

# 博士論文

論文題目 カントの様相理論  
—汎通的規定原則についての考察—

氏 名 伊藤 美恵子

目次 .....	2
はじめに .....	3
第 1 章 一般論理学における様相概念 .....	5
1-1. 判断表における様相の契機 .....	5
1-2. 真理の形式的基準 .....	11
(a) 充足理由律の二つの規則 .....	18
(b) 真理の基準としての排中律 .....	21
(c) 外的基準としての充足理由律 .....	27
1-3. 排中律から「全体」の概念へ .....	30
1-4. 外延的全体と内包的規定 .....	36
第 2 章 神の存在証明における様相理論 .....	42
2-1. 可能性の根拠としての現存在 .....	42
2-2. 絶対的に必然的な存在者 .....	47
2-3. 現存在の概念 .....	51
2-3-1. 現存在は述語ではない .....	53
2-3-2. 現存在の絶対的定立 .....	55
2-3-3. 可能性の補完としての現存在を批判する .....	58
第 3 章 実在性と様相概念 .....	62
3-1. 実在性と可能性 .....	62
3-2. 論理的可能性と実在的可能性 .....	66
3-3. 論理的対立と実在的対立 .....	69
3-4. 排中律と無限判断 .....	71
第 4 章 カテゴリーとしての様相概念 .....	78
4-1. 可能的：経験の形式的制約（直観および概念に関する） .....	79
4-2. 現実的：経験の質料的制約 .....	80
4-2-1. 観念論論駁 .....	82
4-3. 必然的：経験の普遍的制約 .....	86
4-4. 経験的思惟一般の要請のまとめ .....	87

4-5. 補遺—純粹悟性概念の図式機能について .....	88
<b>第5章 「超越論的弁証論」の構造.....</b>	<b>93</b>
5-1. 純粹理性の弁証論的推論 総合的順序と分析的順序 .....	94
5-2. 「純粹理性の誤謬推理」における論証構造.....	96
5-3. 「純粹理性のアンチノミー」における論証構造.....	99
5-4. 「純粹理性の理想」における論証構造.....	102
5-4-1. 排中律に基づく選言的理性推論 .....	102
5-4-2. 「純粹理性の理想」における形而上学的基盤 .....	103
5-5. 課題の結論として.....	107
<b>第6章 汎通的規定原則という思想.....</b>	<b>110</b>
6-1. 対象の個別性 .....	110
6-1-1. 感覺的諸表象と一なる対象 .....	110
6-1-2. 直観の多様の総合的統一 .....	113
6-2. 可能性の制約としての理想.....	117
6-2-1. 純粹理性の理想.....	117
6-2-2. 超越論的理想.....	119
6-3. 個体の可能性 .....	128
6-3-1. 個体の可能性 .....	128
6-3-2. 唯一の包括的経験と可能的経験 .....	132
6-4. 汎通的規定原則と無限判断.....	134
6-5. 可能性の多義性 —結びにかえて— .....	136

## はじめに

現代における可能世界にかんする議論が、いわゆる形而上学の可能性を示唆するものであるとするならば、様相概念の研究と伝統的形而上学に属する概念の検討とは、密接な関係にあり、様相概念の歴史的系譜を確認することには重要な意味があると考えられる。

本稿では、カントの様相概念を分析することを通じて、汎通的規定原則が鍵となっていることをみていくことになるだろう。

幼い子どもの表情やしぐさのうちに、われわれはその子の将来の可能性を見いだす。やさしいまなざしや気性の強い様子に、どのような子に育つのかと期待と若干の不安の入り混じった感情をもつ。子どもは無限の可能性をもっている、と言う。他方で、人間は遺伝子や環境に規定されており、才能にも幅はあるもののおのずと限界があるのだ、とも言う。われわれは、目の前にいるこの人を肯定したいと思う。それが、可能性の制限の結果としての現存在として語られるにせよ、またそうではないにせよ。

しかし、この人がまだ幼かったあの日、この人は、やはり無限の可能性を現実にもっていたのではないか。汎通的に規定されているはずのこの人は、自らの意志で選んできたこの人生の結果として、いま、ここに立っているのか。

さらに言おう。いまここに立っている、すでに幼くないこの人にもやはり無限の可能性が依然としてそなわっているに違いないと。

存在を語るということ。現実を語るということ。カントは、そうすることで無限の可能性をわれわれ一人ひとりに教える。われわれは、実は無限の可能性をもった現実的存在としていま、ここに立っているのだ。

本論文では、カントの様相概念をその前批判期にさかのぼり、当時のドイツ講壇哲学の影響をも考慮にいれつつ検討することになる。

第一章において、一般論理学における様相概念をあつかう。

第二章において、前批判期における様相概念を、神の存在証明とのかかわりにおいて検討する。

第三章において、実在性の概念を様相概念との関係で検討する。

第四章において、『純粋理性批判』におけるカテゴリーとしての様相概念を考察する。

第五章において、『純粹理性批判』「超越論的弁証論」の構造を分析することによって、「超越論的理想」章の位置づけを見さだめる。

第六章において、『純粹理性批判』「超越論的理想」章を解釈し、批判哲学における汎通的規定原則と様相概念の位置づけを確定し、その意義を考察する。

## 第 1 章 一般論理学における様相概念

様相 (Modalität, modus)<sup>1</sup> 概念とは、「コプラの価値 (Wert)」について表現するものである、とカントは言う。すなわち、主語 S と述語 P をつなぐ繫辞 (Copula) としての „ist“ ないし „ist nicht“ が、いかなる価値をもって述定されているかを、様相概念は示すのである。この考えが表明されるのは、『純粹理性批判』の「判断表」が提示される箇所においてであり、「判断の様相」について次のように言明されている。

「判断の様相は、判断のまったく特殊な機能であり、判断の内容には何も付け加えず(量、質、関係以外に、判断の内容を構成するものは何もないから)、ただ思惟一般との関係におけるコプラの価値にのみかかわる。」(A74/B99f.)

「様相」は、ほかの三つのカテゴリー、量、質、関係とは異なる特殊な機能をもつという。ほかの三つが判断の内容を構成するものであるのにたいし、様相だけは判断の内容に寄与することではなく、ただ「コプラの価値」にのみかかわるのだという。本稿の探求はまず、この「判断の様相」の解説から始めることにしよう<sup>2</sup>。

### 1-1. 判断表における様相の契機

様相概念は、『純粹理性批判』において何よりも純粹悟性概念として論じられ、カテゴリー表の中に見いだされる。カテゴリーは全部で 12 個であるが、それらは「4 つの綱目」(B110) に区分されている。すなわち、「量」、「質」、「関係」、「様相」の 4 綱目である。そして、この 4 綱目にはそれぞれ 3 つの概念が含まれ、「様相」の綱目においては、つぎの 3 つの対概念が提示されている。

---

<sup>1</sup> ラテン語の „modus“ がドイツ語の „Modalität“ に対応させられているのは論理学講義のメモ 3063 番 (XVI 637)、2459 番 (XVI 378)、2501 番 (XVI 395) などにおいて確認できる。

<sup>2</sup> 様相概念の説明において、「価値」という実践的意味合いを含む言葉が用いられているが、本稿の考察は、カントの様相概念がそのとりわけ理論的側面においてどのように体系的に位置づけられるのかを見きわめようとするものであり、「様相」の実践的側面については今後の研究課題とすることを断っておきたい。なお、様相概念の実践的側面については、『実践理性批判』における「自由のカテゴリー」としてさしあたり見ることができる。

可能性 (Möglichkeit) – 不可能性 (Unmöglichkeit)

現存在 (Dasein)<sup>3</sup> – 非存在 (Nichtsein)

必然性 (Notwendigkeit) – 偶然性 (Zufälligkeit) (A80/B106)

カテゴリー表が提示されるこの箇所、カントは様相概念のみならず、その他の諸概念についても詳しい説明を与えているわけではない。むしろ、カテゴリー表がそこから導かれるところの「判断表」の提示において、個々の判断に簡単ではあるが説明を与えているので、その箇所を参照する必要がある<sup>4</sup>。

判断表はカテゴリー表の雛形であるのだから、判断の契機の数についても等しく 12 個であり、「4 綱目」(A70/B95)に区分され、各綱目がそれぞれ 3 つの契機を含んでいるという形になっている。「判断の量」、「判断の質」、「判断の関係」、「判断の様相」の 4 綱目に区分されてあるうち、「判断の様相」が含む 3 つの契機は、「蓋然的 (problematisch) 判断」、「実然的 (assertorisch) 判断」、「確然的 (apodiktisch) 判断」(ibid.)である。この判断表自体には、「可能性」や「現存在」、「必然性」といった概念はあらわれていないが、続くカントの説明にはつぎのように用いられている。

「蓋然的判断は、肯定ないしは否定が、たんに可能的 (möglich) (任意的 (beliebig)) とみなされるとき判断である。実然的判断は、肯定ないしは否定が現実的 (wirklich) (真の (wahr)) とみなされるとき判断である。確然的判断は、肯定ないしは否定がそこでは必然的 (notwendig) とみなされる判断である。」

---

<sup>3</sup> 様相概念についてカントが語る場合、たとえば「経験的思惟一般の要請」において見られるように、たいていは「可能性、現実性 (Wirklichkeit)、必然性」(A219/B266, A219/B267) ないし「可能的、現実的 (wirklich)、必然的」(A218/B265f.) と表現される。また、後に引用するように、判断表が解説される箇所においても「可能的、現実的、必然的」(A74f./B100) と言われている。しかし、カテゴリー表においては、『純粹理性批判』および『プロレゴメナ』(IV 303) とともに、「現実性」に対応する箇所に「現存在 (Dasein)」という語が用いられている。一般には、「現実性」と「現存在」は区別されるべきと考えられるが、カントはこれらを同一の事態と考えており、そこにカントの「様相」の理論の独自性があると考えられる。本件については、本稿第 3 章で触れる。なお、現代カント研究 I『超越論哲学とはなにか』所収の福田喜一郎「カントの様相の理論と必然的存在者の問題」(1989)も参照。

<sup>4</sup> 「悟性のあらゆる作用は判断に還元することができ、したがって悟性は総じて判断する能力として考えられうる」、したがって「判断における統一の諸機能を完全に提示できるなら、悟性の諸機能がすべて見いだされうる」(A69/B94)として、カントは判断表からカテゴリー表を導出する。この箇所の詳細な解釈として次のものを参照した。Michael Wolff: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S.87-110.

(A74f./B100)<sup>5</sup>

蓋然的判断においては、判断は「可能的」とみなされ、実然的判断においては判断は「現実的」とみなされ、確然的判断においては判断は「必然的」とみなされるのだと述べられている。したがって、カテゴリー表にさきだつ判断表における「判断の様相」の解説が、純粹悟性概念としての様相概念の解明にも役立つと考えられる。というのも、「判断における統一の機能を完璧に示す」(A94/B69)のが判断表であり、そして「一つの判断におけるさまざまな諸表象に統一を与えるこの同じ機能が、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統一を与えるが、この機能は一般的に表現すれば、純粹悟性概念と呼ばれる」(A79/B105)のだからである。すなわち、判断における統一の機能は、直観における統一の機能と同じ機能であるのだから、前者を示す判断表はまた後者のカテゴリー表の手引きとなっているのである。

さて、カントは、判断の「様相」が他の判断の「量」、「質」、「関係」とは異なる特殊なものだと述べている。というのは、量、質、関係が「判断の内容をなすもの」(A74/B100)であるのにたいし、様相は「判断の内容にたいして何も寄与しない」(ibid.)からである。様相は、判断の内容ではなく、「思惟一般との関係におけるコプラの価値だけにかかわる」(ibid.)のである。すなわち、コプラとしての „ist“ ないし „ist nicht“ の価値が「可能的」ならば、その判断は「蓋然的」であり、その価値が「現実的」ならば判断は「実然的」、またその価値が「必然的」ならば「確然的」判断となる。

このような「コプラの価値」とは、「思惟一般との関係における」ものだと言われる。また、カントの委託をうけて、論理学講義の講義録やカントのメモをもとに、イエッシェによって編纂・執筆されたいわゆる『イエッシェ論理学』(1800年。以下たんに『論理学』と呼ぶ)<sup>6</sup>では、『純粹理性批判』の上述の内容と対応する議論が行われているので参照し

<sup>5</sup> この『純粹理性批判』からの引用文は、イエッシェによる『論理学』(この著作をめぐる問題については、さしあたりつぎの注を参照)の「様相」にかんする記述と合致する(IX 108f.)。しかし『論理学』の「序論」部分においては、さらに議論が展開されて、それぞれに「私念 (Meinen)」、「信 (Glauben)」、「知 (Wissen)」という認識の「確実性 (Gewißheit)」をめぐる区分が対応させられている。この区分については、『純粹理性批判』はその「超越論的方法論」の「純粹理性の基準」第三章「私念、知および信について」(A820/B848-A831/B859)において議論を展開している。

<sup>6</sup> アカデミー版カント全集第9巻に収められた『論理学』。この著作の信頼性にかんしては、その成立事情にかんがみるに、無条件的なものでないということは十分に注意しなければならない。とはいえ、この書がカントの委託を受けたものであり、またカント自身が承認を与えたものであるということ、さらに、われわれの手元にはカントの論理学講義についてのカント自身の手になる膨大なメモがあり、逐次カント自身の思考の軌跡を確認できるという状態にあること、さらにまた他のいくつかの講義ノートをもあわせて比較検討できる状態にあることを考え合わせるなら、『論理学』のあつかいにかんして十分な注意をは



よう。『論理学』では、つぎのように述べられている。

「様相という契機によっては、全体としての判断が認識能力にたいしてもつ関係が規定される。」(IX 108)<sup>7</sup>

様相は、判断が「認識能力にたいしてもつ関係」を規定するのである。『純粹理性批判』における「思惟一般」と『論理学』における「認識能力」とは、ともにわれわれ主観のそれを指すのであるから、様相は、判断と判断する主体との関係について何事かを規定しているのであると考えられる。すなわち、ある判断にかんして、判断する主体が「可能性の意識 (Bewußtsein) をもって」判断するならば、それは蓋然的判断であり、また「現実性 (Wirklichkeit) の意識をもって」判断するならば、それは実然的判断であり、さらに「必然性の意識をもって」判断する場合には、確然的判断である (ibid.)<sup>8</sup>。『論理学』はそれぞれの判断の例を挙げている。

「人間の靈魂は不死かもしれない。( die Seele des Menschen mag unsterblich sein )」

「人間の靈魂は不死である。( die menschliche Seele ist unsterblich )」

「人間の靈魂は不死であるにちがいない。( die Seele des Menschen muß unsterblich sein )」(IX 109)

順に、蓋然的判断、実然的判断、確然的判断の例として挙げられており、それぞれ「かもしれない (mag ... sein)」というコプラにおいて「可能性の意識」を表現し、「である (ist)」によって「現実性の意識」を、そして「であるにちがいない (muß ... sein)」に

---

らったうえで、これをカントの著作と同等のもののみならずことに、格別の問題はないと思われる。いずれにせよ本研究においては、できうるかぎりカントのメモや他の資料に目をおし、それがカント自身の思索と言いつつ『論理学』の議論をあつかうことにしたい。本件については、特に Boswell [1988], Hinske [1999], Young [1992], 湯浅[2001]を参照されたい。

<sup>7</sup> この引用文に関連して参照しておきたいのは、アディックスによると 1769 年から 1771 年頃のものとして推定される (Vgl. XIV XXXV-ILIII)、つぎの論理学講義のメモである。「quaeitaet は、ある認識根拠が Subjekt にたいしてもつ関係としてのコプラにかかわる……、たとえば神は必然的に正しい (Gott ist nothwendiger Weise gerecht)」(XVI 650; Nr.3084)。この „ quaeitaet “ という語は „ quaeitas “ とともに記され、またカント自身によって „ quidditas “ (「何性」)とも言い換えられている (XVII 676; Nr.4689)。この用語は当時の 18 世紀の論理学において、「関係」や「様相」とかかわりのある概念と考えられていた。Vgl. Giorgio Tonelli: Die Voraussetzung zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts, in: *Kritik und Metaphysik: Studien / Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter, de Gruyter, Berlin, 1966, S.136ff. トネリが詳述する思想状況において、カントが „ quaeitaet “ という語によって「様相」を考えていたことは、続いて記された例「神は必然的に正しい」という命題によってもうかがえるところである。ここには、「様相」と「関係」との密接なかわりが見いだされるのであるが、それら両者の類似性と相違点がカントにおいて次第に明らかになることによって、両者は明確に区別され、上に引用した『論理学』の文と、この注の中で引用した論理学講義メモの文とのあいだの相違をもたらししていると思われる。この「関係」と「様相」の関連についてはまた後でふれる。

<sup>8</sup> この「意識をもつて (mit der Bewußtsein)」という表現は、『論理学』以外のほかの様相の議論においては見いだされない。

よって「必然性の意識」を表している。

このように『論理学』においては様相とは、まず第一に、判断内容にかかわるのではなく、われわれ判断主体ないし認識主観の、「判断の全体」に対する「意識」、あるいは判断の「コプラの価値」にかんする意識に関係するものだということが明らかとなる。言いかえれば、「この様相の契機によって示されるのは、ただ判断において何事かが主張されたり否定されたりする仕方（*die Art und Weise*）だけである」（IX 108）。肯定的主張（*S ist P.*）や否定（*S ist nicht P.*）のあり方が、われわれ主観の意識にとって「可能的」か「現実的」か、あるいは「必然的」かという「仕方」を、様相は示すのである。

それでは、その「可能的」であること、「現実的」であること、「必然的」であることとは、それ自体としてどのように規定されているだろうか。『論理学』においては、つぎのように説明される。「可能的」であるという意識は、「判断が真理であるか真理でないかにかんして何ごともなさない（*über die Wahrheit oder Unwahrheit eines Urteils nichts ausmachen*）」（*ibid.*）意識であり、また「現実性」の意識とは、「判断が真理であるか真理でないかにかんして何ごとかを決定する（*darüber etwas bestimmen*）」（IX 109）意識、そして「必然性」の意識は、「判断の真理を必然性の尊厳をもって表現する（*die Wahrheit eines Urteils sogar mit der Dignität der Notwendigkeit ausdrücken*）」（*ibid.*）と説明される。すなわち、ここでは「真理」が要点となり、各様相の意識が規定されている。「可能性」は、真理であるかどうかにはかかわらない意識であって、「現実性」は、現に真であるかどうか決定される際の意識であり、また必然性は真理であることを「必然性の尊厳をもって」判断する際の意識である。

『純粋理性批判』においても、先に引用した箇所「真の」という言葉が登場しているのがみいだされる（A74/B100）。それは実然的判断についての記述であるが、判断全体が「現実的」とみなされるときに、その判断は実然的判断である、と説明されるなかで、「現実的（*wirklich*）」の語に括弧を付して「真の（*wahr*）」という語が付されている。またさらに、続く箇所で、「実然的命題は論理的現実性ないしは真理（*logische Wirklichkeit oder Wahrheit*）について主張する」（A75/B101）というように、今度は名詞形の „*Wahrheit*“ によって明確に表現される。また、ここで、その「論理的真理」は「論理的現実性」と言いかえられるものであることもみてとれる。すると、「現実性」の概念が表現するのは、『純粋理性批判』においても、『論理学』の中で述べられているように、真理であるか否かという決定をくだす意識であると考えてよいだろう。

同様に、同じ箇所、「可能的」の語に付記された括弧中には「任意的（beliebig）」（A74/B100）とある。判断の肯定か否定が任意的であるとは、言い換えれば、その判断の真理であることが決定されていないということの意味するだろう。カントは続く箇所でもあらためてこのことを言明している。まず可能性にかんする「蓋然的命題」についてはつぎのように書いている。

「それゆえ蓋然的命題は、たんに論理的な可能性（客観的ではない可能性）を表現する命題であり、言い換えれば、そのような命題を妥当なものとするかどうかの自由な選択や、またこの命題を悟性のうちに受け入れるかどうかについてのまったく恣意的な採用を表現する。」（A75/B101）

蓋然的命題は、その命題が妥当か否か、すなわち真であるか否かを自由に選択できることを表し、また悟性が受け入れるかどうか、すなわち真であるか否かを恣意的に採用しうることを表現する。そして、そのような真理をめぐる自由な選択や恣意的な採用をしうる命題が、「論理的可能性」をもつ命題と呼ばれる。

さらに、確然的判断においては、判断の「肯定か否定かが必然的とみなされる」（A75/B100）。これは、判断の真理か否かが必然的に決定されることを意味するだろう。

「確然的命題は、実然的命題を悟性それ自身の法則によって規定されていると考え、それゆえにア・プリオリに主張するものと考え、このようにして論理的必然性を表現する。」（A76/B101）

論理的現実性あるいは真理を表現するような実然的命題は、悟性法則によって規定されていると考えられることによって、ア・プリオリな命題と考えられ、これによって必然性をもつものとみなされるにいたるのである。

さて、以上のところから、「判断の様相」についてつぎの諸点をさしあたり確認できる。第一に、判断の様相は、そのほかの判断の量、判断の質、判断の関係とは異なり、判断の内容にはかかわらない特殊なものであるということ。第二に、様相は、判断に対する判断主体の価値づけを表現するものであるということ。そして第三に、各様相は、判断の真理であるか否かということとの関係において区分されるのだということである。

## 1-2. 真理の形式的基準

様相の区分は「真理」に深く関与している。それゆえ、「真理」とはいかなるものとしてカントにおいて考えられているのかを確認することにしたい。まずは、真理の形式的な基準と考えられているものを確認する。

「概念は、自己矛盾しない場合にはつねに可能的である。これは可能性の論理的徴表である。」(A596/B624 Anm.)

この文章には、概念が「自己矛盾しない」という矛盾律こそが、その概念の論理的可能性を存立させる原理であることが明示されている。すなわち、ある概念  $S$  に述語  $P$  があたえられ、かつこの  $P$  に対立するような述語  $\neg P$  があたえられるということとはありえない、ということの意味する ( $\neg(P \wedge \neg P)$ )。このような矛盾律については、『純粋理性批判』ではとりわけ「あらゆる分析判断の最高原則」(A150/B189)として提示されている。

「いかなる物にもこの物に矛盾するような述語はあたえられない ( *Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht* )、という命題は矛盾律と呼ばれ、あらゆる真理の、たとえたんに消極的なものであるとしても、普遍的な基準であるが、しかしまたたんに論理学に属するにすぎないものである。」(A151/B190)

そして、「判断が分析的であるときには、……その判断の真理はつねに矛盾律にしたがって十分に認識されなければならない」( *ibid.* )。なぜなら、分析判断においては、われわれ判断者は、与えられた概念 (主語) のうちにとどまり、その概念のうちですでに思惟されていたことを述語として措定すれば正しい判断をなすことができるからであり、その際にその概念における他の諸規定と矛盾しないという原理にしたがって述語を措きさえすれば、その判断の真理であることを十分に認識することができるのである。

これにたいして、他方で『純粋理性批判』がその可能性を明らかにすることを本来の目的としているような総合判断にかんして言えば、われわれは判断において与えられた主語概念から「外へ出て ( *hinausgehen* )、その概念においては思惟されていなかったような

まったく別の何かを、その概念と関係づけて考察すべきである」(A154/B193f.)。分析判断においては、主語概念のうちにとどまりながら正しく判断をなしえたのにたいし、総合判断においては主語概念を超えて行かねばならない。総合判断においては、概念の外部にある何か或るものが述語として与えられなければならないのであるかぎり、その判断の真理はもはや矛盾律にしたがっては知られえないことになる。総合判断の真理には、総合判断のための最高原則が必要とされるのはそのためである。それは、

「すべての対象が、可能的経験における直観の多様なものの総合的統一の必然的制約にしたがうこと」(A158/B197、傍点筆者)

にほかならない。総合判断においては、もはや概念がそれ自身の内部において、自己自身と合致するか矛盾するかということの問題とするのではない。そうではなく、概念の対象が、たんに概念の能力としての悟性のうちにとどまり、悟性の制約にしたがうだけでなく、経験において認識することの感性的な制約にもしたがう必要があるのである。

ところで、分析判断の最高原則としての矛盾律は、一般論理学の原理として当然のことながら『論理学』の中でも論述されている。そこにおいて矛盾律は「論理学における真理の形式的な基準」(IX 51)と明記され、これによって「認識の論理的可能性」(ibid.)が規定されると述べられている。この点は『純粋理性批判』における記述に合致しているのであるが、しかしこの矛盾律とともに、真理の形式的基準としてもうひとつの原則があげられているのが『純粋理性批判』と異なるところであり、注目にあたいる。すなわち、「充足理由律 (der Satz des zureichenden Grundes)」であるが、これは「論理的現実性」を規定する原則であると言われる (ibid.)<sup>9</sup>。すでにみてきたとおり、判断表においては、そのような論理的なものとしての可能性や現実性が問題となっていたのであり、論理的現実性は論理的真理と見なされていた。それゆえ、カントの論理学講義のなかで論じられる様相概念をここで確認しておくことが必要となってくるだろう。

『論理学』においては、真理基準としての充足理由律にしたがうならば、

「認識が論理的に根拠づけられていること (daß es logisch gegründet sei)、すなわ

---

<sup>9</sup> 同様の記述は、1776年から1789年のものと推定される論理学講義メモ2172番(XVI 258)にも見られる。また、同年代およびこの時期より後のメモとして、如上の二つの基準が記されているものとして、ほかに2174番(ibid.)、2181番から2183番(XVI 261)があげられる。

ち、認識が (a) 根拠をもち、(b) 偽の帰結をもたないこと」(XI 51)<sup>10</sup>

が、認識が真理であるためには必要であるとの記述が見いだされる。

このように、真理の形式的基準には矛盾律と充足理由律の二つがあるとされ、そしてさらに後者の充足理由律には二つの規則があるという。それは「推論様式」(IX 52)の規則であり、第一に「帰謬法的な推論様式 (die apagogische Schlußart)」ないし「否定式 (modus tollens)」と呼ばれる規則、すなわち、帰結が一つでも偽であるならば、その根拠としての認識も偽と推論されるという規則 (以降においてマイアーの規則と比較するうえで便宜的に K1 と呼ぶ)。第二に、「肯定式 (modus ponens)」と言われる規則。すべての帰結が真であるならば、その根拠としての認識も真であると推論されるという規則である (同様に K2 と呼ぶ)<sup>11</sup>。前者 (K1) は、間接的かつ消極的であり、後者 (K2) は直接的かつ積極的という性質をもっている。さて、真理の基準としては、偽と推論するのではなく真であると推論する、積極的な第二の規則 (K2) が重要であるが、しかしこの規則にも難点があるという。「帰結のすべてを尽くしているということ (die Allheit der Folgen) は確然的に認識されえないという難点」であるが、そのために、たとえこの規則に合致している場合でも、それは「蓋然的で、仮定的に真の認識にしか導かれない」(IX 52)<sup>12</sup>。充足理由律という条件を満たす論理的現実性の真理とは、「仮定的」な真理であることが言明されているのである。

『論理学』の記述は以上のような展開を示したのち、あらためて「真理の普遍的な、たんに形式的ないしは論理的な基準」が、ここにたって今度は突如として三つ提示される。

<sup>10</sup> 「根拠をもち」および「偽の帰結をもたない」という記述は、論理学講義メモ 2182 番 (XVI 261, 1776 年から 1778 年、または 1790 年以降と推定) にあり、アディッケスは、イエッシェが『論理学』の当該箇所 (IX 51) を採用したのは、このメモからであると推定している。

<sup>11</sup> 「帰謬法的推論」にかんしては論理学講義メモ 2139 番 (XVI 249, 1771 年から 1778 年と推定) に記されている。また『純粋理性批判』でも、「帰謬法的証明」(A789f./817f.) が論じられている。この証明は「厳密な証明」(A791/B819) ではあるが、しかし、「超越論的な総合的な諸命題の証明」(A782/B810) においては「決して許されない」(A792/B 820) ものとして論じられる。なぜなら、その場合「私たちの諸表象の主観的なものを客観的なものに、すなわち対象がもっているものの認識にすりかえること」が可能であり、そのような場合には帰謬法的証明は認められないからである (A791/B819)。この注を付した本稿の議論にかんして言うならば、「認識のあらゆる内容を捨象する、換言すれば認識と客観とのあらゆる関係を捨象する」(A55/B79) 一般論理学の見地から、帰謬法的証明は充足理由律の規則として許容されているのだと言えよう。なお、「否定式」および「肯定式」という記述は論理学講義メモには見あたらないが、『純粋理性批判』の上述の箇所では見いだされ、またここにおいて「肯定式」は「直示的 (ostensiv) 証明」とも呼ばれる (A790f./B818f.)。これらの証明方法ないし推論様式にかんしては本稿第四章においても考察する。

<sup>12</sup> この議論もまた『純粋理性批判』に見られるものである (A790f./B818f.)。アディッケスによれば、イエッシェは論理学講義メモ 2178 番 (XVI 260, 1776 年から 1789 年と推定) から『論理学』の当該箇所の記述を作成している。

- 「1) 矛盾律ならびに同一律。これによって認識の内的な可能性が蓋然的な判断に関して規定される。
- 2) 充足理由律。これに認識の(論理的な)現実性がもとづく。すなわち、認識が根拠づけられており、実然的な判断のための素材となっている。
- 3) 排中律 (der Satz des ausschließenden Dritten (二つの矛盾するものの中のものものを排除する原理 principium exclusi medii inter duo contradictoria))。これを根拠として、確然的な判断にかんして、認識の(論理的な)必然性——必然的にこのように、別様にではなく判断されねばならないこと、すなわち反対が偽であること、が成り立つ。」
- (IX 52f.)<sup>13</sup>

すぐに気づかれるように、「真理の形式的な基準」として、先の箇所では矛盾律と充足理由律の二つのみが挙げられていたものが、ここにいたっては三つになっているという推移がある。二つの真理基準に加えて、あらたに「排中律」が付け加えられているのである<sup>14</sup>。われわれはこの事態をどのように解釈すべきだろうか。

まず注意しなければならないのは、この『論理学』は、カントの論理学講義のメモおよびいくつかの講義ノートをもとにイエツシュによってまとめられたという事実である。カントは自らの論理学の講義において、長年にわたりマイアーの『論理学綱要』(George Friedrich Meier, *Auszug der Vernunftlehre*, 1752.)を教科書として使用したのであり、ここにイエツシュによってまとめられ、出版されることになった『論理学』が、マイアーの影響を大きく受けていることに疑いの余地はない。マイアーは、バウムガルテンのもとで学び、1740年には師の後任としてハレ大学の教授となった人物であり、バウムガルテンの教説を注解し、または発展させ、これによってヴォルフ学派の哲学をときには修正し、拡張することで継承した哲学者として知られる<sup>15</sup>。

<sup>13</sup> 論理学講義メモ 2176 番 (XVI 259、1776 年から 1789 年と推定) に対応する記述がある。

<sup>14</sup> 排中律が第三の真理基準として明示的に記述されている論理学講義メモは 2178 番 (XVI 260、1776 年から 1789 年と推定) である。そのほか第三の基準が記されているメモとしては 2137 番 (XVI 249、1771 年から 1789 年と推定)、2176 番 (XVI 259、1776 年から 1789 年と推定)、2185 番 (XVI 261、1780 年から 1804 年と推定) がある。

<sup>15</sup> 石川文康による『カント事典』所収「マイヤー」の項目 (弘文堂、1997 年、487B488 頁)、および Norbert Hinske, Georg Friedrich Meier und das Grundvorurteil der Erfahrungserkenntnis : Noch eine umbemerkt gebliebene Quelle der Kantischen Antinomienlehre, in : *Kant und sein Jahrhundert*, Frankfurt/Bern/New York/Paris/Wien, 1993

そこで、この論理学講義の教科書、すなわちマイアーの『論理学綱要』をみてみることにしよう。「真理の形式的基準」についてカントの『論理学』が論じる箇所に対応すると思われる記述が、「真理と虚偽の本質と基準」という短い一節（XVI 237-243；§ 92 - § 98）にまとめられているので、この箇所を以下に訳出し検討する。これによって、カントが何を變更し何を独自に付け加えたかが明らかになるはずだからである。

「§ 92. 偽ないし不正の認識は、いかなる認識でもなく、認識のようにみえるものである。偽なる学的認識は、ただ学的認識のようにみえるだけで、それはまったく認識ではないか、あるいは少なくともいかなる学的認識でもない。たとえば、植物の生育する魂を認め、植物の生育を魂から導出するひとたちは、偽なる学的認識をもっているのである。」（XVI 237）<sup>16</sup>

「§ 93. 真なるないし正しい認識は、認識のようにみえるだけでなく、実際にも認識である。真なる学的認識は学的認識のようにみえるだけでなく、実際にもこの名にあたいする。たとえば、この世界の偶然性から神の現実性を説得力をもって証明するひとは、真なる学的認識をもっているのである。」（XVI 238）

「§ 94. 認識の真偽の基準は、そこから認識が真であることが、あるいは認識が偽であることが認識されうるような諸根拠である。そして、諸根拠は、認識そのもののうちにあるか、あるいはそうではないかである。前者は真偽の内的な基準であり、後者は真偽の外的な基準である。」（XVI 238f.）

「§ 95. 認識の真理についての前者の内的基準は、認識の内的可能性に存するが、それは、認識が可能的な何か或るものを表象し、互いに対立するものを何も含まないかぎりにおいてであって、またその認識がただそれだけで考察される場合である。認識の内的不可能性は、その認識が何も表象しない場合や、あるいは認識における多様なものが互いに矛盾する場合には、それゆえ前者の、認識は偽であるということの内的基準である。」（XVI 239f.）

---

（有福・石川・平田編訳『批判哲学への途上で』晃洋書房、1996年）を参照。

<sup>16</sup> マイアーの『論理学綱要』はアカデミー版カント全集第16巻所収のテキストを使用した。そのため、引用箇所の指示はアカデミー版カント全集と同様の表記となる。



「§ 96. 認識の真理の別様の内的基準は、認識がある関係において可能的である（in einem Zusammenhange möglich ist）場合に存する（仮定的な認識の可能性）。したがって、(1) 認識が真なる根拠の帰結である場合、また (2) 認識が真なる帰結の根拠である場合である。それゆえ、認識が不可能ではなく、かつ充足理由律にしたがっている場合に、認識は真である。」（XVI 241）

「§ 97. 認識は、関係において不可能であるならば偽である。したがって、認識がいかなる根拠ももたない、あるいは偽の根拠をもっている場合や、あるいはまたいかなる帰結ももたない、あるいは偽の帰結をもっている場合がそうである。これは、認識の誤謬の別様の内的基準である。」（XVI 242）

「§ 98. われわれはつぎの諸点を認めてはならない。(1) われわれが認識における内的な不可能性に気づかないゆえに、その認識は真であるということ。(2) われわれが認識におけるいかなる内的可能性にも気づかないゆえに、その認識は偽であるということ。(3) われわれが根拠がないことや偽の根拠や偽の帰結に気づかないゆえに、その認識は真であるということ。(4) われわれがいかなる真の根拠や帰結をも認識しないことから、その認識は偽であるということ。以上について認めてはならない。なぜなら、われわれ人間は全知ではないからである。」（XVI 243）

ここに引用したマイアーの議論において、「認識の真偽の内的基準」が論述されているのがみてとれる。これらの文章は、「学的認識の真理について」と題された章の一部であり、「真理」および「虚偽」が主題的に論じられている（§ 92, § 93）。そしてとくに真理の「内的基準」が問題とされ（§ 94）、その認識が「可能的な何か或るものを表象し、互いに矛盾するものを何も含まない」ならば、認識は内的に可能であり、真理の基準に適合する。反対に、「認識が何も表象しない場合や、認識における多様なものが互いに矛盾する場合」には、認識は偽の内的基準に合致することになる（§ 95）。ここでは、認識の真理の基準として、矛盾律が指示されているのである。ここまでの記述にかんして言えば、概ねカントの『論理学』の記述とのあいだに齟齬はみられない。

そして次節 § 96 では、矛盾律とは異なるもう一つの基準が提出される。すなわち、「充

足理由律」であり、認識が、根拠とその帰結という「ある関係において可能的である」場合に真理であるとする基準である。この基準には二つあり、(1) 正しい根拠からその帰結として認識が生じている場合に、認識は真であるとする基準、(2) 正しい帰結がそこから導かれている根拠としての認識は真理であるとする基準の二つである。

カントの『論理学』においても、充足理由律が真理の形式的な基準であったこと、またその規則が二つありあった点について、両者は一致している。しかしながら、マイヤーが充足理由律を「内的な」基準としたのにたいし、カント『論理学』はこれを「認識の外的な論理的真理の基準」(IX 51f.)<sup>17</sup> と、「外的」なものであることを強調しつつ規定する。両者のこの相違は何に由来するのだろうか。

問題点を整理するならば次のようになる。第一に、(a) 充足理由律の二つありの基準について、マイヤーとカントの両者を比較してみるならば、その内容には看過できない相違があるが、これは何を意味するのか。また、第二に (b) マイヤーにおいては、カントにおけるのとは異なり、排中律について言及されていないが、このことはいかなる事態であるのか。そして第三に、(c) 充足理由律をマイヤーは内的基準としたのにたいし、カント『論理学』は外的基準と規定するが、この相違は何に由来するのか。

さて、それぞれの問題点について検討していくが、あらかじめマイヤーの『論理学綱要』の構造について確認しておきたい。この教説書は、四部から構成され、なかでも全体の約八割を占める第一部「学的認識について」が中心的内容となっている。この第一部が十章にわかれてあるうち、先に訳出した箇所は、第四章の「学的認識の真理について」というタイトルをもつ「真理」を主題とした議論の中にあり、さらにここで五節に区分されてあるうちの冒頭の節「真理と虚偽の本質と基準」が § 92 から § 98 までの七つのセクションによって論述されている。われわれは、カント『論理学』との比較によって研究をすすめるための重要な手がかりとして、マイヤーの教科書用にかかれたカントの膨大なメモを利用することができる。事実、イエッシェはカントの『論理学』をこれらのメモおよび自らのものを含む数種類の講義ノートをもちいて編纂・執筆したのである<sup>18</sup>。

<sup>17</sup> 論理学講義メモ 2185 番 (XVI 261) には、「内的基準」を言いかえて「論理的基準」と記されているのを見るかぎり、カントはマイヤーの説にしたがっているように思われるが、しかしながら 2183 番のメモには「外的基準」として「根拠と帰結」という記述が見いだされもする。この点については 1-2. (c) において後述する。

<sup>18</sup> 講義ノートとメモの両者を資料として、イエッシェは『論理学』を編纂した。湯浅[2001]を参照。また、Boswell [1988], Hinske [1999], Young [1992] も参照。

(a) 充足理由律の二つの規則

充足理由律の二とおりの規則についてであるが、マイアーにおける該当箇所は § 96 である。第一の規則は、認識が真なる根拠の帰結である場合に、その認識は真であるという規則（便宜上 M1 と呼ぶ）、第二の規則は、認識が真なる帰結の根拠である場合に、その認識は真であるという規則（同様に M2 と呼ぶ）である。第一の規則では、根拠から帰結の真理が推論され、第二の規則では逆に帰結から根拠の真理が推論される。

M1 : 真なる根拠 → 真なる帰結

M2 : 真なる帰結 → 真なる根拠

カントの『論理学』および『純粋理性批判』においては、第一の規則は「帰謬法的」推論様式ないし「否定式」と呼ばれるものであり、帰結が一つでも偽であるならば、その根拠としての認識も偽と推論されるという規則（K1）であった<sup>19</sup>。第二の規則は「肯定式」であり、すなわちすべての帰結が真であるならば、その根拠としての認識も真であると推論される規則（K2）である<sup>20</sup>。

K1 : 偽なる帰結 → 偽なる根拠 （最初の定式 : 真なる帰結 → 真なる根拠）

K2 : すべての真なる帰結 → 真なる根拠

カントにあつては、両者とも帰結から根拠へと進む推論様式が問題となっており、ここに少なくとも一見してマイアーとの相違がみられる。しかし実のところ、カントの第一の規則（K1）は、その最初の形式としては、マイアーの第二の規則（M2）とほとんど同様の表現によって提示されている。カント『論理学』には、第一の規則（K1）はまずつぎのように定式化されて与えられていたのである。すなわち、「帰結の真理から、根拠としての認識の真理へと推論されうる」（IX 52）<sup>21</sup>、と。マイアーの第二の規則（M2）は、「認

<sup>19</sup> 『純粋理性批判』の該当箇所では、「ある命題からたった一つにせよ偽の帰結が引きだされうるなら、その命題は偽である」（A791/B819）と述べられている。

<sup>20</sup> 同様に『純粋理性批判』においては、「ある認識の真理をその認識の諸帰結の真理から推論する肯定式」（A790/B818）と述べられている。

<sup>21</sup> 論理学講義メモ 2130 番（XVI 246、1767 年から 1776 年と推定）に対応する記述がある。「帰結の真理は認識〔根拠〕の真理を証明する。それゆえ、偽の認識〔根拠〕からは真なるものは何も結果として生じることはなく、真なるもの〔帰結〕は真である認識〔根拠〕の部分から生じる。」

識が真なる帰結の根拠である場合」(真なる帰結 → 真なる根拠)であり、カントとマイアーの両者とも、帰結から根拠へと進む方向において、しかも真なる帰結から真なる根拠へと推論されるとして、いったんは同一の規則が示されていたのである。しかしながら、カント『論理学』はつぎのように続ける。「ただし、それは消極的なかたちで」と。「すなわち、認識から一つでも偽なる帰結が生じればその認識そのものが偽であるという具合にではない」(ibid.)<sup>22</sup>。カントにおいて、真なる帰結から真なる根拠へと進む最初の定式化は、消極的なかたちにおいてのみ規則として妥当し、つまり、偽なる帰結から根拠の偽へと推論されるというかたちにおいてのみ規則として有効だということである。そのわけはこうである。もし根拠が真ならば偽なる帰結はひとつでも生じるはずがない。ところが偽なる帰結が実際に生じている。とするなら根拠も偽であるほかにない。こうして偽なる帰結から根拠の偽であることが導かれるのである<sup>23</sup>。さらにこの規則の使用上の注意が続く。

「だが逆の仕方で、すなわち、認識から偽なる帰結が生じないならその認識は真であるという具合に推論することはできない。というのは、偽なる根拠から真なる帰結を引き出すことができるからだ。」(IX 52)<sup>24</sup>

最初の定式化としての、真なる帰結から真なる根拠への推論は、ここにいたってむしろ否定される。真なる帰結は、必ずしも真なる根拠から導かれるものではなく、偽の根拠からも引き出されうる、と。

<sup>22</sup> 論理学講義メモ 2139 番 (XVI 249、1771 年から 1778 年と推定)が対応する。

<sup>23</sup> 果たして事実、根拠が真ならば偽な帰結はひとつでも生じるはずがないと言えるのだろうか、という疑問が生じる。というのは、ここでカントとマイアーが問題にしているのは、推論における根拠と結論の真偽であるが、しかし推論全体の正しさという問題にかんしては、さらに根拠から結論を導出する推論作用そのものをも考慮の対象に入れなければならないと考えられるからである。ここにはマイアーが充足理由律の規則を内的基準と呼び、カント『論理学』が外的基準と規定したという件の問題もまたかかわっているだろう。すなわち、マイアーにおいては、推論はすべて、根拠のうちに、すなわち内的に含まれているものとして、結論を導出する論理的ないわゆる「演繹」であり、分析的作業であるのにたいし、カントにおいては必ずしもそうではなく、根拠に、経験にかかわる外的な何かあるものが加わって、その総合として結論が導出されるというあり方が、批判期において考慮されているはずだからである。その証拠に、『純粋理性批判』においてはその「超越論的弁証論」において、そのような誤った推論による「超越論的仮象」(A297/B353)が主題となっている。しかしカントの『論理学』およびマイアーの『論理学綱要』の当該部分にかんするかぎり、推論は一般論理学的見地において問題となっているのであり、そこでの誤った推論は「もっぱら論理的規則にたいする注意の欠如から生ずる。それゆえ、当面の事例に対する注意が鋭くさえるならすぐに、論理的仮象は全面的に消滅する」(A296f/B353)。このような考えのもとで、「論理的規則にたいする注意の欠如」が生じていない状態での推論規則がここではあつかわれているのであり、したがって推論の導出そのものの誤りがないとの前提で、<真なる根拠>からは<真の帰結>のみが生じるのであり、<偽の帰結>は生じえないと考えられている。

<sup>24</sup> 論理学講義メモ 2178 番 (XVI 260、1776 年から 1789 年と推定)に対応する記述がある。

さて、以上のようにマイアーの第二の規則（M2）とカントの第一の規則（K1）は、一見同様の規則として提示されつつも、カントはむしろマイアーの第二の規則を否定していたのである。ところが、あらためてカント『論理学』の当該箇所の記述を確認するならば、この第一の規則（K1）の論拠として「根拠が真であるなら帰結も真でなければならないだろうから」（*ibid.*）<sup>25</sup> と述べられているのがみいだされる。これはまさしくマイアーのもう一方の規則である第一の規則、真なる根拠から真なる帰結へという規則（M1）にほかならない。カントはマイアーの第一の規則を、直接に自らの第一の規則のベースにすえて、そこから論証において実際により有効な規則へと修正を加えていると考えることができる。すなわち、真なる根拠から真なる帰結への推論規則（M1）にもとづいて、根拠が真であるなら偽なる帰結はひとつでも生じるはずがないが、ところが偽なる帰結が実際に生じているとするなら、根拠も偽であるほかにない。こうして、カントの第一の規則である、偽なる帰結から偽なる根拠へという推論規則（K1）が提示されるのである。

カントが実際にも『純粋理性批判』において、この第一の規則としての帰謬法的推論様式をもちい、自身の議論を展開させる様子がみいだされるのは、他ならぬアンチノミーにおいてであるが、この点については、後述することにした<sup>26</sup>。いずれにせよ、修正された充足理由律の第一規則、それが、「帰謬法的」推論様式ないし「否定式」と呼ばれるものなのである。

このような視角からあらためて諸規則を眺めるならば、カントの第二の規則（K2）もまた、マイアーの第二の規則（M2）の改良版とでもいうべきものであることが見いだされてくる。すなわち、すべての帰結が真であるなら、根拠の真であることが推論されるというカント『論理学』の規則（K2）は、帰結の真から根拠の真を推論するマイアーの規則（M2）に修正をくわえたものだと言えよう。カントはたんにいくつかの真なる帰結から、根拠の真を推論することによっては、確実な認識を獲得しえないと考えている。なぜなら、将来において偽なる帰結が生じないとはかぎらないからであり、もし偽の帰結が生じたならば、根拠の真理は瞬時に失われてしまうからである。したがって、確然的な認識が得られるためには、帰結のすべてがあらかじめ求められなければならないが、しかし経験においてそのようなすべてを求めることは不可能であり、ならば、

<sup>25</sup> 論理学講義メモ 2130 番（XVI 246、1767 年から 1776 年と推定）には、「真なる認識の部分から真なる帰結が生じる」と記されている。

<sup>26</sup> 第五章において論じる。また上記脚注(11)も参照されたい。

「多くの帰結が真である場合には、その他の帰結すべても真であろうという前提にしたがって、蓋然的にして仮定的に真なる認識（仮説）にしか導かれない」（IX 52）

と考えるしかないのである<sup>27</sup>。

このようにして、カントはマイアーの説に修正を施しつつ、自らの規則を提示することにおいて、第一の規則を「消極的かつ間接的に十分な基準でしかありえない」ものとして、また第二の規則を蓋然的認識、仮定的な真理にしかいたらないものとして明らかにする<sup>28</sup>。しかし、消極的かつ間接的に十分であるという規定や、蓋然的・仮定的といった形容は、これら両規則の不十分さを示すであろう。これらの規則の、真理基準としての不十分さが、カントをしてさらなる探究をうながしたのではないだろうか。すなわち、排中律についての思索へとである。

上述したように、論理的現実性が論理的真理と重なるものであるならば、真理基準についての議論は、少なくとも論理的な位相における議論としては、論理的現実性を規定する充足理由律で尽きているはずである。しかしながら、矛盾律と充足理由律という二つの規則を補うかのように、第三の規則である排中律が突如として提示されるのだ。排中律は、真理の基準を補強するものであるのだろうか。

#### (b) 真理の基準としての排中律

矛盾律と充足理由律にくわえて、排中律が真理の基準として提示される箇所にはつぎのように記されていた。

「3）排中律（二つの矛盾の中間のものを排除する原理）。これを根拠として、確然的

---

<sup>27</sup> 『純粋理性批判』においても同様の議論がなされている。「ところで、ある認識の真理をその認識の諸帰結の真理から推論する肯定式は、その認識から生ずるあらゆる可能的な諸帰結が真であるときにのみ許されるべきものである。なぜなら、そのときには、それらのあらゆる可能的な諸帰結にたいして唯一の根拠のみが可能であり、それゆえこの唯一の根拠は真なる根拠でもあるからである。しかしこうした手続きはなしえない。というのは、なんらかの想定された命題のあらゆる可能的な諸帰結を洞察するということは、われわれの力を超えているからである。それでもひとはこうした推論様式を、もちろんいくら大目に見てではあるにせよ、あることをたんに仮説として証明することが問題であるときには利用する。というのも、そのさいの推論は、類比にしたがって、すなわち、試みられたかぎりの多くの諸帰結が一つの想定された根拠に十分合致するなら、その他のすべての可能的な帰結もその根拠に一致するであろうという類比にしたがって、許容されるからである。」(A790/B818)

<sup>28</sup> また、カント『論理学』の第一の規則はア・プリオリ、第二の規則はア・ポステリオリなものと規定される。Vgl. XVI 242 (Nr. 2117), XVI 246 (Nr. 2130).

な判断にかんして、認識の（論理的な）必然性——別様ではなく、必然的にそう判断されねばならないこと、すなわち反対（*das Gegenteil*）が偽であること、が成り立つ。」（IX 53）

排中律は、二つの互いに矛盾している項の一方が真であり、他方が偽であることを示す原理である。矛盾律は、或る同じものについて、互いに矛盾する二つの言明がありえないことを言うだけのものであるのだから、排中律は矛盾律と比較して、より強い主張であると言えよう。というのは、矛盾律によってはたんに二つの主張が矛盾している状態をもって論理的に不可能と考えられ、そこから進んで二つのうちいずれが真理であるかにはかかわらないのたいし、排中律は踏み込んで、この矛盾する二つのうち、一方が真で、他方が偽であることを主張するものだからである。このような矛盾律と排中律の、主張の強さの相違に対応して、カントは前者には「論理的可能性」を、後者には「論理的必然性」を、それぞれの様相的性質として与えている。

先に、マイアーの『論理学綱要』の対応箇所を引用したが、そこでの記述は矛盾律と充足理由律を真理の基準として提示することをもって、議論は閉じられていたのであり、排中律については言及されていなかった<sup>29</sup>。カントはこの教説書の当該箇所にも多くのメモを残しており、イエッシェはこれらのメモを資料として用い、『論理学』を編集したと考えられる。そこで、われわれはそれらのメモのなかに、カントが排中律を第三の基準として提出するにいたる経緯が見いだされるかを探してみたい。それらのメモは、少なくとも排中律についてのカントの思考の道りを示すものであるだろう。まず、2172 番、2174 番、2176 番の三つのメモを検討する。

「2172 番。論理学における真理の（論理的）基準は、第一に矛盾律にしたがった可能性の基準であり、第二に充足理由律にしたがった論理的現実性の基準である。」（XVI 258）

<sup>29</sup> マイアーは『論理学綱要』§ 365 (XVI 718) において排中律について言及している。ただし、それは「反対からの推論（*der Schluss vom Gegenteil (ab uno oppositorum ad alterum valet consequentia)*）」という名前で呼ばれている。「矛盾する諸判断の一方が真であるなら、他方は偽であり、また一方が偽なら他方は真である」。これは明らかに排中律を示すものであるが、この記述が矛盾律を提示する § 362 を参照指示していること、また判断の矛盾を論じる § 343 をも同時に参照指示し、しかも § 343 では同じ節のなかで排中律を示すような場合をも含め、一括して矛盾について語られているということを考え合わせるなら、マイアーは矛盾律と排中律とをそれぞれ独立の原理として考える意識に欠けていたのではないと思われる。少なくとも、カントにおいてのように明確に独立の原理として提示されることはない。

「2174 番。真偽の論理的判定。1) 認識それ自体から。2) 他の認識との結合。a) 根拠との結合。b) 帰結との結合。論理学はここではただ形式的諸規則だけを考察する。」(ibid.)

「2176 番。真理の内的な(論理的)基準。1) 蓋然的判断としての可能性、2) 判断が実然的判断として根拠づけられていること、3) 確然的判断として、必然的にこのように、別様にではなく判断されなければならないということ。すなわち反対が偽であること。」(XVI 259)

これら三つのメモが書かれたと推測される年代は、アディッケスによると 1776 年から 1789 年である<sup>30</sup>。先の二つのメモ、2172 番と 2174 番は、真理の基準として矛盾律と充足理由律の二つのみを提示するにとどまっている。これにたいし 2176 番では、排中律と考えられる第三の基準がみいだされる。のみならず、先に引用した『論理学』の文章は、この 2176 番の排中律にかんする記述とまったく同一であり、ここからそのまま採用されていることがわかる<sup>31</sup>。さらに、次の 2178 番のメモにも排中律についての記述が見いだされ、これも同年代のものとして推定される。このメモはカントの思考過程をうかがい知るために重要な文章である。

「2178 番。

〔第 1 段落〕たしかに帰結から根拠へと推論されうるが、しかしそれは根拠を規定するものではない。ところが、すべての帰結の総括からだけは、ある一定の根拠へと、それが真なる根拠であることが推論されうるのである。この〔帰結が〕すべてであること(Allheit)は確然的には認識されえない〔のであるが〕。

〔第 2 段落〕矛盾律によって、私は認識の可能性を(事物(Sache)の可能性ではなく)積極的に推論でき、また認識および事物の不可能性を消極的に推論でき、そして認識および事物の必然性を間接的に推論できる。矛盾律は消極的原理としては普遍

<sup>30</sup> アカデミー版カント全集第 14 卷(S.XXXV-XLIII)にアディッケスの考証による推定年代の一覧表がある。

<sup>31</sup> „3. daß nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse, d.i. das Gegentheil falsch sey, für apodictische Urtheile. “がメモの原文であり、『論理学』(1800 年出版)の原文には„d.i. “のつぎに„daß “が加えられていることを除いてはまったく同一の文章である。



的であるが、積極的原理としては、直接的にも間接的にも真理の基準としては不十分である。

〔第3段落〕第三の原理は排中律である。この場合、反対の偽によって真理が証明される。

〔第4段落〕帰結は十分な消極的基準でありうる。すなわち、偽の帰結が或る認識から導かれる場合、この認識は偽であるが、しかしいかなる偽の帰結も導かれない場合、この認識は真である。仮説。

〔第5段落〕それゆえ、真理を発見する三つの論理的（形式的）方法がある。1）矛盾律および同一律、2）理由律、3）2つの矛盾するもののあいだの中間を排除する原理。』（XVI 260、〔〕内は筆者の補足である。以下同様。）

第1段落は、まず充足理由律について記されている。第2段落では矛盾律が示される。そして第3段落において排中律が登場する。第4段落および第5段落は第1段落の文章にたいして後から書き加えられた附注であり、第4段落は充足理由律にかんする注として、また第5段落は総括的に三つの真理の基準が整理して提示されている<sup>32</sup>。

われわれがここでとくに注目したい事柄は二点である。第一に、第2段落の矛盾律において、その積極的原理としての不十分さが指摘されている点である。矛盾律は、消極的原理としては普遍的であり、十分であるが、しかし認識の可能性のみならず、事物の可能性についても言明できるような積極的基準ではありえないのであり、この意味において真理の基準として不十分なものとどまらざるをえない。

第二に、第1段落の充足理由律において、「すべてであること（Allheit）」についての言及に着目する。先述したように、充足理由律におけるカントの第二の規則（K2）は、「すべての真なる帰結から真なる根拠が推論される」というものであった。しかし現時点でわかっている数々の帰結が、帰結の全体のすべてを尽くしていることは、いったいいかにして知られることができるのだろうか。第4段落の付記のなかで、カントは「仮説（Hypothese）」と記しているが、この場合まさしく規則（K2）は仮説を導くものでしかないのである。1780年から1789年のものと推定される2168番のメモには、次のようにある。

---

<sup>32</sup> 第4段落と第5段落は、1790年から1804年のあいだに付記されたものであると、アディックスによって推定されている。

「すべての帰結が真であるなら、想定された根拠も真である；仮説。( Wenn alle Folegen wahr sind, so ist der angenommene Grund wa[h]r; hypothesis. )」( XVI 256)

なぜこの規則が仮説を導くものと考えられるかといえば、「すべての帰結」の「すべて (Allheit)」とは、現時点における「すべて」であり、

「多くの帰結が真である場合には、ひとはその他の帰結すべても真であろうと信じる (仮説) (帰納)」( XVI 246 : Nr.2130)

にすぎないためである<sup>33</sup>。すなわち、この規則 (K2) によっては、帰結のすべてが真であると仮定したうえで、真なる根拠が、「仮説」として推論されるということが言明されるにすぎない。「すべてであることは確然的には認識されえない」( XVI 260) のであるから。ここに、充足理由律が真理の基準としてはまだ不十分なものであることが、カントにおいて自覚されていると言えよう。充足理由律の第一の規則 (K1: 偽の帰結から根拠の偽であることを推論する) は、消極的なものでしかないという意味で真理の基準としては不十分であったことはすでに見たとおりである。またいま述べた第二の規則 (K2) も、たんに仮説を導くしかないものとして、確実な真理の基準としては十分ではない。それゆえ論理的現実性は、「仮定的」( IX 52) な真理と見なされるのである。

そこで、第3段落において要請されるのが排中律である。われわれは、ここに、矛盾律および充足理由律という両原理の不十分さから、カントが熟考し模索することを経て、排中律を要請するにいたった過程をみてきた。多くのメモの一方のグループは、矛盾律と充足理由律の二つの原理のみによって真理の基準が規定され、他方のグループでは三つの原理が記されている。ここにカントの紆余曲折の思考の軌跡を見ることができるだろう。排中律という原理は、マイアーの概説書をベースとしたカント自身の思索の結果として提起されたのである。すなわち、矛盾律と充足理由律の不十分さのために、排中律の必然性が要請されたのである。「必然的にこのように、別様にはではなく判断されなければならないこ

<sup>33</sup> この2130番の記述にもとづいて、『論理学』にも同様の記述がある。「多くの帰結が真である場合には、その他の帰結すべても真であろうという前提にしたがっている」(IX 52)。なお、2130番は1769年から1776年ごろに書かれたメモであると推定されている。

と、すなわち反対が偽であること」(IX 53, XVI 259)が十分な真理基準として必要であったのである。こうして、矛盾律は論理的可能性を与える原理であり、充足理由律は論理的現実性を、そして排中律は論理的必然性を認識一般にあたえる論理的原理として、あらためて規定し直されるにいたったのである。

ところでまた、矛盾律と充足理由律の二つの真理基準に排中律が加えられた理由には、さらに「必然性」の概念の問題が深く関与していると思われる。すなわち、上述したように論理的現実性の真理は「仮定的」な真理であると結論づけられていたが、これにたいし論理的必然性は、仮定的ではなく必然的な真理を表すと考えられている。しかしさらに、この仮定的真理と必然的な真理の区別はまた、必然的な命題と「端的に」必然的な命題の区別に関係しているように思われる<sup>34</sup>。『純粹理性批判』「序論」において、「必然性」概念にかんする重要な文章をまず引用しておく。

「したがって、同時に必然性をもって考えられるような命題がまず見いだされるなら、それはア・プリオリな判断である。その上さらにまたその命題が、それ自身ふたたび必然的な命題として妥当する命題から導かれているにほかならないならば、それは端的にア・プリオリ (schlechterdings a priori) である。」(B3)

必然的な命題は、経験的には得られず、ア・プリオリにのみ判断されるのであり、要するに必然性はア・プリオリ性を必要条件としていることがわかる。またさらに、このア・プリオリで必然的な命題が、それ自身必然的な(したがってア・プリオリな)命題を根拠としてそこから導かれているならば、それは「端的にア・プリオリ」であると言われている。「ア・プリオリ」と「端的にア・プリオリ」はまたさらに、「制約的」必然性と「端的な」必然性との区別であると言いかえられる。

「あらゆるものは端的に必然的であるか、制約的に必然的であるかのいずれかである。」(XVIII 115 : Nr. 5196 : 1776-1778)

論理的現実性は制約的必然性と、論理的必然性は端的な必然性と重なる。

---

<sup>34</sup> 必然性の多義性の議論については Stuhlmann-Laeisz, Rainer : Kants Logik, Berlin, New York, 1976, S.66-71 を参照されたい。

すると、論理的必然性が排中律によって規定されていると言われたことの意味も明らかとなる。それは排中律が、矛盾律にもとづき、二つの矛盾するもののいずれかが真であることを決定する原理だからである。つまり、矛盾律のみならず充足理由律という「悟性それ自身の法則によって」実然的命題が規定されるとき、この命題は論理的必然性を表現する確然的命題となる。

「……確然的命題は、実然的命題が悟性それ自身の法則によって規定されたもの、それゆえア・プリオリに主張され、そのようにして論理的必然性を表現するものと考えられる。」(A76/B101)

矛盾律および充足理由律という「悟性それ自身の法則」によって規定されるとは、すなわち矛盾律それ自体が、与えられた命題の根拠となっているということの意味している。それ自身必然的な矛盾律という根拠によって根拠づけられた命題は、端的に必然的なものであり、排中律はそのような必然性を規定するものとして提示されているのである。

#### (c) 外的基準としての充足理由律

以上において、本稿が提示した三つの問題点のうち二つまでを検討した。すなわちそれは、(a) 充足理由律の二つの規則にかんし、マイアーとカントとに相違があるという点、(b) 第二に、マイアーにおいては言及されていない排中律がカントにおいて真理の第三の基準として提出されているという点であった。両者はまったく別種の問題というわけではなく、たがいに密接な関係にあることが今や理解できる。というのは、もしカントにおいて充足理由律の二つの規則が、真理の基準としてそれだけで十分なものであったとしたなら、その場合、この真理基準の問題にかんしてさらに思考を推し進める必要性は生じなかったと思われるからである。充足理由律の二つの規則は、カントの妥協を許さぬ思索によって、その不徹底さ、不十分さが明らかにされたのであり、そこにさらなる強度をもった真理の基準が必要となったのだと推察されよう。したがって、(a) の問題にかんしては、カントはマイアーの提示した規則 (M1 および M2) から思索をスタートさせたにせよ、そこに不徹底さの綻びをみいだし、カント自身の修正をほどこした規則 (K1 および K2) を提示するにいたったのだと言える。(b) の問題にかんしては、矛盾律ならびに充足理由

律が真理の基準としては、それだけでは不十分であることから、排中律が第三の基準として、矛盾律と充足理由律を補完するものとして提出されるにいたったのだと言えよう。

さて、残る第三の問題点はつぎのことであった。すなわち、マイアーにおいては充足理由律は内的な基準であるのにたいし、カント『論理学』においては外的な基準とされ、両者は相違しているが、これは何に由来するののかという問題である<sup>35</sup>。この問題は、カントにおける因果法則の扱いとの関係で検討する必要があると思われる。『純粹理性批判』において、「充足理由律」は因果法則の意味で用いられているのが複数の箇所で見られるが（A200f./B246, A217/B264, A783/B811）、批判哲学において因果法則はひとつの重要なかなめであり、カントは上記の参照箇所において、この法則の正当性を証明しえたことを自負している。すなわち、充足理由律の文脈においては根拠と帰結の関係であり、因果法則の文脈においては「原因と結果（Ursache und Wirkung）」（A80/B106）の関係が、客観的妥当性をもつことを証明しえたカントは自らを誇るのである。

一般論理学が認識の内容をすべて捨象するのにたいし、超越論的論理学は認識の内容についても言及する。これは『純粹理性批判』の基本的表明である（A76/B102）。そしてそれぞれ、一般論理学は「分析」（*ibid.*）と、超越論的論理学は「総合」（A77/B103）と関連づけられる。この分析と総合は、分析判断と総合判断の区別によって知られるところのものである。すなわち、「述語 B は、主語 A のうちに（隠れて）含まれている或るものとして、この概念 A に属する」（A6/B10）ならば、この主語と述語からなる判断は「分析判断」である。また、「B はたとえ概念 A と結びついているにせよ、この概念 A のまったく外にある」（*ibid.*）ならば、この判断は「総合判断」と呼ばれる。すなわち、主語のうちに述語が含まれているならば分析判断であり、述語が主語の外にあるならば総合判断と呼ばれるのである。ここで分析と総合の区別は、「内的」と「外的」の区別にもとづいていることがわかる。ある概念に内的に属している規定を引きだして判断とするならば、分析判断であり、他方、概念に外的な事柄を述語とするならば、それは総合判断だということである。

---

<sup>35</sup> 充足理由律が「外的」なものであることを示す記述は、しかし実のところ非常に少なく、『論理学』の件の箇所（IX 51f.）と、論理学講義メモ 2183 番（XVI 261）のみが見られるだけで、ほかの論理学講義ノート（アカデミー版カント全集 24 巻所収の「ブロンベルク論理学」、「ウィーン論理学」、「フィリップ論理学」、「Dohna-Wundlacken 論理学」等）の当該箇所にも見あたらない。したがって、この記述はカント自身の考えというよりも、イエッシェ自身が付加したものという可能性が生じてくるだろう。この点についてはさらに調査が必要である。しかしながら、たとえイエッシェ自身が自らの考えで付け加えた規定であったとしても、この「外的」という性質はカント批判哲学に独自の思想を表現するものでありうると本稿は考えるものであり、したがって、マイアーの記述との相対的關係において、この問題の考察を試みたい。

ある。

すると、一般論理学が分析を事とするならば、それは所与の概念のうちに内的に含まれているものをあつかうのであると考えられる。概念のうちに含まれる「諸表象を相互に関係づける」(A56/B80)のが仕事である。また同様に超越論的論理学が総合を事とするならば、それは概念にたいして外的なものをもあつかうのだと考えられる。すなわち、超越論的論理学は、「感性のア・プリアリな多様」(A76/B102)を、自らの概念、すなわち純粹悟性概念の外にもち、これを素材ないし内容として、悟性概念と感性的直観、両者の総合を問題とするのである。

さて、『純粹理性批判』における因果法則は、実際にもア・プリアリな総合判断である(B13)。与えられた概念にたいして外的なものが述語としてア・プリアリに規定されるのである。このようなア・プリアリな総合判断の証明こそが、『純粹理性批判』の主要課題であった(B19)。しかしながら、他方でマイヤーら当時の講壇哲学者たちは、ライプニッツを源とする充足理由律の思想にもとづいて、根拠と帰結の関係をもっぱら内的な関係としてのみとらえていたのであり、すなわち主語概念のうちに内的に含まれるものとしての述語という関係が、根拠と帰結の関係のうちにも移植されて、あらゆる帰結は根拠のうちに内的に含まれていると考える。カントはそのような考えを、「内的なもの」と「外的なもの」の区別について論じる箇所では批判する。「内的なものと外的なもの」としてカントは次のように述べている。

「純粹悟性の対象で内的であるのは、この対象と異なる何らかのものとのいかなる関係(現存在からみた)もまったくもたないものだけである。これにたいして、空間における現象的実体の内的な諸規定は、関係以外の何ものでもなく、また現象的実体それ自身が完全に純然たる関係の総括である。」(A265/B321)

この文における「純粹悟性の対象」とは「ヌーメノン」(A266/B322)であり、ライプニッツはすべての実体をヌーメノンと考えたとカントは言う。

「彼〔ライプニッツ〕は、それどころか、外的関係を意味しそうなすべてのものを、したがって合成をも、実体から頭の中で取り去ってしまったあとで、物質の諸構成要素をさえも、表象力をそなえた単純な実体、一言で言えばモナドとなしたのであった。」

(ibid.)

ライプニッツは外的なもの、外的な関係をすべて排除し、あらゆるものを内的なものと考えた。そのような考えの結実が「モナド」の思想であり、この単純な実体のうちに、あらゆるものが内的なものとして含まれていると考えるのである。カントは内的なもののみを重視するライプニッツの考えを批判することによって、反対に外的関係の重要性を主張する。すなわち、現象としての対象の内的な諸規定といっても、それは実のところ外的なものとしての「関係」にほかならず、それどころか現象とは「純然たる関係の総括」であると。

それゆえ現象についての法則である因果法則もまた、カントにおいては外的な関係を示すものにほかならない。他方で、ライプニッツのモナドの思想に影響を受けているドイツ講壇哲学においては、根拠と帰結との関係は内的なものにほかならない。すなわち、根拠と帰結の関係は、所与の概念を分析することによって、その概念のうちに内的に含まれている性質を導出することにより、分析判断を形成するようなものとして考えられているのである。

このようなカントにおける外的関係重視の立場と、ドイツ講壇哲学の内的なものを重視する考え方の相違に対応するかたちで、カントにおいては充足理由律は外的なものとして、マイアーにおいてはそれは内的な基準として規定されたのだと考えられる。ここには、両者の思想の決定的な相違が存していると言ふべきである<sup>36</sup>。

### 1-3. 排中律から「全体」の概念へ

さて、既述のごとくみいだされた排中律がそれ自体としていかなるものかを考察しなけ

---

<sup>36</sup> カントの因果論は「自然影響説」として、概念の外なる外的なものの影響として考えられている。この点、およびライプニッツの充足理由律との関連については Vgl. Watkins, Eric: *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge 2005. また、カント『論理学』における外的基準としての充足理由律という記述は、一般論理学における論理的原理として論じられているのであって、超越論的論理学における原則としての因果法則がそこで語られていると考えるのは直ちにはできないように思われる。確かにそれゆえにカント自身のメモにも「外的基準としての充足理由律」という記述はわずかであり、ほかの講義ノートにも見られないのであろうと推定できる。ただ、ここで論じたように、超越論的哲学の立場においては、因果法則としての充足理由律は、もはやたんに内的なものとは言いえないのであって、このことは講壇哲学にたいするカントの対立の意志を強く示すテーマであるということを示すのが本稿の意図である。

ればならない。排中律において必然性の概念が意味するところを見とどけ、様相の三概念——すなわち可能性、現実性、必然性——が、様相の契機としていかなる機能をもつものかを見きわめたい。先に引用した『論理学』の文章では、排中律にもとづいて「認識の（論理的）必然性」が成立するという。この「論理的必然性」とは、「必然的にこのように、別様にではなく判断されねばならない（*daß nothwendig so und nicht anders geurtheilt werden müsse*）」という場合の必然性であり、すなわちそれは「反対が偽であること（*daß das Gegentheile falsch sei*）」から認識の真であることが成立する際の必然性である。そのような論理的必然性を表現する判断が「確然的判断」である（IX 53）<sup>37</sup>。互いに矛盾対立する二つのもののうち、一方が偽であることによって、他方は真であるとする原理が排中律であり、この原理にもとづいた判断はまた矛盾律によって根拠づけられているものとして、端的な必然性をそなえた判断なのである。ここにはもはや認識の真理にかんする不徹底さは存在しない。排中律において、カントは「認識の論理的完全性」としての真理基準をみいだしたのである<sup>38</sup>。

また『論理学』の別の箇所にも排中律についての言及がある。それは「選言的理性推論」についての議論のなかにみられる。「理性推論（*Vernunftschluß*）」には三つの種類があり、第一に「定言的理性推論（*kategorische Vernunftschluß*）」、第二に「仮言的理性推論（*hypothetische Vernunftschluß*）」、第三に「選言的理性推論（*disjunctive Vernunftschluß*）」が列挙される（IX 122）<sup>39</sup>。これらの理性推論の三つの種類が区別されるのは、それぞれの大前提の形式にもとづいている。

「定言的理性推論においては、大前提は定言的命題であり、仮言的理性推論においてはそれは仮言的命題ないし蓋然的命題であり、選言的理性推論においては選言的命題である。」（*ibid.*）

選言的理性推論について言えば、その大前提が選言的命題であるゆえに選言的理性推論という種類の理性推論が成立しているのである。排中律は、この選言的理性推論の原理と

<sup>37</sup> 論理学講義メモ 2176 番（XVI 259）が対応する。

<sup>38</sup> ここで取り上げた文章は、「関係からみた認識の論理的完全性（*Logische Vollkommenheit des Erkenntnisses der Relation nach.*）」という見出しをもつ節のなかにあり、そのような完全性をもつ認識は、「関係」の契機の観点からは「真理」であるとされる（IX 49）。なお、「量」の観点からは「普遍性」、「質」の観点からは「判明性」、「様相」の観点からは「確実性」が、それぞれ認識の論理的完全性として提示されている。

<sup>39</sup> 論理学講義メモ 3199 番（XVI 708、1776 年から 1789 年と推定）が対応する。



して提示される。「矛盾対立の関係にあるものの一方の否定から他方の肯定へと、一方の定立から他方の否定へと、推論することは妥当である( A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia. )」( IX 130 )<sup>40</sup> として、排中律が選言的理性推論の原理として機能するのである。

さて、ここで着目したいのは、選言的理性推論および、その大前提に位置する選言的命題と「全体」ないし「総括」という概念との関係である。『論理学』は選言判断についてつぎのように論じていた。「判断が選言的であるのは、所与の概念の範囲をなす諸部分が補完しあうものとして、全体のうちで、ないし全体となるように( in dem Ganzen oder zu einem Ganzen als Ergänzungen ( complementa ) ) 相互に規定しあう場合である」( IX 106 )。カントは『純粋理性批判』において選言判断の例を挙げているので、それにもとづいて確認することにしよう。

「世界は盲目的偶然によって存在するか、あるいは内的必然性によって存在するか、またあるいは外的原因によって存在するかのいずれかである。」( A74/B99 )

この例にそって考えるなら、「世界の存在一般( das Dasein der Welt überhaupt )」( ibid. )という「所与の概念」の範囲において、三つの部分が区分されており、それは第一には「盲目的偶然による存在」、第二には「内的必然性による存在」、第三には「外的原因による存在」である。これら三つの諸部分は、たがいに「補完」しあうものとして、「世界」概念の範囲の「全体のうちで、ないし全体となるように」規定しあっているのである。また、『純粋理性批判』においてつぎのような説明が与えられている。

「選言判断は、二つあるいはそれ以上の諸命題相互の関係を含むが、この関係は、〔根拠と帰結という〕連続( Abfolge )の関係ではなく、一方の命題の範囲が他方の命題の範囲を排除するかぎりにおいて、論理的対立( logische Entgegensetzung )の関係であり、しかしまた同時に、それらが合して本来の認識の範囲を充たすかぎりにおいて( insofern sie zusammen die Sphäre der eigentlichen Erkenntnis erfüllen )、相互性( Gemeinschaft )の関係である。それゆえその関係はひとつの認識の範囲の諸

<sup>40</sup> 論理学講義メモ 3218 番 ( XVI 717、1790 年から 1804 年と推定 ) が対応する。

部分の関係であって、それというのも、それぞれの部分の範囲は区分された認識を全体的に総括するために（*zu dem ganzen Inbegriff*）、他の部分の範囲を補完するもの（*Ergänzungsstück*）であるからである。」（A74f./B99）

選言判断においては、「世界」（a）は、「盲目的偶然によって存在する」（b）か、「内的必然性によって存在する」（c）か、あるいは「外的な原因によって存在する」（d）かのいずれかである場合、すなわち、「a は b か c か d かである」場合、そこには「a は b である」、「a は c である」、「a は d である」という三つの命題の関係が含まれている。それら三命題は、一方が他方を排除するかぎりにおいて「論理的対立」の関係にあるが、しかし同時にそれら三命題が集まって、「本来の認識」の範囲——すなわち、「世界は盲目的偶然によって存在するか、内的必然性によって存在するか、あるいは外的な原因によって存在するかのいずれかである」（「a は b か c か d かである」）という本来の認識の範囲——を充たすかぎりにおいて、「相互性」の関係にあると言われる。また、これら三命題は、元の認識を全体と考えたときの諸部分であり、それらの諸部分は自らの範囲をもっている。そして、各範囲は他の範囲をたがいに補完する関係にあるのであって、すべての諸範囲が相互に補完しあうことにより、元の認識の「全体的総括（*ganzer Inbegriff*）」をなすのであるとカントは考えている。

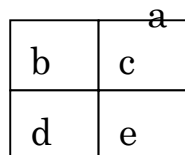
より具体的に考えてみるならばつぎのようになるだろう。この世界の或る存在者 x は「盲目的偶然によって存在している」。またこの世界の或る存在者 y は「内的必然性によって存在している」。またこの世界の或る存在者 z は「外的な原因によって存在している」。したがって、この世界の存在者全体として考えるなら、この世界の存在者一般は、「盲目的偶然によって存在しているか、内的必然性によって存在しているか、あるいは外的な原因によって存在しているかのいずれかである」と言いうるのである。

さらに排中律との関係に焦点を当てて理解するためには、『論理学』における例をみるのがよい。すなわち、「学者は歴史記述的学者か理性学者かのいずれかである（*Ein Gelehrter ist entweder ein historischer oder ein Vernunftgelehrter*）」（IX 107, XVI 657; Nr. 3095）という二分枝をもつ選言判断の例である<sup>41</sup>。この選言判断においては、

<sup>41</sup> すべての真なる選言は元来「二分法(Dichotomie)」によって成立しているのであって、二分枝が矛盾対立することによって排中律が機能する（IX 130）。そして、この二分法のみがア・プリオリな原理にもとづき、二つより多くの選言枝をもつ「多分法」は経験的なものである（IX 147）。またつぎのように言われている。「多分法は論理学において教えることはできない。それには当該の対象の認識が必要だからだ。

「ある学者 x は歴史記述的学者である」という命題と、「ある学者 y は理性学者である」という命題とが、一方では論理的対立の関係にあり、また他方では両者が合して学者一般という全体的総括をなしている。「学者」には「歴史記述的学者」と「理性学者」のいずれかしか存在せず、それ以外の第三の選択肢は存在しない。第三の立場を選ぶ余地なく、一方か他方のいずれかが真であり、その他方が偽である。すなわち、両者は矛盾対立の関係<sup>42</sup>にあるのであり、「歴史記述的学者」でないならば「理性学者」、あるいは反対に「理性学者」でないならば「歴史記述的学者」であるという関係になっている。したがって、ここに排中律が機能していることがわかる。と同時に、このように排中律にもとづいた選言判断は、一方が他方を排除し、いわば排他的に自らの範囲を画定しているのであるかぎり、自らの範囲のみならず他方の範囲をも画定することになる。すなわち、「学者」という所与の概念のもとに、その一部として「歴史記述的学者」という概念が自らの範囲を画定するなら、「学者」概念の残余の部分に「理性学者」の範囲が決定される。そして「歴史記述的学者」と「理性学者」との両者が合することにより「学者」の総括的全体が形成されるのである。

『論理学』およびカント自身の論理学講義のメモには、このような選言判断における全体と区分枝の関係の図が示されている。



(IX 108, XVI 658)

この図では選言枝が b, c, d, e の4つという設定となっている。上述の「世界」の事例では選言枝が3つ列挙されているのみであったので、それを図にするならば、b, c, d のみが区分枝として描かれるはずであろう。また「学者」の事例では b, c の2つの選言枝の範囲が区分されるのみである。いずれにせよ、a の全範囲を複数の区分枝によって充たし、それによって全体を形成している状態が想定されているのがわかる。このようにして、選言判断においては排中律にもとづいて選言枝各枝が自己の範囲を画定し、これによって所与の概念の外延的全体をなすのである。

---

二分法のほうは、区分しようとしている概念を内容からみて知るのではなく、矛盾律を必要とするだけである。」(ibid.)

<sup>42</sup> 論理的対立には「矛盾対立」、「反対対立」、「小反対対立」の三種が区別される。(Vgl. IX 116f.)

以上の選言判断および選言的理性推論の考えからわかるのは、カントにとって排中律と「全体」という考えが緊密に結びついているということである。少なくとも、他の真理基準であるところの矛盾律や充足理由律との対比で考えるなら、排中律のみがこの「全体」という概念を喚起しているのことは明らかである。排中律は、排他的な性質のものである一方で、他を排除しつつ自他の領域を画定することをもって、自他を含む「全体」の輪郭を描く特質をもつものだと言いうる。

ただし、この「全体」は、あくまで概念の全体であって、それ以上のものではない。つまり、「世界の存在者一般」についての選言判断が全体とその部分の関係を示すといっても、たんにそれは「世界の存在者一般」の概念を指示するものにすぎず、対象そのものを表すわけではないことは注意されなければならないだろう。

ところで、先述したように、排中律によって認識の論理的必然性を表現するような確然的判断が成立するとカントは考えている。それは、二つの選択肢があり、それらが矛盾対立している場合に、「反対が偽であること」によって必然的に成立するような判断である。ただし、このような必然性は厳密に二つのものが矛盾対立している場合にのみ成立することに注意しなければならない。二つの選択肢をもつ選言判断は「二分法 (Dichotomie)」(XVI 622) によって成立しているのであり、また三つ以上の選択肢をもつ選言判断は「多分法 (Polytomie)」(ibid.) によって成立していると言われる。多分法は経験的であり、二分法だけがア・プリオリな原理にもとづいている (ibid. Nr.3026)。また、二分法は論理的、形式的な区分であるのにたいし、多分法は「直観における可能的客観ないし現象における現実的客観」(ibid. Nr.3028) にかんして区分されている。このように排中律の必然性は、二分法による二つの選択肢が矛盾対立していることを前提として、そのどちらか一方が偽であることによって他方の真が決定されることのうちに成立するのである。

カントが矛盾律や充足理由律だけでは真理の形式的基準としては不十分であると考え、第三の排中律によってはじめて必然性に到達すると考えたのは、以上のような互いに矛盾対立する二つの選択肢という条件において成立するものとしてであった。それゆえ、上記に引用した三つの選択肢や図で示されていた四つの選択肢の場合には、それらは厳密には矛盾対立するものではないことになり、したがって多分法によって成立しているものとして、必然性をそなえたものではないことになる。

上述したように、排中律は「全体」という概念をカントにおいて喚起するものであった。しかしながら、それは二分法においては、矛盾対立する二つの選択肢によって、それ以外

の選択肢を排するのであるかぎり、真なる「全体」をなしていると言いえようが、多分法においてはその区分が経験的である以上、選択肢がはたして全体をつくしているかどうかということについて、われわれには決定できないと言わねばならない。この事態は、充足理由律の第二の規則（K2）において見られた事態と同様である。すなわち充足理由律においても、「すべての帰結」が尽くされているかどうかは、われわれには知られえなかったのである。充足理由律はそれゆえに不十分な基準とみなされた。しかし排中律にあつては、少なくとも二分法による選言判断は十分な基準となりうるものであり、端的な必然性を獲得しうるのであると考えられる。

#### 1-4. 外延的全体と内包的規定

さらにわれわれは、排中律において言及される「全体」が、外延的な全体であつて内包を示すような「全体」ではないということを確認しておかねばならない。『論理学』の本論第7節は「概念の内包と外延（Inhalt und Umfang der Begriffe）」について記されている。

「各概念は、部分概念としては（als Teilbegriff）、諸物についての表象のうちに（in）含まれている。〔それにたいして〕そうした諸物は、認識根拠としての、すなわち徴表（Merkmal）としての、その概念のもとに（unter ihm）含まれている。各概念は、前者の観点では内包（Inhalt）をもち、後者の観点では外延（Umfang）をもつ。」（IX 95, XVI 567; Nr.2902）

後者の「外延」からみしてみる。概念は、自らのもとに諸物を含んでいる場合、その概念は „Umfang（外延、範囲）“ をもつというのである。そしてこの場合、概念は物の「徴表」であり「認識根拠」であるのだ。たとえば、「金属の概念は、金、銀、銅などを自己のもとに含む」（IX 96）。「金属」の概念は、「金、銀、銅」などの諸物を自らのもとに含み、よつて外延をもっていると言われうるのである。そしてこの場合、「金属」の概念は、「金、銀、銅」などの諸物の「徴表」であり「認識根拠」である。

これにたいして、前者においては、概念は部分概念として、物の表象の全体のうち

分として含まれている。この場合の概念は「内包 ( Inhalt )」である。たとえば、「金」という物の表象は、自らのうちに「金属」という概念を部分概念としてもっているのであり、そのとき「金属」の概念は「金」という物の表象の「内包」である。

さて、前節でみてきた選言判断は「全体」をなすものであるが、その「全体」とは、外延の全体であることが判る。「世界の存在者一般」にかんする選言判断は、「盲目的偶然性による存在」、「内的必然性による存在」および「外的原因による存在」という三つの選言肢によって外延的全体が形成されているのである<sup>43</sup>。また、「学者」という概念もとに「歴史記述的学者」と「理性学者」が含まれ、この二つの選言肢によって「学者」の概念の外延的全体をなしているのである。

選言判断の区分肢が合して全体をなすと言われるときの、この「全体」の概念は、このように外延における「全体」であるが、他方の「内包」においてもまた部分と全体という考えが前提されていると言えよう。というのは、「内包」は「部分概念」として考えられており、この「部分」に対応する全体は、自らのうちにその内包を含むところの「物の表象」であることは言うまでもない。実際にもカントは、外延的全体と内包的全体、両者の全体に対する「区分」および「部分」の区別に注意を喚起している。「それ〔概念の区分 ( Eintheilung )〕が概念の分割 ( Theilung ) であるなどとはとんでもない」(XVI 612; Nr. 3010)、と。前者の「概念の区分」が外延的全体における「区分」であり、後者の「概念の分割」が内包的全体における部分をなす。この論理学講義のメモは、イエッシュェに採用されてそのまま『論理学』に引き写されており (IX 146)、またこの文章に解説をくわえるかのように、この文章にさきだって、『論理学』にはつぎのように説明されている。

「だから概念を分割すること ( Theilung ) [内包として] と、概念を区分すること ( Eintheilung ) [外延において] とはきわめて異なる。概念を分割する場合には私は、その概念のうちになにが含まれているかを (分析によって) みるのであり、区分する場合には、その概念のもとになにが含まれているかを考察する。そこでは私は概念の範囲を区分するのであって、概念そのものを区分するわけではない。」(ibid.)

<sup>43</sup> 前節で示したとおり、三つ以上の選択肢をもつ選言判断は経験的なものであり、したがってそれらの選択肢によって「全体」が尽くされているかどうかは蓋然的なままであると言わねばならない。しかし、そうであっても、たとえ仮説としてにせよ、その概念の「全体」が仮定されているという意味で依然として「全体」との関係は確保されていると考えられる。

概念のうちになにが含まれているか、すなわち概念の内包をみる場合には、全体としての概念を「分割する (theilen)」のであり、他方で概念のもとになにが含まれているかという外延を考える場合には、外延的全体としての概念の範囲を「区分する (eintheilen)」のである。

このように、概念の内包においても概念の外延においても、概念の全体とその部分というあり方が前提されているのであるが、われわれが着目すべきは、両者のあいだに存する差異であり、それは両者の「概念」の起源にかんする相違である。すなわち、内包をもつ概念のほうは「物の表象」の概念であると記されていたのにたいし、外延をもつ概念は、物の表象を自らのもとに含むところの、たんなる純然たる「概念」にすぎないのである。この違いはなにを意味するのだろうか。『論理学』「本論」の第5節が「概念の論理的な起源」についてつぎのように記している。

「概念の起源は、たんなる形式からみると、ある種の表象によって表示されている諸物についての反省と、そのような諸物の区別から抽象することにもとづく。」(IX 93)

そして、概念を産出するためにはつぎのことが必要であるとされる。

- 「1) 比較 (Comparison)、すなわち、意識の統一への関係のうちで諸表象を相互に比較すること (Vergleichung)。
- 2) 反省 (Reflexion)、すなわち、さまざまな表象が一つの意識のうちで把握されうるのはいかにしてかを反省すること (Überlegung)。そして最後に、
- 3) 抽象 (Abstraction)、あるいは、そこにおいて与えられた諸表象が相互に区別されるところのその他のすべてを分離すること (Absonderung)。」(IX 94, XVI 556 ; Nr. 2876)

このような「三つの論理的操作」(ibid.)が提示される。たとえば異なる二種類の樹木が一本ずつあったとするならば、まず第一に、「それらの対象を相互に比較する」ことによって、各樹木の「幹、枝、葉などからみて相互に区別されることに気づく」(ibid.)。そして第二に、それらの樹木が「相互に共通にもっているもの」、すなわち、植物であり、光合成をし、陸上植物であるなどのほかに、幹、枝、葉などを反省し、さらに第三に、各樹木の幹、枝、

葉それ自体をその「大きさや形などから抽象する」(IX 95)、言いかえれば、その大きさや形などを捨象する<sup>44</sup>。かくして「樹木」の概念が産出されるのである。

このような『論理学』の議論からすると、内包をもつ(物の)概念というのは、上述の論理的操作の第一段階が行われるところの対象、すなわち或る一本の樹木(柳)という対象の概念であり、これが他の或る樹木(菩提樹)の概念と比較されるというのは、それぞれの概念のうちに含まれている各自の内包的諸規定が比較されるということである。この内包的諸規定がさきに「部分概念」と言われたものであり、この部分にたいして、柳や菩提樹といった物の概念が全体の役割を果たしている。

これにたいして、多くの対象から共通するものをみだし、さらにたがいに相異なる部分を捨象することによって、論理的に一つの概念が産出されるのである。このように獲得される概念が、外延をもつ概念であり、それは自らのもとに多くの対象を区分肢として含むところの全体である。

以上のことから、内包と外延は、概念について記述する、たがいに独立の観点というわけではないということに気づかれるだろう。内包と外延とは「反比例の関係 (gegen einander in umgekehrtem Verhältnisse)」として、緊密な関係にあるのであり、

「すなわち、概念が自らのもとに含むものが多くなればなるほど、それだけ自らのうちに含むものは少なくなる。逆もまた然りである。」(IX 95)

つまり、概念が自らのもとに含むものの外延が大きくなればなるほど、それだけ概念が自らのうちに含む内包的規定は少なくなる。なぜなら、たがいに共通点をもつ物が数多くあるということは、物の固有の性質としての規定が少ないということだからである。

カントの論理学講義のメモを参照するならば、「人間」と「天使」という例がみられる(XVI 612; Nr. 3009)。「人間」と「天使」の両者は「有限な理性的存在者」(ibid.)という概念の外延であるが、1) 理性的である、2) 有限である、という二つの規定を内包している。しかし「人間」という概念をみるならば、そこにはさらに 3) 「現世において肉体をもつ」という規定がくわわり、内包的規定がひとつ増える。この「肉体をもつ」という規定を保持しているかぎり、「人間」は「天使」とともに「有限な理性的存在者」という上位概

---

<sup>44</sup> „von ... abstrahieren“は「……から抽象する」であると同時に「……を捨象する」という意味をもつ。後続の注2 (IX 95)を参照のこと。



念の外延とはなりえないが、この「肉体をもつ」という規定を捨象し（すなわち抽象）、内包的規定をひとつ減らすことによって、「有限な理性的存在者」という概念の外延を増大させることに寄与するのである。

反対に、内包的規定を増やしていくという方向を考えてみるなら、究極的にはそれは「汎通的に規定された概念（*ein durchgängig bestimmter Begriff, conceptum omnimode determinatum*）」（IX 99）に行き着くという。

「論理的な抽象が継続されるならばいつでもいっそう上位の概念が生じるのだが、それにたいして、論理的な規定が継続されるならばいつでもいっそう下位の概念が生じる。抽象が可能な最大限に行われるならば最も上位の、ないしは最も抽象的な概念——いかなる規定もさらに取り除いて考えることができないような概念が与えられる。規定が最高度において完結されるならば汎通的に規定された概念、換言すれば、いかなる規定もさらに付け加えて考えることができないような概念が与えられるであろう。」（*ibid.*）

「論理的な規定を継続する（*fortgesetzte logische Determination*）」とは、概念の内包的規定をさらに詳細にして、規定を増していくことである。これを「最高度に」推し進めるならば、完全に「汎通的に規定された概念」にいたり、ここにおいてはそれ以上の規定は決して考えられないような完全な概念が与えられるだろうと想定される。

ただし、そのような「汎通的に規定された概念」は現実にはありえないと留意されなければならない。なぜなら、「個別的な物ないし個体（*Individuen*）だけが汎通的に規定されているのだから」（*ibid.*）である。すなわち、概念が汎通的に規定されることはありえないのであって、「個別的な物ないし個体」だけが汎通的に規定されているのである。というのは、なにひとつ欠けることのない汎通的規定においては、その全規定がまったく等しい他のものはありえないことを意味するのであって、とするなら、そのようなものは唯一の物であり、すなわち「個体」にほかならないだろうからである。

このように、一方において内包的規定は、究極的には汎通的に規定された「個体」へと通じている。そして他方の抽象の方向において、概念は体系的な「全体」をみやるのである。そのような外延的な全体は、排中律の思想にもとづいていることをすでに確認してきた。排中律の考えにもとづいた概念の「区分」を前提として、その区分から抽象し、その

区分を捨象することで、抽象的概念を産出し、「全体」へと向かうのである。

なお、ここで言及された「汎通的規定」という考えこそが本稿における主題である。汎通的規定原則は、マイアーを含む当時の講壇哲学者たちが、とくに個物の可能性にかんして引き合いに出した原理である。バウムガルテンは『形而上学』のなかでつぎのように記している。

「物は汎通的に規定されているかそうでないかのいずれかである。前者は個物であり、後者は普遍である。Hinc ens aut est omnimode determinatum, aut minus. Illud est singulare (individuum), hoc universale.」(XVII 56; § 148)

バウムガルテンの定式においても、抽象と規定の対比が普遍と個物の対比として語られているのがわかる。汎通的規定原則の詳細については、第三章および第五章において論じることになる。

## 第2章 神の存在証明における様相理論

当時のとくにライプニッツ以降カントにいたるドイツ講壇哲学においては、神の存在証明の問題は、「様相」の問題として理解され論じられていた経緯がある。すなわち、神について、その可能性から現実性へ、そして必然性へと推移する議論をつうじて、神の存在証明が試みられたのである。そこでわれわれは、カントの様相についての理論の起源を前批判期の思索にたずねることにする。そして、これを手がかりとして批判期における様相にかんする議論を考察することにしよう。

### 2-1. 可能性の根拠としての現存在

前批判期の『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠 ( *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* )』(1763)<sup>45</sup> は、カントに「文名」をもたらした最初の書物と評され、カント壮年期の代表作と言ってよい<sup>46</sup>。この著作の第一部は神の存在の存在論的証明が主題としてあつかわれる。第二部においては自然神学的証明が議論される。両者は、第一部が形而上学的・存在論的問題を論じるものとして、第二部が自然神学を考察するものとして、その思想圏からするなら、少なからず隔たりのあるものとの印象をまぬがれないが、しかし実のところ両者は緊密に関係しあい、第二部の考察が第一部の議論の前提となっていると推察される。すなわち、第二部における自然神学的証明についてのカント独自の修正が、第一部のカント自身の存在論的証明をささえるという構図がみいだせるのである。存在論的証明については、カントはいわゆる「デカルト的証明」(II 156)<sup>47</sup> としてのそれを否定的にとらえ、独自の新たな証明を提出する。この新たな存在論的証明は、すでにさきだつ『形而上学的認識の第一原理の新解明』(1755)において表明されているものであるが、これを詳細に論じたのが本書『証明根拠』(以下この略称で記す)である。では、そのあらたな存在論的証明とはどのようなものであろうか。

<sup>45</sup> 原本のタイトルページには1763年という刊行年が記されているが、アカデミー版カント全集の担当者パウル・メンツァーにより、実際にはすでに1762年12月中旬に刊行されていたと考証されている。

<sup>46</sup> アルセニイ・グリガ『カント——その生涯と思想』西牟田久雄、浜田義文訳、法政大学出版局、1983年、68頁。(Arsenij Gulyga, *Immanuel Kant*, Aus dem Russischen übersetzen von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt am Main 1981.)

<sup>47</sup> そのほか vgl. I 395, XVII 240.

さしあたり次のことを確認しておこう。『純粋理性批判』の第二版「序文」において（BXXVI Anm.）、二つの「可能性」概念が提示されている。一方は「論理的可能性」であり、他方は「実在的可能性」である。「実在的可能性」は「客観的妥当性」を意味し、また「対象の可能性」と見なされる可能性である。したがって、この「実在的」であるとは、「対象」にかかわることを意味し、„real（実在的）“の字義どおりに、「もの（res）」にかかわるのである。「可能性」概念についてのこのような区別は、実はすでに前批判期に確立しており、『証明根拠』論文のうちに見ることができ<sup>48</sup>。この著作で主題的に論じられる「現存在」の概念との関係において、「可能性」概念、さらに「必然性」概念が詳論され、これはいわばカントの前批判期における様相理論をなすものと言ってよい。それゆえ、カント様相理論の全容を解明するためには、この著作の読解がぜひとも必要である。そこでまずは上述の「可能性」概念の区別が前批判期においてどのように語られているのかをみてみることにしたい。

『証明根拠』第二考察第一節において「可能性」概念に必要な区別が与えられる。可能性は、一方で「可能性における論理的なもの（das Logische in der Möglichkeit）」（II 77f.）ないし「可能性の形式的なもの（das Formale）」（II 77）として、そして他方で「可能性の実在的なもの（das Reale der Möglichkeit）」（II 78）ないし「可能なものにおける質料的なもの（das Materiale）」（II 77）として提示され区別されている。議論の順序にしたがい、それぞれみてみることにしよう。

「自己矛盾的であるものはすべて内的に不可能である」（II 77）という命題があたえられ、まずは「不可能性」の概念がとりあげられる。「不可能性」は「矛盾」しているものについて言われるのである。そして、この「矛盾」とは、「何かあるものと何かあるものが論理的対立関係にある（Etwas mit Etwas im logischen Widerstreit stehen）」（ibid.）ことを示し、「措定される何かあるものと、これによって同時に廃棄される（aufgehoben）何かあるものが、常に結合されている」（ibid.）状態である。カントは、このような「矛盾」を、「思考不可能性ないし不可能性の形式的なもの（das Formale der Undenklichkeit oder Unmöglichkeit）」（ibid.）と呼ぶ。

さらにこの「形式的なもの」に「質料的なもの」を対置する。互いに矛盾する当の二つの「何かあるもの（Etwas）」どもそれ自体が、「質料的なもの」であり、これは「それ自

---

<sup>48</sup> とはいえ、『証明根拠』においてはまだ批判的な意味をになった「実在性」の概念は当然のことながらみいだされないという点については注意しておかなければならない。

体で何かあるものであり（*an sich selber etwas*）、思考されうる」（*ibid.*）。前者の「不可能性の形式」としての矛盾関係は思考されえないのに対し、後者の「不可能性の質料」としての「何かあるもの」は、それ自体としては思考されうるのである。

カントはここで「四角な三角形（*ein Triangel, der viereckicht wäre*）」（*ibid.*）という例を挙げている。「四角であること」と「三角形」とは、互いに矛盾するゆえに、「端的に不可能」（*ibid.*）である。すなわち、「四角であること」と「三角形」のあいだの論理的関係が、「一方が他方の徴表でありえない」（*ibid.*）ような矛盾の関係にある。しかし他方で、「四角であること」と「三角形」は、それぞれ個別に見られるならば、両者ともそれ自体としては思考されうるものである。

ここまでのカントの議論の眼目は、一方の矛盾という、二つの「何かあるもの」のあいだの論理的関係と、他方の「何かあるもの」それ自体とを区別することである。例にそくして言えば、「四角であること」と「三角形」のあいだの論理的関係と、「四角であること」および「三角形」そのものを区別することである。前者の論理的関係に注目するならば、矛盾をなす論理的関係にあるものは不可能であり、思考されえないものと見なされる。ところが、矛盾によって、たとえ関係においては不可能であるとしても、後者の対象そのものに個別に目を向けるならば、対象それ自体はそれぞれ思考可能である。

以上がこの節の前半部分にあたり、「不可能性」が論じられた。後半部分は「可能性」がとりあげられる。前半の「不可能性」の議論を引き継いで、「可能性」においてもまた同様の区別が必要とされる。すなわち、何かある二つのもののあいだの関係が可能であること、言い換えれば両者が矛盾しないことと、その何かあるものそれ自体の可能性とは区別されなければならない。ここでは、「直角をもつ三角形（*ein Triangel, der eine rechten Winkel hat*）」（*ibid.*）が例として挙げられる。このような図形は「それ自体として可能である」（*ibid.*）。ただし、一方で「直角をもつということ」と「三角形」とは矛盾しない関係であり可能であるということ、また他方で「直角をもつということ」および「三角形」そのものが可能であるということ、この両者の可能性はたがいに異なるものとして区別されなければならない。前者の無矛盾の関係を、カントは「可能性の形式的なもの」ないし「可能性の論理的なもの」（II 77f.）と呼び、後者の何かあるもの（*Etwas*）そのものを「可能性の質料的なもの」「与件（*Data*）」（II 77）ないし「可能性の実在的なもの」（II 78）と呼ぶのである。

以上のように、可能性について論理的・形式的なものと実在的・質料的なものとは区別

されている。後者の「可能性の實在的なもの」を『純粹理性批判』における實在的可能性とくらべてみると、それらは対象や物にかかわるものであるという点で対応していることがわかる。また前者の「可能性の論理的なもの」が矛盾律にしたがっていることとして批判期の論理的可能性と同様のものであることはあらためて言うまでもない。

こうして物にかかわる可能性の實在的なものと、矛盾律にしたがう可能性の論理的なものとの、二つの可能性の区別がなされたのにもとづいて、第二節においては「不可能性」を招来するさらなるケースについて論じられる。不可能性は、論理的な矛盾の場合だけでなく、「思考されるべきいかなる質料的なものも、いかなる与件も現存在しない場合（*wenn kein Materiale, kein Datum zu denken da ist*）」（*ibid.*）にも生じる。なぜなら、後者の場合には、「思考されるもの」が何も与えられていないが、可能なものとは「思考されうる何かあるもの」だからである。矛盾律にしたがった論理的関係もまた、この「思考されうるもの」としての質料的なもの、与件ないしは「現存在」（*ibid.*）に帰属するのである。関係を結ぶ当のものが存在しないならば、関係それ自体が生じていないことになるからである。したがって、このように「あらゆる現存在が廃棄されるなら、端的に何も措定されず、およそどんなものも与えられず、なんらかの思考されるもののための質料的なものも、あらゆる可能性もすべて消滅する」（*ibid.*）。

しかし、第三節は、あらゆる可能性が消滅することは「端的に不可能である」（II 79）という。なぜなら、可能性の消滅とは、可能性の反対、すなわち不可能性を意味するからである。「したがってまったく何ものも存在しないということは端的に不可能である（*Mithin ist schlechterdings unmöglich, daß gar nichts existire.*）」（*ibid.*）。この世界には何らかのものが現存在しているということが、ここに確保されるのである。

第四節において、可能性は現存在を前提としていると主張される。そして、可能性の現存在への関係は二とおりがある。第一に、「可能性が現実的なもののうちに（*in dem Wirklichen*）ひとつの規定として与えられている場合」（*ibid.*）の関係であり、この場合には可能性はそれ自体で現実的である。第二に「その内的可能性が、或るほかの現存在によって帰結として与えられる場合」（*ibid.*）の関係であり、つまり、何かほかのものが現実的であるゆえにそれ自体も可能的である場合である。すなわち、第一に現存在におけるひとつの「規定」としての可能性であり、第二に或る現存在の「帰結」としての可能性である。後者の場合、現存在はその可能性の根拠であり、「絶対的可能性の第一の實在的根拠（*der erste Realgrund dieser absoluten Möglichkeit*）」（*ibid.*）と名づけられる。これに

対応して、形式的可能性を成り立たせる矛盾律は「絶対的可能性の第一の論理的根拠」(ibid.)と呼ばれる。

ここに「絶対的可能性」とは何か確認しておかねばならない。この第二考察のすでに第一節の末尾において、「ここではつねに、内的ないし端的かつ絶対的などといわれる可能性および不可能性だけが問題になっている」(II 78)と読者に注意が与えられている。絶対的可能性、端的な可能性、内的可能性とは、「可能性の実在的なもの」と「可能性の論理的なもの」の両方をふくんだ可能性を指すのであり、それはすなわち批判期においては論理的可能性にほかならない。つまり、あるものとあるものが無矛盾であることによって生じるような可能性を示している。それゆえ、一方で矛盾律はこの論理的可能性の第一の論理的根拠と呼ばれるのであり、また他方で現存在はこの内的・端的・絶対的可能性の第一の実在的根拠なのである。

このように、可能性が現存在を前提として成立しているということを、カントは「可燃性の物体」(II 80)という例で説明しようと試みている。「可燃性の物体」の、ただ内的な可能性だけにかんして考えるかぎり、たとえ物体や火などの現存在がこのための与件として与えられていなかったとしても、この可能性はただ矛盾律のみで十分に成立しているように思われるかもしれないとカントは始める。

しかしそうだとすると、さらに突き詰めて、今度はそのような「物体そのものはたしてそれ自体として可能であるのか」(ibid.)と問いを進めることができる。この問いに答えるために「経験」を引き合いに出すことは禁じられている。なぜならたとえ物体や火などの現存在が与件として与えられないとしても「可燃性物体」は内的に可能であるかが問題になっているのだからである。したがって、この「物体」の可能性は、経験によって外的にではなく、あくまで内的に考えられなければならない。すなわち、この「物体」概念の分析から導かれる「延長」、「不可入性」、「力」等々の内的諸規定から考えて、それらのうちに内的矛盾が生じていないことを確かめ、これによって「物体」の可能性を保証するのである。さらに今度は「延長」の概念もまたその可能性が保証されるためには、「延長」概念の分析から導かれる諸概念のあいだに内的矛盾がないことを確かめねばならない。しかしもしこの「延長」概念がもはや分解不可能な概念であるとするなら、この「延長」あるいは「空間」は(a)空虚な無意味な語であるのか、それとも(b)何ごとかを指し示しているのが問題である。もし「延長」ないし「空間」が何も意味しないとするなら(a)、「物体」の可能性もまた崩壊し、それはたんに「幻想」(ibid.)でしかないことになる。

というのは、その内的可能性を成立せしめた無矛盾であること自体もまた、空虚な意味のない語によっては表示されえないからである。

「空間が存在しない (*nicht existieren*) とするなら、または少なくともなんらかの存在するものによってその帰結として与えられている (*durch etwas Existierendes gegeben ist als eine Folge*) のでないなら、空間ということばは何も意味しない。」(II 81)

したがって、空間や延長の可能性のためには空間・延長の現存在が前提とされなければならないのであり、この現存在こそが、物体そのものも、さらには可燃性の物体をも可能にするのである。

またさらに、いったいいかにして「空間」や「延長」が与えられているのかを考えるならば、そのときわれわれは「ひとつの現存在以外の何ものも引き合いに出すことはできない」(*ibid.*) と言われる。このようにしてこの第二考察において、あるひとつの現存在は「絶対的可能性の第一の實在的根拠」として、あらゆる内的可能性の根底に存することが示されようとしているのである。

## 2-2. 絶対的に必然的な存在者

第二考察において、あらゆる内的可能性の根底に存するものとして提示された現存在が、第三考察においては「端的に必然的」なものであることが示される。第二考察において可能性から現存在へと議論が推移したのに引き続き、ここにおいては現存在から必然性への移行が主題的に論じられる。

第一節において、まず「端的に必然的 (*schlechterdings notwendig*)」であるとは「その反対がそれ自体において不可能である」(II 81) ことと定式化される。これは端的な必然性の「名目的定義 (*Nominal=Erklärung*)」(*ibid.*) である。しかし「物の非存在 (*das Nichtsein eines Dinges*)」が端的に不可能となるのはいったい何によるのかと問うなら、端的な必然性についての「實在的定義 (*Realerklärung*)」(*ibid.*) が求められねばならないという。



可能なものの必然性ならば、それはその反対が自己矛盾となるという規則、すなわち矛盾律にもとづいている。しかし「現実存在 ( Existenz )」の必然性となると、この矛盾律によっては十分ではない。なぜなら、「現存在はなんらの述語でもない」( ibid. )<sup>49</sup>ゆえに、諸述語間において成立する矛盾律はここでは機能しえないからである。「たんに可能な概念の述語における必然性」、すなわち「論理的必然性」( II 82 )においては、その反対が自己矛盾であることによって矛盾する述語が廃棄されるが、これにたいし現存在の必然性においては、物のうちなる何かが廃棄されるということは生じないのである。では「非存在」によって廃棄されるものは何か。すなわち、現存在の否定によって廃棄されるものは何か。それは「物のうちに措定されているもの」、すなわちなんらかの述語ではない。「たんに可能な概念の述語における必然性」は論理的必然性であるのにたいし、現存在の必然性は「絶対的な実在的必然性 ( die absolute Realnonthwendigkeit )」( ibid. )である。端的に無であり不可能であるとみなされるべきものは、思考可能なもののすべてを「抹殺する ( vertilgen )」( ibid. )にちがいない。思考可能なものが少しでも残っているならば、それは完全に思考不可能とは言いえないからであり、端的に不可能ではないことになるからである。現存在が廃棄され非存在となるなら、思考可能なものは何も残らず、一切の思考可能なものの「究極の実在的根拠」( ibid. )が廃される。この究極の実在的根拠がなくなるならば、あらゆる思考可能なものが消滅し、「究極の論理的根拠」( ibid. )としての矛盾律もまた廃棄される。

したがって、何かあるものが端的に必然的であるのは、第一に「その反対が端的に不可能」な場合であるか ( 論理的必然性 )、あるいは第二に「その非存在が、あらゆる思考可能なものの質料的なものを、そしてそのためのあらゆる与件を廃棄する」場合 ( 実在的必然性 ) であるかのいずれかである。後者が「端的な必然性」の実在的定義である。問題となっている現存在にかんしては、第一の意味で「端的に必然的」であるとみなされることはありえない。すると、現存在の端的な必然性という概念は、虚偽の概念であるか、あるいは第二の意味での概念、すなわち実在的必然性を意味する概念であるかのいずれかである。そしてこの第二の意味において、現存在の端的な必然性は真正のものであることが続く箇所でも明らかにされる。

第二節ではこれまでの議論を整理して次のように言われている。「ここまでに明らかと

---

<sup>49</sup> 現存在が述語ではないということは、すでにさきだつ第一考察において得られた結果である。この議論については後述する。

なったのは、ひとつまたは複数の物のあるひとつの現存在それ自体（*ein Dasein eines oder mehrerer Dinge selbst*）が、すべての可能性の根底に存するのであって、この現存在それ自身は必然的であるということである」（II 83）。あらゆる可能性のためには、可能性の質料的なものがなければならないが、これはあるひとつの現存在を前提とするのであり、このように要請される現存在それ自身は必然的なものと認められねばならない。よって、「ひとつの端的に必然的な存在者が存在する（*Es existirt ein schlechterdings nothwendiges Wesen.*）」（*ibid.*）ことが示されたのである。

第三節においては、必然的存在者の性質について規定される。必然的存在者は「唯一（*einig*）」（*ibid.*）であると明示される。

「必然的存在者はあらゆるほかの可能性の究極の実在的根拠を含んでいるのだから、いずれのほかの物も、根拠としての必然的存在者によって与えられているかぎりにおいてのみ可能である。したがって、いずれのほかの物も必然的存在者の帰結としてのみ生じうるのであって、それゆえあらゆるほかの物の可能性と現存在とは、この必然的存在者に依存している。しかしそれ自身依存的なものは、あらゆる可能性の究極の実在的根拠を含まず、したがって端的に必然的ではない。したがって複数のものが絶対的に必然的であることはできない。」（II 83f.）

すなわち、必然的存在者は、自己以外のすべての可能なものの根拠であるゆえに、唯一のものなのである。

第四節において、「必然的存在者は単純（*einfach*）である」（II 84）ことが示される。複数の実体から合成されたものは端的な必然性をもたえず、ただ単純なものだけが必然的存在者でありうる。なぜなら、第一に、前節の結論から必然的存在者は唯一であるならば、合成体の一部だけが必然的であり、その他の部分は帰結として初めて可能になるものとなり、したがって各部分は対等な部分として全体に属することができないからである。また第二に、合成体の複数の部分が必然的であるとか、すべての部分が必然的であると考えらるなら、前節と完全に矛盾するからである。さらに第三に、「ひとつひとつの部分は偶然的であるが、すべてが集まると端的に必然的に存在する」という考えは不可能だからである。第三の点にかんして、なぜかといえば、「諸実体の集合は、諸部分に帰属するより多くの必然性を現存在においてもつことができないから」であり、諸部分が偶然的であるなら、そ

の全体もまた偶然的なものになるだろうからである。このようにして、必然的存在者は合成されたものではありえず、単純であることが明らかにされる。

第五節では、「必然的存在者は不変であり永遠である」(II 85) ことが示される。あらゆる可能性は必然的存在者を前提としているのであるから、この「必然的存在者は、さまざまな仕方で存在することはできない」(ibid.)。すなわち、あらゆる現存在は「汎通的に規定されている (durchgängig bestimmt)」(ibid.) のであり、この必然的存在者はもっぱら存在するゆえにこそ可能であるのだから、事実現存在するかぎりにおいて以外には、この必然的存在者の可能性は成立しない。それゆえ必然的存在者は現実に存在するほかの仕方では可能ではない。したがって、必然的存在者はほかの仕方で規定されることはできず、「不変 (unveränderlich)」(ibid.) である。この必然的存在者の非存在は端的に不可能であり、したがってまた必然的存在者が出現したり消滅したりすることも不可能であって、それゆえ「永遠 (ewig)」(ibid.) なのである。

第六節においては、「必然的存在者は最高の実在性を含む」(ibid.) ことが示される。あらゆる可能性のための与件は、必然的存在者のうちに、その「規定」としてか「帰結」としてみいだされるので、あらゆる実在性は、いずれかの仕方で必然的存在者によって把握されていることは明らかである。ところが、この必然的存在者をあらゆる可能の実在性の最高の根拠としているところの、まさにその諸規定が、この存在者自身のうちにおいて、およそ物に内在しうる最高度の実在的諸性質を措定する。それゆえこの必然的存在者は、あらゆるほかの存在者がこの存在者によってのみ可能であることによって、あらゆる可能的な存在者のうちで「最も実在的な」(ibid.) 存在者である<sup>50</sup>。

以上のようにして、第三考察においては、必然的存在者の性質が「唯一」であり、「単純」であり、「不変かつ永遠」であり、「最も実在的」であることが明示された。

続く第四考察第一節においては、ついに「必然的存在者は精神 (ein Geist)」(II 87) であることが明かされる。まず、必然的存在者には「知性 (Verstand)」と「意志 (Willen)」という性質が帰属することが示される。というのは、第一に、知性と意志の両者とも「真の実在性」であり、また両者は最高度の可能的な実在性をもってひとつの物のうちに共存しうるからである。また第二に、知性と意志という諸性質は「最高度の実在性」をもつものであるため、必然的存在者とは異なるなんらかのほかの存在者にみいだされる知性や意

---

<sup>50</sup> カントの前批判期における「実在性」の概念は、直接にバウムガルテンの用法に影響を受けたものである。詳細については後述 (3-1. 実在性と可能性) する。

志など、精神的本性のあらゆる実在性は、根拠としての必然的存在者によって可能とされているのでなければならないが、しかしもし必然的存在者そのもののうちに知性や意志などの性質がないとするなら、「帰結が根拠それ自身よりも大きいことになってしまう」(II 88)が、それは不可能だからである。したがって、必然的存在者は自らの性質として知性と意志をもち、すなわち「精神」(ibid.)でなければならない。

第二節において、必然的存在者、「それは神である (Es ist ein Gott.)」ことが明らかにされる。

「あるものが端的に必然的に存在する。これはその本質において唯一であり、その実体において単純であり、その本性にしたがって精神であり、その持続において永遠であり、その性質において不変であり、あらゆる可能なものと現実的なものにかんして完全に充足的 (allgenugsam) である。それは神である。」(II 89)

以上のようにして、神の現存在は証明されたのであり、またこれが唯一可能な神の存在証明なのである。

### 2-3. 現存在の概念

みてきたとおり、『証明根拠』の第二考察においては、可能性の概念について現存在との関係が論じられ、第一に現存在の「規定」としての可能性、第二に現存在の「帰結」としての可能性が論じられた。そして、あらゆる内的可能性は、第一の実在的根拠としての現存在を前提としていることが提起された。第三考察においては、端的に必然的な存在者の概念が必要とされる所以が説かれ、そのような必然的存在者とは根拠としてのひとつの現存在にほかならないことが示される。そして、必然的存在者の「唯一」、「単純」、「不変」、「永遠」、「最高の実在性」という諸性質が明らかにされた。第四考察において、そのような必然的存在者はまた知性と意志をもった「精神」であると規定され、すなわちそれは「神」であるとして、神の現存在が証明されるにいたったのである。

このようなカントによる神の存在の存在論的証明が、伝統のなかで革新的なものである点はどこにあるのだろうか。周知のように従来の伝統的な存在論的証明とは、「神」の概念から始めて、その存在を証明するという方法をとる。カントによってこれはいわゆる「デカルト的証明」(II 156)と呼ばれて次のように紹介されている。

「ひとはまず真なる完全性のすべてが、そこにおいて合一して表象されるようなある可能的な物の概念を考える。つぎに現存在も事物の完全性のひとつであると想定する。したがって、ひとは最も完全な存在者の可能性からその存在（Existenz）へと推論するのである。」（ibid.）

第一の文が大前提であり、第二の文が小前提、第三文目が結論となっている。大前提において、真なる完全性のすべてをもった可能的な物の概念を「神」と考え、小前提において、現存在もまた完全性のひとつであるとされたうえで、結論において、神の概念から神の現存在ないし実在へと推論される、言い換えれば神の存在が証明されるのである。これは「根拠としてのたんに可能なものの概念から帰結としての現存在が推論される」（ibid.）証明方法であるとみなされる。すなわち、根拠としての「神」の概念から、帰結として神の存在が推論されるのである。

これにたいし、カントが第二考察から第四考察にかけて示してみせたのは、「帰結としての諸物の諸可能性から根拠としての神の現存在へと推論する」（II 57）証明方法であった。デカルト的証明においては、根拠から帰結へ推論されるのにたいし、カントの証明は帰結から根拠へと推論するのであり、両者は反対の方法をとっているのである。

それでは、デカルト的証明がなぜ拒否されねばならないかということが問題である。根拠から帰結への推論には、拒絶されるべきどのような問題があるのだろうか。カントはつぎのように述べている。

「根拠としてのたんに可能なものの概念から帰結としての現存在が推論される場合、この概念の分析（Zergliederung）によって上述の存在が概念のうちにみいだされねばならない。なぜなら、可能なものの概念から帰結を導出するには論理的分解（logische Auflösung）による以外にないからである。しかしその場合、現存在はあたかも述語のように可能なもののなかに含まれていなければならない。そしてこれは第一部の第一考察にしたがえば決して生じないのだから、われわれが語っている真理の証明は上述の方法では不可能だということが明らかである。」（II 156）

デカルト的証明においては、可能なものの概念を分析することによって、その概念のう

ちに含まれる諸規定を調べあげ、そのなかに「存在」という規定が含まれることを明示する。この場合、しかし「存在」という規定は、論理的には「述語」である。すなわち「神は存在する」という命題において、「存在する」は「神」概念のなかに述語としてみいだされるのである。このような論法は、カントによればまったく承認されえない。それは第一部の第一考察における議論の結果として明示された事柄であるという。そこで、当該の議論をみとめることにしよう。

### 2-3-1. 現存在は述語ではない

第一考察には「現存在一般について」という標題がつけられている。まず冒頭で、「現存在 (Dasein)」の概念を分析しなければならない理由について述べられる。概念が「明晰な普通の概念」であって、その使用になんらの誤解も生じないような場合には、とくに「展開され、説明される」(II 70) ことを必要とせず、「現存在」の概念もまた、とくに混乱や重大な誤りを引きおこすおそれはないが、しかしただひとつの例外があるという。「絶対的に必然的な現存在と偶然的な現存在をめぐる問い」(ibid.) だけは分析が必要である。なぜなら、この問いにおいては、「煩瑣な研究が、本来は非常に純粋な概念に不幸な小細工がほどこされて、この概念から、誤った諸推論を引きだし、それらが哲学の最も崇高な部分のひとつにまで行きわたってしまっているからである」(II 71)。この哲学の最も崇高な部分のひとつとは、この著作が主題としてあつかう神の存在証明である。この問題における誤りを正すために、カントは「現存在」の概念の分析を遂行するのである。

しかし、この「現存在」の概念の分析は、「形式的な説明」(ibid.) から始められるのではない。というのは、カントはこの分析において「定義を求める者」(ibid.) という態度をとるからであり、まず探究の前提として定義をたてることから始めるのではない。むしろ「肯定的であれ否定的であれ確実に言いうることをまず第一に確かめる者」(ibid.) としての態度をとるのだと表明する。ここには数学の方法と哲学の方法との相違があり、数学は定義から始めるのに適しているが、哲学はそうではないというカントの考えがある。ベルリン王立科学アカデミーが 1763 年に課題を発表し、問いに答えた著作として、カントの『自然神学と道徳の原則の判明性』がある。このなかで数学の方法と哲学の方法の比較がなされているのであり、「数学はそのすべての定義を総合的に獲得するが、哲学は分析

的に獲得する」(II 276) ことが明らかにされている。数学の概念は「定義より以前には与えられないのであり、定義によってはじめて生じる」(ibid.) が、これは「総合」によって獲得されているのである。これにたいし、哲学における定義については事情が異なっている。

「そこではある事物の概念がすでに与えられているが、しかし混乱していたり十分に規定されていなかったりする。私はその概念を分析し、そこに分離された指標と与えられた概念とをさまざまな事例においてたがいに比較して、そしてこの抽象的な思想を余すところなく尽くされた明確なものにしなければならない。」(ibid. 傍点筆者)

哲学は、このように概念を「分析」したのちに定義を獲得するのである。カントはこのような自身の洞察にもとづいて「現存在」の分析に着手する。

さて、第一節においては、「現存在はなんらかの物のいかなる述語でも規定でもない」(II 72) という命題が提示される。この命題は「疑う余地なく確実」(ibid.) である。ユリウス・カエサル の例によって説明される。

「諸君が欲するある主語、たとえばユリウス・カエサルをとってみよう。考えられうるかぎりのあらゆる述語を、時間や場所の述語さえ除外することなく、この主語のうちに集めてみるならば、ただちに諸君は、彼があらゆるこれらの規定をともなって存在する (existiren) こともありうるし、また存在しないこともありうるということを理解するだろう。」(ibid.)

カエサルという主語に帰属しうるあらゆる述語、すなわちカエサルのあらゆる規定について、われわれは考えてみることができる。しかし、そのようなあらゆる規定をもったカエサルが、それらの規定とは別に、存在するか存在しないかにかんしては異なる問題として考えることができるのである。「最高存在者」(ibid.) としての神は、カエサルのあらゆる規定をひとつも欠けることなく認識できるだろうが、カエサルに現存在を与えたのが神であるならば、カエサルのあらゆる諸規定をたんに可能なものとして認識しうるゆえに、かえって現存在はその諸規定のうちに含まれていないと考えられるのである。可能なものは現存在するものではないからであり、また逆に現存在するものはたんに可能なものにとど

まっではないからである。

「それゆえ、可能な物が存在するようになるときに、それらがひとつ余分に述語を含んだということとはありえない。なぜなら、ある物の可能性においては、その物の汎通的規定という観点からいって、どんな述語をも欠くことができないからである。」  
(ibid.)

ここにはドイツ講壇哲学における個物の汎通的規定という思想が念頭に置かれているのである<sup>51</sup>。可能なある個物は、個物であるかぎり、存在するようになる以前にすでに汎通的に規定されているのであって、そこにあとから存在という規定が付け加えられるというならば、存在する以前の個物は実は汎通的に規定されていなかったということになってしまう。個物の汎通的規定という考えにしたがうべきならば、存在の概念があとから付け足されるなどということとはありえないのである。したがって、「現存在はなんらかの物のいかなる述語でも規定でもない」と言わねばならない。

伝統的な神の存在論的証明、すなわち「デカルト的証明」は、「根拠としてのたんに可能なものの概念から帰結としての現存在が推論される」(II 156)のであったが、そのような証明においては、ひとは「そのような可能的存在者の諸述語のあいだを無駄にさがしまわ

## 2-3-2. 現存在の絶対的定立

第二節においては、つぎのことが明らかにされる。

「現存在は物の絶対的定立 (die absolute Position) であり、これによって、そのようなものとしてつねにたんにほかの物に相対的に措定される (jederzeit bloss beziehungsweise auf ein ander Ding gesetzt wird) ところのすべての述語とは異

---

<sup>51</sup> ヴォルフによれば、「実在するもの、あるいは実現しているものはすべて汎通的に規定されている (Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est.)」Wolff, Christian : Philosophia prima sive ontologia, 2. Aufl. Frankfurt, Leibzig 1736, ( in : Gesammelte Werke, hrsg. Jean Ecole, Joseph Ehrenfried Hofmann, Marcel Thomann, Hans Werner Arndt, Hildeshaime 1962ff., II, 3.) § 226, S.187.



なっている。」(II 73)

また、「定立 ( Position )」ないし「措定 ( Setzung )」という概念は、「存在一般 ( Sein überhaupt )」の概念と同一であると説明される ( ibid. )。

「定立ないし措定という概念はまったく単純であり、存在の概念と一般的には同じ意味である。」( ibid. )

そして、或るものがたんに相対的に措定されうる、あるいはより適切に言えば、徴表ないし規定としての或るものと物との関係 ( 論理的关系 ) だけが考えられうる場合に、この「関係の定立」ないし相対的定立であるところのいわゆる「存在」は、「判断における結合概念」( ibid. )、すなわちコプラにほかならない。これにたいして、そのような「関係」ではなく、「事柄それ自体 ( die Sache an und für sich selbst )」( ibid. ) が措定されていると考えるなら、この「存在」は自体的存在として、「現存在」にほかならない。こうして、存在はコプラとしての存在と、現存在としての存在に区分されるのである。そして前者、コプラとしての存在は「関係の定立」、「相対的定立」であるのにたいし、後者の現存在としての存在は「物の絶対的定立」である。

「神は全能である ( Gott ist allmächtig. )」( II 74 ) と言うときの「存在」、すなわち „ist“ は、関係の定立としてのコプラであるにすぎない。すなわち「神」と、「全能」という「神」の徴表との論理的关系が考えられているにすぎない。この命題においてはそれ以上のことはなんら措定されておらず、「神が存在するかどうか、すなわち、神が絶対的に措定され現実存在しているかどうかということは、ここには含まれていない」( ibid. ) のであり、すなわち、命題の主語としての「神」が存在するかどうかは未決定のままである。ここにおいては神の「絶対的定立」としての「現存在」にはまったく言及されていない。それでは、「絶対的定立」はどのような仕方でなされるのだろうか。カントは神が絶対的定立をおこなう場合を想定し、つぎのように書いている。

「神がひとつの可能な世界にたいして『存在せよ』と全能を発揮することを考えてみても、その場合、神はその知性のうちに表象された全体にたいしてなんら新しい規定を分かち与えるのではなく、またなにひとつ新しい述語を付け加えるのでもない。そ

うではなくて、神はそれまではたんにこの全体に相対的な仕方で (*beziehungsweise*) のみ措定されていた事物の系列を、あらゆる述語とともに絶対的ないし端的に措定するのである。」 (*ibid.*)

神の例によって考えるなら、神による絶対的定立においては、定立される物についての全系列が、世界として、いっさいの述語とともに一括して、絶対的な仕方ですら措定されるのである。さらに、神の現存在についても言及される。それも同様に「神」が定立されるその仕方にかかわっている。すなわち、「神」は主語として、その述語との関係で相対的な仕方ですら定立されるか、あるいは現存在するものとして絶対的な仕方ですら定立されるかのいずれかである。命題において、この「神」という主語があらかじめ現存在するものであるかどうかは決定されていない場合、この「神」の概念をもちいてつくられる命題の述語はすべて、「それが実在する主語に属するのか、それともたんに可能な主語に属するのか」ということは、未決定 (*unbestimmt*) なままである」 (*ibid.*)。すなわち、神が現存在するか否かということが未決定なまま命題は形成されうるということであり、それはひとつも欠けることなくあらゆる述語にかんして妥当するのである。ここからつぎのように結論づけられる。

「したがって、現存在はそれ自身いかなる述語でもありえない。」 (*ibid.*)

つまり、完全にすべての述語が尽くされているとすれば (そして、物の汎通的規定の原理にしたがえばそうであるはずである)、「現存在」がさらなる述語として付け加わることはありえないのであり、問題となっている主語が現存在していないとするなら、それについて形成される命題は可能な物についての言明にすぎない。またあるいは主語が現存在しているならば、現実的な物についての言明であるということになる。それゆえ、後者のように主語が現存在する場合、「神は実在する物である (*Gott ist ein existirend Ding*)」との表現は厳密ではない。事柄としては正しくはつぎのように表現すべきだと言う。

「ある実在するものは神である、言いかえれば、ある実在する物に、われわれが神という表現によってまとめて指し示す諸述語が帰属する (*Etwas Existirendes ist Gott, das ist, einem existirenden Dinge kommen diejenigen Prädicate zu, die wir*

zusammne genommen durch den Ausdruck: Gott, bezeichnen.)」(ibid.)。

「ある実在するものは神である」、この文の「ある実在するもの (Etwas Existirendes)」という表現によって、物の現存在がまずはじめに絶対的に定立されているのである。そして「神である (ist Gott)」によって、「神」の概念のうちに含まれるすべての述語が相対的に定立されているのである。

### 2-3-3. 可能性の補完としての現存在を批判する

第三節は、その標題が問いのかたちをとっている。すなわち、

「現存在においては、たんなる可能性におけるより多くのものが存すると私はいふことができるか」(II 75)

という問いである。この問いのために、カントはまずつぎのような区分がされるべきであると述べる。「措定され現存在しているもの (was da gesetzt sei)」と「それが措定されている仕方 (wie es gesetzt sei)」(ibid.)との区別である。前者の「措定されているもの」にかんしていえば、可能な物のうちに措定されているものよりも、現実的な物のうちに措定されているものが多いということはないという。

「なぜなら、現実的な物の諸規定や諸述語のすべてはまた、この現実的な物がたんに可能である場合にもみいだされることができるからである。」(ibid.)

しかし他方の後者、すなわち「措定されている仕方」にかんしていえば、可能性よりも、現実性によってより多くのことが措定されているという。というのも、諸規定や諸述語のすべては、可能性の場合には、物にたいして相対的な仕方定立されているのにたいし、現実性においては、そのような相対的な関係をあわせて、さらに物それ自体もまた定立されるのであって、したがって現実性におけるほうが、物そのものが定立される分だけより多く措定されているのだと言えるのである。このことがまとめられてつぎのように明記さ

れる。

「わたしはつぎのように言おう。実在するもののうちには、たんに可能的なものにおけるのとくらべて何ひとつ多く措定されていない（なぜなら、その場合、実在するものの述語が問題になっているのだから）が、しかし実在するものによつては、たんに可能的なものによるより多くのものが措定されている。なぜなら、これは事物そのものの絶対的定立にもまたかかわるからである。」（*ibid.*）

すでに実在しているものと、たんに可能なものの内部をそれぞれ比較してみるなら、そこに量にかんする違いはない。同じ数だけの諸規定ないし諸述語がみいだされるからである。ところが、実在することそれ自体によっては、実在ということそれ自体が付加されるのであり、その意味で実在するもののほうが可能なものよりも多くが措定されていると言えるのである。なおさらに、可能性における措定においては、矛盾律にしたがった関係が措定されていることにも言及されている。

さて、この問題にかんし、カントは当時の講壇哲学者であるヴォルフとバウムガルテン、さらにヴォルフ哲学の批判者とみなされるクルージュスの説を紹介して、これらを批判している。

「現存在」についてのヴォルフの説明は、「現存在は可能性の補完（*eine Ergänzung der Möglichkeit*）である」（II 76）というものである。可能性を補完するものという定義、これはカントによれば、「明らかに非常に無規定である」（*ibid.*）。なぜなら、「ある物における可能性について考えられうること」、すなわちその諸規定や諸述語について、「すでにあらかじめ知られているのでなければ、この説明によつては何も学ばれないだろう」（*ibid.*）からである<sup>52</sup>。

バウムガルテンは、「汎通的な内的規定を、それが、本質のうちに存する、あるいは本質から流れ出る諸述語によつては未規定のままであるものを補うかぎりにおいて、たんなる可能性におけるよりも現存在におけるほうがより多いものとしてあげている」（*ibid.*）。しかし、これによつても物とたんに可能なものとの違いは示されないと云わねばならない。なぜなら、「考えられうるあらゆる述語」、すなわち汎通的規定をもつ現存在と、たんに可

<sup>52</sup> ヴォルフの『第一哲学』にみられる文章はつぎのようである。「それゆえわたしは実在するものを可能性の補完によつて定義する（*Hinc Existentiam definio per complementum possibilitatis*）」。Wolff, *op. cit.*, § 174, S.143.

能なものとの違いは存しないと考えられるからである。さらに、つぎのようなバウムガルテンの命題は大きな誤りを引きおこしうるといふ。すなわち、「可能な物は、そのようなものとして考えられるなら、多くの述語にかんして未規定である」( *ibid.* ) という命題である。この命題が誤りを惹起するのは、「排中律」がこのことを禁じているからであるとカントは言う。「たとえば、一定の身長、時点、年齢、場所その他をもっていない人間は不可能である」( *ibid.* )。それゆえ、さきの命題はつぎのように解されねばならない。「物において一緒に考えられた諸述語によっては、ほかの多くの述語はけっして規定されていない。ちょうど人間の概念そのものにおいて一緒にされているものによっては、年齢、場所などの特殊な徴表にかんして何も決定されないように」( *ibid.* )。つまりこうである。われわれが可能なものにおいて考えているかぎりの諸規定によっては、可能なものにおいて規定されていないことが多くある。すなわち「身長、時点、年齢、場所」などであるが、しかし排中律にしたがえば、何ごとにかんしてであれ未規定のままであるということは禁じられるので、そのような特殊な諸性質(身長、時点等)は、可能なものについてのわれわれの概念のうちにはではなく、可能なものそのものにおいて、すでに規定されたものとして含まれている、ということである。したがって、われわれが考えるかぎりでの可能なものの概念には未規定なものが確かに見いだされるが、しかしそれは実在するものにおいても等しく見いだされるのであり、したがって、このような論点によっては可能なものと実在するものの両者の違いを決定することはできないのである。

最後にクルージュウスについてである。彼は「どこか( *Irgendwo* )」と「いつか( *Irgendwenn* )」を現存在のみならず、可能なものにも属する規定と考へた。しかし、カントによれば、この規定は現存在のみならず、可能なものにも属する規定であることは、すでにバウムガルテンの検討のなかで明らかであるが、その理由がつぎのように述べられる。なぜなら、「多くの規定された場所で、多くの人が、ある一定の時点に実在しうらうだろう」( *ibid.* ) からである。すなわち、「どこか」も「いつか」もたんなる可能性のうちで規定されうるのであり、たとえば、架空の人物である「永遠のユダヤ人アハスヴェルス」は、どのような場所で、どのような時代を生きるにしても、たんに可能なものにすぎないことは疑う余地がない。したがって、可能なものと現存在とが自らのうちに含むものにかんし、両者に相違があることは、クルージュウスの説によっても認められえないのである。

\*

以上見たように、カントによって論駁された従来の存在論的証明は、根拠としての可能

性から帰結としての現存在を導き出す証明方法をとっていた。すなわち、「根拠としてのたんに可能なものの概念」、すなわち「神」の概念から、概念分析をつうじて、帰結としての神の現存在をこの概念のうちにみいだすという方法である。可能なものの概念から帰結を導出する場合には、概念の「論理的分解」によるしかない。すなわち、可能なものの概念のうちに諸述語を枚挙し、そのひとつとして現存在をみいだすのである（II 156）。

しかしながら、そのように概念のうちに現存在を述語としてみいだすということは、みてきたように第一考察において不可能なこととされたのである。現存在は絶対的定立によるのであって、そのほかの述語のように関係の定立ないし相対的定立によるのではないからである。現存在が実現するのは、概念に含まれる述語のいっさいを一挙に現存在させることであり、したがって現存在そのものが概念のうちに含まれているということはありません。

このようにして従来の存在論的証明は論駁された。カントの新しい存在論的証明は、これにたいして従来のそれとは逆の方向を向いた証明であった。すなわち、「帰結としての諸物の諸可能性から根拠としての神の現存在へと推論する」（II 57）証明方法であった。それは、可能なものが可能である所以を探るという方法であり、すなわち可能性の制約を求めるという方法によって、その制約として現存在を導き、そしてこの現存在が必然的存在者であり、神であること、したがって神は存在するということを証明したのである。

カントによるこのような存在論的証明において、われわれは『純粹理性批判』における「可能性の制約」という思想の萌芽をみることができる。『純粹理性批判』においては、「経験の可能性」のためには認識の「制約」が必要であるとして、「可能性の制約」が求められ、その客観的妥当性が証明されたのであった。このような、なんらかの可能性が成立するための制約という思想の原型は、すでに『証明根拠』において確立していたのだといえよう。あらゆる可能なものの制約として、必然的存在者が導かれたのだからである。

そしてまたここにおいて、カントの様相理論の原型をもみることができると考える。すなわち、可能性、現実性（現存在）、必然性という様相概念は、たがいに密接な関係をもつものとして議論されていたのであり、可能性の制約としての現実性はまた、あらゆる可能性の制約として必然的なものでもある、という構図をもっていたのである。

### 第3章 実在性と様相概念

#### 3-1. 実在性と可能性

われわれは先に第一章において、カントの論理学講義における一般論理学のなかに、様相にかかわる議論を概観した。そこでの議論は、可能性が矛盾律にしたがい、現実性が充足理由律にしたがい、また必然性が排中律にしたがって、それぞれ成立するものとして示されたのであった。これらは、『証明根拠』にみられる様相の議論と対応するものであることは明らかであろう。すなわち、『証明根拠』における「可能なもの」は矛盾律にしたがう内的可能性であった。そして、この可能なものが前提とするのが現存在であり、可能なものは現存在を根拠とする帰結という関係にあることが示されたのであった。したがって、現存在と可能なものとのあいだには根拠と帰結の関係が存するのであり、ここに充足理由律が機能していることが認められる。一般論理学が言うところの「論理的現実性」はこの関係において成立するのであった。さらに、必然的存在者としての神は、「最高の実在性」をもつものであり、あらゆる肯定的な規定としての実在性を含む存在である<sup>53</sup>。このことは、「実在性」の概念が（肯定的であるかぎりでの）「規定」や「述語」と置換しうるものと考えれば、あらゆる肯定的な述語を含むものとして、排中律にしたがっているのである。排中律は、矛盾対立する二つの規定のどちらかが真であるとする原理であり、神においては、ある規定にかんする肯定的なものと否定的なものうち、つねに肯定的なものが帰属するという論理において、排中律にしたがっていると考えられる。ここに反対の不可能性としての排中律による必然性が対応すると言えよう。

さて、前節においてみてきたように、『証明根拠』の第一部第一考察「現存在一般について」の要点はつぎの二点にまとめられるだろう。

- (1) 「現存在はなんらかの物のいかなる述語でも規定でもない。」(II 72)
- (2) 「現存在は物の絶対的定立である。」(II 73)

存在にかんする考察は、定立の二とおりの仕方を区別し、一方の相対的定立においては、物とその徴表との関係が、いわゆるコプラ „ist“ として定立されるのにたいし、他方では現

<sup>53</sup> すぐ後に論じるように、バウムガルテンにおいて「実在性」は「肯定的な規定」として定義されている。

存在そのものが定立され、これは絶対的定立と呼ばれた。両者が区別されることによって、現存在は相対的に定立されるような述語や規定ではないことが明らかにされたのである。

ところで、このような「現存在」にかんする思想は、『純粹理性批判』においてもみいだされる。(1)には(1a)が対応し、(2)には(2a)が対応する。

(1a)「存在は明らかにいかなる実在的述語でもない。(Sein ist offenbar kein reales Prädikat.)」(A598/B626)

(2a)「存在はたんに物ないしある種の諸規定それ自体の定立である。(Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst.)」(ibid.)

(1a)にかんして、『証明根拠』における命題と比較して注目に値するのは、「実在的(real)」という語が付け加えられていることだろう。この「実在性」の概念は、実はすでに『証明根拠』のほかの箇所において使用されていたのであるが、それは第一部第一考察においてではなく、神の存在の存在論的証明がおこなわれる第二考察から第四考察においてであった。

われわれはここで、この「実在性」概念について明らかにする必要がある。というのは、この概念は、本稿の主題である様相概念、とりわけ「可能性」の概念と密接なかかわりをもつものだからである。しかしまず注意されなければならないのは、この「実在性」は「実在」とはまったく異なる言葉であるという点である。すなわち、「実在性」とはラテン語の「もの」を意味する „res“ から派生した „realitas“ であり、ドイツ語の名詞は „Realität“、形容詞は „real“ (実在的) である。これにたいし「実在」とは、これまでのところからも明らかなようにドイツ語の名詞形 „Existenz“、動詞形 „existieren“ (実在する)、ラテン語では名詞 „existentia“ が対応するのであり、両者は実はまったく異なる言葉である。後者の「実在」はむしろ「現存在(Dasein)」、「存在(Sein)」と同義のものとしてカントによっては使用されているのであり、もし「実在性」と「実在」を混同するようなことがあれば、それは決定的な誤読をしかねないので十分に注意しなければならない<sup>54</sup>。

さて、まずはカントが影響を受けたドイツ講壇哲学における「実在性」の用法をみてみ

---

<sup>54</sup> 本稿では、「実在的(real, realis)」、「実在性(Realität, realitas)」、「実在論(Realismus)」、「実在(Existenz, existentia)」、「実在する(existieren)」の5とおりの語のみ用いている。



よう。ヴォルフは「実在性」についてつぎのように記している。

「それゆえ、もの（res）は、あるものであるところのものによって定義される。そこから、実在性（realitas）も何性（quidditas）も、スコラ学者たちにおいては同義である。」<sup>55</sup>

ここにおいて「実在性」は „res“ から派生したものであることがわかる。また「実在性」は「何性」と同義のものと記され、すなわち「本質」を意味する語であると考えてよいだろう。

さらにバウムガルテンの『形而上学』における記述をみてみよう。カントはこの書を自身の形而上学講義のテキストとして長年使用していたのであり、カントの概念形成に多大な影響を与えている。バウムガルテンはつぎのように定式化している。

「規定することによってあるものにおいて定立されるものども（徴表および述語）は『規定（determinatio）』である。一方の積極的（positivus）で肯定的（affirmativus）な規定（§34, 10）は、それが真にそうであるなら『実在性（realitas）』である。他方の否定的（negativus）な規定（§34, 10）は、それが真にそうであるなら『否定性（negatio）』である。仮象の否定性は『隠された実在性』であり、仮象の実在性は『空虚』である。」（XVII 34 :§36）<sup>56</sup>

「実在性」は「積極的で肯定的な規定」として定義されている。そして「規定」は「徴表および述語」とも言い換えられている。したがって、バウムガルテンにおいては、「実在性」とは「積極的で肯定的な規定」ないしそのような徴表あるいは述語のことを意味するのだと考えられる。この「肯定的規定」としての「実在性」に対置させられるのが「否定的な規定」としての「否定性」である。『純粋理性批判』においても、同様の用法がみられるのであり、カントはこのバウムガルテンの用法を受け継いだと言えよう。

『純粋理性批判』の同様の用法は、やはり従来の神の存在論的証明を論駁する箇所にもみられる。そこでは『証明根拠』と同タイプの議論があつかわれており、つぎのように言わ

<sup>55</sup> Wolff, op. cit., § 243.

<sup>56</sup> Baumgarten, Alexander Gottlieb : *Metaphysica*, ed. IV, Halle 1757. In : *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. XVII.

れている。

「ところで、すべての実在性のもとには（*unter*）現存在もともに包括されている。それゆえ、現存在はある可能なものの概念のうちに（*in*）存する。そこで、この物が廃棄されるなら、物の内的可能性も廃棄されるのであるが、このことは矛盾である。」  
(A596f./B624f.)

この議論は現存在が述語とは異なるものであることを示す議論であり、『証明根拠』と同様の意図をもって論じられている。『証明根拠』においては、「すべての述語」あるいは「すべての規定」と言われていたものが、ここでは「すべての実在性」となっているのであり、カントがバウムガルテンの用法にしたがって、「実在性」を「述語」や「規定」（ただし肯定的であるかぎりでの）と同義とみなしていることは明らかである。

さて、『証明根拠』においてもいくつかの箇所で「実在性」の概念が使用されているのがみられる。ひとつには、第一部第二考察の第一節「可能性の概念における必要な区別」の節のなかにみられる。すでにみたように、そこでは可能性が、一方の「形式的なもの」ないし「論理的なもの」と、他方の「質料的なもの」ないし「実在的なもの」に区別されていた（II 77f.）。本稿はこのことにかんし、はじめは『純粹理性批判』の「論理的可能性」と「実在的可能性」の区別から出発して、前批判期の『証明根拠』の議論へといたったのである。さて、この可能なものにおける「実在的なもの（*das Reale*）」は、たとえば「直角をもつ三角形」における「直角」や「三角形」という与件であり、それらは「直角三角形」という対象の規定であるのだから、この「実在的なもの」という言葉は、伝統的な「実在性」の用法にしたがうものである。

また、第三考察第六節でも「必然的存在者は最高の実在性を含む」（II 85）として、「実在性」について言及されていた。もっとも、必然的存在者としての神が、あらゆる実在性を自らのうちに含むというのではない。このような考えは「概念の混乱」（II 85）であり、正しくはつぎのように考えねばならない。

「必然的存在者がその実在的根拠を含んでいるところのほかの諸可能性が存在するということから、矛盾律にしたがって結論づけられるのはつぎのことである。すなわち、それらほかの諸可能性は、最も実在的な存在者それ自身の可能性ではないという

ことであり、それゆえ、それらほかの諸可能性が否定と欠如を含んだ可能性でなければならぬということである。」(II 86)

すなわち、否定や欠如の規定は言うまでもなく、肯定的な「実在性」であるところの規定であっても、神がすべての実在性を自らのうちに含んでいるわけではないという。たとえば、「物体の不可入性や延長などは、知性と意志をもつものの性質ではありえない」(II 85)のであり、すなわちそれらは神の性質ではない。そうではなく、ただこの「第一の実在的根拠としての必然的存在者によって与えられる帰結として」、それらの性質は神によって「包括されている (begriffen sei)」(ibid.) ののである。このように、神それ自身の規定ではないとしても、あらゆる肯定的規定としての実在性は、神によって「包括されている」のであり、その意味で神は「最高の実在性」を含むのである。この議論から明らかなように、ここにおいても「実在性」は「肯定的規定」として伝統的な用法にしたがっていると言えよう。

以上のように、「実在性」は伝統的な用法にしたがって「もの」についての肯定的規定であるが、それはつねに可能性との関連において語られていたことに注意を向けておこう。第一に「可能性における実在的なもの」として、第二に可能な「神」の概念の実在性としてである。また、『純粹理性批判』においても実在性は「実在的可能性」という表現によって可能性とともに語られているので、つぎに実在的可能性の概念について検討しておくことにしたい。

### 3-2. 論理的可能性と実在的可能性

カテゴリーとしての様相概念は、第一章で論述したところの判断表の「判断の様相」から導かれる。すでにみたように、蓋然的判断において判断主体における「可能性」の意識が表現されるということは、そこでわれわれ判断主体が「可能性」の概念を機能させているということである。ただし、それは論理的な可能性であって、一般論理学で扱われるかぎりでの思考の論理的形式としての可能性概念であることを注意せねばならない。カントは、この論理的可能性を提出した場所で、括弧を付し、「客観的ではない可能性」(A75/B101)と補足的説明を与えている。「論理的可能性」を「客観的ではない」可能性

と説明することは、「客観的」な可能性の存在を前提としていることを示唆しているだろう。事実、たとえば第二版「序文」の中で、「論理的可能性」と並んで、これと区別された「実在的可能性（reale Möglichkeit）」についての言及がある。

「対象を認識するためにはつぎのことが必要である。すなわち、私とその対象の可能性を証明しうることである（経験の証言にしたがってその対象の現実性からにせよ、あるいはア・プリオリに理性によってにせよ）。しかし私は、私が自己矛盾さえしなければ、言いかえれば、たとえ私が、あらゆる可能性の総括において私の概念にも一つの客観が対応するかどうかを請けあうことができないとしても、その私の概念が可能的な思想でさえあれば、私の欲するいかなるものでも思惟することはできる。しかし、そうした概念に客観的妥当性（すなわち、実在的可能性。前述の可能性はたんに論理的可能性にすぎなかったため）を与えるためには、何かそれ以上のものが必要である。」  
( BXXVI Anm. )

この文において、「実在的可能性」は、「客観的妥当性」を言いかえたものとなっており、それはまた「対象の可能性」とも言われている。すなわち、たんに「自己矛盾さえしなければ、……私の欲するいかなるものでも思惟することはできる」という、概念の論理的可能性にたいして、実在的可能性は、概念の「対象」が実際にも存在するための可能性を表現するのである。このような概念の可能性と、概念の対象の可能性との区別については、また別の箇所でも注意が喚起されている。

「概念は、自己矛盾しない場合にはつねに可能的である。これは可能性の論理的徴表である。……しかしながら、その概念は、それにもかかわらず、それによって概念が産出されるところの総合の客観的实在性がとくに証明されない場合には、空虚な概念となりうる。しかし、総合の客観的实在性を証明するということは、さきにも示したように、つねに可能的経験の諸原理にもとづくのであって、分析の原則（矛盾律（*der Satz des Widerspruchs*））にもとづくのではない。これは、概念の（論理的）可能性からただちに物の（実在的）可能性を推論してはならないという警告である。」  
( A596/B624 Anm. )

みられるとおり、「論理的可能性」と「実在的可能性」との区別が明示され、「概念の可能性」から「物（Ding）の可能性」をただちに推論してはならないと、カントは厳に禁じるのである。この引用箇所は、『証明根拠』と同様に、『純粹理性批判』において神の存在証明をテーマとして論じている部分の記述であるが、「神」の概念が自己矛盾しないということから、ただちに「神」の存在を証明するおこないを戒めているのである。すなわち、神の概念が自己矛盾しないという理由で、神の概念それ自体は可能的であることを主張することはできるが、しかしそれによつては、神の概念のたんに論理的な可能性しか示していない。神の概念ではなく、神の存在を証明するためには、その概念の対象の存在についての可能性、すなわち客観的妥当性ないし実在的可能性を示さなければならないにもかかわらず、それはなしえていない。なぜなら、たんなる概念の可能性からは、その存在の可能性を推論することはできないからである。これによつてカントはいわゆる神の存在論的証明を論駁するのである<sup>57</sup>。

さて、本節であげた二つの引用が明白に示しているように、カントは「可能性」概念を、概念の可能性としての論理的可能性と、対象の可能性としての実在的可能性の二つに区分している。そして後者こそが、カントの批判哲学において、カテゴリーの一つとして位置づけられるのである。後者の引用文にあるように、「綜合」（ただしこの場合純粹綜合）がそのようなカテゴリーとしての概念を産出するのであり、その「綜合の客観的実在性が証明される」のが、「純粹悟性概念の超越論的演繹」（B129-168）にほかならない<sup>58</sup>。

なお、同様に、「論理的現実性」と「論理的必然性」が、「論理的可能性」とともに、判断表が掲示された箇所で言及されていたのであるが、これらもまた、対象にかかわるのではないような現実性および必然性であると考えねばならない。「判断の様相」は、「判断の内容には何も寄与しない」（A74/B100）のみならず、そもそも一般論理学は「悟性認識のいっさいの内容と諸対象の差異を捨象して、思惟の純然たる形式以外の何ものもあつかわない」（A54/B78）のである。論理的な各様相概念は、一般論理学における概念として、対象にかかわらず、ただわれわれ判断主体、認識主観の思惟にのみ関係するようなもので

<sup>57</sup> 神の存在の存在論的証明は、カントにおいて「デカルト的証明」と呼ばれるものであり、神の概念を根拠として神の存在を推論する証明である。この問題については、本稿は、第二章において前批判期における議論をすでに見た。また第五章においては批判期における議論を考察する。

<sup>58</sup> 「一般的に表象された純粹綜合が純粹悟性概念を与える」（A78/B104）。そして、「さまざまな諸表象を一つの概念のもとに分析的にもたらすのは一般論理学の仕事」（*ibid.*）であるのにたいし、「諸表象の純粹綜合を概念へともたらすのは、超越論的論理学が教える」（*ibid.*）として、この点に一般論理学にたいする超越論的論理学の独自性が置かれている。

あると言わねばならない。

そのような論理的な様相概念にたいして、客観的実在性をそなえ、客観に妥当するような実在的な様相概念こそが、批判哲学においてカテゴリーとして求められているのだと言えよう。たんに概念ではなく、概念の対象としての物の可能性や現実性や必然性について語りうるためには、相応の根拠にささえられたカテゴリーが提示されなければならない。カテゴリー表が提出されたのちに、諸カテゴリーの客観的妥当性を証明する手続きが、「純粹悟性概念の超越論的演繹」において行われることになる所以である。

本稿では、それらの“カテゴリーとしての様相概念”について主題的に考察する必要があるが、それは、これまでみてきた一般論理学の領域における様相概念にたいして、超越論的論理学のうちに位置づけられるものとしてである。この考察をつうじて、一般論理学および超越論的論理学の両者における様相概念の相関関係をあきらかにすることが、本稿の意図するところでもある。この問題についての考察は、第六章において汎通的規定原則の理論をふまえたうえでおこなうべきである。

そこで、われわれは、カテゴリーとしての様相概念の考察にさきだち、『純粹理性批判』における論理的可能性と実在的可能性という区別をふまえたうえで、論理的対立と実在的対立の区別について確認しておかねばならない。

### 3-3. 論理的対立と実在的対立

1763年に公刊された『負量の概念を哲学に導入する試み』において、すでに「対立」が議論の主題としてあつかわれている。そこでは、対立は「論理的対立」と「実在的対立」の二種類があるとされる。

「一方が他方の定立したものを廃棄するとき、二つのものは互いに対立しているという。この対立には二つの意味がある。矛盾による論理的対立か、矛盾なしの実在的対立かである。」(II 171)

「論理的対立」は本稿がこれまでたずさわってきたところの矛盾対立である。これにたいする「実在的対立」は、たとえば、たがいに反対方向へ向かう二つの同じ強さの力の

対立であり、この対立の結果は「静止」という「何かあるもの」であって、論理的対立の「端的な無」にたいして、「相対的な無」として、「ゼロ」によって表現され、「考えられるもの」、「表象できるもの」である（II 171f.）。

さらにまた「超越論的弁証論」における「弁証的対立」がある。これはアンチノミーの議論において「仮象の対立」として明らかにされるものであり、「論理的対立」が矛盾対立であるのにたいして、「反対対立」にあたる。すなわち、論理的対立としての矛盾対立にしたがえば、どちらか一方が真で、他方が偽となるのにたいし、弁証的対立としての反対対立にしたがうと、二つの命題はともに偽でありうるという事態を招来するのは、アンチノミーの議論に見られるとおりである。この弁証法的対立はまた、二つの命題がたがいに他を打ち消しあうことによって、どちらか一方が肯定され、他方が否定されるという論理的対立ではない以上、両者の二つの命題によって何かあるものが何かあるものとの関係する実在的対立の関係にあると言える<sup>59</sup>。

このように、カントにおいて「対立」概念は多義的であるが、必然性をもたらす排中律における対立にかんじていえば、それは論理的対立としての矛盾対立であることを確認しておく。

またこれまでの議論をみるかぎり、可能性は現存在との対比においてつねに論じられていた。すなわち、みずからの様相とは異なるものと相関的な仕方では考えられていたのである。現に存在するという事柄それ自体を前提として、自らはまだ存在していないものとして、あるいは以前に存在していたが現在は存在していないものとして、たんに可能であるにすぎないもの、という様相で考えられているのである。このような可能性について議論するということは、存在しないものについて語る態度である。言いかえれば、なんらかの現存在についての経験を問題とするのではなく、経験しうることを、経験にさきだつて問題とし、あるいは経験にもとづいて言明するのである。前者は現存在しうるものについてのア・プリオリな議論であり、後者は経験的な議論である。したがって「実在的可能性」を追究することには、「もの」についてのア・プリオリな言明も含まれるのであって、『純粹理性批判』はこのような「もの」についてのア・プリオリな知をあつかうのであり、そのかぎりでは超越論的な議論であると言われる。

そこで、「実在性」の概念は、『純粹理性批判』において批判的な意味を担うことにもなる。さきにふれたように、批判において「実在的可能性」は「対象の可能性」ないし「客

---

<sup>59</sup> これらの対立関係については、石川文康『第三の思考』を参照されたい。

観的妥当性」と置換されうるのであって（BXXVI Anm.）、純粹悟性概念としてのカテゴリーの客観的妥当性が問題となるということは、それらカテゴリーの實在的可能性が議論されているということである。

「それゆえ、経験の可能性は、あらゆるわれわれのア・プリオリな認識に客観的實在性を与えるものである。」（A156/B195）

認識において、「もの」についての規定が、経験によらずア・プリオリに与えられるということが、客観的妥当性を有する経験を可能にするということなのである。また経験の可能性は、さらに経験の対象の可能性でもある。

「経験一般の可能性の制約は、同時に経験の対象の可能性の制約であり、それゆえア・プリオリな総合判断において客観的妥当性をもつ。」（A158/B197、傍点筆者）

悟性のカテゴリーと感性の直観形式が、経験の可能性の制約であり、また経験の対象の可能性の制約でもあるものとして、「もの」についてのア・プリオリな規定をなしているのであり、「原則の分析論」で述べられるように、これこそが「實在的可能性」そのものであって、これはまた「経験的實在性」、「客観的實在性」といわれるのである。

そこで本稿は次章において、様相にかかわる議論を『純粹理性批判』『原則の分析論』において試みることにする。

### 3-4. 排中律と無限判断

排中律は『論理学』のなかでさらに「判断の質」との関係で論じられている。判断の質にも三つの契機があり、肯定判断、否定判断および無限判断である。

「判断は質からみると肯定（bejahend）判断であるか、否定（verneinend）判断であるか、さもなければ無限（unendlich）判断であるかのいずれかである。肯定判断においては主語は述語の範囲のもとで思惟され、否定判断においては主語は述語の範囲の外に措



定されるのであり、そして無限判断においては主語は、概念の範囲の外に存するような、あるほかの概念の範囲のうちへと措定されるのである ( in die Sphäre eines Begriffs, die außerhalb der Sphäre eines andern liegt, gesetzt ).」 ( IX 103f. )

肯定判断においては、主語は述語概念のもとにあり、述語概念の外延に——ほかの多くの物とともに——含まれている。否定判断においては、主語は述語の外延的全体の範囲のそとへと「排除される ( Ausschließung )」 ( IX 104 ) のである。そして無限判断においては、主語は、肯定および否定判断における述語の外延的全体のそとにあるところの、あるほかの範囲、すなわちほかの述語概念の外延的全体の範囲のうちに措定されるのである。

『純粹理性批判』においてもこれらの判断の質の三契機が論じられ、つぎの例があげられている。たとえば、「魂は不死である ( die Seele ist nichtsterblich. )」<sup>60</sup> ( A72/B97 ) は無限判断であるが、「魂は死すべきものではない ( die Seele ist nicht sterblich. )」 ( ibid. ) は否定判断である。否定判断の場合、「魂」という主語概念は、「死すべきもの ( sterblich )」という述語概念の外延の範囲から排除されている。言いかえれば、否定的に判断するということそれ自体が、「魂」という主語概念を、「死すべきもの」という述語概念の範囲から排除する働きを指し示しているのである。これにたいし無限判断「魂は不死である」においては、「魂」という主語は「死すべきもの」の範囲からは同様に排除されているものの、しかし「不死のもの ( nichtsterblich )」という、「死すべきもの」の範囲のそとに位置する述語概念の外延に含まれているとみなされる。すなわち、無限判断をなすということは、「魂」という主語概念を——「死すべきもの」ではない、その外部にある——「不死のもの」という概念の領域のなかに位置づけることを意味するのである。無限判断はこの「不死のもの ( nichtsterblich )」ように、述語に否定詞が結合したかたち、すなわち述語的否定によって措定されるものであり、「非学者 ( Nicht=gelehrte )」 ( IX 104, XVI 637; Nr. 3062 ) という語も例としてあげられている。これにたいして、通常の否定は「～でない」というものでありコプラ的否定である。

さて、肯定判断と否定判断との関係においては、ここに排中律の機能していることが明らかである。魂は死すべきものであるか ( 肯定判断 )、死すべきものでないか ( 否定判断 )

<sup>60</sup> Benno Erdmann の注釈にしたがい、„nicht sterblich “ではなく„nichtsterblich “と読む。Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von Raymund Schmidt, 3. Aufl., Hamburg, 1990, S.112.; シュミットが参照したエルトマンの著作は以下のもの。Benno Erdmann (Hg.), *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlaß* hrsg. von Benno Erdmann, Kiel 1881.)。

のいずれかであるという命題は、たしかに排中律にもとづいている。「排中律にしたがえば、ある概念の範囲は別の範囲への関係において排除する（*ausschließend*）か、さもなければ包含する（*einschließend*）かのいずれかである」（IX 104, XVI 641; Nr. 3072）と明確に言われているように、「ある概念の範囲」（述語「死すべきもの」の範囲）は、「別の範囲」（主語「魂」の範囲）への関係において、これを排除するならば、それは否定判断であり、包含するならば肯定判断である。すなわち、「魂は死すべきものである」という肯定判断において、主語「魂」はこの「死すべきもの」という述語の範囲のうちに含まれる。ところが、「魂は死すべきものではない」という否定判断においては、主語「魂」は述語「死すべきもの」の外延の範囲から排除されるのである。

それでは、無限判断においてはどうかだろうか。無限判断もまた排中律にもとづいていると言えるのだろうか。『論理学』において引き続き次のように記されている。

「ところで論理学はたんに判断の形式とかわるのであって、概念と、その内容からみてかわるのではないのだから、無限判断を否定判断から区別することはこの学問に属するわけではない。」（IX 104, XVI 641; Nr. 3070）

ここに無限判断と否定判断の区別にかんする議論は一般論理学に属するのではないことが明示されている<sup>61</sup>。しかしそうであるからといって、無限判断が一般論理学上の原理としての排中律から自由であるとは言えない。なぜなら、無限判断は、その内容からみるならば排他的な意味をもっているのであり、述語概念が主語概念を自らのもとから排除するか包含するかという排中律にしたがって、無限判断は排除する形式のものとして妥当すると考えられるからである。無限判断も否定判断も両者とも、その内容からみるならば、排中律にもとづいて排除する形式——逆説的ではあるが——をもっているのである。しかし、無限判断はその形式からすれば肯定判断と同様である。すなわち、無限判断は排中律にもとづいて述語が主語を「包含する」形式をとっており、肯定判断において述語「死すべきもの」が主語「魂」を包含するのと同様に、無限判断においても述語「不死」が主語「魂」を包含する形式となっている。ところが、無限判断のその意味内容を考えてみるならば、主語「魂」は述語「死すべき」から排除されている。これと同様に、否定判断も述語「死

<sup>61</sup> 石川文康「無限判断の復権」（カント研究会編『現代カント研究Ⅰ 超越論哲学とはなにか』所収、理想社、1989年、45-77頁）によれば、「カント自身が無限判断を形式論理的には無意味とわかって」（53頁）いたことが、この文章から明らかである。

すべき」から主語「魂」が排除されているのである。

このように無限判断は、形式からみるなら包含するものとして、また内容からみるならば排除するものとして、いずれにしても「ある概念の範囲は別の範囲への関係において排除するか、さもなければ包含するかのいずれかである」(IX 104, XVI 641; Nr. 3072) という排中律にしたがっているのだと言いえよう。

ところで、このような無限判断が、なぜ無限の判断と言われるかといえ、それはカントの記述によると、無限判断の述語である「不死のもの」の概念は、肯定判断の述語である「死すべきもの」のそとなる「無限の範囲 (die unendliche Sphäre)」(A72/B97) のうちに、独自の範囲をもち、存立するからである。カントはまた、無限判断の主語は「無限量の物」(ibid.) の一つとして位置づけられるとも言う。しかしながら、このようなカントの説明を受けてもなお、この無限判断という名称には不自然さが残ると言わねばならない。肯定判断は肯定を表現し、否定判断は否定を表現する。では、無限判断は無限を表現するのかと言えれば決してそうではないのである。カント自身の記述にしたがうとしても、魂が「無限量の物」の一つだとして、それが直ちに無限を表現することにはならないからである。それが「無限量の物」の一つだとするなら、肯定判断における魂もまた無限量の物の一つだと言わねばならないだろう。同様に、「無限の範囲」という記述にかんしても、そのような範囲が想定されるとするなら、無限であるかぎり、肯定判断の「死すべきもの」の範囲もまた無限の範囲のうちに含まれねばならないだろう。カントの「無限」という語にかんする記述にしたがうかぎり、肯定判断と無限判断の区別は曖昧なものとなってしまうと言わざるをえない。この議論の冒頭において、カントが「超越論的論理学においては無限判断は肯定判断からやはり区別されなければならない」(ibid.) と記して論述を開始しているのは、あるいは両者の区別が、そのような理由によって時として不明なものとなってしまうがちなためからではないだろうか。

この問題にかんして石川文康氏による研究が事情を解明してくれる<sup>62</sup>。この問題の淵源はプラトンの存在と非存在にかんする考察、とりわけ非存在の多義性にかんする考察にあり、それは非存在の存在擁護を示している。すなわち、「非存在もまた同じように〔～で〕あらぬものであったし、〔～で〕あらぬものであるものであって、それは多くのあるものの中の一つの形相に数え入れられるべきものである」<sup>63</sup>という考えである。この問題をアリス

<sup>62</sup> 石川文康『カント第三の思考』名古屋大学出版会、1996年、第一部第二章、第一部第三章。

<sup>63</sup> Platon, *Sophistes*, 258d.

トテレスもあつかい、『命題論』のなかで次のように論じている。

「『非人間』は名称ではない。しかし、その『非人間』に与えうるような一定の名称もない。というのは、それは言明でも否定でもないからである。だがそれは『無規定の名称』と呼んでよいであろう。」<sup>64</sup>

ここに「無規定の名称」の「無規定」という語がボエティウスによって „*infinitus* “ という主として「無限」を意味するラテン語に訳されたという。この不適切なラテン語訳が 18 世紀にはいつてドイツ語訳され „ *unendliches Urteil* “ という名称を得た。このようなミスリーディングなドイツ語訳を、カントの師であるクヌーツェンと、『論理学綱要』の著者であるマイヤーが用いたことによって、カントはこの二人に「誘惑されてしまった」のであり、その結果としてカントにおいて「無限判断」という名称が成立したのだという。

カントはこの名称に惑わされたことによって、単なるこじつけとも思われるような上記の説明（「無限量の物」、「無限の範囲」など）を行っているのであるが、しかしそれのみで終わっているわけではない。カントは独自の粘り強い省察によってプラトンにまでさかのぼるこの問題の本質に到達していた。論理学講義メモ 3069 番 (XVI 640) にはつぎのように記されている。

「それゆえ、わたしが『何かある物は非 A である』と言え、それは無規定的判断 (*judicium indefinitus*) である。なぜなら、客観が A と規定された領域を超えてどのような概念に属するかは無規定であり、A 以外の領域に属するという事しか規定されないからである。」

無限判断は正しくは「無規定的判断」と呼ばれるべきであり、これによってこそ肯定判断の概念は「規定されている領域」に属するものとして、また他方で無限判断の概念は「無規定の領域」に属するものとして、十分に区別されうるものとなるのだと言えよう。すなわち、肯定判断「魂は死すべきものである」における「死すべきもの」という概念は規定された領域に属するのにたいし、無限判断「魂は不死のものである」における「不死のもの」という概念は無規定なものとして、「死すべきもの」以外の領域に属する。このように

<sup>64</sup> Aristoteles, *Lehre von Satz* (Organon II), 16a.

考えるなら肯定判断と無限判断の区別は明白である。

さて、さきにみたように、カントは否定判断と無限判断の区別は一般論理学には属さないとの考えを表明していた。これは次のことにもとづいている。すなわち、一般論理学はその最高原理としての矛盾律および排中律にしたがって、判断の主語に対し、ある述語を肯定・否定のいずれかによって規定することに従事するのみであって、述語概念の外部の領域を顧慮しないということである。否定判断も無限判断も両者ともに肯定判断の述語「死すべきもの」から排除されるということのみを一般論理学はあつかうのであり、さらに無限判断の述語「不死のもの」が肯定判断の述語「死すべきもの」の外部にあつて無規定の概念の領域に位置づけられるなどということは、一般論理学が関知するところではない。一般論理学においては、「あらゆる否定判断において概念の区分が先行している。たとえば、博学・博学でない、というように」(XVI 639; Nr. 3066)。

それにたいして超越論的論理学は認識の内容をも考慮するのであり、すなわち主語概念の対象それ自身についても考慮に入れる。それゆえ、この超越論的論理学においては、否定判断の主語の対象が排除されるのみで、いかなる概念の領域にも位置づけられることがないということや、それにたいして無限判断の主語の対象は、肯定判断の主語が位置づく概念の領域の外部に、すなわち無規定の概念の領域に位置づけられることをも考慮するのである。このような超越論的論理学の考察によって、否定判断と無限判断は初めて区別されるものとなる。

この超越論的論理学においてはもはや無限判断は「排除するか包含するかのいずれかである」という排中律にのみもとづいているとは考えられない。それにもとづいて無限判断の主語の対象が考慮されるような原理が必要となってくる。論理学講義メモ 3063 番 (XVI 638) はこの点についての重要な記述である。

「否定命題は、何かあるものがある所与の概念の領域のもとに含まれていないことを示す。無限命題は、何かあるものが所与の概念の外に存する領域のもとに含まれていることを示す。したがって、無限命題は、所与の概念の領域のそとに、この命題が含まれる別の領域があることを前提としている。……前者〔否定命題〕は排中律にしたがって生じる (  $a$  と非  $a$  とのあいだに第三者はない)。後者〔無限命題〕は、無限であるところの汎通的規定 ( *durchgängige Determination* ) の原理によって生じる。前者〔排中律〕は規定の原理 ( *das Princip der Bestimmung* ) であり、二つの対立する判断

のうち一方が真である。それはたんに『魂は死すべきものではない ( *anima non est mortalis* )』という命題が、『魂は死すべきものである ( *anima est mortalis* )』という命題に対立しているということを示すだけである。後者〔無限判断〕は汎通的規定原理 ( *das Princip der durchgängigen Bestimmung* ) にしたがって生じる。この原理は、物一般にかんして生じなければならず、事物性一般 ( *Sachheit überhaupt* )、すなわち実在性にかんしてのみ規定し、ある概念の範囲の外部に、あらゆる物の、すなわち事物性、実在性の規定の無限な範囲を招来する。ある概念の範囲のそとに、無限の範囲のための空間がある。」 ( *XVI 638; Nr. 3063* )

肯定判断および否定判断の原理が排中律ないし「規定の原理」であるのにたいして、無限判断の原理はいまや「汎通的規定原理」であることが明らかにされた。前節で述べたように、この汎通的規定原理は「個別的な物ないし個体」 ( *IX 99* ) の可能性についての原理である。『純粋理性批判』におけるこの原理の定式化をみておこう。

「しかしそれぞれの物は、その可能性からみれば、さらになお汎通的規定原則にしたがう。この原則にしたがうと、諸物のあらゆる可能的述語がそれらの反対と比較されるかぎりにおいて、それらの述語〔のペア〕のうち的一方がこの物に帰属しなければならない。」 ( *A571f./B599f.* )

汎通的規定原則は「諸物のあらゆる可能的述語」との関係において、個々の「物」の可能的述語が汎通的に規定されなければならないことを示すものである。これは「物」についての原則であり、「物一般」、「事物性一般」、「実在性」にかかわるのであって、排中律のようにたんに概念にのみかかわるのではない。それゆえ、無限判断がこの汎通的規定原則にもとづいているとは、この判断がそのような「物」にかんするものであることを示し、しかも物一般ないし事物性一般としての、ある全体にかかわることを意味していると考えられよう。しかしそのような物一般との関係とはいかなるものか。本稿は、汎通的規定原則についてのさらなる考察によって、この問題の解明を試みるものである。

## 第4章 カテゴリーとしての様相概念

すでにみてきたとおり、カントは前批判期において、様相概念を神の存在証明の文脈で考えていた。本章においては、カントが彼の超越論的哲学において、すなわち『純粋理性批判』において、様相概念をどのように扱っていたのかを確認する。

カントによれば、「様相」のカテゴリーは、他の三つのカテゴリー（「量」、「質」、「関係」）にはない特殊性がある。すでに第一章 1-1 において「判断の様相」を検討した際にも同様の言明がなされていたのをみたが、冒頭において次のように言われている。

「様相の諸カテゴリーは、それ自体特殊性をもつ。すなわち、それらが述語として付け加えられるところの概念を客観の規定としていささかも拡大するわけでもなく、むしろ認識能力にたいするこの概念の関係を表現するにすぎない。」（A219/B266）

このことの内実は、「経験的思惟一般の要請（die Postulate des empirischen Denkens überhaupt）」（A218/B265 – A235/B287）と称される箇所、いわゆる「原則論」の「様相」の議論において示されている。

各々の原則は、つぎのように規定されている。

1. 経験の形式的制約（直観および概念に関する）と合致するものは、可能的（möglich）である。
2. 経験の質料的制約（感覚）と関連するものは、現実的（wirklich）である。
3. 現実的なものとの関連が、経験の普遍的制約にしたがって規定されているものは、必然的（notwendig）である（必然的に実在する（existiert））。」（A218/B265f.）

この三つの原則は、「可能的」、「現実的」、「必然的」という様相概念が、カントの超越論的哲学においては、それぞれ「経験の制約（die Bedingung der Erfahrung）」に合致しないし関連することで成立しているということを主張している。それぞれの「経験の制約」についてまとめると以下のとおりである。

可能的 — 経験の形式的制約（直観および概念に関する）

現実的 — 経験の質料的制約（感覚）

必然的 — 経験の普遍的制約

本章では、それぞれの様相概念について、カントが自らの超越論的哲学において何を強調しているのかを意識しつつ確認していくことにしたい。

#### 4-1. 可能的：経験の形式的制約（直観および概念に関する）

可能的であるとはどういうことか。それは、現実的、必然的と比してゆるやかな条件（制約）のもとで考えうるものであろう。カントは言う。ある物の概念がすでに十分に完全であつても、なおつぎのように問うことができると。

「この対象はたんに可能であるのか、それとも現実的なものでもあるのか、もし現実的なものであるとしたら、それはまた必然的なものでもあるのか。」（A219/B266）

つまり、様相概念は、すでに冒頭で述べたとおり「概念をいささかも拡大するものではない」（A219/B266）のであるが、いずれにせよ、可能的であるということは、ある対象が現実的、さらには必然的であるための前提といふことができる。

さて、カントによれば、可能的であるということは経験の形式的制約と合致することだといふ。では、その形式的制約とは何か。ある対象が現実的かどうかを度外視して可能的であるというだけであれば、それは論理的に可能でありさえすればよいのだろうか。

カントは、対象の可能性はア・プリオリな総合的概念をつうじて思考されるとしたうえで、つぎのように述べる。

「そうした概念〔ア・プリオリな総合的概念〕のうちにはいかなる矛盾も含まれていてはならないということは、なるほど必然的な論理的制約ではあるが、この概念の客観的実在性のためには、言いかえれば、この概念をつうじて思考されるような対象の可能性のためには、とうてい十分ではない。」（A220/B268）



論理的に無矛盾であるということは、可能的であるための必要条件ではあるが、十分条件ではないというのである。

このように述べてカントは「二直線によって囲まれている図形という概念」( ibid. ) という例を出す。

「二直線によって囲まれている図形という概念のうちには、いかなる矛盾もない。なぜなら、二直線とその接合という概念は図形というもののいかなる否定も含んでいないからである。」( ibid. )

ここにおいて、カントが経験の形式的制約ということで、たんに矛盾がないという論理的な制約以上のものを要求しているのを見ることができる。われわれは「二直線によって囲まれている図形」を思い描くことはできない。それは矛盾があるか否かということではなく、ほかのところに原因がある。すなわち、「空間および空間の規定の諸制約」に合致していないことによって、不可能なものとするのである。この諸制約は「経験一般のア・プリオリな形式をそれ自身のうちに含む」ゆえに可能的な物にかかわるのである (A221/B268)。

これが、論理的な可能性と区別された超越論的な次元での可能性の様相概念の内実である。悟性による概念すなわちカテゴリーに従うのみならず、時間・空間といった直観形式にも合致すること、これが、「直観および概念に関する」経験の形式的制約なのである。

#### 4-2. 現実的：経験の質料的制約

上記のようにして対象が可能であるための制約が示された。これが現実的であるためには、さらにどのような制約が加わるのか。可能的であることが経験の形式的制約に合致することであったのに対して、現実的とは経験の「質料的制約 (materiale Bedingungen)」に関連することであると言う。そして、「経験の質料的制約」にさらにカントは括弧書きで「感覚の (der Empfindung)」という一語を付している。

この「感覚の」の意味するところは、カントの超越論的哲学、さらに精確に言えば、「超

越論的観念論」(A491/B519)<sup>65</sup>としての立場をより明確に意識した表明であるといえる。カントは、周知のとおり、『純粹理性批判』の第二版において「観念論論駁」を追記する。このことと深く関係するのだが、これについては、すぐあとで述べることにして、まずは「経験的思惟一般の要請」の本文を確認する。

まず、注意すべきは、カントにおいて「現実性 (Wirklichkeit)」が「現存在 (Dasein)」ないし「實在 (Existenz)」と同値されているということである<sup>66</sup>。その前提でカントはつぎのように述べる。

「諸物の現実性を認識するための要請は、知覚を、したがって、意識された感覚を要求するが、しかもそれは、まさに直接的に、その現存在が認識されるべき対象それ自身についての知覚を要求するのではないとしても、その対象が経験の諸類推にしたがってなんらかの現実的知覚と脈絡づけられていることを要求するのであって、それらの諸類推は経験一般におけるすべての実在的連結を明示するのである。」  
(A225/B272)

ここで述べられていることは、現実性を認識するためには知覚が必要である（言い換えれば感覚が必要である）ということだが、その知覚は必ずしも「直接的」である必要はないとしても、「経験の類推」という原則に従う必要があるという。このあとの箇所では磁気を例に挙げて説明している。「この磁気物質を直接的に知覚することはわれわれの器官の性質から言ってわれわれには不可能」であるが、「鉄粉が引き付けられることを知覚することによってあらゆる物質を貫通する磁気物質の現存在を」認識できる (A226/B273)。現実性の認識には、直接の知覚が不可能であっても（磁気そのものが見えない）、「経験の諸類推によってなんらかの現実的知覚と脈絡づけられている」必要があるということである。すなわち、磁石にむかって鉄粉が一様に並ぶさまを知覚し、その原因として磁気を現

---

<sup>65</sup> この「超越論的観念論」という語の使用頻度は多くないが、カントがこの語を用いる場所で注意するように、これは「質料的観念論」ではなく「形式的観念論」であり、批判的立場における態度であることが表明されている (B519 Anm.)。

<sup>66</sup> 一般に様相を論じる際には、可能性や必然性は問題とされても、現実性が問題とされることは少ないだろう。たとえば、可能性をあらわす◇や必然性をあらわす□といった記号は現代の論理学で使用されるが、一般に現実性をあらわす記号は使用されない。カントはしかし、様相においては現実性を問題とする。これは、カントが「様相」において論理的なことからのみを扱うのではなく、まさに現実の事柄を扱っており、それゆえに、「現実性」に「現存在」や「實在」という意味を担わせることで、様相の一領野を現実性が占めるにいたっていることを表していると言えよう。

実的なものとして認識するわけである。

以上を考えると、現実性が可能性と区別されるポイントは、「感覚」ないし「知覚」が必要であるということである。しかしこれをさらに一歩進めると、つぎのことが言える。すなわち、「概念と直観形式」という「経験の形式的制約」を満たした上でなお求められている「感覚」ないし「知覚」というものは、「今」、「ここ」という具体的な位置で、形式的制約のもとに感覚（知覚）の対象として対象が成り立っているということ、すなわち、「私」が具体的に、その対象を感覚（知覚）しているということである<sup>67</sup>。そしてその際に、直接的にその対象を知覚する必要がないことは磁気の例のとおりである。このことは、「要請」における「現実性」の箇所の中に、カントが第二版においてわざわざ一節を設けて「観念論論駁」という新しい説明をもうけたこととも関係している。したがって、つぎに「経験的思惟一般の要請」における「必然性」に入る前に、「観念論論駁」を扱う。カントは、可能性・必然性とは区別された現実性という様相を扱うことで、自らの超越論的哲学における超越論的観念論という立場を明確にしているのであり、「観念論論駁」はその意味で『純粋理性批判』におけるひとつの鍵となる箇所ともいえる。

#### 4-2-1. 観念論論駁

カントは、周知のとおり 1781 年に『純粋理性批判』を刊行した後、自らの「形而上学への批判」に込めた真意への曲解に対する反駁として、1783 年に『プロレゴメナ』を、さらに 1787 年には『純粋理性批判』の第二版を出版する。そのきっかけとなったのは、1782 年 1 月 19 日フェーダーとガルヴェ（Johann Georg Heinrich Feder / Christian Garve）が匿名で執筆したいわゆる『ゲッティンゲン書評』<sup>68</sup>にほかならなかった。この批評文の

<sup>67</sup> 福田喜一郎は、クルージウス批判という形でカントがすでに『神の存在証明の唯一可能な証明根拠』（1763）の「現存在」を扱った箇所、クルージウスは、「どこか（irgendwo）」と「いつか（irgendwann）」という空間的規定をもつことを「存在」とするが、カントはある事物が具体的に「いつ」「どこに」が説明できても、それだけで事物が「現存在」しているとは言えず、いまだ可能的であるにすぎないとして紹介した後、「事物の可能性はその『可能的知覚』を前提としてありうるのであるが、その現実性は『いま』『ここ』にいる『私』の『現存在』においてのみ獲得しうる」「現実性において初めて、『経験』が『現存在』している『私』との連関において問われている」としている（福田喜一郎 [1998]「カントの様相の理論と必然的存在者の問題」『現代カント研究 I』pp.141-142）。本稿もこれを支持するものであるが、現実性が「私」との連関において問われることはつぎに述べるとおり、「観念論論駁」における記述からも理解されるものである。

<sup>68</sup> Feder / Garve: Die Göttinger Rezension in : Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften. Der erste Band. auf das Jahr 1782, Göttingen, 3. Stück,

冒頭は、「読者の理解力を鍛え、……注意力をしばしば疲弊させしめるこの書は……」という皮肉交じりの文言に続いて、『純粋理性批判』を「より高い観念論、あるいは著者が名づけるように、超越論的観念論の体系、すなわち精神と物質を十把ひとからげに包含し、世界とわれわれ自身を表象に変じる体系」と特徴付けている。この書評は、カントの「より高い観念論」をはっきりとバークリの観念論と同一視している。

そこでカントは『プロレゴメナ』において「エレア学派からバークリにいたる正真正銘の観念論者」は「感官と経験による認識はすべて仮象にすぎない」としているとして批判し、自らの立場とバークリの違いを強調する（IV 374）。そして『純粋理性批判』の第二版で追加された「観念論論駁」においては、矛先をデカルトの蓋然的観念論（*der problematische Idealismus*）に向け、バークリの独断的観念論（*der dogmatische Idealismus*）についてはすでに「感性論において除去した」（B274）とする。すなわち、「観念論論駁」においてはデカルト的懐疑だけが論駁の対象となっている。

カントの定義するデカルトの蓋然的観念論とは「われわれの現存在の外の現存在を直接的な経験によっては証明できないと主張する」ものである。これをカントは「合理的であり、また、十分な証明が見出されるまでは、いかなる決定的な判断をも許さないという、徹底的な哲学的思考法にもかなっている」（B275）と評価する。カントは「われわれの現存在の外の現存在」という外的経験を疑うデカルト的懐疑を哲学的思考法にかなうと認めるのである。そのうえで次のように述べる。

「それゆえ、必要とされている証明は、われわれは外なる諸物については<sup>・</sup>経験をもっているのであって、たんにそれらを空想しているだけではないということを立証しなくてはならない。このことはおそらく、デカルトにとっては疑いえないものとしてのわれわれの<sup>・</sup>内的経験すら、<sup>・</sup>外的経験を前提としてのみ可能であるということが証明されうるとき以外には、決して立証されえないであろう。」（B275）

「観念論論駁」は、一般に外的経験ないし外的対象の存在証明としての議論として理解される。それは、これが『純粋理性批判』第一版の「第四誤謬推理」としての「(外的関係の)観念性の誤謬推理」（A366-A380）の書き直しであるという歴史的経緯に鑑みても正しい見方ではある。しかし、われわれが注目するのは、むしろ「観念論論駁」がカントの

---

den 19. Januar 1782, S.40-48.

様相理論における現実性の議論の中に位置づけられているという点である。

さて、先に引用したとおり、カントはここで「内的経験すら、外的経験を前提としてのみ可能である」ことを証明をすると宣言する。これは、観念論者が内的経験は確実であっても、その結果として外的経験が確実とは言えないという主張をするものであることを考えると、きわめて注目に値する主張である<sup>69</sup>。

さて、以上を踏まえながら観念論論駁の証明過程を確認する（B275f.）。証明はまとめると五つの命題で構成されているといえる<sup>70</sup>。

- i) 私は、私の現存在を時間の内に規定されたものとして意識している。
- ii) あらゆる時間規定は、知覚のうちに「持続するあるもの (etwas Beharrliches)」を前提する。
- iii) だがこの持続するものは私のなかに属するものではありえない、というのは、まさに私の現存在がこの持続するものによってはじめて時間の内に規定されうるからである。
- iv) したがって、この持続するものの知覚は、ただ私の外なる物によってのみ可能であって、私の外なる物のたんなる表象によって可能なのではない。
- v) したがって、私の現存在が時間の内に規定されることは、私が私の外に知覚する物の現存在によってのみ可能である。

命題 v) が得るべき結論である。これを先のカントの宣言「内的経験すら、外的経験を前提としてのみ可能である」と比べてみよう。命題 v) における「私が私の外に知覚するものの現存在によってのみ可能である」とはすなわち「外的経験を前提としてのみ可能である」と言い換えてもその意味するところは同じものと考えられる。では、前段部分はどうだろうか。先のカントの宣言で「内的経験」となっていたところは命題 v) では「私の現存在が時間の内に規定されていること」となっている。これは、すなわち、「内的経験」というときに、(当然のことではあるが)「私の現存在が時間の内に規定されている」ということが前提されているということである。

<sup>69</sup> なお、第一版における「第四誤謬推理」においては、内的経験も外的経験もどちらも表象であるという意味では直接的であり、外的経験のみが疑わしいという主張はあたらないという論法であった。「観念論論駁」はそのような従来のカント自らの論法を変更したものと言える。

<sup>70</sup> 中島義道 [2001]、pp.172-176.

先にわれわれは、「現実的」とは「経験の質料的制約」に関連することであることを確認した際に、『私』が具体的に、その対象を感覚（知覚）しているということ」に注目すべきであったとした。さらにこの点を進めて考えると、この「私」とは、「時間の内に規定されたものである」と言える、つまりこの「私」とは、たんなる「自己意識」なのではなくて、時間において規定された「自己認識」なのである<sup>71</sup>。

「観念論論駁」は、私の現存在の無規定的な意識すなわち「自己意識」と、私の規定的な意識すなわち「自己認識」の厳密な区別のもとに成立している。上記の証明に先立って、カントは以下の定理を示している。

「私自身の現存在の、たんなる、だが経験的に規定された意識は、私の外の空間における対象の現存在を証明する。」(B275)

カントはここで、私の現存在の規定的な意識すなわち自己認識から出発して、外的対象の現存在を証明しようとしている。そして、このことは証明における命題 i) においても表明されていたものであった。

i) 「私は、私の現存在を時間の内に規定されたものとして意識している。」(ibid.)

カントにおいて、私の現存在が規定されているとは、私の現存在が時間において規定されていることを意味している。この命題 i) が主張しているのは、こうした自己規定と時間との直接的関係に他ならない。

以上のように、「観念論論駁」は外的対象の存在を示すという過程で、感覚や知覚をする「私」が時間において規定されているということが示された。

可能的であるということが「経験の形式的制約」すなわち「概念と直観」に合致するのに対して、現実的であるということは、「経験の質料的制約」に従うということである。そして、「経験の質料的制約」を「感覚の経験の質料的制約」とカントは言うが、感覚ということで、カントは「いま」「ここ」という具体的に規定された「私」が感覚する、ということ想定している。そして、「いま」「ここ」という規定は、カントにおいては、時間および空間において規定されたということに他ならないのである。「時間において規定された」

---

<sup>71</sup> なお、命題の ii)-iv) は、それぞれ「経験の類推」の議論の要約といえる。

「私の現存在」による「感覚」という制約が、現実的という様相には必要とされているのである。

#### 4-3. 必然的：経験の普遍的制約

第三の様相、必然性について、カントは冒頭つぎのように述べる。

「最後に、第三の要請に関して言えば、問題は現存在における質料的必然性（materiale Notwendigkeit）にあるのであって、諸概念が連結されるときにたんに形式的な論理的な必然性にあるのではない。」（A226/B279）

カントが扱う必然性とは、あくまで「現存在における質料的な必然性」であり、論理的な必然性ではないということである。そのような必然性の基準とは何か。カントは、つぎのように述べる。

「生起するすべてのものは現象におけるそのものの原因によってア・プリオリに規定されている」（A227/B280）

カントのいう「様相」としての必然性は、時間系列における、異なった二つの項において見出されうるものである。時間的に先行するものと、それによって因果的にひきおこされるものとの間に考えられているのである。この必然性は「経験の第二類推」にはほかならない。「経験の第二類推」とは「一切の変化は原因と結果の結合の法則にしたがって生起する」（B232）というものであった。

すなわち、様相の必然性のカテゴリーは他のカテゴリーとは区別されたものではあるが、カントにおいて「様相」の概念は因果性の理論から独立に確立することができないということになる。このことは、本稿第一章において論じた論理的様相とは異なる事態である。論理的様相においては、原因と結果との関係によっては論理的現実性が成立するのみであったのにたいし、この『純粹理性批判』においては因果関係は、すでに論理的ではなく実在的な様相としての必然性をもたらすことになったのである。というのも、すでに論じ

たように、論理的現実性においては根拠と帰結の関係を規定して真理の基準である充足理由律がその原理であったが、しかしこの充足理由律によっては十分な真理基準が得られず、したがって排中律によって論理的必然性を確保することが必要となった経緯があったのである。

『純粹理性批判』が提示する因果法則は、しかし「第二類推」の議論から明らかとなっているように、もはや真理基準として不十分なものではない。それは物にかんして言及する実在的な必然性をもって、十分な真理基準として機能することが批判によって示されたのである<sup>72</sup>。

#### 4-4. 経験的思惟一般の要請のまとめ

以上、可能性、現実性、必然性といった様相概念が『純粹理性批判』の「経験的思惟一般の要請」においてどのように導入されているのかを確認した。ここからわれわれは以下の三点を指摘することができると思う。

第一に、可能性、現実性、必然性といった様相概念を、カントは自らの超越論的哲学の体系において、認識主観と対象との関係として措定したということである。「対象」と「私」という「認識能力」とが、ある一つの状態にもたらされる事態を様相概念は表現しているのである。従来は事物そのものの自体的なあり方として扱われてきた（あるいはたんに論理的なものとして扱われてきた）様相概念が、カントにおいて、「私」という「認識主観」との関係として位置づけられたのである。

第二点目は、「対象」と「私」の関係において成立するものとしてとらえられた様相の議論において、この対象と認識主観との関係から「現存在」ないし「存在」が積極的に論じられているという点である。「観念論論駁」においても確認したとおり、カントは「私」が知覚するということに現実性の様相概念を割り当てることで、外的対象の現存在を証明するのであり、これは言いかえれば「存在」を現実的知覚によって説明しようとする事態であると言える。ここに存在と様相との密接な関係が成立しているのは明らかであり、ここにこそカントの様相の理論の独自性があると言わねばならない。このような存在と様相の

---

<sup>72</sup> 超越論的哲学における真理の概念については、次の論文を参照のこと。Prauss, Gerold : Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in : Kant-Studien 60 (2), 1969, SS. 166-182.



関係こそが、「現実性」が「現存在」ないし「実在」と同義のものとされたゆえんである。カントの超越論的哲学において、存在は、私の知覚という現実性そのものなのである。したがってまた、様相の原則を論じるこの「要請」は、存在論を展開しているとも言えるのである。

最後に第三点目は、様相概念がカントにおいては、時間と非常に密接な関係にあるということである。可能性がたんに論理的な可能性ではなく、カテゴリーとしての「実在的可能性」であるべきならば、可能的なものは経験の形式的制約に合致していなければならないのであった。この形式的制約は「直観および概念にかんする」と言われていたように、悟性の形式としての純粹悟性概念および直観形式としての時間・空間の制約にしたがうことにほかならない。そのなかでもとりわけ時間との関係が密接であるというのは、すでに考察したように、「現実性」ないし「現存在」について論じられる「観念論論駁」の議論から明らかである。すなわち、「私」の現存在が外的対象の現存在を証明するのであるが、それは「私」が「持続するもの」として「時間において規定されている」ことによって可能となるのであり、このことは言い換えれば時間において私の現存在が成立するということだと言える。そうであるなら、外的な対象の現存在もまた、私の現存在にもとづいて示されるのであるかぎり、同様に、まず第一に時間において成立するのだと言えるだろう。当然の事ながら、外的なものであるかぎり、それは空間において成立するのではあるが、その前段階として時間が「現実性」の様相を存立させているのだと考えられる。この時間と様相との関係について、さらに「純粹悟性概念の図式機能について」の章を検討することによって考察することにする。

#### 4-5. 補遺—純粹悟性概念の図式機能について

カントの様相概念は時間と非常に密接な関係にある。ここでは『純粹理性批判』における「超越論的時間規定」について述べている、いわゆる「図式論」の議論に簡単にふれておきたい。

周知のように、空間と時間は、カントの批判哲学において、純粹直観であると同時にあらゆる直観のア・プリオリな形式であり、言い換えればそれはわれわれ主観の「感性の形式」である。すなわち、われわれが経験において直観するどのようなことであっても、す

べて空間的かつ時間的に規定されているのである。『純粹理性批判』の第一部門「超越論的原理論」の第一部「超越論的感性論」はこのことを主題的に提示した。

そして、続く「超越論的原理論」の第二部「超越論的論理学」の中の「超越論的分析論」「概念の分析論」において、感性とともにわれわれ人間の認識能力を成しているところの、「悟性」のア・プリオリな形式が論じられる。思惟する能力としての悟性は、自らにア・プリオリにそなわる諸形式においてのみ、経験におけるすべてのものを正しく（すなわち客観的妥当性をもって）思惟することができるのである。そのような悟性の形式こそが、純粹悟性概念であり、アリストテレスにならってカテゴリーと呼ばれるものである。

こうして4綱目、計12個のカテゴリーが提示されるのであるが、それらカテゴリーがさらにア・プリオリであり客観的妥当性をもつことが「超越論的演繹」章において証明されてのち、カントは、「概念の分析論」に続く「原則の分析論」において、カテゴリーが実際に経験において使用される場面に焦点を当て、その際の原則について論じる。ここではもはや、感性の直観形式（空間・時間）と悟性のカテゴリーとは、個別に吟味され語られるのではなく、両者の形式が協働する場面が問題となる。本章が主題とする時間とカテゴリーとの関係の議論は、とくに「純粹悟性概念の図式機能（Schematismus）」において見いだされる。そこで、われわれはまずこの「図式論」の議論に沿って、カテゴリーと時間とのかかわりの様子を確認することにしたい。

経験におけるある対象が概念のもとに包摂され、ひとつの判断を形成する場合には、その経験的对象の表象と、そのもとに包摂される概念とは「同種」（A137/B176）のものでなければならない。たとえば、「この皿はまるい」という判断において、「この皿」の直観的表象と「まるい」という概念とは、感性的という点で同種的であると言える。というのも、一方の「この皿」は感性において直観的表象として受容されており、また他方の「円さ」という幾何学的概念は、純粹な空間的概念である以上、カントにおいて感性的なものにほかならないからである。両者は感性的表象として同種的である。

ところが、純粹悟性概念は、感性的概念とは事情が異なり、決して直観において見いだされるようなものではなく、すべての感性的表象と「異種的」（*ibid.*）である。そこでつぎのことが問題として提起される。「経験的直観を純粹悟性概念のもとへ包摂すること、したがってまたカテゴリーを現象へ適用することはいかにして可能か」（*ibid.*）という問題である。というのも、たとえば「原因性」という純粹悟性概念すなわちカテゴリーは、感性において直観されることがありえないからである。この問題が解決されないかぎり、カテゴ

リーが現象に適用されることの正当性を主張できない。純粹悟性概念と感性的直観、言い換えればカテゴリーと現象とは、互いに異種的でありながら、いかにして包摂的な関係を結び、ともにひとつの判断を形成することができるのだろうか。

カントが導く解決は以下のとおりである。すなわち、異質な両者が関係を取り結ぶために、「第三のもの（das Drittes）がなければならない」（A138/B177）とするのである。この「第三のもの」はカテゴリーと同種的であると同時に、現象とも同種的でなければならない。したがって、「一方では知性的（intellektuell）であり、他方では感性的でなければならない」（ibid.）。かつ「純粹」（ibid.）でなければならない。そのようなものは「超越論的図式（transzendentes Schema）」（ibid.）である。

この「超越論的図式」とはいかなるものかといえ、それは「超越論的時間規定（transzendente Zeitbestimmung）」（ibid.）であると言う。この時間規定は、「時間」が、あらゆる経験的表象のうちに含まれているかぎりにおいて「現象と同種的」（A138/B177f.）である。他方で、時間規定は、それが「普遍的で、ア・プリオリな規則に基づいているかぎり、カテゴリーと同種的」（A138/B177）である。すなわち、時間規定は、一方ではカテゴリーと同種的なものとして知性的であり、他方では現象と同種的なものとして感性的であるゆえに、両者を媒介する「第三のもの」となりうる。

この時間規定は、カテゴリーが現象に適用されるための「感性的条件」（A140/B179）であり、カテゴリーはこの条件にしたがってのみ、経験において正しく使用されうるのである。したがって、カテゴリーを客観的妥当性をもって使用することを指南する批判哲学の本来の目的は、この「超越論的図式」としての「超越論的時間規定」によって成立すると言えよう。

「超越論的時間規定」は、「時間」として感性的なものであると同時に、また「超越論的規定」としては普遍的・知性的なものであり、すなわち感性的と知性的の二つの異質な性質を併せもつことが示された。

さて、様相概念のカテゴリーもまた、当然のことながら現象においてのみ正しく使用されうるものでなければならない。各概念が自らに対応する時間規定をそれぞれもち、それは概念の「図式」と呼ばれるのであったが、様相概念の各々についてはつぎのように述べられている。

「可能性の図式は、……何らかの時点における物の表象の規定である。」（A144/B184）  
「可能性」概念の図式は、現在ではない、他の何らかの時点において、何らかの物が、あ

る性質をもって存在する可能性についての時間的な規定である。「図式」は「可能性」の様相概念を述定するための形式的規定なのであり、またそれは、つねに時間との関係においてなされるゆえに、「時間規定」なのである。「可能性」のカテゴリーが使用される文は、カントにおいてはつねに時間との関係において考えられなければならない、もしそうでないとしたら、そのカテゴリーは客観的妥当性をもつものとして使用することができないことになる。この「時間規定」という「第三のもの」を、カテゴリー使用のための条件としなければ、カテゴリーは自らとは異質な感性的なものに関わり合う道を閉ざされ、現象に適用されることはできないからである。第一章で考察したように、カントは可能性を論理的可能性と実在的可能性の二種類に区分していた。前者は矛盾律にしたがって成立するところの可能性であり、後者は客観的妥当性とも言い換えられるところの可能性であった。後者はまたカテゴリーとしての可能性であると考えられるのであるが、それは時間的な制約をもった可能性概念であることが、ここで明らかとなったであろう。カテゴリーとしての可能性はつねに時間的な意味合いを含み、すなわち「なんらかの時点で」成立するような物の表象の規定なのである。

すると、物の何らかの「可能性」ということで、われわれは、言及されている物についての何事かが、時系列上のどこか未定の時点で実現することと理解しなければならない。<sup>73</sup>

さらに現実性の図式についてはつぎのように言われる。

「現実性の図式は、ある規定された時間における現実的存在である。」(A145/B184)

「現実性」ということで、われわれは、(可能性のように未定の時点ではなく)ある一定の時点に、何事が存在することと解する。必然性はつぎのように言われる。

「必然性の図式は、あらゆる時間におけるある対象の現実的存在である。」(A145/B184)

「必然性」によっては、言及されている対象が、時系列上のすべての時点において存在していることと、すなわちつねに継続して存在していることと理解するのである。

以上のように、カントにおいてカテゴリーは、時間によって形成される「超越論的時間規定」なしには、客観的妥当性をもつものとして使用されえないのであり、そして、ここ

---

<sup>73</sup> ラブジョイは、『存在の大いなる連鎖』(Lovejoy [1936])「真に可能なものが実現されないとどまることはない (No genuine possibility remains unrealized.)」と定式化される「充実性の原理 (Principle of Plenitude)」を西洋思想の根底に流れる原理と考えた。クヌーティラは『存在の大いなる連鎖の批判的検討』(Knuuttila [1981])において「充実性の原理」を様相論理の場面で定式化し、西洋哲学史を見直した。「充実性の原理」への批判を自覚的に行ったのが、中世ではヨハネス・ドゥンス・スコトゥスであり、近世ではライプニッツだった(山内志郎[2011]参照)。カントが可能性の規定を時間との関連で議論しているのは、「充実性の原理」が、可能なものは必ずいつかは実現するという時間性との関連で考えられている限りにおいて、このような歴史的な流れに位置づくものとしてとらえることができる。

で述べられている各様相概念の説明が、我々が見てきた「経験的思惟一般の要請」と相即していることが見て取れるであろう。

## 第5章 「超越論的弁証論」の構造

ここまでのところでは、第一章において一般論理学における様相概念がいかなるものかということ考察し、第二章においては前批判期の著作、『証明根拠』における様相のあつかわれかたをみてきた。第三章において実在性と様相概念とのかかわりをみた。また第四章において、『純粹理性批判』「原則の分析論」で論じられる様相概念を検討した。これらの考察から、第一に、汎通的規定性の原理が様相の理論に深くかかわっているということが判明してきた。この原理はドイツ講壇哲学において周知の原理であり、カントもその影響を受けていたと容易に考えられる。そこで、批判期にいたって、とりわけ『純粹理性批判』においては、この原理はどのような位置づけをあたえられているのかを探ることによって、さらに様相についてのカントの考えを追究してみたいと考える。この原理は「超越論的弁証論」の第三章「純粹理性の理想」のなかで主題的にあつかわれているので、まずはこの「超越論的弁証論」における「理想」章の位置づけを確認することにしたい。

「超越論的弁証論 ( die transzendente Dialektik )」は、序論、第一篇、第二篇、付録の四つの部分から構成され、有名なアンチノミーを論じた箇所は、第二篇の中に位置づけられている。先立つ第一篇は「理念」が主題である。第二篇では「弁証論的推論 ( dialektischer Schluß )」が議題とされ、そこには三つの章が設けられており、その第二章「純粹理性のアンチノミー」において、いわゆるアンチノミーが論じられる。

### 第二篇 純粹理性の弁証論的推論について

#### 第一章 純粹理性の誤謬推理 ( Paralogism ) について

#### 第二章 純粹理性のアンチノミー ( Antinomie )

#### 第三章 純粹理性の理想 ( Ideal )

このような三章だての構成のもとで、超越論的仮象を生じさせる「純粹理性の弁証論的推論」が明らかにされ、審議される。本稿は、まず、この三つの章からなる議論の道筋が、カントのどのような意図のもとに描かれ、構成されているのか、と問いを立てよう。これら三つの議論はたんに思いつくまま並列されたにすぎないのか。あるいは何らかの企てのもと、必然的な配置をとっているのか。

本稿の考察は、この問いにたいし、第三章(「理想」章)こそが先立つ二つの章の議論の

形而上学的前提となっていることを明らかにする。この「理想」章は、他の二つの章と比べ、従来の研究ではあまり注目されてこなかった<sup>74</sup>。しかし、この箇所の議論が、ある側面からは『純粋理性批判』を代表するアンチノミー論の思想的基盤となっているとするならば、『純粋理性批判』における「理想」章の位置づけも、あらためて明確なものになるはずである<sup>75</sup>。

### 5-1. 純粋理性の弁証論的推論 総合的順序と分析的順序

「超越論的弁証論」の第二篇「純粋理性の弁証論的推論について」が三つの章によって構成されているのは、弁証論的推論に三種類があるためである。そのそれぞれに章が設けられ、第一章が「誤謬推理」、第二章は「アンチノミー」、第三章は「理想」という弁証論的推論が主題的に論じられる。これらはまた、それぞれに対応する理念があり、理念が三つあるのに応じて、弁証論的推論も三つしかないのだとカントは言う（A339/B397）。それぞれの弁証論的推論を通じて、対応する理念が結論として導出されるのである。第一に、誤謬推理では、「主観」という概念から推論されて、「主観の絶対的単一性」（魂の不死）という理念が結論として導かれる。第二に、アンチノミーでは、「現象一般の制約の系列の絶対的全体」（世界）という理念が結論として導かれる。第三に、理想では、「物一般の可能性のあらゆる制約の絶対的総合的統一」（神）という理念が結論として導かれる（A340/B398）。つまり、「誤謬推理」、「アンチノミー」、「理想」は、それぞれ「魂の不死」、「世界」、「神」という理念を導くのである。

このような推論が「詭弁的（vernünftelnd）」と呼ばれ、避けられねばならないのは何故かといえば、それは、推論によって導出された結論としての理念に、われわれが「不可避的な仮象によって、客観的実在性を与えてしまう」（A339/B397）からである。したがって、推論そのものに虚偽があるわけではない。すなわち、われわれが理念に付与するものとして、客観的実在性ではなく、たんに主観的な実在性のみで満足するならば、何も非難

---

<sup>74</sup> コメンタリーとしては、Svend Andersen: *Ideal und Singularität* (Berlin, 1983)、および Heinz Heimsoeth: *Transzendente Dialektik – Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* -, Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft, die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes+ dialektischer Schein und Leitfaden der Forschung (Berlin, 1969)がある。

<sup>75</sup> 1781年5月11付ヘルツ宛書簡において、カントは、通俗性を考えるなら、『純粋理性批判』を「純粋理性のアンチノミー」から始めるのもよかったと書いている(X 270)。

される謂われはないのである。しかし、客観的な実在性を与えらるとなると、そのようなことは断じて避けられねばならない。理念に対応するような対象は、現実的経験においては見いだされず (A338/B396)、「そのような対象については、いかなる知識をももちえない」(A339/B397) からである。

そこで、それぞれの弁証論的推論を三章に分けて議論するわけであるが、その構造的連関が本稿の関心事である。三種の理性推論に構造的な連関はあるのか。あるとすればどのようなものであるのか。この問題について導きの糸となるのは、つぎの記述である。先立つ箇所、「超越論的弁証論」の第一篇第三章「超越論的理念の体系」には、つぎのように言われている。「超越論的諸理念そのもののあいだに、ある種の連関と統一が見いだされ、また純粋理性は、これらの理念によって、純粋理性のあらゆる認識を一つの体系へともたらず」(A337/B394)。すなわち、「魂の不死」、「世界」、「神」という超越論的諸理念のあいだには連関と統一があり、これによってすべての理性認識が体系づけられると宣言されている。とするならば、それぞれの理念を結論として導出するところの理性推論（それぞれ「誤謬推理」、「アンチノミー」、「理想」）もまた、互いに連関と統一をもつと推測されてよいだろう。しかし理性推論について検討する前に、理念相互の連関についてさらに言及されているので見ておくことにしよう。続く箇所で、諸理念相互の連関が具体的に描かれている。すなわち、諸理念は、「魂 (Seele)」についての認識から「世界認識」へ、さらに「根源的存在者 (Urwesen)」へと進んでいく「自然な進行 (natürlicher Fortgang)」をなす関係にある。この「魂」から「世界」、そして「根源的存在者 (神)」へという「自然な進行」はまた、「分析的順序」(B395 Anm.)とも言い換えられている。この順序は、「経験が我々に直接に手渡すもの、すなわち霊魂論からはじめて宇宙論に進み、そこから神の認識へと進行する」(ibid.) 順序であり、これは「総合的順序に必然的に先行しなければならない」(ibid.) 仕事であって、この分析的な仕事を完了して、はじめて諸理念を「体系的に表象する」(ibid.) ことが可能になる。総合的順序においては、第二の理念 (世界) が第一の理念 (神) と結びつけられ、その必然的な結論として第三の理念 (魂の不死) へと導かれるという、神、世界、魂の不死という反対向きの順序において、体系的連関をなしているのである。

カントのこのような分析的順序と総合的順序の区分は、言い換えれば、われわれ経験の側から、魂、世界、神へと徐々に上昇していく分析的順序と、これにたいして事柄そのも



の側から、神、世界、魂へと下降する体系的・総合的順序との区分である<sup>76</sup>。われわれ有限な人間にとっての研究においては、まず分析的順序が採られなければならない、それゆえ、「弁証論的推論」をなす三章の順序も、この分析的順序にしたがい、魂、世界、神の順序にしたがって、誤謬推理、アンチノミー、理想の順序で論じられることになるのである。するとまた、つぎのことも明らかであるように思われる。すなわち、形而上学という学の「体系的」な——したがって「総合的」順序の——見地からすれば、その形而上学的前提として位置づけられるのは、「神」の理念が結論として導出されるどころの推論、すなわち「純粹理性の理想」である、ということである。本稿の課題は、やはりこの「理想」章の解明に向けられねばならないだろう。

しかし、忘れてはならないのは、この「超越論的弁証論」において扱われている理性推論とは、「弁証論的」な推論だという点である。つまり、それは回避されねばならない宿命のものであるということを念頭に置かなければならない。推論において、対応する対象のない理念に、誤って客観的な実在性を与えてしまうという、人間理性に必然的な仮象を回避するということが、超越論的弁証論のねらいなのだから。

## 5-2. 「純粹理性の誤謬推理」における論証構造

超越論的弁証論の構造を解明するのが本稿の意図するところとはいえ、各章を詳細に検討していくことは本稿の目的ではない。むしろ、各議論の論証形式についてのみ検討することこそが、課題に応えるものだと考える。

まず「誤謬推理」の論証形式について検討する。「誤謬推理」の章においては、複数の証明が誤謬推理として扱われる。ただし、それらはつぎに引用するただ「一つの推論に支えられている」(B410)とカントは述べているので、ここではそれを検討する。

大前提「**Subjekt** としてしか考えられないものは、また **Subjekt** としてしか存在せ

<sup>76</sup> この分析と総合の区分は、「序論」において提示される分析判断と総合判断の区別とは異なる区分であることを注意しなければならない。当時の趨勢としては(ザバレラ、ガリレオ、ホップズ、デカルト、ポール・ロワイヤル論理学、ニュートンなど)、むしろ前者の区別のほうが一般的であった。この点についての詳細は福谷茂「物自体と『純粹理性批判』の方法」(『カント哲学試論』所収、知泉書館、2009年。pp.26-34)を参照されたい。

ず、したがってそれは実体である。( Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz.)」( ibid.)

小前提「ところで、思惟する存在者は、ただそれだけとして考察すれば、Subjekt としてしか考えられない。( Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden.)」(B411)

結論「それゆえ、思惟する存在者はまた、Subjekt としてしか、すなわち実体としてしか存在しない。( Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.)」( ibid.)

この推論は、結論として、「思惟する存在者」(すなわち「私 (Ich) 」( B412 Anm. )) が実体であることを導くのであるが、カントはこの推論を否定する。なぜかといえば、大前提の主語において考えられている存在者(「 Subjekt としてしか考えられないもの」)は、「およそあらゆる観点から考えられる存在者であり、したがって直観においても与えられるような存在者」( ibid. )であるのにたいし、小前提において考えられているのは、「思惟と意識の統一にのみ関係する」( ibid. )存在者だけであって、こちらでは「直観において与えられるような存在者」については考えられていないにもかかわらず、誤って両命題の存在者が同一のものと見なされ証明が行われてしまっているからである。

簡略化するならば、上の証明はつぎのように書くことができよう。

大前提「 Subjekt (A) は Subjekt = 実体 (B) である。」

小前提「思惟する存在者 = 私 (C) は Subjekt (A) である。」

結論「よって、思惟する存在者 = 私 (C) は実体 (B) である。」

大前提の Subjekt (これを仮に  $A_1$  とする) と小前提の Subjekt (同様に  $A_2$  とする) は、実際には異なるものであるにもかかわらず、誤って同一のものとみなすことによって誤謬推理が生じているとカントは指摘する。すなわち、大前提の Subjekt ( $A_1$ ) は、直観において対象として与えられるような種類の Subjekt をも含意するのにたいし、小前提の Subjekt ( $A_2$ ) はたんに「それだけとして考えられた思惟する存在者」なのであり、すなわち「思惟と意識の統一にのみ関係するような」存在者としての「私」であって、こち

らは直観には与えられないような存在者なのである。この点が明らかになれば、上記の証明は成り立たないことは自明であり、誤謬推理は解決する。

このような誤謬は、異なる二つの概念を誤って同一とみなすことから生じているのであるが、それはつまり „Subjekt“ 概念の多義性に由来していることが見てとれる。すなわち、大前提「Subjekt (A<sub>1</sub>) としてしか考えられないものは、また Subjekt (B) としてしか存在せず、したがってそれは実体である」という命題中に、すでに二つの異なる Subjekt の意味が居合わせている。前者の Subjekt (A<sub>1</sub>) は、一般に「あらゆる観点において考えられうる存在者」(B411) であり、Subjekt 概念のすべての意味をになうものとして現れている。これにたいし後者の Subjekt (B) は、そこからひそかに限定的に、ラテン語 *subjectum* の原義 (sub 下に + jectum 投げられたもの) に基づき、「基体」の意味で用いられている。これは「実体」である。さらに小前提では、Subjekt (A<sub>2</sub>) は「思惟する存在者」として考えられるかぎり、認識活動における作用主体としての「主観」、すなわち統覚としての「主観」(「私」) を意味すると解することができる。このように、一般的な意味での Subjekt (A<sub>1</sub>)、「基体」としての Subjekt (B)、「主観」としての Subjekt (A<sub>2</sub>) が巧妙に織り交ぜられ、上記の推論が成立しているのである。

ここから見てとれるように、„Subjekt“ というただ一つ概念から、この概念のみにしたがつて一つの推論が形成されている。この誤謬推理の章は、当時の講壇形而上学における理性的心理学の推論を扱うものであるが<sup>77</sup>、その理性的心理学全体が「たんなる概念だけによって」(A361) 成立していることを、カントは指摘している。この学は、たんなる概念だけによって、「可能的経験とのかかわりなしに、洞察を拡張する」(ibid.) ことを目論んだために誤謬に陥ったのであると。つまり „Subjekt“ の概念からのみ、「Subjekt (A<sub>1</sub>) は Subjekt (B) である」(大前提) という、いわば同一律に基づいた推論を形成しているのである。X = X という同一律こそが、カントが論駁する誤謬推理の根底に存して誤った認識を導いている。言いかえれば、この推論を主張し理性的心理学を形成していた当時の講壇哲学(とりわけライプニッツ=ヴォルフ学派)は、同一律という論理学上の原理に基づくものと自負して、(カントに言わせれば独断的な)形而上学を築いたのである。

「純粹理性の誤謬推理」で扱われる誤謬推理の論証構造のうちには、概念のみに基づく

<sup>77</sup> 「思惟する主観は心理学の対象であり、あらゆる現象の総括(世界)は宇宙論の対象であり、考えられうるすべてのものの可能性の最高条件を含む物(存在者中の存在者)は神学の対象である。それゆえ純粹理性は超越論的靈魂論(理性的心理学)、超越論的世界学(理性的宇宙論)、最後にまた超越論的神認識(超越論的神学)にそれぞれ理念を与える。」(A334f./B391f.)

同一律という論理的原理が見いだされた。そしてまたカント自身、この点を明らかにすることによって、誤謬を見抜いたのだと言えよう。

### 5-3. 「純粋理性のアンチノミー」における論証構造

「純粋理性のアンチノミー」には四つの推論が提示されている。本稿では、そのうち第一アンチノミーを例にとってその論証構造を分析することにしたい。カントは第一アンチノミーを他のすべてのアンチノミーの基本モデルと考えていたからである。

定立「世界は時間的に始まりをもち、また空間的にも限界を有する。(Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.)」(A426/B454)

反定立「世界は時間的な始まりをもたず、また空間的にも限界をもたない、すなわち世界は時間的にも空間的にも無限である。(Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raum, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raumes, unendlich.)」(A427/B455)

テーゼ(定立)は、「世界は有限である」と主張し、アンチテーゼ(反定立)は「世界が無限である」ことを主張する命題である。それぞれの立場が自説の正しいことを証明していくのであるが、テーゼ「世界は有限である」の証明は、「世界は時間的な始まりをもたないと仮定しよう」(A426/B454)から始まり、アンチテーゼ「世界は無限である」の証明の始まりは、反対に「世界は始まりをもつと仮定しよう」(A427/B455)となっている。つまり、それぞれが自説と対立する立場をまず仮定することから始めるのである。そしてつぎに、それぞれの対立する主張を推し進めると不可能な事に行き当たることを示し、この対立する主張が偽であることを証明するという手順をとっている。すなわち、対立する立場が矛盾に陥ることを示すことによって、自らの主張を正当化するのがアンチノミーの論証構造である。

しかしながら、テーゼとアンチテーゼが両者とも同じ形式において自説を証明するならば、はたしてどちらが正しい説なのであろうか。カントはこの問題の解決を、この章にお

いて示そうとしているのである。

ところで、対立する立場が矛盾に陥ることを示すことによって、自らの主張を正当化するという手続きは、矛盾律に基づいていることは明らかである。このような証明方法をカントは別の箇所「帰謬的 (apagogisch) 証明」(A789/B817)ないし「間接的証明」(IX 71)と呼び、「直示的 (ostensiv) 証明」(A789/B817)ないし「直接的証明」(IX 71)と対置させて説明している。直示的証明は「ある真理をその根拠から証明する」(ibid.)のたいし、間接的・帰謬的証明は、「ある命題の真理を、その反対が偽であることから推論する」(ibid.)。ただし、この帰謬的証明は、対立する二つの命題の関係がつぎのような条件のもとにあってのみ有効である。「だがこの後者の〔帰謬的〕証明が妥当性をもつべきであるならば、両命題は矛盾的に (contradictorisch)、ないしは正反対に (diametraliter) 対立していなければならない。なぜなら、たんに反対に (conträr) 対立している二つの命題 (反対対立 *contraire opposita*) は両者とも偽でありうるからである」(ibid.)。

すなわち、帰謬的証明が有効であるのは、対立する二つの命題が真に矛盾するものでなければならず、たんに反対だけではこの証明は効力を発しないのである。この「矛盾的」ないし「正反対」に対立することと、たんに「反対に」対立することとはどのように異なるのだろうか。カントの説明によれば、真正の矛盾をなす「矛盾対立 (*contradictoire opposita*)」は、「対立に必要なことより多くも少なくも含んではいない」(IX 117)。したがってどこをとっても互いに対立する関係にある<sup>78</sup>。これにたいし、たんに「反対対立」にすぎないものは、「そのうちの一方は全称的に肯定し、他方は全称的に否定する」(ibid.) 対立であり、互いに「一方が他方より多くのことを言明している」(ibid.)。したがって、両者の対立関係において、一方が他方を否定する言明のほか余剰があり、この「余剰分のうちには偽が存しうる」(ibid.) ゆえに、両方の判断とも偽でありうる<sup>79</sup>。要するに、対立する二つの立場が真に矛盾しているならば、相手を否定することによって自説の正当性を証明できるが、真の矛盾でない場合、すなわち反対対立にすぎない場合は、このような帰謬的・間接的証明は妥当ではないということである。

それでは、第一アンチノミーの場合はどうだろうか。すでに見たように、第一アンチノ

<sup>78</sup> 矛盾対立の関係にあるのは、「すべての S は P である」(全称肯定判断)と「いくらかの S は P ではない」(特称否定判断)、また「すべての S は P ではない」(全称否定判断)と「いくらかの S は P である」(特称肯定判断)。

<sup>79</sup> 「すべての S は P である」(全称肯定判断)と「すべての S は P ではない」(全称否定判断)が、反対対立の関係にある。

ミーでは、二つの対立する立場が、両立場の証明において、まさにこの帰謬的証明を用いていたのである。両者とも、一見すると、形式的に見るかぎりには証明として成立しているように思われるが、しかしカントは両者とも偽であると結論づける。というのも、両立場は、テーゼ「世界は時間的・空間的に有限である」とアンチテーゼ「世界は時間的・空間的に無限である」として、時間的性質と空間的性質について問題にされているが、批判哲学の仕事による成果として得られたところによると、時間的性質も空間的性質も、主語「世界」それ自体の性質ではなく、たんにわれわれ主観の感性的表象にすぎないのであり、したがって、一つの客観的対象としての「世界」そのもののうちに二つの矛盾的性質が居合わせているわけではないからである。時間的な始まりをもつか否かということや、空間的な限界があるか否かということは、「世界」それ自体に内在する性質ではなく、たんにわれわれの主観的形式の表象にすぎないのである。それゆえカントはつぎのように述べている。

「しかしこの帰謬的証明方法は、われわれの諸表象の主観的なものを客観的なものに、すなわち対象においてあるものの認識に、すり替える（*unterschieben*）ことが不可能な諸学問においてのみ認められうるのである。」（A791/B819）

そのようなすり替えが不可能な学問としては数学が例示されている（A792/B820）。第一アンチノミーにおいてはどうかといえば、すり替えは行われたのである。ここでは、時間的・空間的性質という「われわれの諸表象の主観的なもの」が誤って客観的なものと見なされた結果、「世界」という主語概念に内在すると考えられた対立する二つの性質が、矛盾対立する関係にあると誤って見なされたのである。この場合は「両者とも偽でありうるのであって、一方の命題の偽であることから他方の命題の真理は推論されない」（A791/B819）。したがって、第一アンチノミーにおいては、採用された帰謬的・間接的証明方法は無効なのである。

以上に見てきたように、アンチノミーは、一見したところ矛盾対立の関係にある二つの立場が、主観的なものと客観的なものとのすり替えによって仮象の矛盾を生じさせているだけであり、実際には両者は真の矛盾をなしていないことを明らかにすることによって、アンチノミーを解決するという方法をとっている。

さきの「誤謬推理」においては、誤った同定（「*Subjekt* は *Subjekt* である」）が同一律に基づいて誤謬を生じさせていたのと同様に、アンチノミーにおいては、仮象の矛盾が、

矛盾律に基づいて誤謬を生じさせたのである。

しかしこの矛盾律よりも、さらに深いところでアンチノミーの論証構造の前提となっているのは、排中律だと言えよう。排中律とは、「二つの矛盾した命題の間にある命題を排除する原理」(IX 53)として、論理的な原理である。したがって、矛盾する二つの命題の一方が偽であるなら、もう一方の命題が真であるという、アンチノミーが論ずる論証方法は、まさにこの排中律を根拠としているのだと言える。

「排中律にしたがえば、矛盾する両方の判断が真であることはありえず、その両方が偽であることも同様にありえない。それゆえ一方が真であるならば他方は偽であり、その逆も成り立つ。」(IX 117)

カントが論駁したアンチノミーにおいては、互いに矛盾する二つの命題以外の、第三の解を求める道は、排中律によってあらかじめ閉ざされていたのである。

#### 5-4. 「純粋理性の理想」における論証構造

##### 5-4-1. 排中律に基づく選言的理性推論

ところで、「誤謬推理」、「アンチノミー」、「理想」という三つの弁証論的推論は、それぞれ三種類の推論形式に対応するとカントは考えている。すなわち、誤謬推理は「定言的 (kategorisch) 理性推論」に、アンチノミーは「仮言的 (hypothetisch) 理性推論」に、理想は「選言的 (disjunktiv) 理性推論」に対応する (A335/B392f., A406/B432f.)。

「理性は、定言的理性推論に用いるのとまったく同じ機能を総合的に使用するだけで、思惟する主観の絶対的統一という概念に必然的に到達せざるをえない。また仮言的理性推論における論理的手続きは、与えられた諸条件の一つの系列における絶対的無条件者という理念を必然的に引きおこさざるをえない。最後に、選言的理性推論のたんなる形式は、あらゆる存在者中の存在者という最高の理性概念を必然的に引きおこさざるをえない。」(A335f./B392f.)

すなわち、誤謬推理は、定言的理性推論によって「思惟する主観の絶対的統一」としての「魂」の理念に到達する。また、アンチノミーは、仮言的理性推論によって、「与えられた諸条件の一つの系列における絶対的無条件者」としての「世界」の理念を生じさせる。そして理想は、選言的理性推論によって、「あらゆる存在者中の存在者」としての「神」の理念を導出するのである。

定言的理性推論とは、要するに一般的に考えられた三段論法の形式である。すなわち、「A は B である」、「B は C である」、「よって A は C である」という形の推論である。仮言的理性推論は、「p ならば q である」、「q ならば r である」、「よって p ならば r である」という形式の推論である。そして、選言的理性推論は、「P であるか、または Q である」、「P ではない」、「よって Q である」という形をとる。

さて、前節までの考察から判明したのは、「誤謬推理」は同一律に基づく推論を扱い、「アンチノミー」は矛盾律および排中律に基づく推論を対象としているということである。ところが、『論理学』の中では、排中律と結びつけられるのは、アンチノミーの推論形式としての仮言的理性推論ではなく、選言的理性推論のほうである。「選言的理性推論の原理は排中律である」(IX 130)<sup>80</sup>。確かに「P であるか、または Q である」、「P ではない」、「よって Q である」という推論形式をもつ選言的理性推論は、排中律に基づいているのは明らかである。とするならば、「超越論的弁証論」の第三章「純粹理性の理想」においてもまた排中律が原理として働いているはずである。

#### 5-4-2. 「純粹理性の理想」における形而上学的基盤

「理想」章は、「誤謬推理」と「アンチノミー」に続き、弁証論的推論の第三のものを論じる。それはいかなる理性推論であるのか。「理想」章の第二節「超越論的理想（超越論的原型 *Prototypon transzendentale*）について」を検討する。

まず冒頭で「規定可能性（*Bestimmbarkeit*）の原則」が提示される。

<sup>80</sup> 定言的理性推論の原理は「ある事物の徴表に属しているものは、その事物そのものにも属するのであり、そして事物の徴表に矛盾するものは、その事物そのものにも矛盾する」(IX 123)であり、また仮言的理性推論の原理は「理由律」(IX 129)とされ、『純粹理性批判』における対応関係とは異なっている。



「すべての概念は、自己のうちに含まれていないものに関しては未規定であり、規定可能性の原則にしたがう。すなわち、互いに矛盾対立する（kontradiktorisch-entgegengesetzt）あらゆる二つの述語のうち的一方だけがこの概念に属しうるといふ原則である。」（A571/B599）

ここで言及されている「概念」を、ある命題の「主語」として考えるなら、その「主語」のうちに含まれていないような述語は、この「主語」に関してまだ現在のところ規定されていない性質なのであるが、今後何らかの矛盾対立する述語のペアが与えられたときには、そのペアのどちらか一方だけが、この「主語」の述語として妥当しうるのであって、両方が妥当するということはありえない、ということはこの原則は述べている。それゆえこの原則は「矛盾律」に基づくとカントは付け加えている（ibid.）。

続いて「汎通的規定原則（Grundsatz der durchgängigen Bestimmung）」が登場する。

「他方で、すべての物（Ding）は、その物の可能性に関して、さらに汎通的規定の原則にしたがう。すなわち、諸物のあらゆる可能的諸述語は、それらがその反対のもの（Gegenteil）と比較されるかぎり、そのうち的一方がこの物に属さなければならないという原則である。」（A571f./B599f.）

さきの規定可能性原則においては、ただ「概念」が問題となっていたのにたいして、汎通的規定原則が適用されねばならないのは「物」である。これは、前者が矛盾律に基づく「論理的原理」にすぎず、「認識の内容をすべて捨象し、認識の論理的形式にだけ着目する」（A571/B599）のにたいして、後者は「矛盾律にのみ基づくのではない」ような原則であり、「内容にかかわり、たんに論理的形式にのみかかわるのではない」（A572/B600）という、両原則の相違に対応する。

規定可能性原則は内容にかかわらない論理的原理であるのにたいし、汎通的規定原則は内容にかかわるといふのは、いかなる事態を指すのか。汎通的規定原則は、「すべての物を二つの互いに矛盾する述語の関係のほかに、さらに諸物一般のあらゆる述語の総括（Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt）としての、総体的可能性（gesamte Möglichkeit）への関係においても考察する」（ibid.）のだという。つまり、たんにその

つど与えられた述語が問題となっているのではなく、あらゆる可能的述語の全体が前提とされなければならないのである。物は、この総体的可能性とつねに関係を取り結び、これによって汎通的に規定されなければならない。そしてまた、そのような総体的可能性は、「個々の物の特殊的可能性に対する与件をア・プリオリに含んでいるべき、すべての可能性のための質料」(A573/B601)という前提に基づく。そのような「質料」への関与を指示する原理として、汎通的規定原則は内容にかかわる原則なのである。

カントはまたつぎのようにも言う。

「あらゆる概念の規定可能性は、二つの対立する述語に対する排中律の普遍性 (Allgemeinheit, Universalitas) にしたがうが、一つの物の規定は、あらゆる可能的述語の全体 (Allheit, Universitas) ないし総括にしたがう。」(A572/B600 Anm.)

規定可能性は矛盾律に基づき、また排中律にしたがう。これにたいし、汎通的規定原則は、「あらゆる可能的述語の全体」、すなわち「総体的可能性」を前提として、これに基づくものでなければならないのである。

さて、汎通的規定原則がカントによってまずこのように提示されたのであるが、その具体的な適用の様子について詳しい描写があるわけではない。しかし、われわれはこの原則が当時の講壇哲学において周知のものであったことを知っている<sup>81</sup>。ヴォルフにおいて、

「実在するもの、あるいは実現しているものはすべて、汎通的に規定されている (Quicquid existit vel actu est, id omnimode determinatum est.)」<sup>82</sup>

という言明が見いだされる。カントはヴォルフのこの記述の独訳をそのまま引用しているのであり、

「すべて実在するものは汎通的に規定されている (alles Existierende ist durchgängig bestimmt)」(A573/B601)

---

<sup>81</sup> 拙論「カントにおける認識の汎通的規定原則について」(東京大学大学院人文社会系研究科哲学研究室「論集」23所収、2004年、59-76頁。)を参照されたい。

<sup>82</sup> Wolff, Christian : *Philosophia Prima sive Ontologia*, *Christian Wolff Gesammelte Werke* II. Abt. Band 3, 1962(1757), § 226, S. 187.

と記している。現実存在するものは、すでに自己のすべての規定をもって存在しているというのであり、この原則は個体化の原理ともなっている。すなわち、ある個体が当の個体であるのは、そこに属しているすべての性質があらかじめ規定されていることによるのである。たとえわれわれ観察者が、ある物のある性質について知らずにいたとしても、その物それ自体にはその性質はすでにそなわっており、それによって一つの個体として現実に存在しているのである。これが汎通的規定原則の意味するところなのであり、カントはそのための「超越論的前提」(A572/B600)として、「総体的可能性」について語る。

しかし、この「総体的可能性」は理念にすぎない。理念は「客観的実在性から遠く離れている」のであって、現象において「具体的に」表象されることはありえない(A567/B595)。にもかかわらず、この「総体的可能性」の理念は個別的な対象の概念とも見なされうる道があるのであって、その個別的対象の概念こそ「純粹理性の理想」と呼ばれるのである(A574/B602)。

さて、このような「総体的可能性」をなすあらゆる可能的述語は、それぞれ肯定的であるか否定的であるかであるが、否定というものは「対立する肯定をその根底に置くことなしには」はっきりと考えることができない(A575/B603)。闇は光によって知られるところとなるのである(ibid.)。

「したがって、否定の概念はすべて派生的であり、実在性〔肯定的規定〕が、あらゆる物の可能性と汎通的規定のための与件、いわゆる質料ないし超越論的内容を含んでいるのである。」(ibid.)<sup>83</sup>

そのような実在的なものは、また「超越論的基体」(ibid.)であり、これは「実在性の全体(omnitude realitatis)」(A575f./B603f.)という理念であって、「最も実在的な存在者(ens realissimum)」(A576/B604)の概念は、個別的な存在者の概念として「人間理性がもちうる唯一本来的な理想」(ibid.)、すなわち神である。

すると、理想という弁証論的推論の推論形式と見なされた「選言的理性推論」はどのような形をとるのか。カントは続けてつぎのように論じている。すなわち、大前提(「Xは、

---

<sup>83</sup> 「実在的」が「否定的」に対立するものとして、「肯定的」の意味をもつのは、バウムガルテンの影響によっている。

P であるか、または Q である) は、「すべての実在性の総括の表象以外の何ものでもない」(A577/B605) のであって、それぞれの物 (x) を汎通的に規定する場合には、その実在性の全体 (P と Q) を制限するのである。つまり、小前提「x は Q ではない」として、全体から Q を排除して制限することにより、結論「x は P である」が導かれるのである。言い換えれば、それぞれの物 (x) は汎通的規定原則に則って、自己のすべての規定をもっていなければならないとするならば、大前提「X は P であるかまたは Q である」における実在性の全体を参照することによって、自己の規定を肯定したり、あるいは制限することが可能になるのである (小前提および結論)。このようにして、選言的理性推論の形式において、「超越論的大前提」(ibid.) としての「実在性の全体」が、そしてその「理想」、すなわち「最も実在的な存在者」としての神が、超越論的前提として提示されるのである。

以上のようにして、「理想」章において「神」の理念が導かれるのであるが、やはり注意すべきは、この推論もまた弁証論的推論となりうるということである。もし超越論的前提における「実在性の全体」、「総体的可能性」、「あらゆる可能性の総括」、「最も実在的な存在者」としての神に客観的実在性が与えられるなら、それは仮象をうむ弁証論的推論となる。ただわれわれは、そこに主観的実在性をのみ与え、悟性使用のための統制的原理として役立てることで満足しなければならないのである。

## 5-5. 課題の結論として

「理想」章において提示された汎通的規定原則という考え方は、既述したように、当時の講壇哲学、とりわけライプニッツ＝ヴォルフ学派の哲学において周知の思想であった。これは、ひいてはライプニッツの个体論やモナドロジーに淵源するものであり、すなわち个体はそれだけで完結して自体的に存立しているという考え方に基づいているのである。个体は他なるものとの関係なしに、自己の諸規定のすべてを内在して存立しているであり、あらゆる運動や変化も、个体それ自体のうちに根拠をもつのである。それゆえ、「すべての存在者は汎通的に規定されている」(A573/B601) のである。

本章の課題は、「超越論的弁証論」の「誤謬推理」章、「アンチノミー」章、「理想」章が、いかなる構造的連関をなしているのかを明らかにすることであった。「理想」章で示された

汎通的規定原則は、要するに、ある物の概念の規定内容がすべてあらかじめ定まっているという考えである。「誤謬推理」章では同一律に基づく推論が論じられたが、„Subjekt“ 概念の同定は、そもそもその概念の内容を完全に把握していなければ不可能である。というのは、 $A_1 = A_2$  という同一律は、左項  $A_1$  と右項  $A_2$  の概念内容が完全に一致している場合にのみ言いうるのであるとすれば、両者の概念があらかじめ汎通的に規定されていることが前提となっているはずだからである。「アンチノミー」章においても事情は同様である。二つの矛盾対立する立場は、それぞれ自己と対立する立場を仮定するなら、結果として矛盾に陥ることを示し、自己の真であることを証明するという証明方法をとっていた。これは矛盾律に基づき、さらに  $P$  か  $\neg P$  かのいずれかが真であるという排中律に基づいているが、さらに、この排中律を何らかの物に適用するという事それ自体が、 $P$  か  $\neg P$  のどちらか一方が真であることがすでに決定されているという考えに基づいているのであり、すなわち物はあらかじめ汎通的に規定されているという汎通的規定原則を前提としていたのである。

さて、超越論的弁証論の根底に存するカントのこのような汎通的規定原則に対する考えは、さらにまた物の内的規定を超えて、諸物の外的関係を確保しようとする批判の仕事と強く結びついているということ、そして、汎通的規定原則において提示された「総体的可能性」としての「可能性」概念が、批判哲学のうちにいかなる機能を果たしているかという点は、さらに追及して考える価値のある論点であると思われる。

さて、以上に述べてきたとおり、「誤謬推理」も「アンチノミー」もともに、「超越論的弁証論」の最後に位置づけられた章、すなわち「理想」章で論じられる汎通的規定原則を前提として仮象に導かれたのである。そしてさらに「理想」章における「神」が客観的なものととらえられるなら、それはやはり仮象にほかならないのであった。とするなら、この汎通的規定原則こそが仮象の原因であるのかといえ、そうではない。汎通的規定原則それ自体は、みてきたとおり、同一律や矛盾律、排中律にしたがった論証を成立させる基盤であった。そして、この汎通的規定原則はたんにこれらの論理的原理が形式的に、すなわち内容を捨象して使用される際には機能しない。「超越論的弁証論」の各議論がそうであるように、魂や世界や神といった対象がある場合に、この汎通的規定原則が機能するのである。なぜなら、この原則はものの実在性にかかわる原則であるからである。ある物のうちには、その物のあらゆる実在性がすでに含まれているのであると考えるのがこの原則である。そのような、物に固有のあり方を汎通的規定原則は教え、論理的原理を使用する議

論に手渡すのである。仮象をうむのは、あくまでわれわれの理性がたんなる主観的なものを客観的なものとすり替えることによるのであり、論理的原理や汎通的規定原則それ自体に咎はない。むしろ少なくとも論理的原理にかんして言えば、それらは正しく使用されるかぎりにおいて、きわめて有効に機能しうることは言うまでもない。では、汎通的規定原則はどうだろうか。本稿はつぎにこの汎通的規定原則に焦点をあて、またそこから様相の理論にかんする重要な議論の展開をたどることにしたい。

## 第6章 汎通的規定原則という思想

### 6-1. 対象の個別性

批判哲学において理性は悟性認識を統合すべく方向づけるものであり、悟性の構成的機能にたいする理性の統制的機能として、悟性と対比的に語られる。この対比的構造をもって、もっぱら悟性との関係において言及されることから、理性は、『純粹理性批判』のなかで主に論じられる経験認識の、とりわけその個々の認識にかんし、いわば裏方に徹し、少なくとも表舞台を立ち回る役割を担うものとしては容易には認められがたい。それは、この書の論述方法によるところが少なくないだろうし、また、悟性重視によって相対的に理性の役割が背景に遠のくという方向を顧慮するならば、哲学史上の経緯もまた関与しているかもしれない<sup>84</sup>。

ただし、悟性にたいする理性の統制を遠目に見やることで満足せず、十分にその具体相をもまた明らかにすべきであるならば、理性の統制的機能が働くあり様を、悟性の個々そのつどの認識形成のただ中に見極める必要があるのではないだろうか。本章の考察は、こうした動機のもとにもあり、理性の統制的活動の一端を具体的経験のうちに追い求め、見定めようとするものである。

#### 6-1-1. 感覚的諸表象と一なる対象

悟性認識とはいえ、悟性のみで経験認識が成立するわけではない。われわれの経験認識は感性の直観と悟性の概念とからなる。このことはカント認識論の基礎をなすテーゼとして、「超越論的理論」の第二部「超越論的論理学」の冒頭で掲げられている主張である（A50/B74）。それは同時に具体的経験の成立過程にかんする洞察を表明するものでもあり、本稿の意図のもとでは、まずはこの場面に注目することが重要となってくる。

---

<sup>84</sup> R. クローナーによれば、19世紀の「カント主義のカント解釈」（リープマン、コーヘン、リールなど）は、唯物論的時代の強い影響のもとにあり、理性の理念によって支えられそこから発展したところの、カント以降の思弁的体系に対しては、ただ「最大の不信とあからさまな敵対心」をもって臨んだのであるという。Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, S. 13-15.

「われわれの認識は心の二つの源泉から生ずる。この源泉の第一のものは、諸表象を感覚する能力（印象の受容性）であり、その第二のものは、これらの諸表象を通じて一つの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一つの対象が与えられ、後者によってこの対象が、かの表象（心のたんなる規定としての）との関係において思惟される。それゆえ、直観と概念とが、われわれのあらゆる認識の構成要素をなすのであり、したがって何らかの仕方に対応するような直観をもたない概念も、また概念なしの直観も、それだけでは認識を与えることができない。」  
(ibid.)

感性は「諸表象を感覚する能力」であり、この「前者〔の認識の根本源泉〕によって、一つの対象がわれわれに与えられる」という。そして悟性は、感性において感覚された諸表象をつうじて、この「一つの対象（ein Gegenstand）」を認識する能力であり、すなわち、感覚的表象との関係において、その一つの対象を思惟する能力であるという。

さて、まず何よりもこの経験認識の基本構制における感性の機能に注目したい。上記の引用文から知られるかぎりにおいて、感性に関してはつぎのように整理しうる。諸々の表象を感覚する能力が一つの対象をわれわれに提供するのである、と。すなわち、感性において、複数の感覚的諸表象が一つの対象をなすのであるとすることができよう。さらに悟性に関して言えば、悟性の機能は、感性における感覚的諸表象と、同様に感性において与えられた一つの対象との、両者の関係についての思惟なのである、ということになる。

このような感性の構造についての説明には、しかしまだ曖昧な点が残る。それは、感性における諸々の感覚的表象と「一つの対象」との関係についてである。つまり、感性的直観として与えられた一つの対象のなかで、諸感覚はいかように位置づけられるのか、ということが問題になる<sup>85</sup>。というのも、上記に引用したカントの簡潔な説明からでは、なぜ諸感覚がそのまま一つの対象を与えることになるのかは不明だからである。複数の表象が一つの表象に統合されているのはいかにしてか。この問いは、しかしつぎの条件のもとで考えられなければならない。すなわち、上記引用文中から読みとれるかぎりにおいては、諸感覚のこの統合は感性の領分で生じているのだと考えざるをえないということ。感性に

---

<sup>85</sup> 感性において対象が与えられるとは、直観的表象が与えられることである。Vgl. A19/B33(「それゆえ感性を介してわれわれに対象が与えられ、感性のみがわれわれに直観を提供するのである」), IX 36(「感性は直観以外の何ものをも提供せず、悟性は概念以外の何ものをも提供しない」), A62/B87(「直観がないならば、われわれの一切の認識に客体が欠如していることになる」)。



よって、すでに一なる対象が与えられるのだからである。

それでは、感性において一つの対象が与えられるのはいかにしてか。一つの対象が与えられるということは、与えられた対象が個別的なものであることを意味している。すると、経験の対象が感性において一なるものとして与えられるという言明は、「直観」についての定義と一致しているのであり、このことをまずは確認しておきたい。直観は個別的なものであると考えられ、次のように言われる。

「認識は、直観であるか概念であるかである。直観は対象に直接にかかわり、個別的(einzeln)である。概念は、より多くの物に共通しうる徴表を介して、間接的に対象にかかわる。」(A320/B376f.)

「認識のすべて、すなわち意識をともなって客観へと関連づけられている表象のすべては、直観であるか概念であるかのいずれかである。直観とは個別的な表象(repraesentatio singularis)であり、概念とは一般的な表象(repraesentatio per notas communes 共通な諸徴標による表象)、換言すれば反省された表象(repraesentatio discursiva 論弁的な表象)である。」(IX 91)

また、次のようにも記されている。

「直観は個別的な客観の直接的表象である」(XXVIII 546)

「幾つかのものに共通なものを含むような表象が概念である。だが一つのものにしかかかわりのないもの(was nur einem gemein ist)を含む個別的な表象は直観である。」(XXIV 510)

カントは直観を「個別的(einzeln)」な表象と規定する。ただしそのみならず、上記引用文中の二つの文章では直観を直接性のもとに捉えている。すなわち、直観が「個別的な客観の直接的表象」と示されているように、直観は、その対象である客観の個別

性を直接に表象しているゆえにこそ、個別的であるとされるのである<sup>86</sup>。

直観が個別的であるというこのことは、感性において一つの対象が我々に与えられるという事態と対応するものである。すると、感性に与えられるところの対象の個別性は、客観そのものの個別性に直接に由来すると考えることが可能だろう。感性にまず与えられる「一なる対象」の一性は、対象の一性の表象なのである。だがやはりそうしたことからだけでは、個別的な一なる対象と諸感覚とが、感性においてどのように相互に関係しあっているのか、この点について明らかになってくるとは言いがたい。客観が対象の個別性の直接の原因であるとしても、ときに混乱を招くほどに多種多様な諸感覚が一なる対象として認められるのは、どのような状況においてなのか、あるいはどのような前提のもとなのか。この問題はさらなる探求を必要とするように思われる。

#### 6-1-2. 直観の多様の総合的統一

感性において与えられる様々な感覚は、いかにして一つの像を結ぶのか。対象の個別性・一性は物そのものから受け取られるのだと、ひとまず差しあたり認めるとしても、しかしその一性は感性にとって何であるのか。感性は感覚する能力であるならば、それもまた感覚の一つであるのか。もしそうであるとすれば、そこにはやはり考慮すべき問題が潜んでいると言うべきだろう。すなわち、感覚であるところの「一なる対象」の一性がいかにして他の多くの諸感覚を統合しうるのか、との問いが提起されてよいと思われる。しかしそもそもこの「一なる対象」の一性・個別性は、はたして感覚によって感受されるのだろうか。

このところの事情については、直観の多様が個別的直観へと結実するさまを描写する第

---

<sup>86</sup> Vgl. Allison, Henry E.: *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1983, p.67.アリソンは直観の直接性による定義を十分に認めながらも、「個別的直観」としての直観の定義（直接性による定義）と「感性的直観」としての直観の定義のあいだに齟齬があることを認めている。本稿もまたこの緊張関係についてを問題にしているのだと言えよう。なお、直観の直接性、個別性をめぐるヒンティッカ、ベート、パーソンズらの論争がある。Hintikka: "On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)", in T. Penelhum and J. MacIntosh (ed.), *The first Critique*, Belmont, 1969, pp. 38-53, および、"Kant on the Mathematical Method", in L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle, Ill.: Open Court, 1969. Parsons, Ch.: "The transcendental aesthetic" in Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, pp.62-100. ヒンティッカーベートの議論に関してはとくに、Pippin, R. B.: *Kant's Theory of Form*, New Haven, Yale University Press, 1982, pp.77-84, および山本道雄「カントの数学論——演繹と構成」（「文化学年報」10号、神戸大学大学院文化学研究科、1991年、pp.1-47.）を参照。

一版の「超越論的演繹」のうちに、その解明への手がかりが存するように思われる。とりわけ「三重の綜合」(A97)と呼ばれる箇所であるが、そこにおいて感性における諸感覚は「直観の多様」として、また一つの対象が与えられる個別的直観は「直観の統一」として論じられる。したがって当面の問題は、直観の統一がその成立において何か感覚的なものや経験的なものとの関わりをもつのか否かを探ることにあり、これを通じて直観の統一が、これまで述べてきたところの感性における「一なる対象」を指示するものであるか否かを確かめなければならない。

「直観はすべて多様を自己のうちに含む。……さて、この多様から直観の統一が成立するためには、(たとえば空間の表象におけるように) 第一にこの多様を通覧し、次にこれを総括することが必要である。」(A99)

直観の多様を通覧し総括する作用は、「覚知の綜合」(ibid.)と呼ばれ、この綜合によって、「多様はそのようなものとして、しかも一個の表象に(in einer Vorstellung)含まれたものである」(ibid.)ことになるのである。そして、直観の多様を直観の統一へともたらすこの綜合は、構想力の作用であると言われる。「様々な諸知覚がそれ自体では心において分散して個別的に(zerstreut und einzeln)見出される」(A120)ゆえに、構想力はそれらを「一つの結合」(ibid.)へともたらす必要がある。すなわち、「直観の多様を一つの形像(in ein Bild)へともたらす」(ibid.)のである。

構想力の覚知の綜合によって、直観の多様が統一されるのであるが、そこにはすでに「再生の綜合」(A100)が働いているのだという。というのは、「もし先行する表象がつねに思考から失われ、次の表象に移るとこれを再生しないのだとしたら、全体の表象(eine ganze Vorstellung)は、……決して生じ得ない」(A102)ことになってしまい、要するに再生の綜合がなければ直観の統一された全体はありえないことになるからである。

しかしさらにこの再生の超越論的綜合のためには、「我々が考えているものが、一瞬前に我々が考えたものと同一のものであるという意識」(A103)がなければならないという。そうでなければ多様は全体を構成することはないと。これが「概念における再認の綜合」(ibid.)である。概念のうちに含まれる規則にしたがって、この規則を再認しつづなされる綜合であり、これによって直観の多様は統一へともたらされるのである。そして、この綜合を可能にしているのは、超越論的統覚の必然的統一であることが明らかにされる。

さてこうして、再認、再生、覚知の総合によって、構想力は悟性概念の規則にしたがいつつ直観の多様を統一へともたらすのである。ならば、直観の統一とは、ただ感性のみによって到達されるものとは言い得ないことになる。それどころかむしろ悟性の統覚による超越論的統一が、主導的な位置から構想力をして多様を総合的統一にもたらすのであれば、直観の統一は悟性によって遂行されるのであるとさえ言えるものとなるだろう。「現象の直観に一なる対象を規定する」(A108)のは、統覚の超越論的統一に基づく意識なのである。

すると、感性によって一つの対象が与えられるとの前述の記述との齟齬が生じているように思われる。「超越論的論理学」の冒頭では、感覚する能力としての感性によってすでに一つの対象が与えられ、悟性の働きは諸感覚と一つの対象との関係についての思惟であると明言されたのであった。しかし、「三重の総合」の記述にしたがえば、統一をそなえた直観として一つの対象が与えられるのは、感性の力にのみあずかるのではなく、むしろ悟性やこれにしたがう構想力が主要な役割を担うと考えられたのである。Walsh が指摘したように、感性において与えられる個別的直観の個別性・一性は、悟性による統一を先取りした、たんに「予弁的 ( proleptical )」なものにすぎないとの見解が説得的なものと思われる<sup>87</sup>。

しかしながら、この再認の総合の議論の箇所、「対象」の本性が問われているのに十分な注意を払うならば、直観が個別性によって定義されたという事実、あらためて比重をかけなおすことがやはり必要に思われてくるだろう。

直観の多様を統一するのに不可避な統覚の「一つの意識」が導出されたあと、カントはほとんど唐突につぎのような問いを提示する。「表象の対象という表現によって何が意味されているのか」(A104)、と。

「そこでこの場合、いったい表象の対象という表現によって何が意味されているのか、このことにかんして説明しておくことが必要である。われわれはさきにこう言っておいた。すなわち、諸現象それ自身は感性的表象以外の何ものでもなく、この感性的表象はそれ自体では、まさにこの様式においては、対象 ( 表象能力のそとなる ) とみなされてはならないと。われわれが、その認識に対応する、したがってまたその認識と

---

<sup>87</sup> Walsh, W. H.: *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburgh, 1975, p.15. なお、アリソンは、「直観は、概念のもとにもたらされていない対象を表象しない」との解釈を示している。Allison, op.cit. p.67-68.

区別された、ある対象について語るとき、われわれはいったい何を意味しているのだろうか。容易に洞察しうるのは、この対象はあるもの一般 (etwas überhaupt) = X としてのみ思考されざるをえないということである。というのは、われわれは、われわれの認識のそとには、われわれがこの認識に、それに対応するものとして対立せしめうるものを、まったく何ひとつもってはいないからである。」 (ibid.)

現象は感性的表象であり、また感性的表象は、われわれの表象する能力の外部にある対象とみなされてはならない。われわれの表象とは区別されるどころの「対象」は、「あるもの一般 = X」 (ibid.) としてしか考えられないようなものである。対象は、このような「あるもの一般 = X」として、「われわれの認識が手当たり次第に、すなわち任意に規定されることに反対するもの」 (ibid.) であり、むしろ「ア・プリオリにある種の仕方で規定されているもの」 (ibid.) とみなされる。それゆえ、認識はすべて「その対象との関係」 (ibid.) を確保していなければならないものと「いくらかの必然性をもって」 (ibid.) 考えられ、さらには「ある対象についての概念を形成するような統一をもたねばならない」 (ibid. 傍点筆者) と考えられるのである。すると、このような対象との関係という意識こそ、われわれに統覚の統一を機能させることを自覚させるものなのであると言いえよう。

この議論の展開は重要なものと思われる。それは、統覚の統一をわれわれが機能させることになる、そのいわば動機とでも言うべき前提が明かされていることにある。すなわちあるものを認識するという事態であり、というのは、対象と関係するという意識は、その対象を認識しようとする意識にほかならないからである。これは言いかえれば、まとまりのある一なる対象との関係を獲得することである。

多様な述定がなされうる一なる対象についての認識は、一なる意識が対象と関係することによってのみ可能であろう。この一つの意識が多様の総合的統一を可能にする。また他方で、権利上の議論として、この一つの意識の「超越論的根拠」 (A106)、すなわち統覚の超越論的統一が導かれることになる。

すでに確認したように、いくつかの箇所直観は「客観の直接的表象」 (XXVIII 546) であることによって、「個別的」であると定義された。ここには、直観の個別性が客観の個別性から直接に由来しているという論理がある。上述の一つの意識と一なる対象とのあいだにみられる関係は、この直観の個別性と客観の個別性との関係と同様の事態を指すものであると言いうるだろう。直観の個別性による定義は、悟性統一に対してたんに予弁的であ

るということの意味するだけでなく、むしろさらに悟性の統一をも動機づける、あるいは統制するところの対象の個別性・一性との関係において語られているのである<sup>88</sup>。

さて、経験における対象の一性あるいは個別性は、カントにおいてどのように理解されているのか。さらにこの点について、『純粋理性批判』中で比較的まとまった個体についての議論が展開される「超越論的弁証論」の「純粋理性の理想」の箇所において追究することにしたい。

## 6-2. 可能性の制約としての理想

### 6-2-1. 純粋理性の理想

「超越論的弁証論」の「純粋理性の理想」の第一節「理念一般について」では、経験によらないわれわれの概念の客観的実在性にかんして、まずは語られる。純粋な悟性概念の客観的実在性は、「感性の条件なしには」示されえない (A567/B595)。しかし、感性の条件に合致して、客観としての現象に適用されるならば、純粋悟性概念は「具体的に描出されうる」(ibid.) のであり、このことによって客観的実在性をそなえていることが明らかになる。

続いて理念の客観的実在性に論究が及ぶ。理念は、カテゴリーよりもさらに「客観的実在性から遠く離れている」(ibid.) のであって、現象において「具体的に」表象されることはありえない。こうした理念にかんする事態は、理念が自らのうちに有する「完全性」

---

<sup>88</sup> この問題にかんしてはハイデガーの解釈を参照されたい。つぎのように論じている。表象を対象に関係させるということは、「対象が与えられべきためには、あらかじめすでに『呼び寄せられ』うるものに向かうことが起こっていなければならないということをおもうとするものである。この先行的に自ら……へ配慮するということ (diese vorgängige Sichzuwenden zu ...) は、超越論的演繹が示し超越論的図式性が証明したように、オントローギッシュな綜合において起こる。この自ら……へ配慮するということは、経験の可能性の制約なのである。」 Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.110. あるいは直観との関係においてはつぎのように解釈している。「直観において直接に対立するものは、直観が与えるところのものである。ところでしかし現象はそれ自身『たんに表象にすぎず』、物自体ではない。表象において表象されるものは、受容的に自ら……へ配慮することにおいて、そしてそれに対してのみ示される。しかしこの配慮することは一般に、その内部で自立的な有るものが遭遇しうような地平を形成するためには、対立するもの一般という性格をもつ或るものを前もって与えなければならない。先行的に配慮することがそれへと目指すこのものは、それゆえわれわれによってはもはや経験的直観という意味では直観されえない。しかしこのことは、一種の純粋直観におけるこのものの直接的な認知可能性の必然性を排除するものではなく、むしろ包含する。それゆえこの先行的に配慮することがそれへと目指すこのものは、『非経験的……対象 = X と名づけられる』ことができる。」 Op. cit., S. 113f.

から、あるいはまた「理性は理念において体系的統一を志す」という性格から説明される (A568/B596)。すなわち、理念の体系的統一の完全性は、可能的・具体的経験によっては決して到達されえないものなのである、と。

さらに引き続き、この章において主題となる「理想 ( Ideal )」に究明が及ぶ。理想は、理念よりもさらになお客観的実在性からかけ離れていると見なされる。ただし、このことは、理想が純粹悟性概念よりも、さらに理念よりも、具体的なあり方から遠ざかっていることを意味するのではない。「私はこの理想のもとに、理念を具体的にのみならず、個別的に ( in individuo ) 理解する」 ( ibid. )。とはいえ、その具体性は、現象における描出されるそのあり方にかんして述べられているのではない。理念が理想として、具体的に現象においてみだされるわけではないのである。理想とは、理念の具体的な理解であるにすぎない。「理念が具体的に表象されうるような現象は見いだされえない」 ( A567/B595 ) のだからである。

すると、現象の領域以外においても、概念が具体的に表出されることが可能だということになるだろう。理念の場合がそうであるということになる。理念は「理想のもとにおいて」、すなわち理想という具体的で「個別的な ( einzeln )」物のもとに描出されるのである ( A568/B596 )。たとえば、「(ストア派の) 賢者」という理想のもとに、「徳や、それとともにそのまったき純粹さにおける人間の智慧」という理念が描出される ( A569/B597 )。この理想が描出されるのは、しかし現象においてでは無論なく、「単に考えのなかにおいてのみ ( bloß in Gedanken )」 ( ibid. ) 描出されるのである<sup>89</sup>。

さて、そのような「考え」のなかでのみ想定される理想は、われわれの生においてどのような意味をもちうるのかが問題である。理想は、「なるほどプラトンのそれ [アイデア] のように創造的な ( schöpferisch ) 力は有さないが、(統制的原理として) 実践的力を有す」 ( ibid. )。たとえば「賢者」の理想は、「われわれが自らをそれと比較し、判定し、それによって改善するところの、しかし決してそこに到達しえないところのわれわれの行為の基準」 ( ibid. ) として役立ち、「不完全なものの程度と欠陥とを評価し測定する」 ( A570/B598 ) ための基準として必要とされるのである。すなわち、現象界における不完全なわれわれ人

---

<sup>89</sup> なお、理想が考えのなかでのみ実在するとはいえ、それは「構想力の産物」とは事情が異なっている、と注意が与えられる ( A570/B598 )。理性の理想は、「規則および原型として」 ( ibid. ) 役立たなければならず、その意図するところは、「アプリアリな規則に従った汎通的規定」 ( A571/B599 ) であるのに対し、同じく考えの中でのみ実在するところの構想力の産物は、いわば「モノグラム」であり、それは規則に従った線というのでさえなく、「さまざまな経験のただなかにおいていわば浮遊する線描」であり、何らかの規則として役立つものではないためである ( A570/B598 )。

間が、自己自身を完全な賢者の理想と比較することによって、自らに欠けている部分や不完全さの程度を知り、これをとおして自らを改善していくという、その意図において、理想は役立つのである。

またこのことは、現象界におけるわれわれを理想としての「原型 ( Urbild )」の「模像 ( Nachbild )」と考えて、この「模像を汎通的に規定すること ( durchgängige Bestimmung)」として捉えられてもいる(A569/B597)。不完全なものを完全なものに照らし合わせて評価し測定することは、もしそれが完全に遂行されるならば、この不完全なものを汎通的に規定することにほかならない。

「理性がその理想によって意図するところは、アприオリな諸規則にしたがった汎通的規定である。それゆえ理性は、諸原理にしたがって汎通的に規定可能であるべき一つの対象を自らに考える。もっとも経験においてはそのために十分な制約が欠けており、したがって概念それ自体は超越的であるのだが。」(A571/B599)

理性は、たとえば現象界におけるわれわれ人間を対象とし、これを理想に照らし合わせて汎通的に規定可能であるべきものと考え。とはいえ、現実には、汎通的規定のための条件が十分ではありえないために、理想を規定している概念、すなわち理念は、現象における対象に対して超越的にとどまらざるをえないのである。

## 6 - 2 - 2. 超越論的理想

第二節は「超越論的理想 (超越論的原型 prototypon transzendentale)」へと議論がおよぶ重要な箇所であるので、十八の段落を段落ごとに議論をたどることにする。

最初に第一段落では、「規定可能性の原則 ( der Grundsatz der Bestimmbarkeit )」(A571/B599) が提示される。概念のうちにはその概念の規定が含まれているが、この概念のうちに含まれていないものは「未規定」であり、つぎのような規定可能性の原則にしたがう。

「たがいに矛盾対立する ( kontradiktorischentgegengesetzten ) あらゆる二つの述



語のうち的一方だけが、その概念に帰属しうる。」( ibid. )

これはたんに「矛盾律」に基づくのにすぎず、したがって認識の内容を捨象して、認識の論理的形式のみを念頭においたものである。

第二段落では「汎通的規定原則 (der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung) 」( ibid. ) が提出される。

「しかしそれぞれの物 ( Ding ) は、その可能性からみれば、さらになお汎通的規定原則にしたがう。この原則にしたがうと、諸物のすべての可能的述語がそれらの反対 ( Gegenteil ) と比較されるかぎりにおいて、それら述語 [ のペア ] のうち的一方がこの物に帰属しなければならない。」( A571f./B599f. )

さきの規定可能性原則は「概念」についての原則であったのにたいし、汎通的規定原則は「物」についての原則であることが強調されている。そして、「物の可能性」が問題となっており、「諸物のすべての可能的述語」の全体との関係において、個々の物の可能的述語が汎通的に規定されなければならないというのである。この原則はたんに「矛盾律」に基づくだけではない。なぜなら、この原則は、矛盾対立する二つの述語の関係のほか、さらに物を、「物一般のあらゆる述語の総括としての総体的可能性 ( die gesamte Möglichkeit, als der Inbegriff aller Prädikate der Dinge überhaupt ) との関係においても」( A572/B600 ) 考察するからである。汎通的規定原則には、この「総体的可能性」が「ア・プリオリな制約」として前提されているのである。したがって、この原則にしたがうと、物は、総体的可能性における自己の「持ち分 ( Anteil ) 」( ibid. ) から、自らの可能性を導出してくとみなされる。このように、汎通的規定原則は、矛盾対立する関係という論理的形式にのみかかわるのではなく、したがってたんに「分析的表象の原則」にすぎないのではなく、物の可能性ないし可能的述語としての「内容」にもかかわるのであり、物の完全な概念をなすべき「あらゆる述語の総合の原則」( ibid. ) である。そして、この原則はある「超越論的前提」( ibid. ) に基づいている。すなわち、「個々の物の特殊的可能性のための与件をア・プリオリに含んでいるべき、あらゆる可能性のための質料 ( die Materie zu aller Möglichkeit, welche a priori die Data zur besonderen Möglichkeit jedes Dinges enthalten soll ) 」( A573/B601 ) という超越論的前提である。個々の可能性は、その内容にかんして、あらゆる可能性のための質

料を前提としているのである。

この段落には注が付せられ、「総体的可能性」は個々の物の「相関者 ( Korrelatum )」 ( A572/B600 Anm. ) とも言われる。また、概念の規定可能性が「排中律の普遍性 ( Allgemeinheit, Universalitas ) にしたがうものであるのにたいし、物の規定は「あらゆる可能的述語の全体 ( Allheit, Universitas )」 ( ibid. ) に従属する。

第三段落は「あらゆる実在するもの ( alles Existierende ) は汎通的に規定されている」 ( A573/B601 ) という命題が提出されて始まる。これは、たがいに矛盾する述語のペアの一方が、つねにこの実在するものに帰属するということを示しているだけでなく、またあらゆる可能的述語のペアの一方がつねにこの実在するものに帰属しなければならないということをも意味する。すなわち、前者の規定可能性原則にしたがって、諸述語がたんに論理的に比較されているだけではなく、さらに後者の汎通的規定原則にしたがって、「物それ自身が、あらゆる可能的述語の総括と超越論的に比較されている」 ( ibid. ) のである。すると、上記の命題は、つぎのことを意味する。

「この命題の言わんとするところは、一つの物を完全に認識するためには、ひとはすべての可能なものを認識しなければならず、そしてそれによってその物を肯定的にか否定的にか規定しなければならないということにほかならない。」 ( A573/B601 )

個々の物の汎通的規定は、すべての可能なものの認識を前提としてはじめて成立しているのである。このある物の汎通的規定は一つ概念をなしているのであるが、しかしこの概念それ自身は、それが含むところの諸規定の「総体性 ( Totalität )」ということから考えるなら、「具体的に表示されることが決していない」 ( ibid. ) ものである。そして、そのような汎通的に規定されている一つ概念は、「あらゆる可能性の総括という理念」 ( ibid. 第四段落 ) のうちにその根拠をもつ。

第四段落において、この「あらゆる可能性の総括」という理念がどのようなものであるかが論じられる。この理念は、個々の物の汎通的規定の根底に存する「制約」である。しかしそのような総括を形成する諸述語そのものは「まだ規定されていない ( noch unbestimmt )」 ( ibid. ) のであって、したがって「あらゆる可能的述語一般の総括」 ( ibid. 傍点筆者 ) というより以上のことを、この理念にかんして考えることができない。ただし、つぎのことは確認されうるという。すなわち、この「あらゆる可能性の総括」という理念

は「根源概念 (Urbegriff)」（*ibid.*）であり、そのようなものとしてかえって多くの述語を「排除」しているということである。排除されるのは、ほかの述語によって「派生的」なものとしてすでに与えられているものや、あるいはこの根源概念が含む述語とは並存しえないような述語である。さらにつぎのことも判明しているという。すなわち、この「あらゆる可能性の総括」という理念は、ア・プリオリに汎通的に規定された概念にまで純化され、そしてこれによってある「個別的対象の概念」（A574/B602）になるということである。この個別的対象の概念は、たんなる理念によって汎通的に規定されているのであり、したがって「純粹理性の理想」（*ibid.*）と名づけられねばならない。

第五段落においては「存在」と「非存在」が論じられる<sup>90</sup>。あらゆる可能的な述語を、たんに論理的にはなく、「超越論的」に、すなわち「ア・プリオリに考えられるその述語の内容にしたがって」考察するなら、いくつかの述語によっては「存在 (Sein)」が、ほかの述語によっては「非存在 (Nichtsein)」が表象される。「存在」は「超越論的肯定」や「実在性」ないし「事象性 (Sachheit)」によって表象され、「非存在」は「超越論的否定」や「否定性」によって表象される<sup>91</sup>。

第六段落では、「否定」というものは、「肯定」がその根底に存してはじめて理解できるものであることが示される。したがって、否定性は実在性から生じる「派生的 (abgeleitet)」なものである。実在性はそのような根底に存するものとして、「あらゆるものの可能性と汎通的規定のための与件を、いわば質料を、あるいは超越論的内容を含んでいる」（A575/B603）。

第七段落において、それゆえ、汎通的規定の根底には「ある超越論的基体 (ein transzendentes Substratum)」（*ibid.*）が存することが明らかになる。そしてこの基体のうちに諸物のあらゆる可能的述語のための質料が含まれているとすれば、この基体は「実在性の全体 (omnitudo realitatis)」（A575f./B603f.）という理念にほかならない。なお、「否定」はここでは、この無制限な「実在性の全体」の「制限 (Schranken)」（A576/B604）とも考えられる。

第八段落は重要な箇所である。汎通的規定の根底にある「実在性の全体」という理念に

---

<sup>90</sup> この段落ではまた「不死的 (unsterblich)」というような否定的述語を用いた無限判断について言及されているが、これは概念をその内容にかんして表示するには「十分ではない」ものとして、この文脈においては考慮の必要がないと考えられている。また、第七段落において、根底に存する「無制限 (Unbeschränkte)」（A576/B604）が言及されているのも、無限判断の文脈でとらえることが可能であろう。

<sup>91</sup> 第3章においてみたように、実在性と否定性との対比はバウムガルテンの定式化にしたがう伝統的な区別である。Vgl. Baumgarten, *Metaphysica*, § 36.

よって、「一つの物自体そのもの」の概念が汎通的に規定されたものとして表象されると明らかにされるからである。

「しかしながらまたこの実在性の全所有によって物自体そのもの（ein Ding an sich selbst）の概念が、汎通的に規定されたものとして表象され、最も実在的な存在者（ens realissimum）という概念は一つの個別的な存在者の概念である。というのは、対立しあうあらゆる可能的な述語のうちの一つが、すなわち存在に端的に属するものが、この存在者の規定のうちに見いだされるからである。それゆえ、この存在者はある超越論的理想であって、この理想は、実在するすべてのもののもとに必然的に見いだされるところの汎通的規定の根底に存し、したがって、実在するすべてのものの可能性の最高かつ完全な質料的制約を構成し、対象一般についての一切の思惟はその内容にかんしてこれに還元（zurückführen）されねばならない。これは人間理性に可能である唯一の固有の理想である。なぜなら、この唯一の場合においてのみ、物についてのそれ自体で普遍的な概念が、それ自身によって汎通的に規定され、個物（Individuum）の表象として認識されるからである。」（ibid.）

すなわち、「最も実在的な存在者」は汎通的に規定された「一つの物自体そのもの」にほかならず、これは「理想」であって、「実在するあらゆるものの可能性の最高かつ完全な質料的制約」をなしている。人間にはこの「最も実在的な存在者」という理想のみが可能である。この概念においてのみ、「それ自身によって汎通的に規定され」、個物として表象されることになるからである。ここにおいて、理念から理想への移行がおこなわれると同時に、この理想は、すべての実在するものの可能性の制約とみなされることになる。というのは、あらゆる個々の実在するものの汎通的規定のためには、汎通的規定の素材のための「最も実在的な存在者」が前提とされなければならないからである。ここに、個々の存在者と、超越論的理想という個体との関係が、可能性とその制約という関係として確定されたとはいえよう。

第九段落は、個々の物と超越論的理想との関係を、「選言的理性推論」における理性の使用と「類比的」に論じる。すなわち、個々の物の汎通的規定は、実在性の全体からいくつかの規定をその物に付加し、ほかのいくつかの規定をこの物から排除するというように、実在性の全体を「制限」することに基づいているが、このことは選言的理性推論の「あれ

かこれか ( Entweder und Oder )」ということと合致するのであって、この点で両者は類比的である ( A576f./B604f. )<sup>92</sup>。

第十段落は、超越論的理想と個々の物との関係を、「無制約的総体性 ( eine unbedingte Totalität )」と「制約された総体性」ないし「制限されたものの総体性」との関係において見る。また理想は「原型 ( Prototypen )」であり、個々の物はその「欠陥をもつ模型 ( ectypa )」である ( A577f./B605f. )。

第十一段落では、第六段落の議論を受けて、超越論的理想と個々の物とは、その可能性からみて、「根源的」なものと「派生的」なものととの関係として考えられる。「否定」は根源的なものとしての「最高の実在者」から派生したものにすぎない。そこから、「諸物の多様性」という観点において、つぎのように述べられる。

「諸物のあらゆる多様性は、それらの諸物の共通の基体であるこの最高の実在性という概念を制限するのとまさに同じだけのさまざまな様式にすぎないが、それはちょうど、すべての図形が無限の空間を制限するさまざまな様式としてのみ可能であるのと同じことである。」 ( A578/B606 )

このような最高の実在性はまた、「根源的存在者 ( ens originarium )」、「最高の存在者 ( ens summum )」、「あらゆる存在者中の存在者 ( ens entium )」とも呼ばれる。しかしこのような存在と個々の存在との関係は客観的関係ではないという。それは、どこまでも「理念と諸概念」ととの関係を意味するにすぎないのであって、これによって「根源的存在者」の存在が証明できたわけではないことに、十分注意しなければならない ( A579f./B606f. )。

第十二段落は、このような根源的存在者は「単純 ( einfach )」であるという。したがって、派生的なものは根源的なものの制限であるとはいっても、根源的存在者そのものは派生的な存在者から合成されることはありえない ( A579/B607 )。

第十三段落は、根源的存在者は、厳密に言えば、派生的存在者の「寄せ集め」ではなく、したがってまた、最高の実在性の「制限」や「分割」というのも適切ではないという。それゆえにまた、この最高の実在性は「総括 ( Inbegriff )」として根底に存するのではなく、「根拠」として根底に存するのである。物の多様性は根源的存在者の制限にもとづいてい

<sup>92</sup> 理想が選言的理性推論に対応し、また誤謬推理が定言的理性推論に、アンチノミーが仮言的理性推論に対応する ( A335/B392f., A406/B432f. )。この対応関係と、理想と選言的理性推論との関係についてはまた、本稿第 5 章も参照されたい。

るのではなく、むしろこの根拠からの諸帰結の制限にもとづいている。したがって、われわれの感性的表象にかんして言えば、それらは「最高の存在者」という理念に帰属しているのではなく、そのような存在者の諸帰結の全体のうちに帰属するのである（ibid.）。

第十四段落は、このような最高の存在者の理念を「実体化する（*hypostasieren*）」ならば、「超越論的意味」において考えられた「神」の概念が生じるという。すると、純粹理性の理想は「超越論的神学」の対象となるこの理念がそのためにのみ必要であったところの、諸物一般の汎通的規定。

しかし、第十五段落において、このような理念の使用は許容される範囲を逸脱するものであると言われる。すなわち、あらゆる実在性という理念を「客観的に与えられた」ものとして、「それ自身一つの物をなす」ものとするなら、それは理性が要求するところではない。理性はたんに「あらゆる実在性の概念として、物一般の汎通的規定の根底に置いただけ」（ibid.）であるのだから。このようにたんなる理念に過度な要求をするならば、それは「たんなる仮構（*Erdichtung*）」である。

「この仮構によって、われわれはわれわれの理念の多様を、ある特殊な存在者としての一つの理想において総括し実在化するが、われわれはそうするいかなる権限をももっておらず、それどころか、そうした仮定の可能性をまともに想定する権限すらもってはおらず、実際また、そうした理想から引きだされるすべての結論は、この理念がそのためにのみ必要であったところの、諸物一般の汎通的規定とはなんらのかかわりあいもなく、だからそれに少しの影響もおよぼすことはないのである。」（ibid.）

このように、カントは理念が実体化される様子を示すことによって、それが理性本来の使命から逸脱していることを説くのである。

第十六段落は、このような「仮象」そのものを説明するためには、「理性の弁証論」の源泉を暴くよう努めなければならないという。そのための問いが設定される。すなわち、つぎの二つの問いである。

「いかにして理性は、諸物のすべての可能性を、その根底に存する唯一の可能性、つまり最高の実在性の可能性から派生したものとみなすにいたるのか」（A581/B609）

「またさらに、いかにして理性は、この最高の実在性を、ある特殊な根源的存在者のうちに含まれているものとして前提するにいたるのか」(ibid.)

第十七段落(A581/B609–A582/B610)では、第一の問いに答えが与えられる。その答えは、意外にも「超越論的分析論」の審理からおのおの提示されるものであるという。つぎのように論じられる。感官の対象の可能性は、そこにおいて経験の形式がア・プリオリに思惟されるような、対象とわれわれの思惟との関係である。しかしそのような関係が成立するためには、言いかえれば、対象が考えられるためには、「質料」をなすもの、すなわち現象における「実在性」、あるいは「感覚に対応するもの」が与えられていなければならない。このことがないと、対象について考えることができないだけでなく、対象そのものが可能ではないことになってしまう。ところで、対象の汎通的規定が可能となるのは、対象が「現象のあらゆる述語」と比較され規定されることによる。この場合、現象における物を構成する「実在的なもの(das Reale)」が与えられていなければならない。また、あらゆる現象の実在的なものが与えられるのは「唯一の包括的経験(die einige allbefassende Erfahrung)」においてにほかならない。したがって「感官のあらゆる対象の可能性のための質料」は、「一つの総括として与えられたものとして」前提されていなければならない。経験的对象のあらゆる可能性、対象相互の差異やそれらの汎通的規定は、この総括を制限することのみに基づきうるのである。さて、われわれには「感官の対象」しか与えられず、またそれは「可能的経験の文脈」においてのみ与えられるので、「あらゆる経験的実在性の総括」をその「可能性の制約」として前提しないならば、何一つとして「われわれにとっては」対象とはならない。しかしこのことを、「あらゆる物一般」について妥当しなければならない原則と考えるなら、それは「自然的錯覚」である。この原則は本来「われわれの感官の対象として与えられるもの」にしか妥当しないものである。それは、「現象としての物の可能性についてのわれわれの概念の経験的原理」なのであって、「物一般の可能性の超越論的原理」と混同してはならないのである。

こうして「超越論的分析論」の成果がここに適用されているのである。すなわち、実体化されうる個別的な存在者とみなされた「超越論的理想」は、ここにおいて「唯一の包括的経験」として、超越論哲学的に再構成されている。この「唯一の包括的経験」によっては、「あらゆる現象の実在的なもの」が与えられるのであって、いまやすべては現象をめぐる言説となる。われわれの認識の対象は物自体ではなく現象にほかならないというのが、

まさに超越論的分析論の成果である。そして、この現象の根底に存して、その可能性の制約となっているものこそ「唯一の包括的経験」であり、すなわち「可能的経験」であるのだ。超越論的哲学の見地からは、個々の対象の汎通的規定は、もはや物のあらゆる述語との比較によるのではない。それは現象のあらゆる述語との比較による。したがってまた、あらゆる述語を提供するところの最高の実在性という理念は、現象の可能性のための根拠であり、その可能性の制約となるのである。

さて、最終段落である第十八段落は第二の問題の答えを与える。

「しかし、われわれがそのあとであらゆる実在性の総括というこの理念を実体化するとすれば、それはわれわれが悟性の経験使用の分配的統一（die distributive Einheit）を、経験全体という集合的統一（die kollektive Einheit eines Erfahrungsanzes）へと弁証論的に一変させ、そして現象のこうした全体において、あらゆる経験的実在性を自身のうちに含むある個別的な物を考えることに由来するのである。そうすると、この個別的な物は、すでに述べた超越論的詐取によって、あらゆる物の可能性の頂点に立って、あらゆる物を汎通的に規定するために実在的な諸制約を提供するようなある物という概念と、取り違えられてしまうのである。」（A582f./B610f.）

現象としてのあらゆる物の汎通的規定のために、実在的な諸制約を提供するような「最高の実在性」という理念は、このような超越論的な取り違えによって、「ある特殊な根源的存在者」、すなわち実体化された個別的存在者のうちに含まれているものとして、前提されることになりうるのである。こうしてさきの第十七段落で明らかにされた現象における可能性の制約が、一転して弁証論的となりうる事態が示されている。

さらにこの段落には注が付けられ、弁証論的な推論が重ねられていく様子が描かれる（A583/B611 Anm.）。「最も実在的な存在者」という理想は、「たんなる表象にすぎないにもかかわらず」、まず「実在化（realisieren）」され、すなわち「客観」とされ、つぎに「実体化」され、ついには「人格化（personifizieren）」されるにいたる。というのは、

「経験の統制的統一は、諸現象それ自身に（感性にのみ）もとづいているのではなく、それらの諸現象の多様なものが悟性によって（統覚において）結合されることにもとづき、したがって、最高の実在性の統一、およびあらゆる物の汎通的規定可能性（可



能性)は、ある最高の悟性のうちに、したがってある英知体 (Intelligenz) のうちに  
あるように見えるからである。」(A583/B611 Anm.)

こうしてカントはこの「超越論的理想」章において、「英知体」としての「神」が仮象として  
て成立してくる場面を周到に描き出したのである。

### 6-3. 個体の可能性

#### 6-3-1. 個体の可能性

5-1 節において考察したように、経験における認識において、対象は一なるものとして、  
個別的な直観としてわれわれに与えられる。「超越論的分析論」における議論によれば、感  
性において諸表象を感覚し、悟性がこれらの表象をつうじて一つの対象を認識するの  
であった。「前者によってわれわれに一つの対象が与えられ、後者によってこの対象が、か  
の表象(心のたんなる規定としての)との関係において思惟される」(A50/B74)のである。  
ここに感性においてすでに与えられる「一つの対象」のその個別性は、いかにしてとらえ  
られているのかということが問題である。

「超越論的理想」章における議論をみてきたように、具体的な経験認識の場面において  
も「汎通的規定原則」は機能している。そして個々の物の汎通的規定のために「総体的可  
能性」(A572/B600)、「あらゆる可能性の総括」(A573/B601)、「あらゆる実在性の総括」  
(A582f./B610f.)、「最高の実在性」(A578/B606)と呼ばれる理念が、根拠として根底に存  
しているのであった。このような理念を前提として、理性は個々の物を汎通的規定原則に  
したがわせる。

さて、理性のそのような意図は「統制的」(A644/B672)にはたらくと言わねばならな  
い。すなわち、直接に経験認識にたいしてではなく、悟性にたいし、自らの原理にしたが  
うよう指定するのである。このことが意味するのは、具体的経験の認識において、理性が  
認識にかんして構成的な意図をもって自らの原理を指定するのではなく、悟性作用それ自  
身にたいして体系的統一を与えようとする意図があるということである(A644f./B672f.)。  
それゆえ、感性においてすでに一つの個別的な対象が与えられるということのうちには、

理性の汎通的規定原則がはたらいっていると言わねばならない。なぜなら、悟性は、個々の物の認識を、汎通的に規定することによっておこなうのであれば、この際それは「あらゆる物の可能的述語」(A571f./B599f.)としての「最高の実在性」にもとづいておこなわれ、このあらゆる実在性の全体との関係で個々の物を規定するということは、全体との関係においてあるかぎり、諸物に体系的連関をもたらすことにほかならないからである。体系的連関を目指す悟性作用は悟性それ自身にもとづくものではなく、理性が指定するのである(A645/B673)。

悟性は個々の認識において、感性において与えられた対象にたいし、なんらかの述語を規定するのであるが、まさにこの場面における規定作用がどのようにおこなわれているかということが、「超越論的理想」章において語られた事柄だったのである。悟性は対象を概念によって思惟する。「対象は悟性によって思惟され、悟性から概念が生じる」(A19/B33)。しかしこの悟性から生じたところの対象の概念のうちに含まれている諸規定は、悟性のいかなる作用によって獲得されるのか。汎通的規定原則の議論は、この事情を解き明かすものだったと言えよう。それは、「あらゆる可能的述語の全体」(A572/B600 Anm.)との比較によっておこなわれるのである。この述語の全体と、われわれの対象の概念とを比較することにより、対象の概念は自らの規定を獲得する。そしてこのことは「あらゆる可能的述語の全体」という理念にもとづいておこなわれるのであるかぎり、悟性の規定作用は、汎通的な規定を目指しているものと考えられよう。悟性の概念形成は、体系的連関をなす「唯一の包括的経験」(A582/B610)から派生し、あるいは制限されたところの個々の統一として、それぞれにこの体系全体との関連において自らの位置をさだめ、自身のうちに含む諸規定を定めるのである。

ところで、悟性は個々の対象を認識し、対象の概念を形成するに際して、この対象が一つの個別的な対象であることをすでに知っていると言わねばならない。というのは、汎通的に規定されているということは、原理上一つの対象のうちでしか言いえないからである。つまり、一つの対象という全体のおよぶ範囲が確定されていなければ、その対象の規定が汎通的であるかどうかということは知りえない。また、汎通的規定原則にしたがえば、あらゆる規定がその対象の概念うちに含まれていると考えられるが、そのことによって、対象は唯一無二の個別的なものとなっていると言えよう。というのは、まったく同じ諸規定を含む二つの物というのはありえず、その意味でこの原則は、とりわけドイツ講壇哲学においては個体化の原理であったのである。

したがって、感性において与えられる一つの対象は、汎通的規定原則にしたがっているゆえにその個別性・一性を有しているのであるといえよう。理性がこの原則を悟性に指定することによって、認識の対象はまずあらかじめ個別的なものであると想定され仮定されるのである。そのうえで、感性において感覺的表象があたえられ、それが一つの個別的な対象に属するものであると考えられるという仕組みとなっている。

しかし注意しなければならないのは、この汎通的規定原則が理念にもとづくものであり、理性による悟性への指定であるということである。したがって、汎通的規定とはいえず、「その総体性からして、われわれは決して具体的には表示できない」(A573/B601)。また、個々の物を汎通的に規定する際に比較されるための「あらゆる可能性の総括」にかんしていえば、この総括が含む諸述語は「それ自身未規定であり、したがってわれわれはこのことによってあらゆる可能的述語一般の総括以上には何ものをも思考しえない」(ibid.)のである。個々の物の汎通的規定原則の根拠であり、根源であり、前提であるところの「あらゆる可能性の総括」それ自身が未規定であるならば、個々の物はいかにして汎通的に規定されうるというのだろうか。

忘れてはならないのは、この原則が理性の原則であって、その意図するところは悟性作用を体系的統一へと方向づけることにある、ということである。個々の物は実際には汎通的に規定されえないのだと考えた場合、この汎通的規定原則の意義はどこにあるだろうか。この原則は、規定可能性原則に続いて提出されたのであった。両者の原則の最大の相違点は、汎通的規定原則においては、物は「あらゆる可能的述語の全体」と比較されなければならないという点にあったと言える。そしてそのような「全体」を意識した比較こそ、理性が追い求める体系的連関へと導くものであることを考えるなら、たとえ汎通的規定が完遂されえなかったとしても、そこに意義はあると考えられる。この場合、物は、汎通的に規定された一つの個体と想定してとらえられなければならない。「あらゆる可能的述語の全体」との比較が完了するならば、この物の概念を汎通的規定をもって表示しうるが、いまはまだその途上にあるために、そのものとしては汎通的に規定されているにもかかわらず、そのようなものとして表示することはできないのである、と<sup>93</sup>。

---

<sup>93</sup> ただし『純粹理性批判』の課題は「ア・プリオリな綜合判断はいかにして可能か」という問いであったことを銘記しなければならない。綜合判断は、概念のそとにア・プリオリな直観を求めることによって成立するのであった。あるいは經驗的な判断が外なる対象の直観を得てくるのは言うまでもない。とするなら、概念の内的規定にのみかかわる汎通的規定は、事実上不可能な事態となる。しかし本稿が明らかにしようとするのは、個々の經驗の根底に存する理性の意図であり、それを解明するという目的においては、汎通的規定原則が、具体的經驗の場面で、認識主観にとって実際に機能しているということを確認でき

われわれは、自然な考え方として、このような汎通的規定の考えをもっていることを認めうる。ある親しい友人について、わたしは彼女のすべての性質を知っているわけではないが、それでも彼女をほかの誰かと思ひ違えることはない。わたしは彼女を同定するためにすべての性質を知っている必要はない。しかしながらわたしは彼女のうちに、わたしの知らない多くの性質がそなわっているにちがいないと考える。また、彼女が近い将来、社会において出世したとするなら、あるいは子をもったとするなら、またある小説家のある作品を好んだとするなら、そのときわたしは彼女のうちにそのような性質が可能性としてそなわっていたのだと考えるだろう。彼女は、そのようなすべての性質をもって、汎通的に規定された存在であり、それがほかの誰でもない彼女という個人をなしているのだと、わたしは考える。この場合、すべての性質が彼女という個人を形成しているという考えにとっては、実際にも汎通的に規定されえていることは必ずしも必要でないことに気づく。ただ、あたかも汎通的に規定されているかのように考えるだけで、われわれは対象を、それぞれの個性をもった個とみなすのである。

カントは、このようなある意味素朴な個体についての思想に、理性の学的関心を結びつけ、そこに体系的連関へといたる方向を見たのではないか。「この理念がそのためにのみ必要であったところの、諸物一般の汎通的規定」(A580/B608)とカントは記している。体系的統一への理性の意図は、個々の物の汎通的規定に向けられていたのであり、すなわち、物の汎通的規定によってこそ、「全体」の理念と関係を結ぶことをつうじ、あらゆる認識が体系的連関をなすことを可能にするのである。

さらにまた、個々の認識における理性のその同じ意図が、悟性をして自らの統覚の統一を「先行的に自ら……へ配意」<sup>94</sup>させ、それによって認識の対象は、無秩序の多様ではなく、それ自身で自立した一つの個別的なもとして、われわれに対するものとなるのではないだろうか。感性においてすでに一つの自立的な対象が与えられると言われていた。悟性はその概念に含まれるべき規定を、個々の概念のそれとして完璧に枚挙しようとする。しかし一つの自立した個体として対象がわれわれに現れてくる以前に、これを一つの個体ととらえようと方向づけることが必要であると考えうるならば、その方向を指定するのは理性にほかならず、理性の汎通的規定原則を指定することによってであると言わねばならないだろう。

---

ばよい。これまでの考察において、それは十分明らかであると考ええる。

<sup>94</sup> Heidegger, Martin : *Kant und das Problem der Metaphysik*, S.110, S.113f. 本章の脚注(88)を参照されたい。

### 6-3-2. 唯一の包括的経験と可能的経験

ところで、「超越論的理想」章でみられた「唯一の包括的経験」は、「最高の実在性」とみなされ、「最高の存在者」として前提され、「超越論的理想」として個体化され、ついには「実体化」され、「人格化」されるにいたるなら、「神」へといたるものであった。これにたいしては、「超越論的分析論」の成果によって、その解決が提示されたのである。すなわち、「自然な錯覚」によって取り違えられてしまいがちな現象と物自体とを、明確に区別することにより、物自体としてみられた「唯一の包括的経験」は、いまや現象としての「可能的経験」となる。「超越論的分析論」において示された経験の可能性の制約としてのこの「可能的経験」は、超越論的哲学の枠組みのなかで提示されたにもかかわらず、「理想」による仮象が生じてくる特殊形而上学の領域において、異なる視角から語られていたのであると言えよう。

しかしこの「可能的経験」の概念は、「超越論的分析論」のうちですでに「全体」の思想として示されていたのである。

「あらゆる可能的経験の全体（*das Ganze aller möglichen Erfahrung*）のうちに、あらゆるわれわれの認識が存するのであり、そしてわれわれの認識がこの可能的経験の全体へ普遍的に関係するところに、あらゆる経験的真理に先行し、これを可能にするところの超越論的真理が存立するのである。」（A146/B185）

またほかの箇所では、つぎのような記述も見られる。

「したがってわたしが、あらゆる時間およびあらゆる空間における感官のすべての実在する対象を総じて考えてみるなら、……この表象は絶対的完全性をそなえた可能的経験という思想以外の何ものでもない。」（A495/B524）

可能的経験は、あらゆる認識、あらゆる対象がそのうちに含まれる「絶対的完全性」をそなえた「全体」である。また汎通的規定原則との関係では、つぎのような文章がある。

「これらの諸現象の完全な認識が、……もっぱら可能的経験である。」(A181/B223)

「可能的経験はそれのみがわれわれの概念に実在性を与えるものである。このものがなければすべての概念は理念にすぎず、真理をもつこともなければ、対象へと連関することもない。」(A489/B517)

「超越論的理想」章において、「唯一の包括的経験」は汎通的に規定されたもの、すなわち完全な認識ととらえられ、またそれは「実在性の全体」(A575f./B603f.)であったのを考慮すれば、「唯一の包括的経験」は、それが現象としてとらえられるかぎり、「可能的経験」を指し示すものであることは明らかであると思う。

とするならば、「唯一の包括的経験」が「自然な錯覚」によって実体化されうるものであったように、「可能的経験」もまたそのような仮象を生じさせるものでありうるということである。それを防止するための理論が「超越論的分析論」において示されたのであり、すなわち、認識のア・プリオリな形式によって、経験そのものが可能となり、それどころか経験の対象さえも可能になるという、経験の可能性の制約を明らかにしたのである。

さらに、「唯一の包括的経験」は「超越論的理想」章の議論の過程において、「質料的制約」として示されもした。すなわち、「実在するあらゆるものの可能性の最高かつ完全な質料的制約を構成し、対象一般についての一切の思惟はその内容にかんしてこれに還元されねばならない」(A576/B604)と。「唯一の包括的経験」は、「あらゆるものの可能性と汎通的規定のための与件を、いわば質料を、あるいは超越論的内容を含んでいる」(A575/B603)。

個々の経験認識の内容が、すなわち物の述語が、すべてそこから取ってこられるような「実在性の全体」が、この「質料的制約」であり、「超越論的内容」なのである。他方、「可能的経験」については、つぎの文章がこの事柄にかんして対応するだろう。

「われわれが超越論的論理学においてみてきたのは、たとえわれわれがけっして媒介なしには、われわれに与えられている概念の内容を超え出ていくことはできないとしても、それでもわれわれは完全にア・プリオリに、しかし第三のものとの、つまり可能的経験との関連において (aber in Beziehung auf ein drittes, nämlich mögliche Erfahrung)、それゆえやはりア・プリオリに他の物との結合の法則を認識しうるとい

うことであった。」(A766/B794)

ア・プリアリな総合判断について論じられているのであるが、分析判断が概念の内部にとどまるのにたいし、総合判断として概念のそとに超え出て行くことは、ア・プリアリにはいかにして可能かということが問題となる。それは「第三のもの、すなわち可能的経験と関連すること」によって可能になるというのである。「可能的経験」においても、やはりそれは認識の内容を与えるものとして捉えられているのがわかる。ただし、「唯一の包括的経験」においても「可能的経験」においても、たんに無秩序な内容が与えられるというわけではない。その質料は、超越論的理想章においては汎通的に規定されたものとして、また超越論的分析論の文脈においてはア・プリアリな形式的制約にしたがったものとして与えられるのである。そのようなア・プリアリな形式に制約された実在性の全体が「可能的経験」にほかならないのである。

#### 6-4. 汎通的規定原則と無限判断

第一章における一般論理学の議論の検討において、われわれは可能性・現実性・必然性の様相概念にそくして、矛盾律、充足理由律、排中律をみいだした。そして、排中律には「全体」という思想が密接な関係をもっていることがうかがえたのだった。この「全体」という概念を軸として、さらに排中律と無限判断の関係、そこにおいて汎通的規定原則が見いだされたのである。汎通的規定原理にもとづく無限判断は、もはや形式論理学の対象ではなく、超越論的論理学のあつかうべき主題となっていたのである。そこで、われわれは、超越論的哲学において、無限判断が汎通的規定原則を原理として、「可能的経験」においていかなる位置づけをもつのかということを考えてみたい。

カントは『純粹理性批判』においても、判断表の質の契機において、肯定判断、否定判断とともに無限判断を提示している(A70/B95)。「魂は死すべきものではない」が否定判断であり、「魂は不死である」(A72/B97)が無限判断である。否定判断においては、「魂」という主語概念は「死すべきもの」という述語概念の外延の範囲から排除されているのにたいし、無限判断においては「魂」という主語は「死すべきもの」の範囲からは同様に排除されているものの、しかし別の「不死のもの」という、「死すべきもの」の範囲の外部に

存する述語概念の外延に含まれていると考えられるのである。

肯定判断および否定判断が排中律にしたがうものであることは、すでに第一章で検討したとおりである。しかし無限判断は事情が異なっている。無限判断はその内容から考えるならば、否定判断と同様、排除する性質のものであり、その意味では排中律にしたがっているとも考えられる。しかし、無限判断はその形式からすれば、肯定判断と同様に述語が主語を包含する形式をとっているのであり、肯定判断において述語「死すべき」が主語「魂」を包含するのと同様に、無限判断においても述語「不死」が主語「魂」を包含する。ところが、無限判断のその意味内容を考えてみるならば、主語「魂」は述語「死すべき」から排除されている。否定判断も述語「死すべき」から主語「魂」が排除された結果、「魂は死すべきものではない」を形成しているのである。

このように無限判断は、形式からみるなら包含するものとして肯定判断と同様であり、また内容からみるならば排除するものとして否定判断と同様である。それゆえ、無限判断はこのような観点とは異なる視角から、ほかの二つの判断と区別されなければならない。それゆえつぎのように述べられている。

「前者〔超越論的論理学〕は、判断を、たんに否定的な述語 ( ein verneinendes Prädikat ) を媒介とするこの論理的肯定の価値ないし内容にしたがっても考察し、またこの論理的肯定が認識全体にかんしてどのような獲得物をもたらすのかを考察する。」  
( A72/B97 )

超越論的論理学は、無限判断をその「価値ないし内容」にしたがって考察するのであり、このことによってほかの二つの判断から十分に区別されうるものとなるはずである。ここにおいてはもはや無限判断は排中律にのみもとづいているとは考えられない。排中律は、排除関係および包含関係をなす主語と述語の関係にのみ機能するのであり、排除され制限されるものの、無限の範囲における「価値ないし内容」については関知しえないからである。そこで、ここにさらなる原理が要請されなければならない。われわれは、ふたたび 1773 年以降 1789 年までに書かれたと推定されるカントによる論理学講義のメモを引用しておこう。

「後者〔無限判断〕は汎通的規定原理 ( das Princip der durchgängigen Bestimmung ) に



したがって生じる。この原理は、物一般にかんして生じなければならず、事象性一般 (Sachheit überhaupt)、すなわち実在性にかんしてのみ規定し、ある概念の範囲の外部に、あらゆる物の、すなわち事物性、実在性の規定の無限な範囲を招来する。ある概念の範囲のそとに、無限の範囲のための空間がある。」(XVI 638; Nr. 3063)

こうして、汎通的規定原理が無限判断の原理として提示される。この原理は、「物」にかんする原理であり、物の「実在性」、すなわちその述語にかんして物を汎通的に規定するのであるが、しかしかえってそのことによって、規定された物の範囲の外部に、未規定な物の無限な範囲を招来するというのである。なるほど確かに、「超越論的理想」章において、個々の物を汎通的に規定する際に比較されるための「あらゆる可能性の総括」にかんしていえば、この総括が含む諸述語は「それ自身未規定であり、したがってわれわれはこのことによってあらゆる可能的述語一般の総括以上には何ものをも思考しえない」(A573/B601)とされていた。すなわち、ある物は未規定な仕方、自らの述語をうちに含んでいるというあり方が可能であることが言明されていたのである。すると、われわれはつぎのように考えることができる。すなわち、ある物が汎通的に規定されるためには、無限に多くの可能的述語と比較されて規定されなければならないのだから、あるひとつの「死すべき」という述語から排除されたとしても、その物が何か或る可能なものであるかぎり、ほかの無限に多くの述語によって規定されうるのである、と。そしてそのような無限に多くの述語がしめる範囲の総体は、「唯一の包括的経験」ないし「可能的経験」にはほかならない<sup>95</sup>。無限判断が意味するのは、こうした事態なのである。

#### 6-5. 可能性の多義性 — 結びにかえて —

可能性、現実性、必然性というカントにおける様相概念を、いくつかの視角からながめ、検討してきた。

---

<sup>95</sup> そのような無限の範囲が「唯一の包括的経験」ないし「可能的経験」とする解釈は、カントが「無限の空間」と述べていることと矛盾しているように考えられるかもしれない。しかし、石川文康(上掲書、60-62頁、70頁)によれば、「無限判断」という名称は誤解をまねくものであり、正しくは「無規定的判断」と呼ばれるべきであること、そしてカントはその内実にかんしていえば、後者の意味で理解していたことを明らかにしている。

第一章では、まず『純粋理性批判』の判断表にかんして、一般論理学の観点における様相の契機を検討し、この様相概念が論理的「真理」との関係で捉えられ、とりわけ論理的現実性は論理的真理の概念と重なることを確認した。この論理的真理に焦点をあて、カントの論理学講義の関係資料から次のことが判明した。すなわち、一般論理学における真理の基準として、第一に矛盾律が、第二に充足理由律が提示されているということ、またこれらはそれぞれ論理的可能性と論理的現実性を規定するものであるということである。さらに後者の充足理由律について詳しく検討することにより、論理的現実性としての論理的真理は、「仮定的」な真理を表すものにすぎないこと、そして、この仮定的な真理にたいして必然的な真理が、第三の基準としての排中律によって規定されることが明らかになった。さらにこの二つおりの真理は、「制約的」必然性と「端的な」必然性の二つおりの必然性に対応することが判明する。また、排中律においては、そこに「全体」の概念を喚起する思想が見いだされ、そこから概念の外延的全体と内包的規定の相関関係の構図が見いだされた。第一章の以上の諸考察から、対立関係をあつかう矛盾律、原因と結果の関係を規定する充足理由律の二つの規則にもとづいて、排中律の必然性が規定されていることを見とどけたと考える。

第二章では、前批判期の『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』を検討した。当時の講壇哲学においては、神の存在証明の問題が様相理論と直結していたという事情があった。カントにおいては、神の存在の証明は、可能性の根拠としての現存在という洞察にもとづいて、可能性から現存在へ、そして現存在が必然的な存在者であるとして、現実性から必然性へという、帰結から根拠へとさかのぼる方向において遂行される。ここでは第一章の議論から、端的な必然性が神の存在に帰される所以が明らかになったと考える。またこのような遡行するかたちでおこなわれる証明は、批判期における「可能性の制約」の思想の萌芽である。さらに、この著作においては、従来の神の存在の存在論的証明が論駁されているが、これは様相概念としての「現存在」概念の分析にもとづいておこなわれるものである。そして、この分析によっては、相対的定立と絶対的定立という、定立のされ方の違いによって、可能性と現存在との明確な区別がなされているのであり、このことは当時の講壇哲学のヴォルフ、バウムガルテン、クルージウスらの様相にかんする見解を否定することによって説明される。また可能性と現存在、両者の帰結と根拠としての関係は、『純粋理性批判』の「超越論的理想」章においてもふたたび見いだされるものであり、第六章においてあらためて論じることとした。

第三章では、第二章が扱った『証明根拠』における「実在性」概念を解明したうえで、『純粋理性批判』における論理的可能性と実在的可能性との区別を確認した。さらに、概念の論理的可能性を規定するのは矛盾律であるが、この矛盾律における矛盾するもの相互の対立が論理的なものであるのたいし、物にかんする規定の対立は実在的対立として、前批判期にすでに確立されていた議論であることを見とどける。カントのこの考えによって、排中律にもとづく選言判断においても同様の区別、すなわち論理的対立としての二分

法と実在的対立としての多分法の区別が成立していることを確認した。後者の実在的対立は、物にかんする「全体」の概念を喚起するものであり、物は汎通的に規定されているとする汎通的規定原則の考えを準備するものであること、また同じく排中律について言及される無限判断と密接に関係するものであることを明らかにしえたと考える。

第四章においては、『純粹理性批判』におけるカテゴリーとしての様相概念として、「経験的思惟一般の要請」を中心に解釈をし、結果として以下の三点を指摘するにいたった。第一は、可能性、現実性、必然性といった様相概念を、カントは自らの超越論的哲学の体系において、認識主観と対象との関係として措定しており、従来は事物そのものの自体的なあり方として扱われてきた（あるいはたんに論理的なものとして扱われてきた）様相概念が、カントの超越論的哲学の体系において、わたしという認識主観と対象との関係として位置づけられたことを確認した。第二は、「観念論論駁」も併せて検討することで、様相概念を扱った原則論のこの箇所において、「現存在」ないし「存在」の問題が積極的に論じられていることを確認した。わたしが知覚するということに、現実性の様相概念を割り当てて、外的対象の現存在を、言いかえると存在論を、様相概念を扱う原則論の場で展開していることを確認した。最後に第三は、様相概念がカントにおいては、時間と非常に密接な関係にあるということに注目する。経験の制約とは、「時間」に位置づいているということに他ならないことを確認した。また、これとあわせて「超越論的時間規定」を扱ういわゆる「図式論」を概観した。

第五章では、第三章の議論のなかで汎通的規定原則が様相の理論と深くかかわっていることが判明してきたのを受けて、この汎通的規定原則そのものの検討にさきだち、それが主題的に論じられる「超越論的弁証論」の構造を考察した。これによって、汎通的規定原則が論じられる「超越論的理想」章の位置づけを確認した。第一章の誤謬推理、第二章のアンチノミー、第三章の理想と、理性の三種の弁証論的推理の構造的連関を明らかにすることを試みたものである。誤謬推理における同一律にもとづく推論、アンチノミーにおける矛盾律および排中律にもとづく推論、これらはともに理想章における汎通的規定原則を前提として成立するものであることを明らかにしえたと考える。

第六章においては、汎通的規定原則の検討が課題であった。まずこの原則が、われわれの経験においていかに機能しうるかという問題を論じた。経験において見いだされる対象の個別性の解明を試み、「超越論的理想」章の読解をつうじて、理想における仮象が生じてくる様子を確認し、またそこに「超越論的分析論」の成果としての現象と物自体の区別が自覚されるならば、汎通的規定原則が仮象を生むものとしてではなく、理性の指定のもと認識に体系的統一を与えうるものとして機能してくることを明らかにした。その体系的統一は、「唯一の包括的経験」と呼ばれ、また「可能的経験」と称されるものであり、ここにおいてア・プリアリな形式に条件づけられた「実在性の全体」ないし「質料的制約」が、

経験の可能性の制約として、また経験の対象の可能性の制約として前提とされているのだということを確認した。また汎通的規定原則が無限判断の原理であるということからは、われわれの「可能的経験」にその認識の内実としては未規定な範囲が無限に残されているということが示されたと考える。

\*

以上、本稿はカントにおける様相についての議論を、いくつかの場面でみてきた。それは様相の「理論」というほどには主題的に前面に現れているわけではなく、しかしそうであるからといって、その各概念がまったく連関をもたずに個別に論じられているというわけでもないのであった。

本稿の考察の結果として、可能性の概念についてここで述べておきたい。カントにおける可能性の概念として三種類を区別することができる。第一に、矛盾律にしたがって可能であるところの論理的可能性。第二に、カテゴリーとして可能的経験の形式的制約となっているところの實在的可能性。第三に、「可能的経験」（すなわち「唯一の包括的経験」）としての可能性である。第一の論理的可能性は、ほかの二つの可能性がこの可能性を前提にしているという意味で、最も基本的な可能性であると言える。第二の實在的可能性にかんしていえば、第三の可能的経験の可能性と、たがいにとどのような関係にあるかが問題となる。まず両者の異なる点ということから言えば、第二の實在的可能性はカテゴリーであり、時間の感性的制約にもとづいて時間的であるのにたいし、第三の可能性は感性のア・プリオリな形式も悟性の純粹概念すなわちカテゴリーをも自らのうちに含むような可能性であり、それ自体時間的であるのではない。

われわれは、ラヴジョイの『存在の大いなる連鎖』に端を発した様相概念の研究によって、伝統的な考え方として、様相概念を時間的にとらえる、いわゆる「充実性原理」にしたがった立場があるということを知っている<sup>96</sup>。カントにおいてもまた、カテゴリーとしての様相概念は時間との密接な関係においてとらえられていた。すなわち、可能性は、「なんらかの時点における物の表象の規定」として、現実性は「ある一定の時間における現実的存在」として、また必然性は「あらゆる時点におけるある対象の現実的存在」として、すべては時間的に考えられているのである（A144f./B184）。時間的にとらえられた可能性

---

<sup>96</sup> Lovejoy [ 1936 ].

は、いつか時が満ちたときにはそれが実現するだろうと考えられる可能性である。すなわち、その実現が目的化しているような可能性であると言えよう。

これにたいして、可能的経験の可能性は時間をも自らのうちに包含するようなものとして、それ自身時間的ではありえないものである。この可能的経験の可能性とはどのようなものか。これまでの考察からわかることは、それが汎通的規定という思想とともに考えられる可能性であって、すなわち、あらゆる規定を自らのうちに含んでいる状態をして可能的であると表現されるような可能性なのである。

前者の時間的な可能性概念は、潜在性としての可能性概念であるだろう。なんらかの性質が潜在的にあり、時満ちて実現する。しかし後者の可能性は現実的になることが最終目的として定められているわけではないような可能性であると考えられる。すなわち、「唯一の包括的経験」としての可能性は、そのようなものとしてあることで、言いかえれば理念としての役割を保持することによって、その真価を発揮するような可能性であると考えられるのである。もし、この最高の実在性としての理想が、たんに可能なものとして考えられるだけではなく、それ固有の存在をもつとするなら、それは実体化され、人格化され、ついに神となる。そのような実体化の仮象に変成してしまう「自然な錯覚」を封じ、理念のうちにとどまること、そしてそのことによって可能的経験の領野における、無限な未規定なものと関係を取り結ぶこと、そのようなことを可能にするものとしての可能性が想定されるのである。そのような可能性によって、個々の存在に無限の規定の余地を残し、ここにわれわれの精神の活動の自由への途がひらけてくるように思われるのである。われわれの知的な営みはつねに試行錯誤の積み重ねであったのであり、これからもそうであるだろう。そのような無数の自由闊達な営みは、しかし無条件に許されるわけではない。カントは、一定の制約のもとで、われわれの知的行為の自由を確保したと言えるのである。そしてそこにおいてこそ、新たな知の発見、学の発展も基づくはずである。

本稿の研究は、この未規定の、自由な領域を表現する可能性概念を、カントの批判哲学の根幹に見さだめたと考える。カントにおける様相理論は、はじめは伝統的なそれにしたがいつつも、批判哲学においてその独自性を有するにいたったと言えるであろう。

## 文献表

### I 原典

#### A カントの原典および翻訳

カントの原典は、基本的に、下記のアカデミー版カント全集を使用。

*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I – XXIX, Berlin 1902ff.

ただし、下記のテキストも共用。

*Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Hamburg 1905. Nachdruck: 1976

本書で取り扱った著作（論文）を原典刊行年順に挙げておく。

1. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Königsberg 1755.  
（『形而上学的認識第一原理の新解釈』武田信一訳（『カント著作集』15、岩波書店、1939年）。『形而上学的認識の第一原理』山下正男訳（『カント全集』第2巻、理想社、1965年、第2刷 1969年）。）
2. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Königsberg 1763.（『神の現存在の証明の唯一可能なる証明根拠』松岡義和訳（『カント著作集』14、岩波書店、1935年）。『神の現存在の論証』山下正男訳（『カント全集』第2巻、理想社、1965年、第2刷 1969年）。）
3. *Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, Königsberg 1763.（『負量の考を哲学に応用する試み』佐藤信衛訳（『カント著作集』15、岩波書店、1939年）。『負量の概念』山下正男訳（『カント全集』第2巻、理想社、1965年、第2刷 1969年）。）
4. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Berlin 1764.（『自然神学及び道德学の原理の判明性に関する研究 伯林王立学士院 1763年課題の解答の為に』田中経太郎訳（『カント著作集』14、岩波書店、1935

年)。『自然神学と道徳の原則の判明性』川戸好武訳（『カント全集』第3巻、理想社、1965、第2刷 1969年。）

5. *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781, 2. Aufl. 1787. (『純粹理性批判』(一)～(四) 天野貞祐訳 (講談社学術文庫、講談社、1979年)。『純粹理性批判』(上)(中)(下) 原佑訳 (『カント全集』第4-6巻、理想社、(上)1966年、(中)1966年、(下)1973年。)

## B カント以外の原典および翻訳

Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Metaphysica*, ed. IV, Halle 1757. In : *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. XVII.

Descartes, René: *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existential et animae immortalitas demonstrantur*, Paris 1641. In: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Charles Adam & Paul Tannery, VII, Vrin, Paris 1996. (『省察』井上庄七・森啓役 (『デカルト』(中公バックス世界の名著 27) 責任編集野田又夫、中央公論社、1978年。)

Feder / Garve : Die Göttinger Rezension in : *Zugabe zu den Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen unter der Aufsicht der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften*. Der erste Band. auf das Jahr 1782, Göttingen, 3. Stück, den 19. Januar 1782, S.40-48. (城戸淳訳「ゲッティンゲン書評 (ガルヴェ／フェーダーによるカント『純粹理性批判』書評) 新潟大学大学院現代社会文化研究科共同研究プロジェクト「世界の視点をめぐる思想史的研究」新潟大学人文学部哲学・人間学研究会『知のトポス：世界の視点：topos』所収、第3巻、2008年、pp.1-14.)

Leibniz, Gottfried Wilhelm : *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt. 7 Bde. Reprint der Ausgabe Berlin 1875-90. Hildesheim, New York 1978. (『形而上学叙説』河野与一訳、岩波文庫、1950年。『モノドロロジー』清水富雄・竹田篤司訳 (『スピノザ／ライプニッツ』(中公バックス世界の名著 30) 責任編集下村寅太郎、中央公論社、1980年。『ライプニッツ著作集』8前期哲学、西谷裕作・竹田篤司・米山優・佐々木能章・酒井潔訳、工作舎、1990年。)

Meier, Georg Friedrich : *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752

Wolff, Christian : *Vernünfftige Gedanken von den Kräfte des menschlichen*

*Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, Halle 1712. In: *Gesammelte Werke* I. Abteilung: Deutsche Schriften Bd. 1, herausgegeben und bearbeitet von H. W. Arndt, 2. Reprint: Hildesheim 1978.  
—*Philosophia prima sive ontologia*, 2. Aufl. Frankfurt, Leipzig 1736. reprint: Darmstadt 1962.

## II 参考文献

- Allison, Henry E. : *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press, 1983.
- Andersen, Svend : *Ideal und Singularität. Über die Funktion des Gottesbegriffes in Kants theoretischer Philosophie*, Berlin, New York 1983.
- Bergson, Henri : *Le possible et le réel*, in: *La pensée et le mouvant*, PUF, Paris, 1938.  
(「可能性と事象性」『思想と動くもの』河野与一訳、岩波文庫、1998。)
- Boswell, Terry : *On the textual authenticity of Kant's logic*, in: *History and Philosophy of Logic 9*, 1988.
- Cassirer, Ernst : *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt 1977. (『カントの生涯と学説』門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修、みすず書房、1986年。)
- Erdmann, Benno : *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Aus Kants Nachlaß*, Kiel 1881.
- Fischer, Kuno : *Immanuel Kant und seine Lehre*. Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie, 6. Aufl. Heidelberg 1928. (*Geschichte der neuern Philosophie* Bd. IV).
- Gulyga, Arsenij : *Immanuel Kant*, Aus dem Russischen übersetzen von Sigrun Bielfeldt, Frankfurt am Main 1981. (『カント—その生涯と思想』西牟田久雄、浜田義文訳、法政大学出版局、1983年。)
- Heidegger, Martin : *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1929, 2. Aufl. 1951 (『カントと形而上学の問題』(ハイデッガー選集 19) 木場深定訳、理想社、改訂版 1981年)
- Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*,



- Tubingen 1962, 2. Aufl. 1975. (『物への間』有福考岳訳、晃洋書房、1978年。)
- Kants These über das Sein*, Frankfurt am Main 1963. In: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1967, 2. Aufl. 1978. (『有についてのカントのテーゼ』(ハイデッガー選集 20) 辻村公一訳、理想社、1972年。)
- Heimsoeth, Heinz : *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft; die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung, Berlin 1969.
- Hinske, Norbert : *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart, Berlin, Köln Mainz 1970. (『批判哲学への途上で—カントの思考の諸過程—』有福考岳・石川文康・平田俊博編訳、晃洋書房、1996年。)
- *Kant-Index. Bd. 1. Stellenindex und Konkordanz zu George Friedrich Meier "Auszug aus der Vernunftlehre"*, Frommann-Holzboog, 1986.
- Kant-Index. Bd. 2. Stellenindex zu "Immanuel Kant's Logik" (Jäsche-Logik)*, Frommann-Holzboog, 1999
- Hintikka, Jaakko : Kant on "The Great Chain of Being" of the eventual realization of all possibilities: a comparative study, in: Knuuttila, Simo, (ed.): *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- "On Kant's Notion of Intuition (Anschauung)", in: T. Penelhum and J. MacIntosh (ed.), *The first Critique*, Belmont, 1969.
- "Kant on the Mathematical Method", in: L. W. Beck (ed.), *Kant Studies Today*, La Salle, Ill.: Open Court, 1969.
- Knuuttila, Simo, (ed.): *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, D. Reidel Publishing Company, 1981.
- The Logic of Being, Historical Studies*, D. Reidel Publishing Company, 1986.
- Kroner, R. : *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.
- Lovejoy, Arthur : *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936.
- Maier, Annelise : *Kants Qualitätskategorien*, Berlin 1930.

- Martin, Gottfried : *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 4., durchgesehene und um einen dritten Teil vermehrte Auflage, Berlin 1969. (『カント—存在論および科学論—』門脇卓爾訳、岩波書店、1962年。)
- Pape, Ingetrud : *Tradition und Transformation der Modalität*, 1. Bd., Möglichkeit-Unmöglichkeit, Hamburg 1966.
- Parsons, Ch. : "The transcendental aesthetic" in : Paul Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.
- Prauss, Gerold : Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in : *Kant-Studien* 60 (2), 1969, SS. 166-182.
- Rohs, Peter : *Kants Prinzip der durchgängigen Bestimmung alles Seienden*, in: *Kant-Studien*, 69. Jahrgang 1978.
- Schmucker, Josef : Die Frühgestalt des kantischen ontotheologischen Arguments in der Nova Dilucidation und ihr Verhältnis zum "einzig möglichen Beweisgrund" von 1762. In: *Studien zu kants philosophischer Entwicklung*, Hildesheim 1967.  
 —*Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, Berlin, New York 1980.  
 —*Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*, Mainz 1983.
- Stuhlmann-Laeisz, Rainer : *Kants Logik*, Walter De Gruyter, Berlin, New York, 1976.
- Tonelli, Giorgio : Die Voraussetzung zur Kantischen Urteilstafel in der Logik des 18. Jahrhunderts, in: *Kritik und Metaphysik : Studien / Heinz Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, hrsg. von Friedrich Kaulbach und Joachim Ritter, de Gruyter, Berlin, 1966.
- Vuillemin, Jules : Reflexionen über Kants Logik, in : *Kant-Studien* 52, 1960-61.
- Wagner, Hans : Kants Urteilstafel und Urteilsbegriff, in : *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 19, 1987.
- Watkins, Eric : *Kant and the Metaphysics of Causality*, Cambridge, 2005.
- Wolff, Michael : Der Begriff des Widerspruchs in der »Kritik der reinen Vernunft«. Zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik, in : Burkhard Tuschling (Hrsg.) : Probleme der »Krtik der reinen Vernunft«, Berlin 1984.

Young, Michael : Translator's introduction, in: *Immanuel Kant: Lectures on Logic*,  
Cambridge University Press, 1992.

石川文康 : 『カント第三の思考』名古屋大学出版会、1996年。

—「無限判断の復権」(カント研究会編『現代カント研究 I 超越論哲学とはなにか』)、  
理想社、1989年。

石黒ひで : 『ライプニッツの哲学—論理と言語を中心に—』岩波書店、1984年。

久保元彦 : 『カント研究』創文社、1987年。

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。

中島義道 : 『カントの時間論』岩波書店、2001年。

檜垣良成 : 『カント理論哲学形成の研究—「実在性」概念を中心として』溪水社、1998年

福田喜一郎 : 「カントの様相の理論と必然的存在者の問題」(カント研究会編『現代カント  
研究 I 超越論哲学とはなにか』)理想社、1989年。

松山寿一 : 『ニュートンとカント 力と物質の自然哲学』晃洋書房、1997年。

山内志郎 : 「様相概念」(『西洋哲学史 II』)講談社、2011年。

山本 信 : 『ライプニッツ哲学研究』東京大学出版会、1953年。

山本道雄 : 『カントとその時代』晃洋書房、2008年。

湯浅正彦 : 「解説 論理学」(『カント全集 17』湯浅正彦、井上義彦、加藤泰史訳)岩波書  
店、2001年。

—『存在と自我』勁草書房、2003年。