまでの議論を逆に行為一般に拡張することを試みたい。

ある行為は、より包括的な実践との入れ子構造において、合理化され、また、他行為可能性のもとに置かれる。そして、責任帰属されうるようになる。このような構図は、ゲームをするという実践や、道徳的な実践だけではなく、他の実践においても成立しうるように思われる。二つ例を挙げて、とくに他行為可能性の成立に注目して論じてみたい。

一つめは、社会的な責任帰属の例である。政治という実践が、たとえば地元民の利益を促進すべし、という規範から成立するものであるとしよう。<sup>19</sup>そこで、ある政治家が突然の災害にたいして不適切な対応をしたとする。このとき、我々はこの政治家を「もっとよい対応があったのに、なぜそんな対応をしたのか」と責めるであろう。つまり、この政治家には、現実になした不適切な対応の他に、より良い別の対応という選択肢が開かれていたということになる。さて、この場合にもまた、政治家本人のもっている欲求や能力に言及する必要はない。その政治家が、無能であったり興奮していたりしたために、より適切な対応が思い浮かぶ余地がまったくなかったとしても、さらには、悪徳政治家であって最初から最後まで自己利益しか考えていなかったとしても、このような責任帰属には十分に意味がある。それは、政治家という社会的役割にあるのであれば、政治家として適切な対応をすべきであるからだ。その人は、選挙に立候補して正当に当選した時点で、政治という実践に参加し、政治家という役割を受け入れている。そのかぎり、その人は、これこれの対応が自分のなした対応よりも良いものだった、ということを理解し受け入れるべきなのである。

二つめは、目的合理性にかかわる例である。ある大工が家を建てようとしたが、上手くいかずに欠陥住宅をつくってしまったとしよう。このとき、この大工にたいして、たとえば「なぜあの部屋の壁を木材にしないでコンクリートにしてしまったのか」といったような非難を向けることは十分に意味があることである。このとき、この大工にもまた、現実になした不適切な作業の他に、より良い別の作業をするという選択肢が開かれていたということになる。注目すべきは、ここでもまた、大工本人の能力は問われていない、ということである。このとき、その大工は、住みやすい家を立てる、というより包括的な実践に参加しているとみなされているのであり、その実践において一般的に可能とされるようなより良い作業を、自分の能力のいかんにかかわらず、可能であった選択肢として引き受けなければならないのである。

このように、本章の責任帰属の説明は、さまざまな実践における責任帰属のありようについて適用可能である。とりわけ、二つめの例で示した目的合理性にかかわる例は、カントであれば実践的自由から厳格に排除するであろうものである。そこでの規範は仮言命法によって表現されるものであり、道徳的な実践には決定的に馴染まないものとされるからである。しかし、実践的自由が認めがたいようなこの場合においても、行為の合理化と他行為可能性は十分に有意味なしかたで成立しうるのである。

<sup>19</sup>ただし、この理解はカント的なものではない。カント自身は、『永遠平和のために』(8:341ff.)などで述べているように、政治的实践を道徳的実践のもとに含めている。

#### 7.5.4 小括

本節では、これまでに展開してきた行為の合理化と他行為可能性の理解について、いくつかの角度から検討を行った。まず、この理解は、他行為可能性をもって行為を説明しようとする発想にたいするさまざまな批判にたいして、適切な応答をすることが可能なものであった。また、カントの実践的自由概念は、この理解にくわえて、道徳的な実践のもつ特有の含意をも視野に入れることがなければ、十全に位置づけられることはできないものであった。しかし、これは逆に言えば、本章の理解に基づくことで、道徳的な実践にとどまらず、行為一般にかんしてその合理化と他行為可能性の成立を説明することができることを意味しもするのである。

### 7.6 おわりに

本章は、責任帰属が可能な行為一般について考察を行うものであった。そして、責任帰属というきわめて限定された場面にそくしてではあるが、行為が合理的であるとはどのようなことか、という問いにたいして一定の構図が与えられたのであった。

さて、これまで本論文は、認識を一つの実践と捉えたうえで、その実践が合理的であるためには認識主体はどのような条件のもとに立たねばならないのかを考察してきた。本章の議論にこのことを組み入れるならば、以下のようなになるであろう。認識実践とは、たとえば、適切な確証のもとで判断せよ、あるいは、判断をなしたさいはその判断が有意なものとして成立するための諸条件をも受け入れよ、などとというような諸々の規範を受けいれたうえで、客観性を志向するさまざまな判断をなすという一種の実践に他ならない。そして、ある人間は、その実践に参加することにより、認識主体たりうるのであり、また、その実践のもとで、自らのなした個々の判断の責任を帰属させられることになるのである。認識実践は、このようなかたちで合理的な実践一般のうちに属する一つとして位置づけられうるのである。

## 第8章 カントの人間学的情念論

### 8.1 はじめに

#### 8.1.1 本章の課題

本論文第I部および第II部は、『純粹理性批判』の認識理論を、合理的な実践という観点から解釈することを試みるものであった。第II部におけるその成果を概括すれば、以下のようなになるであろう。すなわち、認識実践がそれとして成立するためには、諸々のカテゴリーに対応する諸論点について、理性理念の統制的な命令に従うことが要求されるのである。具体的には、空間的位置の規定、時点の規定、時間の流れの了解、出来事の原因の了解などといった、認識実践にとって、さらには、日常的な世界観を抱くことにとってさえ不可欠であるようなことがらは、総じて理性理念によって課される条件を受け入れることでのみ成立しうる。人間的認識主体にとっては、諸々の理性理念、つまりは、その対象が自らに原理的に与えられることのできないような諸概念が不可欠なのである。

さて、前章では、カントにおける責任帰属をめぐる問題を論じることで、このような認識実践のありようを合理的な行為の一種として捉える可能性を示唆しておいた。ここで目を向けたいのは、理性理念のもつ負の側面である。理念は、一歩間違えば、人間的な認識主体を独断論的な形而上学へと導くようなものでもある。原理的に到達しえないような虚焦点を志向して諸条件の系列をどこまでも背進する、という推論の営みは、それがどのような眼目をもってなされるべきものなのかを見失えば、すぐに人間理性そのものにとって無益となるどころか、アンチノミーという有害な帰結すら招くことになる。カントにおける合理性は、そのうちに自壊の危険性を孕んだものなのである。

そこで、本章は、カントの人間学に着目し、カント哲学において非合理的な行為がどのように位置づけられうるのかを検討する。そして、カントにおいて合理性と非合理性がどのような意味で対置されうるのかを明らかにすることを試みることにしたい。

#### 8.1.2 カントにおける情念の問題

より具体的に本章の課題を特徴づけておきたい。

カントにたいする哲学的評価は、批判哲学のもつ超越論的な側面にそくしてのみなされることが多い。三批判書以外の著作、とりわけ経験的な要素を多分に含むと思われる著作にかんしては、カント哲学の核心をなすものではないとされることがしばしばである。理論哲学の分野においても倫理学の分野においても、カントの哲学史への貢献は、その分野

の根底を支えるアプリアリな契機を発見した、あるいは強調したことにある。超越論的哲学の哲学的意義は、経験的な要素を徹底的に排除するところにこそ存する。このようなカント理解は、広く共有されているものであろう。本論文のこれまでの解釈もまた、そのようなカント理解にある程度のとつたものであった。

しかし、その一方で、カントがその生涯をつうじて経験的なものに関心をもちつづけたこともよく知られている。そのようなカントの関心が具体的なかたちをとった結果のうちもっとも重要なものは、ケーニヒスベルク大学における人間学講義であり、また、著作としての『実用的見地における人間学』（以下、『人間学』と略記）であろう。<sup>1</sup>では、カントの超越論的哲学と経験的要素を含む人間学とは、はたしてどのような関係に立つのであろうか。本章は、『人間学』における情念 *Leidenschaft* 概念に着目することで、この問いに一定の回答を与えることを試みるものでもある。

カントは『人間学』において、人間が情念に囚われるという事象について考察を行っている。その考察は、たしかに経験的なことからへの言及を含むものであり、超越論的哲学の枠内からは外れている。しかし、カントの情念論は、それでもなお、固有の哲学的な意味をもちうる。まず、カントの情念の分析は、そのものとして、感情をもつ存在としての人間にかんして興味深い洞察を与えうる。そして、経験的な事象たる情念とアプリアリであるべき道徳とは、先鋭な対立をなすがゆえに、かえってその構造に興味深い同型性を示すであろう。さらに、これらの論点の考察から、カントにおける理念的なものの役割に新しい角度から光が当てられることになるのである。

### 8.1.3 本章の構成

本章本論部分の構成は以下のようなものとなる。8. 2では、『人間学』におけるカントの「情念」概念の位置づけを確認する。8. 3では、『人間学』における情念をめぐる倫理的な主張を確認したうえで、『実践理性批判』の「動機論」で提示される「うぬぼれ」と呼ばれる状態についての検討を行う。8. 4では、カントの情念論と道徳感情論とのあいだの構造的連関を指摘し、非合理的な欲望と負の道徳感情との関係を明らかにする。

## 8.2 カントにおける情念の定式化

### 8.2.1 心の受動的契機の分類

本節では、『人間学』におけるカントの情念論の概要を明らかにしたい。「情念」という訳語はドイツ語の *Leidenschaft* にあたるが、これにカントはラテン語の *passio animi* を対応させている。これは「情念」「激情」「熱情」などと訳しうるが、本章では「情念」で統一したい。<sup>2</sup>

<sup>1</sup>カントの人間学全体にかんする比較的新しい研究としては、Wilson 2006 が参考になった。

<sup>2</sup>マイヤーによるバウムガルテン『形而上学』の翻訳も類似の訳語を採用している。Baumgarten 2004, p.160. また、「情念」は岩波書店全集版の渋谷治美訳が、「激情」は岩波文庫版の坂田徳男訳がそれぞれ採用している訳語である。

ところで、多くの近代哲学者が、「情念」を心の受動的・作用一般を指す語として使っている。<sup>3</sup>しかし、カントの「情念」はそのような一般的な意味とは少々異なるニュアンスをもつ。カントはこの概念を、ある心の病的な状態を指示するものとして使っているのである。

まず、人間を行為へと促すような心の受動的要素をカントがどのように区分しているのかを確認しておきたい。『人間学』「情念について」§ 73 を参照してみよう。

欲望 *Begierde* (*appetitus*) とは、ある主観が何か未来の状態を自分の力の作用の結果として表象することによって、自分の力を自己決定することをいう。習慣的で感性的な欲望を傾向性 *Neigung* という。(7:251)

関連する分類が『人間学』§ 80 にも見られるので、これも引いておく。

欲望する対象を表象する前に、何かしらの欲望そのものが沸いてくる主観の可能性を、性向 *Hang* (*propensio*) という。[……] 感性的な欲望のうちで主観にとって規則(習慣)となった欲望を、傾向性 *Neigung* (*incrinatio*) という。(7:265)

以上二つの引用から、カントの用語法を以下のように整理することができる。

もっとも基礎的なカテゴリーが欲望である。欲望は、ある表象によって行為が因果的に決定される、というモデルで理解されている。我々が「あるものを自らの力で獲得しよう」ということを表象したとき、まさにその表象をもったことが、人間をしてそのものの獲得へと向かわせることがある。この状態を、カントは「欲望をもつ」と呼んでいる。たとえば、ある人が、すぐそこに大福があって手が届く、ということに気づいて、その大福に手を伸ばす場合に、その人は大福への欲望をもったことになる。

このさい、欲望に割り振られている要件は二つあることになる。すなわち、因果性と表象性である。因果性要件が意味しているのは、大福に気づいても手を伸ばさない場合には、欲望があったと言われることはない、ということである。表象性要件は、性向との対比から理解しよう。目の前の大福に手を伸ばす場合には、大福(正確には大福を食べている自分)の表象が思い浮かべられている。これが通常欲望のありかたである。ところが、ただ空腹を感じてなにをすともなしに周囲をうろつく場合には、行為の結果についての具体的な表象なしに、とにかく何かを食べたいという欲望のみが生じている。<sup>4</sup>これは、性向と呼ばれ、通常欲望とは区別されるのである。このように、欲望は、因果性と表象性をともに備えているとされる。この二つの要件は、ごく大まかにではあるが、現代のヒューム主義的行為論における欲求と信念に対応するものとして理解できるであろう。

<sup>3</sup>たとえば、デカルトは肉体からの影響を心が受動的に受けるということを一般に「情念」と呼ぶ。Descartes 1649, 邦訳 pp.25-6。また、ヒュームは、印象を原生印象と反省印象の二つに区分したうえで、反省印象を「情念」と呼んでいる。T2.1.1.1.

<sup>4</sup>これら二つの引用におけるカントの「欲望」概念の使用は一貫性を欠いたものである。ここでは、「欲望」概念に広義の意味と狭義の意味がある、と見なして整理した。

さて、この欲望のサブカテゴリーに傾向性が置かれている。傾向性は、習慣化された欲望とされている。この規定は興味深いものである。一般的に、欲望は、それが満たされたときに消滅するものである。先の例で言えば、大福を食べた時点で、「大福を食べたい」という欲望は満たされ、解消されるであろう。次の日また大福が食べたくなくなったとしても、それは別の新たな欲望が生じたということにすぎない。しかし、傾向性は欲望の一種でありながら、異なるしかたで人間を動かす。傾向性は、ひとたび満たされたかに思えても、一定の時間を経たとき、あるいは、再度類似の状況に至ったときに、習慣として回帰するのである。たとえば、毎朝新聞を読むことが、ある人にとっての傾向性であるとしよう。このとき、今日その人を新聞に向かわせたのは、昨日その人を新聞に向かわせたのと一個同一の傾向性とされるであろう。これは、新聞を読む傾向性をもたない人がたまたま二日つづけて新聞を読みたくなくなった、という事態とは異なる。この傾向性は、今朝新聞を読んだことで満たされることはない。昨日今日だけではなく明日もその人は、まさにこの傾向性のゆえに新聞を読みたくるのである。一個同一の傾向性は、時間的、記述的に別個独立の複数の行為の原因たりうる。この意味で、規則となった欲望、習慣化された欲望としての傾向性は、満たされることのない欲望なのである。

### 8.2.2 情念とはなにか

カントの欲望概念、そして傾向性概念を確認した。ここに至ってはじめて、カントの情念概念の定式化が可能となる。情念は、病的な状態にある傾向性のこととされる。カントの説明を参照してみよう。

主観の理性によっては抑制することが難しいもしくは不可能な傾向性が、情念である。これと対照的に、現在の状態における快、不快の感情であって、主観のうちで熟慮（その感情に身を任せてもよいか、むしろ拒むべきかを理性的に表象すること）が生じる余地のないような感情を、興奮という。(7:251)

カントはまず、情念と興奮という二種類の欲望を導入する。そして、それらは病気である、と診断する。

興奮であれ情念であれ、それに支配されることはどちらも理性の主権を排除するのだから、たしかにいうまでもなく心の病気である。(7:251)

通常傾向性にかんしては、人間的主体はこれを制御することができる。しかし、制御不可能な傾向性も存在する。それが情念と呼ばれる。そして、その制御不可能性をもって、情念は心の病気とされる。同様に病的とされるような状態に、興奮があるが、こちらは制御不可能である点は情念と共通でありつつも、突発的であることからして、そもそも傾向性ではない。そのため、定義上、情念とは区別されることになる。

では、人間が傾向性を制御しうるとか、制御しそこなうとかいったことは、いったいどのような事態を意味するのであろうか。先に確認したように、そもそも傾向性の上位概念



であるところの欲望は、人間を行為へと因果的に規定するものであった。では、人間は何によってこの因果性を制御しうるのか。着目すべきは、先の引用中にある、熟慮 *Überlegung* という契機である。(7:251)<sup>5</sup>ここで、情念を規定した別箇所の記述を参照したい。

傾向性のうちでも、なんらかの選択にさいして理性がその傾向性をあらゆる諸傾向性の全体と比較することを妨げるといった種類の傾向性が、情念 *Leidenschaft* (*passio amini*) である。(7:265)

以下のように考えられる。そもそも、人間の心が単一の傾向性しかもたない、ということはない。人間の心は、いわば諸傾向性の束なのである。そのため、人間は、ある傾向性の行為への因果的影響を、自らのもつ別の傾向性へと注意を向けかえることによって、妨げることができる。そして、熟慮とは、ある傾向性を、自らのもつ傾向性全体の調和のなかに位置づけることである。カントによれば、理性には以下のような原則がある。

[……] ただ一つの楽しみ傾向性のために残りのすべての傾向性を隅に追いやって日陰者扱いするのではなく、当の傾向性がすべての傾向性の総体と共存しうるように気を配る、という原則 [……]。(7:266)

これこそが熟慮の原則に他ならない。ところが、情念は、まさにこのような熟慮の余地がそもそもない状態に人間を追い込む。情念に囚われると、ある傾向性のみが突出して心を占めてしまい、他の傾向性の入り込む余地がなくなってしまう。ましてや、諸傾向性のあいだの調和をとることなど、まったくできなくなってしまう。そこではもはや先の原則にのっとりた熟慮は不可能となるであろう。このようなときに、その人間は情念に囚われてしまった、と言われるのである。

では、情念には具体的にはどのようなものがあるのだろうか。カントは名誉欲、権勢欲、所有欲、復讐欲などを挙げる。権力の亡者、金の亡者などという表現があるように、これらの欲望は、しばしば人間を情念の虜囚とする。カントによれば、それは、これらが満たされることがないという特徴をもつがゆえ、つまり、傾向性であるがゆえである。

名誉欲、復讐欲等はけっして完全に満たされることはないから、まさにそれゆえこれらは情念に分類される病気なのであって、それにたいする薬としては辛うじて緩和剤があるのみである。(7:266)

名誉、権勢、所有に着目しよう。名誉欲は満たされることがない。権勢も所有も、いったんそれを欲したならば、際限なく欲しくなるとされる。カントによれば、その理由は、これらが手段としての価値をもつという点に存する。これらの諸価値は、それをもって他者を操作することを我々に可能にする。それゆえ、そのものとして欲望の目的となるだけでなく、他人を操作するための一般的な手段としても追求される。一般的な手段はいくらあっても困ることはない。それゆえ、人間は、これを無際限に欲してしまうのである。

<sup>5</sup>熟慮については、批判期倫理学における「利巧さ *Klugheit*」の位置づけと関連づけて考察することが有益であろう。カント人間学における熟慮の問題について論じた研究として、Kain 2003 がある。

(7:271) ともあれ、これらの傾向性は、満たされることがない欲望、すなわち傾向性であるからこそ、ときに情念という病的な心理状態へと転化することになるのである。

満たされることがない、という特徴が別のかたちで導かれている例として興味深いのが、§80 で言及される盲目の恋の情念である。現代風に言えば、いわゆるストーカーの心理状態ということになるだろうか。

情念は何々欲という言葉で呼ばれるが（名誉欲、復讐欲、権勢欲、等々）、盲目の恋以外の通常の性愛の情念は何々欲とは呼ばれない。その理由は、性愛の欲望は（お楽しみによって）満足させられると、少なくとも当の同じ相手に向けては即座に消失するからであり、それゆえ熱烈な盲目の恋を（相手が頑なに拒絶しているあいだは）情念の例として挙げることはできても、肉体的な異性愛を情念と呼ぶことはできないからであるが、それは、肉体的な性愛が客観にかんして持続するような原理を含んでいないからである。（7:266）

先ほど確認された、傾向性とは満たされることがない欲望である、というカントの定式を思い起こされたい。通常の性的欲望は満たされた時点で解消される。それゆえ、傾向性ではないし、したがって情念にもなりえない。ところが、こちらの欲望する性的関係を相手が拒絶したらどうか。当たり前のことであるが、その性欲は満たされることがないままであろう。このとき、その満たされることがない欲望は、傾向性に類するものとなる。そして、ひとたび傾向性となった後には、情念に墮する危険性をももつことになる。その相手に拒絶されてしまった人も、社会に生きる一個人であるかぎり、名誉や社会的地位を求める傾向性をも抱えているはずだ。しかし、その人が抱く満たされることがない性欲は、他の傾向性をも含めた熟慮の可能性をその心から排除していく。そして、その結果、単一の傾向性のみ支配されるように至ったその人は、まさにストーカーとして、問題行為を際限なく反復するようになってしまうのである。

### 8.2.3 小括

本節では、欲望を分類するカントの用語法を確認し、そこに情念という心理状態を位置づけた。カントにとって、情念とは、特定の傾向性が他の諸傾向性を圧倒して心の調和が崩れた状態を指すものである。このとき、人間は、欲望を追求する行為を際限なく反復しつづけることになるのである。

ここで一点注意しておけば、情念と欲望の充足の関係にはさまざまな場合があるが、カントはそれらをきちんと区別していない。最初に定義された傾向性においては、欲望は、いったん満たされたのちにも再帰するものであった。名誉欲などにおいては、そもそもの欲望が底なしのものであって、どうあっても満たしえないということが問題となっている。さらに、盲目の恋においては、欲望はそもそも一切満たされることがないのであった。これらはみな異なる事態であろう。しかし、カントは、それらがみな際限のない欲望追求へと人間を陥らせる、という一点のみをもって、すべてを情念と呼んでいるようである。

次節では、このような情念の捉えかたのもつ倫理的な含意を検討していく。

## 8.3 負の道德感情としてのうぬぼれ

### 8.3.1 情念のもつ道德的含意

先の引用にも見られるように、情念に囚われた状態を、カントは病気、それも不治の病として位置づけている。しかし、カントの情念にたいする否定的評価はそれだけにとどまらない。情念は、道德的に悪いものとさえされるのである。

それゆえ情念は、たんに興奮と同じく多くの災いを孕んだ不幸な情緒であるというだけでなく、例外なく悪い情緒でもあり、(実質からいうと) もっとも良質な欲望であって、徳とすらいえるもの、たとえば慈善心といえるようなものを目指す場合であっても、(形式の点からいって) それが情念として燃え上がるや否やたちまちに、実際的な害をもたらすというだけにとどまらず、道德的にも忌まわしいものとなるのである。(7:267)

道德的な悪の根源を感性的要素の影響にみる発想そのものは西洋哲学に珍しいものではない。しかし、カントの主張は、その発想に棹さすものでありながら、そのような一般的な特徴づけでは汲みつくしえない。カントは、感性的な影響のうち、情念のみをとりわけ問題視するのである。これはなぜか。

先に本章は、興奮と傾向性にかんするカントの定式化を確認しておいた。カントは興奮と情念とを対比させて以下のようにも述べる。

興奮は自由と自制心を瞬間的に毀損する。情念はこの二つを投げ捨て、奴隷精神のうちに自分の快と満足を感じる。そのあいだにも理性は内的な自由への呼びかけを緩めないの、この不幸な人間は鎖に縛られたまま嘆き悲しむのであるが、いくら嘆いてももはやそれを外すことはできないのであって、それはこの鎖がいわばもう彼の手足に癒合してしまっているからである。(7:267)

人間の善い行為が、自由と自制心なしには成立しえないものであるとしよう。興奮も情念もこの二つを毀損し、人間を悪い行為へと向かわせる点では違いはない。しかし、興奮が瞬間的なものであるのに対して、情念は持続的なものである。この差異が、両者の価値評価にかんして決定的な帰結を導く。興奮が「不幸」とされるのみである、すなわち、道德的に免責されるのに対して、情念は不幸であるのみならず、道德的に「悪い」とされるのである。この価値評価における差異は、もはや『人間学』の枠内では説明しがたい。そこで、本章はひとまず『人間学』の検討を離れ、批判期倫理学の核心をなす『実践理性批判』に目を向けることにしたい。

### 8.3.2 悪の源泉としてのうぬぼれ

周知のように、『実践理性批判』「動機論」においてカントは道德感情について論じている。そのさいに議論の核となるのは、言うまでもなく尊敬 *Achtung* の感情である。しか

し、本章では、人間を善へと向かわせる道德感情ではなく、悪へと向かわせる負の道德感情に着目したい。その感情は「うぬぼれ *Eigendunkel*」と呼ばれるものである。

カントによれば、人間の心を構成する諸傾向性は、体系を形成することがある。諸傾向性の体系をカントは我欲 *Selbstsucht* と名づけ、その分類を行う。

傾向性はすべてがひとまとまりとなって（傾向性はまたほどほどに統一的な体系をかたちづくる）ことがある、その際その満足は自分自身の幸福と呼ばれる）我欲 (*solipsismus*) を形成する。我欲は、自愛の我欲、つまりなにもものにもまして自分自身にたいしていただく好意 *Wohll wollen* (*philautia*) であるか、あるいは自分自身が気に入ること *Wohlgefallen* (*arrogantia*) としての我欲であるか、のいずれかである。前者は、とりわけて私情 *Eigenliebe*、後者はうぬぼれ *Eigendunkel* と呼ばれる。(5:73)

傾向性は基本的に欲望であるから、自己中心的なものであり、それゆえ我欲と呼ばれる。しかし、我欲の自己中心性には、私情とうぬぼれ、二つの様態がある。そして、続く箇所にあるように、カントは、我欲のうち、うぬぼれの我欲のみをとくに取り上げて、道徳性にたいして決定的に敵対するものとして位置づけている。

純粹実践理性は、私情についてはただそれを断ち切る [……]。しかし、うぬぼれについては、純粹実践理性はこれを断固として打ちのめす [……]。(5:73)

うぬぼれこそが、道徳的な悪の根本的な源泉なのである。では、うぬぼれと呼ばれる傾向性の体系とは、いかなるものなのだろうか。その特徴は以下のように説明されている。

このような性向、すなわち自分の選択意志の主観的な決定根拠にしたがっている自分自身を、意志一般の客観的根拠にしてしまう性向は、自愛と呼ぶことができるが、それが自分自身を立法的であるとし、無制約的な実践的原理とする場合には、それはうぬぼれと呼ぶことができる。(5:74)<sup>6</sup>

人間の心においては、諸々の傾向性が体系をなすことがある。傾向性は、本来、選択意志の主観的な決定根拠にすぎない。ところが、自愛は、主観的根拠であるはずの傾向性を、意志一般の客観的根拠にしてしまう。そして、うぬぼれは、たんなる自愛からさらに一步を踏み出す。うぬぼれは、傾向性を客観的な根拠にするのみならず、無制約的な根拠にまでしてしまうのである。そして、すでに確認したようにカントは、このうぬぼれの状態こそを、純粹実践理性が断固として拒否すべきもの、すなわち、道徳的な悪の源泉として位置づけている。続けて、うぬぼれの内実を詳細に考察してみたい。

<sup>6</sup>ここでの「性向 *Hang*」概念の用法は、精確に言えば、先の『人間学』の定義から外れている。

### 8.3.3 なぜうぬぼれのみが悪いのか

「動機論」冒頭で、カントは、行為の外形にかんする道徳的評価と行為の動機にかんする道徳的評価、すなわち、適法性と道徳性とを区別する。そして、カントは真に善い行為を道徳法則そのものが動機となってなされたものに限定する。(5:71f.) さて、カントはどのように善にかんして動機の純粋性を要求するのであるが、悪にかんしても並行した論理で位置づけをなしうる、と考えられる。すなわち、カントにとって、真に悪い行為はいわば「純粋に悪い動機」に類するものからなされたものに限定されるのである。

これまでの議論から、以下のように道徳的な善さにたいする構造的な対蹠物を考えることができる。人間は衝動的に善い行為をなすことがある。しかし、これはカントにとってせいぜい適法的であるにすぎない。少なくとも、なんらかの主観的原理、すなわち、格率に基づいた行為でなければ、そもそも道徳性を云々する余地はない。同様に、人間はときに衝動的に悪い行為をなすが、こちらもまたカントにとっては真に悪い行為ではない。悪もまた、なんらかの原理に類するようなものに基づいてなされていなければ、道徳的な問題たりえないのである。カントが悪を習慣化された欲望たる傾向性つつねに関連させて語るのは、このためである。

さて、人間は、その格率がたまたま道徳法則と一致したときにも、善い行為をなすことがある。しかし、これもまたカントにとってはたんに適法的であるにすぎない。さて、同様に、ある傾向性からたまたま悪い行為が生じたというだけでは、真の道徳的な悪が生じたことにはならない。このことは、カントによる私情の我欲の扱いに見て取れる。私情は傾向性の体系の一種であるが、ときに悪い行為を生むはずであるにもかかわらず、カントはこれをそれほど道徳的に問題視しないのであった。その理由は以下のように考えられる。

そもそも、人間にとって、我欲をもつことは自然なことである。<sup>7</sup>そのうえ、人間は私情を「この〔道徳〕法則との一致という条件に制限する」ことができる。(5:73) これは、私情がひとたび主観的な実践的原理の位置に置かれ、悪い行為を導いたとしても、その後別の実践的原理を選択したり、問題の原理と道徳的なものを含めた別の諸原理とを擦りあわせたりする余地がまだ残っている、ということの意味する。すなわち、その人間には熟慮のうえで別様の行為を選択する可能性が残されているのである。いったん私情に流されてしまった人間にも、更生して善へと向かう余地は十分に残されている。それゆえに、私情の我欲は道徳的な悪の源泉とはみなされないのである。

ところが、うぬぼれの我欲にかんしては事情が異なる。うぬぼれとは、我欲を無条件的原理とする、という事態であった。このとき、傾向性は実践的原理の位置に無条件に立つ。これはすなわち、我欲が他のすべての実践的原理につねに優先させられる、ということの意味する。それは、熟慮の可能性を奪われ、ある傾向性のみ専断的に服すよう束縛されてしまい、そこから抜け出せなくなる、ということである。うぬぼれがひとたびある人間を悪い行為へと導いたとしよう。その人間は、以後、際限なく問題行為を反復することになるだろう。つまり、うぬぼれは更生不可能なのである。これこそが、カントがうぬぼれ

<sup>7</sup>カントにおける我欲(幸福追求)にかんしては、牧野英二も同様の指摘を行っている。牧野 2003, pp.189-91.

の我欲を道徳的な悪の源泉と見なす理由であると考えられる。<sup>8</sup>

### 8.3.4 小括

本節は、『実践理性批判』「動機論」に着目し、カント倫理学において悪がどのように位置づけられるのかを確認した。悪の源泉を、カントはうぬぼれの我欲に置いているのである。このよううぬぼれが、先ほど確認した『人間学』における情念と構造的な同型性をもつことは、たやすく見てとれることである。次節では、この構造的な同一性を整理しつつ、カント行為論の一般的な構造を示したい。そして、そこに本論文がこれまで論じてきた認識実践を位置づけることを試みたい。

## 8.4 カント行為論における満たされざる欲望

### 8.4.1 うぬぼれと情念の同型性

まず注目したいのは、『実践理性批判』におけるうぬぼれと、『人間学』における情念、これら二つの道具立てのもつ構造的な同型性である。

前節で、衝動的になされた悪い行為は、真の意味での道徳的な悪ではない、ということが確認された。そこでなされた議論は、8. 2. 2で確認した、『人間学』における傾向性と興奮の対比に対応するものであろう。興奮もまた人間を悪い行為へと導くのだが、道徳性にたいして深刻な害悪をもたらすとされるのは傾向性の一種たる情念だけなのであった。道徳的考慮において興奮を排除する、という方針は、カントの一貫した立場である。さらに、『人間学』においては、傾向性が総じて悪とされていたわけではなかった。特定の傾向性が他の諸傾向性を圧倒して心の調和が崩れてしまう状態、すなわち情念のみが、「悪い情緒」とされていたのである。(7:267) このような情念の特徴づけおよび位置づけが、うぬぼれのそれとほぼ同じものであることはもはや指摘するまでもないであろう。

まとめよう。うぬぼれと情念とは、以下の点で構造的な同型性をもつ。第一に、一時的に悪行に流されるだけでなく、傾向性によって反復的な悪行に流されるという点。第二に、それも、たんに傾向性に流されて悪行を反復するだけでなく、熟慮の可能性を奪われ、心を構成する諸傾向性の体系が固定化してしまい、悪行を反復することしかできなくなっている点。このような心的状態のもとでは、人間には更生の余地がなくなってしまうのである。

<sup>8</sup> 円谷裕二は、人間のもつ悪への傾向性の源泉を、習慣化された格率に見いだす。この理解は本論文に近いものである。ただし、円谷は、習慣化された格率がそのものとして病的な状態である、ということにはではなく、それが当人の自由な選択意志の帰結である、ということに強調点を置いている。円谷 2004, p.36. また、中島義道はカント倫理学における悪の核心を、偽善において典型的に現出するような、適法的ではあるが道徳的でない状態に見いだす。この解釈は、一見すると本論文とは異なるものに思われる。しかし、中島が問題としているものを、たとえば道徳的と見なされたいという欲望が情念となった特殊な状態として位置づけるならば、本論文と中島の議論は整合する。ただし、このときは、ほとんどすべての人間がこの意味での情念の虜囚であり、病気である、という結論が導かれることになるであろう。中島 2005.

具体的には以下のような例が考えられよう。所有権の侵害が悪いことであると前提する。ある人がふと魔がさして衝動的に窃盗行為をしたとしよう。ここにはいまだ真の道徳的な悪は成立していない。この人には善い行為をする可能性が残されているからである。さて、この人が習慣的に窃盗行為を行うようになってしまったとしよう。この場合でさえも、この人が別の傾向性、たとえば他人の目を気にする名誉欲の傾向性などをもっており、熟慮のうえで、ときにそちらを優先させることもあるならば、真の道徳的な悪は成立していない。他の傾向性を優先させうるのであれば、道徳法則を優先させることもあるかもしれない。この人には、善へと向かう可能性がいまだ残されているのである。

ところが、この人の盗癖が情念と化し、どんな状況であろうと、他にどんな欲望や傾向性が生じようと、盗みの快楽あるいは所有の欲望を優先させてしまうようになったとしよう。このとき、道徳的な行為に向かう可能性は原理的に失われている。これこそが、うぬぼれあるいは情念と呼ばれるような状態である。この状態は、不治の病が治療不可能であるように、更生不可能である。それゆえ、うぬぼれと情念は、純粹実践理性と決定的に対立するものとされるのである。

このような道徳的な悪の理解は、『実践理性批判』および『人間学』に一貫したカントの立場であると言えよう。このように、言葉こそ違うが、うぬぼれと情念は、ほぼ同様の事態を指している、と解釈できるだろう。<sup>9</sup>

#### 8.4.2 感性的原理の理念的性格

では、情念へのカントのこのような着目は、いかなる哲学的な示唆を与えるものなのであろうか。まず指摘したいのは、カントにおける悪の理念的性格である。ヒュームは、理性主義に抗して、情念の行為への因果的影響を抑えることができるのは、別の情念しかありえない、と述べた。<sup>10</sup>『実践理性批判』において尊敬という道徳感情の存在を要請するカントは、実はヒュームとかなり近いところにいる。感性によって悪をなす人間には、善へと向かう感情がなければならない、というわけである。しかし、もしそうであるならば、悪の可能性にかんしても、この逆、すなわち、善い理性を抑えうるものは悪い理性でしかありえない、ということが成立するはずである。理性をもつ人間が道徳的に悪くあるためには、たんなる感性的なものの影響では足りず、理性と同等の力を備えた感性的なものにかななければならない。そして、このなにかが『人間学』においては「情念」と呼ばれているのである。

カントは『人間学』において、情念にかんして次のように述べる。

情念はつねに、傾向性によって主観に刷り込まれた目的に向かって行為するという、主観の格率を前提している。だから情念はいつも主観の理性と結びついているのであって、それゆえ純粋な理性的存在者に情念を帰することができないのと同様に、たんなる動物にも情念は見出されえないのである。(7:266)

<sup>9</sup>これらの概念にくわえて、『人間学』における「倫理的エゴイズム」概念もまた類似の事態を指していると考えられる。カントのエゴイズム論については、以下を参照されたい。宮島 2004; 牧野 2003, pp188-92.

<sup>10</sup>T2.3.3.

情念は、理性と結びついてはじめて成立するものである。それゆえ、その根本的な動因こそ感性に属するにもかかわらず、情念をもちうるのは理性的存在者たる人間のみとなる。このような性格をもつものであるからこそ、情念は実践理性と対抗関係に立ちうるのである。

では、この対抗関係を支えているものは何か。それは、情念のもつ二つの特徴、満たされることがない、という特徴と、熟慮の余地がない、という特徴である。

ここで、最高善をめぐるカントの議論を思い起こそう。『実践理性批判』「純粹実践理性の弁証論」において、カントは魂の不死を要請する議論を展開している。(5:122ff.) ここで、魂の不死が要請されるのは、心術と道德法則との完全な一致という目標が、現象界においては到達不可能である、という特徴と、理性的存在者にとってこれを追求することが必然的かつ絶対的である、という特徴、これら二つをもつがゆえである。

これらの特徴は、人格の道徳的な完成が実践理性にとっての理念であるがゆえに成立するものである。しかし、本章はすでに、情念にかんしても同様の特徴を備えた事態が成立しうることを示した。そもそも、傾向性は満たされることがない欲望であった。そして、熟慮の可能性を失い、ある傾向性のみにも固着してしまう心の状態としての情念は、人間を同型の行為の無際限な反復へと必然的かつ絶対的に束縛するのであった。感性的な原理においてもまた、原理的に到達不可能な欲望の充足を理念とするような、無際限の行為の反復系列を見てとることができるのである。

すなわち、理性的あるいは道徳的な原理のみならず、それと対置される感性的原理もまた、目標への原理的な到達不可能性、そして、目標選択における必然性の意識といった、理念的な特徴を備えうるのである。これこそが情念である。そして、そこまでの力をもつがゆえに、純粹実践理性は情念をあれほどまでに敵視するのであろう。<sup>11</sup>

### 8.4.3 小括

本節では、カント『人間学』における「情念」概念と『実践理性批判』における「うぬぼれ」概念の構造的な同型性を確認し、そこから、経験的あるいは感性的な場面においてさえも、人間が理念的なものに深くかかわりをもつことがありうる、という洞察へと辿りついた。このように、人間学にまで視野を広げてカントの思考を辿っていくのであれば、絶対性や無限性にかかわりうる理性が一方にあり、あくまで相対性や有限性にとどまる感性が他方にある、という類の教科書的図式に留まることはもはやできない。理性と感性の両者ともが理念的な形態をとって人間を突き動かすものであるからこそ、道徳的な善悪をめぐる両者は対抗関係に立つことができるのである。

さらに、発想を逆転させて、以下のように述べることも可能であるのかもしれない。感性は、情念あるいはうぬぼれをもって、人間を原理的に到達不可能であるような欲望の充足へと向かわしめる。この人間学的事実があるからこそ、カントは実践理性に経験の可

<sup>11</sup> 以上の議論は、ジュパンチッチの精神分析からのカント解釈に示唆をうけている。ジュパンチッチはラカンの精神分析理論を手がかりにカント『実践理性批判』を解釈し、尊敬の感情をラカンにおける「不安」との対比のもとで捉えようと試みている。Zupančič 2000, pp.141-4.



能性の範囲を超えたものへのかかわりを認めざるをえなかったのである。そうしなければ、人間には、ひとたび生じてしまった情念やうぬぼれにたいして対抗する原理がないことになってしまったであろうから。

このように、人間学的な観点から批判哲学における超越論的な諸議論をあらためて照らしかえすことで、カント哲学のもつ興味深い側面を新たな角度から眺めることが可能となるのである。

## 8.5 おわりに

最後に、本章の議論を踏まえたうえで、認識実践にたいしても目を向けてみたい。

『純粹理性批判』の目的は、形而上学の可能性の根拠を問うことにある。カントは『純粹理性批判』「第一版序文」を以下のような文言から書き起こしている。

人間的理性はその認識のある種類において、以下のような問いに悩まされる、という特別な運命をもっている。すなわち、その問いは、理性そのものの本性をつうじて人間的理性に課せられるがゆえに、棄却することができないのであるが、しかし、その問いは、あらゆる人間的理性の能力を超えているがゆえに、人間的理性はそれに答えることができないのである。(AVII)

人間は理性という能力をもつのであるが、人間は理性的であるかぎりにおいて、必然的に魂、宇宙全体、そして神についての問いを立てざるをえないのである。さて、ここで注目したいのは、カントが形而上学への志向を「欲求 *Bedürfnis*」という言葉をもって語っていることである。たとえば「第二版序論」において、カントは人間的理性のもつ形而上学への志向について、以下のように述べる。

そして、いまやまた、形而上学について、いかにして形而上学は自然的素質として可能であるのか、という問いが存するのであるが、それはすなわち、純粹理性が自分に投げかけ、そして、できるかぎりですそれに答えようと理性に固有の欲求をつうじて動機づけられるような問いが、いかにして普遍的な人間理性の本性から生じるのか、という問いである。(B22)

魂、宇宙全体、神を問うという営みもまた、ある特定の欲求によって動機づけられた実践の一つと見なされうる。このときに志向されている諸理念は、道徳における理念と同じく、現象界においては到達不可能である、という特徴と、理性的存在者にとってこれを追求することが必然的かつ絶対的である、という特徴、これら二つをもっている。そして、このことを人間学的な観点から描き出すならば、そのような形而上学的な問いへの欲求は、情念がもつとされた二つの特徴、満たされることがない、という特徴と、熟慮の余地がない、という特徴をもつ、ということになるであろう。

さて、宇宙論にかんして述べるならば、理性理念に導かれて諸根拠の系列を背進することは、構成的なかたちでなされたときには、人間を形而上学の独断へと導き、さらには、

アンチノミーという自己矛盾の不合理にまで導くものなのであった。そして、本論文は、カントの認識理論のうちに、経験の可能性の範囲を超えたものへの一貫した志向を見だし、それを統制的なかたちで積極的に位置づけようと試みた。このような解釈は、カントの認識理論を、人間的認識主体のもつ形而上学への欲求を合理的な範囲へと調整する試み、言いかえれば、飼いならず試みとして位置づけるものである。人間にとって形而上学は自然的素質である。すなわち、人間は形而上学への欲求を完全に捨て去ることはできない。しかし、この欲求を批判によって制御することは可能である、とカントは考えている。ひとたび手綱を離してしまえば、形而上学への欲求は、独断論的形而上学というかたちをとるであろう。そして、そのときには、理性のアンチノミーという、理性から発しながらも理性そのものに反するような状態が成立してしまうであろう。しかし、批判による制御のもとに置かれることにより、この欲求は、合理的な認識実践を動機づけ導くようなものとして、積極的な役割を担うものとなるのである。<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup>ただし、坂部恵は、このような合理化の試みはカントにおいて完全に成功することはなく、カントはつねに自らの自我のアイデンティティ・クライシスに脅かされつつ自らの哲学を展開させてきた、と主張している、坂部 1976, 236-41。



## 参考文献

- [1] Al-Azm, Sadik J., “ Absolute Space and Kant’s First Antinomy of Pure Reason”, *Kant-Studien* 59, 1968, pp.151-64.
- [2] Al-Azm, Sadik J., *The Origins of Kant’s Argument in the Antinomies*, Oxford: Oxford University Press, 1972.
- [3] Allison, Henry E., *Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Revised and Enlarged Edition, New Heaven and London: Yale University Press, 2004.
- [4] Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysik*, trans. Georg Friedrich Meier, Jena: Dietrich Scheglmann Reprints, 2004.
- [5] Beck, Lewis White, *Essays on Kant and Hume*, New Heaven and London: Yale University Press, 1978.
- [6] Bennett, Jonathan, *Kant’s Dialectic*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974.
- [7] Brandom, Robert B., *Making It Explicit: Reasoning, Representing and Discursive Commitment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994.
- [8] Brandom, Robert B., *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- [9] Craig, William L., “ Kant’s First Antinomy and The Beginning of The Universe ”, *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 33, 1979, pp.553-67.
- [10] Descartes, René, *Les passions de l’ame*, 1649, 谷川多佳子訳、『情念論』、岩波文庫、2008年。
- [11] Evans, Gareth, *Collected Papers*, Oxford: The Clarendon Press 1985.
- [12] Gram, M. S., “ Kant ’ s First Antinomy ” *Kant Studies Today*, ed. Lewis White Beck, La Salle: Open Court, 1969, pp.210-29.

- [13] Grier, Michelle, *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- [14] Guyer, Paul, *Kant and The Claims of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- [15] Frankfurt, Harry. G., *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- [16] Henrich, Dieter, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", *Kant on Pure Reason*, ed. Ralph. C. S. Walker, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 66-81.
- [17] Hopkins, James., "Visual Geometry", *Kant on Pure Reason*, ed. Ralph. C. S. Walker, Oxford: Oxford University Press, 1982, pp. 41-65.
- [18] Hume, David, *Treatise of Human Nature*, ed. David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- [19] Kain, Patrick, "Prudential Reason in Kant's Anthropology", *Essays on Kant's Anthropology*, ed. Brian Jacobs and Patrick Kain, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp.230-65.
- [20] Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd I-XXIX, 1910-1983.
- [21] Kemp Smith, Norman, *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Second Edition, Revised and Enlarged, New York: Humanity Books, 1992.
- [22] Körner, Stephan, *Kant*, London: Penguin Books, 1955.
- [23] Krings, Hermann, "Funktionen und Grenzen der transzendental Dialektik in *Kants Kritik der reinen Vernunft*", *Kant in der Diskussion der Moderne*, ed. Gerhard Schönrich and Yasushi Kato, Frankfurt am Main: Surkamp, 1996, pp. 225-39.
- [24] Kushner, Harold S., *When Bad Things Happen to Good People*, Second Edition, New York: Random House Inc, 1989. 斎藤武訳、『なぜ私だけが苦しむのか 現代のヨブ記』、岩波現代文庫、2008年。
- [25] Lewis, David, "Scorekeeping in a Language Game", *Journal of Philosophical Logic* 8, 1979, pp. 339-59.
- [26] Longuenesse, Beatrice, 1988. *Kant and Capacity to Judge*, New Jersey: Princeton University Press, 1988.

- [27] McDowell, John, *Mind and World: With a New Introduction*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
- [28] McTaggart, John M. E. “The Unreality of Time”, *Mind* 17, 1908, pp.457-84.
- [29] Mackie, John L., *The Cement of The Universe; A Study of Causation*, Oxford: The Clarendon Press, 1988.
- [30] Moore, Adrian W. *The Infinite*, New York: Routledge, 1990. 石川多門訳、『無限その哲学と数学』、東京電機大学出版局、1996年。
- [31] Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism: The satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- [32] Prauss, Gerold, *Erscheinung bei Kant*, Berlin: de Gruyter, 1971.
- [33] Prauss, Gerold, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Second Edition, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.
- [34] Russell, Bertrand, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, New York: Routledge, 2009.
- [35] Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson, 1949; Penguin Books, 1976.
- [36] Schopenhauer, Arthur, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, 鎌田康男、齋藤智志、高橋陽一郎訳、「充足理由律の四方向に分岐した根について」、鎌田康男、齋藤智志、高橋陽一郎、臼木悦生編『ショーペンハウアー哲学の再構築』、法政大学出版局、2000年、pp.2-154。
- [37] Strawson, Peter F., *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen, 1966.
- [38] Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford University Press, 1984.
- [39] Wilson, Holly L., *Kant's Pragmatic Anthropology Its Origin, Meaning, and Critical Significance*, Albany: State University of New York Press, 2006.
- [40] Wood, Allen W., *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- [41] Zupančič, Alenka, *Ethics of The Real: Kant, Lacan*, London: Varso, 2000.

\*\*\*

- [42] 植村 恒一郎「カントとライブニッツ — 「宇宙を映す鏡」の時空表現性—」、千田義光・久保陽一・高山守編『講座 近・現代ドイツ哲学 I カントとドイツ観念論』、理想社、2004年、pp.61-85。
- [43] 大庭 健「なぜ道徳を気にしなければいけないのか」、安彦一恵・大庭健・溝口宏平編『道徳の理由 —Why be moral ?—』、昭和堂、1992年。
- [44] 大森 莊蔵『時間と自我』、青土社、1992年。
- [45] 大森 莊蔵「カントの幾何学」、牧野英二・中島義道・大橋容一郎編『カント現代思想としての批判哲学』、情況出版、1994年、pp51-3。
- [46] 木阪 貴行「形而上学的規定判断の可能性 —自然科学の形而上学を支える理性の判断力—」、カント研究会 小野原雅夫・山根雄一郎編『現代カント研究 11 判断力の問題圏』、晃洋書房、2009年、pp.21-44。
- [47] 越門 勝彦「ベルクソンとデリダ」、久米博・中田光雄・安孫子信編『ベルクソン読本』、法政大学出版局、2006年。
- [48] 坂部 恵『理性の不安 カント哲学の生成と構造』、勁草書房、1976年。
- [49] 角 忍『カント哲学と最高善』、創文社、2008年。
- [50] 高山 守『因果論の超克 自由の成立にむけて』、東京大学出版会、2010年。
- [51] 滝沢 正之「カントの超越論的空間論」、『東京大学大学院人文社会系研究科・哲学研究室 論集 20 2001年度』2002年、pp.151-67。
- [52] 滝沢 正之「靈魂論と現代哲学」、坂部恵・佐藤康邦編『カント哲学のアクチュアリティ—』、ナカニシヤ出版、2008年、pp.213-44。
- [53] 円谷 裕二『経験と存在 カントの超越論的哲学の帰趨』、東京大学出版会、2002年。
- [54] 円谷 裕二「カント倫理学における二元論の陥穽と〈理性の事実〉」、千田義光・久保陽一・高山守編『講座 近・現代ドイツ哲学 I カントとドイツ観念論』、理想社、2004年、pp.29-59。
- [55] 永井 均『私のメタフィジックス』、勁草書房、1986年。
- [56] 中島 義道『時間と自由 —カント解釈の冒険—』、晃洋書房、1994年。
- [57] 中島 義道「持続と時間のあいだ ベルクソンの誤り」、『現代思想 9月臨時増刊号 ベルクソン』、青土社、1994年、pp.233-9。
- [58] 中島 義道『空間と身体 —続カント解釈の冒険—』、晃洋書房、2000年。

- [59] 中島 義道『悪について』、岩波新書、2005年。
- [60] 牧野英二『カントを読む ポストモダニズム以降の批判哲学』、岩波書店、2003年。
- [61] 三浦 俊彦『虚構世界の存在論』、勁草書房、1995年。
- [62] 宮島 光志「カントのエゴイズム批判 ―哲学者が教壇でこだわり続けたこと」、牧野英二編『別冊情況特集カント没後二〇〇年』、情況出版、2004年、pp.150-61。
- [63] 山川 偉也『ゼノン四つの逆理』、講談社、1996年。