

ザロモン・マイモン

超越論的哲学についての試論

平川 愛 訳

Salomon Maimon

Versuch über die Transzendentalphilosophie.  
Eingeleitet und mit Anmerkungen sowie einer  
Beilage herausgegeben von  
FLORIAN EHRENSPERGER (Felix Meiner)

übersetzt von  
HIRAKAWA Ai

## 超越論的哲学についての試論

### 三

#### 序論

あらゆる存在者はできる限りその現存在を延長しようと努めるということが、そして（デカルトの同一律、我思うゆえに我あり *cogito, ergo sum*、に従えば）思惟する存在者の現存在は思惟の内にあるということが真であるなら、あらゆる思惟する存在者はできる限り思惟するよう努めなければならないということがここから全く当然導かれる。あらゆる人間的な欲求が、それらが人間的な欲求である限り、思惟するというただ一つの欲求に帰されるということを証明するのは難しくないが、私はしかしこのことを別の機会にとっておく。また思惟を軽蔑する人々も、彼らがただ自分自身への注意を怠るまいとすれば、これらの真理を認めるはずである。あらゆる人間的な活動は、そのようなものとして、ともかく思惟なのである。[2]

しかし我々の思惟する存在者は制限されているので、この欲求は、客観的にではないが主観的に制限される。それゆえここには人が（あらゆる外部の困難を差し引いても）越えることはできないが、自身のいい加減さによってそこから引き返しとどまり得るような最大 *Maximum* がある。したがって思惟する存在者の努力は、ただ普通に考えるということだけでなく、思惟においてこの最大に達することなのである。それゆえ人は学問について、人

間の生における間接的な利益のほかに直接的な利益を認めないわけにはいかない。というのも、学問はこの思惟能力に従事しているからである。

さてしかしア・プリオリな原理 *Principia a priori* に従う限りの、本来のいわゆる学問はただ二つだけある。すなわち数学と哲学である。あらゆるその他の人間の認識の対象においては、これら二つの学問がそのうちに含まれている分だけ学問であり得る。数学は構成によって自身の対象を完全にア・プリオリに規定する。したがってそこで思惟能力は、その思惟の形式も質料も自分自身から引き出す。しかし哲学はそうではない。すなわち哲学においては、悟性が自分自身からただその思惟の形式のみを引き出すのであり、**[3]** この形式が適用されるべき客体は、どこか別のところから悟性に与えられねばならないのである。

それゆえ問題は、ア・プリオリで純粹な認識としての哲学はいかにして可能か、ということである。偉大なるカントは自身の『純粹理性批判』においてこの問いを投げかけた。そして「哲学が何かに使われるというなら、哲学は超越論的でなければならぬ」と示すことによつて自ら答えた。すなわち哲学は対象一般とア・プリオリに関連し得るものでなければならぬのであり、そのとき超越論的哲学と呼ばれるのである。それゆえこの超越論的哲学とは、ア・プリオリな条件によつて規定され、経験のア・ポストリオリで特殊な条件によつて規定されないような対象に関連する学問である。そして超越論的哲学はこの点で、規定されない対象一般に関連する論理学からも、経験によつて規定された対象に関連する自然学からも区別される。私はこのことを例をもつて説明しようと思う。「AはAである」すなわち「あるものはそれ自身と同一である」という命題は論理学に属する。なぜならここでAは、規定可能ではあるが、条件によつてア・プリオリに規定されることもア・ポストリオリに規定されることもないような事物一般を意味するからである。**[4]** それゆえこの命題はあらゆる事物に例外なくあてはまる。しかし「雪は

白い」という命題は自然学に属する。なぜなら主語(雪)も述語(白い)も経験の対象であるからである。これに對して「あらゆる変移するもの(偶有性)は時間において持続的なもの(実体)と必然的に結合される」という命題は論理学に属さない。なぜなら主語も述語もまったく規定されないもの、すなわち対象一般ではないからである。この主語はそれが時間において持続的なものであるということによって規定され、述語は何か変移するものであるということによって規定されているのである。また、この命題は自然学にも属さない。なぜなら対象は確かに規定されているが、ただア・プリアリな規定(ア・プリアリな形式である時間)によってのみ規定されているからである。この命題はそれゆえ超越論的哲学に属するのである。論理学の命題は分析的な命題である(その原理は矛盾律である)。自然学の命題はア・ポステリオリで総合的な命題であり(主語と述語が時間と空間のうちで結合すると人が知覚するために、命題において主語は述語と結合される)、その原理は(悟性概念によって経験命題にされる前の、単なる知覚としての)観念の連合である。【5】超越論的哲学の命題は確かに総合的な命題ではあるが、その原理は経験(知覚)ではなく、むしろその逆である。すなわちこの命題は原理すなわち経験に對し必然的な条件であり、それによって、知覚においてただ存在するものは存在しなければならぬのである。

我々がそれに達するのは次のような方法によってである。なによりもまず我々は以下のような事実を疑いのないものとして前提とする―我々は多くの経験命題、すなわち知覚において与えられた主語と述語との間に単に偶然的な結合ではなく、必然的な結合を含むような命題を持っている。例えば火は物体を温める、磁石は鉄を引き寄せ、等々。我々はしかしこれらの特殊な諸命題からひとつの普遍的な命題、すなわち「あるものAが指定されるとき、他のものBも必然的に指定されねばならない」という命題をつくりだす。さて我々はこの普遍的な命題が完全な帰納的推理によってその正しさを証明されるのだということを前提としてるので、確かに人は我々がこの普遍的な

命題を帰納的推理によつて取り出したのだということを感じたいと思つてゐる。しかし我々の帰納的推理は決して完全ではありえないので、このようなやり方で取り出された命題は、これが十分である限りにおいて【9】使用され得る。我々はしかしより精確に調べることによつて、超越論的で普遍的な命題においてはまったく状況が異なるということに気付く。すなわち、命題は特殊な経験に先立つて、すでにそれ自体ア・プリオリに普遍的なのである。なぜなら我々はこの命題なしにはまったくいかなる経験（客体に関連する主観的な知覚）も持ち得ないからである。そのように論文自体においても示される予定である。したがつて、そのような命題が経験から導出され得るといふことはまったくなく、我々はむしろこの命題が経験の条件であるということによつて、経験をこの命題から導き出すのである。

さてまた次のように言うこともできるだろう——そこで我々がこの命題を述べるような特殊な事例において、この命題は単に知覚すなわち主語と述語の間の主観的な結合であるだけではなく、経験をすなわち客観的な結合である、ということとは真である。しかし、それにもかかわらずこの命題はただ特殊な命題でしかあり得ない。すなわち、すでになされた経験について妥当し得るのであり、まだなされていない経験にア・プリオリには妥当し得ない。例えば「直線は二点間の最短である」という命題がそうであるのと同様である。この命題は、客観的ではあつても、ただこの直線についてのみ妥当し、あらゆる構成されるべき客体に普遍的に妥当するのではない。なぜならこの命題は構成一般の条件に基づくのではなく、【10】ただこの特殊な構成にのみ基づくからである。では「何かが経験において与えられるとき、何か他のものが必然的に与えられねばならない」という命題もまたそのように、ただ特殊な経験にのみ妥当するが、経験一般には妥当しないのだろうか。これに対し次のようなことが答へとなる——この前提は不可能である。なぜならそのとき命題は、「経験の対象のいくらかは、あるものが指定されるとき他のものもま

た必然的に措定されねばならないようなものである」というように表現されねばならないからである。それによってこのいくらかの対象を規定し、この命題が関連しないような全てのものと区別される条件は、それゆえに覚において与えられねばならないだろう。特殊な経験（火は物体を温める等々）は、それとともに命題において表現されるその規定の変化と、それらは同一であるという判定によって生じなければならぬだろう。（なぜならこのいくらかの対象が命題自体において規定されていなかったとしたら、この特殊な事例が、この命題に関連するいくらかの事例に属しているということを認識可能にするであろう、全くいかなる基準も我々は持たないであろうからである。それゆえ我々は命題をまったく使用できないだろう。）さてしかし（規則の能力としての）悟性は、[8]同時に直観の能力ではない。したがって、命題あるいは規則は知覚の特殊な規定に関連し得るのではなく、知覚一般に関連し得るのである。我々はそれゆえ知覚において何か普遍的でア・プリオリなものを探さなければならぬ。（なぜならこの普遍的なもの自体がア・ポステリオリな規定であったとしたら、困難はそれによって取り除かれ得ないだろうからである）。我々はしかし、実際にこの普遍的なものを時間のもとで見出す。時間は普遍的な形式、すなわちあらゆる知覚の条件であり、したがってあらゆるものに伴わなければならない。さて、かの命題はそれゆえ次のようなやり方で表現される——「先行するものは、時間においては後に続くものを規定する」。この命題はそれゆえ何かア・プリオリで普遍的なもの、すなわち時間に関連する。こうしたことから我々は次のようなことを理解する——超越論的観念論の命題は、第一に（論理学の命題のように対象一般ではなく）規定された客体に、すなわち直観に関連する。第二に（自然学の命題のようにではなく）ア・プリオリに規定された客体に関連する。なぜならこの命題は普遍的な命題であるか、まったくいかなる命題でもないかのどちらかでなければならぬからである。

偉大なるカントは、その不朽の著作『純粹理性批判』において、我々に（學問自体の全てではないが）超越論的哲學の完全な理念を提供している。【6】この試論における私の企図は、最も重要な真理をこの學問から説明することである。私は確かにここで言及された洞察力の鋭い哲學者に従っているが、しかし（不偏不党の讀者はお氣付きだろうが）私は彼を書き写すのではない。私は私の能力の範囲内で彼を解説しようと試みるが、時として彼について注解も加える。讀者に私は特に以下のような吟味すべき注解を提示する。一つ目は、単なるア・プリオリな認識とア・プリオリで純粹な認識との相違、そして後者の点においてさらに後に残された困難である。二つ目は、総合命題の起源を我々の経験の不完全性から導き出すことである。三つ目は、事實問題の *qui facti* の点における疑いである。ここにおいてヒュームによる異議は解消されていないように見える。四つ目は權利問題 *qui juris* に対する回答に私が与える示唆、そして直観をその要素、すなわち私が悟性理念と名付けたものに還元することによる、形而上學一般の可能性についての説明である。残りの注解は讀者自身がその場所で見出すだろう。ところで私がどの程度カント主義者であるのか、反カント主義者であるのか、同時に両方であるのか、あるいはそのどちらでもないのか、【10】というようなことは、賢明な讀者の判定に任せる。私はこの対置された体系の困難を、できるだけ回避するよう努力した（私はまた、それを題辭によって示そうとした）。これに関してどの程度私が成功したかは、他の人が決定すればよい。

私の文体と記述に関して言えば、私自身それらが非常に不十分であるということを知っている（というのも私はドイツの生まれではなく、また文字による作文の練習もしていなかったからである）。もし私がこの著作を渡し、通読してもらったいくらかの教養ある人々が、私の記述の不十分さにもかかわらず理解可能であると保証したのでなかったら、私はこの著作を印刷によって世に知らしめようとも思わなかっただろう。そして私は、事柄そのもの



より文体に目を向けるような読者のために書いているのではない。ところでこの著作は、結果としてはまったく新しく作りかえるつもりの単なる試論でしかない。批評者が、文体と構造を除いて、事柄そのものに対して何かを反論として挙げるというのなら、私はいつでも自らを弁護するか、あるいは誤りを認めるつもりである。私が行動を起こす主要な根拠は、ただ真理の認識を促すことである。【二】そして私の立場を知る人は、私がそのほかに世界において何も要求することはできないということをおのずから理解するだろう。それゆえ私の文体への非難は、私がそれについて弱みを自ら認めている以上不当であるというのみならず、まったく無益でもある。なぜならそれに対する弁明は、おそらくその文体によつて書かれるよりほかないであろうからである。そして無限後退 *Progressum in infinitum* になつてしまふに違いないだろう。

【12】

## 第一章 質料、認識の形式、感性の形式、悟性の形式、空間と時間

制限された認識能力は、以下のような二つの部分が必要とする——(一)質料、すなわち何か所与のもの、あるいは認識の対象のもとで認識されるべきもの。(二)形式、すなわちそのために質料が認識されるべきところのもの。質料は対象における特殊なものであり、それによつて対象は認識され、残りのすべてのものから区別される。これに対して形式は(形式がこの種の対象と関連する認識能力に基礎を置く限りにおいて)対象についての部類に属し得るような普遍的なものである。感性の形式は、それゆえ感性的対象と関連する認識能力の様式である。悟性の形式は、対象一般と関連する、【三】すなわち(対象一般と同じものである)悟性の対象と関連する悟性の作用様式

である。

例えば、認識—能力に赤い色が与えられるとする（この能力は赤い色を自発的に、自身によって定められたやり方で産出し得るのではなく、そのとき単に受動的な態度をとるだけでしかないため、それは与えられたと言っているのである）。この赤い色はそれゆえ知覚された対象の質料である。さてしかし我々が赤い色を知覚するやり方も、他の感性的対象を知覚するやり方も、次のようなものである—我々はそれらにおける多様なものを時間と空間の中で秩序づける。これら時間と空間は形式である。なぜなら多様なものを秩序付けるこうしたやり方は、特殊な対象としての赤い色に基礎が置かれるのではなく、例外なくあらゆる感性的対象と関連する我々の認識能力に基礎が置かれるからである。そしてそれゆえ、我々がこれらの形式においてすでに知覚した感性的な対象だけではなく、まだ知覚されていないあらゆる対象もまたこれらの形式を持つてはじめて、これらの形式が我々のうちに生じるのではなく、（なぜなら、さ

またこのことから、対象の知覚によつてはじめて、これらの形式が我々のうちに生じるのではなく、（なぜなら、さもないとそれらの形式は特殊な対象のうちに【14】基礎づけられ、またしたがっていかなる普遍的な形式でもなくなつてしまふだろうからである）、これらの形式はすでに前もつて（この知覚の普遍的な条件として）我々のうちにあつたのだということが見て取られる。知覚自体はそれゆえ特殊な対象においてこれらの普遍的な形式を認識することである。また悟性の形式においても、結果として示されることになるだろうが、同様である。

我々はこの感性的それ自体の形式を扱うつもりである。そして続く節ではこの形式について、悟性の形式との結合において、そしてこの形式が基礎に置く感性的の質料自体との関連において考察することになるだろう。それゆえまず感性的の形式、すなわち時間と空間についてである。

## 空間と時間

空間と時間は経験を捨象した概念ではない。なぜならそれらは経験概念の構成要素ではないからである。すなわちそれらは多様なものではなく、それによって経験概念の多様なものが【15】結合されるような統一性である。例えば金は、延長、不可入性、黄色等々、金における多様なものを構成するものについての経験概念である。この多様なものはしかし、ただそれが時間と空間において一緒にあるからという理由だけで、ひとつの概念において結合される。したがって時間と空間は、経験概念の構成要素自体ではなく、単なる経験概念のかせである。不可入性、黄色等々それ自体は、それらの結合を考えなければ、経験を捨象した概念である。しかしそれによってこの結合が可能になるような時間と空間についてはそうではない。時間と空間はしかし経験概念そのもの（経験の多様なものにおける統一性）でもない。なぜならそれらは自身のうちに多様なもの、すなわち同種でない部分からなるものを含まないからである。時間と空間の諸部分は、時間と空間の前ではなく、それらのうちで可能である。時間と空間はただそれらの分量によって数多性と見なされるのであり、性質によってそう見なされるのではない。

すると空間と時間とは何であるのか。カント氏は、それらは我々の感性の形式であると主張したが、この点において私は彼とまったく同意見である。私はただ、これら我々の感性の特殊な形式は、我々の思维一般の普遍的な【16】形式の内にその根拠を持つということをつけ加えるだけである。なぜなら我々の思维の条件(意識)一般は、多様なものにおける統一性であるからである。それゆえAとBが完全に同一である場合、ここには多様なものが欠けている。それゆえいかなる比較も存在せず、したがっていかなる意識も存在しない(同一も存在しない)。しかしAとBが完全に異なる場合、ここには統一性が欠けている。またもや比較は存在せず、したがって意識も存在せ

ず、この相違自体存在しない。こうしたことは相違が、主観的 *subjectivity* には統一性または客体の相互関係である  
と見なされるにもかかわらず、客観的 *objectivity* には単なる同一の欠如としか見なされないことによる。したがっ  
て相違は客観的妥当性を持ち得ない。それゆえ空間と時間はそれによって感性的対象の多様なものの統一性が可能  
になるような、またそれによって感性的対象自体が我々の意識の客体として可能になるような特殊な形式なのであ  
る。

私はさらに、「これらの形式の各々はそれ自体として十分ではない」と、そして「このためには両者が必要であ  
る」とは言うが、「一方の措定が他方の措定を必然的にする」とは言わない。そうではなくむしろその逆である。  
すなわち一方の措定は、まさに同じ客体において他方の廃棄を必然的にするのである。したがって、【一】一方の  
措定は他方の措定一般を必然的にする。なぜなら、さもないと（単なる否定としての）他方の廃棄を表象すること  
は不可能であろうからである。これについてより詳しく説明しよう。空間は客体が互いの外にあることである（同  
一の場所にあることは空間の規定ではなく、むしろその廃棄である）。時間は客体が互いに先行し、後に続くこと  
である（同時存在は時間の規定ではなく、その廃棄である）。それゆえ我々が諸物を空間において、すなわち互い  
の外において表象するというなら、我々はそれらを同時に、すなわち同一の時点において表象しなければならない  
（なぜなら互いの外にあるという関係は不可分の統一性であるからである）。我々が諸物がある互いの時間継起の  
うちで表象するというなら、我々はそれらを同一の地点において表象しなければならない（なぜなら、さもないと  
我々はそれらをまさに同じ時点において表象しなければならないだろうからである）。さて、人は確かに、運動は  
まさに同じ客体における空間と時間を統合させなければならぬと考えるかもしれない。なぜなら運動はある時間  
継起における場所の変化であるからである。しかしより精確に考えれば、そうではないことに気付く。すなわち空

間と時間はここでもまた、まさに同じ客体において統合されないのである。【18】互いの外にある二つのもの、すなわち a と b を措定しよう。そしてさらに a から b へと移動する c を仮定しよう。ここで a と b は同時に（時間継起を欠いて）、空間のうちに（互いの外に）表象される。しかし c は、すなわちその異なる関係（ $a \rightarrow b \rightarrow c$ ）は、単にある時間継起において表象されるのではない。なぜなら（概念としての）関係は、単にある時間継起において思惟され得るのであり、互いの外で思惟され得るのではないからである。

空間と時間は概念であり直観でもある。そして直観は概念を前提とする。規定された諸物の相違の感性的表象は、それらの諸物が互いの外にあることである。もの一般の相違の表象は互いの外にあること一般、すなわち空間である。こうした空間はそれゆえ（多様なものにおける統一性としての）概念である。ある感性的客体が、同時に異なる感性的諸客体と関連していることについての表象は、直観としての空間である。ただ一様な直観しかなかったとしたら、我々はいかなる空間の概念も、したがっていかなる空間の直観も持たなかっただろう（なぜなら直観は概念を前提とするからである）。それとは逆に、純粹に異なる種類の諸直観があつたとしたら、我々は空間の概念だけをもち、空間の直観は持たなかっただろう。そして時間についてもこれと同様である。【19】それゆえ直観としての空間は（時間もそうであるように）、想像物 *ens imaginatum* である。なぜなら直観としての空間が生じるのは、構想力が、他のものとの関係においてのみ存在するものを絶対的なものとして表象することによってであるからである。絶対的な位置、絶対的な運動等々というのはこうしたやり方で存在する。それどころか構想力はさらに自身の創作物を様々なやり方で規定する。数学の対象はそこから生じるのである（絶対的な考察様式と相対的な考察様式との間の違いは、単に主観的であり、対象自体においては何の変わりもない）。この創作物についての根本命題の妥当性は、単にその産出の可能性に基づいている。例えば、そのうちの二本がともに三本目より大きいよう

な三本の線からは、三角形が生じ得る。二本の線からはいかなる図形も生じ得ない、等々というように。さらにそのうえ（ア・プリアリな対象を規定する創作能力としての）構想力は、ここでは悟性の役に立つ。この悟性が、二点の間に線を引くために、「その線は最短でなければならぬ」という規則を定めると、構想力はすぐにこの要求を満たす直線を引くのである。この創作能力は、いわば本来のいわゆる構想力と悟性との仲介物である。というのもこの悟性は【20】まったく活動的だからである。悟性は、単に諸客体を（それらがどの根拠から与えられるとしても）受容するだけでなく、それらの客体を互いのもとに秩序づけ結合させる。そしてこれに関して悟性のやり方は単に恣意的なのではない。悟性はこのときまず客観的根拠に目を向け、そしてそれから自身の活動性の増加に目を向けるのである。すなわち悟性のもとでは、（規定可能なものと規定の）客観的根拠を持ち、そしてそれゆえ婦結を持たねばならないような総合だけが客体と見なされるのであって、そうでないものは客体と見なされない。これに対して構想力の総合は、構想力が対象をただ一度にはなく、互いのもとで秩序づけ結合するという限りにおいて活動的である。構想力はしかし、こうしたことが規定されたやり方で（観念連合の法則に従って）遂行されるという点に関しては、受動的である。逆に創作能力の総合はまったく自発的であり、そしてそれゆえ規則を理解し得ないにもかかわらず、規則にかなうことは可能なのである。

これについてより詳しく説明しよう。

総合とは一般に、多様なものにおける統一である。そしてこの統一と多様なものは、必然的であるか（悟性に与えられるが、悟性によって産出されるのではない）、あるいは恣意的に【21】悟性自身によって、しかし客観的法則には従わずに産出されるか、または自発的に、すなわち悟性自身によって客観的根拠に従い産出されるかのいずれかであり得る。所与（感覚における実在的なもの *reale*）は、一つ目の種類の統一性である。直観としての時間

と空間は、それらが量あるものである限り、二つ目の種類に属する。規定された（制限された）空間は恣意的に統一性と見なされ得る。そこから（その統一性の互いへの継時的な総合によって）ある恣意的な（この受容された統一性と関連し、この総合の常に可能な継続も考慮に入れた）数多性が生じる。例えばある三角形は、悟性によって（規定可能なものと規定の法則に従って）産出された統一性である。直角三角形、鈍角三角形そして鋭角三角形は、悟性によって（規定することの法則に従って）思惟された数多性である。（互いの外にあることの、そして継起の）概念としての時間と空間は、それらの微分として必然的な、多様なものの統一性を含む。なぜなら先行するもの後に続くものとの相互関連についての総合は、決して悟性から切り離しては考えられ得ないからである。というのも、そうでなければ時間の本質は完全に破壊されねばならなくなるのである。これに対して私が規定された時間（持続）を統一性と見なす場合、そして同じ統一性を互いに継時的に総合することによって【92】より長い時間を産出する場合、この総合は単に恣意的である。こうしたことは空間についても同様である。ここから概念と見なされた時間と空間と、直観と見なされた時間と空間との違いが明らかになる。概念と見なされた時間と空間の場合、私が既に述べたように、それらは互いに排除しあう。直観と見なされた時間と空間の場合はまったく逆である。すなわちそれらは互いを前提とする。なぜならそれらは外延量、すなわちそのもとは全体の表象が部分の表象によってはじめて可能となるような量であるため、規定された空間を表象できるようにするために、常に他の規定された空間を統一性と見なし、その継時的な総合によってこの任意の空間を産出しなければならぬからである。この継時的な総合はしかし、時間の表象を前提とするのである。同様に、人は規定された時間を考えようとするが、それはただ規定された空間が生じることよってのみ、すなわち時計の針の運動等々によつてのみ起こり得るのである。純粋な算数は、その形式が概念としての純粋な時間であるような数を対象に持つ。これに対し純粋な幾何学は、

概念としての空間ではなく直観としての空間を対象に持つ。微分法において、概念としての空間はあらゆる分量を捨象するが、【23】しかし様々な種類の性質、すなわち様々な種類のその直観によって規定されると考えられる。

私は以下のように主張し得ると思っている——空間と時間の表象は、純粹な悟性概念すなわちカテゴリーと同程度の実在性を持ち、またそれゆえカテゴリーについて権利を持つて主張され得ることは、空間と時間の表象についても権利を持つて主張され得る。原因のカテゴリーを例に挙げよう。ここで私はまず、「何かaが措定されるなら、何か他のbが必然的に措定されねばならない」という仮言的判断の形式を見出す。それによつてaとbは単に互いの関係によつて規定されるが、しかし我々はaそれ自体そしてbそれ自体が何であろうかということはまだ知らないのである。これに対して私が（bとの関係の外にある何か他のものによつて）aを規定するなら、それによつてもまた規定される。規定された対象に適用されるこうした論理的形式を、カテゴリーというのである。時間はひとつの形式、すなわち対象を互いに関連付けるひとつのやり方である。時間においては互いに異なる二点（先行するものと後に続くもの）が想定されねばならない。これらの点は同様に、それらを満たす対象によつて規定されねばならない。純粹な時間（各々の位置の規定を欠いた、先行するものと後に続くもの）は、【24】それゆえ思惟された論理形式と比較され得る（両者とも諸物の相互関係である）。対象によつて規定された時点は、カテゴリー自体（原因と結果）と比較され得る。そして時間的规定を欠くカテゴリーが意味を持ち得ず、またしたがつて使用され得ないのと同様に、実体と偶有性のカテゴリーを欠いた時間的规定、そして規定された対象を欠いた時間的规定もまた、いかなる意味も持ち得ない。こうしたことは空間についても同様である。

このように考えるほか、どうして時間と空間が直観であるのか私はわからない。直観が統一性と見なされるのは、空間と時間において区別されるその部分が、概念の点では同一であるからに過ぎない。それゆえ直観とし



ての時間と空間自体を規定するためには、さらに他の時間と空間を想定しなければならぬ。私は互いの外にある二点 a と b を措定する。これらの点の各々はまだ空間ではなく、単なる相互関係である。それゆえここに空間の多様なものにおける統一性はなく、空間の絶対的な統一性がある。すなわちここにはまだいかなる直観もない。人が「点 b の外にさらに点 c を想定した場合、いかなる直観もないが、それにもかかわらず直観の要素はあり得る。」

【55】だから空間の直観は a と b が互いの外にあることから、そしてそれから b と c が互いの外にあることから生じるのではないだろうか」と言う場合、人は以下のようなことを考えていない——関連と関係について「それらは互いの外にある」と言うとき、これはただ「それらは互いに異なっている」ということを言っているだけなのである（なぜなら概念は時間と空間において他の概念の外に存在し得ないからである）。さてしかしこれら二つの関連は、対象を捨象すると、それ自体としては互いに異なるということはない。したがってそれらの合計からはいかなる空間の直観も生じ得ない。そしてこうしたことは時間についても同様である。この時間は先行するものと後に続くものによって思惟される（同時存在は時間的規定ではなく、単なる時間の廃棄である）。先行する時点も後に続く時点も、時間という点では何でもなく、単に相互関係が時間を表す。この種の様々な関連は、まったく思惟され得ない。したがって時間もまた直観ではない。（概念によれば同一であり、時間によれば異なる所与の表象における総合）。これは時間におけるあらゆる所与のものの知覚それ自体の外で、さらに【56】先行する所与のものの再生産を、現在の知覚のもとで必要とする（観念連合の法則に従うそれらの同一によって）。それゆえ、ある直観において異なる時間的統一性を一緒に受け取るためには、現在の時間的統一性のもとで先行する時間的統一性を再生産しなければならぬのだが、それはしかし不可能である。空間と時間はそれゆえただ（その述語としての）経験的直観ということではかなく、純粹直観ということではあり得ない。

[27]

第二章 感性、構想力、悟性、ア・プリオリな純粹悟性概念すなわちカテゴリー、図式、權利問題 *quint juris*  
への回答、事實問題 *quint facti* への回答、それらの回答への疑い

各々の感性的表象それ自体は、性質と見なされなければならず、外延量も内包量もすべて捨象されなければならぬ<sup>(1)</sup>。例えば赤い色の表象は、[28] あらゆる有限な延長なしで、しかしそれでも数学的な点としてではなく、物理的な点として、すなわちある延長の微分として思惟されねばならない。赤い色の表象は、さらにあらゆる有限な性質の度合いなしで思惟されねばならないが、しかしながら有限な度合いの微分として思惟されねばならない。この有限な延長あるいは有限な度合いは、この表象の意識に [29] 必要なものであり、そして異なる諸表象のもとではその微分の相違に従って異なるようなものである。従って、単なる微分として考えられる感性的諸表象それ自体は、まだいかなる意識も与えない<sup>(2)</sup>。意識は思惟能力の活動によって生じる。しかし個別的な感性的諸表象の受容のもとでは、この能力はただ受動的なだけの状態である。私が「私は何かを意識している」と言うとき、私はこの何かのもとで、意識の外にあるものを理解するのではない。そのようなことは矛盾している。[30] そうではなくある種の意識を、すなわちある種の行為自体を理解するのである。根源的な意識に使用されるこの表象という語は、ここでは誤解をまねく。なぜなら実際は、この根源的な意識はいかなる表象でもないからである。すなわち単に現前しないものを現前させることではなく、むしろ描出、すなわち以前には存在しなかったものを実存するもの

として表象することなのである。構想力がいくつかの同種の感性的諸表象を結合し、それらの諸表象を自身の形式（時間と空間における継起）に従って秩序づけ、そしてそこから個別的な直観を形成するとき、はじめて意識が生じる。それゆえ同種であることは必要である。なぜなら、さもないとただ一つの意識における結合というのは起り得ないからである。しかし（我々の意識の点ではそうではないにもかかわらず）それ自体としてはいくつかの表象が存在する。というのも、我々はそれらの表象のものでいかなる時間継起も知覚しないのではあるが、しかしこれらの表象を時間継起のうちで思惟しなければならぬのである。なぜなら時間それ自体は無限に分割可能であるからである。

〔27〕哲学において、無限なものについての数学的概念を導入することに対して反論にあげ得るようなものを、私は知らない。特にこうした概念は数学自体においてまだ多くの困難に支配されているため、私が何か曖昧なものを〔28〕さらにまた曖昧なものによって説明しようとしているように見えるかもしれない。しかし私はあえて、「本当は、こうした概念は哲学に属するのであり、そこから数学の中へと移されたのである」と、そして「偉大なライブニッツは、そのモノドロジーの体系によって微分法の発見に至ったのである」と主張する。量（分量）と見なされない何か大きいもの（量あるもの）は、分量を捨象した性質より、はるかに奇妙である。しかし無限なものについての概念は、数学においても哲学においても単なる理念であり、客体を表すのではなく客体の成立様式を表すのである。すなわちこうした概念は、人が絶えず近づき得るが決して到達することのできないような、単なる境界概念なのである。このような境界概念は不断の遡源によって、すなわち直観の意識を無限に減少させることによって生じるのである。

〔2〕感性的諸表象それ自体はその微分と同様に、絶対的な単一性でも単なる恣意的な単一性でもなく、規定された単一性である。この単一性を自身へ継時的に付け加えることによって、そのあと任意の有限な大きさが生じるのである。しかし人はこの任意の単一性を、異なる客体においては異なるものと取らなければならぬ。なぜなら、さもないとすべての諸物が、一つのまさに同じものとなってしまおうからである。そしてまたそれらの相違は、ただその量のうちだけにあることになるだろうが、しかしそのようなことは誰も認めないだろう。しかし（恣意的に想定されない）異なる単一性が存在し得るということを、人は数学から見て取る。というのも通約不可能な量は、また同様に微分も、必然的に異なる単一性を前提としているからである。

例えば加速する運動において、先行する速度はなくなるのではなく、常に後に続く速度に加わり、そこから常に増加する速度が生じるのである。これと同様に最初の感性的直観もまたなくなるのではなく、〔31〕意識に必要な度合いに到達するまで、常に後に続く表象に加わるのである。こうしたことは、これらの感性的諸表象の比較や、それらの同一の洞察によって起こるのではない（すなわち、そのような比較は我々のうちで曖昧に起こっているはずなのだが、我々はその際比較を意識していないのである。というのも比較は多様なものにおける統一性の条件、すなわちそれによってはじめて直観が可能になるような総合一般の条件であるからである）。悟性が異なる諸客体の意識にすでに達しているとき、そのあと悟性によって起こるようにして起こるでもない（なぜなら構想力は比較しないからである）。こうしたことは単にニュートンの普遍的な自然法則に従って、すなわち「いかなる作用も、

それと反対の作用なしに自然に消滅することはない」という法則に従って起こるのである。

ようやく悟性が現れる。悟性の仕事は、すでに与えられた異なる感性的諸客体（直観）を、純粹でア・プリオリな概念によって互いに関連づけることである。すなわち、この後示されることになろうが、それらの諸客体を純粹悟性概念によって悟性の実客体にするのである。こうした純粹悟性概念は、その発案者アリストテレスによってカテゴリーと名付けられている。このように、感性が諸微分をある特定の意識へと提供し、**[32]**構想力がこうした諸微分から直観の有限な（規定された）客体を引き出し、悟性が自身の客体であるこれらの異なる諸微分の関係から、これらの諸微分に由来する感性的客体の関係を引き出すのである。

このような客体の微分がいわゆる観知体 *Noumena* である。そしてこれに由来する客体自体は現象 *Phaenomena* である。各々の客体の微分それ自体は、我々の直観の点においては0、すなわち  $dx=0$ 、 $dy=0$  等々である。しかし諸微分の関係は0ではなく、諸微分に由来する直観において明確に示され得る。

こうした観知体は理性理念であり、客体の成立をある悟性規則に従って説明するための原理として役立つ。例えば私が「赤は緑と異なる」と言う場合、相違の純粹悟性概念は感性的性質の関係と見なされるのではなく（なぜなら、さもないとカントの権利問題 *quid juris* が残ったままであるからである）、カントの理論に従いア・プリオリな形式としての空間の関係と見なされるか、あるいは私の理論に従いア・プリオリな理性理念である微分の関係と見なされるかのどちらかである。**[33]**悟性は（いかなる客体でもない判断の形式のほかに）流動的なものとして思惟するほかいかなる客体も思惟し得ない。なぜなら悟性の仕事は思惟、すなわち多様なものにおける統一性を産出することと他ならないので、ただ悟性がその客体が成立する規則あるいは様式を示すということによる以外に、悟性はいかなる客体も思惟し得ないからである。というのも、ただそうすることによってのみ、客体の多様

なものは規則の統一性のもとにもたらされ得るのである。したがって、悟性はすでに成立したものとして客体を思惟することはできず、単に成立しつづつあるものとして、すなわち流動的なものとしてのみ客体を思惟し得るのである。ある客体の成立の特殊な規則、すなわちその客体の微分の様式は、その客体を特殊な客体にする。そして異なる諸客体の関係は、それらの客体の成立規則の関係、すなわちそれらの客体の微分の関係から生じる。これについてより詳しく説明しよう。一つの客体は以下のように二つの部分が必要とする――第一に、ア・プリアリに、あるいはア・ポストテリオリに与えられる直観を必要とする。第二に、悟性によって思惟された規則を必要とする。この規則によって多様なものの関係は直観において規定される。この規則は悟性によって流動的に思惟されるのではなく、一度に思惟される。これに対して直観自体（直観がア・ポストテリオリである場合）、あるいは直観における規則の特殊な規定【*§ 2*】（直観がア・プリアリである場合）は、客体を他ならぬ流動的なものとして思惟され得るようになる。例えば悟性が、個別的な三角形ではないが、ある規定された三角形を思惟するのは、二辺の長さの関係（それらの辺の位置は与えられ、それゆえ変化しない）を思惟することによってである。それによって三本目の辺の位置や長さも規定される。こうした規則は悟性によって一度に思惟される。しかしこの規則は単に辺の普遍的な（あらゆる任意に想定された単位による）関係しか含まないので、この規則によって辺の規定された単位による）長さはまだ規定されないままである。しかしこの三角形の構成においては、それらの長さは規定されたものとしてしか描出され得ない。それゆえここに、規則に含まれていなかった規定が存在する。そしてこの規定は直観に必然的に付随する。この規定は、同じ規則あるいは同じ関係を保持すると同時に、異なる構成においては異なり得る。したがってこの三角形はあらゆる可能な構成の点において、悟性によって、決してすでに成立したものとして思惟されるのではなく、成立しつづつあるもの、すなわち流動的なものとして思惟されなければならない。これに対して

直観—能力（確かに規則にか、な、う、ものではあるが、しかし【35】規則を理解するものではない）は規則、あるいは多様なものにおける統一性を表象し得るのではなく、多様なものそれ自体を表象し得る。それゆえ直観—能力はその客体を成立しつづつあるものとしてではなく、すでに成立したものとして考えなければならぬ。それどころか、その関係が規定された数量の関係ではなく普遍的関係、すなわち関数である場合、客体の関係やそこから引き出された帰結は、客体の微分との関連における以外決して精確には正しくない。例えば人があらゆる曲線について「 $\int \frac{dx}{x} = \ln|x| + C$ 」である、したがって接線影「 $\frac{dy}{dx}$ である」と主張する場合、これはいかなる構成においても精確には正しくない。なぜなら事実この関係によつて表現されるのは接線影ではなく、他の線であるはずだからである。人が $\Delta x : \Delta y$ を $dx : dy$ としないようなところ、すなわち直観においてのみ考えられ得るようなこの関係を、直観の要素に関連づけないところでは、接線影は表現され得ない。悟性がある線を描出するというなら、悟性はその線を思惟において引かなければならない。しかし人が直観においてある線を描出するというなら、人はその線をすでに引かれたものとして表象しなければならぬ。線を直観するためには、ただ覚知の意識【36】（互いの外にある部分の結合）が必要とされる。これに対してある線を理解するためには、事物の説明、すなわちある線の成立様式の説明が必要とされる。直観において、線は線内の点の運動に先行する。これに対して概念においてはちやうどその逆である。つまり線概念、すなわち線の成立様式についての説明のためには、点の運動が線概念に先行するのである。

それゆえ感性は決して結合を持たない。構想力は、時間と空間における同時存在と継起の規定によつて結合を持つが、この規定の点において対象を規定することはない。すなわち構想力の形式は、諸物一般を、一方は時間と空間において先行するものとして、そして他方は後に続くものとして表されるというようにして互いに関連づける。

しかしどちらが先行するものでありどちらが後に続くものであるかは規定しない。そのため我々が経験（知覚）において、諸物がその点において（先行するものと後に続くもの点において）規定されていることを見いだした場合、そうしたことは単に偶然である。純粹な概念は、私の説明に従えば、（いかなる直観も含まない、ア・プリオリな直観さえ【37】含まないような）関係—概念である以外にあり得ない。なぜなら概念とは多様なものにおける統一性に他ならないからである。そして多様なものは、その構成要素が相互的に、あるいは少なくとも一方的に、同時に思惟されなければならない場合のみ、統一性として思惟され得るのである。多様なものの構成要素が相互的に、同時に思惟されねばならない場合、そこから関係—概念が、すなわちただその形式の点でというだけではなく、その質料の点でも悟性によって思惟されるような概念が生じる。つまり質料と形式が同一の、したがって悟性のただ一つの活動 *Actus* によって産出されるところの概念が生じるのである。例えば原因の概念と、それによって原因の概念が規定されるような、結果に対する原因の概念の関係というのは同一なのである。それゆえ「原因は結果を持たねばならない」と言う命題は単に同一であるだけではない。すなわち、すでに定義に含まれているだけではなく、定義自体なのである。原因とは、それが措定されたときに何か他のものが措定されなければならないようなものである。これに対して絶対的な概念は、統一性においてただ一方的にのみ思惟される。なぜならこうした概念は直観において思惟される関係であるからである。それゆえ直観はこの関係を欠いても考えられ得るが、逆にこの関係は直観なしに考えられ得ない。第三節参照。【38】

これに対して悟性は内属、依存性等のア・プリオリな形式によって結合を持つ。しかしこれらの形式は直観ではなく、したがって知覚されることもできず、それぞれかその可能性は理解不可能である。そのためこれらの形式はただ、それらの形式が関連する直観の形式（時間）における普遍的な規則によってのみ、その意味を得るのであ



る。それゆえ、例えば私が「aは原因であり、そしてbは結果である」と言う場合、これは「私は判断（依存性）のある形式によって、対象を互いに関連づける」と言うのと同じことである。しかし私はさらに「対象一般ではなく、規定された対象aとbがある」と述べる。そして「aは必然的に先行し、そしてbは後に続かなければならない」という直観の普遍的な規則によって、それらの互いへの相互関係は依存性についての共有の概念において「aは原因であり、bは結果である」と規定され得るのである。ここでまたあらゆる恣意的に想定された概念も同様である。形式によってその名目的本質 *Essentia nominalis* は規定されるが、それでもなおその実在的本質 *Essentia realis* は、人が直観においてそれを描出してしまいうまでは不確かなままである。例えば悟性は円についての恣意的に想定された概念を、【39】「それは線で囲まれた図形であり、この図形における所与の点からこの線へ引かれ得るあらゆる線が互いに等しいような図形である」という規則に従って思惟する。こうしたことは円の名目的本質である。しかしこの条件が可能でもあるかどうかは、人が直観において、線の運動によって線の終点の周りに円を描出してしまいうまでは、まだ不確かなままである。そしてそのとき円はある実在的本質を得るのである。またこのような場合もある——人は（仮言的判断の形式によって）、「それが指定されるなら、他の何か指定されなければならぬ」というような何かを思惟する。しかしこのやり方は、単に恣意的なだけである。人はその可能性を単なる概念から理解することはできないのである。さて悟性とはというと、「それが指定されるなら、他の直観bが指定されねばならない」というような所与の直観a（すなわち悟性が自ら経験命題のためにそのうちへ持ち込んだもの）を見いだす。したがって、この概念はその直観によってその実在性を得る。より分かりやすく説明しよう。仮言的判断の形式は、単なる主語に対する述語の依存性についての概念である。主語はそれ自体としても、述語の点においても未規定である。【40】述語は確かにそれ自体としては未規定であるが、これに対して主語の点においては規定さ

れており、また主語によって規定されている。原因の概念はそれ自体として未規定であり、そしてそれゆえ任意に指定され得る。これに対して、結果の概念も確かにそれ自体としては未規定であるが、しかし想定された原因の点においては規定されており、またそのような原因によって規定されている。言い換えれば、例外なくあらゆる可能な対象は何かの原因であり得るが、それはただそれ自体としてだけでなく、規定された結果の点でも可能である。すなわち、人がこの結果を任意に規定する場合にも可能である。しかし人がすでに原因を任意に想定していた場合、結果であり得るのはあらゆるものではなく、規定されたものである<sup>3</sup>。それゆえ、依存性は規定された対象との関連を欠いて（論理学における仮言的判断の形式として）【二】理解され得る。しかし、原因と結果は規定された対象との関連を欠いては理解され得ない。すなわち、仮言的判断の悟性規則は規定可能な対象とだけ関連し、規定された対象とは関連しないのである。ただしその客観的実在性は、ただ直観の規定された対象に適用することによってのみ明らかにされ得る。さて、しかしこの結果の規定は原因によって、「赤いものは緑のものの原因である」等々と言うときのように（質料の点で materialiter 想定され得るのではない。なぜなら、その際「何の権利で quit juris?」という問いが生じるからである。すなわち「原因や結果の概念のようにア・プリアリな悟性概念は、何かア・ポステリオリなものの規定となり得る」というのはいかにして理解可能であるのかという問いが生じるからである。これらの規定は【二】形式の点で formaler、すなわちこの共有の形式（時間）の対象の点で、そしてこの形式の特殊な規定の点で（いっぽうは先行するものとして、そして他方は後に続くものとして）想定され得る。なぜならそのとき、この原因と結果の概念は何かア・プリアリなものの規定であり、そしてこのことによって、対象自体の規定であるからである（というのもこのような対象は、原因と結果の概念なしには思惟され得ないからである）。

(3) 【40】 こうしたことを類推によって説明するために、同じ  $y$  がいくつかの値  $x$  を与える曲線（すなわち曲線のいくつかの点をその直線化したものが通る場合）を想像せよ。仮言的判断一般をこの曲線の式と比較せよ。  $y$  は  $x$  についての関数である。そして  $y$  が規定された量であるところでは、  $y$  は原因を、  $x$  は結果を表す。【二】  $x$  も  $y$  もそれ自体としては未規定、あるいは可変的である。しかし  $x$  が規定されれば、それによって  $y$  も規定される。ただしその逆はない。したがって  $x$  はそれ自体として直線化されたものの未規定の部分としても、  $y$  によっても（  $y$  が規定されるときでも）規定されない。これに対して  $y$  はたしかにそれ自体としては未規定の縦座標として、規定されないが、しかし  $x$  によって（  $x$  が規定されるときに）規定される。

それゆえ経験とこのような概念は、互いにまったく異なる種類の相互関係を持つ。すなわち経験がこの概念をはじめて可能にするのではなく、単に「この概念がそれ自体として可能である」ということを示すだけである。しかしこの概念はただ「経験がそれ自体として可能である」と示すだけでなく、経験を可能にするのである。数学的概念の構成についても同様である<sup>4</sup>。例えば円の構成が（自身の終点の周囲における線の運動によって）【43】はじめて円の概念を可能にするのではなく、これは単に「円の概念が可能である」ということを示すだけである。経験（直観）は、「直線は二点間の最短である」ということを示すが、しかし「直線が最短である」ようにするわけではない。「円（この図形における所与の点からその境界線へ引かれ得るあらゆる線が互いに等しいような図形）は可能である」というのは、分析的に証明される。すなわち直観（自身の終点の周囲を回る線）が与えられ、そして人はこの直観を恣意的に想定した概念と比較する。そして人はそれらが同一であることを見いだすのである。なぜ

なら自身の終点の周囲を回る線は、あらゆるその可能な位置において、自身と同一であるからである。したがってこの線はすべてのその可能な位置において円の概念（円の条件）と同一である。

④ 【42】私はこの数学的概念の構成ということで、経験的構成を理解している。この経験的構成では、この公準によって、あるいは実践的な帰結によって円を描くということが、定義に従って遂行される。これに対して構想力における純粋な構成は、図形が可能であることを示すだけでなく、この構成がはじめて図形を可能にする。

この同一は経験を与えない。この同一はただ何か絶対的に表象されるものだけを与える。それによって、それ自体としては理解され得ないもの<sup>⑤</sup>（形式やカテゴリー）が理解されるのである。直観の質料的なものは、直接対象と関連するものである。そしてこの質料的なものは【43】直観の形式的なものを理解可能にする。すなわち、直観の形式をそのあらゆる可能な関連や関係とともに理解可能にし、また純粋悟性概念、すなわち直接ではなく単にカテゴリーによって対象と関連するような思惟の形式も理解可能にする。それゆえ悟性概念はただ経験の促しによってのみ現れる（意識される）にもかかわらず、人は権利をもって「あらゆる悟性概念は人にとって先天的である」と主張する。判断についても同様である。それどころか判断の本質や可能性は、経験からは理解不可能である。判断はそれゆえそれ自体としてあらゆる経験に先立って可能でなければならぬ。直観は「そのうちの二本の合計が三本目より大きいような三本の線からは、三角形が構成されうる」ということを与えはするが、直観がそれをはじめて可能にするのではなく、それはすでにそれ自体で可能なのである等々、というように。例えば人が「赤は緑と

区別される」と判断する場合、人はまず直観において赤を表象し、それから緑を表象する。次に人は両方を互いのもとの比較し、そのときこの判断が生じるのである。しかし我々はいかにしてこれらの比較を理解可能にするのだろうか。この比較は赤を表象している間や緑を表象している間には起こり得ない。【5】「構想力は緑の表象のもとで赤の表象を再生する。それでもそれらが一つの表象のうちで溶け合うことはなく、比較も可能だろう」と言ったところで、しかしまさにその理由で比較は起こらないのであり、何の役にも立たない。選言的判断のもとではこうしたことがさらに目立つ。例えば「三角形は直角であるか斜角であるかのどちらかである」という判断について、この判断が直観によってはじめて可能になるというのなら、人はまず直角三角形を、そしてそれから斜角三角形を直観のうちにもたらさなければならぬ。

(6) 【43】すなわち関係—概念である。

しかし、これらの述語が互いに排除し合うのに、それでも両者は同時に同じ主語において可能的に思惟されるべきであるという判断は、いかにして理解可能であるというのか。したがって経験がそのような概念と判断の可能性を理解可能にするのではなく、それらは悟性においてすでにア・プリオリに、経験とその原則に従わずに、見いだされ得るのでなければならぬのである。人はこのことから、我々の思惟のなぞに満ちた本性を見て取る。すなわち、悟性はあらゆる可能な概念や判断を、それらについての意識に先立って自らのうちに有していなければならぬということを見て取るのである。こうしたことは、(既述のこと以外に)思惟の形式をその規定概念(カテゴリー)とア・プリオリな根本原理【6】(そう思う人もいるかもしれないが、それらは単なる資質ではない。それらは感

性的表象の場合のように、はじめは曖昧に、そしてそれから判明に知覚されるのではない。なぜなら資質や素質等々といったものが現実性に至る対象自体であるのは、より弱い度合いにおいてのみだからである。しかしこれらの概念や判断は不可分の統一性なのである）ともども示すだけでなく、あらゆる概念と判断一般をも示す。なぜならすでに述べられたように、直観はそこに概念や判断が適用されるような単なるデータしか提供しないからである。そしてそれによって直観は概念や判断の意識の獲得を助ける。この意識がなければ我々は概念や判断を使用することができないのであるが、しかしこれは概念や判断の現実性には何も寄与しない。ここにまた同様の事例がある。原因と結果の概念は、「何か規定されたものAが任意で措定されるとき、何か他の（前のものによって）必然的に規定されたものBが措定されなければならない」という条件を含む。この概念は、この限りでは単に蓋然的である。さてしかし我々は例えば「熱は空気を膨張させる」（その言わんとするところは、単に熱が先行し空気の膨張が後に続くということだけ、すなわち単なる知覚だけではなく、熱が先行するなら空気の膨張が必然的にそこから帰結しなければならぬということである）等々の経験判断を獲得する。我々はこの経験判断において、【4】恣意的に想定された概念と同一のものを見いだす。すなわち熱は何か実然的に（恣意的に）規定されたものとして与えられ、そこから空気の膨張が、何か熱によって必然的に規定されたものとして帰結しなければならぬ。そこで我々ははじめて、恣意的に想定された概念が可能であるということがわかるのである。それゆえ経験がはじめてこうした概念を可能にするのではなく、人は経験によって単にその可能性を認識するだけである。これに対して、こうした概念は経験判断をはじめて可能にする。なぜなら経験判断はこうした概念なしでは思惟され得ないからである。あらゆる普遍的な概念と、普遍的な概念のもとに含まれる特殊な概念の間には、まさにこうした相互関係が存在するのである。「ある図形（より限定された空間）はそれ自体として可能である」ということを理解するために、私

は特殊な図形、例えば円や三角形などを構成する。しかしこうした特殊な図形はただ図形一般についての普遍的な概念よつてのみ可能である。なぜなら特殊な図形はこの普遍的な概念を欠いては思惟され得ないが、その逆はいからである。というのもある図形はこの特殊な規定を欠いても可能なのである。人は、カテゴリーのように重要な概念について、またそれらの合法的な使用について、詳しく十分に説明することができない。私は私の能力の範囲内で【48】それらを明らかにしようとする努力してきた。このことを今私はさらに念を入れて行おうと思う。

思惟の客体は、悟性によつて普遍的な規則あるいは条件に從つて産出された、対象についての概念である。それゆえ思惟の客体は次のような二つの部分が必要とする——(一) 思惟の質料、すなわちそれによつて普遍的な規則あるいは条件が、思惟の規定された客体に適用されるような(なぜならこうした規則あるいは条件は、まさにそれらが普遍的であるがために、いかなる客体も規定し得ないからである) 何か所与のもの(直観)。(二) 思惟の形式、すなわち普遍的な規則あるいは条件一般。こうした普遍的な規則あるいは条件一般を欠いた所与というのは、確かに(直観の) 客体ではあり得るが、しかし思惟の客体ではあり得ない。なぜなら思惟とは判断すること、すなわち特殊なものにおいて普遍的なものを見いだすこと、あるいは特殊なものを普遍的なものに包摂することであるからである。ところで、概念は直観と同時に成立し得る。あるいは、概念は直観に先行することもできる。そして概念が直観に先行する場合、その概念は単に記号的であり、その客観的實在性は単に蓋然的である。したがつて権利問題 *qui jure*、すなわちこの記号的な概念は直観的にされ得るのか、そしてそれによつて客観的實在性を得ることのできるのか否かという問いは、こうしたことについての問いなのである。私はこのことを、例をもつて説明しようと思う。【49】ある直線の問題は次のような二つの部分が必要とする——第一に、質料あるいは直観(線、方向)。

第二に、形式、それに從つて直観が思惟されるところの悟性規則(方向の統一性、まっすぐであること)。ここで

は概念が直観と同時に生じる。なぜならこの線を引くことははじめからこの規則に支配されているからである。言葉の総合（「まつすぐ」と「線」）の实在性、すなわち記号的な实在性は、概念自体の総合（質料と形式の間の最も可能な結合）の实在性に基づく。しかしこうしたことは、ア・プリオリに構成され得るような、すなわち純粹な直観において描出され得るような数学的概念における場合のように、ただ直観が規則自体と同様にア・プリオリであるところにおいてのみあり得る。そのようなときに私はア・プリオリな直観をア・プリオリな規則に従って生じさせるのである。しかし直観がア・ポステリオリである場合、そして私が質料に形式を与えそれから思惟の客体を形成しようとする場合、そのやり方は明らかに不当である。なぜならア・ポステリオリな直観は何かしら私の外にあるものによって生じるが、ア・プリオリに私自身から生じるわけではないので、私はそれに対してはやいかなる成立規則も定めることはできないからである。さて、しかしまた [50] 記号的な客体の総合が直観的な客体の総合に先行する場合もある。例えば、悟性は円の概念を「それは、その図形における規定された点（中心）からその境界（円周）へ引かれ得るあらゆる線が互いに等しいような図形でなくてはならない」という規則あるいは条件を指示することによって形成する。このとき我々は単なる名目的説明しか持たない。すなわち我々は、円の規則あるいは条件の意味は知っているが、しかしまだ事物の説明については知らないのである。つまり我々は、この規則あるいは条件が実現もされ得るのか否かは知らないのである。それらが実現され得ないとしたら、ここで言葉によって表現されたこの概念は、いかなる客観的实在性も持たないだろう。この概念の総合はただ言葉においてのみ見いだされ得るのであって、しかし事物自体においては見いだされ得ないということになっただろう。それゆえ我々はこうしたことをそのままにしておいて、この概念の客観的实在性を単に蓋然的に仮定する。我々はこの实在性を直観によって実然的にも形成し得るのかどうか、見て取るためである。この概念にとつては幸運なことに、エウクレイ



デス<sup>⑥</sup>が【51】実際にこの概念をア・プリアリな直観の中へと（自身の終点の周囲を回る線の運動によって）またらす方法を発明した。それによって円概念は客観的実在性を得る。さて、我々は判断一般の形式である概念あるいは規則を見いだす。例えば原因概念がそうであるが、これは規定された対象と関連する仮言的判断の形式である。その意味は「何か規定されたもの a が突然的に措定される時、何か他のもの b が必然的に措定されなければならない」ということである。それゆえ権利問題 *quid juris* が、すなわち問題はこの概念の客観的使用は正当であるか否かということが問われる。そしてこの使用はいかにして正当であるのか。というのもこの使用はア・ポストリオリに与えられた直観の客体に関連するので、確かにア・ポストリオリに与えられた直観の質料という点では不当なのである。【52】それでは我々はいかにしてこの使用を正当にし得るのだろうか。これについての答え、あるいは演繹は次のようになる——我々はこうした概念を直接直観の質料に適用するのではなく、ただそのア・プリアリな形式（時間）に適用する。そしてこの形式を用いて直観自体に適用するのである。それゆえ私が「a は b の原因である」すなわち「a が措定されるなら、必然的に b も措定されなければならない」と言うとき、a と b はその質料、すなわち内容に従って規定されるのではなく、それらの形式の特殊な規定（時間において先行するものと後に続くもの）に従って規定される。すなわち a が a であり b でないのは、a が b の持たない質料的規定を持っているからではなく（なぜなら a は、それが何かア・ポストリオリなものである限り、ア・プリアリな法則に包摂され得ないからである）、a が b の持たない形式的規定（先行するもの）を持つからである。そして b についてもまた同様である。b は質料的な規定によってではなく、両者が共有する形式（時間）の形式的な規定によって、規定された a と異なる対象になるのである。それゆえここで先行するものの後に続くものに対する関係は、仮言的判断における前件の結論に対する関係と同様である。こうしたやり方によって、悟性はただ対象一般を思惟することがで

きるだけでなく、【53】規定された対象を認識することができる。対象を規定するア・プリオリな概念がなかったとしたら、人は確かに規定された対象それ自体を直観することはできただろうが、しかし決してそのような対象を思惟することはできなかっただろう。すなわち、対象は単なる直観の対象となり、悟性の対象ではなくなってしまう。これとは逆に直観がなかったとしたら、人は確かに普遍的なものにおいて対象を思惟することはできなかっただろうが、しかしその際いかなる規定された対象の概念も持ち得なかっただろう。すなわち一方は「それが措定されるなら、何か他のものが同時に措定されなければならない」というような何かあるものである」ということによつて思惟されただろうし、そして他方は「『前者が措定されるなら、そのときそれも措定されなければならない』というようなものである」ということによつて思惟されただろう。しかし我々はその際いかなる対象も認識し得なかつただろう。すなわち、何か特殊なものがこの普遍的な命題を含んでいるか否か示し得なかつただろう。それゆえいかなるア・プリオリな概念もなかつた場合、我々はいかなる悟性も持たなかつただろう。そしていかなる直観もなかつた場合は、いかなる判定能力も持たなかつただろう。そしてそのどちらも持っているが、しかし直観のア・プリオリな形式は持つていなかったとしたら、我々は確かに判定のための構成要素（特殊な対象において具体的に「concreto」見いだされ得る普遍的な概念、そしてそれに対し【54】普遍的な概念が適用され得るような特殊な概念）は持つただろうが、しかしその際こうしたことを正当に遂行する手段を持たなかつただろう。なぜなら普遍的な概念すなわちア・プリオリな規則と、ア・ポステリオリな直観の特殊な対象とは、まったく異質なものであるからである。さて、この演繹によつてあらゆる困難は一度に取り除かれる。しかし「だが、規則に従う帰結が悟性規則自体と一致していると考え（aが先行し、そしてbが後に続くが、その逆はないとき、その際判定能力はそれらの間に原因と結果の関係を考へるということ）、そしてこの帰結のあらゆる特殊な項が悟性規則のあらゆる特殊な項と

(先行するものが原因と、そして帰結するものが結果と)一致していると考える判定能力を規定するのは何か」と問おうというなら、これに対しては以下のことが答えとして役立つ——我々は確かにこの一致の根拠を理解することはできないが、しかしそれによって我々が事実 *quod est* 自体を納得させられなくなるほどではない。我々は次のような例をいくつか持っている——例えば「直線は二点間の最短である」という判断において、悟性がある特定の線を形成するために定める二つの規則(「まっすぐであること」と「最短」)の間には、必然的に認識された一致が存在する。**[51]**我々は「これらの両者が一つの主語において一緒に存在しなければならぬ」というのと同様に、「我々はこの一致の可能性を(それらが両者ともア・プリオリである限りにおいて)理解する」ということを十分に理解しない。このような場合も同様である——我々は演繹による権利問題 *quid juris* への回答によって、この一致を分析的に説明しようとしたのではなく、単に、事実が直観によって総合的に確実であるところにおいて、この一致の可能性を証明しようとしたのである。すなわち我々はこの認識を純粹な認識にしようとしたのではなく、単にア・プリオリな認識にしようとしたのである。後述の短い概要を参照。

⑥ **[52]**時間と空間が感性のア・プリオリな形式であるなら、**[51]**なぜ運動、すなわち空間における関係の変化もそうではないのか私には分からない。いや、それどころか空間の表象はただ運動の表象によつてのみ、あるいはむしろ運動の表象と同時に可能であると私は思っている。線は、点の運動による以外に思惟され得ないのである。

私はこの両認識様式の違いについてより詳しく説明しようと思う。ア・プリオリな認識は、あらゆる特殊なもの

の認識の形式、あるいは条件であるような普遍的な認識である。したがって、あらゆる特殊なものの認識に先行しなければならず、その特殊なものの認識の条件は特殊な認識ではない。直観があらゆる特殊な直観の形式、あるいは条件である場合、直観はア・プリオリである。そしてまたいかなる特殊な直観も、特殊な直観の条件ではない。例えば時間と空間がそうである。あらゆる直観の意識一般は、時間と空間の意識を前提とする。そしてその意識は特殊な直観を前提とするのではなく、【56】直観一般を前提とする。概念があらゆる客體一般の思惟の条件である場合、概念はア・プリオリである。そしていかなる特殊な客體も、客體の思考の条件ではない。例えば同一、相違、対置がそうである。「aはaと同一であり、aはnon aに對置される」というとき、aのもとで思惟されるのは規定された客體ではなく、単なる規定可能な客體である。すなわち、同一あるいは對置の意識のために必要なのは、特殊な對象ではなく對象一般である。つまりア・プリオリな概念が特殊な客體の條件である場合でも、いづれにしても特殊な客體は捨象して考えられるのである。（感性の産物ではなく）単に悟性の産物であるところのものは、純粹である。純粹であるところのあらゆるものは、同時にア・プリオリであるが、その逆はない。あらゆる数学的概念はア・プリオリであるが、しかし純粹ではない。私は円の可能性を、経験において円が私に与えられるのを待つことを必要とせずに、自分自身から認識する（こうしたことについて、その円が与えられるという場合は、私は決して確信し得ない）。それゆえ円はア・プリオリな概念である。しかしだからといって純粹であるわけではない。なぜなら（私が自分自身から規則に従って引き出したのではなく、ア・プリオリにはあれ、どこか他のところから私に与えられているような）直観を円の概念の基礎に置かなければならないからである。あらゆる関係概念【57】例えば同一、相違、実體、原因等々は、ア・プリオリであると同時に純粹である。なぜならそれらは所与の表象自體ではなく、所与の諸表象間の単に思惟された関係であるからである。命題についても同様である。ア・プリオリ

な命題とは、矛盾律によつて概念から必然的に（その概念が純粹であるかどうかは問わずに）帰結するようなものである。純粹な命題とは、ただ純粹な概念から帰結するものだけである。あらゆる数学的命題はア・プリオリではあるが、しかし純粹ではない。これに対して「あらゆる結果はその原因を持つ」という命題は、ア・プリオリであると同時に純粹である。なぜならこの命題はア・プリオリで純粹な概念（「原因」。原因を欠く結果と、その逆である結果を欠く原因は思惟され得ないので、原因は純粹な概念である）から必然的に帰結するからである。それゆえ、時間と空間の表象はア・プリオリではあるが（あらゆる特殊な表象に先立つ）、それにもかかわらず純粹ではない（なぜなら、時間と空間の表象自体は感性的表象から生じるからである）。時間と空間の表象は、それによつて直観の多様なものが結合されるような統一性ではなく、それ自体が統一性によつて結合された多様なものである。そして同時にあらゆるその他の直観の形式である。

この節の最後に、ア・プリオリな総合命題の可能性についてさらに付け加えようと思う。【58】客體、あるいは総合一般の可能性についての説明は、以下のような二つの意味を持ち得る——第一に、規則あるいは条件の意味の説明である。すなわち人は単なる記号的な概念を直観的にすることを求める。第二に、その意味がすでに知られている概念の生成的説明である。可能性の前者の種類の説明によれば、例えば色の概念は先天的盲人にとつて可能なものではない。単にその人に対してこの直観の成立様式が説明され得ないからというだけではなく、この記号の意味も説明され得ないからである。しかし目の見える人にとっては、この概念は確かに意味を持つ。この概念はそのような人に対し質料の点で *materialiter* 直観的にされ得るのである。しかしその可能性は単に蓋然的である。なぜなら人は、その人にこの直観の成立様式を説明し得ないからである。五節を参照。一二の累乗根は意味を持つ（「自身との積から二という数を生じる数」）。そしてそれゆえ形式の点では *formaliter* 可能である。しかし質料の点で

は可能ではない。なぜならここではいかなる客体（規定された数）も与えられ得ないからである。この場合、客体の産出に対する規則あるいは条件は理解可能になる。しかし客体それ自体は【G】（質料の欠如から）可能ではない。【G】は形式の点でも不可能である。なぜなら（これは矛盾を含んでいるので）規則自体が理解可能にされ得ないからである。数学的原則の可能性は前者の種類のものである。すなわち人はこの原則に直観において意味を与える。しかし後者の種類のものではない。なぜなら私がすでに「直線は二点間の最短である」という命題の意味を（直線を構成することによって）理解している場合でも、私は自分がいかにしてその命題に達したのか分からないからである。この関係は、私自身のうちにア・プリアリに存在しなければならぬような単に普遍的な形式だけではない、特殊な対象の形式あるいは規則（「まっすぐであること」と「最短」との間の必然的な結合）をも示すので、ここに前者の意味で言うところの可能性の説明に対する「何の権利で *quid. juris?*」という問いが存在する。これはまったく解決不可能である。というのも、悟性が必然的な確実さをもって「それ自体として思惟された関係概念（両述語が必然的に一緒にあること）が所与の客体において見いだされなければならない」と決定し得るといふことは、いかにして理解できるといふのか。悟性が客体において確実性をもって受け取ることができるのは、ただ自身が自らその中に【G】（悟性が客体自体を、自らによって定められた規則に従って産出したということによって）置きいれたところのものだけである。しかし客体において他のどこかから来たようなものは、確実性を持って受け取ることができない。それゆえ「時間と空間はア・プリアリな直観である」と想定したなら、それらはただ直観であるだけで、ア・プリアリな概念ではない。時間と空間は、我々にただ関係の項をもたらし、そしてそれを用いて関係自体を直観的にするだけで、その使用の真理性や正当性もたらさない。それゆえ「数学における総合命題はいかにして可能か」あるいは「何によって我々はその明証性を得るのか」という問いが残る。

ある認識が真であるというなら、それは同時に与えられかつ思惟されなければならない。すなわち（直観において与えられねばならない）その質料の点において与えられ、形式の点において思惟されなければならない。形式は、直観においてその意味を得るにもかかわらず、それ自体としては与えられ得ない（なぜなら関係は単に思惟され得るが、しかし直観され得ないからである）。すなわち形式は、客体と見なされる記号にも帰属しなければならぬというようなものでなくてはならない。「aはaと同一である」、「aはnon aに對置される」といった同一律や矛盾律と同様である。このとき「何の権利でquid juris?」という問いはまったく脱落する。なぜなら [61] これらの命題は、その質料を問わず、もの一般の思考可能性の規則であるからである。これに対して総合命題（数学的命題でも自然科学的命題でもよい）のもとでは、「何の権利でquid juris?」という問いが再び戻ってくる。すなわち事實は疑われないにもかかわらず、その可能性は説明されないままなのである。こうしたことは一般にあらゆる存在者へと、その性質の点において拡張され得る。なぜなら、性質は存在者から（本質的な部分がそうであるように）同一律に従って分析的に帰結するのではなく、単に総合的に帰結するので、この帰結の可能性は理解不可能であるからである。事実factumによって、我々はその命題にどうにか蓋然性の最高の度合いは与え得るだろうが、しかし決して必然的な確実性は与え得ないだろう。それを可能にするために、我々は「主語と述語の間の（我々の点で）総合的な結合は、内的な根拠を持たねばならない」と想定しなければならぬ。そのため、例えば我々が直線の真なる存在者を理解し、そしてその後で直線を定義し得るとしたら、そのときこの総合命題は分析的に帰結される。こうした前提によって確かに数学の明証性は保たれるが、しかしそのときには我々はいかなる総合命題も持たないだろう。[62] それゆえ私には、カント氏も総合命題の实在性をただ我々の制限された悟性の点でのみ想定しているとしか考えられない。そしてこの点で私は彼と意見が一致しているだろう。

我々が事態をより正確に観察しようとすれば、「何の権利で *quid juris?*」という問いが、あらゆる哲学者を昔から悩ませてきた問いと、すなわち、魂と身体の間の相互作用についての説明に対する問いと、あるいは世界の成立を（その質料の点で）叡知体から説明することに対する問いと同じであることに気付くだろう。なぜなら我々自身も我々の外にあるものも（我々がそれらを意識している限り）我々の表象自体であるほかあり得ないが、しかしこれらは当然、次のような二つの主要な部類に分けられるからである——（一）形式、すなわち我々の作用の普遍的な様式についての表象。それは我々のうちにア・プリアリに存在しなければならぬ。（二）質料、すなわち我々にア・ポステリオリに与えられた、特殊な客体についての表象。それは形式との結合において特殊な客体の意識を提示する。そのため我々は前者を魂と、後者を身体と名付けるのである（すなわちそれによって身体が認識されるような魂の形態変化）。【63】魂と身体の合一についての説明に対する問いは、それゆえ次の問いに還元される——ア・プリアリな形式がア・ポステリオリに与えられたものと一致するということをいかにして理解し得るといふのか。そしてもう一つの問いは次の問いに還元される——それらはまったく異質なものであるのに、何か単に与えられたのであって、思惟されたのではないものとしての質料の成立が、いかにして叡知者の想定によって理解可能であるといふのか。我々の悟性が自分自身から、どこか他のところから与えられたものを必要とせず、自分自身によって定められた規則あるいは条件に従って客体を産出できたとしたら、この問いは起こらなかつただろう。しかしそうではなく、規則あるいは条件に支配される客体が、どこか他のところから悟性に与えられねばならないので、自然と困難が生じるのである。すなわち、いかにして悟性は何か自身の権限にないもの（所与の客体）を、それにもかかわらず自身の権限（規則）に従わせ得るのか。カントの体系、すなわち感性と悟性は二つのまったく異なる我々の認識の源泉であるというような体系によっては、私が示したように、この問いは解決不可能である。これに対し



てライブニツツヴォルフの体系に従えば、どちらも同一の認識源泉から流れるのであり（その【64】違いはただその認識の完全性の程度においてのみある）、この問いはそれゆえ簡単に解かれる。例えば私は原因の概念を、すなわち a から b への帰結の必然性を前に出す。どのような権利を持つて我々は悟性概念（必然性）を直観の規定（時間継起）と結びつけるのか。カントの体系によつては解決不可能である。カント氏は確かにこの困難を、「時間と空間、そしてそれらの可能な諸規定は我々のア・プリオリな表象のうちにある。それゆえ我々はア・プリオリである時間において規定された帰結に、これもア・プリオリである必然性の概念を権利を持つて与え得る」と想定することによつて避けようと試みている。しかしすでに示されたように、直観は、ア・プリオリではあるかもしれないが、しかし悟性概念とは異質なものであるので、我々はやはりその前提によつて前に進むことはできないのである。これに対してライブニツツヴォルフの体系に従えば、時間と空間は判明ではないが、もの一般の関連と関係についての悟性概念であり、そのため我々はまったく当然これらを悟性規則に従わせ得るのである。我々は（少なくとも理念として）無限の悟性を想定する。この無限の悟性のもとでは、形式が同時に思惟の客体である。【65】すなわち、無限の悟性は自身からもの（理念）の関連と関係のあらゆる可能な様式を産出するのである。我々の悟性はまったく同じものの、ただ制限された種類であるというだけである。この理念は崇高であり、私が思うに、（それが究めつくされたならば）この種の最も大きな困難を取り除くだろう。

私が先に総合命題について主張したこと、すなわち「総合命題はその現存在を我々の概念の不完全性から導き出す」ということについて、続く例によつて今から解説しようと思う。カント氏は「直線は二点間の最短である」という命題をア・プリオリな総合命題の例として挙げてゐる。しかしヴォルフが直線を定義するのを見てみよう——その部分が全体と同じような線である（おそらく、その諸部分は同じ方向を持つ。なぜなら方向は、それに即して人

がある線を認識し、他の線と区別し得る唯一のものであるからである。そして線はあらゆる量を捨象し、ただその位置によってのみ異なり得るので、直線とは「(位置の点で) 一つの線」というのと同じであり、そして非直線(曲線)とは「いくつかの線(それらに共通の法則によって、ある一つの線として思惟され得る)」というのと同じである。<sup>7)</sup> 【65】それゆえ私は「(二点間の) 『一つの線』は(同じ点の間の) 『いくつかの線』より短くなければならない」という命題を分析的に証明してみようと思う。つまり私は二本の線を措定し、それらを同じ点の間で「一つの線」と比較しようと思う。ここから直観において一つの三角形が生じる。三角形について、エウクレイデスは以下のように証明した——二本の線(三角形の辺)をあわせたものは三本目の線より長くなるとはならない(第一巻、命題二〇)。そして彼はこのことを、ただ概念から分析的に帰結する公理と公準——例えば、ある直線を延長すること(図形の状態はその大きさにおいて何も変化させない)等々——によって証明した。まさにこうしたが、この「一つの線」と、ともに同じ点の間に含まれる「いくつかの線」との関係によっても、容易に証明され得るのである。なぜなら三角形に分解され得るある直線的な図形が常に【67】生じるだろうからである。例えば以下のように仮定しよう——線  $ac$  は三本の線  $ad$ 、 $de$ 、 $ec$  とともに、同じ二つの点  $a$  と  $c$  の間に含まれる。それゆえ私は「線  $ac$  は三本の線  $ad$ 、 $de$ 、 $ec$  の合計より短くなければならない」と言う。なぜなら先の命題から次のように証明するからである—— $ac < ab + bc$  であり、 $bc = be + ec$  である。したがって  $ac < ab + be + ec$  である。そして  $be < bd + de$  であり、したがって  $ac < ab + bd + de + ec$  である。証明終わり。

7) 【65】ここにおける私の意図は単に、直線についての思惟された定義に従えば、【66】「直線は…等々」という命題は公理ではなく、他の命題から分析的に導出される命題であるということを示すことである。そし

て、もし我々がそれでも最後にはこれらの命題すべての基礎となつてゐる総合命題に行き着くといふのであつたとしても（私はこのことを保留しておいてあるが）、私はそれでもなお、私があの総合的であると称する命題を私の定義によつて分析的にしたのと同様に、[67] 公理も私の定義をもつて分析的にし得ると主張する。それどころか、私はこの後自ら、私がこのヴォルフから借用された定義に満足しないということを明らかにする。もし私が先に示した事例においてその適用がなし得ないとしても、私はただ私の主張の可能性だけでも示そうと思う。

当然、線の（その位置の点での）単一性あるいは数多性は構成されなければならない、すなわち、ある直観において描出されなければならない。そうでなかつたら、これらの線はまったくいかなる意味も持たないだろう。しかしこのことは単に、直観において比較の項（対象）が描出されるということであつて、関係自体が表象されるといふことではない。同様に、私が「aにおける赤はbにおける赤と同一である」と言う場合、比較の対象は所与の直観であるにもかかわらず、命題は分析的である。[68] ここにまさに同じ事例がある—ある直線は、ある非直線（ある単一性のもとにまとめられた多くの線）と同様に直観において与えられる。しかし（後者より前者の方が短いという）関係自体は、分析的に（同一律と矛盾律の命題によつて、置換によつて per substitutionem）証明されない。

カント氏が、直線についてのヴォルフの定義を（私の知る限り他にあり得ないので）受け入れようとせず、直線を単に直観によつて規定された概念と見なそうとするなら、我々はここで「悟性が反省概念（本来、すでに与えられた諸客体間で思惟されるべきであり、思惟によつてはじめて産出するものではない）を、客体の産出の規則にし得る」といふことの一つの例を得るだろう。なぜなら直観を客体として産出するために、悟性が「それは二点間の

最短である」という規則を思惟するからである。「まっすぐであること」は直観であり、したがって悟性の領域外であるから、「線がまっすぐでなければならぬ」ということを悟性は規則にし得ないので。「それは二点間の最短である」というのは、実際は反省概念（長さの点における相違の関係）である。そしてこうしたことは直観への適用に先立ち長さのもとで純粹に考えられ、【59】他に推測されることもできなかった。なぜなら直線はまさにそのような関係によつてはじめて客体となり得るからである。ここでは他の客体におけるように、内部（もの自体）が外部（他のものとの関係）に先行するのではなく、むしろその逆である。すなわち思惟された関係を欠いてはまったくいかなる大きさの客体も存在しない（純粹な算術におけるように。というのも幾何学は、客体をその量のカテゴリーへの包摂に先立って提供する、すなわちその位置によつてすでに規定された図形を提供するのである）。「まっすぐであること」は、いわば関係概念の像あるいは徴表である。それゆえそれは、そこから何かしらの帰結を引き出すために悟性概念と見なされることはできない。直線についてのすべての命題を吟味してもいい。人はそれで、直線が線がまっすぐであるという限りにおいて帰結するのではなく、最短であるという限りにおいて帰結するということに気付くだろう。あらゆる他の感性的直観から何か他のものが帰結し得ないのと同様に、「それがそうである」ということは「それが何であるか」ではないのである。そしてまた、例外なくあらゆる諸物に（また、無にも）妥当するようなすべての命題についても同様である。なぜならそのような命題は記号的でもあるからである。すなわち、規定された対象についてではなく、対象一般について正しいからである。人は「直線」という表現をただ短さのためだけに用いる。【60】しかし人がこの命題をすでにその証明に先立って、単に直観することによつて認識するということは、ただ単に人が直観において徴表あるいは像（明晰にはなり得るが判明にはなり得ない）を知覚するからということに基づくに過ぎない。そしてそれゆえこの真理性はすでに前もって予感されている（この予感

は、私が思うに、発想力において少なからぬ役割を演じている。このとき人は概して「まっすぐであること」は内的規定（互いのもとにおける諸部分の関係）であり、「最短」は外的規定であると思いがちであるので、こうしたことは逆説であるように見える。しかしより精確に考えると、まったく反対のことが明らかになる。すなわち、「まっすぐである」あるいは諸部分の方向が同一であるということは、直線の成立をすでに前提としていることが明らかになるのである。それゆえ直線の定義は何の役にも立たない。ヴォルフの説明はこの困難を回避し得ない。なぜなら諸部分の類似性は全体とともにただ方向のうちにあるのでなければならず、したがってすでに線を前提としているからである。しかし「線が最短である」という性質は、成立とともににはじまるものであり、そして同時に内的関係である。

さて私は「いかなる事実で Quid Facti?」という問いにやってきた。[71]この問いは私が見たところ、カテゴリーの演繹の点で非常に重要であるのに、カント氏はこれを単に軽い気持ちで言及するだけである。この問いの意味は次のようなものである——a から b への帰結の知覚において、人はどこからこの帰結が必然的であるということを知るのがか。そしてそれに対し c から同じ b への帰結（同様に可能である）は偶然であるということを知ることから知ることか。カント氏は確かに（そして権利をもって）、「この問いへの回答は、単に判定能力にかかわり、その判定に対してさらに他の規則は与えられ得ない」と述べる。しかし我々はなりゆきに任せるなら、カテゴリーの实在性の規定と、カテゴリーを完全に数え上げることにおいて我々がよりどころにし得る確固たるものを何も持たないだろう。では見てみよう。原因の概念を、カント氏は論理学における仮言的判断の形式から導き出す。人はしかし次のような問いを投げかけ得ただろう——しかし論理学自体は「あるもの a が措定されるなら、他のもの b もまた必然的に措定されねばならない」というこの奇妙な形式にいかにして達したのか。この形式は（定言的判断の形式、あるいは

矛盾律に基づき、あらゆる主語 A が a かあるいは non a を述語に持つような排中律 *Principium exclusi terti* のように) 可能なものの形式ではない。なぜなら可能なものもとで我々は [72] 仮言的判断をどこにも見いだすことはないので、述語は主語によって、性質は存在者によって、定言的に述べられるからである。そして人がすでに定言的命題を仮言的にも表現し得る場合は、そうすることによってただ表現のみが仮言的になるだけで、判断自体の形式が仮言的になるわけではない。したがって我々はおそらく、仮言的判断を実際の対象における使用から抽象化し、そして論理学に移したのである。我々はそれゆえ、思惟の形式として論理学における仮言的判断に实在性を与える前に、その使用自体の实在性を疑いの外に置かねばならない。そして我々がそれを権利をもって使用し得るか否か—これは「何の権利で *quid juris?*」という問いに対する回答なのだが—ではなく、我々がそれを実際の対象において使用するという事実も真であるか否かについて、疑いの外に置かねばならないのである。もちろん、人は「事実は疑いない」と言うだろう。例えば我々は「火は石を温める(温かくする)」、そして「それは単なる時間における二つの現象の継起の知覚ではなく、継起の必然性を意味するのである」と言うだろう。しかしこれに関して、デイビッド・ヒュームは以下のように答えるだろう—「私はここで必然的な継起を知覚する」というのは真ではない。私は確かにこのようなときに他の人が用いるのと同じ表現を用いる。しかし私はその表現のもとで、[73] 単に火の現前によって石が温められることが帰結するということがしばしば知覚されるということを理解するのであって、その帰結の必然性を理解するのではない。このようなことは単なる知覚の連想でしかなく、悟性判断ではない。それはまさに、人が動物のもとで「類似した事例の予想」と名付けるところのものである。そしてカント氏もまた「我々がこの形式を経験から抽象してきたということはあり得ない」と証明したときには、すなわち経験は形式によつてはじめて可能になるからということとでそのように証明したときには、デイビッド・ヒューム(あるいはその

代理人)はカント氏に対してこのすべてを喜んで認め得る。ヒュームは次のように言うだろう——原因の概念は我々の思惟一般の本性のうちにあるのではない。そのため原因の概念は象徴的認識のうちに生じるのでもないし、カントが使う意味での経験のうちに基礎を置くのでもない。したがって、(必然性を表現するような)いかなる唯一の経験命題も存在しない。そして私が「この概念は経験から取ってこられる」と言うとき、私はそのもとで(習慣によつて生じた)主観的必然性を含む単なる知覚を理解する。そしてその主観的必然性を人が誤つて客観的必然性と称するのである。それゆえデイビッド・ヒュームに逆らつて事実自体を証明するためには、人は「子供でも、はじめてこの知覚を持つとき、[74]即座に『火は石が温まることの原因である』と判断する」と示し得るのでなければならぬ。しかしそれを行うのは非常に困難である。ここから、論理学は(事実、あるいはその形式自体の使用が不確かである限り)この形式の実在性の確実な徴表を示し得ないということや、特殊な対象を規定するそのような概念は、あらゆる質料を捨象した論理学とはまったく異なるものでなければならぬとわかる。

[75]

### 第三章 悟性理念、理性理念、等々

概念の質料的完全性は、この完全性が直観において与えられ得ない限り悟性理念である。例えば悟性は「ある所与の点から、互いに等しい無限数の線が引かれなければならない」という規則すなわち条件を自らに定める。そこから(それらの終点の結合によつて)円の概念は産出されることになる。こうした規則の可能性は、またしたがつてこの円の概念自体も、直観において(ある線が所与の点の周囲を動くことによつて)示される。したがつてこの

概念の完全性（多様なものにおける統一性の完全性）も直観において示される。この概念の質料的完全性（多様なものの完全性）はしかし、直観においては与えられ得ない。なぜなら、人は常に互いに等しい線を有限の数だけしか引くことができなからである。円はそれゆえ客体に適合するような悟性概念ではなく、【10】人が直観において絶えずそのような線を継時的に付け加えることによって、無限に近づき得るような単なる悟性理念、したがって境界概念である。それによって直観の客体が思惟されるような条件の総体性と、この条件に包摂される直観自体の総体性との間には、明らかな相違があると私は思う。今の例において、それらの線が等しいということは条件（互いのもとの関係の規定）である。私はあらゆる任意の数の線をこの条件に包摂し得るが、条件自体はしかし常にそのままである。それゆえ私が、「ひとつの平面において所与のある点から引かれ得るあらゆる線は、互いに等しくなくてはならない」と考えるなら、この総体は概念の形式としての条件には当てはまらない。この条件は二本の線のもとですでに完成されており（線Aと線Bは、線Cとも等しいからといってより等しくなるとは考えられない）、この総体はむしろ概念の素材に当てはまる。しかし線の総体がともに条件として考えられた場合、ここに今度は諸条件の数多性がない。なぜなら、私が等しい線を自分が思惟しようと思うだけ思惟しても、その数を有限に措定する限り、私はそうすることによってまだいかなる円も思惟しないのである。これに対して、私は例えば、【11】種の概念なしに個体の概念を、そして属の概念なしに種々の概念を等々、というように思惟することはできない。ここで個体の思惟可能性は、あらゆる普遍的な概念の思考可能性によって条件付けられる。我々が完全な条件と出会うのは、こうした概念の対においてではなく、すべて合わせた概念においてである。そしてこのすべてのものが無限であるなら、それは理性理念である。幾何学的系列において、条件は二つの互いに継起する項の関係によって完成される。しかしこの系列が与えられた総和に等しいべきである場合、この系列は条件に属する。そして項の数が



完成されない限り、その数は課題に十分に答える系列の数ではない。それによって人が無理数となる平方根を表現するような系列は、その目的のために決して途絶えることが許されない。なぜならさもないと条件（その数値と求められる平方根が等しくなければならぬということ）は満たされないであろうからである。さて人は確かに、「円の定義において、中心から引かれるすべての線を等しく測定することは必要ではなく、単に私がそのうちに引く線がそれぞれ、すでに引かれた線と等しくなければならぬというだけである。これによりこの概念はいかなる理念でもないだろう」と言うことができるかもしれない。しかし数学的概念は何かしらの複製、【78】すなわちその完全性を規定するために、それを自身の原型と比較しなければならぬようなものではなく、それ自体悟性が悟性自身からア・プリアリに産出した原型なのであるということを考慮すれば、その完全性は単に相対的に、自身から引き出す帰結の点において評価される。それゆえ、例えば円の概念から「円周の各点から直径へ垂直に下ろされる線はすべて、垂線によって分けられた直径の各部分を比例平均する線である」という命題を帰結として導き出そうとするなら、円の定義において必要とされるのは、中心から引かれたあらゆる線を測定することではなく、単にそのうちの三本を互いに等しく測定することである。しかし我々がそこから円の面積の測定、あるいは円と正方形との関係を導き出すというなら、我々は必然的に円をすでに完成されたものとして見なさねばならない。なぜならさもないとこの関係は精確であり得ないからである。

これらの理念は悟性使用の拡張に不可欠である。この使用の範囲は常に、達成された完全性の度合いと等しい関係にある。例えば私が  $ca$ ,  $cb$ ,  $cd$  という三本の線を、「三本の線のうちの二本【79】  $ca$ ,  $cb$  はともに、所与の点から線  $ad$  の中で逆方向に向かって進み、三本目の線  $cd$  は  $ca$  とともに鋭角  $abd$  をなす」という規則にしたがって引いた場合、私は確信を持って「 $cd$  の末端  $d$  から  $ca$  へと引かれた垂線  $de$  は、この線によって分けられた部分  $ae$  と、

もう一方の部分の $\sigma$ と $\rho$ とを比例平均する線である、等々」と推論し得る。ひとつの直線、すなわちその全ての部分が同じ方向性を持つ線の概念についても同様である。線、いくつかの部分の方向、そしてこの方向の同一は、直観において与えられ得るが、しかし全ての部分の方向の同一は直観において与えられ得ない。だからある曲線の漸近線は規則に従えば完全であるが、しかし描出の点では常に不完全である。人はしかしこの漸近線を完全に構成することはできないけれども、それを完全に構成しなければならないというやり方を理解する。これらの概念——むしろ悟性理念は、その質料的な不完全性にもかかわらず、それだけに一層正しくないということはない。なぜならその規則は、常に直観において与えられるところのものによって理解可能にされ得るからである。これらの概念は【80】その質料的完全性のために、他ならぬこの規則の絶えざる反復を必要とするだけである。しかしこれらの概念の条件に従えば、この反復は無限でなければならぬため、これらの概念は単なる理念にとどまる。その使用における正当性の度合いは、その質料的完全性の度合いと同じである。例えば「直線は二点間の最短である」という根本命題は所与の線に適用されるが、人がそのうちでまっすぐな部分を見れば見た分だけ正しく適用される。構想力の総合のために用いられる概念あるいは直観についても同様である。例えば時間と空間における継起の概念がそうである。時間と空間は、それによって構想力が異なる感性的諸表象を互いに関連づけ、多様なものに統一性を与えるような形式である。ここで悟性は再び質料的総体性を要求する。すなわち悟性は、構想力がそこにいかなる継起も認めないような直観を、それにもかかわらず時間と空間の継起におけるこのア・プリオリな形式によって考察しようとするのである。この際我々はいかなる直観も持ち得ない。

これに対して概念の形式的完全性は、理性、理念、と云う。我々は例えば原因の概念（あるいはそこから推論される判断）について知っている。すなわち、【81】そこから何が規則に従って推論されなければならないような何

かあるものが前提とするものを知っている。それゆえ「あるもの  $g$  は、原因  $f$  を前提とし、そしてこの  $f$  は  $e$  を、等々」と無限に想定してみよう。ここで  $f$  は、結果  $g$  について考えれば、いわば原因という概念の第一の高位を含む。そして  $e$  は、原因の原因であるということによって第二の高位を含む、等々。したがって  $g$  について考えると、原因の無限の高位が前提される。そしてこの無限の高位は理性理念である。あらゆる純粹悟性概念についても同様である。私はこれについてさらにより明確に説明しようと思う。あらゆる心の作用の（我々の意識という点での）主観的分類は以下の通りである。

(一) 感性（意識自体を提供することはないが、しかし意識に素材を提供する）。

(二) 直観。ア・プリアリな形式（時間と空間）のもとの一様な感性的表象の分類。そこから思惟が生じることはないが、意識は生じる。

(三) 悟性概念（カテゴリー）。そこから思惟、すなわち多様なものにおける統一性の表象が生じる。

(四) 理性理念。悟性概念の総体性。[82]

これに対して、それ自体として見られた客観的分類は以下の通りである。

(一) 悟性理念。すなわちあらゆる感性的直観とその形式の無限小。客体の成立様式の解明に素材を提供する。

(二) 悟性理念。

(三) 理性理念。その使用についてはすでに説明された。

悟性と理性にとつてはそれゆえいかなる感性も、また感官と構想力に属する直観も存在せず、単に理念と概念が存在するだけである。これらは常に前述のものを伴い、そしてその誘引のもとで現れる（意識される）。それゆえ悟性は何かア・ポステリオリに与えられたものを支配するのではなく、そのア・プリアリな規則を支配する。悟性は

ア・ポステリオリに与えられたものをむしろこの規則に従って生じさせ得るのである（私が思うに、これは「いかなる権利で *quid juris?*」という問いに完全に満足のいく形で答える唯一の方法である）。これら三つの作用は、直観自体の条件である。例えば赤い色の直観には次のようなものが必要とされる――（一）悟性理念、すなわち（あらゆる性質を捨象した）各々の赤い点それ自体の表象。（二）悟性概念（赤い色の同種性）――【88】それによってそれらはただひとつの直観においてもたらされ得る。原因――ある赤い点が先行するとき、同じ直観において赤い点のほかに何も後に続かない。なぜならさもないと我々はいかなる直観も持ち得ない、すなわち表象においていくつかの赤い点の結合を持ち得ないだろうからである。そうなると我々は絶えず続く夢の中で生きることになるだろう。実体――時間においてこれらの点が互いに継起するところでは、常に何かが自身と同一であり続けなければならない。さもないとそれらは直観のうちで一緒に受け取られることができないう。他のすべての悟性概念についても同様である。（三）理性理念、すなわち悟性概念の総体性。

【84】

#### 第四章 主語と述語。規定可能なものと規定

ある総合が「その総合の一方の構成要素は他方との関連なしに、すなわちそれ自体としても思惟され得るし、他の総合においても思惟され得るが、もう一方の構成要素は前者との関連なしには思惟され得ない」というものである場合、前者をこの総合の主語と言ひ、そして後者を述語と言ひ。例えば三角形、すなわち三本の線で囲まれた空間は、直角であること、や斜角であることとの関連を欠いてそれ自体として思惟され得るし、異なる種類の総合にお

いても選言的に思惟され得る。これに対して直角であることや斜角であることは、三角形一般なしには思惟され得ない。それゆえここで三角形は主語であり、直角であることや斜角であることは述語である。そしてこうした【86】総合に由来する概念は絶対的な概念である。一般論理学において、思惟の形式は対象一般との関連において（ア・プリオリに、あるいはア・ポステリオリに）考察されるが、超越論的論理学においてはア・プリオリに規定された対象との関連において考察される。それゆえ一般論理学においては、主語と述語はいかなる条件によっても区別されず、これに対して超越論的論理学においては、それらはア・プリオリな条件によって区別される。それゆえ私はここでこの条件を定めることを試みる。この条件とは総合一般の客観的可能性に他ならない。さらに以下のようなことが認められる——ここでは（客観のうちにもその総合の根拠があると）客観的総合について話をしているため、（概念を規定するが、客体は規定しないような）否定的な述語あるいは否定的な条件はそこから除外される。そしてただ肯定的な述語や条件だけが、それらが相違によって（対置によってではなく）互いに排除し合う限りにおいて、考察に引き入れられる。そのような述語や条件は、同一の思惟された主語と関連する客体において同時に思惟され得ない。

しかし両者とも他方との関連なしには思惟され得ないという場合、それぞれが他方との関連において同時に主語であり述語である。そしてそのような総合に由来する【86】概念は、例えば原因と結果などのような関係概念である。<sup>50</sup>「絶対的な概念のもとでは同じ主語が異なる複数の述語とともに選言的に思惟され得る」ということは、私に対して、また私が思うにあらゆるものに対して、保証される。しかし「同じ述語はただひとつの主語にのみ帰属し得る」ということや「同じ主語はただひとつの述語のみを持ち得る」ということは【87】そう簡単には認められないだろう。人は「述語は（それが述語であり、主語ではありえない限りにおいて）確かに何かしらの主語一般な

しには思惟され得ないが、この特殊な主語がなくても思惟され得る」と言うだろう。私はそれゆえこのことについてより詳しく説明しようと思う。抽象概念は当然のことながら他の【88】抽象概念を必然的にする。なぜなら私が  $\triangleright B$  という総合において  $A$  を  $B$  から切り離して考えるときには、 $B$  もまた  $A$  から切り離して考えなければならぬからである。こうしたことはしかし単に記号的認識においてのみ可能である。なぜなら直観において私は  $\triangleright B$  を必然的に一緒に観察するからである。そうでなければこの総合はいかなる根拠も持ち得ないだろう。しかしこれらの抽象概念両者の間には違いがある。というのも、 $A$  は直観においてそのような ( $\triangleright B$ ) を捨象した) 概念として描出され得ないにもかかわらず、それでも (帰結を持つ) 実概念であり、これに対して  $B$  は自身を  $A$  に付加することで (新たな帰結を持つ) 新たな実概念を生じるにもかかわらず、実概念ではないからである。したがってここで  $A$  はこの総合の主語であり、 $B$  はこの総合の述語である。主語はそれゆえ述語より多くの実在性を含む。なぜなら、主語はこの述語と同時に新たな帰結に関与するほか、さらにこれに加えて、第一にこの述語に関与しない主語に固有のものを、そして第二に新たな帰結の可能性を持つからである。

【89】有限の悟性のもとでは、この種の総合は単なる形式である。形式は、直観それ自体の規定された対象への適用を考えることなしには、いかなる客体も規定しない。この総合は、 $x$  が  $y$  についての関数であるところの代数式と、そして逆に  $y$  が  $x$  についての関数であるところの代数式にたとえることができる。人は一方をただ量の規定によってのみ規定し、他方を前者との関係によってのみ規定する。したがって有限の悟性のもとでは、最初に挙げた方の種類の総合のみが、客体として行われる。これに対し無限の悟性のもとでは、その次に挙げた方の種類の総合が行われる。なぜなら無限の悟性はあらゆる可能なものをその

ようにして思惟するからである。無限の悟性は、諸理念間のあらゆる可能な実在的—関係を総合の原理として思惟する。そうすることによってあらゆる物自体が完全に規定されるのである。例えば、 $x$ は $y$ についての関数であり、 $y$ は $z$ についての関数であり、等々と仮定してみよう。 $x$ の $z$ に対する関係等々という必然的な関係はこれらの単なる可能な関係に由来する。 $x$ は【86】この新たな関数によって以前より規定され、そしてあらゆる可能な関係との関連によつては完全に規定されるのである。無限の悟性において、主語は単に可能であると思惟され得るものであり、そして述語は主語から必然的に帰結するものである。主語は述語なしに（それ自体として可能であると）思惟され得るが、述語は主語なしに（主語の必然的な帰結として）思惟され得ない。これに対して有限な悟性において、主語はそれ自体として思惟されるものではなく、単にそれ自体として与えられるものである。そして述語は、ただ主語との関係においてのみ客体として思惟されるものである。無限の悟性のもとでは、概念はものの可能性についての判断である。そして判断はものの必然性についての結論であり、概念から導き出される。有限の悟性のもとでも、概念はものの可能性の判断であるが、しかしこれは一方向的な総合における判断である。

「二つの主語AとBは共有の述語Cを持つため、そこから二つの異なる総合ACとBCが生じる」と仮定してみよう。これらの総合の両方が実的である（単に記号的でない）というなら、Cそれ自体は【86】いかなる実概念とも考えられないはずである。すなわち、Cはそのようなものとしていかなる帰結も持たないはずである。これに対して総合ACとBCは、Aそれ自体やBそれ自体が持たなかつた帰結を持たなければならない。したがってこれらの新たな帰結はその根拠をただ総合のうちのみ持つはずである。さらにまた、総合ACは総合BCと区別される

ので、ACの帰結もBCの帰結と区別されねばならない。それゆえ私はこのように問う——この際にどこに相違の根拠があるというのか。それは述語Cのうちではあり得ない。なぜならCは必然的にどちらの総合においても自身と同一であるからである。AやBそれ自体のうちでもない。なぜなら、帰結の（規定としての）相違の根拠がAやBそれ自体のうちに見いだされるといふなら、帰結自体もすでにAとBそれ自体のうちに見いだされるはずだからである（なぜなら異なるということは、それによって客体の概念が総合的に拡大されるような新たな規定ではなく、それによって我々が関係という特殊な様式を思惟するような反省概念であるからである）。そうすると総合は実的ではないということになるだろう（というのもACとBCから、AやBそれ自体に由来するのではない新たな帰結が提示され得ないからである）。それは主語と述語の結合のうちでもあり得ない。というのも、【90】結合のうちに根拠を持つということは、両者がそれに関与するということのほかに何を意味するというのか。

あるいはもつと手短かに言うと、望むらくは、「異なる諸根拠は同一の帰結を持ち得ない」と付け加えさせてもらいたい。なぜなら、それらが完全に異なっている場合、すなわち一方の措定が他方の廃棄である場合、「Aが何かあるものの根拠（条件）であるなら、同時に non-A、すなわちこの根拠の廃棄は、この何かあるものの根拠ではあり得ない」ということは確実であるからである。しかしそれらが完全に異なっているのではなく、単に部分的に異なり、部分的には同一である場合、Aが何かあるものの根拠であるのと同時にBもこの何かあるものの根拠であることは、BがAと同一であるという限りにおいて可能である。このときBは非Aではなく、単にそれらのもつてこの何かあるものの根拠と同一であるものである。」（完全に、あるいは部分的に）異なることは対置ではなく、特殊な形式である」と言おうとするなら、「すでに対置自体は存在しなくても、何か異なるものが互いに必然的に排除し合うことによって、対置が前提とされる」あるいは「何かAと異なるものを考えるためには、まずAを廃棄し



なければならず、そしてそれからその場所にこの何かを措定しなければならぬ」ということを認めねばならない。

あるいはさらに別の言い方をすると以下のようになる——「その一方の部分はもう一方の部分なしでも（それ自体として）思惟し得るが、その逆は不可能である」ということによつて、単に記号的であるだけの総合ではなく実総合が見分けられる。【61】しかしこれらの部分の各々それ自体は、いかなる直観においても絶対的な概念として描出され得ないので、我々はある部分がそれ自体として思惟され得るのかどうか、それを様々な総合によつて直観のうちで実際に描出しなければ知ることができない。なぜならそうすることでしか我々は「これらの総合のいかなる部分もこのある部分の思考可能性にとつて必然的でない」ということを認識できないからである。したがつてこのある部分は総合なしでは、すなわちそれ自体としては思惟され得ない。それゆえこの総合の必然性は、そのある部分を他の部分に基づかせる。それは前者なしには（それ自体として）思惟され得ない。それゆえ我々が、二つの規定可能なものが規定を共有すると想定する場合、前提に反してこの規定は規定可能なものとなり（なぜならそれらは異なる総合において思惟され得るからである）、また規定可能なものも規定となる。さらに「異なる総合において描出されるものが、それ自体としても思惟され得るなら、その帰結の点においては普遍的な概念のみが考えられるだろう」ということを疑おうとすれば、「何かある総合においてそれと結合されるもので、その帰結にまつたく関与しないものは何もない」ということに気付くだろう。【62】そこからあらゆる総合一般の独立性が（直観におけるその描出の点ではないが、その帰結の点で）十分に明らかにされる。

私はまた、こうした主張が何かしらの帰納的推理によつて覆されるとも思わない。例えば人が「主語としてのあらゆる物体に、形という述語は帰属し得る」「規定された色、例えば赤は、様々な物体に帰属し得る」等々と言う場合、人はただこれらの例を精確に考察しさえすれば、前者の例において「形」とは物体の直接的な述語ではなく、

物体の形式、すなわち空間の形式であるということに気付くだろう。後者の例においても同様に、色は物体一般についての述語(規定)でもないし、何かしらの特殊な物体の述語でもないということに気付くだろう。というのも、そうであるならそれはいったい何についての規定であるというのか。不可入性、重さ、硬さ等々についての規定だともいうのか。そのようなことを信じ得るのは、規定の本性を理解しないような人や、構想力のもを悟性のもとと見なすような人だけである。これらの性質の結合は、時間と空間において同時であるので、単なる構想力の総合である〔93〕悟性の点においては、必然的―総合命題が分析的でなければならぬと同様に、実然的―総合命題は必然的でなければならぬということが認められなければならないにもかかわらず、内的根拠の推測は単なる推測に過ぎず、単なる推測のままとどまる―我々の点においては)。しかしこの結合は悟性の総合ではない。人は「甘い線」を思惟し得ないのと同様に、赤い物体を思惟し得ないのである。

概念の形成における悟性のやり方は、判断における悟性のやり方と対置される。悟性は前者の事例においては総合的であり、後者の事例においては分析的である。概念の形成において、悟性は普遍的なものから開始し、規定することによって特殊なものに達する。これに対して判断においてはその逆である。悟性ははじめに特殊なものを思惟するが、それは悟性が規定の除去によって普遍的なものに包摂するものである。それゆえに、主語と述語の名称も両者において混同されるに違いない。概念のもとで、主語は普遍的なものであり、述語は特殊なものである。判断においてはその逆であるが、ただ名称によるだけである。なぜなら実際は、概念と判断は同一であるからである。例えば私が「ある三角形は直角であり得る」という場合、それは私がこの作用によって直角三角形を思惟するということに他ならない。〔94〕そして私が「人間は動物である」と言う場合、これは「人間」という概念が「動物」という概念をより詳しく規定することによって生じるというほどのことを意味している。こうした判断のもとで、

概念の再想起等が起こるのである。だから私が「AはBの原因である」と言うときにも、この判断と同時に原因の概念が生じるのである。なぜならすでに示されたように、仮言的判断の単なる形式は、規定された対象に適用されなければ、まだ原因の概念を含まないからである。というのも、原因とはそれによって他の何かが規定されるような何かなのであるが、「規定された」というのは単に措定されたというのではなくて、決定的に措定されたということなのである。したがって、単なる形式（何かあるもの一般が措定されるならば、他の何かあるもの一般も措定されなければならない）は、いまだ原因の概念を含まない。

それゆえ私が「規定は規定可能なものを欠いては思惟され得ない」と定めた後には、「規定とは、我々の意識の点において、関係以外のなものでもあり得ない。」【56】そしてこの関係は内的な関係であるか外的な関係であるかのどちらかである」ということがおのずから帰結する。例えば直線の概念において、「まっすぐな」という述語は内的な関係、すなわち諸部分の方向の同一である。一方垂線の概念において、垂直であることは外的な関係、すなわち他の線との関連における関係である、等々。直観と概念の総合においては、直観も概念も主語あるいは述語であり得る、等々。経験の対象に適用された主語と述語の概念は、我々に実体と偶有性の概念を提供する。すなわち人が経験（直観）の対象を異なる総合において思惟し得るなら（経験の対象とは、人がそれを異なる総合において思惟し得るということ、実際に所与の異なる総合において思惟するとき以外に確信し得ないようなものである）、その対象を実体と言う。対してそれとともにその対象が総合において思惟されるような異なる諸規定を、その対象の偶有性という。しかし【56】時間は直観の形式であって、それゆえ異なる諸表象は同時に思惟され得ないので、これらの異なる総合は時間において互いに継起するものとしか考えられ得ない。しかしあらゆる総合において、主語は自身と同一である。すなわち、実体は必然的に何か時間において持続的なものでなくてはならない。

対して偶有性は、何か変移するものである。人はこうしたことから、実体と偶有性の概念が、時間のうちに実存しないもの（物自体、直観でないもの）に決して適用され得ないということに気付く。なぜならその際それらの概念はまったく何の意味も持たないからである。というのも、ものがそれ自体として、あるいは他のものを通して思惟されると言うことがいかにして可能であるというのか、私にはまったくわからないのである。人が「私はそれでもこの概念を（その対象がア・プリアリである）数学からの例を用いて解説し得る」と言つて反論することはないはずである。例えば直線の概念において、線は実体であり、まっすぐであることは述語である。なぜなら前者は後者なしで思惟され得るが、その逆は不可能だからである。人はただ、空間は、そのあらゆる可能な規定をもつて、感性の形式であると同時に直観そのもの、すなわち何か（ア・プリアリであるにもかかわらず）所与のものであつて【97】何か思惟されたものではないということだけを考へる。したがつて、私は権利をもつて、線を何か所与のものとして、まっすぐであることという関係規定なしに思惟し得る。しかしア・プリアリな客体（叡智体 *nomena*）についてはそうではない。純粹悟性概念はこれに關してまったくいかなる意味も持たない。なぜなら我々は総合的判断の単なる形式の可能性を直観なしには理解し得ないということに加えて、我々は単に対象を思惟し得るが、それを認識することはできないからである。こうしたことは、ただ時間における持続的な現存在と変移する現存在の徴表によつて起ころのである。

〔96〕 こうしたことは絶対的な概念について言える。なぜなら相対的な概念の規定は、それに対して概念が適用されるような特殊な対象、すなわち直観に他ならないからである。〔95〕 例えば私が「火は石を温めらる」と言う場合、ここで原因の普遍的な関係―概念は特殊な対象、すなわち火によつて規定される。

## 第五章　もの、可能な、必然的な、根拠、帰結等々

可能なものは、(一)形式の点で、formaliter、肯定的に認識された不可能なものに對置される。その際この「可能なもの」は矛盾の欠如を意味する。また(二)形式的な無、すなわち形式の点で、蓋然的な可能なものと不可能なものに對置される。そしてその際この「可能なもの」は「規定が規定可能なものに帰属し得るように述語は主語に對し帰属し得る」という肯定的に認識された総合を意味する。こうした総合は一方的である。規定可能なものは、それ自体としても思惟され得るし、選言的 disjunctiv に他の(実際に思惟されたもの以外の)諸規定とともに思惟されることもできる方の部分である。しかし規定は、少なくとも(第三節参照)何か規定可能なもの一般【96】なしにそれ自体として思惟されることはできない。例えば直線の総合において、「線」は規定可能なものであり、それ自体としても思惟され得るし他の規定(「斜め」とともに思惟されることもできる。これに對し「まっすぐであること」は規定であり、何かそれによつて規定可能なものなしにそれ自体として思惟されることはできない。こうした総合はそれゆえ関係概念の総合とは異なる。というのも例えば原因と結果のように、関係概念の総合は相互的である、すなわち総合のどの部分も他方なしには思惟され得ないからである。こうした総合の各部分は(他方によつて)規定可能なものであると同時に(他方の)規定である。しかし人が、それについてあらゆるものをそれ自体として思惟し得るようないくつかのものを一緒に受け取るなら、この総合は形式的点で蓋然的であり、この「可能なもの」に對置される。

(三)質料的無に對置される。その際この「可能なもの」はこの総合の基体 Substratum である所与の直観を意

味し、それを欠けばこの総合は客観的实在性を欠いた単なる主観的な形式となつてしまふだろう。

(四) 現実的なものに対置される。またこの「可能なもの」は偶然的なもの不在(純粹概念)を意味するか、あるいは本質的質料(理念)を意味するかのどちらかである。【100】例えば三角形の概念は、構想力が時間と空間において(同時存在によつて)概念と結びつけるような物体を捨象する場合、前者の種類のものである。曲線の漸近線は後者の種類のものである。こうした事例において、有限の悟性の総合と無限の悟性の総合は、形式の点では *formaliter* 同一である。それらはただ質料の点で *materialiter* のみ異なるのである。というのは、有限の悟性が総合を部分的にしか直観的にし得ず、残りは単に記号的にするのに対して、無限の悟性は全体を直観的に表象するからである。

(五) 必然的なものに対置される。この「可能なもの」は形式の点で *formaliter* 可能なものであるか質料の点で *materialiter* 可能なものであるかのどちらかである。すなわち総合が同一律にも関係の法則にも従わない場合形式の点で可能なものであり、例えば「直線は二点間の最短である」という判断などにおけるように、総合が直観において必然的ではない場合質料の点で可能なものである。

あるものはそれゆえ単に否定的に可能であるか肯定的にも可能であるかのどちらかである。単に否定的に可能なものは、その概念がいかなる矛盾も含まないようなものである。すなわち、ひとつの、そして同一の主語に(主語と述語の内容に目を向けることなしに)ある述語が付与され、かつ同時に付与されないというのではない場合である。肯定的にも可能なものは確かに単に否定的に可能なものを前提とするが、それに加えてさらに以下のようなものも必要とする――(一)【101】概念の基礎をなす直観、そしてそのうちで思惟される関係。例えば直線など。(二)可能性の客観的な根拠。すでに示したように、それは主語が述語なしでも思惟され得るがその逆はないということ

のうちにある。またこうした根拠によって、総合は単に恣意的ではなく、客観のうちに自身の基礎を置く。ここでもまた直線が例に用いられる。(三) 事物の解明 *Definitio realis*、あるいはその成立様式の解明。人はここから肯定的可能性が否定的可能性より多くの实在性を含むということを知る。

現実的なものは、幾人かの哲学者が称しているように、汎通的に規定されたもの *Ens omni modo determinatum* なのではない。なぜなら私が「あらゆる現実的なものは汎通的に規定されたものである」ということを認めようとしたとしても、そこから逆に「あらゆる汎通的に規定されたものは現実的でなければならぬ」ということは帰結しないからである。例えば、規定された大きさの直角三角形（それは確かに汎通的に規定されたものである）は、だからといって現実的ではないのである。それどころか前者の命題、すなわち「あらゆる現実的なものは汎通的に規定されたものでなければならぬ」という命題が实在性を持つかどうかということさえも疑わしい。我々は現実的なものを単に【102】他のものとの因果的―結合によってのみ、すなわちその作用することあるいは受動的であることによってのみ認識するのである。いったい私はどこから現実的なもの、例えば金が、汎通的に規定されたものであるということを確信しようというのか、ぜひ知りたいものだ。というのもその規定は、火によって融解し、王水には溶けるが、硝酸には溶けない等々といったその特殊な能力あるいは他のものとの因果的―結合なのである。しかし私はこれらすべてをア・プリオリにではなくア・ポステリオリに経験から知り得るのであり、それゆえ無限に進行する経験によってしかそのことを確信できない（しかしそれは不可能である）。したがって汎通的に規定されたものとは単なる理念である。現実的なものはそれゆえ他の定義を必要とする。すなわち現実的なものとは、その内部で私は確かに総合を知覚するが、悟性の法則（規定可能なものと規定の法則）に従う総合ではなく、単に構想力に従う総合を知覚するというようなものである。例えば金は黄色、卓越した重さ、硬さ等々の知覚された総

合である。ここにはいかなる悟性の総合もない。なぜならこれらの徴表は、互いを欠いても思惟され得るため、主語と述語（規定可能なものと規定）の関係にないからである。【103】これらの徴表は、単にそれらが互いに時間と空間において伴うということと結合されるのである。私は、「構想力の総合は内的な根拠を持たねばならない」と、すなわち悟性が金の内的存在者を知っており、この内的存在者が性質として存在者から必然的に帰結しなければならぬということについて理解しているはずであるということは喜んで認めよう。しかし我々の点においては常に、この総合は構想力の総合にとどまるのである。

それゆえこうした現実的なものに対置される単に可能なものとは、創作されたものである。すなわち、例えば金色や卓越した重さなどのように、知覚された総合ではなく全く恣意的な総合である。単に可能なものは、種類によってではなく単に度合いによって現実的なものと区別される。すなわち、時間と空間において同伴する頻度が少ないことや、表象自体の強度がより低いことによって区別される。

物自体、ものの概念について。ものの概念はもの自体と単に完全性の点で区別され得る。また、質料的完全性によって区別されるか形式的完全性によって区別されるかのどちらかである。構成において必要とされる規定された大きさの直角三角形は、ものであると同時にものの概念である。【104】これに対して三角形一般は単にもの概念であり、もの自体ではない。なぜならそれを直観において描出するにはまだ規定が欠けているからである。この概念はそれゆえ単にその質料的な不完全性によってもの自体と区別される。金という「もの」は、その性質が黄色、卓越した重さ等々であるような未知の存在者である。我々のもとでこの総合は金の概念を構成する。この概念は単にその形式的不完全性（これらの性質の客観的結合における洞察の欠如）によってもの自体と区別される。

「あらゆる現実的なものは可能なものである」という命題は、三通りの意味を持つ——（一）現実的なものは肯定



的に不可能であつてはならない。すなわち現実的なものは矛盾を含んでいてはならない。(二) 現実的なものは我々の点において肯定的に可能でもあつてはいけない。すなわち構想力の総合は我々に理解され得ない。(三) 現実的なものはそれ自体として肯定的に可能でもなければならぬ。すなわち構想力の総合はそれ自体として悟性の総合に基礎を置かねばならない。

「不可能なものは現実的ではあり得ない」という命題は、現実的な総合の構成要素は矛盾してはならないという程度のことを意味するのではない(なぜなら、あらゆる構成要素はそれ自体として表象され得るので、これらの構成要素は自身とは矛盾し得ないからである。【105】しかし自身と矛盾するものはただ互いとの関係においてのみ矛盾するものである)。この命題は次のようなことを意味する—例えば人が「金の四角い球」等々と言うときのように、これらの部分の各々が自身と矛盾してはならないということの意味する。

現実的なものは、(一) 形式の点で、formaliter 肯定的に認識される不可能性に対置される。この場合「あらゆる現実的なものは可能である」という命題は正当性を持つ。また(二) 蓋然的なものに対置される。現実的なものの総合が(悟性の総合ではないにもかかわらず)まったく恣意的であるのではなく、時間と空間における構想力の実総合である限りにおいて、そのようなものに対置される。そして(三) 質料的無、(四) 必然的なものに対置される。

必然的なものは、これらのすべてに対置され、措定され、そしてすでに述べてきたことよつて明らかにされている。

客体の根拠は、それに従つて客体が表象され得るような規則あるいは条件である。客体自体は、そのもとに根拠づけられるものである。例えば、悟性は自ら「所与の点から互いに等しい無限数の線を引く」という規則あるいは

条件を定め、それに従つて（終点の結合によつて）円が【106】描出されねばならない。この際線の等しさは根拠であり、円は根拠づけられたものである。しかしこの根拠は、悟性がその根拠を（線の等しさに対する規則あるいは条件を、線がその終点の周囲を回ることによつて）発見し尽くすまでは、根拠づけられるもの（客体）の成立に不十分である。それゆえ根拠とは悟性概念であり、それに対して十分な根拠は単なる理性理念である。人は理性理念へと絶えず近づぐが（そうすることによつて理性の使用は拡大される）、決してそれに到達することはできない。

最も狭い意味における認識の（判断の）根拠は、普遍的判断である。所与の判断の大前提としての普遍的判断は、結論として思惟される。そうすることによつてこの判断は分析命題となるのである。より広い意味においては、根拠とは判断の条件として考えられた主観である。この際の判断はそれゆえ単なる総合判断である。前者の意味での根拠は「なぜなら」によつて表現され、後者の意味での根拠は「ならば」によつて表現される。例えば「三角形は三角形である、なぜならあらゆるものは自身と同一であるからである」「直線は二点間の最短である、すなわち線がまっすぐであるならば、二点間の最短である」等々、ということである。数学の定義は条件ではあるが、しかし命題の（最も狭い意味における）根拠ではない。【107】判断が概念に先行するなら、すなわち判断が、概念の定義であるような関係（私の説明によるような、あらゆるア・プリオリで純粹な判断のような関係）を表現するなら、その判断は主観的・分析判断であり、かつ客観的・総合判断である。例えば「あらゆる原因は結果を持つ」というこの原因と結果の総合は（客観的に考えれば）分析ではない。なぜなら原因と結果は同一ではないからである。しかし原因と結果は（思惟の主観の点では）一緒に思惟されなければならない。というのもそれらは相互に説明し合うからである。

さらに根拠は、単に認識によつて必要とされるのであつて、ものの現存在によつて必要とされるのではない。こ

れは、前述のように、前もって獲得された認識が新たな認識の条件と見なされるということの意味する。この新たな認識が思惟可能性一般にはなく客体の現存在のしかたに関わるなら、この根拠を原因と言う。私はこのことを例をもつて説明しようと思う。「三角形の角の総和は直角の二倍に等しい」これは新たな認識である。この認識の根拠はすでに獲得された認識である。すなわち「ものは自身と等しい」「二本の平行線が」【108】三本目の線と交差するとき、その錯角は互いに等しい」ということがその根拠である。それゆえここで、前件はこの新たな認識における帰結に対する条件であり、そして先行する判断はこの新たな判断の根拠である。これに対して私が「aが先行するとき、これらの客体の実存に関わるようなbがそこから必然的に帰結しなければならぬ」という判断に対する根拠を探索する場合、それはこの判断についての原因を探すということである。それゆえ私がこの根拠すなわち原因をすでに獲得された認識のうちに見いださなければ、このときまったくいかなる原因も根拠も存在しない。なぜなら「ものはそれ自身の原因である」と言うことは、「それは原因を持たない」と言うのと同じことだからである。例えば「直線は二点間の最短である」という判断におけるように、単に前件が帰結の根拠であるだけである。それゆえ人が「この仮言的判断において、aが先行するならばbがそこから必然的に帰結しなければならない」というとき、先行するaが後に続くbの原因である」というのは謬見である。このaは単なるbの条件である。ここに原因はまったく存在しない。この判断はそれゆえaが条件として規定されない物自体のもとでは行われない。人は本来次のように表現しなければならなかったのだろうか——aが先行するとき、bがそこから帰結しなければならない」ということの根拠あるいは原因は何であるのか。【109】これについての答えは次のようになるだろう——それは必然的である。すなわち、それは事実いかなる根拠も、あるいはいかなる原因も持たない。同様に、「直線は二点間の最短である」ということの根拠が何であるか問うたならば、人は次のように答えただろう——なぜならそれが直線で

あるからである。すなわち、述語の根拠は主語自体のうちにあるのである。あるいはより精確に言うると、実際は、この判断は根拠を持たない。すなわち先行する認識としてのこの判断がどこから導き出され得たというのかという普遍的な判断は存在しないのである。それゆえ奇妙なことに、その根拠を判断の主語に置くことによって、我々はいくかの判断の根拠を知っていると思いきものだが、同時にそうすることによってまさに我々はこの根拠を知らないということを示すことになるのである。

【110】

第六章 同一、相違、対置、実在性、否定、論理的な、そして超越論的な

同一と相違について。これらの概念の使用はカテゴリーの使用より普遍的である。同一と対置は、「aはaと同一である」「aはnon aと対置する」というように、もの一般に関連する。相違は確かにもの一般には関連しないが、(条件によって)規定されたものではない単に規定可能なものに関連する。これに対してカテゴリーは条件によって規定されたものに関連する。同一や相違などは、各々が他方なしには思惟され得ないような関係概念である。人が「aとbは同一である」と言う場合、このことはある点においてのみであって、【二】他の点においては逆に、人はそれらを必然的に(それがいくつかのものである限りは)異なるものと考えなければならない。また人が「あるものは自身と同一である」と言う場合、人はそのものを少なくとも二度、すなわち異なる時間に観察する。それゆえこの時間の相違は、そのもののある点において自身と異なるものにするのである。概念について、我々はそれが自身と完全に同一であることを確信し得る。しかし対象(その概念の基礎が置かれる直観とともにある概念)に

ついでにはそうではない。なぜなら時間の思惟された相違のほかに、概念自体の点においても異なり得るからである。すなわち、我々は判断において誤り得るのである。いかなる諸対象も、同時にある点において同一でもあるのでなければ、完全に異なるということも不可能である。なぜなら、さもないとそれらは単に異なるだけではなく、対置されることになるであろうからである。このとき人は、二つの対象を比較するのではなく、バウムガルテンの定義（「bのうちにはない何かaのうちにある場合」）に従って、ある対象を無と互いに比較するということになるだろう。この説明に従えば、あらゆるものは同一となり、単に量によって異なるということになる、すなわちあらゆるものは類似しているということになるだろう。あるいはaが無限数の徴表を含まねばならないということになるだろう。前者は、人が  $[112] b = a$  と想定する場合に帰結し、後者は人が  $a \parallel \alpha, b \parallel \alpha$  と措定する場合に帰結する。なぜならaが二つの徴表  $\alpha, \beta$  を持つ場合、他方またaは  $\beta$  と異なるのでなければならぬ等々、と無限に続くからである。

客体の相互関係の行為 *actus* は常に意識の主観的統一性であるにもかかわらず、本来相違は特殊な形式ではなく、単に同一、あるいは客観的統一性の欠如を意味する。しかし実際は、相違はあらゆる関係概念一般のように、循環することなしには定義され得ない。相違は、それによって悟性が統一性を多様なものの中にもたらすような、思惟の普遍的な形式である。（そのア・プリオリな形式、すなわち時間と空間を捨象した）諸直観それ自体について、人はそれらが異なると言うことができなものと同様に、それらが同一であるとも言える（なぜならこの際カントの問い「いかなる権利で *quod iuris?*」はまったく解答不可能であるからである）。私が先に示したように、直観の微分あるいは要素の点においてはこうしたことは起こらない。我々はこれらの概念を、ただ直観の形式に対してのみ、あるいは私の説明に従えば直観の微分に対して、そしてこの微分を用いて直観自体に対して、

使用することができる。それゆえただこれらのア・プリオリな概念【113】あるいは理念によつてのみ、人はそれらが同一であるのかそれとも異なっているのか判断し得る。あるいは諸直観によつても、その形式を用いれば、すなわちそれらが同一の時間と空間のうちにある限り、同一であるか否か判断し得る。対置は、その互いに関連する項、あるいは極値 *Extrema* が実在性と否定であるような関係概念でもある。対置は肯定と否定の普遍的な論理関数から導き出される。この関数は判断の質料あるいは内容（主語と述語）については何も教えず、単に形式あるいはそれらの相互関係の様式を表現する。我々はまたこの形式を思惟自体の客体とし、そして実在性と否定を我々に与えられた物自体であるかのように思惟する。（相互関係においてこれらの両極値が共有するものとしての）対置、（極値自体としての）実在性そして否定は、互いなしに理解され得ない。量一般がより大きいものとより小さいもの（量の定義の成分）なしに思惟され得ず、他方またこれら量の定義の成分も、互いなしには、そして量一般なしには思惟され得ないのと同様である。それゆえ（人がよく言うように）実在性と否定は互いに対置されると言われるのはつじつまの合わないことである。【114】なぜなら否定は実在性の相関概念であり、相関概念は決して互いに対置され得ないからである。すなわち一方が他方を廃棄するのではなく、それらはむしろ互いに説明し合うのである。それゆえ人が「否定は実在性に対置される」というとき、それは「結果は原因に対置される」と言うのと同じようなことなのである。しかし人が否定のもとで単なる実在性の廃棄を理解するのではなく、廃棄一般の概念を理解するなら、「実在性は否定に対置される」と言うのは「より大きいもの、あるいはより小さいもの」の概念は、量一般の概念と対置される」と言うのと同じことになるだろう。しかし量一般の概念はより大きいものやより小さいものの概念なしには思惟され得ない。なぜなら量一般は相関概念の両者（「より大きい」と「より小さい」）が共有するものであるからである。同様にここで対置もまた、実在性と否定という相関概念の両者が共有するものなので

ある。そしてこうしたことはまさにそのような関係概念の本性であり、そこにおいてあらゆるその他の悟性の産物と区別されるのである。すなわちその他の悟性の産物のもとでは、概念は判断に先行する。すなわち、判断するために、あるいは諸物の関連と関係を理解するために、または形式を繫辞によって規定するために、人はまず主語それ自体の概念を得て、そして述語それ自体の概念を得なければならぬ。[115] すなわち質料が形式に先行するのである。これに対して関係概念のもとでは、人はまず判断によって主語と述語の概念を得る。すなわち形式が質料に先行する、あるいはより精確に言うと、形式と質料が同時に生じるのである。

このほかに、さらに別の理由から「論理的事在性は論理的否定に對置される」と言うことはできない。なぜなら肯定と否定の形式あるいは行為自体は、単に互いに對置されるものではないからである。すなわち一方の措定は単に他方の廃棄なのではなく、他方と異なる措定なのである。人は論理的對置の客体についてもそのように主張することはできない。なぜなら論理学はその客体を区別しないからである。論理学は単に超越論的對象について、一方が思惟の主体とともに肯定の形式のもとで思惟され、他方が否定の形式のもとで思惟される限りに対して、区別するのである。このことについてさらに詳しく説明しよう。実在性と否定は論理的（肯定と否定）でもあるし、超越論的（何かあるものと無）でもある。論理的である場合、それらは判断の二つの普遍的な形式、あるいは客体の相互関係の様式 [116] である。それどころかそれらは形式自体の形式でさえある。そしてこうしたことは次のように二通りの様式がある——私が「ある実体は偶有性に帰属し、それは実体と偶有性との間の肯定の関連であり、他方またこの関連自体は関連によつて説明される等々」と言うときのように、形式の相互関係の様式によつて。あるいはそれらが普遍的なもの、形式によつて異なる方法で規定されるものを構成することによつて。例えば私が「aはbの原因である」と言う場合、これは「私は肯定の普遍的な形式を原因によつて措定する」と言うのと同じである。

そして私が「aはbの原因ではない」と言う場合には、私は否定の普遍的な形式を原因によって規定するのである。すなわち、私が「aはbの原因ではない」と言う場合、私はそれによって客体の相互関係を未規定のままにしておくのである。しかし私の点において、「aはbの原因ではない」というこれらのものの私の思考能力に対する関係は、肯定的思惟である。實在性と否定が超越論的である場合、それらはそれゆえまさに論理的関連なのであるが、しかし客体の相互関係であるのではなく、単に何かあるものと思惟の主体の関連なのである。こうした意味における實在性は、それゆえ論理的肯定の主語の点における何かあるものである。対して否定―物は、【二一】否定の関連に包摂されるところの何かあるものである。

否定の行為についての概念は、肯定の行為についての概念と同様に、超越論的實在性である。そして人が「實在性と否定は互いに対置される」と言うとき、そこでは論理的な實在性と否定ではなく、超越論的な實在性と否定が理解されているのである。すなわち人は、表象力との関連において肯定の形式に包摂されるものを、否定の形式に包摂されるものと比較し、それからそれらを論理的否定の形式（対置）に包摂するのである。しかし人が「論理的な實在性と否定は互いに対置される」と言おうとするなら、これは全く何の意味も持たないだろう。なぜなら論理的否定は他ならぬ対置であるので、判断の質料の構成要素（対置）が同時に判断の形式でもあることになってしまうからである。そしてこうしたことは、人が「同一の概念はaと同一である」というのと同じことであり、全く何の意味も持たない。

論理的實在性は、主観的な総合すなわち諸客体の相互関係であり、客観的なそれでもある。【二〇】これに対して論理的否定は単に主観的な相互関係でしかない。なぜなら私は、まさにこの否定によって諸客体の相互関係を廃棄するからである。それゆえ論理的實在性は生産的である。すなわちそれは客体を産出する。これに対して論理的否



定は非生産的である。人が「aはbである、あるいはbであり得る（三角形は直角である、あるいは直角であり得る）」と言うとき、そこから新たな概念 $\beta$ （直角三角形）が生じる。逆に私が「aはbではない」と言うときは、そこからいかなる客体も生じない。

超越論的実在性は、表象力をもって論理的実在性と関連づけられ得る何かあるものである。しかし超越論的否定は、超越論的実在性をもってしても、表象力をもってしても、論理的否定と関連づけられ得るようなものではない。超越論的実在性の最小 Minimum は、私がすでに示したように、悟性理念である。対して論理的否定は、理性理念である。実在性と否定のこのような両種類の区別を欠くことによって、以下のような二つの重大な謬見が生じる――

(一) 前述のような謬見。すなわちこれらの論理的形式は、[120]単に異なるだけであるのに、それらを対置されると見なしたということ。(二) 超越論的実在性は、単に思惟の主体に対する何かあるもの一般の特殊な関連ではないのに、これを表象力の外で何かあるものそれ自体と見なすということ。

## [120]

### 第七章 量

量は単一性としての数多性として考えられるか、あるいは数多性としての単一性として考えられるかのどちらかである。前者は外延量であり、後者は内包量である。

外延量を理解するためには次のようなことが必要とされる――(一)異なる感性的諸表象(直観という形式に従う)、同種の感性的諸表象(概念に従う)が与えられること。(二)概念におけるそれらの表象の総合。(三)直観におけ

るそれらの表象の総合。他方内包量を理解するためには次のようなことが必要とされる——(一)感性的直観。(二)その直観を、それと同種である他の直観と比較すること。例えば二滴の水は直観に従えば(空間すなわちその場所における関係に従えば)異なるが、[121]しかし概念に従えば同種のものである。直観におけるそれらの総合は外延量概念を構成する。逆に規定された赤さは個別的な直観である。その赤さと他の規定された赤さとの比較は、内包量あるいは度合いの概念を産出する。さて直観の形式は時間と空間であり、これらはしかしその本性に従えば外延量である(なぜなら人は時間と空間のもとで、様々な同種の表象の総合を知覚するからである。例えば時間においては、先行するものと後に続くもの、空間においては、右のものと左のもの等々、というように)。したがって直観自体は形式にかなった外延量であるのでなければならぬ。しかしそれに加えて(実的な)質料も、他の同種の質料と(形式に目を向けることなしに)比較され得る。したがって質料は内包量を持つ。外延量のもとで数多性が与えられると、単一性が(抽象によって)考えられる。これに反して内包量のもとではその逆である。外延量は、いわば内包量の図式である。というのも内包量とその関係は、直接知覚され得るのではなく、単に外延量によって知覚され得るからである。例えば熱さと冷たさの異なる度合いは、[122]温度計の上昇と下降によって知覚され得る等々、というようにである。内包量は単一性として与えられ、比較によって数多性として考えられる。内包量は、量あるもののもとでは外延量の微分である。そして外延量はこれに対し内包量の積分である。例えば私が「直角三角形、鈍角三角形、鋭角三角形は三角形である」と言うとき、ここで直角三角形等々は数多性である。なぜなら一方は他方を排除し、したがってそれらは同時に考えられ得ないからである。同様に単一性は単に抽象によって考えられる。逆に私が「直角三角形は直角三角形でも鈍角三角形でも鋭角三角形でもあり得る」と言うとき、ここには単一性(三角形)がある。なぜなら「あり得る」ということは、直角三角形も鈍角三角形も鋭角三角形も一度

に考えられるからである。現実性との関連においてはしかしそれらは数多性として考えられる。前者の例における数多性は外延量と比較され得る。そして後者の例における数多性は内包量と比較され得る。直角三角形、鈍角三角形、鋭角三角形は内的な（何か他のものとの比較を欠く）数多性である。なぜならある三角形の思惟は残りの三角形の思惟を排除するからである。これに対して三角形一般は内的な単一性である。数多性は三角形一般において単に潜在的なのであり、外的に、すなわち【123】やらに付け加わり得る互いに排除する諸規定との関係において考えられる。規定された量の線は内的な数多性を含む。なぜなら例えば人が十ツオルの線を引こうとするとき、人はまず一ツオルの線を、二ツオルの線を、三ツオルの線を等々、と引かねばならないからである。しかし例えば規定された度合いの熱さにおいては、人は対象自体のうちにかなる数多性も見出さない。人はこの熱さを知覚するために、それを他の熱さの対象と比較しなければならぬのである。

#### 【124】

### 第八章 変化、変移等々

各々がそれ自体として思惟され得るような二つの表象あるいは概念は、互いとの総合において思惟され得ない。ただ一方の構成要素が他方の構成要素を欠いては思惟され得ないという理由によつてのみ、総合は可能である。こうしたことは、絶対的な概念の主語と述語（規定可能なものと規定）の総合におけるように一方的であるか、概念の相関関係の総合のように相互的であるかのどちらかであり得る。「黒い」と「円」は、客観的総合（黒い円）のうちで思惟され得ない。なぜならそれらの各々はそれ自体として思惟し得るからである。可能性の領域において、

いつでも両者は互いに依存しない。より精確に言うると、両者は時間に依存しない。これに対して【25】直線においては、悟性の総合が見いだされ得る。なぜなら「線」はそれ自体として思惟され得るが、「まっすぐであること」「線」なしに思惟され得ず、それゆえ「まっすぐであること」はただこの総合によってのみ思惟され得るからである。それゆえこの総合は、少なくとも一方的には必然的である。原因と結果は、それらは異なるにもかかわらず、相互に説明し合っており、それゆえ互いなしには思惟され得ない。こうした総合（「原因は結果を持つ」、またはその逆）は、それゆえ相互的に必然的である。それらは同じ時間に（時間継起を欠いて）思惟され得る。これに対してある直角三角形と斜角の三角形は同じ時間に思惟され得るのではなく、ある時間継起のうちで思惟され得る。

時間自体において先行するものと後に続くものとは相関関係であり、それゆえ互いなしには表象され得ない。なぜならそれらはただ互いとの関連においてのみ存在するものであるからである。変移は、時間において相接する規定の継起を意味する。変化は、相互に規定可能なものの、互いに継起する規定との関連である。すなわち同じ規定可能なものと、さまざまな相互に排除し合う諸規定との、ひとつの時間継起における総合である。そして変化は選言的判断において論理関数から導き出されるが、【26】しかし（その図式の）時間継起において知覚される以外知覚され得ない。時間自体は変化を被らない。なぜなら時間の様々な規定（先行するものと後に続くもの）は変移しないからである（そうでなければ、人はそこにおいてこの変移が知覚されるような別の時間を想定しなければならぬ）。なぜなら時間は先行するものと後に続くもの両者を欠いては思惟され得ないからである。先行するものそれ自体ではなく、また後に続くものそれ自体でもなく、それらの相互関係が時間を表すのである。そこから「変化、すなわち規定の変移を表象するためには、何か規定可能なものが様々な諸規定と、ひとつの時間継起において結合されなければならない」ということが帰結する。私が単に可能なものとしての変化（例えばあるときは

直角で、またあるときは斜角の三角形) だけではなく、所与のものとしての変化を表象するという場合には、何か時間において持続的なものが与えられねばならない(実体)。すなわちそれ自体として、何かしらの規定との関連を欠いて表象され得るような種類のものである。そしてこれは時間において互いに継起する様々な諸規定、すなわち変移する諸規定とともにひとつの総合において知覚されねばならない。しかし [127] この時間継起という点で異なる総合(何か先行すべきものと何か後に続くべきもの)が恣意的であるというなら、単に可能的で主観的な総合と現実的で客観的な総合との間にはいかなる区別もないだろう。そして私が例えば「三角形の物体が丸くなった」ということを知覚するという場合、私はひとつの時間継起において、二つの異なる状態(同じ規定可能なものと二つの異なる規定)のなかでまさにそのとき限定された空間を思惟するだろう。そこから「(限定された空間として形式に従う)ある物体は、ひとつの時間継起において相前後して、三角形であるとも丸いとも思惟され得る」という判断は生じ得るが、「物体は実際にそのようなものである」という判断は生じ得ない。それゆえ私は、単にひとつの時間継起において相前後する諸知覚を持つだろう。この知覚は感性と構想力の客体であり、私はそれらを私の表象様式の主観的な法則に従って結合するだろう。私はしかし経験、すなわち私の表象様式の主観的な法則に従って規定される場所のものについての知覚は持たないだろう。なぜなら私が「物体が先には三角形であり、その後丸い」ということを表象し得るのと同様に、私は同じ時間においてその逆にも表象し得るからである。また、「水が始めは液体であり、[128]その後固体である(凍結している)」ということを表象し得るのと同様に、それを逆にすることもできる等々、ということだからである。それゆえ私が経験を持つという場合には、この知覚はその帰結の点において未規定であるのではなく、悟性の規則に従って規定されなければならない。すなわち、あらゆる可能な現象からあらゆる他の可能な現象が帰結するのではなく、あらゆる可能な現象から残りのすべての現象のもと

で可能な現象が必然的に帰結しなければならないのである。現象の規定（先行すべき現象と、そこから帰結すべき現象）は、すでに示されたように、現象において質料の点で *materialiter* 思惟されねばならないのではない。なぜなら、さもないと「いかなる権利で *quit juris*」という問いがあとに残るからである。すなわち、人はいかにして何かア・ポステリオリに与えられたもの（現象の質料の規定）はア・プリオリな悟性規則（帰結の必然性）に一致すると前提し得るのかという問いが残るのである。現象の規定は形式の点で *formaliter* 思惟されねばならない。すなわち、私が何か先行するものとそこから必然的に帰結するものを（その質料を見ることによってではなく、帰結一般の特殊な規定によって）知覚するとき（この知覚自体が正しいということ、あるいは「いかなる事実で *quit facti*」という問いへの回答は単に判断能力にのみ基づくが、判断能力に対してさらに規則は与えられ得ない）、そのとき私は「これらの対象が互いに継起することは [120] 客観的である」と判断する。（なぜなら私の主観を考慮に入ればこの帰結は必然的ではなく単に可能的であるので）この帰結は単に主観的である。このことは先に挙げた例におけるのと同様である。先に挙げた例において、三角形の様々な総合は単に主観的であり、それ自体として観察される水の様々な状態もまた単に主観的である。これに対して、熱から帰結する液体の現実的な知覚、そして冷たさから帰結する水の固さのもとで、必然性はそれと結合される。そこから私は「熱は水を液体にする（原因である）、そして冷たさは水を固体にする等々」と判断する。

こうしたことから、経験の対象の点における普遍的な自然法則が帰結する。あらゆる（客観的に、現実的に）生じたものは、何か先行するものから必然的に帰結する。そうでなければ（それが単に先行するものから偶然的に帰結する場合）それは客観的に、現実的に生じるのではなく、単なる構想力の戯れである。それゆえ、原因の概念を知覚の対象に適用することなしには、我々はいかなる経験の対象も持ち得ないし、したがっていかなる経験（経験

の対象の客観的な結合)も持ち得ない。このことについてより詳しく説明しよう。反省—概念、同一—そして相違<sup>10)</sup>は、[130] 思惟の最上位の(最も普遍的な)形式である。なぜなら本来のいわゆるカテゴリーの使用は、単に経験の対象に及ぶが(主観的知覚の客観的实在性)、この反省概念の使用は経験の対象だけではなく、知覚自体の対象にも及ぶからである。意識一般は多様なものにおける統一性に基づく。意識は、悟性が何かしらの概念によって(同一の統一性)互いに関連付けるような何か多様なものを与えられねばならない。あるいは悟性によって多様なものとして(相違の統一性によって)思惟されるような何かを与えられねばならない。[131]すなわち多様なものにおける統一性は、同一のように客観的であるか、あるいは相違のように主観的であるかのどちらかである。例えば二つの客体aとbが各々それ自体として与えられるとしよう。それらの意識には以下のようなものが必要とされる—(一)意識の主観的な統一性(aが与えられた主観にもbも与えられること。そうでなければ所与の諸客体のいかなる関連も生じ得ないだろう)。(二)客観的統一性。すなわちそれによってこれらの客体がこの関連に適合するような何か、所与の諸客体のうちに見いだされねばならない。そしてこうしたことは二通りの方法で思惟される。すなわち、これらの客体が単に主観の点においてあわせて思惟されるか、あるいは統一性としてそれ自体で思惟されるかのどちらかである(なぜなら悟性は諸物の相互関係についての形式や様式をいくつか持っており、したがってこの特殊な関連の根拠は主観においてだけでなく、諸客体においても見出されるからである)。

(9) [129] 対置は、それに質料としてのいかなる直観も包摂されないような単なる論理的形式である。すなわち、この単一性は単に主観的である。なぜなら実在性には、いかなる直観も与えられ得ないような否定が対置されるからである。二つの物体の運動における反対の方向というのは、単に異なっているのであって、

対置されているのではない。なぜなら、両者がその運動を続けている限り、それらは異なる諸客体において互いを廃棄しないからである。他方それらが互いにお互いにつかり、そのため運動が止んだときには、ここでもまたいかなる対置も存在しない。なぜならそれは否定を持って否定することであるからである。

知覚一般（個々の感性的諸直観）の形式は、相違と同一である。私に赤という知覚が与えられるとき、私はまだそれについてのいかなる意識も持たない。私に他の知覚が、例えば緑という知覚が与えられるとき、私は【132】この緑という知覚それ自体についても、まだいかなる意識も持たない。しかし私が（相違の統一性によって）両者を互いに関連づける場合、私はそのとき「赤と緑は異なる」ということに気付く。そうすることによって私は各々それ自体への意識を得るのである。私が例えば赤と言う表象を、何かしら他の表象を持つことなしに、持続して持っていたとしたら、私は決してそれについての意識を得ることはできなかっただろう。これはもちろん我々の意識の点でも同様である。しかし私がすでに示したように、個々の感性的表象の同一の概念を欠いては、私は個々の直観それぞれの意識を得ることもできない。なぜならこの意識は客体の現前を前提とするが、しかしここで客体は同一によってはじめて生じなければならぬからである。それらはこの概念によって、同一についての意識なしでもひとつの直観において一緒に受け取られ得るのである。

概念一般の形式は同一（多様なものにおける統一性）であり、しかしまた相違でもある。相違によって多様なものはそのようなものとして思惟される。例えば私に二つの三角形が与えられるとしよう（それらは規定の相違によって二つであり、一つではない）。私はそれらを互いに関連づけ、両者とも三角形である、すなわち同一であるということに気付く。【133】三角形一般という概念はそこから生じるのである。ではこうした我々の意識の形式、ある



いは条件から必然的に帰結しなければならぬものを見てもよい。知覚の相違は我々の感性の形式、すなわち時間と空間において互いの外にあることを必然的にする（私はここではライブニッツ主義者として、時間と空間を、客観的根拠を持たねばならない普遍的で未規定の反省概念と見なして話す）。あるいは、我々の感性の形式は知覚の相違の図式であり、知覚の相違によってア・プリオリに規定される。すなわち、異なるものとして質料の点で *materialer* 与えられるものは、形式の点で *formaler* も異なるものとしてしか思惟され得ないのである。なぜなら、形式は質料に先行するにもかかわらず、すなわち我々の表象様式（我々の心の性質）は表象自体を規定するにもかかわらず、我々の意識の点では逆である、すなわち形式の意識は質料の意識を前提とするからである（というのも、何か規定されたものが我々に与えられるということなしに、我々は形式の意識を得ることはできないからである）。時間と空間において互いの外にあることは、その根拠を諸物の相違のうちを持つ。すなわち悟性の模倣者である構想力は、aとbというものを、悟性がそれらを異なるものとして思惟するという理由で、時間と空間において互いの外で表象するのである。【134】この悟性概念はそれゆえ構想力の基準である。構想力は、そのやり方が正当であるというなら、この基準から目を離してはならない。これに反してこの基準を見失えば、構想力はもはや悟性規則の支配下にはない創作物になってしまう。異なっているということについての概念は、互いの外にあるという概念よりも普遍的である。なぜなら後者は単に直観によって必要とされ得るが、前者は概念によっても必要とされ得るからである。すなわち異なるものはすべて時間と空間の直観のうちで知覚されるが、その逆はないからである。それゆえ我々が、直観においては同一である諸物を、それでも空間のうちに、例えば水のように表象するならば、そうしたことはただ何か異なるものとの関連においてのみ起こるだろう。すなわちこの表象は超越的である。こうしたことは時間についても同様である。例えば私がいくらかの時間眠ったとき、私は時間を、例えば時計の針

の位置の相違によって知覚することしかできない。さて、しかし時間と空間は知覚においてのみ実存するのである。したがって時間と空間が知覚されないところでは、それらは存在もしない。原型（客観）はそれゆえ複製（主観）を【15】現存在の点において必然的に規定するが、その逆はない。我々が時として、人がカテゴリーにある規定された時間継起から認識するように、複製による以外に原型を認識する手段も持たないにもかかわらずである。それゆえ複製（主観）は原型（客観）の理念上の根拠であり、原型（客観）は複製（主観）の實在的な根拠である。構想力が、概念に従えば同一であるような系列のものを、時間と空間の継起において表象するとき、その使用は超越的である。すなわち、構想力は実的な質料についての形式を、そのような質料と思ひ込まれたもの（悟性がいかなる相違も認めないところのもの）へと転用するのである。各人は次のようなことを自らに即して知覚し得る——人は同一である諸物を時間と空間の継起において表象するために、それらを異なる諸物と関連づけざるを得ないと悟る。そうしなければこの表象は不可能なのである。それゆえ空間と時間は我々の感性の形式であるにもかかわらず、悟性の形式と何か客観的なもの（質料）を前提とする。ここにおいて「何の権利で *quid juris?*」という問いはなくなる。なぜならこの形式は知覚の条件であるからである。こうした理由で客体の包摂についても、その時間と空間という形式のもとでこの問いはなくならなければならない。

【16】時間と空間における連続性の概念は、ものの相違の連続性からも導き出される。というのも、私がただそれ自体と（規定された持続を欠いて）同一であり続けるものの表象のみを持つと仮定すると、私はそれについてのいかなる意識も得ることができないだろう。それゆえ私は相違の概念を持たないだろうし、したがって時間継起の表象も持たないだろう。他方また、私がただ純粹に異なる表象を持つと仮定すると（すなわちいかなる表象もいくらかの時間持続することはないので、人はその表象が異なる時点において自身と同一であるということができな

いだろう)、私はここでもまたいかなる意識も持たないだろう。したがって、悟性の点においては相違の統一性であるようないくらかの時間の持続は、感性の点において必然的に意識される。なぜなら人はいくらかの時間を規定することなしに、持続、すなわち何かあるものについての不変性を表象し得ないからである。すなわち、何か可變的なものとの関連(それによって時間継起の表象が生じる)によるのでなければ持続を表象し得ない。それは人が、何かを互いに異なるものと関連づけることなしには—例えば実体をその偶有性と関連づけるように—何ものもそれ自身と同一なものとして思惟し得ないのと同様である。それゆえ、ある対象を同時に自身と同一でありかつ異なるものとして、【35】すなわち時間において変化するものでありかつ持続するものであるとして表象できるようにするために、この相違は可能な限り小さく想定されねばならならず、人はそうすることによってしかそのうちで対象が自身と同一であるような時間を表象し得ない。言い換えれば、あらゆる変化は連続的でなくてはならない。というのもそうでなければ、人はもはやそれが変化した同一の対象であると言うことはできず、まったく別の対象であるということになる。そして変化の概念は完全に意味を失うに違いない。

さて、同じ持続的なものの知覚という経験は時間において変移する様々な諸規定と結合される。このことはまず持続的なものの概念(実体)を前提し、それから変移するものの概念(偶有性)を前提する。そしてさらに相接する規定の継起の必然性(原因と結果)を前提する。「冷たい水が甘くなった」ということはできない。そうではなく水は温かくなったのである。すなわちある経験をなすためには、実体を時間において変移する諸規定一般の各々と結合して知覚するだけでは十分ではなく、同じ主語において互いに排除することによって互いを関連づけるようなものと結合して知覚するしかないのである。しかし【38】それ自身との同一を維持するために、この排除は最小Minimumでなければならぬ。「水が冷たい」という知覚と、その後の「水が甘い」という知覚は、確かに規

定の主観的な継起を含むが、しかし客観的な継起は含まない。なぜならどちらの規定も客体において一体になり得る、すなわち同時に存在し得るからである。逆に、同じ水は同時に温かくかつ冷たいということはありません。この互いに排除する総合をそれでも真であると取るなら、それは時間におけるこれらの規定の変移によるほか表象され得ないだろう。経験に必要なこの変移の様式は、それゆえ「先行する規定は後に続く規定の原因である」すなわち「後に続く規定は先行する規定を前提とする」と規定する。なぜなら継起一般を欠いては、あるいは規定された継起を欠いても、経験は不可能であるからである。

さてしかし（否定的規定は単に論理的であるので、規定が直観において知覚されるといときには）ある規定は何か肯定的なものでなくてはならない。とはいえ後に続く規定は先行する規定に対置されねばならない。しかし何か肯定的なものに対置されるものは、何か否定的なものに他ならない。そしてそれでもこれらの対置される両性質は、経験に必要なのである。それゆえ【139】この矛盾を取り除くために、したがって経験を可能にするために、それらの規定は互いの撤去を最小限にするように客体において一体化されねばならない。すなわちそれらの対置は最小 Minimum でなくてはならない。それゆえこうした場合に、我々は経験、すなわち時間において変移する様々な規定と結合した、同一の持続的なものの知覚を持つ。これらの規定は同時に肯定的でもある。なぜなら（経験に必要な）そのうちに認められる対置は最小限に可能であるからである。そしてこうしたことがいわゆる連続律である。

それゆえこの命題は、人が概して想定するように経験命題であるのではない。すなわち、単に経験を捨象した命題というのではなく、それによつてはじめて経験が可能とされるようなア・プリアオリな命題である。我々が何か突発的なこと（連続性を欠くこと）が起こったと気付くとき、例えば小さな子どもが突然大男になったとしたら、我々

はそれがまさに同一のものであって、ただ変化しただけなのだと思ひ込むことはできない。むしろそれは異なるものなのだと思うだろう（こうも相違が大きいとこの際類似性は問題にならない）。同様に、人間という普遍概念が両者のもとで同一であるからといって、ペーターとパウルがまさに同じ人間であると思うことはできない。【140】そして先ほどペーターを見つけた場所、その後パウルを見つけたとしても、我々は「ペーターがパウルになった」などと判断はしないだろう。ペーターがパウルになったのではなく、ペーターはいなくなり、そしてパウルがその場所を（どうやってかは知らないが）占めたのである。

こうしたことに導かれて、我々はそれらの経験が可能にするためこの現象の原因、すなわち同一のものにおける連続的なものを探し出し、我々の知覚の裂け目を埋めるのである。というのもそうでなければ、人は現象の展開と解明としての物理学において、原因という語のもとで何を理解するというのか。だから人はこの現象と先行する現象との間に探し出された連続性を見出すのである。この現象は先行する現象を無数の例によって自ら説明するので、私はそこにとどまっておく必要はないのである。

同じ規定可能なものについての諸規定の継起においてこの連続性が見出されなければ、私は他の規定可能なものに頼り、そして互いに継起する両規定の間にこの連続性を探す。こうしたことは例えば「父は息子の原因である（全過程の展開をもって理解される）」あるいは「火は石を温める」等々と言う場合と同様である。【141】そこから自身のうちにある原因と自身の外にある原因との間の違いが生じるのである。観念連合の法則に従って絶えず進行する魂の表象は前者の種類に属する。しかし魂の表象が外的感覚によって遮られる場合、それは後者の種類に属する。というのも連続性はいまだにそのうちで見いだされ得るのだが、現在の表象と先行する表象との結合のうちにはなく、身体的な運動と感覚との間の類推のうちに求められねばならないのである。そしてそれは身体と魂の結びつ

後者は我々に、必然的に同時存在の表象ならびに必然的な帰結の前にあるものをもたらず。なぜなら表象は常に継続的であるので（我々がまた、それを逆の順序でも表象し得るということから、この継続が恣意的であるということに気付いたとしても、この継続の逆の継起が他の時間については先行するものとして生じなければならず、したがって各々の時間についてただひとつの種類の継起が現実的であり得るのである）、我々は客体それ自体が、我々の主観におけるように、互いに継起することはないのでどうかを知ることができないからである。我々はしかしここに於いて、【15】我々がそのもとで以下のようなことを認識するような徴表を持つ—すなわちある現象の規定が、同じ現象の先行する規定をもつてではなく、他の現象の規定をもつて連続的にされ得るということが見出された場合、我々は「諸規定は互いに（同じ規定可能なものにおいて）継起する」と判断するのではなく、「諸規定は（異なる規定可能なものにおいて）同時にある」と判断する。ここから次のようなことが帰結する—規定可能なもの（主語）は、一方が実在性であり他方がその否定であるような二つの互いに排除し合う規定（述語）を、（すでに述べられたように連続性の法則によつて）ひとつの時間の継起において相接して持つことができる。しかしすでに証明されたように、二つの互いに排除し合わない規定をひとつの時間継起において持つことはできない。さてしかし私はまた「主語は二つの互いに排除し合わない規定を同じ時間に持つことはできない」とも主張する。そしてこのことを次のように証明する。

ある規定は一般に、それ自体として思惟され得るものではなく、単に規定可能性との関連において規定として思惟され得るものである。「ある規定可能なものAは、二つの規定bとcを同時に持つ」と仮定しよう。【16】cはAの間接的な規定であるか、あるいは直接的な規定であるかのどちらかである。すなわちcはbの規定であり、他

方bはAの規定であるか、あるいはcはbの規定ではなく、bとcの両者が直接Aの規定であるかのどちらかである。前者の事例において、Aは実際にはただ規定bのみを持ち、bはまた規定cのみを持つ。後者の事例においてはしかし、bとcはそれぞれ他方なしに思惟され得る（さもないと、それらは前提に反して互いに規定し合わなければならなくなるだろう）。したがって私は $\forall x$ をそれ自体として思惟しかつ $\forall x$ をそれ自体として思惟することができる。それでは $\forall x$ の三つすべての必然的総合はどこから生じるのか。「bが思惟され得るとし、それがAとともに総合のうちで思惟されねばならないというなら、それはcについても同様である」ということは、（規定の本性によって）真である。しかしbとcとは互いの規定ではないのに、なぜ同時にこの総合のうちで思惟されねばならないのだろうか。したがってこの総合はまったく恣意的である。すなわち、規定可能なAは二つの規定bとcを同時に持つことはできないのである。また私がすでに（第四節、五十三頁において）示したように、逆に同じひとつの規定は、異なる規定可能なものに帰属し得ない。

ここから、実体もまた二つの異なる偶有性を同時に持ち得ないということが帰結する【本】（そうしたことは経験においてもたらされ得ない）。なぜなら偶有性は他方なしには思惟され得ないので、一つ目の偶有性が二つ目の偶有性の偶有性であつても、直接実体の偶有性ではないからである。各々の偶有性が他方なしに思惟され得るという場合は、実体は各々の偶有性とともに関連して表象されねばならない。したがってそれらは同時に同じ実体において知覚され得ない。

## 第九章 真理性、主観的な、客観的な、論理的な、形而上学的な

真理性と虚偽性は思惟によってはじめて使用されるのではなく、記号によっては記号として、言葉によっては言葉として（思惟との関連において）使用される。例えば直角三角形は真なる概念である。なぜならこの表現のもとで、私は「三角形」を規定可能なものとして、対して「直角であること」をその規定として実際に思惟し、その統一性すなわち主語と述語（規定可能なものと規定）の間の実結合を理解するからである。したがってこの表現は意味を持ち、それゆえ真である。なぜなら「直角であること」は三角形における関係であり、したがってそれ自体としては思惟し得ず、それゆえこの総合は必然的であるからである。これに対して【146】黒い三角形は真なる概念ではないが、しかし偽なる概念でもない。なぜなら私はこの表現のもとでまったく何も思惟し得ないからである。というのも「黒い色」はそれ自体として表象可能であるため、三角形についてのいかなる規定ももたらず、したがってここには内属の統一性、すなわち主語と述語の間の実結合が欠けている。しかしこの結合は、何か質料の点で *materialiter* 多様なものを含む限りのあらゆる概念に必要な不可欠なのである。したがって概念それ自体は単に蓋然的である。それに対してこの表現は、それが関連し得ない何か（思惟された統一性）に関連するという限りにおいて偽である。

それ自体として考えられた思惟の点においては、真なる概念と偽なる概念があるのではなく、それが概念であるか、あるいは概念ではないかのどちらかである。しかし概念との関連における記号は、概念でない場合偽である。なぜならそれは記号であると同時にいかなる記号でもないからである。人はここから、「概念の点における虚偽性



は、何も思惟しないことと同じ意味である」という場合、矛盾律がその最上位の基準であるということを見て取る。なぜならこの場合客体自体のうちいかなる矛盾も見いだされなくてもかかわらず、しかし思惟の主体との関連において矛盾が見いだされるからである。【147】矛盾の両種類の間の区別は、以下のようなことにある——例えば私が「四角い円」と言う場合、互いに属するものという両者の結合の単なる形式は、偽である。質料の諸部分（「四角形」、「円」）は、同じものであり続け得る。私はそれらの諸部分を規定の形式のもとに従属させるかわりに、むしろ相違の形式のもとに従属させる必要がある。そのとき「三角形は円と異なる」という思惟は真である。これに対して「黒い三角形」は、いかなる形式のもとにも包摂され得ない。一つ目の事例において、両者とも形の規定であり、それらは互いに廃棄しあう。これに対して二つ目の事例においては、一方（「三角形」）のみが「形」という主語の規定であり、しかしもう一方（「黒い」）はそうではない。さて、哲学者たちは会話における真理性と思惟における真理性を区別することでいったい何をしようとしているのか、ぜひ知りたいものだ。会話それ自体において、すなわち空虚な音としての言葉の使用においては、確実にいかなる真理性も存在しない。あらゆる記号を欠いた思惟それ自体においても真理性は存在せず、思惟が存在するかいかなる思惟も存在しないかである。真理性とはそれゆえ、前者の後者に対する特殊な関連である。すなわち、表現に思惟が適合するということである。そして虚偽性はその反対である。すなわち、【148】表現にいかなる思惟も適合しないということである。ところが人は、虚偽性に思惟が適合すると言いつて立てる。なぜならさもないとそれは空虚な音になってしまふだろうというのである。

論理的真理性は、悟性の法則にかなう思惟（概念）の諸客体の結合である。公理は（それが結合によって引き出されるのでない限り）、真理性の構成要素であるが、しかし真理性自体ではない。結合から引き出された解は真理性の産物であるが、しかし真理性自体ではない。なぜなら私の説明に従えば、真理性とは単に悟性の進行を、ある

いは悟性の法則にかなう思惟の様式を意味するのであって、悟性がそこに由来するような原理も、悟性が最後に達するところの解も意味しないからである。あらゆる命題が（形而上学的に偽なる命題も）論理的眞理性の原理として使用され得るとしても、それは単に人が偽なる命題から偶然に眞理性を引き出し得るからというだけではなく、絶対的な方法で引き出し得るがゆえである。すなわち、「これらの偽なる命題は眞である」という前提のもとで、これこれのものが帰結しなければならぬという仕方では眞理性を引き出し得るがゆえである。この帰結は当然そのいかなる実践的使用の原理でもないが、しかし私はここでも単に思惟におけるその利用を考えるのである。もしエウクレイデスが、【15】その形而上的に眞なる公理のかわりに偽なる公理を採用したとしても、だからといって彼が、我々が今なお彼から得ているまさにそのものよりもわずかな、あるいはできの悪い作品を世界に残すということとはなかつただろうと私は確信している。例えば「三角形の外角は向かい合う両内角の和ではなく、この和にこの和の二分の一を足したものと等しい」と仮定する。するとそこから必然的に「円の中心に接する角は（実際はそうであるのだが）円周に接する角の二倍の大きさではなく、三倍の大きさである」ということが帰結するだろう。私が「部分は全体より大きい」と仮定すれば、そこから思惟の法則に従って、前置された公理からも前者の帰結とは異なる帰結を導き出すだろう。確かに、この前提に従えば一グロッツェンは一ターラーよりもさらに大きいので、私はこの前提に従って一ターラーの借りがある債権者に対し一グロッツェン支払うべきであった、と裁判官が認めるといふことはないだろう。しかしこうしたことは悟性の使用において何ももたらさない。それゆえ私は命題を眞なる命題と偽なる命題に分けるのではなく、むしろ実的な命題と実的でない命題とに分けたいと思う。（思考の点における）実的な命題と実的でない命題との間の違いは、【16】実的でない命題が少なくともひとつの実的な命題—それを欠いては実的でない命題も思惟において使用されないような—すなわち矛盾律を必要とするということの

うちにある。この主張は我々に理性の使用に対する新たな展望を開く（例えば我々が新たな数学を発明し得るということ）によって、ただ理性の関心を促すだけでなく、理性の道徳における使用に対しても有益である。すなわち我々が、重大な帰結をもたない事例において、真理性の提示への熱狂や何かあるものにおける謬見の態度を抑えるべきであるということでも有益である。なぜなら、ある人にとって対置される真理性よりも役立つ虚偽性というのは当然あり得るからである。

論理的真理性とは単なる矛盾律、あるいはそこから導出される同一律とそれのもとに包摂されるあらゆるものである。この真理性が規定された対象に関連することは単に偶然的である。なぜならこの真理性はあらゆる対象一般に妥当し、あらゆる対象一般によって理解されるからである。これに対して相違の形式は、定言的命題や仮言的命題そして選言的命題、またそのもとに包摂されるあらゆるものと同様に、形而上学的真理性である。[15]なぜならそれらは規定された対象には関連しないが、規定可能な対象には関連し、規定可能な対象によって理解されるからである。私が  $a$  を  $b$  と異なるものとして思惟するという場合、私は  $a$  と  $b$  のもとで単なる思惟の客体一般を思惟し得るのではなく、規定可能な客体を思惟し得る。なぜなら論理的对象 *Objectum logicum* は論理的对象と、すなわち自分自身と異なり得ないからである。私が「主語としての  $a$  に述語としての  $b$  が帰属する」あるいは「 $a$  は  $b$  の条件である」と言うときも同様である。

主観的真理性と客観的真理性について。何かしらの特殊な思惟する存在者によって認識された真理性は、その限りでは単なる主観的真理性でしかない。しかしその真理性がそのような存在者によって、あらゆる思惟する存在者一般によって、それがそのようなものである限り認識されねばならないのと同じように認識されるならば、その真理性は客観的真理性である。例えば我々の感性的直観は、それが諸形式に従う限り、単に主観的である。なぜ

なら、我々の持つものとはまったく別の諸形式を持つ思惟する存在者というのが常に存在しうるからである。したがってこうした諸形式は、我々においてア・プリオリであるにもかかわらず、単なる主観的实在性しか持たないものである。我々の思惟の諸形式についても同様である。なぜなら、まったく別の諸形式によって（現象を持っているなら）諸現象を結合し、そうすることによって諸現象を悟性の対象にするような思惟する存在者というのが常に存在し得るからである。

我々は事実客観的眞理性のいかなる基準も持っていないように見える。しかし我々が事態をより精確に検討しようとすれば、このような疑いが我々の思考を損なうことはまったくあり得ないということに気付くだろう。なぜなら例えば私が誰かに対し、数学的命題を、反対を矛盾に限定して証明し、相手に「それは我々に共通の思惟の形式からはまったく正しく帰結するが、しかしひょっとしたらこの形式を持たない存在者も存在するかもしれない」と言われた場合、私は「私の命題は事実我々二人に対してのみ妥当し、そのような存在者に対しては妥当しない」と答えるだろう。しかしこの相手が「その思惟の形式は私の形式とは異なる」とさえ主張するというなら、私は当然その人とそれ以上かかわり合うことはないだろう。しかし最初の事例において、矛盾したことを言うまいと思ふ限り、誰もそのように疑ったりできないということは付言され得る。なぜなら「ひょっとすると、我々の形式とはまったく別の形式を持つような思惟する存在者が存在するかもしれない」と言うことによって、【EG】しかしその人は「この思惟する存在者は、思惟する存在者である限り、我々と何かを共有しているはずである」ということを認めねばならないからである。したがって、思惟する存在者によって、それがそのようなものである限り、眞であると認識されるところのものは、客観的眞理性である。この共有のものが、単に多様なものを統一性一般へ包摂することのうちにあるのだと想定すれば、この多様なものと統一性が我々のものとどれほど違っていようと、これだけ

です。すでに客観的眞理性の実在性を証明するには十分である。あらゆる特殊な概念においても同様に、その下にこの特殊な概念が置かれるべきところの普遍的な概念が、必然的に含まれ得ねばならないので、ここでもまたあらゆる主観的眞理性のうちには何か客観的なものがあるのでなければならぬ。私はもちろん、この共有のものが何であるか規定することを引き受けようとは思わない。これはむしろ私の敵対者がしなければならぬことである。すなわちそのような人は、「思惟する存在者について理解すれば、ただちにそのことについて明らかになるだろう」という表現のもとでそれが何であるか規定しなければならぬのであるが、それゆえある種の客観的眞理性を認めざるを得ないと悟るのである。二つ目の事例についても同様に、「我々はまだ、矛盾（ある総合において互いに矛盾するもの）[154]を思惟し得ると称するような人間と一度も出会っていない」というおそれはない。あらゆる時代、あらゆる国の歴史、特に芸術と学問の歴史は、むしろ逆のことを示している。すなわち、人間は常に互いに教え合い、そこから共通の思惟の形式が必然的に帰結しなければならぬようなある種の眞理性を認めさせ合ってきたのである。

【156】

第十章 自我について。唯物論、観念論、二元論等

私とは何か。有名なデルフォイ人の言葉「汝自身を知れ」に従った重要な研究である。合理的心理学 *Psychologia rationalis* において我という語のもとで理解されているものは、いかなる直観でも、（すでにア・プリオリであるなら）いかなる概念でもあり得ない。なぜならこれらの直観や概念は、何か我々の外のものであるところのものである

るからである。それらは何か直観されたものあるいは思惟されたものであって、思惟の主体自体ではない。我とはそれゆえ、思惟すること一般と直観すること一般の普遍的な形式、すなわちあらゆる直観一般と悟性一般の条件である意識の統一性であるほかあり得ない。したがって、確かにそのようにして対象一般は思惟され得るが、【156】規定された対象は（我があらゆる対象に共通しているからこそ）認識されえない。私はそれゆえこの我に対していかなるカテゴリーも使用し得ない。なぜならこのカテゴリーは、単に規定された経験の対象との関係によってのみ意味を手に入れ、図式への適用によってその合法的な使用を維持するからである。私はそれゆえ「我、あるいは思惟する能力一般は実体である」言うことはできない。なぜならこの超越論的概念が（我という語で表現されるべき）個体を規定することはまったくなく、この概念はまったくいかなる客体も規定しないからである。そしてそれゆえ私は当然「私は実体である」と、すなわち「もの一般の概念は時間において持続的である」あるいは「あらゆる時間にもが存在しなければならぬ」（なぜなら時間はものを欠いては思惟し得ないからである）と言うことはできる。すなわち、私は単に実体を思惟するが、しかし決して実体を認識することはできないのである。なぜなら実体にはいかなる直観も包摂されないからである。

統一性（単純性）についても同様である。もの一般の概念は当然統一性でなければならぬが、そのことによつて直観が統一性（単純）として思惟されることはない。

そして人格（意識の同一）についても同様である。【157】我は当然異なる時間においても自身と同一でなければならない。そうでなければまったくいかなる思惟も不可能になってしまうだろう。なぜなら「三角形は可能である、なぜなら私は三本の線の表象を空間の表象と関連させ得るからである」という思惟はただこうしたことによるものであるからである。それゆえ私が三本の表象を持ち、別の思惟する存在者が空間の表象を持ったとしたら、そこか

ら決して思惟は生じ得ないだろう。例えば私が「aはbである」という判断を思惟し、別の存在者が「bはcである」と言う判断を思惟したとしても、そこから「aはcである」という結論は決して生じないだろう、等々ということも同様である。こうしたことはすべて正しい。しかしそこにおいて時間は何か客観的なものではなく、単なる我々の感性の主観的な形式、すなわち諸客体（諸直観）が互いに関連し合う様式である。時間における諸客体の特殊な規定は、持続性と変移であり、これらはしかしただ互いとの関連においてのみ表象され得る。私はただ「何か持続的なものは、それと結合する何か変移するものに関連する」と、そして逆に「確かに私の我は、私のうちで変移する私の表象の点では、何か持続的なものでなければならぬが、しかし別のものの点においては変移するものであり得る」とだけ言える。例えば私が船の中の自分の船室で動かずとどまっているが、[158]すなわち自分の状態を船室の中の諸対象という点では変化させないが、岸で静止していると見なされている諸対象の点においては、私は船もろとも変化しているという場合、ここにもまた同様の事態がある。私の諸表象の互いの継起の点において、それらすべての表象に伴う私の自我は、持続的なもの（実体）と見なされねばならない。さもないとそれらの表象はすべて、私の表象ではなくなってしまうだろう。しかし別の自我、あるいは別の思惟する存在者は、私の自我のもとでは私自身ではなく、私の表象である。すなわち別の自我のものと諸表象は、私のものと、あらゆるその諸表象が関連しなければならないようなものではなく、その残りの表象すべてがその自我に関連しなければならぬようなものである。これは私の自我をその別の自我における表象として、その別の自我の点で、変移するものとして思惟することができる。したがって「私の自我は、あらゆる時間において私の意識の点で自身と同一であり続けなければならない」という主張的判断は、客観的には妥当しない。すなわち「私の自我が、別の意識の点でも自身と同一であり続けなければならない」ということは妥当しない。

人はここから「我々はいかなる合理的心理学 *Psychologia rationalis* も持ち得ない」ということを見て取る。なぜなら [159] その題材の概念は客体を規定しないからである。しかし経験的心理学は持ち得る。

観念論、二元論、唯物論、等々

この信奉者の各々が自身のことを理解しているというのなら、唯物論者は自身を次のように表現しなければならぬだろう—私は確かに、私が時間のうちで表象する内的な諸知覚と、私が空間のうちに表象する外的な諸知覚との間の違いを認め、それらが二つのまったく異なる種類のものであると言ふことを認める。しかし私はそれでも「超越論的対象、すなわち基体は、後者の種類の諸知覚に基礎を置くものであり、そしてこの諸知覚は自身を表象としてそれと関連づける、まさにそのようなものである」。「前者の種類の諸知覚に基礎を置くもの、すなわち実的なものは、我々の表象に依存せずそれ自体として実存するものであり、何か多様なものである」と主張する。我々の内的な諸知覚も外的な諸知覚もこうした何かあるものの形態変化なのである。すなわち、それらの知覚は、述語をその主語に関連づけるように、自身をその何かあるものに関連づけるのである。我々が「この何かあるものは実存しない」と前提した場合、我々は [160]（この意識の統一性はただこれらの諸知覚のうちにある）、これらの諸知覚自体もろとも実存し得ない。しかし我々が我々の実存在を思惟において廃棄しても、この何かあるものの実存在は廃棄されない。そしてこの何かあるものを私は権利をもって「質料」と名付けた。したがっていかなるものもそれ自体としては実存しない—質料を除いては。

観念論者は自身によって次のように表現されるだろう—多様なものとしての多様なものは、実存し得ない。なぜ



ならこれは統一性のひとつの把握であるからである。したがってただ統一性のみが表象の外に実存する。我々はこの統一性を、我々自身との類推に従い表象力として思惟することはできない。時間、空間、そしてそれらによつて規定されるものといった諸表象は、諸物の相互の関連と関係についての混乱した思惟以外の何もものでもない。

二元論者はこのように言う——内的な諸直観と外的な諸直観とは、単にまさに同じ存在者の異なる度合い、あるいは形態変化としてみなされるにはあまりにも異質である。我々はそれゆえ、一方の超越論的客体は、表象の外で、もう一方の超越論的客体と異なると想定する。いかなる質料も実存しなかったとしたら、我々は【二】空間におけるいかなるものの表象も持ち得なかつただろうが、それでも表象力は実存し得ただろう。しかし表象力が存在しなかつたとしても、質料（その超越論的客体）は実存し得ただろう。

しかし私はぜひひ次のように問いたい——何がこれらの信奉者たちすべてに、超越論的客体（それについてはしかし彼らはまったく知らない）を想定することを、あるいは（表象という語がすでに示しているように）その意識の形態変化を何か意識の外にあるものに関連づけることを強いているのか。それゆえ、ひよつとするとこうしたことをなしで済ますことができまいだろうか、試してみようと思う。

思惟の客体は、例えば直角三角形等のような、統一性と見なされた何か多様なものである。多様なものにおける、それ自体としてではなく単に他のものとの関連において思惟され得るようなもの、すなわちこの総合の述語は、この総合の徴表あるいは表象である。単なる構想力の総合においても同様である。例えば金は延長、不可入性、卓越した重さそして硬さ等々から成る。これらの性質の直観における結合が金の本質を構成するのである。これらの性質の各々は【162】、金の徴表あるいは表象である。人はここから、これらの徴表のただひとつの直観における結合が、またこれらの徴表がそれ自体として、この直観の外の何か他のものと関連するのではなく、総合の全体それ自

体が、この総合の各々の部分あるいは徴表を残りの全体との関連において表象するのであるということを見て取る。それゆえこの説明に従えば、我々はいかなる超越論的客体の想定も必要としない。ところで、我々は異なる種類の諸知覚を否定し得ない。そのような諸知覚は、我々がそれを思惟によって異なる客体にするような素材を我々に供給する。これがカント的な超越論的観念論および経験的実在論である。空間における諸客体は、その素材の点において実的であるが、しかし表象力の外においては、自身の形式に従ってその素材に依存しない。この形式がなかったとしても、素材はそれ自体のままであり、ただこの形式を欠くだけだろう。他方この素材がなかったとしたら、形式は実存し得るだろうが、しかしこの際形式はただ普遍的なものにおける対象のみを思惟し得るのであって、特殊な対象を認識することはできないだろう。

しかし人が対象の表象を、客観的な基体として退けるならば【163】（なぜなら我々は事実そのもとで何も表象しないからである）、人はこれらの見解のすべてを容易に一つにまとめることができる。そしてこれらの見解の相違を、単なる言葉をめぐる論争にすることができる。すなわち、唯物論者は質料ということで、それ自体はいかなる表象力の作用でもない単なる所与を理解する。唯物論者はそれゆえ「単なる質料それ自体は表象力の形態変化として実存するのではない」と主張するのである。自我自体、あるいは表象力は、彼らのもとでは単なる理念であり、いかなる実存在にも付加され得ない。観念論者はしかし「あらゆるものは、何かしら表象力の作用によって（我々の意識に従って）産出されるのではないが、単なる表象力の形態変化である」と主張する。したがって所与も実存在そのものを持たないが、しかし表象力自体はあらゆる実存在の条件として必然的に実存しなければならない。そのため表象力自体は単なる表象であるにもかかわらず、これは同時にもの自体なのである。我々は当然表象力を規定された客体として思惟することはできない。なぜなら、規定された客体として思惟されるものは自我ではなく、

自我とは異なる何かであるからである。それゆえ自我は、客体として思惟され得るが、そのように規定されたものとしては思惟され得ない唯一のものである。【164】二元論者も同様にこれらの両者と一致させることができる。

さて私に関してはというと、私は観念論者とともに次のように主張する——私の自我は（それがなにもによつても規定されず思惟されない限り）確かに単なる理念であるが、しかしこの自我は同時にひとつの実客体である。なぜならこの自我は、その本性に従えば、それ自体の外にあるなものによつても規定され得ないからである。私はさらに以下のことを付け加える——確かにこの自我がそれ自体として、客体として規定され得ないとしても、この自我はその形態変化において客体へと無限に近づくことによつて、客体として思惟され得るのである。こうした絶えざる接近は、概念と判断の絶え間ない抽象や普遍化によつて生じる。それによつて人は絶えず質料から遠ざかり、形式へと絶えず近づいていくのである——形式自体への完全な到達は単なる理念であるばかりでなく、矛盾を含んでさえいるにもかかわらず。というのも、同時に客体が存在しなかつたか、矛盾を含んでいないからである。こうした理念の一例に無理数となる平方根がある。我々は無限の系列によつて絶えずそのような平方根へと近づき得るが、しかしその完全な到達は【165】（この系列が無限に続けられねばならない限り）単なる理念であるばかりでなく、不可能性を含んでいる。というのも無理数は決して合理数にはなり得ないからである。

弧の正弦についても、これと似たような状況である。弧の正弦は常に弧とともに増加する。弧が九十度になれば、弧の正弦は無限になる。しかしそれと同時に、弧の正弦の増加は止まる。なぜならそれは「弧の正弦は正割と交わらねばならない」等々の条件を欠くからである。

我々はそれゆえ、「我々は自我という理念へと構成によつて絶えず近づき得る」というような方法しか持たない

のではなく、実践的な規則も持っているのである。この規則によって、我々はいわば我々自身の中へと進んでいく。より正確に言えば、そのようなものより多くの実在性に達するのである。というのも、私がすでに述べたように、我々の自我の形態変化がより普遍的になるほどに、我々はより実体（我々の表象の主体）となっていくのであり、こうした実体がより普遍的になるほどに、それらはより互いのもとで結合され、そしてそれによって我々はより単純になるのである。そして【106】このような仕方では結合される表象の系列が長くなるほどに、我々は異なる時間において自身とより同一になる、すなわち、より高い度合いの人格を我々は手に入れるのである。これは心理学において論及された、我々の自我あるいは魂のあらゆる現象についても同様である。【107】

## 〈 解題 〉

本稿は、S・マイモン『超越論的哲学についての試論』の本文のすべて、第一章から第十章までを翻訳したものである。同書はカントが『純粹理性批判』において示した学説の内容を解説する形をとっている。とはいえ序論において彼自身「私ほどの程度カント主義者であるのか、反カント主義者であるのか……というようなことは、賢明な読者の判定に任せる」(Behn: S. 9-10, Ph.B: S. 11)と述べているように、彼はある部分ではカントの思想に即して解説しつつも、またある部分ではまったくカントと対立するような自らの主張を展開している。特に彼の学説の重要な部分となっている「無限の悟性」の想定については、むしろ神の悟性と人間の悟性の差をその程度の差のうちにし認めないような、ライブニッツ的な考え方によっている。

マイモンは総合判断の可能性についても疑問を投げかけ、この問題についても「無限の悟性」の想定によって解

決をはかっている。総合判断が単に恣意的なものではないためには、何らかの客観的根拠が必要である。「無限の悟性」においては主語に伴いうるすべての述語が主語のうちに見出される。一方、我々の悟性は総合判断の主語を思惟し得ず、そこから述語を引き出すこともできない。「無限の悟性」において認められる関係は、我々においては「主語（規定可能なもの）は述語（規定）なしでも思惟され得るが、その逆はない」という関係として表れるのである。我々の悟性において、総合判断の客観的根拠はこうした関係のうちに、すなわち「規定可能なものと規定の法則」のうちに求められるのである。

こうした「無限の悟性」の学説から、同書の「短い概要」（今回は訳出しなかった）の中で「神、世界、そして人の魂の三位一体」（Berlin: S. 206-207, PhB: S. 116）と云う思想をあらわし、物自体の解消へと向かうのである。

底本には Salomon Maimon: Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen, 1790 [Wieder abgedruckt: Felix Meiner Verlag, Hambrug 2004 (PhB 552)] を用いた。

ただし【】内には原版 (Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen von Salomon Maimon, aus Litauen in Polen, Berlin, bei Christian Friedrich Voss und Sohn, 1790.) における頁数を示した。

底本には本文中の脚注のほかに、別頁にまとめられたマイモン自身の手になる「注と解説 Anmerkungen und Erläuterungen」(Berlin: S.333-444, PhB: S.182-238) が存在するが、これは訳出しなかった。また、「著作全体の短

「概要 Kurze Übersicht des ganzen Werkes」 (Berlin : S.167-239, PhB : S. 95-132) についても訳出しなかった。

原書については今回底本に用いたMeiner社の哲学文庫版のほか、テュービンゲン大学のサイトからPDF形式のものが入手できる。

URL : [http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de/webroot/fp/fpstr\\_01\\_W\\_0304/seminarmaterial.html](http://tiss.zdv.uni-tuebingen.de/webroot/fp/fpstr_01_W_0304/seminarmaterial.html)

(平川 愛)