

カントの真理論

——懷疑主義の克服——

隈 元 泰 弘

序

18世紀の中盤、カント（Immanuel Kant, 1724–1804）にとってはその修業時代とも言える頃、哲学はイギリス経験論の懷疑主義によって、「学」としての成立基盤そのものを揺るがされていた。当時哲学は、数学や自然科学を自然哲学としてその一部に含むものであった。古典力学確立の書として名高いニュートン（Isaac Newton, 1642–1727）の『プリンキピア』の正式のタイトルは『自然哲学の数学的^{プリンキピア}原理（Philosophiae Naturalis Principia Mathematica）』（1687）である。すなわち、哲学の危機とは、形而上学のみならず、数学、自然科学の学的成立根拠の危機を内包するものであった。

この危機をもたらしたのは、とりわけヒューム（David Hume, 1711–1776）の思想である^①。ヒュームは、人間の知識はすべて感覚器官に基づく経験に由来すると考える。認識としての経験は知覚の連続である。この知覚のつながりにおいて、あるひとつの知覚の後に常に特定の別の知覚が継起する時、両者の間には前者を原因として後者という結果が生じるという「因果関係」が認識される。例えば、「太陽が石を照らす」、すると「石が熱くなる」^②。両者がしばしば連続して生起すると、両者は「太陽が石を熱くする」という形式で結びつけられ、両者の間に因果関係が立てられる。しかし、前者が後者に対してその真の原因であるためには、前者が生起すれば、そこから必ず後者が現出するの でなければならない。

人は自然現象に関して、このような知覚の連結がしばしば繰り返されるのを観察してそこに法則性を見出し、それによって自然科学を確立してきた。ところが、厳密に考えると、このようにして見出された法則性は必然性を持つとは言えない。すなわち、先の因果性を例に取れば、経験は過去において二つの知覚が常に連続していたということを教えてはくれるが、それがいつでも必ず連続することを保証しはしない。ということは、ここに見出された因果性は結局、過去において常にこうであったという認識に基づいて、未来においても常にこうであるに違

ないと考える「主観的信念」にすぎないことになる。

これを見抜いたのがヒュームである。ヒュームは科学的法則とは実は「主観的信念」にすぎず、したがって、諸科学は厳密な意味では学問として成立していない、と考えた。特に問題であったのは因果性の原理である。形而上学は神、世界の根源、魂等を主題とするが、それらは直接知覚されないものであるから、それらに行き着くためには、我々の知覚・経験からその原因として想定されるものへと遡行しなければならない。例えば、神について論じるとすれば、神は直接的に経験されるものではないから、我々は我々の経験から、それを結果として生ぜしめるところのその原因としての神へと「諸系列の制約」⁽⁹⁾を遡源的に辿らねばならない。もし、因果性の原理が単なる主観的信念であれば、この根源遡行はその客観性を失う。それだけではない。因果律は形而上学展開の原理でもあったから、それがその有効性を失墜するということは、形而上学の瓦解を意味する。こうして、ヒュームによって少なくとも結果的に、形而上学や自然科学といった学の成立根拠が疑問に付されることとなった——これがすなわち、懐疑主義である。

しかし、学が成立しないとはどういうことであるか。この世に真理なるものはない、ということである。すると人間はどうなるのか。自然科学だけではない。神も、道徳も、何もかも不確実である。確実なものは何もない。とすると、ささやかな人生を、たとえ報われなくても、誠実かつ懸命に生きている人はどうすればよいのか。このような困難を正面から引き受けてカントは自らの哲学的課題を設定する。(1)人間が確実なものとして知ることのできるものはあるのか、あるとすればそれは何か。(2)人間は何を規準として生きるべきか、どう行為すべきか。(3)人間は何を信じ、何を期待して生きればよいのか。カントにとってこのそれぞれが、(1)認識論的真理、(2)実践的真理、(3)宗教的真理、の問題であった。

カントはこの問題に「形而上学の全面的な革命 (Revolution)」⁽¹⁰⁾によって答えようとする。それは、「思考法の変革 (Veränderung)」⁽¹¹⁾によって可能となった。カントはこの変革が従来の思考方法を180度反対の方向に転換するものであるがゆえに、コペルニクス (Nicolaus Copernicus, 1473–1543) の業績に比肩してそれを「コペルニクスの転回 (kopernikanische Wende)」と名づけた。我々の見るところによれば、この「思考法の変革」とは真理観それ自体の転換と表裏一体をなすものであり、そこには同時に真理観のコペルニクスの転回が成立している。本稿は、カントによる「形而上学の革命」の根源がむしろ「思考法の変革」と一体化した「真理観のコペルニクスの転回」によって可能となっているゆえんを明らかにし、真理論の歴史においてカントを新たに位置づけ直そうとするものである。

1. 問題意識の独創性

カントは真理の可能性に関わる問いを端的に一言で表現した。それは、「ア・プ・リ・オ・リ・ナ・総合判断はどのようにして可能であるか」⁽¹²⁾ (傍点カント) であった。

実は、すでにこの問題設定自体の内に真理観に関するカントの新たな一歩があった。カントは、真理には当たり前と言ってよい真理と学問的に意味のある真理とがあることを見出した。カントはこの区別を次のような事例をもって説明している。「物体はすべて広がりをもつ」⁽⁷⁾という判断は自明のこととして真であると言える。というのは、「広がり」という概念は「物体」という主語の内に含まれているからである。すなわち、この判断は、主語を分析し、その概念の内にもともと含まれている規定を取り出して述語として提示しただけのものである。周知のように、カントはこのような判断を「分析判断 (analytisches Urteil)」と名づけた。

それに対して、「物体はすべて重さを持つ」⁽⁸⁾という判断を考えると、主語をどう分析してもそこには述語の内容は含まれていない。カントはこのように、主語概念の内に含まれていない規定を述語として新たに付け加えるものを「総合判断 (synthetisches Urteil)」と名づけた。この判断は新しい内容を主語に与えるものであるから、有意義である。しかし、判断というものが学問的に有意義であるためには、さらに普遍的に妥当するものでなければならない。というよりも、普遍妥当性をもつ判断にして初めて学たり得る。少なくとも、これは当時の学問観においては当然のことであった（いずれ、このこと自体にも疑いの目が向けられるのだが）。

冒頭では、哲学の危機に関して数学も挙げたが、カント以前は数学は矛盾律 (principium contradictionis, Satz des Widerspruchs) によって成立するものと考えられ、したがってその妥当性は自明とされていた。ヒュームもまたそう考えていた⁽⁹⁾。しかし、カントは数学も総合判断であることを明らかにし⁽¹⁰⁾、ヒュームは普遍的な総合判断を否定したのであるから、ヒュームに従えば純粋数学さえ不可能なこととなるであろう⁽¹¹⁾として、その基礎づけの必要性を主張した。

では、普遍妥当的な判断とはどのようなものでなければならないのか。すでに序において述べたように、経験にのみ由来する知は絶対的現実性は持ち得ないのであるから、普遍妥当的な判断は少なくとも全面的に経験に依存するものではあり得ない。そのような意味でそれは「アプリアリ (a priori)」なものでなければならない。アプリアリとは、ラテン語で「より先なるものから」という意味である。カントはこの言葉に、＜経験に論理的に先行・独立してその根源をなす＞という意味を込めた。「我々のすべての認識は経験とともに始まるが、だからといって、我々のすべての認識が経験から生じるわけではない。」⁽¹²⁾カントが『純粋理性批判』第二版の第1ページでこう述べる時、彼は、知は決してヒュームが言うように経験にのみ由来するのではなく、その源泉に普遍妥当的要因があって、それによって真理としての学が可能となっており、自分こそそのことを明らかにするものである、と宣言しているのである。そこで、カントの根本的問題提起は上記のように「アプリアリな総合判断 (synthetisches Urteil a priori) はどのようにして可能であるか」となった。

カントに限らず、また真理論に限ったことでもないが、すでにその問題提起の中にすべてがある。すなわち、その哲学の独創と限界がある。カントにとって真理とはアプリアリな総合判

断であった。すなわち、「⑧必然的・普遍妥当的で、⑨経験に論理的に先行するものによって可能とされ、⑩主語に新たな内容を付加する」判断、である。⑧は伝統的に受け継がれた真理の代名詞ともいえる要因であり、カントも自明の前提としたものである。しかし、⑧であるためには、⑨でなければならず、それがいやしくも真理の名に値するためには、⑩でなければならない。これがカントの独創である。これによってカントは真理論の歴史に新たな地平を開くが、その独創性においても、カントが自明の前提として受け継いだもの（⑧）においても、それ自体がカント哲学の限界として意識されることとなる。

2. 数学と自然科学の真理性

アプリアリな総合判断をめぐるカントの論証は大きく二つの部門に分かれる。ひとつは、数学・自然科学がアプリアリな総合判断として成り立つ、つまり、それらが真理であると言えるのはどうしてかを論じる（感性論と分析論）。もうひとつは、伝統的形而上学の主張がアプリアリな総合判断としては成り立たない、つまり、それは正しいとは言えない、のはどうしてかを論じる（弁証論）。

(1) 数学

カントは数学を幾何学と算数学に区分し、それぞれがどのようにして可能となるかを論証する。

まず幾何学について考察したい。カント自身が実例として挙げているのは、「直線は二点間の最短の線である」⁽¹³⁾というユークリッド（Euclid, BC. 330頃－BC. 260頃）幾何学の命題である。直線という主語は「まっすぐな」という線の質を形容したものであるから、そこには、「最短」すなわち「短い」という二点間の距離に関する量的意味は含まれていない。このように主語に含まれていない性質が述語において新たに加えられているから、これは総合判断である。しかも、この命題は必然的、すなわち普遍妥当的であると主張されるのであるから、アプリアリな総合判断である。では、どうしてこの判断は常に真であり得るのか。すなわち、どうしてこの命題はアプリアリな総合判断として妥当するのか。二点間に直線を引けば、たった今までは、何度引いてもそれが二点間の最短であった。しかし、それはこれからもそうであることを保証しない（少なくともカントはそう考えた）。どうして、二点間に直線を引けば未来永劫それが最短であると言えるのか。⁽¹⁴⁾

カントの答えはこうである。我々は現実の線を例えば紙の上に引く。しかし、幾何学的には空間の中に引いている。この空間を我々は我々の外にあり、我々がその空間の中にいると考える。しかし、そうではない。空間とは我々の感性の形式である。カントは空間が感性の形式であることを以下のような論理で証明する。①すべては空間の中にある（空間は現実的存在の根本条件をなす）。②空間というもののない世界を考えることはできない（そのようなものは内

在的なもの以外にない)。③空間は唯一である。④空間は与えられた無限の量である。①②が空間はアプリアリなものであることの証明であり、③④が、空間は概念ではなく直観であることの証明である。この四つの条件を同時に満たすには、空間はアプリアリな感性の形式であると考え他ない。このようなカントの議論が説得力を持つかどうかには問題もある。しかし、その有効性は、空間を感性の形式と考える以外には幾何学の普遍妥当性は証明できないという次の論証と一体化して吟味されるべきであろう。

空間が感性の形式であるとはすなわち、空間とは我々がそれを通して物を受け取る枠組み、すなわち、あらゆるものに立体性を可能とする感性のひとつの受容構造そのものだということである。これが幾何学の成立する「場」である。我々はここで線を引く。空間は感性のアプリアリな形式であるから、常に等しい。この空間それ自体の恒常的普遍性がそこに引かれた線の性質を常に一定のものとして保証する。より論理的に言えば、点・線・面は空間の構成要素であるから、それ自体すでにその性質において空間そのものと等しい。したがって、幾何学は空間そのものについての学である。空間は感性のアプリアリな形式であり、幾何学はこのアプリアリな形式についての認識であるということが、その普遍妥当性を可能とするのである。

次に算数学を取り上げる。どうして算数学はアプリアリな総合判断として成立し得るのか。例えば「 $7 + 5 = 12$ 」という数式は、7という概念に直観において五つの点を順次加えることによって可能となるが、まさにこの順次性の普遍妥当性によってこの数式はアプリアリな総合判断として妥当するものとなる。この順次性は時間において可能となる。

では、時間とは何か。カントによれば、まず時間は何らかの現実的対象があって、その変化が知覚されて始めて看取される。すなわち、現実的対象なくして時間なし、である。したがって、時間はそれ自体で存在するものではない（絶対的時間の否定）。次に、時間は対象そのもの（物自体としての対象。これについては後に説明する）の属性であると考えすることもできない。というのも、時間は対象の根源的制約であって、時間という論理的条件なしに対象の生成変化はないからである。

したがって、時間とは、それ自体において存在することなく、かつ、対象の生成変化の根源的制約たるところのものである、と言わねばならない。この両条件を同時に満たすのは、我々が対象を直観において受け取る際の主観的条件以外にない。すなわち、感性の形式である。⁽¹⁵⁾それは内在的形式であることによってアプリアリな普遍性を有する。上述の「 $7 + 5 = 12$ 」において五つの点を順次加算することが普遍的妥当性を有するのは、時間が感性形式としてそれ自体アプリアリなものだからである。（我々が物事を考える時、我々はひとつひとつ順番に考えていく。すなわち、意識とはこの順次的連続性というひとつの流れであり、この流れが時間である。）

幾何学が感性形式としての空間そのものについての学であることによって普遍性を有すると同様、算数学は感性形式としての時間そのものについての学であることによって普遍性を持

つのである。

厳密に言えば、いずれも感性の形式によってのみ学として成立しているわけでない。幾何学においては作図するという、算数学においては加減乗除するという能動的行為が不可欠であり、そのような意味で、根本的には数学は主観の能動性によって可能となっているが、主観の能動性に関しては後に取り上げる。

以上が、数学としてのアプリアリな総合判断の可能性の証明であるが、これを可能としたのは、空間時間は我々の外に独立して存在するものではなく、我々に元来備わった感性の形式だという論理であった。そのことはすなわち、我々の知覚している対象は全てこの感性の形式においてある、すなわち我々の内にある、ということの意味する。我々の知覚する対象は知覚されて初めて認識される。すなわち、我々の捉えているのは、知覚された対象であるから、知覚されているということがすでにわれわれに感受されているということである限り、知覚された対象は知覚として我々の内にある。そして、その「ある」場所が、感性形式としての空間であり、その持続・変容の場が時間である。

この考え方が、思考方法の転換の一端となった。空間が感性形式として我々の内にあるとすれば、我々の「外」はどうなっているのか。空間自体が我々の内にあるのであるから、「我々の外」は「空間的な意味での外」ではない。認識論の次元で言えば、それは「論理的な外」である。では、その論理的に外なる世界とはどのようなところなのか。カントは答える。それについては「わからない」とすることが唯一正しいと。⁽¹⁸⁾

我々の捉えているのは知覚された対象である。これは対象そのものではなく、その現れ、すなわち「現象」である。しかし、現象はその本体と論理的に一体である。言うまでもなく、この本体がカントにおける「物自体」である。カントは次のように述べる。「感性の対象を——当然のことながら——単なる現象とみなすならば、我々はこのことによって同時に、現象の根底に物自体の存することを認めることとなる」⁽¹⁹⁾(傍点筆者) ひとつの対象が認識主観に現れた時、現象、認識主観の論理的外に想定される時、物自体である。

カントは『遺稿 (Opus postumum)』において「物自体は〔現象とは〕別の客観ではなく、同一の客観に対する表象の別の関係である」⁽²⁰⁾と述べている。もっとも、この「別の関係」については、その実相は不可知とする他ない。現象と物自体はひとつの対象を見る「観点」の相違である。『遺稿』においてカントはこの点をしばしば指摘している⁽²¹⁾。

対象を現象と見なすこととその根底に物自体を認めることは、先のカントの言葉にあるように論理的に「同時に」成立しているのであり、この「論理的同時性」こそ、現象と物自体との関係の本質をなす。したがって、現象は現れであるからその根本原因があるはずであると考えて、現象を結果としてそこから遡源的にさかのぼってその原因としての物自体に行き着くと考えることは、根本的な誤りであるとカントは述べる。というのも、そもそも原因—結果の関係は、後に説明するが、現象の世界での事柄であって、現象と物自体の関係に適用できるもの

ではないからである。

現象がある。その論理構造的裏面に本体としての物自体がある。後者については「わからない」とすることが唯一正しい。この現象と物自体との論理構造上の一体性とその関連の不可知性こそが、カントをしてヒュームの懐疑論を超えせしめる不可欠の一步となった。

(2) 自然科学

カントは自然科学におけるアプリオリな総合判断の例として「物体界のあらゆる変化において物質の量は一定である」⁽²⁰⁾という命題を挙げる。まず、「物質の量」という概念には、物質が空間を充たすことによって生じるところの一定の専有部分という意味しかない。したがって、この判断では、その主語の意味を超えて「物体界のあらゆる変化において……一定」という性質が加えられている。すなわち、総合判断である。

しかし、なぜこれまでの観察・実験においては常にそうであったということを超えて、この判断は総合的でありながら普遍的に妥当するのか。

カント以前においては、認識とは物自体について知ることであると前提されていた。そこでは、主観は対象の諸知覚をそのあるがままの結合において受容することで対象（物自体）の知を獲得すると考えられていた。それに対して、カントは、既述のように認識の対象は物自体ではなく、現象であるとした。現象は感覚的刺激によって感性に生じた諸表象の総合によって成立する。たとえ現象とはいえ、それが物自体と因果関係で結ばれているとすれば、すなわち、物自体を原因とし、その性質を写すものであれば、現象を構成する諸表象の総合は、物自体の性質に従うものとなる他ない。それでは元の本阿弥である。既述のように、物自体と現象との関連は「因果関係」として捉え得るものではない、という点こそ決定的に重要である。

前述のように、論理的には、現象に対応するものとして主観の外に物自体が前提されるが、事実的には主観は「外」から感覚的刺激を受け取るのみである。これが「触発」である。しかし、主観が「触発される」ということから、その触発の原因を求めて遡源することは認められない。繰り返すが、それは因果性のカテゴリーの誤った使用である。

論理的には主観の外に物自体がある。事実的には主観が「触発されている」。確実なことはこの二つのみであり、それ以上のことは何もわからないとすることが正しいのである。

触発によって感性に諸々の表象が生じる。この表象を主観がその能動性によって統合する。そこに判断が生じる。しかし、まずバラバラな表象があって、後にそこに能動性が働き、それらを統合すると考えてはならない。主観の能動性はすでに感性において働いており、触発と同時に諸表象を統合している。

統合された諸表象が感性形式において映像的に捉えられる時、現象（としての対象）であり、思惟の形式において論理的に捉えられる時、判断（対象の認識）である。現象（としての対象）と判断（認識）とは、諸表象の同一の総合的統一が、感性形式において捉えられるか、思惟形

式において捉えられるかの相違に過ぎない。したがって、現象（我々にとっての対象）と判断（対象の認識）とは必然的に一致する。

次に、これまでしばしば言及してきた主観の「能動性」について考察しよう。

認識の成立には感覚的刺激を受け取る感性のほかに、そこに生じた諸表象を統合して判断を形成する能動的な能力が不可欠である。言うまでもないが、これが悟性である。悟性の機能は論理構造的に確定されており、判断を形成する際の論理形式として働く。これがカテゴリー（範疇）であり、四項目（量、質、関係、様相）に分類され、さらにそれぞれが三つに区分される。

カテゴリーはアリストテレスによって見出され、爾来カントの時代まで受け継がれてきた。アリストテレスにおいて、カテゴリーは存在者の記述の形式であり、実体、量、質、関係、場所、時間、位置、状態、能動、受動の計十箇あると考えられた。しかし、カントによれば、それらはいわば指針なき蒐集によるものに過ぎない。そこに根本的に欠如しているのは、カテゴリー発見の原理であり、したがって、見出されたカテゴリーは何らの体系性も有さないものとなった。カントは、カテゴリーを悟性の思惟能力の全体を体系的に包摂するものとして導出するため、一般論理学の判断表に立脚することをもって、その方法的原理とした。思惟はすべて判断という形式を取るものであるから、論理学の判断表こそ、根源的思惟形式への遡行的発見の始発点としてふさわしい。こうして、判断の形式に対して、以下のような対応関係においてカテゴリーが見出された。

	1	
判断の量		量のカテゴリー
全称的	→	単一性
(全称判断：すべてのSはPである)		
特称的	→	数多性
(特称判断：若干のSはPである)		
单称的	→	全体性
(单称判断：このSはPである)		
	2	
判断の質		質のカテゴリー
肯定的	→	実在性
(肯定判断：SはPである)		
否定的	→	否定性
(否定判断：SはPではない)		

無限的 → 制限性
(無限判断: Sは非Pである)

3

判断の關係 關係のカテゴリー

定言的 → 属性と実体 (実体と偶有性)
(定言判断: SはPである)

仮言的 → 原因性と依存性 (原因と結果)
(仮言判断: もしSであれば, Pである)

選言的 → 相互性 (能動者と受動者との交互作用)
(選言判断: SはP1 かP2 か [P3 ……] である)

4

判断の様相 様相のカテゴリー

蓋然的 → 可能性－不可能性
(蓋然判断: SはPであり得る)

実然的 → 存在性－非存在性
(実然判断: SはPである)

必然的 → 必然性－偶然性
(必然判断: SはPでなければならない)

尤も、カテゴリーは決して判断における単なる思惟形式ではない。悟性の能動的活動性の現れそのものとして、判断の創造的形成者である。

前述のアプリオリな総合判断「物体界のあらゆる変化において物質の量は一定である」に戻る。この判断は、直接的には観察や実験の結果形成されたものであるが、根本的にはカテゴリーによって主語と述語が結合されることで可能となっている。カテゴリーは悟性の機能であるが、それは決して生得的なものという意味で普遍的なのではない。それは、悟性の創造的能動性の形式である。悟性とその根源的自発性において捉えられる時、「統覚」と呼ばれる。カテゴリーはこの統覚の能動的統一の法則的な働きであり、それによって当該命題は定立されている。

ここでは、実体としての主語に、属性を述語として結合させる実体性のカテゴリーが働いている。すなわち、この判断は実体性のカテゴリーによって、「物質の量」という主語にその必然的属性として「一定」という述語が結合されることで形成されている。それゆえに、当該判断はアプリオリな総合判断たり得る。本稿冒頭で取り上げた自然の諸事象の因果的結びつきに關

しても、それらの結合は因果性のカテゴリーによってもたらされるのであるから、その判断は普遍妥当的たり得る。自然科学の根本法則はこのようにカテゴリーによって成立しているがゆえに、普遍的・必然的なのである。

要するに、普遍性は経験には由来し得ないのであって、主観がそれを経験における判断形成の普遍的形式として経験そのものに投入することによって可能となっているのである。

こうして、カントは数学と自然科学の学としての成立根拠を基礎づけた。しかし、より根本的な問題は形而上学であった。

すでに、ヒュームの懐疑主義が哲学に与えた衝撃について述べたが、カントは、ヒュームは自然科学の実用性という点での真理性を疑ってはいない、と理解している。必要なのは根源的基礎づけのみである。しかし、形而上学の場合は事情が違う。ニュートンの自然科学は、少なくともその実用的有効性は前提してよかった。しかし、形而上学にはそのような確実な結果は残されていない。しかも、すでに確実な道を歩む自然科学とは異なり、形而上学においては、一つ一つの課題に種々雑多な解答が寄せられ、不毛の争いが続いている。したがって、形而上学に関しては、このような過去の様々な解答それ自体の検討が必要となる。

3. 形而上学の真理性

形而上学の主題は魂、世界、神であった。

魂に関しては、その不死性の証明が最大の課題であった。しかし、カントによれば、この問題への過去の形而上学の解答はことごとく誤っているという。

例えば、過去のひとつの典型的な解答はこうである。魂は実体である。実体は分割不可能性をその本質とする。分割不可能なものは変化しない、すなわち滅びない。したがって、魂は不死である。

しかし、カントによれば、このような考え方は根本的に誤っている。その論証において決定的な役割を果たすのが、既述の現象と物自体の区別である。実体という概念は実体性のカテゴリーに由来する。そして、カテゴリーは感性的刺激によって生じた諸表象からなる現象の世界にのみ妥当する。それに対して、魂は感性に現れるものではない。魂は物自体の世界に属する。したがって、魂は実体であるから不死である、という推論における「魂は実体である」は本来現象にしか適用できないカテゴリーを物自体に適用している。ゆえに、誤りである。真理論という観点からは、魂に関しては理論哲学的には何もいえないとするのが唯一の正解なのである。

世界に関しても、過去の形而上学は様々な混乱を繰り返してきた。カントはこれをアンチノミーとしてまとめている。世界に関しては、①その始まりと限界、②その単純な構成単位、③自由、④創造者が問題であり、それぞれに正反対の解答が提出されてきた。

第一のアンチノミーは、世界の始まりと限界の問題である。従来は世界をそれ自体において存在するものとして捉えた。だから、その有限・無限を論ずることができた。しかし、世界全

体とは理念であって、経験の対象として感性に与えられるものではない。経験は我々に無限な空間を提示することはない。しかし、また、その限界も示さない。経験は時間的系列の全体を与えない。しかし、また、その特定の限界も示さない。カントは次のように述べる。「……両者〔空間と時間〕はいずれも経験の中に含まれ得るものではない、というのも、無限の空間やこれまでに経過した無限の時間に関しては、それを経験することは不可能であり、また空虚な空間やすでに過ぎ去った空虚な時間によって世界に限界を付することも、我々の経験にとっては不可能だからである。このようなものは理念にすぎない。」⁽²¹⁾世界の全体とは理念として想定され得るのみのものである。したがって、それを有限・無限という量のカテゴリーで認識しようとする自体、不可能である。すなわち、「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、いずれも偽である。

第二のアンチノミーは世界の単純な構成単位の問題である。世界は物質によって成り立ち、物質は「部分」に分割されるが、この分割は限界を持つ、すなわち、世界には単純な構成要素がある、と言えるか、それとも、分割は無限に続く、すなわち、世界には単純な構成要素はない、と言うべきか。しかし、この問題はそれ自体、可能的経験の限界を超えたものである。分割は被制約者（複合体）から制約者（部分）への遡源であるが、「なるほど遡源の到達するすべての項（部分）は、与えられた全体中に集合体として含まれてはいる、しかし、分割の全系列は含まれていない」⁽²²⁾。すなわち、分割が無限に続くかどうかということは、経験の到達できない領域の問題なのである。したがって、世界は単純な構成単位から成り立つとすることも、世界には単純な構成単位は存在せず、すべては合成されたものであるとすることも、いずれも誤りである。

第三のアンチノミーは、世界には自由による原因がある、という命題と、世界には自由はない、すべては必然的である、という命題との対立である。この問題にも、現象と物自体の区別という分析論の結論が生きる。現象の世界はカテゴリーによって構成された自然の法則性に従う世界であるから、そこには自由はない。しかし、物自体の世界はカテゴリーの及ばぬ世界であるから自由はあり得る。すなわち、現象の世界には自由はなく、物自体の世界にはあると言い得るから、世界に自由はあるとするも、ないとするも、いずれも正しいのである。

第四のアンチノミーは、世界の根本原因としての創造者があるという命題と、ないという命題との対立である。この問題も同様にして解決される。すなわち、現象界は因果必然の世界であって、創造者はあり得ないが、物自体の世界には創造者があり得るのである。

四つのアンチノミーはこのようにして解決された。すなわち、第一と第二の各アンチノミー（数学的アンチノミー）における相対立する命題はいずれも誤りであり、第三と第四の各アンチノミー（力学的アンチノミー）における両命題はいずれも正しい。

こうしてカントは、分析論の成果に基づいて古来の形而上学の課題に次々と決着をつけた。

以上のように、『純粋理性批判』ではその前半の感性論と分析論において数学と自然科学の学

的成立根拠を明らかにした。そして、後半の弁証論において、従来の形而上学がそもそも現象にしか妥当しないカテゴリーを物自体に適用することによって成立したものであり、そこにその様々な混乱の源泉があることを明らかにしてそれを原則的にはすべて否定した。(第三・第四アンチノミーにおいては、既述のように対立し合う両命題がともに正しいとされたが、このこと自体が、矛盾する両命題の一方のみを真として主張してきた従来の形而上学の根本的前提の否定であると言える。)

以上が、本稿の冒頭に述べた「形而上学の全面的な革命」の内実である。すなわち、感性論と分析論はこれまでとは異なる全く新たな「経験の形而上学」を確立したと言える。形而上学は経験を越えたものを対象とする。「経験の形而上学」は決して魂や神を対象とはしない。それが対象としたのは、感性形式としての空間時間やカテゴリーである。しかし、これらもまた直接に経験に与えられるものではないという点では経験を越えたものである。しかも、それはなおかつ経験を可能とするものである。そのような意味ではそれらこそ形而上学の真の対象であり、このことの発見によって「経験の形而上学」が成立したのである。弁証論もまた、古典的形而上学の打破としての形而上学であったと言える。

事実カントは『純粹理性批判』第二版の序文で分析論と弁証論からなる「超越論的論理学」を端的に「形而上学」⁽⁴³⁾と呼んでおり、また第一版の序文でも次のように述べている。「形而上学の課題で、ここで解決されていない、もしくは少なくともその解決への鍵の与えられていないものは、ただのひとつもないはずである。」⁽⁴⁴⁾また、カントは『純粹理性批判』出版直後のヘルツ宛書簡(1781年5月11日以降)で『批判』は「形而上学の形而上学」⁽⁴⁵⁾を含むと指摘している。すなわち、カントが『純粹理性批判』で構築しようとした形而上学は、伝統的形而上学の根源を明らかにするところの形而上学であって、その意味で「形而上学の形而上学」と特徴づけられるべきものである。そして、それは同時に、以降の「自然の形而上学」と「人倫の形而上学」の礎石をなすものとして、新たな形而上学確立の第一歩としても位置づけられるものであった。

4. 道德と宗教の真理

従来人は道德判断の規準を神の命令や世の慣習といった実質的価値に求めてきた。しかし、カントによれば、このような生き方は自己の幸福を最優先するものに過ぎない。というのも、神の命令(聖書に書かれている)や世の慣習を遵守するのは、つまるところ、天国に行きたければ神の命令を守れ、この世でうまくやっていきたければ世の慣習を守れ、と考えてのことだからである。したがって、従来のすべての倫理学や宗教は結局、幸福を目標としたものであり、幸福主義だと言える。

幸福を最終目的とする倫理や宗教の命令は、「～したければ(幸福になりたければ)、～しなさい」という道德判断の形式を取る。すなわち「仮言命法(仮定的命令, 条件付の命令)

(Hypothetischer Imperativ)』⁽²⁶⁾である。カントは、幸福への欲求はすべて感性（欲望）に由来すると考える。仮言命法においては、仮定の部分が目標となるから、目標に感性の欲求が置かれ、そのための命令を理性が下すことになる。すなわち、感性に理性が従属するのである。ここでは理性は他律に陥る。

先の議論において当然生ずる疑問は、なぜ幸福主義は正当化されないのか、ということである。カントの答えは、幸福主義は理性を感性に従属させて他律的とするがゆえに認められない、というものである。どうして他律はいけないのか、とさらに問うことができそうである。それに対して、他律的行動は自分の欲望の充足のみを求める（＝幸福追求）ものであり、その結果人間を相互の争いに追い込むからだ、というような答えが一例として考えられる。すると、更なる疑問が続く。どうして争いはいけないのか、欲望の充足をめぐる争いを経済の原理で調整しようとするのが資本主義ではないのか、等である。

しかし、理性の他律はその本質に反するがゆえに正当化されない。これがカントの答えである。そこから如何により根源へと遡行しようとしても、結局そこに戻ってくる。なぜなら、理性こそ人間の本質だからである。争いはなぜいけないのか。理性を本質とする人間（実践的文脈では「人格」）を幸福の手段とするからである。本質たる理性は目的としてのみ扱われるべきであり（カントは人間社会を「目的の国」と考える）、それを手段としているのであるから、争いは正当化されないのである。

このように理性を他律に追い込む道徳や宗教は認められない。しかし、カントにとって問題はより根本的なところにあった。そもそも道徳や宗教においては自律的理性なるものが存在するのか、という問題である。例えば、神が最終目標であるとすれば、これをよい意味で理解しようとするでなかろうと、理性は他律である。そこで、このような実践の分野では、そもそも他に依存しない理性なるものが可能なのかということが根本問題となる。

すなわち、「純粹実践理性」は可能であるか、という問題である。理論理性に関しては、数学や自然科学の確立によって純粹理論理性が可能であることは事実として承認されており、そこで、著書のタイトルも『純粹〔理論〕理性批判』であり得た。しかし、実践の分野においては未だ、善に関して他に全く依存することのない純粹実践理性なるものは発見されていない。善の規準は例えば神の命令のように常に理性の外にあった。このような理由で、道徳の根本を問題とする書は『実践理性批判』と名づけられた。

理性は自己自身のうちに自己を規定する根拠を持つのか。カントは、理性は自らによって自己自身の意志をその形式において規定できる、と考える。内容的にしか意志を規定できないとすれば、その内容は理性の外、例えば神や世間一般や感性から取ってくるほかない。また、カントは善に関する生得観念を認めない。たとえ認めたとしても、その観念の源泉は神等の理性の外なる存在であるから、それによって理性が他律に陥ることには変わりがない。

意志をその形式において規定するとは、意志をその動機の純粹性において方向づけるという

ことである。実践理性は、他の何にも依存せず、——すなわち、自分の外から何も持ち込むことなく——自らの力で自らにこう命じる。「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ。」(Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.)⁽²⁷⁾「意志の格率(格律)(Maxime)」とは「このような場合にはいつもこうしよう」という個人の主観的行為規則である。「普遍的立法の原理」とは「誰もが従うべき規則を立てる時の原理」であり、その「原理」とは「このような場合は誰でもこうすべきである」というものである。すなわち、先の命令は「あなたの主観的行為規則がいつも万人の規則〔厳密に言えば、その規則を立てる際の根本原理〕となってもよいように行為しなさい」ということである。

これはすでに説明した「～したければ、～しなさい」という仮言命法とは異なり、「～しなさい」と命じているだけである。すなわち、「定言命法(無条件的命令)(Kategorischer Imperativ)」である。ここでは、理性は理性以外のものに何ら依拠せず、自らによって自らに命じるのであるから、ここに純粹実践理性が発見されたといえる。この純粹実践理性の自己自身への命令こそ、実践的真理である。

そこにおいて重要なことは、まず意志が感性的質料に左右されないことであり、カントはこれを消極的意味での「自由」とし、その上で意志が純粹に理性自身によって規定されることを積極的意味での「自由」とする。つまり意志の自律である。ここから、カントの道徳論は自律の道徳として特徴づけられる。

では、「幸福」の問題はどうなるのか。カントはあくまで、幸福を行為の、また人生の目標とすることは認めない。そして、前述の定言命法に従い自律の人間として道徳的善を実践しても、それは幸福とは無関係であるという。というのも、道徳的行為は理性的人格としての問題であるのに対して、幸福は感性(欲望)の充足であって、両者は別次元の事柄だからである。すなわち、人格的行為としての善を原因として、そこにその結果として欲望の満足という幸福を結びつけることはできない。つまり、いくら善い生き方をしても、人はそれによって幸福になることを期待することはできないというのである。

しかし、それでも人は幸福を願わずにはいられない。このような人間の弱さをカントは決して見逃してはいない。人が一生かけて精一杯道徳的善を実践する——すなわち「最上善(das oberste Gut)」を実現する——とすれば、それにふさわしい幸福が与えられてよい。最上善にそのような幸福が与えられた状態が「最高善(das höchste Gut)」である。

道徳的行為と幸福は無関係である。しかし、精一杯道徳的に生きた人は、それにふさわしい幸福が与えられることを、すなわち最高善の実現を願わずにはいられない。このような人間の切なる思いは正しいとカントは考える。道徳的善と幸福という次元の相違を超えて前者に後者を結びつけることのできるのは、神しかない。そもそも、この結びつきなしには人は生きられない。とすれば、神は在る。そうカントは考えた。これは決して古典的な神の存在証明では

ない。神なしには生きられないという人間の心の底からの願い、これは理性そのものの希求である。言うまでもないが、これが実践理性の「要請 (Postulat)」^(2a)である。これは理論哲学的には証明ではないが、理性による実践的証明と言ってよい。神は理性によって真に求められるものであるから、それは在る。これが、宗教的真理である。

結び

従来、認識とは主観が対象をそのありのままに把握する営為であると考えられていた。「認識は対象に従う」のであって、対象を正確に写し取って理解すればその認識は正しく、そうでなければ誤りであった。すなわち、認識が客観の内実に対応すればその認識は真理であるとみなす。これが「対応説 (correspondence theory)」(対応説的真理観)である。

しかし、既述のように、この立場に立てば、厳密な意味での法則は成り立たない。自然としての対象を考えてみると、そこにはこれまでは法則性が存在していたとしても、それがこれからも続くとは限らないからである。

自然とはそもそもそのような不確実なものだと考えることもできる。そこでは、自然には普遍的法則性は存在せず、したがって、自然科学は成立しない、とすることが自然の正しい理解であり、真であることとなる。特に問題となるのは因果性の法則である。これが成立しないとすれば、それに立脚して展開されてきた形而上学は根底から瓦解する。すると、自然科学的真理も形而上学的真理もないということが唯一の哲学的真理となる。そう結論することもひとつの見方である。これがヒュームの懐疑主義から生起する一般的な帰結である。

しかし、哲学者が如何に自然科学の法則は真には基礎づけられていないと判断しようと、自然科学は確実に発展を続けている。天文学を考えてみよう。天動説の立場に立てば星の運行は法則的に説明できない。だから、星の運行にはそもそも法則性はないと結論することもできる。しかし、コペルニクスは観点を根本的に変えることによってその法則性を説明することに成功した。すなわち、動いているのは「天」ではなく、我々自身である。「天」の動きは見かけ上のものであり、それは我々の立つ「地」の動きによって生じている。こう考えれば、星の運行を法則的に説明できる。すなわち、対象の法則性の根源は、見る側の動き(の法則性)にある。天動説から地動説へのこの転換は、ものを見る観点そのものの転換によって可能となった。

認識が対象の性質を写し取るものであるという従来の見方では、どうしても対象の世界の法則性(特に因果性)を説明できない(＝法則性は成立しないとするしかない)とすれば、この見方そのものを変えればどうか。すなわち、コペルニクスのように、対象の法則性はそもそも主観の能動性としての法則性によって可能となる、つまり「対象が認識[主観の能動性]に従う」と考えればどうか。ただし、主観の能動性によって対象が可能となるためには、認識の対象を従来のように物自体であるとすることはできない。物自体の性質は主観の能動性によってどうにかできるものではない。我々に与えられているのは感覚刺激であり、そこに生じる諸

表象のみである。主観の能動性はこれに働きかけてこれを秩序づける。この秩序づけられた諸表象の総体が現象である。この現象こそ我々にとっての対象（＝自然）である。現象はこのように意味でそれ自体主観の能動性によって構成されている。主観の能動性はカテゴリー（前述のように、そのひとつが因果性である）に従う。カテゴリーは思惟の普遍的法則であり、このカテゴリーによって対象（＝自然）は構成されるのであるから、その法則性は普遍的であると言える。

対象の法則性の可能性を対象それ自身の性質によってではなく、主観の能動性によって説明するというのは、まさにコペルニクスの功績と本質的に同じ方法による。既述の「コペルニクスの転回」である。しかし、それは同時に真理の捉え方の転換でもあった。真理を物自体の性質とそれについての認識との一致・対応に見る従来の真理観には根本的な問題がある。どのようにしてこの一致を保証するのか、という問題である。我々にあるのはただ対象の認識のみである。それが対象そのものと一致しているかをどうやって確認するのか。確認しようとしても、我々に獲得できるのは再び対象の認識でしかない。対象そのものと対象の認識との一致を検証するために対象を再び認識し直すとすれば、この新たな認識が真に対象そのものに一致しているかどうかが再度問題となり、結局無限遡行に陥る⁽²⁹⁾。すなわち、対応説的真理観とは、永遠に真理性の検証の不可能な真理観なのである。

それに対してカントは、そもそも対象（＝現象）は主観が感性における諸表象を総合的に構成するところに成立すると考える。そして、このような対象の構成自体が思惟形式としては同時に判断（認識）の形成なのである。すなわち、認識主観における同一の構成作用の結果が感性形式において捉えられる時現象（対象）であり、思惟形式において捉えられる時判断（認識）なのである。したがって、対象と判断とは常に必然的に一致するのであって、対応説のような検証のための無限遡行は生じない。カントがしばしば、認識はそれ自体ただちに真であるとするのは、このような論理による。ここでは、真理は主観の構成によって成立する。これが構成説である。

ここには、真理を「対象への認識の適合」としての両者の一致とする考え方から、真理は「主観による対象の構成」によって可能となるという考え方への転換がある。もちろん、カントは対象と認識との一致という古典的真理観を捨てたのではない。その意味を根本的に捉え直して、この一致それ自身が既述のように主観の構成によって可能となとしたのである。しかし、言うまでもなく、その対象は物自体ではなく現象である。こうして、真理の基準を対象への受動的適合から主観による能動的構成へと転換した功績は、まさに真理観のコペルニクスの転回と言える。

本来、思考法のコペルニクスの転回そのものが、カントの全体系に及ぶものであるのと同様、真理観のコペルニクスの転回も理論哲学に限られたものではない。道徳においては、神の命令に代表されるような実質的価値の指令を真理とする立場から、定言命法としての純粹実践理性

の自己自身への命令を真理とする立場へ、宗教においては世界の創造者としての神を真理とする立場から、実践理性の要請によって必然とされる神を真理とする立場への転換である。

このような真理観の転換には、それと表裏一体するものとして、哲学の構築法の転換があった。従来の哲学は形而上学において神、世界、魂をその直接の主題とした。しかし、それらを問題とする前に、人間の認識能力そのものを検証しなければならない。神、世界、魂について知ろうとしても、そもそも人間の知る力がどこまで及ぶのかが（特にその有効な射程範囲と限界に関して）わからなければ、その探求も砂上樓閣に終わる。形而上学の体系構築に先行して、まず認識能力そのものを解明する必要がある。このような体系構築の前提条件としての認識の解明を主題とする哲学が「超越論哲学」である。

カントはこのような意味で、超越論哲学の創始者であり、その哲学は真理論という観点においても、以降の哲学史において決定的な展開軸をなすものとなったと言える。

注

『純粋理性批判』からの引用にはカント原版 (Originalausgabe) のページ数を用い、第一版 (1781) をA、第二版 (1787) をBと表記する。他はアカデミー版全集を用い、AAと略記して巻数をローマ数字で表記する。*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften, Walter de Gruyter & Co. Berlin

-
- (1) Vgl. B. 19f.
 - (2) AA. IV. 301 (§ 20. Anm.)
 - (3) B. XX
 - (4) B. XXII
 - (5) B. XIX
 - (6) B. 19
 - (7) B. 11
 - (8) Ibid.
 - (9) AA. IV. 272f.
 - (10) B. 14ff.
 - (11) B. 20
 - (12) B. I
 - (13) B. 16
 - (14) AA. IV. 269
 - (15) Vgl. A. 32f. /B. 49
 - (16) A. 42/B. 59
 - (17) AA. IV, 314 (§ 32)
 - (18) AA. XXII. 26
 - (19) Vgl. AA. XXII. 42, 43, 45

- (20) B. 17
- (21) AA. IV. 324 (§ 52c)
- (22) A. 524/B. 552
- (23) B. XVIII, XIX
- (24) A. VIII
- (25) AA. X. 166
- (26) AA. V. 20
- (27) AA. V. 30
- (28) AA. V. 132
- (29) AA. IX. 49f.