



Title	カントにおける自然 : カント哲学研究 I
Author(s)	細谷, 昌志
Citation	大阪外国語大学学報. 1978, 40, p. 19-32
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80682
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

カントにおける自然 カント哲学研究 I

哲 学 細 谷 昌 志

DIE NATUR BEI KANT: Studien zur Philosophie KANTS I

Masashi HOSOYA

Die Natur in der Kritik der reinen Vernunft ist, materiell, der Inbegriff von Erscheinungen, d. h. synthetische Einheit des Mannigfaltigen nach Regeln. Formal ist sie die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit. Die gesetzmäßige Natur ist nichts als eine mechanische, d. h. newtonsche Natur. Kant kommt zu diesem Ergebnis, indem er sich von dem ursprünglichen Zusammenhang der reinen Begriffe mit den reinen Anschauungen leiten läßt. Die reinen Begriffe werden nur dann anwendbar, wenn sie in zeitlichen Bestimmungen schematisiert werden. Kausalität und Substantialität sind also auf zeitlichen Vorgänge beschränkt, sie werden damit dem Erscheinungscharakter aller zeitlichen Vorgänge unterworfen. Der kantische Beweis besteht darin, daß alle Begriffe der reinen Naturwissenschaft räumliche und zeitliche Komponenten enthalten, und daß die mechanische Natur ein raumzeitliches System ist. Die Natur also erscheint uns als ein rein mechanisches System, wir stellen sie uns als ein rein mechanisches System vor, aber daraus folgt nicht, daß die Natur an sich selbst wirklich ein mechanisches System ist. Dies will Kant sagen. Unseres Thema ist die transzendente Idealität der Natur und die Grenzen der Vernunft.

日常的自己がそれに関わりそれを把握していると信じて疑わないところの自然は、一般に、知覚的形態をもってわれわれの眼前に拡がり、その様々な生成変化を通してわれわれの外官を触発してやまないものと考えられている。このような経験的實在論は認識論上の模写説に結びついているのであるが、しかし、自然がわれわれの外にあって独自の存在領域を有するものであるかは、それほど自明的ではない。むしろその日常的自明性の故に、自然はわれわれに対して根源的に隠蔽されているというべきであろう。ハイデッガーの基礎存在論における、存在的(ontisch)と存在論的(ontologisch)の区別は、このことへの哲学的反省に基づいている。ハイデッガーによれば、存在的に(日常的あるいは経験科学的に)もっとも身近かで明白なものは、存在論的にはもっとも遠く隔たった不明瞭なものである。存在論的とは、存在に関する直接的な存在理解そのものに対する学的自覚であり、その基礎づけをなすものである。基礎存在論の明らかにするものは、自然一般の根本

形式たる範疇ではなく、人間存在にかかわる実存的範疇であるが、それは自然的範疇に対して基礎的、根源的であると、ハイデッガーは主張する。存在的立場（日常性）から存在論的立場（哲学）への自覚の歩みは超越に他ならず、したがって基礎存在論は超越論的(transzendental)である。違った角度から、サルトルもまた対象認識の成立には、意識の関心、志向によるいわゆる「第一の無化」なる実存の脱自性（自由）をその根本に考えている。以上のことは、われわれが人間存在における空間性、時間性あるいは実存性への反省を撥無しては、自然について語ることがはたして可能であるかどうかを問うものである。この問題は本論において明らかにされるであろう。われわれはさしあたり次の事に注意を喚起すれば足りる。すなわち、一般に西欧において自然の自覚は、方法論的自覚と不可分に結びついて学（Wissenschaft）の形成をうながしたことは哲学史の示すところであるが、この方法論的自覚に達するためには、われわれの日常的習性を根底的に変革する力が働かねばならなかったということである。

古代ギリシャのミレトス派の自然哲学は、アリストテレス以来、哲学の淵源をなすものと称されているが、かかる位置づけの根拠は、彼らの理説によるよりもむしろ彼らの学的方法論上の自覚に存するものである。自然に関する精緻な知識は歴史上はるかに遡って、例えばバビロニアの占星術やエジプトの度量衡に散見されるが、しかしそれらが学を樹立しえなかったのは物事を原理的に考えていくという態度を欠いていたからに他ならない。彼らの関心は祭祀的であったり実利的であったのであり、したがって物事は自分達にとってどのようなにあるか、どのような意義をもつかと考えるところの自己中心的な思考態度に根ざしていたのであるが、これに反してギリシャ人によってはじめて物事はそれ自身として何であるかと問われたのである。それは、一方では、物事を実利効用からおしはかる日常的視点の転換とともに、他方では、宗教的伝統に根ざすホメロスの神話的思考から意識的（方法論的）に自己を解放することによって可能となった。自然の研究はミュース(神話)からロゴス(論理)への超出として自覚されていた。神話的思考が、自然の背後に人間の吉凶禍福をも支配する或る種の霊を想定するところの擬人観に立脚するが、ミレトス派のフィシス(自然)は端的に万物のアルケー(原質)の謂であり、それによってのみゲネーシス(生成)を説明せんとするものであり、それ以外の他のいかなる原理もそこに導入されてはならないのである。或る一つの根本原理を求め、そこから一切を統一的に理解せんとすることこそ彼らの方法論的自覚であった。物事を原理的に考えていくとは、このことである。アリストテレスは物事を分析考察するに際して、それは「その自然において」であるか、それとも「われわれにとって」であるかを区別しているが、「自然において」には、それ自体でとか、それ自身の成り立ちにおいてとか、絶対的、無条件的、客観的とかの意が含まれている。「われわれにとって」は、個々の事物が感覚により近い形においてわれわれに可知的である状態をさしている。したがって、自然において(それ自体において)より先なるものと、われわれにとってより先なるものとは根本的に区別されねばならない。自然においてより先なるものが万物のアルケーであり勝義のフィシスである。

自己の習性的関心から離脱してひたすら物を純粹に眺め観る態度として観想といわれる学的態度

は、このようにして自然を自然として方法論的に自覚することから開けてきたものと言えよう。アリストテレスにおいて、テオーリア（観想）がポイエーシス（制作）やプラクシス（実践）の世界を陵駕して最高の知恵あるものとされたことと、フィシス（自然）が人為、人工の加わらないそれ自体においておのずからあるさまとして、テクネー（技術）やノモス（法、慣習）と鋭角的に対立する概念として成立していることとは、相連関しているのである。アリストテレスは自然を次の様に定義している。「第一の主要な意味で〈自然〉と言われるのは、おのおのの事物のうちに、それ自体として、その運動の始まりを内在させているところのその当の自然物の実体のことである。」⁽¹⁾「あると言われるものどものうち、その或るものは自然によって存在し他の或るものはその他の原因によって存在する。自然によって存在するものどもは、動物とその諸部分、植物、単純な物体（たとえば土、火、空気）などである。……けだし、これらの自然的諸存在のおのおのはそれぞれ自らのうちにその運動および停止の原理をもっている。」アリストテレスの自然学は明らかに生物学的であり、その目的論的自然観は中世スコラ哲学と結びついて、人間と自然とが階層的秩序をなす一つの有機的全体を形成せしめ、中世の宇宙観を包括的に規定した。

近世自然学はこのアリストテレス的スコラ哲学の否定から出発する。それは有機的自然観を排し、自然を一つの巨大な機械装置とみる機械的自然観にたつ。特に、明確な方法論的自覚と原理的徹底性においてそれを完遂したのはデカルトであった。デカルトは、形而上学を根とし自然学を幹としてそこに三つの果実（機械的技術、医学および道徳）が実るところの一本の樹本にたとえて体系の樹立を企てたが、その際、アリストテレスのように形而上学と自然学とを即自的に連続せしむることは彼の方法的懐疑が許さなかったのである。精神と物質の峻別は、いかなる自然物といえども（動物はおろか人間の身体ですら）そこに自らの運動原理を内在せしむるとき思想を拒斥することへと導く。デカルトにおいて、精神とは明晰判明な意識の領域であるが、それは何よりも不確実なものとの断乎たる切り棄てと、ひとたび得られた自己確実性はその純一さにおいて何ものによっても犯されまいとする意欲によって貫かれた自由意志の広大無辺の領域である。自然物はいかか精神から厳しく区別され機械的物質の要素に解体還元されねばならない。機械性とは自己外在性であり、一物体の本性すらその物体に内属することはない。デカルト哲学において主意的形而上学の契機を強調したのはアランであるが、彼によれば、「デカルトは、幾何学は自然の産物ではないことを、また直線は意欲され、いわば誓いによって支えられたものに他ならぬことを、理解した幾何学者である。」⁽³⁾「事実上、最も力強くかつ最も明確な観念は、人がそれを意志するのでなければ現われない。ただ直線だけを例にとってみても、その存在を意志的に確信するのでなければ、直線は存在せず、いつまでたっても与えられもせず、保持されもせぬことは明らかである。このように観念をつくりそれを支持し、そしてついには、自分自身が責任をもたねばならぬことを少しでもなおざりにするならば、その観念は全く死滅してしまうものだと悟るにいたる、この見事な働きこそ、真の幾何学者の働きなのである。」⁽⁴⁾われわれはとりわけ次のことばに注目しなければならない。「一度ははっきり受け入れられたもの以外を絶対に定義の中に含ませないという、規則中の規則が、この意志によ

る精神の監督を出現せしめるのだが、この意志の働きこそ悟性の上位に立ち、悟性を照らすものなのである。それと同時に図形は事物へとつき戻され、純粹に事物となつて、想像の運動を規制し、身体を規制する。」(傍点は筆者)⁽⁵⁾一般には、幾何学的図形の明証性が同時に現実存在の实在性(物体)の原理たるために、デカルトは神の誠実をその根底においたとされる。アランの意志優位のデカルト解釈は、デカルトに忠実であるとはいえまい。しかしそれによってアリストテレス的スコラ哲学を否定するデカルトの精神をよく伝えている。

デカルト哲学の究極的意図が純粹思惟の体系の形成にあり、方法的懷疑の精神はそれを自覺的に把握し操作し形成しようとする、徹底した精神の自由の根源的要求に存するとすれば、同時に、それは自己の本質の実現の妨げとなるものの除去、解体にも努めねばならない。方法的懷疑は不透明なものの本体を凝視し、それを計量可能な機械的物質に還元し、更に不斷に操作し支配しうる圏内に限局するということを、その内に含む。情念論と自然学が形而上学に対してそのような位置を占めているとすれば、ハイデッガーの強調する如く、自然科学は自然支配を意図する機械技術として作動し、自然は、したがって、人間の耕作可能な領域、人間の技術の作動地帯と化する。近世以降の自然科学の根底に「意志への意志」を目撃するハイデッガーのまなざしは、そこではデカルトに向けられているのである。しかしながら、以上の如く近世の機械的自然觀の成立の原理的根拠を求めるとき、われわれは、デカルトにおいて主意的形而上学の契機とは別に、ピタゴラスープラトンの数学的契機を看過することはできない。それは、事物に対する数学的態度、換言すれば「事物に対する数学的交渉」とでも言われるべきものである。

哲学史上、ピタゴラス学派は哲学のもう一つの淵源をなしている。ミレトス派のフィシスが、万物がそこから出てそこへ帰るところのアルケー（原質）として質料的であったのに対して、ピタゴラス学派のそれは幾何学的であり形相的である。彼らは数も図形として理解したが、この幾何学的図形は魂の浄化を根本動機とする存在論の問題に他ならなかった。そこには直覺的形態性を重ずる本来のギリシアの精神が現出している。直觀と思惟、形象性と論理性の合致は、ギリシアを貫く共通の哲学的課題であり、その集大成たるプラトンのイデアは、またエйдース（形姿）でもある。事物の永遠の相の觀想は、悟性的でも意志的でもなく直觀的である。それは「事物のありのままのすがた、殊に美しきすがたに我を忘れて見とれるという含蓄を失わなかった。」⁽⁶⁾かくなるところなき直觀性に還元され、宇宙はコスモス（秩序、飾り）として理解される。ギリシアの芸術作品はそれぞれ一つのコスモスに他ならない。

さて、デカルトの思惟が主体面として根源的に意志に基づいていることは前述した通りであるが、その受動面としての物体界の認識において、その認識成立の具体的構造はいまだ十分に明らかにされていない。（アランのデカルト解釈も同様である。）デカルトにおける物体の幾何学的な認識形態をプラトニズムの系譜において考察するとき、感ぜられ想像された延長（物体）としての空間性が問題となってくる。「實際デカルトの幾何学の対象としての延長、〈連続せる物体すなわち限りなく拡がれる空間〉の思想、それに基づく幾何学としての物理学の考えには、数学におけるギリシア

的直観性の段階を認めざるを得ないであろう。」デカルトのコーギトは根本において直観的であり、明晰判明な認識は直観の形をとるものであるが、⁽⁷⁾ 物体的なものの認識においては想像の地平まで下らねばならないだろう。それは悟性と感性の中間領域を占めるものとして図式的といってもよい。想像力は一般にその働きの面から見られるとき、カントのように構想力と呼ばれて、後述する如く、その図式は時間的である。これに対して、デカルトの図式（もしそのようなものがあるとすれば）は「図形的」「並列的」であり、「ものがそこにみられ、そこに位置される場所的なもの」⁽⁸⁾ であろう。「延長は思惟と感覚的なものとの会合面を物体的なものの側から、悟性に対立するものの側からとりあげたものである、想像的なものをその受動性の側からみたものである。」そして「⁽⁹⁾ 物体的なものがすべてこの延長層に投入されて、空間的な形態となり了せたとき物体的なものの知性的理解 (intelligibilité) が完成する。延長の世界そのものにおける秩序はすでに我々が幾何学においてもっているからである。」デカルトが延長概念を時間からきりはなし静止的（空間的）にとらえるのは、精神と物質の峻別の原理的徹底性による。⁽¹⁰⁾ というのも時間は精神と物体に共通するところの契機であるから。それによって、デカルトにおいては生命現象を理解する途もとぎされることになるが、同時に、彼の機械的自然観のうちに、高度に能率的な自然支配をうながす計量的性格のみを見てとるのも誤りであろう。むしろデカルトの自然観はその空間性においてコスモスの（静止的釣りあい）である。「デカルトの延長概念の特色はその徹底性にある。この徹底性によって彼は物体的世界を幾何学的な世界として結晶せしめようとするのである。それは真にラディカルな、世界への直観的合理的浸透の企てであった。しかしかかる図式そのものはデカルトにおいて偶然に現われるのではない。それは一般的にいて存在理解の唯一の必然性ではないにしても、一つの根本可能性である。多様なものが一つの世界を形づくる一つの根本の図式が空間図式であり、世界の全体性の一つの根本形式は空間性である。それは諸範疇の中の一つというようなものでなく世界性の基本的な構造をなす。」⁽¹¹⁾

われわれは、ここで、デカルト解釈の是非が問題なのではなく、以上によって一般に、自然理解の一つの根本的可能性が開示されれば十分である。ところで、かかる空間図式は形而上学的実体とみなされればスピノザ主義が成立するが、それに対してカントはどのようにかわるであろうか、われわれはカントにおける自然を考察するに先立って、次にこのことを明確にしておかねばならない。空間は、本性的に、部分が全体の限定態をなす構造を有する。それ故、唯一実体のみを認め他のすべてをその様態にすぎぬとするスピノザの体系は、空間構造との類比関係にたつといえる。カントは『形而上学講義』において次のようにいう。「もし私が空間を存在者自体として想定するならば、スピノザ主義は否定しがたいものとなる、すなわち世界の諸部分は神性のそれである。空間は神性であり、唯一にして遍在的である。空間の外には何ものも考えられず、一切は空間の中に存する。」⁽¹²⁾ したがって「⁽¹³⁾ もしかの時間、空間の観念性が想定されないなら、スピノザ主義のみが残る。」時間、空間の観念性と自由概念の実在性とを形而上学全体の二つの根本原理とするカント哲学にあっては、自然のかかる根本可能性は否認されねばならない。それは、道徳的意志つまり実践理性が

優位を占めるところからの必然的帰結である。しかしながら、カントは『判断力批判』特に美と芸術の問題において、力学的自然とは別に、新たに「技巧的自然」(technische Natur)として「もう一つの自然」(andere Natur)を考えた。それは、自然を単なる集合やその継次的総合としてでなく、一個の体系そのものとしても見なされうかの問題究明である。「自然は、集合としてのその所産に関しては力学的につまり単なる自然(blosse Natur)としてふるまう。しかし体系としてのそれに関しては、たとえば結晶の形成、花の様々な形態あるいは動植物の内的構造に関しては、技巧的につまり芸術(技術)(Kunst)としてふるまう。」⁽¹⁴⁾ この場合、自然の美的表象(自然美)の根本的可能性は、完結した一つの体系(コスモス)をわれわれに対して可能ならしめる空間図式に主として依拠するといえる。しかし、この問題はここでは論ずることはできない。

二

カントの批判哲学の不朽の功績の一つが、自然をして現象の総括(ein Inbegriff von Erscheinungen)と規定し、それを人間の認識能力の源泉から先験的に演繹したという点に存することは、つとに知られている。「この自然そのものが現象の総括に他ならず、したがって物自体(Ding an sich)ではなく、心の表象の単なる集合であることを思いあわせるならば、自然を単にすべてのわれわれの認識の根源能力すなわち先験的統覚のうちに見ることは、換言すればそのためにのみ自然がすべての可能的経験の客観つまり自然と称せられることのできる、そのような統一のうちに見ることは、さして驚くにはあたらないであろう。」⁽¹⁵⁾ 一七七〇年からの沈黙と「もっとも労苦に満ちた」十年間におよぶ研究成果たる悟性の演繹論において、カントの達した自然は「現象の総括としての自然」であり、それは統一ある現象連関を意味するものとして、それ自身、力学的自然いわゆるニュートンの自然を表示していることは言をまたない。力学的自然は、機械的自然観の地盤に立つものとして、歴史的にみれば、中世およびルネッサンスのそれと鋭く対立するとともに、近世以降の自然研究を定位づけた功罪を有するものであるが、原理的には、「知覚的な質的形態的自然」からの「悟性的な量的力学的自然」への超出として特徴づけられるであろう。つまり汎神論的な有機的自然あるいはアニミステックな自然から、数学的物理学的自然への超出である。ところで、かかる超出を力強くうながしたものは、一方では自然科学者達(ケプラー、ガリレイ、ニュートン等)の観察と実験であり、他方では「宇宙の幾何学」をもくろむデカルトの主意的形而上学とその原理的徹底性とであったが、しかるに、カントは認識(純粹直観と純粹概念)の根源的連関に導びかれることによって、同一の結論に達したのである。つまり、カントにとっては、純粹に力学的な自然の現象的性格は認識能力批判(その使用の制約、範囲および限界の規定)から導びかれてくるところの正当な帰結にすぎないのである。しかしながら、このことは単なる方法論上の違いを示しているにとどまらない。同じ機械的自然観に立ちながら、カントの理説は、次の二点において、原子論(原子とそれを包む空虚な空間を二つの実在とする立場)に依拠する自然科学者のそれや、デカルトのそののいずれからも遠く隔っているのである。

第一点(自然の先験的観念性について。)まず、一方では自然をその本質においてアルケーを把握

せんとすることの断念と、他方自然を純然たる力学的関係のみの現象総括へと自らを制御することが、われわれに要求される。それは、われわれの直観の本性からして、しからしむところである。

「現象が存在することは確かである。しかしわれわれは現象の根底に何があるかを知ることにはできない。なぜならわれわれの直観は知性的でなく感覚的であるから。われわれは事物について、それから触発されるという仕方以外には何も知ることにはできない。しかし事物の内に何があるかをわれわれは知らない。」⁽¹⁶⁾ したがって、自然の説明の仕方は空間、時間および運動という特性に基づく。運動が外官の対象たるべきものの根本規定であるのは、それによってのみ外官は触発されうるからに他ならない。もとよりカントの主題は、たとえば山とか川とかわれわれの眼前にひろがっている知覚的形態をもった自然なのではなく、数学的ないし力学的に理解しうる限りでの自然現象のあり方を探究するにすぎないが、その際決定的意味をもつのは、「先験的感性論」において論じられる空間、時間の観念性つまり空間、時間は純粹直観の形式にすぎないという命題である。原子論や独断的实在論は、空間、時間の実体化に基づく。これに主として対決したのはライプニッツであった。ライプニッツにとって実体的存在はモナドのみであり、空間、時間はモナドの秩序連関を表象的に開くところの観念的なものにすぎず、それ自身けっして実在的なものではない。カントはライプニッツのかかる成果をうける。ただし、ライプニッツは空間、時間の現象性を神的思惟へ関係させて理解する。「神的思惟は、モナド間のあらゆる関係をつねに視ているものである。神の思惟によって視られるということにおいて、関係の存在が成り立つ。」⁽¹⁷⁾ カントにとって、そのような神的思惟はわれわれに可能ではない。「それ故、自然はわれわれに対して純粹な力学的体系として現われるのであり、われわれは自然を純粹に力学的体系として表象する。しかしこのことから、自然そのものがそれ自体として考えられるものとして実際に力学的体系であるということは結果しないし、少なくともその必要もない。カントの言おうとしたことは、このことである。」⁽¹⁸⁾

第二点（理性の限界について。）自然の力学的な関係的性格へのカントの洞察は、従来独立な存在領域として考えられた自然が、実は主観に依存し主観によって構成される対象界となることをわれわれに教える。カントのいわゆるコペルニクスの転換（思考法の革命）は、かかる対象界（自然）が人間思惟から生ずるものであることを明らかにした。それは、「自然の立法者」としての人間思惟の自発性の讃歌として従来受けとられてきたものである。それによれば、法廷において裁判官が正統な権利の施行として証人に対し質問し答をせまる如く、悟性は自然を被告台にのせ強制的に自然に問いかける。悟性が問いかける限りにおいてのみ、自然は自らの現象的仕組みを露わにする。それ故悟性なくして自然は存立しえないのである。とはいえ悟性が自然そのものを産出するわけではない。カントは、「光あれと言ったら、光を存在せしめうる」ような直観的悟性を人間に認めていない。悟性が可能にする自然は、物自体としての自然ではなく、単に「規則に従っての現象の多様の総合的統一」にすぎない。悟性とは、カントにあっては、アプリオリに結合しあるいは秩序づけ関係づけるものとしての「規則的能力」であり、自然はかかる悟性と根源的に連関する限りでの「関係の総体」なのである。自然は関係あるいは結合の体系に他ならず、悟性は関係を築く能力に

他ならない。関係は、一般に、何ものかを相互に関係させてはじめて存立しうるのであり、結合はわれわれが或る何ものかを結合した場合にのみ存立する。したがって悟性の働きからこの自然が生じてくるのでなければならない。「それ故、われわれが自然と名づけている現象における秩序と規則性とは、われわれ自身が自然へもちこんだものであり、もしわれわれがこれらのあるいはわれわれの心の本性をあらかじめ自然のうちへ入れておかなかったならば、これら秩序と規則性とは自然のうちに見いだされることはできないであろう。」

「先験的演繹論」においてカントによって発展せしめられたこの様な思考方法は、悟性の根源的可能性に対する讃歌として常に受けとられてきた。悟性は自然に秩序と規則性を指示する。自然はかかる規則に従うところの現象の総括として悟性の所産に他ならない。一切の総括、一切の関係の統一は思惟から生じ、その無制約的な自発性が自然を可能ならしめる。しかし、悟性と自然との根源的連関は、両者が関係へと還元されることによって達成されたのであるから、思惟から産みだされた統一は単に関係の統一にすぎず、したがってそれは現象の統一であって物自体なのではない。

「一切の認識は物そのものを把握するものではない。なかならず物そのものの本質を把握するものではない。むしろ一切の人間の認識は単に諸物の間の関係のみを把握しうるにすぎない。それ故、それが一切の思惟において関係を取りあつかうものであるという理由で思惟の自発性を根拠づけるようなものは、それ自身が一切の思惟において常に関係だけしか取りあつかわないものであるという理由で、同時にまた思惟を制限するのである。」²⁰ カントの中に、啓蒙主義の楽天的な時代思潮が反映されていることは争われないにしても、われわれは同時にそこに人間思惟の明確な限界を読みとることができる。「思惟が一切の統一を結合させるという『純粹理性批判』の決定的命題は、創造力に対する讃歌であると同時に理性の限界に対する悲歌である。」²¹

更に次の点からもわれわれの思惟の有限性は明らかとなる。悟性概念は、後述する如く、実在性をもちうるために図式化されねばならない。悟性の関係措定の能力とは、カントの言葉に即していえば、総合統一のはたらきであるが、この総合は、したがって、時間制約に従う継起的総合に他ならない。継起的な時間制約に従う総合には、しかしながら、完成ということはない。部分を一個の全体へと総括する継次的不定進行は終点をもたない。悟性の総合が時間図式を要することに悟性の有限性が存する。それに対して神的悟性は、一切を一瞬のうちに直観するのであって、無限に遡源しゆく推論過程のごときものには依存しない。

三

「理性のすべての単純な作用が完全かつ体系的に列挙されるという例証をすでに一般論理学は与えている。ただし、ここでは次の間がなされる点で異っている。経験のあらゆる素材と助力が私から奪われたとき、私は理性をもってしてどこまで遂行することを期待してもかまわないか、と。」²² カントがここで理性と言っているのは、厳密には、アприオリな構成的原理からなる純粹悟性のことであるが、『純粹理性批判』は、この悟性が一切の経験を離れながらも経験の内なる対象認識を可能にする所以を、その認識の起源、範囲および客観的妥当性において論究するものである。

悟性が一切の経験を離れて何をまた如何なる程度に認識しうるかという問は、いかにしてアプリアリな総合判断は可能であるかという判断の構造（主語と述語の関係）へ移される。経験判断は、その都度の事象に相伴する故につねに総合的、拡張的であるが普遍妥当的でない。分析判断は、述語概念が主語概念の内に含まれている判断であり、したがって純粹判断であるが單に矛盾律のみで証明されうる故、総じて同語反復の域をでない。概念の客觀的實在性（対象認識）が問題である時、主語概念をいかに分析しても引き出せなかった述語をアプリアリにそれに付け加えるところの、アプリアリな総合判断の可能性が問われねばならない。その際、カントは数学と自然科学を例証にして、純粹理性の本来的問（先驗的演繹論）に向ってその考察を進めるのである。

数学的判断は分析判断であるとする従来の見解を否定して、カントは、数学はアプリアリな総合判断を原理とするものであるとした。それによって数学は決定的限定をうけることになる。つまり、数学が構成可能な対象に制限されることによってのみ、その学の独自性は保証されうると、カントは言うのである。カント哲学はけっして非ユークリッド幾何学の論理的可能性を閉塞するものではないが、しかし、それは直観において構成されえない故に純粹数学から排除される。「哲學的認識は概念に基づく理性認識であり、数学的認識は概念の構成(Konstruktion)に基づく理性認識である。しかし概念を構成するとは、概念に対応する直観をアプリアリに描き示すことを意味する。」⁽²³⁾ カントが、数学的判断はアプリアリな総合判断であるといった時、まず第一に数学の直觀的性格が強調されたわけである。「直観は、数学にとってけっして付加的な認識源泉ではなく——このような命題を数学者は当然斥けてきたのであるが——直観は、無矛盾の思惟可能物としての論理的存在のより広い領野を、構成可能なものとしての数学的存在のより狭い領野へと制限すべき契機なのである。」⁽²⁴⁾ してみると、プラトニックな伝統に則して、「幾何学は一方では可能的無矛盾性の理念的形像として存在し、他方では現實的世界および一切の可能的世界の構造として存在する。」⁽²⁵⁾ われわれは、ここで、近世自然科学史の淵源をさぐるとき、原子論の方向（ガリレイ等）にあるにせよプラトニズム（デカルト）にたつにせよ、自然の数学的解釈が空間認識つまり空間の法則性の認識たる幾何学から開けて来た経緯を了解しうる。ともあれ幾何学の公理的性格は、空間の根本構造（ユークリッド的空間）への本質的洞察を要している。例えば、三角形の内角の和は二直角であるという公理的命題は、單に矛盾律からは証明されない総合判断である。したがって非ユークリッド幾何学においては、この命題は概念の論理的可能性の一つにすぎないのである。主語をその述語において限定せしめるものは、この場合、直觀的構成において他にない。そしてそれは概念の實在性にかかわる問題なのである。「それ故實在の説明とは、概念のみならずそれと同時に概念の客觀的實在性を明らかならしめるところのものである。対象を概念に従って直観において現示するところの数学的説明は、この種のものである。」⁽²⁶⁾

さて、数学の公理的命題がそのようにアプリアリな総合判断である場合に、それは直觀的構成作用として、純粹直觀の構造とともに悟性の根源的自發性およびそれに供う図式の時間構造をまたねばならない。カントが、数学と共に自然科学の学としての可能性を論究する所以である。まず数学

と自然科学（物理学）との連関が問題となろう。

デカルトは自然科学者（ガリレイ）の実験的計量的方法には概して無理解であったとされる。そして、われわれの判明に想像するもの（幾何学的図形）が外界に実在すること（物体的延長）の根拠を、デカルトは神の誠実においたとされる。かくしてデカルトにあって、幾何学は物体的實在の学たりえた。カントは『自然科学の形而上学的基础』の序で次の様にいう。「ところで、或るものをアプリアリに認識するとは、それをその単なる可能性から認識することである。一定の自然物の可能性は、しかし、それらの単なる概念からは認識されえない。というのも、概念からは確かに思考の可能性（それが自己矛盾しないこと）は認識されうるが、しかし思考の外に（存在するものとして）与えられうる自然物としての客観の可能性は認識されえないのである。それ故、一定の自然物の可能性を認識するためには、つまりそれをアプリアリに認識するためには、なお概念に対応するアプリアリな直観が与えられること、すなわち、概念が構成されることが必要とされる。ところで概念の構成による理性認識は数学的である。したがって……一定の自然物についての純粹な自然論（物体論および靈魂論）は数学によってのみ可能である。……自然論は数学がそこに適用される程度によってのみ本来的な学を含むであろう。」ここでカントは、自然科学が応用数学であると言おうとしているわけではない。前述した通り、数学を構成可能性に局限することによって、数学の妥当性がそのまま自然科学にもあてはまることを言っているのである。つまり数学の対象をその構成において産出する同一の思惟根本作用が、自然科学の対象をも産出する。したがって、数学と自然科学の連関を考察することは、数学および自然科学において働く同一の根本能力を人間思惟の内に見いだすことである。カントにおける純粹に力学的な自然の現象的性格は、認識源泉の批判から開けてくるところの正当な帰結なのである。

「われわれの認識は心の二つの源泉から生ずる。その第一の源泉は表象を受けとる能力（印象の感受性）であり、第二の源泉はこれらの表象を通して対象を認識する能力（概念の自発性）である。前者によってわれわれに対象が与えられ、後者によって対象が心の表象（心の単なる規定としての）との関係において思惟される。直観と概念とは、それ故、われわれの一切の認識の要素をなすものであるから、何らかの仕方では自己に対応する直観を欠く概念も、また概念を欠く直観もいずれも認識を与えることはできない。……内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である。それ故、自己の概念を感性化すること（すなわち概念に直観の対象を付け加えること）とともに自己の直観を悟性化すること（すなわち直観を概念の下にもたらすこと）が必要である。」したがって、規則の能力として結合し関係づけ秩序づける悟性の純粹自発性は、感性を通して自己の下に対象が与えられるために、幾何学の構成作用がそうであった様に、純粹直観の形式（空間、時間）の限定を受け、そして更に概念が感性化されるために図式を必要とする。図式とは、悟性と感性とを媒介するものであり、カントはそれを構想力の先験的所産であるとした。悟性の範疇は図式化される場合にのみ実在性をうるのである。「したがって図式を欠く範疇は、概念に対する悟性の単なる機能にすぎず、対象を表象するものではない。対象的意義を範疇にもたらすものは感性であり、この感性が悟性を

制限しつつ同時に悟性を実在化するのである。」⁽²⁹⁾ 範疇とは「現象に、したがってあらゆる現象の総括としての自然 (natura materialiter spectata) に、アプリアリな法則を規定するところの概念」⁽³⁰⁾であるが、それ自身としては単に秩序可能性の総体を示すにすぎない。したがって、それによって現象が一定の仕方⁽³⁰⁾で根拠づけられるためにはその図式化が必要とされる。ところで範疇の図式化は、カントの「先験的図式論」によれば、時間的規定においてのみ可能であり、その限り図式は構想力の先験的所産たりうるのである。「純粹悟性概念の図式は、けっして形象化されることのできるものではなく、単に範疇が表現する概念一般に従うところの統一の規則に合致した純粹総合であり、構想力の先験的所産である。そしてこの先験的所産は、一切の表象に関して内官の形式(時間)の制約に従って内官一般を限定し、その限り、一切の表象は統覚の統一に従ってアプリアリに一つ⁽³⁰⁾の概念において相連関することとなるのである。」⁽³¹⁾ 数学は構成によってその公理の使用が空間的構造(図形)に制限されたごとく、自然概念たる範疇の使用は図式化によって時間的構造へと制限される。われわれは、図式の時間的構造をまず認識源泉⁽³¹⁾わけても構想力の時間性より明らかにしつつ、それが因果関係を必然的制約となすものであることを次に詳述しなければならない。

カントにとって構想力は、感官および統覚と共に経験が可能ならしめる認識の三つの根源的源泉をなすものである。それに基づいて「(1) 感官によるアプリアリな多様の共視(Synopsis) (2) 構想力によるこの多様の総合(Synthesis) (3) 根源的統覚によるこの総合の統一(Einheit)」⁽³²⁾が生ずる。まず感官を通して多様なものが質料的に与えられねばならない。しかしそれについての認識が成立するためには、この多様は一定の仕方⁽³²⁾で「通覧され(durchgegangen) 受容され(aufgenommen) 結合され(verbunden)」ねばならない。この通覧、結合はわれわれの思惟の自発性に発するものであって、この働きをカントは総合と名づけた。ところで、多様の通覧と結合というこの総合は、一切を一瞬の内に把握する能力をもたない人間的思惟にとっては、多様の継次的総合を意味する。われわれの総合は継次的総合である。さて、継次的(sukzessiv)とか次々に(nacheinander)とかはそれ自身時間的規定である。したがってわれわれの総合は時間的制約に従った総合である。純粹思惟の自発的総合作用は、多様の通覧と結合において、時間性を前提にし時間性によってはじめて可能ならしめられていることが示される。われわれのすべての認識は「時間に従わねばならず、この時間によってすべて秩序づけられ結合されて相互関係を与えられねばならない。」⁽³²⁾ カントは、この様な時間的総合を構想力の働きであるとしたが、更に第一版では、それを(1) 直観における覚知の総合(2) 構想力における再生の総合(3) 概念における再認の総合という三段階に分けて、その認識の時間構造をより鮮明にしている。これは範疇の時間的図式化を人間の認識能力の源泉から演繹したものである。悟性の自発的自我作用が根源的に時間構造をなしている所以である。むしろ、悟性が根源的に時間構造をなすことによって、それは自我作用的に(動的あるいは総合的に)働きうると言うべきであろう。

しかしながら、構想力の時間的構造(内官の継起的限定)のみではなお自然科学(法則にのっとる現象の連関)は可能ではない。対象によって触発される相を単に主観の時間性において捉え

るだけでは、現象の多様のアプリオリな合法則性は明らかにせられない。なるほど時間図式の淵源をなす覚知の主観的継起は総合的、拡張的ではあるが、しかしそれが単なる私の現像の主観的戯れではなく、常に現象の客観的継起たりうることの保証はいまだないのである。「覚知の主観的継起のみをもってしては、客観における多様の結合については何ら知るところはない。というのもそれは全く勝手気ままなものだから。」³³⁾これを保証し、覚知の主観的継起を客観的たらしめるものは因果の範疇に他ならない。ここに、対象の対象性はもう一つのもの（因果性）によって基礎づけられねばならない地平が開かれてくる。対象の対象性は、「線を引く」場合に見られる様に、先験的構想力の形像的総合に依り、「内官を継起的に限定する作用」に負っている。しかるに、それが更に因果の範疇によって基礎づけられる時、内官の継起的限定の根拠としての時間性は、運動変化の時間としてのニュートン的な絶対時間へと反転する。なぜなら、因果性によって時間図式は不可逆的な時間の方向性を差し示し、必然的な現象系列をなすからである。われわれは、この地平を開いた因果性の概念の分析を急がねばならない。これは、ヒュームとの対決を通じて得たカントの哲学的成果に他ならない。

まず、ここで因果性の概念と言う場合、われわれは目的論的、自然神学的あるいは実践的、技術的な観念から解き放たれる必要がある。なぜならそこでは、造物主と被造物あるいは制作者とその作品の関係を、原因と結果の関係で類推するために、或る何らかの意志を因果性の概念の根底におくのであるが、かかる推論は、時間の制約に従う継起的総合たる人間思惟を越えたものであり、したがって因果の範疇が時間秩序を離れてしかも現象に適用されるならば必然的に誤謬に陥ることは、カントの弁証論の教えるところである。ここでは現象的総合が問題なのであり、現象的総合は時間の制約に従う継起的総合に他ならない。純粹数学が適用されうる限りでの経験一般の対象、換言すれば質的なものの数量への抽象還元つまりすべて量化せられた表象（外延量と内包量）である限りにおいて思惟の対象たりうるにすぎない領域においては、総合は継起的たらしめるをえない。「もともと集合体（あらかじめ与えられた部分の集合量）として直観され」、かくして「覚知における継起的総合（部分から部分へ）によってのみ認識されることのできる」³⁴⁾ところの現象が、ここでは問われているのである。つまり、総じて量（外延量）であり度（内包量）であるところの現象——部分の表象が一定の仕方ですべての表象を可能ならしめねばならない現象が問題となっている領域なのである。この時、「因果性の図式とは、多様の継起が或る規則に従って行われる限り、この継起によって存立する」³⁵⁾ものに他ならない。つまり、生起する一切のものを、時間一般におけるその先後関係において規定する際の範疇が、因果性である。それは、時間連関における生起するものの量的連続性を、それぞれの先行状態（原因）とそれぞれの後行状態（結果）において、互いに一義的に限定しあうことを意味する。約言すれば、因果性とは、現象の多様の継起的総合における不退転の結合順序を、原因、結果の概念で差し示す法則性のことである。そして、私の覚知の主観的総合を客観的たらしめるのは、他でもないこの法則性なのである。「かくて、後続するもの（生起するもの）が先行するものによって、その現実の存在に関して、必然的にかつ一つの規則に従って時間におい

て規定される場合にしがう現象（可能な知覚としての）の関係、すなわち原因の結果に対する関係が、知覚の系列に関してわれわれの経験的判断が客観的と認められるための制約である。」³⁶⁾

ところで、ヒュームは、主観的表象（知覚）の継起から現象の客観的継起を導くことの疑瞞性を暴露し、かくして因果の必然性を単なる主観的必然性すなわち習慣性に基づくものとして相対化せしめた。しかしヒュームのこの帰結は、われわれの有する自然科学一般の「実際とは一致せずしたがって事実によって否定される。」彼の誤謬は、知覚における時間経過から因果概念をアポステリオリに抽象するという経験的導出法に因由する。したがって、自然科学が可能になるためには、むしろ逆に、因果の概念のアプリオリな必然性が客観的な時間順序を決定すると考えるのでなければならぬ。因果関係を前提しなければ、現象の客観的継起つまり現象の多様な必然的な前後関係は成立しない。というのも、原因たることによってのみ、それは結果に対してつねに先行する。力学的結合の時間関係にあっては、原因はつねにかつ必然的に結果を限定するのであって、けっしてその逆ではありえないからである。「原因と結果とは法則的に結合され、前者は常に且つ必然的に後者を限定しその逆ではなく、かくて一義的な限定被限定の方向は成立するが故に、それを通じて不可逆的な時間の方向も決定され、よって以て現象における客観的な時間秩序は可能となるからである。客観的な時間秩序の認められるところ、それは因果の法則の保証に拠るのであり、それ自身においては知覚されえない絶対時間B. 245はかえって法則による必然性を通じて自覚されるのである。かくて、ヒュームの如く、時間順序から因果概念が後天的に抽象されるのではなく、因果概念が先天的に時間順序を可能にすると言うべきであろう。」自然科学一般が可能であるためには、したがって経験一般が可能であるためには、覚知の主観的継起を現象の客観的継起から導出せねばならぬ。そのためには、因果のアプリオリな必然的法則性から客観的な時間順序を導き出す以外にない。「時間の前後によって原因結果が決定されるのではなく、因果の範疇によって客観的な時間の前後が決定されると思うべきであろう。」このようにして、構想力による多様な継次的総合は、因果関係を通しての統覚の統一によって対象の対象性を獲得する。それは、内官の継次的限定たる自己触発的な根源的時間性が、因果による客観的時間順序を媒介にして、運動変化という自然界の時間表象をとることによって、空間性に浸透されることを意味している。ここに、「空間および時間における現象の合法則性としての自然一般」が可能となり、ニュートンの自然が開かれるのである。

「外官の対象たるべきものの根本規定は運動でなければならなかった。というのも運動によってのみ外官は触発されるからである。悟性も物質のすべての残りの述語を運動に帰する。したがって、自然科学はまったく純粹運動論か応用運動論かである。それ故、自然科学の形而上学的基礎は四部門から成る。すなわち、第一は純粹量としての運動から見て……運動学(Phoronomie)、第二は物質の質に層するものとして……動力学(Dynamik)、第三はこの質をもった物質がその固有の運動によって交互的に関係のなかで考察されるとき力学(Mechanik)、第四は様相において……規定されたとき現象学(Phänomenologie)と称せられる。」カントがこれらのうち因果の関係よりなる力⁴⁰⁾

学をとりだし、それを中心として自然を考えた理由は、前述した如く、認識源泉の批判を通しての総合統一という時間構造の見地が根本となっているからである。

〈注〉

-
- (1) Aristotle's Metaphysics 1015 出隆訳 (岩波全集版)
 - (2) Aristotle's Physics 195 同上
 - (3) Alain; Etude sur Descartes p.161 桑原, 野田訳 (みすず書房)
 - (4) ibid. p.100
 - (5) ibid. p.28
 - (6) 波多野精一,『宗教哲学』p. 23 (岩波全集版)
 - (7) 三宅剛一,『学の形成と自然的世界』p.255 (みすず書房)
 - (8) ibid. p.249
 - (9) ibid. p.249
 - (10) ibid. p.249
 - (11) ibid. p.250
 - (12) Kant; Vorlesungen über die Metaphysik, von Pölitz S.62
 - (13) Kant; Kritik der praktischen Vernunft W. W. V. S.111
(以下、カントは全てカッシーラー版全集によった。ただし『純粋理性批判』は慣例によりA(第一版)、B(第二版)の表示によってそれを区別した。)
 - (14) Kant; Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft W. W. V. S.198
-
- (15) Kant; Kritik der reinen Vernunft A.114
 - (16) Kant; Vorlesungen über die Metaphysik S.99～S.100
 - (17) Martin, G; Immanuel Kant S.18
 - (18) ibid. S.111
 - (19) Kant; Kritik der reinen Vernunft A.125
 - (20) Martin, G; Immanuel Kant S.148
 - (21) ibid. S.148
- 三
- (22) Kant; Kritik der reinen Vernunft A. XIV
 - (23) ibid. A.713=B.741
 - (24) Martin, G; Immanuel Kant S.29
 - (25) ibid. S.40
 - (26) Kant; Kritik der reinen Vernunft A.242
 - (27) Kant; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft W. W. IV S.372
 - (28) Kant; Kritik der reinen Vernunft A.50～A.51=B.74～B.75
 - (29) ibid. A.147=B.187
 - (30) ibid. B.163
 - (31) ibid. A.142=B.181
 - (32) ibid. A.94
 - (33) ibid. A.193=B.238
 - (34) ibid. A.163=B.204
 - (35) ibid. A.144=B.183
 - (36) ibid. A.202=B.247
 - (37) ibid. B.128
 - (38) 高坂正顕,『カント』p.165 (理想社全集版)
 - (39) ibid. p.163
 - (40) Kant; Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft W. W. IV S.379