Osaka University Knowledge Archive

Title	カント批判期前の哲学
Author(s)	高橋, 昭二
Citation	大阪大学文学部紀要. 1968, 14, p. 79-149
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/6668
rights	本文データはCiNiiから複製したものである
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

カント批判期前の哲学

高　橋　昭　二

目　　次

序　　論
Ⅰ．合理論的形而上学（1746—1759）
1．実　体　論
A．活　力　考
B．新　解　明
C．物理的単子論
i)　空間分割に関する二律背反
ii)　空虚な空間に関する二律背反
D．普遍的調和論
2．根拠論（ライプニッツの充足理由律とカントの決定根拠論）
A．人間的自由に関する二律背反
B．神の存在証明
Ⅱ．経験論的形而上学（1760年代）
1．形而上学批判（1760—1764）
A．形式論理学批判
B．合理論的形而上学批判
C．経験論的形而上学の方法
D．経験論的形而上学の内容
E．60年代初頭の道徳論

序　　論

カントは1765年ランベルトにあてゝ，「私は多年自己の哲学的考察を考えられるかぎり，諸方面に向けてきました。そしてこれまでにさまざまな顚倒 (mancherley Umkippungen) を経験してきました」(IX, 47I.)[1] とのべる。また1768年にはヘルダーにあてて「なにものにも執着せず，自分の見解に対しても，他人のそれに対しても虚心坦懐にしばしば全建築物を倒壊したのである」(X, 60.)[2] と告白する。実際，前批判期のカントはある時はライプニッツに近く，ある時はニュートンに近く，あるいはまたライプニッツ・ヴォルフ風の合理論的形而上学に接近するかと思えば，ロック・ヒューム風の経験主義に近づき，文字通りさまざまな動揺を体験するのである。従って，われわれはそのどれか一つをとくに強調して若き日のカント哲学を特色づけえないのである。さらにまた，批判前のカントと批判期のカントとには容易に連続的発展と解しえない断絶がある。1770年の就職論文から1781年の「純粋理性批判」までの有名な沈黙の十年はなによりもその断絶を雄弁に物語るであろう。たとえば，A・リールは「批判期前から批判期への推移には飛躍，思考法の逆転がある。なぜなら，カントは哲学的思考法に革命を成就した。そしてそのかぎり，カントは疑いもなく自己自身の思考方法において革命を前以って体験したのである[3]」とのべる。従って，われわれは批判前の一主張をもって批判期前のカント哲学を特色づけえないばかりか，さらにまた，およそ批判期前のカントをもって批判期のカントを推し測るべきでもないのである。にも拘らず，カントはどこまでもカントである。そしてカントがカントであるべきかぎり，われわれはさまざまな動揺の底に若きカントを一貫して流れるものを求め，あるいはまた批判前のカントから批判期のカントへの通路を，それがいかに細かろうと，見出すべく努力すべきであろう[4]。

カントはその処女作「活力考」において，自己の哲学的態度を次のように宣言する。「真理

---

1) Kants Brief an Johann Heinrich Lambert, 31. Dez. 1765. なお，引用は原則としてカッシラー版 (Immanuel Kants Werke, hrsg. von Ernst Cassirer, Berlin, 1912.) を使用し，手記類はアカデミー版 (Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1910.)——以下 K.G.S. と略記する——から引用し，巻数をローマ数字，頁数をアラビア数字で示した。またラテン語で書かれた著作に関しては哲学文庫版 (Philsophische Bibliothek, Bd. 49, hrsg. von K. Vorländer.) の独訳を参照し，P.B. と略記した。「純粋理性批判」からの引用は慣例に従い，第一版をA，第二版をBとして引用した。

2) Kants Brief an Johann Gottfried Herder, 9. Mai 1768.

3) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, 3 Aufl. 1924, Bd. I, S. 253.

4) 批判期前から批判期への飛躍，革命とは叡智界と現象界の区別を実体の秩序より見た区別から人間理性の内在的必然性に由来する区別であると考える立場への革命 (die Veränderung der Derkungsart) を意味する。端的にいえば，ライプニッツ的な本体的秩序と現象的秩序の区別を人間理性の内在的区別，悟性と感性の区別に置き換えることにカントの「コペルニクス的転換」の原型が見られる。この転換は1770年の就職論文で明白となるが，なおそこでは，カント自身の言葉でいえば，「本質的なものが欠除している」[5] (IX, 103.) のであり，従って私は多くの史家と同様に，1772年の M. ヘルツ宛の書簡を以って批判期が始まると考えたい。

5) Kants Brief an Markus Herz, 21. Febr. 1772.

の発見に妨碍となるならば，ライプニッツやニュートンの威光といえども眼中に置かず，悟性の導き以外にはどのような説得にも耳をかさぬ」(I, 5.) と。レッシングの有名な嘲笑——「カントは困難な事業に手をそめた。世の中の教訓となるだろう。カントは生ける力を測定せんとしたが，ただ自分自身の力を測定しなかった」[6]——にも拘らず，このカントの自信に満ちた宣言を信ずるならば[7]，われわれはカント批判期前の動揺が単なる無定見によるのではなく，自己の哲学を求めての暗中模索，カントのいわゆる「手さぐり」(Herumtappen) (B VII.) であったと理解しなければならぬであろう。事実，われわれはカントがさまざまな哲学を，ライプニッツやニュートンのそれすらも単に受け入れるに止まらず，むしろそれを越え，それを自己の哲学において綜合的に統一しているのを見出すのである。カント批判前の哲学は，それだけですでにカント独自の哲学であるといわれてよいのである。

ところで，カントのこのような哲学は一体いかなる性格をもつのか。カントはその同じ処女作において自己が求めているものを次のように表現する。「智慧ある人々が……お互いに全く相反する意見を主張するならば，両者にある程度権利を認めるようなある中間命題 (ein gewisser Mittelsatz) へその注意を多く差しむけることが蓋然性の論理 (Logik der Wahrscheinlichkeiten) にふさわしい」(§ 20, I, 31.) と。さらにカントは附け加える。「人は方法をもたねばならぬ」(§ 88, I, 95.) と。そして「この論文は全くこの方法による作品と考えられるべきだ」(a.a.O.) と。カントのこのような態度，即ち相反する意見のそのどちらにも直ちに組みすることなく，両者の主張のそれぞれをいわばある一定の領域に制限しつゝ配当し，両者の妥協的統一を「悟性の導き」(I, 5.) に従って完遂するという若きカントの哲学的態度は，われわれをして批判期におけるカントの二律背反の批判的解決を想起せしめるに充分であろう。カントの批判哲学が，終局的には，二律背反の解決を意図するものであったことはカント自身が言明するとおりである[8]。さらにまた，今日では多くのカント学者が一致してカント哲学の課題を二律背反の解決に置いていることも周知のとおりである。それ故に，われわれはカント処女作にみられる相反する議論に対する中間命題の発見という方法に，たとえ批判期前と批判期との間に断絶があるにせよ，なおカント哲学の生涯にわたる特色を見出しうると考えてよいであろう。もちろん，カントが処女作「活力考」でいう意見の背反とは，直ちに批判期の「人間理性の特殊な運命」(das besondere Schicksal der menschlichen Vernunft) (A VII.) として，人間

6) Vgl. U. Schultz,(Kant. Rowohltes Monsgraphien)1965, S. 16. E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1919, S. 28.

7) その他，カントの自信を表明する文章は活力考の序言にしばしば見出される。Vorrede, III, VI, VII, etc. (I, 6 ff.)

8) たとえば，後年カントは自己の哲学を回想してガルブエにあてて，「私の出発点は神の現存在，永生等々に関する研究ではなく，純粋理性の二律背反です。……この二律背反は即ち私を始めて独断的微睡から覚醒させて，ひたすら理性そのものの批判に向わしめたものであり，かくして一見理性の自己矛盾のごとき観を呈するスキャンダルを除くことができたのです」という(Kants Brief an C. Gerve, 21. Sept. 1798, X, 352.)。ほとんど同じ言葉をわれわれは，プロレゴメナにおいても見出しうる(IV, 91.)。

理性に不可避的に内在する二律背反を意味しえない。こゝでは単にニュートンとライプニッツ，あるいはデカルトとライプニッツという異なる立場よりする意見の背反をいうにすぎず，従って単にカントにとって外在的な史的事実としての対立であるにとどまる[9]。それに対し，批判期における二律背反は「純粋理性の二律背反」(Die Antinomie der reinen Vernunft) として，人間理性がその本来的欲求たる「無制約者」(das Unbedingte) を認識せんとするかぎり，必然的におちいらざるをえぬ理性に内在的な自己矛盾，自己分裂を意味し，それ故にカントにとってのみならず，理性にとっても内在的対立を意味する[10]。従って，その解決も前者が「蓋然性の真理にふさわしい」といわれるにすぎぬ妥協的調停であったに対し，後者はいわば背反の根を断ち切るごとき，あるいは両者に「その完全な満足」(A XII.) を約束するごとき最終的解決でなければならぬであろう。理性が対立，背反を単に自己の外に史的事実として見出すということと，それを自己自身の内に内在的矛盾として自覚的に見出すということとは区別して考えられねばならない。両者の間には多くの問題が累積しているのである。処女作より批判への道は遠い。しかし，われわれはこゝですでにカント哲学のその生涯にわたる性格，批判的調停ともいうべき性格を見出しうるのである。カント哲学に一貫して批判的精神が流れているといゝうるのである。

カントは批判期前のいかなる時点においても，単なるライプニッツ学徒でも経験論者でもなかった。批判期のカントが二律背反の根拠を「超越的理性の越権」(die Anmaßung einer transzendenten Vernunft) (A 703=B 731.) におき，それを具体的には「感性の越権」(die Anmaßung der Sinnlichkeit) (A 255=B 311.) としての「純粋経験論」(A 466=B 494.) と，「悟性の越権」(die Anmaßung des Verstandes) (V, 236, Vgl. A 233=B 285.) としての「純粋理性の独断論」(A 466=B 494.) との対立と解し，経験論と独断論の対立の解決が二律背反論の課題であるとしたのと同じく，批判前のカントも経験論も合理論も斥けつゝ，両者を越えんとするのである。妥協的調停は批判的解決に遠く及びえぬとしても，両者の意図は同一であるといってよいであろう。批判前のカントもまた「普遍的人間理性の試金石」[11] (Probierstein der allgemeinen menschlichen Vernunft) (IX, 46.) を求め，さらには新しい形而上学を探索しているのである。

---

9) カントの処女作「活力考」の問題を具体的にいえば，次のごとくである。カントは運動する物体の力の測定に関する相反する二つの測定法，デカルトの質量と速度の積 (mv) とライプニッツの質量と速度の自乗の積 (mv^2) とを調停しようとする。カントによれば，数学の領域では運動は「死せる力，あるいは不自由なる運動」であり，デカルト的見解のみが正しい。逆に自然的（物理的）領域では「生ける力，即ち自由なる運動に移行する力」が働き，ライプニッツ的見解が正しいとする（§40, §47, §52, §125, §158)。数学的物体と自然の物体とは全く異なるものである(§114, §155)。従って，二つの測定法はその妥当範囲の限界設定においてともに真である。こゝでカントはデカルトとライプニッツの対立を死力と活力，数学的物体と自然的物体の区別の定立，端的にいえば，数学の領域と自然学の領域の限界設定によって調停しようとしているのである。ついでにいえば，カントがこゝで数学の領域と自然学のそれとを区別したことは，カントがデカルト的普遍数学もライプニッツ的普遍数学もともに否定していることを意味するであろう。

10) カントの二律背反については，拙稿「カントの弁証論」（「哲学研究」第490号）を参照されたい。

11) Kants Brief an J.H. Lambert, 31. Dez. 1765.

われわれの意図は，批判期前のカントのこのような姿にいくらかの照明をあて，カント哲学をいわば『二律背反の相の下に』(*sub specie antinomias*) できるかぎり体系的に考察することである。

およそ批判期前のカント哲学は，次の三期に分けることが可能である。

1．合理論的形而上学，処女作（1746年）及び1750年代のカント（独断論期）

2．経験論的形而上学，1760年代のカント（経験論的懐疑論期）

3．批判的形而上学，1770年（批判期）

この区分は単に偶然的な区分ではなく，カント哲学の内部に根拠をもっている[12)]。カントはその「第一批判」において，彼自身をも含めて哲学的理性の歩みを回顧しつゝ，それを次の三期に分ける。第一期は「野蛮の痕跡」をとどめ，「純粋理性の幼年期の特徴」(A 761＝B 789, A III.) を示す合理論的独断期であり，第二期は「判断力の慎重さ」(a.a.O.) を示すが「無政府状態」(A III.) におちいり勝ちな経験論的懐疑論の時代であり，第三期は独断論をも懐疑論をも越えて理性の自律的な「自己認識」(A V.) を確立せんとする「成熟した大人の判断力」(A 761＝B 789.) が生み出す高次の哲学，批判哲学の時代であると主張する。ところでカントの哲学的理性の歩みに対するこのような見解は，カント自身が批判哲学に達するまでの長い苦闘の歩みへの自己反省を示していないであろうか。処女作以来，第一批判の成立までの忍耐深きカントの精進そのものが，カントの主張する独断論期，経験論期，批判期という哲学的理性の遍歴を体験していないであろうか。一般的な哲学的理性の歩みとカント自身の歩みとは，ともに哲学的理性の歩みとして別々のものではありえない。自己自身の哲学的遍歴への自信と愛情が，カントをしてそれがそのまゝ哲学的理性の歩みであると語らしめたのである。かくして，カント批判期前の哲学は一般的哲学的理性と同様に三期に分けられねばならぬであろう。そしてその各々の時期が，批判哲学において批判さるべき当のもの，即ち「超越的理性の越権」として批判さるべき弁証論的独断論を内蔵しているのである。われわれが後に示すごとく，合理論期や経験論期のカントは，大陸の合理論や英国経験論が無作為的におちいっている「超越的理性の越権」をカント独自の形で無自覚的に継承し，しかもやがてそれを意識し，自覚してゆく過程そのものが批判哲学の成立過程である。既述のごとく，批判期前のカントは大

---

12) この区分は，史家により多少の議論があるにせよ，今日一般的に認められている区分である。ただし区分の根拠をカントが主張する哲学的理性の進歩の歴史に求めた試みは，寡聞にしてまだ知らない。この区分について，もっとも困難な問題は第一期より第二期への移行をどの時点に求めるかである。後述するごとく，われわれは1750年代の後半に，即ち「存在根拠」の問題に合理論から経験論へ転向せざるをえない必然的理由を見出し，その転向は1760年初頭に一応完成すると考えたい。従って，転向は漸次的になされたと考えねばならない。同様の問題は，第二期より第三期の移行についても起るであろう。なお念のため，史家の区分の内，私のそれにもっとも近いパウルゼンの区分を示せば次のとおりである。

1．独断的―合理論的（50年代）
2．懐疑的―経験論的（60年代）
3．批判的―合理論的（1770年）
(F. Paulsen, I. Kant, 6 Aufl. 1920, S. 76.)

陸の合理論にも英国経験論にも直ちに賛成せず，両者の対立的背反を自己の目前に横たわる史的事実として受けとり，それを解決せんとするのである。しかし，第一期のカントは合理論的に，いわば「悟性の越権」に傾き勝ちであり，第二期のカントは経験論的に，即ち「感性の越権」に同情を示し，従って第一期も第二期も二律背反の解決に至りえないのである。第三期，1770年の就職論文におけるカントはこのような二律背反を単なる史的事実としてではなく，感性と悟性，感性界と悟性界という人間理性に内在的な対立として把握し，すでに充分批判的哲学である。しかし，たとえば悟性に叡智界認識の能作を付与して，多分に合理論的独断を残しているのであり，いわば第一期に復帰しているともいゝうるのである。従って，就職論文は批判的哲学ではありえても，それだけでは批判哲学そのものとはいゝ切れないのである[13]。批判哲学の成立，二律背反を理性に内在的な自己矛盾として，理性の自覚的な自己認識により最終的に克服するためには，カントは1770年以来さらに困難な数年を歩まねばならなかった。この論文の意図は，哲学的理性の歩みに応じてさまざまに遍歴する若き日のカントを，いわば『二律背反の相の下に』考察し，さらにそれらの思想が無意識的に主張する弁証論的主張，即ち「悟性の越権」「感性の越権」として現われる「超越的理性の越権」としての独断論をできるかぎりカントの思想形成に即して摘出し，カント批判哲学の成立史を跡づけることにある。

I　合理論的形而上学，処女作1746年，及び1750年代のカント，独断論期

この期間には，先述の処女作「活力の真の測定についての考察とライプニッツ氏および他の機械論者が上の係争問題に用いた証明の評価，および物体の力一般に関する若干の先行的考察」(Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen.) 1747を始め，重要な著作として次のものがある。「天界の一般自然史と理論，あるいはニュートンの諸原則に従って論ぜられた全宇宙構造の体制と機械論的起源についての試論」(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt.) 1755，さらに「形而上学的認識の第一原理の新解明」(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio.) 1755，および「自然哲学へ応用するために形而上学と幾何学とを結合することについて，その最初の試みとしての物理的単子論」(Metaphysicae cum geometria iunctae

13) 1770年を批判哲学的でありえても批判哲学の成立そのものではなく，批判哲学の一応の成立は1772年のM. ヘルツ宛書簡にまたねばならぬ[14]という主張も多くの史家の一致した見解である[15]。いうまでもなく，批判哲学の最終的成立は1781年の第一批判である。

14) M. ヘルツ宛書簡において，批判哲学の成立を示す言葉とは，周知のごとく次の言葉である。「われわれの内にあって表象の呼ばれるものが対象と関係するのはいかなる根拠に基づくのか」。(IX, 103,)

15) Vgl. H. Vaihinger, Die neue Kants Ausgabe,Kants Briefwechsel.,(Kant-Studien, 1901, Bd. V, S. 74.) E. Cassirer, ibid. S. 135.

usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam.) 1756 がある。

これらの諸作には，多少その主張に変化がみられるにせよ，なおわれわれはそれから一貫した若き日のカントの形而上学を知りうるのである。一般的にいえば，カント解釈家の多くが指摘するごとく，この時期のカントはライプニッツの合理論的形而上学の支配下にある[1]。カントの出発点はライプニッツ風のモナド論であり，「物理的単子論」がカントの自然哲学である。しかしながら，同時にカントはライプニッツとニュートンの調停に当る。カッシラーによれば，「この二人の敵対者の和解は当時の学問的標語」[2] であったとされる。そして当然のことながら，この調停はライプニッツのモナド論をカント風のモナド論へと改変せしめることになる。われわれがのちに示すごとく，この改変は単なる改変ではなく，ライプニッツ哲学の根幹をいわば揺がすものである。その意味では，K・フィシャーの「カントはニュートン自然哲学の徒であり，形而上学や認識論においてニュートンの敵方に廻わろうとは決してしなかった」[3] という主張は，多少の誇張があるにせよ，充分評価されねばならない。いずれにせよ，カントのライプニッツ哲学からの偏向は，ライプニッツ哲学の否定に至りうるものであり，そこにわれわれはカントがライプニッツから出発しつゝも，なお自己独自の哲学を樹立しつゝあるのを見出すのである[4]。

---

1) Vgl. E. Cassirer, ibid. S. 58., H. Vaihinger, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 2 Aufl. 1922, Bd. II, S. 423 f.

2) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II, S. 442, S. 506 f.

3) K. Fischer, I. Kant und seine Lehre, 7 Aufl, 1928, Bd. I, S. 212.

4) わが国においても森口美都男氏の同様の主張がある（森口美都男，「物理的単子論」道程2号，昭和26年），私は森口氏のこの卓越した論文から，とくにその空間の二律背反論から多くの教示を受けた。記して深く謝意を表したい。その他，わが国においては，個々のカント初期論文に対する個別的研究を別として，一貫した批判期前のカント研究は極めて少ない。わずかに高坂正顕博士が「若き日のカント」（哲学季刊，4号，昭和22年）で活力考を問題としておられるにすぎない。なおこの論文執筆後，浜田義文氏の「若き日のカントの思想形成」（昭和42年，勁草書房刊）が出版された。わが国で初めての本格的な若きカントの研究であり，心から敬意を表したい。論文執筆後であったため，浜田氏の著作を参考にしえなかったが，この機会に浜田氏と私の見解の相違を要約しておきたい。第一の点は，氏は若きカントの二律背反論を自由の問題にかぎって提出され，空間や神の存在証明のそれについては言及しておられないのであるが，私はそれを正面から取り上げざるをえなかった点である。浜田氏の若きカントを内在的に取り扱うという態度は，私には教えられるところが多かった。しかし，同時に単にそれだけでは，批判期前から批判期への移行の理解のためには不充分であると思えるのである。カントにとって二律背反論は，その生涯にわたる問題であると同時に，批判哲学成立の鍵でもある。若きカントについても，二律背反論を通して初めてカントのニュートンやライプニッツ，あるいはヴォルフやクルジウス，さらにロック・ヒュームに対する関係が明白となり，若きカントの哲学が独自な哲学として評価されうるのである。第二は，氏の秀れた人間的誠実さがカントの卓越した人格と重なり合い，氏の見事な文章とともにその著作はわれわれの感動を誘うのであるが，しかし氏の見解はカントの倫理的思想の発展史に重点が置かれているため，カントの理論哲学の発展史には足りない点もあると私には思えるのである。たとえば，氏は「転向」の意義を従来のクリューガーやカッシラーの諸説に応じて，ルソーの影響による自然哲学的関心より人間学的，倫理的関心への「転向」の意に解しておられるが，もしカント哲学をいま少し広く解釈すれば，「転向」とは独断的合理論より経験的懐疑論への「転向」に外ならず，氏がカントの人間的苦悩の時期と見ておられる1750年代の後半にその「転向」の時点が見出されるのではあるまいか。「存在根拠」の問題に「転向」の端緒を求め，60年代初頭の著作におけるその展開に転向の完成点を求める拙論は，従来の史家の1764年ごろにそれを求める通説とは異なるが，充分納得して頂けると信じている。以上2点が大きな見解の差である。氏の論述はカントの人間形成にも重点を置かれ，かつカントの時代的背景等をも充分考慮されて，若きカントを極めて多彩に，力動的に描き出すことに成功しておられる。わが国のカント研究にとって画期的業績となるであろう。

1. 実　体　論

A. 「活　力　考」

カントの出発点は「物体には延長に先立ってそれに属する本質力 (eine wesentliche Kraft) が内在する」(§1, I, 15.) というライプニッツ的実体論である。こゝでのカントの実体論を要約すると，次のごとくである。i)「ある実体は，自己以外の他の実体と結合しているか，いないかである」(§6, I, 20.)。さて，「それぞれの自立的存在は凡ゆる自己の規定性の完全な源泉を自己中に含む故に，それが他の実体と結合関係に立つということは必ずしもその現存在に必要なことではない」(a.a.O.)。即ち，「諸々の実体が存在しつゝ，しかも他に対してなんらかの外的関係にも立たず，あるいは他と現実に結合しないでいることが可能である」(a.a.O.)。実体は本来，神以外のいかなるものにも依存しない独立自存の存在であり，複合は実体にとって偶然的状態である。ii) さて，このような実体が他の実体と相互関係に入る時，世界が「複合体」(ein wirklich zusammengesetztes Wesen) (a. a. O.) として成立する。逆に諸実体が相互に「力」(vis activa) (§3, I, 16.) を及ぼさぬところでは，いかなる結合も，従って世界も存在しない。それ故に，「物が現実に存在しながら，しかもこの世界のどこにも現存しない」(§7, I, 20.) ような実体が可能である。この存在しながら，この世界のどこにも実在しない実体があるという主張は，カントによれば，これまでなにびとによっても指摘されなかったパラドックスである (a.a.O.)。そしてそれらの実体は，なるほどわれわれの世界には属さないが，われわれの世界とは「全く別の世界」(eine ganze besondere Welt) (§8, I, 21.) を形成しうるのである。それ故，多くの世界が存在するということは「真らしい」(Wahrscheinlich) (§11, I, 23.)。iii) 空間は実体の相互作用に基づく「複合の様式」(Art der Zusammensetzung) (§10, I, 22.) であり，「実体が互いに作用し合う法則の様式が実体の複合の様式を限定する」(a.a.O.) から，そして「異なった法則から異なった性質と次元をもった延長が出てくる」(§10, I, 23.) から，さらにわれわれの世界以外にも多数の世界が存在する故に，われわれの三次元的空間以外にも他の種々なる空間が可能である。「この凡ゆる可能な種類の諸空間の学は，疑いもなく有限な悟性 (ein endlicher Verstand) が企画しうる最高の幾何学 (die höchste Geometrie) である」(a.a.O.) とカントは主張する[1]。

このようなカントの実体論は一見ライプニッツのモナド論の圧倒的支配に立っているごとくである。しかしわれわれはこゝで，すでにカントのライプニッツからの偏向も指摘することができる[2]。まず第一の点は，カントが，ライプニッツが神の創造計画として単に可能的に許したにすぎず，共可能でない故に決して実在としては認めなかった多世界[3] を明白に実在的なもの

1) 多くの史家はカントのこの言葉をもってカントによる非ユークリッド幾何学の予言と見なしている。Vgl. A. Riehl, ibid. S. 326, G. Martin, I. Kant. 3 Anfl. 1960, S. 26.
2) 森口美都男氏前掲論文。
3) Leibniz, La Monadologie, §53.

として認めた点である。ライプニッツの世界説では，カントのいうパラドックスは解けない[4]。そしてそのことと関連して，カントは三次元的空間以外の空間概念を見出しているのである。ライプニッツにおいては，唯一の空間は三次元的空間であり，それ故にユークリッド幾何学のみがいわば神性の幾何学（なぜなら神はこの世のみを，従ってこの三次元的空間とその幾何学のみを現実に選んだが故に）として成立したのに対し，カントはその多世界説において多次元的空間を認め，その幾何学を「有限悟性」の学として認めたのである。もしマルチンが主張するごとく，幾何学が神の学ではなく，人間的悟性の学であるという思想が，カントをしてライプニッツを越えしめたとすれば，カントはすでにこゝでその全生涯にわたる自己の哲学的性格の端緒をえたというべきであろう[5]。第二に注意されねばならぬことは，カントが，こゝですでにライプニッツの予定調和説を崩していることである。カントはしばしば「実体の相互作用」(die Wirkungen der Substanz ineinander) について語る。(§6, I, 19.) たとえば，心身関係において物質は心の内的状態をも改変せしめうると考え，このような「物理的影響 (der physische Einfluß) が予定調和に対して完全な勝利を占める」(a.a.O.) と考えるのである。心という実体が他から影響を受けるということは[6]，実体の相互作用において実体に能動と受動とを承認することを意味する。周知のごとく，ライプニッツにおいては実体に能動性のみが承認され，受動性は「日常の実際生活に合うように」便宜的に使用される方便的概念にすぎなかった[7]。それと関連して，ライプニッツは物体に斥力のみを認めてニュートン的引力を否定しなければならなかった[8]。カントは，まだこゝではニュートンの名を積極的には語らない。しかし，カントはこゝで実体間の相互作用を認め，従って実体の作用力に能動と受動とを認めて，その法則をニュートンの引力説から獲得できると考えているのである。処女作において，すでにカントはライプニッツからかなり遠ざかっているのである。もとより，レッシングの嘲笑をまつまでもなく，この処女作は矛盾に満ちている。ライプニッツとニュートンが無雑作に混淆されているのである。

---

4) カントはこゝでいう多世界説のパラドックスを1770年の就職論文で再びとり上げ，それによってヴォルフ哲学を批判しうると考えている。(Dissertation. §21, II, 425.)

5) G. Martin, Kant, S. 49, Derselbe, Leibniz, Logik und Metaphysik, 1960, S. 129. カントにとって，その生涯にわたり，幾何学の根拠は人間的悟性——のちに「先験的感性論」に組み入れられるにせよ——に基づき，一方ライプニッツにとって幾何学の根拠は神的悟性に基づく。それ故，ライプニッツは幾何学にいかなる公理 (Axiom) をも承認せず，「すべての数学的命題は定義と矛盾律によって証明されうる」と主張した。(Leibniz, Die philosophischen Schriften, hrsg. von Gerhardt, Bd. VII, S. 355.——以下ライプニッツの引用は原則として Gerhardt 版による) 従って，ライプニッツにとってあらゆる数学的判断は，批判期のカントに即していえば，分析判断となる。(Vgl. 河野与一訳「単子論」岩波文庫，p. 243.) カントにおいては批判期はもちろん，たとえば1763年の「自然神学と道徳の原則の判明性の研究」においても，数学的命題は人間的悟性の構成に基づき，従って綜合判断である(Vgl. II, 176 ff.)。この数学的命題の真理性の根拠の区別が，マルチンによれば，カントとライプニッツの端的な区別であるとされる。

6) この考え方は，批判期に前批判期の残滓として残ったといわれる物自体がわれわれの心性を感触するという考え方の原型であろう。

7) Leibniz, Discours de Métaphysique, §15, §27, La Monadologie, §7.

8) K. Fischer, ibid. S. 159.

ライプニッツの実体論を承認しつゝも予定調和説を拒否し，諸実体間の相互作用を承認してニュートンの引力説採用への道を開く。これがこゝでのカントの姿である。そしてこの思想は50年代を通じて採用され，発展せしめられる。しかし，カントはこゝではまだデカルトとライプニッツの対立に立ち止まって，ニュートンとライプニッツの対立をみていない。それ故，カントの次の仕事は一方，こゝで示した実体論を一層明白に提出すると同時に，ニュートンとライプニッツの対立を自覚し，さらにその調停を問題とすることである。「形而上学的認識の第一原理の新解明」は前者を問題とし，「物理的単子論」は後者に関わる。

B.「新　解　明」

「活力考」では実体は単に他の実体と結合に入るか，入らぬかのどちらかであると曖昧に規定され，なぜ独立自存の実体がその独立性に拘らず，他の実体との相互関係に入らねばならぬかの根拠は積極的には問われぬまゝであった。従ってまた，実体の相互関係に根拠をもつ世界も空間もその必然的根拠については不問のまゝで終ったのである。「新解明」の第三章において，カントは「継起」(successio) と「共存」(coexistentia) の問題を提出しつゝ，この問題を真正面から取り上げる。さし当って，われわれは実体の共存の問題に重点をおいて，カントの実体論をみよう。「有限な諸実体 (substantiae finitae) は自分自身の存在によるだけではいかなる相互関係にも立ちえない。それらは，その存在の共通の根拠，即ち神の悟性 (intellectus divinus) によって相互関係に立つよう維持されているかぎりにおいてだけ相互関係に立つ」(I, 425.)[1]とカントはいう。こゝで初めて神がいわば無限な実体として表面に出てくる。そしてそのことによって世界を構成する個々の実体が明白に「有限的実体」と規定される。それは有限的として決して他の実体の存在原因となりえない。しかしなお，実体として神以外の他のいかなる実体にも依存せず，従ってそれだけでは決して他の実体と相互関係に立つ必要がない。にも拘らず，それが相互関係に立つのは「諸実体に存在を与え，さらにそれを維持する」神が，「同時にまたそれらに普遍的相互依存性を与える」(I, 425.)[2] からであるとカントは主張する。

カントは，このように実体の相互依存性を「神の観念」(divina idea)「神の悟性の図式」(intellectus divini schema) (I, 425.)[3] に帰する。「活力考」と同様，実体を出発点とするかぎり，こゝでのカントの形而上学は，むろんライプニッツ的といわれてよい。しかし「活力考」よりもっと明白に，カントはライプニッツの予定調和説を破る (I, 425.)[4]。諸実体の神の悟性を根拠とする相互依存性をカントはとくに「普遍的調和論」(harmonia universalis) (a.a.O.) と名づけ，それは決して予定調和説でありえないと主張する。さらにまた，こゝでは「ものの存

1) Prop. XIII.
2) Prop. XIII. usus 6.
3) Prop. XIII. Demonstratio.
4) Prop. XIII. usus 6.

在を確立する原理が同時にそのものに相互関係を与える」故に「マールブランシュの機会因による諸実体の交渉も……容認されない」(a.a.O.) と主張する。カントはライプニッツからもマールブランシュからも離れて，前者についてはその単なる一致性を否定し，後者については機会原因性を否定して「自分の道」[5] を歩いているのである[6]。

空間についても「活力考」の考え方が踏襲される[7]。「実体の諸決定は必ず相互的である。即ち，相異なった諸実体は相互に作用し合う。空間の概念は諸実体の相互交渉的な作用から形成される」(I, 424.)[8]。空間は実体の相互関係に根拠をおく関係である。そしてそのかぎり，空間に実体を離れての独立的存在を説くニュートンの絶対空間論は拒否される。しかし同時にまた，カントはライプニッツ的空間論をそのまゝ採用しているのでもない。空間は，なるほどライプニッツと同様，実体の実在的たるに対し，現象である。しかしライプニッツにおいてのごとく，単に実体の不判明な錯雑した表出ではなくて，実体の客観的規定，判明な表象である[9]。従って実在性を実体の本有的実在性と現象の偶有的実在性に分けるとすれば，そのいずれもが客観的実在性である。カントの空間論はニュートン的空間論からも遠く，同時にライプニッツ的でもありえないのである。ところでカントはこのようにニュートンの絶対空間論を拒否した上で，実体の相互関係（作用・反作用）に関しては，直ちにニュートン説を採用する。「物体が相互関係を保つ空間の全域にわたって，この作用・反作用が見出される。この作用・反作用が物体の相互接近として現れる時，それはとくに引力 (attractio) といわれる。ところでこれは諸実体の単なる共存によるだけで生ずる故に，どれ程遠い距離においても働き合う。その意味でそれはまたニュートンの引力，一般的重力といわれる。それ故，引力はおそらく空間が決定されるのと同じ結合関係に基づいて生ずる」(a.a.O.) とカントはいう。「活力考」におけると同様，ライプニッツの予定調和説を否定して，神の思惟に基づく実体の相互依存性の主張がニュートンの引力説の導入に連なるのである。こゝでは神の思惟に基づく実体の相互依存性が，ライプニッツとニュートンの両局を結ぶ媒語である。それ故に，この「神の思惟に基づく実体の相互依存性」の主張が，こゝでのカントの形而上学であり，それが即ち「普遍的調和論」である。ライプニッツとニュートンがそれぞれの形而上学の地盤を切り崩されて，直接的に綜合されているのである。実体の端的な実在性はライプニッツ的な「本質力」におかれる。しかしそれが相互関係に入る時，その力はニュートン的な機械論に従って「引力と斥力」として現れる「現象」(I, 416.)[10] である。ライプニッツ的なるものを本有的実在とし，ニュートン

5) 「活力考」ですでにカントは次のようにいう。「私はすでに私がとるべき道を思い描いた。私はわが道を行くであろう。なにものもその歩みを妨げえない」(Vorrede, VII, I, 8.)。
6) Vgl. A. Riehl, ibid. S. 280.
7) 空間についてと同様，多世界説も「活力考」の考えが引き継がれる。「われわれの住む世界から隔離された諸実体も，神の意にかなうならそれら同志で互いに規定し合い，それによって場処，位置，空間を作りうるであろう，そしてわれわれの世界とは別の世界を作るであろう」(Prop. usus 2. I, 424.)。
8) Prop. XIII. usus 5.
9) Vgl. Prop. X. の運動論をみよ。
10) Prop. X.

的なものを現象的実在として，両者にカントの哲学は跨るのである。しかしそのことはカント哲学の内部において，ライプニッツ的なるものとニュートン的なるものの対立，本有と現象の対立，形而上学と自然学の対立を持ち込むことにほかならない。この対立の調停が「物理的単子論」の課題となるのである。

C. 「物理的単子論」

形而上学と自然学の対立を，単に事実として受け取るのではなく，自己の哲学の内的対立として自覚学的に取り上げうるためには，その哲学は単なる形而上学をも自然学をも超え，両者にいわばその一面性を指摘し，両者の限界を明示しうるごときより高次の哲学，直ちに批判的哲学でありえないとしても，その前形として，なんらかの意味で批判的な哲学でなければならない[1]。少くとも自然学，あるいは幾何学と形而上学の「対立の調停」(I, 488.)[2] という問題自身は，自然学の問題でも形而上学の問題でもなく，批判的精神によってのみ成立しうる高度に哲学的な問題であろう。カント自身，こゝではまだ両者の調停を最終的に提出しうるとは考えていない。しかしその「口火を切る」(a.a.O.) ことに，カントは自己の哲学の課題を見出しているのである。それ故に，こゝでのカントは一般に信じられているような単純な自然哲学者ではありえない。

カントはこの論文を次のような序言で始める。「形而上学者は……軽率に，あるいは単なる憶測で自然学に何ごとかを差し入れることを慎重に防がねばならぬ」「なぜなら，経験の支えや幾何学の助けなしにはこのような努力は無駄であるから」(I, 487.)[3]。このように自然学に形而上学的主張を持ちこむことを禁じた上で，カントは自然学の限界を指摘する。自然学は「自然の法則を知りえても，この法則の根拠と原因を知りえない。……単に自然現象に立ち留まるにすぎぬ人に対しては，その奥に秘む原因の認識は閉ざされているのである」(a.a.O.)。それ故に，形而上学は自然学に依然として「照明を与える協力者」(a.a.O.) である。カントは形而上学と自然学とにそれぞれの役割と限界へ注意を喚起しつゝ，両者が相提契すべきことを主張するのである。ところで，カントによれば形而上学は空間の無限分割を拒否し，ii) 空虚な空間を否定し，iii) 引力説を拒否するのに対し，自然学（幾何学）は i) 空間に無限分割を認め，ii) 空虚な空間を肯定し，iii) 引力説を採用して，両者は全く相対立するのである。「いかにして形而上学は幾何学と合一すべき」(a.a.O.) かとカントは問う。

この対立の調停の一般的仕方については，先述のごとく「新解明」がすでに明白にしたことである。即ち，「新解明」の主張する「普遍的調和論」はライプニッツ的単子論とニュートン的自然学とを「神の思惟に基づく実体の相互依存性」を媒語として統一したのであった。しか

1) 森口美都男氏前掲論文
2) Praenotanda.
3) Praenotanda.

し「新解明」が形而上学全般を問題としたのに対し，こゝでの問題は自然学にかぎられる。さらにカントは実体の相互関係に働く神の思惟は「創造と同時に働き」(I, 425.)[4]，それ以上に及ばない，換言すると神は実体の現実的な相互関係に直接的には一切干渉しない——マールブランシュの機会原因は拒否されている——と考えているのである (a.a.O.)[5]。それ故，こゝでは「神の思惟に基づく実体の相互依存性」という概念の内，とくに実体の相互依存性という自然学に関係ある概念のみが表面に出て，自然学と形而上学の調停に当たるのである。具体的にいえば，引力と斥力，さらにその根拠としての実体の作用力とが両者の対立を調停する鍵となるのである。カントの言葉でいえば，引力と斥力という二つの根源力を実体それ自身の本性から導出することが「物体の内的本性の解明に貴重な貢献」(I. 488.)[6] をなしたことになるのである。

i) 空間分割に関する二律背反

この論文でもカントはライプニッツ的な実体論を出発点とする。物体は「単純な相互に分離して存立しうる」(I, 489.)[7] ようなモナドの特定数より成立する「複合体」(a.a.O.)[8] である。さらに「物体の占める空間は無限に可分割であり，それ故に空間は原初的な単純要素から成り立つものではない」(I, 490.)[9]。こゝでカントは，「物理的空間」と「幾何学的空間」の区別を否定して (I, 491.)[10]，カントのいう自然学が即ち幾何学であること，いわゆる数学的自然科学であることを明白にする[11]。ところで問題は，各々のモナドが分割を許さぬ単純体であるにも拘らず，空間に関しては無限に可分割であるという点である。「モナドは単に空間中に存在するのみならず，その単純性にも拘らず空間を充実する」(I, 492.)[12]。モナドは即自的には空間規定をもたず，分割を許さない。にも拘らず，モナドが空間においてあり，それを「充実する」かぎり，空間の無限分割性という規定をモナド自身も受けざるをえないのではあるまいか。こゝにカントのいう形而上学と自然学の第一の二律背反がある。カントによると，これまで数学者も形而上学者も「要素（モナド）の占める空間が可分割であるということは要素自身の可分割性を証明する」(I, 492.)[13] と理解した。そして両者は，この共通の前提に立って「現実の空間の無限可分割性の支持者はモナドを徹底的に斥け，そして逆にモナドの弁護者達は幾何学的空間のこの性質を単なる空想の所産と説明することを必要と見なした」(a.a.O.)。だがカント

4) Prop. XIII. usus 6.
5) Vgl.「天体史考，序文」。
6) Praenotanda.
7) Prop. I.
8) Prop. II.
9) Prop. III.
10) Prop. III. Scholin.
11) カントはこゝで幾何学＝ニュートン，形而上学＝ライプニッツを考えているのである。この考え方はライプニッツとクラークの往復書簡に先例がある（Vgl. Leibniz, Bd. VII, S. 371 ff.）カントがニュートンの自然学をその形而上学的背景を無視して数学的自然学として評価している点は重要であろう。
12) Prop. V.
13) Prop. V. Scholin.

によれば，両者の共通の前提が誤まっているのである。「幾何学者が不当であるのでも，形而上学者が真理を逸脱しているのでもない」(a.a.O.)。

カントはこの共通の前提を否定する。空間の無限可分割性は実体の単純性となんら抵触しない。「空間は実体の外的関係の単なる現象 (Phaenomenon) にすぎず」(I, 492.)[14]，実体は空間を充実するが，ただそれは実体の本性に由来するのではなく，他の実体と関係する時にかぎられる。「空間充実の根拠は……それの他の実体への関係に求められる」(I, 493.)[15] のである。「モナドが……空間を規定するのは，モナドの実体的部分の多性によるのではなく，その作用の作用範囲 (sphaera activitatis) により，モナドはその作用力によって自己に隣接するモナドがそれ以上自己に接近することを妨げる」(a.a.O.)。そしてカントはこの作用力，いわゆる「斥力」(vis repulsiva) (I. 496.)[16] を物体の「不可入性」(impenetrabilitas) (I, 494.)[17] と考え，その作用範囲が空間の充実であるとする (I, 494.)[18]。そしてたとえ，この充実した空間の範囲においてどれほど分割が行なわれようと，その根拠たる実体の作用力，あるいは実体自身には分割は及ばないと考える。即ち，実体分割は実体の内的本性に及ばず，それが他の実体と関係するかぎりにおいて，その「偶有性」(accidentia) (I, 494.)[19] たる空間に関するにすぎない。カントの比喩でいえば，「神は維持作用という形でその創造物のすべてに内存している。ゆえに創造物の量を分かつものは神をも分かつものである。なぜならば，これは神の現前の場面を分かつものだからである」(a.a.O.) ともし誰れかが主張するならば，「これほど馬鹿げた主張は存在しない」のである。このようにして，カントは実体の作用力，斥力の概念を通して，実体の不可分割性と空間の無限可分割性の二律背反を調停する。

物体の分割性の問題とは，いうまでもなく第一批判における第二の数学的二律背反の問題であった[20]。われわれはこゝにカントによる最初の二律背反の提出とその解決を見出すのである。カントは，こゝでは両者をその妥当範囲を制限しつゝも肯定する。実体の本体的秩序と偶有的，現象的秩序の区別，前者には非分割性が後者には無限分割性が配される。両者を結ぶものは，こゝでは斥力という実体の作用力である。それ故，斥力には一方本体的秩序に属する面と他方現象的秩序に属する面との二義性が帰せられる。斥力（のちにみるごとく引力も同様）が，さらに自然の機械論が本体的でもあり，現象的でもあるということは批判期からみれば，もちろん矛盾である。しかしカントはまだこの矛盾に気付いていない。

ii) 空虚な空間に関する二律背反

カントが提出する形而上学と幾何学の第二の対立は空間の虚空性についての問題である。も

14) Prop. V. Scholin.
15) Prop. IV.
16) Prop. X.
17) Prop. VIII.
18) Prop. VII.
19) Prop. VII.
20) 森口美都男氏前掲論文

じわれわれの宇宙が完全になんらかの物質をもって充満しているならば，かつそのいずれにおいても物質が相接するならば，実体の相互作用力は物体の不可入性を意味する斥力だけを示せば充分である。しかし反対に，われわれの宇宙が無限であり[21]，一方実体の数が有限であるとすれば，相互に相接触しない実体も可能であり，それらの実体間には空虚な空間を承認しなければならぬであろう。デカルトは前者をとり[22]，ニュートンは後者をとる (I, 264.)。カントはこの虚空の問題についての二律背反を「天体史考」で初めてとりあげ，形而上学者とニュートンの対立という形で提出する。「われわれは公平に考えて，こゝに双方の側の根拠が等しく有力であり，かつ双方とも十分な確実性に値するのをみる。しかしこれら一見して相互に矛盾するように思われる根拠が，そこで一致せしめられることができ，かつ一致せしめられねばならぬような概念がなければならぬこと，またこのような概念の中に真の体系が求められねばならぬということも同様に明白である」(a.a.O.)[23] とのべる。カントはこの問題を「物理的単子論」でとり上げるのである。

カントの実体論に従えば，どの実体も一つの世界に属すかぎり，他の実体との交互関係に入らねばならない。その場合，それらの実体が隣接せず，距っている時，そこに働く作用力は斥力であることはできない。カントはこの斥力によらぬ実体の外的関係をすでに「新解明」で示したごとく (I, 424.)[24]，ニュートンの引力と考える。斥力が現実の接触において効力を現わす直接作用であるのに対し，引力はあらゆる物質を透過して働く「遠隔作用」(a.a.O.) である。カントはいう。「諸物体はもしそれらに引力が内在するのでなければ，単なる不可入性の力によるだけではどんな一定の容積をももちえない」。「引力の力は不可入性の力と合して物体の延長の限界を限定するのである」(I, 496.)[25] と。実体の連関がもし斥力にのみ基づくならば，実体は互いに反撥し合うだけで真の相互連関は成立しえないであろう。「それ故にこの力にある一定の距離をおいて均衡を保つような他の力が対立しなければならぬ。そしてそれにより物体にとり入れられた空間の限界が限定される」(a.a.O.)。実体の占有する空間の中心点からある距離において引力と斥力は均衡を保ち，その内側が斥力の占める充実した空間，その外側が引力の占める空間である。この引力の占める空間は，物体の容積の外側にあり，そのかぎり空虚な

---

21) 宇宙の無限性については「天体史考」で強調される。Vgl. I, 309 ff.

22) Descartes, Les principes de la philosophie, II, §16.

23) 処女作「活力考」で述べられたカントの哲学的態度が「天体史考」でもいきいきと脈搏っているのである。なお「天体史考」におけるこの問題の解決法は，「物理的単子論」の解決法とは趣を異にする。「天体史考」においては，「物理的単子論」の空虚な空間と充実した空間の並存を現時点における空間と考え，その原始的起源においては充実した空間が支配すると考える。しかしその原始的混沌の充実した空間——そこでは諸実体は均衡を保ち，静止状態にある——は，諸実体の引力と斥力による交互限定において直ちに破られ，現在の充実した空間と空虚な空間の並存に至るまで進化発展すると考えるのである。従って，「天体史考」も「物理的単子論」も空虚な空間と充実した空間の二律背反を実体の引力と斥力による交互限定によって解決しようとするカントの立場そのものは変らない。ただ「天体史考」では，その相互限定の始源が考えられているのである。

24) Prop. XIII. usus 5.

25) Prop. X.

空間といわれてよいことになる。しかし，この世界は実体の相互作用に成立し，実体の相互作用とは具体的には方向反対な引力と斥力の交互作用に外ならぬゆえに，この世界のあらゆる場処に引力と斥力が働いていなければならぬ。従って，空虚な空間の内にも斥力が，たとえ「その効力の強さは距離とともに減少する」(a.a.O.) としても働いているのである。換言すれば，空虚な空間といっても，いわば見かけ上引力だけが作用するような空間，充実に対して無際限に稀薄となって行くような空間という意であり，決して文字どおりの虚空ではない。ニュートン的絶対空間を採用しないで，カントは引力の場として見かけ上空虚な空間を承認するのである[26]。他方，逆に斥力のみが作用する充実した空間にも引力が働いていなければならない。見かけ上，引力のみが支配する空間が空虚な空間であり，見かけ上，斥力のみが支配する空間が充実した空間である[27]。

このようにしてカントは形而上学者の主張する充実した空間とニュートン的虚空間の対立を斥力と引力という実体の作用力の導入で解決する。世界を構成する実体をそれ自身としてみれば前者の空間論が成立し，それは空間の有限的完結性を主張する。しかし世界それ自身に関しては，後者，即ち引力のみが支配するような空虚な空間が可能であり，それは空間の無限性を主張する。この虚空間の問題は第一批判の第一の数学的二律背反の問題であった[28]。定立は前者の立場であり，反定立は後者の立場である。すでにみたごとく，こゝでのカントの二律背反の解決は，実体の作用力を媒語とする実体の本体的秩序と偶有的，現象的秩序の調停という形をとる。そしてそれ故，実体の作用力は本体的であると同時に現象的であるという二義性を担わねばならない。この実体の作用力という概念の二義性の故に，カントはライプニッツの実体論を出発点としつゝもライプニッツから離れ，ニュートンの引力説を採用しつゝもその絶対空間論を拒否しえたのである。従って，問題の中心点は実体の作用力，「新解明」に帰えしていえば，「神の思惟に基づく実体の相互依存性」，即ち「普遍的調和論」にある。しかし「普遍的調和論」とは具体的にはいかなる内容をもつのか。われわれは次に，カントが「普遍的調和論」の下にいかなる具体的内容を考えていたのかを主として「天体史考」を中心として考察し，カントの実体論の総括としたい。

D. 「普遍的調和論」

実体の本体的秩序とは，「新解明」によれば，有限的実体はそれが絶対的にみられるならば，他の実体と相互関係に入る必要がないということであった (I, 422.)[1]。そのかぎり，カントはライプニッツ単子論のいわゆる「単子無窓論」[2] を踏襲しているのである。しかしカント

26) 荒木俊馬博士はカントのこのような見解を「全く用意周到である」とし，今日の天文学からみれば空間は決して真空でないと主張される。(荒木俊馬訳，カント宇宙論，昭和28年，p. 16.)
27) 森口美都男氏前掲論文
28) 森口美都男氏前掲論文
1) Prop. XIII.
2) Leibniz, La Monadologie, §7.

は直ちに実体をしてまさに実体たらしめる実体の作用力を「神の思惟に基づく相互依存」と解し，従って実体に能動と受動とを認めてライプニッツ的「単子無念論」を打ち破るのである。ライプニッツにおける実体の交通とは「予め宇宙の各実体において規定されている相互関係」[3]，いわゆる「予定調和」であり，カントの主張する現実的な「相互依存性」とは明白に異なる。ところで，かゝる相互依存性は「神の思惟」に基づくとされる。それ故に実体の相互依存性は，たとえ現象的，偶有的といわれるにせよ，実体の本体的秩序と同様に客観的実在的秩序である。いなむしろ，実体をして実体たらしめる内的本性が他の実体への作用力であるとすれば，この実体の現象的秩序論こそ実体の具体的規定であり，本体的秩序論は実体の単なる抽象的規定にすぎぬといわねばならない。実体の内的変化（継起）についても，カントは同様の主張をする。ライプニッツ的にいえば，モナドの運動はそのモナド自身の内的自己展開としてのみ可能である。しかし，カントは「活力考」における心身関係の問題を引き継ぎ，「新解明」で「実体は他の実体と連関をもつかぎりにおいてのみ変化しうる。さらに実体が他の実体と連関をもっている時でも，その連関が変化しなければ，実体そのものの内的状態はやはり変らない。従って，世界がいかなる運動からも自由であるとすれば，（運動とは連関の変化という現象である）実体の内部的状態においていかなる継起も発見できないであろう」(I, 419.)[4] と主張する。従って，実体は自己の変化の根拠を他者への相互関係，相互依存性にもつといわれてよい。実体は世界においてあり，世界において初めて具体的な個である。世界を離れた個，「絶対的にみられた」個は，もはや抽象的にすぎない[5]。この事情をもし，ヘーゲル的に表現することが許されるならば，ライプニッツ的モナドは「向自有」(das Fürsichsein) としての「一者」(Eins) であり，かゝるものとして「空虚なるもの」(Leeres) であるにすぎず，それが具体的に一者たりうるのは，他者との相互関係，「引力と斥力」の関係に入る時にかぎられるのであるといゝうるであろう[6]。かくしてわれわれは，現象的秩序における実体論こそ，カン

3) Leibniz, Bd. IV, S. 484.

4) Prop. XII.

5) カントの具体的実体論において，われわれはライプニッツと全く異なる，新しい有限性の概念を見出しうるであろう。カントの実体論において，有限的実体はライプニッツにおけるごとく，単に神に向うのではなく，直接的に他の実体との相互関係に向うのである。一体，有限的実体の有限性は，それが単に神に向けられているというだけでは必ずしも明白にならない。有限的実体は神に基礎づけられるとしても，なお他の実体と相互依存の関係に立つ時，始めてその有限性は明白となる。有限者が有限であるのは，それが無限者に対して有限であるというにとどまらず，それが他の有限者によって制約され，拘束されているからでもある。ライプニッツでは有限性の概念は前者にかぎられる。モナドは他のモナドに対して有限的なのではなく，モナドの根拠たる神に対してのみ有限的である。このように有限者が他の有限者との相互制約から解放される時，有限性の克服は単に神と有限者の関係に帰するにすぎないであろう。そしてその時，有限者の有限性はもっぱら神に基づき，そのかぎり有限者もまたそれ自身必然的存在者であって，有限性の徴表である偶然性の概念は有限者から脱落する。カントは有限的実体を偶然的実体と考え，その実体の作用範囲は他の実体との相互関係において限定されると考えて，ライプニッツ的有限性の概念を越えるのである。このことは，後述するごとく，カントにライプニッツ的充足理由律の決定的修正を可能ならしめ，また人間的自由の問題への新しい洞察を可能ならしめるのである。

6) Hegel, Werke, hrsg. von H. Glockner, Bd. IV, Wissenschaft der Logik, S. 183, S. 191, S. 194, S. 200 ff.

トの具体的実体論と解すべきである。

このようにカントは，諸実体の現実的な相互限定の思想によって，ライプニッツの神による「予定調和」の思想を越えるのである。しかしそれにも拘らず，同時にカントはライプニッツの「調和説」を単に捨てるのではない。即ちカントの「普遍的調和論」は現実的調和論として，ライプニッツの単なる予定性を越えると同時に，なお調和論としてライプニッツの調和論を継承し，それを現実に，この世界において生かそうとするのである。ライプニッツにおいて，各々のモナドは，なるほどモナド相互間の交互限定は拒否されるが，なおモナドそれぞれの特殊性において全宇宙を表出し，宇宙はモナドの調和的体系として考えられた。カントは，ライプニッツのこのようないわば ideal な調和的宇宙の思想を，ニュートン的自然機械論を媒介として，real な調和的宇宙の思想に高めんとするのである。ライプニッツの予定調和論に基づく力動的目的論的自然観は，カントにおいてニュートン的機械論を通しつゝも，なお生かされ，カント独自の力動的目的論的宇宙観を形成するに至るのである。カントの実体の相互限定に基づく「普遍的調和論」は，「天体史考」におけるカント独自の統一的宇宙論，あるいは宇宙発生論の力動的目的論的自然観において，もっとも具体的な姿を示すであろう。われわれは，カントの宇宙観を考察しつゝ，カントの具体的実体論の真相を確認しておきたい。

カント宇宙論の根本思想は，端的にいえば，われわれの太陽系は銀河系という一層広大な宇宙に包括されているという考え方である[7]。諸実体が個々ばらばらではなく，その相互関係において一つの統一的世界に属しているのと同様に，個々の天体は相互に孤立しているのではなく，一つの太陽系に属し，さらにその個々の太陽系はわれわれの太陽系をその一小部分として包括するごとき巨大な銀河系に属し，かゝる銀河系がまた他の無数の銀河系との相互限定において無限な統一的宇宙を形成するという雄大無比な宇宙観がカントの宇宙観である。「恒星はすべて一つの共通の平面へと関係し，それによって全宇宙の内の一宇宙 (eine Welt von Welten) たる整然たる一全体を構成する」。「われわれは測り知れざる彼方にさらに多くのこの

7) カントはこの銀河系の考え方をイギリス・ダーラムの天文学者トマス・ライトより学んだ[8]。しかしカントの独創性は，銀河系の思想を実体の相互限定の思想によって根拠づけつゝ，同時にその思想を宇宙全体にまで拡大し，方位づけた点である。このような自然科学的思想の哲学的原理による「根拠づけ」(Begründung) と後者の前者への「方位づけ」(Orientierung) は，批判哲学においても「先験的分析論」と「先験的弁証論」として継承されるカント哲学の根本的特徴である。ところで，このような根拠づけと方位づけは，カントが自己の宇宙論を天文学者としてよりは，むしろ哲学者，形而上学者として論述したことを物語るであろう。アディケスが指摘するごとく，自然科学者としてのカントには色々の弱点，即ち数学的素質の不十分さ，思弁的構築的傾向等がある[9]。しかしわれわれは，カントのそういった弱点を非難する前に，その形而上学的傾向をこそもっと高く評価すべきであろう。エンゲルスが指摘するごとく，カントのニュートンにも劣らぬ功績はまさにその形而上学的思弁にあるとすらいゝうるのである[10]。

8) カントとトマス・ライトの関係については次による．F.A. Paneth, Die Erkenntnis des Weltbaues durch Thomas Wright und I. Kant, (Kant-Studien, Bd. 47, 1955/56.)

9) E. Adickes, Kant als Naturforscher, 1924, Bd. I, S. 4, S. 46f.

10) Engels, Dialektik der Natur, K. Marx und F. Engels Werke, 1962, Dietz Verlag, Berlin, Bd. 20, S. 316.

ような恒星系が存在し，また森羅万象がその尨大な無限の範囲にわたってつねに体系的であり，相互に関係し合っているのを見る」。「われわれはなお，まさにこのような高度の宇宙秩序が相互の連関なしにはありえないものであり，またこの相互関係によってさらになお一層測りえない巨大な体系を構成するものであることを推定しうるであろう」(I, 257.) とカントはいう。このように実体の相互限定に基づく体系的世界の思想は，全宇宙の体系的統一の思想にまで拡大されるのである。「われわれが前にあらゆる部分にわたってとくに考察したあの体系的結合 (die systematische Verbindung) が全体に及び，全宇宙，全自然を引力と斥力との結合によって一つの単独な体系に総括するであろうか」(I, 313.) とカントは問い，「然り」とカントは答える。

この宇宙を実体の相互関係，具体的には「共存」の原理に基づく実体の引力と斥力による「体系的結合」と考えるカントの立場はまた，「継起」の原理に基づいて宇宙発生論，宇宙進化論を可能ならしめる。即ち，実体の引力と斥力による相互限定はまた継起的にも考えられて，宇宙全体が継起的発展，歴史的展開をなすと考えられるに至るのである。カントは「天体史考」において，「仮説」(I, 265.) と断わりつゝも実際に太陽系の成立過程を実体の引力と斥力による機械論的な相互関係から解明しようとするのである。いわゆる「カント・ラプラスの説」に外ならない。この機械論に基づく宇宙発生論において，われわれはカントがニュートン的機械論を通りつゝ，いかにライプニッツ的な力動的，調和的自然観に近づくかを具体的に知りうるであろう。カントはニュートン批判からその論を始める。カントによれば，ニュートンが天体運動の機械的説明に成功しつゝも，その運動の起源については自然法則による解明を断念し，(I, 264, Vgl. II, 128.)「神の直接の御手」(a.a.O.) による干渉に逃れたことは「研究の努力の断念」(I, 341.) に外ならない。ニュートンが断念した理由は，宇宙空間は空虚であるか，あるいは無限に稀薄な物質で充たされているにすぎず，天界運動の起源となるようないかなる機械的原因も存在しえないと考えた点にある。しかしカントは「現在，太陽，諸遊星および彗星となっている全ての物質は，最初にはこれら諸天体が現に運行している空間の中に拡散していた」[11]，そしてそれらの「元素的根本素材」(I, 265.) は渦動をなしたが，一旦諸遊星の運行が始まるとその渦動は消滅したと考えることにより，ニュートンのいう難点を克服できると考えるのである。宇宙発生の初源においては，現在の宇宙物体を構成している元素的微粒子は，原始的混沌のまゝ均衡状態を保ち，静止状態にある。しかしその微粒子の無限な性質の多様性により，微粒子相互間に引力と斥力による交互限定，即ち運動が開始される。「普遍的静止は単に一瞬間持続するにすぎない。諸元素は相互に運動し合う本質力を有し，それ自身生命の源泉である。物質は直ちに自己形成の努力 (Bestrebung, sich zu bilden) を始める」(I. 266.) とカントはいう。微粒子は無限に多様であり，大きな密度と引力をもつ微粒子はより軽小な微粒子を自己の周囲に引き寄せ，さらにそれらは一緒になって他の多くの軽小な微粒子を集め，

11) アーレニウス著，寺田寅彦訳『史的に見たる科学的宇宙観の変遷』(岩波文庫) p.149, Vgl. I, 265.

ついには巨大な塊りとなり，それが引力の中心点となる。諸粒子はこの中心点を目ざして垂直に落下する。しかしそれぞれの粒子には引力と，それに矛盾する斥力があり，単に引き寄せられるのではなく反撥し合い，そのため落下運動は側方に転じて円運動をなす。こゝに中心物質をめぐる巨大な渦巻運動が起る。しかし，こういう円運動をなす物体がさらに幾度も衝突を重ね，そのため次第に軌道が整理されて現在の天界が形成されるに至ったと考えるのである。カントのいう渦巻運動とは，実体の引力と斥力による相互限定の結果に外ならない。

すでにのべたごとく，カントはニュートンの引力を「遠隔作用」(I, 424.) として認めると同時に，デカルト的斥力をも物質の本質力と認めて，ニュートンとデカルトを綜合するのである[12]。あるいはまた，カントはニュートン的機械論を天体運動の原初にまで徹底させることにおいて，ニュートンを越えたともいゝうるであろう。カントが天体運動の起源を解明しえたのは，「元素的微粒子」の無限なる多様性とその「本質力」にあった。従って，カントはライプニッツのモナド論におけるモナドの多様性と本質力の思想を拡大し，発展させたのであるともいいうるであろう。自然はいまや，諸実体の本質力たる引力と斥力の相互限定において，一切の神の干渉なしに発生し，存続する「自己形成的自然」(die sich bildende Natur) (I, 342.), 力動的調和的な生ける自然である。

さらにカントによれば，自然は「自己形成的自然」としてその発生と存続についてのみならず，その消滅についても自己の機械論的法則に従って消えゆかねばならない。カントは「天体史考」の前年，1754年に「地球老衰論」(Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen.) を著わし，その内で次のように主張する。「あらゆる自然物は次の法則に従う。即ち最初に自然物の完成に努力した機構そのものが，自然物が完成点に達したのちは，引き続いてその物を変動せしめ，次第次第に再びよき状態の条件から遠ざからしめ，極めて徐々にその物を滅亡せしめるのである。自然のこの手続は明らかに動植物界の経済に現われている」(I, 202.) と。われわれの宇宙も「初めと起源をもつもの」として「制限された自然のしるしを自らの内にもち」,「滅びと終りをもたねばならない」(I, 320.)。ニュートンもまた太陽系の消滅を予想せねばならなかった。しかしカントによれば，ニュートンのごとく再び神の奇蹟による再建を祈らずとも，自然は自己の豊かさを新しい宇宙の生産によって示すのである。「われわれは一つの宇宙構造の没落を自然の真の喪失ででもあるかのように嘆く必要はない。自然は一種の浪費によってその豊富さを示すのである。即ち自然の浪費は，……，無数の新しい生成によって，自然の完全性の全範囲においてはなんら損なわれることなく保持されるのである」(I, 320, Vgl. II, 116 Anm.) とカントはいう。かくして宇宙全体は，消滅し，生成しつゝも無限に悠久である。自然は，それを構成する諸実体の引力と斥力による相互限定において無限に生成，消滅を

12) カントが渦動説の否定者，(II, 152) ニュートンと渦動説の主張者デカルトを，引力と斥力を同時に実体の根源力と認めることにより綜合したことは，「空虚な空間に関する二律背反」を考察した際，すでに言及した。カントの渦巻説のデカルトとの相違，あるいはそれの現代的意義等，もっと詳論を要するが，私の力不足のため省略せざるをえなかった。

繰り返えしつゝ，悠久にわたって自己形成し，発展し続けるのである。カントの自然観は，まことに雄大であるといわねばならない。

カントの出発点はライプニッツ的モナド論である。しかしすでに述べたごとく，カントは実体の相互関係をライプニッツ的な予定調和，いわば観念的な相互関係の代りに有限的諸実体の作用力に基づく現実的な相互関係と考え[13]，その相互関係の法則がニュートン的機械論であるとするのである。カントの雄大無比な宇宙論も「ニュートンの諸原則に従える全宇宙構造の体制と機械論的起源」[14]とされる。しかしカントは，このニュートン的機械論を全宇宙の生成，存続，消滅にまで拡大することによって，単なる実験的自然科学の原理としてのニュートン的機械論を越えるのである。ニュートンの有名な「私は仮説を作らない。なぜなら現象から推論されないものはすべて仮説と呼ばるべきであるからである。そして仮説は，形而上学的なものであろうと物理的なものであろうと，隠れた性質のそれであろうと機械的なものであろうと，実験哲学 (experimental plilosophy) の中にいかなる場処をもたないからである」[15] という宣言に対し，カントの宇宙論はあまりにも形而上学的である。「私はわずかな臆測によってではあるが，敢えて危険な旅行を試み，すでに新天地の岬を瞥見するのである」(I, 223.) とカントは宇宙発生史の探求旅行を宣言するのである。即ちカントは，カッシラーの表現でいえば，「全体への衝動」[16] に駆られて，宇宙全体の形而上学的解明に努力しているのである。そしてカントの「自己形成的自然」の思想は，ニュートン的機械論の徹底でありつゝ，その徹底化においてかえってライプニッツ的な力動的，目的論的自然観に相通ずるのである。ライプニッツにおいて，各々のモナドは，なるほどモナド相互間の交互限定は拒否されるが，なおそれぞれの特殊性において全宇宙を表出し，宇宙はモナドの調和的体系であった。カントはライプニッツの予定調和を否定しつゝも，その宇宙観そのものについてはライプニッツ的調和論の側に立つ。かくして，カントの「普遍的調和論」はライプニッツの目的論的自然観とニュートンの機械論的自然観の対立の調停にあたりつゝ，両者の綜合をライプニッツ的調和論に傾きつゝ果したカント独自の綜合といってよいであろう。ライプニッツの合理的調和論を，実体の現実的な相互関係を認めることにより現象的自然にまで拡大した雄大な形而上学，それがカントの「普遍的調和論」である。このカントの形而上学に，批判期のカントが「悟性の越権」として批判した合理論的独断をわれわれは指摘しうるであろう。批判期における合理論への批判は，もちろんライプニッツ・ヴォルフに向けられた批判である。こゝでのカントは，ニュートン的機械論を通過し，それをいわば止揚して，自己の形而上学の一契機としているのであり，単純なライプニッツ主義者ではない。しかしそれにも拘らず，「普遍的調和論」の合理的，思弁的傾向

13) Vgl. A. Deborin, Die Dialektik bei Kant, 宮川実訳，(マルキシズム叢書第4冊) p. 21.
14) 「天体史考」の副題
15) Newton, Mathematical Principes of natural Philosophy and his System of the World, translated by F. Cajori, 1960, p. 545.
16) Cassirer, Kant, S. 46.

は「悟性の越権」としての弁証論的主張におちいっているといゝうるであろう。そのことのカント自身による自覚は，60年代の経験論的傾向への転向において徐々に遂行されるのである。さし当って，こゝでのカントはライプニッツ的合理論をニュートン的機械論を媒介として，本体的秩序はもちろん現象的秩序にまで拡大し，宇宙全体についての独自な合理論的体系を樹立していたといゝうるのである[17]。

ところでカントの主張する「普遍的調和論」においては，具体的，現実的には世界は引力と斥力の法則，即ち自然的機械論の汎通的支配の下にあり，そのかぎりにおいて，カントはライプニッツの実体論から偏向しているのであった。この世界において，諸実体はもはやライプニッツのモナドのごとくそれ自身孤立して存在するのではなく，直接的に他の実体との相互限定によって拘束され制限されて存在するのである。すでに述たべごとく[22]，カントにおいて有限的実体の有限性は神に対する有限性のみならず，他の有限的実体からの被制約性をも意味するのである。このようなカントのライプニッツ哲学からの偏向は，カント哲学に新しい問題を連鎖的に惹き起すであろう。たとえば，存在根拠 (ratio essendi) の問題に関して，カントにおいては，有限的実体は自己の「存在根拠」を神にもつのみならず，他の有限的実体にももつといわなければならない。そしてこのことは，ライプニッツ・ヴォルフのいわゆる「充足理由律」の決定的修正を意味するであろう。さらにまた，世界が自然的機械論の汎通的支配の下にあるならば，人間的実体の自発性，端的にいえば，人間的自由はいかにして可能であろうか。いかに人間的自由は自然的機械論と両立するのか。既述のごとく，カントは「物理的単子論」において空間に関する二つの二律背反を形而上学者と自然学者の対立という形で提出した。しかしそこでは問題が空間にかぎられた。いまやカントは「新解明」において，問題を形而上学全般に拡げ，ライプニッツ哲学からの偏向に伴う諸問題，即ち根拠論，及び人間的自由の問題を提出する。次にわれわれはこの問題を考察したい。

---

17) われわれが考察したカントの自然哲学は古くはシェリングやヘーゲル[18]によって，あるいはエンゲルスに[19]によって，弁証法思想の萠芽として注目された。すでにゴールドマンが指摘しているごとく[20]，カントが実体の本質力を具体的には引力と斥力という二つの矛盾する力と解し，そこから一方実体が世界を形成しつゝ，他方世界は「体系的結合」をなして，実体は世界において初めて真なる個であると考える動的な "Gemeinschaft" の思想は，弁証法における「総体性」(Totalität) の思想の先駆をなすものとして高く評価されるべきであろう。あるいはまた，デボーリンが指摘するごとく[21]，その世界が相矛盾する力の対立において「自己形成」し，存続し，消滅するという考えは，史的唯物論の先駆をなすともいゝうるであろう。カントといわゆる弁証法との関係については後述する。

18) Vgl. Schelling, Werke, Bd. III, S. 444, Hegel, Werke, Bd, VIII, S. 232.

19) Engels, Werke, Bd. 20, Anti-Dühring, S. 12, S. 22, S. 524, etc.

20) Lucien Goldmann, Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie I. Kants, 1945, S. 48 ff.

21) Deborin, ibid. S. 12ff. Engels, a.a.O.

22) p. 96 の註 5) 参照

2．根　拠　論

ライプニッツの「充足理由律」とカントの「決定根拠論」

ライプニッツに従えば，「あらゆる真なる肯定命題には，全称的，単称的，必然的，偶然的命題たるを問わず，述語が主語に内在すること，即ち述語の概念が主語の概念になんらかの仕方で含まれていることが必要である」[1] とされる。さらにライプニッツによれば，あらゆる真理の唯一最高の根拠は「自同的であるか，もしくは自同的真理に還元されうる」[2] ことにある。

従ってライプニッツは真理を「永久真理」と「事実真理」，あるいは「必然的真理」と「偶然的真理」とに区別しつゝも[3]，すべてが自同的真理であることを主張するのである[4]。「永久真理」と「事実真理」の違いは前者が「顕現的」に自同的であるに対し，後者が「潜勢的」に自同的であるという点にすぎず，後者の単に潜勢的に自同的であるものを分析によって顕示することが論証である[5]。それ故に，「事実真理」がそれに基づくとされるいわゆる「充足理由律」は「事実真理」も「永久真理」へと還元しうるという根拠を示すにすぎない。換言すると，「充足理由律」は「必然的真理」のみが合理的であるばかりか，「偶然的真理」もまた合理的であるという主張に根差しているのである。「偶然的真理」が偶然的であるのは，われわれ人間に対してであるにすぎず，われわれ人間にとっては，その根拠の無限の連鎖に対して無限の分析を必要とするとしても，真理それ自身としては絶対的に必然的である[6]。かくして「充足理由律」は全ての真理に対して自同律を主張しようとする徹底した合理論の主張に外ならぬであろう。もしこれを批判期のカントで表現すれば，ライプニッツの真理論は，それが必然的たると偶然的たるを問わず，述語の主語への内在を説く分析判断に相当するのである[7]。しかし，もしこのようにライプニッツにおいてあらゆる真理が自同律に還元されるとすれば，「必然的真理」と「偶然的真理」の差はいわば質的差異ではなく，必然性の程度の差，確実性の度合の差にすぎなくなるであろう。「偶然的真理」は程度の劣る「必然的真理」にすぎない。「必然的真理」は「偶然的真理」と連続するのである。それはあたかもモナドのモナド[8] といわれる神の悟性と単なるモナドとしての人間の悟性とが，いかに遠く距っていようとも，なお連続

---

1) Leibniz, Bd. II, S. 56, Vgl. II, S. 46.
2) Bd. VII, S. 296.
3) La Monadologie, §33, §36.
4) 河野与一訳「単子論」(岩波文庫) p. 242.
5) Opuscules et fragments inédits de Leibniz, ed. L. Couturat, 1903, p. 518, p. 215, Vgl. M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, 3 Aufl. S. 10, B. Russell, A critical Exposition of the Philosophy of Leibniz, 2 preface, p. V., 下村寅太郎『ライプニッツ』(西哲叢書) p. 132.
6) Discours de Métaphysique. §13.
7) B. ラッセルは永久真理のみが分析命題であり，事実真理は綜合命題であるという (ibid. p. 16.)。しかしたとえば，マルチンはラッセル的見解は初期ライプニッツにのみ妥当するが，モナドロギーの時代には妥当せず，偶然的真理も分析判断に該当するという (ibid. S. 90.) わたしもこの見解をとる。
8) ライプニッツの神が，それ自身モナドであるか否かについても議論がある。しかしわたしはヘーゲルに従って，それをモナドのモナドと解したい。Hegel, Werke, Bd. XIX, S. 464.

律によって接続し，そのため有限性の概念が明白となりえず，われわれがカントはライプニッツ的有限性を越えたと語った事情と同様の事情である。ライプニッツにとって「理性的精神は——それぞれ自己の領域における小さな神のごときもの」[9] であり，単子の有限性はいわば単子の含むものが神に対して少ないという点にあるのではなく，その含む仕方，あるいは表出の仕方が不完全であり，錯雑していることに基づくのである[10]。まさに人間は神の似姿であり，神は「人間と仲間になる」[11] のである。

しかしこのようにして，ライプニッツの「充足理由律」が「事実真理」の潜勢的にもせよ，述語の主語への内在を説き，終局的には自同律へ還元されざるをえないとすれば，いま実体の相互依存性を主張し，その結果実体に受容性を承認して他の実体にその存在根拠を認めざるをえなくなったカントの実体論にとっては，ライプニッツ的充足理由律は否定されざるをえない。カントはライプニッツ・ヴォルフに対して[12]，「主語に即自的にか，関係的にか含まれている概念と同一性を働かしめるような述語の措定だけが問題である」(I, 405.)[13] ような根拠は単なる「認識根拠」(ratio cognoscendi) にすぎず，それに対し，「決定根拠の概念を前提することなしには決定さるべきものが洞察されないような」(I, 396.)[14] 根拠を「原因根拠」(ratio cur)，「存在根拠」(ratio essendi)，あるいは「生成根拠」(ratio fiendi) と名づけて，さらに「真理の認識が根拠の認識に基づくことは明白である。確実性のみが問題であるとすれば，われわれは認識根拠で満足する。しかしそれは真理を生み出すのではなく，説明するにすぎぬ故にさらに進んで存在根拠が求められねばならぬ」(I, 399.)[15] と主張する。カントにとって，ライプニッツ・ヴォルフ的充足理由律は認識根拠にすぎない。既述のごとく，ライプニッツにとって，必然的真理と偶然的真理の差は最后には確実性の程度の差にすぎなかった。しかしカントにとっては，確実性や必然性に関して，確実性の度合とか，より多くあるいはより少なく必然的であるとかは問題にならず (I, 401.)[16]，それらは一様に認識根拠に関するにすぎないのである。カントにとって真の問題はあるものが何によって必然的に生じ，存在するのかという存在

9) La Monadologie, §83, Vgl. Bd. IV, S. 434.
10) Vgl. Bd. II, S. 125, Bd. IV, S. 462, Bd. VI, S. 604.
11) La Monadologie, §84.
12) 充足理由律に関して，ライプニッツとヴォルフを一括して論ずることには疑義があるかも知れない。K・ヒルデブラントはこの当時のカントは，ヴォルフを通してライプニッツを考えていたにすぎない，そしてカントはなるほどヴォルフを否定したが，その否定において真のライプニッツに無自覚に近づいたと主張する (K. Hildebrandt, Kant und Leibniz, Beihefte zur Zeitschrift für philos. Forschung, 1955, S. 13 Anm. Vgl. S. 18)。ヴォルフがライプニッツの充足理由律を矛盾律に帰し，ライプニッツ形而上学を平板化したという非難は多くの史家の指摘するとおりであろう。しかしながら，われわれが明白にしたごとく，ライプニッツにおいても充足理由律は終局的には述語の主語への内在を主張するに外ならず，自同律に還元されうるのである。カントのこゝでの主張は存在根拠の矛盾律からの拒否であり，そのかぎりカントが否定しているのは単にヴォルフ哲学ではなく，ライプニッツ・ヴォルフの合理論である。
13) Prop. IX.
14) Prop. IV.
15) Prop. V.
16) Prop. VII.

根拠の問題である。従ってカントは根拠——根拠とはカントの定義によれば,「主語を述語との関係において決定する根拠 (ratio)」(I, 396.)[17] をいう——をヴォルフ的に充足根拠と呼ぶことを拒否して，クルジウスに従って「決定根拠」(ratio determinans) と呼ぼうとする (a.a.O.)[18]。単に充足というだけではどの程度充足的か曖昧であり，述語の措定に関し単なる論理的矛盾を斥けるのはもちろん，——それは矛盾律で充分である——さらに立ち入って実在的な対立を斥けて，カントの言葉でいえば,「反対的な述語をも斥けて命題の真理性を決定する」(I, 399.)[19] ような根拠が，こゝでカントが問題とする根拠だからである。矛盾律は論理的矛盾を排し，決定根拠は実在的対立を排する[20]。しかし，後者の排却には前者の排却が先行していなければならぬ。批判期の言葉でいえば，矛盾律は真理の「消極的制約」(conditio sine qua non) (A 59=B 84.) である。従って，カントは認識根拠を決定根拠に含ませている。しかし，決定根拠とは，勝義において存在根拠を意味しなければならぬであろう。カントはいう。「決定根拠の普遍性は真理の領域にも存在の領域にも同様に拡がっているのである。なぜなら，もし決定根拠なしには主語にいかなる述語も帰属しないとすれば，存在という述語も決定根拠なしにはありえないからである。しかしながら真理の獲得のためには，……述語と主語の同一性だけで充分である。これに反して，存在するものにおいては先行的決定根拠が問題となる。もしこの根拠が全然存在しなかったら，ものは絶対的に存在することになる。そしてそのものがもし偶然的に存在するならば，この根拠が先行していなければならぬ」(I, 402.)[21] と。認識根拠において決定さるべき概念は「あらかじめ他のものによって措定されている」(I, 399.)[22]，即ち主語概念の内に措定されており，従ってカントはその決定を「後続的決定根拠」(a.a.O.) と呼ぶ。繰り返していえば，カントが自同律，矛盾律と区別して決定根拠を出した真の理由は，そしてそれをライプニッツ・ヴォルフとの対立においてとくに決定根拠と呼ぶ理由は存在根拠に関するのである。存在根拠においては，存在を決定する根拠は主語概念の外にその存在の「原因」(causa) (a.a.O.)[23] として先行していなければならぬ。カントによれば，あらゆる偶然的「存在はこの存在根拠の支え」(I, 402.)[24] を必要とし，絶対的必然者としての神だけがそれを免れる

17) Prop. IV.
18) Vgl. Christian August Crusius, Entwurf der Notwendigen Vernunft-Wahrheiten, 1745, Ausgabe von Olms, 1964, S. 150, S. 152, S. 49. クルジウスに関しては，文献が入手しがたく論者が直接に知りえたのは，この書と「人間的認識の確実性と信頼性への道」(1747) の二冊にすぎない。ハイムゼェート，M・ヴント等，哲学史家の諸説を参考にせざるをえなかった。とくにハイムゼェートに多くを教えられた。(Vgl. H. Heimsoeth, Metaphysik und Kritik bei C.A. Crusius, Studien zur Philosophie I. Kants, 1956.)
19) Prop. V.
20) こゝでカントが述語の決定に際する論理的矛盾の排却と実在的対立の排却に注目して，認識根拠と存在根拠の区別を立てている点は重大である。1763年の「負量の概念を哲学に導入する試み」において，この区別は「論理的反対」と「実在的反対」の区別として受け継がれ，さらに明白な形をとる。後述するごとく，60年初頭の一連の論文は，50年後半の存在根拠の問題の展開である。
21) Prop. VII.
22) Prop. V.
23) Prop. VI.
24) Prop. VIII.

のである。かくして存在根拠とは，具体的には一切の自然物を汎通的に限定する自然因果律のことでなければならぬ。カントは自然因果律を矛盾律から論理的に演繹することを拒否しているのである[25]。ライプニッツ・ヴォルフの合理論はこゝでは完全に拒否される。さらに存在根拠における述語概念の主語概念への内在の拒否は，それが批判期の綜合命題であることを，従ってまた経験命題であることを含蓄しているであろう。カントの出発点はライプニッツ的モナドであり，その本質力であった。カントの自然観はライプニッツ的な力動的，目的論的自然観であった。しかし，カントは存在根拠の問題を提出することにより，ライプニッツ的合理論から転向して経験主義的性格を深めて行かねばならぬ。ライプニッツの予定調和論を否定し，実体の現実的な相互限定を主張するカントは，自然機械論を採用し，さらには存在根拠の問題において，ライプニッツ的合理論を越え，やがて60年代の経験主義的哲学を主張せざるをえなくなるのである。

しかしながら，すでに述べたごとく，実体の作用力とは本体的秩序と現象的秩序の二義性に成立し，なるほど本体的秩序は実体の抽象態にすぎぬけれども，しかしカントはなおそれを捨てるのではない。実体の引力と斥力という具体的，現象的作用力が，絶対的にみられた実体の本質力に基づくかぎり，後者，即ち本体的秩序の否定は前者の否定に外ならぬからである。かくしてカントは依然として，ライプニッツ的実体論の側に立っている。しかしもしそうであるとすれば，存在根拠としての自然因果の概念は，自由の問題と神の存在証明に関し，困難なアポリアにぶつからざるをえない。実体は本体論的には独立自在な自発的存在であり，神にだけその存在根拠をもつ。他方，現象的にはその存在根拠をもはや神にもつのではなく，他の有限者にもつのである。本体的秩序においては実体は自発的であり，従って人間は自由である。それに対し，現象的秩序においては「決定論」，いわゆる「ストア派の運命論」(I, 405)[26] が支配する。こゝに人間的自由に関して二律背反が生起するであろう。さらに自然因果律の承認は「われに物質を与えよ。さらば，それから世界を創ろう」(I, 231f.) という宣言に外ならず，「エピクロス主義」「無神論」(I, 224, 228.) に道を開くであろう。神が直接的には自然因果律に関与せぬならば，そのような現象的秩序の立場から無神論に対して改めて神の存在証明が示されねばならぬ。こゝに神の存在に関する二律背反が問題となるであろう。カントはこの二つの二律背反の問題——それは周知のごとく，第一批判の第三，第四の二律背反に当る——を通して自己の主張する決定根拠律がクルジウスのそれから明白に異なり，自己の哲学がライプニッツ・ヴォルフを越えるのみならず，クルジウスをも越えた独自の哲学であることを明らかにするのである。

25) Vgl. A. Riehl, ibid. S. 278, S. 314.
26) Prop. IX.

A. 人間的自由に関する二律背反

自由に関する二律背反を，カントはこゝでは（「新解明」），実体の自発性と自然因果律との対立という形で自覚していた。しかし「物理的単子論」の空間に関する二律背反では，形而上学者の引力の否定と自然学者のそれの肯定という形で提出された。即ちライプニッツ・ヴォルフ対ニュートンの対立であった。しかしライプニッツはもちろん，ニュートンも直ちに人間的自由を否定するのではないであろう。ニュートンにおいても，自然機械論は自然の領域に妥当するにすぎない。従って人間的自由に関する二律背反といっても，こゝでは直ちに人間的自由の肯定と否定の対立を意味するのではなく，自由の肯定に関するライプニッツ・ヴォルフ的肯定とクルジウス的肯定の対立という形で提出される[1]。

クルジウスは充足理由律は万物の汎通的必然性を結果し，自由と道徳の否定におちいらざるをえないと主張し，従って道徳的行意に関しては「均衡無差別」(die Nicht-Bestimmtheit des menschlichen Willens) (I, 413.)[2] のみが可能であると主張して人間的自由を擁護しようとする[3]。カントは「根拠律の信奉者を脅かす最大の敵はクルジウス」(I, 404.)[4] であるとし，クルジウスに最高の敬意を表して，彼に対してはヴォルフ哲学は無力であると主張する。ヴオルフ主義者は必然性に「無条件的必然性と条件的必然性」(I, 405.)[5] の区別を認めて，クルジウスの攻撃を逃れようとした。しかし，すでに決定根拠に関してわれわれが指摘したごとく，カントにとって必然性の程度ということは問題にならない。「われわれが条件的必然性，とりわけ道徳的必然性を無条件的必然性から区別する時，必然性の強さとか効果が問題になるのではない。問題は必然性を働かす原理である。即ちものがどこから (Woher) 限定されて必然的かが問題である」(I, 406.)[6]。ヴォルフ主義者も可能的には選択の自由を許すであろう。しかし彼等は存在根拠と認識根拠の区別を知らず，ある行為の逆が「考えうる」(denkbar) からといって「存在する」(Vorhanden-sein) と考えているにすぎない (I, 405.)[7]。ある行為の存在には単に

---

1) M・ヴントによるとクルジウスもまた引力を否定し，そのかぎり自然哲学的にはニュートンを否定する。M. Wundt, Die deutsche Philosophie in Zeitalter der Aufklärung, 1964, (Olms paperbacks, 4.) S. 264, Vgl. Kant, II, 207. 従ってライプニッツ・ヴォルフ対ニュートンの対立を直ちにライプニッツ・ヴォルフ対クルジウスの対立へ置き直すことはできないであろう。しかしクルジウスは，たとえばH・ハイムゼェートが指摘するごとく，ヴォルフの合理論に対して非合理論を主張する (H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie I. Kants, 1956, S. 143 f, Vgl. S. 138.)。あるいはカントが後に言明するごとく，(1763年) 形而上学的方法としてニュートン的分析主義を採用する (Vgl. II, 195.)。従って「物理的単子論」におけるような自然の問題ではなく，それを離れて人間的自由を肯定せんとする時，カントがライプニッツ・ヴォルフ対ニュートンの対立をライプニッツ・ヴォルフ対クルジウスの対立に置き換えたとしても充分納得できることである。こゝでは自由肯定に関する合理論と非合理論の対立がカントによって意識的にとりあげられているのである。
2) Prop. IX. (P.B. S. 36.)
3) Crusius, ibid. §83, S. 148, S. 149.
4) Prop. IX. (P.B. S. 23.)
5) Prop. IX. (P.B. S. 24.)
6) Prop. IX. (P.B. S. 25.)
7) Prop. IX. (P.B. S. 24.) カントがこゝで「考えうる」ことと「存在する」ことを「認識根拠」と「存在根拠」の区別に相応じて区別していることは注目に価するだろう。批判期のいわゆる「考えうる」(denkbar) と「認識しうる」(erkennbar) の区別の原型である。

認識根拠ではなく，その反対行為の存在を排却してその行為をまさにそのように決定した存在根拠が必要である。「決定根拠はある行為を惹き起す作用をもつだけでなく，それ以外の行為を決して起こさない働きをもつ」(I, 406.)[8] とカントはいう。それ故に，充足理由律の人間の意志への妥当性を説くヴォルフ主義者は，もし彼等が整合的であるならば必然的に宿命論におちいり，悪の根拠を神に帰せざるをえないのである。彼等が宿命論を逃れ，人間的自由を救いえたと錯覚した理由は認識根拠と存在根拠の区別の無視，逆にいうと「考えうる」ことと「ある」ということの同一視に由来するのである。ヴォルフ主義者はクルジウスに屈し，クルジウスは根拠律は人間的自由に適用できぬと宣言するのである。

このようにカントはヴォルフに対するクルジウスの正当性を充分承認した上で，クルジウスに反論する。カントによれば「あるものが自己の存在根拠を自己の内にもつということは不合理であり」(I, 399.)[9] 神を除く一切の存在者は「その存在を先行的に決定する根拠を必要とする」(I, 401.)[10] のである。世界における実体の相互依存性はいかなる例外も認めない。人間存在もまた例外ではありえない。それ故に，人間の自由行為においても，その行為を決定する根拠が存在しなければならぬ。しかし，その根拠がもし単なる自然原因であるとするならば，クルジウスのヴオルフに対する宿命論という非難をカントもまた免れえないであろう。従ってカントはいう。「人間の自由行為もまたそれが決定されたものであるかぎり，その行為の反対を斥けるものである。しかしこの拒斥は人間の欲求や自発的傾向性の外にあるものではない。即ち人間は不可避的必然性によって，行動の遂行を自己の意に反してまで強制されるのではない」(I, 407.)[11]。人間の行為を決定するものは人間自身の「内的根拠」(der innere Grund) (a.a.O.) である。「自発性」(spontaneitas) は内的原理から生ずる行為である。そしてその行為が神の表象に適合して決意される時，自発性は自由 (libertas) といわれる。人間はこの法則に忠実に従えば従うほど自由になるのである」(I, 409.)[12] とカントはいう。世界において存在するものとして，人間もまた物の汎通的連関の内に存し，人間の行為にも外的根拠は存在する。そしてもしクルジウスが主張するごとく，かゝる外的根拠が人間的自由行為に全然無関係であるとすれば，なぜこの行為がこの時間点において決意せられ，他の時ではなかったのかということは決定せられえない。その時には，一切の人間の行為は全くの偶然に委ねられるであろう[13]。カントの言葉でいえば，「存在は全く決定性を欠き」，従って「将来の予知は全然不可能となる」(I, 413.)[14] であろう。人間的自由行為も世界において存し，世界連関から限定せられているのでなければならない。このようにカントはクルジウスに反対して，人間的行為に外的決定根拠

8) Prop. IX. (P.B. S. 16)
9) Prop. VI. (P.B. S. 16.)
10) Prop. VIII. (P.B. S. 18.)
11) Prop. IX. (P.B. S. 26.)
12) Prop. IX. (P.B. S. 28.)
13) Vgl. K. Fischer, ibid. S. 202.
14) Prop. IX. (P.B. S. 34.)

を承認するのである。しかもそれと同時に，カントは人間の道徳的行為には外的根拠を超えて，行為を決定する内的根拠が存在すると主張するのである。「自己を自発的に決定しうる能力を備えた知的存在の意志によって生じたものは，すべて内的原理，即ち意識的欲求からか，あるいは二つの内一方を選択しうる自由から発したのである。従って自由行為の前の状況がある根拠によってどのように確定されていても，そして理性的存在者が将来必ず道徳的悪を生み出す状況の連鎖に組みこまれ，しかも自らそれを予見することができても，その現実化は自由意志に行動を悪の側へと向けさせる根拠によって決定されるのである」(I, 411.)[15] とカントはいう。外的根拠の連鎖は「遂行されるべきいかなる行為に対しても善へ誘惑する動機と悪へ誘惑する動機を与える」(I, 409.)[16]。しかしそれを「現実的」に行為として決意せしめる存在根拠はもはや外的根拠ではなく，内的根拠である。外的根拠は人間の自由行為を世界連関における行為として，その行為をある時間点における必然的行為たらしめる。そのかぎり，それは自由行為の根拠である。しかし，それは道徳的主体の行為そのものの根拠ではない。既述のごとく，決定根拠とは勝義において，反対概念を斥けてある概念を存在せしめる根拠であった。それ故に，ある行為に際する道徳的主体の内的原理はその行為の存在根拠である。外的根拠としての自然因果の連鎖は，こゝではその行為の認識根拠にすぎない。原因の連鎖はある道徳的行為を予知せしめるであろうし，またある行為の不可避性をいわば結果論的に認識せしめるでもあろう。しかし，その行為の実現そのものは行為主体の内的原理に基づくのである。カントはさらにいう。「自由行為は意志に与えられた知性の指令によって発動するが，これに反して非理性的な物理的機械的運動はすべて外的な衝動によって，意志の自発的傾向性なしに必然的に惹き起される」(I, 407.)[17] と。道徳的行為は自然因果の連鎖にありつゝ，その存在根拠を道徳的主体の内的自発性にもち，自然因果律は単に認識根拠としての意味をもつにすぎないのである。かくしてこゝでは道徳的行為と自然因果律の区別，内的根拠と外的根拠の区別が存し，当然のこととして道徳的世界と自然的世界との区別が予想されているのである。ヴォルフの説く充足理由律の汎通的必然性は整合的には道徳的行為の否定に到るであろう。ヴォルフの用意した条件的必然性の主張，いわばゆるやかな決定論は認識根拠と存在根拠の区別を知らない遁辞にすぎない。ヴォルフの決定論を批判するクルジウスもまた人間的行為を一切の外的根拠から開放せしめて，人間的行為を偶然的行為へ転落せしめる非合理論にすぎないであろう。クルジウスの均衡無差別論に対していえば，自由行為は無根拠ではなく，外的根拠をして根拠たらしめない根拠，内的根拠が存在し，それも決定根拠なのである。かくしてカントは道徳的主体の内的

15) Prop. IX. (P.B. S. 32.)
16) Prop. IX. (P.B. S. 28.)
17) Prop. IX. (P.B. S. 26.)

原理たる「自由」(libertas) を道徳的行為の存在根拠として主張することによって[18]，ヴォルフをもクルジウスをも越えるのである。

カントは自由行為における内的存在根拠の主張において，自然因果律と人間的自由の二律背反を越える。そしてそれは道徳的世界と自然的世界の区別の樹立，さらに意志の自発性の確立を意味するであろう。われわれは第一批判の第三の二律背反解決の原型をこゝで見出しうるのである。こゝでカントが対立の調停にあてた媒介者は，道徳的主体の「自発性」(spontaneitas) という概念であった。空間に関する二律背反において，実体の作用力がライプニッツとニュートンの対立を調停したのと同じく，こゝでもそれが「自発性」，あるいは「内的原理」という形で調停に当たるのである。自然的世界における実体は道徳においては主体であり，前者における作用力は後者において自発性である。ところで，実体の作用力は空間に関する二律背反の調停に当って本体的秩序と現象的秩序の二義性を担うのであった。こゝでも，その二義性は自発性という概念自身の内に移し置かれる。人間の道徳的行為における自発性は，一方自然因果の連鎖を外的衝動として自己の行為の根拠として選択する傾向性として現われると同時に，他方本体的秩序における「自由」と解されるのである。従って，こゝでは自発性の概念は極めて広義に使用せられ，たとえば「自由は正しい理性と合致したものでなければならぬ」(I, 410.)[19] というように理性的原理に基づく自発性が主張されると同時に「気に入る」(I, 407.)[20] といった批判期の言葉でいえば感性的傾向性に属するものも一様に自発性の概念に包括されるのである。自発性，内的原理といわれるものの真の姿が何であるか，こゝではまだ厳密に問われてい

18) この論文において，すでに道徳的主体の内的原理たる自由が道徳的行為の存在根拠として主張せられている点は充分に注目に価する。第二批判においても，自由は道徳律の「存在根拠」であった (V, 4 Anm.)。しかし，カントがこゝでいう「自発性」，「内的原理」，さらに「自由」が具体的にいかなるものであるかが問題である。すぐ後で述べるごとく，カントがこゝでいう自発性とは感性的傾向性をも含み，批判期の厳密な意味での「自律性」(Autonomie) に達していない。しかし逆に，カントがこゝで外的，感性的なものをも自発性と考え，意志の積極的な格率とする道を残したという不純性が，実はこの小論文に第二批判を越えて第三批判の「道徳的目的論」，さらには歴史哲学，宗教論の先駆的論文という意味を付与するのである。第二批判においては，感性的側面は一切拒否され，さらに道徳的行為に際しての自然因果律のいかなる役割も考慮されなかった。ところがカントはこゝでは，クルジウスの非合理論に対して明らかに自然因果律にも道徳的行為の認識根拠としての意味を付与しているのである。道徳的行為も世界連関の内に存し，世界連関の中で認識され，評価されるのである。すでに述べたごとく，自然においてカントは実体の作用力に基づく交互関係を単に共存の問題としてばかりではなく，継起の問題としても把握し，さらに自然全体を発展史的に捉えていた。自由についても，カントは世界連関における自由行為として道徳的行為を把握し，それを歴史哲学的に考察する道を拓いているのである。たとえば，「人類の歴史はなるほど悲惨ではあるが，しかし悪の氾濫する中においてすら神の善意を称讃しうる無数の証拠を含んでいる」(I, 412.)。あるいは「神が目差す真の目的は悪の清算にある。従って人間は大いなる努力で悪を善にかえるべきであり，神は人間をいましめ，おどし，誘ない，その他あらゆる手段を尽くして悪の清算を促進するのである。このようにして神は悪の繁った枝を切り払い，人間の自由を侵さないかぎりにおいて悪を抑制する」(a.a.O.) とカントはいう。カントのこのような言葉は，いわゆる「自由による合目的性と自然の合目的性の結合」(IV, 143.) としてのカント歴史哲学の立場を，あるいは善原理と悪原理の闘争を説く宗教哲学の立場を，さしあたっては1784年の「人類史考」における「目的論的自然論」(IV, 152.) の立場を想起せしめるであろう。しかしこの小論ではこの問題にはふれえなかった。

19) Prop. IX. (P.B. S. 30.)

20) Prop. IX. (P.B. S. 26.)

ない。自発性という概念の二義的使用が，道徳と自然の二律背反をこゝで救っているといわねばならない。第一批判における二律背反の解決は，先験的推論における大前提と小前提を媒介する媒語の二義性を誤謬推論としてあばくことにあった。しかしこゝでのカントは，むしろ媒介者たる道徳的主体（実体）の自発性を二義的に解し，その自発性における本体的秩序と現象的秩序のいわば直接的混淆に問題の解決を求めているのである。しかしながらわれわれは，カントが自己の哲学を二律背反の解決として展開している姿を充分確認しうるであろう。

B. 神の存在証明

「新解明」でカントが主張する形而上学「普遍的調和論」とは，実体的秩序と現象的秩序をみとめ，実体的秩序においては，あらゆる実体は直接に神に依存するのみで他の実体とはいかなる関係にも立たないのに対し，現象論的秩序においては，それぞれの実体はその存在根拠を他の有限実体にもち，その相互関係については神はなんら干渉しないということであった。世界とは実体の現象的秩序を意味し，そこでは自然因果律が汎通的に支配して神のいかなる干渉も存在しない。しかしそのような自然因果律の汎通的支配は，既述のごとく，改めて神の存在証明を必要とする。なぜなら，自然の機械的秩序こそ古代の原子論以来無神論が自己の根拠としていた立場だからである。カントの言葉でいえば，自然の機械論的秩序は「エピクロスがキリスト教のただ中に再び蘇り，冒瀆的哲学が信仰を足下に蹂躙するにいたる」(I, 224.) という怖れを抱かせるからである。カントは「天体史考」でこのようなエピクロス主義に対して「自然は渾沌の内にあってさえも規則的にかつ秩序正しく行動する外はないのであるから，まさにこの理由によって神は存在する」(I, 230.) と主張する。同一の自然の機械論的秩序が一方ではエピクロスの無神論の根拠であり，他方ではカントの有神論の根拠である。もとより，敬虔なピエティスト・カントは無神論を否定する。しかし，神の存在証明がこのような自然の機械論的秩序に基づくかぎり，そして無神論が同様の秩序を自己の根拠とするかぎり，「天体史考」におけるいわゆる「自然神学的証明」(der physiko-theologische Beweis) には無神論の嫌疑が転綿するであろう[1]。それ故に，カントは「新解明」で改めて神の存在証明を提出し，神の現存在についての二律背反を解決しようとするのである[2]。しかしその証明はもはや自然の秩序を根拠とする証明ではありえない。「新解明」は有限的実体の，さらには自然物の存在根拠を問題とした。それ故，カントはこゝでは有限的実体の存在と神の存在との関連を，即ち秩序ではな

1) たとえば，1763年の「神の存在の唯一の可能な証明根拠」では，自然神学的証明は自然の秩序から神を証明するにすぎぬ故に神を「世界組立師」(Werkmeister der Welt) として証明しえても，世界の造物主としては証明しえず，「洗練された無神論」(der feinere Atheismus) (II, 192, 131.) に導く怖れがあるとカントは主張している。

2) こゝではあくまで神の存在に関する現象的秩序よりみた二律背反，自然因果律の汎通的支配に転綿する Theismus と Atheismus の対立が問題となっている。しかしカントはその問題を直ちに神の存在証明の問題と同一視している。批判における「宇宙論的理念」としての神の問題と「先験的理想」としての神の問題の区別がこゝではまだついていないのである。

く存在関連を問題とする。従ってこの証明は「存在論的証明」といわれてよい。しかし，それはもはや神の本質から神の存在を証明する伝統的な存在論的証明ではない。どこまでもこゝでは，神の存在と有限的実体の存在関連が「存在根拠」の問題を軸として展開されているのである。

カントはまず存在根拠と認識根拠の区別から，従来の存在論的証明を否定する。いわゆる存在論的証明は神の理念から神の存在を求めるのであり，従って神の存在は「ただ理念においてあるにすぎず，現実において生じない」(I, 400.)[3] とカントは主張する。即ち神の概念に実在性が合一されたとしても「この合一が単に表象されるのみであるならば，その存在もまたただ表象に成立しているにすぎない」(a.a.O.) とするのである。カントがライプニッツ・ヴォルフの合理論に対し，存在根拠を主張した理由は，ある概念が「考えうる」(denkbar) ということと「現存している」(Vorhanden-sein) ということとは区別されねばならず，前者のためには主語概念の分析で充分であるが，後者にはその概念を現実に存在せしめる存在根拠が主語概念の外に「先行」していなければならぬということであった。従来の存在論的証明は神概念を分析しているにすぎず，考えうることをもって「現存している」と思いなしているというのがカントの主張である。この主張は，しばしば史家によって指摘されるごとく，第一批判の存在論的証明の批判を思い起こさせるに充分であろう。カントにとって，認識根拠と存在根拠の区別は画期的意義をもっていたのである。それ故に，カントは自己の提出せんとする証明を，「もっとも本質的な証明」(I, 401.)[4] と自負するのである。

ところであらゆる存在者がその存在を概念の分析からは導出しえず，自己の外に先行する存在根拠をもたねばならぬということは，あらゆる存在が自己原因をもたぬということを意味する。カントに従えば，神もまた例外ではない (I, 400.)[5]。即ち神の概念から神の存在を演繹できぬということは同時にまた，神も「自己原因」(causa sui) をもたぬということである。カントはデカルト・スピノザ以来の causa sui の思想を拒否しているのである (a.a.O.)。カントに従えば，神はなんらかの理由のために存在するのではなく，いわんやなんらかの原因の結果存在するのでもない。「神は存在する」(I, 399.)[6] というだけで充分であるとカントは主張する。神は世界に対し，あるいは世界のために存在するのではなく，世界を超越しているのである。デカルトの神もまた超越神であった。しかし，デカルトの神は世界運動に最初の衝撃を与えねばならなかった[7]。そしてそのことが，デカルトが，とくにスピノザが神について causa sui を語らねばならなかった理由の一つであろう。それに対し，カントは自然機械論を全面的に承認する。世界はさきに「神の思惟に基づく実体の相互依存性」といわれた。世界は「神の

3) Prop. IV.
4) Prop. IV.
5) Prop. VI.
6) Prop. VI.
7) Descartes, Les Principes de la Philosophie, II, §36.

働きに基づくのではなく，単に「神の思惟」に基づくにすぎない。われわれはカントがなぜ世界の根拠を「神の観念」「神の図式」と表現し，神の働きといわなかったかの理由を知るのである。カントの神は世界を超越し，世界に物質を与えるだけで充分なのである。それ故にカントの神の存在証明は，繰り返していうごとく，自然の秩序からではなく，物質の現存性から，即ち有限的実体の現実性から証明されねばならぬ。その時始めて，自然神学的証明は物質の神による創造という根拠を与えられて，充分な裏打ちを獲得するであろう。第一批判にみられる一切の神の存在証明の存在論的証明への還元という事情はすでにこゝで予想されているのである。

こゝでのカントの神の存在証明はおよそ次のごとくである。「可能性は比較照合に基づく」(I, 400)[8]。しかし比較が可能のためには，比較されるべきものがそこに存在しなければならぬ。そして一般になにものも存在しなければ比較も可能性も許されない (a.a.O.)。それ故にあらゆる可能性の概念には実在的なものが可能性に先立って存在しなければならぬ。ところで，それの非存在が万物の存在の不可能性を意味するごとき必然的存在者は存在しなければならぬ。その存在の矛盾概念，即ち非存在は万物の非存在を意味し，従って万物の思惟可能性を止揚するからである (a.a.O.)。必然的存在者はかくして存在する。即ち，「神は存在する」というのである[9]。物の思惟可能性に物の存在を先行せしめ，物の存在性，即ち有限的実体の存在性を媒介として神の存在を，その矛盾概念の不可能性から推論するのがこの証明の骨子をなす。古き存在論的証明のように神の思惟可能性からではなく，物の思惟可能性から物の実在性を通して神の存在に到るのである。物の思惟可能性が物の存在を前提するといわれることはカントがやがて経験主義に転向せざるをえないことを示しているであろう。こゝでも有限的実体，あるいは物の存在性が物の思惟可能性と神の存在を繋ぐ媒語として使用せられ，それを通して現象的存在と本体的，叡智的存在が無雑作に結合されているのである。経験的現象的存在性と本体的叡智的存在性の二義性を有限的実体が含有していること，それがこの証明の根底をなしているのである。それは空間の二律背反に関し，また自由の二律背反に関し，有限的実体の二義性が演じた役割と同一である。

有限的実体の認識，さらに物の認識は単にその論理的矛盾を排斥するのみならず，さらに進んでその存在根拠が求められねばならない。存在根拠はもはや矛盾律によっては導出されえず，経験的に自然因果律に従って求められねばならない。「新解明」のこのような主張は，カントをしてその出発点であったライプニッツ的形而上学をますます離れしめ，やがては経験論的哲学へ転向せしめるであろう。さらにそのことはまた，カント自身の出発点であった実体の合理的形而上学の批判へ，さらに人間的悟性の有限性の自覚へとカントの目を開くであろう。われわれは，さきにカントが有限性の概念にライプニッツ哲学にみられなかった新しい意味を

8) Prop. 7. (P.B. S. 17.)
9) この証明方法は1763年の「神の存在の唯一の可能な証明根拠」と殆んど同一の内容である。

付与したとのべた。この有限性の概念は，「新解明」において，神的悟性と人間的悟性の質的差異としてカントによって指摘される。カントは神の証明に際し，可能性の概念が比較に成立すると主張しつゝ，人間理性の有限性について次のように語る。「人間的理性根拠の間接性は神的悟性の広大さにふさわしくないことを私は認める。実際，無限な知性は一般概念の抽象もその結合も，結論発見のための比較も必要としないのである」(I, 413.)[10] と。さらに「われわれの知性を闇に閉ざす夜がどうしても要求する分析 (Analysis) を神は少しも必要としない」(I, 396.)[11] とのべる。人間的理性の有限性の自覚，それと相応ずる形而上学の批判，あるいは「分析」の問題，それが60年代のカントの課題となるのである。50年代のカントは，実体の本体的秩序を出発点とし，それと現象的秩序の二元論に立っていた。両者を媒介するものは，あるいは有限的実体の作用力であり，自発性であり，さらにその存在であった。有限的実体が二つの秩序に跨るということ，即ち有限的実体における二つの秩序の直接的混淆に二律背反の解決が求められているのである。具体的にいえば，実体の本質力が直ちに引力と斥力であり，目的論の拡大が直ちに機械論である。カントは二つの秩序の「普遍的調和論」に立っているのである。しかしながら，カントがライプニッツ的モナド論の本質力を出発点とするかぎり，それをいかに現象的な引力と斥力に置き換えようと，カントは依然としてライプニッツ的であるといわれてよい。なぜなら，現象的作用力は本体的本質力に基づき，後者の否定は前者の否定に外ならず，さらに実体はそれ自身ではいかなる他の実体とも相互関係に入る必要がないとされるからである。即ち，実体の現象的作用力の否定はそれの本体的本質力の否定につながらないのに，後者の否定は前者の否定を意味するからである。あるいはまた，カントがライプニッツの予定調和を破り，実体の現実的な相互限定，Gemeinschaft を考え，その法則としてニュートン的機械論を導入しようとも，なお「調和論」といわれるかぎり，ライプニッツ的合理論の圏内にあるといわれてよいであろう。カントの自然観は，ニュートン機械論を徹底しつゝも，なおその徹底においてライプニッツ的な力動的，目的論的自然観であった。かくして，すでにのべたごとく，50年代のカントはライプニッツとニュートンの対立の調停にあたりつゝ，両者の綜合をライプニッツ合理論に傾きつゝ果したといわれてよいであろう。ライプニッツの合理的調和論を実体の現実的な相互関係を認めることにより現象的自然にまで拡大すること，即ち合理論のカント独自の形での拡大，継承が50年代のカント哲学である。批判期のカントが合理論に対して示した批判，「悟性の越権」に基づく独断論が，50年代のカントにおいて無批判に主張されていたといってよいのである。しかしそれにも拘らず，カントはこの時期においてすでに実体の現象的秩序を具体的に論ずるに対し，本体的秩序は極めて抽象的に語るにすぎない。実体の現実的な相互限定を通しての「存在根拠」の問題は，やがて実体の本体的秩序をますます背景に退かしめるであろう。この傾向は60年代の主流となる。われわれは50年代のカン

10) Prop. IX. (P.B. S. 34.)
11) Prop. III. (P.B. S. II.)

トを去って，60年代のカントの考察に進みたい[12]。

II 経験論的形而上学（1760年代）

50年代のカントの形而上学は，ライプニッツの実体論を出発点としつつ，実体の本体的秩序と現象的秩序の対立を実体の作用力を媒介にして統一する「普遍的調和論」であった。即ち，ライプニッツ的合理論を実体の作用力を媒介にして，本体的秩序から現象的秩序にまで拡大する独自の合理論的体系であった。しかし，その内容を立ち入ってみるならば，本体的秩序における実体は，もともと他の実体といかなる関係に立つ必要もないと規定され，そのかぎり実体の本質が作用力であるといわれるにしても，その作用力とは作用対象をもたざる作用力，具体的作用をもたざる作用力に外ならず，従って実体の単なる抽象的規定を示すにすぎないのであった。それに対し，実体の現象的秩序においては実体はそれぞれ他の実体と交互作用の関係に立ち，そこではその実体の作用力の作用範囲そのものが他の実体との相互関係において限定されると考えられた。実体の作用力とは，具体的に引力と斥力であるとされ，その作用範囲は他の実体の作用力との均衡において規定されるのであり，いわば実体の作用力の内的規定として他の実体との相互関係が予想されているのである。世界は実体のかゝる相互関係に成立するが，即ち世界の根拠は実体の作用力であるが，しかし逆に実体は世界において初めて具体的な実体であった。このようにカントは，処女作以来一貫してライプニッツのモナドロギーを出発点としていながらも，それを実体の抽象的規定と考え，具体的には実体の相互関係を認めて，むしろ積極的にニュートンの自然機械論に道を開き，それを自己の哲学の具体的内容として綜合的に包括していたのである。そして自然機械論においては，あるものの認識はその概念の分析によるだけでは，即ち主語概念に内在する述語の措定だけでは決して成立しえず，その存在に先行してその存在を決定する根拠，「先行的決定根拠」が「存在根拠」として求められねばならぬとされたのである。ライプニッツのいわゆる事実真理も，たとえそれが充足理由律に基づくといわれるにしても，なおそれも潜勢的には自同律に成立すると考えられ，ライプニッツの合理論的形而上学は，従ってまたカントのいう実体の本体的秩序は自然因果律における「存在根拠」の矛盾律からの導出の拒否という問題に直面して背景に退かざるをえなくなったのである。かくしてカントの哲学は「存在根拠」の問題を軸として，合理論的哲学から経験論的哲

12) 50年代にはわれわれが考察した諸論文の外，「地球は老衰するか」(Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen. 1754)を初め，地震に関する自然学的論文，さらに「運動論」(Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. 1758)，あるいは有名な「オプティミズム試論」(Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759) 等，重要な論文がある。とくに「オプティミズム試論」は，50年代のカントがオプティミストであったか，ペシミストであったかの議論に関係し[13]，史家によりしばしば注目された重大な論文である。しかしわれわれは残念ではあるが，これらの論文の考察を省略したい。

13) 50年代のカントをペシミストと考える人としてはP・メンツァーを，オプティミストと考える人としてはシルプをあげうる。(Vgl. Paul Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in Jahren 1760 bis 1785, Kant-Studien, Bd. II, 1898, Paul Arthur Schilpp, Kants Pre-Critical Ethics, 1960.)

学へ転向せざるをえないのである。

「存在根拠」が矛盾律から導出されえないという主張は，i) 論理的思考は抽象的思惟作用にすぎぬという反省をカントに目覚ましめ，(「三段論法に四つの格をもうけることの偽れる煩瑣」(1762) の内容と関連する)，ii) それ故に論理的思考は論理的根拠と区別された実在的根拠が存在するということも，論理的対立と区別された実在的対立があるということをも洞察しえず，(「負量の概念を哲学に導入する試み」(1763) の内容と関連する)，iii) 存在根拠の存在根拠としての神の存在証明をも与ええないという反省をカントに与え，(「神の存在の唯一の可能な証明根拠」(1763) と関連する)，iv) さらに論理的思考は一般に物の現存在に達しえず，物の現存在は経験的に与えられねばならぬという反省を通して，形而上学は事物の論理的定義づけ，あるいはそれに由来する命題，さらには数学的綜合的方法によっては不可能であり，経験的所与概念の分析的探求によってのみ可能であるという見解をカントに与えるのである(「自然神学と道徳の原則の判明性」(1763) と関連する)。

しかしながら，カントは決して単なる経験主義の立場に立つのではない。少なくともカントは経験的といわれるにせよ，なお形而上学を求めているのである。カントの意向は「形而上学の本来的方法」(IX, 47.)[1] を求め，それによる形而上学の「新たな創造」(a.a.O.) (eine neue Erzeugung) であった。存在根拠の問題はなるほど「論理的思惟方法への断念」[2] をカントに与えるが，なおその断念において「ニュートン的方法による形而上学の樹立」[3] をカントは志しているのである。当時カントはハマンを通してヒューム，ハチソンを知り[4]，ボロウスキーによれば両者の哲学を激賞したとされ，また有名な逸話が物語るようにルソーから深い感銘を受けたとされる[5]。しかしながら，カントはその経験的傾向をこれらの哲学者から直ちに方向づけられたのではなく，50年代から引き継がれた存在根拠の問題，それを軸とするカント自身による経験論への傾斜がカントをしてこれらの哲学者の意義を高く評価せしめ，多くの影響を受けせしめたというべきであろう。カントは単なる経験論に立つのではなく，経験的形而上学を目指しているのである。

すでに繰りかえしてのべたごとく，実体の本体的秩序と現象的秩序を実体の作用力が媒介

1) Kants Brief an J.H. Lambert, 31. Dez. 1765.
2) E. Cassirer, ibid. S. 78.
3) H.J. d. Vleeschauwer, The Development of Kantian Thought, 1962, p. 29.
4) Vgl. Von J.G. Hamann an Kant, 27. Juli 1759. (IX, 14.)
5) L.E. Borowski, Darstellung des Lebens und Charakters I. Kants, Ausgabe von Deutschen Bibliothek, 1912, S. 78. また1762年から64年までカントの講義を聴講したヘルダーも，カントがこの時期にしばしばライプニッツ，ヴォルフ，クルジウス，さらにニュートン，ヒュームとともにルソーの諸著作，エミールやエロイーズを講義中にとりあげたと証言している。(G. Herder, Brief zur Beförderung der Humanität, 1795, Brief 79, Herders Werke, hrsg. von H. Düntzer, Bd. 30, S. 350.)なお，この論文ではカントの私生活に一切触れないが，伝記から想像すると，この時期，即ち1759年から1761年までのカントは経済的困難からする人間的苦悩を味わい，しかしやがて，即ち1762年以降は華やかな社交生活を送るにいたったのではないかと想像される。従ってカントの静穏な生涯の中でもっとも動揺の多かった時期と考えられるのである。存在根拠の問題を軸とする合理論的哲学から経験論的哲学への転向とカントの私生活の動揺とが時期を同じくすることは，必ずしも偶然とはいえぬであろう。

し，実体の作用力自身は本体的であると同時に現象的でもあるという二義性を担うのであった。批判期の言葉でいえば，実体は物自体であると同時に現象である。人間的自由の二律背反に関して示されたごとく，実体の自発性は理性的自由であると同時に感性的衝動でもある。しかしいま，実体の本体的側面が背景に退き，現象的側面が前面に出てくるとは，50年代の問題であった二律背反の問題が現象的側面の一方的拡大において，少なくとも表面的には一義的に解消し，実体のかゝる現象的側面の分析的探求が60年代の課題となることを意味するであろう。しかし，実体の他の一面たる本体的側面が全く捨てられたのではない。現象的側面の一方的拡大において，現象的側面が本体的側面に至りうると考えられたのであり，本体的側面は現象的側面の拡大の目標となるのである。50年代の出発点，本体的側面はその抽象性の故に後方に退き，かえって逆に60年代では現象的側面が出発点となり，本体的側面は現象的側面に吸収されつゝ，その拡大の終局点となるのである。本体的側面は，現象的側面の拡大においてその内に埋没しつゝ，なおその拡大の目標としての役割を果すのである。たとえば人間的自由に関していえば，現象面たる感性的衝動は本体面たる理性的自由を自己の内に吸収し，理性的自由は感性的衝動の昇華の目標という役割を与えられてそのまゝ残存し，後者をして「道徳的感情」(II, 202.) へ高揚せしめる契機となるのである。この事情は形而上学についてもいゝうる。カントの出発点であった合理論的形而上学は実体の現象的側面の強調とともに背景に退き，一見カントは形而上学を離れるに拘らず，なお合理論的形而上学の主張はそのまゝ経験主義の内に吸収され，そのため経験主義が直ちに経験論的形而上学となるのである。経験主義的色どりの中で，カントが神の存在証明を試み，あるいは宇宙論について，なお50年代の普遍的調和論をそのまゝ保持しようとするのも以上のような事情に基づくであろう。それ故にわれわれは50年代のカントを単にライプニッツ・ヴォルフ的合理論者といゝえなかったと同様に，60年代のカントを単にイギリス的経験論者といゝえないのである。50年代の実体における本体的側面と現象的側面のいわば直接的な混淆が，60年代において後者の一方的拡大による前者の吸収という形へと展開し，本体面と現象面の二律背反は表面上全く姿を消すが，しかし同時にいわば現象的現象と本体的現象ともいうべき対立が現象そのものの内部に持ちこまれるのである。端的にいえば，50年代の実体の二義性が60年代において現象の二義性となるのである[6]。カントは50年代に引き続いて，ライプニッツ的合理論をもイギリス経験論をも離れて自己独自の道を歩いているといゝうるのである。

ところで，このような新しい形での現象における本体的なるものと現象的なるものとの結合

6) 合理論的傾向から経験論的傾向への転向とともにこの時期のカントを特色づけるいま一つの性格は，カントが「自然地理学」，「人間学」といった所謂「世間知」を問題にし始めたことである。後年，カントは「純粋哲学という私の仕事のうちで，30余年を通して世間知 (Weltkenntnis) を目的とした二講義，即ち冬学期に人間学を，夏学期に自然地理学を講じてきた」とのべる (VIII, 6 Anm.)。世界を綜合的に解釈する合理的傾向から，世界を分析的に知ろうとする立場への転向が，同時にカントの目を「世間知」に向けさせたというべきである。この傾向は，とくに1764年の「美と崇高の感情に関する考察」，あるいはその覚書等に顕著にみられる。

は，一方では本体的なものを忘却した単なる経験主義，あるいは理性的なるものを失った単なる感情主義の「批判」(II, 325.) と，他方では経験的なものを忘却した単なる合理論的形而上学の「批判」とをカントに可能ならしめるであろう。カントは「形而上学の夢によって解明された視霊者の夢」(1766) において「感情の夢想家」と「理性の夢想家」(II, 358.) とをともに批判する。さらにカントは「現象」，あるいは「空間」とは何であるかを改めて吟味する，(「空間における方位の区別の第一根拠」(1768))。そしてそれと同時に「叡智界」(mundus intelligibilis) (II, 344.) とは何であるかの考察に進むのである。やがてこれらの問題は，1770年の就職論文「感性界と叡智界の形式と原理」として展開されるであろう。

60年代においてわれわれの取り扱う主要な著作を念のため列挙すれば，次のごとくである。

「三段論法に四つの格をもうけることの偽れる煩瑣」(Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen.) 1762,「神の存在の唯一の可能な証明根拠」(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.) 1763,「自然神学と道徳の原則の判明性の研究」(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.) 1763,「負量の概念を哲学に導入する試み」(Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen.) 1763,「美と崇高の感情に関する考察」(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.) 1764,「1765—66年冬学期講義計画公告」(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765–1766.) 1765, 手記,「美と崇高の感情に関する考察への覚書」(Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.) 1764–65,「形而上学の夢によって解明されたる視霊者の夢」(Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik.) 1766,「空間における方位の区別の第一根拠」(Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden in Raume.) 1768, 等である。

カントは1765年の「講義計画公告」において，初めて「理性の批判」(Kritik der Vernunft) (II, 325.) について語る。従って，われわれはこれらの著作群を1765年を境として，二時期に分割できるであろう。1765年以前の著作は[7]，主としてニュートン的分析的方法による経験的形而上学の構成が問題となり，それ以後は経験主義の洗礼の下に人間的理性の有限性の問題が次第に表面に出て，経験主義的色彩に懐疑論的色調が加味されるのである。

---

7) 「三段論法……」(1762) から「美と崇高」(1764) までの5論文は比較的短い期間に相ついで書かれたため論文執筆の順序に関し，研究者の間に議論がある。上記の配列はカッシラー版によるが，しかしたとえば，フィシャーは 1) 三段論法，2) 負量，3) 証明根拠，4) 判明性，5) 美と崇高とし，コーヘンは 1) 三段論法，2) 判明性，3) 負量，4) 証明根拠，5) 美と崇高とし，(H. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften, 1873, S. 16.)パウルゼンは 1) 証明根拠，2) 判明性，3) 負量，4) 三段論法，5) 美と崇高と配列する (Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875, S. 73.) さらにアカデミー版カント全集では，1)三段論法，2) 証明根拠，3) 負量，4) 美と崇高，5) 判明性となっている。私はこの論文では，上記の諸論文を一括して取り扱うため，執筆の順序には拘泥せず，便宜上カッシラー版に従った。

I 形而上学の批判

A. 形式論理学批判

アリストテレス以来，論理学が自己の最高原則としていた矛盾律から存在根拠が導出できないという反省は，形式論理学とは一体なんであるかという問を提出する。カントはこの問に，理性推論の四つの格の研究を手懸りとして答えようとする。カントによれば，「論理学の目的は錯綜させることではなくて，分析することであり，覆うことではなくて赤日に照らすことである」(II, 60.)。しかしたとえば，理性推論において「媒語」(terminus medius) (II, 52.) が「まじりけなく純粋に」(II, 60.) 使用される第一格を除いて他の三つの格は理性推論の諸規則としては一般的にいって正しいであろうが，単純で純粋な推論に対する規則として誤まっており，(a.a.O.)「こういう誤りは論理学がすべてのものをもっとも単純な認識方法で考えることを目的にしているに拘らず，認識を複雑にする方が正しいとする不正」(a.a.O.) に基づくのである。じっさい論理学においては「全く不必要な事柄に多くの鋭意を注ぎ，見かけの学識を浪費している」(II, 62.) のであり，「子供じみた」(kindisch) (a.a.O.)「インテリの技くらべ」(die Athletik der Gelehrten) (II, 62.) や「偽りの技術」(die falsche Kunst) (II, 69, Vgl. 62.) が横行しているとカントは非難する。このようにカントの論理学の「偽れる煩瑣性」(die falsche Spitzfindigkeit) (II, 49, Vgl. 69.) に対する批判は厳しい。論理学そのものを否定しているのではないにせよ，カントの論理学に対する消極的態度は明白であろう[1]。

ところで，論理学の目的は「分析」(Auflösung) (II, 60) にある。直接的判断においては「判明な概念」(II, 63.) を求めること，理性推論においては「完全な概念」(a.a.O.) を分析することが課題である。直接的判断の能力が「悟性」(Verstand) であり，理性推論の能力が「理性」(Vernunft) (a.a.O.) である。両者は区別さるべきであるが「異なった根本能力」(II, 64.) ではなく，ともに「判断能力」(a.a.O.) であり，「上級認識能力」(die oberere Erkenntnisfähigkeit) (a.a.O.) である。そして両者は「自己の表象を思惟の対象となしうる……他のなにものからも導出されざる本来の意味の根本能力」(II, 65.) である。即ち，悟性，理性は内官と区別された分析的，反省的思惟能力であり，ものを単に「自然的に区別」(II, 64.) するのではなく，「論理的に区別」することを可能ならしめる理性的存在者の徴表 (a.a.O.)

1) カントがこゝで理性推論の研究を提出し，かつ媒語のもつ論理的機能に注目して「まじりけのない純粋な」媒語のみが正しいとしていることは，のちの先験的弁証論との関連において重大である。もちろんカントがこゝでいう媒語の純粋性とは，単なる論理的純粋性であり，たとえばカントがこゝで具体例として提出する魂の単純性の推論は，先験的論理学からみれば，媒語二義の誤謬推論に転落する。われわれがしばしば指摘したごとく，こゝではカントは媒語に本体的叡智的側面を現象的側面の二義を認めて，批判期において媒語二義の誤謬推論 (Paralogismus) として否定されたものをいわば無批判に肯定しているのである。カント批判哲学の成立にとって，叡智界と感性界の区別が画期的意味をもつことが推測されるであろう。

であるとされる。カントはこゝで内官，悟性，理性を一応区別し[2]，さらに悟性，理性に分析的思惟作用のみを認めているのである。しかしながら，もし悟性や理性の機能がかゝるものであり，論理学の本質が分析にあるとすれば，すでに「新解明」において単に「真理を説明するにすぎぬ認識根拠」をではなく，「真理を生み出す存在根拠」(I, 399.)[3] を求めていたカントにとっては，悟性，理性は認識能力としては不充分であり，さらにまた論理学に対して消極的にならざるをえないであろう。存在根拠のためには悟性や理性ではなく内官が，論理学ではなく経験が重視されねばならない。合理論的形而上学は悟性，理性を重視し，論理学を予備学とする。従ってカントは形式論理学の批判から合理論的形而上学の批判へと駒を進めねばならない。

B. 合理論的形而上学批判

カントは「神の存在の唯一の可能な証明根拠」を次のような序文で始める。「神が存在するというもっとも重要な認識は，深遠な形而上学的研究の手助けなしに存在する……摂理は，われわれの幸福にもっとも必要な洞察がこまかな煩瑣な推論に基づくことを望まない。それは自然的な常識 (der natürliche gemeine Verstand) に直接的 (unmittelbar) に与えられているのである」(II, 69.)。神の存在を合理的論証によって証明しようという「目的を達成するためには形而上学の底なしの深淵 (der bodenlose Abgrund der Metaphysik) に敢えて近づかねばならぬ」(II, 70.)。それはあたかも「海岸も見えず，灯台も見えぬ暗黒の大海」(a.a.O.) を航海するごとくである。「形而上学というような学において，一切を説明し論証しようと自負した時代もあれば，ただ懸念と不信におちいりつゝ，なおそういう企てを敢行しようという時代もある」(a.a.O.) と。形而上学は危険な「滑りやすい地盤」(der schlüpfrige Boden) (II, 75, 185, 227.) であり，決して神の存在を論証しえない。しかもなお，カントによればそのような論証への強い「欲望」(Begierde) (II, 69.) は存する。即ち，いわゆる「素質としての形而上学」(B 22.) は存するのである。それ故カントは論証をではなく，証明の単なる可能根拠を提出しようとするのである。しかし，われわれはこゝでカントの形而上学へのあからさまな不信を見出す。この不信は，形而上学の最大の問題たる神の存在証明に即して，もっとも具体的に示されるであろう。すでにのべたごとく，カントは「新解明」において「神の理念に神の存在が合一せられたとしても，この合一が単に表象せられるのみであるならば，その存在もまた表象せられるにすぎぬ」(I, 400.) として神の理念から神の存在を証明するいわゆる存在論的証明を否定し，それに代わるものとして自己独自の存在論的証明を提出した。60年代における形而上学への不信は，カントをしていま一度この問題を取り上げさすのである。われわれもまた，この

2) Vgl. K. Fischer, ibid. S. 218.
3) Prop. V.

問題をカントに即して取り上げ，カントの形而上学への批判とその再建を具体的に考察したい。

カントによると神の存在証明は，次の四つのみが可能であり，従来のあらゆる神の存在証明はそのいずれかに分類される (II, 164-166.)。

Ⅰ. 存在論的証明（単に可能的なものの悟性概念からの証明）

α) 根拠としての可能的なものから帰結としての神の現存在への推論（デカルト的証明）

β) 帰結としての可能的なものから根拠としての神の現存在への推論（カントが提出せんとする証明）

Ⅱ. 宇宙論的証明（実在するものの経験概念からの証明）

γ) その現存在をわれわれが経験するものから第一の独立的原因の実在への推論（ヴォルフ的証明，狭い意味での宇宙論的証明）

δ) 経験が教えるものから神の現存在と特性への直接的推論，（ライマルスの証明，いわゆる自然神学的証明）

カントはこれらの証明の内，Ⅰのβのみを自分の証明として肯定するが，他はすべて否定する。ただⅡのδに関しては，「この証明法は哲学の立場からいってすら他のいずれの方法より実践的 (praktisch) であり」(II, 124.)，「私自身の証明よりも有用性をもつ」(II, 170.) とする。われわれはカントが否定する証明をまず吟味したい。

Ⅰのα)，存在論的証明について

この証明法は，i) まず「凡ゆる完全性を含むと考えられる可能的なるものの概念」(II, 165.) を立てる。ii) 次に「現存在もまたものの一つの完全性と仮定し」(a.a.O.), iii) 最後に「もっとも完全なものの可能性からその実在を推論する」(a.a.O.) のである。即ち可能的なものの概念を「論理的分析」(a.a.O.) (die logische Auflösung) にかけることによって，「その中に存在が発見できる」(a.a.O.) と考えているのである。端的にいえば，存在もまた一つの論理的述語と考えているのである。しかしカントによれば，「現存在はなんらかのものの述語，または限定では決してなく」(II, 76, 166.)，「現存在はものの絶対的定立」(die absolute Position) (II, 77.) であり，そのことによりいつも他のものと関係的に措定されるあらゆる他の相対的述語から区別されねばならないのである。一般に「あらゆる述語の主語に対する関係は，決して実在するものを表わすものではなく，主語はその時すでに実在するものとして前提されていなければならぬ」(II, 78.) のである。絶対的定立としての「現存在の内に単なる可能性より以上のものが措定されるのではないが」(II, 80.)，しかし現存在は単なる「矛盾律によるあるものと他のものの関係」(a.a.O.) としての「単なる可能性より以上のもの」(a.a.O.) である[1]。かくしてもの

1) 以上のようなカントの主張を次の手記は，(但しこの手記は1780年代と思われる) もっとも端的に示しているので参考までにあげる。「現存在という述語によって私は物になにものをも附加するのではなく，物自身を概念に附け加えるのである。かくして存在命題において私は概念を越え出てゆくが，その概念の内で思惟されていたものとは別のある述語へ行くのではなく，まさしく以前と同じだけのそれ以上でもそれ以下でもない種々の述語をもったその物自身へ行くのである。ただその場合には相対的定立を越えてさらにそれに加えて絶対的定立が思惟されている」(K.G.S. XVIII, 543. Reflexionen, Nr. 6276.) カントの批判期における存在論的証明の否定は，いまこゝでカントが示した否定の仕方と本質的な差はない。問題は，カントが叡智界と現象界の絶対的区別をいまなお自覚せず，両者の混淆においてなんらかの神の存在論的証明を自ら自身が提出しうると考えている点である。

の現存在，最高存在者としての神の存在もまた決してその述語ではなく，従っていかに主語概念を矛盾律によって分析しようとも存在は出てこない。即ち存在論的証明は成立しえないとカントは主張するのである。

IIのγ)，宇宙論的証明について

この証明は経験という外衣を着ている。i)「もしなにかが存在するならば，いかなるものにも依存しないなにものかも存在しなければならぬ」(II, 167.)。ii) さて「この独立的現存在は端的に必然的である」(a.a.O.)。iii)「この絶対的必然的存在者の概念から最高の完全者と統一の特性が推論される」(a.a.O.)。カントによれば，この証明法は決して成立しない。この証明法の本質は「必然性」の概念にあるが，さきの存在論的証明において単に表象において考えられた現存在と絶対的定立としての現存在とが無差別的に混淆され，その混淆に証明が成立したと錯覚されたのと同様の「思い違い」(Vermeinen) (a.a.O.) がこゝでも必然性の概念に含まれているとカントは主張する。必然性の概念にも単に「述語における必然性」を示すにすぎぬ「論理的必然性」(die logische Notwendigkeit) と「現存在の必然性」としての「絶対的実在的必然性」(die absolute Realnotwendigkeit) (II, 87.) の区別が存し，後者がいま神の存在証明として求められているのに前者が与えられているにすぎぬとするのである。さらにこの証明は経験からの推論とされるが，経験概念は絶対的必然的存在者の概念を導出するための見せかけにすぎず，結局は存在論的証明に帰す。「この証明の仕方は経験概念に全く基づかず，デカルト的証明と同様，存在者の現存在を述語の同一性，あるいは矛盾性に見出しうると錯覚している」(II, 167.) 概念からの証明であるとカントはいう。この証明も否定されねばならない[2)]。

IIのδ)，自然神学的証明について

この「世界の万物の属性から神の存在と属性とを推論する」(II, 171.) 自然神学的証明に対してカントは生涯同情的であった。この証明は「人間理性と同じだけの古さをもち」，「非常に自然で魅力的であり」(II, 169.)，「理解しやすさ」(Faßlichkeit)，「印象の生々しさ，美しさ，道徳的動機への訴え」(II, 170.) において，もっとも秀れた証明である。しかしこの証明は，決して「数学的な確実性と厳密性をもちえない」(II, 169.)。なぜならこの証明法では，なるほどわれわれの世界に「統一と結合」(II, 170.) の根拠としての偉大な創始者が存在するということを認めしめるが，しかしそれがあらゆる可能的存在者の内「もっとも完全な者」(das Vollkommenste) (II, 169.) であるという証明にはならない。さらにこの証明は「洗練された無神論」(II, 129, 131.) におちいる危険がある。なぜならこの証明は神を，「世界の種々の結合と技巧的組み合せの創始者」(a.a.O.) として証明するが，「質料そのものの創始者」(a.a.O.) としては証明しえず，神を単なる「世界組立師」(a.a.O.) としてしまう危険があるからである。従ってこの証明は神を「もっとも完全な者」であるとする証明，即ち「宇宙論的証明」と神を

2) この証明の否定方法も第一批判のそれに相通ずる。(Vgl. B 635.)

存在の創始者とする証明，即ち「存在論的証明」によって補われねばならない[3]。

以上がカントの否定する神の存在証明である。次にわれわれはカントが積極的に提出せんとする証明をみたい。

1のβ）カントの主張する存在論的証明

あらゆる宇宙論的証明は存在論的証明に帰着するのであった。それ故，カントが提出せんとする証明根拠も存在論的証明でなければならない。しかもカントは，従来の存在論的証明を概念の単なる論理的分析によって存在を演繹しうると考える合理論的錯覚に基づくと批判し，存在は主語に対する述語の関係を越えた「絶対的定立」(II, 77.) であると主張した。従って，カントの新しい存在論的証明はもはや神概念の論理的分析に成立するのではなく，なんらかのものの現存在を前提し，それが神であるとするような証明，本質から存在ではなく，逆に存在から本質へ進むような証明，カントの表現でいえば「発生的証明」(der genetische Beweis) (II, 96.) でなければならない。いま少し具体的にいえば，従来は「神は実在するものである」(Gott ist ein existierendes Ding.) (II, 78.) といったが，この表現は「間違い」(a.a.O.) であり，「逆に」(umgekehrt) (II, 77) 「ある実在するものが神である (Etwas Existierendes ist Gott)，即ちある存在者にわれわれが神という表現で総じて描き出すすべての述語が帰属する」(II, 79.) といわれるべきであり，このように存在を絶対的定立とするような証明でなければならないのである。カントのこゝでの証明を要約すれば，およそ次のごとくであろう。i) 一般になにかが思惟可能であるためには二つの制約がある。形式的制約と質料的制約である。ii) 前者に合致するものは「論理的可能性」(die logische Möglichkeit) (II, 82.) であり，後者に合致するものは「実在的可能性」(die reale Möglichkeit) (a.a.O.) である。iii)「論理的可能性」は可能性の単なる論理的根拠であり，可能性の「実在根拠」(der reale Grund) (II, 84.) としての「実在的可能性」がそれに先行していなければならない。即ち「あらゆる可能性は，それにおいてそれを通して思惟されるものが与えられるようななにか現実的なものを前提とする」(II, 87.) のである。iv) 従ってなにかが思惟可能であるとは，その非存在が一切の思惟可能性を止揚するような存在者が「窮極の実在根拠」(der letzte Realgrund) (II, 88.) として，あるいは「絶対的内的可能性」(die absolute innere Möglichkeit) (II, 166, 172, 82.) として存在していることを意味する。この一切の思惟可能性の実在根拠は，「必然的存在者」(II, 87.) であり，「一者」(II, 88.) であり，即ち神である。vi) 故に神は存在する。要するに，カントの主張は物の思惟可能性はその実在的可能性としての現存在を前提とし，さらにそれはその窮極の実在根拠

3) カントはこのような補いが可能であると考え，この著で「自然神学の修正された方法の諸規則」(II, 133 ff.) をのべる。その中で注目されねばならぬ点は，第三批判の自然的目的論の思想がすでに表われていることである。なおカントが「自然神学的証明」と呼んでいる推論は，i) 奇蹟からの，ii) 自然の偶然的秩序からの，iii) 自然の必然的秩序からの神の推論を含み，ii と iii とが自然神学的証明に値いするとされる (II, 122)。カントは広い意味での宇宙論的証明の内，この自然神学的証明のみを修正という条件のもとで肯定するので，この証明を宇宙論的証明と呼ぶ場合がある (Vgl. II, 169.)。一般的にいって，この自然神学的証明の批判も第一批判のそれに通じ，その先駆をなす (Vgl. B 657.)。

としての神の存在を前提とするというのである。「新解明」と同じく，物の思惟可能性に物の実在性を先行せしめ，その根拠として神の存在を推論しているのである。

しかしこのカントの新しい存在論的証明も，カントの自信に拘らず，おそらく間違っているであろう。なぜなら，物の思惟可能性にその現存在が実在根拠として先行していなければならぬというカントの議論を認めるとしても，その実在根拠という概念から実在根拠の現存在を推論するならば，神の概念から神の現存在を推論するのと同様の誤りを犯すことになるからである[4]。現存在はいかなる概念からも導出されえない絶対的定立であり，かゝるものとして論理的思考に先立ってわれわれに「与えられ」(gegeben) (I, 405, II, 87, 167, 194, 198, etc.) ねばならぬというのがこゝでのカントの議論である。実在根拠もまた一つの概念である。従ってカントの議論を徹底すれば，実在根拠の現存在もその概念に先立ってわれわれに与えられていなければならない。しかしもとより神の現存在が経験的にわれわれに与えられるということはありえない。カントの不徹底は，実在根拠もまた一つの概念にすぎないことを見落した点と，さらに経験的に「与えられる」ということの意味が充分明白になっていなかったからである。ここでのカントの存在証明は，すでにみたごとく，物の思惟可能性から出発し，その根拠としての物の実在的可能性，あるいは内的可能性を通して，絶対的な内的可能性としての神の存在に到るのであった。物の思惟可能性と神の存在を繋ぐものは物の実在的可能性の概念である。物の実在的可能性という概念は，一方われわれが経験しうる物のそれと通じ，他方われわれが絶対的に経験しえない物のそれにも通ずる極めて多義的な概念である。この実在的可能性の概念における，われわれが経験しうる物から経験しえない物への拡大において，神の存在証明が可能なりとカントは考えたのである。物の実在的可能性が物の思惟可能性の実在根拠であるとするならば，物の実在的可能性の概念は経験的にわれわれに与えられるものにかぎって語られねばならぬ。経験的に与えられえない現存在については，実在的可能性は語られてはならぬであろう。経験的に与えられるという言葉の意味が，こゝでのカントにとって明白ではなく，カントはあらゆる存在について一様に実在的可能性の概念を使うのである。しかしカントのこのような錯覚の根底には，より奥深くピェティスト・カントの信仰が宿っているであろう。敬虔なピェティスト・カントはいう。「神の現存在を確信することが全く重要である。しかしそれを証明するということはさほど重要ではない」(II, 127.) と。カントの信仰が，一般的には概念と存在の区別を主張しつゝも，神についてはその徹底を不可能ならしめたのであろう。このすぐ批判期を予想せしめるカントの確信も，こゝでは経験的に与えられるということの意味の不鮮明の故に，充分な意義をもちえないのである。

このような不徹底にも拘らず，カントのこゝでの議論はカント哲学に画期的意義をもってあ

4) たとえば，K.・フィシャーは「この新しい証明方法は古い証明方法よりよくなっていない。昔の証明方法が神は思惟可能，故に神は存在すると推論するのに対し，この証明方法はなにかが思惟可能，故に神は存在すると推論しているにすぎぬ」と批判する。(K. Fischer, ibid. S. 249.) しかし神の思惟可能性が物の思惟可能性に置き換えられたことは，カントの経験主義的性格を示すであろう。

ろう。すでに繰り返してのべたごとく，カントは「新解明」以来認識根拠と実在根拠の区別，さらにそれに相応じてある概念が「考えうる」ことと「存在する」ことの区別を主張してきたが (I, 405.)，この論文でもっと決定的な形で現存在は主語と述語の論理的関係を越えた「絶対的定立」(die absolute Position) (I, 77.) であると主張するのである。現存在は「人間悟性への関係において」(in Beziehung auf das Vermögen unseres Verstandes) (II, 78.)，「直接的に」(unmittelbar) (a.a.O.)「明白に」(augenscheinlich) (II, 196.)「与えられ」(gegeben) ねばならぬのである。カントはいう。「現存在はその概念が措定される仕方に直接的にかゝわる。なぜなら現存在は述語においては見出されないからである。そして主語が実在するものとして先立って前提されていないならば，その述語は実在する主語に属するのか，あるいは単に可能的な主語に属するのかは未決定のまゝである」(II, 78.) と。現存在は主語と述語の関係を越え，それに先立って前提されねばならぬのである。カントのこの主張は，第一批判のもっとも重要な主張に相通ずる。第一批判において「存在 (Sein) は明らかになんら実在的述語ではない。即ちなにか物の概念につけ加わりうるあるものの概念ではない。それは単にあるものの定立 (Position)，あるいは一定の限定そのものの定立である」(A598=B626.) とカントは主張し，さらに「もし人が可能性と現存在と必然性の定義をただ全く純粋悟性の内からのみ汲みとろうとすれば，明白な同語反復によるのとは別の仕方で説明しえたものはまだ誰一人としていない」(A244=B302.) とし，それらの概念は「感性的直観がとり除かれる場合にはなにものによっても証拠づけられえない」(a.a.O.) と主張する。こゝではもちろん，まだ感性的直観の明白な意味が獲得されておらず，既述のごとく経験的に「与えられる」ことの意味が不問のまゝである。物自体と現象の区別がいまなお自覚されず，経験的存在も神の現存在といった叡智的存在も一様に存在として取り扱われ，その結果カントをして新しい存在論的証明を提出しうると考えさせる不徹底として残ったのである。それにも拘らず，「現存在はいかなる述語でもありえず」，経験的に直接的に与えられねばならぬとする主張は第一批判にそのまゝ固持され，批判哲学の要となるのである。

そしてこの現存在は論理的関係を越えたものであるという主張に，合理論的哲学から経験論的哲学への逆転 (Umkehrung) が起るのである。さきに述べたごとく，「神は実在するものである」と合理論的哲学が主張するならば，正しくは「逆に」(umgekehrt) (I, 77.)，「ある実在するものが神である」(I, 78.) といわれねばならぬのであった。この逆転は神の存在についてのみならず，一切の「経験概念」(Erfahrungsbegriff) についても主張される。カントの例をあげると，「一角海獣は実在する動物である」(II, 77.) といわれるべきでになく，「逆にある実在する海獣に私 (Ich) が一角にそくして総じて考えている (denken) 述語が付け加わる」(a.a.O.) のであり，即ちある実在動物が一角海獣であるといわれねばならぬのである。「私が考える」(Ich denke) という論理的関係は，「実在している」「そのものを見た，あるいはそれをみた人々から聞いた」(a.a.O.) という所与的な「データ即ち素材」(die Data oder das

Materiale) (II, 82.) を前提とする。われわれはこゝに，主語と述語の逆転，合理論から経験論，あるいは観念論から実在論への転換の基本的原型を見出しうるであろう。たとえば，19世紀中頃のフォイエルバッハによるヘーゲル哲学の批判は，周知のごとく，この逆転を通して行われたのである[5]。「新解明」における存在根拠の問題を軸とする合理論より経験論への転向は，こゝで一応完成したと考えうるであろう[6]。

ところで，このような合理論的形而上学の批判，経験論的哲学への転向には，人間悟性の特質に関するカントの洞察が根底となっているのである。すでにカントは「新解明」で人間悟性の有限性に言及し (I, 431.)，さらに「三段論法」の研究において，悟性・理性を「上級認識能力」(II, 64.) として内官から区別しつゝもその能作としては内官の表象の反省的分析的思惟のみを認めたのであった (II, 65.)。こゝでは第一批判の「先天的結合の能力」(ein Vermögen apriori zu verbinden) (B 135, 153.) としての悟性機能は全然意識されておらず，ロックと同様[7]，感覚が提供する観念の反省的分析が悟性の仕事である。Ich denke は所与表象の分析的思惟に終始し，概念を自己自身からは産出しえないのである。それ故，悟性や理性による形而上学の構成は断念されねばならない。しかもカントはこの神存在の証明根拠においてはさらに一歩進めて，このような悟性の分析的思惟作用にも限界をおこうとするのである。即ち内官における所与表象の単純性が悟性の分析的能力を越え，もはやそれ以上の分析を許さぬような所与表象が存在すると主張するのである。カントはいう。「もしも人がわれわれの全ての認識はどうしても分析し難い概念 (die unauflöslichen Begriffe) に終るということを洞察するならば，殆ど分析し難い若干の概念があるであろうということも納得のいくことである。即ち，それは事物そのものがその徴表よりもより明晰であり，またより単純である場合である。このことは実在 (Existenz) に関するわれわれの説明において起る事柄である……けだし，対象の性質がわれわれの悟性能力への関係において，それ以上の程度の判明さを許さないのである」(II, 78, Vgl. 180.) と。現存在は悟性概念から導出されえないばかりか，さらに一切の悟性能力を越え，それによる分析的定義づけをも許さないのである。それは悟性を越え，悟性能力自身を限界づけるのである。われわれはこゝに第一批判の存在に対する悟性の有限性の思想を明白に読

5) Vgl. Ludwig Feuerbach, Werke, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd II, S. 239. F. Jodl, L. Feuerbach, 2 Anfl. 1921, S. 16.

6) 多くのカント倫理学の研究家によって，「転向」の意味は自然学からルソーの影響による倫理的関心への転向と解釈されている。(Vgl. G. Krüger, Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik, 1931, S. 59 f., G. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants, 1961, S. 174, E. Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe, translated by J. Gutmann, (Happer Torchbooks) 1963, p. 1. そのことについて異論はない。しかしカント前批判期の哲学を単に倫理思想史とみずに批判哲学の形成史とみるならば，「転向」の意味は存在根拠の問題を中心とした合理論から経験論への転向の意味に解すべきである。1760年代初めの一連の著作は，存在根拠の問題の追求であり，この追求においてカントは合理論的形而上学の地盤の弱さを明白にしつゝ，その視野をいわば天上から地上へと，宇宙論から世間知へと回転するのである。従ってルソーの影響による「転向」の前に，合理論から経験論への転向が先行していなければならぬであろう。この転向がなければ，形而上学から人間学への転向も充分な論理的根拠をもたぬと思われるのである。

7) J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, Book 2, chap. I.

み取りうるであろう[8]。第一批判においては，悟性に綜合作用が付与され，こゝにおける単なる分析的思惟能力としての悟性規定は越えられるが，なおこの存在に対する悟性の根源的な受動性が強調されるのである[9]。ところでもしこのように，人間悟性の有限性が「分析しえない概念」，数学におけるような明白な定義に達しえない概念を残すとすれば，いったい形而上学は可能であろうか。カントはいう「方法癖，即ち踏み馴らされた大道を確実に前進する数学者の模倣が形而上学の滑りやすい地盤の上で多くの踏みはずしを惹き起したのである」(II. 75.) と。かくしてカントの次の仕事は，形而上学と数学の区別を確立し，さらにその区別に基づいて形而上学の方法を確立することである。

C. 経験論的形而上学の方法

カントは「神存在の証明根拠」で形而上学の基本をなす概念には「分析しえない概念」が存し，現存在の概念もまたそのような概念であり，それには数学的方法，あるいは論理的方法の採用は無意味であると主張した。しかしそこではまだ形而上学的方法が具体的にいかなるものであり，またそれと数学的方法とはいかに異なるべきかの考察には言及していなかった。カントはベルリンアカデミーの「形而上学的真理一般，とくに自然神学および道徳学の第一原理は幾何学的真理と同様に判明なる論証が可能なりや」という1761年6月の懸賞問題に躊躇の末応募し[1]，それが「自然神学と道徳の原則の判明性の研究」である。この懸賞論文でカントは形而上学的方法とは「分析的方法」であり，物理学におけるニュートン的方法と同一であることを宣言し[2]，「証明根拠」では「分析しえない概念」として現存在の概念を提出したに止まった

8) Vgl. M. Heidegger, Kants These über das Sein 1962, S. 6 ff.

9) 拙稿，「カントの先験的統覚」(哲学研究，445号.)

1) カントは懸賞論文の締切（1762年12月）間際になってからこの論文に着手し，短期日に書き上げたといわれる。(Kants Brief an J.H. S. Formey, 28. Juni 1763, IX, 33.) 結果はメンデルスゾーンが第一席，カントのものは「第一席に殆ど匹敵するもので絶大の讃辞に値いする」とされつゝも第二席であった。メンデルスゾーンが「形而上学的真理は幾何学的真理と同様の確実性をうることができる。ただし同様の理解性をうることはできない」と合理論の立場に立つのに対し，カントは従来の経験論的立場をさらに深めるのである。(Vgl. K.G.S. II, 493 ff.)

2) カッシラーは「ヴォルテールの形而上学論，ダランベールの百科全書緒言，カントの自然神学と道徳の原則の判明性の研究はすべて同一の方法に基づく，即ち，形而上学の真の方法はニュートンが自然科学に導入し，そこであれ程見事な成果をあげたその方法と根本において一致するというのが彼らの共通の結論であった」という。(E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932, S. 14.) 一般にカント哲学は啓蒙を代表する哲学であるといわれる。啓蒙とは具体的に何かを一義的にこゝで示すことは困難であるが，いま仮りにカッシラーに従ってそれを「実証的精神と合理的精神の新しい同盟」(ibid. S. 9.) であり，しかもその同盟を「秩序，法則性，理性等々を現象に先行して把握される a priori な規則と見ずに，むしろ現象自体においてそれらを現象の内的連関，および内在的結合の形式として提示する」(a.a.O.) ような同盟，完結した体系ではなく「事実認識の進展に応じて一歩一歩理性が自己展開し，それが次第に明晰さと完全性を備えた姿をとるような」(a.a.O.)「事実の論理」(a.a.O.) であるとすれば，まさにカントは時代の子である。しかしすでにわれわれが指摘したごとく，1750年代のカントは，実体の現象的秩序においては単なる Aggregat ではなく System としての世界，Gemeinschaft としての世界を考え，個はこの世界において初めて具体的な個であると考えて，ライプニッツの単子論を越えるとともに，ドイツ観念論で考えられるような総体性の思想の崩芽を示したのである。60年代において，50年代の実体の二秩序の対立は現象的秩序へと一面的に吸収され，また↗

のに対し，こゝでは数多くの「分析しえない概念」を枚挙して形而上学と数学の区別を具体的に示そうとする。次にわれわれはカントに従って，カントのいう形而上学の方法とは何であるかを考察したい。

カントはこれまでの形而上学の「意見と学派の永久の不安定」(I, 175.) の代りに，あたかもニュートンが物理学の領域において「物理的仮説の放恣を経験と幾何学とによる確実な手続き」(a.a.O.) に変えたのを見習って，「確実な経験的命題およびそこから導出される直接的帰結のみ」(a.a.O.) で形而上学を構成しようとする[3]。しかしさしあたって，カントはかゝる経験的形而上学のみが人間悟性に可能な形而上学であることを数学との対比において明白にしておこうとする。カントによれば，「われわれは各々の一般概念に二種類の道を通って到達できる。概念の任意的結合 (die willkürliche Verbindung der Begriffe) によってか，あるいは分析によって判明にされた認識からの分離 (Absonderung) によってかである」(II, 176.)。数学的認識は前者，即ち概念の任意的結合により定義に達する[4]。数字において概念は定義に先立って与えられるのではなく，概念自身が定義によって始めて成立する。数学的認識は「綜合」(Synthesis) (II, 176, 182, 192) によって可能である。しかし哲学的認識は全く事情を異にし，「こゝではある物の概念はすでに与えられている。しかし混乱しており，充分規定されていない」(II, 176.)。それ故，哲学的認識は分析しつゝ定義に達する。このように哲学と数学の第一の違いは，「数学はそのすべての定義に綜合的に (synthetisch) 到達するが，哲学は分析的に (analytisch) 到達する」(a.a.O.) ことである。第二の差異は数学が一般者を「具体的記号」(die Zeichen in concreto) (II, 178.) の下に考察するに対し，哲学はそれを「抽象的記号」(die Zeichen in abstracto) (a.a.O.) の下に考察する点である。第三の差異は「数学においては，分析しえない概念と証明できない命題は少数にすぎないが，哲学においては無数である」(II, 180.) ことである。数学は概念の任意的綜合によって客観を定義し，客観の概念はその綜合によって

↗人間的悟性の有限性の自覚の深化とともに現象的秩序は秩序的性格を失って，いわばばらばらの現象へと解体するのである。イギリス経験論のいわゆる原子論的な観念，あるいは印象がこゝでのカントの現象に相通ずる。50年代の体系としての世界という要素は姿を消し，60年代のカントは端的に啓蒙主義的である。しかしながら，68年の「空間における方位」においては，個々の空間の根底に「方位」(Gegend) なる概念がおかれ，70年の就職論文では個々の空間の根底に「総体」Totum としての空間が考えられ，やがて第一批判の「先験的感性論」においては，Totum としての空間が自我の感性的先天的形式であると同時に現象の形式であるとして，現象的世界が一つの自然，一つの秩序として成立するのである。この小論では直接的に触れえないが，カントは単なる啓蒙主義者ではなく，同時にそれを批判し，それをすでに越えていたと考えられねばならぬであろう。拙稿「カントの歴史哲学」(哲学研究・431号) 参照

3) カントが経験的命題を以って直ちに形而上学を構築できると考えている点は注目されてよい。批判期のカントはこのような経験主義が即ち形而上学である点を批判の対象とする。具体的にいえば，経験主義が現象と物自体の区別を知らず，現象をそのまゝ拡大すれば物自体に到ると考え，経験的に与えられる存在と神といったあらゆる存在の根拠とを無批判に混淆している点を批判する。カントは「神存在の証明根拠」でこの誤りを犯したが，こゝでも経験主義に加担しすぎて経験主義をもって直ちに形而上学が可能と考えているのである。

4) この「概念の任意的結合」は批判期においては「概念の直観における構成 (Konstruktion)」といわれ(B 741, Vgl. B 747.)，「量のみが構成される」(B 742) といわれる。この論文ではまだ構成という概念は使用されていない。

始めて可能であるから「分析しえない概念」はもともと存在しない。しかし哲学においては，「それ自体においてか，あるいはわれわれにとってか」(an und vor sich selbst, oder von uns) (a.a.O.) 分析しえない概念や命題は多数ある。たとえば，すでに述べた実在の外，表象，相互並列存在，継起存在，部分的には空間，時間，人間の魂のさまざまな感情，即ち崇高，美，嘔吐，快・不快，欲望と嫌悪 (a.a.O.)，さらには自由の概念 (II, 183.) もかゝる概念である。そしてこれら証明することのできない「根本真理の探求こそ，高等の哲学のもっとも重大な仕事である」(II, 181.)。しかもこれらの概念は，いずれも「各人の悟性の前に明白に」(vor jeden menschlichen Verstand augenscheinlich) (II, 196.) 直接的に与えられているのであるから，探求するとはさしあたってこれらの概念の「表」(eine Tafel) (II, 181.) を作ることとなるであろう[5]。最後に数学と哲学の差異はその対象の差にある。「数学の対象は平易で単純であるが，哲学の対象は困難で複雑である」(II, 128.)。数学の対象は「量」(a.a.O.) であるが，哲学には無限の種類の対象が存在する。両者の差はその学的成果をみれば分かる。「哲学的認識は大部分臆見の運命 (das Schicksal der Meinungen) をもち，その光輝がその永続性を少しも約束しない流星のようなものである。哲学的認識は消滅し，数学は存続する。形而上学は疑いもなくあらゆる人間の知見の中でもっとも困難である。しかしいまだかつて一つの形而上学も書かれていない」(II, 183.)。このように数学と哲学は全く相異なる学問である。哲学はもはや数学を「模倣」(II, 184. Vgl. 75, 205.) しえないのである。

カントが数学と形而上学の学的認識の差別を明白に自覚したことは，批判哲学の成立に画期的意義をもつであろう。すでにわれわれが指摘したごとく，カントは処女作「活力考」で力の測定に関するデカルト的立場とライプニッツ的立場をそれぞれ数学的領域と物理的領域へと配分しつゝ，両者の主張する「普遍数学」(mathesis universalis) を否定したのであった。さらにカントは数学を「有限悟性」(I, 23.) の学と看做し，三次元的空間の幾何学（ユークリッド幾何学）以外の幾何学の有限悟性による構成を示唆したのである。この論文で，カントはさらに一歩を進めて，数学的認識を明白に人間的有限悟性による概念の任意的綜合に基づくと考えたのである。ライプニッツにとって，数学的認識は永遠真理であり，「矛盾律と論証」[6] に基づく分析的判断に外ならなかった。60年代のカントの自然機械論を機縁とする合理論哲学の批判は，数学的認識の特性の洞察に及び，それを概念の綜合に基づくと考えて明白にライプニッツを越えるのである。しかしこゝで注目されねばならぬことは，カントが数学的認識をまさに悟性の綜合的作用に基づけている点である。すでに述べたごとく，この期のカントは少なくとも哲学的認識に関しては，悟性作用を反省的分析的思惟に限っているのである。そのかぎり，カントは

5) この「分析しえない概念」に算入された諸概念とは，現存在を除き，批判期に多く心性の先天的形式とされる。それは経験的に与えられるのではなく，心性に先天的に見出されるとされ，かゝる心性の先天的形式の発見の手続きをカントは「形而上学的演繹」(die metaphysische Deduktion」(B 159.) と名づける。従ってこのような分析しえない概念の表を作るとは批判期の範疇表作成の先駆をなすであろう。このことはとくにリールによって注目されている (Riehl, ibid. S. 302.)。

6) Leibniz, Bd. VII, S. 355.

ロック・ヒュームの影響下にあるといわれてよい。しかし，カントが数学的認識に関して悟性に綜合作用を認めた点は，カントのロック・ヒュームからの偏向といわねばならぬ。ロックにおいても[7]，ヒュームにおいても数学的認識は絶対的知識であり，その経験主義に拘らず，数学的認識の絶対的確実性は承認せられていた。たとえば，ヒュームは幾何学には制限をつけたが代数学と算術とは「完全な正確性と確実性」(a perfect exactness and certainty)[8] を有すると述べる。しかしそれは，実体概念や因果律が観念連合に基づく習慣によってわれわれが必然的と想像している「信念」(Belief)[9] であるにすぎぬのに対し，もっぱら観念自体の関係に成立し，印象の分析に成立しているからである。即ちヒュームは，数学的認識に絶対的確実性を承認しつゝもそれを分析的思惟に帰しているのである。カントがのちに主張するごとく，ヒュームにおいては数学は分析的判断に基づくのである (V, 14.)。従ってカントが数学的認識に悟性の綜合的作用を認めたことは，イギリス経験論からの偏向であり，画期的意味をもつといわねばならない。第一批判において，哲学的認識と数学的認識の区別は前者が「概念からの理性認識」(A713=B741.) であり，後者が「概念の構成からのそれ」であることにおかれた。少し立ち入っていえば，「すべてのわれわれの認識は，最后には可能な直観に関係している。けだし可能な直観によってのみ対象が与えられるからである。さて先天的概念は，もともと純粋直観を含んでいるか，それとも先天的には与えられていない可能な直観の綜合だけを含んでいるかのどちらかであり，純粋直観を含んでいる場合にはその先天的概念は構成されうるのであり，可能な直観の綜合のみを含んでいる場合には，人は充分その先天的概念によって綜合的に先天的に判断することはできるが，しかし単に概念に従って比量的 (diskursiv) に判断するのであり，決して概念の構成によって直観的 (intuitiv) に判断するのではない」(A719=B747.) といわれ，哲学的認識と数学的認識の区別は悟性作用が分析的であるか綜合的であるかの差におかれるのではなく，悟性作用はともに綜合的であるが，概念が予想する直観が可能的経験的直観であるか純粋直観であるかの差に基づけられたのである。カントは，この論文で主張した哲学的認識に働く悟性作用が分析的であるという立場より，第一批判ではそれが綜合的であるとする立場へ移行したのである。この移行がいかにして可能であったかは，いまこゝでの問題ではないが[10]，カントがこの論文で数学的認識の確実性を綜合に求め，悟性に綜合的作用を認めたことは，やがてあらゆる認識が確実であるためには綜合でなければならぬこと，従ってあらゆる認識に働く悟性作用も綜合的でありうることを予想せしめるのである。数学的認識が概

7) Locke, ibid. Book 4, chap. 4.

8) D. Hume, A Treatise of Human Nature, edited by L.A. Selby-Bigge, Oxford, Book I, Part III, Sect, I, p. 71.

9) Hume, ibid. p. 78, p. 85, p. 86.

10) この問題はのちに論ずるが，差し当って簡単にいえば，数学的認識と哲学的認識を問わず，一般に認識はいかにして成立するか，即ち「先天的綜合判断はいかにして可能か」(B 19.) という「一つの問題」(a.a.O.) へあらゆる問題を置き換えたことにこの移行が可能となる。批判期において，カントはヒュームを問題の普遍性に気が付かなかったと攻撃するが (V, 14.)，まさに問題の普遍性がやがてカントをして哲学的認識に働く悟性作用もまた綜合的作用であると気づかしめるのである。

念の任意的綜合に基づくという主張において，カントは合理論をも経験論をも越えて自己独自の道を歩いているといわねばならない。

形而上学は「われわれの認識の第一根拠に関する哲学に外ならぬ」(II, 183.) とカントはいう。しかしその形而上学には，数学と違って分析しえない概念が多数あるとすれば，形而上学はそれらの概念を定義したり，あるいは「名目的解明」(die Namenerklärung) (II, 184.) (die Worterklärung (II, 186.) で満足することはできない。むしろそのような概念は，あたかもアウグスチヌスが時間について「時間が何であるかを私は充分知っているが，人が私に尋ねるならば，私はそれを知らぬ」(II, 184.) といったごとく，われわれの経験において「直接的」に与えられているのであるから，その「確実な内的経験」(die sichere innere Erfahrung) (II, 187.) を分析して「実在的解明」(die Realerklärung) (II, 184.) に達すべきである。そこで新しい形而上学の方法とは，第一に決して解明や定義から始めてはならぬということである。むしろ，対象においてその定義をうる前においてもそれについて「直接的に確実」(unmittebar gewiß) と思われるものを細心に探求すべきであるということである (II, 186.)。第二に「対象において最初に確実に見いだされるようなものに関して，対象についての直接的判断を特別に選び出し，そしてその一判断が他の判断に含まれていないのを確信したのち，これらの判断をあたかも幾何学の公理のごとく一切の推論の基礎として前提すること」(a.a.O.) である。要するに形而上学の新しい方法とは，確実な内的経験，即ち「直接的な明証的意識」(das unmittelbare augenscheinliche Bewußtsein) (II, 187.) に与えられたものを分析することである。「人は形而上学において徹底的に分析的に操作しなければならぬ。なぜならその仕事は実際，混乱せる認識を分解することだからである」(II, 189 f.) とカントは主張し，さらに「形而上学の真の方法は，ニュートンが自然科学に導入し，そこで極めて有効な結果をえた方法と根底において同一である」(II, 186.) と結論する[11]。

ところでこのように，数学的方法が綜合であり，哲学的方法が分析であるとすれば，それに即して数学的認識の「確実性」(die Gewißheit) (II, 191.) と哲学的認識のそれとは区別されねばならぬ。一般に「確実性」について「真理の必然性の徴表における充足性」(a.a.O.) を客観的にみた確実性とし，この必然性がいかに多くの「直観」(die Anschauung) を含むかの度合を主観的にみた確実性と考えるならば (II, 192.)，哲学的認識，とくに形而上学的認識は前者に関しては数学的認識より「不確実」(a.a.O.) であり，後者に関してもより劣るのである (II, 193.)。なぜなら客観的確実性に関していえば，数学においては定義が対象に先行し，定義が対象を始めて構成するのに対し，哲学においてはまず対象が与えられねばならず，その分析にも限界が

11) この論文では「まだまだ形而上学において綜合的に操作する時期に達していない」(II, 191.) とされ，一切の綜合は断念されている。批判期においては，形而上学の目的はもちろん綜合的拡大にあり，概念の分析ではない。「けだしいろいろの形而上学の試みにおいて分析されたもの，換言すれば，われわれの先天的理性に内在する諸概念の単なる分析なるものは，本来の形而上学，即ちわれわれの先天的認識を綜合的に拡大しようとする形而上学にとっては，まだ全然目的ではなく，単に一つの準備にすぎず，この目的には役立たないからである」(B 23) と批判期のカントはいう。

あるからであり，主観的確実性についていえば，数学においては認識を具体的記号で考察する故に感性的明証性が大きいのに (II, 192, Vgl. 178.)，哲学は言葉という抽象的記号しかもたず (a.a.O. Vgl. 179.)，感性的明証性が少ないからである。しかしそれにも拘らず，「形而上学は確信 (Überzeugung) に達するに充分な確実性をもつ」(II, 193.) とカントはいう。即ち「われわれが理性的根拠によって，数学以外でも多くの場合に確信に到るまでの完全な確実性を獲得しうることは経験から熟知されている」(a.a.O.) のである。誤謬は「われわれがあるものを知らないからばかりではなく，人が判断を下すのに必要な一切を知っているわけでもないのに判断を下そうと企てるところに生ずる」(a.a.O.) のである。かくして哲学的認識の確実性は数学的認識の確実性と性格を全く異にする，いわば「確信」という確実性である。カントはすでに神の存在証明について，神の存在を煩瑣な推論によって論証することではなく，確信することこそ重要であるとし (II, 172.)，それは「自然的な常識に直接的に与えられている」(II, 69.) と主張した。健全な常識に基づく確信の形而上学，それがこゝでのカントの形而上学である。

ところでカントのこのような形而上学，即ち形而上学には健全な悟性に直接的，明証的に与えられる根本概念，根本命題が存し，それは「確信」に充分達しうるが，合理論的形而上学が主張するような数学的確実性に達しえないという主張は，カントによれば，すでにクルジウスによって主張された試みである。カントはヴォルフに対して，クルジウスを高く評価する[12]。「クルジウスは矛盾律に対し，すべての認識の一般的で最高の原則であるという特権を認めず，多数の他の直接的に確実であり，かつまた証明できぬ諸原則を導入し，……形而上学に全く別の形を与えた」(II, 194.) とカントはいう[13]。と同時に，クルジウスは「私が真として以外に思考しえないことは真である」[14] といった決して真理性の根拠となりえないような命題をすべての確実性の最高規則とする誤りを犯したと[15]カントは批判する (II, 196.)。「真は真である」と

12) カントは1762—64年の形而上学講義において，ヴォルフとクルジウスを対比し，両者の長所と短所をのべる。即ち「ヴォルフの欠点は a) 分析しえぬ概念を知らず，すべてを定義したこと，b) 多くの実質的原則を論証しえなかったこと，c) 矛盾律から誤まって論証したこと。利点は定義しようというわれわれの努力を鋭くした点。クルジウスの利点は a) 分析しえぬ概念と自然的判明性を知っており，b) 多くの実質的原則が論証不可能であり，矛盾律からは導出されえないことを知っていた点，欠点は数学に，(証明しえぬ原則はないのに) 不正にも第一 (の質料的) 原則を認めた点」(括弧内は筆者の付加) と主張している。(I. Kant, Aus den Vorlesungen der Jahre 1762 bis 1764, auf Grund der Nachschriften J.G. Herders, hrsg. von H.D. Irmscher, 1964, Kantstudien Ergänzungshefte Nr. 88, S. 54.) この時期のカントは，50年代に引きつづき一貫してクルジウスを高く評価する。

13) Bd II, S. 194. Vgl. C.A. Crusius, Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis, 1747, Ausgabe von Olms, 1965, S. 770.

14) Crusius, ibid. S. 751.

15) クルジウスは確実性に「論証の道」による確実性と「蓋然性の道」(der Weg der Wahrscheinlichkeit) による確実性とを区別し，経験に基づく一切の命題は直接的に明証的であるにも拘らず，蓋然的確実性しかもたぬと考える。(Crusius, ibid. §359, §360, S. 640 ff.) クルジウスは合理論を批判しつゝも，なお合理論的立場で確実性の問題を論じたため，思惟の形式的原則によらざる命題をすべて蓋然的真理と考えたのであろう。経験に基づく実質的原則の確実性の根拠は何かの問は，カントによっても，クルジウスによっても解かれていない。しかしカントが主張するごとく，その根拠が真は真であるという断言だけでは問題の解答にならぬであろう。カントによって，この根拠への問がまだ自覚されていなかったにせよ，少くともカントはクルジウスに対してはこの問を投げかけているのである。この「自然神学と道徳の原則の判明性の研究」という小論文は，カント批判哲学の成立史上，画期的意味をもつのである。

は矛盾律に基づき，それが矛盾律を越えた命題の根拠であるとは，それ自身矛盾であろう。仮りにこの矛盾を許すとしても，私が真と考えるものは真であると断言することは一切の客観的証明を拒否する非合理主義の「告白」に外ならぬであろう (II, 197.)。50年代のカントが人間的自由に関し，クルジウスとともにヴォルフの決定論を否定すると同時に，そのクルジウスの非合理論をも拒否したごとく，こゝでもカントは数学的確実性に達しえぬ命題を承認してクルジウスの側に立ちつゝも，しかもその原則を「人間悟性に明白であるかぎり」(II, 196.) 承認し，健全な常識的悟性の直証的明証性の権威を護ろうとするのである。カントは合理論的形而上学の思弁的理性の立場を否定し，少なくとも哲学的認識に関しては，イギリス経験論と同様に分析的思惟と経験的確実性のみを承認し，それによってクルジウスの非合理論を克服しうると考えているのである。いまこゝでカントがあげた具体的な例を示そう。「物体は可分的である」(a.a.O.) という命題は矛盾律に基づく論理的演繹によって「証明可能」(a.a.O.) である。しかしながら，この命題には「物体は複合的である」(小前提)，「複合的であるものは可分的である」(大前提)，従って「物体は可分的である」(結論) という間接推論 (a.a.O.) が先行していなければならぬ。そして小前提である「物体は複合的である」という命題は，複合という述語が物体という主語に直接的に明証的に含まれているような「人間理性の最初の実質的原則」(das erste materiale Grundsatz der menschlichen Vernunft) (a.a.O.) であり，もはや「証明できぬ命題」(a.a.O.) である。合理論的哲学は，あるいはそれを独自の形で主張していた50年代のカントは，物体の可分性を証明するためには実体の定義から始めた。しかしいまや，合理論的哲学から経験論的哲学への転向に相応じて，カントは「逆に」「実体の概念は世界の物体的事物から抽象された概念」(II. 187.) であると主張し，さらに「それを実体と呼ぶことも決して必要ではない」(a.a.O.) と主張するのである。「物体は複合的である」という健全な人間悟性に経験的に直証的な命題が先行し，それが根拠となって矛盾律や自同律の形式的原則による間接的推論が初めて可能となるのである。思惟の形式的原則のみによる理性推論には，無自覚に直接的経験に基づく媒概念（こゝでは複合)，あるいは小前提が多数含まれており (II, 196.)，この無自覚性に合理論哲学が可能であると錯覚されたのである。このような理性推論の根拠となる，もはや「分析しえぬ概念」「明証できぬ命題」を形而上学の「実質的原則」として提出すること，それがこゝでカントの主張する形而上学である。そしてその時，「実質的原則」，「証明できぬ命題」とは，クルジウスの主張するような「真は真である」といったいわば信仰告白のごときものではなく，なるほど数学的認識の確実性に達しえないが，なお健全な人間悟性に直証的な確信であるとするのである。合理論哲学を否定し，カントは明白に経験論的立場に立っている。しかし他方，カントは数学的命題を綜合命題とし，数学的思惟を綜合的と考えて，単なる経験論の立場に立つのでもない。さらにまた，クルジウスが直接的原則の確実性の根拠を示しえなかったことを攻撃しつゝも，カント自身が「確信」の立場に止まって，その根拠を，たとえば経験論においてのごとく心理学的に，あるいは認識論的に追求している

のでもないのである。この根拠は，端的にいえば，第一批判の「先天的綜合命題はいかにして可能か」の問において初めて答えられるであろう。しかしこゝでのカントは，数学的思惟が悟性の綜合作用に基づくという画期的な発見をし，さらに理性推論の根底には形式的原則からは導出されぬ「分析しえぬ概念」，「証明できぬ実質的命題」があると主張しつゝも，もちろんまだこの問に達していないのである。いったい，一方人間悟性の有限性が分析的思惟を必然的たらしめ，しかもその分析の限界が分析しえぬ概念を残すとすれば，さらに他方，人間悟性の健全性が信じられ，それに基づく形而上学が可能と考えられ，数学的思惟が綜合的思惟であるとされるならば，両者は合してやがて「先天的綜合判断はいかにして可能か」の問に達するであろう。しかしそれはのちの問題である。われわれは次にカントの経験論的形而上学の具体的内容を考察してみたい。

D. 経験論的形而上学の内容

われわれは60年代のカントを，まずその形式論理学の批判，さらにその形式論理学の批判を根拠とする合理論的形而上学の批判において考察し，さらに進んでカントの求める経験論的形而上学の方法について考察した。いまやわれわれは，カントの主張する経験論的形而上学の具体的内容を明白にしなければならない。50年代の合理論的立場から60年代の経験論的立場への転向は，すでに繰り返して述べたごとく，「存在根拠」(ratio essendi) の問題を機縁としていた。従って，カントのいう経験論的形而上学の具体的内容とは，「存在根拠」の問題をさらに深く追求することに成立するであろう。ところで，「存在根拠」とは「新解明」によれば，主語と述語との関係において，単に論理的矛盾を斥けるのみならず，実在的対立をも斥けて述語を決定するような根拠を意味した。一切の命題の真理性は，主語と述語の決定に基づき，決定とは述語をその一切の矛盾概念を斥けて決定することである。しかしその時，述語の一切の矛盾概念とは論理的に考えうるかぎりのすべての可能な概念を包括し，その排斥は矛盾律によって充分可能であるが，その矛盾概念のうちとくに現実的に対立する概念の排斥は単なる矛盾律を越えて，「存在根拠」を求めることによって初めて可能であると考えられたのである。「新解明」で問題となった道徳的行為についていえば，ある行為が善であるという命題は，単に考えられるかぎりの善でない行為を矛盾律によって斥けるばかりか，その行為に即して成立するある特殊な現実的な悪を斥けるような根拠，内的原理としての自由という根拠に基づいて初めて成立する命題とされたのである。述語 A に対する矛盾概念・非 A は，無際限な可能性を含む。しかし，述語 A にまさに現実的に対立する非 A は可能的な非 A の中でいわば特殊な，だが A

を現実的に否定する力をもつ実在的な対立概念である[1]。カントがのちに第一批判で「分析的対当」(die analytische Opposition) (A 503=B531.), あるいは「矛盾対当」(die Opposition des Widerspruchs) と「弁証的対当」(die dialektische Opposition) (a.a.O.) の区別に関して示した例を借用すれば,「世界は無限である」(a.a.O.) という命題の無限という述語に対し，無限でないという矛盾概念を対立させるのと，有限という概念を対立させることとは区別されねばならず，後者は「無限性を排除するばかりではなく，かえってそれ自身現実的な物としての世界に（有限という）一つの限定を付加している」(A504=B532.) のである。無限に対する有限は，単に消極的に無限を否定するばかりではなく，同時に積極的に無限に対立し，無限と有限は緊張した実在的対立をなす。かくして単なる論理的矛盾としての矛盾概念と積極的，現実的な対立概念とは区別されねばならない。「新解明」は決定根拠における認識根拠と存在根拠の区別によって，この両者の区別を実際に示唆したのであるが，しかしまだ充分な論理的規定に達しえなかったのである。カントはいまやこの区別，「論理的対立」(die logische Opposition) (II, 209.) と「実在的対立」(die reale Opposition) (a.a.O.) の区別を明白にしつゝ，存在根拠の問題を具体的に展開し，自己のいう経験論的形而上学の内容を示そうとするのである。ところでカントはその時，この区別を数学における「負量」(die negative Größe) の概念を手懸りとして考察しようとする。なぜなら，数学における負量とは単に消極的な量ではなく，正量と反対方向の，しかしそれ自身積極的な量であり，正と負の対立は「実在的対立」をなすからである。カントはいう。「たとえばあの有名なクルジウスが負量の概念の数学的意味をよく知っていたなら，まさかニュートンの行なった比較を驚くべき間違いだとして攻撃するようなことはなかったであろう。ニュートンは，二物体が接近するに従って引力が徐々に斥力に変わることを，数列において正の量が終わったところで負量が始まることと比較しているのである。だが負量 (die negative Größe) は量の否定 (die Negation von Größe) ではない。クルジウスは表現の類似によって誤まって考えたのである。負量はもともと全く積極的な正量であり，ただ他の正量と対立しているという意味で負量である」(II, 207.) と。数学における負量の概念を哲学に導入することによって，カントは経験的現象における実在的対立を具体的に解明しうると考えたのである。しかしその時，カントはあくまで形而上学の数学的方法の模倣を禁ずる (II,

1) いま私がこゝでいわんとしていることを田辺元博士が示された例を借用して明白にしておきたい。(『田辺元全集』第三巻，昭和38年，p. 273, p. 275.) 平面上に一点 O をとり，それを判断の起点と考える。この O から引かれた直線上の一点 A に至る OA を +A と考え，この +A の意味は不変とする。これに対し，OA と反対方向の直線 −Ox を考え，その −Ox 上の一点で OA に相等しい距離の一点を −A とする。+A と −A，即ち，OA と −OA は全く相等しい力を持ち，ただその方向が相反するのである。ところで −Ox 上のいかなる点も +OA に相反する。しかし −Ox 上の諸点のうちで，とくに −A のみが +A に実在的に対立するのである。−Ox 上のいかなる点も OA に対立する矛盾概念であるが，そしてそのかぎり −A もまた OA の矛盾概念であるが，−A は +A と，−OA は +OA とまさに現実的に対立するのである。−Ox からとくに −A を +A に実在的に対立せしめるものは，論理を越えた経験である。従って，実在的対立は矛盾律を越えているのである。「新解明」では矛盾対立と実在対立の区別は示唆されるが，論理的に充分規定されていない。「負量を哲学に導入する試み」において，カントはこの問題を正面から取り挙げるのである。

205 f.)。ただ，数学において大なる成果を挙げえた概念を形而上学の領域と関連づけて考察し，形而上学に「新しい展望」(II, 207.) を開く「小端緒」(a.a.O.) をえようとしているにすぎないのである[2]。

「一方が措定したものを他方が廃棄する時，二つのものは互いに反対であるという。この反対に二種類ある。矛盾による論理的か (logisch)，あるいは実在的 (real)，即ち矛盾によらざるものかのどちらかである」(II, 209.)。「論理的対立」は「同一のものについて，なんらかのことが同時に肯定されかつ否定される場合に成立し，この論理的結合の結果は全くの無 (Nichts, nihil negativum irrepraesentabile) である」(a.a.O.)。それは矛盾律に従う。他方，「実在的対立」は「矛盾律による反対ではなく，あるものの二つの述語が互いに反対な場合における対立である。こゝでも一方が措定したものを他方が廃棄する。しかし結果はなにか (Etwas, cogitabile) である」(a.a.O.)。たとえば，「一物体を一方向へ引く力とその同じ物体を反対方向へ同じ強さで引く力とは互いに矛盾するものではなく，この二力は同時にその物体の述語として可能であり，その結果としての静止はなにかであり，無ではない」(a.a.O.)。このような実在的対立の結果，なにも生じない時その無は矛盾による無ではなく，まさになにかとしての無であり，「零」(Zero=0) (II, 210.) と呼ばるべきであるとカントはいう。数学における負量の概念もかゝる実在的対立に基づき，「一方の量が他方の量に対して反対という関係で結合されるとき，即ち一方が自己と同じだけの量を他方から除去する時，一方の量は他方の量に対して負である」(a.a.O.)。この時，たとえば +a と −a は「相互に他の負量」(a.a.O.) といゝうるのであり，−とは「事物の有する内的性質を示すのではなく，+を冠した他のものと一緒になって作り上げられる反対関係」(a.a.O.) を示しているのである。数学が示すこのような対立関係を，われわれはあらゆる現象に適用することができる。下山を負の登山，落下を負の上昇，借金を負の財産，逆に財産を負の負債といゝうるのである。これらはいずれも「実在的反対」(die Realrepugnanz) (a.a.O. Vgl. 91.)[3] をなし，一方は決して他方の「矛盾的反対」(das kontradiktorische Gegenteil) (II, 213.) ではなく，「一方が他方に自ら肯定的なものとして対立する」(a.a.O.) のである。かくして，カントは実在的対立に次の「根本規則」(II, 214.) が成立すると主張する。「実在的反対が生ずるのは，積極的根拠と認められる二つの事物の一方が他方の結果を廃棄する時にかぎられる」(a.a.O.)。そしてカントによれば，この規則は次のように証明されうる。

i)「互いに反対な規定は同一の主語の中で見いだされねばならない。なぜなら一つの規定

2) カントは「物理的単子論」の序言で形而上学者と自然学者の対立を述べたが，この「負量を哲学に導入する試み」の序言において，再びその対立を持ち出し，形而上学者に謙虚さを要求する。こゝで取り挙げられる対立は，「物理的単子論」と同じく「空間」と「無限小」の問題であるが，「物理的単子論」がそれらを合理論哲学の立場から実体の定義より演繹したのに対し，こゝでは経験論哲学の立場に立って，定義より始めることを拒否し，空間については幾何学が材料を提供してくれると語り，また無限小については自然の経験がその正しさを証明すると考える。50年代と60年代の差を明白に示しているであろう (II, 206 f.)。

3) この die Realrepugnanz は，時として ein realer Widerstreit ともいわれる (II, 214.)。

がある物に，他の規定が他の物にある場合には，いかなる現実的対立も生じないからである」(a.a.O.)。この関係は，A+0=A で示されうる。ii)「実在的反対の関係にある反対的規定は互いに他の矛盾ではない。なぜなら，その時矛盾は単に論理的にすぎぬからである」(a.a.O.)。この関係は A−0=A で示されうる。iii)「一方の規定は他方の規定が措定したもののみしか否定することはできない。なぜなら，他方の規定が措定したもの以外のものを否定しても対立は生じないからである」(a.a.O.)。この関係は 0+0=0 で示される。iv)「規定が互いに反対なかぎり，両方ともが否定的であることはできない」(a.a.O.)。この関係は 0−0=0 で示される。v) かくして，実在的対立，A−A=0 が成立するのは，「述語が両方とも積極的であり，しかもその結合において，結果が同一の主語において互いに廃棄し合う」(a.a.O.) 場合にかぎられるのである。この根本原則を逆にいえば，「一つの積極的な根拠があり，それにも拘らず，その結果が零である時はいつも実在的対立が存する」(II, 215.) という第二原則がえられる。カントはこのようにして，論理的対立と実在的対立を明白に区別するのである[4]。この区別の確立は，哲学に多くの収穫をもたらすであろう。

カントはこの負量の概念を自然の諸現象，心理的諸現象，さらには道徳的諸現象へ，それらの諸現象の領域の差別を無視して一様に適用し，それらの諸現象を通して普遍的に実在的対立が成立することを分析的に示そうとする。そして，もし実在的対立があらゆる現象に成立することが経験的に確認されうるならば，実在的対立の概念は一切の現象を汎通的に支配する形而上学的原理と考えられ，経験論的形而上学が可能となるであろう。まず，引力と斥力の関係についていえば，「不可入性の原因斥力は真なる力であり」，「引力もまた力であり」，かくして「不可入性は負の引力 (eine negative Anziehung) である」(II, 217.) とカントはいう。50年代のカントは，不可入性，即ち斥力とそれに対立する引力とをともに実体の作用力から演繹した。しかしいまや，カントは空間や無限小の概念と同様，引力と斥力についても実体概念の演繹からではなく[5]，経験的に現われる現象として考察しているのである。次に心理的現象，快・不快の感情に負量の概念が適用される。不快が負の快であるか，単に快の欠如にすぎぬかは問題であるが，われわれの直接的な内的感情は「不快が単なる否定以上のものである」(II, 218.) ことを物語る。実際，不快は「積極的感情」(a.a.O.) であり，快と実在的対立をなしうるのである。快・不快の欠如は「無感情」(Gleichgültigkeit, indifferentia) (II, 219.) であるが，快と不快が実在的に対立し，快でも不快でもない時は「平静」(Gleichgewicht, aequilibrium) (a.a.O.) と呼ばるべきであり，両者はともに零であるが，後者は剝奪に基づくのである。快と不快が対立しつゝも，どちらかが残るとすればそれは「快または不快の優勢」(a.a.O.) である。このよ

4) カントはこの区別に相応じて，こゝで「実在的反対」の結果生じた否定を「剝奪」(Beraubung, privatio) とし，単なる否定を「欠如」(Mangel, defectus, absentia) とし，両者を区別している。

5) 「判明性の研究」において，物体の複合が実体の定義からではなく，直接的経験から確証されるといわれたことについてはすでに触れた。そこでは，実体の概念そのものがすでに不必要であるとされたのである。

うにして，実在的対立の概念は広範な心理現象の分析に適用される。嫌悪は負の熱望であり，憎悪は負の愛情，醜は負の美，非難は負の名声である。同様にして，実践哲学にも実在的対立の概念が応用されうる。「悪徳は単なる否定ではなく，負の徳 (eine negative Tugend) である。なぜなら，悪徳は存在者に内的法則 (ein inneres Gesetz) があり，それに対立して行為される時にのみ起りうるからである。この内的法則は善行の積極的根拠であり，この掟の意識のみから生ずる行為が廃棄される故に，その結果はただ零である。即ち剝奪，実在的対立が存し，単なる欠如ではない」(II, 220.)。善行にはその根拠しての内的原理が存し，悪行にはその内的原理に対立する「根拠」(a.a.O.) が存在する。根拠の欠如は悪徳ではなくて，「怠慢」(II, 221.) にすぎない。このように，実在的対立の概念は悪にその積極的根拠を承認する。カントによれば，このことを見逃がした点に多くの哲学者の欠点，おそらくはライプニッツの欠点が存するのである (II, 220.)。かくして，道徳的世界にも実在的対立が成立し，たとえば禁止は負の命令，懲罰は負の賞賛といゝうるのである。最后にカントは，実在的対立の概念を自然科学に応用しようとする。自然には，すでに述べた引力と斥力の対立の外，「二つの原因が葛藤して，一方が他方の結果を実在的対立によって止場する剝奪が数多く存在する」(II, 222.)。たとえば，静止の問題，熱と冷の問題，さらに磁気や電気の両極性の問題である。カントは予言する。「物質の正負の作用性 (die negative und positive Wirksamkeit)，とくに電気のそれはどうみても重大な洞察を秘めているように思われる。いつの日か幸運に恵まれた子孫たちが，現在われわれにはなお曖昧に見える連関から普遍的法則を認識することを希望する」(II, 227.)[6]と。かくして，実在的対立は自然的現象たると道徳的現象たるとを問わず，普遍的に認識されうる事象である。従って，その概念を原則とする経験論的な形而上学が可能であろう。

カントは「上述の把握しやすい諸例から普遍的命題へと昇り行くことは，極度に注意しなければならぬ」(II, 227.) としつゝも，従来の合理論的形而上学の諸問題を経験論的に再構成しようとする。合理論的形而上学の問題とは，なによりもまず存在の生成と消滅の問題である。カントはこの問題に対しても，実在的対立の概念を用いて解決し，いわば経験論的存在論が可能なことを明白にしようとする。あるものが存在しない理由は，存在の積極的根拠，即ち存在根拠の欠如に基づく。しかし，存在しているものが存在しなくなるのは，即ち消滅は存在根拠に実在的に対立するある積極的根拠に基づく存在の剝奪である。カントはいう。「すべての消滅は負の生成である (Ein jedes Vergehen ist ein negatives Entstehen.)。存在している積極的なものを消滅させるには，まだ存在しないものを新たに存在せしめるときと同様に，一つの真の実在根拠を必要とする」(II, 228.) と。この命題は存在一般に妥当しうるであろう。自然的現象，物理的世界にこの命題が成立することは多くの例証から帰納しうることである。さらにこの命題は，精神的現象についても妥当する。たとえば，ある思想を徹底的に斥けようと思うならば大変な努力が必要であるし，ある欲望を克服するためにはそれに対立する心情の努力が必

6) この示唆に満ちた予言は周知のごとくヘーゲル以降の弁証法において生かされるのである。

要である (a.a.O.)。同様に抽象 (Abstraktion) は,「ある明晰な表象の廃棄」による残りの表象の明晰化であるから,「負の注意」(eine negative Aufmerksamkeit) (a.a.O.) ということができる。このことは,われわれが意識している心情の状態に対して妥当するばかりか,おそらく無意識的に行われる「表象の交替」(II, 229.) に対しても妥当するであろう。かくして,「存在するなんらかの物の廃棄ということに関しては,心の偶有的性質についても,物体における二力の結果についても同じことが成立し」(a.a.O.),両者の差異は前者が「内的原因」(eine innere Ursache),後者が「外的原因」(eine aüßere Ursache) (II, 230.) に基づく点にあるが,しかし両者にはいずれも実在的対立が必要とされるのである。存在の消滅に関する合理論的存在論に代えて,カントはいまや実在的対立の概念を原則とする経験論的,帰納的存在論を提出しえたのである。存在の消滅に関してと同様,存在の生成についても,経験論的存在論が主張されるであろう。しかしこの場合,存在の生成根拠を直ちに超越的な神の意志に求めるような生成根拠が問題なのではなく,「あるものが存在するが故に,他のものが存在するということをいかに理解すべきか」(II, 241.) という問題,即ち自然因果律の理解が生成の問題として問われるのである。すでに繰り返して述べたごとく,「新解明」では「生成根拠」「存在根拠」の問題とは,具体的には自然因果律の問題であった。こゝでも事情は同じであるが,ただ自然因果律を経験的事実から帰納しうる原則として定立しようとするのである[7]。しかし自然因果律を個々の経験を越えて,世界全体の原則として定立するためには,実在的対立の概念を単に「現実的に」(wirklich) (II, 231.) 実在対立をなすものにかぎっておくことはできない。現実的に経験しうる実在的対立のみならず,経験しえない「可能的対立」(oppositio potentialis) (a.a.O.) をも実在的対立と認めなければならない。実在的対立の概念を世界にまで拡大しなければならない。可能的対立とは,カントによれば,「二つの述語がそれぞれ別の事物を主語とし,従って直接には一方の結果を廃棄することはなくても,一方が他方の結果を,あるいは少くともそれに相当するものを廃棄することが可能である」(a.a.O.) ような対立であり,それもまた決して単なる論理的対立ではなく,実在的対立であるとされる。たとえば,二物体が同一直線上を向かい合って同じ力で進み,両者が衝突すればこの二力は互いに負であり,両者は「現実的対立」(oppositio actualis) (a.a.O.) をなすが,両者が反対の方向に互いに遠ざかるならば,この場合も二力は互いに負であるにも拘らず,決して直接的には実在的対立を構成せず,単に可能的対立をなすにすぎないのである。しかし自然因果律を世界全体において承認するためには,

7) たとえば,K・フィシヤーはカントのこの論文での問題は,ヒュームのそれと全く同一の自然因果律の問題であったとし,「カントはヒュームと同じ道を歩く。しかしカントはその道を自分でたて,ヒュームの足跡をたどることなく,自分で進む」という (K. Fischer, ibid. S. 233)。カントは自然因果律の世界における可能根拠を,ヒュームのように認識論的に探索していない。そして「私は根拠と結果についてわれわれのこの判断(実在的対立,さらに自然因果律が矛盾律によっては導出されえないとする判断をいう)を考慮に入れて,人間の認識力の本性を考察してみた。この考察の結果はいずれくわしく発表するであろう」(II, 242.) という。結果的には,この考察は第一批判まで延ばされる。こゝでのカントは,経験的諸例からの帰納によって,世界に自然因果律が支配しうると考えているのである。

どうしても直接的経験的に与えられえないこのような可能的対立も実在的対立と考えねばならない。いなむしろ，世界全体が問題となる時には，実在的対立は勝義において可能的対立のことでなければならない (II, 232.)。カントはこのように実在的対立の概念を拡大し，可能的対立を包括せしめることにより，世界は「相反する実在根拠の葛藤のただ中に存する」(II, 237.) と考えるのである。世界には，少なくとも物理的世界には自然因果律が支配する。内的原理に基づく世界，即ち心的世界における「根拠と結果は物理的世界に比して，はるかに不明瞭で把握しにくい」(II, 234) にせよ，なお可能的対立は成立し，なんらかの因果連関をなすであろう。かくしてカントは，世界に関し次の二原則を主張する。「第一命題，世界のあらゆる自然的変化を通じて，同符号（互いに反対でない）の措定を加え合わせ，実在的に対立する措定を相殺すれば，実在的なものの総計 (die Summe des Positiven) は増えもしないし，減りもしない」(II, 232.)。この原則を自然的世界にかぎらず，心的世界にまで，一般に世界全体にまで拡大して，第二原則が成立する。「第二命題，宇宙のすべての実在的根拠は同符号を加え合わせ，互いに反対なものを相殺すれば，その総計は零である」(II, 235.)。世界のあらゆるものは存在根拠をもち，そのそれぞれの根拠はお互いに実在的対立をなして相連関し，その根拠の総計は零であるというのである。世界はその創造者，神に対しては正量である。しかし「世界の本質」(das Wesen der Welt) を，それを超越してそれを存在せしめる窮極の存在根拠たる神の意志を括弧に入れて考えれば，即ち世界を世界としてみれば，存在根拠の可能的，連関的対立において，「世界は無 (Nichts) である」(a.a.O.) とカントは考えるのである。このように，実在的対立の概念は可能的対立を包括して，世界解釈が可能なまでに拡大される。存在の消滅と生成，存在の総量，世界，それと神との関係，合理論的形而上学が提出するさまざまな問題を，実在的根拠，あるいはその実在的対立という，決して矛盾律からは導出されえぬ「分析しえない概念」(II, 242.) を基礎にして考察し，カントは経験論的形而上学を提出しうると考えているのである。その根拠は実在的対立の概念の拡大にあるであろう。

カントは「負量の概念」の結論として次のように述べる。「結局，ある実在根拠の，それによって措定されたり，廃棄されたりするものとの関係は，到底判断によっては表現されえず，概念によって表現されるのである。……窮極的には，この関係についての一切のわれわれの認識は実在根拠という単純な，分析しえない概念で終るのである」(II, 242.)。実在根拠は，論理的根拠と違って矛盾律によっては決して導出されえず，まさに経験されねばならぬというのがカントの主張である。「神の存在証明」において，カントは現存在の概念はいかなる概念からも導出されえない「絶対的定立」であり，論理的思考に先立ってわれわれに「与えられ」，経験されねばならぬと語った。矛盾律に基づく論理的思惟を越えた経験の強調，それがこの時期のカントの一貫した特色である。しかし，カントがこゝでいう経験とはいかなるものか。それはいかなる構造をもち，その真理性の根拠をどこにもつのか。この時期のカントは，経験という概念の多義的使用において，のちの批判において問題となる「感性の越権」(die Anmaßung der

Sinnlichkeit)(A255=B311.)におちいっているように思われる。すでにわれわれは，神の存在証明において，カントが実在根拠もまた一つの概念であることを忘れ，それから神の存在を証明しうると考えた錯覚を指摘した。カントの議論を徹底すれば，神の現存在も現存在として，即ち「絶対的定立」として経験されねばならず，そのかぎりにおいてのみ神の存在証明が可能であろう。同様の錯覚をわれわれは，この論文における「実在的対立」の概念の「可能的対立」への拡大に見出しうるのである。われわれが直接的に経験しうる現実的な対立関係から，世界全体にわたる実在根拠の相連関は一挙には推論しえない。カントはそれ故に可能的対立の概念を媒語として介在せしめるのである。従って可能的対立の概念は，一方われわれが直接的に経験しうる現実的対立に連なると同時に，われわれが決して経験しえないような実在的対立にも連なり，その多義的性格の故に両者を媒介して全世界にわたる実在根拠の連関を推論せしめたのである。こゝで可能的対立の概念が果した役割は，神の存在証明において「物の実在的可能性」(II, 82.) という概念が果した役割と同一である。すでに述べたごとく，実在的可能性の概念はわれわれが経験しうる物についても，神の存在といったわれわれが経験しえないものについても一様に語られ，そこに存在論的証明が成立すると錯覚されたのである。可能的対立の概念についても同様のことがいゝうる。可能的的対立の概念が正しい意味をもつのは，われわれが経験したり，あるいは経験するであろう現存在に関してであり，即ち経験の脈絡においてであり，われわれが経験しえないもの（こゝでは世界全体）については決して正しい意味をもちえない。カントは経験，現象と叡智界，物自体の区別をいまだ確立しえず，経験・現象を一方的に拡大して世界全体に到りうると考えたのである。実在的対立から「実在するものの総量」(II, 232.) を推論したり（第一命題），あるいは「宇宙のすべての実在根拠」(II, 235.) を推論するのは（第二命題），経験概念の一方的拡大であり，カントがのちに批判する「仮象の論理」(A61=B86.) としての弁証論的主張に外ならぬのである。カントがこゝでおちいった経験論的錯覚の根拠は，「実在的可能性」，あるいは「可能的対立」という，「論理的可能性」「論理的対立」といった矛盾律に基づく単なる可能性の概念に対立する，新しい「可能性」の概念の多義的性格に基づく。哲学が形而上学であるためには，おそらく個別的経験を越えて経験を一般的に論じうるような経験の可能性の地平を拓かねばならぬであろう。カントのいう論理的可能性と区別された「実在的可能性」，あるいは「可能的対立」の概念は，カントをしてかゝる地平を獲得せしめる機縁となるのである[8]。しかしかゝる地平，新しい可能性の概念は，まさに経験の可能性，経験の地平でなければならぬ。そしてかゝる経験の，いわば「先験的可能性」の地平の獲得には，さし当って感性的直観の問題への視野と，それによる現象と物自体の区別の問題への視野とが獲得されねばならない。その時，初めて，60年代のカントが意図する経験の分析と

8) 例えば，カッシラーはカントが神の存在証明を個々の経験から始めるのではなく，経験についての先天的概念を求め，即ち「実在的可能性」の概念を求め，それを出発点とする点を「将来の先験的方法の前型」と解釈している。(Cassirer, Kant, S. 66)

しての形而上学が「先験的分析論」(die transzendentale Analytik) として成立しうるのである。カントの道はまだ遠い。50年代のカントは実体の作用力に，叡智的本体的なるものと現象的偶有的なるものの二律背反の解決を求めた。しかし60年代のカントは実体概念の否定において，経験的現象に踏み留まり，その分析を形而上学と考えたのである。しかしその経験概念そのものの意味がいまだ確立しておらず，「実在的可能性」，「可能的対立」の概念を通して叡智的本体的なるものもあたかも経験概念であるかのごとく考える錯覚にカントを陥し入れたのである。この錯覚を越える道は，一方感性の夢想の批判による感性的なるものの意味の確立である。他方それに基づいて，いま一度，50年代においてある意味ではそうであったごとく，本体的秩序と現象的秩序の区別を確立することである。しかしそれは後の問題である[9)]。

E) 60年代初頭の道徳論

われわれは60年代初頭のカントの経験論的形而上学の性格をみてきた。最后にわれわれは「自然神学と道徳の原則の判明性の研究」の第四考察でカントが展開する道徳論を簡単に考察しておきたい。60年代のカントの形而上学は，合理論的形而上学を否定し，人間的認識は経験概念を分析し，もはや分析しえない概念に終るという経験論的立場に立つのであった。道徳論についても，この立場はそのまゝ固持される。神の存在証明に関しては，「唯一の可能な証明

9) 私はこゝで「負量の概念を哲学に導入する試み」においてしばしば論ぜられる重大なカント解釈につき，若干の考察を加えておきたい。それはカントがこゝで試みる論理的対立と実在的対立の区別に，ヘーゲルで完成する積極的な意味での弁証法の起源を見出そうとする試みのあることである。(Deborin, ibid. S. 20 ff.) カントによれば，+A 積極的に対立するものは，それ自身積極的な−A であり，単なる A の矛盾概念非 A ではない。A の積極的対立概念 −A を決定するものは，矛盾律による論理ではなく，経験であるとされる。カントのこのような思想は，たしかにヘーゲル的弁証法の先駆的意味をもつ。たとえば，+A と −A の対立において，A と −A が同量であれば零，どちらかが優勢であれば「部分的」(zum Teil) には「廃棄」(aufheben) が可能とするカントの考えは，(II. 211, 228.) カントにつづくフィヒテの量的な綜合論理に大きな影響を与えたと思われるし，物質の引力と斥力の対立，電気の両極性の思想はシェリングやヘーゲルの自然的弁証法の思想の充分な先駆的意義をもつと評価されるべきである。しかし，周知のごとく，カントは弁証法を否定する。カントにとって，弁証法は先験的理性推論による無制約者と被制約者の綜合，あるいは物自体と現象の綜合であり，その推論に働く媒語が一方物自体に，他方現象に連なる二義性をもち，その媒語の二義性において，あたかも先験的理性推論が正しく成立するかのごとく思いこまれる (vermeinen) 錯覚に基づく誤謬推理である。従ってカントにとって，物自体と現象，無制約者と被制約者の区別が存しないところでは，肯定の意味においても，否定の意味においても弁証法は成立しない。従ってこゝで，単に実在的対立の概念や両極性の思想が見えるからといって，カントを積極的な意味での弁証法の創始者と認めることは無理である。むしろ問題は，カントが自らのちに否定した先験的弁証論的主張をこゝでは，あるいは一般に批判期前においては，カント自身が主張している点にある。現象と物自体の区別がまだ成立しておらず，カント自身が現象を，または経験を無制約的に拡大するという独断論におちいっているのである。批判期のカントが否定せざるをえない立場である。カントが否定し，あるいは無自覚におちいった立場を正しい立場と見なす超越的なカント解釈ならばいざ知らず，カントを正しく評価するためには，カントのいう実在的対立の概念の意義を充分に評価しつゝも，カントを性急に弁証法の創始者とする考え方は慎しむべきであろう。カントが弁証法思想に画期的意義をもつのは，むしろ批判期における先験的弁証論の考え方，即ち弁証法は理性推論に基づく有限（現象）と無限（物自体）の対話であるという考え方にある。こゝでの実在的対立の思想の意義は，直接に弁証法思想に関係するのではなく，カントの批判哲学の成立そのものに関係すると考えられねばならない。

根拠」と同様の証明が，ただし極めて簡潔に反覆される。即ち，物の思惟可能性に物の実在的可能性が先行し，「この思想が拡大されて，(erweitern) 絶対必然的存在者の規定された概念が確定される」(II, 198.) と考えられる。物の実在的可能性という概念の「拡大」に，神の存在証明の根拠があったことをカント自身が認めるのである。そしてかゝる神の存在証明，神の諸属性の規定には偶然性に類するものは一つも見出されず，「神に関する形而上学的認識は非常に確実である」(II, 199.) とカントはいう。しかしカントによれば，神の自由行為，摂理，神の正義と慈愛の行為に関する判断は，それらについてのわれわれの判断が極めて未発達であるために，ただ「近似による確実性」(eine Gewißheit durch Annährung) (a.a.O.) あるいは「道徳的確実性」(die moralische Gewißheit) (a.a.O.) をもつにすぎない。即ち，道徳に関するわれわれの判断の未発達が神的行為について充分な明証性を与えないというのである。カントによれば，「道徳学の第一根拠は現在の状態ではまだ明証性に達していない」(a.a.O.)，即ち「義務の第一概念 (der erste Begriff der Verbindlichkeit) すら」(a.a.O.) いまだに熟知されていないのである。にも拘らず，カントはこの問題に解答を与えようとする。まず第一に道徳的行為は「なになにをなすべし，またはなすべからず」(a.a.O.) という当為 (Sollen) の形で表現される。Sollen は義務を示す形式である。第二にこの Sollen は「手段の必然性」(a.a.O.) を示すか，「目的の必然性」(a.a.O.) を示すかのいずれかであるが，前者は「蓋然的必然性」(a.a.O.) を示すにすぎず，「偶然的」(II, 200.) であって決して本来の意味の義務性を示さない。義務を端的に示すものは，後者の必然性であり，「直接的に」(a.a.O.) ある行為を命ずるのであり，無制約的な必然性である。第三にかゝる無制約的必然性を示す義務の命令は形式的には次の命題によって示される。「汝によって可能なるもっとも完全なことを行なえ」(a.a.O.)，あるいは逆に「汝によって可能なかぎりの完全性がそれによって妨げられるようなことをなすなかれ」(a.a.O.)。この二命題は義務の形式的根拠を示す命題であり，「直接的な最高規則」(a.a.O.) として「証明不可能」(a.a.O.) である。第四に，認識について矛盾律，自同律という形式的原理は単にそれだけではなにごとも認識せしめえなかったのと同様，義務のこれらの形式的原理も「もし実践的認識の証明できぬ実質的原則がそれと結合しない時は，いかなる特殊な限定的義務をも与えない」(II, 201.) とカントはいう。われわれはこゝに明白に60年代のカント哲学の性格を見出しうるのである。ところで，第五にカントは「真を表象する能力としての認識」(a.a.O.) と「善を感ずる能力」としての「感情」(a.a.O.) を区別し，義務の実質的原則とは「善の分析しえない感情」(a.a.O.)，ハチソン等のイギリスのモラリストが主張する「道徳的感情」(II, 200.) に基づくと主張する。道徳的感情とは「実際単純であり，全く説明できないものであり，対象の表象に伴う快の感情の直接的結果である」(II, 201.) とされる。このようにしてカントは，自己の道徳論を「道徳的感情」を根底におく，実質的な義務原則の主張で終えるのである。

このカントの道徳論は，一般に懸賞論文が形而上学的認識と数学的認識の差異を明白にする

などカント批判哲学の成立に画期的意義をもっていたのと同様，「実践理性批判」との連関において重大な意味をもっている。まず注目されねばならぬことは，カントが道徳の本質を「当為」(Sollen)，あるいは「義務」(Verbindlichkeit) に置き，それを道徳的命法の形で表現しようとしたことである。さらに道徳の本質を道徳的命法の形で表現するとするということと関連して，カントがこゝで命法を真なる命法と，単なる「練達」(die Geschicklichkeit) (II. 220.) あるいは「手段」にすぎぬ命法とに区別しようとしていることも重大である。義務を表現する命法のみが真に道徳的命法であり，他はすべて「蓋然的必然性」(necessitas problematica) を示すにすぎない。この区別は，すでに多くの史家の指摘するごとく，第二批判の「定言命法」(der kategorische Imperativ) と「仮言命法」(der hypothetische Imperativ) の区別の先駆をなすものであろう[1]。さらにまた，カントが認識能力と「善を感ずる能力としての感情，即ち欲求能力」(II. 202.) とを区別している点も充分注目されねばならぬ。以上，義務と道徳的命法の関係，真なる道徳的命法と手段としての命法の区別，欲求能力と認識能力の区別の問題は，いずれもカントの実践哲学の成立に画期的意義をもつであろう。しかしながら，こゝでのカントの道徳論は，いまなお種々の問題を含んでいる。それはカントがこゝで，形式的な道徳的命法と実質的な命法とをともに命法として提出している点である。形式的命法は，ヴォルフ風に完全性の概念に従って提出される。しかし同時に，思惟の形式的原理がなんらの認識を与ええないと同様に，単にそれだけではなんらの具体的な道徳的行為をも与ええないとされ，形式的命法は道徳的命法の単なる消極的条件を示すにすぎないとされる。60年代のカントのヴォルフ的合理論哲学の批判がこゝにも生かされるのである。カントが積極的に主張するのは，イギリス・モラリストの「道徳的感情」を根拠とする実質的原則である。しかしそれにも拘らず，単に道徳的行為が道徳的感情に基づくといわれるだけでは，道徳的感情が本来極めて多様な，極めて広義なものであり，ましてやこゝでは快の感情と同一視されているかぎり，道徳的感情が存するだけ多様な実質的命法が存在することとなり，統一的な道徳的規範は成立しえないであろう。それ故に，カントは道徳的感情に基づく実質的原則も形式的命法に「直接的に」「包摂」(II, 201.) されねばならぬと考える。換言すれば，合理論的な，あるいは認識能力としての「悟性」に基づく形式的命法は単に消極的制約を示すにすぎないとされるにも拘らず，同時に道徳的感情に基づく実質的命法の，それが命法であるかぎりの根拠なのである。われわれは，こゝにカントの動揺を見出しうるであろう。カントは告白する。「義務の最高の根本概念がまず第一に一層確実に規定されなければならぬが，それに関して単なる認識能力か，あるいは感情（欲求能力の第一内的根拠）か，どちらがそれに対する第一原則を決定するかをいまからまず決定しなければならぬので，思弁哲学の欠陥よりも実践哲学の欠陥の方が一層大きい」(II, 202.) と。即ちカントは道徳の根拠を義務としつゝも，その義務，あるいは命法が道徳的

1) P.A. Schilpp, ibid. p. 25, I. Schmucker, ibid. S. 62.

感情によるそれか，それとも認識能力，こゝでは悟性に基づくそれかをいまなお決定しえず，義務の感情に基づく実質的原則と義務の悟性に基づく形式的原則とをともに義務の命法として提出せざるをえなかったのである。こゝでは60年代の経験論的立場に基づいて，道徳は具体的に道徳的感情に根拠をもつとされる。しかし同時に，道徳的感情の多義性は，道徳を形式的規範としても示すべきであるという要求をカントに目覚ましめているのである。人間悟性を分析的な認識能力にかぎり，経験主義的色調に立つこの当時のカントにとって，人間悟性をさらに積極的に解し，それをそれ自身で欲求能力たりうると考える立場，即ち「実践理性」が存在しうるとする立場は，とうてい考ええない立場だったであろう。それにも拘らず，道徳を形式的規範として示すべきではないか，さらに内容豊かな道徳的感情も形式的規範に包摂されねばならぬのではないかと考えるカントのこゝでの動揺は，カントの次の段階への進展を充分予想しめるであろう。このような進展は，具体的には64年の「美と崇高の感情に関する考察」の自家本に60年代中頃にカントが書き込んだといわれる「覚書」におけるカントのルソーへの傾倒と批判に，さらに60年代後半に書かれたとされる「道徳哲学への考察」における道徳的感情の否定に見出しうるのである。われわれは次に60年代後半のカントを考察したい。（未完）

（昭和42年9月）

（後記，与えられた枚数をすでに2倍以上も越えており，他の種々な事情も手伝って未完に終らざるをえなかった。近い将来，適当な機会をえて今回発表できなかった部分を公にしたいと念じている。なお独文レジメでは，未発表の部分をも含めて論文全体の梗概をのべておいた。参照していただければ幸いである。）

Über Kants vorkritische Philosophie

von SHOJI TAKAHASHI

Über Kants vorkritische Philosophie

von SHOJI TAKAHASHI

In der vorliegenden Abhandlung möchte der Verfasser die vorkritische Periode der Philosophie Kants so systematisch wie möglich untersuchen, und zwar mit besonderem Blick auf die Antinomie der spekulativen Vernunft (sub specie antinomais). Man sagt oft, daß Kants Kritizismus die Philosophie der Auflösung der Antinomie der transzendenten Vernunft, des Widerspruchs der Vernunft mit sich selbst, sei. Die Vernunft muß unbeabsichtigt und unvermeidlich in Antinomie mit sich selbst geraten, wenn sie das Unbedingte über den empirischen Bereich hinaus erkennen will. Das Streben nach der Auflösung der Antinomie ist nach der Ansicht des Verfassers nicht bloß in der kritischen Periode, sondern auch in der vorkritischen zu finden. Seit dem Erstlingswerk ist die gesamte Philosophie Kants von jenem kritischen Geist durchdrungen, der die notwendige Opposition zweier einander gegensätzlichen Behauptungen über ein und dasselbe Problem kritisch auflösen will.

In seinem Erstlingswerk erklärt Kant, daß er „ seine eigene Bahn" schon darin vorgezeichnet hat und „ das Ansehen von Newton und Leibniz vor nichts achtet, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte". Er fährt fort:„ Wenn Männer von gutem Verstande ganz wider einander laufende Meinungen behaupten, so ist es der Logik der Wahrscheinlichkeiten gemäß, seine Aufmerksamkeit am meisten auf einen gewissen Mittelsatz zu richten, der beiden Parteien in gewissem Maße Recht lasse." Kants philosophische Bahn zielt also zunächst darin, den Mittelsatz zwischen den antagonistischen Behauptungen zu finden. Der junge Kant, der im Jahre 1747 seine Doktordissertation schrieb, stand vor dem Gegensatz zwischen Newtons Naturwissenschaft und Leibniz Metaphysik. Aber das war für Kant nur ein äußerlicher Gegensatz als eine historische Tatsache, keineswegs die Entzweiung der Vernunft selbst. Diese Entzweiung der Vernuft bedeutet im Vergleich mit jenem nur äußeren Gegensatz die Antinomie der Vernunft selbst, die in dem immanenten Widerspruch beruht. Für Kant ist nun dessen Auflösung seine eigene Aufgabe, sofern seine Endabsicht in der Kritik der spekulativen Vernunft liegt. Wir müssen diese zwei Gegensätze unterscheiden, denn der eine beruht nur auf geschichtlichen, außerhalb der Vernunft bestehenden Tatsachen, und der andere ist der von Natur aus in der Vernunft selbst liegende Gegensatz. Doch können wir bei Kant eine und dieselbe Haltung zu diesen Gegensätzen finden; und zwar meint Kant dem ersten durch einen Mittelsatz, dem zweiten durch die kritische Auflösung vermittels der Selbsterkenntnis der Vernunft begegnen zu können. Also dürfen wir von der Philosophie Kants behaupten, daß Kant den kritischen Geist von seinem Erstlingswerk bis zu den letzten Schriften bewahrt.

Nun können wir die vorkritische Philosophie Kants in folgende drei Perioden

einteilen:

1) die dogmatische (1747–1759),
2) die empirische (1760–1769),
3) die kritische (1770).

Der Verfasser nimmt die Berechtigung für diese Einteilung aus der von Kant festgestellten Einteilung der drei Perioden der philosophischen Vernunft. Kant hält den Gang der philosophischen Vernunft für die Geschichte des Fortschritts, der über den Rationalismus und den Empirismus zur kritischen Philosophie führt. Der Verfasser erkennt aus dieser Behauptung, daß gerade diesem Gedanken die Reflexion und das Anliegen Kants in seinem langen bis zur Kritischen Philosophie dauerten Ringen zu Grund liegen. Wenn Kants vorkritische Philosophie in die obigen drei Perioden, entsprechend dem Gang der philosophischen Vernunft, eingeteilt werden kann, so behandelt der Verfasser nur die Dissertation vom Jahre 1770 in der kritisch-metaphysischen Periode, weil an ihr nach der kritischen Philosophie beurteilt" das Wesentilche mangelt". Aus diesem Grunde rechnet der Verfasser sie zur vorkritischen Periode und unterscheieidet sie von der kritischen Periode, bzw. der kritischen Philosophie. (Mehrere Einteilungsschemata der vorkritischen Philosophie sind bis heute unternommen worden. Aber es gibt keinen Versuch, der deren Rechtfertigung, wie der Verfasser, in der von Kant selbst gesetzten Einteilung des Ganzen der philosophischen Vernunft finden will.)

Der Verfasser vertritt weiter die Meinung, daß jede Periode der vorkritischen Philosophie unbewußt gerade das enthielt, was später die kritisehe Philosophie als die Anmaßung der transzendenten Vernunft verurteilt, als die dogmatische Dialektik. Nämlich in der ersten rationalistischen Periode beabsichtigt Kant, den Gegensatz zwischen Leibniz und Newton zu überbrücken. Aber er versucht, ihn durch die Leibinzsche Monadologie auszugleichen, so daß er selbst unbewußt in den rationalen Dogmatismus gerat, wie er ihn später als,, die Anmaßung des Verstandes "abgelehnt hat. In der zweiten empirischen Periode rückt die Leibnizsche Monadologie in den Hintergrund, und im Gegensatz dazu tritt die empirische analytische Behauptung des englischen Empirismus in den Vordergrund. In dieser Periode ist jedoch unbewußt der empirische Dogmatismus enthalten, den später Kant selbst als,, die Anmaßung der Sinnlichkeit" abgelehnt hat. Daher gelingt dem jungen Kant in der ersten Periode und auch in der zweiten der Ausgleich zwischen Leibniz und Newton, bzw. zwischen dem Rationalismus und dem Empirismus nicht, obgleich ihn Kant versucht hat. In der dritten Periode kann, nach der Meinung des Verfassers, dieser Gegensatz nicht als eine bloße geschichtliche Tatsache, sondern muß er als der der menschlichen Vernunft immanente Gegensatz zwischen der Sinnlichkeit und dem Verstand, mit anderen Worten, zwischen der Sinneswelt und Verstandeswelt begriffen werden. Und zwar kehrt die Kantische Philosophie in der dritten Periode doch zur ersten zurück, und darin bleibt ein Rest von rationalem Dogmatismus erhalten. Also kann die Dissertation in der dritten Periode nicht als die kritische Philosophie selbst gelten.

Der Verfasser zieht aus den oben erwähnten Argumenten den Schluß, daß der Entstehungsprozeß der kritischen Philosophie selbst darin besteht, daß die Anmaßung der transzendenten Vernunft, nämlich die unbewußt enthaltene Anmaßung des Ver-

standes und der Sinnlichkeit deutlich gemacht, enthüllt und überwunden wird. Der Versuch des Verfassers, der die vorkritische Philosophie Kants systematisch sub specie antinomias untersucht, stellt, nach seiner festen Überzeugung, ein besonderes Verfaren dar, das in den bisherigen Kantstudien nicht beobachtet werden konnte.