

萬 有 文 庫

第二集七百種

王 雲 五 主 編

知 識 學 基 礎

(上)

斐 希 特 著

程 始 仁 譯

商 務 印 書 館 發 行

知識學基礎

(上)

斐希特著
程始仁譯

漢譯世界名著

序文。

假使不是用了輕率的方法加之於這部書的一部分，並且不曾終了，那我就不對於原來不爲讀者而設的這部書說什麼了。關於這類的事物目前只有這些！

我曾經相信；現在還在相信；要發現哲學所應該提高到一種確實科學的地位之途徑。我謹慎的預告這種事情註陳述我曾經怎樣照着這種理想工作過了；後來經過了情狀變化之後，又不得不怎樣怎樣照着這種理想從事工作並怎樣地把這種計畫見諸實行。這是不消說得的。但是下述的事實也同樣地不消說得的；即其他精通科學與編著科學書的人研究過我的理想，並且考察過

* 這篇序當第一版出版時是印在知識學的基礎之第二分冊，即第三部分裏面的。這部分付印稍遲並且是與知識學特設大綱 (Grundriss des Eigenförmlich) 同時出版的。

註見知識學即所謂哲學的概念。一七九四年喂馬 (Industrie-Comptoirs) 普濟加布利版第二改訂與增加版一七九八年耶拿版。

牠；批評過牠；就是說，他們因為或許有了內面的或外面的理由不贊成我所要由之以指導科學的途徑，所以他們想方設法反對我。但是爲什麼要沒有經過一切考察就這樣來指摘我所主張的，甚至不憚煩的加以牽強附會，利用每一個機會取激烈的方式加以毀謗與惡聲，我卻不曉得。但是那些批評家如此之周章狼狽的；究是什麼東西呢？當我簡直不理會那些盲從之人與皮相之士時，我是否應該對他們表示尊敬之意呢？加之我所應與之結合的又是什麼東西呢？——特別是在我應該多有所作爲的時候；而且無論什麼蠢貨只要他不要用他那種拙劣手段的發明使我自己讓步；那他儘管安安穩穩地走他自己的路，我不管。

或則他們的敵意的態度還有其他理由——在率直的人看來就是下面這種說法，就是說，在他們看來，只有一種意思。——無論我的學說是什麼東西，卽是否爲真正的哲學抑是夢想，或則是無意識，若是我曾經忠實地研究過，那這種事情對於我的人格，就毫無干係。我相信由曾經發現了的真正哲學的幸運，極少能以增高我人格的價值，猶之乎由那在一切時代的錯誤之上積纍起新的錯誤的不幸之貶損我的人格價值，是一樣的。無論在什麼地方，我想不到我的人格上去；但是對

於真理，我卻是歡欣鼓舞的，並且我所認為真實的，我總是非常強毅與非常堅定地盡我之所能爲去稱說牠的。

在現在這部書中假使我們把知識·特徵·大綱一書關於理論能力的一點一併加以考慮，那我相信，已經進行到如此之遠的我的體系，就是每個通人都會忽視理由及理由之廣袤與夫應如何建築在理由與其廣袤之上的方式。我的境遇不許我宣明一定的約束，卽我將何時與我將怎樣繼續這部著作的改作。

我自己承認敘述是極不完備，並且有缺點，一部分因爲給我的用口說的講演可以與以幫助的聽衆打算不得不把這種敘述印成單頁；也同爲我的講義計需要單頁是一樣的；一部分因爲我太想方設法地去避免確定的術語——戕折每一體系之拘文牽義人的精神並把這種體系轉變爲一種索然無味的結構之最適宜的手段。卽在將來對於體系之修改一直到這種體系之最終完成的敘述中，我依然信任這一原理。現在我還一點不願踵事增華，只能以激勸讀者同我熟考將來的建築。在我們嚴格地規定個別的命題之先，我們應該從關聯處來說明；並且首先對於整體做一

個概觀；這是一種自然以善意爲前提而使體系獲得公平處置的方法，不是單在體系中找尋缺點的企圖。

我已經聽了許多關於這部著作中自今以前已經爲外人所知道的部分以及知識學概念 (Uler den Begriff der Wissenschaftslehre) 的隱晦與難解的訴苦。

若是末了這部著作所遭遇的訴苦特別在於牠的第八章；那我之放棄我自己由整個體系所規定了的這部著作的基本原理，而不放棄體系；並且讀者和批評家要求我要忍耐，暫把一切置之未定之天，猶之我曾經把這一切會置之未定之天一樣，那自然可以說是我的不是了。假使這種訴苦是在整個的著作，那我預先就知道，在思辨的專科之中，我是不能給那些不懂得牠的人們寫些他們懂得的東西。若是那部著作就是他們的理解作用的界限，那牠就是我的說明事物的界限；我們的思想家們被這個界限所隔離，彼此不相伴，我要設法使牠不致徒耗我的著作的讀者時光。

——這種不懂的作用是有牠所慾望的理由的。即牠在知識學自身所包含的爲什麼知識學不得不常使一定的讀者不能理解的理由；這種理由就是，知識學以內部直觀之自由能力爲前提。——

因是每個哲學的作家都有權利希望讀者把定論斷的線索，並且若是他繼續將來的研究，那就不
要忘記了以前經過的事情。在這等條件之下不能爲人所理解，並且在這等著作之中必然地應該
不爲人正確理解之某種事物，至少，我是一點也不曉得；自然我相信，一部書的著者自身在答覆這
個問題時是同意的。已經充分地明白思索過的，就是顯然可喻的；並且我自己自覺地把一切都明
白地思索過了，所以我假使有充分的時間與空間，那我願意使每種主張都達到一切稱心如意的
明瞭性的程度。

我以爲需要特別地指摘出來的是，我不願意一切都說，而是願意賦予我的讀者以某種思想
之物。我預先就看得正確，有許多誤解，而且這些誤解，我用三言兩語便可以把牠糾正的。然而我卻
不曾說過這種三言兩語；因爲我能以幫助自己思想。知識學完全不應強制，牠應該是需要，就猶之
乎知識學需要牠的著者一樣。

我希望這部著作的將來的批評家同意這個整體，並從整體的觀察點去觀察每個別的思想
哈來 (Hallische) 的批評家表明他的推斷道，我只是要努力獲得一種談詭之談；
知識學概念這

一著作的其他一些批評家好像同樣地相信這種事體；所以他們很容易越出問題的範圍以外，而他們的非難又是如此之談諧，似乎他們已經是用談詭之談來反對談詭之談。

當我三次澈頭澈尾地研究我的體系之時，每次我都發現了我關於這個體系之個別命題的思想發生不同的變化，因這種經驗的結果，我可以預期我的思想在繼續研究之中總是要繼續不斷地越發發生變化和形成。我自己極小心地對牠工作，而他人之每一有用的批評我都非常歡迎。——更有進者。因是我從內心上深切地確信，這整個體系所建築其上的基本原理是無可非難的，並且我非常堅決地具有我的充分權利到處宣明了這種確信，然而或許還有一種直到現在仍然為我所不能思議的可能性，即這等原理無論如何或許是要被否定的。這種事情我也歡迎，因為真理或許由是而獲得，亦未可知。我們只是和這一真理打交道，並且設法反駁牠。

至於我的體系原來是什麼，並且我們可以把牠弄到什麼一種階級，即是否係如我所信仰的真正的澈頭澈尾的批評主義抑如我們以前所要稱謂的，都與問題無關。人們對於這一體系或許會發見種種名目，並且這種體系往往被人攻訐為彼此互相矛盾的尋常的各種異端，我是無疑的。

這種事情我們是會有的；只不過大家並不是用舊的攻擊來非難我，而是非難他們自己。

一七九五年復活節耶拿。

目錄

第一篇	知識學基本原理	一
第一章	第一絕對原理	一
第二章	第二（依其內容）有條件的基本原理	一九
第三章	第三個（依其形式）有條件的基本原理	二七
第二篇	理論知識之基礎	五五
第四章	第一定理	五五
第三篇	實踐知識之基本原理	一二三五

第五章	第二定理	二三五
第六章	第三命題	二九七
第七章	第四命題	三〇一
第八章	第五命題	三〇七
第九章	第六命題	三一七
第十章	第七命題	三二五
第十一章	第八命題	三五七

知識學基礎

第一篇 知識學基本原理

第一章 第一絕對原理

我們應當探究一切人知之無條件的絕對的第一基本原理。若果這一基本原理應該是絕對的第一基本原理，那牠就不是被證明或被規定的。

這個第一基本原理應該表明事行 (Tathandlung)，而這一事行並不出現於我們的意識各種經驗規定之中，並且也不能出現於其中，毋寧說，這種事行乃是一切意識之基礎，並且只有牠，纔使意識成爲可能。* 當敘述這種事行之際，所懼者並不在於我們將不思其所當思——這是爲我

的精神本性所已慮到的——而在於我們將思其所不當思。這種事情必然要做成一種對於我們在最近或許可以保有的事物之反省，和一種在實際上不屬於此種反省的一切事物之抽象。

即不以此種抽象的反省為媒介——也可成爲在自體上絕不存在的意識之事實；但是意識是爲事實所認識的，就是，我們必然的不得不把那種事行當做一切意識之基礎。

我們依着法則（一般的邏輯的法則）把這種事行絕對地看做人知之基礎，或則是——什麼一種知都是一樣——那種反省所依之以置定的那些規則的，還不曾證明是適當的，而是牠們默然地被人假定爲人所周知的和人無間言的。這些法則是首從下層較深的基本原理中推演出來的，而這一原理之置定只有在這些法則之正確性的條件之下纔是正確的。這是一個循環；然而牠卻是一個不可避免的循環（參看知識學概念第七章）因爲這循環是不可避免的，並且是由地被承認是確實的，所以我們當置定最高原理時，也應該以一般邏輯之一切法則爲根據。

* 那些對此有所指摘的一切人們都忽視了這種事情即或則是第一原理所說的不出現於意識的事實之中的意思，或則是意識與這種事實相矛盾。

我們要在要走上使用反省的程途中，應該從我們自己每一個都無間言的任何命題出發。這類的命題確實也是大多數人所需要的。反省是自由的；並且牠從什麼立場出發，到不重要。我們所選擇的立場就是由之出發以達到我們的目的的途徑是極短的那種立場。

像這個命題若果被人承認的話，那末我們要以之爲全知識學基礎而視爲事行的那種事情也就應該被承認；並且這種東西是由反省推論出來的結果，即這種事情被承認爲這樣一種事行，同時又是因上述的命題而被承認的。——經驗的意識之任何事實都是要置定的；並且這種意識依照另一規定而成爲與這一事實分離的經驗規定，直到那自身絕對不離開思想，而不再有什麼東西從牠自己分離出來的意識，無論牠單純地停滯好久，都是如此。

1. 命題：A 是 A \cap 同樣地 $A = A$ ，因爲這是邏輯的連詞 (Kopula) 的意義， \cap 每人都承認的；並且實際上對於這種命題一點也不用加以思慮的；我們十分確切地和毫無異議地承認牠。

但是若果有人要求這種命題的證據，那我們卻一點也用不着提出這樣一種證據，而只是斷定，那個命題端的是正確的，就是說，不需一切更進一層的理由；並且因爲我們毫不懷疑於一般的

規定地這樣做，那我們自己就是承認絕對地定立某種事物的能力。

2. 我們因為下述的主張，即上邊的命題自體是確實的，所以不定立這樣一種命題，如 A 是 A 這一命題和 A 是，或牠是一個 A 這一命題簡直不是一樣的（不綴以容語的是——存在——與綴以容語的是所表現的完全不同；下邊我們再談。）我們假定 A 意思就是包含在二直線中間的一個空間，那末，上述的第一命題依然是正確的；但是 A 是的命題卻顯然錯誤。

不過，我們定立若 A 是那末就是 A。因此其中是否完全是 A，簡直不成問題。這不是命題的內容問題，而只是牠的形式問題；不是我們於其中知道某種東西的問題，而是我們所知道的那種東西的問題，即任何一種都可以存在的對象問題。

所以由下述的主張：上面的命題端的是確實的云云遂確定了下述的事實，即那個『若是』與這個『那末』之間有一個必然的關聯；而這兩者之間的必然關聯就被定立為絕對地，而沒有任何理由的，我暫且叫這一必然的關聯 = X。

3. 但是關於 A 之本身是否存在這一點上因此還無所定立。於是就發生下述問題：在什麼條

件之下纔有 A ？

(a) X 至少存在於自我之中，並爲自我所定立——因爲自我就是依照上面的命題來判斷的，而實際上就是依照視若一種法則的 X 來判斷的；因此這種法則就賦予自我，並且因爲牠之提出是絕對的，並不需任何理由的，即不得不由自我自身賦予給自我的。

(b) A 是否完全被定立，與怎樣被定立，我們不知道；但是因爲 X 應該標明 A 之未知的定立作用和在上述的定立作用的條件下的同一個 A 的絕對定立作用間的一種關聯，所以，至少是在上述的關聯被定立的限度內，A 是定立於自我之中，並爲自我所定立的，X 就是這樣。——X 只有在與 A 的關繫中纔是可能的；現在 X 實際上是被定立於自我之中了；所以 A 也應該在 X 與 A 有關係的限度內，被定立於自我之中。

(c) X 與那在上面的命題中取得主詞之邏輯地位的有關係，同樣地又與那存立在客詞中的有關係；因爲兩者爲 X 所連合。因而兩者都在牠們之被定立的限度內，被定立於自我之中；並且在客詞中的，則是在下述的條件之下，即牠被定立於主詞之中云云的條件之下，絕對地被

定立的；而上邊的命題，因此也就是照着這樣表明：若是 A 定立在我之中，那末牠就是被定立的；或是——那末，牠就存在（是）。

4. 依此，牠就藉着 X 的媒介而為自我所定立；A 對於能判斷的自我是絕對的，唯有由牠在自我中的被定立的存在，纔是全般的；就是說：我們將定立有某物焉，存在於自我之中——牠現在是特殊地能定立的，或能以判斷的，或則牠也可以成為什麼一種事物——而這某物常是同樣的，常是同一不二的；而且絕對地被定立的 X，也是這樣的表明自己，即：我；我。

5. 經過這個作業已經不許我們接受：我是（實則不是事行的表詞然而卻是一種事實的表詞）這一命題，因為 X 端的是被定立的；這是經驗意識的事實。惟是 X 等於「我是我」的命題；因此這一命題端的也是被定立的。

但是：我是我的命題，其意義與 A 是 A 的命題全然不同。——就是說，後一命題只有在一定的條件之下，纔有一種內容。若是 A 是被定立的，那末牠自然是以 A 的客詞 A 被定立為 A 的。但是牠是否全般地被定立，簡直還不會為上述的命題所毫無異議地假定過。然而「我是我」的命題是

無條件地妥當的，並且是絕對的，因為牠與X的命題 * 相同；牠不僅依照形式是妥當的，即依照牠的內容也是妥當的。在這一命題之中，自我不是條件地定立的，而是因與自己自身之同等性的客詞絕對地被定立的；因而牠就被定立而命題自己也表現為我是。

我：是這一命題直到現在還只建基於一種事實上面，除卻事實的妥當性之外，再沒有其他的妥當性。若 $\Delta \parallel \Delta$ 的命題（或則更決定地說，在其中被絕對地定立的就等於X）應該是確實的，那末，「我是」的命題也就應該是確實的。惟是這是經驗的意識之事實，即我們需要確實地把X認為絕對的；因此也就是把X自己所建基其上的「我是」的命題認為絕對的。由此看來，這是經驗意識之一切事實的說明根據，即在所有一切定立作用之前首先就要把自我自身定立在自己之中——（我說是在一切事實之前；而這種事情是以命題的證明為依歸的，即X為經驗意識之最高的事實，而這一事實為一切事實的基礎，並包含在一切事實之中；無論那一個命題果真不需

* 就是說，若是極通俗地說，就是：我，即定立在客詞A的地位的自我，因為下述的「牠或許要被定立在主詞的地位」的命題必然知道我的主詞定立作用，因而知道我自身，又靜觀到我自己，我與我自己一樣。

要一切證明就被人承認，那因此也就不留意從事於全部知識之研究來證明牠。

6. 我們回到我們所由出發的論點罷。

(a) 爲 $\forall \parallel \forall$ 的命題所判斷。但是一切判斷作用，依經驗的意識看來，都是人類精神的一種行爲；因爲牠在經驗的自己意識之中具有一切行爲的條件，而這些條件爲着反省的目的，就不得不假定爲人所周知的與人無間言的。

(b) 惟是某種無以復加的基礎事物，即 $\forall \parallel \forall$ 成爲這種行爲的基礎。

(c) 因此絕對的、被定立的事物，並且是以自己自身爲基礎的事物，就是——人類精神之一定的（整個知識學所判明的一切）行爲之根據；因而就是人類精神之純粹的特性；不管活動自體的各種特殊的經驗條件怎樣，這種純粹的特性總是活動自體之純粹的特性。

因而，自我由自己自身以定立自己的定立作用就是自我的純粹活動——自我定立自己自身，並且牠是（存在，）乃是因自己定立自身的這種單純的定立作用的結果；反過來說：『自我是』（即存在，）並且牠定立牠的存在，乃是牠的單純的存在的結果。——同時，自我就是行爲者，又是

行爲的產物；就是活動的事物，與活動所產生出來的那種事物，行爲與實行是同一不二的東西；並且因此『我是』云云就是事行的表辭；但是這個表辭也就是像那從整個知識學所產生出來的那樣唯一可能的表辭。

7. 我們現在還來考察一下：『我是我』這個命題。

(a) 自我是絕對地被定立的。我們假定，在上面的命題中若在形式主詞 * 地位的我是絕對地被定立的；我；但是站在客詞的地位中的我乃是能存在的，於是就被絕對妥當的判斷即兩者完全是同一之物云云，所表明，或則絕對地被定立，即自我已存在，因為牠已定立了自己。

* 所以牠自然也是依照每個命題之邏輯的形式的在 $A \parallel A$ 的命題中，第一個 A 就是在自我之中絕對地被定立爲自我自身，或則以任何一種理由，被定立爲各種一定的非我在這種關係上自我之所自處是絕對的主詞；因此我們就叫第一個 A 做主詞把自己自身做爲反省的客詞的自我被定立在自身之中，即出現於自身之中，而這個定立牠使牠顯現出來的，則爲第二個 A 所表明，因為牠把同樣的第一個自我已經定立在自身之中了。能以判斷的我是說，說明原來不是 A 的某種事物，而是自己自身的某種事物，即是說牠在自身之中顯現而爲 A；因而第二個 A 就叫做客詞，— A 就這樣在 $A \parallel B$ 的命題中標明現在被定立在自身之中的那個事物；B 則標明將被定立，即必然要遇到那個事物。——是，則表明自我從定立作用到法則的反省的過渡。

(b) 第一意義所表明的自我與第二意義所表明的自我應該是絕對相同的，所以我們也可以歸到上頭的命題並且說：自我自己定立自身，端的是因為牠是（存在）牠由牠的單純的存在而定立自己，並且由牠的單純的被定立的存在而存在（是）。

於是這就使我們充分明白，我們此處用「我」字是什麼意義並且使我們達到絕對主詞的自我之一定的說明。其存在（本體）單只存立於下述的事實，即牠定立自己自身為能存在者云云中的那種事物就是絕對主詞的自我，若果牠像這樣定立自己，那牠就存在（是）並且若果牠像這樣地存在（是），那牠就定立自己；因此自我對於自我是絕對的，並且是必然的，凡是對於自己自身不存在的，那就絕不是我。

（註解：不消說我們有人發問：在自我達到自己意識之先，我到底是什麼東西呢？對於牠的自然的回答是：我簡直還不會存在；因為我並不是我。自我只有在牠自己意識到牠自己的限度內，纔存在。——上述問題的可能性是把自己建築在主詞的自我與絕對主詞的反省之客詞的自我中間之一種混淆上面，並且在自體上完全是不能容許的。自我自己表象自身，在這種限度內，以表象

的形式自己解釋自己並且在這時方存在而爲某種事物，即客詞意識在這一形式中取得一個存在的。基礎雖然沒有真實的意識，然而還是把牠當做實體的東西看的我們自己回想這樣一種情狀，並且問道：我以前是什麼，就是說，意識的基礎是什麼？但是我們也因是不留意地又聯想到，可以直觀的上述基礎之絕對的主詞；於是我們又不留意地直接地聯想到我們托稱應該由之抽象出來的那種事物；並且自相矛盾。若果我們不聯想到我們自己意識自己自身的自我，那就簡直不能有所思想；我們絕不能從我們的自己意識之中抽象出來；因此上述一類的一切問題都不應給以回答，因爲這些問題都不應提出來，假使我們自己確實理解自己自身的話。」

8. 若是自我只有在牠定立自己的限度內纔存在（是），那牠也只有爲着能定立的（自我）而存在，並且只有爲着能存在的（自我）而定立——自我爲自我而存在——但是若果牠之定立自己自身端的是和牠之存在一樣，那牠就必然地自己定立自己，並且必然地爲自我而存在。我只是爲我自己；但是在我自己，我是必要的。（因爲當我說爲我時，我自然是已經定立了我的存在。）

9. 自己定立自己與存在，爲自我所使用時，完全是一樣的。「我存在是因爲我自己定立了自己」的命題因此也可以這樣地說：我端的是存在的，因我存在。

再者，能以定立自己的自我和能以存在的自我是完全一樣的，同一不二的。自我就是牠自己定立自己的那種東西，並且牠把牠自己定立如像所存在的那種的物事。因而我是絕對地存在就如我存在。

10. 現在所已說明的事行之直接表詞就是下述的公式：我是絕對地存在的，就是我絕對地存在，因爲我存在並且是我絕對存在，即我存在，二者都是爲自我。

若果我們設想到關於知識學要點的這種事行的敘述，那牠或許就不得不約略表現如下：自我從源頭上說，端的就是定立牠自己的存在。*

* 這一切都用我近來所已經敘述的其他語句來說的，即我必然是主詞與客詞的同一性，即主詞即客詞，並且這就是絕對地不再要其他媒介。我說，這就叫做牠；若是不注意地話，那這一命題便不容易理解，並且要依照牠在知識學之前大概被人忽略的高度的重要性也不容易如我們所能想像的那樣容易討論；因此以前關於這一命題的說明不可把牠拋棄了。

我們從 $\Delta \parallel \triangleright$ 這個命題出發，並不像「我是」這一命題是由牠來證明自己，而是因為我們應該從任何一個在經驗意識之中所已有的一定的命題出發。然而即在我們的討論之中也生出來了下述的結論，即不是 $\triangleright \parallel \triangleright$ 這個命題證明「我是」的命題，毋寧說是，後一命題，證明前一命題。

若果在「我是從一定的內容，即自我抽象出來」的命題之中，因上述的內容所產生的單純的形式只殘餘着那從被定立的存在到存在之推演的形式，如像那爲着邏輯的目的不得不發生的那種事物一樣，（參看知識學概念第六章）那末，我們就把 $\triangleright \parallel \triangleright$ 的命題當做邏輯的基本原理，而這一命題只能爲知識學所證明並且只能爲牠所規定。證明 A 是 A ，因爲 A 所定立了的自我同於牠在其中被定立的那個自我；規定凡一切存在的，都只有在牠被定立在自我之中，而不是在自我之外的限度內纔存在。在上述的命題之內（沒有物），除卻一個被定立在自我之中的物事而外，絕無有可能的 A 能以成爲別的東西。

若果我們在一一定的行爲之外，再從一切判斷加以抽象並且單單注意到由那種形成所賦予

的人類精神之全般行為類別，那我們就具有實在性的範疇。A → B 的命題所可運用其上的一切事物，也只有在這一個命題所可運用其上的範圍內，纔有實在性。任何一種物事（定立在我自己之中的物事）之單純的定立作用所定立的那種東西，只有在這個物事之中，纔是實在性，纔是牠的本體。

（馬以孟的懷疑論（Maimonische Skeptizismus）最後就是建基在關於我們運用實在性的範疇之權能的問題上的。這種權能絕不能從其他權能推演出來，而是我們對於這種範疇是絕對地有權力的。到毋寧說，其他一切可能的範疇都應該從牠抽釋出來；並且甚至馬以孟的懷疑論也是不知不覺地以牠為前提的，因為這種懷疑論承認一般邏輯的正確性。——但是我們或許要指出，每種範疇自身是從什麼地方抽釋出來的，即絕對主詞的自我。對於每一範疇所應該運用其上的其他一切可能的物事，我們應該指出，實在性是從自我移轉到範疇的——就是說，牠在自我存在的限度內，不得不存在。）

康德在他的範疇之演繹中豫示了我們的一切知之絕對的基本原理的命題；但是他卻絕不

會把牠確定爲基本原理笛卡爾在他之前已經提出一個類似的命題『我思故我在』(Cogito, ergo sum,)而『故我在』(ergo sum)一詞並不應該是三段論法的小前提與結論,這個三段論法的大前提是:凡是能思想的就是有(在)quodcumque cogitat, est,但是他卻也很可以把『故我在』(ergo sum)看做意識之直接的事實。於是牠適如其分地叫做『我是思想者故有我』(Cogitans sum, ergo sum)〔如我們所要說的,『有我,故我有』(sum ergo sum)〕但是那末一來 cogitans 的『我思』這一增補的語詞,就完全是贅疣;若果我們不存在,那我們必然就沒有思想,但是若果我們思想,那我們就必然存在。思想絕不是本體,而只是存在之一種特殊規定;並且除了上述規定之外還有我們的存在之許多其他規定。——賴因賀(Reinhold)提出表象命題,而就笛卡爾的形式說來,他的基本原理或許就叫做:『表現出來,故我在』represento, ergo sum)或則更正確地說『凡有表現的,都有我在』(representans sum, ergo sum)他之追求一種重要的思想,更遠過笛卡爾,但是,若果他只願提出科學自身的證據,並且不單是提出科學的概論,那就不大充分;因爲雖然表象作用不是存在的本體,而是牠的一種特殊的規定;並且除了這

種規定之外，還有我們的存在之其他各規定，即牠們是否應該馬上經過表象之媒介以求達到經驗的意識。

就上面所指陳的意思說，斯賓娜莎是已經超過了我們的命題。他並不拒絕經驗意思的統一，但是他卻完全拒絕純粹的經驗的意識。據他看來，整批的經驗的主觀的表象之成爲唯一的純粹的主觀，同一個表象之成爲一批表象是一樣的。在他看來，自我（他所叫他的自我，或我所叫我的自我的那種東西）之存在（是）絕對不是因爲牠存在（是）；而是因爲某種物事之存在——依他的意見，實則自我就是爲 $\text{H} \text{---} \text{I}$ ，但是他發問道：自我而外，其爲某物究竟是什麼東西。這樣一個「自我以外」的東西，同時或許就是一個我，而被定立了的我（例如我的我——我的小我）與一切可能的，可以定立的我皆是這一個我的各種變化。他把純粹的意識與經驗的意識分而爲二。他以第一意識爲神所有，而神自己卻絕不會意識到牠，因爲純粹意識絕不會達到意識地步；第二意識則屬於神性之特殊變化以內。所以他的體系之成立是完全合理的，並且是不容否認的，因爲他是就理性所不能在其中追從他的範圍而言；但是沒有理由；因爲當其時究有什麼東西保證

他，使他越出經驗意識之中所已有的純粹意識之外——若問什麼東西驅使他趨向他的體系那不言而喻的，就是在人類知識之中創造出最高度的統一之必要的努力。這個統一就存在他的體系之中；而缺點則單止於下述事實，即他相信應該從理論理性去做結論，但是他在理性之中又往往是為實踐的需要所驅迫，就是他相信置定某種實際上已經有的事物，因為無論如何他只是置定了一個既已確立而絕不能達到的理想事物。這一種理想事物之最高的統一我們將在知識學中重新發見；但不是存在（是）的某種事物，乃是應該被我們創造，但又不能被創造的某種事物。——我還要請大家注意：若是我們踰越了那個「我是」，那我們便必然地要走到斯賓娜莎主義！（就是，萊布尼茲的體系，就牠的完成方面說，不是別的，而只是斯賓娜莎主義云云是在馬以孟著（註）的一篇很值得一讀的論文：論哲學等文之進步中的。並要注意，只有兩個完全合理的體系：即承認這一界限的批評的體系與跳越過這一界限的斯賓娜莎的體系。

（註）馬以蒙（Salomon Meimon）德國 Münster 人是康德的朋友，但頗不以物之自體之說為然，實則其說多取自康德，而旁及於斯賓娜莎、萊布尼茲、休謨以自成一家言。譯者注。

第二章 第二（依其內容）有條件的基本原理

第一原理不能由之證明，也不能由之推演的理由，同樣地，第二個原理也就不能由之證明和推演。所以我們在此地，也和在上邊一樣，是從一種經驗意識的事實出發，而我們處理這一事實，也是由於同樣的權能，去施行同樣的方法。

1. $\neg \Delta \not\equiv \Delta$ 的命題無疑地是被人人所十分確切地並無間言地承認的，並且我們不希望每人都要求這一命題的證明。

2. 然而，假使這樣一個證明縱然是可能的，那這種證明在我們的體系中（牠的正確性的自體直到科學的完成為止也總還是有問題的）除了從 $\Delta \equiv \Delta$ 的命題引出來而外，不能有別的辦法。

3. 然而這樣一個證明是不可能的。因為萬一可能的話，也只是定立下述的事實，即被置定了

的命題完全同於 $\neg A \parallel \neg A$ 的命題，因此 $\neg A$ 也就充分地同於任何一個定立於自我之中的 Y ，並且現在這個命題是這樣的，即若是 A 之反對物是被定立的，那末 A 也就是被定立的：這樣一來，此地的同樣的關聯（ $\parallel \times$ ）之絕對地被定立也和上邊一樣；並且絕不是從 $\neg A \parallel \neg A$ 的命題抽繹出來，也不是爲牠所證明的命題，而是這一命題自身……（並且這一命題的形式，在牠是單純的邏輯命題的限度內，實際上也是在意識的統一之最高的形式之下，即一般的常則之下，而存立的。）

4. 我們完全不會觸到下述的問題：究竟「有麼」並且 A 的反對物究在什麼一種單純的行爲方式的條件之下定立起來呢？若果上邊置定的命題自身應該是個推演的命題，那這個條件就是那應該從 $\neg A \parallel \neg A$ 的命題自身推演出來的條件。然而這一類的條件，絕不能從命題中產生出來的，因爲反定立作用的形式很少是包含在定立作用的形式中的，就是，牠毋寧說是反對牠自身的。所以 A 的反對物並不具有一切條件，而且是絕對地反定立的。 $\neg A$ 之被定立爲這樣一個東西，端的是因爲牠是被定立的。

因此在自我的行爲之中就發生一種反定立作用，在經驗意識的事實之中， $\neg A \parallel \neg A$ 的命

題確實就是這樣地產生出來的；並且這種反定立作用，依牠的單純形式而論就是一個絕不在什麼條件之下存立並不爲什麼更高的理由所奠定的，絕對可能的行爲。

（視若命題之命題的邏輯的形式（若果命題被置定是 $\mid \triangleright \parallel \mid \triangleright$ 的話）是在主詞與客詞（卽能以表象的與被表象而爲能以表象的自我 參看本書一二頁註）之同一性的條件下存立的。但是甚至反定立作用之可能性的自體就是意識之同一性的前提；並且在這一機能之中有行爲能力的自我之活動原來如下述： $A \neg$ （絕對地被定立的） $\parallel \triangleright$ （對之反省的）（視若反省之客詞的 A 將由一種絕對的行爲而與 $\mid \triangleright$ 對立，並由 $\mid \triangleright$ 加以判斷，就是說，牠也和那絕對地被定立的 A 相對立，因爲前者與後者是相同的；這種相同則建基於能定立的自我與能反省化的自我之同一性上面。——更要假定的是，在兩個行爲之中可以行爲的自我與超出兩者而能加以判斷的自我是相同的。假定這個自我自身在兩種行爲之中是自相矛盾的，那末 $\mid \triangleright$ 或許就 $\parallel \mid \triangleright$ 也未可知。因此，從定立作用到反定立作用之過渡只經過自我之同一性也是可能的。）

5. 惟是反定立的事物是在牠是一個反定立的事物的限度內，爲這種絕對的行爲，並且是絕

對地爲這一行爲所定立的（一般地視若單純的反對物。）每個反對物，在牠是那種反對物的限度內，是絕對地存在的，只是因爲自我的一種行爲並絕沒有他種理由。一般的反定立的存在是絕對地爲自我所定立的。

6. 若果任何一個 $A \rightarrow B$ 應該被定立，那末，一個 A 也就應該被定立。由是而反定立的存在行爲在另一關係上也是有條件的。一般地說，一種行爲是否可能則以另一行爲爲依歸；由是而行爲，依照物質說來，一般地是有條件地視爲一個行爲；牠之所以爲一種行爲就是因爲與另一行爲發生關係。這因爲是這樣地行爲而不是別樣的行爲，所以是無條件的；行爲就牠的形式（就怎樣這一點說）是無條件的。

（反定立作用只有在能定立與能反定立的意識統一條件下，纔有可能。第一行爲的意識與第二行爲的意識沒有關聯；所以第二定立作用絕不是什麼反定立作用，只是一種絕對的作用。只有經過與另一定立作用發生關係時，牠纔成爲反定立作用。）

7. 直到現在，我們所說的是視若單純的行爲之行爲，即行爲之方法。現在我們纔轉到這種行

爲「 \rightarrow 」的產品這一問題。

我們可以再把「 \rightarrow 」區別爲兩類：行爲的方式與物質。一般地說，牠之成爲任何一個X的反對物，乃是由方式來決定的。若是牠與一個一定的A相對立，那他就具有物質；牠並不是任何一個被規定的某種事物。

8. 「 \rightarrow 」的方式，是絕對地爲行爲所決定的；牠是一個反對物，因爲牠是反定立作用的產物，即由A而生的物質；牠並不是如A之所以存在而存在的；而牠的整個的本體則存立於下述的事實，即牠不是如A那樣存在而存在的。「 \rightarrow 」關於「 \rightarrow 」，所知者乃是：牠是任何一個A的反對物。但是我只有在下述的條件之下，即我識得A云云的條件之下，纔能知道的那種事物究竟是什麼或不是什麼。

9. 原來除卻自我之外，並沒有定立什麼；並且這一自我端的只是絕對地被定立的（第一章）。因此只能以絕對地與自我相對立。然而與自我對立的東西就是「 \rightarrow 」。

10. 所以「 \rightarrow 」的一個命題之絕對確實性之無條件地被承認確實是在經驗意識的事實

下出現的即非我就這樣絕對地與自我相對立。我們上面所曾經說過的關於一般的反定立作用之一切事物，現在皆從這個原始的反定立作用推演而出；因此這一切事物本來就是與牠相適合的，即是說就形式說，因而牠就是絕對地無條件的，就物質說，卻是有條件的。於是我們也就這樣發現人類一切知之第二基本原理。

11. 凡於接近自我的反對物，因單純的對立關係就不得不接近非我。

（尋常的意見以爲，非我不過是一切經過被表象的事物之抽象而發生的一般的概念。但是這種說明的淺薄性自己就不容易證明。若果我應該這樣表象任何某物，那我也就應該把牠來與能表象者對立。惟是在表象的客詞中自然可以而且應該包含着任何一個X，由是而這一客詞發現自己是一個應行表象者，但不是能表象者；然而這個X所包含其中的一切物事都不是能表象者，而是一個應行表象者云云，我不能由任何對象加以研究；爲的只要可以定立任何一種對象起見，那我就應該預先知道牠，是在一切可能的經驗之前，牠就應該包含在我自身之中，即能表象者之中——並且這個意思是非常明白的，就是說，誰不懂得牠，並且不從這種意思出發以上達夫

先天的唯心論，其人在精神上就不得不成爲盲目無知。

從『我是』的物質的命題，經過牠的內容之抽象，生出了 $\triangleright \parallel \triangleright$ 的單純形式的與邏輯的命題。從目前各節中所置定的命題經過同樣的抽象，遂產生出 $\neg \triangleright \parallel \triangleright$ 之邏輯的命題。這個命題，我將名之曰反定立作用命題。這個命題在此地還不決定，還應該在一種語言文字的公式中表明出來；關於這一層的理由將在下節說明。末了，若果我們完全從判斷作用之決定的行爲中抽象出來並且單只看到從反定立存在到『非存在』之推論的形式，那我們就獲得否定的範疇。關於這一範疇也要在下節中纔可以有明白的判斷。

第二章 第二個（依其形式）有條件的基本原理

我們因為我們在科學中所向前發展的每一進步都使我們更加接近一切皆在其中加以證明的領域。在第一基本原理之中，什麼也不應有所證明，並且不能有所證明；就形式與內容說，這個原理是無條件的，確實再沒有比他更高的理由。在第二個基本原理中實際上也抽繹不出來。反定立作用的行爲。然而若果這種行爲只有依牠的單純的形式纔是無條件地被定立的，那末被反定立的事物就不 \neq ，這是可以充分地證明的。第三個基本原理差不多澈頭澈尾地是一個可以證明的，因為牠不像第二個基本原理那樣，依照內容，毋寧說是依照形式，並且也不像第二基本原理那樣為一個命題所決定，而是為兩個命題所決定。

牠是依形式來決定的，並且只依照內容纔是無條件的——就是說：牠所置定的對於行爲的使·命·是·為·已·有·的·兩·個·先·行·的·原·理·所·決·定·，·然·而·卻·不·是·這·些·原·理·的·解·決·。·這·兩·個·原·理·表·現·而·為·無

條件的並且由理由之絕對命題又表現而為絕對的。

因此我們就以一種有抽繹出任務可能的演繹開始，並挾之以驅，我們能進行得好遠就好遠。繼續演繹法的不可能性將無疑地指示我們，在什麼地方我們應該與之絕緣，並使我們藉助於上述的無條件的理性之絕對命令，而這種絕對命令自己是從任務中產生出來的。

(A)

1. 在非我被定立的限度內，自我是不被定立的；因為自我完全為非我奧伏赫變（Aufgehoben）了。

現在則是非我定立於自我之中；因為牠是反定立的；然而一切的反定立作用都以牠被定立其中而又與被定立事物相對立的自我之同一性為前提。

因此自我在非我定立於自我之中的限度內，不被定立於自我之中。

2. 然而非我只有在下述的限度內，即無論如何牠可以與之為對立的一個自我被定立於自我之中（在同一的意識之中）云云的限度內，纔能被定立。

現在則是非我應該定立於同一的意識之中。

因此自我也就應該在非我應被定立的限度內，被定立於同一的意識之中。

3. 兩個結論是相反的：兩者皆是從第二基本原理，經過分析而發展的，因此兩者皆包含在這個原理之中。因此第二基本原理自身就是自相矛盾的，並且自己與伏赫變自己。

4. 然而他只有在下述的限度內方自己與伏赫變自己，即無論如何，被定立的事物總是被反定立的事物所與伏赫變的，因此，牠自身是具有妥當性的。現在第二個基本原理則應該由自己自身來與伏赫變的，並不具有什麼妥當性。

因此牠並不是自己與伏赫變。

第二基本原理自己與伏赫變然而牠又不是自己與伏赫變。

5. 若果對於第二基本原理情形是如此，那末，對於第一基本原理的情形也就沒有別的。牠自己與伏赫變自己，又不與伏赫變自己。

因而：

若果是 $\frac{A}{B}$ ，那末所有在自我中被定立的一切都被定立。

現在則是第二基本原理應該被定立在自我之中，又不被定立在自我之中。

因此，我不等於我，而是我等於非我，並且非我等於自我。

(B)所有這一切的結論都是從那已被置定的基本原理，依照那假定為妥當的各反省法則推演而出的；所以牠們應該是正確的。然而若果牠們是正確的，那末意識之同一性即人知之唯一絕對的基礎就要被奧伏赫變。由是而決定我們的任務。就是，我們應該找出任何一個X，一切上述的結論，因X的媒介，可以成爲正確的，而意識的同一性或許不被奧伏赫變也未可知。

1. 應行聯合一致的各種對立在我之中則爲意識，於是X應該存在於意識之中。

2. 自我與非我二者都是自我之原始行爲的產物，而意識自身就是自我之第一原始行爲，即自我經過自己自身之定立作用的這樣一個產物。

3. 然而，依上述的各種結論則其產物爲非我，即反定立作用的行爲，沒有X，就絕沒有存在的可能。因此X自身就應該是一個產物，並且實際上應該是自我之原始行爲的產物。於是就有

人類精神 $\parallel X$ ，而 Y 的產物 $\parallel X$ 的一種行爲。

4. 這種行爲的形式是由上述的任務來充分地決定的。我們應由這一形式來聯合反定立的自我與非我，同樣地並由之而定立反定立的自我與非我。而牠們彼此並不自相與伏赫變。

——上面所說的各對立物應該納之於協調的意識之同一性中。

5. 但是這種事情怎樣可以發生，並且用什麼方法這種事情纔有可能云云，全因此還完全沒有規定；這種事情並不包含在任務之中，並且也絕無方法由這一任務發展出來。因此，我們應該和上邊一樣創造一種經驗，並且自問道：怎樣把 A 與非 A ，有與非有，實在與否定撮成集合的思想，而不毀滅牠們並不與伏赫變牠們？

6. 我們並不應希望，任何人對於這一問題除了下所云云以外還有別的解答，即牠們彼此互相限制。因此，若是這個解答是正確的話，那末 Y 行爲或許就是兩個澈頭澈尾的反定立的一種限制作用； X 則指示出此種限制。

（我是否主張：限制的概念就是分析的概念，而這一分析的概念，就包含在實在性與否定

的聯合中，並從這種聯合中發展出來云云，大家不十分懂得。實則反定立的概念是由前兩個基本原理發生的，然而牠們應該聯合的要求卻就保存在第一原理之中。但是怎樣纔能把牠們聯合起來的方法卻絕不包含在牠們裏面，這種方法乃是爲我們的精神的一種特殊法則所決定的，而這一法則應爲上述的經驗所喚起而成爲意識。

7. 然而在限制的概念中所包含的卻不只是所求得的X，就是說，同時其中還包含着被聯合起來的實在性與否定的概念。因此我們爲單純地取得X起見，還不得不先做一種抽象。

8. 限制某種事物，就是這種事物之實在不是完全由否定把牠奧伏赫變，而只是奧伏赫變牠一部分。除了實在性與否定的概念之外，還有可分性（*Quantitäts-fähigkeit*）而不是一定量的（*Quantität*）的概念包含在限制的概念之中。這一概念就是求得的X，於是並由Y行爲絕對地把自我與非我定立爲可分的。因爲Y行爲不能依反定立作用的行爲而進行，就是說，牠不能被視爲必須經過這一行爲（反定立作用的行爲）纔有產生的可能，因爲，依上述的證明則反定立作用不要Y行爲而是自己定立自身，並且因此就不可能。再者，牠不能捷足先登，因爲

牠只是爲着要使反定立成爲可能，纔被儘先取用，並且可分性若果沒有可分的事物則爲無物，因而Y行爲直接地發生於反定立作用的行爲並以此種行爲而顯現；二者是同一不二的東西，並且只有在反省之中纔有區別。非我與自我對立，因此自我也就同樣地與非我對立，並且被反定立的非我是被定立爲可分的。

(C)現在我們還應該研究的只是：是否在實際上由所置定的行爲來解決任務，並把各種對立聯合爲一。

1. 今後所應決定的乃是下述的第一結論。在這個限度之內，就是說，依照非我所以之定立的實在性的那部分來說自我並不定立於非我之中。實在性的一部分，即與非我相伴的那一部分在自我之中被奧伏赫變。第二命題與這一命題並不衝突。在非我被定立的限度內，自我已就應該被定立；就是說，牠們兩者皆是可分的，依牠們的實在性說，都是被定立的。

因已置定的概念關係，現在我們首先所能說明的是：牠們是某種事物。第一基本原理之絕對自我不是某種事物（牠絕沒有容詞並且不能有容詞，）牠之所以存在者，是絕對的，並且這

是不須再事解說而自明的。現在則因這一概念的關係，一切實在性皆存在於意識之中；由這一實在性並不接近自我的實在性，而是接近非我，反之亦然。二者皆是某種事物；非我就是不是自我的那種東西，反之亦然。非我絕對不是什麼與絕對自我相對立的東西（但是只有在被表象的限度內，而不是在牠自體地存在的限度內，纔能像那樣適當其時地所指明的，被定立與絕對自我相對立）；牠是個被定立而與有限制的自我否定的量。

2. 自我的自身應該是相同的，但是又應該與自己自身相對立。然而在意識的企向中，自身是相同的，意識是單一的；然而在這種意識之中絕對自我則被定立為不可分的；反之，與非我相對立的自我則被定立為可分的。因此自我在非我與之相對立的限度內，其自身是與絕對自我相對立的。

於是一切對立就這樣聯合為一，而並不損害意識的統一；差不多這就是已經置定的概念為正確的概念的試金石。

(D) 因為依據我們首先由知識學之完成所可證明的前提，沒有再是一個絕對地無條件的，

一個依其內容而成爲有條件的與依其形式而成爲有條件的基本原理的可能，所以除卻上所置定的概念之外，不能再有其牠概念。無條件的與確實是絕對的質量此後就消竭了；並且我將用下述的公式大概地把牠表明出來：我在自我之中定立一個可分的非我以與可分的自我相對立。

哲學絕不能超出這種認識的範圍以外；然而一切基本的哲學都應該溯源於此；我們果如此溯源於這種認識，那這種認識就成爲知識學。自今而後，凡於應該發生於人類精神的體系中的，都不得不從上所置定的事物中推演出來。

1. 我們已經由可分性的概念聯合了互相對立的自我與非我而一之。若是從一定的內容，即自我與非我抽象出來，並由可分性之概念把互相對立的事物之聯合的單純形式放在一邊，那我們就具有邏輯的命題，而這種邏輯命題就是我們直到現在所名之爲理由之命題（den des Grunder）的，即 A 一部分 \parallel Δ ，反之亦然。每一個反定立的事物在 \parallel Δ 的一個標識中都是和牠的定立的事物相同的；而每一個相同的事物在 \parallel Δ 的一個標識中，都是和牠的相同的事物相對立的。 \parallel Δ 這樣一個標識在前一場合就是關係的理由；在後一場合則是差別的理由；

因爲把反定立的事物置之同等地位及其類似等等，我們名之曰：關係作用；把被認爲相同的事物置之對立地位，我們名之曰差別作用。這種邏輯的命題是由我們所置定的物質的基本原理來證明，來決定的。

證明：因爲

(a) 一切反定立的事物 $\parallel \triangleright$ 與 A 相對立，而這個 A 是被定立的。

A 爲 $\mid \triangleright$ 的定立作用所奧伏赫變，然而又不爲牠奧伏赫變。

因此 A 只有一部分被奧伏赫變；並不是 X 在未被奧伏赫變的 X 中被定立，不是 $\neg X$ 在

$\neg A$ 之中被定立，而是 X 自身在 $\neg A$ 之中被定立；因而在 X 中 $\triangleright \parallel \mid \triangleright$ ，而這個 X 從前就是第一個。

(b) 一切同等定立的事物 (Gleichgesetzte = A = B)，因爲牠是自我中的被定立的存在，其自己自身就是相同的 $A \parallel A$ ， $B \parallel B$ 。假定現在 $B \parallel A$ 被定立了，因此，那 B 就不爲 A 所定立；因爲假使 B 爲 A 所定立，那牠或許就 $\parallel A$ ，而不 $\parallel B$ ，也未可知。（牠們並不存有兩個被

定立的事物，而只存有一個被定立的事物。）

但是若果 B 不為 A 的定立作用所定立，那末 B 在這個限度之內就等於 A；被兩者之同等定立作用所定立的，既不是 A，也不是 B，而是任何一個 X，而這一 X 就是 $\parallel X$ 並 $\parallel \triangleright$ 又 $\parallel B$ 。這個 X 以往就是第二個。

於是就判明 $\triangle \parallel B$ ，即在自體上與 $\triangle \parallel \triangle$ 的命題相矛盾的命題怎樣能以成為妥當的，因此在兩者 $\parallel X$ 的限度內，則 $\triangle \parallel B$ ；但在兩者 $\parallel \neg X$ 的限度內，則 $\triangle \parallel \neg B$ 。

同樣的事物只有在一部分之中是對立的；而相對立的事物也有一部分中是相同的。因為若果牠們在大多的部分是對立的，即，如果在反定立的事物自身之中就有對立的標識，那末二者之一就屬於這些相同事物在其中為相同的那一個，因此牠們就不是相對立的；反之亦然。所以每一基本的判斷，就只有一個關係理由，並且只有一個差別理由。若果牠有多數的關係的理由與差別的理理由，那牠就不是一個判斷，而是多數的判斷。

2. 理由之邏輯的命題為上述的物質的基本原理所規定，即牠的妥當性自身就是有限制

的；牠只適於我們的認識之一部分。

只有在下述的條件之下，即各種物事一般地相同或相反，牠們纔是以任何一種標識而被定立為相反或相同的。然而絕不是由此就確定地說，凡能在我們意識之中出現的萬有都應該絕對地並且完全無條件地與牠物一樣地被定立，或與牠物為反定立。對於不能定立與之相同或與之對立的那種東西的一種判斷，絕不能存立於理由命題之中，因為牠不具有牠的妥當性的條件；牠不是被建立的，而牠自身卻建立起一切可能的判斷；牠是絕無理由的，而牠自身卻給一切被建立的事物以理由。這樣一個判斷的對象就是絕對的自我，而其主詞為相同之物的一切判斷都應該是絕對的，並無絲毫理由的；關於這層，下面我們還要詳說。

3. 我們在等類的事物中找出牠們之所以相對立的標識的行為，叫做反命題的方法 (antithetische Verfahren)；尋常則稱為分析的 (Analytische)，但是這個表詞不甚適用，一部分因為牠把下述的見解拋在一邊，即我們大概可以從概念發展我們起初不由綜合命題而納入其中的某物云云的見解，一部分則是因為第一名稱所顯然指明的是，這種方法就是綜合

命題的反對物。就是說，綜合的方法就在於：我們在反定立的各事物中，找出牠們相同的那種標識。照着我們所已說的那樣從一切認識的內容與一切種類爲我們所說的，完全抽象出來的單純邏輯形式而論，就叫做第一類所產生的判斷，即反命題的，或能否定的判斷，與第二類所產生的綜合的能以肯定的各種判斷。

4. 假定一切反命題與綜合命題由之存立的各邏輯規則都是從知識學的第三基本原理推演出來的，那末一切的反命題與綜合命題的權能就都是從這個原理推演出來的。然而我們在上述的基本原理的敘述中已經看見牠所表明的原始行爲爲互相對立的事物在一個第三者之中聯合的行爲若果沒有反定立的行爲是不可能的，並且看見了，這種反定立的行爲沒有聯合的行爲那就同樣地不可能；因而兩者在行動上是不可分離地結合着的，只有在反省中纔應該加以區別。於是就得出下述的結論，即建立在上述的原始行爲之上並且原來只是這等行爲之特殊的，更加詳盡的各規定之各種邏輯的行爲，同樣地沒有彼也就沒有成爲此的可能，沒有綜合命題絕不能有反命題；因爲反命題即存立於下述的事實之中，即在同樣的事物之中找到

相反的標識；但是這種同類的事實，若果牠們首先不由一種綜合的行爲把牠等量齊觀，那就不
是相同的。在單純的反命題中是從下述的事實抽象出來的，即牠們首先是被這樣一種行爲定
立爲相同的；不論來自何方牠們都絕對地被假定爲相同的；只有反省是注意在牠們之中的反
定立的事物上面的，而這種反定立的事物於是就達到明確的意識。——反之，沒有反命題也就
沒有綜合命題的可能。反定立的事物是應該結合一致的；但是，若果牠們不經過那由之抽象而
成爲綜合命題的自我之一種行爲，單單地藉此把關係的理由反省以上達而成爲意識，那牠們
或許就不是反定立的。——所以一般地就內容說，就絕沒有什麼單純分析的判斷；並且我們單
由單純分析的判斷不但沒有廣大的進步，並且如康德所說的，那樣我們簡直不能有進步。

5. 康德在純粹理性批評的極峯所提出的各綜合的判斷怎樣能以是先天的（*A priori*）
云云之有名的問題，現在是充類至盡地和極滿意地與以答復了。我們在第三基本原理之中經
過反定立的自我與非我之被定立的可分性的媒介，取得了牠們中間的一個綜合命題，關於這
一綜合的可能性，不再發爲問題，並且也不再列舉這一綜合的理由；牠是絕對可能的，我們對於

牠的權力不需一切更進一步的理由。所有其牠應該成爲妥當的綜合命題，都應該包含在這一綜合命題之中；同時牠們應該在這一綜合命題之中，且以這一綜合着手進行；並且此種事情是這些要被證明的綜合命題與上述的那個綜合命題一樣的妥當云云之極確信的證據，這樣也就舉出來了。

6. 牠們應該通統包含在牠裏面；而這樣事情同時就極決定地指出我們在我們的科學中所應更加前進的程途。綜合命題應該是這樣，因此，我們的整個的方法自今而後都應該成爲綜合的（至少在知識學的理论部分中是如此，因爲在實踐的部分則相反，如當其時所指出的）；每一命題都包含一個綜合命題——然而沒有一個先行的反命題，那綜合命題就沒有可能，然而若果牠是行爲時，則我們就從這一先行的反命題抽象出來，並且單找這一行爲的產物，即反定立的事物。所以我們在每一命題中，都應當從那應結合爲一的反定立事物之指示出發——所有，置定了的綜合命題應當包含在我們所已經儘先取得的最高的綜合命題之中，並且從牠發展出來。所以我們在這一綜合命題所結合的自我與非我之中，在牠們被這個綜合命題所結

合的限度內，應該找尋依然存在的各反定立的標識，並且應該經過一個新的關係的理由把牠們結合起來，而這一理由又應該包含在一切關係的理由之最高理由中；並應該在這些被這一個最初的綜合命題所結合的各種反定立事物之中重新去找新的反定立的事物，應該經過一個新的，包含有剛纔被推演出來的理由中之關係的理由，把牠結合起來，並且這樣繼續下去，我們能以繼續好久，便繼續好久，一直到我們又碰到反定立的事物爲止，而這些反定立的事物不再讓人完滿地把牠結合起來，於是就過渡到實踐部分的領域。我們的進行於是就這樣地穩固而有保證，且由事件自身證明出來；並且我們可以預先知道，當我們對於我們的道路與以適當的注意時，我們決不會誤入歧途。

7. 沒有綜合命題便沒有反命題，或是沒有反命題，便沒有綜合命題的可能；同樣地沒有正命題 (Thesis)；即沒有一個絕對的定立作用，也就沒有反命題與綜合命題的可能，而這一定立作用絕沒有別的東西和牠成爲相同的定立，也絕沒有別的東西和牠成爲反定立，而只是絕對地被定立而已。關於我們的體系則有這種可以保持整體的安定性與完成性；牠應該成爲體系

並且成爲唯一的體系；反定立的事物，總是應該結合起來的，什麼時候還有某種反定立，那什麼時候就應該把牠結合起來，一直到產生了絕對的統一爲止；這種絕對的統一是不消說得的，是像當其時所指示出來的那樣，只能以由最後結束了的而愈益接近於無限事物而產生，而這種接近在自體上是不可能的。——在一定的種類上之應有反定立作用與結合作用的必然性直接是建基於第三基本原理之上的；一般地結合作用之必然性則是絕對地無條件地建基於第一個最高原理之上的。體系的形式以最高的綜合爲基礎；就是說，全部的體系都應該建基於絕對的正命題上面。——對於我們的體系全般所曾經加以注意之運用，大致就是這樣；然而這種注意對於各種判斷形式還另有一個更重要的運用，而這一形式卻不需要從更多的理由過渡到此地。就是說，有各種反命題的判斷與綜合命題的判斷，事同一律那也就同樣地應該有正命題的判斷，而這些判斷無論在任何規定之中都應該與前頭兩種命題立在反對的地位。就是說，前邊兩種命題之正確性以一種理由，實則就是以一個兩重的理由爲前提，卽以一個關係的理由與一個差別的理由爲前提，而關係與差別兩者是可以指示出來的，並且當判斷應該證明時，

牠們就不得被指示出來（例如鳥爲動物；在此地則那個被人加以反省的關係的理由就是下述的獸之一定的概念；即獸是從物質，從有機的物質，從賦有動物生活元氣的物質生長出來的；然而由之抽象出來的差別理由則是各種獸類之特殊的差別，即牠們是否有二足或是四足，是否有毛羽、鱗或殼。或則說：植物非動物；在這裏則那個被人加以反省的差别的理由則是植物與動物間的特殊差別，然而所由之抽象出來的關係的理由則是機構的全般。）但是一個正命題的判斷或許就是這樣一種判斷，而在這個判斷中其爲某物並不是定立與什麼其他事物爲同一，並不定立與其他事物爲反對，而只是自己定立自身的同一；因此，牠絕對不能以什麼關係理由或差別理由爲前提；而是依邏輯形式無論如何不能不假定的第三者，單不過是對於理由的一種任務而已。這一類原始的最高判斷是我是云云的判斷，在這個判斷之中，簡直說不到什麼自我，而是自我之可能的規定之客詞的地位變爲無限的空虛。一切包含在這個判斷之中，即包含在自我之絕對的定立作用之中的判斷就是這一類的；（假使牠們在實際上，雖然不是在任何時候都是成爲邏輯的主詞的自我的話，）例如，人是自由的。假使我們把這種判斷看做

一個積極的判斷（在這種場合就是：人屬於自由的生物一部類之下的，）那在人與自由的生物間就應該有一種關係的理由，這個理由以自由之理由的資格被包含在自由的生物全般的概念中，並且特別地被包含在人類的概念中；然而猶有進者，這樣一種理由之應該舉出卻不會指出自由的生物一個部門。或則是我們把這種判斷視為一個消極的，那末人類就由是而與立在自然必然（*Naturnotwendigkeit*）的法則之下的一切生物相對立；但是我們在此時或許就不得不舉出必然與非必然間的差別理由，並且不得不指出這個差别的理由並不包含在人類之概念中，但確實包含在對立的體質之概念中；並且同時我們應當指出一個標識，在這個標識之中，兩者是一致的。但是，人類在客詞可以適宜於他的自由性的限度內，即在人類是絕對地與還不會被表象而還有表象可能的主詞的限度內，與自然本質毫無有什麼共通的地方，因而與牠們也就沒有什麼相反對的地方。然而判斷之積極的邏輯形式，則兩種概念就應該結合為一；然而牠們絕不是應該在什麼概念中結合為一，而是應該單在一個自我的理想中結合為一，而這個自我的意識除卻自我絕不為任何事物所規定，毋寧說，除卻自我以外，甚至一切事物都為

自我的單純意識所規定；然而這種理想自身是不可思議的，因為在我們看來，牠包含着一種矛盾。但是無論怎樣，牠總給我們以誘致我們達到最高尚的實踐之鵠的。人之所以爲人，總應該使他自己越發接近無限事物中之不可達到的自由。——於是A是美云云之饒有趣味的判斷（其存在於A中的特徵也存在於美的理想中）就是一個正命題的判斷；因為我把那個標識和理想的事物相比擬，乃是因爲我不知道理想的事物。然而尋求這種理想的事物卻是我的精神從牠的絕對的定立作用中湧現出來的一個任務。然而這個任務只有在完全接觸無限事物之後，纔能以解決。——因而康德和他的信徒曾經十分正確地把這等判斷叫做無限的判斷，卻是絕沒有人，如我所意識到的，曾經用一種明確的方法說明牠們。

8. 因而對於任何一個一定的正命題的判斷，就舉不出什麼理由；然而正命題的全般判斷中的人類精神之態度則是建基在自我絕對地經過自己以定立自身的定立作用之上。若果我們把正命題的全般判斷的這種理由與反命題及綜合命題的理由比較一下，那是有益的並且在批評的判斷之特徵的性質中，獲得極明瞭和極決定的見解。

表明牠們的差別理由的任何一種概念之中一切反定立的事物在一個更高的概念中得和諧，這一概念我們名之曰種屬概念；牠成爲一個包含着兩者在其中的，實則就是在牠們相類似的限度內，被包含其中的綜合命題的前提（譬如金與銀同樣地被包含在金屬的概念中，而這一概念並不在此地帶有一定的色彩，包含着那金銀兩者在其中爲被定立爲反對的概念。）因而就是界說之邏輯的規則，就是說，牠應該舉出包含着關係理由的種屬概念與包含着差別理由的特殊差異。——所有被定立爲同樣的事物又重新在一個低級的概念之中成爲反定立的事物，這一概念就是表明任何一個特殊的規定，從這一規定抽象出來，便成爲關係的判斷，就是說，一切綜合命題都以一個先行的反命題爲前提，例如在「物體」這一個概念中，若果從顏色一定的重力即味香等等抽象出來，而現在所有那充塞乎空間，不可滲透並有某種重力的東西都可成爲一個物體，於是這一物體也就在上述的各種標識的見解中，有互相對立的可能。——（什麼規定是一般的或特殊的，因此什麼是較高的或較低的，那將由知識學來決定。一個概念越是不經過中間概念而是從極高度的，即實在性的概念推演出來的，越是高級的；越是

經過許多的中間概念，越是低級的。若果 Y 是牠由一個更高的概念 X 一層層推演出來的，那 Y 就被規定爲一個比 X 更低的概念；反之亦然。）

至於絕對被定立的事物，即自我，那又迥然不同。同時就定立一個非我與自我等量齊觀，因爲非我之和我相對立，然而這種對立並不像在牠與一切其他的比較中所發生的情形那樣，在一個高級的概念中的對立，（這個概念包含兩者於己身之中，並且假定一個更高的綜合命題，至少包含正命題於己身之中，）而是在一個低級的概念中的對立。自我降低自身成爲一個更低級的概念，即可分性的概念。因此牠可以與非我等量齊觀；而在同一概念中，牠又與非我背道而馳，所以絕不是如以前在各種綜合命題中那樣的一種昇高作用，而是一種降低作用。自我與非我，即牠們爲互相限制性的概念所定立爲同等與反對云云，兩者自身都是視若可分的實體的自我中之某物（偶然的事物），被絕對無限制的主詞的自我所定立，而這一主詞是沒有什麼與之相同，也沒有什麼與之對立的。——因此，所有一切判斷，都不得不爲某一更高的事物所限制或爲牠所決定；而這些判斷之邏輯的主詞乃是有限制可能或規定可能的自我或是，某

種能以規定的東西。然而一切判斷，其邏輯的主詞爲絕對不可規定的自我，便不能爲什麼更高的事物所決定，因爲絕對的自我不是爲什麼更高的事物所決定，而是牠們絕對地爲自己自身所建立並爲自己自身所決定。

現在批評哲學 (Kritische Philosophie) 的本體就存立於下述的事實中，即絕對的自我是絕對地無條件的並不爲什麼更高的事物所決定地，置定的，並且若是這種哲學是從這一基本原理出發來處理獨斷論的問題，不消說，如我們所應該的那樣，那我們就問牠：爲什麼牠不拘物之怎樣，總是不從牠的物之自體取得高度的理由，因爲牠在自我之中，是需要一個更高的理由的；然後再問：爲什麼這種自我適當爲絕對的，因爲自我不應該爲絕對的。現在牠不能有權對之有所證明，因此我們有權希望：牠依牠自己的無理由便無所取得的基本理由重新爲物之自體舉出一個更高的種屬概念，並且又爲這個概念舉出一個更高的概念：如是進行以至於無限。所以澈底實施的獨斷論，或則是牠否認我們的知的全部都是根據的，即一般地說，人類精神中存有一種體系，或則牠自相矛盾。澈底實施的獨斷論就是一種懷疑論，牠懷疑牠所懷疑的；因

爲牠應當與伏赫變意識之統一，並以這個統一去與伏赫變整個邏輯；因此牠就不是什麼獨斷論，並且自相矛盾，因爲牠假托是一種獨斷論。

（斯賓娜莎就這樣在一個實體中，定立下意識之統一的根據，在這一實體中，依物質表象之一定的序列與統一的形式說，意識必然是被規定的。但我要問他：那末，包含着這一實體之必然性的根據的又是什麼東西呢，依着牠的物質（包含在牠裏面的各種不同的成批的表象）並依牠的形式（照形式說，一切可能的成批的表象皆應該消納於這一實體之中，並形成一個

* 現在有兩種體系，懷疑論的與獨斷論的。懷疑論，如上面所規定的，絕不成爲一種體系；因爲牠否認一般的體系的可能性。然而無論如何，牠只能在體系上否認這種可能性，所以牠自相矛盾並且完全是不合理的。這種問題已經被人類精神之本性所憂慮到了，以爲懷疑論也不可能。無論什麼人絕沒有一個真摯地曾經是這樣一個懷疑論者。批評的懷疑論即休謨、馬以孟、厄尼西低墨（Aenesidemus）的懷疑論則微有不同。這種懷疑論發見自今以前的各種理由之不分，並正由是而暗示着應該在什麼地方去找更有根據的原理。因這種懷疑論，科學纔一下子獲得勝利，雖然不是在內容上，然而無論如何在形式上總是有保證的了。——不過若是我們對於無意識的懷疑論者，不與以適當的注意，那我們就不能確切知道科學的長處。

圓滿的整體。對於這種必然性他現在絕不會再給我什麼根據，不過說，絕對地是這樣的；並且他說這種話，乃是因為他是迫不得已地要假定某種絕對的最初之物，即一種最高的統一；然而若果他要這樣，他就應該馬上停止在他在意識中所獲得的統一，並且已不需再虛構一個於他無所衝動的更高度的統一。

無論如何這不會說明，一個思想家怎樣能以跳過自我，或在他一度跳過自我以後，假使我們碰不到一種視若實踐的實錄，即這種現象之完成的說明根據，那他又怎樣能以安靜地停止在任何一個處所。一種實踐的實錄曾經是一種實錄，但不是如我們似乎應該相信的那樣一種理論的實錄驅使獨斷論者跳過自我；就是說，在牠是實踐地的限度內，我們的自我之依屬於一個無論如何都不存在於我們的立法之下，而在這個限度之內，並且是自由的非我之情感；然而一種實踐的實錄，卻需要牠安靜地停止在任何處所；就是自我之實踐的法則之下的一切非我之一種必要的秩序與統一的情感；然而這種秩序與統一絕不是視若概念的對象而存在在那兒的那種東西，而是視若理想的對象應該存在在那兒並應該為我們所產生如當其時所指示

的某種東西。

由是便明白，獨斷論完全不是如牠所虛構的那樣存在的就是說，由於上述的各種推論結果，我們對之已經是不公道，並且明白，假使牠與這些推論結果有關係，那牠之所以自待者也不公道。牠的最高的統一實際上不是別的，只是意識的統一，並且牠的事物就是全般可分性的基礎或是最高的實體，而自我與非我兩者（斯賓娜莎的聰明與擴張）都是在實體之中定立的。要直到純粹的絕對的自我，並且遠遠地超過這種自我，獨斷論絕不會把自己昇高到這個地步的；牠進行到牠所走得最遠的地方，如在斯賓娜莎的體系中，一直到我們的第二與第三基本原理，然而卻不能達到第一絕對無條件的原理；平常牠並沒有遙遙地昇到如此之高。我們應當拋開達到這種最後進步並由是而完成科學的批評哲學。我們的知識學之理論的部分也只是從後兩個基本原理發展出來的，因為在此地只有第一基本原理纔有一個合則的妥當性，所以在實際上，這個理論的部分，如當其時所指示的，就是有體系的斯賓娜莎主義；不過是，每一個自我自身都是唯一的最高的實體；然而我們的體系附加上一種實踐的部分，而這一部分建立起第

一部分，並且決定牠，由是而完成整個的科學，竭盡一切在人類精神中所遭遇的東西，並由是而使常識與哲學重新充分地相調和，這種常識是爲康德哲學以前的一切哲學所輕蔑，然而卽在我們的理論的體系看來，也好像與哲學相衝突，絕沒有任何調和的希望。

9. 若果從判斷之一定的形式，卽牠是一個能以反·定·立的，或能以比·較·的，建·築·在·一·種·差·別·或·關·係·理·由·之·上·的·云·云，完全抽象出來，並且若是單把行爲方法之一般的事物——一個應由牠一個加以界劃的那種事物——置之一邊，那我們就具有規定（界劃在康德則爲限制）的範疇。就是總量的全般之定立作用，假使牠在現在是實在性或否定性的量的話，那這種定立作用就叫做規定。

第二篇 理論知識之基礎

第四章 第一定理

在我們未入正題之先，我們且先對於我們所取的途徑加以簡短的反省——我們現在有三個邏輯的基本原理；就是：建立其他一切基本原理的同一原理（*Grundrutz der Identität*）；次則是置定反·定·立·作·用·原·理（*den des Gegensatzens*）與理·由·原·理（*den des Grundes*）；後兩個原理纔使綜合命題的方法全般地成爲可能；提出這一綜合命題的方法的形式並且奠定了牠。所以我們爲的要在反省之中使我們的方法之形式的妥當性有保證，並不再需要什麼東西。——同樣地，在第一個綜合的行爲之中，即在基本綜合命題（自我與非我的基本綜合命題）之中，爲一切將來的可能的綜合命題置定一個內容，並且我們對於這一方面也不再需要什麼。所有應該屬諸

知識學領域的一切事物皆不得不從上述的基本綜合命題發展出來。

但是若果某種東西應該從這種基本綜合命題發展出來，那末在牠所結合的各概念之中，應該還包含着其他的概念，而這些概念直到現在還不曾釐定；我們的任務就是尋求這些概念。當這個時候，我們就適用下述的方法——照第三章，一切綜合命題的概念，都是經過反定立事物之結合而發生的。所以我們最先就應該探究這樣一些被置定了的各概念之互相對立的標識（此地就是說在自我與非我被定立為能以互相規定的限度內，就是自我與非我的標識）並且這種事情，是經過反省而後發生的，反省就是人類精神之一種任情恣意的行為——我說，就是探究作用；所以我們就假定：牠們是已經存有的，並且決不是為我們的反省纔形成的，和矯揉造作的（反省對之是毫不能為力的），就是說，要以自我的一種原始的必然的命題的行為為前提。

反省應該置定這種反命題的行為；並且這種反省在這種限度內，首先就是分析的。即是說，包含在 $\text{A} \rightarrow$ 的一定的概念中間，而視為互相對立為反省所升騰而成為明白意識之各種反定立的標識，就是把 A 概念分析化。但是此地所應特別注意的是，我們的反省分析一個概念，而這一概念

牠還沒有獲得，而是應該由分析纔找着的；分析化了的觀念之存在是一直到「X」的觀念之完成爲止的。因此就發生下述的問題：在未知的概念中怎樣能被分析呢？

沒有綜合的行爲，則反命題的行爲（但是無論如何，爲一般分析之可能性起見是要假定此類反命題的行爲的。）便絕無可能；並且在實際上若果沒有牠的一定的綜合命題的行爲，也就絕沒有一定的反命題的行爲（第三章。）牠們兩者在內部是結合着的，卽是一個同一不二的行爲，並且只有在反省中，纔是有差別的。因此就從反命題推到綜合命題；兩個互相反定立的事物被結合其中的第三者也就同時置定：這種第三者並不是視若反省的產物，而是視若反省的發見物；然而這就是視爲上述的自我之原始綜合命題的行爲的產物；因此這種行爲不應當成功爲經驗意識的行爲，同樣地也不應成功爲自今以前所置定了的各種行爲。因而我們從現在起馬上就碰到真正的綜合的行爲，但是此等行爲不再是像先前的那樣絕對地無條件的各行爲。但是由我們的演繹法將獲得下述的證明，卽牠們是行爲並且是自我的行爲。就是說，牠們這種行爲之這樣地確實就如最初的綜合命題確實是一個最初綜合命題一樣，牠們是從這一綜合命題發展出來的，並

且因此，牠們就形成同一不二的一種行爲；並且這一最初的綜合命題確實是一個最初的綜合命題，和自我所用之以定立自己的，牠的最高的實行確實是一個最高的實行，是一樣的。——被置定了的各行爲是綜合的；然而置定牠的反省卻是分析的。

但是上述的那些爲着分析的可能性而爲反省所假定的反命題應當視爲以前已經過去的，即視爲應該能以指出來的綜合命題的概念之可能性所依屬的這樣一些反命題，但是沒有綜合命題也就絕無反命題的可能。因此一個更高的綜合命題就要被假定爲已經發生的；而我們的第一業務就應當探究這種更高的綜合命題，並且決定地置定牠。實則此一更高的綜合命題原來是應該在以前各節中置定了的。然而無論怎樣，我們可以看見，因爲到一個科學之完全新的部分的過渡，無論如何在這個當口，總還有某種特殊的事物，是不得不提及的。

(A) 分析的綜合命題之規定

自我與非我（兩者被自我所定立，而定立於非我）被定立爲互相混淆而彼此有限制可能的，就是這樣的，即其一的實在性與伏赫變其他一個的實在性，反之亦然。（第三章）

在這一命題中包含着下述兩個命題：

1. 自我定立爲自我所限制的，非我這一命題在將來並且甚至在我們的科學實踐部分之中要起偉大作用，然而在目前（至少好像是這樣）還絕沒有什麼用處。因爲直到現在非我還是無，牠沒有什麼實在性，因此牠還不能令人想道，一個牠所沒有的實在性怎樣會在牠裏面被奧伏赫變；怎樣牠會因爲牠是無的緣故而被限制。因而這一個命題好像完全是沒有用的，至少是直到能以用任何一種方式把實在性歸之於非我以前那樣久的時候，牠好像是完全沒有用的。包含這一命題於其中的命題即：自我與非我互相限制的命題實際是被定立的；然而現在正在被定立的命題是否也爲牠所定立，並且是否包含在牠裏面完全成爲問題。自我也只能單單地在非我的關係上被限制，一如牠曾經自己首先限制了非我一樣——一如限制作用首先是從自我出發出來了的一樣，或許非我一點也不限制自我自體，而只是限制自我的限制作用；這末一來，縱或我們不應該把一個絕對的實在性賦予非我，縱使上邊所置定了的成爲問題的命題不包含在非我之中，無論如何，上邊的命題也依然是真實的和正確的。

2. 上述的那個命題中所包含的命題如下：自我·自·己·定·立·自·己·一·如·為·非·我·所·限·制·一·樣。對於這一命題有一種用處；並且牠應當假定為確實的，因為牠是從上邊所置定了的命題中推演出來的。

自我起初是被定立為絕對的，然後則被定立為一種使量有感受能力的可限制的實在性，實則就是被定立為非我所限制。然而這一切都是為自我所定立的；因為這些命題乃是我們的命題之因素。

（我們所要指出的：

1. 最後的命題建立起知識學之理論的部分——但是無論如何總要在這個自我完成以後纔行，而像這樣的自我，在綜合命題的陳述中不能成為別的東西。

2. 直到現在成為問題的第一命題建立起科學之實踐的部分。但是因為牠自己是在未定之天，那末，這樣一種實踐部分之可能性，也就依然同樣地成為問題。由是使生出：

3. 下述的疑問：為什麼反省應該從理論部分出發；無論怎樣，我們在進行中將要指出，並不

是理論的能力使實踐的能力成爲可能，反之，乃是實踐的能力纔使理論的能力成爲可能（即：理性自體單只是實踐的，並且牠只有在運用牠的各種法則於限制牠的非我之際纔成爲理論的。）——理性之所以成爲實踐的，乃是因爲實踐的基本原理之能思想性建基於理論的基本原理的可能性之上。但是關於能思想性，我們在論反省時還要說到的。

4. 由是以談，則我們此地所做的知識學劃而爲理論的與實踐的區分單就是問題；（以什麼理由我們在經過之中只應該這樣做，並且以什麼理由，那還未被人知道是這樣一種嚴密的界線就不能獲得。）我們還不知道，我們是否完成理論的部分，或則我們是否要和一種絕對不可解決的矛盾相衝撞；我們更不能知道，我們是否將從理論部分被迫而走入一種特殊的理論部分。）

（B）置定命題與一般命題所包含的全般對立之綜合

自我定立自己猶之乎爲非我所決定云云的命題爾今是從第三基本原理推演出來的；若是前一命題應該是對的，那末第三基本原理也就應該是對的；但是前一命題應該是對的，那意識之

統一的確就沒有奧伏赫變，而自我也就不應該中止成爲我，（第三章。）因此牠自身應該確實是對的，猶之乎意識之統一之不應奧伏赫變一樣。

我們首先應該分析牠，就是說，應當看牠是否包含對立於其中，並且看牠所包含的對立是什麼。

自我定立自己，猶之乎爲非我所定立一樣。因而自我就不應是能定，而應該是所定；然而非我卻應該是能定，即應該爲自我的實在性定立各種界限。因此，我們所置定了的命題中所包含的首如下述：

非我定立（能動）自我（牠在這種限度之內是受動的。）自我由絕對的活動，定立自己爲能定。一切活動，至少是我們直到現在所看見的那些，都應該從自我出發。自我具有自身，又具有非我，牠在量之中定立了兩者。然而自我定立自己自身爲能定，顯然就是適如自我之決定自己那樣。因此置定了的命題中也就不包含着下述的命題：

自我自己規定自己（由於絕對的活動。）

我們目前還是完全從下述事實中，即兩個命之每一個都自相矛盾的命題是否包含着內部的矛盾，並因此自己奧伏赫變自己云云，抽象出來。然而馬上也就曉得，兩者彼此互相矛盾；並且我可以不是活動的，若果牠應該是被動的話，反之亦然。

（活動與被動之各概念，不消說，還不是以反定立的事物的資格推演出來和發展出來的；然而從這些概念當中，除卻反定立的事物而外，也還得不出別的結論；我們在這兒利用這些話頭把牠們本身弄明白。同樣地顯然的是，凡於在已發展了的命題之一中被肯定了的，就是牠一命題所否定的，反之亦然；然而無論如何在某種意義上着實是一個矛盾。）

包含在同一不二的命題中的兩個命題，互相矛盾，因此牠們就互相奧伏赫變自己；而牠們包含其中的命題則是自己奧伏赫變自己。上邊所置定了的命題就是如是云云。因此這個命題就是自己奧伏赫變自己。

但是若果意識之統一不應當奧伏赫變，那這個命題也就不需要奧伏赫變；因此我們就應當設法結合上所指出的各種對立；（就是說，照上邊所說的，我們不應當在我們的反省事業中用一

種欺飾手段虛構一個結合點；而是，因為意識之統一，然而同時就是以奧伏赫變來威脅一統一的。那個命題是被定立的，那末，這個結合點就應該已經存於我們的意識之中，我們且只應該經由反省去尋求牠。現今我們已經分析了一個綜合的概念 $\parallel \times$ ，而這個概念實際上是存在在那兒的；我們並且應該從分析所發見了的各種對立，推定概念的未知物 \times 是什麼東西。

以下請試說我們的任務的解決。

在此一命題中被肯定的，在彼一命題中則被否定。因此就是實在性與否定性自己與伏赫變的那種東西；這些東西不應自己與伏赫變，而是應當結合的，而這種事體之發生（第三章）則由於限制與規定。

在這個限度內，我們要說：我自己規定自己，應當承認自我的自我具有實在性之絕對的總合。自我只能規定自己為實在性，因為牠被定立為絕對的實在性（第一章），並且在自我裏面絕沒有定立否定。然而無論如何，牠應該為自己自身所決定，那就不能說：牠在己身之中與伏赫變著一種實在性，因為由是而牠將直接地被移植在與自己自身相矛盾地方；而是應該說自我規定實

在性，並以實在性爲媒介，而規定自身。牠把一切實在性都定立爲絕對量。除卻這種絕對量而外，絕沒有別的東西。這種實在性被定立在我之中。所以，若果實在性是所定，那自我也就是所定。

還應該注意的是，這是我之一種絕對的行爲；見諸第三章的絕對的行爲，正和這個絕對的行爲一樣，在這裏，我自己定立自己爲量；並且此處的行爲，爲着各種推論，不得不明確地置定。

非我與自我爲對立；非我中之有否定，猶之乎自我中之有實在性。若是實在性之絕對的總體，定立在我之中，那末，否定之絕對的總體就必然地應當定立在非我之中；並且否定自身就是應當定立爲絕對的總體。

自我中的實在性之絕對的總體與非我中的否定之絕對的總體兩者應當爲規定所結合。所以一部分自我是能定的，一部分自我則成爲所定（被規定的）——換句話說：命題是應該採取兩重意義，即無論若何，兩者應該能以並存的意義。

然而兩者卻應該把牠認做一個同一不二的東西，就是說，在自我被規定於其中的關係上，自我應該是能定；而在自我自己規定自己於其中的關係上，自我應該被規定（即所定）。

自我之被規定，就是說，牠裏面的實在性被奧伏赫變。所以若是自我只在自己裏面定立一部分的實在性之絕對的總體，那牠因此就把上述的實在性之絕對的總體奧伏赫變；而因為量之與其自身之對立作用（第三章）與同等性，又在非我之中把同於奧伏赫變了的實在性的一部分加以奧伏赫變（第三章）一個等級總是一個等級；這是實在性的一個等級，或是否定的一個等級（譬如把實在性之總體分爲十等分，把五等分定立在自我之中，那末其餘的五等分的否定部分就必然地定立在自我之中）。

自我在其自身之中定立好多否定的部分，那牠也就要在非我之中定立好多實在性的部分；反定立事物中的這一部分的實在性正所以奧伏赫變非我之中的實在性（例如否定的五等分被定立在自我之中，那末實在性的五等分就定立在非我之中）。

因此自我在牠定立實在性於非我的限度內，定立否定於其自身，並在牠定立否定於非我的限度內，定立實在性於其自身；因此牠在牠是所定的限度內，定立自己爲能定的，並在牠自己規定自己的限度內，則成爲所定；而任務則在牠上面曾經被奧伏赫變了的限度內，被解決。

(在這個限度內，任務是解決了；然而總還殘留着下述問題未被解答，即自我怎樣能以定立否定於其自身，或則怎樣能以定立實在性於非我之中；若果把這等問題委之於不答，那就等於無所聞見。因此我們將要曉得，絕沒有人因此觸到我們這種問題的解決之外觀上的虛無性與不滿足性。)

現在我們已經取得一個新的綜合命題。在這個綜合命題中所置定的概念包含在更高的規定之種屬概念中；因為量是由這一概念來規定的。但是若果這種概念實際上應該成爲別一概念，而牠所指示的綜合命題，實際上應該成爲一個新的綜合命題，那牠就不得不指出這一概念與規定全概的概念之特殊的差異，牠就不得不指出兩個概念之差別理由。——量單只是爲一般的規定所確定；研究一個事物的量，怎樣並且用什麼方法經過我們現所置定了的概念爲牠的反定立事物所定立，反之亦然。同時非我的否定或實在性則爲自我之否定或實在性所規定；反之亦然。我可以隨便從我所願欲的反定立事物之任何一個出發，並且同時都是規定作用之一種行爲規定。其他一個。這一個更決定的規定我們可以適當地名之曰交互規定（依照交互作用之類似。）這

是和康德所說的關係(Relation)爲同類的東西。

(C)反定立命題之第一命題自身所包含的各對立的交互規定之綜合

我們馬上就可以指出，經過綜合命題，而以交互規定爲媒介對於主要困難自體的解決，並得不到什麼重要的東西。但是我們對於方法卻獲得堅固的根據。

此處所應結合的一切對立都應包含在本節開始所置定的主要命題中；而牠們之應包含其中，乃是因爲上邊所做的關於方法上的注意：牠們又應該被交互規定的概念結合在一般的事物中；這樣一來，那包含在已經結合起來的一般命題中的，各種對立就必然地應該已經被交互規定間接地連合起來。各種特殊的對立就這樣地包含在上所置定的一般命題之中；而結合牠們的綜合概念也就這樣包含在交互規定之一般概念中。因此我們之處理這一概念就不得不直接和我們處理規定全般之概念一樣。我們規定這個概念自身，就是說，我們由附加的條件，即一個事物的量應該爲牠的反定立事物所規定，反之亦然云云的條件，以一種較少的量限制牠的廣袤的範圍，這樣我們就取得交互規定的概念。因剛纔所舉的例證我們自今而後就應該詳細規定這一概念。

自身，就是說，經過一種特殊的附加條件以限制牠的範圍；這樣我們就取得各種綜合概念，而這些綜合概念則包含在交互規定之更高的概念中。

由是我們就賦有能力可以由這概念的嚴密的界限規定這些概念，這樣一來，那使牠們交互作用並由這一概念的領域超越到牠一概念的領域之可能性，端的要被毀壞了。每一錯誤馬上就發現自己是缺乏嚴密的規定。

非我應當規定自我，就是說，牠應該使自我中的實在性與伏赫變。但是這種事情只有在下述的條件下，即非我在其自身具有牠應該在自我之中使之與伏赫變的實在性的那部分云云的條件之下，纔有可能。因而——非我在其自身即具有實在性。

然而一切的實在性都是定立於自我的，但是非我是與自我相對立的；因此非我之中就絕沒有定立什麼實在性，而是定立一種正規的否定，一切非我都是否定；因此牠在其自身絕不具有實在性。

兩個命題互相與伏赫變。兩者都包含在下述的命題之中，即：非我規定自我。因此上述的命題

就自己奧伏赫變自己。

1. 矛盾並不會被交互規定之概念所解消。假使我們定立實在性之絕對的總體為可分的，即可增可減的這樣一種東西（甚至有權能以這樣做，還是沒有證明）；那末，我們自然就能以爬梳去實在性中之任情恣意的部分，並且必然地應當在這種條件之下把牠們定立在我之中；這樣情形是由交互規定的概念贏得來的。然而我們怎樣能以放棄自我之實在性的各部分？這還未觸到的問題——不消說，反省因交互規定的法則在反定立的事物中定立一事物中所奧伏赫變的實在性，反之亦然，若是反省起初在任何地方已把實在性奧伏赫變了的話。然而凡牠所認為有理由的或牠認為有完全施行交互規定的必要的那種東西，到底是什麼？

我們自己更決定地宣明——牠就是絕對地定立在我之中的實在性。在第三個基本原理之中，並且非我馬上就被定立為一種量；但是每一個量都是某物，因此也就是實在性。然而無論如何，非我總應該是否定——因而同樣地應該成為一種實在的否定（一種消極的量）。

惟是依照單純的關係之概念說，兩個互相反對的事物中，我們願意承認那一個為實在性，並

承認那一個爲否定，都完全一樣。這要視乎反省從兩個客觀的那一個出發而定。在完全從一切數量抽象出來的數學中，實際上就是這樣，並且要完全注意到數量。我或則願意叫前進的步驟爲積極的大小抑或願意叫後退的步驟爲積極的大小，在自體上完全是一樣的；並且這完全要看我要置定前者的數目爲最後的結果，抑或要置定後者的數目爲最後的結果而定。在知識學就是這樣。在自我中爲否定的，在非我中就是實在性，反之亦然；交互規定的概念所規定的就是這麼多，然而再多也沒有了。惟是我願意把自我中的那種東西名之曰實在性，或否定，依然完全委之於我的任情恣意，這單是說的有關係的 * 實在性。

因此在實在性自身之概念中，曝露出曖昧的意思，而這種曖昧的意思，正是交互規定之概念所引起的。若果不讓這種曖昧的意思發生，那意識之統一就要奧伏赫變；就是：自我爲實在性而非

* 我們要注意在上所云云的語言使用上，「有關係的」這一個字常是被那單只能由數量來區別，並不能再由別的東西來區別的東西所正確地使用的；並且要注意：無論如何，我們絕不能有一定的概念與那個字所由生的「關係」一字相結合。

我同樣地也是實在性；並且兩者不再相對立，並不是自我 \parallel 我，而是 \parallel 我。

2. 若果上所指出的矛盾可以得着滿意的解決，那萬事之先就應該先掃除上述的曖昧的意思，矛盾或許能以藏在這種曖昧的意思背後，並且不能成爲真實的矛盾，而只是一種表面上的矛盾。

一切實在性的源泉就是自我，因爲自我就是直接的東西和絕對的被定立的事物。經過自我並且以自我方生出實在性的概念。然而自我之存在（是）乃是因爲牠自己定立自己並且牠之定立自己，乃是因爲牠存在（是）因此自己定立作用與存在乃是同一不二的。然而自己定立作用之概念與活動全般之概念也是同一不二的。因而——一切實在性都是活動的；而一切活動的事物都是實在性。活動是積極的、絕對的（在與單純的相對的對立中）實在性。

（我們在此處完全純粹地來思想活動之概念是很必要的。凡是不包含在自我經過自己自身的絕對的定立作用中的，都不能經個這個概念而有所指示，就是，凡不包含在「我是」云云的命題中的，皆不能經過這個概念而有所指示。因此顯然的，不僅要從一切時間條件完全抽象出來，

並且也要從活動之一切客觀完全抽象出來。自我之事行因爲牠定立牠自己的存在絕不與客觀相干，而是這種事行返諸自己自身。當自我自己表象自己時，然後牠纔成爲客觀——想像力大都難以抑制自己去把最後的標識，即活動施諸其上之客觀的標識，混入活動之純粹概念中；但是我們只要對於活動之迷妄加以警戒，因此我們至少在那從這樣一種混合中所可能產生的一切推論中從事抽象，就夠了。

3. 自我應該是能定的，即實在性，或是像這種概念在爾今之被規定一樣，活動應該在其中與伏赫變。因此在自我之中就定立下活動之反對物，但是活動之反對物就叫做忍受作用。忍受作用是積極的、絕對的否定，而在這個限度之內則與單純的相對的否定爲對立。

（我們應該希望阻礙這個字或許有較少的附屬條件。此處不須想到痛苦的感覺，着實不需要注意及之。或許是這樣，就是應該從一切時間條件，再進還要一直從一切爲忍受作用之源的活動抽象出來而爲反定立事物。忍受作用爲剛纔所置定的純粹活動的概念之單純否定；實際上就是量的，因爲牠自身是量的；因爲活動之單純否定，即從活動中把牠的數量抽象出來。○，則這

種否定就是靜止。凡是自我之中不直接包含在「我是」云云之內，不直接爲自我經過自己自身的定立作用所定立的萬有，皆有同樣的阻礙（一般的執着）。

4. 若是自我是處在阻礙狀態中，實在性之絕對總體應該繼續下去，那末因爲交互規定之被定立事物的關係，必然要依上所云云把同等程度的活動移置於非我之中。

於是上述的矛盾就這樣地解決了。非我之爲非我在自體上，絕沒有什麼實在性；然而在自我發生忍受作用的限度內，非我則有實在性；乃是因爲交互規定之被定立的事物的關係。非我（至少是如我們自今以前所洞察的）之於自我，只有在這個限度內，即在自我爲感受性的限度內，纔具有實在性，並且除卻自我之一種執着的條件外，非我就絕無實在性云云的這一命題，爲着推論起見，是很重要的。

5. 現在推論出來的綜合概念包含在交互規定之更高的概念中；因爲牠在這個更高的概念中就是一物，即非我之量，就是爲牠的反定立事物，即自我之量所規定的。然而這一綜合概念卻又與這個交互規定之更高的概念特別地不同。就是說，在交互規定的概念中，兩個反定立事物中無

論誰被誰所規定，即兩者之中誰被認為實在性，與誰被認為否定，都完全是一樣的。這或許就是量——但是除了被規定為單純的量而外，也就再沒有什麼東西。——然而現在的綜合命題中的參伍錯綜卻不是沒有差別的；對立的兩項之中應誰為實在性，而非否定，與應認誰為否定而非實在性，是有一定的。因此就由現在的綜合命題定立了活動，實則就是在一物中定立活動到某種程度，那在牠的反定立事物中定立忍受作用，也就同樣地到什麼程度，反之亦然。

這樣的綜合命題叫做作用性（原因性）之綜合命題。那個被認為活動的，在非忍受作用的限度內，就叫做原因。（原始實在性，即絕對被定立的積極實在性，就是為上述的實在性那個所適當地表明的。）那個被認為忍受作用，並且在這個限度內又是非活動的部分，叫做受作用者（效果，就是一個依屬物而非原始的實在性。）兩者在所思想的結合中叫做作用，受作用者，我們絕不應叫牠做作用。

（在作用性的概念中，如剛纔所演繹出來的那個概念那樣，完全是應該從經驗的時間條件抽象出來的；然而這種概念雖然沒有時間條件也是可以着實設想得到的。一部分是，時間還沒有

演繹出來，而我們自己在此地還是毫無權利去運用牠的概念；一部分是，我們應該把原因視爲這樣一種東西，即在牠在一定的作用之內是活動的限度之內，應該把牠視爲在時間上是先乎受作用者而存在如將來在要略上所指出的那樣一種原因云云，完全不是真的。所以原因與結果因綜合統一的結果，應該視爲同一不二的東西，從我們將來所要指示出來的各種理由，依着時間是先乎結果而生的，並不是這樣一種原因，乃是作用性所承認的實體。然而在這一點上，作用加於其上的實體，就時間說，是先於那個在牠裏面承受了作用的事物而產出的。）

(D) 包含在反定立事物的第二命題中對立的交互規定之綜合命題

自我定立自己爲能定，即牠定立自己云云的命題乃是包含在我們的主要命題中而被置定的第二命題，這個命題自身就包含着對立；並因此而自己與伏赫變。然而因爲牠若不是意識之統一也是間接地被奧伏赫變的，那牠自己就不能與伏赫變，那我們就應該由一個新的綜合命題來結合牠裏面的對立。

(a) 自我規定自己；牠是能定者（這就是活動一字的意思）因此就是活動的。

(b) 牠定立自己；牠是一個被規定者（所定）因此就是受動的。（定性，依照被規定者內部的意義，總是指示一種忍受作用，即實在性之分裂。）因而自我在一個同一不二的行為中，同時是自動的又是受動的；牠同時被認為實在性與否定，無論如何無疑地是一種矛盾。

這個矛盾應當由交互規定之概念來解決；並且若不依上邊的各命題而做如下的設想：自我由活動以規定牠的忍受作用；或由忍受作用以規定牠的活動，那牠或許可以完全被解決的。夫然後牠在一個同一不二的狀態當中同時是自動的，又是被動的。問題只在於：是否設想到或怎樣設想到上頭這一個命題。

我們應該為一切規定之一般的可能性（一切測度作用的）確立一個規範。然而這個規範除了自我自身卻不能有別的，因為原來只有自我是絕對地被定立的。

然而實在性是定立於自我之中的。因此自我就不得立為實在性之絕對的總體（因此也就不被定立為一種量（Quantum）一切額量（Quanta）皆包含其中，並且這種量能為一切額量的尺度；）實則自我就是本原的和絕對的；若是上邊所設問的綜合命題是可能的；而矛盾

應該圓滿解決的話。因而：

1. 自我就不需要任何理由，並不在任何可能的條件之下，端的是把實在性之絕對的總體，定立為一種量，因為這種定立作用的緣故絕對就再沒有更大的量超過這種量的；並且這個實在性之絕對的最高限度是牠自己，定立在自身之中的。所有定立在自然之中的一切都是實在性；而所有一切存在的實在性都定立於自我之中（第一章）。然而自我中的這個實在性就是一個量，並且實際上就是一個絕對地被定立的量（第三章）。

2. 實在性之缺乏（忍受作用）的量應該為這個絕對地被定立的尺度所規定，並應該依照這個尺度來規定。然而這個缺乏是沒有的；而這個能缺乏者也是沒有的（非我是無從知覺的）。因此，這種缺乏只有由下述的事實來決定，即實在性之其餘的事物或許是一定的。因而，自我只能規定牠的實在性之限量；同時否定之量也就為這種量之規定所規定（以交互規定之概念為媒介）。

（我們在此地還要從自我中之否定的規定，即實在性自體之對立，抽象出來並且單把我們

的注意向着實在性之量的規定，而這個量是小於總體的。）

3. 一個不等於總體的量的實在性，其自身就是否定，即總體之否定，牠以限量的資格而與總體爲反定立；然而一切反定立的事物都是牠與之爲反定立的那種東西的否定。每一個定量都是非總體。

4. 然而若果這樣一個量應該與總體爲對立，因此也就應該與牠爲同類（依一切綜合命題與反命題的各法則），那在兩者之間就應該有一個關係理由；而這一理由就是可分性的概念（第三章。）在絕對的總體中是絕沒有部分可言的；然而這個總體是可以與各部分相類似，又可以與之相差別的；夫然後上述的矛盾纔可以得到圓滿的解決。

5. 爲的把這事理解得明白起見，我們對於實在性之概念要加以注意。實在性之概念同於活動之概念。一切實在性均定立於自我之中，就是一切活動均定立於自我之中，反之亦然；自我中的一切都是實在性，就是自我只是活動的；單就其活動之點言之牠是我；然就其不活動之點言之，則牠就是非我。

一切忍受作用都是非活動。因此忍受作用除卻經過下述的事實，即牠與活動發生關係，絕不能讓別的東西來規定牠自己。

不消說，這是與我們的任務相適合的，依照我們的任務則忍受作用應該藉助於活動，而為一種交互規定所規定。

6. 忍受作用除了在下述的條件下，即牠具有一個與之有關的關係理由云云的條件之下，不能與活動發生關係。然而這種事情除了實在性與否定之關係理由，即量之關係理由外，不能成為別的東西。忍受作用經過量纔可以與活動發生關係，就是說：忍受作用是一定量的活動。

7. 爲的要能對於一定量的活動加以思索起見，我們就不得不有一種活動的規範：就是說活動全般（這就是我們上邊所說的實在性之絕對的總體。）一定量的全般，就是尺度。

8. 若果一切活動都定立於自我之中，那末，一定量的活動之定立作用就是這種活動的減少；而這樣一個一定量，在牠不是一切活動的限度內，就是一種忍受作用；牠在自體上是否同是活動，可以不管。

9. 因此忍受作用不是在活動之爲全般活動的限度內，而是在活動之爲一切活動的限度內，爲一定量之活動的定立作用，即反乎活動的定立作用之反定立，所定立就是說，上述的一定量的活動之爲這樣一種量，其自身則被定立爲忍受作用；並被規定爲這樣一種量。

（我說，是一定的。一切忍受作用都是活動之否定，即活動之總體爲一定量的活動所否定。並且在這種事情發生的限度內，一定量是屬於忍受作用的範圍內的。——若果這個一定量被視爲活動的話，那牠就不屬於忍受作用的範圍內，而是被摒絕於此範圍之外。）

10. 現在我們提示出來一個X，而這個X同時是實在性，又是否定；是活動，又是受作用。

（a）X在牠與非我有關係的限度內，則爲活動，因爲牠被定立在自我之中，並且是定立在能定立的能行爲的自我之中。

（b）X在牠與行爲之總體發生關係的限度內，則爲忍受作用。牠不是一種全般的行爲而是。一定的行爲；即包含在全般行爲的範圍內的一種特殊的行爲方式。

（假使引個圓線 \parallel \triangleright ，那末被牠所包括在內的整個平面就 \parallel \times ，這個X的圓面就與那被摒

絕在這個面積之外的無限空間中的無限平面相對立。若果在A圓周內再做一個等於B的另一圓線，則這個圓線內所包括的 \llcorner 的平面，起初是包括在A圓周之中，然而同時就與這個圓周一起和那為A所摒絕的無限平面相對立；並且在這個限度內，牠與X平面是完全相同的。但是若果在牠視為被B所包括的限度內，那牠就與那被摒絕出來的無限平面為反定立，因此也就與不包舍在牠裏面的X平面的那部分為反定立。因而，空間Y就是自己與自己為反定立，就是說，牠或則是平面X的一部分或則牠是自己獨自存立的平面Y。

舉例如下：『我思想』最初是一個活動的表詞，『自我是能思想的，並且在這個限度內，又被定立為能行為的。再者，牠又是一個否定之表詞，即限制作用或忍受作用之表詞，因為思想(Denken)為存在之一種特殊的規定；在這種思想之概念中，其他一切種類的存在皆被摒絕。因此，思想之概念就與自己自身為反定立；當牠與所思維的對象發生關係時，牠就表明一種活動；當牠與存在全般發生關係時，那牠就表明一種忍受作用；因為若果思想應該是可能的話，那存在就不得被限制。

自我之每一可能的客詞，都是表明自我之一種限制作用。主語：我，是絕對的活動者，或能存在者。這種活動被客詞（例如我想，我努力等等）包括在一種有限制的範圍之內（這種事情怎樣發生並由何道而發生，現在在此還不成問題。）

11. 現在讓我們來充分地觀察一下，自我怎樣由牠的活動並藉着牠的活動，規定牠的忍受作用，並且牠怎樣能以同時是活動的，又是受動的。當牠經過那包含在牠的實在性的絕對總體的一切領域中的絕對自發性定立成一個一定的領域，並當牠是單只注意在這種絕對的定立作用，然而卻從領域的界限抽象出來的限度內，牠是能定；當牠被定立，即被視為是在於一定的範圍內，並從定立作用之自發性抽象出來的限度內，牠是所定。

12. 我們具有自我之原始的綜合行爲，由是而解決上所置定的矛盾，並由是而找到一個新的綜合概念，這一概念我們還要更精密的研究的。

這一概念，也和上邊的那個概念，即作用性之概念一樣，——是一個更詳盡的一定的交互規定；並且我們在兩者之中獲得極完滿的理解，假使我們把牠和上述的規定加以比較，那就猶之乎

在自己自身之中，加以比較一樣。

依照規定全般之各法則，則（a）交互規定的兩方面應該是相同的，（b）兩者應該是互相反定立的，（c）在牠們與上述的規定爲反定立的限度內，彼此應該是相同的，（d）這一個與那一個應該是反定立的。

（a）牠們在下述的事實中與交互規定是相同的，即在兩者之中與在上述的規定全般之中，活動爲受動所規定，或是實在爲否定（無論是那一個都正是那一個，）所規定，反之亦然。

（b）牠們兩者都與交互規定爲反定立。因爲在交互規定中大概只有一種交互被定立，然而卻不是被規定。我們是否願意從實在過渡到否定，抑或願意從否定過渡到實在，完全聽其自由。但是交互的規律卻被確立並被規定於最後相因而至的兩者的綜合命題之中。

（c）牠們自己在下述的，即規律確立於兩者之中的事實中，是相同的。

（d）在交互規律之中，兩者是反定立的。在原因性的概念中活動爲受動所規定；在現今被推演出來的概念中，受動則爲活動所規定。

13. 在這個限度之內，自我被視為包括一切實在之絕對被規定的整個的範圍，那末，自我就是實體。在這個限度，自我被定立在這個範圍的一個不會絕對地被規定領域內（這個領域怎樣被規定與由何而被規定，留待後來纔研究。）若果自我是偶然的；或則牠在這個範圍裏面是一個偶然（*A Kziden*s）。把這一特殊的領域從整個的範圍之中劃然分開的界限就是使偶然之所以為偶然的那種界限。牠是實體與偶然間的差別理由。牠是存在於範圍之內；因而偶然是存在於實體之中，並附於實體之內；界限大概是摒除於全範圍之外的；因而偶然就不是實體。

14. 沒有實體不與一種偶然發生關係，這是可想而知的；因為自我在絕對的範圍中經過各可能的領域之定立作用，方成為實體；各種實在經過各種可能的偶然才產生；因為不然的話，一切實在將成為絕對的一，亦未可知。——自我之各種實在乃是牠的行為的方式；牠是實體，在某種關係上，一切可能的行為方式（成為各種類）皆被定立於其中。

沒有實體便沒有偶然，這是可想而知的；因為要想認識某種事物就是一個一定的實在云云，那我就應該使偶然與實在全般發生關係。

實體一般地被視爲一切交互偶然則是一個被規定的事物，這一被規定的事物與其他一個能以交互者發生交互。

原來只有一個唯一的實體，卽自我：一切可能的偶然，因而又是一切可能的實在都被定立於這一唯一的實體之中。——我們將適當其時地，在任何一個標識中看出一個實體有好多種同樣的偶然，能以被融會貫通，並且甚至能以被視爲各種實體，這等實體的各種偶然爲上述的各種標識之自己的差異性所規定，而這種差異性，是與同等性同時發生的。

注意：一半是自我自己所由之以區別自己爲實體與偶然並由之而與以比較的自我活動之粗疏並完全曖昧；一半是激發自我以從事這種行爲的那種事物之粗疏並且完曖昧；末了如我們從第一綜合命題中所能揣測的那樣，那一種事物的確應該成爲非我之一種作用。

因此，如在每一個綜合命題之中所常常發生的那種事體一樣，牠是在一切事物之中間正確地聯合起來並結合起來的；然而兩者都不是最終的結局。

這個注意從新的一方面指示我們以知識學的業務。牠總是繼續不斷地於反定立事物間

插入各中間連環，然而矛盾卻並不因此而完全解決，而只是把牠更加置諸度外。若是在聯合起來的各連環中間插入一個新式的中間連環，而從這些聯合起來的中間連環中，在詳實地研究時就會看出，牠們無論如何是不會圓滿地聯合起來的，那末，最後被指示出來的矛盾，不消說是除去了；然而要解決這種矛盾的話，那我們就不得不採取各種新的目標，這些新目標累次都是反定立的，並且是不得不為一個新的目標所聯合的。

包括其他一切課題於己身之本原的最高的課題則如下述：因為自我與非我應該彼此完全反定立，那自我究為何可以發展而為非我，非我又如何可以發展而為自我。我們在兩者中間插入任何一個X，兩者對於這個X發生作用，同時也就因為牠們由是而彼此可以互相間接地發生作用。然而我們馬上就發見，在這個X之中，無論如何也還不得不有任何一點，在這個一點上，自我與非我直接地相遇。要防止這種事，我們就在嚴峻的界限中間插入一個新的中間連環II，並代以一個新的中間連環。但是馬上牠這就告訴我們，在這個新的中間連環之中和在X之中一樣，不得不有一點，在這一點上，兩個反定立的事物直接地發生接觸，並且若果這種葛籐

實際上不是爲理性之絕對的最高命令，即『這·個·應·當·』云云的絕對的最高命令所解決，而是爲牠所分割，而這種理性之絕對的，最高的命令並不是哲學家造作出來的，而不過是他指示出來的，因爲非我與自我並沒有方法聯合，完全不成其爲非我，那這種事情將繼續下去以至於無窮。

我們還可以從另一方面來觀察這個問題，——在自我爲非我所限制的限度內，自我是有限的；但在自體上，像牠爲牠自己的絕對的活動所定立那樣，那牠就是無限的。牠裏面這兩種東西，即有限性與無限性是應該聯合起來的。但是這樣的一種聯合在自體上是不可能的。實際上這種爭議好久就被和解了；無限界劃有限。然而最後因爲我們所企圖的聯合之完全不可能指示出來，所以有限性全般就不得不被奧伏赫變；一切限制作用都應該消滅，無限的自我依然不得孑然獨立而爲一與萬有。

假使在綿延不斷的A空間之中，在M點上定立着光，並在N點上定立着暗；因爲空間是永常的，並且在M與N中間又絕沒有什麼罅隙，所以在兩點之間任何一個地方就不得有一點

O, 這一點同時是光和暗, 無論那一個都是自相矛盾的。——在牠們兩者中間就給牠們置定一個中間連環, 即朦朧 (Dämmerung)。若果朦朧之色從 P 點走到 Q 點, 那牠在 P 點上就與光劃然分開, 而在 Q 點上則與暗劃然分開。然而由是牠就已經獲得了單純的停滯但卻不會滿意地解決矛盾。朦朧是光和暗的混合。惟是明亮的光在 P 點上, 只有依下述的事實纔能以分清界限, 即 P 點同時是光與朦朧; 並且在這個地方朦朧只有依下述的事實纔與光有差別, 即朦朧也是暗; ——就是說, 這個 P 點同時是光與暗。在 Q 點也是同樣的。——因此, 這種矛盾, 除非由下述事實, 即光與暗完全不是背道而馳的, 而是只有程度上的差別云云而外, 絕沒有別的解決方法。自我與非我之間的關係也就是這樣。

(E) 兩種置定的交互規定間所發生的對立之綜合的聯合

自我由非我定立自己爲被規定的云云, 是我們所由之出發的主要命題; 若是意識之統一不同時被奧伏赫變, 那這個主要命題也就不能被奧伏赫變。但是在這個主要命題之中伏着我們所應該解決的各種矛盾。首先成爲問題的就是: 自由怎樣能以同時成爲能定與所定 (即被規定)?

——這個問題或許這樣地回答：能定與所定因交互規定之概念的媒介所以是同一不二的；因此自我這樣在其自身定立一定量的否定，同時牠也就同樣地在非我之中定立一定量的實在。在這裏所餘的問題就是：那末實在還是應該被定立在自我之中，抑或應該定立在非我之中呢？——無論那個經過實在之概念的媒介都要這樣地回答：在自我之中應該定立的是否定或是受動並且若是依照交互規定之規則的那同量的實在或活動就應該被定立在非我之中。——但是無論如何一種受動又怎樣能以被定立在自我之中呢？——這個問題將更進一步地發生，並因實體性之概念的媒介對於此一問題將答覆如下：自我中的受動與活動是同一不二的，因為受動單只是一種較少量的活動。

然而我們由這些回答把我們自己糾纏在一種循環（論理）之中了。若是自我定立一種較小程度的活動於自己，那牠自然也就由是定立受動於自己，並定立一種活動於非我。但是自我絕沒有能力絕對地定立一種低度的活動於自己；因為經過實體性之概念，自我定立一切活動於自己，並且牠並沒有把什麼東西當做活動而定立於其自身之中。因此非我中的一種活動，就不得不

先乎自我之中的低度活動之定立作用而行；這個活動實際上在自我能以定立一小部分活動於其自身以前，就應該消滅自我之一部分活動。然而這種活動又同樣地不可能，因為爲了活動性之概念的關係，只有在像一種受動被定立於自我之中那樣的限度內，一種活動纔可以以非我爲基礎。

我們自己對於成爲問題的要點，還要更詳明地來說明，目前還不是出之以正式的形式。同時讓我先假定時間的概念是已知的。——依照活動性之單純的概念，在第一種狀況之下，定立下述的事實，即自我之限制是單獨地從非我之活動產生出來的。假使你們以爲在A時間點上，非我對於自我不發生作用，那末，一切實在都存在於自我之中，並且絕沒有什麼實在。假使你們又以爲，在B時間點上，非我以三度的活動對於自我發生作用，那末，因爲交互規定之概念的關係，不消說，自我中的三度實在就被奧伏赫變。並且不是定立牠的三度實在，而是定立牠的三度否定。但是，當此之際，自我所取的态度單是受動的；各種程度的否定不消說是定立在牠裏面；但是這各種程度的否定之被定立也不過——爲的是任何一個智力的本體，但不是爲的自我自身。而這個本體是在

上述的作用中觀察自我與非我，並且是依照交互規定的規則以判斷自我與非我。並且我們還要想到：牠可以把A瞬間內的狀態與B瞬間內的狀態加以比較，並且可以把牠在兩個瞬間中的活動之各種量加以區別；至於這種事情怎樣可能，那還沒有指示出來。自我在上面所假定的情形中自然是被限制的，但是牠卻不會意識到牠的這種限制。若是用我們的命題來表明牠的話，那自我不消說，或許就是所定；然而牠不是自己定立為所定，而只是牠外面的任何一個本體能以定立牠為所定。

或則，當第二種情形的時候，依着實體性之單純的概念定立下述的事實，即自我截然擺脫非我之一切影響而獨立地有一種能力，可以自己任意地定立一定量的實在於自身之中；這就是先驗的唯心論的前提，尤其是這種唯心論之所以為唯心論的預定的和諧之前提。此地所說的完全是從下述的事實抽象出來的，即這一前提已經與絕對最初的基本原理相矛盾。並且又賦予牠那種把這一定量的實在與絕對實在相比較，並加以測算的能力。假使在這種前提之下，以二度的一定的活動定立自我於A瞬間，以三度的一定的活動定立自我於B瞬間，那我們自會着實地

明白，自我在兩個瞬間怎樣被限制，而實際上在B瞬間又怎樣更多地被限制，因為牠在A瞬間還能以判斷；但是我們簡直沒有看出，自我怎樣能以把這種限制與非我之中的某種事物，即這種限制的原因，發生關係。無論如何非我自己不得不把自己視為這種限制的原因。用我們的命題的用語來說，就是：那末自我不消說是定立自己為能定，但不是為非我定立為能立。（不消說，獨斷主義的唯心論者否認上述對於非我的關係之權能，他在這個限度內，是合理的，然而他卻不能否認這種關係作用的事實，並且還沒有人想到應該去否定牠。然而當此之際，獨斷主義的唯心論者，至少是要從對於非我的這種關係的權能抽象出來，說明這種已為人所公認的事實。但是他不能從他的前提說明這種事實，因此，他的哲學（獨斷的唯心論。譯者注）就是不完全的。若果他竟在我們之外又假定物之定有（*Dasein*），至少是像二三萊布尼茲哲學家之預定的和諧中所發生的那樣的定有，那牠就更其不合理。）

孤立地被使用的兩個綜合命題因此就沒有說明，牠們所應該說明的是什麼，而上面所摘發的矛盾依然存在，就是：假使自我定立自己為能定，那牠就不為非我所規定；若是牠為非我所規定，

那牠就不是自己定立自己爲能定。

一、我們現在完全決定地置定這個矛盾。

自我若果不在非我定立活動，那在自身之中就不能定立什麼受動，但是若果不在自身之中定立一種受動，那牠也就不能在非我之中定立什麼活動；沒有彼就絕沒有此；牠絕不能成爲絕對的，因此就不能從兩者之中有其一。因而：

1. 自我在牠定立活動於非我之中的限度內，不定立受動於其自身之中，在牠定立受動於自身之中的限度內，也不定立活動於非我之中；就是說：牠完全沒有定立（並不是條件被否認，而是確實應當注意的有條件的東西被否認；不是要求這樣一種交互規定之全般的法則，而是要求這種法則對於現在的情形之運用。）如上面所證明的。

2. 但是自我應該在自身之中定立受動，並且這個限度之內定立活動於非我之中，反之亦然；這是因爲從上邊絕對地被定立的各命題抽繹出來的結論。

二、在第一命題中被否認的，在第二命題中則被確認。

因此兩者之自待的態度，猶之乎否定與實在。但是否定與實在爲量所聯合。兩個命題都應該是適當的；然而牠們都應該只是部分地適當。牠們應該視爲是這樣的：

1. 自我在牠定立活動於非我之中的限度內。定立一部分的受動於自身之內；然而在牠定立活動於非我之中的限度內，牠不把一部分定立爲受動於自身之內；反之亦然。（顯然的，交互規定在一定的關係上，是對的並且被運用，然而在其牠的一定的關係上，則牠又不被運用。）

2. 自我只有在牠定立活動於自我之中的限度內，纔定立部分的受動於非我之中，並且在牠定立活動於自我之中的限度內，牠有一部分不定立受動於非我之中。（就已置定的標準說，這就是在自我之中定立一種活動，而這種活動是在非我之中絕沒會定立一種受動與之對立的，並且在非我之中定立一種活動，而這種活動在自我之中絕沒會定立一種受動與之對立的。我們現在想把這類活動名之曰獨立的活動，一直到我們更加詳細地習知牠爲止。）

三、但是自我與非我之中，這樣一種獨立的活動卻與反定立事物之法則相矛盾，而這種法則現在則被交互規定之法則更詳細地規定了；因而牠就特別地與交互規定之概念相矛盾，而這一

概念在我們現在的研究中則是有支配能力的。

自我中的一切活動規定非我中的一種受動（歸結在這樣一種受動），反之亦然。這是由於交互規定之概念的原故。——然而現在的命題則正這樣置定如下：

自我中之一定的活動絕不規定非我中的什麼受動（不歸結於這樣一種受動），而非我中之一定的活動則絕不規定自我之中的什麼受動。

無論那一個對於上邊的命題的態度，都和否定之對於實在的態度一樣。因此兩者都應該為規定所聯合，就是說，兩者都只能有一部分是適當的。

上面所有的命題之受人反對的為交互規定的命題，這一命題應該只有一部分是適當的，就是說，牠自己應該是被規定的，牠的妥當性為一種規則納之於一定的範圍之內。

或則是，用牠一種方式來給我們表明出來，就是，自我與非我之獨立的活動只在一定的意義中，纔是獨立的。這馬上便會明白。因為

四、自我之中應該有一種活動，而這種活動在非我之中規定一種受動，並為這種受動所規定；

反過來說，在非我之中也應該有一種活動，而這種活動在自我之中規定一種受動，並為受動所規定；根據上面的命題。交互規定之概念是可以運用於這種活動與受動之上的。

同時在兩者之中又應該有一種活動，而這種活動並不為其他的受動所規定；如現在所要求的，要能以解決這個可以顯現出來的矛盾。但是這個概念除了成為交互規定之概念而外絕不能成為別的東西。兩者在其中被視為聯合為一的命題如下：

獨·立·活·動·為·交·互·行·動·與·交·互·受·動（能經過交互規定而相互規定的行動與受動）所規定；反過來說，交·互·行·動·與·受·動·則·為·獨·立·活·動·所·規·定（其屬於交互的範圍的，則不屬於獨立活動的範圍，反之亦然；因而就是，每一範圍都是讓牠自己為與牠相反的範圍所規定。）

若是這一命題是應該主張的，那就顯然是：

1. 自我之獨立活動與非我之獨立活動在什麼意義上而互相規定；並在什麼意義上而不互相規定。牠們之規定自己不是直接的；然而而是經過牠們在交互中所從事的行動與受動而間接地互相規定的。

2. 交互規定的命題怎樣地同時能為妥當的，也能為不是妥當的。牠是可以運用於交互與獨立活動之上的，但牠卻不能以運用於獨立活動與獨立活動的自體之上的。交互與獨立活動存立於這個命題之中，但不是存立於獨立活動與獨立活動自體之中。

我們現在對於上面所置定的命題之意義加以反省。

這個命題中所包含的意義有三：

1. 獨立活動與受動為交互行動與受動所規定。
2. 交互行動與受動為獨立活動所規定。
3. 兩者彼此互相被規定，至於我們是否是從交互行動與受動過渡到獨立活動，抑或我們是從獨立活動過渡到交互行動與受動，都是一樣。

壹

首先我們應該研究第一命題；就是一般地叫做：獨立活動為交互行動與受動所規定的是什麼；然後我們便應該把牠運用在當前的各種情形上面。

1. 獨立活動完全爲交互行動與受動所規定（定立一定量的交互行動與受動）——我們要注意，我們要規定交互規定自身之概念，即要經過一種規則限制概念的妥當性之範圍。但是規定是由理由之指示而發生的。同時這種規定之被限制，和這一命題之運用的理由之被列舉出來，是一樣的。

就是，依照交互規定的命題，受動是被某一事物中的活動之定立作用定立在牠的反定立事物之中；反之亦然。惟是從反定立作用的命題看來，實在是顯然的，即若果一種受動應該完全被定立，那這種定立作用就不得被定立在活動之反定立的事物之中；但是爲什麼一種受動應該完全被定立，並且爲什麼這種受動不能在某一事物的活動中具有牠的運用的作用，就是說，爲什麼一種交互規定應該完全佔先着云云的問題，還沒有由此而得到解答。——像這樣的受動與活動是相反的；然而無論如何，受動應該直接地爲活動所定立，反之亦然；因此，牠們因爲規定的命題的關係，在第三者 \parallel 之中，也不得不是相等的（這個第三者使從受動到活動的過渡成爲可能，反之亦然。而意識之統一並不間斷，不過在這個統一中（說是這樣說）還發生

一個罅漏。〕這個第三者就是交互中的行動與受動間的關係理由（第三章。）

再者，關係理由在反省之中被交互所規定，並被交互規定給牠指出牠在反省中的地位。就是說，若是交互規定被定立，那末，關係理由就在那包含着交互規定的領域於己身之內的那個領域內被定立；恰恰就是經過關係理由牽引一個更大的範圍於交互規定的範圍之外，並經過這種圍範以確立關係理由。關係理由充實規定全般之領域，然而交互規定卻只充實這個規定的領域的一部分；如從上所云云看來已經是彰明較著的了，然而在此地卻爲了反省起見不得不加以注意。

這個關係理由是一種實在；或是當交互規定被視爲行爲時，那牠就是一種活動——一種獨立的活動就這樣地被交互規定全般所規定。

（同樣地，從上述的事實看來，誰也知道，一切交互規定都是實在之絕對的總體。這一實在之絕對的總體須要完全被奧伏赫變，並且因此那在某一事物被奧伏赫變之實在總體的量就不得不定立在牠的反定立事物之中。）

2. 我們把這個一般的命題運用到牠裏面所保有而現在可以完成的各種情形上去。

(a) 非我之活動藉助於活動性之交互概念而爲自我之受動作用所定立。非我是上面所曾經指示出來的各種交互之一；一種獨立的活動應該被這種交互所定立與規定。

交互規定發源於受動，受動是被定立的活動則爲受動所定立，並以受動爲媒介。受動定立在我之中。牠是完全建基於交互規定之概念中的，就是，若果活動應與這種受動爲反對，那末這種活動就不得不被定立在我之反定立的事物中，即非我之中——在這種過渡之中，這種事情自然也有並且應該有一個關聯的連環；或有一個在此處之爲關係理由的理由。這個理由誰也知道是牠在我與非我之中——受動與活動之中是相等的量。這個量就是關係理由 (Relationsgrund)。但是這個關係理由我們可以恰好處地名之曰理想的理由 (Idealen Grund)。因而自我中之受動就是非我活動之理想的理由——現在所考察的方

式因交互規定之法規而完全合法。

另一問題如下：那末，交互規定的法規應否被運用於此處，並且爲什麼應該運用於此活

動之定立於非我之中，然後受動方定立於自我之中云云毫不躊躇地是爲人所承認的，那末，但是爲什麼畢竟活動非定立不可呢？這個問題不應再爲交互規定的命題所解答，而應爲理由之更高的命題所解答。

受動定立於自我之中，牠的一定量的活動被奧伏赫變。

這種受動或活動的這種滅殺作用，不得不一種理由；因爲被奧伏赫變的應該是一種數量；然而每一數量都爲另一數量所規定，因爲這個另一數量的關係，牠纔不是一個較小的，也不是一個較大的，而是恰恰地這個數量，就規定之命題而論是如此（第三章）。

這個滅殺作用之理由不能包含在自我之中（牠不能由自我之中，即直接地從牠的原來的本體中發生出來）；因爲自我只定立活動於其自身之中，而不定立受動；牠單只定立自己爲能有，但不是定立自己爲非能有（第一章）。理由並不包含在自我之中；這個命題因爲非我所得而有，而非自我所得而有的反定立事物（第二章）與下述云云相等，即滅殺作用之理由包含在非我之中。

此處對於單純的量不再多談，所談的乃是質；受動在牠存立於存在（有 Sein）的限度內，與自我之本體是反定立的，並且只有在這個限度內，存在之理由纔不能定立於自我，而應該定立於非我。受動之被定立爲實在，要是被定立爲反定立的質則爲否定（不僅視爲一種較少量的活動而已，參看本篇各段中的 B 章）但是質的理由叫做實在的理由（Real Grund）一種離交互而獨立，已經假定了有交互可能的非我之活動就是受動之實在理由，並且是定立的，因此，我們就有這種受動的一種實在理由——因而牠就被上述的交互定立爲一種離交互而獨立，爲交互所假定的非我之活動。

一部分因爲我們在此地已達到光點中一點，可以十分適當地展望整個體系；一部分爲的要使獨斷的實在論在一個短時期間不能有一種證明（而這種證明是可以從上述的命題引伸出來的）起見，我們還要明確地促起如下之注意，即非我中的實在理由之結論是以下述云云爲基礎的，即自我中之變動爲某種質的物事（這種質的物事不消說我們不得不取之於對於活動性的單純命題之反省）因此這種命題除卻適於上述的前提而外，不再有

什麼適當的用處。——我們將研究第二個交互概念，即實體性之概念同樣地我們將指出如下的事實，即受動在對於這種概念之反省中，簡直不能被視為某種質的物事，而只能被視為某種量的物事，即視為活動之單純的滅殺作用；因此在這種拋卻理由的反省中，也就拋卻了由理由而生的物事，而非我又成為單純的理想的原因。——簡短言之，就是：意象的說明，即全思辨哲學是從下述的事實產生出來的，即非我被定立為意象之原因，意象被定立為非我之效果，那末，所以非我為萬有之實在理由；牠是絕對的，因為牠是（存在）並且牠是什麼（斯賓娜沙的事實）自我自身不過是牠的一種偶然的物事，絕不是什麼實體；並且我們得有獨斷論的實在論之唯物的斯賓娜沙主義，即以極高的可能的抽象，即非我之抽象的缺乏為前提的一種體系，因為牠沒有置定最後的理由，所以完全是沒有根據的。——假使反過來說，意象的說明，是從下述的事實出發的，即自我或許是意象的實體，但是實體卻不是自我的偶然事物，那非我簡直就不是實體之實在理由，而單只是牠的理想的原因；因此，牠除了意象之外就絕沒有什麼實在；牠不是實體，牠不是獨立存立的物事，不是絕對地被定立的物事，而是自

我之一種單純的偶然。在這種體系中，對於自我中之實在的限制（即對於意象之所由而生的執着）絕沒有什麼理由。對於這種意象之研究在此處卻完全無望。這樣一種體系或許是一種獨斷的唯心論亦未可知，而這種唯心論不消說已經儘先取得了最高的抽象，因而也就是充分地被建立起來的。然而反之，牠又是不充實的，因為牠沒有說明牠應該被說明的一切。所以實在論與唯心論之真實的爭論就是：我們在說明意象的時候究應取什麼途徑。顯然的，就在我們的知識學之理論的部分中這種問題依然是不能完全地解答的；就是說，牠對於這一問題的解答是：兩種途徑都是正確的；我們在某一定的條件之下需要採取這一途徑，而在反對的條件之下，則又需要採取牠一途徑；由是而人類的，即一切有限的理性都陷於自相矛盾之中，並墮入循環論理之內。在其中把這種事情指示出來的體系就是康德曾經極合理地和極圓滿地奠定了的批評的唯心論。上述的理性與自身之衝突縱或在理論知識學中沒有可能，然而也是應當解決的；並且因為自我之絕對的存在不能被放棄，那這種爭論就應該斷然地成爲最後結論一類的利益，正如在獨斷的唯心論中一樣（所不同的只是在唯心論中

不是獨斷的而是實踐的，不規定『是什麼』而規定『應該是什麼』。然而這種事情卻應該以下述這樣一種方式發生出來的，即被說明其所應該被說明的；獨斷主義對於這種事情就做不到。自我之被滅殺了的活動應該由自我自身來說明；滅殺了的活動應該被定立在自我之中。這種事情是由下述的事實發生出來的，即在這種關係上是實踐的自我被定立為這樣一種自我，就是牠應該把那滅殺智力的自我之非我存在的理由包含於自身之內；即一個無限的理想，這一理想自身是不能想像的，因此那個能說明者並不為這種理想所說明，無論如何也不被牠指出；為什麼這個能說明者之不應說明的理由；這種糾葛並沒解決，也沒有定立於無限之中。

經過自我之受動與非我之活動間的交互遂定立非我之一種獨立的活動；這種獨立的活動也為這同一不二的交互所規定，牠之被定立為的是要奠定自我之中所定立的一種受動；因此活動的範圍除了受動的範圍之擴張外，不再有更進一步的擴張。自我之中沒有受動，非我之中更沒有活動；在下述的場合也是適用的，即談到這種活動和談到一種離活動性之

概念而獨立的活動，而這種活動就是實在理由，甚至物之自體只有在這種限度之內，即在我之中至少定立一種受動之可能性的限度內，纔是存在的；一尊大礮，只有在實踐的部分纔保有牠的完全規定與運用。

(b) 受動（否定）是因實體性之概念的媒介而為自我之活動（自我中的偶然）定立於自我，並被規定於自我之中。兩者是在交互之中的；牠們相互間的規定為上所置定的交互規定之第二種，並且一種離交互而獨立並包含在交互之中的活動，也應該這種交互所定立，並為牠所規定。

活動與受動在自體上是相對立的；並且，如我們上面所已經知道的，不消說，牠是可以為同一不二的行為所定立的，若是一定量的活動為這一行為定立於此一事物之中，而同量的受動就被（這一行為）定立於牠的反定立的事物之中，反之亦然。但是活動與受動不是為同一不二的行為定立於反定立的事物中，而是被定立於同一不二的事物中云云，卻有矛盾。惟是在實際上，這一矛盾在上面的實體性之概念的演繹中已為下述事實所消除，即受

動在自體上，並依牠的質而論，那簡直不是別的，就是活動，但是若依牠的量而言，則一種較少的活動就應該視爲總體；不過這樣就大體說，簡直就不會確實地設想到，絕對總體中之較少的量怎樣能以測算，並且怎樣由下述的事實，即牠不同於量之總體云云，而被定立爲一種較少的量。

兩者之關係理由而今就是活動。兩者之總體與非總體都是活動。

然而在這非我之中也有活動，實際上同時就定立一種不同於總體，而被限制的活動。因此就發生下述的問題，即自我之有限制的活動由何道而與非我之有限制的活動區別呢？呢？換句話說，就是在這等條件之下，自我與非我全般應該怎樣區別呢？因爲自我與非我之差別理由是免除了，而因這個理由的原故，則前者可以是活動的而後者是受動的——（這是我們十分地要求讀者不要忽視的一點。）

若是這樣一種差別是不可能的話，那所要求的交互規定也就不可能，並且所有推演出來的規定沒有一個是可能的。非我之活動爲自我之受動所規定，但是自我之受動爲牠的活

動，在減削了之後所剩餘的量所規定。此地則給自我活動之絕對總體關係的可能性假定；減削了的活動就是自我之活動，——與上邊相同的自我之活動，而絕對的總體就被定立於這個自我之中。——減削了的活動與活動之總體是相反的；但是總體則定立於自我之中；因而依照上述的反定立作用的規則，則總體之反定立事物，或減削了的活動可以被定立於自我之中。然而若果這個減削了的活動被定立於自我之中，那牠與絕對總體絕不爲任何關係理由所結合；交互規定沒有發生，而所有直到現在所推演出來的事物均被奧伏赫變。

所以減削了的活動以活動全般的資格或許不能與總體發生關係，卻還不得不一種性質，而這種性質能以賦予以關係理由；即減削了的活動所由之以成爲自我之活動，而絕對地不能成爲非我之活動的這樣一種理由。然而自我的這種性質絕不能爲非我所承認，牠是絕對的定立作用與反定立作用並無一切理由（第一章）。因此上述的減削了的活動就不得不不是絕對的。

然而絕對與無理由就是說（第三章）完全無限制；並且無論如何自我之上述行爲應

該是限制的。對於這個問題應該答道：只有在牠完全是行爲而不是別的東西的限度內，牠纔可以不爲任何理由，即任何條件所限制；行爲自體是以絕對的自發性而發生的。然而在牠可以從事於一個客體的限度內，牠是有界限的；牠也能成爲『非行爲的』（不管經過非我之執着如何，若是我們暫時要以爲自我之不爲反省所篡奪的這樣一種執着是可能的話）；然而若果一下子有行爲，那行爲正是從事於這一客體，並且不能從事於牠一客體。

因此獨立的活動爲適當的交互作用所定立。即包含在交互中的活動其自身就是獨立的，然而牠之獨立並不是在牠做交互的運動的限度之內，而是在牠是活動的限度之內。若果牠出現於交互之中，則牠是被限制的，並且在這個限度之內，牠是一種受動。我們要在兩重關係上來觀察這種獨立活動。

更有進者，這種獨立活動是爲交互所規定。即在單純的反省中被規定的。要使交互成爲可能，則活動就應該假定爲絕對的；因而這種假定——並不是絕對活動之全般，而是規定交互之絕對的活動。（牠就叫做想像力（Einbildungskraft），是適當其時地指示出來的。）然

而這樣一種活動只有在這種限度纔被定立，在某種關係上交互是應該規定的；因此牠的範圍就爲這種交互自身的範圍所規定。

貳

「交互行動與受動」爲獨立活動所規定：這是我們所應討論的第二命題。

1. 我們應該把這一命題的全般加以說明，並把牠的意義與前一命題的意義加以嚴峻的區別。

在前一命題中是從交互出發；牠被假定爲可以發生的；因此我們所談的就絕不是視若單純交互之交互的形式（從此到彼之一種過渡），而是交互的物質，即交互中所從事的一種連環。若果交互是應該現有的——在上面這樣一般地被推論出來的結論——那末可以被人混同的連環也就不得不是現有的。這等連環怎樣地可能？——這樣我們就公開地指出一種獨立的活動爲這等連環的理由。

然而這裏並不是從交互出發以進行到交互，而是從那個使交互成爲交互，並依牠的單純

形式使牠成爲從此到彼的一種過渡作用。總成爲可能的東西出發以進到交互。前面所談的爲物質之理由，此地所談的乃是交互形式之理由。交互之這一形式的理由也應該是一種獨立的活動；並且我們在此地應該證明這種主張。

若是我們對於我們自己的反省願意加以反省的話，那我們還能以明白地指出牠的物質交互形式之差別的理由。

在一種場合交互被假定爲可以發生的；因此這就是完全從牠所可發生的那種方式抽象出來，並對於交互中所包含的連環之可能性加以反省。——磁石吸鐵；而鐵爲磁石所吸；爲兩個命題，這兩個命題是彼此相交互的，即由此以定立彼。這是假定的，並假定爲有根據的事實；所以問題不是：誰由彼以定立此，也不是這一命題究竟怎樣爲彼一命題所定立；問題乃是：上述的兩個命題爲什麼恰恰地包含在此一能被定立，而彼一不能被定立的各命題領域中呢？在兩者中含有某種使牠們能以巧妙地被混同的事物；因而這種東西，即使牠們成爲交互命題的材料，是應該尋求的。

在第二種場合，則爲對於交互之發生的反省，因此就完全從那些發生交互關係的命題中抽象出來。問題不再是：以什麼一種權利與上述各命題發生交互關係；而是：怎樣一般地發生交互關係。於是我們就會看見，一個智力的本體不得不離鐵與磁石而巋然獨存，他觀察這兩者，在他的意識中結合兩者的概念，並且必需從另一個的客語中（吸引、被吸引）給這一個以反定立的客語。

在第一種場合，發生一種對於現象之簡單的反省，——觀察者之反省；在第二種場合則有一種對於上述的反省之反省，——哲學家對於觀察作用之種類的反省。

然而在一下子形成下述的事實，即我們所尋求的獨立活動即交互之形式，不應規定牠的單純的物質之後；就沒有什麼東西能以阻止我們用我們反省中之開發的方法去從交互出發，同時研究就由是而大得助力。

現在我們把目前一般地說明的命題運用於這個命題中所包含的各種個別的場合。

(a) 在活動性之交互中，經過自我中的受動以定立非我中的活動，就是說，不是在自我中

定立一定的活動，或則是避開自我，反之，就是定立在非我之中。要粹純地取得這交互之單純的形式，那我們就不得不從被定立的事物，即活動，並從那不在其中被定立和被定立的各連環中，抽象出來，即不得不從自我與非我抽象出來；這末一來，我們所剩下的一種單純形式乃是『經過非我定立作用』之一種定立作用（依據一種非難而起的一種附加）或是一種轉化。因而在活動性之綜合命題中就是交互之形式的性質；因此就是發生交互關係的活動之形式的性質（就完成交互之活動的意義而言）。

這一活動是離交互而獨立的，而這種交互經過這種活動而成爲可能並爲牠所完成；但是這種活動不必經過交互而始成爲可能。

這種活動是離絕對的交互之各連環而獨立的；因爲這些連環只有經過這種活動纔是交互的連環；牠就是使這些連環混合的活動。就自體說，兩者沒有這種活動雖然也可以存在，然而牠們是孤立的，並且是沒有交互聯合而孑然獨處的。

但是一切定立作用都是自我之性質；因此上述的轉化作用之活動，爲了經過活動性之概

念而有一種規定之可能性，遂附於自我，自我把活動從自我移置於非我；因而活動在這個限度之內就自己與伏赫變；並且這是依照上面的命題說的：牠經過活動而定立受動於己身之內。把活動移置於非我時，在某種關係上，自我是活動的，在這個限度之內，非我是受動的；牠將移置活動於非我。

（我們先前不讓我們自己爲下述的事實所苦，即這一命題大概是與第一基本原理矛盾，現在當說明目前這個命題時，非我之離一切交互而獨立的實在（頁七九至八〇）是從這個基本原理推演出來的結果。要之，牠是經過正確的推演出來的結論，從已經證明的前提中生出來而又與牠相矛盾的那種命題。兩者之聯合理由（Vereinigungsgrund）不需我們一切任意的協力，便自會適當其時地發生結果。）

我們不要忽視上面所說的事實：這種活動是離交互而獨立的，交互則經過活動始有可能，所以無論如何或許還可以有另一個交互，這個交互不是經過活動纔有可能的。

我們以上所置定的命題所必需遭受的一切限制經過這一命題，至少是已經贏得了下述

這樣的事實，即自我在牠所遭遇的某種關係上，雖然不僅是活動，然而也應該是活動；並且這或許是一種很重要的勝利，這種勝利就充分地給研究之一切辛苦以報酬。

(b) 在實體性之交互中因絕對的總體之媒介，活動就可以定立為有界限的；就是說，為界限所排斥的絕對總體的那種事物之被定立，猶之乎不為界劃了的活動之定立作用所定立一樣，即被定立為活動之中可以闕如的東西；因此這種交互之形式的性質，就是因定立作用之媒介而成的一種『非定立作用』。可以闕如的東西被定立在絕對的總體之中；牠不是被定立在有界限的活動之內；牠被定立猶之乎不被定立於交互之中。絕對地是從定立作用出發，甚至是從絕對總體之定立作用出發；依照上所置定的實體性之概念如此。

自身定立這種交互的行為之物質的性質因此同時就不得不成為一種為定立作用所定立的一種『非定立作用』；甚至不得不經過絕對的定立作用，那末被視為已經有的有界限的活動中之『非被定立的存在』(Nicht-Gesetztsein) 是從什麼地方來的呢？並且牠之能以成爲一種東西，就是奠定了此地可以完全由之抽象出來的同樣的東西。有界限的活動是有的，這

是假定了的，並且我們不是問，在自體上這種活動怎樣纔能有；我們單問，牠怎樣能以與無限性發生交互關係。

自我之這種行爲或活動完全離交互而獨立，而這一交互乃是經過這種行爲纔被定立的。這種行爲自身絕對地定立交互的一個連環，即絕對的總體，並且經過這種交互，這一行爲纔定立這一總體之另一連環爲減削了的活動；即定立比總體較小的活動。問題不在於絕對的活動是從什麼地方來的，因爲若視爲絕對的活動，那就不是交互之連環；若單只是視若減削了的活動，則牠便是交互的連環，並且這種減削了的活動只有經過絕對總體之定立作用與對於這種定立作用之關係，纔成爲這種連環。

上邊所指出的獨立的活動從定立作用出發；然而非定立作用乃是原來牠所依之以決定的那種定立作用；因此我們在這個限度之內可以叫這種活動爲放棄作用（Entäußern）。這就是從那被定立爲減削了的活動排斥出來的絕對總體之一定量；不視爲存在於被定立爲減削了的活動之內，而是視爲存在於這種活動之外。

我們不容忽視這種放棄作用之與剛纔所置定的移置作用的性質上的區別。在移置作用，不消說，某種東西是從自我與伏赫變的，然而卻是從自我抽象出來的，並且原來只是對於下述的事實的反省，就是同一某種事物被定立在反定立的事物中。反之，在此地則只是被摒絕而已。被摒絕的事物在某種事物之中是否定立為別種的，而這別種的定立究能成為什麼東西，至少這種問題，是不屬於此地的。

上所指出的放棄作用之活動應與受動相反對；自然是這樣，放棄絕對總體之一部分；即被定立為非定立。活動有一個對象；總體之一部分為這種對象。活動之減削或這種受動之減削附屬於什麼一種實在的基礎，是否自我，抑或係此地不以為問題的非我；並且與下述的事實大有關係，即我們除了從上所置定的命題推演出來的結論而外，不再追求別的結論，並且在牠的整個的純粹性中理出交互之形式。

（每一物就是牠之所存在的東西；牠具有被定立的各種實在，如物之被定立的 Dasein （第一章）那樣。任何某種事物為此物的一個偶然，起初總是這個某物並不是為此物之定立作用

所定立的；牠不屬於此物之本體，並與牠的原始概念截然不同。偶然的這種規定就是我們現在所說明的這種規定。然而，在一定的意義中，偶然又是以物為基礎，並被定立於此物之中。因此我們馬上就要適當其時地看見牠為一種情狀獲得什麼東西。）

叁

交互與離交互而獨立的活動二者自身可以互相規定。恰和以前一樣，我們起初應該研究這一命題一般地說，可以叫做什麼；然後我們應該把牠運用到牠裏面所包含的各種特殊情況上面去。

1. 在獨立活動中與在交互之中我們又曾經區而別之為兩種；我們把交互之形式從交互之物質中區別出來；並依這種區別的標準把規定交互之形式的獨立活動從在反省之中被交互之物質所規定的另一活動區別出來。因此我們就不能直接了當地使那可以討論的命題如牠之被定立的那樣，服從這種研究；因為若是我們現在談到交互，那我們是否顧及交互之形式抑或顧及到牠的物質，就是兩個意義在獨立活動中也是這樣。所以在兩者之中，兩個首先就不得不聯合起

來：但是這種聯合除卻經過交互規定之綜合命題而外，不能有別的東西。於是在上所置定的命題中，又不得不包含三種命題：

(a) 離交互之形式而獨立的活動，規定離物質之形式而獨立的活動，反之亦然，就是說，兩者互相規定，並且是綜合地聯合在一起的。

(b) 交互之形式規定交互之物質，反之亦然，就是說，兩者互相規定，並且是綜合地聯合在一起的。但是現在命題是不言而喻的了，並討論如下：

(c) 交互（視若綜合的統一）規定獨立的活動（視若綜合的統一），反之亦然，就是說，兩者互相規定並且是自身綜合地聯合在一起的。

(a) 可以規定交互之形式，或絕對的交互，卻是要離交互而絕對獨立的活動是從包含在交互之中的此一連環到另一連環之過渡作用，即視為過渡作用（不是完全視為行為的全般），規定交互之物質的活動就是這樣的一種活動，牠在各連環中定立那使下述事實成爲可能的事物，即能以從這一個過渡到那一個。最後的活動生出上所尋求的（頁七七）X，而這個X是

包含在兩個交互連環之中，並且只能以包含在兩者之中，然而不應包含在一個單一的連環之中；單一的一個連環使牠不能以滿足一個連環（實在或否定之一連環）而是使我們必需同時定立牠一連環，因為這指示出此一之不具彼此的缺陷——就是，假使意識裏面不應生出罅漏，那意識之統一就是向之繼續延長，並不得不向之繼續延長的那個東西；同時又是意識的階梯。在意識超過交互連環而繼續走向這個X的限度內，第一活動就是意識自身——當牠應該成爲一的時候，牠是否與牠的各客體，即這些連環馬上發生交互關係，並且牠們是否應該發生交互關係，一總是存在的。

前一個規定後一個，就是說：過渡作用自身建立起牠向之過渡的那個連環；過渡作用經過單純的過渡作用是可能的（一種理想的主張）。後一個之規定前一個就是說：已經被過渡到上面說的那個過渡作用建立起行爲的過渡作用；因行爲的過渡作用之被定立，而過渡作用就直接地定立自身（一種獨斷的主張）。兩者之互相定立因此就是說：交互連環中的過渡作用爲單純的過渡作用所定立，因牠的媒介而可以過渡；牠們被定立爲交互連環，因而過渡作用

就在這些交互連環之中發生交互關係。過渡作用由下述的事實，即牠發生云云，而是可能的；並且牠只有在下述的限度內，即牠實在發生云云的限度內，纔有可能。牠是爲自己自身所建立的，因爲牠發生，所以牠絕對地發生，並且是無需一切的規定理由並不需己身之外的一切主張的一種絕對的行爲。——理由包含在意識自身之內，並不在意識之外，就是說牠從此一連環過渡到彼一連環。意識就因爲牠是意識，所以絕對地應該過渡；並且，若是牠不會過渡，乃是絕對地因爲在那時絕不是什麼意識，那在裏面就生出一個罅漏。

(b) 交互之形式與交互之物質可以互相規定。

如在不久以前我們所討論的，交互因下述事實，即我們從這一活動抽象出來云云（譬如，從一個能觀察的審知抽象出來，而這種審知在牠的悟性中定立交互連環爲可以混合的，）與牠所假定的活動不同，我們認各交互連環爲經過自己自身而可以發生交互關係的；我們把那大概單純地潛伏在我們自身之中的移置於物。在某些關係上，這種關係是否妥當，將適當其時地指示出來。

在這種關係上這些連環自身發生交互關係。兩者彼此互相啣接（*Engeräfen*）爲形式；活動與受動（這種受動出現於兩者中的這種啣接作用與「被啣接作用」之內）爲交互之物質。爲簡單明瞭計，我們想把牠們名之曰交互連環之相互的關係。上述的啣接作用可以規定各連環的關係，就是說，直接的，而關係乃是可爲單純的啣接作用，即經過絕對的啣接作用所規定，而不需一切的更進一步的規定，反之亦然；交互連環之關係可以規定牠們的啣接作用，就是說，經過牠們的單純的關係而不需其他一切更進一步的規定，則定立牠們彼此互相啣接。牠們的啣接作用早已被牠們的單純的關係，（此處則視爲在交互之前能以規定者）所定立（這並不是牠們之中的一種偶然，沒有這種偶然，牠們也是可以存立的。）同時牠們的關係被牠們的啣接作用（此處則視爲在關係之前能以規定者）所定立。牠們的啣接作用與其關係是同一不二的。1. 牠們彼此互相發生關係，即牠們發生交互關係；除了這種關係之外，牠們就完全沒有相互的關係。若是牠們不被定立爲可以發生交互關係的，那牠們就完全不是被定立的。2. 同時，這種交互之物質則爲下述事實所定立，就是說，交互即全般的交互依單純的形式被定立在

牠們中間，就是說，牠的種類完全規定，牠所定立的行動與受動等等之量，無需其他一切更進一步的協力。牠們必然地彼此互相發生關係，並且只有在唯一可能的，絕對地由下述事實，即由牠們交互發生關係云云來規定的種類之上，纔交互地發生關係，若是牠們被定立，那一個被規定了的交互就被定立；並且若是一個被規定了的交互被定立，那牠們就被定立。牠們與一個被規定了的交互是同一不二的。

(c) 獨立的活動（視爲綜合的統一）規定交互（視爲綜合的統一）反之亦然，就是說，兩者互相規定，並且是綜合地把自身聯合起來。

視若綜合統一的活動爲絕對的過渡作用，交互則爲自己完全規定自身的一種絕對的啣接作用。前者規定後者，或許就是：交互連環之啣接作用單爲下述的事實，即過渡了云云所定立；後者規定前者，或許就是：活動應該像各連環之啣接那樣從這一個過渡到另一個。兩者之互相規定就是：那一個之被定立和這一個之被定立一樣，反之亦然；我們能以並且應該從每一個比較的連環過渡到另一個。一切都是同一不二的。——然而整體則是絕對地被定立的；牠在自身

之上建立牠自己。

要把這個命題弄明白並指出牠的重要性，那我們就要把牠裏面所包含的各命題運用到牠身上去。

可以規定交互之形式的活動規定在交互中出現的一切，反之凡在交互中出現的一切，也規定活動。單純的交互，就牠的形式，即各連環之彼此啣接而論，若果沒有過渡作用的行爲，是不可能的；交互連環之啣接作用正是爲過渡作用所定立。反之，過渡作用則爲交互連環之啣接作用所定立；過渡作用之必然地被過渡，猶之乎交互連環之被定立爲能以啣接一樣。沒有啣接作用，就沒有過渡作用，沒有過渡作用，就沒有啣接作用；二者是同一不二的，並且只有在反省中加以區別的。不但此也，同等的活動規定交互之物質絕對的交互連環首先就被必然的過渡作用所定立，並且因爲只是被定立爲絕對的，所以牠們一起首就全般地被定立了；反之，那全般的並且可以起過渡作用的活動之被定立，猶之乎交互連環之被定立爲絕對的一樣。因此，我們願意從各種不同的因素的那一種因素出發，我們便可以從那一種出發；各種因素之一被定立，其餘

的三個因素也就同樣被定立。能以規定交互之物質的活動規定整個的交互；牠定立那種可以過渡，並因此而應該被過渡的事物，因而牠定立形式的活動，並由這個活動，定立其他一切。

因而活動藉着交互之媒介後復返於自己自身；而交互亦藉着活動的媒介復返於自己自身，一切皆是自己產生自己，而在其間並沒有罅漏的可能；我們迫而不得不從每一連環出發到其牠一切連環。形式之活動決定物質之活動，物質的形式決定交互之物質，而交互之物質決定交互之形式；交互的形式決定形式的活動等等。牠們一切都是同一不二的綜合狀態。引爲經過一個循環而復返於自己。然而整個的循環是絕對地被定立的。牠因爲牠存在，故存在，並且舉不出這一循環之更高的理由。

這樣命題之運用在下面纔指示出來。

2. 交互與現在視爲離交互而獨立的活動可以互相規定云云的命題現在應該運用之於牠裏面所包含的各種特殊情形；首先就是運用之於：

a. 活動性之概念——我們依剛纔所置定的模型研究牠所要求的綜合命題（a）形式的

活動在活動性之交互中規定物質之形式，反之亦然。(b)交互之形式在活動性之交互中則規定交互之物質，反之亦然。(c)綜合地聯合起來的活動規定綜合地聯合起來的交互，反之亦然；即牠們自身就是綜合地聯合起來的。

(a)爲着在活動性之概念中有要求交互之可能而假定的活動依照單純的形式就是一個移置作用，即經過非定立作用之定立作用；爲非定立云云所定立（在其它一定的關係上）交互之物質的活動可以爲這種形式之活動所規定。這種活動是非我之一種獨立的活動，而交互所由之出發的那個連環經過這個獨立活動纔有成爲自我中之受動的可能。前者爲後者所規定，所奠定，所定立，明白點說，即非我的這種活動自身就是爲前者，即藉助於牠的定立作用之機能，所定立；並且只有在被定立的限度之內，纔不被定立爲某種事物。（其有不能成爲這種不被定立的事物的，則我們在此地就不應研究。）由是而有限的範圍就指定非我之活動；而形式之活動就是這種範圍。非我單只在這種限度之內，方是活動的，而在某些關係中，牠因爲「非定立作用」而爲自我（形式之活動附屬於的自我）定立爲活動的。——沒有經過「非定立作

用」的定立作用，——沒有非我之活動。反之，物質之活動因而就奠定與規定非我之獨立活動，形式之活動因而就奠定與規定移置作用，即經過「非定立作用」之定立作用。就是說，現今依上述一切顯然如是，即：這個活動可以把過渡作用規定為一種過渡作用，牠可以定立那個X，而這個X略示一個連環之不完全性的輪廓，並由是而必然要把這一連環定立為交互連環，並由交互連環還需定立牠與之發生交互作用的第二連環。這個連環是視若受動的受動。因此非我奠定「非定立作用」並由是而規定並限制形式的活動。這個活動經過「非定立作用」而定立，並且絕沒有定立別的東西；然而「非定立作用」是存在在非我的活動之條件的，因此所要求的整個的行爲都是存在在非我的活動之條件下的。經過「非定立作用」之定立作用包含在非我活動領域之中。——沒有非我活動——沒有經過「非定立作用」之定立作用。

（實際上我們在此地對於上所揭出的爭論只稍稍加以和解，整個的和解則要稍緩須臾。對於第一種類之結果的反省就奠定了一種獨斷的唯心論；非我之一切實在完全為一個從自我移置的實在。對於第二種類之結果的反省就奠定了一種獨斷的實在論；若果預先不假定一

個·非·我·之·獨·立·的·實·在·，即·一·個·自·體·之·物·(ein Ding an Sich)，那·就·不·能·移·置·。因·此·，現·在·可·以·置·定·的·綜·合·命·題·除·了·解·決·爭·論·與·夫·指·出·唯·心·論·與·實·在·論·之·間·的·中·庸·之·道·而·外·，毫·沒·有·別·的·價·值·。

兩·個·命·題·應·該·綜·合·地·聯·合·起·來·，即·牠·們·應·該·視·為·同·一·不·二·的·。試·看·下·述·：在·非·我·中·為·活·動·的·，在·自·我·中·則·為·受·動·的·(因·反·定·立·作·用·的·命·題·)；所·以·我·們·可·以·定·立·自·我·之·受·動·而·不·定·立·非·我·之·活·動·。因·而——依·所·要·求·的·綜·合·命·題·而·論——在·活·動·性·之·概·念·中·，自·我·之·受·動·與·自·我·之·活·動·，非·定·立·作·用·與·定·立·作·用·完·全·是·同·一·不·二·的·。在·這·個·概·念·中·，各·命·題·所·說·的·是·：自·我·不·在·自·己·自·身·定·立·某·種·事·物——與——自·我·之·在·非·我·之·中·定·立·某·種·事·物·，完·全·一·樣·；牠·們·並·不·是·表·示·不·同·的·行·為·，而·是·表·示·同·一·不·二·的·行·為·。沒·有·這·一·個·就·無·從·奠·定·那·一·個·；而·且·這·一·個·是·為·那·一·個·所·奠·定·；因·為·兩·者·是·一·個·東·西·。

我·們·對·於·這·個·命·題·再·做·更·進·一·步·的·反·省·。這·個·命·題·所·包·含·於·其·自·身·的·如·下·(a)：自·我·不·在·其·自·身·定·立·某·種·事·物·，就·是·說·，牠·在·非·我·之·中·定·立·某·種·事·物·(b)；由·是·而·在·非·我·之·中·被·定·立·

的事物正是不會定立自我之中所不會定立的或則是被拒絕的事物的那種東西。行爲返於自身；自我不能在自身之中定立某種事物，在這個限度之內，自我自身就是非我。然而因爲無論如何牠是應該存在的，故牠不得不定立；並且因爲牠可以定立在自我之中，所以也可以定立在非我之中。但是無論如何這個命題在現在怎樣嚴峻地被證明，然而常識還是繼續不斷地與這個命題相抗拒。我們想追求這種矛盾的根據，以呵斥常識的各種要求，至少要使牠們安靜些，一直到我們經過指出牠們所支配的領域而實際上得到安慰爲止。

上面所置定的兩個命題之中顯然地含有『定立作用』這個字的兩重意義。常識感覺到這兩重意義，因而反對常識的也感覺到這兩重意義。——非我不在自我之中定立某種事物或拒絕牠，就是：非我在自我方面絕不是能定立的，而單只是能奧伏赫變的；因爲牠在這個限度之內，依性質而論是與自我背道而馳的，並且是自我規定之實在理由。——然而自我不在自我之中定立某種事物，並不是說：自我完全是不能定立的，老實說，牠確實是能定立的，因爲牠不是定立爲某種事物，而是定立爲否定，——而是說：牠只是一部分不是能定立的。因此我自己與自

己背道而馳並不是就質說，而是就量說；因而牠只是自身之中的規定之理想的理由——牠不在自身之內定立某種事物，與夫牠在非我之中定立某種事物是同一不二的；因此自我之爲非我之實在的理由，除了牠是自身之中的規定，即牠的受動之理由而外，沒有別的理由；牠只是理想的理由。

惟是非我之中這個單純的理想的被定立的事物可以成爲自我中之受動的實在的理由，理想的理由可以成爲實在的理由；並且這種獨斷的性癖在人類之中是不可捉摸的。——假使我們以獨斷的性癖所願居的實在理由之意義，賦予非我，使牠不需自我之輔助行動而對於自我發生作用，給牠以一種素材，而這種素材是應該首先創製出來的，那我們就可以陷獨斷的性癖於狼狽；現在我們要問：實際上實在理由怎樣可以成爲理想理由；——無論如何，假使可以定立在我之中並可以經過表象而達到意識，那末受動就不得不成爲實在理由——這就是一個問題，牠的答覆簡直就是爲上述的那樣的答覆，假定自我與非我之直接的會合，獨斷的性癖與牠的一切擁護者對於這個問題絕不願給我們一個根本的回答。——兩個問題爲我們的綜

合命題所答覆；並且牠們只應爲一個綜合命題，即這一個經過那一個，反之亦然的綜合命題所答覆。

因此上述的綜合命題之更深奧的意義如下：理·想·理·由·與·實·在·理·由·在·活·動·性·之·概·念·中，（因此在一切地方都是這樣，因爲只有在活動性之概念中纔湧現出一種實在理由）是·同·一·不·二·的。奠定批評主義唯心論的，並由之而聯合唯心論與實在論的這一命題是會得到人們的理解的；牠之不會得到人們之理解就在於缺乏抽象。就是說，我們以外的各物在活動性之概念中彼此互相發生關係，那末，——在某些關係上，（這種說法是對的，有時也不對，要看時候說話）牠們在牠們的關係可能性的實在理由，與牠們的可能性的理想理由間彼此不同。在物之自體之中是可以有某種離我們的表象而獨立的東西藉助於某種獨立之物的媒介，各種不同之物便不需要我們的參加行動而彼此互相啣接；然而我們使牠們彼此互相發生關係牠們的理由就可以包含在我們之中，大概是包含在我們的感覺之中。——這樣，我們在實際上也就把我們以外的自我，即能定立者，定立爲自我自體（ein Ich an Sich）定立爲不需我們參加行動的

自我自體。但是誰曉得存在之物是怎樣的；惟是其他任何一物可以不需我們的參加行動而對牠發生作用，猶之乎磁石對於一塊鐵之發生作用一樣。*

但是自我除了自我則爲無物，牠自己就是自我。惟是若是自我之本體單只是並且完全是存立於下述的事實中，即牠自己定立自己，那在這個自己定立作用與存在，就是同一不二的。——在牠之內實在理由與理想理由是一個東西。——反之『非自定立作用』與非有 (Sich-

* 下述的注腳是稍稍爲我的聽衆，與其他可以有此種著作在乎中的——有學養的，暨——研究哲學的讀者而設的。——大多數的人想到太陰中的一塊溶岩，比之想到自我，格外容易。所以他們不懂得康德，並且不注意他的精神；所以縱使一切哲學思想之條件都給他們擺在眼前，然而他們還是不懂得這種表現。誰個對於這種條件還沒有與自己自身打成一片，那他就絕不會懂得根本哲學，並且他也絕不需要這種哲學。人爲自然的機械，而自然在他所應實行的一切事業中，並不需他一切的參加行動，便已經在指導着他獨立性 (Selbständigkeit) 屬於哲學思想；並且我們只能自己賦予自己這種哲學思想。——無目則我們不能視，然而我們也不能主張目視（第一版注腳。）

當這個注腳初出版的時候，作者的四周遭遇了各式各樣的關於牠的嘲弄，這些嘲弄都是來自那些因是而受到感觸的個人。我想到暫且把牠除去；但是我覺得，可惜牠總還是適當的。

nicht-Setzen und Nicht-Sein) 之在自我無論何時總是一個東西；否定之實在理由與理想理由也是一個東西。若是這種事情部分地表現出來，那末，『自我不在其自身以內定立任何某種東西』與『自我之存在並不是任何某種東西』云云兩個命題無論何時都是同一不二的。某物之不定立（實在的）於自我之內，因此顯然就是：自我不在其自身之內（理想的）定立。這個某物，反之：自我不在其自身之內定立某物，就是：牠不在自我之中被定立。

非我可以影響自我，牠可以在自我之中使某物與伏赫變；顯然地就是：牠可以在自我之中與伏赫變一種定立作用；牠可以使自我不在其自身之內定立某物。若是影響加諸其上的東西實際上只可以是一個自我，則除了己身之內對於一種非定立作用的影響而外，絕沒有其牠的影響加諸其上的可能。

反之，牠對於自我可以成爲一個非我，那除了自我可以在非我之中定立實在云云而外，不能有別的；因爲在自我絕沒有別的實在，並且除了爲自我所定立的一種實在而外，不能有牠種實在。

自我之活動與非我是同一不二的，就是說：自我只能由是而在己身之內不定立某種事物，就是，牠在非我之中定立某種事物；並且只有由是而在自身之內定立某種事物，就是，牠不在非我之中定立某種事物。然而若果自我應該全般地定立，那末，牠一定就是自我；不過不是在自身之內定立罷了。——自我之受動與非我之受動也是同一不二的。自我不在己身之內定立某種事物，就是說：這一某物被定立於非我之中。自我之活動與受動是同一不二的。因為自我不在己身之內定立某種事物，在這個限度之內，自我在非我之中定立同一不二的某物。——非我之活動與受動是同一不二的。在非我可以影響於自我，即在自我之中，使某物與伏赫變的限度內，則同一某物在非我之中為自我所定立。這樣一來，完滿有系統的聯合，實際上是彰明較著的了。上面所舉的一切因素之中絕沒有一個為牠種因素的理由，牠們一切都是同一不二的。

因此那一個是自我中之受動的理由云云的問題就完全不應該答覆，至少是不應由該物之自體之非我的活動前提來答覆；因為自我之中絕沒有單純的受動。然而實際上只餘一個別的問題，如下：實際上那一個是剛纔所置定的整個的交互之理由？要是說：這種理由完全是絕對

地並且是不需一切理由就被定立的，並且把牠定立爲現有的判斷就是一個理論的判斷，那是不許可的；因爲只有自我是絕對地被定立的；然而在單純的自我之中絕不含有這樣一種交互。然而我們馬上就明白：在理論的知識學之中並不包含有這樣一種理由，因爲這種理由是不一起包含在知識學的基本原理：自我定立自己爲非我所規定云云之中，毋寧說是以這一基本原理爲前提的。因此這樣一種理縱然可以由牠自己把自己指示出來，然而牠總是存在理論的知識學的界限之外。

然而支配我們的理論的批評唯心論實際上就這樣決定地被置定的。牠是斷然地反對獨斷唯心論與實在論的，因爲牠證明，自我之單純的活動既不是非我之實在的理由，而非我之單純的活動也不是自我之受動的理；然而批評唯心論就牠所應當回答的問題即實際上什麼是二者間被承認的交互之理由一點言之，則是啓發牠的無知，並指出關於此種問題的研究是在理論的界限之外。牠當牠說明表象的時候，既不從自我之絕對的活動出發，也不從非我之絕對活動出發，而是從『一定的存在』(Bestimmtheit)出發，而這個一定的存在同時就是一個

規定作用，因為在意識之中直接地並不含有別的東西，也不能含有別的東西。凡於這個規定之能以重新發生規定的，在理論上依然是完全有差別的；並且在實際上，我們爲這種不完全性所驅迫也就從超過知識學之理論而進到實踐的部分。

同時常常使用的表詞：減削的、限制的、有界劃的、自我之活動是完全明白的。由是而指出一種活動，這種活動是加於非我中之某物，即加於客觀的；因而就是一個客觀的行爲。自我之全般的行爲，或自我之全般的定立作用完全是沒有界劃的，並且是不能有界劃的；然而牠的自我之定立作用是爲下述的事實所界劃的，即牠應該定立非我。

(b) 活動性概念中之單純的交互之形式與這種交互之物質互相規定。

我們在上所云云之中，藉助於反省，僅從那離牠而獨立的活動中爬梳剔抉地發現了單純的交互。若是這種變化被定立在交互自身之各連環中，那就從活動抽象出來，並且交互是視爲自體的，並且視爲交互之交互。至於二者之中那一個觀察的方法是正確的，或則，是否二者之中沒有一個是可以單獨地被正確地運用的，那我們將適當其時地把牠指出來。

在這種絕對的交互中，無論什麼時候，牠的形式是與牠的物質有別的。交互之形式是絕對的交互連環之彼此單純地互相啣接作用。物質乃是在兩者之間使牠們可以而且應當互相啣接的啣接作用——活動性中之交互的有特色的形式是經過滅的生（ein Entstehen durch ein Vergehen）（一種經過消逝的變易）——（在這裏着實要注意那一種東西，即完全要從實體中抽象出來那一種東西，從滅之基礎上，對於那一種東西發生作用，因此從一切的時間條件中對於那一種東西發生作用。假使這種東西被定立，那末生者自然就在時間上，依對於這種滅的關係而定立。然而我們應從牠抽象出來，雖這種事情對於想像力可以成爲嚴重的困難，也在所不計，因爲實體不出現於交互之中：出現於交互之中的，單是加入實體者與爲這種加入者所馳迫的東西和被奧伏赫變的東西，並且這只說到那個出現於交互，並在牠出現於交互的限度內的東西。例如取消X，爲|X，|X在牠後有被取消以前，自然是老早就有的；若是牠可以被視爲可以實存的，那牠自然應該在先行的時間中被定立，而對立中的X則應當在後來的時間中被定立。然而牠不能正式視爲實存的，而是視爲非實存的，然而X的實存與|X的非實存，

絕對不是存在於各個不同的時間，牠們乃是存在於同一瞬間的，因此牠們完全不應該定立在時間之內，假使以前在那兒沒有什麼使我們必需在一批瞬間中定立瞬間的東西的話。應該研究的交互之物質就是本質上的反對的存在（Entgegensein）（就質的矛盾性而言。）

交互之形式可以規定牠的物質，就叫做：因為並且在交互之各連環互相奧伏赫變的限度內，牠們在本質上是背道而馳的。（真實的）互相奧伏赫變規定本質的反對的存在的範圍。假使牠們自己不奧伏赫變，那牠們在本質上就是不相反的（本質上的相反。）——這是上所指出的誤解所隨在極聲言反對的逆耳忠言。就是說，我們相信第一次的現象，在此地則是從一種偶然事物推論到一種本質的事物；實則就是我們可以推論到現在的奧伏赫變；然而反之，都不是從本質上反對的存在，推論到現在的奧伏赫變；對於這種奧伏赫變還應有一個條件要加入，即兩者彼此相互之直接的影響（例如，在物體上，就是同一空間中的現有。）兩者在本質上反定立的事物本來是可以獨立的，並且可以擺脫一切聯合；那末牠們就有不少的反定立，所以牠們還不能奧伏赫變。——這個誤解的源泉，即為引導這個誤解的手段那樣的東西，馬上就要指

示出來。

這種交互之物質可以規定牠的形式，就是：本質上反定立的存在，規定彼此的奧伏赫變；只有在下述的條件下，即各連環在本質上是背道而馳的，並在牠們就是這種背道而馳的東西的限度內，牠們纔能以互相奧伏赫變，因而也就是啣接作用，即直接的影響；而反對的存在是可以從互相奧伏赫變中推論出來的結果。二者是同一不二的；牠們在自體上是背道而馳的，或則——牠們自己互相奧伏赫變。牠們的影響與牠們的本質的反定立的存在是同一不二的。

我們對於這一結論還要更進一步反省一下。那原來被交互連環間先前取得的綜合命題所定立的爲牠們的結合之必然性：即那個指出兩者之一的不完全性，並且只能包含在兩者之中的X。把自體的存在從交互中的存在區別出來的可能性是被否認的：兩者被定立爲交互連環，並且在交互之外就完全是不定立的。——從實在反對存在推論到反定立事物，或是兩者爲理想的反對存在的結果，反之則是：實在的反對存在與理想的反對存在是同一不二的。當我們一旦回想到，交互的一個連環就是沒有什麼東西與之爲對立而存在的自我，那末，常識所對之

發生的衝動馬上就消滅，乃是自我所與之爲反定立的；而那個自身沒有與什麼爲反對的，就是自我所與之爲對立的。因此現在的結論在另一形體之下，簡直就是以前的結論。

(c) 在活動性中，綜合統一的活動與綜合統一的交互互相規定，並且自身就形成一種綜合的命題。

綜合統一的活動，我們可名之曰間接的定立作用 (mittelbares setzen) (媒介的調解作用) (後一語是用在肯定的意義中的——藉助於實在之非定立作用的實在之定立作用)；綜合統一之單純的交互，是在於本質的反對存在與實在的奧伏赫變之同一性。

1. 後者爲前者所規定，就是：定立作用之間接性 (此地原來就着眼在間接性) 爲下述事實的條件與理由，即本質的反對存在與實在的奧伏赫變完全是同一不二的；因爲，並且，在定立作用爲一種間接的立定作用的限度內，所以反對存在與奧伏赫變是同一的。——(a) 若果有一個可以發生交互作用的各連環之直接的定立作用，那末，反對存在與奧伏赫變就是不同的。假定，交互連環爲 A 與 B 之假定， $A \parallel A$ 與 $B \parallel B$ ，然而因此，就是說，依一定量，A 也等於 B，

而B等於A；那末兩者照牠們的最初意義說來，簡直可以是被定立的，而牠們並不因是而與伏赫變。果真從牠之所以背道而馳的東西抽象出來，因此，牠們在本質上就不是背道而馳的，（牠們的本體就在於單純的反定立存在）並且被定立為互相與伏赫變的，因為牠們是直接地被定立的，即這一個離那一個而獨立。然而其次則是，牠們也不是被定立為單純的交互連環，而是被定立為實在自體（*Realität an sich*）（A = A 第一章。）交互連環只是間接地被定立的；A等於B，絕對地不再有什麼別的；並且B等於A，也絕對地不再有什麼別的；又從定立作用的這種間接性中得出本質上的反對存在，與其互相的與伏赫變，以及兩者的同一性。因為（b）若是A單被定立為B的反對物，並且絕不能再有別的客語，而B單被定立為A的反對物，並且絕不能再有別的客語，（也不能有物之客語，而這個客語乃是那種還不大慣於使用強烈抽象的想像力所要常常地插入的，）因此A除卻定立為實在的，除B定立云云而外，不應有其牠——而B除卻被定立為A非定立而外，不應有其牠；這樣一來，牠們的本體顯然地就在於下述的事實，即每一個都被另一個的非定立作用所定立，因而就是在於反對存在；並且

——若是從定立的活動睿智抽象出來，並且單純地對於交互連環加以反省，——在於下述的事實，即牠們互相奧伏赫變。牠們的本質上的反對存在，與牠們的相互的奧伏赫變。因此，在這個限度內，即在每一個連環單爲牠一連環之非定立作用所定立的關係內，被定立爲同一的，並且絕對地不被定立爲別的。

惟是就上述的事實而論，這就是自我與非我一這情形。自我（此處視爲絕對活動的）只能以由下述的事實纔可以移置實在於非我之上，即當牠不把這種實在定立在非我之中的時候；反之，只有由下述的事實纔可以移置實在於自身之中，即牠不把實在定立於非我之中。（末後一點不與上所置定的自我之絕對的實在相矛盾云云，是在自我之更詳細的規定中得出的結論；並且在此地，一部分已經算是明白了：這就是放到一種被移置的實在，並且談到毫非絕對的實在。）因此實在的本體在牠們可以互相發生交互作用的限度內，就完全在於下述的事實，即牠們是背道而馳的，並且是彼此互相奧伏赫變的。所以：

定立作用之間接性（爲將來所指示的，意識之法則：沒有主觀，就沒有客觀，沒有客觀，就沒

有主觀，並且這種間接性單獨地奠定自我與非我之本質的反對存在，並由是而奠定非我與自我之一切實在，——在某種關係上，後者可以成爲一個單純地被定立爲被定立的，理想的實在；因爲絕對的實在，當此之際，乃是依然存在而無所喪失的，牠存在於能定立者之中。牠不能倒轉頭來，又爲牠所奠定的那種東西所奠定，如我們在我們的綜合命題中所遠遠地討論的那樣；牠也不能依照對於理由命題之合法的態度以奠定那種東西。因此上述的直接性之理性就不包含在上所置定的各點之內，卽在非我之實在與自我之實在以內。因而這個理由就應該包含在絕對自我之中；而這種絕對的間接性自身就是應該的，卽應該爲自身所奠定並奠定在自身之內。

在這裏完全正確的這種推論方式就引到一種比以前的唯心論還更抽象的唯心論。在以前的唯心論中一種定立於自體的活動爲自我之本性與本體奧伏赫變了。牠卽在自體上十分可能的活動是絕對的並且是奧伏赫變的，並且不需要一切其他理由；因此客觀與主觀等等都是可能的。在上述的唯心論中，我們所完全不曉得且不愛好的那樣絕對的表象是從自我發展

出來的，大約好像是在一種合理的，就是說，在一種單純的唯心論的預先設定的和諧之中似的。在目前的這種唯心論中，活動全般是在牠自身之中直接地具有牠的法則；牠是一種間接的，並且端的沒有其他活動，絕對地乃是因為牠就是這種東西。因此在自我之中絕沒有什麼活動被奧伏赫變：間接的活動是有的，而一種直接的活動完全是不能有的。但是其餘一切——非我之實在性，並且是在自我之否定的限度內，而非我之否定，並且是在自我之實在性的限度內，都是從這種活動之間接性完全說明的。現在的各種表象是從自我向着牠的本性之一定的與可以認識的法則發展的。就這些表象說，是有一種理由的，單不過不是就法則說的罷了。

這後一種的唯心論必然地與奧伏赫變前一種唯心論，因為在實際上牠從更高的理由說明前一種唯心論所不會說明的東西。前一種唯心論就唯心論說，並且是矛盾的。這樣一種體系的基本原理或許就是：自我之所以為有限，端的是因為牠是有限的。

惟是這樣一種唯心論是不是馬上就昇騰得更高，姑且無論，然而牠卻沒有昇騰得像我們所可以昇騰的那樣高；就是說，昇騰到絕對地被定立的事物與無條件的事物。實則一種有限性

是可以絕對地被定立的；然而一切有限因爲牠的概念關係，卻是被牠的反定立事物所限制的；而絕對的有限性則是一個自相矛盾的概念。

爲區別起見，我把那個奧伏赫變某種自體被定立的事物的前一種唯心論叫做質的唯心論；把那原來就定立一種限量的後一種唯心論叫做量的唯心論。

2. 定立作用之間接性是爲下述的事實，即交互連鎖之本體存立在單純的對立存在之中云云所規定的；牠另有在前一個的定立作用的條件下纔是可能的。若是交互連鎖之本體還存立於某種別的東西之中，譬如存立於單純的對立存在之中的話，那立刻就明白，就是另一個的非定立作用若是就牠的整個的本體說，那就還沒有完全依照這一個的非定立作用的整個的本體而爲牠所定立；反之亦然。但是若果牠們的本體之存立並沒有什麼的兩樣，那末，當牠們可以被定立的時候，也只能以間接地被定立；像從上面所說的看來就會明白的。

然而在此地，本質的對立存在，即自體的對立存在，被設定爲定立作用之間接性的理由。前者在這個體系中是絕對的，並不許再有什麼說明；後者則爲前者所奠定。

第一個推理方式建立一種量的唯心論，同樣地，這一種推理方式建立一種量的實在論，而這種實在論着實與上所建立的質的實在論不同。在質的實在論中經過一種離自我而獨立，而在其自身之中具有實在性的非我產生一種對於自我的印象，而自我之話動即由這種印象抑制了一部分；單純的量的實在論者關於這種事情自己曉得他的無知，並且承認實在性在非我之中的定立作用，在自我方面只有依照理由的法則纔發生的；但是他卻主張自我之限制的實在現有的存在，而不需自我自身之任何自己參加動作；既不由於質的唯心論者所主張的絕對活動，也不依照如量的唯心論者所主張的那樣存在於其本性之中的法則。質的實在論者主張離自我而獨立的一種能以規定的事物之實在性；量的實在論者則主張離自我而獨立的一種單純的規定之實在性。自我之中是有一種規定的，而這種規定的理由則不應當定立在我之中；在量的實在論者看來，事實是這樣的：超過規定自體之理由以外的探究在他是沒有希望的，就是說，這種規定在他是絕對的並不需任何理由而存在的。不消說，他不得不依照那包含在其自身之中的理由法則而使這種規定與非我中的某物，即實在理由發生關係；然而他知道，這個

法則單是包含在他裏面的，並不爲他所欺瞞的。下述的事實馬上就搬在每一個面前，即這種實在論並不是別的，不過是用上面批評的名義建立起來的唯心論罷了，就是康德也絕不能，並且也沒曾想要在這種心論之外還在他曾經提出的反省階段上建立一種別的唯一論。^{*}

現在所提出的實在論因下述的事實而與上面所敘述的量的唯心論不同，即實則兩者都

^{*} 康德從時間與空間之假定的理想性中指證出各種客觀的理想性；反過來說，就是我們將從已經被指證出來的客觀之理想性證明出時間空間之理想性。他需要充實時間與空間的理想性的客觀；我們則需要能以提示理想的客觀之時間與空間。因而我們的唯心論（但是這種唯心論絕不是獨斷的，而是批評的）就比他自己的唯心論更進一步。

在這裏既不是須要我們指出在別處顯而易見地指示出來的東西的地方，就是說，康德也着實十分知道了他所不

會說的東西，也不是須要我們舉出他爲什麼還不能說出他所已經知道的一切東西的理由的地方。此地所已經提出與所應當提出的各原理顯然是和每一個可以自信的理由一樣包含着他自己以爲理由的各理由，而他的這個理由就要使他和他的哲學（然而這種哲學也着實需要精神）的精神（*Geist*）發生親密的聯繫。他不願在他的批評中提出科學，而只願提出科學的端緒云云，他是曾經有些次說過了；不過是，所難理解的就是，爲什麼他的一些盲從者都不願相信他有這種事情。

是取得自我之一種有限性；但是量的唯心論取得自我之絕對被定立的有限性，但是現在所提出的實在論則取得牠的一種不再有所說明的偶然的有限性。量的實在論與伏赫變質的實在論爲無理由的與贅疣的東西，乃是由於下述的事實，即牠不需要牠（自然是犯了同樣的錯誤）完全說明那可以由牠（質的實在論）說明的東西：客觀之於意識中的現有存在。假使我說：就是，他絕對不能說明，實在的規定怎樣能以成爲理想的規定，自體中所現有的規定怎樣能以成爲能定立的自我方面的規定，那我也沒有同樣的錯誤。——現在固然是指明了，定立作用之間接性怎樣被本質的反定立存在規定的並怎樣爲牠奠定的；然而那未定立作用大概是爲什麼所奠定的呢？若果是應該定立的，那自然也只會間接地被定立；然而自體的定立作用卻是這種機能之中絕對地不會被規定並不能規定的自我之一種絕對的行爲。因此這一體系就要被那已經常常地被暗示出來的從已經有了界劃的事物到未曾有過界劃的事物之過渡的不可能性所遏制。量的唯心論不與這種困難奮鬥，因爲牠把過渡完全與伏赫變了；然而他卻又爲一種顯然的矛盾，即牠絕對地定立一種有限云云所消滅。——我們的研究或許將如上面所說的一樣

獲得成功，這是我們所應該希望的；並且要希望批評的量的唯心論或許要經過兩個綜合命題之綜合的聯合指明自己為兩種說明方式中間的中庸之道（*Mittelweg*）。

3. 定立作用之間接性與本質的反定立存在互相規定；兩者充塞乎同一不二的領域並且就是一個東西。我們馬上就明白，為的要使牠成為能以被設想為可能的，那我們就應該知道怎樣設想這種事情；就是，存在與被定立的，存在，理想的與實在的關係，即反定立作用與反定立的存在應該是同一不二的。更有進者，在什麼一種條件之下，這種事情是可能的，即，如果在關係上被定立的事物與能定立的事物是同一不二的，就是說，如果在關係中被定立的事物就是自我的話，也就馬上明白。——自我可以與任何一個X存立下述的關係，即牠只可以為另一個X的非定立存在所定立，反之亦然，而這任何X必然地應該是一個非我。惟是自我只有在牠定立自己的一定關係的限度中即在這種關係中，牠是存立者的限度中，纔像牠着實是一個自我那樣地存立着。因而我們是否說：牠在這種關係中被定立，抑或說：牠在這種限度之內定立自己，從自我使用起來，都是完全一樣的。牠只有在下述的限度內，即牠自己在其中定立（理想的）的

限度內，纔能在其中被移置出去（實在的）並且牠只有在下述的限度內，即牠在其中被移置的限度內，纔能在其中定立自己，因為這樣一種關係不是為絕對被定立的單純的自我所定立，毋寧說是與牠相矛盾。

我們還要更顯然地說明我們的綜合之重要的內容——這就是——總歸是在我們的各節之開始時所提出的總括理論的態度之主要命題的假定，由這個假定我們曾經發展了自今以前一切的事物；然而絕沒有在別的什麼假定之下——這在自我，就是（我說）只有間接地定立自我與非我的法則：就是說自我只有經過非我之非定立作用（纔成其為自我），而非我也只有經過自我之非定立作用（纔成其為非我）（因此，自我在一切場合端的都是能定立者，然而在我們現在的研究中卻是從這種能研究者抽象出來的；牠只有在下述的條件下，即非我不被定立為非被定立的條件下，纔是被定立的，即牠被否定的條件下云云。）——用尋常的語言來表現：自我（如我們此地所觀察的）單只是非我的反對物而已，並沒有別的東西；而非我也不過只是自我之反對物而已，並沒有別的東西。沒有你，就沒有我；沒有我，就沒有你。我們為

的顯明起見，就從現在起，就這種關係，然而也不能就別種關係，把非我叫做客觀，自我叫做主觀；不過我們在此地還不能馬上指出這些命名的適當者。雖這種交互而獨立的非我不能叫做客觀，而雖這種交互的而獨立的自我也不能叫做主觀。——因而主觀就是那不是客觀的東西，此外現在牠就絕沒有什麼客詞；客觀也就是那不是主觀的東西，此外現在牠也絕沒有什麼客詞。

若是我們以表象的說明這個法則為理由，不再要求一種理由，那末，我們首先就不需要質的實在論者所採取的非我的什麼作用去奠定自我中所現有的受動；——那末，我們自身為着這種說明就不需要量的實在論者所採取的這種受動（執着，規定）——假定的話，自我因為牠的本體全般都應該定立；有一個命題，我們在下面的主要綜合命題中要把牠指證出來。惟是我們只能定立主觀或是只能定立客觀，並且兩者都只能是間接的。我們只能定立客觀；——於是牠又必然地要與伏赫變主觀，並且在主觀中生受動，必然地使這種受動與非我中的實在理由發生關係，於是就生出離自我而獨立的非我之實在性的表象。——或則是定立一個主觀，那就必然地要與伏赫變被定立的客觀，並且再產生出一種受動，但這種受動是與主觀活動發

生關係，並且創造出離非我而獨立的自我之實在性的表象（自我之自由的表象，這種表象在我們當前的推理方式中不消說是一種單純的被表象出來的自由。）——這種事情若是從中間連環出發不消說，依照綜合命題之各法則是可以發生的，那末自我之（理想的）受動與自我及非我之理想的獨立活動就完全說明了並且完全奠定了。

然而提出的法則顯然地是一種規定（即絕對的自我之活動的規定）那末，這種法則就應該有一個理由，並且知識學就應該這種理由之理由，惟是，若果我們不由一個新的綜合命題插入一個中間連環，如我們所應做的，那末，理由就只應該在那起初界劃這種規定的各因素中，即自我之定立作用或牠的受動中去尋求。以上述的法則爲定立作用之全般法則的量的唯心論者視前者爲規定理由；從自我之受動中抽繹出來的量的實在論者，則視後者爲規定理由。依前者而論上述的法則是一個主觀的與理想的法則，這一法則只在自我之中有其理由。——依後者而論則上述的法則爲一個客觀的與實在的法則，這一法則不在自我之中有其理由。牠在什麼地方具有這種理由，或則牠是否一定具有這種理由，關於這一層的研究是間斷了的。不消

說，把牠當做不能說明的提出來的自我之執着不得不與非我中之有影響於牠實在性發生關係；然而這只成爲一種可以說明的，並且正是爲執着所說明的法則之結果。

這就是剛纔所提出來的綜合命題之結果，就是說，兩者皆有不是；上述的法則既不是單純的主觀的與理想的，也不是客觀的與實在的，而是這種法則之理由應當同時包含在客觀與主觀之中。然而這種理由怎樣包含在兩者之中呢，關於這一層的研究目前是談不到的，並且我們自己知道我們的無知；並且因爲這就是批評的量的唯心論，牠的提出我們在上面是期約過了。但是無論如何，因爲上面所賦予的任務還沒有完全解決，並且我們還有大多的綜合命題擺在我們面前，所以將來關於這一類的證明之某種更規定的事物確實是要說的。

4. 我們已經處分了活動性的概念，我們現在同樣地處分實體性的概念；我們綜合地聯合形式與物質之活動；然後把單純的交互之形式與交互之物質聯合起來；末了則使由是而產生的綜合的各統一彼此互相聯合。

(a) 最初就是形式與物質之活動（這些表詞用做什麼意義，從上面所說的則是假定爲

已知的。）

原來在這個瞬間以及在下面的一切時機中成爲重要問題的主要事件就是應該正確地並決定地理解的實體性之有特徵的事件（因爲是與活動相對照的。）

形式在這種特殊交互中的活動依照上面所說，就是經過絕對的定立作用之非定立作用；——未被定立之某物的定立作用，經過定立爲物物之定立作用；否定經過肯定。——因而未被定立的事物無論如何是被定立的，牠可以定立爲非定立的。所以牠不是完全被消滅的，像活動性之交互中那樣；而是只從一定的領域中被排斥出來。所以牠不是被全般定立作用所否定，而只是爲一定的定立作用所否定。同時，那個（視爲被定立的）被定立的事物不得不爲這個一定的作用所規定，而這個一定的定立作用是定立在牠的這種機能之中，因此也就是視若能以規定的客觀的活動，就是說，牠應當定立在一定的領域中，就是視爲可以充實飽滿的這種領域。這樣一來，怎樣經過這樣一個定立作用可以定立牠一定立作用爲非定立的，是一望而知的；牠只是不被定立在這個領域之中，並且正因爲此，所以牠不定立在這個領域之中，或被這個領域

排斥出來，因為被定立在這個領域之中的事物應該充實飽滿。這個領域——唯是被排除的事物這一點也沒有被這種行為定立在一定的領域之中；牠不是這一領域。牠對於一個一定的領域可以成爲什麼一種東西，或則牠是否完全成爲一個一定的領域，因此依然完全不過是在未定之天。——因而形式活動之一定的特性在經過實體之交互作用中就是一個一定的、充實飽滿的，並在這個限度之內具有總體（包含其中的）的領域之一種排斥作用。

當此之際，困難顯然就是下述的困難，即被排除的事物等於 B ($\parallel B$) 不消說是定立了的，並且只不過是未·被·定·立·在· A ·的·領·域·之·中·罷·了；然而 A 的領域卻應該定立爲絕對的總體，由是而得出如下的結論，即 B 的全般都是不能被定立的。因此 A 領域就應該被定立爲總體，同時被定立爲非總體。牠在與 A 的關係中被定立爲總體；牠在與被排除的 B 的關係中被定立爲非總體。然而 B 領域自身是不一定的；牠單純地就消極方面說，是被規定爲非 A 的領域。因此，若果就一切關係說， A 或許要被定立一種不定的，並且在這個限度之內未臻圓滿的整體之一定的，並且在這個限度之內，已臻圓滿的總體的部分。把一定的與非一定的兩者總括於一身之中的這

樣一個更高的領域，或許就是下述這樣一種活動，經過這種活動剛纔所提出的形式的活動纔有可能；因此我們所尋的物質之活動纔有可能。

「這裏有一定的整塊的鐵 $\parallel \circ$ ，這塊鐵是在運動。物質的運動之定立鐵只是像鐵爲牠的單純的概念（由依 $\triangleright \parallel \triangleright$ 之命題，第一章）所定立 $\parallel \triangleright$ ，即絕對的總體，並且在這種鐵的領域內找不出 $\parallel \circ$ 的運動；因此牠就經過 A 的定立作用，從 A 的範圍內排斥了比。然而無論如何，牠卻是把這塊 $\parallel \circ$ 的鐵奧伏赫變了，牠畢竟不情願將牠的可能性完全拒絕；因而牠把牠的可能性不定立在 A 的領域之內，而定立在不定的領域之中，因爲牠簡直不知道在什麼條件之下，並由什麼理由 $\parallel \circ$ 的那塊鐵自己能以運動。A 領域爲鐵的總體，然而又不是牠的總體，因爲無論如何也爲鐵的 C 的運動，在其中並沒有關係。因此物質之運動或許不得不爲着兩個領域而牽引一個更高的領域，這一領域總括運動的與非運動的鐵與一身之內。在鐵充滿着這個更高的領域的限度內，那鐵就是實體（並不是在下述的限度之內，即鐵充滿着絕對的 A 的領域，如我尋常所誤認的那樣；在這種關係上，鐵就是爲牠的單純的概念所規定的特殊的物事 (Ding

(für Sich) 若是依照 $A \parallel A$ 的命題的話。) 運動與非運就是鐵的偶然事件。至於牠在運動之外還有其他意義的非運動和這種事情建立在什麼上面，我們將適當其時地會看到。

形式之活動決定物質之活動，就是說，單在某物從絕對總體排除出來，並不被包含在總體之中的限度內，一個廣博的，然而未定的領域是可以被定立的；只有**在現實的排除作用的條件**，**下一個更高的領域纔有可能；沒有排除作用，便沒有廣博的領域；就是說，沒有自我中之偶然事件，便沒有非我。**這個命題的意義馬上就明白，並且我們對於這個命題之運用只附帶地說幾句話。——自我本來是被定立為能以自己定立的；並且自己定立作用在這個限度之內充實牠的絕對的實在性的領域。若是牠定立一個客觀，那末這個客觀的定立作用就應該從上述的領域中排斥出來，並且應該定立在非自己定立作用之反定立的領域之中。定立一個客觀，與夫——不是定立自己，是同樣的意義。現在的論證就是從這種作為中出發的；牠主張：自我定立客觀，或是牠把某種事物排除出自己身以外，端的是因為牠排斥，並不發自什麼更高的理由；定立作用全般之更高的領域（自我或非我被定立，都是從這個領域中抽象出來的）都只有經過這種排除

作用纔有可能——顯然的，這個推理方式是唯心論的，並且是與上面所提出的量的唯心論會合在一起的，依這種唯心論，自我之定立某物爲非我，端的是因爲牠定立同樣的某物。因此在這樣一種體系之內，實體的概念或許應當乾脆地像剛纔所說明的那樣地被說明也未可知——再者就一般說，自己定立作用之出現在量的兩重關係之中，在此地是顯然的；一方面視爲絕對的總體；一方面則視爲不定量之一定的部分。這一命題在將來應該獲得極其重要的結果。——再者，爲實體所表示的並不是常住的事物（Dauernde）而是總括的事物（Allumfassende）。常住事物的特徵只有在十分演繹的意義中纔接近實體。

物質的活動規定並限制形式的活動——或許就是說：總括的領域之爲總括的（因此又是隸屬於這一領域的自我與非我之各領域）是絕對地被定立的；視爲自我之現實做爲的排除作用只有由是（在一個額外的條件下）纔是可能的。——這種推理的方式引到實在論，無論如何，到實的實在論這是顯然的。自我與非我被定立爲反定立的；自我完全是能定立的；在一定條件之下，即若是非我是非定立的，那我就是自己定立的，云云是偶然的，並爲定立作用之

全般的理由所規定，而這一理由不是包含在自我之中的。——自我在這種推理的方式中就是一個圓滿的本體，而這一本體則應該適應物之自體的性質。

然而兩者之中沒有那一種推理方式可以一了百當的。而是兩者都應該彼此互為對方所限制的。因為自我要從自己排除出去一些東西，那就要有一個更高的領域，並應定立一個更高的領域，然而因為更高的領域是有的，並被定立的，那自我就應該從自己排除出去一些東西。簡單說來：因為自我自己反定立一些東西，所以牠就是非我；並且因為非我是有的，並被定立的，所以自我定立一些東西與自己相反對。沒有什麼東西奠定別一個東西，而是兩者是同一不二的自我之作爲，而這一作爲只能在反省之中有所差別。——這個結論等於上面所提出的命題：理想的理由與實在的理由是同一不二的，並由牠來說明自己；因此批評的唯心論或許爲現今的結論與上述的命題所提出，是不言而喻的。

(b) 實體中之交互形式與交互之物質應該是互相規定的。

交互之形式在於交互連環之彼此互相排斥與被排斥。若是 A 被定立爲絕對的總體，那末，

B就要從A的領域中排斥出來，並且被定立在不定的，然而可以規定的B的領域中。——反過來說，要是B這樣地被定立，（對於B視為被定立的，）那A就要從絕對的總體，即不再總括在絕對的總體概念之中，A領域現在不再是絕對的總體，牠乃是與一個未定的，然而是可以規定的領域之B部分為同時的。——後者我們應該着實注意。並應該正確地理解牠，因為一切都與牠有重要關係。——因而交互的形式是絕對總體之交互連環的相互排斥作用。

（假定鐵的全般與鐵之自體，那在交互的形式方面就有一個一定的圓滿的概念，而這一概念就充盈着鐵的領域。假定這個鐵是繼續運動的；那在交互的形式方面就有一個特徵，這個特徵並不包含在上述的概念之中，因此就被摒諸概念之外。但是無論如何在交互的形式方面，這種運動總是歸之於鐵的，那末鐵之以前的一定的概念也就不應當再視為被規定的，而只應當視為能以規定的；鐵缺乏一種規定，這一規定將會適當其時地把鐵的形式規定為經過磁石之可吸引力。）

關於交互的物質，馬上就明白，就是說，在交互的形式中，如我們上面所說明的交互之物質，

依然不會規定，什麼是固有的總體；假使B應該被排除，那末，A的領域就充滿着總體；若是B被定立在反面之中，那末兩個領域，即B與A的領域就充滿着實際上不會規定，然而可以規定的總體。（A與B的最後領域也還是應該規定的云云現在就由這完全抽象出來。）這個不定性不能常住不變。兩種關係中的總體就是總體。惟是，假使每一個關係除此之外沒有別的牠們因之而互不相同的特徵，那末，所需求的整個的交互就不可能；因為，這末一來，總體就是一個東西，並且這只是一個交互連環；所以就完全沒有交互。（容易明白的，然而有一點急促！大家試做這種交互的排斥作用的一位旁觀者來思想思想看。假使你們不能把交互游弋於其間的兩重總體加以區別，那在你們看來就決沒有交互。假使除了兩者之外，即在牠們不是總體的限度內，不會有你們自己所依之以領悟的任何一個未知事項，那你們就不能區別牠們。）所以爲的要使所需求的交互有可能起見，於是乎就假定絕對總體之可規定性（Bestimmbarkeit）；我們將假定，我們可以區別任何某種事物中的兩個總體；並且這一可規定性就是交互之物質，即交互繼續向之進行，並且是牠所唯一地由之以確定的那種東西。

(若是你們把鐵定立做自體的，即孤立的，並且超然於你們所可以注意到的與鐵以外的某種事物之一切結合，並且，把牠堅固地定立在牠的地位，如不帶有自然科學之博學的知識之尋常經驗所常有的那樣，那末，運動就不屬於鐵的概念，假使你們認為在這種現象中，牠自己是繼續運動的，假使你們使此種運動與鐵之外的某物發生關係，那末，你們就是對的。但是若果你們實際上還是運動是屬於鐵的，而對於這一點你們同樣地是對的，那末，上述的概念就不再是圓滿的，並且你們在這種關係上應該更進一步來規定牠，例如，應該在牠的廣袤中定立經過磁石之可吸引性。——這就形成一種差別。若果你們從第一個概念出發，那末，地·位·的·固·定·性·之·於·鐵·就·是·重·要·的·，而·鐵·之·運·動·只·是·偶·然·；但是若果你們從第二個概念出發，那末，固·定·性·與·運·動·就·同·屬·偶·然·；因為前者之存立是在磁石之缺陷的條件下，簡直和後者之存立在於磁石之存在的條件下一樣。因而，若果你們不能舉出你們為什麼應該從第一概念出發而不從第二概念出發，反之，從第二概念出發而不從第一概念出發的理由，那你們就誤入迷途；就是說，就一般而論，若是我們不以任何一種方法規定我們所應該對之反省的什麼一種總體，即或則是對於絕對被

定立的與被規定的，或則是對於這一種體與排斥作用所產生出來的可規定的，或則是對於兩者。）

交互之形式規定牠的物質，或許就是說：相互的排斥作用就是在上所提出的意義中規定總體的排斥作用，即是暗示兩個可能的總體之中那一個是絕對總體，並應該從那一個總體出發的那種排斥作用。那個從總體之中排斥出一事物的東西，在牠是排斥的限度內，就是總體，此外再也沒有什麼總體之規定理由。——若是B被絕對定立的A所排斥，那末，在這個限度之內，A就是總體；若果反射到B並因此而不視A為總體，那末，自體上不會規定的 $A + B$ 在這個限度之內，就是可規定的總體。被規定的事物或則是可規定的事物在我們現在假定牠之後，就是總體。——在這個結論中，所應當說的，似乎不是什麼新鮮事物，簡直是在綜合命題以前我們也就知道了的那種東西；然而無論如何，以前我們總有過尋求任何一種規定理由的希望。然而這種希望都被現在的結論完全打斷了；這種結論是消極的；並且我們說：除卻關係以外，就完全沒有規定理由的可能。

（假定在上面的舉例中我們可以從鐵之絕對被定立的概念出發，那地位的固定性之於鐵是重要的；或則從鐵之可規定的概念出發，那這種固定性就是一種偶然。兩者皆是正確的，這要看我們假定那一種，關於這一層此地絕沒有什麼可規定的法則。區別完全是相對的。）

交互的物質規定牠的形式，或許就是說：在曾經說明的意義中，因此被定立的總意義中體之可規定性，因為牠應該規定某種別的事物（就是說，規定實際上是可能的，並且有任何一種X，牠是依這個X而發現的，但是我們在此地卻不應做關於X的研究，）所以規定相互的排斥作用。二者之一，或是被規定的事物，或是可規定的事物，總有一個是絕對的總體，那末另一個就不是絕對的總體；因而也就有一個爲上述的總體所排斥的被排斥的事物。例如，被規定的事物——絕對的總體，那爲牠所排斥的事物就是絕對的被排斥的事物。——因而——這就是現今的綜合命題的結論——我們有一個總體之絕對的理由，而這一總體不是完全相對的。

一 在上述的舉例中——我們是否是從鐵之一定概念出發，抑或從牠的可規定的概念出發，與夫我們是否願意主張地位之固定性爲鐵的重要的事物抑或願意主張牠爲某種偶然，並

不是千篇一律的。若果我們應當假定是從任何一個理由，即從鐵之一定的概念出發，那運動只是一種絕對的偶然事件，然而卻不是固定性。）

兩者之中絕沒有一個可以規定牠一個，而是兩者可以互相規定，就是說——爲使贅言冗語不滲入問題之中起見——總體規定之絕對的理由與相對的理由就應該是同一不二的；關係應該是絕對的，而絕對的事物，除卻關係以外，不能再有其他的東西。

我們要設法把這個極重要的結論弄明白。——同時，能排斥者爲總體的規定所規定，反之亦然；這也是一個關係，然而關於這個關係是絕沒有問題的問題是：兩種可能的規定中那一個規定應該採納並應該確定呢？假定關於這一層，在第一項中是答復了的，即：兩者之中絕沒有一個；當此之時，除卻假使我們採取這一個，那末，我們在這個限度之內，就不能採取牠一個，反之亦然云云的規定而外，絕沒有別的什麼一定的規則；然而我們於兩者之中的應該採取那一個，關於這一層沒有什麼固定的。在第二項中回答道：兩者之中應該採取一個，並且對於這種問題應該有一個規則。然而這一規則是什麼呢？自然不應牢不可破，因爲可以成爲排斥作用之規定理

由的不規定，而是可規定性。

兩個命題爲現今的命題所結合；因此，牠所主張的就是：不消說，牠是一種規則，但不是下述的這樣一種規則，即提出兩種規定之一，而是提出兩者可以彼此互相規定的一種規則。——直到現在視爲這樣的總體之中絕沒有一個個別的總體是我們所尋求的總體，而是兩者互相被規定纔形成這個總體。因而——我們現在所談的就是經過關係的與絕對的兩種規定的一種關係；並且我們所尋求的總體是經過這種關係纔提出的。絕對的總體不應該是A，也不應該是A+B，而是A爲A+B所規定。可規定的事物應爲被規定的事物所規定，被規定的事物應爲可規定的事物所規定；並且由此生出來的統一就是我們所尋求的總體。——顯然的，這應該是我們的綜合的結果；然而要懂得，由是所可說的是什麼都是有些困難。

被規定的事物與可規定的事物應互相規定，顯然地是：應該可以規定者的規定正在於下述的事實，即牠是一個可以規定的事物。牠是可規定的事物，再沒有別的東西；牠的整個的本體就在其中。——這一可規定性現在就是一個一定的量，牠有牠的界限，絕沒有什麼規定超過這

個界限；並且一切可能的可規定性皆包含在這個界限的內部。

我們運用這個結果於當前的事態之中，並且馬上一切都會明白——自我定立自己。自我之絕對地被定立的實在就在於此；這種實體性的領域是應有盡有的，因而也就包含着絕對的總體（自我之絕對地被定立的實在性）。自我定立客觀。這個客觀的定立作用，必然地應該從自我之自己定立作用的領域中排斥出來。然而無論如何，這個客觀的定立作用還應歸於自我；於是我們並因此保有自我作為之（直到現在未加界畫的）總體的領域 $\Delta + B$ 。——兩個領域應依照現今的綜合而互相規定：A 以牠所有的立下絕對的界限； $\Delta + B$ 以牠所有的成爲內容。惟是能定立的自我是一個客觀，那末就不是一個主觀；或則牠是主觀，那牠就不是一個客觀。——在這個限度內牠定立自己，依照這個規則視爲能定立的。於是兩個領域彼此互相參伍錯綜，這樣纔聯合一致地充盈着一個唯一有界畫的領域；並且在這個限度內自我之規定就存在於經過主觀與客觀之可規定性中。

被規定的可規定性就是我們所尋求的總體，而我們叫這樣一種總體爲實體——若是起

首不從絕對地被定立的事物出發，此地則從只是定立自己的出發，就是說，若果某種事物不被攝諸自我之外，在此地則是若果不是一個被定立的非我，或客觀，那末絕對的實體就絕沒有可能。——然而除卻可規定性而外不再有什麼別的，然而無論如何，總應成爲一定固定的，確定的。可規定性之絕對的實體依然是不定的，並且，若果不再被絕對被定立的事物所定立，在此地不被自己定立作用所規定，那也絕沒有什麼實體（沒有什麼總括的事物。）自我定立自己爲自己。能定立的，乃是由於下述的事實，即牠排斥非我，或則是定立非我爲能定立的，乃是由於下述的事實，即牠排斥自己。自己定立作用在此地出現兩次；然而卻是在十分不同的關係中。前一次所表示的是一個無條件的，後一次所表示的是一個有條件的，而非我之排斥作用所表示的乃是可規定的定立作用。

（鐵之自立之規定爲地位之固定性，因此就排斥了地位之變化；而鐵在這個限度之內並不是實體，因爲牠不是可規定的，然而地位之變化現在卻是應該加之於鐵的。這種事情在下述的意義中是不可能的，那地位之固定性將由是而完全奧伏赫變，因爲鐵自身（如牠所被定立

的那樣，)將因是而奧伏赫變；所以地位之變化並不加之於與要求相矛盾的鐵。因而固定性只能部分地被奧伏赫變，而地位之變化則被固定性所規定與界畫，就是說，地方變易只有在一定條件之領域中方有（大約是磁石之存在，）而在這種領域之中便沒有這種變化。在這種領域之中又重新發生固定性。——誰人不知道：固定性在此地是以十分不同的條件下出現的：第一次是無條件的，第二次是為磁石之缺如的條件所限制的。）

為要更進一步繼續上所提出的基本原理之運用——B自身是一定的，猶之乎A+B之為A所規定一樣，因為牠屬於現今被規定可規定的事物；並且A自身現在就是一個可規定的事物，如剛纔所指出的。惟是在B自身是一定的限度內，那末，A+B也就為同一個B所規定，並且因為發生一種絕對的關係——不過牠應該充滿着所尋求的總體，那末，牠就因是而規定。所以若果A+B是定立的，並且若是在可規定的事物的領域之下是定立的，那末，A+B再為B所規定。

這一命題馬上就會明白，假使我們把牠運用到眼前的事情上去的話。——自我應該從自

已身上排除出去某種事物：這就是自今以前所視為在研究所包含的整個的交互之第一因素的作爲。我要做更進一步的推理——並且因爲我在此地是在理由的領域中，所以我有權做更進一步的推理，——自我應該把上述的某物從自己排除出去，那末，這個某物，在排斥作用以前，應該定立在自我之中，就是說，被定立爲離排斥作用而獨立的，因而牠是絕對地被定立的，因爲我們不能舉出什麼更高的理由。假定我們從這點出發，那末，自我之排斥作用就是絕對地被定立事物中的某物，若果牠是自我的話，那就不是被定立的事物，並且應該從被定立的事物中排除出去；這在牠是不重要的。（若是這個客觀同樣地被定立在自我中的非我們所能完全理解的一類之上，在可能的排斥作用，）並且不消說是在應該成爲客觀限度以內，這對於客觀就是偶然，就是說，牠被排斥，並且——如我們在將來所要明白的那樣，被視爲這種排斥作用的結果。沒有這種排斥作用，牠在自體上——不在自我之外，而在自我之內——或許是現有的也未可知。客觀的全般（此地就是B）就是被規定的東西：爲主觀所排斥的存在（此處爲A+B）就是可規定的事物。客觀可以被排斥或則也不可以被排斥，然而在上邊所說的意義中，總歸是

客觀。——在這裏，客觀之被定立的存在是出現兩次的；然而誰人不曉得是在何種不同的意義中：第一次是無條件的，並且是絕對的；第二次是在自我所排斥的存在條件之下呢？

（運動從那被定立爲固定的鐵裏面被排斥出來。運動就鐵的概念言之，是不被定立在鐵之中的，牠現在被排斥出鐵之外；因此，牠應被定立爲離排斥作用而獨立的，並且實際上應該絕對地被定立在此非鐵所定立的存在關係中。——就是說，——這是容易理的，然而卻有點急色相——假使我們以運動與鐵爲對立，那末，運動已經是爲人所周知的，然而牠卻不經過鐵而爲人所周知。這末一來，牠在別處是爲人所周知的；然而因爲我們在此地除了考慮鐵與運動而外，絕不再考慮牠種事體，——所以運動是絕對地爲人所周知的。）假使我們從這個運動概念出發，那這種概念就中也是爲鐵所有的，這種事情在牠乃是偶然。這種運動概念是本質的事情，而鐵在牠只是偶然的事物。運動是絕對地被定立的。當鐵固定在某地位之時，牠就從運動領域排斥出來。現在把固定性與伏赫變，並承認鐵的運動。——此地的運動概念有兩種：一則是無條件的；一則是爲鐵中之固定性的與伏赫變所限制。）

因而——並且這就是上面所提出的綜合命題——總體就單止存立於完全的關係之中，並且在自體上並沒有什麼決定這種總體之固定的事物。總體乃是存立於關係的充實性之中，然而卻不是存立在實在性之中。

（就個別地觀察，關係的連鎖就是各種偶然的事物，牠們的總體就是實體，如上面所已說過的。不過在此地對於那種不能把這樣一種輕而易舉的結論與自身發生關係的東西應當明白地提出下述的事實，即在總體中簡直就不應該設想到什麼固定的事物，而只應該設想到一種單純的交互。——一個實體是否應該被規定，——至於什麼一種將要充分地被說明的——抑或是某種被規定的事物，應該視為實體；那末交互自然就應該從任何一種連鎖出發，而這一連鎖在這個限度之內是固定化了的，交互就應該這樣地被規定。然而牠卻不是絕對地固定化了的；同樣地是因為我們可以從那與牠背道而馳的連鎖出發；那末以前在本質上被確定的，即固定化了的那種連鎖，就正是偶然的；從上面所舉的例證中自會得着解釋。綜合地被聯結一起的各偶然事物就有實體；而在這種實體當中除卻偶然絕不再包含別的東西；就分析說來，實體就

有各種偶然，而經過一種充分的實體分析之後，除卻偶然之外，依然沒有別的東西。我們不應當設想到各種偶然之一種歷久不變的基礎，即不應當設想到牠們的一種永久的擔當者；你現在所正在選擇的任何一種偶然，每一次都是牠自己的與其對方的偶然之擔當者，並不需要還有一種特殊的擔當者。——能定立的自我經過牠的極可驚的能力（這種能力我們在適當時將要更詳盡地加以規定的），確固地保持着這個式微的偶然事件如是之久，一直到牠已經把這種偶然事件所由排斥的東西與之調和時為止。——這個幾乎牢是被人誤解的能力就是從對立之中結合出一個統一的那種能力，——在應該互相奧伏赫變的因素間有着來蹤去跡，並因此而保存兩者的那種東西；——牠就是那單單地使生命和意識，特別地使意識有成爲一種繼續發展的時間貫串的可能東西；並且牠之所以能做這一切事情完全由於下述的事實，即牠在自體上與在己身之中繼續指導各種偶然事件，而這些偶然事件絕沒有什麼共同的擔當者，也不能有，因爲牠們將相互地被消滅。）

（c）視爲綜合統一的活動與視爲綜合統一的交互應該交互地互相規定，並且自身就形

成綜合的統一。

視爲綜合統一的活動在可規定性的概念中，就最狹隘的範圍說，也是要被主觀與客觀兩者之對立的絕對的總括與堅持所形容出來的，而在這一概念之中牠們仍然是相反的。（爲的要解釋並建設一個更高的總括的觀點起見，我們就把此地所指出的綜合命題與上頭（第三章）所提出的自我與非我全般的聯合作一種量的比較。所以在上頭，首先就是自我依照着質而絕對地被定立爲絕對的實在；同樣地，在此地則是某物，即被量所規定的某物絕對地被定立在我之中，或則是自我被絕對地定立爲一定的量；牠被定立爲某種主觀的事物，即爲一種絕對的主觀事物；並且這種方式是一個命題，而實則就是一個與上述的質的命題有別的量的命題。然而自我之一切的行爲方式都應該從命題的方式出發。〔就是說，在知識學之理論的部分，並且在我們自己在此地經過基本命題所預先描寫出來的界畫之內部有一個命題，因爲我們爲的那種界畫不能再望前進；即使我們在將來把這個界限打破，我們也是同樣地應該指出，同時牠就是歸原到最高的命題的綜合命題。〕在上面，非我對於自我完全以相反之質，立在反對

的地位，在此地也是一樣，客觀事物，因為牠單純地被摒諸主觀事物的領域之外，而與主觀事物相反對；因而就是單純地經過並藉助於質（界劃，規定）而與主觀事物相反對，而這種方式就是量的反命題，就和上面的方式之為一種質的反命題是一樣的。然而既不是主觀事物應為客觀所消滅，也不是客觀事物應為主觀所消滅，同樣地也不是像上面那樣，自我全般應為非我所與伏赫變，或是非我全般應為自我所與伏赫變；而是兩者皆應該並肩而存立。因此，牠們就不得不綜合地聯合起來，並被牠們兩者在其中為同等的第三者，即為可規定性聯合起來。然而兩者——不是主觀與客觀自體，——即命題與反命題所定立的主觀事物與客觀事物彼此之間，是可以相互規定的，並且只有在牠們是存在的限度內，牠們纔能被總括在一起，纔能為自我之在綜合命題中的活動能力（想像力）所確定並為所堅持。——然而反命題，沒有命題是不可能的，這簡直和上面一樣，因為只能被定立為與所定立的事物相反對；但是甚至我們在此地所要求的命題依照牠的物質方面而論，若果沒有反命題的物質也是不可能的；因為在某種事物能以絕對地被規定，就是說，量的概念能以運用其上之前，牠不得不依照其實而現存。因而牠就不

得不完全成爲某物而存在，而在這一某物之中，活動的自我就給主觀事物標示出一個界限，而其他的自我則委之於客觀事物。——然而就形式而論，反命題沒有綜合命題，也簡直和上邊一樣地不可能；因爲此外被定立的事物還被反命題所奧伏赫變，因此，反命題或許就不是什麼反命題，而是其自身就是一個命題；因而所有三種行爲都只是——一個同一不二的行爲；並且只有在對於三者反省的時候，這一行爲之個別的因素纔能有區別。）

關於單純的交互——若果這種交互的形式，即交互連環之相互排斥作用與物質，即把視爲可以有排斥作用的兩者包含於一身之內的總括的領域，即綜合地聯合在一起的話，那相互的排斥作用自身就是總括的領域，而總括的領域自身就是相互的排斥作用，就是說，交互存立於單純的關係之中；除卻相互的排斥作用，即剛纔所說的可規定性而外，絕不再有別的什麼東西。洞察下述的事實是輕而易舉的，即這種相互的排斥作用不得不成爲綜合的中間連環；然而若是在單純的可規定性中，即在單純的關係，沒有存立於關係中的某種事物（這裏的某種事物完完全全是從這種存立於關係中的某種事物抽象化的，而在整個的知識學之理論部分都

是從牠抽象化的，) 而要想像出某種非絕對之無的某物的話，卻是有點困難。我們支配着想像力，那我們就能以把牠支配得很好。— A 和 B (原來 $A+B$ 爲 A 所規定，而同樣的 $A+B$ 又爲 B 所規定，就因是被標示出來，然而我們爲了我們的目的可以從牠那裏抽象化，並乾脆地叫牠們做 A 和 B) 因而 A 和 B 是相反的，並且若是這一個是被定立的，那末，那一個就不能被定立：無論如何，牠們之不須互相奧伏赫變而應以對峙的資格並肩存立，實不僅是部分的，如現今以前所要求的，並且是整個的，而且任務就是應該思想這種事情。然而牠們無論在什麼方式上，並且無論在什麼可能的客語中，都絕對不能被人集合攏來，視爲完全和牠們相互奧伏赫變那樣的。A 不應是思想，而 B 也不應是思想，然而會合作用 (Zusammentreffen) —— 即兩者之啣接作用 (Eingreifen) 是應該思想的，並且只有這種會合作用或參伍錯綜的作用纔是牠們的結合點。

(假使把光明定立在 A 瞬間中的物理學上的 X 點上，並且把黑暗定立在直接繼之而來的 B 瞬間中：那末，光與暗就尖銳地適如其分地彼此分開。然而 A 瞬間與 B 瞬間之界畫是直接

的，而牠們中間並沒有什麼罅漏。假使你設想兩個瞬間中間之尖銳的界畫是等於Z。那在Z中間究是什麼東西呢？不是光明；因為牠是存在於A瞬間，並且Z不等於A；同樣地不是黑暗，因為黑暗是存在於B瞬間。因此兩者都不是的。——然而我們可以同樣地說：兩者都存在於牠裏面，因為假使A與B之間沒有罅漏的話，那在光明與黑暗之間也就絕沒有罅漏，因此牠們兩者在Z裏面直接地互相接觸。——我們可以說，我在末後這個推論的方式之中把只應該成爲界限的Z，經過想像力自身擴張而爲一個瞬間；並且這種事情自然是這樣的。（A和B兩個瞬間除了經過這樣一種借助於想像力的擴張而外，其自身絕不能以別的方式產生出來。）因此我可以經過單純的想像力把Z加以擴張；並且，若果我自己要思想到A與B兩瞬間的直接的界畫，那是應該的。——同時牠在此地，就是在我們之中，提出具有一種可驚的生產的想像力之能力的經驗，而這一經驗將簡單地加以說明，若果沒有這種經驗，那在人類的精神之中連什麼也不能說明——並且人類精神之整個的機構都應該以這種經驗爲基礎。）

（a）剛纔所說明的活動規定我們所曾經說明的交互，或許就是說，絕對的交互連環之會

合作用是存立於自我之絕對活動的條件之下，這一會合會藉助於這種活動，就是使客觀事物與主觀事物相反對，並把兩者結合在一起。只有在自我之中，並且只有依上述的自我之行爲，牠們纔是交互連環；只有在自我之中，並依上述的自我之行爲，牠們纔會合在一起。

顯然的，上所提出的命題是理想的。假使我們在此地給自我之本體所提出來的活動，在本體爲一種睿智的限度內，被視爲可以耗竭的活動，不消說，這猶之乎這種活動只有在二三限制作用之下，纔應該視爲自我之本體的活動那樣，那末，表象作用就存於下述的事實中，即自我定立一種主觀事物，並定立一個客觀之外的牠物與這個主觀事物相對等等；並且這樣我們就看見在經驗意識中一批表象的端緒。在上邊，我們提出了定立作用之媒介的可能性的一個法則，而依照這一法則，譬如牠在此地不消說，依然是適當的話，若果主觀事物不被奧伏赫變，那就絕沒有客觀事物，若果客觀事物不被奧伏赫變，那也就沒有主觀事物；而各種表象之交互，或許也就由是而說明，亦未可知。此處還有附加的規定，即兩者是由綜合命題結合在一起的，就是說，兩者應該爲自我之同一不二的行爲所定立；而交互之存立其中的那種事物之統一或許由是

而在交互者之反定立存在中加以說明，而這種反定立存在，不會有經過單純的媒介可能性之法則的可能。果真這樣，那我們只須單純地經過絕對自由意志，就已經有了一種具有牠的一切可能的規定之睿智，也未可知。自我是像牠——定立，像牠——定立自己那樣被創造的，因為牠定立自己為這樣地被創造的。——然而我們復返於一批規定之中，要走多遠就是多遠，那我們首先就不得不遭遇到已經存在於自我之中的東西，在這種東西之中，有些被規定為主觀的，其牠則被定立為與主觀事物相對的客觀事物。應該成為主觀的事物之現有存在，實在就是從自我之定立作用絕對地為自己自身所說明，然而那種應該成爲客觀的事物之現有存在卻不是從自我的定立作用絕對地被自己自身所說明；因爲這樣一種現有存在是絕對地爲自我之定立作用所定立的。——我們所提出的命題，因此就沒有完全說明牠應該說明的。

(b) 交互規定活動，或許就是說：縱或不是經過反定立事物之實在的現有存在，然而無論如何總是經過牠們在意識之中之單純的會合作用或互相擁抱，如剛纔所說明的，反定立的事物與會合作用經過自我之活動成爲可能；上述的會合作用，就是這種活動之條件。問題只在於

正確地理解這點。

只是爾今我們要回想到所提出的理想的說明方式：若果在自我之中規定某物爲主觀事物，而牠一事物則爲上述規定摒諸自我領域之外，那就不得不說明後者，即能排斥者怎樣能以現有於自我之中，但是卻不是依上述的推論方式去說明的。這一抗議將爲下述的這一命題所解答：能以排斥的客觀事物簡直不需要什麼現有；牠只單純地需要下述的事實，即我自己這樣地表現，在自我方面現有一個衝動，就是說主觀事物，若僅就任何一個存諸自我活動以外的理由而論，那就不應該能以有遠大的擴張。於是這樣一種遠大擴張之不可能性就形成——上所述述的單純的交互，或是單純的互相擁抱；就活動的意義說交互並不界畫自我；然而牠卻賦予自我以自己界畫自身之任務。然而一切界畫都是由對立產生出來的；所以自我爲的要充分地完成上述任務起見，就不得不使某種客觀事物與應該能以界畫的主觀事物相反對，於是就如剛纔所指示的，兩者綜合地結合在一起；而整個的表象也就這樣抽繹出來。這種說明方式，如眼前所看見的，乃是實在論的；不過在這個說明方式之中包含有一個比以前提出來的一切的說

明方式都更爲抽象的實在論爲根據；即在這種實在論中不是容納着一個存諸自我之外的非我，並不是一下子容納着一個存諸自我之中的規定，而只是容納着自我在其自身內部自行處理的規定之任務，即自我之單純的可規定性。

目前我們應該相信，規定的任務自身就是一個規定，而當前的論證則與那容納着一種規定之現有存在的，即上面所提出的量的實在論毫無差別。然而差別是應該說明得十分明白的，上邊是已經有了規定的；這個規定在此地經過活動的自我之自由意志纔充實。（若果這是許可我們向前看一看的話，那末差別還要規定些。即在實踐的部分將指出如下的事實，即我們此地所說的可規定性就是一種心情。惟是心情固然是自我之一種規定，然而卻不是視爲睿智的自我的心情，就是說，不是定立自己爲非我所規定的自我的心情；無論如何，此地所說的單只是此種自我。因此上述的成爲規定的任務並不是規定自身。

當前的推論具有一切實在論的缺點，即牠單把自我視爲非我，因而牠並沒有說明應當被說明的，從非我到自我之過渡。假使我們承認，什麼是需要的話，那末自我之可規定性，或自我應

被規定的任務，不消說是被定立的，然而卻不需要自我之任何參加；並且現在也就由是確切地說明自我怎樣能以經過自我之外的某物並爲某物或爲可規定的，然而卻沒有說明自我怎樣能以經過自我並爲自我而成爲可規定的（上述的成爲規定的任務無論何時都可以成功牠的科學，同樣地，自我現在也就依照上述任務以知識規定牠自身，）因爲無論怎樣，知識總歸是需要的自我藉牠的知識之媒介只有在牠定立自己爲可規定的限度內，纔是可規定的，並且只有在這個限度之內牠方能以規定自己；然而無論牠是怎樣地可能，卻終不能爲上所提出的推論方式所說明。

（c）兩種推論的方式應該以綜合命題的方式結合在一起的；活動與交互應該互相規定。我們不能承認交互或一個不需能定立的自我之任何參加而即單純地存在的衝動賦予自我以界畫自己的任務，因爲能說明者並不包含在所說明的根據之中；因此我們不應該承認，上述的衝動，沒有自我之參加是不會有的，但不得不承認，這種衝動正是自我在牠自身之定立作用的活動中發生的；差不多牠的更加擴大地努力的活動都被迫而復返（反省）於自身，由是而形

成自劃 (Selbstbegrenzung) 並由自劃而形成其他所需要的一切云云這種推論十分自然。

實則交互與活動就因是而互相為對方所規定並綜合地結合在一起，猶之乎我們的研究之進程中所需要的一樣。(不為能定立的自我所定立的) 衝動在自我是活動的限度內，是在自我之中發生的，並且因此只有在自我是活動的限度內，這個衝動纔是一個衝動；牠的可能性是以自我之活動為條件：沒有自我之活動，就絕沒有衝動。加之，自我經過自己自身之規定作用的活動或許是以衝動為條件的：沒有衝動，也絕沒有自己規定。——更有進者，沒有自己規定，也就沒有客觀事物等等。

我們企圖把我們在此地所曾經發現的極其重要與最後的結論更弄得熟習些。(自我) 在反定立各事物中的綜括作用中的活動與這種反定立事物之會合作用(自體的並且是從自我活動抽象出來的) 應該結合在一起，牠們應當是同一不二的。——綜括作用與會合作用 (Zusammenfassen und Zusammentreffen) 間包含着主要的差別；因此，假使我們要思索到結合這兩者的可能性的話，那我們就要極深奧地鑽研上所提出的命題之精神。

會合作用自體怎樣存立於總括作用的條件下，並怎樣應該在這個條件下存立，這是容易看出來的。各反定立事物本身就是完全反定立的；牠們毫沒有共通的事物；若果這一個被定立，那末那一個就不能被定立；牠們只有在牠們之間定立着界限，而這種界限既不是爲這一個的定立作用所定立，也不爲那一個的定立作用所定立的限度內，纔是能以會合的東西；這一界限應該特別地被定立。——但是界限實際也不過是兩者的共通事物罷了；因此定立牠們的界限——就是把牠們總括起來，然而兩者的這種總括作用除了經過牠們的界限之定立作用也不能有別的東西。牠們只有在總括作用的條件下纔能對於總括者並經過總括者而成爲可以會合的東西。

總括作用，或則如我們現在可以決定地說的，界限之定立作用存立於會合作用的條件，或則是因爲依上述事物的在界畫作用之中活動事物自身，實則就是單純視若活動事物應該成爲會合者之一種活動事物，那綜括作用就存立在對於會合者的這種活動事物之活動的一種衝動的條件下。這種事情只有在下述的條件下，纔有可能，即這種活動事物之活動不故步自封，

而進入於無所界限，無所規定與不能規定之域，即進入於無限事物之中。假使牠不進入於無限事物之中，那就絕不能從無限事物的界劃中抽出如下面所謂對於活動事物之活動的一種衝動云云的結論來；是的，這是可以成爲牠的單純概念所定的界畫的（如在一種體系之中所不得不採用的，而在這個體系之中或許要絕對地置定一個有限的自我，也未可知。）當此之際在牠的概念所給牠定立的各種限制作用的內部或許可以產生各種新的界畫，而這些新的界畫曾經拒絕外來的衝動，並且這種事情即在牠處也不得不這樣規定。但是無論在此地應該得出如何的結論，然而從界畫全般之中絕不能做出這樣一種結論。

（此處所說的各反定立的事物應該絕對地被反定立的；牠們中間絕不應有什麼結合點。然而一切有限事物在己身之中是絕不能被反定立的；牠在可規定性的概念中自己是相同的；牠是澈頭澈脚地可以彼此互相規定的。這是一切有限之物的共通標識。所以在牠可以產生大量的有限之物的限度內，一切有限之物在非可規定性的概念中都是相同的。因此，絕沒有什麼極端反定立的事物，並且也絕沒有一種標識指示什麼絕對相同的事物，如有有限之物與無限之

物是，所以有限之物與無限之物就不得不成爲此地所說的這些反立的事物。

兩者應該是同一不二的；簡單地就是說：沒有無限性，就沒有界畫；沒有界畫，就沒有無限性；無限性與界畫結合在同一不二的綜合的連環——假使自我之活動不加諸無限事物，那牠自身或許就不能劃分牠的這種活動；牠或許就不能照牠所萬分應該的給這種活動定立什麼界畫。自我之活動存立於無限制的自己定立作用之中；這對於這種活動就發生一種抵抗力。假使這種活動對於這一抵抗力表示讓步，那末，越出抵抗力界畫之外的活動或許就要完全被消滅，並被奧伏赫變；自我在這個限度之內或許就完全沒有定立作用也未可知。然而不消說，牠也是應該越過這種界線而有所定立的。牠應該限制自己，就是說，牠應該在視自己爲非能定立者的限度內定立自己；牠應該在這個範圍以內定立着不定的，無界畫的，無限的界畫（上所述的Ⅱ）；並且若是牠應這樣做，那牠就應該或爲無限的。——若果自我不界畫自己，那牠或許就不是無限的。——自我只是牠自己所定立的那種東西。牠是無限的，就是說牠無限地定立自己；牠經過無限性的客語以規定自己；因而牠自己界劃自身（自我）爲無限性之基礎；牠使自己

自身與牠的無限的活動（兩者無論那一個都是同一不二的）而且若果自我應該是無限的，那牠就不得不取一種態度——自我所以之別於自己而運行於無限事物之中的活動應該成爲牠的活動；這種活動應該屬諸牠的：所以自我也就不得以同一不二的不可分的與無差別的行爲重行容納此種行爲於己身之內（ $A+B$ 爲 A 所決定）。然而若是自我容納此種活動於己身之內，那末，這種活動就是一定的，因此就不是無限的；然而無論若何，這種行動應該是無限的，這樣牠就不得不定立在自我之外。

自我在其自身之內並與其自身之內的這種交互，因爲牠自己是被定立爲有限的，同時又是無限的——同樣地這一種交互存立於一種自相矛盾的狀態中的交互，並由是而再造自身，因爲自我要把不可結合的事物結合起來，現在企圖以有限事物的形式容納無限事物，若是現在又重新反轉過來，那就又要把牠定立在這種有限的形式之外，並且在這同一瞬間又再度地企圖把無限事物容納在有限事物的形式之中——就是想像力的能力。

會合作用與總括作用就因是而完全結合在一起。會合作用，卽界畫，其自身在理解作用中

就是理解者之產物，並成爲理解作用（想像力之絕對的正命題（Thesis），這種想像力在這種限度之內絕對是生產的。）若是自我與自我之活動的產物相反對，那各種會合事物自身就是相反對的，並且牠沒有把兩者之中的任何一個定立在界畫之內（想像力的反命題。）然而若是兩者又重新結合在一起的話——上述的生產活動應該隸屬於自我——那界畫者自身就在界畫之中綜括起來。（想像力之綜合命題；這個想像力在牠的反命題的與總合命題的事業之中是生產的，如我們後來適當其時地將把這種事情一切都洞察得更清楚些的。）

反定立的事物應該總括在單純可規定性的概念之中（大概不是在規定概念之中。）這所要求的一個主要因素，並且我們關於這個因素還得反省一下，上面所說的事實究將爲何種反省所規定和闡明。就是說，假使定立在相反的事物（其中之一爲反定立者自身，但是另一個則是依牠的定有完全處在意識之外，並且單只爲必要的界劃起見而被定立的）間的界畫被定立爲堅固確定，無所變化的界畫，那末兩者就爲規定所結合，但卻不爲可規定性所結合；然而當此之際，實體性之交互間所需要的統一或許也不會充實（ $A+B$ 只爲一定的 A 所規定，

但同時卻不爲非一定的B所規定。因此上述的界畫就不得視爲固定的界畫。這樣看來，依照剛纔關於這一界畫中之活動的想像力的能力之說明而論卻也是自然的。牠企圖承認這種活動（由A以規定 $\Delta + B$ ）牠實際上做了這種活動，那牠就不再是這種活動，這種活動被定立，甚至被規定爲一種一定的主觀，因而牠就不是無限的；這末以來，想像力之被迫而後退，猶之乎在無限事物之中一樣（想像力中的 $\Delta + B$ 的規定爲B所奧伏赫變。）因此可規定性完全就是取這種途徑而不能達到的規定之理想，然而卻不存有規定自身——想像力絕沒有定立什麼固定的界畫，因爲牠自身就沒有什麼固定的立場；只有理性纔經過下述的事實定立一種或然的固定事物，即理性纔開始使想像力變成確定。想像力是一種能力，而這種能力浮動於規定與非規定，有限與無限之間的中央，因此，不消說 $\Delta + B$ 之爲牠所規定，同時就爲一定的A所規定，並同時又爲不定的B所規定，而不定的B就是剛纔我們所說的那個想像力之綜合命題。那種浮動正是表明那經過牠的產物的想像力；牠在牠的浮動的時候，並由牠的浮動產生出同樣的浮動。

（想像力之在不可結合的事物間的浮動，即這等事物之想像力與牠自身的矛盾，就是像下述的一種矛盾，這種矛盾，如在將來自會指明的那樣，把自我之狀態和對於時間因素的狀態等量齊觀地擴而充之；（同時所有一切都是爲着單純的純粹理性；只有時間是爲着想像力的。）想像力之中止這種浮動其爲時也暫，就是不過轉瞬之間而已（出乎驚異，即交互在時間上之持續所生的崇高情感之外；）理性居中（由是而生出一種反省），並規定容納B於一定A（主觀）之中的這種反省；但是現在被定立爲一定的A就不得不再變爲無限B所定立，而想像力之對B的態度簡直和上面一樣；這樣繼續下去，一直到理性（此處指理論的而言）經過自己自身之完成的規定（而在這個規定之中除卻想像力中之理性而外，不再需要什麼B）即一直到表象者之表象作用爲止。在實踐領域中，想像力無限制地繼續進行一直到最高的統一之絕對地不可規定的理想爲止，而這種理想只有依據其自身，就是不可能的一種完成的無限性纔有可能。）

1. 沒有自我之無限性——沒有自我之一種出入於無界畫的事物與可以無界畫的事之絕對的能力也就絕沒有說明這種表象的可能性。現在從包含在「自我定立自己爲非我所規定的命題之中」的一個假定，即「表象應該存在」的一個假定綜合地抽繹出這種絕對的生產能力並且證明牠。但是上述的能力在我們的科學之實踐的部分之中還要回溯到一個更高的能力，這是豫先就知道的。

2. 我們在途中所遭遇的一切困難都滿意地消除了。任務是結合自我與非我兩個相反對的事物。牠們能以完全爲結合矛盾事物的想像力所結合。——非我自身就是自己自身能以規定的自我之產物，並且絕不是什麼絕對的事物，也絕不是什麼定立在我之外的事物。自己定立自己爲能自己定立自身的我，即主觀，若果沒有依上所描寫的方式而產生的客觀是不可能（自我規定，即牠對於視若一定的自我自身之反省只有在下述的條件之下纔有可能，即牠自己經過一個反定立事物以界畫自身。）不過爲表象的說明而取得的對於自我的衝擊怎樣發生與由何而生的問題是不應在此地答覆；因爲牠不在知識學的理論部分的界限之外。

3. 高居全般的理論知識學之巔的命題：自我·定·立·自·己·爲·非·我·所·規·定·云·云·完·全·發·揮·無·餘，而這一命題中所包含的一切矛盾也都消除。自我除卻牠爲非我所規定（沒有客觀，就沒有主觀）而外對於自己不能有所定立。不僅所要求的交互作用是可能的，並且上所提出的假定所要求的事物若果沒有這樣一種交互作用，那簡直是不能想像。從前僅成爲問題的，現在則成爲絕對的確信。——因爲知識學之理論部分完全被決定；因爲每一個牠的根本命題之應有儘有的科學都是完結了的，然而若是我們在研究的進程中復返於同一根本命題，那末，這個根本命題也就是應有儘有的了。

4. 若果知識學之理論部分應該是應有儘有的，那末在表象說明上所需要的一切因素都不得不提出來並且奠定牠；並且因此除卻運用自今以前所證明的事實並且把牠們結合起來而外，自今而後，就絕無牠事可做。

然而，在我們開始採取這個途徑以前，從對於全般知識學之充分的洞察所得的各種結果而對於這種途徑自身加以反省是有益的。我們的任務以前是在研究：自我定立自己爲非我所

規定云云的成爲問題的命題之各種規定會否可以思議，並且是什麼一些規定。我們曾經以一種有系統的演繹法所發揮盡致的自我之各種可能的規定來試驗牠；曾經由區分不適當的事物與不可思議的事物而納可思議的事物於更加狹小的範圍之內，我們自己就這樣一步一步地走進真理，直到末了發現了應該被想像得的惟一可能的思想方式。惟是，若果上述的命題全般，即沒有牠現在所保有的各種特殊規定是真實的——上述的命題之爲這種命題云云乃是建基在最高的根本命題之上的一個假定——假使牠只有（依現代的演繹法）在這一方式上纔是真實的：那上所提出的命題同時就是我們的精神中所可湧現出來的原始的事實——我再明白地說一說。在我們的各種研究的經歷中曾經提出來的我們自己所思想的各思議可能性，即我們自己用我們研究的思想意識所曾經思想的各思想可能性在我們做哲學上的思索的限度內，也是我們的意識之事實；但是這些思想可能性也就是我們反省的能力之自由意志的規則所矯揉造作出來的事實。現在在一切已被證明的錯誤的區分以後所提出的巋然獨存的思想可能性起初也就是這樣一件經過哲學思索之自由意志所矯揉造作的；牠在牠藉助

於反省以昇高到（哲學者的）意識的限度內，就是這種事實；或則更嚴格地說來，上述事實的意識是一種矯揉造作的事實。然而現在這個把我們的研究放在絕頂的命題應該是真實的，就是說，應該使牠在我們的精神中做某種的適應；並且這種命題只有依一種置定的方式纔可以成爲真實的，所以我們的精神中之某種事物原來就不得不與我們這一類的思想相適應，即離我們的現有事物之反省而獨立；在這個字的更高的意義中，我把上所提出的事物叫做事實，而在這個事實之中這些思想可能性就不是上所徵引的其他各種思想可能性。（例如，表象的素材大概是可來自外鑠的云云的實在論的假設自然出現於我們的研究經歷之中；這種假設不得不爲我們所想像，而這種假設的思想曾經就是能以反省的意識之一種事實；但是在我們的研究中，我看出下述的事實，即這樣一種假設與前所置定的命題相矛盾，因爲自外而賦予牠以一種素材的，無論牠怎樣就要求說是應該的話，也絕不是成爲自我，而是成爲非我；所以除卻這個基本命題就絕沒有什麼東西可以與這樣一種思想相適應，牠完全是空虛的，並被人斥爲超感覺的體系之思想，然而卻不會被人斥做先驗的體系之思想。）

還有下述的事實我們也順便說一說，即各種事實不消說是要提出於知識學中的，由是而這種知識學就以實在的思想體系的資格與所有空虛的官樣文章的哲學有別；然而在知識學之中，不許冒然假定某物爲事實，而是應該舉出證據來的，即某種事物之爲一種事實，猶之乎事實之在目前的場合所遭際的一樣。對於那不爲什麼哲學的反省所指導的共同的意識範圍之內所包含的各種事實提出證據的事情，假使我們只是合理的，並且沒有把應該得出來的各結論放在眼前，那除卻那種千篇一律其本身絕不是哲學的官樣文章的哲學而外絕不能產生出別的東西。然而若果上所提出的各事實應該存在於上述的範圍以外，那我們就不得不着實知道，我們怎樣達到下述的確信，即牠們是以事實的資格而現存着的；並且我們應該着實傳導此種確信，而上述的確信之這樣一種傳導着實就是上述的各事實之爲事實的證據。

6. 就一切的預期看來，上述的事實應該在我們的意識之中獲有各種結果。假使牠應該成爲自我之意識中的事實，那自我起初就不得不把這種事實定立爲存諸牠的意識之中的東西；並且因爲這種事情具有牠的各種困難，只應該在一定的的方式上纔有可能，這或許就會指出像

牠把這種事實定立在己身之內的那種方式——要把這種事情分外弄明白的話——自我自己就應該說明上述的事實；但是牠除了依照牠的本體之各法則而外絕不能說明別的東西，而這些法則也就是我們從來的反省所依之以舉行的同樣的法則。在己身之內把上述的事實加以改造，使之變化，規定牠，即牠對於上述事實之整個行動，自今而後就是我們的哲學的反省的對象。——顯然的，從這一點起，整個的反省就立在一個完全不同的階級上，而且有完全不同的意義。

7. 以前的一批反省與將來的一批反省首先就是依照牠們的對象而區別的。在以往的反省之中我們曾經對於思想可能性加以反省。人類精神之自由意志就是產生出反省之對象與——正是上述的思想可能性，無論如何，這是依照一種應有儘有的理論體系之各規則的——反省之形式，即反省化的行爲自身。牠所對之反省的事物實則就包含某種實在的事物於己身之內，但是這種實在的事物曾經是與空洞的附加相混合的，而這種附加應該漸次分開，一直到單只殘存下十分滿足我們的企圖，即滿足理論的知識學的真實事物爲止，這是人人可以理解

的。——在將來的反省序列中將對於各種事實加以反省；這種反省的對象其自身就是一種反省；即人類精神對於在這種對象以內所實證的論據之反省（不消說，這只應該把論據叫做情意對於同一論據的這種反省之對象，因為牠又是一種事實。）所以在將來的一批反省之中，反省的對象纔不是為同樣的反省自身所產生，而單只是提高到意識——同時又發生下述的事實，即我們自今而後不應再以單純的假設來處理牠，而在這些假設之中僅有的真實形態首先就應該與空洞的附加截然分開，而是要以充分的權利承認自今而後所被提出的一切事實之實在性。——知識學應該成為人類精神之歷練上的歷史。一直到今，我們所勞作的首先在於獲得走進這種歷史的入門；首先只在於能以指證出一種無疑的事實。我們獲得這種事實，自今而後我們的（自然不是盲目的，而是有經驗的）注意只須從容遵着已有的事實之途徑向前進行便得。

8. 兩批反省依照牠們的方向是不同的。——我們暫且把那矯揉造作的哲學上的反省拋在一邊，而單只保持着原來必要的反省，而這種反省乃是人類精神對於上述的事實所應該使

用的（並且這種反省自今而後將成爲一種更高度的哲學上的反省的對象。）顯然的，這種人類精神除卻依據事實所依之以發現的各種法則而外，絕不能依據牠種法則以從事於已有事實之反省；因此就是依據我們的從來的反省所曾經依之以從事的那些法則。這種反省是從下述命題出發：即自我定立自己爲非我所規定，並記述牠進行途徑一直到達到事實爲止；現在自然的並以之爲必要事實而提出的反省乃是從事實出發，並且因爲上所提出的各種基本命題之運用直到上述命題自身證明其自己爲事實以前都不能終止（直到自我定立自己爲自己能以定立自己爲被非我所規定爲止）的原故，所以這種反省不得不繼續下去直到成爲命題爲止。因此牠就記述上述的反省所曾經記述的整個的途徑，然而其方面卻恰恰相反；至於那僅能追從上述的反省，卻絕不能給牠以法則的哲學上的反省必然地是取的同一的方向。

9. 若果自今而後，反省採取適相反對的方向，那上述的事實同時就是哲學思想之反省的退轉點；這就是兩個完全不同的序列結合其中並此一序列的終結與彼一序列的開端相結合於其中的一點。因此，從來的推論方式之與今後的推論方式之差別理由就不得不適當包含在

這一點之中——處理的方式是綜合的，並且牠依然是普遍的；上所提出的事實自身就是一個綜合命題。在這一綜合命題中首先就應該從第一序列中把兩個相反的事物結合起來；因此無論那一個都是這一綜合命題之與第一序列的關係。——惟是在同一總合命題中也不得含着爲達到一種可能的分析並由是而成爲綜合命題之第二批的反省。因爲在總合命題之中除卻結合兩個相反的事物而一之以外不能再有別的；結合在總合命題之中而視爲第一序列之終局的東西不得不成爲同一不二的東西，而這些東西爲的要使第二序列之開端起見又應該分離。然而若果這種事情完全取這種態度，那這個第二序列簡直就不是第二序列；牠是單純的。反面的第一序列，而我們的處理方式，就是一種單純的重覆的解消，這種解消沒有什麼用處，毫不增加我們的知識，並且也不使我們更進一步。所以第二序列的各連環就是第一序列的各連環所自出，假使牠們也是同樣的連環的話，那第二序列的各連環無論在任何某一種事物之中都不得有差異；並且牠們只能以，並且僅僅能以藉助於綜合命題之媒介，同時並經過這種綜合命題貫穿，纔能以保有這種差異性。——這是有價值的努力，並且牠把極輝煌燦爛的光明擴

張到目前的體系之極重要的與極有特徵的一點藉以習知相反的連環之這一差異性，假使這些連環就是第一序列或第二序列之各連環的話。

10. 相反的事物在兩種情形之下乃是一個主觀事物與一個客觀事物；但是牠們在總合命題之前，與在綜合命題之後，其成爲這樣一個主觀事物與一個客觀事物在人類情意中則有其十分差異的方式。在綜合命題以前，牠們只是單純的相反的事物並不再有別的；此一之所是，即彼一之所非，而彼一之所是，又此一之所非；牠們表明一種單純的關係，不再有其他。牠們都是某種消極的事物，而絕對不是什麼積極的事物（這恰和上面的舉例中所說的乙點之中的光與黑一樣，假使這種同樣的事物單只被視爲想像的界劃的話。）牠們是沒有一切實在性的單純的思想；並且還是一種單純關係的思想。——和此與彼滅一樣；然而因爲這一個只有在那一個的對立物之客語中纔能興起，因此，同時也就是那一個的概念以這一個的概念而興起並且消滅牠，所以這一個自身並不能興起。所以沒有什麼是現有的，並且不能有什麼是現有的；我們的意識將不會充盈，而在意識之中也絕對沒有什麼是現有的。（不消說，假使我們沒有那種在無

意之中給上述單純的相反的事物造成一個基礎的想像力之有益的幻想，那我們從來一切研究都無從着手；我們或許不能設想到這些研究，因為牠們是絕對的無，我們對於無就絕對不能設想。這種幻想是不應該阻止的，並且不應該被阻止；牠的產品應該從我們的推論總合中清算出來並排斥出去，如實際上所發生的那樣。）在綜合命題之後，牠們乃是自己總括在意識之中並鞏固在意識之中的某種事物，並且無論那一個都是完全相同的。（牠們是爲反省而存在的，並且是具有反省之特權與特許的，這種反省之特權與特許不消說從前牠們也是有的，不過是不會注意，並且對於這種反省常是反抗的。）這也就和上邊所說的在乙點之中，即視爲經過想像力而擴張成爲一瞬間的界畫之中的光與暗一樣，不消說就是那不是絕對地消滅的某種事物。

這種變化是因牠們而產生的，同時就因爲牠們是因此經過綜合命題而進行的，並且我們不得不指出綜合命題怎樣能以，並以何種方式纔能以傳達給牠們以前所不會有的某種事物。——綜合命題的能力負有在思想上結合兩種相反的事物而一之的任務（因爲推理之運行

首先總是和以前一樣，是施之於思想能力的。這種事情綜合命題現在或許是可能的了，然而無論如何，任務是有的；因而在無力與要求之間發生一種爭議。精神浸淫於這個爭議之中，浮動於其間；即浮動於要求與不可能性之間，而充塞乎要求與不可能性，並且在這種狀態中，然而也只有有在這種狀態中，同時牠就把兩者鞏固了，或則這樣說也是一樣，即把牠們做成同時可以被總括與被鞏固的這樣一些東西，——由於下述的事實，即牠接觸着牠們，旋又從牠們那兒倒轉回來，並又重新與牠們接觸云云，照着自已的比率賦予牠們以一定的內容與一定的擴張（這種擴張我們將適當其時地在時間與空間表現而為形形色色的事物。）這種狀態就叫做直覺作用狀態。活動於這種狀態中的能力在上邊已經被名為生產的想像力。

11. 我們曉得，那種給人知之理論的可能性以威脅而要消滅牠的情狀在此地簡直成了我們能以提出這樣一種理論之唯一的條件。我們並不忽視我們曾經怎樣應該可以把絕對相反的事物結合在一起的問題；在此處，我們知道，要在我們的精神中說明已經發生的各事件，假使沒有絕對相反的事物的話，那就絕沒有可能；因為所有上述的已發生的事件所依之為基礎的

能力，即生產的想像力假使預先沒有絕對相反的事物，即不相結合的事物，那對於自我之總括能力柄鑿不相入的東西就簡直地不可能。然而這種事情，同時也就促成下述的彰明較著的證據，即我們的體系是正確的，並且這種體系是應有儘有地說明那應該說明的東西。假定的事物只有讓已經發見的事物來說明，而已經發見的事物也只有讓假定的事物來說明。人類精神之整個的機構都是從反定立存在推論出來的；而這一整個的機構除了讓絕對的反定立存在來說明外，絕不能有別的說明。

12. 同時此地就擴大了對於一個已經開始，然而還不會十分說明的陳述之輝煌燦爛的光明：即理想性與實在性怎樣能以成爲同一不二的；兩者怎樣只能經過各種不同的方式牠們纔應該看做各別的，與夫怎樣從這一個推論到那一個。——絕對相反的事物（有限的主觀事物與無限的客觀事物）在綜合命題以前不遇是某種想像的事物，就是，如我們在這裏所常用的那個字，即理想的事物。牠們應該爲思想能力所結合，然而又不能爲牠所結合，同樣地牠們只有經過那種在這一機能當中被叫做想像力的情意之浮動而取得實在性，因爲牠們因此而成爲

可以直覺的；就是說，牠們取得實在性全般；因為除了藉助於直覺的媒介的實在性而外，絕沒有什麼別的實在性，並且也絕不能有別的實在性。我們從這種直覺中又重新抽象出來什麼是我們可以以之為單純的思想能力，然而絕對不能做為意識全般的東西（頁一九四以下），同樣地，上述的實在性又成為某種單純的理想事物；這種實在僅有一個因表象能力之各法則而產生的存在。

13. 因此，我們在此地將獲得下述的教訓，即一切實在性——不消說，這在先驗哲學的體系中不應該有別的什麼理解，我們自己是曉得的——或許單為想像力所產生也未可知。有一位現代的最大思想家，他所說教的和我所大澈大悟的是同為一物，他叫牠做：經過想像力的幻想。然而真理是與一切幻想相對的無論什麼幻想都應當避免。然而若果這樣將被指證下述的事實，如牠在現在的體系中所應指證出來的一樣，即我們的意識，我們的生活，我們各自的存在，就是說，我們自我的存在之可能性乃是建基於上述的想像力的行為之上，那這種可能性就不能拋棄，假使我們不能從自我抽象出什麼是自相矛盾的話，因為抽象者要從自己自身抽象出

來是不可能的；因此牠自己並不幻想，而是牠賦予真理並且是賦予唯一可能的真理。若果假定牠是在幻想，那就是說，奠定一種懷疑論，這種懷疑論宣說自己懷疑自己的存在。

表象的演繹

一、我們首先在我們所已經達到的一點上立定腳根。

在自我伸入無限事物之中的活動之中不會發生衝動，正是因為牠伸入無限事物之中，所以在這種活動裏面，不能有什麼東西妄生分別；當此之際對於絕不應消滅的活動將加以反省，迫之內向；牠採取恰恰相反的方向。

我們在一條從 A 點出發經過 B 點以向 C 點等等進行的直線圖中表象出伸入無限事物的活動。牠在 C 點內部或超越 C 點或許可以遇到衝擊；然而我們假定牠或許正是在 C 點遇到衝擊；但就上述的事實看來，牠的理由並不包含在自我之中，而是包含在非我之中。

自我從 A 點向 C 點進行之活動方向在已定立的條件下是從 C 點向 A 點以從事反省的。然而若果沒有自我之反作用，那對於自我就絕不能有什麼影響，這樣一來，確實牠只應該成

爲一個自我而已。自我之中沒有什麼東西發生奧伏赫變，因此牠的活動方向也就不發生奧伏赫變。所以若果這種活動被反省的話，那末向A點以從事反省的活動同時就不得不發生反作用一直直到C點爲止。

這樣，我們在A點與C點之間就保有一個自我活動之自相衝突的兩重方向，在這個兩重方向之中，從C點向A點的活動則視爲受動，而從A點向C點的活動則視爲單純的活動；兩者無論那一個都是自我之同一不二的狀態。

完全相反的方向結合於其中的這種狀態正是想像力之活動；並且我們現在已經完全規定了我們上面所企圖的，即只有經過受動纔有可能的一種活動與只有經過活動纔有可能的一種受動——A與C間所包含的自我活動乃是一種可以抵抗的活動，然而這樣一種活動若果沒有自我的活動之反省存在便不可能；因爲一切抵抗作用都要假定某種被抵抗的東西；這種活動在自我活動之原始的方向被反省的限度內，是一種受動；然而一種方向，若果牠不以這種活動的資格（實則就是在這種活動之一切點上）而現有的話，那牠就不能被反省。向着A點與向着C點

兩個方向不得不同時存在，而牠們之同時存在云云正是解決上述的任務。

自我之狀態，在牠的活動位於A與C之間的限度內，牠是一種直覺；因為直覺就是一種無受動即不可能的活動與夫一種無活動即不可能的受動。——現在的直覺（然而只是視若絕對的）是為哲學的反省而規定的；然就視若自我之偶然事件的主觀之點說還完全不曾規定；因為那末一來，同一直覺就不得不與自我之其他各規定異趣，這是直到現在還沒有可能的；同樣地，在關於客觀方面是非規定的，因為那末一來，絕對的被直覺的事物自己就不得不與一種直到現在同樣地不能存在的未被直覺的事物異趣。

（顯然的，自我之所返還於牠的第一次的原始的方向之活動也超過了C點。然而這種活動在牠不是可以抵抗的限度內，牠是超過C點的，因為衝擊不超過C點，因此也就是不能直覺的。因而直覺在C點之中是有界劃的，而被直覺的事物則是在界劃。超過C點之活動絕不是直覺，而直覺的客觀絕不是被直覺的事物。兩者之所可能的，我們到時候再說。此地我們單只注意下述事實，即我們要顧到我們此後所要重新採取的某種東西。）

二、自我應該直覺；現在若果直覺者在實際上只應該成爲自我，那這就等於說：自我應該定立自己爲可以直覺的；因爲除卻牠自己承認同樣的自我而外，絕沒有什麼東西是屬於自我的。

自我定立自己爲可以直覺的，首先就是說：牠在直覺之中定立自己爲活動的。此外還叫着什麼東西，那在研究中自會明白的。若是自我在直觀中定立自己是活動的，那牠就定立自身與某物相反對，而這一某物在直覺中並不是活動的，而是受動的。

爲的要在這種研究之中使我們自己會得要領起見，那我們自己只應該回憶上邊關於實體概念之交互所說的是什麼就得了。兩個相反對的事物，即活動與受動不應該自己消滅和奧伏赫變，牠們應該肩並肩地存立着；牠們自己只應該互相排斥。

顯然的，被直覺的事物不得不與活動的直覺者相反對。問題只是，這樣一個被直覺的事物怎樣纔可以被定立並且依什麼方式纔可以被定立。

一個應該與自我，即與在這個限度之內能以直覺的自我相反的被直覺的事物必然地是非我；由是而推論首先就是：自我定立這樣一種被直覺的事物之一種行爲絕不是反省，絕不是內向

的活動，而是外向的活動，因而如我們直到現在所能洞察的，就是一種生產。絕對的被直覺的事物是被生產的。

更顯然的是，自我對於牠在這種絕對的被直覺的事物之生產中的活動之所以自己不能意識到，乃是因為這種活動不是反省的，不是基於自我的。（不過在我們現在所研究的與我們所應該把牠共同的必要的反省區別出來的哲學上之反省中這種活動歸屬於自我。）

能以生產的能力總歸是想像力；因而上述的被直覺的定立作用是經過想像力而發生的，而其自身就是非規定的某物之一種直覺作用（就活動的意義說，就是〔看去〕）。

惟是這種直覺應該與自我自身所賦予的直覺中的一種活動相反對。同時這兩種直覺應該在同一不二的行爲中存有一種直覺作用的活動和牠一種活動。前者乃是自我藉助於與反省所賦予的，後者卻不是自我自己所賦予的。後者是一個單純的直覺作用；前者也應該成爲直覺作用；然而牠卻應該是反省的。問題是這種事情怎樣發生，並由是獲得什麼結果。

活動的直覺作用具有向C點的方向，然而當這一方向與向着A點的反對方向相衝突時，牠

單只是一種直覺作用。假使這種方向不相衝突，那牠就絕不再是什麼直覺作用，而是一種絕對的活動。

直覺作用的這樣一種活動應該是反省的，就是說，自我（牠總是同一不二的活動）之向A點進行的活動應該轉向A點，並且實則應該以一種與反對方向相衝突（因為不然的話，牠就不是這種活動，即不是直覺作用的活動）以轉向A點的。

因此困難就如下：自我活動經過外來的衝擊已經一度向A點反省，而現在這種活動卻應該時時向着同樣的方向反省，並且在實際上應該經過絕對的自發性（因為自我應該定立自己為直覺的，畢竟因為牠是一個我）以向着同樣方向反省。惟是假使兩次的方向不同的話，那末，直覺就簡直沒有什麼反省，而單是直覺之一種同一不二的反覆次數而已；因為活動乃是同樣的活動：牠是自我之同一不二的活動；並且方向也是由C向A之同樣的方向。因此，若果所要求的反省應該是可能的話，那牠們就不得不有區別，並且在我們更向前進之前，我們應該解決：他們怎樣不同和因而不同的問題。

三、我們來把這個問題更詳盡地規定一下。——在研究之前我們已經毫無危險地看出自我向A點的活動方向與第二個同樣的方向能以有怎樣的不同了。就是說，第一個方向是經過一個自外而來的單純的衝擊而存在的；第二個方向則為絕對的自發性所反省。惟是這種事情我們從我們的哲學上的反省階段出發着實能以看得出來，而我們從研究開始便已經任意地立足在這個階段之上的；然而這正是把這種給一切哲學上的反省假定了的的事物表現而為自然意識之非原始的事實的任務。問題是，人類精神原來在外來的活動之一種反省與內發的活動之一種反省間怎樣成功上述的區別。這種區別就是應該把牠當作事實抽繹出來，並且正應該由這種抽繹來證明的一種區別。

自我應該由能以直覺的、自我之述語來規定，並且應該由是而與那被直覺的自我不同。這曾經是我們所由之出發的要求，我們已經不能從別的任何東西出發。直覺主觀的自我應該與直覺的客觀相反對，並由是而首先就與非我相反對。顯然的，我們在這種區別中絕沒有什麼固定點，而只是在一永久的循環中繞來繞去，假使起初不把直覺自體弄固定，並且使牠以一個絕對的資格

固定化的話。於是自我與非我之與絕對的直覺的關係纔規定。解決上所發生的問題的可能性因此就視乎使直覺自身固定化，並以絕對的直覺的資格固定化的可能性如何而定。

最後的任務同剛纔所提出的使向着 A 點的第一方向可以與第二個方向不同的任務相似；並且是這一個並那一個所解消。假使直覺自身一度固定化，那第一個向着 A 點的反省就已經包含在其中；並且若果對於參伍錯綜與相互的奧伏赫變無所恐怖，那末能以被反省的就不是向着 A 點的第一方向，乃是向着 A 點的第一直覺。

絕對的直覺應該固定化以便能以有同一不二的理解。然而絕對的直覺作用簡直不是什麼固定化的事物，而是想像力在反對的方向間的一種搖動。這個直覺作用之應該固定化，就是說，想像力不應該對於直覺之爲什麼所完全消滅並奧伏赫變的問題再事動搖不定。然而這種事情是不會有的；因此直覺中之狀態的產物，即相反對的方向之痕跡不得不依然如故，而這種痕跡絕不是兩個反對的方向的痕跡，而是來自兩個集合在一塊的事物之某種東西。

由是而直覺纔成爲一種直覺，而屬於這種直覺的這樣一種固定化作用的有三種。首先就是

固定化作用或固定作用之行爲。整個的固定化作用之發生乃是爲的經過自發性以達於反省的目的，牠是經過反省自身之這種自發性而發生，如馬上即可指示出來的；因此固定化作用之行爲就成爲自我中之絕對地定立的能力，或理性。——於是就是被規定的事物即『能以被規定的事物』——並且誰都知道，這就是想像力，而想像力的活動之中被定立一種界畫。——最後則是由規定所發生的事物。——想像力在牠的動搖不定立中的產物。顯然的，若果所要求的固執應該是可能的話，那牠就不得不賦予這種固執的能力；而這樣一種能力既不是能定的理性，也不是能生產的想像力，因此牠乃是兩者中間的一種媒介能力。牠是一種可以變化的事物之存立，其中，差不多是在其中被說明的（差不多在其中形成存立作用）能力，因而也就有權利說牠就是悟性。——悟性只有在某種事物在其中固定化的限度中纔是悟性；而所有被固定化的事物都只有固定在悟性之中。悟性被描寫成爲理性所固定化了的想像力，或則被描寫爲想像力所準備而具有客觀的理性。——悟性就是心情之一種靜而不動的理性，即由想像力所產生的事物與夫由理性所規定的事物，更進一步又是能定者的單純的貯藏所；這或許也是我們關於這種事物之各種行爲所

能以時常已經說明了的，也未可知。

（不過在悟性中是有實在性（縱使起初經過想像力的話）；悟性就是真實的能力；在悟性之中理性纔成爲實在（所以悟性作用也就表明對於某種事物之一種關係，而這一某種事物現在則不應由我們外來的參加而產生，卻是應該完全被指示出來並且應該被理解的。）想像力生產實在性；然而在想像力中絕不存在實在性；牠的產品只有經過悟性中之理解與了悟作用纔成爲某種實在。——我們不把實在性屬之於我們在意識所認爲想像力之一種產品的那種東西；但把牠屬之於我們在悟性之中所遭遇的那種東西，而這種東西我們絕不承認牠有什麼生產的能力，而單只承認牠有保守作用的能力。——這就會指明下述的事實，即我們在自然的，與人爲的先驗哲學的相反對的反省之中，依照着這種反省之法則，或許只能回復到悟性爲止，而在這個悟性之中，自然要碰着某種已經賦予反省的事物爲一種表象之素材；然而不會意識到這一個已經賦予反省的事物怎樣出現於悟性的方式。因而我們對於物之實在性的堅固的確信就非我們能力所及，並不需我們一切的參加，因爲我們自己就沒有意識到事物之實在性的生產能力。假使我們自

已在共通的反省之中意識到，我們自己在哲學上的反省之中怎樣可以自然地意識到這種能力，即牠們經過想像力纔出現於悟性云云的事實，那我們或許就要重新說明與迷妄爲姻緣的一切，或則我們也許沒有權利經過前者與經過後者，也未可知。

五、我們在我們因沒有再行繼續研究牠的可能而失卻牠的地方又重新取得我們的推理的線索。

自我對於牠在直覺之中向着C點進行的活動加以反省。這種活動根據上述理由，若是把牠當做是與一個從C點向A點進行的反對方向相矛盾的話，那牠就不能被反省。無論如何，牠也不能以一個完全向外進行的活動的資格而被反省，因爲那末一來，牠或許就是不能被反省的自我之完全無限的活動也未可知；然而卻不是那出現於直覺之中的活動，而這種活動的反省無論如何是不需要的。因此牠就不得不在反省之中被視爲走到C點爲止，即在C點被界劃，被規定的活動；這或許就是第一件亦未可知。

因此在C點之中，自我之能直覺的活動將爲那在反省之中有所行動的絕對的活動所界劃。

——然而因爲這種活動單只是能反省的，但（在我們現在的哲學上的反省之外）其自身卻不是被反省的，所以C點之中的界畫將與自我相反對，而與非我爲依屬。若是超過了C點而入於無限性，那絕對地能生產的想像力之一定的生產品將爲一種被反省的但卻不成功爲一定的意識的直覺所界畫；而這一一定的產品就界畫了被反省的直覺之能力；這簡直就是依照着法則並根據那最初無定的產品全般所由之被定立的理由也未可知。這或許就是第二個。——這個產品就是非我，而經過非我之手現在的目的的定立自我之全般纔能以被規定爲我，——由是而「自我爲能直覺的」云云之命題的邏輯的主觀纔有可能。

能直覺的自我之如是被規定的活動，至少是依照牠的規定，在對於更進一步的規定之悟性中被固定並被了解；因爲若果沒有這種事實，那自我之矛盾的活動將阻礙橫生，並將互相消滅。

這種活動從A點走向C點，並且應該在這個方向之內，然而卻應該爲一種能以反省，因而就是從C點走向A點的自我之活動所理解。——顯然的，在這種理解之中有各種相反的方向，因此這種想像由反定立事物之能力而來的理解，即想像力就不得不發生，因而其自身也就不成

爲一種直覺。這是第三件。想像力在牠當前的機能之中是不生產的，而是單純地理解（成爲悟性中的定立作用，而不是被保持的某種事物）那已經生產的東西與在悟性中所理解的東西，因而就叫做再生產。

實則能直覺者不得被規定爲絕對的，即活動的，牠不得被定立一種與牠相反的活動，而這種活動並不是一種同樣的活動，乃是牠一種活動。然而活動總歸是活動，並且一直到現在，在活動之中除了牠的方向而外不能有別的差別。然而這樣一個反定立的方向就是經過外來的反省化的存在而產生的並保存在悟性之中的由C點到A點的方向。這是第四件。

這個相反的方向在直覺中所現有應該由是而規定的限度內，其自身也不得不被直覺，同時因有能直覺者之規定也就存有一種非反省的被直覺者的直覺。

然而被直覺者自身不得被規定爲被直覺者，假使牠應該被定立與能直覺者相反對的話。並且這種事情只有經過反省纔有可能。問題只在於什麼一種向外進行的活動應該加以反省；因爲牠不得不是一種向外進行的活動，而這種活動是反省的，然而在直覺作用之中從A點行向C

點的活動卻發生能直覺者的直覺。

我們現在回想回想上面所說的話看，即爲了直覺全般在C點之界畫起見，自我之能生產的活動在未被規定的事物中就不得不超過C點。這種活動是由無限性出發，越過C點以向A點。然而依照牠的踪跡看來保存在悟性之中的第一方向是從C點向A點，而這一方向在直覺之中是與屬諸自我之從A點向C點之活動相對抗的；而在與這種直覺的關係中就不得不屬諸與自我相反對的事物，即非我。這個反定立的活動在直覺之中則視爲相反的活動，這是第五件。

這個被直覺的事物不得被規定爲絕對的，實則就是被規定爲與能直覺者相反對的被直覺者；因而就是經過一個非被直覺者而發生的，然而這個非被直覺者無論如何總是一個非我。然而這樣一個非我卻是以自我之活動的絕對的產品的資格位於C點之外的（自體之物與各別之物，即 *non-rem*）。因而就是表象與表象中所表象的事物間之自然差別。然而被直覺者是位在C點與A點之間的，而這個被直覺者在悟性之中依照牠的規定被解做某種實在的事物。這是第六件。

能直覺者與被直覺者之相互的關係猶之乎活動與被動之相互關係一樣（實在性與否定），因此就被交互規定所結合。沒有被直覺者就沒有能直覺者，反之亦然。再者，若果被直覺者是定立的並且在怎樣一種限度之內是定立的，那一個能直覺者也就是被定立的，反之亦然。

兩者都不得不是規定的，因為自我應該定立自己為能直覺者，並在這個限度之內，定立自己與非我相反對；然而為達此目的起見，在能直覺者與被直覺者間需要一個固定的差別理由；然而交互規定依上面各種說明不能獲得這樣一種理由。

並且那一個之被規定也和這一個之被規定一樣地是經過同一事物，正是因為牠們存立在交互規定之中——然而兩者之一不得不根據同樣的理由為自己自身所規定，並不為牠物所規定，乃是因為我們無論如何不能擺脫交互規定的範圍。

五、能直覺者自體，即活動的能直覺者是已經被下述事實規定的，即牠存立在交互規定之中；牠是在反定立事物中為受動作用所適應的一種活動，即一種客觀的活動。這樣一種活動更為一種非客觀的，因此就是純粹的活動，即全般的和絕對的活動所規定。

兩者相反的；兩者又不得不綜合地結合着，即彼此互相爲規定（1）客觀的活動爲絕對的活動所規定。活動全般爲一切客觀活動的條件；牠是這一切客觀活動之實在根據。（2）經過客觀活動的活動全般除卻經過牠的反定立的事物，即受動作用而外，簡直不需要客觀活動的規定；因此就是經過活動之客觀，因而也就是經過客觀的活動。客觀的活動爲活動全般之規定理由與理想理由（3）兩者不得不交互地彼此相爲定立，即兩者間之界畫不得不被定立。這種界畫就是從純粹活動到客觀活動之過渡，反之，又是從客觀活動到純粹活動之過渡；能以加以反省，或能以由之抽象化的條件。

視若絕對的，即視若純粹活動與客觀活動之界畫的這種條件爲想像力所直覺，即被固定在悟性之中；兩者都依照上述的方式。

直覺是在一定條件下的客觀活動。無條件地，牠不是什麼客觀活動，而是粹純活動。

依照經過交互之規定定也只有有一個一定條件下被直覺者纔是被直覺者。除去這個條件，那牠就不是什麼被直覺者，而是一個絕對地被定立者，即物之自體；一種視若絕對活動之對立物。

的絕對的受動。

六、直覺在對於能直覺者與被直覺者的關係中乃是某種有條件的事物。因此能直覺者與被直覺者兩者還不是經過這種標識而有所區別，而我們現在卻應該把牠們更加以規定——我們給兩者探求直觀之條件，以規定牠們能否經過這種直覺以定區別。

絕對活動經過條件而成爲客觀的——顯然地就是說：絕對活動將以絕對的資格而被奧伏赫變和消滅；並且在牠的關係中存有一種受動。因此一切客觀的活動之條件就是受動。

這種受動不得不被直覺。然而受動除卻像相反的活動之一種不可能性而外沒有別的什麼直覺作用；對於一定的行爲之強制的心情，而這種強制的心情在想像力方面自然是不可能的。這種強制在悟性之中將被固定爲必然。

這種以受動爲條件的活動之對立物乃是一種爲想像力所直覺爲一個同一不二的行爲之消滅與非消滅間的想像力自身之動搖不定的自由活動；即悟性中的一個同一不二的客觀之理解與非理解間的想像力自身之動搖不定的自動活動；即在悟性之中被理解爲可能性。

在自體上背道而馳的兩種活動是綜合地被結合着的：(1) 強制為自由所規定；自由活動規定自己自身成為被規的行爲（我執）；(2) 自由為強制所規定。在自己規定中總還是自由的活動。只有在已經存有的規定之條件下纔規定自己成為一定的行爲。（自發性只有在一個為外來的衝擊所已經發生的反省之條件下纔能反省化；但是牠即在這個條件之下也不應該反省化。）(3) 兩者在直覺中互相規定。能直覺者之我執與外來的一種矯飾之交互作用就是能直覺者之所以為直覺者的條件。

同時被直覺者也就由是而規定。自體之物與各別之物在交互作用的條件下乃是直覺之對象。若果能直覺者是活動的，那被直覺者就是受動的；並且若果在這個限度之內為自體之物的被直覺者是活動的，那能直覺者就是受動的。更有進者，若果能直覺者是活動的，那牠就不是受動的，反之亦然；被直覺者也是如此。但是被直覺者沒有什麼確定的規定，而我們因此也就逃不出我們的圈子。因此牠不得不更進一步地被規定。就是說，我們不得不探求在上所指示出的交互作用之中經過自己自身以規定兩者之一的配分。

七、在客觀上沒有受動以相適應的這樣一種活動與在客觀上有一種受動以相適應，並因此就全體包含在上述的交互作用中的能直覺者之活動相反對；因此這種活動就與能直覺者自身有關（我執中的活動）；因此第一種活動就不得不為這種活動所規定。

這樣一種能定的活動不能不為想像力所直覺，並不得不被確定在悟性之中，簡直和直到現在所曾經指示出來的各種活動一樣。

顯然的，即使是能直覺者之客觀活動除了自己規定之活動，即：讓自己去規定這個第二種活動而外也絕不能有其他理由，第一種活動也是如此，並且因為有第一種活動，而在直覺者的配分纔和被直覺者的配分為同樣的理由所規定。

兩種活動不得不互相規定：（1）復返於自身之中的活動，不得不如上面所指示的，規定客觀的活動；（2）客觀的活動不得不規定復返於自身之中的活動。有多少客觀的活動，就有多少能以規定自身而成為客觀之規定的活動。然而客觀活動經過客觀之規定以規定自己，因此出現於自己規定之中的活動就為牠所規定。（3）因此兩者就如上所指示的，存立在交互作用之中；並且我

們常常地沒有什麼確定的規定之點。

被直覺者在交互作用的活動，在牠與能直覺者的有關係的限度內，同樣地被一個復返於自身之中的活動所規定，經過這種活動牠自己規定成爲對於能直覺者的影響。

照上面的解釋看來，自己規定之活動就是想像力在悟性之中經過理性之固定化的產品的規定；因此就是一種思想，能直覺者規定自己自身成爲客觀之思想。

在客觀爲思想所規定的限度內，牠是一種被思索的東西（所思）。

因是客觀就馬上被規定爲能以規定自身的；成爲對於能直覺者的影響。然而這種規定只有經過下述的事實纔成爲可能，即反定立的能直覺者中的受動是應該被規定的。能直覺者中沒有受動，那在客觀中，即被思想的活動中也就沒有復返於自身之中的原始活動。在客觀中沒有這樣一種原始活動，那在能直覺者中也就沒有受動。然而這樣一個交互規定照上邊的說明看來，就是經過實際活動（Wirksamkeit）的交互規定。因而客觀就被視爲從受動轉而爲能直覺者的原因，即被視爲牠的作用。——客觀所由之以規定自己爲實際活動之內部活動乃是一個單純的所思

(即本體(Zoömen)，假使我們如我們所應該做的經過想像力而賦予這一活動以基礎的話)

八、交互規定之成爲一定客觀的規定作用的活動不得不更進一步予以規定；因爲我們還沒有固定之點。然而這種活動是被能直覺者的這樣一種活動所規定的，而這樣一種活動絕不把客觀規定爲一定的客觀(=A)；即牠絕不與一定的客觀發生關係(因而就是與客觀的全般發生關係，即視爲單純的客觀。)

這樣一種活動或許應該經過交互規定A與I，遂能使自己成爲客觀也未可知。因此這樣一種活動在與A與I或許是不一定的或是自由的；自由地對A加以反省，或由A抽象出來。

這樣一種活動首先就不得不爲想像力所直覺的；但是因爲牠動搖於兩個相反的事物中間，即A的把握與非把握之間，所以牠也就不被直覺爲想像力，即在牠從此到彼之浮動的自由之中不得不被直覺。(同樣地，若果我們注視一種法則的話，不消說，我們關於這一法則，除了心情自身之熟思而外，還不知別的什麼東西。)——但是無論如何兩者之中或是A，或是I，總有一個不得不爲這種活動所把握。(A被定立爲一個能反省的事物，即被定立爲應該由之反省的這

樣一個能反省的事物，)那末在這個限度之內，牠也就不得被直覺爲悟性。——兩者重新爲一個新的直覺所結合，並把牠確定在悟性之中，就叫做判斷力 (Urteilskraft)。判斷力乃是直到現在還是自由的能力，牠給悟性之中所已定立的各客觀以反省，卽由牠們抽象出來，並依這種反省或抽象更以一種更進一步的規定把牠們定立在悟性之中。

絕對的單純的悟性與絕對的判斷力兩種活動又不得不互相規定。(1) 悟性規定判斷力。悟性在己身之內已具備判斷力所由之抽象或加之以反省的各客觀，因而就是判斷力全般之可能性的條件。(2) 判斷力規定悟性；牠規定悟性爲客觀的客觀全般。沒有判斷力就完全不是反省；沒有牠在悟性之中就沒有什麼固定的東西，而這一固定的東西只有經過反省，並且只有爲反省的目的纔被定立的，因此也就絕沒有悟性；所以判斷力又是悟性之可能性的條件。(3) 因此兩者就互相定立其自身。在悟性之中沒有什麼東西，那就沒有什麼判斷力；沒有判斷力那在悟性之中也就沒有什麼東西是爲着悟性的，卽沒有什麼絕對的所思之物的思想。

惟是，依交互規定而論則客觀也就由是而規定。視若思想之客觀的所思，因而就是在視爲受

動的限度內，就是爲非所思想者所規定，因此也就爲一種單純的可能思想所規定（這一可能思想在其自身之內應該具有牠的可能性的理由，並不應在能思想者之中具有牠的可能性的理由，因此，牠在這個限度之內就應該是活動的，而能思想者在對於牠的關係中就應該是被動的。）現在所思與能思兩者是彼此互相被規定的：（1）一切所思都是能思；（2）一切能思都被視爲能思，並且只有在牠被視爲這樣一種能思的限度之內纔是能思。沒有能思，就沒有所思；沒有所思，就沒有能思。——能思與絕對的能思性乃是判斷力之單純的對象。

惟是被判斷爲可能思想的東西可以被視爲直覺之單純的原因。

能思想者應該規定自己去思想某物爲能思，並且在這個限度之內，能思或許就是受動的也未知；然而能思又應該規定自己成爲能思之物；並且在這個限度之內，能思想者或許就是受動的。於是這又在思想上發生一個能思與所思的交互作用；因此就絕沒有什麼固定的規定點，並且我們不得不再進一步規定能判斷者。

九、完全規定客觀的活動將爲絕無客觀的這樣一種活動，即絕非客觀，而與客觀的活動相反。

的活動所規定。問題只是：這樣一種活動怎樣能以被定立並怎樣能以與客觀的活動立在相反的地位。

可能性以前被證明是應該從一切一定的客觀中抽象出來，同樣地，現在的可能性應該從一切客觀的全般抽象化出來。若果所要求的規定應該是可能的，那這就不得不發生這樣一種絕對的抽象能力，並且若果自己意思的存在與表象的意思應該成爲可能，那所要的規定就不得不成爲可能。

這樣一種能力首先就應該是能以被直覺的。——想像力因爲牠的本體就完全在客觀與非客觀之間擺動。牠被確定絕無客觀；就是說，（反省化了的）想像力完全被消滅，而想像力之這種消滅，即這種非存在其自身就爲（非反省化了的，因而不能進而形成明確的意識的）想像力所直覺。（我們之中所現存的曖昧的表象，若是我們爲着從想像力之一切規定抽象出來的純粹思想之目的計而有所回想，那牠就是這種常常完全浮現於思想者的腦海之中的直覺。）——這樣一種（非反省化了的）直覺的產物應該確定在悟性之中；但是這個產物應該成爲無，即絕不應

成爲客觀，因此牠就不應該確定。（一種單純的關係，而這種關係又沒有聯鎖的思想之曖昧的表象就是這樣的某種東西。）所以除卻用以抽象理性之單純的規則，即非實際化的規定之單純的法則（經過想像力，與爲明確意識而設的悟性）而外絕不再殘餘什麼東西——而上述的絕對的抽象能力因此其自身就是理性（在理論的意義上，即不具有想像力的純粹理性；康德在純粹理性批判中把牠做爲他的客觀的那種理性。）

若果一切客觀的事物都被奧伏赫變，那末至少自己能以規定自身者，與夫爲自己自身所規定者，即自我，或主觀依然存在。主觀與客觀彼此互相爲規定，就是這一個絕對地被那一個所排斥。若是自我只規定自己自身，那牠除卻自己而外就不規定別的東西，若果牠在己身之外規定某種東西，那牠就不只是規定自己自身。然而在一切客觀被絕對的抽象能力奧伏赫變以後，自我現在就被規定爲那種依然存在的東西；並且是可以經過上述的抽象能力被抽象出來的那種東西的非我；就是說，我們因此現在在客觀與主觀之間就具有一種固定的差別點。

（因爲在實際上這也就是確實有據的，並且在牠們的指示之後，絕不再有什麼誤解的一切

自己意識之源泉。我所可以由之抽象並可以不加考慮的一切事物（雖然沒有一次，然而無論如何總是這樣的，即在我從我現在使之殘存的那種東西抽象出來之後，於是便使我現在所從之抽象的那種東西殘餘下來，）就不是我的自我，並且我單由下述的事實而與我的自我爲反定立，即我把牠視爲我所能以不加考慮的這樣一種東西。一種一定的個體越發能以不加考慮，那牠的經驗的意識也就越發近於純粹的意識；——從初次離開搖籃，因是而學着把搖籃從他自己區別出來的嬰兒起，到還在收集物質的理想印象並追求心靈所在地的通俗的哲學家，一直到成爲至少自己是在思索着那思想純粹自我的規則並證明牠的先驗的哲學家爲止。）

十、經過從那些所可由之抽象的一切事物之抽象以規定自我的這種活動自身又不得不被規定。然而因爲在那種不能由之有所抽象和在那種不能被什麼東西所抽象的事物之中（因而自我就被判斷爲單純的）不再做進一步地規定什麼，所以這種活動或許可以單純地爲一種絕對不能規定的活動所規定——而爲牠所規定的事物或許可以被一種絕對不被規定的事物所規定也未可知。

絕對地非被規定的事物之這樣一種能力，即一切被規定事物的條件現在不消說是在想像力之中被各種推理所指明；然而牠絕不讓自己像這樣子昇高到一種意識，因為那末一來，這種意識就不得不被反省，因此就不得不為悟性所規定，因此牠就是非規定的並且依然是無限的。

而今在自己規定之中自我被視為能定，同時又被視為所定。若是藉助於當前的更高的規定對於下述的事實加以反省，即能規定絕對地被規定的事物不得不成為絕對地非規定的事物；並對於下述的事實加以反省，即自我與非我絕對地相反，那末當自我被視為所定的時候，能定的非規定的事物就是非我；反之，當自我被視為能定的時候，牠自身就是非規定的事物，而為非規定的事物所規定的就是自我，由是就產生下述的爭議：

若果自我對於自己自身加以反省，並由是以規定自己，那末非我就是無限的與無界畫的。反之，假使自我對於非我全般（即對於宇宙）加以反省並由是而規定牠，那牠自身就是無限的。因此在此表象上自我與非我就存立於交互作用之中；一個是有限的，另一個則是無限的，反之亦然；但是兩者之中的一個總是無限的——〔康德所提出的相儻律（*Antinomie*）的根據即在此。〕

十一、若果在一個更高的反省中對於下述的事實加以反省，即自我自身乃是絕對的能定者，因此也就絕對地規定爭議所依屬的上述的反省的那種東西；那末，非我在任何場合又都成爲一個爲自我所規定的非我；現在對於反省或則是明白地被規定，或則對於自我在反省之中經過自己自身之規定就委之於不定之天；這樣一來，自我在牠能以成爲有限或無限的限度內，那牠就是自己與自己自身存立在交互之中；即自我與自己自身完全在其中結合爲一，並且絕沒有什麼理論的哲學超過牠的一種交互作用。

