

自然必然性と自由

— ヒュームの因果論問題に対するカント的解決 —

福 光 瑞 江

序 論

量子力学の登場によって、古典物理学の世界像を支えていた因果的決定論はその妥当性を疑われ始められた。自然過程に不連続性を認めるというプランクが提起した量子仮説は、1920年代に入って、「物質粒子の位置と運動量を同時に正確に測定することは原理的に不可能である」というハイゼンベルグの不確定性原理と、「物理的対象は粒子と波動の二重構造をもつ」というシュレーディンガーの方程式によって、体系とし論理的に整備される。これにともなって、物理的実在と理論的認識との間に不可避免的に確率が介入され、観測を離れた物理的対象の客観的状態は全能の神といえども知ることができないものとなり、古典的因果論は否定されることになる。こうした自然科学が不確定原理を容認する状況で、因果律について語ることは無意味なのであろうか。これに NO と答えるのが本稿の論究課題である。

中世のスコラ哲学以来、原因と結果の連関は論理的連関と共に必然的であると考えられていた。この見解に対する最初の重大な挑戦がヒュームによってなされた。「AがBの原因である」と我々が言う場合、A-タイプの出来事が起こるときにはいつでも、ある時間内にB-タイプの出来事が引き続き生じるが、これは、AとBが習慣によって結合されていると言うだけであって、両者の間になんらかの客観的かつ必然的な連関があるというのではない、とヒュームは考える。つまり、彼は、原因概念の客観的かつ

必然的妥当性を否定し、原因性を確信するに至る心理的説明を与え、これで満足する。⁽¹⁾これに対してカントは、「主観的な継起」と、「客観的継起」を区別させるものを因果律と考える。つまり、因果律は、「客観的継起」を保証し、諸現象を必然なものとする法則(B232)である。⁽²⁾「我々が経験においてすら継起を客観に帰し、この継起を主観的な我々の把握から区別するのは、知覚のこの順序をむしろ他の順序とみなすように我々に強いるある原則が根底に存する場合に限られており、いやこの強制(Nötigung)こそ、本来客観における継起の表象を初めて可能にするものであるということ、⁽³⁾以上を示すことが肝要である。」(B241f.)

ここで、(1)ヒュームは因果律の存在を本当に懷疑していたのか、(2)カントは因果性を物理的な関係と捉えていたのか、という二点が問題になる。第一の問いに対して、本稿は神野慧一郎に従って、ヒュームは因果関係の成立を疑っているのではなく、因果関係の成立の条件を解明している⁽⁴⁾、と理解する。というのも、ヒュームが因果性の問題を実在の問題としてではなく信念の問題として論じる限り、因果性の客観的必然性ではなく、我々が因果的必然性の信念をもつという主観的必然性が問題になるからである⁽⁵⁾。次に、第二の問いに対して、本稿はNOと解答する。例えば、H. パトナムは、因果関係を世界それ自体の内に組み込まれた構造と捉え、出来事には原因があり、対象には「因果的力」があると公言する唯物論的形而上学者に反対して、因果性それ自体は認知的なものであり、およそ世界の内に存する何かではないから、我々は因果性を物理的事象に存する物理的關係と取り違えてはならないと提言する。これは、カントを批判していると読み取れなくもない。なぜなら、カントが因果律を産出の原則として提示する限りは、因果関係を世界それ自体の内に組み込まれた構造と捉え、出来事には原因があり、対象には「因果的力」があると承認しているように解釈もできるからである。しかしながら、認識のコペルニクス的転回を主張するカントの超越論哲学が、その論証に成功していると仮定するならば、因果論の焦点は経験の内容から経験の機能へと逆に向けられ、既に与えら

れている自然を観察する規則ではなく、「いかにして経験の可能性のア prioriな制約が同時に、普遍的自然法則を導出する源泉であるか」(IV, S. 298)を説明するために、因果論が用いられるという解釈も可能になってく⁽⁷⁾る。そこで、カントが因果性を物理的な関係と捉えていないという事態を明確にするために、カントとヒュームの因果論を比較することにしよう。

本稿はまず、Ⅰ因果概念に関するカントとヒュームの通約不可能性の原因、Ⅱ分析哲学的な因果律解釈 VS 超越論哲学的な因果律解釈、の各視点から考究する。次いでⅢで、ヒュームの懐疑論を解決するためにカントが持ち出した因果論の原理が、ミュンヒハウゼン・トリレンマ(哲学的な基礎づけを行なおうとれば論証の無限遡行か、循環論証か、論証作業の中断か、いずれかにならざるをえぬこと)と言われるアポリアに陥っているかどうかを検証する。

Ⅰ. 因果概念に関するカントとヒュームの通約不可能性の原因

アメリカのカント研究者 L. W. ベックは「プロイセン的ヒュームとスコットランド的カント」と題する論文で、ヒュームは『人間本性論』で「必然的な結合」に関して二つの問いを区別していると強調する。(α)「我々はどのような根拠に基づいて、その存在が一つの始まりをもつところのすべての物がひとつの原因をもつということを必然的と説明するのか」、(β)「なぜ我々はある特定の原因が必然的にある特定の結果をひき起こさねばならないと結論づけるのか、また一方から他方へ導く推論の本性、およびこの推論を信頼する信念の本性はなにか⁽⁸⁾」。ベックはこれらを簡潔にして、(α)を「個々の出来事—ひとつの原因(nihil fit sine ratione sive causa)」, (β)を「同じ原因—同じ結果」と名づけ、ヒュームは「後者について私が述べることは、すべて前者にもあてはまる」と言って、(α)を(β)に沈め込ませ、(α)が二度と浮かび上がらないようにしている、と分析する。つまり、ヒューム自身は言明(α)を直観によっても理性によって

も知られないと見なし、ここから「この見解は必然的に観察と実験に対応しなければならない」と推論するだけで、「いかにして経験がそのような原理を生み出すのか」という問いには答えないで、 (β) の「同じ原因—同じ結果」のみを因果律として論証している、というのがベックのヒューム理解である。⁽⁹⁾これに対して、カントは (β) ではなく (α) を説明できる規則を因果律と捉え、これを「産出の原則」と名づけ、「すべて生起するものは、これが一つの規則に従ってそれに継起するところのあるものを予想する」(A189)と定義する。カントが (β) ではなく (α) を説明できる規則を因果律の問題として従事したが故に、ヒュームを擁護する者から見れば、カントはヒュームの提示した因果論の問題に充分答えてないという見方が今日に至るまで横行している、とベックは考⁽¹⁰⁾える。

ところで、ベックは、上述のような因果論に関するカントとヒュームの通約不可能性の原因を突き止める一方で、両者の歩み寄りの可能性をカントの文献を手懸りにして探ってもいる。カントが経験的法則を悟性のアプリアリナ原理からは引き出されるものではありえない、とたびたび示唆する(B165, 252, 263)ことから、ベックは、カントが (β) の「同じ原因—同じ結果」という原則をアプリアリに真であると見なしていない(Bd.IV, S.468)と推論⁽¹¹⁾する。つまり、ヒュームと同様にカントも、 (β) は特殊にかかわる個別判断とみなしているということを引き出すのが、ベックの意図である。さらに彼は、時間の継起における主観的な知覚の継起と客観的事象の因果関係をを区別するために、カント自らが提案する「経験の第二類推」はヒュームの場合の (α) に妥当し、それはまた、 (β) が繰り返し観察されることによって知られるための必然的条件でもあるということ⁽¹²⁾を、カントは決して疑わなかったと見る。要するに、ベックの論証全体の目的は、カントとヒュームは共に (β) の「同じ原因—同じ結果」という原則をアポステリアリに確証できる経験的因果関係と捉える一方で、カントはヒュームがなおざりにした (α) を「原因概念(Begriff der Ursache)」と同一視し、この概念に基づいてカントは因果律の必然性をヒュームの懐疑論への解答として

説明しようとする。同じことを、我々が認識論的視点に立って言い換えるならば、因果性(Kausalität)の概念の内容に関してはヒュームとカントの見解は一致し、しかも両者とも (β) が (α) の一部であることを認めているが、双方の見解の相異は原因概念の存在根拠にある。ヒュームが原因概念を想像力とかかわる「印象」から引き出して来ようとするのに対し、カントは原因概念をカテゴリーと捉え、法則の能力である悟性の内にその起源をもつ(B106)と主張する。つまり、ヒュームは因果性を「恒常的な継起」と考えて、これを主観の側に捜し、必然性の観念(idea of necessity)は、我々が世界に投影していく主観的なものということになるのに対し、カントの場合には、悟性の特性に従う必然的な結合は客観としての「自然の内」に見出されることになる。⁽¹⁴⁾

ここで、カントとヒュームのそれぞれの因果論が依って立っている双方の認識論の相異が明確にされなければならない。そうすることによって、ヒュームは必然的結合としての原因の観念(idea of cause)をうまく経験から引き出せなかったが、この不首尾がカントに幸いして彼の超越論的哲学の出発点になったと言われることが正しく理解できるからである。更にはまた、もし原因の観念が経験の内にならなければ、それは自己意識の内にあるはずだという消去法に基づいた想定が、原因の観念を妥当性(validity)の問題へと転化させていくプロセスの中で見えてくるかもしれない。

カント超越論的考察が出発点とする主観性は、ヒュームが言うような単なる「知覚の束」ではなく、むしろ「自己」の同一性の関係点として、すべての知覚に同伴する統一的な自己意識(Apperzeption)であり、対象意識(Bewusstsein von etwas)でもある。⁽¹⁵⁾我々の思惟するものが、一瞬間前に思惟したものと同一であるという意識がなければ、表象の系列におけるすべての再生は無駄となる。なぜなら、思惟するものは現在の状態における新しい表象となって、この表象を順次産出したはずの作用には全く属さないことになってしまうからである。しかも、この表象の多様は決して全体を構成できないのである。それというのも、表象の多様には、あの意識のみ

が与える統一が欠けているからである(vgl. A103f.)。

ところで、ヒュームはこうしたカントの純粹統覚的な自我の同一性を、「恒常的で不変な印象などどこにもない」と言って一蹴する。というのも、「我々が自己あるいは実体について語るときには、我々はこれらの言葉と結びつく観念を持っていなければならない。そうでないと、こうした言葉はまったく理解できないであろう。ところで、観念はいずれも先行する印象に起因する。ところが、我々は単純な個体的なあるものとして自己あるいは実体のいかなる印象も持っていない。従ってその意味での自己および実体の観念を持っていない。[...] 私は自己に反省を向けると、いくつかの知覚もしくはそれ以上の知覚がなければ、私は決してこの自己を知覚できない。また、決して知覚以外のものはなにも知覚できない。従って、自己を形作るのは、これらの知覚の合成である⁽¹⁶⁾」。これらの記述から判るように、ヒュームの言う自我としての自己意識は、経験と観察が及ぶ限りでの心理学的に分析された心の自然の状態であり、知覚に与えられ得ないものを決して措定しようとはしない。これは、カントの超越論統覚がいかなる多様性もその内に含まない絶対的単一性であり、意識内容間の不変的關係を保証するために要請された論理的な基点である(A350f.)のとは全く異なる。

それでは、ヒュームは、独断的な合理論に反対し、経験と観察から得られる指示のみに依拠しようとする単なる自然主義者でしかないのであろうか⁽¹⁷⁾。

Q. カッサムは、ヒュームの認識論の立場を、カントの超越論的観念論(transcendental idealism)と対比させて、「超越論的経験論(transcendental empiricism)」と呼ぶ⁽¹⁸⁾。彼がヒュームを「超越論的経験者」と呼ぶ理由は、カント自身が『プロレゴメナ』でヒュームの因果論が原因概念の根源のみを問題にして、この概念の不可欠性を問題にしなかったと非難していることに⁽¹⁹⁾関係している。原因概念の不可欠性は、カントの場合には、すべての知覚に同伴する統一的な自己意識が対象意識であることが前提とされる

アプリオリな総合判断の可能性という問題に転化され、現実存在の言明の真偽を確定する役割を担う。つまり、カントは現実存在についてのただ一つの言明のみを許す。これに対して、ヒュームは現実存在の概念を、1) われわれの表象の体系、2) 感覚的表象の体系、3) 経験世界の表象の体系という三つの異なる意味に用いるが、これらを一つの意味に収束する体系を提示していない。⁽²⁰⁾この弱点を補う一つの方策として、カッサムはヒューム哲学の焦点を妥当性(validity)の問題へと転向させようと試みる。彼によれば、「超越論的经验論者」とは、カテゴリーが経験に欠かせないもの(indispensable)と考える点でカントに賛成するが、カテゴリーの起源がアプリオリに主観に内在しているという主張(B25)に関してはカントに賛成しない人のことを指す。しかも、超越論的经验論者はカテゴリーが経験から導出され、カテゴリーが経験に欠かせないという意識は決してアプリオリなものではないと考えるが故に、形容詞「超越論的」が「経験」という意味に形容矛盾しているという反論できなければならない。要するに、ここで使用されている形容詞「超越論的」とは、我々の心から完全に独立した実在が存在するということを認め、この実在を認識が写し取る、ないしは我々の思考と「対応」づけるということを意味するような存在論的使用を全く捨象して、純粋に認識論的な問いに従事する認識主観の姿勢(attitude)を示している。カントが形容詞「超越論的」で、経験を可能にする必然的条件を意味するように、経験世界の基礎を探究する課題を自らに課すヒュームの場合にも、形容詞「超越論的」が「経験論」の意味に矛盾もしない。それでいて超越論的经验論者であるヒュームには、カントのカテゴリーが主観に内在するアプリオリなものであるのとは異なって、カテゴリーは *sortal concept* として経験から導出しなければならない。なぜなら、アプリオリなカテゴリーは必ずしも常に経験に適用できるとは限らないからである。もしカッサムのこの主張が正しいと認められるならば、ヒュームは自然主義者であるという疑惑は一蹴されるであろう。

II. 分析哲学的な因果律解釈 VS 超越論哲学的な因果律解釈

現代の分析哲学はカントよりもヒュームの因果論を重視する。その理由として W. シュテークミュラーは、ヒュームが論理的必然性と因果的必然性を区別し、後者を想定することはフィクションを信じることでであると表明したことを挙げる。これによって、1) 単称判断に関わる因果論的命題は個別的な原因とその結果の間にひとつの必然的な結合を主張でき、2) 自然法則において問題になるのは、単なる $\forall x (Fx \rightarrow Gx)$ の形式をとる普遍的な条件命題ではなくて、F 事象に G 事象が必然的に継起すると主張できるようになった。更にはまた、ヒュームが「そのために (propter hoc)」を「その後 (post hoc)」に還元する、すなわち、因果関係を時間継起的な関係に転化しないことを公言したため、単称判断に関わる因果関係的な主張には全称的な規則に関わる言明が内在している、と見なされるようになった。⁽²¹⁾

次いで、シュテークミュラーはヒュームとカントの因果論を比較して、両者が全く異なる問題提起から出発していると考え。ヒュームは原因の概念と単称判断に関わる因果論的主張の解明に関心を持ち、因果的な規則性 (kausal Gesetzmässigkeit) の問題に突き当たる。これに対して、カントは普遍的な因果性の原理とその基礎づけに心を砕き、この原理をアприオリな総合判断と称して「経験の形而上学的前提」と想定し、これによってヒュームが却下した因果的必然性を復活させる、と見る。⁽²²⁾ つまり、カントはヒュームが提示した因果論問題に正当に答えを与えないで、アприオリな総合判断という他の問題とすり替えている、というのがシュテークミュラーの解釈である。

ところで、空間・時間を直観の形式として主観の内に内在するという超越論的観念論に依拠するカントの立場からすれば、「そのために」を「その後」に転化しない分析学者の因果律解釈の方にこそ問題があると考え

る。カントは行為(Handlung)を「原因性の主体の結果への関係である」(A205/B250)と規定して、「一切の結果は生起するところのもの、すなわち、時間継的にしめすところの変転的なるものにおいて成り立つ」(ebd)と主張して、「そのために」という因果関係が「その後」にという時間継的に転化できることを指示する。例えば、ある特定の目的のために意識的に計画された物理実験が、予想通りの成果をうるか否かは、「そのために」が「その後」へと成功裡に転化できたか否かということの意味する。要するに、「何かをするという私の意志は、到達すべきことについての私の表象ないしは思考を前提にする」限り、行為を通して「意志の因果律」が浮かび上がってくる⁽²³⁾。

「意志の因果律」をカントの言葉で言い換えるならば、「自由の因果律」ということになる。『純粹理性批判』の弁証論第三アンチノミーで、カントは「自然の法則に従う原因性は、世界の現象がことごとくそれから導出されうる唯一の原因性ではない。現象の説明にはなお自由による原因性を想定することが必然的である」(B427)と定立し、自然の因果律と自由の因果律の二つを対比させる。もし「一切のものが自然の単なる法則に従って生起するとするならば、常に二次的の起始があるのみで第一の起始は存せず」、「一般的に順次に由来する原因の側における系列の完全性というものは存在しなくなる」。「故に一切の原因性は自然法則に従ってのみ可能になるかのように主張する命題は、その絶対的普遍性において自家撞着を含む」(B473f.)ので、「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところの原因の絶対的自発性」としての自由の因果律、すなわち、「世界の進行中において種々なる系列を原因性に関して自ら始め、世界の諸実体に対して自由に行動する能力」(B478)が要請される。例えば、「私が今、まったく自由に、自然原因を必然的に限定する影響なくして、私の椅子から立ち上がったとすれば、無限に進行する自然的結果を伴えるこの出来事において端的に新系列が始まったのである。なるほど、時間的に言えば、この出来事は先行系列の継続に過ぎない。けれども、この決心と行為とは単

なる自然的作用の順序のうちには存しておらず、また自然的作用の単なる継続ではないのである」(ebd)。それ故、「時間に関してではないけれども原因性に関して現象の系列を端的に始める」(ebd)ことができる意志の自発性が、「決心と行為」の因果関係として、自然法則に基づく因果必然性と並んで想定される⁽²⁴⁾。

これは、カントの行為論つまり実践哲学が、道徳的事象にのみ向けられているという従来のカント解釈を訂正するものである。この訂正が承認されるならば、次いで、「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところの原因の絶対的自発性」としての超越論的自由と意志の自由は、前者が理論哲学の領域で、後者は実践哲学の領域でその意味と働きを持つという偏見が訂正されねばならない。なるほどカントは理論哲学と実践哲学を乖離しようとする。しかしこの乖離が意味をなすのは、神と魂の不死の存在を要請せざるを得ないことと、自由の認識根拠を道徳法則に採らざるを得ないという理由からであって、両哲学が本質的に異なった対象と関わるからではない。以上のことが了解されるならば、意志の自律の法則に従って原因と名づけられるあるものによって、何か他のもの、つまり、帰結が恒常的に規定されねばならない、と想定するカントの意志の自由論は、自然科学が自ら立てた仮説を実験によって検証していく際に不可欠な原理となる。なぜなら、この原理を欠くと、原因が必ず常にその結果をもたらすという実験上の実践的生産的局面での保証がなくなるからである⁽²⁶⁾。

更にはまた、「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところの原因の絶対的自発性」としての超越論的自由を想定しなければ、現代の物理理論が主張する、1) プラグマティカルな状況依存的要素を最大限捨象した記号的公理体系として理解させ、2) 経験的事象との対面は直接的ではなく、その理論的理解を前提にした装置や器具の操作によってなされる、という要望を満たすことができない。というのも現代の分析科学哲学は、知覚対象の「今、ここ」での現れを一つ一つ記述し、その意味を取り出そうとする実証主義や現象主義の見地を避け、自然的事実を、数学

的記号体系を用いてホーリスティックに説明していく物理理論をその核心とするからである。特に、時間や空間概念あるいはガリレオ変換といった力学の基本的公準をも覆し、しかも、その経験的支持を受けるに至ったアインシュタインの「相対論」が出現して以降、時空の構造は宇宙の物質分布と相対的に確定されると考えられ、理論が示す因果的メカニズムに従って経験的事実が突き合わされ、望むなら物体の現れという自然的事実を実験的にコントロールすることもできる。要するに、自然現象をある種のアニミステイックなものによって統括されていると考えるのではなく、因果過程(causal process)、因果的相互作用(causal interaction)およびそれらを統括する因果法則(causal law)を表現する因果的メカニズムと見做し、そこで予測される結果が因果的過程として生じるかどうかを確認し、理論が示す因果的メカニズムが機械的自然自体を構成していると結論づけようとするに、現代の物理理論は自らの存在理由を置く。このことは、第一に、われわれ人間の直接的知覚や裸眼による観察が、自然現象の解明のための特権的身分を持つものではなく、従って、科学知識がわれわれ人間にとって観察可能なものに限られるとする経験論や実証主義の見地を排することを意味している。第二に、理論が指示する理論的存在ないし因果法則がわれわれ人間の認識や観察行為と独立に実在するという科学的実在論を採用することを意味している。自然現象の統一の普遍的説明を可能にする理論的存在や因果法則が実在すると認めることは、それらが自然の基本的存在ないし基本的構造を構成するもの、すなわち原因であり、個々の人間による観測や実験上の現れはそれらのある特定の条件の下での現れ、すなわち結果に他ならないと解することである。⁽²⁷⁾

以上から推察されることは、現代物理理論が問題にする因果関係は、素朴実在論が考えるような実在的な事象間で発見されるべき既存の(fix und fertig)関係ではなく、実験者が実験室で自らのプランを遂行して目的を達成する実験上の実践の生産的局面でその働きが確認され得るような創造的あるいは発明的なものを含んでいる。例えば、現代物理理論の視点からす

れば、走っている車とその影や、潮の満干と月の位相との間の関係といったものは、自らが追求する「自律的な物理的規則性」ではなく、他の現実の物理的因果過程に付随して起こる単なる「疑似過程(pseudo process)」にすぎない。なぜなら、現代物理理論が扱うところの因果過程とは、電磁波の伝播のように継時的に物理構造を伝達し、また時空上の異なる地点において事象間の連結を与えるのに対して、疑似過程は人間の直接的知覚や裸眼による観察にのみ基づく瞬時瞬時の単なる現象の記述でしかなく、そこには「観察可能な事象間の恒常的相伴関係」を指示する物理構造の伝播が欠けているからである。こうした現代物理理論が支持する因果論を考慮に入れるならば、理論の内部で世界を見ようとする状況から脱皮するためには、論理的な正当性しか持ち得ないけれども世界を越えたところにその存在根拠をもつ超越論的自由の想定は不可欠である。この超越論的自由の想定が、ヒュームの懐議論を解決していこうとするカントの試みの一つであった。⁽²⁸⁾

Ⅲ. カントが持ち出した因果論の原理はミュンヒハウゼン・トリレンマか？

O. K. アーベルは、H. アルバートがその著書『批判的理性論』の中で「ミュンヒハウゼン・トリレンマ」と名づけた困難を以下のように説明する。⁽²⁹⁾ ライプニッツの充足理由律に合致した意味で、知識に対して哲学的な根本的基礎づけを行なうべきであるという主張を実行し、実現する試みは、すべて最後には、1) 無限遡行、2) 論理的循環論法、3) 基礎づけの手続きに対する根拠を欠く中断、という三つの選択肢から成るトリレンマに追い込まれる、とアルバートは論証する。特に第三の場合のように、恣意的な時点で恣意的に「十分な根拠づけの原理」の効力を停止させることによって、知識の基礎づけの論理的手続きを中止するということは、アリストテレス以来の哲学のうちで、一度として意図されたことはなかった。また、

デカルトを始祖にする17世紀の大陸の合理論とイギリスの経験論のいずれに属する哲学者たちによっても意図されたこともなかった。むしろ意図されていたのは、認識の明証性にに基づき明白ないし説得的であるような前提を求め、その種の前提が得られたときに基礎づけを終結することであった。しかし、アルバートによると、認識の明証性という方法による基礎づけはいずれも、結局のところは、基礎づけの手続きの恣意的な中断に帰着することになる。なぜなら、基礎づけの手続きにおいて「明証性」に訴えることは、自己自身の原因なるもの〔神〕を持ち出すことによって因果律を停止させることに、全く類比的であるからである。つまり、「真であることが確実であるがゆえに基礎づけを必要としない」といった主張は、知識に関する保証がみな手前勝手な保証でしかなく一種のドグマに訴える基礎づけであり、⁽³⁰⁾ 実在を理解することにはならない、とアルバートは考える。

ここで最終問題として本稿は、(1)カントが自然必然性の決定論に対抗して、行為に基づく超越論的自由による因果性の想定が、アルバートが警告するところの基礎づけの手続きに対する根拠を欠く中断に陥っているかどうか、更には、(2)カントが提示する諸々の因果性の証明が、トリレンマに陥っているかどうかを検証していく。

まずは(1)に関して。カントは自然必然性と実践的自由の関係を力学的アンチノミーとして扱っている。数学的アンチノミーが「相互に矛盾するものが一つの概念において統一され得る」と考える点に虚妄が存在するのに対して、力学的アンチノミーは虚妄が「統一され得るものが矛盾的と考えられる」点にある(VI, 343)。つまり、自然必然性と実践的自由の関係は本来統一され得るものであるが、われわれ自身が誤ってこれら双方が矛盾すると考えている、ということになる。これを別の表現を用いて言い直すと、自然必然性は「現象中の原因」を、実践的自由は「現象の原因」を問題にするのであるから、両者は矛盾することなく並立できる(ibid., 347)、とカントは言う。このカントの公言は、動機づけの関係を表わす語と因果関係を表わす語とを区別して用いるべきだという、現代の分析哲学の要求を満

たしているといえよう。⁽³¹⁾ またカントが「自然法則に従って進行する現象の系列を自ら始めるところの原因の絶対的自発性」としての意志の自律を想定することは、「明証性の存在が自己矛盾に陥らずには否定されえず論点先取に陥らずには論証されない、というディレンマに直面したとき、論証の主体は『確実性についての先合理的な決断』を行なわざるをえない」というシュテークミュラーの「懐疑主義に対する理性の自己確信」という要求をも満たしている。⁽³²⁾ 以上のことから、(1)の解答として結論づけられることは、シュテークミュラーの「懐疑主義に対する理性の自己確信」をミュンヒハウゼン・トリレンマと捉えるアルバートからすれば、⁽³³⁾ カントの自由概念もトリレンマに陥っていると判定されるであろうが、「明証性への訴え」と「意志の自律的行為への訴え」の相異が理論と実践の区別の延長上に成立するとすれば、後者を主張するカントの自由論はミュンヒハウゼン・トリレンマが適用される射程内に存しないので、これに陥る可能性がないと言える。

(2)について、カントの因果論が誤謬推理に依拠しているかもしれないことが、以下の二つの理由から推測される。第一に、カントの提示する「すべて生起するもの(始められるものは、これが一つの規則に従ってそれに継起するところのあるものを予想する」(A189)という「産出の原則」としての因果論原理は、論点先取り(*petitio principii*)である。⁽³⁴⁾ 因果性を証明するために、一つの規則に従う「何か」を前提にするということは、この証明の問いにおいてもその答えにおいても、因果論の妥当性が証明力となっているからである。第二に、因果性の存在根拠を引き続いて継起する二つの印象の因果的連結を確信している主観的状态に見て取るヒュームに満足しないカントが提示する、「すべての変化は因果連結の法則に従って生起する」(B232)という「因果律に従える継起の原則」は、「それが潜在的に適用されるところの知覚対象に対して、当該の因果的諸原理が適用されるのでなければ適用不可能である」⁽³⁵⁾と宣言しているに等しい。これは明らかにトリレンマである。なるほどカントが、*post hoc* から *propter hoc* へ

の、また諸表象の時間的引き続く継起から、知覚されたもろもろの出来事の完結した相互の継起への歩みはいかにしてなされるのかという問いに答えを与えようとすれば、AからBへの変化が因果律によって必然的に惹起されるという事象の客観的な継起を措定し、知覚の主観的継起順序と区別しなければならない。しかし、AからBへの変化が因果律によって必然的に惹起されるということは、AがBを必然的に惹起していることを意味してはいないから、この措定は事実への対応を持たないドグマと解される危険性をその内に孕む。

以上の検証の結果から確認できることは、カントも自らを、アリストテレス以来の伝統である「知識の根本的基礎づけ」という哲学課題から解放することができずに、アプリアリな総合的判断という名の下で充足理由律を追求し続け、結局はトリレンマに陥り歴史的制約を乗り越えられなかったというマイナス的な側面と、超越論的自由概念に依拠して行為に基づくによる因果性を想定して自然必然性の決定論を打破しようとするカントの試みは、遂行論的次元(pragmatic dimension)を内在するという理由で現在の哲学的問題にも十分対応できるという事実である。

結 論

本稿はⅠで「プロイセン的ヒュームとスコットランド的カント」という視点から、因果律に関する両者の見解の相違を、原因概念の理解の相異に依拠させた。これをラッセル的に言うならば、ヒュームは因果律が分析的でないことを証明し、われわれはその法則の真理性を確信することができないと考えるが、カントは因果律が総合的であると見なし、アプリアリに認識されうると主張した。⁽³⁶⁾このアプリアリな総合判断という事態が、カントを超越論的哲学構築へと導き、Ⅱの分析科学哲学的な因果律解釈との対決を迫る。この対決そのものは、因果的説明を与える科学哲学 VS. 目的論的説明を与えるアリストテレス的実践的三段論法の線上にあり、行為と⁽³⁷⁾

その行為の志向対象を、自然科学的な因果的説明ではなく、目的論的な志向的説明という仕方、「自由の因果律」が強調されることになる。この「自由の因果律」は超越論的自由として超越論の哲学の根幹をなすが、これが独断論的主張であるという疑惑を晴らす必要から、Ⅲでミュンヒハウゼン・トリレンマに基づいて、カントの因果論を吟味していった。

以上のことから、ニュートンの古典物理学的世界像を支えていた因果決定論が不確定性原理等の量子力学によって否定されたとしても、カントやヒュームが考える哲学的因果論は十分に通用するということが解かった。もし両者の主張に通約不可能的なものが成立するとすれば、結局のところ、両者がクーン的な「パラダイムの変換」にあるためであろうと推定される。

注

- (1) D. Hume, *Treatise of Human Nature*, ed. by Selby-Bigge, Oxford 1985, p.83f.
- (2) カントのテキストからの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし『純粹理性批判』(略 KRV)からの引用は1787年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。時に1781年の第一版も引用し(A)と表記した。それぞれのテキストのアカデミー版における巻数は以下の通りである。

VI: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik

IV: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

- (3) F. カウルバッハは、ヒュームとカントの因果論解釈の相違を以下のように説明する。ヒュームによれば稲妻と雷鳴の印象の時間的継起は非常にしばしば起こる、つまりこの継起自身が大きな刻印力を持った印象の性格を帯びるほどしばしば起こるので、この継起が因果性であり、我々はこの継起の普遍妥当性を確信して、aが先行したのでbが生じている、と言う。カントは因果性を原因と結果の事象的(客観的)結合と見做し、継起する二つの印象の結合は単なる我々の主観的状态の確信であって、因果性とは厳密に区別されなければならない、と考える。なるほどヒュームは、心のうちで、時間的に引き続く継起の諸経験が、これらの経験の因果的結合の確信に変わるに至るメカニズムを説明してはいるものの、我々が客観的な因果の立言をする必要がある場合、我々はいかなる権能があって自分自身の表象の範囲を越え出ることかを説明することが出来ない。個々の因果関係を現実の経験において、例えば、「石を暖める原因は石を照らす太陽である」の命題の形で確認できる

ためには、悟性が原因性をすでに諸物のうちに「はめ込んでいた」のでなければならぬ。諸対象の対象性を原因性によって根源的に規定するというこうした想定がなければ、客観へと自分自身を越えて、客観について「真の」立言をする主観の可能性は明らかにされないであろう(『純粹理性批判案内』井上昌計訳、成文堂、1981、147-149頁)。要するにカウルバッハがカントの因果論の特徴として強調したいのは、因果性はこれがなければ把握できない豊かな諸経験を概観し、体系化する方法に尽きるのではなく、むしろ因果性は他の形式的諸規定と協力して初めて、可能的対象性と同時にまた可能的経験の構成に寄与する役割を担っていることである。

- (4) 神野慧一郎『ヒューム研究』ミネルヴァ書房1998、164頁。
- (5) 上掲書、167-168頁。
- (6) H. パットナム『実在論と理性』飯田隆他共訳、劉草書房1983、262-265頁。
- (7) 「自然」概念はカントの理論哲学において基本的に二つの意味をもつ。第一は、実質的自然、すなわち「すべての現象の総括としての自然(実質からみられた自然 *natura materialiter spectata*)」(B163)である。それに対して第二は、形式的意味における自然、すなわち「自然(単に自然一般として考察された)は、この自然の必然的合法則性の根源的根拠としての(形式から見られた自然 *natura formaliter spectata* としての)かかるカテゴリーに依拠する」(B163)。こうした自然概念の二義性に注意しながらカントの論証を追わない限り、自然は観察可能な物理的自然という意味にのみ解釈され、認識のコペルニクスの転回は理解され得ないであろう。
- (8) D. Hume, *ibid.*, p.78.
- (9) Lewis White Beck, *Ein preussischer Hume und ein schottischer Kant*, in: *Hume und Kant*, herg. W. Farr, Freiburg/Muenchen 1982, S.179f. ベックは言明(α)を有効に根拠づける唯一の可能性は、ヒュームがJ. ミルを先取りして、(α)が(β)という帰納原理のもとでのみ経験と観察の対象となりうると主張すべきだったと述べている。その一方で、彼はまた、因果律は単なる知覚の結合ではないという立場から、ヒュームをカント的に解釈し、連合や信念の働きを用いて(α)を(β)に沈め込ませを可能にする帰納原理を斥けている(S.181)。ところで、B. ラッセルもまた、「ヒュームの懐疑論は彼が帰納原理を排斥したことにその全根拠がある」(『西洋哲学史』市井三郎訳、みすず書房、1963、149頁)と見る。しかしラッセルのこの推測も、数理哲学を含めた言語分析からの見通しであって、「心の哲学」の視点からヒュームの懐疑論を評価するならば、帰納原理の中核をなす蓋然性それ自体も心の働きに還元され客観的な指標とはなりえない、と言えるのではなからうか。
- (10) B. ラッセルは、「ヒュームは、因果関係という概念に対する批判によって、カントをその独断のまどろみから目覚めさせた—と少なくともカントが述懐

しているのだが、その覚醒は一時的なものにすぎなかったのであり、間もなく彼は催眠剤を発明して、再び眠りにつくことができた」(前掲書, 181頁)とカントを批評する。

- (11) L. Beck, *ibid.*, S.187.
- (12) *Ibid.*, S.190.
- (13) See, Hume, P.170. 原因概念と印象に関するヒュームのこの記述には、研究者の間でも意見が分かれている。例えば G. ストロウソンは、ヒュームが因果性(causation)と原因の概念(concept of cause)を区別し、前者は後者の一部であると想定していると捉え、ヒュームは因果性を恒常的継起と考えているのでもなければ、必然的結合が自然の内に見出されることを否定もしていない、という結論を引き出そうと試みる(Galen Strawson, *The Secret Connection*, Oxford 1989)。また、ロビンソンは、「自然的関係としての原因の概念を定義し提出したのはヒュームの誤りである」と捉え、原因の概念を哲学的関係に還元されるべきだと主張する(参照 神野慧一郎, 前掲書, 210-212頁)。
- (14) カントの「必然性概念」は最低でも三つの使い分けが確認される。もしこれら三つの相異に注意を払っておかなければ、我々は彼の因果論を正しく理解できないであろう。特に、B. ランクが、F. ストロウソン(『意味の限界』第3章第4節)の非難からカントを擁護するために第三の必然性概念として持ち出す Nötigung (B241f.)は、様相のカテゴリー Notwendigkeit とは区別され、知覚の主観的継起と区別するために、eine ichfremde Instanz として我々に強制してくるものである。もし Nötigung としての必然性が承認されるならば、必然的な結合は主観以外のものと言う意味での「自然の内」に見出されることになるであろう(B. Rang, *Naturnotwendigkeit und Freiheit*, in: *Kantstudien* 81, 1990, S.44, Anm.)。
- (15) カテゴリーが「アプリアリに直観の対象一般に向かう」(A79/B105)という表現に基づいて、G. プラウスは *Bewusstsein von etwas* という「志向性」概念をカント解釈に導入する。カントは KRV の基礎論 § 14で、「対象が表象を可能にするのか、それとも表象が対象を可能にするのか」という区別を立て、後者の関係を支持する(A92/B124f.)。認識のコペルニクスの転回として後者が成立することを説明するためばかりでなく、思考と認識という理論に関わる自発性と、意志と行為に関わる実践上の自発性の区別と協働を説明するためにも、志向性という概念は不可欠である(参照 プラウス「現実性に関するカントの批判的概念」in: 『カント・現代の論争に生きる1』理想社)。
- (16) D. Hume, *Treatise of Human Nature*, p.633f.
- (17) 本稿は、経験と観察が及ぶ限りでの心理学的に分析された心の自然状態に

依拠する哲学的姿勢を、「自然主義」と捉えている。例えば、自然主義者ヒュームをフッサールの現象主義と等値に解釈する論説もあり、この概念が多様であることを注意を払っておかねばならない(vgl., R.Mall, *Naturalismus und Kritizismus*, in: *Hume und Kant*, hrg. W.Farr, Freiburg/München1982, S.192-208)。

- (18) Q. カッサムは、M. ダメットが「思想の哲学」(参照;『分析哲学の起源』劉草書房, 1998, 263-266。思想の哲学とは、「知っていると主張する権利をわれわれがもつということはどういうことなのか」、「こうした概念を把握するということはどういうことか」を問いながら、知識と真理の認知を問題にしていく立場を指す), と呼称する立場から、F. ストロウソンのカント解釈を継承し、それを発展させている。彼は「超越論的経験論」という名称を2001年の彼の講義題目として初めて用いているが、これより以前に、「自己指向的な超越論的議論」と題する論文の中で、彼はヒュームとカントの認識論の特徴を以下のように記述する。“Someone who, like Hume, thinks that the categories originate in the imagination might also be said to be committed to the view that they are subjective in origin, but this not what Kant intends. For Kant, there is all the difference in the world between saying that a concept originates in the understanding and saying that it originates in the imagination. As David Wiggins has pointed out (in discussion) if there are grounds for thinking that the Understanding and the Imagination are not sharply distinct ‘faculties of the mind’, then one would have to conclude that Kant exaggerates the difference between his position and Hume’s.” (Quassim Cassam, *Self-Directed Transcendental Arguments*, ed.by R. Stein, Oxford, p.91.)。
- (19) カントは『プロレゴメナ』で、自分と同様、ヒュームも原因概念が正しいということを決して疑っていないことをまず強調し、次いで、ヒュームが原因概念の起源(Ursprung)については語っているが、この概念の「不可欠性(Unentbehrlichkeit)」を視野に入れていないがために、一切の経験から独立に内的真理を有するこの概念の使用範囲を確定できなかった(Bd.IV, S. 259)と残念がる。そしてこれが誘引となって、カントは原因概念の不可欠性を論証することを自らの課題として『純粹理性批判』を完成させた(ibid., S. 261), と告白する。
- (20) 本稿は D. ヘンリッヒの以下のヒューム理解に依拠している。『神の存在論的証明』法政大学出局, 1986, 180-187頁)。
- (21) W. Stegmüller, *Wissenschaftliche Erkraung und Begrudung*, Berlin/Heiderberg/New York1969, S.438ff. シュテークミュラーはヒュームの功績

を高く評価する一方で、単称判断に関わる因果言明と普遍的規則性を厳密に区別しないで、双方と同じ「原因—結果」という術語を使用するヒュームの論証の仕方が、論理的でないといふ非難する。論理実証主義的な思考法を支持するシュテークミュラーからすれば、認識論に依拠するヒュームの哲学的態度は心理学的と見えるのかもしれない(Vgl. ebd. S.443f.)。ところで、ヒュームはある個所で時間をカントと同様に継起と捉えている(*Treatise of Human Nature* p.35)。これは、彼が時間の存在根拠を主観の内にあると見ていることを示唆しており、シュテグミュラー的ヒューム解釈に異論を唱えることもできるであろう。

- (22) Ebd., S.445.
- (23) カントは1793年7月3日 Jacob Sigismund Beck 宛ての手紙の中で、*der schwarze Mensch* と *der Mensch ist schwarz* を比較して、前者は「概念を規定的と見なし、後者はこうした概念を規定する私の行為を考えている(XI, S.347)、と記述する。ここから、カントが使用する「行為」概念が道徳行為にのみ関わるものではないことが明確になる。
- (24) カントは自由概念を多義的に用いるけれども、「行為一般の自由」と「道徳行為の自由」の二種類に大別する。前者は一切の感性的刺激や経験的実質的動因根拠から独立に、自己の適用の可能性を見据える意志からのみ結果する。後者は偶然的で個別的な動因によってではなく、「善き」意志という可能的意志規定の全体とその内的調和を顧慮する一つの普遍的で包括的な規定根拠の導きに服する自由を指す。「自由の概念は英知界に属する」とは、時間的秩序の中で因果性の悟性原則に従ってすべてが「前」と「後」の一義的な関係に規定されている「自然の内なるもの」の系列に代わって、目的論的な体系をとることを意味し、そこでは一つの要素は他の要素の「ために」現存し、唯一の無制約的価値の形成へと自らを従属せしめ得る意志こそ、真に自由な意志と見なされる。これら二つの自由は、相互に競争し合うのではなく、意志の自律、すなわち「意志はあらゆる行為において自分自身に対して法則である」ことを前提にする限りは、後者は前者に内属し、両者は共に自己実現または自己の幸福を志向する。しかし、個々の意志が自然および他者との調和的な統一を要求される場合には、後者は前者の特殊なケースとして、意志は自然必然性が支配する時間系列から目的論的な体系をとる英知界へ超越していかねばならない。さもないと意志は個別性の内に拘束されそこに閉じ込められ続け、各人は各人の客観(彼自身の幸福感)のために同一の客観を持たず、「自由は無規定性である」という見解へと瓦解するであろうから。
- (25) G.ブラウスは、カントの行為概念が *moral Handlung* と *moral-neutral Handlung* の二つから成り立っていることを確認し、カント哲学は道徳論とは独立した行為論を内蔵していると論証する。これによって、実践哲学を道

徳論とのみ見なす従来のカント解釈に一石を投じ、実践哲学のうちの行為論が理論哲学と乖離することなく定立できることを証明する(*Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt 1983)。

- (26) カントは、以下のような思考法の革命を提唱する。「理性は自分の企画に従って産出するものだけを洞察すること、理性はその判断の原理を携え恒常的法則に従って先導し、自然に対して理性の問いに答えるように強制しなければならない」ということである。なぜならさもなければ、予め立てられた計画によらない偶然的な観察は、理性が求め必要とする必然的法則の中で連関することが全然ないからである。理性は合致する諸現象がそれに従って考案した実験を携え、自然へと向かわなければならない。それはもちろん自然から学ぶためではあるが、しかし教師の欲することを何でも言われる生徒の資格においてではなく、自分の提出する問いに答えるような証人を強制する正式の裁判官の資格においてである。かくして物理学ですら、その思考法のかくも有益な革命を、もっぱらある着想に負っているのである。それは、理性が自然から学ばねばならず、また理性がそれ自身では何も知ることがないものを、理性自身が自然の中に置き入れるものに従って、自然のうちに求める(自然に対して捏造するのではない)、という着想である。これによって、自然科学は初めて学の確実なる歩みへとみたらされた。」(BXVIIIff.)こうした思考法の革命を可能にするのが、超越論的自由の働きであると言えよう。
- (27) 参照、内井惣七・小林道夫編、『科学と哲学』昭和堂、1988、66-82頁。本稿ではテーマの関係上、各々の物理学理論の微妙な相異には注意を払っていないことを予めことわっておく。
- (28) ヒュームとの比較のためにここで見逃されてならないのは、カントの自由概念の存在根拠は、科学論あるいは心理学によって経験的に確定されるようなものではなく、経験の可能性の必然的制約として前提されるべきものであり、決心と行為は「原因—結果」のように志向的(intentional)関係にあるということである。カントはヒュームの因果論と同程度にルソーの自由論を重視する。「ルソーは人間のとる多様な姿の中に、深く隠された人間の本性と隠れた法則とを初めて発見した。この法則から見て摂理は法則の遵守によって義とされるのである」(Bd.XX, S.58f.)。つまり、ルソーはカントに人間と動物とを区別するのは理性ではなく、自由に基づいて行為できることであることを教え、純粋な思考を過大評価する知性主義からカントを解放して、彼が準拠すべき人間本性は、その都度の偶然的な状態が刻印づけるのではなく、常に同一の状態に留まるものでなければならないことを自覚させた。この堅牢堅固な同一不変の「人間本性」こそが、カントにとっては純粋に変わらず妥当し拘束する超越論的自由の源となる。

- (29) O. K. アーベル, 「知識の根本的基礎づけ」, 『哲学の変貌』岩波現代選書, 1984, 185-198頁。
- (30) 上掲書, 190頁。アルバートは充足理由律を全面的に放棄し, 人間の諸々の理論構成が正しいか誤っているかは, 実在的事物の側に決定のチャンスが与えられなければならないと考える。
- (31) 上掲書, 253-255頁。
- (32) 上掲書, 260-261頁。
- (33) 上掲書, 233頁。
- (34) B. Rang, *Naturnotwendigkeit und Freiheit*, S.43ff.
- (35) P. F. ストローソン, 『意味の限界』劉草書房1987, 155頁。
- (36) ラッセル『西洋哲学史下巻』183頁。
- (37) シュテークミュラー『現代哲学の主潮流3』, 136-151頁。