

プロレゴメナ

Immanuel Kant
豊川昇 著
訳

凡例

本PDFは、哲学叢書56豊川昇訳Kant著『プロレゴメナ』（創元社1950）を底本としたものである。

・底本における漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは現代仮名遣いに改めた。「附著」「撞著」「著け」などでは「著」を「着」と改めた。

・送り仮名も現代的に変えた。底本に於ける平仮名・カナの踊り字（ゝゞく）は、一個所を除き解消した。

・底本に於ける訳文中にある○は、訳者の挿入したものはすべて□に換えた、但し、単に番号に付した

○は別で、また訳者の挿入の□は幾つかママとした。

・ルビは、底本に多くあるが、幾つか加えた、区別はしない。

・著書名が青字斜体であるのはネットに公開されていることを示す。

・【】及び頁左の脚注は、すべて作成者のものである。ドイツ語の挿入ではイタリックは原著の強調箇所。

・特に表記しないが、節の標題の幾つかは、原著に倣って強調字体にした箇所がある。

・本PDFでは、原著として参照したのはProject Gutenberg 公開版とKarl Vorländer編1920である。

【以下は底本の】凡例

一、本書はイマヌエル・カントの“*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*” (1783) の翻訳である。

一、翻訳の台本にはフォルレンデル版 (Die Philosophische Bibliothek, Band 40) を使用し、かたがた他版を参照した。

一、本文に用いた諸符号のうち、何れも若干の例外はあるが、(……) は著者の使用したものであり、——及び「……」は翻訳者の使用したものである。なお*は著者の、数字番号は訳者の、それぞれ注符号を示し、本文に挿入した小活字の注は読解の一助に訳者の附したものである。

i
本 pdf では、ドイツ語の挿入、小活字など訳者の挿入は一部例外を除き、すべて □ に換えた。

目次

序言

すべての形而上学的認識の特質についての前書き

形而上学の源泉について（一）

形而上学的と呼ばれ得る唯一の認識の仕方について（二）

判断を一般に分析判断と綜合判断とに分類することについての注（三）

一般的問題

そもそも形而上学は可能であるか（四）

如何にして純粹理性からの認識は可能であるか（五）

先驗的主要問題

第一部 如何にして純粹数学は可能であるか（六一—一三）

注

第二部 如何にして純粹自然科学は可能であるか（一四—三八）

純粹自然科学についての附けたし（三九）

第三部 如何にして形而上学一般は可能であるか（四〇—五六）

純粹理性の弁証論に対するさしあたりの注意

一 心理学的理念

二 宇宙論的理念

三 神学的理念

先験的理念についての総注

結び 純粹理性の限界規定について（五七―六〇）

一般的問題の解決

如何にして學問としての形而上學は可能であるか

附録 學問としての形而上學を実現するために起り得ることについて

批判に関する、検討に先立つて下される判断の見本

批判を検討して後に判断を下すようにという提案

カントのガルヴェ宛書簡

訳注

あとがき

索引【略した】

将来学問として出現し得る
あらゆる形而上学のための
序説

プロレゴメナ

序言

この『プロレゴメナ』(一)は生徒が使用するためのものではなく、今後の教師が使用するためのものである、そうしてまたその目的は或る既存の学問の講義を整理するのに役立てるにあるのではなく、この学問〔即ち形而上学〕を最初に(二)考え出すのに役立てるにある。

哲学(古代並びに近代の哲学)の歴史そのものを自分の哲学としてゐる学者があるが、かかる学者のためにこの『プロレゴメナ』は書かれてゐるのではない。彼らは、理性そのものの源泉から汲み取ろうと努力している人々がその仕事を成就するまで待つていなくてはならぬのであつて、然る後に彼らには世の出来事について報告するという順番が廻つて来るであらう。そうでなければ、彼らが考えてすでに以前に言われなかつたこととは何一つ言い得られぬわけで、實際このことはまた間違ひのない予言としてすべて将来のことにも適用せられるであらう。というのは、人間の悟性は無数の対象に多くの世紀を通じて色々な仕方でも熱中して来た關係上、どんな新しいものに対しても、それと多少類似した古いものが見出されるというようなことは有りがちなことだからである。

私の意図は、形而上学に従事することを価値ありと認めるすべての人に、彼らがその仕事を暫く止め、従来起つたことをすべて起らなかつたものと看做し、何よりも先ず最初に、「果して形而上学と

「いうようなものが一体可能なのであるか」という問を提起することが、絶対に必要である所以^{ゆえん}を確信せしめるにある。

もし形而上学が学問であるならば、どうしてそれは他の諸学問のように普遍的且つ持続的な賛同を受けることができぬのであるか。もしそれが学問でないのならば、何故それが学問の姿を装うて絶えず偉そうな振りをし、人間の悟性を騙して、決して消滅しない、しかも決して満足されたことのない希望を己れに繋げるのであるか。それ故に、吾人【Man】にそれが知れるか知れないかそのどちらが証明せられるにせよ、とにかく一度この自称学問の本性に関して何か確実なことが決定せられなくてはならぬ。何となれば、形而上学は到底これ以上現状のままであることはできないから。他の学問は何れも不斷に進歩しているのに、智慧そのものであらうとする筈の、そしてあらゆる人間がその託宣を伺っているこの学問では、人が一步も前へ進まずに、絶えず同じ処を堂々めぐりしているのは殆ど笑止の沙汰であるように思われる。だからまた形而上学の信奉者らは全く四散し、他の諸学に於て秀づるに十分有能なりと自信する者の、その名声を敢てこの学問に求めんとするのを見ないが、形而上学というこの国には実際まだ深奥なる知識と浅薄なる饒舌とを区別する確かな物差^{ものさし}や秤^{はかり}が無いために、日頃爾余^{じよ}一切の事柄に無知なる者が、誰も彼もここでは決定的な判断を敢てしているのである。しかし、長い間或る学問を取扱った後に、遙けくも来つるものかなと驚くばかりに思われるとき、

遂に誰かが、「果して且つ如何にして一体かような学問は可能であるか」という問題をふと思いつくのは、別にそれほど突飛なことではない。というのは、人間の理性は普請^{ふしん}好きなもので、取りかえ取りかえもう何度も塔を建てた後で、その土台が一体どんな構造になつてゐるだらうかと、それを再び取払つてしまつたのである。理性的になり賢くなるというのは、決して遅過ぎるということはない。しかし、洞察の来たること遅ければ常にそれだけ洞察をはたかせることは困難になる。

或る学問が果して可能なのだらうかと問うことは、すでにその学問の現実性を疑つてゐるわけである。かような疑はしかし、このいわゆる宝物^{たからもの}が恐らくその所有物の全部であるような人には必ず不快の感を与える。従つて、この疑を口外する者はともかくも四面に楚歌の声を覚悟するがよい。或る者は、これは自分らの古い――そして古いからこそ正當と思われているのだ――所有物であるという誇らしい意識を以て、彼らの形而上学便覧を手にながらその人を輕蔑して見下すであらうし、また或る者は、何を見ても、嘗て何処^{かつ}かですで見たと同じものだとしてその人の言うことを理解しないであらう。そして暫くは万事が旧態のままであらう、あたかも程近い變動を氣遣わせる、或いは期待させる、ようなことが全く何も起らなかつたかのように。

それにも拘わらず、私は敢て予言する。この『プロレゴメナ』の自分でものを考える読者は、単に自分の従来携つて来た学問を疑うばかりでなく、ここに述べられた要求はこの学問の可能性の基礎

であり、この要求が実行せられなくてはこの学問は決して存在するを得ないということを、そしてこの要求は未だ一度も実行されなかつたのであるから未だ何処にも形而上学は存在していないのだということを、やがて十分納得するであらう、と。然るに普遍的な人間理性「常識」の関心は形而上学と余りに深く係わり合っている關係上、形而上学の需要はまさか決して無くなる筈はない*から、読者は、たとえ暫くは如何にそれに抵抗する者があるうとも、從來全く知られなかつた計画による形而上学の全面的改革——或いはむしろ新生——の近きは必至の勢であることを承認するであらう。

* *Rusticus expectat, dum defluat annis, at ille Labitur et labetur in omne volubilis aevum.* 「農夫は河の流れ尽くるを待つ。されど河は流る、滔々として永遠に流れん。」⁽³⁷⁾

ロツク、^(四) 及びラ、イ、プ、ニ、ツ、^(五) の試み以来、或いはむしろ形而上学の發生以来、形而上学の歴史の遡り得る限りに於て、デ、イ、ヴ、イ、ツ、ド・ヒ、ユ、ーム、^(六) が形而上学に加えた攻撃ほどこの学問の運命に決定的たり得る出来事は起らなかつた。彼はこの種の認識に光明をもたらしはしなかつたが、しかしそれでも火花は発せしめた、もしその火花が燃えやすい火口^{ほくち}につき、その微かな火を注意深く絶やさぬようにして、それをだんだんに大きくして行つたのならば、あの火花によって光は恐らく点じ得られたことであらう。

ヒ、ユ、ームは主として、形而上学のたつた一つの——しかし重要な——概念、すなわち原因^{イ、ン}と結果^{ケ、ク、ス}と

の結びつきの概念（従つてまた、この概念の結果概念たる力や行為等々の概念）から出発し、この概念を自分で産んだと称する理性に向つて、或るものが定立せられてゐる場合、かく定立せられることによつてまた他の或るものが必然的に定立されざるを得ないという風の構造に、その或るものになつてゐると考えるのは、如何なる権利があつてのことか答弁せよと詰め寄つた。何となれば、原因の概念はそういう意味のものなのであるから。彼は、かような結合を先天的に *Le priori*（七）、すなわち概念から、考へて来ることは理性には全く不可能であること——何となればこの結合は必然性を含んでゐるから——を抗いようもなく証明した。しかし、或るものが存在するからといって、どうして他の或るものが必然にまた存在しなくてはならぬのか、従つてどうしてかような先天的結合の概念が導入され得るのか全く見当がつかない。ここから推して彼は、理性はこの概念に關しては徹頭徹尾自己を欺いてゐる、この概念は構想力「想像力」——それは経験によつて受胎せしめられ、或る種の表象を聯合の法則（八）の下におき、そこから出て来る主觀的必然性、言い換えれば習慣を、洞察「理性認識」から出る客觀的必然性とすり換へるのである——の私生児にほかならぬのに、理性はそれを間違つて吾が子と思うのだと結論した。この結論から推して、彼は、もしそうだとすれば理性の諸概念は單なる虚構であり、先天的に存立すると自称する理性の認識はすべて、虚偽のスタンプを捺された普通の經驗にほかならぬということになつて来るから、理性は全くかような結合を單に一般的にすら思惟す

る能力をもっていないわけだと言ったが、それは取りも直さず、形而上学は何処にも存在しない、また存在し得ないということを言うものにほかならない*。

* それにも拘わらずヒュームは、ほかでもないこの破壊的哲学そのものを形而上学と名づけ、これに高い価値を与えた。「形而上学と道徳学とは——と彼は言っている（『*An Inquiry concerning Human Understanding*」第四部、ドイツ語訳二一四頁）——学問の最も重要な部門である、数学と自然科学はその半分だけの値打もない」。しかしこの慧敏な人はこの場合単に、あれほど果てしのない、追いかけて追いかけて来る、人類を困惑せしめる論争を完全に解消せんがために、単に思弁理性〔「理論」〕の過大な要求を抑制することによって得られる消極的利益にのみ注目した。しかしそのために彼は、最も重大なる希望——この希望に基づいてのみ、理性は意志に対し、意志のあらゆる努力の最高目標を掲げ得るのであるが、その希望——が理性から奪われることより生ずる積極的損失や見逃してしまった。

彼の結論は早計且つ不当ではあつたけれども、少なくとも慎重なる吟味に基づいたものであつたし、この吟味は、当時の優れた頭脳がヒュームの持出したような意味での課題を、出来るだけうまく解決するよう互に協同する値打の十分あるものであつた、もしも彼らがそうしていたとすれば、実際間もなくこの学問の完全な改革が、そこから生じたに違いない。

i この著書とすると第四部（Teil, 214）とは Chap 4 part 1, p.189 で、直接の文言はないが関連する。

しかしながら、形而上学には昔から好意を寄せなかつた運命は、ヒュームが何人からも理解されざらんことを望んだ。彼の反対者たち、すなわちリード、^(九)、オズワルド、^(一〇)、ビーティ、^(一一)が、そして最後には更にプリーストリ、^(一二)が、ヒュームの課題の要点を徹頭徹尾逸し去り、彼のまさに疑つた当のことを常に明白なることと信じ、反対に、彼が疑おうなどとは夢にも思わなかつたことを、激越な——そして多くは不遜千万な——態度で論証することにより改善への彼の示唆を誤認した結果、あたかも何事もなかつたかの如くに万事の旧態依然たるさまは、或る種の苦痛を感じることなしには之を見ることができぬ。原因の概念は正しく、有用で、自然認識全体に關して不可欠であるかどうか、ということが問題であつたのではなく——何となれば、このことをヒュームは決して疑うのではなかつたから——、むしろ原因の概念は理性によつて先天的に思惟せられるかどうか、そしてかような仕方で一切の経験から独立な内的真理を有するかどうか、従つてまた、一体それは単に経験の對象の上にのみは制限せられていない、それよりも遙かに広い適用性をもつたものであるかどうかということについて、ヒュームは洞察の開かれるのを期待したのであつた。すなわち、問題はただこの概念の起源如何であつて、この概念の使用の不可欠性如何ではなかつたのである。とにかく前者が突きとめられさえしていたならば、この概念の使用の諸条件とこの概念の通用し得る範圍とに關しては、大丈夫自然に明らかになつたことだろうと思う。

ところが、この著名な人に反対する連中は、この課題に応ずるためには、理性——単に純粹思惟にのみ係わり合う限りでの理性——の本性に突入らなくてはならなかったのだが、彼らにとってはそれは面倒な仕事であつた。そこで彼らは、何の洞察もなしに反抗を試みるもつと安易な手段を考え出した、すなわち普通の人間悟性「常識」を引合いに出すこと、これである。實際、真直ぐな「*geraden*」（或いは近頃の呼び方によれば、素直な【*schlicht*en】）人間悟性を所有しているということは天の大いなる賜物である。しかし、人はそれを実績によつて、すなわち思惟し且つ述べるところが熟慮を経た合理的なものであることによつて証明しなくてはならぬのであつて、それを正当づけるうまい考えを何も持出すことができない場合に神託として之を主張することによつて証明してはならない。洞察が尽き学問の手に負えなくなつて来ると——そうならないうちにはなく——常識を引合いに出すのは、近頃のずるい工夫の一つであるが、その際淺薄なる饒舌家が極めて深奥なる頭脳と、自信を以て張合い一步も後へ退かないことが往々にある。しかし、まだ少しでも洞察がそこに残っている間は、恐らくこの非常手段は執らないようにするであらう。仔細に吟味すると、かく常識に訴えることは民衆の判断を楯に取ることにほかならないが、彼らの拍手喝采には哲学者は赤面し、人受けのよい自称才子は勝ち誇つた傲慢な風をする。しかし私はやはり、ヒュームもビーティーと同様健全なる悟性「常識」を主張してもよかつたのだし、更にその上、ビーティーの確かに有つていなかったもの、つまり批判

的理性を主張してもよかつたのだと考えるべきであらうと思う、この批判的理性は、普通の悟性「常識」が身の程を忘れて思弁に走らないように、或いは単に思弁「純粹に思惟だけで構成される認識」が問題にされている場合には何事をも決定しようと望まないように——何となれば常識は己れの拠つて立つ原則「根本命題」に關して弁明するを得ないのだから——それを控制するものである。ただそうであつてこそ、悟性は健全なる悟性だといつてよい。鑿のと槌つちとは材木を細工するには非常によく役立ち得るが、銅版を彫刻するには蝕刻針を用いなくてはならぬ。そのように、健全たる悟性も思弁的悟性も共に有用ではあるが、何れもそれぞれの仕方では有用なのである。すなわち前者は、經驗に直接適用せられる判断が問題である場合に有用であり、後者は判断が普遍的に——すなわち単なる概念から——下さるべき場合、例えば形而上学に於て、有用なのである、形而上学に於ては、己れ自身を——しかも屢々語意を逆用して (per antiphrasin [per antiphrasin ラテン語「反語法によつて」]) ——健全と呼ぶ悟性は全く何の判断力をも有つてはいないのである。

私は率直に告白する。ドイツ、ウィット・ヒュームのの警告は、取りも直さず、多年前初めて我が独断の仮睡破まどろみつて思弁哲学「理論哲学」の分野に於ける私の研究に全く別な方向を与えたものであつた。その結論に關しては私は決して彼に聴従しなかつたが、この結論は單に、彼がその課題を全体として前に立てず、全体を考慮に入れなくては何ら方策を立て得ないその一部分のみしか心に思い浮かばなかつた

ところから出て来たものなのである。他人^{ひと}が我々に遺してくれた、完成こそせられていないが基礎は置かれている思想から出発する場合には、思索を継続して、この光の最初の火花について人々の感謝しなくてはならなかったこの慧敏なる漢^{おのこ}の進んだところ以上に出るということを、多分希望しても差し支えないであろう。

それ故に私は先ず最初に、ヒュームの唱えた異議が普遍的に前に立てられ得るものかどうかためしを見た、そして間もなく、原因結果の結合の原理は、悟性をして事物の結合を先天的に思惟せしめる唯一の概念ではなく、むしろ形而上学は徹頭徹尾こういう風の諸概念〔^{即ち}範疇〕より成ることを発見した。私はかかる諸概念の数を確かめてみようとした、するとそれが望み通りに——つまり或るたつた一つの原理から——うまく行つたので、私はこれらの概念——これらの概念がヒュームの心配していたように経験から導き出されたのではなく、純粹な^(二三)悟性から出て来たものであることは、私には今ではもう確かなことであつた——の演繹^(二四)に取りかかつた。この演繹は我が慧敏なる先驅者には不可能であるように思われ、この人以外には何人にも思いつかれさへしなかつたが——とはいつても、その客観的妥当性が一体何に基づくのかを問うことなしに、誰もが安んじてそれらの観念を使用していたのである——、正直のところこの演繹は、嘗て^{かつ}形而上学のために企てられ得たことのうち最も困難なるものであつた。その際一番困つたことには、形而上学は——たとえ如何に多くの形而上学が、

とにかく何処かに存在しているにはせよ——この場合私には毛ほども加勢をすることができなかった、それというのが、右の演繹が初めて形而上学の可能性を決定すべきものだからである。ところでヒュームの問題の解決に、私は単に或る特殊の場合に於て成功したのみならず純粹理性の能力全体に關して成功した^(二五)ので、確實な歩みを——何時もただゆるゆるとではあるが——運んで、遂に純粹理性の範圍全体をその限界並びに内容に關して、申し分なく、普遍的諸原理に従つて規定することができた、このことは實際、形而上学がその体系を或る確實な計画に従つて築き上げる上に必要なことであつた。

しかし私は、ヒュームの問題を出来るだけ大きく拡げて詳論したこの仕事(すなわち『純粹理性批判』)が、問題の初めて提出せられた時にその問題、そのものが遭つたのと同様の運命に遭いはしないだろうかと心配する。人々はそれを理解しないが故に、不当に之を評價するであろう。人々は右の書を通読する気はあつても、考え抜く気がないからそれを理解しないであろう。且つ人々は、この著作が無味乾燥であり、難解であり、聞き慣れたあらゆる概念に反しており、その上また広汎にわたつてゐる關係上、この労力をそれに費やそうとはしないであろう。ところで私は告白するが、人にもてはやされている、そして人類には欠くことのできない、認識そのものの存在が問題になつてゐる場合に、哲学者よりして、一般向きでない、面白くない、取りつきにくいという不平を聞くのは、私の意外

とするところである、かかる認識の存在は、方式に適つた精密性の、嚴格無比な諸規則に従つてのみ之を決定し得るのである、勿論時と共に一般向きがするようにする必要もあるには違いないが、しかし決して初めから一般向き「通俗的」にしてはならない。しかしながら、或る種の難解さは一部分計畫の広汎なことから来るのであり、そのために研究の眼目である要点が十分見渡せないものであるから、この点に關しては苦情は従つて正当である。この苦情を、私はこの『プロレゴメナ』によつて取除くであらう。

純粹理性能力をその全範圍及び限界に於て叙述してあるあの著作「『純粹理性批判』」が依然として常に基礎たることに変わりはなく、『プロレゴメナ』はただその下準備として之に關係するに過ぎない。すなわちあの批判は、人が形而上学を出現させようと、或いはせめて出現させ得るという遠い希望なりとも起そうとまだ考え及ばないうちに、學問として——体系的に、そしてその極めて小さな部分に至るまで申し分なく——成立していなくてはならぬのである。

人々は、古い平凡陳腐な認識を以前の因縁關係から取つて来て、それに自分の好きな型の体系的衣裳を、新しい名をつけて着せかけることによつて、その認識が事新しく飾り立てられているのを見るのにすでに久しい間慣れている。そしてあの『批判』からも、読者の大部分はそれ以外の何ものをもあらかじめ期待はしないであらう。しかしながら、この『プロレゴメナ』は彼らを説得して、次の

ことを了解せしめるであらう。すなわちそれは、以前には何人も思いつきさえしなかった全く新しい一つの学問で、単なるその觀念すら知られていなかったものであり、この学問のためにはヒュームの懷疑の与え得た示唆ヒントを除いては、從來与えられて来たものは何一つ之を利用し得なかつたということを。ヒュームも同様かような本式の学問の可能性を全く予想せず、彼の船を安全にするため波打際（懷疑論）に捨てて置いたが、それでは船はそのまま腐つてしまふであらうから、私には、地球の知識から引出された確実な航海術の原理に従い、完備した海図と羅針盤とを備えつけて、良いと思われる方向へ船を安全に進め得る水先案内を、この船につけるといふのが眼目なのである。

全く孤立した独特無類の学問である一つの新しい学問に対し、すでに以前に獲得せられた知識だと思われている知識——それは取りも直さず、その实在性をあらかじめすつかり疑つてかからねばならぬ知識であるにも拘わらず——を用いて之を価値判断し得るかのような先入見を以て向うと、その結果は必ず、たとえば表現が似ているというような関係で、すでに以前に知られていたものを到る処に見るように思い、その際著者の思想をではなく、何時もただ己れ自身の——久しい習慣によつて本性となつた——考え方を基礎に置くところから、ただすべてが極めて不細工ぶさいくで、馬鹿々々しくて、訣マタ【訊】の分らぬことのように思われざるを得ないことになる。しかし、学問そのものに——措辞そじに、ではない——基づいている限りでの著作の冗長さ、その際避けがたい無味乾燥とスコラの綿密さは、

事柄そのものには非常に有利ではあろうが、書物そのものには確かに不利となるに違いない固有性【Eigenschaften 性質・特性】なのである。

ドイツ、イット・ヒュームのように巧緻に、しかも同時に魅惑的に、或いはモーゼス・メンデルスゾーン（二六）のように徹底的に、それでいて趣きあるように書くという才能は勿論誰にも与えられているわけではないが、しかし、もし或る計画【Plan】を立ててその完成を他人に薦めるだけが私の目的であれば、私だとあれほど長く私の念頭を離れなかったこの学問の繁栄が氣にからなかったのであるならば、私だと私の措辞文体に（己惚れかもしれないが）多分通俗性を与え得たであらう。というのは、とにかく、遅れてではあつても永続する賛同を期待するため、早く好評を博したいという誘惑を斥けるには、多大の辛抱強さに加えて、少なからぬ克己さえもが必要であつたのである。

計画を作る、ということは、屢々、人に創造的天才を氣取らせる、心の驕る、派手な精神上の仕事である、何となれば、自分の成就し得ないことを要求し、自分のより良くなし得ない筈のことを非難し、何処に見出され得るのか、自分でも知らぬことを提議するのであるから。もつとも理性の普遍的批判という有用な計画を立てるのにすら、すでに、もしその計画を単に——通例然るが如く——叶わぬ願望の長広舌に終らしめたくなかつたとすれば、人の恐らく想像するであらうより以上のことが必要だつたに違いないのではあるが。しかしながら純粹理性は一つの孤立した、理性そのものの内部に限な

く繋がりをもつ区域であるから、爾余一切の部分に触れることなしには如何なる部分にも手をつけることはできぬし、あらかじめ各部分にそれぞれの位置と他の諸部分へのそれぞれの影響とを規定した上でなければ、何事もなされ得ないわけである。それというのが、我々の判断を内部で正し得るものは理性のほかには無い關係上、各部分の妥当性と使用とは、理性そのものの内に於てそれぞれの部分が爾余の諸部分に対してもつ關係の如何によることであり、有機体の組織に於けるが如く、各部分の目的は完全な全体の概念からしか之を導き出すことはできないからである。従つてかような批判については、次の如く言うことができる。すなわち、もし批判が完全に、純粹理性の如何に些細な要素にまでも行届いてるのでなければ、その批判は決して信すべきではない、そしてこの能力「純粹理性」の範圍は、その全部が規定乃至決定されねばならないか、それとも全く規定乃至決定されないか、その何れかである、と。

しかし、純粹理性の批判に先立つような單なる計画は、理解しがたい、信用のできぬ、無用のものとなるに違いないが、それに反して、計画がこの批判の後に立てられる場合には、それだけそれは有用となる。何となれば、そのことによって吾人は、全体を見渡し、この学問の眼目である要点を一つ一つ吟味し、著作「純粹理性批判」の最初の作成に於てなされ得たよりも講述の仕方に幾多の改善を施すことができるから。

さて、本書は著作完成後のかかる一つの計画【aim】であり、この計画は今度は分析的、方法に従つてもくろまれても構わぬ筈で、何となれば、著作それ自身の方は、学問がそのすべての組立て——或る特殊な認識能力全体の構成としての——を、自然な構成関係のままに眼の前に見せるように、徹頭徹尾総合的な説き方で書いておかねばならなかつたのであるから。私がプロレゴメナとして将来のすべての形而上学に先立てるこの計画を、自分で又しても難解と感ずる者は、次のことをよく考えてみるがよい。すなわち必ずしもすべての人に形而上学を研究する必要があるわけではないということ、世には根本的な、それ自身深い、より多く直観に近づく学問にあつては非常によく進歩するが、抽象的概念のみによる探究には一向成功しない才能が少なからずあるということ、そしてそういう場合には人はその天分を他の対象に振り向けなくてはならぬということ、しかし形而上学を価値判断せんと企てる者、否、自ら一箇の形而上学を書き上げんと企てる者は、ここに出される諸要求を——私のなした解決を承認するという仕方でなされようと、或いはまた私のなした解決を根本的に反駁し、之に代えるに或る他の解決を以てするという仕方でなされようと——とにかく是非満足させなくてはならぬということ（何となれば、それらの要求は之を拒絶し得ないのであるから）、そうして最後に、難解だというあの悪評（それは己れ自身の暢気さ又は視力の弱さの、よくある照れ隠しである）にもそれ相当の利益があるということを。何となれば、誰でも他の学問に関してはすべて用心深く沈黙を守

るが、形而上学の問題となると、大家然と談じ、自信たつぷりに断定するからである、その理由は、彼らの無知はこの場合他人の知識に較べて確かに相違がはつきり目立たぬということにあるのだが、しかしそれを批判的原则に較べるとはつきり目立って来る、それ故に人は批判的諸原則をこう言つて褒めることができる、すなわち

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcet. (二七)「彼ら〔蜜蜂〕は怠惰なやからである雄蜂を、彼らの巢から追い払う」と。

すべての形而上学的認識の特質についての前書き

一

形而上学の源泉について

或る認識を学問として叙述しようと思えば、それが他の如何なる認識とも共有していない相違点つまりそれに特有である点を、あらかじめ精密に規定し得なくてはならぬ。そうでないと、すべての学問の限界が入り組んでしまつて、どの学問もその本性に関して根本的に論究することができない。

この特有の点が客体【Object】の相違にあるか、認識の源泉の相違にあるか、それとも認識の仕方、の相違にあるか、或いはこれら一二の相違にあるか、でなければこれらすべての相違にあるかは問はず、とにかくこの可能的学問【即ち形而上学】とその範域との觀念は、先ず第一この特有点に基づく。

最初に、形而上学的認識の源泉【即ち形而上学】に関していえば、それが経験的ではあり得ぬということはすでにその概念の中に含まれている。それ故に、形而上学的認識の原理（これには単に形而上学的認識の根本命題【原則】のみならず、また根本概念が属する）は、決して経験から取つて来られている筈はない。何となれば、この認識は自然的【フュージッシェ】認識ではなく、超自然的【メタフュージッシェ】【形而上学】言い換えれば経験の彼岸に横たわる認識たるべきであるから。それ故に、本来の自然学の源泉をなす外的経験も、

經驗的心理學の基礎をなす内的經驗も、形而上學的認識の基礎にはなっていないであろう。つまりそれは、先天的認識、すなわち純粹悟性と純粹理性とからの認識である。

この点に於て、形而上學的認識はしかし純粹数学と何ら相違点をもつておらぬといつてよい。従つてそれは純粹な哲學的認識と謂はなくてはならないであろう。この言い表しの意義に關してはしかし、『純粹理性批判』七二頁以下【超越論的方法論第一章第一節七二頁】「第二版七四〇頁以下」を参照せられたい、そこにはこの二種の理性使用の差異が明瞭且十分に叙述せられている（二八）。——形而上學的認識の源泉についてはこれだけにして置く。

二

形而上學的と呼ばれ得る唯一の認識の仕方について

(a) 綜合判斷と分析判斷との差異一般について

形而上學的認識は先天的判斷のみを含まなくてはならぬ、これは形而上學的認識の源泉の特質が要求するところである。しかしながら、判斷が如何なる起源をもつにせよ、或いはまた判斷がその論理的形式上如何なる構造をもつにせよ、とにかく判斷には内容上の差異がある、この差異によつて、判斷は單に解明的「*erläutend*」であつて認識の内容に何ものをも附け加えないか、それとも擴張的

「*erweitern*」であつて与えられた認識を増大するかの何れかである。前者は分析的判断、後者は綜合的判断と呼んでも差し支えないであらう。

分析的判断は賓辭に於て、主辭概念の中にすでに現實に——それほど明白にはなく、またそれはど明白な意識を以てでもないが——思惟せられていたことをしか立言しない。私が「すべての物体は延長を有す」と言うとき、私は物体という私の概念を毫末も拡張せず、ただそれを分解したに過ぎない、何となれば延長ひうがうということとは、物体の概念によつてすでに判断以前に——もつともはつきり述べられていたわけではないが——とにかく現實に思惟せられていたのだから。それ故に、この判断は分析的である。それに反して、「若干の物体は重い」という命題は、賓辭に於て、物体という一般概念の中に現實には思惟せられていない或るものを含んでいる。従つてそれは、私の概念に或ることを附け加えることによつて私の認識を増大する、それ故それは綜合的判断と呼ばれなくてはならない。

(b) すべての分析判断に共通の原理は矛盾律である

すべての分析判断は全く矛盾律に基づいており、その材料となる諸概念が經驗的であらうと無かうと、その本性上先天的認識である。何となれば、肯定的分析判断の賓辭はすでにあらかじめ主辭概念に於て思惟せられるのである故に、賓辭は主辭概念によつて矛盾なしには否定され得ない。同様に、分析的な否定判断に於ては、反対の賓辭は必然的に主辭によつて——しかもまた矛盾律に基づいて——

—否定せられる。例えば、「すべての物体は延長を有す^{ひろがり}」と「如何なる物体も非延長的にあらず^{ひろがりなきもの}」という両命題の如くである。

だからこそ、實際すべての分析的命題は先天的判断なのである、例えば「黄金は黄なる金属なり」に於けるが如く、たとえその概念は経験的のものではあらうと。何となれば、このことを知る。ためには、私は黄金という概念——それは、この物体は黄色であり、金属であるということを含んでいる——以外に何らそれ以上の経験を必要としないのであつて、私はこの概念以外に他の何を探すわけではなく、ただこの概念を分析しさえすればよかつたのであるから。

(c) 綜合判断は矛盾律とは違つた或る別箇の原理を必要とする

經驗的起源を有する後天的綜合判断【synthetische Urteile a posteriori】がある。しかしまた、先天的に確實であつて純粹な悟性及び理性から出て来る綜合判断もある。両者はしかし、單に分析の原則——つまり矛盾律——に従つただけでは決して出て来ることはできぬという点で一致する。両者は更に、全く別な或る原理を要求する、とはいつても、それはあらゆる原則——たとえそれがどのような原則であらうと——から、常に矛盾律に従つて導き出されなくてはならぬ。何となれば、必ずしもすべてが矛盾律から導き出され得るわけではないけれども、すべてはこの原則に反してはならぬのであるから。私は綜合判断をあらかじめ分類しておこうと思う。

(1) 経験判断【*Erfahrungsurteil*】は常に総合的である。何となれば、私は判断を構成するために私の概念から外へは決して出てはならぬのに、従つてそのために何ら経験の証言を必要としないのに、分析判断を経験に基づけるのは背理であろう。ⁱ「或る物体は延長を有す」とは先天的に確立せる命題であつて、経験判断ではない。何となれば、私は経験に赴かずとも、かく判断するための一切の条件をすでに概念の中にもつていたのであつて、その概念の中から私は賓辭を矛盾律に従つて引出すだけでなく、そうすることによつて同時に判断の必然性——経験は必然性を私に教えさえもしてくれぬといつてよい——を意識し得るのであるから。

(2) 数学的判断は悉く皆総合的である。というこの命題は、人間の理性を分析する人々には從來全く気づかれなかつたばかりか、彼らの想像するところと正反対であるように思われる、それは抗い^{あらが}ようもなく確実であり、今後非常に重大となる命題なのであるが。すなわち人は、数学者の推理はすべて矛盾律に従つて選ばれるということ（これは、あらゆる必然的【*確証*】【*apodiktischen*】確実性の本性が要求することである）を見出したところから、その原則もまた矛盾律から認識せられると思ひ込んだのだが、この点で彼らは見当違いをしたのである。なるほど或る総合的命題は矛盾律に従つて洞察さ

ⁱ 「何となれば」と理由を説明している、と受け止めると奇妙な文である。「総合的である。というのも分析判断を経験に基づく」とすると背理だからで、……」

れ得るに違いない、しかしそれは、他の或る綜合的命題が前提になつていて、この命題からそれが推論され得る場合に限るのであつて、決してそれ自身に於てのことではない。

最初に注意されねばならぬことは、本来の数学的命題は経験からは引出し得ない必然性をもつてゐるから、常に先天的判断であつて、経験的ではないということである。しかし、私がかく言うのをもし承認しようとされないならば、よろしい、私は命題を純粹数学だけに限ろう、純粹数学という概念はすでに、経験的認識をではなく単に純粹な先天的認識のみを含むということを、必然に伴うものである。

人々は最初は多分、「 $7+5=12$ 」という命題は「7と5との和」という概念から矛盾律に従つて出て来る單に分析的な命題であると考えるかもしれぬ。しかしながら、それをもつと仔細に考察すると、「7と5との和」という概念は一箇の数を一箇の数に結合するということにほかならず、両方の数を總括するこの一箇の数の幾らであるかは、右の結合によつては全然考えられぬということが分る。12という概念は、私が單に7と5とのあの結合を考えることによつて決してすでに考えられているのではなく、たとえかような可能的な和の概念を如何に長く分析してみたところで、私はそこに12を見出しはしないであらう。人は両者の一方に対応する直観、たとえば自分の五本の指とか、或いは「ゼーグネル」がその『算術』(二九)に於て言う如く)五つの点とかを助けに借りて、直観の中に与えられた五つ

のものを順次7の概念に付け加えることによつて、7だの5だのという概念を越え出なくてはならない。つまり、人はその概念を「 $+\infty$ 」というこの命題によつて現実に拡張し、「 $+\infty$ 」という概念に対し、その中に全然考え込まれていなかった一つの新しい概念を付け加えるわけである、言い換えれば算術的命題は常に総合的なのである、このことは、少し大きな数をとつてみると一層明瞭に知られる。すなわち我々は、我々の概念をどのようにひねくり廻したところで、直観の助けを借りず我々の概念の単なる分析のみに頼るのでは、決して「和」を見出し得ないであろうということは實際明々白々のことである。

同様に、純粹幾何学の何か或る原則は分析的ではない。「二点間の直線は最短線なり」というのは総合的命題である。何となれば「直」【Geraden】という私の概念は何ら量を含まず、ただ質を含むに過ぎない。それ故に、「最短」という概念は全く付け加わるものであつて、分析によつて「直線」の概念から引出され得るものではない。それ故に、この場合直観の助けが借りられなくてはならず、ただ直観の助けを借りてのみ総合は可能なのである。

幾何学者の前提する他の若干の原則は勿論實際に分析的であり、矛盾律を基礎にしているには違いないが、しかしそれらの原則はただ——同一律のように——方法の鎖として用いられるに過ぎず、原理として——例えば $a=b$ すなわち全体はそれ自身に等しとか、或いは $(a+b) \times a$ 言い換えれば全体

はその部分よりも大なりとかの如き——用いられるのではない。しかも、これらの原則そのものが——それらは単なる概念通りに妥当するのではあるが——数学に入れられるのは、それらが直観に於て明示され得るからにほかならぬ。この場合、かような確証ある判断の賓辞がすでに我々の概念中に含まれているかのように、つまり判断が分析的であるかのように、我々を一般に信ぜしむる所以^{ゆえん}のものは、単に言い表しの曖昧さにある。すなわち、我々は一つの与えられた概念に或る種の賓辞を考え加えるべきなのであつて、この必然性はすでに概念に附着しているのである。しかし問題は、我々が与えられた概念に何を考え加えるべきかということではなくて、何を現実^{じやうじ}にその概念に於て——とはいつてもただぼんやりとではあるが——考^{かんが}へて^ているかということである、その場合、賓辞はその概念に勿論必然的に附着してはいるが、しかし直接にはなく、直観——それは附け加わつて来なくてはならぬ——を媒介として、附着しているのだということが分る。

【#】(三〇) 純粹な数学的認識の本質と他の一切の先天的認識との本質的な相違点とは、数学的認識が決して概念からではなく、常にただ概念の構成 (三一) (『純粹理性批判』七二三頁〔第二版七四一頁〕) によつてのみ行われねばならぬということである。そういうわけで、数学的認識はその命題に於て概念を越え出で、概念に対応する直観の含むものにまで至らなくてはならぬのであるから、その命題は實際また概念の分析によつては、言い換えれば分析的には、出て来ることはできぬし、また出て来る

筈もない、従つて皆綜合的である。

しかし私は、この何時いつもは容易な——そして取るに足らぬことのように見える——觀察を等閑に附することによつて、哲学の受けた損害に注意しない訳にはゆかない。ヒュムは、彼がその眼を先天的純粹認識の全領域——この領域に於て人間の悟性は非常に大きな財産を吾がものとしているのである——に投ずるという哲學者にふさわしい使命を感じたとき、輕率にもこの純粹認識の一つの、しかも最も重要な領分の全体、すなわち純粹数学を切離してしまつた、その本性——謂わばその憲法——は全く違つた原理、すなわちただ専ら矛盾律に基づいていゝと思ひ込んで。とはいつても彼は命題の分類を、私がこゝでなしたほど本式且つ普遍的に——或いは名称を附して——なしたのではなかつたけれども、それは取りも直さず、純粹数学は單に分析的な命題を含み、形而上学は先天的な綜合的命題を含むと言つたのも同然であつた。ところで、この点で彼は非常な間違いを犯したのであつて、この間違ひは彼の考え全体の上に決定的に不利な結果をもたらした。というのは、もしそういう間違ひをしなかつたならば、彼は我々の綜合判斷の起源に関するその問を、因果性という形而上学的概念以上にに拡げて、数学の先天的可能性にまでも及ぼしたに違ひないのである。すなわち数学を、彼は同様に綜合的と認めざるを得なかつた筈なのである。しかし、そうとすると、彼はその形而上学的命題を決して單なる經驗に基づけることはできなかつたであらう、でなければ、彼は純粹数学の公理をも同様

經驗に服屬せしめたに相違ないからである。だが、そうするには彼は余りにも眼が鋭かつた。もしそうなら形而上学が手をつなぐようになったに違いないこの好伴侶「数学」は、形而上学だけが無礼な冷遇を受ける危険を防いだことであろう。というのは、形而上学に加えんものと考えられた打撃は、数学にもあたる筈だったのであるが、それは実は彼の本意ではなかつたし、また本意ではあり得なかつた。その結果この慧敏なる漢は、我々が今従つてゐる考察に似たものとならざるを得ない考察に引入れたことであろうが、その考察たるや、真似ようもないほどに美しい彼の措辞によつて、限りもなく見映えのするものであつたであろう。

(3) 本来形而上学的な【*metaphysische*】判断は悉く皆綜合的である。形而上学に属する判断と本来形而上学的な判断とは區別されなくてはならぬ。前者のうち非常に多くのものが分析的であるが、それらはこの学問が徹頭徹尾目的にしている——そして常に、綜合的である——形而上学的判断のための手段をなすに過ぎない。何となれば、概念——例えば実体の概念——が形而上学に属する場合には、それらの概念の單たる分析から出て来る判断——例えば「実体とはただ主体としてのみ存在するものである」等々——はまた必然に形而上学に属する、そしてかかる若干の分析判断の助けを借りて、我々は概念の定義に近づこうと努める。しかし純粹悟性概念（形而上学は純粹悟性概念を含む）の分析は、あらゆる他の——だからまた經驗的な、形而上学には属さない——概念の分析（例えば、「空氣は彈

性をもつ流体であつて、その弾性は如何なる既知の寒冷度によつても無くはならない」と違つた仕方では行われなない關係上、概念はなるほど形而上学特有のものではあるが、しかし分析判断はそうではない。何となれば、この学問は先天的認識を産み出すという点に、特殊な、そしてそれに特有なものをもっているのだからである、従つてこの産出は、それが他のすべての悟性認識と共有しているものから区別されなくてはならぬわけである。例えば、「事物の実体をなすものはすべて固執的【beharrlich 持続的】である」⁽ⁱⁱⁱ⁾ という命題は、総合的な、形而上学特有の命題である。

形而上学の材料【Materia】とその工具とである先天的諸概念があらかじめ或る種の原理に従つて蒐集せられている場合には、これらの概念の分析は大きな価値をもっている。現にまたこの分析は、形而上学に属する全く分析的な諸命題を含む一つの特殊な部門であるから（謂わば *philosophia definitiva* ⁽ⁱⁱⁱ⁾ であるから）、形而上学そのものを構成するすべての総合的命題とは切離して講述され得る。というのは、實際右の分析は形而上学に於てほど——言い換えれば、あの初めに分析せられた諸概念から産み出さるべき総合命題に關してほど——顯著に役立つことはないのである。

要するに、本節の結論は次の通りである。すなわち、形而上学は本来先天的綜合判断を取扱い、先天的綜合判断のみが形而上学の目的を形成する、その目的のためには形而上学は勿論その諸概念の少なからぬ分析を、従つてまた分析的諸判断を、必要とはするが、しかしその際その手続は、他のあら

ゆる認識の仕方——その仕方では、概念を分析によつて単に説明しようとするに過ぎない——に於けると異なるところはないのである。しかしながら、直観並びに概念による先天的認識の産出、だからまた結局先天的な——しかも哲学的認識に於ける——綜合命題の産出ということが、形而上学の本質的内容をなすのである。【#ここまで移された文】

三

判断を一般に分析判断と綜合判断とに分類することについての注

この分類は人間悟性の批判に関して欠くことのできぬものであるから、人間悟性の批判に於て典拠となつて然るべきものである。もしそうでないとすれば、それが何処か或る他の処で顯著な効用をもつということが私には分らなくなる。そして實際またこれが、何故独断論的哲學者ら——彼らは形而上学的判断の源泉を常にただ形而上学そのものの内に求めて、その外なる純粹の理性法則一般に求めなかつた——が、自然に起ると思われるこの分類をおろそかにし、有名なヴオルフ^(三三)や、その足跡を踏む慧敏なバウムガルテン^(三四)の如く、明らかに綜合的である充足理由律の証明を矛盾律に求め得たかということの原因だと思ふ。これに反して、私はすでにロツクの『人間悟性論』^(三五)の中で、この分類の示唆に出合う。というのは、彼は第四卷第三章九以下【Book 4, chap. 3, sect. 9 以下】に於つ、

すでにあらかじめ判断に於ける觀念の種々の結合とその源泉とを論じ、その源泉の一つを同一性又は矛盾性にあり（分析判断）とし、他を或る主観に於ける諸觀念の存在にあり（綜合判断）としておいてから、一〇【§ 10】に於て、この後の方の源泉をもつた我々の（先天的）認識は非常に狭く、殆ど全く存在しないと告白しているのである。しかしながら、彼がこの種の認識について述べているところにははつきり規定せられたことや規則にせられたことが大してあるわけではないから、何人も——殊にヒュームですら——この種の命題について考察するの機会を捉えなかつたのは怪しむにあたらない。何となれば、かかる普遍的にしてもはつきり規定せられた原理を、ただぼんやりとしか思い浮かべていなかった人から学ぶのは容易なことではないからである。人は己れの思索によつて前以て自らそこに考え及んだのでなくてはならぬ、その後でこそ彼は他人の著書にもそれを見出すのであつて、著者その人が己れ自身の所説の根柢にかような理念の存することさえ知らなかつたのであるから、他人の著書にそれを初めて見出したというようなことが勿論ある筈はあるまい。それにも拘わらず、決してものを自分で考えることをしない人々も、何でもいったん見せられた後には、以前にすでに言われたことの中に、それを——何人も前には見ることを得なかつたに拘わらず——探し出す識別力は所有しているものである。

一 般 的 問 題

そもそも形而上学は可能であるか

四

学問として一本立ちのできるような形而上学がもし現実^{あらが}に有るとすれば、すなわち、さあこれが形而上学です、諸君はこれを学ばれさえすればよろしい、そうすれば諸君はその真理性について抗いようのない不動の確信を得られるでしょう、ともし言うことができる^{あらが}とすれば、そもそも形而上学は可能であるかという問は不必要であり、後にはただ、事柄そのものの存在の証明によりはむしろ我々の識別力の吟味に関する問、すなわち如何にして形而上学は可能であるか、そして如何にして理性は形而上学に到り始めるかという問が残るだけである。ところが人間の理性は、形而上学の場合、そんな幸運にあずかったことはついぞ無い。たとえばユークリッドを出して見せるように一冊の書籍を示して、これが形而上学です、諸君はここにこの学問の最も高貴な目的、すなわち純粹理性の原理から証明せられた或る至高の存在者と未来の世界との認識を見出されるでしょうとは言うことはできぬ。なるほど、確証的に確實で異論のあつたこともない命題が多数我々に示され得ることは確かであるが、しかしこれらの命題は悉く分析的であつて、形而上学に関しては我々の本来の意図であるべき筈の認識の拡張によりは、むしろ形而上学のための材料や工具に関するものである。(二(c)参照)。しかし、

そもそも形而上学は可能であるか

単なる理性のみからは、従つてまた先天的には——そうするのは諸君の義務であつたのに——決して証明しなかつたものであるにも拘わらず、諸君の進んで認容する綜合的諸命題(例えば充足理由律)を、たとえ諸君が提示せられようと、もしそれを諸君の主要目的に使用せんとすれば、諸君は禁物の不確実なる主張に陥るので、いつの時にも形而上学は相互に主張そのものに関して矛盾するか、それとも主張の証明に関して矛盾するか、その何れかであつた為に、形而上学は永続的賛同を要求する権利を自ら破棄したのである。のみならず、かような學問を実現せんとする試みは、あのように昔に(二七)懷疑論の起つた第一の原因であつて、懷疑論というこの考え方は、理性が己れ自身に向つて無法をはたらく關係上、理性の最も重大な意図に関して理性を満足させることは全く絶望だという状態にあるのでなければ決して生じ得なかつたに違ひない。人々は、自然を方法に基づいて探究し始めるよりものはるか以前に、もつぱら、普通の経験によつて或る程度すでに練磨せられていた自らの理性そのものを探究した。それというのが、理性はとにかく常に我々にとつて現在あるもの【Gegenwärtig】であるが、自然法則は一般に苦心して探し出して来なくてはならぬというためであつた。その結果形而上学は泡沫の如く表面に浮かび、それが掬いとられて消え失せると、忽ちまた別の泡沫が現れ、そのつど或る者は熱心にそれを拾ひ集めたが、或る者は水底にこの現象の原因を求めることをせず、前者の徒勞を嘲笑して自ら賢なりと思つたのである。

従つて、我々に何事をも教えぬ独断論（三八）に飽きると同時に、我々に決して何事をも——許された「無知の安息」をすら——約束せぬ懷疑論にも飽き、己れの必要とする認識の重要性に促されながら、久しい経験によつて、自分のもつていると思つてゐる——或いは純粹理性の名のもとに自分に差し出されて来る——あらゆる認識を信用しなくなつてゐる我々には、もはやただ、そも、そも形而上学は可能であるか、という批判的な問しか残つておらず、その解答如何によつてのみ我々は今後の態度をきめることができるのである。しかしこの問は、或る現実の形而上学の或る種の主張に対する懷疑的反駁によつてではなく（何となれば我々は今はまだ一切の形而上学を認めないのであるから）、かような学問の——まだほんの蓋然的な——概念からして解答せられなくてはならぬのである。

『純粹理性批判』に於ては、私はこの問に關して綜合的なやり方を取つた、すなわち純粹理性そのものを研究し、この源泉そのものの中で理性の純粹な使用の要領並びに法則を原理に従つて規定せんと努めた。この労作は面倒であつて、漸次体系の中に深入りして考えてみようとする覺悟ある讀者を要求するが、この体系は理性そのものの以外には未だ何ものをも所与としてその根柢には置かない、従つて何か或る事實に基づくことなく、認識をその根元の胚種から展開せしめようとするのである。それに反して、『プロレゴメナ』の目的はその下稽古たるにあり、一箇の学問「形而上学」そのものを講述するよりは、むしろその学問を——もし出来るならば——實現するには何をなさねばならぬかを告

知するにある。それ故に、それはすでに信賴し得ると認められているものを基もととしなくてはならぬのであつて、そこから人は心置きなく出發して未だ知られざる源泉に遡り得るのであり、かかる源泉の發見は我々に單に既知のことを説明するばかりでなく、また同時にその同じ源泉から出て来る多くの認識の範圍を明示するであらう。従つて、プロレゴメナの——特に將來の形而上學のためにその準備となるべきプロレゴメナの——方法的手続は分析的であることになる。

しかし、これは幸いなことだが、學問としての形而上學は現實に有るとは認め得ないけれども、我々は確信を以て或る種の純粹な先天的綜合認識は現實に存在し且つ与えられているとは言ふことができる、すなわち純粹數學及び純粹自然科學がそれである。何となれば、兩方とも、一部は單なる理性により、一部は經驗から出て来る普遍的一致により、確証的に確實となる命題、しかも經驗からは獨立のものと一般に認められるそれを含んでいるのだから。それ故に我々は、若干の——少なくとも爭う余地のない——先天的な綜合認識をもっているわけで、それが果して可能であるかと問ふ必要はなく（何となれば、それは現實に有るのだから）、ただ、如何にしてそれは可能であるかと問ひさえすればよいのである、すなわち与えられている認識の可能性の原理から、爾余一切の認識の可能性をも導き出し得んがために。

如何にして純粹理性からの認識は可能であるか

五

我々は上に分析判断と綜合判断との著しい差異を見た。分析的命題の可能性は非常に容易に理解することができた。何となれば、それはただ専ら矛盾律に基づいているのだから。また後天的綜合命題——言い換えれば、経験から得られる命題——の可能性も特別な説明を必要としない。何となれば、経験はそれ自身知覚の連続的結合（綜合）にほかならぬのだから。それ故に、我々にはただ先天的綜合命題が残っているだけで、その可能性が探求又は検討されなくてはならぬ、何となれば、それは矛盾律とは違った原理に基づいている筈であるから。

しかし、我々はいかなる命題の可能性をここでわざわざ探求する必要はない。というのは、先天的綜合命題は沢山に、しかも争いがたい確実性を以て現実に与えられているのだから、そうして我々の今従う方法は分析的であるべきであるから、我々はいかなる綜合的な——しかし純粹な——理性認識が現実に有ることから出発するであろう。しかし出発後は、この可能性の根拠を、それにも拘わらず検討して、如何にしてこの認識は可能であるかと問わなくてはならぬ、すなわち、認識の可能性の原理からその使用の制約——使用の範圍及び限界——を規定することができるように。それ故に、

一切に重大な関係のある本来の課題は、本式に言い表せば次のようになる。

如何にして、先天的綜合命題は可能であるか。【Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?】

私はそれを上に、一般向きのするように多少違えて——すなわち純粹理性からの認識如何という問にして——言い表したが、今度はそれを、求められている洞察が何であるかをはつきりさせて、多分言い表し得たであろうと思う、何となればこの場合問題は全く形而上学とその源泉ではあるけれども、あらかじめ注意が加えられた今となつては——私の希望するところによれば——人は常に次のことを想起するからである、すなわち我々がここで純粹理性からの認識と言っているのは、決して分析的認識のことではなく、ただ専ら綜合的認識のことであるということ*。

*認識がだんだん進んで行つた場合、学問のまだ兒童期であつた時からある、すでに古典的となつた或る種の表現が、将来不十分且つ不適當と感ぜられたりせぬように、また或る種の新しい、もつと適切な使用が、古い使用と混同せられるという若干の危険に陥つたりしないように、あらかじめ防止するということは到底できるものではない。分析的方法とは、それが綜合的方法に対立せしめられている限り、分析的命題の總括とはまるで違つたものである。分析的方法は求められるものから——あたかもそれが与えられているかのように——出発して、それを可能ならしめている制約へ遡つて行くことを意味するに過ぎない。この説き方に於ては、数学的分析がその一例であるように、全くの綜合的命題が使用せられ

ることが屢々あるが、これは総合的又は前進的、な説き方と呼んだ方がよいかもしれぬ。なお、分析論 [Analytik] という名称は論理学の一つの主要部門としても見出されるが、その場合それは真理性の論理学であつて、弁証論 [Dialektik] ^(二九) に対立せしめられる。それに属する認識が分析的であるか総合的であるかということには全く構わずに ^(三〇)。

ところで、形而上学が立つか倒れるかは、つまり形而上学の存在は、全くこの課題の解決如何にかかつてゐる。たとえ誰かが形而上学に於ける自己の主張をば如何に外観を装うて述べ立てようとも、そして人を窒息させるほどに推理に推理を積み重ねようとも、もしその人があらかじめ右の問に十分答え得なかつたならば、私は当然のこととして、それはすべて空虚な根拠なき哲学であり、間違つた智慧であると言わなくてはならぬ。あなたは純粹理性を通じて語られる、そうして、単に与えられた概念を分析するだけではなく、それが新しい結合——それは矛盾律には基づかない、しかもあなたはそれを一切の経験からは全く独立に洞察すると思つておられる——であるように言い立てることによつて、先天的認識を謂わば創造すると僭称せられる。では、どういう風にしてあなたはかかる結論に達せられるのであるか、そうしてどういう風にかような僭越を弁明せんとせられるのであるか。一般的人間理性「常識」の賛同を証人として引合いに出して来ることは、あなたには許されない。何とな

そもそも形而上学は可能であるか

ればそれは単に世評を權威の根拠とするだけの証人であるから。

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi. 「汝のかくと予に示す一切を、予は信ぜず且つ嫌惡す」 (三)

この問にはどうしても答えなくてはならないが、同時にそれはむずかしいことである。そして何故人がこの問にとつくの昔に答えようとはしなかったのかという最も主要な原因は、そんなことが問題になり得ると思ひも寄らなかつたということにあるのだが、第二の原因はやはり、この一つの問題に十分に答えるためには、初めて世に出たときにその著者に不朽の生命を約束した極めて複雑多岐な形而上學書の嘗て要求したよりも遙かに辛抱強い、深い、そして骨の折れる思索が要るということにある。現に、如何に洞察力ある読者でも、この課題をその課題の要求する通り慎重にしつかり考える場合には、最初はそのむずかしさに驚き、之を解決しがたいと思ひ、もし現實にかかる純粹な先天的綜合認識が存在しないとすればこれは全然不可能だと思ひに相違ない。事實デヴィッド・ヒュームはそうであつた、とはいつても、彼はこの問題をここでなされるように――そして、もしその解答を形而上學全体に対して決定的なものにしようと思へば、どうしてもそうなされねばならぬように――普遍的には、毫も考えなかつたのではあるが。すなわち、この慧敏な人は言つた。或る概念が自分に与えられている場合、自分がこの概念を越えてその外に出て、この概念の中には全く含まれていない或る他の概念を之に結びつけることは、しかも後者が前者に必然的に属するが如くに結びつけることは、

如何にして可能であるか。ただ経験のみが我々にかような結合を供給し得るのであつて（彼はあの困難を不可能と看做したことからそう結論した）、かのいわゆる必然性、或いは——同じことだが——必然と看做された先天的認識というのは、或る事柄を真と感ずる、従つて主観的必然性を客観的と思ふ、久しき習慣にほかならぬ、と。

もし読者が、この課題の解決を通じて私の与えることになる厄介苦勞を何のかのと言われるのならば、読者はもつと容易な仕方でこの課題を自ら解決しようとして見られさえすればよい。恐らく読者は、かくも深い研究を盛つた勞作を己れに代つて引受けてくれた人に感謝を^{おし}吝まず、事柄の性質上これでもまだ解決が平易な方だったと、むしろ多少の驚きを多分感ぜしめられるであらう。事実また、この課題をその全き^{まづ}普遍性に於て（数学者がこの語を用いるような意味に於て、すなわちすべての場合に対して十分に）解決し、そしてまた最後には、読者がここに見出ざるが如き分析的な形にして叙述し得るためには、多年の勞苦を要したのである。

従つてすべての形而上学者は、彼らが如何にして、先天的綜合認識は可能であるかという間に十分に答えてしまふまでは、彼らの仕事を嚴肅且つ正当に停止せしめられているわけである。何となれば、彼らが純粹理性の名に於て我々に何事かを申し出ることがある場合には必ず出して見せねばならぬ信任状は、ほかでもないこの解答なのであるから。しかしこの信任状なしでは、彼らは、すでに非常に

屢々欺かれた経験のある、よく物の分った人々が、自分らの申し出を別に少しも検討しないで撥ねつけるであろうと予期するほかはないのである。

それに反して、もし彼らがその仕事を学としてではなく、有益な——一般的人間悟性「常識」に適合した——説得の術として営まんとするのであれば、公平にいつて彼らにこの事を禁ずることはできぬ。彼らはその場合合理的信仰という控え目な言葉を用いるであろう、そして告白するであろう、一切の可能的経験の限界のかなたに有るものに関して、自分らは少しでも臆測することを許されてはいない、況んや何事かを知る、ことなどは許されていない、但し、人生に於て悟性と意志とを指導するために可能であるばかりか不可欠ですらあるものを（思弁的使用のためにではなく——何となれば思弁的使用を彼らは断念せざるを得ないのであるから——、ただ専ら実践的使用のために）假定することだけは許されている、と。そうであつてこそ、彼らは有用にして智慧深き人という名を有し得るであらう、そして彼らが形而上学者の名を放棄すればするほどかく假定することは許される。何となれば、形而上学者は思弁的哲学者たらんとする者だからであり、問題が先天的判断である場合には、それを漠とした蓋然性には委ね得ないわけであるから（いわゆる先天的に認識せられるものは、先天的に認識せられるというまさにそのことによつて必然的たることが告知せられるのである）、彼らに臆測を弄することが許される筈はない、彼らの主張は學問でなくてはならぬ、でなければそれは常に全

く無価値である。

人はこう言つて差し支えない。一切の形而上学に必然的に先んずる全先驗哲学そのものは、ここに提起せられている問題を専ら体系的な順序と周到さとを以て残る限なく解決するものにほかならぬ、従つて今日まで人は何ら先驗哲学をもつてはいないのだ、と。何となれば、從來先驗哲学という名をもっているものは本来形而上学の一部であり、眞の先驗哲学の目的は形而上学の可能性を先ず以て決定するにあるのであるから、それは一切の形而上学に先立つものでなくてはならぬ。それ故に、たった一つの問題に十分答えんがために一箇の完全な、しかも他からの一切の援助の道を絶たれた、従つてまたそれ自身に於て全く新たな學問が必要なのであるから、その解決が容易ならぬ困難を、それどころか多少の難解をすら伴うのもまた怪しむに足りない。

我々は今この解決に向つて、しかも分析的方法——この方法では、純粹理性からのかような認識の現實に有ることが前提せられる——に従つて進むのであるから、ただ理論的認識（ここでは理論的認識のみが問題である）の二つの學問、すなわち純粹数学と純粹自然科学とを証拠として引合ひに出して来るだけでよい。すなわち、これらの學問のみが我々に対象を直観に於て明示することができ、従つてまた、もしそれらの対象に於て先天的認識が発見されでもするならば、その認識の眞理性を、或いはそれと客体「対象」[Objekte]との一致を、具体的に「in concreto」、換言すればその現實性を、

示すことができる、そうすればこの現実性から先天的認識の可能性の根拠へと分析的方法に従って進んで行くことができる。これは仕事を非常に楽にしてくれ、この仕事では普遍的なる考察はただに事実の上に適用せられるばかりでなく、むしろ事実から出発するのである、反対に総合的なやり方では、全く抽象的に「in abstracto」概念から導き出されなくてはならないのに。

しかし、この現実的にして同時に根拠ある先天的純粹認識から、我々の求める先天的認識、すなわち学問としての形而上学へ登って行くためには、我々はそれを生ぜしめるもの、そして単に自然的に与えられている——もつともその真理性は疑われなくてもない——先天的認識としてかような学問（それを取扱うことが、その可能性を批判的に検討することをしないで習慣上すでに形而上学と呼ばれる）の根柢に横たわっているそのもの、一言にしていえば、かような学問への自然的素質「Naturanlage」、我々の主要問題の一つに包含する必要がある、そこで先験的主要問題は次の四つの間に分たれ、順次に答えられて行くであろう。

- 一、如何にして純粹数学は可能であるか、
- 二、如何にして純粹自然科学は可能であるか、
- 三、如何にして形而上学一般「「自然的素質とし」ての形而上学」は可能であるか、
- 四、如何にして学問としての形而上学は可能であるか（三三）

これらの課題の解決は主として『批判』の本質的内容たるべきものであるけれども、またそれだけとしても注意に値する特質をもっていることが分る、すなわちそれは、与えられている学問のためにその源泉を理性そのものに求め、そうすることによって、或るものを先天的に認識するこの理性の能力を実績そのものを頼りに探究し測量するという特質をもっている。このことによつて実際これらの学問そのものは、その内容に關してではないが、その正しい使用に關して利するところがあるし、その共通の根源に關する一段と高い問題に光をあてることによつて、同時に己れ自身の本性を一層よく闡明するきつかけを与える。

そもそも形而上学は可能であるか

先驗的主要問題 [Der transszendentalen Hauptfrage]

第一部 如何にして純粹数学は可能であるか

六

ところで、ここに一つの偉大な——確証ある——認識がある、それはすでに現在驚嘆すべき範囲にわたるものであり、将来に向つて無限の拡大を約束し、徹頭徹尾確証ある確実性、換言すれば絶対的必然性をもっている、それ故にそれは経験的根拠に基づくものではない、従つてまた理性の純粹な所産であるが、しかしそのみに止まらず徹頭徹尾綜合的である。「一体、かような認識を全然先天的に成立せしめるということは、如何にして人間の理性にとつて可能であるか」。この能力は、経験に基礎を置くものではなく、また置き得ないのであるから、何か或る先天的な認識根拠を前提するのではないか。この認識根拠は深く隠されているが、とにかくそのはたらきの最初の糸口を熱心に探りさえしたならば、そのはたらきを通じて頭になつて来るのかもしれない。

七

しかし我々の見出す通り、すべての数学的認識はその概念をあらかじめ直観に於て、しかも先天的に、従つてまた経験的ではなくて純粹である直観に於て、明示しなくてはならぬ——この手段なしにはそれはただの一步も前に進むことはできぬ——という特質をもっている。従つて数学的認識の判断は常に直覺的【*intuitiv*】であるが、哲学の方は單なる概念からの論弁的【*diskursiv*】判断（iii）を以て満足せねばならず、その確証ある学説は多分直観によつて之を説明することはできるが、決して直観からは導き出すことができない。ところで、数学の本性に關してのこの觀察は、すでに我々を数学の可能性の第一の最高制約へ導いて行く。すなわち数学には何らかの純粹直観（三四）が根柢になくてはならず、かかる直観に於て数学はその一切の概念を具體的に、しかも先天的に明示し得る、或いは——人の名づくるところによれば——構成【*konstruieren*】し得るのである*。もし我々がこの純粹直観とどのような直観の可能性とを發見し得るならば、純粹数学に於ける先天的綜合命題は如何にして可能なりやということとは、従つてまた純粹数学そのものは如何にして可能なりやということも、そこから容易に明らかになる。何となれば、我々が直観の対象について我々の構成する概念を、直観自身の差し出す新しい賓辭によつて経験の中で綜合的に拡張することを、經驗的直観が難なく可能にするように、純粹直観もまた之をなすであらうからである、ただ違ふところは、後の場合には綜合判断は先天的に確實であつて確証的であらうが、前の場合には後天的・經驗的ののみ確實となるであらうという点だ

けである、その理由は、後者は偶然な經驗的直觀に於て見出されることをしか含まないが、前者は純粹直觀に於て必然的に見出されることを含んでいるからである、それは先天的直觀としての純粹直觀が、一切の經驗——或いは個々の知覺——に、先立つて概念と不可分に結合しているためである。

*『純粹理性批判』七二三頁〔第二版七四一頁〕^(三五)を見よ。

八

しかしながら困難は、かくすれば減少するよりはむしろ増大するように見える。というのは、今や問題は、或るものを先天的に直觀することは如何にして可能であるか、と言うことであるから。直觀とは対象の現在あること〔Gegenwart〕に直接基づく表象である。従つて、先天的に根源的な〔ursprünglich〕直觀は有り得ないように思われる、何となればその場合、直觀はそれの關係すべき対象が過去にも無く現在にも無いのに起らねばならぬということになり、従つてそれは直觀ではあり得ないということになつて来るからである。我々は或る種の問題、すなわち対象一般の思惟のみを含む諸概念——例えば、量・原因・等々のそれ——を、我々が対象と直接關係しているわけではないのに結構先天的に作り得るが、概念とはなるほどそうしたものはある。しかし、これらの概念ですら、やはり意義や意味を得るためには或る種の具体的使用——言い換えれば、何か或る直觀への適用——を必要とし、こ

の適用によつて我々には概念の対象が与えられるのである。しかしながら、如何にして対象の直観が対象そのものに先立ち出るのであるか。

九

もし我々の直観が、物をそれ自身に於て有るがままに表象するという風のものでなくてはならぬとすれば、直観は決して先天的には起らず、常に経験的である筈である。何となれば、対象自体に含まれているものを私が知り得るのは、その対象が私に現在のであり、与えられている場合に限るのだから。勿論その場合にも、現在の事物の直観がどうして私に事物がそれ自身に於て有るがままを知らせるのだろうかということは不可解である、何となれば事物の固有性は私の表象力の中へ這入つて来ることはできないから。しかしながら、仮りにこのことの可能性は認めるにしても、かかる直観は先天的には、言い換えればまだ対象が私の前に立てられないうちは、起る筈がない。何となれば、対象が前に立てられないでは、私の表象と対象との関係の根柢は考え出され得ないから。さもなければ直観は靈感に基づくものでなくてはならぬということになって来る。それ故に、私の直観が対象の現実性に先立ち、先天的認識として起るのは、ただ次の如き唯一つの仕方でしか可能ではない、すなわち直観が、私の主観に於て一切の現実的印象——それによつて私は対象に触発「affizieren」せられる——

に先立つ感性的形式以外には何も含まないという場合にしか可能でない。何となれば、感官の対象はただ感性的のこの形式に従つてのみ直観され得るということは、私の先天的に知り得るところなのであるから。ここから出て来る結論は、単に感性的直観のこの形式に関する諸命題は、感官の対象についてのみ可能であり妥当であるであらうということ、逆にまた、先天的に可能な直観は我々の感官の対象以外の物には決して関係し得ないということである。

一〇

それ故に、我々は感性的直観の形式によつてのみ物を先天的に直観し得るのであるが、しかしそれによつて我々が客体を認識するのはまた、それが我々に（我々の感官に）如何に現象し得るかということだけであつて、それがそれ自身に於てどうなつてゐるであらうかということではない。この前提は、もし先天的綜合命題を可能と認めようと思えば、或いは——そういう命題が現実に見出される場合——その可能性を把握してあらかじめ之を規定しようと思えば、絶対に必然なことである。

ところで空間と時間とは、純粹数学が同時に確証的且つ必然的として現れるそのすべての認識及び判断の基礎に置く直観である。何となれば、数学はそのすべての概念を何よりも先ず直観に於て、そして純粹数学は純粹直観に於て、明示しなくてはならぬ、言い換えれば概念を構成しなくてはならぬ、

直観なくして数学は（分析的ではなく、つまり概念の分析によつてではなく、ただ綜合的にしかやつて行けない關係上）一步も前へ進むことはできぬ、詳しくいえば、ただ純粹直観に於てのみ先天的綜合判断に対する素材は与え得られるのだが、その純粹直観が欠けている限りは。幾何学は空間の純粹直観を根柢に置く。算術はその數概念をすら、單位を時間に於て順次に附け加えることによつて成立せしめるが、特に純粹力学はその運動概念を、時間の表象を媒介として成立せしめ得るのである。しかし兩表象「空間と時
間の表象」は單なる「即ち純
粹なる」直観である。何となれば、物体とその變化（運動）との經驗的直観から一切の經驗的なるもの、すなわち感覺に属するものを除去しても、なお且つ空間と時間とは後に残っているから。それ故に空間と時間とは純粹なる直観であり、この直観は先天的に經驗的直観の根柢に横たわつており、それ自身決して除去されることはできぬ、しかし空間及び時間は、それらが先天的純粹直観であるというまことにそのことによつて我々の感性の單なる形式であることが分るのであつて、これらの形式は一切の經驗的直観——言い換えれば現實的諸對象の知覚——に先立たなくてはならず、これらの形式に従つて對象は先天的に認識され得るのである、但し認識され得るのは勿論、それが如何に我々に現象するかということだけである。

一一

本章の課題はかくて解決せられている。純粹数学は、感官の単なる対象にしか関係しないことによつてのみ、先天的綜合認識として可能なのであり、感官の対象の經驗的直観の根柢には（空間と時間という）純粹直観が——しかも先天的に——横たわつていなくてはならぬ、何となれば、純粹直観は対象の現實的現象を實際初めて可能にするという意味に於てこの現象に先立つ感性の、單なる形式にほかならぬからである。とはいえ先天的に直観するこの能力は、現象の實質、言い換えれば現象に含まれている感覺的要素には関係しない——何となれば、感覺が經驗的なものを形成するのであるから——、ただ現象の形式、すなわち空間と時間とに關係するに過ぎない。空間と時間とは決して物自体ⁱ（三六）に附着する規定ではなく、物自体と感性との單なる關係に附着する規定であることを、少しでも疑おうとする者があれば、先天的に、従つて物と全然識り合わないうちに、すなわち物が我々に与えられないうちに、物の直観がどういう構造をもつていなくてはならぬかを知るなどということをどうして可能と認め得るのか、私は知りたいものだと思う、現にこの場合空間と時間とがそれなのである。このことはしかし、空間及び時間は我々の感性の形式的制約にほかならず、対象は單に現象に過ぎぬと看做されるや否や、よく之を理解することができる。何となればその場合、現象の形式、つまり純粹直観は、勿論我々自身の内から——言い換えれば先天的に——表象され得るのであるから。

i 「物自体」と底本では訳しているが、ⁱ Ding an sich selbst である。'Dinge' とか変化はあるが 'selbst' が付く。

説明と確認とのために少しばかり附け加えるには、幾何学者らの普通の——そして絶対に必然な——手続を見さえすればよい。与えられた二つの図形の全く相等しいことの証明はすべて（一方があらゆる点で他方と置き換えられ得るのであるから）結局両方が合同であるということに帰着する。これは明らかに、直接的直観に基づく総合的命題である。そしてこの直観は純粹且つ先天的に与えられなくてはならぬ、もしそうでなければ、右の命題は確証的に確実と看做されるわけにはゆかず、ただ経験的確實性をもつに過ぎないことになって来る。つまり、何時もそう認められる、そしてあの命題はただ我々の知覚の及んだ範囲内でしか通用しない、と言うだけのことである。完全なる空間（それ自身もはや或る他の空間の限界ではないといふもの）は三次元【*Abmessung* 即ち「観測やれ得る量」】【*Art der Abmessung*】をもつてゐる、そしてまた一般に空間はそれ以上の次元はもち得ない、ということとは、一点に於て三直線以上が垂直に交わることはできぬという命題に基づく。この命題はしかし、決して概念からは説明できず、直接直観に、しかも先天的純粹直観に基づいている、如何となればこの命題は確証的に確実であるが故に。一本の直線を無限に（in definitum 【ラテン語「無期限」】）引いたり、一連の変化（例えば運動によつて通過せられた空間）を無限に継続したりしようと思ふことは、何といつても空間及び時間の表

象がその前提になつておるのであつて、この表象は単に直観にのみ附着し得る、つまりこの表象はそれ自身に於て何ものからも限界づけられておらぬという限りに於て。何となれば、概念からは、この表象は断じて推論され得ないであろうから。それ故に、とにかく現実には数学の根柢には先天的純粹直観があり、この直観が数学の総合的な、必然的に妥当する命題を可能にするのである。従つて我々のなした空間及び時間の概念の先験的演繹^{三三}は、同時に、純粹数学の可能性を説明するのであつて、かような演繹なくしては、そして我々が「我々の感官に（外官には空間に於て、内官^{三八}）には時間（に於て）与えられるであろうすべてのものは、それが我々に現象するさまが——それ自身に於て有るがままが、ではない——我々によつて直観せられるに過ぎぬ」ということを仮定せずには、その可能性は勿論認容はされ得ても、しかし決して洞察「認識」はされ得ないであろう。

一二

空間と時間とが物自体そのものの現実的構造【wirkliche Beschaffenheiten】であるかのような考えを未だに放棄し得ない人々は、己が洞察力を次のような逆説によつて試す^{ため}ことができる、そしてもしこの逆説の解決を試みて失敗したならば、少なくとも暫く先入見を去つて、空間と時間とを「物自体の構造と^{という高い位から}」我々の感性的直観の単なる形式に位下げするということにも、多分理由があるのだらうと考へたつて構わ

ぬ筈である。

二つの物が、それぞれそれだけとしては、常に認識され得るすべての点に於て（量及び質に属するすべての規定に於て）全く同一であるならば、とにかく、あらゆる場合と関係とに於て一方が他方と置き換えられ得るし、置き換えられても何ら目立つた差異は生じないだろうという結果にならなくてはなるまい。現に、幾何学に於ける平面形はまたその通りの関係になっている。しかしながら相異なる球形は、内的には完全に一致しているにも拘わらず、外的関係に於ては、一方が他方と決して置き換えられぬという差別を示す。例えば赤道【*Aequator*】の弧を共通の底とする両半球という二つの球面三角形は辺並びに角に関しては全く相等しい筈であるから、その何れに於ても、もし一方のそれが単独に且つ同時に完全に記述せられるならば、他方のその記述の中に同時に含まれないようなものは何も見出されぬわけであるが、それにも拘わらず一方を他方と置き換える（つまり一方の半球を他方の半球の上に置く）ことはできぬ、これは確かにどう考えても両三角形の内的差異であるが、この差異を悟性は内的として示すことはできない、この差異はただ空間に於ける外的関係によつてのみ明らかである。

i 「両半球という二つの」の意は、共通の底を赤道と見立てると、二つの三角形は半球の片方づつに別れるという図。

ii 辺・角の等しいものの全てが、ということではない。二次元平面でも、合同な三角形も裏返して重なるケースがある。球面では球体そのものを裏返すのはおかしいとするから、重ならないとする。合同の考え方に、辺・角の順序を入れられない事から来る。ベクトル概念の無かつた時代のもの。右廻りを基準とするとか、立体の鏡像という件なら、空間座標系を右手系基準とかの順の悟性概念で、識別可であり、直観を必要とする事ではないであらう。

かになるのである。しかしながら、私は日常の生活から取つて来られるもつと普通な事例を引こう。

私の手又は耳に似ていると同時にすべての点で相等しいものといえ、恐らく鏡の中のその像にまさるものはあるまい。にも拘わらず私は、鏡の中に見られるかような手をその原像の位置に置くことはできぬ。何となれば、これが右手であつた場合には鏡の中の手は左手であり、右耳の像は断じてそれに代わることできぬ左耳なのであるから。ところで、これは何か或る悟性の思惟し得るような内的差別ではないが、それにも拘わらず感官の教える限りその差別は内的である、何となれば鏡の中の左手と実物の右手とは相互にあれば等しく且つ類似しているに拘わらず、同一の限界内に入れられるものではないからである（それらは合同になることはできぬ）。一方の手の手袋は他方の手に用いることはできぬ。ところでその解決は如何。これらの対象は別に、それ自身に於て有るがままの——そして純粹な悟性が認識するであろうような——物の表象などではない、それは感性的直観、言い換えれば現象なのであり、現象の可能性は、それ自体は知られぬ或る種の物「つまり物自体」が或る他のもの——つまり我々の感性——に対して有する關係に基づく。この感性の、実は外的直観の形式が空間であり、個々の空間の内的規定は、個々の空間をその部分とする空間全体との外的關係（外官に対する關係）の規定によつてのみ可能である、言い換えれば部分は全体によつてのみ可能なのである、こういうことは單なる悟性の対象としての物自体に於ては決して起らないが、しかし單なる現象に於て

なら起る。従つて實際また我々は、類似して相等しくはあるが、それにも拘わらず合同にはならない物（例えば捲かれ方の逆な螺旋と螺旋と）の差異を如何なる「概念」によつても理解することはできず、ただ直観に直接関わる左右の手の關係によつてのみ理解し得るのである。

注一

純粹数学、特に純粹幾何学は、單に感官の対象のみに関わるという条件のもとに於てしか客觀的實在性【必然的普遍妥当性】【Objective Realität】を有し得ないのであるが、感官の対象に関してはしかし、次のような原則が確立している、すなわち我々の感性的表象は決して物自体の表象ではなく、物が我々に現象する仕方の表象に過ぎぬということ、これである。そこから次のことが出て来る、すなわち幾何学の諸命題は、別に拵えこしらへことをする想像【ファンタジー】【Phantasia】の單なる産物の規定などではなく、つまり確信を以て現實の諸対象の上に適用され得ないようなものではなく、必然的な仕方、空間に——従つてまた空間の中に見出されるすべてのものに——妥当する、何故なら空間は一切の外的現象の形式にほかならず、この形式のもとに於てのみ我々には感官の対象は与えられ得るのだから、ということが出て来る。感性——幾何学は感性の形式をその根柢に置いている——は外的現象を可能ならしめているものである。それ故に、感性のこの形式は幾何学が現象に規則として与えるもの以外には何ものをも含んでい

ない。もしも感官が客体のそれ自身に於て有るがままを表象しなくてはならぬとすれば、事態は全く別になつて来る。何となれば、もしもそうなら、幾何学者が空間のあらゆる固有性と共に先天的にその根柢に置く空間表象からは、幾何学が規則として書いて与えるすべてのことが——それらのことから結論されて来ることをも含めて——自然に於て丁度その通りになつていなくてはならぬということとは、まだ決して出て来ない筈である。かくて幾何学者の空間は單なる虚構と看做され、それに客觀的妥当性があるとは信じられないことになつて来るが、それは物が、その物について我々のおのずから——且つあらかじめ——作る像とどうして必然的に一致せねばならぬのか全く洞察できないからである。しかしこの像が、或いはむしろこの形式的直觀が、我々の感性の本質的固有性であり、ただこの固有性によつてのみ我々には対象が与えられる、しかしこの感性は物自体ではなく、ただ物の現象を前に立てるに過ぎない、とこうすれば、我々の感性界の一切の外的対象が必然的に幾何学の命題と寸分違わず一致せねばならぬということが甚だ容易に理解され得ると同時に、抗い^{あらが}ようもなく証明せられてゐるわけである、何となれば感性は、幾何学者の関与する外的直觀の形式（すなわち空間）によつて、單なる現象としての対象そのものを初めて可能にするのだからである。同時に哲学者であつた数学者たちでさえも、勿論單に空間に関する限りに於ける幾何学の命題の正しさをではないが、しかしこの概念^{「即ち空間」の概念}「そのもの」とこの概念のすべての幾何学的規定との客觀的妥当性及び自然への

適用を疑い始めた時代があったということは、哲学史上の常に注目すべき現象であろう。何となれば、彼らがそれを疑い始めたのは、自然に於ける線は恐らく物理的な点から成り、従つてまた客観に於ける真の空間は単純な部分から成つてゐるのではあるまいかと——もつとも幾何学者が思想の中で「頭の中で」考へる空間は決して単純な部分から成るものではあり得ないのだが——彼らは氣遣つたのであるから。彼らは、思想の中のこの空間が物理的空間——言い換えれば物質の延長ひうがうそのもの——を可能にすること、空間は決して物自体の構造ではなく、我々の感性的表象力の形式に過ぎないこと、空間に於ける対象はすべて単なる現象であること、言い換えれば物自体ではなくて我々の感性的直観の表象であること、幾何学者の考へるような空間は、我々が先天的に我々の間に見出す——そして一切の外的現象の可能性の根拠（形式上の）を含む——感性的直観の形式にほかならぬ關係上、外的現象は必然的に且つ極めて的確に幾何学者の命題——それは幾何学者が虚構の概念からではなく、一切の外的現象の主観的基礎、すなわち感性そのものから得て来るものである——と一致せざるを得ないということ、を認識しなかつた。ただかように考へてのみ、幾何学者は己が諸命題の疑いなき客観的實在性に関して浅薄な形而上学が色々と難癖なんへきをつけるのをすべて防止することができるのである、もつともかかる浅薄な形而上学は己が諸概念の源泉にまで遡ることをしないうが故に、幾何学者の諸命題が如何にも不審に思われざるを得ないのだが。

注二

我々に対象として与えられるべきものは、すべて我々の直観の中に与えられなくてはならぬ。しかし、我々の直観はすべて感官を媒介としてでないと起らない。悟性は何ものをも直観せず、ただ反省「reflektieren」するのみである。ところで、感官は——今証明せられたところによれば——我々に決して、ただの一点たりとも物自体を知らしめず、ただ物の現象を知らしめるに過ぎぬが、しかし現象は感性の単なる表象である、「従つて一切の物体もまた——それらの物体の於て有る空間を含めて——我々に於ける単なる表象と看做されるほかはなく、単に我々の思想の中に存在するだけで他の何処にも存在する筈はない」。一体これは明白な観念論イデアリスムスではないのか。

観念論とは、思惟する者以外には何ものも存在せず、我々が直観に於て知覚すると思つてゐる爾余の物はただ思惟する者の内なる表象であつて、現に思惟する者の外に有る如何なる対象も之に対応してはいないではないか、という主張である。それに反して、私の言うのはこうである。物は我々の感官の——我々の外に有る——対象として我々に与えられている、しかしながら、それらの物がそれ自身に於て何であるかについては我々は何も知らない、ただそれらの物の現象、言い換えれば、それらの物が我々の感官を触発することによつて我々の内に生ぜしめる表象を識るに過ぎぬ、ということだ

ある。従つて私は勿論、我々の外に物体ケルベル【Körper】——つまり物デイング【Dinge】——が有ることを認めるのであつて、それらの物がそれ自身に於て何であるのか我々には全く知られてはいないけれども、我々の感性に及ぼすその影響が我々に得させる表象によつて我々はそれらの物を識り、かかる表象に名づけて我々は物体と謂つてゐるのである、従つてこの語は単に、我々に知られてはいないがそれにも拘わらず現実的なあの対象「即ち物」自体【「即ち物」自体】の現象を意味するに過ぎない。これは一体觀念論と呼ばれ得るであらうか。現にそれは、觀念論とは丁度反対のものではないか。

外物の現実的存在【wirklichen Existenz】に關係なく、人はその属性の多数について、これらは物自体に属するのではなく、物の現象に属するに過ぎず、我々の表象の外にそれ自身の存在をもつものではないと言ふことができる、これはロックの時代以前すでに久しく——最も多くはしかし、ロックの時代以後に——一般に受入れられ承認せられてゐることで、熱・色・味・等々がそれである。しかし私は、単にこれらのもののみに止まらず、第一性質（三九）【primarias】と呼ばれる物体の爾余の質、すなわち延長・場所及び一般に空間と空間に附着してゐるすべてのもの（不可入性又は物質性・形態・等々）をも——重大な諸原因から——同時に単なる現象に数え入れるが、これを許容しがたしとする理由は、人は一つも之を挙げることはできぬ。そして、色を客体それ自体の固有性としてではなく、視官【Sinn des Sehens】にモディフィケーション（四〇）として附着してゐる固有性として承認せんとする

者が、そのために必ずしも観念論者とは呼ばれ得ないように、私が更にそれ以上のものを、否、物体の直観を形成するすべての固有性を、その物体の単に現象に属すると考えるからといって、ただそれだけの理由で私の学説を観念論と呼ぶことはできぬ。何となれば、現象する物の存在は、真の観念論の場合の如く右のことによって否定せられるのではなく、ただ我々は物のそれ自身に於て有るがままを感官によつては決して認識し得ない、ということが示されるに過ぎないのだから。

私の主張が観念論を含まないためには、一体それはどういう構造をとらねばならぬか、それを私は知りたい。すると私は、疑いもなくこう言わねばならぬことになって来る。すなわち空間の表象は、単に我々の感性が客体に対して有する關係に完全に合致しているばかりではなく——というのは私は現にそういうことを言ったのである——客体に酷似してさえもいる、と。この主張に私が何の意味をも結びつけ得ないのは、赤の感覚はこの感覚を私の内に生ぜしめる辰砂しんさ「硫化水銀を成分とする濃紅色の鉱物」の固有性と類似しているという主張に何の意味をも結びつけ得ないのと同様である。

注三

以上のことに基づいて、容易に予想され得る——しかし取るに足らぬ——非難、つまり「空間及び時間イデアリテートの観念性によつて感性界全体は全くの仮象シェイン【Schein】に変ぜられることになる」という非難は、今

や非常にたやすく之を撃退することができる。すなわ【ち】人は、感性を以て単に乱雑なフエルゲイレン【verworrenen】表象の仕方「Vorstellungsart」であるとし、かかる表象の仕方に従つて我々は物を依然有るがままに認識するのだが、ただ我々のこの表象の中にあるすべてのものを明瞭クラール【klarheit】なる意識にもたらす能力がないだけだということによつて何よりも先ず感性的認識の本性に關する一切の哲学的洞察を駄目してしまつたのに反して、我々が、感性の本質は明瞭か不明瞭かというこの論理的差異「或る表象内容を他区別し得る意識であるか否か」という概念的な差異にあるのではなく、認識の根源そのものが発生的に相違している点にある——何となれば、感性的認識は物をその有るがままに表象するのではなく、ただ物が我々の感官を觸発する仕方を表象するに過ぎないのだから——ということ、従つて感性によつては單に現象が——事物そのものが、ではない——反省を加えられるためのものとして悟性に与えられるだけだということを証明したその後で、すなわち、この必然的な正がなされた後で、赦しがたい——殆ど故意による——誤解から生ずる非難が起つて来るのである、まるで私の学説が感性界の一切の物を全くの仮象シヤインに變ずるのであるかのように。

我々に現象が与えられてある場合、事態をそこからどう価値判断【beurteilen】しよう和我々はまだ全く自由である。前者すなわち現象は感官を基礎とし、この価値判断は悟性を基礎とする、そしてただ対象の規定に真理性が有るか無いかが問われるに過ぎない。しかし真実と夢との間の區別は、対象に

關係せしめられる表象の構造によつては決定せられず——何となれば表象は両者に於て同一であるから——、表象の結びつきが、或る客体の概念に於ける諸表象の聯関を規定する規則に、且つそれらの表象がどの範圍まで一つの経験の中で並立し得るか得ないかという規則に、従つていかどうかによつて決定せられる。そういうわけで、我々の認識が仮象を真理と思うのは、言い換えれば我々に客体を与える直観が対象の概念或いはまた対象の——悟性のみの思惟し得る——存在の概念と看做されるのは、決して現象の所為^{せい}ではない。遊星の運行を、感性は或いは順行的に、或いは逆行的に我々の前に立てるが、それは虚偽でもなければ真理でもない、何故なら、これはさし当つて現象であるに過ぎぬと黙つて認めてゐる限り、遊星の運動の客觀的構造に關してはまだ何とも判断してゐるのではないからである。しかし悟性が注意して、この主觀的な表象の仕方を客觀的と思わないように防止しないと、ややもすれば、虚偽の判断が生ずることがあるから、人々は遊星は逆行するように思われ^{シヤイネン}とう。しかしながら、この仮象^{シャヤン}は感官の所為^{せい}ではなくて悟性の所為であり、現象から客觀的判断を下すのは独り悟性のみのなすところなのである。

かくして、たとえ我々が我々の表象の根源について詳しく考え、感官の直観——それが何を含んでおろうと——を一切の認識の聯関の規則に従つて空間及び時間に於て結合する、というようなことを

i 「両者に於て同一」「in beiden einerlei」「同一」——こゝうほど強い意味ではないか、と。

全然しなくとも、我々が不注意であるか用心深くあるかの如何によつて虚偽の仮象の出で来ることもあれば、真理の出で来ることもある。これはただ専ら感性的表象の悟性的使用に関係があるので、感性的表象の根源に関係があるのではない。同様に、もし私が感官の一切の表象とその形式——すなわち空間及び時間——を現象にほかならぬと考え、空間及び時間を現象の外なる客体には決して見出されない感性の単なる形式と考え、それらの表象をばただ可能的経験との関係に於てのみ使用するならば、私がそれらの表象を単なる現象と看做すことに毫末も誤謬^{ごうまう}への誘惑や仮象は含まれていない。何となれば、それにも拘わらず、それらの表象は真理性の規則に従つて経験の中で正しく聯関し得るのであるから。このようにして、幾何学の命題はすべて空間に——感官の一切の対象にと同様——従つてまた一切の可能的経験に適用せられる、私が空間を感性の単なる形式と見ようと、或いは物そのものに附着せるものと見ようと。とはいつても、私は前の場合に於てのみ、如何にして外的直観の一切の対象についての幾何学の諸命題を先天的に知ることが可能であるかということを理解し得るのである。後の方だと、可能なる限りのすべての経験に関して、万事は私が普通の見解にかく背^{そむ}こうと全然企てなかつた場合に於けると同様である。ⁱ

しかし、もし私が空間及び時間についての私の考えを以て一切の可能的経験を越えることを敢てすⁱ「場合に於けると同様である。」は、天野貞祐訳では、「なさなかつたと同様になつてしまふのである。」

るならば——かく越えることは、私が空間及び時間を物自体の構造だと称する際に於ては不可避である（何となればその場合、私の感官がよしんば違った仕組みになつていて物自体に合おうと合うまいと、とにかく空間及び時間を私が物自体にありと認めるのを一体何が妨げるであろう）——或る仮象に基づく一つの重大な誤謬が生じ得る、何故なら、物の直観の——私の主観に附着している——制約であり感官の一切の対象に——従つてまた可能なる限りのすべての経験に——妥当であつたものを、私は普遍的に「経験の彼岸において」妥当だと称したのだからであつて、私がかく称した所以は、空間及び時間を物自体に關係せしめて経験の制約にだけ限つたわけではなかつたのによる。

それ故に、空間及び時間の観念性という私の所説は感性界を単なる仮象にするのでは決してなく、むしろそれは最も重大なる認識、すなわち数学が先天的に持出す認識を、現実的对象に適用し得ることを保証し、この認識を単なる仮象と看做さないように防止する唯一の手段なのである、何故なら、我々が経験から取つて来るのではない——それにも拘わらず我々の表象の中に先天的に含まれている——空間及び時間についての直観は、自分で描いた単なる幻影で、それには如何なる対象も、少なくとも十全には——対応しないのではあるまいか、従つて幾何学そのものが単なる仮象なのではないか、ということを決定することは、右の所見なしには不可能だといつてもよいからである、それに反して、空間及び時間が感性界のすべての対象に關して争う余地なく妥当であることは、これらの対象が単な

る現象であるからこそ我々によつて明らかにされ得たのである。

第二、私のこの原理は感官表象を材料として現象を作るのだから、経験の真理性をどこか経験そのものを単なる仮象に変ずるものなどとは心外なことで、私のこの原理はむしろ先験的仮象を防止する唯一の手段であり、形而上学は古来この仮象によつて欺かれ、この仮象に釣られて、子供がシャボン玉を掴まえようとするような愚かな努力をして来たのであるが、それは単なる表象である筈の現象を事物自体だと思つたからである。そこから、理性の二律背反^(四)「Antinomie」というあの変な出来事は出て来たのである、これについては後ほど言及するであろうが、とにかく二律背反は、現象はそれが経験の中で使用せられる限り真理を産み出すが、経験の限界を越えて超越的となるや否や全くの仮象をしか産み出さないというあの考え方によつてのみ除かれるのである。

つまり私は、我々が感官によつて表象する事物にその現実性を与え、これらの事物についての我々の感性的直観を制限して、感官は如何なる点に於ても——空間及び時間の純粹直観に於てすら——これらの事物の単に現象を表象するに過ぎず、決して事物自体の構造を表象するのではないとするだけのことであるから、これは何も私が捏造^{ねつぞう}して自然になすりつけた一般的仮象ではない、且つ觀念論なりというあらゆる臆断に対する私の抗議は人を得心せしめ首肯^{しゅこん}せしめるものであるから、むしろ、逆の——弘く行われている——見解に違ふものにすべて古い名前をつけたがり、決して哲學的命名の精

神を判断せずして文字にばかり拘泥し、以て十分規定せられた概念に代えるに己れ自身の妄想を以てし、そうすることによつてこれらの概念を捻じ曲げてその形を損なわんものと待ちかまえているような、妄り^{みだ}な裁判官^{みだ}がないとしたならば、右の抗議はむしろ余計なことのように思われるに違いない。というのは、私自身が私のこの理論に先驗的觀念論という名称を与えたからとて、之をデカルトの經驗的觀念論（もつともこの觀念論は單に一つの課題であるに過ぎず、その解決は不可能であるから、物体界の存在を否定することは——デカルトの意見によれば——各人の勝手であつたのである。何故ならば、この課題は決して十分には答え得られぬといつてよいからである）や、バークリの神秘的靈感的^{（四二）}觀念論（この觀念論及びその他類似の妄想に対しては、我々の批判はむしろ本来の解毒剤なのである）と混同すべき理由を、人に与えるものではないのである。すなわち、この、私のいわゆる觀念論は、事物の存在に関するものではなかつたのである（然るに、事物の存在を疑うことが、元來、一般に認められている意義に於ての觀念論を決定する）、というのは、事物の存在を疑うなどということは私の夢にも思ひかけなかつたところであり、私のいわゆる觀念論は單に事物の感性的表象——その一番上のところに空間と時間とが属する——に関するものであつたのだから。そして私はただ、これらの感性的表象について、従つてまた一般にすべての現象について、これは事物ではなく（單なる表象の仕方である）、また事物自体に所屬する規定でもない、ということを示したに過ぎない。

しかし transcendental (四三) という語——それは私の場合、決して我々の認識と物との関係をではなく、我々の認識と認識能力との関係を意味する——はかかる誤解を防止するであろうと思うが、この名称が今後また誤解を起さぬように、私はむしろそれを引込めて、批判的観念論 [kritischer Idealismus] と呼んでもらいたく思っている。しかし、もし現実的事物を（現象を、ではない）単なる表象に變ずることが実際に非難すべき観念論であるならば、逆に単なる表象を事物にしてしまう観念論をば、人はどういう名で呼ぼうとするのであるか。私は前者——それは靈感に耽る観念論 [schwärmer Idealismus] と呼ばれるであろう——と區別して、夢見る観念論 [träumer Idealismus] と呼んでも構わぬ筈だと思うが、両者は何れも私の、従来謂う所の先驗的——一層適切には批判的——観念論によつて阻止さるべきものであつたのである。

第二部 如何にして純粹自然科学は可能であるか

一四

自然とは普遍的法則に従つて規定せられている限りに於ける諸物の現存在〔*Dasein*〕である。もし自然が物自体〔*Dinge an sich selbst*〕の現存在を意味するものとすれば、我々は自然を決して——先天的にも後天的にも——認識することはできないであろう。先天的に認識できぬというわけは、一体どのようなにして我々は物自体に帰属するものを知ろうとするのであるか、知りようはないのである、何故なら我々の概念の分析（分析的命題）によつては我々は之を知ることができないからである、その理由は、私の知ろうとするのは、或る物についての私の概念の中に含まれているのではなく（何となればそれは概念の論理的本質に属するものであるから）、その物の現実性に於てこの概念に附け加わつて来るもの、及び物そのものを私の概念の外なるその現存在に於て規定しているものだからである。私の悟性は、そして悟性が物の——その現存在に於ける——諸規定をその下に於てのみ結合し得る制約は、物そのものに如何なる規則をも指定しない。物が私の悟性に従うのではなく、私の悟性が物に従わなくてはならぬともいえるのである。それ故にこれらの規定を物から取去るためには物があらかじめ我々に与えられていなくてはならぬわけであるが、もしそうだとすると、物は先天的に認識

せられているのではないということになって来る。

後天的にも、物自体の本性のかような認識は不可能だといってよい。何となれば、もし経験が私に諸物の現存在を支配する法則を教えるものなら、それらの法則は——物自体に関するものである限り——私の経験の外にある諸物にも必然的に帰属しなくてはならぬ筈である。ところで、経験は勿論そこに何が有るか、そしてそれが如何に有るかを教えるはするけれども、しかし決して、それが必然的な仕方にかく有らねばならぬ、そしてそれ以外の有り方をするとはできぬということを教えるものではない。それ故に、経験は決して物自体の本性を教えることはできぬ。

一五

然るに、我々は現実に純粹自然科学を所有しているが、純粹自然科学は先天的に、且つ確証的命題たるに必要なあらゆる必然性を以て自然を支配する諸法則を持出して来る。私はこの場合、普遍的自然科学 [allgemeine Naturwissenschaft] の名称の下にすべての物理学（それらは経験的原理の上に立てられている）に先立つ自然論 [Naturlehre] という基礎学科を証人に呼んで来さえすればよい。この基礎学科を見れば、数学が現象に適用せられていることが分るし、純粹自然認識の哲学的部分を形成する単に論弁的な^{（四四）}諸原則（概念からの）も見出される。しかしそれにも拘わらずそこには、必

ずしも純粹にして經驗的源泉から独立であるとはいえないものも少なからず含まれている、例えば運動・不可入性（物質という經驗的概念はこれに基づく）・惰性等々の概念がそれであり、これらの概念に妨げられてこの基礎学科は必ずしも純粹な自然科学とは呼ばれ得ない。おまけにそれは外官の対象に関するものであるから、嚴密な意味での普遍的自然科学の例とはならぬ。何となれば、それは外官の対象（物理学の対象）たると内官の対象（心理学の対象）たるとを問わず自然一般に關係し、之を普遍的法則に従わせなくてはならぬのであるから。しかし、あの一般物理学の諸原則の中には、我々の要求する普遍性を現實に有する原則も幾つか見出される、例えば、實體は常住且つ不變にあるとか【*daß die Substanz bleib und beharrt*】、生起するものはすべて常に或る原因により恒常的法則に従つてあらはじめ規定せられてゐるとかという命題がそれである。現にこれらの命題は、全く先天的に存立する普遍的な自然法則なのである。それ故に實際、純粹自然科学は存在する、そこで問題は如何にしてそれは可能であるかということになる。

一六

更に、自然なる語はそれとは別の意義、すなわち客體【*Objekt*】を規定するところの意義をとる、然るに上記の意義では自然は物一般の現存在の諸規定が法則に合つてゐる、ということを示すに過ぎな

い。つまり自然は、実質上から観れば、経験のあらゆる対象の総括である。かかる自然を、この場合我々は取扱うに過ぎない、何となれば、元来、決して経験の対象にはなり得ない物は、もしその本性を認識しようとするれば、その意義が具体的には（可能的経験の何か或る実例に於て）与えられ得ぬような概念を我々に無理やりに作らせることになって来、従つて我々はそうした物の本性について、その实在性を——詳しくいえば、それらの物が現実に対象に関係するのか、それとも単なる思惟の産物であるのかということ——全然決定し得ない全くの概念を作らなくてはならぬことになって来るからである。経験の対象になり得ないものの認識は超自然的といつてよいが、そんな認識を我々はここで取扱うのでは決してなく、先天的に可能であつて一切の経験に先立つものであるにも拘わらず、その实在性が経験によつて保証され得る自然認識を取扱うのである。

一七

この狭義に於ける自然の形式的性質【*Das Formale der Natur*】は、それ故に経験の一切の対象が法則に合っているということであり、それが先天的に認識せられるという意味に於ては経験の対象が必然的、に法則に合っていることである。ところが、自然の法則は対象について——それらの対象が可能的経験との關係に於てではなく、物自体として考察せられる限り——決して先天的には認識され得ないと

いうことは、丁度今明らかにしたところである。しかし我々がここで取扱うのはまた物自体ではなく（物自体の固有性を我々は決定しないでおく）、単に可能的経験の対象としての物であつて、我々がここで自然と呼んでいるものは、もともとかかる諸物の総括なのである。そこで私は問う。先天的自然認識の可能性が問題にされている場合、課題を、そもそも経験の対象としての物の必然的合法則性を先天的に認識することは如何にして可能であるかという風に整理するのがよいか、それとも、そもそも経験、そのものの必然的合法則性を経験の一切の対象に関して先天的に認識することは如何にして可能であるかという風に整理するのがよいか。

仔細に吟味すると、この問の解決は、その問が何れの仕方で前に立てられているにせよ、純粹自然認識（これが本来問題の要点なのである）に関しては全く同じことに帰するであらう。というのは、物の経験認識がその下に於てのみ可能である主観的法則は、可能的経験の対象としてのこれらの物にも当てはまるからである（しかし勿論、物自体としての物に当てはまるのではない、そういう物はここでもまた考察には這入らない）。或る出来事が知覚せられる場合、それは常に或る先行するものに關係せしめられ、この或るものに於いてその出来事は或る普遍的規則に従つて起るといふ法則がなければ、知覚判断【Wahrnehmungsurteil】は決して経験には適用され得ないと言つても、或いは経験がこれは生起したものだとか教えるものにはすべて或る原因がなくてはならぬという風に言い表しても、それ

は全く同じことである。

とはいえ、前の方の法式を選ぶのがやはり適當である。何となれば、我々は勿論先天的にそして与えられたすべての対象に先立つて、或る經驗をそれらの対象に關して可能にする制約を認識することはできるが、しかし、それらの対象が可能的經驗と無關係に、それ自身に於て如何なる法則に服しているであろうかを認識することは決してできないが故に、我々は經驗としてのかような認識（單なる形式上の）を可能にする制約と普遍的な（とはいつても主觀的な）法則とを探知し、それらに従つて經驗の対象としての物の可能性を規定する以外に、物の本性を先天的に研究する道はないであらう。もし私が第二の方の言い表し方を選んで、經驗の対象としての自然を可能にする先天的制約を求めるとすれば、私はややもすれば誤解に陥り、物自体としての自然を論ずるもののように思うことであらう、そうなると私は、私には全く何も与えられていない物のために法則を求めようとする際限のない勞苦に徒らに追ひ廻されることになる。

そういうわけで、我々はここでは單に經驗と、經驗の可能性の普遍的な——そして先天的に与えられている——制約とを取扱い、そこから一切の可能的經驗の対象全体としての自然を規定するであらう。この場合私がすでに与えられている自然を觀察する規則——それはすでに經驗を前提する——を會得するのではないということ、つまり如何にして我々が（經驗によつて）自然から法則を学び取る

かを会得するのではなく——何となれば、もし学び取るのだとすれば、そういう法則は先天的法則ではなく、純粹自然科学を与えない筈である——、如何にして経験の可能性の先天的制約が同時に一切の普遍的自然法則を生ぜしむべき源泉となるかを会得するのだということは、解ってもらえるだろうと考える。

一八

そういうわけで、我々は先ず第一次のことに注意しなくてはならぬ。すなわち、すべての経験判断「*Erfahrungsurteil*」は経験に基づくものではあるけれども、言い換えればその根拠を感官の直接知覚にもつてはいるけれども、だからといって逆に経験に基づく判断「*empirisches Urteil*」【実証的判断】がすべて経験判断であるとは限らず、経験的なもの以上に——一般に感性的直観に与えられたもの以上に——更に別種の、その根源を全く先天的に純粹悟性の中にもつている概念が附け加わらなくてはならないのであって、あらゆる知覚は先ず最初かかる概念の下に包摂せられ、然る後にそれらの概念を媒介として経験に変ぜられ得るのだということに。

経験に基づく判断は、それが客観的妥当性を有する限りは、**経験判断**「*Erfahrungsurteile*」であるが、ただ主観的にしか妥当でないそれは、私は之を単なる**知覚判断**「*Wahrnehmungsurteile*」と名づける。後

者は純粹な悟性概念を必要とせず、ただ思维主觀に於ける知覺の論理的結合を必要とするのみである。然るに前者は常に、感性的直觀の表象以上に更に別種の、悟性、に於て根源的に産み出された概念を必要とするのであつて、これらの概念が取りも直さず經驗判斷を客觀的に妥当、[*objectiv gültig*]ならしめるのである。

我々の判斷はすべて先ず始めは單なる知覺判斷である。それらは現に我々にとつて——言い換えれば我々の主觀にとつて——のみ妥当するもので、ただ後から我々は之に或る新しい關係を、すなわち客體に対する關係を与え、以てそれを実際また我々にとつて常に——且つ同様各人にとつても——妥当ならしめんとするのである。何となれば、もし或る判斷が或る對象と一致するならば、同じ對象に關する判斷はすべてまた相互にも一致しなくてはならない、従つて經驗判斷の客觀的妥当性はそれの必然的普遍妥当性にほかならぬわけであるから。しかしまた逆に、もし我々が或る判斷を必然的且つ普遍的に妥当であると看做すべき原因を見出すならば（かく看做すのは、決して知覺に拠るのではなく、知覺を包摂する純粹悟性概念に拠る）、我々はその判斷をまた客觀的とも看做さなくてはならぬ、言い換えればその判斷は現に知覺の主觀に対する關係をのみならず、對象の構造をも言い表すと看做さなくてはならぬ。何となれば、もし万人の判斷が關係し且つ一致する——従つてそれらの判斷はすべて相互にもまた合致する筈である——對象の統一性がないとすれば、他人の判斷が自分の判斷と何

故必然的に一致せねばならぬかという根拠がないことになって来るから。

一九

従つて客觀的妥当性と必然的普遍妥当性（各人に対する）とは相關概念^{（四五）}であつて、我々は客體自体は之を識らないけれども、我々が或る判断を一般妥当的【*gemein gültig*】、従つてまた必然的と認めること、それが取りも直さず客觀的妥当性なのである。我々はこの判断によつて客體を（勿論その客體のそれ自身に於ける有りさまは依然として知られぬのはあるが）与えられた知覺の普遍的に妥当する必然的結合を通して認識するのである。そして、これは感官の一切の對象に当てはまるのであるから、經驗判断はその客觀的妥当性を對象の直接認識から得て来るのではなく（何となれば、對象の直接認識は不可能である）、單に經驗に基づく判断の普遍妥当性の制約からのみ得て来るわけであり、普遍妥当性というのは前述の如く決して經驗的制約に、況んや一般に感性的制約に基づくのではなく、純粹悟性概念に基づく。客體はそれ出身に於ては常に知られぬものであるが、もし悟性概念によつて、我々の感性に客體から与えられている諸表象の結合が普遍妥当的として規定せられるならば、對象はこの關係によつて規定せられ、判断は客觀的【*objektiv*】となる。

我々はこのことを次に説明しよう。部屋が温い、砂糖は甘い、ニガヨモギは厭だというのは*、單

に主観的にのみ妥当する判断である。私は、自分が何時でも、或いは他の何人も自分と同じように、そう感ずべしとは決して要求しない。それらはただ二つの感覚が同一の主観——つまり私自身——に対する或る関係を、それも単に私の知覚の今の状態に於てのみ言い表すに過ぎない、従つて實際また客体について適用せらるべきものではない。このような判断を、私は知覚判断と名づける。経験判断の場合は事情が全く別である。経験は、それが或る種の事情の下に私に教えることを、何時でも私に、そしてまた何人にも教えるのであつて、経験の妥当性は主観又は主観のその時の状態だけに限られるのではない。故に私は、かような判断をすべて客観的に妥当な判断と称する。例えば私が「空気は弾性をもつたものである」と言うとき、この判断はさしあたり一つの知覚判断に過ぎず、私は私の感官に於ける二つの感覚をただ相互に関係させるだけのことである。それを私が経験判断と呼べるべしと主張するのは、取りも直さずこの結合が己れを普遍妥当にする制約の下にあることを要求しているのである。つまり私の主張するのは、私は常に——そしてまた何人も——同一の知覚を同一の事情のもとには必然的に結合せねばならぬということなのである。

* これらの実例は、何人もが単に主観的と認める——従つて決して客体に帰属せしめてはならぬ——感情にのみ関係し、それ故にまた決して客観的とはなり得ないものであるから、たとえ悟性概念を附け加えたところで、何時かは経験判断になるような知覚判断を前に立てはしないということを私は進んで承

認する。私はたださしあたり、単に主観的にのみ妥当であつて、それ自身の内に必然的普遍妥当性に対する、従つて客観への関係に対する、何の根拠をも含んでいない判断の一例を、示そうとしたに過ぎない。悟性概念を附け加えることによつて経験判断となる知覚判断の実例は、直ぐ次の注で与えられる。

二〇

故に我々は、何が感官と悟性とのこの所産の中に含まれているか、そして如何にして経験判断そのものが可能であるかを見るために、経験一般を分析しなくてはならないであらう。経験の根柢には私の意識している直観、言い換えれば単に感官のみに所属する知覚 (perceptio) が横たわっている。しかし第二に、経験にはまた判断作用 (それは単に悟性のみに所属する) も必要である。ところで、この判断作用には二通りある。第一は、私が単に諸知覚を比較して之を私の状態の意識の中で結合する場合、第二は、それを意識一般の中で結合する場合。前者は単に知覚判断であり、その限りに於てただ主観的妥当性を有するに過ぎない。それは単に私の心的状態に於ける知覚結合であつて、対象との関係はない。従つて、知覚を比較して之を或る意識の中で判断作用によつて結合することは、通例人の想像するように経験たるには十分でなく、そうすることによつては、判断の普遍妥当性及び必然性——ただこれあるがためにのみ判断は客観的に妥当となり、経験となることができるのである——は

出て来ない。

つまり知覚が経験になり得る前に、なお或る全く別な判断が先立つのである。与えられた直観は或る概念「（即ち純粹悟性概念）」の下に包摂されねばならぬのであって、この概念が判断作用一般の形式を直観に関して規定し、直観の経験的「（即ち、知覚から生ずる）」意識を意識一般に結びつけ、以て経験に基づく判断に普遍妥当性を得させるのである。このような概念は先天的純粹悟性概念「（即ち「範疇」）」であり、この純粹悟性概念は取りも直さず直観が判断に用いられ得る仕方一般を規定するのである。仮りに原因の概念がこのような概念だとしよう、そうすると原因の概念は己れの包摂している直観、例えば空氣の直観を、判断作用一般に関して規定する、すなわち空氣の概念がその膨張に関して仮言的判断に於ける前件対後件の關係を「（四六）」なすように規定する。原因の概念はそれ故に一つの純粹悟性概念であり、これは如何なる可能的知覚とも全く異なるものであって、ただ己れの包摂している表象を判断作用一般に関して規定するのに、従つてまた普遍的に妥當な判断を可能にするのに、用いられるに過ぎない。

ところで、知覚判断が経験判断になり得る前に、先ず知覚がこのような悟性概念の下に包摂せられる必要がある。例えば空氣は、空氣に関する判断を——膨脹に関して——仮言的として規定する原因の概念に属する*。このことによつて、今やこの膨脹は単に私の知覚状態に於ける、或いは私の知覚状態のうちの多数に於ける、或いは他人の知覚状態に於ける、空氣の知覚にのみ属するものとして

ではなしに、必然的に、空氣の知覚に属するものとして表象せられ、「空氣は彈性をもつたものである」という判断は普遍的に妥当するものとなる、そしてこの判断は、それに或る種の判断——空氣の直観を因果の概念の下に包摂し、以て諸知覚をそれぞれ相互に私の主観の中で規定するばかりでなく、またそれらを判断作用一般の形式（ここでは仮言的）に関して規定するというようにして、經驗に基づく判断を普遍妥当にするところの或る種の判断——が先立つことによつて初めて經驗判断となるのである。

* もつと解りやすい実例を得たいと思えば、次のようなのを取るがよい。太陽が石を照らすと、その石は熱くなる。この判断は単なる知覚判断で、何ら必然性を含んではない、たとえ私が——そして他の人々もまた——如何に屢々このことを知覚して来たにしても。知覚はただ通例、そういう風に結合して現れるだけのことである。しかし私が、太陽は石を熱する、と言うときには、知覚の上に更に、日光の概念と熱の概念とを必然的に結合する原因という悟性概念「範疇」が附け加わり、この綜合判断は必然的に普遍妥当のとなり、従つて客観的となり、知覚から經驗に変ぜられる。

客観的に妥当する限りのあらゆる綜合判断を分析すれば分る通り、綜合判断は決して、一般に人が考えるように単に比較によつて一判断の中に結合せられているに過ぎない単なる直観から出来ているのではなく、もし直観から抽象せられた諸概念の上に、それらの概念を包摂する或る純粹悟性概念が

附け加わり、この純粹悟性概念の下に前の諸概念が結合せられて一つの客觀的に妥当な判断となるのでないとなれば、綜合判断は不可能なことになって来る。純粹数学の最も單純な諸公理に於ける判断ですら、この制約から除外せられてはいない。「直線は二点間の最短線なり」という原則は、線が量の概念のもとに包摂せられることを前提にしているのであつて、量の概念は決して單なる直觀ではなく、ただ専ら悟性にその座を有し、直觀（線の直觀）を——それについて下されるであろう判断に関して、すなわち判断の量、つまり多数性^{（四七）} に関して（*judicia pluralia* *「複称判断」として）——規定する役をする。何となればそれらの判断は、或る与えられた直觀の中には多数の同種なるものが含まれているという意味に解せられるから。

* 私は、論理学で *particularia* 「特称」と呼ばれる判断をむしろ *pluralia* 「複称」と呼んで貰いたいものだと思う。というのは、後の方の言い表しはすでにそれだけで、判断が普遍的でないという考えを含んでいるからである。しかし、単一性（単称判断に於ける）から出発して全体性に進んで行く場合、私はまだ全体性への關係を混ずることはできぬ。私はただ全体性なしに多数性を思惟するのであつて、全体性の例外を思惟するのではない。このことは、純粹悟性概念^{〔即ち範疇〕} に合わせて論理的機能を挙げようと思えば、必要なことである。論理的使用に関しては、もとのままにしておいて差し支えない^{（四八）}。

一一

そういうわけで、我々は経験の可能性を——それが先天的純粹悟性概念に基づく限りに於て——説明するために、あらかじめ判断作用一般に属するものと判断作用に於ける悟性の種々なる契機^{モメント}とを、完全な表にして明示しなくてはならぬ。何となれば、直観一般についての概念にほかならない——というのはつまり直観は、これらの判断契機の何れかに關して、それ自身に、従つてまた必然的且つ普遍妥当的に、規定せられているからである——判断契機^{「判断の論理的機能」}に譬つたり平行する結果になるであらうから。このことによつて、客觀的に妥当な經驗的認識としての一切の経験の可能性の先天的諸原則もまた非常に精密に規定せられるであらう。何となれば、それらの原則は一切の知覚を（直觀の或る種の普遍的制約に従つて）右の純粹悟性概念の下に包摂する命題にほかならないから。

論理的な、判断の表（四九）

一 量、[Quantität] に從えば [Der Quantität nach 以下同様]

全称的 [Allgemeine]

特称的 [Besondere]

单称的 [Einzelne]

二 質、*Qualität* に従え^ば

肯定的 *[Bejahende]*

否定的 *[Verneinende]*

無限的 *[Unendliche]*

三 関係、*Relation* に従え^ば

断言的 *[Kategorische]*

仮言的 *[Hypothetische]*

選言的 *[Disjunktive]*

四 様態性、*Modalität* に従え^ば

蓋然的 *[Problematische]*

確然的 *[Assertorische]*

必然的 *[Apodiktische]*

先驗的^な、悟性概念の表^{（五〇）}

一 量、^に従え^ば

第二部 如何にして純粹自然科学は可能であるか

單一性 [Einheit]

多数性 [Vielheit]

全体性 [Allheit]

二 質に從えば

實在性 [Realität]

絶無性 [Negation]

制限性 [Limitation]

三 關係に從えば

实体 [Substanz]

原因 [Ursache]

共同性 [Gemeinschaft]

樣態性^にに從えば

四

可能性 [Möglichkeit]

現存在 [Dasein]

必然性 [Notwendigkeit]

純粋自然科学的^{（五）}な、自然科学の普遍的原則の表

一 直観の公理 [Axiome der Anschauung]

二 知覚の予料 [Anticipation der Wahrnehmung]

三 経験の類比 [Analogien der Erfahrung]

四 経験的思惟一般の要請 [Postulate der empirischen Denkens überhaupt]

二二 (a)

上來述べて来たことを一つの概念に総括するためには、読者に次のことを思い出させることが何よりも先ず必要である、すなわちここでは経験の発生が問題にされているのではなく、経験の中に含まれているものが問題にされているのであることを。前者は経験的心理学に属する問題で、もし認識の批判、特に悟性の批判に属する後者が問題にされなければ、それ自身も決して十分には説明できないであろうと思う。

経験は感性に所属する直観と、ただ専ら悟性の仕事である判断とから成っている。しかし、悟性がただ専ら感性的直観より作る判断は未だ決して経験判断ではない。何となれば、そういう場合の判断

はただ感性的直観の中に与えられているような知覚を結合するに過ぎないであろうから。経験判断の場合はいく、判断の目的は経験一般が——その妥当性が単に直観的であるに過ぎぬ単なる知覚が、ではない——含んでいるものを立言するにある。それ故に経験判断は、感性的直観と判断に於けるこれらの論理的結合（それらが比較によって普遍的にせられた後に於ける）との上に更に、綜合的判断を必然的なものとして規定し、そうすることによって普遍妥当的なものとして規定する或るものを附け加えなくてはならない。そしてこの或るものは、直観を判断の或る形式——むしろそれ自身に於て規定せられたそれとは別な形式としての——に關して前に立てる概念、つまり直観を綜合的に統一する概念であるほかはない、この統一性はただ判断の与えられた論理的機能によつてのみ前に立てられる。

一一一

このことを約言すると、感性の仕事は直観することであり、悟性の仕事は思惟することであるということになる。しかし思惟するとは、表象を一つの意識の中で結合することである。この結合は、單に相對的に主観の上に生じて偶然且つ主観的であるか、それとも絶對的に起つて必然乃至客観的であるかの何れかである。一意識に於ける表象の結合は判断である。それ故に、思惟するとは判断すること、

或いは表象を判断一般に關係づけることにほかならぬ。従つて判断は、單に主觀的であるか（表象が或る主觀に於ける或る意識にのみ關係せしめられ、その意識の中で結合せられる場合）、それとも客觀的である（表象が意識一般の中で、言い換えれば意識の中で必然的に、結合せられる場合）。一切の判断の論理的諸契機は、表象を一つの意識の中で結合する——同数の——可能的な仕方である。しかし、これらの契機が概念として用いられ場合は、それらは一意識に於ける表象の必然的結合の概念であり、従つてまた客觀的に妥当な判断の原理である。意識に於けるこの結合は分析的、すなわち同一性によるものであるか、それとも綜合的、すなわち種々の表象相互の複合又は附加によるものであるかの何れかである。経験とは、必然的である限りでの現象（知覚）の一意識に於ける綜合的結合である。従つて純粹悟性概念は、知覚が経験判断——経験判断に於て知覚の結合的統一は必然且つ普遍妥当的として表象せられる*——に用いられ得る前に、あらかじめ一切の知覚を己が下に包摂しなくてはならぬ概念である。

* 経験判断は知覚の結合に於ける必然性を含むべきであるというこの命題は、後天的認識としての経験
i Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen, (Wahrnehmungen) in einem Bewußtsein, sofern diese notwendig ist. 「経験は、一つの意識に於ける現象（知覚）の綜合的結合において存する。それが必然的な【結合である】限りにおこつ。」

は單に偶然的判断を与え得るに過ぎぬという、私が屢々^{かみ}上に於て読者の頭に叩き込んだ命題と、如何にして調和するか。私が「経験は私に或ることを教える」と言う場合、それは常に経験の中に含まれている知覚を指しているに過ぎない、例えば太陽による石の照射には常に熱が伴うということを指しているに過ぎない、つまりその限りに於て経験命題は何時でも偶然的である。この熱するということが太陽による石の照射から必然的に起るということは、なるほど経験判断の中に（原因の概念によつて）含まれてはいるが、しかし私はこのことを経験によつて学ぶのではなく、却つて経験は悟性概念（原因という）がかく知覚に附け加わることによつて初めて産み出されるのである。如何にして知覚にかかる附け加えがなされるようになるかに関しては、『純粹理性批判』の先驗的判断力についての章【先驗的分析論第二篇第一章】、一三七頁「第二版一七六頁」以下が参照されねばならない。

一二三

判断は、それが單に与えられた表象を一意識に於て結合する制約と看做される限り、規則【Regel】である。これらの規則は、この結合を必然的なこととして前に立てる限り先天的規則であり、これらの上に之を導き出して来る規則が無いという限りに於て原則【Grundsatz】である。ところで、一切の経験の可能性に関して——経験について單に思惟の形式のみを考察する場合——現象をその直觀の

種々なる形式に従つて純粹悟性概念——經驗に基づく判断を客觀的に妥当なものとするところの——の中に入れる制約以上に、經驗判断の制約というものは無いのであるから、この制約は可能的經驗の先天的原則である。

ところで、可能的經驗の諸原則は、同時に、自然の先天的に認識され得る普遍的法則である。従つて我々の当面の第二の間^(五三)、すなわち如何にして純粹自然科学は可能であるかという問の中に含まれている課題は解決せられている。すなわち、學問の形式を具えるために必要な体系的性質はここに完全に見出され得るのである、何故なら一切の判断一般の、従つてまた論理学の差し出して来る一切の規則一般の、上述の形式的制約以上には、もはや如何なる制約も可能ではないのであつて、この制約は一つの論理的体系を構成し、次に、この体系に基づいて出て来た諸概念は一切の結合的な必然的判断に対する先天的制約を含んでいるから、取りも直さず先驗的体系を構成し、最後に一切の現象をこれらの概念の下に包摂する諸原則が自然学的体系を、言い換えれば一切の經驗的自然認識に先行し、この自然認識を初めて可能にする——従つて本来の普遍的な純粹自然科学と呼ばれ得るところの——自然体系を構成するからである。

i 底本では「すなわち」にも圈点を付しているが。

一二四*

右の自然學的諸原則のうちで、第一の原則は^(五三)、空間及び時間に於ける直観としての一切の現象を量「外延量」の概念の下に包摂する、その限りに於てそれは数学を経験に適用する原理である。第二の原則^(五四)は本来經驗的であるもの、すなわち直観の實在面を言い表す感覚を、必ずしも量の概念の下に包摂はしない、何故なら感覚は、己れに対応する対象を空間や時間の中に置くにも拘わらず、空間又は時間を含むような直観ではないからである。しかしながら、實在（感覺表象）と零——^{ゼロ}——言い換えれば時間に於ける直観の全き空虚——との間にはやはり或る量「内包量」を有する一つの差異が存する、詳しくいえば、与えられたあらゆる度「Grad」の光と闇、あらゆる度の熱と完全なる冷、重さのあらゆる度と絶対的の軽さ、空間充足のあらゆる度と全く空虚な空間との間には、無數の段階の小さな度が考え得られることは、意識と全くの無意識（心理的暗黒）との間にすら無數の段階の小さな度が見出されるのと同様である。従つて絶対的欠如^{マッゲル}【*Maßlos*】を示すような知覚、例えば意識とは看做され得ぬような心理的暗黒などというものは有り得ず、一つの意識は他のより強い意識によつてのみ打ち負かされるのであつて、感覚のすべての場合がそうである。そのために悟性は、經驗的表象（現象）の本来の質を形成する感覚をすら、「感覚はすべて——従つてまた一切の現象の實在面は——度を有す」という原則によつて予料^{Antizipieren}【先取】することができるのである、これが自然科

学に対する数学の第二の適用 (*mathesis inensorum*) ^(五五) である。

* 以下三節「すなわち二四、二五、二六」は、『純粹理性批判』がこれらの原則に関して述べているところ ^(五六) を参照してみないと到底十分には了解され得ないであろうが、これらの原則の普遍性を概観して主要契機に注意することを一段と容易にするという利益はあり得る。

一二五

諸現象の關係に關していえば——というのはつまり諸現象の現存在を考慮に入れてのことであるが——、この關係の規定は数学的ではなくて力学的であり ^(五七)、もしこの規定が經驗認識を經驗に關して初めて可能ならしめる先天的原則の下に立つていないならば、決して客觀的に妥当ではあり得ず、従つてまた經驗たるには耐え得ない、故に現象は、現存在の一切の規定の根柢に物そのものの概念として横たわつてゐる実体の概念の下に包摂されなくてはならぬ、或いは第二に、諸現象間の時間繼起——つまり出来事——が見出される限りに於ては、原因との關係をもつ結果の概念の上に包摂されなくてはならぬ、或いは同時存在が客觀的に——つまり經驗判断によつて——認識さるべき限りに於ては、共同性（交互作用）の概念の下に包摂されなくてはならぬ ^(五八)。そういうわけで先天的原則が、客觀的に妥当な——とはいつても經驗的な——判断の根柢には、つまり經驗の可能性の根柢には横た

わつてゐる、経験が対象を——現存在に關して——自然の中で結合すべき限りに於て。これらの原則は、力学的と呼ばれ得る本来の自然法則である。

最後に、また^(五) 経験判断には、経験に於ける現象相互の一致及び連絡の認識よりは、むしろ現象と経験一般との關係が属し、この關係は現象と悟性の認識する形式的制約「^{直観}」上的一致を含むか、感官及び知覚の素材「^{即ち}感覺」との聯関を含むか、一概念に於ける両者の合一を含むか、そのどちらかである、従つてそれは可能性・現実性及び普遍的自然法則に従う必然性を含み、これが自然学的方法論（真理と仮設【Hypothesen】との區別、及び仮設の信憑性の限度）を決定するといつてよい。

二六

第三の表、すなわち悟性[、]そのものの本性から批判的方法に従つて引出された諸原則の表は、それ自身に於て一つの完全性を示しており、その点で、事物[、]そのものにつき独断論の仕方——徒勞にも——嘗て試みられた、或いは今後試みられる限りの、他の如何なる表よりも遙かに立ち勝つてゐるけれども、詳しくいえば、この表の中にはすべての先天的な綜合的原則が完全に、そして原理に従つて、つまり経験の本質を悟性との關係に於て形成する判断能力一般に従つて、列挙せられたのであるから、このような原則はもはやこれ以上には無いと確信し得るけれども（この満足を、独断論的方法是決し

て与えることはできぬ)、しかしこれはまだ決してこの表の最大の功績ではない。

この先天的認識の可能性を発見すると同時に、かようなすべての原則を或る条件の上に制限する論拠に注意しなくてはならない、この条件は、もしこれらの原則を誤解せしめたくないならば、そして悟性がそれらの原則に置く根源的意味——すなわち、それらの原則は先天的法則に従っている限りでの可能的経験一般の制約を含んでいるのに過ぎぬという意味——が要求する以上に、それらの原則の使用範囲を上げまいと思えば、決して看過されてはならぬのである。それ故に私は、物自体は量を含む、物自体の存在は実体に於ける偶有性の結合を含む、等々と言うのではない。何となればそんなことは何人も之を証明し得ないからであるが、それというのも単なる概念からの——一面には感性的直観との何らの関係を含まず、他面には可能的経験に於ける感性的直観の結合を全く含まぬ単なる概念からの——かような総合的結合は絶対に不可能だからである。それ故に、これらの原則に於ける概念の本質的制限は次の如くなる。すなわち、万物はただ経験の対象としてのみ、上述の諸制約の下に必然的に、先天的に立っている、ということになる。

第二に、ここからやがてまたそれらの原則に特有な一つの論証法が出て来る。すなわち、上記の諸原則はまた直接に諸現象とそれらの関係とに関するものではなく、経験——現象は経験の実質を構成するのみで、経験の形式を構成しはしない——の可能性、言い換えれば客観的且つ普遍的に妥当な綜

合的命題——かかる命題に於て取りも直さず経験判断は単なる知覚判断と区別せられる——に關するものだということである。こういうことが起るのは、空間及び時間の一部分を占める、單なる直観としての現象が、直観の多様を先天的に、規則に従つて綜合的に結合する量の概念の下に立っているからであり、また知覚は直観のほかに感覺をも含み、感覺と零^{ゼロ}——つまり感覺の完全な消失——との間に常に通減的推移がある限りに於て、現象の實在面は度^{グラーデ}を有する筈だからである、というのはつまり感覺はそれ自身空間又は時間の如何なる部分をも占めない*のだが、しかしそれにも拘わらず空虚な時間又は空間から感覺への移りゆきはただ時間に於てのみ可能であり、従つてまた經驗的直観の質としての感覺は何処に他の諸感覺と種的に違ふ点があるのか決して先天的には認識され得ないけれども、可能的經驗一般に於ては知覚の大きさ「量」【Grade】として内包的に「^{度的に}つまり強」他のあらゆる同質的感覚と区別され得るといふわけである。そこから實際、自然への数学の適用が——我々に自然を与える感性的直観に關して——先ず可能にせられ且つ規定せられるのである。

* 熱・光・等々は、小さな空間に於ても（度の上からは）大きな空間に於けると全く同様の大きさ「量」である。同様に、内的表象——痛み、意識——は、持続時間の長短によつて、度の上からは一般に大小はない。従つて量はこの場合、一点及び一瞬間に於ても、如何に大きな空間及び時間に於ても、全く同様の大きさである。つまり度【Grade】は量【Größen】であるが、しかし直観に於ける量ではなく、

単なる感覚に關しての量、或いはまた直觀の基礎〔「即ち」感覺〕の量である、そして度はただ1の0に対する關係によつてのみ、言い換えれば、度は何れも無限の中間度を経て消滅に至るまで、或いは零から増大の無限の段階を経て一定の感覺となるまで、或る時間内に於て増減し得るということによつてのみ、量と考へられ得るに過ぎぬ (*Quantitas qualitatis est gradus* [質の量は度である])。

しかし讀者は、經驗の類比アナロギの名の下に現れる諸原則(六〇)の論証法に最も多く注意せねばならぬ。すなわち、それらの原則は数学を自然科学一般へ適用する原則(六一)と同様、直觀の產出にではなく、經驗に於ける直觀の現存在の結合に關係するのであるが、この結合は存在を時間の中で必然的法則に従つて規定することにほかならず、かかる必然的法則の下に於てのみこの結合は客觀的に妥当であり、従つてまた經驗であるのであるから、論証は物自体の結合に於ける結合的統一に關するのではなくて、知覺の結合に於ける結合的統一に關するのである、但し知覺の内容に關してではなく、時間規定と時間に於ける現存在の——普遍的法則に従える——關係とに關して。これらの普遍的法則はそれ故に、時間一般に於ける現存在の規定の必然性を(従つて先天的悟性の或る規則に従つて)含んでゐる、もし相對的時間に於ける經驗の規定が客觀的に妥当だというのなら、従つてまた經驗であるというのなら。私はここでは——すなわち『プロレゴメナ』に於ては——ほんのまだ次のような手引をなし得るに過ぎない。すなわち、經驗を知覺の單に經驗的な組合せと看做す久しい習慣にとらわれている

読者、従つて経験は知見の及ぶ範圍を遙かに越えるものであること——つまり経験が經驗的判断に普遍妥当性を与えるのであつて、そのためには先天的に先立つ純粹悟性の統一性を経験は必要とするということ——に全く考え及ばぬ読者に、経験と知覚の單なる寄せ集めとの差異によく注意してこの観点から論証法を価値判断するように勧告することしかできない。

二七

今や、ヒュームの懷疑を根本から排除すべき場合である。彼は正當にも主張した。我々は因果性——言い換えれば、或る物の現存在とそれによつて必然的に定立せられる何か或る他の物の現存在との關係——の可能性を理性によつては決して洞察しない、と。私は更に附け加える、我々は同様に自存性 [Subsistenz] ——言い換えれば、物の現存在の根柢にはそれ自身何か或る他の物の属性 [Prädikat] 【述語】たり得ない主体 [Subjekt] が横たわつてゐるということの必然性——の概念を洞察しない、それどころかむしろ我々はいかなる物の可能性について何の概念をも作ること【理解すること】はできぬ（もつとも我々はいかなる概念を使用している実例を示すことはできるが）、更にまたこの不可解性は物の共同性 [Gemeinschaft 相互性] にも關係する、と。何となれば、如何にして或る物の状態からその物の外にある全く別な諸物の状態は推論され得るか、またその逆が推論され得るか、且つ実体は何れもそ

れ自身の孤立した存在を有するのに、どうして相互に、しかも必然的に依存するのであるか、さっぱり解らないのだから。それにも拘わらず私は、これらの概念を単に経験から代りて来られたものだと考え、それらの概念に於て前に立てられる必然性を^{こし}拵えもので、久しき習慣が我々を欺いて本当と思わせる単なる仮象であると思うどころか、むしろ、それらの概念とそれらの概念から出て来る諸原則とは、先天的に、すべての経験に先立つて確立しており、疑いもないその客観的妥当性を——但し勿論ただ経験に関して——もっていることを十分に示したのである。

二八

それ故に私は、物が実体として存在し得るとか、原因として作用し得るとか、他の物（或る實在的全体の部分としての）と共同性に立ち得るとかというような物自体の結合については、全く何の概念をも有っていない、況んや現象そのものにかような固有性があるとは考えることはできぬ（右の諸概念「^{実体・原因}及び共同性」は現象の中に存するものを含んでいるのではなく、独り悟性のみの思惟しなくてはならぬものを含んでいるが故に）、それにも拘わらず我々は、我々の悟性に於ける——しかも判断一般に於ける——表象のかような結合についてはかかる諸概念をもっている、詳しくいえば、或る種の判断に於ける表象は属性に対する主体として適し、第二種の判断に於けるそれは帰結に対する理由とし

て適し、第三種の判断に於けるそれは其々に一つの可能的・認識全体を形成する部分として適する。更に、或る客体の表象をこれらの契機の何れかに關して規定せられてゐると認めなければ、我々は対象に適用せられる認識をまるでもち得ないことになつて来るということは、我々の先天的に認識するところである。そして、もし我々が対象自体に關係するのだとすれば、その対象が上述の契機の何れかに關して規定せられてゐることを——言い換えれば、その対象が実体又は原因の概念、或いは（他の実体との關係に於て）共同性の概念に這入るものであることを——私に認識せしめ得るような、如何なる徵表も可能ではないことになつて来る。何となれば、私は現存在のかような結合の可能性について何の概念をも有つてはいないのだから。同時にまた問題は、物自体がではなく物の經驗的認識が、どういふ風に判断一般の上述の諸契機に關して規定せられてゐるか、言い換えれば經驗の対象としての物はどういふ風にして右の悟性概念の下に包摂され得るか、また包摂さるべきかということである。そこで、私は単に一切の現象をこれらの概念の下に包摂する——つまりこれらの概念を経験の可能性の原則として使用する——可能性をのみならず、またその必然性をも完全に洞察するということは明白である。

ヒュームの問題的¹概念（彼のこの *crux metaphysicorum* 「形而上学者間の難問」）、すなわち原因の概念を吟味するためには、私には第一に論理学によつて、或る与えられた認識を理由とし他の認識を帰結として使用する条件的判断^(A) 一般の形式が先天的に与えられている。しかし、知覚の中に關係の規則——すなわち或る種の現象に次いで或る他の現象が（もつともその逆ではないが）常に起るといふ規則——の見出されることは可能である。これは仮言的判断を用いて、例えば、物体は十分長く太陽に照らされていると熱くなつて来ると言う場合である。ところでこの場合、そこにはまだ結合の必然性、従つてまた原因の概念はない。しかしながら、私は続けてこう言う。すなわち単に知覚の主觀的結合に過ぎない右の命題を経験命題^{【経験判断】}「たらしめようと思えば、それは必然的であり普遍妥当的である」と認められなくてはならぬ、と。かような命題はしかし、太陽はその光によつて熱の原因であるということになる。そうすると、今や右の経験的規則は法則と認められる、但し単に現象に適用せられるものとしてではなく、例外なしに——従つて心然的に——妥当する規則を必要とする可能的経験のために現象に適用せられるものとして。かるが故に、私は経験の單なる形式に必然的に属する概念としての原因の概念と、意識一般に於ける知覚の綜合的合一としてのその概念の可能性とを非常によく洞察する。しかし原因としての物一般の可能性は全く洞察しない、それというのが原因の概念ⁱ *problematischem* 天野貞祐訳は、「蓋然的」としている。

念は決して物にくつついている制約ではなく、ただ経験にくつついている制約を意味するに過ぎないからである、すなわちそれは、経験は現象とその時間継起との客觀的に妥当な認識にほかならぬ——前に立つ現象とそれに続く現象とが假言的判断の規則に従つて結びつけられ得る限りに於て——ということの意味するに過ぎないのである。

三〇

それ故、純粹悟性概念もまた、もしそれが経験の対象を離れて物自体 (Noumena) に関係せしめられるときは、全然無意義になる。純粹悟性概念は、謂わば現象を文字に綴り、経験として読み得るようにするのに用いられるに過ぎず、純粹悟性概念が感性界に対する關係から出て来る諸原則は、我々の悟性を經驗的に使用するのに役立つに過ぎない。経験を越えては、それは客觀的實在性のない恣意的結合であり、その可能性を先天的に認識することもできず、対象に対するその關係を何か或る実例によつて確かめることも、或いは単に理解することすらもできない、その理由は、実例はすべて何か或る可能的経験から借りて来るほかはなく、従つてまた右の諸概念の対象も可能的経験以外の何処にも見出され得ぬからである。

それ故に、ヒュームの問題のこの完全な——但し問題を提起した發頭人の予期には反した——解決

は、純粹悟性概念の先天的根源を安全にし【*letzt* 救い】、普遍的自然法則を悟性の法則としてその妥当性を安全にするが、その結果この解決はこれらの法則の使用をただ経験の範圍内のみに限ることになる、何故ならこれらの法則の可能性は単に悟性と経験との關係にその根拠を有するのだからである。しかし、そういうわけでこれらの法則は経験から導き出されるのではなく、却つて経験がこれらの法則から導き出されることになるか、結合のこの全く逆な仕方**にヒュームは夢にも思い及ばなかつた。**

ここから今や次の如き、上來のすべての探究の結論が出て来る。すなわち、「先天的なすべての綜合的原理は可能的経験の原理以上の何ものでもなく」、決して物自体に關係せしめられ得ず、ただ経験の対象としての現象にのみ關係せしめられ得る、というのがそれである。従つて純粹数学並びに純粹自然科学もまた決して單たる現象以上の何か或るものに關わることはできず、ただ経験一般を可能ならしめるものか、或いは経験の原理から導き出されている以上常に何か或る可能的経験に於て表象され得なくてはならぬものかを、前に立てるに過ぎない。

三二

そういうわけで吾人は結局確定的な或るものをもつており、すべての形而上学的企図に際して之に頼ることができるわけだが、從來形而上学的企図は随分大胆に——しかも常に盲滅法に——何にでも

無差別に手を着けたのである。独断論的思想家らは、己が努力の目標のかくも手近に掲げられようとは夢にも思いがけなかったし、そのいわゆる健全なる理性「常識」を恃たのんで——なるほど正当且つ自然ではあるが、しかし単なる経験的使用に供せられたに過ぎない純粹理性の概念及び原則を以て——洞察を得ようと企てた人々までもまた然りであつた、彼らはそれらの概念及び原則に一定の限界のあることを知りもせず、また知ることもできなかったが、それは、彼らがかような純粹悟性の本性はおろかその可能性をすら少しも考えてみようとしなかった為か、それとも考えてみる能力がなかった為かの何れかである。

多くの純粹理性の自然主義者ナツラリスト（六三）（私は彼らを、一切學問を用いずに形而上學の問題を決定し得ると信ずる人々と解する）は、恐らく次のように言い開きをするかもしれぬ。自分らは、大變な身支度をして、或いは——こう言つた方が適當かもしれぬ——廻りくどいペダンティックな【pedantischen 小理屈をこね】裝飾をこらして、ここに持出されたことを、「すなわち、我々是我々の理性の一切を傾けても決して経験の領域を越え出ることはできぬ」ということを、すでにとつてに常識という予言者を通じて単に推測したばかりではなく、知り且つ洞察したのである、と。しかしながら、彼らに彼らのいう理性原理を徐々に問ひ質して行くと、彼らは、それらの中に経験から汲み出したのではないもの、つまり経験からは独立に先天的に妥當であるものが多数あることを認めざるを得ないのに、彼らは一

体如何にして、また如何なる根拠があつて、これらの概念及び原則が経験とは独立に認識され得るというまさにその理由から、それらを一切の可能的経験を越えて使用する独断論者と己れ自身とを控制しようとするのであるか。そして彼ら——健全たる理性「常識」のこの達人たち——ですら、自分らの智慧はすべてたやすく得られたのだと自慢しているに拘わらず、知らず識らず経験の対象を越えて妄想の領域に落込む危険はあるのである。現に、彼らは一般に随分深くその妄想の中に捲き込まれている、もつとも彼らは通りのよい言葉——何となれば彼らは何をでも、単に確からしい、合理的な推測又は類比であると称するのであるから——によつて己れの根拠なき要求に多少のあやをつけてはいるけれども。

三二

すでに哲学の最古の時代から、純粹理性の研究者たちは、感性界を形成する感性的存在者又は現象(Phenomena)のほかに、更に悟性界を形成すべき特別な悟性的存在者【Verstandeswesen】(Noumena)ⁱを考えて来たが、彼らは(未発達ⁱⁱの時代には多分許さるべきことであつたろうが)現象と仮象とを同一視したので、独り悟性的存在者にのみ現実性を認めたのである。

i 'Phaenomena' と 'Noumena' 共にギリシャ語由来で、前者は見得るもの、後者は考えられたもの、現象体と仮象体。

實際、もし我々が感官の対象を——正当なことだが——単なる現象と看做すならば、我々はこのことによってやはり同時に、それらの対象の根柢に物自体が横たわっていることを承認する、とはいつても我々はそれがそれ自身に於て如何なる構造をもっているかを知るのではなく、ただその現象を、言い換えれば我々の感官がこの未知の或るもの（つまり物自体）に触発せられる仕方、知るだけのことではあるが。それ故に、悟性は取りも直さず現象を想定することによって物自体の現存在をも承認するのであるから、その限りに於て我々は、現象の根柢に横たわっているかのような存在者を——従つてまた悟性的存在者を——前に立てることは単に許し得べきであるのみならず、また不可避であると言ふことができる。

我々の批判的演繹は、だからまたこのような物（*Noumena*）を決して排除するのではなく、むしろ感性論（六四）の原則を制限して、これは断じて一切の物の上に及ぼされてはならぬ（もし及ぼされれば一切は單たる現象に変ぜられることになる）、ただ可能的経験の対象にのみ適用せらるべきだとするのである。つまりこのことによって悟性的存在者は許容せられる、但し、決して例外を許さぬ次の如き規則を厳達することによって。例外を許さぬ規則とはつまり、我々はこれらの純粹な悟性的存在者については全く何ら確定的なことを知りもせず、また知ることもできぬ——何故なら、我々の純粹悟性 ⁱ 誤読に導きそう。「決して全てに及ぼすのではなく、制限して……」

性概念も純粹直觀も共に可能的經驗の対象以外の何ものにも關係せず、従つて單なる感性的存在者にのみ關係するのであつて、吾人が感性的存在者から離れるや否や、それらの概念にはもはや何らの意義も残らないが故に——ということである。

三三三

實際我々の純粹悟性概念には、釣り込まれてややもすれば超越的に【transzendenten】使用せられるという油断のできない点がある。というのは、私は一切の可能的經驗を超える使用を、超越的と呼ぶのである。実体【Substanz】・力【Kraft】・能動【Handlung】^{はたらき}・實在【Realität】・等々の概念は全く經驗からは獨立であり、同様に全く感官の現象を含んでいない、従つてそれらは實際物自体（Noumena）に關係するように思われるばかりでなく、またこの推測を更に一段と強めることだが、經驗の力の決して及ばない規定の必然性をそれ自身の内に含んでいる。原因の概念は、或る状態から或る他の状態が必然的な仕方では出て来るという規則を含んでいるが、經驗はただ我々に、物の或る状態には屢々——せいぜいのところ、通例——或る他の状態が続いて起るということを示すに過ぎない、従つて經驗は嚴密な普遍性も必然性も之を与えることはできない。そのことはその他の諸概念に於ても同断である。

i 經驗可能な対象、即ち單なる感性的存在者にのみ關し、それ以外に關係せず、……

それ故悟性概念は、単なる經驗的使用でその規定の全部が尽くされるようなものよりも遙かに多くの意義と内容とをもっているように思われる、その結果悟性は、知らず識らず經驗の家に、この家よりも遙かに広い翼を建て増し、之を全くの思惟の産物を以て充たし、經驗的に使用すれば正しいその諸概念を以て使用の限界を越えてしまったことに少しも気づかないのである。

三四

そういうわけで、二つの重要な、それどころか全く不可欠の——但し極めて無味乾燥な——吟味が必要であつた、それは『純粹理性批判』一三七頁以下^(六五)「第二版一七六頁以下」及び二三五頁以下^(六六)「第二版二九四頁以下」に於てなされたが、前の方の吟味によつて、感官は純粹悟性概念を具體的に「*concreto*」提供するのではなく、ただ純粹悟性概念を使用するために図式「*Schema*」^(六七)を提供するに過ぎず、その図式に合つた対象はただ經驗（悟性が感性の材料から產出したものとしての）に於てしか見出されないということが示された。第二の研究^(六八)に於ては、我々の純粹悟性概念と原則とは經驗から獨立であるところか、むしろそれらの使用範圍はちよつと見ると經驗界よりも広いように思われるにも拘わらず、經驗の領域外では全く何ごともそれらによつては思惟され得ないということが示される、何となれば、それらは単に判断の論理的形式を、与えられた直観に關して規定する以外

に何ごとをもなし得ないのであるから。しかし、感性の領域を越えたと直観は全然存在しないのである故に、右の純粹諸概念には全く意義がない、何となればそれらの概念は如何なる手段によつても具體的には呈示され得ないのだから。従つてかようなすべての本体「Noumena」は、その総括すなわち叡智界*「intelligibele Welt」をひつくるめて、或る課題の表象以外の何ものでもなく、この課題の対象自体は恐らく可能ではあるが、この課題の解決は我々の悟性の本性上全く不可能である、何となれば我々の悟性は直観の能力ではなく、単に経験に於て直感を結合する能力に過ぎない、従つて経験は我々の諸概念に対する一切の対象を含まなくてはならぬが、しかし経験の外に於ては一切の概念は——直観の裏打ちができない關係上——無意義となるであろうから。

*（人が通例言い表すように）知的世界「intellektuelle Welt」ではない。何となれば、知的とは悟性による認識であつて、かかる認識は我々の感性界にも關係するが、叡智的「intelligibel」と呼ばれるのは、単に悟性によつてのみ前に立てられ【表象され】得る限りでの対象であつて、それは我々の如何なる感性的直観にも關係することはできぬのだから。しかしそれにも拘わらず、対象には必ず何か或る可能的直観が対応しなくてはならない故に、直接に物を直観する悟性^{六九} というようなものが考えられねばならぬことになつて来るが、かような悟性については、従つてまたそういう悟性の關係すべき悟性的存在者については、我々は何の概念をも有つてはいないのである。

三五

構想力^(七〇)は、それが時として空想に耽ることがあつても、言い換えれば用心深く経験の範圍を守らなくても、恐らくは赦され得る。何となれば、少なくともそれはかような自由な飛躍によつて活気づけられ強められるし、その無氣力を扶^{たす}け起すよりもその奔放を程よく抑える方が常に樂であろうから。しかし、思惟^{しゐ}することが目的である悟性が、思惟せずして空想に耽^たることは、決して之を赦すことはできぬ。何となれば、構想力の空想をいざという時に制限する手段は、すべて専ら悟性に抛るのであるから。

しかし悟性は、この空想に非常に無邪氣に且つ慎ましく耽り始める。先ず第一悟性は、一切の経験に先立つて己れに内在している——しかしそれにも拘わらず常に経験に適用されなくてはならぬ——基本認識を整理する。次いで、悟性は徐々にこの制限^{〔経験に適用されねばならないという制限〕}を撤去するが、悟性はその原則を全く自由に己れ自身の内から取つて來たのであるから、一体何が悟性のかくすることを妨げるであろうか。そこで、事は先ず自然に於ける新たに考え出された力に関わり、次いで直ちに自然の外なる存在者、一語にしていえば一つの世界に関わるが、この世界を組織するための道具は盛んな構想によつて豊富に調達せられ、経験によつて勿論保証はせられないが、かといつて決して否認もせられ

ない關係上、我々はその道具に事欠くことはない。これがまた、若い思想家が形而上學を全くの独斷論的流儀であれほどに愛し、屢々その時間と、他に用いれば有用なその才幹とを、形而上學のために犠牲にする原因でもあるのである。

しかし、あの無駄な純粹理性の試みを、非常に深く隠されている問題の解決が困難であることに關する種々の警告や、我々の理性に制限のあることについての歎きや、主張を單なる臆測に引下げることやによつて抑制しようと思つても、それは何の役にも立たない。何となれば、もし右の試みの不可能であることがはつきり説明せられて、理性の自己認識が眞の學問となり、理性の正しい使用の範圍と空虚無効な使用の範圍とが謂わば幾何學のような確實さを以て區別せられるようになるのでなければ、あの空しい努力は決して十分には除去せられないであらう。

三六

如何にして自然そのものは可能であるか

この問は、先驗的哲學がどつちみち触れるであらうし、またその限界であり完成である關係上どうしても導かれて行かねばならない頂点であつて、本来二つの問を含んでいる。

第一、如何にして実質的意義に於ける、すなわち直觀上の、つまり現象の總括としての自然は可能

であるか。如何にして空間・時間及び両者を充実するもの、すなわち感覺の対象は一般に可能であるか。答は、「我々の感性の構造によつて」である、この構造によれば、感性はそれ特有の仕方で、且つそれ自体は感性には知られない——そしてかの現象とは全然異なる——対象「つまり物自体」によつて、觸発せられるのである。この解答は、『純粹理性批判』に於ては先驗的感性論の中で、この『プロレゴメナ』に於ては第一の主要問題の解決^(七二)によつて、与えられたのである。

第二、如何にして形式的意義に於ける自然——すなわち經驗に於て現象を結合せるものと考えん——すれば、現象はすべて規則の下に立つていなくてはならぬが、それらの規則の總括としての自然——は可能であるか。答は、それはただ我々の悟性の構造によつてのみ可能だということになるほかはない、その構造によると、感性のあの表象はすべて一つの意識に必然的に關係せしめられる、そしてこれによつて初めて我々の思惟の独特な仕方、すなわち規則による思惟の仕方が可能になり、これらの規則を媒介として經驗——それは客体自体の洞察とは全然區別されなくてはならぬ——が可能になるのである。この解答は、『純粹理性批判』に於ては先驗的論理学の中で、この『プロレゴメナ』に於ては第二の主要問題の解決の途中与え^(七三)られたのである。

しかし、我々の感性そのもののこの独特の固有性、或いは我々の悟性と悟性及び一切の思惟の根柢に横たわっている必然的統覚^(七四)との固有性は、如何にして可能であるかということは、それ以上

解きも答えもできないが、それは我々が何に答えるにも、そして対象をどう考えるにも、そのつどの固有性を必要とするからである。

我々がただ経験を媒介としてのみ知り得る自然の法則は多数にあるが、現象の結合に於ける合法性、言い換えれば自然一般は、我々は之を経験によつては知ることを得ない、それは経験そのもののその可能性の根柢に先天的に横たわつてゐるかのような法則を必要とするのだからである。

それ故に、経験一般の可能性は同時に自然の普遍的法則であり、経験の可能性の原則はそれ自身自然の法則である。何となれば、我々は自然を現象——言い換えれば我々の内なる表象——の総括としてよりはほかに知らないし、従つて現象の結合の法則を、我々の内なる表象の結合の原則——言い換えれば経験の可能性を決定する、一意識に於ける必然的合一の制約——以外の何処からも取つて来ることはできないから。

本章全体を通じて詳論せられた主要命題、すなわち普遍的自然法則は先天的に認識され得るという命題にしてからが、すでにおのずから次の命題に通ずる。すなわち自然の最高の立法は我々自身の内に、言い換えれば我々の悟性の内に含まれていなくてはならぬ、且つ我々は自然の普遍的法則を経験の助けを借りて自然に求めるのではなく、逆に自然を——その普遍的合法性に從つて——単に我々の感性及び悟性に含まれてゐる経験の可能性の制約から求めて来なくてはならぬ、という命題に。何

となれば、もしそうでないとすれば、自然の法則を——それは別に分析的認識の規則などではなく、認識の眞の綜合的拡張であるから——先天的に知ることは、どうして可能だといえるであらうか。可能的經驗の原理と自然の可能性の法則とのかような——しかも必然的な——一致は、二通りの原因から起るほかはない。つまり、これらの法則は經驗の助けを借りて自然から得て来られるか、それとも逆に、自然は經驗一般の可能性の法則から導き出されて經驗の單なる普遍的合法則性と完全に一致するか、その何れかである。前者は自家撞着である、何となれば普遍的自然法則は先天的に（言い換えれば一切の經驗から独立に）認識せられ、悟性の如何なる經驗的使用の根柢にも置かれ得るし、また置かれ得なくてはならないから。それ故に、残るのはただ後者のみである*。

* クルージュス^(七四)のみは中間の道を心得ていた。すなわち誤りも欺きもすることのできない或る靈が、我々にこれらの自然法則を元來植えたのであるという。しかしながら、現に屢々當てにならない原則が混入するにも拘わらず——その実例をこの人自身の体系が少なからず示している——、眞正の根源と眞正ならぬ根源とを区別する確実な標識は無いのだから、かような原則の使用は非常に危険な状態にある、何となれば眞理の靈が何を我々に吹き込んだのか、或いは虚偽の父が何を我々に吹き込んだのか、決して之を確実知ることはできないから。

しかし我々は、常に特殊な知覚を前提にする經驗的自然法則と、特殊な知覚をその根柢に置くこと

なく単に経験に於ける知覚の必然的合一の制約を含む純粹又は普遍的自然法則とを區別しなくてはならぬ、後者に関していえば、自然と可能的経験とは徹頭徹尾同一である。そうして可能的経験に於ては、合法則性は経験に於ける現象の必然的結合（これなくして我々は決して感性界の対象を認識することはできぬ）に基づくのであるから、従つてまた悟性の根源的法則に基づくのであるから、私が悟性の法則に関して、悟性は、その法則（先天的【a priori】）を、自然から汲み出すのではなく、己れの法則を自然に指令するのだと言へば、最初はなるほど変に聞えるかもしれないが、しかしそれにも拘わらずそれは確實なことなのである。

三七

我々はこの一見大胆な命題を一つの実例によつて解明しようと思うが、この実例を出す目的はこういうことを示すにある。すなわち、我々が感性的直観の対象に発見する法則は、特にそれが先天的と認められた場合には、我々自身によつてすでに、悟性が自然の中に入れた法則と看做されるということを示すにある、もつともその法則は、我々が経験にありと認める自然法則に通例すべての点で類似してはいるけれども。

三八

円の固有性を考察する場合、この図形に於てはその空間の幾多任意の規定がその固有性によつて直ちに一つの普遍的規則にまとめられるので、この幾何学的存在物には一つの自然【即ち本性】^{【本質】}【Natur】があるとしないうけにはゆかない。例えば、互に相交わると同時に円を「その中心において」切る二本の線は、如何に偶然に引かれようとも、常に規則的に分れるから、何れの線の部分から成る方形も他のそれから成る方形に等しい。ところで私は問う。「この法則は円のものか、それとも悟性のものか」、言い換えればこの図形は悟性とは独立にこの法則の根拠を自らの内に含んでいるのか、それとも悟性が——悟性は己が概念に従つて（すなわち、半径の相等性の概念に従つて）円そのものを構成したのであるから——同時に、幾何学的比例を以て相交わる弦の法則をこの円の中に入れるのか、と。この法則の証明を辿つて行くと、それは悟性がこの図形の構成の基礎に置いた制約——すなわち半径の相等性——からのみ導き出され得ることが直ぐに気づかれる。ところで、幾何学的図形の多様な固有性の、共通な諸法則の下に於ける統一性を更に一層先へ追求して行くために、この概念を拡張し円錐曲線としての

i Rektangul 方形ではなく長方形だろう。これは方ベキの定理で、二直線の交点から円との交点までの線分を二辺とする長方形とみると、二辺の長さの積（面積）は、同一交点の直線ではみな等しい。という意味ではないか。訳者は、半径という言葉から、交点が円の中心にあると解釈しようだ。線の部分 *Stücken einer jeden Linie* を半径と解し、Rektangel を作れば、正方形となり、常に同じものとなる。と解したのだろう。

円——それはつまり他の諸々の円錐曲線と構成の根本制約を全く同一にしている——を考察すると、楕円・拋物線及び双曲線という円錐曲線の内部に於て相交わるすべての弦は何時も、その部分からの方形を、勿論相互に等しいようにはしないが、しかしそれでも常に相互に等比をなすようにはするということを我々は見出すⁱ。そこから更に進んで物理的天文学の根本原理に行くと、相互に引き合うという物質的自然全体の上に行きわたっている物理的法則が現れる、その規則は、引力はその及ぶ球面の増すのと逆に——あらゆる牽引点からの距離の自乗を以て——減ずるということである、これは物そのものの本性に必然的なこととして含まれているように思われる、従つて實際また先天的に認識し得ることとして報告せられるのが常である。この法則の根源は、半径を異にする球面の比例關係に基づくのであるから、いかにも單純ではあるけれども、そこから出て来る結果は、互によく調和と秩序とを保つて多様な姿を見せるといふ点ですばらしいものがあり、單に諸天体の有りとあらゆる軌道が円錐曲線をなすのみならず、かような軌道關係が天体相互の間に起るので、引力の法則としては距離の自乗に逆比例するという法則以外に宇宙体系にふさわしい法則は考えられないのである。

それ故に、この場合自然は、悟性が先天的に——しかも特に空間規定の普遍的原理から——認識するところの法則に基づいている。ところで私は問う。これらの自然法則は空間の中に含まれているのかⁱ。方ベキの定理を拡張すると、条件はつくが長方形の面積比が一定と見得る。恐らくそのことであらう。

であつて、それを悟性が、空間の中に含まれてゐる豊富な意味を單に発見せんと努めることによつて学びとるのであるか、それともこれらの自然法則は、悟性と悟性が空間を綜合的統一性——悟性の概念はすべて結局綜合的統一性に帰着する——の制約に従つて規定する仕方との中に含まれてゐるのであるか、と。空間は一樣 [gleichförmig] [Gleichförmiges 同形のもの] なものであり、一切の特殊な固有性に関しては無規定なものであるから、決して空間の中に自然法則という宝は探されないであらう。反対に、空間を規定して円形・円錐形及び球形とするものは悟性である、悟性がそれらの構成の統一性の根拠をふくむ限りに於て。それ故に、直觀の單なる普遍的形式——それが空間と呼ばれる——が、特殊な諸客体を規定する一切の直觀の恐らくは基体「担い手として基礎に横たわるもの」【Substratum】であつて、なるほど客体の可能性と多様性との制約は空間の中に含まれてゐるには違ひないが、しかし客体の統一性はやはりただ専ら悟性によつて規定せられる、しかも悟性自身の本性の中に含まれてゐる制約に従つて。そういうわけで、悟性は自然の普遍的秩序の根源である、すなわち、悟性は一切の現象を己れ自身の法則の下に置き、そうすることによつて初めて經驗を（その形式上）先天的に成立せしめ、その結果として、ただ經驗によつてのみ認識さるべき一切のものは悟性の法則に必然的に従わしめられるのである。何となれば、我々は我々の感性の制約からも悟性の制約からも独立である物、自体という自然を取扱うのではなく、可能的經驗の対象としての自然を取扱うのであり、その場合悟性は、經驗を可能

にすることによつて同時に、感性界を全く経験の対象ではないことにするか、でなければそれを或る自然「（即ち、規則の総括としての自然）」にするのであるから。

三九

純粹自然科学についての附けたし

範疇の体系について

哲學者にとつては、前に具体的に使用してみてばらに現れて来た雜駁な諸概念又は諸原則を、何とか一つの原理から先天的に導き出して、そのすべてを一認識にまとめ得ることほど望ましいことはない。以前には哲學者はただ、或る種の捨象の後に残つて来るもので、相互の比較によつて或る特別な種類の認識を形成するように思われるもの「（即ち）」が完全に集まつたと信じた（七五）のであつたが、しかしそれは単に寄せ集めに過ぎなかつた。今や哲學者は、それよりも多くも少なくもない丁度それだけの数のものがこの認識法を形成し得るということを知り、己が分類の必然性を洞察した（七六）——必然性を洞察することが理解する「*Begreifen*」ということである——、かくて哲學者は今初めて体系を有しているのである。

普通の認識の中から、何ら特殊の経験を根柢に有するわけでは全然ないのに一切の経験認識に於て現れる——謂わば経験認識の結合の単なる形式である——諸概念を探し出すことは、或る言語の中から、語一般の現実的使用の諸規則を探し出して文法のための要素を集めて来るのと（實際またこの二つの研究は相互に非常によく似ている）単に同様の思索力又は洞察力を予想するに過ぎない、しかも、何故如何なる言語も丁度この形式的構造をもつていて他のどんな形式的構造をもつていないのかという理由、況んや言語一般のかような——それよりも多くも少なくもない丁度それだけの数の——形式的規定が見出され得るという理由こそは、之を示すことができないのである。

ア、リ、ス、ト、テ、レ、ス、は、か、よ、う、な、純、粋、な、基、本、概、念、を、十、箇、範、疇、^(七七) [Kategorie] * の名の下に集めた。賓位語語 [Prädikament] とも名づけられたこれらの基本概念に、彼は後になつて已むを得ず五箇の後賓位語 [Posprädikament] * * 追加した、その一部分（例えば、*prius, simul, motus*）はすでに前者に含まれているのに。しかしながらこの綴り合わせ ^{ラッパッヂ} [Rhapsodie] ^(七八) は、規則正しく演繹せられた觀念としてよりはむしろ将来の研究者に対する示唆として価値があり、喝采に値するものであった。従つてまた、哲学が更に開けて行くと、全く無用のものとして廃棄せられたのである。

* 1. Substantia [実体] 2. Qualitas [質] 3. Quantitas [量] 4. Relatio [関係] 5. Actio [能動] 6. Passio [所動] 7. Quando [時間] 8. Ubi [場所] 9. Situs [位置] 10. Habitu [状態]。

* * Oppositum [対立]、Prius [前時]、Simul [同時]、Motus [運動]、Habere [所有]。

純粹な（經驗的な何ものをも含まない）要素を検討して、私は長い思索の後に初めて、感性の純粹な基本概念（空間及び時間）を悟性のそれ「範疇」から確實に區別し分離することに成功した。それによつて今やアリストテレスの表リストから第七・第八・第九の範疇が除外せられた。残余の範疇は私には何の役にも立たなかつた、それはそこに原理が——悟性を十分に測量し、悟性の一切の権能（そこから悟性の純粹概念が出て来る）を残らず正確に規定し得るような原理が——無かつたからである。

しかし、かような原理を見つけ出すために、私は爾余一切の悟性作用を含んでいて、ただ様々のモディフィケーション（七九）によつてのみ區別せられる——或いは表象の多様を思惟一般の統一の下に入れる契機によつてのみ區別せられる——一箇の悟性作用を探した、そうしてその際私は、この悟性作用は判断作用であるということを見出した。ところで私の前には、論理学者らの既成の——とはいつても未だ必ずしも欠陥のないわけではない——労作が横たわつていた、それによつて、私は純粹な諸悟性機能——但しそれらは一切の客体に関して無規定的であつた——の完備した表ターフェル【Table】を提示することを得しめられた。私は最後にこれらの判断機能を客体一般に、或いはむしろ判断を客觀的に妥当なものとして規定する制約に、關係せしめた、そしてそこに純粹悟性概念は出て來たが、私には、取りも直さずこれらの悟性概念のみが、そして之より多くも少なくもない丁度これだけの数の悟性概

念のみが、事物の単なる悟性からの全認識を形成し得るということに疑問の余地はなかった。私はそれらを——正当であるように——その古い名称に従つて範疇と呼んだが、その際は範疇相互の結合によつてであれ、範疇と現象の純粹形式（空間及び時間）との結合によつてであれ、範疇からまだ經驗的には規定せられていない限りでの現象の實質【Materie】（感覺一般の対象）との結合によつてであれ、範疇から導き出さるべきこれらの概念の一切を、もし先験的哲学——私はそのために合理性そのものの批判に従事したのであった——の体系が成立したならば直ぐに、派生的實位語【Prädikabilien】と名づけて完全に附け加えるように留保しておいた。

しかし、範疇のこの体系を、何らの原理なしに進められたあの昔の綴り合わせから區別する本質的な点、且つ何故また独りこの体系のみが哲学に数え入れられる値打があるのかという本質的な点は、この体系を用いることによつて純粹悟性概念の眞の意義とその使用の制約とが精密に規定され得たところにある。というのは、その場合次のことが明らかになつたからである。すなわち純粹悟性概念「範疇」はそれ自身としては論理的機能にほかならないが、論理的機能としては決して客体自体についての概念を形成せず、むしろ感性的直観がその根柢にあることを要するのであつて、その場合ただ、普通すべての判断機能に関しては無規定であり無関心である經驗的判断【empirische Urteile】【經驗にあらす】を、判断機能に関して規定し、そうすることによつてそれに普遍妥当性を得させ、よつて以て

経験、判断一般【Erfahrungsurteile überhaupt】を可能にするのに役立つに過ぎぬということ、これである。

範疇の本性に対するかような洞察——それは同時に範疇を単なる経験的使用のみに限る——については、範疇の発明者「アリスト」も、その後の何人も之を思いつかなかつた。しかしこの洞察（それは全く範疇の導出乃至演繹如何による）がなければ、範疇は全く無用であり、その使用の説明も規則もついていない詰まらぬ一部の名簿である。かかる洞察が嘗て古人の心に思い浮かんでいたならば、疑いもなく、形而上学の名の下に幾世紀を通じて多くの優れた頭脳を無駄にした純粹な理性認識の研究全体は、全く違った形をとつて現代に及び、人間の悟性を啓発したことであろうが、事實はその反対で、人間の悟性を嫌にはつきりしない無益な穿鑿に困憊せしめ、眞の学問の用に堪えなくしてしまつた。

ところで範疇のこの体系は、純粹理性そのものの対象一つ一つの取扱いをすべてまた体系的にするし、如何なる形而上学的考察にせよそれを完全なものにしようと思えば、どういふ風に、そして研究のどういふ要点によつて之を導かなくてはならないかという確実な指針——又は導きの糸——を与える。何となれば、それは他の如何なる概念も従わねばならぬ悟性のすべての契機を尽しているのだから。そういうわけで原則の表（ハ）もまた成立したのであり、この表の完備したものであることはただ範疇の体系によつてのみ確信し得るのであつて、自然学的悟性使用を越える筈の諸概念の分類に於

てすら（『純粹理性批判』三四四頁〔第二版四〇二頁〕^(八二)、更に四一五頁〔第二版四四三頁〕^(八三)）この体系が常に導きの糸なのである、この導きの糸は、同じ不動の、人間の悟性に於て先天的に規定せられた諸点を何時も通過する筈であるから、常に一纏まりの輪をなし、この輪は、哲學的に——且つ先天的原則に従つて——考量さるべき限りに於ける純粹悟性概念「範疇」又は理性概念「理念」の対象がどのような仕方で完全に認識され得るということに、何の疑問をも残さない。そればかりか、私は最も抽象的な存在論的分類の一つ、すなわち或るもの「*Enwas*」と無「*Nichs*」との概念の多様な區別に關してこの導きを利用し、それに従つて規則正しい必然的な表^(八三)（『純粹理性批判』二九二頁〔第二版三四八頁〕）を仕上げないではいらなかった^{*}。

* 前掲の範疇表については、色々の愛すべき「artigな」注釈がつけられる。例えば、（一）第三の範疇は第一及び第二の範疇を一つの概念に結合することから出て来る^(八四)、（二）量及び質の範疇に於ては単に単一性から全体性へ、或いは或るものから無へ（このためには質の範疇は實在性・制限性・絶無性というように並んでいなくてはならない）、相関者又は対立者なしに進んで行くが、關係及び様態性の範疇の方は之を伴っている^(八五)、（三）論理的關係に於ては断言的判断「*Kategorische Urteile*」が他のすべての判断の根柢に横たわっているように、実体の範疇は現実的事物についてのすべての概念の根柢に横たわっている、（四）判断に於ける様態性は何ら特別な賓辭ではないように、様態的概念もまた何らの

規定を事物に附け加えるものではない、等々。かかる考察はすべて大いに有用である。その上、もしあらゆる優れた存在論（例えば、バウムガルテンの（八六））からかなり完全に引出し得るすべての派生的質位語を数え上げ、之を部類分けして範疇のもとに排列するならば——その際これらすべての概念の出来るだけ完全な分析を附け加えることを怠つてはならない——、形而上学の単に分析的な部門が出て来るであらう、この部門はまだ全然綜合的命題を含んでいないので、第二の（綜合的）部門に先立ち得るわけであり、それはその確實且つ完全なることによつてただに有用であるのみならず、その体系的なることによつてなおその上に或る種の美しさをさえ含んでいるといつてよい。

ほかでもないこの体系を見ると、普遍的原理に基づいたあらゆる真の体系がそうであるように、それを使用することを幾ら人に吹聴してもしきれぬものであることが分る、現に、この体系は、もしそれを使用しなければあの純粹悟性概念の間に紛れ込んで来るかもしれない一切の異種の概念を排除し、あらゆる認識にその位置を規定するのだから。私が反省概念【*Reflexionsbegriff*】の名の下に同様に範疇という導きの糸に従つて一つの表にまとめておいた諸概念（八七）が、存在論に於ては、許しもなく正当な要求もなくして純粹悟性概念の間に混入して来る、純粹悟性概念は結合の概念であり、そのために客体そのものの概念となるが、反省概念の方はすでに与えられている概念を単に比較する概念に過ぎず、従つて前者とは全く違つた本性と使用とをもっているにも拘わらず。法則に適つた私の分

類によつて（『純粹理性批判』二六〇頁〔第二版三二六頁〕）、反省概念はこの混合から分離せしめられる。しかし、更に遙かに顯著なのはあの独立せる範疇表の利益である、もし我々が——このあと直ぐなされるであろうように——あの悟性概念とは全くその本性及び根源を異にする先驗的理性概念「理念」の表（従つてそれはまた或る違つた形式をもっている筈である）を範疇の表から分つならば。しかも、かく必然的なこの分離は一度も形而上学の何か或る体系に於てなされたことはなく、あの理性理念【Vernunftideen】が悟性概念と、あたかも兄弟姉妹が一族に属するが如く無差別に入りまじるのである、この混交は、範疇の特別な体系が無かつたので實際また決して避け得られなかつたのである。

第三部 如何にして形而上学一般は可能であるか

四〇

純粹数学及び純粹自然科学は、己れ自身の安全と確實とのためになら、我々の上来両者について仕遂げて来たかかる演繹を必要としなかつたであろう。何となれば、前者は己れ自身の明証 [Evidenz] に基づき、後者は悟性という純粹な源泉から出て来たものではあるが、経験とその例外なき保証との上に立っているのだから。純粹自然科学は、あれほど確實であるにも拘わらず哲学としては決して数学の向うを張ることはできないから、経験の証言をすっかり拒絶してそれ無しでやつて行くというわけにはゆかない。それ故にこの二つの学問は、上述の討究を己れ自身のために必要としたのではなくて、或る他の学問、すなわち形而上学のために必要としたものであつた。

形而上学は、経験に常に適用せられる自然概念のほかに、なお、決して何か或る——ともかくも可能な——経験の中には与えられない純粹な理性概念を対象とする、従つてまた、その客観的實在性が（それが単なる妄想ではないということが）経験によつては証明又は発見され得ない概念と、その真偽が経験によつては証明又は発見され得ない主張とを対象とする。そして形而上学のこの部門は、その上また、形而上学の本質的目的——他の一切はこの目的にとつては手段であるに過ぎぬ——をなす

部分である、そういうわけでこの学問は己れ自身のために、かような演繹を必要とする。それ故に、今我々の前に置かれている第三の問は、形而上学の謂わば核心たる特質に関するものである、詳しくいえば、理性が専ら己れ自身のことと携わる仕事と、理性が己れ自身の諸概念「即ち」を省察することから客体が直接——そのためには経験の媒介は必要でなく、一般に経験によつてはそれに到達し得ないのであるが——知られるようになると思ひ違えられていることに關するものである*。

* 人を一つの学問へ導く課題が人間の理性の本性によつて各人の前に置かれている、従つてまた常にこの課題に附して多くの——欠点はあつても——試みのあることは避けがたい、ということが決定的である以上、その学問は少なくともすべての人の觀念に於て現実的である、ともし言い得るならば、形而上学は主觀的に（しかも必然的な仕方で）現実的であるともまた言わねばなるまい、であるからその場合、我々が如何にして形而上学は（客觀的に）可能であるかと問うのは至当である。

この問の解決なくしては、理性は決して自己に満足しない。理性が純粹悟性を經驗的使用のみに限るその經驗使用は、決して理性自身の規定全体を尽すものではない。個々の經驗は何れも經驗領域の全範圍のうちの一部分であるに過ぎぬ。しかし、あらゆる可能的經驗の絶対的全体はそれ自身何ら經驗ではないが、それにも拘わらず理性にとつての必然的な問題であつて、この問題を單に前に立てるだけのためにでも理性はかの純粹悟性概念とは全く別の諸概念「即ち」を必要とし、悟性概念の使用

は内^い在^{ざい}的であるに過ぎぬが、言い換えれば与えられ得る限りでの経験に関わるが、理性概念の方は可能的経験の全体性、言い換えれば総合的統一性に関わる、そのためにそれは与えられたあらゆる経験を越えて超^こ越^こ的となる。

それ故に、悟性が経験のために範疇を必要としたように、理性はそれ自身の内に理念——理念を私は必然的概念の意味に解する——に対する根柢を含んでいるが、理念の対象はそれにも拘わらず経験の中には与えられ得ない。前者「範疇」が悟性の本性の中に含まれていたように、後者「理念」も全く同様に本性の中に含まれている、そしてそれはややもすると人を迷わす^{シヤイン}假象【Schein】を伴うが、この假象は不可避である、とはいっても「それが人を誘惑すること」は十分防止され得るのではあるが。すべて^{シヤイン}假象とは判断の主観的根柢が客観的と看做されることであるから、純粹理性の超越的（行き過ぎた）使用に於ける自己認識は、理性が己れの規定【Bestimmung 本分・使命】を誤解して、超越的な仕方^いで、己れ自身の主観とあらゆる内^い在^{ざい}的使用に於けるその主観の指導とにしか関係のないものを、客体自体に関係させる場合に陥る過失に対する、唯一の予防薬となるであろう。

四一

i 使用に於ける自己認識Ⅱ行き過ぎた使用を自ら認める事、という意であろう。

理念【*Ideas*】すなわち純粹理性概念を、それとは種類・根源及び使用を全く異にする認識としての範疇すなわち純粹悟性概念と區別することは、これらすべての先天的認識の体系を含むべき一箇の学【*即ち形而上学*】の基礎を固める上に重要な事柄であるから、かような分離作業なしには形而上学は絶対に不可能である、或いはせいぜい、取扱う材料の知識がないのでそれがどういふ目的に役立つのかも知らずに、カルタの家を継ぎ合わせようとする【*空中に樓閣を築こうとする*】、無規則の、不手際な企てに過ぎない。もし『純粹理性批判』が少なくともこの區別を先ず始めに明らかにすることだけは成し遂げたとすれば、それはこのことによってだけでも我々の概念【*即ち形而上学の概念*】の闡明と形而上学の領域に於ける研究の指導とに対し、純粹理性の超越的課題を満足せしめんとするすべての無効な努力【*あた*】よりも多くの貢献をなしたといふべきであろう、そういう努力を人は古来、自分が悟性の領域とは全く別個の領域にいるのだなどとはついぞ思わずに企てて来た、従つて悟性概念と理性概念とを、あたかも同一種のものであるかのように一氣に数え立てた。

四二

純粹な悟性認識にはすべて、その概念が経験に於て与えられ、その原則が経験によつて確証され得るという性質がある。それに反して超越的理性認識は、その理念【*イデア*】に關していえば経験に於て与

えられることなく、その命題は経験によつては確証も否認もすることはできぬ。従つて、その際恐らくは紛れ込む誤謬は、純粹理性そのものによつてしか発見され得ないが、ほかでもないこの理性は、その理念によつて当然弁証論的(八九)となり、この不可避の仮象シャインは、事物の客観的な独断論的討究によつてではなく、理念の源泉としての理性そのものの主観的討究によつてのみ控制され得るのであるから、それを発見することは非常にむずかしい。

四三

『批判』に於て常に私の最大の目標であつたのは、どうすれば認識の種類を綿密に区別し得るかということばかりではなく、認識の如何なる種類に属する概念にもせよ、それらをすべてどうすればその共通の源泉から導き出し得るかということであつたが、それは、それらの概念が何処から由来するかを教えられることによつてその使用を確実に規定し得んがためばかりではなく、概念の枚举・分類及び種別化に於ける完全性を先天的に——従つてまた原理に基づいて——認識するという、未だ人の全く思い及ばなかつた、しかも量り知られぬ便益を得んがためであつた。このことなしには、形而上学に於て一切は全くの綴り合わせラッパツヂとなり、人は決して、己れの所有するものだけで十分なのであるか、或いは何かが欠けているのであろうか、そして欠けているのは如何なる点であらうかを知らない。勿

論、人はこの便宜を實際ただ純粹哲学に於てのみ有し得るが、しかしそれは同時にまた純粹哲学の本質をなすのである。

私は範疇の根源をすべての悟性判断の四つの論理的機能に見出した關係上、理念の根源を理性推理の三つの機能に求めたのは全く自然なことであつた。何となれば、かような純粹理性概念（先驗的理念）が与えられている以上、それは——別に生得的と看做そうとでもない限りは——理性のはたき以外の何処にも見出される筈はなく、理性のこのはたきは、それが單に形式のみに關する限り理性推理「三段論法」の論理的性質を形成し、悟性判断をしかじかの先天的形式に關して、規定せられたものとして前に立てる限り純粹理性の先驗的概念を形成する。

理性推理の形式的差異は、それを断言的推理・假言的推理及び選言的推理に分つことを必然的にする。従つて、それを基礎として出て来る理性概念は、第一には完全な主体の理念「心」（実体性【Substantial】）であり、第二には制約の完全な系列の理念「世界」であり、第三には可能的なるもの*の完全なる総括の理念「神」に於ける一切の概念の規定である。第一の理念は心理学的【psychologisch】第二のそれは宇宙論的【kosmologisch】第三のそれは神学的【theologisch】であつた。そうして三者はすべて弁証論を——しかしそれぞれ独自の仕方で——惹き起す關係上、それを基礎として純粹理性の弁証論全体は理性の論過（九〇）・理性の二律背反（九二）及び理性の理想（九三）に分けられた。この導き

出しによって、純粹理性の要求はすべてここに全く申し分なく提示せられていて、ただの一つも欠けてはいないということに保証が与えられるのであるが、それは、一切の要求の出て来る根源としての理性能力そのものが之によって全面的に測定せられるがためである。

* 選言的判断に於ては、我々は一切の可能性を或る種の概念に關して幾つかに分たれていると看做す。物一般の普遍的規定の存在論的原理（あらゆる物には、すべての可能な対立的属性のうちの一つが歸属する）——それは同時に一切の選言的判断の原理である——は、一切の可能性の總括をその根柢に置いており、この總括の中では如何なる物の可能性も一般に規定し得べきものと看做される。このことは、上記の、「選言的推理に於ける理性のはたらきは、一切の實在性の總括という理念——それは相互に對立せるあらゆる属性の積極的な点を内に含んでいる——を成立せしめる理性のはたらきと形式上は同一である」という命題の一寸した説明になる。

四四

この一般的考察に於ては未だ奇異に思われることであるが、理性理念は範疇のように我々が経験に關して悟性を使用するのに別にこれという用をなさず、悟性を使用する上では全然無くて済ませるどころか、むしろ自然の理性認識の格率「準則」【Maximen】にとつて恐らくは妨害になる、しかしそれに

も拘わらず他の——なお規定さるべき——意図〔即ち、実「实践的意図」〕に於ては必然的だということである（九三）。心は單純なる実体であるか否かということは、我々が心の現象を説明する上には全くどうでもよいことである。何となれば、我々は單純な存在者という概念を、可能的經驗によつて感性的には、従つてまた具体的には説明し得ないから。従つてこの概念は、現象の原因に対する予期の洞察に關していえば、全く空虚であつて、内的又は外的經驗の供給するものを説明する原理として役立つことはできない。同様に世界の起りとか世界の永遠（a *parte ante*）（九四）とかという宇宙論的理念は、世界そのものに於ける何か或る出来事をそれによつて説明しようとしても、我々の利し得るところはない。最後に我々は、自然哲学の正しい格率に従い、自然の仕組しぐみを或る最高存在者の意志から出たと説明することはすべて之を抑えなくてはならぬ、何となれば、そう説明することはもはや自然哲学ではなく、我々にとつて自然哲学の能事は終つたという告白だからである。つまりこれらの理念は、使用の規定が例の範疇とは——範疇と範疇を基にして立てられた原則によつて經驗は可能になつたのだが、その範疇とは——全く違つてゐるのである。しかしそれにも拘わらず、我々の厄介な悟性の分析論は、もし我々の意図が經驗に於て与えられ得るような單なる自然認識以外の何事にも向けられていなかったとすれば、これまた全く余計なものになつて来る。何となれば、理性はその仕事を、数学に於ても自然科学に於ても、たとえかかる細緻な演繹は全然なくつても十分確實且つ立派に果たすのだから。つま

り、我々のなした悟性の批判は純粹理性の諸理念と合一して、悟性の經驗的使用の範圍外のものである一つの意図となるが、しかし悟性の經驗的使用はこれに關しては不可能であり空虚又は無意義であるということは、我々は之を上述べた（九五）。しかしそれにも拘わらず、理性の本性に属するものと悟性の本性に属するものとの間には調和がある筈であつて、理性の本性は悟性の本性の完成を助けるに相違なく、悟性の本性を混亂させたりすることは到底あり得ない。

この間の解決は次の通りである。すなわち純粹理性はその諸理念の下に、經驗の領域外にあるような特殊な対象を狙っているのではなく、經驗との聯関に於ける悟性使用の完全性「遺漏なきこと」を要求するに過ぎぬということである。この完全性はしかし、原理の完全性であるばかりはなく、直觀及び対象のそれであることはできぬ。それにも拘わらず原理の完全性をはつきり己が前に立てんがために理性はそれを或る客體「対象」の認識——あの諸規則に關しては完全に規定せられてゐるところの——だと思ふのだが、この客體は、悟性認識を右の理念の指し示す完全性にできるだけ近づけんがための一つの理念であるに過ぎない。

四五

純粹理性の弁証論に対するさしあたりの注意

我々は上に——三三・三四に於て——こういうことを示した。範疇は感性的規定の如何なる混入をも許さないで、理性は往々それに釣り込まれて、範疇の使用をすっかり経験の範圍外に擡げて物自体に及ぼすことがある、もつとも範疇そのものは己れに意義や意味を具体的に得させ得るような直観を見出さないから、単に論理的な機能としては勿論物一般を前に立てることはできるが、しかし自分で単独には何か或る物についての一定の概念を与えることはできぬということを。ところで、本体〔*Noumena*〕或いは純粹な悟性的存在者（より適切には、思惟の産物〔*Gedankending*〕ⁱⁱ）と呼ばれるもの、例えば実体——これはしかし時間ⁱに於ける固執性〔*Beharrlichkeit* 持続性〕なしには思惟せられな——、或いは原因——これはしかし時間ⁱの中では作用しないということになる——、等々は、かかる誇張的客体である、何となれば、その場合人はそれらに、単に経験の合法性を可能にする上のみ役立つ属性を附与しながら、直観という、そのみが経験を可能にする制約は一切之をそれらから取上げるので、そのため右の諸概念は又してもその一切の意義を喪失するのであるから。

しかし、悟性が自発的に——よそからの法則に迫られてではなしに——己が限界を越えて全く無謀にも単なる思惟の産物ばかりの領域に踏み迷うという危険はない。しかし、依然として制約せられて

i 原著には強調なし *Verstandeswesen*。次の「時間ⁱに於ける」も強調無し。次の「原因」は底本では圈点を欠く。
ii Cassirer 版の *Vorländer* 1920 版の *Gedankenwesen* 思惟的存在者となっている。次の段落の「思惟の産物」も同じ。

いる悟性規則を経験的に使用するだけでは十分満足し得ない理性は、制約のこの連鎖の完結することを要求するが、その場合悟性は己が活動範囲を追い出されて、経験の対象を一部は経験が全く捉え得ないほど遠くへ延びた系列の中で前に立て、一部はむしろ（その系列を完結せしめんがために）全然系列の外に本体【*Noumenon*】を求める、そしてこの本体に理性は右の系列を結びつけ、そうすることによってそれを結局経験の制約から独立せしめつつ、しかもこの系列の抛り処を完全なものになし得るとする。ところで、これは先験的理念であつて、たとえこれらの理念が我々の理性の本性規定という真の――しかし隠れた――目的に従い、空漠たる「行き過ぎた超越的」概念ではなく、単に経験的使用の無制限な拡張を目ざしているのではあらうとも、とにかくそれらは或る避けがたい仮象によつて悟性を誘惑し、之に超越的使用を企てさせるのである、この超越的使用は実なきものであるにも拘わらず、経験の限界内に留まらんとする決心だけでは抑止され得ず、ただ学問の訓おしえるところによつてのみ辛うじて之を抑止し得るのである。

四六

一 心理学的理念（『純粹理性批判』三四二頁以下）（九六）

人々はすでにとつくの昔から、すべての実体に徴して、本来的主体 [das eigentliche Subjekt]、つま

りすべての偶有性^(九七)〔属性「Prädikat」としての〕を捨象した後に残るものは、従つてまた実体的、そのものは、我々には不知であるということを取取し、我々の洞察力にかく制限のあることに屢々嘆声を發して來た。しかし、この場合明らかなことは、人間の悟性が物の実体性を知り得ないということ、つまりそれ自身として単独には物の実体性を規定し得ないということが責めらるべきではなく、むしろそれが單なる理念としての物の実体性を、与えられた対象であるかの如く規定的に〔^{はつ}きり〕認識したく思うことが責めらるべきだということである。純粹理性は我々に要求して、或る物の如何なる属性に對してもそのの——その物に属する——主体を求め、この主体は必然的にまた属性であるに過ぎないから、これに對して更にそのの主体を求め、かくて無限に（或いは我々の及び得る限り）主体を求め続けよと言う。しかしここから出て來る結論は、我々の達し得るものは何一つ窮極の主体と看做すべきではなく、実体的なるものそれ自身は我々の如何に深く貫入する悟性によつても——たとえ自然全体が我々の悟性の前に露呈せられていようと——決して思惟され得ないということである。如何となれば、我々の悟性の特種な本性は、一切を論弁的に、言い換えれば概念によつて、従つて實際にまた属性ばかりによつて、思惟するという点にあり、従つてそれには絶対的の主体は常に欠けている筈だからである。それ故、我々が物体を依つて以て認識する實在的固有性はすべて全くの偶有性であり、何時もただ或る力の作用として表象せられるほかはない不可入性すら然りであつて、我々

にとつてはそれに対する主体は欠けている。

ところで、我々はあたかも我々自身の自己意識（思惟する主体「主観」）に於てこの実体的なるものを——しかも或る直接的直観に於て——もっているかのように思われる。何となれば、内官のすべての属性は主体としての我「*Ich*」に關係し、この「我」はもはや何か或る他の主体の属性としては思惟され得ないから。それ故にこの場合、属性としての与えられた諸概念と主体との關係に於ける完全性はただに理念であるばかりではなく、対象——すなわち絶対的、主体そのもの——が経験の中に与えられているように思われる。しかしながら、この期待は挫折せしめられる。というのは「我」は断じて概念*ではなく、内官の対象の称呼【*Bezeichnung* 呼び名】に過ぎぬからである、我々は「我」を如何なる属性によつてもそれ以上に認識しない限りに於て。従つてまた、「我」は勿論それ自身に於ては或る他の物の属性ではあり得ないが、しかし同様にまた絶対的、主体という確定的概念でもあり得ず、他のすべての場合に於けるが如く、内的現象がその知られざる主体に対する關係であるに過ぎぬ。それにも拘わらず、この理念（それは規制的原理（九））として、我々の心の内的現象の唯物論的説明を全然駄目にするのに実によく役立つ）は、或る全く自然な誤解によつて思惟する者の実体性のこのいわゆる認識から、思惟する者の本性を——この本性の知識が経験の総括の外に出ているという限りに於て——推論せんがために、一つの甚だ尤もらしい議論を誘致する。

* もし統覚の表象、すなわち「我」が、それによつて何か或るものの思惟せられる一箇の概念であるとすれば、「我」はまた他の物の属性としても使用され得ることになる、或いはかような諸属性を内に含むことになる。然るに「我」は、毫も概念を含まぬ現存在の感情にほかならず、一切の思惟が關係しているもの（偶有的關係「relatione accidentis」に立つてゐるもの）の表象に過ぎないのである。

四七

しかし、たとえこの思惟する自己^{ゼルフ}【Selbst】（心【Seele】）が思惟の究極の主体として、すなわちそれ自身もはや或る他の物の属性としては表象され得ぬものとして、実体と呼ばれようと、この概念は、もし実体の概念を経験に於て実を結び得るようになるものとしての固執性【Beharrlichkeit】がそれにあると証明できないならば、全く空虚であつて何の結果をも生じない。

しかし、固執性は決して物自体としての実体の概念からは証明され得ず、ただ経験に關してのみ証明され得るに過ぎない。このことは『経験の第一の類比』に於て十分に説明せられた（『純粹理性批判』一八二頁「第二版二二四頁以下」^{（九九）}）。もしこの証明に服したくないならば、主体の概念から、すなわちそれ自身或る他の物の属性としては存在しないものの概念から、その主体の現存在が徹頭徹尾固執的であり、それ自身に於ても、何か或る自然原因によつても、生滅し得ないということを証明し得

るものかどうか試して見さえすればよい。かかる先天的綜合命題は決してそれ自身に於ては証明され得ず、ただ可能的経験の対象としての物に対する關係に於てのみ証明され得る。

四八

それ故に、我々が実体としての心の概念から、実体の固執性を推論しようと思つても、このことはただ可能的経験に關してのみ実体について言われ得るのであつて、物自体としての実体について——一切の可能的経験を越えて——言われ得ることではない。ところで、我々の一切の可能的経験の主体的制約は生「das Leben」である。従つてただ生に於ける心の固執性が推論され得たに過ぎない——何となれば人間の死は一切の経験の終りであるから——、これは丁度いま問題になつてゐるその反對のこと「一切の経験を越えた心の固執性」が証拠立てられない限り、経験の対象としての心に關したことである。それ故に心の固執性は人間の生に於てのみ証拠立てられ得るのであつて（その証明は多分免じてもらえるであらう）、死後に於けるそれ（これが我々にとつて本来大切なことなのである）は証拠立てられ得ない、しかも、実体の概念はそれが固執性の概念と必然的に結合せられてゐると看做さるべきである以上、ただ可能的経験の諸原則に従つてのみ、それ故にまた経験に關してのみ、その固執性が証拠立てられるに過ぎぬ*、という普遍的根拠からそうなのである。

* 形而上学者らが暢氣^{のんき}千万にも、実体の固執性の原則の上を、ついぞその証明を試みもせずに上滑りして来たことは實際非常におかしな話であるが、それは疑いもなく、彼らが実体の概念から出発してみて、これは全く証明ができぬと悟ったからなのである。この前提なしには経験に於ける知覚の結合は可能ならずということを十分よく知った普通の悟性「常識」は、この欠陥を一つの要請「^{要求}基本」によって補った。つまり経験そのものからは、常識はこの原則を断じて引き出すことができなかったのである、その理由は、一つには経験は、物質（実体）【Materien/Substanzen】が変化し分解する場合その成分が常に減らされて見えないのを見とだけ得るほど深くその物質を追究することができないからであり、一つにはこの原則が、常に先天的原理のしるしであるところの必然性を含んでいるからである。ところで彼らは、この原則をば敢然^{あきら}実体としての心の概念に適用して、人間の死後に於ける心の必然的存続を推論した（その理由は主として、意識の不可分性から推断せられたこの実体の単純性「Einfachheit」の故に、分解による消滅はないと確信したことにあつた）。もし彼らがこの原則の真正の源泉を発見したとすれば――それにはしかし、彼らが嘗て^{かつ}なそうと望んだよりも遙かに深い研究が必要であつたろうが――、彼らはかの実体の固執性の法則がただ経験に關してのみ起るのであり、従つて経験の中で認識せられて他の諸物と結合せらるべき限りに於ける物に適用され得るのであつて、可能的経験の如何は問わずとも物に適用せられ得るのでは決してない、従つて實際また死後に於ける心に適用され得るのでは決してない、ということを認めたに違いない。

四九

我々の外的知覚には現実的な或るものが我々の外に於て対応しているのみならず、また対応してはなくてはならぬということは、同様決して物自体の結合としては証明され得ないが、しかし経験に關してなら証明され得る。というのはつまり、或るものが經驗的な仕方で——従つてまた空間に於ける現象として——我々の外に有るということは、十分よく証明ができるということだけのことである。何となれば、可能的經驗に属する対象以外の対象は、如何なる經驗に於ても我々には与えられ得ないが故に我々にとつてはつまり無であるというまさにその理由で、我々はそんな対象を取扱うのではないのだから。空間の中で直觀せられるものは、私の外にあつて經驗的である。そうして空間はその含む一切の現象と共に表象に属し、經驗法則による表象の結合は、内官の現象の結合が私の心（内官の対象としての）の現實性を証明するのと全く同様、その結合の客体的眞理性を証明する關係上、私が外的經驗の助けを借りて空間に於ける外的現象としての物体の現實性を意識しているのは、内的經驗の助けを借りて時間に於ける私の心の現存在を意識しているのと全く同様であるが、私は私の心を、内的狀態を形成する諸現象によつて——少なくとも内的經驗の対象として——認識するのであつて、これらの現象の根柢に横たわっているものそれ自身は私には知られぬものである。それ故にデカルト的

觀念論は、外的經驗を夢と區別し、前者「^{外的}經驗」には真理性の標識としての合法則性があり、後者「夢」は無規則であり虚偽の仮象であるとするに過ぎない。それは兩者に於て空間及び時間を對象の現存在の制約として前提し、ただ次の如くに問うのみである、すなわち、我々が覺醒時に空間の中に置く外官の對象が空間の中に現實に見出され得るか——ちやうど内官の對象すなわち心が、現實に時間の中に有るように——、言い換えれば經驗は自らを想像と區別する確実な標識をもっているかどうか、と。ところで、この場合疑は容易に晴れるのであつて、我々は現に日常生活に於ては常に、兩者に於ける現象の結合を經驗の普遍的法則に基づいて検討することによつてこの懷疑を解決しており、もし外物の表象が右の法則と例外なく一致するならば、我々は外物の表象が眞の經驗を形成しないのではなからうかなどと疑ふことはできない。それ故に、現象を經驗の中で結びついている通りの現象と看做す質料的觀念論（○○）は、非常に容易に取り片づけられるわけで、物体が私の外に（空間の中に）存在するということは、私自身が内官の表象通りに（時間の中に）現に有ること——同様確実な經驗である。何となれば、「我々の外に」という概念は空間に於ける存在を意味するに過ぎないからだ。しかし「私は有る」[Ich bin] という命題に於ける「私」は、内的直観（時間に於ける）の對象を意味するばかりでなく、また意識の主体を意味する——物体が外的直観（空間に於ける）を意味するばかりでなく、またこの現象の根柢に横たわつている物自体、【Ding an sich selbst】を意味するが如

く——から、物体（外官の対象【Erscheinungen 諸現象】としての）は私の思考の外にある自然の中に物体として存在するかという問は何の躊躇もなく否定できるが、その点では、内官の現象としての私自身（経験的心理学的いう心）は私の表象力の外なる時間の中に存在するかという問と事情はちつとも違っていない、すなわちこの問も同様に否定されなくてはならない。こうして一切は、もしそれがその真の意義を得させられるならば確実不動【柳は緑、花は紅】である。形式的観念論（他の場合に私が経験的観念論と名づけたところの）は、現実には質料的【materielen】又はデカルト的観念論に止めを刺す。何故かという、もし空間が私の感性の形式にほかならないならば、空間は私の内なる表象として私自身と同様現実的であり、問題はもはや空間に於ける現象の経験的真理性にあるだけであるから。しかし、もしそれがそうでなくて、空間と空間に於ける現象とが我々の外に存在する或るものであるならば、我々の知覚の外なる経験の如何なる標識も、決して我々の外なるこれらの対象の現実性を証明することはできない。

五〇

- i *außer meinen Gedanken als Körper in der Natur* 天野訳は「私の思考を離れて自然に於いて物体として」
- ii *ich selbst als Erscheinung des inneren Sinnes* 〇天野訳は「私自身は内感の現象（……）として」
- iii *außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit* 天野訳は「時間に於ける私の表象力の外に」

二 宇宙論的理念（『純粹理性批判』四〇五頁以下）（二〇一）

純粹理性の超越的使用に於けるこの產物「宇宙論的理念」は、純粹理性の極めて注意すべき現象（現象として）であつて、この現象はすべての現象（現象として）の中でも、哲学をその独断のまどろみから喚び醒まして、理性の批判という困難な仕事に向わせる最も有効なはたらきをする。

私がこの理念を宇宙論的「コスモロギッシュ Kosmologisch」と名づける所以は、それがその客体を常に感性界の中にのみ取り、感官の客体をその対象とする概念をしか用いず、従つてまたその限りでは内在的であつて、超越的ではない——従つてそこまでのところではまだ「その対象を経験の中にもため本来の」理念ではない（二〇二）——からである。それに反して、心を單純なる実体と考えることはすでに、それを感官の全く表象し得ないような対象（單純なるもの「das Einfache」）考えることである。にも拘わらず、とにかく宇宙論的理念は、制約せられたものとそれの制約との連結（それが数学的であれ、力学的であれ）（二〇三）を、經驗の決して及び得ないほどに拡げて行く、それ故にこの点に關していえば、それは常に、その対象が決して十全には何か或る經驗に於て与えられ得ぬ理念である。

五一

何はさておき、ここに範疇の体系の利益がはつきりと紛れようもなく現れるので、たとえその証拠

の数々が存在しなくとも、これ一つで範疇が純粹理性の体系に於て不可欠であることが十分明らかにせられるといつてよい。かような先験的理念「純粹理念の必然的概念」は、範疇の部類の数に應じて四つ以上にはならない。しかし、四つのそれぞれに於てこの理念は、或る与えられた被制約者に対する制約の系列の絶対的完全性にのみ関わる。これらの宇宙論的理念に應じて少なくとも四種の弁証的主張があり、それらの主張は弁証的である關係上、それぞれの主張には——純粹理性の同様に尤もらしい原則に従つて——互に矛盾する原則が対立していることをそれ自身に於て示すが、この矛盾衝突は細_{こま}かしい差別を施す形而上学的技巧によつては之を防ぐことはできない、むしろその技巧は哲學者をして純粹理性そのものの最初の源泉に遡ることを余儀なくさせるのである。ところでこの、別に勝手に考え出されたものなどではなく、人間の理性の本性に基礎を有する、従つてまた不可避の、決して熄_やむことなき二律背反は、次の四つの命題並びにその原則を含む。

一 定立 世界は時間及び空間上始め（限界）を有す。
反定立 世界は時間及び空間上無限である。

二 定立 世界に於ける一切は單純なるものから成つてゐる。
反定立 單純なる何ものもなく、一切は複合せられてゐる。

三 定 立 世界には自由による原因がある。

反定立 自由はない、一切は自然である。

四 定 立 世界原因の系列には何か或る必然的存在者がある。

反定立 この系列に於ては何ものも必然的でなく、一切は偶然的である。

五二(a)【原著には(a)は無し】

ところで、これは人間理性の極めて特異な現象であつて、こんな例は通例理性の他の如何なる使用に於ても示されることはない。我々が——普通に^{できごと}なされるように——感性界の現象を物自体と考えるときには、またそれらの現象の結合の原則を一般に物自体に通用する原則であつて単に経験にのみ通用する原則ではないと看做すときには——一体このことも同様普通であるどころか、我々の「批判」なしにはむしろ不可避なのであるが——、思いがけぬ一つの撞着が現れて来る、この撞着は普通の独断論的方法では調停できないが、それは定立も反定立も共に同様に明々白々な^{あらが}抗いようのない論証によつて証拠立てられ得るからである——私はこれらの論証がすべて正しいことを保証する——、かくて理性は己れが自己相剋をなしていることに気づくが、この状態のために懷疑論者は大喜びをする。

れども、批判的哲学者は思索の不安に陥らざるを得ない。

五二(b)

形而上学に於ては、人々は別に非真理を指摘されはせぬかという心配もせずに、色々な仕方ですぐいな仕事をやりまわることが往々ある。それというのが、とにかく自己矛盾を起しさえしなければ——自己矛盾を起さぬということは、全く虚構の命題であつても、総合的命題に於ては十分可能なことである——、我々の結合する概念が決して（その内容全体からいつて）経験の中には与えられ得ない単なる理念であるような場合には、どんな場合でも我々は決して経験によつて反駁を受けることはないからである。一体我々は、世界は劫初ごうしよこのかた存在しているのか、それとも始まりがあるのか、物質は無限に分割し得るものであるのか、それとも単純な部分から成っているのかということ、経験によつて如何に決定せんとするのであるのか。かかる概念は、経験に於ては——たとえ如何に大いなる経験に於ても——与えられない、従つてまた主張する命題が間違つているのか、それとも否定する命題が間違つているのか、経験という試金石によつては之を発見することはできない。

理性がその隠れた弁証論 [Dialektik] ——それを理性は誤つて信条論 [Dogmatik] 【教義論・独断論】と称する——を己が意志に反して洩らす唯一つ可能な場合は、理性が普遍的に承認せられた原則に基

づいて或る主張を立てると共に、同様公認せられた或る他の原則から、極めて正しい推理方法を以てそれとは丁度正反対の主張を推論して来る場合であらう。こういう場合が、今ここに現実に——すなわち自然的な四つの理性理念に關して——有るのであつて、これらの理念から一方に四つの主張「定立」と、他方に同様四つの反対主張「反定立」とが、それぞれ正しい齊合性を以て、普遍的に承認せられた原則から出て来る、そしてそれによつて、さもなければ永久に隠れたままであつたに相違ない純粹理性の弁証論的仮象を、これらの原則の使用に於て明るみに出して来る。

ここにつまり、理性の前提の中に隠れている*間違ひを必然にあらわしてくるに相違ない決定的な一つの試みがある。相互に矛盾する二箇の命題が二つとも虚偽であることはあり得ない、但し両命題の基礎をなす概念そのものが矛盾を含んでいる場合は別で、例えば「四角の円は丸い」と「四角の円は丸くない」という二つの命題は共に虚偽である。何となれば前の方の命題に關していえば、四角の円は四角であるから、それが丸いというのは虚偽であるが、同時にまた、それは円なのであるから、それが丸くない、言い換えれば角いといふのも虚偽である。何となれば、或る概念の不可能であることとの論理的徴表は、その概念を前提にすると相矛盾する二つの命題が同時に虚偽になる——従つてまた、両命題の間に第三者を考え得ない關係上その概念によつては全く何事も思惟できぬ——ということにあるのであるから。

* 従つて私は、批判的な読者がこの二律背反を主として研究されんことを望むが、それは自然そのものが、あたかも理性をして己れの厚顔不遜に呆れさせ、以て無理やり自己吟味に赴かせんがために、この二律背反を立てたかのように思われるからである。私は、自分が定立並びに反定立に対して与えたそれぞれの論証に対して責任を負い、そうすることによつて理性の避けがたい二律背反の確かなものであることを証拠立てる役を引受ける。ところで、もし読者がこの特異な現象に促されて、その際根柢になつてゐる前提の吟味にまで遡られるならば、純粹理性の一切の認識の第一の基礎を、私と共にいやでも検討せねばならぬと感ぜられるに違いない。

五二(c)

ところで、初めの二つの二律背反——私は之を数学的二律背反と名づけるが、それはこの二つの二律背反が同質的なものを加えたり割つたりすることに關するものだからである——の根柢には、かような矛盾的概念が横たわつてゐる。そこから私は、この両二律背反に於て定立も反定立も共に虚偽であるのはどういうわけであるかを説明する。

私が時間及び空間に於ける対象を云々する場合、私は物自体については何事も知らないのであるから、それは物自体のことを言つてゐるのではなく、ただ現象に於ける物——言い換えれば客体——の

人間にのみ許されている特別な認識方法としての経験のことを言っているに過ぎない。ところで、私は空間又は時間に於て私の思惟するものについて、それがそれ自体に於て——私のこの思惟はなくとも——空間及び時間の中に有ると言つてはならない。もしそう言えば、私は自己矛盾を犯すことになる、如何となれば、空間及び時間はそこにある現象と共に、私の表象の外にそれ自体に於て存在するものではなく、それ自身表象の仕方であるに過ぎず、単なる表象の仕方が我々の表象の外にも存在すると言うことは明らかに矛盾だからである。それ故に、感官の対象は経験に於てしか存在しない。然るに、経験がないのに、或いは経験に先立つて、感官の対象に独自の自立的存在を与えるのは、経験は経験なしにでも——或いは経験に先立つて——現実には有ると想像するようなものである。

それで、もし私が世界の量——空間及び時間上の——を問う場合、それが無限であると言うのは、有限だと言うのと同様、どう考えても不可能である。何となれば、両者は何れも経験の中に含まれている筈はないのだから。何故なら、人は無限の空間或いは無限の過去の時間を経験することも、空虚な空間或いは先立つ空虚な時間による世界の限界づけを経験することも不可能だからである。そういうものは単に理念であるに過ぎぬ。それ故に、世界のしかじかの仕方で規定せられたこの量は、一切の経験からは独立に、世界そのものの内に含まれていなくてはならぬ筈である。このことはしかし、感性界の概念に矛盾する、感性界とは単に現象の総括であるに過ぎず、現象の現存在と結合とは、表

象すなわち経験に於てのみ起る、何故なら経験は事物自体ではなく、それ自身表象の仕方にほかならぬのだからである。ここから出て来る結論は、それだけで自立する感性界という概念はそれ自身に於て矛盾しているので、世界の量に関する問題の解決は、肯定的に試みられようと、否定的に試みられようと、實際また常に虚偽であることになる、ということである。

同じことは、現象の分割に関する第二の二律背反についても言える。何となれば、現象は単なる表象であり、部分「Teil」は単に部分の表象に於て、従つてまた分割「Teilung」に於て、言い換えれば部分が与えられる可能的経験に於てのみ存在し、分割は可能的経験の及ぶ範囲内で行えないのだから。或る現象、例えば物体の現象が、常にただ可能的経験のみの到達し得るすべての部分を、一切の経験に先立つてそれ自身の内に含んでいると想定するのは、つまり、経験の中にしか存在しない単なる現象に、同時に独自の、経験に先立つ存在を与えたり、単なる表象は表象力の中に見出される前に存在すると言つたりすることである、これはそれ自身に矛盾している、従つてまた誤解せられた課題のあらゆる解決も、たとえその解決に於て、物体はそれ自身に於て無限に多くの部分より成ると主張するにせよ、有限数の単純な部分より成ると主張するにせよ、とにかくそれ自身に矛盾しているわけである。

五三

二律背反の第一類（数学的部類）に於ては、己れ自身に矛盾するもの（すなわち事物自体としての現象）が一概念に合一し得られるものとして前に立てられた点に、前提の虚偽があつた。しかし二律背反の第二類、すなわち力学的部類では、前提の虚偽は、合一し得られるものが矛盾するものとして前に立てられるところにある、従つて前の方の場合には相対立する両主張は何れも虚偽であつたが、こちらの場合には、単なる誤解によつて相互に対立せしめられる両主張は共に真たり得るのである。

すなわち、数学的結合は必然的に、結合せられたものの同質性を（量の概念に於て）前提するが、力学的結合は毫もこのことを要求しない。問題が延長あるものの量である際には、すべての部分は相互に且つ全体と同質でなくてはならぬが、原因と結果との結合に於ては、勿論同質性も見出され得るには違ひないが、しかしそれは必ずしも必然的ではない。何となれば、因果性の概念（この概念を媒介にして、或るものによつてそれとは全く異なる或るものが定立せられる）は、少なくとも同質性を要求しないから。

もし感性界の対象が物自体と看做され、上掲の自然法則が物自体の法則と看做されるとすれば、矛盾は不可避になつて来る。同様に、もし自由の主体が、爾余の対象と等しく単なる現象として前に立てられるとすれば、矛盾はまた避けられ得ないであろう。何となれば、同一のことが、同一の意義に

於ける同一の対象について肯定せられると同時に否定せられることになつて来るから。しかし、自然必然性が單に現象にのみ關係せしめられ、自由が單に物体にのみ關係せしめられている場合には、そこに両種の因果性「自然必然のそれと自由によるそれと」が想定又は認容せられるわけではあるが、何の矛盾も起らない、たとえ後の方の因果性を理解させることが如何に困難又は不可能ではあらうとも（二〇四）。

現象に於ては、結果は必ず出来事である、或いは時間に於て生起するものである。結果の前には——普遍的自然法則に従つて——その原因の原因性の規定（原因の或る状態）が先立つてゐる筈であり、結果は或る不変の法則に従つて之に続く。しかし、原因を原因たらしめる規定はまた、發生する或いは生起する、或るものでなくてはならぬ。原因ははたらくことを始めたに違ひないのである。もしそうでなければ、原因と結果との間に時間の順序は考えられないことになつて来る。結果は、原因性と同様常に有つたことになる。それ故に現象の間に混まじつて、原因を作用「[wirken]」せしめる規定はまた生成したのに相違なく、従つてまたその結果「[Wirkung]」と同様一箇の出来事である筈である、そしてこの出来事にはこれまたその原因がある筈であり、それにはまたその原因がという具合であるから、作用する原因を規定する制約は自然必然性でなくてはならぬ。それに反して、もし自由が現象の或る原因の固有性であるべきならば、それは——出来事としての原因に關していえば——原因を己れ自身によつて（自発的にspontane）【spontie】始める能力でなくてはならぬ、言い換えれば原因の原因

性そのものを始める必要のない、従つて原因の始まりを規定する他の如何なる根拠をも必要とせぬような能力でなくてはならぬ。しかし、そうなるとこの原因は——その本性上——状態の時間規定というものを受けていない筈だということになり、言い換えれば全く現象ではない筈だということになつて来る、つまり原因は物自体、結果は現象と看做されねばならぬことになる*。もし現象に対する悟性的存在者のかような影響が矛盾なしに思惟し得られるならば、勿論感性界に於ける原因と結果との結びつきはすべて自然必然的ではあるうが、しかしそれ自身現象ならぬ（とはいつても現象の根柢にある）原因には自由が承認され得るであらう、つまり自然と自由とは全く同一の物に、但し或るときは現象としてのそれに、或るときは物自体としてのそれにと異なる關係に於て、矛盾なしに帰属せしめられ得るであらう。

* 自由の理念はただ専ら、原因としての知的なるもの〔das Intellektuelle (自発的なもの)〕が結果としての現象に対する關係の中に所を見出す。従つて我々は、物質がその空間を充たす不斷のはたらきを考慮に入れて、物質に自由を帰するということではできぬ、このはたらきは内的原理から起るにも拘わらず、同様に我々は、純粹な悟性的存在者——例えば神——に対しても、そのはたらきが内在的である以上、自由の概念がびつたりしているとは認められない。何となれば、そのはたらきは外的規定原因からは独

i die Wirkungen aber allein als Erscheinungen 天野訳「結果は現象として承認されねばならぬであらう」

立であるにも拘わらず、神の永遠の理性の中で、従つてまた神的、自然「本性」の中で、規定せられてゐるのだから。ただ、或るはたらしきによつて或ることが始まるべき場合、従つてまた結果が時間系列に於て——従つて感性界に於て——見出され得べき場合（例えば世界の始まり）に於てのみ、果して原因の原因性そのものは始まるものであろうか、或いは原因はその原因性そのものが始まることなしに結果を始め得るであらうかという問は起る。前の方の場合には、この因果性「原因性」の概念は自然必然性の概念であり、第二の場合は自由の概念である。このことから読者は、私が自由を、出来事を自発的に始める能力だと言つたのは、全く、形而上学の課題である概念をさして言つたものだということを察知せられるであらう。

我々は我々の内に一つの能力をもっている、この能力はそれのはたらしきの自然の原因である主観的に規定する根拠と結びついてゐる——その限りに於て、それ自身現象に属する或る存在者の能力である——ばかりでなく、単に理念であるに過ぎぬ客体的根拠にも——それらの根拠がこの能力を規定し得る限りに於て——関係せしめられるが、この結びつきは「なすべし」「Sollen」によつて言い表される。この能力は理性「即ち実践理性」と呼ばれる、そして我々が或る存在者（人間）をただ専らこの客観的に規定し得る理性に関して考察する限り、これを感性的存在者と看做すことはできぬ、むしろ上述の固有性「即ち自由」は物自体の固有性であり、その可能性——すなわちまだ一度も起つたことのない筈の「な

すべし」が、如何にしてこの存在者の活動を規定して行為の原因（そしてその結果が感性界に於ける現象である）となり得るかということ——は我々は之を全く理解し得ないのである。しかし、それにも拘わらず理性の因果性は、それ自身理念であるところの客觀的根拠によつて規定せられると認められる以上、感性界に於ける結果に關してい**えば自由**【Freiheit】であるといつてよい。何となればその場合理性の行為【Handlung】は主觀的制約には——従つてまた時間制約にも——左右せられないことになるから、これらの制約を規定するのに用いられる自然法則にもまた存しないというわけである。何故なら理性の根拠は普遍的に、原理から、時や處の事情に影響せられることなく、行為に規則を与えるのだからである。

私がここに挙げることは、ただ理解しやすくするための実例と看做されているだけであつて、必ずしも我々の問題に必然的に属することではない、我々の問題は、我々が現実の世界に見出す諸々の固**有性**とは無關係に、單なる概念から決定せられなくてはならないのである。

さて、私は矛盾なしにこう言うことができる。理性的存在者のすべての行為は、それらが現象である（何か或る經驗に於て見出される）限り自然必然性に支配せられているが、その全く同一の行為が、單に理性的主体と單なる理性に従つて行為するその能力とにのみ關してい**えば、自由**である、と。一体、何が自然必然性には必要とせられるのであるか。それは、感性界のあらゆる出来事が不變の法則

に従つて規定され得ること、従つてまた現象の中なる原因へ関係づけられることにほかならないが、その際現象の根柢に横たわっている物自体とその因果性とはどこまでも知られないのである。しかし私は言う。自然法則が自然法則たることに変わりはない、たとえ理性的存在者が理性よりして——従つてまた自由によつて——感性界に於ける諸結果の原因となるにせよ、或いはそれがこれらの結果を理性根柢からは規定しないにせよ、と。前の場合なら、行為は格率「行為の主観的原理」に従つて起り、現象に於けるその結果は常に不変の法則に合っているであらう。第二の場合、すなわち行為が理性の原理に従つて起るのではないならば、その行為は感性の経験的法則に服しているのである、何れの場合も結果は不変の法則に従っている。しかし、我々はこれ以上のことを自然必然性のために要求はしない、のみならず、これ以上のことを自然必然性について我々は知つてもいないのである。しかし第一の場合には、理性はこれらの自然法則の原因である、従つて自由である、第二の場合には結果は単なる感性の自然法則に従つて経過する、何故なら理性はそれらの結果に何らの影響も及ぼさないのであるから。しかし、そうかといつて理性はそれ自身感性によつて規定せられるのではない（規定せられるなどということは不可能である）、従つてこの場合にもまた理性は自由である。つまり自由が現象の自然法則を邪魔しないのは、現象の自然法則が規定根柢としての物自体と結びついている実践的理性使用の自由を妨害しないのと同様なのである。

それ故に、このことによつて実践的自由は——自由に於て理性は客觀的規定根拠に基づき因果性を有するのであるが、その自由は——保全せられる、自然必然性を現象としての當の結果に關して毫も害うことなしに。取りも直さずこのことはまた、先驗的自由と、それが自然必然性と（同一の主觀に於て、但し同一の關係に於てではなく）協調し得ることについて、我々の言わねばならなかつたことを説明するのにも便利である。すなわち、このことに關していえば、或る存在者の、客觀的原因から出た行為の始まりは、この規定根拠に關しては常に第一の始まりであるが、その同じ行為は現象の系列の中では單に副次的な始まりであるに過ぎず、その前にはこの行為を規定する原因の或る状態が先んじていなくてはならず、この状態自身はまた同様更に先行する原因によつて規定せられる、だから理性的存在者には、或いは一般に存在者には、その因果性が物自体としてのそれら存在者に於て規定せられる以上、自然法則との矛盾に陥ることなしに、状態の系列を自ら始める能力があると考えることができるのである。何となれば、行為と客觀的理性根拠との關係は時間關係ではないのだから。この場合、因果性を規定するものは時間上行為に先んじているのではない、何故ならかような規定根拠は対象と感官との關係、従つてまた現象に於ける原因との關係を前に立てるのではなく、時間に制約せられていない物自体としての規定原因を前に立てるのだからである。そういうわけで、行為は理性の因果性に関しては第一の始まりであり、しかし同時に現象の系列に關しては單に従屬的な始まり

であると解され得る、そしてそれは矛盾なしに、前の点では自由であり、後の点では（それは単に現象であるから）自然必然性に従つていと解され得る。

第四の二律背反はどうかというと、それは第三の二律背反に於ける理性の自家撞着が片づけられるのと同様な仕方で解決せられる。何となれば、とにかく現象に於ける原因と現象の原因——それが物自体と考えられ得る限りに於て——とが区別せられさえすれば、両命題はよく両立し得るのである、両命題とはすなわち、感性界の何処にも、その存在が端的に必然であるような原因（因果性の類の法則に従う）は無いという命題と、それにも拘わらずこの世界はその原因（但し前のは別種の原因で、或る別の法則に従う）としての或る必然的存在者に結びつけられているという命題である。この二つの命題が両立しないというのはただ専ら誤解に基づくのであつて、単に現象にしか通用しないことを物自体の上にまで拡大し、一般に両者を混淆して一概念とするところにある。

五四

さてこれで、理性がその原理を感性界に適用するに際して陥る二律背反全部の提示と解決はすんだが、読者は自然的仮象を従来常に真理だと思つて来たのに、それがつい最近「『純粋理性批判』において」仮象として己れの前に立てられたので、それをここで克服しなくてはならぬのだから、この撞着の解決はまだ

十分には読者を満足せしめないかもしれぬ、が二律背反を単に提示するだけでもすでに人間の理性の眞の姿を知る上に一つの顕著な手柄を立てることになるといつてよい。何となれば、ここから次のような結果の出で来ることは確かなことであるから。すなわち、感性の対象を事物自体と看做して、現に有るもの——つまり単なる現象——とは看做さぬ限り、理性のこの自家撞着から脱け出すことは全然不可能である故に、読者はそのためどうしても、我々の一切の先天的認識の演繹と私の示した演繹の吟味とをもう一度自分でやってみてその決定を得ずにはいられなくなるのである。それ以上のことを私は今は望まない。というのは、とにかく読者が、このことをやってみて初めて十分深く純粹理性の本性に這入り込んで考えたのでありさえすれば、理性の撞着の解決がそれによつてのみ可能となる諸概念を読者は熟知することになるわけであり、そういうことにならなければ、私は極めて注意深い読者からさえも十分な賛同を期待することはできぬ。

五五

三 神学的理念（『純粹理性批判』五七一頁以下）（二〇五）

第三の先驗的理念「純粹理性の必然的概念」——それは理性の最も重要な、だが単に思弁的に用いられると行き過ぎ（超越的）になり、ために弁証的となる使用に素材を与える——は、純粹理性の理想（二〇六）であ

る。理性はこの場合惑わされて、心理学的理念や宇宙論的理念の場合の如く経験から始め、根拠を出来る限り辿つてその系列の絶対的完全性を得ようと努めたりなどはせず、経験とは全く縁を断ち、單なる概念よりして、物一般の絶対的完全性を形成するものから、従つてまた完全無二の根源的存在者「神」の理念を用いて、他の一切の物の可能性の——従つてまた現実性の——規定へ降つて行くのであるから、経験系列の中では思惟せられないが、それにも拘わらず経験に關してその結合・秩序及び統一性を理解するために思惟せられる或る存在者「神」という單なる前提——言い換えれば理念——は、この場合前の場合に於けるよりも一層容易に悟性概念「範疇」とは区別ができる。従つてこの場合は、我々が我々の思惟の主體的制約を事物そのものの客體的制約と思ひ、我々の理性を満足させるための必然的仮設【Hypotheses】を定説^{ドグマ}【Dogma 教義・信条】とすることから出て来る弁証論的仮象は容易に之を明らかにすることができた、だから私はもう別にこれ以上先驗的神学の越權（二〇八）について言うことは無い、何故なら『純粹理性批判』がそれについて述べているところは（二〇八）、解りやすく、明瞭で、決定的だからである。

五六

先驗的理念についての總注

經驗によつて我々に与えられる対象は、色々の点で我々には不可解であつて、自然法則が我々に起させる多くの問題は、或る点まで——しかも常に自然法則に従つて——問いつめて行くと、全く解決ができない、例えば何故物質は相互に引き合うのかの如くである。しかしながら、もし我々が自然をすっかり後にしてしまうと、すなわち自然の繋がりを辿つて行つて一切の可能的経験を乗り越えてしまふと、従つてまた単なる理念に没入すると、我々は、対象が我々に不可解であり物の本性【*Natur*】が解きたい課題を我々に課すると言ふことはできぬ。何となれば、我々はその場合自然【*Natur*】を——或いは一般に、与えられた客体を——相手にしているのではなく、単に、その根源をただ専ら我々の理性の中にもつている諸概念、すなわち単なる思惟の産物を相手にしているに過ぎないのである、この単なる思惟の産物に關していえば、理性の概念から出て来る一切の課題は解決され得なくてはならぬ、何故なら理性は己れ自身の行動（カッマイ）については勿論隅々まで釈明し得るし、また釈明しなくてはならぬ*からである。心理学的・宇宙論的及び神学的理念は如何なる經驗にも与えられ得ない全くの純粹理性概念であるから、理性が理性に關して我々に提出する諸問題は、対象によつてではなく、理性の單なる格率によつて、理性の自己満足のために我々に課せられていたのであつて、それらの問題は悉く皆十分に解答できなくてはならぬ。この解答はまた、それらの理念が我々の悟性使用を例外なく一致させ、遺漏のないように完全にし、綜合的に統一するところの原則であり、その限りに於て単に

経験に——しかし経験の全体に——適用せられるものであることを、示すことによつて与えられる。しかし、経験の絶対的全体は不可能であるけれども、原理に基づく認識の全体という理念は、一般に、認識に或る特種な統一——すなわち体系という統一——を与え得る唯一のものであり、この統一がなければ我々の認識は継ぎはぎ細工にほかならず、最高の目的（それはともかくすべての目的の体系である）のために役立てることはできぬ。しかし、私はこれを単に理性の実践的目的という意味にのみ解しているのではなく、また理性の思弁的使用の最高目的という意味にも解しているのである。

* それ故プラートネル氏（一〇九）は、その“*Philosophische Aphorismen*” [2 Bde. 1776-82] の七二八節と七二九節とに於て、炯眼にもこう言っている。「もし理性が標識「真偽の標準」であるならば、人間の理性にとつて不可解な概念のあり得る筈はない。——ただ現実的なもの [das Wirkliche] に於てのみ不可解ということとは起る。ここでは、不可解は獲得せられた理念の不十分であることから生ずる、」と。それ故に、自然の中には我々に不可解なことが沢山あるが（例えば生殖能力）、もし我々が高く登つてその自然をも越えてしまえば、一切は再び我々に解し得るものとなると言うことは、ただ逆説としか聞えないが、とにかく意表外のことではない。何となれば我々はその場合、我々に与えられ得る対象を全く去つて単に理念のみにかかずらうのであり、その際、理性が悟性に対し、それを経験に於て使用するため理念を通じて指令するところの法則は、理性自身の所産である關係上、我々はそれを十分よく理解

し得るのであるから。

それ故に、先驗的理念は理性——すなわち悟性使用の体系的統一の原理としての——の特有の規定を言い表す。しかし、認識の仕方はこの統一性を、認識の客体にくつついているもののように思うならば、また本来単に規制、*regulativ*であるそれを構成、*konstitutiv*）と思ひ、これらの理念を用いて己が知識を遠く一切の可能的経験の外へ——従つてまた超越的な仕方で——拡張し得ると思ひ込むならば（この統一性は單に、経験を經驗そのものに於て出来るだけ完全なものに近づけるために、言い換えれば経験の進行を經驗には属し得ないものによつて断じて制限しないために、役立つだけのものであるのに）、それは我々の理性とその原則との本来の規定の価値判断に於ける單なる誤解であり、一つには理性の經驗的使用を混乱せしめ、一つには理性を自家撞着に陥らしめる弁証論である。

結び

純粹理性の限界規定について

五七

我々が上に与えた論証は極めて明瞭であるから、もし我々が何か或る対象について、それが可能的経験に属するよりも以上のことを認識しようと望むとすれば、或いはまた我々が可能的経験の対象にあらずと認める何か或る物について、それをそれ自身に於て有るがままの構造に従つて規定すべき認識を、いささかでも要求するとすれば、それは辻褄の合わない話であろう。何となれば、時間・空間及び一切の悟性概念「範疇」は、況んや感性界に於ける経験的直観又は知覚によつて抽き出された諸概念は、單なる経験を可能にするためにしか使用せられないし、また使用することはできないのであるから、我々は何によつて右の規定を行わんとするのであるか、且つ我々にしても純粹悟性概念からかかる制約を取去るときは、純粹悟性概念は全然何らの客体を規定せず、全く何らの意義も有たないのである。

また一方、もし我々が物自体を全然容認しないとすれば、或いは我々の経験を物の唯一の可能な認

識の仕方、従つてまた空間及び時間に於ける我々の直観を唯一の可能な直観、我々の論弁的「概念的」悟性をあらゆる可能な悟性の原型「Urbild」ということで通そうとするならば、従つてまた経験の可能性の原理を物自体の普遍的制約と看做されることを望むならば、それは更に一層大きな不合理であるといつてよい。

それ故に、理性の使用を単に可能的経験にのみ制限する我々の原理は、もし慎重な批判によつて我々の理性の限界がその経験的使用に關しても監視せられて、理性の越権が抑止せられるというのでなければ、それ自身が超、越、的となり、我々の理性の制限を物そのものの可能性の制限だと称することになりかねないのである、ヒュームの『對話』(二〇)がその実例になり得るように。懷疑論は元來、形而上学とその無警察的「批判という監視のない」弁証論とから出て來たのである。最初は、懷疑論も多分、単に理性の経験的使用の爲を思つて、経験的使用を踏み越えるものをすべて無効且つ虚妄なりと称したであろう。ところが、とにかく、経験に使用せられるその同じ先天的原則が知らず識らず——そして見たところ同一の権利を以て——経験の及ぶ以上に出てしまつたのに気づいて、だんだん経験の原則にすら疑を置き始めた。ところで、これには多分何の懸念もいらない、というのは、健全なる悟性「常識」がこの点では恐らく常にその権利を主張するであろうから。しかしながら、どの範圍まで理性は信頼できるのか、そして何故そこまでは信頼できてそれ以上には信頼できないのか、ということを規定し

得ない学問〔即ち形而上学〕に於ては、とにかく一つの特別な混乱が生じた。この混乱はしかし、我々の理性使用の、本式の——原則よりせる——限界規定によつて之を救い、将来再びかかることの起らぬようにするよりほかに致し方はない。

我々が一切の可能的経験を越えて、物がそれ自身に於て何であるかにつき何ら一定の概念を与えることはできぬということは真実である。しかし、それにも拘わらず我々は、それ自身に於ける物〔物自体〕が気にかかる余り、経験を全然気にかけずにいるということとはできぬ。何となれば、経験は理性を決して十分には満足させないのだから。経験が、我々の問に答えるのに何時までも後へ後へと命ずるばかりで、それらの問の十分な解決に関して我々を不満のままに放置することは、誰もが純粹理性の弁証論——だからこそ弁証論は立派な主観的根拠をもっている——から十分に察知し得る通りである。〔#〕我々が我々の心【Seele】の本性から明瞭な主体の意識に到達すると同時に、主体の現象は唯、物論的には説明できぬという確信に到達するのを——そもそも心とは一体何であるかと問うことをせず、問うて経験概念がこれに答えるに足らぬ場合は、とにかく或る（單純な非物質的存在者という）理性概念を——もつともその客観的實在性を我々は決して証拠立て得ないけれども——ⁱⁱ 単にこの目

i 「しかし、」からここまで対応する原文“Wir sind aber dennoch nicht frei vor der Nachfrage nach diesen, uns gänzlich derselben zu enthalten.”は、直訳「併し我々はこれらのことを要求する事を完全には控える事は出来ません。」

ii 底本では、この―を○にしている。挿入文ではないので換えた。併し、この前後、文の続きは理解に苦しむ。

的のためにのみ想定するということをせずして——誰が果して黙視し得るであろうか。ⁱ 世界の持続と量如何、自由か自然必然かというようなすべての宇宙論的問題に於て、誰が単なる経験認識で満足し得るであろうか、何故なら、たとえ我々がそれをどう処理するにせよ、経験原則に基づいて与えられた答は何時も必ず或る新たな問を生み、その問はまた同様答えられなくてはならぬというわけで、すべて自然科学的説明の仕方は理性を満足させるに足らぬことをはつきり認識^マ【証拠】立てるからである。最後にまた、人がただ経験原理に従つてのみ思惟し想定するようなものはすべて皆偶然的であり依存적であるが、そういう偶然的且つ依存的なものに留まつていることは不可能であると思わぬ者があるであろうか、そしてまた、超越的理念に走ることとはあれほど禁止されてはいるけれども、経験によつて正当づけられ得るすべての概念を越えて、どうしても或る存在者の概念に落着きと満足とを求めずにはいられぬと感じない者があるであろうか、もつともこの存在者の理念自体の可能性は勿論之を洞察し得ないには違いないが——とはいつても之を否定することもできない、何となればそれは単なる悟性的存在者に関することであるから——、しかしこの理念がなければ、理性は永久に満足せしめられずにいなくてはならぬことになつて来る。

i #からこのまでが一文で、全体が文頭の「*entgegen*し得るであろうか」に続いている。文意の基調は、経験概念的に問題があるとは言え、*Sein*とは何かと問わず、理性概念を仮定せず居る事に、誰が堪え得ようか。

限界「Grenze」といえば（延長ある存在者の場合）常に、或る一定の場所の外にあつてそれを包含する空間を予想する。制限「Schranke」はかかるものを要せず、むしろ単なる否定、すなわち量に関する否定である、その量が絶対的完全性をもっていないという意味に於て。しかし我々の理性は謂わば己が周囲に物自体を認識する余地「空間」があるのを見る、もつとも理性は物自体については決して一定の概念をもつことはできず、ただ現象の範囲内に限られているに過ぎないのではあるが。

理性の認識が同質的【gleichartig 同種の】である間は、その認識に何ら特定の限界は考えられない。数学及び自然科学に於ては、人間の理性はなるほど制限を認識するかもしれないが、しかし限界は認識しない、言い換えれば己れの決して到達し得ない或るものが己れの外に横たわつてゐるとは認識するが、しかし己れ自身がその内的進行に於て何処かで完結せしめられるであらうとは認識しない。数学に於ける洞察の拡大と常に新たな発明の可能性とは、無限に進められる。同様に、新しい自然の固有性——新しい力と法則——の発見は、経験の継続と理性による経験の合一によつて無限に進められる。しかし、それにも拘わらずこの場合制限は否認せられてはならぬ、何となれば数学はただ現象、のみかわるのであつて、感性的直観の対象たり得ないものは、形而上学及び道德学概念であるから全く数学の範囲外のものであり、数学は決してそれへ至ることはできぬ。同時にまた数学はちつともこれらの概念を必要とはしない。つまりそれ「感性的直観の対象」はこれらの学問への不断の進行接近であり、

謂わば切点又は切線なのである。自然科学は、我々に決して物の内面——すなわち、現象ではないが、しかしそれにも拘わらず現象の最高の説明根拠として役立ち得るもの——を發^{あは}いて見せないであろうが、同時にまた現象の自然学的説明をする為にはかかるものを必要ともしないのである。それどころか、たとえそのようなものが他から提供せられるとしても（例えば非物質的存在者の影響）、自然科学はこれを拒絶すべきで、説明の進行の中へ持込むべきではなく、説明は常にただ感官の対象として経験に属し得る——そして我々の現実的知覚へ経験法則に従つて聯関せしめられ得る——もののみにその基礎を置くべきである。

しかしながら、形而上学は純粹理性の弁証論的試み（それは氣ままに、或いは故意に始められるのではなく、理性そのものの本性がそれに驅り立てるのである）に於て、我々を限界へ導いて行く。そして先驗的理念は、人の避け得ないものであるにも拘わらず決して實現されそうもないというまことにそのことによって、単に現實に純粹な理性使用の限界を我々に示すのみならず、またその限界を規定する仕方を示す上に役立つ。且つこれはまた、形而上学を己が愛兒として生んだ我々の理性のこの自然的素質の目的でもあり用途でもあるのであつて、この愛兒を生んだのは——世界に於ける他のあらゆる産出と同様——ふとした偶然の所為ではなく、大いなる目的に合うようにうまく組織せられている根源的胚種の所為なのである。というのは、形而上学は恐らく、何か或る他の学問よりも一層多く

自然そのものによつてその本質が我々の内に置かれているのであつて、それを勝手な選択の所産であるとか、経験の進行中に於ける偶然の拡張であるとかと見ることはできない（形而上学は経験からは全く離れる）からである。

理性は、経験的に——従つてまた感性界の内部に於て——使用するには不足のない己がすべての概念及び悟性の諸法則によつては、やはり自分に満足を感じない。というのは、際限もなく繰返し繰返し現れて来る間によつて、解決完了の望みは全く理性から奪われるのであるから。この完了を目標とする先験的理念は、理性のかような問題なのである。ところで、理性のはつきり認める通り、感性界はこの完了を含むことはできぬ、従つてまた、ただ専ら感性界を理解するために用いられるあの諸概念、すなわち空間と時間及び我々が純粹悟性概念の名のもとに挙げたすべてのもの「十二の範疇」も同様、この完了を含むことはできぬ。感性界は普遍的法則によつて結合せられた現象の連鎖にほかならず、従つてそれだけで自立するものではなく、つまりもともと物自体ではないのであるから、必然的にこれらの現象の根拠を含むもの——単に現象と認められ得るばかりでなく、また物自体と認められ得る存在者——に関係する。ただ物自体の認識に於てのみ理性は、制約せられたものからその制約へ進み尽したいという己が要求の、何時かは満たされるのを見るであらうという希望を懷き得るのである。

上に（三三・三四に於て）我々は理性の制限を、單なる思惟の產物のすべての認識に関して指示したが、それにも拘わらず先驗的理念が我々をして單なる思惟の產物にまで進んで行くことを必然ならしめる今、つまり先驗的理念が我々を謂わば充実せる空間（經驗）と空虚な空間（それについて我々が何も知ることのできない空間、すなわち本體^{ノウメン}【*Ien Noumenis*】）との接觸するところまで導いて行つた今、我々はまた純粹理性の限界をも規定することができる。何となれば、すべての限界にはまた積極的な或るものが含まれているが（例えば、平面は立体的空間【*körperlichen Raumes* 物体的】の限界であるが、しかしそれにも拘わらずそれ自身一つの空間であり、線は平面の限界であるところの空間である、また点は線の限界であるが、しかし依然それは空間内の一つの場所【*Ort*】である）、制限は單なる否定を含んでいるに過ぎぬのだから。前節で示した制限は——我々がそれらの制限を越えたところになお或るものがある（それがそれ自身に於て何であるかを我々は決して認識しないではあろうか）——ということを見出した以上——まだ十分ではない。というのは、今やこういう問が起るのである、すなわち我々の理性は、我々の知っているものと我々の知らない——そしてまた決して知らないであろう——ものとかく結合せられる場合に、どんな態度を取るかということである。この場合、それは既知のものと或る全く未知のもの（それはまた常に未知のままであるであらう）との現実的結合である、そしてその際たとえばその未知なるものは決して既知にはならぬにせよ（一体それは實際は望まれ

得ないことなのであるが）この結合の概念は規定せられて判然たり得なくてはならぬ。

それ故に、我々は結局非物質的存在者・悟性的世界及びあらゆる存在者中の最高存在者（醇乎^{じゅんこ}として醇なる本体 [auter Nounena 純粹仮想体]）を考へるべきである、何故なら、理性は物自体としてのこれらのものに於てのみ、現象をその同質的根拠から導き出すのでは決して望み得ない完結と満足とを見出すからであり、また現象は常に事物自体を前提するので、たとえ事物自体が詳しく認識せられようとせられまいと、そんなこととは無關係にそれを暗示するのだからである。

然るに、我々はこれらの悟性的存在者を、それがそれ自体に於て何だろうかということに關しては——言い換えれば確定的には——決して認識し得ないが、しかしそれにも拘わらず感性界との關係に於てはやはりそれを想定して、之を理性によつて感性界と結びつけねばならぬのであるから、我々は少なくともこの結合を、悟性的存在者と感性界との關係を表現するかような諸概念を用いて思惟し得るであろう。というのは、我々が悟性的存在者を純粹悟性概念によつてのみ思惟する場合には、我々はそれによつて現実に何ら確定的なものを思惟するのではない、従つてまた我々の概念は意義のないものである。また、我々がそれを感性界から借りて來た固有性によつて思惟する場合には、それはもはや悟性的存在者ではない、すなわちそれは現象の一つと考へられ、感性界に屬する。我々は一つの実例を、最高存在者の概念から取つて來ようと思う。

理神論的概念（二二）は全く純粹な悟性概念であるが、この純粹悟性概念はしかし一切の實在を含む或る物を、それらの實在の唯の一つをも規定することなしに前に立てるに過ぎない、その理由は、それを規定せんがためには感性界から実例を借りて来なくてはならず、それを借りて来ると、私は常にただ感官の一つの対象を相手にするだけで、決して感官の対象とはなり得ない全く異質的な或るものを相手にするのではないことになって来るからである。何となれば、私はその或る物に、例えば悟性を属せしめることになるのだが、しかし悟性といえ、私の悟性と同様な悟性——すなわち感官によつて直観を与えられねばならぬ悟性、そしてそれらの直観を意識の統一性の規則の下に入れるという仕事に携わる悟性——以外には、私は全く何も知らないのだから。しかし、そうすると、私の概念の構成要素は常に現象の中に含まれているということになるが、私は現象だけでは不十分であるために己むを得ず現象を越えて、現象とは全く独立の——或いは己が規定の制約としての現象と編み合されている——或る存在者という概念に赴いたのであつた。ところが、純粹な悟性を得んがために悟性を感性から分離すると、後に残るのはただ直観なき思惟の單なる形式のみであるが、これのみによつては私は何ら確定的なものを、つまり何らの対象を、認識することはできぬ。そこで、結局私は或る別な——対象を直観するが如き——悟性（二三）を考へて来ねばならぬことになるが、人間の悟性は論弁的「概念的」であり、ただ普遍的概念によつてしか認識し得ないのであるから、そのような悟性は私

の毛頭知らないものである。最高存在者に意志を属せしめると、私はまた同じような目に遭う。何となれば、私がこの概念「意志と」を得るのは、内的経験から私がそれを引出すからにはかならないが、その際私が満足するのは常にそれが、その存在を我々の必要とする存在であるのに基づく、従つてこの対象の根柢には感性が横たわっているが、そうしたことは最高存在者という純粋な概念には全く矛盾することだからである。

理神論に対するヒュームの駁論は薄弱で、ただ論証の仕方を衝くだけのこと、決して理神論的主張の命題そのものを衝くものではない。しかし、有神論（二三）——それは我々の（そこでは単に超越的な）概念の詳細な規定によつて成立すべきものである——に關しては、それはすこぶる強力で、いったんこの概念が整えられると、或る種の（實際は、あらゆる普通の）場合には之を撃ち返すことができない。ヒュームは常にこういうことを楯に取る、すなわち我々は、我々が本体論的属性（二四）（永遠・遍在・全能）以外の如何なる属性をも属せしめない根源的存在者という單なる概念によつては、現実的には何ら確定的なものを思惟しない、むしろそうするには、概念を具體的に手渡し得る固有性が附け加わつて来なくてはならぬことになるので、根源的存在者は原因なりと言うのでは足りない、むしろその因果性は——たとえば悟性や意志によつて——如何なる構造をとっているかと問わなくてはならない、とこういうのである。そこに、彼の本題そのもの——すなわち有神論——の攻撃は始まる、

何となれば、彼は先にはただ理神論の証明根拠を衝いただけで、これは別に大した危険を「有神論に」生ずるものではないのだから。彼の重大な議論は擬人觀「Anthropomorphismus」に集中し、擬人觀について彼はこう考える、すなわちそれは有神論と切つても切れぬものであつて、有神論をそれ自身に於て矛盾せしめる。しかし、もし擬人觀を取去るとすれば有神論もまた同時に倒れ、後にはただ理論しか残らぬことになるが、理神論はくだらないもので、我々にとつて何の役にも立たず、決して宗教や道德の土台になることはできぬ、と。もし擬人觀のかく避け得られぬことが確實であるとすれば、たとえ或る最高存在者の現存在の証明はどうあろうと、そしてその証明がすべて容認せられることになろうと、この存在者の概念は、我々を矛盾に捲き込むことなしには、決して我々によつて規定され得ない筈である。

純粹理性の如何なる超越的判断をも避けよという禁令と、内在的（經驗的）使用の範圍外にある概念にまで出て行けという——この禁令とは一見矛盾する——命令とを結合するとき、我々は両者が両立し得る——但し、一切の（許された）理性使用の限界に於てのみ——ことを知る。というのは、この限界は經驗の領域にも、思惟の産物の領域にも属するのである、そして我々はそうと知ることによつて同時に、あの注目すべき理念がただ専ら人間の理性の限界規定に役立つことを教えられる、すなわち一方では經驗認識をば、單なる世界以上に——我々の認識すべきものが何一つ後に残らぬほど無

限界に――拡張しないように、そして他方、それにも拘わらず経験の限界を越え、物自体としての経験の外なる物について判断しようなどとはしないようにと教えられる。

ところが我々が、我々の判断を単に、世界が或る存在者――その概念そのものは我々が世界の内部に於て有し得る一切の認識の外にある――に對して有するであろう関係のみに限る場合には、我々はこの限界の上に立つているのである。何となれば、その場合我々は最高存在者にそれ自身に於ける固有性を何一つ属せしめず、そうすることによつて独断論的擬人觀を避けるが、しかしそれにも拘わらず最高存在者と世界との関係には固有性を属せしめて、我々に象徴的擬人觀――それは實際は言葉だけのことで、客体そのものに関するのではない――を許すのだから。

我々はどうしても世界を或る最高の悟性と意志との作品であるかのように想定しないわけにはゆかぬ、と私が言うとき、それは現実的には、時計・船・聯隊が時計師・造船師・指揮官に對すると同様の関係が、感性界（すなわち、現象のこの總括の基礎をなす一切のもの）と知られざるものとの間にもある、ということ以上の何事をも意味するものではない、つまり私はこのことによつて、知られざるものがそれ自身に於て何であるかをでは勿論ないが、しかし私にとつて何であるかを、すなわち知られざるものを、私もまたその一部分であるところの世界に關して認識するのである。

五八

かような認識は類比、[Analogie] (一五) によつて [nach der Analogie] 認識である、類比とは人が通例解するように二つの物の不完全な類似を意味するのではなく、似ても似つかぬ物の間の二つの関係の完全な類似を意味する*。この類比によつて、たとえ我々が最高存在者を端的に——そしてそれ自体に於て——規定し得るようなものを一切取去つても、なお且つ我々にとっては十分確かな最高存在者の概念が後に残る。何となれば、我々はそれをとにかく世界に對する關係に於て、従つてまた我々に對する關係に於て規定するのであり、それ以上のことは實際また我々には不必要なのであるから。ヒ、ムが、材料を己れ自身と世界とから借りて来てこの概念を絶対的に規定せんとする人々に加える攻撃は、我々には中らない。だからまた彼は、最高存在者の概念から客觀的擬人觀を取去れば、後には何も残らぬではないかと言つて我々を非難することはできない。

* 例えば、人間の諸行為の權利關係と諸動力の力學的關係との間には一つの類比がある。すなわち私は、同一の条件の下に同じことを私に對して行ふ權利を他人に与えることなしには、他人に對して決して或ることを行ふことはできぬが、それは丁度、如何なる物体もその動力を以て或る他の物体に作用すれば、必ず他の物体も同じ量だけそれに反作用をして来るのと同様である。この場合權利と動力とは似ても似つかぬものであるが、しかしその關係にはやはり十分の類比がある。従つて、かような類比によつて私

は、私には絶対には不知である物についての或る関係概念を与えることができる。例えば、子供の幸福の促進ということ（a）と親の愛（b）との関係のような関係が、人類の福祉（c）と神に於ける知られざるもの（x）との間にはある、そしてこの知られざるものを我々は愛と呼んでいるが、それはまさかこの知られざるものが、人間の何か或る傾向性（二二六）に少しでも類似しているというわけではなく、我々は神の愛と世界との関係を、世界に於ける諸物相互のもっている関係に類比させることができるからなのである。関係概念はしかし、こし【^{△△}】場合一つの範疇である、すなわち感性とは何の関係もない原因の概念である。

何となれば、とにかく始めに（ヒュームもその『対話』に於て、クリアンシーズに対するファイロなる人物（二二七）を藉りてそうしているように）一つの必然的仮設として根源的存在者という理神論的概念——この概念に於ては、根源的存在者は実体・原因・等々の、全くの本体論的資辭「属性」によつて考えられている——を承認しさえすれば（理性は感性界に於ては、制約せられ／＼している全くの制約に動かされ、根源的存在者なしには満足し得ないのであるから、人はかかる概念を承認せざるを得ないし、また、右の諸資辭は単なる範疇——範疇は勿論根源的存在者の何ら確定した概念を与えないが、しかし同時に、ほかでもないそのことによって、感性の制約に束縛せられた根源的存在者の i 「制約せられ……動かされ」"die immer wiederum bedingt sind, getrieben," は、天野訳「際限のない制約の系列にわずらわされて」

概念を与えることもしない——であるから、感性から取つて来た賓辭「属性」を世界とは全然異なる存在者の上に転用する擬人觀に陥ることなしに、人はかかる概念を正當に承認し得る、我々がこの存在者に理性による因果性を世界との關係に於て属性として与え、その結果有神論に飛躍することをも何も妨げることはできぬが、実は必ずしも根源的存在者自体にこの理性を固有の性質として属せしめる必要はないのである。というわけは、第一の点に關していえば、吾人が自身で又一方或る最高の理性を世界に於ける一切の結合の原因と認めることは、理性の使用を感性界に於けるあらゆる可能的經驗に關して、隅々まで調和を保ちつつ最高次にまで推し進める唯一の可能な方法であつて、かような原理は理性には徹頭徹尾有利であるに相違ないが、決してその自然的使用を害することはない。第二に、そうかといつてそのために必ずしも理性が固有性として根源的存在者自体【*Urwesen an sich selbst*】に歸せられるのではなく、ただ根源的存在者と感性界との關係の有するものとなされるに過ぎぬ、従つて擬人觀は完全に避けられる。何となれば、この場合はただ世界の到る處に見出される理性形式の原因が考察せられるに過ぎず、なるほど最高存在者に——それが世界のこの理性形式の根柢を含むという意味に於て——理性が帰属せしめられるけれども、それはただ類比アナロギに基づいてのことに過ぎないのだから。というのはつまり、この用語は我々には知られぬ最上位の原因の世界に対する關係

i "sondern nur auf das Verhältnis desselben zur Sinnenwelt" は「感性界に対する關係、へ付与されるに過ぎない」

を示し、この關係に於て一切は最高度に理性的に規定せられるという意味である。このことによつて、我々は神を理性によつて思惟するために理性の固有用性を利用しないように予防せられ、世界を理性によつて思惟するために理性の固有用性を利用するようにせられる、すなわち理性を一つの原理に基づいて出来得る限り大きく世界に關して使用するにはそうすることが必然であるように。このことによつて我々は、最高存在者のそれ自身に於て有るがままの姿は我々には全く探究しがたいし、確定的な仕方では思惟することすらできぬものであることを承認する、そしてそれによつて我々は、作用する原因（意志を媒介にしての）としての理性について我々の有する諸概念を超越的に使用して、常に人間の本性から借りて來られたに過ぎぬ筈の固有用性によつて神的本性を規定し、粗雑な或いは空想的な概念に迷ひ込むことを阻止せしめられるが、同時にまた他方世界考察を、人間の理性について我々の有する——神の所有に移された——諸概念に基づき超自然的説明法の中に没せしめて、その本来の規定から遠ざけることを阻止せしめられる、世界考察はその本来の規定からいへば理性による單なる自然の研究であるべきで、自然の現象を或る最高の理性から大胆に導き出して來ることであつてはならない。我々の弱氣な概念にふさわしい言い表しは、次の如くなるであろう。すなわち我々は、世界はその現存在と内的規定とに關しては或る最高の理性から由來している**かのうちに**【als ob】考え、かく考えることによつて一つには世界そのものに當然屬する構造を認識するが、しかも敢て世界の原因自

体の構造を規定しようとはしないし、また一つには、最上位の原因の世界に対する關係の中にこの構造（世界に於ける理性形式の）の根拠を置き、世界がそれだけで単独にかかる根拠をもつに十分だとは認めぬ*、ということになるであろう。

* 最上位の原因の因果性が世界に対する關係は、人間の理性がその製作に対する關係であると私は言うであろう。その際私には、最上位の原因そのものの本性はどこまでも不知である。私はただ、私に知られているその結果（世界秩序）とこれらの結果の合理性を、人間の理性の——私に知られている——結果と比較し、そこから右の本性を理性と呼ぶに過ぎぬのであるが、だからといって必ずしも、私が人間についてこの語「理性という語」で意味しているもの、すなわち私に知られているものを、最上位の原因にその固有性として帰属せしめるわけではないのである。

かような仕方では、有神論の邪魔になるように見える故障は、理性を一切の可能的経験の範圍を越えて独断的に使用しないというヒュームの原則と、ヒュームのすつかり見逃したもう一つの原則、すなわち可能的経験の範圍をば我々の理性の眼の届きたいものとは看做さぬという原則とを結合することによって消失する。理性の批判はこの場合、ヒュームの克服せんとした独断論と、反対に彼の導き入れんとした懷疑論との間の真の中道を示すが、この中道は謂わば機械的に（一方については或ることを、他方については或ることを）規定して然るべき——そしてそれによつては何人の迷いも解かれ

ない——他の色々な中道のようなものではなく、原理に基づいて精密に規定し得るものなのである。

五九

私はこの注の初めの方で（二八）、理性をそれにふさわしく使用することを考慮して、理性の制限を確定するために、限界「*Grenze*」という譬喩を用いた。感性界は単に現象のみを含み、現象はとにかく物自体ではない、それ故に悟性は——経験の対象を単なる現象と看做すというまさにその理由から——物自体（本体【*Noumena*】）を想定せざるを得ない。我々の理性には両者「現象と物自体」は一所に包括せられているので、理性はどういう仕方でも悟性を両者の範圍に關して限界づけるかという問題が起る。感性界に属する一切を含む経験は、自分で自分に限界を置きはしない。それはあらゆる被制約者から常に他の被制約者に到達するばかりである。経験に限界を置くべきものは、全く経験の外に横たわっている筈であり、これがすなわち純粹な悟性的存在者の領域である。この領域はしかし、これら悟性的存在者の本性の規定、如何が問題となる限り我々にとっては空虚な空間「空所」であり、その意味に於て我々は——目ざす目的が独断論的に規定せられた概念にあるならば——可能的経験の領域を越えることはできぬ。しかし限界そのものは、限界の内にあるものにも与えられた總体の外にある空間にも属する積極的な或るものであるから、理性がこの限界にまで、しかもこの限界を越えようとはせぬ

程度に——何故なら、越えればそこは空虚な空間であり、ここでは諸物の形式を思惟することはできるかもしれないが、しかし諸物そのものは思惟し得ないが故に——自己を拡大することによってのみ関与する認識は、やはり一つの現実的な積極的認識である。しかし、通例理性には知られぬ或るものによる経験領域の限界づけもやはり、この立場に於ける理性になお残っている認識なのであって、この認識によつて理性は感性界の内に閉じ込められることもなく、また感性界の外にさまよい出るものもなく、限界の知識にふさわしくその活動を、限界の外にあるものと限界の内に含まれているものとの関係という範囲内に限るのである。

自然的神学（二九）は人間の理性の限界上に於けるかような一つ概念である、というわけは、理性は、この単なる悟性的存在者に関して——従つてまた感性界の外に於て——或るものを規定するがためにではなく、ただ己れ自身の使用を——感性界の内に於て——出来るだけ大きな（理論的並びに実践的）統一性の原理に基づいて指導するためには、そしてこの目的のために感性界とこれら一切の結合の原因としての自立せる理性との関係を利用し、とはいつてもそれによつて別に或る存在者を、つち上げるというわけではなく、感性界の外にはただ純粹悟性のみを思惟する或るものが必然的に見出されざるを得ぬ関係上、この或るものをさういふ風にして——勿論単に類比に基づいてではあるが——規定するためには、是非とも或る最高存在者の理念に（そして実践的關係【Beziehung】に於てはま

た叡智界の理念に）目を向けなくてはならぬと思うのだからである。

こうして、『批判』全体の結論である我々の上記の命題、すなわち「理性はそのすべての先天的原理によつても、決して我々に、ただ専ら可能的経験の対象であるものより以上のものを教えず、また経験に於て認識され得るもの以上の如何なる対象をも教えない」という命題は変らない。しかしかく制限することは、理性が我々を経験の客観的限界にまで——すなわちそれ自身は経験の対象ではないが、しかしそれにも拘わらず一切の経験の最高の根拠でなくてはならぬ或るものへの関係【*Beziehung*】にまで——導いて行くことを妨げるものではないが、しかも理性はその或るものについて、それ自身に於ける何事かを我々に教えるのではなく、ただ可能的経験の領域に於て己れ自身を完全に、且つ最高の目的を目ざして使用するということに關して我々を教えるに過ぎないのである。しかし、このことは同時に、合理的にこの際人の希求すらして差し支えない、且つ人の当然満足すべき、一切の用を伴っている。

六〇

以上我々は、人間の理性の自然的素質の中に、すなわち理性研究の本質的目的をなしているものの中に、現実と与えられているが如き形而上学を、その主観的可能性に關して詳細に叙述した。然るに

我々の理性のかような素質の単に自然的な使用は、ただ学問的批判によつてのみ可能なる理性の規律が、理性を統御し制限しないときには度を越えた——一部は単に見せかけの、一部は相互に矛盾する——弁証論的推論に陥るのみならず、かかる詭弁の細を穿つ形而上学は自然認識を促進するには無用どころか、恐らくは有害であることを見出したのであるから、我々の理性の中にある超越的概念へのこの素質が、或いは志向しているかもしれない自然目的を見つけ出すということは依然探究に値する課題である、何故なら、自然の中に含まれているものはすべてとにかく何か或る——有用な——意図を蔵しているに相違ないからである。

かような研究は、実際にはあやふやなものである。だから私は白状するが、自然の第一目的に関するすべてのことと同様私のこれについて言い得ることは単に臆測に過ぎぬ、たとえこの場合だけはそれがどういふ結果になろうと差し支えはないにせよ。というわけは、問題は形而上学的判断の客観的妥当性に関するのではなく、形而上学的判断への素質に関するのであつて、要するに形而上学の体系外の人間学「Anthropologie」の問題だからである。

すべての先驗的理念【Ideen】【純粹理性の必然的概念】——それらの総括が自然的純粹理性の本来の課題を形成するのであるが、この課題に強いられて理性は単なる自然考察を去り、一切の可能的経験を越え、この努力のなかで形而上学と呼ばれるもの（確実なる知識であれ、詭弁であれ）と仕上げるのである——

を考察すると、私は次のことに気づくと思う。すなわちこの自然的素質は、我々の概念を経験の桎梏と単なる自然考察の制限とから脱せしめて、少なくとも、感性の到り得ぬ——純粹悟性のための——対象のみを含む領域が前に開けているのが見えるまでにしてやろうという目的をもっているということに。勿論それは、我々をしてこれらの対象に思弁的に携わらしめようという意図に於てではなく（何故なら我々は確たる足場を築き得る何らの地盤をも見出さないのであるから）、実践的原理——もし実践的原理がその必然的な期待と希望とを容れてくれるかような余地を己が前に見出さないとすれば、それは理性が道徳的意図に於て絶対に必要とする普遍性には到り得ないといつてよろしい——が

「(二〇) 思弁の領域の外に或る自由な空間を」〔即ち活動の余地〕「得るよう」という意図に於てのことである。」

ところで、私のその場合見出すことであるが、心理学的理念 [Idee] は、たとえ私がそれによつては人間の心の純粹な——そして一切の経験概念の及び得ない——本性について如何に洞察するところが少ないにせよ、少なくとも経験概念の不十分さをはつきりと示し、以て私を唯物論 [Materialismus] から——すなわち自然の説明に適しないばかりか、理性を實踐の点で緊束する心理学的概念としての唯物論から——遠ざからせる。同様宇宙論的理念 [Idee] は、一切の可能的自然認識が理性の正当な問合わせを満足させるには明らかに不十分であるため、我々を、自然は自然だけで自足していると言

い立てようとする自然主義 [Naturalismus] から遠ざけるのに役立つ。最後に、感性界に於ける自然

必然性は、物は必ず他の物に依存するということを前提にする以上常に制約せられているわけであり、無制約的必然性は之を感性界とは違つた原因の統一性に求めるほかはないが、この原因の因果性は、もしそれが単に自然であるとすれば、偶然的なものの現存在を偶然的なものの帰結として説明することはできぬことになって来るから、理性は神学的理念 [Idee] の助けを借りて運命論 [Fatalismus] — すなわち第一原理なき自然そのものの聯関に於ける、並びに第一原理そのものの因果性に於ける、盲目的自然必然性としての運命論——と手を切り、自由による原因という概念、従つてまた最高の睿智 [Intelligenz] という概念へ導かれる。そういうわけで先驗的理念 [Ideen] は、我々を積極的に教える役には立たないが、唯、物論・自然主義及び運命論という大胆千万な、理性の領域を狭める主張を廃棄し、そうすることによつて道德的理念に対し、思弁の領域の外に余地を得させるのに役立つ。このことは、あの自然的素質を多少説明するものではないかと私には思われる。

単なる思弁的学問の有するかもしれない實際的効用は、この学問の限界外のことである、つまり単に注釈 [Scholion] と看做され得るに過ぎず、すべての注釈がそうであるように、学問そのものの一部ではない。それにも拘わらずこの關係はやはり、少なくとも哲学の——特に純粹な理性の源泉に汲む哲学の——限界の内部のものであり、理性のこの源泉に於ては、形而上学に於ける理性の思弁的使用は道德に於ける理性の實踐的使用と必然的統一を保っている筈である。従つて、形而上学に於ける

純粹理性の避けがたい弁証論は——自然の素質として考察すれば——単に解決する必要のある仮象として説明するに値するばかりでなく、また自然の措置として——出来ればその目的に関して——説明するに値する、もつともこの仕事は超過報酬を受くべき性質のものであるから、当然のこととして本来の形而上学に之を要求してはならない。

『純粹理性批判』の六四七頁「第二版六七〇頁」から六六八頁「第二版六九六頁」に及ぶ諸問題（三）の解決は、第二の——しかし形而上学の内容と一層類似点の多い——注釈と看做されねばなるまいと思う。というのは、其処では自然秩序を——或いはむしろ、自然秩序の法則を経験によつて求めることを目的とする悟性を——先天的に規定する或る種の理性原理が述べられるのであるから。それらの理性原理は、悟性の如く可能的経験のための原理と看做されてはならぬ——単なる理性から出て来る——ものであるのに、経験に関して構成的であり立法的であるように思われる。ところで、この一致は次のことに基づくのであろうか。すなわち、ちょうど自然が現象に、或いは現象の源泉たる感性にそれ自体に於てくつついているのではなく、ただ単に感性の悟性に対する関係の中に見出されると同様、可能的経験全体に関する悟性使用の徹底的統一性（一つの体系をなせる）はただ理性への関係があつてのみ悟性に帰属し得るものとなる、従つて實際また経験は間接に理性の立法下に立っている、ということに基づくのであろうか。この問題は、理性の本性を形而上学に於けるその使用に於て探

るに止まらず、自然史一般を体系化する普遍的原理に於ても探ろうとする人々が、引続き考究するがよい。というのは、この課題を私はあの書『「純粹理性批判」』の中で勿論重要な課題として前に立てはしたが、しかしその解決は試みなかったのであるから*。

* 純粹理性の本性の探究を完全なるものとなし得るものなら、それがたとえ如何に深く潜んでいようと決してそれを疎かにはしない、というのが『純粹理性批判』を一貫して私の不斷に懐く志であつた。とにかく、何かまだその上に試みられるであろうかということを示しさえしたならば、その後はどれほど遠くへ研究を推し進めようと、それは各人の勝手である。何となればそういうことは、この全領域を見渡しておいて、今後の開拓と任意の分配とは之を他人に任せるといふことを己がつとめとした者に正当に期待し得ることであるから。二つの附録（二三）もまたそういうものの一つなのであるが、無味乾燥であるため、素人には多分到底氣に入らないであろう、従つてただ専門家だけのためにそれは提出せられたのである。

そういうわけで、私は私自身の提起した、如何にして形而上学一般は「（即ち自然的素質としての形而上学は）」可能であるかという主要問題の分析的解決を終る、何となれば、私は理性の使用が現実に、少なくとも結果として、与えられているところから出発してこれらの結果の可能性の根拠にまで遡つたのであるから。

一般的問題の解決

如何にして學問としての形而上學は可能であるか

理性の自然的素質としての形而上學は現實に有るが、同時にまたそれ自身としては（第三の主要問題の分析的解決が証明したように）弁証論的であつて人を欺く。それ故に、かかる形而上學から原則を取つて来ようとすることは、そしてそれらの原則を使用して、勿論自然的ではあるが、しかしそれにも拘わらず虚偽である仮象の後に随つて行くといふことは、決して學問を産み出し得る所以ではなく、ただ空しき弁証論的技巧を産み出し得るに過ぎず、かかる技巧に於ては一つの學派が他の學派に優ることはあつても、決して正當な永続的賛同を得ることはできぬ。

ところで、形而上學が學問として、單に虚偽の説得をではなく、洞察と確信とを要求し得るためにはしかし、理性そのものの批判が、先天的概念の貯え全体、感性・悟性及び理性という源泉の相違を標準とするそれらの概念の分類、且つ又その分類の完全な表とこれらすべての概念——それらから推論され得るすべてのことを含めて——の分析、次いで、特にこれらの概念の演繹による先天的綜合認識の可能性、これらの概念の使用の原則、そして最後にはまたその使用の限界、かういふすべてのこ

とを一つの完全な体系にして明示しなくてはならぬ。それ故に批判は、そしてまた独りただ批判のみが、よく吟味せられた有効疑いなき計画全体を、否、むしろ学問としての形而上学を成立せしめ得るための実行手段を、それ自身に含んでいるのである。他の方法手段によつてはそれは不可能である。それ故に問題はこの場合、如何にしてこの仕事は可能であるかということよりも、むしろ如何にしてこの仕事は進行せしめられ得るか、そしてどうすれば優れた頭脳を動かして従来の間違つた無効な処置から誤りなきそれに向わせ得るか、またどうすればかような協力を共同の目的へ一番都合よく向けることができるか、ということに過ぎない。

一度批判を味わつた者は永久に一切の独断論的空談を厭う、ということだけは確かである、彼の理性は己れを楽しませるために何かを必要としたが、かかる空談より良いものは何も見出し得なかつた關係上已むなく彼はそれに甘んじていたのであつた。批判が普通の学派的形而上学に対するは、ちょうど化学が錬金術に対し、天文学が予言を事とする占星術に対するが如きものである。私は、批判の原則をせめてこの『プロレゴメナ』でなりと精察し理解した者は二度と再びあの古いソフィスティクな似而非学問【*Scheinwissenschaft*】には還らないであらうことを保証する。むしろ、彼は或る種の悦びを以て、今や勿論己が手中にある、その上もはや何の準備的発見をも必要とせぬ、そして初めて理性に持続的な満足を得させてくれる、一箇の形而上学に目を向けるであらう。何となれば、これは有

りとあらゆる学問のうち、独り形而上学のみ心安んじて信頼し得る特長であるから。すなわち形而上学はもはやこれ以上変化する必要はなく、また新しい発見によつて膨らむこともないから、完成せられて不拔の状態に置かれ得るのである。何故なら理性はこの場合、己が認識の源泉を対象と対象の直観（それによつてもはや理性の知識はふえることはない）とに有するのではなく、己れ自身に有するのであり、もし理性が己が能力の原則を完全に、そしてあらゆる誤解に抗して明確に提示してしまえば、純粹理性が先天的に認識し得るようなものは、否、純粹理性が正当に問題とし得るようなものすら、一つも後には残らぬからである。そのように確定的な、ちゃんと纏まつた知識が得られるという確かな見通しというものは、たとえ用のこと（これについては後になお述べるであろう）はすべて之を度外視しても、なお且つ或る特別な魅力をもっている。

一切の誤れる技巧、一切の空しき智慧には寿命がある。すなわち結局自滅する、そしてその最高の成育はやがてその没落の時である。形而上学に関しては今が現にこの時期であるということとは、他のあらゆる種類の学問はあれほど熱心に研究せられてゐるに拘わらず、形而上学があらゆる知識階級の間に衰頹している有様を見ればわかる。大学に於ける古い研究制度はなお形而上学の幻影を抱き、たつた一つの学士院はまだ時々賞を懸けて誰かに形而上学の論文を作らせている。しかし形而上学は

i "wenn man gleich allen Nutzen"「たとえ効用はすべてこれを度外視しても……」

もはや基礎的な学問には数えられず。或る才智すぐれた人を偉大な形而上学者と呼ぼうと思つても、その人が一体どういう風にこの善意からの——しかし殆ど誰も羨まない——讃辭を受取るであろうか各自自分で判断してみるのがよい。

しかし、すべての独断的形而上学衰頽の時は確かに来てはいるけれども、その再生の時が、理性の根本的な完成した批判のお蔭ですで見えて来たと言ひ得るにはやはりまだ相当の距離がある。すべて或る傾向からそれと反対の傾向への移り行きは常に無関心の状態を経過する、そしてこの時期は著者たる者には最も危険な時期であるが、しかし——私の思うところでは——学問にとつては最も好都合な時期である。というのは、昔の繋がりをすっかり断ち切ることによつて党派心が消えて無くなつた際には、人心は或る他の計画に基づいて提携しようという提案に、漸次耳を傾けるのに最もよい状態にあるのだから。

この『プロレゴメナ』は批判の分野に於ける探究を恐らくは活潑にするであらう、そして思弁的部門に於て營養不足の感がある哲学の一般的精神に、一つの新しい多望な論題を提供するであらう、と私が言うとき、私はすでに次のことを予想することができ。すなわち私が批判へ導き入れた荊棘いばらの道に不快と倦厭けんえんを感じた者は誰でも、何を根拠として一体かかる希望を懐くのかと私に尋ねるであらう。私は答える、抵抗くわくしがたい必然性の法則に基づいて、と。

人間の精神が形而上学的研究を何時かはすっかり棄ててしまふだろうということは、我々が汚れた空気を永久に吸わないように何時かはむしろ呼吸を全然やめてしまふだろうなどというのと同様期待のできないことである。それ故に、この世には常に、そればかりかあらゆる人——特にものを考える人——の間には形而上学は存在するであらうが、この形而上学は、公の標準が無いので各自がそれぞれ我流で之を仕上げるであらう。ところで、これまで形而上学と呼ばれて来たものは、物事を深く吟味する人を満足させることはできぬ。しかし形而上学をすっかり断念することもやはりまた不可能である。従つて結局、純粹理性そのものの批判が試みられざるを得ない、或いは、もし或る批判が現にそこにあるならば、それが検討せられ普遍的な吟味にかけられざるを得ない、さもないと、単なる知識欲以上の或るものであるこの切実な要求を、生かす手段はないからである。

批判を知つてからというものの、私は形而上学書を読んで——それはその諸概念の規定によつて、多様性と秩序と輕妙な講述とによつて、私を楽しませもし、啓発しもしたが——この著者は形而上学を、一歩でも前進せしめたであらうかと自問せざるを得なかつた。私は、その著書に於て他の点では私を利し、常に知力の培養を助けてくれた学者たちの寛恕を乞う次第であるが、私は彼らの論文に於ても私の取るに足らぬ論文（何しろ己惚れは自己のものを有利に言うものである）に於ても、學問〔形而上学〕はそれによつてちつとも前進せしめられなかつたことを見出し得たと告白する、それも全く当然の理

由あることで、学問〔形而上学〕はまだ存在しなかったのだし、またそれは少しずつ寄せ集められ得るものでもなく、その胚種は批判の中であらかじめ十分形成せられていなくてはならぬのだからである。しかし、一切の誤解を防ぐため、前述のことから次の点をよく思い出さなくてはならぬ、すなわち我々の諸概念の分析的处理によつては、悟性はなるほど随分利益を受けはするが、しかし学問（形而上学という）はそれによつて毫も前進せしめられはしないということを。何となれば、諸概念のあの分析は学問がそれを以て初めて組立てられるべき材料に過ぎないからである。だから、実体及び偶有性の概念を如何に見事に分析し且つ規定しようと、それは何か或る今後の使用のための準備としては如何にも結構ではある。しかし私が、現に有るすべてのものに於て実体は固執し、偶有性のみが変易するということを少しも証明し得ない以上、あのすべての分析によつて学問は毫も前進せしめられはしなかつた。ところで形而上学はこの命題も、充足理由の命題も、況んや何か或るもつと複雑な、例えば心理学又は宇宙論に属する命題を、また如何なる総合的命題をも、従来先天的に妥当するものとしては証明し得なかつたのである。それ故に、あのすべての分析によつて何事も達成せられず何事も遂行促進せられなかつたのであつて、学問〔形而上学〕はあれほど大騒ぎをして来たくせに依然としてアリス、ト、テ、レ、スの時代のままなのである、もつとも、初めに総合的認識への導きの糸が発見せられさえしていたならば、学問〔形而上学〕のための準備は、確かに昔よりもずっとよく行われたに相違ないのではあ

るが。

誰かが、かく言うのを聞いて侮辱せられたと思うならば、その人は、とにかく自分が独断論的な仕方方で先天的に証明して見せると言う総合的な——形而上学に属する——命題を、たった一つ挙げようとしさえすれば、それでこの非難を容易に無効に帰せしめることができる。すなわち、彼がこのことを成し遂げる際に於てのみ、私は彼が現実^にに学問を前進せしめたことを承認するであろう、たとえ通常この命題がよしや普通の経験によつて十分裏書きせられていようと。この要求ほど穏やかにして公平なる要求はあり得ないし、この要求の果されない（果されないことの間違いなく確実な）場合に、学問としての形而上学は従来未だ全く存在しなかったという発言ほど正当な発言はあり得ない。

人がこの挑戦に應ずる場合、ただ二つのことだけは私は之を謝絶しなくてはならぬ【verboten ぎつぱり断る】。すなわち第一に、蓋然性^{確からしさ}と臆測とを弄ぶこと、これが形而上学にふさわしくないのは幾何学にふさわしくないのと同様である。第二に、いわゆる常識^{健全なる人間悟性}【gesunder Menschenverstandes】という魔法の杖を用いて決定すること、これは必ずしも万人に当てはまるとは限らず、むしろ個人的性質の如何による。

何となれば、前者に關していえば、形而上学——すなわち純粹理性に基づく哲学——に於て、その判断を蓋然性と臆測との上に打樹てようとするほど不条理なことは多分見出され得ないであろう。す

べて先天的に認識さるべきものは、先天的に認識せられるというまさにそのことによつて確証的に確實だと謂われるのであるから、従つてまた先天的に認識せられるということが証明されなくてはならない。そうでなくては、幾何学や算術をも同様によく臆測の上に打樹て得るということになつて来る。後者に於ける蓋然量「確率」の計算「calculus probabilitum」はどうかというに、それは何も蓋然的判断を含むのではなく、与えられた同種の条件の下に於ける或る種の事例の可能性の度合いに關する全く確實な判断を含み、これらの判断はあらゆる可能な事例の總和に於ては必ず規則に従つていなくてはならぬのである、もつともこの規則は一つ一つの偶然に關しては必ずしも確定的なものではないけれども。ただ經驗的自然科学に於ては臆測（帰納【Induktion】と類比【Analogie】とによる）は許されるが、それでも、少なくとも私の想定することの可能性は十分確實でなくてはならないのである。

概念や原則の妥当性を經驗に關して主張するのではなく、概念や原則は經驗の制約外に於ても妥当すると言おうとして、それらが問題にされている場合には、健全なる人間悟性「常識」を楯に取ることは恐らく更に一層不都合であろう。いったい、健全なる悟性【gesunde Vernunft】とは何か。それは正しく判断する限りでの普通の悟性である。然らば普通の悟性とは何か。それは規則を具体的に【*concreto*】認識し使用する能力であつて、規則を抽象的に【*in abstracto*】認識する能力たる思弁的悟性とは違ふ。例えば、普通の悟性は、すべて生起するところのものはその原因によつて規定せられている

という規則は辛うじて之を理解するではあるが、しかし決してそうと普遍的に洞察することはできぬであろう。従つて普通の悟性は経験からの実例を要求する、そしてこの実例の意味するところが、窓ガラスが壊されたり何か或る仕器が見えなくなつたりする度に何時も自分の考えたことにほかならぬものであると聞いて、それはこの原則の意味を了解し、またこの原則を認容するのである。それ故に普通の悟性は、己れの規則（それは實際は先天的に悟性に内在しているのではあるけれども）が経験に於て保証せられているのを自ら認め得る限りに於てしか使用せられない。従つてまた、その規則を先天的に——経験とは独立に——洞察することは思弁的悟性に向つて持出すべきことであつて、全然普通の悟性の視野の外にある。ところが、形而上学は實にただ専らこういう種類の「（先天）認識を取扱うのであつて、その場合全く何の判断をも持たぬ例の証人「（即ち）経験」を引合いに出して来ることは、確かに健全なる悟性の感心しない徴候である、もし自分が窮地に陥つて、己が思弁をどうしてよいか途方に暮れている際でもなければ、普通ひとはこの証人を多分ただ蔑視するに過ぎないであろう。

普通の人間悟性「常識」のこれらの性（たち）の悪い友人ども（二三）（彼らは折に触れて常識を大いに称讃するが、概しては軽蔑している）が次のように言うのは、彼らの通例用いるお定まりの逃げ口上である。すなわち彼らは言う、直接に確實であつて単に何らの証明を要しないばかりでなく、何の釈明をもする必要のない若干の命題がやはり結局は有るに違ひない、そうでなくては判断の根拠をどこまで辿つ

- でも際限のないことになって来るから、と。しかし、この権能「右の如き命題ありとする権能」の証拠として彼らの挙げ得るもので（但し矛盾律は別であるが、これも総合的判断の真理性を明らかにするのに十分でない）、彼らが直接常識に帰し得る確実なものとしては、数学的諸命題——例えば、二に二を足せば四になる、二点間には直線は一本しかない、等々——以外には何もない。ところがこれらの判断は、形而上学の判断とは天地の如く懸隔（懸隔）している。というわけは、数学に於ては私が或る概念によつて可能として前に立てるものはすべて之を私の思惟そのものによつて作る（構成する【konstruieren】）ことができるのである。私は或る二つのものに他の二つのものを順次加えて自分で四という数を作る、或いは頭の中で或る一点から他の一点に色々な線を引いてみて、すべての（等しい並びに等しくない）ii部分に於て互に相似「例えば長さの」【「方向・連続性・曲率が」】である線はただ一本しか引くことはできぬ。iii然るに私は或る物の概念から——私の思考の全力を挙げて——その現存在が必然的にこの物に結びついてゐる他の或る物という概念を引出すことはできず、経験に相談してみなくてはならない。且つ、私の悟性は私に先天的に（とはいえ常にただ可能的経験との關係に於てのみ）かような結びつき（すなわ
- i 原文は、daß zweimal zwei vier ausmachen 「二倍すれば四になる」である。
- ii 原文は、ich tue zu einer Zwei die andere Zwei nach und nach hinzu、この順次加えるを、2を加える意味のみにとつて、訳者は先の文を「二を足す」と訳したのであらう。「2が二度加えられた」||二倍との意味であつたかもしれない。
- iii ユークリッド空間しか思い浮かべる事が出来ない者にとつては。

ち因果性」の概念を暗示するけれども、私はそれを数学の諸概念のように先天的に直観の中に明示して、その可能性を先天的に明らかにすることはできぬ、むしろこの概念「因果性の概念」とその適用の原則とは、もしこの概念が先天的に妥当であるものなら——とにかくそれは形而上学に於て要求せられることであるが——常にその可能性の弁護【Rechtfertigung 正当化】と演繹（二四）を必要とする、さもないとそれはどの範囲まで妥当なのか、経験内に於てのみ使用され得るのか、それとも経験の外に於ても使用され得るのか、分らないからである。それ故に純粹理性の思弁的学問としての形而上学に於ては、決して常識を楯に取ることはできぬ、但し次の如き場合なら話は別である、すなわち形而上学に愛想あいそをつかし、常に手段でなくてはならぬ一切の純粹な思弁的認識を、従つて實際また形而上学そのものとその教訓（或る種の要件に際しての）とを断念することを余儀なくせられ、ただ理性的信仰のみが我々には可能であり、實際また我々の必要を満たすに十分である（恐らく知識そのものよりもうんと為になる）と認められる場合なら、その限りではない。何となれば、その場合は事情は全く違つてゐるのだから。形而上学は学問でなくてはならぬ、単に全体としてばかりでなく、そのあらゆる部分に於て。然らざれば、形而上学は全く無価値である。何故なら形而上学は、純粹理性の思弁である關係上普遍的洞察というもののほかに何処にも拠り処をもたないからである。しかし形而上学以外の処では、蓋然性と常識とは十分有益且つ正当に使用され得る、但し全く独自の諸原則——これらの諸原則

の重みは常に実践に対する関係如何に懸つてゐる——に従つて。

右のことを、私は學問としての形而上学の可能性のために当然要求する権利のあることだと信じてゐる。

附録

学問としての形而上学を實現するために
起り得ることについて

従来取られて来た道はすべてこの目的に到達しなかつたし、また純粹理性の批判が先立たない限りかような目的は多分決して達成せられないであろうから、この目的について今眼前に置かれている試みを、精密慎重な吟味にかけようという要求は、必ずしも不当ではないと思われる、むしろ形而上学に対する一切の要求はすっかり之を止めてしまふのが一層賢明だと思わない以上は。もしそうする方が賢明だと思う場合、人がその志にどこまでも忠実でありさえすれば、何もそれに異議を唱えることはない。物の成りゆきを有るがままに取り、こうも有ろうかとは考えぬ場合には、二通りの判断が起る。一つは検討しないうちに下される判断で、このような判断は、今の場合でいえば、読者が己れの形而上学から『純粹理性批判』（その目的は第一に形而上学の可能性を検討するにある）に下す判断である。それからもう一つの方は、検討してみて生ずる判断で、この場合には、読者はその批判的検討から出て来る——普通に認められている自分の形而上学とは随分ひどく違って来るであろうところの

——結論を姑く度外視することができ、そして先ず第一、それらの結論の因つて來たる根拠を吟味する。もし普通の形而上学の開陳するところのことが（たとえば幾何学のように）確實に決定的なものであるとすれば、初めの判断の仕方が有効であることになる。何となれば、或る種の原則からの結論が確定せる真理に撞着するときは、その原則は虚偽であつて、それ以上検討を進めずとも之を非議することができから。しかし、形而上学は議論の徐地なく確實な（綜合的）命題を貯えているどころではなく、恐らくは、その命題の多数はそれらのうちの最良のものと同様に尤もらしいが、それにも拘わらずそれぞれの結論に於ては相互に議論の余地があり、しかも形而上学本来の（綜合的）命題の真理性のためす確かな標識は、形而上学の何処にも全く見出せないというのが実状であれば、初めのような判断の仕方は許され得ず、批判の原則の検討がその原則の価値・無価値に関する一切の判断に先立たなくてはならない。

批判に関する、検討に先立つて下される判断の見本

このような判断は、一七八二年一月十九日の『ゲッティンゲン学報』（“Die Göttinger gelehrte Anzeiger”, Stück 3, S. 40-48）に見出され得る（二二五）。

自著の対象「主題」によく通じており、自分の思索の重点を徹頭徹尾この対象の取扱いに置こうと

専念した一著者が、彼自身としてはなかなか爛眼でこの著書の価値又は無価値の本来基づく諸契機を
探知し、言葉にひつかかつていないで問題の核心を追求し、単に著者の出発点となつた原理のみを篩
にかけて之を吟味するという評家の手にかかる場合、判断の厳しさは恐らく著者の氣には入らないで
あるうが、読者の方はそれには無関心である、というのは読者はその際得をするのだから。また著者
自身にしても、早期に、目の利く人の吟味を受けた己が論著を訂正或いは注釈する機会が得られ、そ
してもし彼が畢竟自分が正しいと信ずる場合には、自著が今後そのために不利になるかもしれぬ蹟き
の石を早くに除去する機会が得られる、ということに満足することができぬ。

私は、私の評者に關しては、そういうのとまるで違つた状況にある。評者には、私が（幸か不幸か）
従事した研究の眼目の何であつたかがちつとも分らないらしい。浩瀚な著作を熟読する忍耐がないた
めか、すでにとつくの昔に一切決着をつけたと思つていた学問〔形而上学〕の、改革の脅威に対するむし
やくしゃした氣分のためであるか、それとも——これはいやいやながら推量することだが——實際に
理解力が制限せられているので己が学派的形而上学を越えて考える能力が少しもないためであるか、
とにかく彼は、その前提を知らずしては全く何事をも考え得ない諸命題の長い系列をせつかに素通
りしてしまい、あちこち非難を撒き散らすが、読者にはその非難の根拠も分らず、非難が向けられて
いる筈の命題も分らない、従つて評者は読者にとつて報告者の役にも立たず、専門家の判断に於て私

を決して傷つけもしないのである。故に私は、もしそれが、この『プロレゴメナ』の読者の——若干の場合に於ける——誤解を防止し得るような、幾つかの注釈をする機会を私に与えるのでなかったならば、この批評を全然無視し去ったことであろう。

評者は、何らか特別の研究で苦勞するまでもなく、一番楽に、著者に不利な仕方で、著作全体を眼の前に立てることのできる観点を取るため、「この著作は超越的〔transcendente〕な（二六）（或いは評者の翻訳するところによれば、高次の*〔höher〕観念論の体系である」と言うことを以て終始しているのである。

* 決して「高次の」「より高い」ではない。高い塔と、高い塔によく似た形而上学の偉人とは通例風あたりが強いが、それは私のことではない。私の居る処は経験という豊沃な低地であつて、先験的〔transcendental〕という語——私がたびたび示したこの語の意義を評者は理解すらもしなかった（それほど評者はすべてを迂濶に見過したのである）——は、一切の経験を越えるものを意味するのではなく、経験に（先天的に）先立ちはするけれども、しかし単に経験認識を可能にするということ以上の、如何なる用途をも有つていない或るものを意味するのである。これらの概念が一切の経験を踏み越えるとき、その使用は超越的〔transcendent〕と呼ばれ、内在的〔immanent〕言い換えれば経験の埒内に限られた

i 本文は“des höheren Idealismus”と注は“der höhere”となつてゐる。否定してゐるのは「高い」とする事であろう。

——使用と区別せられる。この種の誤解はすべてあの著作の中で十分に予防せられているのであるが、しかし評者は誤解することを得策としたのである。

私はこの一行を見て直ちに、どんな種類の批評が出て来るであろうかが分り、それはざっとこういうものであると思った。すなわち、幾何学について全く何も聞いたことも見たこともない者が、一冊のユークリッドを見つけ、それをばらばらめくりながら沢山の図形を見たその後で、この本について意見を求められ、「これは図画の体系的な案内書だ。著者は特殊な言葉を用いて不得要領な解しがたい規則を与えているが、これらの規則は結局、誰でもが確かな自然の目分量でやつてのけられること以上の何事をも伝え得るものではない、云々」とでも言うときのようなものであろう、と。

ではあるが、一体どういう種類の観念論が私の著作全体を一貫しているか——それは到底まだ体系の心髄をなすには足りぬけれども——を、とにかく見てみようではないか。

エレア学派からバークリ僧正に至るまでのあらゆる真正な観念論者らの命題は、こういう法式の中に含まれている、「感官及び経験によるすべての認識は全くの仮象にほかならぬ、そしてただ純粹な悟性と理性との観念の中にのみ真理はある」という法式の中に。

私の観念論を徹頭徹尾支配し規定する原則は、それに反してこうである、「単なる純粹悟性又は純粹理性からする物の一切の認識は全くの仮象にほかならぬ、そしてただ経験の中にのみ真理はある」。

これはしかし、あの本来の觀念論とはまさに反対のものである。一体、どうして私はこの言い表しを「〔本来の觀
念論とは〕」全く正反對の意図のために用い、評者と同様之を到る処に見るに至つたのであるか。

この難題の解決如何は、著書の脈絡から、もし洞察しようと思えば甚だ容易に洞察し得た筈の或ることによつてきまつて来る。空間及び時間は、それらの内に含まれるものと共に、それ自身に於ける物「物自体」又はその固有性ではなく、単にその現象に属する。そこまでは、あの觀念論者らと共に私の承認するところである。しかしながら彼らは、そして彼らのうちでも特にバークリは、空間を單なる經驗的表象と認めたが、もし經驗的表象だとすれば、空間はそれに於ける諸現象と同様經驗又は知覺によつて——そのすべての規定と共に——我々に知られる筈である。それに反して私は先ず、空間は（そして同様、バークリの注意しなかつた時間も）そのすべての規定と共に先天的に私によつて認識され得るということを示す、何故なら、空間も時間も我々の感性の純粹形式であるから、一切の知覺又は經驗に先立つて我々に内在し、感性の一切の直觀を——従つて實際また一切の現象を——可能にするのだからである。ここからこういう結論が出て来る、すなわち眞理性はその標識としての普遍的な必然的法則に基づくのであるから、經驗は——バークリの場合——何ら眞理性の標識をもつことはできぬ、何故なら經驗という現象の根柢には（彼によつて）先天的な何ものも置かれなかつたのであるが故に、ということこれである。そこから次いで出て來た結論は、經驗は全くの假象にほか

ならぬということであつたが、我々にあつては、空間及び時間が（純粹悟性概念「範疇」と結合して）先天的に、一切の可能的経験にその法則を与えるのであり、このことが同時に、経験に於て真理と仮象とを区別する確かな標識となるのである*。

* 本来の観念論は常に靈感に満たされた意図（二七）をもっている、そして實際またそのほかの意図をもつことはできない。然るに私のは、ただ単に経験の対象についての我々の先天的認識の可能性を理解せんがための観念論であつて、それは従来まだ解決せられなかつた、それどころか提起せられさえもしなかつた、問題なのである。この観念論によつて、今や靈感に満たされた観念論全体は倒れる、かかる観念論は常に（すでにプラトンを見ても解るように）我々の先天的認識から（幾何学のそれからさえ）感官の直観とは違つた或る直観（すなわち知的直観）を推論したが、それは感官もまた先天的に直観するなどとは夢にも思いつかなかつたからである。

私のいわゆる（本来批判的な）観念論は、それ故に全く独特な種類のものである、すなわち普通の観念論を転覆せしめる底のものである、これによつて初めて一切の先天的認識は——幾何学のそれすら——客観的實在性「必然的普遍妥当性」を得るのであり、その客観的實在性は、空間及び時間そのものに私の証明したこの観念性「イデアリイ」【Idealität】がないとすれば、如何に熱烈なる實在論者といえども決して之を主張することはできないであらう。事態はかくの如くであるから、私は一切の誤解を防ぐために、出来れ

ば私のこの概念を別の名で呼んでもよいと思うが、しかしこの概念を全く変えてしまうことは恐らく出来ない相談であろう。それ故に、この観念論を今後は——先にすでに言っておいたように——形式的、或いはもつと適切には批判的観念論と名づけて、バ、ク、リ、の独断的観念論及びデ、カ、ル、ト、の懷疑的観念論と区別することを許していただきたい。

これ以上、私はこの書の批評の中にこれぞということを何も見出さない。評者は徹頭徹尾大づかみに「en gros」判断するが、こういうやり方をしておれば、自分自身に知識があるのか無いのか人には分らないから、これは撰択宜しきを得ている。もし判断が——当然のことだが——主要問題に触れたのであれば、細部にわたって「en detail」のたつた一つの詳しい判断でも、恐らく私の誤謬を、恐らくはまた評者のこの種の研究に於ける洞察の程度を、暴露したであろうのに。ただ新聞の紹介のみで書籍について概念を得る習慣になつてゐる読者から、当の書籍そのものを読みたいという気を逸早く奪つてしまうために、その論拠と解明との脈絡の外へ抜き出して来れば必然的に不合理に聞えざるを得ない多数の命題（殊にそれらは、その論拠や解明と同様、すべての学派的形而上学に關していへば對蹠的なのである）を、一息に並べ挙げ、読者の忍耐心を驚かせて厭（い）な気持ちにさせる、そしてそれから「恒常なる仮象は真理なり」という意味深長な命題を私に教えておいて、一体何のために普通に認められてゐる言葉に反対するのか、また一体何のために、そして何の理由から観念論を区別するのか、

という無遠慮な、しかし親切なお小言を以て結論とするというのは、決して下手に案出せられた策略ではなかった。この判断は、拙著の一切の特質を、前には形而上学的に異端であるとしたのに、結局単に新語を使用したものに過ぎぬとし、私に対する自称裁判官が事実右の特質を毫も理解しなかったばかりか、己れ自身をもよくは理解しなかったことをはつきり証明している*。

* 評者は、十中八九は己れ自身の影と闘っている。私が経験の真理性を夢に対比する際、これはただゾ
ルフ哲学の著名な *somnium objective sumtum* 「客観的に解せられた夢」が問題にされているに過ぎない
ことに彼は考え及ばない。これは単に形式的であるに過ぎず、その際睡眠と覚醒との区別を狙ったもの
では全然なく、実際また先験哲学ではそういうことが問題になるのではない。ちなみに、評者は私の範
疇の演繹と悟性の原則の表とを、「論理学及び存在論の、観念論的に言い表された周知の原則」と呼ん
でいる。このことに關しては、この『プロレゴメナ』によく目を通しさえすればよい、これほど頼り
ない、そしてそれ自身これほど歴史的に間違った判断は下されようがないということを確認するために。
然るに評者は、重大な且つ優れた洞察を気づいているに相違ないが、しかもなおそれを隠している
人のような物の言い方をする。というのは、私は近頃、人がかような調子で物を言ってもよいような
i ラテン語表記は *"somnia objective sumto"* とカント原著にはある。*"Philosophia prima, sive ontologia"*, (1736) の §493
には *"In somnio omnia fiunt absque ratione sufficiente,"* と夢に関わる記述がある。

ことを形而上学に関しては何も知らないのである。しかし、彼は自分の発見を世間の手に渡さぬという点で、非常に不公正なことをしている。何となれば、久しい以前からこの部門「形而上学」に於ては立派なものがあれほど書かれて来たにも拘わらず、学問がそれによつて少しでも前進せしめられたとは認め得なかつたということは、私にとつてと同様、更に多くの人々にとつても疑いがないのところであるから。そのほか、定義を尖鋭にする、不十分な証明に新たな松葉杖をあてがう、形而上学の継ぎはぎ細工に新しい布片ぬのきれをつける、或いはその型を変える、そういうことは勿論まだ見出されはするが、世間はそんなことを望んではない。形而上学的主張に世間は飽き飽きしている。人々はこの学問の可能性、その確実性の導き出され得る源泉が検討されんことを望み、純粹理性の弁証論的仮象を真理から区別する確かな標識をもちたいと思つてゐる。評者はこのための鍵をもつてゐるに相違ない、そうでなければ、評者は決してあのように横柄な物言いはしなかつただろうと思ふ。

しかし、私は学問のかような要求が恐らく全く評者心に浮かばなかつたのではないかと邪推する。そうでなければ、評者はその批評をこの点に向けた筈であり、かくも重大な問題にあつては失敗の試みですら彼の尊敬を勝ち得た筈だからである。もしそうならば、我々は仲直りをする。評者は己が形而上学に心ゆくばかり深く立入つて考えるがよい、何人もその点で彼を妨げるべきではない。ただ、形而上学の外にあるもの、すなわち理性の内にあるその源泉に関しては、彼は判断することはでき

ぬ。私の邪推はしかし根拠のないものではないことは、彼が先天的綜合認識の可能性——これは形而上学の運命がその解決如何に懸っており、徹頭徹尾私の『批判』の（同様に私のこの『プロレゴメナ』の）帰着点となった本来の課題であつた——には一言も言及しなかつたことによつて、私は之を証明する。評者の衝きあたつた、そしてまた引懸りきりになつてしまつた觀念論は、ただ右の課題を解決する唯一の手段としてのみ學說の中に採り入れられたのであつた（觀念論は言うまでもなく、なお他の根拠からも真だということが分るでもあろうけれども）。だから評者は右の課題が、私のそれに与える（また今この『プロレゴメナ』に於ても）重要さをもつていないことを示すか、それともこの課題が現象についての私の概念によつては全然解決され得ないことを、或いはまた他の仕方ですれが一層よく解決され得ることを、示さなくてはならなかつた筈なのだが、私はそのことについて一言もこの評論の中に見出さないのである。そういうわけで、評者は私の著書については何事をも理解しなかつたし、恐らくはまた形而上学の精神及び本質についても何事をも理解しなかつた、但し——私はどちらかといえばこのことを信ずるのだが——むしろ評者の性急さが多大の障礙を切り抜けることの難儀さに苛立つて、眼の前の著作の上に不利な影を投げ、そのためにこの著作の特質が彼には見分けられなくなつたのであれば、この限りではない。

一つの學報が——たとえそれへの寄稿者を如何に適當且つ慎重に選り出そうとも——日頃の功勞に

よつて得たその声望を、他の学問の領域に於けると同様形而上学の領域に於ても維持し得るまでにはまだなかなか至っていない。何しろ他の学問・知識はそれぞれの尺度をもっているのだから。数学はそれ自身の中に、歴史と神学とは世俗の「非宗教的」書物又は聖なる書物「聖書」の中に、自然科学と薬理学とは数学と経験との中に、法律学は法典の中に、そして趣味の問題すら古代人「ギリシヤ人の」の残した模範の中に、その尺度をもっている。しかしながら、形而上学と呼ばれるものを価値判断するためには、その尺度からして見つけてかからなくてはならぬ（私はその尺度とそれの使用とを規定しようとしたのである）。ところで、この種の著書「形而上学」について判断を下さればならないのに、この尺度が発見されない間はどうかするの。もしそれが独断論的なものであれば、人は好きなようにそれを評価するがよい。何人もこの著書を以て久しく他に君臨することはなく、必ず何人かが現れて之に一矢を報いるであろう。しかし、もしそれが批判的のもの——しかも他人の著書に関してではなく、理性そのものに関して——である関係上価値判断の尺度をあらかじめ採ることができず、これからやつと求めてかかるというのであれば、たとえ異議や非難は禁ぜられぬにしても、とにかくその際友好的な態度が根柢になくはならない、何となれば欲求するところは共通であり、必要な洞察の欠如が厳然と判決を下す威信を承認しがたいものになっているのだからである。

しかし、私のこの弁明を同時に哲学界の関心に結びつけるために、私は、どうすれば一切の形而上

学的研究がその共通の目的に向けられるようになるかを決定する試案を提議する。それは、日頃数学者が競争に際し自分の方法の優れていることを決定せんがために多分やつて来たことにほかならぬもので、詳しくいえば、評者に向い、君の主張した真に形而上学的な——言い換えれば総合的な、そして先天的に概念から認識せられた——何か或る一つの命題を、また必要な場合には、どうしても欠くことのできない命題の一つ——例えば実体の固執性【Beharrlichkeit】の原則、或いは世界の出来事はその原因によつて必然的に規定せられているという原則——を、当然のことではあるが先天的根拠によつて、君の流儀で証明してみ給えと挑戦することである。もし彼にそれができないならば（沈黙はしかし告白である）、彼は認容しなくてはならぬ、この種の命題に確証ある確実性がなければ形而上学は全く無価値であるから、その可能か不可能かということは何よりも先ず最初に純粹理性の批判に於て決定せられなくてはならぬということを。従つてまた彼には、私の批判の原則が正しいことを承認するか、それともその通用しないことを論証するか、その何れかをとる義務がある。しかし私には、彼が暢気にも従来己が原則の確実性を信賴して来たにも拘わらず、厳密な吟味をするという段になると、形而上学の範圍全体の何処にも、それがあれば思い切つた態度に出られるたつた一つの原則すら見つからないだろうということは初めから分つていたので、私は彼に、競争に於て期待され得る限り最も有利な条件を与えることを許そう、すなわち「立証の責任」[onus probandi]を彼から取上げて、

それを自分に引受けようと思う。

すなわち、評者はこの『プロレゴメナ』及び私の『純粹理性批判』の四二六頁―四六一頁「第二版では四五四頁―四八九頁」に八つの命題 (二二) を見出す、その二つ宛は相互に撞着するが、何れも皆必然的に形而上学に属し、形而上学はそれを容認するか否定するかしくはならない（それらのうち、当時誰か或る哲学者によって容認せられなかったような命題は一つもないのである） (二二)。^{二九}ところで、評者はこれら八つの命題のうちの一つを随意^マ択^マり【^マ択^マび】出し、それを証明せずに――私は彼に証明を免ずる――容認しておいて、但しただ一つだけを（というのは、時間ばかり長くかかることは、評者にとつても私にとつてと同様有難いことではないであろうから）容認しておいて、私のなした反対命題「反定立」の証明を攻撃するという自由をもっている。然るに、もし私がこの証明を完全に保ち得、こうして、如何なる独断的形而上学も必然的に承證^マ【anerkennen 承認】せざるを得ない原則に従い、彼の採用した命題の反対が全く同様明瞭に証明され得ることを示し得るならば、形而上学には或る遺伝的欠陥が潜んでおり、この欠陥は形而上学の出生地たる純粹理性そのものにまで遡らなければ説明はできぬ、況んや除去することはできぬということがそれで決定せられたことになる。従つて、私の批判は容認せられるか、それとも一層すぐれた批判が之に取つて代るか、その何れかでなくてはならぬ、つまり私の批判は少なくとも研究されなくてはならぬのである。これは私の今要求す

るたつた一つのことである。それに反して、もし私が私の証明を安全に保ち得ない際には、私の反対者の側に独断論の原則から出る先天的綜合命題は確實となり、従つて私が普通の形而上学を弾劾したのは間違ひだつたのだから、私の批判に対する評者の非難を（そういう結果にはなかなかならないであらうが）私は正当なりと認めることを申し出る。このためにはしかし、評者が匿名の仮面をぬぐことが必要であらうと私には思われる、そうでなければ、私は、匿名の——しかも差し出がましい——反対者に、課題のことはさし置いて色々のことで敬意を表されたり闇討されたりしないように、どうすれば防げるのか見当がつかぬからである。

批判を検討して後に判断を下すようにという提案

私は、学界が長い間を通じ沈黙を以て私の批判に敬意を表して来たことにも感謝する義務がある。というのは、沈黙はとにかく判断を猶予することを示し、従つて、踏み慣れたすべての道を去つて直ぐには勝手の分らぬ新しい道に就く著作の中には、何といつても、人間の認識の重要な——しかし今は枯死した——部門「上形而下学」に新しい生命と生産力とを得させ得る何ものかが恐らくは含まれているであらうという若干の推測を、従つてまた早急な判断によつてまだ挿したばかりの接穂つぎほを折つてぶち

毀しにしないようにという慎重さを、示すものだからである。かような理由で遅らされた判断の一つの見本の、ちょうど今『ゴータ学報』(“Die Gohaische gelehrte Zeitung”)に出ているのが目にとまつたが、この判断の深いことは(この場合の、私の怪しげな讃辞は考慮の外におき)、拙著の第一原理に属する部分を解りやすく且つ正しく説明していることから、読者各位の自然に看取せらるるところであろう。

そこで私は、広大な建築物はいい加減な見積りでは到底すぐには全体の評価はできないから、その土台よりして一々吟味してかかるように、そして今の場合ではこの『プロレゴメナ』を大体の設計図として——これとなら、折に触れて著作そのもの『「純粹理」
性批判』は比較され得るであろう——使用するように、提案する。かく申し出るのは、もしその根柢にあるものが、虚栄心が通例その産み出したものをすべて重要なものと妄想する以上の何ものでもないとすれば不遜なことであり、むつとして撥ねつけられるのが落ちであろう。然るに、思弁的哲学全体は将に全く絶えななとしてゐる有様である、もつとも人間の理性は決して無くなることのない愛着心を以てそれに執着してはゐるけれども。ただ絶えず欺かれるからというそれだけの理由で、理性は今ではそれに無関心にならうなうとしてゐるが、それは空しい骨折りである。

思索的な現代に於ては、功勞ある多くの人物が、ますます啓蒙せられて行く理性の共同の関心のた

めに協力する機会を利用しないだろうなどとは思われない、とにかく、そうすれば目的に達するといふ多少の希望が示されさえするならば。数学・自然科学・法律・芸術、道徳すらも、心をまだ完全に満たしてくれない。相変らず一つの空所が心の中には残っており、それは純粹な思弁的理性のために空けられているのであつて、その空虚が、我々をして理性の厄介な呼び声を沈黙させるため茶番や饒舌、或いはまた熱狂に、外見上仕事と慰みを——しかし実はただ気散じを——求めさせるのである、理性はその本性上、己れを己れ自身のために満足させ、単に己れ以外のものの意図や愛着心のためには己れを奔走せしめないような或るものを欲する。従つて、それだけで自立する理性のこの範圍にのみ関わる考察は、取りも直さずこの範圍内に他の一切の知識が——それどころか目的すらが——相合し、合して一全体をなさなくてはならぬのであるから、私の理由あつて想像するところによれば、自分の概念をこのように拡張しようと努めた人なら誰にでも大きな魅力を、そして——私は多分こう言つてもよいであらうが——他の如何なる理論的知識よりも大きい魅力をもっており、人は容易にはこの考察と引換えに理論的知識の方を取ろうとはしないだろうと思う。

それにも拘わらず、私はこの『プロレゴメナ』を研究の計画図及び手引草として推薦し、『純粹理性批判』そのものは推薦しない、何となれば、私は勿論後者に——内容・順序及び説き方と、どんな命題でも之を主張する前に精しく考量吟味せんとしてそれに払った細心の注意とに關して——今で

もまだ大いに満足してはいるが（何となれば、単に全体についてのみならず、往々はたった一つの命題についてすら、その源泉に關して十分自分を満足させるためには数年を要したのであるから）、しかし『原理論』の二三の章、例えば悟性概念の演繹の章だの、純粹理性の論過についての章だのに於ける私の講述には必ずしも満足してはいないからである、それはそれらの章に於ける或る種の冗漫さが明瞭性を妨げているからであるが、その代り、人はこの『プロレゴメナ』でこれらの章に關して述べてあるところを吟味の根拠にすることができる。

ドイツ人は、不撓不屈の持続的な努力を必要とすることにかけては、他の諸国民よりもよく成功し得るといつて褒められる。ところで、もしこの意見が根拠あるものであるならば、これは、上首尾に終ること殆ど疑いのない——従来は成功しなかったのに、すべての思想家がひとしく関心を寄せる——一つの仕事を完成せしめて、あの有利な意見を裏書きする機会である。殊に、この仕事に關係する學問は特殊な學問で、一挙にすっかり完成せしめられて確乎不動の状態に置かれ得る底のものだからである、何となればこの學問はそれ以上先へ進められることのないもので、後の諸発見によつて増大せられも、変化せられさえもすることはないのである（ところどころ明瞭さを増してお化粧をすることや、色々の意図のもとに効用のくつついて來ることなどは、私はこれに数えない）。この利益は、他の如何なる學問も未だ之をもつことはできぬが、それはそれらの學問がこのように完全に孤立した、

他の諸能力からは独立でそれらと混淆しない認識能力に関するものではないからである。それに、かく私が要求するのに今の時期は必ずしも不利ではないように思われる、何となれば、現時のドイツに於ては、いわゆる実利的学問のほかに、とにかく単なる遊びではなくて同時にそれによつて或る永久的の目的が達成せられる底の如何なる学問に従事し得るのか、殆ど知られていないのだから。

どうすれば学者たちの努力をかような目的に結集し得るであろうか、その手段を工夫することは私は之を人に任せなくてはならぬ。とはいつても誰かに私の命題への服従を要求するか、少なくとも、服従することを期待していい気になるとかというつもりではない、むしろ——当然なように——その際攻撃・再現・制限、或いはまた裏書き・補足及び拡大が起ればよいと思う。とにかく事柄が根本から検討されさえするならば、それによつて一つの体系を——もつともそれは私の体系ではない——成立せしめるといふことは今ではもう確かであつて、この体系は子孫に対する遺産となることができ、子孫はそれに感謝すべき理由をもつてであらう。

最初に批判の原則が正しくありさえすれば、如何なる種類の形而上学がそれらの原則に基づいて期待され得るか、もし形而上学から鷹の羽を抜き取つたならば、見すばらしい、ほんのつまらぬ姿のものになつてしまうように思えるであろうが、決してそういうことによつてではなく、どうすれば他の点で豊かに且つ上品に装われて現れて来ることができるか、ということをご示すのは余りに煩瑣

に過ぎるであろう。しかしながら、かような改革もたらずであらう諸他の大きな利益は、直ちに明らかとなる。普通の形而上学は、純粹悟性の基本概念を探し出し、分析により之を判明にし、説明により之を確定的にするということによつてとにかくすでに利益を与えた。それによつてそれは理性の啓沃^{けいそく}になった、たとえ理性がその後どの方向へ向うをよしと思うにもせよ。しかしながら、これが實際形而上学の行つた善事のすべてであつた。何となれば、形而上学は己がこの功績を次のことによつて再び無にしてしまったのであるから。すなわち無鉄砲な主張によつて自負を、念入りの遁辞と曲飾とによつて詭弁を、極めて困難な課題を僅かばかりの学校知識で切り抜ける安易さによつて淺薄をそれぞれ助長せしめたのであるから。形而上学が一方では学問の言葉から一部を採り、他方では通俗の事から一部を探るといふ選択の自由を有するので、そのためにそれはすべての人にとつて一切であるが、實際にはしかし何時でも無であるに従つて、ますます人はそういう誘惑に陥りやすい。それに反して、批判によつては我々の判断に知を偽知から確實に區別し得る尺度が与えられる、そして批判は、形而上学に於てそれが申し分なく実行せられることによつて一つの考え方を確立する、この考え方はその有益な影響をその後あらゆる他の理性使用に及ぼし、初めて眞の哲學的精神を奮い立たしめる。しかし、批判が神学を独断論^{ドクマ・テツシュ}的思弁の判断から獨立せしめ、以てそれをかような競争者のすべての攻撃から完全に護ることによつて、神学に対して果す奉仕もまた決して輕視はできない。何となれ

ば、普通の形而上学は神学に多大の加勢を約束したにも拘わらず、この約束を後になって果し得なかつたばかりか、思弁的教義学ゴッマナクを身方に呼んで畢竟己れ自身の敵に武装を施すに過ぎなかつたのだから。熱狂【靈感に満たされて
空想にふけること】【Schwärmerei】は啓蒙せられた時代にあつては、学派的形而上学の袖に隠れ、その庇護のもとに謂わば理性を以て乱暴狼藉をはたらくことを敢てするのを許されているのでなければ栄えることはできぬが、そういう熱狂は、批判的哲学によつてこの最後の隠れ場所から追い出されるのである、そうして何にもまして形而上学の教師にとつては、とにかく、自分の講述することは結局はまた学問であり、学問であることによつて公共に現実的利益が与えられるのだと、何時かは一般の賛同を得て言い得ることほど大事なことはないのである。

カントのガルヴェ宛書簡 (一三〇)

拝復

すでに久しく、私は貴下が澄明な哲学的精神と博識並びに世間知によつて醇化せられた趣味とを有せられることに敬意を表して参りましたが、あれほど優れた才能が病に妨げられてその一切の生産力を世に役立てられぬということを(一三二)、ズルツエル(一三三)と共に遺憾に存じておりました。今、私は貴翰に、事を苟くもしない良心的な誠実と深切な同情深い心術との明瞭な証拠を見出すという更に一層純粹な悦びに浸っておりますが、この心術は右の天分に眞の価値を与えるものであります。私にかかる心持が貴下のゲッティンゲンの御友人にあるとは思えないのであります。この人は——何の激することも無いのに——彼の批評を一貫して(それが切り縮められている以上、多分「彼の」と言つても構わぬ筈であります)激しい憎しみ以外の何ものをも感じてはいないのです。彼は私の発見した諸難問の解決に賛同しなかつたのですけれども、少なくとも、私がそれらの難問を初めて正当な光にあててその範圍全体を明示したのであり、この課題を——たとえ解決はしなかつたにしても——謂わば最も單純な法式にまで持ち來したのでありますから、言及されて然るべきものが私の著書には少なからずあつた筈なのであります。ところが事實はその反対で、彼は性急に馳せているのです、そ

れどころか——多分こう言つても差し支えないと思います——明らかな怒心を以てすべてを踏みにじつてゐるのです、つまらぬことを申すようであります、彼は普通この学報では著者なる語の前につける習慣になつてゐる——そしてつけられれば多少酷評の氣持をやわらげる——短縮形の「敬称」をすら故意に取り去りました。彼がどういふ人物であるかを私はそのやり口から、殊に彼が自身の思想を人に聞かせる場合には、非常によく推しあてることが出来ます。著名な学報の同人のことですから、彼は一人の著者の名譽をではないにしても、少なくともその著者の評判は之を一時は意のままにすることができるのであります。しかし彼も同時に自分が著者なのですから、そうすると自分自身の名声をもまた危くするわけで、その危険は確かに御当人の想像するほど小さなものではありません。ですが、このことについては何も申しません、それは貴下が彼を進んで友人と呼んでいられるからであります。なるほど、同一の学問に対する共同の関与と、この学問に確乎たる足場を与えんがための真剣な——もつとも成功は覺束ない——努力とが、文事に於ける友情を築き得ますならば、彼もまた——広義に於てではあります——私の友人である筈だったのであります。しかしこの場合にも、他の場合に於けると全く同様のことが起つたのだと私には思われます。この人は、自分自身の主張をこのような革新「カントの革新的な思想」の故に多少失ひはしないかと心配したに相違ありませんが、その危惧は根も葉もないことであります。何となれば、ここでは著者たちの偏狹が問題にされているので

はなく、人間の悟性「知性」が問題にされているのですから。

私の出版者ハルトクノツホ（二三）が、あの批評には貴下が関係していられるにきまつているように言うのを私は決して信じませんでした。このことは固くお信じになつて差し支えありませんし、実際また何時でもライプツィヒの見本市で同氏にお問合わせになつて差し支えございません、そして今、貴下の親切なるお便りによつて私の推測の間違つていなかったことが分り、こんな愉快なことではないのであります。異論や非難に接して――仮りにそれらが、私自身拙著の最も優れた功績と認める点に關するものと致しましても――それに憤慨するなどというほど私は甘やかされた我儘者ではございません、但し、賛同に値するもの――現に、それはとどころに見出され得るでしょう――の故意の隠蔽と強いて傷つけんとする底意とが明らかに見えている場合はこの限りではないのです。ですから私は、*„Allgemeine Deutsche Bibliothek“*（二四）で貴下の書かれた毀されない原のまゝの批評文を拝見できることに楽しみにしておりますが、その御配慮は貴下の心術の公正且つ純粹であることを最も有利に示すものでありまして、心術の公正・純粹ということは眞の学者を特徴づけるものであり、私を常に尊敬の念を以て満たさざるを得ないものであるのです、たとえ貴下の御判断が如何なる点に落着きましようともです。それに、率直に申し上げますが、私は私の著書が早急に好評を博することを当初に於て期待したのではございません。と申しますのは、十二年以上も次々に考え抜いて來た材料の

この講述は、一般の理解に十分適した仕上げがそういう目的のためにかけられているのではないからであります、すなわち、そうするには恐らく更に数年を要したことでしょうが、私はこれを約四五ヶ月で仕上げたのです、それはかくも多岐にわたる仕事をこれ以上遷延せしめると、遂にはそれがそれ自身私の重荷になり、打寄せる老の波が（私は現在すでに六十歳なのですから）今なお体系全体を心中に考え続けている私に、それを果すことを結局不可能にするかもしれないという惧れから出たことなのであります。その上、私は私のこの決断に——著作は現にあの通りでありまして——今でもまだ十分に満足しております、ですから、私はどんな犠牲を払つても之を書いておきたかったのですが、同時にまたそのために必要だった長い数々の労苦を二度と再び自分に引受けたくはございません。多数の全く見慣れぬ概念と更に一層慣用でない——とはいってもそれにはどうしても必要な——多数の新語のために人の耳を聳するという結果にならざるを得ませんでした、そういうこともやがては無くなるであります。時と共に、若干の要点は闡明せられて来ることと思います（そのためには、恐らく私の『プロレゴメナ』が多少の寄与をなし得るでしょう）。これらの要点からはまた諸他の箇処に光が投ぜられるであります、そのためには勿論私の方からも時々解明の手を貸すことが必要になると存じます、そういうわけで、とにかく先ずあの著作に手をつけ、全体を左右する主要諸問題（それを私は十分明瞭に提示しておきました）から出発して順次各部分の一つ一つ吟味し、努力

を集中して理解に努めようとしさえすれば、しまいには全体は概観せられ洞察せられるようになるで
ありましょう。一言にしていえば、機械はとにかく出来上っているのですから、今はただその諸部
分を滑りよくすること、すなわち摩擦を除くためにそれに油をさすことが必要なだけであります、そ
うしないと、摩擦の結果機械は停つたままになります。それにこの種の学問はこういう特質をそれ自
身にもっているのですして、全体を前に立てることが各部分を修正するのに必要なもので、全体を仕上げ
るために部分は暫く手を加えない或る種の状態にしておいても構わぬという特質があるのです。ここ
ろが、もし私が両方を一度にやつてのけようとしたならば、私の能力か、それとも私の寿命か、その
どちらかがそれには足りなかつたに相違ありません。

貴下は通俗性が欠けていると言いたがられますが、それは私の著書に加え得る正当な非難でありま
す。実際、あらゆる哲学書は通俗性をもち得なくてはなりません、そうでなければ、一見明察らしい
幻影のもとに恐らくは無意味ナンセンスを隠しているに過ぎますまい*。しかしながら、この通俗性からは――
あれほど高処へ達する研究に於ては――事を始めることはできない。もしも私が人々を、やかましい
概念を以て、従つてまた普通の語法に反した表現を以て、私と一所に歩み続けさせるのに成功するこ
とができさえすれば、私は（しかし、この点では他の人々の方が好都合でしょうが）全体についての
通俗的な、しかも根本的な概念を与えるという計画を、すでに自分で立てようとしたことでしよう、

今では私はその計画をもっているのです。とにかく認識を進めることができさえすれば、我々はド、ウ、ン、ス (doctores umbratici [迂儒]) (二三五) と呼ばれようと思いますが、認識の研究などには読書界の一段と趣味豊かなる側の人々は何らの関心を寄せないであります。その研究が薄暗い仕事場から出てあらゆる磨きがかけられ、読書界の批判を憚る必要がなくなるまでは。どうかただもう一度全体に一瞥を投ぜられて、私が『批判』の中で取扱ったことが決して形而上学ではなく、一箇の全く新しい、従来まだ試みられたことのない学問、すなわち先天的に判断する理性の批判であることに御注意ねがいます。なるほど他の人々も、ロツクやライプニツツのようにこの能力に触れてはいますが、しかし常に他の認識諸力と混淆してであつて、何人もこれが一箇の本式にして必然的な、否、非常に範圍の広大なる学問の対象であり、この学問が(唯一の純粹な認識能力の單なる考量にのみ止まるというこの制限をはずれることなく)かくの如き雑多な章節を必要としたと同時に、これは驚くべきこととありますが、この能力の本性からこの学問の及ぶ対象のすべてを導き出すことができ、それらを枚挙することができ、その完全にして遺漏なきことを一認識能力全体に於ける対象の聯関によつて証明することができるということを、思い浮かべることすらもなかったのです。このことは、すなわち一箇の認識能力の單なる概念から(この概念が精密に規定せられている場合には)一切の対象を、それらの対象について知り得る一切のことを、否、それらの対象に關して實際また思わず識らず判断

する——もつとも当てにはならない判断ですが——の余儀なきに立ち至るであろうことをすら、先天的に展開せしめ得るということは、他の如何なる学問も絶対に之を能くし得ないところなのであります。この学問にまだ一番よく似ているともいえる論理学もこの点ではその隔たりは無限です。と申しますのは、論理学は勿論悟性一般のあらゆる使用に関するものではありませんが、如何なる対象に関するのか、そして悟性認識はどの範囲まで及ぶのであろうかは、決して之を示し得ず、従つて経験によつて——或いは他の何処からか（例えば数学によつて）——己れに供与されて来る限りの己が使用の対象を待つていなくてはならぬからであります。

* 用語の新奇さと克服しにくい難解さによつて読者に与えた不快が単に私のみに帰せられたりしないように、私は次のような提案をしたいと思ひます。純粹悟性概念又は範疇の演繹——言い換えれば全く先天的に物一般についての概念をもち得る可能性——は、それが無くては先天的な純粹認識に全く確実性はないことになりますから、極めて必要だと判断せられるであります。そこで私の望むところは、誰かにこの演繹をもつと容易な、そして更に一層通俗的な仕方では上げてみて貰いたいということであり、ります。そうすれば、その人は困難を——思弁がこの領域で何時も遭遇する限りのすべての困難中最大の困難を——感ずるでありましょう。しかし彼は、私の示した源泉以外の何処からも断じてこの演繹を導き出しはしないだろうということは、私の十分に保証したところであります。

ところで、ひとつお願い致しますが、もし貴下がなおこの事件で多少幹旋の勞をとらうと思われま
すならば、貴下の名望と勢力とを用いられて、私のために敵対者を、勿論私個人ではなく（何とな
れば、私は誰とでも平和にしているのですから）、私のあの著書の敵対者を刺戟していただきたいも
のであります、それとも一挙に一切を——或いは何か或ることを——中心から攻撃することをしない
匿名の敵対者をではなく、ちゃんと正式の手續をとる、すなわち先ず分析的認識と綜合的認識との区
別についての私の所説を吟味——或いは認容——し、然る後に、如何にして先天的綜合認識は可能で
あるかという『プロレゴメナ』。の中で提出せられたあの一般的問題の省察に進み、次いでこの課
題を解決すべき私の試みを順を追うて検討して行く、云々、という風の敵対者をであります。と申し
ますのは、私は、真に形而上学的な如何なる命題も之を全体から切り離しては説明され得ず、常にそ
の命題が我々のあらゆる理性認識一般の源泉に対して有する關係から——従つてまたかような認識の
可能的全体の概念から——のみ導き出されなくてはならぬ、云々、ということを本式に証明し得る自
信があるからなのであります。しかしながら、たとえ貴下がこの私の願件に関して如何に親切熱心に
して下さろうと、思弁的「理論的」な事柄に於ける困難を（容易にするのではなしに）容易だと考え
る現代一般の好みに従いますと、この点に於ける貴下の御尽力も結局は無効むだであろうと、むしろ諦め
ております。ガルヴェ、メンデルスゾーン及びテーテンス（二三六）に恐らくこの問題を、必ずしも遠か

らざる将来に於て、これまでの数世紀が到達し得なかつた一つの目標にその協力によつて到達せしめ得る——私の知る限り——唯三人の方々であらうと思います。しかしながらこれらの優れた人々は、如何に労苦を費やしても何時も結局人には感謝せられない砂漠の耕作に終ることに尻込みをしておられます。にも拘わらず、人間の努力は常に円を描いて回転しており、努力のすでに一度払われた点に再び戻つて参りをす。ですから、今は埃にまみれている材料も、恐らくはすばらしい建物のために使用せられることが往々あるのであります。

貴下は、私が純粹理性の弁証論的矛盾を提示したことについて有利な判断をしていて下さいます、もつともその解決には満足なざらないのであります*。

* それにも拘わらず、解決の鍵はそこへ置かれていゝのです、もつとも初めてそれを使うのは不慣れなこととてむずかしくはありますが。鍵といふのは、我々に与えられているすべての対象は二通りの概念に基づいて、第一には現象として、第二には物自体として解し得られるといふことであります。もし現象を物自体と看做し、物自体から——制約の系列の中で——端的に無制約なるものを求めますならば、全くの矛盾に陥りますが、この矛盾に、完全に無制約なるものは現象の間にはなく、物自体の間のみ所を見出すことを示すことによつて無くなつてしまひます。ところが逆に、世界に於ける何か或るものの物自体として、制約を含み得るものを現象と看做しますならば、何らの矛盾も必要ではない——

すなわち自由である——筈のところ矛盾ができて来ますが、この矛盾は、対象のあの異なる意義を考慮に入れるや否や直ちに無くなつてしまします。

もし『ゲッティンゲン学報』の批評に、たとえ唯の一つでも、それについてのこの種の判断が含まれていましたならば、私は少なくとも悪意を懷くようにはならなかつたでしょうし、（これは必ずしも予期せぬではなかつたことですが）罪を私の命題の大部分について私の真意が取り誤られた所^せ為にしたことでありましょう、従つて實際また責任の大部分を私自身に歸したことでありましょう、そして答弁の中で若干の皮肉を言うどころか、全然答弁などはしないか、してもせいぜい、評者が基礎を攻撃しないで、ただあのように無造作に一切に有罪の判決を下そうとしたことについて若干の苦情を發するだけに止めたことでありましょう。然るに、徹頭徹尾輕蔑と不遜との思ひ上つた調子が批評の全体を一貫していましたので、私はどうしても、この大天才を出来れば明るみに引張り出し、彼の製作を私の製作——たとえそれが如何に取るに足らぬものではありましょうとも——に比較することによつて、一体それほど大きな優越が實際に彼の側に見出され得るのか、或いはひよつとして或る種の著作者名簿が——すなわち、己れ自身の著書に含まれている諸命題と一致するものはすべて之を称讃し、反対であるものはすべて之を非難することによつて、内々、或る種の専門に於ける著作者全体に対する卑しむべき支配權を打ち立て（著作者たちは、よく言つて貰おうと思えば、已むなくお追^つ従を

して、彼らが評者と憶測する「匿名であるが故に」人の著書を我らの導きの糸だと褒めそやすことにもなるのでありましょう、こうして漸次、特別の苦勞もせずに名声を獲得しようというので——奥に隠してあるのではないかどうかを決定しようという気にならざるを得なかつたのです。そういう次第ですから、私は私の不満を、貴下の言わんとせられるが如く、ゲッティンゲンの評者に対し幾分手きびしく表明したのであるかどうか御判断願いたいと存じます。

貴下がこの事件について私に与えようとなされた説明によりますと、本当の評者の名は明かすわけにはゆかぬということではありますが、そうすると、彼は確かに之に任意応ぜざるを得まい——つまりその名を明かさざるを得まい——と私の思つた容ゆるさるべき挑戦に関して、私の期待は——私の洞察する限り——無くなつてしまいます、そうなれば私としまして、貴下の親切なる御報告から私の知つた事の真相を決して公にしてはならぬという義務があることになります。とにかく私には劇しい学問上の論争は苦手であり、論争しなくてはならぬ際に置かれる心の状態すら私には不自然なのでありますから、ふだんは決して私の心に起らない或る激情をかき立ててそれを持続しようとしたりするよりは、むしろ極めて鋭い——しかしただ認識のみを目的とする——論敵に対し、私のすでに書いたものを理解し弁護するために、私は極めて煩瑣な仕事の方を引受けます。然るに、もしもゲッティンゲンの評者が私の言論に誌上で答えなくてはならぬ——しかも以前のやり方で、己が身には迷惑をかけな

いようにしておいて———と思いでもしますれば、私は（私の右の義務にも拘わらず）是非とも、眼に見えぬ攻撃者と世間の眼に曝されている自衛者との間のこの不快な不平等を、適当な処置によつて取除かなくてはならぬと思うに至るであります。もつともまだ一つ中間の道が残つてはいます。が、それはつまり、公には名を名乗らずとも、私にだけは（私が『プロレゴメナ』の中で挙げておいた理由から）（二三七）とにかく書面で名を明かし、自らの選ぶべき論争の要点を公然と、とはいつても穏やかに、通知して、この要点を取りきめるということであります。しかし、かくては“*Oculus hominum*”（「お人間の心労よ」）（二三八）と多分叫びたくなるであります。弱き人間よ、汝らはただ真理と認識の普及とをのみ目的としてしていると称しているが、實際は単に汝らの虚栄心のために忙しくしているに過ぎない！

さて、私にとつて甚だ望ましい交識をたまたま結ぶこととなりましたこの機会をば、ただこれつきりにしない様にしようではございませんか。初めてのお手紙の中で貴下のお示しになつてゐるような御性格は、御才幹の卓越ということは先ず勘定に入れませんでも、我が国の文筆界にはそうそうは無いのでありますから、心胸の無私・温順及び同情をすべての学問すらよりも高く評価します者は、称揚すべきものをかくも多く兼ね備えられた方と、もつと深い関係を結びたいという熱望を感じない筈はないと思います。かくも理解ある立派な方の助言忠告なら、どんなものでも私には極めて貴重であ

りましょう、もし私の側でかような御好意にお応えできますようなことが当地に御座いましたなら、この喜びは倍加せられることと存じます。 敬具

ケーニヒスベルグにて

一七八三年八月七日

イマーマヌエル・カント

訳注

- (一) Prolegomenaとはギリシア語 prolegmen (『vorhersagen』)より出た語で、緒論とか序説とかというほどの意味である。
- (二) カントによれば、従来形而上学と呼ばれて来たものは、その可能根拠が明らかにされていないから未だ真に学問ではない。学問としての形而上学は、「批判」の確立によつて之を今後に期待すべきものであるとの意からかく言う。
- (三) ホラティウス【Horatius】の Epistolae I, 2, 42. にある句。【“*The Epistles*”, Book I, II, 42.】
- (四) John Locke, 1632-1704.
- (五) Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716.
- (六) David Hume, 1711-1776.
- (七) アプリアオリ(a priori)とは、論理的・認識論的意味に於て「経験に先んずる」ことを意味する。つまり時間上経験に先立つということではなく、一切の経験からは独立にそれ自身絶対確実であり、普遍的に妥当するという意味が含まれてある。【認識論的な意味で、論理的に先行する、という意。】
- (八) イギリスの聯想学派によつて弘められたもので、類似・対照・共存・励起の關係にある觀念は

互に聯合するという法則。最初の発見者はアリストテレス。

- (九) Thomas Reid, 1710-1796. 次のオズワルドやビーティーらと共にスコットランド学派又は常識学派 (Common-sense school) と呼ばれる。

(一〇) James Oswald, -1793. [1703-1793]

(一一) James Beattie, 1735-1803.

(一二) Joseph Priestley, 1733-1804. イギリスの聯想心理学派の雄。

(一三) カントに於て純粹とは常に、經驗的乃至感覺的なものを全くまじえぬという意味に使われる。

(一四) 演繹 (Deduktion) は、形式論理学では普遍的なものから特殊なものを導き出すことをいうが、カントは法律上に用いられる意義に基づいて、客觀的妥当性を権利づけること、詳しくいえば、客觀的妥当性に関する権利の要求が正当であることを証明すること、という意味に使用する。【演繹論と呼び、主要にはカテゴリーの演繹 (根拠付け) で形而上学的演繹と超越論的演繹とからなる。後者が客觀的妥当性の証明で、第二版 (1787) で大幅な書き換えが為された。つまり客觀的妥当性の証明に揺らぎ有り。】

(一五) 『純粹理性批判』の「概念の分析論」参照。

(一六) Moses Mendelssohn, 1729-1786.

(一七) Vergilius [B.C. 70-B.C. 19] の *Georgica* IV, 168 *ut ager* 句。【Virgil, "Georgica", Lib. IV, 168, "Aeneid", 4

エルギリウス『アエネイス』第四巻にもある】

(二八)『先験的方法論』第一章第一節に、哲学的認識は概念による理性認識であり、数学的認識は概念の構成による理性認識である、概念を構成するとはしかし、概念に対応する直観を先天的に明示することをいう、とあるによつて知られたい。

(一九) segner “Anfangsgrunde der Mathematik” 2. Auflage, Halle 1773. [Johann Andreas von Segner, 1704-77]

【出口康夫氏によれば『講義』1747であろう、というから、”*Deutliche und vollständige Vorlesungen über die Rechenkunst und Geometrie*”『算数と幾何学に関する明確で完全な講義』】

(二〇)ここから以下五つの段落(三二頁まで【三三頁、この節の最後まで】)は、『プロレゴメナ』の原版では次の節の三七頁【その第2段落以下】「前者の徒勞を嘲笑して自ら賢なりと思つたのである」のあとに這入っているが、その不当であることを指摘して、之をこの箇處にもつて来たのはファイフィンゲルである (Hans Vaihinger, *Eine Blatübersetzung in Kant's plorogomena*, in: *Philosophische Monatshefte*, Bd. XV, [1879])。恐らく印刷上の手違いから生じた過失であろうと言われるが、とにかくこの文章を三七頁に置いたのではその意義が明瞭でない。従つて、アカデミー版が原版の順序に従っているに拘わらず、フォルレンデル版がカッシーラー版と共にファイヒンゲルの主張に同じ、それを此處へ移して来たのは至当である。

(二一) 前注一八参照。

(二二) 「現象のあらゆる変易 (Wechsel) に際して実体は固執 (beharren) する」というのは、実体の固執性の原則と呼ばれる。なお、後注五八参照。

(二三) 直訳すれば定義的哲学。つまり先天的諸概念の本質を分析的に明らかにする哲学的部門というほどの意。

(二四) Christian Wolff, 1679-1754.

(二五) Alexander Gottlieb Baumgarten, 1714-1762.

(二六) John Locke, *An essay concerning human understanding*, 1690, ins Deutsche übersetzt von Poly

Altenburg 1757. 加藤卯一郎氏の邦訳書 (岩波文庫) 下巻七五頁以下を看よ。【『人間悟性論』第四卷

第三章、PDF公開では省いた。八太舟三の部分訳で公開している。『悟性論』第四卷第三章「人間知性の範囲に就いて」】

(二七) 懐疑論は、早くクセノファネス、デモクリトス、更にソフィストのプロタゴラス、ゴルギアス等に見られ、ピュロンを先頭とする懐疑学派に特に顕著に現れた。

(二八) カントは、すべて認識の可能性に関する認識論的反省を行わず、我々の有する認識能力に盲目的な信頼を寄せる——批判的でない——哲学を Dogmatismus と呼んだ。

(二九) 先天的綜合命題（或いは綜合判斷）とは先天的な綜合的理性認識の謂であり、かかる理性認識を有するものは純粹数学・純粹自然科学及び形而上学である。故に、如何にして先天的綜合命題は可能であるかという問は、次の三つの問に分れる。すなわち、(一) 如何にして純粹数学は可能であるか、(二) 如何にして純粹自然科学は可能であるか、(三) 如何にして形而上学は可能であるか。この(三)は更に、(a) 如何にして形而上学一般〔言い換えれば自然的素質としての形而上学〕は可能であるか、(b) 如何にして学問としての形而上学は可能であるか、という二つの問に分たれる。(一)に答えるものが『純粹理性批判』では感性論であり、(二)に答えるものが分析論、(三)の(a)に答えるものが弁証論、(三)の(b)に答えるものが方法論である。すなわち「分析論」は純粹自然科学の真理性を明らかにする論理学であり、「弁証論」は自然的素質としての形而上学の仮象性を明らかにする論理学である。

(三〇) 分析的判斷・綜合的判斷というときの分析・綜合の意味が、分析的な説述の仕方と綜合的な説述の仕方というときのそれと違うことを言っている。

(三一) ホラティウスの Epistulae, II, 3, 188. にある句。【*The Epistles*”, Q. HORATI FLACCICI, DE ARTE POETICALIBER, 188】

(三二) 言い遅れたが、国語では Metaphysik を形而上学、Philosophie を哲学と初めから「学」の字を

つけて呼んでいるので、学としての形而上学、学としての哲学などというのはおかしく聞えるけれども、カントのいう意味は本文によってよく了解せられると思う。

(三三) diskursiv の訳語で、Diskurs (談論・論弁) を形容詞化したものであるが、直観的・直覚的に對して用いられ、論理的・概念的の義である。【論証的に判断する事】

(三四) 後に明らかであるように、空間及び時間をさす。空間及び時間は感性的ではあるが、経験的ではない(知覚や感覚を含まぬ)という意味で純粹直観と呼ばれ、經驗的直観と区別せられる。

【經驗的直観 empirischer Anschauung 經驗的ではない Erfahrung でない。empirischer は「実証的」とも、Erfahrung は「聞く」という意味から来たから知覚する意。】

(三五) 前注一八参照。

(三六) Ding (Dinge) an sich とは、それ自身に於てあるもの、自立するものの意で、現象に對する真實在、すなわち本体 (Noumenon, Nounena) をいう。

(三七) 『純粹理性批判』の先驗的感性論参照。なお、演繹の意味については前注一四参照。

(三八) 外官 (外的感官、äusserer Sinn) によつて外的現象が知覚せられ、内官 (内的感官、innerer Sinn) によつて内的現象が知覚せられる。その際、前者の知覚形式 (直観形式) は空間であり、後者のそれは時間である。

(三九) ロックは延長・運動・静止・等々を物そのものの客観的性質なりとして *primary qualities* と称し、色・香・味・等々を我々の感官の感ずる主観的性質として *secondary qualities* と呼んだ。

(四〇) *Modifikation* とは変更の意で、物の本質が変わるのではなく物の在り方が変わるという場合にこの語を用いる。この場合でいえば、色そのものという実体は普遍であるが、色の有りようは赤・青・黄という風に変る、この赤や青や黄は色のモディフィケーションである。

(四一) 相互に矛盾する二つの命題が一見同等の妥当性をもっている場合に、この両命題を二律背反という。ここでは、理性が無制約なるものを考えざるを得ずして必然的に陥る四つの二律背反のことを言っているので、仔細は後注九一を看らねたい。なお『純粹理性批判』では、先験的弁証論に於てこれの解決がなされる。

(四二) ここには *schwärmerisch* という語が使われているのであるが、この語は普通熱狂的・狂信的なものと訳される。しかしその本義は憧憬・愛・靈感などに満たされているということなので、少し不十分ではあるが、仮りに靈感的、或いは靈感に満たされたという風に訳しておいた。

(四三) 普通「先験的」と訳されるこの語は、もと *transcendent* から出たのであり、これを「超越的」と訳す以上、*transcendental* は「超越論的」と訳すべきだという主張がある。先験的ではこの語の意味を十分現しがたいことは明らかであるが、すでに久しく馴染まれて来た訳語なので、本

書では敢て新をとらず、旧に従うこととした。なお前者を超絶的、後者を超越的と訳す人もあるが、さてそれを採るにはやはり躊躇を感じる。

(四四) 前注三三参照。

(四五) 互に他を予想せずには意義の明らかにならない両概念をいう。例えば上・下、左・右、親・子、兄・弟の如し。

(四六) SならばPなり、或いはSならずばPならずという形の判断を仮言的判断といい、前半は原因又は理由を示し、後半は結果又は帰結を示す。前者を前件、後者を後件と称する。この例でいえば、「空気が熱すると膨脹する」という風になる。

(四七) 八八頁の【二二節の】悟性概念(範疇)の表を見、併せて次注を参照せよ。

(四八) 八七頁の【二二節の】判断の表を見よ。そこでは、全称的・特称的・单称的の順席がとられているのに、範疇の表では単一性・多数性・全体性の順になっている。これは単一性と多数性との結合から全体性が生ぜしめられる(すなわち全体性とは多数性を単一性として見たものである)ことを示すもので、全体性を先に出さない所以である。

(四九) 判断の内容を全然捨象してその論理的機能だけを取出して来ると、論理的機能に関する判断表が出来る。

(五〇) 直観の多様に綜合統一を与える機能としての純粹悟性概念は、判断に於ける論理的機能の数だけある筈であるから、前掲の表と平行に、かかる表が作られる。

(五一) 自然科学の普遍の原則とは純粹悟性概念を客観的に使用する規則にほかならないから、範疇表に対応してかかる表が作られることになる。

(五二) 第一の問は、「如何にして純粹数字は可能であるか」ということであつた。

(五三) 直観の公理。その原理になつてゐるのは、「すべての直観は外延量 (extensive Grösse) なり」ということである。ここに外延量とは。部分の集合によつてその總和としての全体が可能となるような量、つまり部分の表象が全体の表象に先立つような大いさという。

(五四) 知覚の予料。その原理になつてゐるのは、「すべての現象に於て、感受の対象である實在は内包量 (intensive Grösse) 、すなわち度 (Grad) を有す」ということである。感受はそれが強度 (Intensität) を有する限り量であるが、その量は extensive ではなくて intensive であるから intensive Grösse と謂われる。内包量は外延量の如く部分から構成せられるものではなく、ただ単一性 (Einheit) としてのみ捉えられるものである。【知覚の予料 Antizipation der Wahrnehmung (先取・予期)、度を有するものとして現れるから、度として感受される。論点先取?】

(五五) 内包量の数学、すなわち測度数学。【Baumgarten・Wolff 当たりの数学で考えられたのだろう。】

(五六)「先驗的分析論」第二篇第二章の第三節「純粹悟性のすべての綜合的原則の体系的表現」(『純粹理性批判』原版一九七頁—二九四頁)。

(五七)「直觀の公理」と「知覚の予料」とは数学的の原則と呼ばれる。それは直觀及び感覺の量に関する原則で、数学を自然科学に適用し得ることの基礎づけである。それに対して次の二つ、すなわち「經驗の類比」と「經驗的思惟一般の要請」とは現象の關係に関する原則、つまり前者は現象と現象との、後者は現象と我々の認識能力との、關係に関する原則であるから力学的(dynamisch)と呼ばれる。先ず「經驗の類比」がこのところで問題にせられる。

(五八)「經驗の類比」は、「經驗は知覚の必然的結合の表象によつてのみ可能である」ということを原理にする。類比とは比例的關係、例えば $x : c :: a : b$ という關係で、 $a \cdot b \cdot c$ が与えられると x は先天的に認識され得る。従つて「經驗の類比」とは、この x を經驗に於て求めるための規則だといつてよい。すなわち知覚から經驗の統一性を生ぜしめるために従うべき規則である。この規則は、時間の三様相、持続・励起及び同時存在に應じて【三】通りに分れる。一、實體の固執性の原則(「現象のあらゆる変易に際して實體は固執する、そしてその量は自然に於て増減せず」)。二、因果性に従える励起の原則(「すべての変化は、原因と結果との結合の法則に従つて起る」)。三、交互作用又は共同性の法則に従える同時存在の原則(「すべての實體は、空

間知覚に於て同時存在として知覚され得る限り、例外なく交互作用をなす」。

(五九) ここでは「経験的思惟一般の要請〔基本要請〕」が問題にされる。その主要問題は思惟の経験的使用に於ける可能性・現実性及び必然性で、(一)その可能性に関する原理は「経験の形式的制約と(直観及び概念に關して)一致するものは可能的である」、(二)現実性に関する原理は「経験の質料的制約(感覺)と聯関するものは現実的である」、(三)必然性に関する原理は「現実的なものとの聯関が経験の普遍的制約に従つて規定せられているものは必然的である(必然的に存在する)」。

(六〇) 実体の固執性の原則、因果律に従える繼起の原則、交互作用又は共同性に従える同時存在の原則。

(六一) 直観の公理及び知覚の予料。

(六二) 断言的判断を無条件的判断というのに對して、仮言的判断及び選言的判断を条件的判断という。

(六三) 前注九—一二に挙げられている人々はその代表者である。

(六四) エルトマン (Benno Erdmann) は「分析論」の誤りではなからうかと言っている。恐らくそうであらう。

(六五) 「原則的分析論」第一章「純粹悟性概念の図式性について」をさす。

(六六)「原則的分析論」第三章「一切の対象を一般に現象と本体とに区別する根拠について」をさす。

(六七) 純粹悟性概念すなわち範疇を経験の対象に適用するにはどんな手段又は仲介者が要るか、つまり先天的なものと経験的なものとはどうして結びつくかという問題に於て、カントは悟性と感性とを仲介する能力である生産的構想力 (produktive Einbildungskraft) が産み出す図式によつてそれが可能であると説いた。すなわち図式とは、感性の先天的な形式的条件としての時間規定である。時間は純粹直観であるから知覚や感覺とその直観性を共有し、純粹であるという点で範疇と先天性を共有する、従つて感性的であると同時に悟性的である。かかるものとしての時間の規定は一定の法則に従つて、時間系列 (Zeitreihe)、時間内容 (Zeinhalt)、時間順序 (Zeitordnung)、時間総括 (Zeitbegriff) という四つに分れる。第一は量の図式、第二は質の図式、第三は関係の図式、第四は様態性の図式である。更に詳しくは『純粹理性批判』の「純粹悟性概念の図式性について」参照。

(六八)「一切の対象を一般に現象 (Phänomena) と本体 (Noumena) とに区別する根拠について」の検討をさす。【第一部門「超越的分析論」第二篇「原則的分析論」第三章】

(六九) いわゆる知的直観 (intellektuelle) をさすが、カントはかかる直観を神的なるものには許し得ても、人間には許し得ぬとした。

(七〇) Einbildungskraft 想像力と訳してもよい。前注六七でも触れておいたように、経験を範疇に則つて綜合する能力をいう。

(七一) 第一部『如何にして純粹数学は可能であるか』に於て。

(七二) 七六頁以下参照。【第一六節】

(七三) Apperzeption の訳語。すべての可能的表象の多樣に統一を与えるはたらきで、“Ich denke”という純粹な自己意識の綜合的統一性をいう。超越的主觀。超個人的な、いわゆる意識一般である。

(七四) Christian August Crusius, 1712-1775. ヴォルフ哲学の反对者。

(七五) すぐ後で言及されるように、アリストテレスをさす。

(七六) 勿論カント自身のあの十二の範疇の演繹をいう。

(七七) ギリシア語 *kategoria* をラテン語で *praedicamentum* という。共に陳述 (*aussagen*) の義から叙述語の意味になったもの。因みに、「範疇」なる語は書經の「洪範九疇」より取られたもので、井上哲次郎博士の造語。

(七八) 音楽の方で狂想曲と訳されるラプソデーは、ギリシア語 *rhaptein* (縫う・綴り合わせる) より出たもの。前後の必然的連絡なき綴り合わせをいう。

(七九) 前注四〇参照。

(八〇) 自然科学に於ける普遍的原則の表。八七頁参照。【第二節】

(八一) 独断的形而上学の一部門たる合理的心理学の論題である心に關しては、(一) 心は実体である、

(二) 心は性質上單純〔einfach〕である、(三) 分量上單一〔Einheit〕である、すなわち人格性、

(四) 空間内に於ける可能的諸対象と聯関する、という立言がなされるが、これも範疇表を手引として四つに区分せられたのである。

(八二) 独断的形而上学の一部門としての合理的宇宙論の対象である世界につき考えて見るに、世界とは現象の与えられた全体、一切の現象の總括であるが、世界に於て被制約者が与えられているならば、制約の全体すなわち無制約者も与えられている筈であるから、その制約を現象に近しいものから遠いものへ遡源して行くと、遂には遡源系列の全体としてのいわゆる宇宙論的理念が得られる。すなわち (一)「あらゆる現象の与えられた」全体の合成〔Zusammensetzung〕の絶対的完全性、(二)「現象に於ける与えられた」全体の分割〔Teilung〕の絶対的完全性、(三)「現象一般」の生起〔Entstehung〕[△]【Entstehung】の絶対的完全性、(四)「現象に於ける変化するもの」の現存在の依存性〔Abhängigkeit des Daseins〕の絶対的完全性。具体的にいえば、第一は世界の始まり、第二は世界の限界、第三は絶対的自己活動すなわち自由、第四は絶対的自然必然性である。これも範疇の量・質・関係・様態性の四綱に準拠するもので、四箇以上には出ない。

(八三) 同処には、無の概念に関して、(一) 対象なき空虚な概念として、(二) 概念の空虚な対象として、
(三) 対象なき空虚な直観として、(四) 概念なき空虚な対象として、という表が掲げられてある。
(八四) 嘗てカントが自己の説を最もよく理解せる者といったヨハン・シュルツ (Johann Schultz) 宛
の書簡 (一七八三年八月二十六日附) の中で、カントはこう書いている。「あなたは第三の範疇
は何れも先立つ両範疇から導き出された概念であろうという考えを述べておられますが、これ
は極めて正しい推測で、しかもこれこそあなたが御自分で思いつかれたものであります、実際
この特性を述べた私の言葉 (『プロレゴメナ』一二二頁の注「すなわち本書のこの箇処をさす」
【この第三九節の注の事】) は見逃されやすいのですから、」と。

(八五) 本書八八頁の表には簡略にせられているが、『純粹理性批判』では、次のようになっている。
すなわち関係の範疇は、

内属性と自存性 (実体と偶有性) *Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens)*
原因性と依存性 (原因と結果) *Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung)*
共同性 (能動者と受動者との交互作用) *Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden
und Leidenden)*

様態性の範疇は、

可能性—不可能性 Möglichkeit—Ummöglichkeit

現存在—非存在 Dasein—Nichtsein

必然性—偶然性 Notwendigkeit—Zufälligkeit

(八六) 前注二五参照。バウムガルテンの著書は“Metaphysica”, Editio IV. Halae Magdeburgicae, 1757.

【“Metaphysica”, Editio VII. 1779】をさす。カントは多年この書を大学での講義の参考書に用いた。

(八七) Reflexionsbegriffe. 一様性と差異性、合致性と反対性、内的なものと外的なもの、規定せられたものと規定(質料と形式)、をいう。『純粹理性批判』の「原則の分析論」第三章附録、「悟性の經驗的使用と先驗的使用との混淆によって生ずる反省概念の多義性について」参照。

(八八) 複雑多様な經驗的認識が相互に聯関をもつ一大体系となるためには、終局に於て、理性による最高の統一が必要である。かく經驗的認識全体を規制して之に最高の統一を得させるのに不可欠な純粹理性の概念をIdeeという〔因みに理念という訳語は、「理性概念」の上下の文字をとった桑木嚴翼博士の造語〕。従つて理念は何らかの意味で無制約なるものを現す。かかる理念はカントによれば三つある、すなわち神・世界・心(神の存在・自由・永生)。

(八九) 前注二九でも一寸ふれたように、弁証論とは仮象の論理学の意。仮象(Schein)とは規制的(regulativ)であるに過ぎぬ理念を、誤つて客觀的に構成的(konstitutiv)な原理として〔後注

九八参照〕使用する際に出て来るもので、心・世界・神という理念はそれぞれ無制的者として我々に課せられたものであるのに、それを我々に与えられてあるものと思ひ違えることは、理性そのものの本性に基づく仮象である。かかる仮象を問題として提起し、その解決をはからんとするのが弁証論である。

（九〇）一三九頁以下参照。【第四五節の後半】

（九一）二律背反の語義については前注四一参照。詳細は一三四頁以下を看よ。【第四三節の後半】

（九二）一六三頁以下を看よ。【第五四節】

（九三）このことは『実践理性批判』に於て明らかにせられる。

（九四）a parte ante は、直訳すれば「その前の時分より」ということであるが、ここでは世界の始まる前よりの意に用いられている。

（九五）一二三頁参照。【第三九節の後半】

（九六）第二版では三九九頁以下。「純粹理性の誤謬推理について」の章を看よ。

（九七）偶有性(Akzidenz)とは実体の規定、すなわち実体の特殊な在り方のこと。実体を主辞とすれば、その賓辞になるもの、すなわち Subjekt (主体)としての実体の Prädikat (属性)である。

（九八）理念は、範疇の如く対象を構成 (konstituieren) することはできないが、悟性認識の上に立つ

て認識の限界を定め、その目標を立て、以て認識を規制 (regulieren) するはたらきをなす、故に理念は規制的原理といわれる。

(九九) 「実体の固執性の原則」の項。

(一〇〇) *Materialer Idealismus*. 認識形式の観念性 (先天性)、認識材料の実在性 (後天性) を説くカント自身の形式的観念論に対し、認識の材料をも主観的意識内容なりとするものをかく呼んだ。【こういう名称でイデムを自称するものが居たのではないという事】

(一〇一) 第二版では四三二頁以下。「純粹理性の二律背反」の章。

(一〇二) 理念は本来経験の中に何ら対応する客体をもたず、全経験を規制して最高の統一を得させるだけのものであるが、ここのところではまだ感官の客体をその対象とする概念のみを用いるという意味ではまだ本当の理念とはいえぬわけである。が、かかる概念の対象全体 (即ち現象全体) の総括 (つまり世界) を取扱うのが取りも直さず *Kosmologie* であるから、名づけるに *kosmologisch* を以てすると言うのである。

(一〇三) 同質的なものの結合を数学的といい (一五三頁参照)、異質的なものの結合を力学的という (一五五頁以下参照)。

(一〇四) この問題は、『道德形而上学の基礎』及び『実賤理性批判』に於て詳説せられる。

(二〇五) 第二版では五九九頁以下。「先験的理想について」の項。

(二〇六) 根源的存在者としての神の理念は、具体的且つ個体的に表象せられる。具体的且つ個体的に表象せられる理念は、あらゆるものの原型と考えられ、あらゆるものはその不完全なる模像と考えられる。故にこれに理想 (Ideal) の名を与えることは不当でない。【と、カントは考えた?】

(二〇七) 独断的形而上学の一部門としての合理的神学には、先験的概念のみを用い、単に純粹理性によつてその対象を、一切存在者の存在者 (das Wesen aller Wesen) として考えるものと、我々の心の本性から取つて来た概念によつてその対象を、最高の叡智として考えるものがある。前者を先験的神学といい、後者を自然的神学という。

(二〇八) 神の理念は純粹理性の必然的に思惟せざるを得ないものではあるが、先験的神学は之を不当にも実体化するのである。【と、カントは考える。】第二版六五九頁以下参照。

(二〇九) Ernst Platner, 1774-1818. 懷疑主義に傾き且つ美学者としても重要なライプニッツ学徒。通俗哲学者に数えられる。

(二一〇) Hume: “*Dialogues concerning natural religion*”, 1779.

(二一一) 理神論 (Deismus) とは神を世界の根源とは考えるが、世界の進行には神の干渉はないとする立場。すなわち神の超自然的啓示を認めない先験的神学 (前注一〇七参照) の代表。

(一一二) 前注六九参照。

(一一三) Theismus. 理神論に対し、神を人格的・自己意識的なものとする立場。

(一一四) 現象と区別せられた本体を理性認識の対象とする態度を一般に本体論的 (ontologisch) といい、神にかかる本体と見て、それに永遠・全智・全能・等々の属性ありとするのをいう。

【ontologische Prädikate 存在論的属性 (永遠など) の有無を以て神を論じる事を取上げているのだろう。】

(一一五) 類比の意味については前注五八の初めの方にも簡単な説明がある。

(一一六) Neigung. 愛着又は愛着心のことであるが、カントは特に pathologische Liebe (感覚的愛) の意味に用い、自発的な実践的愛と峻別する。

(一一七) クリアンシーズは Kleantes を、ファイロはアレクサンドリアの Philon の名を借りたもの、何れもストアの哲学者。

(一一八) 一七一頁参照。【第五七節の所の「限界」以下】

(一一九) 前注一〇七参照。

(一二〇) ここところはカントの文章が完結していない。従って研究者によって色々文章が補われているが、今はエルトマンのものを取っておく。

(一二一) 先験的弁証論に「附録」として附けられている「純粹理性の規制的使用について」をさす。

(一二二) 二つの附録とは前注一二一に掲げたものと、「人間の理性の自然的弁証性の窮極意図について」の二つをいう。

(一二三) いわゆる常識学派に属する人々。

(一二四) 前注一四参照。

(一二五) この評論は、当時人間観察に秀でた通俗哲学者として聞えていたガルヴェ (Christian Garve, 1742-1798) が起草したのを、『ゲッティンゲン学报』の同人で折衷主義の通俗哲学者であったフェーデル (J. G. Feder) が短く切り縮め、それに高飛車な調子を交えて、匿名で発表したものである。カントはそれを読んで、その不当にして横柄千万なる批評にいたく感情を害せられ、執筆中の本書にかくその反駁文を附載し、カントとしては珍しく激しい調子で筆者よ名乗れと要求した。これに対し、ガルヴェは一七八三年七月十三日カントに書簡を送り、委細の事情を述べて釈明するところがあつた。カントは早速これに対する返事を書き、丁寧なその心境を披瀝した。巻末に訳者の附け足したカントの手紙は、このときの返事の全文であるから参照せられたい。

(一二六) 評者が“transcendental”の意義を了解しなかつたことは、之を間違えて“transcendentell”と書いていることからでも分る。

(一二七) 本来の観念論者らの心の中には、世界は神のみそなわし給うところであるという考え方が暗々裡にあるということを言おうとしているのである。schwärmerischの語義については前注四二参照。

(一二八) 純粹理性の二律背反をさす。

(一二九) これら八つの命題のうち、定立に属するものは当時の形而上学者が、反定立に属するものは自然学者や経験論者が主張していたのである。

(一三〇) 前注一二五参照。

(一三一) ガルヴェは、一七七〇年招かれてライプツイヒ大学に哲学の教授となつたが、七二年病氣のため退職、郷里ブレスラウに帰つた。そのことをカントは言っているのである。

(一三二) Johann Georg Sulzer, 1720-1779. ヴォルフ学派の系統を引く通俗哲学者で、一七五〇年以来ベルリン学士院の会員。

(一三三) Johann Friedrich Hartknoch, 1740-1789. ケーニヒスベルクで神学を学び、Rigaで出版書肆を開いた。

(一三四) これは啓蒙的浅薄と平凡との典型と評せられる通俗哲学者 Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) の出していた雑誌(一七六五年より一八〇五年に至る)。ガルヴェはカントに宛てた手紙

の中で、自分の書いた原文をこの雑誌に載せることを報じている。

(一三五) ドウンスは有名スコラ哲学者 Duns Scotus に因んだもので、世間知らずの書齋学者という意に用いられてある。

(一三六) Johann Nicolaus Tetens, 1736-1807. 彼は弱冠すでに、何故形而上学には決定せられた真理が少ないかを研究しており、早くカントの影響を受けている。同時にカントの方でも彼の緻密な心理学的分析に負うところが多く、術語の方面で彼を踏襲したものが少なくない。主著は *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, 2Bde., 1776-77.

(一三七) 二二二頁参照。【附録、「批判を検討して後に判断を下すようにという提案」以下。】

(一三八) Persius Satirae I, 1. にある句。【“*The Satires of A. Persius Flaccus*”】

あとがき

一七八一年『純粹理性批判』出版直後にも、カントは哲学の変革であるこの書の内容がそう早く一般に理解されようとは自分でも予想せず、ひそかにただ少数の読者にのみそれを期待していたのであった。ところが事態は予期したよりも遙かに悪く、難解、否、不可解だという訴えを方々から聞かなくてはならなかった。少なくともこの人々だけからはと思っていた畏友メンデルスゾーンや愛弟子マルクス・ヘルツからさえも、理解ある評言を得ることができなかった。公に批評は起らず、学界は長く沈黙を守ったままであった。はや二年を経た一七八三年の夏にさえ（それはこの『プロレゴメナ』発表後すらもう半歳を経ている時であつたのに）、「殆ど誰からも理解せられない悩み」とか、「自分には人に理解させる才能が極めて乏しく、かかる困難な内容をもつものについては、恐らくそれが全然無いのではないかという疑心」とかというような言葉が、或る学徒に送った手紙の中に見えるぐらいであるから、それ以前の事情がどうであつたかは之を察知するに難くないであろう。

しかし、それとは別に、カントがすでに『批判』公刊の直後から、この浩瀚な著作の根本思想を読者のために簡略に説明してみようという計画をもっていたことは事実で、その計画が大体今ある『プロレゴメナ』の方向をとっていたであろうという学者の推測にも、恐らく間違いはあるまい。そう

してこの計画は、右の如き学界の実情の中で実行に移されたのであるが、その何時着手せられたかは甚だ明瞭でなく、種々の資料からそれは多分八一年の夏であろうと言われ、これが本当に陽の目を見るに至ったのは翌々年の春のことであつた。この間、八二年の一月に、『批判』の最初の公の批評が『ゲッティンゲン学報』に出、その不当且つ不遜であるに憤つて、カントがその論駁を本書の末尾に書き添えたことは読者のすで見られた通りである。その時から本書の発行せられるまで、何故また一年以上も時日を要したのであるか、これもやはり正確には分らないが、恐らくそれは、カントがこの頃同時に『道德形而上学の基礎』や『実践理性批判』を仕上げるための準備をしていたことに一つの原因があるのだとも言われている。

とにかく、こうして世に送られた『プロレゴメナ』も、当時必ずしも多数の読者を得たというわけではなく、その後次々に出た彼の主著の蔭に押しやられ、十九世紀の初期には漸く人に忘れられんとさえていたらしく、現にショーペンハウエルの如きその『カント哲学批判』（『意志と表象としての世界』附録）の中で、「カントのすべての主著のうち、最も見事な、そして最も理解しやすい」本書が、「彼の哲学の研究を非常に楽にしてくれるのにも拘わらず、あまりにも読まれることが少ない」のを、頗る遺憾としているほどである。しかし、前世紀の後半再びカント研究の勃興するに及んで、本書の価値はあまねく認められ、カントの他の如何たる著書にもまして、本書が最も容易に批判的觀念論の

根本思想へ人を導き入れるに適しているということは、その後長く定評として動かない。

とはいえ、問題の性質上、『プロレゴメナ』もそう読むに楽な哲学書ではなく、初学者にとつては必ずしも「理解しやすい」とは言われないかも知れぬ。よつて訳者は特にそういう人々のために、本書が隅々まで理解できるようにと随分詳しく注を施し、本文の間にも、目ざわりかはしらが色々と割注をはさんで置いた。訳し方は前訳『実践理性批判』の場合と同様忠実な逐語訳の式をとり（何故なら、忠実な逐語訳でなければ、カントの厳密な思考の歩みとそのあやを伝えることができぬ）、原著と照らし合わせて読まれる学生諸君にもよく役立つことを期している。ただ訳文のいかにも重苦しいのが気になるが、不文の者にはそれをどうすることもできない、もつとも一つには、カントの文章がもとともそうだからとも言えるのではあるが。それにしても読者がこれを熟読せられて、しかも何を言おうとしているのやらまるきり解らぬというような箇所が——無いとは信ずるが——もし出て来るならば、それは勿論著者の責任ではなく、恐らく訳注のなお不足であるためか、でなければ必ず訳者の誤訳のせいであろう。というのは、従来、ただにカントの著書のそれのみならず著名な哲学書の邦訳の中には、訳者の慎重なる用意にも拘わらず晦渋にしてほとほと文意の如何を解するに苦しむものが往々見出され、原著について検べて見るとそれらは大概多くの重大な誤謬の結果そうなったものであることが知られるが、訳者自らはそれを寛らぬという場合が無くはないからである。それ故に

本訳者は、長く読まらるべきこの書の訳を今後とも良くして行くため、むしろ読者の進んでかかる点を摘発せられんことを望んでいる。

去る八月以来二ヶ月有余日、専心はこの翻訳に従事したが、その間訳者の出合った幾何学論上の疑義については、一日東大理学部に平田森三教授を訪うて之を明らかにすることを得た。ここにそのことを記して同君に厚く謝意を表する。

昭和二十四年十月十三日

東京にて 訳者識

底本：『プロレゴメナ』哲学叢書56（創元社 1950.3.20）

作成者：石井彰文

作成日：2025.10.19