

カントにおける先験的親和性について

山本貴之

I

カントによれば、形而上学は最初独断的段階にあったが、ヒュームが独断論者の主張に根拠がないとしてその主張を攻撃して、ついで人間認識にとって確実なる知は存しないというに至った、とされる。カント自らの段階において、形而上学は、その独断的主張を退けられつつ、確実なる経験的認識の領野を確保できた、とカントは自負している。形而上学の独断論の段階から、懐疑論の段階を経て、カント自らの批判的段階に達したという。カントの批判哲学は件の先行する二つの形而上学を乗り越える第三の立場として提示される。論理による無条件な世界の構築と、世界の感覚への還元をともに退け、我々の認識の条件に従う我々の認識が世界の記述の少なくとも一つを構成することを証明することが『純粹理性批判』における究極の課題だともいえる。

カントとヒュームの問題意識の親近性はしばしば指摘されるとおりである。カントが現象の「親和性」を論じるとき、ヒュームが行き詰まった問題を念頭に置いていることは論をまたないであろう。ヒュームによれば、ある出来事に引き続いて別の出来事が生起することの必然性は、想像力による観念の連想からは導かれぬ。観念の連想が同時に世界の出来事の継起であることは保障されない。したがって認識の起源としては経験のみを容認し、経験は観念によって行なわれると考えるヒュームは、観念を離れた世界の斉一性なるものはそもそもそ

も語り得ないのである。それ故ヒュームは、我々の観念の結合には何ら必然性がなく、せいぜい期待に基づく習慣にすぎないと論定するのであった。カントはこうしたヒュームの困難を、演繹論において解消しようとして、現象の親和性に言及するのである。

カントは『純粹理性批判』第一版において次のように語る。「多様の連想の可能性の根拠は、それが客観中に存するかぎり、多様の親和性と称される」(A—1—13)。演繹論におけるカントの意図は経験的認識を確固とした基礎の上に据えることである。そして経験的認識の確実性に懐疑を表明したヒュームが、このカントの叙述において念頭に置かれていたことは言うまでもないであろう。ヒュームとカントは、認識について論じる際に、観念ないし表象概念に依拠していることは周知のとおりで、両者は認識の分析の手法において同質性を有しているといえる。このことをアリソンに倣うならば、カントの先験的観念論は「観念説 (theory of ideas) の再解釈」^{II} であるといえることができる。

カントによれば、先験的観念論は「空間や時間において直観される一切のもの、したがって我々にとって可能な一切の対象は、現象、すなわち対象が延長体や変化の系列として表象される様において、我々の思想の外では根拠づけられた存在をもたない単なる表象に他ならない」(A四九〇B五一八) とする教説である。カントは観念説の伝統に則りながらも、その結論はヒュームとは著しく異なるものである。ヒュームの観念説は観念の心理的連鎖の結合に必然性を見いだすことができなかつたために、経験における認識の結合の必然性、それ故経験的認識の確実性に懐疑の念をもつに至つたと考えられる。ヒュームは経験の必然的結合と感覚の偶然の流れとを区別する原理をもち得なかつた。したがって我々の世界認識が実際に世界を記述していると考えることはできず、観念の秩序と世界の秩序の一致を理解することが不可能となる。それ故カントにおいて、経験

的認識の確實性を理解することは、認識と対象との一致を理解することである。「経験と経験の対象との必然的一致が考えられ得る道はただ二つのみである。経験が概念を可能ならしめるか、概念が経験を可能ならしめるか、である」(B一六六)。経験と経験の対象の一致を理解することが、ヒュームの懐疑的帰結を回避することだと考えられている。「認識と客観との一致が真理である」(B二三六)から、この課題を解決しなければ、我々の認識は単なる談話に等しくなるであろう。カントが先験的演繹論で、現象の「先験的親和性」と呼ぶ議論で問題にしたことは、世界の法則的連関と表象の法則的連関の一致の理解をめぐる、まさしくこのヒュームの問題を受け継いだものにほかならないといえるだろう。カントとヒュームが観念説という同じ方法論を共有しながらも、その結論において正反対に導くものは何であろうか。そこで、我々はカントとヒュームを決定的に別つ思考法を経験概念の取り扱いにおいて見定めることを、この論考の目的とする。

さて、カントは構想力による現象の連想と出来事の必然的結合との一致が成立すること、すなわち構想力による現象の連想が必然性を有すること、つまり自然の斉一性が成立していること、を証明するなかで次のように言う。すなわち、「しばしば継起したり相伴った表象が互いに相互に連合し、結合して、この結合ののちに、対象が現前していなくても、この諸表象の一つが他の表象への心の不変の規則に従った移行を生み出すのは、単に経験的な法則である。しかしこの再生の法則は、現象自身が現実にかかる法則に従っていること、また、現象の表象の多様において、ある規則に従った同伴ないし継起が生じることを前提しているのである。なぜならこの前提がなければ、我々の経験的構想力はその能力に相応しいことをすることができず、したがって死んだ能力、我々自身には知られない能力として心の内部に隠れたままであったであろう」(A一〇〇)。カントは、現象の連想が存するという事実は、「現実に」現象の連想と同一の出来事の結合様式が、客観において

すでに成立しているからだ、と説明している。つまり、現象の連想の事実と出来事の必然的結合の事実がともに成立し、後者の事実を根拠に前者の事実の成立を跡づけているのである。しかし、そもそも出来事の結合の必然性を理解することが問題であったにもかかわらず、出来事の結合が必然的であることが自明のこととして前提されている。つまり、証明すべき事を自明の事として前提する論点先取の誤謬を一見カントは犯しているように見えるのである。

またカントはいう、「辰砂がある時は赤く、ある時は黒ければ、またある時は軽く、ある時は重ければ、また人がある時はこの動物の形に、ある時はあの動物の形へと変化し、日がもつとも長いときにある時には大地が果実で覆われ、ある時には氷と雪に覆われるならば、私の経験的構想力は赤色の表象に際して重い辰砂を思想においてえる機会を得ることができないだろう。あるいはある種の言葉がある時はこの物、ある時はあの物を意味したり、また同一のものがある時はこう、またある時は別の仕方と呼ばれ、現象がすでに自ら従う規則がその内に支配していないならば、いかなる再生の経験的総合も生じないであろう。」(A—100—)。辰砂、人、日といった出来事が、すでに親和性をもつものとして自明的に前提されているようである。しかし、この出来事の親和性の理解に際してヒュームは困難を指摘したのであるから、親和性を自明のものとして前提しても、カントはヒュームを一步も出なかつたことになるだろう。先験的観念論という観念説に則るカントの立場からみて、現象と出来事はともに表象だから、現象の連想と出来事の連想とを、比較参照することはそもそもできないはずである。

同じ趣旨を例えば、岩崎武雄氏は以下のようにいう。

「カテゴリーがなぜ対象に対して妥当性を持つかということの根拠は対象の経験的性質のうちに求められね

ばならないと考えられる。たとえばカントの挙げている辰砂の例を考えてみよう。カントはこの場合直観によって与えられる多様をカテゴリーに従った先験的構想力の働きによって総合するとき、辰砂という形態ができて考えている。ここに働いているカテゴリーが何であるかはカントは述べていないが、恐らく実体のカテゴリーであると考えることができるであろう。だが、われわれはこの場合になぜ他のカテゴリーに従った総合を行わず、実体のカテゴリーに従った総合を行なうのであろうか。(中略)カントの考え方によれば、直観によって与えられる多様はそれ自身としては何等の限定をも持っていないはずであり、したがって相互の間に何等の區別をも持たないと言わねばならないであろう。このように多様そのものが全て同一の性格を持っているとするならば、あるいはむしろすべて全くのカオス的なものであるとするならば、この直観の多様に対してある場合にはこのカテゴリーを、ある場合には他のカテゴリーを用いて構想力の総合の働きを行なうということはどうして可能なのであろうか。(中略)われわれは直観の多様そのものがそれぞれ独自の総合の仕方を必然的に要求していると考えねばならないのではないであろうか。直観によって与えられる多様は、実はカントの言うように全くの無規定的なものではなく、それ自身のうちにすでにある特定のカテゴリーによる総合を要求する性格を持っていると考えねばならない。いわば多様そのものがカテゴリー的構想を自己自身のうちに含んでいると考えねばならない。だがこのように考えられるとするならば、カテゴリーの客観的妥当性ということには要するに経験的なもの自身がすでにカテゴリー的構造を持っているからであると言わねばならないであろう⁽²⁾。

岩崎氏は対象一般の概念が個別の対象に分節化する際に、その基準となっているものは、対象自体がもつ「カテゴリー的構造」であるという。したがって辰砂自体が実体構造をもっているがゆえに、辰砂と赤さの親和性について我々は語ることができる。したがってヒュームと同様に観念説に依拠するカントは、実は観念の

連想が現実の物の結合仕方と一致していること、言い換えれば物の結合仕方の親和性をすでに前提していることになるのである。観念説においては、観念とは独立の世界の親和性は自明なものではなかった。にもかからわず、カントは自明なものと考えた、ないしはカントの表面上の叙述はどうか、自明なものと考えたと解するほかない。これは論証すべきことを自明なものとして前提する論点先取の誤謬であろう。ではカントは実際、親和性の議論において論点先取の誤謬を犯しているのであるか。しかし、これを考える前に同様な嫌疑をカントに対してもつアリソンの所説に簡単に触れておきたいと思う。

II

親和性の議論および第一版の演繹論全体に困難を見いだす解釈として、アリソンの解釈がある。アリソンによれば、第二版の叙述は容認可能なものである。その理由は第二版は、「現象についての主張から可能的経験、すなわち自己から区別された公共的客観的世界の意識の主張への移行」⁽³⁾を含んでいるからである。すなわち、「この線の議論は自己意識と客観的世界の意識との連関、もっとはっきりいえば、経験は経験される対象とまさに経験する自己意識の主観との両方を必要とするという事実に基づいている」⁽⁴⁾。経験とは元來認識するものと認識されるものとの二項を必要不可欠な成分として有しているから、表象の継起と出来事の結合様式は必然的に一致する。「全ての可能的経験の主観—客観構造は、経験は必然的規則、すなわちカテゴリーに従った総合を必要とする、という主張の究極の根拠である。」⁽⁵⁾カントの可能的経験は主観客観構造をもつものだから、表象の継起から出来事の結合への移行には何ら困難は存しない。

しかし、アリソンによれば第一版の叙述は、可能的経験の有するこうした主観客観構造とは別の仕方である

ところの、現象概念の主観的性格と客観的性格の二重の機能に訴えて議論が遂行されているという。親和性の「議論には両義性と論点先取の誤謬が含まれており、これが先験的演繹論の全プログラムの遂行可能性に深刻な疑念を投げかけている。この両義性はカントの△現象▽の使用に関するものである。『批判』全体を通して、また特にこの一節においてカントはこの語を二つの異なった意味で使用している。ときにそれは人間の経験の対象を指示する△フェノメノン▽と同義である。他所ではそれは△表象▽、△直観▽や△知覚▽とさえ同義である」⁽⁶⁾。そしてアリソンによれば、「現象の連想は構想力の経験的機能の必然的条件であると論じるところでは、カントは△現象▽を明らかに第一の意味で使用している」⁽⁷⁾。個別事例の連想について語り得るためには、出来事の連想一般の了解は必須事項である。それ故、「現象の連想は構想力の経験的機能の必然的条件」である。しかし、「事実上の規則性とこれに続いて生じる連想の主観的法則を肯定することから、この規則の必然性を肯定することへの移行は、「現象概念の」第一の意味から第二の意味への移行を含んでいる」⁽⁸⁾。出来事の規則性が「事実」であるならば、客観的物の規則性から、心の内部での表象の継起への移行をカントは行なっていることになる。このことは、知覚の場面で生じることである。物の継起から表象の継起への、写し取るような移行である。それ故アリソンはいう。「表象としての現象が存在するとは、それが知覚されることであり、したがって全ての現象は、それが知覚され得る条件に必然的に従わなければならない。このことは△現象▽の主観的含意から分析的に帰結するが、客観的意味での△現象▽にはまったく当てはまらないことである。それ故この議論は自然の規則性の必然性と、期待から帰納された習慣との継続的一致を確立することに失敗している」⁽⁹⁾。それ故、「自然は我々の経験の主観的条件に一致しないという懐疑論的反省における矛盾と称されたものは、△現象▽としての自然の観念論的含意に依拠している。我々がもしそれを懐疑論者ないし実在論者にと

もに拒否するならば、我々は「親和性の問題」の「カント固有の解決策を拒否することになるばかりか、カントがここで規定した問題の存在自体を拒否することになるだろう」¹⁰⁰。こうして第一版のカントの叙述は、現象概念の両義性に依拠しており、このような両義性とは関わりをもたないヒュームのような懐疑論的實在論者にとってはカントの議論は脅威にならないといわれている。

さて、我々は第二版の叙述をめぐるアリソンの議論をそのまま認めることができる。出来事の継起の親和性は、それを前提してのみ表象の継起が可能となる親和性だからである。我々の認識における個別事例の連関の真偽は、出来事一般、すなわち可能的経験が合法的連関を有していることを前提して初めて語ることができるのである。したがって出来事一般ないし「可能的経験が合法的連関を有しているかどうかを経験的に問題にすることはそもそもできないのである。こうして出来事の親和性は「理解」される。

しかし、我々はこうした解釈を第一版の叙述においては承認しない点ではアリソンに同意しかねる。アリソンは現象概念に主観的意味と客観的意味があると解しているところから見ると、我々が前者を表象的現象、後者をフェノメナの現象と呼ぶならば、表象的現象とフェノメナの現象とは指示対象が異なる言葉であるかのように解しているのではないだろうか。アリソンが現象の両義性を語るとき、表象的現象は現象と言ひ換えることができるし、フェノメナの現象は物自体と言ひ換えることができる。したがってここでのアリソンは現象と物自体とを区別し、物自体を認識の領野から追放した先験的観念論の根本思想を忘却しているといわなければならない。フェノメナはアリソンが解するような物自体ではなくて、したがって表象と区別された「対象」ではない。表象が表象のままに対象性を獲得するとき、表象は客観的となる。それ故、経験は（能動としての）現象するものと（受動としての）現象されたものの二項をその必然的な成分として含んでいる。個別現象の規

則性の真偽は現象一般の規則性を前提してのみ語り得るものとなる。このような有意味性の根拠としての現象一般は、先の経験される対象と経験するものとの主観客観構造を同様に有していると考えられるのである。アリソンが現象概念の客観的意味から主観的意味への「移行」を非難するとき、実はアリソン自身が事実問題と権利問題を混同していたというべきなのである。「第一の意味」での現象を物自体として扱うから、経験を感覚に還元する事実処理問題と、経験につきその可能性を問う権利問題を混同してしまったのである。

III

現象の連想が出来事との結合と一致することの証明が意図されているのは、まさに次の文章に他ならない。「可能的経験一般のアプリオリな条件は同時に経験の対象の可能性の条件である」(A 111)。現象の連想と出来事の結合が、相互に別の仕方ですり成り立っていて、我々がこの二種類の結合様式を比較参照するのだとは考えられない。そもそも現象は表象であり、表象を離れた出来事なるものは先験的観念論においては考えられない。したがって、上の二種類の結合様式が、実は同一の結合様式であることは、結合概念が経験から得ることができないという事実に拠っているのである。一般に、規則の認識は経験や感覚に起源をもつものではなく、むしろ規則が初めて感覚経験そのものを可能にする、というカントの洞察が親和性の議論を下支えしているのである。それ故、「継起するもの(生起するもの)」が先行するものによってその現存在に関して必然的となり、ある規則に従って時間において規定される現象の(可能的知覚としての)関係、すなわち原因の結果に対する関係は、知覚の系列に関する我々の経験的判断の客観的妥当性の条件であり、したがって我々の経験的判断の経験的真理の条件であり、またそれ故経験の条件である」(A 210 B 247)ということが

できる。規則は経験から知られるものではなく、むしろ経験を可能ならしめるものなのである。

概念の結合の必然性が経験からは知られないというヒュームの事実認識には何ら誤りはなかった。しかしヒュームはあらゆる認識は経験に由来しなければならないという誤った前提を有していたために、却って経験的認識に汚名をきせることになった。いわばヒュームは、経験を感覚に還元することによって、感覚とは素性の異なる「規則」や「結合」概念の本性を見落としたことができる。

カントは「方法論」においてこれまでの議論を振り返りながら、ヒュームについてまとまった言及をしている。カントによれば、ヒュームの懐疑論は「理性の事実を吟味し、事によっては非難するこの種の方法は、理性の検閲と名づけられる」(A七七六〇B七八八)もので、カントの先験的観念論は、「理性の検閲ではなく、理性の批判であり、これによって単に理性の制限ではなく、規定された限界が(中略)原理に従って証明される」(A七七六一B七八九)。ヒュームは我々の認識を経験に「制限」したが、カントは我々の認識を経験に「限界」づける。この「制限」と「限界」の区別の根柢は、知識に境界線を引く作業が「原理」に基づいているかどうかに求められている。ヒュームの場合、経験は感覚に「制限」されるが、カントは経験の可能性の条件を示すことによって、経験と経験ならざるものとを峻別する。経験を感覚へと、いわば下方に分解するのではなく、むしろ経験を可能ならしめる条件を上方へむかって提示する営みが、まさに「原理」に基づく批判哲学である。ヒュームの懐疑論はそれでも、経験とは何ら連関をもたない形而上学から逃れ、独断的形而上学という知的作業を相対化する足掛かりを提供する。それ故、「懐疑論は人間理性の休息所であり、そこで理性は独断論的彷徨いについて思案し、これからの道をより安全に選ぶために理性が位置する界限の略図を作るが、そこは永住のための住みかではない。なぜなら対象そのものの認識であろうと、その内部に全ての我々の対象の認識が含

まれる限界の認識であろうと、それは完全な確実性のうちにのみ見いだされるからである」(A七六一―二B七八九―九〇)。懐疑論はかつてカントにとっても「休息所」であったが、認識の「確実性」までも疑うヒュームの診断が虚構であることは、カントの見抜くところであった。知を疑うという懐疑も一種の認識であるならば、ヒュームの前提に忠実であるならば、懐疑それ自身は感覚に由来しないので、この懐疑作業を懐疑するさらに一階上位の認識を虚構しなければならず、この循環は無限に続くことになる。したがって懐疑論は永住の地ではありえない。カントは懐疑作業というものがすでに認識の確実性を前提してのみ初めて可能であることを洞察して、認識それ自身を懐疑することの不可能であることを宣言しているのである。「ヒュームはしたがって法則に従った我々の規定の偶然性から法則そのものの偶然性を誤って推論した。そして物の概念から可能的経験への超出(これはアプリアリに生じて物の客観的实在性を構成する)を、ヒュームはもちろん常に経験的である現実的経験の対象の総合と混同した。だがこれによってヒュームは悟性にその座をもち必然的結合を立言する親和性の原理から、単に模倣的構想力において見いだされて、偶然的にすぎなく全く客観的結合を示すことができない連想の規則を作りあげた」(A七六六―七B七九四―五)。認識全般をそもそも可能にする「法則に従った」個別認識は、偶然的でありうる。出来事xと出来事yとの継起という結合は、必ずしも因果的結合ではない。風邪に際して水を飲むと風邪が治まったことから、風邪と水との間に因果関係が必ずしも存するわけではない。しかしこのことから原因―結果の結合それ自身が疑われることはなく、風邪と水との間に格別関係がないことがわかると、別の因果関係を探し求める経験は、それ自身因果法則を前提しているのである。一般に因果法則それ自身は決して疑うことができないのである。

カントの批判哲学は、ヒュームの懐疑論のように、経験を感覚に還元するのではなく、むしろ経験の可能性

を問うのである。「我々が現象の継起を、したがってあらゆる変化を因果律に従わしめることによってのみ、経験そのものすなわち現象についての経験的認識そのものも可能となる。したがって現象そのものは経験の対象としてまさに法則に従ってのみ可能なのである」(B二三四)。こうカントは語ることによって、経験の成立の瞬間にすでに因果法則が前提されていることを示している。前提される法則は因果法則だけでなく、実体も同様にアプリアリオリな起源をもつ。実体がアプリアリオリであるからこそ、経験の可能性の条件が同時に経験の対象の可能性の条件でもあるということができるのである。「私が私の(覚知の)主観的総合を客観的たらしめることは、それにしたがって現象がその継起において、すなわちそれが生起するとおりに先行する状態によって規定される規則を常に顧慮することによって生じるのである。また専らこのことを前提してのみ生起する或るものについての経験すらもが可能となるのである」(A一九五B二四〇)。覚知の主観的総合が経験として成立するとき、かかる覚知の総合が常に真であるといわれているのではなく、そもそも覚知の総合の真偽を判定するための条件は個別の覚知を離れてすでに前提されているのであるから、覚知の総合を可能ならしめるものについて真偽を問うことは無意味である。「現象の継起における因果関係の原則はしたがって(継起の条件の下にある)経験のあらゆる対象にも妥当する。なぜならかの原則そのものがかかる経験の可能性の根拠だからである」(A二〇二B二四七)。原則それ自身の妥当性と、かかる原則を前提して初めて語りうる個別事例の結合の真偽とは区別されなければならない。この区別を忘却するならば、カントの全議論は論点先取の誤謬を犯しているように見えるであろう。しかし、この種の批判はカントの経験の可能性を問うという問題次元そのものの転換をヒューム的な認識の事実の問題と混同して、その真意を把握し損なったものといわなければならないのである。

先験的親和性の議論でカントが問題にしたことは、経験の起源を問うことではなく、したがって経験を感覚に還元することではなく、経験を可能にする形式の探求であった。それ故、カントとヒュームとの間には問いの立て方そのものに断絶があるといわなければならないのである。

注

カントからの引用は通例に倣い、『純粹理性批判』の第一版をA、第二版をBとして、本文中にその都度示すことにする。

- (1) Allison, H.E., Kant's Concept of the Transcendental Object, *Kant-Studien*, 59, 1968, p. 170.
- (2) 岩崎武雄『カント「純粹理性批判」の研究』勁草書房、一九六五年、一六四〜一六五頁。
- (3) Allison, Transcendental Affinity — Kant's Answer to Hume, L.W.Beck (ed.), *Kant's Theory of Knowledge*, D. Reidel Publishing Company, 1974, p. 124.
- (4) *Ibid.* p. 124.
- (5) *Ibid.* p. 124.
- (6) *Ibid.* p. 122.
- (7) *Ibid.* p. 122.
- (8) *Ibid.* p.p. 122 — 123.
- (9) *Ibid.* p. 123.
- (10) *Ibid.* p. 124.

(やまもと たかし・名古屋大学大学院博士後期課程)