

カントの「純粹」をめぐる「誤解」について ——超越論哲学の特有性と理念——

久 呉 高 之

はじめに

カントの著作、とくに『純粹理性批判』（以下『批判』）は多くの、しかも重大な「誤解」に晒されてきた。小論では、カント自身によって「誤解」とされたもののうちの1つを取り上げ、その「誤解」の元となった一連の叙述をめぐる諸問題に迫りたい。

『批判』第二版公刊直後、ある学術新聞に匿名の記事が載せられた。新版の叙述のうちに「純粹 (rein)」という術語の使用に関して「矛盾」を指摘するものであったが、これに対して翌年カントは「誤解」という裁定を表明した。だが、カントの説明ないし釈明はけっして解かりやすいものではなく、かえって新たな問題を生み出すものとなっている。小論は、この枢要術語をめぐる哲学者の叙述について、可能なかぎり整合的な理解を提示しようとするものである。そうした試みはカント解釈者たちによって繰り返し行われてきたが (vgl. NR, 7. Kapitel; MY), 従来の——「純粹」な哲学的認識を刺し留めえなかった——解釈を乗り越える新しい観方を小論で提示できればと思う。

しかし小論全体の目的は、こうした論究をつうじて現れてくるさらに重大で根本的な問題、すなわち、いったいカントの「超越論哲学」とは、「純粹理性の批判」（以下「批判」とも称する）との関係においていかなる哲学であったのか、という問いに答えることである。

カントによれば、批判は、「純粹理性、その諸源泉および限界の単なる判定の学問」であり、「純粹理性の体系のための予備学」であって、「アプ

リオリな総合の諸原理を……その全範囲において洞察」し、そのために「不可欠的に必要である」かぎりの「分析」を行う (A11f/B25f). 対して超越論哲学は、「純粹理性の批判がそのための全計画を建築術的に、換言すれば諸原理から、この建物を成すすべての諸部分の完全性と確かさとの全き保証をもって立案すべき、1つの学問の理念」であり、「純粹理性のすべての諸原理の体系」であるとされ、「この批判がすでにそれ自身超越論哲学と呼ばれないということは、もつぱら、この哲学は、完全な体系であるために、アプリアリな全人間的認識の周到な分析をも含まねばならぬであろうということに基づく」といわれる (A13; B27).

「アプリアリな総合」の可能性に係わる「批判」というあり方は、「もつぱら」という限定を妨げない. というのも、「すべての形而上学に必然的に先行する超越論哲学全体は、それ自身単に、ここに提出された問い〔「いかにしてアプリアリな総合的認識は可能であるか」〕の完全な解決、ただ体系的秩序と詳細さとをそなえた解決にはかならない」(IV, 279) からである. 超越論哲学は「本来、形而上学の一部〔存在論〕であるが、しかし、当の学問が形而上学の可能性をはじめて決定すべきである」(ibid.) ゆえに、この哲学は自らの可能性に係わり、これを決定しなければならない. 「理性がそこでは単に自己自身に係わるような真の超越論哲学は、未だけっして存在しなかった。」(XXVIII, 360) カントの超越論哲学(存在論)は、「超越論的批判」(A12/B26 usw.)として自己自身を基礎づける (vgl. TP, 58f.). 「超越論哲学は、諸概念からのアプリアリな総合的認識の、自己自身のうちに基礎を有するかぎりにおける体系である。」(XXI, 40) 超越論哲学は、この〈自己定礎〉からみれば、それ自身「批判」でなければならないが、「形而上学」もしくは「体系」としては、批判にとって「1つの学問の理念」をなす.

それゆえ両者の違いは、「周到な分析」を含む「完全な体系」であるか否かという点に存するか、またはこの点に関係するはずである. しかしながら超越論哲学は、そのいかなる特有性によって自己定礎(超越論的批判)を成し遂げ、当の「理念」に適合しうるのか?——「純粹」に関する論究をつうじて、小論はこの根本問題の考察へと導かれてゆくだろう.

1 「純粹」に関する「誤解」

カントは1788年の論文「哲学における目的論的諸原理の使用について」の末尾近く（VIII, 183f.）で、まず、「私はこの機会になお少しだけ、かなりの範囲の人々からの非難に、すなわち、ある著作を全体において十分に把握する前に、そのうちに諸矛盾を発見したと称しての非難に、触れておこう。もし人がそうした矛盾を自余と結びつけて考察するならば、それらはことごとく自ずから消滅する。」と切り出す。その「諸矛盾」の1つ目が、「純粹」に関する矛盾である。

カントによれば、『ライプツィヒ学術新聞』1787年第94号において、『批判』第二版の「緒言3頁7行目」の記述が、「すぐ後の5頁1～2行目に見いだされることと真っ向から矛盾している」と申し立てられている。——その3頁でカントは、「アприオリな認識」を「すべての経験から独立に（unabhängig）」成立する認識と説明したあと、アприオリな認識のうちで「なんら経験的なものが混和されて（beigemischt）いない」認識を「純粹」と称したうえで、「あらゆる変化はその原因を有する」という命題を、アприオリであるが「純粹でない」命題の実例として挙げている。しかし5頁では、「アприオリな純粹判断」（B4）の実例として「すべての変化は原因を有せねばならない」という命題を掲げているのである。当の「矛盾」をカントは以下のように説明する。

初めのほうの箇所では私は「アприオリな認識のうちで、まったくなんら経験的なものが混和されていないような認識は純粹と呼ばれる」と言い、そして、反対〔純粹でない命題〕の実例として「すべて変化するものは原因を有する」という命題を挙げている。これに反して私は5頁でまさにこの命題をアприオリな純粹認識の、換言すれば、なんら経験的なものに依存して（abhängig）いないような認識の実例に挙げている。——rein という語の二様の意味……。

3頁で「変化」についての命題が「純粹」でないとされた理由は、「変化は、経験からだけ引き出されうる概念である」という点に置かれていた

のだが、カントは『批判』でも『プロレゴメナ』でも、変化の概念を「経験的」と称したことは一度もない。ただ、カントがこの概念をここで「経験的なもの」とみなしていることは明らかであるから、以下で変化の「経験的概念」について語ることを許されたい。

「換言すれば」以降の文言についていえば、日常語でもある *rein* の内包が「混和」に類する事柄の否定を抜きにして成り立つとは考えられないし (vgl. A11), もし内包に関しても外延に関しても *rein* が *a priori* と同一であるとしたら、「アプリオリな純粋判断」というような両語の併用 (A XV; B XXI Anm.; B5 usw.) は避けられただろう。したがって「二様の意味」とは、*rein* の外延に関する二義性を、すなわち、「経験的なものが混和されていない」認識の範囲に *rein* を限定するか、「経験的なものに依存していない」認識の範囲全体に *rein* を適用するか、という区別をさすものと解される。

だが、経験的なものに依存しないという条件が満たされている認識ならば、それに「経験的なものが混和されていない」とはいえないのに「純粋」と呼ばれる場合があるということになれば、「純粋」の内包が成り立たなくなる。それゆえ、「経験的なものが混和されていない」といわれる2つの場合を区別せねばならないが、これは困難なことではない。*rein* の内包的相違なしにも、その外延的二義性は、*a priori* との外延的一致が可能であることによって成り立ちうる。「判断」としての認識は、「述語に対する主語の関係」の認識を含み (A6/B10), 問題の命題のような定言的判断は、この関係それ自身の表象である (vgl. B140ff.; IX, 101)。定言的判断の主語や述語が経験的概念であっても、言い換えれば、この関係の関係項 (例えば主語) として経験的なものが混和されていても、関係そのものの認識には「経験的なものが混和されていない」ということはありうる。

カントによれば、「すべての分析的判断は、……その質料となる諸概念が経験的であろうとなかろうと、その本性上アプリオリな認識である」が (IV, 267), 総合的判断の場合でも、それがアプリオリな判断であるか否かは、その「質料」が経験的であるか否かによってではなく、判断の「形式」をなす「関係」(vgl. IX, 101, 105) が「すべての経験から独立に」認識されるか否かで決まる。とすれば、アプリオリな総合的判断について、その関係それ自身の認識には「経験的なものが混和されていない」といわれう

るであろう。アプリオリな総合的認識の総合（関係の表象）を可能にする「第三者」としての「可能的経験」（経験の可能性をなす諸条件）が「経験的なもの」でないことは明らかである。「われわれはたしかに、われわれに与えられている概念の内容を、けっして直接的には超しえなないけれども、やはり完全にアプリオリに、しかし、ある第三者、つまり可能的経験への関係において、それゆえやはりアプリオリに、他の諸物との連結の法則を認識しうる」（A766/B794）といわれるが、それというのも、「経験の形式的可能性」（A250）からみた「可能的経験」は、アプリオリ（純粹）なものだからである。「すべての諸現象は、可能的諸経験としては……アプリオリに悟性のうちに存して、その形式的可能性を悟性から受けとる」（A127）といわれ、また、「自然の経験的諸法則」と「純粹な、もしくは普遍的な自然諸法則」とのうち「後者に関しては、自然と可能的経験とはまったくのところ同じである」（IV, 320）とされる。

5頁で挙げられた「変化」の命題が、いみじくも「アプリオリな純粹判断」の例とされていたことを想起しよう。カントはこの表現において、rein という語の使用そのものについては整合的な言明を意識していたと考えられる。とすれば、判断の形式にのみ注目するか質料を考慮に入れるかという観点の相違への言及によって、「矛盾」をある程度は解消することもできたであろう。しかしカントは、こうした途はとらず、「rein という語の二様の意味」という句に続けて、次のように釈明の言を呈する。

しかし私は、そのうち、著作全体において後のほうの意味〔「なんら経験的なものに依存していない」〕にだけ関わり合っている。

rein の二義性を認めること自体は、「矛盾」を「消滅」させはしないものの、それに対する「非難」を和らげることには役立ったであろう。だが上記の釈明は、およそ事実と反した言明になっていないだろうか。rein の第一に挙げられた「意味」を念頭においた説明が、その後の論述で繰り返されている。「私は、感覚に属するものがそのうちになんら見いだされないすべての表象を純粹（超越論の意味において）と称する。」（A20 / B34）と記され、「直観および諸概念」について、「もし表象にいかなる感覚も混和さ

れていないならば、純粹」であるといわれる (A50/B74)。

ただ、これらは「表象」についての記述であって、「判断」についての理解とは事情を異にしており、rein/a priori の区別は直観や概念の場合には成り立たないだろう (vgl. A51/B75)、という点は措くとしても、これらの記述では (ごく自然なこととして) rein の内包的意味が表現されていると考えれば、不都合はなくなる。「二様の意味」の区別をあくまでも外延的な二義性とみなし、rein の内包は当然つねに「経験的なものが混和されていない」であると考えるなら、「著作全体」に関するカントの言明、すなわち〈rein という語は、5頁を含めて基本的に「経験的なものに依存しない」すべての認識について用いられている〉という主張を〈事実に反した言明〉とみなすことは難しいだろう。

形式／質料の区別に相当する論点への言及が5頁にないのは当然である。3頁で〈主語概念に経験的なものが混和されているのにアプリオリである命題〉が掲げられている以上、判断のアプリオリテートは「関係」にのみ当てはまり、事柄として判断の純粹性 (「純粹理性」による認識であること) は成り立ちうるとする考えを、読者はもっていて然るべきだからである (vgl. PR, 585)。

引用文言に続く (rein に関する最後の) 叙述においては、「純粹」な認識の「実例」が挙げられる。当の叙述は、その意味できわめて重要なものだが、われわれを少なからず当惑させるものでもある。

むろん私は、「すべて偶然的なものは原因を有する」という、初めのほうの種類の〔質料からみても純粹な〕諸命題の実例によってなら、誤解を防止することができたであろう。というのは、ここではまったくなんら経験的なものが混和されていないからである。しかし、だれが誤解のすべての誘因を考えてみようとするだろうか。

なるほど、新たな「実例」で挙げられた「偶然的なもの」の概念は、カントにしたがえばカテゴリーすなわち純粹悟性概念であり (vgl. A80/B106; B289f.)、当の命題は経験的なものを質料としていないため、もしカントが5頁で「変化」の命題の代わりにこの実例を挙げていたとしたら、「矛盾」

は生じなかったし、そのさいたしかに「誤解を防止」しえたであろう。しかし、カントが非難者に対して明示すべきことは、5頁で「変化」の命題が事例とされているという現状において「矛盾」が存しないことである。別の実例によって矛盾が解消されても、いやむしろそのことによって、現状における矛盾の指摘は「誤解」でないことになろう。

だが、カントはここで、reinの外延的二義性の条件をなす判断の形式／質料の区別による矛盾の解消を当然の（説明不要の）こととしながら、同時に、「偶然的なもの」を主語とする事例への置き換えによる矛盾の解消（誤解の防止）を考えている、という可能性も成り立つ。つまり、前者に思い至らないような人に対しても、後者によってなら誤解を防止しえたであろう、という揶揄の表現が上記の引用文であるとも考えられるのだ。「だれが誤解のすべての誘因を考えてみようとするだろうか」という言い方は、形式／質料の区別を然るべく念頭におく読者にとっては、「純粹判断」という表現が「誤解の誘因」になることなど無かったであろう、という含みであると想定されうる。

分析論では、後述するように、「すべて偶然的なものは原因を有する」は、「証明」されえないような総合的命題か、または分析的命題かのいずれかだとされ（B289ff.）、「原則と誤想されたもの（der vermeinte Grundsatz）」と称される（A243/B301）。このような命題を、「人間的認識のうちに現実的に存在」する「アプリアリな純粹判断」（B4）の事例として掲げるなどということは、カントの本意ではありえないし、「誤解を防止」することだけを考えれば可能な策の提示ではあるが、論述の内容よりも表現上の矛盾に目を向ける人々への粗略な対応であると論定されうる。

2 批判と超越論哲学

「純粹」に関するわれわれの考察は、上記の論定によって、いわば“座礁”を免れたのだが、しかしまた、そのことによって今度は“隘路”に迷い込む。——質料的に「純粹」な（哲学的）認識として、いかなる命題が念頭におかれるべきなのか。いや、そもそもカントは、第二版でreinの新たな

定義¹において a priori/rein の区別を明示する文言を書き加えながら「著作全体において」そのような区別は無いと言明しているわけだが、それではいったい何のために、あのような文言が必要だったのか？

こうした疑問を解消しようと思しき叙述が、『批判』の中に、しかも同じ「緒言」(A14f/B28) のうちに見いだされる。

このような学問〔超越論哲学〕の区分にさいしての最重要な目標は、何らかの経験的なものを自らのうちに含むいかなる概念もまったく入り込んではならないということ、言い換えれば、アプリオリな認識は完全に純粹である、ということである。それゆえに、道德性の最上の根本諸命題〔諸原則〕およびその根本諸概念はアプリオリな認識であるけれども、それらは超越論哲学のうちには属しない……。

文脈および内容からみて超越論哲学の「理念」に関する説明の補完をなすと思われるこの箇所は、第一版で記され第二版でも残された箇所であり、第一版で a priori と rein との区別を明示する唯一の箇所である。第二版3頁における rein の定義と a priori からの区別とは、この箇所の叙述に対する後からの説明となっているが、第二版の読者は、3頁の記述を踏まえたうえで当該箇所を読むことになる。これらにしたがえば、超越論哲学はアプリオリな認識のうちで純粹な（質料も経験的でない）認識だけに係わるはずだし、超越論哲学に「変化」の概念が「入り込んではならない」はずであろう。じっさいカントは「超越論的感性論」について、それは「変化の概念をそのアプリオリな所与のうちに数えることはできない」とし、この概念を所与のうちに数えるためには、「なんらかの現存在とその諸規定の継起についての知覚が、したがって経験が必要とされる」と述べている(A41/B58)。

ここで、「私は、その二様の意味のうち、著作〔『批判』〕全体において後のほうの意味〔「なんら経験的なものに依存していない」〕にだけ関わり

1 第一版(A11)では、「純粹理性」の定義に先立って「純粹」および「端的に純粹」の定義が見いだされるけれども、そこに a priori との区別は読み取れない。

合っている」という例の文言から、「二様の意味」の区別を「超越論哲学」と「批判」との区別に対応させるという着想に至ったとしても無理はない。「緒言」の「I. 純粹認識と經驗的認識との区別について」(B1ff.)の最終段落に位置する *a priori/rein* の区別が、一時の気紛れなどではなく、それ相当の意義をもつと考えるためには、また、上記引用文における *a priori/rein* の区別が、超越論哲学の「区分」(その区分肢の第一が「超越論的感性論」である)にさいしての「最重要な目標」を示すための論点であることを踏まえれば、批判とちがって超越論哲学は「初めのほうの種類の諸命題」に係わり、「変化」の概念には係わらないのではないかと思われてくる。しかしながら、3頁で純粹でないと言われた「あらゆる変化はその原因を有する」という命題は、内容上、「経験の諸類推」中の「第二類推」(A189/B232)として掲げられている命題²である。アプリアリな所与ではない「変化」の概念についての、言い換えれば「可能的経験の客観」としての変化に関する「因果性の原則」(B289)は、まさに『批判』の中心に位置するといっても過言ではない。そのような原則を超越論哲学がその体系中に含まない(変化の概念に係わらない)ということはいえなさそうだ。

しかし、純粹諸概念にのみ係わる超越論哲学は、批判と同様「変化」の概念に係わりうる。——つとに指摘されていることだが、カントは、カテゴリー表を提示したあと、「純粹な派生的諸概念」は「超越論哲学の完全な体系においては断じて看過されることはできない」と述べ、「生起、消滅、変化などの準賓位語」を「純粹な、しかし派生的な悟性概念」の例として挙げているのである(A81f./B107f.)。変化とはもともと(すでに感性論でいわれているとおり)「同一の客観における矛盾的に対立した諸述語の結合」である(B48; vgl. B291)とすれば、なんら不思議なことではない。この概念は、經驗的なもののみならず「時間」や「継起」といった感性的なものをも含まないため、純粹悟性概念であることになる。後年の論文(XX, 272)では「準賓位語」が「純粹悟性概念」と「感性的に制約されたアプリアリな概念」(vgl. A82/B108)とに区分され、前者の例として「対

2 第一版では「すべて生起する(有り始める)もの」を主語とする命題であったが(A189)、「生起するもの」は「出来事」と言い換えられ、「変化は出来事である」とされている(B289f.)。

立した諸規定をもつ現存在としての変化」が挙げられているが（後者の例は、「空間における場所の変化」としての「運動」の概念である。つまり、この概念もまた、「純粹」であると同時に「或る経験的なものを前提する」（A41/B58）概念なのだ）、カントは「変化」をしばしば「時間における諸規定の継起」（B149）などと、後者に属する概念として説明する（vgl. A460/B488; B232; VIII, 236）。それでも、変化の概念が「純粹概念」として扱われていることに変わりはない。「変化」の概念は、一方では経験的概念とみなされ他方では純粹概念とみなされるという二重性を抱えているのである。

同じ概念がなぜこのような二重性をもちうるのであろうか。——本来、*a priori/a posteriori* は認識や表象の起源ないし源泉に関する語であり（vgl. A2; B2; B5; B17; A95/B127; IV, 313）、*rein* は認識や表象の内容に関する語だといえよう。カントが*rein*を直接「内容（*Inhalt*）」に関係づけている文言は見当たらず（vgl. IX, 92）、その理由としては、*Inhalt*が「外延（*Umfang*）」の対概念（内包）をも意味することのほかに、カントにおいて*rein*は起源や源泉に関する語でもある——例えば、道徳的諸概念について「その起源の純粹性」という言い回しが用いられる（IV, 411; vgl. *ibid.*, 327, 363）——という点を挙げうるが、*rein*を基本的に「内容」もしくは「内包」についての語と考えるほうが事態を解かりやすくすると思われる。変化の概念は、その起源からみればアプリオリでなくアポステリオリ（経験的³）であるが、その内容（内包）からみれば経験的でなく純粹であるといえよう。

このさい、概念の起源／内容という二重の観点を、カントにおける「概念（*Begriff*）」の二義性と重ね合わせて考えねばならない。しばしばカントは「起源（*Ursprung*）」という語を、アプリオリな概念の「客観的妥当性」や「いかにしてアプリオリな認識は可能であるか」という問いに関係づけて用いるが（A128; XVIII, 323; vgl. A481/B509; A762/B790; IV, 259, 272）、「概念」は、一方では、客観的妥当性ないし客観的事象性を有しない「空虚な概念」（B148; A292/B348f. usw.）でもありうる単なる「表象」とみなされ、

3 *empirisch* は、「起源」や「源泉」について多く用いられるが（A15/B29; A56/B81 usw.）、「内容」について用いられる場合もある（A53/B77; A55/B80）。

他方では、「対象に関係」する表象としての「認識 (cognitio)」の一種とみなされる。弁証論 (A320/B376f.) において、「客観的知覚 (objektive Perzeption)」とも呼ばれるそうした「認識」が「直観」と「概念」とに区別されている (vgl. A286 / B342)。「概念」のこうした用法が明確である例としては、カテゴリーの演繹の課題が「いかにして純粹悟性概念は可能であるか」と表現される場合 (A95) を挙げうるだろう。ここで考えられているのは「アプリオリな認識としてのカテゴリーの可能性」(A110) にはかならない。

もし「認識」としての概念がアプリオリな起源を有せず、「経験からだけ引き出されうる」概念であるならば、この導出には「経験的なものが混和されて」(起源の純粹性が欠けて) いるゆえ、それは「純粹概念」でもありえない (vgl. A51/B75)。「変化」は、その客観的事象性や因果性の原則の成立が問題となるかぎり、このような「概念」(認識としての経験的概念) として扱われている。だが、すでに見たように、変化の概念は、その内包に「経験的なものが混和されて」いないため、単なる「表象」としては、その客観的事象性と関わりなく、その内容からみて純粹であるし、また、「経験的なものから独立に」概念として成立しうるので、アプリオリな概念でもあることになる。

しかし、もし超越論哲学における因果性の原則が、純粹悟性概念としての「変化」に関する認識でなければならないとしたら、この原則は「偶然的なもの」の命題と同等に扱われることになるのではないか。——この疑問に答えるためには、まず当の命題についてのカントの詳述 (B289ff.) に耳を傾けねばならない。

3 変化の概念

カントによれば、「単なる純粹悟性諸概念から総合的命題を、例えば〈すべて偶然的に存在するものは原因を有する〉という命題を証明する」ことはできない。われわれは因果性の原則を「可能的経験の客観についてだけ」、したがって「すべて生起するもの (あらゆる出来事) は原因を前提する」という命題としてのみ証明しえたのだが、「偶然的なもの」という「様相

のカテゴリー」は「その非存在が思惟されうる〔矛盾を含まない〕或るもの」であり、このさい、「純粹悟性概念の客觀的事象性を明示」すべき「実例」(B288f.)——この場合には、「その非存在が可能なもの」の事象的可能性たる「可想的偶然性」(A458/B486)の実例——を与えることは不可能である。というのも、「変化」における「ある物の与えられた状態の存在および非存在の変移」でさえ、「まったくこの状態の偶然性〔その存在の代わりに思惟される非存在の可能性〕を、いわばこの状態の反対の現実性から証明しない」からである。

ただカントは、「偶然的なもの」の実例を得ること自体が不可能だと言っているわけではない。そうではなく、その実例が得られる場合には、「偶然的なもの」の概念は、もはや様相のカテゴリーを含むのではなく、「関係」のカテゴリー、すなわち「ある他のものの帰結としてだけ存在しうる或るもの」という概念を含むものとみなされる、というのである。「われわれが偶然的現存在についての実例を与えるべき場合に引き合いに出すのは、つねに変化であって、単に反対の思考の可能性ではない。」われわれが変化のうちに偶然的現存在の実例を求めるとき、変化や出来事は、「ある原因によってだけ可能」である（原因なしには存在しない）ものとしてのみ、「その非存在がそれ自身で可能」であるものと想定されうるが、こうした「經驗的に偶然的なもの」(A635/B663)がそのような（ある原因によってだけ可能な）ものとして想定されるなら、「〈それは原因を有する〉と言うことは一つの分析的命題である」ということになる。

かくして、「すべて偶然的なものは原因を有する」は、総合的命題としては、然るべく可能的經驗の客觀について証明されることはできないし、可能的經驗のうちに「偶然的なもの」の実例が見いだされるべきならば、一つの分析的命題に成り下がってしまう、そうした命題なのである。

「変化」についての命題がまったく事情を異にしていることは言うまでもない。「変化を因果性の概念に対応する直観として呈示する」ために、われわれは「空間における変化としての運動を実例に取らねばならない」が、この「実例」によってわれわれは、「その可能性をいかなる純粹悟性も把握しえない変化を直観的にしうる」のである (B291)。——変化は、それが純粹悟性概念に即して捉えられるにとどまるならば、その可能性は

理解されえない。変化の概念は「時間表象によって、かつ時間表象においてだけ可能」であり、まず「時間における諸規定の繼起」(B149)として捉えられなければ、「いかなる概念も、変化というものの、換言すれば、同一の客観における矛盾的に対立した諸述語の結合の可能性……を把握可能 (begreiflich) にすることはできぬであろう」(B48)。さらに、「いかにして存在と非存在のこのような不断の繼起が可能であるか」は、「変化が現実的であること」を教える経験(実例としての運動)によってのみ理解されうる (A451/B479)。すなわち、純粹悟性概念としての「変化」について、時間の純粹直観からみたその(繼起としての)可能性が説かれる一方で、空間における変化の経験的直観からみたその(運動としての)可能性が説かれるわけである (vgl. B292)。

こうして、「変化」の純粹悟性概念の客観的事象性を明示する実例は、経験的直観の客観のうちに見いだされうるのだが、経験的直観にも経験的概念にも係わりえない超越論哲学は、「変化」の純粹悟性概念と「原因」のカテゴリーとの、「繼起」の純粹概念を媒介とする関係について語らねばならないだろう。ここで問題となるのは、因果性の原則(の証明)は、「変化」の概念の経験的な導出(経験的なものの質料的混和)を必要とするのかどうかである。

その考察の準備として、まず、「変化の可能性」に係わる3つのレベルを区別する必要がある。その1つ目は、変化一般が可能であることに係わるレベルであり、もう1つは、変化一般がいかにして可能であるかに係わるレベルであるが、後者はまた、変化一般が生ずる仕方を(変化の実例の経験的直観のうち)に見て取るレベルと、経験的認識の対象としての変化一般の可能性の条件を(実体や原因のカテゴリーのうち)に見究めるレベルとに分かれる。

カントの立場からすれば、単に経験的对象に係わることによって、すなわち、因果性のカテゴリー等のアプリアリな諸条件を前提する⁴ことなしには、変化(繼起)の経験的認識は成立しない。そもそも、変化の概念

4 アプリアリな概念や規則の適用について、カントは時に「前提」「前提する」という表現を用いる (B XVII; A93/B126; B258 usw.)。

を経験から引き出すことは、経験の対象に係わらない「超越論的」な立場には属しえないだろう。批判も超越論哲学も、このような仕方に変化の概念を礎にして、変化が可能であるということから変化の可能性（可能的経験）のアプリオリな諸条件へと遡行することはできないのである。それゆえ、因果性の原則のために、変化（の認識）の可能性は前提されねばならない。「諸原則は、もし可能的経験（可能的諸経験の対象としての或るもの）が前提されるならば、もちろん必然的に確実である」（A736/B764）といわれるのは、そのためである。

しかし、単に変化（継起）の可能性が前提され、因果性の原則のうちにそのアプリオリな条件が見いだされとしても、「いかにして一般に或るものが変化させられうるか」（A206/B252）を示す「実例」が与えられなければ、すなわち、変化するものが現実的に存在することが認められなければ、因果性の原則はアプリオリな認識として成立しない。「すべての諸概念は、そしてそれらとともにすべての諸原則は、たとえどれほどそれらがアプリオリに可能であるにせよ、それでもなお経験的諸直観へ、換言すれば、可能的経験のための所与へ関係する。このことなしには、それらはまったくいかなる客観的妥当性をも有しない」（A239/B298）。変化の概念は、「時間表象」を抜きにしては、それによって変化の可能性が把握（begreifen）されうる概念（Begriff）として成立しえず、「継起」としてのみ成立しうるが、さらに継起の前提のもとで変化の現実性が見いだされなければ、「変化」は、因果性の原則が「経験的直観において与えられた客観的認識の原理としてだけ証明」されうると言われる場合（B289）の「客観」の役をなしえないのである。「もし諸君が、変化が現実的であるということを経験によって見いださないとしたら、いかにして存在および非存在のこのような不断の継起が可能であるか、諸君はけっしてアプリオリに案出しえないであろう。」（A451/B479）

変化が可能であるということ（daß）の理解（そのことを「前提」するための条件としての）は、変化はいかにして（wie）可能であるかの理解においてのみ可能である。なぜなら、ある事象が変化として成立しうることの理解（第一のレベル）のためには、変化一般（における継起）が実際にどのように生ずるかの理解（衝突による運動等に関する第二のレベル）

が必要だからである。しかし、「いかにして一般に或るものが変化させられうるか」について、「われわれはアプリオリには些かの概念〔把握〕をも有しない」のであって、「このためには、經驗的にだけ与えられうる現実的諸力の知が、例えば動力の、あるいは同じことだが、このような諸力を指し示す或る繼時的諸現象（運動としての）の知が必要とされる」（A206f./B252）。すなわち、変化はいかにして可能であるかの理解は、変化の現実性（実例）が經驗のうちに見いだされることによってのみ可能なのだ（vgl. B292）。ただ、「諸力」の知は変化が可能であること（daß）の理解に必要とはいえないし、「変化一般の因果性は超越論哲学の^{グレンツ}限界〔範囲〕のまったく外部に存する」（A171/B213）とされるが、少なくとも、変化の可能性の前提のなかには変化（運動）の現実性の前提が含まれていなければならない。あるいは、前者は後者としてのみ可能であるということになろう。

4 与えられた対象を「想定する」ということ

上記の「現実的諸力の知」についての叙述に続けて、「しかし、あらゆる変化の形式、すなわち、そのもとでのみ変化が他の状態の発生として起こりうる条件……、したがって諸状態の繼起そのもの（生起すること）は、しかと因果性の法則および時間の諸条件にしたがってアプリオリに考量されうる」（A207/B252）といわれ、ここでは第二のレベルと第三のレベルとの区別が明示されていることになるが、変化の現実性、言い換えれば、生起するものが存在するということが前提されなければ、変化についてのアプリオリな認識（第三のレベル）は認識として成り立たないのだ。

カントは同様のことを数学的認識について、「前者〔純粹直観〕の規定によってわれわれは、諸対象についてのアプリオリな諸認識を（数学において）得ることができる」と述べたあと、こう語っている。

この形式において直観されねばならない諸物が、はたして存在しうるかどうかは、それでもそのさいなお決定されぬままである。ゆえに、すべての数学的諸概念はそれ自身では認識でない。あの純粹な感性的直観の形式に適ってだけわれわれに呈示されうる諸物が存在するということを

人が前提しないかぎり. (B147; vgl. A239f./B298f.)

続けて、「空間および時間における諸物は、たんに、それらが諸知覚……であるかぎりで、したがって経験的表象によって、与えられる」といわれるが、同じ段落でさらに、「カテゴリーはわれわれに、直観を介してまた、経験的直観へのその可能的適用によって以外には、諸物についてのいかなる認識をも提供しない……。ゆえに、カテゴリーは諸物の認識のために、諸物が可能的経験の諸対象として想定されないかぎり、いかなる使用をも有しない。」(B147f.)とされ、そのすぐ後では「実体」の概念について、「もし経験的直観が私に適用の事例を与えないとしたら、この思考規定に対応するような何らかの物が存在しうるかどうかを私はまったく知らない」といわれる (B149)。アプリオリな概念の「適用の事例」ないし「実例」となる対象が経験的直観によって与えられており、そうした物が存在するということ——このことが前提されないかぎり、当の概念がアプリオリな認識に資するところはない。

こうした「前提」そのものは常識の立場でもあり、心理的にはともかく、常識において変化の可能性や現実性は無反省に受け入れられている。これに対して『批判』では、いわば論理的な自覚的設定として、論証のために「可能的経験」が「前提」されているのだといえよう。——カントは当の「前提」への言及と同じ箇所 (A737/B765) で、因果性の原則は、「その証明根拠つまり経験を、自らはじめて可能にし、そして経験にさいしてつねに前提されねばならないという特殊な固有性をもつ」と述べているが、このようにアプリオリな前提 (vgl. B XVII) が話題になっている場合には、「前提する (voraussetzen)」という表現は、(1) 当の前提からの帰結の導出 (認識) を念頭におくものである。しかし多くの場合には、それよりもむしろ、(2) 真理として導出・認識されていない事象の受け入れや採用を意味している。また、こうした事象を真理として仮定することからの帰結の導出 (認識) が念頭におかれる場合も考えられるが、これは (1) に包含されるだろう。

可能的経験の「前提」への言及において、これらのいずれかが排除されていると考えるべき理由はないが、(2) の意味における前提をカントはしばしば「想定する (annehmen)」という言葉で表現する。「私は、すべて

の時代に、哲学者ばかりではなく、普通の悟性〔常識〕でさえ、この持続性を現象のすべての変移の基体として前提してきたし、またいつでも、疑いぬこととして想定するだろうと思う……。」(A184/B227) 対象の存在に関する「想定」については、「もし人が非感性的直観の客観を与えられたものとして想定するなら、……」(B149) などといわれる。後述するように、「与えられた (gegeben)」は、カントにおいて「存在する (Es gibt)」を含意しうる表現であるが (TP, 70), 「想定する」についての類似した表現を、われわれは「超越論哲学」に対するカントの公式の特徴づけ (以下〈超越論哲学の定義〉と称する) のうちに見いだす。方法論 (A845/B873) において「自然の形而上学」の区分が次のように行われる。

狭い意味において形而上学と称されるものは、超越論哲学と純粋理性の自然学とから成る。前者はたんに悟性および理性そのものを、諸対象一般に関係するすべての諸概念および諸原則の体系において、与えられている諸客観を想定することなしに考察する (存在論)。^{オントロギア}後者は自然を、換言すれば、与えられた諸対象 (それらが感官に与えられているにせよ、あるいは、お望みなら、ある他の種類の直観に与えられているにせよ) の総体を考察する……。

ここでは、超越論哲学の自己定礎における「純粋理性そのものの考察」(XVIII, 18; vgl. TP, 66f.) という側面とともに、与えられた諸対象を「想定することなしに」当の考察を行う立場が、この哲学の特有性として示され、この2点に焦点が合わされている。

引用文中の *gegeben* が「存在する (existieren)」を含意することは、「自然」についてのカントの理解から明らかである。「自然」は、一方では、「経験的意味」で理解されるか「超越論的意味」で理解されるかのいずれかであり、他方では、「質料的に」解されるか「形式的に」解されるかのいずれかである。まず、「自然 (経験的意味における) のもとでわれわれが理解するのは、諸現象の、その現存在からみた……諸法則にしたがう連関である」(A216/B263) が、これは形式的に観られた「自然」である (vgl. B165)。これに対して、「自然とは、質料的に観れば、経験のすべての諸

対象の総体である」(IV, 295) とされる。超越論的意味では、すなわち、対象一般についてのアプリオリな諸概念によって理解された最も普遍的な意味 (vgl. A499/B527; TP, 98f. [注 (31)]) においては、「自然とは、普遍的諸法則にしたがって規定されているかぎりの、諸物の現存在である」(IV, 294; vgl. V, 43)。これはまた形式的意味における「自然」である (vgl. IV, 421)。これに対して、「もし自然のもとで、諸法則にしたがって規定されて存在するすべてのものの総体を理解するならば」(VIII, 159) といわれる場合には、質料的に、かつ超越論的意味において解された「自然」が問題になっている (vgl. TP, 100 [注 (36)]。——当該箇所「自然」は、明らかに質料的意味での「自然」を、また、括弧内の文言からみて、超越論的意味における「自然」を指している。当該箇所において——「直観」一般に関する *gegeben* と「存在」との密なる連関 (vgl. TP, 70f.) も読み取られうるが——「与えられた諸対象」ないし「与えられている諸客観」は〈存在する諸物〉を含意するといえよう (vgl. *ibid.*)。

また『遺稿』には、方法論における超越論哲学の定義を想起させる次のような断片がある。

超越論哲学は、存在すると想定される或るものではなく、単に、自己自身の思惟する主観を……〔原文中断〕……する人間の精神に係わる (XXI, 78)。

ここから、「与えられている諸客観を想定」することには、諸客観が与えられているという想定、諸物の存在の想定が含まれていると推察しうる。「に係わる (*sich mit … beschäftigen*)」は、『批判』における *transzendental* の定義でも用いられていた表現である。「諸対象にではなく、むしろ諸対象一般についてのわれわれのアプリオリな諸概念に係わる」(A11f.) という、*transzendental* の(批判期で最初の)定義における文言を、カントは明らかに上記引用文でも、超越論哲学の定義においても念頭においている。超越論哲学は、諸対象一般についてのアプリオリな諸概念(純粹悟性概念)に——あるいはむしろ、超越論的批判として両者の関係に——係わるという間接的な仕方であらともかく、直接的な仕方では、言い換えれば、直観

において（現実的なものとして）与えられた諸対象に係わり、これに依拠するという仕方では、諸対象に係わりえないだろう。今や、カント自身が焦点を合わせた超越論哲学の特有性として、与えられた諸対象に依拠しないという意味でその存在を「想定」しない立場が取り出されたのである。以後、「想定」という表現を、カント超越論哲学が排除する「前提」（採用ないし受け入れ）を表す言葉として用いることにしよう。

しかし、諸物の存在が想定され、可能的経験が前提されないかぎり、アプリアリな認識は成立しないのであれば、超越論哲学は無力となるのではないか。純粹悟性の諸原則を純粹諸概念のなかだけで、したがって経験的なものの混和なしに「証明」しうることが示されねばならない。

5 可能的経験を「前提する」ということ

ここで、可能的経験の「前提」への言及を含む叙述（A736f./B764f.）をあらためて取り上げたい。

悟性諸概念によって、純粹理性はなるほど確かな諸原則を達成するが、しかしけっして直接的に諸概念からではなく、つねにただ間接的に、或るまったく偶然的なもの、つまり可能的経験へのこれらの概念の関係によって〔達成するの〕である。というのも、何しろそうした原則は、もし後者（可能的諸経験の対象としての或るもの）が前提されるならば、もちろん必証的に確實であるが、しかし、それ自体においては（直接には）^{ディレクト}けっしてアプリアリに認識されえないからである。

可能的経験は、その対象からみれば経験的なもの（可能な経験的認識）であり、それ自体「まったく偶然的」なものである。変化や生起、持続性や継起や同時存在、あるいはまた、カテゴリーの諸規定を帰せられるべき諸物それ自身が、可能な認識対象として存在しうるといふ必然性は存しない。つまり、これらの物の可能性は、変化について見たように、その現実性から経験的に知られるしかない、ということが「偶然的」といわれているのである。変化の経験的認識は因果性の原則をその可能性の条件とするのだ

としても、生起するものもその原因も存せず、そのため変化の認識もこの原則も成り立たないということは、少なくともアプリオリには否定されえない。

超越論哲学は、与えられている諸客観を想定するという意味で可能的経験を前提することはできないが、このさい、「もし可能的経験が前提されるならば」という文言がきわめて重要なものとなってくる。このように述べる立場は、可能的経験を前提していない立場でありうる。当然のことながら、〈p ならば q〉の主張において、p を認める必要はない。また、当該の含意について述べる立場では、たとえ可能的経験が「前提される」としても、それは単に、可能的経験や諸物の存在のアプリオリな仮定でありうる。

超越論哲学は、〈可能的経験が前提されるならば、変化等に関するアプリオリな認識が成り立つ〉という「推断 (Consequenz)⁵」を超越論的認識の基軸に据えているのだといえよう。すなわち、因果性の原則等を「可能的経験の根拠」(A201/B246) として「証明する」ことは、当の推断においてすでに成り立っている。純粋数学や純粋物理学、あるいは純粋理性の自然科学としての形而上学は、与えられている諸客観に係わり、そうした諸対象を想定する立場におけるアプリオリな認識それ自身であるのに対して、超越論哲学は、原因等の「純粋悟性の基幹概念」(A81/B107) とそこから派生した変化等の「純粋悟性概念」に、さらには変化や運動の「感性的に制約されたアプリオリな概念」に、そしてこれら純粋諸概念相互の連関に係わり、可能的経験の前提や諸物の存在の想定について語ることで、因果性の原則をはじめとするアプリオリな認識の可能性を見定める。

さきに述べた〈論理的な自覚的設定〉としての「前提」(前提1)は、超越論的批判における根本的な仮定であり、〈無反省の受け入れ〉としての「前提」(前提2)や「想定」とは一線を画するものである。後者、例えば、無批判的に変化の認識を認める(継起を経験の所与とみなす)立場についても、〈もし可能的経験が前提されるならば、原則は必証的に確実である〉という推断は成り立つであろうが、「与えられている諸客観を想定」しな

5 A73/B98; vgl. PR, 495f., 訳注 (39) ; IX, 105f.

い立場は、当の「前提2」を排除する。この前提を共有すれば、因果性の原則等が「その証明根拠つまり経験を、自らはじめて可能にする」認識として成り立つという事態は、明白な循環に陥るだろう。経験は、与えられた諸対象に係わるアプリアリな認識それ自身にとっては「証明根拠」（帰結の根拠としての前提）であるが、「与えられている諸客観を想定」することなく「前提1」から帰結（アプリアリな認識の可能性）への推断に係わる超越論的認識にあつては、経験的な（いわゆるアポステリオリな）根拠ではなくアプリアリな仮定である。

可能的経験としての「変化」が前提されることは、変化の概念（純粹であれ経験的であれ）の事象性^{レアリテート}が前提されることに等しい。というのも、「可能的経験は、そのみがわれわれの諸概念に事象性を与えるものである」（A489/B517）からだ⁶が、超越論哲学は、変化の実例（運動）をも純粹概念として扱うにすぎず、変化の概念の事象性を事実として見いだしはしないため、経験的なものの混和を免れる⁶。しかし、可能的経験の前提においていかなる概念の事象性（可能性）が前提（仮定）されるかは「前提2」（常識）に基づくのであって、結局のところ経験的なものに依拠せざるをえないのではないか？——こうした懸念は、体系に属する因果性の概念のアプリアリな前提から図式を介して「継起」（変化）の経験の可能性が帰結するゆえに、また、変化の実例としてアプリアリに考えられうるのは空間における変化のみであるゆえに、ほかならぬ変化や運動の概念が前提される、と理解することで解消される。ただ、変化し運動しうる「或るもの」が実際に存在するということは当のアプリアリな前提から帰結しないため、可能的経験の前提に含まれる諸物の存在の仮定が超越論的認識の礎をなすことは動かしがたく、当のアプリアリな前提からの推断があれば可能的経験の前提は不要である、とはいえない。

可能的経験の前提としての「前提1」への関与と「前提2」の排除とは「reinの二様の意味」に対応している。なぜなら、前者は、変化の経験的概念（変化の可能性）の前提に基づく、因果性の原則等の「経験的なものに依存し

6 「経験的」あるいは「感覚」という概念は経験的ではないかという疑念に関していえば、感性論の初め（A19f/B54）で導入されている両語の定義は「超越論的定義、つまり純粹カテゴリーによる定義」（V, 177Anm.; vgl. XXIII, 41）であろう、と答える。

ていない」認識に対応し、後者は、経験的なものが入り込まず、いかなる意味でも「経験的なものが混和されていない」認識のみを認める立場に属するからである。しかし、当の「前提1」もまた、そこからの遡行を含めて、ある意味では経験的なものの一切の「混和」を免れる。というのも、このさい超越論哲学は、経験的諸対象そのものをではなく、「可能的な経験認識一般の諸対象という純粹概念」(V, 181f.)を礎にするのであって、因果性の原則のためにも「変化」「継起」「運動」といった純粹諸概念のなかを動くからである。ただ、原則の証明(推断)とは異なり、証明される原則それ自身(推断の後件)は、経験的概念としての「変化」の前提(推断の前件)に基づいている。このさい、アプリオリに仮定される内容には、〈変化が現実性において経験的に与えられる〉ということが含まれねばならず、その意味では「経験的なものが混和されて」いるといえよう。

超越論的認識からみた原則、すなわち、〈運動をその実例とする変化・継起の経験認識が成立すべきならば、当該の諸対象について因果性が妥当せねばならない〉といった純粹諸概念の連関、あるいはむしろ超越論的認識としての原則⁷と超越論的認識が係わる原則との二重性に注意しなければならない。後のほうの原則は、上記のような「混和」によって「純粹でない」とされたのだと考えられる。また、実例が挙げられなかった「純粹」な認識の筆頭には、前者、すなわち、原則の超越論的認識が挙げられるべきなのだ。a priori と rein との区別が語られるその背後では、a priori と transzendental との区別が念頭におかれていたといえよう。そのさいカントは、rein という語の用法を定めようとしたというよりはむしろ、超越論哲学の内実を示そうとしていたわけである。『批判』第二版における rein の新たな定義の根底には、超越論哲学の「理念」が存したというべきである。

派生的な純粹諸概念は、「超越論哲学の完全な体系」において「断じて看過されることはできない」といわれていた。このような純粹理性の体系、すなわち、そのうちでは「純粹悟性の系譜」(A82/B108)に属する「変化」等の純粹諸概念が相互に連関をなし、「諸概念からのアプリオリな総合的

7 カントは「悟性使用の超越論的諸原則」(A148/B188)という表現を用い、「可能な経験的諸直観の総合の原則」を「超越論的命題」と称している(A720ff./B748ff.)。

認識」の可能性を自ら示すような体系こそが、超越論哲学の「理念」である。ただ、与えられている諸対象を「想定」することなく「悟性および理性そのものを考察」という点を、「批判」について否定する理由はない。むしろ、この点（超越論哲学の特有性）こそが、上述の「超越論的証明」（A786ff./B814ff.）を中心とする「批判」の成立条件をなすのである⁸。

しかし、たとえ「変化」の概念が純粹悟性概念ではなく、「同一の物の諸状態の継起」（V, 183）という感性的に制約された純粹概念（図式）であっても、因果性の原則の証明は可能であろうから、超越論哲学は、純粹理性の体系としてのみ、変化の純粹悟性概念に係わることを自らに要求する。超越論哲学の定義は、自己定礎を特徴づける超越論哲学の特有性を宣言することによって、(1)超越論的批判の可能性を表示するものといえるが、超越論哲学の理念からみれば、この特有性は、変化等の派生的な純粹諸概念への係わりを介して(2)純粹理性の体系の成立を支えねばならない。超越論哲学と批判との関係および区別は、これら2点に存することになろう。

6 可能的経験の領野

純粹理性の批判は、「単に自らの経験的使用に係わり、自分自身の認識の諸源泉に関して思案しない悟性」の立場を超えた「超越論的探究」（A238/B297）において成り立つが、超越論哲学の特有性は、「認識の諸対象がそのうちでのみ与えられる可能的経験」（A219/B267）への眼差しによって裏打ちされている。カントが「私の場所」と称する「経験という実り豊かな低地」（IV, 373Anm.）は、「可能的経験の^{フェルト}領野」（A95; A227/B280; IV, 360 usw.）として特記される。「すべての理性は思弁的使用において……けっして可能的経験の領野を超え出ることはできない」（A702/B730）との認識が「低地（Bathos）」という表現に結びついていることは明らかである。

とはいえ、他の学問や形而上学のようには可能的経験を前提せず、与えられた諸対象を想定しない立場にたつことと、可能的経験の領野を「私の場所」と考えることとのあいだに、懸隔や齟齬は存しないだろうか。超越

8 超越論的演繹もまた、「純粹悟性から、経験的源泉なしに」（V, 53）行われねばならない。

論哲学は、純粹諸概念のなかだけを動き、その客觀的事象性を自ら經驗的に見いだすこともなく、アブリオリな假定からの推斷にのみ係わることによって、あたかも浮世離れた「お伽噺」の如きものになってしまうのではないか⁹。超越論的証明の可能性は超越論哲学の特有性から理解されえたとしても、この哲学が「存在すると想定される或るもの」に係わらず、これを前提しないことは、与えられた諸対象や諸物の存在がこの哲学の問題圏の外にあることを意味しないだろうか。——この問いへの解答が小論の最終段階をなす。

まず、「諸概念からの理性認識」として「哲学的」と呼ばれる認識についていえば、それは、「空間および時間において見いだされ、したがって現存在を含み感覚に対応するような或るもの」に関係する（A723f./B751f.）。「数学的」な認識においては、「一般に存在はまったく問題にならない¹⁰」が（A719/B747）、哲学的認識は、「現に存在するすべてのもの（空間ないし時間における物）を考量すること、〔すなわち、〕はたしてかついかなるかぎりでそれは量であるや否や、それにおける現存在もしくは欠如が表象されねばならないということ、いかなるかぎりでこの或るもの……は第一の基体ないし単なる規定であり、その現存在の他の或るものへの関係を原因ないし結果として有し、そして最後に、現存在に関して孤立的に、あるいは他のものとの相互依存〔の関係〕にたつか、〔また、〕この現存在の可能性、現実性および必然性を、あるいはそれらの反対を考量すること」である（A724/B752）。「現存在」という語のこの頻用・反復は、明らかに意図的なものである¹¹。

また、カントにとって総合的判断が哲学の問題の要になりえたのは、本来、総合的判断のみが真に現存在に関係しうる認識だからだといってよい。「実体および偶有性の概念を人がどれほど美事に分析し規定」するにせよ、「もし私が〈現に存在するすべてのものにおいて、実体は持続し、かつ偶有性だけが変移する〉ということをまったく証明しえないなら、かの分析

9 遠い昔、小論の萌芽をなす基本的発想をカント研究者、久保元彦氏に告げたところ、即座に返ってきたのが、「お伽噺」という表現を含む疑念の表明であった。

10 ここでは、「たんにその形式からみた諸対象」の認識（B147）が念頭におかれている。

11 ヴォルフやテテンスの哲学との区別が考えられていると推察される（vgl. TP, 73, 79）。

すべてによっても、この学問〔形而上学〕は少しも前進させられていなかったのである」(IV, 368)といわれ、さらに、「すべて思惟する存在者はそれ自身単純な実体である」という命題が「総合的」である理由は、「その根底に置かれた概念を超出して、現存在の仕方を思惟一般に付加する」ことにおかれる (B410)。総合的判断によって人は、「物の現実性においてこの概念に何が付け加わるか、そして物そのものは、その概念の外なるその現存在において、何によって規定されているか」を認識するのである (IV, 294)。

哲学的な（すなわち諸概念からの）アプリアリな総合的認識の体系としての超越論哲学は、その自己定礎において、「現に存在するすべてのもの」の現存在を想定ないし前提せず、むしろ問題とする。

「超越論的観念論」についても同様である。「経験的観念論」は、物体の現存在を「否定する、少なくとも疑わしいとみなす」が (A491/B519)、カントの観念論にあつては、「物質の現存在を……想定する」さいの「すべての懸念は無くなる」(A370)とさえいわれる。「この、私のいう観念論は、事物の存在には関わらなかった……。というのも、それを疑うことは私にはまったく思いもよらぬことだったから」(IV, 293)と明言されているのだが、それにも拘らず超越論的観念論は、事物の存在を想定する「経験的實在論」から区別されねばならないだろう。たしかに、「超越論的観念論者は経験的實在論者でありうる」し、「物質の存在を認容しうる」(A370; vgl. A491/B520)。しかし超越論的観念論は、それ自体においては、事物の存在を「想定」するわけではなく、むしろ「空間における諸現象の超越論的概念」(A30/B45)において「物質の現存在」の意味を見定めるのである。

事物の存在を超越論的観念論が「想定」しないのは、単に経験的なものの混和を免れるためではない。経験的観念論は、経験的直観に与えられた諸対象、存在する諸物が「与えられている」こと、「存在する」ことの意味（認識の諸条件）を問題化することなく、物質の存在を否定したり疑ったりする。これに対して超越論的観念論は、直観の対象の現存在および所与性 (Gegebensein) に係わり、「超越論的对象」の思惟をとおして経験的对象とこの対象との「超越論的区別」(A45f./B62f.)を見定めることにおいて成り立つ (TP, 81ff.)。現存在を「想定」ということは、現存在に

関する「批判」を無用とみなす、あるいは封殺することに等しい。超越論哲学が「与えられている諸客観を想定」しないのは、与えられた諸客観の現存在と所与性とは、この哲学の問題の核心に位置するからである。超越論的感性論も超越論的分析論も、所与性としての現存在を意味づける諸条件の論究にはかならない。「感性への関係におけるすべての直観の可能性の最上原則」と「悟性への関係における同じものの(eben derselben)最上原則」とが、『批判』において確立される(B136)。超越論哲学は、諸物の現存在をわれわれの直観における所与性として考察するために、与えられた諸客観を想定することなく超越論的批判を遂行するのである。

ここで論定されたことは、超越論哲学の定義とその文脈とから証示される。すでに示されたように、そこでのgegebenは、いわば「直観」と「現存在」との結節点をなす。そして、超越論哲学と「純粹理性の自然学」とに区分された「形而上学」は「自然の形而上学」であるゆえ、超越論哲学も何らかの意味において「自然」に係わるはずだが、既述のとおり純粹理性の自然学は〈超越論的かつ質料的な意味〉における自然の考察である以上、超越論哲学は、〈超越論的かつ形式的な意味〉における自然、すなわち「普遍的諸法則にしたがって規定されているかぎりの、諸物の現存在」の考察でなければならない。「与えられた諸対象の総体」としての自然を考察する「純粹理性の自然学」との対立でカント超越論哲学を「自然の形而上学」として理解する仕方は、ほかにはありえない。

結 語

小論は以下のことを明らかにした。reinをめぐる「誤解」に対し、カントはreinの「二様の意味」にもとづいて釈明したが、当の釈明をめぐる諸問題の最終的解決は、a priori/reinの区別をa prioriとtranszendentalとの区別として、すなわち、超越論的認識の対象たる原則とこれを対象とする超越論的認識との区別・関係として理解することに存する。前者は、可能的経験の前提に基づき、経験的なものの混和を含むが、後者は、当の前提をアプリアリな仮定とする純粹諸概念の連関(推断)として、超越論哲学の理念に合致した純粹性を有する。そして、与えられた対象の存在を想定せ

ずに純粹理性そのものを考察するという超越論哲学の特有性は、与えられた対象の存在と所与性をその問題として定めつつ、純粹理性の批判と（当の哲学の理念にしたがう）体系との成立を支えているのである。

参考文献

- Konrad Cramer: Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg 1985 [= NR]
- 持丸佳美「アプリアリな非純粹命題について——『純粹理性批判』の方法の問題」カント研究会（平田俊博・渋谷治美）編『現代カント研究3 実践哲学とその射程』（晃洋書房，1992年）125-154頁 [= MY]
- 久呉高之「カントのTranszendental-Philosophie——根本術語 transzendental に即して（下）」東京都立大学哲学会編『哲学誌28』（創文社，1987年）57-103頁 [= TP]
- 久呉高之訳『プロレゴメナ』訳注・解説（『カント全集 6』（岩波書店，2006年）所収） [= PR]

※『純粹理性批判』からの引用は，第一版（= A），第二版（= B）の頁付に従う。カントの他の著作からの引用は，アカデミー版カント全集の巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）とで示した。なお，引用文中，[] は訳者による補足，下線は原文における強調を表すが，原文で強調されていても，文脈上の観点から下線を引かなかった場合もある。

※文献の調査に関して，中島義道氏，長倉誠一氏，山根雄一郎氏のご協力を得た。感謝申し上げます。