

牟宗三先生全集

● 康德「純粹理性之批判」(上)



13

牟宗三先生全集

● 康德「純粹理性之批判」(下)



14

大園知平
www.daiyenchihpei.com

牟宗三先生全集⑬

康德「純粹理性之批判」
(上)

牟宗三 譯註

牟宗三先生全集⑭

康德「純粹理性之批判」
(下)

牟宗三 譯註

《康德「純粹理性之批判」》全集 本編校說明

邱黃海

據楊祖漢先生說，牟宗三先生開始翻譯《康德「純粹理性之批判」》是1960年10月離台赴港以後。而蔡仁厚先生所撰《牟宗三先生學思年譜·學行記要》中「民國64年」條下載：「近十多年來，先生重讀康德，而且翻譯了《純粹理性批判》與《實踐理性批判》。」兩說大體相符。據此推斷，牟先生開始翻譯此書，大約是在1964年譯完康德《道德底形上學之基本原則》之後、1969年撰成《智的直覺與中國哲學》之前。

此書之初版上、下冊分別於1983年3月及7月出版，再版之上、下冊則分別於1988年2月及10月修訂出版。兩版俱由台灣學生書局印行。此書上冊出版之前，其〈譯者之言〉已刊載於《鵝湖月刊》第8卷第6期（1982年12月）；下冊出版之後，其〈譯者之言〉亦刊載於《鵝湖月刊》第9卷第2期（1983年8月）。

牟先生之翻譯此書，主要是以 Norman Kemp Smith 之英譯本為依據；遇此譯本有不確、不達之處，則參考 J.M.D. Meiklejohn 及 F. Max Müller 各自的英譯本，乃至德文本。牟先生中譯本之特色是：不但每一句、每一片語，甚至每一字皆清楚地說明其來歷；

(2) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

如有必要，甚且將四個版本的相關文字或片語全部譯出，並加以比較。

此書下冊初版印行之際，牟先生便在書前附上〈上冊改正〉，總計修訂十七處，凡十八頁。再版時，牟先生又分別附以〈上冊二版改正誌言〉與〈下冊二版改正誌言〉。在〈上冊二版改正誌言〉中，他表明上冊二版已將下冊初版所指出之十七處「一一皆予以改正或重修或補明」，故在此他將列於下冊初版之首的〈上冊改正〉取消，只留下第二條之修訂與討論。在〈下冊二版改正誌言〉中，他指出下冊初版有四條修訂，並說明修訂的理由，同時表明下冊二版已據此改正或補明。

但事實上，上冊二版並未依〈上冊改正〉所修訂的第三條（B132頁）與第六條（B148頁）而改。此外，牟先生在上冊二版甚至提出一個與〈上冊改正〉第十五條（A267/B323頁）不同的修正意見。由於牟先生在〈上冊二版改正誌言〉與〈下冊二版改正誌言〉要求讀者以第二版為準，故本《全集》本並未依〈上冊改正〉所修訂的第三條與第六條而改。其次，〈下冊二版改正誌言〉所作的四處修訂並未附上德文原版頁數，此處一併附上，以便查索。

此外，本《全集》本在編排上對中譯本作了如下的調整：

一、《純粹理性之批判》德文本有第一、二版之分。牟先生之中譯本，無論是初版還是二版，在字體的使用上均極紊亂：有時第二版用仿宋體，一版用楷體，有時兩版皆用仿宋體，有時卻兩版皆用楷體。本《全集》本為求統一，第二版一律用細明體、第一版一律用仿宋體。

二、牟先生之中譯主要是根據 Kemp Smith 之英譯本，凡非根

據此一英譯本譯出者，本《全集》本一律以【】加以區別。

三、〈引論〉中凡遇第一、二版之異文，其相異的段落、句子或片語一律以{}加以區別。

四、Norman Kemp Smith，初版譯作「肯·士密斯」，再版譯作「肯·斯密士」，本《全集》本一律作「肯·斯密士」，以求統一。

五、牟先生在其譯文中所加的補字、補句均以〔〕區別之。然他所加的注解語則使用（），而與他在翻譯原文時所使用的（）不易區別。為避免混淆，本《全集》本在其注解語出現之處，亦使用〔〕及楷體字加以區別。若〔〕內為細明體或仿宋體之文字，則為Norman Kemp Smith之補字、注解語。

六、牟先生譯文中所附之拉丁文、德文與英文，凡有錯漏或不當之處，本《全集》本均根據德文本及英譯本直接校改，不另註明。

上冊二版改正誌言

此書上冊初版後，我從頭仔細檢閱一遍，曾發見有若干是錯者，復有是小差謬者，復有不算錯而只是不好者（其實亦未必不好），復有缺少注明者，共列為十七條，一一皆予以改正或重修或補明，而附於下冊之首以告讀者（因下冊於一年後始出版）。今乘此二版之機，將那十七處一一皆就原譯予以改正或重修或補明，而將列於下冊之首之十七條改正文取消，只將其中第二條之改正並討論錄於此以告讀者，其餘則只隨文改之，不須錄出指明。總之，希讀者以此第二版為準。

案：110頁（A12, B26頁）：

因此，這樣一種批判，如若可能時，乃實是一種工具學之預備；而假若作為工具學之預備終於不是可能的，則這樣一種批判至少亦可是「純粹理性」底綱紀之預備〔案：此句有問題，見改正誌言〕，依照此綱紀，在適當的行程中，純粹理性底哲學之完整的系統（不管這完整的系統是依純粹理性底知識之擴張而言者抑或是依其限制而言者）可以分析地以及

(6) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

綜和地被展示出來。

案：此是此二版之改正文。初版之譯文則如下：

因此，這樣一種批判，如若可能時，乃實是一工具學之預備，而假若作為工具學之預備終於不是可能的，則這樣一種批判至少亦可是這種預備底綱紀之預備〔此依原文譯，三英譯皆誤〕，依照此綱紀，……。

案：此譯文中「這種預備底綱紀之預備」，此語經細案後仍誤。括弧中注明三英譯皆誤亦非。英譯不誤。該語之所以誤乃由於肯·斯密士只譯為「至少亦可是一綱紀之預備」（Max Müller 譯亦如此），而未表明是什麼東西底綱紀之預備，然而原文是“Wenigstens zu einem Kanon derselben”，Kanon 後有 derselben 一字，這表示是什麼東西底綱紀之預備。“derselben”這個陰性所有格的指示代詞是指什麼說呢？肯·斯密士略而未譯，光說「綱紀之預備」，人不知是什麼東西底綱紀之預備。工具學前文已有說明，而「綱紀」一詞則在此為首次出現，又無說明。Meiklejohn 則譯為「純粹理性底綱紀之預備」。以“derselben”指純粹理性，在語法上隔的太遠（在此第Ⅶ節文首段之首句），人不易找得那麼遠，因此，我以其如此譯而又馬上想到他是根據超越的方法論中第二章「純粹理性底綱紀」而譯的。但查該處言綱紀（法規，準繩）云：「所謂綱紀（準繩），我理解之為某種一定的知識機能之正確的使用底諸先驗原則之綜集」。該處又表示說：普通邏輯依其分解

部而言是「知性與理性一般」之綱紀；超越的邏輯之分解部是純粹知性之綱紀；純粹理性之思辨的使用完全是辯證的，無綜和知識可成，因而亦無綱紀可言，只其實踐使用始有綱紀可言。若如此，則這裡說「這樣的批判至少亦可是純粹理性底綱紀之預備」便有頂撞，因為這裡說「批判」是指「純粹理性之批判」而言，並未涉及理性之實踐的使用。然則這裡究竟有沒有純粹理性底綱紀可言呢？這裡所說的「純粹理性之批判」純是就其思辨使用而言。這裡若說有綱紀，則是就超越邏輯之分解部而言；但就此而言，則綱紀是純粹知性之綱紀，而不是純粹理性之綱紀。這便麻煩了。而此整句後之下句說「這樣的完整系統之可能」也是就知性之先驗知識而說，並未就純粹理性之先驗知識而說。如是，我便覺得譯為「純粹理性底綱紀之預備」也未見得對。如是，我便以為“derselben”那個字是指「工具學之預備」中之預備說。照顧到「至少」之語氣，如此譯亦覺得很合理。但經細案，又覺得如此譯嫌重沓而無多大意義；貫穿下文「依照此綱紀」云云而觀，此恐非康德原文之本意。蓋下文只說依照此綱紀純粹理性底哲學之完整系統可以被展示，並未說工具學之預備可以被完成。但康德原文亦實表達的有毛病，因為此中有許多分際與限制，若只籠統地譯為「純粹理性底綱紀之預備」，則不免時有相頂撞處。我再仔細看此處之文段，從上文說「工具學」是那「可以使吾人獲得一切純粹先驗知識」的諸原則之綜集起，一直看下來，並與方法論中「純粹理性之綱紀（法規，矩矱或準繩）」章合看，覺得康德此句之表達固有毛病，但若照其有毛病的表達之語意而譯，仍以譯為「純粹理性底綱紀之預備」為是，惟須在譯文外加以限制與說明。因此，那個整句若詳細而明白

(8) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

地並諦當無誤地譯出來當該是如此：

因此，「純粹理性底批判」這樣一個批判實是「純粹理性底」一個工具學之預備，如若這是可能的時；而假若這終於不是可能的，則這樣的批判至少亦可是純粹理性底綱紀〔法規，矩矱，準繩〕之預備，依照此綱紀〔準繩〕，在適當的行程中（順次及時而進），純粹理性底哲學之完整系統（不管這完整系統是存於純粹理性底知識之擴張抑或只存於純粹理性底知識之限制）可以分析地以及綜和地被展示出來。〔再接下文「這樣一個完整的系統是可能的」云云。〕

說明，限制，與討論：

案：康德在此含混而籠統的表達中，說「依照此綱紀（準繩），在適當的行程中（順次及時而進），純粹理性底哲學之完整系統可以分析地以及綜和地被展示出來」，而此所謂完整系統乃是那不管其是「存於純粹理性底知識之擴張」者，抑或是「只存於純粹理性底知識之限制」者。問題就出在這「不管」句。因為若如是，則依照此綱紀（準繩）而成的「純粹理性底哲學之完整系統」是包括純粹理性底知識之擴張與純粹理性底知識之限制這兩方面俱在內而言的，至少不限於理性知識之限制，亦可擴及其擴張。但「純粹理性之批判」是單就純粹理性之思辨使用而言，因此，它單只說明純粹理性底知識之「限制」一面，並不說明其「擴張」一面，因為理性之思辨使用不能有純粹理性底知識之擴張（其擴張純

粹是辯證的，不能算是擴張），有之者只是理性之實踐的使用。因此，說純粹理性底批判至少可以是純粹理性底綱紀（準繩）之預備，這所預備的綱紀（準繩）之所規範的是只能就「純粹理性底知識之限制」而說的可能經驗範圍內的並內在於純粹知性的「純粹理性底知識之完整系統」，那就是說，只能是純粹理性底思辨使用之限制方面的系統，因而這所預備的綱紀只是分解部中純粹知性之綱紀，而不是含有擴張與限制這兩面俱在內的純粹理性底哲學之完整系統之綱紀。因此，這含混而籠統的表達中的純粹理性（其知識之擴張與限制這兩面俱在內的純粹理性）是與「純粹理性之批判」中的純粹理性相頂撞的。這所說的太多太廣，與前文說工具學時說的太多太廣同，前文說：「純粹理性底一個工具學必應是『一切種純粹先驗知識所依照以被獲得以及實際地被產生』的那些原則之綜集。這樣的一個工具學之窮盡的應用必引生一純粹理性之系統。但是，由於此必應是要求的太多，又由於我們的知識之擴張在這裡是否可能以及在什麼情形下可能，這猶仍是可疑的，是故我們可把純粹理性底純然考察之學問、純粹理性底發端（發源）與範圍（限度）底純然考察之學問，視為純粹理性底之預備。即如其為一預備而觀之，此門學問須被名曰『純粹理性之批判』，而不應被名曰『純粹理性之正論』（doctrine of pure reason）。此門學問底功用，在思辨中（在關於思辨方面），恰當地說，只應是消極的，它不是要去擴張我們的理性，但只是要去釐清我們的理性，並去使我們的理性免於錯誤——這免於錯誤早已是一很大的收穫了」。這是「純粹理性底批判」這門學問之正義、本義。既然如此，則前文工具學擴及一切種先驗知識，此一切種先驗知識自應包括理性知識之

(10) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

擴張在內，此既太多太廣，則這裡綜結這樣的批判只是純粹理性底一個工具學之預備，假若這不可能，至少亦是純粹理性底一個綱紀（準繩）之預備，這綱紀何以又規範及理性知識之擴張？此獨無可疑乎？這又是頂撞。若說純粹理性之批判是包括擴張在內的純粹理性底工具之預備或至少是包括擴張在內的純粹理性底綱紀之預備，則這批判應是純粹理性之思辨使用以及其實踐使用兩面俱在內的全面純粹理性之批判，但這不是上面說「純粹理性之批判」這門學問之本義、正義。上面說純粹理性之批判正是只限於純粹思辨理性（純粹理性之思辨使用）之批判，不包括實踐理性（純粹理性之實踐使用）在內，因而亦不能有純粹理性底知識之擴張方面之綱紀。（又上面說工具學既擴及一切種先驗知識，因此又須擴及分析的先驗知識，此亦太廣博，就批判之目的而言，此不必要。但此一點不重要，重要者只在擴張一面。）

說綱紀時說的那麼廣，包括理性知識之擴張亦在內，可是當下文說明依照此綱紀所成的這樣的完整系統是可能的時，則又只就知性之先驗知識說，這正好又是只縮到純粹理性底知識之限制面而不及其擴張面。這又是不一致。

因此，我可斷定說：康德這個含混而籠統的表達是說的太多太廣，因此有許多頂撞處。這個句子如想明白而無頂撞地說出來，似當如下那樣來重寫：

因此，純粹理性底批判這樣一個批判乃實是「純粹理性底思辨使用之限制」這一方面底一個工具學之預備，或亦可說是這一方面底一個綱紀〔準繩〕之預備，依照此工具或綱紀

(準繩)，關於純粹理性底思辨使用之限制這一方面的哲學之完整系統可以分析地以及綜和地被展示出來。〔下接「這樣一個完整系統是可能的」云云。〕

如此重寫出來，則上下文便完全一致而無頂撞，而且亦與超越的方法論第二章「純粹理性底」綱紀（法規，準繩）中之所說無頂撞。

在此重寫文中，純粹理性是就其思辨使用之限制而說者，而工具或綱紀亦是就其限制中之知識而說者，而其擴張方面之綱紀則就其實踐的使用說，此則應見之於「實踐理性之批判」。在此重寫文中，「如若可能」，「假若不可能，至少」等字俱刪。工具與綱紀雖有時有異，如在論普通邏輯中之「辯證」時，工具即與綱紀（準繩）不同，見下 A61, B85，但在此就「純粹理性之批判」而說工具或綱紀（準繩）便無甚異，而在此方面，依康德之解說，兩者亦無什麼差別，是故在此說那種抑揚的話頭實無必要，徒增讀者無謂的疑慮，蓋因為在此已有了限制而並無辯證故。（辯證是純粹理性之虛幻。純粹理性之思辨使用想有所擴張，但擴張不成，只成辯證。辯證不能算是擴張，不能達成綜和知識，因而在此不能有綱紀，更不能說工具。但經過批判，辯證解消，則純粹理性之知識已被限制而並無辯證可言，故純粹理性在其限制中有效，因而遂可於此說工具或綱紀，而此兩者亦無大異，即使說工具較為積極一點，亦仍可說之而無妨礙，故在此那種抑揚不必要。）康德此處上文說工具（或工具學）云：「純粹理性底一個工具必應是一些原則之綜集，依照這些原則，一切種純粹先驗知識能被獲得，而且能現實地

(12) ◎ 康德「純粹理性之批判」(上)

被產生出來」。而在超越的方法論第二章「純粹理性之綱紀(準繩)」中說綱紀(準繩)云：「所謂綱紀(準繩)，我理解之為某種一定的知識機能之正確的使用底諸先驗原則之綜集」。此豈非兩者無甚異乎？故在此那種抑揚的表示實無必要。

A12, B26頁中那個句子，肯·斯密士所譯無誤。我之原譯雖誤，然所以誤是因原文“derselben”一字來得太突兀，其所指者在語句上隔的太遠故（雖一氣讀下按理當可追索到之。說工具之預備可省純粹理性，說綱紀之預備，當然亦可省之，此兩英譯之所以略而不譯也。）由我之誤以及原文“derselben”一字之突兀，遂使我仔細檢查那個句子，覺得康德的表達除含混而籠統不詳明外，還有一根本的毛病，即對於綱紀(準繩)說的太多太廣（孤立地說自可如此說，但在此不是孤立地說，乃是只就「純粹理性(思辨理性)之批判」說，是故那樣說便太多太廣），因而有許多頂撞，故提議當重寫如上。

茲再附錄超越的方法論中第二章純粹理性之綱紀(準繩)開首三段文於下以供讀者之合看：

說「人類理性在其純粹使用中實達成不了什麼〔實無所達成〕，而且實在說來它實有需要於一種訓練以便去制止它的誇奢，並去使其免於從那誇奢而發生的欺騙」，這樣說之實是對於人類理性的貶抑或降低。但是另一方面，若依據見到「人類理性其自身實能適用此種訓練，且亦必須適用此種訓練」而言，並依據見到「人類理性並不是被請求去服從任何理性外的檢閱者之檢閱」而言，則人類理性卻

又是重新被保證了的，而且它又得到了自信；而且又有進者，即：那種限制，即「理性被迫著去把它安置於其思辨使用〔之誇張過實的要求〕^①上」的那種限制，同樣亦限制了「其誇張過實的要求之」^②一切敵對方之假合理的虛偽要求〔不合理的驕橫僭越〕，因而那限制當然亦能確保那「可以由人類理性先前誇張過實的要求而剩留下來〔經過限制而剩留下來〕」的任何東西以對抗〔阻止〕一切攻擊。因此，一切純粹理性底哲學之最大的用處而且或許亦是其唯一的用處便只是消極的；因為一切純粹理性底哲學並不足充當為純粹理性底擴張之工具，但只足充當為「純粹理性底限制之訓練」^③，而且復由於它不足以發見真理，是故它只有「防禦錯誤」這種防禦之謙遜的〔平穩的〕功績（modest merit, das stille Verdienst）。

①乃譯者所補，原文無，英譯亦無。

②亦譯者所補，原文無，而肯·斯密士之譯只於此補一「其」字（未標補號），如是只成「其一切敵對方之假合理的虛偽要求」。「其」字指理性言，理性底敵對方是什麼呢？這便更糊塗。Max Müller之譯亦如之。Meiklejohn譯如原文，反好。如補便須詳補。

③原文是「但只足充當為「純粹理性底範圍決定」之訓練」。

但是，茲必須存有某種根源，此某種根源乃即是那「屬於純粹理性之領域」的諸積極知識之根源，而此屬於純粹理性之

(14) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

領域的諸積極知識或可只由於誤解而引起錯誤，雖可這樣引起錯誤，然而事實上它們又形成「理性導引其努力」所朝向的目標。若無此所說之某種根源，我們如何能有別法說明我們的不可消滅或不可遏抑的渴欲以去在經驗範圍外的某地方尋找穩固的立足地呢？理性對於某些對象有一預感（presentiment），其所對之有預感的諸對象對於它具有一種很大的利益〔興趣〕。但是，當它遵循純粹思辨之途徑以便去接近那些對象時，那些對象在它面前卻又飛走了〔飄颻了，消失了〕。大約它可以依那唯一其他途徑尋求其較好的運氣，所謂那唯一的其他途徑乃是那仍然可以留給它的那途徑，此途徑即是實踐使用之途徑。

所謂綱紀〔準繩〕，我理解之為某種一定的知識機能之正確的使用底諸先驗原則之綜集。這樣，普通邏輯，依其分解部而言，便是「知性與理性一般」底一個綱紀〔準繩〕；但是只就知性與理性之形式而說普通邏輯是「知性與理性一般」之綱紀〔準繩〕；普通邏輯抽掉一切內容，超越的分解亦同樣曾被展示為是純粹知性之綱紀〔準繩〕；因為單只是知性始能有真正的諸先驗的綜和知識。但是，當沒有一知識機能之正確使用是可能的時，茲便沒有綱紀〔準繩〕可言。現在，通過純粹理性（即依其思辨使用而言的純粹理性）而來的一切綜和知識，如曾因著所已給與的證明而被展示者，是完全不可能的。因此，茲並沒有理性之思辨使用之綱紀〔準繩〕可言；這樣的使用完全是辯證的。一切超越的邏輯，在此方面，簡單地說來，只是一種訓練。結果，如果茲存有純

粹理性底任何正確的使用（在此情形中茲必存有其使用之綱紀），則此使用中之綱紀將不是處理「理性之思辨的使用」，而是處理「理性之實踐的使用」。此「理性之實踐的使用」，我們現在將進而去研究之。

讀者讀此三段文便知 A12, B26頁那個句子中「綱紀之預備」以及「不管」云云之有問題了。

以上表明翻譯那個句子之經過，並因而發見那個句子之不妥，藉此可以了解「純粹理性之批判」之性格。人們讀康德書是很少注意到這種地方的。翻譯不易，理解亦難。吾之此譯亦只期望逐漸修改免於寡過而已。

下冊二版改正誌言

此下冊初版後，我從頭仔細檢閱一遍，覺得錯誤甚少，只有兩處是注錯，另一處無錯只缺少一注明，又另處於主從句安排得不對故理解有錯。茲乘此二版之機，將三處弄錯者一一予以改正，將那缺少一注明者作一聲明於此。今將此改正者與注明者提出來正式告讀者：

(1)94頁 (A377) :

下段論辯證的推理將移除此困難^②。(下段論辯證的推理表象理性……。)

此是改正文。初版「下段」譯為「下章」非是，因此所加之注亦錯。蓋因原文涉指不明，故有此錯。下段之段原文用 Abschnitt，肯·斯密士用 section，但本誤推章並無節數之分，如後背反章之所為者；又我把辯證的推理誤解成背反中之推理，因此遂把下段改為下章。但全部背反章並無如何移除此困難之討論，因此遂注明此後並無相呼應的交代。但經仔細檢閱一遍，此注是錯。

(2) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(下)

須知此處所謂「辯證的推理」即指「誤推」說，而所謂「下段」即指下文「鑑於以上四種誤推對於純粹心理學全部作一考量」一大段文說，實則只應籠統地說為「下文」或顯明地直說為下「考量」文，如此人們便知你所指者在何處，而不至有誤解。

(2)185頁 (A436, B464) :

由於此前一情形違反我們的假定 (即可移除之假定) ，……

案：() 號中之注明語是改正文。原文只說「違反我們的假定」，這是隱略語，扣的不緊，於上文中找不出字面的對應，人不知所違反的假定，我們原初的假定，在那裡。初版我注明為「即正題中之所說」，此則非是，實則只是證明開始時所含的「組合可以在思想中被移除」之假定。康德的表達不明，肯·斯密士之譯尤其糊塗，此則已有兩注注明。

(3)278頁 (A526, B554) :

……可是它並不能被致使去應用於這樣一個所與的整全，即「在此所與的整合中，……」

此處我聲明這是我依原文「所與的」是形容「整全」者而譯，但依肯·斯密士之譯，「所與的」轉為形容「部分」的。依其譯是如此：【可是它並不能被致使去應用於這樣一個整全，即「在此整

全中，諸部分，作為被給與了的，早已是如此確定地互相分離以至於此諸部分構成一不連續的量」這樣一個整全：……。」但是 Max Müller 依原文譯是如此：「可是它並不應用於這樣一大堆部分，即此一大堆部分早已依一定的方式在一所與的整全中（in dem gegebenen Ganzen）為各自分離的，並因而遂構成一不連續量」。案：此兩譯皆可。又案：此句以及此下這一整段文甚為重要，此可與羅素的現實的無限論（《數學原理》中所表現的）相比觀。康德是並不承認這樣的無限論的。

(4)448頁（A675, B703）：

只要當我們敢去思此某種東西為一特殊的對象，而並不寧願以理性底軌約原則底純然理念為滿足，亦不置思想底一切條件之完整於一邊而不顧（……），……。（上說亦不置思想底一切條件之完整於一邊而不顧，須知置之不顧這種辦法……。）

此是改正文，初版之安排不對，行文不達。這裡的改正是順肯·斯密士之譯而如此改正。「上說」句是注明語，當用（）括起來，這都是說明「置之不顧」的。依原文實當如此：【只要當我們敢去思此某種東西為一特殊的對象，而並不寧願以理性底軌約原則底純然理念為滿足，亦不置思想底一切條件之完整於一邊而不顧（由於其對人類知性為太大故而置之於不顧，但是須知這置之不顧乃是與我們的知識中的那種完整的系統統一即「理性對之至少並沒

(4) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(下)

有置下一限制或界限」的那種完整的系統統一之追求不相一致的，是故不能置之不顧)，只要當我們是如此云云時，我們即必須思此某種東西，而那依一真實本體之類比之方法而思之實在說來即是「我們之如何必須去思之」之方法。】由於肯·斯密士之譯把()號中「但是」句提出來另起句，亦未加括號，遂離散人之心思，因此遂令下段之起句中表示上下文之關聯者使人糊塗不明，迷失主從。

因此，449頁 (A675, B703)：

既然在那樣情形下，我們必須依一真實本體之類比之方法而去思某種東西，如是，則此一義即是那如何必有以下這種事者，即：……。

案：此是改正文，初版所表示之上下文之連接非是。

此第二版只以上四處須提出告讀者。其餘錯字之改正處，只是校對的事，不關譯事，不須一一聲明。總之望讀者以此第二版為準。

譯者之言

康德《純粹理性之批判》一書，英譯有三：

1. J. M. D. Meiklejohn 譯，出版於1855年，此只為第二版之譯文，第一版者未譯。

2. F. Max Müller 譯，出版於1881年，此以第一版為基準，將第二版者譯出作附錄。

3. Norman Kemp Smith 譯，出版於1929年，此以第二版為基準，隨時附之以第一版之文。

時下公認 Kemp Smith（肯·斯密士）譯為最佳，英語世界講康德者大體皆據之。前幾年有一位德國學哲學者（忘其名）來新亞作了幾次講演，講費息特之學，他也認為肯·斯密士之譯為最好，但也有錯誤。像這樣一部複雜而大量的鉅著，譯成他文，要想完全無錯誤，幾乎是不可能的；但主要處不要有錯誤，或至少也要盡量使其減少錯誤。此書雖複雜而量大，然畢竟純是概念義理思辨之文，很少寫意抒情輕妙飄忽之筆，故若精熟義理，期譯解無誤，此並非完全不可能。吾茲譯是根據肯·斯密士之譯而譯成，但同時亦比對其他兩譯。其他兩譯於理解文句上並非無助。肯·斯密士之譯有好多句子讀起來很順，但譯成中文又覺於義理不通或不甚順適，

(18) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

比對結果乃發見有誤，其誤大體是在代詞之所指，當然也有其他，關此吾皆於譯文中隨時注明。有時吾亦查質康德原文，此則鄺錦倫與胡以爛兩同學幫忙甚大。吾於譯文幾乎每句每字皆予以考量，務使其皆通過吾之意識而能達至表意而且能站得住而後可。若稍有模糊或我自己亦未能明者，吾必比對其他兩譯並最後查質原文而使之明。若有錯誤，必亦是清楚的錯誤。吾之比對當然只對校肯·斯密士譯文，並非說其他兩譯即無誤。既公認肯·斯密士之譯文為最好，則其他兩譯雖儘有佳處，相對而言，亦必毛病更多，但我不能再對校其他兩譯之誤。

肯·斯密士之翻譯下工夫甚深，參考專家校刊亦多，彼於譯時皆有注明，吾譯亦皆照錄（但有時甚瑣碎者亦略），且附加吾譯文之注語。除譯文注語外，吾亦隨時附加關於文段之疏解語，以期讀者能了解此文段之義理。關此，感性論中尤多，否則，即使譯出亦無用。

如此整治太費工夫，亦費精力。吾現在只先整治成上冊，至分解部而止，下冊為辯論部，亦期繼續整出。但超越的方法論則不想再譯，期來者續成。

康德此書號稱難讀。嚴格講，須每句講解，始能明白。但講者亦須自己先懂得始能講解無謬，而說到懂得亦非容易，一需要有學力，二需要有識見。康德書行世至今已二百餘年，西方講康德者多矣，凡讀哲學者幾無人不讀康德，或無人不稍涉獵康德，然而真相應者有幾？康德說形而上學是爭辯不休之戰場，迄無定論，彼欲另覓途徑期形而上學歸於定論，然而彼之新途徑復又成為爭辯不休議論不息之新戰場，於以見解人之難也。康德後直接繼承康德而發展

者，如費息特，如黑格爾，如謝林，皆可各有弘揚，而不必真能相應康德之問題而前進。二十世紀之新康德派亦非內在於康德學本身而予以重新之消化與重鑄者。英美學者大抵不能相應固無論矣。故吾嘗謂康德後無善紹者。吾很少看康德學專家之文，吾亦不欲亦無能作康德學之專家。專家大抵皆流於瑣碎而無通識，趨於考據而遠離哲學。康德學是哲學，而哲學仍須哲學地處理之。康德學原始要終之全部系統雖在基督教傳統制約下完成，然而其最後之總歸向卻近於儒家，擴大言之，近於中國儒釋道三教傳統所昭顯之格範。故吾可謂內在於康德學本身予以重新消化與重鑄而得成爲善紹者將在中國出現。此將爲相應之消化。有人譏吾所講者決非康德學，然是否為康德學，是否相應或不相應，決非欺詐無實之輩所可妄言。實理總是如此，智慧總是如此。若康德學是真理，是智慧，是理性決定，而非氣質決定，是造道之言，而非興會之文，是有格範法度之學，而非遊談無根之爛漫之論，則其總歸於儒學，總歸於與中國傳統所昭顯之格範相融洽，亦宜矣。是康德，非康德，相應或不相應，非無實者所能知也。

先有一完整而可理解之譯文置於此，讀者從康德此書之序文起，一一逐句讀下去，讀此書之引論，讀此書之超越的感性論（〈超越的攝物學〉），讀此書之超越的邏輯（〈超越的辨物學〉），往復讀之，始可真知西方哲學之寶藏，而於讀時亦必須有基本之訓練與相當之學力始能入，復亦必須有超曠之識見始能悟其歸向，蓋因爲此書決非一通俗之書。讀此書已，再進而讀《道德底形上學之基本原則》與《實踐理性之批判》，此則必須先精熟於儒學，然後始能照察出雙方立言之分際與異同。如此往復讀之，必可

(20) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

得康德學之要領而知其歸向矣。

吾今只將《純粹理性之批判》以及關於道德哲學的兩書譯出以饗國人，至於第三《批判》，則吾以為美學雖可獨立地講，然如康德那樣想藉該批判以溝通兩界，則吾以儒學衡之，認為此無必要，故吾亦無興趣於此矣，且吾亦無精力再進至於此矣，期能者繼續譯出，以使國人得窺康德學之全貌。

中華民國七十年八月 牟宗三誌於九龍

譯者之言

〈超越邏輯分解分〉是真理底邏輯，〈辯證分〉是虛幻底批判之邏輯。此後者中分三章。第一章是純粹理性之誤推，乃批判理性心理學中證明靈魂不滅中之虛幻者；第二章是純粹理性之背反，乃批判理性宇宙論中正反衝突之命題之證明中之虛幻者；第三章是純粹理性底理想，乃批判神學中證明上帝存在之證明中之虛幻者。此〈辯證分〉所處理之問題大體是佛所不答者。《箭喻經》中說佛於十四難不答。所謂十四難大體都可賅括在此三章中。佛之不答以「此事無實，故不答」；以「非義相應，非法相應，非梵行本，不趣智，不趣覺，不趣涅槃」，故不答。但說實了，答起來亦確不易；而批判的解答亦並非不必要。康德說此等問題皆出生自純粹理性之自身，不屬於對象，故不得藉口人類理性之無能而推諉，而且其應有一解答乃是必然者，此正是理性自身所能處理者：解鈴還得繫鈴人。此種批判的解答是超越的哲學之本分，亦正見哲學家之殊勝。佛是聖人，是教主，但不必是純粹的哲學家。康德說無人敢以哲學家自居。此所謂哲學家是指歸宗言，亦可以指聖人言。但是如果哲學家是指學著作哲學的活動說，是指學著作理性的思考說，則此義的哲學家是可以勉為之的。此義的哲學家是應當擔當起此等

(6) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(下)

問題之批判的解答的。此亦足見哲學名理與教下名理之不同。關此吾曾詳論之於《才性與玄理》第七章〈魏晉名理正名〉中。哲學名理中之批判的解答指明思辨理性底辯證推理中之虛妄，明其不足以證明靈魂之不滅、上帝之存在，以及意志之自由，最後歸於由實踐理性以明之，如是，則亦不違佛意，而且正足以證成佛意，但卻並不以「此事無實」而不答。教下名理可以不答，哲學名理則不能不答。

思辨理性有虛，實踐理性歸實。虛實之辨正是康德學之精髓。虛有其所以為虛，蓋以其對象超出經驗之外，無直覺與之相應故。既無直覺與之相應，而仍以思辨理性處之，單只通過辯證推理以證得之，故終歸於虛而無實，而且有種種刺謬存於其中也。實有異層異說。知識層之實，康德已言之備矣，如前分解分之所說。實踐層之實則見於《實踐理性之批判》。

通過此〈辯證分〉之翻譯，吾見出中國智慧方向之所以多趣實而少蹈虛，正以其自始即著重在實踐理性故也。象山云：「千虛不搏一實」。旨深哉此言也！中國智慧方向雖於哲學名理不甚足夠，然其實踐理性下之教下名理之趣實無虛卻甚充其極，此則足以使康德之《實踐理性之批判》百尺竿頭進一步也。

目次

上册

《康德「純粹理性之批判」》全集本編校說明	(1)
上册二版改正誌言	(5)
譯者之言	(17)
第一版 序言	1
第二版 序言	15
引 論	49
I 純粹知識與經驗知識間的區別	49
II 我們實有一些先驗的知識，甚至通常的理解亦決不能 沒有之	53
III 哲學需要有一種學問此一學問將決定一切先驗知識底可 能、原則與範圍	60

(2) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

IV	分析判斷與綜和判斷間的區別	68
V	先驗綜和判斷是當作原則而被含於理性底一切知解的學問中	76
VI	純粹理性底一般問題	85
VII	在「純粹理性之批判」之題稱下一門特殊學問之理念與區分	96

超越的成素論

第一部 超越的攝物學	109
引論	111
第一節 空間	117
第二節 時間	129
對於超越的攝物學之一般的省察	145
第二部 超越的邏輯 (超越的辨物學)	171
引論 超越的邏輯 (辨物學) 之理念	173
I 一般意義的邏輯	173
II 超越的邏輯	177
III 一般邏輯之區分為分解的與辯證的	179
IV 超越的邏輯之區分為超越的分解與超越的辯證	184
第一分 超越的分解	187

第一卷 概念底分解	191
第一章 知性底一切純粹概念底發見之線索	193
第一節 知性底邏輯使用	194
第二節 判斷中的「知性之邏輯功能」	196
第三節 知性底純粹概念，或範疇	204
第二章 知性底純粹概念之推證	223
第一節 「超越推證一般」之原則	223
過轉到範疇之超越推證	232
第二節 經驗底可能性之先驗根據〔第一版中者〕	238
第二節 知性底純粹概念之超越的推證〔第二版中者〕	277
第三節 知性之關聯於「諸對象一般」以及「其先驗地知道 此諸對象一般」之可能性〔第一版中者〕	260
第二卷 原則底分解	329
引論 超越的判斷機能一般	333
第一章 知性底純粹概念之規模（圖式）	339
第二章 純粹知性底一切原則之系統	353
第一節 一切分析判斷底最高原則	355
第二節 一切綜和判斷底最高原則	358
第三節 純粹知性底一切綜和原則之系統的表象	363
I 直覺底諸公理	367
II 知覺底預測	373
III 經驗底類推	384

(24) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

A 第一類推	本體底常住之原則	392
B 第二類推	依照因果法則時間中相續之原則	401
C 第三類推	依照交互或交感互通之法則而來的「共 在之原則」	429
IV 「經驗思想一般」底設準		438
對於觀念論之反駁		446
原則底系統之通注		459
第三章 一切對象一般區分為感觸物與智思物之根據		469
分解部之附錄		501
由知性之經驗的使用之與知性之超越的使用相混擾而生的諸反 省概念之歧義		501
對於諸反省概念之歧義之注說		509

下冊

下冊二版改正誌言	(1)
譯者之言	(5)
第二分 超越的辯證	537
引 論	539
I 超越的幻象	539
II 純粹理性是超越幻象底所在地	543

A. 理性一般	543
B. 理性之邏輯的使用	548
C. 理性之純粹的使用	550
第一卷 純粹理性底概念	557
第一節 理念一般.....	559
第二節 超越的理念.....	575
第三節 超越的理念之系統.....	587
第二卷 純粹理性底辯證推理	593
第一章 純粹理性底誤推	597
第一版中的純粹理性之誤推.....	606
第二版中的純粹理性之誤推.....	664
第二章 純粹理性底背反	695
第一節 宇宙論的理念底系統	699
第二節 純粹理性底「反於正」的反：正反衝突	710
超越理念底第一衝突（第一背反）.....	716
超越理念底第二衝突（第二背反）.....	727
超越理念底第三衝突（第三背反）.....	737
超越理念底第四衝突（第四背反）.....	746
第三節 在這些衝突中理性底興趣.....	756
第四節 純粹理性底超越問題底解決之絕對的必然性.....	769
第五節 在四種超越的理念中宇宙論問題之懷疑的表象.....	777
第六節 超越的觀念論是宇宙論的辯證底解決之鑰匙〔關鍵〕	

(26) ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

.....	783
第七節 「理性與其自身」之宇宙論的衝突之批判的解決...	790
第八節 「純粹理性在其應用於宇宙論的理念中」底軌約原則	801
第九節 在關於一切宇宙論的理念中，理性底軌約原則之經驗的使用.....	809
I 第一背反之解決：一宇宙整全中的現象之組合綜體之宇宙論的理念之解決	810
II 第二背反之解決：給與於直覺中的一個整全底區分之綜體之宇宙論的理念之解決	816
對於數學的超越理念底解決之結束語以及對於力學的超越理念底解決之預備的省察	820
III 第三背反之解決：「宇宙事件之從其原因而引生」這引生中的綜體之宇宙論的理念之解決	824
通過自由而成的因果性與「普遍的自然必然性之法則」相諧和之可能性	828
宇宙論的自由之理念與普遍的自然必然性相連繫之說明.....	832
IV 第四背反之解決：「現象就其存在一般而言之」之依待性底綜體這一宇宙論的理念之解決	849
關於純粹理性底全部背反之結束語	854
第三章 純粹理性之理想	859
第一節 理想一般.....	859
第二節 超越的理想（超越的基型）.....	864

第三節	思辨理性之「證明一最高存有之存在」之論證……	876
第四節	上帝底存在之存有論的證明之不可能性……	885
第五節	上帝底存在之宇宙論的證明之不可能性……	897
	一必然存有底存在之一切超越的證明中的辯證幻象 之發見與說明……	910
第六節	物理神學的證明之不可能性……	917
第七節	基於理性底思辨原則上的一切神學之批判……	929
	超越辯證部分之附錄 ……	947
附錄 I	純粹理性底理念之軌約的使用……	947
附錄 II	人類理性底自然的辯證〔之批判〕之終極目的……	979

第一版序言

Avii

人類理性在其知識之一目裡有此特殊之命運，即：它為一些問題所苦惱，這些問題，由於為理性自身之本性所規定，所以它不能不去理會它們，但是又由於它們超越人類理性底一切能力之外，所以它又不能去解答它們。

人類理性所這樣陷入的困惑並不是由於它自己底任何錯誤。它開始於一些原則，這些原則，除在經驗底行程中去使用之外，它沒有選擇之餘地，而此經驗同時又大量地〔充分地〕證明它在使用這些原則中為正當。以這些原則之助，它上升到高而又高，遼遠而又遼遠的條件上去（因為它是為其自己之本性所決定，決定其要如此上升的），如是，它即刻覺察到：在此路數中——問題從未停止——它的工作必總仍舊是不完整的；因而它見出它自己被迫著要去依靠這樣一些原則，即：這些原則乃是越過一切可能的經驗使用之外的原則，然而它們卻似乎又是如此之不可反對的原則以至於即使是通常的意識也很容易承認它們。但是，依此程序，人類理性遂使其自己僵滯於黑暗與矛盾中；而雖然它實可猜想這些矛盾必是在某種路數中，由於隱藏的錯誤而然，可是它卻又不能夠去檢查出這些錯誤。蓋因為它所使用的那些原則超越了經驗底範圍，是故它們不

Aviii

2 ◎ 康德「純粹理性之批判」(上)

再服從任何經驗的考驗。這些無止境的爭辯之戰場即被名曰形而上學。

Aix 形而上學曾經一時被稱為一切科學之女王；而如果「意願」被認為是「事實」，則其所接受的工作之特別重要實可使她有一切權利享此榮譽之稱號。但是，現在，已經變了的時風只帶給她以譏諷；一個被逐出並被遺棄的婦人，她像海古巴（*Hecuba*）那樣哀悼著說：「直至現今以前，我是一切中最偉大者，在吾族萬民之上，我是如此之有權力者，但是現在我被拖曳著像一個流犯、可憐的人」。〔拉丁文：“*Modo maxima rerum, tot generis natisque potens - nunc trahor exul, inops*”。英譯“*Until recently, I was the greatest of all things, so powerful over the great number of our race, but now I am dragged as an exiled, miser.*”義大利友人梅文健先生代譯。〕

她的政府，在獨斷主義者底管理之下，其初原是專制的。但是因為立法仍帶有古代野蠻之痕跡，是故她的帝國經由內戰漸漸崩解而為無政府之狀態；而懷疑論者，一種遊牧民〔流浪人〕，憎惡一切定居的生活方式者，則時時打散了一切城市的〔文明的〕社會。幸而他們為數甚少，而且他們亦不能阻止城市社會之被重建，雖然其被重建並不是依據劃一的與自身一致的計畫而被重建。近時，通過一種對於人類知性底生理檢查——大名鼎鼎的陸克底檢查工作，這看起來好像是對於這一切爭辯作了一個結束，而形而上學底要求似亦接受了最後的判斷。但是這已被證明完全不如此。因為不管怎樣試想藉著把這設想的女王底族系追溯到起源於通常的經驗這種庸俗的起源，來對於這設想的女王之虛偽的要求加以懷疑，這種族譜

事實上是虛構地被捏造成的，而她亦仍然要繼續去高舉她的要求。 Ax
 依此，形而上學又退回而跌入了那古代陳舊的獨斷主義，因而又遭受了「它所要脫離」的那種貶視。現在，在「大家相信一切方法皆被試過而又見其為不適用」之後，流行的心情便是厭倦與完全的淡漠，這厭倦與淡漠，在一切學問中，是混沌與黑暗之母，但是幸而即在此混沌與黑暗之情形中，厭倦與淡漠又是「一切學問底接近改革與恢復」底根源，即不說是根源，至少也是「一切學問底接近改革與恢復」底序幕或前奏。因為這厭倦與淡漠至少可以使那種「曾把一切學問弄成這樣黑暗、混亂，而不堪用的「惡劣應用的勤勉」（ill-applied industry）歸於結束。

但是，對於這樣的研究，即「其對象對於我們人類的本性從不能是不相干的」。這樣的研究，去假裝不相干〔淡漠〕，這是無謂的。實在說來，這些偽裝的淡漠者，不管他們如何想藉著「以通俗的音調代替學院底語言」來偽裝他們自己，只要當他們真要作思考，他們便不可避免地又墮回到那些「他們裝作十分去輕視之」的形而上的肯斷。可是縱然如此，這種淡漠，由於它於學問繁興之際表示它自己，而且它確然也影響了那些學問，這些學問底知識，如果是可得到的，我們必不能輕易廢除之，由於是如此云云，所以這種淡漠亦是一種「需要注意與反省」的現象。此種淡漠顯然不是輕率底結果，而是時代底成熟判斷^(a)之結果，此中所謂時代乃是拒絕再以虛幻的知識來敷衍或推宕的時代。此種淡漠對於理性是一種喚醒，喚醒理性重新去作一切它的工作中之最困難者，即去作「自知」之工作，並且要去設立一個法庭，此法庭將對於理性保證其合法的要求，並遣除一切無根據的虛偽要求，其遣除之不是以專制的 Axi
 Axi

4 ◎ 康德「純粹理性之批判」(上)

命令來遺除之，而是依照法庭自己所有的永恆而不可改變的法律來遺除之。這個法庭不是別的，不過就是「純粹理性之批判」。

(a)關於「時代底成熟判斷」，康德有底注云：

我時常聽到關於「我們的時代中的思想浮淺」之怨言以及關於「健全學問底必然隨衰」之怨言。但是我沒有看到那些「基於安全基礎上」的學問，例如數學、物理學，等學問，絲毫應受此責難。正相反，它們應得其舊有的「堅實性之聲譽」(*Ruhm der Gründlichkeit, reputation for solidity*)，而就物理學而言，它甚至勝過其舊有的堅實性之聲譽。同樣的精神〔即如在數學與物理學中被證明為有效果者這同樣的精神〕必會在其他種知識中被證明為有效果^①，只要當此其他種知識底原則之如何被正確化已首先被慮及時^②。直至此點被作成以前，淡漠、懷疑，以及在最後的結局中，嚴厲的批判，其自身就是一種徹底的「思想方式」^③〔或「心態」〕之證明(*Beweise einer gründlichen Denkungsart*)。我們的時代特別是一批判底時代，而每一東西皆必須交付於批判。宗教經由其神聖性，以及立法經由其莊嚴性，可以想去使其自己豁免於批判。但是若這樣，它們正好豁醒了懷疑，而且它們亦不能要求有真誠的尊敬，理性只能把真誠的尊敬給與於那「能夠去護持自由而公開的考察之檢驗」者。

①案：此句依康德原文譯。肯·斯密士譯為「同樣的精神必會在其他種知識中成爲主動的」，「成爲主動的」不達。康德原文

是“wirksam beweisen”（被證明為有效果）。Max Müller 譯為「同樣的精神必會在其他種知識中顯示其自己」。此稍好。Meiklejohn 譯為：「其他種知識亦必會同樣是如此」（即情形亦必會與數學、物理學同）。此是意譯，甚達。但康德原文實有「同樣的精神」字樣（derselbe Geist）。

- ②案：此句亦依康德原文譯。肯·斯密士譯為：「只要當注意已首先被引至此其他種知識底原則之決定時。」此譯迂曲而不顯，但顧到原文之「被慮及」。Max Müller 譯為：「只要當此其他種知識底原則已首先恰當地被決定時」，Meiklejohn 譯為：「只要當此其他種知識底原則已首先堅固地被確立時」。三譯重點皆落在原則之決定。實則康德原文意自顯明，重點是在「原則之如何被正確化」。此一整句所示之義，康德在此注文中略提一下，說的較含混。其心中所想者，詳細展示見第二版序文。讀者讀過第二版序文後，即可豁然明白此一整句所示之說之義。

- ③依康德原文當該是「徹底的思想方式」（或徹底的心態），而肯·斯密士則譯為「深刻的思想習慣」（Meiklejohn 譯同），「習慣」（habit）字不達。Max Müller 譯為「誠實的思想」較好。

所謂「純粹理性之批判」，我並不是意謂書籍與系統之批判，乃是意謂「理性機能一般」〔一般的理性能力〕之批判，就理性機能獨立不依於經驗所可追求的一切知識而言的「理性機能一般」之批判。因此，「純粹理性之批判」將對於「形上學一般」之可能或不可能有所裁決，它將決定形上學底來源，形上學底範圍，以及形

6 ◎ 康德「純粹理性之批判」(上)

上學底限制——它之作如此裁決與決定皆依照原則而作。

我已走上這個途徑——這個唯一不曾被展露過的途徑——並自詡依此途徑我已發現了一種辦法足以預防一切錯誤，所謂一切錯誤就是「迄今以往它們已把理性（在其非經驗的使用中的理性）置於自相矛盾之境」的那些錯誤。我並不曾因著辯訴人類理性之不足用〔無能〕而逃避人類理性之問題。反之，我正依照原則已把這些問題窮盡地詳列出來；並且在把這點位，即「理性經由誤解在其上陷於自相衝突」的那個點位，定好以後，我已把這些問題解決至使理性完全滿意之境。對於這些問題的解答實在說來並不曾像「獨斷而狂想的渴望於知識」（dogmatisch schwärmende Wissbegierde）這種渴望所可引導我們去期望的那樣的解答——那樣的解答只有通過一種魔術的手法始能被烹調成，但我卻並不擅長於這種手法。這樣的「解答問題」之路實在說來並不存在於我們的理性之自然構造底意向之內；而既然這些解答問題之路在誤解中有其根源，則去抵制它們的欺騙性的影響便是哲學底義務，不管那令人稱賞與愉悅的夢想可因此而被喪失。在這個研究中，我已使完整性成為我的主要目的，並且我敢冒險說：沒有一個形而上學的問題不曾被解決，或不然，至少亦可說：沒有解決之鑰匙不曾被供給。純粹理性實在說來是如此完整的一個統一體以至於如果它的原則真不足以解決它自己所生出的一切問題，甚至不足以解決此一切問題中一個問題，則我們除去否決這原則外，並沒有別法，蓋因為既不足以解決此一問題，則在處理其他問題中的任何一個時，我們必不再能把盲目的信賴置於這原則上〔必不再能盲目地信賴這個原則〕。

當我正說這些話時，我同時亦能想到：我在讀者底面孔上察看

出一種「混合有輕蔑」的憤怒之表情，憤怒於我這些看起來似乎太過自大自誇的宣說。可是我這些宣說比起一切那些作家們底宣布，即「他們依通常的規路公然自認要去證明靈魂底單純性或世界底一個第一開始底必然性」，這樣的一些作家們底宣布，是無比地更為溫和的〔謙虛的〕。因為當這些作家們發誓要去擴張人類的知識以越過可能經驗底一切限制時，我卻謙遜地承認這是完全超乎我的力量之外的。我只要去處理理性自身以及理性底純粹思考，除此以外，我並不要去處理任何別的事；而要去得到理性自身以及理性底純粹思考之完整的知識，茲並不需要迷茫地走得很遠的，因為我在我自己的「自我」之內就可碰見理性自身以及理性底純粹思考。普通邏輯可提供一個範例，即關於「理性底一切單純動作如何能完整地而且系統地被列舉出來」這問題的一個範例。「本研究底主題是〔與這問題為相類似的〕問題，即：當一切材料以及經驗底幫助皆被移除時，我們因著理性所能希望去達成的有多少」。〔依康德原文，此句似當如此：「只是在本研究中，這要解答的問題乃是：當一切材料以及經驗底幫助皆被移除時，我們因著理性所能希望去達成的有多少」。Max Müller 譯為：「只是在普通邏輯與我的工作之間存有這差異，即：我的問題乃是：當一切材料以及經驗底幫助皆被移除時，我們因著理性所能希望去達成的是什麼」。〕

關於每一問題底決定中的「完整性」以及我們所要處理的一切問題底決定中的「窮盡性」已說得不少了，不必再說了。這些問題不是隨意地選出來的；它們是因著知識自身之本性而被規劃給我們，規劃給我們以為我們的批判研究底「題材」。

關於我們的研究之「形式」，確定性與清晰性是兩個基要的必

Axiv

Axv

備條件，這是任何一個「膽敢想冒險去從事於如此精微的一種工作」的人所必要正當地被要求去具備之的。

關於「確定性」，我曾規定給我自己以如此之格言，即：在此種研究中，去容納「意見」，這決不是可允許的。因此，每一東西，它若有點相似於一假設，它即須被視為違法的；這樣的違禁品不是可以擺出來出售的，甚至不可以最低價出售，它一旦被檢查出來，即刻被沒收。任何知識，它若表示是先驗地有效者，它即宣告它自己須被視為絕對地必然的。此義且更可應用於一切純粹先驗知識底任何決定，因為這樣的決定必須充作一切必然的（哲學的）確定性之尺度，因而也就是說，充作一切必然的（哲學的）確定性之〔最高的〕範例。〔案：此所謂純粹先驗知識是意指數學知識說〕。在我所承擔去作的事情中，我是否已經成功，這必須一概留給讀者來判斷；著者底工作只是要去引出根據，不是要去說及「這些根據在那些要作判斷的人身上所必有之」的那結果或影響。但是

Axvi 著者為的要想表示他本人，無罪地，可不是「使他的論證有任何弱點」之原因，他可被允許去指出某幾段文字令人注意，這幾段文字，雖然只是偶然的〔附帶的〕，但亦可以引起某種疑惑。這種隨時的介入〔介入注意之介入〕可以用來去抵抗那種影響，即「關於這些枝節處〔次要處〕之懷疑，甚至是完全不明確的〔模糊的〕懷疑，所可表現於讀者的關於主要論題的態度上」的那種影響〔這些枝節處如不隨時注意即可引起疑惑，其所引起之疑惑即可影響讀者關於主要論題之態度。〕

在展露我名之曰知性的這個機能上，以及在決定這個機能底使用之規律與範圍上，我知道沒有研究再比我所組織於超越分解底第

二章標題曰「知性底純粹概念之推證」中的那些研究為更重要者。那些研究也就是那些「費了我最大勞力」的研究，這種勞力，如我所希望，不是無酬報的。此「推證」之研究是植基很深的，它有兩面。一面是涉及純粹知性之對象，而且是想去展示「純粹知性底先驗概念之客觀妥效性」並使此為可理解。另一面則想去研究純粹知性之自身，研究純粹知性底可能性以及純粹知性所基依的諸認知機能；這樣，這是依純粹知性底主觀面討論純粹知性。雖然此後一種解釋〔主觀面的解釋〕對我的主要目的而言，是十分重要的，可是它並不形成我的主要目的之一本質的部分。因為主要的問題簡單地說總只是這個問題；知性與理性離開一切經驗能夠知道什麼呢？並能知道多少呢？而並不是這個問題：思想機能自身如何是可能的呢？此後一問題好像是去尋求一所與的結果之原因，因此，它是有點假設性的（雖然如我將在別處所要展示的，它實際上不是如此）；而我亦必似乎只取得表示一「意見」之自由，在此種情形下，讀者也必有自由去表示另一不同的「意見」。為此之故，我必須因著指出以下一點而預先止住讀者之批評，即：縱使我所作的「主觀的推證」不能產生我所希望的完整說服力，可是我在此所主要關心的「客觀的推證」定能保持其充分的力量。關於此事，92-93頁〔第一版的頁次〕上所說的必無論如何即以其自身而足夠。

Axvii

關於「清晰性」，讀者有權利首先去要求一種通過概念而成的「辨解的（邏輯的）清晰性」，其次，要求一種通過直覺，即通過例證以及其他具體的說明，而成的「直覺的（感觸性的）清晰性」。就第一要求而言，我曾充分地作了準備。第一要求所要求的

Axviii

「辨解的清晰性」對於我的目的是本質的；但它同時亦成了「我之所以未能公平對待第二要求」之偶然的原因，這第二要求縱使不是十分迫切的，但卻也是完全合理的。在我的工作之進程中，我幾乎總是繼續不斷地在遲疑我應如何進行此事。例證與說明似乎總是必要的，因此，在我的初稿裡，由於需要，是曾經有這些例證與說明的。但我不久即知道了我的工作之龐大以及我所必要去處理的題材之繁多；而由於我已覺察出即使以乾燥無味的純經院的方式去處理之，這所得之成果其自身在體積上早已是十分夠大的，所以我見出若再進而通過例證與說明來擴大它，這乃是不適宜的。例證與說明是只從一通俗的觀點看才是必要的；而此書卻決不能使之成為可適合於通俗的胃口的。這樣的幫助並不是真正研究學問的人所需要的，而且這樣的幫助，雖然它總是令人愉悅，然而它很可以在此令人愉悅之情形中已成了其結果上的「自我挫敗」〔意即：意在幫助人明白結果反使人不明白，蓋具體的例足以干擾並誤引人故〕。阿

Axix 保特·泰洛生（Abbot Terrason）曾說過：如果一本書之大小不是因著它的頁數而被衡量，而是因著在掌握它時所需要的時間而被衡量，則對於好多書我們可以這樣說，即：「此書必會更短一點，如果它不曾這樣短」。另一方面，如果我們籌劃或思量思辨知識底一個全部系統之可理解性（此一全部系統雖然列次甚繁，然而卻有從原則底統一性而來的一貫性），則我們可同樣公平地說：「好多書必已是更為清楚，如果它不曾作這樣的努力使之成為清楚。」因為對於清晰性所作的那些幫助，雖然它們在關於細節上可以有助，然而它們卻亦時常干擾了我們的對於全體之把握。讀者並非被允許很快地就去達到對於全體有一概觀；說明的材料之鮮明的顏色渲染參

加進來足以覆蓋隱蔽這系統底關節與組織，而這關節與組織卻正是我們所主要關心的，如果我們要想能夠去判斷這系統底統一性與堅實性時。

我必可斷定，當著者，依照此處所提議的計畫，依一完整而持久的樣式，是這樣致力於進行一大而重要的工作時，讀者將感覺到這決不是一種很小的引誘〔吸引〕，引誘著去產生其意願的合作。形而上學，依據我們現在所採用的看法而言，它是一切學問中唯一的一個如下所說的那樣一種學問，即：此學問膽敢許諾通過一種很小而集中的努力，它將在一很短的時間中即可達到這樣的完整，即如它將無工作可以留給我們的後繼者那樣的完整，所謂它將無工作可以留給我們的後繼者，意即它除「我們的後繼者依照他們自己的喜愛，依一種教導〔說教〕的樣式，無須他們之能夠去把任何東西增加到它的內容上，而即可去適用之」，這種適用之的工作外，它將再無任何其他工作可以留給我們的後繼者。因為此門學問不過就是一切我們的通過純粹理性而有的，系統地被排列起來的所有物之「清列」。在此門學問之領域內，沒有什麼東西能夠逃避我們。理性完全由它自己所產生的任何東西決不能被隱蔽，一旦公共原則已被發見，它即被理性自己所暴露。此種知識底完整的統一性，以及這一事實，即：「此種知識只從概念而被引生出，完全不為經驗所影響，或完全不為這樣的特種直覺，即如那『可以引至任何決定性的經驗以擴大或增加這種知識』，這樣的特種直覺所影響」，這一事實，便可使這個不被制約的〔絕對的〕完整性不只是為可實行的，而且亦為必然的。「（請留在家中，）注意你自己，你將可知道你的糧秣〔儲備物〕是如何地限制了」。〔拉丁文：

“*Tecum habita, et noris quam sit tibi curta supellex.*” 英譯：
“ (Be at home,) take heed to yourself, and you will realize how limited are your provisions.” 梅文健先生代譯。案：關於此義，請參看〈引論〉Ⅶ，A13, B26〕。

這個一樣「純粹的(思辨的)理性之系統」，我希望我自己在「自然之形上學」這個題稱下去把它產生出來。它將不及此部「批判」書之一半，但是在內容方面它卻是比本「批判」書為無比地更豐富的，本「批判」書其首要的工作就是必須去發見它^①的可能性之根源與條件，而且好像是去清理並去剷平那迄今以往已成荒地者。在本「批判」書這部工作上，我對於我的讀者期望忍耐並期望一公正無私之裁判；而在代表一純粹思辨理性之系統的「自然之形上學」這部書之工作方面，我將期望一位合作者之善意與幫助^②。因為不管那「系統」底一切原則是如何完整地已被呈現於本「批判」中，而那「系統」底完整性自身也同樣需要無一引申的概念有缺漏。這些引申的概念不能因著任何先驗的計算而被列舉出來，而是必須逐步地被發見的。因此，當在本「批判」中，全部的「概念之綜和」已被窮盡時，茲將仍然存留有進一步的工作以使「概念底分析」為同樣地完整的，而這一部工作勿寧是一種娛樂，而不是一種辛勞。

[餘關於校印以及關於「背反」之所以那樣排列有所說明，此無甚意義，略。]

①這個「它」即指「純粹的思辨理性之系統」為「自然之形上學」所代表者而言，而肯·斯密士之譯則實指地譯為「這樣的

批評」，如是便成爲「去發見這樣的批評底可能性之根源與條件」。「這樣的批評」是指本「批判」書之批判說。這樣便成不通。這是一種莫明其妙的錯指。原文只是個所有格的代詞（ihrer），其所指甚顯。Max Müller 即如原文譯爲「它的」。Meiklejohn 則實指爲「這種知識」，即「純粹思辨理性之系統」這種知識，此亦不誤。

- ②案：依康德原文是「善意與幫助」（die Willfährigkeit und den Beistand），其他兩英譯皆如此譯，肯·斯密士則譯爲「仁慈的幫助」（benevolent assistance）。



第二版序言

Bvii

像處於理性範圍內的這樣的知識之處理是否是遵循著抑或不是遵循著一門學問底確當途徑而進行，這是很容易從成就上而被決定的。因為如果這樣的知識之處理，在常常重新來過的苦心經營的預備之後，正當它接近它的目標時，它突告停止；又如果它時常被迫著去回顧它的步驟而要重新開始某種新的路線；或又如果許多參與研究者不能同意於任何共同的進行計畫；如果有如此之種種情形，則我們可以確定說：這樣的知識之處理實根本未走上一門學問底確當途徑，而且實是一純然地胡亂摸索。在這些情況下，如果我們在發見這途徑，即「理性能安全地旅行於其上」的這途徑中，真能成功，則我們將有益於理性，縱使結果有好多「被包含於我們的未經反省而被採用的元初計畫中」的東西可當作無收成者而須被放棄——縱使是如此，我們亦將有益於理性。

邏輯，從最早的時候，即已在此確當的途徑上進行，這是由以下之事實即可被證明，即：自從亞里士多德以來，它不曾需要去重新回顧一步，除非我們有意想去把某些不必要的細微末節之移除，或那已被承認了的義旨之更清楚的解釋，算作改進，否則它連一步都不需要重新回顧，而適所說之不必要的細微末節之移除或已被承

Bviii

認了的義旨之更清楚的解釋這種潤飾實只有關於這門學問底雅緻而並無關於這門學問底確定性。又，直至今日，這個邏輯學不曾能前進一步，因此，就所能見者而言，它顯然地是一封閉而完整了的系統，這一點亦是可注意的。如果某些現代的人想去擴大它，因著引進一些心理學的章數以討論知識底不同機能（如想像、機智等）而擴大它，或因著引進一些形而上學的章數以討論知識底起源，或依對象中的差異而討論各種不同的確定性（觀念論、懷疑論等），而擴大它，或因著引進一些人類學的章數以討論偏見以及偏見之原因與偏見之修正而擴大之，這種想法只能從他們的對於邏輯學底特性之無知而發生。如果我們允許各種學問去互相侵入別的學問之領域，我們並沒有擴大學問，但只模糊了學問。邏輯底範圍是完全準確地被限定了的；它唯一所關心的事便是要去對於一切思想底形式規律給一窮盡的解釋以及給一嚴格的證明，不管這思想是先驗的抑或是經驗的，不管這思想底根源或這思想底對象是什麼，亦不管這思想在我們心中所可遭遇的是什麼障礙，是偶然的障礙抑或是自然的障礙。

「邏輯已如此成功」，這是一種利益〔好處〕，邏輯把這利益完全歸於它的限制〔它的範圍之準確的限定〕，因著這限制，邏輯很有理由把知識底一切對象以及對象底差異皆抽掉——實在說來，它是在分定責成下要把這些皆抽掉——抽掉後，它可讓知性除處理知性自己以及知性之形式外，不處理任何別的事。但是就理性而言，「要去走上學問之確當途徑」，這自然比較甚為困難，因為理性不單只處理它自己，而且也要處理對象。因此，邏輯，當作一種預備學問看，它好像是只形成各種學問之走廊；而當我們論及各種

特殊的知識時，雖然邏輯實是被預設了的，即在對此各種特殊的知識作任何批評的估量中實是被預設了的，然而就這各種特殊的知識之實際獲得而言，我們卻須去正視那些學問，即恰當地而且客觀地所謂之「學問」。

現在，如果理性須成爲這些學問中的一個因素，則這些學問中的某種東西必須是先驗地被知的，而此種知識可依以下兩路中之此一路或另一路關聯到它的對象，即，它或者如「它只是決定那必須從別處被供給的對象以及這對象之概念」那樣而關聯到其對象，或者如「它不只決定對象，且亦要使對象成爲現實的」那樣而關聯到其對象。前者是理性之理論的〔知解的〕知識，後者是理性之實踐的知識。在這兩種知識中，那一部分，即「理性於其中完全先驗地決定其對象」的那一部分，即是說，那純粹的一部分（不管這一部分所可含有的是多或少），必須首先而且各別地被處理，免致它與來自其他根源的東西相混雜。因爲如果我們把收入的款項盲目地支付出去，而當收入延滯時，我們又不能分辨出那一部分收入能證明開銷爲正當〔能擔負開銷〕，以及在那一方面我們必須節約，則那必是一種很壞的管理。

數學與物理學這兩門科學（在此兩科學中，理性產生出知解的知識）必須先驗地去決定它們的對象，前者是完全純粹地先驗地決定其對象，後者則須計算到，至少要部分地計算到，理性外的知識來源。

在人類理性底歷史所延展到的那最早時期，數學在那奇特的民族希臘人之間，早已走上學問底確當途徑。但是我們決不要設想：「去發見那尊貴的道路，或勿寧說去爲其自己建設那尊貴的道

- Bxi 路」，這在數學方面之容易就像在邏輯方面那麼容易（在邏輯中，理性須只處理其自己）。正相反，我們相信：數學是長期地停留在摸索的階段中，特別是在埃及人之間是如此，而且我亦相信：轉變必是由於一種革命而然，這一種革命是因著一獨個人底幸運思想而被引起，此一獨個人所設計的試驗標識出數學所必走的途徑，而由於遵循此途徑，那通貫一切時代的安全進步，而且是在無止境的擴張中的安全進步，是確實地被保證了的。此種知識革命之歷史（此知識革命較繞過好望角的航道之發見更為重要）以及此革命底幸運的肇造者之歷史不曾被保存下來。但是，「第昂琴尼斯·來秀斯」（Diogenes Laertius）在其傳下這些事之記述中，他說出了那些「號稱為作者」之名，即甚至在幾何的證明中間甚不重要的證明，這種證明之作者之名，甚至那些在普通意識上不需要有這樣的證明〔而竟有這樣的證明〕的東西之作者〔號稱為作者〕之名，這一事實至少表示出為這新途徑底首次瞥見所引起的革命之記念，在數學家看來，必有這樣特出的重要，如是遂致此革命之記念逃脫遺忘之浪潮而尚留存下來。一種新的靈光閃到第一位「證明等腰三角形底
- Bxii 性質」的人之心靈上（不管這人是塔利斯抑或是別人）。如是，他見到真正的方法不是去檢查他在圖形中或在圖形之赤裸的概念中所辨識的東西，復從此所辨識的東西中好像是要去閱悉此圖形之諸特性；而是要把那「必然地函蘊於這些概念中」的東西去抽引出來，這些東西是他自己所已先驗地形成的，而且是他在這構造中所已置於這圖形中的，所謂這構造乃即是「他所因以把這圖形呈現給他自己」的那構造。如果他要想以先驗的確定性去知道任何東西，則除了那些東西，即「必然地從他自己依照他的概念所已置於這圖形中

的東西而推出」的那些東西外，他必不可把任何別的東西歸給這圖形。

自然科學在其走上學問底大路上是甚為更長期的〔案：意即較數學更為長期〕實在說來，這只是自倍根起約略一世紀半的事，倍根，因著他的天才性的〔精巧的〕建議，他一部分肇始了這種發見，一部分鼓舞了那些早已向這發見走的人之新鮮的生氣。在這種情形裏，這發見也能被解說為是一種知識的革命之驟然的成就。在我現在的解說中，我涉及自然科學是只就其基於經驗的原則上而涉及之。

當伽里略（Galileo）使球從一斜面上下滾（球之重量是他自己事前早已決定好的）；當陶利塞利（Torricelli）使空氣〔風力〕運送一重量（此重量是他事前早已計算好使之等於一特定水量之重量）；或在更近時，當斯塔勒（Stahl）因著抽出某種東西把金屬變為氧化物，然後又因著把某種東西置回原處把氧化物變為金屬^(a)：當這些人作這些人作這些試驗時，一道曙光突然現於一切研究自然者之面前。他們知道：理性只能洞悟「它依照它自己的計劃所產生」的那東西，並且知道：理性必不可讓它自己好像是被拘禁於自然之領導線索中〔為自然所領導〕，而是它必須它自己以「基於固定法則上」的判斷之原則來展示出道路，迫使自然對於其自己的決定所決定成之問題給出答覆。偶然的觀察，不遵循事前想好的計劃而被作成者，決不能被致使去產生一必然的法則，單只是此必然的法則才是理性所想要去發見的。理性，即「一方面它持有它的原則，只有依照這些原則，一致的現象才能被承認為等值於法則，而另一方面，它復持有它依照這些原則所設計的試驗」，這樣的理

性，它要想為自然所教導，它自必須接近自然。但是，它必不可依這樣一個小學生，即「專聽教師所喜歡去說的每一東西」這樣一個小學生之性格而去接近自然，而須依這樣一個被任命的法官，即「他迫使證人去答覆他自己所已形成的問題」這樣的一個被任命的法官之性格而去接近自然。因此，即使是物理學，它也把它觀點上之有利的革命完全歸功於這幸運的思想，即：當理性必須在自然中尋求這樣的什麼東西，即「這東西由於其不是通過理性自己之辦法而即為可知，是故如若它畢竟須被學習，它即須只從自然而被學習」這樣的什麼東西，而不是把這樣的什麼東西虛構地歸給自然，當理性是如此云云時，它必須在如此尋求中，採用它自己所已置於自然中者作為它的指導。只有這樣，自然底研究，在「好多世紀不過是一純然地胡亂摸索之過程」之後，才走上一門學問底確當途徑。

(a)處，康德作底注云：

在我的事例之選擇中，我不是追尋試驗法底歷史之準確的經過；實在說來，對於試驗法底第一開始，我們並沒有十分準確的知識。

形而上學是理性底一門完全孤離的思辨學問，此思辨的學問高聳於經驗底教訓之上，而在此思辨的學問中，理性實在說來是被意謂為它自己的學生〔為專研究其自己者〕。形而上學單只基於概念，不像數學那樣，基於概念之應用於直覺。但是，雖然它比一切其他學問為古老，而且縱使一切其他學問都被吞沒於那「毀壞一

切」的野蠻之深淵中，它亦會留存下來，然而它卻不會有好運以走上學問之確當途徑。因為在這門學問內，理性永遠要被帶至僵滯之境，縱使那些法則，即「理性想對之（如其所自承）有一先驗的洞見」的那些法則，即是那些為我們的最通常的經驗所穩固的法則，它也要永遠被帶至僵滯之境。我們一次復一次地須去回溯我們的步驟，此蓋由於這些步驟在我們所欲去的方向上不足以引導我們。又，形而上學底研究者在他們的爭辯中是如此之難於展示一種無異議的一致〔距離展示一致是如此之遠〕，以至於形而上學遂勿寧被視為是一個戰場，一個「特別適宜於這樣的一些人，即想在演習戰爭中練習其自己，這樣的一些人」的戰場，而在此演習戰爭中，沒有一個參與者能在得到甚至像一寸領土這麼多的領土中曾經成功，即或得之，至少亦不是依這樣的樣式而得之，即如「確保他永遠佔有之」這樣的樣式而得之。此毫無疑問地表示說：形而上學底進程序迄今仍猶是一純然地胡亂的摸索，而且是一切摸索中最壞的一種摸索，在純然的概念間的一種摸索。

Bxv

然則，在這領域內，達到學問之境的确當道路迄今不曾被發見，其所以然之故是什麼呢？或許那是不可能去發現之的嗎？如真不可能，大自然為什麼一定要以「不停止的努力」降給我們的理性，我們的理性因著此不停止的努力總是去尋求這樣一種途徑，好像這途徑是理性之最重要的關心事之一似的？不，復次，如果在一個「我們對之衷心想有知識」的諸最重要的領域中之一領域內，理性不只使我們失敗，且繼續以欺騙性的許諾誘惑我們，而最終又背棄了〔或辜負了〕我們，如是，則我們所有的足使我們信託理性的原因〔根據〕又是如何地少！或不然，那也只是如此，即：我們迄

今以往已不能找出這真正的途徑，那麼，有否任何指示足以去證成這希望，即，「因著重新而努力，我們可有更好的運氣，即比那曾降到我們的前輩身上者為更好的運氣」這樣的希望呢？

Bxvi 數學與自然科學俱因著一種簡單而驟然的革命始變成它們現在之所是者，此例在我看來似乎很足以啓示我們去考慮那在改變了的觀點中可以是本質的特徵者，須知因著那改變了的觀點，此兩門科學俱已大得利益。此兩門科學之成功必可引使我們，至少依試驗之辦法，引使我們去做效它們的進程序，我們之可如此去做效是當一種類比（作為理性知識之一種的那類比）可允許我們去做效時，此所謂類比即是那兩門科學所堪示與於形而上學者。

「一切我們的知識皆必須符合於對象」，這是迄今以往已被假定了的。但是，依據這假定，一切試想去擴大我們的「對象之知識」，即因著「就對象，憑藉概念，而先驗地建立某種東西」這種辦法而去擴大我們的對象之知識，這一切試想皆終歸於失敗。因此，我們必須試一試，是否我們在形而上學底工作中不可有更多的成功，如果我們假定：對象必須符合於我們的知識。這個假定必更契合於那所欲者，即是說，「先驗地有對象之知識，就著對象先於對象之被給與而決定某種東西」，這必應是可能的。這樣，我們一定要準確地依哥白尼的基本假設〔第一思想〕之路線而前進。哥白尼由於在依據「一切天體皆環繞觀察者而旋轉」這個假設以說明天體底運動中無滿意的進步，所以他試一試：如果他使觀察者旋轉而讓星球不動，他是否不可有更好的成功。就對象之直覺而言，一個與這類似的試驗亦可在形而上學中被試一試。

Bxvii

如果直覺必須符合於對象之組構〔本性〕，則我看不出我們如

何能先驗地知道對象之任何事；但是，如果對象（由於是感取之對象）必須符合於我們的直覺機能之組構〔本性〕，則我在思議這樣一種可能性〔即：先驗地知道對象之可能性〕中便無什麼困難可言。現在，因為如若這些直覺要成爲被知的〔要成爲知識〕，我便不能靜止於這些直覺中而不進，我且必須把這些直覺當作表象關聯到那作爲這些表象底對象的某種東西上去，並且我必須通過這些表象來決定這對象，因爲是如此云云，所以我必須或者假定：概念（藉賴著概念，我得到這種決定，即決定對象之決定）符合於對象，或者假定：對象，或與對象爲同一事者，即經驗（只有在此經驗中，對象，當作所與的對象看，始能被知），符合於概念。如果我假定「概念符合於對象」，則我復陷於這同樣的困惑，即如「我如何能就對象先驗地知道任何事」這同樣的困惑。可是如果我假定「對象符合於概念」則前景是較有希望的。因爲經驗本身即是知識之一目，此一目知識即包含有知性於其中；而知性又有一些規律，我必須預設這些規律爲先於「對象之被給與於我」而存在於我之內者〔存在於我心中者〕，因而也就是說，我必須預設這些規律爲先驗的者。這些規律在先驗的概念中找到表示〔意即：被表示於先驗的概念中〕，經驗底一切對象皆必然地符合於這些先驗的概念，而亦必須與這些先驗的概念相契合。就那樣的一些對象即「它們只通過理性而被思，而且實在說來，亦當作必然的而被思，但它們卻從不能被給與於經驗中（至少亦不是依「理性所依以思考它們」的那樣式而被給與於經驗中）」，這樣的一些對象而言，這試想去思考它們之試想（因爲它們必允許被思想）將供給一優異的試金石，即關於那「我們所採用之以爲我們的新的思想方法」者之試金石，此

新的思想方法即是：我們關於事物只能先驗地知道那我們自己所置放於事物中者。(a)

(a)處，康德作底注云：

這個方法，即模倣自然底研究者之方法而成的方法，即存於尋求純粹理性之成素中，即在那因著試驗而允許「確立或駁斥」者中尋求純粹理性之成素。現在，純粹理性底命題，特別當它們冒險超出可能經驗底一切限制之外時，是不能夠連同它們的對象通過任何試驗而被置於考驗之下的，就像在自然科學中那樣。在處理那些「我們所先驗地採用之」的概念與原則中，一切我們所能作的便是去籌劃這一點，即：這些概念與原則可被用來依兩不同的觀點看對象——一方面，在與經驗相連繫中，視對象為感取之對象與知性之對象，而另一方面，對那「努力想去超越一切經驗之限制」的那孤立的理性而言，視對象為只是被思的對象，如果，當事物是從此雙重立場而被觀時，我們便見有一種契合，即與純粹理性底原則相契合之契合，可是當我們只從一個觀點看事物時，我們便見理性是被纏繞於不可免的自我衝突中，如果有如此云云之兩種情形時，則這試驗〔即：關於新的思想方法之試驗〕便於維護此兩觀點之區分之正確有所裁決〔意即：便裁決了此兩觀點之區分之正確〕。

Bxix

這個試驗其成功一如其可被願望那樣而成功，它並且以一學問之確當途徑許諾給形而上學，在形而上學之第一部分中許諾之，此

第一部分即是從事於那些先驗的概念的那一部分，此所謂先驗的概念即是「相應的對象，與之同量相稱的對象，能夠在經驗中被給與於它們」的那些先驗的概念。因為這新的觀點能使我們去說明如何能有先驗知識；此外，它又能使我們對於那「形成自然（視作經驗底對象之綜集的自然）之先驗基礎」的法則去供給滿意的證明——此兩種成就，依據迄今以往所遵循的程序而言，沒有一種是可能的。但是，此一推證，即對於我們的「先驗地認知」之能力之推證〔即：書中關於範疇之超越的推證之推證〕，在形上學底第一部分中，有一種後果出現，此一後果是足令人驚異的，而且它對於形上學底全部目的有一種高度不利的現象，此如在第二部分中〔即：超越的辯證那一部分中〕所討論者。因為我們是被帶到這結論，即：我們從不能超越可能經驗底界限，雖然這越界確是這門學問所特別想去達到之者。但是，「不能越過可能經驗底界限」這情況正好產生了這試驗〔即：我們所說的新的思想方法之試驗〕，因著這試驗，間接地，我們能夠去證明這首次估計即對於我們的「先驗的理性知識」之首次估計之真理性，即是說，這樣的知識只有關於現象，而且它必須讓物自身之為真實，實在說來，是「以其自身存在著」而為真實的，雖讓它「以其自身存在著」而為真實的，但卻必須讓它為不為我們所知者。因為那「必然地迫使我們去超越經驗底界域以及一切現象底界域」者便是這無條件者〔不被制約者〕，這無條件者乃是理性依必然性並依權利在物自身中所要求之者，因為要想去把條件之系列完整起來，這無條件者是必要的。如是，如果，依據「我們的經驗知識符合於當作物自身看的對象」這假設，我們見出：這無條件者不能被思想而無矛盾，並且亦見出：另一方

Bxix

Bxx

面，當我們假設：我們的「事物之表象」，（由於這些事物是被給與於我們者，）實並不如「這些事物存在於其自身」那樣而符合於這些事物，但卻正相反：這些對象，由於是現象，它們必須符合於我們的「表象之模式」，當我們如此假設時，矛盾即消失；因而，又，這樣說來，如果我們見出：當我們知道事物時，即是說，當事物是被給與於我們時，這無條件者不是可以在這樣的事物中被發見的，但只當我們不知道這些事物時，即是說，只當這些事物是物自身時，這無條件者始可在此物自身之事物中被發見：通過以上兩層的「如果」云云，如是，則我們很有理由歸結說：我們初時為試驗之目的所假定者現在是很確定地被穩固了的。(a)

(a)處，康德作底注云：

這種純粹理性之試驗與那在化學中有時被名曰「還原之試驗」或更經常被名曰「綜和的歷程」者有極大的類似性。形上學家底分析把純粹先驗知識分成兩個十分異質的成素，即「當作現象看的事物」之知識以及「事物之在其自己」之知識；他的辯證法復又把這兩個成素結合起來，以與理性所要求的「無條件者」之必然的理念相諧和，並見到：這種諧和除通過以上的區分外決不能被得到，因此，以上的區分必須被承認。

但是，當「超感觸者」底領域中的一切前進在思辨理性上皆已這樣被否決時，我們仍然可以去研究：在理性之實踐的知識中，是否「論據」(data)不可以被發見出來足以去決定理性之「無條件

者之超絕概念」，因而足以使我們，依照形上學底願望，並藉賴著那先驗地可能的知識（雖然這先驗地可能是只從一實踐的觀點而為先驗地可能），去越過一切可能經驗底界域。這樣，思辨理性至少已為這樣一種擴張留有餘地；而雖然它同時必須讓這種擴張為空虛，可是縱然如此，我們仍然有自由，實在說來，我們是被召請來，經由理性之實踐的論據去佔有〔去填滿〕這種擴張，如果我們能時。(a)

Bxii

(a)處，康德作底注云：

同樣，天體運動底基本法則已把「建立起的確定性」給與於哥白尼初時所只預定之為一假設者，並且同時亦對於不可見的力（牛頓所說的吸引力）給出證明，此不可見的力乃維持宇宙於一起者。如果哥白尼不曾敢於依一「違反於感取但卻是真的」之樣式，不在天體方面，但卻在觀察者方面，去尋求這被觀察的運動，則那不可見的力必永遠存留在那裏而為不被發見的。類比於這個假設的那觀點中的改變，在本「批判」中所展示者，我先只把它當作一假設陳述於此「序文」中，我之所以如此作，目的是想要引起注意，注意於這樣一種改變之首次嘗試之性格，這首次嘗試開始時總是假然的。但是，在這「批判」本身中，這「觀點中之改變」將依我們的空間與時間之表象之本性以及依知性之基本概念而為必然地被證明了的，而不是假然地被證明了的。

試想去更變那「迄今以往已流行於形而上學中」的進程序，

即依照幾何學家與物理學家所置下的例子，因著完全改革那進程序，而去更變之，這種試想之嘗試，實在說來，實形成這部「純粹思辨理性之批判」之主要目的。這部批判實是一論方法的論著，而不是這門學問〔形上學〕本身底一個系統。但是同時它亦標出這門學問底全部計劃，就它的範圍以及它的全部的內在結構這兩方面而

Bxiii 標出其全部計劃。因為純粹思辨理性有這種特殊性，即：它能依照「它所依以選擇其思考之對象」的不同路數而衡量它的能力〔此為第一點〕，並且它亦能對於「它所依以提出它的問題」的種種不同的路數給一窮盡的列舉，因而它是能夠，不，它是必須去追溯出一形上學系統之完整的綱要〔此為第二點〕。就第一點說，在先驗知識中，除那些「能思的主體從其自身所引生出」的東西外，再沒有什麼東西能夠被歸給對象；就第二點說，純粹理性（就其知識之原則而論）是一完全各別的自存的統一體，每一分子在此統一體中就像在一有機體中那樣皆為每一其他分子而存在，而一切分子亦皆為每一分子而存在，這樣，便沒有一個原則能安全地在任何一個關係中被取用，除非一個原則在其關聯於純粹理性底全部使用這種全部關聯中曾被研究過。結果，形而上學亦有這種獨特的利益，就像那不能落在處理對象的其他科學之命數上這樣的獨特的利益（〔說處理對象的其他科學，表示不說邏輯〕，因為邏輯只有關於「思想一般」之形式），這獨特的利益即是這一點，即：通過這部批判，如果形而上學可被置放於一門學問之確當途徑上，則它是能夠獲得它的

Bxxiv 的全部領域之窮盡的知識的。形而上學只須處理原則以及這些原則底使用之範圍（為這些原則自身所決定的範圍），因此它能完成它的工作，而且它把這工作當作一種不能再有增益的資產遺留給後

人。因為它是一基本的學問，它是分定要去達到這種完整性的。關於形而上學，我們必須能夠去說：「直至你將有某事去作時，否則你不要認為你曾作了任何事」〔“*nil actum reputans, si quid superesset agendum.*” “Don't deem you did any thing yet, until you shall have something to do.” 康德原文為拉丁語，由意大利友人梅文健先生代譯為英文〕。

但是，人們可問：我們提議去遺留給後人者是一種什麼寶藏呢？那被斷定為因著批評而這樣純淨化了的，而且是一建永建地而被建立起來的形而上學其價值是什麼呢？依據對於本批判書之一粗略的觀察而言，本批判書似乎可以是這樣的，即：它的成果只是消極的，它警告我們說：我們必不可以思辨理性冒險越過經驗底範圍。事實上，此義實是它的根本用處。但是此義亦可即刻獲得一積極的價值，當我們知道以下之義時，即：思辨理性所用以冒險越出其恰當範圍的那些原則在結果上實並沒有擴大理性底使用，而卻是，如我們依仔細的檢查所見者，不可避免地縮小了它的使用。那些原則恰當地說來實〔並不屬於理性，但只〕屬於感性，而當它們這樣被使用時〔即：用之以越過經驗底範圍時〕，它們勢必要去使感性之範圍與「真實者」同其廣延，因而勢必要去排擠掉理性之純粹的（實踐的）使用。因此，當我們的這部「批判」書限制了思辨理性時，此「批判」書實是消極的；但是，因為它因此限制作用而移除了——一種障礙（此障礙阻礙了實踐理性之使用，不，乃是勢必要去毀壞實踐理性之使用），是故它實際上實有一積極的而且是十分重要的用處。至少一旦我們確信：茲實有純粹理性底一種絕對必然的實踐使用即道德的使用時（在此實踐的使用中，純粹理性不可避免

地要越出感性之範圍)，本「批判」實有一積極的而且是十分重要的用處。雖然〔實踐的〕理性，在其越出感性之範圍中，並不需要有來自思辨理性方面之幫助，但它亦必須被確保足以對抗其反對面，即，理性決不可被致使陷於自身衝突之境。這樣，若去否決本「批判」所供給的服務的性格上是積極的，這必恰如說：警察沒有積極的利益，因為警察底主要職務只是去阻止公民相互間所恐懼的侵犯，阻止之，以便使每一個人可以在和平與安全中追求他的職業。

空間與時間只是感觸直覺之形式，因而亦只是當作現象看的事物之存在之條件；又，除當直覺能被給與，給與來以相應於知性之概念，我們便沒有知性之概念可言，結果亦就是說，沒有「事物之知識」上的成素可言；因此，我們不能有任何當作物自身看的對象之知識，但只當這對象是感觸直覺底一個對象時，即，只當它是一現象時，我們始能有對象之知識——凡此一切皆已在此「批判」底分解部分中被證明。這樣，理性之一切可能的思辨知識皆只限於經驗之對象，這實是隨以上所說諸義而來者。但是，我們的進一步的爭論點亦必須正當地〔適時地〕被記於心中，即：雖然我們不能知道這些作為物自身的對象，可是至少我們必須猶能去思考這些作為物自身的對象^(a)；非然者，我們必陷於這悖謬的結論中，即：能有現象而卻無任何「在顯現著」的東西。

(a)處，康德作底注云：

要想知道一個對象，我們必須能夠去證明它的可能性，或是從它的現實性如為經驗所證實者而證明之，或是因著理性

而先驗地證明之。但是我能思我所欲的任何東西，只要我不自相矛盾，即是說，只要我的概念是一可能的思想。這一點對概念之可能性而言是足夠的，縱然我不能擔保在一切可能者底綜集中實有一個對象與此概念相應。但是，在我能把客觀妥實性，即，真實的可能性，歸給這樣一個概念之前，某種更多的東西是需要的；前一種可能性只是邏輯的。但是，這某種更多的東西不須要在理論的〔知解的〕知識資源中被尋求；它可以處在那些實踐的知識資源中。〔此注屬 Bxxvi〕

現在，讓我們假設事物之作爲經驗底對象與此同一事物之作爲物自身，這兩者間的區別（我們的「批判」已表示此區別爲必然的）不曾被作成。在此情形下，一切事物一般，當它們是有效的原因時，它們必爲因果性原則所決定，因而亦就是說，必爲自然之機械性所決定。因此，我們不能對於同一存有，例如人的靈魂，說「它的意志是自由的，而卻又服從自然之必然性，即不是自由的」，而無顯明的矛盾。因爲在「人的靈魂底意志是自由的」與「人的靈魂底意志服從自然之必然性」這兩個命題中，我已依同一意義而理解靈魂，即是說，理解之爲「一物一般」，即理解之爲「一物之在其自己」；而且除藉賴著一種先行的批判外，我亦不能不這樣理解之。但是，**如果**我們的批判在其教告這一義，即：「對象是依兩層意義而被理解，即被理解爲現象以及被理解爲物自身〔物之在其自己〕」，這一義中，並無錯誤；又，**如果**知性底概念之推證是妥實的，因而因果性原則只能應用於依前一意義而被理解的事物，即是說，只當事物是經驗底對象時，因果性原則始可應用

Bxxviii 於事物（此同一事物^①，若依另一意義而被理解，則不是服從此原則者）：如是，則在以下之設想中，即設想「同一意志，在現象中，即在它的可見的活動中，是必然地服從自然法則者，而至此為止，它亦不是自由的，然而由於它屬於一物之在其自己，它卻又不是服從那自然法則者，因而它又是自由的」，這樣的設想中，卻並無矛盾可言。我的靈魂，若自後一立場而觀之，它實不能因著思辨理性而被知（更不能通過經驗的觀察而被知）；而因此，作為一存有之一特性的自由（所謂一存有是這樣的一個存有，即「我可把感觸世界中的結果歸屬於它」這樣的一個存有，作為這樣一個存有之一特性的自由）亦不是依任何這樣的樣式〔思辨理性之樣式〕而為可知的。因為，設若它是可依任何這樣的樣式而為可知的，則我一定須去知道這樣一個存有，即如：「在其存在方面為被決定者，而卻又不在時間中為被決定者」這樣一個存有——這樣一個存有是不可能的，因為我不能以任何直覺來支持我的概念。但是，雖然我不能自由，我猶可思維自由；那就是說，自由之表象至少不是自相矛盾的，設若對於我們的兩種表象模式間的批判的分別，即感觸的表象模式與理智的表象模式這兩種表象模式間的批判的區別，有一適當的論述，並且對於知性底純粹概念之終局性的限制以及從這些概念而來的原則之終局性的限制亦有一適當的論述時。

①「此同一事物」，康德原文是個“dieselbe”，當該指「事物」說，肯·斯密士譯為「此同一對象」，指對象（當事物是經驗底對象時）語中之「對象」）說，此便不順。

如果我們假定：道德必然地預設自由（嚴格意義的自由）以爲我們的意志之一特性，那就是說，如果我們假定：道德給出實踐的原則（根源的原則，適當於我們的理性者）以爲理性底先驗與料〔先驗故實 a priori data〕，並假定：除依據自由之假設，道德之給出實踐的原則必應是絕對不可能的；而**如果**同時我們又假定：思辨理性已證明這樣的自由不允許被思想〔意即：根本不可能，實則並不如此〕；如是，則前一假設（即：在道德方面所作的假設）必要讓位於或屈服於這另一爭論〔即：「自由不允許被思想，根本不可能」，這一爭論〕，這另一爭論之反面〔即：自由可被思想這一面〕含有一顯明的矛盾〔不允許被思想而思之，則思之必矛盾〕，【如是，則自由，以及與此自由相連的道德，必要投降於「自然之機械性」，〔而成爲「道德之否定」〕^①，蓋因爲只有依據自由之假設，道德底否定始含有矛盾〔始不可能，如若自由根本不可能，不能被假設，而投降於自然之機械性，則道德底否定即不含有任何矛盾，即是說，是很可能的。〕】^②

Bxxiv

①爲譯者隨文所補。原文無。

②此一全語參照其他兩譯而譯，肯·斯密士譯表達的不清楚，故不從。〔〕號中語則是譯者隨文所加之注語或補充語或明說語，於原文意無增損。

實在說來，道德並不需要：「自由」一定可被理解〔可被知解〕，它只需要：「自由」一定不要自相矛盾，因而「自由」一定至少可允許被思想，而且它亦需要：當「自由」這樣被思想時，

「自由」對於這樣一種自由的活動，即「若以另一種關係〔即：自然因果之關係〕視之，同樣亦符合於自然之機械性」這樣的一種自由的活動，亦決不置有任何障礙。因此，道德論與自然論可各得其所而不相悖。但是，此一義其為可能是只當一種「批判」已把我們的對於物自身之不可免的無知早已事先建立好，並且已把一切我們所能理論地〔知解地〕知之者皆限於純然的現象時，才是可能的。

關於「純粹理性底批判性的原則之積極的利益」的討論亦可同樣地就上帝之概念以及我們的靈魂底單純本性之概念而被發展出來；但是為簡單之故，這樣的進一步的討論可以略去。〔從上面所
Bxxx 已說過的，那是顯然的，即：〕甚至上帝、自由以及靈魂不滅之假定（如在我的理性之必然的實踐使用方面所作者）亦不是可允許的，除非同時思辨理性亦被使脫掉其虛偽要求——要求於「超絕的洞見」之要求。〔案：意即把思辨理性之虛偽要求，要求於超絕的洞見之要求剝奪掉，那些假定始可以說，否則連那些假定亦不可以說。〕〔何以故要把那虛偽的要求剝奪掉？〕因為要想去達到這樣一種洞見，思辨理性必須使用一些如下所說那樣的原則，即，這些原則事實上原只擴展於可能經驗底對象，而如果它們亦被應用於那不能是經驗底一個對象者，它們實在總是也把這一個對象變成一個現象，這樣，它們便使純粹理性底一切實踐的擴張成為不可能。〔因為是如此云云，所以那要求於超絕的洞見之要求必須被剝掉，剝掉已，然後上帝之假定、自由之假定、靈魂不滅之假定，始是可允許的。〕因此，我已見到：要想為信仰（faith, Glaube）留餘地，「去否決知識」這乃是必要的。〔依康德原文直譯：「因此，要想為信仰留餘地，我必須揚棄知識」。〕形上學底獨斷主義，即

「沒有一種先行的純粹理性之批判而即在形上學中去前進」這一種專擅〔擅斷〕，是一切那些敵視道德的無信仰的思想（總是十分獨斷的無信仰的思想）之源泉。

依是，雖然「去把一個系統的形上學，依照一純粹理性之批判而被構造起者，這種遺產留給後人」，這或可不是十分困難的，然而這樣一種禮物亦決不可被輕估。因為不只是理性將能遵循一門學問底確當途徑而前進，而不是如迄今以往那樣胡亂地在摸索，而無細心的檢查或自我批評；亦不只是我們的從事研究的青年人將可更有利地去耗費其時間，即比在通常的獨斷主義中耗費其時間為更有利地耗費其時間，我們的這些從事研究的青年人因著獨斷主義是甚早而且是大大地被鼓勵著去耽溺於輕易的玄想，即關於那些「他們對之一無所知」的事物之輕易的玄想，關於那些「既非他們亦非任何別人可有任何洞見以悟入之」的事物之輕易的玄想——實在說來，是被鼓勵著去發明〔去捏造〕一些新的觀念與新的意見，而卻忽略了對於較好建立起的諸學問之研究。不只是如上所說云云，而且除以上所說云云，最要者，茲還有一種不可估計的利益，即：一切對於道德與宗教的反對將永遠沈寂下去，而這沈寂下去是依蘇格拉底的方式而沈寂下去，即是說，因著對於反對者之無知之最清楚的證明而沈寂下去。在世界中，總已存在著，而且將總是繼續存在著某種形而上學以及與此形而上學相連的那種「辯證」，即對於純粹理性而言是「自然」的那種辯證。因此，一下子斷然去使形而上學脫掉其有害的影響，即因著在形而上學底錯誤底根源上打擊其錯誤而使之脫掉其有害的影響，這乃是哲學之第一而且是最重要的工作。

不管學問領域中的這種重大的改變，亦不管思辨理性所必須忍受的其財產〔所有物〕之喪失，一般的人類關心之事仍處於迄今以往相同的特許地位而不變，而人世間迄今以往從純粹理性底教告中所引生出的那些好處亦總不會被減少。「喪失」只影響學院研究者底獨占，決不影響人類底關心之事。我請問最頑固的獨斷主義者，死後我們的靈魂底繼續存在之證明，從本體底單純性而引生出者，或「相反於一普遍的機械性」的意志自由之證明，通過主觀的與客觀的「實踐的必然性」之間的那種精微而無效果的區別所達至者，或上帝底存在之證明（可變者底偶然性以及一元動者底必然性之證明），如由一「最高真實的存有」（*ens realissimum*）之概念而推演出者，凡此諸證明，於其從學院研究者傳出來之後〔於其被學院研究者發出之後〕，在達到公眾的心靈上或在表現些微影響力於公眾的信服上，是否曾經成功？那是從來未見發生過的，而依普通人類理解之不適宜於這樣精微的思辨而觀，那亦是決不應當被期望的。這樣廣泛地被執持〔被懷有〕的信念，當其基於合理的根據時，是完全由於其他的考慮。一「未來生命」底希望是在我們的本性底那種可注意的品質中，即從來不能被那短暫的者所滿足，這種可注意的品質中，有其根源（因為那短暫的者對於我們的本性底全部使命之容量為不足夠故）；「自由」之意識是專基於那些「相反於性好之一切要求」的義務之清楚的展示；相信一明智而偉大的「世界之創造者」這種信仰是只因著在自然中到處被展示的燦爛秩序、美以及神意而被產生。當諸學院研究者已被致使去承認：他們對於一種普遍的人類關心之事並不能要求有更高的與更充實的洞見，即比那同樣亦在大眾所及之範圍之內的洞見為更高並更充實的

洞見（大眾所及之範圍之內的洞見向來為我們所極度尊重），並承認：作為哲學底學院研究者，他們一定要把他們自己限於那些普遍地可理解的東西之研究，以及為道德的目的，證明底充分根據之研究，當他們被致使去承認此所云云時，則「未來生命」之希望，「意志自由」之意識，「世界創造者」之信仰，這些所有物不但不曾被騷擾，而且通過此事實〔即上說之承認這一事實〕它們尚可獲得更大的可靠性〔有可資以被承認的根據，可憑以取信的仰仗〕。改變〔意即：學問方法上的改變〕只影響諸學院研究者底狂妄自大的虛偽要求，這些學院研究者必衷心願意被視作是這樣的真理之唯一的發明者與得有者（實在說來，他們之衷心願意如此就像在好多其他知識部門中他們能正當地聲稱是如此者），他們把鑰匙〔真理之鑰匙〕保存於他們自己，而只把鑰匙之使用〔由使用而獲得之真理〕^①傳達給公眾。（古語有云：「因為他不知跟我在一起，他只想求著去知道」。）〕拉丁語：“*quod mecum nescit, solus vult scire videri.*”梅文健先生代譯為英文：“Because he does not know with me, he only wishes to appeal to know.”〕同時，對於思辨哲學家底較溫和的要求則予以適當的注意。在關於一門「有利於公眾而不須知之」的學問，即「理性底批判」這門學問中，思辨的哲學家仍然保有唯一的權威〔可靠性、可仰仗性，是這門學問底唯一設置者〕。那種「批判」從來不能成為通俗的，而實在說來，茲亦不需要：它一定要成為通俗的。因為恰如在維護有用的真理中的那些精緻的旋轉交織的論證不需訴諸一般的心意，所以那些「能夠被發出來以對抗這些論證」的精微異議亦不需訴諸一般的心意。可是，另一方面，它們雙方皆不可避免地要把它們自己呈現給任何

一個達至高度思辨的人；而因此，因著一種對於思辨理性底權限之通貫的研究，一下子斷然地去阻止那可恥之事，這便是學院研究者底職責〔義務〕，那可恥之事遲早一定要爆發，甚至爆發於大眾之間，當作爭辯之結果而爆發於大眾之間，所謂爭辯即是「形上學家們（而即如此，因而最後亦是牧師們、神學家們）所不可避免地要捲入其中」的那種爭辯，爭辯之結果遂至於他們的教旨〔主張〕之濫用。只有批判始能截斷唯物論、命定論、無神論、自由思考〔free-thinking：放縱不羈的思考〕、盲信，以及迷信之根，這一切能是普遍地有害的；並亦能截斷觀念論與懷疑論之根，此兩者主要地是對於學院研究者為有危險，它們是很難被傳給大眾的。如果政府認為去干涉學問之事為適當，則「去維護這樣的批判之自由（只有因著這樣一種批判，理性底辛勞始能被建立在一穩固的基礎上）」，這必應是與對於學問以及對於人類的明智的關注更為相一致，即比「去支持那些學院研究者底可笑的專制獨斷」更為與對於學問以及對於人類的明智的關注相一致。那些學院研究者發出一種大聲的呼叫，呼叫公眾的危險，危險至於蜘蛛網之破壞。實則對於這種蜘蛛網，大眾從未予以任何注意，因此，那蜘蛛網之喪失，大眾亦從不能感覺到。

①Max Müller 只譯為「只把鑰匙之使用」，此不甚通；而肯·斯密士則譯為「只把它們的使用」，鑰匙是單數，不能用「它們」以代之，如果這個多數的所有格代詞是「他們的」（指諸學院研究者說）則更不通，因此，此恐是不小心的錯誤。但康德原文有「使用」字樣。因此，參照 Meiklejohn 之譯，而補之

以「由使用而獲得之真理」。Meiklejohn 只譯為「把真理傳給大眾」，此雖通順，然無「使用」字。故如此補之始圓足。

本「批判」並不相反於「理性在其純粹知識方面之斷然程序」（作為學問看的斷然程序），因為那種程序總是斷然的，即是說，它必須從可靠的先驗原則產出嚴格的證明。本「批判」只相反於獨斷主義，即是說，只相反於這種擅斷，即：「依照原則，單從概念（哲學的概念）去進行純粹的知識，就像理性曾經長期所慣作的那樣去進行純粹知識」，這是可能的，這種擅斷；並亦相反於這種擅斷，即：「沒有先研究依什麼路數，以什麼權利，理性可得有這些概念，便以為只從概念去進行純粹知識是可能的」，這種擅斷。這樣說來，獨斷主義乃是純粹理性底斷然程序而卻沒有對於純粹理性自己的能力作事前的批判者。在對抗獨斷主義中，我們必須不要讓我們自己去縱容那種喧鬧譁衆的淺陋，此種淺陋自許以通俗之名，亦不要縱容懷疑論，此懷疑論足以破壞一切形上學。反之，這樣的批判〔事前批判的批判〕是一徹頭徹尾有根據的形上學之必要的預備，此一形上學，當作一門學問看，必須必然地依照系統之最嚴格的要求，依這樣的樣式，即如「並不是要去滿足一般的大眾，但只是要去滿足學院研究者之需要」這樣的樣式，而斷然地被發展出來。因為那學院研究者之需要乃是如此之一種要求，即「形上學須對之作保證」的一種要求，而且亦是形上學所不可忽略的一種要求，此一種要求即是：形上學須完全先驗地進行其工作，進行至思辨理性底完全滿意之境而止。因此，在施行這批判所規劃的計劃中，即是說，在未來的形上學之系統中，我們必須去遵循那鼎鼎大

名的吳爾夫（一切獨斷哲學家中之最偉大者）之嚴格的方法。吳爾夫是首先用範例（而因著他所用的範例，他豁醒了那在德國尚未絕迹的通貫精神）去展示：一門學問底安全前進如何只通過「原則之有秩序的建立，概念之清楚的決定，堅持於證明之嚴格，以及冒進之避免，我們的推理中的不鄰次的步驟之避免」而即可被達到。這樣，如果他曾想到：事前因著一種機能之批判，即純粹理性自身之批判，而去預備好這根據，則他是特別適宜於去把形上學升舉到一門學問之尊嚴者。對其未能這樣作而責難，這責難不應過分歸於其自己，而實應歸於那流行於他的時代中的獨斷的思考路數，而以這獨斷的思考路數而言，他那個時代底哲學家，以及一切前時代底哲學家，是沒有權利互相責備的。那些「既反對吳爾夫底方法又反對一種純粹理性底批判之程序」的人其所能有的目的沒有別的，不過是去搖落學問底拘束〔意即：學問底法度〕，因而也就是想去把工作變成遊戲，把確定變成意見，把哲學變成武斷〔philodoxy，愛意見，愛獨斷，把愛智慧變成愛意見、愛獨斷〕。

現在，就此第二版而言，我已儘量利用這機會（由於這是適宜的機會）以便去移除（只要是可能的）那些困難與隱晦，這些困難與隱晦（或許並非沒有我的錯誤）足以引起許多誤解，甚至敏銳的思想家在對於我的書作判斷時亦不免陷入於這些誤解中。在諸命題本身以及此諸命題之證明方面，又亦在〔建築〕計劃之形式與完整方面，我不見有什麼可更變處。所以如此，這一方面是由於「在把它們供獻給公衆之前，我已使它們受長期的考驗而然」，一方面亦是由於我們所要處理的題材之本性而然。因為純粹思辨理性有這麼一種結構，即，在此種結構中，每一東西是一「機件」，全體是為

每一部分而存在，而每一部分亦是為一切其他部分而存在，是故即使是最小的不圓滿，不管它是錯誤，抑或是缺陷，亦必不可避免地 **Bxxxviii** 在使用中洩露其自己。這個系統，如我所希望，將盡未來世保持此不可更變性。此不是自滿自大使我有理由如此確信，而是通過「結果之同等」而實驗地得到明據使我有理由如此確信，所謂「結果之同等」即是不管我們從最小的成素進到純粹理性底全體，抑或是逆反之，從全體（因為這全體亦是通過理性之實踐的東西之範圍中的最後目的而被呈現給理性）進到每一部分，結果皆相同之謂。任何試想去更動一部分，甚至是最小的部分，必即刻發生矛盾，不只是在系統中發生矛盾，且亦在人類理性一般中發生矛盾。

另一方面，關於「解釋之模式」，仍然留有好多事須要去作；而在此第二版中，我已試求去作改進，此等改進於移除以下四處之毛病必有幫助，即：第一，於移除關於感性論〔攝物學〕，特別是關於「時間之概念」之誤解有幫助；第二，於移除「知性底概念之推證」之隱晦有幫助；第三，於移除純粹知性底原則之證明中的充分證據之一設想的缺無有幫助；最後，第四，於移除所置於「誤推」（歸咎於理性心理學的那些誤推）上的錯誤的解釋有幫助。改進只改進至「誤推」這一點，即改進至超越的辯證底第一章之結束，而止。在此以外，在解釋之模式上，我未曾作任何改變。(a) **Bxxxix**
Bxl

(a)處，康德在此有一很長的底注云：

嚴格地所謂唯一新加者（雖然是一個「只影響證明底方法」的新加者），便是對於心理學的觀念論之新的反駁（B274-275，肯·斯密士譯244頁），一個對於外部直覺底客觀實在

性之嚴格的證明（如我所信，亦是唯一可能的證明）〔見 B275-276〕。就形上學底本質目的而言。觀念論不管怎樣可被視為無害（雖然事實上它並不是這樣的無害），可是它對於哲學以及對於人類理性一般仍然是一醜聞〔可恥之事、不光彩之事〕，這一醜聞是這樣的，即：在我們以外的事物之存在（從這些事物裏，我們引生出知識底全部材料，甚至我們的內部感取上的知識之全部材料）其被承認必須只基於「信仰」而被承認，而如果任何人想去懷疑在我們以外的事物之存在，我們也不能以任何滿意的證明去對抗他的懷疑。因為用在那個證明（B275-276）中的辭語，從第三行到第六行（B275），其中有點隱晦，所以我想把那幾行文更改如下：「但是，此持久常住者不能是在我之內的一個直覺。因為『我的存在』底決定底一切根據，在我之內被發見者，皆是表象；而由於這一切根據皆是表象，是故它們自身即要求一『不同於它們』的持久常住者，在關聯於這持久常住者中，它們的變化，因而亦就是說，我的時間中的存在（時間就是「它們於其中變化」的那時間），可被決定。」說到「外部直覺底客觀實在性之證明」這個證明〔見 B275-276〕，它或可被反對說：我是直接地只意識到那「只是在我之內」的東西，即是說，只意識到我的「外部事物底表象」；因而結果亦就是可被反對說：在我以外是否有任何東西以與這「表象」相對應，這必須仍然是不確定的。它雖可如此被反對，但是通過內部經驗，我意識到我的時間中的存在（因而亦意識到「我的存在」之在時間中的可決定性），

Bx1

而此即比「只意識到我的表象」為更多一點。「我意識到我的時間中的存在」是與「我的存在之經驗的意識」為同一的，「我的存在之經驗的意識」是只有通過「關聯於某物」始為可決定的，此所關聯到的「某物」，雖是與「我的存在」緊緊於一起的，卻是在我以外的。「我的時間中的存在」之意識，依「同一性」之方式，是與「關聯於在我以外的某物」之意識緊緊於一起的，因此，那不可分離地把此在我以外的某物連繫於我的內部感取者乃是經驗，而不是發明〔捏造〕，是感取，而不是想像。因為外部感取其自身早已是這麼一種關聯，即「直覺之關聯於在我以外的某種現實的東西」這麼一種關聯，而外部感取底實在性（依此外部感取之有別於想像而言）是只基於那「在這裡被見為要發生」的東西上，即是說，只基於「此外部感取之不可分離地與內部經驗緊緊於一起」上，內部經驗是此外部感取底可能性之條件。如果在「我在」這個表象中（「我在」這個表象伴同著我的一切判斷以及我的知性之一切活動），我能同時通過智的直覺把「我的存在」之一決定連繫於我的存在之智的意識則「關聯於在我以外的某物」這一種關聯之意識必不是被需要的。但是，雖然那種智的意識實是首先來到者〔由「我在」這個表象而首先來到 *vorangeht*〕，可是內部直覺（只有在此內部直覺中我的存在始能被決定）卻是感觸的，而且是與時間之條件緊緊於一起的。但是，此種決定〔即：在內部直覺中我的存在被決定之決定〕，因而也就是說，內部經驗自身，卻是依靠於某種持久常住的東西上的，此某種持久

常住的東西並不是在我之內者，因而也就是說，它只能存在於某種在我以外的東西中，我必須視我自己為與此某種持久常住的東西有關係者。這樣，外部感取底實在性是必然地與內部感取之實在性^①緊緊於一起的，如果「經驗一般」畢竟要成為可能的時；此即是說，我確然意識到有些東西在我以外，這些在我以外的東西是和我的感取有關聯的，我之確然如此意識，其為確然恰如「我意識到我自己的我其存在著是如其在時間中被決定那樣而存在著」之為確然。要想去確定^②外於我的對象實際上相應於一些什麼樣的所與的直覺，因而也就是說，想去確定這些什麼樣的所與直覺是屬於外部感取的（這些什麼樣的所與的直覺是要被歸屬於外部感取，而不是要被歸屬於想像之機能），我們必須在每一獨個情形中訴諸規律，依照這些規律，經驗一般，甚至內部的經驗，即可與想像區別開——蓋由於這命題，即「茲實有像外部經驗這樣的一種東西存在著」這命題，總是被預設故。又或可再加上這一點解說，即：存在中的「某種持久常住的東西」之表象並不同於「持久常住的表象」。因為雖然某種持久常住的東西之表象這一「表象」可是十分流轉的而且是可變的，就像我們的一切其他表象一樣，即物質底諸表象亦不例外，可是它卻涉及某種持久常住的東西。因此，此某種持久常住的東西必須是一外在的東西而不同於我的一切表象，而它的存在亦必須被包含在我自己的存在之決定中，而且它的存在連同著我自己的存在之決定除只構成一個整一的經驗外亦無所構成，此一整一的經驗，設若它不同時一部分亦是外

部的，它甚至亦必不能內部地發生起。這如何必是可能的，我們很少能有再進一步的解明，一如我們說明我們之能夠去思考時間中的常住者，我們如何必能思考時間中之常住者，這亦很少能有再進一步的解明。時間中之常住者與遷轉者之共在產生更變〔變化〕之概念。

- ①「內部感取之實在性」，肯·斯密士只譯為「內部感取」，略「之實在性」字樣，原文有，其他兩英譯亦有，當補。
- ②「去確定」，肯·斯密士譯為「去決定」，當依原文及其他兩英譯改。

〔案〕：此一長注是關於第二版所增加的「對於觀念論之反駁」以及其中之一「證明」（即：外部直覺底客觀實在性之證明）之注說。依康德意，此所增加者乃是嚴格地所謂增加者。至於此序文中所提到的那些關於四處之毛病的改進亦只是大體地略說，詳情如書中正文可見。

時間太短，不允許再有進一步的改變；此外，在有資格而公平的評論者中，我亦不曾發見有對於其餘諸節的任何誤解。雖然我將不冒昧用這些評論者所應得的稱讚去說出他們的名字，可是我對於他們的評解所付的注意將很容易在〔上面所提到的新的〕文段中被看出來〔被察覺出來〕。但是，這些改進〔新文中的改進〕包含有小小的節損（此節損是不得已的，否則將使此書卷帙太大），即是說，我已略去或刪節某幾段文字，此所略去者，雖然對於全體底完整性實不是重要的〔本質的〕，可是猶可被許多讀者記罣為在其他

Bxli

Bxlii

方面爲有幫助的〔爲有用的〕，而不願其不被見到。只有如此節略，我始能爲那「現在，如我所希望，是一較爲更可理解的解釋」者得到空間〔餘地〕，這較爲更可理解的解釋，雖然它在所提出的「命題之基要」方面，或甚至在「這些命題底證明」方面，絕對沒有改變什麼事，然而它到處與先前的處理方法遠離得如此之遠，以至於就第一版文只作字裡行間的插入修改這並不能被致使爲足夠於它。此種「小小的而且可因著參閱第一版而被補救」的節損，我希望，將因著此第二版之新文^①之較大的清楚而得補償。

①案：此所謂「新文」以及前句中所謂「那是一較爲更可理解的解釋者」即指此第二版所重述的「範疇之超越的推證」（〈分解部中者〉）以及所重述的「純粹理性之誤推」（〈辯證部中者〉）而言。此等所重述之新文，其基本義理雖與第一版者並無差別（即絕無任何改變），然而其處理問題之方法卻與第一版者相差甚遠，因此，若只就第一版文只作字裡行間的插入修改，這自不能達成此重述之新文，即此重述爲不足夠。因此之故，關於此等處，康德遂覺有重述之必要。

Bxlili 我以愉快而感謝的心境，在已出版的各種作品（批評性的評論以及獨立的論文），已觀察到：通貫底精神在德國並不是絕迹的，但只是已因著一種虛偽地自由的「思考之樣式」之流行而暫時地成爲被遮蔽了的；並已觀察到：「批判」底荆棘路並未曾使有勇氣而且清晰的思想家在使他們自己去掌握我的這部「批判」書上已喪失勇氣——我的這部「批判」書乃是這樣一部作品，即它足以引至一

有組織的純粹理性之學問，而此有組織的純粹理性之學問即只如其為有組織的，也是一種能持久的學問，因而也是最必要的學問：我的這部「批判」書就是一部「能引至這樣云云的純粹理性之學問」的作品。〔案：這有組織的、能持久的，因而也是最必要的純粹理性之學問就是所謂代表「一純粹理性之系統」的學問，因而也就是「自然之形上學」與「道德之形上學」這兩門學問。這兩門學問就是純粹理性之系統，而此「批判」書則是其「預備」，是純粹理性之批判，而不是純粹理性之系統。〕我把這圓滿之的工作，即把那「在我的這部作品中所有的解釋方面到處仍多或少是有缺陷的」者圓滿起來使之無缺陷，這種圓滿之的工作，留給這樣一些卓越而值得尊重的人，即那些「能很愉快地把洞見之通貫性和一種流暢的解釋上的才能（我不能認為我自己為具有這種才能者）結合於一起」這樣的一些值得尊重的人；因為就我書中的解釋而言，危險不是「被反駁」之危險，而乃是「不被理解」之危險。從現在起，雖然我不能允許我自己去參與爭辯，可是我亦將對於一切提示，不管這些提示是來自朋友或來自敵人，皆予以小心的注意，我之這樣注意這些提示乃是為將來的使用，即依照此部「預備」工作，在未來進一步的「系統之努力」中的使用，而注意這些提示。由於在這些操勞之經過中，我已先花了相當多的年月（本月我即屆我的六十四歲之年），所以如果我想要去進行我所擬議的計畫，即「供給一自然之形上學與一道德之形上學」這種供給之計畫，我必須節省我的時間（我所要供給的那兩種形上學將穩固我的兩領域中的「批判」之真理性，即思辨理性之領域與實踐理性之領域這兩領域中的「批判」之真理性。）因此，把本書中的諸隱晦使之明朗（在一種新的

Bxliv 事業中，隱晦是很難被避免的)，並把本書作為一全體而維護之，這種「使明朗」與「維護」之工作，我必須把它留給那些「已以我的主張作為其自己的主張」的人（值得尊重的人）來擔負。一部哲學的著作並不能全部皆武裝起來，就像一數學的論文那樣，因此，它在此方面或彼方面或可被反對〔或可被刺〕；但是系統底結構，自其統一性而觀之，卻並不是絲毫可被危及的。很少人有心靈底通變性去使他們自己熟習於一新的系統；而由於一般人皆厭惡革新之故，所以更少有人願意或喜歡去熟習一新的系統。如果我們摘取某幾段文字，從它們的全文係絡中支解出來，並把它們互相對較，則表面的矛盾多分不會缺少，特別是在「以辭語自由寫成」的作品中為然。在那些「信賴旁人底判斷」的人們之眼中，這樣的矛盾可有「把作品置於一不利的場所」之結果；但是這些矛盾是很容易為那些「已掌握住整全之觀念」的人們所化解。如果一個學說其自身有穩固性，則這些壓力與扭曲^①，初看似乎對此學說極有威脅的作用者，實則在時間之經過中，久之只足以去磨平此學說之不平坦處；而如果公正無偏，有洞見，而且有真正的通俗力之人致力於此學說之解釋，則此學說亦可在一短暫時間中為其自己獲得陳述上之必要的高雅。空尼斯堡，4月，1787〔案：康德是年四月滿六十四歲〕。

①案：康德原文為“Wirkung und Gegenwirkung”，直譯為「作用與反作用」，肯·斯密士意譯為「壓力與扭曲」（stresses and strains）。

B1 第二版 引論

| 純粹知識與經驗知識間的區別

一切我們的知識皆開始於經驗，茲不能有疑。因為倘若影響我們的感取的那對象不曾一方面以其自身產生表象，一方面又引起我們的知性之活動以去比較這些表象，並因著結合這些表象或分離這些表象，去把感觸印象底粗料轉成那「被名曰經驗」的「對象之知識」，那麼我們的知識機能如何定會被喚醒而進入活動中呢？因此，依時間底次序而言，我們沒有先於經驗的知識，而一切我們的知識皆開始於經驗。

但是，雖然一切我們的知識皆開始於經驗，可是我們不

第一版 引論

A1

| 超越的哲學之理念

經驗，無疑地，是我們的知性在炮製感觸印象之粗料中所產生的第一產品。因此，經驗是我們的第一教導，而且在其進程中，它在新報告方面是如此之不可窮盡，以至於在一切未來世代底交互相連繫的生命中，人們將決不缺乏這樣被聚集起來的新知識。可是縱然如此，經驗卻決不是我們的知識所被圍限到的那唯一領域。實在說來，經驗實告訴我們「一物存在著」（*what is, was da sei*），但它卻並不告訴我們「一物必須必然地如此存在著，而不是依別樣而存在著。因此，經驗不能給我們以真正的普遍性；而因此，理

能因此便說：我們的知識盡皆發生自經驗。因為那很可是這樣的，即：甚至我們的經驗知識也是以「我們通過印象所接受」的東西以及以「我們自己的知識機能（感觸的印象只充作引起此知識機能這引起之之機緣）從其自身所提供」的東西而被構成。如果我們的知識機能作出任何這樣的增益，則情形很可以是這樣的，即：我們一時尚不能去把這知識機能所作之增益與那粗料區別開，除非等到以長期的注意之訓練我們已能夠把這所作之增益與那些粗料區別開為止。

依是，以下所說之問題是一個「至少要求密切的考察而且不允許有任何隨便的答覆」的問題，即：是否有任何知識它是這樣地獨立不依於經驗者，而且甚至是獨立不依於一切感取之印象者。這樣的知識

性，即「如此堅執於這種知識〔意即：這種具有真正普遍性的知識〕的那理性，便寧只是為經驗所激起，而並不是滿足於經驗。這樣的普遍性的諸知識^①，同時亦有內在的必然性之性格者，必須以其自身，獨立不依於經驗，即為清楚的與確定的。因此，它們被名曰先驗的知識；而同時，另一方面，那「只從經驗而借得來」的東西，如我們通常所說，只是後天地或經驗地被知者。 A2

①肯·斯密士注云：在英文，「知識」(knowledge)一詞不能有多數，故以“modes of knowledge”(諸知識)譯德文之“Erkenntnisse”(多數的知識)，“modes”在此無實義，只表示多數義。諸知識亦可說各種知識。

被名曰先驗的知識，而且是與經驗的知識有別的，此經驗的知識有其後天的根源，即是說，有其根源於經驗中。

但是，「先驗」一詞尚不能以充分的準確性指示我們的問題之全幅意義。因為甚至關於好多是從經驗的根源而引生出的知識我們亦習慣於去說：我們先驗地有之，或我們能夠先驗地有之，我們以此所謂「先驗地有之」意謂我們不是直接地從經驗中而引生之，而是依一普遍的規律而引生之，但是，這一普遍的規律其自身卻是被我們從經驗中所假借得來者。這樣，對於一個「掘了他的房子之基礎」的人，我們必會說：他先驗地可知道這房子必塌落，即是說，他不須等待「這房子之實際塌落」之經驗而即可知其必塌落。但是，雖然如此，他仍然不能完全先

現在，我們見到這一點，那特別值得注意的一點，即：甚至茲有這樣的一些知識，即「這些知識必須有其先驗的根源，而且它們或許只足以去把一種通貫性給與於我們的感取底諸表象」^①，這樣的一些知識，進入於我們的經驗中。因為縱使我們從經驗中把那「屬於感取」的每一東西皆消除，茲仍存有某種根源性的概念以及某種「由此根源性的概念而引生出」的判斷，這些概念與判斷必須早已完全先驗地、獨立不依於經驗地，發生出，因為它們能夠使我們關於那「現於感取上」的對象去說，或至少引我們去相信我們能說：那比純然的經驗所教導者為更多的東西，即去說那「把真正的普遍性與嚴格的必然性給與於肯斷」的東西，而這真正的普遍性與嚴格的必然性卻就是那

驗地知道這房子必塌落。因為他須要首先通過經驗去知道：「物體有重量，因而，當物體之支持者被抽掉時，物體即降落」。

B3 因此，依以上所說，我們將理解所謂先驗知識不是「獨立不依於這個經驗或那個經驗」的知識，而是「絕對地獨立不依於一切經驗」的知識。相反於此先驗的知識者便是經驗的知識，此經驗的知識是那「只是後天地可能的」一種知識，即是說，是那「通過經驗而為可能」的一種知識。諸先驗知識，當沒有任何經驗的東西之混雜時，便被名曰純粹的知識。這樣，舉例來說，「每一更變〔變化〕皆有其原因」這一命題，它雖是一先驗的命題，但卻不是一純粹的命題，因為「更變」是一個「只能從經驗而被引生出」的概念。

純然的經驗知識所不能供給者。

①「感取底諸表象」德文是“Vorstellungen der Sinne”，肯·斯密士譯為“sense-representations”，此等於“representations of sense”。“sense”我譯為「感取」，後正文有說明。

II 我們實有一些先驗的知識，甚至通常的理解亦決不能沒有之

我們這裏所需要的是一個如此之判準（*criterion, Merkmal*），即「因之得以確定地去區別純粹知識與經驗知識間之不同」的一個判準。經驗教告我們說：「一物是如此如此」，但它不能教告我們說：「一物不能不如此」。依是，第一、如果我們有一命題，其命題在其被思中是當作「必然的」而被思，則它是一先驗的判斷；如果，除它當作「必然的」而被思外，它復不從任何其他命題而被引申出，除只從一個「亦有一必然判斷之妥效性」的命題而被引申出，則它是一絕對地先驗的判斷。第二、經驗從未以真正的或嚴格的普遍性賦與於其判斷，但只

通過歸納以一假定的而且是比較的普遍性賦與於其判斷。因此，我們只能恰當地說：就我們迄今以往所已觀察者而言，茲並沒有對於這個或那個規律的例外。如是，如果一個判斷是以嚴格的普遍性而被思，即是說，是依這樣式，即「沒有例外可被允許為是可能的」這樣式，而被思，則它便不是從經驗而被引生出的，它乃是先驗地絕對有效的。經驗的普遍性只是一個「合用於好多情形〔事例〕中」的妥效性之隨意的擴張，擴張到一個「合用於一切情形中」的妥效性，例如「一切物體皆有重量」，在這個命題中，「一切」所示之普遍性〔經驗的普遍性〕即是如此擴張成者。另一方面，當嚴格的普遍性對於一判斷是本質的時，則即此一點意思即足指示一特殊的「知識之根源」，

即是說，指示一「先驗知識之機能」。這樣，必然性與嚴格的普遍性便是先驗知識底確實判準，而且它們兩者是不可互相分離的。但是，因為在這兩個判準底使用中，「判斷底偶然性〔非必然性〕，有時比判斷底經驗的限制性〔非普遍性〕較容易被表示^①，或，如有時亦發生者，判斷底無限制的普遍性能比判斷底必然性更可令人信服地被證明，是故「去分別地使用這兩個判準」這是適當的，蓋由於此兩判準之每一個，以其自身而言，即是確實無誤的。

①肯·斯密士注云：康德原文是「判斷底經驗的限制性有時比判斷底偶然性較容易被展示」。依Vaihinger，倒過來。

現在，「在人類知識中，實有一些判斷它們是必然的而且是最嚴格意義的普遍的，而因此它們亦是一些純粹的先驗判斷」，這一點是很容易去展示的。如果一個從科學而來的例證要被欲求，我們只須去注意數學命題中底任一命題；如果我們要尋求一個「從完全普通使用中的知性而來」的例證，則「每一變化必須有一原因」這一命題將可適合我們的目的。在此後一情形中，實在說來，就是「原因」這一個概念它是如此顯明地含有「與一結果相連繫」底必然性之概念並如此顯明地含有規律底嚴格普遍性之概念，以至於如果我們想，如休謨之所為，從「那發生者與那先行者」底重複聯想中去引生出「原因」這個概念，並從「連繫諸表象」這種「連繫之」之習慣中去引生出

「原因」這個概念（習慣是那「發源於重複聯想中」的習慣，因而亦是「構成一純然地主觀必然性」的習慣），則此一原因之概念必完全被消滅〔被毀壞〕。即使不訴諸這樣的例證【以證明我們的知識中的純粹先驗原則之真實性】^①，「去表示這些純粹的先驗原則對經驗底可能性而言是不可缺少的，因而去證明這些原則底先驗的存在性」，這也是可能的。因為，如果一切規律（依照這些規律，經驗始能進行）其自身總是經驗的，因而亦總是偶然的，則「經驗」從什麼地方能引生出其確定性呢？這樣的經驗的而且是偶然的規律很難被看成是第一原則〔基本而首要的原則〕。但是，在現在，我們可以滿足於已建立起這事實，即「我們的知識機能實有一純粹的使用」

這事實；並可以滿足於已表示出，「什麼是這一種純粹的使用之判準」。

①肯·斯密士譯漏掉或有意略去此句。康德原文有，不可略去，茲據補。

這樣的先驗的根源在某一些概念中是顯然的，其在概念中為顯然並不亞於其在判斷中為顯然。即使我們從我們的一個物體之經驗的概念中，把那「在物體中只是經驗的者」的每一特徵，如顏色、硬或軟、重量，甚至不可入性，一一皆移除，茲仍然存留有物體（現在已完全消滅了的物體）所佔有的空間，而此空間並不能被移除。又，即使我們從我們的任何對象（色體的或非色體的對象①）之經驗的概念中，把經驗所已教告我們的一切特性

皆移除，然而我們卻不能把那種特性，即「對象所經由之以被思為本體或被思為附著一本體」的那種特性，亦移除（雖然此本體之概念比「一對象一般」之概念是更為決定的）。因此，由於這必然性，即「此本體之概念所用以把它自己強加於我們〔強使我們接受此本體之概念〕」的那必然性，由於這種必然性之故，我們除去承認此本體之概念在我們的「先驗知識之機能」中有其座位以外，並無其他選擇之餘地。

①「色體的或非色體的對象」
 即：corporeal or incorporeal object，有形的或無形的對象，物質的或非物質的對象，用佛家語譯為「色體的或非色體的對象」倒反方便。

III 哲學需要有一種學問此
一學問將決定一切先驗
知識底可能、原則與範
圍

但是，那「比一切上面所說的」更為特別者便是這一點，即：某些知識離開了一切可能經驗底領域，並且它們有「擴張我們的判斷之範圍以越過一切經驗底限制」這種「擴張」之現象，而這種擴張是藉賴著這樣的諸概念，即「在經驗中並無相應的對象可被給與於它們」這樣的諸概念，而作成。

我們的理性進行這樣的一些研究，即「由於這些研究底重要之故，我們認這些研究比知性在現象領域中所能得知的一切東西是遠為優越的，而且依這些研究底目的而言，我們亦認為這些研究比知性在現象

.....「 // / 」

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

B7

領域中所能得知的一切東西是
 遠為崇高的」，這樣的一些研究
 究，我們的理性進行這樣的一些
 些研究，這確然是藉賴著上文
 所說的那些知識，即「離開一
 切可能經驗底領域並有擴張我
 們的判斷之範圍以越過一切經
 驗底限制這種擴張之現象」的
 那些知識，在一個越過「感取
 界」的領域中（在此一領域
 中，經驗既不能給出指導，亦
 不能給出糾正），來進行這樣
 的一些研究。實在說來，我們
 寧願去冒錯誤底危險而不願依
 據這些急切的研究之可疑的性
 格，或緣由輕蔑與冷淡，來中
 止或放棄這些急切的研究。
 {這些「為純粹理性所安置」
 的不可免的問題就是「上帝存
 在、意志自由以及靈魂不滅」
 諸問題。這樣一種學問，即
 「此學問，連同著一切它的預
 備，在其最後的意向中，只指

向於這些問題之解決」這樣的一種學問，就是形而上學；而這樣一種學問之程序其初是獨斷的，即是說，它極自信而獨斷地把其自身置於此種工作中而並無任何事先的考察，考察理性在如此偉大的一種工作上之能勝任或不能勝任。}

現在，這看起來似乎實是
.....
很自然的，即：一旦我們離開
.....
了經驗底根據，我們一定要，
.....
通過小心的研究，在關於「我
.....
們所想要去建立的任何大廈之
.....
基礎這方面，確保我們自己不
.....
要使用我們所有的任何知識，
.....
設未首先決定這知識從何處
.....
來，亦不要信任原則，設不知
.....
這些原則之根源。那就是說，
.....
「知性如何能達到一切這些先
.....
驗的知識，這些先驗的知識可
.....
有什麼範圍、什麼妥效性、什
.....
麼價值，這類問題一定要首先
.....
被考慮」，這似乎是很自然

	的。實在說來，再沒有什麼東西
	西能是更為自然的，如果所謂
B8	「自然的」一詞，我們以之意
	指那適宜地而且合理地應當發
	生者。但是，如果我們以「自
	然的」一詞意謂那通常或大抵
	發生者，則正好相反，再沒有
	什麼比「這種研究曾長期被忽
	略」這事實為更自然而且為更
	可理解。因為這些先驗知識底
	一部分，即數學的知識，長期
	以來早已有建立好的可信賴
	性，而因此，所以關於其他一
	部分也引起一可期望的〔順利
	的〕預定，然而這其他一部分
	卻可是完全不同性質的。此
	外，一旦我們超出經驗底範
	圍，我們又能確保不為經驗所
	矛盾〔經驗從不能使我們有矛
	盾〕。「擴大我們的知識」這
	種擴大之魔力是如此之大，以
	至於除遭遇一直接的矛盾外，
	沒有什麼東西能夠在我們的行

程中阻止我們；而這種矛盾又
是不可避免的，如果我們謹慎於
我們的虛構時——可是，縱然
如此，虛構將仍然是虛構。數
學給我們以很好的範例，即關
於「獨立不依於經驗，我們在
先驗知識中能前進至如何遠」
之範例。實在說來，數學是這
樣地從事於對象以及從事於知
識，即只當此對象與知識可被
展示於直覺中時，它始從事於
對象並從事於知識。但是這情
況卻很容易被忽略，因為這種
直覺其自身能先驗地被給與，
所以它亦很難與一赤裸而純粹
的概念區別開。為這樣一種證
明即「理性底力量」之證明
{所誤引}，「要求知識之擴
張」這種要求遂不承認有任何
限制〔見不到有任何限制〕。
輕妙的鴿子，當她依其自由的
飛翔衝破空氣而於空氣中前
進，而且感覺到空氣之阻力

	時，她可想像她的飛翔在空的
B9	空間中必是更為容易。那正是
	這樣，遂使柏拉圖離開了感取
	世界（因為此感取世界「把一 {置放了這樣多的阻礙於
	太過狹隘的範圍置於知	知性之路中}.....
	性」），並且依理型之雙翼，
	越出了感取世界，而冒險於純
	粹知性之空的空間中。他不曾
	覺察到以一切他的努力，他亦
	並未曾前進一步——蓋由於他
	並沒有遇見阻力，此阻力似乎
	可以充作一支持點，在此支持
	點上，他可以稍作停息，立定
	腳跟，他並可應用他的力量於
	此支持點上，這樣，他可以使
	他的知性在推動〔他可以推動
	他的知性〕。實在說來，「首
	先儘快地去完成人類理性底思
	辨的結構，只此後始去研究基
	礎是否可靠」，這是人類理性
	底「通常命運」〔常然〕。如
	是，一切種的原諒〔託辭〕將
	被請求，這樣便可重新保證我

們以基礎之穩定〔堅固〕，或
{實在勿寧說}，這樣便能使我
們全然去免除這樣晚臨與這樣
危險的一種研究。但是，正當
現實建造之時，那「使我們免
於一切顧慮與懷疑並以貌似的
通貫性來諂媚我們」者乃是這
其他一種情況，此即：我們的
理性底事業底大部分，或可說
最大的部分，乃存於概念之分
析，這些所分析的概念乃是我
們早已有之於對象者。這種分
析以大量可觀的知識供給我
們，這些大量的知識，當其不
過是那「早已被思於我們的概
念中（雖然是在一混鬧的樣式
中而被思於我們的概念中）」
者之說明或申明，卻又被評價
為新的洞見，至少就其形式而
言，被評價為新的洞見。但是
就材料或內容而論，茲實不曾
存有任何擴張，即對於「我們
早已有之的概念」之任何擴

.....
{////}.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

張，但只有概念之分析。因為
 B10 此種分析之程序給出真實的先
 驗知識，此先驗知識是在一安
 全而有用的樣式中進展，是故
 理性遂被誤引，甚至偷偷地
 [不自知其是如此]去引出一些
 屬於完全不同層序的肯斷，
 {在這些完全不同層序的肯斷
 中，理性把其他「完全外於所
 與的概念」的東西粘附於這些
 所與的概念上，並且進一步把
 它們先驗地粘附於這些所與的
 概念上。}但是「理性如何能
 去作這一步」，這卻是不被知
 的。這樣一種問題甚至是從未
 被思及的。因此，我將即刻進
 而去討論這兩種知識^①間的差
 別。

①案：「這兩種知識」即是概念
 底分析這種「分析的知識」與那
 把一些外來的東西粘附於所與的
 概念上這種「綜合的知識」。

IV 分析判斷與綜和判斷間的區別

在這樣的一切判斷中，即
「一主詞之關聯於謂詞於其中
被思」的那一切判斷中（在此
我只考慮肯定判斷，至於繼而
應用於否定判斷之應用是很容易
被作成的），此主謂之關聯
是依兩不同的路數而為可能。
或是謂詞 B 隸屬於主詞 A，
其隸屬於主詞 A 是當作某種
「被含於（倒轉地被含於）此
概念 A 中」的東西而隸屬於
主詞 A；或是 B 處於概念 A
之外，雖然它實是處於與 A
相連繫中。在前一種情形中，
我名這判斷曰分析的判斷，在
後一種情形中，我名這判斷曰
綜和的判斷。因此，分析判斷
（肯定的）就是這樣的一些判
斷，即在這些判斷中，謂詞與
主詞底連繫是通過同一性而被

	思的；至於那些判斷，即「在
	其中此主謂之連繫之被思是沒
	有同一性而被思」的那些判
	斷，則必須被名曰綜和的判
B11	斷。前者〔即：分析判斷〕，
	由於它通過謂詞並沒有什麼東
	西增加到主詞之概念上，它但
	只是把主詞打開解散成那些作
	為構成成分的概念，這些作為
	構成成分的概念一直皆已被思
	於主詞概念中，雖然是含混地
	被思於主詞概念中，由於它是
	如此云云，是故它亦可被名曰
	「解釋的〔說明的〕判斷」。
	另一方面，後者〔即：綜和判
	斷〕把一謂詞增加到主詞之概
	念上，此所增加之謂詞乃是那
	「無論如何不曾被思於主詞概
	念中」者，而且它亦是那「沒
	有一種分析能可能地把它從主
	詞概念中抽引出」者；因此，
	綜和判斷可被名曰「擴張的
	〔增益的〕判斷」。舉例言

之，如果我說：「一切物體皆
是有廣延的」，則此判斷是一
分析判斷。因為要想去找出與
「物體」緊繫於一起的「廣
延」，我並不需要去走出那概
念即「我把它拿來與{物體}相
連繫」的那個概念〔即：物體
概念〕之外。要想去發現「廣
延」這個謂詞，我只須去分析
「物體」這個概念即可，即是
說，我只須去意識到那雜多即
「我總是思之於物體概念中」
的那雜多，{使之對於我自己
成爲清楚的，}即可。因此
「一切物體皆是有廣延的」這
個判斷是一分析的判斷。但是
當我說「一切物體皆是有重量
的」，則「有重量的」這個謂
詞卻是某種「完全不同於那
『我思之於物體一般之純然概
念中』的任何東西」之東西；
因此，這樣一個謂詞之增加便
產生一綜和判斷。

.....
.....
.....
.....
.....
.....{「物體」這字}.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....{//
//}
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

經驗判斷（Erfahrungsurteile），即如其為「經驗的」而觀之，盡皆是綜和的判斷。因為去把一個分析判斷基於經驗上，這必是荒謬的〔悖理的〕。因為，在構成一分析判斷中，我必須不要走出我的概念之外，是故茲並沒有必要在此分析判斷之支持上去訴諸經驗之證明。「一物體是有廣
B12 延的」，這是一個「先驗地成立的，而且不是經驗的」這樣的一個命題。因為，在訴諸經驗以前，我在物體之概念中早已有了我的判斷上所需要的一切條件。我只須依照矛盾原則去從物體之概念中抽引出這所需要的謂詞即可，而在如此抽引中，我同時亦能意識到這判斷之必然性——而這必然性就是經驗所從來不曾能教告我們者。另一方面，雖然我不能在「一物體一般」之概念中包含

{這樣說來，這是顯明的，即：1.通過分析判斷，我們的知識無論如何不是被擴張了的，我早已有之的那概念只是被明示出來，並且只是被使為對於我為可理解的；2.在綜和判斷中，我必須於主詞概念之外有某種別的東西（X），知性可依靠此某種別的東西 X，如果它要想知道：一個謂詞雖不含於此概念中，可是卻又隸屬於此概念。 A8

在經驗性的判斷或屬於經驗之判斷之情形中，就遇見這種要求〔即：要求有某種別的東西 X 之要求〕而言，茲並無什麼困難。此 X 就是「我通過概念 A 而思之」的那個對象之完整的經驗，所謂概念 A 就是那「只形成此完整經驗之一部分」的一個概念。因為雖然在「一物體一般」之概念中，我並不包含有「重量」這

有「重量」這個謂詞，可是縱然如此，此「物體一般」之概念通過其諸部分中之某一部分實指示一「經驗之對象」，而我亦能把此同一經驗底其他諸部分增加到那某一部分上，而這樣，那些其他部分便可一起皆相屬而與此物體一般之概念聚合於一起。從開始起，我先能通過廣延、不可入性、圖形等標識或性質（凡此皆被思於物體之概念中），分析地來了解此物體之概念。但是，現在，由於回顧於經驗（從此經驗我已引生出此物體之概念），並由於見出重量是不變地〔經常地〕與上列諸標識或性質相連繫，所以我把這重量當作一謂詞附著於物體之概念上；而在作此步時，我是綜和地把重量附著於物體之概念上，因而我是擴張了我的知識。這樣說來，「重量」這個

謂詞，可是縱然如此，這「物體一般」之概念卻仍然通過此完整經驗底諸部分中之某一部分而指示這完整的經驗；而因為此某一部分隸屬於這完整的經驗，所以我能把這同一經驗底其他部分加到這某一部分上。因著先行的分析，我能通過廣延、不可入性、圖形等標識或性質（凡此皆被思於物體之概念中）來理解物體之概念。如此分析已，要想去擴張我的知識，如是我再回顧那「我曾由之以引生出此物體概念」的經驗，並且我見到「重量」總是與上說的諸標識或性質相連繫。這樣說來，經驗就是處於概念 A 以外的 X，而「重量」這個謂詞 B 與該物體概念 A 底綜和之可能性即基於此 X 上。}

謂詞與「物體」之概念這兩者底綜和之可能性是基於經驗上的。雖然此兩者中之任一概念並不合於其他一概念中，可是此兩者卻又互相隸屬，雖然只是偶然地互相隸屬，其互相隸屬是作為一全體底部分而互相隸屬，即是說，作為一經驗底部分而互相隸屬，此經驗其自身即是諸直覺底一種綜和的結合。

	但是，在先驗綜和判斷	
B13	中，此種幫助是完全缺無的。	
	〔在這裡，我不能有環顧於經驗領域之利益。〕然則，當我想去走出概念 A 之外，並想去知道另一概念 B 與此概念 A 相連繫時，我依靠什麼呢？	
	這綜和通過什麼東西被弄成是可能的呢？「每一發生的東西皆有其原因」，讓我們以此命題為例。在「某物發生」這個概念中，我實能思維一存在其	

呢？它不能是經驗，因為這所
 提示的原則已使這第二表象
 [謂詞 B] 與第一表象 [概念
 A] 相連繫，其使之與第一表
 象相連繫不只是以較大的普遍
 性使之與第一表象相連繫，且
 亦以必然性之性格使之與第一
 表象相連繫，因而亦就是說，
 它完全先驗地而且基於純然的
 概念上使之與第一表象相連
 繫。一切我們的先驗的思辨知
 識最後 [終極地] 皆必須基於
 這樣的綜和的即擴張的 [增益
 的] 原則上；分析的判斷自是
 B14 十分重要的，而且實在說來，
 亦是必要的，但其為重要而必
 要只是為得到那種概念中的清
 晰性而然，此清晰性是這樣一
 種確實而廣闊的綜和所需要
 者，所謂這樣一種確實而廣闊
 的綜和即如那「將引至一真正
 地新的增加，即對於一切先前
 原有的知識而為一真正地新的

A10

增加」那樣的綜和。

[此下 A 版有一段文並注，略去，見右。V、VI 兩整段皆為第二版所加，第一版無。]

V 先驗綜和判斷是當作原則而被含於理性底一切知解的學問中

1. 一切數學的判斷，無例外，皆是綜和的。此一事實，雖然它是不可爭辯地確定的，而依其後果而言它又是十分重要的，然而迄今以往它卻逃避了那些「致力於人類理性之分析」的人們之注意〔意即：未為那些人所注意〕，而且實在說來，此一事實亦是直接地相反於那些人之猜想的。何以故如此，這是因為以下的緣故而然，即：由於「一切數學推理皆依照矛盾原則而進行（一切必然的確定性皆需要此矛盾原

.....

{在這裡存有某種被隱蔽起來的神秘東西(a)；只有依靠此神秘的東西之解答，「進入純粹知性所產生的知識底無限制的領域」之進入始能被使成為確實的而且是可靠的。我們所必須要作的就是充分普遍地去發見先驗綜和判斷底可能性之根據，去洞見到那「使這樣的判斷底每一種成為可能」的諸條件，並且去標出此等知識之一切（此等知識其自身即形成一類），去標出之不是在任何粗略的大綱中標出之，而是在一系統中，完整地而且依一對於任何使用為足夠的樣式，依照這樣的知識之根源、區分、範圍與限制，而標出之。關於那「在綜和判斷中是特殊的」者暫時只說到這裡為止，不須再說。

則)」這點已爲人們所發見，所以人們遂設想：這門學問底基本命題其自身能夠通過那個原則而被知爲是真的。這是一個錯誤的想法。因爲雖然一綜和命題實可依照矛盾原則而被辨識，可是其如此被辨識是只當另一綜和命題被預設時，而且只當如此預設已，此一綜和命題能被理解爲從那所預設的另一綜和命題而推出時，它始能如此被辨識；它決不能在其自身而且以其自身即可如此被辨識。

首先，須知數學命題，嚴格地所謂數學命題，總是先驗的判斷，並不是經驗的判斷；因爲它們隨身帶有必然性，此

B15 必然性不能從經驗引生出。假若這一點猶有可猶豫處，我情願把我的陳述限於純粹的數學，即此純粹數學之概念即函著說它不含有經驗的知識，但

(a)處，康德作底注云：
如果「甚至去提出這問題〔不是說去解答之〕」這一點曾發生到任何古人身上〔任何古人曾想及之〕，則此問題〔即先驗綜和判斷之問題〕，直至我們自己的時代，其自身必已是一很有力量的影響力足以對抗一切純粹理性之系統，並且必能使我們免於那些無效的嘗試，這些無效的嘗試曾盲而無知地被人著手去從事，所謂無知意即無「那需要被作成者是什麼」之知識，人們對於那需要被作成者是什麼都無知識，便盲目地從事那些無效的嘗試。}

只含有純粹先驗的知識。

其初我們實可設想“ $7 + 5 = 12$ ”這個命題是一純然地分析的命題，而且是依矛盾原則從7與5底加和之概念而推演出。但是如果我們更密切地來看，則我們見出7與5底加和之概念除兩數之合成一數外實不含有任何事，而在「兩數之合成一數」中沒有思想可被認為是有關於那結合兩數的那個獨一數可是什麼數。“12”之概念決無法在只思維此7與5之和而早已被思；而且我可儘我所願來分析我的「這樣一個可能的加和」之概念，無論我怎樣分析，可是我將仍然不能於這可能的加和之概念中找到12。我們必須要走出這些概念〔如7, 5，以及加和這些概念〕之外，而且我們必須要求助於那「相應於這些概念中之一概念」的直覺，舉例來

說，求助於我們的五個指頭，或如塞格奈爾（Segner）在其數學書中所為者，求助於五個點，把這給與於直覺中的五個單位，一個一個地加到 7 之概念上。因為既先開始於數目 7，而於 5 之概念既又求助於我的手之五個指頭以為直覺，

B16 所以我現在把那「我事先集之於一起以形成數目 5」的那五個單位一個一個地加到數目 7 上，而且以那圖形〔手之圖形〕之助，我遂見到數目 12 有其存在〔出現於我的眼前〕。「5 定須被加到 7 上」，這一點我實早已思之於「一加和 = $7 + 5$ 」之概念中，但是「這個加和等值於數目 12」這一點，我卻並未早已思之於「一加和 = $7 + 5$ 」之概念中。因此，算數學的命題總是綜和的。如果我取一較大的數目為例，其為綜和的仍然更為

顯明。因為在那種情形下，這是十分顯然的，即：無論我們如何旋轉捻搓我們的概念，我們決不能只因著這些概念之純然的分析，而無直覺之助，便可發見那作為和數者是什麼數。

純粹幾何學底任何基本命題亦同樣不是分析的命題。

「兩點間的直線是最短線」，這是一個綜和的命題。因為我的「直」之概念並不含有什麼屬於量的東西，但只含有屬於質的東西。「最短」之概念全然是一增加，而且它不能通過任何分析之過程，從直線之概念中而被引申出。因此，在這裡，直覺必須被求助；只有因著直覺之助，綜和才是可能的。「在這裡，那通常使我們去相信「這樣的必然判斷之謂詞早已被含於我們的概念中因而此判斷是分析的」者只是這

所使用的詞語之歧義的性格。我們需要在思想中去把某一謂詞聯接到一所與的概念上，而此必然性是附著於概念自身中者。但是問題不是我們在思想中所應當去聯接之於所與的概念上者是什麼，而是我們於所與的概念中所實際地思之者（縱使只是隱晦地思之者）是什麼；如是，那是顯然的，即：雖然謂詞實是必然地被附著於概念上，然而其必然地被附著於概念上是因著一個「必須被加到概念上」的直覺而然，而不是如其被思於概念自身中那樣而然。」^①

① 案：從「在這裡」到「而然」，此段文，如 Vaihinger 所已指明，與下文倒。肯·斯密士譯移置於前。

B16 「有若干基本命題，為幾何學家所預設者，實在說來，

實是分析的，而且是基於矛盾原則上的。但是，這幾個命題，由於它們是一些同一性的命題，它們只可充作方法底鍊索中的連鎖物，而並不是可充作原則者；例如“ $a = a$ ”，一整全等於其自己〔一整全自身相等〕，或“ $(a + b) > a$ ”，全體大於其部分：即是這類的命題。而即使是這類的命題，雖然它們是依照純粹概念而為妥當的，然而它們之在數學中被承認，是只因為它們能夠被展示於直覺中始在數學中被承認」①。

①案：此段文原在上註明之文之前，今移置於後。

2. 自然科學（物理學）含有先驗綜和判斷以為原則。我只須引兩個命題為例即可，此即：在物質世界底一切變化

中，物質之量不變；在一切運動之傳達中，與動與反動必須總是相等的。顯然，此兩命題不只是必然的，因而亦不只是依它們的根源而言是先驗的，

B18 且亦是綜和的。因為在物質之概念中〔就首一命題而言〕，我實並不想物質之常住不變性，但只依物質所佔有的空間而想物質之現存性。我走出而且越過物質之概念之外，我把那「我不曾於物質之概念中思之」的那某種東西先驗地連接到物質之概念上。因此，「在物質世界底一切變化中，物質之量不變」這個命題不是分析的，而是綜和的，然卻又是先驗地被思的；自然科學底純粹部分中之其他命題亦同樣是如此。

3.形而上學，縱使我們視之為迄今以往在一切關於此門學問的努力中皆已是失敗了的

〔視之爲迄今以往只是一試探性的學問〕，可是，由於人類理性底本性，它卻仍是一完全不可缺少的學問，而且它亦應當含有先驗的綜和知識。因爲它的工作不只是去分析那些概念，即「我們爲我們自己對於事物所先驗地造成的」那些概念，不只是去分析這樣的諸概念，並因著此種分析，去分析地釐清此諸概念，而且亦要去擴大我們的先驗知識。而爲此目的，我們必須使用這樣的一些原則，即「這些原則能把某種不曾含於所與概念中的東西增加到所與的概念上，並且通過先驗的綜和判斷，它們亦能冒進至如此之遠以至於經驗完全不能去跟隨我們〔完全跟隨不上〕」這樣的一些原則，例如，在「世界必須有一第一開始」這個命題中，以及在與此相類的諸命題中，我們即須使

用如上所說那樣的一些原則。
這樣說來，形而上學，至少依其意向而言，完全是以先驗的綜和命題而組成。

B19 VI 純粹理性底一般問題

如果我們能夠把許多研究置於一簡單問題底程式之下，這必可獲益甚多。因為這樣，我們不只是已減輕了我們自己的工作（因著準確地界定我們自己的工作而減輕之），而且對那些想考驗我們的成果的他人而言，我們亦可使「去判斷我們在我們所要著手去作的事中是否已經成功」這一點較為容易。現在，純粹理性底恰當問題是含在這發問中，即：先驗的綜和判斷如何才可能呢？

形而上學迄今以往已停在如此踟躕不決的一種不確定與矛盾之狀態中，其所以如此，

這完全是由於以下之事實，即「『先驗判斷如何可能』這一問題從來不曾事先被考慮過，或許甚至分析判斷與綜和判斷間的區別亦從來不曾事先被考慮過」，這一事實而然。形而上學底成功或失敗是依靠於：「先驗綜和判斷如何可能」這一問題之解答，或這樣一種充分的證明，即證明此問題所想要去說明的可能性事實上畢竟不存在，這樣一種充分的證明。〔案：此句意即：形而上學底成功是依靠於此一問題之解答，而其失敗則是依靠於先驗綜和判斷之不可能性之證明。〕在許多哲學家中間，大衛·休謨差不多已正視了此問題，但是他仍然遠不足以以充分的確定性與普遍性來思量此問題。他專致力於這綜和命題，即關涉於「一結果與其原因相連繫（因果原則）」的那

B20 綜和命題，而且他相信他自己已證明了這樣一種先驗命題是完全不可能的。如果我們接受了他的結論，則一切我們所叫做形而上學者不過是一純然的虛幻，憑藉此種虛幻，我們幻想我們自己對於那「事實上只從經驗假借得來，並且在習慣底影響下已取得了必然性之虛幻的相似〔幻似的必然性〕」的東西有了合理的洞見。如果他已依我們的問題之普遍性來正視我們的問題，他決不會以此陳述，因而以破壞一切純粹哲學，而得罪。因為如果他依我們的問題之普遍性來正視我們的問題，他必已承認：依照他自己所有的論證，純粹數學，由於確然包含有先驗的綜和命題，必亦應不是可能的；而他的敏識亦必能使他免於「因果綜和不可能」這樣的一種肯斷。

在上說問題之解答中，我們同時關於純粹理性底使用之可能性，即在「建立並發展一切那些含有對象之知解的先驗知識的學問」中的純粹理性底使用之可能性，亦要有裁決，而因此，我們亦必須去答覆以下之問題，即：

純粹數學如何可能？

純粹自然科學如何可能？

因為這兩種科學實際上是存在著的，所以「去問它們如何可能」這是完全適當的；因為「它們必須可能」這一點是為「它們實存在著」這一事實所證明。(a)

(a)處，康德作注云：

關於純粹的自然科學，好多人仍然有懷疑。但是，我們只須去考慮那「被發見於恰

當地所謂的物理學（經驗的物理學）底開端」的種種命題，例如那些「關涉於物質之量中的常住不變性」的命題、「關涉於墮性」的命題、「關涉於與動與反動之相等」的命題，以及關涉於其他等等者，我們只須去考慮這些命題，這樣便可立即使我們確信：這些命題可構成一純粹的或理性的物理學，此純粹的或理性的物理學，當作一獨立的科學看，很值得就其全部範圍，不管這範圍是廣或狹，各別地被處理。

但是，就形上學而言，這貧乏的進步，即「迄今以往在形上學中所已被作成」的那貧乏的進步，以及這一事實，即「沒有一個已被提出的系統，就形上學之本質的目的而觀

之，能被說是真實地存在著」這一事實，卻使每一人有充分的根據以對於形上學底可能性起懷疑。

但是，依某義而言，這一種知識亦須被視為「被給與了的」；那就是說，形而上學是實際地存在著的，縱使不是當作一學問而存在著，仍然猶可當作自然的傾向（自然的傾向於形上學之傾向）而存在著。因為人類的理性，它並非只為空虛的願望，「願望於知識之廣闊與多樣」，這種空虛的願望所推動，它實是為一內部的需要所驅迫，被驅迫著猛烈地向這樣的問題，即如「不能為理性底任何經驗使用所解答，或不能為由此經驗的使用而引生出的原則所解答」這樣的問題，而前進。如是，在一切人們中，只要一旦他們的理性在思辨上已成熟，茲總是已存在

有而且將繼續去存在有某種形而上學。因此，我們遂有這問題，即：

B22 **形而上學，當作自然的傾向看，如何可能？**

即是說，遂有這問題，即：
「純粹理性所提給其自己，而且亦因著其自己之需要它被迫著盡其所能以去解答之」的那些問題如何可從普遍的人類理性之本性中而發生出？

但是，因為迄今以往所已被作成的一切試想，試想去解答這些自然的問題（例如「世界是否有一開始抑或沒有開始而是自無始以來就永恆存在著」這類的自然問題），這一切試想總是遭遇了不可避免的矛盾，所以我們不能以「純然的自然傾向——傾向於形上學」為滿足，即是說不能以純粹的

理性機能自身為滿足(某種形上學，不管它是什麼形上學，總是從此純粹理性機能自身而發生出)。以下所說，對理性而言，必須是可能的，即：「去確定我們是否知道或不知道形而上學底對象，即是說，或就形而上學底研究之對象，或就著理性對於這些對象能或不能去作任何判斷，來作一裁決，這樣裁決之，我們便可或者很有把握地〔很自信地〕擴大我們的純粹理性，或者把一確實而決定的限制置於純粹理性上」這對於理性而言必須是可能的。此一最後之問題，從上面所提的那個一般的問題〔即：「先驗綜和判斷如何可能」一問題〕而發生出者，正當地說之，可如此，即：

形而上學，當作一學問看，如何可能？

這樣，理性底批判，最後，必然地引至科學性的知識〔學問性的知識即學問Wissenschaft〕，而另一方面，理性底獨斷的使用，卻使我們陷於

B23 這樣一些獨斷的肯斷，即「其他肯斷，同樣似是而非者，總是能相反於它們」，那樣的一些肯斷，此即是說，理性底獨斷的使用，使我們陷於懷疑論。

「理性底批判」這門學問不能有任何十分可怕的冗長，因為它並不須去處理理性底對象，此對象底變化是無窮盡的，它但只須去處理理性自身，以及去處理這樣的一些問題，即「這些問題完全是從理性自身內而發生出，並且它們是因著理性自己的本性而被安置於理性上，而並不是因著那不同於理性的事物〔對象〕之

本性而被安置於理性上」，這樣的一些問題。當理性一旦已完全習知就那些「能夠在經驗中被呈現給它」的對象去理解其自己的力量時，則它亦必很容易地能夠以完整性與確定性去決定其「超出一切經驗底界限之外」的試想的使用之範圍與限制。

如是，我們可以，實在說來，我們必須把迄今以往所已作成的那一切嘗試，嘗試獨斷地去建立一形而上學，這一切嘗試視為無效的〔流產的〕。因為任何這樣嘗試的系統中的分析部分，即那些「先驗地附著於我們的理性中」的諸概念之純然的分析這一部分，決不是形而上學當身之目的，但只是形而上學當身之一預備，所謂形而上學當身即是意指其先驗綜和知識之擴大而說。對於其先驗綜和知識之擴大這樣一

個目的而言，概念底分析是無用的，因為概念底分析只展示「那含在這些概念中者是什麼」，但卻並不能展示「我們如何先驗地達到這些概念」。

「如何先驗地達到這些概念」這一問題之解答是需要的，解答之，我們便可就「一切知識

- B24 一般」底對象能夠去決定這樣的一些概念之妥當有效的使用。過甚的自我否定亦並不是被需要的，需要之以便去放棄這些要求，即，由於見到：「理性自身之不可否認的矛盾，而在理性之獨斷的程序中亦是不可避免的矛盾，這樣的矛盾，自好久以來，即已傷害了已被提出的每一形而上學系統之威權」，由於見到這一點的緣故，這亦並不需要有過甚的自我否定以去放棄這些要求。〔案：即由於見到這一點的緣故，這自需要有一批判的

反省，但卻並不需要有過甚的或太多的自我否定以去放棄這些要求。]如果我們要想不因著內部的困難以及外部的反對〔或抵阻 *den Widerstand äußerlich*〕而妨礙了努力，妨礙了通過一種「完全不同於任何迄今以往所已使用者」的方法之應用而來的努力，最後並想去把一門對於人類理性為不可缺少的學問帶至一豐富而有成果的生長之境（這一門學問即是其每一支流可被截去而其根不能被毀壞的一門學問），如果我們要想如此云云，則較大的堅定將是需要的。

**VI 在「純粹理性之批判」
之題稱下一門特殊學問
之理念與區分**

由以上那些考慮而觀，我們達到了一門特殊學問之理

.....

.....

.....

粹理性底系統」之預備。即如其為一「預備」而觀之，此門學問須被名曰「純粹理性之批判」，而不應被名曰「純粹理性之正論」(doctrine of pure reason)。此門學問底功用，在思辨中，恰當地說，只應當是消極的，意即不是去擴張我們的理性，但只是去釐清我們的理性，並使我們的理性免於錯誤——此免於錯誤即已是一很大的收穫了。

{一切知識，其從事於對象不若其從事於我們的對象底知識之樣式那樣多(只要當此「知識之樣式」是先驗地成為可能的)，我即名這樣的一切知識曰「超越的知識」。}這樣的諸概念底一個「系統」可被名曰「超越的哲學」。
[案：依上句之修改，此句當改為這樣的一切知識底一個系統可被名曰超越的哲學。]

.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....
.....

{一切知識，其從事於對象不若其從事於我們的關於對象一般之先驗的概念那麼多，我即名此一切知識曰「超越的知識」。} //

A12

///.....

.....

.....

//////

//////

//////

.....

但是在現階段，這仍然是一種
太大的工作，因為這樣一種
「超越的哲學」之學問必須以
完整性含有兩種先驗知識，分
析的先驗知識和綜和的先驗知
識必須同樣被含在內，所以這
樣一種學問，就我們現在的目
的而論，是太過廣博的〔其所
包含的是太多了的〕。須知我
們須去進行分析，是只當「要
想依先驗綜和之原則之全部範
圍去了解這些先驗綜和之原則
（僅此等先驗綜和之原則才是
我們所須要去處理之者），這
分析是不可缺少地必要的」
B26 時，我們始須去進行分析。可
是我們現在所要致力的卻正是
這些先驗綜和底原則之研究，
此步研究決不可被名曰一「正
論」（a doctrine），但只可
被名曰一「超越的批判」。此
步研究底目的不是要去擴張知
識，但只是要去糾正知識，並

且要去對於一切先驗知識之有
價值或無價值供給一試金石。
因此，這樣一種批判，如若可能時，乃實是一種工具學之
「預備」；而假若作為工具學
之預備終於不是可能的，則這
樣一種批判至少亦可是〔純粹
理性〕底綱紀之預備〔案：此
句有問題，見改正誌言〕，依
照此綱紀，在適當的行程中，
純粹理性底哲學之完整的系統
（不管這完整系統是依純粹理
性底知識之擴張而言者抑或是
依其限制而言者）可以分析地
以及綜和地被展示出來。這樣
一個完整的系統是可能的，而
實在說來，這樣一個系統可不
至是這樣大的一種範圍就像要
去使我們截斷「完全完整之」
之希望這樣大的範圍〔意即：
這樣一個系統雖大亦可完整之
不至大到完全不能完整起來之
境〕，這一點早已可從以下之

事實而被推想出，即：在這裡，那構成我們的主題者並不是事物之本性（事物之本性是	
不可窮盡的），而是那「對於事物之本性作判斷」的知性；	A13
而此知性復又只是就其先驗知識而說的知性：即由於這一事實，我們可推想「這樣一個完整的系統是可能的，而這樣一個系統亦實可完全被完整起來」。	
知性底這些先驗的所有物，因為它們不須從外面被尋求，所以它們不能隱藏在那裡而不為我們所見到，而且它們	
大概在範圍上是很夠小的，以至於可允許我們之依它們的完整性而理解之，可允許關於其有價值或無價值來作判斷，因而亦可允許來正當地評估之。	
{ 讀者在這裡更不可期望一「書籍之批判」以及一「純粹理性底系統之批判」；我們只關心於「純粹理性機能自身之	
		[「讀者」以下至段末，無。為第二版所加。]

批判」。只當我們基於這個基礎上，我們始有一可靠的試金石以去評估此領域內舊作品以及新作品之哲學的價值。非然者，不夠資格的歷史家或評論家不過是藉賴著其自己的同樣無根據的肯斷來評判他人的無根據的肯斷而已。}

{超越的哲學只是這樣一門學問，即「純粹理性底批判須為之置下完整的建築計畫」，這樣的一門學問之理念。}那就是說，超越的哲學必須，如從原則而來者那樣，去保證這結構在其一切部分方面之完整性與確定性。{超越的哲學是純粹理性底一切原則之系統。}而如果此「純粹理性之批判」其自身不被名曰「超越的哲學」那只是因為：系統要想成為一完整的系統，

II 超越的哲學之區分

{超越的哲學，如這裡所涉及的，只是這樣一個理念，即「純粹理性底批判須為之置下完整的建築計畫」這樣的一個理念。}.....

.....

.....

.....{///

///}...

.....

.....

.....

.....

.....

它必亦須去包含「人類的先驗
知識底全部之一窮盡的分析
」。實在說來，我們的這部
批判必須對於那些「要去構成
這樣的純粹知識」的一切基本
概念供給一完整的列舉。但是
「去對於這些基本概念給一窮
盡的分析」這卻不必要，而
「對於那些可從這些基本概念
而引申出的概念去給一完整的
照察」這亦不必要。這樣的一
種要求必是不合理的，其不合
理，一方面是因為這種分析並
B28 不適宜於我們的主要目的，因
為在關於分析中，茲並無這樣
的不確定性就像我們在綜和之
情形中所遭遇者那樣的不確定
性，而我們的這全部批判之所
以作卻單只是為了綜合情形中
的不確定性之故而作；而另一
方面，則是因為當依我們的目
的而觀，我們可免於作此分析
工作時，則「去認定要對於這

樣一種分析與引申之完整性負責」這必是與我們的計畫之統一性不一致。但是，這些先驗概念（此後在正文中我們將要去列舉之者）之分析以及「從這些先驗概念而引申出其他概念」之引申能夠很容易被弄成完整的，當一旦這些先驗概念已如其窮盡了綜和之原則那樣而被建立起來時，而且當時在此基要方面〔即：在窮盡綜和之原則方面〕它們中一無缺少時。

因此，純粹理性之批判將含有一切「在超越哲學中是基要的東西」者。雖然它是超越哲學之完整的理念，然而它卻並不等於超越的哲學這門學問本身；因為它進行分析是只當這分析對於那種「是先驗的而又是綜和的」知識之完整的考察為必要時始進行分析。

在「純粹理性之批判」這

樣一門學問之區分中，那主要地須被注意者便是：沒有這樣的概念，即「在其自身中含有任何是經驗的東西」這樣的概念，可被允許闖進來，或換言之，便是：這門學問之區分只存於全然純粹先驗的知識中。依此而言，雖然道德底最高原則與基本概念是先驗知識，然而這些原則與概念在「超越的哲學」中卻並無地位，{因為，雖然它們並不把快樂與痛苦之概念、欲望與性好之概念，等等（凡此皆是屬於經驗的起源者）拿來作為道德^①底訓令（箴言 precepts, Vorschriften）之基礎，然而在一純粹道德學底系統之構造中，快樂與痛苦、欲望與性好等經驗的概念卻必須必然地要被帶進義務之概念中，此蓋由於此等經驗概念或表象一障礙（此為我們所要克服者），或表象一誘惑（此則

.....

..... {因為快樂與痛苦之概念、欲望與性好之概念、自由意志等等之概念，須被預設故。}///

A15

///.....

B29

必不可被使成爲一動力)
 故。}因此，超越的哲學是一
 「純粹的而且是純然地思辨的
 理性之哲學」。凡是實踐的
 者，當其含有動力時，皆關聯
 於情感，而情感皆屬於知識之
 經驗的資源。

①案：「道德」，康德原文是
 “ihrer”，是個所有格的代詞。
 Meiklejohn 把它譯爲“its”，單
 數，指「道德」說，而肯·斯密
 士把它譯爲“their”，多數，是
 指原則與概念說。案：指「道
 德」說爲是。蓋說「道德底訓令
 (箴言)」於義理爲通，若說
 「這些最高原則與基本概念底訓
 令(箴言)」則於義理不通。從
 「因爲」到「故」，此一整句是
 第二版的修改文，Max Müller 依
 第一版文譯，此修改句未譯。

「如果我們要想對於『我
 們現在所正要致力以呈現之』

的學問〔純粹理性批判〕作一
系統性的區分，則此門學問必
須首先有一「純粹理性之成素
論」，其次，須有一「純粹理
性之方法論」。③此兩種主
要的區分底每一區分將皆有其
副屬的區分，但是這些副屬區
分之根據，我們在這裡尚不能
去說明之。經由引論〔導言〕
或預測〔預告〕之辦法，我們
只需說：茲有人類知識底兩個
支幹，即感性與知性，此兩支
幹或許是從一個「共同而卻不
被知於我們」的根而發生出。
通過感性，對象被給與於我
們；通過知性，對象被思想。
現在，當感性可被見其含有先
驗的表象，這些先驗的表象構
B30 成那「在其下對象被給與於我
們」的條件，當感性是如此云
云時，感性將屬於「超越的哲
學」。而因為那些「單在其下
人類知識底對象始被給與」的

條件必須先於那些「在其下對象被思想」的條件，所以「超越的感性論」將構成成素底學問之第一部。

③案：此一整句肯·斯密士譯略有調整與簡略。依康德原文直譯當如下：「如果我們想從一系統一般之普遍的觀點來對於這門學問（純粹理性批判）作一區分，則此一學問，我們現在所正要致力以呈現之者，它必須首先含有一純粹理性之成素論，其次須含有一純粹理性之方法論。」

超越的成素論

A19

第一部

超越的攝物學



引論

§ 1

不管一種知識依何樣式以及以何辦法關聯於對象，直覺是知識所經由之以直接關聯於對象者，而且是作為一種工具的一切思想所指向者。但是直覺之發生是只在「對象給與於我們」這限度內始能發生。而對象之給與於我們復又僅是，{至少對人而言}①，在「心靈依一定路數被影響」這限度內始是可能的。通過「我們所依以為對象所影響」的模式以接受表象，這「接受之」之能（接受性）被名曰「感性」。對象是因著感性而被給與於我們，而單只是這感性始供給我們以直覺；對象是通過知性而被思，而概念則是從知性而發生。但是，一切思想必須{因著某種一定的記號}②直接或間接地最終關聯於直覺，因而也就是說，就我們人類而言，關聯於感性，因為一個對象不能依任何其他路數〔除感性外〕而被給與於我們。

①肯·斯密士注云：此片語為第二版所加。

②肯·斯密士注云：此片語為第二版所加。

就我們為對象所影響而言，一對象之作用於表象底機能上之結果即是「感覺」。「通過感覺而關聯到對象」的那種直覺被名曰「經驗的直覺」。一經驗直覺底未決定的對象則被名曰「現象」

B34

A20

〔顯現者〕。

那在現象中相應於感覺者我名之曰現象底「材料」；但是那「如此決定現象之雜多以至使此雜多可被排列於一定關係中」者我名之曰現象底「形式」。那個東西即「只有在其中諸感覺始能依一定的方式而被置定並被排列」的那個東西，其自身不能再是感覺；因此，當一切現象底材料只是後天地被給與於我們時，現象底形式卻必須為感覺而準備好而先驗地處於心靈中，因而也就是說，它必須允許離開一切感覺而被思量。

我名一切這樣的表象，即「在其中沒有什麼東西是屬於感覺者」這樣的表象曰「純粹的表象」（純粹是超越意義的純粹）。「感觸直覺一般」之純粹形式（在此形式中，一切直覺底雜多皆在一定的關係中被直覺）必須先驗地被發見於心中。感性底此種純粹
B35 形式其自身亦可被名曰「純粹的直覺」。這樣，如果我從一物體之
A21 表象中取去那些「知性在關於此物體中所思之」的東西，如本體、力、可分性等等，並同樣亦取去那些「屬於感覺」的東西，如不可入性、堅硬性，以及顏色等等，則某種東西仍然可以從此經驗直覺中留存下來，此即廣延與圖形。廣延與圖形屬於純粹直覺，此純粹直覺，即使無任何現實的「感取^①（senses）之對象」或「感覺之對象」，它亦必作為「感性之一純然的形式」而先驗地存在於心中。

①「感取」德文是“Sinne”，英文譯為“senses”。「感覺」（sensation, Empfindung）與「感性」（sensibility, Sinnlichkeit）上文俱有解說；「感取」（senses）在此出現，

無有解說。下§2中正式提出「外部感取」(outer sense)，「內部感取」(inner sense)，略有解說。此詞要想與「感覺」及「感性」分別開，在中文是很難造一個詞的。普通都是渾淪混雜地隨便譯；我想了很久，特造「感取」一詞以譯之。下§2中提出「外部感取」一詞時，康德繫之以解語云「此是我們的心靈之一特性」。什麼特性？說的亦太簡略。窺其意，此詞似是表示由感而取，有取即有著，即有著於對象，故於感取說對象，外部感取之對象，或內部感取之對象。此與感覺及感性當然不同。故譯為「感取」當可合其義，此即是心靈之隨感性而取著或撲捉或攝取一對象之特性也。接受性名曰「感性」，一對象影響於表象機能所產生之結果名曰「感覺」，根據感性與感覺而取著對象則名曰「感取」——此是一個有指向作用的字。

先驗感性底一切原則之學我名之曰「超越的攝物學」^(a)。茲必須有這樣一種學問，此學問形成超越的成素論之第一部分，以與「討論純粹思想之原則並且被名曰超越的邏輯」的那一部分區別開。 B36

因此，在超越的攝物學中，我們首先因著從感性中取去知性通過其概念所思的每一東西而孤離起感性，這樣，除經驗直覺外，便沒有什麼東西可以被遺留下來。其次，我們亦將把那屬於感覺的每一東西與此經驗直覺分離開，這樣，除純粹直覺以及現象底純然形式外，亦沒有什麼可以留存下來，而此所說的現象底純然形式便是感性所能先驗地供給的一切。在此種研究之行程裡，將見有感觸直覺底兩個純粹形式，它們可用來充作先驗知識之原則，此即空間與 A22

時間。我們現在將開始進行此兩個純粹形式之考論。

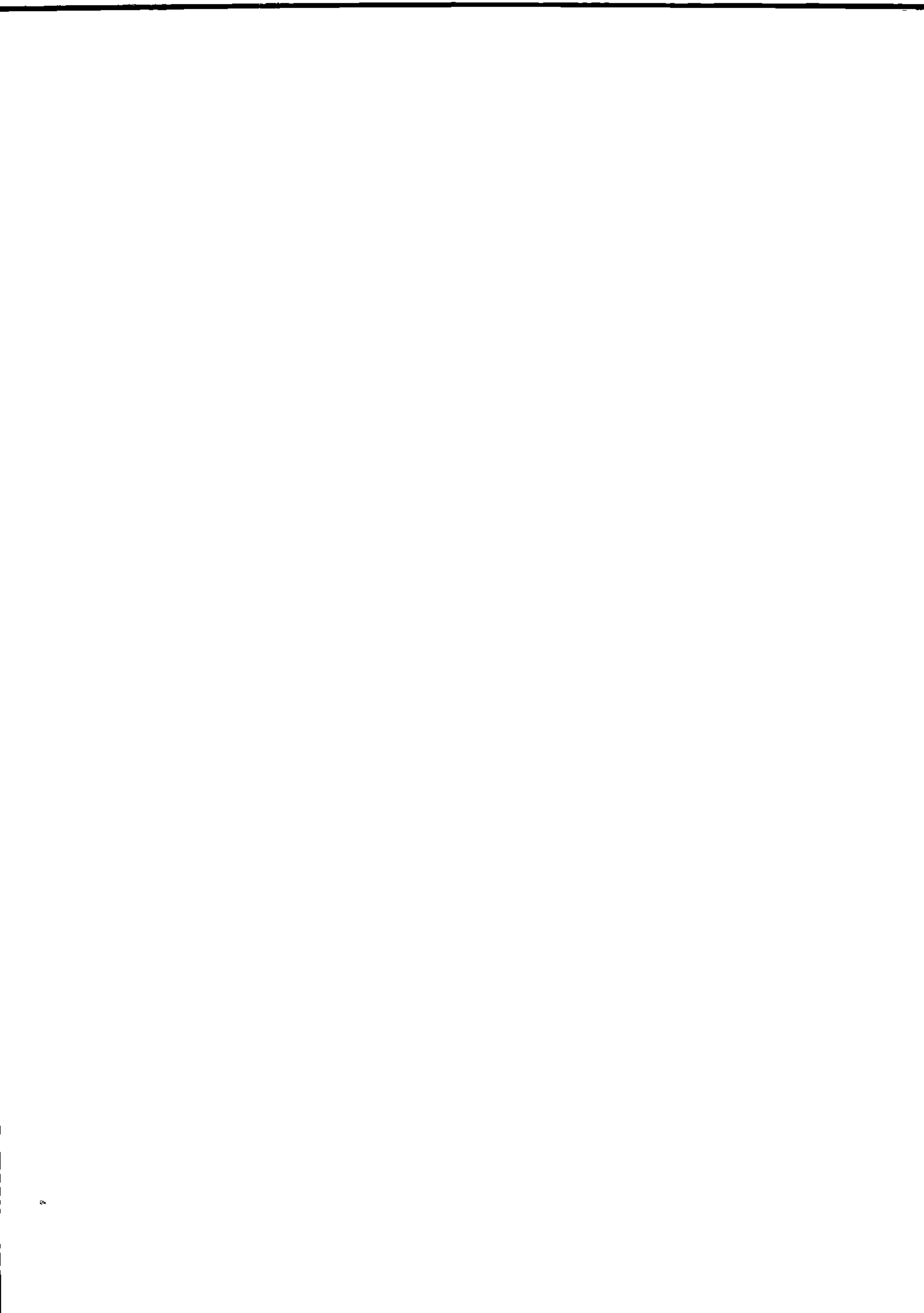
(a)處，康德有底注云：

只德國人通常使用“aesthetic”一詞以指表其他國人所叫做「趣味〔審美〕之批判」者。這種使用法肇始於Baumgarten^①那位可欽佩的有分析力的思想家所作的無效果的嘗試，嘗試著想去把「幽美底批判討論」置於理性的（合理的）原則之下，因而想去把此批判討論之規律升格而為一門學問。但是這樣的努力是無收穫的。這所說的規律或判準，就其〔主要的〕^②來源而言，只是經驗的，因而亦從不能用來充作〔決定性的〕^③先驗法則，即我們的「趣味〔審美〕判斷」必須為其所指導的那些先驗法則。反之，我們的審美判斷卻正是那些規律底正確性之適當的考驗。為此之故，以下所說是適宜的，即：〔或者〕^④放棄依此「趣味〔審美〕批判」之意義而使用“aesthetic”這個名稱，而為感性論保留此名稱（此感性論是一真正的學問）——這樣，可接近古人底語言與意義，古人是〔以此詞表感性的知識而〕把知識區分為感性的〔知覺的〕知識與理智的知識的，這個區分是有名的區分——〔或不然，則當與思辨哲學共用之，一方面依超越的意義而使用之一，一方面依心理學的意義而使用之〕^⑤。

①肯·斯密士注云：A. G. Baumgarten (1714-62)，著有《美學》(1750)。

- ②肯·斯密士注云：「主要的」一形容詞為第二版所加。
- ③肯·斯密士注云：「決定性的」一形容詞為第二版所加。
- ④肯·斯密士注云：「或者」一詞為第二版所加。
- ⑤肯·斯密士注云：「或不然」至整句尾為第二版所增加。

〔譯者案〕：康德此處使用“aesthetic”一詞明言不取其「趣味（審美）批判」即美學之意義，而是取其「感性論」之意義，此則較近古，古人即以此詞表感性的知識（或云知覺的知識）。（注文原有希臘字，略。）依此，若當作一學名看，在此我提議譯為「攝物學」，而於“transcendental aesthetic”則譯為「超越的攝物學」，此是「先驗感性底一切原則之學」，即是「超越的感性論」；而後文第二部分「超越的邏輯」則當譯為「超越的辨物學」，因與普通邏輯不同故也。感性是經由「感取」以攝取外物，由此遂生感觸的直覺；知性則是用概念以思辨外物，由此遂形成辨解的思想。



超越的攝物學

B67

第一節 空間

§ 2 此概念之形上的解釋

〔此標題為第二版所增加〕

藉賴著外部感取（感取是我們的心靈之一特性），我們把對象表象給我們自己為外於我們者〔在我們之外者〕，而且一切無例外皆是在空間中者。在空間中，它們的形狀、量度，以及其互相間的關係皆是決定了的或是可決定的。內部感取（藉賴著此內部感取，心靈直覺到心靈自己或心靈之內部狀態），實在說來，實不能給出關於作為一對象的靈魂自身之直覺；但是，縱然如此，這裡也有一

決定性的形式，此即時間，單只在此時間中，內部情態底直覺才是可能的，因而也就是說，凡屬於內部決定的那每一東西皆是被表象於時間底關係中者。時間不能外部地被直覺，空間亦同樣很少能當作某種在我們之內的東西而被直覺。然則空間與時間是什麼呢？它們是真實的存在嗎？它們只是事物底諸決定或諸關係，但其是事物

A23

之諸決定或諸關係卻是這樣的，即如縱使它們不被直覺，它們亦必仍屬於事物本身，它們只是事物之這樣的底諸決定或諸關係嗎？抑或空間與時間是這樣的，即：它們只屬於直覺之形式，因而也就是
B38 說，只屬於我們的心靈之主觀構造，離乎此心靈之主觀構造，它們不能被歸給任何東西，不管是什麼東西，它們是這樣的嗎^①？要想明白這些問題，讓我們首先 { 對於空間之概念作一解釋 } ^②。 { 所謂解釋，吾意是對於那屬於一概念的東西之清楚的表象，雖不必然是窮盡的表象：一種解釋，當它含有那「展示一概念為先驗地給與者」的東西時，此解釋便是「形而上的解釋」 } ^③

①此兩問，肯·斯密士譯略有改動而不甚適當。依原文及其他兩譯，此兩問當如此譯：抑或空間與時間固僅是事物之諸決定或諸關係，然而此諸決定或諸關係卻猶仍是這樣的，即：縱使它們不被直覺，它們亦必屬於事物之自身：空間與時間是這樣的嗎？抑或空間與時間固只是事物之諸決定或諸關係，然而此諸決定或諸關係卻實是這樣的，即：它們唯只附著於直覺之形式，因而亦就是說，唯只附著於我們的心靈之主觀構造（主觀的如此這般之本性 subjektiven Beschaffenheit），設無此主觀構造，空間與時間之謂詞決不能被歸屬於（被添附於）任何東西上：空間與時間是這樣的嗎？

②肯·斯密士注云：此為第二版文，第一版是：「讓我們首先來考慮空間」。

③肯·斯密士注云：此一整句為第二版所增加。

1. 空間不是「從外部經驗而被引生出」的一個經驗的概念。因

爲要想使某些一定的感覺可涉及某種在我之外的東西（即是說，涉及某種東西在另一空間區域中，此另一空間區域乃不同於「我於其中發見我自己」的那區域者），並且同樣要想我能表象某些一定的感覺爲互相外在而且互相鄰接者，因而也就是說，表象它們不只是爲不同的，而且是爲在不同的地位中的，則空間底表象必須被預設。因此，空間底表象不能從外部現象之關係中而經驗地被得到。反之，此外部經驗其自身畢竟只有通過那空間之表象才是可能的。

2.空間是一必然的先驗表象，此一先驗的表象形成一切外部直覺之根據。我們從不能把「空間之不在」〔把「沒有空間」〕表象給我們自己，雖然我們很能想空間爲空無對象者。因此，空間必須被看成是現象底可能性之條件，而不能被看成是「依靠於現象」的一種決定。空間是一先驗的表象，此一先驗的表象必然地形成外部現象之根據。〔案：第一版此下復插入一第3條，見下附錄I。〕

3.空間不是「事物一般」底關係之一辨解的，或如我們所說，一般的概念，而是一純粹的直覺。因爲，首先，我們只能將一整一空間表象給我們自己；而如果我們說及種種不同的空間，則所謂種種不同的空間我們只意謂其是那同一整一空間之部分。其次，這些部分不能先於那整一而無所不擁的空間，好像是要成爲「那整一空間所由之以被構成」的構成成分；反之，這些部分只能被思爲在那整一空間之內。空間本質上是一；其中的雜多，因而也就是說，諸空間底一般概念，只依於限制〔之引出〕。因此，隨之可說：一個先驗的，而不是一個經驗的，直覺實爲一切空間概念之根據。依同樣的理由，幾何命題，例如「在一三角形中兩邊之和大於第三邊」這個命題，從不能從線與三角形之一般概念中而被引生出，但只能

從直覺中而被引生出，而此直覺實是先驗的，而且具有必然的確定性〔案：此條在第一版為第4條〕。

4. 空間是被表象為一無限性的所與的〔既成的〕量度。現在，
B40 每一概念必須被思為如此之一種表象，即此表象是被含在一無窮數的不同的可能表象中為它們的公共特性〔記號〕，因而也就是說，此表象含有此無窮數的不同的可能表象於其自己之下；但是，卻沒有一個概念，如其為概念觀之，能被思為含有一無窮數的表象於其自己之內。但是，空間之被思卻正是依此後一路數而被思；因為空間底一切部分是無限地共在的。因此，空間之根源的〔元初的〕表象是一先驗的直覺，而不是一概念。〔案：此條乃第二版所改寫，第一版文，作為第5條者，見下附錄Ⅱ。〕

〔附錄Ⅰ〕：在第一版中2條下插有如下之論證而為第3條：

3. 一切幾何命題底必然確定性，以及此諸幾何命題底先驗構造之可能性，皆是植基於空間底這種先驗的必然性。假定空間底表象是一後天獲得的概念，而且是一「從外部經驗一般而被引生出」的概念，則數學的決定底諸首要原則必不過只是一些知覺。因此，它們一切必亦分得知覺底偶然性；而「兩點間只有一條直線」必不會是必然的，它但只是經驗所常常教告者。那從經驗而被引生出的東西只有比較的普遍性，即通過歸納而被得到的那普遍性。因此，我們只能說：就迄今已往所已觀察者而言，沒有「有多過三度」的空間曾被發見。〔案：此義是屬於「超越的解釋」者，故第二版刪去之，另立一「超越的解釋」一專段以吸收之，此即下正文§3。〕

〔附錄Ⅱ〕：第一版第5條如下：

5. 空間是被表象為一無限性的所與的〔既成的〕量度。一個一般性的「空間之概念」，如在一英尺以及在一古英尺（=45吋）所同樣見到者，在關於量度中，不能決定任何事。如果在直覺底進程中不能有那「無限制性」，則沒有「空間」關係之概念能夠產生出一個關於「此空間關係底無限性」之原則。

§ 3 空間概念之超越的解釋

所謂「超越的解釋」，我理解為是對於這樣一個概念之說明，即此概念可以作為一原則，從此原則，其他先驗綜和知識底可能性可被理解。對此目的而言，以下兩點是必要的，即：(1)這樣的知識實是從此所與的概念而流出，(2)此種知識只有依據「說明這概念」這說明之之特定模式之假定才是可能的。〔案：「這說明之之特定模式」或「特定的說明之之模式」即是此「超越的解釋」這模式。此解釋模式之可能是根據「形而上的解釋」而來。凡不能對之作形而上的解釋者，即那概念不是先驗地被給與者，即不能對之作超越的解釋。〕

幾何學是一種「綜和地然而卻亦是先驗地決定空間之特性」的科學。然則要想使關於空間底這樣的知識可以是可能的，我們的空間之表象必須是什麼呢？它必須在其根源上是直覺；因為從一純然的概念裡，沒有「越出那概念之外」的命題，如在幾何中所見者，B41能被得到（〈引論〉，V）。復次，這種直覺必須是先驗的；即是說，它必須先於一個對象底任何知覺而即在我們之內被發見，因而也就是說，它必須是純粹的直覺，而不是經驗的直覺。因為幾何命

題盡皆是必然的，即是說，它們是與「它們的必然性」之意識緊緊於一起的；例如：空間只有三度。這樣的諸命題不能是經驗的命題，或換言之，不能是經驗底判斷，它們也不能從任何經驗底判斷而被引申出或被推演出（〈引論〉，II）。

然則，在心靈中如何能存有一**外部直覺**，此外部直覺先於諸對象本身而存在，而且在此外部直覺中這些對象之概念又能先驗地被決定——如何在心靈中能存有這樣一種外部直覺呢？顯然，這除以下所說，沒有別法可使之存有於心靈中，即：只有當這直覺只在主體中有它的座位，其在主體中有座位是由於它是主體之形式性格（formal character, die formale Beschaffenheit）而然，藉賴著此形式性格，於主體為對象所影響時，此主體即得到對象之直接表象，即是說，得到對象之直覺：只有當是如此云云時，外部直覺始能先於對象本身而存有於心靈中；因而也就是說，只有當這直覺只是「外部感取一般」之形式時，外部直覺始能先於對象本身而存有於心靈中。

這樣，我們的說明是「使作為一堆先驗綜和知識的幾何學底可能性為可理解」的唯一說明。任何「不能作到這一點」的其他說明模式（雖然在其他方面它似乎可以有點類乎我們的說明），皆可依此判準以最大的確定性與我們的說明區別開。

A26 } 從以上諸概念（諸義）而來的結論
B42 }

(a)空間並不表象「事物在其自己」（things in themselves, Dinge an sich）之任何特性，亦不依「事物在其自己」之互相關係而表象此「事物之在其自己」。那就是說，空間並不表象任何這樣

的決定，即此決定附著於對象自身，而且即使當直覺底一切主觀條件皆被抽去時，此決定仍然留存下來。因為沒有決定，不管是絕對的抑或是相對的，能夠先於此諸決定所屬的「事物之存在」而被直覺，因而也就是說，沒有決定能夠先驗地被直覺。

(b)空間不過是外部感取底一切現象之形式。它是感性底主觀條件，只有在此主觀條件下，外部直覺對於我們才是可能的。依是，因為主體底接受性，即主體底那「為對象所影響」的容受力，必須必然地先於這些對象底一切直覺而存在，所以那是很容易被理解的，即「一切現象底形式如何能先於一切現實的知覺而被給與，因而先驗地存在於心靈中」，這是很容易被理解的，而且「這形式，即作為一純粹直覺，一切對象必須在此純粹直覺中被決定，這樣的形式，它如何能先於一切經驗而含有那「決定這些對象底關係」的諸原則」這也是很容易被理解的。

因此，我們能說及空間，說及廣延的事物等等，這只是從人類的立場而說及。如果我們離開了這主觀條件（只有在此主觀條件下我們始能有外部直覺），即是說，離開了「可為對象所影響」的這「可受影響性」，空間之表象不代表任何東西不管是什麼東西 B43
 [即：什麼也不是，是無]。空間這個謂詞只有當事物顯現給我們 A27
 時始能被歸屬給事物，即是說，它只能被歸屬給感性之對象。我們所名之曰感性的這種接受性之定常形式就是那一切關係即「對象在其中能被直覺為外於我們者」的那一切關係之必要條件；而如果我們抽去這些對象，那定常形式即是一純粹的直覺，而且它得名曰空間。因為我們不能視感性底特殊條件為事物底可能性之條件，但只能視之為事物底現象底可能性之條件，所以我們實能說：空間總攝

一切「顯現給我們而為外在者」的那些事物，但卻不能說空間總攝一切「事物之在其自己」。(所謂「事物之在其自己」即是不管它們為什麼主體所直覺，亦不管它們是否被直覺抑或不被直覺，不管這一切而說的事物即是「事物之在其自己」。)因為就其他有思想的存有之直覺而言，我們不能判斷他們是否也為那些像「限制我們的直覺而且對於我們是普遍地有效的」那樣的條件所限制。如果我們把一種限制加到一個判斷底主詞之概念上(此判斷即在此所加的限制下被作成)，則這判斷便是無條件地妥當有效的。「一切事物皆在空間中鄰接」這個命題是在這限制即「這些事物須被看成是我們的感觸直覺之對象」這限制下而有效。現在，如果我們把這限制

B44 條件加到主詞之概念上而說：「一切事物，當作外部現象看，皆在

A28 空間中相鄰接」，則這規律便是普遍地有效的而且是無任何限制的。因此，就那「能夠外在地被呈現於我們而為對象」的任何東西說，我們的解釋建立空間之「實在性」，即空間之客觀有效性，但是，就事物當其通過理性，即是說，不管我們的感性之構造，而即依其自身而被考量時說，我們的解釋同時亦建立空間之「觀念性」。依是，就一切可能的外部經驗說，我們肯斷空間之「經驗的實在性」；而同時我們卻亦肯斷空間之「超越的觀念性」——換言之，我們肯斷說：一旦我們拉掉以上所說的條件，即拉掉把空間限制於可能經驗這種限制，因而遂把空間視為某種「居於物自身之下而為其底據」的東西〔視為某種「為物自身所依靠」的東西〕，則空間便什麼也不是，是無。

空間是唯一的例外，除空間外，再沒有主觀的表象，涉及某種外部的東西者，能〔同時〕被說為是客觀的〔而且是〕先驗的。因

爲 * 再沒有其他主觀的表象我們可由之引生出先驗的綜和命題，就像我們能從空間中的直覺而引生出之那樣（§ 3）。因此，嚴格地說，這些其他〔主觀的〕表象並沒有「觀念性」，雖然它們在以下所說的方面與空間之表象相契合，即：它們只屬於我們的感性底樣式之主觀構造，例如，就像在顏色、聲音、冷熱底感覺之情形中，視、聽、觸底樣式之主觀構造，而顏色、聲音、冷熱等感覺，因為它們是純然的感覺，而不是直覺，所以它們實不能以其自身產生任何對象之知識，尤其不能產生任何先驗的知識*。

〔案〕：兩*號間之文是第二版之文，第一版中者如下：

因此，一切外部現象底這個主觀條件不能與任何其他主觀條件相比論。酒底味道並不屬於酒底客觀決定，縱使作為一對象的酒，我們意謂之為現象，酒底味道亦不能屬於酒這現象底客觀決定，它但只屬於嘗之之主體中的那感取之特殊構造。顏色並不是物體之特性（它們附隨於關於那些物體底直覺上），但只是視覺底感取之變形，此視覺底感取就是依一定的樣式為光所影響者。可是另一方面，空間，由於它是外部對象底條件，是故它必然地屬於外部對象之現象或外部對象之直覺。味道與顏色並不是這必要的條件，即「單在其下對象始能對我們而為感取底對象」的那必要的條件。它們是只當作這樣一些結果，即偶然地為感官底特殊構造所加上的一些結果，而與現象相連繫。因此，它們不是先驗的表象，但只基於感覺，而實在說來，在味道之情形中，這味道甚至是基於情感（苦與樂），即作為感覺之一結果的那情感

(feeling, Gefühl)。復次，沒有人能夠先驗地有一顏色之表象或任何味道之表象；可是，因為空間只有關於直覺之純粹形式，因而它並不含有任何種感覺，不管是何種，而且亦不含有任何經驗的東西，所以空間底一切種類與決定能夠而且必須先驗地被表象，如若圖形之概念以及圖形底關係之概念要發生時。只有通過空間，「事物必對於我們而為外部的對象」，這才是可能的。

- B45 以上的解說只意在使人不要設想如在這裡所肯斷的「空間之觀念性」能夠為如顏色、臭味等這樣完全不適當的例子所說明。因為顏色、臭味等這一切實不能正當地被視為事物之特性，但只應被視為主體中的一些變化，這些變化實在說來可以因人之不同而不同的。在如顏色、臭味等這樣的例子中，那根源上其自身只是現象
- A30 者，此譬如說，一枝玫瑰，卻被經驗的知性視為「一物之在其自己」，縱然如此，此被誤視為「在其自己」之一物，就其顏色而言，能不同地顯現到每一觀察者。另一方面，空間中的現象之「超越的概念」^①是一批判的提醒，提醒說：沒有在空間中被直覺的東西是「一物之在其自己」，並提醒說：空間並不是一個「附著於物之在其自己而為其固具的特性」的形式，並提醒說：「對象之在其自己」是完全不被知於我們的，並提醒說：我們所叫做外部對象者不過只是我們的感性之純然的表象，而我們的感性之形式則是空間。感性底真正相關者^②，即物之在其自己，並不是通過這些表象而被知的，而且也不能是通這些表象而被知的；而在經驗中，沒有問題曾就這真正的相關者〔物之在其自己〕而被問及。

- ①「現象之超越的概念」意即對於現象之超離的概想，超離乎感性或可能經驗而想之。如此想之，現象什麼也不是，是無，此與說「空間之超越的觀念性」同。故云「現象之超越的概念是一批判的提醒」。此與康德所主張的「超越的觀念論」（函著經驗的實在論）有關。參看我的《現象與物自身》一書中第六章附錄：〈超越的觀念論釋義〉一文。
- ②「感性底真正相關者」，此所云「真正相關者」既指「物之在其自己」而言，當該是「超離的相關者」（transcendent correlate）。嚴格言之，「感性底真正的相關者」當該是現象，即「內處的相關者」（immanent correlate）才是「感性底真正的相關者」。康德在此用「真正」一詞是不很妥當的，至少是不夠的，須加限制才行。



第二節 時間

B46

§ 4 時間概念之形而上的解釋

[此標題為第二版所增加]

1. 時間不是一個「從任何經驗中而被引生出」的經驗概念。因為無論共在或相續，如果時間底表象不會被預設為先驗地處在基礎之地位而為它們之根據，則它們俱不能進入我們的知覺之內。只有依據時間之預設，我們始能把一些就像「在同一時間內（同時地）存在著或在不同時間內（相續地）存在著」那樣的事物表象給我們自己。

2. 時間是那「處在一切直覺之基礎地位而為其根據」的一個必然的表象。在關於現象一般中，我們不能把時間自身移去，雖然我們很能想時間為空無現象者。因此，時間是先驗地被給與的。只有在時間中，現象底現實性才是可能的。現象可盡皆消滅；但是時間（由於是現象底可能性之普遍條件）其自身不能被移除。 A31

3. 有關於時間關係的那些必然性的原則之可能性，或時間一般底公理之可能性，也是基於此先驗的必然性上的。時間只有一度；不同的時間不是同時的，而是相續的（恰如不同的空間不是相續的而是同時的）。這些原則皆不能從經驗中而被引生出，因為經驗既不能給出嚴格的普遍性，亦不能給出必然的確定性。我們必只能夠去說：共同經驗告訴我們「這是如此」；但卻並不能夠去說：共同經驗^①告訴我們「這必須是如此」。這些原則作為規律是妥當有效 B47

的，只有在這些規律之下，經驗才是可能的；而這些原則是在關涉於^②經驗中而教導我們，但卻不是藉賴著經驗而教導我們。

①「共同經驗」康德原文是「共同知覺」(die gemeine Wahrnehmung)，三譯俱改爲「共同經驗」。

②肯·斯密士注云：依第三版改 vor (在前) 爲 von (在關涉於)。Max Müller 譯爲「在經驗之前」，是依“vor”而譯的，此不甚通，改之爲是。

[案]：此第3條當屬「超越的解釋」，亦如空間處之第3條當被略去，移在下文「超越的解釋」中。

4. 時間不是一辨解性的或所謂一般性的概念，它但是感觸直覺底一純粹形式。諸不同的時間只不過是那同一整一時間底部分；而
A32 那「只能通過一獨個的對象而被給與」的表象就是直覺。復次，「不同的時間不能是同時的」這一命題並不是從一般性的概念中而被引生出。這個命題是綜和的，而且它不能只在概念中有其根源。它是直接地被含在「直覺與時間之表象」中。

5. 時間之無限性不過是指表：每一決定性的時間量度是只有通
B48 過那「爲其根據」的獨個整一時間之限制才是可能的。因此，這根源的表象，即這時間，必須當作「無限制的」而被給與。但是，當一個對象是如此之被給與〔即：當作無限制的或當作一整全而被給與〕，以至於此對象底部分以及此對象底每一量度只有通過限制始能決定地被表象，當一個對象是如此云云時，則那整全的表象〔即對於那當作無限制的而被給與的一個對象之整全的表象〕便不能通

過概念而被給與，{ 因為概念只含有部分性的〔或偏面的〕表象 }^①；反之，這樣的概念其自身卻必須基於直接的直覺上。

①「因為概念只含有部分性的表象」，肯·斯密士注云：此句在第一版是：「因為在概念之情形中，部分性的表象是先來者」。

§ 5 時間概念之超越的解釋

〔此整段為第二版所加〕

在此，我可提及 § 4 第 3 條，在那第 3 條處，為簡單之故，我曾把那恰當地說是超越的解釋者置於形而上的解釋之題稱下。在此我可於那第 3 條所說者之外，再加上這意思，即：變化之概念，以及與變化相連的運動之概念（運動是地位之更變），只有通過時間之表象，而且亦只有在時間之表象中，才是可能的；並加上這意思，即：如果此時間之表象不是一先驗的（內部的）直覺，則沒有概念，不管此概念是什麼概念，能使「一變化底可能性」為可理解，即是說，能使「在同一對象中的矛盾地相反的謂詞底結合之可能性」，例如「在同一地位中的同一事物底有與非有底結合之可能性」，為可理解。只有在時間中，兩個矛盾地相反的謂詞始能相會合於同一對象中，即是說，此在彼後地〔相續地〕相會合於同一對象中。這樣，我們的時間之概念說明了那「顯示於運動通論中」的一些先驗綜和知識底可能性，而這一些先驗綜和知識不會是無收成的。

§ 6 從以上諸概念〔諸義〕來的結論

(a) 【時間不是這樣的某種東西，即「它以其自己而存在著，或附著於事物而為一客觀的決定，因而當抽掉事物底直覺之一切主觀條件時，它仍可留存下來」這樣的某種東西。】^①假定時間真是自存的，它必應是這樣的某種東西，即「它必是現實的但卻又不能是一現實的對象」這樣的某種東西。假定它真是「附著於事物本身」的一種決定或秩序，它便不能先於對象而為對象之條件，而且也不能因著綜和命題而先驗地被知或被直覺。但是，如果時間不過只是這樣的主觀條件，即「單在其下直覺始能在我們之內發生」這樣的主觀條件，則「它先於對象而為對象之條件而且因著綜和命題而先驗地被知或被直覺」這是完全可能的。因為時間既然不過只是那樣的主觀條件，則此一形式（即其為內部直覺底形式之這一形式）自然先於對象而被表象，因而也就是說，它自能先驗地被表象。

①案：這一整句是依康德原文語法譯。Meiklejohn 及 Max Müller 皆如此譯。肯·斯密士譯則稍變語法如下：「時間不是某種『以其自己而存在著』的東西，或某種『附著於事物而為一客觀的決定』的東西，因此，當抽掉『它的直覺』底一切主觀條件時，它便不能留存下來。」這樣變換一下亦無不可。但是語中「它的直覺」(its intuition)是什麼意思呢？康德原文「直覺」後跟有“derselben”一字，此字在文法上可兩指，一指事物說，此指為是，一指時間說，此指為非。肯·斯密士以“its”(它的)譯之，如是遂成為「它的直覺」。「它的」之

它單數即指時間說。「它的直覺」即是時間之直覺，即對於時間底直覺，但若如此，在此不通。何忽於此說對於時間底直覺？若是時間所發的直覺，但時間不能發直覺。若是時間所領有的直覺，此則不是「時間之直覺」一語之通常義；而且若如此解在此亦不通，因為時間所領有的直覺是內部直覺，何忽於此說內部直覺而限於內部直覺？「它的直覺」若改為「它們的直覺」，則人知「它們的」是指「事物」說。此或是肯·斯密士之不慎寫為「它的」，或是錯解，以“derselben”指時間。Meiklejohn 意譯為「事物底直覺」是對的，甚通順而明白。Max Müller 則於“derselben”一字略而未譯，如是則該句只成為「當抽掉直覺之一切主觀條件時」云云，此亦可也。本譯文是依康德原文語法如 Meiklejohn 之譯而譯。若用肯·斯密士譯，則於「它的直覺」當改為「它們的直覺」。

(b)時間不過是內部感取底形式，即是說，不過是「直覺我們自己」以及「直覺我們的內部情態」這直覺之形式。它不能是外部現象底一種決定；它既與形狀無關，亦與位置無關，但只與我們的內部情態中的諸表象之關係有關。正因為這種內部直覺不能給出形狀，所以我們努力想藉賴著類比之辦法去彌補這種缺無。我們藉賴著一條「進至無限」的線來表象「時間承續」，在那「進至無限」的一條線中，雜多構成「只是一度」之系列；而且我們從這條線底諸特性來推想時間底一切特性，但只有一點是例外，即：當這條線底部分是同時的時，而時間之部分卻總是相續的。「而亦依這一事實，即：一切時間底關係皆可被表示於一外部直覺中，這一事實，『時間之表象其自身即是一直覺』這亦是顯然的。」^①

①案：此一整句，依康德原文是如此：依乎此（即依上句所說藉賴著一條線而表象時間承續這層意思），這也是很清楚的，即：時間之表象其自身即是一直覺，此蓋因為一切時間關係皆可被表示於一外部直覺中之故」。

A34 (c)時間是一切現象〔不管是內部的抑或是外部的〕底先驗的形式條件。空間，由於它是一切外部直覺底純粹形式，是故它一往是有限制的；它只充作外部現象底先驗條件。但是，因為一切表象，不管它們是否有外部事物以為它們的對象，它們自身，當作心之決定看，總皆屬於我們的內部情態；而又因為此內部情態是處於內部直覺底形式條件之下的，因而也就是說，是屬於時間的，是故時間是一切現象〔不管是內部的抑或是外部的〕底一個先驗條件。它是內部現象（我們的靈魂底內部現象）底直接條件，而因此，它也就
B51 是外部現象底間接條件。正恰如我能先驗地說：一切外部現象皆存在於空間中，而且是依照空間之關係而先驗地被決定，所以依內部感取底原則，我也能說：一切現象，不管是內部的抑或是外部的，即是說，一切感取底對象，皆存在於時間中，而且皆必然地處於時間關係中。

如果我們抽離了我們的「內部地直覺我們自己」之模式——藉賴著此種直覺之模式，我們同樣亦可把一切外部直覺一起皆收攝於我們的表象能力中（in der Vorstellungs-Kraft zu befassen）——因而遂如「對象在其自身所可是者」那樣而理解對象，則時間什麼也不是，是無。時間只在關涉於現象中始有客觀的妥實性，此所謂現象就是我們視之為我們的感取之對象者。如果我們抽離了「我們的

直覺」之感性，即是說，抽離了那「專屬於我們」的那種表象之模式，而只說及「事物一般」，則時間便不再是客觀的〔意即：不再有客觀妥實性〕。因此，時間是「我們（人類）的直覺之一純粹地主觀的條件（我們人類的直覺總是感觸的，即是說，是就「我們為對象所影響」而說的），而若離開主體，而以其自身而言，它便什麼也不是，是無。縱然如此，可是在關涉於一切現象中，因而也就是說，在關涉於那「能進入我們的經驗中」的一切事物中，它卻必然地是客觀的。我們不能說：「一切事物皆存在於時間中」，因為在這「事物一般」之概念中，我們是抽離了「直覺此諸事物」這種直覺底每一模式，因而也就是說，是抽離了那種條件，即「單在其下對象始能被表象為存在於時間中」的那種條件。但是，如果這條件已被加到事物之概念上，而且我們說：「一切事物當作現象看，即當作感觸直覺之對象看，皆存在於時間中」，則這命題便有合法的客觀妥效性與先驗的普遍性。

因此，我們所要執持的是時間之經驗的實在性，即其在關涉於那一切「可被給與於我們的感取」的對象中的客觀的妥效性。而因為我們的直覺總是感觸的，所以沒有對象它不符合於時間之條件而可在經驗中被給與於我們。

另一方面，我們否決對於時間要求絕對實在性這一切要求；即是說，我們否決：時間，作為事物之條件或特性，獨立不依於任何涉及——涉及我們的感觸直覺之形式這任何涉及，而絕對地隸屬於事物；屬於「物自身」的那些特性從不能通過感取而被給與於我們。依此，這一點即是那構成時間之「超越的觀念性」者。我們因著「時間之超越的觀念性」這一詞語所意謂者乃是這個意思，即：

如果我們抽離了感觸直覺之主觀條件，時間便是無，而且它亦不能依「自存」或「附著」之路數而被歸屬給「對象之在其自身」（即：對象之離開其關聯於我們的直覺）。但是，此觀念性，就像
 B53 空間底觀念性，必不可「因著虛假的類比類比於感覺」^①而被說明，因為若是以類比於感覺來說明，則「現象，感觸的謂詞所附著於其中者，其自身有客觀實在性」這是已被假定了的。可是在時間之情形中，這樣的客觀實在性是完全消失而不見的，除當此客觀實在性只是經驗的，即是說，除當我們視對象本身只為現象。關於這點，讀者可參看前節末所已說者〔B45〕。

① 肯·斯密士注出康德原文是“mit den Subreptionen der Empfindung in Vergleichung zu stellen”，並意解之云：此即是說：「時間與空間之觀念性必不可與歸給感覺的觀念性相混」。案：Max Müller 依康德原文如此譯：「但是，此觀念性，就像空間底觀念性，必不可與感覺底欺騙性相混，因為在感覺之情形中，我們總是假定：現象，感觸謂詞如聲色臭味這類的謂詞所附著於其中者，有客觀實在性」。案：如此譯亦甚通。因為在 B45 關於空間之觀念性處，康德已明言聲色香臭等感覺嚴格講並不是事物之特性，但只是主體中的一些變化。但人們可誤視為事物之特性，此即是感覺之欺騙性。因此，當我們一說到感覺時，我們總是假定聲色臭味這類感覺謂詞所附著的事物（現象）有客觀實在性。感覺純是主觀的，它與客觀的現象相對而言。空間與時間也純是主觀的，但是我們不能於說主觀的空間、時間時，先假定它的客觀實在性，先假定有個客觀實在的空間與時間。它與客觀實

在性只是其作為直覺之形式條件、作為現象之形式條件，不離感性時才有。若一旦離感性，依「自存」或「附著」之路數而被歸給「對象之在其自己」，則它便是無，此即是其超越的觀念性。因此，此種觀念性不能用感覺這類不適當的例子來說明。

若如肯·斯密士譯，就感覺說觀念性，不可以此觀念性來說明時間空間之觀念性，此固不能算錯，但恐是推進一步。因為由此我們可想到經驗的觀念論（包括巴克萊的獨斷的觀念論和笛卡爾的存疑的觀念論）。我們當然也不能用巴克萊或笛卡爾就感覺現象所辯說的觀念性（因而成為經驗的觀念論）來說明時空之觀念性。但康德在此未說及此，他只說感覺謂詞並不是事物之特性，只是主體中的一些變化，是以當說感覺時，我們總是假定了此等感覺謂詞所附著的事物（現象）有客觀實在性，此是就現象而說的「經驗的實在論」，此不是經驗的觀念論所能肯斷者。因此，當一說感覺，即假定了「現象有客觀實在性」，此是康德自己系統內所主張的客觀實在性，並不是笛卡爾的存疑的觀念論（經驗的觀念論）中所肯定的「超越的實在性」，此後者並不是康德所許可的。若用肯·斯密士的譯法，人們可想現象所有的客觀實在性是笛卡爾經驗的觀念論中所肯定的「超越的實在性」，此則便成誤解。

又現象雖有客觀實在性，然既是現象，它必須是感觸直覺之所及，是在可能經驗中。若一離感性而單通過理性而思之，那便是「現象之超越的概念」，而此是一批判的提醒，此如前節末（B45）最後一句之所說。

此一複雜問題，我曾詳釋之於〈超越的觀念論釋義〉一文

(〈現象與物自身〉第六章附錄)。

§ 7 說明〔關於時空底超越的觀念性之說明〕

對這學說，即承認時間之經驗的實在性，但否決它的絕對而超越的實在性，這學說，我曾聽見有才智的人是如此之異口同聲地發出一種反對，以至於我必須設想這種反對是要自發地發生於每一讀者，即「此種思維路數對之為不熟習」的讀者身上。這反對是這樣的：變化是真實的（此點已被我們自己的表象之遷轉所證明，縱使一切外部現象，連同此外部現象底變化，皆被否決）。現在，變化只在時間中才是可能的，因此，時間是某種真實的東西。在答覆此種反對上，這並沒有什麼困難。我承認這全部的論證。時間確然是某種真實的東西，即是說，是內部直覺之真實形式。因此，在關涉於內部經驗中，時間有主觀的實在性；即是說，我實有時間之表象以及我的時間中的諸決定之表象。因此，時間須被視為真實的，實在說來，不是當作對象看而被視為真實的，而是當作那作為對象的「我自己」底表象之模式看而被視為真實的。如果沒有這種感性之條件我即能直覺我自己，或即能被另一其他存有所直覺，則這同樣的諸決定，即「我們現在把它們當作變化而表象給我們自己」的這同樣的諸決定，必產生出這樣一種知識，即「時間底表象，因而也就是說變化底表象，皆無法進入其中」這樣的一種知識。這樣說來，經驗的實在性須被允許給與於作為一切我們的經驗之條件的時間；依據我們的學說，那須被否決的只是時間之「絕對的實在性」。時間不過是我們的內部直覺之條件^(a)。如果我們從我們的內

部直覺中把我們的感性之特殊條件拉掉，則時間之概念亦隨之而消失；時間並不附著於對象，但只附著於那「直覺這些對象」的主體。

(a)處，康德有底注云：

我實能說我的諸表象彼此相隨而來；但這只是說我們意識到此諸表象為在一「時間承續」中者，即是說，意識到它們為與內部感取之形式相契合者。因此，時間不是某種在其自身的東西〔案：意即不是自存的東西〕，它亦不是「附著於事物」的一種客觀的決定。

但是，為什麼這種反對〔反對時間之觀念性反對否決時間之絕對實在性之反對〕是如此異口同聲地為人所極力宣稱，而且亦為那些「沒有什麼很足以說服人的理由來反對空間之觀念性之主張」的人們所極力宣稱，其理由是如下文之所說。他們不期望能夠必然地去證明空間之絕對的實在性；因為他們遭遇了觀念論，觀念論主張外部對象底實在性並不允許有嚴格的證明。另一方面，我們的內部感取底對象之實在性（我自己以及我的情態之實在性），〔他們辯說〕是通過意識而直接地顯明的。前者可以只是一種幻像；而後者，依他們的看法，則不可否認地確然是某種真實的東西。但是，他們所不能認知的乃是這一點，即：這兩者實是在同一地位的，無論前者或後者，當作表象看，它們的實在性皆不能有疑問，而且在前者以及在後者這兩種情形中，它們皆只屬於現象，而這現象總有兩面，一面是「對象所依以在其自身而且即以其自身而被觀看」的

一面(其如此被觀看是不顧「直覺之」之模式，因此，其本性總仍舊是或然的)，另一面是「這對象底直覺之形式所依以被計算在內」的一面。此形式〔即：直覺之形式〕不是要在「對象之在其自身」中被尋求，而是要在「對象所顯現到」的主體中被尋求；縱然如此，它實是而且必然地是隸屬於此對象之現象。

因此，時間與空間是知識底兩個來源，好些先驗綜和知識能從這兩個來源裡被引生出來。(純粹數學是這樣的知識之一顯著的例子，特別就空間以及空間底關係說的幾何知識是如此。)時間與空間，一併說來，是一切感觸直覺之純粹形式，因而也就是說，是那「使先驗綜和命題為可能」者。但是，這兩個先驗的「知識來源」(由於只是我們的感性之條件)恰因以下之事實而決定了它們自己的範圍，即：它們應用於對象是只在「對象被視為現象」這限度內始應用於對象，而且它們並不能呈現事物是如「事物存在於其自身」那樣而呈現之。此現象之領域是它們的妥效性之唯一的領域；假如我們越過這領域，則沒有客觀的使用能由它們而被作成。但是，空間與時間底這種「觀念性」^①可以讓「經驗知識底確定性」不受影響，因為我們同樣能確保此經驗知識底確定性不管這兩個形式是必然地附著於「事物之在其自身」，抑或只是附著於我們的「直覺事物」之直覺中。〔案：即使是附著於「事物之在其自身」，若以超越的觀念性視之，則於經驗知識底確定性亦無影響。但若以超越的實在性即絕對實在性視之，則有影響。下文即就絕對實在性說。案：此整句吃緊在「觀念性」一義，「不管」句是多餘的，徒增無謂的麻煩。〕

- ①「觀念性」肯·斯密士注云：原文是「實在性」(Realität)，依 Laas、Adickes 及 Vaihinger 等改爲「觀念性」(Idealität)。

另一方面，那些「主張空間與時間之絕對實在性」的人們，不管其視時間與空間是當作「自存者」而視之，抑或是當作「附著者」而視之，他們必至與經驗自身底原則相衝突之境。因爲如果他們同意前一說法（此前一說法一般言之大抵是自然之數學的研究者所取的看法），則他們必須承認兩個永恆而無限的自存的「非實物」（空間與時間），這兩個「非實物」存在在那裡（但卻不是任何真實的東西）只是爲的好去把那一切是真實者包括於其自身中。 A40

如果他們採用後一說法（此如某些「自然之形而上的研究者」所宣稱者），而且視空間與時間爲現象底關係，即相鄰或相續的現象之關係（這些關係是從經驗中抽象出的，而在此抽象之孤離中，亦是混闐地被表象的），則他們便要被迫著不得不去否決先驗的數學陳說在關涉於真實的事物中（例如在關涉於空間中的真實事物中）可有任何妥效性，或至少也要去否決它們的必然的確定性。因爲這樣的確定性並不是可被發見於經驗命題〔後天的東西 the a posteriori〕中者。依此看法，實在說來，空間與時間之先驗的概念只是想像之產物，此想像之產物其來源實必須在經驗中被尋求，因爲想像是從「抽自經驗」的關係裡架構起某種東西，其所架構起的這某種東西實可含有那「在這些關係中是一般性的東西」者，但它之存在著卻並不能沒有「自然所曾粘附之於這些關係上」的那種限制而存在著。前一派人〔即：自然之數學的研究者〕至少得有這利益，即：他們把現象領域開放給數學命題。可是一方面，他們又即因著那兩 B57

個條件〔即：永恆、無限，而自存的空間與時間這兩個條件〕而極端地困窘了他們自己，當他們努力想以其知性走出這現象領域之外時。後一派人〔即：自然之形而上的研究者〕實在說來，在以下一點上亦有一種利益，即：空間與時間之表象並不阻礙他們的前途，如若他們想去判斷對象不是當作現象而判斷之，但只依其關聯於知性而判斷之。但是，因為他們不能訴諸一真正而客觀地妥當有效的先驗直覺，所以他們既不能說明先驗的數學知識之可能性，復亦不能使經驗底命題與此先驗的數學知識必然地相契合。依據我們的關於感性底這兩個根源形式底真正性格之學說，那兩組思想家所有的困難皆可被移除。

〔案〕：此評兩派得失，文太簡，人不易懂，須略加疏釋。持「自存」說者大體是科學家（自然之數學的研究者），當時是意指牛頓以及其追隨者而言。此一派人「至少得有這利益，即：他們把現象領域開放給數學命題」。此是說，在永恆無限而自存的時空上所成立的數學命題可以在現象領域中應用而有效。「可是另一方面，他們又即因著那兩個條件〔即：永恆無限而自存的空間與時間這兩個條件〕而極端困窘了他們自己，當他們努力想以其知性走出這現象領域之外時」。此是說：當吾人越過現象領域而進至超絕領域而說及上帝時，吾人如何能擺脫那兩個永恆無限而自存的「非實物」之實有？上帝是無限的實有，時空又是兩個自存的無限實有，這兩方的關係又如何呢？這很足使他們困窘的。此義見下§8一般省察中最後一段所說。案：康德是向超絕領域

方面說他們的困難。這裡當然亦可說有困難，可是這樣的困難科學家很可不意識到，或他們可根本不管，這只是哲學家的問題，這與他們的宗教信仰亦可無關，我只於時空這樣說罷了。若然，我們仍可回來看他們的「得」，究竟「得」到什麼程度。他們可把現象領域開放給數學命題，可是當數學命題應用於現象時，他們亦並不基於客觀有效的先驗直覺，蓋因為他們主張時空是自存的絕對實有，有絕對實在性，即牛頓所謂絕對的、數學的時空。若如此，則有絕對實在性的時空上的數學命題與現象還是隔而不通的，這很可如愛因斯坦之所說：「數學當其不關於實物時（不應用時）是確定的，當其有關於實物（應用）時是不確定的」。（此義自相對論與數理邏輯出現後大體為近人所共許。）然則其「得」之函義只如此，則亦同樣「不能說明先驗的數學知識之可能性，亦不能使經驗底命題與此先驗的數學知識必然地相契合」。自存的時空上的數學命題很可自成一套，亦很可不是康德所說的先驗的數學知識（根本不是知識），而只是一套概念底遊戲，甚至亦無所謂概念，亦無所謂時空，而只是一套無意義的符號遊戲，此則終歸於形式主義的數學論，此不能說錯，只是與應用於經驗無關。然則到應用於現象時，還是靠經驗與歸納，此即成愛因斯坦所謂不確定的。其自身為確定的，只是套套邏輯地確定的。落到自存的時空上，此亦即是康德所說此自存說「必至與經驗自身底原則相衝突」（不落到自存的時空上，只就套套邏輯說，則只是不相干，亦無所謂衝突）。康德只說「把現象領域開放給數學命題」

這好處，此實說的含混而不盡。開放是開放了，但其歸結卻是另一套思想。如果康德的主張是必然的（至少他自己認為是必然的），則此亦不能算是一種「得」。此句無多大實義，如此說他們的好處只為的要說他們走出現象領域以外時之困難。

至於持「附著」說者大體是哲學家（自然之形而上的研究者），康德心目中是指來布尼茲及其追隨者而說。持此「附著」說者「在以下一點上亦實有一種利益，即：空間與時間之表象並不阻礙他們的前途，如若他們想去判斷對象不是當作現象而判斷之，但只依其關聯於知性而判斷之。」此是說，當對象不關聯於感性（此即不是一現象），但只關聯於知性（此則便只是知性之所思），則空間與時間之表象於他們並無阻礙。但此無阻，只表示這種表象只是知性概念之所思，而並沒有接觸到具體的真實物，因而對於對象亦無具體的表象，即是說，無有直覺性的表象。如此，雖不為礙亦無用，因為這只是概念之遊戲。而一旦當具體地接觸到對象時，則時空之表象又只是經驗的，從其所附著之事物之關係中抽象出來，由想像而構成。如是，此附著說便「不能說明先驗的數學知識之可能性，亦不能使經驗底命題（經驗上的數學命題）與此先驗的數學知識必然地相契合（在必然的契合中）」。此即是「否決先驗的數學陳說在關涉於空間中的真實事物中可有任何妥效性，或至少也要去否決它們的必然的確定性」，此亦即是「與經驗自身底原則相衝突」。

最後，超越的攝物學除含有空間與時間這兩個成素外，不能再含有更多的成素。這一點從以下之事實看來是顯明的，即：一切其他「屬於感性」的概念，甚至運動之概念（在此運動之概念中，時間與空間這兩個成素被統一起來），皆預設某種是經驗的東西。運動預設「某種可運動的東西」底知覺。但是，在空間這一方面，若就其自身而思量之，其自身中卻並沒有什麼可運動的東西。〔案：意即空間自身不會運動〕。結果，可運動的東西必須是某種「只通過經驗而被發見於空間」的東西，因此，它必須是一經驗的與料。依同樣的理由，超越的攝物學也不能把變化之概念計算於其先驗的與料間。時間自身並不起變化，但只是某種「存在於時間中」的東西才會起變化。這樣，變化底概念預設「某種存在著的東西」底知覺以及「此存在著的東西底諸決定底相續」之知覺：那就是說，它預設經驗。

{ § 8 } 對於超越的攝物學之一般的省察

B59

I. 要想避免一切誤解，則盡可能清楚地去說明關於「感觸知識一般」底基本構造我們的看法是什麼，這是必要的。

A42

我們所要想去說的是：一切我們的直覺不過是現象之表象；我們所直覺的物並不是在其自身就像我們直覺之為「存有」者那樣^①，它們的諸關係也不是在其自身就像「它們現於我們」那樣而組織成^②，而如果主體，或甚至只是感取一般之主觀構造，被移除，則空間與時間中的對象之「全部構造與一切關係」，不，甚至

空間與時間自身，必一起皆消失。作為現象，它們不能存在於自身，但只能存在於我們。對象在其自身而且離開我們的感性底這接受性它們可是什麼，這是完全不被知於我們的。我們只不過知道我們的「覺知它們」這「覺知之」之模式——這一模式乃即是那「特屬於我們，而且不必然為每一存有所分得，雖然確為每一人類的存有所分得」的那種模式。我們單只是和這模式有關。空間與時間是這模式底純粹形式，而感覺一般則是它的材料。單是前者〔即：空間與時間〕我們始能先驗地知之，即是說，先於一切現實的知覺而知之；因此，這樣的知識即被名曰「純粹直覺」。後者〔即：感覺〕是那「在我們的知識中引至知識之被名曰後天的知識，即被名曰經驗的直覺」者。前者以絕對必然性〔或絕對必然地〕附著於我們的感性中，不管我們的感覺是何種感覺；後者可存在於種種樣式A43 中〔可依種種模式而存在〕。縱使我們能使我們的直覺達至最高度的清晰，我們也決不會因此便可更接近於「對象在其自身」之構造。我們必仍然只知道我們的「直覺之模式」，即是說，只知道我們的感性。我們實須完整地知此感性，但總只在空間與時間之條件下知之——這條件根源上是附著於主體中者。「對象在其自身是什麼」，這從不能成為可被知於我們者，縱使通過「那單是給與於我們者」之最明朗的知識，即通過「這些對象底現象」之最明朗的知識，那也從不能成為可被知於我們者。

①案：此句是就「物」說，「我們所直覺的諸物並不是在其自身就像我們直覺之為存有者那樣」，此句若較明白地說之，當該是如此，即：我們所要去直覺之的那諸物它們之在其自身之存

有並不是就像我們直覺之為現象式的存有那個樣子。頭一個動詞直覺是虛提，第二個動詞直覺是實直覺到，一旦實直覺到之，它們就成現象，「直覺之為存有」，就是直覺之為現象式的存有。至於「它們之在其自身」之存有是什麼，這麼完全不能成為被知於我們的；但是我們至少也知其不會像我們直覺之為現象式的存有那個樣子，即是說，其存有不是現象的存有。

- ②案：此句是就物之「諸關係」說。「它們的諸關係也不是在其自身就像它們現於我們那樣而被組構成」，此句若詳細說出來當該是如此，即：我們所要去直覺的那諸物之諸關係它們之在其自身也不是就像此諸關係現於我們那樣而被組構成。此說「在其自身」是就「關係」說，關係之在其自身並不是就像它們現於我們那樣而被組構成，此即等於說「諸物在其自身」底諸關係並不是就像其現於我們那樣而被組構成。此好像是說諸物之在其自己也有一套關係，此諸關係並不像其現於我們那樣。前句說物，此句說物之關係。康德依現象與物自身之超越的區分，在此書之開始作此簡別，既於物可說物自身與現象不同，當然於關係亦可說物自身之關係與現象之關係不同，人們亦不會覺到此可有什麼問題。但若貫通全書而觀之，甚至貫通到《實踐理性之批判》，貫通到康德全部系統，而觀之，究竟於物自身處是否尚可以說關係，物自身是否尚可以有一套關係而不同於其現於我們者，這很成問題。不管我們人類有沒有智的直覺，物自身總是可對應智的直覺而說，譬如對應上帝的智的直覺而說。若如此，依中國的傳統，真透徹物自身與智的直覺之實義，則於物自身處實不能說關係，亦實不能說物自身尚有一套關係而不同於其現於我們那樣，如「物之在其自身」之為存有不同於物之現於我們而為現象式的存有。康德於此未能

透徹，其在此書之開始作此簡別尚甚粗疏。

如果我們真要去承認這看法，即：我們的全部感性不過是事物之混闇的表象，此一混闇表象只含有那「屬於物之在其自身」者，但是其含有那屬於物之在其自身者是在一種「我們不能自覺地分別之」的「符號與部分表象」之集合下而含有之：如果我們真承認了這看法，則感性之概念以及現象之概念必被弄成是虛假的〔作廢了的〕，而我們之關於感性與現象的全部主張亦必被弄成是空洞而無用的。因爲一混闇表象與一清明表象間差異只是邏輯的，而且它並無關於內容。「正當」(right, Recht)之概念，在其常識的使用中，無疑可包含有那一切東西，即「最精微的思辨能由此概念以發展出」的那一切東西，雖然在其通常的而且是實踐的使用中，我們並未意識到那包含於此思想〔即：此「正當」之概念〕中的雜多表象。但是，我們不能說：此通常的「正當」之概念因此〔因未意識到其中的雜多表象〕便是感觸的，而且它含有一純然的現象。因爲

B61 「正當」從未能是一現象；它是知性中的一個概念，而且它表象行動底一種特性（道德特性），此特性是屬於「行動之在其自身」者。另一方面，直覺中的一個物體之表象並不含有什麼「能屬於一對象之在其自身」者，但只含有某種東西底現象，並含有「我們於其中〔或所依以〕爲那某種東西所影響」的模式；而我們的知識機能底這種接受性即被名曰感性。縱使那現象對於我們能完全成爲透明的，這樣的知識也必仍然完全不同於「對象在其自身」之知識。

來布尼茲與沃爾夫底哲學，依其這樣視「感觸的」與「智思的」這兩者間之差異爲只是邏輯的而言，它對於一切關於「我們的

知識之本性與起源」的研究給了一完全錯誤的方向。此差異顯然完全是超越的。它並不只是如此兩者之或為清明的或為混闇的而只有關於此兩者之〔邏輯的〕形式。它有關於此兩者底起源與內容。此差異不是說：用我們的感性，我們除依一混闇的樣式不能依任何其他樣式知「物之在其自身」之本性；我們不能依任何樣式，不管是什麼樣式，了解「物之在其自身」。如果我們的主觀構造被移除，則這被表象的對象，連同「感觸直覺所賦與於這對象」的性質，是無處可被發見的，而且它亦不可能被發見。因為那「決定對象之形態^①為現象」者正是這主觀的構造。 B62

①形態（form）在此不應當譯為「形式」。若譯為形式，人可想是指時間、空間說，但這是不通的。「決定對象之形態為現象」，簡單地說，即是「決定對象為現象」。決定之為現象者正是這主觀的構造，是故若離開這主觀的構造，這對象便無處可被發見，亦即對象根本不能顯現給我們，即根本不能成爲一個現象。

通常我們在現象中把那「本質地附著於現象之直覺中而且對一切人類中的感取皆可成立」者，和那「只偶然地屬於現象之直覺，而且不是在關聯於感性一般中妥實有效，但只在關聯於一特殊的立場或關聯於此感取或彼感取中的結構之特殊性中妥實有效」者，區別開。如是，前一種知識被宣布為去表象「對象在其自身」，後者則被宣布為只去表象對象底現象。但是這種區別只是經驗的。如果，如一般常有的那樣，我們突然停止在此點上，而並不，如我們 A45

所應當的那樣，進而去視經驗的直覺其自身為純然的現象（在此經驗的直覺中，沒有什麼屬於「一物之在其自己」的東西可被發現），則我們的超越的區分便是迷失了的〔或失敗了的〕。如是，我們相信我們能知道「物之在其自己」，而這相信能知之是毫不管

B63 這事實的，即：在感取之世界中，無論我們如何深入地研究此世界中之對象，我們只有事於現象。在陽光照射下的陣雨中的虹可以被叫做是一純然的現象，而雨則被叫做是「物之在其自身」。如果雨這概念是依一純然地物理的意義而被理解，則如此名之自是正確的。如是，雨將只被視為是這樣一種東西，即「它在一切經驗中而且在一切其關聯於感取的種種位置中是這樣地而不能有別樣地被決定於我們的直覺中」這樣的一種東西。但是，如果我們依此經驗概

A46 念之一般性格而理解之，並且不必考慮它對一切人類的感取而言是否是這同一者，而只問它是否表象「一對象之在其自己」（此所謂「對象之在其自己」我們不能意謂它是雨滴，因為雨滴，當作現象看，它們早已是經驗的對象），則關於「表象之關聯於對象」之問題頓時變成是超越的。如是，我們見到：不只雨滴是純然的現象，而且甚至雨滴底圓狀，不，甚至雨滴所落入的空間，亦不是什麼在其自身者，而但只是我們的感觸直覺之「變形或基本形態」（modifications or fundamental forms；Modifikationen, oder Grundlagen），而「超越的對象」^①仍然不被知於我們。

①案：此「超越的對象」一詞是指「物之在其自己」說，與後文「範疇之超越的推證」（第一版者）中所說的「超越的對象=X」不同。須注意。

我們的超越的攝物學之第二點重要之事就是：它決不是只當作一可稱許的假設而得到其令人贊成，它定須有那種確定性以及其可免於懷疑性，即要求那「要充作一個工具」的任何學說所應有的那種確定性與免於懷疑性。要想使這確定性完全足以令人信服，我們將選取一例案，因著此例案，所採取的立場之妥效性將被使成爲顯然的，而此例案亦將可用來去把 § 3 中所已說者置於一較清楚的光線中。 B64

讓我們設想空間與時間其自身是客觀的，而且是「物自身」底可能性之條件。首先，在關於空間與時間中，顯然有很多先驗地必然的而且是綜和的命題。這點在空間方面尤其如此，因此，我們的主要注意在此研究中將被指向於空間這方面。因爲幾何學底命題是先驗地綜和的，而且是以必然的確定性而被知的，所以我提出這問題：你從何處得到這樣的命題？知性在其努力想去達到這樣絕對地必然的而且是普遍地妥當的真理中，它依靠於什麼東西上？這裡除通過概念或通過直覺外，這並沒有其他路數；而概念與直覺或是先驗地被給與的或是後驗地被給與的。它們若是後驗地被給與的，即是說，概念是經驗的概念，而直覺復亦是經驗的直覺，此經驗的直覺即是那些經驗的概念所基於其上者，如是，則無論概念或直覺其所產生者除自身亦是純然地經驗的綜和命題（即：亦是經驗底一個綜和命題）外，它們皆不能產生出任何別樣的綜和命題，而其所產生的那經驗的綜和命題亦正因其是經驗的之故，所以它亦從不能有必然性與絕對普遍性，此必然性與絕對普遍性乃是一切幾何命題之特徵。至於就達到這樣的知識〔即：有必然性與絕對普遍性的知識〕之首要而唯一的辦法說，即就通過純然的概念或通過直覺依一 A47

先驗的樣式以達到之說，則顯然從純然的概念裡，只有分析的知識
B65 可被得到，並不是綜和的知識能被得到。例如，「兩條直線不能圍一空間，而單用兩條直線亦沒有圖形是可能的」，試取此命題為例，你試想從直線之概念以及數目「兩」之概念引申出此一命題。或取另一命題為例，如「設有三條直線，一圖形是可能的」，你試想依與上相同的樣式，從這命題所包含的概念引申出此命題。你這樣作，一切你的勞力俱是白費；你見出你被迫著要回到直覺，如在
A48 幾何中所總是要如此者。依此，你在直覺中給你自已一個對象。但是，此直覺是何種直覺？它是一純粹的先驗直覺抑或是一經驗的直覺？假定它是一經驗的直覺，則沒有普遍地妥當有效的命題能從它那裡發生出來，尤其沒有一必然的命題能從它那裡發生出來，因為經驗從未能產生出這樣的命題。因此，你必須在直覺中先驗地給自己一個對象，並把你的綜和命題基於此直覺上。如果你之內不曾存有一種先驗直覺之力量；如果那主觀條件，就其形式而言，不同時也就是這普遍的先驗條件，單在此普遍的先驗條件之下，這外部直覺底對象其自身才是可能的；又如果這對象（例如三角形）是某種在其自身的東西，不和你這主體有任何關聯，則你如何能說：那必然地存在於你之內而為一三角形底構造之主觀條件者必須必然地
B66 屬於那三角形之本身？如是，你不能把任何新的東西（三角形）加到你的概念（三條線之概念）上，以為某種「必須必然地在這對象中被遇見」的東西，因為〔依據那種想法即上「如果」句所說的那種想法〕，此對象是先於你的知識而被給與的，而不是因著你的知識而被給與的。因此，如果空間（時間亦然）不是只是你的直覺之一形式，此一形式含有一些先驗的條件，單在此等先驗的條件下，

事物始能對你而為外部的對象，而若無此等主觀條件，外部對象其自身便什麼也不是，是無，如果空間不是如此云云時，則就外部對象說，你不能依一先驗而綜和的樣式決定任何事，不管是什麼事。因此，「空間與時間，當作一切外部與內部經驗底必要條件看，它們只是一切我們的直覺之主觀條件，而且在關聯於這些主觀條件中，一切對象亦因而只是現象，而並不是當作「物之在其自己」而被給與於我們（此「在其自己」之物即是依「在其自己」之樣式而存在者）」，這層意思不只是可能的或或然的，而且亦是不可爭辯地確定的。亦因此故，當關於現象之形式有好多可先驗地被說及時，但是對於「物之在其自己」卻不能有任何什麼事可被肯斷。此「物之在其自己」可以居於這些現象之下而為其底據。 A49

〔案〕：第一版文止於此。此下至結論皆為第二版所增加 I、II、III、IV 亦為第二版所標。

以上 I 段函有兩方面的義理，一是說明「感觸知識一般」之基本性格，二是藉幾何命題說明超越的攝物學有不可懷疑的確定性。在第一方面的義理中，康德說明他所主張的「現象與物自身之分」是超越的，來布尼茲的「清明知覺與混闇知覺之分」只是邏輯的，而陸克的「第一性與第二性之分」則只是經驗的。這一些鑒別我名之曰超越的攝物學之哲學的函義，而第二方面的義理則是其數學的函義。下 II、III、IV 三段都是哲學的函義。

II. 在確立外部感取與內部感取這兩者底觀念性^①〔理念

性〕，因而也就是說，一切感取底對象（作為純然的現象者）底觀念性〔理念性〕，這種學說中，那特別相干的就是去觀察：在我們的知識中，凡屬於直覺的那每一東西——苦樂之感以及意志因為不是知識故除外——其所包含的除純然的關係外沒有別的；即是說，

B67 除一直覺中的地位（廣延）之關係，地位底遷轉（運動）之關係，以及「這種遷轉所依以被決定」的那諸法則（諸運動力）之關係外，再沒有別的。那現存於這個或那個地位中者是什麼，或那離開地位之遷轉而運作於物自身中者是什麼，這並不是通過直覺而被給與的。現在，「一物之在其自己」（eine Sache an sich）不能通過純然的關係而被知；因此，我們可以歸結說：因為外部感取所給與於我們的不過只是關係之表象^②〔除純然的關係表象外不給我們任何東西〕，所以此外部感取在其表象中只能包含有「一對象對於主體之關係」〔一對象之關聯於主體〕，而並不能包含有「對象在其自身」之內部特性。此義在內部感取上亦同樣成立，其所以同樣成立不只因為外部感取之表象構成這適當的材料，即「我們用之以充塞我們的心靈」的那適當的材料，而且亦因為時間（在此時間中，我們安置這些作為適當材料的表象，此時間其自身是先於「經驗中的這些表象之意識」的，而且它形成這些表象之根據以為「我們所依以安置這些表象於心中」的那模式之形式條件），其自身即含有相續之關係、共在之關係，以及那與相續共在者，即持久者之關係。現在，那作為表象而能先於「思考任何物」這種思考之任何活動以及每一活動而存在者就是直覺；而如果那個東西所含有的不過只是關係〔除含有關係外不含有任何別的東西〕，則它即是直覺之形式。因為這個形式，除當某種東西被置定於心中外，它不能表象

任何東西，所以它亦不過就是這模式，即「心通過它自己的活動（即通過它的^③表象底置定這種置定活動）所依以被影響，因而亦就是說，所依以爲它自己所影響」的那模式；換言之，此形式不是別的，它不過就是一內部感取之在關涉於此感取之形式中〔它不過就是內部感取之就其形式說的那形式即時間〕。

B68

- ①外部感取與內部感取這兩者底觀念性，因而也就是說，一切感取底對象（作爲純然的現象者）底觀念性」，此中所謂「觀念性」意指「超越的觀念性」而言，與說時間、空間之「超越的觀念性」同，不是柏克萊所說的「觀念」之觀念性。「外部感取與內部感取這兩者底觀念性」是虛籠地說者，說實了即是「一切感取底對象之觀念性」，因而也就是「現象底觀念性」。「現象底觀念性」就是B45, A30中所說的「空間中的現象之超越的概念是一批判的提醒」語中的「現象之超越的概念」。因此，「現象底觀念性」意即現象而若離開感性而視之便什麼也不是，是無，意即只是一個空觀念或理念。此義若貫通著後辯證部所說的「超越的觀念論（或理念論）」便可明白。因此，觀念性是康德自己系統中的觀念性，是依其所說的「理念」而來的，因此也可以說理念性——超越的理念性。康德是不准就知覺現象本身說觀念（idea）的，如柏克萊之使用。他使用idea是順柏拉圖的傳統，不過轉成理性底概念，因此曰「理念」。他所說的現象底觀念性或理念性是其超越的觀念性（理念性），是指現象離開感性，超絕地思之，而說，不是指直覺中的現象本身而說。直覺中的現象正是實在的，不是空觀念，此正是其經驗的實在性。凡此俱見〈超越的觀念論釋

義)一文(《現象與物自身》第六章附錄)。康德在此只說「觀念性」是很糊塗的，很容易使人用柏克來的「觀念」來想。此段文本是第二版重新反省全書後加上去的，在他本人是一貫的，而在表達上，在此開端的攝物學中不應如此簡略，好像是注語一樣，而應完整地明確地說出來。

- ②「關係之表象」(Verhältnissvorstellungen)，康德原文是有「表象」字的，他兩譯俱有此字，肯·斯密士譯略，是否是故意地略去抑或是一時的疏忽，不得知，因為略而不譯亦無大影響，但譯出為是，茲據補。
- ③「它的表象」，「它的」，康德原文是“ihrer”(它們的)，肯·斯密士依 Kehrbach 改為“seiner”(它的)。

凡通過一感取而被表象的每一東西迄今總只是現象，因此，我們必須或者不承認有一內部的感取，或者我們必須承認：那作為這內部感取底對象的主體能夠通過這感取只作為現象而被表象，而不是如「如若該主體之直覺只是自我活動，即是說，只是智的直覺，則該主體必應只判斷其自己」那樣而被表象。這全部的困難就是關於「一個主體如何能內部地直覺其自己」這問題之困難；而這問題之困難也就是「公共於每一學說」的一種困難。「自我」之意識(統覺)就是「我」之單純的表象，而如果那「在主體中是雜多」的一切東西皆是因著「自我之活動」而被給與，則內部的直覺必應是智的直覺。在人這方面，此自我之意識要求對於那「在主體中先行地被給與」的雜多有內部的知覺，而「此雜多所依以在心中被給與」的那模式，當作「非自發的」看，必須被名曰感性。如果「達於一個人的自我之意識」底這機能要想去求得(去攝取)那處於心

靈中者，則這機能必須影響這心靈，而亦只有依此路數，這機能始能引起一對於其自己之直覺。但是，這種直覺底形式（此形式先行地存在於心中），在時間之表象中，決定這模式，即「雜多所依以一起皆存在於心中」的那模式，既然如此，是故那機能直覺它自己不是如「如果它是直接地自我活動的，它必應只表象它自己」這種樣子而直覺它自己，而是如「它為它自己所影響」那樣而直覺它自己，因而也就是說，如「它現於它自己」那樣而直覺它自己，而不是如「它之自在」〔它之所是〕那樣而直覺它自己。 B69

〔案〕：此段文原文與上文聯而為一，不分段。茲分之以便領悟。此段文函義十分精微，但表達的卻又非常繳繞，須略為疏解。時間是內部感取之形式。內部感取以主體例如「我」為其對象。但在時間這形式條件下通過內部感取而表象主體，這主體是只當作現象而被表象，而不是當作「這主體之在其自己」而被表象，此即是說，我們只能以感觸直覺表象之（直覺之），而不能有他樣的直覺例如「智的直覺」以直覺之。此是此段文之總義。康德在此正式提出「智的直覺」以與「感觸直覺」相對顯。

「如若該主體之直覺只是自我活動，即是說，只是智的直覺，則該主體必應只判斷其自己」。我們先把此語句提出來視為對於智的直覺之說明。此中所謂「該主體之直覺」即是由該主體所發的直覺，即該主體所有的直覺活動。如若該主體所有的直覺只是「自我活動」，即此主體自身之「自我活動」即是它的直覺，而不是經由被影響始有直覺。此種自我

活動即是直覺，此直覺即是智的直覺，而不是感觸的直覺。如若該主體的直覺只是自我活動，即只是智的直覺，則通過此直覺而有所判斷亦必只是判斷此主體自己（即此主體之在其自己），而不是判斷那主體之現象。此時無現象可言，因為智的直覺只與「一物之在其自己」如如相應，用於此主體，即與「此主體之在其自己」如如相應，此即所謂「只判斷其自己」之意，可是通過內部感取而表象主體，則那主體是只作為現象而被表象，而不是像「通過智的直覺，只判斷該主體自己」那樣而被表象。

又，「如果那在主體中是雜多的一切東西皆是因著自我之活動而被給與，則內部的直覺必應是智的直覺」。此是對於智的直覺之另一說明。智的直覺之此義尤深遠，此即是智的直覺之創造性。在智的直覺下，本無所謂雜多，所謂要被綜和起來的雜多，但通過主體之自我活動（此即是其直覺，其智的直覺）必有種種事行被產生出來，此種種事行亦可方便說為雜多（其義不同於感觸直覺中的雜多），此即「在主體中是雜多的一切東西皆因著自我之活動而被給與」一語之意。「被給與」實即被產生，不是認識論地被給與，而是存有論地被產生，嚴整一點說，就是被創生。此義若非真切於王學不能知之。依王學，吾人之主體實可如此。依康德，吾人之主體是不能如此的，因為吾人並不能有智的直覺故，吾人的直覺只是感觸的直覺。智的直覺之創造性只可屬於上帝。但若就主體說，王學實可至此。

最後「如果達於一個人的自我之意識底這機能要想去求得

(去攝取)那處於心靈中者，則這機能必須影響這心靈，而亦只有依此路數，這機能始能引起一對於其自己之直覺」。此是就吾人之內部感取以直覺心靈這個主體自己說。「達至自我意識底這機能」，「機能」德文是“Vermögen”，英文俱譯為“faculty”。那麼此所謂「機能」就是「心能」，此心能要想去攝取那處於心靈中者，它必須影響這心靈。「心能」是提起來作主（作要去作攝取活動的主體）說，「心靈」是擺在那裡作客說，其實就是心靈去攝取其自己中的東西。它要想攝取其自己中的東西，它必須影響它自己。心靈感性地影響其自己，它始能直覺其自己（對於其自己引起一直覺），就是心靈感性地自己影響自己，始能直覺自己，而這樣地直覺其自己，其自己就變成現象，而不是「其自己之在其自己」（心靈這主體之在其自己）。好像一外物要為心靈主體所攝取，它必須影響這心靈主體始能被攝取，而此時它即是現象，而攝取之之主體亦即是感性的主體（即：發生外部感觸直覺的主體）。心靈感性地自己影響自己而去攝取因而去直覺其自己（此時它即方便地被說為去攝取之或去直覺之之機能或心能），其自己遂變成現象（心象），而「不是」心靈主體（作對象的主體）之在其自己」，而「去直覺之」之直覺亦是心靈主體（能作直覺活動的主體）所發之內部的感觸直覺，而不是智的直覺。此即如本段最後之所說云云。此義在後文第二版〈範疇之超越的推證〉中尤詳說。

康德只承認上帝才有智的直覺，因此，他只在概念上思考這

種直覺底意義與作用。但這理境亦太深奧。我們必須通過中國哲學即儒、釋、道三家底奧義、勝義來親切地並真切地把握此種直覺，因為中國哲學是肯定我們人類可有這種直覺的。詳見《中國哲學與智的直覺》，以及《現象與物自身》。

Ⅲ. 當我說：外部客體底直覺在空間中表象此客體，心靈主體底自我直覺在時間中表象此心靈主體，其表象之也，皆同樣是如「其影響我們的感取」那樣而表象之，即是說，如「其所現」那樣表象之，當我如此說時，我並不是意謂說：這些對象〔外部客體與心靈主體之為對象〕是一種純然的幻像（*illusion, Schein*）。因為在一現象中，客體，不，甚至我們所歸給客體的那些特性，總是被看成是某種現實地被給與的東西。但是，因為在所與的對象之關聯於主體中，這樣的諸特性是依靠於主體底直覺之模式的，所以這個作為現象的對象是要與其自己之作為「客體之在其自身」區別開的。這樣，當我主張說：空間底性質以及時間底性質（依照此空間與時間之性質，我既置定物體又置定我自己的靈魂，以空間與時間底性質作為它們的存在之條件），是居於我的直覺之模式中，而並不是居於那些「客體之在其自身」中，當我如此說時，我並不是說物體只是似乎是存在於我之外，我的靈魂只是似乎是在我的自我意識中被給與。如果我由那「我應當視之為現象」的東西而造成純然的幻像^(a)，那必是我自己的錯誤。那種幻像並不能當作是「我們的

B70 原則即一切我們的感觸直覺底〔超越的〕觀念性這原則之一後果」而被推出——完全相反：那隨我們的原則而來者正好不是幻像，而

是經驗的實在性。只有當我們把「客觀的實在性」〔案：當為超越而絕對的實在性〕歸給表象底形式〔即：空間與時間〕時，那才不可能去阻止每一東西之因此而被轉成純然的幻像。因為，如果我們視空間與時間為「必須被發見於物自身」的特性（如果這些特性真是可能的時），又，如果我們反省那些悖謬，即「我們因如此視空間與時間而被捲入其中」的那些悖謬，即在那兩個無限的東西中之悖謬（此兩個無限的東西不是實體物，也不是「現實地附著於實體物」的任何東西，然而它們卻又必須有存在，不，它們必須是一切事物底存在之必要條件，而且縱使一切存在著的事物被移除，它們復亦必須繼續去存在著），則我們便不能責怪那有德的柏克萊，即以其把物體貶抑到純然的幻像而責怪之。不，甚至我們自己的存在，在其被弄成是這樣地依靠於一個「非實物」（如時間）底自身潛存的實在性中，亦必必然地以此非實物之自存而被轉成純然的幻像——這一種悖謬卻是「尚無人曾犯及之」的一種悖謬。

B71

(a)處，康德有底注云：

現象底謂詞能在關聯於我們的感取中被歸給客體本身，例如紅色或香味能被歸給玫瑰。〔但是那是虛幻的東西則從不能作為謂詞而被歸給一個對象（其所以不能被歸給一個對象是因為這充分的理由，即：它若是當作謂詞而被歸給一個對象，則我們便是把那「只在關聯於感取中，或一般言之，只在關聯於主體中，而屬於客體」的東西歸屬於【此客體之對其自己】^①），例如以前曾被歸給土星的那兩個柄把便不能作為謂詞而被歸給土星這個對象。〕^②凡是這樣的東西，即

B70

「當其與客體之表象為不可分離時，它便不是在客體之在其自身中被發見，但總是在其關聯於主體中被發見」這樣的東西，它便是現象。依此，空間與時間之謂詞是正當地可被歸給感取之對象之即如其為感取之對象；而在此亦無虛幻可言。可是，另一方面，如果我把紅〔紅性之紅〕歸給「玫瑰之在其自己」，〔把兩個柄把歸給土星〕^②，或把廣延歸給一切外部的「對象之在其自己」，而對於「這些對象之關聯於主體」這決定性的關聯卻並未予以注意，而且亦並沒有把我的判斷限制於那種決定性的關聯上，則虛幻便立即發生。

①康德原文是“dem Objekt für sich”，意即「客體之對其自己」(object for itself)。「對其自己」即表示不對於主體，即不關聯於主體，此與「在其自己」稍不同，但義相屬。「客體之在其自己」固與主體無關，即「客體之只對其自己」而不對於吾人之主體亦與主體無關。肯·斯密士譯為“the object, taken by itself”(以其在自身而觀的客體)便扣的不緊，不甚能達。後來黑格爾(Hegel)最喜歡言「在其自己」、「對其自己」，雖套在辯證歷程中言之，然辭語俱來自康德，是故不必轉換譯之，只如原文譯為「對其自己」便可明白。Meiklejohn直譯為「此客體之在其自己」，雖不對應，然義近之。

②肯·斯密士注云：「我括之於〔〕號中之文與主要的論證相衝突，此或是一較後的增文，不謹慎地插入者」。我未見有若何衝突處。此當依超越的觀念論函著經驗的實在論，而超越的實在論函著經驗的觀念論，去了解。

現象不是幻像，這是康德的「經驗的實在論」。幻像不是「感

觸直覺底觀念性」這一原則之一後果，此中所謂「感觸直覺底觀念性」就等於說「現象底超越的觀念性」，此是康德的「超越的觀念論」。超越的觀念論函著經驗的實在論。把感取底對象（現象）弄成幻像，與夢幻無以異，這是經驗的觀念論或材質的觀念論，此如柏克萊之獨斷的觀念論，或笛卡爾之或然的觀念論（亦曰存疑的觀念論）。依康德，經驗的觀念論函著超越的實在論（此當只適合於笛卡爾的或然的觀念論，因為柏克萊無「超越的實在」一義，此則康德未予指出）。只有當我們把空間與時間（再加上現象）視為有「絕對的實在性」，才不免把現象弄成幻像。此所說與第一版「純粹理性底誤推」中所說者以及「背反底解決」中所說者相同。不過此處未提出這些正式的名詞，而說的又簡略而隱晦，故極不易了解。其實，在這裡若正式嚴整地而且詳盡地擺出，當更好。

「現象底謂詞，在關聯於感取中，能被歸給客體本身，例如紅色或香味能被歸給玫瑰」。此是就「現象之經驗的實在性」而說。但是若把現象弄成幻像，則幻像卻不能當作謂詞而被歸給一個對象，此如兩個柄把終不能歸給土星。此是隱指經驗的觀念論或材質的觀念論而說。我們之所以不能把幻像當作謂詞而歸給一個對象，康德明說是因為這理由，即：倘若把它當作謂詞而歸給對象，那我們便是把那「只在關於感取中，或一般言之，只在關聯於主體中，而屬於客體」的東西歸屬於「此客體之對其自己」。只在關聯於感取或主體中而屬於客體者固是現象（表象），即其所屬之客體亦是現象，此亦表示此客體是在關聯於感取或主體中之客體，而不是此客體之在其自己而且只對其自己之客體。客體在關聯於感取或主體中有所呈現，因而吾人把這呈現歸給此現象義的客體，此即此注文首句所說「現

象底謂詞，在關聯於感取中，能被歸給客體本身」。此所謂「客體本身」當然是指現象義的客體而言，這不是「客體之在其自己」。可是，若把這在關聯於感取或主體中呈現因而屬於現象義之客體而為現象之謂詞者歸屬於「此客體之對其自己」，這便成錯誤。「客體之對其自己」意即：客體之關聯於其自己而不關聯於感取或主體。把那「現象之謂詞」歸屬於「客體之對其自己」，意即：好像此現象之謂詞是在客體之對其自己中（只關聯於其自己中）呈現因而遂被歸屬於「此客體之對其自己」，實即被歸屬於「此客體之在其自己」。這當然是一種誤屬。但是，客體之在其自己而且只對其自己而不關聯於感取或主體，這乃根本是超越而絕對的實在，根本不在經驗中，即不在知識中。若現象底謂詞所屬之客體是如此之客體，即感覺中的東西（現象以及現象之謂詞）當然與如此之客體完全勾不上，因而遂塌落完全成為幻像。既然是幻像，當然無實在性；無實在性的幻像當然不能歸給對象，不管什麼義的對象，此如兩個柄把不能歸給土星。此明是隱指笛卡爾的經驗的觀念論函著超越的實在論而言。此與注文下文所說的相符順。此注文下文進而即說明現象所以變成幻像，而歸於經驗的觀念論，即是因為那由誤屬而成的「超越的實在論」之故。超越的實在論「把紅（紅性之紅）歸給「玫瑰之在其自身」，（把兩個柄把歸給土星，）或把廣延歸給一切外部的「對象在其自身」，而對於「這些對象之關聯於主體」這種決定性的關聯並未予以注意，而且亦並沒有把我的判斷限制於這種決定性的關聯上」，如是，落於感覺經驗上，遂把感覺現象變成純然的幻像。一方面，紅或廣延屬於「物之在其自己」，成超越的實在，一方面感覺現象即成純然的幻像。幻像當然不能歸給對

象，不管是什麼義的對象。此與上文之解說無以異，不知何故肯·斯密士覺得此種解說與主要的論證相衝突。故他所加的〔〕號是多餘的。恐未能握住康德之思理。紅與廣延當作現象看是實在的，歸給物自身，這是錯誤，因而它們便成虛幻的，猶如兩個柄把歸給土星。既有此誤屬與虛幻，故感覺現象亦全成幻像。幻像當然不能歸給對象。此中有兩層幻義，曲折多一點，康德只舉柄把為例，指兩幻義，好像說明上少了一層曲折，然義相屬，說有衝突則非是。

又，德文有兩個字，英文俱譯為 object（對象），一個是 Objekt，此則自同於英文的 object，一個是 Gegenstand，此則英文亦譯為 object，英文並無另一字以譯之。在中文，前者可譯為「客體」，後者可譯為「對象」。大抵說「客體」是比較虛泛，說「對象」就比較落實，是與我面對面擺在那裡者。當然若順英文俱譯為「對象」亦能表達，無多大影響，但有時分別譯較好，如上正文開頭那一句，分別譯之則較顯明。此若嚴格執行，須一一查對德文。但恐亦不須。

IV. 在自然神學裡，我們思考一個對象〔上帝〕，祂不只是從未對於我們而為直覺底一個對象，而且甚至對自己祂亦根本不能是感觸直覺底一個對象，因此，在思考這樣一個對象中，我們須留心或注意去從祂的直覺上（因為一切祂的知識必須是直覺，而不是思想，思想總包含著限制）把時間與空間之條件移除去^①。但是，如果我們先已使時間與空間成為「物之在其自身」之形式，而且這樣，由於它們是事物底存在之先驗條件，是故縱使事物本身被移除，它們亦必仍留存下來，如果是如此云云時，則我們以什麼權利

能去把它們從上帝之直覺上移除去呢？由於它們是「一切存在一般」底條件，是故它們也必須是上帝底存在之條件^②。如果我們不能這樣視它們為一切事物之客觀形式，則唯一另一可能的辦法便是去視它們為我們的內部與外部的直覺之主觀形式，此內、外部的直覺被名曰感觸的直覺，而亦正因此故，它不是根源的直覺，即是說，它不是就像「直覺自身就能把直覺底對象之存在給與於我們」那樣的直覺——這樣的一種直覺，當我們能判斷之時〔或當我們能理解之時〕，它只能屬於根源的存有〔肇始萬物者 primordial being, nur dem Urwesen〕。我們的內外部的感觸直覺是依靠於對象之存在的，因而亦就是說，只有當主體底表象能力（faculty of representation, Vorstellungsfähigkeit）為對象所影響時，它才是可能的。

① 為什麼要從祂的直覺上把時間與空間之條件移除去？因為儘管一切祂的知識皆必須是直覺而不是思想，但是祂的直覺卻不是感觸的直覺（祂根本不能對其自己是感觸直覺之一對象，意即：祂不能感觸地直覺祂自己，而祂直覺萬物也不能感觸地直覺萬物），因此，祂的直覺決不能以時間與空間為條件，是故我們必須從祂的直覺上把時間與空間之條件移除去。

② 案：此句有問題。縱使說時間與空間是「物之在其自身」之形式，因而說它們是「一切存在一般」之條件，這亦並不必然函著說「它們也必須是上帝底存在之條件」。因為說「物之在其自身」時，並不必把上帝也包含在內，因為上帝並不是一「物」，乃至一「物」之在其自己。因此，說「一切存在一般」時，也不必把「上帝底存在」包含在內。康德如此辯說是

有問題的，至少是疏略，而且他常常喜歡這樣辯說。康德可說：如果上帝底存在不以時空為條件，祂如何創造一個以時空為形式的「物自身」？如果先已視時空為「物自身」之形式，則上帝底存在亦必須以時空為形式，因此我們不能從祂的直覺上把時空拉掉。如此辯說來反證不能視時空為「物自身」之形式，這是不如理的。時空當然不能是「物自身」之形式，但如此辯說有問題。關此，吾曾詳論之於《現象與物自身》第三章Ⅱ.6，讀者可參看。

「在空間與時間中去作直覺活動」這種直覺活動之模式不需被限制於人類的感性。「一切有限的、能思考的存有在這方面皆必然地與人類相契合」，這也許或可是如此，雖然我們不能去判斷是否現實上是如此。但是，不管這種感性底模式是如何地普遍的，它總不會因此就不是感性。它是派生的直覺，而不是根源的直覺，因而也就是說，不是一智的直覺。依上面所述的理由，這樣的「智的直覺」似乎只屬於「根源的存有」，它從不能被歸給一「依待的存有」，依待是在其存在以及在其直覺這兩方面皆是「依待的」這依待，而這依待的存有通過其依待的直覺〔即：派生的、感觸的直覺〕決定其存在是只在關聯於所與的對象中決定之^①。但是，這層解說必須只被視作我們的感性理論之一說明，而不能被視作足以形成證明之部分者。

①肯·斯密士對此句作注云：此句或可較自由地譯為：「這依待的存有通過其依待的直覺（即派生的，感觸的直覺）意識到其

自己之存在是只在關聯於所與的對象中意識及之」。把「決定」改為「意識及」，是較好。

B73 超越的攝物學之結語

如是，在這裡，在純粹的先驗直覺即空間與時間中，我們有一個因素，此因素是超越哲學底一般問題之解決所需要的因素，此一般問題即是：先驗綜和判斷如何是可能的？當在先驗的判斷中，我們想去走出這所與的特定概念之外時，我們在先驗的直覺中碰到了那「不能在此概念中被發見」的東西，但這東西確然是在「相應於這概念」的直覺中而先驗地被發見的，而且是能夠綜和地和那概念相繫者。但是，這樣的判斷，由於其是這樣地基於直覺上，它們從不能擴張至感取底對象之外；它們只在可能經驗底對象上才是妥當有效的。

〔譯者案〕：此超越的攝物學（超越的感性論）措辭簡練，而函義甚豐。全部系統底發展可以說盡攝於此，亦可以說此是康德的全部系統之底據：它必須有綜攝性與足夠性，因此，它是如此之隱含、透射與晦澀，以至於若不隨文疏釋簡直無法了解，尤其是§7與§8為然，即使翻出來亦無用。在第一版中，將於時空底解釋各只有五條，並未開為形上的解釋與超越的解釋。此兩題稱是第二版所增加者，而超越的解釋底全文亦是第二版所增加者。依是，形上的解釋當該只有四條，其餘一條當該屬於超越的解釋。以此兩種解釋為中

心，而有由此中心概念而來的結論，進而復有說明，以及一般的省察，而此一般的省察（§8）第一版只有Ⅰ段，Ⅱ、Ⅲ、Ⅳ三段以及最後的結語皆為第二版所增加。依此觀之，第一版只是初稿，隱而未發，不整齊、不嚴整，亦不圓足。整齊、嚴整，而圓足之者是第二版。即此第二版雖整齊、嚴整，而圓足，然因太簡練，有許多詞語亦未詳解，不夠清楚與明確，特別在關於觀念性（理念性）底說明處為然。

這一個措辭簡練而函義甚豐的攝物學，其甚豐的函義可有兩方面的申展：一是數學的，一是哲學的。數學的函義俱藏在超越的解釋中，辭雖簡而義則扼要。自廿世紀以來，因為邏輯、數學與物理學底高度發展，大家都集中在這方面攻擊康德。然在此方面，康德亦並未死去。此由現今數理哲學中的直覺主義即可證明。直覺主義底基本概念皆從康德而來。吾不以為羅素的數學論比康德的為更佳，即使是形式主義亦未始非康德的批判的考慮之所鑒及，只不過他說它是概念（或符號）底遊戲而已，它並未涉及數學判斷之可能，而形式主義本亦只是符號底遊戲。義各有當，而康德則各方面皆照顧到，扼要而圓足矣。但康德的數學論亦須有予以撐開與補充處。吾以前寫《認識心之批判》特重此方面，其思路亦簡略地述於後來之《現象與物自身》中。然吾當時對於超越的攝物學中之哲學的函義並不了了。此方面是康德的哲學智慧之所在。近年來通過此書底翻譯工作，遂逐漸注意這方面。與中國哲學相比較，尤見其精要。此一智慧永遠是常新的。此一智慧中之如許函義俱集中於「說明」（§7）與「一般省

察」(§8)中。總綱是現象與物自身(物之在其自身)之超越的區分，繼之而來的是感觸直覺與智的直覺之對顯，以及超越的觀念論與經驗的實在論之相函，以及這一相函與彼超越的實在論與經驗的觀念論之相函，這兩種相函之對翻。由智的直覺，吾人可通過康德的道德哲學，將此一智慧與中國哲學相比較。由超越的觀念論與經驗的實在論，吾人可了解其全部攝物學與辨物學(超越的邏輯)底精髓。經驗的實在論是積極的(正面的)，超越的觀念論是消極的(負面的)。但對於此後者，康德並無清楚而明確的說明。一般只籠統作解，未見諦義。關此，吾曾詳論之於〈超越的觀念論釋義〉一文，見〈現象與物自身〉一書之第六章附錄。

{ A50
B74

超越的成素論

第二部

超越的邏輯

(超越的辨物學)



引論 超越的邏輯之理念

I 一般意義的邏輯

我們的知識是從心靈底兩個基本源泉而生出；第一個源泉是「接受表象」這「接受之」之能力（印象底接受性），第二個源泉是「通過這些表象而知一對象」這「知之」之能力（概念底自發性）。通過第一個源泉，一個對象是被給與於我們的；通過第二個源泉，這對象是在關聯於那種「是心靈之一純然的決定」的表象中而為被思的。因此，直覺與概念這兩者構成一切我們的知識之成素，這樣，徒概念而若無「依某路數以相應於此概念」的直覺固不能產生知識，徒直覺而無概念亦不能產生知識。直覺與概念這兩者俱可或是純粹的或是經驗的。當它們含有感覺時（感覺預設對象之現存），它們是經驗的。當沒有感覺與表象相混雜時，它們是純粹的。感覺可被名曰感觸知識底材料。因此，純粹直覺只含有這形式，即「在其下某種東西可被直覺」的那形式；而純粹概念則只含有「一對象一般」底思想之形式。單只純粹直覺或純粹概念才是先驗地可能的，經驗的直覺與經驗的概念則只是後驗地可能的。

B75

A51

如果我們的心靈底接受性，即只要當心靈依某種路數（不論什麼路數）而被影響時，心靈底「接受表象」這「接受之」之能力，須被名曰感性，則心靈之「從其自身產生表象」這「產生之」之能力，即知識之自發性，即須被名曰知性。我們的本性是如此之被構造成以至於我們的直覺決不會不是感觸的；即是說，我們的直覺只含有這模式，即「在其中我們為對象所影響」的那模式。另一方面，那「能夠使我們去思維感觸直覺底對象」的機能便是知性。一種偏愛或優先權既不可以被給與於這一個能力而不被給與於另一能力，亦不可以被給與於另一個能力而不被給與於這一個能力。若無感性，沒有對象會被給與於我們；若無知性，沒有對象可被思想。思想而無內容是空的，直覺而無概念是盲的。因此，「去使我們的概念成為感觸的，即在直覺中去把對象加到這些概念上」，此事之為必要恰如「去使我們的直覺成為可理解的，即去把它們帶至概念下」這事之為必要。這兩種機能或能力不能交換它們的功能。知性不能直覺任何事，感取亦不能思維任何事。只有通過它們的聯合，
B76 知識始能發生。但是，此義決不是「把這一個底貢獻混同於另一個
A52 底貢獻」之理由；它倒是「謹慎地把這一個與另一個分別開而彰顯之」之一堅強的理由。因此，我們把「感性一般」底規律之學，即攝物學，與「知性一般」底規律之學，即邏輯學，區別開。

又，邏輯可依一雙重方式，或被視為知性底一般使用之邏輯，或被視為知性底特殊使用之邏輯。前者含有思想之絕對必然的規律，若無此等規律，便不能有知性底任何使用，不管是什麼使用。因此，它論知性是並沒有顧及「知性所可被指引到」的那對象中之差異的。知性底特殊使用之邏輯則含有關於某種對象的正確思考之

規律。前者可被名曰元素之邏輯，後者可被名曰此門科學或彼門科學之工具。後者通常是在學校中當作科學之一種預備而被講授的，雖然依照人類理性底現實程序而言，它是那最後被得到者，其為最後被得到是如此，即當某一有關的特殊科學是早已達至這樣完整之境，即「它只需要些微最後的修整或潤色以便去糾正它並去圓滿它」，這樣的完整之境時，它才被得到，故它是最後被得到者。因為在可能「去規定規律」以前（規律即是「一門關於對象底科學所依之而被達成」的那些規律），在考慮下的那些對象必須早已是很 B77 完整地被知了的。

一般邏輯〔普通邏輯〕或是純粹的，或是應用的。在純粹的邏輯中，我們抽掉一切經驗的條件，即「我們的知性在其下被運用」 A53 的那一切經驗的條件，即是說，抽掉感取底影響、想像底遊戲、記憶底法則、習慣底力量、性好底力量，以及其他等等底力量，因而亦就是說，抽掉一切偏見底根源，實在說來，就是抽掉那一切原因，即「此種知識或彼種知識所由之以發生或似乎要發生」的那一切原因。因為這一切原因之有關於知性是只當知性在某種境況下被使用時，它們始有關於知性，而要想去熟習這些境況，經驗是需要的。因此，純粹的一般邏輯只有事於先驗的原則，而且它是知性底規準與理性底規準，但其為知性與理性之規準是只在關涉於「那在知性與理性底使用中是形式的東西者」中而為它們底規準，至於內容可是什麼，是經驗的，抑或是超越的，則不必問。一般邏輯，當它被引向於「在心理學所討論的主觀的經驗條件下」的知性底使用之規律時，它即被名曰「應用的邏輯」。因此，應用的邏輯有經驗的原則，雖然就其涉及知性底而並沒有顧及對象中之差異而言，它 B78

實仍然是一般的。結果，它既不是「知性一般」底規準，亦不是特殊科學底工具，但只是普通知性底一種「消導劑」。

因此，在一般邏輯中，那構成純粹的「理性學」〔*die reine Vernunftlehre*，純粹的理性之科學，即純粹邏輯〕的那一部分必須完全與那構成「應用的（雖仍總是一般的）邏輯」的那一部分區別開。恰當地言之，單只是前者才是一門科學，雖然實是簡要而乾燥無味的，因為知性底元素論之有組織的〔有法度的〕解釋不得如此故。因此，茲有兩個規律，邏輯學家在討論純粹一般邏輯時必須謹記於心。此兩規律如下：

(1) 〔此純粹一般邏輯，〕由於它是一般的邏輯，是故它抽掉知性底知識之一切內容，並抽掉知識底對象中之一切差別，而且它所討論者沒有別的，不過只是思想之純然形式。

(2) 由於它是純粹的邏輯，是故它無關於經驗的原則，而且它亦並不要，如有時被設想的那樣，從心理學假借任何事，因此，心理學對於知性底規準是並沒有任何影響的。純粹邏輯是一組已證明了的斷義（*eine demonstrierte Doktrin*），而且其中每一東西必須是完全先驗地確定的。

我所名曰「應用邏輯」者（此相反於此名稱之通常的意義，依通常的意義，應用邏輯須含有一些練習，純粹邏輯為此練習給以規律）是知性底一種表象並且是知性之「在具體中」的必然的使用之規律之表象（所謂「在具體中」意即：在偶然的主觀條件之下，此等主觀條件可以阻礙知性之應用，亦可以有助於其應用，而且它們一切皆只是經驗地被給與者）。應用邏輯討論注意，注意底障礙與後果，討論錯誤底來源，討論懷疑、疑慮〔遲疑或猶豫〕以及信服

等之狀態。純粹一般邏輯和應用邏輯之關係同於純粹道德學（即：只含有「一自由意志一般」底必然的道德法則的那純粹道德學）和那嚴格言之所謂德行論（doctrine of the virtues, *Tugendlehre*）之關係——這德行論是這樣一種學問，即它考論這些法則〔必然的道德法則〕是在人們多或少所易受到的情感、性好，以及熱情等之限制下來考論之。這樣的一種德行論決不能供給一真正而又是證明了的學問，因為，像應用邏輯那樣，它是依待於經驗的而且是心理學的原則的。 A55

II 超越的邏輯

一般邏輯，如我們所已表明者，它抽掉知識底一切內容，即是說，抽掉「知識之關聯於對象」這一切關聯，而且它在任何知識之關聯於其他知識中只考論邏輯形式；即是說，它討論「思想一般」之形式。但是，因為，如超越的攝物學所已表明者，有純粹的直覺並亦有經驗的直覺，所以一種區別亦可同樣地在對象之純粹的思想與經驗的思想之間被引出。在此情形中，我們必應有這樣一個邏輯，即在此邏輯中，我們不能抽掉知識底全部內容。此另一邏輯，即它必只應含有一對象底純粹思想之規律，這樣的另一個邏輯，它必只排除那些有經驗內容的知識。此另一邏輯亦必討論那些模式之根源，即「我們於其中〔或所依以〕知道對象」的那些模式之根源，它討論此等模式之根源是當此種根源不能被歸屬於對象方面時始討論之。可是另一方面，一般邏輯卻並無關於知識底根源，它但只依照法則考論諸表象，不管這些表象根源上是先驗地存在於我們 B80 A56

自己之內者，抑或只是經驗地被給與者，其依照法則考論此諸表象，此所謂法則是知性所使用的法則，知性之使用此等法則是當其在思考中把此諸表象互相關聯起來始使用之。因此，一般邏輯只討論那種形式，即「知性所能賦與於諸表象」的那種形式，至於此諸表象從何來源而發生，則不必問。〔案：正因此故，一般邏輯可名曰邏輯，而超越的邏輯可意解為「超越的辨物學」，而不名曰邏輯。〕

言至此，我須作一注說，此注說讀者必須牢記之於心中，因為它擴展它的影響力擴展至一切相隨而來的後文（alle nachfolgende Betrachtungen）。並非每一種先驗知識皆須被名曰「超越的知識」，但只是那種先驗知識，即「因著它，我們可知道：某些表象（直覺或概念）能以及如何能純粹先驗地被使用，或是以及如何是純粹先驗地可能的」那種先驗知識，才可被名曰超越的知識。那就是說，「超越的」一詞只指表這樣的知識，就像「有關於知識底先驗可能性或知識底先驗使用」那樣的知識。空間固不是一超越的表象，即空間底任何先驗的幾何決定亦不是一超越的表象；那單可被名曰「超越的」者是這種知識，即知道「這些表象並不是屬於經驗的起源的」這種知識，並且知道「這可能性，即這些表象雖非屬於經驗的起源的，但卻又能先驗地關聯於對象，這可能性」，這種知識：只有這種知識才可被名曰超越的知識。空間應用於「對象一般」這應用必同樣是超越的，但是，如果空間之應用只限於感取之對象，則此應用便是經驗的。因此，超越的與經驗的間之區別只屬於「知識之批判」；它並無關於「知識之關聯於其對象」。

因此，在這期望中，即期望「或可有一些概念，這些概念先驗

地關聯於對象，不是當作純粹的直覺或感觸的直覺而先驗地關聯於對象，但只是當作純粹思想之諸活動——即當作既非是屬於經驗的起源的，亦非是屬於感性的起源（aesthetic origin）的諸概念——而先驗地關聯於對象」，在期望或可有這樣的諸概念這種期望中，我們為我們自己，因著預測，形成那「屬於純粹知性與理性」的知識之學問之理念，因著這種屬於純粹知性與理性的知識，我們思考對象是完全先驗地思考之。這樣的一種學問，即「它須決定這樣的知識之根源、範圍，以及客觀妥效性」這樣的一種學問，必須被名曰「超越的邏輯」〔超越的辨物學〕，因為，它不像一般邏輯那樣，須去討論理性底經驗知識與純粹知識這兩者，它只關心知性底法則與理性底法則，其關心之是只當這些法則先驗地關聯於對象時始關心之。 B82

III 一般邏輯之區分為分解的與辯證的

有一個從古就有名的問題，因著此問題，邏輯學家被設想為被逼入於一窘境，被迫使著或者去求助於可憐的詭辯，或者去承認他們的無知，因而也就是說，去承認他們的全部技藝之空洞，這個問題就是：什麼是真理？真理底名義上的定義，即，「真理是知識與知識底對象之相契合」這個定義，是被假定為是當然的；可是這所問的問題乃是關於「任何以及每一知識底真理之一般而確實的判準是什麼」之問題。 A58

「知道什麼問題可以合理地被問及〔被提出〕」便早已是聰明與洞見之一主要而必然的證明。因為如果一個問題其自身即是悖理

的，又如果它要求一解答，但卻無一解答是所需要的，則這問題便不只使提出此問題者感到為可恥，且可把一不謹慎的聽者誘陷於悖理的答覆中，這樣，它便呈現出：如古人所說，「一人在公山羊身上擠奶，而另一人則執一篩子於其下」，這滑稽可笑的景象。

如果真理是存於知識與知識之對象之相契合，則此對象必須因著這種契合而與其他對象區別開；因為如果知識與其所關聯到的對象不相契合，則這知識便是假的，縱使它含有某種東西可以在其他對象上有效。現在，真理底一般判準必須是這樣的，即：它必應是在每一知識上皆是妥當有效的，不管這些知識底對象如何變換。但是，顯然，這樣一個判準，〔由於是一般的，〕並不能計及知識（關聯於其〔特殊的〕對象的知識）之〔種種變換不同的〕內容。但是，因為真理正是有關於這種內容，所以去要求關於這樣的內容底真理之一一般的驗證〔信號^① Merkmale, sign, mark〕，這乃是完全不可能的，而且實在說來亦是悖理的。真理之一充足的而同時又是一般的判準^②（criterion, Kennzeichen）不可能被給與。因為我們早已名知識底內容曰知識底材料，所以我們必須準備去承認：對於知識底真理，就論及知識底材料而言，並沒有一般的判準可被要求。這樣的一種判準，依其本性而言，必應是自相矛盾的。

①「信號」德文原文是 Merkmale，肯·斯密士意譯為驗證（test）。

②判準，德文原文是 Kennzeichen，肯·斯密士以判準譯之，Meiklejohn 譯為驗證（test），Max Müller 譯為記號（mark）。判準正字是 Kriterium（= criterion），Merkmale

與 Kennzeichen 皆是此正字之變換表示。

但是，另一方面，就知識之純然形式看知識（一切內容置諸不論），顯然，邏輯，在「它詮表知性之普遍而必然的規律」這限度內，它必須即在這些規律中供給真理之判準（criteria）。不管是什麼，凡與這些規律相矛盾者即是假的。因為那樣，知性必被弄成與其自己的一般的「思想之規律」相矛盾，因而也就是說，與其自己相矛盾。但是，這些判準只有關於真理之形式，即是說，只有關於「思想一般」之形式；而至此為止，它們是完全正確的，但是它們並不是以其自身即是足夠的。因為雖然我們的知識可以與邏輯的要求完全相符順，即是說，可不與其自身相矛盾，然而「它可與其對象相矛盾」這仍然是可能的。真理之純粹地邏輯的判準，即知識與知性及理性底一般而形式的法則之相契合，是一不可缺少的條件〔必要的條件 *conditio sine qua non*〕，因而亦就是說，是一切真理之消極的條件。但是，邏輯亦只能至乎此，它不能越乎此而再有前進。它在發見這樣的錯誤就像「錯誤不關於形式但只關於內容」這樣的錯誤上是並沒有試金石的。 B84 A60

一般邏輯把知性與理性底全部形式程序化解成此程序所由成之元素，並把這些元素展示成原則，即對於我們的知識底一切邏輯評判之原則〔直譯：展示為「我們的知識底一切邏輯評判之原則」〕。邏輯底這一部分，（此一部分因而可被名曰「分解的」，）可以給出那「至少是真理之消極的試金石」者。此一部分底諸般規律，在「我們進而決定一切知識底內容在關涉於它們的對象中是否含有積極的真理」之前，必須先被使用，使用之以便去 B85

考驗並去鑑定這一切知識之形式。但是，因為知識底純然形式，不管其可如何完整地與邏輯法則相契合，是遠不足以去決定知識之實際的（客觀的）真理，所以沒有人能夠膽敢只以邏輯之助去就對象作判斷，或去作任何肯斷。我們必須獨立不依於邏輯，首先得到可信賴的報告；只有那樣，我們始能夠依照邏輯法則去研究此種報告之用處以及此種報告在一貫通的全體中之連繫，或直可說始能夠依這些法則去檢驗此報告。但是，在一種甚為貌似似的〔虛假的像有道理的〕技術〔技藝〕之所有物中有某種東西是如此之誘惑，所謂虛假的技術是這樣的，即通過這種像煞有道理的技術，我們把知性底形式給與於一切我們的知識，不管就知識之內容說，我們是如何地實無所知，即在這樣一種虛假的技術之所有物中某種東西是如此之誘惑，以至於一般邏輯，本只是評判^①〔評論，Beurteilung〕之一規準（canon）者，已被使用為好像是一種工具（organon），即：至少是「貌似似的客觀肯斷」〔客觀肯斷之相似者〕之現實的產生之工具〔即用之可以實際產生一貌似似的客觀肯斷之工具〕，而這樣，一般邏輯遂被誤用。一般邏輯，當其這樣被視為一種工具時，它即被名曰「辯證的」。

① 評判或評論，肯·斯密士譯為「判斷」（judgment），易起誤會。康德原文是“Beurteilung”，並不是“Urteil”。

「古人所依以使用辯證一詞以為一種學問或技藝之名稱」之意義不管是如何衆多，有種種不同，我們由他們之現實的使用〔使用此詞之使用〕可以確定地歸結說：在他們，這門辯論學不過就是

「虛幻底邏輯」(logic of illusion)，除此以外，從不會是別的。這門辯證學是這樣一種詭辯的藝術，即「因著『模倣邏輯所規定的有組織的通貫性』這詭計，以及因著『使用邏輯的論題以隱蔽它的虛偽要求底空洞性』這詭計，來產生無知，實在說來，是產生有意的詭辯，產生真理底假象(den Anstrich der Wahrheit)」，這樣的一種詭辯的藝術。現在，以下所說可以當作一種確實而有用的警戒而被注意，即：一般邏輯，如果它被視為一種工具，它總是一「虛幻底邏輯」，即是說，它是「辯證的」。因為邏輯並不能教給我們以任何「關於知識底內容」的東西，它但只設置一些形式條件，即「契合於知性」這一種契合之形式條件；而因為這些形式條件關於有關的對象並不能告訴我們什麼事，所以任何試想去使用邏輯為一種工具，聲言要去擴張並放大我們的知識，這種試想或企圖結果必一無所有，不過只是純然的空談——在這種空談裡，我們用某種「貌似真實性」(plausibility)來維持任何以及每一可能的肯斷，或不然，如須取攻擊時，我們即來攻擊任何以及每一可能的肯斷。

A62

這樣的教導是完全失禮於〔或不相稱於〕哲學之尊嚴的〔完全有損於哲學之尊嚴〕。因此，「辯證」這個名稱須要當作一種「辯證的虛幻之批判」而另樣地被使用，而且須當作一種「辯證的虛幻之批判」而被指派給邏輯。此「辯證的虛幻之批判」即是「本書中辯證一詞所依以被理解」的意義〔案：意即本書中使用「辯證」一詞等於「辯證的虛幻之批判」之義〕。

B87 IV 超越的邏輯之區分爲超越的分解與超越的辯證

在一超越的邏輯中，我們孤立起知性（此如上面在超越的攝物學中我們孤立起感性），從我們的知識裡，把那「只在知性中有其根源」的思想之部分分離出來。〔只在知性中有根源的那思想之部分名曰純粹的知識。〕此純粹的知識之使用是依靠於這條件，即「『此純粹知識所能應用於其上』的那些對象須是在直覺中被給與於我們的」，這條件。若無直覺，一切我們的知識是沒有對象的，因而也就是說，完全是空的。超越的邏輯底第一部分，即「討論爲知性所產生的純粹知識底成素〔案：即概念或範疇〕以及討論原則（若無此等原則沒有對象能被思想）」的那一部分，就是「超越的分解」部。這一部分是「真理底邏輯」。因爲沒有知識能與之相矛盾而不立即喪失一切內容的，即是說，喪失「關聯於任何對象」這一切關聯的，因而亦就是說，喪失一切真理性的。但是，因爲單只以「知性底諸純粹知識以及此諸原則」之自身而去使用此諸純粹知識與諸原則，且甚至是超出經驗底範圍之外而去使用此諸純粹知識與諸原則（須知只有經驗始能給出「知性底那些純粹概念所能應用於其上」的材料即對象），這樣地去使用之是十分誘惑的，所以知性便被引導著去冒這危險，即「對於知性底純粹的而且是純然地形式的原則，以一種純然的合理性之展示（with a mere show of rationality, durch leere Vernünfteilen），去作一實際的使用」之危險，以及「無區別地對於對象作判斷」之危險——「對於那些不是給與於我們的對象，不，甚至或可說，那些無論如何總不能被給

與於我們的對象，作判斷」之危險。因為，恰當地言之，此「超越的分解」部必須只被用為一種規準，即「對於知性底經驗使用下判斷〔下評判〕」這種「下判斷或下評判」之規準，所以如果它被請求為一種工具，即「知性之一般而無限制的應用」之工具，因而結果也就是說，如果我們只以純粹的知性便膽敢就對象一般去綜和地作判斷，就對象一般去作肯定並去作裁決，那它便是被誤用了的。這樣，純粹知性底使用便變成「辯證的」。因此，超越的邏輯底第二部分必須形成對於這種辯證的虛幻底一種批判，而且它將被名曰「超越的辯證」，而其如此被名不是作為一種藝術，即「獨斷地產生這樣的虛幻」這「產生之」之藝術（即：不幸為形上學的玩把戲者所通常習用的一種藝術），而如此被名，但只是在關涉於知性與理性底超經驗的使用（hyperphysical employment）中作為對於知性與理性底一種批判而如此被名。它將解明那些無根據的虛偽要求之虛假的、虛幻的性格，而且它將以那「不過只是對於純粹知性底一種批判的處理藉以守護著這純粹的知性而對抗或預防那詭辯的虛幻」者，來代替那些高度的〔過分的〕要求，即「要求只因著超越的原則而去發見並去擴張知識」，這樣的諸高度的要求。



超越的邏輯

B89

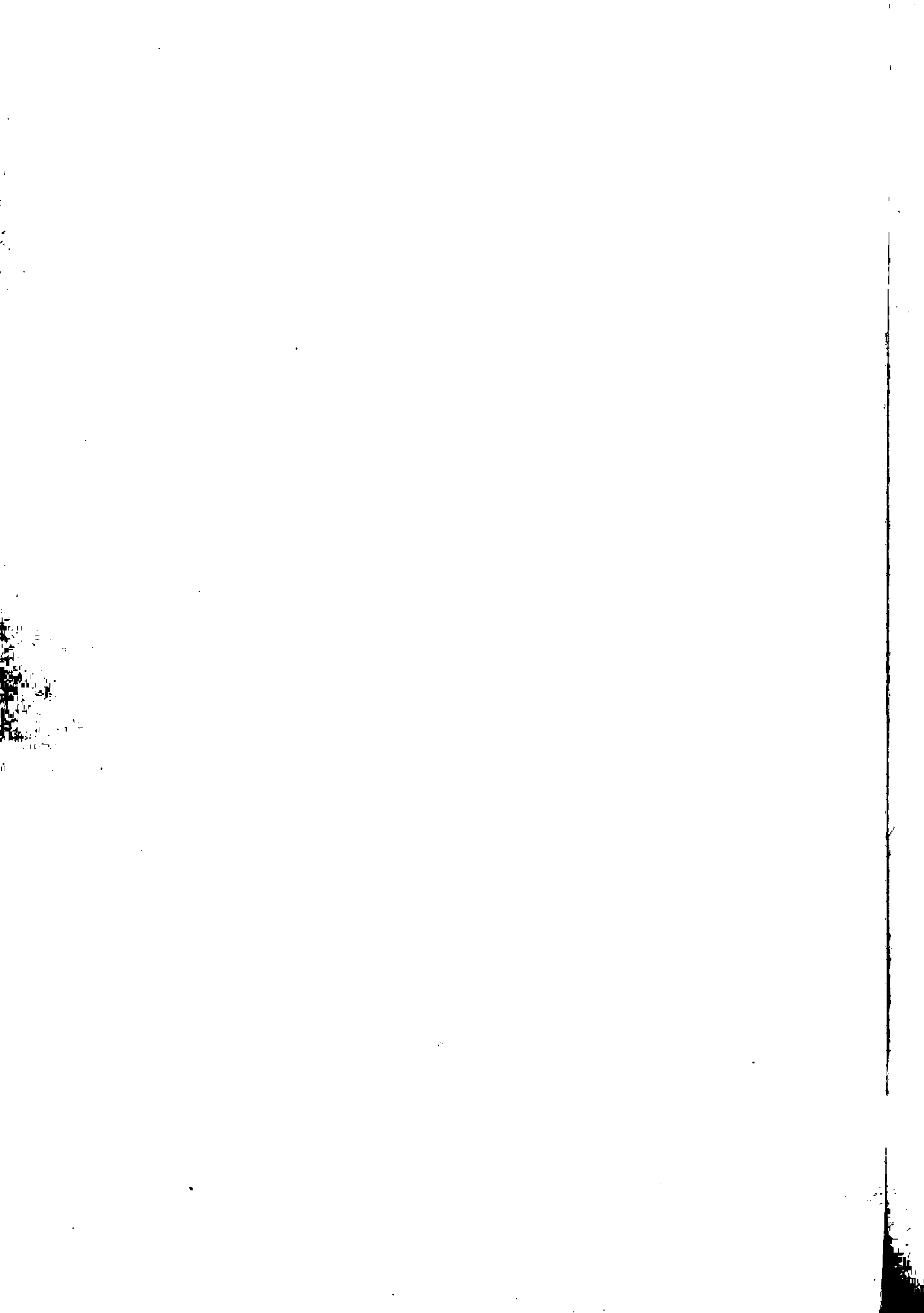
第一分 超越的分解



超越的分解存於一切我們的先驗知識之剖解，剖解成純粹知性自身所產生的成素。在如此作剖解時，以下四點是主要的有關之點：(1)概念須是純粹的，而不是經驗的；(2)它們不屬於直覺與感性，但只屬於思想與知性；(3)它們須是基本的，而且須謹慎地與那些「是引申的或組合的」者區別開；(4)我們的概念表須是完整的，足以覆及〔或籠罩〕純粹知性底全部領域。當一門學問是一種「只依一試驗的樣式而被形成」的集合體（aggregate, Aggregats）時，以上所說的那樣的完整性決不能因著任何種純然的預估而被保證。那樣的完整性只有因著為知性所產生的先驗知識底綜體之理念才是可能的；這樣一個理念能夠對於組成那綜體的諸概念供給一準確的分類，遂亦足以展示此諸概念在一系統中的互相連繫。純粹的知性不只把它自己與那「一切是經驗的東西」者區別開，而且它亦把它自己與一切感性完全區別開。純粹的知性是一個自存自足的「統一體」，而且它不能為任何外來的添加物所增益。這樣，純粹知性底知識之綜集構成一系統，此一系統乃是為一個整一的理念所綜攝並所決定者。此一系統底完整性與關節性同時復能給出此系統底一切成分之正確性與純正性之判準。但是，超越的邏輯底這一部分，在其完整的解釋上，需要兩卷，一卷含有純粹知性之「概念」，另一卷則含有純粹知性之「原則」。

A65

B90



超越的分解

第一卷 概念底分解

所謂「概念底分解」，我並不是理解之為概念底分析^①，或理解之為哲學研究中所常用的這樣的程序，即：「剖解那可呈現其自己者那樣的概念底內容，因而可使此諸概念更為清楚而分明」，這樣的「剖解之」之程序：我意不是如此，我所謂「概念底分解」乃是意謂迄今以往很少試用的對於知性機能（*Verstandesvermögens*）自身之剖解，剖解之以便去研究先驗概念底可能性，即因著「以知性為先驗概念之出生地，單在知性中尋求先驗概念」而去研究先驗概念底可能性，並因著「分析此知性機能底純粹使用」而去研究先驗概念底可能性。此一工作是一超越的哲學之固有工作；任何超出此工作以外者皆屬於哲學一般中的諸概念之邏輯的處理。因此，我們將追尋這些純粹概念，追尋到它們於人類知性中的最初的種子與最初的傾向（*first seeds and dispositions, ersten Keimen und Anlagen*），它們已準備好而即處於人類知性中，直至最後，在經驗底機緣上，它們始被發展出來，而且因著此同一知性，它們從附隨於它們身上的經驗條件中解脫出來，依其純淨性而被展示。

A66

B91

①「概念底分析」意即：對於概念自身底意義之分析，此如邏輯

分析之所作者便是此種意義之分析，如羅素所作的「物之分析」與「心之分析」等，來布尼茲亦善於此道。康德此處所謂「概念底分解」不是此義，它實只意謂剖解知性而發現先驗的概念即範疇，而並不是對於先驗概念（範疇）底意義（內容）作詳盡的分析，以使此等概念本身更為清楚。康德不作此工作，因此他在後文聲明他並未對於範疇下一定義；他認為此不必要，徒下一定義，無論如何清楚，亦無用。他的工作是另一套，通貫下文便知。

概念底分解

第一章 知性底一切純粹概念底 發見之線索

當我們使一知識機能（Erkenntnisvermögen）有所活動或表現其作用時，則由於引起概念這「引起之」的境況不同，故有種種概念可以出現，並且這種種概念亦可使這知識機能成爲被知了的，而且此種種概念亦可被集合起來，其被集合起來是比照對於它們所已作成的較長期的觀察或具著一較大的敏銳性的觀察，以多或少的完整性而被集合起來。但是當這研究是依這種機械的樣式而進行時，我們從不能保證這研究是否已被帶至完整之境。復次，這些概念，即「我們只這樣如機會所供給者那樣而發見之」的那些概念，它們並不能展示一種秩序，亦不能展示一系統性的統一，結局它們但只是依相似性而一對一對地被排列起來，並依它們的內容之總量，從簡單的進至較爲是組合的，而成系列地被排列起來——這一種排列，當然是一種排列，但卻不是有系統的排列，雖在某範圍內它是有方法地被組織起來的排列。

超越的哲學，在尋求其概念中，有「依照一簡單的原則而進行」之好處，並亦有「如此進行」之義務。因爲這些概念是純粹而

無雜地從知性中而發出，此知性是一絕對的統一體；因此，它們必須依照一個概念或理念而互相被連繫起來。這樣的一種連繫供給我們一規律，因著此規律，我們能夠指派給知性底每一純粹概念以恰當的地位，並且因著此規律，我們能依一先驗的樣式決定這些純粹概念底有系統的完整性。非然者，在這些事上，我們定須是依靠於我們自己的隨意的判斷〔選擇 *Belieben*〕，或只依靠於機遇。

第一節 知性底邏輯使用

至此為止，知性只是消極地被解說，解說之為一「非感觸的知識機能」。現在，因為若無感性，我們不能有任何直覺，是故知性不能是一「直覺底機能」。但是，在直覺以外，除因著概念而成的知識，茲並不能再有其他種知識。因此，為知性或至少為人類知性所給出的知識必須是因著概念而成，因此，這種知識不是直覺的，但只是辨解的（*discursive, diskursiv*）。可是一切直覺，由於是感觸的，皆基於「感應」（*affections, Affektionen*）^①，而概念則基於「思能」（*functions, Funktionen*）^②。所謂「思能」，我意謂它是「把種種表象帶至一共同表象之下」這種活動之統一性。概念基於思想之自發性，感觸的直覺基於印象之接受性。現在，知性所能由這些概念而作成的唯一使用便是因著這些概念而去作判斷。因此，除當表象是一直覺時，再沒有其他表象是直接地關聯於一個對象，所以從來沒有概念會是直接地關聯於一個對象，它但只是關聯於對象底某種其他表象，不管這其他表象是一直覺，抑或其自身亦是一概念。因此，判斷是對於一個對象底間接知識，即是說，是對

於「一個對象底表象」之表象。在每一判斷中，有一個概念它持有許多表象，而且在這許多表象中，它復持有一個特定的表象，此特定表象是直接地關聯於一個對象者。這樣，在「一切物體是可分的」這個判斷中，「可分」這個概念可以應用於各種其他的概念，但是在這裡，它特別應用於「物體」之概念，而此物體之概念復又應用於某些現象，此某些現象乃即是那「把它們自己呈現給我們」者。因此，這些對象是通過「可分性」之概念而間接地被表象。依此而言，一切判斷皆是我們的表象間的統一性底功能；並非是一直接的表象在認知對象中被使用，而是一較高的表象，即「包含有直接的表象以及種種其他表象」的那一較高的表象，它在認知對象中被使用，而即因其被使用，好多可能的知識始被集合於一個知識中。現在，我們能夠把知性底一切活動〔動作〕皆還原到判斷，因此，知性可被表象為一「判斷之機能」〔a faculty of judgment, the faculty of judging, *ein Vermögen zu urteilen* 能下判斷或作判斷之機能〕。因為，如上所說，知性是一「思想之機能」〔*ein Vermögen zu denken* 能發思想作用之機能〕。思想就是藉賴著概念而成的知識。但是，概念，當作可能判斷底謂詞看，它們關聯於一「尚未被決定的對象」底某種表象。這樣，物體底概念即意謂那「能夠因著此物體之概念而被知」的某種東西，例如金屬。因此，此物體之概念是一概念是只因其綜攝其他表象而為一概念，因著此等其他表象，它始能關聯於對象。因此，它是一可能判斷底謂詞，例如「每一金屬是一物體」，物體之概念即是這一判斷底謂詞。因此，如果我們能對於諸判斷中的諸統一性之功能給一窮盡的陳述，則知性底諸功能即能被發見。「此工作能夠十分容易地被作成」，

A69

B94

這將在下節中被表示。

- ①「感應」意即：「感性地受影響」之「受影響性」。感性主體感性地為物所影響而有以回應之，即發直覺。
- ②「思能」意即：知性底功能，即：知性所發的思想之作用。

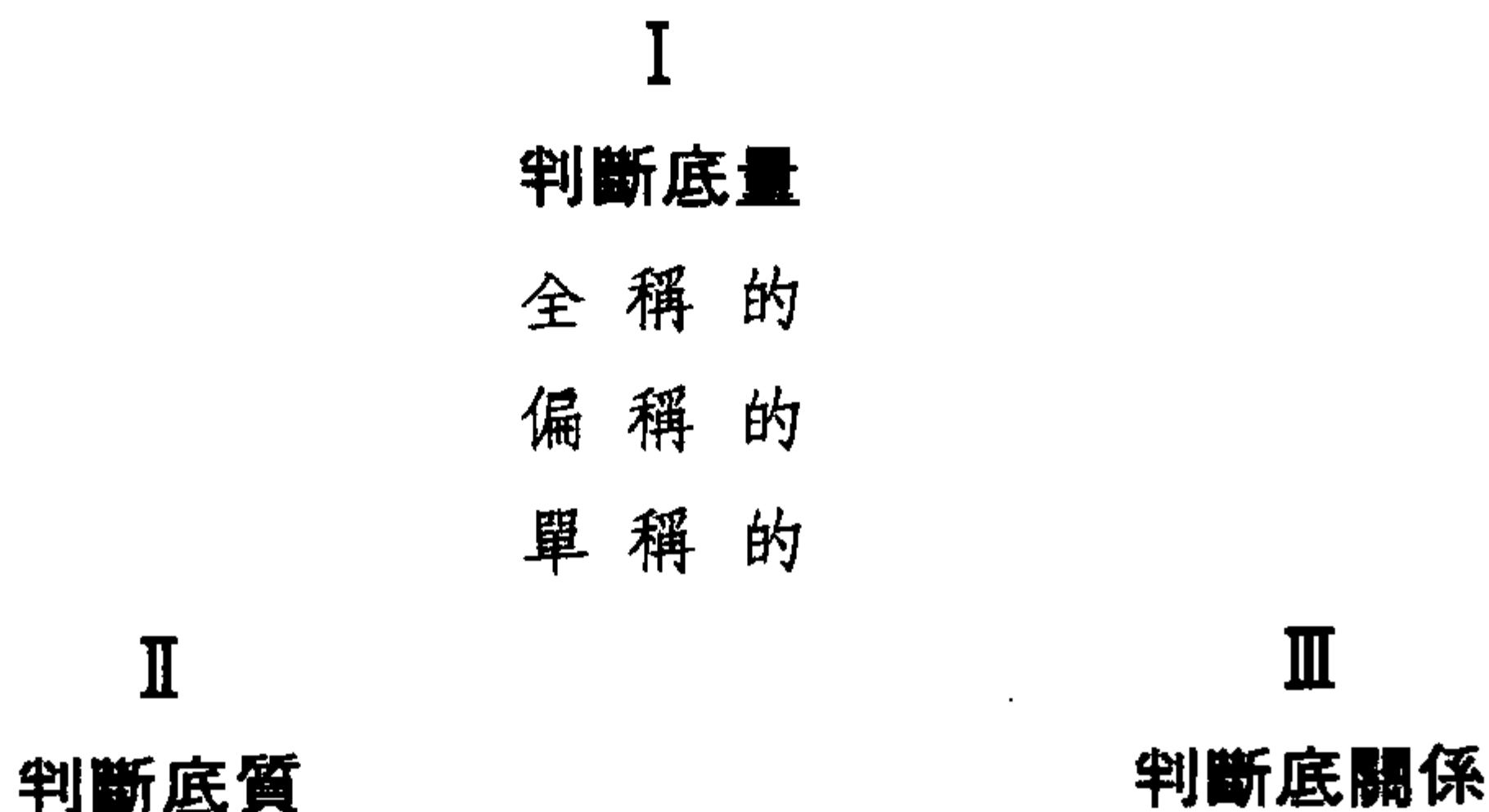
第二節

A70 } § 9 判斷中的「知性之邏輯功能」 B95 }

[此號數為第二版所加]

如果我們抽掉一判斷底一切內容，而只考慮知性底純然形式，則我們見出判斷中思想底功能可被置於四個綱領之下，此四綱領中之每一綱領含有三相〔動相或能率 moments, Momente〕。

它們可方便地被表象於以下圖表中：



肯定的	定言的
否定的	假言的
無限的〔無定的〕	選言的

IV

判斷底程態

或然的
實然的
確然的

由於這個區分在某方面，雖然不是在任何本質的方面，似與通常為邏輯學家所承認的專門性的分別不甚同，所以以下的觀察可以用來預防任何可能的誤解。 B96 A71

1. 邏輯學家說：在三段式中判斷底使用，單稱判斷可以視為同於全稱者，其如此說是有理由的。蓋因為單稱判斷畢竟全無外延，所以單稱判斷底謂詞並不能只關聯於那「含於主詞概念中者」之某一部分，被排除於其餘部分以外。單稱判斷底謂詞在主詞概念上有效，其有效是無任何例外而有效，恰像是此主詞概念真是一個一般的概念，而且真有一外延，這謂詞可應用於這外延之全部。可是另一方面，如果我們把一單稱判斷，只當作知識，而就量方面與全稱判斷相比較，則單稱判斷對於全稱判斷的關係恰像是單一性（unity）對於無限性（infinity）的關係，因此，單稱判斷以其自身而言本質上就不同於全稱判斷。因此，如果我們估計一單稱判斷（*judicium singulare*），不只是依照它自己的內在的妥效性而估計

之，而且當作知識一般，依照其與其他知識相比較中的量而估計之，則它確然不同於諸一般性的〔全稱的〕判斷（*judicia communia*），而且它在思想一般底諸項目之一完整的圖表中亦應得一各別的地位——雖然實不是在一「只限於就判斷之互相關涉而使用判斷」的邏輯中是如此^①。

①案：在普通邏輯中，就判斷之互相關涉而使用判斷，意即在三段推理中使用判斷，在此，單稱判斷自無獨立的地位。它或者被消融於偏稱判斷，如「孔子是聖人」，此在三段式中即同於偏稱判斷；或者被視為同於全稱判斷，如此文中康德之所說，此如「人是理性的動物」，此中主詞「人」是作一單稱概念看，而其實就等於所有的人，故同於全稱。但當作一知識看，就它的量與全稱以及偏稱相比較，則它確應得一獨立的地位。

2. 同樣，無限判斷^①，在超越的邏輯中，亦必須與那些是肯定判斷者區別開，雖然在普通邏輯中它們是很正當地被劃為與肯定判斷為一類，而且它們亦並不能構成區分中各別的成員。普通邏輯抽掉謂詞底一切內容（即使謂詞是否定的亦然）；它只研究謂詞是否可歸屬於主詞，抑或相反於主詞。【但是超越的邏輯卻亦論及那「因著一純然否定謂詞而被作成」的一個邏輯的肯定之價值或內容是什麼，並亦論及因著此邏輯肯定，就增益於我們的綜全的知識而言，所達成的是什麼。】^②如果關於靈魂，我欲說「它不是變滅的」，則因著此否定判斷，我至少要防止錯誤^③。現在，因著「靈魂是非變滅的」這個命題，就邏輯形式而論，我實已作了一個肯

定。我把靈魂定位於「非變滅的存有」這一無限制的範圍中，因為「變滅者」構成可能的存有底全部外延之一部分，而「非變滅者」則構成可能的存有底全部外延之另一部分，所以我的那個命題所說的不過就是：靈魂是當我把那一切是變滅者取去時所剩下的那無限數的事物中之一事物。「一切是可能的東西者」底無限範圍是因著我那個命題而為被限制了，即：只就「變滅者」是從這無限範圍被排除去而言，並只就靈魂是被定位於這無限範圍底外延底其餘部分〔即：非變滅者這一部分〕而言，它是被限制的。但是，縱使允許有這樣的排除，這所餘部分即非變滅者之外延仍然是無限的，而若從此非變滅者之外延中再取去若干更多的部分，靈魂底概念〔之內容〕亦並沒有因而絲毫被增加，或因而遂得依一肯定的樣式而被決定。這樣，此等無限判斷，雖然就它們的邏輯的外延說是無限的，然而就它們的知識之內容說，卻只是有限制的，因此，它們在判斷中的一切思想動相〔能率或方式〕之一超越的圖表裡是不能被忽略的，蓋因為因著它們而被表示的知性之功能或許在知性底純粹先驗知識底領域內是重要的④。

④無限判斷，無限 (infinite) 亦曰無定 (indefinite)。例如「靈魂是非變滅的」便是一無限判斷或無定判斷。「非變滅」(-a) 這一負謂詞，就其外延說是無限的，就知識之內容說，它正面是什麼卻無所說，因此它是不定的，例如「非紅」，它究竟是黑是白或其他，完全不定，此即康德所說「就其知識之內容說卻只是有限制的」。「靈魂是變滅的」是肯定命題，「靈魂不是變滅的」是否定命題，「靈魂是非變滅的」是無定

命題。在普通邏輯裡，此無定命題，就命題形式而言，即是肯定命題，無獨立的意義，因為它不管謂詞之內容。但在超越邏輯裡，則須顧及此負謂詞之內容或價值。雖然命題形式是個肯定，但卻是用負謂詞而作成的肯定。

- ②案：此一整句，肯·斯密士譯略有省略。Max Müller 依原文如此譯：「但是超越的邏輯卻亦依照因著一純然否定謂詞而作成的一個邏輯肯定之價值或內容而考論一判斷，並亦探問在關涉於知識之綜全中因著此邏輯肯定所得到的有多少。」茲查原文，有「依照……而考論一判斷」等字樣，肯·斯密士譯略去，當然亦可，但不必須略去。Meiklejohn 譯亦略去。又此句中所謂「綜全的知識」(Max Müller 譯為知識之綜全，原文是 *gesamten Erkenntnis*) 是指「非變減」(—a) 這一負謂詞所示的對於靈魂之全部知識而言，是關於靈魂的綜全的知識，不是如普通所說我們的全部知識之意。此語意義不明，易生誤會，故須直說。整句是：超越的邏輯亦要探問此負謂詞對於我們的關於靈魂之綜全知識有多少增益。其實無所增益，我們只知靈魂是「非變減的」，至於它正面是什麼毫無所知。靈魂概念之內容並不因排除「變減者」而有所增加，或得以依肯定樣式而被決定；即使「從此非變減者之外延再取去若干更多的部分，靈魂概念之內容亦並沒有因而絲毫被增加，或因而遂得以依一肯定的樣式而被決定」。

- ③「防止錯誤」，防止什麼錯誤？「靈魂不是變減的」，說「它是變減的」即是錯誤。因此，此一否定命題即是對於肯定命題之否定。案：此語無多大意義。

- ④「無限判斷所表示的知性之功能或許在知性底純粹先驗知識底領域內是重要的」，所謂「重要」即指它可指示「限制或範

圍」這一範疇而言。肯定指表「實在」一範疇，否定指表「虛無」一範疇，無定指表「限制或範圍」一範疇，由此等範疇可成立純粹先驗知識。因此，無定，在普通邏輯裡，劃歸於肯定命題，無獨立意義，但在超越邏輯裡則須有一獨立的地位。

3. 判斷中的思想底一切關係就是(a)謂詞對於主詞之關係，(b)根據對於其後果之關係，(c)區分諸分子的知識之互相間之關係，以及此區分中諸分子綜起來看互相間之關係。在第一類判斷裡，我們只思量兩個概念；在第二類判斷裡，我們思量兩個判斷；在第三類判斷裡，我們依諸判斷底互相關係而思量若干個判斷。「如果有完全的〔充分的〕正義，則頑梗地邪惡的人即須被懲罰」這個假言的命題實含有兩個命題底關係，即「有一完全的正義」與「頑梗地邪惡的人被懲罰」這兩個命題底關係。這兩個命題本身是否是真的，這在此是存而不決的。那爲此假言判斷所思的只是這邏輯的承續。最後，選言判斷含有兩個或多過兩個命題之互相間的關係，但是，這一種關係不是「邏輯的承續」之關係，而是當這一命題底範圍排除另一命題底範圍時，它是「邏輯的對反」之關係，而當這些命題合在一起佔有這所說的知識之全部範圍時，它卻同時又是「交互」之關係。因此，選言判斷表示這樣的知識底範圍底諸部分之關係，因爲每一部分底範圍是另一部分底範圍之補充，如此，它們合起來遂即產生這被區分了的知識之全體。舉例言之，「世界之存在或是通過盲目的機遇而存在，或是通過內部的必然性而存在，或是通過一外在的原因而存在」，試以此判斷爲例。這些命題中底每一命題皆佔有那「有關於一世界一般底存在」的可能知識底範圍之一部：這

B99

A74

些命題合起來即佔有這可能知識底全部範圍。「從這一些範圍中底某一個範圍裡提出一知識」即意謂「把這知識置於另一些範圍中底某一個範圍裡」，而「去把這知識置於這一個範圍裡」就意謂「把它從另一些其他範圍裡提出」。因此，在一選言判斷中，有一種交互之關係，即已知的諸成素之交互關係，這樣，此諸成素雖交互地互相排拒，然而它們卻又因著那種交互關係而在諸成素之綜體中決定這真正的知識。因為當它們被合在一起時，它們即構成一特定所與的知識之全部內容。就後文隨此而來者而論〔意即：就後文「交互」範疇而論〕，以上所說之義就是一切在這裡所需要被考慮者。

4. 判斷底「程態」是一種十分特殊的功能。它的顯著的特徵就是：它對於判斷底內容無所貢獻（因為除量、質以及關係外，再沒有什麼足以構成判斷之內容者），它但只在關聯於思想一般中有關於係詞（copula）之價值。或然的判斷就是那樣的一些判斷，即在這些判斷中，肯定或否定只被視為是可能的（可取捨的）。在實然的判斷中，肯定或否定被看成是真實的（是真的），而在確然的判斷中，則被看成是必然的^(a)。這樣，兩個判斷其關係足以構成假言判斷者（構成前件與後件或根據與後果者），以及同樣若干個判斷其交互關係足以形成選言判斷者（形成區分中之成分者），這樣的兩個判斷以及同樣這樣的若干個判斷盡皆是或然的判斷。在上面3.中所舉的例子中，「有一完全的正義」這個命題並不是實然地被陳述的，但只是當作一可取捨的判斷而被思，去假定這個可取捨的判斷，這乃是可能的；那是「實然的」者乃只是這邏輯的承續。因此，這樣的可取捨的判斷顯然可以是假的，但是，若或然地視之，它卻可以是真理底知識之條件。這樣，「世界依盲目的機遇而存

在」這個判斷，在選言判斷中，只有或然的意義，即是說，只可作為一個「可暫時被假定」的命題。同時，它好像在許多可取的道路之間有一個指示假道路的指標一樣，它有助於真命題之發見。因此，或然的命題就是那種「只表示邏輯的可能性（不是客觀的可能性）」的命題，那邏輯的可能性即是一種自由的選擇，即「承認有這樣一個命題」這承認上的自由選擇，而且它亦即是一種純粹可取捨的承認，即「承認此命題可進入知性中」這種純粹可取捨的承認。實然的命題陳說邏輯的真實性或真理性。這樣，例如在一假言的三段推理中，前件在大前提中是或然的，在小前提中是實然的，而那三段推理所表示的則是：後果〔結論〕是依照知性底法則隨著前件而來。確然的命題則是思考這實然的命題為被知性底這些法則所決定者，因而亦就是說，思之為先驗地肯定著的命題；而依此樣式而言，確然的命題表示邏輯的必然性。因為每一東西是這樣一步一步地被組於知性中（因為我們首先或然地判斷某物，然後再實然地執持其真理性，最終則肯定它為不可分離地與知性相諧一者），所以我們有理由視這三個程態功能為思想之三動相。 B101 A76

(a)處，康德有底注云：

此所說之或然判斷、實然判斷、確然判斷，恰像似思想在或然判斷中是知性之功能，在實然判斷中是判斷力之功能，在確然判斷中是理性之功能。此一注說乃是一個「將在後文被說明」的注說。

第三節

§ 10 知性底純粹概念，或範疇

[此號數為第二版所加]

A77 普通邏輯，如屢次所已說過的，它抽掉知識底一切內容，而且它為這些表象，即「它以分析底程序去把它們轉化成概念」的那些表象，期待某種其他來源〔即：期望其來自別處，非邏輯本身所能供給〕，不管這其他來源是什麼。另一方面，超越的邏輯有一種先驗感性底雜多置於其前，此種雜多為超越的攝物學所呈現，呈現之以為純粹知性底概念之材料。若無這種材料，那些概念必是無任何內容的，因而亦就是說，必完全是空的。空間與時間含有一種純粹先驗直覺底雜多，但是它們同時也是我們的心靈底接受性之條件——這些條件即是「單在其下心靈始能接受對象底表象」的那些條件，因而亦就是說，這些條件亦必須總是影響〔意即：制約〕^①這些對象底概念。但是，如果這種雜多是要成為被知的，則我們的思想之自發性即需要：這雜多在某種路數裡被歷查，被收攝，而且被連繫。這種活動我名之曰「綜和」。

① 「影響這些對象底概念」，「影響」德文原文是“affizieren”，英文是“affect”，但是時間這些條件如何影響這些對象之概念呢？在此用「影響」似乎不甚妥貼，故注之以制約，意即：時間、空間必須總是制約或約束對象之概

念，否則概念必蕩越而蹈空。又「對象之概念」即是關於對象之概念，概念隱指範疇說，同於上句中「純粹知性底概念」。「純粹知性底概念」意即純粹知性所發的概念，而「對象底概念」卻是關於對象之概念，意即有事於對象或決定對象的概念。「底」字或「之」字英文俱是“of”，而其表意卻甚不同，此須隨文領意。

所謂「綜和」，依其是一般的意思而言，我理解為是「把不同的表象置於一起」這種「置放於一起」之活動，並且是「把那在不同表象中是雜多的東西綜攝於一個知識中」這種「綜攝」（grasping, begreifen）之活動。如果這雜多不是經驗的雜多，而是先驗地被給與者，就像那在空間與時間中是雜多者那樣，則這樣的一種綜和便是純粹的綜和。在我們能分析我們的諸表象以前，此諸表象自身必須是已被給與了的，因此，就內容而言，沒有概念可依分析之路而首先發生。一種雜多（不管它是經驗地被給與的抑或是先驗地被給與的）底綜和是那首先使知識發生者。此「綜和所使以發生」的知識開始實可以是粗略的、混濁不清的，因此，故有需於分析。可是綜和仍然是那「為知識而聚集成素，而又把這些成素統一起來以〔形成〕某種內容」者。因此，如果我們想要決定我們的知識底第一根源，則我們必須首先把我們的注意指向到那綜和上去。 B103
A78

一般意義的綜和，如我們將在以後所見者，只是想像力底一種成果，此想像力乃是靈魂底一種盲目的但卻是不可缺少的功能，若無此想像力，我們必不能有知識，不管是什麼知識，但是對於這想

像力我們很少會意識到^①。「去把這種綜和帶至概念下」這乃是一種「屬於知性」的功能，而通過這種知性底功能，我們始首先得到所恰當地名之曰知識者。

①案：想像力（power of imagination, or faculty of imagination, Einbildungskraft）之盲目性、隱密性，不易為人所意識及，此義詳見後原則之分解中規模章。

B104 純粹的綜和，以其最一般的面相〔或形態〕而被表象者，給我們以知性底純粹概念。此種純粹的綜和，我理解為是那「基於先驗的綜和統一之基礎上」者。這樣，我們的計數活動，如在較大的數目之情形中所容易被見到者，即是一種依照概念而成的綜和，因為它是依照一個公共的統一根據，例如十進位，而進行的。藉賴著此種概念，雜多底綜和之統一性始被致成為必然的。

藉賴著分析，不同的諸表象被帶至於一個概念之下，這一種程序是普通邏輯中所論者。可是，另一方面，超越的邏輯所教說者乃是：我們如何把表象底純粹綜和（不是把表象）帶至於概念〔或歸到概念或如何使之定於概念〕。那為了一切對象底先驗知識而必須首先被給與者乃是純粹直覺底雜多；那包含在內的第二因素則是因著想像而成的這種雜多之綜和。但是縱使這種綜和猶尚不能產生知識。那「給這種純粹綜和以統一性，並且只存於這種必然的綜和統一性之表象中」的諸概念為一對象之知識供給第三要素；此諸概念基於知性。

那「給一判斷中種種表象以統一性」的同一功能同時也給一直

覺中種種表象底純然綜和以統一性；而此統一性，依其最一般的表示而言，我們名之曰知性底純粹概念。這同一知性，通過這同樣的諸運用（因著此諸運用，在概念^①中，藉賴著「分解的統一」，此知性曾產生一判斷底邏輯形式），現在它復亦藉賴著直覺一般中的雜多之「綜和統一」，把一超越的內容^②引介入它所有的諸表象中。以此之故，我們有權利去名此諸表象曰知性底純粹概念，並且有權利去把此諸表象視為可先驗地應用於對象者——這一結論乃是普通邏輯所不能去建立之的一個結論。

- ①案：此所謂「概念」當該是邏輯概念，如「一切」、「有些」、「肯定」、「否定」、「如果—則」等。
- ②「超越的內容」（*transzendentalen Inhalt*）實即「超越的意義」。如果此處所說的「知性所有的諸表象」得名曰「知性底純粹概念」，則所引介入此諸表象（此諸純粹概念）中者只是一超越的意義，而不是一「超越的內容」（內容 *Max Müller* 譯為成素更歧出）。因為給此諸表象以超越的意義，所以此諸表象遂得名曰知性底純粹概念，即下文所謂範疇，亦即存有論的概念，而不是「分解的統一」中的邏輯概念，即只表示一判斷之邏輯形式的那邏輯概念。又案：「這同一知性，通過這同樣的諸運用」云云，肯·斯密士於其《純理批判之疏解》中，對於此整句中的「同一知性」以及「同一諸運用」提出批評，認為這「同一」字樣有問題。他認為那產生一判斷底邏輯形式的知性與那引介一超越的內容（意義）的知性決不是同一知性，亦不是通過同樣的諸運用者。案：此批評不必要。句中的「分解的統一」與「直覺一般中的雜多之綜和統一」即足以表

示同一知性通過諸同一運用而有不同的作用與成就(有不同的指向)。

A80 依此，那「先驗地可應用於直覺一般底對象」的知性底純粹概念之數目恰相同於在前列圖表中被發見為是一切可能判斷中的邏輯功能者之數目。此蓋因為這些邏輯功能完整地詳盡了知性，而且它們對於知性底諸能力也給出了一個窮盡的清單。知性底那些純粹概念，我們將隨亞里士多德，名之曰「範疇」，因為我們的基本目的是與亞氏的目的相同的，雖然依執行底樣式而言，十分不同於亞氏之執行其目的之樣式。〔案：使用這些範疇底目的相同，即皆意在說明知識之可能性，但在說明之樣式方面則十分不同於亞氏。〕

B106

範疇表

I

量之範疇

單一性

衆多性

綜體性

II

質之範疇

實在

虛無

限制〔或範圍〕

III

關係之範疇

附著與自存體(本體與偶然)之關係

原因與依存(因與果)之關係

交感互通(主被動間的交互性)之關係

IV

程態之範疇

可能—不可能

存在—非存在

必然—偶 然

此即是知性在其自身內所先驗地含有的綜和底一切根源的純粹概念之清單。實在說來，知性之所以被名曰純粹知性正因為它含有這些概念；因為只有因著這些概念，它始能理解直覺底雜多中的任何事，即是說，始能思考一個「直覺底對象」。這個區分表是依一共同原則，即判斷之機能（此同於思想之機能），很有系統地被發展出來。它不曾作為一種偶然的尋求——尋求純粹概念之尋求之結果，而狂想地〔隨興地〕被草列出來，這樣尋求出的純粹概念，其完整的列舉，由於只基於歸納，是決不能有保證的。如果我們採用這種辦法去尋求純粹概念，我們也不能發見出：為什麼恰恰是這些概念，而不是其他概念，始於純粹知性中有它們的地位。「去尋求這些基本概念」，這乃是值得一位像亞里士多德那樣敏銳的思想家去作的一種工作。但是由於他作這工作是並不依據原則而作，所以他只是如「他想起它們」那樣而把它們收集起來，而且他開始先取得它們中之十個，他名此十個曰範疇（categories，即正斷詞 predicaments）。此後，他相信他已發見了其他五個，此其他五個是他在「後斷詞」〔post-predicaments 斷詞補遺〕之名下所加上去的。但是他所列的範疇表仍然是有缺陷的。此外，見之於他所列的範疇表中者，有幾個是屬於純粹感性之模式的（如 quando 何時，

A81

B107

ubi 何處，situs 位置，還有 prius 在前，simul 同時)，又有一個是經驗的概念（如 motus 態勢），凡此，沒有一個可以在那「追溯其根源於知性」的諸概念之圖表中有任何地位^①。又亞里士多德的清單復又把一些引申的概念（如主動 actio，被動 passio）列在根源的概念中；而有些是屬於根源概念的則又完全缺如^②。

①案：此句是肯·斯密士的意譯。其他兩譯依原文直譯如下：
「凡此，沒有一個能屬於知性底這個系譜的註錄的」。

②亞氏十範疇（正斷詞）為本體、性質、量、關係、時間、空間、位置、態勢、主動、被動。康德以為時間、空間、位置，這三個是屬於純粹感性的，而「態勢」則是一個經驗的概念，主動與被動這兩個又是引申的概念，而不是根源的概念。如是，只剩下前四個才真正是屬於知性的概念，而又是根源的概念。

關於此點〔即：引申的概念這一點〕，那需要一提的便是：作為純粹知性底真正基本概念的範疇也有其純粹的引申的概念。此等引申的概念在超越的哲學底一個完整系統中決不能被忽略，但是在

A82 一只是批判的論著裏，把此事實簡單一提亦可足夠。我乞求允許去

B108 把知性底這些純粹的但卻是引申的概念名之曰純粹知性底「委述詞」（predicables），以便使它們可與正斷詞〔即：範疇〕區別開。如果我們有了根源而原始的概念，則去把那些引申而副屬的概念加上，因而去給出純粹知性〔底諸概念〕之譜系之完整的圖像，這便是很容易的事。因為現在我們並不是關心於這系統底完整

性，但只關心於此系統底構造中所要遵循的原則，所以我保留此補充的工作以待異日。這工作，若助之以存有論的教材（ontological manuals），能夠很容易地被作出——例如，因著把力、主動、被動，這些委述詞，置於因果範疇下；把現存（presence）、抵阻（resistence），這些委述詞，置於交互範疇下；把起現（coming to be, *Entstehens*）、消滅（ceasing to be, *Vergehens*）、遷轉〔或變易 change, *Veränderung*〕，這些委述詞，置於程態之正斷詞〔範疇〕下，乃至其他等等；因著如此之辦法，那補充之工作能夠很容易地被作成。諸範疇，當它們與純粹感性底諸模式〔諸變形〕相結合，或它們自己之間互相結合時，它們即可生出大量的引申的先驗概念。去注意這些概念，若可能時，去把這些概念開一完整的清單，這必是一有用的工作，而且亦並非是一不愉快的工作，但是在這裏，這是我們可以免除的一種工作。

在本書中，我有意地省去範疇之定義，雖然我可以握有這些定義。我將進而去解析這些概念是只當這解析工作在與我所正要展示的方法論相連繫中是必要的時，我始將進而去解析之。在一「純粹理性之系統」中，範疇底定義自是正當地被要求的，但是在本書中，範疇底定義必只是把注意從這部研究底主要目的上轉移了，並足以引起懷疑與反對〔或異議〕，這些懷疑與反對，以其對於那在我們的目的上是本質的東西者並無所損害，是故它們很可以被保留下來以俟諸異日另論。同時，依上面我所已說的那少少的一點而言，顯然一個完整的詞彙，連同著一切必要的說明，不只是一可能的工作，而且是一很容易的工作。諸分門皆已備好；一切所需要的便是去填滿它們；而一個系統性的論題，如本書所定者，可以關於

A83

B109

每一概念底恰當地地位供給一充分的指導，而同時亦可以指示出那一些分門仍然是空洞而未填滿的。

§ 11

〔此11以及下12兩段全文皆為第二版所加〕

此範疇表暗示出若干值得思量之點，這些值得思量之點，就理性所可得到的一切知識之學問性的形式而言，或可有重要的後果。因為以下所說的這一層意思，即：「這個圖表在哲學底理論部分〔知解部分〕中是極端有用的，而且實在說來，由於它供給一全部學問底完整計畫（就這全部學問基於先驗概念而言），並由於它依照決定性的原則系統地^①區分這全部學問，它又實是不可缺少的」，這一層意思，依以下之事實，早已是甚為顯明的，即：此範

B110 疇表依諸基本概念之完整性含有知性底一切基本概念，不，甚至含有人類知性中這些基本概念底一個系統之形式，因而也就是說，它指示出一個設計好的思辨學問之一切要目（momenta），甚至如我

B111 在別處^②所已表示的，它指示出這一切要目底排列次序。

①肯·斯密士注云：原文為「數學地」，依 Vaihinger 改為「系統地」。

②肯·斯密士注云：所謂「別處」指《自然科學之形上的第一原則》一書說。在此書之〈引論〉中指示出一切要目之排列次序。康德以此〈引論〉序此書。

此圖表所暗示的值得思量之點中底第一點就是：當這圖表含有四類知性之概念時，首先它可以被分成兩組；第一組中的那些概念是有關於（純粹的以及經驗的）直覺底「對象」的，而第二組中的那些概念則是有關於這些對象底「存在」的，即依這些對象之或互相關聯或關聯於知性而有關於這些對象底「存在」。

〔譯者案〕：有關於「直覺底對象」的那些概念是量範疇與質範疇。所謂有關於直覺底對象，即是有關於此等對象本身之量性，量範疇決定對象之廣度量（數學量），質範疇決定對象之強度量（物理量）。量範疇所有關的那直覺之對象即是純粹直覺之對象，而質範疇所有關的那直覺之對象即是經驗直覺之對象。有關於這些對象底存在的那些概念是關係範疇與程態範疇。依這些對象之互相關聯而有關於對象之存在的那些概念是隱指關係範疇而言；而依這些對象之關聯於知性而有關於對象之存在的那些概念是隱指程態範疇而言。詳見後〈原則之分解〉中〈純粹知性底一切原則之系統〉章。

第一組中的那些範疇〔量範疇與質範疇〕我名之曰數學的，第二組中的那些範疇〔關係範疇與程態範疇〕我名之曰力學的。前者沒有互相關系的東西；這些互相關系的東西只在第二組中被遇見。這種分別必須在知性之本性中有某種根據。

那值得思量之點中底第二點乃是這一點，即：依「概念底一切先驗區分必須是依二分法而分之」這一事實而觀，則「在每一類中範疇底數目總是相同的，即總是三個」，這一點是很有意義的。復

次，那亦可被觀察出，即：每一類中的第三範疇總是發生自第二範疇與第一範疇之相結合。

這樣，「綜體」恰即是衆多之被思量爲一單一體〔被思量爲一統一體的衆多〕；「限制」只是實在之與否定〔虛無〕相結合〔與否定相結合的實在〕；「交感互通」則是那「交互地互相決定」的諸本體間之因果關係；最後，「必然性」恰即是那「通過可能性自身而被給與」的存在^①。但是，我們必不可設想，第三範疇因此便只是純粹知性底一個引申的概念，而不是純粹知性底一個基本概念。因爲，要想第三概念可被產生，第一與第二概念之結合需要知性底一種特殊的活動，此特殊的活動並不同一於那「運用於第一與第二概念中」的活動。這樣，一個「數目」之概念（此是屬於綜體範疇者）並非只依於衆多性與單一性之概念之現存便是可能的（例如在「無限」之表象中^②）；我也不能只因著把一原因之概念與一本體之概念結合起來，便可立刻理解了「影響」，即是說，便可立刻理解了一個本體如何能是另一本體中的某事之原因。顯然，在這些情形中，知性底一種各別的活動是需要的；在其他諸情形中亦然。

①案：此句似不甚圓足。籠統地說，必然性是由可能性與存在性之結合而產生。但說「必然性恰即是那通過可能性自身而被給與的存在」，這便不甚能表示出「必然性」之意義，很可能只表示存在性（現實性）之意義。依康德於後文原則之分解中對此之說明，此句似當該如此說：必然性恰即是那「通過可能性而被給與而復依普遍法則而被決定」的存在。此亦足表示第三

範疇並不是只由第一與第二範疇之機械的結合便可出現。

- ②「無限」之表象並非只因有了衆多性與單一性便可能。衆多性與單一性之結合不必即能產生「無限」這個綜體。此固然，但依康德，「無限」根本不能被表象，故舉此例不甚恰當。只以「數目」爲例就夠了。數目屬於綜體，綜體性是一獨立之範疇，依此範疇成一綜體，這成之之活動是一特殊的活動，並非同一於衆多性與單一性中之活動。

值得思量之第三點則是：在那見於第三組中的一個範疇，即「交互」一範疇之情形中，此範疇之符合於一選言判斷之形式（此形式即是在邏輯功能表中與此範疇相應的那個形式）其爲顯明並不像在其他範疇之情形中某範疇與某判斷之形式相符合那樣顯明。

B112

要想保證「交互」範疇與選言判斷之形式實相符合，我們必須注意：在一切選言判斷中，這範圍（即含於任何一選言判斷中的那各項之全體）是當作一個「被分成諸部分（諸副屬概念）」的全體而被表象，並亦須注意：因爲這些所分成的部分其中沒有一部分能被含在任何其他部分之下，所以它們是如其互相並列那樣而被思想，而不是如其互相隸屬那樣而被思想，因而也就是說，是如其互相決定那樣而被思想，而其互相決定不是只在一個方向中，如在一系列中那樣，互相決定，而是交互地互相決定，如在一集合體（aggregate, Aggregat）中那樣而交互地互相決定——此即是說，如果區分中底這一分子被置定，則其餘一切分子即須被排除，反之亦然。

〔譯者案〕：以上先就作為邏輯功能的選言判斷之邏輯形式說明選言判斷中各項為並列而交互排斥之情形。以下再就「事物」說明「交互」一範疇所決定的各部分之情形。

現在，在一個以「事物」而組成的全體中，一種與上相似的結合可被思想；因為〔在此諸事物中〕，這一個事物不是當作結果而隸屬於另一個事物，以此另一個事物為這一個事物底存在之原因，而是當作其他個事物底決定之原因，同時地而且交互地與另一個事物相並列（此如在一物體中，此物體之諸部分交互互相吸引而且互相排拒）。此是一種完全不同於那「在一只是原因對於結果之關係（根據對於後果之關係）中被發見」的連繫的一種連繫，因為在此後一種關係中，後果並不轉而交互地又決定其根據，因此，它亦並不與根據合起來構成一全體——這樣，舉例言之，世界並不連同它
B113 的創造者合起來用以去構成一全體。知性在其把一個區分了的**概念**底範圍表象給它自己中所遵循的那程序，當它思一物為可分的時，它亦同樣遵循之；恰如在前一情形中〔即：在一區分了的**概念**之情形中〕，一區分中底諸分子互相排拒，然而它們卻又被結合在一個整一範圍中，所以知性亦比照此樣式依以下路數把一個可分的事物底各部分當作存在著的東西（當作諸本體）而表象給它自己，即依「雖然每一個存在著的東西〔每一個**本體**〕其存在是獨立不依於其他個而存在，然而它們卻又在一個整體中被結合於一起」這樣的路數而把一可分的事物底各部分當作存在著的東西（當作諸本體）而表象給它自己。

〔譯者案〕：知性依選言判斷把一個區分了的**概念表象**給它自己，這是知性之邏輯功能。它依選言判斷之形式思一物為可分，由所分出的部分而成一全體，此是知性之範疇之功能，即是知性之存有論的功能。當其思一物為可分，所分的各部分是當作存在的東西（當作諸本體）看，故它們是存有論的東西。知性之存有論的功能與其邏輯功能相符順、相應合。又，所謂諸本體，每一個本體，此所謂「本體」是指現象領域中每一個獨立體或獨立物而言，例如桌子亦是一個獨立體或獨立物。凡範疇中所說的「本體」皆是此義，不可誤想。

§ 12

在古人底超越哲學中，尚有另一章包括在內，此另一章含有知性底純粹概念，這些純粹概念，雖未被算作範疇，然依他們的看法，亦必須被列為對象底先驗概念。但是，若被列為對象底先驗概念，這必等於增加了範疇之數目，因此，這並不是適宜的。這些「被列為對象底先驗概念」的純粹概念是被提示於這命題中，即：「每一存有是一，是真，是善」（*quodlibet ens est unum, verum, bonum*：every being is one, true, and good），這是在中世經院學者間很有名的一個命題。現在，雖然此原則之應用已被證明在結果上十分貧乏，而且實在說來，其應用只能產生出一些同語重複的命題，因此，在近時，其應用幾乎只是因著一種禮貌始得保留其地位於形上學中，然而另一方面，其應用卻表象如此一種想法，即，此

想法，不管它是如何的空洞，可是它仍然長期地維持其自己。因此，此原則之應用值得就其根源而加以研究，而我們也很有理由來猜想此原則之應用於知性底某種規律中有其根據，此某種規律，如時常有的情形那樣，常是錯誤地被解釋。「事物」底這些設想地超越的謂詞〔一、真、善〕事實上不過就是「事物一般」底一切知識之邏輯性的必需物與邏輯性的判準，而且它們為這樣的知識來規設量之範疇，即單一性、衆多性，與綜體性。但是，這些量範疇，即「恰當地視之，它們必須被視為是材質的，為屬於事物本身〔經驗對象〕底可能性者」，這樣的量範疇，在此進一步的使用〔用作一、真、善〕中，已經是只依它們的形式意義而被使用了，即如其一切知識底邏輯必需物之本性而被使用了，而同時它們又由其為思想之判準不謹慎地〔鹵莽地〕被逆轉而為「事物之在其自身」之特性。在一個對象底一切知識中，有概念之「單一性」，此單一性可被名曰「質的單一性」，就我們用它來只思考我們的知識底雜多之結合中的「統一」而論：舉例言之，此如在一劇本中，一講演辭中，或一故事中的主題之單一，那樣的單一性。第二，就此單一性底後果說，有「真理性」(truth)。隨一特定概念而來的真的後果之數目愈大，則關於此特定概念底客觀真實性所有的判準就愈多。此種判準之多〔推演出的後果之多〕可被名曰徵象〔記號〕之「質的衆多性」，這些徵象之屬於一概念就好像其屬於一個公共根據那樣而屬於一概念(但這些徵象卻並不是在該概念中當作量而被思)。最後，第三，茲有圓滿性，此圓滿性是存於這一義，即：衆多一起皆回到概念之單一性，而且完整地皆符合於此概念而決不符

B114 合於其他概念。此可被名曰「質的完整性」(質的綜體性)。因

B115

此，「知識一般底可能性底這些邏輯的判準就是這三個量範疇（在此量範疇中，量度底產生中的「單一性」原須被視為全然是同質的）」，此則甚為顯然；而「這些範疇在這裡是被轉化了，這樣一轉化，便亦可因著那作為連繫之原則的**知識之性質**而去產生出一個整一意識中的異質的知識之連繫」，這一層亦是甚為顯然的。這樣，一個**概念底可能性**（不是一個**對象底可能性**）之判準就是該概念之定義，在此定義中，該概念底「單一性」，以及那一切可以從該概念而被推演出的東西之「真理性」，以及最後那從該概念中已這樣被推演出的東西之「完整性」〔或圓滿性〕，這三性即產生出那整全概念之構造上所需要的一切東西。同樣，一個假設底判準乃即存於這已認定了的「說明底根據」之可理解性中，即是說^①，存於此假設之「單一性」中（不需有任何輔導的假設）；存於從此假設而被推演出的諸後果之「真理性」中（諸後果之真理性即是此諸後果之自身一致以及其與經驗相一致）；以及最後，存於這些後果底說明底根據之「完整性」中，這些後果是這樣的，即：它們使我們恰回到原來在假設中所已認定者，即不回到多於亦不回到少於原來假設中所已認定者，因而它們遂依一後起的（*a posteriori*）分解的樣式把那「前時依一先驗的綜和樣式而被思」的東西重新給回了我們，而且它們亦符合於那「前時依一先驗的綜和樣式而被思」的東西。因此，在單一性、真理性以及圓滿性這三個概念中，我們並不曾對於超越的範疇表作了任何增益，好像這個表在任何方面是不完全的〔不圓滿的〕似的。一切我們所已作的就是把這些概念底使用置於一般的邏輯規律之下，這些一般的規律就是「知識與其自身相契合」之規律；至於「這些概念之關聯於對象」之問題則並不曾

被討論。

①肯·斯密士注云：原文是 oder (或)，意即等於「即」(that is)，不表示另一可能的說法。

〔譯者案〕：中世經院學者所喜歡說的「每一存有是一，是真，是善」這個命題乃是承柏拉圖傳統而說的一個存有論的命題，其中的「一」表示完整的整一性，「真」表示真實性，「善」表示圓滿性。這三概念原是柏拉圖傳統中的超越哲學裡的一些虛層的價值性的概念，雖可說為知性底純粹概念，或依古人，說為「對象底先驗概念」(價值性的先驗概念)，可是它們原不是康德義的知性底範疇。今康德落在知識上，把它們視為「事物一般底一切知識之邏輯的必需物與邏輯的判準」，這是與原義有間的。這樣視之，固可以落實而把它們解消，但古人不必這樣落實，但只是對於「存有」之默會。這種默會原不是代表知識，故這些概念是有事於經驗對象的知性之範疇，故亦不能有所加於知性範疇之數目。康德慮及此而加上此段文章以處理之這原是多餘的、不必要的。他既視之為一般知識之邏輯的判準，如是，「一」變成「單一性」，「真」變成「真理性」，「善」變成「圓滿性」(完整性，就知識說者)。如是，他說：這三性只有關於知識自身，並無關於知識之關聯於對象；它們只是知識之邏輯判準，卻被逆轉而為「物之在其自身」(每一存有自身)之特性；它們只是量範疇之轉形，而又不合原量範疇之

實義；量範疇是事物本身（經驗對象本身）底可能性之條件，是有事於對象的，因此，是「材質的」（material），而今經一轉形，變成知識之邏輯判準（思想之邏輯判準），卻只是依其形式的意義（邏輯的意義）而被使用，而又不謹慎地逆轉而為「物之在其自身」之特性。可是古人說一、真、善卻原無這些跌宕起落，原只是對於「物之在其自身」（每一存有自身）之價值性的默會。本段文只是康德依其自己之思路把它們解消掉而已，表示它們並不能有增於範疇之數目。但這並不是恰當的處理。恰當的處理當該是從實踐理性上予以轉攝，不當從知解理性上把它們解消，因為一、真、善變成知識之邏輯判準，這是很突兀而不自然的。



概念底分解^①

第二章 知性底純粹概念之推證

第一節

{ § 13 }^② 「超越推證一般」^③之原則

法律學家，當其說及權利與請求時，他們在一合法的行動中把權利問題（*quid juris*）與事實問題（*quid facti*）區別開；而且他們要求這兩者皆須被證明。前者底證明，即那「必須去說明權利或合法的請求」的證明，他們名之曰「推證」。好多經驗的概念用不著任何人提出問題而即可被使用。因為經驗對它們的客觀實在性之證明常是有效的，所以即使沒有一種推證，我們亦相信我們自己有理由可去歸給它們一意義，歸給它們一可歸屬之的^④意指（an ascribed significance）。但是，茲亦有些僭越的〔不合法〕的概念，例如幸運、命運，這些概念雖然因著一種幾乎普遍的縱容而允許其流行，然而它們也漸漸可以為這問題，即「權利問題」這個問

B117

A85

題，所詰難。它們的權利問題要求對於它們有一種推證，此種「要求一推證」之要求使我們十分困惑，蓋因為沒有那「足以去證成它們的使用」的清楚的合法權利可以或從經驗而得到或從理性而得到。

- ①肯·斯密士注云：第一、第二兩版此標題為「超越的分解」，依 Michaelis 改。
- ②肯·斯密士注云：“§ 13”為第二版所加。
- ③康德原文為「超越推證一般」，肯·斯密士譯為「任何超越推證」，「任何」字未必佳。茲依原文譯。「某某一般」乃康德所慣用者，於別處皆照譯，何忽於此改為「任何」？
- ④肯·斯密士注云：原文為“eingebildete”（一想像的或一設想的），依 Vaihinger 改為“eine giltige”（an ascribed 一可歸屬之的）。案：此改為佳。

現在，在那「形成人類知識底高度複雜網」的許多概念之間，有些概念是被選拔出來以備純粹先驗的使用（即：「完全獨立不依於一切經驗」的使用）；而它們之這樣被使用之權利總要求一推證。此蓋因為以下的緣故而然，即：由於經驗的說明不足以使此種使用為有理，是故我們要面對這問題，即：「這些概念如何能關聯到這樣的對象即『它們尚不能從任何經驗而得之』這樣的對象^①上去」這個問題。「概念所依以能這樣先驗地關聯到對象上去」的那樣式之說明，我名之曰概念之「超越的推證」；而且我把那經驗的推證與這超越的推證區別開，那經驗的推證是這樣的，即它展示這

樣式，即「一個概念所依以通過經驗而且通過對於經驗的反省而被獲得」的那樣式，因此，它無關於此概念之合法性，「但只有關於此概念之事實的起源模式」②。

①這些概念如何能關聯於它們不能從任何經驗而得之的對象上去，此中所謂概念即隱指範疇說。它們要關聯於對象，而它們所關聯到的對象，它們不能從經驗而得之。此不能從經驗而得之的對象，直接地說，就是先驗的對象。此種對象是什麼意義的對象？此當指與範疇相對應的那對象說。如因果範疇底對象即是經驗對象（現象）中的那「因果性」，本體範疇底對象即是經驗對象中的那「常住性」，凡此皆不能從經驗而得。範疇關聯於這樣的對象是先驗地關聯到。但是範疇亦先驗地關聯到經驗的對象而決定其因果性、常住性等。康德說範疇之應用一般地說其應用於經驗的對象，但在此開端，則說其應用於其非經驗的對象，此即是其思想之隱晦處。

②此句是肯·斯密士的意譯。Max Müller 依康德原文直譯是如此：但只有關於這事實，即「此概念之得有所由以發生」的那事實。Mieklejohn 如此譯：但只有關於「依如此這般之樣式而得有此概念」這「得有之」之事實。

我們早已有了這樣的一些概念，即這些概念是屬於兩個完全不
同種類的，但它們卻又在這一點上相契合，即：它們皆依一完全先
驗的樣式而關聯於對象，此即是說，我們早已有了作為感性底形式
的空間與時間之概念以及作為知性底概念的範疇。去尋求這兩類概
念底任一類概念底一種經驗的推證，這必是白費力氣的。因為它們

B118

A86

的顯著的特點即在於此，即：縱使我們不曾從經驗中假借得任何東西——任何「能在它們所關聯到的對象底表象中足以服務〔或有用〕」的東西，它們也仍然關聯於它們的對象。因此，如果這樣的概念底一種推證是不可缺少的，則這推證無論如何必須是「超越的推證」。

但是，關於這些概念，就像關於一切知識一樣，如果我們不能想在經驗中去發見「它們的可能性」底原則，可是我們至少能想在經驗中去發見「它們的產生」之緣起的原因（*occasioning causes, Gelegenheitsursachen*）。由於感取底諸印像提供最初的刺激（*stimulus, Anlass*），是故全部知識機能面對這些感取底印像而展開，而經驗亦因而被產生。此經驗含有兩種十分不相同的成分，即是說，它含有從感取〔而得到的〕知識之「材料」，並含有「條理〔或排列〕此材料」的某種一定的「形式」，此形式是從純粹直覺與純粹思想之內部根源〔而被得到〕（*aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens*），此純粹直覺與純粹思想，乘「感取印像」之機緣，首先表現其活動並且產生出概念〔案：兩者俱表現活動，但產生概念則只屬於純粹思想^①〕。這樣一種研究，即「研究我們的知識機能之初步努力」（因著此初步努力，我們的

B119 知識機能從特殊的知覺進到普遍的概念），這樣的一種研究，無疑是很有功用的。我們感戴那有高名的陸克（*Locke*）展開了這種新的「研究線索」。但是純粹先驗概念底推證卻決不能依此種樣式而被得到；此推證並不是可在任何這樣的方向中被尋求的。因為由這些純粹先驗概念底後來使用而觀（其使用須是完全獨立不依於經

A87 驗），這些純粹先驗概念必須能夠去展示一出生底身分證明完全不

同於那從經驗而出生的身分之證明。由於這種嘗試的「生理學的引生」只有關於一「事實問題」(*a quaestio facti*)，是故嚴格地說，它不能被名曰「推證」；因此，我將名之曰「得有純粹知識」這種得有之「說明」。坦白地說，對於此種純粹知識^②，那能被給與的唯一推證是一個超越的推證，而不是一個經驗的推證。就純粹先驗概念而言，此後一類型的推證〔即：經驗的推證〕乃是一完全無用的工作，此無用的工作只有為那些「不能把握住這些純粹知識底完全特有的本性」的人們所從事。

①案：此語為譯者所加。主詞是純粹直覺與純粹思想，此兩者俱表現活動可，但不能說此兩者產生概念（動詞是多數主詞的動詞）。純粹直覺並不產生概念，產生概念的只是純粹思想。康德只這樣籠統地說，不加簡別，易令人生疑。

②「對於此種純粹知識」，依康德原文是「對於這些純粹先驗概念」。肯·斯密士注云：依 Erdmann 改，改原文之“diesen alleines”為“dieser es allein”。

但是，「純粹先驗知識底那唯一是可能的一種推證是在超越的線上」這雖然可被承認，可是「一種推證是不可少地必要的」這卻並不即刻是顯然明白的。我們早已因著一種超越的推證，把空間與時間之概念追溯到它們的根源上，並且已解明了並決定了它們的先驗的客觀妥效性。但是，幾何學是在那完全先驗的知識中以安全性

是只依其涉及外部感觸世界而被使用（外部感觸世界即是直覺之世界，空間是此直覺之純粹形式），在此外部感觸世界處，一切幾何知識（如其所是，皆植根於先驗的直覺）皆有其直接的顯明性。

〔而這門學問中的〕^①諸對象，就其形式而論，是通過這些對象底知識自身^②而先驗地被給與於直覺中。可是，在知性底純粹概念之情形中，這卻完全不同；在這些純粹概念上，這不可免的要求——要求一超越的推證之要求，不只是要求這些純粹概念自身底超越推證，且亦要求空間概念底超越推證，這種不可免的要求是首先要發動起的。何以是如此，這些因為以下的緣故而然，即：因為這些純粹概念之說及對象是通過純粹先驗思想底謂詞而說及之，並不是通過直覺與感性底謂詞而說及之，所以它們之關聯於對象是普遍地關聯於對象，即是說，是離開一切感性之條件而關聯於對象。又^③因為以下的緣故而然，即：由於這些純粹概念不是植根於經驗，所以它們不能在先驗的直覺中展示出任何這樣的對象，就像那「可以先於一切經驗而為它們的綜和作用充作根據」那樣的對象。因為有這些緣故，是故它們不只是在關於它們自己的使用之客觀妥效性與範圍方面引起疑惑，且亦由於它們之傾向於去使用空間之概念超出感觸直覺底諸條件之外，是故它們也使這空間之概念成為模糊不明的；而這一點，實在說來，就是為什麼我們早已見到空間概念底一種超越的推證是必要的之故。〔就因為以上那些緣故，所以不只是這些純粹概念底一種超越的推證之不可免的要求，而且亦是空間概念底一種超越的推證之不可免的要求，始首先要發動起。〕^④因此，讀者在他於純粹理性之領域中能前進一步以前，他必須確信這樣一種超越的推證之不可免的必要性。非然者，其前進是盲目地前

進，而經過各種漫蕩之後，他亦必須重回到「他所由以開始」的那同樣的無知。同時，如果他要想不去悲嘆那些「其本性深深被蒙蔽」的題材中之隱晦，或他要想在移除障礙上不至於太容易喪失其勇氣，則他必須對於其所承擔之工作之不可避免的困難有一清楚的預知。因為我們必須或者完全放棄一切要求——要求去在^⑤一切領域中之最高度地尊崇的領域中，即那超越一切可能經驗底範圍之外的領域中，去作純粹理性底判斷，或非然者，即必須把這批判的研究帶至完整之境。

A89

- ①此為譯者所補。康德原文先說幾何這門學問中概念之被使用，次說「對象」如何如何，原是一整句。今拆開分成兩句，須有此補，因為此一「對象」即是幾何中之對象。
- ②「通過這些對象底知識自身」，此在翻譯上不須註，但在理解幾何對象之獨特性上須予以註說。Meiklejohn 對此語作注解云：「康德意是如此：在幾何中知識之對象（如三角、線、圖形等）並不是有別於產生這些對象的知識之動作；除在思想中有別外。對象除我們思之時並不存在——它離開我們之思之，並不存在。思之動作與思之對象是從兩個不同的觀點看的同一事」。案：此注語似可有助於吾人之理解。惟語中「思之」不甚妥，似當改為「知之」。「思之動作與思之對象」亦當改為「知之動作與知之對象」。
- ③肯·斯密士注云：依 Erdmann，改原文之“und die, da sie”，為“und sie, da sie”。
- ④此為譯者所補，須有此重述的回應，因為上文說緣故，文太長故。

⑤肯·斯密士注云：依 Erdmann，改原文之“als das”為“als auf das”。

我們早已能夠無甚困難地去解明：空間與時間之概念（雖然是些先驗的知識）如何必須必然地關聯於對象，並解明：它們獨立不依於一切經驗如何便可使對象之一綜和知識為可能。何以能無甚困難地去解明此兩問題，這是因為以下的緣故而然，即：因為只有因著這樣的「感性之純粹形式」，一個對象始能顯現給我們，因而亦就是說，始能是經驗直覺底一個對象，因此之故，所以空間與時間就是那「先驗地含有作為現象的諸對象底可能性之條件」的純粹直覺，而那「發生於此純粹直覺中」的綜和亦有客觀妥實性，即由於此緣故，我們始能無困難地去解明那兩個問題。

可是，另一方面，知性底範疇並不表象這條件，即「在其下對象被給與於直覺中」的那條件。因此，即使對象不必然地關聯於知性之功能，對象亦可顯現給我們；而因此，知性亦不需要含有對象底先驗條件。這樣，一種困難，即如「我們在感性領域中所不曾遇見」的那樣一種困難，在這裡便呈現出來，此困難就是：思想底主觀條件如何能有客觀妥效性，即，如何能供給出對象底一切知識底可能性之條件。因為現象確然能獨立不依於知性之功能而被給與於直覺中。舉例言之，讓我們以原因之概念為例，此原因之概念指表一特種的綜和，因著此種綜和，依據某物 A，有一完全不同的另一某物 B 可依照一規律而被置定。「現象為什麼一定含有這類的事」這並不是先驗地顯明的（經驗在此義之證明中並不能被引用，因為那須被建立的乃是一先驗概念底客觀妥效性）；因此，「是否

這樣的一個概念不或許全然是空的，不論在現象中的什麼處它總沒有相應的對象」，這是先驗地可疑的。感觸直覺底諸對象必須符合於感性底形式條件（此形式條件先驗地處於心中），這是顯明的，**B123** 因為若不然，此諸對象必不能對我們而為對象。但是，若說感觸直覺底諸對象也必須同樣符合於這條件，即「知性在思想上綜和統一上所需要」的那條件，這一結論卻是一個「其根據決不是如此之顯明」的結論。現象很可以是這樣地被構造成的，以至於知性總不能見到它們是符合於知性底統一之條件的。每一東西很可以是存在於這樣的混亂中，即，例如，在現象底系列中沒有東西曾呈現其自己者它可以給出一「綜和底規律」，並因而可以回應原因與結果之概念。如是，「原因」這個概念必全然是空的、虛無的，而且是無意義的。**A91** 但是，因為直覺無需於任何種思想之功能，所以現象縱然是如上所說之混亂，它們亦必把對象呈現給我們的直覺。

如果我們想因著說以下的意思，即「經驗可連續不斷地呈現出現象間的這樣的規則性之事例，因而它可供給出許多機會以便我們去抽成原因之概念，並同時可使我們去證實這樣一個概念之客觀妥效性」這意思，而去逃避這些辛勞的研究，則我們定是忽略了這事實，即：原因之概念從未能依以上所說的樣式而發生。原因之概念必須或者是完全先驗地植基於知性中，或者必須是當作腦筋底一種純然的虛幻物而完全被放棄。因為原因這個概念作這嚴格的要求，即：要求「某物 A 必須是這樣的，即它必須是某種別的東西 B 必然地而且依照一絕對普遍的規律隨之而來者」這嚴格的要求。**B124** 現象實可呈現一些事例，從這些事例裏，一個規律能被得到，依照此規律，某種東西時常可以發生，但是現象從未證明這承續

(sequence, Erfolg) 是必然的。茲有一種「不能經驗地被表示」的尊嚴隸屬於原因與結果之綜和，此即是說，結果不只是繼原因而來，而且是通過原因而被置定，並由原因而發生。規律底這種嚴格的普遍性從不會是經驗規律底一種特徵；經驗規律通過歸納只能獲得比較〔相對的〕普遍性，即是說，只能獲得廣闊的可應用性。如果我們真要去視知性底純粹概念為純然地經驗的產品，則我們必定要在它們的使用〔之樣式〕方面作一完全的改變。

{ § 14 } ①過轉到範疇之超越推證

茲只有兩條可能的路，在此兩條可能的路中，綜和的諸表象與其對象能建立連繫，能得到互相間的必然關係，並如所謂能互相遇見。或者單只是對象必須使表象為可能，或者單只是表象使對象為可能。在前一種情形裏，此關係只是經驗的，而表象亦從未是先驗地可能的。此在現象上之為真是就現象中那屬於感覺者而言而為真。在後一種情形裏，就對象之存在而論，表象自身實並不產生表象之對象，因為在這裏，我們並不是要因著意志而說及表象底因果性②。縱然如此，如果「只有通過表象，這才可能去知任何東西為一對象」這情形是真的，則表象便是對象底先驗的決定者。

①肯·斯密士注云：“§ 14”此號數在第二版中疏忽略去，在第三版中又補上。

②案：在這裏說表象對於對象的關係，雖然單只是表象使對象為可能，這只表示表象先驗地決定對象，這只是認識論的決定，而不是因著「意志」而說及表象底因果性，即說及表象產生對

象，使對象有存在。若是此後者，那是意志創造之存有論的決定，那是意志底因果性，因為意志有創造性故。這裡並不是說此義，須恰當了解，不可誤會。

現在，茲有兩種條件，單在此兩種條件下，一對象底知識才是可能的，第一，直覺，通過直覺，對象被給與，雖然只作為現象而被給與；第二，概念，通過概念，一個對象被思為相應於此直覺。 A93

「第一種條件，即『單在其下對象始能被直覺』的那種條件，實先驗地處於心中而為對象之形式的根據」，此依前文攝物學中所說甚為顯明。一切現象皆必然地與此「感性底形式條件」相契合，因為只有通過此形式條件，現象始能顯現，即是說，始能經驗地被直覺，而且被給與。現在，這問題便發生，即：先驗概念是否不也足充作先在的條件，單在此先在的條件下，任何東西，縱使不是被直覺，卻猶可作為對象一般而被思想。如若先驗概念實可充作這樣的先在條件，則對象底一切經驗知識必須必然地符合於這樣的一些概念，因為只由於這樣地預設這些概念，任何東西作為經驗底對象才是可能的。現在，一切經驗，在「某物所經由以被給與」的那感取底直覺之外，實還含有一個「因著感取底直覺而被給與」的對象之概念，即作為顯現者的對象之概念。這樣「諸對象一般」底諸概念〔諸範疇〕實作為一切經驗知識底先驗條件而成為此經驗知識之根據。因此，作為先驗概念的範疇之客觀妥效性實基於這事實，即：就思想之形式而論，只有通過這些範疇，經驗始成為可能的。這些範疇所以必然地而且先驗地關聯於經驗之對象，其故即在：只有因著它們，經驗底任何對象（不管是什麼對象）才能被思想。 B126

- A94 這樣，一切先驗概念底超越推證有一原則，全部研究必須依照此原則而被指導，此原則即是：這些先驗概念必須被承認為是經驗底可能性之先驗條件（不管它們是那在經驗中被遇見的直覺底概念，抑或是思想底概念）^①。那「給出經驗底可能性之客觀根據」的諸概念正在這個理由上才是必然的。對於這經驗，即「此諸概念在其中被遇見」的那經驗之展釋（*unfolding, Entwicklung*）並不是這些概念底推證；這只是對於它們所作的說明。因為在任何這樣的解釋〔說明〕上，它們必只是偶然的。除通過「它們之根源的關聯於可能經驗」外（在此可能經驗中，一切知識之對象可被發見^②），「它們之關聯於任何一個對象」必完全是不可理解的。
- B127

①案：此附加之語康德原文原有括弧，肯·斯密士譯略之，Max Müller 譯亦略之。Meiklejohn 則於此附加之語根本略而未譯。

案：此附加之語中所謂「那在經驗中被遇見的直覺底概念」即指時空之概念而言，所謂「思想之概念」即指作為範疇的那些純粹概念而言。此一附加之語是回應前文 A88 至 B121 之所說，當覆看。否則此語難解。

②「被發見」一動詞，肯·斯密士注云，原文是“*vorkommen*”

。案：此詞，Max Müller 譯為「出現」（*occur*）；而 Meiklejohn 則譯為「呈現」（在此可能經驗中，一切知識之對象皆呈現其自己）。

* 傑出的陸克，由於他不能計及這些考慮，並由於他在經驗中碰見了知性底諸純粹概念，是故他亦從經驗中來推演出這些純粹概

念，但他卻又是如此之不一致地而進行其推演以至於他企圖以這些純粹概念之助想去得到那「遠超越了一切經驗底限制」的知識。休謨承認：要想能夠去作到這一點，則「這些概念定須有一先驗的起源」這乃是必然的。但是，因為他不能解明：「知性必須思考那些『自身不是在知性中被連繫起來』的諸概念為必然地在對象中被連繫起來」這如何是可能的，又因為他未想到：知性自己，通過這些概念，或許就可以是這經驗即「知性之對象於其中被發見」的那經驗之制作者，所以他被迫著去從經驗中引申出這些概念來，即是說，從一主觀的必然性（即：從習慣或慣例）去引申出它們來，此主觀的必然性是從經驗中的重複聯想而發生，而且它終於又被誤解地看成是客觀的必然性。但是，從這些前提，他卻完全一致地來辯說。他宣告：「以這些概念以及以『這些概念所生出』的諸原則去越過經驗底範圍」這是不可能的。現在，這種經驗的引申（兩位哲

B128

①案：康德原文是「真實性」，肯·斯密士把它轉成副詞來形容「我們所有」之有，如是他譯為「不能與我們實際所有的先驗的科學知識即純粹數學以及一般的自然科學相融洽」。此一轉不見佳。茲仍依原文譯。Max Müller 依原文譯出。Meiklejohn 並未譯出。

這兩個傑出的人，雖然前者〔陸克〕敞開一廣闊的「熱切追求」^①之門，（因為如果理性一旦被允許有這樣的前進之權利，它將不再允許其自己因著模糊規定的溫和建議或勸告而緊守其範圍而不逾越），然而後者〔即：休謨〕卻完全委身於懷疑論，因為，如他所信者，他已發見了這一點，即：那迄今被視為理性者不過是一種遍行的虛幻，此遍行的虛幻污染了我們的知識機能。現在，我們提議去作一嘗試，試一試「去為人類理性在這兩岩石之間找一安全通行之路，並去指派給她以決定性的限制，但卻又去為她敞開她的適當活動底全部領域」這是否必不是可能的。

①肯·斯密士注云：「熱切追求」（enthusiasm）康德原文是“Schwärmerei”。案：另兩譯譯為「奢望無度」（extravagance）。

但是，我將先就範疇說幾句說明的話。範疇是「一對象一般」底一些概念，藉這些概念，一個對象底直覺被看成是決定了的，即在關涉於判斷底諸邏輯功能之一功能中而為決定了的。這樣，定言判斷底功能就是「主詞之關聯於謂詞」底功能；例如，「一切物體皆是可分的」。但是，就知性之純然地邏輯的使用說，主詞底功能要被指派給此兩概念〔案：即「物體」與「可分」兩概念〕中的哪一個，謂詞底功能要被指派給此兩概念中的哪一個，這是存而不決。因為我們也能說：「某種可分的東西是一物體」。但是當物體底概念被帶至「本體」範疇下，則「此物體之經驗中的經驗直覺必須總是被視為是主詞，而從不會被視為是純然的謂詞」這卻是因物

體之概念被帶至本體範疇下而為被決定了的。就一切其他範疇說，皆可依此同樣方式而論之*。

〔案〕：以上兩*號間的三段文為第二版文，由此接下第二版「超越的推證」第二節。第一版之文，為那三段文所代替者，則如下：

茲有三種根源的來源（靈魂之三種能力或機能），此三種根源的來源含有一切經驗底可能性之條件，而且它們本身亦並不能從任何其他的心靈之機能而被引申出，此即是感取、想像與統覺。基於此三種機能上者是：(1)通過感取而有的「先驗雜多之綜攝」；(2)通過想像而有的「此種雜多之綜和」；(3)通過根源的統覺而有的「此種綜和之統一」。感取、想像與統覺，這三種機能皆有一超越的使用（正如其皆有一經驗的使用一樣），此超越的使用單只有關於形式，而且它是先驗地可能的。關於感取，我們已在前第一部中論及其超越的使用；現在，我們將進而致力於去了解其他兩者底超越使用之本性。

〔案〕：由此接下第一版「超越的推證」第二節。

知性底純粹概念之推證〔第一版中者〕

第二節 經驗底可能性之先驗根據

說：「一個概念，雖然其自身既不含於可能經驗之概念中，又非以一可能經驗之成素而組成，然而它卻定要完全先驗地被產生，而且又定要關聯於一個對象」，這全然是矛盾的，而且是不可能的。因為，若那樣，它必無內容，蓋因為沒有直覺與之相應故；而直覺一般，即「對象所經由以被給與於我們」的那直覺一般，則構成可能經驗底領域，即可能經驗底全部對象。一個「不曾關聯於經驗」的先驗概念必只是一個概念底邏輯形式，而不是「某物所經由以被思」的那概念之自身。

純粹先驗概念，如果這樣存在著，實不能含有任何經驗的東西；但縱然如此，它們亦能專充作一可能經驗底先驗條件。它們的客觀實在性單只能基於這個根據上。

A96 因此，如果我們想去發見「知性底純粹概念如何是可能的」，我們必須研究什麼是這樣的諸先驗條件，即「經驗底可能性所基於其上，而且即當每一經驗的東西從現象中抽去時，它們亦仍留存而

為經驗底根據」這樣的諸先驗條件。一個「普遍地而且足夠地表示經驗底這樣一種形式而客觀的條件」的概念必應被名曰知性底一個純粹概念。確然，一旦我有了知性底純粹概念，我即能思考那些「或可是是不可能的」諸對象，或那些「雖或許其自身是可能的，但卻不能被給與於任何經驗中」的諸對象。因為在連繫這些概念中，那「猶仍必然地屬於一可能經驗底條件」的某種東西可以被略去（此如在一精靈體之概念中）。或亦可是這樣，即：純粹概念可被擴展至超過經驗所能追隨者之外（此如在上帝之概念處即如此）。但是，一切先驗知識底諸成素，甚至無定準而又參差不齊〔不協調〕的虛構物底諸成素，雖然它們實不能從經驗中被引生出，（因為若從經驗中被引生出，它們必不會是先驗知識），可是縱然如此，它們也必總是含有一可能經驗底純粹先驗條件，以及一經驗對象底純粹先驗條件。非然者，必沒有什麼東西會是通過它們而被思的，而它們自身，由於沒有與料，亦決不能發生，甚至在思想中亦不能發生。

這樣，那些「先驗地含有包含於每一經驗中的純粹思想」的概念，我們在範疇中把它們找到了。如果我們能證明：「只有因著這些概念，一個對象始能被思」，則此一證明將即是這些概念底一個

根源是依這些主觀根源之超越的構造 (transcendental constitution, transzendentalen Beschaffenheit) 而考慮之，而不是依其經驗的構造而考慮之。

如果每一表象真是和每一其他表象完全無關，在孤立中分離地挺立著，則必無知識這樣東西會發生。因為知識〔本質上〕就是一整體，在此整體中，諸表象得被比較，而且得被連繫。由於感取在其直覺中含有雜多，是故我把一種「綜攝」(synopsis) 歸給此感取。但是一種「綜和」必須總是相應於這樣的綜攝；接受性只當它與自發性相結合時，它始能使知識為可能。現在，此自發性是三重綜和之根據，此三重綜和必須必然地被發見於一切知識中；此三重綜和即是：直覺中的作為心之變形的諸表象底攝取之綜和，想像中的諸表象底重現之綜和，一概念中的諸表象底確認〔或認知〕之綜和。這三重綜和指點到知識底三個主觀的根源；此三個主觀的根源使知性自身為可能，因而結果亦就是說，使那「作為知性底經驗產品」的一切經驗為可能。

A98

預先的〔初步的〕解說

範疇底推證是一這樣極端困難之事，它逼迫著我們要如此深入去滲透我們的「知識一般」底可能性之首要根據，以至於要想去避免一完整理論之經營，而同時卻又於如此不可缺少的一種研究中不去省略任何事，我已見到：在下面四段文字中寧先去使讀者有所準備而不先去正教讀者，這乃是適當的。知性底這些成素之系統的解釋將在此四段文字後第三節中被給與。因此，讀者切不要因著此較前的四段文字中的一些隱晦而致躊躇不前。這些隱晦在一種以前從

未嘗試過的事業中是不可避免的。這些隱晦，如我所確信，在適提到的那第三節中，最後終將讓步於〔被毀於〕「完整的洞見」（complete insight, vollständigen Einsicht）。

1. 直覺中攝取底綜和

不管我們的諸表象底根源是什麼，不管這些表象是否由於外部事物底影響而然。抑或是通過內部的原因而被產生，不管它們是否先驗地發生，抑或是由於它們是現象，它們皆有一經驗的起源，總之，它們，作為心之變形，必須盡皆屬於內部感取。這樣，一切我們的知識最後是隸屬於時間的，即隸屬於內部感取底形式條件的。那些表象一切皆必須在時間中被排列，被連繫，以及被置於關係中。此是一一般的陳說〔解說〕，此一一般的陳說，通貫於那隨之而來者，由於它是十分基本的〔它是隨來者之根據〕，是故它必須被牢記於心中。 A99

每一直覺在其自身中含有一雜多，此雜多是只當心靈在此一印象相承於另一印象之相承中彰顯出時間始能被表象為一雜多；因為每一表象，當其被含於一單獨的時刻中，它除是一「絕對的單一」外，它決不能是任何東西。要想直覺底統一可以發生自此雜多（如在空間之表象所需要的那樣），此雜多必須首先要被歷過而且要被執持於一起。這種活動我名之曰攝取底綜和，因為它是直接地被引向於直覺上的，此直覺實可供給一雜多，但這雜多卻是這樣的一種雜多，即它除藉賴著一種綜和外，它從不能被表象為一雜多，而且它亦從不能如其被含於一單獨的表象中那樣而被表象^①。

①肯·斯密士注云：依 Vaihinger，加上「被表象」一動詞。

此攝取底綜和復亦必須先驗地被施行，即是說，必須在關涉於那些「不是經驗的表象」的表象中被施行。因為若無此攝取底綜和，我們必不會先驗地有空間底表象與時間底表象。空間底表象與
A100 時間底表象只能通過「感性在其根源的接受性中所呈現」的那雜多之綜和而被產生。這樣說來，我們實有一純粹的「攝取之綜和」。

2. 想像中重現底綜和

「那些時常互相相隨或互相伴同的表象最後終於成為被聯合起來的表象，因而也就是說，它們是被安置於一關係中，因著此關係，甚至在無對象時，這些表象底某一表象，依照一固定的規律，亦能使心靈過轉到另一個表象上去」，這情形只是一純然地經驗的法則。但是此重現之法則預設：現象本身是現實地服從於一固定的規律，並且預設：在這些表象之雜多中，一種「共在」或「相承」實依照某些一定的規律而發生。非然者，我們的經驗的想像決找不到「切合於其能力」的實習之機會，因而它必如一個死的機能而且是一個「不被知於我們」的機能而仍被隱蔽於心靈內。如果銀朱真是時而紅，時而黑，時而輕，時而重，如果一個人真是時而變成這一個動物形態，時而變成另一個動物形態，如果這田野於夏日真是
A101 時而豐茂，時而滿是冰雪，則我的經驗的想像必決找不到機會，當它表象紅色時，去把重的銀朱帶到心靈上〔或去使重的銀朱復現於心靈上〕。又，如果一個名字真是時而給與於這個對象，時而給與於那個對象，或同一東西真是時而依此路數而被名，時而又依另一

路數而被名，其被名是獨立不依於「現象本身所服從」的任何規律而被名，則這裡亦決不能有一經驗的「重現之綜和」。

因此，茲必有某種東西，此某種東西，由於它是現象底一種必然的綜和統一之根據，是故它使現象底重現為可能。當我們反省：現象不是物之在其自己，但只是我們的表象之純然的遊戲，而最後終於又皆化歸於內部感取底諸決定，當我們如此反省時，那「使現象之重現為可能」的某種東西是什麼，我們立刻即可發見之。因為，如果我們能夠表示：即使我們的最純粹的先驗直覺亦不能給出知識，除當這些先驗直覺含有這樣一種雜多之結合，即如「使一種通貫的重現之綜和為可能」那樣的雜多之結合，如果我們能如此表示時，則此想像之綜和必同樣先於一切經驗而基於一些先驗的原則上；而我們亦必須認定一種純粹超越的「想像之綜和」，以之為條件來制約一切經驗底可能性〔充作一切經驗底可能性之根據〕。因為經驗，即如其為經驗而觀之，它必然地預設現象之可重現性。當我想在思想中去畫一條線，或想去思維從此一中午到另一中午的時間，或甚至想去把某一特殊數目表象給我自己，顯然此中所含有的各種不同的表象必須在思想中此在彼後地〔相繼地〕為我所攝取。但是，如果我總是把先行的表象（一條線底首部分，時期底先行部分，或所表象的次序中的諸單位）從思想中漏掉〔失落〕，而當我前進到那些隨之而來者時，我又不曾把它們重現出來，則一完整的表象決不會被得到；以上所說的那些思想〔即：畫一條線、思維時間、表象數目等〕無一能發生，甚至最純粹而又最基本的「空間與時間之表象」亦不能發生。

A102

這樣，攝取底綜和是不可分離地和重現之綜和緊緊於一起的。

由於攝取底綜和構成「一切知識一般」^①底可能性之超越根據【不只是構成經驗知識底可能性之超越根據，且亦構成純粹先驗知識底可能性之超越根據】^②，所以重現的「想像之綜和」亦須被列入超越的「心靈之活動」中。因此，我們將名此種機能曰超越的「想像之機能」。

①依康德原文譯為「一切知識一般」。依肯·斯密士譯，則為「一切種知識不管是那一種」。此為適應英文，在中文不必要。

②括弧中之注語依康德原文譯。依肯·斯密士譯則如此：「其構成那些是純粹先驗知識者底可能性之超越根據並不亞於其構成那些是經驗知識者底可能性之超越根據」。原文逕直而簡單，此譯迂曲而嗜噉，此蓋亦為適應英文故。

A103 3. 一概念中認知底綜和

如果我們不曾意識到我們現在所思的同於剎那前我們所已思的，則表象底系統中的一切重現必是無用的。因為重現在其現在的狀態中必是一新的表象，此新的表象必無論如何不會屬於「它曾因之而逐漸被產生出」的那種活動。因此，表象底雜多必從不會形成一整體，因為它缺少了那種統一，即「只有意識始能把此統一賦與於它」的那種統一。如果在計數中我忘記：那些「現在在我眼前徘徊恍惚」^①的諸單位曾在相續中互相這一個被增加到另一個，則我一定不能知道一個綜數是通過「單位之相續地增加到單位上」這種

相續的增加而被產生出，因而我必仍無所知於數目。因為數目之概念不過就是此「綜和底統一」之意識。

- ①此一形容子句，肯·斯密士注出康德原文是“die mir jetzt vor Sinnen schweben”，他譯為“which now hover before me”（現在在我眼前徘徊恍惚）。案：Max Müller 則譯為「現在把它們自己呈現到我的心靈上」。

「概念」這個字其自身即可暗示出這個解說。因為此統一性的意識（this unitary consciousness, dieses *eine* Bewußtsein）就是那「把相續地被直覺的並且基於其被直覺而又被重現出的那些雜多結合成一個整一的表象」的那意識。此意識可以時常只是淡薄的，因此遂致我們並不把它與同①這「活動自身」相連繫，即是說，並不依任何直接的樣式把它與同「表象底產生」相連繫，但只把它與同①這成果〔即：那「因著表象底產生之活動而被表象」的成果〕 A104 相連繫。但是儘管有此種種情形，這樣的意識，無論如何不顯著，必總是存在的；若沒有它，概念，以及與此概念相連的「對象之知識」，必一起皆是不可能的。

- ①肯·斯密士注云：「與同」（with, mit），康德原文是“in”，依 Adickes 改為“mit”。

言至此，所謂「表象底一個對象」這一詞語，我們說此語時，我們心中所意謂的是什麼，我們必須使之對於我們自己成為清楚

的。我們前已說：現象其自身不過就是感觸的表象，這些感觸的表象，即如其為表象而觀之，而且即依其自身而觀之，必不可被視為「能夠存在於我們的表象能力之外」的對象。【然則當我們說及一個「相應於我們的知識，因而又不同於我們的知識」的對象時，我們意謂什麼呢】^①？這是很容易被看出的，即：此對象必須只被思為「某物一般 = X」，因為超出我們的知識之外，我們沒有什麼東西我們可以如其相應於我們的知識那樣而安置之以對反於這知識。

①案：此問語依肯·斯密士譯當該為：「那須被理解的是什麼呢？」此不甚好，茲依 Max Müller 譯而譯，此較順適，因為原文雖有「理解」字樣，但亦有「我們」字樣，如是，此「理解」即等於「意謂」，與首句「我們心中所意謂的是什麼」之「意謂」同。

現在，我們見到：我們的「一切知識之關聯於其對象」之思想隨身帶有一必然性之成素；對象是被看成是那「阻止我們的諸知識之為偶然的或隨意的」者，而且是那「依某種確定的樣式先驗地決定此諸知識」者。因為當此諸知識須關聯一個對象時，此諸知識必須必然地互相契合，即是說，必須具有那「構成一個對象之概念」的統一性。

A105

但是這是很清楚的，即：因為我們只須去處理「我們的諸表象」之雜多，又因為那「相應於我們的諸表象」的那個 X（對象）對於我們是一無所有，是無——由於，如其所是，它是某種「須與一切我們的諸表象區別開」的東西——所以這統一性，即

「對象，使之為必然」的那統一性，不會是別的，它不過就是表象底雜多之綜和中的「意識之形式的統一性」。只有當我們在直覺之雜多中已這樣產生出了「綜和的統一」時，我們始能說我們知道對象。但是，如果直覺不能依照一規律，因著這樣一種綜和之功能，即如那「使先驗雜多底重現為必然並使一個概念即『雜多於其中被統一』的那一個概念為可能」的那種綜和之功能，而被產生出來，則上說的那種「綜和的統一」亦是不可能的。這樣，我們思一三角形為一對象，在此思中，我們意識到三條直線之結合，依照一規律而成的結合，因著此規律，這樣一種直覺〔案：即三角形之直覺〕總是能被表象出來。此「規律之統一性」決定一切雜多，並把這一切雜多限制到這樣的諸條件上去，即「使統覺底統一為可能」的那些條件上去。此「統覺底統一」之概念〔即：「統覺底統一」這個概念〕就是「對象 = X」底表象，此對象就是我通過一三角形之謂詞（如上所已提及者）而思之者。

一切知識皆要求一個概念，雖然那個概念實可以是甚不圓滿或甚為隱晦。但是一個概念，就其形式而言，總是那「可以充作一規律」的某種普遍性的東西。例如，物體之概念，由於它是那「通過它而被思」的雜多之統一，是故它可在我們的外部現象之知識中充作一規律。但是，此物體之概念能對直覺而為一規律，是只當它在任何所與的諸現象中表象此諸現象底雜多之必然的重現並因此重現在我們的對於這些現象之意識中表象這綜和的統一時，它始能對直覺而為一規律。物體之概念，在某種「外於我們」的東西之知覺中，使廣延底表象成為必然的，並使與此廣延相連的不可入性、形狀等等底表象成為必然的。 A106

一切必然性，無例外，皆植基於一超越的條件〔皆以一超越的條件為其根據〕。因此，在一切我們的直覺底雜多之綜和中，必有意識底統一性之超越的根據存在，因而結果也就是說，必有「諸對象一般」之概念之超越的根據存在，因而也就是說，必有一切「經驗底對象」之超越的根據存在，這一根據，若沒有它，那必不可能去為我們的直覺思考任何對象；因為此對象不過就是這某種東西，即「其概念表示這樣一種綜和底必然性」的那某種東西。

A107 這個根源而超越的條件不過就是「超越的統覺」。依照我們的內部知覺中的情態底諸決定而有的「自我之意識」只是經驗的，而且亦總是在遷轉中。沒有固定而常住的「自我」能在此「內部現象之流變」中呈現其自己。這樣的一種「自我之意識」通常被名曰「內部感取」或「經驗的統覺」。那「須必然地被表象為數目地同一的」者不能通過經驗的與料而如此被思〔即：如其為數目地同一的而被思〕。要想使這樣一種「超越的預設」〔即，數目地同一的自我之預設〕成為妥實的，茲必須有這樣一個條件，即：此條件乃是那「先於一切經驗而存在」者，並且亦是那「使經驗自身為可能」者。

設無這樣一種「意識之統一」，即「此意識之統一，先於一切直覺之與料而存在，而且亦唯有因著關聯於此意識之統一，對象底表象才是可能的」這樣一種意識之統一，則在我們便不能有各種知識之可言，不能有這一種知識和另一種知識之連繫或統一。此一純粹根源的、不變的意識，我將名之曰「超越的統覺」。此意識之得有此名是從以下之事實可見為是顯然的，即：縱使最純粹的客觀的統一，即先驗概念^①底統一（空間與時間），也只有通過直覺之關

聯於這樣一種「意識之統一」才是可能的。這樣，「此統覺」之數目的統一是一切概念^②底先驗根據，恰如空間與時間底雜多性^③是感性底直覺〔發自感性的直覺〕之先驗根據。

- ①「先驗概念底統一」以括弧注之以空間與時間是表示這些先驗概念是就空間與時間說的，即：先驗的空間概念與先驗的時間概念，這不是就範疇說的。空間與時間，依超越的攝物學中所說，原不是概念，而是純直覺。今說空間概念、時間概念是就時間、空間之種種變形說，種種變形（如：點、線、面、體以及種種時間單位）皆是空間，皆是時間，因此可說先驗的空間概念與先驗的時間概念。每一概念，以其有概括性、普遍性，故有統一性。先驗的空間概念、時間概念，因為是屬於空間與時間的，故其所形成的統一是最純粹的客觀的統一（凡由概念而成的統一都是客觀的，而此是最純粹的。）此最純粹的客觀的統一所結成的還是空間與時間，此是就空間概念、時間概念底統一性而說的空間與時間，不是就純直覺而說的空間與時間。可是縱使是這種最純粹的客觀的統一，即：先驗的空間概念與時間概念底統一性所示之統一，也只有通過直覺之關聯於那種純粹的、根源的、不變的「意識之統一性」，才是可能的。概念是概括地說，直覺是具體地、散開地說。空間、時間概念之統一性所示之統一也只有通過此等概念下的諸空間、時間之直覺（形式的直覺）之關聯於意識底統一性，才可能。沒有意識之統一性所示之統一也不能有概念之統一性所示之統一。概念之統一性是實然，其所以可能之根據即在意識之統一性。最純粹的空間、時間概念之統一性都要依靠於此意識之統

一性，而何況其他知識之概念，即如經驗的，一般的種種概念之統一性，更要依靠於此意識之統一性。

- ②因此，此統覺之數目的統一性（即：純粹根源的、不變的意識之統一性）是一切概念（底統一性）之先驗根據。「一切概念」即不只空間與時間之概念，其他經驗概念亦包括在內。「一切概念底先驗根據」，嚴格言之，當該是「一切概念底統一性（即：每一或任一概念底統一性）之先驗根據」，再嚴格言之，當說是「任一概念底統一性底所以可能之先驗根據」。
- ③「恰如空間與時間底雜多性是感性底直覺之先驗根據」。案：本來空間與時間是感觸直覺底先驗根據（先驗條件），今說「空間與時間底雜多性是感性底直覺之先驗根據」，這不過是將總說的空間與時間拆開而就其種種變形說，這種種變形的空間與時間是發自感性的諸直覺（諸現實具體的直覺，此一直覺、彼一直覺等等）之先驗根據。直覺散開說，空間、時間亦散開說。空間與時間之多性是因著彼此等直覺之多而顯出，其多樣性即反而形成此諸般直覺之先驗根據。其實在這裡說空間、時間之雜多性無多大意義，只說空間與時間亦可。

A108

此「統覺之超越的統一性」從一切可能的現象中（這些現象能互相靠傍地處於一個整一的經驗中）依照法則形成一切這些表象底一種連繫。因為，如果在雜多底知識中，心靈不能夠意識到功能底同一性（因著此功能底同一性，心靈把雜多綜和地結合之於一個知識中），則此「意識之統一性」亦必是不可能的。這樣，「自我底同一性」之根源而必然的意識同時亦即是「一切現象底綜和」之一同樣必然的統一性底一種意識，此所謂「一切現象底綜和」乃即是

依照概念，即依照規律而成者，而此所依照之規律不只使那一切現象為必然地可重現的，並且亦在使之為必然地可重現中為現象之直覺決定一對象，即是說，為現象之直覺決定這「某物之概念」，在此「某物之概念」中，那一切現象必然地互相被連繫起來。因為，如果心靈在其眼前不曾有其活動之同一性（因著此活動之同一性，它把一切經驗的「攝取之綜和」隸屬到一超越的統一性上去，因著此超越的統一性，它遂使依照先驗規律而成的現象之互相連繫為可能），則它決不能在其所有的諸表象之雜多性中思想「它自己底同一性」，實在說來，它決不能先驗地思想此「同一性」。

又現在，我們能夠更適當地去決定我們的「一對象一般」之概念。一切表象，由於是表象，有它們的對象，而一切這些表象其自身轉而又成為另一些表象底對象。現象是那「能夠直接地被給與我們」的唯一對象，而在現象中那直接地關聯於對象者被名曰直覺。A109 但是這些現象並不是「物之在其自己」；它們只是些表象，這些表象轉而又有它們的對象——其所有的這一個對象其自身不能為我們所直覺，因此，它可被名曰非經驗的對象，即超越的對象 = X。

「此超越的對象」之純粹概念（此超越的對象實際上通貫一切我們的知識而總是這同一者）即是那「唯一能把『關聯於一對象』，即『客觀實在性』，賦與於一切我們的經驗概念一般」的那個概念。此一純粹概念不能含有任何決定性的直覺，因此，它只涉及那種統一性，即那「必須在和一對象有關聯的知識底任何雜多中被發見」的那種統一性。「知識和一對象有關聯，這種關聯不過就是意識之必然的統一性，因而亦不過就是雜多底綜和之必然的統一性，此雜多底綜和乃是通過心靈底一種共同功能而成者，此一心靈

之共同功能把這雜多結合之於一個整一的表象中。因為此統一性〔即適說的「意識之必然的統一性」之統一性〕必須被視為是先驗地必然的（非然者知識必無對象），是故「關聯於一超越的對象」這關聯，即是說，我們的經驗知識之客觀實在性，實基於這超越的法則，即：一切現象（當通過這些現象，對象始能被給與於我們時），必須居於綜和統一底那些先驗規律^①之下，惟因著這些先驗規律，經驗直覺中的這些現象之互相關聯著才是可能的。換言之，經驗中的現象必須居於統覺之必然的統一性底諸條件之下，此恰如在純然的直覺中，現象必須隸屬於空間之形式條件與時間之形式條件。只有這樣，任何知識始能成為可能的。

①先驗規律，諸條件，皆隱指範疇說。「綜和統一底那些先驗規律」意即「綜和統一底諸規律」，亦即是綜和統一所依以成其為綜和統一的那些先驗規律。「統覺之必然的統一性底諸條件」亦如此解。下第四段即轉到說範疇。

〔總案〕：此第3段「一概念中認知底綜和」，先從一般概念底統一性說起。由此「概念之統一性」客觀地說到「某物一般=X」（一對象一般），主觀地說到意識之統一性（統覺之統一性）。此「某物一般」或「一對象一般」，它是某物，又是無物（是無），不能為我們所直覺，因此它是「非經驗的」對象，即「超越的對象=X」。康德有時亦說「物自身」是超越的對象。但此處說「超越的對象=X」卻決不是「物自身」。此第一版的範疇之推證，在此「預先的解

說」中，有此詞，第二版的重述中無此詞。又後原則底分解最後一章（即：〈一切對象區分為感觸物與智思物〉那一章）中第一版者亦有此詞，第二版的修改文亦刪之。此詞也許不是一個恰當的詞語，此就是此「預先的解說」中之隱晦處。但讀者若順概念底統一性及統覺底的統一性了解進去亦可慢慢得其意。他先有此預說，到落實於範疇時，意思也就顯明了。我曾在《智的直覺與中國哲學》中有詳細的討論與釐清，但該處的引文，譯的也許有錯誤以及不嚴格處，讀者當以此譯文為準，先細讀此譯文，然後再看該書，遇譯文有錯誤處當改之，遇解釋的有不恰當處或須補充處當糾正之並補充之。

4. 作為先驗知識的範疇底可能性之預先的〔初步的〕說明

茲有一獨一整一的經驗，在此整一的經驗中，一切知覺皆被表象為是在通貫的而且是有秩序的連繫中者，此恰如只有一整一的空間與一整一的時間，在此整一的空間與時間中，一切現象之變形以及一切「有或非有底關係」皆可發生〔即：皆發生於空間與時間中〕。當我們說及諸不同的經驗時，我們只能涉及各種不同的知覺，一切這些不同的知覺，即如其為知覺而觀之，皆屬於這同一的一般的經驗。諸知覺底這種通貫而綜和的統一實即是「經驗底形式」（die Form der Erfahrung）^①；它不過就是依照概念而成的「現象之綜和的統一」。

- ①此處說「形式」是虛說，改為「本質」也許較好。經驗之所以成其為經驗即在其是一「綜和的統一」。非然者，零零碎碎，不成其為經驗，即不能是一種經驗知識。

A111 依照經驗概念而成的「綜和之統一」必全然是偶然的，倘若這些經驗概念不曾基於一超越的「統一之根據」上。非然者，則現象之群集於靈魂〔塞滿靈魂〕而卻又不容許有經驗，這必是可能的。因為依照普遍而必然的法則而成的連繫必是缺無了的，是故「知識之關聯於對象」這一切關聯必塌落。「現象實可構成『無思想的直覺』^①（intuition without thought, gedankenlose Anschauung），但卻不能構成知識；因而結果也就是說，現象對於我們必等同於無〔什麼也不是，意即：現象不成其為現象〕。」〔案：此句不甚通，當以下錄 Max Müller 譯為準。〕

- ①「無思想的直覺」意即：零零碎碎而無思想以貫之的直覺。現象雖可構成這樣的直覺，但卻不能構成知識，因為知識必須關聯於對象，而此必由於依照普遍而必然的法則而成的連繫始可能。既不能構成知識，則現象亦不成其為現象，必等同於無。此即足反證在依照經驗概念而成的綜和之統一中，那所依照的經驗概念必須基於一超越的統一之根據上，其所成的「綜和之統一」才不至於全是偶然的。

〔案〕：此段文依 Max Müller 譯則如下：「依照經驗概念而成的綜和之統一必全然是偶然的，不，除非這些經驗概念

基於一超越的『統一之根據』上，否則一大羣現象很可能衝進我們的靈魂，而卻沒有形成真實的經驗。我們的知識與其對象間的一切關聯必同時亦失落，因為此知識必不再為普遍而必然的法則所執持於一起；因此，此知識必變成『無思想的直覺』（thoughtless intuition），而決不會是知識，而且對於我們亦必等同於無。」案：此譯與肯·斯密士譯很不同。據查，此最後一句主詞當該是「知識」，不是「現象」。肯·斯密士譯非是，他把代詞 sie 誤認為指現象。

「一可能經驗一般」底先驗條件同時即是經驗底對象底可能性之條件。現在，我主張：範疇，前^①所舉者，不過就是一可能經驗中的思想之條件，此恰如空間與時間是^②為那同一經驗而有的直覺之條件。範疇是一些基本的概念，因著這些基本概念，我們為現象思考「諸對象一般」^③，因此，它們有先驗的客觀妥效性。此先驗的客觀妥效性確然即是我們所想要去證明者。

①肯·斯密士注云：康德原文是“eben”，依 Erdmann 改為“oben”。案：改為“oben”，則是「前所舉者」。Max Müller 依原文譯為「為我們現在所正要說及者」。

②肯·斯密士注云：「是」字原文是“enthalten”（含有）。案：在康德行文中，「含有」與「是」常可互用。

③「為現象思考諸對象一般」意即：在現象上思考「對象一般」。有諸般的範疇故有諸般的「對象一般」。通過每一範疇，我們可以為現象來思考「一對象一般」。例如通過「本

體」一範疇或「因果」一範疇來為現象思考其「常住性」以及思考其「因果性」。此常住性或因果性即是「一對象一般」，一般性的對象，此不是可直覺的，此是法則性的對象，與範疇概念相應的對象。由此或可通上第四段由概念之統一性而說的「某物一般」，「一對象一般」，「非經驗的對象」，「超越的對象=X」等詞之意義。其實不如此說亦可。

A112 但是，這些範疇底可能性，實在說來，即這些範疇底必然性，是基於這關聯上，即「我們的全部感性以及隨同此感性一切可能的現象於其中委順於根源的統覺」的那種關聯上。在根源的統覺中，每一東西皆必須必然地符合於自我意識底通貫的統一性之條件，即是說，符合於諸普遍性的「綜和之功能」，即符合於那種依照概念而成的諸普遍性的「綜和之功能」，單在此所依照的概念中，統覺始能先驗地證明其自己的完整而必然的同一性〔自同性〕。這樣，「一個原因」之概念不過就是依照概念而成的一種綜和（即：在時間系列中緣起者與其他現象間的一種綜和）；而如果沒有這樣的綜和統一（此綜和統一有其先驗的規律，而且它把現象隸屬於其自己），則沒有意識底通貫的、普遍的，因而也就是必然的統一性會在知覺底雜多中被發現。既然如此，則這些知覺必不會屬於任何經驗，因而結果也就是說，必無一個對象，必只是諸表象底一種盲目的遊戲，甚至還不如一個夢。

一切試想去從經驗中引生出知性底這些純粹概念，並因而想去把一純然地經驗的根源歸屬給這些純粹概念，這一切試想皆完全是徒然而無用的。我不須力言〔或詳論〕這事實，即：舉例言之，一

原因之概念含有必然性之性格，此必然性之性格沒有經驗能把它給出來。經驗實可表示〔教告我們〕：此一現象慣常地隨另一現象而來，但它卻不能表示〔教告我們〕：此承續是必然的，亦不能表示〔教告我們〕：我們能先驗地並以完整的普遍性從視以為條件的先行者辯說至後繼者。〔以上之事實我不必多說。〕但是，關於經驗的「聯想^①之規律」（當我們肯斷：事件系列中的每一東西是如此之服從於規律以至於除在「某種東西先於一東西而存在，而此一東西即普遍地隨彼先行的某種東西而來」這限度內，沒有什麼東西可以發生，當我們如此肯斷時，我們必須通貫地設定此經驗的「聯想之規律」），我問：此規律，作為一個自然法則，它基於什麼上呢？此聯想本身如何是可能的呢？雜多底聯想^①底可能性之根據，就此根據處於對象中而言，它被名曰「雜多之親和性或引拽性」。因此，我問：我們如何去使通貫一切的現象底親和性或引拽性（因著此親和性，現象居於而且必須居於不變的法則下）對於我們自己為可理解呢？

①「聯想」，依休謨的使用，是聯想；但此處康德的使用好像亦有「聯合」或「聯屬」義。主觀地講是聯想，客觀地講是聯合或聯屬。

依據我的原則，此問題是很容易地可解明的。一切可能的現象，由於是表象，皆屬於「一可能的自我意識之整體」^①。但是由於自我意識是一超越的表象，是故數目的同一性〔意即：自我同一之同一性〕是與此「自我意識」不可分離的，而且亦是先驗地確定

的。因為除藉賴著此根源的統覺外，沒有什麼東西能達於我們的知識。現在，因為此同一性必須必然地進入於一切「現象之雜多」之綜和中（當此綜和要去給出經驗知識時），所以現象皆隸屬於先驗的條件，現象底攝取之綜和必須完全符合於這些先驗的條件。一個如此樣的普遍條件，即「依照此普遍條件，某種一定的雜多能夠依齊一的樣式而被置定」，這樣的一個普遍條件底表象即被名曰一「規律」，而當那某種雜多必須這樣被置定時，此普遍條件之表象即被名曰一「法則」。這樣，一切現象皆依照必然的法則而處於通貫的連繫中，因而亦就是說，皆處於一「超越的引拽性」中，經驗的引拽性只是此超越的引拽性之一純然的後果。

A114

- ①一「可能的自我意識之整體」，肯·斯密士注出康德原文是“zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein”（一整全的可能的自我意識）。

自然必定依照我們的主觀的統覺之根據而指引其自己，而且實在說來，就其符合於法則而言，它又必定要依靠於這主觀的統覺之根據，這似乎十分奇怪而又悖理。但是當我們思量：此自然並不是一個物自身，但只是一堆現象，如許多的心靈之表象，則我們將不驚異：我們只能在一切我們的知識之基本機能中，即在超越的統覺中，在那種統一中，即「只因為這統一故，這自然始能被名曰一切可能經驗底對象，即始能被名曰自然」這樣的統一中，而發見這自然。我們將亦不驚異：恰因為此理由，此統一始能先驗地被知，因而也就是說，始能被知為必然的。假定這統一真是以其自身獨立不

依於我們的思想之首要根源而被給與，則其先驗地被知並被知為必然的，這必不會是可能的。若那樣，則我們一定不能知道任何這樣的根源，即「我們所由以能得到那些『肯斷這樣的一種普遍的自然之統一』的綜和命題」這樣的根源。因為，若那樣，則這些綜和命題必須要從「自然底對象」自身而被引生出；而因為從自然底對象自身而引生出這些綜和命題，此只能經驗地舉行之，是故除只是一種偶然的統一能被得到外，沒有別的統一可被得到，而這種偶然的統一當我們說及自然時遠不副我們心中所牢記的那種必然的連繫。

A115 知性底純粹概念之推證

第三節 知性之關聯於「諸對象一般」以及「其先驗地知道此諸對象一般」之可能性

我們在前節中所已分別而單獨地說明的，我們現在將在系統性的互相連繫中呈現之。茲有三個主觀的「知識根源」(Erkenntnisquellen)，經驗一般底可能性以及經驗底對象之知識底可能性皆基於這三個主觀的知識根源上，此即感取、想像與統覺。這三個主觀根源底每一個皆可視為經驗的，即是說，皆可依其應用於所與的現象而觀之。但是它們一切同樣亦是些先驗的成素或基礎，這些先驗的成素或基礎使它們的經驗使用自身為可能。感取在知覺中經驗地表象現象，想像在聯想中(以及在重現中)經驗地表象現象，統覺則在「重現了的表象與『此重現了的表象所曾因以被給與』的那現象這兩者底同一性之經驗的意識」中，即是說，在認知中，經驗地表象現象。

但是，一切知覺皆先驗地基於純粹直覺(一切知覺作為表象皆先驗地基於內部直覺底形式，即基於時間)，聯想則基於想像底純

粹綜和，而經驗的意識則基於純粹統覺，即是說，基於一切可能表象中的自我之通貫的同一性。 A116

現在，如果我們想去把諸表象底這種連繫之內部根據追蹤到這樣一個點位上，即「此諸表象一切皆須輻輳於其上，輻輳於其上以便它們在它那裡首先可以獲得那『對一可能經驗為必要』的知識之統一」這樣一個點位上，則我們必須開始於純粹的統覺。如果諸直覺不能被吸收於「它們直接或間接所可參與於其中」的那意識中，則它們對於我們什麼也不是，是無，而且它們絲毫不能有關於我們〔使我們關心〕。只有依「把它們吸收於意識中」這一路數，任何知識才是可能的。我們在關涉於那「能夠總是屬於我們的知識」的一切表象中先驗地意識到自我之完整的同一性，我們之所以能先驗地如此意識到自我之完整的同一性，這乃是由於此自我之完整的同一性是一切表象底可能性之一必要的條件。因為此一切表象在我之內能表象某種東西是只當此一切表象連同一切其他表象皆屬於一個整一的意識，因而也就是說，它們至少必須能夠如其屬於一整一意識那樣而被連繫起來，它們始能表象某種東西。這個原則是先驗地有效的，而且它可以被名曰一切「在我們的表象中，因而結果亦在直覺中，而為雜多」的東西底統一之「超越原則」。因為在一主體中的雜多底這種統一是綜和的，所以純粹統覺即提供一切可能直覺中的雜多底綜和統一之原則(a)。

A117

(a)處，康德有底注云：

此命題是十分重要的，而且要求謹慎的考慮。一切表象皆有一必然的關聯——「關聯於一可能的經驗的意識」之關聯。

因為如果它們不曾有這種關聯，又如果「去意識到它們」真全然是不可能的，則此實際上必等於承認它們的「非存在」。但是，一切經驗的意識皆有一必然的關聯——關聯於「那『先於一切特殊經驗而存在』的超越的意識，即：作為根源的統覺的『我自己』之意識」之關聯。因此，這是絕對必然的，即：在我的知識中，一切意識皆必屬於一獨個整一的意識，即「我自己」之意識。既然如此，則在此我自己之意識處即存有意識底雜多之一綜和的統一，此一綜和的統一是先驗地被知的，因而它可以為那「有關於純粹思想」的諸先驗綜和命題給出根據，此恰如空間與時間為那「涉及純然的直覺之形式」的諸命題給出根據。「一切經驗的意識之種變〔即：各種不同的經驗的意識〕皆必須被結合於一個獨一而整一的『自我意識』中」，這一綜和命題是「我們的思想一般」之絕對第一而又綜和的原則。但是，「在關聯於一切其他表象中，『我』這赤裸的表象（它使一切其他表象底集合統一為可能）是一個超越的意識」，這一點必不可被忘記。此赤裸的表象是否是清楚的抑或是隱晦的，或甚至它是否總是現實地存在著，這在此皆與我們無關。但是一切知識底邏輯形式之可能性卻是必然地為「關聯於此作為一機能的統覺」所制約。

A118 此綜和統一預設或包含著一種綜和，而如果前者須是先驗地必然的，則其所預設或所包含的那種綜和亦必須是先驗的。這樣，超越的「統覺之統一」實關聯於純粹的「想像之綜和」，以此純粹的

想像之綜和作為一整一知識中的雜多之一切結合底可能性之一先驗條件。但是，只有產生性的「想像之綜和」始能先驗地發生；重現性的「想像之綜和」則基於經驗的條件。這樣，純粹的（產生性的）想像之綜和底必然統一之原則，先於統覺而出現者，就是一切知識特別是經驗底知識底可能性之根據。

如果想像中的雜多之綜和專指向於雜多底先驗結合，而沒有直覺之區別，我即名此「想像中的雜多之綜和」曰超越的綜和；而如果「此綜和」底統一在關聯於根源的「統覺之統一」中被表象為先驗地必然的，則「此綜和」底統一即被名曰「超越的統一」。因為那根源的統覺之統一是處於一切知識底可能性之基礎地位而為其根據，是故想像底綜和之超越的統一就是一切可能知識底純粹形式；而可能經驗底一切對象必須因著此「想像底綜和之超越的統一」而先驗地被表象。

統覺之統一在關聯於想像之綜和中就是知性；而此同一統一 A119
 [即仍此統覺之統一]，若關涉到超越的「想像之綜和」，它就是純粹的知性。因此，在知性中，存有各種純粹的先驗知識^①，這些純粹的先驗知識在關涉於一切可能的現象中含有純粹的「想像之綜和」之必然的統一。這些純粹的先驗知識就是範疇，即：知性底純粹概念。因此，人之經驗的「知識機能」必須含有一種知性，此知性關聯到感取底一切對象，雖然其關聯到感取底一切對象是只因著直覺以及通過想像而成的對於直覺底綜和而關聯到。一切現象，由於其對一可能經驗而為與料，皆隸屬於此知性。「現象之關聯於可能經驗」這種關聯實在說來是必然的，因為若不然，現象必不會給出知識，而且亦總不會和我們有關。因此，我們必須承認：純粹知

性，藉賴著範疇，它就是一切經驗底形式而綜和的原則，而且並須承認：現象對於知性有一必然的關聯。

①「各種純粹先驗知識」意即「諸純粹先驗知識」，德文原文是“reine Erkenntnisse a priori”。但「知識」英文(knowledge)一詞不能有多數，故為表示多數，肯·斯密士譯為“pure a priori modes of knowledge”。此在前引論中已註明。“modes”在此無實義。但若獨立地看英文，不加注明，必把“modes”一詞看實。此則便成誤解。Max Müller在此譯為“pure forms of knowledge a priori”，更不好，又不加注明，更易引起誤解。若順此譯譯為中文必是「先驗知識底諸純粹形式，而下句必是「此諸純粹形式……」，以及「此諸純粹形式就是範疇」。此則便成極大的誤解。康德原文實是說「此諸純粹先驗知識就是範疇，即知性底純粹概念」。此就範疇說純粹的先驗知識同於前第二節第四段標題中所說「作為先驗知識的諸範圍」。蓋通過範疇而知現象之常住性以及因果性等等即是先驗的知識，故諸範疇即可代表諸純粹先驗知識也。

[又案]：以上三段文從根源的統覺說到超越的想像之綜和，此亦曰純粹的想像之綜和，亦曰產生性的想像之綜和，此等詞語之意義與作用在此並未詳解，讀至後原則底分解規模章方可徹底明白。而此三段文中之義理亦須讀至該處方可明白。

以上是從上面根源的統覺開始說起，此下是從下面開始說起再回到根源的統覺。

現在，我將，從下面開始，即以經驗的東西開始，努力使這必然的連繫，即「在此必然的連繫中，知性，因著範疇，緊守著〔或委順於〕現象」，這樣的必然的連繫成為清楚的。那首先被給與於我們者是現象。當這現象與意識相結合時，它即被名曰知覺。（現象，除通過其關聯於一「至少是可能的」意識外，它決不能對我們而為知識底一個對象，因而它對於我們必什麼也不是，是無；而因為它在其自身並無客觀的實在性，它但只存在於其被知中，是故除通過其關聯於一「至少是可能的」意識外，它畢竟全然是無，什麼也不是——不只對我們什麼也不是。）現在，因為每一現象含有一種雜多，因而又因為諸不同的知覺是各別而單獨地現起於心中，是故此諸不同的知覺底一種結合，就如「它們在感取本身中所不能有」的那一種結合，是必須被要求著的。因此，在我們心中，必存有一種「綜和此雜多」之主動的機能。我把「想像」這個名稱給與於此主動的機能。此主動的機能之活動，當其直接地指向於知覺上時，我名之曰「攝取」(a)。因為想像要把直覺底雜多使之轉成一個「形像」之形式，是故它必須事先即已把諸印象收攝於它的活動中，即是說，它事先即已攝取了這些印象。

A120

(a)處，康德有底註云：

心理學家迄今皆不能知想像是知覺本身底一個必要的因素。其所以不能知，一部分是由於這事實，即：那個想像機能已被限制於重現，另一部分則是由於這信念〔這意見〕，即：感取不只是提供印象，且亦結合印象以便去產生對象之形像〔影像〕。就產生對象之形像這目的說，某種比「印象之純

然的接受性」為更多一點的東西無疑是需要的，即是說，「綜和諸印象」的一種功能無疑是需要的。

A121

但是，這是很清楚的，即：假定不是有一主觀的根據它引導著心靈沿著「一先行知覺所已過轉到」的那後繼的知覺去把這先行的知覺恢復或復現起來，因而並去形成諸知覺底全部系列，則甚至此「雜多之攝取」亦必不能即以其自身就可以產生一個「形像」以及「印象之連繫」。此主觀的根據就是重現的「想像之機能」，此一想像機能只是經驗的。

但是，如果諸表象在任何次序中互相重現，恰如它們碰巧會合在一起，則這亦必不能引至此諸表象底任何一種決定性的連繫，但只能引至其偶然性的並置〔accidental collocations, *regellose Haufen* 不規則的堆集〕；而這樣，則必不能產生任何知識。因此，這些表象底重現必須符合於一個規律，依照此規律，一個表象在想像中可以與某一個表象相連繫而不與另一個表象相連繫。依照規律而成的重現底這種主觀的而且是經驗的根據就是那被名曰「表象之聯想」者。

現在，如果此「聯想底統一」不曾復有一客觀的根據（此客觀的根據使以下之情形為不可能，即：「現象為想像所攝取，其被攝取不在此攝取底一可能的綜和統一之條件下而被攝取，而一定要依別法而被攝取」這情形為不可能），則「現象定須配入於人類知識底一種連繫起來的全體中」這一義必完全是偶然的。因為，縱使我們確有「把諸知覺聯合起來〔聯想諸知覺〕」之能力，而「此諸知

A122

覺本身是否必是可聯合的〔可聯想的〕」，這必仍然完全是不決定

的而且完全是偶然的；而如果它們不是可聯合的〔可聯想的〕，則這裡實可存有一大群知覺，實在說來，實可存有一全部的感性，（在此大群知覺或全部感性中，許多經驗意識必會發生於我的心中），但那存有的大群知覺或全部感性是在離散狀態中，而並沒有隸屬於一「我之自我之意識」。但此是不可能的。蓋只因為我把一切知覺歸屬到一個整一的意識（根源的統覺），我始能對於一切知覺而說我意識到了它們。因此，茲必有一客觀的根據（即是說，一個「先於一切經驗的想像之法則而能先驗地被理解」的根據），一個「擴及一切現象」的法則之可能性，不，必然性即基於此客觀根據上——即是說，這一個根據是這樣的，即：它迫使我們去視一切現象為感取底與料，這些感取底與料必須在其自身即是聯合的〔可聯想的〕，而且必須服從它們的重現中的一種通貫性的連繫之普遍規律。「諸現象底一切聯合〔聯想〕」底這種客觀根據，我名之曰「現象底引拽性〔親和性〕」。此客觀根據，除在那就一切「須屬於我」的知識而說的「統覺底統一之原則」中被發見外，無處可以被發見。依照此原則，一切現象，無例外，皆必須這樣地進入心靈中或這樣地被攝取，以致「它們皆符合於統覺之統一」。若沒有它們的連繫中的「綜和的統一」，「它們之符合於統覺之統一」必是不可能的；因此，這樣的綜和統一其自身是客觀地必然的。

這樣，一個整一意識中的一切經驗意識底客觀統一（根源的統覺底統一）就是一切可能知覺底必要條件；而〔此既被承認，如是我們便能證明：〕^①一切現象（就近的或遼遠的）底引拽性就是那「先驗地基於規律上」的想像中的綜和之一必然的後果。 A123

①〔 〕號中者為肯·斯密士所加。原文無。案：不加亦可。

因為想像本身是一「先驗綜和底機能」，所以我們把「產生的想像」這個名稱指派給它。當它所自在的沒有別的，不過就是那於現象中是雜多的東西之綜和中的必然的統一，它便可被名曰超越的「想像之功能」。「現象底引拽性，以及同著這引拽性，現象底聯想，而且通過這聯想，轉而又，現象之依照法則而成的重現，因而〔由於包含有這些種種不同的因素〕也就是說經驗之自身，這一切皆只有藉賴著此超越的想像之功能才是可能的」，這實在說來是奇怪的，但縱然是奇怪的，這卻是以上先行的論證底一個顯明的歸結。因為，若無此超越的功能，沒有對象底概念會聚在一起而作成一統一性的經驗〔沒有對象底概念能一起進入一整一經驗中〕。

A124 常住而不變的「我」（純粹統覺）形成一切我們的諸表象之「相關者」，當「我們意識到此諸表象」是全然可能的時。一切意識屬於一無所不統的純粹統覺，此恰如一切感觸的直覺（作為表象）皆屬於一個純粹的內部直覺，即，皆屬於時間，要想使純粹想像底功能成為理智的，那必須加到這純粹想像上者就是此統覺。何以如此，這是因為以下的緣故而然，即：因為想像底綜和把雜多連繫起來是只如「此雜多出現於直覺中，例如出現於一三角形之形狀中」那樣而把它連繫起來，是故此想像底綜和雖然是先驗地被施行的，然而其自身卻總是感觸的：正由於此故，所以必須把純粹統覺加到純粹想像上，然後此後者之功能始能成為理智的。而雖然屬於知性的諸概念通過雜多之關聯於統覺底統一而表現其作用①，然而此諸概念之能關聯於感觸的直覺卻只因著想像而始然。

①此處肯·斯密士注云：依 Vaihinger 稍有改動。案：依原文當如下譯：「但是當雜多關聯於統覺底統一時，屬於知性的諸概念只有因著想像始能關聯於感觸的直覺」。案：如此亦通。

這樣說來，一「制約一切先驗知識」的純粹想像是人類靈魂底基本機能之一^①。藉賴著此純粹的想像，我們使這一邊的「直覺底雜多」與另一邊的「純粹統覺底統一之條件」相連繫。兩個極端，即：感性與知性這兩個極端，必須通過此超越的想像之功能之媒介作用而互相有必然的連繫，因為若非然者，感性，雖然它實能給出現象，它卻不能供給經驗知識底對象^②，因而也就是說，它必不能供給經驗^③。那「由現象底攝取，現象底聯想（重現），以及最後現象底認知而被組成」的現實的經驗在認知中，即：在經驗底這些純然地經驗的成素中之最後而又最高的這個成素中，含有某些一定的概念，此等概念使「經驗底形式的統一」為可能，並連同著此形式的統一，使「一切經驗知識底客觀妥效性（真理性）」為可能。此等「雜多底認知之根據」，就其只有關於「一經驗一般」之形式而論，它們就是諸範疇。不只是「〔超越的〕想像之綜和」中的一切「形式的統一」基於此等根據即範疇上，並且幸虧有那種綜和，因有那種綜和，是故想像底那一切與現象相連繫^④的經驗使用^⑤（即：想像之在認知、重現、聯想、攝取中的那一切經驗使用）亦基於此等根據即範疇上。因為只有藉賴著此等基本概念^⑥，現象始能屬於知識或甚至屬於我們的意識，因而也就是說，屬於我們自己。

- ①此句依康德原文當如此：這樣說來，我們有一純粹的想像以爲人類靈魂底基本機能之一，此一純粹的想像形成一切先驗知識底根據（一切先驗知識皆基於此純粹的想像）。案：肯·斯密士的譯法把「作……之根據」變成「制約……」也許於義較順。
- ②光只感性不能使我們有經驗知識底客觀對象。
- ③因而光只感性也不能使我們有一完整的經驗。康德說經驗就是經驗知識。
- ④肯·斯密士注出原文是“bis herunter zu”（下降至現象）。
- ⑤肯·斯密士注云：依 Adickes 改原文之“alles empirischen Gebrauchs”爲“aller empirische Gebrauch”。
- ⑥肯·斯密士注云：「概念」原文爲「成素」（Elemente）。

〔綜案〕：此段所說「純粹想像之媒介作用」，充分詳解見後原則底分解規模章中。

這樣，那正是我們自己始把秩序與規則性導入於現象中，此現象即是我們所叫做「自然」者。假定我們自己，或我們的心靈之本性，不曾根源地把這秩序與規則性置放在現象中，我們決不能在現象中發見它們。因為此「自然之統一」須是一種必然的統一，即是說，須是現象底連繫底某種一定的先驗的統一；而如果茲不曾存有「先驗地含在我們的心靈之根源的認知能力中」的這必然的、先驗的綜和統一之主觀根據，又如果這些主觀條件，既然它們是「知道經驗中任何對象（不管是什麼對象）」這種知道底可能性之根據，是故它們若不同時也是客觀地妥實的〔有效的〕，則這必然的，先

驗的綜和統一亦必不能先驗地被建立。

我們早已依種種不同的路數規定知性：規定之為知識底自發性（有別於感性底接受性），為思想底能力，為概念底機能，或又規定之為判斷底機能。一切這些規定，當其適當地被理解時，皆是同一的。我們現在又可特標知性為「規律底機能」。此一顯著的標識是更為有成果的〔有收獲的〕，而且它更切近於知性之本質的本性。感性給我們以形式（直覺之形式），但是知性則給我們以規律。知性總是從事於研究現象，以便在現象中去探索某種規律。規律，就其是客觀的而言，因而也就是說，就其必然地繫屬於①〔anhängen 附著於〕對象之知識而言，它們即被名曰法則。雖然我們通過經驗學知了許多法則，可是這許多法則只是那些猶較高的法則底諸特殊決定，而這些較高的法則中之最高者，即一切其他法則皆居於其下者，則是先驗地從知性本身而發出。這些最高的法則不是從經驗假借得來的；正相反，它們須把「現象之符合法則」這合法則性賦給現象，因而也就是說，它們須使經驗為可能。這樣，知性是某種比「通過現象之比較而形成一規律」這「形成一規律」之能力為更多一點的東西；它自身就是自然底「法則給與者」。除通過知性外，「自然」，即依照規律而成的「現象底雜多之綜和統一」，必全然不會存在（因為現象，如其為現象而觀之，不能存在於我們之外——它們只存在於我們的感性中）；而此「自然」②，當作一經驗中的知識之對象看，連同此自然所可含有的每一東西，是只有在統覺之統一中才是可能的。這樣③，統覺之統一是一整一經驗中的一切現象之「必然的符合於法則」這「必然的合法則性」（notwendigen Gesetzmässigkeit）之超越的根據。此同一的「統覺

之統一」在關涉於表象之雜多中(決定此雜多為出自一統一者)可以充作規律，而此等規律底機能就是知性。這樣，一切現象，當作**可能的經驗**看，皆先驗地處於知性中，並且從知性處得到了它們的形式的**可能性**，此恰如當它們是**純然的直覺**時，它們皆處於感性中，而且就它們的形式說，它們只有通過這感性才是可能的。

①「繫屬於」(anhängen)或「附著於」，肯·斯密士譯為「依靠於」(depend upon)，非是，故改之。

②肯·斯密士注云：依 Vaihinger，以“Jene”代原文之“Diese”，指表「自然」。案：Max Müller 依原文“Diese”譯為「此感性」，指「感性」說。此則於理不通。

③肯·斯密士注云：依 Erdmann，以“also”代原文之“aber”。

說「知性其自身是自然底法則之根源，因而也就是說，其自身是自然底形式的統一性之根源」，不管這聽起來是如何之誇大與悖理，然而這樣的一種肯斷卻是正確的，並且是與「這肯斷所涉及」的對象相順合的，即是說，是與經驗相順合的。經驗的法則，即如其為「經驗的」而觀之，確然從不能從純粹的知性引生出它們的起源。想從純粹的知性引生出它們的起源，那是很少可能的，其很少可能亦如「想只因著涉及感觸直覺底純粹形式而去完全了解現象底不可窮盡的複雜性」之很少可能。但是，一切經驗的法則皆只是知性底純粹法則底諸特殊決定，在知性底諸純粹法則之下，並依照此等知性底純粹法則之型範，那些經驗的法則始成為可能的。通過知性底諸純粹法則，現象呈現一有秩序的性格，此恰如此同一現象，

不管其經驗形態之差異為如何，卻必須總是與感性底純粹形式相諧和。

這樣，純粹知性在範疇中就是一切現象底綜和統一之法則，而因此它首先而且根源地使經驗（就其形式說）為可能。此就是我們在「範疇底超越的推證」中被要求去建立的一切，即是說，去使「知性之關聯於感性，並因著感性，關聯於一切經驗之對象」這種關聯成為可理解的。諸純粹先驗概念底客觀妥效性亦因那種關聯為可理解而被致成為可理解的，而它們的根源與真理性亦因而成為被決定了的。

知性底純粹概念底這種推證之正確性以及此推證之為唯一可能的推證之唯一可能義^①之綜括表象

如果我們的知識所要去處理的對象是「物之在其自己」，則我們對於對象決不能有先驗的概念。因為我們從什麼來源能得到這些先驗概念呢？如果我們從對象引生出它們來（把「對象如何能被知於我們」這問題置諸不論），則我們的概念必只是經驗的，而不是先驗的。如果我們從「自我」引生出它們來，則那「只是存在於我們」者決不能決定一個「不同於我們的表象」的對象之性格，即是說，那只是存在於我們者決不能是為何「一物定須存在著而為『我們在我們的思想中所有的東西』所徵表」之根據，亦不能是為何「這樣一種表象定不寧全然是空的」之根據。但是，另一方面，如果我們必須只去處理現象，則「某種一定的先驗概念定須先於對象之經驗知識而存在」，這卻不只是可能的，而且是必然的。何以如

此，這是因為以下的緣故而然，即：因為我們的感性底一純然的變形決不能在我們以外被發見，是故當作現象看的諸對象便構成一個「只存在於我們之內」的對象：即由於此故，上句所說始不只是可能的，而且是必然的。現在，依上說的緣故之樣式，而去肯斷說：「一切這些現象，因而亦就是說，我們自己所能從事的一切對象，一切盡皆存在於我之內，即是說，一切皆是我的同一的自我底諸決定」，這無異於說：「在一個同一的統覺中必有這些現象底一個完整的統一」。但是，此「可能意識底統一性」亦構成一切「對象底知識」之形式；通過此形式，雜多是被思為「屬於一獨個的對象」的東西。這樣，「感觸表象底雜多（直覺）於其中或所依以屬於一個整一意識」的那模式是先於一切「對象底知識」而存在而即為這樣的知識底「理智形式」，而且那模式其自身即構成「一切對象一般」^②底一種先驗的形式知識，當此「諸對象一般」被思時（那所構成的一切對象一般底先驗的形式知識即諸範疇所表示者）^③。通過純粹想像而成的雜多^④之綜和，以及「關聯於根源的統覺」的一切表象底統一，凡此皆是先於一切經驗知識而存在的。這樣，知性底諸純粹概念是先驗地可能的，而在關聯於經驗中，它們又實是必然的；而其所以如此，則是因為這理由，即：我們的知識須只處理現象，這些現象底可能性即處於我們自身，而（在一對象之表象中）這些現象底連繫與統一也是只在我們自身中被發見。因此，這樣的連繫與統一必須先於一切經驗而存在，而且它們亦就是「經驗之在其形式面」底可能性所需要者〔而且它們亦首先使「此一切經驗之在其形式面」為可能〕。我們的關於範疇之推證即依此觀點，這唯一可行的一個觀點，而被發展成^⑤。

- ①案：此一標題依康德原文是：「知性底純粹概念底這種推證之正確性與唯一可能性之綜括表象」。此中「唯一可能性」易起誤會。此所謂唯一可能性是指「此推證為唯一可能的推證」說，不是說此推證可能不可能的那種可能性。因此，肯·斯密士把它轉譯為「此推證之為唯一可能的推證」。至於題中「唯一可能義」是我順肯·斯密士此譯而附帶加上去的，以便與「正確性」並列並保存原文之一「唯一可能性」之樣式，把「唯一可能性」轉成「唯一可能義」。我想此可表達康德原意而不致令人誤會。正文最後一句即表示此意。
- ②案：康德原文有「一般」字樣，肯·斯密士略，當補。
- ③案：原文（ ）號中只注之以「諸範疇」，不清楚。此注之以「諸範疇」實指那所構成的一切對象一般（當其被思時）底先驗的形式知識說，此種先驗的形式知識（或形式的先驗知識）即是諸範疇所表示者，因為範疇即代表先驗知識，而且是形式的知識，因為範疇是法則性的概念故。如通過範疇而知對象之常住性與因果性等，這便是對象一般底形式的先驗知識。此種知識即存於統覺之統一中，存於「雜多所依以屬於一整一意識」的那模式中。因為統覺之統一必因著範疇而成故。
- ④案：「雜多」肯·斯密士注云：原文為“derselben”，改為“desselben”，指上句中的「雜多」說。如依原文，當指上句「諸對象一般」之諸對象說，如是便成「諸對象之綜和」，Max Müller 即如此譯，此則不通。改之為是。
- ⑤案：此最後一句，依康德原文是如此：「我們的關於範疇之推證即依此根據，這唯一可能的一個根據，而被作成」。「根據」肯·斯密士把它轉為「觀點」。「唯一可能的一個根據」被轉為「唯一可行的（行得通的）一個觀點」。

〔綜案〕：此最後一「綜括表象」是從我們的知識所處理的對象不是「物自身」說起。如果是物自身，我們對於對象決不能有先驗的概念。此一很深的洞見，如果我們對於康德所說的「現象與物自身之超越的區分」不能有透徹的了解，對於其所說的「現象」之特殊義、「物自身」之特殊義，不能有真切的明白，則無論如何辯說，我們也很難了解。我想中國哲學對此可有很大的幫助，詳見我的《現象與物自身》一書。第一版的「推證」至此止，下文便是第二版中的重述。

知性底純粹概念之推證

〔重述於第二版中者〕

第二節 知性底純粹概念之超越的推證

§ 15 「結合一般」底可能性

表象底雜多能被給與於一種「純是感觸的，即不過是接受性」的直覺中；而此直覺之形式能先驗地處於我們的「表象之機能」中，此形式不能是別的，它不過就是「主體在其中或所依以被影響」的那模式。但是，一「雜多一般」底結合卻從不能通過感取而臨到我們身上來，因此，它不能早已被含於感觸直覺底純粹形式中。因為它是表象機能底一種自發性之活動；而因為此機能，要想把它與感性區別開，它必須被名曰知性，是故一切結合——不管我們意識到它與否，也不管它是直覺底雜多（經驗的或非經驗的）之結合，抑或是種種概念之結合——總是一種知性之活動。「綜和」這個通稱可以被指派給此種活動，此蓋由於「綜和」一詞指表這意思，即：我們不能把任何「我們自己不曾先已結合之」的東西當作結合於對象中者而表象給我們自己，並亦指表這意思，即：在一切

B130

表象中，「結合」這一表象是那「唯一不能通過對象而被給與」的一個表象。由於結合是主體底自我活動底一種動作，所以它除由主體自己來執行外，它便不能被執行。「此種結合活動根源上是一，而且在一切結合上是均等的（equipollent, gleichgeltend）」，這將是很容易被觀察出的，又「這結合活動底化解，即分析（此分析是結合活動底反面），總尚須預設這結合活動」，這亦是很容易被觀察出的。因為知性所不曾先已有結合的地方，知性亦不能行化解，此蓋因為只由於曾為知性所結合，任何「允許分析」的東西始能被給與於表象之機能。

但是，結合之概念，除包含有雜多之概念以及雜多底綜和之概念外，它亦包含有雜多底統一之概念。結合是雜多底綜和統一之表象^(a)。因此，「此統一」之表象不能發生自結合。反之，「此統一」之表象，因著把它自己加到雜多之表象上去，正是那首先使結合之概念為可能者。此統一，它先驗地先於一切結合之概念，它不是「單一性」那個量範疇（§ 10）；因為一切範疇皆是植根於判斷底邏輯功能，而在此等功能中，結合，因而也就是說，諸所與的概念底統一，是早已被思及了的。這樣，範圍早已預設結合。〔案：「單一性」那個量範疇當然亦須預設結合〕。因此，我們必須為此統一（作為質的統一，§ 12）尋求那更高的統一，即是說，在那「其自身即含有判斷中的諸差別概念底統一之根據，因而也就是說，含有知性底可能性之根據，知性甚至就其邏輯的使用說，亦含有這種使用的知性底可能性之根據」的東西中尋求那更高的統一。

(a)處，康德有底注云：

諸表象是否其自身是同一的，因而也就是說，是否此一表象能通過另一表象而分析地被思，這不是這裡所要發生的問題，當雜多在考慮之下時，此一雜多之意識總須與另一雜多之意識區別開；而正是這些（可能的）意識底綜和才是我們這裡所單要關心的。

§ 16 統覺底根源的綜和統一性

「我思」伴有一切我的表象，這必須是可能的；因為若不然，則某種東西必是被表象於我之內而它又全然不能被思，而這就等於說：這表象必是不可能的，或至少必是對於我什麼也不是，是無。 B132

那「能夠先於一切思想而被給與」的表象被名曰直覺。因此，一切直覺之雜多，在「此雜多於其中被發見」的那同一主體中，有一必然的關聯——關聯於「我思」〔案：意即皆必然地關聯於我思〕。但是「我思」這個表象是一種自發性之活動，即是說，這個表象不能被視為屬於感性者。要想把此表象與經驗的統覺區別開，我名之曰「純粹的統覺」，或又名之曰「根源的統覺」，因為它是這樣一種「自我意識」，即，此自我意識當其產生出「我思」這個表象時（「我思」這個表象必須能夠伴同一切其他表象，而且在一切意識中它是那同一者），其自身不能再為任何進一步的表象所伴同，它就是這樣一種「自我意識」，「此根源的統覺」底統一我也名之曰「自我意識底超越的統一性」，這樣名之，為的可以去指示那「由它而發生」的先驗知識底可能性。因為那「在一直覺中被給與」種種衆多的表象，如果它們不曾盡皆屬於一個整一的自我意識，它們

B133 必不會盡皆是我的表象。由於是我的表象（縱使我未意識到它們是我的表象），它們必須符合於這條件，即「單在其下，它們始能一起皆處於一個普遍的自我意識中」的那條件，因為若不然，它們必不會一切無例外盡皆屬於我。有許多後果可以隨此「根源的結合」而來。

直覺中被給與的雜多底統覺底這種通貫的同一性〔自同性〕含有諸表象底一種綜和，而且此統覺底這種通貫的同一性只有通過此綜和之意識才是可能的。因為那「伴同著諸不同的表象」的經驗意識其自身就是歧異的〔紛歧的〕，而且它亦並沒有關聯於主體底同一性。「關聯於主體底同一性」這種關聯不只是通過「我之把每一表象伴同於意識」而發生，且亦只當我把這一表象聯屬於另一表象，而且意識到此諸表象底綜和時，它始發生。因此，只有當我能把所與的諸表象底雜多聯合統一於一個整一意識中，我始可能去把這些表象中的〔即：通貫這些表象的〕「意識底同一性」表象給我自己。換言之，統覺底分解的統一只有在某種一定的綜和統一之預設下才是可能的^(a)。

(a)處，康德有底注云：

意識底分解的統一乃屬於一切一般性的概念者〔一般性的概念即如其為一般性的概念而觀之即表示分解的統一〕。例如，如果我思「紅一般」〔一般性的紅〕，我因著此「紅一般」，把一個「作為一特徵能被發見於某物中，或能與其他表象相結合起來」的特性表象給我自己；此即是說，只有因著一個預設了的可能的綜和統一，我始能把分解的統一表象

給我自己。一個「被思為共同於諸不同的表象」的表象可被視為屬於這樣的一些東西，即如「在此共同表象以外它們復亦有某種另樣不同的東西」這樣的一些東西。結果，在我能於此共同的表象中思想「意識底分解的統一」之前（此分解的統一使此共同的表象成爲一個共同的概念），此共同的表象必須在與其他（雖然只是可能的）表象的綜和統一中先已被思想。因此，統覺底綜和統一就是那個最高點，即「我們必須把知性底一切使用，甚至全部邏輯，以及與此全部邏輯相符順地連同在一起的超越的哲學，皆歸屬之」的那個最高點，實在說來，此「統覺之機能」就是知性自身。 B134

因此，「給與於直覺中的諸表象盡皆屬於我」這個思想等值於以下之思想，即：「我把諸表象聯合統一於一個自我意識中，或至少能夠如此聯合它們」這個思想；而雖然這個思想其自身並不是「此諸表象底綜和」之意識，然而它卻預設那種綜和之可能性。換言之，只當我能把握諸表象之雜多於一個整一意識中，我始能認它們盡皆是屬於我的。因爲若不然，我必有各式各樣而又紛歧支離的自我，就像我有各式各樣而又紛歧支離的「我所意識給我自己」的諸表象那樣。這樣說來，直覺底雜多之綜和統一，由於它是先驗地被產生^①，它就是統覺自身底同一性之根據，此統覺自身底同一性先驗地先於一切我的決定性的思想而存在。但是，「結合」並不處於對象中，而且亦不能從對象假借得來，假借得來因而通過知覺始開始被吸收於知性中。反之，「結合」單只是知性底一種事，此知性其自身不過就是「先驗地結合所與的表象之雜多」這種「結合 B135

之」之機能，並亦就是「把所與的表象之雜多帶至或置於統覺底統一之下」這種「帶至或置於」之機能。統覺之原則是人類知識底全部範圍中的最高的原則。

①肯·斯密士注云：依 Vaihinger 改原文之“gegeben”（被給與）為“hervorgebracht”（被產生）。

此「統覺底必然統一之原則」，其自身實在說來是一自同的命題，因而也就是說，是一分析的命題；縱然如此，它也顯露了給與於直覺中的雜多底一種綜和之必然性，若無此種綜和，自我意識底通貫的同一性便不能被思想。因為通過作為單純表象的「我」，沒有什麼雜多的東西是被給與了的；只有在那「不同於『我』」的直覺中，一雜多始能被給與；而亦只有通過一個整一意識中的「結合」，一雜多始能被思想。一種這樣的知性，即，「在此知性中，通過自我意識，一切雜多即會被給與」這樣的一種知性必是直覺的知性；我們的知性只能思，至於直覺，則必須依賴於感取。在關涉於那些「在一直覺中被給與於我」的諸表象之雜多中，我意識到自我是同一的，因為我認為這些表象盡皆是我的表象，而且我是如其構成一個整一的直覺那樣而領會它們。這等於說：我先驗地把「諸表象底一種必然的綜和」意識給我自己，此必然的綜和須被名曰「統覺底根源的綜和統一」，一切「被給與於我」的表象必須處於此統覺底根源的綜和統一之下，但是此諸表象亦須藉賴著一種綜和

B136 [案：即超越的想像之綜和] 始開始被置於或帶至此「統覺底根源的綜和統一」之下。

§ 17 綜和統一之原則是知性底一切使用之最高原則

一切直覺就其關聯於感性而言，其可能性之最高原則，依超越的攝物學，便是：一切「直覺之雜多」定須服從空間與時間之形式條件^①。一切直覺就其關聯於知性而言，其可能性之最高原則是：一切「直覺之雜多」定須服從統覺底根源的綜和統一之條件^(a)。當直覺底衆多表象被給與於我們時，此衆多表象即服從以上兩原則中之前一原則；當它們必須允許可被結合於一個整一意識中時，它們即服從以上兩原則中之後一原則。因為若沒有這樣的結合，沒有東西能被思或被知，此蓋因為此時諸所與的表象必不會共同地有「我思」這個統覺之活動，因而它們亦不能在一個整一意識中一起被領會，之故。 B137

(a)處，康德有底注云：

空間與時間，以及一切它們的部分，皆是直覺〔純粹直覺〕，而且因此，它們，連同它們所含有的雜多〔純粹雜多〕，亦皆是獨個的表象（見〈超越的攝物學〉）。結果，它們不是這樣的一些純然的概念，即「經由這些概念，一個同一的意識被見為含於一群表象中」這樣的一些純然的概念。反之，它們乃是這樣的，即：通過它們，許多表象被見為含於一個整一表象中，而且含於該整一表象之意識中；這樣說來，它們是組合物。因此，該意識之統一是綜和的，但卻亦是根源的。這樣的諸直覺底「獨個性」被見其將有許多重要的後果（見下§ 25）。

- ①「定須服從空間與時間之形式條件」意即：定須服從空間與時間這些形式條件，「條件」一詞是多數，即指空間與時間說，「之」字無實義。下句「定須服從統覺底根源的綜和統一之條件」意即等於定須服從「統覺底根源的綜和統一」這個條件，「之」字無實義，「條件」當該是單數，即指「統覺底根源的綜和統一」說。但原文亦是多數，英譯亦以多數譯之。如「之」字有實義，「條件」一詞又是多數，則當是「服從統覺底根源的綜和統一底諸條件」，那麼這「諸條件」指什麼說呢？你可說指範疇說。但此第§17全段文無此意，下§19、§20始說此義。是故此處「條件」一詞之為多數實無實義，只應是單數，「之」字亦無實義。英文之“of”，德文之des, der等，實在是很麻煩的，當隨文領義。洋文號稱文法嚴格，在此等處實不如中文。中文行文都是明說，決無“of”字之許多歧義。

知性，若用一般詞語說之，即是「知識之機能」。此「知識之機能」中所謂「知識」即存於「諸所與表象之決定的關聯於一個對象」^①；而一個對象則是這樣的一個東西，即「在此對象之概念中，一所與的直覺底雜多可被聯合統一起來」這樣的一個東西。現在，諸表象底一切聯合統一皆要求此諸表象底綜和中的意識之統一。結果，唯是這「意識之統一」始構成「諸表象之關聯於一個對象」，因而也就是說，始構成此諸表象底客觀妥實性，並構成「此諸表象即是各種知識」這一事實；因此，知性底可能性即基於此「意識之統一」。

- ①此亦可如此譯：「諸所與表象之決定的關聯——關聯於一個對象」。因為「決定」是形容詞，「關聯」是名詞，須重複一下，一氣聯下來。若依中文之習慣，改為「諸所與表象之決定地關聯於一個對象」亦可。

依是，知性底第一純粹知識，即「知性底一切其餘使用皆基於其上」的那第一純粹知識，而且「它同時也是完全獨立不依於一切感觸直覺底條件」的那第一純粹知識，就是統覺底根源的綜和統一之原則。這樣，外部感觸直覺底純然形式即空間，〔以其自身而言，〕尚不即是知識；它只為一可能知識提供先驗直覺底雜多。要想去知道空間中的任何事（例如一條線），我必須把它描畫出來，而且這樣作時，我把所與的雜多底一種決定性的結合綜和地產生出來〔使之有存在〕，如是，則「此種動作」之統一同時即是意識之統一（即如一條線之概念中的那意識之統一）；而就是通過此「意識之統一」，一個對象（一決定性的空間）始開始成為被知的。因此，意識底綜和統一就是一切知識底客觀條件。它不只是「我自己在知一對象中所需要」的一個條件，而且它也是這樣一個條件，即「每一直覺要想對於我而成為一個對象便必須居於其下」這樣的一個條件。因為若非然者，在此綜和之缺無中，雜多必不會被聯合統一於一個整一意識中。

B138

〔案〕：此第二版中的「推證」只以上兩段說及「對象」，其中無「超越的對象=X」一詞。

雖然此命題〔即上「統覺底根源的綜和統一之原則」這個命題，亦即上§16「統覺底必然統一之原則」這個命題^①〕使「綜和統一」成爲一切思想之條件，但如所已說〔上§16〕，其自身卻是分析的。因爲它不過是說：一切我的任何所與直覺中的諸表象皆必須服從這樣一個條件，即「單在此條件下，我始能夠把此諸表象當作我的表象而歸給這同一的自我，並因而我始終能夠如『此諸表象通過「我思」這個一般的表示而綜和地被結合於一個整一的統覺中』那樣而綜攝之或領會之」這樣一個條件。

①案：此處只說「此命題」，來得太突兀而籠統，即在上§16中亦只說「此統覺底必然統一之原則其自身是一分析的命題」，始終未將此原則說成一個命題之樣式，仍嫌含混而籠統。康德在此說命題即就此原則說。原則可以是命題，但不必是命題；命題也可以是原則，但不必是原則。在此，「統覺底必然統一」可以是原則，但不是一個命題，至少也不具備命題之樣式。要說它是一個命題，必須是這樣，即：「統覺有必然的統一性」，這當然是一個分析的命題。

但是，此原則〔即：統覺底根源的綜和統一之原則〕並不是要被視爲「可應用於每一可能的知性」的原則，但只被視爲可應用於這樣一種知性者，即「通過此知性所有的純粹統覺，在『我在』這個表象中，沒有什麼是雜多的東西可被給與」這樣的一種知性^①。若夫如此之一種知性，即「通過此知性底自我意識，此知性即能把直覺底雜多提供給它自己」這樣一種知性——即是說，如此樣的一

種知性，即「通過此知性所有的表象^②，此表象底對象即同時存在」這樣一種知性——它並不要為意識底統一需要「雜多底綜和」這一特殊的活動〔動作〕。但是，對那「只會思而不會直覺」的人類的知性而言，那種特殊的活動〔動作〕卻是必要的。那種特殊的活動，實在說來，是人類知性底第一原則，而且對於人類知性是如此之不可缺少，以至於：〔就人類而言，〕^③我們不能形成任何其他可能的知性之絲毫概念，這其他可能的知性或是就像「其自身是直覺的」那樣的知性，或是任何這樣的一種知性，即「此知性可以有一種感觸直覺底模式作根據，但其所有的感觸直覺之模式在種類上卻不同於那在空間與時間中的感觸直覺之模式」這樣的一種知性。

①案：這樣的一種知性即是人類的「辨解的知性」（discursive understanding）。人類的這種知性只能思而不能直覺，因此，它只是「思解的（辨解的）知性」，而不是「直覺的知性」。因此，它所有的純粹統覺只表示一種綜和統一，其所綜和而統一的雜多是來自感性（感觸的直覺），其本身並不能把雜多給與於我們。知性所有的純粹統覺其實就是知性底統思作用，在此說「我思」，「我思」就函著「我在」。但是這「我在」就只是一個赤裸的「在」（對於知性而在），在「我在」這個表象中，並無雜多可言。此義詳見下§25。

②「此知性所有的表象」，此中所謂知性即意指「直覺的知性」說。「直覺的知性」與「智的直覺」是一而非二。其所有的表象似乎就是此直覺的知性底活動所呈現的種種相。在此種知性上，嚴格講，似乎不能有「表象」與「表象底對象」之分別

說。這分別說只是類比人類的知性處之分別說而方便地被移於此直覺的知性上。在此直覺的知性處，知性底活動同時即創生對象底存在，這明是一種創生的知性，就智的直覺而言，明是一種創生的直覺。明乎此，則康德的說法並不是善巧的說法。依康德，此直覺的知性，智的直覺，只上帝始有，人不能有。即就上帝而言，在祂的知性與直覺上亦不能有祂的知性所有的表象與此表象底對象之分別說。中國的哲學，儒、釋、道三教，皆可承認人自身就可轉出這種直覺的知性與智的直覺（如佛家之智知，道家之道心玄智，陽明之良知）。我依此傳統，真切見到於直覺的知性處並不可用康德此句中的表達方式。康德無此傳統可資遵循，故他於此不能精熟而貼切。但他決定劃開人類的知性與直覺的知性之不同，這卻是此第二版中的推證之特點，他是處處這樣對照著說的，在超越的攝物學最後省察中已這樣對照著說了，當覆看。

- ③此語乃譯者所補，康德原文無，英譯亦無。但此限制必須加上。依康德，人類的知性定須如此這般，人不能有其他種知性，如「直覺的知性」只上帝始有之。「有感觸直覺作根據但卻不同於人的感觸直覺之模式」的知性其他有限存有或可有之，但人的知性卻必須以空間與時間中的感觸直覺之模式作根據，決不能有其他種樣式的感性（感觸直覺）。若不就人類說，我們很可形成這類其他知性之概念，如很可形成上帝的知性（直覺的知性）之概念。

§ 18 自我意識底客觀統一

統覺底超越的統一就是這種統一，即通過此種統一，一切給與

於一直覺中的雜多可被聯合統一於一「對象之概念」中。因此，此「統覺底超越的統一」可被名曰客觀的統一，而且它必須與意識底主觀的統一區別開，此「意識底主觀的統一」是內部感取底一種決定——通過內部感取，為這樣一種〔客觀的〕結合而備的直覺之雜多是經驗地被給與了的。「我是否能經驗地意識到這雜多為同時的抑或是相續的」，這要依靠於環境或經驗的情況。因此，意識底經驗的統一，通過表象之聯想，「其自身有關於一現象」^①，而且它全然是偶然的。但是，時間中的直覺之純粹形態^②，只作為直覺一般，而含有一所與的雜多者，是服從或隸屬於「意識之根源的統一」的，其服從或隸屬於此「意識之根源的統一」是只通過「直覺底雜多之必然的關聯於『我思』這一整一」而服從或隸屬之，因而也就是說，是只通過「知性底純粹綜和」而服從或隸屬之，此「知性底純粹綜和」是先驗地^③形成經驗綜和之根據者。只有這「根源的統一」才是客觀地妥實的；統覺底經驗的統一（我們在此不欲詳論之，此外，它亦只是在特定的具體條件下從根源的統一而被引生出）則只有主觀的妥實性。例如，某一字對於此一人暗示此一東西，對於另一人則暗示某種別的東西；在那「是經驗的」東西中的「意識之統一」，就所與者而言，並不是必然而普遍地妥實的。

B140

①此句康德原文是：“selbst eine Erscheinung betrifft”，肯·斯密士譯為「其自身有關於一現象」，此在整句中似不甚有意義。Meiklejohn譯為「其自身關聯於一現象世界」，更不好。而Max Müller則譯為「其自身是現象性的」，亦不見有任何更切的意義。不知康德說此語時，心中想表示什麼。看來此句似

是多餘的。只說「意識底經驗的統一，通過表象之聯想，其自身只是主觀的，而且全然是偶然的」，似乎已足夠。

② “reine Form (pure form)” ，在此似當譯為「純粹形態」，不當譯為「純粹形式」。由「只作為直覺一般」這一附解語可知其說「時間中的直覺之純粹形態」之意義。此似只籠統地說直覺，而不是經驗地說各特殊而具體的直覺。「含有一所與的雜多」中之「雜多」亦然。此只在表示服從或隸屬於意識之客觀的統一（根源的統一）的直覺之雜多是如此這般者，而非如隸屬於意識之經驗的統一者；亦在表示「根源的統一」與「經驗的統一」之不同。惟表達的總不甚好。

③「先驗地」作副詞用，Meiklejohn 如此譯。此句康德原文是：“welche a priori der empirischen zum Grunde liegt”，肯·斯密士譯為「此知性底純粹綜和是經驗綜和底先驗地處在基礎地位的根據」，而 Max Müller 則譯為「此知性底純粹綜和形成經驗綜和底先驗根據」。Meiklejohn 則如此譯：「此知性底純粹綜和先驗地處在經驗綜和底基礎地位」。“zum Grunde liegt”是康德慣用的語句，“a priori”放在前面，若作副詞用，此句其實就是「此知性底純粹綜和先驗地形成經驗綜和之根據」。

§ 19 一切判斷底邏輯形式即存於這些判斷所含有的諸概念底統覺之客觀的統一

我從不曾能夠去承認邏輯學家關於判斷一般所給的解釋。他們宣稱判斷是兩個概念間的一種關係之表象。關於那在此解釋中是缺陷者，即無論如何，此解釋只適合於定言判斷，並不適合於假言判

斷與選言判斷（此後兩者並不含有概念底關係，但只含有判斷底關係），這一種忽略，一種是「許多麻煩的後果所已隨之而來」的忽略：關於這種缺陷或忽略，在這裡，我並不想與他們爭辯^(a)。我只須指出：此種界定〔解釋〕並不能決定這被肯斷的關係究竟存於什麼東西中。

(a)處，康德有底注云：

三段推理底四格之冗長的理論只有關於定言的三段推理；雖然這冗長的理論實不過只是一種工巧不自然的方法，用這種方法，通過一純粹的三段推理底前題間的直接推理（*immediate inferences : consequentiae immediatae*）之不正當的引出，以確保這現象，即「除第一格中底推理外還有其他格中底推理」這現象：雖然它實不過只是「確保這現象」底一種工巧不自然的方法，然而設若其作者在「使定言判斷成爲這樣地獨受尊重，即如視之爲一切其他種判斷所必須被還原到者，這樣地獨受尊重」，這方面不曾成功【定然判斷之這樣地獨受尊重，依前 § 9 而言，是錯誤的】^①，則那經由工巧不自然的方法以確保四格之存在必很難得到這樣值得注意的承認。

①【】號中語依康德原文譯。

〔譯者案〕：康德此注文，「然而」以下於理不甚通。因爲定言判斷獨受尊重，一切其他種判斷如假言判斷與選言判斷

皆可還原到定言判斷（即關係命題還原到主謂命題，傳統邏輯學家有此企圖，其實是不對的），這與四格三段推理不是一會事，因此，定言判斷獨受尊重否，那種還原能作到否，與成立四格三段推理之工巧不自然的方法之值不值得承認並無關係，因為四格三段推理都是定言判斷，並不是第一格者為定言判斷，其餘三格者為非定言判斷。不知康德何故如此想。

但是，如果我更準確地研究任何判斷中的諸所與的知識之關係，並且把這種關係，由於其屬於知性，與那種依照「重現的想像」底法則而成的關係（這關係只有主觀的妥實性）區別開，則我見出：一個判斷不過就是這樣式，即「所與的諸知識於其中或所依以被致使歸到統覺底客觀統一」的那樣式。此樣式就是係詞 B142 「是」^①所意指者。此係詞「是」是被用來去把所與的諸表象底客觀統一與那主觀的統一區別開。它指示諸表象之關聯於根源的統覺，並指示此根源的統覺底必然的統一。縱使判斷其自身是經驗的，因而也是偶然的，它如此指示仍然有效，例如，在「物體是有重量的」這一判斷中，係詞「是」如此指示仍然有效。在此，我並不是肯斷說；這些表象在經驗的直覺中必然地互相繫屬，但只說；它們在諸直覺底綜和中藉賴著統覺底必然統一而互相繫屬，即是說，當知識能夠藉賴著一切表象而被獲得時，依照此一切表象底客觀決定底諸原則而互相繫屬，所謂一切表象底客觀決定底諸原則就是這樣的一些原則，即：它們一切盡皆從「統覺底超越的統一」這一基本原則而被引生出。只有依此路數，一個判斷始能從此關係

〔即係詞「是」所示的關係〕中而發生，所謂此關係，即是說，是客觀地有效的一種關係，並因而能足夠地與那「必只有主觀妥效性」的同樣諸表象底一種關係區別開的一種關係，所謂只有主觀妥效性的同樣諸表象底一種關係即如當此諸表象依照聯想底法則而被連繫時，其關係即是一種只有主觀妥效性的關係。在「諸表象依照聯想底法則而被連繫」之情形中，一切我所能說的必只是：「如果我支撐一個物體，我即感覺到一種重量之壓力」；我不能說：「這物體，它是有重量的」。這樣，去說「這物體是有重量的」，這不只是去陳述：這兩個表象〔即：「物體」與「重量」這兩個表象〕總是已被聯合於我的知覺中，不管這知覺是如何地時常被重複著；我們所要肯斷的乃是：此兩表象被結合於對象中，不管主體底狀態是什麼。

①係詞是（the copula “is”），肯·斯密士注出康德原文是：“Verhältnswörtchen”（關係詞「是」）。

§ 20 一切感觸直覺皆隸屬於範疇，以範疇為條件，單在此等 B143
條件下，感觸直覺底雜多始能一起皆進入一整一意識中

給與於一感觸直覺中的雜多是必然地隸屬於「統覺之根源的綜和統一」的，因為直覺之統一〔意即：把一切直覺統一起來之統一〕是並不依任何其他途徑而為可能〔意即：單因著「統覺之根源的綜和統一」才是可能的〕（參看 § 17）。但是，「所與的諸表象（不管此諸表象是直覺抑或是概念）之雜多所因以被置於一整一統

覺之下」的那種知性之活動就是判斷底邏輯功能（參看 § 19）。因此，一切雜多，就其被給與於一獨個的經驗直覺而言，是在關涉於判斷底諸邏輯功能中之一功能而被決定，並亦因如此被決定而被置於一整一意識中。現在，諸範疇，當它們在一所與的直覺底雜多之決定中被使用時，恰正是判斷底這些邏輯功能（參看 § 13）。結果，一所與的直覺中的雜多是必然地隸屬於諸範疇的。

B144 § 21 省察

〔推證底開始以及人類知性底特點〕〔此為譯者所加〕

一雜多，即那含於一直覺中我認它是「我的」那種雜多，是因著知性底綜和，如其屬於自我意識底必然統一那樣，而被表象；而其這樣被表象是藉賴著範疇而被作成^(a)。因此，此〔有需於〕範疇〔範疇之必要性〕即表示：一獨個直覺中所與的雜多之經驗意識是隸屬於一「純粹的先驗的自我意識」的，此恰如經驗的直覺是隸屬於一「純粹的感觸直覺」的，此純粹的感觸直覺亦同樣是先驗地發生的。這樣，在以上的命題中，知性底純粹概念底推證之開始即被作成；而在此推證中，因為範疇獨立不依於感性，單在知性中有它們的根源，是故我必須抽掉「一經驗直覺之雜多於其中或所依以被給與」的那模式，而且必須把注意只指向於這統一，即那「藉賴著範疇，而且因著知性，而進入於直覺中」的那種統一。在隨此而來的下文中（§ 26），由於「經驗直覺所依以於感性中被給與」的那模式之故，這一點將被表明，即：經驗直覺底統一〔意即：把經驗直覺統一起來之統一〕不過就是「範疇（依照 § 20所說）所歸給一

B145

所與的直覺一般底雜多」的那種統一。只有這樣，因著「在關涉於我們的感取底一切對象中範疇底先驗妥效性之證明」，知性底純粹概念底推證之目的始將可充分地被達到。

(a)處，康德有底注云：

此義之證明基於被表象了的「直覺之統一」，因著此「直覺之統一」，一個對象是給與了的。此「直覺之統一」總是包含有「給與於一直覺」的雜多之綜和於其自身中，因而它亦早已含有「此雜多之關聯於統覺底統一」。

但是，在以上的證明中，有一種特徵我不能把它抽掉，此特徵即是：被直覺的雜多〔一直覺上之雜多〕必須先於知性底綜和而被給與，而且亦必須獨立不依於知性底綜和而被給與。如何有此情形，此則在這裡存而不決。因為設若我要去思這樣一種知性，即此知性其自身是直覺的（例如一神性的知性，此神性的知性必不把諸所與的對象表象給它自己，但只通過其所有的表象^①，對象自身必被給與或被產生），則在關涉於這樣一種知識^②中，範疇必無任何意義。範疇只對以下所說那樣一種知性而為規律，即此知性所有的能力只在於思，即是說，只在於這樣一種活動，即因著此活動，它把「從別處在直覺中被給與於它」的一種雜多之綜和帶至統覺之統一，這樣一種活動：範疇只對這樣的一種知性而為規律。因此，這樣的知性即是這樣一種機能，即此機能以其自身而言它不能知任何事，它但只結合並排列知識之材料，即是說，它但只結合並排列諸直覺，這些直覺必須因著對象而被給與於它。我們的知性底這種特

殊性，即：「此知性只藉賴著範疇，而且只藉賴著這樣的範疇而且是如此多的範疇，始能先驗地產生統覺之統一」這種特殊性，是很少可能再有進一步的說明，其不能再有進一步的說明亦如「為什麼我們恰有這些『判斷底功能』而不能再有其他」，或「為什麼空間與時間是我們的可能直覺底唯一形式」，不能再有進一步的說明一樣。

①案：此語之不妥或不徹請參看 B139 處之註②。

②「在關涉於這樣一種知識中」，此語中「知識」一詞不甚妥貼。康德原文即是“Erkenntnisses”，肯·斯密士與 Max Müller 皆如此譯。唯 Meiklejohn 則譯為「在關涉於這樣一種知識之機能中」。實則此處只應說「在關涉於這樣一種知性中」，或「在關涉於這樣一種知性底知之活動中」。因為此種知性是直覺的（直覺的知性＝智的直覺），故決用不著範疇，範疇對於此種知性當然無任何意義。

§ 22 範疇對事物之知識而言^①除應用於經驗底對象外無其他的應用

這樣說來，「思一對象」與「知一對象」決非同一事。知識含有兩個因素：第一，概念，通過此概念，「一對象一般」可被思想（此所謂概念即範疇）；第二，直覺，通過此直覺，一對象可被給與。因為，如果沒有直覺能被給與來以相應於概念，則概念，就其形式而論，自必仍然實是一思想，但它必是無任何對象的，而且亦沒有任何物底知識必會因著它而為可能。因為此時^②，就我所能知

者而言，茲必無任何東西，而且亦不能有任何東西，我的思想可以被應用於其上。現在，如攝物學中所已表示的，那對於我們為可能的唯一直覺是感觸的直覺；結果，「一對象一般」之思想〔即：關於「一對象一般」之思想〕，藉賴著知性底一純粹概念，能對於我們而成爲知識，其所以能對於我們而成爲知識是只當此一純粹概念被關聯到感取之對象時始然。感觸的直覺它或是純粹的直覺（空間與時間），或是那「通過感覺而直接地被表象爲空間與時間中的現實物」的東西底經驗的直覺。通過純粹直覺底決定，我們能得到對象之先驗的知識，此如在數學中，但此所謂「對象之先驗知識」之對象是當作現象看，只就它們的形式而言；是否能有那「必須在此形式中被直覺」的東西，此則仍是存而不決者。因此，數學的概念，以其自身而言，並不是知識，除基於這假定，即：茲實有這樣一些東西，即這些東西是只依照純粹感觸直覺這種形式而可被表象給我們。現在，空間與時間中的諸事物其爲被給與者是只當它們是知覺（即是說，是爲感覺所伴同的諸表象）時，它們才是被給與者，因而也就是說，是只通過經驗的表象它們才是被給與者。結果，知性底諸純粹概念，縱使當它們被應用於先驗的直覺時，此如在數學中，它們亦只在「這些先驗直覺能被應用於經驗的直覺，因而間接地也就是說，藉賴著這些先驗的直覺，純粹概念也能被應用於經驗的直覺」這限度內，始能產生知識。因此，即使以〔純粹〕直覺之助，諸範疇亦並不能供給我們以任何事物之知識；它們只通過它們之「可能的應用——應用於經驗的直覺」，始能供給我們以任何事物之知識。換言之，它們只爲經驗知識底可能性而服務；而這經驗知識即是我們所名之曰「經驗」者。因此，我們的結論是如

B148 此，即：【範疇對事物之知識而言不允許有其他的應用，除只當這些事物被視為可能經驗底對象外】^③。

- ①「對事物之知識而言」，此片語參照 Max Müller 譯，如康德原文譯。肯·斯密士譯為「在知識中」，略「事物」字，不很恰。
- ②「因為此時」，肯·斯密士譯無，須補入。康德原文有「因為」字樣，其他兩譯皆有。
- ③此結語，參照 Max Müller 譯，如康德原文譯。依肯·斯密士譯是如此：「範疇，當它們產生事物之知識時，除只在關涉於那些「可為可能經驗底對象」的東西中有應用外，它們不能有任何其他種應用。」此中「當它們產生事物之知識時」這一語句，康德原文只是“zum Erkenntnisse der Dinge”（for the knowledge of things，對事物之知識而言），並無「產生」字樣。在標題中亦復如此。如在此如此譯，在標題中為何不如此譯，而只譯為「在知識中」？此不見佳，故不從。

§ 23 [感觸直覺與非感觸直覺] [此為譯者所加]

上 § 22 最後一個命題是十分重要的；因為它就對象決定知性底純粹概念底使用之範圍，此恰如超越的攝物學已決定了我們的感觸直覺底純粹形式底使用之範圍。空間與時間，由於它們是這樣一些條件，即單在此等條件下，對象始能可能地被給與我們^①，是故它們只不過對「感取底對象」而言是妥實的，因而也就是說，只對「經驗」而言是妥實的。超出這些限制，它們什麼也不能表象；因

爲它們只存在於感取中，而若超出感取之外，它們便沒有實在性。知性底諸純粹概念可免於此種限制，而且它們可擴展到「直覺一般」底對象上，不管這直覺是和我們的直覺一樣，抑或不和我們的直覺一樣，只要它是感觸的而不是理智的即可。但是，概念底這種進一步的擴張，擴張而超出我們的感觸直覺之外，對於我們是沒有什麼益處的。因爲，概念，作爲對象底概念看，在那種情形下，它們是空的，而且關於它們的對象，它們甚至亦不能使我們去判斷：這些對象是否是可能的抑或不是可能的。此時，它們只是純然的「思想之形式」，而並沒有客觀的實在性，因爲我們手邊沒有那種「統覺底綜和統一能被應用於其上」的直覺，此所謂「統覺底綜和統一」乃即是那「構成這些思想之形式底全部內容」者〔乃即是那單含在這些純粹概念中者，那單是諸範疇所含者〕，而其所以被應用於直覺，乃是因爲若如此，則它們〔即諸純粹概念即範疇〕便可決定一對象。只有我們的感觸而經驗的直覺始能給這些概念〔思想之形式〕以「骨體與意義」（body and meaning: Sinn und Bedeutung）。

- ①案：此句，肯·斯密士譯稍爲變換一下。依康德原文直譯當該是如此：「由於它是『對象如何能被給與於我們』這可能性之條件」。此則驚扭。肯·斯密士把「可能性」（名詞）改爲「可能地」（副詞），另造句。

如果我們設想一非感觸直覺底一個對象爲可被給與者，如是，則我們實能通過一切「函蘊在以下的預設中」的諸謂詞而表象此對

象，即預設：「此對象沒有那些適當於感觸直覺的諸特徵中之任一特徵：此對象不是廣延的或在空間中的，此對象底久歷不是一種時間，沒有遷轉（時間中的諸決定之相續）可以在此對象中被發見，等等」，這種預設中——即通過函蘊在此種預設中的一切謂詞而表象此對象。但是，如果我只這樣指述一個對象底直覺之所不是者〔指述它不是什麼，不是什麼〕，而不能去說那「含在這直覺中」者是什麼，則這畢竟沒有適當的知識可言。「因為，那樣，我不曾表示出我通過我的純粹概念所正要思維的那個對象甚至是可能的，蓋由於我並未能去給出任何直覺以相應於這當為對象概念，而且亦由於我只能夠去說我們的直覺不是可應用於那個對象的。」^①但是，那主要地須被注意的是這一點，即：對於這樣一種什麼東西，並沒有一個範疇能被應用於它。舉例來說，我們不能把「本體」這個概念〔範疇〕應用於它，「本體」這個概念意謂這樣的某種東西，即此某種東西只能作為主詞而存在，而從不能作為純然的謂詞而存在：我們不能把「意謂這樣的某種東西」的本體之概念應用於它。因為除當經驗直覺供給出這事例，即「去把本體之概念應用於其上」的那事例，我不能知道是否能有什麼東西它相應於這樣一種「思想之形式」〔form of thought: Gedankenbestimmung，思想之決定〕。關於此點，此後將更詳論之。〔案：見後原則之分解中感觸物與智思物章。〕

①案：此一整句，肯·斯密士譯稍有變換而不諦。Max Müller 依康德原文直譯如下：「因為，那樣，我不曾表象出一個「相應於我的純粹知性概念」的對象底可能性，此蓋因為我不曾能夠

給出任何直覺以相應於此對象，但只能說我們的直覺不曾能應用於此對象。」案：此甚通順。Meiklejohn 則如此譯：「因為，那樣，我不曾表示出一個「我的純粹知性概念所可應用於其上」的對象底可能性，此蓋因為我不曾能夠去供給任何直覺以相應於此對象，但只能夠去說我們的直覺對於此對象不是有效的。」此與 Max Müller 譯大體相同，亦甚通順。不知何故肯·斯密士要那樣譯。

§ 24 範疇之應用於「感取一般」之對象

B150

純粹知性概念，通過純然的知性，關聯於「直覺一般」之對象，不管這直覺是我們人類自己的，抑或是其他種的（其他有限存有的），只要它是感觸的即可。但是，正為此故，這些概念只是純然的「思想之形式」（mere forms of thought：blosse Gedankenformen），單只通過這些思想之形式，沒有決定的對象是被知了的。在這些思想之形式中，雜多之綜和或結合只關聯於統覺之統一，而亦因其只關聯於統覺之統一，故這雜多之綜和或結合就是先驗知識底可能性之根據，當這樣的知識基於知性時。因此，此綜和即時即是超越的，而且亦是純粹地理智的。但是，因為在我們之內存有某種一定形式的先驗的感觸直覺，此先驗的感觸直覺依待於表象機能底接受性（依待於感性），是故知性，作為自發性看，是能夠通過所與的表象底雜多，依照統覺底綜和統一，去決定內部感取的，因而也就是說，是能夠去思考先驗的感觸直覺底雜多底統覺之綜和統一的，此統覺之綜和統一就是這樣的一種條件，即

「我們人類的直覺底一切對象所必須必然地處於其下」的那種條件。即依此路數，範疇，其自身只是純然的「思想之形式」者，得到其「客觀的實在性」，即是說，得到其「應用於對象」，此對象
B151 乃是那「能夠在直覺中被給與於我們」者。但是，這些對象只是現象，因為那僅是關於現象，我們始能有先驗的直覺。

此「感觸直覺底雜多之綜和」^①（此綜和是可能的而且是先驗地必然的）可被名曰「圖像式的綜和」（figurative synthesis, *synthesis speciosa*），如此名之，以便把它與那種「在關涉於一直覺一般底雜多中，在純然的範疇中被思」的綜和區別開，此種「在範疇中被思」的綜和名曰「通過知性而成的結合」（combination through the understanding : *Verstandesverbindung* : *synthesis intellectualis*）。此兩種綜和皆是超越的，不只是由於它們是先驗地發生的^②〔先驗地被作成的〕而為超越的，且亦由於它們制約其他先驗知識底可能性〔制約之而成為其根據〕而為超越的。

①此「感觸直覺底雜多之綜和」即上文所說的「雜多之綜和或結合」，此隱指「超越的想像之綜和」而言，故名之曰「圖像式的綜和」。下文即正式言「超越的想像之綜和」。

②肯·斯密士注云：依 Erdmann，改原文之“vorgehen”（先於）為“stattfinden”（發生或作成）。Max Müller 譯為「先驗地被作成的」。Meiklejohn 依原文不動，此句譯為「不只是由於它們自身皆先驗地先於一切經驗而為超越的」。案：改之為是。

但是，圖像式的綜和，如果它只被引向到「統覺底根源的綜和統一」上去，即是說，被引向到那「在範疇中被思想」的「超越的統一」上去，則要想把它與「純然地理智的結合」〔即：通過知性而成之結合〕區別開，它必須被名曰「超越的想像之綜和」。想像是【表象一個對象甚至無其現存於直覺中】^①這種「表象之」之機能。現在，因為一切我們的直覺是感觸的，是故想像，由於這樣的主觀條件之故，即「單在其下想像始把一相應的直覺給與於知性之概念」，這樣的主觀條件之故，它亦是屬於感性的。但是，既然想像之綜和是一種自發性之表現」（an expression of spontaneity: eine Ausübung der Spontaneität），此「自發性之表現」是有決定性的，不像感取那樣，只是可決定的，因而也就是說，此自發性之表現是能夠先驗地去決定感取的，即：在關涉於感取之形式中，依照統覺底統一，而先驗地去決定感取，所以想像即以此故是一種「先驗地決定感性」的機能；而其「綜和諸直覺」之綜和，如其所實為符合於範疇者，必須是「超越的想像之綜和」。此綜和就是知性之活動於〔或作用於〕感性上；而且它亦是知性之首先應用於我們的感觸直覺之對象，而因此，它亦就是知性之一切其他應用之根據。由於此綜和是圖像式的綜和，是故它須與「理智的綜和」區別開，此理智的綜和單由知性而作成，並無想像之助。就「想像是自發性」而言，我有時亦名之曰「產生的想像」，如此名之，以便把它與「重現的想像」區別開，此重現的想像其所有的綜和完全是服從經驗法則的，即是說，服從「聯想之法則」的，因此，此重現的想像對於先驗知識底可能性之說明是並沒有什麼貢獻的。重現的想像並不落在超越哲學底領域內，但只落在心理學底領域內。

①案：此句是依 Max Müller 與 Meiklejohn 之譯而譯，如此譯是合康德原文的。康德原文是如此：“Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen”。依肯·斯密士譯是如此：「想像是『把一個其自身不是現存的對象表象之於直覺中』這種『表象之』之機能」。此中「表象之於直覺中」誤，因與義不合故。

* * * *

〔要想直覺「我自己」，內部感取如何能被影響？〕

〔此為譯者所標〕

B153 在此我們可乘機說明一種古怪情形 (paradox)，此古怪情形在我們解釋內部感取底形式中 (§ 6) 必已是對於每一人皆甚為顯明的，此古怪情形是如此，即：內部感取甚至把「我們自己的自我」亦只如「我們現於我們自己」那樣而表象給意識，而不是如「我們在我們自己」那樣而表象給意識。因為我們直覺「我們自己」是只如「我們內部地被影響」那樣而直覺「我們自己」，而此必似乎是矛盾的，因為那樣，我們必須和我們自己有一種〔主動影響底〕被動關係。在心理學底系統中，內部感取通常是被視為與統覺底機能為同一（我們已很謹慎地區別開此兩者），那樣視之，便是想去避免此矛盾。

那決定內部感取者是知性以及知性底「結合直覺之雜多」這種「結合之」之根源的能力，即：知性底「置直覺之雜多於統覺下」這種「置之」之根源的能力，知性自身底可能性即基於此種統覺

上。現在，我們人類的知性其自身並不是一種「直覺之機能」，而且縱使直覺已被給與於感性中，我們的知性亦不能把這些直覺依以下樣式而攝集於「其自身」，即如「把這些直覺當作是其自己所有的直覺之雜多而結合之」，這種樣式而把這些直覺攝集於其自身。〔案：意即：知性自結合直覺，但並不是把直覺視為其自身所自有者而結合之，蓋因為知性只能思而不能有直覺，直覺是來自感性。〕因此，知性底綜和，如果這綜和單以其自身而觀之，它不過就是一種活動所有的統一性〔即：這綜和活動底統一性〕此活動之統一性，由於它是一種活動，是故知性能把它意識給它自己，甚至無感性〔之助〕，它亦能把它意識給它自己，但是雖然如此，通過這活動之統一性，知性卻又能夠去決定這感性。那就是說，知性，在關涉於那「可以依照感觸直覺底形式而被給與於它〔知性〕」的雜多中，是能夠內部地去決定感性的。這樣，知性，在「超越的想像之綜和」這名稱下，即把這活動〔即：知性底綜和活動之活動〕運作於這被動的主體上，知性就是這被動的主體所有的機能，而因此我們也很有理由去說：內部感取即因著這種活動而為被影響的^①。實在說來，統覺以及統覺底綜和統一是決不能與內部感取為同一的。統覺，由於是一切結合底來源，它應用於「直覺一般」底雜多，而且又假托範疇之名〔即：憑藉著範疇〕，先於一切感觸直覺，而應用於「對象一般」。而另一方面，內部感取則含有純然的「直覺之形式」，但是其含有直覺之形式卻是並沒有直覺中的雜多之結合而含有之，因此，到此為止，它並不含有決定性的直覺，決定性的直覺只有通過「雜多底決定」之意識，因著「超越的想像之活動」（知性之綜和的影響於內部感取），我所曾名之曰「圖像式

的綜和」者，才是可能的。

- ①案：如此說明內部感取被影響並不諦。因為「知性內部地決定感性」，這並不是影響感性因而產生內部直覺；而「知性在超越的想像之綜和之名稱下把其活動運作於被動的主體」這也並不足以使我們有理由說「內部感取即因著這種活動而被影響」。因為這種活動之運作於被動的主體（決定感性）與內部感取受影響以使吾人有內部直覺以直覺我自己為一現象完全是兩回事。焉能以彼明此？此當別有說明，與說明感性被影響因而有感觸直覺同。內部感取受影響因而有內部直覺並不特別困難，但康德此處如此說明並不通。

此層意思我們常能依我自己之常然而覺察之。我們不能思一條線而不在思想中把這條線畫出來，我們也不能思一圓圈而不把這圓圈描繪出來。我們不能表象空間底三度，除從同一點上畫三條線互相成直角。甚至時間本身，我們也不能表象之，除非在畫出一條直線中（此直線可充作時間底外部的圖像式的表象），我們只注意於綜和雜多這綜和之活動，因著此綜和之活動，我們相續地決定內部感取，並且在如此決定之時，復只注意於內部感取中的此種決定底相續。運動，作為主體底一種活動看（不作為一個對象底一種決定看）^(a)的運動，因而也就是說，空間中的雜多之綜和，它首先產生出相續之概念——設若我們抽掉此雜多並只注意於這活動，即「通過這活動，我們依照內部感取底形式而決定這內部感取」，這種活動時。因此，知性並不能在內部感取中找到這樣的一種雜多之結

合，但只是知性產生出這雜多之結合，在產生這雜多之結合中，知性影響那內部感取^①。

(a)處，康德有底注云：

空間中一個對象底運動並不屬於純粹科學，結果就是說，並不屬於幾何學。因為「某種東西是可運動的」這一事實並不能先驗地被知，但只能通過經驗而被知。但是，運動，若視之為對於一空間之描繪，則是一種因著產生的想像而成的「外部直覺一般」中的雜多底相續綜和之純粹活動，而且它不只屬於幾何學，且甚至亦屬於超越的哲學。

^①此亦不諦，參看上文註^①。

那「在思想著」的「我」如何能與那「直覺它自己」的「我」區別開（因為我仍能表象其他種樣式的直覺為至少是可能的），而因為此兩者是同一主體，那在思想著的「我」如何卻又能與那直覺它自己的「我」為同一；因而又，我如何能說：我，作為一睿智體與思維主體看，當我被給與於我自己是〔當作某種不同於或〕超出於那在直覺中〔被給與於我自己〕的我之外的東西而被給與於我自己時，我知道我自己為一被思的對象，然而我卻又知我自己，就像其他現象一樣，是只如「我現於我自己」那樣而知我自己，而不是如「我是於〔或存在於〕知性」那樣而知我自己——以上這些問題並不比以下之問題發生更多或更少的困難，即「我畢竟如何能對於我自己是一對象」，或更特殊地言之，「我如何能是直覺底一個對

B156 象而且是內部知覺底一個對象」。但是實在說來，以上那些問題所述之情形卻是實情，其所以是實情，即如何必須是那樣，這是很容易因著以下之事實而被表示出（如果我們承認空間只是外部感取底現象之一純粹形式時），即：除在我們所畫的一條線之形像下，我們不能為我們自己得到一時間之表象（時間之表象不是外部直覺底一個對象），而且只因著「描畫一條線」這種「描畫之」形式，我們始能知道時間底度向之單一性〔時間是一度〕：即因著這一事實，我們很容易表示出那情形之所以是實情即如何必須是那樣；同樣，那如何必須是那樣，亦因著以下之事實而被表示，即：對一切內部知覺而言，我們必須從那「於外部事物中被展示給我們」的諸遷轉〔諸變化〕中引生出時間底長度之決定或時間底諸點位之決定，而因此，內部感取底諸決定必須當作現象而被排列於時間中，其被排列於時間中所依之樣式恰同於「我們所依以排列外部感取底諸決定於空間中」的那樣式：即因著這一事實，我們很容易表示出那情形之所以是實情即如何必須是那樣。這樣說來，如果，就外部感取說，我們承認：我們知道對象是只當我們外在地被影響時，我們始知道對象，則就內部感取說，我們也必須承認：因著內部感取，我們直覺我們自己是只如「我們內部地為我們自己所影響」那樣而直覺我們自己；換言之，我們必須承認：就論及內部直覺而言，我們知道我們自己的主體是只當作現象而知之，而不是如「此主體存在於其自己」那樣而知之^(a)。

(a)處，康德有底注云：

我不以為在「承認我們的內部感取為我們自己所影響」中為

什麼必有很多困難被發見。這樣的影響在每一注意之活動中可以找到例證。在每一注意之活動中，知性依照它所思的那種結合把內部感取決定到那種「與知性底綜和中的雜多相應」的內部直覺〔案：意即把內部感取決定到內部直覺〕，此內部直覺即是那「與知性底綜和中的雜多相應」者。心靈經常因著注意之活動而被影響，其如此被影響有多少〔或被影響至若何度〕，每一人將能於其自身中覺察之^①。

①案：此注以「注意之活動」說明「內部感取被影響」（泛言之，即是「心靈被影響」），這是可以的。但前文以「知性底綜和活動」說明「內部感取被影響」則不諦，參看 B154及 B155中之註^①。

§ 25 [自我之意識與自我之知識] [此為譯者所標]

B157

另一方面，在「諸表象一般」底雜多之超越的綜和中，因而也就是說，在統覺底綜和性的根源統一中，我意識到我自己，不是如「我現於我自己」那樣而意識到我自己，亦不是如「我在於我自己」那樣而意識到我自己，但只是如「我在」那樣而意識到我自己。「我在」這個表象是一「思想」，而不是一「直覺」。現在，要想知道我自己，須在思想底活動以外，（此思想底活動乃是那把每一可能直覺底雜多帶至統覺底統一者，）需要有一種決定性的直覺，因著此決定性的直覺，此雜多可被給與；因此，我們隨之可說：雖然「我的存在」實不是現象（當然更不是純然的幻象），然

- B158** 而「我的存在」^(a)之決定卻是只在與內部感取底形式之相符順中，依照這樣的特殊模式，即「我所結合的雜多於其中或所依以被給與於內部直覺中」的那特殊模式，始能發生。因此，我並無像「我在」那樣的「我自己」之知識，但只能有像「我現於我自己」那樣的「我自己」之知識。這樣說來，儘管有這樣的一切範疇，即「這一切範疇，通過一整一統覺中的雜多之結合，它們〔被用來去〕構成『一對象一般』之思想」這樣的一切範疇，然而「自我之意識」卻遠不足以成爲「自我之知識」〔即：意識到自我遠非知道自我〕。恰如在一「不同於我」的對象之知識上，除（在範疇中）「一對象一般」之思想外，我需要有一直覺，因著此直覺，我決定那一般的概念，所以在「我自己」之知識上，除那意識以外，即是說，除「我自己」之思想〔即：「思想我自己」這思想〕外，我亦需要有一「在我之內」的雜多之直覺，因著此雜多之直覺，我決定此思想。我存在著是作爲這樣一種智思體即「它只意識到其結合之能力」這樣一種智思體而存在著；但是，在關涉於「此智思體所要去結合之」的雜多中，我須服從一有限制作用的條件（此被名曰內部感取），即，「此結合只有依照諸時間關係始能被致使成爲可直覺的（*intuitable, anschaulich*）」這一有限制作用的條件，此中所謂諸時間關係，若嚴格地視之，它們完全處於知性底諸概念之外。因此，這樣一種智思體它能知它自己是只有在關涉於一種「不是智的而且亦不能因著知性自身而被給與」的直覺中，如「它現於它自己」那樣而知它自己，而並不是就像「如果它的直覺真是智的直覺，則它必會知它自己〔爲在其自己〕」那樣而知它自己。〔案：〔爲在其自己〕乃譯者所補，三英譯皆無，康德原文亦無，須
- B159**

補。]

(a)處，康德有底注云：

「我思」表示「決定我的存在」這「決定之」之活動。「存在」早已因此「決定之之活動」而被給與，但是「我所依以去決定這存在」的那樣式，即是說，「屬於此存在」的那雜多，卻並不因此「決定之之活動」而被給與。要想此雜多可被給與，「自我直覺」是需要的；而這樣的直覺則是為一所與的先驗形式即時間所制約〔即：時間這先驗形式作它的根據〕，時間是感性的，而且是屬於「〔在我之內的〕那可決定的東西〔即：雜多〕之接受」這接受性的。現在，因為我並沒有另一種「自我直覺」〔案：例如智的自我直覺〕它先於「決定底活動」^①而給出在我之內的這「實際的決定作用」^②〔案：即具體而現實的決定作用即「具體地決定我的存在」的決定作用〕，就是時間在可決定的東西〔雜多〕之情形中之所為者（〔我所有的那「決定底活動」只是「思想底決定底活動」〕^③，我只意識到這種「決定底活動」之自發性）：因為是如此云云，所以我不能決定我的存在為「一自我活動的存有」^④之存在；一切我所能作的就是把「我的思想之自發性」，即「決定〔底活動〕」^⑤之自發性，表象給我自己；而「我的存在」仍然只是感性地可決定的，即，如一現象之存在那樣為可決定的。但是我所以名我自己為一智思體者乃正是由於此自發性之故。

- ①此：「決定底活動」是就「我思」之思說的，是「思想底決定底活動」，此在「自我直覺」以後而起。「我思」之思只能決定「我在」，但不能決定什麼樣的「我在」，是如一現象而在呢？抑或是如一物自身而在呢？要想決定出什麼樣的存在，即具體而現實的存在，則必須有待於直覺，而直覺是先於「思想底決定之活動」的。
- ②此「實際的決定作用」，英譯是“the determining”，康德原文是“die das Bestimmende”。但此是就另一種「自我直覺」（如智的自我直覺）而說的，故此「決定作用」即是「實際的決定作用」，須加「實際的」以限之，此即是「具體而現實的決定作用」，即「具體地決定我的存在」的那決定作用。但此「具體而現實的決定作用」既不同於「思想底決定活動」，因為此後者是空泛的、不具體的，不能給出雜多故，復亦不同於感觸的自我直覺所給的「具體的決定作用」（此後者即是時間之所為者），因為它是「智的自我直覺」故，不以時間為形式條件故。此另一種自我直覺先於「思想底決定活動」以給出這實際而具體的決定作用，這決定作用即是下文所說的「決定我的存在為一自我活動的存有之存在」者。但是因為我並沒有這樣的另一種自我直覺，故下文即說：「所以我不能決定我的存在為一自我活動的存有之存在」。
- ③〔 〕號內者為譯者所補。此括弧內之注插語，因康德原文簡略而含混，故三英譯俱表達的不清楚，極難看。但既說「我只意識到其自發性」，則此中之「其」字自指「思想底決定活動」說，不會指就另一種自我直覺（如智的自我直覺）而說的「具體而現實的決定作用」說。故在此須加補語，明白說出。
- ④此「自我活動的存有」（self-active being, Selbsttätigen

Wesens) 即是具有「智的直覺」的那種「存有」，其自我活動 (Selbsttätigkeit) 即能給出雜多者。現在，我既無此智的直覺 (自我直覺)，故我亦不能決定我的存在為一自我活動的存有之存在，為一「通過自我活動即能給出雜多」的那種存有之存在。關此「自我活動的存有」須參看超越的攝物學中 § 8 II 段的後半段 (B68) 之所說。

- ⑤ [底活動] 乃譯者所補。英譯及原文只是「決定底自發性」。實則此當該是「決定底活動之自發性」，再詳言之，即是「思想底決定活動之自發性」。

[綜案]：康德此注語旨在對於正文所說的「我的存在之決定」中「我的存在」有所說明：一在說明「我的存在」只是感性地可決定的存在，感觸直覺所及之存在，一現象性的存在，而不是一自我活動的存有之存在，即在智的直覺下為一物自身身分的存在；一在說明此種感性地可決定的存在不能單由「我思」來決定。但注文中「因為」以下說的太簡略而隱晦，故詳注其中諸詞語之意義與分際。

§ 26 知性底純粹概念之在經驗中的普遍地可能的使用之超越的推證

在「形上的推證」^①中，諸範疇底先驗根源已通過諸範疇之與「思想底一般的邏輯功能」完全相契合而被證明：在「超越的推證」中，我們已展示了諸範疇之作爲先驗知識即對於「一直覺一

般」底諸對象之先驗知識底可能性(參看 § 20, 21)。現在，我們須去解明：「藉賴著範疇，先驗地知道那些『可以把它們自己呈現於我們的感取』的諸對象(不管什麼對象)」這種「先驗地知之」之可能性，這種先驗地知之實不是在關涉於「這些對象底直覺之形式」中而先驗地知之，而是在關涉於「這些對象底結合底諸法則」〔這些對象所依以被結合起來的諸法則〕中而先驗地知之，因而也就是說，好像是在關涉於「把法則規定給自然」中而先驗地知之，
B160 甚至也就是在關涉於「使自然為可能」中而先驗地知之。因此，除非範疇發出此種功能，否則「為什麼凡『能被呈現於我們的感取』的每一東西必須服從那些『惟在知性中有它們的先驗的根源』的法則」，這必不能有解明。

①此「形上的推證」是指概念底分解第一章「範疇之發見」說。「範疇之發見」即名曰「範疇之形上的推證」。第一版中無此詞。此詞是類比超越的攝物學中「時空之形上的解釋」而說。而「範疇之超越的推證」則類比「時空之超越的解釋」而說。

首先，我可注意這事實，即：因著「攝取底綜和」，我可了解一經驗直覺中的雜多之結合，因著此種結合，(當作現象看的)知覺，即：直覺之經驗的意識，才是可能的。

在空間與時間之表象中，我們有外部與內部的感觸直覺底先驗形式；現象底雜多底攝取之綜和必須總是符合於這些先驗形式，因為這攝取底綜和只有依此途徑始能發生，除此以外，沒有其他途徑可資遵循。但是，空間與時間不只是當作感觸直覺底形式而先驗地

被表象，而且其自身亦當作這樣的直覺，即「它們含有〔屬於它們自己的〕雜多」這樣的直覺〔案：即純粹直覺，其所含有屬於其自身的雜多即是純粹雜多〕而先驗地被表象，因而也就是說，空間與時間是同著此種〔純粹〕雜多底統一之決定而先驗地被表象（參看〈超越的攝物學〉）^(a)。這樣說來，在我們之外或在我們之內的〔純粹〕雜多底綜和之統一，因而也就是說，那「在空間或時間中被表象為決定了的」的每一東西所必須符合的那一種「結合」，是當作「一切攝取」底綜和之條件而先驗地被給與的——其先驗地被給與實在說來，不是在這些〔純粹〕直覺中而先驗地被給與，而是同著這些〔純粹〕直覺而先驗地被給與。此綜合的統一〔案：即此種純粹雜多底綜和的統一〕不能是別的，它不過就是依照範疇而成的一根源意識中的「一所與直覺一般」底雜多底結合之統一，當此結合被應用於我們的感觸直覺時。因此，一切綜和，甚至那「使知覺為可能」的綜和，皆是服從於範疇的；而因為經驗就是藉賴著被連繫起來的諸知覺而成的知識，是故諸範疇就是經驗底可能性之條件，而因此，諸範疇是對於一切經驗底對象而為先驗地有效的。

(a)處，康德有底注云：

空間，若當作對象而被表象（此如在幾何中即須如此），則它不只含有直覺底純然形式〔它含有比其為直覺底純然形式為更多一點的東西〕；它亦含有雜多底結合〔即純粹雜多底結合〕，此雜多底結合是依照感性之形式而被給與於一「直覺性的表象」中（in an intuitive representation, in eine anschauliche Vorstellung），如是，則「直覺底形式」只給

一雜多，而「形式的直覺」則給出「表象之統一」^①。在攝物學中，我曾視此「統一」為只屬於感性者，所以如此視之，只為的要著重此「統一」先於任何概念而存在，雖然事實上，它預設這樣一種綜和，即「此綜和不屬於感取，但通過此綜和，一切空間與時間底概念始首先成為可能的」這樣一種綜和。何以說只為的要著重此統一先於任何概念而存在，這是因為以下的緣故而然，即：因為藉賴著此統一（依此統一，知性始能決定感性），空間與時間是首先當作「直覺」〔先驗或純粹直覺〕而被給與，是故此先驗直覺〔或純粹直覺〕之統一是屬於空間與時間的，而不是屬於知性之概念的（參看 § 24）：正由於此緣故，所以才著重此統一先於任何概念而存在，因而才視此統一為屬於感性者。

①「直覺底形式只給出一雜多」，「直覺底形式」即是時間、空間，此形式隨個個直覺而有一限定，此即成為時間空間自身之雜多，此雜多即是純粹雜多，是故此就時空為「直覺底形式」而言，此形式只給出一雜多。但是既給出此雜多，則必有此雜多之結合，而此雜多之結合是被給與於一「直覺性的表象」中。此「直覺性的表象」即是「形式的直覺」，而此形式的直覺則給出「表象之統一」，即那被給與於一直覺性的表象中的「純粹雜多底結合之統一」，故此所謂「表象之統一」不是對於諸表象底統一，不是把諸表象統一起來，而是直覺性的表象所成的「純粹雜多底結合之統一」，此直覺性的表象即足構成一統一，此即所謂「表象之統一」。此直覺的表象即是一種「形式的直覺」，故云「形式的直覺則給出表象之統一」。形式的直

覺是對應「純粹雜多底結合之統一」而言，是就把空間當作對象而去表象之而言。形式的直覺所給出的統一（即：「去直覺地表象空間」所形成的統一）可分兩層來說：首先是就空間自身所含的純粹雜多（即：諸空間部分）而把它們綜和起來以恢復空間自身，這恢復空間自身的綜和即形成一統一，這即是形式的直覺所給的統一，這形式的直覺即是攝物學中就空間、時間自身而說的「純粹直覺」，其次是就幾何中構造空間圖形（這是特定的純粹雜多之結合）而說，構造空間圖形即是直覺地構造之，此「直覺地構造之」之構造也是「形式的直覺」底構造，推廣言之，構造數目量以及數目式亦皆是形式直覺底構造。就前一種統一而言，康德在攝物學中曾把它視為屬於感性者，屬於感性即表示那種統一是就時空自身為純粹直覺而說；但是在攝物學中，康德只說空間、時間之原初表象是一整一，先於部分而有，不是部分先於此整一，好像此整一由部分而構成，因此，在那裡並不說「統一」，而只說「整一」，而在這裡卻方便地亦以「統一」說之，其實這是不恰當的。此整一（統一）雖是一純粹直覺而屬於感性（屬於感性意即為感觸直覺之形式條件），然而它亦預設一種「不屬於感取」的綜和，可是「經由此種不屬於感取的綜和，一切空間與時間之概念始首先成為可能的」。然則此種綜和即是上說就幾何中構造空間圖形以及就構造數目量與數目式而說的形式直覺所給出的統一，「依此統一，知性始決定感性」（可是康德說此括弧中之注語卻又就那屬於感性的整一之統一說，這又混了）。既依此統一，知性決定感性，故此統一是屬於知性之概念的，不是屬於空間與時間的；而那整一之統一，作為純粹直覺者，則是屬於空間與時間而不屬於知性之概念。康德此注文本有兩層意義

的「形式直覺」，他卻混而為一而復俱以「統一」說之，因此弄得十分隱晦，故疏解如上，須詳參超越的攝物學中時空之形上的解釋。

* * * * *

B162 舉例來說，當因著一所房子底雜多之「攝取」〔此詞在第四版中改為「統覺」非是〕，我使這房子底經驗直覺成為一知覺時，則空間底必然統一以及外部感觸直覺一般底必然統一即處於我的攝取之基礎地位而為我的攝取之根據，而我同時亦好像是即依順於此「空間中的雜多之綜和統一」來描畫出這房子之大概形狀（Gestalt）。但是，如果我把空間之形式〔即：空間這形式〕抽掉，則此同一綜和統一即於知性中有其地位，而且它亦就是「一直覺一般中的齊同者底綜和」之範疇，即是說，是「量之範疇」。因此，攝取之綜和，即是說，知覺，必須完全符合於此範疇。(a)

(a)處，康德有底注云：

依此而言，「攝取之綜和（此是經驗的）必須必然地符合於統覺之綜和（此是理智的，而且是完全先驗地含於範疇中者）」這是被證明了的。那「在此一情形中，在想像之名下，而在另一情形中，則又在知性之名下，把結合置於或帶進直覺底雜多中」者乃正是這同一的自發性。

試取另一例以明之。當我覺察水之結冰時，我攝取兩種狀態，

即：流動性與硬固性這兩種狀態，而此兩種狀態乃是在一時間之關係中為互相朝向而委致者。但是，在時間中（我把這時間置於那當作內部直覺看的現象之基礎地位而為其根據）B163，我必然地把「雜多底綜和統一」表象給我自己，若無此綜和統一，那時間底關係必不能在關涉於「時間承續」中當作被決定了的關係而被給與於一直覺中。現在，此綜和統一，由於它是這樣一種先驗的條件，即「在其下，我結合一直覺一般底雜多」這樣的一種先驗的條件，是故如果我把我的內部直覺底定常形式即時間抽掉時，此綜和統一就是「原因」這個範疇，藉賴著此原因之範疇，當我把此範疇應用於感性時，我即決定那「依照此範疇所規定的關係而發生」的每一東西，而且我是在「時間一般」中如此決定之。這樣，我之對於這樣一個事件之攝取，因而也就是說，這事件本身，即視之為一可能的知覺的這事件本身，是服從「結果與原因底關係」之概念的。在一切其他情形方面〔即：其他範疇之情形方面〕亦如此論。

範疇是這樣的一些概念，即那些「把先驗法則規定給現象，因而也就是說，規定給自然，一切現象之綜集（自材質面觀之的自然 *natura materialiter spectata*）」的那一些概念。「因此，這問題便發生，即：『自然定須依照範疇而進行，而這些範疇卻又不是從自然而引生出，而且它們亦並不是依據自然之模型而模胎出它們自己』，這如何是可思議的；即是說，諸範疇如何能先驗地決定自然底雜多之結合，而它們卻又不是從自然而引生出。」^①這個似是謎的問題之解答是如下之所說。

①此一整問題句，肯·斯密士譯略有調整並節省。依康德原文當

如此：「因此，這問題便發生，即：既然這些範疇並不是從自然而引生出，而且亦不是依據自然以為它們的模型而模胎出它們自己（因為若如此則它們必是經驗的），然則『自然定須依照範疇而進行』這如何是可思議的；即是說，諸範疇如何能先驗地決定自然底雜多之結合，而它們卻又不是從自然引生出的。」當以此譯文為正。肯·斯密士譯固可，但不比照原文譯更為通順。Meiklejohn 依康德原文語法譯，但「模胎出它們自己」譯為「規制它們自己」，「自然定須依照範疇而進行」譯為「自然必須依照範疇而規制其自己」，此不比肯·斯密士之譯詞為好。我這裡是遵從肯·斯密士之譯詞。Max Müller 亦依康德原文語法譯，但他把句中之「範疇」俱譯為「法則」（把原文之代詞視為指先驗法則說），此則歧出而不順適。又最後一句「諸範疇如何能先驗地決定自然底雜多之結合，而它們卻又不是從自然而引生出」，他把它譯為「這些法則如何能先驗地決定自然中的雜多之連繫，而卻並沒有從自然中取得那種連繫」。此更不好。如此譯並非一定不通，但歧出太甚，因為康德主要地是說範疇。我想這都是由於把代詞看錯了。康德行文中那些代詞是很麻煩的。

B164 「自然中的現象底法則必須與知性以及知性之先驗形式相契合，即是說，必須與知性之『結合雜多一般』這『結合之』之能力相契合」這一點並不比「現象本身必須與先驗的『感觸直覺之形式』^①〔即：感觸直覺之先驗形式〕相契合」這一點為更足令人驚異。因為恰如現象並不在其自身中存在〔並不依其自身而存在〕，但只關聯於其所附著之主體而存在，當這主體有感取時，所以法則亦並不在現象中存在，但只關聯於這同一存有〔同一主體〕而存

在，當這存有〔主體〕有知性時。「物之在其自己」〔物自身〕，離開任何「知之」^②之知性，自必必然地符合於其自己所有之法則^③。但是現象只是事物之表象，此事物就其在其自身是什麼而言則是不被知的。現象，由於是純然的表象，是故它們除連繫之之連繫機能所規定的「連繫之法則」外，不服從任何其他「連繫之法則」。現在，那連繫感觸直覺之雜多者就是想像；而想像在其理智的綜和之統一面是依靠於知性的，而在其攝取之雜多面則是依靠於感性的。這樣，一切可能的知覺皆是依靠於「攝取之綜和」的，而此經驗的綜和〔攝取之綜和是經驗的綜和〕轉而又是依靠於「超越的綜和」的，因而亦就是說，是依靠於範疇的。結果，一切可能的知覺，因而亦就是說，那「能來到經驗意識」的每一東西，即：自 B165
 自然界底一切現象，就它們的連繫而論，皆必須是服從於範疇的。「自然」，若只當作「自然一般」而論之，是依靠於這些範疇以這些範疇爲其「必然的合法則性」^④（自形式面觀之的自然 *natura formaliter spectata*）之根源的根據」。但是純粹的知性機能（*das reine Verstandesvermögen*），通過純然的範疇，只能把【自然一般，即：空間與時間中的一切現象之合法則性，所依靠】^⑤的法則規定給現象，除此以外，它不能夠把任何先驗法則規定給現象。特殊的法則，由於它們是有關於那些「經驗地被決定」的現象，是故它們依其特殊的性格不能從範疇中被引生出來，雖然它們盡皆隸屬於範疇。要想去得到這些特殊法則底任何知識，我們必須訴諸或依靠於經驗；但是惟是先驗法則始能就經驗一般而教導我們，以及就那「能夠被知爲是經驗底一個對象」的東西之是什麼而教導我們。

- ①先驗的「感觸直覺之形式」，康德原文是“der Form der sinnlichen Anschauung a priori”。“a priori”先驗放在後面，它可以形容「感觸直覺」(sinnlichen Anschauung)亦可以形容「形式」(Form)。肯·斯密士譯為“the form of a priori sensible intuition”(「先驗的感觸直覺」之形式)，如是則「先驗」是形容「感觸直覺」的，此則不通；而 Meiklejohn 則譯為“the a priori form of our sensuous intuition”(我們的感性直覺底先驗形式)，這便成為形容「形式」的。以形容「形式」為是。Max Müller 譯亦把「先驗的」放在後面，與康德原文同。如依康德原文之次序譯當如此：先驗的「感觸直覺之形式」，此即等於「感觸直覺之先驗形式」。
- ②「離開任何『知之』之知性」語中之「知之」有語病，因為對於「物自身」，我們的知性根本不能知之，故此語實當改說為「離開我們的知性」即可。「知之」可刪。當然，「直覺的知性」可以知之，但是我們沒有「直覺的知性」，只有「辨解的知性」。
- ③物自身，離開我們的知性，「自必必然地符合於其自己所有之法則」，其自己所有之法則是什麼樣的法則且不說，但至少它不會是我們的辨解的知性通過範疇所提供的法則。
- ④「必然的合法則性」，康德原文是“notwendigen Gesetzmässigkeit”，肯·斯密士譯為“necessary conformity to law”。
- ⑤此句依 Meiklejohn 與 Max Müller 之譯而譯。依肯·斯密士之譯則如下：「只能把那些『含於自然一般(即：空間與時間中的一切現象之合法則性)中』的法則規定給現象」。此於義不甚順適，故不從。

§ 27 此「知性底概念底推證」之成就

我們除通過範疇而思一對象外不能思一對象；我們除通過「相應於這些概念」的直覺而知一對象外不能知一「如此被思」的對象。現在，一切我們的直覺皆是感觸的；而此知識〔即「通過直覺而知一對象」之知所示之知識〕，當其對象是被給與了的，則是經驗的知識。但是經驗的知識就是經驗。結果，除對於可能經驗底對象可有先驗知識外，茲不能再有先驗知識對於我們是可能的^(a)。

B166

(a)處，康德有底注云：

我怕我的讀者為一些「可從此命題匆遽地〔魯莽地〕被推出」的令人驚恐的惡果所絆倒，我可提醒他們說：就「思想」言，諸範疇並不是為我們的感觸直覺之條件所限制的，它們實有一不受限制的場所。只「對於我們所思的東西欲有所知」之知識，即「對於對象有所決定」之決定，才需要有直覺。設若無直覺，就主體所有之「理性底使用」說，「對於對象有所思」之思想可仍然有其真正而有用的後果。理性底使用並非總是指向於「對象之決定」的，即是說，並非總是指向於「知識」的，且亦指向於「主體底決定」〔即：決定主體之決定〕以及「主體底作意之決定」——因其亦指向於此，是故此一種使用乃是在此不能被討論的一種使用。

〔案〕：康德此注之提醒很有意義。近時的邏輯實證論者正

是魯莽地、匆遽地，去推出一些惡果者，而耳食之輩亦正為那些惡果所絆倒。我亦常說純就「知識」與「對象之決定」而言，康德之思想亦可算是邏輯實證論一類之思想，邏輯實證論者之思想與話頭大都來自康德，或至少皆已為康德所說及。但康德卻又有此注之提醒。康德實早已慮到淺躁者之魯莽，此其所以為大哲處。

但是，雖然此知識〔案：即「通過直覺而知一對象」之知所示之知識〕是被限於「經驗底對象」的，然而此知識卻並不是因此之故就是一切皆從經驗而被引出生。〔接受性底〕純粹直覺〔時空〕與知性底純粹概念皆是知識中的成素，而此兩者皆是先驗地在我們心中被發見。茲只有兩條路，依此兩路，我們能說明「經驗」與「經驗底對象之概念」間底一種必然的契合（a necessary agreement: eine notwendige Übereinstimmung）。此兩條路便是：或者經驗使這些概念〔即：關於經驗底對象之概念〕為可能，或者這些概念使經驗為可能。前一假設就範疇而言並不成立〔就純粹的感觸直覺即時空而言亦不成立〕；蓋因為範疇皆是先驗的概念，因而也就是說，它們皆是獨立不依於經驗的，是故歸與之「一經驗的起源」以明其產生，這產生必是一種「來源不明的〔曖昧的〕產生」（a sort of generatio aequivoca）。因此，茲只剩下第二假設（此似是純粹理性底一個新生論之系統），即「範疇在知性面含有一切經驗一般底可能性之根據」這一假設。範疇如何使經驗為可能，範疇在其應用於現象中所提供的那些經驗底可能性之原則是什麼，這將在下章論「判斷機能之超越的使用」中較充分地展示。

在上述兩路之間，一居間之路或可被提出，即，範疇既非我們的知識之自我所產生的（selbstgedachte）先驗第一原則，亦非從經驗而被引生出，它們但只是思想底諸主觀傾向，此諸主觀傾向乃是從我們有生那一剎那起即被種植於我們身上者，而且是如此之為我們的造物主所安排，以至於它們的使用是完全與自然底法則相諧和，此自然底法則即是經驗所依以進行者——此一種想法乃是一種純粹理性底系統之想法。但是，且莫說這反對，即：「依據這樣一種假設，我們對於預定的傾向之承擔未來的判斷是不能置有任何限制的」，這反對，除此反對外，實還有一種決定性的反對以反對這所提出的居間之路，此即：【若依此居間之路之想法，範疇必喪失那種「本質地含於其概念中」的必然性】^①。這樣，舉例言之，原因之概念（此概念表示在一預設條件下的一事件之必然性）必是虛假的，如果它只基於這隨意的主觀必然性上，即「依照因果關係底規律而連結某種一定的經驗表象」這種「連結之」之隨意的主觀必然性上，即種植於我們身上的一種主觀必然性上。如是，我必不能夠去說：「結果」是在對象中即必然地與「原因」相連繫，但只能去說：我是如此之被構造成以至於我不能不如「表象之這樣被連繫起來」者來思維此表象。此確然正是懷疑論者所最樂欲的。因為如果真是這樣，則一切我們的洞見，即基於「我們的判斷之設想的客觀妥效性」上的洞見，不過只是一種純然的虛幻；而亦不乏這樣的人，即「他必應不承認這種主觀的必然性，即：這種只能被感到的必然性」這樣的人。確然，一個人不能就那「只依靠於這模式上」的東西，即「其自身所依以被組成」的那模式上的東西，來和任何人爭辯的。〔案：意即：一個人若是這樣被組成的（生就的），則

他不能就那只依於這生就上的東西來和人爭辯的。這是造物主所已安排好的。若就此和人爭辯，那豈不是怨天尤人！]

- ①案：此句是依康德原文譯，Meiklejohn 即如此譯，最合原文。依肯·斯密士譯則如下：「若依此居間之路之想法，範疇底必然性（此必然性乃即屬於範疇之概念者）必被犧牲」。括弧中「屬於範疇之概念」意即：一說到「範疇」此詞（此概念），它即有必然性。Meiklejohn 譯「本質地含於其概念中」，「其概念」亦如此解。

此推證之簡單綱要〔概觀〕

此推證就是知性底純粹概念（並連同此純粹概念一切理論的〔知解的〕先驗知識）之詮表（Darstellung），詮表其為經驗底可能性之原則^①，但此所謂原則在此是被視為空間與時間一般中的現象之決定，而此決定，由於最後是從「統覺底根源的綜和統一之原則」而來者，所以轉而又被視為知性之形式，知性是在關聯於空間與時間（感性之根源形式）中的知性，是此知性之形式。

- ①案：此所謂「原則」是就純粹概念即範疇所說，與下章「原則之分解」中所說的「原則」意義不同。此所謂「原則」即「根據」義。對「經驗底可能性」而言是根據；對「空間與時間一般中的現象」而言，它又是「現象底決定」，即這些原則（作為經驗底可能性之根據者）足以決定現象之確定關係。而其決

定現象之決定又是從「統覺底根源的綜和統一之原則」（肯·斯密士譯漏掉「原則」一詞）而來，即依據「此統覺之綜和統一之原則」而然，故此「決定」又可被視為知性之形式。但既是決定現象之決定，故在此視此決定為知性之形式不是像分解地說範疇是知性之形式概念這個意思的知性之形式，而是說此決定是那在關聯於空間與時間（感性之形式）中的知性之形式。

又三譯相較，肯·斯密士此譯為是。Meiklejohn 譯「但是」以下誤。而 Max Müller 則譯此句如下：「知性底純粹概念（並連同此純粹概念一切知解的先驗知識）之推證即存於表象純粹概念為經驗底可能性之原則，並亦存於表象經驗為空間與時間中的現象之決定，而最後並亦存於表象此決定為依靠於統覺底根源的綜和統一之原則上者，表象此決定為知性之形式（知性是應用於空間與時間之知性，空間與時間乃是那作為感性之根源形式者）。」此亦誤。

* * * *

我認以上以數目所標識的段落而成的區分〔從 § 1 到 § 27〕到此簡單綱要〔概觀〕為止是必要的，因為到此為止，我們已討論了基本概念。此下，我們須去說明這些基本概念底應用，因此，解釋可以依連續樣式而進行，而無須這樣地以號數來標識。



超越的分解

第二卷 原則底分解

普通邏輯是依據一基地性的設計而被構造成，此基地性的設計與知識底較高級機能之區分準確地相一致。知識底較高級的機能是知性、判斷性^①與理性。依照這些心能底作用與次序，（這些心能在流行的說法裏是綜攝在「知性」這個通稱之下的，）邏輯在其分解部中討論概念、判斷與推理。 A131

①肯·斯密士注云：此處，以及通以後各節，「判斷性」，當其依單數而這樣被使用時，是被理解為是“Urteilkraft”一詞之翻譯，這樣譯之以便指表「判斷之機能或能力」。

案：德文“Urteilkraft”意指判斷之機能或能力，簡言之，說「判斷力」亦可，與知性、理性相連而說，說「判斷性」亦可。若是多數，則為諸判斷，意即指命題而言。知性機能底作用是提供概念，故普通邏輯依此心能而討論概念；判斷機能之作用提供原則，或構成一判斷，故普通邏輯依照此心能而討論判斷或命題；理性機能之作用，內在地言之，聯貫各判斷或各命題，超越地言之，順其聯貫作用而提供理念，故普通邏輯依照此心能而討論推理（三段推理）。但須知普通邏輯並無心能

三分之說，只概括地名之曰「知性」。超越邏輯則必須有此顯明的三分。

B170 因為此純然地形式的邏輯抽掉一切知識內容，不管是純粹的抑或是經驗的，而且它只討論「思想一般」之形式（即：辨解知識之形式），是故它在其分解部中能綜攝路〔或包括〕理性底規準（*canon*）。因為理性底形式有其已建立好的規律，此等規律可先驗地被發見，即：只因著把理性底諸活動分析成此諸活動底構成成分，用不著去討論此中所包含的知識之特殊本性，而即可先驗地被發見。

可是因為超越的邏輯是被限制於一種決定性的內容上，即是說，是被限制於那些「是純粹的而且又是先驗的」的知識之內容上，是故它不能在此分中〔即在此〈第一分〉即〈分解部〉中〕遵循普通邏輯之辦法而進行。因為理性之「超越的使用」看起來似乎並不是客觀地妥實的，結果，它並不屬於「真理底邏輯」，即是說，並不屬於分解部。由於它是一種「幻像底邏輯」，是故它要求在經院式的大廈中有一各別的〔獨立的〕地位，即在「超越的辯證」之題稱下要求一各別的地位。

因此，知性與判斷性在超越的邏輯中找到它們的客觀地妥實的而且是正確的使用之規準；它們屬於此超越邏輯底分解部。但是，

B171 另一方面，理性，依其力想就對象先驗地去決定某種東西，因而力
A132 想去擴展知識於可能經驗底範圍之外，而言，卻全然是辯證的。它的虛幻的肯斷不能在一種「像〈分解部〉所意在去含有之」的規準中找到地位。

因此，「原則底分解」將只對於「判斷機能」而為一種規準，它教導「判斷機能」如何把知性之概念應用於現象，此知性之概念含有先驗規律之條件〔含有為先驗規律而備的條件〕，為此之故，雖然嚴格地言之，我採用「知性底原則」以為我的論題，可是我將使用「判斷機能論」這個題稱，此蓋由於此題稱可更準確地指示出我們的工作之本性。



原則底分解

引論 超越的判斷機能一般

如果知性一般須被視為規律之機能，則判斷性將是「歸屬某物於規律下」這種「歸屬」之機能或能力，即是說，將是「簡別某物是否處在或不處在一特定規律（*casus datae legis*）下」這種「簡別」之機能或能力。普通邏輯並不為判斷能力含有規律，而且它亦不能為判斷能力含有規律。此蓋由於以下的緣故而然，即：因為普通邏輯抽掉一切知識之內容，是故「剩留給它」的那唯一工作就是去對於那〔表示於〕概念中、判斷中，以及推理中的「知識之形式」作一分解的解釋，因而也就是去為知性底一切使用得到形式的規律。如果普通邏輯想去給出一般的教導，教導我們如何去把某物歸屬於這些規律之下，即是說，去簡別某物是否處在或不處在這些規律之下，則這只能因著另一規律而然。而這另一規律，正因為它是一規律之故，它轉而又從判斷能力上要求指導。這樣說來，以下之情形便顯現出來，即：雖然知性能夠被教導，而且亦能夠被裝備之以規律，然而判斷能力卻是一特殊的才能，此特殊的才能只能被

{ A133
B172

A134 }
B173 }

訓練，而不能被教導。判斷能力是所謂「母慧」〔天賦機智〕的這種特殊的質性；它的缺乏，沒有學校能夠補救。因為雖然從他人底洞見而假借得來的好多規律實可以被供給於一受限制的知性，而且似亦實可以被接合於一受限制的知性上，然而「正當地使用這些規律」之能力卻必須屬於學習者自己；而若缺乏這樣一種天賦的才能，則亦沒有什麼規律，即「爲此目的〔「正當地使用之」之目的〕而可以規定給他」的那種規律，能保證其無錯誤的使用^(a)。一醫生，一法官，或一統治者，他可有很多優異的〔美好的〕病理學的，法律學的，或政治學的規律「得自由使用^①」甚至至此程度即：他可以成爲一個深奧的「教授規律」的教師，可是縱然如此，他在應用這些規律上仍可很易陷於顛蹶〔鑄成錯誤〕。因為，雖然他在知解上是可欽佩的，然而他仍可缺乏天賦的判斷力。他可以了解抽象的普遍者，但卻不能夠去鑒別一個具體的事例是否可處在此普遍者之下。或不然，錯誤亦可由於「他之未曾通過事例以及實際的行動爲此特殊的判斷活動接受適當的訓練」而致成。通過事例以及實際的行動以去磨練判斷力而使之敏銳，這確然是事例之一最大的利益。可是另一方面，這些事例又常常多或少損傷了理智的洞見之正確性與準確性。因為這些事例（作爲術語上之事例看 as casus in terminis）罕能充分地適合於或滿足於規律之需要或要求^②。此外，事例又時常足以減弱了這種努力，即「知性所需要之以獨立不依於經驗底特殊環境，依規律之普遍性，去恰當地理解規律」這種努力，而因減弱了這樣的努力，遂使我們習慣於去使用規律以爲公式，而不是使用之以爲原則。這樣說來，事例是判斷力底「習步車」；而那些缺乏天賦才能的人決不能廢棄之。

(a)處，康德有底注云：

缺乏判斷力正恰是普通所說的愚蠢，而對於這樣一種缺點，茲並無補救或治療法可言。一個遲鈍或狹隘的人（對於這種人除適當程度的知解以及適合此知解程度的概念外，再沒有什麼是缺少的）實可通過研究而被訓練，甚至可訓練至成爲一個有學問的人。但是，由於這樣的人們通常仍缺乏判斷力（排脫的論理學第二篇 *Secunda Petri*），所以去碰見這樣的有學問的人，即「他們在應用他們的科學知識中表露出那決不能被補救的根本缺點」這樣的有學問的人，這並非是不常見的事。 B173

①「得自由使用」（at command），康德原文爲“im Kopfe”（在他的頭腦中），他兩譯皆譯爲“in his head”，此已甚通，不知肯·斯密士何故要改譯爲“at command”。

②「需要」康德原爲“die Bedingung”，此詞普通譯爲條件（conditions），他兩譯即如此譯。但在此，如譯爲「規律之條件」似乎不很通，故肯·斯密士譯爲“requirements”（需要或要求）。

但是，雖然普通邏輯不能爲判斷力提供規律，可是超越邏輯則完全不同。超越邏輯似乎必要有以下之工作爲其特有的工作，即它要在純粹知性底使用中，因著決定性的規律，去糾正判斷力而正確之並去確保判斷力而穩當之。因爲所謂哲學若當作一種正論〔斷義〕看，即，當作一種嘗試——嘗試在純粹先驗知識之領域中去擴 A135

大知性底範圍，這樣一種嘗試看，則它決不是必要的，而且對任何這樣的目的說，它亦實是不適宜的，因為在迄今以往一切被作成的嘗試中，很少基地或根本沒有基地曾被獲得〔贏得〕。可是另一方面，如果所設計的是一種批判，由此批判以防止判斷力之錯誤，即在使用我們所具有的少數純粹知性概念中判斷力之錯誤（*lapsus iudicii*），則這工作〔即：批判工作〕，由於其利益此時必須只是消極的〔即只是防止錯誤〕，是故它是一種「需要哲學對之去盡其一切敏銳與深入之機智」的工作。

超越的哲學有這種特殊性，即：在規律以外（或勿寧說在規律之普遍條件以外），此規律是在知性之純粹概念中被給與者，除這樣的規律以外，它亦能先驗地詳列「規律所應用於其上」的事例。

- B175 超越的哲學在這方面所有的這種好處，即「超過一切其他斷言式的學問，唯數學是例外」的那種好處，是由於以下之事實而然，即：超越的哲學所處理的概念乃是那些「必須先驗地關聯於對象，因而
- A136 其客觀妥效性，亦不能經驗地被證明」的概念。這些概念既必須先驗地關聯於對象，其客觀妥效性自不能經驗地被證明。因為若是經驗地被證明，則這必只意謂完全不顧^①這些概念底特有的尊嚴。超越的哲學必須因著普遍的但卻是足夠的標識把那些條件，即「在其下對象能在與這些概念相諧和中而被給與」的那些條件，程式出來。非然者，這些概念必空無一切內容，因而也就是說，必只是一些純然的邏輯形式，而並不是知性底純粹概念。

①肯·斯密士注云：依 Vaihinger，改“unberührt”（未觸到）

為“unberücksichtigt”（不顧）。案：不改亦通。但 Max

Müller 就原字譯為「不影響」(would not affect)，則不通。
原字在此是「未接觸到」的意思。Maiklejohn 則略而未譯。

此「超越的判斷力論」將以兩章來組成。第一章將討論感觸的條件，即「知性底純粹概念單在其下始能被使用」的那感觸條件，即是說，將討論純粹知性底規模性〔圖式性〕。第二章將討論諸綜和判斷，此諸綜和判斷在這些條件〔即：感觸條件〕下先驗地從知性之純粹概念而來，而且先驗地居於一切其他種知識底基礎地位——此即是說，此第二章將討論純粹知性之原則。



超越的判斷力論（或原則之分解）

第一章 知性底純粹概念之規模 { A137 B176

在「把一個對象歸屬於一個概念下」這一切歸屬中，對象之表象必須是與那個概念為同質的；換言之，那個概念必須含有某種東西，此某種東西是在那對象中被表象者，那對象即是那要被歸屬在該概念之下者〔必須含有某種「被表象在那『歸屬於該概念下』的對象中」的東西〕。事實上，這個意思就是「一對象被含在一概念下」這個辭語所意謂者。這樣，一個圓盤底經驗概念是與一個圓圈底純粹幾何的概念為同質的。「在圓圈之幾何概念中被思」的那圓性能在圓盤之經驗概念中被直覺^①。

①肯·斯密士注云：康德原文是：「在圓盤之經驗概念中被思」的那圓性能夠在圓圈之幾何概念中被直覺。其他兩譯依原文譯。肯·斯密士依 Vaihinger 倒過來。

但是知性底諸純粹概念，由於其與經驗直覺，實在說來，與一切感觸直覺，完全為異質的，是故它們從不能在任何直覺中被遇見

A138 } [被發見]。因爲沒有人想說：一個範疇，例如因果範疇，能夠通
B177 } 過感取而被直覺，而且其自身即含在現象中。然則，直覺之歸屬於
純粹概念下，一範疇之應用於現象，這如何是可能的呢？正因爲這
個自然而重要的問題之故，所以一「超越的判斷力論」始是必要的。
我們必須能夠去展示純粹概念如何可應用於現象。這層工作在任何
其他科學中皆不是必要的。此蓋因爲在這些其他科學中，這樣的
諸概念，即「通過此諸概念，對象是『在其一般的面相中』^①而被思」
這樣的諸概念，是與那些「具體地表象對象，如對象之爲所與而
表象對象」的諸概念並不是如此之完全有別的與異質的，是故
對於「前者之可應用於後者」之可應用性，沒有特別的討論是必要
的。

① 案：此片語是肯·斯密士的增字譯法。康德原文只是
“allgemein”，其意爲「一般地」，在此作副詞用，如是，
「通過此諸概念，對象是一般地被思的」，此亦甚通，不必
加字。「一般地被思」即是「依一般性或普遍性而被思」。

顯然，茲必須有某種第三者，此第三者一方面與範疇爲同質，
另一方面又與現象爲同質，因此，它使範疇之應用於現象爲可能。
此一有媒介作用的表象必須是純粹的，即是說，必須是空無一切經
驗內容的，而同時雖然它一方面是理智的，然而它又必須在另一方
面是感觸的。這樣的一種表象就是「超越的規模」。

知性底概念含有「雜多一般」底純粹的綜和統一。時間，由於
它是內部感取底雜多之形式條件，因而也就是說，它是一切現象底

連繫之形式條件，是故它在純粹直覺中含有一先驗的雜多〔案：即純粹雜多〕。現在，時間底一種超越的決定就其是普遍的而且又基於一先驗的規律上而言，它是與範疇為同質的（範疇構成時間底超越決定之統一）。但是，另一方面，就「時間是被含在雜多之每一經驗的表象中」而言，它又是與現象為同質的。這樣說來，範疇之應用於現象是因著時間之超越的決定而始成為可能的，此「時間之超越的決定」，當作知性底概念之規模看，它居間而致成了現象之歸屬於範疇下。 B178 A139

在經過範疇底推證中所已證明的以後，我確信沒有人關於以下之問題尚遲疑不決，即：知性底這些純粹概念是否只是屬於經驗的使用，抑或不只是屬於經驗的使用，且亦屬於超越的使用；即是說，是否當作一可能經驗底條件看，它們只是先驗地關聯於現象，抑或是否當作事物一般底可能性之條件看，它們能被擴展至「對象之在其自己」，而無任何限制——限制於我們的感性：即關於這些問題，沒有人尚遲疑不決。因為我們已知：如果沒有對象被給與於這些概念，或至少被給與於「這些概念所由之以組成」的那些成素，則這些概念「必全然是不可能的」^①，而且亦不能有意義。因此，它們不能被看成是可應用於「物之在其自己」者，獨立不依於「事物是否以及如何可被給與於我們」這一切問題而為可應用於「物之在其自己」者。我們亦曾證明：「對象在其中或所依以能被給與於我們」的那唯一樣式就是經由「我們的感性之變形」之樣式〔案：意即：只有因著「我們的感性之變形」這樣式對象始能被給與於我們〕；而最後，也曾證明：純粹的先驗概念，在那「表示於範疇中」的知性之功能以外，必須先驗地含有某些一定的形式的感 B179 A140

性之條件^②，即是說，含有某些一定的形式的內部感取之條件。這些形式的感性條件構成這樣的普遍條件，即「單在其下範疇始能被應用於任何對象」這樣的普遍條件。此種形式而純粹的感性之條件，知性底概念之使用所要被限制於其上者，我們將名之曰知性底概念底「規模」〔或圖式〕。知性之在這些規模中之程序（進程序序），我們將名之曰純粹知性之「規模性」（schematism）^③。

①肯·斯密士注云：在 Nachträge lviii 中，康德已把「必全然是不可能的」改為「必對於我們是無意義的」。案：此改是。

②「含有某些一定的形式的感性條件，即含有某些一定的形式的內部感取之條件」，此中所謂「某些一定的形式的感性條件」（多數）是指規模說，不指時間、空間說，就內部感取言，當然更不指時間說，雖然與時間有關。但若如此，則那句子底說法不好，此不是英譯的問題，德文原文即是如此。如此說法可令人誤會那些形式的感性條件是感性底形式條件或內部感取底形式條件，就像吾人說時空是感性底形式條件，或時間是內部感取底形式條件。這樣便不通。因此，那個句子似當改為「必須先驗地含有某些感觸性的形式條件，即是說，必須先驗地含有依內部感取之形式即時間而建立的某些感觸性的形式條件。」此下兩句中「形式的感性條件云云」亦當照改。因為康德視規模為「範疇應用於現象」之可能性之「感觸條件」（sensible condition）那些形式條件是感觸性的形式條件，不是感性底形式條件；是依內部感取之形式即時間通過超越的想像而被形構成的某些感觸性的形式條件，不是內部感取底形式條件：它們是「範疇應用於現象」這種應用底可能性之感觸性的

形式條件。

③schematism (Schematismus) 亦不好翻，似當譯為「規模性」或「規模程序」。此句依 Meiklejohn 譯是如此：「知性之「與這些規模俱」之程序，我將名之曰純粹知性之規模性或規模程序。」「與這些規模俱」或「與同著這些規模」(with these schemata)，「與俱」或「與同著」(with) 合康德原文，因為原文正是“mit” (mit diesen Schematen)。知性之與同著這些規模 (或與這些規模俱) 之程序就是純粹知性之規模性或規模程序。純粹知性有了這種程序，即是說，有了這種規模性，始能落實地認知現象，而其純粹概念始能落實地應用於現象。規模底形成，依下文，是發自超越的想像，即超越的想像憑依時間有形構規模之性能。規模並非發自純粹知性，但純粹知性須與規模俱而有此規模性或規模程序，即須實化於規模。規模是對應知性底概念講的，不是對應知性講的；我們只能說知性概念底規模，但不能說純粹知性底規模，然而卻可說純粹知性底規模性或規模程序，即實化於規模。純粹知性之有此規模性或規模程序是關聯著地有 (關聯著想像、規模以及其應用於現象而有)，不是自身固具地有。

規模，以其自身而言，總是一種想像之產品。但是，因為想像底綜和並不意在於「特殊的直覺」，但只意在於感性底決定中的「統一」，是故規模須與「形象」(image, Bilde) 區別開。如果五個點互相靠傍地被排列起來，如這樣，則我就有數目五底一個形象。但是，另一方面，如果我只思及數目一般，不管它是五，或是一百，則這種思想勿寧是一種方法之表象 (藉這種方

- 法，一個衆多數，例如一千，可以依照一個一定的概念而被表象於一個形象中)，而不是形象自己。因為在像一千這樣一個數目上，形象很難被察看出，而且也很難與概念相比較。在爲一概念供給一
- B180** 形象中的想像底一種普遍程序之表象，我名之曰此概念之規模。
- A141** 實在說來，那居於我們的純粹的感觸性的概念之下以爲其底據的乃是「規模」，而不是「對象之形象」。〔案：此所云「純粹的感觸性的概念」是指關於空間的概念或關於數量的概念而言〕。沒有形象能適當於一「三角形一般」之概念。形象從不能達到這概念底那種普遍性，即「足以使這形象在一切三角形上，不管是直角三角形、鈍角三角形，抑或銳角三角形，皆妥當有效」的那種普遍性；它總是只被限制於這範圍底一部分。三角形底規模，除存在於思想中外，無處可以存在。在關涉於空間中的純粹圖形中，此三角形之規模就是想像底綜和之一規律。一個經驗對象，或此對象之形象，亦同樣不能適當於那個經驗的概念；因為此經驗的概念，當作我們的直覺底決定之一規律看，它總是依照某一特種的普遍概念〔意即：某一範疇〕而與想像底規模發生直接的關係。「狗」這個概念〔這個經驗的概念〕指示一個規律，依照此規律，我的想像能夠依一般的樣式勾畫出一個四足動物之圖形，而並無限制——限制於任何獨個的決定性的圖形，就像經驗所現實地呈現者那樣的獨個的決定性的圖形，或像任何「我能具體地表象之」的那可能的形象所現實地呈現者那樣的獨個的決定性的圖形。在知性之應用於現象
- B181** 以及應用於現象底純然形式中，我們的知性底這種「規模程序」是一種「隱藏於人類靈魂底深處」的藝術，此種藝術底活動底真實模式，大自然是很不願讓我們去發見之的，而且她也很不願讓我們去

把它展露於我們的注視上。我們所能肯斷的只是這麼多，即：形象是經驗的重現^①想像底機能之一產品；感觸概念底規模，就像空間中的圖形底規模，是純粹先驗的想像之一產品，而且似亦可說是純粹先驗的想像之一單一組合物（a monogram），通過此純粹先驗想像之產品或單一組合物，而且依照此產品或單一組合物，形象本身始成爲可能的。這些形象只有因著「它們所隸屬到」^②的那規模始能與概念相連繫。以其本身而言，它們從未完全地與那概念相合。另一方面，知性底一純粹概念之規模從不能被置於任何形象中，不管是什麼形象。它不過只是一種純粹的綜和，此純粹的綜和乃即是依照概念，因著範疇所表示的那種統一底規律，而被決定者。它是想像底一種超越的產品，這一種產品乃即是「在關涉於一切表象中（就這些表象是依照統覺之統一，在一個概念中，先驗地被連繫起來而言），依照內部感取底形式（時間）之諸條件而有關於「內部感取一般」之決定」的那一種產品。 A142

①「重現的」康德原文爲「產生的」，肯·斯密士依 Vaihinger 改。案：改是。

②肯·斯密士注出康德原文是“welches sie bezeichnen”。

現在我們可不再因著知性一般底純粹概念之超越的規模所要求的諸條件之乾燥無味的分析而多有遲延，我們將依照範疇底次序，而且在與範疇相連繫中，來說明這些超越的規模。

對^①外部感取而言，一切量度（magnitudes, quantum）底純粹形象是空間；「感取一般」底一切對象底純粹形象是時間。但是 B182

A143 作為知性之一概念的量度 (magnitude, quantitatis) 底純粹規模則是數目，數目是這樣一種表象，即它包含著齊同單位底相續增加。因此，數目只是一同質的直覺一般底雜多之綜和之統一，這一種統一乃即是由於「我之在直覺之攝取中產生時間自身」而成的那一種統一。

①肯·斯密士注云：對 (für den, for) 康德原文是「在……前」 (vor dem, before)，依 Grillo 改。

在知性底純粹概念中，「實在」就是那「相應於一感覺一般」者；因此，它就是那「其概念自身指點到時間中之實有」者〔它就是那種東西，即此東西之概念其自身就指點到時間中之實有〕。「虛無」則是那「其概念表象時間中之非有」者〔則是那種東西，即此東西之概念表象時間中之非有〕。這樣，這兩者底對反即基於「同一時間之區別為充滿的與虛空的」這種區別上。因為時間只是直覺之形式，因而亦就是作為現象的那對象之形式，是故那「在對象中相應於感覺」者並不是①作為物自身 (事物本身，實在) 的一切對象底超越性的物質。現在，每一感覺有一級度或量度，藉此級度或量度，在關涉於此感覺之表象一對象中 (若不如此，此對象即自為這同一者或留在同一狀態中)，此感覺能使一整一而同一的時間充滿，即是說，此感覺能多或少完整地佔有內部感取，直至其停止〔消滅〕而歸於虛無 (= 0 = 非有)。因此，在實在與虛無之間

B183 存有一種關係或連繫，或勿寧說存有一種「從實在到虛無」的過轉，此過轉使每一實在為可表象為一量〔a quantum 強度量〕者。

一個實在之規模，由於它是某種東西之量（quantity），（此某種東西是就其填滿時間而言，）是故它即恰是那時間中的實在之連續而齊一的產生，就如我們相續地從一「有某種一定的級度」的感覺下降到此感覺之消滅點，或逐步地從此感覺之非有〔虛無〕上升到此感覺之某種量度，那樣。

- ①肯·斯密士注云：原文是「是」，依 Wille 改為「不是」。若是「是」字，依 Erdmann，此似乎大體是偏於把這全句底後半部理解為是如此，即：「是故那在〔作為物自身〕的對象中相應於感覺者乃是作為物自身的一切對象之超越的物質」。案：如此理解彆扭，改之為是。

本體底規模是時間中的真實物之常住性，即是說，是那作為 A144
「時間一般底經驗決定之基體」的真實物之表象，因而也就是說，是那作為「常住不變者」的真實物之表象（當一切其他東西皆在遷轉時，而此真實物卻常住不變，本體底規模即是這作為常住不變者的真實物之表象）。那是流轉者（transitory, des Wandelbaren）的東西之存在是在時間中消逝了，但時間自身卻並不消逝。對於這個其自身是「非流轉的」（non-transitory, unwandelbar）而且是「常住不逝的」的時間，在現象〔領域〕中，那以其存在而言是「非流轉者」的東西，即是說，「本體」這個東西，即與之相應。只有在〔關聯於〕本體中，現象底相續與共在始能在時間中被決定。

原因（cause, Ursache）底規模，以及一「事物一般」底因果

性 (causality, Kausalität) 之規模，就是這真實物，即「當它一旦被置定時，某種其他東西即隨之而來」這樣的真實物。因此，這一種規模即存於雜多之相續中，相續是就其服從一規律而言。

B184 交感互通 (community) 或交互 (reciprocity) 之規模，即在關涉於諸本體底事變〔偶然者〕中諸本體底交互因果性之規模，即是依照一普遍規律，此一本體底諸決定與另一本體底諸決定之「共在」。

可能性底規模是諸不同的表象底綜和與「時間一般」底諸條件之相契合。例如，對反的東西不能在同一時間內存在於同一物，但只能此在彼後地存在於同一物。因此，這個規模就是「一物之在某時或另一時」底表象之決定。

A145 現實性底規模是在某一決定性的時間中的存在。

必然性底規模是在一切時間中的一個對象底存在。

這樣，我們見到：每一範疇底規模只含有一「時間之決定」而且亦只使一「時間之決定」能夠成爲一表象〔成爲可表象者〕^①量度之規模是對象之相續攝取中的時間自身之產生（綜和）。性質之規模是「感覺或知覺與時間底表象」之綜和；它是時間之充滿。關係底規模是依照一「時間決定之規律」，在一切時間中，把諸知覺互相連繫起來。最後，程態之規模以及程態底三範疇之規模是時間自身之作爲這決定即「一對象是否以及如何屬於時間」這決定之「相關者」。這樣說來，四類規模不過就是依照規律而成的先驗的「時間之決定」。這些規律，在關涉於一切可能的對象中，依範疇之次序而關聯到時間系列、時間內容、時間秩序，以及最後關聯到時間之範圍 (scope of time, Zeitinbegriff)。

B185

①肯·斯密士云：此首句之總述是依 Adickes 之改動而造成者。可是這一改動，下面之分述，其動詞皆改成「是」字，但原文卻皆是「含有……並使……成爲可表象者」。問題是出在原文開頭「每一範疇之規模」（das Schema einer jeden Kategorie）一片語無交代。肯·斯密士依 Adickes 之辦法而造句，如所譯。Max Müller 則意譯爲「如果我們考察一切範疇」，提在「我們見到」以前，如此則變成受詞。Meiklejohn 則略去不譯。此兩譯於下文分述語之動詞皆如原文。此一片語根本無甚重要，略之於主要意思亦不生影響。若定要依 Adickes 之辦法，則連帶下文分述語依康德原文當嚴格地如下譯：「這樣，我們見到：每一範疇之規模只含有一「時間之決定」，並只使此一「時間之決定」爲可表象者。此如量度之規模含有一對象之相續攝取中的時間自身之產生（綜和）並使此爲可表象者；性質之規模含有感覺（知覺）與時間底表象之綜和，或含有時間之充滿，並使此爲可表象者；關係之規模含有一切時中（即：依照一時間決定之規律）諸知覺互相間之連繫，並使此爲可表象者；最後，程態之規模以及程態三範疇之規模含有時間自身之作爲這決定即「一對象是否以及如何屬於時間」這決定之「相關者」，並使此爲可表象者。」

因此，顯然，知性底「規模性」藉賴著超越的想像之綜和所作成者不過就是內部感取中一切直覺底雜多之統一，因而間接地亦就是統覺之統一，此統覺之統一，作爲一種功能，符合於內部感取之接受性〔案：即與內部感取之接受性相符應，相應和〕。這樣說來，知性底純粹概念之規模是這真正而唯一的條件，即「在其下這

些純粹概念始得關聯於對象並因而始有意義」的那真正而唯一的條件。因此，終歸範疇不能有經驗使用以外的任何其他可能的使用。由於範疇是一先驗而必然的統一之根據（此先驗而必然的統一在一根源的統覺中的一切意識底必然結合裏有其根源），是故範疇只能用來去把現象隸屬於綜和底普遍規律之下，因而並去使現象適合於一個整一經驗中的通貫的連繫〔徹始徹終的連繫〕。

一切我們的知識皆落在可能經驗底範圍之內，而那「先於一切經驗真理並使一切經驗真理為可能」的那超越的真理恰即存於「此普遍的關聯於可能經驗」中。

B186 但是，這亦是顯然的，即：雖然「感性之諸規模」^①（the schemata of sensibility, die Schemate der Sinnlichkeit）首先真實化了諸範疇，可是同時它們也限制了諸範疇，即是說，它們把諸範疇限制於那些「不處在知性之內（即：乃居於感性之內）^②」的條件上去。恰當地說，規模只是「一個對象之在與範疇相契合中」之現象或感觸概念。*Numerus est quantitas phaenomenon* 數目是現象之量，*sensatio realitas phaenomenon* 感覺是現象之實在，*constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon* 事物之定常而持久之相是現象之常體，*aeternitas necessitas phaenomenon* 永恆常存是現象之必然，等等。）

①雖依英、德文皆是「感性之諸規模」，但當你想到「概念之規模」時，你馬上可以對此語生疑。為避免誤會起見，此所云「感性之諸規模」實當理解為「感觸性的諸規模」（sensible schemata）。

②依康德原文譯，Meiklejohn 如此譯。Max Müller 譯為「屬於感性」。肯·斯密士譯為“due to sensibility”（由於感性），此則易令人生誤解，因為若說「由於」，實由於想像也。

如果我們略去一有限制作用的條件，則我們似乎必要去擴展那「以前已限制了」概念之範圍。從此假定了的事實而辯，我們可以歸結說：範疇，依其純粹的意義而言，離開一切感性之條件，應當「如事物之所是」而去應用於「事物一般」，而不是像規模那樣只「如事物之所現」而表象事物。我們歸結說，範疇應當去有一種「獨立不依於一切規模」的意義，而且是「更較廣闊的應用」之意義。現在，在知性底純粹概念中茲確然實仍存留一種意義，甚至在消除每一感觸條件以後，亦仍存留一種意義；但這意義是純然地邏輯的意義，它只指表「表象^①底赤裸的統一」。此諸純粹概念不能找到任何對象，因而亦不能獲得那「可以產生一關於對象之概念^②」的意義。舉例來說，當常住體底感觸決定被略去時，本體必只意謂一「只能被思為主詞而從不能被思為某種別的東西之謂詞」的某物。這樣一種表象，我不能使之有什麼用處，因為它關於那「這樣被視為一元始主詞」的東西之本性一無告訴我。因此，若無規模，諸範疇只是那對於概念為必要的「知性之諸功能」；它們不能表象任何對象。這種〔客觀的〕意義〔案：即「表象對象」之意義〕它們從感性而獲得之，此感性即在「限制知性」之過程中實化^③此知性。

①在此所謂「表象」是虛說的表象，不是感性中的實表象。「赤

352 ⊙ 康德「純粹理性之批判」(上)

裸的統一」只是空的統一。

②「概念」，肯·斯密士注云：康德（在 Nachträge lxi 中）已改爲「知識」。

③所謂「實化」意即不使知性蹈空，實化即是使之歸實。

超越的判斷能力論（或原則底分解）

第二章 純粹知性底一切原則之系統 A148

在前一章中，我們已只關涉著普遍條件而考慮超越的判斷能力，此所謂普遍條件乃就是這樣的條件，即「只有在其下，超越的判斷能力在其為綜和判斷而使用知性底純粹概念中被證明為正當」這樣的條件。現在，我們的工作則是要在系統性的連繫中去展示「知性在此批判的先見^①下所實際地先驗地達成」的那些判斷。在此步研究中，我們的範疇表是天然而又安全的指導，茲不能有問題。何以故？這是因為以下的緣故而然，即：因為「知性底一切純粹而先驗的知識必須被構造起來」，這乃正是通過「範疇之關聯於可能經驗」而然，是故範疇之關聯於感性一般將完整而有系統地展示知性底使用之一切「超越的原則」。

①「批判的先見」德文原文是“kritischen Vorsicht”，英文譯為“critical provision”（批判的預備）。

先驗原則之所以如此被名〔即被名曰超越的原則〕不只是因為

它們本身含有其他諸判斷底根據，且亦因為它們本身並不植基於較高而又更普遍的諸知識上。但是這一種特徵並不能把它們移出證明
A149 底範圍之外〔案：即使之可以免除證明〕。實在說來，此種證明不能依任何客觀的樣式而被作成，因為這樣的一些原則〔並不基於客觀的考慮上，它們但只〕處在一切對象底知識之基礎地位^①。但是無論如何，這並不能阻止我們從一對象一般底知識之可能性底主觀根源上來試作一證明。如果這些命題並不引起這懷疑，即「懷疑其是一些純然不正當的肯斷」之懷疑，則這樣一種證明，實在說來，是不可缺少的。

①肯·斯密士注云：此句有種種修補。我大體依 Wille 而修補。

其次，我們將只限於那些和範疇有關的原則。超越的攝物學底諸原則（依照這些原則，空間與時間是一切作為現象的事物底可能性之條件）是並不能進入我們現在的研究底範圍之內的，而這些原則底限制，即「它們並不能被應用於物自身」這限制，同樣亦是不能進入我們現在的研究底範圍之內的。爲了類似的理由，數學原則亦不能形成此系統之部分。數學原則只從直覺引生出，並不從知性
B189 之純粹概念引生出。縱然如此，因為它們亦是先驗的綜和判斷，是故它們的可能性亦必須在此章中受到認可。因為雖然它們的正確性以及必然的確定性實在說來並不需要被建立，可是由於它們是自明的先驗知識之實例，是故它們的可能性必須被致使爲可思議的，而且亦必須是被推演出的。

A150 嚴格言之，我們僅須討論綜和判斷之原則。可是在「分析判斷

之原則與綜和判斷之原則相對比」之限度內，我們將亦須討論分析判斷之原則。蓋因為藉著把它們雙方互相對比，我們便可以使綜和判斷之理論免除一切誤解，並可依它們雙方各自的特殊本性使它們雙方很清楚地呈現於我們眼前。

第一節 一切分析判斷底最高原則

不管我們的知識之內容是什麼，亦不管知識如何可關聯於對象，一切我們的「判斷一般」底普遍的然而只是消極的條件便是它們必不可自相矛盾；因為如果它們是自相矛盾的，則它們自身，即使沒有涉及對象，亦是空而一無所有的。但是，縱使我們的判斷不含有矛盾，可是它亦可以依一「不為對象所支持」的樣式而把諸概念連繫起來，或不然，它亦可以依這樣一種樣式，即「對於此種樣式沒有先驗的或經驗的根據可被給與，給與來足以去證成這樣的判斷」這樣的一種樣式，而把諸概念連繫起來，因而它仍可以或是假的或是無根據的，儘管它無一切內在的矛盾。 B190

「沒有與一物相矛盾的謂詞能屬於此物」這一命題被名曰矛盾原則，而且它是一切真理底一個普遍的，雖然只是消極的，判準。因此之故，它只屬於邏輯。它保有知識，此知識只作為知識一般看，並無關於內容；而且它肯斷說：矛盾可以完全取消知識而且使知識無效。 A151

但是它亦允許有一積極的使用，即是說，不只是用之以便去驅逐假與錯誤（就假與錯誤基於矛盾而言），且亦為「知真理」而用之。因為，如果判斷是分析的判斷，不管是否定的分析判斷，抑或

是肯定的分析判斷，此判斷之真理性總是能依照矛盾原則而適當地被知道。那「作為概念而被含於而且被思於對象之知識中」的東西之逆反面或背面（reverse, Widerspiel）總是可以正當被否決。因為這概念底反面必會與這對象相矛盾，是故這概念本身必須必然地是肯定了這對象的。

因此，矛盾原則必須被承認為是一切分析知識底普遍的而且是完全充分的原則；但是超出分析知識底範圍以外，它若當作真理之一充足的判準看，它便沒有權威性，而且亦沒有應用之領域。「沒有知識能夠違反於矛盾原則而又不自我歸空」，這一事實即足使此原則成為我們的〔非分析的〕知識底真理性之一不可缺少的〔必要的〕條件，但卻並不使此原則成為此種知識底真理性之一有決定作用的根據〔一充足的根據〕。現在，在我們的批判的研究中，那只是我們的知識之綜和部分者才是我們所要關心的；而在關涉於此種知識之真理性中，我們從不能為任何積極的報告〔消息〕而期待矛盾原則，雖然因為此矛盾原則是不可違犯的，所以我們當然必須總是要留心去依順於它。

雖然這個有名的原則是這樣地無內容的而且是純然地形式的，但它有時亦不小心地依一「包含有一綜和成分」的樣式而被程式出來，那所包含的綜和成分是一完全不必要的混雜〔混雜於其中者〕。這公式是如此被表示：「某種東西在同一時間內既是又不是」這是不可能的。撇開「必然的確定性，即純由『不可能』一詞而被表示的那必然的確定性，是多餘地被加上去的（因為依此命題之本性而言，此命題以其自身就是自明的）」這一事實不必說以外，此命題還為時間條件所限制。如是，此命題似乎是說：一物＝

A，此等於 A 的一物是某物 = B 它不能同時又是「非 B」，但是它很可以在相續中既是 B 又是「非 B」。舉例言之，一個是年輕的人不能同時又是年老的，但是他很可以在此一時是年輕的，而在另一時，又是「非年輕的」，即是說，是年老的。但是，矛盾原則，由於它是一純然地邏輯的原則，它無論如何必不可把它的肯斷限制於時間關係上。因此，上列的公式是完全相反於矛盾原則之意指的。這誤解是成自我們之首先把一物之謂詞與該物之概念分離開，然後再把此謂詞與它的反面連繫於一起——這一種程序它從未引起〔反謂詞〕與主詞相矛盾，但只是引起〔反謂詞〕與那「已綜和地與該主詞相連繫於一起」的正謂詞相矛盾，而即使是如此，亦只有當這兩相反的謂詞在同一時間被肯定時，這一程序始引起反面謂詞之與正面謂詞相矛盾。如果我說：「一個是未學的人不是有學問的」，則「在同一時間」這條件必須被加上去；因為他在此時是未學的，很可在另一時是有學的。但是，如果我說「沒有未學的人是有學問的」，則此命題是分析的，因為「未學」這特性此時已造成主詞之概念，因此，這否定判斷底真理性，由於是矛盾原則底一個直接的後果，遂變成自明的，而用不著要求「在同一時間」這個補充的條件來補充。因此，這就是我為什麼已更改了矛盾原則底程式之故，即是說，我之所以更改矛盾原則之程式乃為的是一分析命題底本性可通過此矛盾原則而清楚地被表示^①。

①案：康德對於矛盾原則所已更改的說法即上文 A151 所說的「沒有與一物相矛盾的謂詞能屬於此物」。而當時一般混雜有綜和成分的說法則是如此：「某物不能在同一時間內既是又不是」

此只能引起「不是」(非 B)與「是」(B)相矛盾，而且在「同時」之限制下引起「非 B」與 B 相矛盾，而不能引起「非 B」與某物(主詞)相矛盾。

A154 第二節 一切綜和判斷底最高原則

綜和判斷底可能性之說明是一個「普通邏輯與之毫無關係」的問題。普通邏輯甚至不需要知此問題之名。但是在超越邏輯裡，此問題是一切問題中之最重要者；而實在說來，如果在討論先驗綜和判斷底可能性中，我們也要論及先驗綜和判斷底妥效性之條件與範圍，則那問題又是超越邏輯所關心的唯一問題。因為當此步研究完成之時，超越邏輯便能夠完整地去實現它的終極目的，即「決定純粹知性底範圍與限制」這「決定之」之目的。

在分析判斷中，我們緊守著這所與的概念，而且想從這所與的概念中去提出〔抽出〕某種東西來。如果這所與的概念要成爲肯定〔意即：以此所與的概念爲主詞要作成一肯定判斷〕，則我只把那「早已被思於此所與的概念中」的東西歸屬給此所與的概念就行了。如果這所與的概念要成爲否定的〔意即：以此所與的概念爲主詞要作成一否定判斷〕，則我只把此所與的概念之反面〔即：相反於此所與的概念者〕從此所與的概念那裡排除去就行了。但是，在

B194 綜和判斷中，我須走出這所與概念之外，視某種「完全不同於那已被思於此所與概念中者」的東西爲與此所與概念有關係者。結果，那完全不同的某種東西與此所與概念有關係，此所有之關係決不會

或是同一性之關係或是矛盾之關係；而從這綜和判斷裡（此綜和判斷若單只在其自身並依其自身而觀之），此關係之真或假決不能被發見。 A155

因此，假定我們必須走出一所與概念之外以便綜和地去把此一所與概念與另一概念相比較，則一第三者是必要的，蓋因為唯在此第三者處，兩個概念底綜和始能被達成。現在，此一「要成爲一切綜和判斷底媒介物」的第三者是什麼呢？「它只是這樣一個整全」^①，即「一切我們的表象皆被含於其中」的一個整全，此即是內部感取以及此內部感取之形式即時間。表象底綜和基於想像；而表象底綜和性的統一（此對於一判斷而言是必要的），則基於統覺底統一。因此，我們必須在內部感取、想像以及統覺這些機能中尋求綜和判斷底可能性；而因為這三者皆含有先驗表象底根源，所以它們也必須說明純粹的綜和判斷之可能性。爲此之故，實在說來，對關於對象之任何知識而言，它們三者是不可缺少地必要的，那關於對象之任何知識皆完全基於表象之綜和上。

①「它只是這樣一個整全」依康德原文“*Es ist nur ein Inbegriff*”譯，其中的「這樣」是呼應下形容語句而加者。肯·斯密士譯依 Mellin 將原文改爲“*Es gibt nur einen Inbegriff*”，此不必要。依此改，譯爲英文是“*There is only one whole*”（茲只有一個整全）。又“*Inbegriff*”英譯爲“*whole*”。此雖是一個名詞，然在這裡無多大實義，譯出來徒令人增加無謂的遐想。Max Müller 譯爲「它只能是那樣一個東西，即……」。只如此虛籠地譯，倒反好。說實了這個

東西即是下文所實說的「內部感取以及此內部感取之形式即時間」。時間自身固是一整一，但內部感取無所謂整一。故此處之“*Inbegriff*”(whole)無實義。其所以為整一只指「一切表象皆含於其中」而言。

如果知識要有客觀實在性，即是說，要關聯於一個對象，而且要在關涉於對象中去獲得意義與表意，則這對象必須能夠依某種樣式而為被給與者。非然者，概念是空的；通過概念，我們誠然有思想，但是在此思考中，我們實一無所知；我們只是以表象來作遊戲。「一個對象須被給與」(假定此語不是如其涉及某種純然地居間性的過程而被理解，而是如其指表直覺中的直接呈現而被理解)，此語簡單地說只意謂：「對象所經由之以被思」的那些表象須關聯於現實的或可能的經驗。即使是空間和時間，不管它們的概念是如何地脫離任何經驗的東西，亦不管「它們是完全先驗地被表象於心靈中」這一點是如何地確定的，如果它們的「必然應用於經驗之對象」真不能被建立起，則它們必亦仍然沒有客觀的妥效性，必迷糊而無意義(senseless and meaningless)。空間、時間底表象是一純然的規模，此規模總是和重現的想像有關係的，此重現的想像喚起並集合起經驗底對象。離開這些「經驗底對象」，空間與時間必是無意義的。此在每種概念上皆然。

依是，經驗底可能性就是那「把客觀實在性給與於一切我們的先驗知識」者。但是，經驗是基於現象底綜和統一上的，即是說，是基於一種「依照一個現象一般中的對象之概念而成」的綜和上的。離開這樣一種綜和，經驗必不會是知識，但只不過是諸知覺底

一種狂文 (rhapsody)，此狂文必不能配入於任何係絡中，即依照一完整地通貫起來的 (可能的) 意識之規律而成的任何係絡中，因而也就是說，必不能符合於統覺底超越而必然的統一。因此，經驗是依靠於經驗底形式面之先驗原則的，即是說，是依靠於現象底綜和中的統一底普遍規律的。由於這些規律是經驗底必要條件，實在說來，是經驗底可能性之必要條件，是故這些規律底客觀實在性總能被展示於經驗中。離開此種關涉或關聯^① (dieser Beziehung)，諸先驗綜和原則是完全不可能的。因為那時它們沒有第三者，即是說，沒有這樣的對象，即「依此對象，綜和統一能夠展示此統一底概念之客觀實在性」^②這樣的對象。

①關涉或關聯即：關涉於經驗之關涉或關聯於經驗之關聯，德文是“Beziehung”，與關係範疇之「關係」很不相同，英文俱以「關係」譯。在此，若譯為「離開此關係」，便令人突兀。但參照德文之“Beziehung”譯為「離開此種關聯」，則隨上文便很易想到是指「離開關聯於經驗之關聯」而言。

②肯·斯密士注云：依 Vaihinger，改原文之“Einheit ihrer Begriffe objektive Realität”為“Einheit die objektive Realität ihrer Begriffe”。Meiklejohn 譯與肯·斯密士譯同。Max Müller 不改原文，那整句如此譯：「因為它們沒有作為媒介的第三者，即是說，沒有這樣的對象，即「依此對象它們的概念底綜和統一能夠證明它們的客觀實在性」這樣的對象。」子句中之「它們的」之「它們」與主詞「它們」同，俱指「先驗綜和原則」說。如此譯，「客觀實在性」是「先驗綜和原則底客觀實在性」，而如肯·斯密士譯則是「概念底客觀實在性」；

又綜和統一「先驗綜和原則底概念之綜和統一」，而如肯·斯密士譯則只以「綜和統一」為子句之主詞。說「先驗綜和原則底概念之綜和統一」意即：先驗綜和原則中所用的概念（即：範疇）所形成之綜和統一，此綜和統一，若有對象，便不是空思想，因此即能證明先驗綜和原則之客觀實在性。如此譯似亦甚通順。如肯·斯密士譯則是退而說「此統一底概念之客觀實在性」。「此統一底概念」即是此綜和統一中所用的概念（即範疇）。綜和統一中所用的概念（範疇）既有客觀實在性（因綜和統一有可依以展示此概念之實在性的對象），則先驗綜和原則自然完全是可能的，即有其客觀實在性。如此譯自亦通。但不知何以必改動原文。

雖然在綜和判斷中，我們關於空間一般以及關於產生性的想像在空間中所描畫的圖形，先驗地知道得很多，而且我們亦能得到這些判斷〔即：關於空間一般以及空間圖形的判斷〕而卻用不著現實地需要任何經驗〔即：不需任何經驗即可得到這一些判斷〕，可是即使這種知識亦必會一無所有，不過是一種以腦筋底虛構物來玩遊戲，如果空間不被看成是現象之一條件（現象就是構成外部經驗之材料的那現象）。因此，那些純粹的綜和判斷是關聯於（雖只是間接地關聯於）可能經驗的，或勿寧說是關聯於「經驗底可能性」的；而這些純粹綜和判斷底綜和之客觀妥效性亦單只是基於這種關聯的。

依是，因為經驗，由於它是經驗的綜和，在「這樣的經驗是可能的」之限度內，它即是一種「能夠把實在性賦與於任何非經驗的綜和」^①的知識，是故那「非經驗的綜和」，由於是先驗的知識，

能夠得有真理性（與對象相契合），它得有此真理性是只在「它所 B197
含的除那對於經驗一般之綜和統一為必要者外再無所含」這限度內 A158
而得有之。

①「非經驗的綜和」肯·斯密士注出原文是“aller anderen Synthesis”（一切其他綜和）。肯·斯密士意譯為「非經驗的綜和」，較好。

因此，一切綜和判斷底最高原則就是此義，即：每一對象皆處於〔隸屬於〕一可能經驗中的直覺底雜多之綜和統一之必然條件下。

這樣，當我們把先驗直覺底形式條件、想像底綜和，以及在一超越的統覺中的此種綜和底必然統一，關聯到「一可能的經驗知識一般」時，先驗綜和判斷即是可能的。依是，我們肯斷說：經驗一般底可能性之條件同時亦是經驗底對象底可能性之條件，並肯斷說：即以此故，此等條件在一先驗的綜和判斷中有客觀的妥效性。

第三節 純粹知性底一切綜和原則之系統的表象

「茲畢竟存有一些原則」，這完全是由於純粹知性而然，在關於那發生的東西中，知性不僅是規律之能，而且其自身就是原則之 B198
源，依照這些原則，那「當作一對象而可被呈現給我們」的每一東 A159
西皆必須服從於規律。因為若沒有這樣的規律，現象必不會給出一
「相應於現象」的對象之知識。即使自然法則，若視之為知性底經

驗使用之原則，它們亦帶有一種必然性之表示，因而至少亦含有從「先驗地妥當的而且是先於一切經驗」的根據而來的一種決定之提示。自然法則，實在說來，無例外，盡皆居於知性底較高的原則之下。它們簡單地只是把知性底較高原則應用於現象「領域」中的特殊事例上。單只這些較高的原則始供給出這概念，即「含有一『規律一般』底條件」的那概念，而且似亦可說是「含有一『規律一般』底指數」的那概念。經驗所給的是「那居於規律之下」的事例。

關於我們之誤視純然地經驗的原則為純粹知性底原則，或誤視純粹知性底原則為純然地經驗的原則，茲並不能有真實的危險。因為依照概念而有的必然性即足以使此混擾成為很容易地可阻止的，此必然性特顯純粹知性底原則，而在每一經驗命題中，不管此經驗命題之應用是如何地一般的，此必然性之缺無是顯明的。但是茲有一些先驗原則，恰當地言之，我們不可以把它們歸屬給純粹知性，
A160 此純粹知性是概念底機能。因為雖然這些純粹先驗原則是因著知性
B199 而被媒介成，然而它們卻不是從純粹概念而引生出，但只從純粹直覺而引生出。我們在數學中見到這樣的原則。但是，「這樣的原則之應用於經驗」之問題，即是說，「它們的客觀妥效性」之問題，不，甚至「這樣的先驗綜和知識底可能性」之推證〔證成〕，卻必須總是使我們回到純粹的知性。

因此，當我不把數學底原則包括於我的原則〔即：純粹知性之原則〕之內時，可是我卻將把「數學原則底可能性以及其先驗的客觀妥效性所基於其上」的那些〔更根本的〕原則包括在我的原則之內。這些〔更根本的〕原則必須被視為一切數學原則之基礎^①。它

們是從概念進到直覺，而不是從直覺進到概念。〔案：超越的感性論是從直覺進到概念〕。

①肯·斯密士注云：原文為「原則」(principium)。

在知性底純粹概念之應用於可能經驗中，此諸純粹概念底綜和之使用 (der Gebrauch ihrer Synthesis) 或是數學的或是力學的；因為這綜和之使用一部分是有關於「一現象一般」底純然直覺，一部分是有關於現象底存在。直覺底先驗條件是任何可能經驗底絕對必然的條件；可是一可能的經驗直覺底對象之存在之條件其自身卻只是偶然的。因此，數學的使用底原則將是無條件地必然的，即是說，是確然的 (apodeictic)。力學的使用底原則，實在說來，亦將有先驗必然性之性格，但只在某一經驗中，「在經驗思想底條件」下，有此性格，因此，只是媒介地而且間接地有此性格。不管它們通遍全經驗有無疑的確定性，可是它們將不含有那專屬於前者的直接的顯明性。但是關於這一點，我們將更能夠在此諸原則底系統之結束時去判斷之。 B200 A161

範疇表十分自然地是我們的原則表之構造中之指導。因為原則只是範疇底客觀使用之規律。因此，純粹知性底一切原則是：

1

直覺底公理

2

知覺底預測

3

經驗底類推

「經驗思想一般」之設準

我所以有意採用這些名稱，爲的是要著重或突出這些原則底顯明性中的差異以及其應用中的差異。以下所說的意思不久將成爲清楚的，即：「依照量與質之範疇（只論量與質之形式面）而含於現象底先驗決定中」的那些原則允許有「直覺的確定性」，就它們的顯明力（evidential force, Evidenz）說與就它們的先驗的應用——應用於現象說，皆然，即皆有直覺的確定性。因著此直覺的確定性，它們遂可與其他兩組原則區別開，其他兩組原則只能有一「純然地辨解的確定性」。即使當我們承認確定性在兩種情形中皆是完整的時，這區別亦仍成立。因此，我將名前兩組原則曰數學的原則，名後兩組原則曰力學的原則^(a)。但是須注意：我們很少在此一情形中〔即：在量與質兩原則之情形中〕論及數學底原則，亦如很少在另一情形中〔即：在關係與程態兩組原則之情形中〕論及一般物理力學底原則。我們只論純粹知性底原則，我們之論之是依其關聯於內部感取而論之（所與的表象間的一切差異皆可不予理會）。正是通過純粹知性底這些原則，特別的數學原則以及特別的力學原則，始成爲可能的。因此，我們之所以稱呼它們爲數學的原則與力學的原則乃是因爲它們的應用之故而這樣稱呼之，而不是因爲它們的內容之故而這樣稱呼之。現在，我要進而依「它們所依以被給與於上表中」的次序去討論它們。

(a)處，康德於第二版中加一注云：

一切結合或是組合或是連繫。前者是這樣一種雜多之綜和，即，此雜多中之成分並不必然地互相隸屬。例如一方形因其對角線而被分成兩個三角形，此所分成的兩個三角形不必然地互相隸屬。凡可數學地被處理的每一東西中的「齊同者〔同質者〕」之綜和亦是這種綜和，此種綜和其自身又可被分成集合（aggregation）之綜和與凝合（coalition）之綜和，前者應用於廣度量，後者應用於強度量。第二種結合（即：連繫之結合）其為雜多之綜和是就「此雜多中之成分必然地互相隸屬」而言，此如偶然者必然地隸屬於某一本體，或結果必然地隸屬於原因。因此，它是這樣一種東西之綜和，即這些東西雖是異質的，然而卻猶可被表象為先驗地被結合者。這種結合，由於不是隨意的，並由於有關於「雜多底存在之連繫」，是故我名之曰力學的。這樣的連繫其自身轉而又可被分成現象相互間之物理的連繫，以及在先驗的知識機能〔能力〕中現象之形而上的連繫。

I 直覺底諸公理

此諸公理底原則是：一切直覺皆是廣度量。

〔在第一版中：

直覺底諸公理

純粹知性底原則：一切現象，在其直覺中，皆是廣度量。]

證明

[此標題為第二版所增加]

現象，依其形式面，含有一個空間與時間中的直覺，此直覺先驗地制約一切現象一無例外〔另譯為：先驗地成為一切現象之基礎〕。現象，除非通過雜多之綜和，即「一決定性的空間或時間之諸表象所因以被產生」的那種「雜多之綜和」，即是說，除非通過 B203 「齊同雜多」之結合以及「齊同雜多」底綜和統一之意識，它們便不能被攝取，即是說，不能被收攝入經驗意識中。現在，直覺一般中的雜多〔與〕^①齊同者〔或同質者〕〔之綜和統一〕^②之意識，在「一對象之表象首先因著此意識而始成為可能」之限度內，便即是一量度之概念。這樣，即使當作現象看的一個對象之知覺亦只有通過特定的〔或所與的〕感觸直覺底雜多之同樣的綜和統一而始可能，所謂同樣的綜和統一即與「雜多〔與〕^③齊同者底結合之統一所因以在一量度之概念中而被思」的那種綜和統一為同樣。換言之，現象一切無例外皆是量度，實在說來，皆是廣延的量度。現象，作為空間與時間中的直覺，它們必須通過「空間與時間一般所因以被決定」的那同一綜和而被表象。〔此首段為第二版所增加。〕

①、③「與」字為肯·斯密士所加，Max Müller 譯亦加此「與」字，Meiklejohn 譯如原文，無。案：加上「與」字，則成兩項

之綜和，反支離，因原只就「齊同雜多」即「純雜多」說。原文是 mannigfaltigen Gleichartigen（眾多的齊同者，眾多為形容詞，齊同者為名詞），Meiklejohn 譯為「齊同的雜多」（homogeneous manifold），齊同為形容詞，雜多為名詞，意同。加「與」字成為「雜多與齊同者」，此是兩項，非是。

②肯·斯密士依 Vaihinger 而增加。案：此增加可。

當部分之表象使全體之表象為可能，因而亦必然地先於全體之表象，當是如此時，我即名一量度曰廣延的量度。設沒有在思想中把一條線，無論如何小，畫出來，即是說，設沒有從一點起，把此線底一切部分此在彼後地產生出來，則我便不能把這一條線表象給我自己。只有依如上所說畫出來云云或產生出來云云之路數，直覺始能被得到。在一切時間，無論如何小，亦如此。在這一切時間上，我只把那從此一瞬到另一瞬的相續前進思維給我自己，因著此種相續的前進，通過時間之部分以及此部分之增加，一決定性的時間量度便被產生出來。因為在一切現象中純粹直覺〔底成素〕或是空間或是時間，所以每一現象當作直覺看皆是一廣延的量度〔廣度量〕；只有通過在此現象之攝取〔之過程〕中部分到部分之相續綜和，此現象始能被知。結果，一切現象皆是當作集合體，當作先已給與了的部分之複合體，而被直覺。並非每一種量度皆如此，但只是那些「依此廣延的樣式而被我們所表象以及所攝取」的量度才是如此。 A163 B204

空間^①底數學（幾何）是基於「圖形之產生中創生的想像底這種相續綜和」上。這種相續綜和是諸公理底基礎，這些公理把感觸

的先驗直覺之條件程式出來，只有在此感觸的先驗直覺之諸條件下，外部現象底純粹概念之規模始能發生——這樣的公理，舉例言之，如「兩點之間只有一條直線是可能的」，或如「兩條直線不能圍成一空間〔圖形〕」，等等便是。這些皆是公理，這些公理，嚴格言之，只關聯於諸量度本身（諸量度之即如其為量度）。

①肯·斯密士注云：原文是“*Ausdehnung*”英文為「廣延」。

案：改為「空間」較順。

至於關於〔一特定〕^①量度，即是說，關於這答覆，即所給與於「一物之量度是什麼？」（「一物有多大？」）這問題之答覆，
A164 依公理一詞之嚴格意義而言，這裏是並沒有公理可言的，雖然有一些命題它們是綜和的而且是直接地確定的（*indemonstrabilia* 不須證明者）。「如果相等者加到相等者，則由此加和而成的兩個全體亦相等」，「如果相等者從相等者中被減去，則由此減而成的兩個剩餘者亦相等」，這類命題皆是分析命題；因為我直接地意識到這
B205 一量度底產生（*production*）同一於另一量度底產生。〔結果，它們不是〕公理，〔因為公理〕須是先驗綜和命題。〔案：〔〕號中者是肯·斯密士所加，原文只是：「而公理卻必須是先驗綜和命題」。如此亦可。〕

①此乃譯者所加，原文只是一個單數「量度」詞，不夠顯明。

另一方面，數目關係底自明命題實是綜和的，但卻並不是一般

性的，就像幾何底自明命題那樣為一般性的，因而它們亦不能被叫做是公理，但只能被叫做是數目式（numerical formulas）。「 $7+5$ 等於 12 」這個肯斷不是一分析命題。因為我思數目 12 ，既不是在 7 之表象中思之，亦不是在 5 之表象中思之，亦不是在兩者底結合之表象中思之。（「在此兩數底相加中，我必須思此數目 12 」，這一點是不相干的，因為在分析命題中，問題只是我是否實際地在主詞之表象中思維謂詞。）但是，雖然這命題是綜和的，它卻亦只是獨個的（singular）。就「我們在這裏只注意於齊同單位之綜和」而言，那個綜和只能在一個路數中發生，雖然這些數目之使用是一般性的。如果我肯斷說：「通過三條線，此三條線中合起來的兩條線大於第三條，通過如此之三條線一個三角形能夠被描畫出來」，則我只是表現了「產生的想像」之功能，因著此產生的想像之功能，A165
此三條線可被畫得較長或較短，因而可使之在任何以及每一可能的角度中相遇。但是另一方面，數目 7 只在一路數中而可能。數目 12 ，如這樣地通過 7 與 5 之綜和而被產生者，亦復如是。因此，這樣的命題必不可被名曰公理（因為若那樣名之，則必承認有無窮數之公理），但只可被名曰數目式。B206

現象底數學底這種超越的原則大大地擴大了我們的先驗知識，因為單是這超越的原則始能夠使純粹數學依其完全的正確性而為可應用於經驗底對象者。設無此原則，這樣的應用必不能是如此之自明的；而就這種應用說，亦實曾有許多思想之混擾。現象並不是物自身。經驗的直覺只有因著空間與時間之純粹直覺而始可能。因此，凡幾何對於純粹直覺所肯斷的亦必對於經驗直覺為不可否決地妥當的。【無謂的異論，如「感取底對象可不依順於〔或符合於〕

空間中的構造之規律（例如可不符合於線或角之無限分割底規律）】^①這樣的異論必須被廢棄。因為如果這些異論可以成立，則我們即否決了空間底客觀妥效性，因而結果也就是說，否決了一切數學底客觀妥效性，而不再能知道數學為何可應用於現象，即使可應用，亦不能知道可應用至何種程度〔意即：是否確實〕。「諸空間」與「諸時間」底綜和，由於此綜合是一切直覺底「諸本質形式」^②之綜和，是故它即是那使現象底攝取為可能者，因而結果也就是說，是那使每一外部經驗以及這樣的經驗底對象之一切知識為可能者。凡純粹數學在關於攝取底形式之綜和方面所建立者亦必然地對於所攝取的對象這方面為妥當而有效。一切異論皆只是一虛假地報導了理性之狡辯（chicanery），此種教壞了的理性，由於錯誤地想去把感取底對象從我們的感性之形式條件裡孤離起來，所以它不顧「對象只是純然的現象」這一事實，遂把它們表象為「對象之在其自己」，給與於知性者。依據這種假想〔臆斷〕，確然，關於它們〔即：對象在其自己之對象〕沒有任何種綜和的知識能先驗地被得到，因而亦就是說，關於它們，沒有什麼東西能夠通過空間之純粹概念而綜和地被知道。實在說來，依據這種假想〔臆斷〕，那「決定這些概念〔即：空間之純粹概念〕」的科學，即，幾何學，其自身必不會是可能的。

^①那個表示異論的整句依德文原文譯，其他兩譯皆如此譯。如此譯，在中文更逕直。肯·斯密士譯把括弧（ ）去掉，用“Such as”揉為一整句，也許更順合英文，但依之而譯成中文則噁噁。

- ②肯·斯密士注云：依 Erdmann 將原文“der wesentlichen Form”改爲“der wesentlichen Formen”，即 Form（形式）原爲單數，改爲 Formen（多數）。

II 知覺底預測

關於此預測之原則是：在一切現象中，那「爲感覺底一個對象」的真實物有一強度量，即是說，有一級度。

〔在第一版中如此說：

知覺底預測

「預測一切知覺（知覺即如其為知覺）」的那原則是如此：在一切現象中，感覺以及那「在對象中與此感覺相應」的真實物皆有一強度量，即是說，皆有一級度。〕

證明

〔此標題爲第二版所增加〕

知覺是經驗的覺識^①，即是說，是這樣一種覺識，即在此覺識中，感覺可被發見。現象，由於是知覺底對象，是故它不是純粹的，純然形式的直覺，就像空間與時間那樣。因爲空間與時間以其自身而言不能被知覺。因此，現象在直覺以外還含有某對象一般所

需之材料，因著此材料，某種存在於空間或時間中的東西可以被表象；此即是說，現象含有感覺底真實物以為純然地主觀的表象，此主觀的表象只給我們這意識，即「主體是被影響的」之意識，而且我們亦須把此主觀表象關聯到一「對象一般」上去。現在，從經驗的覺識到純粹的覺識，一逐步的過轉是可能的，即直過轉至「經驗覺識中的真實物完全消逝，而空間與時間中的雜多之一純然地形式的先驗覺識留存下來」這一種過轉是可能的。因此，結果，從「感覺之開始於純直覺 = 0」上升到任何所需要的量度以產生一感覺之量度，在此產生一感覺之量度之過程中，有一種綜和，這也是可能的。但是，因為感覺其自身不是一客觀的表象，又因為既非空間底直覺亦非時間底直覺可在感覺中被發見，所以感覺底量度不是廣延的，乃是強度的。這種量度是在攝取底活動中被產生，因著此攝取底活動，此量度底經驗覺識能夠在一定時間內，從虛無 = 0 到「這」^②特定的量度而逐漸增長。相應於這種感覺底強度，一強度量，即是說，一級度，即「影響於感取〔即：影響於所包含的特殊的感取〕這影響勢力之級度，必須被歸給一切「知覺底對象」，在「知覺含有感覺」之限度內。〔此首段文為第二版所增加〕。

①「覺識」即「意識」一字。就「知覺」言，譯為意識，在中文不很通，故此處譯為「覺識」。

②肯·斯密士注云：依 Erdmann，「這」字不指「覺識」言，乃指「感覺」言。案：此說是。如是，那全句當該是如此：「因著此攝取底活動，此量度底經驗覺識能夠在一定時間內從〔感覺之〕虛無 = 0 到〔感覺之〕特定量度而逐漸增長」。

一切這樣一種知識，即「藉賴著這種知識，我能夠先驗地去知道並去決定那『屬於經驗知識』的東西」，這樣一種知識，可被名曰一種「預測」；而這意思無疑即是「伊壁鳩魯所依以使用 A167
 ‘*πρόληψις*’〔亦預測義〕這字」之意義。但是因為在現象中有一 B209
 成分（即：感覺，知覺底材料）它是從不能先驗地被知的，因此，它構成經驗知識與先驗知識間的顯著差別，所以隨之而來者便是：感覺恰是那「不能被預測」的成分。另一方面，我們很可以名空間與時間中的諸純粹決定，關於形狀及量度者，曰「現象底預測」，因為此諸純粹決定先驗地表象那「總是後天地可被給與於經驗中」的東西。但是，如果在每一感覺中，（感覺是當作感覺一般看，即，不須有一特殊的感覺須被給與，）有某種東西，此某種東西可先驗地被知，則這層意思將即依一完全特別的意義而值得被名曰「預測」。因為我們一定確然要在那「有關於那『只是通過經驗而被得到』的東西中」，即是說，在那有「有關於經驗底材料」的東西中，而壟斷〔預測〕經驗，這實在看起來似乎是令人驚異的。但縱然如此，然而這卻實際上是如此，無足驚異。

只藉賴著感覺而成的攝取只佔有一瞬（*instant*, *Augenblick*），即是說，如果我不論諸不同的感覺之相續，那種攝取只佔有一瞬。由於感覺是現象〔領域〕中的那種成素，即此一成素之攝取作用並不含有「從部分表象進到全體表象」的這樣一種「相續的綜和」，是故感覺並沒有廣度量。在此一瞬中感覺之不存在必包含著此一瞬之表象為空，因而也就是說，為 = 0。現在，那在經驗直覺中相應於感覺者是實在（*realitas phaenomenon*）；那 A168
 相應於感覺之不存在者是虛無 = 0。但是，每一感覺是能夠減銷 B210

的，因而它可以遞減而且可以逐漸消滅。因此，現象〔領域〕中的實在與虛無之間有一種連續^①，即：許多可能的居間感覺之連續，這些居間感覺中的任何兩個居間感覺間的差異總是較小於某一所與感覺與零或完全虛無間的差異。換言之，現象〔領域〕中的實在物總是有一量度。但是因為此實在物之攝取，即因著純然的感覺而成的此實在物之攝取，是發生於一瞬間，而並不是通過諸不同感覺之「相續的綜和」而發生，因而亦就是說，它並不是從部分進到全體，是故「此實在物之量度須只在此實在物之攝取中被發見」^②。因此，此實在物有量度，但其所有的卻不是廣延的量度。

①「連續」，肯·斯密士注云：原文是「連續性的連繫」(“ein kontinuierlicher Zusammenhang”)。

②肯·斯密士注云：原文是「此實在物之量度不是在此實在物之攝取中被發見」，正好相反，意義頂撞，依 Wille 改。案：其他兩譯皆照原文不改，故不順。

一個這樣的量度，即「此量度只當作單一而被攝取，而且在此量度中，複多是只通過漸接近於虛無 = 0 始能被表象」，這樣的一個量度，我名之曰強度量。因此，現象〔領域〕中的每一實在皆有一強度量，或可說皆有一級度。如果這種實在被看成是原因，或為感覺之原因，或為現象〔領域〕中的某種其他實在如變化之原因，則此作為原因的實在之級度即被名曰一動率，即吸力率〔或重力率〕。它之所以如此被名是因為以下之理由，即：此實在之級度只指表那種量度，即此量度之攝取不是相續的，但只是頓時的。但是

這點我只是順便及之；因為我現在並不是討論因果性。

因此，每一感覺，同樣，每一現象〔領域〕中的實在，不管它是怎樣小，它總有一級度，即是說，總有一強度量，此強度量總是可被減小的。在實在與虛無之間，有可能的諸實在之連續以及可能的諸較小的知覺之連續。每一顏色，例如紅色，皆有一級度，此級度，不管它是怎樣小，它總不會是最小的；熱度、重力率，等等，亦皆如此。 B211

諸量度底這樣的特性，即「由此特性，諸量度中沒有一部分是最小的可能的，即是說，沒有一部分是單純的」，這樣的特性，即被叫做是諸量度底連續性。空間與時間是連續量，因為其部分除如被圈在諸限端（諸點或諸瞬）間那樣，因而也就是說，除只依這樣式，即「這部分其自身復仍是一空間或仍是一時間」這樣式，它們便不能被給與。因此，空間只由許多空間而組成，時間只由許多時間而組成。點與瞬只是一些限端，即是說，只是一些「限制空間與時間」的位置。但是這些位置總預設著一些直覺，這些直覺即是這些位置所限制的，或是這些位置所想去限制的；而從純然的位置中（如若這些位置被視為構成成分而可以先於空間或時間而被給與）既沒有空間能被構造出，亦沒有時間能被構造出。這樣的諸量度亦可被名曰「流」，因為「包含在此諸量度底產生中」的那創生的想像底綜和是時間中的一種進程，而時間之連續性通常是為「流」或「流過去」這字所指表。 A170 B212

如是，一切現象皆是連續性的量度，依這些現象底直覺之為廣度的而言，以及依這些現象底純然的知覺（感覺以及同著感覺的實在）之為強度的而言，皆同樣是連續性的量度。如果現象底雜多之

綜和被隔斷，則我們此時即只有一種諸不同現象之聚和〔集合 aggregate〕，但卻不能有現象之爲一真正的量度。這樣的一種聚和並不是因著連續而不破裂的一種創生的綜和而被產生，但只是通過「一種時常老是停止的綜和」之重複而被產生。如果我叫十三個銀圓爲貨幣之量，設若我的意向是想說好的銀色之價值，則我這樣名之自必是正確的。因爲這一貨幣之量是一連續性的量度，在此連續性的量度中，沒有一部分是最小的，而且在此連續性的量度中，每一部分皆能構成一點銀幣，此一點銀幣總含有仍可再小的銀幣之材料。但是，如果「十三個圓的銀圓」這片語，我理解之爲許多錢，完全不管「它們的銀標是什麼」之問題，則我之使用「銀圓量」一詞語便是不適當地使用之。此時，「十三個圓的銀圓」只應當被叫做是一「聚和」，即是說，只應當被名爲「一堆錢數」。但是因爲統一性必須在一切數中被預設，所以當作統一性看的一個現象是一量度，而因爲它是一量度，所以它總是一連續量。

A171

B213

因爲一切現象在它們的廣度面以及在它們的強度面皆同樣是連續量，所以以數學的確定性去證明這命題，即：「一切更變（一物從此一狀態轉到另一狀態）是連續的」，這似乎也可以是一容易的事。但是「一更變一般」之因果性，由於它實預設經驗原則，它完全處於一超越哲學底範圍之外。因爲關於「一個原因，即『能改變一物之狀態，即是說，能把一物決定至一所與狀態之反面』的那個原因，是否是可能的」這個問題，先驗的^①知性是並不能照明之的；而其所以不能照明之，不只是因爲它沒有洞見以深入於此原因之可能性（這樣的洞見在許多其他先驗知識之情形中對於我們皆是缺無的），而乃根本是因爲「可更變性」是只有在現象底某些決定

中始可被發見，而且亦因為，當〔事實上〕「這些決定」底原因處於「不可更變者」中時，單只經驗始能告訴我們這些決定是什麼。由於在我們現在的研究中，我們除只是「一切可能經驗」底純粹基本概念可資使用外（在這些純粹概念中必須絕對沒有什麼是經驗的東西），我們再沒有其他基件（data）可資使用，是故我們不能夠預測一般的自然科學而沒有毀壞了我們的系統之統一性，一般的自然科學是基於某些一定的基本經驗上的。 A172

- ①肯·斯密士與 Max Müller 譯，「先驗的」俱譯作形容詞，此似不很通。Meiklejohn 譯作副詞，乃形容動詞者，較通順。據查原文，此處是作副詞用者。若然，則該句當然是「知性是並不能先驗地照明之的」。當然，「先驗的知性」實意即知性之先驗的使用，如前 B202 注語中「先驗的知識能力」。

可是同時，這亦並不缺乏證明〔即：有充分的證明〕，證明我們的原則有重大價值，即在其能使我們去預測知覺這方面有重大價值，而且甚至在其有幾分能使我們去彌補知覺之缺無，即因著防止一切那些「可以從知覺之缺無而抽引出」的假推理，而彌補知覺之缺無，這方面，亦有很大的價值。

如果知覺中的一切實在皆有一級度〔強度量〕，在此級度與虛無之間存在有一無限數的小而又小的程度等級，又如果每一感取必須同樣亦有某種特殊的「感覺底接受性之級度〔即：限度〕」，則沒有那種知覺，因而結果也就是說，沒有那種經驗，即「它直接或間接地（不管推理可是如何遠）能證明現象〔領域〕中的一切實在 B214

之完全不存在」，這樣的知覺或經驗是可能的。換言之，一虛空的空間之證明或一虛空的時間之證明從不能從經驗中被引生出來。因為第一點，「實在之完全不存在於感觸直覺中」其自身從不能被覺知；第二點，亦沒有任何現象（不管是什麼現象）以及任何現象底實在性之級度中的差異，「實在之完全不存在」可以由之而被推斷出。去設定「實在之完全不存在」以便去解明任何差異，這甚至亦不是合法的。蓋縱使某一決定性的空間或時間底整全直覺全部是真實的，即是說，雖然其中沒有一部分是空的，縱然如此，然而因為每一實在皆有其級度，此級度能夠通過無限數的程度等級而減低至虛無（虛空）而卻亦並沒有改變現象底廣度量，所以這必須有一無限數差別不同的級度，依此無限數差別不同的級度，空間與時間可以被填滿。強度量能夠在不同的現象中為較小或較大，然而直覺底廣度量則總保持其為同一。

B215 讓我們舉一個例子。幾乎一切自然哲學家，由於他們一方面因著引力或重力底動率，一方面因著「對反於其他運動中的物質」這對反〔或抵阻〕之動率，而觀察到：那些「有同一容量或體積」的諸物體中的各種不同的物質量有很大的差異，是故他們異口同聲地歸結說：【這容量或體積（現象底廣度量），必須在一切物質的物體中是空的，雖然它有種種不同的量度〔量度之種種變化〕】^①。有誰曾夢想相信這些自然哲學家（他們大部分從事於數學中之問題以及力學中之問題）竟會把這樣一個推斷〔結論〕只基於一個形而上的預設上（這形而上的預設是「他們所堅決地想去避免之」的一種假定）？他們假定：空間中的真實者（在這裡，我不必名之曰不可入性或重力，因為這些是經驗概念）到處是一律的〔齊一的〕，

而且只在廣度量即數量方面有變化。現在，對於這種預設（他們不能在經驗中爲此預設找到支持，因此，此預設是一純粹地形而上的預設），我以一超越的證明對反之或對抗之，此超越的證明實並不解明「空間底充滿」中之差異，但它卻完全毀壞了上述預設，即「差異只依『空的空間』之假設而被解明」這預設之設想的必然性。我的證明至少有解放知性底功績，這樣，知性可以自由地依某一其他樣式去思考這種差異，設若見到某種別的假設對自然現象之說明爲必要的時。因爲既如此，則我們可以承認：雖然兩個相等的空間能夠完全以各種不同的物質來填滿，填滿之以至於不管在這一空間中抑或在另一空間中皆沒有一個點位，物質可以不存在於其處，可是縱然如此，然而每一實在，當其自持其質而不變時，皆有某種特殊的級度（抵阻力或重力之級度），此特殊的級度在其歸於虛空因而消逝而不存在以前，能夠無限地成爲較小而又較小的，而卻並沒有減少它的廣度量或數量。這樣，那「填滿一空間」的放射，此如熱力之放射，以及同樣，現象〔領域〕中的每一其他種實在，皆能依其級度而無限地減小下去，而並沒有把這空間底小部分遺置於或付之於絲毫的虛空中。熱力放射之類可以完全以這些較小的級度來填滿空間，此恰如另一種現象可以完全以較大的級度來填滿空間。我決無意想去說：當物質的物體依其特殊的重力而有差別時，以上所說的情形是那實際上所發生者，但只想依一「純粹知性之原則」去確立：我們的知覺之本性實可允許這樣一種說明，並去確立：我們並無理由假定現象中的真實者在級度方面是齊一的，而只在「集合」（aggregation）與「廣度量」方面始有差別，而且亦去確立：當我們宣稱如這假定所作的這樣的解釋能夠基於知性底一

A174

B216

A175

個先驗原則上時，我們尤其錯誤。

①那一整句依康德原文譯。依肯·斯密士譯是如此：「此容量或體積，構成現象底廣度量者，必須在一切物質物體中於種種不同的級度裡而為空的」。此譯把原文「雖有種種不同的量度」句中之「雖」字略去（其他兩譯皆有雖字），而改為「於種種不同的級度裡」，這已語意不很順，最重要的是把「種種不同的量度」中之「量度」譯為「級度」（Max Müller 亦如此譯），這可令人誤會為指強度量而言。實則原文是“Maße”，等於英文的“measure”，即量度義，是指容量或體積即廣度量而言，並不是那個說強度量的「級度」（Grad, degree）字。Meiklejohn 譯為「種種不同的比率」即指量之或大或小之變化而言，而且保存原文之「雖」字，能表示此「雖」字句是指容量或體積即廣度量而言。故此整句實以 Meiklejohn 譯為最恰合。蓋依那些自然哲學家之假定，現象中之真實者，或空間中之真實者，是齊一的，只在廣度量方面有變化，而此廣度量（容量或體積）雖有變化，卻是空的，即所謂「空的空間」也。籠總地說，是「空的空間」，落實說，即是容量或體積，即廣度量（或廣延量）。

B217

但是，〔我所說的〕①這種知覺之預測，對於任何「訓練於超越的反省」②的人，以及對於那「因著超越的反省這樣的教導而被訓練成慎重」的任何研究自然的人，必總是有點現為奇怪。說「知性可以預期〔或宣告〕③這樣一種綜和原則〔命題〕，可以把一種級度歸給現象中一切是真實者，因而遂可以肯斷感覺自身（抽掉其

經驗性質的感覺自身)中的一種內在的差別之可能性」，這種說法實可以引起懷疑與困難。因此，「知性如何能依先驗的樣式這樣綜和地對於現象有所斷定或宣告，而且它又實能對於那種『其自身只是經驗的而又只是有關於感覺』的東西有所預測」，這一問題並非是一個不值得解決的問題。

①是譯者所加。

②肯·斯密士注云：依 Erdmann 「超越的」後加「反省」(Überlegung 探究)一字。

③肯·斯密士注云：依 Hartenstein 加「預期」一動詞。案：Meiklejohn 譯加「宣告」一動詞。實則如肯·斯密士譯，後面「歸給」、「肯斷」兩動詞亦是增加的。此一整句，Max Müller 如此譯：【而我們亦可自然地驚異於：「知性必能去預測—「關於現象中一切是真實者之級度」的綜和命題，因而也就是去預測—「關於感覺自身(離開其經驗性質的感覺自身)底一種內在的差異之可能性」的綜和命題」。】Meiklejohn 亦如此譯。若如此譯，則只加「預測」或「宣告」一動詞。

感覺底性質，例如在色、香、味、觸等情形中者，總只是經驗的，而且不能先驗地被表象。但是那「相應於感覺一般」的真實者，由於它相反於「虛無=0」，是故它只表象那「其概念即包含有實有」的某種東西，而且它除指表一經驗覺識一般中的綜和外，
A176
它實一無所指表。經驗覺識能夠在內部感取中從0升到任何較高的級度，如是則直覺底某種一定的廣度量，例如一發光平面底廣度

量，可以引起一感覺，其所引起之感覺之大〔強度量之大〕是與較少發光的許多平面之結合起來的聚和體所引起者為同樣的大。因此，〔因為現象底廣度量是這樣獨立地有變化，是故〕我們能完全
B218 把現象底廣度量抽掉，而仍可在純然的感覺中，即在此感覺底諸動率之任一動率中的純然感覺中，表象一種綜和，此綜和齊一地從0起向前進，進到那特定的經驗覺識止。結果，雖然一切感覺，即如其為感覺而觀之，只是後天地^①被給與，然而它們之「有一級度」這種特性卻能先驗地被知。可注意的乃是：關於量度一般，我們所能先驗地知道的只這一簡單的性質，即「連續性」這一性質，而在一切「質」^②（現象中的真實者）中，我們所能先驗地知道的，除〔關於〕它們的強度量外，實一無所知，即是說，我們只能先驗地知道「它們有一級度」。除此以外，任何別的東西皆須留給經驗。

①德文原文自第一版至第六版皆為「先驗地」，至第七版始改。

肯·斯密士注云依 Mellin 改。

②「質」即質範疇所意謂的「質」，故注之以「現象中的真實者」，與連續性那一簡單性質之「性質」不同。原文皆是“quality”。故於此只譯為「質」，而不譯為「性質」。

III 經驗底類推

諸類推底原則是：經驗只有通過知覺底必然連繫之表象才是可能的。

〔在第一版中：

經驗底類推

諸類推底一般原則是：一切現象，就它們的存在而言，是先驗地服從一些規律，此等規律決定它們的在一整一時間中的相互關係。] A177

證明

[此標題為第二版所加]

經驗是一經驗的知識，即是說，是一種「通過知覺而決定一對象」的知識。它是一種「知覺底綜和」，此綜和不含在知覺中，而是其自身在一整一意識中就含有知覺底雜多之綜和統一。此綜和統一構成任何「感取底對象之知識」中的那基要者，即是說，構成「經驗」中的那基要者，此所謂經驗乃是與「純然的直覺」或「感取之感覺」為有別者，但是，在經驗中，諸知覺只依偶然的秩序而聚和於一起，既如此，則沒有「決定諸知覺底連繫」的那必然性被顯露於或可被顯露於諸知覺自身中。蓋因為攝取只是把經驗直覺底雜多置放於一起；而我們亦不能在攝取中找到任何必然性之表象，此所謂任何必然性乃即是「決定這樣結合起來即如攝取所置放於一起結合起來的現象——決定之使其有空間與時間中的相連繫的存在」這樣的必然性；我們在攝取中決找不到這樣的必然性之表象。但是，因為經驗是一種通過知覺而成的「對象之知識」，所以那「〔含於〕雜多底存在中」的關係必須被表象於經驗中，其被表象於經驗中不是如「其要在時間中被構造」^①那樣而被表象於經驗 B219

中，而是如「其客觀地存在於時間中」那樣而被表象於經驗中。但是，因為時間其自身不能被知覺，所以時間中的對象底存在之決定只能通過對象之在時間一般中的關係而發生，因而也就是說，只能通過那些「先驗地連繫它們」的概念而發生。因為這些概念其自身總是帶有必然性，所以隨而可說：經驗只有通過知覺底必然連繫之表象才是可能的。〔此首段為第二版所增加。〕

- ① 肯·斯密士注云：德文原文是“wie es in der Zeit *zusammengestellt* ist”。案：其他兩譯為「如其在時間中被置放於一起那樣」。肯·斯密士譯為「被構造」，此譯是。蓋此語意在簡別類推為關於現象之「存在」者，並非為關於現象之「量」者。量可構造，「存在」不可構造，如後文所說。

時間底三相是持久、相續與共在。因此，關於時間中的現象底一切關係，這將有三種規律，而這三種規律將先於一切經驗而存在，而且實在說來，它們亦使經驗為可能。藉賴著這些規律，每一現象底存在能夠在關涉於一切時間底統一中而被決定。

B220

三種類推底一般原則基於統覺底必然統一，即在關涉於每一時間〔瞬〕上的「一切可能的經驗覺識」即「一切知覺」中而基於統覺之必然的統一上。而因為這種統一是先驗地居在經驗覺識之基礎地位，是故：以上所說的那個一般原則〔三種類推底一般原則〕是基於一切現象（就其在時間中的關係說）底綜和統一上。因為根源的統覺是關聯於內部感取（一切表象底綜集）的，實在說來，是先

驗地關聯於內部感取之形式的，即是說，是先驗地關聯於衆多經驗覺識之時間秩序的。一切這些衆多的經驗覺識，就其時間關係說，必須被統一於根源的統覺中。這一點是爲「統覺之先驗的超越的統一」所要求，「凡是隸屬於我的知識（即：隸屬於我的統一起來來的知識），因而能對於我而爲一個對象」的每一東西皆必須依順於〔或符合於〕這種「統覺之先驗的超越的統一」。一切知覺底時間關係中的這種綜和統一，如這樣先驗地被決定了的者，就是這法則，即：一切經驗的「時間決定」皆必須處在普遍的「時間決定」底諸規律之下。我們現在所要討論的「經驗底類推」必須就是普遍的時間決定底諸規律。 A178

這些〔類推底〕^①原則有這種特殊性，即：它們不是有關於「現象」以及「現象底經驗直覺之綜和」，但只有關於現象底「存在」以及就其存在而有關於其相互間的關係。「某種東西所依以在現象中被攝取」的那樣式能夠如此先驗地被決定，以致「現象底綜和」^②之規律能夠在那「經驗地來到我們眼前」的每一事例中即刻把「先驗直覺」〔這成素〕給出來，即是說，能夠即刻使它出現。但是，現象底「存在」則不能這樣先驗地被知；即使承認：我們依任何先驗的樣式能設法去推斷說「某種東西存在」，我們也不能決定地知道「某種東西存在」，即是說，我們不能預測那種特徵，即「某種東西底經驗直覺所經由之以有別於其他〔東西之經驗〕^③直覺」的那種特徵。 B221

①爲譯者所加。

②「現象底綜和」，英譯是“its synthesis”（它的綜和），德文

原文是“ihrer Synthesis”(它的綜和)，此「它的」依德文文法，當該是指「現象」說，但在英文的“its”很難看出是指現象說，故依德文實譯為「現象底綜和」。此綜和是就「量」說。此綜和之規律能夠在經驗事例中即刻把先驗直覺這成素即時空這成素給出來。先驗直覺亦曰純粹直覺。

- ③為譯者所加。肯·斯密士譯無，其他兩譯有。光說「其他直覺」不明，可令人生誤會。當然此處所謂「其他直覺」即是其他東西之經驗直覺。但不明說，則可生誤會。

前兩種原則，即，由於其足以使「數學之應用於現象」為有理，故我名之曰數學的原則者，它們涉及現象之可能性，而且就現象之直覺以及就現象之知覺中的真實者這兩方面而言，它們亦教告我們「現象如何能依照一數學綜和底諸規律而被產生出來」。這兩種原則使我們有理由去使用數目性的量度，因而也能使我們去決定現象為一量度。例如，我能因著結合月光底約200,000的照度而先
A179 驗地決定即先驗地構造日光底感覺之級度。因此，這首兩種原則可以被叫做是「構造的」。

B222 至於那些「想去把現象底存在置於先驗的規律之下」的原則則完全不同。蓋因為存在不能被構造，是故這些原則只能應用於存在底關係上，而且它們亦只能成為軌約的原則。因此，在這裡，我們既不能期望有公理，亦不能期望有預測。但是，如果一個知覺在其依一時間關係而關聯於某一其他知覺中而被給與，則即使此某一其他知覺是不決定的，因而結果我們也不能裁決「它是什麼」，或裁決「它的量度可是什麼」，即使是如此，可是我們仍然可以肯斷

說：在其存在方面，它是必然地在此時間樣式中〔在此時間關係中〕與那被給與的知覺相連繫。在哲學中，類推所指表的十分不同於其在數學中所表象的。在數學中，類推是一些公式，此等公式表示兩個量的關係之相等，而且它們總是構造的；這樣，如果比例中底三項〔原文為兩項〕已被給與，則第四項〔原文為第三項〕亦同樣可被給與，即是說，亦同樣能被構造起。但是在哲學中，類推不是兩個量的關係之相等，而是兩個質的關係之相等；而從三個所與項中，我們能得到先驗知識只是「關聯於一第四項」之先驗知識，而不是第四項本身之先驗知識。但是「關聯於一第四項」之關聯可以給出一規律以備在經驗中尋求第四項，它並可給出一記號，因著此記號，第四項能被檢查出來。因此，一「經驗底類推」只是一個規律，依照此規律，一種經驗底統一可以從知覺中而發生。此經驗底類推並不告訴我們純然的知覺或經驗直覺一般其自身如何能發生。它不是對象〔即：現象〕之構造意義的原則，但只是一軌約意義的原則。關於「經驗思想一般」之設準亦可這樣說，這些設準關涉於純然直覺之綜和（即現象底形式之綜和），知覺之綜和（即知覺底材料之綜和），以及經驗之綜和（即：這些知覺底關係之綜和）。它們亦只是一些軌約原則，而且是與數學原則有別的（數學原則是構造原則），其與數學原則有別，實在說來，不是在「確定性」上有別（它們與數學原則皆有先驗的確定性），【而是在顯明性之樣式上有別，即是說，就那「於顯明性中是直覺的」者說有別〔案：意即：數學原則之顯明性是直覺的，而它們則否〕，因而也就是說，亦在證明之樣式上有別】^①。

A180

B223

①此句依康德原文譯。肯·斯密士譯如下：「而是在它們的顯明性上有別，即是說，就那「專屬於數學原則」的直覺因素（因而亦就是證明因素）之性格而說它們與數學原則有別。案：此譯不很通順。Max Müller 譯如原文，惟「樣式」改為性格。Meiklejohn 譯略「直覺」一層；否則其譯為最合原文。

【但是，關於一切綜和原則所已說者，以及那在此必須特別地被著重者，是這一點，即：】^①這些類推只作為知性底經驗使用（不是超越使用）之原則始有意義與妥實性；只能如其作為知性底經驗使用之原則那樣它們始能被建立；並且，因此，現象不是簡單地〔逕直地〕被歸屬在範疇之下，而是必須被歸屬在範疇底規模之下。因為，如果這些原則所關聯到的對象真是「事物之在其自身」，則「想先驗綜和地去知道這些對象之任何事」這必完全是不可能的。但是，這些對象除是現象外，不能是任何東西；而對於這些對象之全部知識，【一切先驗原則最後皆必須歸結於這種知識】^②，就只是我們之對於這些對象之可能經驗。因此，這些原則除「只意在為現象底綜和中的經驗知識底統一之條件」這目的外，不能有其他目的。【適所謂現象底綜和，這種綜和是只在知性底純粹概念之規模中被表象，而範疇則含有那種綜和（作為綜和一般的綜和）底統一之功能，此功能不為感觸條件所限制。】^③如是，因著這些原則，我們有理由只依照那不過是一種「類推」者，以概念之邏輯的而且是普遍的統一性，去把現象結合起來。在原則自身中，我們實使用範疇，但是在「應用範疇於現象」中，我們以範疇之規模代範疇，代之以為範疇底應用之鑰匙，或這樣說更好，即：

靠傍著範疇而置下規模以爲範疇之限制條件，而且以之作爲那可被名曰範疇之「公式」者。

- ①依德文原文譯，其他兩譯皆如此譯。肯·斯密士譯把「以及」(and)字去掉，以「必須特別被著重」作爲「所已說者」之述語，成爲一句，又把「是這一點，即：」字樣去掉，而以「即是說」接下文。其譯如此：「依此而言，關於一切綜和原則所已說者必須特別被著重，即是說，……」。如此譯，語意不顯豁，亦不甚通順。
- ②依康德原文譯。Max Müller 譯文：「一切先驗原則最後皆必須關聯於這種知識」，他是把動詞 *auslaufen* 譯爲「關聯於」，近之，但亦不恰。而肯·斯密士則譯爲「先驗原則底唯一功用最後必須即存於這種知識之促進」，這是把動詞譯錯了，而又於先驗原則加上「唯一功用」字樣，又不表明是增補字，好像不是加字似的。
- ③那一整句依 Max Müller 譯而譯，語意甚顯。他是依原文不加不改而譯。依肯·斯密士譯如下：「但是，這樣的統一只在知性底純粹概念之規模中始能被思。範疇表示一種「不爲感觸條件所限制」的功能，而且它包含著這種規模之統一是在「這規模是「一綜和一般」底規模」之限度內始包含之。」案：此譯首句主詞是「這樣的統一」，是指上句中的「經驗知識底統一」說。但依 Max Müller 譯，則是「此種綜和」，是指上句中的「現象底綜和」而說，Meiklejohn 亦如此譯。說「現象底綜和」是在規模中被表象，這是直接顯明而通順的；但說「經驗知識底統一」只在規模中被思，雖非定不可通，但至少亦迂

曲，平常不這樣說。而且下句說範疇包含著「這種規模之統一」，「這種規模」肯·斯密士注云是依 Kehrbach 改原文之 *deren* 為 *dessen*，就 *dessen* 而說的，可是原文則只如此說：「範疇含有那種綜和（作為綜和一般的綜和）底統一之功能，此功能不為感觸條件所限制」。因有此改，故說「範疇包含著此規模之統一是在「這規模是一綜和一般底規模」之限度內始包含之」，「只在「……」之限度內」等字樣是增加的。「這規模是一綜和一般底規模」，「一綜和一般」是指範疇底綜和說，規模即作為此「綜和一般」之規模。在此限度內，範疇始包含有「規模之統一」。如此譯，雖非不可通，但既動手術而又迂曲而嗜噉。故不從。如 Max Müller 譯已很明白了。

A 第一類推 本體底常住之原則

在一切現象底變化中，本體是常住的；它的在自然中的量既不增亦不減。

〔在第一版中：

A182

A 第一類推 常住之原則

一切現象含有常住者（本體）作為對象自身，並含有流轉者（transitory: *das Wandelbare*）作為此常住者底純然的決定，即是說，作為「對象所依以存在」的路線〔或樣式 *way, mode: eine Art*〕。

證明

〔此標題為第二版所加〕

一切現象存在於時間中；而亦只有在時間之為基體（為內部直覺之恆常形式）中，共在與相續始能被表象。這樣，時間，即「一切現象底變化所依以被思」的那時間，它留存自若而且並不有變。因為時間是那「相續或共在單在其中始能表象」者，而且它亦是那「相續或共在只作為其決定而被表象」者。〔案：意即：時間是如此者，即單在時間中，相續或共在始能被表象，而且相續或共在只作為時間底決定而被表象。〕現在，時間其自身不能被覺知。是故在知覺之對象中，即是說，在現象中，必須被見有托體〔基體 substratum〕，此托體表象時間一般；而一切變化或共在，就其被攝取而言，必須依此托體，而且通過現象之關聯於此托體，而被覺知。但是，一切真實者之托體，即是說，一切屬於「事物之存在」者之托體，就是「本體」；而一切屬於存在者亦只能被思為本體之一決定。結果，這樣的常住者，即「現象底一切時間關係唯在關聯於此常住者中始能被決定」，這樣的常住者，便是現象〔領域〕中的本體，即是說，是現象中的真實者，而且由於它是一切變化底托體，是故它總是那同一者。因此，由於它在其存在方面是不可更變者，是故它的自然中的量既不能被增加亦不能被減少。

B225

〔案〕：此為第二版之首段文。第一版之首段文如下：

此第一類推之證明

一切現象存在於時間中。時間能決定現象為依兩種樣式而存在者，或是決定之為在互相相續中者，或是決定之為共在者。就前者說，時間被視為時間系列；就後者說，時間被視為時間容量（time-volume: Zeitumfang）。

我們的「現象底雜多之攝取」總是相續的，因而亦總是在變化中的。單只通過這種攝取，我們從不能決定這種雜多，作為經驗底對象，是否是共在的抑或是相續的。就這樣的決定說，我們需要有一底據，此底據存在於一切時間，即是說，需要有某種永久而常住的東西，一切變化與共在只是此永久而常住者底如許多的路數（如許多的時間樣式），此常住者即存在於這些路數中。而由於同時與相續是時間中的唯一關係，是故只有在常住者中，時間底關係才是可能的。換言之，常住者是時間自身底經驗表象之基體；只有在此基體中，時間底任何決定才是可能的。常住體，由於它是一切現象底存在之永久的相關者，是一切變化底永久的相關者，並是一切「同時共變」底永久的相關者，是故它表示「時間一般」。蓋因為變化並不影響時間自身，但只影響時間中的現象。（共在不是時間自身底一個樣式；因為沒有時間底部分是共在的；時間底部分盡皆存在於互相相續中。）如果我們把相續歸給時間自身，我們必須又要思維另一時間，在此另一時間中，相承續才會是可能的。只有通過常住者，時間系列底不同部分中的存在始能獲得一量度，此量度可被名曰「久歷」〔持久 duration〕。因為在赤裸〔純然〕的相續中，存在總是在消逝中，而且總是在重新開始中，它從不能有絲毫

量度。因此，若無常住者，這便不能有時間關係。現在，時間其自身不能被覺知；因此，現象中的常住者是時間底一切決定之基體，因而同時亦即是諸知覺底一切綜和統一底可能性之條件，即是說，是經驗底可能性之條件。這樣，時間中的一切存在以及一切變化必須被看成只是那「留存而持續著」的東西底存在之一樣式。在一切現象中，常住者是「對象自己」，即是說，是作為一現象的那本體；另一方面，那「有變化或能夠有變化」的每一東西皆只屬於這路數，即「本體或諸本體於其中或所依以存在」的那路數，因而亦就是說，皆只屬於「本體或諸本體底一些決定」。

B227
A184

我見出在一切時代中，不只是哲學家，且甚至是普通的理解，皆已承認：「這個常住體是現象底一切變化之基體」，而且他們總是認定這是不可爭辯的。在此事上，普通理解與哲學家間的唯一差別乃是哲學家多或少較能更確定地表示其自己，此蓋由於他肯斷說：「通貫世界中的一切變化，本體留存不變」，並肯斷說：「只偶然者在變」。但是，關於這個顯然地綜和的命題，我卻無處見到一個證明，甚至試想對之作一證明之試想我也無處見到。實在說來，很少見到有把這個綜和命題放在那些「是純粹的而又完全是先驗的」的自然法則之首位的，儘管它實屬於這首位。「本體是常住者」這個命題確然是套套邏輯的命題。因為這個常住體是「本體範疇應用於現象」之唯一根據；而我們亦應當首先把以下之原則證明過，即：「在一切現象中有某種東西是常住者，而那流轉者則不過是此常住者底存在之決定」。但是，這樣一種證明不能獨斷地被展開，即是說，它不能只從概念而被展開，因為它有關於一個先驗綜和命題。但是：因為沒有人知道這樣的命題只有在關聯於可能經驗

B228

A185 中才是妥當的，因而亦只有通過經驗底可能性之推證始能被證明，所以我們也不必驚異：雖然上面那個原則〔即：所應當首先被證明的那個原則〕總是被設定為居於經驗底基礎地位（因為在經驗知識中此原則之需要已被覺察到），可是其自身從未被證明過。

當一個哲學家被問烟有多少重量時，他作答說：從被燒的木頭之重量中減去所剩下的灰之重量，你即可得烟底重量。這樣，他預設以下之情形為不可否決者，即：即使在火燒中，物質（本體）亦不消逝，但只接受了一種形態之改變。「沒有東西從無而生」這個命題仍然是「常住原則」底另一後果，或勿寧說是主詞當身底永久存在（在現象中的永久存在）之另一後果。因為如果那在現象〔領域〕中我們所名之曰本體者須成為一切時間決定底基體當身，則以下所說必須隨之而來，即：一切存在，不管是在過去時中者抑或在未來時中者，只有在這基體中，而且亦只有因著這基體，始能被決定。因此，我們所以能給一現象以「本體」之名是恰因為這理由，即：我們預設本體底存在通貫一切時，而這個意思不能恰當地〔充

B229 分地〕為「常住」這個字所表示，「常住」一詞主要地是應用於未來時。〔案：我們說在某地可以長期居留，即指未來可以無限期地永久住〕。但是，因為「持續存在」底內在必然性是不可分離地與

A186 「總已存在」底必然性緊連於一起，是故「常住」這個詞語仍可維持。「沒有東西從無而生」（*Gigni de nihilo nihil*），「沒有東西能復歸於無」（*in nihilum nil posse reverti*），這兩個命題，古人總是把它們連繫於一起，但是現在它們有時卻又錯誤地被分開，其所以被分開是由於這想法，即：它們可應用於「物自身」，而第一個命題則必違反於「世界（甚至就其本體而言的世界）之依待於

一最高的原因」〔案：即違反上帝從無而造，而上帝所造的是物自身，故又想那兩個命題可應用於物自身。既應用於物自身，而第一命題又違反上帝從無而造，是故那兩個命題須被分開。但這是一種錯誤。〕但是這樣的顧慮是不必要的。因為我們在這裡只須去處理「經驗領域」中的現象；而如果我們真想去允許新的事物，即新的本體，能夠隨時出現於世，則經驗底統一決不會是可能的。因為若那樣，則我們必喪失那「唯一能表象時間之統一」者，即是說，必喪失基體之同一性，單只在此基體之同一性中，一切變化始有通貫的統一。但是，這個常住只是這模式〔或樣式〕，即「我們於其中或所依以把現象〔領域〕中的事物之存在表象給我們自己」的那模式。

一本體底諸決定，即，「不過是此本體所依以存在的特殊路數」的那諸決定，被名曰「偶然者」（accidents）^①。此諸決定總是真實者，因為它們有關於本體之存在。（否定或虛無只是「肯斷本體中的某物之非存在」的那種決定。）如果我們把一種特殊的存在歸給本體中的真實者（例如歸給運動，作為物質底一種偶然者的運動），則這特種的存在即被名曰「附著」〔依屬 inherence〕，以有別於那被名曰「自存」（subsistence）的「本體之存在」。但是這個說法引起許多誤解；去把一個「偶然者」描述為只是本體底存在所依以積極地被決定的路數，這是較嚴格而又較正確的說法。但是，因為，由於我們的知性底邏輯使用之條件之故，以下之情形乃是不可避免的，即：「好像是真要去把那在一本體之存在中能夠有變化的東西分離出來，而本體則仍存而不變，並且好像真要在關聯於這真正常住而基本的東西中去看這可變的成分」，這乃是不可

B230

A187

避免的，因為是如此云云，所以本體這個範疇必須被派給一地位於關係範疇間，但是其被指派給一地位勿寧因為它是「關係底條件」而被指派給一地位，而不是因為「它自身含有一種關係」而被指派給一地位^②。

①「偶然者」意即流轉者，是對「本體常住」而言。在這裡並不對必然存有而言。必然存有是其非有不可能，此如上帝。偶然者，就其所指之事本身而言，就是流轉者，即從其有轉至非有之流轉者，此亦可曰隨時出現或不出現者，亦可曰「事變」。名之曰「偶然者」並非謂其有或非有為無原因者，為不在因果關係中者。西方哲學，傳統上名此種事曰“accidents”，而一般亦從字面上譯為「偶然者」，實則譯為「適然者」也許較好。

②若說本體是「自存」，諸決定（真實者）是「附著」，此即示「本體自身含有一種關係」，即含有一種「自存—附著」之關係。康德說「本體」是一個範疇，是知性底邏輯使用之一條件；說它於「關係」範疇間有一地位，是因為它是「關係底條件」，而不是因為「它自身含有一種關係」，如「自存—附著」之關係，故以「自存」與「附著」說本體與諸決定間的關係可引起許多誤會，即不善了解康德所說本體為範疇之義。

更變（alteration：Veränderung）底概念之正確的理解亦是基於這個常住體〔之承認〕上。出現〔有存在〕與消滅〔停止存在〕並不是那「有存在或停止存在」的東西之更變。更變是一個對象底一種「存在底路數」，此一「存在底路數」是隨此同一對象底另一

「存在底路數」而來。一切有更變的東西持續永存，只是此有更變者底狀態在遷轉。這樣說來，因為這遷轉（change: Wechsel）只有關於諸決定，此諸決定能夠停止存在或開始存在，我們可使用那「似乎有點是一弔詭的詞語」之詞語而說：只有這常住者（本體）是更變了〔意即：更變了其存在之路數〕^①，而那流轉者則不能容
 受有更變，但只能容許有一種「遷轉」，因為某些決定停止存在而
 其他決定則開始存在故。

B231

- ①「本體更變了」是更變了其存在之樣式（路數亦即其諸決定），不是說改換了一個本體。依康德此段文，本體不能有存在或不存在，亦不能說這個本體沒有了，換上另一個本體，因而亦就是說，本體不能有遷轉。「遷轉」是用於本體底「狀態」，「諸決定」，即用於那「流轉者」，此則始可有存在與不存在。更變用於本體，是說持續常住的本體有存在樣式之不同；「本體更變了」是更變了它的存在之樣式。「常住者有更變」，此似乎有點弔詭。但流轉者不更變，只有遷轉，這也有點弔詭。就此遷轉者而言，懷悌海亦說：「事件從未變，但只有流轉」，這也是一種弔詭。在時間中，有遷轉，有流轉。去掉時間，流轉者不流，遷轉者不遷，此即僧肇之「物不遷義」。

因此，更變只在本體中始能被覺知。一個「有存在」或「停止
 存在」者，它若不只是常住者之一決定，而卻是絕對的，則它從不
 能是一可能的知覺。因為這個常住者是那唯一能使「從此一狀態轉
 到另一狀態」之表象以及「從非有轉到有」之表象為可能者。這些
 A188

過轉只當作是那常住者底一些遷轉的〔變化的〕決定始能經驗地被知。如果我們認定「某種東西其開始存在是絕對地開始存在」，則我們必須有一個時間點，在此時間點上，它不曾有存在。但是，如果我們不把這個時間點附屬於那早已存在著的東西上〔即：早已存在著的狀態上〕，我們把它附屬於什麼東西上呢？因為一個先行的虛空時間並不是知覺底一個對象。但是，如果我們把「出現」〔有存在〕和這樣的事物相連繫，即這些事物先已存在著，而且它們在存在方面持續存在著，持續至此一「出現」〔此一「有存在」〕出現之時為止，則此一「出現」必須只是那常住者之一決定，此常住者即是在那「先於此一出現」之狀態中的常住者^①。關於消滅〔不存在〕亦同樣是如此：消滅預設這樣一個時間，即「在此時間中一現象不再有存在」，這樣一個時間之經驗的表象。

①肯·斯密士云：係原文直譯是如此：「則此一「出現」必須只是前者（即先已存在著而且持續存在著，持續至此一出現出現之時為止者）之一決定，一如其為那常住者之一決定。」案：Max Müller 是如原文直譯。肯·斯密士譯有修改，較好。Meiklejohn 則如此譯：「則此一開始出現者只能是作為常住者的前者之一決定。」案：此譯誤。須知所謂「前者」即指上句「先已存在著而且持續存在著……的東西說，此先已存在者不是指常住的本體說，乃是指先行的狀態說，此不能作為常住者。但若如此，則原文「是前者之一決定」不甚通，如勉強說，此是因果決定，與「如其為常住者之一決定」不同，但總是隱晦。故肯·斯密士改之。

在現象「領域」中的諸本體是時間底一切決定之基體。如果這些本體中某幾個本體能夠有存在而另一些本體不存在，則「時間底經驗統一性」這唯一獨一條件必被移除。這樣，現象必關聯於兩個不同的時間，而存在亦必在兩個平行的流中流——此是悖理的。這 B232
只有一個整一的時間，一切不同的時間必須被定位於這一整一時間中，不是當作共在的而被定位於其中，而是當作在互相相續中者而被定位於其中。 A189

這樣，常住體是一必要的條件，單在此條件下，現象始當作一可能經驗中的事物或對象而為可決定的。在下文〔B250以下〕，我們將有機會去作這樣的一些觀察，即如那些或可「在關於此必要的常住體之經驗的判準〔criterion 判斷之標準〕中，因而也就是說，在關於現象底實體性之經驗的判準中」，似乎是必要的者，那樣的觀察。

B 第二類推 依照因果法則時間中相續之原則

一切更變皆依照原因與結果底連繫之法則而發生。

〔在第一版中：

產生之原則

每一發生的東西，即是說，每一開始有存在的東西，皆預設某種東西，即「此發生的東西依照一規律隨之而來」的那某種東

西。]

證明

(前第一類推之原則已表明：時間中的相續底一切現象盡皆只是一些更變，即是說，只是持久常住的本體底諸決定之相續的有〔存在〕與非有〔不存在〕；因此，「本體之有之為隨其非有而來，或本體之非有之為隨其有而來」，這是不能被允許的，換言之，這並不能有本體自身之「出現」或「消逝」。此原則尚可另樣表示之，即：現象底一切「遷轉」(相續)只是「更變」。〔案：意即：只是本體底存在樣式之更變〕。本體之「出現」或「消逝」並不是本體之「更變」^①，因為「更變」之概念預設同一主詞為具著兩相反的決定而存在著者，因而亦就是說，預設同一主詞為持久常住者。以此預先的提示作序說，我們轉至第二類推底原則之證明。)

①案：於本體根本不能說「出現」(有存在)或「消逝」(不存在)。即使這樣說之，這也不是本體之「更變」——更變預設同一主詞。說本體有存在或消逝而不在，這是違反本體之常住性的，是自相矛盾的。本體是現象領域中的常住體，是知識中關係底條件。它亦不違反上帝從無而造，因為上帝從無而造者是「物之在其自己」，並不是這常住體。常住體本無今有，或今有而歸無，這便不是常住。故於常住體根本不能說出現或消逝，即使說之，這亦不是本體之更變，這只是它的有無。更變

只是常住體底存在樣式。常住者有更變，而更變自身是流轉者，不能再說更變，只可說遷轉或遷易，「易」者換也（日月輪替為易），從此一狀態換成另一狀態，或流轉為另一狀態，只是兩個不同的狀態之相續，於此任一狀態自身不能再說同一狀態有不同樣式之更變，此與狀態之存在或不存在相違反。故於狀態之相續，你說它們不變而只是流轉可，此如懷悌海之所說；若除掉時間，在般若實照下，你說它們不流不轉，亦可，此如僧肇之〈物不遷論〉之所說。此後一義，若依康德，便是歸於「物之在其自己」，既不可說常體，亦不可說因果等等。

我覺知現象彼此相隨，即是說，在此一時間中有一事物之狀態，此一狀態之反面曾存在於「前一時間中」^①。這樣，我實是將時間中的兩個知覺連結起來。現在，連結不是純然的感取與直覺之工作，而是在這裡是想像底一種綜和能力之產品〔成果〕，此想像底綜和能力在關涉於時間關係中決定內部感取。但是想像能夠在兩個路數中連結這兩個狀態，既如此，則或是此一狀態在時間上為先行，或是彼一狀態在時間上為先行。此蓋因為時間，以其自身而言，不能被覺知，因而什麼東西先行以及什麼東西隨來，此亦不能因關聯於時間而在對象中經驗地被決定。我只意識到我的想像把這一狀態置於前，把另一狀態置於後，而卻並沒有意識到此一狀態在對象中先於另一狀態。換言之，「現象彼此相隨」底客觀關係並不是通過純然的知覺而為被決定了的。要想使這種關係被知為是決定了的，則兩狀態間的關係必須是如此被思想，即：「兩狀態中那一個狀態必須被置於前，那一個狀態必須被置於後，而且它們不能被

置於逆反關係中〔不能倒轉地被置〕」，這是因著它們間的關係而被決定為是必然的。但是，那「帶有綜和統一底一種必然性」的概念只能是一純粹概念，此純粹概念處於知性中，並不處於知覺中；而在兩狀態間的關係之情形中，此純粹概念就是「原因與結果底關係」之概念，此關係中之前者〔原因〕決定時間中之後者〔結果〕，是把這後者當作它的後果而決定之，不是當作在如此一承續中者，即那種「只在想像中可發生（或全然不可以被覺知）」的承續中者，而決定之。這樣，經驗自身——換言之，現象底經驗知識——只有在「我們把現象底相續，因而也就是說，把一切更變，隸屬於因果法則」這限度內，才是可能的；因而同樣亦可說：現象，作為經驗底對象，其自身只有在依順於〔或符合於〕法則中才是可能的。〔以上兩段為第二版所增加。〕

①肯·斯密士註云：原文為「曾存在於『前一狀態中』（im vorigen Zustande）」依 Wille 改。

現象底雜多之攝取總是相續的。諸部分底表象彼此相隨而來。但是，「是否此諸部分亦在對象中彼此相隨而來」，這是「需要進一步的反省」的一點，而且這亦是「並非因著上語〔諸部分底表象彼此相隨而來一語〕而即可被裁決」的一點。每一東西，甚至每一
B235 表象，在「我們意識及之」之範圍內，皆可被名對象。但是，在關
A190 於現象中，當這些現象不是在「它們（作為表象）是對象」之限度內而被視，而是只在「它們代表^①一對象」之限度內而被視時，「對象這字應當去指表什麼」，這是一個需要深入研究的問題。現

象，在「它們只因著是表象而為意識之對象」之限度內，它們無論如何決不是與「它們底攝取」有別的，即是說，決不是與它們底接受，即在想像底綜和中的接受，有別的；因此，我們必須同意：現象底雜多總是相續地被產生於心中。現在，如果現象真是「事物之在其自己」，則因為我們只須去處理我們的表象，所以我們決不能從表象底相續中決定：此諸表象之雜多如何可以在對象中被連結起來。「事物在其自身，離開表象（通過這些表象，事物影響我們），是如何」，這是完全在我們的知識範圍之外的。但是，不管這事實，即：「現象並不是事物之在其自己，但它們卻又是那唯一能被給與於我們而為我們所要去知之的東西」這事實，亦不管這事實，即：「現象底表象，即在攝取中的表象，總是相續的」這事實，我必須去表明：什麼樣一種時間中的連繫屬於現象自身中的雜多。舉例言之，例如：一所立於我眼前的房子底現象中的雜多之攝取是相續的。如是，這問題便發生，即：是否這房子底雜多其自身也是相續的。但是，這卻是沒有人願意去承認之的。現在，一旦我展露我的關於一個對象底諸概念之超越的〔超絕的〕意義時，我即

刻見到這所房子不是一物之在其自己，但只是一現象，即，只是一表象，此表象底超越的〔超絕的〕對象是不被知的。然則，「雜多

如何可在現象自身中被連結起來，而這現象自身卻又不是什麼在其自身的東西」，這問題是什麼意思呢？那處於相續的攝取中者在此是被看成是表象，而那「給與於我」的現象，儘管它不過只是這些表象底綜集，然而它亦被看成是這些表象底對象；而我的概念，即我從攝取底表象中所引生出的那概念，則必須與此對象相契合。因為真理即存於「知識之契合於對象」中，是故以下所說將即時可以

B236

A191

被看出，即：「我們在此只能就著經驗真理底形式條件作研究，而現象，在與『攝取底表象』相對比中，能被表象為一個對象而不同於『攝取底表象』，其被表象為一個對象而不同於攝取底表象是只當此現象居於一規律之下時始可如此被表象，此現象所居於其下的那規律把此現象彰顯出來以有別於每一其他攝取，而且它把『雜多底某種特殊的連繫』必然化而使之有必然性。」對象即是那在現象中含有攝取底這種必然規律之條件者。

①肯·斯密士注云：原文為“bezeichnen”。案：其他兩譯或譯為「指示」(indicate)或譯為「指表」(signify)，而肯·斯密士則譯為「代表」(stand for)。

現在讓我們開始進行我們的問題。「某種東西發生」，即是說，那先前不曾存在的某種東西或某種狀態現在開始有存在」，這
B237 並不能經驗地被覺知^①，除非此某物或某狀態為如此之一現象所先，即此一先行之現象其自身並不含有此某物或此某狀態。因為一個「定須隨一空的時間而來」的「事件」(event，實在
A192 Wirklichkeit)，即是說，一個「不為任何事物之狀態所先」的「開始有存在」，其很少可能被攝取，一如空的時間自身很少可能被攝取。因此，一個事件(an event: einer Begebenheit)底每一攝取皆是「隨著另一知覺而來」的一個知覺。但是，因為，如我上面因著涉及一所房子之現象所已描述者，這種情形〔即每一知覺皆隨著另一知覺而來之情形〕亦同樣發生於一切攝取之綜和中，是故一個事件底攝取並不是因著這種情形即可與其他種攝取區別開。

【但是我也提及：如果在一「含有一生起事」的現象中，我名知覺底先行狀態曰 A，名其繼起的狀態曰 B，則知覺 B 只能在攝取中隨 A 而來，而知覺 A 則不能隨 B 而來，但只能先於 B。】^②例如，我看見一船順流而下。我的關於船底較低位置之知覺是隨著船底在水流中的較高位置之知覺而來，而「在此現象之攝取中，船定須先被覺知為在水流中較低下，然後再被覺知為較升高」，這必是不可能的。「知覺所依以在攝取中彼此相繼而起」的那次序在此事例中是被決定了的，而攝取則須被約束於這種次序中。在先前房子之例子中，我的知覺能從屋頂底攝取開始，而終止於屋基，或從下面屋基開始而至上面屋頂而止；而且我同樣亦能或從右到左或從左到右來攝取經驗直覺底雜多。如是，在這些知覺底系列中，實不曾有一決定性的次序足以確定我必須在什麼點上開始，以便經驗地去連結這雜多。但是，在一事件底知覺中，總是有一種規律，此規律可以使「諸知覺（在此現象底攝取中的諸知覺）所依以彼此相隨而來」的那次序為一必然的次序。

①德文原文有「經驗地」一副詞，肯·斯密士依 Mellin 刪去此副詞。當然刪去亦可，可是不刪亦可。

②那一整句依德文原文譯，其他兩譯皆如此譯。肯·斯密士譯改變句法，反不通順，故不從。其譯如下：「但是，如我也察覺，在一「含有一生起事」的現象中（知覺底先行狀態我們可名之曰 A，而繼起的狀態可名之曰 B），B 只能被攝取為隨 A 而來者；知覺 A 不能隨 B 而來，但只能先於 B。」

因此，在此情形中，我們必須從現象底客觀相續引申出攝取底主觀相續。非然者，攝取底次序是完全不被決定的，而且它亦不能區別開此一現象與另一現象之不同。因為主觀的相續，以其自身而言，全然是隨意的，是故它關於「雜多所依以在對象中被連結」的那樣式不能證明任何事。因此，客觀的相續將即存於現象底雜多底那種次序中，即「依照此次序，在符合於一規律中，那『現在發生』的東西之攝取隨著那先行的東西之攝取而來」，這樣一種次序中。只有這樣，我始能有理由不只是對於我的攝取〔而說一種相續被發見於該次序中〕^①，而且是對於現象自身而說一種相續可被發見於該次序中。這說法只是「除即依這種相續排列我的攝取外，我不能有別法排列之」這一說法底另一種說法。

①為譯者所補。

在符合於這樣一種規律中，茲必在那「先於一事件而存在」的東西中存有一個規律之條件，依照此條件，這個現在的事件不易地
 B239 〔在一切時總是 *jederzeit*〕而且必然地相繼而起〔意即：隨被先行者而來〕。我不能逆反這次序，從現在發生的這事件向後返，後返
 A194 而通過攝取以去決定那先行者。因為現象從來不會從時間之後繼的點位回到時間之先行的點位，雖然它實與時間之某一先行的點位有關係。另一方面，從一特定所與的時間進到那隨之而來的決定性的時間，這一種前進是一必然的前進。因此，因為茲確有繼起的某種東西〔即那被攝取為繼起者的某種東西〕，所以我必須必然地把這繼起的某種東西關涉到某種別的東西上，此某種別的東西先於這繼

起的東西，而這繼起的東西依照一規律，即必然地，亦必隨那某種別的東西而來。這樣，這繼起的事件，由於它是這被制約者，是故它對於某一能制約之的條件供給一可靠的證據，而這個能制約之的條件就是那決定這繼起的事件者。

讓我們設想：茲並沒有什麼「先於一事件，而此一事件亦必須依照規律隨之而來」這樣的一種東西。如是，一切知覺底相續必只存在於攝取中，即是說，必只是主觀的，而且亦必不能使我們客觀地去決定那一些知覺是那些實是先行者，那一些是那些隨後而來者。如是，我們必只有一種表象底遊戲，此表象底遊戲並不關聯於對象；那就是說，「通過我們的知覺，就著時間之關係，去把這一現象與另一現象區別開」，這必不會是可能的。因為在我們的攝取中的相續必總是同樣的，而且在現象中，亦必沒有什麼東西它如此決定這相續以便某種一定的承續可被弄成客觀地必然的。如是，我不能肯斷說：兩個狀態在現象中彼此相隨，但只能說：此一攝取隨另一攝取而來。「此一攝取隨另一攝取而來」，這只是某種純然主觀的東西，它並不能決定任何對象；因此，它亦不可被視為任何對象底知識，甚至不可被視為現象〔領域〕中的一個對象之知識。 B240 A195

依是，如果我們經驗到「某種東西發生」，則在如此經驗中，我們總是預設「某種東西先於這眼前發生的東西而存在，這眼前發生的東西依照一規律隨那先行的某種東西而來」。非然者，我必不能說及對象而謂對象相隨而來。因為我的攝取中的純然相續，（如果沒有一個規律在關聯於某種先行的東西中足以決定這相續，）並不能使我有理由認定^①任何對象中的相續。只有因著涉及一個規律（依照此規律，現象，在它們的相續中，即是說，當它們發生時，

爲先行的狀態所決定)，我始能使我的「主觀攝取之綜和」成爲客觀的。一個事件底經驗，即是說，任何作爲生起事的東西之經驗，只有依據〔發生的東西依照一規律爲先行狀態所決定〕這個預設，其自身才是可能的。

- ①「使我有理由認定」，肯·斯密士注云：「認定」字原文無，依 Erdmann 於 *berechtigt* (有理由) 上增補“*anzunehmen*” (不定式的「認定」字)，譯成英文造句即爲「使我有理由認定」。但 Meiklejohn 依原文譯：「並不足以使「對象中的相續」爲有理」亦通。

此義似乎與迄今以往關於我們的知性之程序所已被教說的那一切相衝突。一般公認的想法是如此，即：只有通過知覺並通過「依
B241 一齊一的樣式屢次重複地隨先行的現象而來」的諸事件之比較，我們始能去發見一個規律，依照此規律，某些一定的事件總是隨著某
A196 些一定的現象而來，而且此即是「我們所依以首先被引導著去爲我們自己構造一原因之概念」之道路。現在，「原因」這概念，如果它是這樣形成的，它必只是經驗的，而它所供給的規律，即「每一東西其發生皆有一原因」這規律，亦必是偶然的，其爲偶然一如其所基於其上的經驗之爲偶然。因爲這規律底普遍性與必然性必不會是先驗地有根據的，但只是依據歸納而然，是故這必然性與普遍性必只是虛構的，而且亦並無真正普遍的妥效性。這規律底普遍性與必然性之情形同於其他純粹先驗表象之情形——例如空間與時間之情形。我們之所以能從經驗中抽引出這些先驗表象底清楚概念，只

因爲我們已把它們置放於經驗中，因而亦因爲經驗自身只有藉賴著它們始可被使成其爲經驗〔被使爲可能〕。確然，一個規律，即「作爲一原因之概念^①，決定事件之系列」的那一個規律，其表象之邏輯的清晰性只有在「我們已使用這規律（這原因之概念）^②於經驗中」以後才是可能的。但縱然如此，這規律（這原因概念^②之承認〔認可〕，（由於這規律，這原因之概念^②，是時間中的現象底綜和統一之條件），卻已是經驗自身之根據，因而亦就是說，它已先驗地先於經驗而存在〔在經驗以前就已先驗地有此規律之認可〕。

①「作爲一原因之概念」一片語，德文原文有，Max Müller 譯亦有，肯·斯密士譯與 Meiklejohn 譯俱略，茲據補。因爲這是就「原因」概念說規律，不是泛說規律。②處亦是據補。

如是，在所考慮之情形中，我們必須表明：除當有一作底據的規律它迫使我們去遵守知覺底這種次序而不遵守任何其他種次序時，我們決無法（即使在經驗中）把這相續（即先前不曾存在的某事件之發生）歸給對象，並因而把這相續與我們的攝取中的「主觀承續」區別開；不，我們必須表明：所謂「有一作底據的規律它迫使我們」云云，這種「迫使」實是那首先使「對象中的相續之表象」爲可能者。 B242 A197

我們有在我們之內的表象，而且我們亦能意識到這些表象。但是，不管這種意識可擴展到如何遠，亦不管這意識是怎樣的仔細與精密，表象卻仍然只是表象，即是說，只是我們的心靈之在這時間

關係或那時間關係中之內部的決定。然則，「我們為這些表象置定一對象，並因而在它們之作為心靈之變形之主觀實在性以外，復把某種神秘的〔一種我所不知的 *ich weiss nicht, was für eine*〕客觀實在性歸給它們」，這一點如何能出現〔作到〕呢？客觀的意義不能存於「關聯於另一表象」中（所謂另一表象即我們所欲名之曰對象者之另一表象），因為在那種情形中，以下之問題復又發生，即：這後一種表象〔所謂另一表象〕如何能越出其自己，在其主觀意義之外，復能獲得一客觀的意義呢？（此主觀意義之屬於此另一表象是由於此另一表象是心靈底狀態之一決定而屬之。）如果我們研究「關聯於一個對象」能以什麼新的性格賦給我們的表象，而我們的表象因此賦給復又獲得什麼尊嚴，則我們見出：此新的性格或尊嚴只在「把這些表象隸屬於一個規律之下」之情形中始結成，因而也就是說，只在「迫使我們依某一特殊樣式去把這些表象連結起來」之情形中始結成，反過來，亦可這樣說，即：只當我們的表象就它們的時間關係被迫使必然地存在於某種一定的次序中時，它們始獲得客觀的意義。

- B243**
- A198** 在現象底綜和中，表象之雜多總是相續的。現在，沒有對象可以因表象是相續的而被表象，因為通過這種相續（這種相續共同於一切攝取），沒有東西能與任何別的東西區別開。但是一旦當我覺知或認定：在這種相續中，有一種關聯——關聯於先行狀態之關聯，此表象依照一規律隨彼先行狀態而來，當我一旦覺知或認定這種狀況時，我即可把某種東西表象^①為一事件，為某種發生的東西；那就是說，我了解了〔認知了 *erkenne*〕這樣一個對象，即「我必須把時間中某一決定的位置歸屬給它」，這樣一個對象，此

一決定的位置，因為先行狀態之故，乃不能不如此被指派者〔乃不能更變者〕。因此，當我覺知「某種東西發生」時，這一表象首先有〔這意識〕，即：「有某種先行的東西存在」〔這意識〕，因為只有因著涉及那先行者，這現象始獲得它的時間關係，即，「在一『它自己不曾存在於其中』的那先行時間之後而存在著」這一種「存在著」之時間關係。但是，這現象能得到這時間關係中的這種決定的位置，是只在「某物在先行狀態中被預設，這現象不易地，即依照一規律，隨彼先行狀態而來」這限度內，它始能得到此決定的位置。由此一義，遂結成兩重後果。第一，我不能違反這序列，把現在發生者置於它所隨之而來者之前。第二，如果那先行的狀態被置定，則此決定的事件〔即：眼前發生者〕即不可避免地而且必然地相隨而來。這樣，這情況是如此，即：在我們的表象中，有一種次序，依此次序，這現在者（就其發生而言）把我們指向到某一先行的狀態以為那現在被給與的事件之一相關者；而雖然這相關者，實在說來，是不決定的，可是縱然如此，它對於作為其後果的事件總有一決定作用的關係，而且它在時間系列中，依必然的關係，把這事件與它自己連結於一起。

B244

A199

①肯·斯密士注云：原文是「某種東西被表象為一事件，為某種發生的東西」，依 Erdmann 改為「我表象某種東西為一事件，為某種發生的東西」，即將原文之“stellt sich”改為“stelle sich”。Max Müller 照原文譯。

依是，如果「先行的時間必然地決定後繼的時間」（因為除通

過先行的時間我不能進到後繼的時間)是我們的感性之一必然法則，因而亦就是說，是一切知覺之一形式條件，則「過去時底現象決定後繼時中的一切存在者^①，而此後繼時中之一切存在者，當作事件看，亦只有在『過去時底現象決定其時間中的存在，即是說，依照一規律而決定它們』，這限度內，始能發生」這層意思亦是時間系列底經驗表象之一不可缺少的法則。因為只有在現象中，我們始能經驗地了解〔認知 *erkennen*〕諸時間底連繫中的這種連續性。

①「一切存在者」(all existences: jedes Dasein)，因為是多數，指存在的東西即事件或發生的東西說，故加「者」字，否則與下文「決定其時間中的存在」之「存在」相重沓。

對一切經驗以及經驗底可能性而言，知性是必要的。知性底基本貢獻並不在於使對象底表象清楚而分明，但在於使「一對象底表象」為可能。它之使「一對象底表象」為可能，是因著把「時間秩序」拉進現象以及現象底存在中而使之為可能。因為它通過「關聯於先行的現象」，把一個在時間中先驗地決定了的位置指派給那些被視為一後果的現象之每一個。非然者，此諸現象必不會與時間自身相符順〔相一致〕，此時間自身乃即先驗地決定時間底一切部分之位置者。現在，因為絕對時間不是知覺底一個對象，是故此種位置底決定不能從「現象之關聯於絕對時間」而被引申出來。反之，諸現象必須互相決定它們各自的時間中的位置，並且使它們的^①時間秩序為一必然的秩序。換言之，那相隨而來或發生的東西必須依

照一普遍的規律隨那「已含於先行的狀態中」者而來。這樣，現象底一種系列便出現，這一種系列，以知性之助，足以產生可能知覺底系列中的秩序與連續性的連繫，並且使這種秩序與連續性的連繫成爲必然的，這種可能知覺底系列中的秩序與連續性的連繫是同於那在時間中，在內部直覺底形式中，所先驗地被發見者，在此內部直覺底形式中，一切知覺皆必須有一位置。

- ①「它們的」，肯·斯密士注云；原文爲“dieselbe”，指它們各自的位置而言。依 Görland 改爲“dieselben”（它們的），「它們」指現象而言。他兩譯皆依原文譯：「並且使這些位置（它們各自的位置）在時間秩序中成爲必然的」。亦通。

因此，「某物發生」是一個「屬於一可能經驗」的知覺。當我視現象爲依其時間中的位置而爲決定了的時，因而也就是說，當我視之爲一個「總可依照一規律而被發見於知覺底連繫中」的對象時，這可能經驗便變成現實的。上語中所謂「依照一規律」，此規律即是這樣一個規律，即因著此規律，我們依照時間之相續而決定某物。此規律就是這情形，即：那能制約的條件，即在此條件下，一個事件不易地而且必然地相隨而來，這樣的條件，必須在那「先於此事件」的東西中被發見。這樣說來，充足理由原則^①就是可能經驗底根據，即是說，是現象底客觀知識之根據，此所謂現象即是就它們的時間秩序中的關係而說的現象。

①案：此說充足理由原則是從時間中先行的事件之爲能制約後繼

的事件之條件而說。充足理由者「有之即然」之謂，即是現象領域內的因果關係，不必溯至第一因為充足理由。

此充足理由原則之證明基於以下之考慮〔considerations: Momenten 基要〕。一切經驗知識包含有因著想像而成的「雜多之綜和」。此種綜和總是相續的，即是說，其中的諸表象總是互相隨從的。在想像中，這種相隨從，在其秩序方面，即關於「什麼東西必須先行，什麼東西必須後繼」這種秩序方面，無論如何，並不是決定了的，而相隨從的諸表象之系列亦可不相干地〔無差別地〕或依後返的秩序而被理會，或依前進的秩序而被理會。但是，如果這綜和是一所與的現象底雜多之攝取^①底綜和，則這秩序是在對象中為決定了的，或更正確地說，這秩序是一個「決定一對象」的相續綜和之秩序。依照這種秩序，某物必須必然地先行，而當此先行者一旦被置定時，則某種別的東西必須必然地相隨而來。這樣，如果我的知覺須含有一個事件之知識，即，須含有如現實發生的那樣的某種東西之知識，則我的知覺必須是一經驗的判斷，在此經驗的判斷中，我們思維這「相隨從」為決定了的；那就是說，我的知覺預

B247 設時間中的另一現象，它依照一規律必然地隨此另一現象而來。倘若我的知覺不是如此，倘若我置定了先行者，而這事件真不會必然地隨之而來，則我一定要視此「相續」為我的幻想之一純然主觀的

A202 遊戲；而如果我仍然要把這「相續」當作某種客觀的東西表象給我自己，則我定須名此曰只是一個夢。這樣，當作「可能知覺」看的諸現象間之關係（依照此關係，後繼事件，即眼前發生的事件，就其存在說，是必然地依照一規律在時間中為某種先行的東西所決

定)——換言之，原因對於結果之關係——就是在關於知覺之系列中，我們的經驗判斷底客觀妥效性之條件，因而也就是說，是經驗判斷底經驗的眞理性之條件；那就是說，它是經驗底條件。因此，在現象底相隨從中的因果關係之原則對於處在相續底條件下的一切「經驗底對象」也是有效的，因爲這原則其自身就是這樣的經驗底可能性之根據。

- ①「攝取底綜和」，「攝取」(apprehension)恐是「統覺」(Apperzeption)之誤。關此肯·斯密士注云：Wille 提議以「統覺」代「攝取」，此恐是對的。案：Max Müller 即譯爲「統覺底綜和」。

在此點上，有一困難發生，我們必須即刻討論之。現象間的因果連繫之原則在我們的程式中是限於現象底系列性的相續的，而當原因與結果是同時的時，它亦應用於現象底共在。例如，房間是溫暖的，而外面的空氣是冷的。我四周找尋這原因，我見到一燒熱的火爐。現在，作爲原因的火爐是與它的結果，房間底熱，爲同時，在這裡，並沒有原因與結果間的時間中之系列性的相續。它們是同時的，而法則卻仍有效。大多數有因致力的自然原因是與它們的結果同時的，而它們的結果之在時間中的相隨從是只由於這事實而然，即：原因不能在一瞬刻中達成它的全部結果〔完整結果〕。但是，在「結果於其中開始出現」的那一瞬中，此結果總是不易地與其原因之因果性爲同時。如果原因在一瞬前不曾存在，則結果亦決不會開始出現。現在，我們必不可不注意：我們所要去計算的是時

B248

A203

間底秩序，而不是時間底流過；縱使沒有時間流過，關係仍在。在「原因之因果性」與「此原因之直接結果」間的時間可以消失不見〔不見有時間量〕，而這樣，它們亦可是同時的；但是「這一個之關聯於另一個」這種關聯之關係將總仍然在時間中是可決定的。如果我視這樣一個球，即「當它放在一個裝好的坐褥上，它便壓成一個凹洞」，這樣一個球，為一原因，則這原因即與結果為同時，但是我仍然可以通過原因與結果底力學連繫之時間關係而把原因與結果這兩者區別開。因為，如果我把這球放在坐褥上，一個凹洞即隨前時平坦面而來；但是，如果（因某理由故），坐褥上先存有一個凹洞，則一鉛質的球卻不能隨之而來。

B249

這樣，時間中的「相隨從」就是一個在「關聯於其先行的原因之因果性」中的結果之唯一經驗的判準。一個〔充滿之以水的〕玻璃杯是「水上升至其水平面以上」底原因，雖然這兩個現象是同時的。因為一旦當我從一較大的器皿中抽出水而注入玻璃杯時，則某種情形即直接相隨而來，即是說，「從水當時所曾有的水平位置更變到其在玻璃杯中所承擔的凹形」，這一種更變即直接相隨而來。

A 204

因果性引至「活動」之概念，而此活動之概念復轉而引至「力」之概念，而因著力之概念，復引至「本體」之概念。由於我的批判設計（此只有關於先驗綜和知識之根源）必不可因著分析之介入而弄成複雜的（分析之目的只意在概念之釐清，而不在概念之擴張），所以我把我的諸概念之詳細的解釋留給「將來的純粹理性之系統」^①去作。這樣的一種分析實早已在現有的教科書中以可觀的詳細而被展開。但是在「本體似乎不是通過現象底常住而顯現其自己，但卻是較適當地而且較容易地通過活動而顯現其自己」這限

度內，我不能不考慮「一本體之經驗的判準」。

①案：純粹理性之「批判」不是純粹理性之「系統」，此在序文中已表明。但此一系統之工作，康德亦始終未作，實亦不須去作。

不管什麼地方，只要那裡有活動——因而也就是說，只要那裡有活動性與力——那裡亦有本體，而現象底這個有成果的根源其所在亦必須單是在本體中被尋求。這話，到這裡為止，自是不錯；但是當我們想去解明所謂本體究竟是什麼意思，而在作這樣的解明時，我們又很小心地想去避免循環推理之謬誤，當我們想如此云云時，一個解答底發見卻並非易事。我們如何能從「活動」直接地歸結到那在活動著的東西之「常住」？因為常住是當作現象看的本體底一個本質的而又完全獨特的特徵。但是，雖然依照通常的辦法（此通常辦法依純粹分析的樣式處理概念），這個問題必完全是不可解決的，然而依我們所已陳說的立場觀之，這個問題卻並沒有這樣的困難。活動指表「因果性底主體之關聯於其結果」。現在，因為每一結果皆存於那發生的東西中，因而也就是說，皆存於「流轉者」中（in the transitory: im Wandelbaren），（此流轉者依時間底相續之性格指表時間，）所以此等結果底終極主體，由於是每一在遷轉^①的東西之基體，它就是這「常住者」，即是說，它就是本體。因為依照因果性原則，諸活動總是現象底一切遷轉之首要根據，因而它們不能在一「其自身在遷轉」的主體中被發見，因為若是在一「其自身在遷轉」的主體中被發見，則其他諸活動以及另一

B250

A205

主體必又是需要的，需要之以去決定「其自身在遷轉」的主體之遷轉。爲此之故，要想去建立〔一主體底〕^②本體性，活動就是一充足的經驗判準，用不著通過知覺底比較，首先去探索此主體底常住性。此外，因著這樣的〔比較之〕方法，我們亦不能達到「這本體概念度量度〔即在自然中不增不減的量度〕與嚴格的普遍性」所需要的那種完整性。」一切出現與消滅〔存在與不存在〕底因果性之終極主體其自身，在現象底領域中，不能再有出現與消滅〔存在與不存在〕」，這一點是一個有保證的結論，此結論足以引至存在中的經驗的必然性與常住性〔之概念〕，因而亦引至當作現象看的本體之概念。

①案：「遷轉」(change)與「更變」(alteration)不同，此當覆看前 B231 及 B233 中之正文與注語。

②肯·斯密士注云：「一主體底」(eines Subjektes)，原文無，依 Wille，補。案：亦不須補。原文只說以活動作經驗的判準即可建立「本體性」，用不著通過知覺底比較先去探索「此本體性底常住性」。若補說「一主體底本體性」，則下句必須爲「此主體底常住性」。先探索「本體性底常住性」，由此以說明本體，等於以本體說本體，此即此段開頭所謂循環推理。但 Wille 提議補「一主體底」亦有理由。蓋原文下句說「本體性之常住性」，指「本體性」的那個字爲“desselben”，此字於文法上不能指陰性名詞「本體性」說，故須補一「主體」字而指主體說。否則，“desselben”當改爲“derselben”。

當某種東西發生時，只這純然的「開始有存在」〔出現〕，不

管一切關於「那所要出現者是什麼」之問題，其自身早已就是一種待研究的事。從一狀態之非有轉到此狀態〔之爲有〕，縱使假定此狀態，〔如其發生〕於現象〔領域〕中者，不曾顯示任何性質，只此「過轉」本身就需要研究。這個「開始有存在」〔出現〕，如我們前文在第一類推中所已表示的，並不有關於本體（本體並不出現），但只有關於本體底狀態。因此，它只是「更變」，並不是一「出自虛無」的出現。因爲如果「出自虛無的出現」被看成是「一個界外原因」^①底結果，則它須被名曰創造物，而創造物不能被承認爲是現象間的一個事件，因爲即此創造物之純然的可能性亦必會破壞經驗底統一。另一方面，當我視一切事物不是視爲現象，而是視爲「事物之在其自己」，而且是視爲純然知性底對象時，則縱使它們是本體^②，可是就其存在而言，它們亦可被視爲依靠一「界外原因」者。但是，若如此，則我們的諸詞語必具有完全不同的意義，而且亦不能應用於那作爲「經驗底可能對象」的現象。

B252

①「一界外原因」（a foreign cause），「界外」是現象界以外的，即隱指上帝而言。普通譯爲「外來原因」亦可，但因「外來」嫌泛，故譯爲「界外」。佛教天臺宗說「界外」是指三界以外的說，「界外」可用，但不可混。

②康德視本體（常體）爲現象中者；自知性概念而言，「本體」是一個範疇，只應用於現象。上帝創造「物自身」，不創造現象，亦不創造此本體。此本體在現象領域中常存，不能有存在與不存在，亦不能出自虛無而開始出現。如果我們視一切事物不爲現象，而爲事物之在其自己，或純然知性之對象（不通過

感性而被給與)，則即使說它們是「本體」，它們亦是依靠一界外原因（即上帝）之創造而始有存在，此時本體不是一範疇，亦不是現象領域中者，不可當作現象看。如是，我們的詞語之意義便完全不同了。若問：上帝創造「物之在其自己」，則此「物之在其自己」已開始有存在了，即已從無而有了，然則它是否可以不有？即是說，它是否有生滅？曰：此時任何什麼皆不能說，因為時間、空間以及範疇皆不能應用，亦無所應用，因而亦無所表象故。此處須仔細理會，否則不知其所說的是什麼。

康德說本體（常體，常住體）是順亞里士多德說本體為一範疇之思想而來，是屬於知識範圍內之「表象的思想」者。笛卡爾說心物兩本體亦可屬於「表象的思想」者。來布尼茲從「心子」說本體，此是純然知性之對象。佛家說常斷之「常」倒可以與康德所說之常住體相通，但真常之常則不與此常住體相通。儒家所說之本體（如道體、性體、心體、知體等等）亦非此常住體。康德不以本體說物自身，說上帝、不滅的靈魂，以及自由的意志等，凡此等彼皆名曰智思物。當然，本體既是一範疇，你可以到處用之以作思，但用於此等等處，則空無內容，亦無所表象。

A207 一物如何能被更變，又「一個反面的狀態可以在次一剎那中隨一特定所與剎那中的一個狀態而來」這如何必是可能的，關於這種問題，我們不能先驗地有絲毫概想。對於這種問題，我們需要有關於「現實的力」之知識，此種知識只能經驗地被給與，例如，關於「運動力」之知識，或與此相類者，如關於「某種相續的現象」之

知識，這些相續的現象，當作運動看，即指示這樣的力〔之現存〕。但是，不管「更變底內容可是什麼」，即是說，不管「那被更變了的狀態可是什麼」，這每一更變底形式，這條件，即「當作另一狀態底出現看的『更變』單在其下始能發生」的那條件，因而也就是說，諸狀態自身之相續（即：生起^①之相續），卻仍然可以依照因果性之法則以及時間之條件而先驗地被考慮^(a)。

(a)處，康德注云：

必須小心注意：我並不說某種關係一般之更變，但只說狀態之更變。這樣，當一物體等速地運動時，它無論如何沒有更變它的狀態（它的運動之狀態）；只當它的運動加速或減緩時，它的運動狀態始有更變。

①肯·斯密士注云：依 Vaihinger，以「生起」（the happening：das Geschehen）代原文之「已生起者」（das Geschehene：that which has happened）。案：Max Müller 依原文譯。「生起」即「生起事」。又「諸狀態自身之相續」，Max Müller 譯為「諸狀態之相續自身」，此較好。

如果一個本體從一狀態 a 過轉到另一狀態 b，則此第二狀態底時間點是不同於第一狀態底時間點的，而且它亦隨著第一狀態底時間點而來。同樣，作為現象〔領域〕中的實在的第二個狀態是不同於第一個狀態的，在此第一個狀態處，此第二個狀態不會有存在，因為 b 從零起。此即是說，縱使狀態 b 只在量度上不同於狀態 a，

A208 [而這亦有更變，而] ①這更變必應就是“ $b-a$ ”之出現〔開始有存在〕，此“ $b-a$ ”〔 b 而非 a 〕不曾存在於前一狀態中，而在關聯於此“ $b-a$ ”中〔或就此“ $b-a$ ”而言〕，那前一狀態 $=0$ 。②

①為譯者所補。

②「那前一狀態 $=0$ 」，意即 a 或“ $a-b$ ” $=0$ ，意即“ $b-a$ ”出現，“ $a-b$ ”即消滅，即以是故， b 從零起。

因此，這問題便發生，即：一物如何從此一狀態 $=a$ 過轉到另一狀態 $=b$ 。兩瞬之間總有一時間，而兩瞬中的任何兩個狀態之間總有一個差異，此差異有量度。因為現象底一切部分其自身總皆是量度。因此，一切「從此一狀態過轉到另一狀態」之過轉是發生於一時間中，此一時間是含在兩瞬之間的，此兩瞬中之第一瞬決定「事物所由之以發生」的那狀態，而第二瞬則決定「事物所過轉入其中〔或所過轉至〕」的那狀態。依此，第一、二瞬這兩者是「一個遷轉」底時間之範圍，因而亦就是說，是兩狀態間的居間狀態之範圍，而即如此，此兩者遂形成「這一整更變」底部分。現在，每一更變皆有一原因，此原因表明此更變之在一整全時間中的因果性，此一整全時間就是「更變所發生於其中」的那整全時間。因此，這個原因並不是忽然間引起更變，即是說，並不是一下子或在一瞬間引起更變，但是在一段時間中引起更變；這樣，當時間從始瞬 a 起逐漸增加，增加至其在 b 瞬中之完整時，“ $b-a$ ”這個實在之量度亦依同樣方式通過那些「包含在第一級度與最後級度之間」的一切較小的級度而被產生出。因此，一切更變只有通過因果性之

B254

一連續的活動才是可能的，此一連續活動，就其是齊一的而言，它即被名曰「動率」(moment)。更變並不是由這些動率而組成，但只是因著這些動率而被產生，產生出來以為這些動率之結果。 A209

這即是一切更變底連續性之法則。此連續性法則之根據是如此，即：時間及時間中的現象皆不是由最小可能的部分而組成，而縱然如此，一物之狀態亦可在此物之更變中通過一切這些部分作為成素而過轉到此物之第二狀態。在現象〔領域〕中，沒有實在物(the real)底差異是最小的差異，此恰如在諸時間度量度中，亦沒有時間是最小的時間；依此，實在物^①(reality)底新狀態是從「此實在物已不存在於其中」的第一狀態開始，通過一切無限數的級度而繼續向前進行，這無限數的級度〔程度等級〕其互相間之差異盡皆較小於 \circ 與 a 間的差異。

①案：此“reality”不可譯為實在性，其意指實即是「實在物」與“the real”(實在者，真實者，實亦即實在物)同。如鬆泛地譯為「實在」，亦是指「實在物」而言。

雖然我們並不關心於去探討這個原則在自然底研究中所可有的利益是什麼，可是那實迫切地需要研究者卻是這問題，即：這樣一個原則，即它似乎要去擴張我們的自然之知識〔關於自然之知識〕，這樣一個原則，如何能是完全先驗地可能的。這樣的一種探討不能被廢棄，雖然直接的檢查可以表示這原則是正確的而且是〔經驗地〕真實的，又雖然「這原則如何必是可能的」這問題因而亦可以被視為是多餘的。〔雖然如此云云，這樣的一種探討終不能 B255

被廢棄。〕^①蓋因為有如此多無根據的要求，要求於通過純粹理性而擴大我們的知識，此無根的要求之多多到如此之程度以至於我們必須認以下所說者為一普遍的原則，即：任何這樣的要求〔虛偽要求〕其自身就是「其總是為不足信者」之一根據，而且若無為一徹底的推證〔超越的推證〕所供給的證據，我們便不可以相信而且認定這樣的諸要求之正當性〔合法性〕，不管它們底獨斷的證明可以顯現為是如何地清楚的。

①此是譯者所補，蓋為順通文氣故。又肯·斯密士譯此以上以「雖」字起句，Max Müller 依原文句法如此譯：「關於此原則在自然科學中（在自然研究中）可有什麼利益，這在現在並不與我們有關。但是，「這樣一個原則，即它似乎很要擴大我們的自然之知識，這樣一個原則，如何能是先驗地可能的」，這一個問題卻需要一仔細的研究，雖然我們能看見這個原則是真實的而且是正確的，而這樣，我們亦可想像：「這原則如何是可能的」一問題是不必要的（多餘的）。」如此譯，倒反直白。Meiklejohn 譯亦大體同此。

經驗知識中的一切增益以及知覺底每一步前進，不管對象可是什麼，是現象，抑或是純粹直覺〔如數學對象〕，這一切增益以及每一步前進沒有別的，不過就是內部感取底決定之擴張，即是說，不過是時間中的前進。這種時間中的前進決定每一東西，而其自身卻不是通過任何別的東西而為被決定的。那就是說，此時間中的前進底諸部分只是在時間中被給與，而且亦只通過時間之綜和而被給

與；它們並不是先於這種綜和而被給與。爲此之故，知覺中的每一過轉，即過轉到那「在時間中相隨而來」的某種東西上，這種過轉，它就是時間之一決定，即通過此知覺之產生而爲時間之一決定，而因爲時間總是一量度，而且它在一切它的部分中亦是一量度，是故這種過轉同樣亦是當作一量度看的一個知覺之產生，即這種過轉通過一切級度（其中無一是最小者），從零起上升至一知覺之決定性的級度止，而爲當作一量度看的一個知覺之產生。這層意思顯示「先驗地知更變底法則」之可能性，即「就更變之形式而先驗地知更變底法則」之可能性。我們只預測我們自己所有的攝取，此攝取底形式條件，因爲它先於一切被給與的現象而即居於我們之內〔不居於我們之外，意即居於我們心中〕，是故它必須確然是能夠先驗地被知者。 B256

【因此，依此同樣的樣式，就如^①「時間含有存在者之連續前進進至那相隨而來者這種連續前進底可能性之感觸的先驗條件」這同樣的樣式，知性，藉賴著統覺之統一，通過原因與結果之系列，就是此時間中的諸現象上之一切位置之一連續決定底可能性之先驗條件，所謂通過原因與結果之系列，此中原因不可避免地引至結果底存在，因而遂使時間關係底經驗知識爲於一切時皆是妥實有效的（爲普遍地妥實有效的），因而亦就是說，爲客觀地妥實有效的。】〔此整句依康德原文譯。〕 A211

①依康德原文爲「就如」，肯·斯密士與 Max Müller 所譯皆不如此，語意不明。此一長句，主句是在「知性在此時間中的諸現象上之一切位置之一連續決定底可能性之先驗條件」，知性

之所以是此云云之先驗條件，是依這同樣的樣式，就像「時間含有存在者之連續前進進至那相隨而來者這種連續前進底可能性之感觸的先驗條件」這同樣的樣式，而然。依此，此一長句可依康德原文拆開重述如下：「因此，時間既含有存在者之連續前進進至那相隨而來者這種連續前進底可能性之感觸的先驗條件，是故知性即依這同樣的樣式，就像「時間含有云云之可能性之感觸的先驗條件」這同樣的樣式，而即是此時間中的諸現象上之一切位置之一連續決定底可能性之先驗條件，其爲此云云底可能性之先驗條件是藉賴著統覺之統一，通過原因與結果之系列，而爲此云云底可能性之先驗條件，所謂通過原因與結果之系列，此中原因不可避免地引至結果底存在，因而此原因遂使時間關係底經驗知識爲於一切時皆是妥實有效的（爲普遍地妥實有效），因而也就是說，爲客觀地妥實有效的。」

Meiklejohn 譯大體得之，但於起句處稍有刪改，其譯如下：【這樣，就像「時間含有『那存在者之連續前進進至那隨之而來者』這一種連續前進底可能性之感觸的先驗條件」那樣，知性，藉賴著統覺之統一，亦含有一切現象之時間中的位置之一連續決定底可能性之先驗條件，而其含有此云云者是經由原因與結果之系列而含有之，原因與結果之系列中之原因迫使結果之相隨爲必然者，因而遂使時間關係底經驗知識爲普遍地妥當的而且是於一切時上爲妥當的，因而也就是說，爲客觀地妥當的。】案：此譯直接以「就像」起句，把「依同樣樣式」字樣刪去，復把「知性是云云底可能性之先驗條件」，改爲「知性含有云云底可能性之先驗條件」，如此，則爲同一動詞，此與原文句法是兩個動詞不合，但於義理無違，故云大體得之。此可說是一種簡單化的意譯。雖有不合，但甚通順，亦不能說

錯。

肯·斯密士譯如下：「因此，依這同樣樣式，即「時間於其中或所依以含有……」的那同樣的樣式，知性，藉賴著統覺之統一，通過原因與結果之系列，就是……」。此譯把原文「就如」稍變一下，雖不能說誤，然譯成中文，語意不顯，故照原文譯。Max Müller 譯同於肯·斯密士譯。

C 第三類推 依照交互或交感互通之法則而來的「共在之原則」

一切本體，在「其能被覺知為共在於空間中」之限度內，皆存在於通貫一切的交互中。

〔在第一版中：

交感互通之原則

一切本體，就其共在而言，皆處於通貫一切的交感互通中，即是說，皆處於相互影響〔交互作用〕中。〕

證明

事物，當在經驗直覺中它們底知覺〔知覺它們之知覺〕能交互地互相相隨時，它們是共在的，此共在者，如在第二類推底原則之 B257

證明中所已展示的，不能發生於現象底相續中。這樣，我可把我的知覺首先引向到月亮，然後再引向到地球，或反之，首先引向到地球，然後再引向到月亮；而因為這些對象底知覺能交互地互相相隨，所以我說這些對象是共在的。現在，「共在」是同一時間中的雜多之存在。但是，時間自身不能被覺知，因此，我們無法只從置於同一時間中的事物去推想這些事物底知覺能交互地互相相隨。

攝取中的「想像底綜和」必只顯示：當別的知覺不存在於主體中時，此一知覺存在於主體中，或此一知覺不存在於主體中時，別的知覺存在於主體中，但不能顯示：諸對象是共在的，即是說，不能顯示：如果這一個對象存在，其他一個對象也同時存在，也不能顯示：只因此諸對象這樣共在著，所以諸知覺始能交地互相相隨。結果，在互相外在地共在著的事物之情形中，關於此諸事物底諸決定之「交互相承」底一個純粹概念是需要的，倘若我們能夠去說：諸知覺底交互相承是植根於對象時，因而也就是說，倘若我們能夠去表象「共在」為客觀的時。

B258

但是，這樣的諸本體底關係，即「在此關係中，此一本體含有一些決定，此諸決定之根據是含在另一本體中」這樣的諸本體之關係，即是影響底關係；而當每一本體交互地含有決定之根據於其他本體中時，則此關係即是交感互通之關係或交互之關係。這樣，空間中的諸本體之共在，除基於此諸本體底交互作用〔交互影響〕之假設上，不能在經驗中被知。因此，諸本體底交互作用是作為經驗底對象「諸事物本身」〔不是「事物之在其自己」〕底可能性之條件。〔案：以上三段原文為一整段，為第二版所增加。〕

事物，就其存在於同一時間而言，它們是共在的。但是我們如

何知道它們存在於同一時間？我們之如此知之，是當「雜多底攝取之綜和」中的次序是不相干之事時，即是說，不管這次序是從 A 通過 B, C, D 到 E，抑或反之，這次序是從 E 到 A，皆無不可時，始可如此知之。因為如果諸事物真是在時間中互相相續，其相續例如說是依這樣的次序，即此次序是始於 A 而終於 E 者，如是，則「我們一定要自 E 之知覺中的攝取開始而後返地進到 A」，這便是不可能的，蓋因為 A 屬於過去時，而且它亦不能再是攝取底一個對象。

現在，如果我假定：在作為現象的衆多本體中，每一本體皆是完全孤立的，即是說，沒有一個本體能影響任何其他本體而且轉而又接受交互的影響〔接受從其他本體而來的影響〕，如是，則我可說：此諸本體底共在必不能是一可能知覺底一個對象；而此一本體底存在亦不能因著任何經驗綜和底途徑而引至另一本體底存在。因為如果我們記住「〔由於它們完全孤立〕它們必應為一完全空的空間所分離」這一點不忘，則那「在時間中從此一本體進到另一本體」的知覺，藉賴著一相繼而來的知覺，它自必實可決定這另一本體底存在，但它卻決不能去顯著出是否此另一本體是客觀地相隨第一本體而來，抑或是否它不寧是與第一本體為共在的。〔案：意即在此情形下，那知覺只能決定另一本體之存在，但決不能決定此另一本體是客觀地相隨第一本體而來呢，抑或是與第一本體為共在呢？注意本體是作現象看的本體，此所謂本體即是有自體的個體物，每一個體物是一自體物，因此說「衆多本體」，或「一切本體」，或「諸本體」。此所謂本體不是分解地抽象的表示的與屬性為對立的那個本體，乃是帶著屬性而具體地說的有自體的個體物。〕

當然它更不是一般所說的形而上的本體。]

因此，在純然的 A 與 B 之存在外，必存有某種東西，通過此某種東西，A 為 B 決定其時間中的位置，並反過來，B 亦為 A 決定其時間中的位置，因為只有依據此條件，此諸本體始能經驗地被表象為「共在者」。現在，只有那為另一東西之原因者，或為另一東西底諸決定之原因者，它始決定另一東西在時間中之位置。因此，每一本體（因為只在關涉於此本體底諸決定中，此本體始能是一結果）必須在其自身中即含有另一本體中的某些決定底因果性，而同時亦含有另一本體底因果性之結果；此即是說，諸本體必須直接或間接地處於動力學的交感互通中，倘若它們的共在要在任何可能經驗中成為被知的時。現在，在關涉於經驗底諸對象中，任何這樣的東西，即「若無之，這些對象底經驗其自身必不是可能的」這樣的東西，即是必要的東西。因此，這是必然的，即：現象〔領域〕中的一切本體，就其共在而言，它們定須處於通貫的「交互影響之交感互通」中。

A213

B260

“community (Gemeinschaft)” 這字，在德國語言裡，是含混不定的（有雙重意義的）。它可以意謂拉丁字的“*communio*”，亦可意謂拉丁字的“*commercium*”。我們在這裡是依後一義使用之，因為此後一義指表一動力學之交感互通〔交互影響〕，此義，若無之，則甚至地區的團聚（local community, *communio spatii*）亦決不能經驗地被知。依我們的經驗，我們可容易承認：只有空間底一切部分中的連續影響始能把我們的感取從這一個對象引至另一個對象。那在我們的眼與天體間起作用的光在我們與天體間產生一居間的〔媒介性的〕交感互通，而且因此交感

互通，這光把「我們與天體共在」表示〔證明〕給我們。除非空間底一切部分中的物質使「我們自己的位置」之知覺對於我們為可能，否則，我們不能經驗地變換我們自己的位置，而且我們亦不能經驗地覺知這變換。因為只有這樣藉賴著物質底諸部分之交互影響，此物質底諸部分始能確立〔表明〕此諸部分底同時存在，並因著這同時存在而確立〔表明〕此諸部分底共在，雖只是間接地確立〔表明〕之，此間接地確立〔表明〕此諸部分之共在甚至可以表明〔確立〕到那最遼遠的對象上去。設無交感互通，則空間中的一個現象之每一知覺是與每一其他知覺脫了節的，而經驗的表象之鍊 A214
鎖，即是說，經驗，必應須完全重新以每一新的開始，而與先行的表象無絲毫連繫，而且對之亦無任何時間關係。我無意想因著這種 B261
論證去否認「空的空間」，因為空的空間可以存在於知覺所不能及之處，因而亦就是說，存在於那沒有「共在之經驗的知識」〔沒有「經驗的共在之知識」〕處。但是，這樣一種空間對於我們並不是任何可能經驗底一個對象。

以下的解說在〔我的論證之進一步的〕說明中或可是有助的。在我們的心靈中，一切現象，因為它們含於一可能經驗中，是故它們必須處於統覺底團聚（community = communio）中，而在「對象要在互相連繫中被表象為共在者」之範圍或限度內，它們（諸現象）亦必須相互地決定它們的在一整一時間中的位置，而因此決定，它們遂構成一「全體」。如果這種主觀的團聚〔統覺之團聚〕要基於一客觀的根據上，即是說，要握有作為本體的現象，則此一本體底知覺必須作為根據使另一本體底知覺成為可能，反之亦然——所以要這樣，乃為的要使那「總是見之於知覺（作為攝取的知

覺)中」的相續可以不被歸屬給對象，而正相反，所以要這樣，乃為的要使這些對象可被表象為「共在者」。但是，這種互為根據以使對方底知覺為可能正是諸本體間的交互影響，即是說，正是諸本體間的一種真實的交感互通 (community = commercium)；若無這種真實的交感互通，共在底經驗關係必不能被見 (met with, stattfinden) 於經驗中。通過這種交感互通 (commercium)，現象，就其互外而又相連繫而言，即構成一組和體 (a composite = compositum reale)，而這樣的組和體可依許多不同的路數而為可能的。依此，三種動力學的關係，一切其他關係皆由之而生者，即是附著關係 (inherence 此指本體屬性而說)，承續關係 [consequence 此指因果關係說]，與組和關係 [composition 此指交感互通說]。

* * * *

這三種動力學的關係即是三種「經驗底類推」。簡單地說，它們只是依照時間底三種模式而成的「時間中的現象底存在之決定」之原則，所謂時間底三種模式 [時間三相] 即是：作為一「量度」(存在底量度，即：「久歷」) 看的關係於時間之自身；作為「一相續的系列」看的時間中的關係；最後，作為「一切同時的存在之一綜集」看的時間中的關係。這種「時間決定」[就時間而說的決定] 所成之統一全然是力學的。蓋因為時間並不是被視為是那種東西，即「在其中，經驗直接地為每一存在決定其位置」的那種東西。這樣的決定是不可能的，因為絕對時間不是知覺底一個對象，

【因著此對象，現象可被聚合於一起】^①。那「為每一現象決定其時間中之位置」者乃是知性之規律，只有通過這種規律，現象底存在始能就時間底關係獲得綜和的統一；因而結果也就是說，那種規律是〔依一〕先驗的而且是在每一時間上皆妥當有效的〔樣式〕來決定每一現象之時間中的位置。

①依康德原文譯。肯·斯密士譯為「現象可以與之相對質者」（with which appearances could be confronted），此與原文不合。依原文，當該是：「因著此對象（知覺之對象即絕對時間），現象可被聚合於一起（zusammengehalten）」。Max Müller 譯為「因著此對象，現象可被執持於一起」。而Meiklejohn則譯為「藉賴著此對象，現象可互相被連繫起來」。此兩譯合。不知何故肯·斯密士那樣譯。此句是說絕對時間不是知覺底一個對象，因為時間自身不能被覺知故；因此，「它不能是知覺底一個對象，因著此對象，現象而可以被聚合於一起」（它不能是知覺底一個對象現象可因之而被聚合於一起者）。

所謂「自然」，依其經驗的意義而言，我們理解之為現象底連繫，現象就現象底存在，依照必然的規律，即是說，依照法則，而說的現象，我們理解自然為現象底連繫即是理解之為如此這般的現象之連繫。茲實有一些「首先使自然為可能」的法則，而這些法則是先驗的。經驗的法則只能通過經驗而存在，而且亦只能通過經驗而被發見，而實在說來，亦只由於那些根源法則之故，它們始能通

A216
B263

過經驗而存在以及被發見，所謂那些根源法則即是「通過它們，經驗自身始首先成爲可能的」那些根源法則。依此，我們所說的「經驗底類推」實是在某種指數下，依一切現象底連繫，摹寫出「自然之統一」，此所謂某種「指數」(exponents, Exponenten)其所表示的沒有別的，不過就是時間(在其綜攝一切存在之限度內)之關聯於「統覺之統一」，此統覺之統一只有在綜和中依照規律始成爲可能的。這樣，三種類推，綜起來一起了解之，它們只是宣布這意思，即：一切現象皆處於而且必須處於一整一的自然中，因爲若無這種先驗的統一，沒有經驗底統一，因而也就是說，沒有經驗中的對象底決定，會是不可能的。

關於「我們在這些超越的自然法則中所已使用之」的那證明之模式，以及關於這些超越的自然法則之特殊的性格，一種省察必須被作成，這省察必須同時亦是十分重要的，因爲它可提供一個規律，此規律是在每一其他試想中，即試想去證明那些「是理智的而同時又是綜和的」先驗命題，這種每一其他試想中，所須遵循的規律。假定我們已試想獨斷地去證明這些類推；那就是說，假定我們已試想只從概念上去表示：「每一存在著的東西是只有在那是持久常住的東西中被發見」，並去表示：「每一事件皆預設先行狀態中的某種東西，此每一事件皆依照一規律隨那先行狀態中的某種東西而來」，最後並去表示：「在共在的雜多中，諸狀態依照一規律在互相關聯中而共在，因而皆處於交感互通中」：假定我們已企圖獨斷地即只從概念上想去證明此等等，則一切我們的勞力皆必已成白費。因爲通過這些事物之純然概念，無論我們怎樣分析這些概念，我們決不能從這一對象以及此一對象底存在進到另一對象底存在或

進到另一對象底存在之模式。但是，這裡卻有另一種方法，即，「去研究當作一知識看的經驗底可能性」之方法，在此當作一知識看的經驗中，一切對象——假定這些對象底表象對於我們要有客觀實在性時——最後皆必須能夠是被給與於我們者。在這個第三者〔即：媒介〕中，即「其本質形式即存於一切現象底統覺之綜和統一」這個第三者中，我們已為現象〔領域〕中的一切存在發見了時間底完整而必然的決定之先驗條件，若無此先驗條件，即使是時間之經驗的決定亦必應是不可能的。在此第三者中，我們也發見了先驗的綜和統一底規律，藉賴著這種規律，我們能預測經驗。因為缺乏了這種方法，並由於這錯誤的假定，即「綜和命題（知性底經驗使用提薦這些綜和命題以為其原則）可以獨斷地被證明」這錯誤的假定，是故「試想去得到充足理由原則之證明」這種試想已屢次被作成，雖然總皆是無效的。又，因為範疇之指導線索迄今以往皆缺如（只有此指導線索能夠在關於概念以及關於原則方面顯露出知性中的每一裂縫，並使這每一裂縫成為可注意的），所以沒有人甚至曾想及其他兩種類推〔案：即本體常住與共在這兩種類推〕，雖然已默默地使用了它們^(a)。

(a)處，康德有底注云：

「世界全體」底統一（在此統一中，一切現象必須連繫起來）顯然只是「一切共在的本體之交感互通」這默默被認定的原則之一後果。因為如果諸本體是孤立的，則它們必不能作為部分來構成一全體。又，如果它們的連繫（衆多本體底交互影響）不是早已因為它們的共在而成為必然的，則我們

B265

A218

亦決不能從它們的共在（此是一純然理想的關係）辯論到它們的連繫（此是一真實的關係）。但是，在本文裡，我們已表示：交感互通是「共在」底經驗知識底可能性之根據，並已表示：此中之推斷，如正當地視之，只是從「共在」底經驗知識推到交感互通以為其條件。

IV 「經驗思想一般」底設準

1.那與經驗之形式條件相契合的東西，即是說，與直覺之條件以及概念之條件相契合的東西，是可能的東西。

B266 2.那與經驗之材質條件緊繫於一起的東西，即是說，與感覺緊繫於一起的東西，是現實的東西。

3.那在其與現實的相連繫中依照經驗之普遍條件而為被決定了的東西是必然的東西（即是說，它當作必然的東西而存在著）。

說明

A219 諸程態範疇有這特點，即：在決定一對象中，它們並不能絲毫擴大這概念，即「它們當作謂詞所附隨於其上」的那個概念。它們只表示這個概念之關聯於知識之機能。即使當一物之概念是十分完整的，我仍然可以研究這個對象是否只是可能的，抑或亦是現實的，抑或如果是現實的，是否它不亦是必然的。沒有額外的決定可因著這種研究而被思於對象自身中；這問題只是：對象，連同對象之一切決定，如何關聯於知性以及此知性之經驗的使用，如何關聯於經驗的判斷力（judgment, Urteilskraft），以及如何關聯於理性（應用於經驗的理性）。

亦正因此故，諸程態之原則亦不過只是經驗使用中的可能性、現實性，以及必然性這三個概念之說明；同時，諸程態之原則把一切範疇限制於它們的純然地經驗的使用，並不贊同或允許它們的超越的使用。因為如果這一切範疇要不是只有一純粹邏輯的意義，要不是分析地只表示思想之形式，且要涉及事物之可能性、現實性，或必然性，則它們必須有關於可能的經驗以及此可能的經驗之綜和的統一，只有在此可能的經驗中，知識底對象始能被給與。 B267

事物底可能性之設準需要：事物之概念定須與「一經驗一般之形式條件」相契合。但是一經驗一般之形式條件，經驗一般之客觀形式，含有對象底知識上所需要的一切綜和。一個「含有一種綜和」的概念須被看成是空的，並須被看成是不關聯於任何對象的，倘若這綜和〔此概念所含有的綜和〕不是由於「此概念從經驗而引生出」而屬於經驗（在「此概念從經驗而引生出」之情形中，此概念是一經驗的概念），或不是由於「此概念是一先驗的條件，即『經驗一般自其形式面說所必基於其上』的那先驗條件」而屬於經驗（在「此概念是自形式面說的經驗一般所基於其上的那先驗條件」之情形中，此概念是一純粹概念）。在此後一情形中，此概念〔雖是一純粹概念〕仍然屬於經驗，因為它的對象須只在經驗中被發見。因為，我們將從何處引生出一個「通過一綜和性的先驗概念而被思」的對象底可能性之性格，倘若不從那「足以構成對象之經驗知識底形式」的綜和處引生出？「可能者之概念必須不含有任何矛盾」這自是一必要的邏輯條件；但這決不足以決定這概念之客觀實在性，即是說，決不足以決定如「經由這概念而被思者」這樣一個對象之可能性。如是，在一個「圍在兩條直線內」的圖形之概念 A220 B268

中，是並沒有矛盾可言的，因為「兩條直線」之概念以及「它們的會合於一起」之概念並不含有一圖形之否定。這「不可能」並不發生自這概念之自其本身而言，但只發生自「這概念之與其空間中的構造相連繫」，即是說，發生自空間之條件以及空間底決定之條件。而因為這些條件其自身先驗地含有「經驗一般」底形式，所以它們有客觀的實在性；即是說，它們可應用於可能的事物。

我們現在將進而去展示這個「可能性之設準」之更深遠的利益與影響。如果我把這樣一個東西，即「此東西是持久常住的，因而其中在變化著的每一東西皆只屬於此常住的東西之狀態」這樣一個東西，表象給我自己，則我決不能只從這樣一個概念即可知道：這類的一個東西〔即持久常住的東西〕是可能的。又，如果我把這樣的某種東西，即「此某種東西是如此之被構造成以至於如果它一旦被置定，某種其他東西經常而不可避免地必隨之而來」這樣的某種東西，表象給我自己，則這某種東西確然可以這樣被思而無矛盾；但是這種思想卻供給不出「去判斷這種特性（因果性）是否可在任何可能的事物中被發見」這判斷之之方法。最後，我能把這樣諸不同的事物（諸本體），即「此諸不同的事物是如此之被構成以至於這一個事物〔本體〕底狀態可以帶著另一個事物〔本體〕底狀態中之某種後果與之俱，而這種情形是交互地如此的」這樣的諸不同的事物，表象給我自己；但是我決不能只從這些概念（這些概念只含有一純然隨意的綜和）來決定：這類的一種關係〔即：交互之關係〕是否能屬於任何〔可能的〕事物。只有通過這事實，即「這些概念先驗地表示每一經驗中的知覺底關係」這一事實，我們始能知道這些概念底客觀實在性，即是說，知道它們的超越的真理性，而

這種超越的真理性〔客觀實在性〕實是獨立不依於經驗的，雖然不是獨立不依於「關聯於經驗一般底形式」這一切關聯，以及「關聯於綜和統一」這一切關聯（只有在此綜和統一中，對象始能經驗地被知）。

但是，如果我們一定要想只從知覺所呈現給我們的材料來構成本體、力、交互影響這些完全新的概念，而卻沒有經驗自身以給出「它們的連繫」之事例，則我們必是只從事於純然的空想，關於這些空想之可能性是並沒有驗證之標準的，因為我們既未曾〔直接地〕從經驗中借得這些概念，亦未曾在這些概念之形成中以經驗作為我們的女導師。這樣一些虛構的概念，其獲得可能性之性格與範疇不同，它們之能獲得其可能性之性格，不是當作「一切經驗所依於其上」的條件，依先驗的樣式而獲得，但只如其是一些「通過經驗自身而被給與」的概念那樣，依後天的樣式而獲得。結果，它們的可能性必須或者是後天地而且經驗地被知，或者其可能性畢竟不能被知。一個「自應持久地現存於空間中但卻沒有充塞空間」這樣的本體（此如有人所欲引出的那居於物質與思維主體之間而為居間物的那一種存在），或者「直覺地預測未來（而非只推斷未來）」這麼一種特殊的終極的心力〔案：此如佛家所說的宿命明〕，或者最後，使思想與他人（不管如何遠方的他人）交感互通這麼一種力量〔案：此如佛家所說的他心通〕——凡此皆是一些「其可能性皆全然是無根據的」概念，因為這些概念不能基於經驗上，亦不能基於經驗底已被知了的法則上；而既無這樣的穩固性，則它們只是思想底隨意的結合，這些隨意的結合，雖誠然可免於矛盾，但它們卻不能要求有客觀實在性，因此，關於如「我們這裏所想以這些概念

B270

A223

去思之」的這樣一個對象之「可能性」，這些隨意的結合亦不能對之有要求。關於「實在性」，設不求經驗以爲我們之助，我們顯然不能具體地思之。因爲實在性是與感覺，經驗底材料，緊緊於一起的，不是與那種「關係底形式」，即「關於這關係底形式，如果我們願意時，我們能憑藉或訴諸一種遊戲性的發明以發明之」這樣的關係底形式，緊緊於一起的。

但是現在我可以把任何這樣的東西，即「其可能性只能從其經驗中的現實性而被引申出」這樣的東西，置諸不論，我在此只把那通過先驗概念而來的「事物之可能性」放在心裏〔只以這爲目的〕；而且我主張以下之正題，即：此諸事物之可能性決不能只從這樣的諸概念，即「依其自身而且因著其自身而視之」的這樣的諸概念，而被建立，但只當這些概念被視爲是「經驗一般」之形式的而且是客觀的條件時，此諸事物底可能性始能被建立。

實在說來，一個三角形之可能性似乎可只從「此三角形之概念之依其自身而且因著其自身」而被知（此概念確然是獨立不依於經驗的），因爲事實上我們能完全先驗地給此概念以對象，即是說，我們能構造它。但是因爲此三角形之概念只是一對象之形式，是故它必應仍是一純然的「想像之產品」，而它的對象之可能性必仍然是可疑的。想要去決定它的對象之可能性，需要某種更多一點的東西，即是說，需要這樣的一個圖形之被思是只在那些「一切經驗底對象所基於其上」的條件下而被思，除在此等條件下被思外，它不能在任何其他條件下而被思。現在，空間是外部經驗底一個形式的先驗條件，又「我們所經由之以在想像中構造一三角形」的那種形構的綜和確然同於「我們在一現象之攝取中所運用之以便爲我們自

己去製造此現象之經驗的概念」的那種綜和：凡此皆是這樣的一些考慮，即單只這些考慮始能使我們去把這樣一個東西〔三角形〕底可能性之表象與它的概念連繫於一起。同樣，因為「連續量度」，不，實即「量度一般」之諸概念，一切盡皆是綜和的，是故這樣的諸量度之可能性從不會只從此等概念自身而成爲清楚的，但只當此等概念被看成是經驗一般中的諸對象底決定之形式條件時，這樣的諸量度之可能性始成爲清楚的。實在說來，如果不在經驗中（只有通過這經驗，對象始能被給與於我們）尋求與這些概念相對應的對象，我們必應在何處尋求呢？實在說來，我們實能先於經驗自身，單只因著涉及這樣的諸形式條件，即「在其下，經驗中的任何東西能被決定成爲對象」這樣的諸形式條件，即可知道事物之可能性而且可表徵事物之可能性〔表現事物之可能性之特徵〕，因而亦就是說，我們實能完全先驗地知之而且表徵之〔表徵事物之可能性，表現事物之可能性之特徵，意即事物之可能性不只是不矛盾之形式的可能性而已。〕但即使是如此，這也只有有關聯於經驗中以及在經驗底範圍內始是可能的。

B272

那「有關於當作『現實的』看的事物底知識」的那設準，實在說來，並不要求對象之直接的知覺（對象是「其存在可被知」的對象），因而也就是說，並不要求對象之感覺（感覺是「我們所意識及」的那感覺）。但是，我們所需要的乃是對象與某一現實的知覺之相連繫，這相連繫乃是依照經驗底類推而然者，類推即是「規定〔define, darlegen 展示〕經驗一般中的一切真實的連繫」的那類推^①。

A225

①肯·斯密士有注云：「此段首句我於詞語之次序採用了一種改變，如 Valentiner 所提示者。」案：依其他兩譯，此段原文似為一整句，主要的語脈是說事物底現實性之設準並不要求對象之直接的知覺，因而亦就是說並不要求對象之感覺，但只要求對象與某一現實的知覺之相連繫。其他皆是插進去的形容語句（或片語或子句）。肯·斯密士拆為兩句，第二句以「我們」為主詞，其實原文主詞只是「設準」。當然「我們所需要的」云云亦即「事物底現實性之設準」所要求的。其他兩譯雖為一整句，同一主詞，然諸詞語間亦有不諦處。

在一物底純然概念中，並無此物底存在底記號可被發見。因為雖然這個概念可以是如此之完整以至於在「思考此物連同此物之一切內部決定」上所需要的東西一無缺乏，然而「存在」卻仍與這一切無關，但只與這問題有關，即：如此之一物是否可如此地被給與於我們以至於此物底知覺總能先於此概念（如果需要它先於此概念時）。因為「概念先於知覺」，這只指表概念之純然的可能性；「把內容提供給概念」的那知覺乃是現實性底唯一記號。但是，我們也能先於此事物之知覺，因而也就是說，比較地言之，依一先驗的樣式，而知道事物之存在，只要這事物是依照知覺底經驗連繫之原則（類推）而與某些一定的知覺緊緊繫於一起。因為事物之存在既是這樣地在一可能經驗中與我們的某些知覺緊緊繫於一起，是故我們能夠在可能知覺底系列中以及在類推底指導下去作這過轉，即「從我們的現實知覺過轉到我們所欲論及的事物」這過轉。這樣，從有吸引力的鐵銼之知覺中，我們知道遍於一切物體的電磁質素之存

在，雖然我們的器官之構造截斷了關於這種媒介物〔這種質素 dieses Stoffs〕底一切直接的知覺。因為，依照感性底法則以及我們的知覺之係絡，假定我們的感取更為精緻一點，我們在一經驗中一定也能遇見關於這媒介物底直接的經驗直覺。我們的感取之粗略無論如何並不裁決「可能經驗一般」之形式。〔Meiklejohn 譯：感取之遲鈍並無影響於而且亦不能改變可能經驗一般之形式。Max Müller 譯：感取底現實上的遲鈍並無關於可能經驗一般之形式。〕依是，我們的關於事物底存在之知識只能達至如此之遠，就如知覺以及知覺之依照經驗法則而前進之前進（advance, Fortgang）^①所能擴展至者那樣遠。如果我們不自經驗開始，或如果我們不依照現象底經驗連繫之法則而進行，則我們的關於任何事物底存在之猜測或研究將只是一空洞的虛飾或偽裝。但是，觀念論提出了那種主張，即「對於間接地證明存在這證明上所需的這些規律是一種嚴重的抗議」的主張；而這裡便是反駁觀念論之適當的地方。〔案：此句以及此下「對於觀念論之反駁」為第二版所增加。〕

B274

① 案：原文是 Anhang（行列），肯·斯密士依 Wille 改為 Fortgang（前進）。Max Müller 依原文如此譯：「因此，知覺以及知覺之行列依照經驗法則所能至的地方，我們的關於事物底存在之知識亦能至之」。不改亦通。

*

*

*

*

對於觀念論之反駁

觀念論（我意謂材質的觀念論）是這樣一種學說，即：它宣稱在我們外的那空間中的對象之存在或只是可疑的而且是不可證明的，或只是虛假的而且是不可能的。前說是笛卡兒底或然的觀念論，此或然的觀念論主張說：只有一個經驗的肯斷是不可反駁地確定的，此即「我在」是。後說是巴克萊底獨斷的觀念論。巴氏主張：空間，連同這一切事物，即「空間是其不可分離的條件」的那一切事物，皆是這樣一種東西，即「以其自身而言它是不可能的」這樣的一種東西；因此，他視空間中的事物為純然地想像的東西（imaginary entities, Einbildungen）。如果空間被解釋為一種「必須屬於物自身」的特性，則獨斷的觀念論是不可避免的。因為在那種情形中，空間，以及這每一東西，即「空間對之充作條件」的那每一東西，皆是一「非實物」（non-entity, Unding）。這種觀念論所基於其上的那根據早已在「超越的攝物學」中為我們所摧毀。

或然的觀念論（此或然的觀念論並不作這樣的肯斷〔如獨斷的觀念論所作者〕，但只辯說：通過直接的經驗，除我自己的存在外，不能證明任何存在），在「它不允許有決定性的判斷直至充分的證明被發見」這限度內，它是合理的，而且是符合於一徹底的而且是哲學的「思想模式」的。因此，這所需要的證明必須表示：我們實有對於外物底經驗，而不只是有對於外物底想像；而這一點看起來似乎不能被達到，除非因著證明以下一點而被達到，即證明：甚至我們的內部經驗（此在笛卡兒是不可爭辯的）亦只有依據外部經驗底假設才是可能的。

論 題

單只是這純然的，但卻是經驗地決定了的「我自己的存在之意識」即足證明在我以外的空間中的對象之存在。

證 明

我意識到我自己的存在為時間中的決定了的存在。時間底一切決定預設某種在知覺中是持久常住的東西。「但是，這持久常住者不能是某種在我之內的东西，因為只有通過這持久常住者，我的時間中的存在其自身始能被決定」。〔案：康德在第二版序文 BXL 一長注中已指出此語必須修改如下：「但是，這持久常住者不能是在我之內的一個直覺。因為我的存在底決定之一切根據（原因）而可以在我之內被發見者只是一些表象；而由於是表象，是故此諸表象其自身即需要一不同於它們自身的持久常住者，在關聯於此持久常住者中，此諸表象底變化，因而亦就是說，我的時間中的存在（此諸表象即在我的時間中的存在處起變化），始可被決定」。〕這樣，這持久常住者之知覺是只有通過在我之外的一個「事物」才可能的，而不是通過在我之外的一個事物之「純然的表象」才是可能的；結果，我的時間中的存在之決定是只有通過「我在我之外所覺知」的那些現實物之存在才是可能的。現在，〔我的〕時間中的〔存在之〕意識是必然地與「此時間決定」底可能性〔之條件〕之意識緊緊於一起；因此，它亦必然地與「在我之外的事物之存在」，作為時間決定之條件者，緊緊於一起。換言之，「我的存在」之意識同時亦即是在我之外的其他事物底存在之一直接的意

識。

註解1：我們可以看出：依以上的證明，觀念論所玩的遊戲已轉而反對其自己，而且是以較大的公平〔更充分地足以〕轉而反對其自己。觀念論認定：那唯一直接的經驗是內部經驗，並認定：從內部經驗，我們只能推斷外部的事物——而這種推斷復又只是依一不可信賴的樣式而推斷，就像在一切「我們從所與的結果推斷到決定的原因」的情形中之依不可信賴的樣式而推斷。在此特殊的情形中〔即「從結果推原因」之特殊的情形中〕，表象底原因，我們所歸給於，或許是錯誤地所歸給於，外部事物者，很可以處於我們自己中。但是，在以上的證明中，我們已表示出：外部經驗實是直接的^(a)，並表示出：只有憑藉外部經驗，內部的經驗（實在說來，不是「我自己的存在」之意識，但只是「我自己的時間中的存在」之決定）始是可能的。「我在」這個表象，它表示「能伴同一切思想」的那個意識，它誠然於其自身中直接地包含有一主體之存在；但是它卻並不直接地包含有對於該主體底任何知識，因而也就是說，它並不包含有關於該主體底經驗知識，即是說，並不包含有關於該主體底經驗。就經驗或知識說，在「某物存在」之思想外，我們還需有直覺，而在此情形中〔即：在「我在」之情形中〕，則需要有一內部的直覺，在關涉於此內部直覺中，即是說，在關涉於時間中，這主體必須是被決定了的。但是要想這樣去決定它，外部對象是完全不可缺少的；因此隨著可說：內部經驗其自身只是間接地可能的，而且只有通過外部經驗才是可能的。

(a)處，康德有底注云：

在前列「論題」中，外物底存在之直接意識並不是被預設了的，而是被證明了的，不管此意識之可能性已被我們所了解或未被我們所了解。關於此意識底可能性之問題必應是這個問題，即：是否我們只有一內部感取，而並無外部感取，但只有一外部的想像。但是，顯然，甚至要想只去想像某物為外部的，即是說，只去把某物呈給或送給直覺中的〔內部〕感取，我們亦必須早已有一外部的感取，而且必須因此外部感取直接地把一外部直覺底純然接受性與那「標識每一想像活動」的自發性區別開。因為，設若我們只想像一外部感取，則那「須被想像機能所決定」的直覺機能其自身必歸空無。 B277

註解2：我們的經驗中的認知機能底一切使用，在時間底決定中，皆完全契合於此論題〔即上面所列之論題〕。不只是除通過外部關係中的變化（運動），即相對地關聯於空間中之持久常住者這外部關係中的變化（例如太陽相對地關聯於地球上的對象而動之運動），我們不能覺知時間底任何決定，亦不只是除只有「物質」為持久常住者外，我們也並無什麼是持久常住者（此持久常住者即是那「當作直覺，我們能把一本體之概念基於其上」的那持久常住者）；而且甚至此常住體也不是從外部經驗中而被得到，但只是先驗地被預設為時間底決定之一必要的條件，因而也就是說，被預設為內部感取底決定「之」^①一必要的條件（內部感取是關於「通過外部事物之存在而來的我自己的存在〔之決定〕」的那內部感 B278

取)。在「我」這個表象中的「我自己」之意識〔即意識到「我自己」這個意識〕並不是一直覺，但只是一思維主體底自發性之純然理智的表象。因此，這個「我」沒有絲毫的「直覺之謂述」〔從直覺而引生出的謂詞〕，此所無之直覺之謂述，當作持久常住者看，它可以充作內部感取中的時間底決定之「相關者」——其充作時間底決定之相關者是依這樣式，即，「例如不可入性在我們的對於物質之經驗的直覺中所依以充作物質之相關者」那樣式，而充作時間底決定之相關者。

①Max Müller 譯指出原文為“als”，當改為“der”。吾即依此改而譯。改了以後便是「因而也就是說，被預設為內部感取底決定之一必要的條件」。Meiklejohn 亦如此譯。肯·斯密士未注意及此，依原文之“als”而譯，如是，遂只成以下之句子，即：「因而也就是說，復亦被預設為內部感取之一決定」，而非「被預設為內部感取底決定之一必要的條件」。此則於理不通。

註解3：從這事實，即：「外物底存在為自我底一決定性的意識之可能性所需要」這一事實，並不隨而即可說：外物底每一直覺的表象皆包含著這些外物之存在，因為這些外物底直覺表象很可只是想像之產品（此如在夢中以及在妄念或癡狂中）。這樣的表象只是「前時外部知覺底重現」^①，這些前時的外部知覺，如所已表示，是只通過外部對象底實在性才是可能的。在這裡一切我們想去

B279 證明的是：內部經驗一般只有通過外部經驗一般才是可能的。這個

或那個設想的經驗是否不是純然地想像的東西，此則必須依它的特殊決定，以及通過其與一切真實的經驗底判準相適合，而被確定。
〔第二版增加文至此止。〕

- ①肯·斯密士如此譯似乎不很夠。依其他兩譯當該是如此：「這樣的表象只是通過前時的外部知覺底重現而結成的一個結果」。光說是「前時外部知覺之重現」，不表示它不包含著「外物之存在」，只是眼前不存在而已，但仍是實的，不只是想像之產品。

*

*

*

*

最後，至於第三設準，它有關於存在中的「實際的必然性」，而並無關於概念連繫中的「純然形式的與邏輯的必然性」。因為感取底任何對象之存在不能完全地先驗地被知，但只能比較地先驗地，相對地關聯於某一其他前時被給與的存在，而被知；而又因為，即使是如此，我們亦只能達到這樣一個存在，就像那「必須是含在經驗底係絡（context, Zusammenhänge）中之某處」那樣的存在（所謂經驗底係絡即是「所與的知覺是其中的一部分」的那經驗底係絡），因為以上兩層緣故，所以存在底必然性決不能只從概念而被知，但總只是依照經驗底普遍法則，從「與那被覺知的東西相連繫」中而被知。

A227

現在，除依照因果法則，從所與的原因而來的結果之存在以外，再沒有存在能被知為是必然的，即在其他所與的現象之條件

[制約]下而為必然的。因此，我們所能知其為「必然的」者並不是諸物〔諸本體〕底存在，但只是諸物〔諸本體〕底狀態底存在；
B280 而此諸物（諸本體）底狀態底存在底必然性，我們也只能依照經驗的因果法則從其他狀態（給與於知覺中者）而知之。依此，必然性底判準只處於可能經驗底法則中，即「每一發生的東西皆是通過其現象〔領域〕中的原因而為先驗地被決定了的」這法則中。

這樣，我們知道必然性只是自然中的那些結果，即「其原因是給與於我們」的那些結果，底必然性，而存在中的必然性底性格（character, Merkmal）亦不能擴展至可能經驗底領域以外，而即使在此可能經驗領域內，它亦不是可應用於那作為本體的東西之存在，因為本體從不能被視為是經驗的結果——即是說，被視為是
A228 「生起者」與「開始存在者」。必然性只有關於依照力學的因果法則而來的「現象底關係」，以及有關於基於因果法則上的這可能性，即「從一所與的存在（一原因）先驗地推斷到另一存在（結果）」這種推斷底可能性。「每一發生的東西是假然地必然的」是一個原則，此原則把世界中的更變〔變化〕隸屬到一個法則上去，即是說，隸屬到關於「必然的存在」底一個規律上去，設無此規律，必沒有什麼東西可以被名曰「自然」者。

因此，「沒有東西通過盲目的機遇而發生」（in mundo non datur casus）這個命題是一個先驗的自然法則。「沒有自然中的必然性是盲目的，但總是一受制約的因而亦是可理解的必然性」（non datur fatum）這個命題亦是一先驗的自然法則。這兩個命題
B281 皆是這樣的法則，即通過此等法則，諸變化底遊戲皆可使之成為隸屬於「事物之本性」（即作為現象的事物之本性）者，或者說，隸

屬於與這事物之本性相等的東西，即隸屬於「知性之統一」者，只有在此「知性之統一」中，諸變化始能屬於一個整一的經驗，即是說，屬於「現象底綜和統一」。這兩個命題皆屬於力學原則一類的。第一個命題實是因果原則之一後果，因而亦屬於「經驗之類推」。第二個命題則是一個關於程態底原則；但是此程態，當它把必然性之概念加到因果的決定上時，它本身即居於知性底一規律之下。

連續性原則禁止現象底系列中，即變化底系列中，有任何跳躍（*in mundo non datur saltus*）；就空間中的一切經驗直覺底綜集 A229 說，它亦禁止兩個現象間有任何裂縫或罅隙（*non datur hiatus*）；因為有這樣禁止，我們始可表示以下之命題，即：沒有什麼「證明虛空」的東西，或「甚至承認虛空為經驗綜和之一部分」的東西，能進入於經驗中。就那「可被思議為在可能經驗底領域之外，即是說，在世界之外」這樣一種虛空而言，則這樣虛空問題並不能進入純然的知性底法權之內——此純然知性底法權只裁決那些「有關於使用所與的現象以得到經驗知識」的問題。在世界之外這樣一種虛空之問題是那「理想性的理性」上的一個問題，此理想性的理性（*ideal reason, die idealische Vernunft*）乃即是那「走出可能經驗底範圍之外，並且想去判斷那環繞著可能經驗而且限制著可能經驗 B282 的東西」的理性；因此，在世界之外這樣的虛空之問題亦是一個將須在「超越的辯證」中被思量的問題。

這四個命題（*in mundo non datur hiatus* 兩現象間無罅隙，*non datur saltus* 現象系列中無跳躍，*non datur casus*，無經由盲目的機遇而發生者，*non datur fatum* 沒有自然中的必然性是盲目的），

就像一切屬於「超越的起源」的那些原則一樣，我們很容易能依其次序，即依照範疇之次序，而陳列之，因而亦可以派給它們每一個以恰當的地位。但是讀者現在已有充分的習練可以自作此事，或很易發見出指導原則以自作此事。這四個命題在以下一點上皆完全一致，即：它們不允許在經驗的綜和中有什麼東西可以侵犯或傷害到知性，並侵犯或傷害到一切現象底連續連繫，那就是說，侵犯或傷害到知性底概念之統一。因為只有在知性中，經驗底統一才是可能的，在此經驗底統一中，一切知覺必須各有其地位。

A230

〔案〕：以上關於必然性之設準原文為一整段，太長，為便於領悟，分成六段。

去研究可能性底領域是否較大於那「含有一切現實性」的領域，而此現實性底領域是否又較大於那「是必然者」之綜集，這是要引起一些多或少是精微的問題的，這些精微的問題要求一綜和的解答，然而它們卻猶單是處在理性底法權之下者。因為這些問題就等同於究問：當作現象看的事物是否盡皆屬於一單獨的經驗之綜集與係絡（在此單獨的經驗中，每一所與的知覺皆是其中的一部分，因而其為部分再不能與任何其他現象〔系列〕相連繫），抑或我的諸知覺，在其一般的連繫中，是否尚可屬於多過一種可能經驗者〔意即不只屬於此種可能經驗，且還可屬於另種可能的經驗〕。

B283

知性，依照感性底主觀而形式的條件以及統覺底主觀而形式的條件，它先驗地把諸規律規劃給經驗一般，單只這些規律才使經驗為可能。直覺之於其空間與時間之形式以外的其他形式，知性之於

其「思想底辨解形式」，或於其通過概念而來的知識之「辨解形式」，以外的其他形式，縱使這些其他形式是可能的，可是無論如何我們也不能使它們對於我們自己為可思議的以及可理解的；即使假定我們能使之為可思議與可理解，它們仍然不會屬於經驗——這經驗是這唯一的一種知識，即「在其中對象被給與於我們」的那唯一的一種知識。在那些「屬於我們的全部可能經驗」的知覺以外的其他知覺，因而也就是說，一完全異樣的物質領域，是否可以存在，知性是不能去裁決的。知性只能有事於「那被給與的東西」之綜和。 A231

復次，這樣的慣常的推理，即，「經由這慣常的推理，我們做開一較大的可能性之領域，凡是現實者（經驗底對象）則只是其中一小部分」，這種慣常的推理，其為貧乏是皎然地顯明的。凡是現實的是可能的；依照邏輯的換位規律，從此命題，我們自然可推出「有些可能的是現實的」這一純然地特稱的命題；而此特稱命題似乎必要意謂：有好多是可能的東西而並不是現實的。這看起來似乎很像是依據「某種東西必須被加到可能的東西上去以去構成現實的」這根據，我們真有理由去擴展可能的東西之數目以超出現實的東西之數目以外。但是，「把某種東西加到可能的東西上」這種〔被認為確實的〕增加之程序，我拒絕去承認。因為那種「在可能的東西以上以外而要被加到可能的東西上的東西必應是不可能的。那能夠被加上去的東西只是一種關係被加到我的知性上，即是說，在契合於經驗底形式條件以外，茲一定要有「與某一知覺相連繫」一情形。但是，凡依照經驗法則而與知覺相連繫的東西便是現實的，縱然它不是直接地被覺知的。可是若說「尚有另外一現象系列以與那 B284

A232 被給與於知覺中的東西有一通貫的連繫是可能的」，因而結果也就是說，「一個無所不包的經驗以外的經驗亦是可能的」，這並不能從那被給與的東西中被推出；而任何這樣的推斷亦不能獨立不依於任何被給與的東西而被抽引出——因為若無材料（material, Stoff），沒有東西（不管是什麼）能被思想。凡是可能的，若只在這樣的條件下，即「此等條件其自身又只是可能的」這樣的條件下，而為可能，則其為可能便不是在一切方面為可能。但是在一切方面為可能這樣的〔絕對的〕可能性，當問及「事物底可能性是否能擴展到經驗所能達到的以外」時，是很有問題的。

〔案〕：以上三段原文為一整段，為易領悟，分為三段。

B285 我提及這些問題只為的不要把通常被計算於知性之概念中者略去任何事。但是事實上，絕對的可能性，即在一切方面皆妥實有效的那可能性，並不是一個純然的知性之概念，而且亦不能經驗地被使用。它專屬於理性，此理性超越知性底一切可能的經驗的使用。因此，我們已以若干純然地批判的解說來滿足我們自己；非然者，此「絕對可能性」一事必須聽任其留在隱晦不明中，直至我們達到適當的機緣以進一步地討論之。

A233 在結束此第四節〔案：即此「經驗思想一般之設準」一節〕而且同時亦結束「純粹知性底一切原則之系統」以前，我必須解明我為什麼名程態底原則曰「設準」。我解釋設準一詞不是依這樣的意義，即「某些近時哲學的寫作者從此詞之固有的數學意義強奪過此詞來所給與於此詞」的那意義，即依「所謂設定〔去設定某某〕必

意謂去視一命題為直接地確定的，而用不著證成或證明者」這樣的意義，而解釋之。因為，在處理綜和命題中，如果我們只依據此等綜和命題自己的要求底顯明性而去承認它們為獨立不依於「推證」而即具有無條件的妥當性者，則不管它們是如何之顯明，一切「知性之批判」皆須被放棄。而因為並不缺乏大膽的要求，而這些要求又為公共的信念所支持（雖然這公共的信念對於這些要求之真理性並無可信任之憑據），所以知性遂可以允許任何幻想〔易為每一幻想所侵入〕，而它又無法不贊許那樣的一些肯斷，即「這些肯斷雖然不合法，而卻又在同樣自信的語氣中把它們的要求，要求被承認為現實的公理之要求，壓在我們身上」，這樣的一些肯斷。因此，不管什麼時候，只要當一先驗的決定是綜和地被加到一物之概念上時，則「至少這樣一種肯斷底合法性之推證（如果不是一種證明）必須被提供」這一點乃是不可缺少的。 B286

但是，無論如何，程態底原則不是客觀地綜和的。因為可能性、現實性、必然性這三種謂詞並不能絲毫擴大「它們所肯定者〔所謂述者〕」之概念，而且它們亦並不能把某種東西加到對象之表象上。但是，因為雖如此，它們亦是綜和的，所以它們之為綜和的只是主觀地綜和的，即是說，它們把認知的機能加到一物（某種真實的東西）之概念上去，非然者，它們對此一物之概念即無所說。（所謂「把認知的機能加到一物之概念上」，此中所謂「認知的機能」即是此物之概念所由之以湧現出者，而且亦即在此認知的機能中，此物之概念有它的地位。）這樣，如果此物之概念只是與經驗之形式條件相連繫，因而亦就是說，它只存在於知性中，則它的對象即被叫做是「可能的」。如果它與知覺相連繫，即是說，與 A234

那當作爲感取所供給的材料看的「感覺」相連繫，而且它通過知覺，藉賴著知性而爲被決定了的，則這對象是「現實的」。如果它通過依照概念而成的諸知覺之連繫而爲被決定了的，則此對象即被

B287 名曰「必然的」。這樣，程態之原則除謂述「一概念所經由之以被產生出」的那知識底機能之活動外，對於一概念實一無所謂述。現在，在數學中，一個設準是意謂這樣的一個實際命題，即此實際命題除含有一種綜和外實一無所含有，而其所含有的綜和即是這樣的綜和，即經由此綜和我們首先把一個對象給與於我們自己，而且經由此綜和我們產生此對象之概念。舉例言之，用一條所與的線，從一所與點去在一平面上畫一個圓圈，這一種動作即是這樣一種實際的命題。這樣的一種命題實不能被證明，因爲它所要求的程序確然即是「我們經由之以首先產生這樣一個圓形之概念」的那程序。以此確然同樣的權利，我們可以設定程態之原則，因爲程態之原則並不增加我們的「事物之概念」^(a)，但只表示這樣式，即「事物之概念所依以與知識底機能相連繫」的那樣式。

A235

(a)處，康德有底注云：

通過一物之現實性，我確然置定了比一物之可能性更多一點的東西，但卻並不是於此物本身多有置定。因爲一物決不能在其現實性中含有比那「含在其完整的可能性中」者爲更多的東西。但是雖然可能性只是在關聯於知性（經驗使用的知性）中置定一物，而現實性卻同時亦是此物之與知覺相連繫。

原則底系統之通注

B288

〔此段文至本章之終結為第二版所增加〕

「一物之可能性不能單從範疇來決定」，又「要想去展示知性底純粹概念之客觀實在性，我們總必須有一直覺」，凡此云云乃是一十分值得注意的事實。設以關係範疇為例。我們不能只從純然的概念來決定：(1)某物如何能只作為主詞而存在，而不是作為其他物底一純然的決定而存在，即是說，一物如何能是一本體，或(2)如何因為某物存在，所以某種其他東西亦必存在，因而亦就是說，一物如何能是一原因，或(3)當若干物存在時，如何因為它們中底這一個存在，是故某種東西在關於其他個中亦隨之而存在，反之亦然，即，因為它們中底其他個存在，是故某種東西在關於這一個中亦隨之而存在，而且如何即依此路茲可有諸本體間底交感互通〔交互影響〕。此義同樣亦應用於其他範疇；例如，一物如何能等於若干物之聚在一起，即是說，如何能是一量度。只要當直覺缺如之時，我們不能知道：是否通過範疇我們是在思考一對象，而且實在說來，是否在任何處能有一對象適合於這些範疇。如是，依一切這些情形而言，我們得到這確信，即：範疇以其自身而言實不是知識，但只是思想之形式，用以從所與的直覺中造成知識。

依此同一理由，這意思亦相隨而來，即：沒有綜和命題能夠從純然的範疇而被作成。例如，我們不能說：在一切存在中，茲存有一本體，即是說，存有某種東西它只能當作主詞而存在，而不能當作純然的謂詞而存在；我們亦不能說：每一東西是一量度，等等。因為，如果直覺缺如，這便沒有什麼東西能夠使我們去走出一所與

B289

概念之外，並去把另一東西拿來和此所與的概念相連繫。因此，在只從知性之純粹概念以證明一綜和命題中，例如，證明「每一偶然地存在著的東西皆有一原因」，沒有人曾經成功過。一切我們所曾能證明過的只是這一點，即：「設無此關係或關聯〔this relation, diese Beziehung，意即因果之關聯〕，我們不能去了解偶然物之存在，即是說，不能夠通過知性先驗地去知道這樣一種偶然物之存在」，除此以外，我們從來未曾得有更進一步的證明；但是，從以上所曾證明的那一點，以下一義並不能隨之而來，即：此關聯亦是事物本身底可能性之條件。〔案：意即：無因果之關聯，我們固不能了解或領悟偶然物之存在，但只由此義亦並不能證明此關聯是偶然物這樣的事物本身底可能性之條件。〕如果讀者回顧我們的關於因果原則之證明——即關於「每一發生的東西，即每一事件，皆預設一原因」這原則之證明——他將見我們之能去證明此原則是證明它只是關於「可能經驗底對象」之原則；而即使是如此，亦不是從純粹的概念去證明它，但只是把它當作經驗底可能性之原則而證明它，因而亦就是說，把它當作「給與於經驗直覺中」的一個對象底知識之可能性之原則而證明它。我們實不能否認：「每一偶然的東西必須有一原因」這一命題，從純然的概念上說，對於每一人皆是顯明的。但是，依此情形而言，則偶然物之概念是被理解為並非含有程態之範疇者（並非被理解為某物其「非有」可被思想者）〔意即：非必然的存有如上帝〕，但只是被理解為含有關係底範疇者（被理解為某物它只能當作某種別的東西底後果而存在）〔案：意即在因果關係中的某物〕；這樣，「每一偶然物必須有一原因」這一命題當然是一自同的命題——那只能當作後果而存在者必有一原

因。事實上，當我們需要去引證偶然存在之事例時，我們定常不易地總是要訴諸或依賴於變化，而不是只訴諸或依賴於「在思想中存想對反者」之可能性^(a)。現在，變化是這樣一種事件，即，這事件就其為事件而言，它只有通過一原因始是可能的，因此，此事件之「非有」依其自身而言亦是可能的。換言之，我們承認偶然是依以下之事實而且通過以下之事實而承認之，即：某物只能當作是一原因之結果而存在，因此，如果一物被認定為是偶然的，則說「它有一原因」，這自是一分析命題。〔案：這只是從關係範疇之純然的概念上說，這不能證明什麼。〕

B291

(a)處，康德有底注云：

我們很易想「物質之非存在」。但是古人並不曾從「物質之非存在」判斷物質之偶然性。即使「一物底特定狀態之從有變到非有」這種遷轉（一切變化皆存於此遷轉）亦並不依據此狀態底反面底實在性之根據證明此狀態之偶然性。「舉例來說，『一物體在曾經運動以後定須歸於靜止』，此並不因為運動是靜止狀態之反面而證明運動之偶然性。」〔Max Müller 譯：「舉例來說，一物體之靜止，隨一物體之運動而來者，並不因為靜止是運動之反面而證明運動之偶然性。」案：此譯是，肯·斯密士譯非。〕蓋因為此反面之對反於另一面只是邏輯地對反之，而不是真實地〔現實地〕對反之。要證明一物體底運動之偶然性，我們定須去證明：「代替前一剎那中的運動，此物體即在其運動時曾經靜止過，這已是可能的」，而不是去證明：「代替前一剎那中的

運動，此物體此後是靜止」；因為在此後一情形中，相對反的兩個反面是完全互相順合〔一致〕的。

〔譯者案：〕從正文「我們實不能否認」云云句起，至此注止，康德是說「偶然」有兩個意義，一是含有程態範疇的偶然，一是含有關係範疇的偶然。前者是說一物其非有是可能者，即能在思想中被思者；它的有與非有之對反是邏輯的對反，不是變化中實狀的對反，故不在時間關係中。此種偶然之意義乃對「必然者」（必然的存有）而言。「必然的存有」意即：其非有乃不可能者，此如上帝便是。至於那含有關係範疇的偶然，如「每一偶然者必須有一原因」，此中所示之「偶然」即是因果關係中的偶然，亦即是隨時生起者或緣起者，它是在時間承續中者，故當屬於「變化」。茲亦以「偶然」說之，只是表示因果系列中的每一事件是隨時緣現的、偶發的，所謂「適然」耳。雖是適然耳，但既在因果關係中，它亦必須有一原因。當然，此適然的偶然者，如反省地、邏輯地思之，說其「非有」是可能的，這也是可許的，此時它即含有程態範疇之意義，它即是程態範疇中的偶然物，意即：非「必然的存有」如上帝。但現在是在因果關係中說者，故它屬於時間中的變化。凡變化必有一原因。從有轉到非有，或從此一狀態轉到其相反之狀態，此中之對反乃是實狀之對反，是在時間承續中者，即是說，是在因果中者，不是邏輯的對反，不只是「在思想中存想對反者」這種「存想之」之可能。康德於此加注云：「我們很容易想物質

之非存在，但古人並不從物質之非存在推斷物質之偶然性」。 「很易想物質之非存在」即是「在思想中存想物質之存在之反面」是很可能的，這種反面之對反是邏輯的對反。但古人並不從此邏輯的對反說明「物質之偶然性」。若以邏輯的對反說偶然性，那是程態範疇中的偶然性。古人是從因果關係中的變化說「物質之偶然性」。這樣，偶然者便落實於時間中，而不只是在思想中。「一物之特定狀態之從有遷轉到非有」是時間中之遷轉。這種遷轉（一切變化皆存於此）實證明此特定狀態之偶然性，但卻並不是依據此特定狀態底反面之實在性（可能性）而證明其偶然性；這種遷轉之足以證明某狀態之偶然性實只是訴諸時間中的實變化。「一物體在曾經運動以後定須歸於靜止」，此實足以證明運動之偶然性，但亦並不因為靜止是運動之反面而證明運動之偶然性。靜止是運動之反面，這反面之對反另一面是邏輯地對反，而不是現實實狀地對反。因此，康德最後歸於說：「要證明一物體底運動之偶然性，我們定須去證明：『代替前一剎那中的運動，此物體即在其運動時曾經靜止過，這已是可能的』，而不是去證明：『代替前一剎那中的運動，此物體此後便是靜止』；因為在此後一情形中，相對反的兩反面（兩對反者）是完全互相一致的。」此最後一長句，康德說的十分曲折。「代替前一剎那中的運動，此物體即在其運動時曾經靜止過，這已是可能的」。此說法有時間性，故足證明運動之偶然性。但若說：「代替前一剎那中的運動，此物體此後便是靜止」，這說法無時間性，其所示之偶然是程態

範疇中的偶然，是邏輯地說動靜之對反，只是在思想中存想動靜之相對反，故不足以證明因果關係中的偶然。「因為動靜相對反這兩對反者是完全互相一致的」。此所謂「互相一致」意即：靜是動之反面，動亦是靜之反面，此完全是在概念中說，不是在時間中的因果關係中說，故不足以說明因果關係中的偶然，因而亦不足以說明一綜和命題，例如：「每一偶然地存在著的東西皆有一原因」。這樣的綜和命題是不能只從知性之純粹概念來證明的，此如本段正文之所說。由此說到「我們實不能否認」云云，此則再轉進一層說；由此而牽涉到「偶然」之兩義。此亦如本段正文之所說，須仔細看。

但是又有更值得注意的事實，此即是：要想去理解「事物與範疇相符順」之可能性，並因而去證明範疇之客觀實存性，我們不只需要直覺，且需要直覺在一切情形中皆是外部的直覺。舉例來說，當我們取用純粹關係概念時，我們首先見到：要想去得到直覺中的某種持久常住的東西以相應於本體之概念，因而並想去證明此本體之概念底客觀實在性，我們需要一個空間中的直覺（物質底直覺）。因為單只是空間始是被決定為持久常住者，而時間，因而亦就是說，那存在於內部感取中的每一東西，則是存在於經常的流變中。其次，要想去展示「變化」為「相應於因果概念」的直覺，我們必須取用運動，即空間中的變化，以為我們的例證。只有依此路數，我們始能得到「變化」底直覺，此所謂變化是這樣的，隨其可能性從不能是經由任何純粹知性而被領悟者。因為變化是同一物底

存在中的「矛盾地相反的決定」之結合。現在，「從一物之一所與的〔特定的〕狀態那裡，一相反的狀態定須隨之而來而為其結果」這如何是可能的，此不只是若無一事例，不能為理性所思議，而且若無直覺，亦實是對於理性為不可理解的。此所需要的直覺就是空間中的一個點位底運動之直覺。不同地位中的一個點位之存在（當作諸相反決定底一種承續看）就是那唯一首先把一「變化之直覺」給與於我們者。因為要想此後我們可以使用內部的變化亦同樣為可思議者，我們亦必須圖形地表象時間（內部感取底形式）為一條線，並且通過這條線之描畫來表象內部的變化（運動），因而即依此樣式，藉賴著外部的直覺，我們可使不同狀態中的「我們自己」之「相續的存在」為可理解。何以必須要如此云云，其理由是如此，即：一切變化，如果它要被覺知為變化，皆預設直覺中的某種持久常住的東西，而在內部感取中，卻並沒有持久常住的直覺可被發見。最後，交感互通〔交互影響〕這範疇之可能性不能單只通過純然的理性而被理解；結果，它的客觀實在是只有通過直覺而可被決定，實在說來，是只有通過空間中的外部直覺而可被決定。因為，當若干本體物存在時，我們如何去思以下所說為可能呢？即：「從這一個本體底存在，某種東西（作為結果）能夠在關涉於其他個本體底存在中隨之而來，而從其他個本體底存在，某種東西（作為結果）能夠在關涉於這一個本體中隨之而來」；或換言之，「因為在這一個本體中有某種東西，所以在其他個本體中也必須有某種東西，此其他本體中所有的某種東西不是只從這些其他個本體之存在而即為可被理解者」：我們如何能去思維這種情形為可能呢？因為要想諸本體間存有交互影響，以上所說之情形是所需要者；交互

B292

B293

影響不是可思議為執持於那些「每一個通過其自存而皆處於完全孤立中」的事物之間者。因此之故，來布尼茲，當其把一「交互影響」歸屬給世界中如此之諸本體，即如其只通過知性而被思者時，他便要訴諸一神體之居間的參與。因為如他所已正當地承認的，諸本體底交互影響是完全不可思議為單從諸本體之存在而發生者。但是，我們卻能使交互影響（即：當作現象看的諸本體底交互影響）之可能性完全為可理解，如果我們在空間中，即是說，在外部直覺中，把諸本體表象給我們自己。因為空間或外部直覺其自身早已先驗地含有形式的外部關係以為主動與反動底真實關係之可能性之條件，因而亦就是說，為交互影響底可能性之條件。

同樣，「當作量度看的事物底可能性，因而亦就是說，量範疇底客觀實在性，只有在外部直覺中始能被展示」這是能夠很容易被表示的，而「只有通過外部直覺之媒介，量範疇始能亦被應用於內部感取」，這亦是能夠很容易被表示的。但是，為避免冗長，我必須讓讀者去提供其自己的關於這方面之例證。

以上那些注說是十分重要的，其為重要不只是在穩固我們前文對於觀念論之反駁中為重要，且當我們因著純然的內部意識，即是說，因著「我們的本性底決定」而無外部的經驗直覺之助，來討論
B294 「自我知識」時，這些注說且甚至尤為重要——由於它們把這種自我知識底可能性之限度展示給我們而更為重要。

因此，這一全節〔即「純粹知性底一切綜和原則之系統的表象」這全部第三節〕底最後成就是如此，即：純粹知性底一切原則沒有別的，不過就是經驗底可能性之先驗原則，而一切先驗綜和命

題亦單只是關聯於經驗——實在說來，它們的可能性自身就完全基於這種關聯上。



超越的判斷能力論（原則底分解）

第三章 一切對象一般區分為感觸物〔法定象〕與智思物〔本自物〕之根據

現在，我們不只已探究了純粹知性之領域，並很謹慎地已通盤檢查了〔通覽了〕此領域之每一部分，而且亦衡量了此領域之範圍，並亦指派給此領域中的每一東西一正當的地位。這一個領域是一個孤島，為自然自身所包圍，包圍在不可更變的範圍內。它是「真理之土」（迷人的名稱！），周圍為一廣漠而有風暴的海洋所環繞，這個廣漠而有風暴的海洋是「虛幻之故鄉」，那裡有許多霧峰，並有許多可迅速溶化掉的冰山，這些霧峰與冰山給出「更遠的海岸」之騙人的現象，它們永遠一再地以空洞的希望來誘騙著冒險的航海家，並使這航海家從事於「他從不能放棄而又永不能達至完整之境」的企業。在我們想在此海洋上冒險，以便在各方面去探究此大海洋，「並且去得到保證是否對於這樣的希望可有任何根據」^①，以前，最好先開始對於我們正想要去離開的那陸地〔真理之土〕底地圖去作一鳥瞰，並且首先去研究：是否我們總不能滿足於此陸地所含有的東西——實在說來，是否我們被迫著〔意即：必

B295

A236

然地) 滿足於此陸地所含有的東西，倘若沒有其他領土我們可安居於其上時；其次，要去研究：甚至依什麼權利，我們可佔有這個領域，並能認我們自己已保險了、安全了，足以對抗一切相反的要求。雖然在分解部之行程裡，對於這些問題，我們早已給了一充分的答覆，然而對於分解部中的解答作一綜括的敘述實可有助於加強我們的信念，即，因著把各種考量〔論證〕集中於其有關於現前的問題上，而可有助於去加強我們的信念。

①此句，Meiklejohn 如此譯：「並且確定地去達到是否在這裡有任何東西可被發見」。Max Müller 如此譯：「並且去找出是否在這裡有任何東西可被期望。」

我們已見到：「知性從其自身所引生出」的每一東西，雖不是從經驗假借得來，卻是由知性來處分專為使用於經驗。純粹知性底
B296 諸原則，不管它們是先驗地構成的原則，就像數學原則那樣，抑或
A237 只是軌約的原則，就像力學原則那樣，它們所含的沒有別的，不過
就是那些「可被名曰可能經驗底純粹規模」的東西。因為經驗之得到其統一是只從那種綜和統一而得到其統一，所謂那種綜和統一即是「知性根源地而且即以其自身所賦與於那關聯於統覺的想像底綜和」的那種綜和的統一；而現象，由於它們是一可能知識之與料，是故它們必須早已先驗地和那種綜和統一有關係，而且先驗地和那種綜和統一相契合。但是，雖然這些知性規律不只是先驗地真的，而且實是一切真理（即：我們的知識之與對象相契合）之源，因為它們自身即含有經驗底可能性之根據（經驗即被視為一切知識之綜

集的那經驗，而即在此一知識之綜集即經驗處對象始能被給與於我們），然而我們卻並不以只是解釋那是真的者為滿足，且亦同時要求對於那些「我們所想要去知之」的東西有一說明。因此，如果從此批判的研究中，我們所學得的不過就是那些東西，即「在知性之純然地經驗的使用中，我們所必已習行過，但只並無任何這樣精微的研究」的那些東西，則從此批判研究中所引生出的利益似乎並不足以補償所耗費的勞力。〔對此疑慮〕，我們確然可以這樣答覆，即：在努力於去擴張我們的知識中，一種愛管閒事式的好奇，其為損害遠不及在進入任何研究之前，「總是堅持於先行證明研究之利益」這種「堅持」之習慣之為損害大，須知這種「堅持」是一悖理的要求，因為在研究完成以前，我們決無法形成「這種利益」之些微概念，縱使這種利益真已擺在我們眼前。但是，茲有另一種利益，我們可使之成為可理解的，而且是很有趣的，甚至對於最倔強而不情願的學習者亦可使之成為可理解而且很有趣，此利益就是：雖然這樣的知性，即「只從事於其經驗的使用，而卻並未反省其自己所有的知識之根源」，這樣的知性，實可以十分滿意地進行其工作，然而茲猶有另一種其所不能勝任的工作，即，「決定它的使用底範圍」之工作，以及「知道那在其自己的恰當範圍內者與範圍外者是什麼」之工作。這種工作正恰恰要求那些深入的研究，即：我們所已組構成的那些深入的研究。如果知性在其經驗的使用中不能辨別某些問題是否處於它的範圍內抑或不處於它的範圍內，則它在關於富裕它的要求或它的所有物方面決不是被保證了的，它必須準備應付如許「有貶抑作用」的破幻解迷之來臨，只要當它，如不可避免地而且經常地所必須發生的那樣，踏出它自己的領域之限制之

B297

A238

外，而且喪失其自己於無根而足誤引人的意見之中時。

如果這肯斷，即「知性能使用它的種種原則以及它的種種概念是只依一經驗的樣式而使用之，而從不能依一超越的樣式而使用之」這個肯斷，是一個「可以確定地被知」的命題，則它將產生一些重要的後果。任何原則中的一個概念之「超越的使用」是此概念之應用於「事物一般」與「事物之在其自己」；而經驗的使用則是此概念之只應用於現象，即是說，只應用可能經驗底對象。「只有概念之後一種應用才是可行的」，這一點從以下之考慮看來是甚為顯明的。我們在每一概念中首先要求「思想一般」底一個概念之邏輯形式，其次，則要求「給與此概念一個它可以應用於其上的對象」這「給與之」之可能性。如無這樣的對象，則此概念便沒有意義，而且它是完全缺乏內容的，雖然它仍可含有邏輯的功能，此邏輯的功能即是「從那可被呈現的任何與料中製造出一個概念」這種製造上所需要的一種功能。現在，對象除在直覺中可被給與於一概念外不能有別法可被給與於一概念；因為，雖然一個純粹直覺實能先驗地先於對象而存在，然而即使是這種直覺亦只有通過經驗直覺（純粹直覺是此經驗直覺底純然形式）始能獲得其對象，因而也就是說，始能獲得其客觀妥實性。因此，一切概念，以及隨同著此一切概念，一切原則，甚至就像那些是先驗地可能的那樣的概念與原則，皆須關聯於經驗的直覺，即是說，皆須關聯於一可能經驗之與料。若離開了這種關聯，它們便沒有客觀的妥實性，而在關涉於它們的表象中〔或就它們的表象而言〕，它們亦只是想像底純然遊戲或知性底純然遊戲。舉例言之，試以數學底概念為例，對此等數學概念，首先是在它們的純粹直覺中考慮之。空間有三度；兩點間只

能有一條直線，等等。雖然一切這些原則，以及「這門科學所從 A240
事」的那對象之表象，是完全先驗地被產生於心中，然而假定我們
不能夠於現象中，即是說，於經驗的對象中，去呈現它們的意義，
則它們必一無所意謂。因此，我們要求：一個純然的概念（赤裸的
概念，「離開一切感取底成素」的概念）須使之成爲「感觸的」，
即是說，一個與此概念相應的對象須被呈現於直覺中。非然者，這
個概念，如我們所說的，必無所取義，即是說，必無意義。數學家
因著一圖形之構造而遇見這種要求，這個圖形，雖然它是先驗地被
產生的，然而它卻是呈現於感取上的一個現象。在這同一科學中，
量度之概念是在數目中尋求它的支持者以及它的感觸的意義，而數
目又轉而在手指頭中，在算珠中，或在那「能被置於我們眼前」的
一筆一畫或點數中，找尋它的支持者與它的感觸的意義。如此之概
念其本身在根源上總是先驗的，而從這樣的諸概念所引生出的諸綜
和原則或諸程式〔公式〕亦同樣是先驗的；但是此諸綜和原則或程
式之使用以及它們之關聯於其專有的對象最後終於除在「經驗」中
被尋求外，無處可被尋求，此所謂「經驗」就是其可能性之形式條
件乃是此諸綜和原則或公式所含有者，即此諸綜和原則或公式即含
有經驗底可能性之形式條件。

「以上所說之義，在一切範疇以及由之而引生出的一切原則方 B300
面亦皆然」，此可由以下之考慮而顯現。我們不能依任何「真實
的」①樣式來界定任何一個範疇，「即是說，我們不能使範疇底對
象底可能性爲可理解」②，設若不即時下降到感性之條件，因而亦
就是說，下降到現象之形式（現象由於是範疇之唯一的對象，是故 A241
範疇必須被限制於這些現象）。因爲，如果此條件被移除，則一切

意指，即是說，關聯於對象，必失落而不見；而我們亦不能通過任何例證來使「何種東西要為這樣的一個概念所意指」這句話對於我們自己為可理解。

註①及註②：皆為第二版所增加。

[此下第一版中有一段，為第二版所刪，如下：]

在前文關於範疇表之陳述裡，我們曾解除「界定每一範疇」這種界定之工作，因為我們的目的（此目的只有關於諸範疇底綜和使用），原不曾需要這樣的定義，而我們現在亦不至於被請求去負任何責任，即通過「我們所能由之以被豁免」的那不必要的工作而被請求去負任何責任。只要當我們以一概念底諸特性之一特性或其他特性即能達到我們的主要目的，而無需把那些「足以構成這完整概念」的一切東西作一完整的列舉時，則「不要去從事於定義之工作，藉以試想或聲言去達到一概念之決定中的完整性與準確性」這警戒便不是一種逃避，而乃是一種重要的審慎性的格言。但是我們現在覺察出這種「警戒」底根據仍還有處在更深處者。我們覺察到；縱使我們願意想去界定那些範疇，我們亦不能夠去界定它們^(a)。因為，如果我們移除了一切那些「感性底條件」（這些條件足以標識出或指示出諸範疇為屬於「可能的經驗使用」之概念），而把諸範疇視為關於「事物一般」之概念，因而也就是說，視為屬於「超越使用」之概念，則一切我們用此範疇所能作的就是把判斷中的邏輯功能〔範疇所表示者〕視為事物本身底可能性之條件，

絲毫未能表示出：「範疇如何能夠有應用，應用於一個對象」，即是說，絲毫未能表示出：「在純粹知性中，離開了感性，它們如何能有意義與客觀的妥實性」。

(a)處，康德有底注云：

這裡，所謂界定，我意謂真實的定義。此真實的定義不只是以其他更可理解的字來代替一物之名，而是含有一清晰的特性，因著此清晰的特性，這被界定了的「對象」總能確定地被知，而且此清晰的特性復能使這被解明了的概念在應用中為合用的。真實的解明必是那「不只是使這概念為清楚者，而且亦使這概念底客觀實在性為清楚者」的解明。「依照著概念，在直覺中呈現對象」的那些數學的解明就是此種真實的解明。

「量度一般」之概念，除因著以下之說法外，決不能被解明，即：它是一物之決定，因著此決定，我們能夠去思維有多少次的單位可被置定於其中〔即：可被置定於此量度之概念中〕。但是這個「多少次」是基於「相續的重複」上的，因而也就是說，是基於時間以及時間中同質者之綜和上的。實在，依其相對反於否定〔虛無〕而言，其能被解明是只當我們思維時間（由於其含有一切存有）或思之為充滿之以存有者或思之為虛空者時，它始能被解明。如果我丟棄「常住」而不顧（常住是一切時間中的存在），則在本體之概念中除只是一主詞之邏輯表象外，便什麼也沒有留存下來，此所謂邏輯表象即是「我努力想去真實化之」的一種表象，即因著

A243 } 「把那只能作為主詞而存在而從不能作為謂詞而存在的某物表象給
B301 } 我自己」而努力想去真實化之的一種表象。但是，【在此邏輯表象
之情形中】〔此語依 Max Müller 譯補，肯·斯密士譯無〕，不只是我對於任何條件，即「在其下這個邏輯的優越者〔即：主詞之概念〕可以屬於任何東西〔意即：可以有所屬〕」的那任何條件，一無所知；我且不能使這樣一個概念有任何使用，能從它那裡抽引出絲毫的推斷。因為在那種情形中，沒有對象可因主詞之邏輯表象而被決定，即為此主詞概念之使用而被決定，而結果我們也不能知此主詞概念是否能指表任何東西，不管是什麼東西。如果我從原因之概念中把時間省略去（時間就是「在其中某種東西依照一規律隨從某種別的東西而來」的那時間），則在純粹的原因範疇中，我所能見到的不過就是：「茲有某種東西，從此某種東西，我們能歸結到某種別的東西之存在，除此以外，我不能再見到任何更進一步的東西。在這種情形中，不只是我們必不能把原因與結果互相區別開，且因為「能去引出這樣的推斷〔即：從原因推斷結果之推斷〕」這「引出之」之力量是需要條件的，而此所需要之條件，我們卻對之一無所知，因為是如此云云，所以這原因之概念必不能給出任何指示，指示「它如何可應用於任何對象」。所謂「每一偶然的東西皆有一原因」這個原則實可有點莊重而傲然地呈現其自己，因為依其自己的高度尊嚴而言，它是自認為足夠的。但是，如果我問所謂「偶然者」是何意義，你答曰：「其非有是可能者」，則我很願意知道：你如何能決定「其非有」之可能性，如果你不在現象底系列中表象一種相續，而且你不在這相續中表象一個「隨著非有而來」的實有，或一個「隨著實有而來」的非有，即是說，如果你不表象

一種遷轉。因爲去說「一物之非有並不自相矛盾」，這乃是一跛腳 A244
的訴請——訴請於一邏輯的條件，此邏輯條件雖然對於這概念是必 B302
要的，然而對「真實的可能性」而言卻甚爲不足夠。我可以在思想
中移除「每一存在著的本體物」而並沒有使我自己有矛盾，但我不能
從這一點就可以推斷出諸本體物之存在中的「客觀的偶然性」，
即是說，我不能從這一點推斷說：諸本體物底「非存在」是可能的。
就「交互」之概念說，我們亦易見出：既然本體與因果這兩個
純粹範疇不能允許有任何解明足爲對象之「決定者」（不能有「決
定其對象」的解明），所以任何這樣的解明亦不能對於本體互相間
底關係中之交互的因果性（交互影響）而爲可能的〔任何這樣的解
明亦不能應用於本體互相間底關係中的交互的因果性（交互影
響）。——依 Max Müller 譯〕。只要當可能、存在、必然，此三
者之定義只在純粹知性中被尋求時，則此三者除通過一顯明的同語
重複而被解明外，它們不能有別法被解明。因爲以「概念」之邏輯
的可能性（即：此概念不自相矛盾）代替「事物」之超越的可能性
（即：一對象相應於這概念）這只能欺騙頭腦簡單的人，而且只能
使頭腦簡單的人滿足。(a)*

〔此下第一版有一段文爲第二版所刪，而代之一底注 a〕

(a)處，康德有底注云：

總之，如果一切感觸直覺，即我們所有的唯一的一種直覺，
被移除時，則這些概念中沒有一個能依任何樣式證實其自
己，證實之以便去表示其真實的可能性。如是，所剩下的只
有邏輯的可能性，即是說，這概念或思想是可能的。但是，

這邏輯的可能性不是我們現在所正要討論的，我們現在所正討論的乃是這概念是否能關聯到一個對象以及因而是否能指表某物。

[肯·斯密士注云：此底注是第二版所增加，大概用以代替所刪去之一段文。]

* 所刪去之第一版中之文如下：

A245 在這肯斷中，即「必有一個概念它有一意義而卻又不可能有任何解明」這肯斷中，似乎有某種奇怪而且甚至是悖理的東西。但是，範疇有此專屬的特徵，即：只有藉著感性底一般條件，此諸範疇始能有一決定性的意義以及有一種「關聯於任何對象」之關聯。現在，當這條件從純粹範疇中被略去時，則此範疇所含有的不過是這邏輯功能，即用以「把雜多置於一概念下」的那邏輯功能，除此以外，再不能含有任何什麼東西。因著此邏輯功能，或說因著概念之形式，因而此功能或形式即以其自身而被取用，我們決不能知道而且區別什麼對象可歸屬於此範疇之下，因為我們已抽掉了感觸的條件，只有通過此感觸的條件，對象始可歸屬於範疇之下。結果，諸範疇，在〔其為〕知性底純粹概念之外，還需要有如此之諸決定，即關於「其應用於感性一般」之諸決定（即：諸規模或圖式）。離開這樣的應用，它們便不能是那種概念，即「通過它們，一個對象可被知而且可與其他對象區別開」的那種概念，此時，它們但只是「為可能的直覺思考一對象」這思考上的許多模式，並且只是在所需要的進一步的條件之下，依照知性底某種功能，「給所思考的對象一意義」這給以意義上的許多模式，即是說，只是「界

定這對象」這界定上的許多模式。但是，它們自身卻不能被界定。諸判斷一般底諸邏輯功能，如單一性與衆多性、肯斷與否決、主詞與謂詞等，皆不能被界定而無循環或不繞圈子，因為定義自身亦必須是一判斷，因而亦必須早已含有這些功能。純粹範疇沒有別的，不過就是「事物一般」底表象，其為「事物一般」之表象是就「此諸事物之直覺之雜多必須通過這些邏輯功能底此一個或彼一個而被思」而言。「量度」就是那「只能通過一具有量的判斷而被思」的一種決定；「實在」是那「只能通過一肯定判斷而被思」的一種決定；「本體」則是那「在關聯於直覺中它必須是一切其他諸決定底最後主詞」的那個東西。但是，那「要求這些功能中底這一個而不要求另一個」的東西是什麼樣一種東西，這是全然存而不決的。這樣說來，諸範疇，若離開感觸直覺之條件（範疇含有一種把感觸直覺綜和起來的綜和作用），它們不能有「關聯於任何決定性的對象」之關聯，因而亦就是說，它們不能界定任何對象，因而其自身亦不能有客觀性的概念底妥效性。 A246

從上面所說的這一切，那不可爭辯地隨之而來者便是：知性底純粹概念從不能允許有「超越的使用」，但只允許有「經驗的使用」，而純粹知性底諸原則亦只能在一可能經驗底普遍條件之下應用於感取底對象，從不能應用於「事物一般」而不顧那模式，即「我們在其中或所依以能夠去直覺事物」的那模式。 B303

依此，「超越的分解」引至這個重要的結論，即：「知性所能先驗地達成的至多是去預測「一可能經驗一般」之形式。而因為那不是現象者便不能是經驗底一個對象，所以知性從不能超越那些感

A247 性底限制，只有在感性底限制範圍之內，對象始能被給與於我們。知性底原則只是「現象底解釋」之規律；而一個存有論，即它專斷地宣稱要在系統性的學理方式中去提供關於「事物一般」之先驗的綜和知識（例如因果原則），這樣一個存有論之驕傲的名字必須讓位給「一純然的純粹知性之分解」這個較謙遜的名稱。

B304 思想是「把所與的〔特定的〕直覺關聯到一個對象上去」的活動。如果此直覺底模式（mode, Art）總不被給與，則對象只是「超越的」，而知性底概念亦只有「超越的使用」，即是說，這使用是只當作「一雜多一般」之思想之統一看^①。這樣說來，沒有對象是通過一純粹範疇而可被決定，在此純粹範疇中，我們抽掉了感觸直覺底每一條件（感觸直覺是唯一的一種對於我們是可能的直覺）。如是，一純粹範疇只依照不同的模式表示「一對象一般」之思想。現在，一個概念底使用包含有一「判斷力之功能」，因著^②此判斷力之功能，一個對象可被歸屬於這個概念之下，因而這一概念之使用至少亦包含有這形式條件，即「在其下某物能被給與於直覺中」的那形式條件。如果判斷力底這種條件（即：規模）是缺無的，則一切歸屬便成爲不可能。因爲在那種情形中，沒有東西被給與而可被歸屬於該概念之下。因此，範疇底「純然地超越的使用」實在說來畢竟是一無使用^③，而且它亦無決定性的對象，甚至亦無一個「依其純然的形式而爲可決定的」那樣的對象。因此，那隨之而來者便是：純粹的範疇對於一先驗的綜和原則並不足夠，純粹知性底原則只是屬於經驗使用的原則，從不會是屬於超越使用的原則，而超出可能經驗底領域之外，這亦不能有先驗的綜和原則。

B305

- ①此句，Meiklejohn 如此譯：「而知性之概念亦只是超越地被使用，即是說，被使用來以便去產生『一雜多一般之思想』中的統一」。Max Müller 如此譯：「而知性之概念亦只允許有一超越的使用，使用之以產生一種『雜多一般之思想』中的統一」。
- ②肯·斯密士注云：依 Erdmann，改 worauf 爲 wodurch，改「依據」或「基於」爲「因著」。
- ③肯·斯密士注云：康德在 Nachträge cxxvii 中於「畢竟一無使用」後加上「對知道任何東西而言」一片語。如是，那個句子當該是如此：「因此，範疇底純然地超越的使用實在說來對知道任何東西而言實畢竟一無使用」。

因此，把這意思表示爲如下，這或許是適當的。純粹範疇，若離開感性底形式條件，它們只有「超越的意義」；縱然如此，它們也不可超越地被使用，蓋以這樣的使用其自身是不可能的，因爲在諸判斷中（in Urteilen）的任何使用底一切條件對於它們是缺無的，即是說，「把任何可指而名之的對象（ostensible object, angeblichen Gegenstand）歸屬於這些概念下」這種歸屬底形式條件對於它們是缺無的。如是，因爲，只作爲純粹範疇，它們不是經驗地被使用，而且它們又不能超越地被使用，是故當它們與一切感性分離時，它們不能依任何樣式（不管是什麼樣式）而被使用，即是說，它們不能被應用於任何可指而名之的對象上。它們只是在關涉於「對象一般」中知性底使用之純粹形式，即是說，只是思想底純粹形式；但是因爲它們只是知性底使用〔或思想〕之純粹形式，

所以只通過它們，沒有對象可被思想或被決定。

[此下第一版有七段，為第二版所刪，而代之以四段。茲分兩欄並譯如下。以第二版為準故，先列第二版者，次列第一版者。]

第二版

但是，在這裡，我們要遭遇到一種很難逃避的幻像 [易受到一種很難逃避的幻像的支配]。範疇；就它們的根源說，並不是基於感性的，就像直覺底形式（空間與時間）那樣；因此，它們似乎可允許一種「擴展至一切感取底對象之外」的應用。但事實上，它們不過是思想底諸形式，此諸形式只含有「把給與於直覺中的雜多先驗地聯合統一於一個整一意識中」這種聯合統一之純然地邏輯的機能；因此，若離開了那唯一「對於我們是可能的」的直覺，則它們

B306

第一版

顯現的東西（現象 appearances），就其依照範疇之統一而被思為對象而言，它們即被名曰「法定象」 A249（*phaenomena* 感觸物，*sensible entities*）。〔案：appearances 與 *phaenomena* 此兩詞普通俱以現象譯之，很難造兩個不同的名詞以區別之。但依康德此處所表示，當該有個分別。appearances 比較是停於主觀狀態中，因此譯為「顯現的東西」（現象）。現於感性主體者即為顯現的東西。當依範疇而思之時，則即客觀化而為一決定了的對象，此即名曰 *phaenomena*，因此，此詞譯為

甚至比純粹的感觸形式更少有意義。通過這些純粹的感觸形式〔空間與時間〕，一個對象至少可被給與，但是一種「結合雜多」底模式——特屬於我們的知性的一種模式——在缺乏那種直覺，即「只在其中雜多始能被給與」的那種直覺時，以其自身而言，實一無所指表。同時，如果我們名某些對象，當作顯現者看，曰「感觸物」（現象，法定象），則因爲我們把那「我們於其中直覺這些被名曰感觸物的對象」的模式與那「屬於這些對象之在其自身」的本性區別開，是故此種區別就函著：我們把這些對象之在其自身（依它們自己之本性而論，雖然我們不能如其本性而直覺之），或我們把其他可能的東西（這些其他可能的東西不是我們的感取之對象，但只通過知性而被思爲

「法定象」，即爲法則性的概念所決定的對象，故比較是客觀的。此只是隨康德此處之語而方便如此譯。「法定象」在第二版中康德亦名之曰「感觸物」。〕但是，如果我設定一些東西，它們只是知性底對象，縱然如此，它們卻又能即如其爲知性之對象而被給與於一種直覺，雖然不是被給與於感觸的直覺——因此可說是被給與於智的直覺（*coram intuitu intellectuali*）——則這樣的東西必應被名曰「智思物」（*noumena, intelligibilia*）。

現在，我們必須把以下所說牢記於心中，即：現象〔顯現的東西〕之概念，如超越的攝物學中所限定的，早已以其自身即確立了「智思物」底客觀實在性，並早已使對象之區分爲法定象〔感觸物〕與智思物爲正當，因而亦就是說，使

對象)，置於與那些被名曰感觸物的對象相對反的地位，而在這樣置對中，我們名這些對象之在其自身或這些其他可能的東西曰「智思物」(本自物)。如是，我們的知性之純粹概念在關於這些智思物方面是否有意義，因而亦就是說，是否能是「知道它們」底一種道路，這問題便發生。

B307 但是，即在此開始之時，我們便遭遇了一種「可以引起嚴重誤解」的模稜歧義。知性，當它在〔某種一定〕關係中名一對象曰「純然的現象」〔法定象〕時，同時，若離開那種關係，它即形成「一對象在其自身」之表象，並因而歸於去表象其自己為亦能夠去形成這樣的對象〔即：「對象之在其自己」之對象〕之概念者。而因為知性不能產生出一些其他概念以為有加於範疇者

世界之區分為感取世界(感觸界)與知性世界(智思界)為正當，而這一層實在說來是依這樣式而被作成，即：這種區別並非是只涉及我們的對於同一物底知識之邏輯形式，即比照此知識之為分明的或不分明的而只涉及此知識之邏輯形式〔如來布尼茲之所想〕，但卻是涉及「這兩個世界所依以首先能被給與於我們的知識」的那樣式之差別，而依照此種差別，也涉及「這兩個世界自身所依以在種類上互相區別」的那樣式。因為如果感取把某種東西只「如其所現」而表象給我們，則此某種東西亦必須在其自身即是一物，且即是一「非感觸直覺」底一個對象，即是說，是知性底一個對象。換言之，這樣一種知識必須是可能的，即在此知識中並沒有感性，而且單只是這種知識始

〔意即：除範疇外不能再產生其他概念〕，是故它〔知性〕亦設想：「對象之在其自身」必至少亦可以通過這些純粹概念〔即：範疇〕而被思想，因而它遂被誤引去視一智思物之完全不決定的概念，即一「外於我們的感性」的「某物一般」之完全不決定的概念，爲這樣一個物，即「依一種〔純粹智思的〕樣式，因著知性，而可爲被知的」這樣一個物之決定的概念。

如果由所謂「智思物」，我們意謂之爲一物是就其不是我們的感觸直覺之一對象而意謂之，這樣我們便抽掉了我們的「直覺之」之模式，如是則此所謂一智思物便是依「智思物」一詞之消極意義而爲一智思物。但是，如果所謂智思物我們理解之爲一個「非感觸直覺」之對象，則我們因如此之

有絕對地客觀的實在性。通過這種知識，對象將「如其所是」而被表象，而在我們的知性之經驗的使用中，事物將只「如其所現」而被知。如果情形真是如此，則以下所說似乎必應隨之而來，即：我們不能如我們自始迄今所已執持者而肯斷說：爲我們的知性所產生的諸純粹知識決不會是別的，不過就是現象底解釋〔詮表〕之原則，而這些原則即使在它們的先驗應用中，它們也只關聯於「經驗底形式的可能性」。反之，我們定須去承認：在範疇之經驗的使用以外（此經驗的使用被限制於感觸的條件），必同樣亦有一種純粹的而卻又是客觀地妥實的使用。因爲一個「完全不同於感取底領域」之領域在此必開顯給我們，此領域是這樣一個世界，即「似是在神靈中被思想

理解便須預設一特種的直覺，即：智的直覺，此智的直覺不是我們所有的那種直覺，而我們甚至也不能理解此智的直覺之可能性。如此理解之智思物必應是依「智思物」一詞之積極的意義而為一智思物。

關於感性之主張同時亦即是關於消極意義的智思物之主張，即是說，關於這樣一種東西，即「知性所必須思之而卻沒有涉及我們的直覺之模式，因而也就是說，所必須不是只當作現象而思之，但卻是當作『物之在其自己』而思之」這樣的一種東西之主張。同時，知性也很知道：設若依這種樣式看事物，視之為這樣離開我們的直覺之模式者，則知性對於範疇不能作任何使用。因為範疇只在關聯於空間與時間中的直覺之統一中始有意義；而甚至範疇能決定這種統一，即

（或甚至或許可被直覺）」的一個世界，因此，此世界對知性而言，必是一種遠較高貴（不是較少高貴）的「默識之對象」。

一切我們的表象實是因著知性而涉及某一對象；而因為現象不過是表象，是故知性把現象〔顯現的東西〕關涉到一個「某物」，以此某物為感觸直覺之對象。但是此某物，這樣思之，只是「超越的對象」；而此超越的對象則是意謂「一某物=X」，關於此某物X，我們一無所知，而以我們的知性之現有的構造而言，我們對之也不能有所知，但是由於它是統覺底統一之一「相關者」，是故它只能為感觸直覺中的雜多之統一而服務。藉賴著此統一，知性把雜多結合於「一對象之概念」中。此超越的對象不能與感觸的與料分

藉賴著一般的、先驗的、有連繫作用的概念而決定這種統一，其所以能這樣決定之，也只因爲空間與時間底「純然觀念性」之故始能這樣決定之。

〔案：此須明了超越的攝物學中關於時空之超越的觀念性與經驗的實在性之說明。〕在不能見有此時間底統一之情形處，因而也就是說，在智思物之情形中，範疇底一切使用，實在說來，範疇底全部意義，必完全消逝；因爲在那種情形中，我們無法決定「與範疇相諧和」的事物是否甚至是可能的。關於此點，我只須請讀者參看附在前章末的「通注」之開首幾句便可。〔案：附在前章末「原則系統之通注」開首句子是如此：「一物底可能性不能只從範疇來決定，又要想去展示知性底純粹概念之客觀實在性，我們必須有一直覺，

離開，因爲若分離開，便沒有什麼東西被遺留下來，此超越的對象可以經由之而被思想。結果，此超越的對象其本身不是知識底一個對象，但只是在「一對象一般」之概念下的現象之表象——這一個「對象一般」之概念乃即是「通過這些現象之雜多而爲可決定的」一個概念。

A251

正爲此故，範疇不表象特殊的對象，以之單給與於知性，但只是用來去決定「超越的對象」（此是「某物一般」之概念），即通過那給與於感性中者而去決定這超越的對象，因著如此決定之，以便在對象之概念下去經驗地知道現象。

〔案：以上兩段說「超越的對象」，此不是「智思物」，此下說智思物與感觸物之分。〕

凡此云云乃是一十分值得注意的事」。]一物之可能性從不能只從「它的概念不自相矛盾」這事實便可被證明，但只有通過「它的概念之為某種相應的直覺所支持」始能被證明。因此，如果我們一定要想把範疇應用於那些「不被視為是現象」的對象上去，則我們必須要去設定一種「不同於感觸直覺」的直覺，而若這樣，則對象必應是一積極意義的智思物。但是，因為這樣的一種直覺，即智的直覺，並不能形成我們的知識機能之一部分，是故範疇底使用從不能比其擴展至經驗底對象還有更進一步的擴張〔從不能擴展至經驗底對象範圍以外〕。實在說來，茲確有智思物以相應於感觸物；也可以有智思物，我們的感觸的「直覺機能」對之無任何關係；但是，我們的知性之

B309

我們之所以不以「感性基層」為滿足，因而也就是說，我們之所以要把「只純粹知性所能思之」的智思物加到感觸物〔法定象〕上，其原因只是如下所說。感性（以及感性之領域，即現象之領域）其自身是在這樣一種樣式中而為知性所限制，即：它無關於「事物之在其自身」，但只有關於那模式，即「由於我們的主觀構造之故，事物在其中或所依以顯現」的那模式。全部「超越的攝物學」中之所說已引至此結論；而此同一結論自然也隨「一現象一般」之概念而來；即是說，那個「其自身不是現象」的某物必須相對應於現象。因為現象若越出我們的表象底模式之外，其自身什麼也不是〔不能是任何東西〕。因此，除非我們永遠要轉圈子，否則，現象一詞必須被承認為

A252

諸概念，由於其只是爲我們的感觸直覺而效用的「思想之形式」，是故它們決不能絲毫應用於那些智思物。因此，我們所名曰「智思物」者必須被理解爲只依一消極意義而爲一智思物。

早已指示一「關聯於某物」之關聯，此某物底直接表象實是感觸的，但此某物，即使離開我們的感性之構造（我們的直覺之形式即基於此感性之構造上），其自身也必須是某物，即是說，必須是一「獨立不依於感性」的對象。

這樣，這裡便結成了一「智思物」之概念。這個概念無論如何實不是積極的，而且它亦不是關於任何東西底一種決定的知識，但只指表「某物一般」之思想，在此思想中，我抽掉了那「屬於感觸直覺之形式」的每一東西。但是要想一個「智思物」可以指表一真正的對象，此真正的對象是可以與一切「法定象」〔感觸物〕區別開者，則「我把我的思想從一切感觸直覺底條件中解脫出來」，只這一點，這並不足夠；我必須同樣也要有根

據以認定另一種直覺，此另一種直覺是不同於感觸直覺者，在此另一種直覺中，這樣一個「真正的對象」可以被給與。因為若不然，我的思想雖實可無矛盾，然亦總是空的。我們實不能證明感觸直覺是唯一可能的直覺，但只能證明感觸直覺對於我們〔人類〕而言是唯一可能的直覺。但是，我們同樣也不能證明另一種直覺是可能的。結果，雖然我們的思想能抽去一切感性，然而「一智思物之觀念是否不是一個概念之一純然的形式，而當這種分離〔案：即抽去一切感性所示之分離〕被作成時，是否還有任何對象遺留下來」，這仍然是一存而未決的問題。

A253

我把「現象一般」關聯到一個對象上去，此所關聯到的對象是「超越的對象」，即是說，是完全不決定的「某物一

般之思想」。此不能被名曰「智思物」；因爲我對於「此智思物其自身是什麼」一無所知，而且除它只作爲「感觸直覺一般」底對象外，因而也就是說，除它對於一切現象而爲那同一者之外，我對於它亦無任何概念。我不能通過任何範疇而思之；因爲一個範疇只對經驗直覺而有效，此蓋由於範疇把這經驗直覺帶到〔或置之於〕一「對象一般」之概念下之故。範疇之一種純粹的使用自是「邏輯地」可能的，即是說，是並沒有矛盾的；但此種純粹的使用卻並沒有客觀的妥效性，因爲在那種純粹使用中，範疇並不是被應用於任何直覺的，應用之以便去把「一對象之統一」賦與於此直覺。因爲範疇只是思想之功能〔形式〕，沒有對象是通過此思想之功能而可被給與於我，我只

是因著此思想之功能而思那
「可以被給與於直覺中」者
〔或思那「可以在直覺中被給
與於我」者〕。

〔附註〕：案：此第一版文有
「超越的對象」(某物=X)一
詞，而此又不能被名曰「智思
物」。此與第一版的「範疇之超
越的推證」中所說的「超越的對
象=X」相呼應。我曾在《智的
直覺與中國哲學》一書中有詳細
的討論。以此詞故，康德弄的十
分混雜而隱晦，第二版的修改文
刪去之，並非無故。

如果我從經驗知識中移除一切思想(通過範疇而表現的思想)，則無有任何對象之知識可以留存。因為通過純然的直覺，沒有東西是被思想的，而「此感性底感應存在於我之內」這一事實〔其自身〕亦並不等於「感性底感應這樣的表象之關聯於任何對象」。但是，另一方面，如果我撇開一切直覺，思想底形式仍然可以留存——即，「為一直覺底雜多決定一對象」這「決定之」之模式仍然可以留存。依此而言，範疇便比感觸直覺有更進一步的擴

張，因為它們思及「對象一般」，而卻並沒有顧及「這些對象在其中可以被給與」的那特殊的感性模式。但是它們並不能因此即可決定一較大的對象範圍。因為我們不能認定這樣的對象可被給與，設不預設另一種「不同於感觸直覺」的直覺之可能性；而我們卻決無理由去作這樣的預設。

- B310 如果一個概念底客觀實在性無論如何總不能被知，而這個概念卻又不含有矛盾，而且同時它亦與其他諸知識相連繫（這其他諸知識包含著一些特定所與的概念，這些特定所與的概念是該概念所要去限制的），如是，我即名那個概念曰「或然的」。—「智思物」之概念——即是說，一個「不被思為感取底對象但只通過純粹知性而被思為一物之在其自己」這樣一個東西之概念——無論如何不是矛盾的。因為我們不能對於感性直覺肯斷說：它是唯一可能的一種直覺。復次，要想去阻止感觸直覺之被擴展到「物自身」，因而亦就是說，要想去限制感觸知識底客觀妥實性，一智思物之概念亦是
- A255 必要的。「感觸直覺所不能應用於其上」的那些其餘的東西即被名曰「智思物」，所以這樣名之，乃為的是想要去表示感觸知識不能把它的領域擴展到知性所思的每一東西上去。但是，縱然如此，我們也不能理解這樣的智思物如何能是可能的〔案：此「可能」是指真實的可能說，不指形式的即邏輯的可能說〕，而那「擺在現象範圍之外」的領域對於我們而言是空的。那就是說，我們有一種「或然地更向前擴展一步」的知性，但是，我們卻沒有這樣一種直覺，實在說來，甚至亦沒有這樣一種可能的直覺之概念，即「通過此種直覺或此可能的直覺，在感性領域以外的對象可被給與，而且通過此種直覺或此可能的直覺，知性能夠實然地被使用以越過那感性領

域」這樣的一種直覺，或這樣一種可能的直覺之概念。這樣，一智思物之概念只是一「限制概念」，此限制概念之作用即是去抑制感性底虛偽要求；因此，一智思物之概念是只屬於消極的使用的。但同時，它決不是一隨意的發明；它是與感性底界限〔限制〕有密切的關係，雖然它不能在感性領域之外肯定任何積極性的東西。 B311

因此，對象之分爲感觸物〔法定象〕與智思物〔本自物〕，世界之分爲感取底世界〔感觸界〕與知性底世界〔智思界〕，依積極意義而言〔此片語爲第二版所增加〕，這是完全不可允許的，雖然概念之區分爲感觸的與理智的卻確然是合法的。蓋因爲對於理智的概念而言，沒有對象可被決定，因而結果，這些理智的概念亦不能被肯斷爲客觀地妥實的。如果我們捨棄了感取，「我們的範疇（此時範疇必應是唯一爲智思物而剩留下的概念），仍然還定要繼續去指表某物」，我們將如何能使這爲可思議的呢？因爲對範疇之關聯於任何對象而言，比「只是思想之統一」爲更多一點的東西必須被給與，即是說，在「思想底統一之外，一可能的直覺必須被給與，被給與以便範疇可以應用其上。縱然如此，如果一智思物之概念只依一純然或然的意義而被取用，則它不只是可允許的，而且因爲它把限制置放於感性上，是故它同樣亦是不可缺少的。但是，若這樣，則一個智思物對於我們的知性而言便不是一特種的對象，即，一種「智思的對象」；而此智思物所可屬於的那種知性其本身即是一問題。因爲我們絲毫不能把這樣一種知性，即「它不是通過範疇

A256

B312

辨析地知道它的對象，但卻是在一非感觸的直覺中直覺地知道它的對象」這樣一種知性之可能性表象給我們自己。我們的知性通過此智思物之概念所獲得的只是一消極的擴張；即是說，知性不是通過

感性而爲被限制了；反之，它自己因著把「智思物」一詞應用於「物之在其自己」（即：不被視爲現象的事物）而限制了感性。但是，在它如此限制感性中，它同時亦把限制置於其自己，此蓋由於它承認：它不能通過範疇中之任何一個範疇而知道這些智思物，因此，它必須只在「一不被知的某物之名稱」下來思維這些智思物。

A257 在現代哲學家之作品中，我見有感取底世界與知性底世界〔感觸界與智思界 *mundus sensibilis and intelligibilis*〕^(a)這兩詞，在他們的作品中此兩詞之被使用是用一種「完全不同於古人使用之所用的意義」之意義而使用之，這一種完全不同於古義的意義乃是一種很容易被了解的意義，但它卻只是在一種空玩字眼中而結成。依照這種使用，有些人很想在「現象是被直覺的」這限度內，去名「現象之綜集」曰感取底世界，而在「現象底連繫是依照知性之法則而被思」這限度內，則又名此「現象之綜集」曰知性底世界。**觀察性**

B313 **的天文學**，它只教告天體之觀察，此必應是論述「感取底世界」的；另一方面，**理論性的**天文學，由於它是依照哥白尼系統或依照牛頓之攝引律而被教，是故它必應是論述「知性底世界」，即論述一「智思界」的。〔案：「觀察性的」與「理論性的」兩形容詞，康德原文倒置，肯·斯密士依 Wille 正過來。Max Müller 譯未正。〕但是這樣一種攪繞字眼只是一種詭辯的遁辭；它想因著「改變一麻煩問題之意義以適合我們自己之方便」而去避免這麻煩的問題。知性與理性，實在說來，固是在處理現象中被使用的；但是那須要被解答的問題乃是：當對象不是一現象或法定象（即：是一智思物）時，知性與理性是否尚有另一種使用〔案：意即不同於處理現象中的使用之使用〕；而當對象被思爲只是智思的，即是說，被

思爲單只被給與於知性，而不被給與於感取時，則這對象之被認取乃正是依一智思物之意義〔即：依其不是一現象之意義〕而被認取者。因此，此問題乃是：在知性之經驗的使用以外——甚至在牛頓式的宇宙結構之論述中的知性之使用以外——是否尚有一種「超越的使用」亦同樣是可能的，此超越的使用乃即是那「與作爲一對象的智思物有關」的一種使用。關於此問題，我們已作否定的答覆。

(a)處，康德有底注云：

我們必不可使用「一理智的世界」一詞以代替「知性底世界」〔智思界 *mundus intelligibilis*〕一詞，就像德人的解釋（*German exposition, deutschen Vortrage*）中所常作的那樣。因爲只有諸知識才或是理智的或是感覺的（*sensuous, sensitiv*）。那「只能是這一種直覺或另一種直覺之一對象」的東西必須被名曰智思的或感觸的（*intelligible or sensible, intelligibel oder sensibel*），不管這樣名之是如何的刺耳。

〔案〕：肯·斯密士以「知性底世界」譯拉丁語“*mundus intelligibilis*”。此拉丁語如譯爲“*intelligible world*”，則中文當譯爲「智思的世界」，即純智所思及的世界。譯爲「知性底世界」亦是沒有感性單只是純粹知性所思的世界。「智思的」與「感觸的」相對，此從對象方面說。「理智的」與「感覺的」相對，此從主觀方面說，康德說爲是從諸知識方面說。依此，前文所謂“*intelligible entities*”與“*sensible*

entities”必須譯為「智思物」與「感觸物」。

- A258 因此，當我們說：感取表象對象是「如其所現」而表象之，知性表象對象是「如其所是」而表象之，當我們如此說時，此後一陳述〔即：「如其所是」一陳述〕並不是依諸詞之超越的意義而被理解，但只是依諸詞之純然地經驗的意義而被理解，此即是說，此後一陳述當該如此被理解，即如其意謂：「這些對象必須當作經驗底對象，即，當作在通貫的互相連繫中的現象，而被表象」那樣而被理解，而不是如「這些對象，當作純粹知性之對象，可以離開其關聯於可能經驗，因而結果也就是說，離開其關聯於任何感取」那樣而被理解。純粹知性底這樣的諸對象總是不被知於我們的；我們甚至亦從不能知道這樣的一種超越的或「例外的」^①知識是否是在任何條件下而為可能的——至少我們不能知其是否與那種「處於我們的通常範疇下」的知識為同類者。知性與感性，在我們這裡，只當它們在結合中〔或聯合地〕被使用時，它們始能決定對象。當我們分開它們而孤離之時，我們即有直覺而無概念，或有概念而無直覺——在這兩種情形裡，我們決不能去把表象關涉到^②任何決定性的對象上去。
- B314

①肯·斯密士注云：原文是「超常的」（*ausserordentliche*），依 Vaihinger 改為「例外的」（*aussersinnliche*）。案：不改亦可。

②「關涉到」，「關涉」康德原文為“*beziehen*”。Max Müller 譯為“*refer*”，是；肯·斯密士與 Meiklejohn 俱譯為“*apply*”

(應用)，非。

經過一切這些說明之後，如果有人仍然遲疑不決，遲疑於去放棄範疇之「純然地超越的使用」，則讓他試一試從範疇去得到一綜和「命題」^①〔看是否可能〕^①。一分析「命題」^①不能使知性前進一步；何以故如此，這是因為以下的緣故而然，即：因為分析命題只有關於那早已被思於概念中者，是故它讓以下之問題為存而不決者，即「這概念本身是否對於對象有任何關係，抑或只指表「思想一般」之統一（思想一般完全抽掉「一對象所依以被給與」的那模式）」這問題，它讓其為存而不決者。即因此故，分析命題不能使知性前進一步。知性〔在其分析的使用中〕^②只想去知那處於概念中者；至於關於這對象，即「概念所可應用於其上」的那對象，知性是不關心的。因此〔在範疇之純然地超越的使用中，要想試一試從範疇去得到綜和命題〕^③，這試一試之試驗之被作成必須用綜和的而又「居然」（*professedly, vermeintlich*）是超越的原則（*Grundsätze*），即如「每一東西它存在，它或是作為本體而存在，或是作為附著於本體中的一個決定而存在」，又如「每一偶然的東西其存在是作為某一其他東西之一結果而存在，即是說，是作為它的原因〔為其原因者〕之一結果而存在」，這樣的原則，來作成。現在，我問：〔在用這樣的原則以作試驗，試想從範疇去得到一些綜和命題中〕^④，知性何由而能得到這些綜和命題，當概念之被應用不是依其關聯於可能經驗而被應用，而是依其關聯於物自身（智思物）而被應用時。在這裡，那作為第三者之某物存在於何處？此一第三者之某物對一綜和命題而言總是需要的，需要之以

A259

B315

便，因著它的媒介作用，那「沒有邏輯的（分析的）親和性」的諸概念可以被帶入於〔或被置於〕互相連繫中。設若不去訴諸知性之經驗的使用，因而設若不去完全離開〔或棄絕〕那純粹而非感觸的判斷（Urteile），那需要一第三者的綜和命題決不能被建立，不，甚至任何這樣一種純粹的肯斷〔命題〕底可能性亦不能被展示。這樣說來，「純粹的而又是純然地智思的對象」之概念完全缺乏那「可使它的應用為可能」的一切原則。因為我們不能思維有任何路數，這樣的智思的對象可依之而被給與。或然的思想，即「為這些智思的對象留下一餘地」的那或然的思想，它如一空的空間一樣，
A260 只用來為經驗原則限制而服務，其本身並不包含有或顯露出任何其他「知識之對象」，即超出那些經驗原則底範圍之外的任何其他「知識之對象」。

- ①「命題」原文為「肯斷」（Behauptung）。三英譯皆改為命題。「看是否可能」一語為譯者所加。
- ②此為肯·斯密士所加。
- ③此為譯者所加，因本段開頭說試一試，至此復歸於說試一試，隔的太遠，須重提故。
- ④此為譯者所加，因為若不然，「知性何由而能得到這些綜和命題」，此中「這些綜和命題」一語無根故。



附 錄

由知性之經驗的使用之與知性之超越的使用相混擾而生的諸反省概念（*der Reflexionsbegriffe*）之歧義

「反省」並不有關於對象自身以便從此對象直接地引出生概念來，它但只是那種心靈狀態，即在此心靈狀態中，我們首先使我們自己去發見出那主觀條件，即「單在其下我們始能達到概念」的那主觀條件。它是「所與的表象之關聯於我們的不同的知識根源」之意識；而亦只有經由這樣的意識，諸知識根源之互相關聯始能正當地被決定。在對於我們的諸表象有進一步的處理以前，以下之問題必須首先被問及，即：我們的諸表象是在我們的諸認知機能之哪一個機能中而一起被連繫起來？「我們的諸表象所因以被結合或被比較」的那個機能是知性乎？抑是感取乎？好多判斷是由於習慣而被承認，或不然，它們亦只是植基於性好（*inclination, Neigung*）；但是因為沒有反省先於此類判斷，或至少沒有一個判斷是批判地隨

- A261 此反省而來，所以此類判斷遂被視為起源於知性。一種「省察」（即：我們的注意之指向於「一判斷底真理性之根據」），實在說來，並不是在每一情形中皆是需要的；因為，如果這判斷是直接地
- B317 確定的（例如「兩點間只有一條直線」這判斷），則對於此判斷之真理性並不能有比這判斷自身為更好的明據〔案：意即：此判斷自身即是其真理性之明據，除此以外，並不能有其真理性之更好的明

據〕。但是，一切判斷，實在說來，一切比較，皆需要一種「反省」，即「所與的概念所屬之認知機能」之區別。一種動作，即因此動作，我使「表象之比較」與其所屬之認知機能相碰面，並藉賴著此動作，我鑑別這些表象之互相被比較是否是如其屬於純粹知性那樣而互相被比較，抑或是如其屬於感觸直覺那樣而互相被比較，這樣一種動作，我即名之曰「超越的反省」。現在，「在一心靈狀態中的諸概念於其中或所依以能互相隸屬〔或互相對顯〕」的那些關係即是同與異之關係、契合與對反之關係、內部與外部之關係，以及最後「可決定者」與「決定者」（材料與形式）之關係。關係之正當的決定是依靠於以下問題之解答，即：「這些概念^①在哪一個知識機能中主觀地彼此相隸屬，它們是在感性中主觀地彼此相隸屬，抑或是在知性中主觀地彼此相隸屬」，這問題之解答。因為機能間的差異對於這模式，即「我們於其中或所依以去思考這些概念」^②的那模式，造成很大差異。

①「這些概念」，康德原文是個多數代詞 sie，指上句中的「諸概念」說。依肯·斯密士譯，亦是多數代詞，卻是指上句中的「那些關係」說。上句中的「關係」原文是單數，係主詞，但動詞是多數，故肯·斯密士譯依 Hartenstein 將單數「關係」改為多數，如是，那代詞遂可指「那些關係」說，但這於理不通。實則「關係」一詞為多數或單數並無緊要。但原文之代詞指概念說甚顯。

②此依原文亦當是「這些概念」，而肯·斯密士譯則卻明說為「這些關係」。「機能間的差異」，「機能」原文是「後

者」，即指上句中感性或知性這些機能說。「所依以去思考這些概念」中的「概念」原文是「前者」，即指上句中的「概念」說。肯·斯密士譯把此「前者」說為關係，故知依其譯法，上句中的代詞是指「那些關係」說，這便不通。

- A262 在構造任何客觀的判斷以前，我們比較諸概念以便爲了全稱判斷去在這些概念中找出同一性（在一個概念下許多不同表象底同一性）
- B318 爲了特稱判斷去在這些概念中找出差異性，爲了肯定判斷去在這些概念中找出契合性，爲了否定判斷去在這些概念中找出違反性，等等。爲此之故，我們似乎應當名上說的諸概念曰「比較中之概念」（*concepts of comparison, Vergleichungsbegriffe: conceptus comparationis*）。但是，如果問題不是關於「邏輯形式」之問題，而是關於「概念之內容」之問題，即是說，問題是：是否事物其自身是同一的抑或是差異的，是相契合的抑或是違反的，等等，則因爲事物對於我們的知識機能能有一雙重關係，即既對於感性有關係〔關聯於感性〕，又對於知性有關係〔關聯於知性〕，是故就此而言，事物所屬之地位便決定這模式，即「事物於其中或所依以互相隸屬」的那模式。爲此之故，所與諸表象之交互關係其能被決定是只有通過「超越的反省」，即是說，通過「這些表象之關聯於兩種知識中之此種知識或彼種知識」這種關聯〔之意識〕，始能被決定。事物是否是同一的抑或是差異的，是相契合的抑或是相違反的，等等，這並不能只因著比較，從概念自身中，即可立刻被確立，但只因著超越的考慮（反省），通過事物所屬之認知機能之區別，始能被確立。因此，我們可以說：「邏輯的反省」只是一純然

的「比較之動作」；蓋因為我們並沒有計及所與的諸表象所屬之知識機能是什麼，所以這些表象，就其心靈中的地位而論，必須被視為盡皆屬於同一層序者。但是另一方面，「超越的反省」，因為它有關於對象自身，所以它含有諸表象互相間底客觀比較底可能性之根據，因而也就是說，它是全然不同於前一類反省的。實在說來，這些表象甚至並不屬於同一知識機能。這種超越的考慮〔反省〕是一種義務，沒有想對於事物去作任何先驗判斷的人能要求免除此義務。現在我們將盡此義務，而在盡此義務中，對於決定知性之真實事業我們將得到不少的幫助或指導。

(1)同一與差異。如果一個對象雖依不同的機緣但卻總是以同一的內部決定（質與量）而被呈現給我們，如是則如若它被視為純粹知性之對象，則它總是同一的，只是一物（*numerica identitas*），而非多物。但是，如果它是現象，則我們並不關心於去比較概念；縱使就概念而言，茲並無什麼差異可言，然而在同一時間中的空間位置之差異仍然是對象〔即：感取底對象〕底「數目的差異」之一足夠的根據。這樣，在兩滴水之情形中，我們能完全抽掉一切內部的差異（質與量底差異），而「此兩滴水已在不同的空間位置中同時地被直覺」這一事實即足以證明「執持它們為數目地不同的」為正當。來布尼茲視現象為物自身，因而也就是說，視現象為智思物，即，為純粹知性之對象（雖然因為我們的關於它們的表象之混闇性格之故，他仍然給它們以現象之名），而依據「視現象為物自身」這一假設〔臆斷〕，他的「不可辨異者底同一性之原則」（*principium identitatis indiscernibilium*）確然是不能被爭辯的。但是，因為那些現象是感性之對象，在關聯於這些感性之對象中，

知性之使用不是純粹的使用，但只是經驗的使用，所以衆多性以及數目的差異性是早已因著空間自己，即因著外部現象之條件，而被給與於我們。因爲空間之此一部分雖然完全相似於而且相等於另一部分，然而它卻仍然是在其他部分之外的，而亦正因此故，它是一不同於其他部分的部分，此其他部分，當與它相加時，便與它連在一起構成一較大的空間。那一切在不同的空間位置中同時地存在著的事物皆必須同樣是如此，不管那些不同的空間位置中的事物在另一方面是如何之相似與相等。

(2) 契合與違反。如果實在是只因著純粹知性而被表象（是智思之實在 *realitas noumenon*），則沒有「違反」可在諸實在間被思議，即是說，諸實在間沒有這樣一種關係，即：「當諸實在被結合於同一主詞中時，它們互相消除了每一其他實在之後果，而有一像 $3-3=0$ 之形式」，這樣的一種關係，可被思議。可是，另一方面，現象中的真實者（*realitas phaenomenon*）確然可允許有「違反」。

A265 當這樣的諸實在被結合於同一主詞中時，這一實在可全部或部分地毀壞了另一實在之後果，此如在同一直線中兩個運動力之情形便是如此，即，當此兩運動力在相反方向中吸引一個點或推逼一個點時便是如此，又或如「快樂平衡痛苦」之情形亦然。

B321

(3) 內部與外部。在純粹知性底一個對象中，唯那是內部的者（就其存在而論）始對於任何不同於其自己的東西沒有任何關係。但是就空間中的一個「現象性的本體」（*substantia phaenomenon*）而言，情形卻完全不同；現象性的本體底內部的諸決定不過只是一些關係，而此現象性的本體其自身亦完全是由純然的關係而構成。我們之切知空間中之本體是只有通過「力」而切知

之，這些力是此空間或彼空間中的主動者，它們或是把其他對象帶到此本體上（此名曰吸引），或是阻止其他對象滲入於此本體（此名曰反斥與不可入性）。我們並不切知那「構成本體之概念」的任何其他特性，所謂「本體之概念」，此中之本體乃是那顯現於空間中者，且亦即是我們所名之曰「物質」者。但是，另一方面，由於本體是純粹知性之對象，是故每一本體皆必須有「屬於其內部實在」的那內部的諸決定與諸力量。但是，除只是「我的內部感取所呈現給我」的那些偶然者〔事件〕外，還有什麼內部的偶然者〔事件〕我能在思想中思之呢？如是，這些內部的偶然者〔偶發的事件〕必須是這樣的某種東西，即，此某種東西它或者其自身就是一種思維體（a thinking, ein Denken），或者它是可類比於思維體者。爲此之故，來布尼茲，由於他視諸本體爲智思物，如是，他遂因著「他所依以思議此諸本體」的樣式，把那「可以指表外部關係」的任何東西，因而也包括組合物在內，從那諸本體上剝奪下來，因此，他遂使諸本體，甚至物質之構成成分，一切皆成爲單純的主詞而具著表象之力量〔表象力〕——一言以蔽之，皆成爲單元〔心子 Monads〕。

(4) 材質與形式。此兩概念形成一切其他反省之根據，因而也就是說，它們是不可分離地與知性之一切使用緊緊於一起。材質指表「可決定者」一般，形式則指表此「可決定者」之決定——兩者皆依其超越的意義而說，抽掉那被給與的東西中的一切差異，並抽掉「那被給與的東西所依以被決定」的那模式。邏輯學家以前曾把「材質」之名給與於「普遍者」，把「形式」之名給與於「特殊的差異」。在任何判斷中，我們可名所與的概念曰邏輯的材質（即：

判斷所需之材質)，名概念之關係（由係詞而成者）曰判斷之形式。在每一「存有」中，此「存有」之構成成分（要素 essentialia）是材質，「此構成成分所依以被結合於一物中」的那模式則是本質性的形式。又就事物一般而言，「無限制的實在」被視為「一切可能性」底材質，而此「無限制的實在」之限制（否定）則被視為是形式，因著此形式，一物可依照超越的概念而與其他物區別開。知性，要想它可依一定的樣式而能去決定任何事，它要求某種東西必須首先被給與，至少在概念中被給與。結果，在純粹知性底概念中，材質先於形式；而為此之故，來布尼茲遂首先假定了諸事物（諸心子或單元），並在此諸事物內假定了一種「表象之力量」，假定此表象之力量，以便此後好去把此諸事物底外部關係以及此諸事物底諸狀態（即：諸表象）之交互共在基於此表象之力量上。這樣，依此觀點，空間與時間，前者通過諸本體之關係而成，後者通過諸本體底諸決定互相間之連繫而成，其為可能就像「根據與後果」那樣而為可能。此事實上自必是如此，如果純粹知性能夠直接地被引向於對象，又如果空間與時間真是「物自身」底諸決定。但是，如果空間與時間只是感觸直覺〔之形式〕^①，在此形式中^②，我們決定一切對象是只當作現象而決定之，如是，則此直覺之形式（作為感性底一個主觀特性）是先於一切材質（感覺）的；空間與時間先於一切現象而有，並先於一切經驗底與料而有，而且實在說來它們是那使「經驗底與料」為可能者。理智主義者的哲學家，依據「我們直覺事物是如事物所實是者而直覺之（雖然事物之所實是是在混濁或混雜的表象中）」這假設而言，自不能忍受「去思維形式為先於事物本身者，並為決定事物本身底可能性

者」——這不能忍受所示之抗拒是一完全正當的抗拒^③ (criticism, Zensur)。但是，因為感觸直覺〔之形式〕^④是一全然特殊的主觀條件，此主觀條件先驗地居於一切知覺^⑤之基礎地位而為一切知覺之根源的形式，所以隨之而來者便是：此形式是以其自身而被給與〔即：以其自身而有〕，而材質（或那顯現著的事物本身）則遠不足以充作基礎（就像如果我們遵循純然的概念，我們所必應去判斷——判斷材質為基礎者那樣而充作基礎），以至於正相反，材質自己的可能性即預設一「形式的直覺」^⑥（時間與空間）以為先行地被給與者。 B324

①〔之形式〕為譯者所補，康德原文無，三英譯亦無。

②「在此形式中」，若依原文，當為「在此感觸直覺中」。

③此一整句依原文是如此：理智主義者的哲學家自不能忍受「形式先於事物本身並決定事物本身底可能性」；這不能忍受所示之抗拒（Zensur）是一完全正當的抗拒，如果他假定我們直覺事物是如其所實是者而直覺之（雖然其所實是是在混闐或混雜的表象中）。

④〔之形式〕亦為譯者所補。

⑤「知覺」，在此，是當作現象看。每一知覺是一經驗了的現象。

⑥「形式的直覺」一詞參看 B160 頁康德之底注。

對於諸反省概念之歧義之注說

讓我名我們所派給一概念的地位，或是感性中的地位，或是純粹知性中的地位，曰概念之「超越的位置」。這樣，關於這地位即「依照概念之使用中的差異而屬於每一概念」的那地位之裁決，以及「依照一規律而為一切概念決定其地位」這決定上的指導，是一「超越的論題」。此一學理，由於它區別這認知的機能，即「概念在每一情形中所正當地歸屬到之」的那認知的機能，故它將供給一安全的防護足以對抗純粹知性之不正當的使用以及由此不正當的使用而發生的幻像。我們可名那「各項知識所歸屬於其下」的每一概念或每一條項〔標題〕曰「邏輯的位置」。亞里士多德所說的「邏輯的論題」即基於此「邏輯的位置」上，教師及演說家可以利用此邏輯的論題，利用之以便在特定的「思想底標題」下去找出那最適

A269 } 合於手中的材料者，並因而以某種通貫性底樣相〔風采〕去辯說之
B325 }

或雄辯之。

另一方面，超越的論題其所含有者不過就是上文所提及的關於一切比較與區分之四類標題。這四類標題是因以下之事實而與範疇區別開，即：它們並不依照那「構成對象之概念」的東西（如量、實在等）來呈現這對象，但只足以在對象之一切雜多中去描寫「表象之比較」，此種比較乃是先於「事物之概念者」。但是，此種比較首先需要有一反省，即是說，需要有一「位置之決定」，即「被比較的『諸事物之表象』所歸屬之」的那位置之決定，即是說，這些被比較的「事物之表象」是否是因著純粹知性而為被思的抑或是

因著感性而為在現象中被給與的。

概念可邏輯地被比較而無須我們討論概念之對象屬於那一種機能這種討論之麻煩，即是說，無須討論概念之對象是否是對知性而為智思物抑或是對感性而為感觸物〔現象〕這類問題之麻煩。但是，如果我們想以這些概念而進至於對象，則我們必須首先依靠於一「超越的反省」，以便去決定這些對象是對那一種知識機能而為對象，是對純粹知性而為對象抑或是對感性而為對象。若無這樣的一種反省，這些概念底使用是非常不安全的，它可產生一些被當作 { A270
B326 確實看的綜和原則，批判的理性並不能承認這些綜和原則，而這些綜和原則不過是基於一種「超越的歧義」，即是說，基於一種「純粹知性底對象之與現象相混雜」。

由於無這樣的「超越的論題」，並因而由於為諸反省概念之歧義所欺騙，所以那有高名的來布尼茲遂建造起一個關於世界底理智系統，或勿寧說，他相信他能因著把一切對象只與知性相比照，並只與知性底思想之分離的〔separated, abgesonderten 抽象的〕、形式的概念相比照，而即可得到事物底內部本性之知識。我們的「諸反省概念之表列」把這想不到的利益，即「足以把他的系統之在其一切部分中之顯著的特徵，並同時亦把此特殊的思考路數之主要根據（此特殊的思考路數實不基於任何東西但只基於誤解），擺在我們眼前」，這種想不到的利益給與於我們。他只藉賴著概念把一切事物互相比較，而且自然地他亦發見不出其他的差異，除只是那些差異外，即「知性通過此等差異足以使知性之純粹概念互相區別開」的那些差異外。感觸直覺底諸條件，此則其自身即有其自己的差異者，他並不曾視之為根源的，蓋由於感性，自他視之，只是一

A271
B327 }

「混閤的表象模式」，而並不是一各別的表象根源。現象，依他的觀點而言，乃是「物自身」之表象。這樣的表象，如他所承認的，在「邏輯形式」上，實是不同於通過知性而成的知識，因為，由於此表象之經常缺乏分析之故，此表象把某種伴同的表象之混雜介入於事物之概念中，這一種混雜乃是「知性知道如何去把它與事物之概念區別開」的一種混雜。總之，來布尼茲把現象「理智化」，恰如陸克，依其「概念發生」(noogony)之系統(如果允許我使用此詞時)，他把一切知性之概念「感性化」，即是說，他把它們解釋為不過只是一些經驗的概念或一些抽象的「反省概念」〔反省上之概念〕。這兩個偉大的人物，他們不在知性與感性中尋求兩種「表象之根源」(此兩種表象之根源，當完全不同時，它們能供給客觀地妥效的事物之判斷是只有在它們兩者互相結合時始能供給之)，如是，他們兩人遂皆只執持這兩種機能中之一種，視其所執持的那一種機能為直接地關聯於「物自身」者。如是，其他一種機能則被視為只足以去混雜或去排列此所擇取的機能所產生的諸表象^①。

①案：來布尼茲擇取知性為準，視感性為只足以去混雜或混閤知性所產生的諸表象。陸克擇取感性為準，視知性為只足以去排列感性所產生的諸表象。

因此，來布尼茲只就知性把感取之對象來互相比較，視此等對象為事物一般。

第一，他比較此等對象是當此等對象為知性所判斷，判斷之為

同一的抑或是差異的時，他始比較之。而因為他只有此等對象之概念在他眼前，而並無此等對象之直覺中的位置在其眼前（須知單只在直覺中對象始能被給與），並且他把這些概念之「超越的地位」（即：對象是否應被計算入現象抑或應被計算入物自身）完全置諸不顧，所以那不可避免地隨之而來者便是：他一定要把他的「不可辨異者底同一性之原則」（此原則只在「事物一般」之概念上有效）擴張到亦去籠罩感取之對象（現象界 *mundus phaenomenon*），而且他必相信在如此擴張中他已大大地推進了我們的「自然之知識」。確然，如果我依一滴水之一切內部決定而知一滴水是當作一物自身而知之，又如果任一滴水之全部概念是同一於每一其他一滴水之全部概念，則我自不能允許任一滴水不同於任何其他一滴水。但是，如果這一滴水是空間中的一個現象，則它不只在知性中（在概念下）有其位置，且亦在感觸的外部直覺中（在空間中）有其位置，而在這裡所有的諸物理的位置在該滴水處對於事物之內部決定是完全不相干的。一位置 *b* 能含有一事物它完全相似於並相等於一位置 *a* 中的另一事物，此點之易而無難恰像是「事物常是內部地如此之差異者」之易而無難。諸位置底差異，不須有任何進一步的條件，它即可使作為現象的對象之衆多性與差別性不只是成為可能的，且亦成為必然的。結果，上面所說的所謂法則〔即：「不可辨異者底同一性之原則」之為法則〕並非是「自然底法則」。它只是對^①「通過純然的概念而成的事物之比較」而為一分析的規律。

A272
B328

① 肯·斯密注云：原文是“oder”（或），依第四版改為

“der”。此“der”在此譯成英文為“for”（對）。如依“oder”譯，則如此：「它只是一個分析的規律，或只是通過純然的概念而成的事物之比較」。Max Müller 即如此譯，此不甚通。如依改為“der”譯，則亦可如此譯：「它只是通過純然的概念而成的事物之比較這比較上的一個分析的規律」，或逕直地是如此：「它只是通過純然的概念而成的事物之比較之一分析的規律」。

A273 }
B329 }

第二，「諸實在（當作純粹的肯斷看）從不邏輯地互相衝突」這一原則，若就概念之關係而言，它自是一完全真的命題，可是若就「自然」或就任何「在其自己」的東西（關於此「在其自己」的東西我們不能有任何概念）^①而言，它並無絲毫的意義。因為真實的衝突確然是可以發生的：茲確有一些情形是如此，即在此等情形處， $a-b=0$ ，即是說，在此等情形處，結合於一同一主詞中的兩個實在互相消除另一實在之結果。這一事實是因著自然中的阻礙作用以及對抗作用而可經常地擺在我們眼前，這阻礙作用與對抗作用，由於其依靠於力量，必須被名曰「現象性的實在」（*realitates phaenomena*）。一般的機械力學實能在一先驗的規律中給出這種衝突之經驗的條件，因為它論及力之方向之對反（*die Entgegensetzung der Richtungen*）：這一個經驗的條件〔力之方向即是一經驗的條件〕乃是實在之超越的概念所完全不理者〔對之一無所知者〕。雖然來布尼茲先生實不曾以一新原則之壯觀（*with all the pomp of a new principle*）來宣布上面所說的那個命題〔即「諸實在當作純粹的肯斷看從不邏輯地互相衝突」這個命題〕，然

而他卻為一些新的肯斷而使用之，而他的後繼者〔追隨者〕又顯明地把它組織於他們的「來布尼茲—沃爾夫系統」中。這樣，依照此原則，一切罪惡只是被造的存有底限制之後果，即是說，只是一些否定，因為單只是否定始與實在相衝突。（此就一物一般之純然概念而言實是如此，但就作為現象的事物而言則不如此。）同樣，「去把一切實在結合於一同一存有中，而無懼於任何衝突」，他的弟子們認此不只是可能的，且甚至是自然的。因為他們所承認的那唯一衝突便是矛盾之衝突，因著此矛盾之衝突，一物之概念其自身即被消除。他們不承認交互傷害之衝突，在此交互傷害之衝突中，兩個真實的根據中之任一個根據皆足毀壞另一個根據之結果，這一種衝突乃是我們只藉賴著在感性中所呈現給我們的條件始能把它表象給我們自己者。

A274
B330

- ①（）號中之注語，康德原文有，其他兩英譯亦有，肯·斯密士譯略去。案：此注語不能略去。那個原則就「自然」言或就「在其自己」的任何東西言無絲毫的意義。就「自然」言是就現象言，就此而言，其為無意義乃是因為現象實可有衝突。就「在其自己」的任何東西（即：「物自身」）而言，其為無意義乃是因為「對於「物自身」我們不能有任何概念」；既無任何概念，自然不能說它們衝突不衝突。若物自身在智的直覺面前如如呈現，則亦是一如平鋪，亦無所謂衝突不衝突，說它們從不邏輯地互相衝突亦無意義。故那個原則只就概念之關係言始成立。因為單從純然的概念看實在，不從感性上具體地看實在，則諸實在只是一些正面的肯斷，而並無否定，此自不能有邏輯的衝突。因為單只是否定始與實在相衝突。來布尼茲只承

認邏輯的衝突，即：矛盾之衝突，不承認有交互傷害之衝突，即：現象中相抵消之衝突，因為他不能正視感性為一獨立的各別的「表象之根源」故。

第三，來布尼茲的單元論，除他的「只在關聯於知性中表象內部與外部之區分」這種「表象之」之模式外，並無任何基礎。諸本體一般必須有某種內部的本性，因此，此內部的本性是解脫了一切外部的關係的，結果亦就是說，是解脫了一切組合的。因此，單純者就是「那在諸物自身中為內部的者」之基礎。但是那在一本體之狀態中為內部的者不能存於地位、形狀、接觸，或運動中（因為這些決定盡皆是外部的關係），因此，我們不能把任何其他內部狀態指派給本體，除那種內部狀態外，即「我們自己所經由以內部地決定我們的感取」的那種內部狀態外，即是說：除「諸表象之狀態」這種內部狀態外。因此，這一點遂完成單元之概念，此等單元，雖然它們須充作全部宇宙之基礎材料，然而它們實無任何其他活動力，除那只存於諸表象中的活動力外，而那只存於諸表象中的活動力之效應，嚴格言之，實只封限於此等單元之自身內。

A275 } 正以此故，他的「諸本體間的可能的交互影響」之原則須是一
B331 } 「預定的諧和」，而不能是一物理的影響。蓋因為每一東西只是內部，即是說，只是有關於本體自己的表象，所以此一本體底諸表象之狀態不能和另一本體底諸表象之狀態有任何有效的連繫。茲須有一第三者作原因，此第三者【運用其影響力於一切本體】^①，並因而使諸本體底狀態互相應和，諸本體底狀態之互相應和實不是因著每一各別情形中的湊巧的特殊【配稱的援助】^②（systema

assistentiae) 而互相應和，而是因著一個「對一切本體皆有效」的原因之理念之統一而互相應和，而在此原因之理念之統一中，此等本體必須盡皆得到其存在以及其常住性，因而結果亦就是說，依照普遍的法則，亦得到其交互的相應和。

- ①「運用其影響力於一切本體」，此依其他兩英譯而譯。肯·斯密士譯為「決定一切本體」，在此用「決定」不很好。康德原文無「決定」字樣。
- ②「配稱的援助」(angebrachten Beistand)，肯·斯密士譯為「介入干涉」(intervention)，不恰。

第四，來布尼茲之有名的「時間與空間之主張」(在此主張中，他把感性底形式理智化)，亦完全源於此同一的「超越的反省上之謬誤」。如果我企圖因著純然的知性去把事物之外部關係表象給我自己，則這只能藉賴著「事物之交互作用」之概念而被作成；又如果我想去連結同一物之兩個狀態，則這只能依根據與後果之秩序而被作成。因此，來布尼茲遂思議空間為「諸本體間底交互作用〔交感互通〕」中的一種秩序，而思議時間為諸本體底狀態之力學的相承。那「空間與時間似乎要去有之以為專屬於空間與時間自身而獨立不依於事物」者，他把它歸屬於空間與時間底概念中之「混擾」，此種混擾已引我們去視那只是力學關係之一純然形式者為一特殊的直覺，自存而先於事物本身者。〔案：此是來布尼茲之所以反對時空絕對說〕。這樣，空間與時間，在他看來，便是諸事物(諸本體以及諸本體之狀態)自身〔諸物自身〕底連繫之「智思

A276
B332

的形式」；而諸事物則是「智思的本體」（*intelligible substances, substantiae noumena*）。而因為他不允許感性有一種直覺模式專屬於感性本身，他但只在知性中尋求對象之一切表象，甚至是經驗的表象，而他所留給感取者沒有別的，不過就是「去混雜並歪曲知性底表象」這種可鄙的「混雜之並歪曲之」之工作，因為是如此云云，所以他除「去視〔理智化了的〕概念為在現象上亦同樣是有效的」以外，別無他法。

但是，縱使我們因著純粹知性關於「物自身」能綜和地說任何事（須知此是不可能的），可是那所說的任何事仍不能被應用於現象，現象並不表象物自身。在處理現象中，我將總是被迫著在超越的反省中，只在感性底條件下，去比較我的概念；而因此，空間與

A277 }
B333 } 時間將不會是物自身底諸決定，但只是現象底諸決定。物自身是什麼？我不能知之，我亦不須去知之，因為一切除在現象中來到我面前外，決不能有別法來到我面前。

其餘的諸「反省概念」亦必須以同一樣式處理之。「物質」是一現象性的本體（*substantia phaenomenon*）。那內部地屬於此物質者，我在此物質所佔有的空間底一切部分中尋求之，並在此物質所操作的〔所產生的〕一切結果中尋求之，雖然這些結果顯然只能是外部感取底現象。因此，我並沒有什麼是絕對地內部的者，但那是比較地內部的者，而此比較地內部的者其自身復又是以外部關係而組成。物質之絕對地內部的者，如其必應須被純粹知性所思議那樣的絕對地內部的者，沒有別的，不過只是一幻像（*phantom, Grille*）；因為物質並不是純粹知性底諸對象中之一對象，而那「或可是我們所名之曰物質的這個現象之根據」的那超越的對象

〔超絕的對象〕只是一純然的某種東西，關於此某種東西，我們定不能了解「它是什麼」，縱使有人能夠告訴我們「它是什麼」，我們也不能了解之。因為我們只能了解那種東西，即那「在直覺中以此超絕的對象帶來某種東西以相應於我們的語言」的那種東西。

〔案：此簡單地說，即是我們只能了解物質，而不能了解那作為物質之超越的根據的超絕的對象。物質在直覺中憑依此超絕的對象帶來一些現象即所謂「某種東西」以相應於我們的諸詞語，否則，我們的詞語或語言是空的，即等於無所說，因而亦等於無所知。〕人

們可抱怨說：這樣，我們便沒有任何種洞見，洞見到事物之內部的

〔本性〕。如果這抱怨是意謂：我們不能因著純粹知性來理解或領悟^①那「顯現於我們」的事物在其自身是什麼，則這抱怨便完全是

不合法的，而且是不合理的。何以故這便不合法而且不合理？因為那所要求的乃實是這一點，即：我們定能沒有感取而即可去知道事

物，因而也就是說，去直覺事物，因此，我們必有一種知識之機能 { A278
B334

它全然不同於人類的知識機能，而此不同於人類的知識機能的知識機能其不同不只是在程度上不同，而且就直覺說，亦同樣在種類上

不同，換言之，我們定須不是人類，而乃是這樣一種存有，即，關於此種存有，我們不能說它們是否甚至是可能的，至於它們是如何

被構造成的，這尤其不能說。通過現象之觀察與分析，我們滲透到或深入到自然之內部的深處，沒有人能說這種知識在時間中可擴張

至如何遠。但是，以一切這種知識，而且縱使自然之全部已被顯露給我們，我們必仍然不能夠去答覆那些超出自然之外的「超越問題」

〔超絕問題〕。所以不能之理由是如此，即：「用內部感取底直覺以外的任何其他種直覺去觀察我們自己的心靈」，這並不是可

給與於我們的；而我們的感性底根源之秘密卻又確然正是位置於此心靈中。「感性之關聯於一對象」以及「此〔客觀的〕統一之『超越的根據』^②可是什麼」，這無疑是如此深深被隱蔽的事，以至於我們（這我們就是那「甚至知道我們自己亦究竟只有通過內部感取而知之，因而也就是說，只當作現象而知之」的我們），決不能有理由視感性為一適當的研究之工具以去發見現象以外的東西，除仍然總是發見另一些現象外——然而我們卻又熱心於去探究這些現象之「非感觸的原因」。

①「理解或領悟」，康德原文是“begreifen”，其他兩譯譯為“comprehend”，是理解或領悟義，肯·斯密士譯為“conceive”，此詞通常譯為「思議」，較鬆，當取「理解」義。若譯為「思議」，則人們可說我們很能以純粹知性思議物自身是什麼而無矛盾，而這並非是不合法與不合理，而且亦不能表示出「無感取而知事物或直覺事物」如下「因為」句之所說。故此詞譯為“comprehend”為是。

②此「超越的根據」亦當是「超絕的根據」，並不是範疇之超越的推證中所說的「超越的根據」，那超越的根據就是統覺與範疇，此並不是「深深被隱蔽的事」。又「感性之關聯於對象」此一項亦並不是「深深被隱蔽的事」。「感性之關聯於對象」就是「客觀的統一」，此皆已為「超越的推證」所證明，其超絕的根據（絕對的內部，非感觸的原因）才是「深深被隱蔽的事」。康德此句的主詞是兩項（「感性之關聯於對象」以及「此客觀的統一之超絕的根據可是什麼」），表示的不清楚，這其中有多層的曲折。

那使「只基於反省底動作上的諸論斷之批判」為如此非常有用者乃是這一點，即：這批判可使那關於這樣的對象，即「只在知性中被互相比較」的這樣的對象的一切論斷之空洞無物為顯然的，而同時它又穩固了我們的主要的爭論點，即：雖然現象並不是當作物自身而被包括在純粹知性底諸對象之間，可是它們卻又是這唯一的對象，只關於這類的對象，我們的知識能有客觀的實在性，即是說，只關涉於這類的對象，茲始有一直覺以相應於概念。 { A279
B335

如果我們依一純然邏輯的樣式作反省，則我們只在知性中把我們的概念互相比較，比較之以便去發見：兩個概念是否有同一內容，它們是否是矛盾的抑或不是矛盾的，某物是否被含在這概念內抑或是由外而來的一個增加物，此兩者何者是被給與的，何者只應充作「思維那被給與者」這「思維之」之模式。但是，如果我把這些概念應用於「一對象一般」（超越意義的對象一般），而沒有決定這對象是否是感觸直覺底一個對象抑或是智的直覺底一個對象，如是，「則一些限制即刻被顯示於此種對象之概念中，這些限制禁止這些概念底任何非經驗的使用」^①，而即因此事實，這些限制復證明：當作「一物一般」的看的一個對象之表象不只是「不足夠的」，且當此一對象之表象無感觸決定，獨立不依於任何經驗的條件，而被取用時，它亦是「自相矛盾的」。結論是如此，即：我們必須或者抽掉任何對象以及每一對象（此如在邏輯中即是如此），或者，如果我們許有一對象，則我們必須在感觸直覺底條件下來思維此對象。因為智思物必應需要一完全特殊的直覺，此特殊的直覺，我們並不能有之，而在此特殊直覺之缺無中，那智思物對於我們畢竟什麼也不是，是無；而另一方面，現象不能是「對象之在其 B336
A280

自己」，這亦是顯明的。如果我只把「事物一般」思維給我自己，則此等事物之外部關係中的差異不能構成事物本身中之差異；反之，事物之外部關係中的差異須預設事物本身中之差異。而如果在此一物之概念與另一物之概念之間沒有內部的差異，則我只是把同一物置定於不同的關係中。〔案：此就同一與差異說。〕復次，一純然的肯定（實在）之增加到另一個肯定（實在）上實增加了此兩肯定（兩實在）中之正面的東西；此中沒有什麼東西是被撤消了的或被禁止了的；依此，事物中的真實者不能是自相衝突的。〔案：此就契合與違反說〕。其他等等〔案：如內部與外部、材料與形式〕例此可知。

- ①案：此句中「禁止」句，肯·斯密士注云：依 Vaihinger 改原文“empirischen……verkehren”為“nicht empirischen……verwehren”。案：Meiklejohn 依原文如此譯：「如是，則某些限制即呈現其自己，這些限制禁止我們去越過這些概念以外，並使這些概念底一切經驗的使用為不可能」。Max Müller 依原文如此譯：「如是，則某些限制即刻顯現出來，這些限制警告我們不要走出這些概念以外，並傾覆這些概念底一切經驗的使用」。此兩譯義同。依此而譯，原文是從局守於「對象一般」而立言，故不可能有概念之一切經驗的使用，此似是順來布尼茲之思路說。依肯·斯密士之遵從改動而譯，則似是從康德之立場說，故不允許概念有「非經驗的使用」。我看依原文不改反好，因為這是承上文「如果」說下來：如果那樣，則一方面顯示只局守於概念本身，而無任何經驗的使用，另一方面亦足證明在此情形下，一對象之表象不只是不足夠，且亦自相矛

盾，即表象而無表象。如是，則或者根本不涉及對象，只是邏輯（來布尼茲實只是如此，他的一切理智化實根本不能給我們以對象之知識），或者如要涉及對象，則必須有感觸直覺，而不能只憑純粹知性之思「對象一般」而為言。如此亦甚順。Vaihinger之改動未必妥貼，因為那改動太多了，康德措辭時未必如此之疏忽。故此句當以Max Müller譯為準。

*

*

*

*

如我們所已表示者，諸反省概念，由於某種誤解之故，已發揮了如此大的一種影響於知性之使用上，以至於它們甚至把一切最敏銳的哲學家中之——（如來布尼茲）亦誤引之而入於一虛假的理智知識之系統中，此一虛假的理智知識之系統想無來自感取的任何幫助〔無感取之介入 ohne Dazukunft der Sinne〕而即承擔去決定其對象。為此之故，那在這些概念底歧義中是欺騙性的東西（足以引起這些虛假的原則的欺騙性的東西）者底原因之解釋是有極大的功用的，因為這解釋是「決定並保證而穩固知性之範圍」之一可信賴的方法。

「凡普遍地與一概念相契合或相矛盾者必亦與那含在此概念下的每一特殊者相契合或相矛盾」（*dictum de omni et nullo* 曲全公理），這自是真的；但是若去更變這邏輯原則而這樣說：「凡不含在一普遍概念中者亦不包含在那處於此普遍概念下的諸特殊概念中」，這卻必是背理的。因為這些特殊的概念之所以為特殊正因為它們在其自身中包含有比那在普遍概念中被思的東西為更多的東

B337

A281

西。縱然如此，可是來布尼茲底全部理智系統卻正是基於此後一原則上者；而隨同此後一原則之為背理，故其全部理智系統亦隨而倒塌，其倒塌是連同由此後一原則而發生的一切曖昧含糊（知性底使用中的曖昧含糊）而一起倒塌。

「不可辨異者底同一性之原則」實是基於這預設；即：如果某種區別不能被發見於「一事物一般」之概念中，則它亦不是可被發見於事物本身中者，因而結果亦就是說，一切事物，即「在它們的概念中不是可以互相區別開（在質或量中互相區別開）的那一切事物，皆完全是同一的（*numero eadem*）。因為在「一事物一般」之純然的概念中，我們是抽掉了這事物之直覺之許多必要的條件，這些我們所已抽掉的條件，以此奇異的假設故，是被視為全然不存在者，而且在那被含於此事物之概念中者以外，再沒有什麼東西可被允許於此事物。〔案：此就同一與差異說。〕

B338

A282

「一立方尺空間」之概念，不管我是如何以及到處屢次思維之，此概念自身始終是同一的。但是，縱然如此，兩個立方尺總可只因著它們的位置之差異（*numero diversa*）而可在空間中被區別開；這些位置便是直覺底條件，而即在此直覺中，此概念之對象始可被給與；但是，這些位置並不屬於概念，但只完全屬於感性^①。同樣，在一物之概念中，茲亦無衝突可言，除非一否定陳述與一肯定陳述相結合；純然地肯定的諸概念，當其被結合時，並不能產生任何消除。但是，在感觸直覺中（在此感觸直覺中，實在，例如運動，始可被給與），茲卻有一些條件（如相反的方向），此等條件乃即是在「運動一般」之概念中已被略去者；而此等條件卻正是使一衝突（雖實不是一邏輯的衝突），即如「從那完全是正面的東西

中產生一個零 (= 0) 』那樣的衝突，為可能者。因此，我們不能說：「因為衝突不是可以在實在之概念中被發現的，所以一切實在皆是互相契合者」^(a)。〔案：此段是就契合與違反說〕。

①「但只完全屬於感性」，肯·斯密士注出康德原文是“zur ganzen Sinnlichkeit”（屬於全部的感性）。

(a)處，康德有底注云：

如果在此我們想依靠常用的遁辭，就「諸智思的實在」（*realitates noumena*）而主張說：「至少它們並不互相對反地活動著」，那麼，則「去提出一個例證，即關於『這樣純粹而非感觸的實在』的一個例證，以便可以去鑑別這樣一個概念是否能表象某物抑或一無所表象」，這乃必應是我們所理應為之事。但是，沒有例證能夠不從經驗而從其他辦法而被得到，而經驗則從未給出比現象更多的東西。因此，這個命題〔即遁辭以說的那個命題〕並無更進一步的意義，即比「一個『只包含有肯定』的概念不包含有否定」這一命題為更進一步的意義，而此後者乃是一個「我們從未懷疑之」的命題。

B339

依照純然的概念而言，內部者是一切關係性的決定或外部的決定之基體。因此，如果我把直覺底一切條件皆抽掉，而且把我自己囿限於「一事物一般」之概念中，則我能把一切外部關係皆抽掉，而茲必仍然遺留下一「某物之概念」，此某物之概念不指表關係，

A283
B339

但只指表內部的決定。如是，以下之義似乎隨此而來，即：在凡是一物（一本體）中，茲存有某種東西，此某種東西是絕對地內部的，而且它先於一切外部的決定而存在，因為它是那首先使外部的決定為可能者；因而結果也就是說，此基體，由於在其自身中不再含有任何外部的關係，故它即是「單純的」（因為諸物質的東西除只是關係外，至少除其互相外在的部分之關係外，它們不能是任何東西）；而因為除那些通過我們的內部感取〔而被給與〕的內部決定外，我們不知道還另有其他絕對地內部的諸決定，是故此基體不只是單純的，且（類比於我們的內部感取）它同樣亦是通過「表象」而為被決定了的，那就是說，一切事物實盡皆是單元

B340 （monads），即：盡皆是賦之以諸表象的「單純的存有」。如果在「一物一般」之概念外，不復有進一步的條件（單在此進一步的

A284 條件下，外部直覺底對象始被給與於我們，而這些進一步的條件卻正是此純粹概念所已把它們抽掉者），則以上那些爭論〔說法〕必應完全是正當的。【可是】^①，如我們所見，在那個純粹概念所已把它們抽掉的那些進一步的條件之下，一個空間中的常住的現象（不可入的廣延）只能含有關係，而畢竟並不能含有什麼是絕對地內部的者，雖然如此，然而它卻又是一切外部知覺底根本基體。通過純然的概念，我實不能沒有思及某種是內部的者而即可思考那是外部的者；而此一義正因此充足理由而然，即：諸關係之概念必預設那絕對地〔即：獨立地〕被給與的東西，若無這些絕對地〔獨立地〕被給與的東西，那些關係之概念是不可能的。【但是，因為那被含在直覺中的某種東西它並不存在於一物之純然的概念中，又因為那正是此某種東西它給出這基體，此基體決不能通過純然的概念

而被知，即是說，那被含在直覺中的某種東西是一空間，此空間，連同著一切它所包含的，是只由形式的關係，或亦可說由真實的關係，而組成，因為是如此云云，所以我不能說：因為若無一絕對地內部的成素，一物便決不能為純然的概念所表象，是故在那被歸屬在這些概念下的事物本身中，以及在此事物本身之直覺中，也不能有那「在任何完全內部的東西中無基礎」〔某種絕對內部的東西並不為其根據〕的某種外部的東西。】^②一旦我們把直覺底一切條件皆已抽掉，我承認，茲便沒有什麼東西在純然的概念中被遺留下來，除內部者一般以及其交互的關係外，單只通過此所剩下的內部者一般以及其交互的關係，那外部者才是可能的。但是這種必然性（它只基於抽象）並不發生在這樣的事物上，即如「連同著諸決定而被給與於直覺中」那樣的事物上，這樣「連同著諸決定而被給與於直覺中」的事物，其所連同著的諸決定只表示純然的關係，而且此諸決定亦並無任何內部的東西以為其基礎；因為這樣的事物並不是「事物之在其自己」，但只是現象。一切我們所知於物質者盡皆只是一些關係（我們所名曰「物質之內部的決定」的那東西其為內部的只是比較意義的內部的），但是在這些關係間，有些關係是自存的而且是常住的，而通過這類自存而常住的關係，一決定性的對象始可被給與於我們。這一事實，即「如果我抽掉這些關係，茲便沒有什麼更多的東西為我留下來以備我去思之」這一事實並不排除「一物為現象」這概念，實在說來，亦不排除「一對象在抽象中」這概念。它所排除的乃是通過純然的概念而為可決定的這樣一個對象之一切可能性，即是說：它所排除的乃是「一智思物」之一切可能性。說「一物須被視為全由關係而組成」，這確然駭人聽聞。但

B341

A285

是，【這樣的一物是純然的現象，而且它不能只^③通過純粹的範疇而被思；這樣的一物其自身只存於「某物一般之關聯於感取」這純然的關係中】^④。同樣，如果我們以純然的概念開始，我們不能有別法以思抽象中的事物之關係，除以「視此一物為另一物中的諸決定之原因」之方式去思之，因為這方式就是我們的知性如何思議關係者。但是，因為在那種思之之方式中，我們忽視了〔抽掉了〕一切直覺，所以我們已排除了任何種特殊模式之認可（在此特殊模式中，雜多之不同的成素決定每一其他成素之位置），即是說，已排除了感性之形式（空間），但是此感性之形式卻是被預設於一切經驗的因果性中〔先於一切經驗的因果性而存在〕。〔案：此一大段是就內部與外部說。〕

①「可是」，肯·斯密士譯為「因為」（for）。以“for”起句不順，依其他兩譯皆有一轉的意思，故改之。

②這一長句依康德原文句法譯，是一整句，其他兩譯皆如此譯。此中有主句的「因此，所以」，復有一副屬句的「因此所以」。肯·斯密士譯把它拆開了，只有一層「因此所以」。依其譯當如下：「但是那被含在直覺中的某種東西它並不是可在一物之純然的概念中被發見的；而此某種東西即給出這基體，此基體決不能通過純然的概念而被知，即是說，此某種東西是一空間，此空間，連同著一切它所包含的，是只由形式的關係，或可說亦由真實的關係，而組成。因為，若無一絕對地內部的成素，一物便從不能為純然的概念所表象，我不可以因此便宣稱：在那被歸屬在這些概念下的事物本身中，以及在此事物本身之直覺中，也沒有那『在任何完全內部的東西中無基

B342

A286

礎」的某種外部的東西。」案：此譯自亦能達意，但並不比原文句法更順而顯明，故不從。

③「只」字不可少，肯·斯密士譯無，其他兩譯有。

④此句依康德原文譯。依肯·斯密士譯當如下：「這樣的一物其自身之所存繫而成其為這樣的一物者乃即是『某物一般』之關聯於感取，這純然的關係」。此當然亦可，但迂曲。此句，Meiklejohn 譯得之。Max Müller 譯則如此：「這樣的一物其自身是由『某物一般之關聯於感取』這純然的關係而構成」。此誤。

如果所謂「純然地智思的對象」，我們【意謂之〔理解之〕】為那些東西，即「無任何感性之規模〔圖式〕，只通過純粹範疇而「被思」^①的那些東西，則這樣的對象便是不可能的。因為一切我們的「知性之概念」之客觀的使用之條件只是「我們的感觸直覺」之模式，經由此感觸的直覺，對象始是被給與於我們的；如果我們抽掉這些對象，概念便不能有關聯於任何對象。縱使我們想去假定一種「不同於我們的感觸直覺」的直覺，我們的思想之功能在關涉於此另一種直覺中必亦仍然是無意義的。但是，如果所謂「純然地智思的對象」，我們只意謂^②〔或理解〕它們是「一非感觸直覺」底對象^②，在關涉於此種對象中，我們的範疇明白地不是有效的，因而也就是說，對於此種對象，我們決不能有任何知識（既不能有直覺亦不能有概念），則此純然消極意義的「智思物」實必須被承認。因為這樣理解之無異於說：我們的這種感觸直覺並不能擴張至一切事物，但只能擴張至「我們的感取」之對象，因而結果亦就是 B343

說，我們的這種感觸直覺之客觀的妥效性是有限制的，而因此，一個地位是為另一種直覺保留下來，因而亦為那「作為此另一種直覺之對象」的事物保留下來。但是，在這種情形中，「智思物」之概念是或然的，即是說，它是這樣一種事物之表象，即「關於此事物，我們既不能說它是可能的，亦不能說它是不可能的」，這樣一種事物之表象；因為除我們自己的感觸直覺這一種直覺外，我們不能切知於另一種直覺，而除範疇外，我們亦不能切知於另一種概念，而談論感觸直覺或範疇，它們皆不是適合於「一非感觸的對象」者。因此，我們不能積極地把我們的思想底對象之範圍擴張至我們的感性底條件以外，並亦不能積極地在現象以外認定還有純粹思想之對象，即是說，認定還有「智思物」，因為這樣的對象並沒有可指派的積極意義。因為就範疇而言，我們必須承認：這些範疇其自身並不是適合於「物自身」之知識者，並亦必須承認：若無感性之與料，這些範疇必應只是知性底統一之主觀形式，而無任何對象。「思想」，以其自身而言，實非感取之所產生，而即此而言，「思想」亦不是為感取限制者；但我們不能因此便說：思想不為感性所幫助而有屬於其自己底一種純粹的使用，因為若這樣，它便是沒有對象的。我們不能認為智思物就是這樣的一個對象〔案：意即不能以智思物為思想之純粹使用之對象〕；蓋因為智思物，由於它實只指表這樣一個對象之或然的概念，即一完全不同於我們的直覺之直覺以及完全不同於我們的知性之知性這樣直覺與知性上的一個對象之或然的概念，由於其是如此，所以其自身就是一問題。因此，智思物之概念並不是「一個對象」之概念，但只是一個「不可避免地與我們的感性之限制有密切關係」的問題，這一問題乃即是關

A287

B344

於「是否不可以有一些對象它們完全脫離了任何這類感觸的直覺」之問題。這一問題乃是一個「只能依一不決定的樣式而被解答」的問題，即此問題只能因著如此說，即：「由於感觸直覺並不能無分別地擴張至一切事物，是故一個地位可為其他而且另樣的對象保留下來」這說法，依一不決定的樣式，而被解答；而結果也就是說，這些其他而另樣的對象必須不能絕對地被否決，雖然它們亦不能被肯斷為我們的知性之對象，所以不能如此被肯斷，是因為我們對於它們無決定性的概念故，所以對於它們無決定性的概念乃是因為沒有範疇能適合此目的〔或達此目的〕故。

- ①「被思」，肯·斯密士注云：在“Nachträge, cl”中，康德已把「被思」改為「為我們所知」。如是，則為「只通過純粹範疇而為我們所知」。案：此改較好。蓋「無感性之規模，只通過純粹範疇而為我們所知」，這樣的智思的對象才是不可能的。若只「被思」，那對象不必是不可能的。（這可能當然只是形式的空洞的可能，不是真實的可能。）
- ②意謂或理解純然智思的對象為「一非感觸直覺」底對象，由此說消極意義的智思物，此與 B307 處所說不一致，那處正是由「非感觸直覺」底對象說積極意義的智思物，由「不是我們的感觸直覺底一個對象」說消極意義的智思物。那處說消極是很消極的，此處如此說消極還帶有一點積極的意義。此處之所以如此說或許是由於對首句「無任何感性之規模，只通過純粹範疇而為我們所知」這樣不可能的積極意義的智思物而說。這樣說的積極意義是順批評來布尼茲說下來的。這樣的積極意義既不可取，則於消極意義如此說當亦無過。

又意謂或理解之為「一非感觸直覺」底對象，康德原文是「意謂或理解」字（verstehen），肯·斯密士譯為“have in mind”（牢記著），此不顯明，故不從，故仍照原文譯為「意謂」或「理解」，其他兩譯皆如此譯。又此說意謂或理解是順首句理解「純然智思的對象」而說，故須重提「純然智思的對象」。肯·斯密士譯無此重提，只譯為「我只牢記著」，便無順承，來得突兀。Max Müller 譯亦無此重提，但譯為「我只意謂」，人尚可以看出是順承首句說，但畢竟隔的太遠，亦不甚顯。只 Meiklejohn 譯有此重提字樣，原文原有此字樣。

依此而言，知性限制了感性，但是知性並不因此即可擴張其自己之範圍。在警告感性說：你必不可擅自要求應用於物自身，但只可應用於現象，在如此警告之進行中，知性實可為其自己思考「一對象之在其自己」，但其思此「對象之在其自己」只能當作「超越的對象」〔超絕的對象〕而思之，此超越的對象是現象之原因，因此，其自身並不是現象，而它既不能被思為量，亦不能被思為質，亦不能被思為本體，等等（因為這些概念總是需要有感觸性的形式，在此感觸性的形式中，它們決定一對象）。此超越的對象是否是在我們之內被發見的抑或是在我們之外被發見的，是否它必應隨同感性之停止而立即被消除，抑或是否在感性之缺無時它仍然應留存，關此，我們是完全無知的。如果我們以「此對象之表象不是感觸的」之故而樂意名此對象曰「智思物」，則我們很可自由如此名之。但是，因為我們不能把我們的知性之概念之任一個應用於此對象，所以此對象之表象對於我們固仍自是空的，而且此對象之表象

除去標識我們的感觸知識之範圍以及去留下一空地（此空地我們既不能通過可能經驗以填充之，亦不能通過純粹知性以填充之）外，它亦無其他用處。 A289

依此，「此純粹知性」之批判並不允許我們去創造一新的「對象領域」以越出那些「當作現象而可被呈現給知性」的對象以外，因而去流蕩或迷失於智思的世界中；不，它甚至亦並不允許我們去懷有這類對象之概念。〔去創造一新的對象領域並因而去流蕩或迷失於智思的世界中，這是一種錯誤的冒進。〕^①那「顯然是此錯誤的冒進^②之原因，而且亦實求諒那錯誤的冒進然而不能使那錯誤的冒進為正當」的那種差謬實處於「違反知性之天職〔分定〕而超絕地使用知性」中，並亦處於「使對象，即是說，使可能的直覺，符合於概念，而並不使概念符合於可能的直覺（概念底客觀妥效性單只基於此可能的直覺）」中。這種「超絕地使用知性並使對象即可能的直覺符合於概念而不使概念符合於可能的直覺」之差謬轉而復亦由於這事實，即：「統覺，以及隨同此統覺的思想，先於諸表象底一切可能的決定性的安排或序列而存在」這事實，而然。結果，我們所作的是要去思考「某物一般」；而雖然一方面我們依感觸的樣式決定此「某物一般」，可是另一方面我們又把那「被表象於抽象中」的普遍的對象與「直覺此某物一般」這「直覺之」之模式區別開〔而脫離此「直覺之」之模式〕^③。如是，所留給我們的乃是「單以思想來決定對象」這一「決定之」之模式，這一模式乃是一純然地邏輯的形式而無內容者，但是這一模式對於我們似乎又是這樣一種模式，即「在此模式中，對象在其自己而存在著（作為一智思物而存在著），而並沒有顧及直覺（此直覺是被限制於我們的感

B346

取的直覺)」，這樣的一種模式。

①此一句為譯者所補，康德原文及三英譯皆無。

②「錯誤的冒進」亦是肯·斯密士的意補，康德原文只是「引至此」之「此」，其他兩譯皆如此譯。這個「此」字即指「創造新的對象領域」這種冒進說。既已意譯為「錯誤的冒進」，即須先補述一句。

③此句亦為譯者所補，康德原文及三英譯皆無。只是「區別開」不夠，依此下「如是」句觀之可知。

*

*

*

*

A290 在我們離開「超越的分析」以前，我們必須再增加一些解說，這些解說其自身雖不是特別重要的，然而卻可被視為是系統底完整上之所需要者。通常所用以去開始一超越的哲學的那首出的概念是一種區分，即分成可能的與不可能的這種區分。但是因為一切區分皆預設一被區分的概念，是故一更較高的概念是需要的，而此更較高的概念是「一對象一般」之概念，此「對象一般」之概念是或然地被理解者，它是否是某物抑或什麼也不是，是無，這是未曾被裁決的。由於範疇是唯一「涉及對象一般」的概念，所以一對象之辨別，辨別它是否是某物抑或什麼也不是，是無，將依照範疇之次序並在範疇之指導下而進行。

B347 (1)對於「一切」、「許多」以及「一」之概念，有一與之相對反的概念，此一概念消除每一樣東西，即是說，它是「無一」

〔none 沒有任何一個〕之概念。這樣，一個「沒有任何可指派的直覺與之相應」的概念底對象便是等於「無」。那就是說，它是一個無對象的概念（*ens rationis*），此如智思物，此等智思物不能被算在諸可能者中，然而它們卻亦必須不因此之故便被宣布為是不可能的；又如某種新的基本力量，此等力量雖在思想中懷有之〔思 A291 之〕而並無矛盾，然而它們卻又是在我們的「思維之」之思維中不為從經驗而來的任何例證所支持者，因此，它們不能被算作是可能的。

(2)實在是「某物」；否定是「無物」，即是說，是「一對象之缺無」之概念，此如影子、冷等（*nihil privativum*）。

(3)直覺之純然的形式，此並無實體（*substance*），依其自身而言是沒有對象的，它但只是一對象（作為現象）之純然地形式的條件，此如純粹空間與純粹時間便是（*ens imaginarium*）。此純粹空間與純粹時間，由於它們是直覺之形式，它們實是某物，但它們自身卻並不是被直覺的對象。〔案：意即它們並不是為感觸直覺所直覺的那作為現象的對象，蓋因為它們可是形式直覺底對象，此其所以又被名為純粹直覺故〕。

(4)一個自相矛盾的概念之對象其自身是「無物」，因為這概念 B348 是無物，是不可能的，例如一個雙邊的直線的圓形（*nihil negativum*）。

因此，「無」底概念底這種區分之表列必須被排列如下。（與此相對應的「某物」之區分直接地隨「無」之區分而來。）

無

(1)

沒有對象的空洞的概念

〔如智思物之概念〕

(*ens rationis*)

(2)

一概念之空無對象

〔如否定〕

(*nihil privativum*)

(3)

沒有對象的空洞的〔純粹〕直覺

〔如純粹空間與時間〕

(*ens imaginarium*)

(4)

沒有概念的空無對象

〔以概念不可能而無對象，如自相矛盾的概念〕

(*nihil negativum*)

由上表，我們看出(1)「沒有對象的空洞的概念」〔*ens rationis*, Gedankending 被思的物〕與(4)「沒有概念的空無對象」

〔*nihil negativum*, Undinge 無物〕是有別的，其所以有別是因為前者不是可被算在諸可能中者，因為它是純然的虛構（雖不是自相矛盾的），而後者則是相反於可能者，其所以相反於可能是因為概念消除其自己〔因為概念自相矛盾而消除其自己〕。但是，此兩者

B349 皆是空概念。〔案：雖皆是空概念，但前者是邏輯地可能的（不是自相矛盾的），只是沒有對象與之相應而為空，故此空概念之空是空洞義，不是空無義。而後者為空概念是因為邏輯的不可能而為

空，故此空是空無之空。〕另一方面，(2)「一概念之空無對象」(*nihil privativum*)與(3)「沒有對象的空洞的〔純粹〕直覺」(*ens imaginarium*)此兩者在概念上皆是空無「與料」的。如果光明不被給與於感取，我們不能表象黑暗；如果廣延的存有不被覺知，我們不能表象空間。「否定」以及「直覺之純然形式」，在某種真實的東西之缺無下，皆不是對象。〔案：「否定」只是實在之被抹去，其本身只代表虛無，故不能是一對象，並無一對象名曰「虛無」，此如取消了光明，便無所謂黑暗，黑暗不能作一有自性的對象而被表象，黑暗只是光明之否定，否定了光明，便什麼也沒有，並沒有一個真實的與料與此否定相應，以此故，故無對象。直覺之形式，如純粹空間與時間，其自身只是形式，並沒有一個真實的與料與此形式(純直覺)相應，以此故，故無對象。「如果廣延的存有不被覺知，我們不能表象空間」，意即不能把空間移於現象上作為被表象的對象。但它們本身卻猶可是形式直覺底對象，此又與「否定」不同。否定無對象，而其本身亦不能是對象；直覺之形式無對象，但其本身卻又可以是對象，是形式直覺底對象。〕

超越的邏輯

第二分 超越的辯證

A293

引 論

I 超越的幻象

我們早已名「辯證一般」曰幻象底邏輯。這樣名之並不意謂辯證是一「概然論」；因為「概然」還是真理，惟只依不充分的根據而被知而已，而關於「概然」之知識，雖然它是這樣地有缺陷（不圓滿的），但它卻並不因此之故便是欺騙的；因此，關於「概然」之知識^①並不須與邏輯底分析部分割離開。我們更亦不能有理由視現象與幻象為同一。因為真理或虛幻並不存在於對象，當此對象被直覺時，但只存在於關於此對象的判斷，當此對象被思想時。因此，去說感取不會錯，這自是正確的——其不會錯不是因為感取總是正當地在作判斷，但只因為它們根本未作判斷。因此，真理與錯誤，因而以及那「引至於錯誤」的幻象，皆只是在判斷中被發見，即是說，只在「對象之關聯於知性」這關聯中被發見。在任何「完全符合於知性底法則」的知識中，茲並無錯誤可言。在一感取底表象中，因為它不含有任何判斷，所以亦無錯誤可言。沒有自然的力量單以其自身即能離開其自己之法則。這樣，既非知性以其自身

B350

A294

(不被其他原因所影響)會陷於錯誤，亦非感取以其自身會陷於錯誤。前者不會陷於錯誤，是因為如果它只依照它自己的法則而活動，則結果(判斷)必須必然地符合於其自己之法則；符合於知性底法則是一切真理中的形式成素。在感取中，沒有任何判斷可言，既無真的判斷，亦無假的判斷。現在，因為除知性與感性這兩種知識源泉外，我們再沒有其他知識源泉，所以錯誤是只因著那未被觀察出的「感性之影響於知性」這樣的影響而發生，通過此種未被觀察出的影響，遂致判斷之主觀根據竄進來而與客觀根據混而為一，

B351 並且使這些客觀根據脫離其真正的功能^(a)，此恰如一運動中的物體必會總是以其自身在同一方向中順一直線而繼續其運動，但是如果

A295 它為另一力量，即在另一方向中活動著的另一力量，所影響，它即開始脫離直線而進入曲線的運動。要想把知性底特有活動與那與它混雜在一起的力量區別開，則「去視錯誤的判斷為兩種力量間的對角線(兩種力量是在不同方向中決定判斷的兩種力量，那不同方向好像要圈成一個角度)，並去把這種組合活動化解成知性底單純活動與感性底單純活動」，這乃是必要的。在純粹先驗判斷之情形中，這一步工作是要為超越的反省所擔負，通過此超越的反省，如我們所早已展示的〔案：見前分析部附錄〕，每一表象是在相應的機能中而被指派其地位，並且因著此超越的反省，此一表象之影響於另一其他表象亦同樣可因而被區別開。

(a)處，康德作底注云：

B351 感性，當它隸屬於知性，而作為一個對象，即「知性在其上表現作用」的一個對象，則它便是諸真實知識之源。但是，

這同一感性，當它影響知性之作用，並決定知性去作判斷，則它便是錯誤之根。

①關於「概然」之知識，此依康德原文譯。肯·斯密士改譯為「概然論」不諦。

在這裡，我們並不是關心於經驗的幻象（例如視覺的幻象），經驗的幻象發生於知性規律之經驗的使用中（非然者，知性規律自是正確的），而通過經驗的幻象，判斷機能便為想像底影響力所誤引。我們在這裡只關心於超越的幻象，這超越的幻象發揮其影響力於那些「決無意於經驗中的使用」的原則上，在此情形中，我們至少也必有一「衡量這些原則底正確性」的判準。不顧一切批評之警告，這超越的幻象帶著我們完全超出範疇底經驗使用之外，並且以純粹知性底一種只是欺騙性的擴張來推宕或延擱我們。我們將名那些原則，即「其應用完全限於可能經驗底範圍之內」的原則，曰「內在的原則」；而另一方面，則名那些「宣布或聲言要去越過這些限制之外」的原則曰「超離的原則」。在這些超離的原則之情形中，我並不是涉及範疇之「超越的使用」或「誤用」，此種超越的使用或誤用只是判斷機能底一種錯誤，當此判斷機能並未適當地為批評所抑制，因而也並未對於這樣的領域底界限，即「只有在此領域內，純粹知性始被允許有自由的表現」這樣的領域底界限，予以充分的注意時。在這些超離的原則之情形中，我實並不涉及此種誤用，我只意謂一些現實的原則，這些現實的原則激勵我們去拆毀一切藩籬，並且去攫取或佔有一完全新的領域，這完全新的領域是不

B352

A296

B353 承認有任何界限之限制的。這樣，「超越的」與「超離的」不是可互換的詞語。純粹知性底原則，如我們前分析部所開列者，只允許有經驗的使用，並不允許有超越的使用，即是說，並不允許有擴張至經驗底範圍以外的使用。另一方面，一個原則，它若取消了這些限制，或甚至命令著或指揮著我們實際去越過這些限制，則它便被名曰「超離的原則」。如果我們的批評在「揭露這幻象，即那些已被視為確實的原則中的幻象」這方面能夠成功，則那些只屬於經驗使用的原則便可被名曰「純粹知性底內在原則」，以與其他原則〔案：即超離的原則〕相對反。

A297 邏輯的幻像，即「存於理性底形式之純然的模倣中」的那邏輯的幻像（形式謬誤之幻像），完全由對於邏輯規律之不注意而發生。只要一旦對於擺在我們眼前的情形加以注意，則此幻像即完全消滅不見。可是，**超越的幻像**，縱使在它已被檢查之後，而其無妥效性已清楚地為超越的批評所揭露，它亦並不因而即停止（此如「世界在時間中必須有一開始」這命題中的幻像即是如此）。這種幻像底原因就是：在我們的理性（即主觀地視為人類知識之一機能的理性）之使用上有一些基本的規律與格準，而這些規律與格準完全有「**成為客觀原則**」之象（Ansehen），因此，我們把我們的概念之一連繫底**主觀必然性**（此主觀必然性有利於知性）誤以為物自身底決定中的一種**客觀的必然性**。這一種幻像其不能被阻止恰似海面比海岸處現為較高的樣子之不能被阻止，其現為較高是因為我們通過一較高的光線而看它。或取一更好的例子，月亮初昇時現為較大，此則天文學家亦不能阻止之，雖然他並不為這種幻像所欺騙。

B354 因此，超越的辯證將以「揭穿超越判斷底幻像並同時警告我們

不要為其所欺」，而滿足其自己。但是若說「這種幻像，就像邏輯的幻像一樣，必可實際地消滅不見而不再是一幻像」，這卻是超越的辯證所永不能達到的一種事。因為在這裡，我們要處理一種自然而不可避免的幻像，這種幻像是基於主觀的原則上，但它卻把這些主觀原則矇混為客觀的；而邏輯的辯證在其揭露欺騙性的推理中卻只要處理一種「遵守原則」中的錯誤^①，或只要處理一種「模倣這樣欺騙性的推理」中的人為造作的幻像。依是，茲存有一種純粹理性底自然而不可免的辯證，這一種辯證不是這樣一種辯證，即「在其中，笨拙的人由於缺乏知識而困惱其自己」這樣的一種辯證，它亦不是一種「某些詭辯家技巧地發明之以混擾有思考的人」的辯證，它乃實是這樣一種辯證，即，它是與人類理性不可分離的，甚至在其欺騙性被揭穿以後，它將仍然同理性開玩笑，並且繼續使理性陷入於一時的錯亂或越軌中，此錯亂或越軌永遠需要糾正。

A298

B355

①「遵守原則中的錯誤」康德原文是“‘*einem Fehler*’ in *Befolgung der Grundsätze*”。肯·斯密士譯為「『由原則而來者』中的錯誤」（*an error in the following out of principles*）。

II 純粹理性是超越幻象底所在地

A. 理性一般

一切我們的知識皆以感取開始，由此而進至知性，然後再以理

性結束，理性以外，再沒有一個更高的機能可在我們心中被發見出來用之以從事於直覺之材料並把這直覺之材料帶至思想底最高統一之下。現在，既然我必須對於這個最高的知識機能〔理性〕給與一說明，我見出我自己有相當困難。理性，就像知性一樣，能夠依一純然形式的樣式，即邏輯的樣式，而被使用，在此樣式中，它把知識底一切內容皆抽掉。但是它亦能有一真實的使用，因為它在其自身內含有某種概念與原則之根源，它既不從感取假借得這些概念與原則，亦不從知性假借得這些概念與原則。理性之前一種能力〔即：形式使用中之能力〕好久以來即被邏輯學家規定為「制作間接推理（有別於直接推理）」之能力；但是理性之另一能力〔真實使用中之能力〕之本性，即「其自身亦產生概念」這另一能力之本性，卻並不是依此界說而被理解。現在，因為在這裡我們要面對理性之區分為一邏輯的能力與一超越的能力，所以我們被迫著不得不去尋求關於理性這一知識根源之一較高的概念，此一較高的概念將包括那邏輯能力一義與超越能力一義這兩義以為隸屬於其自己者。依類比於知性之概念而言，我們可期望邏輯能力之一義將對於超越能力之一義供給一把鑰匙，而邏輯能力之一義底功能表將即刻把理性底概念〔即：理性自身所產生之概念即理念〕之族系給與於我們。

在我們的超越的邏輯〔辨物學〕之第一部分中，我們視知性為「規律之能」；在這裡，我們將因著名理性曰「原則之能」而把理性與知性分別開。

A300 「原則」一詞是曖昧而有歧義的，它通常只指表一種知識，此一知識可當作原則而被使用，然而此一知識依其本身而言，並就其

恰當的根源而言，它卻不能是原則。每一普遍命題，甚至一個「通過歸納，從經驗而被引生出」的普遍命題，亦可用來充作一三段推理中的大前題；但其自身卻並不因此即是一原則。諸數學公理（例如兩點間只有一條直線）就是普遍的先驗知識底一些例子，因此，它們可以正當地被名曰原則，即相對於那些「能被歸屬於其下」的例案而正當地被名曰原則。但是，我並不能因此就說：我可由原則來了解一「直線一般」以及一「直線之在其自身」底這種特性〔如幾何中所說者〕；我只能在純粹直覺中了解之。

B357

因此，由原則而來的知識唯是那種知識，即「在其中我通過概念依普遍者了解特殊者」的那種知識，這樣說來，每一三段推理皆是一種「由一原則而推演出知識」之模式。因為大前題總是給與一概念，通過此概念，凡是可歸屬於這概念下就像歸屬於一條條件下者皆是依照一原則由這概念而被知。現在，因為任何普遍的知識皆可用來充作一三段推理中的大前題，又因為知性以此類的普遍先驗命題呈現給我們，是故這些普遍的先驗命題在關涉於其可能的使用中亦可以被名曰原則。

但是，就純粹知性底這些基本命題而言，如果我們在關涉於其根源中依其自身而考慮它們，則它們自是有所是，但卻並不是基於概念上的知識。因為，如果我們不被純粹直覺（數學中者）所支持，或不被一「可能經驗一般」底條件所支持，則那些基本命題必甚至不會是先驗地可能的。「每一東西其發生皆有一原因」，此並不能只從「發生一般」之概念而被推斷出；正相反，乃正是這個基本命題它在關於那發生的東西中指示我們如何在經驗中去得到那「實際上是決定的」任何概念。①

A301

①案：此句，依康德原文當如此譯；正相反，乃正是這個基本命題它指示我們如何始能關於那發生的東西去得到一「決定性的經驗概念」。Max Müller 依原文如此譯：正相反，乃正是這個原則（這個基本命題）它表明唯依什麼樣式我們始能關於那發生的東西形成一「決定性的經驗概念」。

依是，知性從未能提供任何種由概念而被引生的綜和知識；而
B358 正是這種綜和知識才可以「無任何限制而恰當地」①被名曰原則。
但是，一切普遍命題可依一比較意義而被說為原則。

①肯·斯密士注出原文是“schlechthin”。案：此一詞是率直，簡單明白等義。依是，此句可以如此譯：而正是這種綜和知識始可逕直地被名曰原則。「逕直地」Max Müller 譯為「絕對地」，不很恰。形容詞“schlechthinig”才是絕對的、無條件的、全然的等義。

[案]：知性從不能只從概念之分析而提供綜和知識。從概念之分析所得的知識只是分析的知識，此是不落實的形式知識，或甚至只是概念的遊戲，而並無任何知識，不管是經驗科學的，抑或是形式科學的。知性只有依據直覺始能提供先驗的綜和知識，亦即是先驗的綜和命題，惟此種命題始可恰當地逕直地說為原則。一切其他普遍命題其可以被說為是原則只是依一比較的意義而被說為原則。

時下城市法繁如牛毛，我們總能回到其一般的原則而不這樣無底止的繁複，這好久已來就是人們所願望者——這或許某時可以實現（但誰知是什麼時候！）。因為只有在這些一般原則中，我們始能希望去找出我們所慣常名之曰「立法之簡單化」者之秘密。但是，在這領域內，法律只是一些置於我們的自由上的限制，藉以可使這樣的自由完全與其自己相諧和；因此，它們是指向於某種「完全是我們自己的工作」之事，而我們自己，通過這些概念，可以是那「完全是我們自己的工作」之某種事之原因。但是，若說「對象在其自身，即事物之本性，亦必須處於原則之下，而且必須依照純然的概念而被決定」，這一種要求，縱非不可能，亦至少完全與常識相違反（*sehr Widersinnisches*）。但是儘管是如此（這是一個我們仍須去討論的問題），從原則（真正是原則者）而引生出的知識是那「完全不同於只通過知性而被得到的知識」者，這至少是顯明的。後者，即只通過知性而被得到的知識，實亦可有一原則之形式，而這樣，它遂可先於某種其他知識，但是自其自身而言之，只要當它是綜和的，它即不單只依靠於思想，它亦不能在其自身中含有一從概念而得到的普遍者。

A302

知性可被視為「藉賴著規律而得到現象之統一」的一種機能，而理性則可以被視為「在原則下得到知性底規律之統一」的一種機能。依此，理性從不能把它自己直接地應用於經驗或任何對象，但只直接地應用於知性，其直接地應用於知性乃為的是想藉賴著概念去把一種先驗的統一，一種「可以被叫做是理性底統一」之統一，而且是一種「在種類上完全不同於『為知性所完成的任何統一』」之統一，給與於知性底衆多的知識〔各種知識〕。

B359

這是關於理性機能底一個普遍的概念〔即：一般性的概念〕，只要當在完全無事例中，把理性機能弄清楚，這是可能的時候。〔即，只要當無事例而即可把理性機能弄清楚，則以上所說便是關於理性機能底普遍概念，即一般性的想法。〕事例將在我們的辯說經過中被給與〔被舉出〕。

A303 B 理性之邏輯的使用

人們通常在「直接地被知者」與「只是被推斷者」之間作一區別。在一為三條直線所界成的圖形中有三個角，這是直接地被知的；但是三個角之和等於兩個直角，這卻只是被推斷出的。因為我們經常要使用推理，因而我們亦因著成為完全習慣於推理而終止，所以我們不再注意這區別，並且我們時常如在所謂感取之欺騙之情形中那樣，視那實只是被推斷出者為直接地被覺知者。在每一推理過程中，首先有一基本命題，其次並有另一命題，即結論，此是從基本命題而抽引出者，而最後乃有一推斷（即：邏輯的承續），因著此推斷，結論之真是不可分地與那基本命題之真相連繫的。如果這被推斷出的判斷是早已含在較前的判斷中以至於它可以無第三表象之媒介而即可從那較前的判斷中而被引申出，則此推斷即叫做是直接的推斷（*consequentia immediata*）——我寧願名之曰「知性底推斷」。但是，如果除那被含在基本命題中的知識之外，還需另一判斷以去產生結論，則此推斷即須被名曰「理性底推斷」^①。在「一切人是有死的」這一命題中，早已包含有「有些人是有死的」，「有些有死的是人」，「沒有不是有死者而是人」，這些命題；因此，這些命題是從「一切人是有死的」這一命題而來的一些

直接結論。可是，另一方面，「一切有學問的存有是有死的」這一命題卻並不包含在那基本判斷中（因為「有學問的存有」這一概念實並未出現在那基本判斷中），它只能藉賴著一個有媒介作用的判斷而從那基本判斷中被推斷出。

①關於「理性底推斷」肯·斯密士注明云：在這裡，有別於「知性底推斷」（Verstandesschluss）的「理性底推斷」（Vernunftschluss）是康德的經常使用之詞以代替「三段推理」者，故在其他文段中，例如下段文中，我即以「三段推理」譯之。

〔案〕：康德原文俱用「理性底推斷」以表示三段推理（syllogism）。故讀者若見有三段推理字樣，心中即須記住這是意謂「理性底推理」。

在每一三段推理中，我首先通過「知性」思考一規律（大前題）。其次，我藉賴著「判斷力」把某種已知的東西歸屬在這規律底條件之下（小前題）。最後，那因著小前題而被知者，我通過規律之謂詞來決定之，因而也就是說，經由「理性」而先驗地決定之（結論）。因此，作為規律的大前題所表象的「已知者」與「此已知者底條件」間的關係即是不同類的三段推理之根據。結果，三段推理，就像判斷一樣，有三類，即依照它們在知性中所依以表示「已知者〔知識〕之關係」的不同路數而有三類；它們或是定然的，或是假然的，或是析取的〔選替的〕。

如果，如一般發生者那樣，形成結論的那個判斷是當作一個問題而被安置，被安置下以便去看看它是否不從早已被給與的諸判斷而來，而通過那早已被給與的諸判斷是否一完全不同的對象被思想，則我就要在知性中尋求此結論之所以被肯斷，以便去發見在知性處是否它不被見出是依照一普遍的規律而處於某些一定的條件之下。如果我找到這樣一個條件，又如果這結論底對象能被歸屬於這所與的特定條件之下，則這結論便是從這規律而被推出，而這規律在其他知識對象上亦是有效的。從這一點，我們可以見出：在推理中，理性努力想去把通過知性而得到的種種知識還原到極少數的原則（普遍條件），並因著此極少數的原則而在推理中去達到最高可能的統一。

A305

C. 理性之純粹的使用

我們能孤立起理性乎？而這樣孤立起來，它是概念與判斷底一個獨立的源泉乎？而所謂概念與判斷是這樣的，即它們單從它那裡而湧現出，而藉賴著這些概念與判斷它可以關聯於對象，它是這樣一個獨立的源泉乎？抑或它只是一個副屬的機能，用來只把某種一定的形式，即被名曰邏輯形式者，安置於所與的諸知識上，它只是這樣一個副屬機能乎？這樣一個副屬的機能乃實是這樣一個機能，即通過它，那因著知性而被知的東西是依其互相關聯而為被決定了的，而較低的規律亦通過它而被安置於較高的規律之下（所謂較高的規律就是那些規律即其條件在其自己範圍內包括那較低規律之條件者），只要當這置於這較高規律之下之置能通過比較而被作成時。它只是這樣一個副屬機能乎？以上的問題就是我們現在所要暫

時專心去從事的問題。事實上，諸規律之複多性以及諸原則之統一性皆是理性底一種要求，要求之以達此目的，即「使知性成爲徹底的與其自身相一致」之目的，此恰如知性把直覺底雜多帶至概念之下，而因著此概念，知性把雜多連結起來。但是，這樣一個原則並不爲對象規定任何法則，而且它亦並不含有「如此對象之爲對象而知此對象或決定此對象」這知之或決定之之可能性之一般根據；「它只是一個『有秩序地管理或支配我們的知性之所有物〔儲藏物〕』上的主觀法則，如是遂致：因著知性底諸概念之比較，它可以把知性之諸概念化歸到最少可能的數目；它並不能使我們有理由從對象中要求這樣的齊一〔劃一〕就如『將有濟於我們的知性之便利與擴張』這樣的齊一；因此，我們並不可把任何客觀妥效性歸給那個格準」^①。總之，一句話，這問題就是：理性依其自身，即純粹的理性，它實含有先驗的綜和原則與規律嗎？如然，這些原則可以存在於什麼東西中呢^②？

A306
B363

①「那個格準」指什麼說呢？譯文不顯。此一整長句，依 Max Müller 譯是如此：【它只是一個主觀的經濟法則，應用於我們的知性之儲藏物者；它藉賴著知性概念之比較，以「把這些知性概念之一般的使用化歸到最少可能的數目」爲其目的，但卻並沒有給我們一權利去對於對象自身要求這樣一種齊一就如「可以有助於我們的知性之舒適便利與擴張」這樣的齊一，並去把任何客觀妥效性歸給那個格準】。此大體是依原文直譯，但「那個格準」仍不甚顯，此似指這主觀法則所有的或所表示的目的即「把這些知性概念之一般使用（原文是如此肯·斯密

士譯略)化歸到最少可能的數目」這個目的而言，即以此目的作為「格準」。這只是一個主觀的格準，我們並不能歸之以任何客觀的妥效性。又「它只是一個主觀的經濟法則」，此所謂法則即是「原則」義，嚴格講，此不可說為「法則」。又「它只是一個主觀的經濟法則，應用於我們的知性之儲藏物者」，肯·斯密士譯為「它只是一個有秩序地管理或支配我們的知性之所有物上的主觀法則」，此則較好。

Meiklejohn 於此長句，則如此譯：【它單只是「知性底內容之恰當的安排」上的一個主觀法則。此法則之目的便是：因著知性概念之比較，去把這些概念化歸到最少可能的數目，然而同時此目的卻並不能使我們有理由從對象自身去要求這樣的齊一就如「可以有貢獻於知性範圍之便利與擴大」這樣的齊一，或去期望此目的自身將因而從對象處接受到任何客觀的妥效性。】此大體是意譯。依此意譯，原文「那個格準」字樣便被化掉了，化而為「此目的自身」云云。然則，在另兩英譯中，那不顯明的「格準」指這主觀法則（原則）所表示的「目的」說，不算錯。可是在肯·斯密士的譯文中，格準指什麼說很難看出。

- ②依康德原文是：這些原則可以剽竊（取自）於何者之中呢？依另兩英譯：這些原則是什麼呢？

就「純粹理性之在其綜和知識中之超越的原則所要基於其上」的那根據而論，三段推理中理性底形式而邏輯的程序給予我們以充分的指導。

第一點，理性在三段推理中實並不關心直覺，關心之以便把直

覺帶至規律之下（如知性以其範疇所作者），它但只關心於概念與判斷。依此，縱使純粹理性實關心於對象，它亦對於這些對象以及關於這些對象底直覺並無直接的關係，但只對於知性以及知性底判斷有直接的關係——知性以及知性底判斷首先處理感取以及感取所有的直覺，其處理之是為「決定感取之對象」這一目的而處理之。因此，理性底統一並不是一可能經驗底統一，而是本質上不同於這種統一的，一可能經驗底統一乃是知性底統一。「每一事物其發生皆有一原因」，這並不是經由理性而被知的一個原則，亦不是經由理性而被規劃的一個原則。這個原則使「經驗底統一」為可能，而且它亦並沒有從理性假借得任何什麼事，這所謂理性乃是這樣的，即它若離開了「關聯於可能經驗」之關聯，它決不能從純然的概念上就已設置了任何這樣綜和的統一。 A307 B364

第二點，理性，在其邏輯的使用中，想去發見它的判斷（結論）底普遍條件，而三段推理其自身亦不過就是一個判斷，此判斷是因著把此判斷底條件歸屬在一普遍的規律（大前提）之下而被作成。現在，因為這個規律其自身亦須隸屬於理性底同樣必要條件之下，而因此，條件底條件必須被尋求（因著一上溯的三段推理 *prosyllogism* 而被尋求），只要當這是可實行的時，所以顯然那「專屬於理性一般之在其邏輯使用中」的原則就是：去為通過知性而被得到的有條件的知識尋找那無條件者，因著此無條件者，那有條件的知識底統一可被帶至完整之境。

但是，這個邏輯的格準只能通過我們以下的認定始可成為純粹理性底一個原則，即：如果有條件者已被給與則互相隸屬的諸條件底全部系列（即其自身因而是無條件的那一個全部系列）亦同樣被 A308

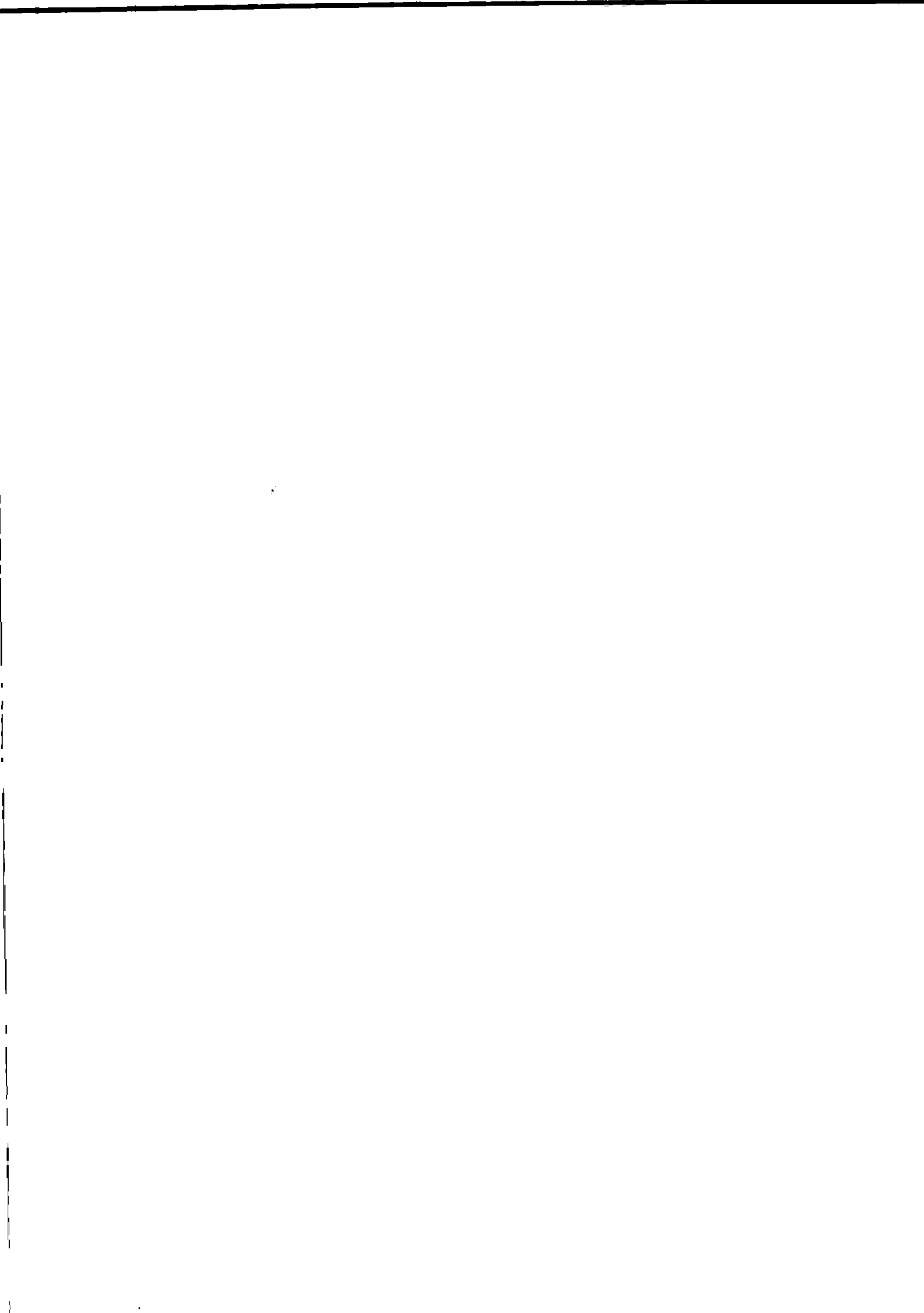
給與，即是說，亦同樣被含在對象以及對象底連繫中：只通過這樣的認定，那邏輯格準始能成爲純粹理性底一個原則。

純粹理性底這樣的一個原則顯然是綜和的；有條件者是分析地關聯於某種條件，但卻並不是分析地關聯於無條件者。從這原則裡，必亦有種種綜和命題隨之而來，關於此類種種綜和命題，純粹知性是一無所知的，因爲知性只須去處理一可能經驗底諸對象，關於此可能經驗底諸對象之知識與綜和總是有條件的。那無條件者，如果它的現實性已被承認，它須特別要就那些「足以使它與凡是有條件者區別開因而亦必須爲許多先驗綜和命題供給材料」的一切決定而被考量。〔案：此句意即：那無條件者，如果其現實性已被承認，它須特別要就這樣的一切決定而被考量，即這一切決定足以使它與那凡是有條件者區別開，並且因而這一切決定亦必須爲許多先驗綜和命題供給材料。此等於說：這一切決定(一)它們足以標識出那無條件者是無條件者而不是有條件者；(二)它們必須爲依此無條件者而有的許多先驗綜和命題供給材料。〕

但是，從純粹理性底這個最高原則而發生出的諸原則就關聯於一切現象而言將是超絕的〔超離的〕，即是說，對於此最高原則茲決不能有任何適當的經驗使用。因此，此最高原則將完全不同於一切知性底原則，一切知性底原則之使用完全是內在的，因爲一切知性底原則只有經驗底可能性作爲它們的論題(zu ihrem Thema)。試看「條件底系列(不管是現象底綜和中之系列抑或甚至是事物一般之思考中的系列)須擴張至無條件者」這個原則。它有客觀的可應用性乎？抑無客觀的可應用性乎？就知性底經驗使用而言，它的諸涵義是什麼呢？抑或不然，然則茲並無這樣客觀地有效的「理性

之原則」嗎？但只有這樣一個邏輯的規準，即「因著上升至高而又高的條件這種上升而去進至完整之境並因而去把最大可能的理性之統一給與於我們的知識」這樣一個邏輯的規準嗎？能是如下所說的嗎？即：理性底這種需要〔要求〕，自其被視為純粹理性底一個超越原則而言，實已錯誤地被討論，而我們在對象自身中設定條件系列底這樣無限制的〔絕對的〕完整性實已是過於輕率或匆遽：能是這樣的嗎？設若實是如此，則有什麼其他誤解以及虛幻曾偷偷混進如下所說的三段推理中，即此三段推理底大前提（或許寧是一臆斷而不是一設準）是從純粹理性而被引生出，而此三段推理則卻是從經驗而上升至經驗之條件，這樣的三段推理中？去答覆這些問題，這將是我們的超越辯證中的工作，關於此超越的辯證，我們將從它的人類理性中的深深隱蔽的源泉中努力去把它發展出來。我們將把這辯證部區分為兩卷，第一卷是討論純粹理性底超絕的〔超離的〕概念，第二卷則討論純粹理性底超絕而辯證的推理。

B366



超越的辯證

第一卷 純粹理性底概念

關於從純粹理性而引生出的諸概念之可能性，不管我們要如何
去裁決，「此諸概念不是因著純然的反省回思而被得到，但只是因
著推理而被得到」，這至少是真的。知性底諸概念也是先於經驗而
先驗地被思想，而且亦為經驗之故而先驗地被思想，但是此等概念
所含的不過就是「反省回思於現象」這反省回思之統一，只要當這
些現象必須必然地屬於一可能的經驗意識時。只有通過知性之諸概
念，知識以及一對象底決定才是可能的。知性之諸概念首先供給作
推理時所需之材料，而此諸概念亦並不是為任何其他先驗的「對象
之概念」所先以便它們可由之而被推出。另一方面，知性之諸概念
底客觀實在性只基於這事實，即：因為它們構成一切經驗底理智形
式，所以「去展示它們的經驗中的應用」這必總是可能的。

B367

「理性底概念」這個名稱早已給出一初步預先的指示，即指
示：我們是要處理那「不允許被限於經驗範圍內」的某種事，蓋因
為理性底概念有關於這樣一種知識，即「任何經驗知識（或許甚至
可能經驗底全部或可能經驗底經驗綜和之全部）只是其中之一部
分」的那種知識。沒有現實的經驗可完全適合於這種知識，然而每
一現實的經驗卻隸屬於這種知識。理性底諸概念使我們能去思議

A311

[去綜思]，而知性底諸概念則使我們能去理解（〔如其在涉及〕知覺〔中而被使用那樣而能使我們去理解〕）。如果理性底諸概念含有無條件者，則此諸概念便是有關於這樣的某種東西，即「一切經驗皆隸屬之，而其自身卻不是經驗底一個對象」的某種東西——這某種東西即是理性在其由經驗而成的推理中所引至的那某種東西，而且依照這某種東西，理性來估計並衡量其經驗使用之程度，

B368 但是這某種東西其自身卻從未是經驗綜和之一分子。縱然如此，如果這些概念具有客觀妥效性，則它們便可被名曰「合理的概念」（正當地被推出的概念 *conceptus ratiocinati*）；但是，如果它們沒有這樣的妥效性，它們是通過其至少有一種虛幻的現象即那「屬於推理」的虛幻現象而偷偷地不正當地得到其被承認，則它便可被名曰「假合理的概念」（*pseudo-rational concepts, conceptus ratiocinantes*）。但是因為此義只能在討論「純粹理性底辯證推理」的那一卷中來確立，所以我現在尚不能去討論它。同時，恰如我們已名知性底純粹概念曰範疇，所以我們將給純粹理性底概念一新名，而名之曰「超越的理念」。這一個名稱，我們現在將去說明之並去使之為正當。

超越的辯證 第一卷

A312

第一節 理念一般

不管我們的語言如何豐富，思想家常覺其自己找不出那「準確地適合其概念」的詞語，而因為缺乏適當的詞語，他遂不能對他人而成為真正可理解的，甚至對其自己亦不能成為真正可理解的。鑄造新詞是想推進一種要求——要求於語言中之立法〔是想擅取語言之事中的立法之權〕，此則很少能成功；而在我們求助於這種非常權宜之計以前，去巡視一下已廢棄而只為學者所用的語言，去看看是否這概念以及表達此概念的專屬詞語不是早已具備在那裡，這是很適當的事。縱使一個詞語之古時的用法亦必已通過引用此詞的人之不小心而變成不確定的，然而去握緊那專屬於此詞的意義（雖然此詞是否原來即準確地依此意義而被使用這仍是可疑的），這總比「因著使我們自己為不可理解而使我們的意圖為無效〔徒費我們的勞力〕」為較好。

B369

〔譯者案〕：

例如柏拉圖使用 idea（理型）一詞，據海德格的希臘文之知識，便以為他的使用不合此詞之原義。但儘管如此，柏拉圖之使用此詞其意義卻是很顯明的。康德所說即影射柏拉圖之“idea”而說。

爲此之故，如果只有一個單字其已建立起的意義與某一特定概念準確地相契合，則因爲此概念與其他相關的概念區別開乃是最重要的事，所以在此字之使用中不浪費〔有效地利用此詞〕，而不是只爲變換之故，當作一代替某種其他詞語的同義語而使用之，但只謹慎地去保持其自己的恰當意義，這乃是得當之事。非然者，則由於此詞之不再在一特殊意義中引起注意，而迷失於其他十分不同意義的字之繁多中，所以只有它所能保存的那種思想亦遂之而迷失，這乃是很容易發生的事。

B370 柏拉圖是依以下那種路數使用「理念」(idea)這個字，即他是十分顯明地要想以此詞意謂這樣的某種東西，即此某種東西不只是從不能從感取中假借得來，而且它甚至遠超過知性底概念(亞里士多德專討論知性之概念)，因而在經驗中沒有與之相合的東西可被發見。依柏拉圖，理念是事物本身底基型，而並非如範疇那樣，只是可能經驗之管鑰。依他的觀點，理念是從最高的理性而發出，而依據最高理性這個源泉，理念亦遂爲人類理性所分得，但是，人類理性現在卻不再是存在於其根源的狀態中，而是被迫著要努力因著回憶之過程(此名曰哲學)去招還那舊有的理念，此舊有的理念現在被弄成十分模糊了。我在這裡不想致力於任何文獻上的研究，

A314 研究這有高致的哲學家所賦給此詞的意義。我只這樣解說，即：試將一個作者就他的主題所表示的那些思想，不管是在日常談話中或在寫作中所表示的，取而比觀之，則去見出：我們了解他比他了解其自己爲更好，這決非是不平常的事。由於他不曾充分地決定他的概念，他有時在相反於其自己的意向中說話或甚至運思。

柏拉圖很知道我們的知識機能實觸摸到一更高的需要，即比

「只依照一綜和統一去拼綴出現象以便能夠去把這些現象解釋成經驗」這樣的需要為更高的需要。他知道我們的理性很自然地把它自己高舉到這樣的一些知識上，即這些知識遠超過經驗底界限以至於沒有特定所與的經驗對象能夠與之相一致，但縱然如此，這些知識亦仍須被承認為有其自己之實在性，而決不只是腦筋底虛構。

B371

柏拉圖在實踐^(a)之領域中，即是說，在那基於自由的東西中（此自由轉而又基於那些「是理性底一特殊產品」的知識上），見到他所說的理念之主要的例證。任何一個人，不管是誰，如果他想從經驗中引生出德行之概念，並且（如好多人實際上所已作的），想把那「最多只能在一種不圓滿的解釋中充作一個事例」的東西作成一個模型由之以引生出知識，則他必至使德行成為某種依照時間與環境而變化的東西，一種歧義叢生的怪物，此怪物不允許有任何規律之形成。反之，如我們所知者，如果任何一個人已被舉出作為德行底模型，則那真正的根源模型，即我們用之以比較衡量這已被視為確實的模型者，並且單用之以判斷此被視為確實的模型之價值者，是只能在我們的心靈中被發見。這個根源的模型就是德行之理念，關於此理念，經驗底可能對象可以用來充作事例（充作例證以證明理性底概念所命令者在某種程度上是可實踐的），但卻不能用來充作基型。「沒有人能活動得適合於那被含在德行底純粹理念中者」，這是事實，但這一事實決不足以證明這個思想〔即：德行之理念這個思想〕在任何方面必是虛妄的或空想的。因為只有藉賴著這個理念，任何關於「道德價值或道德價值之反面」的判斷才是可能的；因此，這個理念可以為「接近於道德圓滿」的這種每一接近充作一不可缺少的基礎——不管人性中的障礙（障礙到無可指派的

A315

B372

界限指派給它之程度)可以使我們遠離這種道德圓滿底完整成就〔即：永不能達至道德圓滿之境〕。

(a)處，康德作底注云：

柏拉圖實亦把他的概念作如此之擴張即如要去包括思辨的知識那樣的擴張，只要當這思辨的知識是純粹的而且是完全先驗地被給與的時。他甚至亦把他的概念擴張至數學，雖然數學底對象除在可能經驗中被發見外不能在任何其他處被發見。在這一點上，我不能遵從他，而在其關於這些理念底神秘推演方面，或在這樣的誇奢，即，如普通所說，他因這誇奢而把這些理念實體化，這樣的誇奢方面，我亦同樣不能遵從他。雖然如此，然而他在實踐這範圍內所使用的那高舉的語言，由於必須允許被使用故，實完全可有一「符合於事物之本性」的溫和解釋。

- A316 柏拉圖底理想國，【作為空想的圓滿（只能存在於閑散的思想家之腦筋中的空想的圓滿）之一所謂驚人的例證看】^①，已成為諺語的（著名的）了；而布魯凱爾（Johann Jakob Brucker 1696-1770）則因這位哲學家肯斷一個君王只要當他參與理念他便能有很好的統治，而譏諷之。但是，我們若去繼續這種理念之思想，並且當這偉大的哲學家不能給我們以幫助時，而通過重新的努力，去把
- B373 這思想置於一恰當的場所，而不以不可實踐之藉口（十分可慮而有害的藉口）把它當作無用而置之不理，則我們必應更為明智。一部這樣的憲法，即「允許依照法律而來的最大可能的人類自由」這樣

的憲法，無論如何，是一必要的理念（所謂「依照法律而來的最大可能的人類自由」，這所依照之法律乃是這樣的，即因著它每一人底自由可以被致使與一切其他人底自由相一致，又我只說最大可能的自由，不說最大的幸福，蓋因為幸福將自然隨自由而來）。如此所說的憲法是一必要的理念，此必要的理念必須被認為是基礎，其被認為是基礎不只是在開始設計一憲法中而被認為是基礎，而且亦在此憲法底一切法律中而被認為是基礎。因為在開始時，我們需要去把實際存在著的障礙予以抽掉〔暫不計及〕，此等障礙或可並不是不可避免地發生自人性者，乃毋寧是由於一完全可治療或可糾正的原因而發生者，此可治療可糾正的原因即是在制作法律時純粹理念之忽略。實在說來，再沒有什麼東西比卑俗的訴請，訴請於所謂「不利的經驗」〔adverse experience，逆反於理念的經驗〕，更為有害，或更為不值得稱為一個哲學家。如果在適當時候裡，那些制度已依照理念而被建立起，又如果理念不曾為粗糙的概想所頂換〔所錯置〕，（此等粗糙的概想，恰因它們從經驗中而被引生出，所以它們已淘空了一切善的意向，）則「訴請於不利的經驗」之訴請^②必不會存在。立法與政府愈與上述的理念相諧和，則懲罰必愈少，因此，如柏拉圖所主張的，去主張在一圓滿國家裡，沒有懲罰（不管是那一種）是必要的，這必完全是合理的。這個圓滿的國家實可從未出現過；可是縱然如此，這並不影響這理念底正當性，這理念，為的要想去把人類底法定組織〔legal organisation, gesetzliche Verfassung，法定的憲法〕帶至更切近於其最大可能的圓滿，它預先定下這極峰〔極高度〕以為一基型。因為人類所可至而停止於其上的那最高的程度是什麼，又理念與此理念底實現這兩

A317

B374

者之間有如何大的懸隔〔鴻溝〕可被留存下來，這些問題是無人能答覆或應當去答覆的。因為這論題是依靠於自由的；而去越過任何以及每一特殊化的限制，這乃正是存在於自由之力量中的。

①此句依康德原文譯，肯·斯密士譯為：「作為一設想地空想的圓滿（……）之一驚人的例證看」，不諦。

②主詞當該為「訴請於不利的經驗之訴請」，肯·斯密士譯為「這樣的經驗」，如是，成為「這樣的經驗必不會存在」，此則不通。經驗總是有的，問題是在你訴不訴諸它。康德原文是個“die”，指前文「訴請於不利的經驗之訴請」說，不會指「不利的經驗」說。另兩英譯較能顯出是指「卑俗的訴請」說。

但是，不只是在「人類理性顯示真正因果性」的地方，以及「理念是運作的原因（行動與行動底對象之運作的原因）」的地方，即是說，在道德範圍內，柏拉圖很正當地辨識出「一個由理念而成的根源」之清晰的證明，而且就自然界本身說，柏拉圖亦看出「一個由理念而成的根源」之清晰的證明。一棵植物、一個動物、宇宙之有秩序的排列——因而大概亦可說這全部自然世界——皆清楚地表示出：它們只有依照理念始可能，並亦表示出：雖然沒有一個被造物在其個體存在之情況中能與那最圓滿的東西（即在其種類上為最圓滿的東西）之理念相一致，然而這些理念卻是每一個皆當作一個個體物而且每一個亦當作不變者而在最高知性中為完全被決定了的，而且它們亦是一切事物之根源的原因，此恰如一現實的人

不能與「人之爲人」之理念相一致，雖不能與之相一致，然而此一現實的人卻猶把「人之爲人」之理念懷有之於其靈魂中以爲其行動之基型。但是〔就全部自然世界言〕，只有事物之綜體，即「在其相互連繫中以構成宇宙」的那事物之綜體，才是完全地適合於理念者。假定我們把柏拉圖的表達法中的那些誇奢語置之不理，則這哲學家的精神飛躍，即從「反射於物理世界秩序上底副本樣式（ectypal mode）」^①飛躍到依照目的，即依照理念，而成的世界秩序之建構的安排，這種精神的飛躍，實是一值得尊敬與模倣的事業。無論如何，在關涉及道德、立法，以及宗教底諸原則中，柏拉圖的主張顯示其完全獨特的功績，這卻是實情。（在道德、立法、宗教之原則處，經驗，在此等處，即善底經驗，其自身只有因著理念始被致使成爲可能的，善底經驗，由於是理念之經驗的表示，是故它必須總是不完整的。）當柏拉圖的主張得不到承認，那是由於其被判斷確然是依照那些經驗規律而被判斷，而這些經驗規律，若視之爲原則，其無妥效，柏拉圖的主張本身已經把它證明了。因爲當論及自然時，經驗可供給規律並且是真理之源，可是就道德法則而言，咳！它卻正是虛幻之母！從那已作成的東西中去引生出那「規定應當被作的東西」的法則，或去把那「已作成者」所因以受限的限制置之於那「規定應當被作者」的法則上，這是最可受譴責的，再沒有比這更可受譴責的。

B375

A319

①依康德原文當該是「物理世界秩序之副本式的觀察」（*der kopeilichen Betrachtung des Physischen der Weltordnung*）。肯·斯密士是意譯，但他已注出原文。「副本式的觀察」在中

文是很通的，也許在英文不很通，故三英譯皆有改動。所謂「副本式的觀察」意即把物理世界秩序當作一副本而觀察之。

但是，雖然隨這些考慮而來者就是那「給與哲學以獨特的尊嚴」者，可是我們必須同時盡力於一種較少炫耀而卻有功績的工作，那就是說，去剷平這基地，並且使這基地對於【那些莊嚴弘偉的道德大廈】^①為充分地堅固可靠的。因為這基地已因著地下發掘工作而被弄成蜂窩狀〔即：被弄成千瘡百孔〕，這地下發掘工作就是理性以其有信心但卻無成果的尋求，尋求那隱藏的寶藏，而在各方面所進行之者，而這地下發掘工作復亦威脅了上層建築之安全。我們現在的義務就是去辨識純粹理性底超越使用，辨識純粹理性底原則以及其理念，這樣我們可有辦法去決定並去估量純粹理性底影響力以及其真正的價值。但是，在結束這些導引的解說以前，我要對那些衷心對哲學有興趣（比一般大多數人更有興趣）的人有所懇求，我懇求他們說：如果他們見到他們自己已為這些考慮以及下面的那些考慮所說服，則他們須當小心去保存「理念」這個字之原義，這樣，理念這個字便可不變成那些字之一，即那些「通常被用來去指示任何及每一類表象」的字之一，所謂「通常被用來去指示」云云，這所謂去指示乃是在一種隨意所之的混擾（a happy-go-lucky confusion）中去指示，這樣去指示遂致引起對於學問的傷害。須知茲並不缺乏對某某類表象為適當的字眼〔意即：對每一類表象皆分別地有適當的字眼以名之〕，這樣，我們決不需去侵佔這些字眼中任何一個字眼之各自的領域。這些字眼底序列如下：

綜綱是「表象一般」。

隸屬於此綜綱者則是表象與意識（或覺識）俱，即「知覺」。一個知覺它若只關聯於主體而為主體底狀態之變形，它即是「感覺」。

一個客觀的知覺則是「知識」。

知識或是「直覺」，或是「概念」。

「直覺」是直接地關聯於對象，而且是單個的。

「概念」則是因著若干事物所共有的一種特徵而間接地關聯於對象。

概念或是一經驗的概念，或是一純粹的概念。

純粹的概念，當它單只在知性中有其根源（不是在感性底純粹形像^②中有其根源）時，它便被名曰「綜念」一個「從綜念而形成而且超越了經驗底可能性」的概念便是一個「理念」，或曰「理性之概念」。

任何人他若熟習這些區別，他必見到：聽見顏色紅之表象被名曰「理念」（idea）^③，這乃是不可容忍的。顏色紅之表象甚至亦不應當被名曰一知性之概念，即不應當被名曰一綜念。

①「那些莊嚴弘偉的道德大廈」德文是“jenen majestätischen sittlichen Gebäuden”，肯·斯密士譯為“moral edifices of these majestic dimensions”（這些莊嚴廣大的道德大廈），Max Müller 譯為“that majestic edifice of morality”（那種莊嚴的道德大廈），Meiklejohn 譯為“those majestic edifices of moral science”（那些莊嚴的道德學之大廈）。

②「感性底純粹形像」指時空圖形說，數學中的純粹概念是在感

性底純粹圖形中有其根源，此不得被名曰「綜念」(notion)。

- ③此指柏克萊(Berkeley)說。但柏克萊把顏色等名曰“idea”，此idea即不可譯為「理念」，甚至亦不可譯為「觀念」。康德是以柏拉圖意義的idea為準，故柏克萊之使用乃不可容忍也。

〔譯者案〕：

此節，康德稱讚柏拉圖。理念，依康德，即是理性底概念，依柏拉圖，它是事物本身之基型，故亦曰：「理型」，亦即理性之概念義。此詞決不可用來說聲音、顏色等之表象，因為這些只是感覺。巴克萊用此詞說聲音、顏色等乃是不可容忍的事。可是巴克萊有使用詞語底自由，他已用“idea”說聲色臭味，擴大之，全部知覺現象了。大家亦知他使用此詞與柏拉圖所使用者不同，故在中文通常以「觀念」譯之，其實只是感觸知覺底覺象（知覺現象，可譯曰「覺象」或「覺相」，而不可譯曰「觀念」）。柏拉圖使用「理念」，則是表示它們發自於最高的理性。若以此為準，當然不可再用之說知覺現象了。可是人們亦指出柏拉圖使用“idea”亦不合此詞之原義。此詞之原義正是指可看見的相而言，乃是現出來的相，即現象之相。柏拉圖則倒轉之以為事物本身之基型，不是現象，而是實在。柏拉圖亦可保存其為可見之相之義，但是心眼或慧眼所見之相，而不是肉眼所見者。心眼所見者其客觀的根源卻是理性。名之曰理型者是從客觀意義說。在此而譯曰「相」，雖能照顧到文字的原義，然已不妥

了。海德格說柏拉圖之倒轉，由此開啓一偉大的傳統，乃實是一墮落，所以他要返回柏拉圖以前。這真是見仁見智了。康德仍然遵守柏拉圖底傳統，視之為「精神的飛躍」。聲色臭味等之表象不得名曰理念，可見康德所說時、空、現象三者之「超越的觀念性」以及所說「超越的觀念論」，此中之觀念性（ideality 不譯為理念性或理想性）以及觀念論（idealism 不譯為理念論或理想論）中之所以為「觀念」不是就現象之不離感性而說甚顯，乃是就其超離感性便是「無」而說。超離感性便是無，故在此譯曰觀念性或觀念論，言其無實也。超離感性而有正表，則曰理念，雖非知識之所及，然並非是無，只在此可曰理念。無論有正表或無正表（是無），皆就超離而言也，即吾所謂外指地言之，非內指地言之也。而巴克萊之使用「觀念」（idea 一詞移位便不曰理念，而曰觀念，實亦不應曰觀念，應當曰覺象或覺相）以及所謂經驗的觀念論或材質的觀念論（經驗的或材質的覺象論）則正是內指地言之也。故康德非之。若就 idea 一詞之希臘文的原義而言，巴克萊之使用倒是對的。康德是以柏拉圖之使用為準也。

柏拉圖之使用理念甚為廣泛，上文康德注(a)中所謂擴張至思辨知識，乃至擴張至數學是也。並且還有些神秘的推演，即所謂誇誕，因之遂把理念實體化。康德追隨其風範，只把理念限於實踐範圍內，所謂道德、宗教以及立法是。思辨知識只在知性之概念或綜念範圍內，此則永不能及於「理念」。在思辨理性上，理念並無客觀妥實性，即並不能實體化，如

是，乃去其誇誕。又數學知識在感性範圍內，此處尤不能說理念。理念雖只限於實踐範圍內，然亦不是知識之對象，因感觸直覺既不能及，而吾人又無智的直覺故也。因為無智的直覺，故雖在實踐範圍內有客觀妥實性，然亦只是一設準，即只有主觀必然性，並無客觀必然性，故亦終於不能實體化也。

柏拉圖之理念，雖如此高尚（就道德而言，如康德之所取），然其表達卻常以知性概念之方式論之，故一般亦以定義之根據視之，此由其擴張至思辨知識與數學知識，高尚者而下委，與此後兩者平齊而觀，因而成爲泛理念論也。因此，亞里士多德遂專論知性之概念，而柏拉圖之「超離說」遂亦被轉爲「內在說」，而理念亦遂轉爲廣泛之形式，因而成爲定義中之本質。由此，柏拉圖之「精神飛躍」遂保不住而墜落矣。康德保存其超離說，而又把理念專限於道德，與知性之概念分開而不濫，則理念之高尚以及柏氏之精神的飛躍可以保住而不墜失。吾人若再能講出智的直覺之可能，則此一理想主義之雅音可以徹底透出矣。亞里士多德以後逐步向海德格所謂「表象的思想」（representative thought）走，固不能返本而透體，然如海德格抹殺此一雅音而空頭論返本，則亦無根之論也。

〔譯者又案〕：

康德說「綜綱是表象一般」。表象，德文是“Vorstellung”，拉丁文是“repraesentatio”。我們的思議活動所呈現的一切

觀念或心識作用所呈現的一切活動相或了別相客觀地說都是「表象」，故表象一般即是綜綱（genus）。但主觀地說，它們又都表示我們的思議活動或我們的心識之了別活動。故德文“Vorstellung”一詞兼有主客兩面的意義。《純粹理性批判》中使用此詞大體是「表象」義，故三英譯皆把它譯為「表象」，而康德說「綜綱是表象一般」時，即綴之以拉丁文“repraesentatio”，此同於英文之“representation”（表象）。故在此書中，Paton以“idea”（觀念）譯之是不妥的（見他的《經驗底形上學》一書，此書是解釋《純粹理性批判》分析部的）。他若取Berkeley使用idea一詞之意義，則又太狹，因為康德使用「表象」一詞是很廣泛的，故以之為綜綱。Berkeley使用idea一詞亦取希臘文的原義，但不是柏拉圖義。他所取的idea實只是覺象（知覺現象）義，從所，不從能，雖不離心，但卻指呈現於心的現實物說，故不可譯為觀念。但德文“Vorstellung”一詞既有主觀面思議活動的意義，從此面把它譯為「觀念」（idea）亦未嘗不可。此所謂「觀念」（idea）即是普通所謂思想，想法等義。查德文動詞“vorstellen”是介紹，提薦，提置某某於前，等義，此即動詞義的表象或呈現，而名詞“Vorstellung”亦是介紹，提示，想像等義，此則偏重主觀面的活動，此實相當於《易傳》所謂擬議：「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」就吾人之思議活動說，就是「擬議」，故一切皆是擬議，此是綜綱：在不同的分際上有種種不同的詞語：客觀地從成果上說皆是表象，主觀地從

思議活動上說皆是擬議：合而為一就是擬議而表象之以成為各種的表象：擬議以成其變化，表達上成各種詞語之變化，存在上成萬事萬物之變化。但是，《道德底形上學之基礎》中有這麼一句：「自然中每一東西皆依照法則以動轉。惟有理性的存有獨有一種『依照對於法則之想法，即，依照原則，以行動』之機能，即是說，它有一個意志」（〔36頁〕）。此中「對於法則之想法」，德文就是“der Vorstellung der Gesetze”，此處使用 Vorstellung 似不可譯為表象，故英譯皆不以表象譯之。「對於法則之想法」即是對於法則之擬議，簡單地亦可說為「法則之觀念」，此處 Paton 譯為觀念是可以的。因為對於法則有想法有擬議，故因而有原則以立法則。此「依原則以立法則」之能力或機能即是意志。物只依照法則以動轉，故法則皆是機械的法則或自然法則，物之動轉是並沒有原則的：有法則而無原則。因為物不會想，不會擬議。人會想，有「依照對於法則之想法以行動」之機能，即有一意志。依什麼路數想法則並依其所想之法則以行呢？純理性地想之抑還是依幸福等以想之？如是前者，則成立道德法則（定然律令）；如是後者，則形成假然律令，審慎底規準。但皆有其實踐的原則，故亦可說有「依照原則以行」之機能。不管其所成的是定然律令，抑或是假然律令，皆是實踐的律令，而總不是機械法則或自然法則。《實踐理性批判》中亦常有「對於法則之想法，擬議，或觀念」等類的表示，康德所用的皆是“Vorstellung”一詞，故在此等處皆不可譯為表象。阿伯特（Abbott）譯為

conception，但有時和概念（concept, Begriffe）相混。conception 與 concept 是不同的，前者表示思議作用，後者表示客觀的概念，即中文所謂某某義，義理之義。拜克（Beck）譯為觀念（非理念），有時譯為思想，其實即想法或擬議，同於“Vorstellungsart”。此等處須通其意，否則直成混亂，很難譯得出。又《實踐理性批判》〔236〕頁中有這麼一句：「一切範疇被分成兩類：一類是數學的，此類範疇在對象之觀念中論及綜和之統一；另一類是力學的，此類範疇在對象底存在之觀念中涉及綜和之統一。」此中「在對象之觀念中」，「在對象底存在之觀念中」，「觀念」亦是“Vorstellung”之譯語，在此，只如此譯即可，譯為表象亦可，想法，擬議，則不可用。



超越的辯證 第一卷

A321

第二節 超越的理念

超越的分析部已展示給我們：我們的知識底純然邏輯形式其自身如何可以含有根源的純粹先驗概念，此等純粹先驗概念表象對象是先於一切經驗而表象之，或更正確地說，此等純粹先驗概念指示綜和的統一，單只這綜和的統一才使對象底一切經驗知識為可能。判斷底形式（即：轉成一個概念以綜和諸直覺的那判斷之形式）產生出範疇，這些範疇指導經驗中的知性之一切使用。判斷底形式既如此，則同樣我們也可以預定：理性推理〔三段推理〕底形式，當其在範疇底指導下而被應用於「諸直覺」底綜和統一時，它將含有一些特別的先驗概念之根源，此等特別的先驗概念，我們可名之曰理性底純粹概念，或名之曰超越的理念，「它們將依照原則而去決定：知性在其依經驗之綜體而處理經驗時如何可被使用」。① B378

①此句依康德原文是：它們將依照原則而去決定全部經驗之綜體中的知性之使用。

理性之在其推理中之作用〔功能〕即存於其依照概念所產生的知識之普遍性中，而三段推理其自身即是一判斷，此一判斷是依其條件底全部範圍而為先驗地被決定了的。「凱烏士是有死的」（Caius is mortal.）這個命題，我實能單因著知性而從經驗中把它引生出來。但是，我現在是在追求一個概念（在此例中，即是 A322

「人」這個概念)，此概念含有這條件，即「單在其下此判斷底謂詞（即：對所肯斷的東西而為通詞的那個謂詞）可被給與」的那個條件；而在我已把這謂詞歸屬在這個條件即就其全部外延（「凡人有死」）而觀之的這個條件之下以後，於是，我即依照這個條件進而決定「我的對象」之知識（「凱烏士是有死的」）。

B379 依此，在一三段推理底結論中，我們把一個謂詞限制於某一特定的對象上，此一謂詞，我們已首先思之於大前提中，即在一特定所與的條件下就其全部外延而思之於大前提中，在這樣思之以後，我們再把它限制於某一特定的對象上。在關聯於這樣一個條件中的「外延底這種完整的量」即叫做是「普遍性」。在「綜和諸直覺」之綜和中，我們有「條件底全部或綜體」以相應於這普遍性（外延之完整的量）。因此，理性底任一超越的概念不過就是對任何所與的特定有條件的東西而言的「條件底綜體」之概念。現在，因為單只是這「無條件者」才使「條件底綜體」為可能，而且，反過來言之，「條件底綜體」其自身亦總是無條件的，所以理性底一個純粹概念〔亦即超越的概念〕，一般地說來，可因著無條件者之概念而被說明，這無條件者即是被思議為含有「有條件者底綜和」之根據者。

A323 理性底純粹概念之數目將等於關係種類之數目，這所謂關係種類即是知性因著範疇〔案：即關係範疇〕而把它們表象給其自身者。因此，我們首先須去尋求一主詞〔主體〕中的定然綜和底無條件者，其次，須去尋求一個系列底分子底假然綜和之無條件者，最後第三，則須去尋求一系統中的諸部分底析取綜和之無條件者。

這樣說來，茲確有與關係種類之數目相同的三段推理〔理性底

推理〕之數目，其中每一種三段推理皆通過後反的三段推理（prosyllogism）而進至無條件者：第一，進至這主體，即「其自身從不會是一謂詞」的那主體；第二，進至這預設，即「其自身不再預設任何進一步的東西」的那預設；第三，進至一個概念底區分中的分子之綜體〔集合體〕，這綜體是這樣的，即它不再需要什麼進一步的東西以去完整起這區分。這樣說來，理性底純粹概念（條件綜和中綜體之概念），由於其把「知性底統一，當可能時，擴展至無條件者」，這種工作安置給我們，所以至少它們是必要的，而且它們皆基於人類理性底本性中。但是，這些超越的概念在具體現實中可並無任何適合的「相應的使用」〔使用之以相應於什麼東西〕，因而亦可並無其他用處，其所有的用處不過就是如此這般地指導著知性，以至於當知性被擴張至極端時，此知性同時亦可被致使與其自身完全相一致。

B380

〔案〕：意即使知性自身一致。如果一旦使知性陷於自相矛盾，那必不是知性自身之過，而是理性在其推理以提出這些超越的概念時有毛病，此即下第二卷所說之理性之誤推以及理性之背反。若把理性底這些超越概念歸還其消極的意義，則理性順而知性亦順。所謂知性亦順，意即當盡其擴張之極時，它亦並不陷於自相矛盾。

但是，當我們在這裡說及「條件底綜體」並說及「無條件者」以爲一切理性底概念之共同名稱或等值名稱時，我們復碰見這樣一種詞語，即「我們不能不使用它，而由於經過長期的誤用而附隨於

A324

它的一種模稜的歧義，我們又不能安全地使用之」，這樣一種詞語。「絕對」一詞即是如下所說的少數詞語中之一個，即這些少數的詞語依其根源的意義而言曾是適宜於這樣一個概念的，即在同一語言中沒有其他字眼可準確地適合之，這樣的一個概念。「絕對」一詞就是這樣少數字眼中之一個。因此，這個詞語底喪失，或相當於此喪失者，如其使用中的鬆弛〔不精確不緊嚴〕，必帶有此概念本身底喪失與之俱。而在此情形中，因為這概念是理性所十分予以注意的一個概念，所以它不能若被放棄而無甚傷害於一切超越的哲學。「絕對」一詞現在時常被用來只去指示：某種東西在「一物之就其自身而觀之」上即為真，因而也就是說，去指示：某種東西在「一物之內在的本性」上即為真。依此義而言，「絕對地可能者」必是意謂那「在其自身（內在地）是可能的」者——這在其自身是可能的者，事實上，是對於一對象所能說的「最少者」。另一方面，「絕對」一詞有時也被用來去指示：某種東西是有效的，其為有效乃是在一切方面，無有任何限制，而為有效，例如「絕對的專制」之絕對即是如此，而依此義而言，則「絕對地可能者」必意謂那在每一關係中（一切方面）而為可能者——這在一切方面為可能者是對於一物之可能性所能說的「最多者」。我們常見這兩個意義被結合在一起。例如，凡是內在地不可能者即是在任何關係中為不可能者，因此也就是說，是絕對地不可能者。但是，在好多情形中，這兩個意義是彼此無限地遠隔的〔是彼此全然不同的〕，而我亦決不能推斷說：因為某物在其自身是可能的，所以它也在每一關係中是可能的，因而也就是說，是絕對地可能的。實在說來，如我此下所表明的，絕對的必然性並不總是依靠於「內在的必然性」，

因此，它必不可被視為與「內在的必然性」為同義語。如果某物之反面是內在地不可能者，則此反面自然是在一切方面為不可能者，因而可反證此事物本身是絕對地必然的。但是，我不能逆反這推理而去推斷說：「如果某物是絕對地必然的，則其反面是內在地不可能的」，即是說，我不能推斷說：「事物之絕對必然性是一內在的必然性」。因為此「內在的必然性」在某些情形中是一完全空洞的詞語，我們不能把任何概念連屬於此空洞的詞語上，可是一物在一切關涉中（關涉於每一可能的東西之關涉中）而為必然的這一必然性之概念卻包含有某種十分特殊的決定。因為在思辨的學問上十分重要的一個概念之喪失對於哲學家決不會是一不相干的事，所以我確信：對於概念所依的詞語予以固定而謹慎的保存對於哲學家亦同樣並非不相干者。 B382

依是，我將依此廣義使用「絕對」這個字眼，使「絕對」一詞所表示的絕對者與那只是比較地為有效者，即在某一特殊方面為有效者，相對反。因為雖然後者為條件所限制，然而前者卻無任何限制而為有效的。 A326

現在，理性之超越的概念總只指向於條件底綜和中的絕對綜體，而除在那是絕對地無條件者中，即，在一切關係上是無條件者中，它可以終止外，它決不能有終止。因為純粹理性把每一東西皆留給知性，單只這知性始直接地應用於直覺底對象，或勿寧說，只直接地應用於那依想像力而形成的「對象之綜和」。理性其自身則專有關於知性底概念之使用中的「絕對綜體」，並且它把綜和的統一（在範疇中被思者）努力帶至完全地無條件者。我們可以把現象底這種統一叫做是理性底統一，而那為範疇所表示的現象之統一， B383

我們可名之曰知性底統一。依此，理性其自身只有事於「知性底使用」，其有事於知性底使用實不是當知性底使用含有可能經驗之根據時而有事於知性底使用（因為條件底絕對綜體之概念在任何經驗中不是可應用的，因為沒有經驗是無條件者故）；它但只是爲的要想去把「其指向於某種一定的統一，即知性自身對之無任何概念的
A327 那某種一定的統一」，規劃給知性，並且是依這樣式去把這種統一規劃給知性，即如「把知性底一切活動，在關涉於每一對象中，統一成一絕對的整全」這樣式而去把這種統一規劃給知性：理性只是爲的要想如此樣地去把「其指向於某種『知性自身對之無任何概念』的統一」規劃給知性而有事於知性底使用。因此，理性底純粹概念之客觀的使用總是超絕的〔或超離的〕，而知性底純粹概念之客觀的使用，依照這些純粹概念之本性而言，以及因為這些純粹概念底應用是只應用於可能經驗之故，則卻必須總是內在的（immanent）。

所謂「理念」，我理解其是理性底一個必然的概念，對此必然的概念，沒有相應的對象可被給與於感取經驗中。這樣，理性底諸
B384 純粹概念，現在所要考量者，即是諸超越的理念。它們是純粹理性底諸概念，蓋因為它們視經驗中所得到的的一切知識爲經由諸條件底一個絕對綜體而被決定者。它們不是隨意地被發明出來的；它們是因著理性自身之本性而被安置，因此，它們和知性底全部使用有一必然的關聯〔必然地關聯於知性之全部使用〕。最後，它們是超絕的，並且越過了一切經驗底界限；沒有「適當於超越理念」的對象可被發見於經驗範圍內。如果我說及一理念，就它的對象而言，把其對象看成是純粹知性底一個對象，則我於說及一理念時便說得太

多〔因為其對象不能是純粹知性底一個對象〕，但是，就其關聯於主體而言，即是說，就其經驗條件下的現實性而言，則因此現實性之故，我於說及一理念時所說的又甚少，蓋因為：由於理念是一極峰之概念，是故它從不能相應地在具體現實中被給與。因為在理性底純然思辨的使用中，此後者〔即所說的太少中理念從未能相應地在具體現實中被給與，非如肯·斯密士所注：「在經驗條件下去決定理念之現實性」〕^①，實在說來，是我們的整個目的〔意即：在理性底純然思辨的使用中我們的整個目的即在表明此義〕，又因為去求接近一個概念，而此概念又從不能現實地被達到，這種「接近一概念」之接近使我們的處境並不比「設想這概念完全無效」為更佳，所以關於這樣一個概念，我們說：它只是一理念。因此，我們可以這樣說：一切現象底絕對整全只是一理念；此蓋因為我們從不能把這整全表象之於影像〔形像〕中，是故此整全猶仍是一個「對之無解答」的問題。但是因為另一方面，在知性^②底實踐使用中，我們所唯一關心的就是關心於「規律之貫徹或實行」^③，所以實踐理性底理念總能在具體中現實地被給與，雖然只是部分地被給與；實在說來，理念是理性底一切實踐使用之不可缺少的條件。此理念之實踐總是有限制的而且是不完全的〔有缺陷的〕，但卻並不被封於可決定的界限內，因此，此理念之實踐總處於「一絕對完整」之概念之影響下。因此，這實踐的理念總是極高度地有成效的，而在其關聯於我們的現實活動中，它又是不可缺少地必要的。在這裡，理性實表現了因果作用，因為它把其概念所包含的東西現實地產生出來；因此，關於這樣的智慧，我們不能輕蔑地說：它只是一理念。反之，恰因為它是一切可能的目的底必然統一之理念，所以它

A328

B385

必須當作一個根源的條件，至少也當作一個有限制作用的條件，而在一切有關於實踐者的事中充作「標準」④。

①「此後者」，另兩英譯無注明，肯·斯密士加注明云：「即在經驗條件下去決定理念之現實性」。案：此注明語非是，故改之。「此後者」即指上句中「說的甚少」一項而言。爲什麼說的甚少？「因爲理念是一極峰之概念，所以它從不能相應地在具體現實中被給與」。是故「就其經驗條件下的現實性而言」，我們說理念便說得甚少，因爲它根本無現實性。雖然說得甚少，然而「在理性底純然思辨的使用中」，「這實在說來卻正是我們的整個目的」，意即：在理性底純然思辨的使用中，我們的整個目的即在表明此義。在思辨理性中，我們不能說多。此雖說的甚少，卻是對的。前一項說得太多，便說過了頭。辯證部之批判即在表明此義。我們不能說「在經驗條件下去決定理念之現實性」是我們的整個目的，思辨理性中的整個目的。依康德，在理性底純然思辨的使用中，理性底概念只是一理念；但是在實踐理性中，理性底概念（理念）不能輕蔑地被說爲「它只是一理念」。

②原文是「知性」，案：當改爲「理性」，至少說「理性」更順。

③依原文當該是「依規律而實行」（依規律而成的實踐行動）。另兩英譯即如此譯。

④原文是「規律」（Regel）。

雖然對於理性底諸超越的概念，我們必須說：「它們只是理

念」，然而此語卻決不可被認為只表示：它們是多餘的而且是空洞的。因為縱使它們不能決定任何對象，可是它們猶可依一基本而未

被注意的樣式，當作知性底擴張而一致的使用上的一個規準，而服務於知性。知性實不能因其作為其擴張使用之規準便得到關於任何對象底更多的知識，即比因著其自己之概念所得到者為更多之知識，但是對其欲獲得更多的知識而言，它卻因其作為其擴張使用之規準而得到了較好而廣大的指導。又有進者，（在此，我們所需要的不過只是一提，不詳解，）理性底概念或許可以使「從自然之概念轉到實踐的概念」這一種過轉為可能，而在這種過轉中，它們又可給予道德理念自身以支持，並可使道德理念獲得其與理性底思辨知識之相連繫。關於這一切，我們必須期待將來繼續說明。〔案：此將為《實踐理性批判》中之事〕。

A329
B386

依照我們的計畫，我們把實踐理念暫置不論，我們只在理性底思辨使用中，或毋寧更進一步限制我們自己，只在理性底超越使用中，來考量理性。在這裡，我們必須遵循我們在範疇底推證中所已取的途徑；我們必須考量理性知識（通過理性而成的知識）底邏輯形式，看看理性是否不可以因著此邏輯形式亦同樣是如下所說的諸概念底一種源泉，即此諸概念能夠使我們去視對象依其自身即為先驗綜和地被決定了的，即在關聯於理性底諸功能之此一功能或其他功能中而為先驗綜和地被決定了的。

理性，若被視為知識底某種一定邏輯形式之機能，它便是推理之機能，即是說，它是「間接地作判斷」之機能（因著把「一可能判斷之條件」歸屬於「一特定所與判斷底條件」下而間接地作判斷：理性是這樣間接地作判斷之機能）。這特定所與的判斷是普遍

A330

的規律（大前題如「凡人有死」）。「把另一可能判斷底條件歸屬在這規律底條件下」這種歸屬便是小前題〔如「孔子是人」。「是某某者是孔子」是此處所說另一可能的判斷。此另一可能的判斷底「條件」即是成爲孔子這個個體的那某某者，把此成孔子的某某者歸屬在規律底條件即「是人者」之下，即成爲「是某某者（=孔子）是人」。〕那「把規律底肯斷應用於這被歸屬〔於人下〕的例案〔孔子〕」的現實判斷便是結論〔孔子有死〕。規律普遍地陳述某種東西〔是人者〕，陳述之爲隸屬於某種一定的條件者〔有死者〕。規律底「條件」〔是人者〕在一現實的例案〔如孔子〕中可見其爲被滿足者。因此，那在該條件下被肯斷爲是普遍地有效者〔即：皆可被賅括在「是人」這條件下者〕亦可被視爲在此現實例案〔孔子〕中亦是有效者〔即：孔子亦可賅括在「是人」這條件下〕，此現實的例案亦包含〔遵從或滿足〕那個條件〔即：孔子亦符合「是人」這條件〕。因此，理性藉賴著知性底諸活動〔即：構成一條件系列的那知性之諸活動〕而達至於知識，這是十分顯然的。這樣，如果我達到「一切物體是可變的」這個命題是因著以下之辦法而達到，即只因著開始於較爲更遼遠的知識，即是說，只因著開始於「凡是組合的每一東西皆是可變的」這命題所表示的更遼遠的知識（在此更遼遠的知識中，物體之概念尙未出現，但縱然如此，那遼遠的知識亦含有此物體之概念之條件）；因著如此開始已，我復從「凡是組合的每一東西皆是可變的」這個命題進到另一個命題，此另一個命題是較小遼遠的，而且它亦處於適所說之命題之條件下，即是說，我進到「物體是組合的」這個命題；而從「物體是組合的」這個命題最後我復過到一第三命題，此第三命題把更

遼遠的知識（可變的）連繫於現實地擺在我眼前的知識（物體之知識），因而我歸結說：「物體是可變的」；如果我只因著這種辦法而達到「一切物體是可變的」這個命題，則我之達至此知識（此一結論）是因著一條條件系列（大小前題）而達到的。現在，每一系列，即「其指數是在定然判斷或假然判斷中被給與」的那每一系列，皆可被連續下去；結果，理性底這同一活動便引至堆垛的三段推理，此堆垛的三段推理（連鎖推理）是諸推理底一種系列（一連串的推理），此一推理系列可以在「條件」一邊（後返的三段推理）或在「有條件者」一邊（前進的三段推理）而無限定地被拉長。 A331 B388

但是，我們立刻見到：後返三段推理底鍊子或系列，即是說，依一特定所與的知識之根據或條件一邊而成的被推斷的知識之鍊子或系列，換言之，上升的三段推理之系列，其對於理性機能的關係必須不同於下降系列對於理性機能之關係，即是說，必須不同於因著前進的三段推理在「有條件者」底方向中理性之前進對於理性機能之關係。何以故如此？這是因為以下的緣故，即：由於在前一情形中，知識（結論）是只當作有條件者而被給與，所以我們除假設「條件邊的系列底一切分子被給與（即：前題系列中的綜體被給與）」外，我們不能有別法因著理性而達到結論之知識；只有依據此假設，我眼前的判斷才是先驗地可能的：可是，在有條件者一邊，就諸歸結〔後果〕而言，我們只能思考一「成爲底過程」中的系列，而不能思考一個「早已依其完整性而被預設或被給與」的系列，因而也就是說，我們只能思考一種「純然潛伏的」前進。因此，如果知識被視爲是有條件的，則理性不得不視上升線中的條件 A332

系列爲已完整了的，而且是依其綜體而爲被給與了的。但是，如果這同一知識又被看成是另一知識之條件，而此另一知識又被看成是在一下降線中構成一「後果之系列」，則理性關於「這前進在後繼邊能擴展至如何遠」以及「一系列底綜體是否畢竟是可能的」這類問題可以是完全不相干的。因爲理性並不需要有這樣一個系列〔即：後繼邊完整的系列〕以便能夠去引出它的結論，蓋由於其結論是早已因著它的先在邊的根據而充分地被決定了的並充分地被保證了的。條件邊的前題之系列可以有一第一分子以爲其最高條件，它亦可以沒有這樣的分子，在此情形中，它在先在邊是沒有限制的。但是不管有沒有，而且縱使承認在領悟或掌握一「條件之綜體」中我們從未成功，可是縱然如此，這系列〔即：前題之系列〕必須含有這樣一個綜體，而此全部系列亦必須是無條件地真的，如果「有條件者」，即那「被視爲『由全部系列而結成』的一個後果」的「這有條件者」，要想被認爲是真的時。此義是理性底一個必然的要求，此一必然的要求宣布理性底知識爲先驗地被決定了的，並且宣布之爲必然的，其被宣布爲先驗地被決定的並爲必然的或者是依其自身而被宣布爲先驗地被決定的並爲必然的，在此情形中，它不需要有根據，或者，縱使它是引生出的，當作這樣一個「根據系列」，即「此一根據系列其自身，作爲一系列，是無條件地真的」，這樣一個根據系列中之一分子看，它亦被宣布爲先驗地被決定的並爲必然的。

超越的辯證 第一卷

{ A333
B390

第三節 超越的理念之系統

我們現在並不和邏輯的辯證有關，邏輯的辯證抽掉一切知識底內容，並把其自己限制於去展示那「隱藏於三段推理底形式中」的諸謬誤，我們現在並不和這樣的邏輯的辯證有關，我們現在但只和一種超越的辯證有關，此超越的辯證必須完全先驗地含有「從純粹理性而被引生出」的某些知識之根源以及某些被推斷出的概念之根源，這些從純粹理性而被引生出的知識之對象以及這些被推斷出的概念之對象從不能經驗地被給與，因此，這些知識以及這些概念必完全處於純粹知性底能力範圍之外。從一種自然的關聯（此自然的關聯乃是我們的知識之在推理方面以及在判斷方面之超越的使用和其邏輯的使用間所必有的一種關聯），我們推想：茲只能有三種辯證的推理，此三種辯證的推理相應於這樣的三種推理，即「通過之，理性能因著原則而達至於知識」這樣的三種推理，並推想：在一切這些辯證的推理中，理性之所有事便是從有條件的綜和（知性總仍被限制於這種有條件的綜和）上升至那無條件的綜和（知性從未能達至此無條件的綜和）。

那在一切我們的表象中普遍地被發見的關聯乃是：(1)「關聯於主體」之關聯；(2)「關聯於客體」之關聯，此客體或是作為現象，或是作為「思想一般」之對象。如果我們把「副屬區分」與「主要區分」這兩者結合起來，則這樣的諸表象即「我們對之能形成一概

{ A334
B391

念或形成一理念」的諸表象之一切關係便有三重：(1)對於主體的關係之關係；(2)對於現象領域中的客體之雜多的關係之關係；(3)對於「一切事物一般」的關係之關係。

現在，一切純粹概念一般皆有關於表象底綜和統一，但是〔其中那些是〕純粹理性底概念（超越的理念〔者〕）則是有關於「一切條件一般」底無條件的綜和統一。因此，一切超越的理念可依三類而被排列，第一類含有思維主體底絕對統一（無條件的統一），第二類含有現象底條件系列之絕對統一，第三類含有「思想一般」底一切對象底條件之絕對統一。

思維主體是心理學底對象，一切現象底綜集（世界）是宇宙論底對象，而那含有「凡可被思的東西」底可能性之最高條件者（即：一切存有底存有）則是神學底對象。這樣，純粹理性能為一
 B392 超越的靈魂論（理性心理學）供給理念，為一超越的世界學（理性
 A335 的宇宙論）供給理念，最後，並為一超越的上帝知識學（超越的神學）供給理念。知性決無法去產生出這些學問中的任何一個學問，它甚至亦產生不出這些學問中任何一個學問之純然的設計，縱使它為理性底最高邏輯使用所支持，即是說，為一切可思議的推理所支持（通過這一切可思議的推理，我們想從知性底對象中之一對象即一現象進到一切其他對象即其他現象，而達至經驗綜和底最遼遠的分子：縱使為這樣可思議的推理所支持），它亦不能產生出這些學問底任何一個學問，甚至這些學問中任何一個學問之純然的設計它亦產生不出來。這些學問中之每一學問全然是純粹理性底一個純粹而真正的產品或問題。

理性底諸純粹概念依什麼準確的模式處於一切超越理念底這三

個綱領下，此將充分被解明於下卷各章。理性底諸純粹概念遵循著範疇以為指導線索。因為純粹理性從未直接地關聯於對象，但只直接地關聯於「知性就對象所架起」的概念。同樣，那亦只因著「把我們的論證完整起來」這完整之之經過，以下三者始能被表明出來，即：理性如何，只因著它所用之於定然三段推理中的那功能〔方式〕底綜和使用始必然地被帶至思維主體底絕對統一之概念，又如何被使用於假然的三段推理中的那邏輯程序可引至諸所與的條件底一個系列中的那完全無條件者之理念，最後，如何析取的三段推理底純然形式必須必然地包含著理性底最高概念，即：一切存有底存有之概念。這因著「把我們的論證完整起來」這完整之之經過而被表明的三者乃是這樣一種思想，即「初看似乎完全是奇詭的」這樣一種思想。但因著「完整起我們的論證」之經過。它們卻被表明為必須是如此。

嚴格言之，在這些超越理念之情形中，沒有客觀的推證，就像我們所能給與於範疇者，是可能的。恰恰因為它們只是理念，所以事實上，它們並無這樣的關聯，即「關聯於那任何『可被給與來以與它們相應合』的對象」這樣的關聯。實在說來，我們實能從我們的理性之本性中對於這些超越的理念作一主觀的【誘致】^①；而此已具備於本章中〔案：如其標題當為本卷〕。

①「誘致」德文是 *Ableitung*，肯·斯密士譯為「引生」（推原其所由生 *derivation*）。但康德寫成 *Anleitung*（指導），依 Mellin 改為 *Ableitung*（誘致，引生）。

很易見出：純粹理性所惟盼望者乃是條件邊的綜和之綜體（條件不管是附著者之條件，依待者之條件，抑或是共生者之條件）；它並不關心於有條件者邊的絕對完整。因為要想去預設條件底全部系列，並去把此條件全部系列先驗地呈現給知性，單只是條件邊的綜和之綜體才是必要的。一旦我們有了一完整的（而且是無條件的）條件，則在此系列之〔向下〕繼續上便沒有理性底概念是必要的；因為在從條件到「有條件者」的向前方向中的每一步皆為知性自身所完成。這樣，超越的理念只為「在條件底系列中上升至無條件者，即上升至原則」這種上升而服務。就下降至「有條件者」而言，理性實可對於知性底法則作一十分廣泛的邏輯使用，但卻作不出一種超越的使用；而如果我們要對於這樣的一種綜和（即：前進的綜和），例如世界中一切未來的變化底全部系列之綜和，形成一絕對綜體之理念，這只是隨意被思想到的一種心靈之創造（*ens rationis*），而不是理性底一個必然的預設。因為「有條件者」底可能性只預設此有條件者底條件之綜體，但卻並不預設此有條件者底後果之綜體。因此，「後果底綜體」這樣一個概念不是超越理念中的一個概念；而單只是這些超越的理念才是我們這裡所要去討論的。

最後，我們亦見到：在這些超越理念自身之間存有某種一定的連繫與統一，是甚為顯明的，而藉賴著這種連繫與統一，純粹理性遂把它的一切知識結合成一個系統。從「一個人自己」（靈魂）底知識進到世界底知識，而復因著世界底知識再進到根源的存有之知識，這種前進是如此之自然以至於它似乎很像「理性之從前題進到結論」這種邏輯的前進^(a)。它之很像這種邏輯的前進是否是由於這

類的隱藏關係即如潛存於邏輯的程序與超越的程序之間者這類的隱藏關係而然，這是一個有待於在這些研究底經過中來解答的問題。實在說來，對於這個問題，我們早已依一初步先導的樣式得到一解答，因為在討論理性底超越概念中（這些超越概念在哲學的學說中通常與其他概念相混擾，而並沒有恰當地與其他概念甚至與知性底概念區別開），我們已能夠去把這些超越的概念從其模稜歧義的地位中拯救出來，去決定它們的根源，而且同時，在如此決定中，去固定它們的準確數目（不能再有所增加的準確數目），並且依一系統性的連繫去把它們呈現出來，因而為純粹理性標識出並範圍成一個特殊的領域。

(a)處，康德於第二版增加一底注云：

形而上學^①只有三個理念以為它的研究底恰當對象，此即上帝、自由以及靈魂不滅是。這三個理念是這樣地相關聯著，即：第二概念〔自由〕，當其與第一概念〔上帝〕相結合時，它必引至第三概念〔靈魂不滅〕以為一必然的結論。形而上學這門學問所可討論的任何其他事皆只是用來充作一工具或手段以達到這三個理念並建立這三個理念底實在性。形而上學並不為自然科學之目的而需要這三個理念，但只為要想去越過自然之外，始需要這三個理念。通檢或鑒別這三個理念必使神學、道德學以及通過此兩者之聯合，再加上宗教，以及與宗教相連的我們的存在之最高目的，這一切皆為完全而專門地依待於思辨理性之能力者。在對於這三個理念之系統性的表象中，上面那種排列次序，即那綜和的次序，

必是最適當的；但是在那「必須必然地先於此綜和次序」的研究中，分析的次序，或者說，與綜和次序相逆反的那次序，乃是更適合於「完成我們的偉大計畫」之目的的，因為這分析的或逆反的次序能使我們從那直接地給與於經驗中的東西去開始往前進，即從靈魂論前進至世界論，再從世界論前進至對於上帝之知識。

- ①譯者案：此所謂「形而上學」是指「超絕的形上學」(transcendent metaphysics)說。分析部所成者乃是「內在的形上學」(immanent metaphysics)。
- ②通檢或鑒別這三個理念，所謂通檢或鑒別乃是思辨地通檢或鑒別，故使神學、道德學等皆為完全依待於思辨理性之能力者。通檢或鑒別德文是“Einsicht”，此字是檢查，識別等義，英譯照例譯為“insight into”(洞見於)。如此譯顏色較重，易引起誤會。此字固有此義，但在此則不適宜。故譯為通檢或鑒別，即譯為「識別」亦可。思辨理性之能力只是識別檢查而已，至於使此三理念有實在性則須有待於實踐理性，思辨理性固不能洞見於此三者之實在性也。

超越的辯證

第二卷 純粹理性底辯證推理

雖然一個純粹地超越的理念，依照理性之根源的法則而言，是理性之一完全必然的產品，然而我們猶仍可說：它的對象卻是某種「我們對之沒有概念」的東西。因為在關於一個「適合於理性之要求」的對象中，說我們一定能夠去形成一個知性之概念，即，去形成一個概念它允許被展示於而且被直覺於一可能經驗中，這事實上並不是可能的。但是，如果我們說：雖然我們不能有相應於一個理念的對象之任何知識，然而我們對此對象猶可有一或然的概念，則我們一定是較為明智的，而且必亦可較少被誤解。

A339
B397

理性底純粹概念之超越的（主觀的）實在性基依於我們之因一種必然的三段推理〔理性之推理〕而被引至如上所說的那樣的理念上。因此，茲將有一種三段推理，此三段推理不含有經驗的前題，而且因著此種三段推理，我們從我們所知的某種東西推至某種別的東西，對此某種別的東西，我們卻沒有概念，而且由於一種不可避免的虛幻，我們卻又把一種「客觀的實在性」歸屬給此某種別的東西。如是，這些結論寧可被名曰「假合理的」結論，而不可被名曰「合理的」結論，雖然就它們的起源而觀，它們很可要求這後一名稱〔即：合理的結論這一名稱〕，因為它們不是虛構的，而且它們

亦並不是意外地〔偶然地〕發生出的，而是即從理性之本性而湧現出。它們自是一些詭辯，但這些詭辯並不是人們的詭辯，而卻是純粹理性本身所有的詭辯。縱使最明智的人亦不能免於這些詭辯。在長期努力之後，最明智的人或可免於現實的錯誤；但他將決不能免於這種虛幻，即那「不停止地誘惑他而且折磨他〔困擾他〕」的那種虛幻。

- A340 依是，茲只有三種辯證的三段推理——恰如只有三個理念，此三個理念乃即是此三種辯證的三段推理底結論所結成者。在第一種
- B398 三段推理裡，我從主體之超越的概念（此主體之超越的概念不含有任何雜多的東西）推結至此主體自身之絕對的統一〔純一〕，可是，縱使如此推至，我卻對此主體自身之絕對的純一無任何概念。此種辯證的推理我將名之曰「超越的誤推」。第二種假合理的推理是指向於任何特定所與的現象上的「條件串系之絕對的綜體」之超越的概念。從這事實，即：「我的『條件串系之無條件的綜和統一之概念』，如依一定路數而被思者，總是自相矛盾的」這一事實，我歸結到：茲實存有另一種反面的統一，即與此自相矛盾的統一相反的那一種反面的統一，雖然對此另一種反面的統一我亦同樣沒有概念。在這種辯證推理中的理性之處境我將名之曰「純粹理性之背反」。最後，在第三種假合理的推理中，從條件底綜體（此中所謂條件即是「諸對象一般只要當它們可被給與於我時必須在其下被思」的那些條件，即從這樣的諸條件之綜體），我歸結至「事物一般」底可能性底一切條件之絕對的綜和統一，即是說，從這樣的事物，即「我並不能只通過這些事物之純然地超越的概念而知之」這樣的事物，我推斷一個「一切存有之存有」（an ens entium），對

此「一切存有之存有」，我甚至不能通過任何超越的概念而知之，而關於此「一切存有之存有」底無條件的必然性，我亦不能形成任何概念，不管是什麼概念。這種辯證的三段推理我將名之曰「純粹理性之理想」。



超越的辯證

第二卷 純粹理性底辯證推理

{ A341
B399

第一章 純粹理性底誤推

一個邏輯的誤推是這樣一個三段推理，即它在形式上是謬誤的，不管其內容是什麼。一個超越的誤推則是這樣一個三段推理，即在此三段推理中有一超越的根據，此超越的根據迫使我們去引出一個形式地無效的結論。因此，這樣的一種謬誤是植基於人類理性底本性中的，它並且引起一種幻象，此幻象是不能被避免的，「雖然實在說來，它可被弄成是無害的」^①。

①依康德原文是：「雖並非是不可解消的」。案：當以此原文為是。

現在，我們達到這樣一個概念，即此概念並不包含在超越概念底名單中，但是它卻必須被算作隸屬於那個名單，其隸屬之並沒有絲毫改變了那個名單，或宣布那個名單有缺陷。這個概念即是「我思」這個概念，或寧說「我思」這個判斷，如果喜歡「判斷」這個

詞語時。如所易見者，這個概念〔或判斷〕是一切概念底車乘〔傳達工具〕，因而它亦是超越概念底車乘，因而它亦總是被包含在對於這些超越概念底思議中，而且其自身亦是超越的。但是，它不能

B400 有特殊的派定〔派定一名稱或意義〕，因為它只足以去引出一切我們的思想，引出之以為隸屬於意識者。同時，不管它是如何不受經

A342 驗的混雜之羈絆（不受感取印象之羈絆），可是它猶能使我們通過我們的「表象力」之本性去區別兩種對象。「我」，當作「思維體」看，是內部感取底一個對象，且可被名曰「靈魂」。那作為外部感取底一個對象者便被名曰「身體」。依此，「我」這個字，當作一個思維的存有看，它指表這樣一種心理學底對象，即那「可被名曰理性的靈魂論」的心理學之對象，因為在這裏，我並不想就靈魂去學知任何較多的東西，即比「從『我』這個概念〔當它呈現於一切思想中時〕，獨立不依於一切經驗（此經驗較為更特殊地而且更具體地決定我），所能被推斷出者」為更多的任何東西。

理性的靈魂論其所從事者實在就是「單從『我』這個概念而推知任何事」這一類的一種工作；因為如果在這門學問中，「我的思想」底些微經驗成分或「我的內部狀態」底任何特殊知覺真是與知識之根據混雜在一起，則此門學問便不再是一理性的靈魂論，而是一經驗的靈魂論。這樣說來，我們在這裏便有那聲稱為是一門「基於『我思』這個簡單命題上」的學問者。不管這種聲稱〔聲稱為一門學問之聲稱〕是否是有根據的抑或是無根據的，我們總可依照超越哲學之本性十分適當地進行去研究之。讀者決不可提出異議說：

B401 「我思」這個命題，表示自我之知覺〔覺識〕者，它含有一內部的

A343 經驗，並說：基於此內部經驗上的「理性的靈魂論」決不會是純粹

的，因而就其不是純粹的而言，它是基於一經驗的原則上的。何以故不可如此提出異議？此蓋因為此內部的知覺〔覺識〕不過就是「我思」這個純然的統覺，因著「我思」這個純然的統覺，甚至超越的概念亦始可被致使成為可能的；我們在這些超越的概念中所肯斷的就是「我思常體」，「我思原因」等等。因為內部經驗一般以及其可能性，或知覺〔覺識〕一般以及其關聯於其他知覺〔覺識〕，（在此等內部經驗一般以及知覺一般中並沒有特殊的區別或經驗的決定可被給與，）凡此皆不可被視為是經驗的知識，但只可被視為是「經驗一般者」之知識，而且須被算入於〔或應屬於〕「任何經驗以及每一經驗底可能性之研究」者，而其所屬的這種研究確然就是一超越的研究。些微的知覺對象（例如甚至快樂或不快樂），如果它被加於自我意識之普遍的表象上，它必會即刻把理性心理學轉為經驗的心理學。

因此，「我思」是理性心理學底唯一主題，全部理性心理學底義理皆須由「我思」發展出。顯然，如果「我思」這個思想要被關聯於一個「對象」（我自己），即它除含有那個對象底超越謂詞外，便不能含有任何事，因為絲毫經驗的謂詞必毀壞了這門學問底理性的純淨性以及其獨立不依於一切經驗之獨立性。

在這裡，一切所需要的便是：我們須遵循範疇之指導，只是有這一點不同，即：因為我們的起點是一特定所與物，「我」，即作為一思維的存有的「我」，所以我們開始於「本體」這一範疇（因著本體這一範疇一物其自身之自體是被表象了的），然後再通過範疇之排列，逆反其序而行，但是，如此開始而逆行〔後返而行〕卻亦並沒有另樣地改變了所採用於範疇表中的那次序。依是，理性的

{ A344
B402

靈魂論之論題(理性的靈魂論所含有的每一其他東西皆必須由此論題而被引生出)便如下列：

1

靈魂是一本體

[靈魂當作一本體而存在著]

2

就其性質而言，
靈魂是單純的。

3

就「靈魂所存在於其中」的那不同
時間而言，靈魂是數目地同一的，
即是說，它是純一(不是衆多)。

4

靈魂是在「關聯於空間中
的可能對象」之關聯中存在著^(a)

(a)處，康德有底注云：

讀者若在猜想這些詞語即依其「超越的抽象性」而被取用的詞語之心理學的意義覺得有困難，並在發見此最後所提到的靈魂之屬性為何屬於「存在」之範疇亦覺得有困難，可在後文見到其充分的說明以及其充分的證成。又，我須為所用的拉丁詞語作辯說。這些拉丁詞語，相反於文體之蘊藉〔正確寫作之正規〕者，曾在本節及全書中侵佔了德文之同義語之地位。我之所以如此作，是因為我寧願喪失一點語言之優美〔文雅〕，而不願增加讀者之困難，那怕是最小程度的困難。

〔案〕：用拉丁詞語是取現成已有者，為歐西學者所習見。若用德文，須另造新詞，此或不免增加讀者之困難，但有時亦不見得有傷文雅。如序文中曾屢引拉丁典籍之成語以寄意。此在我們看起來反覺典雅，亦如荀子於引詩曰云云之後，必結之以「其斯之謂也」。又，在此，我亦須為拉丁詞語稍加注語，即：肯·斯密士於拉丁詞語皆不譯，阿保特譯《實踐理性批判》亦然。蓋老一輩的學者自幼皆習拉丁文也。拉丁文化為歐洲文化之共同遺產。唯對於非歐洲文化下的人士則不方便。

純粹心理學中一切概念皆從這些成素〔即：上列四項〕裡發生出，其由之而發生出是只因著結合〔結合這些成素之結合〕之辦法而發生出，絲毫用不著去承認尚有任何其他原則之必要〔即：無須有其他原則之參與〕。靈魂這個本體，若只當作內部感取之〔超越的〕對象看，則給出「非物質性」之概念；若只當作單純的本體看，則給出「不可破壞性」之概念；它的自同性，當作理智的本體看，則給出「人格性」之概念；此三者合在一起，則給出「精神性」之概念；而「關聯於空間中之對象」則給出與身體相連繫之「交互相通」之概念，因而遂引我們去把這「思維的本體」表象為物質中的「生命之原則」，即是說，表象為靈魂，並表象為動物性底根據。此最後一點，由於為精神性所限制，遂轉而又給出「不滅性」之概念。

在與這些概念相連繫中，我們有超越心理學底四個誤推，此一超越的心理學（錯誤地被視為一門純粹理性之學問者）乃即是那

A345
B403

B404 「有關於我們的思維的存有之本性」的心理學。我們對於此門學問
 A346 之義理除以「我」這個簡單而在其自身亦完全是空洞的表象為其基礎外，我們不能為之指定任何其他基礎；而且我們甚至亦不能說「我」這個簡單而空洞的表象是一個概念，但只能說它是一個伴同著一切概念的「赤裸裸的意識」。通過這個在思考著的我或他或它（一物），再沒有什麼比「諸思想底一個超越的主詞 = X」為更進一步的東西可被表象。此一「超越的主詞 = X」只能通過那作為此主詞 X 底謂詞的「諸思想」而被知，而離開這些謂詞〔諸思想〕，我們對此主詞 X 亦不能有任何概念，不管是什麼概念，但只能循環〔旋轉〕於一永久的繞圈子中，因為對於此主詞 X 所作的任何判斷總是早已使用了此主詞 X 之表象。而這種困難〔不便〕所以不可分離地與此主詞 X 結縛於一起之理由就是：意識依其自身而言不是一個「能去區別或彰顯一特殊對象」的表象，它但只是「表象一般」底一個形式，即是說，只要當這「表象一般」之表象可被名曰知識時，它即是這種表象底一個形式；因為僅只對於知識我始能說：我因著那赤裸的意識而思考某物。①。

①譯者案：這個意思是說被名曰知識的一個表象可彰顯某物為一個對象，而此表象一成為表象即預設「意識」以為其形式（通式），而此為通式之意識它似乎永在被預設之超越的主體之地位而不能彰顯其自己為一對象。而若要顯其為一被知的對象，則須通過意識中作為其謂詞的諸思想，而此諸思想即是它自己底些表象，意識亦被預設於其中而為其通式，是即無異於通過其自己來表象其自己，是即所謂永遠在循環中。赤裸的意識自

己，所謂超越的主詞 X，是一個普遍的而且作為形式或通式的存有，而作為其謂詞的諸思想則是其自己底一些特殊活動（條件或特性），前者由後者而顯，而後者又在一切思考著的存存上皆有效，這似乎是一種很奇怪的關係，此如下文所說。

初看，那必似乎是奇怪的，即：「這條件，即『單在其下我始能進行思考』的那條件，因而也就是說，那『只是作為主詞的「我自己」之一特性』的那條件它必須同樣地也在每一思考著的東西或存存上皆是有效的」，這必似乎是奇怪的，即是說，「我們能預定去把一個必然而普遍的判斷基於一個看起來似乎是經驗的命題上」，這似乎是很奇怪的，這也就是說，「那在思考著的東西在一切情形中皆必須這樣地被構成，即如『自我意識之聲音宣布其須是依我自己的自我而被構成』那樣地被構成」，這似乎是很奇怪的。何以必須是如上之所云，其理由是如此，即：我們必須必然地而且先驗地把一切構成這樣的條件的特性，即構成「我們單在其下以思考事物」這樣的條件的一切特性，皆指派給事物而歸之於事物本身上。現在，我對於一個思維的存有不能通過任何外部的經驗而有任何表象，不管是什麼表象，但只通過自我意識始能對之有一表象。因此，凡屬於此類的諸對象皆不過是一種轉移，即「把『屬於我的』這個意識轉移到其他事物上」這種轉移，這些其他事物只有在此路數中始能被表象為「思維的存有」。

〔案〕：此不過是說在思考著的存有之思考活動本身同時即把它所思的它自己對象化這對象化之之活動。此單就思維的

存有自身之爲能思與所思說，此其所以爲循環也。

但是，「我思」這個命題，在此，只是或然地被取用，其爲或然地被取用不是當其可含有關於一存在的東西之知覺（笛卡爾之「我思故我在」）而或然地被取用，但只是就其「純然的可能性」而或然地被取用，其這樣或然地被取用爲的是要想去看一看有些什麼可應用於其主詞的特性（不管這主詞是現實地存在的抑或不是現實地存在的）可由像「我思」這樣簡單的一個命題而來。

B406 如果我們的對於「思維的存有一般」之知識，因著純粹理性而有者，不只是基於「我思」上，又如果關於「我們的思想之表現」以及關於「由此等思想而被引生出的思維的自我之自然法則」，我們同時對之亦利用或有求於觀察以及之，如是，則必會出現一經驗的心理學，此經驗的心理學必應是一種關於內部感取底自然學，它或可能說明內部感取底現象，但決不能顯露這樣的特性，就像那「無論如何不屬於可能經驗」者這樣的特性（例如「單純」之特性），它亦不能給出關於「思維的存有一般」之本性的任何必然的知識。因此，它亦必不能是一「理性的心理學」。

A348 因爲「我思」這個命題（或然地被取用者）含有知性底每一以及任何判斷之形式並伴有一切範疇以爲這些判斷之車乘，所以顯然從「我思」這個命題而來的諸推理只承認知性之一「超越的使用」。而又因爲這種超越的使用排拒任何「經驗之混雜」，所以經過上文所已被表明者後，我們不能就著此種使用之處置方法懷有任何良好的〔有利的〕預測。因此，我們想以批判的眼光，通過純粹

心理學底一切斷言（predicaments），來追隨這種超越的使用。

〔此下接 A, B 兩版中的「純粹理性之誤推」。〕

第一版中的純粹理性之誤推

第一誤推：關於實體性者

凡一個東西，即「此東西之表象是我們的諸判斷之絕對主詞，因而它不能當作別的東西之決定而被使用」這樣的一個東西，便是本體。

「我」，作為一思維的存有，就是一切我的可能判斷之絕對主詞，而此「我自己」之表象不能被用來作為任何其他東西之謂詞。

所以，「我」，作為思維的存有（靈魂），便是本體。

純粹的心理學底第一誤推之批判

A349 在超越邏輯底分析部中，我們已表明：諸純粹範疇，以及其中「本體」這一範疇，其自身沒有客觀的意義，除當它們基於一直覺，並當它們作為綜和統一之功能〔方式〕而被應用於此直覺之雜多。設無此雜多，它們只是一判斷之諸功能〔諸方式〕，而並無內容。我們說任何東西以及每一東西是一本體，我之說它是一本體，其義是我能把它從事物之諸謂詞與諸決定中區別開而把它彰顯出來。現在，在一切我們的思想中，「我」是主詞，諸思想只當作諸決定而附著於此主詞；而此「我」不能當作別的事物之決定而被使用。因此，每一人皆必須必然地視其自己為本體，並視諸思想只為其存有上之偶然物〔隨時發生者〕，並只為其狀態上之諸決定。

但是，對此一本體之概念，我要去把它作什麼用處呢？

「『我』，作為一思維的存有，對我自己而持續其存在，並且它亦不依任何自然的樣式而或生或滅」，這一層意思決無法從本體之概念而被推演出。「但是，於本體之概念，茲亦並無其他用處以便我能把我的思維的主體之實體性之概念委託給此其他用處，而若離開了『從本體之概念以推演上說那層意思』這樣的用處，我亦必很能去廢棄本體這個概念。」^①

①此句 Max Müller 依康德原文如此譯：「但是，從本體之概念而推演出這層意思必應是由我的思維的主體之實體性之概念所能得到的唯一好處，而若離開這好處，我很能用不著本體這個概念」。

既不能從本體這個純粹範疇去推演出這些特性〔即：上述那層意思中的特性〕，所以我們必須反之，以一個「當作常住者而被給與於經驗中」的對象之常住性作我們的起點。因為本體之概念只能被應用於這樣的一個對象〔即：當作常住者而被給與於經驗中這樣的一個對象〕，其被應用於這樣的一個對象是依那「是經驗地可服務者」之樣式而被應用於這樣的一個對象。但是，在上列的命題中〔即：上列第一誤推中的命題中〕，我們並未以任何經驗作為我們的基礎；那推理只是從關係之概念而作成，所謂關係即是「一切思想所有之以關聯於『我』」的那關係，而「我」即是作為公共主詞的「我」，一切思想皆附著於此公共的主詞。設若把一切思想基於經驗上，我們亦不能因著任何確實可靠的觀察去證明這樣的常住性。「我」實存在於一切思想中，但是在「我」這個表象中，茲並

沒有一點直覺底痕迹足以把這個「我」與其他直覺之對象區別開。這樣說來，我們實能覺察到：「我」這個表象是不可更變地呈現於一切思想中，但卻並不能覺察到：「我」這個表象是一常住〔挺立〕而持續不變的直覺，在此常住而持續不變的直覺中，諸思想，由於是流轉的，故可來來去去，互相讓位。

因此，隨著而來者便是：超越心理學底第一個三段推理，當其把思想底定常的邏輯主詞推舉為思想所附著的「真實主體」之知識時，它乃實是拿那「是純然虛偽的新的洞見〔貌似新的知見〕」者來哄騙我們。我們對於思想所附著的那「真實主體」實無任何知識，而且亦不能有任何知識，不管是什麼知識。實在說來，單只是「意識」它使一切表象成為思想，因而一切我們的知覺〔覺識〕亦必須在比作為超越的主體的意識中被發見；但是超出了「我」之這個邏輯的意義以外，我們沒有「主體在其自己」之知識，此「主體之在其自己」即是當作一基體而處於這個「我」之基礎地位而為其根據者，其居於「我」之基礎地位而為其根據亦如其居於一切思想之基礎地位而為其根據。但是，「靈魂是一本體」這個命題亦很可允許其有效〔成立〕，只要知道這個〔作為本體的靈魂之〕概念實不能使我們前進一步，因而亦不能給我們以假理性的靈魂論中之任何一個慣用的推演，例如在一切變化中甚至在死亡中人的靈魂之永恆延續，這樣的一個慣用的推演，只要知道這一點即可，那就是說，只要我們知道這個概念只是在「理念」中指表一個本體，而不是在「實在」中指表一個本體，即可。

A351

第二誤推：關於單純性者

凡這樣一個東西，即「其活動決不能被看成是若干活動著的事物之協力而成者」這樣一個東西，便是單純的。

現在，靈魂，或思維的我，就是這樣的一個存有。

所以，靈魂或思維的我是單純的。

超越的心理學底第二誤推之批判

這一個三段推理是純粹靈魂學中一切辯論的推理中之阿契利士〔強有力者〕。它決不是純然詭辯的遊戲，為一獨斷主義者所設計，設計之以便把一表面的似真性賦與於其肯斷，它乃實是這樣一種推理，即此推理似乎甚至能去抵抗最敏銳的檢查與最小心地嚴格的研究。此推理如下所說。

每一組合的本體是若干本體底一種聚合，而一個組合物之活動，或不管是什麼東西，凡是當作組合者而附著於此一組合物中者，便是分布於諸多本體間的若干活動或若干偶然物底一種聚合。

〔案：意即就一組合物之活動而言，此活動便是分布於諸多本體間的若干活動底一種聚和；就附著於一組和物的諸組合者而言，此諸組合者便是分布於諸多本體間的若干偶然者底一種聚合。說實了，一組合物之活動是若干活動之聚和便是由若干活動協力而成的一種活動，而此由協力而成的活動亦可說是附著於一組合物中的諸組合者即諸偶然者之聚和，故用「或」字另換一個說法表示。〕現在，一個由許多活動著的本體之協力而發生出的結果實是可能的，即是說，只要當這結果只是外在的〔外部的〕時，這樣發生出的結果便

是可能的，如此一身體之活動便是此身體底一切部分〔之活動〕之結合起來的活動。但是，說到諸思想，由於它們是「屬於一思維的存有」的內在的〔內部的〕偶然物，所以情形完全不同。因為若設想那在思想著的東西是一個組合物，則此一組合物之每一部分必應是思想之一部分，而只有這一切部分被集於一起始會含有這整全的思想。但是這一點不能一致地〔無矛盾地〕而被執持。因為諸表象（例如一詩句中的諸單字），分配於不同的存有中者，從來不能構成一整全的思想（一詩句），因此，說一思想必附著於那「本質上是組合物」者中，這必是不可能的。因此，一思想之為可能是只在一獨一的本體中才是可能的，此獨一的本體由於不是諸多本體之一聚合，所以它是絕對地單純的^(a)。

(a)康德注云：

此一證明很易給與一通常的三段推理式的正確形式。但是只去把這證明之赤裸顯明的根據弄清楚（雖只依通俗的樣式把它弄清楚），這在我的目的上已足夠。

所謂此論證之強有力（*nervus probandi*）是寄於這命題，即：如果衆多表象〔諸思想〕要去形成一整一的表象〔一整一的思想〕，則它們必須被含在思維主體底絕對單一性〔純一性〕。但是，沒有人能單從「概念」證明此命題。因為他將如何著手進行那

A353 「達成此命題」之工作呢？「一個思想只能是思維的存有底絕對單一性〔純一性〕之結果」這個命題不能被視為是一分析命題。因為思想之統一〔思想之成爲一整一的思想〕，以許多表象而組成者，

是集合的統一，而就純然的概念所能表示者而言，此思想底統一亦很可同樣關涉於一起活動著的不同本體之集合的統一（此如身體之活動是身體底一切部分之組合活動），一如其關涉於主體之絕對的單一〔純一〕。因此，在「一組合的思想」之情形中，「預設一單純的本體」這預設之必然性不能依照「同一性之原則」而被證明。任何人亦不能冒險去肯斷說：這個命題允許可由純然的概念而綜和地並完全先驗地被知，至少，如果他了解了如前所已說明的先驗綜和命題底可能性之根據時，他不能這樣說。

「想從經驗中去引生出這個主體底這種必然的純一性〔單一性〕以為每一思想底可能性之條件」，這同樣亦是不可能的。因為經驗不能給我們以「必然性」之知識，且莫說「絕對純一性」之概念完全外於經驗範圍。然則我們要從什麼地方去引出去「全部心理學的三段推理所基依」的那個命題〔即：「一思想只能是思維的存有底絕對純一性之結果」這個命題〕呢？

顯然，如果我想把一思維的存有表象給我自己，我必須把我自己置於此思維的存有之地位，而這樣，我好像是以我自己的主體代替我想去考慮的對象（此對象不能出現於任何其他種研究中），而且我們之所以要求一個思想底主體之絕對純一性，只因為若不如此，我們便不能說「我思」（不能說「我思一整一表象中的雜多」之「我思」）。因為雖然思想之全體可被區分而且可被分布於許多主體間，然而這主觀的「我」卻決不能這樣被區分而且被分布，而就是這個「我」才正是我們在一切思維中所預設者。 A354

又，在這裡，亦如在前一誤推中那樣，「我思」這個統覺之形式命題〔我思即是一統覺而亦即是一形式陳述〕仍然是理性心理學

所能請求的唯一根據，當理性心理學這樣冒險於其知識之擴大時。但是，這個命題其自身不是一個經驗，但只是統覺底形式，此統覺之形式屬於每一經驗而且先於每一經驗；而且即如其為如此，它必須總是在關聯於某種可能的知識中，作為該知識之純然主觀的條件，而被理解。我們沒有權利把它轉為一「對象底知識」之可能性之條件，即是說，把它轉為一「思維的存有一般」之概念。因為我們除把我們自己，連同著「我們的意識」之通式，置於每一其他有智思的存有之地位，我們決無法去把這樣的存有〔即：「思維的存有一般」之存有〕表象給我們自己。

A355 又，即我自己（作為靈魂的我自己）底單純性實際上亦不是從「我思」這個命題而被推斷出；我自己之單純性早已被含於每一思想中。「我是單純的」這個命題必須被視為統覺底一個直接表示，它事實上是一同語重複的命題〔套套邏輯式的命題〕，恰如所謂「我思故我在」這個笛卡爾的推理，笛卡爾這個推理亦實是一同語重複的命題，因為「我思」（思之存在）直接地肯斷我的存在。「我是單純的」不過是意謂：「我」這個表象其自身並不含有絲毫的雜多，並亦不過是意謂：「我」這個表象是絕對的單一（純一，雖然只是邏輯的單一）。

這樣說來，這個有名的心理學的證明只是基於一個表象底不可分的單一性（純一性）上，這一個具有不可分的單一性的表象只在動詞^①之關聯於一人稱中指揮或管理這動詞。顯然，在把「我」縛繫於我們的思想中，我們只是超越地指出或標識出附著物^②底主體，而卻並沒有於此主體中去指示出任何性質，不管是什麼性質，即「事實上，並沒有因著直接的親知或因著其他辦法而去知道此主

體底任何什麼事」^③。此主體意謂一某物一般（超越的主體），此「某物一般」之表象無疑必須是單純的，設只因為這理由，即「其中並無什麼是決定者」這理由。實在說來，沒有什麼能被表象的東西是比那通過一「純然某物」之概念而被表象者為更單純的。但是，一個主體之表象之單純性事實上並不即是這主體自身之單純性之知識，因為當我們只因著「我」這個完全空洞的字眼，這個「我可把它應用於每一思維主體」的字眼，而標識出這主體時，我們已完全抽掉了這主體底一切特性。

①「動詞」指「思」這個動詞說。只在動詞「思」之關聯於一人稱中來管理這動詞「思」，關聯於一人稱即關聯於「我」。我是單純的，這個單純的我這個表象只在動詞思之關聯於「我」因而成爲「我思」中來指揮或管理這動詞思，即管理這思考活動。

②「附著物」即指諸思想說。一切思想皆附著於「我」這個主體。超越地指出此附著物之主體，而對此主體卻無具體的知識。

③此句，肯·斯密士注出康德原文：“oder überhaupt etwas von ihm zu kennen, oder zu wissen”。依此原文當如此譯：「或說並沒有去辨識或去知道此主體底任何什麼事」。

因此，通過這個「我」，我總是心中存有「主體底一個絕對的，但卻是邏輯的單一性（單純性）」之思想^①，這是甚為確定的。但是，我並不因此隨之就可說：我因此絕對的但卻是邏輯的單

一性就知道了我的主體之現實的單純性。「我是一本體」這個命題，如我們所已見者，它除意指一純粹範疇外，實不意指任何東西，關於此純粹範疇，我對之不能在現實中（經驗地）作任何使用；因此，我也可以合法地說：「我是一單純的本體」，即是說，我是一個這樣的本體，即「此本體之表象決不含有一種雜多之綜和」這樣的一個本體。但是這樣一個本體之概念，亦如「我是一單純的本體」這個命題，在關於作為一經驗之對象的「我自己」方面，實沒有告訴我們任何事，不管是什麼事，因為這樣一個本體之概念其自身只當作一綜和之功能而被使用，而卻並無任何作為其根據的直覺，因而也就是說，它並無一個對象。它僅只有關於我們的知識之條件；它實並未應用於任何可指定的對象〔因無對象可指給之故〕。〔這樣一個本體之概念既如此，則「我是一單純的本體」這個命題亦然。〕^②我們將因著一種實驗之辦法來考驗這個命題之設想的用處。

①案：此句依康德原文是：「我總是念及或想及（gedenke 主體底一個絕對的但卻是邏輯的單一性（單純性）」。肯·斯密士把動詞「念及」或「想及」（gedenke）譯為“entertain”（心中存有或懷有），既如此，「單純性」後須加「之思想」三字。此譯亦達。

②此句是譯者補，原文無，英譯亦無。

每一人皆必須承認：靈魂底單純本性之肯斷之有價值是只當我因此單純本性而可以把這個主體與一切物質區別開，因而可以使它

免於物質所應受的化解時，它才是有價值的。嚴格言之，這一點實是上面那個命題〔即：「我是一單純的本體」這個命題〕所意向的唯一用處，而這一點亦因而一般地總被表示為「靈魂不是有形體的東西〔不是色體〕」。依是，如果我能表示說：縱然我們「在一只由純粹範疇而引生出的純然理性判斷之純粹意義中」^①把充分的客觀妥效性許給理性的靈魂學底這個基要命題（「凡在思考著者是一單純的本體」這個命題），可是我們對於這個基要命題仍然不能作絲毫使用，即仍然不能就其不相似於物質之問題，或就其關聯於物質之問題，而對之作絲毫使用；如果我們能如此表示時，則這所表示的意思將同於我已把這個設想的心理學的洞見放逐於純然理念之領域，而無任何真實的客觀使用。 A357

①此片語依康德原文譯。肯·斯密士把此片語譯為重說妥效性者，即繫於客觀妥效性之後而重說這妥效性，即「此妥效性乃是專屬於一個『只由純粹範疇而引生出』的純粹理性之判斷的那妥效性」。此既與原文不合，於義亦不達。Max Müller 譯更誤，而且全句混亂。

在超越的感性論〔攝物學〕中，我們已毫無問題地證明了身體是我們的外部感取底純然現象，而並不是物自身。因此，我們亦很有理由去作這樣的說法，即：我們的思維主體不是有形體的東西〔不是色體〕；換言之，因為此思維主體被我們表象為內部感取之對象，所以只要當此思維主體在作思維時，它便不能是外部感取底一個對象，即是說，它不能是空間中的一個現象。這樣的說法等於

A358 說：諸思維的存有，即如其為思維的存有而觀之，它們決不能被我們見之於外部現象之間，亦等於說：它們的思想、意識、欲望等等，不能外部地被直覺。凡此等等皆屬於內部感取。事實上，這個論證似乎是如此之自然，如此之通俗，以至於甚至最通常的理解亦似乎總是已信賴了它，而且因而從最早的時期亦似乎早已視靈魂為完全不同於身體的東西。

但是，雖然廣延、不可入性、凝結力以及運動，總之，外部感取所能給與於我們的每一東西，它們既不是思想、情感、意欲或決心，復亦不含有思想、情感、意欲或決心，凡此等等皆決不是外部直覺底對象，可是縱然如此，那某種東西，即「居於外部現象之基礎地位以為其根據並且如此之影響我們的感取以至於我們的感取可以得到空間、物質、形狀等等之表象」的那某種東西，當其被看成是智思物時，（或較好地言之，當其被看成是超越的對象^①時，）它同時猶仍可以是「我們的諸思想」底主體。這模式或樣式，即「我們的外部感取於其中或所依以因著那某種東西而被影響」的那模式或樣式不能給我們以關於意想〔想像〕^②、意志，等等之直覺，但只能給我們以關於空間^③以及空間之決定之直覺，這一點不能證明那「某種東西」不同時即是我們的諸思想底主體。因為此「某種東西」不是廣延的，亦不是不可入的或組合的，因為這些謂詞〔即：廣延的、不可入的、組合的，這些謂詞〕只有關於感性以及感性之直覺〔由感性而發的直覺〕，只要當我們為【諸如此類的對象】^④〔即如廣延等此類的對象〕所影響時（如不為其所影響，我們便不能知之，而它們便是不被知於我們者）。但是，依如此之說法〔即：此某種東西不是廣延的等等之說法〕，我們不能被致使

去知道那某種東西是什麼一種東西，但只能被致使去承認〔去知道〕：如果此某種東西是依其自身而被考量，因而也就是說，是離開了任何關聯——關聯於外部感取之關聯，而被考量，則這些外部現象底謂詞便不能被指派給它。另一方面，內部感取〔現象〕底諸謂詞，如意想^⑤〔想像〕與思想等，亦並不是與那某種東西底本性不一致或相矛盾者。依此，即使承認人的靈魂在本性上是單純的，可是這樣的單純性，就物質之基體而論，它亦不足以去把靈魂與物質區別開，那就是說，如果我們視物質為純然的現象（由於我們實應當如此去視之），視之為現象而就其基體而論，那單純性亦決不足以去把靈魂與物質區別開。 A359

①案：「超越的對象」嚴格言之當即是「超絕的對象」，當依「智思物」一詞去了解，此與第一版範疇之超越的推證中所說的「超越的對象=X」不同。該處所說的「超越的對象=X」，康德明說其不是「智思物」。關此吾曾有詳細的討論，見〈智的直覺與中國哲學〉一書。

②意想（想像），康德原文是“Vorstellungen”，兩英譯俱譯為「表象」。案：此詞在此不應譯為表象，因為外部感取所得者如物質、形狀等亦是表象。此詞在此與意志等連在一起說，這是屬於心靈活動方面的，外部感取不能給我們以關於此方面的直覺，是故在此，此詞非「表象」義，乃意想或想像等義，但此字之「想像」義亦非“Einbildung”之為「想像」。此詞本有多義，觀念、想法、提示、擬議、表象俱不宜用。它在此只意在表示心靈底一種活動，屬於「心象」（mental states）者。故勉強譯為「意想」而綴之以「想像」（字典中有此

義)。如在此如英譯譯為「表象」，則立見刺謬。如果康德改寫為「表象力」也許較好。

③案：「空間」在此實應是「屬於空間者」，而不是空間本身。「空間之決定」亦應是「屬於空間者」之決定。

④案：「諸如此類的對象」依康德原文“dergleichen”譯，肯·斯密士譯為「某些一定的對象」(certain objects)，非是。Max Müller 譯為「這些對象」即指廣延的等對象說，是。

⑤同於註③。

又案：此段文非常重要，是下文康德只承認經驗意義的二元論，不承認超越意義的二元論之根據。此中涵義非常深奧。如順此線全部說出(根據中國哲學傳統)，則須專論。吾將詳闡之於《圓善論》(吾所擬草之書)中。

如果物質真是一「物自身」，則它，當作一組合的存有看，必完全不同於當作一單純的存有看的靈魂。但是，物質是一純然的外部現象，此物質之「基體」不能通過我們所能指派給物質的任何謂詞而被知。因此，我很能承認「此基體其自身是單純的」這個可能性，雖然由於這樣式，即「此基體所依以影響我們的感取」的這樣式之故，它在我們之內產生了廣延物之直覺，因而亦產生了組合物之直覺。再進一步，我可認定：那「在關聯於我們的外部感取中具有或得有廣延」的本體其自身就是諸思想之具有者或得有者，而此諸思想能因著此本體自己所有的內部感取而意識地被表象。依此而言，那「在某一關係中被名曰有形體的東西」者〔被名曰色體者〕，在另一種關係中，必同時就是一思維的存有，此思維的存有

所有的諸思想，我們不能直覺之，雖然我們實能在現象「之領域」中直覺到此諸思想之符號〔徵象〕。依此，「只有靈魂（當作特種的本體看）」在思維著「這一表述或斷定（*Ausdruck, thesis*）」必須被放棄；我們一定要回到這通常的辭語，即：「人在思維著」，即是說，那「當作外部現象看是廣延的」這同一存有其自身內部地說就是一主體，而且它不是組合的，但卻是單純的而且它在思維著。 A360

設不欲就這類的假設來拘束我們自己，我們亦可作如下一般的解說。如果由靈魂一詞我理解一思維的存有之在其自身，則「靈魂是否在種類上同於物質抑或不同於物質（物質不是一物之在其自己，但只是在我們之內的諸表象之一類）」這一問題本身就已經是不合法的。因為一物之在其自己是與那「只構成此一物之狀態」的諸決定不同性質，這是甚為顯明的。

另一方面，如果我們不把思維的「我」與物質相比較，但只與那「居在我們所叫做物質的外部現象底基礎地位」的「智思物」相比較，則我們對於此智思物便無任何知識可言，不管是什麼知識，因而我們亦決無法去說靈魂在任何內部方面不同於此智思物〔此作為被名曰物質的外部現象之基礎的智思物〕。

因此，單純的意識並不即是那種作為主體的自我之單純本性之知識，就像那「可以使我們去把這作為主體的自我與物質區別開，如同與一組合的存有區別開」這樣的知識。

因此，如果在「此單純性之概念於其中能有用」的那唯一情形中，即是說，在把「我自己」與外部經驗底對象相比較這比較中，此單純性之概念不足以決定那在自我之本性中是特殊而顯著的東西

A361 者，則雖然我們仍可裝作知道：「思維的我，即靈魂（一個內部感取底超越對象之名），是單純的」，然而這樣一種說法〔即：說其是單純的這樣一種說法〕實無「應用於真實的對象」之應用，因而亦不能絲毫擴大我們的知識。

這樣說來，理性心理學底全部是陷於其主要支持點之瓦解中。在這裡亦如在別處，我們很少能希望通過純然的概念（更不能希望因著一切我們的概念之「純然主觀形式」，即因著「意識」），在任何關聯於可能經驗這種關聯之缺無中，去擴大我們的知識。因為〔如我們所已這樣見到的〕，甚至「單純本性」這一基本概念亦是這樣的，即：它從來不能在任何經驗中被發見，因而亦就是說，是這樣的，即：沒有一種辦法足以把它當作一客觀地有效的概念而達到之。

第三誤推：關於人格性者

那在不同的時間中意識到其自身之數目的同一性者，只要如此，它便是一人格。

現在，靈魂就是在不同的時間中意識到其自身之數目的同一性者。

所以靈魂就是一人格。

超越的心理學底第三誤推之批判

A362 如果我要通過經驗去知一外在的對象之數目的同一性，則我將注意於現象中那個常住不變的成素，以此常住不變的成素為主詞，每一別的東西皆當作一決定而被關聯於此作為主詞的常住不變者，

並且我亦將注意此常住不變者底通貫於全時間之同一性，時間乃即是「諸決定在其中有變化」的那時間。現在，「我」是內部感取底一個對象，而一切時間亦只是內部感取底形式。結果我把我的諸相續的決定之每一決定以及一切決定皆關涉到那數目地同一的自我，而我之把它們關涉到此同一的自我是通貫全時間而把它們關涉到之，那就是說，是在對於「我自己」底內部直覺這內部直覺之形式中而把它們關涉到之。這一點既如此，則靈魂底人格性即不要被看成是被推斷出的，但須被看成是時間中自我意識底一個完全自同的命題；而這一點實在說來就是何故「此靈魂底人格性是先驗地有效的」之理由。因為它所說的實不過是這一點，即：在那「我於其中意識到我自己」的那全部時間中，我意識到這全部時間為屬於「我自己之單一性」者；而不管我說這全部時間是當作一獨個的單一而存在於我之內，抑或是說「我」是在一切這種時間中當作數目地同一者而被發見，這皆是同一會事。

因此，在我自己所有的意識中，人格底同一性是確實地被發見了的。但是，如果我從另一人底立場來看我自己（看我自己為另一人底外部直覺之對象），則正是這外在的觀察者他首先把我表象之於時間中，因為在統覺中，嚴格地言之，時間是被表象於我中。因此，雖然他承認了這個「我」，即「在我的意識中伴同著一切時中的一切表象，而實在說來，也就是以完整的同一時來伴同著一切時中的一切表象」的這個「我」，可是縱然他如此承認了，他亦將不能從這承認推斷到「我自己」底客觀的常住不變性。因為恰如「觀察者於其中安置我」的那時間並不是「屬於我自己」的那時間〔不是「我自己」底時間〕^①，但只是他的感性底時間〔作為他的感性

之形式的那時間]，所以那「必然地與我的意識緊緊於一起」的同一性也不是與他的意識緊緊於一起的那同一性，即是說，不是與那「含有『我的主體』之外部直覺」的意識緊緊於一起的那同一性②。

①案：此時「我自己」是觀察者底對象，時間由他那裡出，在他那裡作為他的感性之形式，因而把我安置在時間中，並不客觀地存在於我處，嚴格說，我處並無自存的時間，此時說「我自己底時間」只是個觀念，此如感性論中之所說。

②案：我的意識處之同一性並無對於主體我之直覺，而在那觀察者之意識處之同一性卻有對於「我的主體」之直覺，所以這兩方的同一性並不相同。

因此，在不同時間中的「我自己」底意識之同一性只是我的諸思想以及此諸思想底貫通性之一形式條件，它決無法證明「我的主體」之數目的同一性。縱使有「我」之邏輯的同一性，而那「不允許保持我的主體之同一性」這樣的一種變化仍可發生於我的主體中，而雖有變化可發生於我的主體中，我們猶仍可把這同一發音的「我」〔同名為我的我〕歸給我的主體，此同一發音的「我」，在每一不同的狀態中，甚至在一個「包含著〔思維的〕主體之變化」的狀態中，仍可保持先行主體底思想於不墜，因而可以把這思想傳遞給後繼的主體(a)。

(a)關此，康德作注云：

一個有彈性的球依一直線撞擊另一個有彈性的球，這樣的一個有彈性的球，它把它的全部運動，因而也就是說，它把它的全部狀態（設我們只論及空間中的位置），傳給另一個球。如是，類比於這樣的球體，如果我們設定諸本體是這樣的，即：其中任一個本體皆把「諸表象連同著對於此諸表象之意識」一起皆傳給另一個本體，則我們即能思議諸本體底一個全部系列，此諸本體中的第一個本體把其所有的狀態連同著其所有的意識一起皆傳給第二個，第二個復把它自己的狀態連同著先行本體底狀態一起皆傳給第三個，而此第三個轉而復又把一切先行本體之狀態連同著其自己所有的意識並連同著那些先行本體所有的意識一起皆傳給另一個。如是，最後一個本體必會意識到先已變化的諸本體之一切狀態，其意識到之也是如其為自己之狀態那樣而意識到之，因為那些先已變化的諸本體之一切狀態連同著對於這一切狀態之意識一起皆已被轉移給此最後一個本體故。然而縱然如此，此最後一個本體卻不會已成為一切這些狀態中的同一人格。

A364

某些古代學派中有一金言（dictum, Satz）云：世界中每一東西皆存在於一流變中，沒有東西是常住而不變的。雖然這一金言不能與本體之承認相融洽，然而它卻亦並不為「自我意識之統一」所拒絕。因為我們不能從我們自己的意識去決定我們（當作靈魂看）是否是常住的。由於我們只把那「我們所意識到」的東西視為屬於我們的同一的自我，所以我們必須必然地判斷說：我們是通徹我們所意識到的那全部時間而為這同一者。但是，我們不能宣稱：這個

判斷依一外在的觀察者之立場而言亦必是有效的。此蓋由於以下的緣故而然，即：【因為我們在靈魂中除碰見那「伴同著一切現象並把這一切現象連繫於一起」的「我」這個表象是常住的外，再不能碰見其他常住的現象】^①，是故我們不能去證明：這個「我」（只是一「純然的思想」的這個「我」）可不是如其他思想那樣同存在於一流變之狀態中（這所謂其他思想乃即是那「因著這個『我』而互相鉤連起」的思想）。

①此句依康德原文譯。若依肯·斯密士之譯而譯則如此：「因為我們在靈魂中所碰見的那唯一常住的現象便是那「伴同著它們一切並把它們一切連繫起來」的「我」這個表象。」此中「它們一切」之它們（多數）當指現象言，但在其造句中於文法上無所承，因為「唯一常住的現象」之現象是單數故。查對原文並參考 Max Müller 譯改譯如文。

A365 實在說來，「人格性，以及此人格性之所預設，即靈魂之常住性，因而亦就是說，靈魂之實體性，一定要在這個階段而不在較早的階段被證明」，這實是奇怪的事。因為設若我們已能預設常住性與實體性，則茲自不能隨著就有意識之持續存在，然而至少必會隨著就有一常住的主體中的一持續存在著的意識之可能性，而此對人格性而言即已是足夠了的。因為人格性其自身實並不因為其活動可暫時中斷故而立即中斷。但是，此常住性決無法先於我們的自我之數目的同一性而被給與（此自我之數目的同一性是我們從同一性的統覺而推出之者），但是正相反，此常住性是首先由數目的同一性

而被推出者。（如果這論證進行得很正確，則本體之概念，只是經驗地可應用者，必在這樣的「數目的同一性之證明」之後始被帶進來。）現在，因為此「人格底同一性」〔由於它預設數目的同一性〕決無法從「我」之同一性而來（此「我」之同一性是在「意識到這一切時間即『我於其中知道我自己』的那一切時間」這種意識到之意識中的「我」之同一性），所以我們不能在論證上較早地便把靈魂之實體性建立於此人格底同一性上。〔案：只能在此第三誤推之推證人格性這一階段中把靈魂之實體性建立於人格之同一性上，由於人格之同一性必須預設靈魂之實體性而建立此實體性。此實體性不能先於人格性而被給與或被證明。〕

同時，我們仍可保留人格性之概念，一如我們已保留了本體之概念與單純者之概念，只要當它只是超越的時，即是說，只要當它只有關於諸決定中的主體之純一性時（非然者，此主體是不被知於我們的），所謂諸決定乃即是「通過統覺對之有一通徹的連繫」的那諸決定。此人格性之概念，若依此路而被理解〔即：視之為超越的，為只有關於諸決定中的主體之純一性者〕，則它對實踐的使用而言是必要的，並且對這樣的使用而言亦是足夠的；但是我們決不能誇示或虛飾它為一種通過純粹理性而來的「我們的自我知識」之擴大，亦決不能誇示或虛飾它為足以把一種不破裂的主體之持續存在從「同一性的自我」之純然概念中展示給我們。因為這個概念永遠旋轉於一個圈子中，而在關涉於任何一個「意在綜和知識」的問題上，它亦不能有助於我們。「物質，當作一物自身（超越的對象）看，它是什麼」這是完全不被知於我們的，雖然由於物質可被表象為某種外在的東西之故，那當作現象看的物質之常住性實可被

觀察。但是，如果我想在一切表象底變化中去觀察這純然的「我」，則在我的比對中，除復用我自己連同著我的意識之普遍條件外，我實並無其他「相關項」可用。因此，我對於一切問題除給予套套邏輯的答覆外，我實不能給出任何別的答覆，蓋因為我是以我的概念以及此概念底單一性〔純一性〕來代替那些「屬於作為對象的我自己」的諸特性，因而遂把那「發問者所想去知道」的東西視為當然，假定為自然如此。

第四誤推：關於觀念性者

(就外部的關係而言)

凡這樣一個東西，即「其存在只能當作所與的諸知覺之一原因而被推斷」這樣的一個東西，它只有一純然可疑的存在。

A367

現在，一切外部現象就有這樣一種本性，即：它們的存在不是直接地被覺知的，我們只能推斷它們為所與的諸知覺之原因。

所以外部感取底一切對象之存在是可疑的。此「不確定性」我名之曰外部現象底「觀念性」，「而此種觀念性之主張，由於其與就外部感取之對象而肯斷一種『可能的確定性』這種被名曰二元論的相反之主張顯有別，是故它被名曰觀念論」^①。

①此句依康德原文是如此：「而此種觀念性之主張則被認為觀念論，與此觀念論相比對，關於外部感取之對象的一種可能的確定性之主張則被名曰二元」。此已甚明，不必改字。

超越的心理學底第四誤推之批判

設讓我們先考察此第四誤推之前提。〔人們爭辯說，〕我們很有理由主張：只有那存在於我們自身之內者始能直接地被覺知，並主張：我自己的存在是一純然知覺之唯一的對象。因此，一個「外於我」的現實對象之存在（如果外於我之「我」這個字是依理智的意義而被理解，而不是依經驗的意義而被理解）從未直接地被給與於知覺中。知覺是內部感取之一變形，而外部對象之存在，由於它是此知覺之外部原因，因而亦就說，由於它是被推斷出的，是故它只能在思想中被增加到知覺上。為此之故，笛卡爾很有理由去把一切知覺（依知覺一詞之最狹的意義）限制於「我作為一思維的存有，是存在著的」這個命題上。顯然，因為凡是外部地存在著的不是存在於我之內的，所以我不能在我的統覺中碰見那外部地存在著者，因而也就是說，亦不能在任何知覺中碰見那外部地存在著者，此所謂「任何知覺」之知覺，恰當地視之，只是統覺底決定。

A368

因此，我無法去覺知外在的東西，但只能從我的內部知覺推斷它們的存在，視我的內部知覺為結果，而某種外在的東西則是此結果底近似因。現在，從一所與的結果推斷一決定性的原因這種推斷總是不確定的，因為結果可由於多個原因而產生，不只由於一個原因而產生。依此，就知覺之關聯於其原因而言，原因是否是在內的抑或是在外的，這總仍是可疑的；那就是說，一切所謂外部知覺是否不只是我們的內部感取之一純然的遊戲，或這樣說，它們是否和那作為其原因的現實外在對象有關係，這總仍是可疑的。在一切事件上，外在對象底存在只是被推斷出的，而且是要冒推理之危險

的，可是內部感取底對象（我之我自己並連同著一切我的表象）是直接地被覺知的，而其存在並不允許被懷疑。

依此，「觀念論者」這個字眼不是要被理解為可應用於那些「否認外在的感取對象之存在」的人們^①，但要被理解為只可應用於那些「不承認外在對象底存在是通過直接的知覺而被知，因而遂歸結說，關於外在對象底實在性，我們決不能依任何可能經驗之路完全地確定之」的人們^②。

A369

①案：這些人康德心目中是指柏克萊派的人們說。

②這些人康德心目中是指笛卡爾派的人們說。

在依誤推之一切欺騙性的虛幻以展示我們的誤推之前，我須首先去提及這一點，即：我們必須必然地區別兩種觀念論，即「超越的觀念論」與「經驗的觀念論」。所謂超越的觀念論，我意謂是這樣的一種主張，即：現象須被視為盡皆只是表象，而不是物自身，而時間與空間亦因而只是我們的直覺之感觸性的形式，不是客觀地被給與的一些決定，即如「依其自身而存在著」那樣而客觀地被給與的一些決定，亦不是那「被視為物自身」的對象之條件。對於這種超越的觀念論，有一種「超越的實在論」與之相對反，此超越的實在論視時間與空間為某種「依其自身，獨立不依於我們的感性，而被給與」的東西。這樣，超越的實在論者解釋外部現象（其實在性被認為是當然的）為物自身，這些物自身是獨立不依於我們以及我們的感性而存在著，因而它們亦是外於我們而存在著——此「外於我們」一片語是依照知性底純粹概念而被解釋者。事實上，正是

這種超越的實在論者他此後扮演了經驗的觀念論者之身分。超越的實在論者，在「錯誤地設想感取底對象（如果這些對象要成為外在的）必須以其自身而且獨立不依於感取而有一種存在」這種錯誤的設想之後，他見到：從此觀點來判斷，一切我們的感觸性的表象皆不足以去建立感取底對象之實在性。

另一方面，超越的觀念論者可以是一「經驗的實在論者」，或如其所被稱，是一「二元論者」，那就是說，他可以承認物質底存在而無須走出他的純然的自我意識之外，或無須在「他的表象底確定性」，即「我思故我在」，以外，去假定任何更多的東西。因為他視此物質以及甚至此物質底內在可能性只是現象；而現象，如若離開了我們的感性，它便是無〔什麼也不是，一無所有〕。因此，在他看來，物質只是一類表象（直覺），這些表象被名曰外在的表象，其被名曰外在的不是由於其和那「依其自身而為外在的」諸對象有關係而被名曰外在的，而是因為它把知覺關聯於空間而被名曰外在的，在此空間中，一切東西皆是互為外在的，然而空間自身卻是存在於我們之內。 A370

從開始，我們即已宣布我們自己是贊成或維護這種超越的觀念論；而這樣，我們的主張可依以下的路數而移除一切困難，即：我們承認物質之存在是依據我們的純然自我意識之獨自的證據而承認之，或我們宣布物質之存在是因以上那樣的承認而被證明，其被證明所依之樣式同於作為一「思維的存有」的我自己底存在之被證明所依之樣式：我們的主張即依如此云云之路數而移除一切困難。我實意識到我的表象，這是不能有問題的；因此，這些表象以及得有這些表象的我自己的「我」皆存在著。但是，諸外在的對象（諸物

A371 體或色體)是純然的現象，因而亦不過就是「我所有的諸表象」中之一類，我所有的這些表象底諸對象是某種「只通過這些表象而成」的東西。離開這些表象，此諸對象即是無。這樣，外在的事物其存在著一如我自己的「我」之存在著，而實在說來，此兩者皆是依據我的自我意識之直接的作證而存在著。唯一的差別就是：作為思維主體的我的「自我」之表象屬於內部感取，而標識「廣延的存有」的那些表象則同時亦屬於外部感取。要想去達到外部對象底實在性，我正亦不須依靠於推理，其不須依靠於推理亦恰如我在關於我的內部感取底對象底實在性方面，即是說，在關於我的思想底實在性方面，之不須依靠於推理。因為在這兩種情形中，內外對象皆同樣不過只是一些表象，關於這些表象底直接知覺(意識)同時即是那些內外對象底實在性之一充分的證明。

因此，超越的觀念論者是一「經驗的實在論者」，並且他把一種實在性許諾給作為現象的物質，其所許諾給物質的實在性乃是那「並不允許是被推斷出的，但卻是直接地被覺知的」的一種實在性。另一方面，超越的實在論卻不可避免地要陷於許多困難中，它並且見到它自己不得不屈服於「經驗的觀念論」，蓋因為它視外部感取底諸對象為某種有別於諸感取自身者〔有別於諸感取表象自身者〕，並且視純然的現象〔視那只是現象者〕為自我潛存的實有，為在我們之外(為超越地在我們之外)而存在著者。依據像此種見解這樣的一種見解而言，不管我們是如何清楚地意識到這些事物之表象，可是這仍然不能是確定的，即：如果表象存在，茲必也存有「相應於這些表象」的對象。另一方面，在我們的系統中，這些外在的事物，即，物質，在一切它們的布置與變化中，皆不過是純然

的現象，即是說，皆不過是在我們之內的一些表象，而關於這些表象底實在性，我們是直接地意識及之的。 A372

因為，就我所知，一切採用「經驗的觀念論」的心理學家皆是超越的實在論者，所以在把一種很大的重要性歸給經驗的觀念論這一方面，他們確然已十分一致地在進行著，此所歸給經驗的觀念論的一種極大的重要性乃是當作這樣的諸問題之一，即「人心對之不知如何去進行」這樣的諸問題之一，而歸給之。因為如果我們視外部現象為一些表象，即為這些表象底對象所產生於我們之內的一些表象，又如果這些對象是「依其自身外於我們而存在著」的東西，則「想去看：除因著從結果推到原因這種推斷外，我們如何能有別法去知道對象底存在」，這實是不可能的；而此既不可能，則從結果推原因這所推之原因是否存在於我們之內抑或存在於我們之外，這亦必須總是可疑的。我們實能承認：某種東西，即那「或可依超越的意義而存在於我們之外」的那某種東西，是我們的外部直覺之原因，但是此某種東西並不是「我們在物質底諸表象中以及在有形體的東西底諸表象中所正思維及之」的那對象；因為物質以及有形體的東西只是現象，即是說，只是各類的表象，此各類表象除在我們之內被發見外，它們決不能有別法被發見，而它們底實在性亦依賴於直接的意識，恰如我自己的思想底實在性^①之依賴於直接的意識。超越的對象〔案：意即超絕的對象〕，就內部直覺以及外部直覺說，皆同樣是不被知的。但是我們這裏所說及的並不是這個超絕的對象，而是經驗的對象，此經驗的對象，如果它被表象於空間中，它即被名曰外在的對象，如果它只被表象於它的時間關係中，它即被名曰內部的對象，但是空間與時間除在我們之內皆不能 A373

被發見。

- ①案：「實在性」一詞，原文及兩英譯皆為「意識」。若如此，則該句即為「恰如我自己的思想之意識之依賴於直接意識」，此則重沓不通。故此當是康德一時筆下誤。改為「實在性」則通，亦與本段前兩段文各最後一句相合。

這樣，「在我們之外」這一詞語在意義上是不可免地有歧義的，它有時指表：那作為物自身者離開我們而存在，有時指表：那只屬於外部現象者，因此，要想使此後一義的「在我們之外」這個概念（此後一義即是「關於『我們的外部直覺底實在性』的心理學問題所依以被理解」的那一種意義）完全無歧義，我們將把「經驗地外在的對象」與那些可被說為是超越意義〔超絕意義〕的外在對象區別開，即因著顯明地把前者名為「那些被發見於空間中的事物」而把它們兩者區別開。

實在說來，空間與時間自是先驗的表象，此等先驗的表象居於我們之內以為我們的感觸直覺之形式，即，在任何真實的對象（通過感覺而決定我們的感取的那真實對象）能使我們在那些感觸性的關係之下去表象對象之前，它們即已居於我們之內以為我們的感觸直覺之形式。但是，那物質的或真實的成分，即，那「須在空間中被直覺的某種東西，卻必然地要預設有知覺。知覺展示空間中的某種東西之實在性；而在知覺之缺無中，沒有想像底力量能夠發明並

A374 產生那某種東西。因此，那正是感覺它指示空間中或時間中的一種實在，即依照實在之關聯於此種感觸直覺或彼種感觸直覺而指示空

間中或時間中之實在。〔案：意即如「實在」關聯於外部感觸直覺，感覺即指示空間中之實在；如「實在」關聯於內部感觸直覺，感覺即指示時間中之實在。〕一旦感覺被給與（如果此感覺涉及一對象一般，雖然並不如「要去決定該對象」那樣而涉及對象一般^①，則此感覺即被名曰知覺），則幸虧有此感覺之雜多性，我們始能在想像中描畫好多對象，此許多對象，若外於或離開想像，它們便沒有空間或時間中的經驗性的地位可言。這一點不容懷疑；不管我們取用快樂與痛苦，抑或取用外部感取底感覺，如顏色、熱度，等，知覺總是那種東西，即「材料所因之而必須首先被給與」的那種東西，所謂材料即是「所需要之以便能使我們去思考感觸直覺之對象」的那材料：這樣的材料必須先被給與，知覺就是「這樣的材料所因以必須首先被給與」者。因此，此種知覺表象某種空間中真實的東西（暫時只去考慮外部的直覺）。因為，第一點，雖然空間是「共在」底一純然可能性之表象，然而知覺卻是一實在性之表象。第二點，一實在性是在外部感取中被表象者，即是說，是在空間中被表象者。第三點，空間其自身不過只是純然的〔形式的〕^②表象，因而也就是說，僅只空間自身中沒有什麼東西可算作真實的東西，除唯是那在空間中被表象者外^(a)；反之，那在空間中被給與者，即是說，通過知覺而被表象者，也是空間中之真實者。 A375

因為，如果它不是真實的，即是說，它不是通過經驗的直覺而直接地被給與的，則它便不能在想像中被描畫，此蓋因為凡在直覺中是真實的東西並不能先驗地被發明故。

(a)關於該處，康德作注云：

A375

「除那在空間中被表象者外，茲再沒有什麼東西在空間中」，我們對於這個奇詭的但卻是正確的命題必須給與以充分的信任。因為空間其自身不過只是〔形式的〕^③表象，因此，不管是什麼，只要它存在於空間中，它即被含在此〔形式的〕^④表象中。沒有什麼東西可存在於空間中，除當某種東西現實地被表象於空間中時。「一個東西只能在空間底表象中存在」，這正是一個「聽起來實在是必令人驚異」的命題，但是在此情形中，這【令人驚異的刺耳礙目】^⑤即消失而不見，因為在這裡我們所關心的事物並不是「事物之在其自身」，但只是現象，即是說，只是表象。

①譯者案：感覺本只是當下的，並不涉及一對象一般。知覺比感覺稍高而廣泛。如果籠統地說感覺而不限於當下而就對象一般說感覺，即此時之感覺即可被名曰知覺。但其涉及一對象一般並不是如「要去決定對象」那樣而涉及一對象一般。涉及對象一般而去決定對象那是範疇（知性底概念）底作用，知覺（籠統說的感覺）並不能作至此。

②「形式的」一狀詞乃譯者補。空間自身是一個形式的表象。若只說「空間自身只是純然的表象」，則混漫，故必須補「形式的」一形容詞。原文及英譯皆無。

③及④皆然。

⑤依康德原文“das Anstoßige”（此令人驚異的刺耳礙目）。肯·斯密士譯為“objection”（異議或反對），不達。Max Müller譯為「此命題之奇怪性」，稍好。

因此，一切外部知覺給出空間中某種真實的東西之直接的證明，或寧說一切外部知覺就是真實者本身。依此義而言，「經驗的實在論」是決無疑竇的；那就是說，對於我們的外部直覺，茲有空間中某種真實的東西與之相應。空間自身，連同著空間中之一切當作表象看的現象，實在說來，皆只存在於我之內，但是，縱然如此，那真實者，即是說，一切外部直覺底對象之材料，卻是獨立不依於一切想像式的發明而現實地被給與於此空間中。復次，若說：在此空間中，任何外於我們（超越意義的外於我們）的東西定可被給與，這卻是不可能的，蓋由於空間其自身若外於我們的感性便是無〔什麼也不是〕之故。因此，甚至最強硬的觀念論者亦不能要求有這樣一種證明，即證明「外於我們（嚴格的〔超越〕意義的外於我們）的對象與我們的知覺相應」之證明。因為，如果真有任何這樣的對象，則它必不能被表象為而且被直覺為外於我們，因為這樣的表象與直覺須預設空間，而空間中的實在，由於是一純然表象底實在，是故它不過就是知覺自身。因此，外部現實底真實者是只在知覺中而為真實者，而且它不能依其他路數而為真實者。

A376

從知覺處，對象底知識可被產生出來，其被產生或是因著想像底純然遊戲而被產生，或是依經驗而被產生；而在此產生之經過中，無疑可發生虛幻的表象，即「對象並不與之相應」的那虛幻的表象，而欺騙亦因而有時可歸因於一想像底幻象（在夢中），有時亦可歸因於一判斷能力底錯誤（在所謂感取之欺騙中）。要想避免這種欺騙性的虛幻，我們須依照以下之規律而進行，即：「凡是依照經驗的法則而與一知覺相連繫者便是現實的」。但是，這樣的欺騙，以及預防此欺騙，其影響觀念論一如其影響二元論，因為我們

A377 只有關於經驗之形式。經驗的觀念論，以及其關於我們的外部知覺之客觀實在性之錯誤的疑問，是早已充分地被拒絕了的，其早已充分地被拒絕是當我們已表明：外部知覺給出空間中的某種現實的東西之直接的證明，而此空間，雖然其自身只是諸表象之一純然的形式，可是在關聯於一切外部現象中它仍有其客觀實在性（所謂外部現象亦仍不過是純然的表象）：是當我們已如此表明時，它即早已充分被拒絕；而且是當我們同樣已表明：在知覺之缺無中，甚至去作想像以及去作夢亦不是可能的，因而我們的外部感取，就「經驗所由以發生」的那與料〔材料根據〕而言，有其空間中的現象相應的對象：當我們同樣已如此表明時，它即早已充分被拒絕。

獨斷的觀念論者必是一個「否決物質底存在」的人，而存疑的觀念論者則是一個「懷疑物質底存在」的人，因為他主張物質底存在是不可能證明的。「獨斷的觀念論者必須把他的想法或見解基於『存在物質這樣的一種東西』之可能性中之設想的矛盾上——這一個想法乃是『我們尚不曾去討論之』的一個想法」^①。下段論辯證的推理將移除此種困難^②。（下段論辯證推理表象理性為與其自身相爭鬥，就著它為其自己所造成的概念，所造成的那『屬於經驗底連繫』的東西底可能性之概念，而與其自身相爭鬥。）但是，存疑的觀念論者，即「他只責難我們的肯斷之根據，並揭發我們的物質底存在之確信（我們想去把這確信基於直接的知覺上）為不充分地被證成者」，這樣的一個存疑的觀念論者，他倒是人類理性底一個恩人，其為恩人即在其迫使我們甚至在普通經驗底最小的前進中也要去查看一下，免得我們把那或許只是不合法地得之者視作善得的財產。我們現在能去賞識這些觀念論式的反對或異議之價值〔能

A378

去賞識由存疑觀念論者所發的這些反對或異議之價值〕。倘若我們不打算在我們的最通常的肯斷中使我們自己有矛盾，則這些反對或異議便以其主要的力量驅迫我們去視一切我們的知覺，不管我們叫它們是內部的抑是外部的，皆只是關於那「依靠於我們的感性」的東西底一種意識〔覺識〕。這些反對或異議也迫使我們去視這些知覺底外部現象並非為物自身，但只為表象，關於這些表象，亦如關於每一其他表象，我們能直接地意識及之，而這些表象之所以被名曰外部的是因為它們依靠於我們所名曰「外部感取」者，此外部感取所領有的直覺是屬於空間中的直覺。但是，空間本身則不過是一內在的表象模式，在此表象模式中，某些一定的知覺可以互相連繫。

①案：此句依康德原文當如此譯：「獨斷的觀念論者，其所以為一觀念論者是因為他相信他在『物質一般之可能性』中見到有矛盾，而我們目前尚不能論及此種觀念論者」。案：此已甚明。

②案：即指下段對於全部純粹心理學之考量言，其移除此困難見A384-388。

如果我們視外部對象為物自身，則「想去了解我們如何能達到這些對象之『外於我們』的實在性之知識」這是完全不可能的，因為我們必須只依賴於那「存在於我們之內」的表象。因為我們不能〔對於那存在〕於我們自己之外〔者〕是有感覺的，但只能〔對於那存在〕於我們之內〔者〕是有感覺的，而因此，我們的自我意識

之全部除只給出我們自己所有的諸決定外，不能給出任何事。這樣說來，存疑的觀念論迫使我們要依靠於那尚留給我們的唯一庇護所，即是說，要依靠於一切現象底「觀念性」〔案：意即「超越的觀念性」〕。一切現象底超越的觀念性這一主張是早已在超越的攝物學中獨立不依於這些後果而被建立起，在那階段，我們尚不能預見這些後果。如是，如果我們問：是否隨之即可說在靈魂學中單只是二元論是可取的，則我們必須答覆說：「是，確乎是如此；但須知二元論只是經驗意義的二元論。」那就是說，在經驗底連繫中，物質，當作現象〔領域〕中的本體看，實是被給與於外部感取者，此恰如思維的我，亦當作現象〔領域〕中的本體看，是被給與於內部感取者。進而此內外兩邊（*beiderseits*）的現象必須依照諸規律而互相聯繫起來，此所謂諸規律乃即「本體」這個範疇所引介者，本體這個範疇把此諸規律引介於我們的外部知覺之連繫中以及我們的內部知覺之連繫中，因著這種連繫，我們的內外部知覺遂構成一整一經驗。但是，如果我們，如通常所作者，想去擴大二元論之概念，並且依「超越的意義」去理解二元論，則無論二元論或是那兩個與二元論相對抗的主張——一方是神靈論（*pneumatism*），另一方是唯物論——皆不能有任何基礎，因為，如果那樣，則我們必已誤用了我們的諸概念，並且誤以「表象對象」這「表象之」之模式〔樣式〕中之差異為事物自身中之差異（所謂「表象對象」，這所表象之對象，就其在其自身是什麼而言，仍然是不被知於我們的）。雖然「我」，如通過內部感取而被表象於時間中者，與那「外於我」〔在我之外〕的空間中的對象，此兩者是各自完全不同的現象，可是並不因為它們是各自完全不同的現象，它們即可被思

議為是兩種不同的「事物」〔物自身之物〕。既非居於外部現象之基礎地位以為其根據的那「超越的對象」以其自身而言即是物質，亦非居於內部直覺之基礎地位以為其根據的那「超越的對象」以其自身而言即是一思維的存有，那超越的對象但只是現象底一個根據（一個不被知於我們的根據），所謂「現象之根據」，此中所謂「現象」乃即是那「把前一種存在〔即：物質之存在〕之經驗的概念以及後一種存在〔即：思維的存有之存在〕之經驗的概念提供給我們」的那些現象。

A380

依是，如此批判的論證〔即：以上所作的關於此第四誤推所作的批判〕所顯明地迫使吾人去作者，如果我們緊握著上面所已建立起的規律，並且不把我們的問題推出這範圍，即「可能的經驗於其中能以經驗對象呈現給我們」的那範圍之外，則我們決不夢想去把關於「我們的感取之對象如其在其自身之所是者。即，如其超出關聯於感取這一切關聯之外之所是者」告訴我們自己。但是，如果心理學家誤認現象為物自身，並視現象為在其自身而且以其自身而存在著，則不管他是一唯物論者（除只承認物質可進入其系統中外，不承認任何其他東西可進入其系統中者），或是一精神論者（只承認思維的存有者，所謂思維的存有即是那具著「我們的內部感取之形式」的思維存有），抑或是一二元論者（兩者皆承認者），由於適說之誤解之故，他將總是糾纏於那種假合理的思辨中，即關於「那不是一物之在其自己，但只是一物一般之現象者，如何能以其自身而存在著」這樣的問題的假合理的思辨中。

A381 鑒於以上四種誤推對於純粹心理學全部作一考量

如果我們把那當作「內部感取底自然學」看的靈魂學與那當作「外部感取底對象之自然學」看的形體學 (der Körperlehre) 相比較，則我們將見：雖在這兩方面有好多東西可以經驗地被知，然而在此兩方面間猶有如下所說的顯著的差別。在形體學這門學問中，有好多是先驗的東西能夠由「一廣延的不可入的存有」之純然的概念而綜和地被知，但是在靈魂學這門學問中卻並沒有什麼是先驗的東西能夠由「一思維的存有」之概念而綜和地被知。其所以然之故是如此，即：雖然形體與靈魂這兩者皆是現象，然而現於外部感取前的現象卻有某種固定或常住的東西，此某種固定或常住的東西供給一基體以為流轉的諸決定之基礎，因而也就是說，它供給一綜和的概念，即空間底綜和的概念以及空間中的一個現象底綜和的概念；可是，時間，即作為我們的內部直覺之唯一形式的那時間，卻並沒有什麼是常住者，因此，它只對於諸決定底變化給出知識，但卻並不能對於任何一個「能因此諸決定之變化而被決定」的對象給出知識。因為在我們所名曰「靈魂」者中，每一東西皆存在於連續的流動中，而且除「我」外，茲並沒有什麼東西是常住者（如果我們必須說常住，則只好說「我」是常住，故除此「我」外，不復有什麼是常住者），此「我」是單純的，其為單純的是只因為它的表象〔即：對於此「我」之表象〕並沒有內容，因而也就是說並沒有雜多，而正是此故，它似乎要去表象，或用一較正確的詞語，去指示一單純的對象。要想使「因著理性去得到一思維存有一般底本性之知識」為可能，這個「我」必須成為一個直覺，此直覺，依其被

A382

預設於一切思想（先於一切經驗）而言，正由於它是直覺，是故它可以給出先驗的綜和命題。但是，這個「我」很少能是一直覺，一如其很少能是一對象之概念；它只是意識底純然形式，此意識之純然形式之所以能伴同著兩種表象〔案：意即直覺之表象與對象之概念之表象〕，而且它能去把這兩種表象提升至知識之境，是只當某種別的東西被給與於那「那一對象之表象供給材料」的直覺中時，它始能伴同著兩種表象而且能把此兩種表象提升至知識之境。〔案：意即「我」這一意識之純然形式能伴同其他東西之直覺以及基此直覺而思一對象因而能成一知識，然而吾人對於此「我」本身卻並無直覺，因而亦不能使之成爲一對象之概念。〕這樣說來，理性心理學之全部，由於它是一門超出人類理性底一切力量之外的學問，是故它是終歸無效的，而且除在經驗底指導下去研究我們的靈魂外，並除去把我們自己限於那些並不越過範圍的問題外（所謂範圍即是「於其中一種內容可因著可能的內部經驗而被供給給這些問題」的那範圍：除把我們自己限於不越過這樣的範圍的問題外），再沒有什麼任何其他東西可以遺留給我們。

但是，雖然理性心理學不能被用來去擴大知識，而當其如此被使用時，那是完全由誤推而作成，雖然是如此，可是我們仍然不能否認其有一可觀的消極價值，如果它被視為不過是對於我們的辯證推理（發生自人底通常而自然的理性者）之批判的處理。

我們為什麼要動用一種專基於純粹的理性之原則上的靈魂學呢？無疑，這主要地是為的想去保障我們的思維的自我以對抗唯物論底危險。這一點之被達成是藉賴著我們所已給出的「我們的思維的自我之純粹概念〔理性概念〕」而被達成。因為依據此種義理，

我們可如此之完全地免於這種恐懼，即「移除物質時，一切思想，甚至思維存有之存在，必被破壞」之恐懼，以至於正相反，我們可清楚地表明：如果我們移除思維的主體，全部形體世界〔物質世界或色體世界〕必即刻消失而不見：形體世界除是我們的主體之感性中的一種現象以及此主體所有的諸表象中之一類表象外，它便一無所有〔什麼也不是〕。

我承認：如上所說這個意思並不能把關於此思維的自我之諸特性之任何進一步的知識給與於我，它亦不能使我去決定此思維的自我之常住性，或甚至它亦不能使我去決定：此思維的自我其存在著是獨立不依於那「我們可猜想之以為外部現象之超越的基體」者而存在著；因為那為外部現象之超越的基體者其不被知於我正如思維的自我之不被知於我。但是，縱然如此，以下所說亦是可能的，即：我可以依據純然思辨的根據以外的其他根據找出理由以去希望「我的思維的自然〔存有〕」之一獨立而持續的存在，即通貫乎我的狀態之一切可能的變化的那獨立而持續的存在。在此種情形中，如果，當直率地承認我自己的無知時，我猶能去擊回一思辨的敵人之獨斷的攻擊，並把以下一點表明給他，即：他決不能在否決我的期望之可能性中對於「自我之本性」〔我的主體之本性〕知道得更多一點，即比我在守住我的期望中所能知者知道得更多一點，如果我能如此云云時，則所獲者必已甚多。

其他三種辯證的問題，構成理性心理學之真實目標者，皆基於我們的心理學的概念中的「超越的虛幻」上，而且除藉賴著以上的研究外，它們並不能被裁決。此其他三種辯證的問題即是：(1)關於「靈魂與一有機的形體之團結一致之可能性」之辯證的問題，即是

說，關於「人底生命中的動物與靈魂之狀態」的辯證的問題；(2)關於「此種團結一致之開始」之辯證的問題，即是說，關於「靈魂之在人有生時以及有生前」之辯證的問題；(3)關於「此種團結一致之終止」之辯證的問題，即是說，關於「靈魂在人死時以及死後」之辯證的問題（亦即靈魂不滅之問題）。

現在，我認為：這一切困難，即通常被發見於這些問題中的那一切困難，而且藉賴著這當作「獨斷的反對或異議」看的一切困難，人們想去因一較深的洞見，即比普通理解所能恰當地要求的任何洞見為較深的洞見，洞見於事物之本性之洞見，而得光榮或盛譽，這樣的一切困難實皆只基於一純然的虛幻上，因著此虛幻，人們遂把那只存在於思想中的東西實體化，並且把那只存在於思想中的東西視之為一真實的對象，即視之為一依同樣的性格〔依實體化之這同樣的性格〕而存在於思維主體之外的真實的對象。換言之，他們把「廣延」，即不過只是現象的那廣延，視為那自存著的，甚至離開我們的感性而自存著的外部事物之一特性，並且認為運動亦是由於這些自存著的外部事物而然，而且它實是在其自身而且即以其自身，離開我們的感取，而自起現著〔自起現而為運動〕。〔其實並不能如此。〕因為物質，即其與靈魂相團結這團結一致可引起許多疑問的那物質，沒有別的，它不過只是「藉賴著那種被名曰外部感取的直覺而表象一不被知的對象」這表象之之方式，或者說，這表象之之一特殊的路數。茲很可有某種東西〔超越地〕在我們之外，對於此某種東西，我們所名曰「物質」的這個現象可與之相應；但是，依物質之現象性格而言，物質並不〔超越地〕存在於我們之外〔超越地外於我們而存在著〕，它但只是我們之內的一種思

想，雖然這種思想通過以上所提到的外部感取把物質表象為〔內在地〕存在於我們之外者。因此，物質並不意謂一種本體它完全不同於而且異質於內部感取之對象（靈魂），但只意謂那「在其自身並不被知於我們」的諸對象底那樣一些現象之顯著的本性，所謂那樣一些現象即是「我們名其表象曰外部表象」的那樣一些現象，我們名這些現象之表象曰外部表象是當我們把這些外部表象與那些「我們把它們算為屬於內部感取」的表象相比較時，我們始名之曰外部的表象，雖然像一切其他思想一樣，這些外部表象亦只隸屬於思維的主體。這些外部的表象實有這種欺騙性的特性，即：由於它們在空間中表象對象，是故它們好像把它們自己從靈魂上脫離下來，而且似乎要在靈魂之外徘徊。可是就是這空間，即「這些外部現象於其中被直覺」的那空間，卻亦不過只是一表象，而且它亦並沒有與之相同的那同樣性質的對應物〔同質的根源物，與之相同的原本〕可被發見於靈魂之外。〔案：意即空間只是外部直覺之形式，是一先驗的表象，靈魂之外並沒有一個空間性的對應物與此形式或先驗表象相對應以為其原本 Gegenbild。〕因而結果，問題不再是「靈魂與其他在我們之外的另一不同類的已知的本體相團結一致」這種團結一致之問題，但只是「內部感取之表象與我們的外部感性之變形相連繫」這種連繫之問題，即是說，乃是關於「這些表象與這些變形如何能依照擺好的〔固定的〕法則而如此地互相連繫起來以至於它們可顯示一貫通的經驗之統一」之問題。

只要當我們視內外部現象一起皆為經驗中的純然表象時，我們在此兩類感取底聯合〔團結一致 Gemeinschaft〕中便不見有什麼東西是悖謬而奇怪的。可是，一旦我們把外部現象實體化，而我們之

視外部現象亦不復再視之為表象，但視之為是這樣的事物，即「此等事物之存在著是在我們之外以其自身而存在著，具有這同樣的性質，即與它們在我們之內存在著所具有的那性質為同樣的性質，並且它們之存在著是如『它們使那些活動即它們展示之以為互相關聯中的現象的那些活動和我們的思維主體有關』那樣而存在著」，把外部現象視為是這樣的事物：一旦當我們是如此云云時，則在我們之外的諸有效因即預設有一種性格，此性格是不可能與此諸有效因之在我們之內的結果相融洽的。因為「原因」只關涉於外部感取，而「結果」卻關涉於內部感取，此兩類感取，雖然它們可被結合於同一主體中，然而它們卻是極端地互不相似的。在外部感取中，我們除地位底變化外，不見有其他外部的結果，而且除只是這樣的諸趨力，即「此諸趨力在作為其結果的諸空間關係中湧發流行」這樣的諸趨力外，我們亦不見有任何其他的力量。另一方面，在我們之內，所有的諸結果只是諸思想，在此諸思想之間，地位之關係、運動、形狀或其他空間性的決定，皆不能被發見，而我們亦完全喪失了此類結果方面的諸原因之線索，此類結果若有之，當即是「此諸原因被設想應於內部感取中使之發生」者〔依原文：此類結果若有之，當即是那「應當展露其自己於內部感取中」者〕——此類結果方面的諸原因之線索，我們完全找不到。但是，我們應當記住：物體並不是那些「要呈現給我們」的對象之在其自己，但只是「我們所不能知的那什麼不被知的對象」之一純然的現象；運動亦不是此不被知的原因之結果，但只是「此不被知的原因之影響於我們的感取」這影響上之現象。物體與運動皆不是〔超越地〕在我們之外的任何東西；此兩者皆同樣是我們之內的純然表象〔案：當說為「皆

同樣是我們之內而內在地在我們之外的純然表象」]；因此，那並不是物質之運動它產生出我們之內的表象；運動本身只是表象，物質當然亦是表象，物質即依此路始使其本身成為被知的。這樣說來，我們為我們自己所已造成的那全部困難最終是歸於這樣的問題，即：我們的感性之表象如何並為何是如此之相互連繫以至於那些「我們名之曰外部直覺」的表象能夠依照經驗的法則而被表象為在我們之外的對象。這樣一個問題無論如何並不是與那設想的困難緊緊於一起的，這設想的困難即是「由在我們之外的完全異質的有效因來說明我們的表象之起源」這種說明上的困難——並不是與這種說明上的設想的困難緊緊於一起的。那種設想的困難是從「我們之誤視一不被知的原因底諸現象為即是在我們之外的這原因之本身」而發生出，這一種誤視除混亂外是不能結成任何事的。在這樣的諸判斷，即「一種誤解通過長期的習慣於其中已植根很深」的那樣的諸判斷之情形中，要想立刻去把那種清晰性〔可領悟性、明白性 *Faßlichkeit*〕給與於對此諸判斷之糾正，那是不可能的，所謂那種明白性〔清晰性〕即是那「在另一些其他情形中能被達到」的那明白性，在此另一些其他情形中，沒有這樣不可免的幻象來混亂我們的概念。因此，我們的理性之得免於詭辯的理論在現階段是很難有這清晰性即「對理性之完全的滿意〔或成功〕為必要」的那清晰性。

以下的疏解，我想，將因其有貢獻於此終極的明晰性而為有幫助的。〔原文：我相信以下之辦法將能促進此清晰性。〕

一切反對〔異議〕可被分成獨斷的、批判的，以及懷疑的，三類。一獨斷的反對是朝向一命題而反對，一批判的反對是朝向一命

題之證明而反對。前者需要有一種洞見，洞見於對象之本性之洞見，這樣，我們便可主張一反面之陳說，即「在關於此對象中，其所反對之命題所已確言之者」之反面陳說。因此，獨斷的反對其自身是獨斷的，它要求與對象之構造〔本性〕相親接〔相識知〕，這親接是比敵對方面的肯斷之親接更為全盡。一「批判的反對」，因為它讓命題之有妥效性或無妥效性為不被疑難者，而只攻擊此命題之證明，是故它並不預設一更全盡的親接，親接於對象〔之本性〕之親接，亦不迫使我們去要求對於此對象之本性有一更優越的知識：它只表示那肯斷是無支持之之根據的，並不表示那肯斷是錯的。一「懷疑的反對」把原肯斷與敵對方面的肯斷如其有同等重量那樣而置之於互相對反中，並輪轉地視每一肯斷為一獨斷的意見，而視其他一個肯斷為對此獨斷意見之反對。而衝突，由於這樣看起來敵對的雙方皆是獨斷的，所以它被視為足以表示：在關於對象 A389 中，一切判斷皆完全是空洞而無效的。這樣說來，獨斷的反對與懷疑的反對皆同樣對於這樣的洞見，洞見於其對象之洞見，置有要求，所謂這樣的洞見就是像在於對象而去肯斷或去否決某種東西上所需要的那洞見。〔案：意即就對象而去肯斷某種東西或去否決某種東西皆要求對於對象之本性有洞見。若根本無洞見，則亦作不成肯斷或否決。懷疑的反對對於這樣的洞見置有要求是就那獨斷的反對與獨斷的肯斷所宣稱的自以為洞見之無效因而要求更進一步的洞見而言；而獨斷的反對之對於這樣的洞見置有要求是在它自以為有比獨斷的肯斷所有的對於對象之洞見為更親接、更充盡的洞見。〕

另一方面，一「批判的反對」則把它自己限於去指出：在作肯斷中，某種東西已被預設，而那被預設的某種東西是空洞的而且只是

虛構的；而這樣，它便因著把那學說的被認為確實的基礎予以移除而即打倒了那學說，而並沒有要求想去建立那「直接地涉及對象之構造〔本性〕」的任何東西。

只要當我們就著這團結一致，即「我們的思維主體與外於我們的事物於其中互相親和或共同行動」的那團結一致，而牢守我們的理性底通常概念時，我們即是獨斷的，而且我們是依照一超越的二元論視外於我們的事物為「獨立不依於我們」而存在著的真實對象，我們所依照的那超越的二元論並不把這些外部的現象當作表象而分派給主體，而是把它們當作〔超越地〕外於我們的對象恰如其在感觸的直覺中被給與於我們那樣，而安置他們，把它們與思維主體完全分離開。這種虛偽的臆斷是一切有關於靈魂與身體間的團結一致的學說之基礎。這樣被指派給現象的「客觀實在性」〔案：當為絕對實在性或超越的實在性〕是從來不曾被發問過是否是真的。反之，它是被視為是當然的；「以理論而理論化之」這種「理論化」只是有關於「其所依以被說明與被理解」的模式。茲有三個順
A390 此等路線而被設計出來的通常系統，而且實在說來，亦只有這三個可能的系統，此三個可能的系統便是：物理影響之系統、預定諧和之系統，以及超自然的干預之系統。

後兩種「說明靈魂與物質間之團結一致」之方法是基於對於第一種看法的反對上，第一看法即是普通常識之看法。反對第一種看法之反對其辯說是如此，即：那作為物質而顯現者不能經由其直接的影響力而即成為諸表象之原因，蓋由於諸表象是結果，而此等結果在種類上是完全不同於物質者。現在，那些順此路線以反對第一種看法的人不能把一種物質之概念，即不能把一種「不過只是現

象，因而其自身亦只是為某種外部對象所產生的一種表象」這樣的一種物質之概念，粘附於他們經由「外部感取底對象」所了解的東西上。因為在那種情形中，他們必應是說：「外部對象〔現象〕」底表象不能是我們心中的表象底外部原因；而此種說法必是一完全無意義的反對，因為沒有人能夢想說：他所曾承認之為純然的表象者是一外部的原因。依據我們的原則，他們能建立他們的學說，其建立其學說是只因著〔依我們的原則〕表明：那是我們的外部感取底真正〔超越的〕對象者不能是我們在「物質」之名下所了解的那些表象〔現象〕之原因，這一點而建立其學說。但是，沒有人能有權利去宣稱說：他關於我們的外部感取底表象之超越的原因能知道一點什麼事；因此，他們的肯斷是完全無根據的。另一方面，如果那些自認要去改進「物理影響說」的人們緊守著通常的「超越的二元論」之看法，並且設想物質即如其為物質而觀之，是一「物之在其自己」（不是一不被知物底純然現象），則他們將把他們的反對指向於去表明這一點，即：這樣一種外部的對象，即其自身除展示運動底因果性外不展示任何其他因果性，這樣的一種外部的對象，決不能是諸表象底有效原因，但須有一第三實體必須參與進來以去建立諸表象與外部對象間的相應與諧和，即是說，雖不即能建立它們兩者間的交互影響，至少亦可建立它們兩者間的相應與諧和。但是在依此路而辯說中，他們之開始其反駁是因著在其二元論中承認物理影響說之「根本謬妄」〔原文為希臘文〕而開始其反駁，因而結果他們的反對並不很是「自然影響說」之否證，倒反而是其自己的二元論之預設之否證。因為在關於我們的思維主體與物質之連繫中，一切困難盡皆在那非法地〔不正當地〕被認定的二元論的看法

A391

中有其根源，此非法地被認定為二元論的看法是如此，即：物質，即如其為物質而觀之，它不是現象，即是說，它不是心靈之一純然的表象，即「一不被知的對象與之相應」的那「心靈之一純然的表象」，但只是對象之在其自己，即如「它在我們之外獨立不依於一切感性而存在著」那樣而為對象之在其自己。

A392 因此，朝向〔對於〕通常被承認的物理影響說，一獨斷型的反對不是可實行的。因為如果物理影響說底敵對者承認這看法，即：「物質以及其運動是純然的現象，因而其自身亦是純然的表象」這看法，則他的困難簡單地說來只是這一點，即：「『我們的感性之不被知的對象必是在我們之內的表象之原因』這乃是不可能的」這一點。他雖這樣辯說，但他不能有絲毫理由以作任何這樣的辯說。因為沒有人能去裁決一個不被知的對象所可能去作的或所不可能去作的是什麼。而「超越的觀念論」，如我們前文所已證明者，他不能不承認之。其唯一避而不承認之之路必是坦白地去把諸表象實體化，並去把它們置於他自己之外以為真實的東西。

但是，物理影響說，依其通常的形態而言，是易受很有根據的「批判的反對」的。兩個本體即思維的本體與廣延的本體間的那被認為確實的團結一致是基於一粗略的二元論上，並且把廣延的本體（此實在說來不過只是思維主體底純然表象）視為以其自身而存在著。此種對於物理影響之誤解了的解釋可這樣有效地被處理，即：我們已表明此種誤解了的解釋之證明是空洞而違法的。

A393 關於思維者與廣延者間的團結一致這個討論繁多的問題，如果我們把那一切只是虛構的東西置於一邊而不理，則它簡單地說來，只歸於這個問題，即：「在一思維的主體中，外部直覺，即是說，

空間連同著充塞空間的形狀與運動之直覺，如何是可能的」這個問題。而這個問題卻正是一個「沒有人能可能地解答之」的問題。我們的知識中的這個罅隙決不能被彌縫；那一切可被作成者便是去指明它，即，通過外部現象之歸屬於那超越的對象而指明之，此超越的對象即是此類表象〔即：外部現象這一類表象〕之原因，但是對於此超越的對象，我們不能有任何知識，而且對之我們亦將不能獲得任何概念。在那「可發生於經驗領域內」的一切問題中，我們視這些現象為以其自身即是對象，而用不著以它們的可能性之基源根據之問題來麻煩我們自己。但是要想進而越過這些限制之外〔走出經驗領域之外〕，則一超越的對象之概念必應是不可缺少地必要的。

關於思維的自然〔思維的存有〕在其與身體聯合團結這種聯合團結之前（即：有生之前）之狀態，以及其在這樣的聯合團結停止之後（即：在死後）之狀態，有許多爭辯或異議，對於這一切爭辯或異議之裁決是基於上面所說的那些考慮之上的，那些考慮即是關於思維的存有與廣延的存有間的聯合團結之考慮。「思維主體在其與身體聯合團結這種任何聯合團結之前已能夠有思維」這種意見現在必現為似乎是這樣的一種肯斷，即：在那種感性開始之前（所謂那種感性即是「藉賴著它某種東西在空間中顯現給我們」的那種感性），那些超越的對象，即「在我們現在狀態中現為形體」的那些超越的對象，能依一完全不同的樣式而被直覺。〔案：此所謂完全不同的樣式即是與我們現在狀態中的感性所發之感觸直覺為完全不同樣式者。那些在我們現在狀態中現為形體的超越對象在我們的感性開始之前（即：有生之前）即能被直覺，其被直覺是依一完全不

同於有生以後由我們現在的感性所發之感觸直覺之樣式而被直覺。在有生以前，那些在我們現在狀態中現為形體的超越對象即能被直覺，此即示思維主體在有生以前即已存在而且即已能夠有思維。〕「靈魂在其與形體世界〔色體世界〕聯合團結這一切聯合團結停止之後，仍能繼續去思維」這一意見現在必可被陳述為是這樣的一種肯斷，即：縱使那種感性停止（所謂那種感性即是「因著它諸超越的對象現為一物質世界」的那種感性，此諸超越的對象在我們有感性時，即感性未停止之時，乃是完全不被知於我們者），一切超越的對象底直覺亦並不因為感性停止而即被移除，而「那些不被知的超越對象〔在我們有感性時不被知的超越對象〕必可繼續被思維主體所知，雖然不再是依形體底性質而被知」，這必仍然是完全可能的。

現在，沒有人能依據思辨原則對於任何上說的肯斷給予以絲毫的根據。甚至那被肯斷者之「可能性」亦不能被建立；這可能性只能被假定。但是「要想對向這可能性去作一有效的獨斷的反對」這對於任何人亦同樣是不可能的。因為任何人，不管他是誰，他對於外部形軀〔色體〕現象底絕對的內部原因必很少有所知，其很少有所知亦恰如我或任何其他人之很少有所知。因此，因為他不能有任何理由要求去知道在我們現在狀態中（即：在有生狀態中）的外部現象底實在性實基於什麼東西上，是故他亦不能知一切外部直覺之
A395 條件，或思維主體之自身，將與同此狀態〔即：我們現在有生之狀態〕之停止而同時停止（同在死亡中）。

這樣說來，一切關於「思維存有之本性」之爭辯，以及關於「此思維存有之與形軀〔色體〕世界之相連繫」之爭辯，皆只是

「以理性之誤推來彌縫這罅隙（在此罅隙處我們完全缺乏知識）」這種彌縫之之結果，並且亦只是「視我們的諸思想為事物而把它們實體化」這種視之與實體化之之結果。因此，這一切爭辯遂產生出一門幻想性的學問，幻想是既在作肯定者之情形中為幻想又在作否定者之情形中為幻想，這種幻想性的學問，因為一切參與爭辯者他們皆或是設想某種對象之知識，即「對之沒有人能有任何概念」的那某種對象之知識，或是視他們自己所有的諸表象為對象，因而他們皆旋轉於一永恆的圈子中，一歧義叢生與矛盾叢生之永恆的圈子中。除一種嚴格而公正的批判之清醒外，沒有什麼東西能使我們免於這種獨斷的虛幻，此獨斷的虛幻通過一種想像的幸運之誘惑把許多人拘禁或束縛於學說與系統中。上說的那種公正而嚴格的批判把一切我們的思辨的要求嚴格地限制於可能經驗之領域；其如此作限制不是因著浮薄的譏諷，譏諷於屢次失敗之譏諷，或因著虔誠的慨嘆，慨嘆於我們的理性之受局限之慨嘆，而如此作限制，但只是因著依已建立起的原則對於這些限制作一有效的決定，在那些赫爾求利斯之柱子上刻上其「不准越界」之戒條，而如此作限制（此所謂赫爾求利斯之柱子乃是大自然本身所樹立者，樹立之以便我們的理性之航行可不擴展至經驗本身底連續海岸線所達至者之外——這一經驗本身底連續海岸線之海岸，我們不能遠離之，若一旦遠離之，便不能不冒險於一無邊的海洋，這一無邊的大海洋，在「以永遠欺騙性的展望來誘惑我們」之後，最終是迫使我們去把一切令人苦惱而乏味的努力當作無希望而廢棄之。」）

A396

*

*

*

*

我們對於讀者仍欠一清楚而一般的解釋，即「解釋純粹理性底四種誤推中的那超越的而卻亦是自然的幻象」之解釋，並亦欠一證成，即「證成那與範疇表相平行的四種誤推之系統性的排列」之證成。我們不能在本章之開始試想去作此解釋與證成而不冒「成為隱晦」之險以及冒「粗笨地預測我們的論證之經過」之險。因此，我們現在將在本章之結尾試想去盡此義務。

一切虛幻可以說為即存於視「思維之主觀條件」以為是「對象之知識」。又，在超越的辯證之引論中，我們已表明：純粹理性只關心於對一特定所與的有條件者而言的「條件底綜和之綜體」。現在，因為純粹理性底辯證的虛幻不能是一經驗的虛幻，就像那發生於經驗知識底某種特殊事例中者那樣經驗的虛幻，是故此辯證的虛幻將只關涉於那在思維之條件中是普遍的者，而因此，將亦只存有

A397 三種「純粹理性底辯證使用之情形或局面」：

- (1)一「思想一般」底諸條件之綜和；
- (2)經驗思維底諸條件之綜和；
- (3)純粹思維底諸條件之綜和。

在此三種辯證使用之情形中，純粹理性只從事於此綜和底絕對綜體，即是說，只從事於那個條件，即「其本身是無條件者」那個條件。有三種超越的虛幻基於這個區分上，此三種超越的虛幻致生辯證部之主文共三章，並致生三種虛偽的「純粹理性之學問」，此即超越的心理學、超越的宇宙學、超越的神學是。在這裡，我們只和第一種虛偽的學問有關。

因為，在思維一般中，我們把「思想之關聯於任何對象（不管是感性底對象抑或是純粹知性底對象）」這一切關聯皆抽掉，是故

一思想一般底諸條件之綜和（上列(1)）畢竟不是客觀的，但只是「思想與同主體底一種綜和」，此種綜和是被誤認為「一個對象之綜和的表象」。

隨此而來者便是：「辯證的推理之推至『一切思想一般』底一個條件（此條件自身是無條件者）」，這並不犯一材質的〔內容的〕錯誤（因為它抽掉了一切內容或對象故），但只是在形式上是 A398 有缺陷的，因此，它必須被名曰「誤推」。

復次，因為那「伴同著一切思想」的那一個條件就是「我思」這個普遍命題中的「我」，是故理性須去處理此條件是只當「此條件其自身是無條件者」時始去處理之。此條件只是一形式的條件，即是說，只是每一思想之邏輯的統一（所謂每一思想即是「於其中我抽掉了一切對象」的那每一思想）；但是，縱然如此，它卻可被表象為一個我所思的「對象」，即是說，被表象為我自己的「我」〔「我」自身〕以及其「無條件的統一」。

如果任何人把這問題，即「一個在思維著的東西之構造〔本性 *Beschaffenheit*〕是什麼？」這問題，提議給我，我不能有先驗知識用之以答覆此問題。

因為一個回答須是綜和的——一分析的回答或可解明「思想」是什麼意思，但越過這一點，它對於那個東西，即「此思想為其可能性而依靠於其上」那個東西，不能給出任何知識。但是，對一綜和的解答而言，直覺總是需要的；而由於上列問題之高度地一般性格之故，直覺已完全被遺置於度外。〔是故我對上列問題不能有一綜和的解答〕。同樣，亦沒有人能回答這個問題，即：「一物要成為可移動的，它必須是什麼？」〔一個可移動的物其本性是什

麼？] 這個問題，即沒有人能盡依此問題之一般性而回答此問題。因為此問題不含有回答之痕跡〔線索〕，即不含有不可入的廣延（物質）。但是，雖然對於「一個在思維著的東西之本性是什麼」這一問題，【一般言之，我固不能有一回答】^①可是這問題仍然看起來好像是我能依「表示自我意識」的這命題（即：「我思」這命題）之特有的情形而回答之。蓋以這個「我」是首要的主體〔主詞〕，即是說，是本體，是故它是單純的，等等。但是，既如此，則這一些語句必應全是【經驗底命題】^②〔Erfahrungssätze 屬於經驗的命題〕，而在一普遍的規律，即「表示一般而先驗的思想底可能性之條件」的那普遍的規律之缺無中，那些語句又不能含有任何這樣非經驗的謂詞〔如首要主詞、本體、單純的，等謂詞〕。這樣說來，疑惑便被投擲於這看法，即那「初看對於我似乎是很有理的」這看法，這看法即是：「我們關於一思維的存有之本性能形成判斷，並且能單從概念而形成判斷」這看法——疑惑便被投擲於這看法上。但是，在此思維之路數中的錯誤卻尚不曾被檢查出來。

①依康德原文譯。肯·斯密士譯為「我沒有一般性的回答」，「一般」作形容詞，誤。「沒有回答」是承上文「不能有綜和的回答」而言，譯為「沒有一般的回答」便不通。

②「經驗底命題」（屬於經驗的命題），肯·斯密士譯為「從經驗而引生出的命題」，亦非。「經驗底命題」意即：經驗範圍內的命題，此並不表示這些命題是經驗的（由經驗而引生出的）。本體、單一等範疇是經驗一般或思想一般底可能性之條件，其應用或有效須有普遍性的規律，此如分析部之所說。在

此普遍性的規律即「表示一般而先驗的思想底可能性之條件」的那普遍性的規律缺無時，那些範疇便不能被應用，因而那些語句便不能有非經驗的謂詞，如本體、單純等非經驗的謂詞，嚴格地說，便不能有「我是本體」、「我是單純的」等判斷。下文即說此義。不能說而說之，其中便有錯誤。此錯誤尚未曾被檢查出來。下文即檢查之。

但是，進一步的研究，研究我所歸給我自己（作為一思維存有一般的我自己）的諸屬性之起源，這進一步的研究卻能表示出這錯誤存在於什麼地方。這些屬性沒有別的，不過只是純粹的範疇，因著這些純粹的範疇，我並不能思考一決定性的對象，但只能思考諸表象之統一，思考之以便去為此諸表象決定一個對象。若無居在基礎地位以為根據的直覺，範疇並不能單以其自身即可給出一對象之概念；因為單只因著直覺，對象始可被給與，及其被給與了，它隨即依照範疇而被思。如果我要想去宣布一物是現象領域中的一個本體，則此物底直覺之諸謂詞必須首先被給與於我，而我也必須能夠在這些謂詞中去把這「常住者」從那「流轉者」中彰顯出來使它們兩者區以別，並把這基體（物本身）從那只是附著於此基體者中彰顯出來而使它們兩者區以別。〔案：前一區別是「常住者」與「流轉者」間之區別，後一區別是基體（物本身≠物之在其自己或物如）與附著於此基體者即屬性間之區別。〕如果我說現象領域中的一物是「單純的」，則所謂「單純的」，我意是這個意思，即：此物之直覺雖也是現象之一部分，然而其自身卻是不能夠再被分成部分者，云云。但是，如果我之知某物為單純的是只在概念中而知

之，而不是在現象領域中而知之，則我實無任何關於對象之知識，但只有關於我的「某物一般」之概念（我為我自己所作成的某物一般之概念）之知識，此「某物一般」並不允許可被直覺〔並不能夠對之可有任何獨特的或真實的直覺〕。我說我思某物為完全單純的，那是只因為我對於某物實無更多的東西可說，即實無比「只說它是某物」為更多的東西可說。

現在，這赤裸的統覺，即這「我」，它在概念中是本體，在概念中是單純的，等等；而若依此義而言，則一切那些心理學的主張皆無疑問地是真的。但是這一點並不能以我們所欲尋求的「靈魂之知識」給與於我們。蓋因為這些謂詞〔即：本體、單純等謂述詞〕中，沒有一個對於直覺是有效的，是故它們不能有任何「可應用於經驗底對象」的後果，因而它們亦完全是空洞的。本體之概念並不教告我們說：「靈魂以其自身持續而永存著」，亦不教告我們說：「靈魂是外部直覺底這樣一部分，即此一部分乃是那『其自身不能再被分成部分，因而亦不能因著任何自然的變化而有生有滅』的那一部分」。這些特性是這樣的一些特性，即那「必會使靈魂在經驗底係絡中可被知於我，並可顯露某種『有關於靈魂底起源與將來的狀態』的東西」的那些特性。但是，如果我憑藉純然的範疇而說：A401 「靈魂是一單純的本體」，則以下的情形是顯然的，即：因為本體這個赤裸的概念（為知性所提供者）不能含有超出這「必要」以外的任何東西，這「必要」即是「一物須被表象為其自身是主詞，而不能轉而再為任何別的東西之謂詞」這一必要，超出這一必要之外，本體這個赤裸的概念不復再含有什麼別的東西，因為是如此，所以就「我」之常住性而言，沒有什麼東西可從本體這個赤裸的概

念所含有的那種必要而推得，而「單純的」這個屬性確然於增加上此常住性亦並無幫助。這樣說來，從此源頭裡〔即：從本體這個赤裸的概念所含有的那種必要這個源頭裡〕，我們關於「在自然世界底變化中什麼東西可以發生到靈魂身上來」不能得知任何事，不管是什麼事。如果我們能保證說：靈魂是「物質底一單純部分」，則我們可使用此知識，連同著經驗在這方面所教告者之進一步的幫助，去推演出靈魂之常住性，並去推演出靈魂之不可破壞性，蓋由於此不可破壞性即含於靈魂之單純本性中之故。但是，關於這一切，「我」這個概念，在「我思」這個心理學的原則〔命題〕中，是並不能告訴我們什麼事的。

「在我們之內『那思維著』的存有它相信或認為：它通過純粹範疇，或準確地言之，通過那些『在每一類範疇中皆表示絕對統一』的範疇，而知其自己」，這一層意思是由於以下所說的理由而然。統覺其自身即是諸範疇底可能性之根據，至於說到範疇方面，此諸範疇除表象「直覺底雜多之綜和」外，它們並不表象任何東西，其表象此雜多之綜和是只當此雜多在統覺中有統一時始表象此雜多之綜和。因此，「自我意識一般」就是那「作為一切統一之條件」的那個東西之表象，此作者一切統一之條件的東西其自身卻是無條件者〔不被制約者〕。這樣，我們對於這思維的「我」（即：靈魂），即那「視其自己為本體，為單純者，為在一切時中之數目地同一者，為一切存在之相關者（一切其他存在皆必須由之而被推斷出的那相關者）」，這樣的思維的「我」，而可以這樣說，即：它實並不通過範疇而知其自己，它但只知道範疇，並且它通過這些範疇，在統覺底絕對統一中，而知一切對象，因而也就是說，它通

過這些範疇經由其自己而知一切對象。實在說來「我不能把那『我必須預設之，預設之以便去知任何對象』的那個東西當作一個對象而去知之」，這是很顯明的：而「這有決定作用的自我（即思想）不同於那要被決定的自我（即：思維主體），正如知識之有別於知識之對象」，這也是很顯明的。可是縱然如此，茲亦再沒有什麼比這幻象為更自然更易誤引人者，這幻象即是那「引導我們去把『諸思想底綜和中之統一』視為『此諸思想底主體中的一個被覺知的統一』這種幻象」：再沒有什麼比這種幻象為更自然更易誤引人者。我們可名這種幻象曰「實體化的意識」（*apperceptionis substantiatae*）之虛妄〔非法的默許〕。

如果我們想對於那含於理性的靈魂學底辯證的三段推理中的「誤推」給與一邏輯的名稱，則依「此諸三段推理底兩前提皆是正確的」這一事實而觀，我們可名此誤推曰「中詞歧義之誤」（*sophisma figurae dictionis*）。當大前提，處理條件者，……對於範疇只作超越的使用時，而小前提及結論，處理那「被歸屬在此條件之下」的靈魂者，卻又經驗地使用同一範疇。這樣，舉例來說，A403 例如在實體性^①之誤推中，本體之概念是一純粹的理智的概念，此純粹理智的概念在感觸直覺之條件之缺無中，只允許有一超越的使用，那就是說，它實畢竟無任何使用。但是，在小前提中，這同一概念是被應用於一切內部經驗底對象，而如此應用時，卻並沒有先確定並建立這樣具體使用之條件，即是說，並沒有先確定並建立此對象之常住性。如是，我們對於這同一範疇作了一個經驗的使用，但是，此經驗的使用在此情形中是不可允許的^②。

- ①「實體性」，康德原文為「單純性」，依 Adickes 改。
- ②肯·斯密士對於此段文有注云：「對於誤推之本性之更為一致的討論見於第二版 B410-411」。案：康德在第二版序文中承認此段中的解釋為錯誤的解釋。因為在此誤推之小前提中，實並非對於本體範疇作了經驗的使用，但只是作了邏輯的使用。那個誤推只是 AAA 之形式，而不是 AII 之形式。依此而言是錯誤。第二版關此所作的討論更為一致而顯明。

最後，要想依一種為純粹理性所決定的次序，去表明「假合理的靈魂學」底一切這些辯證的肯斷之系統性的連繫，因而並亦想去表明我們之得有這些辯證的肯斷是依它們的完整性而得有之，則我們可注意以下這一點，即：統覺是通過四類範疇而被完成的，但所謂通過四類範疇是只涉及那些知性之概念，即「在每一類中足可於一可能的知覺中形成其他範疇底統一之基礎」的那些知性之概念，此即是說，只涉及自存體〔本體〕、實在性、單一性（非眾多性），以及存在，這些知性之概念，其他則不涉及。〔案：依康德，每一類範疇其中有一個是其他兩個底統一之基礎。例如就量範疇說，單一性是眾多性與綜體性這兩個範疇底統一之基礎；就質範疇說，實在性是虛無與限制這兩個範疇底統一之基礎；就關係範疇說，「本體—屬性」（單提本體亦可）是因果與交互這兩個範疇底統一基礎；就程態範疇說，存在是「可能」與「必然」這兩個範疇底統一之基礎。今就靈魂而言，故先說本體。〕理性在這裡把這四個概念表象為一思維存有底可能性之四個條件，而此四個條件其自身卻是無條件者〔不被制約者〕。這樣說來，靈魂在其自身中知道

以下四點，即：

A404 (1)它知道關係底無條件的統一，即是說，它知道其自身不是〔附著於某種別的東西上的〕附著物，而是一個「自我潛存物」。

(2)它知道質底無條件的統一，即是說，它知道它不是一個真實的整全體，而是一個「單純者」。(康德注云：「單純者」在這裡如何又與「實在」這一範疇相應，我尚不能去說明。此將在下章中被表明。下章論及此同一概念時，理性把它委之於另一種使用。)

(3)它知道時間中的衆多性中的無條件的統一，即是說，它知道它不是不同時間中數目地差異者，而是一個自一而同一的主體。

(4)它知道空間中的存在之無條件的統一，即是說，它知道它自己之為意識並不是意識到「在它之外」的許多事物之意識，而但是意識到「其自己」底存在之意識，並亦是意識到「其他諸事物之只是它的諸表象」之意識。

A405 理性是原則之機能。純粹心理學底諸肯斷不含有靈魂之經驗的謂詞，但只含有那些謂詞(如果真有這樣的諸謂詞時)，即「想獨立不依於經驗，因而也就是說，只因著純然的理性，而去決定對象自身」的那些謂詞。因此，這些謂詞是應當基於那些「有關於諸思維存有一般之本性」的原則與普遍概念之上的。但是，今不如此，我們見到【我思】^①這個簡單的表象統馭它們一切〔即統馭一切這些謂詞〕。這個簡單的表象恰因為它表示「一切我的經驗一般〔我的不決定的經驗〕」之純粹公式，是故它宣布它自己為一「對一切思維的存有皆有效」的普遍命題；而同時又因為它在一切方面皆是獨一的，是故它又隨身帶有思想一般底諸條件之絕對統一之幻象，因而它又把它自己擴展至可能經驗所能達到者之外。

- ①案：康德原文是「我在」（Ich bin, I am）。Max Müller 譯指出此是一錯誤，他改譯為「我思」。案：改為「我思」，是，故從之。肯·斯密士照譯為「我在」。

第二版中的純粹理性之誤推

〔接前 B406, A348「因為」段〕

但為簡潔起見，這考察還是在一不破裂〔不隔斷〕的關聯於一起中進行為最好。在開始時，下面的通解可有助於我們，即在我們的對於這種論證之檢查中可有助於我們。

我不能只在「我思」中知一個對象，但只當我關涉於或就著意識之統一，即「一切思想皆存於其中」的那意識之統一，而決定一所與的直覺時，我始能知一個對象。結果，我不能通過意識到「我自己」為「在思維著者」而知「我自己」，但只當我意識到「我自己」底直覺〔直覺我自己之直覺〕在關涉於思想之功能中而為被決定了的時，我始能知「我自己」。思想中的自我意識之諸模式〔諸 B407 變形〕，以其自身而言，並不就是對象之概念（關於對象之概念或範疇），它們但只是一些純然的邏輯功能，此諸邏輯功能並不能把一可被知的對象給與於思想，因而甚至亦並不能把「我自己」當作對象而給與於思想。對象不是「有決定作用的自我」之意識，而乃只是「那可決定的自我」之意識，即是說，只是我的內部直覺之意識（所謂內部直覺是只就「此直覺之雜多可依照思想中的統覺底統一之普遍條件而被結合」而言的內部直覺，對象就是這樣的內部直覺之意識）。〔案：此段文即是開端的通解，一般性的解說。〕

(1)在一切判斷中，我是「構成判斷」的那種關係中之「有決定作用的主詞」。「我，這個在思維著的我，總是被視為主詞，並且總是被視為這樣的某種東西，即此某種東西並不是當作一純然的謂

詞而繫屬於或附著於思想」，此一陳述必須被承認。此一陳述是一必然的命題，而實在說來，亦是一自同的命題；但此一陳述並不意謂：「我，當作對象，對我自己而為一自存的實有或本體」。此後一陳述遠走出前一陳述之外，而且此後一陳述，就其須被證明而言，它要求其被證明上之「與料根據」，而此等與料根據並不能在思想中被發見，而且只是當我注意這「思維的自我」為只如其為思維的自我而注意之時，此等與料根據或許亦比「我在思想中所將可發見者」為更多一點的東西。〔案：此點是說「我是主詞」並不等於「我當作對象是一自存的主體」。欲詳明其所以然，須仔細讀文中之所說。〕

(2)「統覺底我，因而亦就是說，在每一思想之活動中的我，它是一『獨一』，而且它不能被化解成諸主體之衆多性〔衆多的主體〕，因而結果亦就是說，它只指表一邏輯地單純的主體」，此所說者是某種「早已被含於『思想』這個概念中」的東西，因而它亦是一分析的命題。但是此所說者並不意謂：「思維的我是一單純的本體」。「思維的我是一單純的本體」這個命題必應是綜和的命題。本體之概念總是關聯於直覺，此所關聯到的直覺在我除是感觸直覺外不能是其他種直覺，因此，此所關聯到的直覺完全處於「知性以及知性底思想」底領域之外。但是，那正是這思想才是我們所要說及的，當我們說「思想中的我是單純的」時。「如果在其他情形中那『需要很多的勞力以去決定之』者（即是說，對於一切呈現於直覺中者去決定什麼是本體，並進一步去決定這本體是否能否是單純的，例如在物質底部分中這本體是否能否是單純的，此便是那需要很多的勞力始能去之決定之者），定可在一切表象中之最貧乏的表

象中這樣直接地被給與於我，好像是因著天啓而直接地被給與我」，這實在說來必是令人驚異的。〔案：此點是說統覺底我之一並不等於「我是一單純的本體」。〕

(3)「在一切我所意識及的雜多當中，【我自己有同一性】^①，這個命題同樣被涵蘊於〔已有的〕^②概念之自身中，因而它亦是一個分析的命題。但是，我在一切我的^③表象中所能意識及的這「主體之同一性」並不有關於主體底任何直覺（因著此直覺，主體可當作對象而被給與），因而亦並不能指表人格之同一性，如果所謂「人格之同一性」被理解為一個人自己的本體（當作一思維的存有看者）底同一性（在此本體底一切狀態之變化中的本體底同一性）之意識時。沒有對於「我思」這個命題之純然的分析足以去證明這樣的一個命題〔即：「主體底同一性指表人格底同一性」這樣的命題〕；就這樣的命題之證明而言，我們必需要有種種綜和的判斷，即基於特定所與的直覺上的種種綜和判斷。〔案：此點是說在雜多中我自己之同一性並不等於「人格之同一性」。〕

①「有」字，康德原文是「之」字，即「我自己之同一性」，但這樣，無述語，不成命題之樣式，故改之而加一「有」字。肯·斯密士則改譯為「我是同一於我自己的」（或「我和我自己是同一的」），意義不顯，且有語病，故不從。

②「已有的」三字是譯者所補，原文無，三英譯亦無。所謂「被涵蘊於已有的概念之自身中」是籠統的說法，意思是說：在我所意識及的一切雜多中，例如我思此，我思彼，彼此是多的，而我思之我總是這同一的我，故「我自己之同一性」即涵蘊於

這些已有的概念中，因而說「我自己有同一性，這當然是一分析的命題。」

③「我的」，肯·斯密士注云：原文是“seinen”（它的），指「主體」說，依 Erdmann 改爲「我的」（meinen）。

(4)「我把我自己的存在，即我自己之作爲一思維的存有之存在，與那些在我之外的其他事物（我的身體亦是這些其他事物中之一）區別開」，這同樣亦是一分析的命題；因爲這些其他事物就是這樣的一些事物，即如「我所思之爲不同於我自己者」這樣的一些事物。但是，我並不能因此而得知：這個我自己之意識，若離開「外於我」的事物（通過這些「外於我」的事物，諸表象始可被給與於我），是否必會甚至是可能的，因而也就是說，我不能因此便知：我是否能只當作思維的存有而存在著（即：不存在於人的形態中而存在著）〔案：此點是說：我不能由「我自己之作爲一思維存有之存在不同於外於我的其他有形事物之存在」便可得知「我之作爲一思維的存有之存在是離物者與不滅者」〕。

依以上所說，思想一般中的「我自己」之意識之分析在關於作爲對象的「我自己」之知識這方面並不能產生出或給出任何東西，不管是什麼東西。「思想一般」之邏輯的解釋已被誤認爲「對象底一種形而上的決定」了。

實在說來，如果真有一種先驗的證明之可能性，即「先驗地證明『一切思維的存有在其自身即是單純的本體』，並先驗地證明『以其是單純的本體，是故人格性是與此一切思維的存有爲不可分離者（此爲隨同一證明模式即與上相同之證明模式而來者）』並先

驗地證明「此一切思維的存有皆意識到它們的存在為與一切物質相分離而且不同於一切物質者」，這種「先驗地證明之」之先驗證明之可能性：如果真有這可能性，則這對於我們的全部批判必會是一很大的障礙，或勿寧說是一不可答覆的抗議。因為經由這樣的程序，我們必要跨進一步超出感取世界之外，而且必要進入智思物之領域；如是，亦沒有人能否決我們的「於此智思物之領域中猶可再向前進一步」之權利，實在說來，也就是沒有人能否決我們的「定居於此智思物之領域中」之權利，而且設若我們的星運是吉利的，亦沒有人能否決我們的「建立要求要求於永遠佔有之」之權利。「每一思維的存有，即如其為一思維的存有而觀之，它是一單純的本體」這個命題是一先驗的綜和命題；它是綜和的，是因為它超出它所由以開始的那概念〔即：思維的存有之概念〕之外，而且它把（一思維的存有底）存在之模式增加到此「思想一般」上（即：增加到此思維存有之概念上）；它是先驗的，是因為它把一個「不能被給與於任何經驗中」的謂詞（單純性之謂詞）增加到那「思維的存有之概念」上。如是，隨之而來者便是：先驗綜和命題，並不是如我們所已主張的，只在關聯於可能經驗底對象中始是可能的與可允許的，實在說來，亦並不是只當作此經驗底可能性之原則而始是可能的與可允許的，但卻是這樣的，即：它們尚可應用於「事物一般」，並可應用於「事物之在其自己」——這一結局乃是那「必會殺死了我們的全部批判，而且必迫使我們去默從那古老的程序〔辦法〕」的一種結局。但是，依更密切的考慮，我們見到：茲並不存有這樣嚴重的危險。

【理性心理學底全部程序是為一誤推所支配】^①，此誤推可被

展示於以下的三段推理中：

凡不能不當作主詞而被思者它亦不能不當作主詞而存在著，而因此，它亦是一本體。

一思維的存有，只如其爲一思維的存有而被考慮者，它不能不當作主詞而被思。 B411

因此，它亦只當作主詞，即，只當作本體，而存在著。

①依康德原文動詞是“herrscht”，是控制，支配等義，肯·斯密士譯爲「決定」非是。又案：此句依康德原文當如此譯：「在理性心理學底程序中，隱伏有一種誤推在支配著」。另兩英譯即以「隱伏」(lurks)字譯“herrscht”。

在以上三段推理之大前提中，我們說及一個「能一般地被思」的存有，一個「能在每一關係中被思」的存有，因而也就是說，也說及一個「能如其可被給與於直覺中那樣而被思」的存有。但是，在小前提中，我們說及一個存有是只當「此存有只在關聯於思想以及意識之統一中看待其自己（作爲主詞的其自己），而不是同樣亦在關聯於直覺中（通過此直覺它可當作對象而被給與於思想）看待其自己（作爲主詞的其自己）」——是只當此存有是如此云云時，我們始說及之。這樣，結論是錯誤地被達到的，是因著「中詞歧義之誤」而被達至的^(a)。

(a)關此，康德有底注云：

在以上三段推理中，所謂「被思想」之思想在兩前提中是依

B412

完全不同的意義而被取用：在大前提中，其被取用是如其關聯於「一對象一般」那樣而被取用：因而亦如其關聯於一個「可被給與於直覺中」的對象那樣而被取用；在小前題中，其被取用是只如其存在於「關聯於自我意識」之關聯中而被取用。依此後一義而言，沒有什麼對象可被思想；一切可被表象者簡單地說來，皆只是關聯於作為主詞（作為思想之形式）的自我。在大前題中，我們是說及那些「不能不被思為主詞」的事物；但是在小前題中，我們不是說及「事物」，而是說及「思想」（抽掉一切對象的「思想」），在此「思想」中，「我」總是用來充當意識之主詞的。因此，結論不能如此說：「我不能不當作主詞而存在著」，但只可如此說：「在思考我的存在中，我不能使用我自己，除把我自己只當作（此中所含的）判斷之主詞而使用之」。如此說是一自同的命題，而它亦並不能給與什麼曙光於「我的存在之模式」上。〔原文：而它於我的存在之模式亦全然不能開啓什麼事。〕

〔案〕：此「中詞歧義之誤」之解釋，如第二版序文所示，是修改第一版者（見 A403）。第一版者亦說是「中詞歧義之誤」，但解釋與這裡不一樣。這裡的解釋康德以為比較顯明而一致。案：此中之誤推實亦並非中詞歧義之誤。即使是這裡的解釋，亦有點深文周納之嫌，並不很自然。注中所謂「事物」與「思想」之別乃是無謂的。「思維的存有」亦可泛說為「事物」。「它不能不當作主詞而存在著」，這

「存在著」只有邏輯的意義，它並不能教告我們是什麼身分的存在：是現象身分的存在，抑還是「物自身」身分的存在。誤推只是把邏輯意義的主詞、邏輯意義的存在，當作是形而上的本體、「物自身」身分的存在。前文說：「思想一般」之邏輯的解釋已被誤為「對象底一種形而上的決定」了。即依此路作檢查即可，何必說為「中詞歧義之誤」？上面那個三段推理，形式上並無誤，只是那邏輯的程序意許為對於思維的存有這個「我」有一種形而上的決定，決定其為一本體，為一單純的本體，為人格性之同一性，為可以離開形軀世界而獨立自存，因而有不滅性：這便是誤推。這是一種非法的跳躍之誤推。那個三段推理完全不能勝任這種推證。這種解釋才是前後文一致的解釋。

如果我們回想到「原則底系統表象之通注」中之所說以及論智
思物章中之所說，則將很清楚地可見到：我們之把這有名的論證化
解成一種誤推是完全正當的。因為在那兩處，我們已經證明：這樣
一個東西，即「它以其自身能當作主詞而存在著而從未當作謂詞而
存在著」，這樣一個東西之概念並不隨身帶有客觀的實在性，換言
之，就是說：我們不能知道茲是否存有「這概念所可應用於其上」
的任何對象（關於這樣一種〔對象之〕存在之可能性我們是無法裁
決之的），因而也就是說：這概念是不能產生什麼知識的。如果所
謂「本體」一詞是意謂一個能被給與的對象，又如果它要去產生知
識，則它必須被弄成去基於一常住的直覺上，蓋因為此常住的直覺
即是那「只有經由之，我們的這本體概念之對象始能被給與」的一

種直覺，並因為此常住的直覺既是「本體概念之對象所經由以被給與」的直覺，是故它亦是此本體概念底客觀實在性之不可缺少的條件。但是，在內部直覺中，茲並沒有什麼直覺是常住的，因為「我」只是「我的思想」之意識。因此，只要當我們不走出純然的思維之外，則我們便沒有這必要的條件，即「把本體之概念，即一自我潛存的主體之概念，應用於作為一思維的存有之自我」這應用上的必要條件〔即：直覺，常住的直覺這必要的條件〕。和本體之概念相聯屬的單純性之概念亦隨同本體之概念底客觀實在性之消失而不見而同樣歸於消失而不見；單純性之概念被轉成思想一般中自我意識底一個純然邏輯性的質的統一，不管主體是否是組合的抑或不是組合的，這邏輯性的質的統一必須是呈現的。

對於門德孫 (Mendelssohn) 的「靈魂常住底證明」之反駁

門德孫這位敏銳的哲學家很快地就注意到：通常的論證，即用以證明「靈魂（如果它被承認是一單純的存有）不能因著化解而不存在」，這種通常的論證，在其證明「靈魂之必然的持續永存」之目的上並不是足夠的，因為靈魂可被設想為只通過消滅而不存在。在他的〈菲獨〉文中，他因著表明「一單純的存有不能不存在」這種表明之之辦法力想去證明靈魂不能隸屬於這樣一種消滅之過程，此消滅之過程必應是一真正的絕滅。他的論證是如此，即：因為靈魂不能被遞減，因而亦不能因著這種遞減而逐漸喪失其存在上之某事，並亦不能因著級度〔小而又小之廣度級度〕而變成無（蓋因為靈魂無部分，它亦不能有其自身中的衆多性），是故茲亦不會有「它存在於其中」的那一剎那與「它不存在於其中的另一剎

那間的時間之可言——此種時間是不可能的。〔案：此所說的是靈魂不能有廣度量〕。但是，他卻並沒有觀察出：縱使我們承認靈魂之單純性，即承認它不含有互相外在的組構成分之雜多，因而也就是說，不含有廣度量，可是我們尚不能否決它（猶如不能否決任何其他的存在）有一強度量，即是說，在關涉於其一切能力中，不，在關涉於那一切構成其存在者中，我們尚不能否決其有一「實在性之等級量」，而他亦並未觀察出：此「實在性之等級量」可以通過一切無限多的小而又小的級度而自動遞減而至於無。依此而言，這設想的本體（設想的這麼一個東西，即「其常住性尚未被證明」這麼一個東西）可以被變成無，其被變成無，實在說來，不是因著化解而然，乃是因著其力量之逐漸喪失而然，因而也就是說，因著「衰弱」（*elanquescence*，如果允許我使用此詞）而然。因為意識自身總有一等級量〔強度量〕，而此等級量總可被遞減^(a)，因此，「意識到自我」這意識之之能力亦總可被遞減，其餘一切其他能力亦同樣是如此。這樣說來，那「只被視為內部感取底對象」的靈魂之常住性仍然是未被證明的，而實在說來，亦是不可證明的。有生之期其常住性自是顯明的，因為思維的存有（如人）其自身亦同樣是外部感取底對象。可是這一點遠不足以滿足理性的心理學家，理性的心理學家企圖或擔承要從純然的概念去證明靈魂超出今生之外之絕對的常住性^(b)。

(a)處，康德作底注云：

「清楚」並不是對於一表象之「意識」，如邏輯學家所主張者。意識底某級度，雖然對回憶而言是不足夠的，然而卻必

B415

可被發見，甚至可被發見於許多隱晦表象中，因為設全無意識，我們自不能在隱晦表象底諸般不同的結合間作成任何區別，可是我們猶能夠就許多概念底性格，例如正義或公正概念之性格，去作一區別，或者就像「音樂家在即席演奏時能夠立刻試探出若干不同的基調」那樣去作成一區別。但是，當意識在「區別某一個表象與其他表象之不同」這種「區別之意識」上為足夠時，則此某一個表象便是清楚的。如果某一個表象在「作區別」這區別活動上是足夠的，但在「區別之意識」上卻並不足夠，則此某一表象必須仍被名曰隱晦的。因此，茲存有無限多的「意識級度」，此無限多的意識級度逐步下降，直降至意識之完全消滅而後止。

(b)處，康德作底注云：

B416

有些哲學家，在為一新可能性而剖白自己之立場上，認為：如果他們能抗拒旁人不讓旁人在他們的假設中指出任何矛盾，則他們便已作得很足夠。這種辦法即是以下所說的那些哲學家們所使用的辦法，那些哲學家是這樣的，即：他們自認能去了解思想之可能性，甚至在今生停止以後，亦能去了解思想之可能性（關於這思想之可能性，他們只在我們的人類生命底經驗直覺中有一範例）。但是使用這樣的論證法的人們可以完全為其他可能性之引用所困窘，而這些其他可能性亦並不有更多一點的冒進。使用這樣的論證法所表示的可能性即是這樣的一種可能性，即「把一單純的本體分成若干個本體，並逆返回來，再把若干個本體混融在一起，成為一

單純的本體」這種分成與混融之可能性。此何以可能？他們如此辯說，即：因為雖然可分性預設一組合，可是它並不必然地需要一種由若干個本體而成的組合，但只需要一種由同一本體底（衆多力量底）級度而成的組合。現在，恰如我們能思維靈魂底一切力量與能力，甚至能思維意識底一切力量與能力，思維之為因著二分之一而遞減者，但其因著二分之一而遞減是依「本體仍然留存下來」之方式而被遞減：恰如我們能如此思維靈魂甚至意識之一切力量與能力，所以我們亦能無矛盾地表象這被遞減的一半表象之為被保存於靈魂之外者，而非被保存於靈魂之內者；而且我們同樣亦能主張：因為那在靈魂中是真實的每一東西，因而也就是說，那有一等級量〔強度量〕的每一東西（換言之，靈魂底全部存在，從此全部存在中，沒有什麼東西是缺少的），皆已被減半〔二等分〕，所以另一分離開而自別的本體那時必在此靈魂之外開始有存在。因為那被分割了的複多性先前即已存在，其先前即已存在，實在說來，不是當作「諸本體之複多性」而存在，而是當作適當於一本體的「每一實在度之複多性」而存在，即是說，當作這本體中的「存在之級度量底複多性」而存在；而因此，往時「本體之統一」只是一存在之樣式，此一存在之樣式〔即：「統一」這個樣式〕因著這種區分遂被轉成一「潛存體之衆多性」。同理，若干個單純的本體亦可被混融成一個整一本體，其被混融成一個整一本體，除只喪失「潛存體之衆多性」外，並無任何其他東西可被喪失，因為這一整一本體必含有一切先前諸本體底「實在性之

等級量」〔實在度〕，其含有之是把它們一起皆含有之而無遺。我們或許亦可把諸單純的本體（即「能把我們所名曰物質的那種現象給與於我們」的那諸單純的本體）表象為父母之靈魂之產生其兒童底靈魂，即表象為通過父母之靈魂（被視為強度量者）之力學的區分而產生其兒童底靈魂（其產生之也，實在說來，不是因著一種互相影響的機械的影響力或化學的影響力而產生之，但是因著一種不被知於我們的影響力而產生之，那機械的或化學的影響力必只是這不被知的影響力之現象），而把那些父母底靈魂則表象為「可以通過與其同類的新材料相結合而恢復其喪失」者。對於這樣的幻想，我很不能允許其可有任何可服務性或有效性；而如我們的「分析部」底原則所已充分地證明者，範疇底使用（包括本體範疇在內），除其經驗的使用外，沒有其他的使用是可能的。但是，如果理性論者，單從思想之機能，而無任何常住的直覺（因此常住的直覺，一對象可被給與），便夠膽去構造一「自我潛存的實有」，而其如此構造之，又只是依於這根據，即：「思想中的統覺底統一不允許此自我潛存的實有之被解釋為〔出自〕組合者」這根據，而卻不肯如其所應當作者，坦白地承認他不能去解明一思維的自然〔思維的存有〕之〔絕對常住不滅之〕可能性，如果理性論者是如此云云時，則唯物論者（雖然他亦同樣不能訴諸經驗以支持其〔所猜想的〕可能性），為什麼一定不可以有理由在同樣地夠膽中使用其原則去建立一相反的結論，而同時亦仍可保存這形式的統一性即其敵人所信賴的那形式的統一性〔統覺底

統一性〕。

如果我們之取用上面所列(1)、(2)、(3)、(4)中之諸命題是依綜和性的連續，實在說來，是如「它們必須依理性心理學之系統而被取用」那樣，而取用之，取用之為對一切思維存有而有效者，復又如果我們從關係範疇，以「一切思維的存有，即如其為思維的存有而觀之，皆是一本體」這個命題，開始，通過此諸命題之系列而向後返，直返至這個圓圈被完整起來而後止，如果我們是如此云云時，則我們最後終於遠到此諸思維的存有之存在（作為一本體而存在之存在）。現在，在此理性心理學之系統中，此諸思維的存有其被取用〔被理解〕不只是如「它們獨立不依於外部的存有而意識到其自己之存在」那樣而被取用〔被理解〕，而且亦如「它們亦能夠在關於那『作為本體之一必然的特徵』的常住性中依其自己而且由其自己去決定其自己之存在」那樣而被取用〔被理解〕。這樣，此理性主義者的系統是不可避免地要被交付於觀念論，或至少要被交付於或然的觀念論〔存疑的觀念論，即經驗的或然的或存疑的觀念論〕。蓋因為如果外部事物底存在，對一個人自己的時間中的存在之決定而言，無論如何不是必要的，則此諸外部事物底存在之假定是一完全無理由的假定，對於此種假定，沒有證明可被給與。

〔案：即以此故，理性主義者的系統要被交付於或然的觀念論。觀念論有兩種，一是或然的觀念論，一是獨斷的觀念論，前者指笛卡爾而言，後者指柏克萊而言。此兩種觀念論皆是經驗的觀念論。經驗的觀念論函著超越的實在論，此指笛卡爾的或然的觀念論而言，此即是理性主義者之系統。見前第一版誤推中關於第四誤推之批判

B416

B417

B418

中。]

另一方面，如果我們定須從「我思」這個命題開始，分析地前進，（「我思」這個命題早已在其自身中即包含著一種「存在」以為所與，因而也就是說，早已包含著程態範疇所示之「存在」這個程態，）並且去分析這個命題以便去確定此命題之內容，因而也就是說，去發見這個「我」是否以及如何只通過此種內容而決定它的空間或時間中的存在，如果我們是如此云云時，則理性的靈魂學中之諸命題〔上面(1)、(2)、(3)、(4)中所列者〕必應不是開始於「一思維存有一般」之概念，而是開始於一「實在」，而我們亦定須從「此實在所依以被思」的那樣式，在「此實在中之每一是經驗的東西皆被移除」之後，去推斷那屬於「一思維存有一般」的東西之是什麼。這種「分析地前進」之前進過程被表示於以下的表列中：

1	
我思	
2	3
我作為主體	我作為單純的主體
4	
我作為我的思想之每一	
狀態中的自同的主體	

在第二個命題中，「我是否只能作為主詞而存在而且被思，而不亦作為另一存有底一個謂詞而存在而且被思」，這不曾被決定，因此，一主體之概念在這裡是只依一純然邏輯的意義而被取用，而

「我們是否以此主體之概念去理解一本體」，這仍然是未被決定的。同樣，第三命題在關於主體底構成〔本性〕或潛存性方面並無所確立；縱然如此，在此命題中，統覺底絕對統一，即，表象中的這單純的「我」（構成思想的那一切結合或分離所關聯到的那單純的「我」），亦自有其自己之重要性。因為統覺是某種真實的東西，而其單純性是早已在其可能性這一純然事實中而為被給與了的。現在，在空間中，沒有什麼真實的東西它能是單純的；點，即「在空間中是唯一的單純者」的那些點，是一些限制，其自身並不是什麼作為部分而可用來去構成空間者。由此，我們可說：對於作為一純然思維主體的自我，不可能有任何依唯物論者的詞語而來的說明。但是，因為在第一命題中「我的存在」是當作「所與」而被理解〔是被視為當然的〕——此蓋因為第一命題「我思」並不說「每一思維的存有皆存在著」，若如此說，則必是要去肯斷思維存有底絕對必然性，因而這也就是說的太多，它但只說「我思而存在著」：「我存在著是正當思維時而存在著」——是故「我思」那個命題是經驗的，而且它只能在關聯於我的時間中的表象中而決定我的存在。但是，因為對此目的〔即：「在關聯於我的時間中的表象中而決定我的存在」這個目的〕而言，我復又需要有某種常住的東西，而就「我思維我自己」而言，此某種常住的東西又決不能在內部直覺中而為被給與於我者，是故只因著這個單純的自我意識去決定「我所依以存在」的那樣式，不管這樣式是「我之當作本體而存在」之樣式，抑或是「當作偶然者而存在」之樣式，這總完全是不可能的。這樣說來，如果唯物論不足以說明「我的存在」，精神論亦同樣不能說明之；結果是：當論及靈魂底各別獨自存在之可能性

B420

時，我們決無法知道靈魂底構造〔本性〕之任何事。

B421 實在說來，「因著意識底統一（此意識底統一是只因爲我們不能不使用之以爲對經驗底可能性而言爲不可缺少者我們始能知之）去超出以外（超出我們的今生中之存在以外），而且甚至通過『我思』這個經驗的，但關涉到任何直覺時，卻又是一個完全不決定的命題〔因爲無任何直覺故爲不決定的〕，以去把我們的知識擴展至『一切思維的存有一般』之本性上」，這如何必是可能的呢？

理性的心理學其存在著不是當作主張，即那「對於我們的『自我之知識』能供給一種增益」的主張，而存在著，但只是當作「訓練」而存在著。此當作訓練而存在著的理性心理學把不可逾越的限制置於此自我知識領域內的思辨理性上，這樣一來，它一方面可使我們不把我們自己投入於無靈魂的唯物論之懷抱中，另一方面，亦可使我們不把我們自己迷失於一精神論中，此一精神論，只要當我們仍居留於今生中，必須是完全無根據的。但是，雖然此當作訓練而存在著的理性心理學不能供給任何積極的主張，可是它可以提醒我們說：我們須把理性底這種拒絕，即「拒絕對於我們之好奇的探討，即探討於那超出今生之限制之外者那好奇的探討，給與以令人滿意的答覆」這種拒絕，視之爲理性底暗示，即「暗示著去把我們的自我知識從無結果而誇奢的思辨中改轉到那有結果的實踐的使用處」這種暗示。雖然「在這樣實踐的使用中，此自我知識」^①總是只被指向於經驗底對象，然而它卻可從一較高的源泉而引生其原則，並且它可決定我們去規制我們的行動，好像我們的使命〔天職分定 Bestimmung〕已無限地遠達至經驗以外，因而亦就遠達至今生以外。

- ①案：此中的關係代詞原文是 *welches*，代詞原文是 *es*，原文行文是“*welches, wenn es*”，此於文法上無據，校改者改爲“*welcher, wenn er*”，指「實踐的使用」之使用言。Max Müller 之譯即依此改而譯爲「雖然這實踐的使用總是只被指向於經驗底對象」云云。Meiklejohn 之譯似亦指實踐的使用言。肯·斯密士此譯未有改動，恐非。

由以上所說之一切而觀之，理性心理學其根源，簡單言之，只是由於誤解而然，這是甚爲顯明的。意識底統一，居於範疇之基礎地位以爲其根據者，在這裡是被誤認爲一種對於作爲對象的主體之直覺，而本體這個範疇亦因此誤認而被應用於此直覺。但是，此意識之統一只是思想中的統一，單因著此統一，沒有對象可被給與，因而本體這個範疇亦不能應用於此統一上（本體這個範疇總預設一特定所與的直覺）。結果，此主體〔即：理性心理學中「我」這個主體〕是不能被知的。諸範疇底主體不能因著其思維此諸範疇便獲得一關於「其自身」即作爲此諸範疇底一個對象的「其自身」之概念。因爲它要想去思維這些範疇，它的純粹的自我意識其自身必須被預設，而此純粹的自我意識就是那曾要被說明者。同樣，這主體，即「時間之表象於其中有其根源的根據」的那主體，亦不能因著此時間之表象之根源於其自身而可決定其自己的時間中的存在。如果此而不可能，則前者〔即上文就「主體思維範疇」之主體這一面說之前者〕若當作是藉賴著範疇而成的一種對於自我（即：作爲一思維存有一般的自我）之決定，這亦同樣是不可能的^(a)。〔案：此是說：時間於主體中有根源，我們不能因此便可決定主體之時間

中的存在，因為此種決定需要有內部直覺故。內部直覺以時間為其形式條件，但時間之表象於主體中有根源，此是另一事，此只表示時間是主觀的，是心靈之主觀構造。我們不能以此為內部直覺，故亦不能因此而即可決定主體之時間中的存在。此而不可能，則就諸範疇底主體而言，我們亦不能只因著主體思維此諸範疇便可獲得一關於此主體自身（即：作為此諸範疇底一個對象的主體自身）之概念，便可算作此主體（即：自我，作為一思維存有一般的自我）底一種決定。因為要想對於此主體（此作為一思維存有一般的自我）有決定，亦必須有內部直覺始可。對之有直覺，範疇始可應用於其上，因而對之得成一決定。我們不能因著其思維範疇便可對之成一決定也，一如我們不能因著時間根源於主體便可決定此主體之時間中的存在。此是上文語句之語意。康德對此義又作一注語，則是就「我思」所函之存在不能表示對於作為思維存有一般的自我有什麼特殊的決定。此即是下注語之意。]

(a)處，康德加底注云：

「我思」，如所已說者，是一經驗的命題，並且於其自身內含有「我存在」這個命題。但是，我不能說「凡有思維的東西皆存在著」，因為若這樣說，則思維之特性必使有此思維特性的一切存有成為「必然的存有」。因此，我的存在〔我思中我的存在〕不能被視為一個推斷，從「我思」這個命題而來的一個推斷，如笛卡爾所想去力辯之者（蓋若視之為一推斷，則其前必須有「凡有思維的東西皆存在著」這個命題作大前提），但只應被視為與「我思」為同一者。「我思」

表示一不決定的經驗直覺，即是說，表示一不決定的知覺（而這樣亦表明：那屬於感性的感覺處於此「存在的命題」之基礎地位）。但是，這個「我思」是先於經驗而存在的，而要想通過範疇就時間去決定知覺之對象，經驗是所必要者；而這裡〔所涉及的〕「存在」〔即：「我思」所函的「我在」之「存在」〕卻並不是一個範疇。範疇即如其為範疇而觀之，並不應用於一不決定地給與的對象，但只應用於這樣一個對象，即「我們對之有一概念並對之我們想去知道它是否是存在於或不存在於這概念之外」這樣的一個對象。一個不決定的知覺在這裡只指表某種真實的東西之被給與，而這某種真實的東西之被給與，實在說來，是被給與於「思想一般」，因而也就是說，它不是當作現象而被給與，也不是當作物自身（智思物）而被給與，但只當作某種實際地存在著的東西而被給與，而此某種實際地存在著的東西在「我思」這個命題中是只如其為某種實際地存在著者而被指表。因為那是必須要知道的，即：當我名「我思」這個命題為一經驗的命題時，我並不因此就說在此命題中的「我」是一經驗的表象。正相反，它是一個純粹地理智的表象，因為它屬於思想一般。設無某種經驗的表象去為思想供給材料，實在說來，「我思」這個動作必不會發生；但是這經驗的表象卻只是純粹理智的能力之應用或使用之條件。〔案：由此亦可知上文說「我思表示一不決定的經驗直覺，即一不決定的知覺」，這也不表示「我思」中的「我」是一經驗的表象，是一經驗地被直覺的東西，是一經驗地被覺知的東西。似乎當

該這樣說，即：「我思」只表示在經驗範圍內受制於經驗表象的一個不決定的意識或覺識，即在受制於經驗表象的思中意識到「我」是某種真實的東西之意識或覺識。說經驗直覺或知覺，雖加一「不決定的」一形容詞，亦徒令人生誤會，而且令人很難索解。]

- B423 「這樣說來，人之期望得到那種『雖擴展至可能經驗底範圍以外而卻同時亦同樣可去促進人類底最高利益』的知識，這種期望得到這樣一種知識之期望，就思辨哲學自認可以去滿足之而言，被見
- B424 出實是基於欺騙，並且被見出在試求於達成或實現中亦正是去毀壞了其自己」。〔案：此一整句，肯·斯密士是意譯，非直譯。〕但是，我們的批評之嚴厲，在證明這不可能，即「在關於一經驗底對象中，獨斷地決定那超出經驗底範圍以外的任何事」這不可能中，卻亦使理性成爲一並非不重要的服務〔使理性有一很重要的用處〕。因爲在證明那種決定之不可能中，我們的批評之嚴厲已確保了理性使其足以對抗敵對方面之一切可能的肯斷。〔案：意即獨斷地決定經驗範圍外的任何事固不可能，但若說茲並無經驗範圍外的任何事，這亦同樣不可能。我們的批評之嚴厲已確保了理性使其足以對抗這敵對方面之一切可能的肯斷。〕此點除依以下所說的兩路之此路或彼路外決不能被達到。所謂兩路，即：或者我們必須定然地〔必然地〕去證明我們自己的命題；或者，如果我們不能作到這一步，則我們必須去找出這「不能」之根源，這不能之根源，如果它可追溯到我們的理性之必然的限制，則它必須迫使一切敵對者皆須服從這同一的「放棄之法則」，即在關涉於一切要求於獨斷的肯

斷之要求中服從於這同一的「放棄之法則」。

但是，就「依照理性底實踐使用之原則（此理性之實踐的使用是密切地與其思辨的使用相連繫的）以去設定一未來的生命」，這種設定之權利，不，這種設定之必然性，而言，茲卻並無什麼東西因以上所說的服從「放棄之法則」而喪失。因為純然思辨的證明從來不能表現任何影響力來影響於人們底通常理性。純然思辨的證明是如此地立於毫髮之尖端，以至於甚至諸研究者〔諸習作此證明者〕之保持其於不墜亦只當諸研究者使其不停止地旋轉好像一個陀螺一樣時，他們始能保持其於不墜；甚至依諸學者〔諸研究者〕自己的眼光來看，此純然思辨的證明亦不能給出一定常不變的〔穩固的〕基礎以備任何東西可以建立於其上。至於那些「大體可有用於世人」的證明一切盡可保存其全部價值而不被減少，而實在說來，B425
依據或經由這些獨斷的虛偽要求之委棄或祛除，那些有用於世人的證明即可在「清晰性」與「自然力量」這兩方面皆有所增加。因為那樣時，理性即因而被定位於其自己之特殊領域，即是說，被定位於「目的之秩序」中，而此目的之秩序同時亦即是一自然之秩序」；而且因為此時理性以其自身而言不只是一知解的〔理論的〕能力，而且亦是一實踐的能力，而即如其為一實踐的能力而觀之，它又不是被限制於「自然之條件」的，是故它很有理由把「目的之秩序」，連同著我們自己的存在，擴展至經驗底範圍與有生底範圍之外。如果我們依照「類比於世界中有生之物之本性」這種類比而斷（在討論此等有生之物之本性中，理性必須必然地承認這原則，即：沒有一種器官，沒有一種機能，沒有一種衝力，實在說來，也就是沒有什麼東西，它或是多餘的，或是不相稱於其用處，因而也

就是說，必須承認這原則，即：沒有什麼東西是無目的的，每一東西皆準確地符合於其生命中之使命或定分），則我們一定要把人（單只有人始能在其自身中含有一切這種秩序之最後的目的）視為此等有生之物之本性之例外的唯一被造物。人之自然稟賦（不只是人之才能以及享受此才能之衝動，而且也是在一切別的東西之上的其心內的道德法則）可以遠達至他在今生中由此等自然稟賦所可引生出的一切功效與好處之外，其遠達是如此之遠達，以至於他可因

B426 此得知離開一切有好處的後果，甚至離開身後名譽之幻影式的酬報〔身後之虛名〕，去高估純然的正直意志之意識〔純然的心術底正直性之意識〕，高估之為最高者，為越乎一切別的價值之上之最高者；而他因如此高估純然的正直意志之意識，遂因著其在此世界中之行為並因著其行為之許多好處之犧牲而感到一種內部的要求，要求著去使他自己適宜於為一較好世界之公民，此較好世界乃是其所執持於理念中者〔只存在於其理念中〕。此種有力而不可爭辯的證明因以下種種而被加強，即因著我們的不斷增加的「合目的性」之知識（在我們所見到的那環繞我們的一切東西中之「合目的性」之知識），因著「天地萬物底無邊廣大」之默識，因而也就是說，因著我們的知識之可能的擴張中的某種「不可限制性」之意識以及與此不可限制性之意識相稱的一種「努力追求」之意識：因著這種種而被加強。凡此一切皆仍然存留給我們而無所遺；但是我們必須放棄這希望，即「從對於『我們自己』之純然地知解的知識以理解『我們的存在』之必然的持續永在」這種理解之希望。

關於心理學的誤推之解決之結論

理性心理學中的辯證的虛幻是從一理性之理念（一純粹的睿智體之理念）與一「思維存有一般」之完全未決定的概念之相混擾而發生。我思我自己是爲一可能經驗之故而思之，同時我又抽離了一切現實的經驗；由此，我歸結說：我能意識到我的存在，甚至離開經驗並離開「我的存在」之經驗的條件我亦能意識及我的存在。在作這歸結中，我是把這可能的抽象即從「我的經驗地決定了的存在作抽象」這可能的抽象與那設想的「我的思維的自我之一可能的分離的存在」之意識相混擾，既如此混擾已，如是我遂相信我有了這知識，即「那在我之內是實體性的東西者是一超越的主體」這知識。但是，一切我在思想中所實有者簡單地說只是意識之統一，一切決定皆基於此作爲「知識之純然形式」的意識之統一上。 B427

說明「靈魂與身體之聯合團結」這說明之工作，恰當地言之，實不屬於我們這裡所討論的心理學。因爲我們這裡所討論的心理學是想去證明靈魂之人格性，甚至是離開了此聯合團結（即：死後）的靈魂之人格性，亦想去證明之，因此，依此心理學一詞之恰當意義言之，此心理學是越絕的心理學。實在說來，此心理學實從事於一經驗底對象，但其從事之也只是在這方面，即「此經驗底對象於其中不復是一經驗底對象」這方面，而從事之。另一方面，我們的主張對於這個問題〔即：靈魂與身體之聯合團結之問題〕可供給一充分的解答。特屬於這個問題的困難，如一般所承認者，乃是在於這被認定了的異質性，即內部感取底對象（靈魂）與諸外部感取底對象之異質性，蓋由於就內部感取之對象而言，此對象之直覺之形

式條件只是時間，而就外部感取之對象而言，此等對象之直覺之形式條件除時間外復亦是空間。但是，如果我們想到：這兩種對象之這樣地互相差異不是內部地互相差異，但只是當此兩種對象中之此一對象外部地顯現到另一個對象上時始這樣地互相差異，並亦想到：那居於物質現象之基礎地位以爲其根據的東西，當作物自身看，或許畢竟不必在性格上是如此之異質的，如果我們能如此想時，則這困難即消滅，如是，那剩留下來的唯一問題便是：諸本體^①間之聯合團結一般言之如何是可能的。但是，此問題乃是一個「處於心理學底領域以外」的問題，而在「那注視或考慮基本力量與能力的分析部中所已說者」之後，讀者將可無遲疑於去視此問題亦同樣爲處於一切人類的知識底領域以外者。

①案：此所謂「諸本體」是超絕意義的諸本體，或說是物自身意義的諸本體，不是現象意義的諸本體，諸常住體，由本體範疇所決定者。否則，其聯合團結之問題不得說爲是心理學領域以外者，是人類知識領域以外者。說它是心理學領域以外者，是說心理學處理不到這種問題。理性心理學想證明超絕意義的諸本體間的聯合團結以及此聯合團結前靈魂之狀態爲如何如何，此聯合團結後靈魂之狀態爲如何如何，全是虛妄，我們的知識實不能及之。故經過批判後，康德遂說此問題是心理學領域以外的問題。此當是超絕形上學中的問題，實踐理性可以及之，非知解理性或思辨理性所可及也。心理學所實知者，就「我思」言，只是意識之統一；就「我思」所函之「我在」言，只是我在於思想，而非我在於直覺，故「我在」中之存在只是一個形式的存有，而非有直覺爲基礎的特殊具體的存在。我（靈

魂)若作為以時間為形式條件的內部感取之對象，則它只是現象義的對象，其作為物自身義的本體(對象)是我們的知識所不能及的，蓋無智的直覺故。又案：此處所說當與第一版中對於第四誤推之批判合觀。

關於「從理性心理學轉到宇宙論」之一般的解說

「我思」或「我思而存在著」這個命題是一經驗命題。但是，這樣一個經驗命題是為經驗直覺所制約的，因而亦就是說，它亦是為對象〔即：自我這個對象〕所制約的，而此作為對象的自我〔依其外觀而言〕則是被思為現象者。結果隨來者似乎是如此，即，依據我們的學說，靈魂是完全被轉成現象，甚至在思想中亦被轉成現象，而這樣，【我們的意識其自身，由於是一純然的外貌(Schein)，是故它必須事實上是不能有什麼擴展或達至的〔案：意即它擴展不到或達不到任何實體性的東西的，甚至亦達不到現象〕。】^①

①案：此句康德原文是：“unser Bewußtsein selbst, als bloßer Schein, in der Tat auf nichts gehen müßte”。「意識其自身是一純然的外貌」，Schein在此譯為「外貌」，其為外貌是依形式義而定。康德說在我思中意識或意識之統一只是知識之純然形式，一切決定皆基於其上，其自身是很空洞的，是虛的，即依此虛的形式義而說為外貌。肯·斯密士譯為幻象(illusion)非是；Max Müller譯為「現象性者」(phenomenal)，此亦與義不合，見下段文最後一句可知；Meiklejohn則略而未譯。因為意識其自身只是一個虛的、形式性的東西，是故它不能有

什麼擴展或達至的 (auf nichts gehen)，gehen 在此是擴展或達至義，肯·斯密士與 Max Müller 譯為關涉 (關涉不到任何事)，此則不達，太泛。說它不能有什麼擴展或達至即意函說：它擴展不到或走不到任何什麼實體性的東西，即由意識或意識之統一達不到說靈魂是本體，是單純的本體，等等，甚至亦達不到說靈魂 (我) 是現象，此只是明文中之意函，補上即可。見下文可知。並不是說它無所關涉或關涉不到什麼事。這樣說便太泛，全迷失了。

思想，以其自身而觀之，只是邏輯的功能，因而也就是說，只是一純然可能的直覺底雜多之結合之「純粹的自發性」，它並不能把意識底主體展示為現象 [當然更亦不能把主體展示為物自身] ① B429 ；而其所以不能如此展示是只因為這充足的理由，即：思想並不計及什麼直覺模式，不管這直覺模式是感觸的抑或是理智的。我因著思想把「我自己」表象給我自己既非如「我在」②那樣而把「我自己」表象給我自己，亦非如「我現於我自己」那樣而把「我自己」表象給我自己，[當然更亦非如「我之在其自己」那樣而把「我自己」表象給我自己]。③我思我自己只如「我思任何對象一般」那樣而思我自己，我從這所謂任何對象之對象上作了一個抽象，抽掉了此對象底直覺之模式。如果在這裡我表象我自己為思想之主體或表象之為思想之根據，則這些表象模式並不指表「本體」這範疇或「原因」這範疇。因為此等範疇是這樣的一些思想之功能 (或判斷之功能)，就像那「早已被應用於我們的感觸直覺」者那樣的一些思想之功能或判斷之功能，而如果我想去知道我自己，則這所說的

感觸直覺是必要的。另一方面，如果我要意識及我自己只意識之為「思維」，則因為此時我實並不考慮「我自己的自我如何可被給與於直覺中」，是故這個「自我」或可對於「我」，即對於那「在思維著」的「我」〔第三稱的「我」〕，而為一純然的現象，然而就「我思」〔第一人稱的我之「我思」〕而言，它卻決不是一純然的現象；在純然思想中的「我自己」之意識中，我是「存有自身」，然而卻並沒有什麼「我自己」中的東西可因此「存有自身」對思想而為被給與了的④。

①為譯者所補，原文及英譯皆無。

②思想只是邏輯的功能，此與「我思我在」中之「我思」不同。「我思我在」康德視為一經驗命題，決不只是一邏輯的功能，下段即說此義。因此，因著思想表象「我自己」亦非如「我在」那樣而表象之。

③此亦為譯者所補，原文及英譯皆無。

④當依此句理解上段文中最後一句。依此句故知把上段文中所說之意識之為純然的「外貌」之外貌譯為「幻像」固非，即譯為「現象性者」亦非。它固不能擴展到或達到靈魂之為單純的本體，亦不能達到靈魂之為現象。在康德之批判中，靈魂雖被轉為現象，然徒由意識固不能達至其為現象。在純然思想中，「我自己」之意識只表示「我」是一「存有自身」，不能因說它是一「存有自身」便可決定地說它是現象或物自身。此即上段文最後一句所說的意識自身並不能有什麼擴展或達至的。

「我思」這個命題，就其等於「我思而存在著」這個肯斷而

言，它決不只是一邏輯的功能，它亦在關涉於存在中決定主體（此主體因被決定故同時亦是客體即對象），而且它若無內部感取它便不能發生〔起現〕，而此內部感取中之直覺其呈現對象並不是把對象當作物自身而呈現之，而是把它當作現象而呈現之。因此，在這裡，不只存有思想之自發性，且亦存有直覺之接受性，即是說，亦存有「思想我自己」之思想之被應用於「經驗地直覺我自己」之經驗的直覺上〔即：亦存有那應用於對於「我自己」之經驗直覺上的對於「我自己」之思想〕。現在，思維的自我，如果它不只是通過「我」要去彰顯其自己為一對象（為依其自身而言亦可是一對象之對象），且亦要去決定「其自己底存在」之模式，即是說，亦要去知道其自己為一「智思物」，則它必應去尋求其諸邏輯功能（作為本體、原因等等範疇的那諸邏輯功能）之使用之條件，其尋求此條件必應是在對於「我自己這主體」之經驗直覺處尋求之。但是，在對於「我自己這主體」之經驗直覺處尋求之，這乃是不可能的，蓋因為內部的經驗直覺是感觸的，它只能給出現象之與料（data），此現象之與料對於純粹意識之對象並不能供給之以什麼東西，即為「其分離的獨自的存在」之知識而供給之以什麼東西〔意即：它對於純粹意識之對象並不能供給之以什麼東西以便可以使吾人對於「此對象之分離的獨自的存在」可有知識〕，它但只能為獲得經驗而服務〔而有用〕。

設如下所說之義已被承認，即：在適當時候，我們不是在經驗中，而是在純粹的理性之使用之某種法則中（這所謂法則不只是邏輯的規律那樣的法則，而是「雖先驗地成立但卻亦有關於我們的存在」那樣的法則，是在純粹的理性之使用之這樣的某種法則即道德

法則中)，可以發見一根據；依此根據，我們可視我們自己在關於我們自己的存在中為完全先驗地立法者，並視我們自己為決定此存在〔即：我們自己的存在〕者：設此義已被承認，則茲必可因此發見而顯露一自發性，通過此自發性，我們的實在性必是獨立不依於經驗直覺之條件而為可決定的；而且我們必亦可覺察到：在「我們的存在」之意識中，茲有一某種先驗的東西被含在內，此某種先驗的東西固猶足可把我們的【僅只可完全感性地被決定的】^①存在決定之為關聯於一「非感觸的〔只是被思的〕智思世界」者，即在關涉於一內部機能〔即：自由意志〕中去決定之為關聯於一「非感觸的〔只是被思的〕智思世界」者。

B431

①此一形容片語依康德原文譯。依肯·斯密士之譯是如此：「此某種先驗的東西足可去決定我們的存在（此存在之完整決定只依感觸條件始可能）為關聯於……」。此譯非是，語意有病，不合原意，故不從。另兩英譯稍近之，而 Max Müller 譯則較好。依 Max Müller 譯是如此：「此某種先驗的東西足可去決定我們的存在（此存在若非然者只可感性地被決定）為關聯於……」。

但是，此義在推進「理性心理學底企圖」中決不能是絲毫有用的。在這奇異的機能，即「道德法則之意識首先把它顯露給我」的那奇異的機能〔案：即自由意志之機能〕中，就「我的存在」之決定而言，我實必有一個原則，此原則是純粹地理智的。但是「我的存在」之決定必應要通過什麼謂詞而被作成呢？此所應通過之謂詞

不過就是那些「必須在感觸直覺中被給與於我」者；而這樣，就理性心理學而言，我一定見到我自己確然與以前所處之境況相同之境況，即是說，我仍然有需於感觸的直覺，需要之以便去把「意義」賦與於我的知性之概念〔本體、原因等〕，只有通過感觸的直覺，我始能對於「我自己」有知識；而此等感觸直覺決不能有助於我使我前進而越過經驗領域之外。可是縱然如此，在關涉於實踐的使用中（此實踐的使用總是指向於經驗底對象的），我亦必有理由把這些概念應用於自由以及有此自由之主體〔自我〕，這樣地應用之是依照這些概念之知解地被使用時可被類比這類比的意義而應用之〔即：類比於其知解的使用而應用之，應用之以成爲實踐的使用〕。但是在這樣地應用之中，這些概念我必須理解之爲主詞與謂詞之純然邏輯的功能〔就本體屬性言〕，以及根據與歸結之純然邏輯的功能〔就因果言〕，依照這些邏輯功能，活動或結果是依照那些〔道德的〕法則而如此之被決定，以至於這些活動或結果總是可依照本體與原因等範疇，與自然之法則合在一起，而被解明，雖然這些活動或結果是在一完全不同的原則〔案：即實踐原則〕中有其根源。這些觀察之被提出來只是爲的要去阻止一種誤解，即「我們的當作現象看的自我直覺之主張」所特別易遭受到的誤解。在後文中〔案：即下章第三背反之批判的解決中〕我們將有機會去對於這些觀察作進一步的應用。〔這裡不再多言，我們即須離此轉至下章〈純粹理性之背反〉。〕

超越的辯證

第二卷 純粹理性底辯證推理

第二章 純粹理性底背反

在我們的工作底此一部分之引論裡，我已表明純粹理性底一切超越的幻象皆基於辯證的推理，此辯證推理之圖式是在三種形式的三段推理中為邏輯所供給，此恰如諸範疇在一切判斷底四類功能中找到其邏輯圖式。此等假合理的推理〔辯證的推理〕底第一類型在相應於定然的三段式中討論主體或靈魂底「一切表象一般」底主觀條件之無條件的統一，其所相應的定然三段式底大前題是一個原則，此原則肯斷「一謂詞之關聯於一主詞」。辯證論證底第二類型則是遵循著假然三段式之類比〔類比於假然三段式〕而成者。它有「現象領域中的諸客觀條件底無條件的統一」作為它的內容。依類似的樣式，第三類型（此將論之於下第三章）則有「對象一般底可能性底諸客觀條件之無條件的統一」作為它的論題。

A406

B433

但是茲有一點須特別注意。超越的誤推，在關於我們的思想底主體之理念中，產生了一種純粹屬於一邊的幻象。在這裡，沒有那「支持反面肯斷，甚至在最少程度中很輕微地支持反面肯斷」的幻

象為理性底概念所產生。因此，我們可以說，雖然超越的誤推，不管其令人喜愛的幻象為如何，它不能棄絕這根本的缺陷，即「在批判研究之火判^①中，它經由之以消解成純然的【幻影】^②的那缺陷，然而就像這誤推所供給者這樣的好處卻是全然站在「靈物論」(pneumatism)一邊的。

①案：「火判」(fiery ordeal)是古代條頓族的一種裁判法，以手入火而不傷便算無罪。此處引用意即嚴格的檢查或裁判。

②「純然的幻影」，康德原文是“lauter Dunst”，肯·斯密士譯為“mere semblance”，此詞雖亦有虛像、幻影等義，但通常是「相似」，當比照原文取「幻影」義。Max Müller譯為「蒸發成一無所有」，此是依準德文“Dunst”一詞之詞義而譯的。

A407 當理性應用於現象底客觀綜和時，一完全不同的情況便發生出來。因為在此領域內，不管理性如何努力去建立其無條件的統一底原則，而且雖然它實是如此去建立，建立得有很大的成功，雖只是虛幻的成功〔成功之假象〕，然而它不久即陷於這樣的諸矛盾中，以至於它被迫著在此宇宙論的領域內停止任何這樣虛偽的要求。

B434 我們在這裡已把人類理性底一個新的現象——一個完全自然的反題呈現給我們，「在此自然的反題中，我們不需要為輕率不慎者製作巧妙的研究或設置誘惑的陷阱」^①，這自然的反題乃是那「理性以其自身而且完全不可避免地要陷於其中」者。這樣很自然的反題確然可以使理性不沈眠於虛妄的確信（此如為一純粹屬於一邊的

幻象所產生者)中，但同時它也可以使理性受到這引誘，即或是「它把理性自己暴棄於一懷疑的失望」這種暴棄之之引誘，或是「它認定一頑梗的態度，獨斷地把理性自己交付給某些一定的肯斷，而拒絕去靜聽對方的論證」這種認定之云云之引誘。這兩種態度〔即：「暴棄理性之一懷疑的失望」之態度以及「獨斷地把理性交付給某些一定的肯斷」之態度〕，不管是那一種態度，皆是健全哲學底死亡，雖然前一種態度或可名之曰純粹理性底無痛苦的死亡(euthanasia)。

①案：此句肯·斯密士是意譯，依康德原文是如此：「於此自然的反題，沒有人需要去作無謂的思慮並去設置人爲的纏捲。」

在考慮純粹理性底法則之衝突或背反所發生的各種形式的對反與爭執之前，我們可以提供些少的解說以說明並證成我們在此主題底討論中所想去採用的方法。一切超越的理念，當其涉及現象底綜和中的絕對綜體時，我即名它們曰「宇宙性的概念」，我之所以這樣名之，一部分是因為此無條件的綜體亦居於「世界整全」底概念 (此概念自身只是一理念) 之基礎地位而爲其根據，一部分是因為此一切超越的理念只有關於現象底綜和，因而也就是說，只有關於經驗的綜和。反之，當絕對綜體是「一切可能物一般」底諸條件底綜和之絕對綜體時，此絕對綜體即產生純粹理性底一個理想，此理想雖然實可與宇宙性的概念有某種一定的關係，然而它卻完全與宇宙性的概念不同。依此，恰如純粹理性底誤推形成一辯證心理學底基礎，所以純粹理性底背反亦將把一虛偽的「純粹(理性的)宇宙

A408

B435

論」之原則展示給我們。不過它並不是爲的要想去表明「這門學問是有效的」而去展示之，亦不是爲的要想去採用這門學問而展示之。如「理性底衝突」這個題稱所足去表明者，此門虛偽的學問只能依其使人迷惘但卻也是假的虛幻性而被展示，被展示爲一個「從不能與現象相協調」的理念。

純粹理性底背反

第一節 宇宙論的理念底系統

在依照一原則，以系統的精確性，進行去列舉這些理念之前，我們心中必須記住兩點。第一點，我們必須承認純粹而超越的概念只能從知性而發生。理性實不能產生任何概念。理性所能作的至多是去
A409
把知性底一個概念從不可免的可能經驗之限制中解脫出來而不受其限制，而既已解脫矣，如理性便想努力去擴張此概念以越過經驗的東西之範圍，雖然其擴張之也實仍是藉賴著「概念之關聯於經驗的東西」而擴張之。理性這樣努力去擴張之是依以下的樣式而被達
B436
成。對一特定所與的有條件者而言，理性在條件一面要求絕對綜體（所謂條件一面之條件乃即是那些「知性把一切現象皆隸屬之以之為綜和統一之條件」的那些條件，理性即在這樣的一些條件面要求絕對綜體），而在這樣要求中，理性遂把範疇轉換成一超越的理念。因為只有因著把經驗的綜和帶至如此之遠，就如遠至「無條件者」這樣遠，理性始能使這經驗的綜和成為絕對地完整的；而這無條件者從不能在經驗中被發見，但只能在理念中被發見。理性依照原則作以下這樣的要求，即：如果有條件者是被給與了的，則條件底全部綜集，因而也就是說，絕對地無條件的者（只有通過此無條件者，那有條件者始成為可能的），亦須是被給與了的。這樣說來，首先第一點，諸超越的理念簡單地言之只是那些「擴張至無條件者」的範疇，而且它們亦能被還原成一個理念表，此理念表是依

照範疇之四類而被排列成的。其次第二點，並非一切範疇皆適合於這樣的使用，但只是那些範疇，即「綜和所依以構成條件底系列」的那些範疇，始適合於這樣的使用，此中所謂「條件底系列」之條件就是那些互相隸屬〔非互相對列〕的條件，而且是「能產生一〔特定所與的〕有條件者」的那些條件。絕對綜體為理性所要求是

A410 只當上升的條件系列關聯到一所與的有條件者時，它是為理性所要求。它不是在關涉於下降的後果線中而被要求，亦不是在涉及此等

B437 後果底並列條件之集合中而被要求。因為在特定所與的有條件者之情形中，其條件是被預設了的，而且是當作與有條件者連在一起而為被給與者而被思量。另一方面，因為諸後果並不使它們的條件為可能，但卻是預設了它們的條件〔它們的條件使它們為可能〕，是故當我們進至後果或從一特定所與的「條件」下降至「有條件者」時，我們不需要去考慮這系列〔後果之系列〕是否有停止或無停止；關於這種下降系列底綜體之問題無論如何不是理性底一個預設。

這樣，我們必須想時間為已完整地流過去直到眼前所與的一剎那為止者，而且想時間其自身即在此完整的形式中而為被給與者。縱使這樣完整地流過去的時間不是為我們所可決定的，適說之義亦同樣可以成立。但是，因為未來並不是「我們之達到現在」之條件，所以在我們對於「現在」之了解中，我們如何想未來的時間，想之為有停止抑或無停止而一直流至無限，這皆是完全不相干的事。【讓我們以 m, n, o 這一系列為例】^①，在此系列中， n 是當作「有條件者」經由 m 而被給與，而同時它亦是 o 底條件。這一系列從 n 這個有條件者上升至 m (l, k, i 等等)，而同時亦從 n 這

個條件〔 n 之為條件〕下降至有條件者 o (p, q, r 等等)。現在，要想能夠去視 n 為所與者，我必須預設那個上升的系列。依照理性，連同理性對於條件底綜體之要求， n 是只有因著那個上升的系列而為可能。但它的可能性卻並不依靠 o, p, q, r 這個後繼的系列。因此，這個後繼的系列不可被視為是被給與了的，但只可被視為是可被給與的。 A411 B438

①案：此句依康德原文譯，其他兩英譯亦如此譯。依肯·斯密士之譯當如此：「此好像我們有 m, n, o 這一系列」。

我想名這樣一個系列之綜和，即此系列在「條件」一面，從那「最切近於所與的現象」的條件開始從而進至較為更遼遠的條件，這樣一個系列底綜和，曰「後返的綜和」；並想名這樣一個系列之綜和，即此系列在「有條件者」一面，從第一後果進至更遠的後果，這樣一個系列之綜和，曰「前進的綜和」。後返的綜和是在前件方面進行，前進的綜和是在後果方面進行。因此，宇宙論的理念是討論那在前件方面進行而非在後果方面進行的「後返綜和之綜體」。那因著「前進的綜和之綜體」而被提示的純粹理性底問題是無謂的，而且是不必要的，因為提出這方面的問題，對那在現象中被給與的東西之完整的理解而言，不是所需要的。因為我們所需要去考慮的只是根據，而不是後果。

在依照範疇表以排列理念表中，第一，我們首先取用於那屬於一切我們的直覺的那兩個根源的量，即時間與空間。時間其自身即是一系列，而實在說來，它是一切系列底形式條件。在時間中，就

所與的「現在」而言，先在者〔先行者即過去〕能夠先驗地當作條件而與那後繼者（未來）區別開。因此，任何特定所與的有條件者

A412 底條件系列之絕對綜體這一超越的理念是只涉及一切過去的時間；

B439 而依照理性之理念，過去的時間，作為當前所與的一剎那之條件看，是必然地要被想為是依其完整性而為被給與了的。現在，在空間中，就空間自身而且以其自身而觀之，茲並不存有前進與後返間之區別，因為由於空間之部分是共在的，是故空間是一集合體，而不是一系列。當前的一剎那只能被看成是為過去的時間所制約者，但從不能被看成是制約過去的時間者，因為當前的一剎那是只通過過去的時間或勿寧說只通過先行的時間之流過而始有其存在。但是，由於空間底部分是互相並列的，而不是互相隸屬的，是故某一部分不是另一部分底可能性之條件；而且空間，不像時間那樣，依其自身而言，它並不構成一系列。縱然如此，可是空間底衆多部分之綜和（因著此綜和我們把握空間）卻仍是相續的，此綜和發生於時間中，它並且含有一系列。因此，一特定所與空間底諸集和空間（如一塊土地中的諸尺數）總可成一系列，因綜和之而成一系列。而因為在此系列中，那些「在此特定所與空間底廣延中被思」的空間總是這特定所與空間底限制之條件，是故一空間之測量亦須被看成是一特定所與的有條件者底條件系列之綜和，不過有這點不同，

A413 即在此種綜和中，「條件」一面其自身並不是有別於「有條件者」

B440 一面，而因此，在空間中後返與前進必似乎是同一的。因為空間底某一部分並不是通過其他諸部分而被給與，但只是因著其他諸部分而被限制，所以我們必須視每一空間（當其被限制時）為亦是有條件者〔被制約者〕，蓋以其預設另一空間為它的限制之條件故。它

預設另一空間爲其限制之條件，此另一空間復又預設另一空間爲其限制之條件，預設復預設，無有底止。這樣說來，就限制而言，空間中的前進亦是一後返，而條件系列中的綜和之絕對綜體這一超越的理念亦同樣可以應用於空間。我能合法地就空間中的現象底絕對綜體作探究，一如我合法地就過去的時間中的現象之絕對綜體作探究。至於對這問題是否有一答覆是可能的，這是將在後文中被裁決者。

第二，空間中的實在，即物質，是一有條件者。它的內部的諸條件即是它的諸部分，而此諸部分底諸部分則是它的更遼遠的諸條件。這樣，這裡亦出現一後返的綜和，此後返綜和之絕對綜體是爲理性所要求者。這一種絕對綜體只能因著一完整的區分而被得到，藉這種完整的區分，物質之實在性可以消滅，或者消滅而至於無，或者消滅而至於那不再是物質者，即，消滅成「單純者」。依是，在這裡，我們亦有一「條件之系列」以及一「前進至無條件者」之前進。

第三，就現象間的真實關係之範疇而言，本體連同本體之偶然者這本體與偶然之範疇並不適宜於成爲一超越的理念。那就是說，在此範疇中，理性找不到那「可以使吾人後返地去進行至條件」之根據。諸偶然者，當它們附著於同一本體時，它們是互相並列的，它們並不構成一系列。即使依其關聯於本體而言，它們亦實不隸屬於本體，但只是本體自身底存在之樣式。但是，在此範疇中，那「仍可似乎是超越的理性底一個理念」者乃「實體性者」這個概念。但是，因爲這個「實體性者」之概念不過是意味「對象一般」之概念，此「對象一般」之概念，當我們以之只思那「離開一切謂

B441

A414

詞」的超越的主詞時，它是在那裡潛存著的，而同時又因為我們在這裡是討論無條件者，我們之討論這無條件者是只如「此無條件者可以存在於現象底系列中」那樣而討論之，因為以上兩層云云，是故這實體性者不能是該系列中之一分子，這是甚為顯明的。此義對於交感互通中的諸本體亦是適用的。交感互通中的諸本體只是聚合，它們並不含有什麼東西可以使我們去把一個系列基於其上〔康德原文：它們並不含有一個系列之指數〕。因為對於交感互通中的諸本體，我們不能像對於諸空間所能說者那樣（諸空間底限制從未在此諸空間自身而且即以此諸空間自身而被決定，但只能通過某一其他空間而被決定），而說它們互相隸屬，互相隸屬遂致以此本體作為彼本體底可能性之條件，並以彼本體作為此本體底可能性之條件：對於諸空間可以這樣說，對於交感互通中的諸本體則不能這樣說。這樣，在關係範疇處，只剩下因果性一範疇。因果性一範疇呈

B442 現「一特定結果」底諸原因之系列，這樣，我們便能進而從此作為「有條件者」的特定結果而去上升至那作為「條件」的諸原因，並因而亦能進而去解答理性底問題。

A415 第四，可能者、現實者以及必然者之概念，除以下所說之情形外，它們不能引至任何系列，即除當存在中的「偶然者」必須被看成是「有條件者」，並必須被看成是依照知性之規律而為可以指引到這樣一個條件，即「在此條件下，那偶然者始是必然的」這樣一個條件者，而其所指引到的這樣一個條件復轉而又指引到一更高的條件，直至最後理性只在系列底綜體中達到無條件的必然者而後止，除當如此云云時，它們可以引至一系列外，它們不能有別法可以引至任何一系列。

這樣，當我們選出那些範疇，即「在綜和雜多之綜和中必然地引至一系列」的那些範疇時，我們見到：茲只有四個宇宙論的理念以相應於範疇底四種題稱：

- 1.一切現象底特定所與的整全底「組合」之絕對的完整。 B443
〔案：此相應於量範疇中「綜體性」一範疇〕。
- 2.現象領域中一特定所與的整全底「區分」中之絕對的完整。
〔案：此相應於質範疇中「實在性」一範疇〕。
- 3.一現象底「起源」中之絕對的完整。〔案：此相應於關係範疇中「因果關係」一範疇〕。
- 4.就現象領域中可變化的東西底「存在之依待性」而說的絕對完整。〔案：此相應於程態範疇中「偶然性—必然性」一範疇〕。

在這裡，有若干點需要注意。

A416

首先，絕對綜體之理念只有關於現象之解釋，因此，它並不涉及「事物一般」底綜體之純粹概念如知性所可形成者。現象在這裡被看成是所與者；理性所要求的是現象底可能底條件之絕對的完整，只要當這些條件構成一系列時。因此，理性所規定的一絕對地完整的綜和（即：在每一方面皆完整的綜和），因著此完整的綜和，現象可依照知性之法則而被展示。

其次，理性在諸條件底這種序列的、後返地連續的綜和中所實際地尋求的只是「無條件者」。此無條件者所意在的彷彿是前題底系列中的一種完整性，即如「可以不需要預設其他前提」這樣的一種完整性。此無條件者總是被含在「系列底絕對綜體」中，當其被表象於構想（*Einbildung*, *imagination*）中時。但是，此絕對完整的綜和復又只是一理念；因為我們不能知道，至少在研究底開始

B444

時不能知道，這樣一種綜和在現象之情形中是否是可能的。如果我們專通過知性底純粹概念，而且離開感觸直覺底條件，而表象每一東西，則我們實能立刻肯斷說：對一被給與了的有條件者而言，那些互相隸屬的條件之全部系列必亦同樣是被給與了的。有條件者只通過條件之全部系列而被給與。但是，當我們所要去處理的乃是現象時，則我們便見到有一特殊的限制，即由於「條件所依以被給與」的那樣式而成的特殊的限制，即是說，通過「直覺底雜多之相續的綜和」而成的那特殊的限制——這相續的綜和即是那「須通過後返始可被致使成爲完整的」那一種綜和。此完整性是否是感觸地可能的，這乃是進一步的問題；此完整性之理念是處於理性中，其處於理性中乃是獨立不依於「我們之把一適當的經驗概念與之相連繫」這種連繫之可能或不可能而處於理性中。依是，因爲無條件者是必然地含在現象領域中的雜多底後返綜和之絕對綜體中（這後返的綜和是依照那些範疇，即把現象表象爲條件底系列，即對一所與的有條件者而爲條件底系列，這樣的範疇，而被作成），是故在這裡，理性是採用了「從綜體之理念開始」之方式，雖然它實際所盼望的乃是這無條件者，不管這無條件者是全部系列之自身抑或是此全部系列之一部分。同時，此綜體是否是可達到的，以及如何是可達到的，這是存而未決的。

此無條件者可依兩路之或此路或彼路而被思議。它可以被看成是由全部系列而組成，在此全部系列中，一切分子無例外皆是有條件的，而只有這一切分子底綜體則是絕對地無條件者。此種後返可名曰「無限的後返」。或不然，絕對地無條件者只是系列底一部分——這一部分是這樣的，即其他分子皆隸屬於它，而它自身卻不處

於任何其他條件下^(a)。依第一想法而言，系列從先行一面說（*a parte priori*）是沒有限制的（沒有開始的），即是說，它是無限的，而同時它也是依其完整性而為被給與了的。但是在此系列中的後返卻是從未被完整起來的，因此，它只能名曰「潛伏地無限的後返」。依第二想法而言，茲存有系列底第一分子，此第一分子在關涉於過去的時間中被名曰「世界之開始」；在關涉於空間中被名曰「世界之限制」；在關涉於「一所與的有限制的整體」之部分中被名曰「單純者」；在關涉於原因中被名曰「絕對的自我活動」（自由）；在關涉於可變化的東西之存在中則被名曰「絕對自然的必然者」。

(a)處，康德有底注云：

一所與的有條件者底條件系列之絕對綜體總是無條件的，因為外於此絕對綜體，不復再有進一步的其他條件以制約此絕對綜體。但是這樣一個系列底這種絕對綜體只是一個理念，或勿寧只是一個或然的概念，此或然概念底可能性須要被研究，特別是在關涉於這樣式，即「無條件者（實際在爭論中或成問題的超越的理念）所依以被含於此或然概念中」的那樣式中，此或然概念底可能性須要被研究。

我們有兩個字，一曰「世界」，一曰「自然」。此兩字有時是一致的。前者指表一切現象底「數學的綜集」以及「一切現象底綜和之綜體」（此中所謂綜和是指大者中的綜和以及小者中的綜和皆同樣是綜和而言，即是說，是指通過組合而前進與通過區分而前進

皆同是前進這種前進中的綜和而言)。此同一世界，當它被看成是
A419 一力學的整全體時，它即被名曰「自然」^(a)。依是，我們並不和空
間與時間中的集合有關，以便去決定此集合為一量度，我們但只和
B447 現象底存在中之統一有關。在此情形中，「那發生的東西」底條件
被名曰「原因」。現象領域中的「原因之無條件的因果性」被名曰
「自由」，而其有條件的因果性則依較狹的〔形容詞的或有限制的〕
意義，而被名曰「自然的原因」(Naturursache)。存在一般
中的「有條件者」被名曰「偶然者」，而那無條件者則被名曰「必
然者」。現象底無條件的必然性可被名曰「自然的必然性」。

(a)處，康德加底注云：

B446 「自然」，若形容詞地(形狀或形態地 formaliter)理解
之，則它指表依照一內部的因果性之原則而成的「一物之
諸決定」之連繫。另一方面，所謂「自然」，若實體詞地
(材質地 materialiter)理解之，則它意謂「現象之綜
集」，此所謂現象是這樣的現象，即「當它們藉著內部的
因果性之原則而處於通貫的互相連繫之中時」的現象，實
體詞地被理解的「自然」即是這樣的諸現象之綜集。依前
一義，我們說及流動物質之自然、火之自然，等等。依
此，「自然」這個字是依一形容詞的樣式而被使用。另一
方面，當我們說自然中之事物時，我們心中是想一「自我
潛存著的整全體」〔整自然界〕。

我們現在所正要討論的理念，我在上文曾名之曰宇宙論的理

念，我之所以這樣名之，一部分是因為「世界」一詞我們意謂其是一切現象之綜集，而我們的理念之所指向的乃正是專要指向於現象中之無條件者，一部分復亦因為「世界」一詞，依其超越的意義而言，是指表一切存在著的東西之絕對綜體，而我們把我們的注意亦只指向於那綜和之完整，縱使這完整是只在後返至其條件中始是可達到的。這樣，不管這【顧慮】^①（Betracht）即「這些理念一切皆是超絕的」這種顧慮，亦不管這顧慮即「雖然它們在種類上不能越過對象，即不能越過現象，它們但只專有關於感取底世界，並不關於智思物，可是它們猶仍可把這綜和帶至一種『超越了一切可能的經驗』之程度」這種顧慮，不管這一切顧慮，縱有這一切顧慮，我們仍然主張說：它們可以完全適當地被名曰「宇宙性的概念」。但是，在關涉於後返所意在的數學地無條件的者與力學地無條件的者間之區別中，我可以名前兩種概念〔即：數學的那兩種〕曰狹義的宇宙性的概念（由於它們涉及大者之世界與小者之世界故），而其他兩種〔即：力學的那兩種〕則名之曰「超絕的自然之概念」。「此種區別沒有特殊的直接價值；其意義將在後文顯現出來」^②。

A420

B448

①原文“Betracht”是顧慮義，肯·斯密士譯為“objection”（異議或抗議），太重，譯出來語意不順。

②此句依原文是如此：「此種區別在現在尚不見有什麼特殊的重要性，但在後文它將成為重要的。」

純粹理性底背反

第二節 純粹理性底「反於正」的反：正反衝突

如果正面說的正 (thetic) 是任何一些獨斷主張之名，則反於正說的反 (antithetic) 可以被理解為不是意指一些反面的獨斷的肯斷，而是意指「諸虛假的獨斷知識」之衝突 (thesis cum antithesi)，在此衝突中，沒有一個肯斷能建立其「優越於另一肯斷」之優越性，因此，反於正說的反不是論及或有事於一面的肯斷。它只討論理性底主張之互相間的衝突以及此衝突之原因。超越的「反於正說的反」之正反衝突是一種「研究純粹理性底背反」之研究，研究此背反底原因與結果。如果在使用知性底原則中，我們不把我們的理性只應用於經驗底對象，而卻是冒險去把這些原則擴張至經驗底範圍之外，則茲便發生出一些假合理的主張，這些假合理的主張既不能希望於經驗中的確立，亦無懼於由經驗而來的反駁。這些假合理的主張中之每一主張不只是其自身可免於矛盾，而且它亦可以即在理性之本性中找到其必然性之條件——但不幸地是：反面之肯斷，在其自己一面，亦有其根據，這些根據亦同樣是有效的而且是必然的。

在與這樣的一種純粹理性之辯證相連繫中，那些自然地發生的問題便是這些問題，即：(1)在什麼命題中，純粹理性不可避免地要遭遇到一種背反？(2)這種背反依靠於什麼原因？(3)儘管有這種背反之矛盾，是否並依何路茲仍可把一種走向確定性之途徑保留給理

性？

如上所說，一「純粹理性之辯證的主張」必須【有如下所說之特點】^①以有別於一切詭辯的命題，即：它並不涉及一隨意的問題如為某一特殊目的而可提出者，它但只涉及這樣一個問題，即「人類理性在其前進中所必然要遭遇到者」這樣的一個問題，其次，純粹理性之辯證主張以及此辯證主張之反對方面的辯證主張雙方皆不含有任何純然人為的虛幻就像那「一旦經過檢查後而立即可以消滅」者那樣的虛幻，而是含有一種自然而不可避免的虛幻，此種虛幻甚至在「它不再消遣愚弄我們」以後，它仍然繼續去迷惑我們，雖然不再繼續去欺騙我們，而且這樣雖然它可被致使成為無害的，可是它從不能被根除。

A422

B450

①此依原文譯。依肯·斯密士之譯是如此：「必須在兩方面有別於一切詭辯的命題」。「在兩方面」原文無。如此譯是把「它不涉及一隨意的問題云云」視為第一方面，把「其次」云云視為第二方面，是依這兩方面而有別於一切詭辯的命題。此譯非是，語意不順，故不從。其實，「其次」云云是另說一義。此亦是由「如上所說」而可知者。此語意惟 Meiklejohn 之譯能達之。

這樣的辯證主張並不關涉於經驗概念中的知性之統一，但只關涉於純然理念中的理性之統一。因為此理性之統一包含有一種依照規律而成的綜和，是故它必須符合於知性；但是由於它要求綜和底絕對統一，是故它必須同時又與理性相諧和。但是此統一〔即：

「理性底統一」這種統一或「要求綜和底絕對統一」這種統一〕之【情況】^①卻又是這樣的，即：當其適合於^②理性時，它對知性而言為太大〔即：為知性所不及〕；而當其合度於^③知性時，它對理性而言又太小〔即：理性之統一又超過其合度於知性而成之知性之統一〕。以此故，茲便有一種衝突發生出來，此衝突是不能被避免的，不管我們想如何為。

①原文“Bedingungen”在此當譯為情況，不當譯為條件。情況是虛，條件是實。「當其」云云「其」字即指「統一」說。

②「適合於」原文是“adäquat”同於英文之“adequate”。

③「合度於」原文是“angemessen”英譯為“suited”。

這樣，此等假合理的肯斷便揭露一個辯證的戰場，在此戰場
A423 中，開始去作攻擊的那一面總是勝利的，而被迫去作防禦的那一面總是失敗的。依此，矯健的戰鬥者，不管他們支持一好的理由或一壞的理由，只要他們力圖固守最後攻擊之權利，而不需去抵抗從其對方而來的新攻擊，則他們總可望去奪得桂冠。我們可很容易知道：雖然這個競技場定須時常【被踏入（betreten）】^①，而種種
B451 勝利亦定可為雙方所得到，然而最後決定性的勝利則總是聽任好理由而戰的戰士為戰場之主人，聽任其為戰場之主人只是因為他的對手被禁止不許再恢復其戰鬥。作為公正的仲裁人，我們必須把這問題，即「競爭者之戰鬥是否是為好理由而戰鬥抑或是為壞理由而戰鬥」這問題，擱置在一邊。我們必須讓競爭者單獨自己去裁決這問題。在「他們寧已疲憊力竭而並非已互相傷害」之後，他們自己也

許可以覺察到他們的爭吵之無益，而且亦可以如好友般握手而道別。

①原文“betreten”是「被躋入」義，Max Müller 譯為「被進入」（has been entered）是，肯·斯密士譯為「被爭奪」（becontested）非。「競技場」只能讓人進去互相競爭，而不能被爭奪。

這方法，即「去注視肯斷底衝突，或勿寧說去激起肯斷底衝突，注視之或激起之不是為『判決以維護這一邊或維護另一邊』的目的而注視之或激起之，而是為這目的，即『去研究這爭辯之對象是否不或許是一欺騙的現象』這目的，而注視之或激起之（這所謂一欺騙的現象乃是每一方徒然無效地力想去把握之者，而且在關於此欺騙的現象中，縱使沒有對方可被克服，而亦沒有一方能達到任何結果）」，這一種注視之或激起之之方法，我說，這一種處理之之辦法，可以被名曰「懷疑的方法」。懷疑的方法完全不同於懷疑論，懷疑論是一個「技術與學問的無知之原則」，它挖掘了一切知識底基礎，而且它依一切可能的路數努力想去毀壞知識底可信賴性以及其穩定性。懷疑的方法與這樣的懷疑論完全不同，因為懷疑的方法意在於確定。它想在那些「為雙方所真誠而有力地進行」的爭辯之情形中去發見誤解點何在，這恰如明智的立法者從訴訟案中的法官之困窘力求去得到那教訓，即關於「他們所立之法之缺陷與歧義」這方面的教訓。背反，即「在法律底應用中揭露其自己」的那背反〔衝突，使法官困窘者〕，就我們的有限制的智慧而言，乃是那「引起缺陷與歧義」的立法（legislation, der Nomothetik）之最

A424

B452

好的判準。理性，即那「在抽象的思辨中並不容易覺察到其錯誤」的那理性，它因著這背反而豁醒，豁醒而至意識到那些「在其原則之決定中〔須要被算在內〕」的諸因素（factors, Momente）。

但是，懷疑方法之重要只是對超越的哲學而言始如此。雖在一切其他研究之領域裡，它或可被免除，然而在超越哲學這領域內，它不能被免除。在數學裡，懷疑方法之使用自是荒謬的；因為在數學中沒有假的肯斷能被隱蔽起來而且被致使成爲不可見的，蓋因爲

A425 數學中之證明必須總是在純粹直覺底指導下而進行，而且亦必須總是因著那總是明顯的一種綜和而進行。在實驗哲學裡，因懷疑而引起的遲滯或猶豫實在說來可以是有用的；但是此中並沒有那「不能容易地被移除」的誤解是可能的；而「裁決爭辯」底最後辦法，不管是早發見，抑或是晚發見，最後必須爲經驗所供給。道德哲學亦

B453 能把它諸原則連同這些原則底實踐後果一起盡皆呈現於具體中，盡皆呈現於那些「至少是可能的經驗」的東西中；而由於抽象而生的誤解亦可因而被避免。但是在那「對於那越過一切可能經驗底領域以外的東西要求有一種洞見」的超越的肯斷方面，情形卻完全不如此。此類超越的肯斷之抽象的綜和從不能在任何先驗直覺中被給與，而且此類超越的肯斷又是如此之被構成以至於那在它們中是錯誤的東西從不能因著任何經驗而被檢查出。因此，超越的理性除努力去使它的各種肯斷相諧和外，不允許有任何其他種考驗法。但是，對這種考驗法底成功的應用而言，「那些肯斷所陷入」的那種互相間的衝突必須首先讓它去自由地而且不受束縛地發展出來。我們現在就要著手去把那些肯斷所陷入的互相間的衝突排列出來^(a)。

(a)處，康德注之云：

諸背反是依照上面所列舉的超越理念之次序互相相隨而來。

〔案〕：以下排列四種背反，在康德原文是以表列的方式而排列之，即正題反題在每一頁中排成兩欄，兩兩相對。英譯亦如此。但我以為這種表列方式閱讀起來並不見得方便而省力，因為文字太長故。故吾仍以前後出之。又因為兩欄排列在排印時很困難，故不從。

A426 } 純粹理性底背反
B454 }

超越理念底第一衝突

正題：世界在時間中有一開始，而就空間說，世界亦
是被限制的。

證明

如果我們假定「世界在時間中無開始」則迄每一特定所與的片刻止，一種永恆已必流過，而在世界中茲必已流過事物底相續狀態之一無限的系列。現在，一系列底無限性是存於這事實，即：它從不能通過相續的綜和而被完整起來。如是，隨之而來者便是：一個無限的世界系列要去流過去，這乃是不可能的，而因此，世界底一個開始是「世界底存在」之必要條件。這是所要證明的第一點。

就第二點〔空間方面〕說，讓我們再假定此正題之反面，即假定「世界是共在的事物之一無限的所與整全體」。現在，一個量它
A428 } 若不是像在一定限制之內那樣而被給與於直覺中^(a)，則這樣一個量
B456 } 底量度其能被思是只有通過它的部分之綜和而始能被思，而這樣一個無限量之綜體其能被思也是只有通過這樣一種綜和，即那「通過單位加到單位這種重複的增加而被致使至於完整」這樣的一種綜和，而始能被思^(b)。因此，要想去思那「充滿一切空間」的世界為一整全體，則一無限世界底部分之相續綜和必須被看成是完整了的，那就是說，一個無限的時間必須被看成是在一切共在的事物底

列舉中業已流過去。但是，這卻是不可能的。因此，現實事物底一個無限的集合不能被看成是一所與的整全體，因而結果也就是說，它也不能被看成是同時地被給與了的。因此，就空間中的廣延說，世界不是無限的，但卻是被封在限制之內的。這是所要證明的第二點。〔案：此句肯·斯密士譯為：「這是爭辯中的第二點」，非是。〕

(a)處，康德有注云：

一個不決定的量當它是這樣的，即「它雖然被封在限制之內，但我們卻不需要通過測量，即通過它的部分之相續綜和，去構造它的綜體」，當它是如此云云時，它能當作一整全而被直覺。因為封限之的那些限制，在其割截了封限外的任何其他東西中，其本身即決定它的完整。〔案：若世界是一無限整全，則此無限量是一決定量，但它既不可能在直覺中被給與，是故它只有通過其部分之綜和始能被思。但通過部分之綜和而至無限量之完成，這是不可能的。一個「被封在限制之內，但卻不需要通過部分之相續綜和去構造它的綜體」這樣的一個不決定量能當作一整全而被直覺。但世界既是無限的，它並不被封在限制之內，是故它不能當作一整全而被直覺，只能通過部分之相續綜和而被思；但通過部分之相續綜和而期達至無限量之完成，這是不可能的。如文中所述。因此正題說世界不是無限的，而是被封在限制之內的。但讀書卻不要以為此正題是對的。它駁斥對方雖有理，但並不因此其自身即是對

B456

的。對方亦同樣可以駁斥它，但並不因此反題就是對的。見後批判的解決中可知。此即所謂互相衝突但沒有一方是站得住的。]

(b)處，康德作注云：

綜體之概念，在無限量之綜體這一情形中，簡單地說，只是它的部分底完整綜和之表象。蓋因為我們不能從整全體之直覺中得到概念（在無限量之綜體這一情形中，從整全體之直覺中得到概念，這是不可能的），是故我們之能領悟此綜體之概念是只有通過部分之綜和而領悟之，此所謂部分即是那些「被看成，至少在理念中被看成，可以進行至無限整體之完成」的那些部分。

純粹理性底背反

{ A427
B455

超越理念底第一衝突

反題：世界無開始，在空間中亦無限制；就時間與空間這兩方面說，世界皆是無限的。

證明

設讓我們假定：世界有一開始。因為所謂「開始」就是開始存在，而「開始存在」之存在就是這樣一種存在，即它為一時間所先，而此先之之時間卻是「事物不存在於其中」的時間，因為所謂「開始」是如此云云，是故茲必已有一先行的時間，世界不會存在於其中，即是說，茲必已存有一空的時間。現在，在一空的時間中，沒有「一物之開始存在」是可能的，因為此空的時間中沒有一部分，當與任何其他部分相比較時，它寧具有「存在」之顯著條件而不具有「非存在」之顯著條件；此義，不管事物是被設想為以其自己而發生，抑或是被設想為是通過某種其他原因而發生，皆可適用。在世界中，許多事物系列實可有一開始；但世界自身卻不能有一開始，而因此在關涉於過去時間中世界是無限的。

就第二點〔空間方面〕說，讓我們由假定反題之反面，即：「空間中的世界是有限的而且是被限制了了的，因而結果也就是說，世界存在於一無限制的空的空間中」這反面，來說起。這樣，事物將不只是在空間中互相關聯著，而且亦關聯於空間。現在，因為世

A429 } 界是一絕對的整全，在此世界以外，並不存有直覺底對象，因而亦
B457 } 並不存有那相關者，即「世界可與之發生關係」的那「相關者」，
是故世界之關聯於空的空間必應是世界之關聯於無對象〔和無對象
相關聯〕。但是這樣一種關聯，因而結果也就是說，因著空的空間
而成的世界之限制，是無。〔案：意即這樣的關聯等於無關聯，這
樣的因著空的空間而成的世界之限制等於無限制。〕因此，世界不
能是在空間中被限制了；那就是說，在關涉於廣延方面，世界是
無限的^(a)。

(a)處，康德注之云：

空間只是外部直覺之形式（形式的直覺）。它不是一個「可外部地被直覺」的真實對象。空間，由於它先於那「決定它（佔有或限制它）」的一切事物而存在，或勿寧說先於那「符合於經驗直覺之形式而給出一經驗直覺」的一切事物而存在，是故它在絕對空間之名稱下沒有別的，不過就是外部現象底純然的可能性，此所謂外部現象是當其或者依其自身而存在著或者可被加到一些特定所與的現象上者：名之曰絕對空間的空間不過就是如此云云的外部現象底純然的可能性。因此，經驗直覺不是現象與空間這兩者底一種組合（不是「知覺」與「空的直覺」這兩者底一種組合）。現象〔知覺〕與空間〔空的直覺〕這兩者中之任一個皆不是一綜和中的另一個之相關者；它們兩者當作直覺之材料與形式而被連繫於同一經驗直覺中。如果我們想去把這兩個因素中的任一個置於另一個之外，置空間於一切現象之外，則茲遂有一切

種空洞的外部直覺之決定，而這些空洞的外部直覺之決定卻猶不是一些可能的知覺。舉例來說，「世界底動（或靜）之關聯於無限的空的空間」這一種關聯之決定就是那「從不能被覺知，因而亦就只是一純然的思想物之謂詞」的一種決定。

對於第一背反之省察

{ A430
B458

I 對於正題之省察

在陳述這些相衝突的論證中，我並不曾求諸苦心經營的詭辯。那就是說，我並不曾依靠或動用私人辯護律師底方法，私人辯護律師是想利用對方底不小心，隨便訴諸一誤解的法律，以便他可以因著反駁那法律而建立他自己的不正當的要求。上面的證明中的每一方的證明皆從所爭辯之事中自然地發生出來，而且亦並沒有什麼好處可得之於這機會或空隙，即那「由雙方獨斷論者之任一方而達到的錯誤結論所供給」的那機會或空隙。

我可以依獨斷論者底經常樣式，從「一所與量底無限性」這一有缺陷的概念開始，來虛偽地建立正題。我可辯論說：設有一量度，如果比這量度本身更大者不是可能的（所謂量度本身乃是以這量度所含有的諸所與單位之複多數來決定者），則這量度便是無限的。現在，沒有複多數是最大的複多數，因為一個或多個單位總能被加到那複多數上去。因此，一個無限的所與量，因而也就是說，一個無限的世界（無限是就已流過的系列或就廣延而說的無限），

是不可能的；世界必須在流過的系列方面以及在廣延方面，皆是被限制了。此種思路是我的證明所可遵循的思路。但是上面所說的那個概念〔即如上界定其無限性的那個量度之概念〕對於「我們經由一無限的整全所意謂者」不是適合的。上面所說的那個概念並不能表象那量度是如何樣的大，因此，它不是「一最高度〔極度〕」之概念。通過那個概念，我們只思維「此量度之關聯於任何可指定的單位」之關聯，而就此量度所關聯的任何可指定的單位而言，那量度是較大於任何一數者。若如此而界定那量度為無限，則比照所選取的單位為較大或較小，那無限必亦會隨之較大或較小。但是，無限，當其只存於「關聯於特定單位」這關聯中時，它應總是同一的。因此，整全體底絕對量度必不能依此路而被知；實在說來，上面那個概念實不曾論及整全體底絕對量度。〔案：意即上面那個量度之概念只表示那量度大於任何數，沒有比之為更大者，此並不表示它是一無限的絕對整全。若以此為該量度之無限性便是一有缺陷的概念。我並不從此有缺陷的「無限」之概念來偽證世界之有限及其有開始。〕

真正超越的「無限之概念」是這樣的，即：諸單位之相續綜和，一量度之計算上所需要者，決不能被完整起來^(a)。因此，那完全確定地隨之而來者便是：「引至一特定所與的一剎那」的那現實地諸相續狀態底一種無始以來的永恆不能已經流過去，因此，世界必須有一開始。〔案：此即上面正題之證明中所取之路：由反面無限之不可能而證明世界為有始。但此正題亦同樣可被反對方面所反駁而證明其反題。此即互相衝突而皆不能自立。〕

(a)處，康德注云：

因此，此量度〔即：「其單位之相續綜和決不能被完整起來」這個量度〕含有一個量（諸所與單位底一個綜量）大於任何數——此是數學的無限之概念。

在正題底第二部分中，那含在一個「是無限的而又已流過去」的系列中的困難不會發生，因為那「在廣延方面是無限的」一個世界之雜多是當作「共在者」而被給與的。但是，如果我們要去思考這樣一種複多之綜體，而又不能訴諸那些限制，即「它們以其自身把這複多構成一綜體於直覺中」的那些限制，則我們便必須要去說明這樣一個概念，即「此概念，在我們現在假定世界是無限的之情形中，不能從全體而進到諸部分底決定的複多，但必須因著諸部分底相續綜和而證明一全體底可能性」這樣的一個概念。現在，因為此相續的綜和必須構成一個「從不能被完整起來」的系列，是故我不能思考一〔無限性的〕綜體它或是先於綜和而存在，或是藉賴著綜和而存在。因為〔無限性的〕綜體之概念，在「世界是無限的」這一情形中，其自身就是「諸部分底一完整起的綜和」之表象。而因為這種完整是不可能的，所以這完整之概念也同樣是不可能的。〔因其不可能，是故得證明正題世界在廣延方面是有限。但此正題亦同樣不可能，此如反題之證明。〕

對於第一背反之省察

II 對於反題之省察

{ A431
B459

「所與的世界系列」底無限性之證明以及「世界整全」底無限性之證明是基於這事實，即：依相反的假定，一個空的時間與一個空的空間必須構成世界之限制。我知道有人企圖以以下之辯說來避免這個結論，即他們辯說：世界在時間與空間中之限制其完全為可能是無須我們去作這不可能的假定，即「一絕對時間先於世界之開始，或一絕對空間超越這真實世界之外」，這種不可能的假定，而即可完全為可能。此義之後一部分即「無須去作這不可能的假定」這一部分，如來布尼茲派底哲學家所執持著，我完全同意。空間只是外部直覺底形式；它不是一個「能夠外部地被直覺」的真實對象：它不是現象底一個相關者，但只是現象本身底形式。而這樣，因為空間不是對象，但只是可能對象底形式，是故它不能被看成是那「決定事物之存在」的某種「其自身為絕對」的東西。事物，當作現象看，它們決定空間，即是說，它們對於空間底一切可能的量度謂詞與關係謂詞決定其中此一個或彼一個特殊的量度謂詞與關係謂詞，決定之使其隸屬於真實物。另一方面，空間若被看成是某種自我潛存的東西，則其自身決不是什麼真實的東西，因而它也決不能決定真實物底量度與形狀。因而又隨此而來者便是：空間，不管

A433 } 它是充滿的或是虛空的^(a)，它可以為現象所限制，但是現象卻決不能為一外於現象的「空的空間」所限制。此義對於時間亦同樣適用。但是，縱使這一切皆可被承認，以下之義仍不能被否決，即：B461 } 「這兩個非實物即外於世界的空的空間以及先於世界的空的時間這兩個非實物必須被假定」這一義仍不能被否決，如若我們要想對於空間與時間中的世界去假定一限制時。

(a)處，康德注之云：

顯然，在這裡我們所想去說的是：空的空間，就其為現象所限制而言，即，世界之內的空的空間，這種空的空間至少並不是超越原則底矛盾面〔至少不與超越原則相矛盾〕，因此，當超越原則被論及時，這種空的空間可被允許。但是其可被允許並不等於其可能性之肯斷。

「如果世界有時間與空間中的限制，則無限的虛空必須決定這量度，即『現實事物所依以存在』的那量度」，此義須被假定，此一須被假定之歸結是不可避免的。那「聲言能使我們去避免此歸結」的論證之方法是存於暗中以某種我們對之無所知的智思世界代替感觸世界；以「不預設任何其他條件」的存在一般代替第一開始（初始，即為一「非存在」底時間所先的一種存在）；並且以「世界整全」底界限代替廣延之限制；這樣，便可以擺脫時間與空間。但是我們在這裡是只論及現象世界（*mundus phaenomenon*）以及其量度，因此，我們不能若抽掉以前所說的感性之條件而不毀壞此現象世界之存有〔實有〕。如果感觸世界是有限制的，則它必須必然地處於無限的虛空中。如果那個虛空，因而也就是說，作為現象底可能性之先驗條件的那「空間一般」，被擱置於一邊而不理，則全部感觸世界必消失而不見。此，感觸世界就是那「在我們的問題中被給與於我們」的一切。智思世界（*mundus intelligibilis*）沒有別的，不過就是「世界一般」之一般概念，在此「世界一般」之一般概念中，我們把對於世界之直覺這直覺之一切條件皆抽掉，因此，在關涉於此「世界一般」之一般概念中，沒有綜和命題，肯定

726 ◎ 康德「純粹理性之批判」(下)

的或否定的，能夠可能地被肯斷。〔案：依原文：沒有綜和命題，肯定的或否定的，能是可能的。〕

純粹理性底背反

{ A434
B462

超越理念底第二衝突

正題：世界中每一組合的實體物皆是由單純的部分而被組成，而除單純者以及那由單純者而被組合成的東西外，再沒有什麼東西可存在於任何處。

證明

設讓我們假定組合的實體物不是由單純的部分而被組成。如是，如果一切組合在思想中被移除，則必無組合的部分可以留存，而（因為我們不承認有單純的部分），是故亦無單純的部分可以留存，那就是說，畢竟沒有什麼東西將可以留存下來，因而結果也就是說，將沒有實體物可被給與。因此，**或者**「在思想中去移除一切組合」這是不可能的，**或者**在移除組合以後，茲必須存有某種「沒有組合而仍存在著」的東西，那就是說，茲必須存有單純者。【在前一情形中，組合物必應不是由實體物而組成（因為在實體物處，組合只是諸實體物底一種偶然關係，諸實體物，作為常住的實有，必須沒有那種偶然的關係而仍可繼續存在）。】^①由於此前一情形違反我們的假定〔即：可移除之假定〕，是故茲【只剩下後一情形】^②，此亦即是說：世界中的諸實體物之組合是由單純的部分而組成。

{ A436
B464

- ①案：此一整句依康德原文譯，Max Müller 亦如此譯。原文有括弧，括弧中之所說是注明語，表示組合之實義，組合只是諸實體物底一種偶然關係，無組合之偶然關係，實體物仍可自存。前一情形是說「在思想中去移除一切組合是不可能的」，如是，則組合物必只是思想中的虛構物，而不是實體物之組合。因為若是實體物之組合，則在思想中去移除一切組合必應是可能的。肯·斯密士之譯把括弧去掉，而又用分號與前句分開，遂令人迷失的旨。
- ②「只剩下後一情形」，亦依原文譯。肯·斯密士譯為「只剩下原來的假定」，遂使前文兩「或者」所示之兩可能無交代，此亦迷失不達。

那作為一直接的後果隨之而來者便是：世界中的事物，無例外，一切盡皆是單純的實有；組合只是這些實有底一種外部狀態；雖然我們從不能把這些基本的實體物孤立起來，就像把它們從組合之狀態中提出來那樣把它們孤立起來，然而理性卻必須想它們為一切組合之基元主體，因而也就是說，想它們為單純的實有，為先於一切組合而存在者。

純粹理性底背反

{ A435
B463

超越理念底第二衝突

反題：世界中沒有組合的東西是由單純的部分而組成，而世界中亦無處存有任何單純的東西。

證明

設假定一組合物（作為一實體物的組合物）是由單純的部分而組成。因為一切外部的關係，因而也就是說，一切實體物之組合，是只有在空間中始可能，所以一空間必須由許多部分而組成，這組成之之部分之多亦如「含在那佔有此空間的組合物中」的部分那樣多。但是，空間不是由單純的部分而組成，而是由諸空間而組成。因此，組合物底每一部分必須佔有一空間。但是，每一組合物底諸絕對每一部分〔諸基元部分〕是單純的部分。因此，單純者亦佔有一空間。現在，因為那佔有一空間的每一真實的東西其自身就含有許多互相外在的成素，因而此每一真實的東西亦是一組合物；又因為一真實的組合物不是由偶然的東西而組成（因為偶然者不能在無實體物中，即離開實體物，而互相外在），而是由實體物而組成，是故那單純者必應是諸實體物之一組合——此是自相矛盾的。

反題底第二部分即：世界中無處存有任何單純的東西，此只在
意謂這一點，即：絕對單純者之存在不能因著任何經驗或知覺，無
論是內部的或外部的，而被建立；因此，絕對單純者只是一理念，

{ A437
B465

其客觀實在性從不能在任何可能經驗中被展示，而由於它無對象，是故它在現象底說明中亦無可應用處。因為，如果我們假定：在經驗中一個對象可以為此超越的理念而被發見出來，則這樣一個對象底經驗直覺必須被知為是這樣的一種直覺，即它是一個「不能含有那『互相外在而又可被結合於統一中』的雜多」的直覺。但是，因為從這樣一種雜多之「非意識」中〔案：即我們不能意識到這樣的雜多，即：「互相外在而可結合於一統一中」的雜多，我們對此種雜多無有意識或意識不到〕我們不能歸結到它之在一對象之每種直覺中之完全不可能性〔案：我們雖對此種雜多意識不到，然不能由此即說它在一對象之每種直覺中皆完全不可能〕；又因為設無這樣的證明〔案：意即設無這樣的雜多底完全不可能性之證明〕，絕對單純性便絕不能被建立，是故隨之而來者便是：這樣的單純性不能從任何知覺而被推斷出。一個絕對單純的對象從不能被給與於任何可能經驗中。而因為所謂感取世界，我們必須意謂它是一切可能經驗底綜集，所以隨之而來者便是：沒有什麼單純的東西可在世界中的任何處被發見。

反題底這第二命題比其第一命題有一更廣的應用。因為第一命題只從組合物之直覺中把單純者驅逐出去，而這第二命題卻從自然界底全部中把單純者排除去。因此，因著涉及外部直覺（組合物底外部直覺）底一特定所與的對象之概念去證明此第二命題，那不曾是可能的，但只有因著涉及「此特定所與的對象之關聯於一可能經驗一般」始可去證明此第二命題。

對於第二背反之省察

{ A438
B466

I 對於正題之省察

當我說及一全體為必然地由單純部分而組成時，「我是只涉及一實體性的全體，此一實體性的全體其為一組合者是依『組合』這詞之嚴格意義而為組合者，那就是說，我是只涉及雜多底那種偶然的統一」^①，此中所謂雜多是這樣的，即它們，當作各別的而被給與者（至少在思想中當作各別的而被給與者），可被置於一相互的連繫中，而因著此相互的連繫，它們遂構成一統一。空間，恰當地說，必應不可被名曰組合體（*compositum*），但只應被名曰整全〔或整一，*totum*〕，因為空間底諸部分是只在全體中才是可能的，而並不是這全體通過部分而可能。實在說來，空間或可被名曰一理想的組合體（*compositum ideale*），但不可被名曰一實在的組合體（*compositum reale*）。但是，這樣名之，實只是一純然的纖巧〔無甚意義〕。由於空間並不是一個「由實體物而組成」的組合物（甚至也不是由真實的偶然物而組成者），是故如果我從空間上移除一切組合，便什麼也沒有留存下來，甚至連一個「點」也沒有留存下來。因為一個點是只當作一空間底限制才是可能的，因而也就是說，只當作一組合物^②底限制才是可能的。因此，空間與時間並不由單純部分而組成。那只屬於一實體物之狀態者亦非由單純者而組成，縱使這狀態有一量度，例如有一變度，它亦非由單純者而組成；那就是說，變度底某種級度並不是通過許多單純的變度之增加而發生。我們之「從組合者推到單純者」之推斷是只應用於自我

{ A440
B468

潛存的東西。(一物底)狀態之偶然者並不是自我潛存者。這樣，當作實體地組合的東西之構成部分看的單純者其必然性之證明很容易被推翻(正題底全部亦連同著很容易被推翻)，如果這證明被擴張得太遠，而且在無限制中〔在無區別中〕^③被致使去應用於每一組合的東西——如時常所已為者那樣時。

①案：此依原文當如此：「此所謂全體，我只理解之為一實體性的全體，此一實體性的全體乃是一有特別而準確意義的組合體(als das eigentliche Compositum)，那就是說，我只理解之為雜多底那種偶然的統一，」云云。肯·斯密士之譯稍有變動，亦達。「一有特別而準確意義的組合體」另兩英譯為「一真正的組合體」。

②案：此所謂「組合物」(Zusammengesetzten)當即屬空間自身之組合物，非泛言之的組合物。

③案：原文是「在無區別中」。

復次，我在這裡說及單純者是只就「這單純者是必然地被給與於組合物中者」而說及之，此中所謂組合物乃是那「可以化解成單純者，以此單純者為其構成部分」的那組合物。心子〔單子

A442 }
B470 }

monas] 這個字，依其嚴格意義，即「來布尼茲所依以使用此字」的那嚴格意義，而言，它只應涉及那單純者，即「當作單純本體(例如在自我意識中者)而直接被給與」的那單純者，而並不涉及組合物中之一成素。此後者，即組合物中之成素，名之曰原子(atomus)則較好。由於我是想去證明那只當作組合物中的成素看

的單純本體（之存在），是故我可以名此第二背反之正題^①曰「超越的原子論的」（die transzendentale Atomistik）。但是，由於「原子論的」一詞長久以來是專適用於去指表「說明物質現象（分子）」這一特殊的說明之之模式，因而它亦預設經驗的概念，是故此第二背反之正題可以較適當地被名曰「辯證的單子論原則」。

①案：「正題」原文為「反題」，誤。肯·斯密士注明云：「依 Mellein 及 Valentiner 校改。」

對於第二背反之省察

{ A439
B467

II 對於反題之省察

由於對抗「物質底無限分割性之主張」（此一主張之證明純是數學的），諸抗議遂被單子論者所提出。但是，此等抗議立刻使單子論者亦遭受懷疑。因為不管數學的證明是如何之顯明，單子論者總拒絕去承認以下一點，即：只要當空間事實上是一切物質底可能性之形式條件時，此等數學的證明是基於對於空間底構成〔本性〕之洞見上的。單子論者把此等數學的證明只看成是由抽象而隨意的概念而成的推斷，因而也就是把它們看成是不可應用於真實的事物者。但是去發明一種另樣的直覺，此另樣的直覺不同於那「被給與於根源的空間之直覺中」的直覺，這如何是可能的！空間底先驗決定如何竟不能夠直接地可應用於那種東西上，即那「只當它充滿空間時它才是可能的」那種東西上！設若我們真去聽從單子論者之意

見，則除「數學點」以外（數學點，它雖是單純的，但卻不是空間底一部分，而是一空間之限制），我們一定要去思議一些「物理點」為同樣是單純的，雖是單純的，然而卻又去思議之為有這樣顯著的特徵者，即「它們當作空間底部分看能夠通過它們的純然聚合而去充滿空間」這樣顯著的特徵者。對於單子論者底這種悖理，我不必去重複那許多常見而有結果的〔確定的〕反駁，大家皆知想因著純粹辨解的概念底詭辯式的操縱而去抹殺數學底顯明的已證明了的真理，這是完全無益的；我只作以下之觀察或解說，即：當哲學

A441 }
B469 } 在這裡同數學開玩笑玩鬼計時，它之所以如此玩弄，是因為它忘記了：在此討論中，我們是只有關於現象以及現象底條件。在這裡，去為知性所形成的組合物之純粹概念找出單純者之概念，這並不是足夠的；那須被找出者乃是組合物（物質）之直覺上所需要的單純者之直覺〔意即：我們必須去為組合物（物質）之直覺找出單純者之直覺〕。但是，依感性底法則，因而也就是說，在感取底對象中，「去為組合物（物質）之直覺找出單純者之直覺」這是完全不可能的。「當一整全體，由實體物之組成者，單經由純粹知性而被思時，我們必須在一切整全體之組合以前先有單純者」這雖然誠可以是真的，然而這在現象界中實體性的整全體（*totum substantiale phaenomenon*）上卻並不適用，這屬於現象的實體性的整全體，由於其是一空間中的經驗的直覺，是故它隨身帶有這必然的特徵，即其中沒有部分是單純的，因為沒有空間底部分是單純的故。單子論者想因著拒絕把空間視為外部直覺底對象（物體）底可能性之條件，並想因著以這些物體（對象）以及「實體物底力學關係」作為空間底可能性之條件來代之〔代以上以空間為對象底可能性之條

件〕，想因著這種辦法去逃避此困難，他們固已很夠精明。但是我們之對於物體有概念是只對於那作為現象的物體始有一概念；而這些物體如其為現象，它們必然地預設空間為一切外部現象底可能性之條件。因此，論點之規避推託〔即：單子論者那種規避，那種託辭 *die Ausflucht*〕是徒然無益的，而且它早已在超越的攝物學中很充分地被處理過。如果物體是物自身，則單子論者底論證自是有效的。

這第二個辯證的肯斷〔即：反題這個肯斷〕有這種特殊性，即朝向著此反題之肯斷，有一獨斷的肯斷以反對之，此一獨斷的肯斷是一切假合理的肯斷中唯一的一個它要在一經驗的對象中，承擔去對那「我們已把它只歸諸超越的理念」的東西之實在性，即本體之絕對單純性底實在性，供給一顯著的證據。此所謂本體之絕對單純性，我在此是涉及此肯斷，即：內部感取底對象，即在那裡思維著的「我」這個對象，是一絕對單純的本體。現在我不須進入或著手這個問題（這在前章已充分被考慮過），我只須說明這一點，即：如果（如在「我」這個完全赤裸的表象之情形中）任何東西只當作對象而被思，而不加上關於「此對象底直覺」之任何綜和性的決定，則沒有什麼雜多的東西，亦無所謂組合（*Zusammensetzung*），能夠在這樣一種赤裸的表象中被覺知。此外，又因為我所經由以思考此對象的諸謂詞只是內部感取底諸直覺，是故【在那只當作對象而被思的「我」這個完全赤裸的表象中】^①，亦不能有什麼東西被發見出來足以表明一互為外在的〔成素〕之雜多，因而也就是說，足以表明一真實的組合。「自我意識」有這樣一種性質，即：因為「在思維著」的這個主體同時亦就是它自己的對象，是故它不

{ A443
B471

能區分〔分割〕它自己，雖然它能區分「附著於它」的那些決定；因為在關涉於它自己中，凡所謂對象皆是絕對的單一。縱然如此，當這個主體外部地觀之時，即被視為是直覺底一個對象時，它必須在它的現象中展示某種「組合」；而如果我們要想去知道在此主體中是否有一種互為外在的〔成素〕之雜多，則此主體即必須依此路〔即：依外部地觀之之路〕而被觀看。

- ①案：原文只是個“darin”，肯·斯密士譯為“there”（在那裡），此「在那裡」當即指上句那赤裸的表象說。另兩英譯譯為「在它們中」，此所謂「它們」（多數）是指那些「只是內部感取底諸直覺」的諸謂詞說，此則非是。蓋若既是指這些作為內部感取底諸直覺之謂詞說，則在此諸謂詞處已有互為外在的雜多了。此與「縱然如此」以下所說相衝突。故將“darin”實指為「在那赤裸的表象中」。

純粹理性底背反

{ A444
B472

超越理念底第三衝突

正題：依照自然之法則而成的因果性不是這唯一的因果性，即「世界底現象盡皆由之以被引生出」的那唯一的因果性。要想去說明這些現象，「去假定復亦有另一種因果性，即自由之因果性」，這乃是必要的。

證明

設讓我們假定：茲並沒有依照自然之法則而成的因果性外的其他因果性〔茲並沒有別種因果性，但只有依照自然之法則而成的因果性〕。既然是如此，則每一發生的事情皆預設一先在的狀態，那發生的事情皆依照一規律不可避免地要隨此先在狀態而來。但是，這先在狀態其自身也必須是某種已發生了的東西（某種「在其先前不曾存在於其中的一個時間內開始有存在」的東西）；因為如果在過去它總是早已存在著，則它的後果亦必總是業已存在著，這樣某種已發生了的東西，而此某種已發生了的東西依照自然之法則復要預設一先在狀態以及此先在狀態之因果性，而此先在狀態依同樣的方式復仍要預設一更為先在的狀態，依此繼續後設，無有底止。因此，如果每一發生的東西只是依照自然之法則而發生，則茲將總只有一相對的〔次等的 subalternen〕開始，而決不會有一第一開始，因而結果也就是說，茲決沒有互相輾轉相生的原因這種原因一

{ A446
B474

面的系列之完整性。但是自然之法則恰即是這個意思，即：沒有什麼東西可以無一充分地先驗地決定了的原因而可發生。因此「除依照自然之法則而成的因果性外，沒有其他因果性是可能的」這一命題，當依一無限制的普遍性而被取用或被理解時，是自相矛盾的；因此，依照自然之法則而成的因果性不能被看成是唯一的一種因果性。

依是，我們必須假定有一種因果性，某種東西通過此種因果性而發生，此種因果性之原因其自身不能再依照必然的法則而為另一「先於它」的原因所決定，那就是說，我們必須假定原因底一種絕對的自發性，【單因著此種自發性之自身，那依照自然之法則而前進的現象之系列遂得有一開始】^①。此原因之絕對自發性便即是超越的自由，若無此超越的自由，甚至在（普通）自然之行程裡，原因邊的現象之系列也決不能是完整的。

① 案：原文「以其自身」（von selbst）似指自發性說，Meiklejohn 即如此譯。他譯此句為如此：「此自發性其自身即創始了一依照自然法則而前進的現象之系列」。肯·斯密士與 Max Müller 則把此「以其自身」譯成，是就現象之系列說的，此則於義不通，至少不順。依其譯是如此：「因著此種自發性，那依照自然之法則而前進的現象之系列遂單以其自身自有其開始（begins of itself, or begins by itself）」。此則與「自發性創始之，隨自發性而有開始」之義相頂撞，故此句以 Meiklejohn 之譯為是。茲從之，只是動詞「開始」仍作自動詞用。

純粹理性底背反

{ A445
B473

超越理念底第三衝突

反題：茲並無所謂自由；世界中的每一東西唯只依照自然之法則而發生。

證明

設假定有一超越意義的自由，以之作爲一特種因果性，依此特種因果性，世界中的事情能夠發生，即是說，以之作爲「絕對地肇始一狀態，因而復亦絕對地肇始那狀態底後果之系列」這種肇始之力量；設如此，則隨之而來者便是：不只是一個系列將在此自發性中有其絕對的開始，而且即「此自發性之決定，決定之以去創發此系列」這種決定，即是說，即這因果性本身，亦將有一絕對的開始；如是，則將不會有這樣一種先行的狀態，即「通過此先行的狀態，此活動〔即：此因果性本身之活動〕，在其發生時，是依照固定的法則而爲被決定了的」這樣一種先行的狀態。但是，每一活動底開始皆預設一「尙未見諸行動的原因」之狀態；而這活動底力學的開始，如果它亦是一第一開始，則它亦預設如下所說這樣一種狀態，即「此狀態與那先行的〔尙未見諸行動的〕原因之狀態並無因果關係，那就是說，此狀態並不是從那先行的〔尙未見諸行動的〕原因之狀態而來」，這樣一種狀態。這樣，超越的自由是相反於因果法則的；而那種連繫，即「超越的自由假定之爲執持於諸活動的

{ A447
B475

原因底諸相續狀態之間」的那種連繫，將使一切經驗底統一為不可能。超越的自由不是可在任何經驗中被發見者，因此，它是一空洞的「思想物」。

因此，我們必須單只在自然中（不是在自由中），去尋求宇宙事件底連繫與秩序。不受自然法則之束縛之自由（獨立不依於自然法則之獨立無待性）無疑是一種從強迫〔迫使〕中而脫出的解放，但也是從一切規律底指導中而脫出的解放。因為「去說自由底法則進入那『展示於自然行程中』的因果性中，因而以代替自然法則」，這並不是可允許的。如果自由真是依照法則而為被決定了的，則它必應不是自由；它必只是另一名稱下的自然。自然與超越的自由其不同就像「順從於法則」與「無法則」之不同。「自然」實是把「總是高而又高地尋求原因系列中的諸事件之起源」這種「尋求之」之費力而辛苦的工作賦與於知性。何以故「自然」要把這費力而辛苦的工作賦與於知性？此蓋因為諸原因底因果性總是有條件的〔被制約的〕。「自然」雖是把那辛苦的工作賦與於知性，但是在補償中，「自然」亦提出那依照法則而來的「經驗之貫通的統一」之許諾。另一方面，自由之虛幻在原因底鍊子中對於實行探究的知性提供一停止點〔止息處〕，它把知性誘導至一無條件的〔不被制約的〕因果性，此無條件的因果性單以其自身自行開始去活動。但是，此種因果性是盲目的，而且它除消了那些規律，即「單只通過之，一個完整地貫通的經驗才是可能的」那些規律。

對於第三背反之省察

{ A448
B476

I 對於正題之省察

「自由」這一超越的理念決無法構成心理學的自由之概念之全部內容，心理學的自由之概念之全部內容主要是經驗的。超越的理念只表示〔或代表〕一個行動之絕對的自發性，以此自發性作為行動底可歸罪性〔行動之負責性〕之恰當的根據。但是，對哲學而言，這個超越的理念是一真實的障礙物〔絆腳石〕；因為在「承認任何這樣一種無條件的因果性」之道路中，存有許多不可克服的困難。在處理「意志自由」之問題中，那總是十分困惑思辨理性者就是此問題之全然超越的一面。此問題，恰當地觀之，只是如此：是否我們必須承認「自發地開始一相續的事物或狀態之系列」這種「自發地開始之」之力量。這樣一種力量如何可能，這不是在此正題之例案中所需要被答覆的一個問題，而在關涉於依照自然之法則而成的因果性中，這亦更不是需要被答覆的問題。因為，〔如我們所已見，〕我們必須以這先驗知識，即「依照自然法則而成的因果性必須被預設」這一先驗知識，而得滿足；我們絲毫不能去了解以下之情形，即「通過一個東西之存在，另一個東西底存在是被決定了的，而為此之故，這另一個東西底存在必須單為經驗所指導」這一情形如何能是可能的。我們已證明了現象系列底第一開始（由於自由）之必然性，我們之證明之是只在「此第一開始之必然性是使世界底起源為可思議上之所必要者」這限度內而證明之；因為一切此後相隨而來的狀態可被視為依照純粹自然法則而結成的成果。但

{ A450
B478

是因爲「自發地開始一時間中的系列」之能力可因著該證明而被證明（雖非因著該證明而被理解），是故「在世界底行程內去承認諸不同系列在它們的因果性中爲能夠即以其自身而開始者，因而去把一依自由而活動這一活動之能力歸諸它們各自的本體」，這一層現在對於我們也是可允許的。我們切不要讓我們自己因著一種誤解而被擋住，使我們不得去引出這可允許的結論。所謂誤解即是這誤解，即：「由於發生於世界中的系列只能有一相對地第一開始，此系列在世界中總是爲某種其他事物之狀態所先，是故沒有一系列之絕對第一開始在世界之行程中是可能的」這誤解。我們切不要因著這種誤解而被擋住而不得去引出那可允許的結論。何以故？此蓋因爲我們在這裡所說及的那絕對第一開始並不是時間中的一個開始，而是因果性中的一個開始。舉例來說，如果我在此時從我的椅子上立起，依完全的自由而立起而並沒有更爲自然的原因之影響所決定，則一個新的系列，連同著一切它的自然的後果（無限的自然後果），即在此事中〔即：我從椅子上立起之事中〕有它的絕對開始，雖然就時間說，此立起之事只是一先行的系列之連續。因爲此一決心〔即：從椅子上立起這一決心〕以及我的立起之動作並不形成諸純粹自然結果底相續之部分，而且亦並不是此諸自然結果底一純然的連續。就此決心之發生而言，自然的原因對於它並不表現什麼有決定作用的影響力。它實跟隨著那些自然的原因接踵而來，但卻不是由那些自然的原因而生出；依此，在關涉於因果性中（雖不是在關涉於時間中），它必須被名曰現象系列底一個絕對第一開始。

理性底這種需要，即「我們在自然原因底系列中請求一第一開

始，由於自由而成的第一開始」這種需要，乃是廣泛地被確認了的，其廣泛地被確認是當我們觀察到以下之情形而然，即當我們觀察到：一切古代哲學家（伊壁鳩魯派是唯一的例外），當他們要解明全宇宙之運動時，他們感覺到他們自己被迫著不得不去認定一元始的運動者，即是說，不得不去認定一自由地活動著的原因，此一自由活動著的原因它首先而且即以其自己開始了此宇宙運動底狀態之系列：當我們觀察到此所云云時，理性底那種需要便是廣泛地被確認了的。古代哲學家並不想通過自然自己之資源來使一「第一開始」為可思議【並不想因著只訴諸自然來使一第一開始為可理解】^①。

①括弧內是 Max Müller 譯。案：此句，Meiklejohn 則如此譯：
「古代哲學家為使一第一開始為可理解之故，他們總覺得須要走出純然的自然之外。」

對於第三背反之省察

II 對於反題之省察

「一無所不能的自然」（超越的重農主義 transcendental physiocracy）之擁護者，在維持其立場以對抗假合理的論證（即：在支持反對面的自由之主張中所供給的假合理的論證）中，他必作如下之論辯。如果關於時間，你並不承認任何東西可為世界中數學地第一者，則關於因果性，去尋求某種「是力學地第一者」的東

{ A44
B47

西，亦無必要。你有什麼權力〔可信賴的權威〕去發明世界底一個絕對第一狀態，因而也就是說，去發明現象底老是流過的系列底一個絕對開始，因而你便可因著對於無限制的自然安置上一些界限，而為你的想像獲得一止息地：你有什麼可仗恃的權威去如此作呢？因為世界中的諸本體物總是早已存在著（至少經驗底統一使這樣一個假設成為必然的），是故茲並無困難去假定：諸本體物底狀態之變化，即是說，諸本體物底變化底一個系列，亦同樣總是早已存在著，因而一個第一開始，無論是數學的或力學的，亦並不須被尋求。無限地推原所由來而無第一項（對此第一項而言，一切其餘者皆是此第一項之後繼者），這樣一種無限的溯源之可能性，就此可能性之可能而言，實在說來，誠不能被致使成為可理解的。但是，如果為此之故，你便拒絕去承認自然中的這個不可理解之謎，你將見你自己被迫著要去否認許多基本的綜和特性與綜和力量，此等綜和特性與綜和力量亦同樣很少有可理解處。甚至變化底可能性自身亦必須被否決。因為設若你不能因著經驗而保證變化之實有〔實有變化之發生〕，你也決不能先驗地去想出「有」與「非有」底這樣一種無停止的〔無間斷的〕承續之可能性。

A451
B479 }

縱使一個超越的「自由之能力」可被允許，允許之以供給世界中的偶發事件之一開始，這個自由之能力亦必無論如何總須存在於世界之外（雖然任何這樣的假設，即「在一切可能的直覺之綜集以上存有一個不能被給與於任何可能知覺中的對象」這樣的假設，仍然是一十分大膽而冒昧的假設）。但是，「在世界自身中去把這樣一種能力歸之於諸本體物」，這決不能是可允許的；因為，如果一定要這樣作，則依照普遍法則而必然地互相決定著的諸現象之連繫

（我所名之曰自然者），以及隨同著此連繫，經驗真理底判準（因此判準，經驗乃不同於作夢），必幾乎完全消失而不見。與這樣一種無法則的自由之能力並肩相連而共處，「自然」〔作爲一有秩序的系統看〕很難成爲可思議的；「自由」底影響必是如此之不停止地更變了「自然」之法則，以至於現象，即「在其自然的行程中是有規則的而且是齊一的」那現象，必會被歸化成無秩序與不連貫。

A452 } **純粹理性底背反**
B480 }

超越理念底第四衝突

正題：茲有一個絕對必然的存有隸屬於世界，其隸屬於世界或是作為世界之一部分而隸屬之，或是作為世界之原因而隸屬之。

證明

感觸世界，當作一切現象底綜集看，它含有一變化之系列。因為，設無這樣的一個系列，則甚至序列性的時間之表象，作為感觸世界底可能性之一條件者，亦必不會被給與於我們^(a)。但是，每一變化皆處於變化底條件〔變化之所依以成其為變化的那條件〕之下，此條件在時間中先於變化而存在，並且使變化成為必然的。現在，每一被給與了的有條件者，就其存在而言，皆預設那些「直升至無條件者」的諸條件之一完整的系列，單只那無條件者才是絕對地必然的。這樣，變化若當作那絕對必然者底一個後果而存在著，則某種絕對必然的東西底存在必須被承認。但是此某種絕對必然的東西〔此必然的存在〕其本身屬於感觸世界。因為如此它外於那感觸世界而存在著，則世界中的變化系列必應是從一個「其本身不屬於感觸世界」的那必然原因而引生其開始。但是，這是不可能的。何以故？這是因為以下的緣故而然，即：由於時間中的一個系列底開始只能因著那在時間中先於這系列者而被決定，是故一變化系列

A454 }
B482 }

底開始底最高條件必須當這系列尙不曾存在時即已在時間中存在著（因為一個開始就是一種存在它爲一個時間所先，在這先於它的時間中，那開始有存在的事物尙未曾存在著）。依此，變化底一必然原因底因果性，因而也就是說，這原因本身，必須屬於時間，因而也就是說，必須屬於現象——時間之爲可能是只當它作爲現象之形式它才是可能的。因此，這樣的因果性不能離開那「構成感取世界」的一切現象之綜集而被思。因此，某種絕對必然的東西是被含在世界本身中，不管此某種絕對必然的東西是「這全部的世界系列之本身」（die ganze Weltreihe selbst）抑或這是系列底一部分。^①

(a)處，康德作底注云：

時間，由於它是諸遷轉底可能性之形式的條件，是故客觀地說，它固實是先於那些遷轉而存在；但是，主觀地說，在現實意識中，時間之表象，就像每一其他表象一樣，是只在與知覺相連繫中而被給與。

①譯者案：此證明之歸結與所證明之正題之所說不一致。正題之陳述中並無「絕對必然的存有是這全部世界系列之本身」之說法。它只說「絕對必然的存有之隸屬於世界或是作爲世界之一部分而隸屬之，或是作爲世界之原因而隸屬之」。絕對必然的存有是世界之一部分並不等於全部世界系列本身是絕對必然的存在。又就此證明之歸結看，作爲世界之一部分與作爲世界之原因似乎不能構成相交替的兩個可能，而只是一可能。如是，就此證明之歸結而言，正題似當如此說：世界中存有某種絕對必然的東西，此某

種絕對必然的東西或是這全部世界系列之本身，或是作為世界之一部分而為此世界之原因。如是陳述之，方可與下文反題之否證相對應。但是，就此正題之證明之過程而言，其中又無就「全部世界系列本身」而說者，它只就條件系列之後返而直升至無條件者以證明一絕對必然存有之存在。此又是一漏洞。若正題中列有「全部世界系列本身是絕對必然的存有」這一可能，則在證明中亦當有一證明以說明之。但在證明之過程中卻又缺此一步。或可這樣想：正題中不列這一可能，只列「作為世界之一部分而為世界之原因」一可能，以全部世界系列本身為絕對必然存有只是反題之證明中加強之補充。

純粹理性底背反

{ A453
B481

超越理念底第四衝突

反題：一個絕對必然的存有在世界中無處可以存在，它亦不能存在於世界之外而爲此世界之原因。

證明

如果我們假定：「世界本身是必然的」，或假定：「一必然的存有存在世界中」，如是，則可有兩種可能。或者在變化底系列中有一開始，此一開始是絕對必然的，因而也就是說，它不復再有一原因；或者這系列本身沒有任何開始，而雖然在其一切部分中它是偶然的而且是有條件的，然而當作一整體看，它卻是絕對必然的，而且是無條件的。但是，前一可能是與時間中的一切現象底決定底力學法則相衝突；而後一可能則與其自己相衝突，因爲如果一個綜積量〔Menge，一整全系列〕底部分其中沒有一部分是必然的存在，則此綜積量〔全部系列〕自身底存在亦不能是必然的。

另一方面，如果我們假定：「世界底一個絕對必然的原因存在於世界之外」，則此原因，由於它是世界中的諸遷轉底原因之系列中的最高分子，是故它必須肇始^(a)世界中的諸遷轉底原因」之存在以及「此諸遷轉底原因之系列」之存在。現在，這個原因必須其自身開始去有動作，因此，它的因果性必應存在於時間中，因而也就是說，必應屬於現象之綜集，即，屬於世界。因此，這個原因其自

{ A455
B483

身必不能存在於世界之外——此則違反我們的假設〔即：違反我們證明時先假定「世界底一個絕對必然的原因存在於世界之外」這假設，既違反這假設，由此即反證這假設不能成立〕。

因此，既非在世界中，亦非在世界外（雖在世界外然而卻與世界有因果連繫，意即亦非這樣地在世界外），存在有任何絕對必然的存有。

(a)處，關於「肇始」，康德有底注云：

「肇始」這個動詞是依兩義而被取用；首先它被取用為主動的，此主動意義的肇始指表：作為原因，它肇始一「狀態之系列」，此一狀態之系列是那原因之結果；其次它被取用為被動的，此被動意義的肇始指表一種因果性，此因果性在那原因自身中開始去運作。在這裡，我從前一義推至後一義。

A456 } 對於第四背反之省察
B484 }

I 對於正題之省察

在證明一必然存有之存在中，就此第四背反而論，我除使用宇宙論的論證外，我不應當去使用任何其他論證，此所謂宇宙論的論證即是那「從現象領域中的有條件者上升至概念中的無條件者」的論證，此所上升至的概念中的無條件者被認為是系列底絕對綜體之必要條件。「想從一最高存有之純然理念來證明此必然存有之存在」這乃屬於另一「理性之原則」，而且這將須各別地被處理^①。

[譯者案：此即下章純粹理性之理想所批判的「存有論的證明」。]

①案：此句依原文直譯是如此：「而且這將須特別地被表現出來」（特別地被擺出來 *wird daher besonders vorkommen*）。

純粹宇宙論的證明，在其證明一必然存有之存在中，須把這問題，即「這個必然的存有是否就是世界自身，抑或是一不同於世界的東西」這問題聽任其為未被決定者。要想去建立此後一想法〔即「必然的存有是一個不同於世界的東西」這一想法〕，我們定須要這樣一些原則，即此等原則不再是宇宙論的原則，而且此等原則亦並不仍然停留於①現象底系列中。因為我們定須去使用「偶然存有一般」之概念（此諸偶然存有被看成只是知性之對象），並且定須去使用這樣一個原則，即此原則將使我們能因著純然的概念去把這些偶然的存有與一必然的存有連繫起來。但是這一切皆屬於一「超絕的哲學」；我們在此尚不能去討論之。

①仍然停留（*continue*），康德原文是“*fortgehen*”，另兩英譯照字直譯為「進行」（*proceed*）。

如果我們宇宙論地開始我們的證明，把此證明基於「現象底系列以及在此系列中依照經驗的因果性之法則而成的向後追溯」上，則我們此後便必不可忽然脫離此種論證之模式，而過轉到某種「不是此系列之一分子」的東西上。任何被視為「條件」的東西必須準

A458
B486

確地依這同一樣式而觀之，即依「我們所依以在系列中視有條件者之關聯於其條件」這樣式而觀之，所謂「在系列中」之系列乃是那「被設想為因著連續的前進去把我們帶至最高的條件」的那系列。依是，如果「有條件者之關聯於其條件」這種關聯是感觸的，並且落在知性底可能的經驗使用之範圍內，則此最高的條件或原因只在依照感性底法則中，因而也就是說，只當它本身也屬於時間系列時，它始能把向後追溯帶至一終結之境。因此，此必然的存有必須被看成是宇宙系列底最高分子。

縱然如此，有些思想家卻讓他們自己有「作這樣的一種轉移或跳躍」之自由。他們從世界中的諸變化已推斷出這些變化底經驗的偶然性，即是說，推斷出它們之「依待於經驗地有決定作用的原因」之依待性，而因此，他們便得到了經驗條件底一個上升的系列。到此為止，他們完全是對的。但是，因為他們在這樣一個系列中不能找到任何一個第一開始，或任何一個最高的分子，所以他們忽然離開經驗的偶然物之概念，並且抓住純粹範疇，如是，此純粹範疇便引起一全然智思的系列，此一智思的系列之完整性基於一絕對必然的原因之存在。由於此絕對必然的原因不曾受制於任何感觸的條件，是故它亦不曾受制於這時間條件，即那「必會要求此絕對必然的原因之因果性其自身必須有一開始」的那時間條件。但是，這樣的辦法〔即上述「忽然離開經驗的偶然物之概念，抓住純粹範疇」之辦法〕是完全不合法的，其為不合法就如從以下所說而可被推測到者那樣的不合法。

依範疇底純粹意義〔嚴格意義〕而言，偶然物之所以名為偶然物是因為它的矛盾的反面是可能的。現在，我們不能從經驗的偶

然，辯說到智思的偶然。當任何東西已更變了時，它的狀態之反面在另一時間中是現實的，因而亦是可能的。但是，此一現存的狀態不是先行的狀態之矛盾的反面。要想去得到這樣一種矛盾的反面，我們需要去想：在那「先行狀態所曾存在於其中」的同一時間中，此先行狀態之反面就己能代替此先行狀態而存在。但是這一點從不能從變化〔之事實〕而被推斷出。一個曾存在於動（=A）中的物體可以歸於靜（=非A）。現在，從「一相反於狀態A的狀態隨狀態A而來」這一事實，我們不能辯說：A底矛盾的反面是可能的，並辯說：因A之矛盾的反面是可能的，是故A是偶然的。要想去證明這樣一個結論，那須被表明的乃是這一點，即：茲能已有靜以代替動，而且即在「此動所曾發生於其中」的那時間中，即能已有靜以代動。但一切我們所能知的是如此，即：靜在那繼動而來的時間中曾是真實的，因而它同樣亦曾是可能的。在此一時間中的動與在另一時間中的靜其相關聯著並不是如兩相矛盾的反面那樣相關聯著。依此，諸相反的決定之相承續，即是說，變化，決不能建立起那「被表象於純粹知性底概念中」的那類偶然；因此，它亦不能把我們帶至一必然存有之存在，即那「同樣地在純粹智思的概念中而被思」的那必然存有之存在。變化只證明經驗的偶然；即是說，只證明：新的狀態，在一屬於前時的原因之不存在中，決不能以其自身而發生〔案：意即：如無一屬於前時的原因，一新的狀態決不能自行發生〕。而此一義即是因果法則所規定的情況〔依原文：而此一義即是隨因果法則而來者〕。此一屬於前時之原因，縱使它被視為是絕對地必然的，它亦必須是如其能被發見於時間中那樣而存在著，而且它亦必須屬於現象之系列。

{ A460
B488

A457 }
B485 } 對於第四背反之省察

II 對於反題之省察

「阻礙我們去肯斷一絕對必然的最高原因之存在」的那些困難，即「我們設想我們自己，當我們在現象底系列中上升時，所可遇見」的那些困難，它們並不能是這樣的困難，即如那「在與一物一般底必然存在之純然概念相連繫中」而發生者那樣的困難。因此，那些困難並不是存在論的，那些困難必須有關於現象底系列之因果連繫（對此因果連繫，一個「其自身是無條件者」的條件須被假定），因此，那些困難必須是宇宙論的，而且是關聯於經驗法則的。以下兩層意思必須被表明出來：(1)在感觸世界中的原因之系列中的後返決不能在一「不是經驗地被制約的」條件中終止，(2)由世界底狀態之偶然性，即那因著這些狀態底變化而被致使成為確實的「那偶然性」，而成的宇宙論的論證，這宇宙論的論證並不支持系列底一個第一而絕對地有創發性的原因之假定：此兩層意思必須被表明出來。

A459 }
B487 } 在此背反中，一種奇怪的情形可以被揭露出來。正反兩題基於同一根據。依此同一根據，在正題中，一個根源的存有之存在被推斷出來，而在反題中，則是它的「非存在」被推斷出來，而此「非存在」之被推斷出亦以同樣的鋒利或緊切（Schärfe, stringency）而被推斷出。我們先已被保證〔被告知〕：一個必然的存有存在著，因為「過去時底全部」綜攝一切條件底系列，因而亦綜攝無條件者（即：必然者）；我們現在則被保證〔被告知〕：茲並無一必

然的存有之存在，而此確然亦因為這同一理由而然，即：「過去時底全部」綜攝一切條件底系列（因而這一切條件其自身盡皆是有條件者——被制約者）。所以有此表面不一致之原因之說明如下。前一論證只計及〔只注視〕時間中互相決定的諸條件之系列之絕對綜體，這樣它便達到了那是無條件的而又是必然的東西。另一方面，後一論證則慮及〔或注視到〕時間系列中被決定了的每一東西之偶然性（每一東西皆為一時間所先，在此先行的時間中，條件必須其自身又當作有條件者而被決定），而依此觀點，則每一無條件的東西以及一切絕對的必然性皆完全消失而不見。縱然如此，正反題中論證底方法卻竟完全與普通人類理性相符合，這普通的人類理性，通過從兩個不同的觀點而考慮它的對象，它時常陷入與其自己相衝突中。美輪先生（J. D. de Mairan, 1678-1771）曾視兩個著名的天文學家間的爭辯（此就觀點底選擇說乃從一困難而發生）為一充分可注意的現象，藉以去證明他的作品是關於這爭辯現象的一篇專門的論文。這一個天文學家辯論說：月球是在它自己的軸心上旋轉，因為它總是把同一邊轉向地球。而另一個天文學家則引出相反的結論：月球不是在它自己的軸心上旋轉，因為它總是把同一邊轉向地球。依照此兩天文學家中之任一個在觀察月球之運動中所採取的觀點而言，這兩個推斷皆是正確的。

{ A461
B489

A462 }
B490 } **純粹理性底背反**

第三節 在這些衝突中理性底興趣

我們現在在我們眼前完整地有宇宙論的理念之辯證的遊戲。這些理念是這樣的，即：與之相合的一個對象從不能被給與於任何可能經驗中，而且亦是這樣的，即：甚至在思想中，理性亦不能使之與普遍的自然之法則相諧和。但是，它們不是隨意地被思議的。理性，在經驗綜和底繼續前進中，只要當它努力想去脫離一切條件底束縛，而且努力想在其無條件的綜體中去理會那種東西，即「依照經驗底規律，除當作有條件者而被決定外，從不能被決定」的那種東西：只要當它是如此云云時，它即必然地要被引至這些理念。這些假合理的肯斷就是如此多的一些企圖，企圖想去解決四個自然而不可避免的理性之問題。茲恰有如此四個問題既不更多，亦不更少，這乃是由於這事實，即：茲恰有四種綜和的預設之系列，此四種綜和的預設先驗地把一些限制置於經驗的綜和上。

當理性努力去擴張它的領域而超出經驗底一切限制之外時，它就有一些驕傲的過分要求，我們已把理性底這些驕傲的過分要求只表象之於乾燥的公式中，這些公式只含有這些過分要求之法定的請求權之根據〔依另兩譯：這些公式只含有理性之法定的請求權之根據〕。由於適合於一超越的哲學，這些驕傲的過份要求已剝落了一切經驗的姿態，雖然只有在與這些經驗的姿態相連繫中，它們的充分光彩始能被展現。但是，在此經驗的應用中，而且在理性底使用

A463 }
B491 }

之前進的擴張中，哲學，由於起始於經驗底領域，而且由於堅定不移地高聳至這些崇高的理念，它表現了一種尊嚴與價值，這尊嚴與價值是這樣的，即：設若哲學只不過能使它的過份要求成爲好的〔健全的〕，則它必把一切其他人類的學問遺留在大後面而使之望塵莫及。因爲它對於我們在關於那些終極目的中的最高的期望許諾一安全的基礎，此所謂終極目的就是理性底一切努力所必須最後向之而輻輳者。世界在時間中是否有一開始，而對於它的空間中的外延〔廣延〕是否有任何限制；任何處，或許即在我的思考的自我中，是否有一不可分而且不可破滅的單一，抑或除那是可分的而且是流轉的東西外，再沒有什麼是不可分的與不可破滅的；在我的活動中，我是否是自由的，抑或如其他存有者然，我是爲自然之手以及命運之手所引導；最後，世界是否有一最高的原因，抑或自然底事物以及這些事物底秩序是否必須當作終極的對象而截止我們的思想，所謂終極的對象乃是這樣一種對象，即，「即使在我們的思辨中，也從不能被超越」的那一種對象。這四類問題就是這樣的一些問題，如數學家必樂於爲它們底解決而交換他的學問之全部。因爲在關於那些「最密切地有關於人類」的最高目的中，數學是不能給與數學家以滿足的。然而數學底尊嚴（人類理性底驕傲）卻基於此，即：它在自然之秩序與規則中（在自然中的那是大者中與那是小者中皆同有的那秩序與規則中）把理性引導至自然之知識，並且在自然之運動力底異常統一中把理性引導至自然之知識，這樣，它遂升至某種程度的洞見遠超出那「任何基於通常經驗的哲學引導我們所去期望之」的那東西以外；並且因而它給那「被擴張而超出一切經驗之外」的那一種理性底使用以機會與鼓勵，而同時它又因著

{ A464
B492

專屬的直覺，以最優異的材料供給理性以支持理性底研究（只要當此等材料之特性容許時）。

不幸在思辨方面，（雖然在人類之實踐興趣方面或許是幸運的，）理性，在其最高期望之中，見到它自己是如此地為相反論證底衝突所累，以至於它的榮譽以及它的安全皆不允許它撤退，亦不允許它以不相干的態度去視這爭辯為一純然的演習戰；而它亦同樣更不能得到和平，由於它自己亦直接感興趣於這爭辯之事。依此，除去考慮這衝突底根源（由於此衝突，理性被分裂而對抗其自己，意即自己內部起衝突），是否不是由於一純然的誤解而發生以外，便再沒有什麼東西可為理性而留存下來。在這樣一種研究中，雙方或許要去犧牲那些驕傲的要求：但是理性之永久而和平的統治，統治知性與感性，卻必因此犧牲而正式開始。

A465 }
B493 }

現在，我們將延緩這種澈底的研究，以便首先去考慮我們須為那一方而戰，假定我們被迫著要在這敵對的雙方之間去作一選擇時。「如果我們只顧及我們自己的興趣而不顧及真理底邏輯判準，我們將如何進行」，這問題底提出，在關於雙方底爭辯權利中，將不能決定什麼事，但是它有這好處，即：它能使我們去了解在此爭辯中的參與者（雖然並未被任何優越的洞見即對於所爭辯之事的優越的洞見所影響）為什麼他們寧為此一方而戰而不為彼一方而戰。復次，它對於若干點偶然的情形，例如這一方底熱情奮發與另一方底寧靜安穩，亦將可以使我們對之有所明白；它亦將說明世人為什麼以熱烈的贊許來歡呼這一方，而視若仇讎地來反對另一方。

把那「形成雙方底起點」的原則作一比較，這能使我們，如我們將要見到的，去決定這立場，即「這初步預備研究所單由之以進

行，而且以所需要的貫徹性以進行」的那立場。在反題底肯斷中，我們觀察出一種思考方式中的圓滿一致以及格準之完整的統一，此即是一純粹經驗論之原則，此原則不只是在世界內的現象之說明上被應用，而且在依世界之綜體而說的世界本身之超越的理念之解決上，亦同樣地被應用。另一方面，正題底肯斷，在現象系列內被使用的「經驗的說明模式」之外，還要預設一「智思的開始」；就此而言，正題底格準是複雜的〔不是單純的〕。但是，由於正題底本質而顯著的特徵便是「智思的開始」之預設，所以我將名這正題曰「純粹理性底獨斷論」。

{ A466
B494

在宇宙論理念底決定中，我們在獨斷論一面，即在正題一面，見到以下三點：

第一，我們見到一種實踐的興趣。每一好性情的人，如果他對於那真正有關於他的東西有了解時，他必衷心願意參與此種實踐的興趣。世界有一開始；我的思考的自我是單純的，因而亦就是說，是不可破滅的；在自我底自願活動中，自我是自由的，並且提高在自然底強迫以上；最後，那「構成世界」的諸事物中之一切秩序皆由於一根源的存有而然，每一東西皆從此根源的存有〔元有〕引生出其統一性以及其合目的的連繫：這一切皆是道德與宗教底基石。反題則把一切這些支點皆剝落掉，或至少也現為〔好像〕是如此。

第二，理性在正題一面有一思辨的興趣。當那些超越的理念依正題所規定的樣式被設定並被使用時，條件底全部鍊鎖以及有條件者之引生能夠完全先驗地被把握。因為那樣設定與使用時，我們是從無條件者開始的。這一點不能因著反題而作成，為此之故，反題是十分不利的。關於「反題中的綜和之條件」這個問題，反題對之

{ A467
B495

不能給出一個這樣的答覆，即那「並不引至同一研究之無底止的重新開始」這樣的答覆。依反題看來，每一特定〔所與〕的開始皆迫使我們去進至一更高的開始；每一部分皆引至一更小的部分；每一事件皆為另一作為其原因的事件所先；而「存在一般」底條件總復基於其他條件上，從不能在任何自存的東西即視之為元有者中，而得到無條件的立足點與支持點。

第三，正題復亦有通俗性之利益；而這一點於其值得令人偏愛〔維護〕確然關係不小。通常的理解在一切綜和底無條件的開始之理念中並不見有絲毫困難。由於吾人更習慣於「從根據下降於後果」，即與「從後果上升至根據」比較起來，吾人更習慣於前者，所以通常的理解並不為絕對第一者之可能性而困惑或為難：正相反，通常的理解在這樣的概念中找到安慰，並且同時亦找到一固定點，這固定點就是「通常的理解所依以指導其運動」的那線索所能夠連屬之者。在「從有條件者到條件」這不停止的上升中，總是以一隻腳在懸空中，茲不能有令人滿意處。

A468 }
B496 } 在宇宙論的理念底決定中，我們在經驗主義一邊，即在反題一邊，見到：

第一，沒有像因著道德與宗教而供給與正題的那種實踐的興趣（由於純粹的理性之原則而來的實踐的興趣）。正相反，純粹的經驗主義好像是把道德與宗教底一切力量與影響都剝奪掉。如果沒有一個有別於世界的根源的存有，如果這世界沒有開始，因而也就是說，沒有一個創造者，如果我們的意志不是自由的，如果靈魂像物質一樣是可分割的而且是可消滅的，則道德的理念與原則即喪失其一切妥效性，而與超越的理念（即：用來充作「道德的理念與原

則」底理論的支持點的那些超越的理念)同其命運。

但是，第二，在補償方面，經驗主義給與理性底思辨興趣〔意即：理論的或知解的興趣〕一些利益，這些利益是十分動人的〔有吸引力的〕，並且遠超過有關於理性底理念的那獨斷的主張所能供給者。依經驗主義底原則，知性總是處在它自己專有的場地上，即處在真正可能經驗底場地上，它在此場地上研究這些可能經驗底法則，並因著這些法則，它對於它所提供的確實而可理解的知識供給一無限定的擴張。在這裡，每一對象，依其本身與依其關係這兩方面而言，皆能被表象於直覺中，而且亦應當被表象於直覺中，或至少能夠而且應當被表象於概念中，而與這些概念相應的那些影像能夠清楚而明晰地在一些特定所與的與影像相類似的直覺中為那些概念而被供給出來。茲並沒有必要去離開自然秩序底鍊索並去訴諸〔或依靠〕理念，須知這些理念底對象是不能被知的，因為，由於這些對象是純然的思想物，所以它們從不能被給與。實在說來，知性並沒有被允許去離開它的固有事業，而亦並沒有被允許在「把它的固有事業帶至完整之境」底虛偽要求下〔或託辭下〕而去越過它的固有事業而進入理想化的理性之領域以及超絕的概念之領域——這一個領域是這樣的，即在此領域中，依照自然之法則而去觀察並且去研究，這對於知性不再是必要的，但只是去思考而且去發明，這對於知性才必要，它之去思考而且去發明是在這保證中而去思考與發明，即：它不能被自然之事實所拒絕，它並不因著自然之事實所給出的證據而被限制，但只臆想去越過這些自然之事實或甚至想去把這些自然之事實隸屬於一較高的權威〔關注 einem höheren Ansehen〕，即，純粹理性之權威〔關注〕。

A469
B497

依此，經驗主義者將絕不允許：**自然界底任何時期〔紀元〕**可被認為**絕對地第一者**，或：他的洞見——洞見到自然底範圍的洞見之**任何限度**可被視為**最寬廣的可能者**。他亦不允許：從自然底對象（這些對象即是「他通過觀察與數學而能分析之」的對象，並且是「在直覺中而能綜和地決定之」的對象，即所謂廣延的東西）轉到那些「既非感取亦非想像所能具體地表象之」的東西（即：單純者的東西），這種任何的過轉。他將亦不承認：「在自然本身中假定任何『獨立不依於自然之法則而起運用』的力量（即：自由）」這假定之合法性，並因而亦不承認：「侵犯知性底事業」這侵犯之之合法性，所謂知性底事業便就是「依照必然的規律而研究現象底起源」底事業。最後，他將亦不承認：一個原因總應在自然之外，在一根源的存有中，被尋求。我們所知的沒有別的，不過是自然，因為只有自然始能把對象呈現給我們，而且亦只有自然始能在關於對象底法則中教導我們。

A470
B498 }

如果經驗主義的哲學家在提出其反題中沒有別的目的，只不過是去壓制以下所說的那些人之鹵莽與專擅，那些人是這樣的，即他們一直誤解理性底真正天職以為是在去誇耀洞見與知識，而恰恰在其所誇耀的洞見與知識處正是真正的洞見與知識之所停止處，並以為是去把那「只在關聯於實踐的興趣中才是妥當有效」的東西表象之為推進思辨的興趣者（這樣表象之，由於可適合於他們的便利之故，便可去打斷物理研究之線索，即打斷之，如是，在藉口擴張知識之下，便去把這物理研究之線索繫縛於超越的理念上，而通過這些超越的理念，我們實只知道我們一無所知）：如果只不過是去壓制這類人之鹵莽與專擅；又如果，我說，經驗主義者真以此為滿

足，則他的原則必應是這樣一個格準，「即在我們的要求中可促進溫和，在我們的肯斷中可促進謙虛，而同時卻又可通過那適當地被派給我們的教師，即是說，通過經驗，而促進我們的知性之最大可能的擴張」這樣的一個格準。如果我們真是依如此所說而辦，則我們定不須在我們的實踐興趣方面割去理智的預設與信仰而不用；但只有一點不可不知，即，這些理智的預設與信仰絕不能被允許去冒稱「科學與合理的洞見」這種稱號與尊嚴。這樣的知識，即「如其為知識而觀之，它是思辨的〔理論的或知解的〕」這樣的知識，它不能有經驗所供給的對象以外的任何對象；如果我們超過了這樣所置定的限制，則那「獨立不依於經驗而尋求一新的知識種類」的綜和便缺乏了那直覺基體，即「綜和只能被應用於其上」的那直覺基體。

{ A471
B499

但是，當經驗主義本身，如其時常所表現的，在其對於理念的態度上變成獨斷的，而且斷然否決那「處於其直覺的知識底範圍之外」的任何東西時，它背叛了它自己而顯出這同樣的不謙虛；而這一點就是格外可譴責的，由於那不可彌補的傷害，即「因此不謙虛而被致使發生在理性底實踐的興趣上」的那不可彌補的傷害，而是格外可譴責的〔不可饒恕的〕。

伊壁鳩魯底主張^(a)與柏拉圖底主張這兩者間的對反就是這種性質之對反。

(a)康德注云：

但是，伊壁鳩魯是否曾提出這些原則以為客觀的肯斷，這是有問題的。如果這些原則對於他不過是理性思辨使用之格

A472 }
B500 }

準，則他在這方面所表示的哲學精神比任何其他古代哲學家所表示的更為真正。在說明現象中，我們之進行這說明必須進行得好似我們的研究之領域並不為世界底〔空間中之〕任何範圍或〔時間中之〕任何開始所限定；我們必須認定：「組成世界」的那材料須是如其所必是者那樣而存在，如果我們要想從經驗中去學知關於這材料之什麼事時；我們必須設定：「事件底產生」之模式，除那「將能使事件〔被看成〕是通過不可更變的自然法則而被決定」這一模式外，沒有任何其他模式可言；最後，沒有一種使用必須以任何一個有別於世界的原因而被作成〔意即：我們必不可使用一有別於世界的原因，或我們必不可訴諸一有別於世界的原因〕：一切這些原則仍然〔保持其價值〕。這些原則，對「擴張思辨哲學底範圍，而同時〔卻又能使我們〕去發見道德底原則而不必為此發見之故去依靠一外來的〔即：非道德的，理論或知解的〕資源」而言，它們是一些十分健全的原則（雖然很少有人曾遵守這些原則）；而我們亦絲毫不能由此便說：只要當我們從事於純然的思辨時，那些「要求我們不要去理會這些獨斷命題〔即：「世界在時間方面有開始在空間方面有限制」、「世界有一神因」，等等獨斷命題〕」的人們就應當受責備說他們想去否決這些獨斷的命題。

A472 }
B500 }

這兩型哲學之每一型其所說皆超過其所知者。伊壁鳩魯鼓勵了知識，而且促進了知識，雖然有損於實踐；柏拉圖提供了很好的實踐原則，但卻讓理性去放縱於對於自然現象作一理想的說明（在關

於自然現象中，僅思辨的或知解的知識對於我們是可能的），那就是說，他忽略了物理的研究。

最後，就第三點而言（此第三點在相衝突的雙方間的初步選擇中必須被考慮），「經驗主義定是如此之完全不通俗」這實在是極端令人驚異的。我們可設想：通常的理解必會熱烈地採用這樣一套計畫，即那「專只通過經驗的知識以及在此經驗的知識中所顯露的合理的連繫而許諾去使它滿意」這樣一套計畫——我們可以設想它寧願熱烈地採用這樣一套計畫或草案，而不採用超越的獨斷論，此超越的獨斷論迫使它去上升到這樣一些概念，即「遠超過最有訓練的思想家底洞見與理性能力」這樣的一些概念。但是此上升到這樣的一些概念卻確然就是那使這樣的獨斷論可投合於通常的理解者。因為那樣一來，這通常的理解見到它自己是處在這樣一種地位中，即處在一種「最有學問的人亦並不能於其中聲稱有任何優勝處以勝過它」這樣的地位中。如果說通常的理解關於這些事知道得很少或甚至一無所知，則亦沒有人能誇說他知道得更多；而雖然在關於這些事中，此通常的理解不能依一種如此學究地正確的樣式就像那些有特別訓練的人所有的樣式那樣而表達它自己，可是對於「它所能提出」的那些像煞有理的論證，茲也並沒有一個了期以了當之，因為如其所為，它是只在純然的理念之中漫蕩，關於這些理念，沒有人能知道任何事，因而在關於這些理念中，它願怎樣雄辯，它就怎樣雄辯，它完全是自由的；可是，當那「包含或涉及自然之研究」的事情在被談論中時，它必須保持緘默，而且必須承認它之無知。這樣說來，閑散與空虛乃化成這些原則底堅強支持。此外，雖哲學家見到「去承認一個『他對之不能給出任何證明』的原則，更又去

A473
B501

使用那些「他不能建立其客觀實在性」的概念」這是極度困難的事，可是在通常的理解方面這卻是常事，再沒有什麼東西比這更為尋常的了。通常的理解堅持有某種東西它可以由之作一可靠的起點。「甚至思議這個預設的起點」這種思議之之困難亦並未使之不安。因為它不知「思議」所實意謂的是什麼，它從未想到去反省這個假設〔這個預設的起點〕；它把那「通過時常的使用而對於他為熟習的」任何東西當作已知者而接受之。實在說來，對通常的理解而言，一切思辨的興趣在實踐的興趣面前皆變闐而失色；通常的理解想像：它了解了並知道了「它的恐懼或它的希望激勵它去認定之或去相信之」的那個東西是什麼。這樣，經驗主義完全缺乏了「超越地理想化了的理性之通俗性」^①；而不管這樣的經驗主義對於最高的實踐原則可怎樣有損害，可是茲亦無須恐懼它將越過學院或專門研究者底範圍，並將在一般生活中獲得任何可觀的影響或在大眾間獲得任何真實的眷顧〔或愛護〕。

①肯·斯密士注云：依 Erdmann 對於原文有改動。案：其他兩譯依原文譯是如此：「這樣，「一超越地理想化了的理性」之經驗主義完全喪失了通俗性」。案：原文亦通，只稍微彆扭一點。其意是：對於「一超越地理想化了的理性」而成為經驗主義（成為經驗主義即拆掉了這超越地理想化了的理性），這種經驗主義完全缺乏通俗性。

人類的理性依其本性而言是建構的。那就是說，它視一切我們的知識為屬於一可能的系統者，因而也就是說，它只承認這樣的一

些原則，即如那些「無論如何並不使『去把一知識與其他知識相結合，結合而成一系統』這事在我們所可得到的任何知識上為不可能」這樣的一些原則〔案：意即等於說：它只承認那「能使我們所可得到的任何知識可與其他知識相結合，結合而成一系統」的那些原則〕。但是，反題底諸命題卻是這樣一類的諸命題，即它們使知識大廈之完整性完全不可能。它們主張：在世界底每一狀態之外總有一更古的狀態可被發見；在每一部分中，總尚有其他部分亦同樣是可分割的；先於每一事件，總仍有另一事件其自身復又同樣是被產生的；而在一般說的存在中，每一東西皆是有條件的，而一個無條件而第一的存在是無處可辨識的。因此，因為反題不承認任何足以充當一建築物底基礎的東西為第一或一開始，所以依據這樣的假定，知識底一個完整的大廈是完全不可能的。這樣，理性底建構興趣（即：「要求統一」之要求，不是「要求理性之經驗的統一」之要求，但只是「要求理性之純粹先驗的統一」之要求）便對於正題底諸肯斷形成一種自然的推薦。

如果人們能從一切這樣的興趣中解脫出來而不受其約束，而且其考處理性底肯斷是不顧這些肯斷底後果，但只依這些肯斷底根據之內在的力量之觀點而考慮之，而且又設若逃避這些肯斷底糾結難解之唯一道路便是去皈依或信奉敵對的雙方之這一方或那一方，則人們的心情必應是一繼續搖擺不定之心情。今天，「人類的意志是自由的」，這是人們的信條；明天，由於細想自然之不可化解的因果鍊子之故，人們必又主張「自由不過就是自我欺騙，每一東西簡單地言之就只是自然」。但是，如果人們被召請來而歸於行動時，則這種純然地思辨的理性之遊戲，就像一個夢一樣，必即刻停止而

{ A475
B503

A476 }
B504 }

豁然覺醒，而人們亦必專依實踐的興趣而選取其原則。但是，因為「一個會反省而且會研究的存有必須拿出一段時間來致力於他自己的理性之考察，並把一切偏見從他自己身上完全剝落淨盡，並且坦白地把他的觀察交給他人來判斷」，這樣作是適宜的，所以沒有人能因以下之辦法而受責，更沒有人能被禁止以使其不取以下之辦法，即：「把敵對的雙方付諸審問，讓他們，不因威嚇而有所恐懼，去盡其所以維護其自己，在一與其自己為同類者的陪審員面前，即是說，在一屬於易犯錯的人類的陪審員面前，去盡其所能以維護其自己」：沒有人能因這種辦法而受責，更沒有人能被禁止以使其不取這樣的辦法。

純粹理性底背反

第四節 純粹理性底超越問題底解決之絕對的必然性

聲言去解決一切問題並去解答一切疑問，這必是恬不知恥的自誇，而亦必表明這樣過度的自大為立即喪失一切信賴者。縱然如此，可是茲有一些學問，這些學問底本性就要求：發生自它們的領域的每一問題必須是憑藉那已知者而為完全可解答的，因為這解答必須是從「問題所由之以發生」的那同一根源而發出。在這些學問中，以不可免的無知來辯說〔假裝說不知道〕，這並不是可允許的；解決是可以被要求的。我們必須能夠，在每一可能的情形中，依照一規律，去知道什麼是「對的」，什麼是「錯的」，因為這種去知道是有關於我們的義務的，而對於那我們所不能知者，我們卻沒有義務可言。另一方面，在自然現象底說明中，有好多事情必須仍是不確定的，亦有許多問題必須仍是不可解決的，因為我們所知於自然者並不足以在一切情形中去說明那必須被說明者。因此，問題乃是如此，即：在超越的哲學中，是否有任何問題，即關涉於一個「呈現於純粹理性」的對象的問題，是不可為此理性所解答的，是否我們可以正當藉辯說或申明我們不能給出一決定性的答覆而自解。如若我們要這樣原諒我們自己，則我們定須去表明：任何我們所能獲得的知識仍然使我們關於那「定須被歸給對象」的東西處於完全不確定中，而同時亦須去表明：雖然我們實有一概念足以發生

{ A477
B505

一問題，然而我們卻完全缺乏材料或力量去答覆這問題。

現在，我主張：超越的哲學在思辨知識底全部領域中「是獨特的，蓋因為」^①沒有「關涉於一個被給與於純粹理性的對象」的問題能是不可解決的，即對此同一人類理性而言，能是不可解決的，而且亦因為：沒有「不可免的無知」底自解或「問題之不可測度的深奧」之自解可以解除「徹底地而且完整地去答覆此問題」之義務。那「使我們能去發問這問題」的概念必須亦足以使我們去答覆這問題，因為，如在對與錯之情形中，對象並不是在概念之外被發見者。

①案：依原文：「有這特異點，即：」。

A478 }
B506 }

但是，在超越的哲學中，那些唯一的問題即「我們對之有權利去要求一充分的解答（涉及對象之構造的充分解答），而哲學家亦不得藉口於其不可參透的隱晦而以申明或辯說不能予以解答以自解」的那些唯一的問題，便就是諸宇宙論的問題。這些宇宙論的問題必須專只涉及宇宙論的理念。蓋因為對象必須經驗地被給與，而問題亦只有關於對象之符合於一理念。可是另一方面，如果對象是超越的〔超絕的〕，因而其本身是不被知的；舉例言之，如果問題是這樣的，即：那某物，即「其現象（其在我們之內的現象）是思想」的那某物（此如靈魂），其自身是否是一單純的實有，又如果問題是這樣的，即：是否有一切東西底一個絕對必然的原因，乃至其他等等，如果問題是這類的問題，則我們所要去作的便是在每一問題中去為我們的理念尋求一個對象；而我們亦很可聲言這個對象

是不被知於我們的，雖然並非因其不被知就是不可能的^(a)。僅只宇宙論的理念始有這特點，即：這些理念能預設它們的「對象」以及它們的對象底概念所需要的「經驗的綜和」為被給與了的；而由這些理念而發生起問題亦只涉及此經驗綜和中的前進，【當此前進必至要去含有一絕對的綜體時】^①；此所含有的絕對綜體，由於它不能被給與於任何經驗中，是故它不再是經驗的。因為我們在這裏是只處理一個當作一可能經驗底對象看的事物，不是當作一個物自身看的事物，所以對於超離的宇宙論的問題的解答除處於理念中不能處於任何處。我們不是問「任何對象之在其自身」底構造〔本性〕是什麼，我們也不是在關於可能經驗中研究那能夠在任何經驗中具體地被給與的東西。我們唯一的問題乃是關於「那處於理念中者」的問題，對於這理念，經驗的綜和所能作的不過就只是去求接近之；因此，這問題必須能夠完全從理念處被解決。因為理念只是理性底一個產物，是故理性不能放棄其責任而把這問題委諸不被知的對象。

(a)處，康德加一底注云：

一個超越的〔超絕的〕對象底構造〔本性〕是什麼，對此問題，雖然沒有答覆可被給出，給出之以說明此對象之本性是什麼，然而我們卻能回答說：此問題本身是「無」〔一無所有〕，因為並沒有所與的對象與之相應。依此，在超越的靈魂學中所處理的一切問題其為可解答皆是依「其本身是無」之樣式而為可解答，而實在說來，它們已是依此樣式而被解答了；超越的靈魂學中的諸問題涉及一切內部現象底超越主

A479 }
B507 }

體，此超越主體本身不是現象，因而也就是說，它並不是當作對象而為被給與了的，而在此超越的主體中，亦沒有一個範疇可以遇見其應用所需要的條件（所謂範疇乃即是問題所實引至之者）。我們在這裏有這麼一種情形，即在此情形處，「無解答本身就是一解答」這個俗語可以用得上。一個關於這樣的某物之構造〔本性〕，即「不能通過任何決定性的謂詞而被思」這樣的某物之構造〔本性〕的問題，因為它是完全超出那「可被給與於我們」的對象底範圍之外，是故它完全是一空洞的問題。〔譯者案：以上整段文是說明背反中宇宙論的理念以及其所引起的問題之特點。此注文是說明超越的靈魂學中的對象（超越的主體）之不被知，問題是無解答之解答，此與宇宙論的理念以及其所引起之問題不同。此後者之問題必須被解決，不能推諉。〕

①案：此句是依原文及其他兩英譯而譯。依肯·斯密士之譯是如此：「即是說，是否這前進必被帶至如此之遠就像那要去含有一絕對綜體那樣遠」。此譯不合且不達，故不從。

A480 }
B508 }

一門學問必能對於其領域內的一切問題除去要求並期望一確實的解答外，不要求並期望任何其他解答，這並非如初見那樣不尋常，雖然到現在為止那些確實的解答或許尚未被發見出來。在超越哲學之外，茲有兩門純粹理性的學問，一門是純粹思辨的，另一門則具有實踐的內容，此即純粹數學與純粹道德學。因為我們之對於條件底必然無知，所以直徑對於圓周在有理數或無理數中有什麼準

確的關係，這必須仍是不確定的，這一點不是曾被人提出來了嗎？因為藉有理數沒有適當的解答是可能的，而亦沒有藉無理數的解答曾被發見出來，因此大家遂說：至少一個解答底不可能性可以確定地被知道，而關於這種不可能性，朗白^①已給出這必要的證明。在道德底普遍原則裡，沒有什麼東西能是不確定的，因為那些原則或者完全是空虛而無意義，或者必須從我們的理性之概念中被引生出來。另一方面，在自然科學裡，茲有無窮盡的臆測，確定性是不能被期望的。因為自然現象其為對象乃是那種「獨立不依於我們的概念而即可被給與於我們」的對象，而有關於這些自然現象的鑰匙〔解決此中問題之鑰匙〕並不處在我們之內，並不處在我們的純粹思考中，而是處在我們之外；因此，在好多情形中，因為鑰匙尚未被發見，所以一個確實的解答〔一個確實的開解或說明〕亦不能被期望。當然，現在在此背反中，我並不是涉及「超越的分解」中的那些問題，那些問題是有關於我們的純粹知識之「推證」的；我們現在只在關涉於判斷之對象中而論判斷之確定性，而並不是在關涉於我們的概念本身之根源中論判斷之確定性。

{ A481
B509

①肯·斯密士注云：朗白即 J. H. Lambert, 1728-1777。證明「 π 不可通約」之證明，朗白在一關於超越的量度之研究報告裡，於1768年把它交給柏林學院。

依以上所說，理性所這樣提給其自己的那些問題，至少須有一批判的解決，這批判的解決之義務〔責成非如此解決不可之義務〕，我們不能逃避，我們不能因著埋怨我們的理性底狹窄範圍而

逃避，亦不能因著藉口基於自知之明之謙虛，聲言去決定以下諸問題乃是超出我們的理性底力量之外者，而逃避，所謂以下諸問題，乃即是這些問題，即：世界是否從永久以來即存在著，抑或有一開始；全宇宙性的空間是否被充滿之以存在物而至於無限，抑或是被圍在一定的範圍內；世界中的任何東西是否是單純的，抑或每一東西皆是無限地可分的；是否有通過自由而來的產生，抑或是否每一東西皆依靠於自然秩序中的事件之因果鍊索；最後，是否有〔或存在著〕任何存有其自身是完全地無條件的，而且是必然的，抑或是否每一東西依其存在而言皆是有條件的，因而亦就是說，皆依靠於外在的事物，而其自身皆是偶然的。一切這些問題皆涉及這樣一個對象，即此對象除在我們的思想中能被發見外，不能在任何別處被發見，即是說，它們涉及現象底綜和之絕對無條件的綜體。如果從

A482 } 我們自己的**概念**裡，我們不能去肯斷並去決定任何東西是確定的，
B510 }

我們必不可責備對象，說對象隱蔽其自己而不令我們發見之。因為這樣的一個對象在我們的**理念**之外無處可被發見，它之可被給與，這乃不是可能的。**失敗底原因**，我們必須求之於我們的**理念之自身**。因為只要我們頑固地堅持認定有一**現實的對象與理念相應**，則問題，如這樣視之者，便不允許有解決。處於我們的**概念**本身之內的那辯證之清楚的解釋必立即可以給我們以完全的確定性，即關於「在涉及這樣一個問題中我們應當如何去判斷」之完全的確定性。

藉口說關於這些問題我們不能得到確定性，這種藉口立刻可以遇見以下的問題，這以下的問題確然要求一清楚的回答，此即：那些理念從什麼地方來的，其解決使我們陷於這樣的困難？抑或那要求說明者是**現象**，而我們只須依這些理念去尋求現象底解釋之原則

或規律嗎？縱使我們假定自然界底全部都展現在我們眼前，而凡呈現於我們的直覺中者沒有什麼東西被隱蔽而逃離我們的感取與意識，可是我們的理念之對象仍然不能通過經驗而具體地或現實地為我們所知。要想達到這個目的，使之具體地為我們所知，則在這窮盡的〔十足的，vollständigen〕直覺以外，我們還需要那「不是通過任何經驗知識而可能」的東西，即是說，需要一「完整的綜和」以及「此完整的綜和底絕對綜體之意識」。依此，我們的問題並不需要在任何特定所與的現象之說明中被提出，因而亦不是一個「能被視為為對象自身所安置於我們身上」的問題。這些理念底對象從不能來到我們眼前，因為它不能通過任何可能經驗而被給與。在一切可能的知覺中，我們總仍然被捲在條件中，不管是空間中的條件抑或是時間中的條件，而我們亦不能碰見什麼是無條件的東西碰見之以便需要我們去決定這個無條件者是否是被位置於綜和底一個絕對的開始中，抑或被位置於一無開始的系列之一絕對綜體中。「全體」〔整全〕一詞，依其經驗的意義而言，總只是比較的。量底絕對整全（全宇宙），區分底〔絕對〕整全，引生〔因果相生〕底〔絕對〕整全，「存在一般」底條件底〔絕對〕整全，連同著關於「這絕對整全是否是通過有限的綜和而完成抑或通過一『需要無限的擴張』的綜和而完成」這一切問題，皆與任何可能經驗無關。舉例言之，在認定一個物體或是由單純者而組成，或是由無窮盡地組合的部分而組成中，我們必仍然不能更好地或甚至異樣地去說明這一物體底現象；因為無論是一單純的現象或是一無限的組合皆不能來到我們眼前。現象之要求一說明是只當「現象底說明」之條件被給與於知覺中時始然；但是，一切那「總是依此路〔依被給與於知

{ A483
B511

B512

A484 覺中之路〕而可被給與」的東西之「一切」，當依一「絕對的整全」而共總地被取用時，其自身並不是一知覺。可是，正是此「整全體」底說明才是理性底超越的問題中所要求者。

這樣，這些問題底解決從不能在經驗中被發見，而此確然即是爲什麼我們必不可說「那必被歸諸〔我們的理念之〕對象者是不確定的」之故。因爲由於我們的對象只是存在於我們的腦筋中而且不能外於我們的腦筋而被給與，所以我們只須小心與我們自己一致，並且去避免那種曖昧含混，即「把我們的理念轉成一種設想的對象之表象，即設想的一個『經驗地被給與因而要依照經驗底法則而被知』的對象之表象」，這樣的曖昧含混，就行。因此，獨斷的解決不只是不確定的，而且根本是不可能的。批判的解決（此批判的解決允許有完全的確定性），並不客觀地考慮這問題，而是在關聯於知識底基礎中，即關聯於這問題所基於其上的那知識之基礎中，而考慮這問題。

純粹理性底背反

{ A485
B513

第五節 在四種超越的理念中宇宙論問題之懷疑的表象

如果從開始起，我們已知道：不管獨斷的回答結果是什麼，它必只是增加我們的無知，並把我們從這一個不可思議投擲於另一個不可思議，從這一個隱晦投擲於另一個較大的隱晦，或許甚至投擲於矛盾，則我們必不再想有這要求，即「我們的問題須獨斷地被回答」這要求。如果我們的問題簡單地只是被指向於「然」(yes)「非然」(no)，則我們最好暫時把回答底設想的根據擱置在一邊，而首先去考慮依照回答之為肯定或為否定我們所應得到的是什麼。這樣考慮已，假定我們見出在正反雙方之情形中其結果是純然的空洞無意義，則茲將有一好的理由對於我們的問題去成立一批判的考察，成立此批判的考察以便去決定：這問題其自身是否不是基於一無根的預設，而只以理念來遊戲，此理念之虛假性能夠通過它的應用以及應用之後果而較容易地被檢查出來，即比在其自己的各別表象中為較容易地被檢查出來。此是「處理純粹理性所提交給純粹理性的問題」之懷疑的模式之最大的利益。因著這種懷疑的辦法，我們可以在一很小的費用上把我們自己從一大堆無收成的獨斷論中拯救出來，而以一种清醒的批判以代之，這清醒的批判，當作一真正的消導劑看，它將很有效地使我們來對抗這樣的一些無根據的信仰以及這些無根的信仰所引至的那設想的博學〔polymathy，

{ A486
B514

多學，百科全書式的學問]。

因此，如果，在處理一個宇宙論的理念中，我真能事先了解：對於現象底相續綜和中的無條件者不管我們以什麼想法想之〔以正題想之或以反題想之〕，對任何知性概念而言，它必須或是太大或是太小，如果我能了解這一點，則我必能了解以下的情形，即：因為這宇宙論的理念除關涉於一經驗底對象外，它不能關涉於任何別的東西（所謂一經驗底對象意即它須是與一可能的知性之概念相符合），所以它必須完全是空洞而無意義的；因為其對象總不能被致使與它相應，不管我們如何去使它與之相應總應不上。〔案：意即它所意指之對象總不能來相應，蓋無直覺故，是故它是空洞而無意義的。〕這一點事實上在一切宇宙性的概念〔宇宙論的理念〕上皆然；而這也就是理性只要當它黏著於這些宇宙性的概念時，它為什麼總是被捲在一不可避免的背反中之故。

現在，試設想：——

A487 }
B515 }

第一，世界沒有開始。如是，世界對我們的概念〔知性概念〕而言，它太大。因為我們的概念，由於它實存在於相續的後返中，是故它從不能達到那已流過去的全部永恆。又設想：世界有一開始。如是，在必然的經驗後返中，世界對知性底概念而言，它將是太小。蓋因為「開始」仍然須預設一先於這開始的時間，所以它仍然不是無條件者；因此，知性底經驗使用之法則迫使我們必須去尋求一更高的時間條件；因而世界〔由於被限制於時間中〕對此法則而言顯然是太小。

此種太大或太小之情形在關於「空間中的世界之量度」的問題之雙重答覆上亦適用。如果空間中的世界之量度是無限的而且是不

被限制的，則它對任何可能的經驗概念而言必是太大。如果它是有限的而且是被限制的，則我們有權去問什麼東西決定這限制。空的空間並不是事物底一個自我潛存的相關者，而且它亦不能是一個「我們可停止於其上」的條件；它尤其不能是一經驗的條件以形成一可能經驗之部分。（因為茲如何能有一絕對虛空之經驗？）但是要想去得到經驗綜和中的絕對綜體，則「無條件者須是一經驗的概念」，這乃是必要的。結果，一個有限制的世界對我們的概念而言必是太小。

第二，如果空間中的每一現象（物質）是由無限多的部分而組成，則區分中的後返對我們的概念而言將總是太大；同時如果空間底區分是停止在區分中所分出的任何成分上（單純的成分上），則後返對無條件者這一理念而言將是太小。因為這個單純的成分仍然可允許一後返，後返而至那些「含於其中」的進一步的部分。

第三，如果我們設想：除依照自然底法則外，世界中沒有東西可以發生，則原因底因果性其自身將總是某種發生的東西，它並使一種後返——後返至一較高的原因之後返成爲必然的，因而亦使先行方面〔即：原因方面〕的條件系列底一種連續——連續而無底止成爲必然的。這樣，自然，由於總是通過原因而工作，是故它對「我們所能使用於宇宙事件之綜和中」的任何概念而言必是太大。

如果，在某種情形中，我們承認有「自我因致」的事件之發生，即是說，承認有通過自由而來的產生，則依一不可免的自然之法則，「爲什麼」問題仍然追蹤著我們，迫使我們，依照〔那統治〕經驗^①的因果法則，去越過「自我因致」的事件那個界點；如是，我們見出這樣的一種連繫之綜體對我們的必然的經驗概念而言

{ A488
B516

必是太小。

①K. Smith 注明：原文只是「經驗底因果法則」。案：原文亦通，不必改。但其他兩譯譯為「經驗的因果法則」，則有病。

第四，如果我們承認有一個絕對必然的存有（不管它即是這世界自身，或是世界中的某物，或是世界底原因），則我們須把這絕對必然的存有放在一個距離任何特定〔所與的〕時間點有無限遼遠的時間中，因為若不如此，則它必是依靠於另一「先於它」的存存上。但是，若把它放在一個距離任何特定〔所與的〕時間點有無限遼遠的時間上，則這樣一個存在對我們的經驗概念而言，必是太大，而且是不可通過任何後返的追溯而為可接近的，不管這追溯可被帶至如何遠。

A489 }
B517 }

復次，如果我們主張屬於這世界的每一東西（不管是當作有條件的看或是當作條件看）皆是偶然的，則任何以及每一特定〔所與〕的存在對我們的概念而言又是太小。因為我們總是被迫著仍然要去尋求此特定所與的存在所依靠的某種其他存在。

以上我們已表明：在一切這些情形中，宇宙論的理念對經驗的追溯而言，因而也就是對任何可能的知性概念而言，皆或是太大，或是太小。這樣說來，我們已主張錯誤實在於理念一邊，蓋因為它對其所被引向者而言，即是說，對可能經驗而言，或是太大或是太小之故。然則我們為什麼不依相反的樣式而說；在前一情形中〔即上列四端每一端中太大一面之情形〕，經驗概念對理念而言總是太小，而在後一情形中，經驗概念對理念而言總是太大，因而這責備

當該屬諸經驗的後返？爲什麼不這樣說，其理由是如此：可能經驗是那「唯一能夠把實在性給與於我們的概念」者；若無可能經驗，一個概念只是一理念，並無真實性，即是說，對於任何對象並無關聯〔並無關聯於任何對象〕。因此，可能的經驗概念是「我們所由以判斷這理念是否只是一理念，只是一思想物，抑或是否它在世界中可找到它的對象」之標準。因爲我們之所以能說任何東西它相對於某種別的東西而或是太大或是太小，是只當前者〔即那是太大或太小者〕之被要求是爲後者〔爲所對的東西〕之故而被要求，而且須是適合於這後者時，我們始能如此說。在古代的辯證學派中所提出的謎語間，有這問題，即：如果一個球不能穿過一個洞，此時是否我們必說這球太大，抑或必說這洞太小。在這樣的一種情形中，我們如何選擇以表示我們自己，這乃是一種無關緊要的事，因爲我們不能知道那一個，其存在是爲另一個之故而存在。但是在一個人與他的衣服之情形中，我們不能說一個人對他的衣服而言爲太高，但只能說衣服對人而言爲太短。〔案：衣服爲人而存在，猶理念爲經驗概念而被要求，因此，我們只能說理念對經驗概念而言而爲太大或太小，而不能反過來說經驗概念對理念而言而爲太大或太小。〕

{ A490
B518

這樣，我們已被引至那「至少是一有根據」的懷疑上去，這有根據的懷疑是這樣的，即：宇宙論的理念，以及與這些理念相連的一切互相衝突的假合理的肯斷，或許只基於一個關於這樣式，即「這些理念之對象所依以被給與於我們」的那樣式之一空洞而純然虛構的想法上；而這種懷疑可以使我們處在正當的途徑上以便去揭露那「長期以來已引我們誤入歧途」的虛幻。

〔案〕：在這懷疑的表象中，我們只能說理念對經驗概念而言或是太大或是太小，而不能反過來說。此只能以衣服對人底關係為例而表示，而不能以球與洞底謎語而言。

復次，在說理念太大或太小中，於前三衝突，我們是就正題說太小。就反題說太大。但在第四衝突中，我們卻就正題說太大，就反題說太小。此正題是說有一必然的存有。要說有一必然的存有，我們須把它置於一無無限遠的時間中，即離開任何特定所與的時間點有無限地遠的時間中，因為若不然，則此必然的存有必依靠於另一先於它而存在的存有上，而如此，則此必然的存有便不是最後的、無條件的，因而亦不是絕對必然的，因復有依待故。因此，它必須被置於一無無限地遠的時間中，而如此，則它對經驗概念而言便太大。反之，若皆是偶然的，則對經驗概念而言又太小。因為我們仍須尋求其所依待者。

純粹理性底背反

第六節 超越的觀念論是宇宙論的辯證底解決之 鑰匙〔關鍵〕

我們在超越的攝物學中已充分地證明：每一在空間或時間中被直覺的東西，因而也就是說「對於我們為可能」的任何經驗底一切對象，不過就是現象，即是說，不過只是表象，這些表象，依它們所依以被表象的樣式而言，或當作廣延的存有〔事物〕看，或當作變化底系列看，皆無「外於我們的思想」的獨立存在。這種主張我名之曰「超越的觀念論」。〔康德在此於第二版加一底注云：我在別處有時亦名之曰「形式的觀念論」以與「材質的觀念論」區別開，即是說，與通常型的觀念論區別開，此通常型的觀念論懷疑或否決外物本身底存在。〕實在論者，依此詞〔即：實在論一詞〕之超越的意義而言，視我們的感性底這些變形為自我潛存的東西即是說，視純然的表象為「物自身」。

{ A491
B519

把那長期被貶損或被反對的「經驗的觀念論」歸諸我們，這乃是不公平的。經驗的觀念論，雖然它承認空間底真正實在性，然而它卻否決空間中的廣延物之存在，或至少視它們的存在為可疑，因而在此方面，它不允許真實與夢幻之間有任何恰當可證明的區別。至於時間中內部感取底現象，經驗的觀念論覺得視它們為真實的事物並沒有困難；實在說來，它甚至肯斷此內部經驗是內部經驗底對象之現實存在之充分的而且是唯一的證明（所謂內部經驗底對象意

即：「對象之在其自身」，連同著此一切「時間決定」)。〔案：此種經驗的觀念論恰當地說當該是指笛卡爾底「或然的觀念論」而言，當然康德說「經驗的觀念論」或「材質的觀念論」亦包括柏克萊底「獨斷的觀念論」而言。〕

- B520 反之，我們的「**超越的觀念論**」則承認外部直覺底對象如在空間中被直覺者之**實在性**以及時間中的一切變化如因著內部感取而被表象者之**實在性**。因為空間是那「我們名之曰外部直覺」的直覺之
- A492 形式，又因為設無空間中的對象，則必無任何經驗的表象可言，所以我們能而且必須視空間中的廣延物為真實者；此義對於時間亦適用。但是，此空間與此時間，以及與空間、時間相連的一切現象，依其自身而言，並不是「物」^①；它們不過只是些表象，而且它們不能外於我們的心靈而存在著。甚至內部而感觸的直覺^②，即「直覺我們的心靈（作為意識之對象的心靈）」之直覺，（直覺此心靈，此心靈被表象為是因著時間中的不同狀態之相續而為被決定了的，）亦並不是「自我」之當體自己，如其依其自己而存在著，那就是說，此內部而感觸的直覺^②並不是超越的主體〔**超絕的主體**〕，但只是一現象，此一現象已被給與於感性上，即被給與於「這個不被知於我們的存有」底感性〔意即：**超絕主體底感性**〕上。此內部現象不能被承認為依任何在其自身而且即以其自身這種樣式而存在著^③；因為它為時間所制約^④，而時間不能是「一物之在其自己」底一種決定。但是，空間與時間中的現象之經驗的真理性的〔**真實性**〕卻是充分地被保障了的；它是很足夠與夢幻區別開的，如果夢幻與真正的現象這兩者依照經驗的法則真地而又完全地在一個經驗中互相膠著或攪混時。
- B521

- ①空間、時間只是表象，不是「物」；但現象雖是「表象」，而亦可是物，只不是「物之在其自己」而已。
- ②嚴格言之，當該是「甚至內部而感觸的直覺之所覺到者」。康德在此以「直覺」代表現象。
- ③此句依原文似當如此：此內部現象之「存在」（Dasein）不能被承認為是這樣一種存在即如一個「依其自身而存在著」的物之「存在」。
- ④此句依原文是：因為其條件是時間。

如是，經驗底對象從不能依其自身而被給與，但只是在經驗中而被給與，而且它們亦不能有外於經驗的存在。「月球裡或可有居民，雖然無人曾覺知之」，這一陳說自必須被承認。但是這一陳說只意謂：在經驗底可能前進中，我們可以遇見月球上的居民。因為每一東西它若依照經驗前進底法則而與一知覺相連繫，它即是真實的。因此，如果月球上的居民與我的現實意識處於一經驗的連繫中〔與我的現實意識經驗地相連繫〕，則它們即是真實的，雖然並不因此之故它們即依其自身而為真實的，即是說，它們是外於此經驗底前進而為真實的。

A493

除知覺以及「從此知覺進到另一可能的知覺」這種經驗的前進外，沒有什麼東西是真實地被給與於我們者。因為現象，當作純然的表象看，其本身是真實的是只在知覺中而為真實的，那個知覺事實上沒有別的，實不過只是一經驗表象之實在性，即是說，只不過是一現象。對於一現象，在我們之覺知之以前，去稱呼它為一真實的東西，這或是意謂：在經驗底前進中，我們必可遇見這樣的一種

知覺，或是意謂：一無所有〔意謂無〕。因為如果我們說一物之在其自己，則我們實能說：它離開關聯於我們的感取以及可能經驗而即依其自身而存在著。但是，在這裡我們只說及空間與時間中的一個現象，而此空間與時間不是物自身底決定，但只是我們的感性底決定。依此，凡存在於空間與時間中者即是一現象；此存在於空間與時間中的東西不是任何在其自身的東西，但只是以表象而組成。這些表象，如果不在我們之內被給與，即是說，如果不在知覺中被給與，則它們便無處可被遇見。

感觸直覺之能力，嚴格言之，只是一接受性，一被影響之能力，即一種「依那連同著諸表象的一定樣式而被影響」的能力，此樣式所連同著的諸表象之互相間的關係就是空間這一純粹直覺以及時間這一純粹直覺（此等純粹直覺，即：空間與時間，只是我們的感性之形式），而這些表象只要當它們在其互相間之關係中（在空間與時間中）而被連繫起來，而且是依照經驗底統一之法則而為可決定的，則它們即被名曰「對象」。這些表象底那個「非感觸的原因」是完全不被知於我們的，因而亦不能當作對象而為我們所直覺。因為這樣一種對象必應被表象為既不在空間中亦不在時間中（空間與時間只是感觸性的表象之條件），而若離開了空間與時間這些條件，我們不能思議任何直覺〔案：當為不能思議任何感觸直覺〕。但是，我們可能把「現象一般」底那個純粹智思的原因名之曰「超越的對象」，但是所以這樣名之，只是為的要想可以有某種東西以相應於那被視為接受性的感性。我們可以把我們的可能知覺底全部內容以及連繫都歸屬給這個超越的對象，而且我們亦能說：此超越的對象先於一切經驗而即依其自身而被給與。但是，現象，

當符應於此超越的對象時，它們卻不是依其自身而被給與，但只是在此經驗中而被給與，蓋由於它們只是一些表象，這些表象，當作知覺看，只當這知覺依照經驗底統一之規律而與一切其他知覺相連繫時，始能指示〔bedeuten，意指或表明〕一個真實的對象。這樣，我們能說：過去時底真實的事物是在經驗底「超越的對象」中而為被給與了的；但是它們對於我而為對象而且在過去時是真實的，是只當我（或因著歷史之光或因著原因與結果之指導線索）把以下的情形表象給我自己時，它們始對於我而為對象而且在過去時是真實的，所謂以下的情形即：「依照經驗法則而成的可能知覺底後返系列，簡言之，即世界底行程，把我們領導至一過去的時間系列以為現在時底條件」，這種情形，只當我把這種情形（因著歷史之光或因著原因與結果底指導線索）表象給我自己時，它們始對於我而為對象而且在過去時是真實的。但是，所謂把我們領導至一過去的時間系列，這一時間系列其能被表象為現實的，不是在其自身而被表象為現實的，但只是在一可能經驗底連繫中而被表象為現實的。依此，那發生於廣大無限的時期（「先於我自己的存在」的那廣大無限時期）裡的一切事件實不過只意謂「把經驗底鍊子從現在的知覺向後擴張，擴張至『在時間方面決定這個知覺』的那些條件上去」這種擴張之可能性。

A495

依此，如果我把一切時與一切地中一切存在著的感取之對象表象給我自己，我並不是〔如其〕先於經驗〔而存在在那裡那樣〕而把它們安置於空間與時間中。我之把它們表象給我自己這種表象不過就是一可能經驗之思想，即依可能經驗之絕對完整性而說的一可能經驗之思想。因為對象不是什麼別的東西，只不過是一些純然的

B524

A496 表象，是故只有在這樣一種可能經驗中，對象始能被給與。去說「對象先於一切我的經驗而存在」，這只是去肯斷說：「如果，從知覺開始，我進至這些對象所屬的經驗之某一部分〔某一部分經驗〕，這些對象便可以被遇見」。此前進底經驗條件之原因（即那決定：我將要遇見的分子是什麼分子者，或那決定：在我的後返中，我後返至如何遠我始能遇見任何這樣的分子者），則是「超越的」，因而也就是說，是必然地不被知於我者。但是，我們並不關心於此「超越的原因」，但只關心於在經驗中的前進之規律，所謂「在經驗中的前進」，此中所謂經驗即是「對象，那就是說，現象，在其中被給與我」的那經驗。復次，不管是否我這樣說，即：在空間中的經驗前進裡，我能遇見一些星球，這些星球在遼遠的遠方，其遠比現在對於我為可覺知的那最遠方更遠過一百倍那麼遠，抑或是這樣說即：這些星球，縱使沒有人類曾覺知之，或將要覺知之，亦或許可以在宇宙性的空間中被遇見，不管如何說，這最後在結果上皆是無關緊要的事。因為縱使假定這些星球是當作物自身而被給與，對於可能經驗沒有任何關係，而以下之情形仍然是真的，即：它們對於我，仍然是無〔什麼也不是〕，因而也就是說，它們並不是對象，除只當它們被含在經驗後返底系列中時，它們始能是對象。〔案：縱使假定星球當作物自身而被給與，與可能經驗無任何關係，它們對於我仍然是無，因而亦不是對象，因為此時它們不在經驗後返底系列中。可是以上那兩種說法，其所以不管如何說皆不相干，那是因為它們都在經驗後返底系列中。在這個系列中，不管星球如何遠，我可以遇見它，因此它可以是我的對象；即使沒有人類曾覺知之或將要覺知之，它也可以被遇見，因此，它仍可以是

對象。因此，在結果上是一樣，此其所以無論如何說皆不相干。] 只有在另一種關係中，即當這些現象爲一絕對整全之宇宙論的理念而被使用時，因而也就是說，當我們要處理一個「越過可能經驗底範圍」的問題時，則這模式之辨別，即「我們在其中看那些感取底對象之實在性」的那模式之辨別，才成爲重要的，因爲它可以用來去對抗一種欺騙性的錯誤，此錯誤，如果我們錯解了我們的經驗概念時，那是必然要發生的。

B525

A497

〔案〕：此節說超越的觀念論或形式的觀念論以與經驗的觀念論或材質的觀念論區別開。超越的觀念論與經驗的觀念論相對翻，形式的觀念論與材質的觀念論相對翻。經驗的或材質的觀念論有兩形態：或然的與獨斷的，前者是笛卡爾的，後者是巴克萊的。經驗的或材質的觀念論不能使現象與夢幻區別開。但超越的或形式的觀念論則能。

純粹理性底背反

第七節 「理性與其自身」之宇宙論的衝突之批判的解決

純粹理性底全部背反是基於這辯證的論證，即：如果有條件者是被給與了的，則此有條件者底一切條件之全部系列亦同樣是被給與了的；現在，感取底對象是當作有條件者而為被給與了的；所以感取底對象底一切條件之全部系列亦同樣是被給與了的。通過這種三段推理（此三段推理之大前提似乎是如此自然而且是如此之自明），在「構成一系列」的那些條件中（現象底綜和中的那些條件中）有多少差異，就有多少宇宙論的理念可被引出。這些理念設定這些系列底絕對綜體；而因著設定系列底絕對綜體，它們遂又使理性處於一不可避免的自相衝突中。如果我們首先能把使用於這種假合理的論證中的某些概念〔某些辭語〕予以糾正並予以當分之規定，則我們將較更能去檢查出在這種假合理的論證中那欺瞞人的東西是什麼。

B526

A498

首先，第一點，「如果有條件者是被給與了的，則在此有條件者底一切條件之系列中的一種後返便即『當作一種工作而被安排給我們』^①（aufgegeben）」，這是超出一切懷疑之可能而為顯明的。因為某種東西須被關涉到一個條件上去，這是已含在「有條件者」之概念中的，而如果這某種東西〔有條件者〕所關涉到的這個條件其自身復又是一有條件者，則它又須關涉到一更為遼遠的條

件，如此前進〔後返的前進〕，通過這系列底一切分子皆然。這樣，上面的命題是一分析的命題，而亦無所懼於超越的批評。通過知性，我們可以把「一概念與其條件相連繫」之連繫（這連繫是直接地由於這概念本身而然）窮追到底，而且盡可能地來擴大之，這是理性底一個邏輯的設準。

- ①「當作一種工作而被安排給我們」，肯·斯密士已注出原文是“aufgegeben”，這是他的意譯。案：此一整句（整命題），Meiklejohn 是如此譯：「如果有條件者是被給與了的，則此有條件者底一切條件之系列中的後返便因而是必然地被要求的」。此譯較合。Max Müller 是如此譯：「如果有條件者是被給與了的，則此有條件者即把其一切條件之系列中的後返安置給我們」。此譯不見好。案：下文 Max Müller 之譯“aufgegeben”為被要求的，此處彼亦當如 Meiklejohn 那樣譯。

其次，進一步，如果有條件者以其條件俱是物自身，則依據有條件者之為被給與了的，這「後返於其條件」之後返不只是「當作一種工作而被安置^①」，而且條件亦連同那有條件者之為被給與了的而實早已同時亦為被給與了的。而因為此義在系列底一切分子上皆有效，是故條件底完整系列，因而也就是說，這無條件者，是同時被給與了的，或者不說是同時被與了的，而勿寧當說是同時被預設了的，即依「有條件者（即只有通過完整的系列而始可能的那有條件者）是被給與了的」這一事實而為同時被預設了的。在此，

「有條件者與其條件」底綜和是一純然知性之綜和，此種綜和表象
 B527 事物是如其所是而表象之，而並沒有考慮及我是否能得到以及如何
 A499 能得到關於這事物之知識。但是，如果我們所處理的是現象（現
 象，由於其是純然的表象，是故除當我們達到關於現象之知識，或
 勿寧說除即在現象自身中而達到現象，現象便不能被給與，因為所
 謂現象沒有別的，它們不過就是諸種經驗的知識），則我便不能依
 詞語之同一意義而說：如果有條件者是被給與了的，則一切它的條
 件（當作現象看）亦同樣是被給與了的，因而我無論如何亦不能推
 斷出它的條件底系列之絕對綜體。現象，依對於它們之攝取而言，
 其自身不過就是空間與時間中的一種經驗的綜和，而且亦只有在此
 種綜和中它們始是被給與了的。因此，我們不能隨著便說：如果有
 條件者，在現象底領域內，是被給與了的，則「構成其經驗條件」
 的那種綜和亦隨同著是被給與了的以及被預設了的。這種綜和首先
 發生於後返中，而若沒有後返，這種綜和便從未存在著。我們所能
 說的是如此，即：「後返至條件」這種後返，即是說，在條件一面
 的那種連續進行的經驗綜和，是「當作一種工作而被囑咐〔被責
 成〕或被安置^②」，而且我們所能說的又是如此，即：在此後返
 中，茲並不能有缺於所與的條件〔意即：總有條件可被發見〕。

①案：原文仍是“aufgegeben”，其他兩英譯在此都譯為「被要求的」。依此，Max Müller 在前一段文中亦當如此譯。

②案：原文無「當作一種工作而被安置」字樣，原文只是「被吩咐或被要求的」（gebotten oder aufgegeben）。

又案：德文“geben”是給與，“geben”是被給與，而這個“aufgegeben”則不知如何譯。字典中 auf.....形之動詞或形容詞甚多，但無此字。類比其他，此 auf.....形之動詞似是「應被給與者」，或「應有者」。故康德在此用此字，若譯為「所需要者」，或「被要求者」，當能達其意。肯·斯密士就「後返」意譯為「當作一種工作而被安置，亦能達意，無所乖違，但不是此字之本義。後第八節首段首句中亦有此字，該處肯·斯密士亦如此譯，則不甚通。見該處注。

以上那些考慮使以下所說甚為清楚，即：宇宙論的推理之大前題是依一純粹範疇之超越的意義而取用「有條件者」，而小前題則是依一個「應用於純然的現象」的知性概念之經驗的意義而取用「有條件者」。「這樣，這論證是犯了那種被名曰『中詞歧義之誤』（sophisma figurae dictionis）的辯證謬誤之過。但是，此謬誤不是一個矯揉造作的謬誤；我們的通常理性底一種十分自然的幻象，當任何東西當作有條件者而為被給與了的時，即這樣引導著我們在大前題中，好像不加考慮或無任何問題似的，去假定那作為有條件者的任何東西底諸條件以及此諸條件之系列」^①。這種假定實在說來實只是這邏輯的需要，即：對任何特定的結論而言，我們一定要有一足夠的前題。【復次，在有條件者與其條件之連繫中，茲亦並不涉及一時間秩序；有條件者以及其條件是依其自身當作一起被給與了的而被預設】^②。

B528

A500

①此兩整句依原文是如此：「這樣，這論證中是含有那種被名曰

「中詞歧義之誤」的辯證的蒙混 (derjenige dialektische Betrug)。但是，此蒙混不是一矯揉造作的蒙混，而是我們的通常理性底一種完全自然的幻象。由於此自然的幻象，遂有這情形，即：當任何東西當作有條件者而為被給與了的時，我們即（在大前題中）好像未被檢視似的，預設了其條件以及其條件之系列。」

②此句依原文譯，已甚明。肯·斯密士譯有節略並有不諦處，故不從。

又，在小前題中，去把現象視為物自身，以及視為被給與於純粹知性的對象，這亦同樣是自然的，並不比我們在大前題所已作者為更不自然，即在大前題中，我們已〔同樣〕抽掉了直覺底一切條件，須知只有在這些直覺底條件下對象始能被給與。可是，如果我們抽掉直覺底一切條件，我們已忽略了概念間的一種重要的區別。有條件者與其條件之綜和（以及其條件之全部系列）在大前題中並不隨身帶有通過時間或任何相續之概念而來的任何限制。另一方面，經驗的綜和，即是說，現象中的條件底系列，如歸屬於小前題中者，卻必然地是相續的，系列中的分子只有如其在時間中互相相隨而來那樣始能成為被給與了的；因此，在此情形中，我並沒有權利去假定這綜和底絕對綜體以及因此綜和之絕對綜體而被表象的

B529 「系列之絕對綜體」。在大前題中，系列底一切分子皆是依其自身，而無任何時間底條件，而即為被給與了的，但是在小前題中，

A501 它們只有通過相續的後返始可能，此相續的後返是只有在「此後返所依以現實地成其為後返」的那過程中始能被給與。

當這種錯誤已被表示為含在這論證中時，即含在「雙方皆同樣把他們的宇宙論的肯斷基於其上」的那論證中時，則由於他們不能去供給任何足夠的理由以支持他們的要求，他們雙方很可以皆被駁回。但是這爭吵卻並不因此而結束，即好像雙方底一方或兩方已被證明在其所肯斷的實際主張中，即在他們的論證之結論中，為錯似的。因為，雖然他們不能因著證明底有效根據而支持他們的爭辯，可是也沒有什麼東西似乎比以下之情形為更清楚者，即：因為他們底一方肯斷「世界有一開始」，而另一方則肯斷「世界無開始而且是從永久以來即存在」，所以這兩肯斷中底一肯斷必須是對的。但是，縱使是如此，而因為兩方底論證皆同樣是清楚的，所以在他們之間去作一裁決乃是不可能的。這兩方很可以在理性底法庭面前被命令著去保持和平；可是縱然如此，爭辯仍然是繼續不休。因此，除說服他們使他們確信：「他們之能夠如此可欽佩地去互相反駁」這一事實就足證明：他們實在是空爭吵，並證明：一種超越的幻象已在拿一種無處可發見的實在性來引誘或哄騙我們，除這樣說服他們使他們信服以外，再沒有其他方法可以一勞永逸地來解決這爭辯，並使雙方皆滿意。這種說服之之辦法正是我們現在在解決一「使一切企圖達於一裁決為不可能〔怎樣也不能有一裁決〕」的爭辯中所將要去遵循的途徑。

{ A502
B530

* * * *

伊里亞派底芝諾，一個精妙的辯證家，被柏拉圖嚴厲地譴責為一個頑皮的辯士，他要想表示他的精巧，他必先開始通過一些可信

服的論證去證明一命題，然後再用其他同樣堅強的論證直接地去打倒「那些可信服的論證」^①。舉例言之，芝諾主張神（或許他只思議之為世界或宇宙本身）既非有限，亦非無限，既非在動，亦非在靜，既非相似於任何其他東西亦非不相似於任何其他東西。在批評他的辦法的批評家看來，他似乎顯有「對於兩相矛盾的命題兩者皆予以否決」這種悖理而荒謬的意向。但是，這種責難在我看來並不能算是為有理。他的那些命題底第一個〔即：既非有限亦非無限〕，我將即刻要較詳細地去考慮之。就其他命題而言，如果「神」一詞，他意謂是「宇宙」，他自必確然要說：宇宙既不是常住不變地現存於它的地位中，即是說，在靜止中，它亦不是這樣的，即：它變更其地位，即是說，它存在於運動中；因為一切地位皆存在於宇宙中，而宇宙本身卻並不存在於任何地位中。復次，如果宇宙綜攝每一存在的東西於其自身中，它自不能或相似於任何其他東西或不相似於任何其他東西，因為茲並沒有所謂「其他東西」可言，在宇宙之外茲並沒有什麼「它可以與之相比較」的東西。如果兩相反的判斷皆預設一不可允許的條件，則不管它們的相對反為如何（此對反並不等於嚴格地所謂矛盾），它們兩者皆塌落，因為它們兩者所預設的條件（只有在此所預設的條件下它們兩者之任一個始能被維持）本身塌落故。

①另兩譯為「去打倒那命題」。

如果說：一切物體或有一好的氣味，或有一「不是好的」〔是壞的〕氣味，則一第三情形是可能的，即是說，一物體很可根本無

氣味可言；因此，這兩相衝突的命題可以都假。但是，如果我說：一切物體或是「好氣味的」，或不是「好氣味的」，則此兩判斷是直接地互相矛盾的，而且只有前一個是假的，而它的矛盾的反面，即「有些物體不是好氣味的」，亦包括那些「根本無氣味可言」的物體。因為，在前一種說法的對反中，氣味，物體概念底這偶然的條件〔情狀〕，並沒有被這反面的判斷所移除，但卻是留存下來而附隨於反面的判斷中，所以這兩個判斷並不是當作矛盾的對反而相關聯著。

因此，如果我們說：世界在廣延方面或是無限的，或不是無限的，而又如果前一命題是假的，則其矛盾的反面，即「這世界不是無限的」，必須是真的。這樣，我必否決一無限世界底存在，而卻亦並沒有肯定一有限世界以代之。但是，如果我們說：這世界或是無限的，或是有限的（是「非無限的」），則此兩陳述可以俱假。因為，在此情形中，我們必須把這世界本身視為在其量度方面為決定了的〔為決定是無限的〕，而在那相反的判斷中，我們不只是把無限性，並或許連同這無限性，一完全各別的「世界之存在」，皆予以移除，不只是如此，而且還把一種決定〔有限性〕附加給世界，把這世界視為一「在其自身就現實地存在著」的東西。但是，此一肯斷〔即：肯斷世界為有限之肯斷〕可同樣是假的；這世界很可以不是當作一物自身而被給與，也不是在其量度方面或是當作無限的或是當作有限的而被給與。我請求允許我去名這種對反曰「辯證的」，而名那種相矛盾者底對反曰「分析的」。這樣，兩個辯證地相對反的判斷，它們兩者可以俱假；因為這一個不是另一個底純然矛盾面，它是說了更多一點的東西，比一單純的矛盾所需要者為

{ A504
B532

更多一點的東西。

A505 }
B533 }

如果我們把「世界在量度方面是無限的」與「世界在量度方面是有限的」這兩個命題視為矛盾的對反，則我們就要認定：世界，即現象底完整系列，是一物自身。【蓋以】^①此時世界便成這樣的，即：縱使我停止了〔解消了〕其現象系列中的無限後返或有限後返而不作，它亦仍舊照常為無限或有限〔如無限真，則有限便假，反之亦然，以矛盾故〕。但是，如果我拒絕這種認定，或勿寧說拒絕這種伴隨而來的超越的幻像，並且否認「世界是一物自身」，則此兩肯斷底矛盾的對反便轉成一純然地辯證的對反。因為世界並不是依其自身，獨立不依於「我的表象」之後返的系列，而存在著，世界在其自身既不是當作一無限的整全而存在著，亦不是當作一有限的整全而存在著。它只存在於現象底系列之經驗的後返中，它不能當作某種在其自身的東西而被遇見。依是，如果這個系列總是有條件的，因而也就是說，它從不能當作完整的而被給與，則世界便不是一個無條件的整全，而亦不能當作這樣的一種整全即是無限量底整全或是有限量底整全而存在著。

①依康德原文以「蓋以」起句。

我們在此關於第一個宇宙論的理念，即關於現象領域中量度底絕對整全之理念，所說的，亦應用於一切其他宇宙論的理念。條件底系列是只在後返的綜和本身中被發見，而並不是在把現象看成是這末一個「在其自身而且即以其自身，先於一切後返，而被給與」的物，這樣被誤看了的現象〔之領域〕中被發見。因此，我們必須

說：在一特定所與的現象中的部分之數目依其自身而言既非有限亦非無限。因為一個現象並不是某種「依其自身而存在著」的東西，而其部分亦是在化解的綜和之後返中始被給與，而且亦是通過化解的綜和之後返始被給與，而這一種化解的綜和之後返乃即是那「從不能在絕對完整中（無論是有限的完整抑或是無限的完整）而被給與」的後返。此義在相隸屬的諸原因底系列方面以及在「從有條件者進至無條件的必然存在」這種系列方面皆同樣適用。這些系列從不能依其自身，在其綜體中，被視為是有限的或是無限的。這些系列，由於是相隸屬的諸表象底系列，是故它們只在力學的後返中存在，它們不能先於這種後返，依其自身，當作自我潛存的事物之系列而有其存在。

{ A506
B534

這樣，純粹理性在其宇宙論的理念方面之背反，當這背反被表示為是如此，即：它只是辯證的，而且它之為一種衝突是由於一種幻象而然（這幻象是發生自我們把那「只當作物自身之條件看始有效或適用」的絕對綜體之理念應用於現象上，這些現象只存在於我們的表象中，因而也就是說，當它們形成一系列時，它們是只在一相續的後返中形成之，而並無別法可以形成之），當這背反被表示為是如此云云時，它即消滅而不見。但是，從這種背反裡，我們所能得到的，實在說來，實不是一獨斷的利益〔好處〕，而是一種批判的而且是學理上的利益〔好處〕。此種背反對於「現象底超越的觀念性」可供給一間接的證明，這一種證明乃即是那「應可說服『不以超越的攝物學中所給的直接證明為滿意』的任何人使之信服」的一種證明。此一間接的證明必存於以下的兩難中。如果世界是一個「依其自身而存在著」的整全，則它或是有限的或是無限

A507
B535 }

的。但是這兩相更替的說法皆是假的（如分別地在反題與正題之證明中所已表示的）。因此，「世界（一切現象底綜集）是一依其自身而存在著的整全」這也是假的。由此我們可說「現象一般若外於我們的表象便是無，什麼也不是」。此一義恰正是「現象底超越觀念性」之所意謂者。

這個解說是相當重要的。它能使我們去看出那被給與於四重背反中的證明並不只是純然無根的欺騙。若依據這假定，即：「現象以及綜攝這一切現象的感觸世界是事物之在其自己」這假定，則那些證明實是很有根據的。但是，由這樣所得到的命題而結成的衝突就表示在此假定中有一謬誤，如是，這衝突亦可把我們引導至作為感取之對象的事物之真正的構造〔本性〕之發見。當超越的辯證決不偏袒懷疑論時，它卻確然偏袒懷疑的方法，這懷疑的方法可以把這樣的辯證顯示為這方法底偉大效用之一例證。因為當理性底諸論證被允許在無限制的自由中去互相反對時，某種「有利益的，而且亦多半會有助於我們的判斷之糾正」的東西將總會自然增殖，雖然它不必是我們開始時所要去尋求的。

純粹理性底背反

{ A508
B536

第八節 「純粹理性在其應用於宇宙論的理念中」底軌約原則

因爲在一感觸世界中，沒有條件系列底「最高限」〔最大限〕，視之爲一物自身者，是通過宇宙論的綜體原則而爲被給與了的，這最高限只能「當作一種『要求條件系列中的後返』的工作而被安置」〔只能是條件系列中之後返之所需要者〕^①，因爲是如此云云，所以純粹理性底原則必須依這些詞語而被修改；而如果它這樣被修改了，則它仍可保留其妥效性，它保留其妥效性實不是當作一個公理，即「我們想這綜體爲現實地存於對象中者」，這樣的一個公理，而保留其妥效性，而是當作知性上的一個問題，因而也就是說，主體上的一個問題，而保留其妥效性，這問題它引導知性或主體，依照理念所規定的完整性，在任何特定所與的有條件的東西底條件系列中，去從事並繼續這後返之工作。因爲在我們的感性中，即是說，在空間與時間中，每一條件，即在特定所與的諸現象底解釋中我們所能達到的那每一條件，皆又是有條件的。蓋因爲現象並不是「對象之在其自己」（如果它們真是「對象之在其自己」，則絕對無條件者可能在其中被發見），但只是一些經驗的表象，這些經驗的表象必須總是在直覺中找得那條件，即「在空間與時間中決定它們」的那條件。「這樣，理性底原則，恰當地說來，實只是一個規律，它在所與的現象底條件系列中規定一種後返，它

{ A509
B537

並禁止這系列去把這後返帶至一結束之境，即因著把這系列所可達到的任何東西視為絕對無條件者而把這後返帶至一結束之境」^②。因此，理性底原則不是經驗底可能性以及感取底對象底經驗知識底可能性之原則，因而也就是說，它不是知性底一個原則；因為每一經驗，在符合於所與的直覺〔之形式〕中，是被圍在限制或範圍之內的。理性底原則亦不是理性底一個「構造的原則」^③，它並不能使我們去擴張「我們的感覺世界」之概念以超出一切可能經驗之外，它勿寧是經驗底最大可能的連續與擴張底原則，它不允許有任何經驗的限制被視為絕對的限制。這樣說來，它是理性底這樣一個原則，即此原則是用來充作一個規律，它並設定那「我們在後返中所應當去作之」者，但它卻並不能預測那「先於一切後返，如其依自己而存在那樣而現存^④於對象中」的東西。依此而言，我名理性底原則曰「理性底軌約原則」，使它與條件系列底絕對綜體之原則區別開（此條件系列底絕對綜體是「被視為現實地存在於對象即現象中者」）^⑤，條件系列底絕對綜體之原則必應是一構造性的宇宙論的原則。我試想即以此區別去表示實無這樣的構造原則，因而並去阻止那不可避免地要發生的事情，即那「設非如此，通過一種超越的非法偷轉，便不可避免地要發生」的事情，即是說，去阻止「把客觀實在性歸給理念，歸給一個『只用來充作一規律』的理念」這種事。

①譯者案：此處肯·斯密士又譯為「當作一種……工作而被安置」。但「後返」可以當作一種工作，「最高限（最大限）」卻不能當作一種工作。故在此，如此意譯不甚通。Max Müller

譯為「只能是條件系列中的後返之所需要者」。此似乎稍好。
案：原文動詞只是個“aufgeben”，肯·斯密士一貫意譯為「當作一種工作而被安置」，而 Max Müller 則一貫譯為「需要」（所需要的，被要求的）。德文 geben 是給與，gegeben 是被給與，aufgegeben 則不知如何譯。類比其他，此 auf……形之動詞似是「應被給與者」，「應有者」。

②此一整句，依原文是如此：「這樣，理性底原則恰當地說來實只是一個規律，此規律在所與的現象底條件系列中規定一種後返，此後返決不能被允許去停止在任何絕對無條件的東西處」。此似簡單而甚明，其他兩譯大體皆如此，不知何故肯·斯密士於此中最後一句譯的那麼囉嗦。也許此最後一句於意義上有問題，故他予以詳盡的表達。但若如此，他應注明；但在此，他卻又無注明。

③「構造的原則」亦可譯為「構成的原則」，在此亦可意解為「圓成原則」。此處說構造原則與軌約原則與分析部原則之分析中所說者意義不甚相同。

④「現存」，肯·斯密士注明原文為「被給與」（gegeben）。

⑤此句，肯·斯密士注明依原文當為「是被視為在對象中（即：在現象中）即依其自己而被給與」。

要想恰當地去決定純粹理性底〔原則之為一規律〕這種規律之意義，首先，我們必須注意：作為一規律或一軌約原則的理性之原則並不能告訴我們對象是什麼，但只能告訴我們經驗的後返如何被貫徹下去以便去達到對象之完整的概念。如果它企圖於前一工作〔想告訴我們對象是什麼〕，則它必應是一構造的原則，而這樣的

{ A510
B538

構造原則是純粹理性所決不能供給者。因此，它不能被視為可以去主張「一特定所與的有條件者之條件底系列在其自身或是有限的或是無限的」者。因為若那樣視之，則我們必是去視一絕對綜體之純然理念（此絕對綜體只是在理念中被產生）為等值於這樣一種思考，即「思考一『不能被給與於任何經驗中』的對象」這樣一種思考。因為依據那樣視之而言，我們一定要把一種「獨立不依於經驗綜和」的客觀實在性歸給一「現象底系列」。因此，此理性之理念其所能作的不過是把一個規律規定給條件系列中的後返綜和；而依照這個規律，後返的綜和必須從有條件者，通過一切相隸屬的條件，向那無條件者而前進。但是，它從不能達到這個目標，因為絕對無條件者不是可在經驗中被發見的。

A511 }
B539 }

因此，我們必須首先決定所謂一個系列底綜和就其從不是完整的而言是什麼意思。要決定其是什麼意思，有兩個詞語是通常地被使用的，這兩個詞語是想去標識出一種差別，雖然並沒有正確地指定出這差別之根據。數學家只說及一「無限地前進」（*progressus in infinitum*）。以查考概念為其工作的哲學家不承認這個詞語為合法，而代之以「不定地前進」（*progressus in indefinitum*）。我們不須中止下來以便去考察這種區別底理由，或去詳說這種區別底有用的使用或無用的使用。我們只須以這樣的正確性即如在我們自己的目的上所需要的那正確性來決定這些概念。

關於一條直線，我們可以正當地說：「它可以被引長至無限。在此情形中，一「無限」與一「不定長的前進」間的區別必只是一無謂的纖巧。當我們說「你試畫一條線」，則在此去加上「不定長地畫」實比去加上「無限長地畫」聽起來似更為正確。當「無限長

地畫」意謂你在畫一條線時你必須不要停止（這不是說「畫一條線」時所意謂者），可是「不定長地畫」卻只意謂你在畫一條線時盡可如你所願以畫之；而如果我們只涉及那在我們的力量之內所要去作的是什麼，則「不定長地畫」這辭語是完全正確的，因為我們總能使這條線再長一點，而無底止。在我們只說及這種前進，即，只說及從「條件」進至「有條件者」這種前進之一切情形中，亦是如此。這種可能的前進可在現象底系列中進行而無底止。從一對特定的雙親下降，世代底下降線亦可以無底止地進行，而且我們亦很可以視這條下降線為現實地在世界中如此連續下去者。因為在此情形中，理性從不需要「系列底一個絕對綜體」，因為它並不預設那個綜體為一條件以及為一所與（與料根據），但只把它當作某種有條件的東西而預設之，這作為某種有條件的東西的綜體，它允許可以被給與，而且可以繼續對之增加而無底止。

{ A512
B540

可是就下列問題而言，情形卻完全不同。此問題即：當一種後返在一系列中從某種當作有條件者而被給與的東西上升至它的條件時，這種上升的後返能擴展至有多遠？我們是否能說這後返是存在於無限中的，抑或只能說它是不定遠地擴張的（存在於不定中的）。舉例言之，我們是否能從現在活著的人，通過他們底祖先底系列，而無限地上升。抑或我們只能這樣說，即：就我們所已後返至者而言，我們從未遇見過一經驗的根據可以使吾人視這系列為限制在任何點上者，因此我們很有理由而且同時被迫著不得不就每一祖先去進一步追尋其更遠的祖先，雖然實不能去預定這些更遠的祖先。

對以上之問題，我們可以答覆說：當整全是被給與於經驗直覺

A513 }
B541 }

中時，則此整全底內部條件系列中的後返便可無限地進行著；但是當只有一個系列中之分子是被給與了的，而從此一被給與了的分子開始，後返又必須進行至絕對的綜體，當是如此云云時，則這後返僅屬於「不決定的性格」的（在不定中的）。依此而言，一個物體底區分，即是說，被給與於一定界限間的一段物質之區分，必須被說為無限地進行著的。因為這一段物質是當作一整全，因而也就是說，連同著其一切可能的部分，而被給與於經驗直覺中。因為此一整全底條件就是此整全中之部分，而此部分底條件就是部分底部分，依此下去，無有底止，又因為在此化解底後返中，此條件系列底一個無條件的（不可分的）分子從未被遇見過，是故不只是茲並沒有任何經驗的根據足以停止此區分，而且任何繼續區分底進一步的分子其自身就是先於這區分之繼續而為經驗地被給與了的。那即是說，此區分是無限地進行下去的。另一方面，因為任何特定人底祖先之系列並不是依其絕對綜體而在任何可能經驗中為被給與了的，是故這後返乃是從世代系列中的每一分子進行至一較高的分子的，而且亦沒有經驗的界限，即「顯示一分子為絕對地無條件者」的那經驗的界限，可以被碰見。而因為此中的諸分子，即「可以供給條件」的那些分子，並不是先於後返，而已含在對於這整全底一個經驗直覺中，所以此處之後返並不是對於所與者之區分而無限地進行著，但只是「不定遠地進行著，進行著以尋求進一步的分子以便可以加到那些已被給與了的分子上去，而這些進一步的分子其本身復又總當作有條件者而被給與。

A514 }
B542 }

不管這後返是無限地進行著，抑或是不定地進行著，無論在那一種情形中，這條件之系列皆不可被視為當作「無限」而被給與於

對象中。這些系列不是事物之在其自己，但只是現象，這些現象，由於互為條件，是只在這後返本身中被給與。因此，問題不再是：此條件系列在其自身是如何大，是有限的，抑或是無限的，因為它在其自身什麼也不是，是無；問題但只是：我們如何去進行這經驗的後返，我們連續這後返須連續到如何遠。在此，就「管轄這樣的後返程序」的規律而言，我們見到一重要的差別。當整全是經驗地被給與的了的時候，則在此整全底內部條件之系列中「無限地」向後進行〔後返〕，這乃是可能的。可是當這整全不是被給與了的，但須首先通過經驗的後返始被給與，則我們只能說：「尋求這系列底更高而又更高的條件」這種尋求是「無限地」可能的。在上一情形中，我們能說：茲總有比我通過化徹底後返所能達到者為更多的「經驗地被給與了的」分子存在在那裡；但是在後一情形中，則意思是如此，即：我們在後返中總能進一步而又進一步地前進，因為沒有分子是當作絕對無條件者而為經驗地被給與了的；而因此，因為一更高的分子總是可能的，是故就此更高的分子而言，繼續追究是必要的。在上一情形中，我們必然地找到這系列底進一步的分子；在後一情形中，因為沒有經驗是絕對地被限制了，是故我們去追究進一步的分子乃成必要。因為，或者我們沒有一種知覺它把一絕對的限制安置於經驗的後返上，在此情形中，我們必不可視這後返為已完整了的，或者我們有一知覺它限制了我們的系列，在此情形中，此知覺不能是所已經過的系列之一部分（因為那能限制者必須不同於那「為此能限制者所限制」的東西），而因此，我們亦必須把我們的後返再繼續下去後返到此條件上去，而這樣，這後返復又重新開始，依此繼續下去，無有底止。

{ A515
B543

以上這些觀察將因著其下節中的應用而被置於其恰當的場合中
〔而得恰當地被表示〕。

純粹理性底背反

第九節 在關於一切宇宙論的理念中，理性底軌約原則之經驗的使用

在許多機緣上，我們早已表明：沒有超越的使用可由知性底純粹概念或理性底純粹概念〔理念〕而造成；並已表明：感觸世界中的條件系列底絕對綜體〔之肯斷〕是基於理性底一種超越的使用，在此超越的使用中，理性從其所假定之為一物自身者要求此無條件的完整；並已表明：因為感觸世界並不含有這樣的完整，所以我們從不能有理由就感觸世界中的系列底絕對量度去探問這感觸世界是否是被限制了抑或它在其自身是不被限制的，我們只能有理由去探問我們在經驗的後返中應當進行至如何遠，即當我們把經驗向後追溯到它的條件，而我們之追溯到其條件是遵守理性底規律而追溯至其條件，因而對於理性底問題除那「符合於〔經驗的〕對象」的答覆外，沒有其他答覆可言，我們即以此為滿足，當我們是如此云云時，我們在經驗的後返中應當去進行至如何遠。

{ A516
B544

因此，那唯一剩留給我們的便是理性底原則之對一可能經驗底連續與量度而為一規律之妥效性；理性底原則之作為「被視為物自身」的現象自身之構造原則之無效性已充分地被證明。如果我們把此兩結論牢記於心，則理性之自我衝突便完全結束而不再現。因為這種批判的解決不只是毀滅了那「使理性自相衝突」的幻象，並且將代之以實義（teaching, Sinn），此實義在糾正那「曾是衝突之

唯一源泉」的誤解中使理性自身一致。這樣，一個「若不如此則必是辯證的」之原則將被轉成一「學理性的原則 (doctrinal principle)」。事實上，如果這個原則能被執持為可以決定知性之最大可能的經驗使用，即依照其主觀意義然而卻又符合於經驗之對象，而決定知性之最大可能的經驗使用，則結果將與設想這原則好像真是一個公理，即「先驗地決定對象之在其自身」的公理 (此從 A517 } 純粹理性說是不可能者)，甚為相同 [所差亦無幾：只結果差不多，而來源根本不同]。因為只有當這原則在指導知性之最廣可能的經驗使用中是有效果的時，這原則始能在關涉於經驗之對象中，於擴張並糾正我們的知識上，表現任何影響力。

I [第一背反之解決] 一宇宙整全中的現象之組合綜體之宇宙論的理念之解決

在此，如在其他宇宙論的問題處那樣，理性底軌約原則是基於這命題，即：「在經驗的後返中，我們不能有『一絕對限制』底經驗，即是說，不能有那『經驗地言之是一絕對無條件者』這樣的一個條件之經驗」。何故不能有，其理由是如此：蓋這樣的一種經驗必應含有現象底一種限制，這限制是因著「無」而限成或因著「虛空」而限成，而在繼續後返中，我們亦定能夠在一知覺中去碰見這種限制。但這卻是不可能的。

上提那個命題實際上是陳述這個意思，即：我們在經驗的後返 A518 } 中所僅能達到的那些條件便是「其自身復須被視為經驗地有條件 B546 }

者」這樣的一些條件。只陳述這個意思的那個命題最後終歸（in terminis）含有這個規律，即：在上升的系列中，不管我們進至如何遠，我們必須總是要追究這系列底一個更高的分子，此更高的分子或者可通過經驗而成爲被知於我們，或者不可通過經驗而成爲被知於我們。

因此，對第一個宇宙論的問題之解決而言，我們只須去裁決：在就時間與空間而後返到「宇宙底無條件的量度」這種後返中，這個從不能被限制的上升是否可說爲是一種「後返至無限」之後返，抑或只可說爲是一不決定地繼續的後返（不定的後返）。

世界底一切過去狀態底系列之完全一般的表象以及那「共在於宇宙性的空間中」的一切事物之完全一般的表象其自身就只是我所思給我自己（雖然在一不決定的樣式中思之以給我自己）的一個可能的經驗的後返。只有依此經驗的後返，對一個特定所與的知覺而言的這樣的條件系列之概念始能發生^(a)。現在，我們只【隨時】^①在概念中有這「宇宙性的整全」，但從未在直覺中有之〔即：從未把宇宙當作一整全而在直覺中有之〕。因此，我們不能從「宇宙整全度量度」辯說至「後返之量度」，依照前者以決定後者；反之，只有因著參照經驗的後返之量度〔只有通過經驗後返之量度〕，我始能爲我自己去形成世界度量度之概念。但是，關於此經驗的後返，我們所能知的至多是如此，即：從條件系列底每一特定所與的分子開始，我們總是仍然要經驗地進到一較高而且較遠的分子。現象底整全之量度並不是因著此前進而即可以依任何絕對的樣式而爲被決定了的；因此，我們不能說這個後返可以進行至「無限」。要想進行至無限，我們定須預測這後返所尚未達到的那些分子，並把

{ A519
B547

A520
B548 }

這些尚未達到的分子之數目表象之爲如此之大以至於沒有經驗的綜和能夠達到之，因而也就是說，我們定須先於這後返而決定世界之量度（雖然只是消極地決定之）。可是先於後返而去決定世界之量度，這乃是不可能的。因爲世界並不是依其綜體，通過任何直覺，而爲被給與於我者，是故它的量度也不是先於後返而爲被給與於我者。因此，關於世界底量度本身，我們畢竟不能說任何事，更亦不能說在此世界量度中存有一無限的後返。一切我們所能作的便是去尋求世界底量度之概念，即依照那「決定世界中的經驗的後返」的那規律來尋求世界底量度之概念。這個規律所說的不過是如此，即：在經驗的條件之系列中，我們所可達到的不管如何遠，我們決不應假定一絕對的限制，但只應把每一當作有條件者看的現象隸屬到另一個現象上去，以此另一個現象作爲它的條件，而且我們亦必須前進至這個條件。此義就是「不定的後返」，此不定的後返，由於它並不能決定「對象中的量度」，是故它是很夠清楚地可與「無限的後返」區別開。

(a)處，康德作底注云：

因此，這個宇宙系列既不能比可能的經驗後返爲較大，亦不能比之爲較小，所謂可能的經驗後返即這宇宙系列之概念所單基於其上的那種後返。而因爲這種後返既不能產生一決定性的無限，亦不能產生一決定性的有限（即：任何絕對地被限制了的東西），是故世界底量度既不能被視爲有限，亦不能被視爲無限，這是十分顯明的。世界底量度所經由之以被表象的那後返既不允許一有限，亦不允許一無限。

①案：原文有「隨時」(jederzeit)一副詞，英譯皆略。

因此，我不能說：世界在空間方面或關於過去的時間方面是無限的。任何這樣的量度概念，由於它是一所與的無限量之概念，是故它乃是經驗地不可能的，而因此，在關涉於那「作為感取之對象」的世界中，它也是絕對地不可能的。我也不能說：從一特定知覺向後返，返到那在一系列中（不管是空間方面的系列抑或是過去的時間方面的系列）限制此特定知覺的那一切東西上，這種後返可以進行至「無限」；若這後返可以進行至無限，則它必須去預設世界有一無限的量度。我也不能說：這後返是有限的；一絕對的限制亦同樣是經驗地不可能的。這樣，關於全部的經驗之對象（整個的感取世界），我不能說任何什麼事；我必須把我的肯斷限制到這規律上去，即那「決定經驗，即在符合於其對象中的經驗，如何可被得到，以及其如何可進一步被擴張」這樣的規律上去。

這樣，對於「關於世界量度的宇宙論的問題」之第一而否定的答覆便是：世界在時間方面沒有第一開始，而在空間方面亦無最遠的範圍〔界限〕。

因為如果我們設想這世界有開始，有限制，則這世界必應是一方面為一空的時間所限，而另一方面又為一空的空間所限。但是，因為當作現象看，世界不能在其自身依空的時間之樣式或依空的空間之樣式而被限制（現象不是一物之在其自己），所以世界底這些限制必須在一可能經驗中被給與，那即是說，我們需要有一對於限制之知覺，即因著絕對空的時間或空的空間而限制成的那種「限

{ A521
B549

制」之知覺。但是這樣的一種經驗，由於它完全空無內容，所以它是**不可能的**。因此，世界底一個絕對的限制是經驗地不可能的，因而也就是絕對地不可能的^(a)。

(a)康德在此有底注云：

須知這個證明完全不同於第一背反底反題之獨斷的證明。在那個獨斷的論證中，我們依照通常而獨斷的觀點，視這感觸世界為一個**在其自身**，以其綜體，先於任何後返，而**被給與的東西**；我們且又肯斷說，這感觸世界，除非它佔有一切時間與一切地位，否則它便不能在空間與時間中有任何決定性的位置，不管是那一種。因此，這獨斷論者的結論亦不同於我上面所給的那結論；因為在這獨斷的證明中，我們推斷了或表示了這世界底現實的無限性。

肯定的答覆同樣直接地隨之而來，即：在現象系列中的後返，當作世界度量度之一決定者看，是「**不決定地**」進行著的。此即等於說：雖然這感觸世界沒有絕對的度量度，然而這經驗的後返（只有通過此後返這世界始能依其條件一邊而被給與）卻有其自己之規律，即：「它必須總是從這系列底每一有條件的分子進至一更為遼遠的分子；它之如此前進或者是藉賴著我們自己的經驗而然，或者是藉賴著歷史底指導線索而然，或者是藉賴著結果與原因底鍊索而然。而如此規律進一步所要求者，我們的唯一而定常的目的必須是知性底可能的經驗使用之擴張，蓋由於此擴張是理性之在其原則之應用中之唯一恰當的工作」^①。

A522 }
B550 }

①案：此不合原文。依原文是如此：「總應去從系列底每一分子，當作有條件者看者，進至一更遼遠的分子（或者經由我們自己的經驗而進至，或是經由歷史底指導而進至，或是經由原因與結果之鍊索而進至），而無論進至何處，決不應去免除知性底可能的經驗使用之擴張，蓋由於此擴張是理性之在其原則之應用中之唯一恰當的工作」。此是一整句表示「經驗後返」之規律。肯·斯密士譯拆開了，顯不出。他把它分成兩整句，而於後一整句又加了許多字，意思全變了。Max Müller 譯較合。當以此原文為準。

這個規律並不規定這樣一個決定性的經驗的後返，即：「此後返在某類現象中必須無底止地進行著」這樣一個決定性的經驗的後返，例如從一活著的人開始，通過一祖先之系列而向後進行，在此後返進行中，我們決不能期望去遇見一第一雙親，又如在天體底系列中，我們決不能承認一個最遠方的太陽：此規律並不規定這樣決定性的經驗的後返。此規律所要求的一切便是「從現象進到現象」這種前進；因為縱使那些所要進至的現象不能產生一現實的知覺（此如當對我們的意識而言它們在級度上——強度量上太弱不足以成爲經驗時），然而當作現象看，它們仍然屬於一可能的經驗。

一切開始皆存在於時間中，而廣延者底一切限制皆存在於空間中。但空間與時間只屬於感取之世界。依此，雖世界中的現象皆是有條件地被限制了了的，然而「世界本身」卻既不是有條件地被限制了了的，亦不是無條件地被限制了了的。

A523 }
B551 }

同樣，因為世界從不能當作「完整者」而被給與，又因為甚至那「當作有條件者而為被給與了的東西」之條件系列，作為一宇宙系列看，亦不能當作「完整者」而被給與，所以世界度量度之概念是只有通過後返始為被給與了的，而並不是先於後返在一「集合的直覺」〔整全的直覺〕中而為被給與了的。但是，後返只存於「決定量度」這「決定之」之決定活動中〔決定量度之活動中存有後返〕，後返並不給出任何決定性的概念〔後返至何處便決定至何度，後返不能給出一客觀的決定性的量度之概念以為是什麼量〕。因此，後返並不能產生出這樣一個量度之任何概念，即那「在關聯於某種一定的單位尺度中而能被敘說為是無限的」這樣一個量度之概念。換言之，後返並不能進行至「無限」，好像這「無限」可被給與似的，但只能進行至不決定地遠的〔不定的遠〕，以便去給出那種經驗的量度，即那「在此後返中並通過此後返始成為現實的」那種經驗的量度。

II 〔第二背反之解決〕給與於直覺中的一個整全底區分之綜體之宇宙論的理念之解決

如果我們區分一給與於直覺中的「整全」，則我們是從某種有條件者而進至此某有條件者底可能性的諸條件。部分底區分（對於部分再施以區分，此曰次區分或化解）便是此諸條件底系列中的一種後返。這個系列底絕對綜體必只當這後返能達到單純的部分時，始可被給與。但是，如果在一連續進行的化解中的一切部分其自身

復又是可分的，則這區分，即「從有條件者後返至其條件」這種後返，便是無限地進行著的。因為這些條件（這些部分）其自身即含在有條件者中，而又因為這個有條件者是當作「完整的」而被給與於一個「被圍在限制之內」的直覺之中，所以這些部分盡皆與那有條件者一起而為被給與了的。因此，這個後返不可只被名爲一「不定的」的後返。此不定的後返，前就第一個宇宙論的理念而言是可允許的，因為該第一宇宙論的理念要求「從有條件者進至其條件」這一種前進，而所進至的這些條件，由於是外於該有條件者，所以它們並不是通過有條件者而為已被給與了的，而且亦不是與該有條件者一同而為已被給與了的，它們但只是在經驗的後返中始被增加到該有條件者上去。但是，關於一個可分至無限的整全，我們卻沒有理由去說：這個可分至無限的整全是由無限多的部分而被作成。因為雖然一切部分皆含在這整全底直覺中，可是這全部的區分並不因而亦含在這整全底直覺中，但卻是只存於連續的化解中，即是說，只存於這後返之本身中，因著此後返，這系列始成爲現實的。因為這種後返是無限的，所以這後返所達到的一切分子或部分皆是含在這被視爲一集合體的所與整全中。但是這區分底全部系列卻並不因而即含在這所與的整全中，因為這區分底全部系列是一相續的無限，而從未是一「整全」，因此，它不能展示一無限的衆多數，或一整全中的一無限的衆多數之任何結合〔或組合〕。

以上這個一般的陳述顯然可以應用於空間。每一被直覺爲在限制內的空間便是這樣的一個整全，此種整全之部分，如因著繼續不斷的化解而被得到者，其本身總仍是空間。因此，每一被限制了的空間是無限地可分的。

{ A524
B552

A525 }
B553 }

這個陳述底第二應用完全自然地隨以上應用於空間而來，此第二應用即是應用於被圍在限制之內的一個外部的現象，即，應用於一個物體。一個物體底可分性是植基於空間底可分性中，空間底可分性構成「這物體之為一廣延的整全」之可能性。因此，**物體是無限地可分的**，然而它卻不是由無限多的部分而組成。

實在說來，這似乎是可以的，即：一個物體，因為它必須當作本體〔常住體〕而被表象於空間中，所以就空間底可分性之法則而言，此物體將不同於空間。我們固可承認：化解從不能把一切組合從空間處移除〔意即：使一切組合離開空間〕；因為若那樣移除，則必意謂：空間（在此空間處並沒有什麼自我潛存的東西）已不復是空間，而此是不可能的。可是另一方面，「如果物質底一切組合在思想中被消除則便無物可以留存」這個肯斷似乎並不是可與一本體之概念相容的，此本體被意謂是一切組合之主詞，而且它必須繼續存在於〔常住於〕組合物之成素中，縱使空間中的連繫（因著此連繫那些成素可構成一物體）被移除，它亦必須繼續存在。但是，這層意思雖適用於物自身（因為物自身是通過知性底一純粹概念而被思），然而它卻並不適用於我們於現象領域中所名之曰本體者。因為此現象領域中的本體並不是一絕對的主詞，它但只是一個常住的感性影像，它除當作一直覺外，它什麼也不是，而在直覺中，無條件者是從未被遇見的。

A526 }
B554 }

但是，雖然此「無限的進行」之規律無疑地可應用於一「只被視為充塞空間」的現象之隸屬區分，可是它並不能被致使去應用於這樣一個所與的整全，即「在此所與的整全中，諸部分早已是如此確定地互相分離以至於此諸部分構成一不連續的量（quantum

discretum) 」這樣一個所與的整全：那無限的進行之規律不能被致使去應用於其部分各自分離而構成非連續量這樣的整全上。我們不能假定：一被組織起的整全底每一部分其自身復又是如此之被組織起來，以至於：在部分底分析而分析至無限中，仍有其他被組織起的部分總可被遇見；總之，我們不能假定：這整全是可以被組織起而組織至無限的。這不是一可思議的假設。物質底部分如見之於其無限的化解中者，可被組織起來，這自是真的。空間中一所與現象底區分之無限性是只基於這事實，即：通過這種無限性，只有這可分性（此可分性之自身，就其部分之數目言，是絕對地不決定的）是被給與了的，至於那些部分自身則只有通過隸屬區分而被給與以及被決定。總之，整全，依其自身而言，並不是早已被區分了的。因此，部分底數目，一種區分在一整全中所可決定者，將依靠於我們在此區分底後返中所欲進至多遠而定。另一方面，在一被思議為無限地被組織起來的組織體之情形中，這整全是被表象為早已分成部分的，並且被表象為先於一切後返而即足以把一種決定性的而又是無限數的部分允諾給我們者。但是，這是自相矛盾的。這種無限的錯綜重疊是被視為一無限的（即：從不能被完整的）系列，然而同時卻又被視為在一〔不連續的〕複合體(Zusammennehmung)中而為完整的。無限的可分性之屬於現象是只當此現象是一「連續量」時，它始屬於現象；無限的可分性是與空間底佔有分不開的，此空間之佔有實是無限的可分性之根據。去把任何東西視為是一「不連續量」，便是去把其中的單位數目視為是被決定了的，因而也就是說，視為在每一情形中皆等於某一數目。在一組織起的物體中，組織能進至多遠，這只有經驗能夠表示之；而雖然就我們的經

{ A527
B555

驗已歷過而言，我們可從未確定地已達至任何非組織的部分，可是「經驗到這種非組織的部分」之可能性必須至少可被承認。但是，當我們把一「現象一般」底超越區分記於心中時，則「此區分可以擴展至如何遠」之問題並不要等候一來自經驗的答覆；那問題可因著理性之原則而被裁決，此理性之原則規定以下之情形，即：在廣延物底化解中，這經驗的後返，依照廣延物這一現象之本性，從不能被視為是絕對地完整了的。

* * * *

A528 }
B556 }

對於數學的超越理念底解決之結束語以及對於力學的超越理念底解決之預備的省察

我們通過一切超越的理念，依表列的方式，已表象了純粹理性底背反，並且已表明了這衝突底根據以及移除此衝突之唯一辦法便是宣布這兩相反對的肯斷皆假，在如此表象之以及如此表明之中，我們已把條件表象為在一切情形中皆依照空間與時間之關係而委順於〔或繫屬於〕那有條件者。條件在空間與時間之關係中委順或繫屬於有條件者，這乃是通常的理解所普通作成的假設，而衝突亦專由於這假設而發生。依此想法，綜體底一切辯證的表象，在對於一所與的有條件者而言的條件之系列中，皆完全是同一性格的。條件總是和有條件者一同為一系列底一分子，因而亦是與有條件者為「同質的」。在這樣一個系列中，後返從不能被思為是完整了的，而如果它已被思為是完整的，則一分子，其自身為有條件者，必須

已錯誤地被設想爲是第一分子，因而也就是錯誤地被設想爲是無條件者；對象，即，有條件者，或可並非總是只依照它的量度而被思量，但是至少它的條件系列已如此被思量。這樣，便引起了這困難，即：理性使這系列對於知性或是太長，或是太短，這樣，知性從不能相當或相稱於那所規定的理念：這一困難決不能因著任何和解而被處理，但只能因著割斷這死結而被處理。

{ A529
B557

但是，依以上所說的那一切，我們已忽略了那「存於對象間」的本質的分別，即是說，已忽略了那「存於知性底概念間」的本質的分別，這些知性底概念即是理性所要努力去把它們升至理念者。依照前文所給的範疇表，這些概念其中有兩類是函蘊著現象底數學的綜和，其他兩類則函蘊著現象底力學的綜和。

到現在爲止，在以上的那兩種解決中，去計及這種分別是不必要的；因爲恰如在一切理念底一般表象中我們總是要順從於現象領域內的條件〔總是仍然要留在現象領域中的條件下〕，所以在那兩類數學的超越理念中我們所牢記於心的唯一對象也是作爲現象的對象。但是，現在由於我們要進而去考慮知性底力學概念適合於理性底理念適合到什麼程度，所以這分別便成十分重要的，並且它對於「理性被牽連或糾纏於其中」的那種訴訟〔衝突〕亦開放給我們以新的看法或見解。這訴訟，在上面我們對於它的裁判中〔即：在第一、第二兩背反之解決處對於它的裁判中〕，已由於它在正反雙方皆基於假的預設之故而被遣除〔被廢棄〕。但是，因爲在力學的背反中，和理性底要求可以相容的一個預設或可被發見，又因爲法官或許補充了那請求中所缺乏的東西（那請求雙方皆犯誤述之過），所以這訴訟可以被處理得使雙方皆滿意，可是這一種處理法在數學

{ A53
B55

的背反方面是不可能的。

如果我們只考慮條件系列底伸展，並只考慮這些系列是否適合於理念，這理念對於這些系列是否太大抑或太小，則這些系列在這些方面實一切皆是同質的。但是居於這些理念之下而為其根據的知性之概念卻可含有或者單只是同質者之綜和（此種綜和被預設在每一量度之組合中同樣亦被預設在每一量度之化解中），或者亦是異質者之綜和。因為異質者可被承認為至少在力學的綜和之情形中是可能的，所謂力學的綜和，乃是在因果連繫方面以及在必然者與偶然者底連繫方面皆同然者。

因此，在現象系列底數學連繫中，除感觸的條件外，沒有其他條件是可允許的，那就是說，沒有一個條件其自身不是這系列之一部分者。可是另一方面，在感觸條件底力學的系列中，一個異質的條件，即其自身不是系列之一部分，但純粹是智思的，而如其為智思的，因而它亦是在這系列之外，這樣一個異質的條件可被允許。在此情形中，理性得到滿足，而無條件者亦是先於現象而被安置，而同時現象底不可變更地有條件的性格〔被制的性格〕卻又並不因而被隱晦，而這些現象底系列亦並不因而被割短以侵犯了知性所規定的原則。

A531 }
B559 }

既然力學的理念允許現象底一個條件在現象系列之外，即是說，一個條件其自身不是現象，則我們便達到一個完全不同於那「在數學的背反之情形中是可能的」任何結論之結論。在數學的背反中，我們不得不宣告兩相對反的肯斷皆假，可是另一方面，在力學的系列中，完全有條件者，即和「被視為現象」的系列不可分離的完全有條件者，是和一個「雖實並非是經驗地被制約了的，然而

卻亦是「非感觸的」條件有密切關係的。這樣，我們一方面能夠去為知性得到滿足〔意即：給知性以滿足〕，另一方面亦能夠去為理性得到滿足〔意即：給理性以滿足〕^(a)。如是，〔力學背反中的〕辯證的論證，即「依此路或彼路只想在純然的現象中尋求無條件的綜體」的那辯證的論證，雖完全倒塌，而理性底命題，當此較正確的解釋已這樣被給與了時，則可雙方皆是真的。在那些「只涉及一數學地無條件的統一」的宇宙論的理念方面決不能是如此；因為在這些理念方面，沒有現象系列中的一個條件其自身不是現象，不是作為現象而為系列底分子之一，能被發見。

{ A532
B560

(a)處，康德作注云：

知性並不承認現象間有任何條件其自身能是「並非經驗地被制約者」。但是，如果對於現象〔領域〕中的某種有條件者，我們能思議一個智思的條件，它不屬於現象底系列而為其分子之一，而我們之思議這樣一個智思的條件至少又沒有干擾或妨礙了經驗條件之系列，如是，則這樣一個條件即可被承認為是「並非經驗地被制約者」，其這樣被承認卻又無損於經驗的後返之連續。

Ⅲ 〔第三背反之解決〕「宇宙事件之從其原因而引生」這引生中的綜體之宇宙論的理念之解決

當我們應付或處理那發生的東西時，茲只有兩種因果性可被我們所思議；此兩種因果性乃是或依「自然」而成者，或由「自由」而發生者。依照「自然」而成的因果性是感觸世界中的某一個狀態與那先行的狀態之相連繫，所謂先行的狀態即是「此某一狀態依照一規律所追隨」的那個狀態。因為現象底因果性基於時間之條件上，而先行的狀態，如果它總是已經存在著，它便不能已產生了一個「在時間中開始有存在」的結果，是故那隨之而來者便是：那發生的東西或開始有存在〔開始出現〕的東西其原因之因果性必須其自身也須開始有存在，而依照知性之原則，它必須其自身轉而復需要有一原因。

A533 }
B561 }

但是另一方面，所謂自由，依其宇宙論的意義而言，我理解為是「自發地開始一狀態」之力量。因此，這樣的因果性其自身將不居於另一「在時間中決定之」的原因之下，如依自然底法則所要求者。依此義而言，自由是一純粹超越的理念，此超越的理念首先並不含有任何從經驗假借得來的東西，其次，它涉及一個「不能在任何經驗中被決定或被給與」的對象。「每一生起的東西有一原因」，這是一個普遍的法則，它制約一切經驗底可能性。因此，原因底因果性，即「其自身也是生起或開始有存在」的那原因之因果性，必須其自身轉而復有一原因；而這樣，經驗底全部領域，不管

它擴展至如何遠，遂被轉成「純然自然者」之綜集。但是，因為在此路數中，沒有「決定因果關係」的諸條件底絕對綜體可被得到，所以理性為其自己創造了「一個自發性」之理念，這一自發性能夠以其自身開始去活動，而不須依照因果性之法則被一先行的原因所決定，決定之以至於有活動。

實踐的自由之概念即基於此超越的理念，而自由底可能性之問題所總是為其所苦〔所纏繞〕的那困難之真實的根源亦處於此超越的理念，此則一定要特別地被注意。自由，依其實踐的意義而言，就是意志（Willkür）之獨立不依於由感性衝動而來的迫束。因為一個意志，當它是感性地被影響時，即為感性的動力所影響時，它即是感性的；如果它可感性地被迫使為必然如此者，它即是動物性的意志（arbitrium brutum）。人類的意志確然是一為感性所影響的意志（arbitrium sensitivum），但它不是動物性的，而卻是自由的（liberum）。因為感性並不迫使它的活動為必然如此者。人有一種自決之能力，此能力獨立不依於任何由感性衝動而來的迫束或強制。

顯然，如果感觸世界中的一切因果性皆是純然的自然，則每一事件皆必依照必然的法則在時間中為另一事件所決定。現象，依其決定意志而言，必會在意志底活動中有其自然的結果，而且亦必會使意志底活動成為必然的〔機械地必然的〕。因此，超越的自由之否決必包含著一切實踐的自由之取消。因為實踐的自由預設：雖然某種東西未曾發生過，可是它應當發生，並預設：既然它應當發生，是故其原因，如被發見於現象領域中者，並不是如此之有決定作用以至於排除了我們的意志底因果性——意志底因果性即是那

{ A534
B562

「獨立不依於那些自然的原因，而且甚至相反於那些自然原因之力量以及影響力，而能產生出某種『依照經驗的法則在時間秩序中而為被決定者』的東西」的那種因果性，因而也就是說，是那「能夠完全以其自己開始一事件之系列」的那種因果性。

A535 }
B563 }

因此，在這裡，就像理性在其冒險越過可能經驗底範圍中自相衝突時所常發生的那樣，這問題實不是生理學的〔自然學的〕，但卻是超越的。關於自由底可能性之問題實有關於心理學；可是因為此問題基於純粹理性底辯證的論證，所以此問題底處理以及解決是專屬於超越的哲學的。在試作這種解決以前（這種解決是超越哲學所不能謝絕的一種工作），我必須多或少更準確地規定這超越哲學底程序，即在處理此問題中的超越哲學底程序。

A536 }
B564 }

如果現象是物之在其自己，空間與時間是物之在其自己〔物自身〕底存在之形式，則條件必總是與有條件者為同一系列之分子；這樣，在現在的情形中，如在其他超越的理念處那樣，背反必發生，即是說，這系列對知性而言必是或太大或太小。但是，力學的理性概念，我們在本節以及下節所要去討論之者，有這特性，即：它們並不有關於一個對象之被視為一量度，但只有關於此對象底「存在」；依此，我們能抽掉條件系列底量度，而只考量條件對於有條件者底力學關係。依是，在處理關於自然與自由之問題中，我們所遭遇的困難乃是：自由是否畢竟是可能的，而如果它是可能的，它是否能和自然的因果法則之普遍性一同存在。說「世界中的每一結果必須或是從自然而發生或是從自由而發生」，這是一真正地非此即彼的析取命題嗎？我們豈必不可說：在同一事件中，依不同的關係，兩者皆可被發見嗎？「感觸世界中一切事件皆依照自然

底不可變更的法則而處於一通貫的連繫中」，這是超越分析中一個已建立起的原則，而此原則是不允許有例外的。因此，問題只能是：自由是否完全為這不可侵犯的規律所排拒，抑或一個結果，儘管其依照自然而這樣被決定，是否不可以同時亦基於自由。現象底絕對實在性〔意即：超越的實在性〕這一通常而錯誤的預設在這裡顯出其有害的影響，使理性陷於狼狽。因為，如果現象真是物之在其自己，則自由便不能被維持。如是，自然將是每一事件底完整而充分的決定因。事件底條件將只能在現象系列中被發見；條件與條件底結果這兩者將依照自然底法則而為必然的。可是，另一方面，如果現象不被視為比其所實是者為更多，如果它們不被看成是物之在其自己，但只被看成是表象，是依照經驗的法則而被連繫起來的表象，則它們自身必須有那「並非是現象」的一種根據。這樣的一種智思的原因底諸結果可以顯現出來，因而亦可通過其他現象而被決定，但這智思的原因之因果性本身並不是這樣被決定了的。雖然諸結果須在經驗條件底系列中被發見，然而這智思的原因，連同其因果性，卻是在這系列之外的。這樣，這所產生出的結果在關涉於其智思的原因中可以被看成是自由的，而同時在關涉於現象中它又可被看成是依照自然之必然性而為由這些現象而結成者。這種分別，當依此完全一般而抽象的樣式而被陳述時，必然顯得極為微妙難解而又隱晦，但是在其應用底經過中，它將成為清楚的。我的目的只想去指出以下之情形，即：因為在一自然之係絡裡，一切現象之通貫的連繫是一不可搖動的法則，所以頑固地堅持現象底「實在性」〔意即：超越的實在性〕其不可避免的結果便是去毀壞一切自由。那些追隨通常想法的人絕不能去消融自然與自由間的衝突而和

{ A537
B565

解之。

A538 } 通過自由而成的因果性與「普遍的自然必然性之法則」相
B566 } 諧和之可能性

凡在一感取之對象中其自身不是現象者，我名之曰「智思的」〔純智所思的〕。因此，如果一個「在感觸世界中必須被看成是現象」的那存有它在其自身中有這麼一種能力，即此能力不是感觸直覺底一個對象，但是通過此能力，該存有可以成爲現象底原因，如是，則此存有之「因果性」便可依兩個觀點而被看待。如果此因果性被視爲一「物自身」底因果性，則它依其活動而言便是「智思的」；如果此因果性被視爲感取世界中的一個現象底因果性，則它依其結果而言便是「感觸的」。因此，我們必須對於這樣一個主體底能力之因果性既要去形成一經驗的概念，又要去形成一理智的概念，並且要視這兩個概念爲涉及一同一結果者。這雙重方式，即【思考一「存在於一感取之對象中而產生此對象」的能力】^①這思考之之雙重方式並不與我們「關於現象以及關於一可能經驗所須去形成」的任何概念相衝突。何以故如此，這是因爲以下的緣故而然，即：因爲現象並非物自身，是故現象必須基於一「超越的對象」上，此超越的對象決定現象爲純然的表象；因此，茲並沒有什麼東西可以阻止我們，使我們不能把一種「不是現象（雖然其結果須在現象中被遇見）」的「因果性」歸給此超越的對象，即在此超越的對象所因之以顯現而成爲現象的那種性質以外，再把一種不是現象的因果性歸給此超越的對象。每一有效的原因必須有一種性

A539 }
B567 }

格，即是說，必須有其因果性底一個法則，若無此因果性底法則，它必不能是一原因。因此，依據以上的假設，我們必須在一「屬於感觸世界」的主體中首先有一**經驗的性格**；因著此經驗的性格，此主體底活動，當作現象看，是依照不可更變的自然法則而與其他現象有通貫的連繫。而因為這些活動能從其他現象中而被引生出，所以它們與其他現象合在一起構成自然秩序中一個唯一的系列。其次，〔除那經驗的性格外，〕我們定須也要允許這主體有一**智思的性格**，因著此智思的性格，這主體實是那些「當作現象看」的活動之原因，但是這智思的性格本身卻並不處於任何感性底條件之下，因而其自身亦並不是一現象。我們可名前者曰現象領域中的事物之性格，而名此後者曰「作為物自身」的事物之性格。

- ①「一『存在於感取之對象中而產生此對象』的能力」，肯·斯密士譯為「為一感取之對象所有的能力」，此不達。案：原文是“*das Vermögen eines Gegenstandes der Sinne*”。Max Müller 譯之為「一感取底對象之能力」，此亦不達。“*eines*”處須補之以動詞，但不應如肯·斯密士之所補。Meiklejohn 譯為「一『居留於一感取之對象中』的能力」，此稍得之。「居留於」實即「存在於」——「存在於一感取之對象中而產生此對象」。

〔又案〕：此段文中所說的「超越的對象」是指「物自身」言。下文屢使用此詞，皆指物自身言，皆非第一版超越推證中所說的「超越的對象=X」。物自身本不可說為對象，而

若視為對象，即隨文以「超越的」說之，此超越實即超絕義。因既有實指，實指物自身而說，故與第一版超越推證中所說的「超越的對象=X」不同。該處無實指，康德亦明言它不是一「智思物」(noumenon)。此並非以超越推證中的「超越對象」為準，再比照此處所說的「超越的對象」，而謂康德說「超越的對象=X」態度遊移不定或有衝突也。成為問題而困惑讀者的是第一版超越推證中的超越對象，而實指物自身的超越對象則無問題可言。第二版的超越推證刪去「超越的對象」一詞，別處使用此詞只是實指物自身而言，此只是隨文立詞。然則第一版超越推證中說超越對象，康德對之實另有思理，與實指物自身的超越對象不同，故當討論該處該詞時，不可謂康德遊移不定，謂其亦有物自身底意義也。

A540
B568 }

現在，這個活動的主體，依其智思的性格而言，自不處於任何時間條件下；時間只是現象底一個條件，並不是物自身之條件。在此主體中，沒有活動可開始或停止〔有生或滅〕，因此，此主體並不必須去符合於這決定之法則，即「一切在時間中是可變化的東西」底決定之法則，亦即是說「每一發生起的東西必須在那『先於它』的諸現象中有其原因」這樣的每一東西底決定之法則。總之，此主體底因果性，就其是「智思的」^①而言，必不會在那些經驗條件底系列中有一地位，所謂那些經驗的條件即是「事件所經由之以被致使在感取世界中成為必然的」那些條件。此智思的性格實從未直接地被知，因為任何東西只有當其顯現時，它始能被覺知，除此

以外，再沒有什麼東西可被覺知。此智思的性格必應依照經驗的性格而被思，此恰如我們被迫著不得不去思一超越的對象為處於現象之基礎地位而為其根據，雖然我們對於「超越的對象在其自身是什麼」一無所知。

- ①「智思的」，康德原文為「理智的」。肯·斯密士注云：別處康德總使用「智思的」這個較少令人誤會的詞語。案：當改。關於此兩詞之分別，康德已在分析部中 A257, B313處有所注明。此處自是其不慎。

因此，此主體，當作現象看，依其經驗的性格而言，「它自應必須去符合於一切「因果的決定之法則」^①。就此而言，此主體不過只是感取世界底一部分，而此主體底諸結果，就像其他現象一樣，亦必須是「自然」底不可免的成果〔亦必須是不可避免地由「自然」而排洩出者〕。一旦外部現象被見為去影響此主體，並且一旦此主體底經驗性格，即此主體底因果性之法則，是通過經驗而成為被知的，則此主體底一切活動必須容許有依照自然之法則而說明之之說明。換言之，此一切活動底完整而必然的決定上所需要的那一切東西必須被發見於一可能經驗中。

- ①依原文：「它自應必須依照一切決定底法則而屈服於因果的結合或連繫」。

依其智思的性格而言（雖然我們對此智思的性格只能有一般的 { A541
B569

概念)，此同一主體必須被思量為解脫一切感性底影響者，並被思量為解脫一切通過現象而來的決定者。因為此主體是一智思物，所以在此主體中便沒有什麼東西在發生；茲不能有「需要時間中的力學的決定」的變化，因而亦不能有「因果的依待——依待於現象」的依待。結果，因為自然的必然性是只有在感觸世界中被發見，所以此主動的存有依其活動而言必須是獨立不依於一切這樣的必然性者，而且必須是從一切這樣的必然性中解脫出來而不受束縛者。沒有活動在此主動的存有自身中有開始；但是我們卻可完全正確說此主動的存有即以其自身開始了其感觸世界中的結果。依其肇始了感觸世界中的結果而言，我們必不應說：「此等結果能夠即以其自身而開始」；它們總是通過先行的經驗條件而為預先被決定了的，雖然只是通過它們的經驗性格（此經驗性格不過是那智思性格者底現象）而為預先被決定了的，因而也就是說，雖然它們只有當作自然原因底系列之一連續看，它們才是可能的。這樣，自由與自然，依此兩詞之充分的意義而言，能夠比照「諸活動或涉及其智思的原因或涉及其感觸的原因」而同時並存於諸活動中而無任何衝突。

A542 }
B570 } 宇宙論的自由之理念與普遍的自然必然性相連繫之說明

我已認為對於我們的超越問題之解決去作此大體之描述〔即：以上之概述〕這是很適當的，這樣作，我們便可更好地去鳥瞰「理性所須去採用之以達問題之解決」的那經過。現在，我將把含在此種解決中的種種因素明示出來，並詳細去考慮之。

「『每一發生的事情皆有一原因』這是一自然法則。於所謂皆

有一原因中，因這些原因之因果性，即原因之活動，亦是在時間中先於那繼彼而起之結果者，是故其自身不能總是已存在著〔不能永恆常存著〕，它必須是已發生過的東西，而且它必須在現象間亦有一原因，經由此原因，它復轉而是被決定了的。因而結果也就是說，一切事件在自然秩序中是經驗地被決定了的。只有藉賴著此法則，現象始能構成一個自然界，而且始能成爲經驗底對象。此法則是一知性之法則，沒有背離此法則之背離可被允許，亦沒有現象可能逃脫此法則。」^①「去允許這樣的逃脫」這必是去把一現象置於一切可能經驗之外，去使一現象有別於一切可能經驗底對象，因而也就是說，去把一現象轉成一純然的思想物、一腦筋底幻想物。

{ A543
B571

①案：此一長句，Max Müller 依原文語法譯是如此：「這一自然法則，即：『每一發生的東西皆有一原因』，亦即：『所謂有一原因，此原因之因果性，即此原因之活動，由於它在時間中是先行者，而且於顧及那已發生之結果中，其自身亦不能總是已存在著，但必須在某時已發生過，由於是如此，是故它必須在現象間有其原因，經由此原因，它是被決定了的』，並亦即：『由於以上之所說，是故自然秩序中的一切事件皆是經驗地被決定了的』：——這一法則（單通過此法則現象始能構成一個自然界，而且始能成爲經驗之對象）乃是一知性之法則，此法則決不能被放棄，而且亦沒有任何一個現象能逃脫此法則」。Meiklejohn 譯亦順此句法譯。肯·斯密士譯是拆開了，單說「每一發生的事情皆有一原因」爲自然法則，後兩句不知居何地位；又「只有藉賴著此法則」，「此法則」不能定其確指，指首句乎？抑亦包括後兩句乎？依原文，自然法則該指三

「即」句說，以三「即」句說自然法則，接著即說此三「即」所表示之法則是一知性之法則。不過以後兩「即」所表示者為法則，不太合習慣，但句法確是如此。

以上所說之法則似乎必會函蘊著一原因鍊子之存在，此原因鍊子在後返至其條件中是不允許有絕對綜體的。但是這一點並不使我們苦惱或有什麼麻煩。這一點早已在背反之一般討論中被處理過，所謂背反即是「理性當其在現象之系列中進行至無條件者時所陷入之」的那背反。設若我們真屈服於超越實在論之虛幻，則「自然」固不能保留下來，「自由」亦不能保留下來。因此，在這裡，唯一的問題是如此，即：設承認在全部事件系列中除自然的必然性外再沒有什麼別的東西，則去把同一事件一方面視為只是自然之結果，而另一方面又視為是一由於自由而發生的結果，這尚是可能的嗎？抑或是在這兩種因果性之間存有一直接的矛盾呢？

在現象領域中的諸原因間，茲確然不能有任何東西它能絕對地而且即以其自身開始一系列。每一活動，當作現象看，只要當它引起一事件時，其自身就是一事件或生起，而且它預設另一事件，在此另一事件中它的原因可被發見。這樣，每一發生的東西只是系列底一個連續，「沒有什麼以其自身而開始的東西是此系列底一可能分子」^①。這樣，在時間承續中的諸自然原因之活動其自身就是結果；它們預設「在時間系列中先於它們而存在」的那些原因。一個根源的活動，即如「以其自身就能把以前不曾存在的東西使之出現」這樣根源的活動，並不能在因果地相連繫的現象中被期望。

A544 }
B572 }

①此句依康德原文是：「沒有以其自身而開始的開始在此系列中是可能的」。

現在，設承認一切結果皆是現象，又承認一切結果底原因亦同樣是現象，如是，則說「一切結果底原因之因果性定須專只是經驗的」，這是必然的嗎？豈不可寧是這樣的，即：雖對現象領域中的每一結果而言，這結果依照經驗的因果性之法則而與其原因相連繫這一種連繫實是需要的，然而此經驗的因果性其自身卻是一個「不是經驗的但是智思的」因果性之一結果，而其自身是智思的因果性之一結果復又未曾絲毫侵犯了或破壞了此經驗的因果性之與自然原因相連繫，豈不可寧是如此乎？此智思的因果性必應是這樣一個原因之活動，即此一原因在關涉於現象中是一個根源的原因，因而，由於其屬於智思因果性這一能力，是故此一原因亦不是一現象，而是一智思的原因；雖然如此，可是當一個原因是自然底鍊子中的一個環節〔或連鎖物〕時，它卻不是一智思的原因，此時，它必須另樣地被看成是完全屬於感取之世界者。

要想我們可以能夠去尋求並去決定自然事件底自然條件，那就是說，去尋求並去決定自然事件底現象領域中的原因，則現象底因果連繫之原則是需要的。如果此原則被承認，而且如果此原則並不因任何例外而被減弱，則知性底一切要求即可完全被滿足①，而物理的說明亦可遵循其自己的路線而進行而沒有任何干擾。（所謂知性底一切要求，此中所謂知性乃即那「依其經驗的使用而言，它在一切發生的事件中除見了自然外不見有任何別的什麼事，而且它亦很有理由只見有自然不見有別的什麼事」的知性，就是這樣的知性

{ A545
B573

其所有之一切要求可完全被滿足。)倘若我們假定(縱使這假定必應只是一虛構):在自然原因間,某一原因有一種能力它只是智思的,因為它之決定去活動決不基於經驗的條件上,但只基於【知性所思之根據】^②上〔意即:基於純智思的根據上〕,那些知性之要求亦決不能被破壞或被侵犯^③。當然我們必須同時亦能夠去假定:現象領域中的這些原因底活動是符合於一切經驗的因果性之法則的。依此而言,活動著的主體,當作現象領域中的原因(*causa phaenomenon*)看,必須通過其一切活動之不可化解的依待性而與自然緊緊於一起,而且只當我們從經驗的對象上升至超越的對象時,我們始見到:這個主體連同其現象領域中的一切因果性在其為智思物的身分中有某種條件必須被視為是純粹智思的。〔案:此句中所謂「超越的對象」,即指「自由」言。又案:「在其為智思物之身分中」,此中智思物康德原文為現象(感觸物),肯·斯密士注云依 Hartenstein 改。〕因為,在決定現象依什麼路數始能充作原因中,如果我們遵循自然之規律,則我們便不須關心於現象以及現象底連繫之何種根據可被思為存在於「超越的主體」中,此超越的主體是經驗地不被知於我們者。此智思的根據並不須在經驗的探究中被考慮;它只有關於純粹知性中的思想;而雖然此思想底諸結果以及這純粹知性底活動可以在現象中被遇見〔被發見〕,可是縱然如此,這些現象亦必須能夠藉賴著其他現象依照自然法則而能夠有一完整的〔自然〕因果的說明。我們須把這些現象底純粹經驗的性格視作說明底最高根據,而讓它們的智思性格(即:它們的經驗性格之超越的原因)完全在討論之外而為完全不被知者,即除「經驗性格用來充作智思性格底感觸符號」這限度以外,這智思性格可

A546 }
B574 }

任其完全在討論之外而為完全不被知者。

①此句依原文是：「知性實可有一切其所能要求者」。

②原文是「知性之根據」，肯·斯密士如原文直譯，此令人有誤會。其意實即是「知性所思之根據」，此等於「智思的根據」。

③依原文是：「知性不能絲毫被損害」。

現在讓我們把這個意思應用於經驗。人是感觸世界底現象之一，而即當他是現象之一時，他亦是自然原因之一，此一自然原因之因果性必須居於經驗法則之下。就像自然中一切其他事物一樣，人必須有一經驗的性格。我們之能知此經驗的性格是通過「人於其活動中所顯露」的力量與能力而知之。在無生命或只是動物性的自然中，我們不能有根據以思：任何機能〔能力〕不依一純然感觸的樣式而被制約。〔案：意即無生命或動物性的自然其機能只能依純然感觸的樣式而被制約，不能依別樣而被制約。〕但是，人，即「他只通過感取而知一切其餘的自然」這樣的人，他亦通過純粹統覺而知其自己；而其通過純粹統覺而知其自己實在說來是在一種活動與內部的決定中而知其自己，而此種活動與內部的決定，他不能視之為感取之印象。這樣，一方面，人對於他自己是現象，而另一方面，在關涉於某種機能中（此等機能之活動不能被歸屬於感性之接受），他對他自己又是一純然智思的對象。此等機能，我們名之曰知性與理性。特別是理性，我們依一完全特別不同的路數把它與一切經驗地被制約的力量區別開而把它彰顯出來。因為理性觀看其對象是專依理念而觀看之，而它復依照這些理念來決定知性，既如

A547
B575

此決定已，知性遂進而對於其自己所有的那同樣是純粹的概念去作一經驗的使用。

「我們的理性有一種因果性」，或「至少我們可如理性之有因果性那樣而把理性表象給我們自己」，這是從「命令」處而即可見出是顯然的，所謂命令，即是在一切行爲之事中〔在一切實踐之事中〕，我們把它當作規律而安置之於我們的【執行的能力（ausübenden Kräften）】^①上者。「應當」即表示一種必然性，並表示一種與根據相連繫的連繫，此種必然性以及此種連繫在全部自然中是無處可發見的。知性在自然中只能知道現在實是的是什麼，已經曾是的是什麼，或將要是的是什麼。我們不能說：自然中的任何東西在一切這些時間關係中它所實是的是什麼以外還要「應當是什麼」。當我們只把自然底行程存於心中時，「應當」是沒有任何意義的。去問「在自然世界中什麼東西應當發生」，其爲背理如同問「一個圓圈應當有些什麼特性」一樣的背理。一切我們所可有理由以問之的乃是：在自然中什麼東西在發生？圓圈底諸特性是什麼？

①「執行的能力」，肯·斯密士譯爲「主動的力量」（active powers），不達。他兩譯皆譯爲「執行的能力」（executive powers）是。

A548 }
B576 }

「應當」表示一可能活動〔行爲〕，此可能的活動底根據除是一純然的概念外，不能是任何東西。而在一純然自然在活動之情形中，其根據卻必須總是一現象。「應當」所應用於其上的那活動實

必須在自然條件下才是可能的。但是，這些自然條件在決定意志本身中並不表現任何作用，但只在決定結果以及此結果之現象領域中的諸後果上表現作用。不管有多少自然的根據或有多少感性的衝動迫使我去「意欲」，它們總產生一「應當」，但只能產生這樣一個意欲，即此意欲，雖遠不足成爲必然的，但卻總是受制約的；「而爲理性所宣布的『應當』則以一種限制以及一標的來質對這樣的意欲，不，尤有進者，它禁止這樣的意欲或審定這樣的意欲而允許之」^①。不管所意欲的是純然感性底一個對象（快樂）抑或是純粹理性底一個對象（善），理性將決不屈服於任何「經驗地被給與」的根據。理性在此並不如「事物在現象中呈現其自己」那樣來遵循事物之秩序，但只是以圓滿的自發性依照著理念來爲其自己架構其自己所特有的一種秩序，它使經驗的條件適合於這些理念，它並依照這些理念來宣布活動爲必然的，縱使這些活動從未發生過，或許亦決不會將要發生。而同時理性亦預設：它在關於一切這些活動中能有一種因果性，因爲設若不然，則沒有經驗的結果可從理性之理念而被期望。

①此句依原文是如此：「而爲理性所宣布的『應當』則對那個意欲安置一標的與限制，不，更進而對那個意欲給與以禁止或詳審（詳審而允許之）」。

現在，依這些考慮，讓我們守住我們的立場，並且讓我們視以下至少爲可能，即：「理性關涉著現象實有一種因果性」。理性雖然是如此，可是它亦必須顯示一經驗的性格。因爲，每一原因預設

{ A549
B577

一個規律，依照此規律，某些現象可隨該原因而來而為結果；而每一規律在這些結果中要求齊一性。此齊一性實即是原因之概念（作為一種機能或能力的原因之概念）所基於其上者，而當此齊一性必須為純然的現象所顯示時，它即可被名曰「原因之經驗的性格」。此性格是常住不變的，但原因底諸結果，依照與之伴隨並一方面有限制作用的種種條件之變化，而顯現於變化的形態中。

這樣，每一人底意志有一經驗的性格，此**經驗的性格**沒有別的，不過就是人之**理性底一種確實的因果性**，只要當那種因果性在其現象領域中的諸結果中顯示一個規律，由此規律，我們可以推斷理性底諸活動是什麼以及此諸活動之根據是什麼（依它們的種類與程度而推斷它們是什麼），因而我們便可形成一種「關於人底意志底主觀原則」之評估，只要當那種因果是如此云云時，那〔人底意志之〕經驗的性格不過就是人底**理性底一種確實的因果性**。因為此「人底意志之」經驗的性格其自身必須從那些「作為此意志之結果」的現象中而被發現，而且亦必須從這規律，即「經驗表示這些現象所要去符合之」的那規律中而被發現，所以那隨來者便是：現象領域中人們底一切活動是依照自然底秩序而為人們之經驗性格所決定，並且為「人們之經驗性格相合作」的其他諸原因所決定；而

A550 }
B578 } 如果我們能窮盡地研究人們底意志底一切現象，則必不會被發見有一個人類的活動我們不能確定地預斷之而且不能認可其為必然地從它的先在條件而進行者〔而來者〕。依是，言至此，就此經驗的性格而言，茲並無所謂自由；然而卻亦只有在此經驗性格底指引下，人始可被研究，那就是說，如果我們簡單地只是在作觀察，而且依人類學底樣式，我們只是想對於人底活動底動因去構成一生理學的

研究時，則只有在此經驗性格之指引下，人始可被研究。

但是，當我們考慮這些活動是依其關聯於理性而考慮之時（關聯於理性，所謂理性，我並不意謂思辨理性，經由此思辨理性，我努力想去說明這些活動底起源〔Ursprunge，開始存在 coming into being〕，我但只意謂理性是就「理性其自身是產生這些活動的原因」而意謂理性），總之就是說，如果我們把這些活動拿來與涉及實踐意向（praktischer Absicht）的理性相比對時，則我們便見有一種規律與秩序乃完全不同於自然之秩序者。因為以下之情形亦是可有的，即：那「在自然之過程（Naturlaufe, course of nature）中已發生，而依照其經驗的根據又必須不可避免地要發生」的那一切**事實不應當發生**。【又】^①，有時，我們見到，或至少我們相信我們見到：理性底諸理念事實上實已證明了此等理念底因果性，即在關涉於當作現象看的「人底活動」中此等理念底因果性；並且見到：這些活動之已發生不是因為它們已為經驗的原因所決定而發生，而是因為它們已為「理性之根據」〔屬於理性的根據〕所決定而發生。

①「又」，肯·斯密士譯為「但是」（however）。原文有“aber”一字，但是這裡，此字是「又」義，非「但是」義。因為上下文無轉折的意思。Max Müller 譯為「and sometimes」（而有時），此譯是。Mieklejonn 譯為「又，有時」（sometimes, too），此譯更好。

依是，設承認理性可以被肯斷為在關涉於現象中有其因果性， { A551
B579

理性底活動此時仍然能夠被說為是自由的，縱使這活動底經驗性格（當作一「感取之樣式」看的經驗性格）依其一切細節而言皆是完全地而且必然地被決定了的。此經驗的性格其自身是在智思的性格（作為一「思想之樣式」的智思性格）中而為被決定了的。但是，此智思的性格，我們不能知之；我們只能藉賴著現象而指示其本性；而這些現象實只對於感取之樣式，即經驗的性格，給出一直接的知識^(a)。活動，就其能被歸屬於一思想之樣式〔即：智思的性格〕以為其原因而言，它實並不依照經驗的法則跟隨那思想之樣式〔智思之性格〕而來；那就是說，它並不是時間上為純粹理性之諸條件所先〔並不是在時間承續中先之以純粹理性之諸條件〕，而是在內部感取之現象領域中為純粹理性之諸條件底諸結果所先〔在內部感取之現象領域中時間上先之以此等條件底諸結果，以諸結果屬現象落在時間中故〕。純粹理性，當作一純粹智思的機能或能力看，並不隸屬於時間之形式，因而亦並不隸屬於「時間中的相續」之條件。理性底因果性，依其智思的性格而言，當其產生一結果

A552 } 時，它並不在一定時間內發生或開始存在。因為它若在一定時間內
 B580 } 發生，則其自身必應服從現象底自然法則，依照此自然法則，因果系列是在時間中被決定了的；如是，則它的因果性必應是「自然」，而不會是「自由」。這樣，一切我們有理由所能去說的便是：如果理性在關涉於現象中能有一種因果性，則它便是這樣一種能力，即「通過此能力，一經驗的結果系列之感觸條件始有其開始」這樣的一種能力。因為那處於理性中的條件並不是感觸的，因而其自身亦不能開始有存在或發生〔不能在時間中什麼時候開始存在自亦不能在時間中什麼時候不存在即消滅〕。這樣，我們在任何

經驗的系列中所不能見到的東西是可以被顯露為是可能的，即是說，一個相續的事件系列之「條件」其自身可以是「並非經驗地被制約者」。因為在這裡，這條件是在現象系列之外的（是存在於智思之中的），因此，它亦並不是隸屬於任何感觸的條件的，而且它亦不是通過一先在的原因而為隸屬於「時間之決定」的。

(a)關於該處，康德注之云：

這樣，諸活動底真正的道德性，諸活動之有功或有過，甚至我們自己的行為底真正的道德性，有功或有過，是完全仍然被隱蔽而不為我們所見的。我們的歸罪歸咎之評估只能涉及〔活動之〕經驗的性格。此經驗的性格有多少可歸給自由底純粹結果，有多少可歸給純然的自然，即是說，可歸給對之無責可負的氣質之過失〔或偏弊〕，或歸給氣質之幸運的構造（*merito fortunae*），這是從不能被決定的；因此，對之亦沒有完全公正的判斷可作。

縱然如此，可是同一原因在另一種關係中實亦屬於現象之系列。人其自身就是一現象。人之意志有一經驗的性格，此經驗的性格是人之一切活動之經驗的原因。茲並沒有一個「依照此經驗性格而決定人」的條件而不含在諸自然結果之系列中，或不服從此諸自然結果底法則，依照此諸自然結果底法則而言，關於時間中發生的東西，茲並不能有「不是經驗地被制約的因果性」。因此，沒有特定所與的活動能夠絕對地即以其自身而開始（因為此特定所與的活

{ A553
B581

狀態，即「意志在其中是被決定了的，即經由純粹理性而為被決定了的」那個狀態，是為某一其他狀態所先〔即：先之以某一其他狀態〕而且其自身即為此某一其他狀態所決定。何以故？這是因為以下的緣故而然，即：**理性其自身並不是一現象**而且它亦並不隸屬於任何感性之條件，所以即使就它的因果性而言，此因果性中亦並無「**時間的承續**」，而自然之力學法則，即「依照規律而決定時間中之相續」的那力學法則，亦不是可應用於此因果性的。

理性是意志底一切活動之常住不變的條件，意志底一切活動即是「人在其下顯現（顯現而成為現象）」的那些活動。這些活動，在其已發生以前而未發生時，盡皆在人之經驗性格中而為預先被決定了的。就智思的性格而言（人之經驗的性格是此智思性格底感觸圖式），並無所謂「在前」或「在後」；每一活動（不管其在時間中對於其他現象的關係為如何），都是純粹理性底智思性格之直接的結果。因此，理性是自由地活動著的；它並不是通過時間中先在的外部根據或內部根據，在自然原因底鍊子中，而為力學地被決定了的。因此，此自由不應當只是消極地被思議為獨立不依於經驗的條件者。如果只這樣地思議之，則理性之機能〔理性這個機能〕必不會是現象底一個原因。因此，它亦必須依積極的詞語被描述為「**致生或創發一事件系列**」之力量。在理性自身中，沒有什麼東西有其開始〔即：開始成為某種東西〕；理性，由於它是每一自願活動〔意志活動〕底無條件的條件，所以它不允許有一些條件是在時間中先於其自身者。理性底結果實是在現象底系列中有一開始，但是在此系列中理性底結果卻從未有一絕對地第一開始。

A554 }
B582 }

對於此軌約的理性原則〔理性之軌約的原則〕，要想以其經驗

的使用之一例來說明之（不是去證明或確立之，因為努力想以事例去證明超越的命題，乃是無用的），讓我們取一作意的活動〔發自於意志的活動〕，例如惡意的說謊，為例，因惡意的說謊，某種混亂在社會中已被引起。首先，我們努力去發見這說謊所由以被致成的動機；其次，在這些動機底指引下，我們進而去決定有多少活動以及這個活動底後果可責歸給這犯罪者。就第一問題而言，我們把這活動底經驗性格追溯到它的根源處，我們在有缺陷的教育中，在壞的朋比中，亦大部分在不知愧恥的自然習性之惡劣中，在輕薄與粗率中，找到這些根源，而我們亦沒有忽略去把那可以參與進來的偶然原因亦計算在內。我們進行此種研究，恰如對一特定所與的自然結果而言，我們一定要確定其有決定作用的諸原因之系列。但是，雖然我們相信這活動是這樣地被決定了的，可是我們仍然要責備這行動者〔這說謊的人〕，我們之責備之，實不是因為他的不幸的〔惡劣的〕習性而責備之，也不是因為那「已影響了他」的環境而責備之，甚至也不是因為他的以前的生活方式而責備之；因為我們預設：我們可完全不考慮【此等】^①所已是者是什麼，並預設：我們可視過去的條件系列為不曾發生者，而且可視這行動為完全不為任何先在的狀態所制約者，恰似這行動者即在其自身而且即以其自身在此活動中〔說謊底活動中〕開始一全新的後果系列。我們的責備是基於一理性底法則上的，因著此理性之法則，我們視理性為這樣一個原因，即此原因，不管以上所說的一切經驗條件為如何，它即已能決定而且應當決定這行動者可不如此去行動〔即：可不說謊〕。這種理性底因果性，我們不能把它視為只是一有合作用〔有協力作用〕的動力，但視為在其自身即是一完整的動力，甚

{ A555
B583

至當感性的衝動並不偏愛它而卻直接地反對它時，它在其自身亦是一完整的動力，這個活動〔即：說謊活動〕是要被歸給這行動者之智思性格的；在他說出這謊言的那一剎那中，這罪責便完全是他的罪責〔完全應由他負責〕。理性，不管這行動底一切經驗條件為如何，它是完全自由的，而這謊言是完全由於理性之過失〔疏忽〕。

- ①「此等」，肯·斯密士譯為「此生活方式」，非是；Max Müller亦如此譯，亦非。惟Meiklejohn之譯得之。我們所不考慮的不只是「生活方式」，連「環境」以及「惡劣的習性」俱在內。

A556 }
B584 }

這樣的歸罪判斷（zurechnenden Urteile, imputation）清楚地表明：我們思量理性為不為那些感性的影響力所影響者，亦思量之為非可有更變者。理性底現象（即：「理性所依以在其結果中顯現其自己」的那些樣式或模式）自可有更變，但是在理性自身中，茲卻並無先在的狀態以決定那繼起的狀態。那就是說，理性並不屬於感觸性的條件之系列，此感觸性的條件乃即是那「依照自然之法則使現象成為必然的」那些條件。理性是在一切時及一切情況下皆現存於人之一切活動中，而且它亦總是這同一者；但是理性其自身卻並不存在於時間中，而且它亦並不落於「其以前所未曾存在於其中」的那任何新的狀態中。在關涉於新的狀態中，理性是有「決定之」之決定作用者，而不是「可決定的者」。因此，我們不可問：理性為什麼不曾異樣地來決定其自己，但只可問：它為什麼不曾通過它的因果性而異樣地來決定現象。但是對此後一問題，沒有答覆

是可能的。因爲一異樣的智思的性格必應給出一異樣的經驗的性格。當我們說：「不管行動者底以前的全部生活經過爲如何，這行動者總能免於說謊而不說謊」，當我們如此說時，此所說者只意謂：行動是在理性底直接力量之控制之下的*。理性在其因果性中並不隸屬於任何現象之條件或任何時間之條件。雖然時間之差異對於互相關係中的現象造成一基本的〔主要的〕差異（因爲現象不是「物之在其自己」，因而亦不是「原因之在其自己」），可是它對於「活動和理性所有之關係」卻不能造成差異。

* 案：應到此爲句，「意謂」只意謂至此爲止。肯·斯密士之讀法不只意謂至此爲止，還賅括下一句；而 Max Müller 之讀法更賅括至「雖然」句。此皆不通。惟 Meiklejohn 之讀法是，案：康德原文並未斷開，是一氣連下到最後一句止，如是遂令譯者有讀法之迷失。

這樣，在我們的關於自由活動底因果性之判斷中，我們僅能達至「智思的原因」而止，再不能進而越過此。我們能知這智思的原因是自由的，即是說，它可獨立不依於感性而爲被決定了的，而且依此而言，它可以是現象底「非感觸地被制約」的條件（the sensibly unconditioned condition）。但是要想去說明：在當前的情況下，這智思的性格爲什麼一定恰恰給出這些現象以及此種經驗的性格，這卻超越了我們的理性之一切力量，實在說來，不但「說明解答之」是超越了理性之一切力量，即「僅只去發問那問題」也超越了理性之一切權利，恰像是我們要去問我們的外部感觸直覺底超

A557
B585

越對象爲什麼只給出「空間中的直覺」而不給出某種其他樣式之直覺，要去解答此問題這也超出理性之一切力量，去發問此問題也超出理性之一切權利。但是「我們在此須去解決之」的問題並不需要我們去提出任何這樣的疑問。我們所須去解決的問題只是如此，即：「自由」與「自然的必然性」是否能在同一活動中並存而無衝突；而對此問題，我們已充分答覆了。我們已表明：因爲「自由」可以和另一種條件，即「完全不同於自然的必然性底條件」之條件有關係，所以自然的必然性之法則並不影響自由，並已表明：「自由」與「自然的必然性」這兩者可以互不依待地而且亦互不干擾地並存著。

* * * *

A558 } 讀者須注意：在所已被說及者中，我們的意向不曾想去建立自由底實在性，所謂自由即是當作一個「含有感觸世界底現象之原因」的能力看的那自由——我們無意於去建立如此之自由之實在性。因爲「想去建立自由之實在性」這種研究，由於其不僅只處理概念〔意即：還需要有直覺或經驗〕，是故它必不會是超越的〔意即必已轉成內在的〕。又，它亦必不能是可成功的，因爲我們決不能從經驗中推斷出任何「不能依照經驗底法則而被思」的東西。甚至去證明自由底可能性，這亦不會是我們的意向，因爲設若想去證明自由底可能性，則在此中我們亦必不曾成功，因爲我們不能由純然的先驗概念知道「任何真實根據以及此根據底因果性」之可能性。在這裡，自由是只當作一超越的理念而被討論，因著此一超越

的理念，理性遂被引導著去想：它能夠藉賴著「不是感觸地被制約的東西」（the sensibly unconditioned）而肇始了現象領域中的條件之系列，而因為這樣想，所以它遂捲入一種與那些法則相衝突之背反中，所謂那些法則即「它自己把它們規定給知性之經驗的使用」的那些法則。我們所唯一能夠去表明的，而且我們所唯一欲關心去表明的，便是：這種背反是基於一純然的虛幻上，並是：通過自由而成的因果性至少並不是與「自然」不可相容的。

IV 「第四背反之解決」 「現象就其存在一般而言之」之依待性底綜體這一宇宙論的理念之解決

{ A559
B587

在上副節中〔即：Ⅲ一副節〕，我們已考慮了感觸世界中之變化，變化是就其形成一力學的系列而言，在此系列中每一分子皆隸屬於另一分子，猶如結果之隸屬於原因。現在，我們將使用此種變化狀態之系列只是為的去指導我們尋求一存在，此一存在可以用來充作一切可更變的東西之最高條件，即是說，去指導我們尋求一「必然的存有」。在此，我們不是關心於無條件的因果性，但只關心於本體自己之「無條件的存在」。因此，在此我們心中所想的那系列乃實是一種「概念底系列」，而不是一種「直覺底系列」，所謂直覺底系列即是「在其中此一直覺是另一直覺底條件」的那種直覺之系列。〔案：此所謂概念底系列，概念是指一完整的個體物當作一本體看之概念說，直覺則是指事件說。〕

但是，因為現象底綜集中的每一東西是可更變的，因而依其存在而言，它亦是有條件的，所以在依待的存在之全部系列中，不能有任何無條件的分子其存在可被視為絕對必然的，這一點是十分顯明的。因此，如果現象真是物自身，又如果，如隨其為物自身而來者，條件與有條件者總是屬於同一「直覺之系列」，則一必然的存
 A560 } 有能作為感取世界中的現象底存在之條件而存在著，這決無可能。
 B588 }

「力學の後返，在一重要方面，有別於數學の後返」。〔依原文：「力學の後返有特殊處，並有別於數學の後返」。〕因為數學の後返只有關於把部分結合起來以形成一全體或把一全體區分成部分，所以這種系列底條件必須總是被看成是這系列底部分，因而也就是說，必須被看成是同質的，並必須被看成是現象。可是另一方面，在力學の後返中，我們不是關心於所與的部分底一個無條件的整全之可能性，或一所與的整全之一無條件的部分之可能性，而是關心於「一個狀態之從其原因而引生」，或「一本體物自身之偶然存在之從一必然的存在而引生」。因此，在此後兩種後返中，條件必連同有條件者一起皆形成一經驗系列之部分，這並不是必要的。

這樣，避免我們現在所要處理的這種表面的背反之道路顯然是擺在我們眼前的。這兩個相衝突的命題，如果依不同的關係〔觀點〕而被理解，則它們兩者可以皆真。感取世界中的一切東西可以是偶然的，因而亦只有一經驗地有條件的存在，然而茲尚可存有這全部系列底一個非經驗的條件；即是說，茲尚可存有一無條件地必然的存有。這個必然的存有，由於是這系列底智思條件是故它必不會作為一分子而屬於這系列，甚至亦不會作為此系列底最高分子而

A561 } 屬於這系列，它亦不會使這系列底任何分子成為「非經驗地被制約
 B589 }

者」。這全部的感觸世界，就慮及一切它的各種分子之經驗地有條件的存在而言，它必不會被影響〔被干擾〕。思議一個無條件的存有如何可以用來充作現象底根據，這種思議底道路是不同於上副節中討論「自由底非經驗地被制約的因果性」時我們所遵循的道路的。因為在那裡，事物本身〔例如意志或理性〕是當作原因（*substantia phaenomenon*）而被思議為屬於這條件系列的，只是它的因果性被思為是智思的。可是在這裡，這必然的存有卻必須被思為完全在感觸世界底系列之外的（*as ens extramundanum*），而且必須被思為是純粹地智思的。只有依此路〔別無他路〕，它始能保住其自己而對抗那「使一切現象成為偶然的與依待的」之法則〔意即：保住它自己不使它自己隸屬於或服從於那偶然性與依待性之法則，即只應用於一切現象的那偶然性與依待性之法則〕。

因此，理性底軌約原則，當其有關於我們現在的問題時，便是如此，即：感觸世界中的每一東西皆有一經驗地有條件的存在，而其性質中亦沒有一個性質能是無條件地必然的；對條件系列中的每一分子而言，我們必須在某可能經驗中期望一經驗的條件，而且盡可能地尋求一經驗的條件；沒有東西可使我們有理由從經驗的系列外的一個條件引生出一個存在，或甚至使我們有理由依一個存在之在此經驗系列內的地位視此一存在為絕對獨立的而且是自足的。可是同時此軌約原則亦決不能阻止我們去承認這全部系列可以基於某一智思的存有，此某一智思的存有不受一切經驗條件底束縛，而且其自身亦含有一切現象底可能性之根據。

在這些解說中，我們無意去證明一智思的存有底無條件地必然的存在，或甚至我們亦無意去建立感觸世界中的現象底存在之一純

{ A562
B590

粹智思的條件之可能性。正因為，一方面，我們限制了理性，我們之所以限制之，乃恐怕它若離開經驗條件底指導線索，它必迷失而誤入「**超離或超絕之境**」，而採用了那些「不能有任何具體的表象」的「說明根據」，所以另一方面，我們亦限制了「知性底純經驗使用之法則」，我們之所以限制之，乃恐怕它關於「事物一般」底可能性擅自有所裁決，並恐怕它只依據「智思的存有在說明現象中一無用處」而宣告這智思的存有是不可能的。

這樣，一切我們所已表明的乃是：一切自然物之通貫的偶然性，以及一切這些自然物底經驗條件之通貫的偶然性，是完全與一必然的然而卻又是純粹智思的條件之「隨意的假定」(optional assumption)相一致；而由於兩肯斷間並無真實的矛盾可言，是故它們兩者可以皆真。這樣一個絕對必然的存有，由於為知性所思議，依其自身而言它或可是不可能的，但是這不可能決不能從「屬於感觸世界的每一東西之普遍的偶然性與依待性」而推斷出，亦不能從這樣的原則，即「禁止我們停止於感觸世界中之偶然分子底任何一個分子上，並禁止我們訴諸感觸世界外的一個原因」這樣的原則而推斷出。理性之進行一方面在其經驗的使用中依一條途徑進行，而另一方面在其超越的使用中卻又依另一條途徑而進行。

感觸世界所含有的不過是現象，而這些現象只是純然的表象，此等表象總是感觸地被制約了的〔有條件的〕；在此領域中，物自身從未對我們而為對象。因此，在討論經驗性的系列底一個分子中，不管這分子是什麼分子，我們決不能有理由跳出感性底係絡之外，這是不足驚異的。設若去跳出感性底係絡之外，那便是去視現象儼若它們真是物自身似的，所謂物自身是這樣的，即：它們可以

A563 }
B591 }

離開其超越的根據而存在著，而且當我們對於它們的存在尋求一越乎它們以外的原因時，它們能夠仍然存在那裡：便是去視現象儼若真是這樣的物自身似的。設就偶然的事物而言，最後必確然是如此，但就這些事物底純然表象而言，則不是如此，這些表象底偶然性其自身就只是一現象，它不能在那「決定現象」的後返之外引至另一種後返，那就是說，它只能引至經驗的後返。另一方面，對於現象，即對於感觸世界，去思一智思的根據，並去思這智思的根據為可免於現象底偶然性者，這並不與現象系列中無限制的經驗性的後返相衝突，亦不與現象底通貫的偶然性相衝突。要想去移除這表面的背反〔這第四背反〕，我們所已表明的那一切實在說來也就是這個意思；而這個意思亦只能依此路而被表明。如果每一「就其存在而言是有條件的」東西之條件總是感觸的，因而也就是說，總是屬於系列之內的，則此條件其自身必須轉而復又是條件的，此如我們在第四背反底反題中所已表明者。因此，或者理性通過其對於無條件者的要求，必須陷於與其自身相衝突中，或者這個無條件者必須被安置於系列之外，即被安置於智思的東西中。如是，這無條件者底必然性將不需要任何經驗的條件，亦不允許有任何經驗的條件；就現象而論〔在關涉於現象中〕，此無條件者之必然性將是無條件地必然的。

{ A564
B592

理性底經驗使用，在涉及感觸世界中的存在之條件中，是不因一純粹智思的存有之承認而受影響的；它依照通貫的偶然性之原則從經驗的條件進到更高的條件，此更高的條件復又是經驗的。但是當我們所盼望的是理性之純粹的使用（在涉及目的中理性之純粹的使用）時，此軌約原則並不排除那「不存在於系列內」的一個智思

的原因之假定，這亦同樣是真的。因為那時此智思的原因只指表「感觸系列一般」底可能性之超越的而亦不被知於我們的根據。此智思的原因之存在。由於它是獨立不依於一切感觸的條件的，而且亦由於在關涉於這些感觸條件中它是無條件地必然的，是故它並不與現象底無限制的偶然性不一致，那就是說，它並不與經驗條件底系列中的無底止的後返不一致。

A565 }
B593 }

關於純粹理性底全部背反之結束語

當理性在其概念中只以感觸世界中的諸條件之綜體為目的〔為對象〕，並在以此綜體為目的〔為對象〕中，它思量它能為此諸條件得到什麼滿足，只要當理性是如此云云時，我們的理念便立刻即是超越的與宇宙論的。但是，一旦無條件者（我們所實際關心者就是這無條件者）被置定於那完全處於感觸世界之外的東西中，因而也就是說，被置定於那完全處於可能經驗之外的東西中，則這些理念便變成超絕的。這些理念既變成超絕的，如是，則它們便不再用來只為理性底經驗使用之完整而服務（這一〔完整性之〕理念必須總是被追求的，雖然它從未完整地達到）。正相反，它們完全把它們自己脫離了經驗，它們並且為它們自己造成一些對象，對於這些對象，經驗不能供給之材料，而這些對象底客觀實在性亦並不基於經驗系列底完整上，但只基於純粹的先驗概念上。「這樣的超絕的理念有一純粹智思的對象；而此純粹智思的對象實可被承認為是一超越的對象，但是我們承認之為一超越的對象是只當我們同樣亦承認：在關於此超越的對象中，除知其為超越的對象外，至於其

餘，我們實無任何知識〔實一無所知〕，並且同樣亦承認：此超越的對象不能藉賴著特異的內部謂詞〔內在的謂詞〕當作一決定性的東西而被思：只當我們同樣有此兩層承認時，我們始可承認之為一超越的對象。〔案：此超越的對象實即超絕的對象，因其理念為超絕的故。〕由於此超越〔超絕〕的對象是獨立不依於一切經驗的概念的，我們遂斷絕任何「能建立這樣一個對象底可能性」之根據，而且我們亦無絲毫可辯說之理由（*Rechtfertigung*）以假定這樣一個對象。此超越〔超絕〕的對象只是一個「思想物」^①〔案：就思辨理性言，它是如此，但若就實踐理性言，它的超絕性即變成內在性，而我們亦有根據建立其可能性，並亦有可辯說之理由以假定之。〕縱然如此，可是這宇宙論的理念，即那曾引起第四背反的宇宙論的理念，卻迫使我們必須去走這一步〔冒險於這一步，冒險而進至此超越即超絕的對象〕。因為現象底存在，即那「從不是自本自根的，但卻總是被制約的，有條件的」那現象底存在，它需要我們周遭去尋求某種不同於現象的東西，那就是說，去尋求一智思的對象，在此智思的對象中，這種偶然性可以終止。但是一旦當我們允許我們自己去假定一個「自我潛存的實在」完全在感性底領域之外時，則現象便只能被看成是這樣的諸偶然的變形，即「其自身為睿智體的諸存有所因以去表象智思的對象」的那諸偶然的變形。因此，那留給我們的唯一辦法便是類比之使用，因著類比之使用，我們使用經驗底概念以便去形成某種智思物之概念，此種智思物，由於它們存在於其自身〔不對我們而為呈現〕，是故對於它們，我們並無絲毫知識。因為偶然物除通過經驗外不能被知，而又因為我們在此是關心於那些「無論如何不能是經驗底對象」的東西，是故我

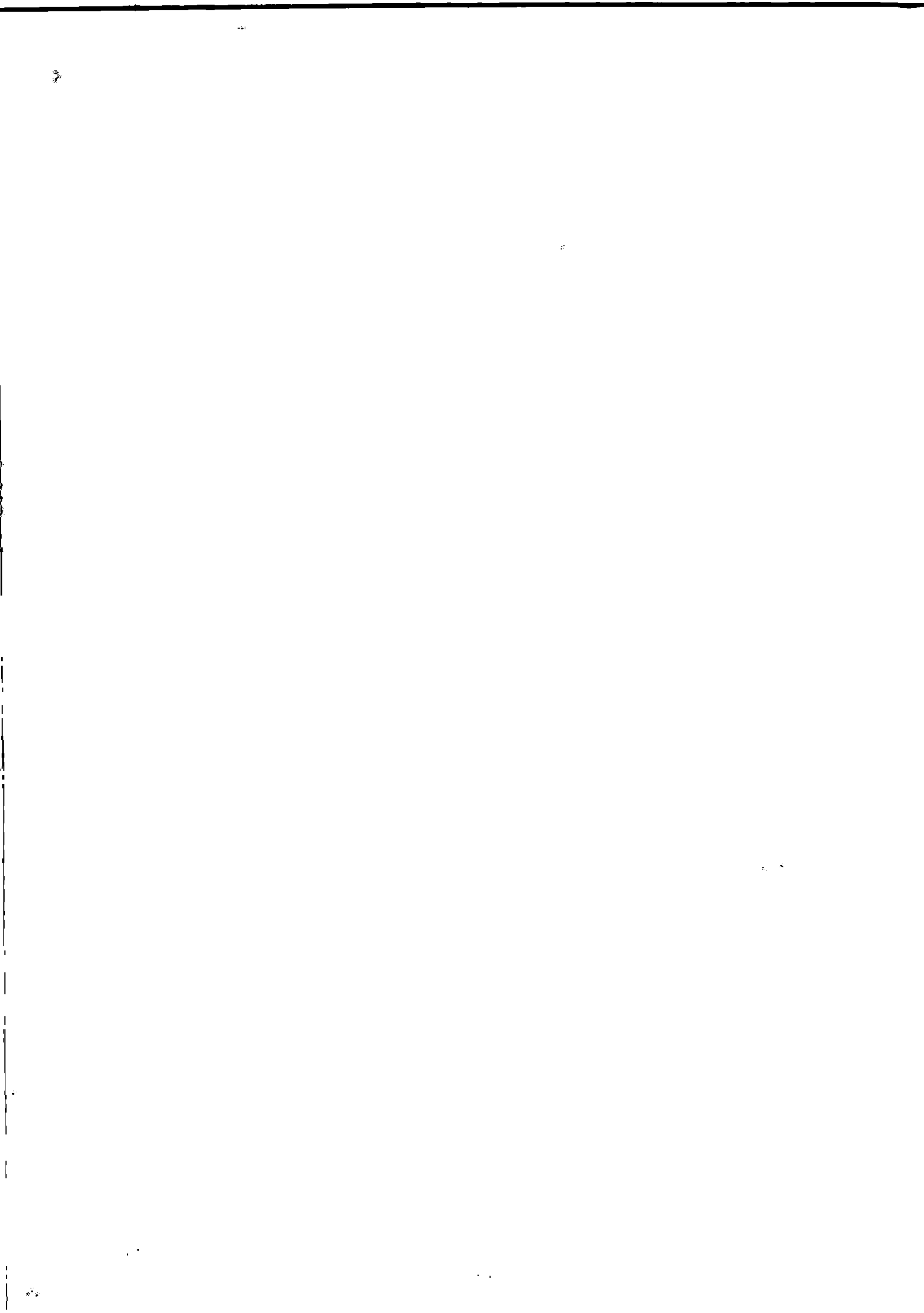
{ A566
B594

們必須從那「其自身是必然的」之東西中，即是說，從事物一般底純粹概念中，引生出那些「不能是經驗底對象」的東西之知識。這樣，我們所取以越過感取世界的那第一步迫使我們，在尋求這樣新的知識中，去拿一種研究，研究絕對必然的存有之研究，來作開始，並且迫使我們從這絕對必然存有之概念去引申出一切那些就其為純粹智思的而言的東西之概念。此一層我們想在下章中去【處置】^②之。

①案：此在原文是一長句，一氣下來。肯·斯密士之譯把它斷開，並稍有變動。Max Müller 是依原文直譯，但亦有不諦處。依原文譯似當如此：「這樣的超絕的理念有一純然智思的對象，此智思的對象實可被許為是一超越的對象，關於此超越的對象，除知其為超越的外，至於其餘，我們誠全然一無所知，但是，為此之故，此外，如果我們想去思議它為一「經由其特異而內在的謂詞而被決定」的東西，則我們既無這樣一個對象底可能性之根據（由於其獨立不依於一切經驗底概念故），而在我們這一邊，亦無絲毫可辯說的理由以假定這樣一個對象，而因此，此超越的對象是一純然的思想物。」案：當以此為準。肯·斯密士之變動不見佳。

②「處置」原文是“anstellen”。此動詞在此當譯為「處置」。肯·斯密士與 Max Müller 皆譯為“to do”（去作之），非是。若譯為「去作之」，則此層意思變成積極的，是我們所要去作的。實則此層意思並非康德所許可。下章對於「存有論的證明」之批判正表示其不許可此層意思之意。故譯為「處置」為妥。「此層意思（或此種作法），我們想在下章中去處置

之」，正表示去批判之之意。Meiklejohn 則譯為「我們想在下章中去嘗試之（to attempt）」，此同於「去試作之」，亦不謬。



超越的辯證

第二卷 純粹理性底辯證推理

第三章 純粹理性之理想

第一節 理想一般

由以上我們已見到：沒有對象能離開感性之條件，單通過知性之純粹概念，而被表象。因為若是那樣被表象，則此等純粹概念底客觀實在性之條件是虧缺了的，而亦沒有什麼東西可在此等純粹概念中被發見，除純然的思想之形式外。但是，如果此等純粹概念被應用於現象，則它們可具體地被展示，因為在現象中，【它們有了專屬而確實的材料以成爲經驗底概念】^①——經驗底概念沒有別的，不過就是一知性底概念之在具體中〔在現實中〕。但是「理念」甚至比範疇更爲遠離了客觀實在性，因為沒有現象，即「理念可具體地被表象於其中」的那現象，能被發見出來。理念含有某種一定的完整性，沒有可能的經驗知識能達至此完整性。在理念中，理性只意在一系統性的統一，理性想使那經驗地可能的統一去接近

{ A568
B596

此系統性的統一，然而卻從未完整地達到此系統性的統一。

①案：此句依原文及參考其他兩英譯而譯。肯·斯密士之譯不達且有病，故不從。依其譯是如此：「它們得到了經驗底概念上的專屬材料」。

但是，我所名曰「理想」者看起來似乎甚至又比理念更為遠離了客觀實在性。所謂「理想」，我理解之為理念之不只在具體中，而且亦在個體中，即是說，我理解之為理念之作為一個體物，此個體物是可決定的，或甚至是單只因著理念而被決定。

〔當作一理念看的〕人之為人之人義^①（humanity），依其完整的圓滿性而言，它不只含有那「屬於人性^②並構成我們的人性之概念」的一切基要性質（此等基要性質可擴展至與其目的完全相符合之境，與其目的完全相符合必應就是我們的「圓滿人義」之理念），而且此外，它亦含有「人義」這個理念底「完整決定」上所需要的每一東西^③。因為在一切兩相矛盾的謂詞〔之每一對矛盾謂詞〕中，只有一個謂詞能應用於「圓滿的人」之理念〔即：人之為人義這個理念〕。那對於我們而言是一「理想」（ideal）者，依柏拉圖的想法，則是神的知性底一個理念〔理型 idea〕，是神的知性底純粹直覺之一「個體性的對象」，是每一種可能的存有中之「最圓滿者」，是現象領域中的一切做本之「基型」（archetype, Urgrund）。

①案：humanity（Menschheit）在此譯為人之為人之人義。

「圓滿的人」(perfect man)之理念就是「人之爲人之人義」這個理念。「人之爲人之人義」就是人應成其爲人之人義。現實的人很少能至此。故「人之爲人之人義」是一理念。

- ②「人性」(human nature)是「生之謂性」的現實的人性。「人義」中含有構成此人性的一切基要性質。每一基要性質有其應有之目的。若每一基要性質皆能擴展至與其應有之極至目的完全相符合之境，這就形成「圓滿的人義」之理念。孟子云：「形色天性也，唯聖人爲能踐形」。
- ③人之爲人之人義亦含有圓滿的人義這個理念底完整決定上所需要的每一東西。此所需要的每一東西可就其所含有的「構造我們的人性概念」的一切基要性質而想。設就此一切基要性質中之每一性質，我們寫成 a 與 $-a$ 這樣的相矛盾的謂詞對，則此等諸矛盾的謂詞對之任一對中只有一個謂詞，不是 a ，就是 $-a$ ，不是 $-a$ ，就是 a ，能適用於人義之理念以決定之。此就是所謂「含有圓滿的人義這個理念底完整決定上所需要的每一東西」。此只是籠統地形式地言之。

設若我們不翱翔得如此高遠，我們猶須承認人類理性不只含有理念，且亦含有理想，此等理想，雖然它們像柏拉圖的理型那樣，不具有創造的力量，但猶有實踐的力量（作爲軌約的原則有實踐的力量），並且形成某些一定行動底可能圓滿之基礎。道德的概念，由於其基於某種經驗的東西上（如快樂與不快樂），是故它們並不完全是理性底純粹概念。可是縱然如此，在關於這樣的原則中，即「因著此原則，理性把限制置於一『其自身無法則』的自由上」，這樣的原則中，道德的概念（當我們只注意其形式時）猶很可充作

{ A569
B597

理性底純粹概念〔或純粹的理性之概念〕之範例。德性，以及與此德性相連的人類的智慧（依完整的純淨性而言的人類智慧），它們皆是理念。但是斯多噶所說的「智者」卻是一「理想」，即是說，是一個「只存在於思想中但卻與智慧之理念完全相符合」的人。由於理念給出規律，所以在此給出規律之情形中，理想堪充作做本底完整決定之「基型」；而我們對我們的行動而言，除這個在我們之內的神性的人之行爲可作爲標準外，亦不能有其他標準。我們以那在我們之內的神性的人之行爲來比較並判斷我們自己的行爲，並因而來改善我們自己的行爲，雖然我們從未能達至那因著在我們之內的神性的人之行爲而被規劃成的那種圓滿性。雖然我們不能把客觀的實在性（客觀的存在）許諾給這些理想，然而這些理想亦並不因此就被看成是腦筋底虛構；這些理想以一種標準提供給理性，此標準對於理性是不可缺少的，它們之提供此標準，如它們所作的，是以一個這樣的東西之概念，即「在其種類上是完全完整的」這樣一個東西之概念，來提供此標準，並因如此提供之標準，它們遂能使理性去評估並去衡量那不完整者底缺陷之程度。但是，要想去真實化此理想於一範例中，即是說，去真實化之於現象之領域中，例如去描畫〔圓滿的〕智者〔之性格〕於一傳奇小說中，這卻是不可實行的。在如此企圖中，實有某種荒誕的東西存於其中，而且是遠不足爲訓的，因爲種種自然的限制（此是經常地違犯理念之完整性者）使在這樣的企圖中所指望的幻想完全爲不可能，而且它們亦因而把一種懷疑投擲於善自身上（即有其根源於理念的那種善自身），以其似是一種純然的虛構物而投擲之以懷疑。

A570 }
B598 }

以上所說即是理性底「理想」之本性，此「理想」必須總是基

於決定性的概念上，並且可用來作為一規律與基型，在我們的行動中與在我們的批判的判斷中皆同樣可用來作為一規律與基型。想像底產品是屬於一完全不同的性質的；對於這些產品沒有人能說明之，或能給出一可理解的概念；每一想像底產品類似一種拼合物，只是一堆特殊性質之雜湊，此一堆特殊性質不為任何可指派的規律所決定，而且它似只形成一模糊不清的寫生畫，從紛歧的經驗中而畫出者，而卻並不形成一決定的影像〔或形像〕，這種雜湊或拼合物只是這樣一種表象，即如畫家與相士自認在其腦子中所有者那樣一種表象，畫家把此一表象視為是其作品中之一不可傳達的陰影（Schattenbild），而相士則把此一表象視為是其批判的判斷〔品鑒〕中之一不可傳達的陰影。這樣一些表象或可（雖不恰當）被名曰「感性底理想」，因為它們被看成是可能的經驗直覺之模型（實不是可真實化的模型），【然而它們卻又不能為說明與考察供給出合格的規律（fähige Regel）】^①。

A571
B599

①案：此句依原文譯。Meiklejohn 譯：「但它們不能為說明或考察供給規律或標準」。此譯得之。肯·斯密士譯：「然而它們卻又不能供給出那『可被說明與可被考察』的規律」，此不通。Max Müller 譯同於肯·斯密士。

理性，在其理想中，正相反，它意在完整的決定，依照先驗的規律而來的完整的決定。依此，它為其自己思考一對象，它視此對象為依照原則而為完全可決定的。但是，在這樣的決定上所需要的條件不是在經驗中可被發見的，因此，這概念其自身是超絕的。

第二節 超越的理想（超越的基型）

每一概念，在關涉於那「不含於其中」的東西中，它是未被決定的，並且是隸屬於「可決定性之原則」的。依照此原則，凡兩矛盾地相反的謂詞，每一對中只有一個謂詞能屬於一概念。此原則是基於矛盾律的，因而亦是一純粹邏輯的原則。即如其為一純粹邏輯的原則而觀之，它抽掉了知識底全部內容，並且是只有關於知識之邏輯形式。

A572 }
B600 } 但是每一「事物」，就其可能性而言，它亦同樣隸屬於「完整決定之原則」，依照此原則，如果「事物」之一切可能的謂詞與它們的矛盾的反面謂詞聚和在一起而被取用，則每一對矛盾的相反謂詞中之一謂詞必須屬於此事物。此完整決定之原則不只是基於矛盾律；因為，它不只是依事物之關聯於兩個相矛盾的謂詞來考量每一事物，此外，它復亦依事物之關聯於「一切可能性」之綜集，即關聯於事物底一切謂詞之綜集，來考量每一事物。設預定此綜集為一先驗的條件，則此完整決定之原則便要進而表象每一事物為由其於此一切可能性之綜集中所有之應分所得〔股份〕而引生其自己之可能性者^(a)。因此，完整決定之原則有關於內容，而不只有關於邏輯形式。它是那「意想去構成一物之完整概念」的一切謂詞底綜和之原則，而不只是一分析的表象之原則，即在只涉及兩個相矛盾的謂詞之一謂詞中而為一分析的表象之原則。它含有一個超越的預

A573 }
B601 } 設，即是說，它含有一切可能性之材料之預設，而此材料復轉而又被看成是先驗地含有每一物底特殊可能性之「與料根據」者。

(a)處，康德有底注云：

依照此完整決定之原則，每一物是關聯於一共同的相關項，即關聯於一切可能性之綜集。如果這個相關項（即：供給一切可能的謂詞的那材料）必應被發見於某一物之理念中，則它必可證明一切可能的事物底親和力，通過一切可能的事物底完整決定底根據之同一性而證明一切可能的事物之親和力。雖然每一概念底「可決定性」隸屬於排中原則之普遍性，然而一物之決定〔完整決定〕卻隸屬於一切可能謂詞底「綜體」或「綜集」。

【「每一存在著的物是完整地被決定了的」，這一個命題並不只意謂「特定所與的」相矛盾的謂詞底每一對中之一謂詞必須總是隸屬於此一物，而是意謂一切可能的謂詞中之一謂詞必須總是隸屬於此一物】^①。藉賴著這個命題，不只是諸謂詞邏輯地互相被比較，而且是一物本身，依超越的樣式，與一切可能謂詞底綜集相比較。因此，這個命題所肯斷的是這一義，即：要想完整地去知道一個物，我們必須知道每一可能的謂詞，並且必須即因此每一可能的謂詞而決定此一物，或是肯定地決定之，或是否定地決定之。因此，所謂「完整的決定」乃是這樣一個概念，即，此概念，依其綜體性而言，它決不能具體地被展示，完整的決定就是這樣的一個概念。完整的決定是基於一個理念上的，而此理念是只在理性之機能中有其地位，而所謂理性之機能即是那「把知性底完整使用之規律規劃給知性」的那個機能。

- ①原文如此，不能表明完整決定義。肯·斯密士譯於此有所增補而譯為「諸可能謂詞〔底每一對〕中之一謂詞必須總是隸屬於此一物」。此亦不甚夠。其實當如此：一切可能的兩相矛盾的謂詞對之每一對中之一謂詞必須總是隸屬於此一物。

A574 }
B602 }

雖然「一切可能性之綜集」這個理念，當其充作每一物底完整決定之條件時，其自身是未被決定的，即在關涉於那「可以構成之」的諸謂詞中，其自身是未被決定的，而且它是被我們思議為不過是一切可能謂詞之綜集，可是依更密切的檢查，我們猶可見到：這個理念，當作一個基源概念看，它排除了一部分謂詞（此一部分謂詞若當作引申的謂詞看是早已通過其他謂詞而為被給與了的，或者此一部分謂詞是與其他謂詞為不相容者，它是把那或是由其他謂詞而引申出的或是與其他謂詞不相容的這樣的一部分謂詞排除掉）；並可見到：這個理念，實在說來，它規定〔提煉或精簡〕它自己為一完全先驗地決定了的概念。這樣，這個理念變成「一個體對象」之概念，此個體對象是通過純然的理念而完整地被決定了的，因此，它必須被名曰純粹理性底一個「理想」。

當我們考慮一切可能的謂詞，不只是邏輯地考慮之，而且是超越地考慮之，即是說，涉及這樣的內容，就像那「能先驗地被思為屬於這些可能謂詞」者這樣的內容，而考慮之，當我們如此考慮一切可能的謂詞時，則我們見到：通過一切可能謂詞中的某些謂詞，我們表象一「實有」，通過其他謂詞，則表象一純然的「非有」。邏輯的否定，即「只通過『不是』這個字而被指示」的那邏輯的否定，恰當地說來，實並不涉及一概念，但只在一判斷中涉及一概念

之關聯於另一個概念，因此，它是完全不足以就概念之內容去決定一個概念。「非有死」這個詞語不能使我們去宣布說我們可因著此詞語而在對象中表象一純然的「非有」；這個詞語是讓一切內容為未被觸動者〔未觸及一切內容〕。另一方面，一超越的否定依其自身而言即指表「非有」，並且是相反於「超越的肯定」者，而此超越的肯定也者其為義之本身乃即表示一實有者也。因此，超越的肯定被名曰「實在」，因為單只通過此超越的肯定，並且只就超越的肯定所及者而言，某物（或諸物）始是對象，而此超越的肯定之反面，即否定，則指表一純然的缺無，而只當此否定被思時，此否定即表象一切物之取消。

{ A575
B603

現在，沒有人能決定地思考一否定，除因著把否定基於其反對面的肯定上。那些生而盲的人不能有絲毫黑暗之觀念，因為他們沒有光明之觀念。野人對於貧困無所知，因為他無所知於財富。無知的人沒有其無知之概念，因為他們沒有知識之概念。諸如此類甚多^(a)。這樣說來，一切否定之概念皆是引申的；那「含有一切物底可能性與完整決定性之與料根據以及所謂材料或超越的內容」者乃正是諸實在。

(a)處，康德有底注云：

天文學家底觀察與計算已教給我們很多奇異的東西；但是他們所教給我們的最重要的一課則是顯露「我們的無知」之深淵，此無知之深淵，若非天文學家之教告，我們從來不能想其是如此之深廣。對於這樣顯露出的無知之反省，在我們的對於目的之評估上（我們的理性必應為此評估而被使用），

必產生一很大的變化。〔在 A 與 B 兩版中，此注之注號附在前一句處，即「野人」句處。此蓋因疏忽而然。〕

A576 }
B604 }

因此，如果理性於事物之完整決定中使用一超越的基體，此超越的基體好像含有一全部材料庫，事物之一切可能謂詞皆必須取之於此「材料庫」，如是，則此超越的基體不能是別的，不過就是「一切實在底綜集」(omnitude realitatis)之理念。一切真正的否定不過就是一些「限制」，可是設若這一切否定不是這樣基於「無限制」上，即是說，不是基於這「一切」〔這綜集〕上，則「限制」之稱號必應是不可應用的。

但是，那「具有一切實在」者之概念卻正是這樣一個物即「其自身為完整被決定了的」這樣一個物之概念；而因為在一切可能的「相矛盾的謂詞對」中，每一對中有一個謂詞，即是說，那「絕對地屬於一存有」的那個謂詞，是在此存有之決定中被發見，所以一個「最高真實的存有」(ens realissimum)之概念就是一「個體存有」之概念。因此，一「最高真實的存有」之概念是一超越的理想，此超越的理想足為那「必然地屬於一切存在著的東西」的完整決定之基礎。此超越的理想是一切存在著的東西底可能性之最高而完整的「材料條件」^①——這一個材料條件乃即是「一切對象底思想（就對象之內容而論）必須後返地被追溯到之」的那一個條件。此超越的理想同時亦是人類理性所可能有的那唯一真正的理想。因為只有在此一真正理想之情形中，一物之如此一概念（即：一個依其自身而言是普遍的這樣一個概念）始是在其自身而且通過其自身而為完整被決定了的，而且始被知為是「一個個體物

(individuum) 之表象。〔案：此一「最高真實的存有」即意指一絕對而必然的存有，由「必然—偶然」這一範疇之超絕的使用，對「可變化者之偶然物」而超絕地引出一「元動者之必然」。此一「最高真實的存有」之概念即此「元動者之必然」之概念。〕

①「材料條件」相應於上段所說的「材料庫」而言。

經由理性而成的關於一個概念之邏輯的決定是基於一析取的三段推理上的，在此析取的三段推理中，大前題占有一邏輯的區分（關於一普遍概念底範圍之區分），小前題則是把此範圍限於一定的部分，而結論則是因著此部分而決定概念。〔案：關此，讀者須熟練普通邏輯中之析取推理或選言推理。〕一「實在一般」之普遍的概念不能先驗地被區分，因為若無經驗，我們不能知道任何決定性的實在之種類必會被含在那綱類之下。因此，在一切事物之完整決定中所預設的那「超越的大前題」沒有別的不過就是「一切實在底綜集」之表象；此超越的大前提不只是在這樣一個概念，即「就其超越的內容而言，它綜攝一切謂詞於其自身之下，這樣一個概念；它亦含有一切謂詞於其自身之內；而每一物之完整的決定是基於此「整全實在」〔一切實在之綜集〕之限制上的，因為此整全實在之一部分已被歸屬於所要決定之物，而其餘部分則被排除掉——此一方歸屬一方排除之程序是與析取的大前題中之「或此或彼」相契合的，並且亦足與「依小前題通過區分底分子之一而成的對象之決定」相契合。依此而言，理性，【在其使用超越的理想以為一切可能的事物之決定之根據中】^①，它是依這樣式，即類比於「其析

A577
B605

取的三段推理中之程序」之樣式而進行的——這一類比，實在說來，就是這一原則，即「我以前曾把那平行於而且相應於三種三段推理的一切超越的理念之系統的區分基於其上」的那個原則^②。

①案：此句依原文譯，簡而明。依肯·斯密士之譯則如此：「在其使用超越的理想以為這樣一個東西，即「因著涉及此東西，它可決定一切可能的事物」，這樣一個東西中」。此則太迂曲。

②見本分引論第三節。

A578 }
B606 }

顯然，理性，在達成其「表象事物之必然的完整決定」這目的中它並不預設一「相應於此理想」的存有之「存在」，但只預設這樣一個存有之「理念」，而其預設此理念亦只為這目的，即「從完整決定之無條件的〔不被制約的〕綜體中引生有條件的〔受制約的〕綜體，即引生有限制者之綜體」之目的。因此，這個理想是一切事物之基型，而一切事物，當作不圓滿的做本看，盡皆從此基型中引生其所依以可能之材料，並且同時依種種程度想求接近此基型，可是總不能實際地達到此基型。

因此，一切事物底可能性（即，就事物之內容而言，雜多底綜和之可能性），必須被看成是引生的〔派生的〕，只有一例外，即那「於其自身中包含一切實在」的那個東西之可能性不能被看成是派生的。此後者之可能性必須被看成是根源的。因為一切否定（這些否定是任何東西所由之以與「最高真實的存有」區以別的那些唯一謂詞）只是一較大的實在之限制，而終極言之，亦即是最高的實

在之限制；因此，這些否定預設此最高的實在，而且就其內容而言，它們是從此最高的實在而被引生出。事物底一切雜多性只是「限制最高實在之概念」這種限制之之相應的種種模式（最高實在乃即是那形成事物之共同基體者）〔：有如是多之事物即相應地有「限制最高實在之概念」之種種限制模式，〕此恰如一切圖形之為如此多之可能乃是如「限制無限空間」之不同模式那樣多而多〔：有多少「限制無限空間」之不同模式即有多少圖形出現〕。因此，理性底「理想」之對象（此一對象即是「只在理性中而且只通過理性而呈現給我們的那個對象」）可被名曰「根源的存有」（*primordial being, ens originarium*）。由於它無復有在其上者，所以它亦被名曰「最高的存有」（*highest being, ens summum*）；而由於那被制約的每一東西皆隸屬於它（服從於它），所以它又可被名曰「一切存有之存有」（*being of all beings, ens entium*）。但是，這些詞語並不是要被認為是指表一現實對象對於其他事物底客觀關係，但只須被認為是指表一個「理念」對於「諸概念」底客觀關係。因此，我們對於這樣卓絕特出的一個存有之「存在」仍然是完全無知識的。〔案：最高真實的存有、根源的存有、最高的存有、一切存有之存有，皆一義之異名，皆意指一絕對而必然的存有即上帝而言。〕

{ A579
B607

我們不能說一個根源的存有是由一些引生的存有而組成，此蓋因為諸引生的存有預設根源的存有，所以諸引生的存有其自身不能構成此根源的存有。因此，根源的存有之理念必須被思為是單純的。

因此，從此根源的存有引生一切其他可能性，這種引生，嚴格

言之，不能被看成是根源存有底最高實在性之「限制」，亦不能被看成似是其最高實在性之「區分」。因為若是這樣視之，則根源的存有必應被視為諸引生的存有之一純然的聚合；而這一點，如我們剛才所已表明的，乃是不可能的，雖然在我們的開始粗略的陳述中，我們已使用了這樣的語言〔即：「限制」以及「區分」等語言〕。反之，最高實在性必須當作事物之根據而制約一切事物之可能性，而不是當作事物之綜集而制約一切事物之可能性；而事物底雜多性，因此，亦必須不是基於根源的存有自身之限制，而是基於一切「隨根源的存有而來」的那些東西上，所謂隨根源的存有而來的一切東西，此中亦包括一切我們的感性，以及現象領域中的一切實在，而現象領域中的一切實在是一類存在，即它們不能當作因素而屬於最高存有之理念。〔案：此段文之提醒甚為重要。先前，「一切實在之綜集」、「限制」、「區分」，等詞語，都是隨便那麼說，嚴格言之，它們是不妥當的。若如文著實以言，則必流於斯頻諾薩之泛神論，尚不是上帝變成聚合而已也。〕

A580 }
B608 }

在追求我們人類所有的這個理念中，如果我們進而把此理念實體化，我們將能通過最高實在性之純然概念去決定根源的存有，決定之為這樣一個存有，即它是一整一，是單純的，是一切充足的，是永恆的，等等。總而言之，我們將能夠依根源存有之無條件的〔不被制約的〕完整性，通過一切正斷詞〔範疇〕，去決定此根源的存有。這樣一個存有之概念就是上帝之概念，依超越的意義而被取用〔被理解〕的上帝之概念；而純粹理性之「理想」，如上所規定者，就是超越的神學之對象。

但是，對於超越的理念，若作這樣的使用，則我們定須跨過超

越理念底【本分（Bestimmung）】^①之範圍以及其【可允許性（Zulässigkeit）】^②之範圍。因爲，理性，在其使用此超越理念以爲事物之完整決定之基礎時，它只把此超越理念當作「綜實在」之概念而使用之，而並不要求此綜實在須是客觀地被給與了的並且其自身須是一物。「要求其須是一物」之「物」是一純然的虛構，在此虛構中，我們把我們的理念中之雜多〔內容〕結合之並實化之於一理想中，當作一「個體存有」看的理想中。但是，我們沒有權利去作這一步，甚至亦沒有權利去假定這樣一個假設之可能性。而從這樣一個理想而流出的任何後果對於事件之完整決定亦不能有任何關係，而在事物之完整決定方面亦不能表現絲毫影響力；可是超越的理念已被表明爲是必然的，其所以被表明爲是必然的，乃是只因爲其有助於事物之完整決定之故。

① 案：原文 Bestimmung 是「本分」義，肯·斯密士譯爲“purpose”，不達。

② 原文 Zulässigkeit 是「可允許性」義，肯·斯密士譯爲妥效性（validity）非是。

但是只去描寫我們的理性之程序以及我們的理性之辯證〔虛幻〕，這並不足夠；我們必須亦要努力去發見這種辯證之根源，這樣，我們便可能夠去解明理性所已引起的幻象，即那作爲「知性之一現象」^①的那幻象。因爲我們現在所正說及的這個「理想」是基於一自然的理念上的，而並不是基於一純然地隨意的理念上的。因此，那須被問的問題只是這個問題，即：理性視一切事物之可能性

A581
B609

爲從一獨個的基本可能性，即最高實在之可能性，而被引生出，並因此，理性遂預設此最高實在之可能性〔基本可能性〕須被含在一個體的〔獨特的 *besonderen*〕根源存有中，這是如何發生起的呢？

①原文及英譯皆是如此。其意是「理性的知解」上的一個現象。

依據〈超越分析部〉中的討論而言，這個問題之答覆是顯明的。感取底對象之可能性即是這些對象之關聯於我們的思想，在此思想中，某種東西〔即：經驗之形式〕能先驗地被思，而那構成「材料」者，即構成現象領域中之「實在」者（實在是相應於感覺的那實在），則必須是被給與者，因爲若非被給與者，則此實在〔此材料〕甚至亦不能被思，而其可能亦不能被表象。現在，感取底一個對象其能完整地決定是只當它與那些「在現象領域中爲可能」的一切謂詞相比較時，它始能完整地決定，而且藉賴著這些謂詞，它始可或肯定地被表象或否定地被表象。但是，因爲那「構成事物本身」者，即那「構成現象領域中之真實物」者，必須是被給與的，（非然者事物必不能被思議，）又因爲一切現象底真實物所由以被給與處就是經驗，就是視之爲一整一而擁攝一切的那經驗，所以感取底一切對象之可能性上所需的材料必須被預設爲是給與於一整全中〔在一整全中被給與〕；而一切經驗對象底可能性，一切經驗對象底互相區別以及其完整的決定，是只能基於「這整全之限制」上。除感取底對象外，沒有其他對象事實上能被給與於我們，而對象之被給與於我們除在一可能經驗底係絡中被給與外，亦無處可被給與；因此，我們亦可說，沒有什麼東西它可對於我們是

A582 }
B610 }

一對象，除非它預設一切經驗的實在之綜集以爲其可能性之條件。現在，由於一種自然的幻象，我們遂視此原則（即：「只應用於那些『當作我們的感取之對象而被給與』的東西上」的那原則）爲一「必須在事物一般上爲有效」的原則。依此，由於略去這個限制〔即：略去只限於感取底對象這個限制〕，我們遂把關於我們的當作現象看的事物底可能性之「概念」之經驗的原則，視爲關於「事物一般底可能性」之一超越的原則。

如果我們因此進而去把「一切實在之綜集」之理念實體化，則這是因爲以下的緣故而然，即，因爲：我們辯證地以經驗全體〔當作一全體看的經驗〕之「集合的統一」代替知性之經驗的使用之「分布的統一」；並因此，遂把全部現象領域思之爲一獨個的東西，即一「含有一切經驗的實在於其自身」的那獨個的東西；復因此轉而又藉賴著上面所說的超越的非法臆斷〔非法偷轉〕，以「居於一切事物底可能性之根源地位並爲此一切事物之完整決定而供給真實條件」這樣一個東西之概念來代替那獨個的東西：即因爲以上云云的緣故，如是，我們遂進而去把「一切實在之綜集」之理念實體化〔實體化之爲一理想，爲一個體的存有，即上帝〕(a)。

{ A583
B611

(a)處，關於所以實體化之之緣故，康德加底注云：

這「最高真實的存有」(ens realissimum)之理想，雖然實在說來它只是一個純然的表象，然而卻首先被真實化，即是說，首先變成一個對象，然後又被實體化，而最後，又因著「理性之自然地有著統一之完整而前進」這種自然的前進，它遂如我們將即刻所要表示的，乃被人格化。因爲經驗之軌

約的統一並不是基於現象本身（並不是只基於感性），而是基於通過知性而成的雜多之連繫（在一統覺中的雜多之連繫）；因此，最高實在之統一以及一切事物底完整的可決定性（可能性）似乎即存於一「最高的知性」中，因而亦就是說即存於一「睿智體」中。

第三節 思辨理性之「證明一最高存有之存在」之論證

不管理性之迫切需要，需要去預設某種東西，此某種東西可把知性底概念之完整決定所基依的充分基礎〔根據〕供給於知性，不管理性是如此云云，可是它亦很容易覺識到這樣一個預設之理想的並純然虛構的性格，容易到它不允許其自己單憑此根據（單憑此迫切需要之根據）便確信：一個只是其自己的思想之產物者即是一真實的存有——設若不是理性被迫著從另一方向，在「從受制約者（有條件者，此是已被給與了的）後返至不受制約者〔無條件者〕」這後返中，去尋求一止息地。〔此一冗長的迂曲的說法，其意是如此：儘管理性迫切需要預設某種東西云云，可是設若理性不被迫著從已被給與了的有條件者後返至無條件者這後返中去尋求一止息地，則理性便很容易意識到這樣一個預設之理想的並純然虛構的性格，因此它不允許其自己單憑此根據（單憑此迫切需要之根據）便可確信：一個只是其自己的思想之產物者即是一真實的存有。那就是說，若理性被迫著從有條件者後返至無條件者，即在此

A584 }
B612 }

後返中尋求止息地，它才不容易覺識到那個預設之理想的並純然虛構的性格，因此，它遂許其自己單憑此根據（單憑此迫切需要之根據）即可確信思想之產物是真實者。因此，才需要批判的檢查：即使在此後返中尋求止息地，此亦不足以使我們確信這一止息地即是一真實的存有。〕從受制約者後返至不受制約者，此不受制約者，實在說來，並不是當作「其自身是真實者」而為被給與了的，亦不是當作有一「隨其純然的概念而來」的實在性而為被給與了的；但是，它卻是那唯一能把條件底系列完整起來者，當我們去把這些條件追溯到其根據時。這種追溯乃是我們人類的理性，以其本性而言，引導我們一切人，甚至是最少反省的人，所去採用的一種程序，雖然並非每一人皆繼續去遵循這種程序。這一種程序不是開始於概念，而是開始於通常的經驗，因此，它把它自己基於某種現實地存在著的東西上。但是開始於經驗以追溯有條件者之根據，如果此所追溯之根據並不基於那絕對地必然者不可搖動的磐石上，則它是不足取的。而此後一支持點〔即：絕對必然者這一支持點〕，如果在其外以及在其下尚有任何空的空間，又如果其自身不能廣布於〔遍及於〕一切東西以至無復有任何進一步疑問之餘地，即是說，如果它在其實在性上不是無限的，則它復又轉而是懸空而無支持之者。

如果我們承認東西為存在著的，不管這某種東西是什麼，則我們也必須承認有某種東西它是必然地存在著。因為偶然物其存在著是只在作為其原因的那某一其他偶然存在之制約之之下始存在著，而從此作為原因的某一其他偶然的存在，我們卻又須推斷另一原因，直至我們能至一原因它不是偶然的，因而它是無條件地必然

的，而後止。這個論證就是「理性把其前進而至於根源的存有這種前進基於其上」的那論證。〔簡單地說是如此：這個論證就是「理性進至根源的存在」所基依的那個論證。〕

A585 }
B613 }

現在，理性周圍尋求一個概念欲其符合於如此高的一種存在就像無條件的必然者之存在那樣一種最高的存在，其尋求此種概念不是為「從此概念可先驗地推斷出此概念所代表的東西之存在」之目的（因為如果這是它所想要去作的，則它應當把它的研究限於純然的概念上，而這樣，它必不需要一所與的存在以為其研究之基礎），但只是為的在它的種種概念間去找得一個概念任何方面皆非與「絕對的必然性」為不相容者。因為，「茲必有某種東西它以絕對必然性而存在著」，這一點是被視為已為論證中的第一步所早建立起。如是，如果，在把那與此「必然性」為不相容的每一東西皆移除後，只有一個存在遺留下來，則此「存在」必須是「絕對必然的存有」，不管此存在之「必然性」是否是可理解的，即是說，是否是可單從其概念而推演出的。

現在，一個東西，它若在其概念中對於每一「何以故」之間含有一「因此故」之答，它若在任何方面皆無缺陷，它若在每一路數中皆足夠為一條件，則這個東西似乎確然就是這個存有，即「絕對必然性能適當地被歸屬給它」的那個存有。因為，雖然它含有「一切可能的東西」之條件，然而其自身卻不需要有任何條件，而實在說來，它亦不能允許再有任何條件，而因此，它遂滿足了，至少即在其不需要有任何條件這一特徵上滿足了這無條件的必然性之概

A586 }
B614 }

念。依此而言，一切其他概念皆必須遠不及乎它；此蓋因為這一切其他概念皆是有缺陷的，而且皆有需於完整，所以它們不能有「獨

立不依於一切進一步的條件」這種獨立不依性以爲其特徵。我們實無理由辯說：凡不含有最高的而在一切方面又皆是完整的這樣一個條件者其自身在其存在方面亦因而就是有條件的。但我們實有理由去說：那不含有最高而完整的條件者它即不具有這樣一種特徵，即「單通過此特徵，理性始能藉賴著一先驗的概念，在關涉於任何存有中去知道它是無條件的〔不被制約的〕」這樣的一種特徵。〔案：此句較簡單地可如此說：那不含有最高而完整的條件者它即不具有那「可使理性去知道它是無條件者（不被制約者）」之特徵。〕

因此，在一切可能事物之概念中，「一個最真實的存有」之概念就是最符合於一「無條件地必然的存有」之概念者；而雖然此最高真實存有之概念可以不是完全適當於〔滿足於〕那「無條件地必然存有之概念」，可是，我們在此事上並無其他選擇，我們見到我們自己被迫著必須去堅持這最高真實的存有之概念。蓋因爲我們不能輕易去廢除一「必然存有」之存在；而如果一旦必然存有之存在已被承認，則在全部可能性之領域中，我們便不復能找到任何別的東西它能作一〔比一最高真實的存有所能作者爲〕更有根據的要求，要求於在其存在之樣式中爲如此之卓越者。〔案：意即：一旦一必然存有之存在已被承認，則在全部可能性之領域中，只有此「最高真實的存有」能有根據地作此要求，即要求其存在爲無條件地必然的存有之存在之要求，除此以外，再找不到任何別的東西它能比此「最高真實的存有」所能作者爲更有根據地作此要求。是以「最高真實的存有」之概念就是那最符合於一無條件地必然的存有之概念者。除此之外，再無其他選擇。是故我們必須堅持此最高真

實的存有之概念。]

既如此，則以下所說即是人類理性底自然程序。人類理性以「使其自己相信某一必然的存有之存在」來開始。此一必然的存有，人類理性理解之〔辨識之〕為有一種「不被制約」的存在者。如是，人類理性周圍尋求那「獨立不依於任何條件」的東西之概念，它在那「其自身是一切別的東西之充足條件」的東西中找到該物之概念，即是說，它在那「含有一切實在性」的東西中找到該物之概念。但是，那「含有一切實在性〔一切無所不含〕而且無限制」的東西就是這絕對的統一，而且那東西亦含著一獨一的存有之概念，此一獨一的存有同時亦即是最高的存有。依此，我們可歸結說：這最高的存有，由於它是一切別的東西之根源的根據，是故它必須以絕對必然性而存在著。

如果我們所存想的是「歸於一判決」，即是說，如果某種必然的存有之存在已被認為是當然的，而又如果進而「關於此必然存有之是什麼必須歸於一判決」這是已被同意了，如是，則以上所說的思考路數必須被允許其有某種中肯處〔有足以使人信服的力量〕。因為在這種情形下〔即上如果云云之情形下〕，沒有較好的選擇可被作成，或勿寧說我們畢竟根本無選擇之可言，我們但見我們自己被迫著去判決以維護這「完整實在性之絕對的統一」維護之以為一切可能性底終極根源。但是，如果我們並不是被要求去歸於任何判決，但只寧願去讓這問題擺在那裡以為待決者，直至證明底重量足夠逼迫我們去同意為止；換言之，如果我們所要去作的只是去估計我們在此事上實際所知的有多少，以及去估計我們只是諂媚我們自己說我們知道此事，這自吹有知之所知有多少，如是，則以

上所說的論證是遠不能現為如此有利的一種面貌。而要想去補償那論證底要求之缺陷，特別的眷顧是必要的〔須有待於特別的眷顧〕。

因為如果我們認這問題為如這裡所陳述者，即，(1)從任何特定所與的存在（此或可只是我自己的存在），我們能正確地推斷一無條件地必然的存有之存在；(2)我們必須視一「含有一切實在」的一個存有，因而也就是說，視一「含有每一條件」的一個存有，為絕對地不受制約者，而因此，在此一「最高真實的存有」之概念中，我們已發見這樣一個東西之概念，即「我們亦能以『絕對必然性』歸屬之」，這樣一個東西之概念——設即使承認這一切，我們亦無法隨之即可說：一個「沒有最高實在性」的有限制的存有之概念，即因其無最高實在性之故，它便與絕對實在性為不可相容者。因為雖然在此有限制的存有之概念中，我找不到那「含在條件底綜體之概念中」的無條件者〔不被制約者〕，可是我們亦無理由歸結說：此有限制的存有之存在必須即因其為有限制的存有之故而即為有條件者〔受制約者〕；此恰如在一假然推理之情形中，我不能說：某一條件不成立，這有條件者〔受制約者〕亦不成立。（此所謂「某一條件」，在現在所討論之情形中，即是依照〔純粹〕概念而成的完整性這條件。我們不能說：沒有完整性這條件便沒有絕對實在性；我們亦不能說：沒有無條件者之最高實在性便沒有絕對實在性，便是有條件的，不是無條件地必然的。）正相反，我們可完全有自由去主張：任何有限制的存有，不管它們是什麼，儘管它們是有限制的，它們亦可是無條件地必然的，雖然我們不能從「我們對於它們所有的普遍概念」來推斷它們的必然性。這樣說來，這論證

A588
B616

〔即：由無條件地必然的或必然的存有論證最高真實的存有之論證〕決不能把一必然存有底特性之絲毫概念供給給我們，而實在說來，那論證是完全無效果的。〔案：意即由無條件地必然的，或由必然的存有，並不能使我們說這必然的存有即是一最高真實的存有，即是上帝。因為很有是必然的存有，有絕對實在性，而卻並無最高實在性，絕對完整性。〕

A589 }
B617 } 但是，這個論證仍然繼續有某種重要性，並且仍然繼續具有一種權威性，對此權威性，我們不能只依「此客觀的不足夠〔缺陷〕」之根據便可立刻把它剝奪掉。因為設若承認在理性之理念中有某種責成〔案：例如責成促進最高善之責成〕，此等責成是完全妥當的〔正確的〕，但是在其應用於我們自己身上，除依據這假定，即「有一最高的存有給實踐法則以效力與確認」這假定外，則此等責成必缺乏任何實在性，即是說，對於此類責成，茲必無任何動力可言：設若是如此云云，則在這樣一種情況中，我們即須被迫著非去追隨那樣一些概念不可，這些概念是這樣的，即，雖然客觀地言之，它們可不是足夠的，然而依照我們的理性之標準而言，它們卻又是佔優勢的，並且與它們相比，我們亦不能知道有什麼東西是更好的而且是更足使人信服的。這樣說來，前文所說的「歸於一判決」這判決之之義務必因著一種實踐的增加〔實踐方面的事之增加〕而偏傾了〔改轉了〕那制衡狀態，即偏傾了那如此精細地為思辨〔理性〕底懸而不決所保持的那制衡狀態〔即：使此制衡停滯狀態有轉機而取決於實踐理性〕。實在說來，理性，當它為這樣迫切需要的動力〔即：上文所說責成所需的動力〕所推動時，不管它的洞見是如何之不完整，如果它不能使它的判斷符合於那些要求，即

至少比我們所知的任何其他要求為有更大重量的要求，則它必即在其自己之判斷中（而亦並無比其自己之判斷為更精密的判斷）被認為是不當的〔該受譴責的〕。〔案：此段所說是隱指實踐理性之批判如何肯定「上帝存在」一設準。〕

雖然這個論證，由於其基於「偶然者之內在的不足性」上，它事實上是超越的，然而它卻又是如此之單純而自然，以至於它一旦被提出，它即為最通常的理解〔大眾的理解〕所接受。我們眼見事物更變，出現，以及消滅；因此，這些事物，或至少這些事物之狀態，必須有一原因。但是就那「可被給與於經驗中」的每一原因而言，同樣的問題亦仍可被發問。因此，有什麼地方我們可更適當地定「終極因果性」之位呢？有什麼地方比那亦有「最高因果性」的地方為更適當呢？所謂亦有最高因果性的地方，意即在這樣一個存有處亦有最高因果性，即此存有它於其自身中根源地含有每一可能的結果底充足根據，而且我們亦能很容易地藉賴著「一擁攝一切〔無所不擁〕的圓滿性」這一屬性來對於此存有懷有一概念。有什麼地方比亦有「最高因果性」的這樣一個存有處為我們所可更適當地安置「終極因果性」之處呢？我們只有將終極因果性安置於亦有最高因果性之存有處，既如是安置已，如是，我們進而去把此最高的原因視為絕對必然的原因，因為我們見到「我們定須上升到此最高的原因」這乃是絕對地必然的，而且我們亦見到沒有可以使我們越過此最高的原因之根據。這樣，在一切民族中，在最愚昧的多神論之狀況下，那裡仍閃爍著某種一神論之曙光，各民族之被引至此一神論，並不是因著反省以及深奧的思辨而被引至，但只是因著通常的理解之自然的傾向而被引至，因為通常的理解一步一步慢慢總

A590
B618

歸能去了解其自己之需要。

因著**思辨理性**而證明上帝之存在，在這樣的證明中只有三個可能的證明之路。

引至此目標〔上帝〕的一切途徑或是從決定的經驗以及因此經驗而被知的感取世界底特殊構造開始，而且依照因果性之法則，從這開始處上升至此感取世界以外的那最高原因：或是從那純粹不決定的經驗，即是說，從「存在一般」底經驗開始；或是最後抽掉一切經驗，只從純然的概念，完全先驗地辯說至一最高原因之存在。

A591 } 第一種證明是物理神學的證明，第二種證明是宇宙論的證明，第三
B619 } 種證明是存有論的證明，藉賴著**思辨理性**以證明上帝之存在，只有此三種證明，除此三者外，再無其他種證明，亦不能有其他種證明。〔案：由實踐理性以證明上帝之存在，所謂道德的證明，則不在**思辨理性**範圍之內。〕

我想去表示：理性之不能依這一途徑即經驗的途徑去前進亦如其不能依其他途徑即超越的途徑去前進，而理性在這樣想只因著**思辨**底力量以翱翔於感取世界以上中舒展其雙翼是全然無效的。關於這些論證所依以被處理的次序〔即：「處理這些論證」所依之次序〕，那將是相反於理性在其自己的發展之進程中所取的次序，因而也就是說，相反於我們在上文的說明中所遵循的次序。因為我們將表示：雖然經驗是那首先引起這種研究者，然而卻正是這超越的概念它在一切這樣的努力中，標識出「理性使其自己所要去達到之」的那目標，而且實在說來它亦是理性在其努力想去達成那個目標中之唯一的導引者。因此，我將開始於「超越的證明」之考察，然後再進而去研究經驗的因素之增加在抬高這論證底力量中所能有

的結果是什麼。

第四節 上帝底存在之存有論的證明之不可能性 { A592 B620

從上面所已說者觀之，「一絕對必然的存有之概念是純粹理性底一個概念，即是說，是一個純然的理念，此理念之客觀實在性很不能因著『理性要求之』這一事實而即可被證明〔意即：很不能由其為理性所要求而被證明〕」，這是甚為顯明的。因為這個理念只在關涉於一種不可達到的完整性中教導我們，因而它寧只是被用來去限制知性，而不是被用來去把知性擴展之於新的對象。

但是，在這裏，我們碰見了那既奇怪而又令人困惑的情形，即是說，雖然「從一特定所與的存在一般推至某種絕對必然的存有」這種推斷看起來似乎既是不容異議的而又是合法的，然而那一切條件，即「單在其下知性始能形成這樣一種必然性之概念」的那一切條件，卻又是我們之作此推斷中的許多障礙。

在一切時代，人們皆已說及一「絕對必然的存有」，而在如此說時，人們並不努力想去了解這一類的東西〔這一類的存有〕是否以及如何甚至可被思議，但卻已努力想去證明此類存有之存在。當然，在給此概念一名言的〔口頭的〕定義中，並無困難，即是說，說它是這樣的某種東西即「其不存在是不可能的」這樣的某種東西，這並無困難。但是，這名言的定義並產生不出一種洞見以洞見到一些條件，這些條件足以使「去視一物之不存在為絕對不可思議」這一點為必然的^①。這些條件確然正是我們所想要去知道的，知之以便我們可以決定在動用此概念中我們是否究竟思維了任何 { A593
B621

事。單只通過「不被制約」這個字之引出，把那些條件即「知性所不可缺少地需要之以去視某物為必然的」那些條件，皆予以移除，這種權宜辦法是遠不足以表示在「無條件地必然者」之概念中我是否仍然思維了任何事，抑或畢竟根本未曾思維任何事。

①「必然的」，康德原文為「不可能」，依 Noire 改。

抑又有應知者，這一概念，即在開始時是盲目地被冒險一試〔碰運氣〕而現在則變成是完全如此之熟習，這樣的一個概念，曾被設想可有其意義，而此意義可依若干例證而被展示；而因此之故，一切進一步的研究，即研究其可理解性之研究，似已是完全不需要的。如是，「每一幾何命題，例如『一三角形有三個角』，是絕對地必然的」，這一事實已被認為足以使我們有理由去說及一個「完全在我們的知性範圍之外」的對象，好像我們已完全了解了「我們因著那個對象之概念所想去傳達者」之是什麼。

A594
B622 }

一切被認為確實的例證，無有例外，皆是取自於「判斷」，並不是取自於「事物」以及事物之「存在」。但是，判斷底「無條件的必然性」並不同於事物底「絕對必然性」。判斷底「絕對必然性」【只足形成】^①事物底「有條件的必然性」，或者說【只足形成】^①判斷中的謂詞底「有條件的必然性」。上面那個幾何命題並不宜說「三個角是絕對必然的」，但只宜說：「在有一三角形（即：一三角形是被給與了的）之條件下，三個角將必然地被發見於此所已給與的三角形中」。實在說來，有如此大的一種虛幻的影響力為此「邏輯的必然性」所表現，以至於只因著一簡單的設計，

設計去形成一事物之先驗概念是依這種樣式，即如「在此概念底意義之範圍內包括存在」這種樣式，而去形成之，單只因著如此形成一事物之先驗概念之單純設計，我們便設想我們自己已證成了這結論，即：因為「存在」必然地屬於概念之對象（其必然地屬於此概念之對象總是在這條件下，即「我們置定這事物為所與者，為存在著者」之條件下，而屬之），所以我們必然地，依照同一律，必須去置定此概念底對象之存在，因而遂歸結說：這個存有其自身就是絕對地必然的，而其自身為絕對必然的，再重複一遍，是因為這個理由，即此存有之「存在」早已被思於這樣一個概念中，即那是隨意地被假定的，而且是根據「我們置定其對象」之條件而被假定的，這樣一個概念中。

- ①「只足形成」，原文及三英譯俱是「只是」。但若譯為「只是」，不達，故意譯為「只足形成」。意即判斷底無條件的必然性（絕對必然性）只足使事物或判斷中的謂詞有那有條件的（被制約的）必然性。

在一自同的〔分析的〕命題中，如果當我保留主詞時，我卻拒絕謂詞，則矛盾便發生；因此，我說這謂詞是必然地屬於那主詞。但是，如果我們把主詞與謂詞皆同樣予以拒絕，則便無矛盾可言；因為在這樣拒絕之下，沒有什麼能是矛盾的東西被遺留下來。去置定一個三角形，然而卻又去拒絕此三角形底三個角，這是自相矛盾的；但是，去把三角形連同著其三個角而一起拒絕之，這卻無矛盾可言。這意思對於一絕對必然存有之概念亦同樣有效或適用。如果

A595 } 此絕對必然存有之存在被拒絕，則我們即拒絕此事物本身連同其一切謂詞；而此時，亦無矛盾之問題可發生。此時，沒有什麼「必會是矛盾」的東西外於此事物，因為此事物之必然性並不是被設想為是從任何外在的東西而被引生出；亦不能有「必會是矛盾」的任何東西是內在的〔內在於此事物〕，因為在拒絕事物本身中，我們已同時拒絕了其一切內在的特性。「上帝是無所不能的」，這是一必然的判斷。如果我們置定一「神體」，即，置定一「無限的存有」，則「無所不能」便不能被拒絕；因為這兩個概念〔即：「神體」與「無所不能」這兩概念〕是同一的。但是，如果我們說「茲並無所謂上帝」〔上帝不存在〕，則「無所不能」一謂詞固不是被給與了的，即其一切謂詞中之任何其他謂詞亦不是被給與了的；它們一切盡皆連同其主詞而被拒絕，因而此時在「上帝不存在」這樣一判斷中亦無絲毫矛盾可言。

這樣，我們已見到：如果一判斷之謂詞連同其主詞而被拒絕，則無內在的矛盾可發生，並見到：不管這個謂詞是什麼謂詞，這層意思總可成立。避免此結論底唯一路數便是去辯說：有些主詞不能被移除，而且必須總是要存留下來。但是，這樣辯說必只是說「茲必存有一些絕對必然的主詞」這說法底另一種說法；而正是這一假定才是我所要認為有問題的，而亦正是這一假定之可能性才是上節所述的論證所自承要去建立的。因為，對於這樣一個東西，即，它

A596 } 若連同其一切謂詞而一起被拒絕，而又可遺留下一矛盾，這樣一個東西，我不能形成絲毫的概念；而在矛盾之不存在中，單只通過純粹先驗的概念，我並無關於「不可能性」之判準。

不管這一切一般性的考慮（在這些一般性的考慮中，每一人皆

必須一致，不能有異辭），我們仍可因有一種實例而被詰難，這實例乃是當作一種證明〔案：即存有論的證明〕而被提出，此當作一證明而被提出的實例它證明：事實上，相反於這些一般性的考慮之相反是成立的，即是說，它證明：茲實有一個概念，而實在說來，亦只有一個概念，在涉及此概念中，「此概念底對象之非有〔不存在〕」或「此概念底對象之被拒絕」其自身即是自相矛盾的，此一概念即是「最高真實存有」之概念。人們宣布說：此「最高真實的存有」擁有一切實在性，並宣布說：我們有理由去假定「這樣一個存有是可能的」（「一概念不自相矛盾」這一事實並不足以證明「此概念底對象之可能性」。但是眼前我暫時願意去承認這相反的肯斷，即姑認其可以證明^(a)）。現在，〔這論證進而說〕「一切實在性」〔「最高真實的存有」所擁有的「一切實在性」，即「綜實在性」，一切存在者底實在性之綜體〕亦包括「存在」；因此，「存在」是被含在一個「是可能的」的東西之概念中。如是，如果此一東西被拒絕，則此一東西之「內在的可能性」亦被拒絕——這 { A597 B625 是自相矛盾的。

(a)處，康德有底注云：

一個概念，如果它不是自相矛盾的，則它總是可能的。此是「可能性」之邏輯判斷，因著此邏輯判準，概念底對象是可與「以無概念〔概念不可能〕而空無對象（nihil negativum）^①」區別開的。但是，縱然如此，此概念亦可仍是一空洞的概念，除非「此概念所經由之以被產生」的那「綜和之客觀實在性」已特別地被證明過；而所謂「綜和底

客觀實在性已被證明」之證明，如我們在以往所已表明的，是基於「可能經驗」底原則上的，並不是基於分析底原則（矛盾律）上的。這是一警告，此警告足以對抗從概念底「邏輯可能性」，直接辯說至事物之真實的可能性。

①此詞之解釋參看 B348, A292。

〔對於以上的論證，〕我的答辯是如下。把「存在」之概念（不管此存在之概念在什麼名稱下被偽裝）介入於這樣一個事物，即「我們自認是只涉及其可能性而思之」這樣一個事物之概念中，在這種介入中，早已存有一矛盾。如果那種介入可被允許為是合法的，則一表面貌似的勝利自可被贏得；但是，事實上，那種勝利實並沒有什麼東西曾被說及：那種勝利中的肯斷只是一套套邏輯〔同語重複〕。我們必須問：「此物或彼物（即：被允許為是可能的此物或彼物，不管它是什麼物）存在著」這個命題是一分析命題抑或是一綜和命題？如果它是一分析命題，則此物底存在之肯斷並沒有把什麼東西增加到此物之思想上；但是，在這種情形中，或者存在於我們之內的「思想」就是「事物本身」，或者我們已預設了一存在為屬於「可能者」之領域，如是，依據此口實，我們已從此可能者之內在的可能性推斷了此可能者之存在，而此推斷沒有別的，不過就是一可憐的套套邏輯。「實在」這個字（此字在事物之概念中似乎並不同於謂詞概念中的「存在」這個字）在答覆我此種反對中並無裨益。因為，如果一切「置定之」之置定（不管那被置定的是什麼）被名曰「實在」，則事物連同著事物之一切謂詞實早已被置

定於主詞之概念中，而且早已被假定為是現實的；而在謂詞中，說事物是存在的〔現實的〕，這只是重複一遍。但是，另一方面，如果我們承認（如每一通達的人所必須承認的）：一切存在的命題皆是綜和的，則我們如何能裝作去主張說「存在這一謂詞不能被拒絕而無矛盾」呢？〔案：意即：若承認一切存在的命題皆是綜和的，則拒絕「存在」這一謂詞，亦很可以無矛盾。如何能強說拒絕之便不能無矛盾？〕「存在這一謂詞被拒絕而即矛盾」，這一特徵只見之於分析命題中，而實在說來，這一特徵確然亦即是那「構成分析命題之分析的性格」者。

{ A598
B626

設若我不曾見到因著一邏輯的謂詞與一真實的謂詞（即與「決定一物」的謂詞）相混擾而引起的幻象幾乎是越出糾正之外〔即難以糾正，幾乎足以抗拒一切糾正〕，則我必已希望只因著存在之概念之精確的決定，依一直接的樣式，去結束這些無謂而又無結果的爭辯。〔但是現在因為我已見到了這由混擾而成的幻象幾乎足以抵抗一切糾正，所以我不能這樣簡單地了當之，我必須去揭穿這混擾。因為雖然難以糾正，然而畢竟是混擾而可糾正的。〕^①任何我們所欲的東西皆可被致使去充作一邏輯的謂詞；甚至主詞亦可單以其自己而被謂述；因為邏輯抽掉了一切內容。但是一有決定作用的謂詞則是一個「被增加到主詞概念上而且是能擴大主詞概念」的謂詞。因此，它必不是早已被含在主詞概念中者。

①案：此為譯者所補，補之以足語意。

「存有」（being, Sein）顯不是一真實的謂詞；即是說，它不

是這樣的某種東西，即「能被增加到一物之概念上」這樣的某種東西之概念。它只是一物之置定，或只是當作依其自身而存在著者看的某些決定之置定。邏輯地說來，它只是一判斷之係詞。「上帝是無所不能的」這個命題含有兩個概念，即「上帝」與「無所不能」這兩個概念，此兩概念中之「是」(is)這個縮小的〔無變化的〕字並不能增加一新的謂詞，它只足以去置定謂詞，即依謂詞之關聯於主詞而去置定謂詞。現在，如果我們取用「上帝」這個主詞是連同著其一切謂詞(「無所不能」是其中之一個)而取用之，取用之而說「上帝是」〔上帝存在〕，或說「有一上帝」，如果我們是如此云云，則我們並沒有把一新的謂詞附著於上帝之概念上，但只依這主詞自身連同著其一切謂詞而置定了這主詞，而實在說來，我們置定這主詞是如其為一個對象，即「和我的概念有關係」的一個對象，而置定之。〔在此情形下，〕對象與概念這兩者底內容必須是同一的；沒有什麼東西能已因著「我之思概念之對象(通過「對象是」或「對象存在」這詞語而思概念之對象)為絕對地被給與了的」而被增加到這概念上，即被增加到那「只表示可能的者」的概念上。換言之，「真實者」並不比「只是可能的者」含有更多的東西。一百個真實的銀元並不比一百個可能的銀元含有絲毫更多的錢。因為當後者指表概念，而前者指表對象以及對象之置定時，設若前者比後者含有更多的東西，則在這情形中，我的概念必不會表示這整全的對象，因而亦必不會是此對象底一個恰當的概念。但是我的財政地位其為一百真實銀元所影響卻十分不同於其為純然的一百銀元之概念(即：純然的一百銀元底可能性之概念)所影響。因為對象〔真實的一百銀元〕，由於它現實地存在著，是故它並不是

A599 }
B627 }

分析地含於我的概念中，而是綜和地被增加到我的概念上（此所謂我的概念中之概念只是我的狀態之一決定）；然而這所思的一百銀元其自身卻並不曾通過其這樣獲得了「外於我的概念」的「存在」而絲毫有所增加。

不管我們用什麼謂詞以及用如何多的謂詞以思一物（縱使我們用之以完整地決定一物），可是當我們進一步宣說「此物存在」時，我們對於此物實並未造成絲毫的增加。非然者，則此物必不會恰正是那存在著的同一物，而是某種「比我們在概念中所已思者為更多」的東西；而因此，我們亦不能說：我的概念之準確的〔絲毫不爽的〕對象存在著。如果我們在一物中思考每一實在性〔一切實在性〕，只除去一個實在性而不思，即被漏掉，則此漏掉的實在性並不能因著我說「這有缺陷的物存在著」而得以被增加上。反之，此物存在著是以同樣的缺陷即與「我曾缺陷地思之」時之缺陷相同的那同樣的缺陷而存在著，因為若非然者，則那存在著的東西必是某種不同於我所已思的東西。因此，當我思一存有為最高的實在時，它究竟是否存在抑或不存在，這問題仍然存而未決。因為雖然在我的概念中，對於一「事物一般」之可能的真實內容可以是一無所缺，然而依此事物一般之關聯於我的全部思想狀態而言，某種東西仍然是缺少了的，即是說，「當我不能去肯斷說」^①此對象之知識也是後驗地〔經驗地〕可能的時，某種東西仍然是缺少了的。在這裡，我們見到我們現有的困難之根源。設若我們處理感取之對象，我們不能把事物之存在與純然的事物之概念混而為一。因為通過概念，對象只被思為符合於可能經驗知識一般底「普遍條件」，然而通過對象之存在，則對象是被思為屬於當作一整全看的經驗之

{ A600
B628

{ A601
B629

係絡的。但是，在其這樣與全部「經驗底內容」相連繫中，對象底概念並未絲毫被擴大；此時一切所因以被致成者乃是這一點，即：我們的思想〔我們的概念〕已因著對象之與全部經驗內容相連繫而得到了一額外可能的知覺。因此，如果我們想只通過純粹範疇去思考存在，則我們不能標舉出〔凸顯出〕任何一點標識足以使此「存在」與那純然的可能性區別開，這是不須驚怪的。

①此為 Kemp Smith 所補。若依原文不補，則當如此：「即是說，『此對象之知識必也是後驗地可能的』，這一點是缺少了的」。Max Müller 即如此譯。案：補之為是。Meiklejohn 譯亦稍有補充：「即是說，為概念所指示的對象之知識是否是後驗地可能的，我是無知的」。

因此，不管我們的一個對象之概念所可含有的是什麼以及如何之多，如果我們要想去把「存在」歸給對象，則我們必須走出此對象底概念以外。在感取底對象之情形中，「存在之可被歸給對象」是依照經驗的法則，通過對象之與我們的知覺之某一知覺相連繫，而【被達成】^①。但是，在論及純粹思想底對象中，我們卻沒有什麼方法藉以去知此種對象之存在，因為此種對象之存在必須依一完全先驗的樣式而被知。我們所有的「一切存在之意識」（不管這存在之意識是直接地通過知覺而有者抑或是間接地通過那「使某種東西和知覺相連繫」的推理而有者）皆只專屬於經驗底統一之領域；任何外於此領域「而被認為確實」的存在，雖實並非如「我們所能宣布其為絕對不可能者」那樣的存在，然而它本性上實只屬於一假

定，此一假定，我們決無法證成之。

- ①「被達成」，康德原文是 *geschieht*，此字在此是「達成」義，非「發生」義，Meiklejohn 譯為「被達成」(is attained)，是；Max Müller 與 Kemp Smith 譯為「發生」(takes place)，非。

一最高存有之概念在好多方面是一十分有用的理念；但是恰因為它只是一純然的理念，所以它全然不能單以其自己在關涉於那存在著的東西中去擴大我們的知識。它甚至「關於任何這樣的存在，即超出那『在經驗中而被知並通過經驗而被知』的東西以外這樣的存在之可能性」^①亦不足以使我們有所啓悟。可能性之分析的判準，如存在於這原則，即「赤裸的〔單純的〕諸置定物（諸實在）並不引起矛盾」這原則中者，我們固不能否決之。但是，因為這樣置定的諸實在並不是依其特殊各別的性格而為被給與於我們者；又因為縱使它們已如此被給與於我們，我們必仍然無法對之作判斷〔因為只是置定物，不在經驗中故〕；又因為綜和知識底可能性之判準除在經驗中可以找得外決不能在別處可被找得，而一理念之對象卻又並不能屬於此所說之經驗：因為以上諸原故，所以一物中的一切真實的特性之相連繫乃是一種綜和，此綜和之可能性我們不能夠先驗地去決定之。這樣說來，那有高名的來布尼茲在其以達成「此莊嚴的理想的存有底可能性之先驗的理解」來自誇或自矜飾中是遠未成功的。

{ A602
B630

①「……」，此引號中之句，肯·斯密士注出康德原文是

“in Ansehung der Möglichkeit eines Mehreren”。Max Müller 譯此為「關於其可能性」(其字似指上句中「那存在著的東西」說，是對於 eines 的翻譯)，而把 Mehreren (更多者)則譯為動詞底受詞，如是，他譯此整句為：「它甚至關於其可能性(那存在著的東西之可能性)亦不足以去教告或啓迪我們以任何更進一步者(更多一點者)」。案：此譯或較簡明。肯·斯密士譯是把“eines Mehreren”讀在一起，如是此句遂譯成「經驗中被知的東西以外的一個存在之可能性」。Meiklejohn 譯大體類此，譯為「我們所不能知其存在的一個存有之可能」。如是，「更多者」不是受詞，而被化解為「超出……以外」。案：恐以 Max Müller 譯為是。「那存在的東西」即是上句中的「那存在著的東西」，亦即理念(最高存有之概念)所指者。而此所指者亦正是上段末所說「外於經驗統一之領域的存在」只是一假定而無法證成之的存在。承此而言，遂有本段首兩句之所說：正因為最高存有之概念只是一理念，所以它固不能單以其自己在關涉於那存在著的東西中去擴大我們的知識(擴大之以至知其所指者之存在)，它甚至在關涉於那存在著的東西之可能性中亦不能教告我們以什麼更多一點的東西(教告我們它是否是一真實的可能)。

因此，想因著笛卡兒底那有名的「存有論的論證」去建立一個最高存有底存在，這種企圖實只是空費勞力；我們並不能因著純然的理念就可更擴展我們的〔知解的〕洞見之資本，亦如一個商人不能

能因著把若干零數增加到其現金賬簿上即可使其更為富有。

第五節 上帝底存在之宇宙論的證明之不可能性 { A603 B631

企圖想從一純粹隨意的理念中去抽引出一個「相應於此理念」的對象之存在，這種企圖是一完全不自然的辦法，而且是一純然的經院精巧之新發明。如果，在我們的理性方面，茲不曾先有這需要，即「去假定某種必然的東西（在此必然的東西中我們的後返追溯可以終止）以為存在一般之基礎」這需要；又如果理性不曾因為「此必然者必須是不被制約的而且必須是先驗的」之故，遂「被迫著去尋求一概念，此概念，（如若可能時）必應可滿足這樣一種要求〔即：要求去假定某種必然的東西之要求〕，而且必能使我們依一完全先驗的樣式去知道一個存在，則這樣一種企圖必不能被作成。適所說那被迫著所去尋求的那一個概念曾被假設為已被發見於一「最高真實的存有」之理念中；而因此，此最高真實存有之理念只是為那必然的存有之更確定的知識而被使用，而關於那必然的存有之必然的存在，我們是早已依其他根據而已深信之而無疑矣。但是，理性底這種自然的程序〔即：先信有必然的存有之程序〕是被隱蔽了的，而且人們遂不以此概念〔即：最高真實存有這一個概念〕為終結，而卻造成一種企圖以此概念為開始，因而遂想從此概念中去推演出那種「存在之必然性」，即「此概念所只想去補充之」的那種「存在之必然性」。這樣，不幸的存有論的證明遂得興起，此存有論的證明既不能對於自然而健全的知性給與滿足，亦不能對於更為學院性的嚴格證明之要求給與滿足。

{ A604
B632

宇宙論的證明，即我們現在所正要去考察的這「宇宙論的證明」，它保持住絕對必然性與最高實在性之相連繫，但是，它不像存有論的證明那樣，從最高實在性推到存在之必然性，它是從先前已被給與了的「某種存有之不被制約的〔無條件的〕必然性」推到此某種存有之無限制的實在性。這樣說來，宇宙論的證明已進入了如此一種推理之【軌道 (Geleis)】^①，即此推理之軌道，不管它是合理的抑或是假合理的，無論如何，它總是自然的，而且它是最令人信服的，其最足令人信服不僅是對常識而言，且甚至亦對思辨性的知性而言。宇宙論的證明復亦描畫出自然神學中的一切證明之首出的綱要，不管它是因著多餘的增益而如何被裝飾以及如何被偽裝，它總是已被循持者，而且亦總是將要被循持者，此宇宙論的證明，來布尼茲名之曰「起自世界底偶然性」之證明 (the proof *a contingentia mundi*)，我們現在將進而去展示之並去考察之。

①「軌道」，康德原文是 Geleis，此字是軌道、常軌、軌轍之意，肯·斯密士譯為“course”，不很恰，相當於 course 者，德文是 Gang。

A605 } 此證明這樣說：如果有任何東西存在著，則一絕對必然的存有
B633 } 亦必須存在著；現在，至少我存在著；所以一絕對必然的存有必須
存在著。在此三段推理中，小前題含有一個經驗，大前題含有這推
斷，即「從任何經驗〔經驗一般〕推斷到必然者之存在」這種推
斷^(a)。因此，這個證明實是起自經驗，它不完全是先驗的或存有論
的。爲此之故，而又因爲一切可能經驗底對象被名曰世界，所以此

證明乃被名曰「宇宙論的證明」。因為在論及經驗底對象中，此證明抽掉了一切特殊的特性（通過此一切特殊的特性此世界可以不同於任何其他可能的世界），所以「宇宙論的證明」這個名稱亦足以使此證明與「物理神學的證明」區別開，此物理神學的證明是基於「世界之特殊特性之觀察」上的，而所謂「世界之特殊特性」乃是因著我們的感取而被揭露給我們者。

(a)處，康德加注云：

此推斷盡人皆知，不需要詳細的陳說。它依靠於【所謂】^①「超越的自然因果性之法則」上。此法則是如此：每一偶然的東西皆有一原因，此原因，如果其自身亦是偶然的，它必須同樣亦有一原因，如此後返，直至諸隸屬原因底系列結束於一「絕對必然原因」處而後止，若無此絕對必然的原因，此系列必不會有完整性。

①「所謂」，康德原文是 *vermeintlich = angeblich*，其意是據稱、所謂，亦有臆想、表面等義，在此只譯為「所謂」即可。肯·斯密士譯為設想地（*supposedly*，臆想地），此尚可。Max Müller 譯為“*apparently*”（表面地），在此不很通。Meiklejohn 譯為“*spurious*”（偽造的，不正當的），顏色太重，不可用。依據「超越的自然因果性之法則」而推斷「必然者之存在」當然有毛病（有欺騙性），如後文所列舉，但此法則亦是很自然的。故加之以臆想地，或表面地，或偽造的，皆失指。若如英譯而譯之，總覺不順適。

如是，此證明進行如下：必然的存有只能依一個路數而被決定，即是說，因著每一對可能的兩相反謂詞（如 a 與 -a）中之一謂詞而被決定。因此，必然的存有必須通過其自己之概念而完整地決定。現在，茲只有一個可能的概念，此一可能的概念完全先驗地決定一物，此概念即是「最高真實的存有」之概念。因此，此「最高真實的存有」之概念即是這唯一的概念，即「通過之一必然存有始能被思」的那唯一的概念。換言之，一「最高的存有」必然地存在著。

A606 }
B634 }

在此宇宙論的論證中，有如此多的假合理的原則被結合起來，以至於思辨理性在此情形中已使其一切辯證技巧之資產有了力量足以去產生最大可能的超越幻象。此論證之檢查可暫置於後，我們可依次先詳細說一說詭計（eine List），因著這詭計，一舊的〔存有論的〕論證可被偽裝成一新的論證，並因著這詭計，「訴求兩種證人之同意」這種訴求便可被作成，一種證人備有純粹理性底憑據，而另一種證人則備有經驗底憑據。實際上，那唯一的證人就是那「憑純粹理性之名而說話」的證人；此唯一的證人，在其力求冒充為第二證人中，它只想變更其服裝與聲音。此宇宙論的證明，它為的要想去為其自己建立一安全的基礎，它立足於經驗，而因其立足於經驗，它遂以為它不同於存有論的證明，那存有論的證明是把它的全部信賴置於純粹先驗概念中。但是，此宇宙論的證明其使用經驗只是為論證中之唯一的一步而使用之，即是說，它使用之以便去歸結〔推斷〕一「必然存有」之存在。至於此必然存有可有些什麼特性，這經驗的前題並不能告訴我們。因此，理性遂全然廢棄經驗，而力求從純然的概念中去發見：一絕對必然存有必須有些什麼

A607 }
B635 }

特性，即是說，於一切可能的事物中，此一絕對必然存有其自身即含有一些條件（requisita），這些條件對於「絕對必然性」而言乃是本質的〔基要的〕者。現在，這些本質的〔基要的〕條件除在「最高真實的存有」之概念中被發見外，是無處可被發見的；因此，這結論遂被引出，即：最高真實的存有即是絕對必然的存有。但是，在這裡，我們顯然預設了這一點，即：「最高實在性之概念」是完全適合於「存在底絕對必然性之概念」的，即是說，我們是預設了這一義，即：存在底絕對必然性之概念可從最高實在性之概念而被推斷出。現在，「存在底絕對必然性之概念可從最高實在性之概念而被推斷出」這一命題乃正是存有論的證明所主張的命題；在這裡，此命題乃被假定於宇宙論的證明中，而實在說來，它被致使成爲宇宙論的證明之基礎；然而這一假定卻又正是「宇宙論的證明所自認要去廢棄之」的一個假定。因爲「絕對必然存有之存在」^①乃是一個「依純然的概念而被決定」的存在。如果我說：最高真實的存有之概念是一個而且是唯一的一個「專屬於並適合於必然的存在」之概念，則我亦必須承認：必然的存在能從此最高真實的存有之概念中被推斷出。這樣說來，所謂宇宙論的證明其所可有的任何令人信服的力量實皆歸功於從純然的概念而成的存有論的證明。「訴求於經驗」之訴求是完全多餘的；經驗或可把我們引至「絕對必然性」之概念，但它卻不能夠去證明此必然性爲「屬於任何決定性的東西」者。因爲設若一旦我們努力想去作這一步〔即：去證明此必然性爲屬於任何決定性的東西者〕，則我們必須廢棄一切經驗，而且必須在純粹概念間試求去發見此諸純粹概念中是否有一個概念它含有一絕對必然存有底可能性之條件。如果在此路數

A608
B636

中，我們能決定一必然存有之可能性，則我們同樣亦能建立此必然存有之存在。因為，這樣一來，我們所說的實正是這一點，即：在一切可能的存有中，有一個存有它隨身帶有絕對必然性，即是說，此存有是以絕對必然性而存在著〔或：此存有其存在著是絕對必然地存在著〕。

- ①「絕對必然存有之存在」，康德原文是「絕對必然性」(die absolute Notwendigkeit)。肯·斯密士與 Max Müller 俱如文譯。但說「絕對必然性是一個『從純然的概念而被決定』的存在」，不很通。Meiklejohn 改譯為「絕對必然存有之存在」，茲從之。

【諸論斷中的一切謬妄〔詭詐〕是很容易被檢查出來的，如若我們依經院風範或規律整然的樣式〔案：即邏輯方式〕去把這些論斷置於眼前〔陳列出來〕。這裡正是這樣的一種展示。】〔案：此依康德原文譯。依肯·斯密士譯如下：「謬誤而誤引人的論證是很容易被檢查出來的，如若此諸論證是依正確的三段推理之方式而被陳列出來。我們現在即要在這所討論的事例中（即宇宙論的證明之事例中）進而去作此列出之工作」。案：此中「依正確的三段推理之方式」為誤譯，而且下文亦無三段推理之樣式。此或許一時把「經院」字誤視為「三段推理」字（兩字形似而訛）。其餘改動與增補都無所謂。〕

如果「每一絕對必然的存有同樣亦是一切存有中之最真實的存有」這個命題是正確的，（而此命題亦是宇宙論的證明之強有力

者，) 則它亦如一切肯定判斷一樣，必須是可換位的，至少可因著減量 (per accidens) 而換位。因此，我們可說：有些最真實的存有 (some entia realissima) 同時亦即是絕對必然的存有。但是，一個最真實的存有 (ens realissimum) 在任何方面皆無不同於另一個最真實的存有，而在此概念下凡對於「有些」為有效的，對於「一切」亦有效。因此，在此情形中，我能以簡單的方式〔即：單純換位法〕將那個命題換位，而不只是因著減量而換其位，如是，我可說：每一最真實的存有是一必然的存有。但是，因為這個命題是單只從其先驗的概念而被決定，所以純然的「最真實的存有」之概念必須隨身帶有最真實的存有底絕對必然性；而此一義確然正是那「存有論的證明所要肯斷而宇宙論的證明所要拒絕去承認之」者，然而宇宙論的證明之結論卻又實是偷偷地基於此義上。

{ A609
B637

這樣說來，思辨理性在其想去證明一最高存有之存在中所進入的第二條途徑不只是如第一條途徑之同為欺騙的，且有一新增的缺陷，此即犯「論點不中肯」(ignoratio elenchi) 之過，它裝著以新的途徑來引導我們，但經過略一紆迴之後，它又把我們帶回我們依其囑咐所已放棄的途徑。

我已說過，在此宇宙論的論證中，隱藏一全部的「辯證臆斷之巢穴」，此一巢穴，超越的批判很容易能把它檢查出來並能把它拆毀掉。我現在將只把這些欺騙性的原則列舉出來，而把「進一步地研究它們以及駁斥它們之工作」遺留給讀者，讀者此時在這些事情上將是夠熟練的。

〔所謂把這些欺騙性的原則列舉出來，〕例如，我們見到：

(1)這超越的原則〔案：則「每一偶然者皆有一原因」這超越的

原則〕，依此超越的原則，我們從偶然者推斷一原因。此原則只在感觸世界中是可應用的；超出此感觸世界以外，它不能有任何意義。因為純然理智的「偶然者之概念」不能像因果性之概念那樣可使任何綜和命題被產生出來〔被作成〕。因果性原則除「只在感觸世界中可有意義並可有其應用之判準」外，它不能有意義，亦不能有其應用之判準。但是，在宇宙論的證明中，因果性原則之被使用確然正是爲的要使我們能去前進而越過感觸世界，它始被使用。

A610 }
B638 }

(2)我們復見到「推斷第一原因」之推斷，即「從感觸世界中一個又一個陸續被給與的諸原因底一個無限系列之不可能性而推斷一第一原因」這種推斷。理性底使用之原則並不能證成「有一第一原因」之結論，甚至在經驗底世界內亦不足以證成之，至若超乎此世界而在一「此原因系列不復再能擴展到之」的領域中更不能證成之。

(3)我們復見到在關於此原因系列之完整中理性之不能被證成的〔無根的，虛假的〕自我滿足。一切條件之移除（所謂一切條件即是「若無之則沒有必然性之概念是可能的」那一切條件，這樣的一切條件之移除）是被理性誤認爲系列概念之完整，因爲既移除已，則我們便不能再思議任何進一步的東西，即依據此根據理性遂視條件之移除爲原因系列底概念之完整。

〔案〕：在順原因向後追溯中，這原因系列（亦曰條件系列）本是不能完整起來的。但是想到第一原因，這又須是無條件的，此即是「一切條件之移除」。可是若移除一切條件，我們不能思議任何進一步的東西，不能形成任何確定的

概念，必然性之概念當然亦不能形成。此必然性即隱指「絕對必然的存有」之必然性而言。可是這樣的一切條件之移除並不等於原因系列（條件系列）之完整。移除一切條件，我們固不能再思議任何進一步的東西，因而亦不能思議一第一原因，一絕對必然的存有，因此，這移除亦並不等於原因系列之完整。若誤認之為原因系列之完整，於此完整處而想一第一原因以為停止處，這便是理性之假滿足，無根的自我滿足。若知背反章之所云，便可明白此義。因為宇宙論的證明是開始於經驗，從經驗中所與的現實存在（偶然存在）追溯其原因。一落於此後返追溯中，此原因系列便不能完整。而一切條件之移除並不即是此原因系列之完整。由一切條件之移除而想一最高存有很可能是存有論的證明中之想法。宇宙論的證明想於此想法搭上一原因系列以啣接之，那是徒然而無效的。

(4)最後，我們復見到「一切實在性之被統一於一個實在性而無內在的矛盾」這一個概念之邏輯的可能性與這樣一個整一實在性之超越的可能性之相混擾。在這樣一個整一實在性之超越的可能性之情形中，我們需要有一個原則去建立這樣一種綜和之可實行性，但是這樣一個原則其自身只能應用於可能經驗之領域，乃至其他云云。

〔案〕：意即越過可能經驗之領域，於最高存有處，一切存有之存有處，統一切實在性於一整一實在性這整一實在性

處，我們不能有那足以建立起綜和的原則。但只有綜和被建立起，這樣一個整一實在性之超越而真實的可能性始可被證成。否則只有邏輯的可能性、分析的可能性。而一個概念之邏輯的可能性並不函其實際存在。邏輯的可能與超越而真實的可能性之相混早已見於存有論的證明中，而此宇宙論的證明復又犯此病而不覺。案：有直覺處始有綜和可言。對此最高存有，感觸直覺不能及，而由於吾人又無智的直覺，故此處無任何綜和可言。故一言綜和必限於感觸直覺，故使綜和可能的那原則只能應用於可能經驗之領域。

宇宙論的證明之程序是很工巧地被設計出來，設計出來以使我們能夠去避免「必須通過純然的概念去證明一先驗的必然存有之存在」。只通過純然的概念以證明先驗必然存有之存在，這種證明必需要依存有論的樣式而被作成，而這「依存有論的樣式而被作成」之證明卻亦正是這樣一種事業，即「我們覺得我們自己對之是全然無能為力」的一種事業。依此，我們取一現實的存在（一經驗一般）以為我們的推理之地點，並依我所能依的樣式而進到此現實存在底某種絕對必然的條件。如是，我們便不需要再去表明此絕對必然的條件之可能性。因為，如果此一絕對必然的條件已被證明實存在著，則關於其可能性之問題便完全是多餘的。現在，「如果我們需要更充分地去決定此『必然存有』之本性」^①，則我們並不能力求依那「實是充足的」樣式而去作此決定，即是說，並不能因著「從此必然存有之概念去發見其存在之必然性」這種辦法而力求去作此決定。因為，設若我們能這樣去作此決定，則我們必不會有需

A611 }
B639 }

於一經驗的起點。我們決不可這樣去作，我們所尋求的那一切實只是這消極的條件〔無之必不然而有之不必然的那種條件即是消極的條件，亦即是不可少的條件、必要的條件〕，若無此消極的條件〔必要的條件〕，一存有必不會是絕對必然的存有。而在一切其他種推理中，即「從一特定後果推至其根據」這樣的其他種推理中，依充足樣式作決定自應是合法的；但是在現在的情形中，不幸有這情形發生，即：對絕對必然性而為必要的那條件是只在一獨一的存有中被發見。因此，此獨一的存有〔即：最高真實的存有〕必須在其概念中即含有絕對必然性所需要的那一切條件，因而它能使我先驗地去推斷此絕對的必然性。因此，我必須亦能去逆轉這推理而說：這樣的任何東西，即「此（最高實在性之）概念可應用於其上」的那任何東西，亦即是絕對必然的東西。如果我不能作此逆轉之推理，（因為如果我想避免承認存有論的證明，我必須承認我不能作此逆轉之推理，）則我必在我所遵循的新途徑上已受了挫折而失敗，而復重回到我的起點〔即起於經驗之起點，根本未能由此起點前進一步，如是，宇宙論的證明便根本不能成立，其似是一證明者實只是那存有論的證明之偽裝〕。最高存有之概念實可滿足那一切先驗問題，即「關於一物之內在的決定所能發問」的那一切先驗問題，因而它是一個理想，一個完全是獨一無二無與倫匹的理想，蓋因為此概念雖是普遍的，然而它同時亦指表一個個體物（ein Individuum），指表之為存有於一切可能的事物中間者。但是此最高存有之概念卻並不能給出這滿足，即關於其自己之存在之問題之滿足，雖然這關於其自己之存在之問題實是我們的研究之真實目的；而如果任何人已承認了一必然的存有之存在但卻又想去知道在

{ A612
B640

一切〔存在著的〕事物中間那一個事物可同一於此必然的存有，則我們並不能回答說：「這一個，而非那一個，就是這必然的存有」。

①案：此句依康德原文當為：「如果我們需要依必然存有之本性更充分地或更準確地去決定此必然的存有（如進而去決定其存在）。」

若為的想去減輕理性之工作，即其在尋求「說明底根據之統一」中之工作，則我們實可被允許去設定一個一切充足的存有之存在以為一切可能的結果之原因。但是若是如此過甚地去專斷就如去說「這樣的一個存有必然地存在著」這樣過甚地去專斷，則我們便不再是對於一可允許的假設給與一溫和的表示，而是斷然地對於「必然的確定性」置有要求。因為關於這樣一個東西，即「我們聲言要去知之為絕對必然的」這樣一個東西之知識其自身必須帶有絕對必然性。

超越的理想之全部問題就等於這樣的問題，即：或是設絕對必然性已被給與，試去找出一個概念有此絕對必然性，或是設某物之概念已被給與，試去找此某物是絕對地必然的。如果此兩種工作中任一種是可能的，則其他一種亦必須是可能的；因為理性單只承認那必然地隨其概念而來者為絕對地必然的。但是，這兩種工作皆完全超出「我們之在此事上極力去求滿足我們的知性」這種極度努力之外；而一切試想去誘導知性去默認其無能，這一切試想亦同樣皆歸無效。

A613
B641

不被制約的必然性〔必然存有之必然性〕，即「我們如此不可缺少地需要之以爲一切事物之承擔者」的那必然性〔必然存有之必然性〕，對人類理性而言，是一個真正的深淵。「永恆性」，依其一切可驚的莊嚴（如哈勒 Haller^①所描寫者）而言，其自身亦遠不能在心靈上造成與此「必然性」相同的不可抗拒的壓力；因爲「永恆性」只衡量事物之久歷〔持久〕，它並不支荷事物。今設一個存有，即「我們表象之爲一切可能事物中之最高者」這樣一個存有，它好似必對其自己而言曰：「我是從永久以來直到永久總是存在著，而且在我以外，除那通過我的意志而存在者外，再沒有什麼別的東西可言，但是既如此，我存在於何處呢？」這層意思，我們固不能把它擱起，置諸不理，但我們亦不能忍受之。在這裡，一切支持者皆使我們失望〔無助於我們〕；而最大的圓滿，亦如最小的圓滿，對純然地思辨理性而言，皆同樣是不實的，而且是無基礎的，思辨理性不須費絲毫的努力去以保留此兩種圓滿中之這一種或那一種，而讓它們完全消滅它亦實不覺有任何損失。

①肯·斯密士注云：哈勒（Albrecht Von Haller, 1708-1777）是醫學問題以及類似醫學問題之作家，*Die Alpen* 以及其他諸詩之作者。

好多自然中的力量，只通過某種結果而顯示其存在者，對於我們仍然是不可測度的；因爲我們不能很足夠地經由觀察而追蹤它們。又，居於現象之基礎地位的那超越的對象（並隨同著此超越的對象，我們的感性爲什麼只服從某種終極條件而不服從其他條件之

理由)亦同樣對於我們是不可測度的，而且對於我們將永遠仍是不可測度的。事物本身實是被給與了的，但是我們不能有任何洞見以洞見到事物之本性。但是，就純粹理性之理想而言，情形卻完全不同；純粹理性之理想決不能被說為是不可測度的。何以故如此，這是因為以下的緣故而然，即：因為除理性方面「只需要藉賴著此理想去把一切綜和的統一完整起來」這一需要外，去對於此理想之實在性給出任何憑據這並不是需要的；因而又因為此理想決無法當作一可思的對象而為被給與了的；即由於以上兩層緣故，所以此純粹理性之理想不能依這樣式，即「一對象所依以為不可測度」的那樣式之樣式而為不可測度的。正相反，此一純粹理性之理想，當作一純然的理念看，它必須在理性之本性中找得其地位以及其解答，因而它亦必須許可予以研究。因為「我們定須能夠依客觀的根據或在純然幻象之情形中依主觀的根據去對於我們的一切概念、意見以及肯斷，給與一說明」這乃正是理性之本質。

一必然存有底存在之一切超越的證明中的辯證幻象之發見
與說明

以上已有的兩種證明皆是超越的，即是說，皆是企圖獨立不依於經驗的原則而試作成的。因為雖然宇宙論的證明預設一「經驗一般」，然而它卻並不基於此經驗之任何特殊性質，但只是基於純粹的理性之原則，其基於依純粹理性之原則，乃是在【關涉於一個「通過經驗意識一般而被給與」的「存在」】這種關涉之中而基依

A615
B643

}之①。進一步，它又立刻放棄此種指導〔此種依經驗一般而成的指

導)而單只信任純粹的概念。然則，在這些超越的證明中，什麼是這辯證的但卻又是自然的幻象之原因呢？(那辯證而自然的幻象把必然性之概念與最高實在性之概念連繫於一起，而且它把那只能是一理念者真實化並實體化，什麼東西是這種幻象之原因呢？)我們爲什麼被迫著去認定：在存在著的諸事物中間有某一個事物其自身是必然的，但同時我們卻又被迫著從這樣一個存有之存在而縮回，就好像從一深淵而縮回？我們又如何去擔保理性在此事上可以與其自身相契合〔相一致〕，並擔保理性從其遲疑不定的贊同〔總是復又撤回其贊同〕之搖擺不定的狀態中而可達至一安定的洞見呢？

①此句依原文譯。Kemp Smith 譯爲：其所基依的純粹理性之原則爲可應用於一個「通過經驗意識一般而被給與」的存在者。把「在關涉於」句改爲「爲可應用於」句，此則非是。

「一旦我們認定某種東西存在著，我們便不能避免去推斷說某種東西必然地存在著」，【這是十分可注意的事（es ist etwas überaus Merkwürdiges）】^①。宇宙論的論證即基於此種完全自然的推理上（此推理雖是很自然的，然而卻並不因此即是確定的）。而另一方面，如果我取用任何物之概念，不管我所取用的是什麼物之概念，我即見到：此物之存在決不能被我表象爲是絕對必然的，並見到：不管那存在著的東西是什麼，沒有什麼東西可以阻止我使我不想其「非存在」。這樣說來，雖然我實可被迫著去認定某種必然的東西爲一般存在的東西之一條件，然而我卻並不能思任何特殊的東西爲依其自身而言是必然的者。換言之，我決不能把追溯到存

在之條件這後返追溯完整起來，除因著認定一「必然的存有」以完整之外，但是我卻又決不能以這樣的一個存有來開始。

①依德文原句，當為「這是十分可注意的事」。肯·斯密士譯為「在這一事實中，存有某種十分奇怪的事」，不達。“Merkwürdiges”在此應譯為「可注意的事」，不應譯為「奇怪的事」。Max Müller亦譯為「奇怪的事」，非是。惟Meiklejohn譯的對。

如果我被迫著去思某種東西為諸存在著的東西之一條件，但我卻不能夠去思任何特殊的東西為依其自身而言是必然的者，則那不可避免地隨之而來者便是：必然性與偶然性並無關於事物本身；非然者，必有矛盾發生。因此，必然性與偶然性這兩個原則，沒有一個能是客觀的原則。但是，它們可被視為理性底主觀原則。必然性之原則要求我們去尋求某種必然的東西為一切「當作存在者而被給與」的東西之一條件，即是說，直至我們已達到一種先驗地完整的說明為止，否則我們無處可以停止；而偶然性之原則則總是禁止我們去希望這種完整，即是說，禁止我們去視任何經驗的東西為不受制約者，並禁止我們因視之為不受制約者而去使我們自己免除追溯其進一步的由來之辛苦。以此樣式來看，則此兩原則，由於只是啓發性的〔誘導性的〕與軌約性的原則，並由於只有關於理性之形式的興趣，所以它們兩者很可以並存。必然性之原則規定云：關於自然，我們須去作哲學的推究，好像對一切「屬於存在」的東西而言，茲存有一必然的第一根據，但是，這樣去作哲學的推究，只是

爲的這目的，即「把系統的統一帶進我們的知識中」之目的，我們之能把系統的統一帶進我們的知識中是因著「我們總是追求這樣一個理念就像可以之作爲一個想像的終極根據這樣一個理念」之辦法而把它帶進於知識中。而偶然性之原則則警告我們說：不要去把諸存在著的事物之任何決定（不管是什麼決定）視爲這樣的一個終極根據，即是說，視爲絕對地必然的，但只應爲進一步的追溯事物之由來留有餘地，因而可以去把每一決定視爲總是爲某種別的東西所制約者。但是，如果在事物中被覺知的每一東西皆必須必然地被我們視爲受制約者，則便沒有什麼「許其爲經驗地被給與者」的東西而能被視爲是絕對地必然的。

{ A617
B645

因此，因爲絕對必然者，由於它是一切現象之終極根據，是故它只意在充作一原則以便我們可以去得到現象中最大可能的統一，又因爲我們在此世界內決不能達到此統一（這是因爲「上述第二條規律，即偶然性原則所警戒吾人者所示之規律，它總是命令或吩咐我們須去把統一底一切經驗的原因視爲其自身是被引生者」之故而然），所以我們必須視「絕對必然者」爲在此世界之外者。

雖然古代哲學家們視自然中之一切形式〔形態〕爲偶然的，可是依其視物質〔材質〕爲根源的而且是必然的而言，他們卻又遵循普通人之判斷。但是，如果他們已依物質之在其自己（即：絕對地）視物質，並就此在其自己之物質之存在視物質，而不是相對地視物質，視之爲現象之「基體」〔托體〕，則「絕對必然性」之理念必立刻消滅而不見。因爲茲並沒有什麼東西它絕對地強使理性去承認這樣一種存在：正相反，理性總能在思想中消滅這樣一種存在而並無矛盾；絕對必然性乃是一種「須只在思想中被發見」的必然

A618 } 性。因此，絕對必然性這個信念〔Überredung 勸誘使人相信有此
B646 } 絕對必然性這種勸誘〕必已是由於某種軌約原則而然〔必已是以某
種軌約原則為其根據〕。事實上，廣延與不可入性（只此兩者造成
物質之概念）構成「現象底統一」之終極的經驗原則；而此原則，
就其不是經驗地被制約的而言，它便有一軌約原則之性格。縱然如
此，可是因為這物質即「構成那在現象中是真實者」的這物質之每
一決定，因而遂亦包括不可入性在內，就是一種結果（活動），此
結果必須有其原因，因而它亦總是在性格上是派生的〔有所由以
生的〕，因為物質之每一決定是如此云云，所以物質並不是可與當
作「一切派生的〔次級的〕統一」底原則看的必然存有之理念相容
的。（因為物質底諸真實特性，由於它們是派生的，是故它們盡皆
只是有條件地必然的，因而亦盡皆是可被移除的，此而既可被除，
則物質之全部存在亦必隨之可被移除。）如果物質並非不可與必然
存有之理念相容〔意即：可與必然存有之理念相容〕，則我們必已
「因著經驗的資具〔手段〕」^①而達到了那統一之終極根據，此則
為第二軌約原則所不許。〔案：此所謂第二軌約原則即前文所說偶
然性之原則。〕因此，物質，以及一般言之，凡屬於此世界的任何
東西，並不是可與「一必然的根源存有」之理念相容的，縱使此必
然的根源存有之理念只被視為「最大的經驗統一」之原則，物質亦
不是可與之相容的。此一必然的根源存有或終極原則〔終極根據〕
必須被置於此世界之外，這樣，便可讓我們有自由以可靠之信心去
從其他現象引生出此世界中之諸現象以及此諸現象之存在，恰似茲
並無必然的存有之可言，而同時我們復亦有自由不停止地去向追溯
A619 } 現象之由來這種追溯之完整性而努力，恰似這樣一個存有真已當作
B647 }

一終極的根據而被預設。

①康德原文只是「經驗地」一副詞。

從以上那些考慮而言，最高存有之理想不過只是理性之一軌約原則，此軌約原則指導我們去視世界中一切連繫儼若從一「一切充足的必然原因」而發生。我們能把「那種連繫之說明中的系統性的，而依普遍的法則而言，又是必然性的統一之規律」基於那個理想上；但是那個理想卻並不是一個「依其自身而言為必然的」這樣一個存在之肯斷。同時，我們【又常難以避免】①超越的非法偷轉，經由此非法偷轉，此形式的〔軌約的〕原則是當作構造的原則而被表象的，並且經由此非法偷轉，上句中所說的那系統性的而又是必然性的「統一」是被實體化了的。在這裡，我們所作的恰如我們在空間處所作的。空間只是一感性之原則，但是因為它是一切圖形之基本根源與基本條件（所謂一切圖形只是空間自身之許多限制），所以它被誤認為某種絕對必然的東西，依其自己之權利而存在著〔獨立而自存著〕，又被誤認為這樣一個對象，即「依其自身而先驗地被給與」這樣的一個對象。在這裡亦然，因為自然底「系統性的統一」，除當我們預設一最高真實的存有之理念以為最高原因時，它便不能被規定為我們的理性底經驗使用上之一原則，是故，「此最高真實的存有之理念一定要被表象為一現實的對象」這是完全很自然的事。那最高真實的存有之理念既很自然地被表象為一現實的對象，則此一現實的對象，依其為最高條件之性格而言，它復亦是一必然的對象。這樣，我們遂把一軌約原則變成一構造原

{ A620
B648

則。當我們視此最高的存有（此最高的存有就其關涉於世界而言，它是絕對地必然的，意即無條件地必然的）為一依其自己而且因其自己而為一物之物時，「這樣一種代替〔即：以構造原則代軌約原則這種代替或將軌約原則偷轉為構造原則這種偷轉〕已被造成」這便成為十分顯明的。何以故如此？蓋因為既然視此最高存有為一依其自己而且因其自己而為一物之物，則我們便不能夠去思議什麼東西可為此一最高存有之必然性所意謂。即因此故，顯然當吾人視此最高的存有為如此之一物時即有一種代替或偷轉已被造成。必然性之概念，作為思想底一個形式條件，只能在我們的理性中被發見；它並不可被實體化，實體化之而為存在底一個實際條件（material condition）。

①案：康德原文在造句上用的是「不可避免」一詞，英譯造句俱譯為「不能避免」，嫌太著實，故改為「常難以避免」。若真不能避免，或說這是不可避免，則亦用不著批判了。

又案：必然性之概念，若只作為理想底一個形式條件而只能在我們的理性中被發見，則那為此必然性之概念所意謂的東西始可被思議。若把它實體化而為存在底一個實際條件，則此必然性之概念所意謂的東西便不可被思議。此時所謂必然性之概念自指最高真實的存有之為一必然的存有而言。此最高真實的存有若只作為一個理念看，則其必然性只是思想之一形式條件。理念自是軌約原則中之理念。若把此理念實體化而為一依其自身而存在著的真實存有，則其必然性亦被實體化而為其存在底一個實際條件。此則其所意謂者便不可被思議。此亦如前文所說超越的對象（物自身）等之不可測度，而純粹理性之理想則

是可測度，可允許之以研究。故「理想」不等於這樣一個存在之肯斷，即「依其自身而為必然的」這樣一個存在之肯斷，即並不等於一個必然的存在之客觀的肯斷。我們預設一最高真實的存有之理念以使自然底系統性的統一可為理性底經驗使用之原則，其為原則只是為一軌約的原則。若把此軌約原則變為構成原則，則一個最高真實的存有之理念即變成一現實而必然的對象，即客觀地對其存在有所肯斷，其為「必然的」這必然性亦成其存在底一個最高的實際條件。如是，這便不是我們的理性所能及，即成為不能被思議者，亦成為不可測度者。當然，如果我們轉到實踐理性，而承認我們有智的直覺，則此理念之為現實而必然的對象自可被思議，實亦是無思之思地被思議。但康德此處只就知解理性說，故云其為不可被思議。此義深遠，試讀中國哲學當能知之。但康德先分軌約與構成之不同，此在第一關甚為重要。過此一關，轉至實踐理性，若再承認智的直覺，便是圓實之教。若轉至實踐理性，不能承認有智的直覺，則只能如康德〈實踐理性批判〉中之所說，非圓實教。

第六節 物理神學的證明之不可能性

如果，如上所述，既非「事物一般」之概念亦非「任何存在一般」之經驗能供給所需要者，則只有去試一試：一「決定性的經驗」，即現存世界中底事物之經驗，以及此等事物之構造與秩序，是否不能供給這樣一種證明，即「可幫助我們去達至一最高存有之存在之確信」這樣一種證明之基礎。這樣的證明，我們想名之曰

「物理神學的證明」。如果這一企圖亦失敗，則我們便可說：對於一種「相應於我們的超越理念」的存有之存在，沒有任何滿意的證明能因著純粹思辨理性而為可能。

A621 }
B649 }

依所早已說過者而觀之，顯然對於此種探究〔即：企圖由決定性的經驗去找證明之基礎這種探究〕我們能信賴一十分容易而又決定的答覆。因為如何能有一經驗它可適合於一理念？理念之特有的本性正在這事實，即：沒有經驗可適合於它。一個「必然的而又一切充足的根源存有」之超越理念是如此壓倒一切地偉大，是如此之高而越在任何經驗的東西以上（此經驗的東西總是受制約的），以至於它使我們困惑為難，不知如何才好，它所以使我們如此，這是一部分因為我們決不能在經驗中找得材料足以滿足這樣一個概念，一部分又因為我們總是在受制約者〔有條件者〕之範圍內進行我們的研究，我們總是在這範圍內無效地尋求那不受制約者〔無條件者〕，即是說，在這範圍內，沒有經驗綜和底法則它可給我們一關於任何這樣不受制約者之例證，或說它可在關於這樣的不受制約者之追求中供給絲毫的指導。

如果最高存有其自身定須處於條件鍊子中，則它必亦是那條件系列中之一分子，而且它亦如「它為之前」的那些較低分子一樣，必要求進一步的研究，研究「其所由之以來」的那較高的根據。如果另一方面，我們想去把這最高存有與那條件鍊子分離開，並去思議它為一純粹智思的存有，離開自然原因之系列而存在著，如是，則理性能因著什麼橋樑而可想法過渡到它那裡去呢？因為「管轄『從結果過轉到原因』這種過轉」的那一切法則，我們的知識底一切綜和與擴張，其所涉及的皆不過只是可能的經驗，因而也就是

說，它們只涉及感觸世界中之對象，而若離開了這些對象，它們皆不能有任何意義。 A622
B650

這個現有之世界把如此不可測量的一個變化性、秩序性、合目的性，以及美麗性之舞台〔幕景〕，就像那同樣亦被展示於此世界之無限範圍中者以及被展示於此世界底部分之無限制的可分性中者那樣的如此云云之舞台〔幕景〕，呈現給我們，以至於即使以我們的微弱知性所能得到的這樣的知識而言，我們亦是面對著如此多的不可測度地偉大的奇景，所面對的偉大奇景既是如此之多，是故遂使一切言語皆喪失其表達力〔多至非言語所能表達〕，一切數目皆喪失其測量之作用〔多至非數目所能測量〕，我們的諸思想自身亦喪失其一切確定性〔多至非思想所能確定地思之〕，並亦因其如此多之故，我們的對於全體〔整全〕之判斷亦融解其自身於一種驚異中〔意即：對於此全體奇景亦根本不能有判斷，而只有驚異〕，此驚異是無言的，而亦正因其是無言的，是故它亦是雄辯的。到處我們見到有一種結果與原因之鍊索或目的與工具之鍊索，見到有一種創生與化解中的規則性。世界中沒有什麼東西它能以其自身自行進入這樣的一種狀態〔情況〕中，即「我們於其中見到它存在」這樣的一種狀態中，任何東西它總是指點到某種別的東西以為其原因，而此某種別的東西轉而又使我們從事於這同樣研究底重複（即使我們又須去尋求其原因）。這樣說來，除非在此偶然物之無限鍊子以上，我們能認定有某種東西去支持此宇宙，能認定有某種東西它是根源的而又是獨立地自存的，而且當作宇宙底起源之原因看，它同時亦能確保此宇宙之永續性，除非是如此云云，否則此全部宇宙必沉沒於虛無之深淵中。設承認此最高原因，其為最高是就世界中一

A623 } 切東西而言其為最高，如是，我們將要把什麼樣的偉大歸屬給此最
B651 } 高的原因呢？我們不曾熟知此世界底全部內容，我們亦不能知如何
因著與那一切是可能的世界相比較而估量此世界度量度。但是，就
因果性而言，因為我們不能廢棄一終極而又最高的存有，然則又有
什麼東西能阻止我們使我們不把一種圓滿底程序即「將此存有置於
那是可能的每一其他東西之上」的那圓滿程度歸屬給此存有呢？我
們很容易作到這種歸屬，即因著把此存有表象為結合一切可能的圓
滿於其自身中好像結合之於一獨個的本體中而作到這種歸屬，雖然
這樣作此歸屬是只通過一抽象概念之薄弱的大綱而作之。這個抽象
的概念是符合於「我們的理性之要求於原則數目之節省」這種要求
的，它並不自相矛盾，而且它亦決不確然為任何經驗所反對〔意
即：並不確然和任何經驗相矛盾〕；而且它同時亦有這樣一種性
格，即：它有貢獻於經驗範圍內的理性之使用之擴大，即通過它所
給出的那指導，即在秩序性與適合目的性之發見中可以作指導的那
指導，而有貢獻於理性使用之擴大。

此種證明總是值得被人以敬意稱說之。它是最古老、最清晰，
而又與人類底通常理性最相符合的一種證明。它使自然底研究有生
氣，恰似它自己即從自然底研究這個源泉中而引出其存在並得到其
永遠常新的活力。它在我們單以觀察發見不出目的與意向的地方暗
示出目的與意向，它又藉賴著一種特殊的統一，即其原則存在於自
然之外這樣一種特殊的統一之指導概念而擴大我們的自然之知識。
此知識復又回應其原因，即回應那「引至此知識」的理念，並且此
A624 } 知識又如此強化了「最高造物主」之信仰以至於此信仰獲得「一不
B652 } 可抗拒的信服」之力量〔獲得一令人不能不信服之力量〕。

因此，要想去減低此證明之權威性，那不只是令人不安，而且是完全無效。理性，由於它經常為這種不斷增加的證據所支持，（這種證據雖是經驗的，卻亦是如此之有力），是故它並不能經由那些為微妙而深奧難解的思辨所提示的懷疑而如此之被壓抑，以至於它不能因著瞥見自然之奇異以及宇宙之莊嚴而立刻從一切抑鬱的反省之不決狀態中而覺醒，就好像從夢中而覺醒一樣，覺醒了，它乃從某種高度上升至某種高度，直升至最高者而後止，從有條件者上升至此有條件者之條件，直升至那最高而又無條件〔不被制約〕的造物主而後止。〔案：此一長句從「它不能……如此之被壓抑以至於它不能……」起以下須一氣讀。其意是說理性雖經由思辨所引起的懷疑而受壓抑，然而它亦能因著瞥見自然之奇異以及宇宙之莊嚴而從不決中覺醒，好像從夢中覺醒一樣，覺醒了，它即能從某高度升至某高度，直升至最高度而後止，從有條件至升至此有條件者之條件，直升至最高而無條件者而後止。肯·斯密士譯為兩否定語句一氣讀，它不能因某某而受壓抑而即不興起（不覺醒），意即雖受壓抑而可興起。前兩譯者則斷為兩句，首句為否定句（不能被壓抑或被沮喪），次句則重新提起為正說。〕

但是，雖然我們並沒有帶來什麼東西以反對「此種論證程序之合理與功用」，而實毋寧去稱讚了並推進了此種論證之程序，可是我們仍然不能讚許這要求（此種論證必衷心願意去提出這要求），即要求於「必然確定性」之要求，以及要求於這樣一種同意，即「並不基於從其他地方而來的特殊眷顧或支持」這樣一種同意之要求。如果自負的智者〔辯者〕之獨斷的語言降低其音調，降至這樣一種信仰，即「適合於緩和我們的懷疑，雖然並不適合於命令吾人

{ A625
B653

以無條件的服從」這樣一種信仰所需要的較爲溫和而謙虛的表示，則那種論證之程序並不能有傷於善舉。因此，我主張：物理神學的證明決不能以其自身來建立一最高存有之存在，但它必須總是要投靠或仗恃存有論的論證以彌補其不足。它只可充作存有論的論證之一引論；【因此，存有論的論證含有唯一可能的證明根據（倘若一思辨的證明竟是可能的時），此唯一可能的證明根據乃實是人類理性所決不能行經或沿傍（*vorbeigehen*）之者】^①。

①案：康德原文“*vorbeigehen*”是行經或沿傍的意思，但一般大體引申而爲忽視或忽略義，肯·斯密士即依忽視義而譯爲「廢棄」（*dispense*），如是，此一整句便成「因此，存有論的論證含有人類理性所決不能廢棄的那唯一可能的證明根據（只要一思辨的證明竟是可能的時）」。*Max Müller* 譯略同。如此譯亦通，但不甚合原文語法，原文 *vorbeigehen* 句是重提正說。茲如原文譯，於義理較順。*Meiklejohn* 略此正說句未譯，此句文法上或有難處。

物理神學的證明之要點如下：

(1)在此世界中，我們到處見到一種「依照一決定性的目的以偉大智慧而完成」的安排之清晰的信號並見到此種安排之清晰的信號是在一個「在內容上是不可名狀地變化多端而在範圍上又是無限制的」這樣一個宇宙中見到之。

(2)此種合目的的安排是完全外於此世界中之事物的〔意即：來自此等事物以外的〕，而且只是偶然地屬於此等事物；那就是說，

此千差萬別的事物，設若它們不曾因著一個「依照作為根據」的理念而成的有布置作用的理性原則為一些決定性的目的而被選擇出來並被設計出來，則它們決不能以其自身因著種種不同工具之如此繁多的結合就已合力互助以去實現那些決定性的最後目的。

(3)因此，茲存有一個莊嚴而明智的原因（或多個原因），此原因必須是此世界底原因，其為此世界底原因不只是當作一個盲目地工作著而有全力的「自然」，因著「多產」而為此世界底原因，而是當作一睿智體，通過「自由」，而為此世界底原因。

(4)此原因底統一可以從存在於世界中底諸部分間的交互關係之統一而被推斷出，（此所謂世界中底諸部分是當作一巧妙地安排好的結構之分子看的，）其如此被推斷出是以確定性而被推斷出，只要當我們的觀察在其證實上為足夠時，而若超出這些限制〔即：我們的觀察所及的限制〕，則是依照類比之原則，以概然性而被推斷出。

{ A626
B654

在這裡，我們不需就自然理性之結論過分嚴格地批評自然理性，此所謂自然理性之結論是這樣推得的，即從自然產品與我們人類技藝所產生者之間的類比而推得的結論，而我們之就此兩者間作類比是當「我們對於自然作了冒犯而歪曲了自然，並且強使自然不依其自己之目的而進行而依我們的目的而進行」時始有此類比，自然理性之結論即依由這樣作成的類比而推得，即是說，是訴諸這些特殊的自然產品與房子、船、鐘錶等之相似性而推得的。在這裡，我們不需就自然理性之這樣的結論過分嚴格地批評自然的理性。我們亦不需致疑自然理性底這個結論，即：在自然底基礎處存有一種因果性相似於對人造品負責之因果性，即是說，在自然底基礎處存

有一種知性與意志〔相似於人造品處人之知性與意志〕；並亦不需致疑這個結論，即：因以上所說的相似的因果性之故，一自我活動〔自由活動〕的自然（即：「使一切人類技藝甚至或可說使人類理性自身為可能」的那自然）之內在的可能性可從另一種技藝，雖是超人類的技藝，而被引生出——「這種自然由超人類的技藝而被引生出」這一種推理它或許不能經得起徹底搜索的超越批評。在這裡我們亦不需致疑自然理性底這些結論。我們雖不需就自然理性底那樣云云的結論而過分嚴格地批評自然理性並亦不需致疑自然理性底這些結論，可是無論如何我們必須承認：如果我們要想去詳明一個原因，則我們在這裡除以類比即類比於「那些合目的的產品」之類比（單只是這些合目的的產品底原因與活動之方式始充分被知於我們）來進行外，我們不能有別法使我們更安全地來進行。理性決不能有理由為那隱晦的，理性對之無任何知識的，因而亦是不可能證明的「說明上之根據」之故而丟棄其所知的因果性。〔如果理性放棄其所知的因果性而求助於或依靠於它所不知的那隱晦而不可證明的「說明之原則」，這必無求諒理由可說。——依 Max Müller 譯。理性，如果她從她所知的因果性越過而歸到她所不知的那隱晦而不可證明的「說明之原則」，她必不能夠去滿足她自己的要求。——依 Meiklejohn 譯。〕

A627
B655 }

依據此種論證之方法，自然中的如許多之合目的性以及諧和的適應性只足夠【表明】^①形式〔形態〕之偶然性，並不足夠表明物質〔材質〕之偶然性，即是說，不足表明世界中的「質體」之偶然性。要想表明物質〔材質或質體〕之偶然性，我們必須表明：世界中的事物必不會以其自身就能夠依照普遍法則而有這樣的秩序與諧

和，設若這些事物就其本體而言不是最高智慧之產品。但是，要想表明這一點，我們必須在那些「從類比於人類技藝而引生出的」的證明根據外復需要有完全不同的其他「證明之根據」。因此，這個論證所能證明的至多是一個世界底「建築師」，此建築師總是甚為其工作時所依據的那材料之「適合或不適合」^②所困累，而並不是一個世界底「創造者」，此創造者懷有理念，每一東西皆隸屬於其所有之理念。但是，「至多證明一建築師」這一點完全不適合於我們眼前所有的崇高目的，即是說，完全不適合於「一個一切充足的根源存有」之證明。要想表明物質〔材質或質體〕之偶然性，我們定須要依靠於一超越的論證，而此超越的論證卻正是我們在這裡開始時所要避免的。

①案：原文 *beweisen* 雖有證明義，但在此當取「表明」義。英譯為 *prove*（證明），與證明根源存有之證明混。

②原文只「適合性」一個字。

因此，這推理實是這樣的，即：通貫全世界到處所可觀察的那秩序性與合目的性〔或設計性 *Zweckmäßigkeit*〕可以被看成是一完全偶然的安排，而我們由此可以推至一個「相稱於此偶然的安排」的原因之存在。但是這個原因之概念必須使我們能去知道關於此原因之某種十分決定性的東西，因此，此原因之概念不能是別的，不過就是這樣一個存有之概念，即「此存有具有一切權力、一切智慧，等等，總之，它具有專屬於一個一切充足的存有的一切圓滿」，這樣一個存有之概念。因為「十分偉大」、「異常」、「力

量與優越之不可測量」，這些謂詞並不能給出決定性的概念，而且它們亦實並不告訴我們其所形容的那個東西其自身是什麼。這些謂詞只是關於「這對象底偉大」底一些相對的表象（relative representations, Verhältnissvorstellungen），此所謂「對象底偉大」中的對象即是這個對象，即「觀察者在其默想此世界時把它拿來與其自己相比較並與其自己之理解能力相比較」的這個對象，而那些只是相對的表象〔關於對象底偉大底相對的表象〕的謂詞亦皆同樣只是一些頌揚之詞，不管我們把這對象偉大化，抑或是在關聯於那個對象中把這作觀察的主體加以貶抑。在我們論及一物（底圓滿）底偉大處，茲並無什麼決定性的概念，除那「綜攝一切可能的圓滿」的概念外；而在此「綜攝一切可能的圓滿」的概念中，亦只有實在性之整全（allness, omnitudo）是完全被決定了的。

現在，我確信沒有人敢冒險宣說：他了解了世界底弘大與繁富（如其在世界底範圍與內容兩方面所已觀察者）對於一無所不能者之關係，世界底秩序對於最高智慧之關係，世界底統一對於「世界之創造者底絕對統一」之關係，等等。因此，物理神學對於世界底最高原因不能給出任何決定性的概念，因而它亦不能充作一種神學之基礎，此一種神學即是「其自身轉而又須去形成宗教之基礎」者。

「要想經由經驗的途徑進到絕對綜體」，這是完全不可能的。
 A629 } 可是這正是那物理神學的證明中所企圖者。然則去渡過這廣闊的深
 B657 } 淵，所已被採用的工具是什麼呢？

物理神學的論證實能把我們引到「讚美世界底創造者之偉大、智慧、力量，等等」這讚美之境，但它卻不能使我們再前進一步。

既然如此，結果我們放棄了那從「經驗的證明根據」而來的論證，而退回來去求助於偶然性，此偶然性，我們在此論證底第一步中已由世界中之秩序性與合目的性來【論斷之或表明之】^①。以此偶然性作為我們的唯一前題，如是，我們單因著超越的概念，便進到一絕對必然存有之存在，而最後復又從第一因底絕對必然性之概念進到那個必然存有之完全決定的或可決定的概念，即是說，進到一「擁攝一切」的實在性之概念。這樣說來，物理神學的證明，由於在其所從事者中已失敗，在面對此困難中，它忽然又退回來而投靠於宇宙論的證明；而因為宇宙論的證明只是一偽裝的存有論的證明，所以物理神學的證明實已單因著純粹理性而達成其目的，雖然在開始時，它拒絕與純粹理性發生任何親切的連繫而裝作要依據那「從經驗而被引生出」的可令人信服的證據去建立其結論。

①原文是“geschlossenen”，此字等於“schliessen”，有終局結束、論斷等義，在此是論斷或斷定義，即呼應前 A627, B655 處之表明義，故亦即是表明義。肯·斯密士譯為“inferred”，如字譯為推斷，亦不順。

因此，那些提出「物理神學的論證」的人們並沒有什麼根據可使他們在其對於「超越的證明模式」之態度中顯出如此之輕蔑，並使他們裝做明智的自然研究者，而自滿地輕視超越的證明模式為隱晦的思辨精練之工巧產品。因為設若他們真願意去檢查他們自己的論證程序，則他們必會見到：在「他們立足於堅實的自然與經驗之基礎上已提出或貢獻出某種可重視的道路，而復又覺得他們自己仍

{ A630
B658

然如以前一樣距離那對象即『把其自己顯露於他們的理性』的那對象甚遠」之後，他們忽然又離開了那個堅實的根據，而進入了那「純然可能性之」領域，在此可能性之領域處，他們希望憑依理念之雙翼去接近那對象，即「其自身已拒絕^①他們的一切經驗的研究」的那對象。因為在此極大的使人震驚的跳躍之後，當他們，如他們所想的，已發見一穩固立足地時，他們即把他們的概念（決定性的概念，即「他們現在始得有之，但他們不知如何得有之」的那決定性的概念）擴展而至覆及天地萬物底全部領域。而這理想，即〔「此種推證所這樣包含著」的那理想，並且〕「完全是純粹理性底一個產品」的那理想，經過那樣擴展後，他們便以涉及於經驗來說明之，雖然其如此說明之是很不適合很不足夠地說明之，並且是依一種「過甚降低或有損於此理想底對象之尊嚴」的樣式而說明之；而且他們又徹頭徹尾堅持不承認：他們之達到這種知識或假設是因著一種「完全不同於經驗之道路」的道路而達至之。

①案：原文是「避離或遠離」（entzogen）。

這樣說來，一個根源的或最高的存有底存在之物理神學的證明是基於宇宙論的證明的，而宇宙論的證明又是基於存有論的證明的。而因為除此三種證明外，再沒有其他途徑留給思辨的理性，所以從純粹的理性之概念而成的存有論的證明便是這唯一可能的證明，如果「如此之甚地高舉在知性底一切經驗使用以上」的一個命題之任何證明實畢竟是可能的時。

第七節 基於理性底思辨原則上的一切神學之批判 { A631
B659

如果所謂神學我理解之為關於根源存有之知識，則它或是只基於理性（*theologia rationalis*），或是基於啓示（*revelata*）。前者之思考其對象或是通過純粹理性，只藉賴著超越的概念（根源的存有、最高真實的存有、一切存有之存有，這類超越的概念）而思之，在此情形下，它即被名曰「超越的神學」或是通過從自然（從我們的靈魂之本性）假借得來的一個概念（一個作為一最高睿智體的根源存有之概念）而思之，既如此而思之，則它必須被名曰「自然的神學」。那些「只承認一超越的神學」的人們被名曰「理神論者」（*deists*）；那些「復亦承認一自然的神學」的人們則被名曰「智神論者」（*theists*）^①。理神論者承認：我們能只通過理性而知一根源存有之存在，但他們卻主張說：我們的關於此根源存有之概念只是一超越的概念，即是說，只是一個「擁有一切實在性，但我們卻不能夠依任何較為更特殊的樣式而去決定之」這樣一個存有之概念。智神論者肯斷說：理性是能夠通過類比於「自然」而更準確地決定其對象，即是說，更準確地決定其對象為這樣一個存有，即此存有通過知性與自由，於其自身中即含有每一別的東西之終極根據。這樣說來，理神論者表象此存有是只表象之為「世界之一原因」（至於是否依此存有底本性之必然性而表象之為世界之一原因抑或是通過自由而表象之為世界之一原因，則是存而不決者），而智神論者之表象此存有則是表象之為「世界之創造者」。

{ A632
B660

①依康德此種規定，理神論者的超越神學，我們亦可名之曰形式的超越神學，而智神論者的自然的神學，我們亦可名之曰「實際的神學」。實際之所以為實際即在他視那個根源的存有為一最高的睿智體，類比於我們的靈魂本性（自然）而思之，思之為具有智性與自由者，此即比只通過理性而思之為一超越的概念而卻不能有任何進一步的決定者為較具體，即較實際。是則實際之所以為實際即在規定那個根源的存有的為最高的睿智體，為具有知性與自由者，不只是通過理性而思之為一超越的形式的概念，為一最高存有之理上為如此這般者。如是，如果我們類比宋明儒者之思路而思之，則 deism 既可譯為理神論，那麼 theism 即可譯為「心神論」或「智神論」。普通以「有神論」或「一神論」譯之，猶嫌泛也。「心神論」易起誤會，故收心為智，譯為「智神論」較恰。理神論中的最高存有只可說為「世界之一原因」，原因或根據是形式詞語。智神論中的最高存有是「世界底創造者」；而創造者之所以為創造者即在其為一睿智體，為具有知性與自由者；知性與自由是指謂心靈之詞語，心始可有創造性。但不管是理神論或智神論，俱是思辨地言之也。理神、智神，依天臺宗詞語言之，俱是「六即」中之「理即神」，智神亦猶是理上言之也。不過此理上所言的比「理神」之上所言的為多一點而已。

又，超越的神學，它或是想從一「經驗一般」（沒有依任何較特殊的樣式決定經驗所屬的世界之本性）去推演出根源存有之存在，如是，它即被名曰「宇宙論的神學」（cosmo-theology）；它或是相信它通過純然的概念，而無任何經驗之助，即能知道這樣一

個存有之存在，如是，它即被名曰「存有論的神學」(onto-theology)。

自然的神學推斷一「世界底創造者」之特性與存在是從那「被展示於世界」中的構造、秩序，與統一而推斷之，所謂「被展示於世界中云云」，此中所謂世界即是這樣一個世界，即「我們於其中須承認有兩種因果性」這樣的一個世界，而所謂兩種因果性即是連同著各自之規律的兩種因果性，此即自然因果性與自由因果性是。自然神學從「其中有那兩種因果性」這樣一個世界上升到一最高的睿智體以為原則，其為原則或是為一切自然的秩序與自然的圓滿之原則，或是為一切道德的秩序與道德的圓滿之原則。在前一種情形中，自然神學即被名曰「物理神學」(physico-theology)，在後一種情形中，它即被名曰「道德的神學」(moral-theology)^(a)。

(a)處，康德有底注云：

「道德的神學」並不是「神學的道德學」。因為神學的道德學含有道德法則，此道德法則預設世界底最高統治者之存在。另一方面，道德的神學則是一最高存有底存在之確信，而此一確信是把其自己基於道德法則上的。〔案：此註語甚重要。道德的神學是神學基於道德，最高存有底存在之確信是基於道德法則。此即康德本人之主張。神學的道德學是道德基於神學，道德法則基於最高統治者之存在。（「道德法則預設世界底最高統治者之存在」，所謂「預設」即預先假設之以為道德法則之根據。）依康德，吾人可有「道德的神學」，而不能有「神學的道德學」，蓋此後者使道德為他律

故。吾依此分別，於儒家言「道德的形上學」，而道德的形上學並非是「形上學的道德學」也。故吾只言「道德的形上學」(此並不同於康德所謂「道德『底』形上學」)，並不言「形上學的道德學」。

A633 }
B661 }

因爲所謂上帝之概念，我們並非慣常理解之爲只是一盲目地工作著的「永恆的自然」，以爲一切事物之根源，而是理解之爲一最高的存有，此最高的存有通過知性與自由而爲一切事物之創造者；又因爲只在如此理解之之意義下，上帝之概念始使我們感興趣：因爲以上兩層緣故，所以嚴格地言之，我們能否認理神論者有上帝之信仰，而只承認他有一根源的存有或最高的原因之肯斷。但是，因爲沒有人以其否決其所只不敢冒險肯斷者而應受責難，所以若說理神論者只相信一上帝，而智神論者則相信一活的上帝(有生命的上帝、最高的睿智體)，這或許較少粗澀難聽而且亦比較更爲公正。

〔案〕：「沒有人以其否決其所只不敢冒險肯斷者而應受責難」語中「所只不敢冒險肯斷者」意即理神論者不敢冒險進一步復肯斷其所肯斷之根源的存有或最高原因爲一睿智體，具有智性與自由者。他不敢肯斷如此之上帝，但他可相應其所肯斷之根源的存有而肯斷一形式的、理的上帝。如是，他否決其所不敢肯斷者而只肯斷一理上帝則是很可以的。因此說他只信一上帝(理上帝)，而智神論者則信一活的上帝，有生命的上帝，作爲最高智體的上帝，則是較爲和緩(較少急切難聽)而且較爲公允，不必定說他不信上帝也。

我們現在將進而去研究理性底一切此等努力底可能根源是什麼。

爲此研究之目的，知解的知識可被界定爲關於「存在者」之知識，而實踐的知識則被界定爲關於「應當存在者」之知識。依此界定而言，理性底知解使用是這樣一種使用，即因著此使用，我先驗地（必然地）知道「某物存在者」，而理性之實踐的使用則是這樣一種使用，即因著此使用，「那應當發生者」，是先驗地被知了的。現在，如果「某物存在著」或「某物應當發生」，這是不可爭辯地確定的，但此不可爭辯之確定性同時又只是有條件的，如是，則「此不可爭辯之確定性」底某種決定性的條件或者是絕對地必然的條件，或者「只是一隨意的〔可能的〕而且是偶然的預設^①。在前一情形中，這條件是「定設了的」（*postulated, per thesin*）；在後一種情形中，它是「假定了的」（*assumed, per hypothesin*）。現在，因爲茲實有一些實踐法則是絕對地必然的，即是說，實有一些道德法則是絕對地必然的，是故那必須隨之而來者便是：如果這些實踐法則〔道德法則〕必然地預設「任何存有」之存在以爲它們的「責成力量」底可能性之條件〔決定性的條件〕，則此所預設的任何存有之「存在」必須是「定設了的」；而此任何存有之存在之所以爲「定設了的」，則是因爲這充足的理由，即：那被制約者，即「由之以推至任何存有之存在以爲道德法則底責成力量底可能性之決定性的條件」的那被制約者〔有條件者〕，其自身已先驗地被知爲是絕對的必然的：即因爲此充足理由，所以那任何存海底存在之設定才是定設了的。在某一將來的時間中，我們將表明：道德法則不只是預設「一最高存有」之存在，

{ A633
B662

且由於諸道德法則其自身在另一連繫中是絕對地必然的，所以它們亦使我們有理由定設此最高的存有，雖然實只是由一實踐的觀點而定設之。但是，在現在，我們可將此論證置而不論②。

①該句，依康德原文是如此：「或者只是當作隨意的（可能的）而且是偶然的條件而被預設。」當以此為準。

②案：康德在《實踐理性批判》中視自由、靈魂不滅、上帝存在為設準，彼處所說之設準即是此處所說之「定設」之設，而不是隨意的、偶然的「假設」之設。此處所說「任何存有之存在」切實言之即隱指「上帝存在」說；所謂實踐法則（道德法則）底「責成力量」即指道德法則責成吾人必須去促進最高善（圓善）說。即在此種責成上吾人必須設定「上帝存在」，設定之以為此責成力量底可能性之決定性的條件。「那被制約者其自身已先驗地被知為是絕對地必然的」，此所謂「被制約者」即隱指「最高善」說。

當我們只處理「那存在者」（而不處理「那應當存在者」）時，則那受制約的者，即「在經驗中被給與於我們」的那受制約的者，總是被思為同樣亦是偶然的者。因此，那「制約此受制約的者」之條件並不是被知為是絕對必然的條件，但只用來充作某種相對必然的條件，或無寧說是只用來充作「所需要的條件」；此一條件依其自身而言，並且先驗地言之，它只是一隨意的預設，在我們之想以理性去知這「受制約者」中為我們所假定。因此，如果在知解知識之領域中，一物之絕對必然性真要想被知道，則其被知只能

由先驗的概念而被知，決不能因置定它爲一「關聯於一給與於經驗中的存在」之原因而被知。

如果知解的知識有關於一個「不能在任何經驗中被達到」的對象，或一對象之諸概念，則此知解的知識便是「思辨的」。「它之所以被名曰『思辨的』，是爲的要想去把它與『自然之知識』區別開」^①，此自然之知識只有關於那些「能在一可能經驗中被給與」的對象或對象之謂詞。

A635
B663

①該句，依康德原文是如此：「它是相反於自然之知識的」。

「我們所因以從那當作一結果看的生起者（經驗地偶然的者）推斷一原因」的那原則乃是一自然知識之原則，但卻並不是思辨知識之原則。因爲，設若我們從此原則之所是，即從其爲一「含有一切可能經驗底條件」的原則之所是，而作一抽象〔意即不再使用之爲一「含有一切可能經驗底條件」的原則〕，並且把那一切是經驗的東西者置諸不顧，而想去肯斷它爲關於「偶然物一般」之原則，如是，則茲不再存有絲毫根據而可以使我們有理由去說任何綜和命題，就像那可以表示如何從那存在於我們眼前者過轉到那某種完全不同的東西名之曰原因者，這樣的綜和命題。在這種純然地思辨的使用中，不只是偶然物之概念喪失其一切意義，即原因之概念亦同樣喪失其一切意義，所謂喪失其一切意義即喪失其客觀實在性，此客觀實在性之可被致使成爲可理解的是只在具體中〔在現實經驗中〕始然。

〔案〕：意即在那原則之純然思辨的使用中，原因之概念與偶然物之概念皆喪失其一切意義，即喪失其在經驗中為可理解的客觀實在性。案：我們所因以從結果推原因的那原則本是自然知識之綜和原則，即依因果範疇所成的先驗綜和原則，其中含有一切可能經驗底條件，此條件即因果範疇是。今若就此原則作一抽象，抽離此原則之所本是，置一切是經驗的東西者於不顧，視之為關於「偶然物一般」之原則，如是，此原則便不復再是一自然知識之原則，而乃成一思辨知識之原則，如是，我們便不能再有任何綜和命題，而原因之概念以及偶然物之概念亦必喪失其客觀實在性，而無任何具體而現實的意義，只成一思辨上的空概念。此如「分析部」所說，覆看便可了解此段文之所說。

如果我們從世界中的「事物」之存在推斷此諸事物底原因之存在，則此時我們之使用理性便不是在「自然之知識」中使用之，而是在「思辨」中使用之。因為自然之知識並不是視事物本身（本體物）為經驗地偶然的者，但只視那「生起」者，即事物〔本體物〕之「狀態」，為經驗地偶然的者，亦不是把那事物本身〔本體物〕涉及一原因，而是只把那「生起」者，即事物〔本體物〕之「狀態」涉及一原因。「本體（物質）依其存在而言其自身是偶然的」，這一點必須依一純粹思辨的樣式而被知。復次，縱使我們只說及世界中之形式〔形態〕，只說及「事物所依以被連繫而且起變化」之樣式或路數，而想由此所說及之形式或樣式去推斷一「完全不同於此世界」的原因，此推斷必復仍是一純粹思辨理性之判斷，

因為我們所要推斷的那對象並不是一可能經驗底一個對象。因果性原則只在經驗領域內有效，超出此領域以外它便無任何應用，不，實在說來，它實是無意義。如此之因果性原則，若是思辨地被使用，必完全從其恰當的使用而轉向〔意即離開其恰當的使用〕。

〔案〕：「從世界中事物之存在推斷其原因之存在」語中之「事物」即上段所說之「偶然物一般」之事物，即不是在時間條件下被表象之事物，而是離開感性當作個體物一般看的事物，即當作一「本體物」看的事物。此本體物，我們意許它是被造物，所以它亦應是偶然物。就此偶然物而推斷其超越的原因，便是思辨知識，不是自然知識；在此，理性之使用是思辨的，不是經驗的，因而亦不能形成一綜和命題。此當作本體物看的偶然物亦可說是「物質」。此「物質」亦不是如康德所說當作現象看的物質，即不過是一類表象的物質，而是不在空間中被表象的物質，因而它只能依純粹思辨樣式而被知。這樣看的事物、偶然物、本體物、物質，統皆是抽離了感觸直覺者，如上段之所說。我們就這樣的事物思辨地推斷其最後的原因，這是思辨知識中之推斷，不是自然知識中之推斷。若在感觸直覺範圍內，則是自然知識中之推斷。因為在此範圍內，事物不是這樣看的事物：「不是視事物本身（本體物）為經驗地偶然的者，而是只視那生起者，即事物之狀態，為經驗地偶然的者，亦不是把那事物本身涉及一原因，而是只把那生起者，即事物之狀態，涉及一原因」。因此，在此有綜和命題可言，而「本體」則是當作一

範疇看，是決定經驗現象之一條件，不是當作事物本身看的本體物。此如「分析部」所說云云。

現在，我主張：「一切試想在神學中依任何純然思辨的樣式去使用理性」這一切試想皆全然是無結果的，而依這一切試想之本性而言，它們亦全然是虛無而空洞的，我並主張：在自然之研究中理性底使用之諸原則亦並不引至任何種神學。「結果，那『唯一是可能』的屬於理性之神學〔或理性的神學〕便是那『基於道德法則或由道德法則而尋求指導』的神學」^①。【知性】^②底一切綜和原則只允許有一「內在的使用」〔內在是與「超絕」相對的內在〕；而要想有一最高存有之知識，我們定須把一切綜和原則委之於一「超絕的使用」，對於此超絕的使用，我們的知性是決不適宜的〔決不能勝任的〕。如果經驗地有效的因果法則要引至根源的存有，則此根源的存有必須隸屬於經驗底對象之鍊索，而在此情形下，它必像一切現象一樣，其自身復又是被制約的。但是，縱使藉賴著結果對於原因底關係之力學法則而跳出經驗底範圍之外，這種跳出之跳躍被看成是可允許的，那麼我們因著此種辦法或程序，能得到什麼樣一種概念呢？這種跳出之辦法甚不能供給一最高存有之概念，因為經驗從來不能把一切可能的結果中之最大的結果給與於我們，而要想為那種最大結果底原因去供給證據，這樣的最大結果必應是必要的。設若我們想藉賴著〔一具有〕最高圓滿性與根源的必然性〔的存有〕之純然的理念而去彌補我們的概念中這種決定之缺無（缺無「一最高存有之概念之決定」之缺無——想以最高圓滿性與根源必然性之理念去彌補這缺無），則這實可當作一種偏愛而被承認；可

A637 }
B665 }

是它不能依一種不可爭辯的證明之力量當作一種權利而被要求。〔如果我們只為的想在我們的理性中不留有空虛，而要求被允許因著最高圓滿性之純然的理念以及根源的必然性之純然的理念去補充那個原因之完整決定中的缺陷，則這當作一種偏愛或可能被承認，但決不能依一種不可抗拒的證明之力量而被要求。（依 Max Müller 譯）〕物理神學的證明，由於它結合思辨與直覺，所以它或可把一種附加的〔額外的〕重量給與於他種證明（如果有他種證明時）；但是單獨地視之，它只能用來去使知性準備好以便理解神學知識〔為知性之理解神學知識鋪路〕，並且在此方向中把一種自然的偏傾給與於知性，但它卻不能依其自身而且因其自身即能去完成此工作〔此證明之工作〕。

①該句，依康德原文是如此：「結果除非我們基於道德法則或為道德法則所指導，否則茲不能存有任何理性之神學（屬於理性之神學或理性之神學或理性的神學）」。

②康德原文是「知性」，肯·斯密士誤譯為「理性」。

凡此一切皆清楚地指點到這結論，即：超越的問題只允許超越的解答，即是說，只允許一種「專基於先驗的概念而無絲毫經驗的混雜」的解答。但是，現在所考慮的問題顯然是綜和的，它要求我們的知識之擴張於一切經驗限制〔範圍〕以外，即是說，擴張到一個「相應於我們的一純然理念」的存有之存在，而我們的這一個純然的理念乃是一個「在任何經驗中不能有與之相匹敵者」的理念。現在，如我們所早已證明者，先驗綜和知識其為可能是只當它表示

A638
B666

一可能經驗底形式條件時，它才是可能的；因此，一切原則只可有「內在的妥效性」，即是說，它們只可應用於經驗知識底對象，即只可應用於現象。這樣說來，一切想通過純然地思辨的理性，藉賴著一種超越的程度，去構造一神學，這一切試想〔企圖〕皆是無成果的。

但是，縱使任何人寧願致疑已被給與於「分析部」中的那一切證明〔表明〕，而不願允許其自己被剝奪其所長期信賴的論證之確定性之信服，可是他仍然不能拒絕去面對我的要求。我的要求即是這要求，即：他定須至少給一滿意的說明，說明他如何並以什麼樣的內部照明相信他自己能夠憑依純然理念之雙翼而如此高遠地飛翔，飛翔至一切可能經驗之上。新的證明，或試想去改進舊有的證明，我必會懇求請原諒我〔意即：對不起，算了罷！〕在此領域內，實無很多的選擇餘地，因為一切純然思辨的證明結局皆總是使我們回到這同一證明，即存有論的證明；因此，我並無真實的理由去恐懼超感性的理性〔自感性束縛中解脫出來或脫離感性束縛的理性〕底獨斷的維護者之豐富的發明才能。但是，我將不謝絕這挑釁工作，即「去發見此類企圖中的謬誤，因而去使其要求歸空」這種挑釁工作〔揭發工作〕；關於此種挑釁工作，我實能不顧慮我自己為一特別好戰之人而堪為之。但是，用這種手段〔挑釁的手段〕，我從來未能成功去斷絕那些曾習慣於獨斷的說服〔勸誘〕方式者之較好幸運之希望；因此，我只限我自己於這溫和的要求，即要求他們以普遍的詞語而且以基於人類知性之本性以及我們的一切其他知識來源之本性上的詞語，來對於以下這一個問題給出一滿意的答覆，即：我們如何能著手進行此所提議之工作，即「去擴張我們的

A639

B667

完全先驗的知識，並去把此完全先驗的知識帶進於這樣一個領域中，即『在此領域處，沒有經驗對於我們是可能的，因而在此領域中亦沒有辦法來建立我們自己所已發明的任何概念之客觀實在性』這樣一個領域中」這種所提議的工作：要求他們對於如何著手進行此所提議的工作之問題給一滿意的答覆。不管知性以什麼樣式達到一概念，此概念底對象之存在決不是因著分析之程序而可在此概念之內被發見；因為對象底「存在」之知識確然即存於這事實，即：對象之被置定是超出關於此對象底〔純然〕思想之外而依其自身而被置定。【可是要想走出我們的概念之外而卻又並不追隨經驗的縮結（經由經驗的縮結只現象可被給與）以去達至新的對象與過分誇奢的存有之發見，這是完全不可能的。】^①

①案：此一整句依康德原文譯。依肯·斯密士之譯是如此：「單只通過概念，要想進至新的對象與超自然的存有之發見，這是完全不可能的；而去訴諸經驗，這亦是無用的，因為經驗在一切情形中只給出現象」。此譯與原語意不合，而把「過分誇奢」（*überschwenglicher*）一形容詞改為「超自然」亦不必要。

依 Max Müller 譯是如此：「事實上，我們不能走出概念之外，而除非我們追隨經驗的連繫（經由經驗的連繫除現象外沒有什麼東西可被給與），否則，我們亦不能希望去發見新的對象與想像的存有」。此於語意稍合，雖不全合。「過分誇奢」譯為「想像的」亦不恰。

依 Meiklejohn 譯是如此：「但是要想去走出我們的概念之外，而無經驗之助（經驗除現象外不能把任何什麼東西呈現於心

靈)，或要想只因著純然概念之助去達至新的對象種類或超自然的存有之存在之確信，這是完全不可能的」。此於語意更較合，雖亦不全合。此譯亦把「過分誇奢」譯為「超自然」。

A640 }
B668 }

但是，雖然理性，依其純然地思辨的使用而言，它很不足以勝任如此偉大的一種事，即「去證明一最高存有之存在」這樣偉大的事，可是依其足以糾正那「由其他源泉而來」的任何關於此存有之知識而言，依其足以使此存有與其自身相一致以及與【那個可理解的目標〔意向〕】^①相一致而言，並依其足以使此存有從那「與一根源存有之概念不相容」的每一事中解脫出來並從一切經驗限制底混雜中解脫出來而言，它猶有很大的功用。

①「那個可理解的目標或意向」原文是“jeder intelligibelen Absicht”。肯·斯密士與 Meiklejohn 俱譯為“intelligible objects”，“objects”雖有時亦有「目標」意，但在此卻不顯，依慣例，人可想為是「智思的對象」，太泛。Max Müller 譯為「每一可理解的想法」(every intelligible view)，尤泛。原文既是目標(Absicht)，則「那個可理解的(智思的)目標」，康德未明言，很難明白指什麼說，然依《實踐理性之批判》，康德以上帝之存在(最高存有之存在)保證最高善，使我們促進最高善為可能，則「那個可理解的(智思的)目標」很可指最高善(圓善)說。思辨理性雖不足以證明此最高存有之存在，但它提出這個概念來使其自身一致(不矛盾)並使其與「最高善」這個智思的(可理解的)目標相一致(不矛盾)，這是很有功用的(是其有大功之一)。此句依肯·斯密

士譯是如此：「使此存有與其自身相一致以及與每一觀點即智思的對象由之而被注視的那每一觀點相一致」。這便完全不達。依 Max Müller 譯是如此：「使此存有與其自身相一致並與每一可理解的（智思的）想法相一致」，這更莫明所以。依 Meiklejohn 譯是如此：「使此存有與其自身相一致並與一切其他智思對象之概念相一致」，這雖稍表意，然太泛，亦失原文「目標」意。

因此，超越的神學，不管其如何之無能，它仍然在其消極的使用中有很大的重要性，它並可充作「我們的理性」底一個持久的監察官，當我們的理性只處理諸純粹概念時，而所謂諸純粹概念是這樣的，即如其為純粹概念而觀之，它們是不允許有不是超越的判準者〔意即只承認一超越的判準〕。因為，如果，【有一天，在其他處，或許即在實踐的關涉中〔即在關涉於實踐的事中〕】^①，一最高而一切充足的存有（當作睿智體看者）之預設已毫無疑問地建立起其妥效性，則「依據此概念之超越邊，準確地去決定此概念為『一必然而又是最高真實的存有』之概念，去使此概念從那『不合於最高實在性』的任何東西中解脫出來（這任何東西由於屬於純然的現象故不合於最高實在性，此如較廣義之神人同形論），並且同時又去處置一切敵對方面的肯斷，不管是無神論的、理神論的，抑或是神人同形論的」，這必有最大重要性。〔案：此一長句與 A640, B668處之長句相呼應〕。這種批判的處理，實在說來，並不很困難，因為那「已能使我們去證明人類理性之無能，無能去肯斷這樣一個存有之存在」的那同一根據必亦足以去證明一切敵對方面的肯

{ A641
B669

斷之不妥實〔無效〕。因為，我們通過理性之一純粹地思辨的使用能從什麼地方得來這種【理會或鑒別】^②，即：「茲並無最高的存有以爲一切事物之終極根據」這種理會或鑒別〔案：此爲無神論者之所主〕，或又從什麼地方得來這種理會或鑒別，即：「此最高存有絕無這樣的諸屬性，即『從其後果而辯，我們把它當作類比於一思維存有底諸力學的實在性而表象給我們自己』這樣的諸屬性」這種理會或鑒別〔案：此爲理神論者之所主〕，【或又從什麼地方得來這種理會或鑒別，即：「在一最高存有有其類比於一思維存有底諸力學的實在性之屬性之情形中，此諸實在性〔或諸屬性〕必須服從這一切限制，即『感性不可避免地把它們安置於那些「通過經驗而被知於我們」的睿智體上』的那一切限制」這種理會或鑒別】^③〔案：此爲神人同形論者之所主〕。

①「有一天，在其他處，或許即在實踐的關涉中（即在關涉於實踐的事中）」，此諸片語依康德原文譯。肯·斯密士譯爲：「在某種其他關係中，或許依實踐的根據。」不達。

②「理會或鑒別」，康德原文是“die Einsicht”，肯·斯密士譯爲「知識」，Max Müller 譯亦然，Meiklejohn 譯爲「證明」。案：知識、證明，在原文（無論德文、英文）皆另有其詞。康德在此用了這個字，其實是理會、識別、鑒識等義。知識或證明太重了。

③此最後一句依康德原文譯。肯·斯密士譯稍有變動，其譯是如此：或又從什麼地方得來這種知識（理會或鑒別），即：「（如神人同形論者所主張），此最高存有必須服從這一切限制，即「感性不可避免地把它們安置於那些「通過經驗而被知於

我們」的睿智體上」的那一切限制」這種知識。

〔案〕：此一長而複雜的質問句大意是如此，即：只經由理性之思辨使用，我們從什麼來源能引生出像無神論者之所主這樣的理會，像理神論者之主所主這樣的理會，像神人同形論者之所主這樣的理會。無神論者很簡單，他們根本不承認有最高存有以爲萬物之終極根據。理神論者可承認有一最高存有，但不承認它是一具有知性與自由的最高睿智體，即他們可信仰一上帝，但不信仰一活的上帝（有生命的上帝、最高睿智體的上帝，即人格神的上帝）。故他們所信的上帝（最高的存有）絕無類比於一思維的存有（人的靈魂）之知性與自由這類的屬性。有這類的屬性，始能說最高存有是一造物主，是萬物之創造者，否則不能說它是造物主，只能說它是萬物之根據。此一點即是此類屬性之後果，故文中有「從其後果而辯」之語。而此類屬性是「類比於一思維存有底諸動力學的實在性（如知性與自由等）」而被表象者。神人同形論者則認爲此最高存有可以有其類比於一思維存有底諸動力學的實在性之屬性，但是此諸屬性（諸動力學的實在性）卻必須服從一些限制，此等限制乃是我們的感性所不可避免地安置於那些有限的睿智體（即通過經驗而被知於我們的那些睿智體）上者。即，其所受的限制與有限的睿智體（如我們人類）所受的限制同，故爲神人同形論。通過理性之純粹思辨的使用，吾人固不能證明智神論者所肯斷的作爲最高睿智體的最高存有之存在，但同樣亦不足以證明敵對方面的

肯斷，如無神論者的肯斷、理神論者的肯斷、神人同形論者的肯斷之為妥實。

如是，對理性之純然思辨的使用而言，最高存有雖仍是一純然的「理想」，然而它卻是一「無瑕疵」的理想，是一個「把全部人類知識完整起來並使之登於極位」的概念。此最高存有底客觀實在性固不能因著純然思辨的理性而被證明，但它亦同樣不能因著純然思辨的理性而被否證。既然如此，是以如果茲必有一道德的神學它能彌補此缺陷〔彌補「最高存有底客觀實在性不能被證明」之缺陷〕，則超越的神學，以前曾只是或然的者，將證明其自己為不可缺少的，即依其足以決定此最高存有之概念而言，並依其足以經常地檢驗理性而言，它將證明其自己為不可缺少的。（所謂「檢驗理性」，此中所謂理性乃是「時常為感性所欺騙或蒙混」的理性，而又「時常不與其自己之理念相諧和」的理性。）必然性、無限性、統一性、外於世界而存在的「存在性」（非如「世界靈魂」之為在世界內存在者之存在性）、從時間條件中解脫出來而不受其制約的「永恆性」、從空間條件中解脫出來而不受其制約的「無所不在」之遍在性，以及「無所不能」之萬能性，等等，凡此皆純粹是超越的謂詞，而亦正因此故，所以關於此等謂詞之純淨化了的的概念，每一神學見其為如此之不可缺少者，只能從超越的神學中而被得到。

A642 }
B670 }

超越辯證部分之附錄 I

純粹理性底理念之軌約的使用

純粹理性底一切辯證的企圖之終局不只是穩固了我們在「超越的分析」中所早已證明了的那一點，即：一切我們的那些「裝作要去引我們超出可能經驗領域之外」的結論皆是虛偽的而且是無基礎的；而且它同樣亦以此進一步的一課教給我們，即：人類理性有一自然的趨向，趨向於去越過這些限制，而超越的理念對於理性之為自然的亦恰如範疇之對於知性之為自然的——雖然有這差別，即：當範疇引至於真理，即引至於我們的概念之符合於對象時，而理念則卻產生那「雖是一純然的幻象然而卻又是一不可抗拒的幻象」者，「而對於這不可抗拒的幻象之有害的影響，我們甚至藉賴著嚴厲的批評亦僅能作到中和之而使之無礙」^①。

①案：此句，依康德原文是如此：「而對於這不可抗拒的幻象之欺罔或迷惑（Täuschung），我們幾乎只有經由嚴厲的批判始能使我們遠離之而不為其所妨礙。」

那「在我們的諸能力（Kräfte）之本性中有其基礎」的每一東西必須適當於此諸能力之正當使用，而且必須與此諸能力之正當使

A643 } 用相一致——只要當我們能抵禦某種誤解並且因此抵禦而能發見此
B671 } 諸能力之固有方向時。因此，我們有權利去假設超越的理念有其自己之好的、恰當的使用，因而亦就是說，有其「內在的」使用，然而當它們的意義被誤解時，而且當它們被誤認為真實事物之概念時，則它們即於其應用中變成超絕的，而亦正因其於應用中變成超絕的之故，它們始能成爲虛妄的。因爲那並不是理念本身它能是超絕的或內在的，但只是理念底使用才能是超絕的或內在的（即理念或漫蕩於一切可能經驗之外因而成爲超絕的使用，或在經驗底範圍內找得其使用因而成爲內在的使用），理念底使用之或爲超絕的或爲內在的是依照「理念或是被應用於那『被假設來以相應於它』這麼一個對象上，或是在關涉於那些爲知性所處理的對象中它只被引向於知性使用一般」這兩種情形而或爲超絕的〔依前者〕或爲內在的〔依後者〕。一切非法偷轉之錯誤皆應被歸屬於判斷能力之缺陷，決不應被歸屬於知性或理性。

理性從未直接地關聯於一個對象，但只直接地關聯於知性；而亦只有通過知性，它始有其自己之〔明確而有特效的〕經驗使用。因此，理性並不創造（對象之）概念，但只整列它們，而且把一種統一給與於它們，此一種統一是這樣的，即：此諸對象之概念之所以能有此統一是只當它們依其最廣可能的應用而被使用時始能有之，即是說，只當它們爲的要去得到種種系列中的綜體時始能有之：理性是把這樣的一種統一給與於諸對象之概念。知性自身並不有關於此種綜體，但只有關於那種連繫，即通過此連繫，依照概念而成的種種條件系列始可有其存在〔始可被建立起來〕：知性只有

A644 } 關於這樣的連繫。因此，理性是以知性以及知性之「有效的應
B672 }

用」^①為其唯一的對象。恰如知性藉賴著概念把對象中之雜多統一起來，所以理性亦藉賴理念把概念之雜多統一起來，而正當其如此統一之之時，它遂置定一種「集合的統一」，以之為知性活動之目標，若非然者，知性底活動只有關於「分布的統一」。

① 案：依康德原文是：「知性之適當的委派或安放」
(zweckmäßige Anstellung)。

依此，我主張：超越的理念決不許有任何「構造的使用」。當依那種錯誤的樣式〔即依構造使用之樣式〕而視之時，因而也就是說，當視之為可供給某種對象之概念時，它們不過只是「假合理的」〔vernünftelnde 詭辯的〕概念，即只是辯證的概念。可是另一方面，它們有一優異的，而實在說來亦是不可缺少地必要的「軌約的使用」，即是說，有一「指導知性趨向於某種一定的目標」之使用，此一定的目標是由知性底一切規律所標識出的路線所向之輻轉者，好像是向著其交割點而輻轉一樣。此一交割點實只是一純然的理念、一想像的焦點，知性底概念實並不從此想像的焦點開始著手進行，蓋因為此焦點居於可能經驗底界限之外故；可是縱然如此，此焦點卻足以去把那「與最大〔可能的〕擴展相結合」的最大〔可能的〕統一給與於這些概念〔即：知性之概念〕。因此，遂發生了這幻象，即：好似那些路線在一「處於經驗地可能的知識領域之外」的真實對象中有其根源一樣——恰似反映於鏡子中的對象看起來好像是在鏡子背後似的。縱然如此，這種幻象（不至允許其欺騙我們）亦是不可缺少地必要的，如果我們要去指導知性超出每一

{ A645
B673

所與的經驗之外（此所與的經驗是可能經驗底綜集之部分），並因而去獲得其最大可能的擴張時，此恰如在鏡像之情形中，那所含有的幻像〔影像〕是不可缺少地必要的，如果，在那些擺在我們眼前的對象之外，我們亦要去看看那些處在我們背後某距離外的對象時。

如果我們依知識之全部範圍而考慮知識（考慮那因著知性而被得到的知識或知性所供給於我們的知識），則我們見到理性在其對於此全部知識的態度中之特別顯著者便是這一點，即：它規劃此全部知識之系統化，並去達到此全部知識之系統化，即是說，它想依照一簡單的原則去展示此全部知識底各部分之相連繫。理性底這種統一作用總是預設一理念，即知識底整全相之理念，此所謂「知識底整全相」之整全乃是那「先於各部分底決定性的知識而存在」的那整全，而且亦是那「含有『對於每一部分先驗地決定其位置並先驗地決定其對於其他部分之關係』的條件」的那整全。依此，這個理念在知性所得到的知識中定設一完整的統一，因著此完整的統一，知性所得的知識並非只是一偶然的聚合，而是一個「依照必然法則而被連繫起來」的系統。我們不可說這個理念是對象底一個概念，但只可說它是「諸對象概念之通貫的統一」之概念，只要當這統一可以對知性充作一規律時。理性底這些概念〔這些「表示諸對象概念底通貫統一」的概念即理念〕並不是從自然中引生出的；正相反，我們是依照這些理念來發問自然，並且我們認為我們的知識

A646 }
B674 } 是有缺陷的，當其不適合於這些理念時。依一般所承認，純粹的土、純粹的水、純粹的風等等，並不是能被發見的。但是，為的要想恰當地去決定這些自然因素中之每一個因素在產生現象上所有的

股分，我們又需要純粹的地水風火等之概念〔即：地水風火等之理念〕，雖然當論及其完整的純淨性時，它們只在理性中有其根源。這樣說來，要想依照一機械性之理念去說明物體底化學性的交互作用，則每一類物質是被還原到土（作為純然重量看的土），還原到鹽類與易燃體（當作力看的火），以及還原到水與風以為運載工具（此好像是車乘器械，因著此種車乘器械，首兩種因素可以產生其結果）。通常所使用的表達方式自是不甚相同；但是理性之影響於自然科學家之分類工作仍然是很容易被檢查出的。

如果理性是一「從普遍者推演特殊者」這種推演之機能，又如果普遍者早已依其自身即是確定的，而且早已是被給與了的，如是，則於施行歸屬之手續時只判斷力是需要的〔只需要有判斷能力以去施行歸屬，歸屬特殊者於普遍者之下之歸屬〕，而因此歸屬手續，特殊者是依一必然的樣式而為被決定了的。這一種程序我將名之曰「理性之確然的使用」。但是，如果普遍者是只當作「或然的」而被承認，而且又只是一純然的理念，如是則特殊者是確定的，但是，「特殊者為其一後果」的那規律之普遍性卻仍然是一問題。由此規律之普遍性有問題而論，若干特殊事例，盡皆是確定的者，即需被檢查，檢查一下，看看它們是否是從這規律而來。經過這檢查後，如果這規律現為是這樣的，即：一切可被徵引的特殊事例皆從這規律而來，如是，則我們即可由此辯說至此規律之普遍性，而從此規律之普遍性復又可辯說至一切其他特殊的事例，甚至辯說至那些尚未被給與的事例。這一種程序，我將名之曰「理性之假然的使用」。

理性之假然的使用，基於當作或然概念看的理念者，恰當地言

{ A647
B675

之，並不是「構造的」，即是說，它並不是有這樣一種性格者，即：「依一切嚴格性來判斷，我們能視之為可證明『普遍規律之真理性』者（普遍規律即是我們用之以為假設者）」，這樣一種性格者。因為我們如何去知道一切那些「能證明原則〔普遍規律即假設〕底普遍性」的可能後果呢？（所謂一切可能後果即是「那些當作實際上從所採用的原則而來者」看的可能後果）。理性之假然的使用只是軌約的；它的唯一目的便是盡可能地去把統一帶進我們所有的詳細知識〔特殊知識〕之全部中，並因此統一之帶入遂可使這規律去接近普遍性。

因此，理性之假然的使用是以知性底知識之系統性的統一為其目的，而此統一即是知性底知識之規律底真理性之判準〔試金石 *Probierstein*〕。但是，這系統性的統一（由於是一純然的理念）只是一設計的統一，它不能被視為其自身是被給與了的，但只應被視為是一問題。這種設計性的統一可幫助我們去為知性，即那在衆多而又特殊的使用模式中之知性，發見一原則，並去把知性底注意引至那些尚未被給與的事例上，因而遂可使知性更為通貫〔更為有系統 *zusammenhängend*〕。

A648 }
B676 }

但是我們從以上那些考慮所可有理由以抽引出的那唯一結論便是這一點，即：知性底雜多知識之系統性的統一，如為理性所規畫者，乃是一邏輯的原則。此作為一邏輯原則的系統性的統一是藉賴著理念去幫助知性，即在那些「知性於其中不能以其自己建立規律」的諸情形中，它藉賴著理念去幫助知性，【它並同時在一簡單的原則下使知性底各種不同的規律獲得諧一性〔*Einhelligkeit*，系統性的諧一性〕，並經由這諧一性，遂亦使之獲得通貫性〔關聯性

Zusammenhang)，即如其為可實行的那樣通貫性或關聯性】^①。但是，若說：對象底構造〔本性〕或「即如此等對象之作爲對象而知之」的那知性之本性其自身就已被決定至系統性的統一，並說：不須涉及理性底任何這樣特有的興趣，我們就幾乎能先驗地設定此統一，並說：因爲我們能先驗地設定此統一，所以我們便可去主張知性之一切可能的知識（亦包括經驗的知識）就有理性所需要的統一，並且亦處於公共的原則下，由此等公共原則，一切種知識，不管其如何千差萬別，皆能夠被推演出：若是這樣去說時，則這必是要去肯斷理性之一超越的原則〔不只是一邏輯原則〕，而且必使系統性的統一之成爲必然的不只是當作方法看成爲主觀地並邏輯地必然的，而且亦使之成爲客觀地必然的。

- ①【】號中者依康德原文譯。依肯·斯密士譯是如此：「它並同時在一簡單原則下去把統一或系統給與於知性底衆多而又紛歧的規律，這樣，它便可依每一可能的路數去獲得一貫」。案：此譯不諦，尤其最後一句不諦。另兩英譯較合。

我們可用理性底使用底一個例子來說明這個意思。在那些「符合於知性之概念」的種種統一中，有一種統一便是一本體底因果性之統一，此一統一被名曰「力」〔力之統一〕。同一本體底種種現象初看表示出如此之紛歧，以至於在開始時我們必須去假定許多不同的力，其不同之多恰如有許多不同的結果那麼多。舉例來說，在人類心靈中，我們有感覺、意識、想像、記憶、機智、識別力、快樂、欲望等等。現在，茲有一邏輯格言，此一邏輯格言要求這一

{ A649
B677

點，即：我們定須盡可能因著把這些心象互相比較以及檢查出它們的隱藏的同一性來化歸或減少這種表面看起來似乎是差異的差異。我們要求研究那與意識相結合的想像是否不可以與記憶、機智、識別力等為同一物，是否不可以或許甚至同一於知性與理性。雖然邏輯不能夠裁決〔發覺或探悉〕一基本的力量是否現實地存在著，然而一基本力量之理念卻至少是那「被包含於力量底複多性之系統的表象中」之問題。理性底邏輯原則要求我們盡可能完整地去完成這樣的統一；而此一力量與彼一力量底諸現象被見為互相同一，若見之愈多，則「它們只是同一力量底不同顯現」這一點就變成更為概然〔意即：概然率愈高〕，此同一力量，相對於較特殊的力量而言，可被名曰「基本的力量」。在此力與彼力底諸現象處是如此，在其他諸力處亦然。

這些「相對地基本的力量」必須轉而又被互相比較，它們這樣被比較，為的是要去發現它們的諧和，如此，便可去使它們更接近於一獨一的本質力量，即是說，更接近於一「絕對地基本的力量」。但是，此理性底統一只是假然的。我們並非肯斷說這樣的一種力量必須必然地被發見，但只肯斷說我們必須依理性底興趣去尋求它，即是說，我們必須依「為種種規律即經驗所可提供給我們的種種規律而去建立某種原則」這種建立原則之興趣而去尋求它。我們必須努力（只要是可能的）依此路去把系統的統一帶進我們的知識中。

但是如若轉到〔注意到〕知性之超越的使用，我們便見此一基本力量之「理念」不只是當作理性之假然使用上的一個問題而被討論，而且它聲言要有客觀實在性，此蓋由於它設定一本體底種種力

量之系統性的統一之故，並亦由於它表示〔設立〕一確然性的原則之故。因為設即未曾試想去表明種種力量之諧和一致，不，甚至在「試想去表明其諧和一致這一切試想皆已失敗」之後，我們猶可預設：這樣一種統一實現實地存在著，而我們之如此預設不只是如在上面所引用的事例中因為本體底統一之故而如此預設，而且甚至在以下所說那樣的諸情形中亦如此預設，即：「於其中，如在物質一般之情形中那樣，我們可遭遇到這樣的許多力量，即『雖然它們有幾分是同質的，然而卻同樣亦是差異的』，這樣的許多力量」這樣的諸情形中亦如此預設。在一切這樣的諸情形中，理性預設種種力量底系統的統一，其預設此系統性的統一是依據「諸特殊的自然法則可概括在較一般的法則之下」這個根據而預設之，並亦依據，「原則之節省〔簡易〕不只是理性之一經濟的要求，而且亦是自然自己所有的諸法則中之一法則」這個根據而預設之。

除非我們同時亦預設一超越的原則（因著此超越的原則，諸規律底系統性的統一可先驗地被假定為必然地固具於對象中者），否則要想去了解茲如何能有一邏輯的原則（因著此邏輯的原則，理性可規劃諸規律底統一），這實在說來是很困難的。因為，以什麼權利，理性，在其邏輯的使用中，能要求我們去視顯示於自然中的諸力量之複多性為只是一化了裝的統一〔只是統一之化裝為衆多〕，並要求我們盡可能去從一基本力量中引伸出此統一？即是說，如果理性逕直去承認「一切力量可是異質的」這同樣為可能，而「推源由來〔推源此一切力量之由來〕這種推源所示之系統性的統一可不符合於自然」這亦同樣為可能，則它在其邏輯的使用中如何能要求我們去視顯示於自然中的諸力量之複多性為只是一化了裝的統一，

{ A651
B679

並要求我們盡可能去從一基本力量中引伸出此統一呢？蓋因為那樣一來，理性必違反其自己之天職〔本分〕，此蓋由於那時它提議一個「與自然之構造〔本性〕完全不一致」的理念為其目的故。我們亦不能說：理性，當其依照其自己之原則而進行時，它已通過「自然底偶然構造之觀察」而達到了這種統一之知識。要求我們去尋求此種統一的那「理性之法則」是一必然的法則，因為設無此法則，我們亦畢竟無理性可言，而若根本無理性可言，則亦不能有知性之貫通的使用，而若知性之貫通使用不存在，則亦不能有經驗真理之充足判準。因此，【在關涉於此後者（即經驗真理之充足判準）中】^①，除去預設「自然之系統的統一」為客觀地妥當的並且是客觀地必然的外，我們決無選擇之餘地。

①案：此片語依康德原文是“in Ansehung des letzteren”（在關涉於此後者即經驗真理之充足判準中）。肯·斯密士改動一下譯為「要想去獲得一經驗的判準」，非是。

A652
B680

雖然哲學家們甚至對其自己亦常不曾承認這個超越的原則〔超越的預設〕，或實在說來，實亦常不曾意識到已使用了此超越的原則，可是縱然如此，我們見到此超越的原則已依顯著的樣式偷偷地被函蘊於「他們所依據以進行」的諸原則中。個體物所依以互異的各種差異相並不排拒種目底同一性，而各種目亦必須只被看成是少數綜綱〔綱類〕底不同決定，而此少數綜綱轉而復又是更高的綜綱底不同決定，依此類推，繼續前進；總之，只要當一切可能的經驗概念能夠從較高而又較一般的概念中被推演出時，我們即必須尋求

這些可能的經驗概念之某種系統的統一：凡此云云，這乃是一邏輯原則，是經院學者底一個規律，設無此規律或原則，便不能有理性之使用。因為我們之能從普遍的歸結到特殊的，是只當普遍的特性如其為特殊的特性所依據的基礎那樣而被歸給事物時，我們始能從普遍的歸結到特殊的。

「這樣的統一可被發現於自然中」，這一樣是哲學家們在以下這個著名的經院格言中所預設者，即：「基要或原則必不可不必要地被加多」（*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*）。這個格言宣布說：諸事物，依其本性而言，它們即可為理性之統一供給材料，並宣布說：表面無限的變化並不一定阻礙我們使我們不能去假定：在這無限變化後面存有諸基本特性底一種統一，所謂諸基本特性是這樣的一些特性，即「一切差別能夠從它們那裡通過重複的決定而被引生出」，這樣的一些特性。這種諸基本特性底統一，雖然它只是一純然的理念，然而在一切時它卻已是如此熱切地被尋求，以至於：只須去緩和或調節對於此統一之渴望，而不須再去鼓勵此渴望。當化學家把一切鹽類的東西化歸至兩個主要的綱類，即酸性與鹼質，其如此化歸已成功時，這已是前進了一大步；但不止於此，他們且努力想去表明甚至這兩主要綱類底差別亦只是同一基本質料之變種或不同顯現。化學家逐步又想去把不同的土類（石頭底質料以及甚至金屬底質料）化歸至三類，最後又化歸至兩類；但是他們仍不以此為滿意，他們又不得不這樣想即：在這些變種〔即三類或兩類〕後而必只存有一個綱類，不，他們不得不這樣想，即：對土與鹽而言，甚至很可只存有一個共同的原則。人們或可這樣設想，即：這種化歸只是一種經濟的設計，以此設計，理性

A653
B681

可免於一切可能的麻煩，又只是一種假然的企圖，此企圖，如成功時，它將通過這樣經由化歸而得到的統一去把概然性給與於這所假定的「說明之原則」。但是〔這樣的設想只表示化歸之目的是一種自便自利的目的，而〕這樣自便自利的目的能夠很容易與理念區別開。因為在符合於理念中，每一人皆預設：理性底這種統一是與自然本身相契合的，並預設：理性在此實並非在請求，而是在指揮，雖然它實不能去決定這種統一之極限。

如果在那些「把其自己呈現給我們」的諸現象之間真存有如此複雜的一種差異變化（所謂差異變化，我不是說形態上的差異變化，因為在形態方面，現象很可互相相似，而是說在內容上，即在存在著的事物之雜多上，有如此複雜之差異變化），複雜到甚至最敏銳的人類知性亦不能因著對於現象之比較發見出些微的相似性（此相似性乃是「完全可思議」者），如是，則邏輯的類屬法則必毫無立足處〔必完全不能成立〕^①；我們甚至亦必無綱類之概念，
 A654 } 或實在說來必無任何【一般性的（allgemeiner）】^②概念；而那
 B682 } 「只有事於這樣的概念」的知性自身亦必【不能成立】^③〔根本不能有知性自身之可言〕。因此，如果邏輯的類屬原則可被應用於自然（所謂「自然」我在此只意謂那些「被給與於我們」的對象），則它即須預設一超越的原則。而依照此超越的原則，同質性是必然地被預設於可能經驗之雜多中（雖然我們無法先驗地去決定此同質性之程度）；因為在同質性之缺無中，沒有經驗的概念，因而也就是說，沒有經驗，會是可能的。

①依康德原文當譯為「必完全不能成立」（ganz und gar nicht

stattfinden)。

②原文“allgemeiner”是「一般性」或「概括性」之意。肯·斯密士譯為「任何其他普遍的概念」，在此用「普遍的」不很妥，而「其他」字更不必要。

③依原文是「不能成立或存在」(kein.....stattfinden)。肯·斯密士譯為「必會是非存在的」。「非存在的」在此不達。

設定「同一性」的那「邏輯的類屬原則」是為另一個原則即「種目原則」所平衡，此種目原則，不管事物之在同一綱類下之相契合為如何，它總是要求事物中之雜多與差異，因此，它把「知性之注意於差異性並不亞於注意於同一性」這一點規定給知性。這個辨別性的觀察之原則，即區別能力之原則，它對於前一原則（即機智^①能力之原則）中之可能的粗率給與一限制；這樣，理性顯示一雙重性的，【互相抗衡或背馳的（einander widerstreitendes）】^②興趣，一方面它就類屬而感興趣於「外延」（範圍即普遍性），另一方面它就種目之複多而感興趣於「內容」（決定性）。在前一情形中，知性多想一點概括在知性底概念之下者，在後一種情形中，知性多想一點包含於其概念之中者。此雙重性的興趣復亦顯現其自己於自然之研究者間思路之差異。那些「較特別是思辨性格」的人，我們幾乎可以說，他們皆是敵視「異質」者，而且他們總是注視於綱類之統一；另一方面，那些「較特別是經驗頭腦」的人，他們又經常不停止地努力於依這樣雜多的樣式，就如幾乎要去滅絕「能夠依照普遍原則去決定自然中之現象」之希望，這樣的雜多之樣式，而去分化自然。

{ A655
B683

①「機智」，肯·斯密士注云：康德在其《人類學》1. § 42中規定機智為這樣一種能力，即因著此能力，我們可決定普遍者之適當於特殊者。此與判斷力相反。判斷力是這樣的，即因著此判斷力，我們可決定特殊者符合於普遍者。

②肯·斯密士譯為「自我衝突」，非是。此無所謂衝突，加「自我」更不行。

「依照普遍原則去決定自然中之現象」這一種思想模式顯然是基於一個「意在於一切知識之系統的完整」的邏輯原則，這一邏輯原則規定以下一點，即：我們以綱類為開始，由此下降於那些可概括在此綱類下的雜多，我們之如此下降於這樣的雜多是依這樣式即如「去獲得系統之推擴或擴展〔廣延的展開〕」這樣式而下降於這樣的雜多，此恰如在另一種程序即上升於綱類之程序中，我們努力去獲得系統之〔上升的（收攝的）〕統一。因為如果我們把我們的注意只限於那「標識出一綱類」的概念之範圍，則我們便不能決定〔不能看清〕「去進行此綱類概念之範圍之〔邏輯的〕區分」之為可能可能到什麼程度，此恰如只從一物體所佔有的空間中，我們不能判斷〔不能看清〕「去進行此空間底部分之〔物理的〕區分」之為可能可能到什麼程度。因此，每一綱類要求有種目之差異，而每一種目復轉而又要求有副屬種目之差異；而因為這些副屬種目中沒有一個副屬種目其自身沒有一範圍（意即必須有一定的範圍，如一普遍概念所有者），所以理性【在其十足充分拓展中（in ihrer ganzen Erweiterung）】^①，它要求：沒有種目可被看成其自身是最低者。何以故如此，這是因為以下的緣故而然，即：由於種目亦

總是一概念，它只含有那「公共於不同的東西」之公共者，是故它並不是完整地被決定了的；即以此故，它不能是最低的。因此，種目不能直接地關聯於一個「個體」，而其他概念，即是說，其他副屬種目，必總是被包攝於此種目之下。這種層層分化〔特殊化〕底法則可被程式為是這原則，即：「種目差異之繁多不應無故被減少」（*entium varietates non temere esse minuendas*）。

{ A656
B684

①依康德原文當如此譯。肯·斯密士譯為「在其被帶至完整中」（*in being carried to completion*），不達。Max Müller 譯為「在其極度的擴展中」，此較合。

但是那是很容易被看出的，即：這個邏輯法則，設若它不曾基於一個「超越的分化法則」上，它必無意義，亦必無應用，所謂「超越的分化法則」是這樣的，即，它實在不要求那「對於我們能是對象」的諸事物中之差異之一「現實的無限性」，（邏輯原則，由於它只就可能的區分肯定邏輯範圍之「不決定性」，所以它不能為任何這樣的肯斷即現實無限差異之肯斷給與一機會或根據，）它雖不要求差異之現實的無限性，但它卻把「在每一可發見的種目之下尋求副種目，在每一差異之下尋求較小的差異」這種尋求之義務賦與於知性。因為設若沒有較低的概念，則亦不能有較高的概念。現在，知性只通過概念始能有知識，因此〔就區分說〕，不管知性進行「區分之歷程」進行得如何遠，它從來不是只通過純然的直覺而進行其區分之歷程，但總是一次又一次地須通過「較低的」概念而進行其區分之歷程，依現象之完整決定而說的現象之知識（現象

之完整決定是只通過知性始可能) 在我們的概念之特殊分化中要求一無底止的進程，並要求「前進於其他而猶有其他餘下的差異」這一種前進，對於這些差而又差的差異，我們在種目之概念中已把它們作了相當的抽象掉了，更復進而在綱類之概念中已把種目中之差異作了相當的抽象把它們抽掉了。

A657
B685 }

這種特殊分化之法則不能從經驗中被引生出，經驗決不能把任何這樣廣大之遠景展示於我們的眼界上。經驗的特殊分化，如果它不為先行的「超越的特殊分化法則」所指導，它在雜多之區別中不久即停頓而不能前進。超越的「分化法則」，當作理性之一原則看，它引導我們總是去尋求進一步的差異，並引導我們總是去揣測此等進一步的差異之存在，即使當感覺不能揭露出此等差異時，它亦引導我們去【揣測 (vermuten)】^①其存在。「有吸收力的土有不同種類 (白堊粉以及氯化土)」，這一發見是只在一先行的理性規律之指導下始可能。理性依據這假定而進行，即：自然是如此繁富地被差異化了的，以至於我們可預定這樣繁富的差異之存在，而因此，它又把尋求這樣的差異之工作規定給知性。實在說來，只有依據「自然中的〔對象之〕^②種種差異」之假定，我們始能有任何知性機能之可言，此亦恰如只有在「自然中之對象顯示同質性」之條件下，我們始能有任何知性機能之可言。因為「那在一概念下被理解」的東西之差異性確然正是那為概念之使用以及知性之操作而給予以機會或根據者。

①原文 vermuten 是「揣測」的意思。肯·斯密士譯為“suspect”
不如譯為“conjecture”。

②依 Meiklejohn 譯補。

這樣說來，理性為知性預備場所是(1)通過較高的綱類下的雜多之「同質性」之原則而預備之，(2)通過較低的種目下的同質者之「種變」〔差異〕之原則而預備之，(3)為的要想去完整起此系統性的統一，復通過一進一步的法則，即一切概念之「親屬性」〔攝屬性或引曳性〕之法則而預備之（此親屬性之法則它規定：我們依差異性之逐漸增加從每一種目進行到每一其他種目）〔：總之，理性是通過這三個原則（兩原則一法則）為知性預備場所（預備知性運用之場所）〕。這三個原則我們可名之曰「同質性」原則、「特殊分化」原則，以及「形式〔形態〕底連續性」之原則。此最後一個原則是從其他兩原則之聯合〔合一〕而發生，因為只有通過「上升於較高類」這上升之歷程以及「下降於較低種目」這下降之歷程，【理念中的系統性的連繫始能被完整起來】^①。蓋那樣一來，一切繁多的差異始是互相關聯起來的，因為這一切繁多的差異盡皆從一最高的綱類而發出，即通過一較廣而又較廣地擴展的決定中之一切等級從一最高的綱類而發出。

{ A658
B686

①此句依原文並參照 Max Müller 譯而譯。肯·斯密士譯稍變通一下，譯為「我們始能得到完整性中的系統的連繫之理念」，不諦。

這系統性的統一，為那三個邏輯原則所規定者，可依以下的樣式而被說明。每一概念可以被視為是一個點位，此點位，當作一觀

察者之站臺看，它有其自己之地帶〔視界〕，即是說，它有一大堆事物〔變化多端的事物〕，此一大堆事物可由那個立足點而被表象而且好像是被鳥瞰。這個地帶必須是能含有一無限數的點位者，此無限數點位中每一點位皆有其自己之較狹的地帶；即是說，每一種目依照分化原則皆含有副種目，而邏輯的地帶則專以較小的地帶（副種目）而組成，決不會以那無範圍的點（個體）而組成。但是，對不同的地帶而言，即是說，對不同的綱類而言（此諸不同綱類中每一綱類皆為其自己之概念所決定），茲能有一公共的地帶，

A659 } 【由此公共的地帶】^①，如同由一公共的中心點，那些不同的地帶
B687 } 〔諸不同的綱類〕皆可一起被鳥瞰；而從此較高的綱類，我們仍可繼續前進，直至達到一切綱類中之最高者而後止，因而也就是說，直至達到普遍而真實的地帶而後止，此一普遍而真實的地帶是依最高概念之立場而被決定，它並綜攝一切雜多（綱類、種目、副種目）於其自身之下。

①依康德原文是「由此公共地帶」，Meikeljohn 亦如此譯，肯·斯密士譯為「在關涉於此公共地帶中」，不通順，而 Max Müller 則譯為「在此公共地帶中」，亦不通順。

我們是因著「同質性法則」而被運載至最高的立場，因為「分化法則」而被運載至一切較低的立場以及此諸較低立場之最大可能的種變差異。而因為，這樣說來，在一切可能概念底全部範圍中茲並無空隙可言，又因為若外於此全部範圍便不能有什麼東西可被發見，所以從此普遍的地帶之預設以及此普遍地帶底完整區分之預設

遂發生出這原則，即：「諸形式間無有空隙」(non datur vacuum formarum)，此即是說，茲並沒有諸不同的、根源的、第一〔最高的〕綱類，它們互相孤立，好似爲一虛空的居間空間所分離；情形但只是這樣的，即：一切雜多綱類皆只是一個簡單的最高而又普遍的綱類之區分。從此原則便有以下的原則以爲其直接的後果，此即：「諸形式間有連續」(datur continuum formarum)，此即是說，一切諸不同的種目皆互相鄰接，並不允許經由跳躍 (Sprung, per saltum) 從此一種目過轉到另一種目，但只允許通過那「居於彼此兩種目間」的一切小而又小的差異等級來從此一種目過轉到另一種目。總之，這裡並無種目或副種目它們互相間是可能最接近的；其他居間的種目仍然總是可能的，這些居間的種目之不同於前說的種目或副種目中之每一個，其不同總是較小於前說的種目或副種目自身間的不同。

A660
B688

〔案〕：任取兩個較低的種目或副種目，我們不能說它們兩者是最接近的，再沒有比它們兩者之接近更爲接近的了。依同質性法則，上同有最高的綱類；可是依分化原則，下異便無最低的種目，除是個體。但無論如何低的種目，它總不能直接關聯於個體，因此，無最低的種目。因此，無論如何低的兩種目或副種目，其間必仍有可能的居間種目（居間而又居間）。這些居間的可能種目其不同於原兩種目或副種目總比原兩種目或副種目自身間的不同（差異）爲較小。

這樣說來，上述第一法則〔即：同質性原則〕使我們不以過多

的不同的根源綱類為滿足，並吩咐我們對於同質性予以適當的注意；第二法則〔即：分化法則〕則轉而又對於「趣向於統一」之趨向賦與一節制，並堅持：在我們進而去把一普遍的概念應用於個體以前，我們須區別此普遍概念內的副屬種目。第三法則〔即：形式或形態底連續性之法則〕則結合前兩法則，其結合之也，是因著規定以下一點而結合之，即：即使在極端的繁多之間，我們亦能在從此一種目過轉至另一種目之逐步過轉中觀察出「同質性」，而這樣我們便可認知不同支派間的一種親屬關係，蓋由於這一切不同的支派皆發自同一根源故。

但是，「種目（邏輯形式）底連續」這個邏輯法則預設一超越的法則（自然中連續之法則 *lex continui in natura*），設無此超越的法則，則該邏輯法則必只把知性誤引入歧途，使它去遵循一「或許完全相反於為自然本身所規定的途徑」之途徑。因此，這種邏輯法則必須基於純粹超越的根據上，而並不基於經驗的根據上。因為如果它基於經驗的根據上，則它必比系統較為晚來，然而事實上卻正是它自己使那一切「在我們的自然知識中是系統性的東西」者被產生出來。這些法則之形成並不是由於「任何秘密設計作一試驗，因著把它們只當作試驗性的提議而提出來」這個緣故而然。「這樣的諸預測〔意即：這些法則所表示的預測〕，當其被穩固時」^①，它們即給出堅強的證據以支持這看法即：這假然地被思議的統一是很有根據的；而這樣堅強的證據亦因而在此方面有某種一定的利益。但是，「這些法則注視或默察基本因素之節省、結果之繁多，以及由此兩者而來的自然底各部分之親和性，默察之為其自身即是既與理性相符合又與自然相符合者」，這卻是很顯明的。因此，這

A661 }
B689 }

些原則是直接地依其自身就帶有其推薦書〔就可被推舉〕，並不是只當作方法學上的手法或技巧而帶有其推薦書〔而可被推舉〕。

①依康德原文是：「無疑，這樣的連繫（意即：這些法則所表示的連繫），當其有所切中時」。

但是「這種『形式底連續性』是一純然的理念，對於此理念，沒有與之相合的對象能夠在經驗中被發見」，這是很容易被看出的。因為第一點，自然中的諸種目是現實地被分割了的，因此，它們必須構成一「不連續量」（quantum discretum）。設若在追尋諸種目底親和性〔吸引力，引曳性〕中的「前進」是連續的，則在任何兩所與的種目之間必會存有一真正無限數的居間分子，而此是不可能的。復次，第二點，對於此法則我們不能作成任何決定性的經驗使用，因為此法則只在完全一般的詞語中教告我們說：我們須去尋求親和性底諸等級〔諸級度〕，而關於我們以何樣式去從事尋求這些等級，並從事尋求這些等級能尋求到如何遠〔尋求至何種程度〕，此法則並不能給出任何判準，不管是什麼判準。

如果我們把這些關於系統性的統一底原則依適合於其經驗的使用之次序而排列之，則它們將是這樣地依次而立，即：雜多性，親和性〔引曳性〕，統一性，每一個當作一理念，依其完整性之最高度而被取用。理性預設那「因著知性而被得到並和經驗有直接關聯」的知識。它並依照那「越過一切可能經驗」的理念而尋求這種知識底統一。雜多，即不管其差異性如何，它總處於統一之原則下，這樣的雜多其親和性〔引曳性〕實【不只】①涉及事物，且更

{ A662
B690

A663 }
B691 }

涉及事物之特性與力量。試舉例以明之。如果在開始時，我們的【尚未完全被糾正】^②的經驗引我們去視星球底軌道爲圓形的，又，如果我們繼而復檢查出星球之由圓形而越軌，如是，我們把這種越軌追尋到那「能夠依一固定的法則，通過無限的居間等級，把圓形軌道改變成諸歧出的軌道中之一」者。那就是說，我們假定：那些「不是圓形軌道」的星球之運動將多或少接近於一圓形之特性；而這樣我們遂有一橢圓形之理念。因爲彗星，就觀察所能及，在其這樣的行程中，它們是不能轉回的，所以它們的途徑仍顯示出更大的越軌。如是，我們所要作的便是去假設：它們是依一拋物線的行程而進行，此拋物線的行程有類乎橢圓形，而且依一切我們的觀察而言，它與那「其長軸不定地擴張」的橢圓形是區別不開的。這樣，在這些原則底指導之下，我們在軌道形式底種類中發見一種統一，並因此軌道形式底種類之統一，復在一切「星球運動底法則」之原因中發見一種統一，此即是吸引力。如是，我們又把我們的所得仍作進一步的擴張，努力以同一原則去說明一切種變以及那些似乎離開〔越出〕這些規律者；最後，我們甚至進而去作一些「經驗所永不能確立」的增益，即是說，依照親和性〔引曳性〕之規律，復去思議彗星之雙曲線的途徑，在此種雙曲線途徑之行程中，這些星球完全離開了我們天體系統，並且我們又由於從太陽過到太陽，把宇宙底最遠部分聯合於一起，所謂宇宙即是這樣一個宇宙，即雖然它對於我們是無限制的，然而它卻是徹底地爲同一運動力所維繫於一起者。

①康德原文有「不只」二字，肯·斯密士譯略。

②此依康德原文譯，肯·斯密士譯為「不圓滿」的（有缺點的）
其他兩英譯亦然，皆不甚諦，蓋太籠統而泛故。

這些原則之可注意處，以及那在這些原則中單與我們有關者，便是這一點，即：這些原則似乎皆是超越的，又雖然這些原則含有純然的理念以為理性底經驗使用之指導（理念就是這樣的理念，即「理性只似是漸近線地追隨之，即是說，只是永遠更接近地追隨之，而卻永遠達不到之」這樣的理念），然而這些原則，當作先驗的綜和命題看，卻猶有客觀而卻不決定的妥效性，並且它們可用來充作可能經驗之規律。又，它們亦能在經驗底經營勞作（elaboration, Bearbeitung）中，以極大的利益，當作啓發性的原則（heuristic principle），而被使用。但是，關於這些原則底一種超越的推證卻不能被作成；在理念之情形中，如我們上面所已表明者，這樣的推證決不是可能的。

{ A664
B692

〔譯者案〕：範疇，吾人可對之作一超越的推證，因而它們有客觀而決定的妥效性，此如「概念之分析」中之所說。但是吾人對於理念卻不能有超越的推證。因此，它們雖可有客觀妥效性，但卻又是不決定的妥效性。表示「系統性的統一」的雜多性之原則、親和性（引曳性）之原則、統一性之原則，凡此皆是超越的原則，皆含有純然的理念。（雜多性本身不是超越原則，雜多而至無窮分無限多始是超越原則。親和性而至無窮的連續是超越原則。統一性而至絕對的完整是超越的原則。）它們的客觀妥效性見之於同質性原則、特

殊分化原則，以及種目連續之原則（這些原則亦名曰邏輯法則）之運用之有效。但是在此雖足見它們有客觀的妥效性（在經驗所及範圍內有效），但卻又是不決定的妥效性（它們只引經驗向前進，而不是如範疇之為構造的，故其妥效性為不決定的，引經驗向前進而無止境，不能至於極，故為不決定的。）蓋因為它們含有理念故，經驗中無對象與理念相應故，它們是邏輯法則所預設的超越根據故，它們只是啓發性的（軌約的）原則（引發經驗向前進趨於統一），而非構造原則故。但據下附錄Ⅱ開頭第二段，康德說理念雖實不能有如範疇處所作的超越推證，但因其亦有客觀而卻不決定的妥效性，是故亦應有一種超越的推證，儘管其超越的推證大不同於範疇之超越的推證。因此之故，此處直說對於理念不能有超越的推證，稍欠簡別，顯得矛盾。又這些原則雖可當作先驗綜和命題看，然而卻實不是構造的先驗綜和命題，如範疇處之所成者。

在「超越的分析」中，我們已把知性底力學原則，只作為「直覺底軌約原則」者，與知性底數學原則，在關於直覺中，是構造原則者，區別開。縱然如此，可是這些力學法則在關於經驗中，卻又是構造的，因為它們使概念（即：「若無之則不能有經驗」的那概念）為先驗地可能的。但是，純粹理性底諸原則在關於經驗概念中，決不能是構造的；此蓋由於以下的緣故而然，即：因為沒有「相應於這些原則」的感性規模〔屬於感性的規模〕可被給與，所以這些原則決不能有一具體現實中的對象：即因此故，它們不能是

構造的。如是，如果我們不允許這些原則之作爲構造原則之經驗的使用，然則我們將如何去爲它們確保一「軌約的使用」，並隨同此軌約的使用去爲它們確保「某種客觀妥效性」呢？而這樣的軌約使用又能有什麼意義呢？

〔譯者案〕：康德此段所說甚爲重要。他亦知「原則底分析」中所說的知性底力學原則雖是軌約的，但在關於經驗中，卻又是構造的，因爲它們使範疇之應用爲先驗地可能，而範疇是經驗可能之條件。故力學原則（經驗之類推）一往說其爲軌約的是不很周足的，至少亦與純粹理性底原則之爲軌約的不同，因爲此後者只能爲軌約的，而不能爲構造的。故吾曾指出知性之力學原則之爲軌約的與純粹理性底原則之爲軌約的，此兩「軌約的」其意義不一致。實則「軌約的」一詞之恰當意義，依康德之使用，當該以於純粹理性底原則處所說者爲標準。詳見吾《現象與物自身》一書。又康德此處說知性底力學原則是「直覺底軌約原則」，「直覺」是經驗直覺。經驗直覺給吾人以「存在」，而力學原則如「經驗底類推」之所示者則不能構造此存在，只能軌約此存在。軌約在此是規則義，意即只能規則之而將其納於關係法則中，此即是說，不管我們直覺到此存在或未直覺到此存在，只要它是現象之存在，它即須在關係法則中存在。力學原則之爲「直覺底軌約原則」只表示此義。意即在關於直覺中，知性底力學原則只是軌約的。至於知性底數學原則（直覺底公理與知覺底預測）在關於直覺中則是構造的，因爲它們是直接

表象一直覺之量的。在此，表象之即構成之。直覺公理表象直覺之形式面之廣度量，知覺預測表象直覺之材質面之強度量。凡此俱見於「原則底分析」中。又，知性底力學原則除「經驗底類推」外，還有順程態範疇而言的「經驗思想之設準」。此「設準」之為執約的與「類推」之為執約的，其意義亦不同，而設準與類推亦為不同層次者，康德俱名之曰執約原則亦不恰。凡此詳論俱見於吾《現象與物自身》中。

A665 } 知性對理性而言可作為理性之一對象，恰如感性對知性而言可
B693 } 作為知性之一對象。「去使知性底一切可能的經驗活動之統一成為有系統的」這乃是理性之事，恰如「藉賴著概念去把現象之雜多連繫起來，並去把此雜多帶至〔或置於〕經驗法則之下」這乃是知性之事。但是，知性底諸活動，設無感性之規模〔圖式〕，便是未被決定的；恰如理性之統一在關於以下所說之條件中依其自身而言亦是未被決定的，所謂以下所說之條件乃即是這樣的條件，即「知性須應在此條件下依系統的樣式去結合其概念，並應如此條件所至之程度那樣廣而去結合其概念」這樣的條件：理性底統一即在關於這樣的條件中依其自身而言是未被決定的。〔案：意即：理性底統一它根本缺乏了「知性須應在其下系統地結合其概念」的那條件，即是說，它根本無感性之條件（規模或圖式），故依其自身而言，它是未被決定的。知性亦須在「規模」或「圖式」這感觸條件下，並應如此感觸條件所至之程度那樣廣（即：感觸條件廣至何度知性亦如之），它始能依系統性的樣式去結合其概念。若無此條件，它的諸活動（諸運用）便是未被決定的。雖在此情形下，其活動不曾為

被決定的，但並非一往永為不被決定的，是故其諸活動仍可以為被決定的。因為知性雖與感性為異質，它卻是相即於感性的，因而它可有「規模」以迎接之而使之下達。在此情形下，它即可系統地結合其概念，如是其活動便成被決定了的。但是理性底統一卻根本不能有這樣的感觸條件，故依其自身而言，它是未被決定的；是故總云：就這條件即「知性須應在其下並如其同廣那樣始能系統地結合其概念」這條件而言，理性底統一其自身是不被決定的。）但是，雖然我們不能夠在直覺中去為「知性底一切概念之完整的系統統一」找得一規模，然而這樣一個規模之「類似物」（analogon）卻必須必然地可被給與。此一「類似物」即是在一個原則下「知性底知識之區分與統一」中之「最高度」〔極度 maximum〕這個理念。因為由於一切限制條件，即「引起一不決定性的雜多」的那一切限制條件，之被略去〔或置而不論〕，那「是最大而又是絕對完整」的東西始能決定地被思想。這樣說來，理性底理念便是一感性規模之一類似物；但是雖可作一類似物，卻有這差別，即：知性概念之應用於理性底規模實不能產生關於對象自身之知識（就像範疇之應用於其感性規模之情形中所產生者），但只能為知性底一切使用之系統性的統一產生一規律或原則。現在，因為每一原則，即「把知性之使用中的通貫的統一先驗地規劃給知性」的那每一原則，在經驗之對象上亦有效（雖然只是間接地有效），所以純粹理性底諸原則在關涉於經驗之對象中，必須亦有其客觀實在性，但是它們之在關涉於經驗之對象中而有客觀實在性並不是為的要想去決定該對象中之任何什麼事因而始有客觀實在性，乃只是為的要想去指示出一種程序，即「知性之經驗而決定的使用所因以可被置於與

A666 其自身〔即此使用自身〕完全相諧和中〕的那種程序，因而始有客觀實在性。而這一層意思則是因著把知性之使用盡可能帶進與「通貫的統一底原則」相連繫而被達成，並因著依照此原則而去決定知性之程序而被達成。

〔譯者案〕：「現在，因為每一原則」云云，這一長句其意如下。知性底原則如直覺之公理，乃至經驗之類推等，對於經驗對象有所決定，但是理性底原則對於經驗底對象無所決定。此等原則只使知性之經驗而決定的使用歸於通貫的統一。知性底原則是第一序上的，理性底原則卻是第二序上的。此第二序上的諸原則把知性之一切使用之通貫的統一先驗地規劃給知性，因此它們是間接地在經驗之對象上有效，因此，就經驗之對象而言，它們亦應有其客觀實在性。可是這客觀實在性不是因它們對於經驗之對象有所決定而然，乃是因它們指示一種程序即「使知性之一切經驗而決定的使用處於自身相諧和中」之程序而然。而此種程序即是「使知性之一切使用處於通貫的統一即系統性的統一中」之程序，因此，指示此種程序者即是理性底原則，此等原則是主觀的原則。

我名這一切主觀原則，即「不是從一對象之構造〔本性〕而被引生出，但只在關涉於對象底知識之某種可能的圓滿中從理性之興趣而被引生出」的那一切主觀原則，曰「理性之格準」(maxims of reason)。因此，茲有一些思辨理性底格準，這些格準是完全基

於理性之思辨的興趣上的，雖然它們看起來似乎是一些客觀的原則。

當純然軌約的原則被視為構造的原則，因而亦當作客觀的原則而被使用時，它們即可互相衝突。但是，當它們只被視為「格準」時，茲便無真實的衝突可言，它們但只是理性底興趣中的一些差異，這些差異引起思考方式之分歧（Trennung）。事實上，理性只有一獨一的興趣，而其諸格準之衝突則只是諸方法中的一種差異，而且亦只是諸方法底一種互相限制，此所謂諸方法乃即是「此興趣所因以努力去求得滿足」的那些方法。

這樣說來，某一思想家可更特別地感興趣於「雜多」（依照分化原則），而另一思想家亦可更特別地感興趣於「統一」（依照聚合原則）。每一人皆相信：他的判斷已通過「有所見於對象」而被達成，然而他的判斷實只完全基於對於那兩原則中之一原則之較大或較小的執著（attachment, Anhänglichkeit）。而因為此兩原則中沒有一個原則是基於客觀的根據上，它們中之任一個但只基於理性底興趣上，所以「原則」之名，嚴格言之，不是可應用的；它們可更合適地被名曰「格準」。當我們見到明智的人們就人、動物，或植物之顯著的特徵，甚至就無機物領域中的物體之顯著的特徵，而起爭辯時，（例如某些人假定：在每一民族中皆有某些一定的特殊的遺傳特徵，在家族、種族等等中皆有某些一定的規定好的固具的差異，而另一些人則想堅持：在一切這些情形中，大自然對於一切皆確然已作成同一或相同的準備，並堅持：諸差異實只由於外在的偶然條件而然，並不由於遺傳而然，亦非由於固具的差異而然，）當他們如此起爭辯時，我們只須去考慮：「他們對之作這些肯斷」

{ A667
B695

A668 }
B696 }

的那個對象究竟是什麼樣一種對象，只須去知道：此對象隱藏得太深了，以至於不允許他們的說法是從「有所見於此對象之本性」而來。這種爭辯實只由於理性底雙重興趣，一部分人一心迷戀於此一興趣，或至少可說其採用此一興趣，而另一部分人則一心迷戀於另一興趣，或至少可說其採用另一興趣。這樣，自然中的雜多之格準與自然中的統一之格準此兩種格準間的差異是很容易容許其被融合而為一的。但是，只要一旦這些格準被認為可產生客觀的洞見，【則它們便不只足以引起〔或招致〕爭辯，且亦將引起或招致障礙，此障礙足以長期稽延真理之發見，直至有一種辦法已被發見，發見之足以使此等爭辯的興趣融而為一，並且足以使理性在此方面有一滿足，為止】^①。

①案：【】號內依康德原文譯，已很通順。Max Müller 譯大體亦如此。但依肯·斯密士之譯則如此：「但是，只要一旦這些格準被認為可產生客觀的洞見，而且除非直至有一種辦法已被發見，發見之足以去調整這些格準之相衝突的要求，並且足以使理性在此方面有一滿足，否則，這些格準便不只足以引起爭辯，且將是一積極障礙，並且足以長期稽延真理之發見。」此不見佳。

關於為來布尼茲所提出並為邦奈特（Bonnet）所支持的「這廣泛被討論的被造物底連續等級之法則」之肯定或否決，上面那些觀察亦同樣是切合的。【這個法則實只是遵循或依照那「基於理性底興趣上」的親和性〔引曳性〕之原則而成者。】^①因為觀察以及

「洞見於自然之構造」之洞見皆不能使我們有理由對於這法則作客觀的肯斷。連續等級這個梯子之級次，如其在經驗中被呈現給我們那樣，是互相離得很遠的；而那看起來似乎是一些很小的差異者卻經常在自然自身中是一些如此廣闊之間隔罅隙，以至於從任何這樣的觀察中我們在關於自然之終極設計中不能有任何裁決，特別是當我們記住：「在事物之如此繁多中去找相似性與近似性並無甚困難」時為然。可是另一方面，依照這樣一個原則〔即：親和性原則或連續性原則〕去尋求自然中之次序，這尋求之方法，以及那格準，即規定「我們視這樣的次序為基於【自然一般】^②者」（但是這次序擴展至何處【或】^③何度這仍然是存而不決的），這格準，確然皆是理性之一合法而優異的軌約原則。依此軌約的身分〔只依此軌約原則之如其為軌約的〕，此原則即可遠超出「經驗或觀察所能證實者」之外；而雖然此原則自身不能決定任何事，然而它猶足以去標識出那「引向系統性的統一」之途徑。

①案：此句是稍微變通一下而意譯。依康德原文及肯·斯密士之直譯則當如此：「這個法則實只是由那『基於理性底興趣上』的親和性（引曳性）之原則而來的一個遵循而相隨者（eine Befolgung, the following）」。此甚別扭，故把「遵循而相隨者」這個名詞改為述語「依照或遵循……而成者」。Meiklejohn 把它簡單化意譯為：「此法則不過是由親和性（引曳性）之原則而推得的一個推論」，此則甚順，故做此而意譯，如文。

②康德原文是「自然一般」，肯·斯密士把「一般」改為“as

such” ，如是則成「自然之如其為自然」或「自然本身」。然此皆多餘，故 Meiklejohn 把「一般」字略而不譯。

③康德原文是「或」(oder)，肯·斯密士譯為「與」(and)。Meiklejohn 只譯「何處」一項，「何處」則略。

超越辯證部分之附錄 II

人類理性底自然的辯證〔之批判〕之終極目的

{ A669
B697

純粹理性底諸理念其自身決不會是辯證的；這些理念所引起的任何欺騙性的虛幻必須只由於這些理念之誤用。蓋因這些理念即從我們的理性之本性而發生；而若說理性這個最高法庭，即關於「思辨底一切權利與要求」之最高法庭，其自身必定是欺騙與虛幻之根源，這乃是不可能的。因此，姑且假定說，此等理念本有其自己之良好而適當的天職〔本分或定分〕如為我們的理性之天然本性所決定者^①。但是，一群辯士們卻向理性發出「荒謬與矛盾」這常見的呼聲，而雖然他們不能參透或深入於理性之最內部的意匠或設計，可是他們猶仍猛烈攻擊理性之規劃。他們雖猛烈攻擊理性之規劃，可是他們之得有其自己的「自我堅持或獨斷」〔己見之維護〕之可能性，實在說來，也就是他們之得有那種教養，即「使他們能去責備理性所要求於他們者並去定理性所要求於他們者之罪〔如宣告其為荒謬與矛盾而定其罪〕」的那種教養（culture, Kultur），實皆應歸功於為理性所表現的那有利的影響力〔有恩惠的影響力〕。

①案：此句依康德原文是：「此等理念本有其自己之良好而適當的天職於我們的理性之天然本性中」。

設我們對於一先驗概念不能首先給與一「超越的推證」，則我們便不能以任何確定性來使用此先驗概念。純粹理性底理念實不能有如範疇處為可能的那種「推證」。但是，如果此等理念要想有絲毫客觀的妥效性（不管這妥效性是如何之不確定），而並不是要成為純然的「空洞的思想物」（empty thought-entities: *Gedankendinge: entia rationis ratiocinantis*），則對於它們的一種「推證」必須是可能的，不管此推證（如我們所承認）是如何之大異於我們先前對於範疇所能作者。「對於此等理念能作一『不同於就範疇所作的推證』之推證」這一點將把純粹理性之批判工作完整起來，而且亦是我們現在所想要去從事之者。

A670 }
B698 }

某種東西是否【簡單逕直地】^①當作一對象而被給與於我的理性，抑或是只當作「理念中的對象」而被給與於我的理性，這其間有一很大的差異。在前一種情形中，我們的概念是被用來去決定對象；在後一種情形中，事實上只存有這樣一種規模^②，即「對之沒有對象是直接地被給與了的，甚至也沒有一個假然的對象是直接地被給與了的」這樣一種規模，而這樣一種規模只使我們能夠依一間接的樣式去把其他諸對象表象給我自己，即是說，使我們能夠依此其他諸對象之系統性的統一，藉賴著此諸其他對象之關聯於此理念，去把此諸其他對象給我自己。如是，我說：一最高睿智體之概念只是一純然的理念，那就是說，此概念之客觀實在性並不是可被認為是存在於「其直接地涉及一對象」中者（因為若是依此意義去了解此概念之客觀實在性，則我們決不能證成此概念之客觀妥效性）。此一概念只是一個「依照理性底最大可能的統一之條件而被構造起」的規模，即它只是「一事物一般」底概念之規模，此規模

只足以去得到我們的理性之經驗的使用中的最大可能的系統性的統一。既然如此，則我們便好像是可從此理念之設想的對象（視之為經驗底對象之根據或原因）來引生出經驗底對象。例如，我們宣說：此世界中的諸事物必須被視為是這樣的，即好像「它們已從一最高睿智體中取得了其存在」似的。這樣說來，理念實只是一啓發性的概念，而不是一「有實物可指」的概念（ostensive concept）。它並不把「一個對象如何被構成〔如何有如此這般之性質〕」這一層表明給我們，但只把「在其指導下，我們【應如何去探究】^③經驗一般底對象之構造與連繫」這一層表明給我們。如是，如果我們能表明：這三個超越的理念（即：心理學的理念、宇宙論的理念以及神學的理念），雖然它們並不直接地關聯於任何與之相應的對象，或決定任何與之相應的對象，然而若當作理性底經驗使用之規律看，它們卻猶可在這樣一個「理念中的對象」之預設下引我們至於系統性的統一；又如果我們能表明：既可引我們至於系統性的統一，如是，它們便可有貢獻於經驗知識之擴張，而決不會違反於經驗知識；如果我們能作如上兩層表明時，則我們便可歸結說：「總應去依照這樣的理念而進行」這乃是理性底一個必然的格準。這一義，實在說來，即是思辨理性底一切理念之「超越的推證」，此思辨理性底一切理念不是當作「構造原則」看以便去把我們的知識擴張至比經驗所能給的對象為更多的對象，乃是只當作「經驗知識一般」底雜多之系統性的統一的「軌約的原則」看，依此軌約的原則，此經驗知識必可更適當地被確保於其自己之範圍內，並可更有效地被改進，即比在這樣的理念之缺無中，通過那純然知性底原則之使用，所可能確保與所可能改進者為更適當地被確

{ A671
B699

保於其自己之範圍內以及更有效地被改進。

- ①「簡單逕直地」依康德原文是“schlechthin”這個副詞，此詞是率直、坦白、簡單明瞭等義，故如此譯。三英譯皆譯為「絕對地」，此則與“schlechthinnig”（絕對的、全然的、無條件的）這個形容詞相混。若依英譯之“absolutely”而譯為「絕對地」則無意義。
- ②「規模」（圖式），在此，嚴格講，實不是規模，而是規模之「類似物」。重看前〈附錄 I〉A655, B693。
- ③依康德原文是「應如何去探究」，肯·斯密士譯為「想去決定」，非是。

A672 }
B700 }

以上所說作為軌約原則的理念底超越推證之義，我將努力使之成為更清楚一點。依照這些作為原則的理念，我們首先第一在心理學中，在內部經驗底指導之下，想把我們的心靈底一切現象、一切活動，以及一切感受，統統把它們連繫起來，儼若心靈真是一單純的本體，此單純的本體以其自己的同一性始終不變地存在著（至少在今生是如此），而此本體底諸狀態（身體底諸狀態只當作外部情況而隸屬於此本體底諸狀態）則是存在於連續不斷的變化中〔是連續不斷地變化著的〕。其次，第二，在宇宙論中，我們必須窮追內外部自然現象底條件，我們之窮追之是在這樣一種研究中窮追之，即此一研究須被視為絕不允許有完整之境者，我們如此窮追之，儼若現象底系列其自身真是無底止的，並無任何第一分子或最高分子。在如此窮追中，我們自不須否決在一切現象之外存有現象底純

粹智思的根據；但是由於我們對於此等純粹智思的根據並無知識，所以我們必不可試想於自然底說明中去使用此等純粹智思的根據。最後，第三，在神學領域中，我們必須視每一東西皆能屬於可能經驗底係絡，儼若此經驗已形成一絕對的統一但卻同時又是完全依待的而且是感觸地受制約的統一，復亦同時儼若一切現象底綜集（感觸世界自身）已有一獨一的、最高的、一切充足的根據在此綜集之外，即是說，有一自我潛存的、根源的、創造性的理性在此綜集之外。因為那正是依照「創造性的理性」這個理念，我們始如此指導我們的理性之經驗的使用就像要去獲得或確保理性之最大可能的擴張那樣去指導之，即是說，就像因著視一切對象儼若「它們已從這樣一個基型汲得其起源」那樣而去指導我們的理性之經驗的使用。換言之，我們不應從一「單純的思維本體」去引生出靈魂底內部現象，但只應依照「一單純的存有」之理念，從靈魂之現象之互相間交互相生來引生出靈魂之內部現象；我們不應從一最高睿智體去引生出世界底秩序以及系統性的統一，但只應從「一最高智因」之理念去得到一個規律，依照此一規律，理性在其連結世界中的經驗的原因與結果中可以最有利益地〔最好地〕被使用，並可依「去獲得其自己的要求之滿足」之樣式而被使用。

{ A673
B701

現在，沒有什麼東西可以阻止我們使我們不去認定這些理念亦為客觀的，即是說，使我們不去把這些理念實體化，除在這樣的宇宙論的理念之情形中，即，在此等宇宙論的理念處，理性，依其認定這些理念亦為客觀的並把它們實體化而言，它遂陷於背反中：除在這樣的宇宙論的理念之情形中因有背反出現是故可以阻止我們云云，除此以外，再沒有什麼東西可以阻止我們云云者。心理學的理

A674 }
B702 }

念以及神學的理念並不含有背反，亦不含有矛盾。然則人們如何能抗辯或反抗此兩理念底〔可能的〕客觀實在性呢？「否決此兩理念底可能性」的人其於此否決中〔對於此可能性底〕知識之少恰如我們在肯定之之中所能有的知識之少。〔案：意即對於此兩理念底可能性，無論我們肯定之或否決之，皆對之很少有知識。〕但是，若只說沒有積極的阻礙足以阻止我們去認定某種東西，這並不是去認定任何東西之充足根據；我們並無理由只依據一「專想完成其自己所安置之工作」的思辨理性之權威便可去引出一些「思想物」（超越乎一切我們的概念以上然而卻又不與我們的一切概念相矛盾的那些思想物）以為是真實的對象而且又是決定性的對象。這些「思想物」不應被認定為是依其自身而存在者，但只應被認定為是「有一規模〔規模之類似物〕之實在性」者，規模即是自然底一切知識之系統性的統一之軌約原則之規模。它們定須只被視為真實事物之「類似物」（*analogia*），它們必不可被視為依其自身而言即是真實的事物。我們從理念之對象上把那些條件移除了，所謂那些條件是這樣的，即它們可以限制我們的知性所供給的概念，但亦單只是這些條件才使「對於任何東西有一決定性的概念」這一事對於我們為可能。既把這樣的條件從理念之對象上移除了，如是，則我們於理念中所思維的乃是這樣一個某物，即，對於此某物，如其存在於其自身者，我們是沒有任何概念的，但是縱然如此，我們卻又把此某物表象給我們自己，表象之為與現象之綜集有關係者，其與現象之綜集有關係這種關係是類比於「現象互相間有關係」之關係而說成的。

〔譯者案〕：我們把理念之對象表象為與現象之綜集有關係的某物，此某物與現象之綜集所有之關係雖由類比於現象互相間之關係而成，然而卻實不同於現象之互相間之關係。現象互相間之關係，由於知性原則如「經驗底類推」這一原則之有效的使用，乃是決定了的。但現象之綜集與此某物之關係卻並無一構造原則使之為決定的，因為對此某物吾人無任何概念故。

依此而言，如果我們假定了這樣一些理想的存有，我們實並未擴張我們的知識以越過可能經驗底對象之外；我們只擴張了這樣的經驗之經驗性的統一，即藉賴著一種系統性的統一而擴張之，對此系統性的統一而言的規模〔規模底類似物〕乃是為理念所供給者——理念，即因其只供給一規模〔規模底類似物〕之故，所以它無資格成為一構造的原則，但只有資格成為一軌約的原則。因為「去允許我們置定一物，一某物，一真實的存有，以相應於理念」，這並不是去說：我們想藉賴著超越的^①概念要去擴張我們的「事物之知識」。因為此相應於理念的「存有」是只依理念而被置定，而不是依其自身而被置定；而因此，它亦只如其表示系統性的統一那樣而被置定，其所表示之系統性的統一乃即是那「為理性之經驗的使用充作一規律」的那系統性的統一。如此被置定之存有，在關於「此統一之根據」中，或關於「此統一所依以為其原因的那存有之內部性格可是什麼」，它是裁決不了什麼的。

{ A675
B703

①肯·斯密士注云：依第四版改「超絕的」為「超越的」。案：

若如是，則第四版以前原為「超絕的」。Max Müller 亦注云：「早期各版為「超絕的」，而非「超越的」。「超越的」見之於第五版之正誤表中。但是，要想指示此等概念之不合法的使用，康德存心用「超絕的」一詞，這亦並非不可能」。案：此說是。Meiklejohn 仍照舊譯為「超絕的」。

這樣說來，純粹地思辨的理性所給與於我們的那個關於上帝之超越的而且是唯一決定性的概念，依其嚴格的意義而言，它只是理神論的；即是說，理性實不能決定這樣一個概念之客觀的妥效性，但只產生那「是一切經驗的實在性之最高而必然的統一之根據」的某種東西之理念。此某種東西，我們不能有別法以思之，除依據那「依照理性之法則而為一切事物之原因」的一個真實本體之類比而思之。只要當我們敢去思此某種東西為一特殊的對象，而並不寧願以理性底軌約原則底純然的理念為滿足，亦不置思想底一切條件之完整於一邊而不顧（由於此種完整對於人類知性而言實是太大之故而置之於不顧），只要當我們是如此云云時，我們即必須思此某種東西，而那依一真實本體之類比之方法而思之實在說來即是「我們之如何必須去思之」之方法。（上說亦不置思想底一切條件之完整於一邊而不顧，須知置之不顧這種辦法乃是與我們的知識中的那種完整的系統統一即「理性對之至少並沒有置下一限制或界限」的那種完整的系統統一之追求不相一致的。）

既然在那種情形下，我們必須依一真實本體之類比方法而去思某種東西，如是，則此一義即是那如何必有以下這種事者，即：如果我們假定有一神性的存有，則我們對此神性存有底最高圓滿之內

部的可能性或對此神性存有底存在之必然性實皆不能有任何概念；但是，另一方面，我們卻可對於一切那些「關聯到偶然物」的問題給與一滿意的答覆，並亦可供給理性以最完整的滿足，即就著理性在其經驗的使用中所尋求的最高統一而給與理性以最完整的滿足。但是，「我們不能在關於這假定自身中去滿足理性」這一事實即可表明：那正是理性底思辨興趣，而不是其任何真實的洞見，使它從一遠過其範圍的地方作開始點，並使它因著這種辦法努力去通覽其一切對象為構成一完整的全體者。

A676
B704

〔譯者案〕：思辨是虛的，洞見是實的。思辨之虛是執約的，洞見之實是構造的。假定有一神性的存有，這存有只是一理神論的理念，我們對其最高圓滿之內部的可能性與其存在之必然性並無任何概念，此即是說無任何洞見，亦即是說，「我們不能在關於此假定自身中去滿足理性」。在此情形下，理性之得滿足只是在執約原則下向最高統一去追求。因此，它從一遠過其範圍的地方作開始點，並從此開始點而努力去通覽其所面對的一切對象為構成一完整的全體者，這乃正是它的思辨興趣，而不是它的任何真實的洞見。我們固不能置思想底一切條件之完整於不顧，然順完整之追求而須假定一神性的存有（不只是理性底執約原則底理念），則此所假定者亦只如此而已。

在此，我們碰見了一種區別，此種區別是有關於「處理同一假定」這處理中的思想之程序的，這一種區別乃是一「多或少有點纖

A677 }
B705 }

細微妙，但在超越的哲學中卻是十分重要的」一種區別。我可以有充足的根據依一相對的意義去假定某物 (*suppositio relativa*)，但我卻沒有權利絕對地去假定某物 (*suppositio absoluta*)。此種區別在一純然軌約原則之情形中須被計及。我們認知了此原則底必然性，但我們對於此原則底必然性之根源卻沒有知識；而若我們要假定此原則有一究極的根據，則我們之作此假定只是為的可更決定地去思其普遍性。這樣，例如，當我思一「相應於一純然的理念，實在說來，相應於一超越的理念」的存有為「存在著者」時，我並沒有權利去假定任何這樣的東西為依其自身〔在其自身〕而存在著者，因為在這裡沒有這樣的概念，即「通過之我能去思任何對象為決定了的」這樣的概念，為這樣的目的而備足了的一——此蓋因為我的概念底客觀妥效性上所需要的條件已為這理念自身所排除故。實在、本體、因果等概念，甚至存在中的「必然性」之概念，設若它們離開了它們的使用以去使一對象底經驗知識為可能，它們便無任何意義，就像「足可去決定任何對象」這樣的任何意義。因此，它們可被用來去說明感取世界中的事物之可能性，但不能被用來去說明「宇宙自身」之可能性。說明宇宙自身之可能性這樣一種說明之根據必應存在於世界之外，因而它亦不能是一可能經驗底一個對象。可是縱然如此，然而雖然我不能假定這樣一個不可思議的存有〔為〕在其自身〔而存在著者〕，我猶可相對於感取世界而假定它為一純然理念之對象。因為，如果我的理性底最大可能的經驗使用是基於一個理念上（即：基於一個系統地完整的統一之理念上，對於此理念我即刻將會於下文更準確地規定或詳說之），其所基依之理念是這樣一個理念，即「雖然其自身不能適當地被展示於經驗

中，然而要想我們可以接近於經驗統一底最高可能的程度，它卻又是不可缺少地必要的」這樣的一個理念，如是，則我將不只是有權利，且亦將被迫著〔有義務〕去真實化此理念，即是說，去爲此理念置定一真實的對象。但是，我可爲此理念置定一真實的對象，是把這對象只當作一「某物」而置定之，此某物我畢竟不能即依其自身而知之，而我又是把這樣的一些特性，即「類比於在經驗範圍中爲知性所使用的諸概念」的那些特性，歸屬於此某物，此某物即是那「作爲那種系統性的統一之根據」的某物，我是在關聯於此種統一中把那些「類比於在經驗範圍中爲知性所使用的諸概念」的特性歸屬給此某物。依此，在類比於世界中的諸實在〔實在性之概念屬於質者〕、諸常體〔本體之概念屬關係者〕、因果性〔因果概念亦屬關係者〕，以及必然性〔必然性之概念屬程態者〕中，我思一「存有」它具有這一切特性，其具有之是依最高圓滿而具有之；而又因爲此一「存有」之理念只【基於】^①我的理性上，所以我能思此存有爲「自我潛存的【大】^②理性」，此自我潛存的大理性，通過「最大的諧和與統一之理念」，它即是宇宙之原因。這樣，我把那「可以限制理念」的一切條件皆略去，我之略去這一切條件，只是爲的在這樣一個根源的根據之贊助〔庇護〕下，去使宇宙中的雜多之系統性的統一爲可能，並因此系統性的統一，復使理性底最大可能的經驗使用爲可能。我之略去限制理念的一切條件是因著把〔世界中的〕一切連繫表象爲好像是一究極理性之法令而略去之，而所謂究極理性乃是這樣的一個理性，即它是原本，而我們的理性則不過只是它的一個微薄暗淡的倣本。如是，我進而去思此最高的存有是專通過那些「恰當地言之只可應用於感取世界」的概念而思

{ A678
B706

之。但是因為對於此超越的假定，我所作的沒有別的，不過只是作一相對的使用，即是說，使此超越的假定為可給出最大可能的「經驗底統一」之基體者，因為是如此，所以我當然很可思一有別於感取世界的存有，我之思這樣一個存有是通過那些「只屬於感取世界」的特性而思之。因為我並不想依照「我的理念之對象在其自身是什麼」去知此對象，我亦並無理由想如此去知此對象。茲並無「對於任何這樣的目的為可合用」的概念；甚至實在、常體、因果等概念，不，甚至存在中的「必然性」這個概念，亦皆喪失其一切意義，它們皆只是概念之空頭銜〔意即：此時此等概念皆只有概念之空名而無概念之實〕，其自身完全無內容，當我們這樣敢冒險以它們越過感取領域以外時。我只思「一存有（其自身完全不被知於我們的那個存有）對於宇宙底最大可能的系統性的統一之關係」，我之思此一存有對於此統一之關係是只為這目的，即「用此存有以為我的理性底最大可能的經驗使用底軌約原則之規模」^③這目的，而思之。

A679 }
B707 }

①康德原文是「基於」，肯·斯密士譯為「依靠」或「依賴」稍疏。「只基於我的理性上」意即只以我的理性為基礎，言此一存有之理念只由我的理性而形成，故 Meiklejohn 即意譯為「此一存有之理念唯是我的理性之產物」。

②「大」字乃譯者所加，以期有別於我的理性或我們的理性。此即下文所說作為原本的究極理性或最高理性。如是，在此加「究極」或「最高」字亦可。

③「規模」仍如前只是規模之類似物，而實並不可說規模。只在

知性之概念處始可正式說規模或圖式，在理念處只是借用。

如果我們心中所想的或所考慮的乃是我們的理念之超越的對象，則這樣我們便不能藉賴著實在、常體、因果等概念，只依此超越的對象之自身，來預設此超越的對象之實在性，這是甚為顯然的，因為此等概念不能有絲毫的應用——「應用於任何『完全不同於感取世界』的東西」之應用。因此，理性對於一最高存有〔作為最高原因者〕所作的那假設只是相對的；那假設只為感取世界中的系統性的統一之故而被設計出來，而且它只是理念中的一個純然的某物，對於此某物，就其在其自身是什麼而言，我們並沒有概念。此義即說明了何故，在關聯於「當作存在著者而被給與於感取上」的東西中，我們雖需要一個「依其自身而言為必然的」這樣一個根源存有之理念，然而對於此根源存有或對於此根源存有之絕對必然性卻又不能形成絲毫的概念。

現在，我們對於全部超越辯證之成果能有一清楚的看法，並且能準確地去界定純粹理性底諸理念之終極目的，此純粹理性底諸理念是只通過不留意〔不謹慎〕與誤解始變成辯證的。純粹理性事實上只不過有事於其自身。它不能有其他的職務。因為那被給與於純粹理性者【並不是】^①那些「須被帶至經驗概念底統一下」的諸對象，但【只是】^①那些「要求被帶至理性底概念之統一下，即，要求被帶至依照一原則而來的連繫之統一下」的諸知識（即為知性所供給的諸知識）。理性底統一是系統底統一；而此系統性的統一實並不能客觀地充作那「可以把理性底應用擴張至對象」這樣一個原則，但只可主觀地充作那「可以把理性底應用擴張至對象底一切可

A680
B708

能的經驗知識」這樣一個格準。可是縱然如此，然而因為「理性所能給與於知性底經驗使用」的那系統性的連繫不只是促進了知性底經驗使用之擴張，且亦保證了知性底經驗使用之正確，是故這樣的系統性的統一之原則言至此亦可說是客觀的，但須知其為客觀的是只依一不決定的樣式（*principium vagum*）而為客觀的。它不是一個「使我們能夠在關於其直接對象中去決定任何什麼事」的構造原則。「它但只是一個純然軌約的原則或格準，此原則或格準能使我們無限定地〔不決定地 *in infinitum, indeterminately*〕去促進並加強理性底經驗使用——其促進並加強之也決不違反理性底經驗使用之法則，而同時卻又開設了一些不在知性底認知之內的新途徑」②。

①依康德原文譯，其他兩英譯亦如此。肯·斯密士譯為「並不在於」（*does not consist in*），反不明，至少亦鬆泛。

②此一整句，依康德原文似當如此：「它但只是一個純然軌約的原則或格準，此原則或格準能使我們經由知性所不知的新途徑之開設無限定地（不決定地）去促進並去加強理性底經驗使用，而又至少不曾違反於理性底經驗使用之法則」。如此亦甚順，其他兩英譯亦如此。肯·斯密士譯稍加調整，雖不能說錯，亦不見佳。當以原文為準。又「它但只是一個純然軌約的原則或格準」，「或」字依康德原文是「與」（*und*）字。Meiklejohn 改為「或」字，案：此改是。

個對象」而思之，除此以外，它不能有別法以思之；而因為經驗決不能對此完整的系統性的統一給與一例證，所以「我們所要指派給此統一之理念」的那個對象並不是像「經驗所能供給者」那樣的對象。「我們所要指派給此統一之理念」的這個對象，如這樣為理性所懷有者（*dieses Vernunftwesen, ens rationis ratiocinatae*），固只是一純然的理念；它並不是要被認定為是這樣一個某物，即「是絕對地真實的而且是依其自身而為真實的」這樣一個某物，它但只是或然地被設定了的（因為我們不能通過知性底概念之任一個而達到之），其為或然地被設定是因為設定之我們便可視感取世界中的事物底一切連繫儼若它們在這樣一個存有中有其根據。在如此進行中，我們的唯一目的便是去確保那系統性的統一，此系統性的統一對於理性是不可缺少的，而且它雖從各方面看足以去促進那為知性所可得到的經驗知識，然而它卻亦決不能有干擾以去阻礙或妨礙此經驗的知識。

如果我們視理念為一真實物之肯斷，或縱使退一步，視之為一真實物之假定，這樣，我們便可進而去把世界底系統性的秩序之根據歸因於此真實物，如果我們是如此云云時，則我們便誤解了此理念之意義。正相反，那「逃避了我們的概念〔意即：為我們的概念所不及〕」的那個根據依其自己所有的固具構造〔本性〕而言可是什麼，這乃是完全存而不決的；理念只當作一個觀點而被置定，單由此觀點，那種統一，即「對於理性是如此之基要而對於知性又是如此之有利」的那種統一，始能進一步被擴張。總之，此超越的東西只是軌約原則底規模〔規模底類似物〕，因著此規模〔規模之類似物〕，理性，就其處於其力量之內而言，它把系統性的統一擴張

{ A682
B710

至全部的經驗領域。

第一個這樣的理念之對象便是「我自己」的「我」，即那只被視為「思維的自然」或「靈魂」的「我」。如果我要想去研究一思維的存有其自身所具有的諸特性，我必須商之於經驗。因為我甚至不能把任何一個範疇應用於此對象，除當範疇之規模〔圖式〕是在感觸直覺中為被給與了的時。但是，我決不能因著「範疇之規模之在感觸直覺中為被給與了的因而範疇可應用於此對象」便可達到內部感取底一切現象之系統性的統一。因此，理性不取用「靈魂現實上所實是者」之經驗的概念（此經驗的概念不能使我們及於甚遠），而卻取用「一切思想底經驗的統一」之概念；而因著思維此「統一」為不受制約者而且是根源的，理性遂從此「統一」形成一「理性之概念」，即是說，形成「一單純本體」之理念，此一單純本體，即「其自身是不變的〔是一己地同一的〕」這一單純本體，它是和那在它以外的其他真實事物相聯合者；總之，理性從此「統一」形成一單純的自我潛存的睿智體之理念。但是在如此情形中，

A683 } 理性除籌畫「靈魂底現象之說明中的系統性的統一之原則」這一事
B711 } 外，它不再籌畫任何什麼其他事。它努力想去把一切「決定」表象為「存在於一獨一的主體中」者，把一切「力量」盡可能表象為「從一獨一的基本力量而引生出」者，把一切「變化」表象為「屬於同一常住的存有之狀態」者，把空間中的一切「現象」表象為「完全不同於思想之活動」者。此一本體之單純性以及其他諸特性〔如人格性及不滅性等〕須被意想為此軌約原則〔即：系統性的統一之原則〕之規模，它們並不可被預設為是靈魂底諸特性〔諸經驗特性或作為現象的諸特性〕之現實的根據。因為此等經驗特性很可

基於完全不同的其他根據上，而對於此等其他根據，我們不能知任何什麼事。「靈魂之在其自己」不能夠通過那些被假定的謂詞〔單純性等〕而被知，縱使就靈魂而言，我們視那些謂詞為絕對地有效的，那「靈魂之在其自己」，亦不能通過它們而被知。因為那些被假定的謂詞只構成一純然的理念，此理念是不能被表象於具體現實中的〔或不能具體現實地被表象〕。只要我們注意：這樣被思議的心理學的理念不能被看成比一純然的理念為多，又注意：由於這理念只是一純然的理念，是故它之被認為是有效的是只相對於理性之系統性的使用（在決定我們的靈魂底諸現象中理性之系統性的使用）而被認為是有效的，只要我們注意此等云云，則〔我們將見〕除便利外，決不會有什麼其他東西能由這樣被思議的心理學的理念而致成。因為那樣注意時，便沒有身體現象底經驗法則（完全屬於異類者）將干擾或介入於那「專屬於內部感取」的東西之說明中。關於靈魂，沒有世代、消滅以及新生這些輕率浮躁的假設可被允許。這樣，關於這個「內部感取底對象」之考慮將完全被保持為純淨的，而且將不因著異質的特性之介入而被混擾。復次，理性所有的研究將被指導去把此領域中的說明之根據盡可能化歸於一簡單的原則。凡此一切皆將通過這樣一種規模，即被視為儼若「它真是一真實的存有」這樣的規模，而很好地被達成；實在說來，凡此一切亦不能依任何其他辦法而為可達成的。這個心理學的理念除指表一軌約概念底規模外，不能指表任何東西。因為設若我去究問「靈魂在其自己」是否屬於一精神的自然，此問題必無意義。在使用這樣一個概念〔即：「靈魂在其自己」之概念〕中，我不只抽離「軀體的自然」〔色體自然〕，且亦抽離自然一般〔抽離一切自然〕，即

A684
B712

是說，抽離任何可能經驗底一切謂詞，因而也就是說，抽離一切條件，即為這樣一個概念思維一對象時所需要的一切條件；「但是，只由於關聯於一個對象，概念始能被說為有一意義」^①。

- ①譯者案：此一承上「抽離一切條件」而說的句子，康德原文是“als welches doch einzig und allein es macht, daß man sagt, er habe einen Sinn”。Meiklejohn 如此譯：「但是，如果這些條件不存在，則概念是無意義的，這甚為顯然」。Max Müller 則如此譯：「而在那種情形（即：抽掉一切條件之情形）中，概念必無任何意義」。案：此兩譯，意義相同，與肯·斯密士譯異，此兩譯皆表示：抽掉一切條件，概念無意義。而肯·斯密士譯則表示：「只由於關聯於一個對象，概念始能被說為有一意義」。此中「關聯於一個對象」，以義理衡之，不甚諦。重點不在關聯於對象，而在條件。依此，若參考彼兩英譯，原文似當如此譯：「但是，惟由於這些條件故，人們始能說概念有一意義」。

純然思辨理性底第二個軌約理念便是「世界一般」之概念。因為「自然」，恰當地言之，就是這唯一被給與的對象，關於此唯一被給與的對象，理性需要軌約原則。此「自然」有兩方面，它或是思維的自然，或是色體自然（corporeal nature）。就此色體自然之內在可能性而去思此色體自然，即是說，去決定範疇之應用於此色體自然，我們不需要有理念，即是說，不需要有超越經驗以外的表象。實在說來，在此方面，亦無任何理念是可能的，因為在處理色體自然時，我們只為感觸直覺所指導。這情形是不同於基本心理學

的概念（「我」）之情形的，此基本心理學的概念先驗地含有一種思想之形式，即先驗地含有思想之統一。因此，在色體自然處，除自然一般以及依照某一原則而來的自然中的諸條件之完整外，再沒有什麼東西為純粹理性而存留下來。在這些條件底分子之引生中，這些條件底系列之絕對綜體是一個理念，此一理念從來不能完全被實化於理性之經驗的使用中，但是它猶可充作一規律來規定我們在處理這樣的系列中應當如何去進行，即是說，來規定我們在說明現象中，不管是依此等現象之後返的次序抑或是依其上升的次序以說明之，我們總應當去視此系列儼若其自身真是無限的〔無底止的〕，即，儼若它真是無限定地（in indefinitum）前進的。但是，另一方面，當理性自身被看成是有決定作用的原因時（此如在自由中，即在實踐原則之情形中），則我們即須這樣去進行，即儼若我們已有一純粹知性之對象，而非一感取之對象，在我們眼前。在此實踐的範圍中，諸條件不再存在於現象底系列中；它們能在此系列之外而被置定，而狀態底系列亦因而能被視為儼若它有一絕對的開始，即通過一智思的原因而有一絕對的開始。凡此一切皆表明諸宇宙論的理念沒有別的，不過只是一些軌約原則，它們很不足以依構成原則之樣式去置定這樣的系列底一個現實的綜體。關於此論題之較充分的討論已見於「純粹理性之背反」章。

純粹理性底第三個理念，即那「含有一個『為一切宇宙論的系列之唯一而充足的原因』的存有之一純然地相對的假設」的這個理念，便是上帝之理念。〔案：此是說此第三理念含有一個「為一切宇宙論的系列之唯一而充足的原因」這樣的存有之假設，而此一假設是一純然地相對的假設。「相對」云者意即關聯著宇宙論的系列

{ A685
B713

A686 }
B714 }

而為其原因之謂。我們只在此相對的關聯中假設之，故只是一純然地相對的假設。〕我們沒有絲毫根據依一絕對樣式去假定此理念之對象（即：在此理念之對象之自身中去假定此對象）；因為有什麼東西能使我們只在一存有之概念之基礎上去相信或去肯斷一存有為屬於最高圓滿之存有並屬於即依其本性而為一絕對必然者之存有？或如果我們如此相信了或肯斷了，我們又如何能證成我們之如此相信或肯斷使之為有理？只有依此存有之關聯於世界，我們始能試想去建立此假設之必然性；如是，此甚顯然，即：這樣一個存有之理念，亦如一切其他思辨的理念一樣，「它只想去程式出以下所說之理性之控制或指揮」^①，即：世界中一切連繫須依照一系統性的統一之原則而被觀看——儼若一切這樣的連繫有其根源於一獨一的擁攝一切的存有中，一個作為最高而一切充足的原因這樣一個獨一的擁攝一切的存有中。如是，此亦甚顯然，即：理性在此除為其經驗使用之擴張（並非為其越過一切經驗使用之限制以外的任何擴張）去規劃其自己之形式的規律外，它沒有其他目的。因而結果，此亦甚顯然，即：此理念並不能依任何隱蔽的樣式含有任何這樣的原則，即「在其應用於可能經驗中要求成為性格上的構造的」這樣的原則。

①案：此句依 Max Müller 譯是如此：「它只不過意謂這意思，即：理性要求我們依照一系統性的統一之原則去考量世界中的一切連繫，因而儼若……」。案：康德原文只是“die Vernunftgebiete”一譯為「去程式出理性之控制或指揮」，一譯為「理性要求我們」云云。案：“gebiete”有控制、命令、吩咐等

義。肯·斯密士譯取「控制」義，「程式出」乃補充之以成句者。Max Müller 取命令、吩咐等義轉而為要求，補之以「我們」以成句。Meiklejohn 譯亦取「要求」義，而譯為「它本質上不過只是理性上的一種要求，即：云云（此多意譯不足取）」。單就此語言，三譯似皆可通，但不知何者為較切耳。

「僅只基於理性之概念」的那最高的形式的統一乃是事物底「適合於一目的」的統一。理性之思辨的興趣使「去視世界中一切秩序儼若皆已根源於一最高理性之目的」這一點成為必然的。這樣一個原則，當其被應用於經驗底領域中時，它即把完全新的觀景，即關於「世界中之事物如何可依照目的論的法則而被連繫」這完全新的觀景，展示給我們的理性，並因而能使理性去達到此諸事物之最大的系統性的統一。因此，作為宇宙之唯一原因的一個最高睿智體之假定，雖然僅是理念中之假定，然而它卻總是能有益於理性，而決不會有損於理性。如是，如果在研究地球之形狀中（地球之形狀是圓的但有點扁平）^(a)，在研究山、海，等等之形狀中，我們假定此等形狀是世界底創造者方面的明智目的之產品，則我們依此路便能夠去得到許多新發見。而若我們把我們自己限制於此原則之一純然地軌約的使用，則即使是錯誤亦不能對於我們有任何嚴重的傷害。因為那所能發生的最壞的事必應是這樣的，即：我們期望一目的論的連繫（*nexus finalis*）的地方，我們卻只見到一機械的或物理的連繫（*nexus effectivus*）。在這樣一種情形中，我們只不過沒有找得這額外的統一而已；我們並沒有破壞「理性在其經驗的使用中所堅持」的那種統一。但是，即使有這種挫折〔失望，失敗〕，

A687
B715

A688
B716

這種挫折亦不能影響一般意義的目的論的法則之自身。因為，雖然一個解剖學家當他把一目的指派給一動物身體底某一部分，而此某一部分能清楚地被表明它卻並不能有助於此目的，當他是如此云云時，他可被定為是錯誤的，雖然如此，可是要想在任何特定所與的情形中去證明「自然底安排，不管是什麼安排，決不能有助於任何目的」，這卻亦是完全不可能的。因此，醫藥生理學遂憑著一個「單只是純粹理性對之負責」的原則來擴大其關於目的（為一有機體底關節所適合的目的）之十分有限的經驗知識；而且他把如此樣的一個原則推廣得如此之遠就像「很有信心地而且一般同意地去假定一動物中的每一部分皆有其用處並且皆可有助於某種好的目的」那樣遠。如果這個假定被視是構造的，則它即遠超過觀察迄今所已能去證成者之外；因此，我們必須歸結說：這個假定不過只是理性底一個軌約原則，用以有助於我們去獲得或達至最高可能的系統性的統一，即因著世界底最高原因之適合目的的因果性之理念來達至此最高可能的系統性的統一，而所謂世界底最高原因乃是這樣一個存有，即作為最高睿智體，依照一最高明智的目的而活動，這樣的一個存有，夫既如此，如是我們遂可說：儼若這樣一個存有真是一切事物之原因。

(a)處，關於地球之形狀圓而扁平，康德有底注云：

由地球之球形而出現的好處是大家所周知的。但是很少有人能知道單只是其扁平而成一個扁圓體之形狀始能阻止陸地的升高，或甚至阻止小山，即或許由地震而隆起的小山，使之不繼續不斷地而且在較短時間內實完全可感知地來更變地球

軸心之位置。地球在赤道上之突起形成如此廣大的一個高山廣大到以至於使一切其他高山之推動力皆決不能產生任何可觀察的結果以改變地軸之位置。但是，此種明智之安排〔明智如此者〕，我們猶仍可無任何遲疑以地球之以前的流體質量之均衡狀態來說明之。〔案：如此說明之是自然科學之說明，而由明智的安排以作目的論的說明，那只是理性之軌約原則下的說明，不可思辨地認為宇宙在其自身即是客觀地如此圓成也。縱有此理境，亦不能由思辨理性而達之。〕

但是，如果我們忽略了把理念限制於一純然軌約的使用，則理性便被誤引入錯誤的途徑中。因為那樣，理性便離開了經驗底根據（只此經驗底根據始含有那「標識理性之恰當程序」之信號），並且它越過經驗之根據而冒進至不可理解與不可探究之境，上升至令人迷亂的高處，在此等高處，它見其自己完全離開了那「符合於經驗」的一切可能的活動。

{ A689
B717

如若我們使用一最高存有之理念是依一「相反於理性之本性」之樣式而使用之，即是說，是構造地使用之，而非只是軌約地使用之，則從此種使用而發生出的第一錯誤便是「理性無用」〔*ignava ratio*, *indolence of reason*，理性懶散，理性閒置，理性麻木，無痛無癢〕^(a)之錯誤。

(a)關於“*ignava ratio*”（理性無用），康德有底注云：

古代辯證家把此名稱給與於一詭辯的論證。此詭辯的論證是如此：如果從病中復原是你的命運，則不管你就醫或不就

醫，你總是要復原。西塞洛（Cicero）說：此種論證已被名曰「理性無用」，因為，如果我們依從此論證，則理性必會被留在生命中而無任何用處。依此同一根據，我亦把此名應用於純粹理性底詭辯論證。

A690 }
B718 }

任何一原則，如果它使我們視我們之對於自然之研究，不管在什麼論題上，為絕對地完整的，使理性從進一步的研究中停止〔不再作進一步的研究〕，儼若理性在其自己所已安置的工作中已經完全成功了，任何一原則如果是如此云云，即我們即可以「理性無用」說此原則。這樣說來，心理學的理念，當它作為一構造原則〔一圓成原則〕而被使用，被使用來以去解明我們的靈魂之現象，並因而去擴大我們的關於自我之知識以越過經驗之範圍（擴大至自我死後之狀態），當此心理學的理念是如此云云時，則它實是簡單化了理性之工作；但它亦妨礙了並且毀壞了我們的理性之「在經驗指導下處理自然」之使用。獨斷的精神論者由思維的本體之純一（他相信他在「我」中對此思維的本體有直接的知覺），來說明那「通貫一切狀態之變化」的人格之常住而不變的純一；或他藉賴著我們的「思維主體底非物質性之意識」來說明我們何以感興趣於那「只在我們的死後所能發生」的東西；並依同樣方式說明其他等等〔參看前「純粹理性之誤推」章〕。這樣，他便廢棄了關於此等內部現象底原因之一切經驗的研究，只要當那原因須在物理的說明根據中被發見時；而為其自己之便利之目的（雖亦帶有一切真實的洞見之犧牲），他【好像是經由】^①—「超離的理性之威權〔或裁決〕」，便自認有權利不去理會【那些「屬於經驗」的內在的知識

根源】^②。這些有害的〔不利的〕後果甚至在一最高睿智體之理念之獨斷的處理中，並在那「錯誤地基於此最高睿智體上」的神學的自然系統（物理神學）中，是更為顯然的。因為在此研究之領域中，如果我們不在關於物質機械性之普遍法則中尋求原因，而卻直接地訴諸不可探究的「最高智慧之命令」〔天意〕，則一切「被展示於自然中」的目的，連同著那些「只被我們歸屬給自然」的目的，自必使我們之對於原因之研究成爲一十分容易之工作，因而亦使我們能夠去視理性之辛勞爲已完成了的，即事實上，當我們實只是已廢棄了理性之使用時，我們卻視理性之辛勞爲已完成了的，而所謂廢棄了理性之使用，這所廢棄的理性之使用乃是這樣一種使用，即它是「依照自然之秩序以及自然底變化之系列所顯示的普遍法則」^③而完全依靠此自然之秩序以及自然底變化之系列以爲指導的。可是如果我們依目的論的觀點不只是考慮自然之某部分，例如陸地之分布以及其結構，山嶺之構造與位置，或不只是考慮植物與動物之有機的組織，而是在關聯於一最高睿智體之理念中要使自然之系統性的統一成爲完整地普遍的，則上述之錯誤〔即：廢棄理性之使用之錯誤〕便可被避免。因為那樣時，我們是依照普遍法則視自然爲基於一「合目的性」上者，沒有自然之特殊的安排可脫離此「合目的性」，不管在任一特定事例中去建立此「合目的性」是如何之困難。如是，我們關於目的論的連繫之系統性的統一有一軌約的原則，但是此目的論的連繫，我們不能預先決定之。我們所可敢想去作的便是：在希望去發見「目的論的連繫實際上是什麼」中，去依照普遍法則而追蹤那「物理機械的連繫」。只有依此路，「合目的的統一」之原則始能總是有助於在關涉於經驗中去擴張理性之

{ A691
B719

{ A692
B720

使用，而亦並沒有在任何情形中為害於此使用。

- ①依康德原文是「好像是經由」，Max Müller亦如此譯。此句依肯·斯密士譯是如此：「他在信賴一超離的理性之假定的權威（或裁決）中」。把原文之「好像是經由」改為「信賴」是可以的，但於「權威」上增加「假定的」一形容詞，則多餘。依原文譯已甚明。超離的理性意即空懸而隔絕經驗的理性。
- ②「那些「屬於經驗」的內在的知識根源」，康德原文是“die immanenten Erkenntnisquellen der Erfahrung”。此中“der Erfahrung”可譯為「屬於經驗」，此表示「內在的知識根源」皆是屬於經驗的，是經驗性的。肯·斯密士把此句譯為「「那些在經驗中是內在的」的知識根源」，如此反不明，易令人起誤解。Meiklejohn譯為「經驗中的內在的知識根源」，把“der Erfahrung”譯為「經驗中」亦同樣令人誤會。Max Müller把此句譯為「為經驗所給與的內在的知識根源」，此較好。“der”在此類情形中通常都是譯為“of”，但在此則不通，故須另有表達。其實在此只是「屬於」的思想。英文之“of”亦多歧義。
- ③此句依康德原文譯當該是「依照自然之秩序以及自然底變化之系列所具有的內部的而且是普遍的法則」，肯·斯密士稍變為「……所顯示的普遍法則」，他亦注出原文。Max Müller依照原文把此整句譯為如下：「這一理性的使用，它除依照自然之秩序與變化之相續所具有的內部的而且是普遍的法則，而即在此自然之秩序與變化之相續處供給其適當的指導外，它無處可找得其適當的指導」。

又案：此一整段文是說，理念，如一最高存有之理念，吾人須依理念之本性而使用之，即應當執約地使用之，不應當構造地（圓成地）使用之。如構造地（圓成地）使用之，則理性便成無事矣。此即名曰「理性無用」之錯誤。執約地使用之，則理性底辛勞無了期，永不能視為已完成者。蓋此時，理性之使用是順經驗中物理機械的連繫而上追，故一方理性有事，一方亦永不能追至完整之境。但以有理念故，雖不能完整，而卻向此完整而趨，以期得系統性的統一。故執約意義的理念可以在關涉於經驗中擴大理性之使用。然吾人不能以此理念為構造的原則，即不能認為理性所要求的完整即是客觀地已實有的圓成之完整，而可以客觀地肯斷之。若以為可以如此，則是由上而下，一了百了，理性無事矣。當然，由此上而下，一了百了，一切現成，亦並非絕對不可能。但在思辨理性範圍內，則絕不可能。思辨理性只能由下而上，實踐理性則是由上而下。而且即在實踐理性處，亦只有在圓教下，理性始能有真實的構造原則之出現。此已超出康德全部系統之外矣，此非康德之所能及。以上一段文大義如此，其他隨文了解。

由對於以上所說的「系統性的統一之原則」之誤解而發生的第二個錯誤便是「歪曲了的〔顛倒了的〕理性」（*perversa ratio*, *perverted reason*）之錯誤。「系統性的統一」之理念定須只當作一執約原則而被使用，用以指導我們依照普遍的自然法則，於事物之連繫中，去尋求這系統性的統一；因而我們應當相信：我們在此原則之使用中已接近於完整性是只比照著我們依經驗的樣式能夠去證實這樣的統一而接近之——這所要接近的完整性當然絕不是可達到

A693 }
B721 }

的。設不如此，則逆反或倒轉的程序遂被採用。如是，「合目的」的統一之原則之實在性不只是被預設，而且是被實體化；而因為一最高睿智體之概念其自身是完全超出我們理解能力之外，所以我們進而要依神人同形的樣式〔擬人地〕去決定此概念，因而遂去把「目的」粗暴地並獨裁地加諸自然上，而卻不因著物理研究之途徑去追求那較為合理的「尋求目的之程序」。這樣，目的論，即「只想幫助我們依照普遍法則以完成自然之統一」的那目的論，不只是傾向於取消這樣的統一，且亦阻礙理性使之不能完成其自己所宣稱之目的，即「依照這些普遍法則從自然方面來證明一最高睿智因之存在」之目的。因為如果最完整的合目的性不能先驗地被預設於自然中，即是說，不能先驗地被預設為屬於自然之本質者，則我們如何能被要求去尋求這合目的性，並如何能被要求通過這合目的性之一切等級去接近於一切事物底一個創造者之最高的圓滿，一個由於是絕對必然的圓滿是故亦必須是先驗地可知的圓滿呢？此軌約原則規定：那作為自然中的一種統一的系統性的統一（此種系統性的統一不只是經驗地被知，且亦是先驗地，雖然依一不決定的樣式，而被預設）須是絕對地被預設，因而結果亦就是說，須是被預設為由事物之本質而來者。但是，如果我開始於一最高的合目的的存有，以之為一切事物之根據，則自然之統一，由於其完全外於事物之本性，而且對於事物之本性而言，它完全是偶然的〔偶然地加在事物之本性上〕，並且由於它不能依事物之本性自己所具有的普遍法則而被知，因此，它乃實是被放棄了的。如是，遂有一惡劣的循環論證發生出來；我們正是假定了那需要爭辯的論點〔假定了那實際上應被證明者〕。

〔譯者案〕：此段所說「歪曲或顛倒了的理性」之錯誤，或可類比「理性無用」之錯誤而說為「理性逆用或倒用」之錯誤。倒用者即是顛倒其應有之程序之謂。其應有之程序乃是在視理念為軌約原則下之自下而上者。倒用則成自上而下，視理念為構造原則，並把它實體化。

去把自然之系統性的統一之軌約原則誤認為構造原則，並去把那「只在理念中充作理性底諧和一致的使用之根據」的東西實體化^①，並預設之為一原因〔案：意即為一客觀地被肯斷了的原因，而不只是理性底諧和一致的使用所要求的一個形式的根據〕，這簡單說來，只是使理性陷於纏繞混亂中。自然之研究有其自己獨立的程序〔途徑〕，它依照自然原因之普遍法則緊守著此諸自然原因之鍊子。它在如此緊守中，它實是依照宇宙之創造者之理念而進行，但是其如此進行不是為的想從此「合目的性」去得到關於這樣一個創造者底存在之知識。而由於在自然中的事物之本質中尋求此「合目的性」，而且如若是可能的，則亦在「事物一般」之本質中尋求此「合目的性」，所以自然之研究又想去知道此最高存有之存在為絕對地必然的。此事不管成功不成功，【此理念總仍依其自身而為正當的，而其使用亦同樣是正當的】^②〔如分而無虛妄的〕，設此理念被限制於一純然軌約原則之條件時^③。

{ A694
B722

①案：康德原文是“hypostatisch”，作副詞用，「把……實體化地預設之為一原因」。肯·斯密士譯作動詞用，與「預設」分說為兩動詞。

- ②案：此句依康德原文譯，很簡明。肯·斯密士譯為「而且此理念於其使用中亦被證成爲有理」，此則反失原意，故不從。
- ③案：此「條件」一詞即指執約原則說，是順「限制」之行文而說上去的，即以執約原則爲限制條件也，不是說執約原則還有條件。Mieklejohn 把此整句如此意譯：「而其使用，當其只是執約的時，亦必須總是伴之以真實的而且有利益的成果」，此雖不忠實，然把原文之「設若」句意譯爲「當其只是執約的時」卻可把那「條件」一詞之麻煩（令人生誤會之麻煩）免去。

完整的合目的的統一構成那種「是絕對意義的圓滿」之圓滿。如果我們不能在事物之本質中找得此統一（此所謂事物乃即是那「構成經驗底全部對象」的事物，亦即是說，是那「構成我們的一切客觀地有效的知識之全部對象」的事物），因而也就是說，不能在普遍而必然的自然法則中找得此統一，則我們如何能自認由此統一直接地去推斷「一『作爲一切因果性之根源』的根源存有之最高而絕對必然的圓滿之理念」呢？最大可能的系統性的統一，因而也就是說，合目的的統一，乃是理性底使用之訓練所，而實在說來，亦就是理性底最大可能的使用底可能性之基礎。因此，「這樣的統一」之理念是不可分離地與我們的理性之本性結縛於一起的。因此之故，此同一理念對於我們而言是一個立法的理念〔有立法作用的理念〕；因而這也是很自然的，即：我們必須假定有一與之相應的「立法的理性」（*intellectus archetypus*），由此立法的理性，自然底一切系統性的統一，作爲我們的理性之對象者，皆可被引生

A695 }
B723 }

出。

在討論純粹理性之背反中，我們已說：為純粹理性所提出的諸問題在任何情形中皆必須允許有一答覆，並說：就這些問題而言，去藉口我們的知識之限制以求諒，這不是可允許的（這一種藉口求諒，在有關於「自然」的許多問題中，是不可避免的，其為不可免一如其為切當）。「蓋因為在這裡〔即：在背反處〕，我們不是就事物之本性發問題，但只是發這樣的問題就像由理性之本性而發生者這樣的問題，這樣的問題只有關於理性自己之內部的構造。」^①現在，我們可就著純粹理性所最感興趣的兩個問題〔一是超越神學的，一是理性心理學的〕去穩固住這種肯斷（這種肯斷初看似乎顯得輕率）；而這樣，最後我們亦能去完整起我們關於純粹理性底辯證之討論。

①案：此一整句依康德原文似當如此譯：「蓋因為在這裡（即：在背反處），發生在我們眼前的問題並非是有關於事物之本性者，而是唯由理性之本性而發生，而且是僅只有關於理性自己之內部的設置（Einrichtung）者。案：“Einrichtung”是安排、設置、組織等義。康德在此所用的是這個字，而不是“Beschaffenheit”這個字。此後者，英譯一貫地譯為“constitution”（構造，本性），是「如此這般構成的本性或性質」之意。若將此句中之“Einrichtung”譯為「構造」（本性），則與「唯由理性之本性而發生」中之「本性」相重複，故知此字不應如此譯。也許這兩個字差不多，但總有差異，故在此應如字譯為「設置」，此是由理性向外說「施設」，說理性之安排設立之作用，而不是向裡收縮，說理性自己之本性。

三英譯俱譯“constitution”，稍失之。

A696 }
B724 }

就一超越的神學而言^(a)，第一，如果我們問：是否有任何「不同於世界」的東西，它含有世界底秩序之根據以及世界之依照普遍法則而成的連繫之根據，則答曰：無疑確然有。因為世界乃是一切現象之綜集；因此，對於現象，茲必須存有某種超越的根據，即是說，必須存有一個「只依純粹知性而為可思」的根據。第二，如果這問題是這樣的，即：此存有是否是一「本體」，是否是屬於「最偉大的實在」者，是否是「必然的」者等等，則我們便答覆說：此類問題是完全無意義的。因為一切範疇，即「通過之，我們能試想去形成這樣一個對象之概念」的那一切範疇，皆只允許有一經驗的使用，而當其不被應用於「可能經驗之對象」，即不被應用於「感取之世界」時，它們便無任何意義。若外於此領域〔即：感取之世界〕，它們只是概念之空名〔虛銜，只有概念之名，無概念之實〕，此種概念之空名，我們可承認之，但是通過它們，我們不能理解任何事。第三，如果這問題是這樣的，即：我們是否不可以至少依「類比於經驗之對象」之類比而思此存有，思此不同於世界之存有，則答曰：確然可以，但是只當作理念中之對象而思之，而不是當作實在中之對象而思之，即是說，只當作是「世界底安排之系統性的統一、秩序以及合目的性」之一基體（不被知於我們的基體）而思之——此一基體即是一個理念，此一理念乃是「理性被迫著要去形成之」的一個理念，形成之以為「理性之研究自然」之軌約原則。不止於此，我們甚至且可【無所畏怯地而且不受責備地】^①允許某些神人同形的東西進入此理念，這些神人同形的東西

A697 }
B725 }

是有助於【我們所念念不忘的〔所總是提及的〕軌約原則】的^②。因為這所說的基體總不過只是一理念，此一理念並不直接地關聯到一個不同於世界的存有，但只直接地關聯到世界底系統性的統一之軌約原則，而且其關聯到世界底系統性的統一之軌約原則是只藉賴著「此統一之規模」，即是說，只通過【一最高睿智體之為規模】^③，而關聯到之（所謂一最高睿智體乃即是那「在創始世界中總是依照明智的目的而活動」的那睿智體）。此世界底統一之根源的根據其自身是什麼，我們決不要認為因此理念即可去裁決之，我們因此理念所可裁決的只是在關涉於就著世界中的事物而言的理性底系統性的使用中我們應如何去使用此根源的根據，或勿寧說應如何去使用此根源的根據之理念。

(a)處，康德有底注云：

關於心理學的理念以及其恰當的本分，即「作為理性之只是軌約的使用之一原則」之本分，我前已論說過，在此所已論說過者之後，對於這超越的幻象，即「內部感取底一切雜多之系統性的統一所因以被實體化」的那超越的幻象，我即不須再有詳論。處理之之辦法極似於我們之對於神學理想之批評中所遵循者。〔案：「所遵循者」，「遵循」這個動詞康德原文是“beobachtet”此字有兩意：一為觀察，一為遵守或遵循，相當於英文之“observe”，在此不取觀察義，取遵循義。Meiklejohn 及肯·斯密士譯為「討論」，非是。Max Müller 譯為「遵循」，是。又，純粹理性所最感興趣的兩個問題一是超越神學方面的，一是理性心理學方面的。

{ A696
B724

此處只就超越神學而言。至於關於心理學的理念以及其恰當的本分，即「作為理性之軌約使用之一原則」之本分，前文已講過，故此方面之幻象不須再有詳論，處理辦法同於處理神學方面者。]

文中譯者註：

- ①依康德原文譯。肯·斯密士譯為「自由地，而亦不使我們自己受責難地」。此亦切合。
- ②亦依康德原文譯。肯·斯密士譯為「軌約身分的原則」此則稍變，亦很好。
- ③依肯·斯密士之譯是「一最高睿智體之規模」，此中「之」字無實義，與前文「此統一之規模」不同。「此統一之規模」表示「統一」需要有一個規模（規模之類似物）以實之，但「一最高睿智體之規模」卻並不表示「一最高睿智體」還需要有一個規模。實則此最高睿智體即是規模，以之為「統一」之規模，故譯為「一最高睿智體之為規模」，加「為」字，或譯為「一最高睿智體這個規模」亦可，「之」字無實義。英文之“of”是有歧義的，德文類此者如“der”亦然，當隨文領取。

但是以下之問題仍可被追問，即：依據這樣的諸根據〔即：依據上文所說者為根據〕我們能認定一明智而無所不能的世界創造者嗎？無疑地，我們可以認定；我們不只可以認定，而且必須認定。但是，若如此，我們便可擴張我們的知識以越過可能經驗領域之外嗎？決無由以至此。一切我們所已作者只是去預設一某物，預設一

並無任何概念。那只是在關聯於世界底系統性的而且是合目的的排列中（如果我們要去研究自然，我們便被迫著必須去預設此種排列），我們始思此不被知的存有，即依類比一睿智體（一經驗的概念如人）之「類比」而思此不被知的存有；即是說，在關涉於那「基於此不被知的存有上」的目的與圓滿中，我們始把那些「依照我們的理性之【情況】^①〔本性〕能被視為含有這樣的系統性的統一之根據」的諸特性歸屬給此不被知的存有。這樣說來，此理性是只在關涉於「我們的理性之使用——涉及世界的理性之使用」中【始完全被建立起來】^②。如果我們把一「絕對而客觀的妥效性」^③歸屬給此理念，則我們必是忘記了我們此時所思的只是理念中的一個存有；而由於我們既這樣從一個「不是通過世界底觀察而為可決定的」的根據取得我們的起點，所以我們必不復能依一「適合於理性之經驗使用」的樣式去應用此原則。

①「情況」康德原文是“Bedingungen”（conditions），此詞在此可不譯作「條件」，可取「情況」義，Meiklejohn 譯為「本性」（nature），亦因譯作條件不易理解故也，很可令人生誤會。

②依康德原文動詞是“ganz gegründet”（始完全被建立起來），肯·斯密士譯為「始有效」。Meiklejohn 亦如此譯。Max Müller 則將此整句如此譯；「因此，此理念是完全基於「我們的理性之世界中的使用」上。

③「絕對而客觀的妥效性」，依康德原文是“schlechthin objektive Gültigkeit”，此嚴格地應當譯為「率直地客觀的妥效

性」，schlechthin 是副詞，不是與「客觀的」分開為兩個形容詞。三英譯俱譯成兩個形容詞，把 schlechthin 譯為「絕對的」。實則此詞是副詞，是率直、坦白、簡單明瞭等義，而“schlechthinig”才是形容詞，是絕對的、全然的、無條件的等義。三英譯都把這兩詞混用了。

又案：此段文最後一長句是說：如果我們把一「簡單逕直地客觀的妥效性」歸給此理念，則此理念所意指的存有不只是理念中的存有（對象），而是實在中的存有。這樣思之，我們便是以它作我們的起點，如果以此作起點而視之為世界底系統性的而且是合目的的排列之根據，則此根據是不能通過世界之觀察而為可決定的。既如此，我們便不復能依一「適合於理性之經驗使用」的樣式去使用此原則（即此理念所表示之原則）。依「適合於理性之經驗使用」的樣式去使用此原則乃是把理念視為一執約的原則，即執約原則才是適合於理性之經驗使用者。今既從一視之為一有逕直地客觀妥效性的理念（即其所意指的存有是實在中的存有，不是理念中的存有，這樣的理念）開始，則此理念便成為一構造原則（圓成原則），而不復是一執約原則，因而它亦不能適合於理性之經驗的使用。可是，此理念之有效（被建立）是只在「關涉於我們的理性之涉及世界中的使用（此即是其經驗的使用）」中始有效（始能被建立）。

但是，以下之問題將仍然要被發問，即：在世界之合理的考慮中，我們能使用一最高存有之概念以及一最高存有之預設嗎？曰：能。確然正為世界之合理考慮之目的，理性始動用此理念。然則我可以進而去視那似合目的的安排為一種真有意匠運於其中的目的

〔或設計〕，因而去從神意中而引生出這些似合目的的安排，我可以這樣作嗎？（所謂從一神意中引生出，此種引生自是間接地通過某種特殊的自然工具而引生，這些自然工具其自身之被設立是在助成那種神意中被設立。）答曰：可。我們實能如此去視並如此去引生；但是我們之如此去視並如此去引生是只依「我們視以下兩義為不相干」這條件或情況而如此去視並如此去引生，即：是否「神智已依照其最高的目的安排了一切事物」這一義已被肯斷了，抑或是否「此神智之理念是自然之研究中之一軌約原則並且是依照普遍的自然法則而為自然之系統性的而且是合目的的統一之原則，甚至在那些『我們不能於其中檢查出這種統一』的情形中，它亦仍可依照普遍的自然法則而為自然之系統性的而且是合目的的統一之原則」，這一義已被肯斷了：不管此兩義之那一義被肯斷，這皆不相干，我總能如此去視並如此去引生。換言之，當我們覺察到這系統性的並合目的的統一時，不管我們說上帝在其智慧中已意欲此統一為如此者，抑或說自然已明智地安排此統一為如此者，此皆完全不相干。因為那「使我們有理由去採用一最高睿智體之理念以為軌約原則之規模」者確然正是這最大可能的系統性的而且是合目的的統一，這一種統一乃是我們的理性所要求之以為一軌約原則者，此軌約原則必須居於一切自然之研究之基礎地位以為其根據。因此，我們在世界中發現「合目的性」發見得愈多，則我們的理念之「合法性」就愈充分地被穩固。但是，因為那原則底唯一目的本是指導我們去尋求自然之必然的統一，而且是在最大可能程度中的統一，是故雖然當我們一旦達到那種統一時，我們實可把此統一歸功於一最高存有之理念，然而設若我們忽略了〔不理睬〕自然之普遍法則

{ A699
B727

{ A700
B728

(此理念單為發見普遍法則而被採用)，並視自然之合目的性在其根源上為偶然的〔為偶然地自外加諸此自然上〕並且是超物理的〔在自然以上的 hyperphysical)，則我們不能不把我們自己陷於矛盾中。因為我們並無理由在自然以上認定一個存有為具有那些性質者〔例如具有目的性等〕^①，但只有理由採用這樣一個存有之理念以便「去視現象為依照一因果決定之原則而互相系統地相連繫者」^②。

①為譯者所加，肯·斯密士譯如原文無，人不知「那些性質」是什麼性質。Meiklejohn 譯為「為具有不同於自然而且是在自然以上的性質」，Max Müller 譯為「為具有在自然以上的那些性質」。案：此整句是說：如果自然本身無合目的性，我們亦不能在自然以上認定一個有目的設計的存有。如果認定之，而又視自然之合目的性為偶然的，此則便是矛盾。若知此意，則知所謂「並無理由在自然以上認定一個存有為具有那些性質者」，即是為具有目的性、設計性、如理安排性等性質者。

②此句，肯·斯密士注明依 Hartenstein 有所改動。此句中之現象，康德原本是“der Erscheinungen”，繫屬於「因果決定」之後，是則成為「現象之因果決定」，依 Hartenstein 改為“die Erscheinungen”，作為動詞「視」之受詞。又句中之「依照」，康德原文是「類比」，肯·斯密士譯改為「依照」。Meiklejohn 依原文譯，不通。Max Müller 譯於「現象」處已改動矣，但「類比」字未動，亦不順。

依同一理由，在思維世界之原因中，我們亦很有理由在我們的

理念中表象此原因，我們之在理念中表象此原因不只是藉賴著某種巧妙的神人同形論而表象之（如無此神人同形論，我們對於此原因不能思維任何事），即是說，不只表象此原因為一如此之存有，即「有知性，有快樂與不快樂之情，並有『相應於此快與不快之情』的欲望與意願」這樣的存有，而且亦依「把一種圓滿歸屬於此原因」之方式而表象此原因，所歸給此原因的那種圓滿，由於是無限的圓滿，是故它遠超過「我們的對於世界秩序之經驗知識所能使我們有理由歸屬給此原因」的任何圓滿之上。因為系統性的統一之軌約法則規定我們研究自然定須這樣研究之，即：儼若系統性的而且合目的的統一（與最大可能的雜多相結合者）真可以無限地到處被發見。因為雖然我們在發見世界之此種合目的的圓滿中有點成功但成功得不多，可是縱然如此，「我們必須總是去尋求這種圓滿並去揣測這種圓滿」，這乃是我們的理性底立法所要求的；而依照此原則去指導我們之對於自然之研究，這必須總是有益的，而決不會是有害的。但是，顯然，在依此路表象此原則為含有一「最高創造者之理念」中，我並不是把此原則基於這樣一個存有之「存在」上，並基於對這樣一個存有之「知識」上，但只基於這樣一個存有之「理念」上，而我亦實並不從此存有引申出任何什麼事，但只從此存有之「理念」引申出任何什麼事，即是說，依照這樣一個理念，從世界中的事物之本性引申出任何什麼事。對於這個「理性底概念」之真正使用之一種確實的，雖是【未正式完成的】^①意識，實在說來，似乎已引發了或鼓舞了各時代哲學家底謙和而合理的語言，因為他們說及「大自然之智慧與深慮〔前識 *Vorsorge*，天意 *providence*〕並說及「神的智慧」，恰似「大自然」與「神智」是

{ A701
B729

相等的辭語——實在說來，只要當他們只處理思辨理性時，他們是偏取於前一種辭語〔即：「大自然之智慧與深慮」這一種辭語〕，其偏取於前一種辭語是依據這根據，即：前一種辭語它能使我們避免作更多的肯斷〔Behauptung, profession 宣說〕，即比我們有理由去肯斷者為更多的肯斷或宣說，而且它同樣亦能把理性引向於其自己之適當的範圍〔領域〕，即引向於「自然」。

①「未正式完成的」德文是“unentwickeltes”，肯·斯密士譯為“unformulated”（未程式化的），Max Müller 譯為“undeveloped”（未發展成的），Meiklejohn 譯為“dim”（微暗不明的）。

A702
B730 }

這樣說來，純粹理性，即「在開始時似乎無異於要去許諾知識之擴張以越過一切經驗之限制」這樣的純粹理性，如若恰當地理解之，它所包含的實不過只是一些軌約原則，此等軌約原則，雖則它們實規定一較大的統一，即比知性底經驗使用所能達到的統一為較大的統一，然而它們因著這事實，即「它們把知性底努力之目標置於如此遼遠之處」這一事實，它們猶仍可藉賴著系統性的統一把知性自身之一致〔知性之與其自身相符順〕帶至最高可能的程度。但是另一方面，如果這些軌約原則被誤解，並被視為超絕知識底構造原則〔圓成原則〕，則它們便因著一種耀眼然而卻是欺騙的虛幻而產生了「遊說」（Überredung, persuasion）以及一種純然虛構的知識，因而同時亦產生了矛盾與永恆的爭辯。

* * * *

這樣說來，一切人類知識皆開始於直覺，由此進而至於概念，最後終結之以理念。雖然在關涉於此三種成素中，人類知識有先驗的知識根源（此先驗的知識根源初看似乎要嘲笑或蔑視一切經驗之限制），然而一徹底的批判使我們相信：理性，在其思辨的使用中，決不能以此三種成素越過可能經驗之領域，並使我們相信：此最高的知識機能〔即：理性〕之恰當的職分便是只為「依照每一可能的統一原則（此中目的之統一是最重要者），深入於自然之最內部的秘密」之目的而去使用一切方法以及此一切方法之原則，但卻決不是要去高飛於可能經驗範圍之外，越此範圍，對於我們而言，茲不復存有任何什麼東西，除空的空間外。對於一切那些「似乎可以把我們的知識擴張至現實經驗以外」的命題之批判的考察，如在「超越分析部」中所完成者，無疑地足可使我們相信：那些命題決不能引至什麼「多過可能經驗」的東西。設若我們對於抽象而一般的學理，甚至是最清楚者，無所懷疑，又設若虛假而迷人的遠景不曾誘惑我們去逃避這些抽象而一般的然而卻是清楚的學理所加諸吾人的約束，則我們很可對於超離的理性在支持其虛偽的要求中所提出的那一切辯證的證據免作辛苦的究問。因為我們從開始即已完全確定地知道：一切這樣虛偽的要求，雖或是真誠地圖謀的，然而卻是絕對無根據的，因為它們關聯到一種「人們所決不能達到之」的知識。但是，倘若我們不能深入於幻象底真正原因（即：「甚至最明智的人亦因之而被欺騙」的那幻象底真正原因），則對於這樣的討論決無休止之時。又，一切我們的「超離的知識」之化解，即化解成其成素之化解（當作我們的內在本性之研究看的化解），其自身即是最有價值的〔即：其價值並非淺鮮〕，而對於哲學家而言，

{ A703
B731

這種化解工作實在說來乃是一種義務之事。依此，雖然思辨理性底一切這些努力是如此之無結果，然而我們猶見到「去把這些努力追尋到其基本的根源」這乃是必要的。而因為辯證的虛幻不只是在我們的判斷中欺騙我們，且由於我們對於這些判斷感興趣之故，它亦有一種自然的吸引力（此種自然的吸引力，它將總是繼續去具有之），因為是如此云云，所以我們認為以下之作法乃是適當的，即：「為阻止這樣的錯誤在將來出現起見，去把『我們所可描述為是這訴訟〔公案〕之記錄者』詳細寫出來，並把它們寄存於人類理性之檔案保管所」，這乃是適當的。

《牟宗三先生全集》總目

- ① 周易的自然哲學與道德函義
- ② 名家與荀子 才性與玄理
- ③ 佛性與般若（上）
- ④ 佛性與般若（下）
- ⑤ 心體與性體（一）
- ⑥ 心體與性體（二）
- ⑦ 心體與性體（三）
- ⑧ 從陸象山到劉蕺山 王陽明致良知教 蕺山全書選錄
- ⑨ 道德的理想主義 歷史哲學
- ⑩ 政道與治道
- ⑪ 邏輯典範
- ⑫ 理則學 理則學簡本
- ⑬ 康德「純粹理性之批判」（上）
- ⑭ 康德「純粹理性之批判」（下）
- ⑮ 康德的道德哲學
- ⑯ 康德「判斷力之批判」（上）（下）
- ⑰ 名理論 牟宗三先生譯述集

- ⑱ 認識心之批判（上）
- ⑲ 認識心之批判（下）
- ⑳ 智的直覺與中國哲學
- ㉑ 現象與物自身
- ㉒ 圓善論
- ㉓ 時代與感受
- ㉔ 時代與感受續編
- ㉕ 牟宗三先生早期文集（上）
- ㉖ 牟宗三先生早期文集（下） 牟宗三先生未刊遺稿
- ㉗ 牟宗三先生晚期文集
- ㉘ 人文講習錄 中國哲學的特質
- ㉙ 中國哲學十九講
- ㉚ 中西哲學之會通十四講 宋明儒學綜述 宋明理學演講錄 陸
王一系之心性之學
- ㉛ 四因說演講錄 周易哲學演講錄
- ㉜ 五十自述 牟宗三先生學思年譜 國史擬傳 牟宗三先生著作
編年目錄

牟宗三先生全集 / 牟宗三著 . --初版 .

--臺北市：聯經，2003年（民92）

14.8×21公分 .

全套共33冊

ISBN 957-08-2551-0(全套：精裝)

1.哲學-叢書

108

92000252

ISBN 957-08-2551-0



27000



9 789570 825510

封面說明：

牟先生與參加「宋明儒學與佛老學術會議」之港台學者閒話家常。
(民國80年8月25日，周博裕攝於香港牟宗三先生寓所。)