

萬 有 文 庫

第一集一千種

王雲五主編

純粹理性的批判

(二)

康德著

胡仁源譯

商務印書館發行

純粹理性的批判

(二)

著 德 康

譯 源 仁 胡

編 譯 曾 世

漢 譯 世 界 名 著

純粹理性的批判

II 元素的超越論下

第二卷 超越論理學

總論 超越論理學的意義

(一) 泛論一般的論理學 我們的知識，由我們心中兩種主要的根源而出，第一種為接受象表的能力（印象的容受性）；第二種為由此等象表而認識對象的能力（概念的自動性）。由於第一種，我們得着對象，由於第二種就各種象表的關係上面，（此等象表不過是心裏的一種決定），我們思想對象。所以直覺和概念，構成我們一切認識的元素，所以無論是單有概念，而沒有同

他相類的直覺，或單有直覺而無概念，均不能供給我們以任何真實的認識。

兩者均為純粹的，或為經驗的。他們中間，如其含有知覺的時候，預先假設對象的實際存在，那就是經驗的。若沒有知覺同象表混合的時候，就是純粹的。後者我們可以稱為感官認識的質料。所以純粹直覺，單是含有我們所藉以看見某事某物的形態，而純粹概念，單是含有我們所藉以思想一個對象的形態。祇有純粹直覺和純粹概念，方能為超經驗的；凡經驗的直覺和概念都是屬經驗的。

我們稱感覺性為吾人心中的容受性，或者他接受象表的能力，當他受無論何種感動的時候，而在另一方面我們以理解為產生象表的能力，或認識的自動力。我們的天性，是如此構造的，除掉由於感官而外，不能有任何的直覺，並且，他含有我們被對象影響的方式。那能使吾人思想我們感官直覺的對象的就是理解。這兩種的能力，是處於同等的地位。沒有感官的能力，我們不能得着任何對象，沒有理解，我們不能思想任何對象。沒有內容的思想，是空虛的，沒有概念的直覺，是盲目的。所以使我們的概念成為感官的，是同樣重要，就是把他們在直覺內對象加給他們，因之使我們的

直覺成爲明瞭的卽把他們納入於概念之下。這兩種能力，均不能互相交換他們的作用。理解不能視而感官不能思想。祇有由於兩者的聯合認識方能產生，但是不能因爲這個原因，就混亂兩者對於產生認識所供獻的部分。正與此相反，他們應當永遠很小心的分開並且辨別出來，所以我們將一般感覺性定律的科學，卽審辨學，與一般理解定律的科學，卽論理學，分別論述。

而論理學又可以分爲二種，卽理解的一般應用，與特別應用的論理學。前者包含一切思想的必要定律，沒有此等定律，理解卽完全不能應用。他研究理解而毫不涉於他或能被引到的那些不同的對象。理解特殊應用的論理學，包含對於某種對象，如何正確思想的定律。前者可以稱爲初級論理學——後者某種特殊科學的論理學。後者在各學校中，常用爲某種科學的預備，雖然在實際上，依照人類理解的真實進步，這是最終的成功必須這個科學本身業已成熟方爲可能，僅稍事修正求其成全。這是很明顯的，在能夠訂立定律，按照他們造就一種關於對象的科學以前，吾們對於對象本身必須完全明瞭。

普通論理學，又有純粹與應用之分。在前者當中，不注意於一切任何經驗的條件，在他們之下，

我們的理解活動；例如，感覺的影響，幻想，或想像的作用，記憶的定律，習慣，及傾向的力量等類，以及一切偏執的根原，也不注意於凡供給或似乎供給特種認識的事物；因為這一切在他的應用的一定期形之下，應用於理解，並且需要經驗為認識的條件。所以普通的但是純粹的論理學，祇須論及超經驗的諸原則，而為理解及理性的準繩，雖然只限於他們正式的應用，不論其內容為經驗的或為超越的。若是在心理學所訂定的主觀經驗條件之下，論及理解應用的定律，普通論理學稱為應用的。所以他包含經驗的原則，但是，是普通的，因為論及理解的應用，無論他的對象是什麼。他既非一的理解的準則，亦非某種特殊科學的定法，不過人類理解的一種消導藥劑。

所以在普通論理學當中，構成純粹理性科學的部分，必須與構成應用論理學的部分，細心加以區別，但是這一切仍舊是普通論理學。只有前者是正當的科學，雖然簡短乾燥，為詳釋理解的初級科學，所應當如此的。所以在這裏，論理學家必須記住下面兩個定則：——

一 因為是普通論理學，故不注意於理解認識的一切內容，以及對象的差別，除思想的形式以外，不作任何別種的研究。

二 因為是純粹論理學，故與經驗的原則毫無關係，因此無須引用心理學，（有些人是這樣設想的，）所以在理解的準則上面，絲毫不受心理學的影響。他由論證的方法而進行，並且凡在裏面一切，必須確實完全為超經驗的。

我所稱為應用論理學的，（與普通所用這個名詞的意義相反，依照他們的意義，這個包含純粹論理學定則上的或種運用，）乃理解及定則的象表，按照這些定則，他必須實際的應用，就是在主體的偶然情形之下，可以阻止或促進這個應用，並且一切只能由於經驗的。這樣的應用論理學，論究注意，他的阻礙，和他們的結果，謬誤的本原，懷疑的情狀，以及遲疑，信仰等等；並且純粹及普通論理學與他的關係，和純粹論理學與應用論理學的關係一樣。前者單論究自由意志的必要道德定律，而後者則認這些定律為在一切人類大抵隸屬的感覺，傾向，情欲的影響之下。他永遠不能造成一種真實及證明的科學，因為他同應用論理學一樣，皆有賴於經驗及心理學上的原則。

（二）超越論理學 由上所述，普通論理學，不涉認識的內容，就是認識和他對象的一切關係，而單考慮各認識間相互關係上論理的形態，換而言之，即一般思想的形態的論究。但是，在我們

研究超越審辨學的時候，已經察覺有純粹的及經驗的兩種直覺，這樣，純粹的及經驗的兩種思想之中亦可以加以同樣的區別。照這樣的情形，我們應當有一種論理學在其內，對於認識的一切內容，不是完全不顧，因為這種論理學單是包含純粹思想的定律，自然應當祇是除去一切凡僅屬經驗性質的認識。這種論理學，也是要考查我們對象的認識的本原，以不能歸於這些對象的本原為限，而同時普通論理學與我們認識的本原，毫無關涉，但是祇按着理解所依據的定律，當思考及論究他們彼此相互的關係的時候，省察我們的各種象表（無論此等象表，係原來超經驗的存在於吾人之中，抑僅由經驗而給與吾人。）因此普通論理學，祇限於理解所傳授於象表之形態，無論其係由於何種根源。

在這裏我有一個申明，讀者應當十分注意的，因為他的勢力達到以下的各節。並非每一種超經驗的認識，應當稱為超越的，但是只有那我們可以藉此而認出某種象表（直覺的或概念的）的如何應用，或者只有超經驗的可能，方纔是超越的；換而言之，認識的超經驗可能性，以及他的超經驗應用，是超越的。所以空間以及超經驗的幾何上空間的決定，都不是一種超越的象表，只有

這種知識，就是指示我們這些象表，不能屬於經驗的本原，而同時他們怎樣能超經驗的涉及，經驗的象表，方可以稱爲超越的。應用空間於一班的對象，也應當是超越的；但是，如其限於意識上的對象，他就是經驗的。這樣超越與經驗的區別，僅屬於認識的批判，並不影響於那認識與他的對象間的關係。

所以，在假設有些概念，超經驗的關於對象，並非純粹或感官的直覺，而單是一種純粹思想的動作，是實際上的概念，但既非經驗的，亦非審辨的本原，這樣一個假設之上，我們由先見而構成一個那種認識的科學的意見，爲屬於純粹理解及理性的，並且由於他我們可以完全超經驗的推想各種對象。這樣的一種科學，必須確定這種認識的本原，限度，及客觀的真實的，可以稱爲超越論理學，因爲他不像普通論理學一樣，論述一切理解及理性的定律，不論其關於經驗的或純粹理性的認識，而單涉及其超經驗的關於對象部分。

(三)分普通論理學爲分析與辯證兩種 什麼是真理？是一個古且著名的問題，一般的人，拿他來難倒論理學家，使他們不得不依賴於可憐的詭辯，或者自認他們的愚昧，並且結果自認他

們全部藝術的虛妄。真理的名義的定義，就是認識和他對象的符合，是已經承認的了。所缺的就是要知道每一種與任何種認識的普通及妥當的標準。

知道什麼問題，我們可以合理的提出，就是一個聰明和睿智的有力證據。因為如其一個問題，在他的自身，是不合理，要求一個本來沒有答覆的回答，則非但於提出的人，自己是一種恥辱，而且可以引起不小心的聽衆，輕易爲不合理的答覆，就鬧出古人所說的笑話『一個人在牡羊身上取乳，另外一個人，拿着篩箕，替他接着。』

如其真理是在於認識同他對象的符合，這個對象，必須和其餘的一切對象，有所區別；因為認識若是和他的對象，不相符合，就是虛偽的，雖然他所包含的內容，或許有與其他的對象，可以相符的。一個真理的普遍標準，在應當對於每種的認識，無論他們的對象是什麼。實在有效，但是這件事是清楚的，因為我們並不因此而考察認識的內容，（和他對象的關係，）而真理又與這些內容正是相關，所以要求這個認識內容的真理的徵兆，顯然是完全不合理而且是不可能的，所以，真理的一個滿意的而且同時又是普遍的表記，是絕不能夠尋得的。因為我們已經稱認識的內容爲他的

實質，我們可以說關於認識的真理，關乎他的實質的部分，不能要求一種普通的表記，因為這樣的要求，是自相矛盾的。

但是，單就我們的認識的形態方面而論，不涉及他的內容，這也是同樣顯然的論理學，因他提出理解的普遍的和必要的定律，必須在這些定律中間供給我們以真理的準度。凡和這種定律相矛盾的，都是虛偽的，因為這樣理解就要和思想的普遍定律矛盾，就是同他自己相矛盾。然而這種準度只涉及於真理的形態，或者一般思想的形態。並且在這個限度以內，他們是完全正確，然而並不是充分的。因為雖然我們的認識，可以完全根據論理的定則上，就是並不自相矛盾，然而他僅可以和他的對象，不相一致。因此單是真理的論理準度，就是認識，與理解及理性的普遍的及正式定律的符合，不過僅是一切真理的消極條件而已。但論理學不能從這裏再進一步，一切的謬誤，不屬於形態，而屬於認識內容的，他絕沒有方法發現。

普通論理學將理解及理性的全部正式動作，分解為他的元素，把他們陳列出來當做我們認識上一切論理的批評的原則。論理學的這個部分，可以稱為分析的，並且他至少是真理的消極測

驗，因為一切的認識，在第一步，關於他們的形式方面，必須依照這些定律，加以估計及考驗，然後可以更進一步，按照他的內容測驗他自己，以觀察他是否包含關於他的對象的絕對真理。但是因為僅是一個認識的形態，無論對於論理學的法律，如何符合，終不足以建立我們的認識的實質與客觀的真理，決沒有人能夠單藉論理學，貿然判斷對象，或作何斷言，而不從論理學以外，先事搜集，確實可靠的認識，預備以後依照論理學的法律，圖試他的應用以及一個一貫的整個中的關聯，或者其更善的，單是拿這些認識證驗他。然而具有這樣一種形似的技術，是極有誘惑的魔力的——一個技術，對於我們一切的認識，給予一個理解的形態，雖然在內容的關係上面，我們儘可以十分愚昧——普通論理學，原來不過是一種批評的準則，一向卻被用為一種新論理學，為真實產生至少客觀臆斷的形狀，或者更清切的說是誤用了為這目的。這種普通論理學，假托一種新論理學的外貌的，就稱為辯論的。

古代學者，對於一種科學或技術名字的使用，其意義有如斯之不同，我們很容易從他的實際的應用上面，得知在他們這個不過是一種貌似論理的。這是一種詭辯的技術，由模倣論理學所

必要的準確方法，並且由於使用他的論題，爲每一空虛斷論的掩飾，加給一己的愚昧，不然，甚至於加給一己的有意的詭辯附加以真理的外貌。這個可以當作一種可靠有用的警戒，凡普通論理學，視爲一種思考定法的時候，一定永遠是一個空幻的論理，就是屬於辯論的。因爲論理學並不指示我們以任何關於我們認識的內容，而單是指示與理解相符的形態上條件，而關乎對象則完全漠視，凡欲將他用爲一種工具思考（定法），以推廣及增進我們知識的範圍，至少在外表上沒有不歸結於幻妄的空談的。

這樣的教訓，是非常有損於哲學的尊嚴，因爲這個原故，所以我們對這部分的論理學，稱爲辯論，以表示其爲辯論幻想的評判，在這裏，我們希望大家了解這個名詞的意義，是如此的。

（四）分超越論理學爲超越分析及超越辯證 在超越論理學當中，我們將理解加以隔離，（像在超越審辨學中的隔離感覺性一樣，）注我們的全力於思想完全根源於理解的那部分。這個純粹認識的運用，必須依賴下面條件，就是他所能應用的對象，是由直覺給予我們的，因爲沒有直覺，則我們認識的全部，是完全沒有對象，所以完全是空虛的。超越論理學的這一部分，論述理解

純粹認識的原素，以及各種原則，沒有他們，不能思想任何對象的，是超越的分析，並且同時是一種真理的論理學。因為沒有認識可以和他衝突，而同時並不失去一切的內容，就是，失去一切關於任何對象的關係，並且因此失去一切真理。但是因為這是很引誘的，單獨使用這種理解的純粹的認識及其原則，甚至於超出經驗的範圍以外，實際上，只有從這裏，我們可以得着材料或對象，在這種對象上面，那些理解的純粹概念可以應用。理解冒了這樣的危險，由空空的詭辯，重用純粹理解的完全正式原則，因之對於各種對象，輕易斷定，而這些對象，是並沒有給予我們的，或者無論如何，決不能給予我們的。這種的論理學，原來只能當做一種準則，用以判斷理解的經驗上應用，若我們任他為理解的普遍及無限運用的一種定法，由吾人的冒險，單藉純粹理解對一般對象，加以綜合的判斷，或對於他們作任何的確認，及決定，實是一件極大的錯誤在這個場合純粹理解的運用，成爲辯論的。

所以我們超越論理學的第二部分，必須是一種辯論假像的評判，這種評判，我們應當稱爲超越的辯論——這並不是武斷的產生這樣假像的一種技術，（一種技術，在形而上學的幻術家中

間，不幸是太通行的，而爲理解及理性，關於他們超越物理應用的一種評判，因之而可以暴露他的毫無根據的僞詞的假像，並且將他對於發現及擴大的要求，爲祇有由超越的原則所能成功的，減爲一種單純的評判，用以保護純粹理解，而防止他流入於詭辯的幻想。

第一部 超越分析

超越分析，是將我們超經驗的認識，分解爲構成純粹理解的認識的元素。欲達到這個目的，必須具有下列條件，第一，所有概念，必須是純粹的而非經驗的；第二，他們是不屬於直覺和感覺性，而屬於思想及理解的；第三，這幾種概念必須根本的和小的與推演的或合成的概念分別清楚；第四，我們的這種單純概念的目錄，必須完備，並且包括純粹理解的全部範圍。

但是一種科學的這樣的完全，決不能根據單是評註的力量或重複的試驗而輕易承認的；所需要的就是一個理解的超經驗認識的總和觀念，和根據這種觀念而將各種概念分門別類；事實上，是一種有系統的研究。純粹理解，不但應同一切屬經驗的有別，即一切的屬感覺性，亦須分別。他

是一個自存自足的單位，不能由外面的任何加增而擴大的。因此他的認識的總和，必須構成一種統系，爲一個觀念所包括及決定；並且這個統系的完全和關節，必須成爲他各部分的正確和真純的測驗。

超越論理學這一部共爲兩編一編包含各種概念一編包含純粹理解的各種原則

第一編 概念的分析

所謂『概念的分析』我並不瞭然於他們的分解或像在哲學研究的普通程序中間，將所得的概念，依照他們的內容，分解開來，以使他們明顯；我所指的，是以前極少試過的，將理解自身的能力，加以分解，以發現超經驗的概念的可能性爲他唯一的目的，單在理解中間，認爲他們的產地，去尋求他們並且分析這種理解的純粹應用。這個是超越哲學正當的職務；其餘的都不過是概念的論理上的研究。所以我們應當追溯各種純粹概念，直達於他們在人類理解中胚胎及發源，在這裏他們潛伏不動，直到經驗給予他們以發展的機會，並且由同一的理解，除去附着在上面的經驗

條件，而依照他們極純粹的狀態，表示出來。

第一章 發現理解的一切純粹概念的方法

總論 我們觀察認識作用的時候，各種不同的概念，以及那作用的特性依照不同的情狀，表現自己，並且依照考量的時間的長短與準確的程度可以聚集攏來，成爲一個比較完善的集合。我們遵循了這個機械式的程序，這個集合如何方法完全是不能夠預先決定的。所以概念祇是偶然發見的，並不含有秩序及系統的聯合，但是依照彼此相似之點在末了互相連貫，並且按照他們的內容，在各種組列之中排列比較複雜，這個組列，雖然至一定的限度，是按着法則聚集攏來的，但是無論如何，決不是有系統的。

超越哲學，有這個優點，並且更有這個責任，依照一個固定的原則，去搜尋他的概念。因爲這些概念，是純粹的，毫不混雜的，從理解中發生出來，爲一個完全的單位，所以必須是依照一個概念或觀念，彼此互相連屬。這樣的連屬同時供給我們以一個現成的法則，按之這個法則每個理解的純粹概念的地位和所有他們的系統的完全可以超經驗的決定，不必依賴於偶然的選擇或機會。

發現理解的一切純粹概念的超越方法

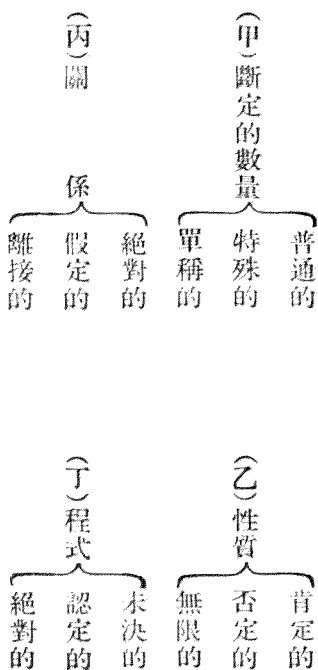
第一節 一般理解的論理的適用

上面所有理解的定義，單是消極的，就是一種非覺官的認識能力。因為離開感覺性，我們不能有任何直覺，所以理解決不是直覺的能力是很明顯的。然而直覺以外，除非是由於概念；更無其他認識的方式，因此凡每種的理解的或至少人類理解的認識，必須一種由於概念的認識——不是直覺的，而為推論的。一切的直覺，因為是覺官的，都是依賴感情，概念則依賴作用，所謂作用的意義，我是指將各種不同象表排列在一個公共象表之下的合一動作。所以概念，是以思想的自動為其基礎，猶之感官的直覺，是以印象的容受性為其基礎。現在，理解對於這些概念，除掉用他們來組成判斷以外，不能更有其他的用途。因為除非直覺的以外沒有象表，可以同一個對象，直接相關的一個概念，絕不能直接和對象發生關係，不過是和這個對象的別個對象發生關係，無論其為直覺的或自身也是一個概念。所以斷定是一個對象的間接認識，或者為他的一種象表的象表。在每個斷定當中，都有一個概念，適用於並且包含在許多單個的象表之中，這些象表，是直接和對象相關連。

例如在『一切的物體是可分割的』這個斷定當中，這個『可分割的』概念，適用於各種其他的概念，但是在這裏，他是特別的應用於物體的概念，而這個物體的概念，又和我們經驗中的某種現象相關連。所以這些對象，間接的由可分割的概念，表示出來。因此，一切的斷定，都是我們象表中的統一作用，一個對象的認識的成立，並非由於一個直接的象表，乃是由於一個更高的，包括這個以及其他象表，所以許多可能的認識，聚而為一。因為我們可以將理解的一切動作，歸為斷定，這樣我們可以稱理解為斷定的能力。因為依照上面所說，理解是思想的能力，而思想是由概念而生的認識，概念為可能斷定的賓位，與一個尚未決定的對象的某種象表相關連。這樣，物體的概念，指示某種事物，例如，金屬，就可以從那個概念認識的。這不過是一個概念，因為他包含別的象表，由於這些象表，他可以和對象相關連。所以他是一個可能斷定的賓位；例如『凡金屬都是一個物體。』所以我們能夠將斷定的統一作用完全列出的時候，就可以發現整個完全的理解的作用。這個是可以極容易做到的，在下節裏面證明。

第二節 斷定中間理解的論理作用

如其我們捨棄對於任何斷定的內容的思考而單注意於理智的形式，我們看見在一個斷定中間，思想的作用可以歸為四類，而每類中又各包含三個細目。這些可以很便利的列表如下：



因為這個分類，與論理學家的通常術語，似乎有所不同，雖然差異的並不是主要之點，為防止誤解的可能起見，下面的說明，決不是毫無效用的。

(a) 論理學家是對的，他們說，在三段論法中斷定的適用上面，單稱的斷定，可以當做普遍的一樣。因為他們完全沒有廣延，他的賓位，不能單涉及主位概念中所包含的一部分，而從其餘的

當中劃出。這個賓位因之對於概念是正確的，並無例外，就好像他是一個普通概念，有一個對全體
的廣延，爲這個賓位所應用的。但是若我們比較單稱和普通的斷定，祇就他所含有的認識的數量
而言，單稱斷定和普通斷定的關係，就好像單位和無限一樣，所以根本的，是與他區別的。所以我們
估計一個單稱斷定，不單是依照他自身的真實，但是依照他所包含的認識的數量，與他種的認識
相較，我們看出他是與普通的斷定，何等的不同，他在思想目類的完全表格當中，何等應當占一個
獨立的位置，雖然並非一種論理學限於彼此關係的判斷的應用。

(b) 同樣的在超越論理學中無限的斷定必須從肯定的斷定當中，區別出來，雖然在普通
論理學上，他們是很正當認爲同類，並不在這個類別之中另佔一部分。普通論理學，不計賓位的一
切內容（縱然他是否定的）而單考量這個賓位，是加以肯定，還是加以否定。然而超越論理學，考
量一個斷定，按之論理上肯定的價值或內容，藉着完全否定的賓位，並且研究由這個肯定，我們認
識的總量，能够加增若干。例如，我關於靈魂說，『他是不死的』——由這個否定斷定，我至少可以
免去一種謬誤。現在，這是很確實的，按之論理的形式而言，我實在是肯定靈魂是不死的，因之我由

這樣將靈魂放在不死物類的無限範圍裏面。因為在一切生存的物類中間，死的占這一部分，不死的占那一部分，我藉我的這個命題，不過只是說，我們將凡要死的完全拿去的時候，靈魂是在所餘下的無限物類當中的一件。但是由這樣程序，一切可能存在的無限範圍，受了一種限制，就是將一切要死的都從他內除去，並且將靈魂放在這個範圍本來的廣延的剩餘部分中間。但是這個部分，雖然受了這樣的限制依然是無限的，並且從這個全部範圍當中，可以再取出許多的部分，仍舊絲毫不能加增或者確實決定我們靈魂的概念。所以這種斷定，雖然在他們論理的廣延關係上，為無限的，而在他們認識的內容的關係上，只是限制的；所以在斷定內思想的一切同類超越表中，是不應不加注意的，因為這是很可能的在他們中間活動的理解的作用，可以在他的純粹超經驗認識範圍中間，成為極重要的。

(c) 各種斷定內思想的一切關係，計有下列各種：(一) 賓位與主位的關係；(二) 因與果的關係；(三) 細分的認識，以及細分的各部分相互間的關係。在這三類當中的第一類，我們單是考量兩個概念；在第二類，兩個斷定；在第三類，許多斷定，彼此相互的關係。例如一個假定的斷定

『如其有完全公平的存在，頑強的惡人，當受懲罰，』包含兩個命題相互的關係，即『完全公平的
存在』和『頑強的惡人，必受懲罰。』這兩個命題，是否俱屬真實，是仍未解決。這不過是這個斷定
所產生的一個結果而已。這個離接斷定，包含兩個或兩個以上命題的相互關係，但不是一種效果。
而在論理學相反的方式之中，為一個命題的範圍，將其他的排除在外。而同時在一種團體的方式
之中，就是將各個命題，合攏起來，充滿認識的全範圍。所以離接斷定，包含認識全體範圍的各部分
關係，因為每部分的範圍，為其餘範圍的補充部分，一切均包含於細分認識的總和。例如我們可以
說，『世界或是偶然存在，或是由於內界的必要，或是由於一種外界的原因。』這中間的每個命題，
包括我們關於世界存在可能的認識範圍的一部分；將他們完全合攏起來，則包括全體範圍。將認
識從其中的一個範圍取出，是等於把他放在其餘的範圍裏面；並且在另一方面，把他放在一個範
圍裏面，就是等於把他從其餘的範圍中取出。所以在離接斷定中間，有一種認識的不同部分的團
體存在，所以他們一方面彼此互相除外，然而由此在他們全體之中決定真實的認識，因為若是聯
合起來，他們構成一個已得認識的完全內容。這個就是，因為下面各節的關係，我認為在這裏所應

注意的。

(d) 斷定的程式，是一種特殊的作用，因為他對於斷定的內容並沒有任何貢獻，因為除數量、性質和關係以外，再沒有任何事物能夠構成斷定內容的，而單是涉及一般思想關係上的連續的性質。未決的斷定，是這種斷定，在裏面肯定或否定，不過認為是可能的，而同時在認定的斷定，肯定與否定是認為真實的；絕對的斷定，則認為是必要的。這樣，兩個斷定，他們的關係，構成一個假定斷定的，還有這種斷定，由他們的相互作用，成為離接的斷定，都不過永遠是未決的斷定。在上面所舉例證中間，這個命題，『有完全的公平的存在』並非是肯定的說法，而為一種可能的斷定，人可以自由取舍只有這個效果是肯定的。因此，這就很明瞭了，有些斷定，或為謬誤的，然而以之為一種未決的斷定，則含有真理的認識的條件。這樣在離接斷定中他的一個組成的斷定『世界不過是偶然存在的』，是只有未決的意義，假定有人有時要取這個觀念，而同時有好似在許多可行的路途中指出一條差路，來尋出正路的用處。所以未決的命題，單是表示論理上的可能性（不是客觀的）就是，對於這樣一個命題的承認的自由選擇，並且完全任意的把他容受在理解中間。認

定的斷定指示論理上的實在或真理；例如，在一個假定的三段論法裏面，擬議的辭句，在大前題中是未決的形式，在小前題中，是肯定的形式，他表明這個命題，是按照他的定律與理解相調和的。絕對的命題表示肯定是由於理解本身的定律所決定，因此是超經驗肯定的，並且他這樣的表示論理上的必要。現在，因為在理解之中，事事都是這樣一步一步的排列的，就是我們第一步以未決的樣子判斷；更進而為肯定的承認，最後，維持我們的命題為與理解相連合而不可以分離，就是，為必要的，並且絕對的，我們儘可以將這三種程式的作用，當作思想的這許多目類。

第三節 理解的或類目的純粹概念

普通論理學，像已經反復說明的，不涉及認識的一切內容，但期望象表從別方面而來，由分析的程序將他們變為概念。和他相反的，超越論理學，在先就有了超經驗感覺性的各種內容，這些內容是超越審辨學所供給他作為純粹理解的概念的材料的沒有這些那些概念，不能有任何的內容，所以是全然空虛的。空間和時間，包含純粹超經驗直覺中各方面，然而仍舊是屬於我們心中容受性的條件，只有在他們之下，可以承受各種對象的象表，所以因之他必須影響於這些對象的概

念。我們思想的自動力，要求按照一定的方式，將純粹直覺中的各方面加以檢查，容受他並且連接起來，因之產生一個關於他的認識，這種動作我稱之爲綜合。

所謂綜合的，依照他最普通的意義，就是將各種不同的象表，彼此連接，並且將他們中間的各方面，包括在一種認識中間的動作。這種種方面，並非由於經驗而得爲超經驗給予的時候，這個綜合是純粹的，（像在空間及時間內一樣）在我們進行分析象表以前，這些必須預先給予；並且，沒有何種概念，關乎他們內容上，可以由於分析產生。認識是首先由那各方面的綜合而產生的，（不論他是超經驗或是經驗的），認識在他的初步，可以是粗率而且混亂的，並且有分析的必要，然而實在是綜合將各種認識的元素，聚集攏來，而在一定的限度聯結他們，因此他是第一件我們應當加以注意的，如其我們要想對於我們知識的根源構成一種意見。

我們在下面可以看見綜合，在普通說來，不過是我所稱爲想像的能力的結果，一個盲目的，但是必不可少的靈魂作用，離開他，我們就沒有無論何種認識，但是關於他的存在，我們差不多是全然不自覺的。但是，將這個綜合變爲概念，是一種屬於理解的作用，由於這個作用，理解首次供給真

正的認識

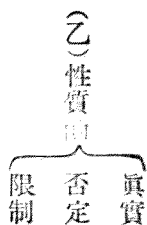
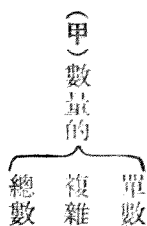
純粹綜合，在他最普通的意義之內供給我們以理解的純粹概念。但是所謂純粹的綜合，我是指那立足於我所稱爲超經驗綜合的統一的基礎上面的。這樣，我們的計數（在較大的數目上我們更其容易見到）是依據概念的一種綜合，因爲他是按照單位的公共基礎而成立的，（例如十進制之類。）所以在這個概念之下這個綜合的各方面的統一成爲一種必要。

由分析的方法，將各種不同的象表歸入一個概念，一種工作爲普通論理學所論述的。但是如何將不是各種象表，而爲各象表的純粹綜合引致概念之下乃超越論理學所要指導我們的。爲得到一切對象的認識起見，第一件必須超經驗的給予我們的，是純粹直覺的各方面由想像而得的那些方面的綜合，是其第二件；但是，這個還不能產生真實的認識。那種傳授統一給純粹綜合，並且完全包含在這個必要的綜合統一的象表之內的概念，加給關於對象認識的第三供獻，並且立足於理解之上。

這個同一的作用，在一個斷定中，對於各種不同的象表，給予統一的，同樣在一個直覺之中，對

於各種不同象表的單純綜合，也給予以統一；而這個統一，在普通說來我們稱之為理解的純粹概念。同一的理解，並且由於同一的動作，因此在概念中，由於分析的統一，他造成斷定的論理形式，由於直覺中種種方面的綜合統一，將一種超越的元素，引入他的象表裏面。因為這個原故，所以稱他們為理解的純粹概念，並且他們超經驗的涉及各種對象，所以，不是在普通論理學範圍以內的。在這種情態之中，所發生的理解的純粹概念，為超經驗的涉及一般直覺的對象的，與在我們的表上一切可能的斷定中所有的論理的作用的數目完全相同。因為這些作用將理解完全耗盡並且將他所有的能力包圍起來。這些概念，我們借用亞理士多德的名詞稱為類目，我們的目的，原來和他相同，雖然在實行上，有極大的差別。

類目的表



附着及存在的（依賴及偶然）

（丙）關係的
原因及從屬的（原因及效果）

共同的（主動者及被動者間的相互關係）

（丁）程式的
存在——不存在

可能——不可能
必要——意外

這個就是綜合的一切原本純粹概念的目錄是理解所超經驗含有的，並且只有這些概念，可以稱為純粹理解，因為只有由於他們，他可以在直覺的種種方面中明瞭一些事，就是在直覺中間思想一個對象。這個分類，是有系統的，並且建設在一個公共原則之上，即斷定的能力。（這個和思想的能力，完全一樣。）這並不是對於純粹概念偶然搜求的結果，因為他祇根據於歸納，他的完全，是永遠不能擔保的。我們也是不能了解，為什麼恰恰只有這些概念而沒有其他的，留在純粹理解當中。這個企圖實在值得一個像亞理士多德那樣敏銳的思想家來尋求這些基本的概念的發見；但是他沒有一種指導的原則，只是照他所想到的，隨便把他們舉出，在第一步，覺得十個，他稱之為類目。後來他想他又發現五個其他的，他的副類目的名稱，加入其內。但是他的目錄，依然是不完全的。且不提在他們當中，有些是純粹感覺性的形式，並且有一個是經驗的概念，沒有一個是能屬於

這個理解的系譜。此外有幾個推演的概念列入在根本概念當中，而有些根本概念又完全不會列入。

關於這幾點，我們應當說明的，就是此等類目，爲純粹理解的真實根本概念，也有他們純粹的推演概念，這些問題，在一個超越哲學的完全系統之內，自然是決不能略去的；但是在一個單是評判的論文中間，只要提到這件事實已是够了。

讓我稱這些純粹的，但是演出的，理解的概念，爲純粹理解的賓辭，以別於純粹理解的類目。如其我們已有根本的及原始的概念，演出及補助的概念，是很容易加入並且怎樣供給純粹理解譜系一個完全的形像。因爲我現在的目的，並不是在完全的問題，而祇在一種系統的原則，我保留這個人事業，以待將來。爲要進行這種事業，他只要參考本體論的書籍，例如在原因的類目下面，附加力，動作，情感等的賓辭；在共同的類目下面，附加現在，阻力等的賓辭；在程式的各類目下面，附加本原，消滅，變化等的賓辭等等。若是我們將此等類目，自相結合或和純粹感覺性的形式，聯合起來，他們就供給我們以極多數推演的超經驗概念；對於這些概念加以注意或使他們達到一定完全的程

度，是有用而且有興趣的事，雖然爲吾人目前計這不是一個必要的事業。在本篇中間，我故意的略去這些類目的定義。雖然我或許已經有了這些定義。在附篇之中我將分析這些概念，以達到我正在預備的方法的目的而止。在一個純粹理性的完全系統當中，他們是或可以正當要求的，但是在這裏他們只有蒙蔽我們，使我們失了研究的主要目的，並不有害於我們主要的目的，我們可以將引起疑問和反對，待之別的時候。從我們已經說過的看來，現在要明瞭地製成一個那些概念的完全詞典，附以一切必要的說明，非但是可能的，並且是一件容易的事業。這個區域，已經存在，只要把他們充滿起來；並且有現在這樣一個有系統的目標，每一個概念的正當地位是不能錯誤的，那些區域也不至輕易越過而不被充滿的。

這個類目表，暗示一些有興趣的考慮，或者關於一切理性認識的科學形式，發生重要的效果。因爲，這是很明了的在哲學的理論部分，爲追蹤整個科學的完全計畫，以這種科學根據於超經驗的概念者爲限，並且，爲依照固定的原則，將他按系統畫分起見，這個表不但是有用，實在是不可少的，因爲他不僅只包含一切理解的完全基本概念，甚至將人類理解中的這些概念的系統的形式

也包括在內，並且因此他指示一種設計推論科學的要點以及次序。關於這點我已在別處舉過例子，下面是幾種的考慮。

第一是這個表，包含四種的理解概念，在第一步，可以分之為兩大類，其第一類，關於直覺的對象（純粹的以及經驗的）；第二類關於這些對象的存在，（或是彼此相互的關係，或是對於理解的關係。）

其前一類我稱之為數學的，後一類，力學的類目。前一類，是沒有相關的，這個只有在第二類中發現的。這個差別，在人類理解的天性中間，是否必須有些根原？

第二是在每一類中類目的數目，永遠是一樣的，就是三個，這件事實，也可以引起我們的考量，因為通常憑概念一切超經驗的區分，必須是雙立的。這也是應當說明的，就是類目中第三類目，永遠是由第一與第二相合而成的。這樣，總數並非別的，不過將複數認作單位；限制不過是真實同否定的聯合；共同是一種物質的原因，交互的決定別的物质，而最末的，必要是一種存在，由於可能自身所給與的。但是，我們不可以假定，以為這個第三的類目，不過是一種演出的，並非純粹理解的原

始概念。因為聯合第一與第二以產生第三個概念，需用理解的一種獨立動作，這個決不是和產生第一及第二概念的動作，完全相同。這樣，一個數目的概念（這個屬於總數的類目，）在我們有多數同單位的概念存在的時候，並不是永遠可能的（例如，在無限的概念當中，）我們也不能祇將一個原因的，同一物質的概念，彼此連合，而明瞭影響的概念，就是這樣一個物質，可以在另一個物質中間，為某種事物的原因。這就是表明在此必須有一種理解的獨立動作；此外也是同這個一樣，可以類推。

第三，關於一個類目，就是第三類中的共同，他和離接斷定的形式的一致，這樣斷定在論理的作用表中和他相同，是不能同在別地方一樣容易看出的。為使我們自己確信這個一致起見，我們必須注意：凡離接斷定，他們的範圍（就是凡包含在他們之中的，）是整個的表現出來，分為各部分的；（附屬概念）並且因為每一部分不能包含在別的部分當中，他們是認為並列的，而不是彼此統屬的，他們不能只從一面像在一個連續之中彼此決定，只可像在一個集合當中，互相決定，——（如其中間的一個分子成立，其餘的均被排除；並且反過來也是這樣，）在事物的全體上面，可以

認出同樣的關係，凡一個事物不是隸屬於另一個當做一個效果，而爲他存在的原因，但是與之並立，同時的相互的而爲決定另一個事物的因（例如在一個物體之中，他的各部分，互相吸引，互相抵拒。）這種樣子的聯合，與因果間的單純關係，完全不同，因爲在這裏，結果不能反過來決定原因，也不能與他構成一個全體（就好像造物主宰與創造這問題一樣。）理解的程序，在對自己表現一種區分概念的範圍的時候，是與由這個概念，他想象事物爲可分的一樣；並且，同樣的狀態，在其中前者的各區分，彼此互相排除，而又同時聯絡爲一個範圍，理解對自己表現後者的各部分，爲存在的（爲物質）各自獨立，而同時又聯合爲一個全體。

在古代的超越哲學中，還有別的一章包含理解的概念，雖然不將他們列在類目中，然而認他們爲對象的超經驗的概念。若是這樣，他們就要增加類目的數目，這個是不能夠的。這些是在經院學者的有名的命題裏面已經詳述，就是統一，真實，至善三者。現在，雖然從這個原則所演繹的推論是很空泛（不過是重複的命題），所以在近代的形而上學家提到這個問題差不多完全出於禮貌，一個思想，他自己能夠支持這樣長久的時候，不論他似乎是怎樣的空虛，也應當對於他的根

原，加以研究，不獨此也，使我人疑惑他或許是理解的某種定律上有所根據像常有的樣子，不過解釋上錯誤就是了。我人所以爲物的超越賓位，實際上並非別的，不過是一切事的認識的論理上的須要及標準，因此而這個認識就立基在數量的類目，卽單數，複數，總數之上。祇是不以他們爲事實上，屬於事物自身的可能性的，他們（這些賓位，或者實在是那些使用他們的）在事實上，只限於他們形式的意義，用他們來造成爲各種認識的論理的必需，並且又極不小心的將這些思想的標準，變爲事物自身的產業。在每一個對象的認識中間，都有概念的統一，這個可以稱爲性質的統一，如其我們單藉以思想在融會我們認識的各種材料中的統一；例如，一個戲劇，一篇演說或一個故事的題目的統一等。第二爲真實乃關於從他所得的推論。從一個已知的概念中所能得的真實推論愈多，則他的客觀的真實的標準愈多。這個我們可以稱爲標準的性質多數性，屬於一個概念，而爲他們的公共基礎。（而不能認爲在裏面的一種數量。）第三爲完善——這個係如此合成，就是複數返回到概念的統一上面，完全同這一個，而不同其餘的任何概念相適合。這個我們可以稱爲性質的完全。這個表明這些普通認識的可能性的論理標準，不作別事不過變更這數量的三個類

目，在其中量的生產的統一必須始終認為是同類的，為藉認識的性質為連合的原則，將認識的異類分子也連合在一個意識之下的緣故。這樣，一個概念的可能的標準（但不是他的對象的，）即是他的定義，在裏面概念的統一，凡直接可以從他推演出來的一切的真實，以及最後的，凡已從他所推演出者的完全，供給組成全體概念所一切需要的。同樣的一個假定的標準是第一包含於根據之明晰，是為解釋或統一而受容納的（並沒有別的補助假定；）第二是包含於從他所推演出的結果的真實（彼此互相符合，並且同經驗相符合；）以及最後是包含於根據的完全，為這些結果的解釋而容納，所容納的程度與我們在假定中所容納的，恰想符合，並且允許我們凡已經綜合超經驗的思想過的再給我們用分析屬經驗的來考慮一番。所以統一，真實，完善等概念，並不補充我們超越的類目表，好像他們是不完全似的，但是他們的功用，是在這些概念對於對象的關係完全擱在一邊，是將他們的職務引致普通論理定律之下，使認識與自身相符合。

第二章 理解的純粹概念的演繹

第一節 泛論超越演繹的原則

法律家說到權利和要求的時候，在每一件訴訟當中，區別權利的問題，和事實的問題，如其要求他們，對於兩者，加以證明，他們舉出前者，由此顯明權利，或法律上的要求，這個稱爲演繹。現在我們不是一個法律家常用極多的經驗的概念，沒有何人反對，並且自己認爲很正常的，不經何種的推演附加於他們以一種意思或一種設想的意義，因爲我們永遠可以藉經驗的後盾來證明他們的客觀的真實性質。但是也有許多不正當的概念，如幸運，命數之類，因爲一般的放任，聽其流行，但是，時時受權利的問題的挑戰。在這樣的場合，我們在爲他們尋求推演上極感窘迫，因爲無論從經驗上或理性上，並沒有一種合法的名稱，在這個名稱上面他們使用的要求，可以成立。

但是，在進入人類認識繁複典章中的許多概念當中，有些是指定爲純粹的超經驗的應用，離開一切的經驗而獨立的，並且這樣的要求是永遠須要一種推演，因爲從經驗的證據是不足以證明這樣應用的正常，雖然必須知道，有多少概念可以涉及對象，而不在經驗中尋見的。我稱如何這樣的觀念能够超經驗的涉及對象的方式的說明爲他們的超越推演，以別於屬經驗的推演，這個表明一種方式，概念怎樣從經驗得來，並且反射在經驗上面；這個並不涉及正常與否的問題，而單

涉及我們怎樣得到各種概念的事實。

我們已經熟悉，兩種完全不同的概念，然而他們在這一點上，彼此一致，就是他們都完全超經驗的涉及各種對象，即時間與空間為感覺性的形態，並且類目為理解的概念。對於這兩者，要作一種屬經驗的推演的嘗試，都是徒勞無功的，因為他們的特性，是他們涉及各種對象並不必為他們的象表從經驗上假借何種的助力。因此，如其對他們的推演是必要的，這只能是超越的推演。

但是關於這些概念，像關於一切的認識一樣，我們從經驗中如其不能發見他們可能性的原則，則他們產生的偶然原因是一定可以發見的。我們由此可見，感官的印象，對於關於那些概念的認識的全體能力與以最先的推進，而因之產生一種經驗，其間包含兩種極端不同的元素，即認識的實質，由感官所得來的，及一個實質按照他排列上的一定形態，由純粹直覺及思想的內部的根源所得來的；由前者引起他們活動，然後產生概念。這樣的一種對於我們認識能力的最初成績的研究先從單純的知覺，而達於一般概念，當然是有極大的效用；關於首先開闢這個研究道路的，我們應當感謝大名鼎鼎的洛克。但是一個純粹超經驗概念的推演，用這樣的方法是完全不可能的。

他的方向是不同的，因為關於他們將來的應用，是全然離開經驗而獨立的，與那單自經驗而生的應當有一個非常不同的出世證書，我們可以稱這個試問的生理的推溯，（因為他涉及事實的問題，不能正當的稱爲推演，）純粹認識，所有的之說明。所以這個是顯然的，就是關於這些純粹超經驗的概念，只能有一個超越的推演爲可能的，而一切經驗推演的嘗試，不過是廢時而已，而且除了那不瞭解這種認識的完全特殊天性的以外，沒有會想到他的。

但是雖然可以承認，純粹超經驗認識的可能推演，只有超越的，然而尙未證實這樣一種的推演是絕對必需的。我們在前面已經用一種超越演繹，追溯時間及空間的概念到他們的根源，並且說明及確定他們超經驗的客觀確實性。然而幾何學經由各種的超經驗的認識安穩的，從容的前進，關於他空間的基本概念的純粹合法根源，並不須向哲學請求一種證明書，但是，在幾何學中這種概念的應用，是只限於意識的外面世界，空間爲其直覺的純粹形態，而一切幾何的認識，因爲他是基於超經驗的直覺，具有直接的憑據，並且這些對象的給與，就他們的形式而論，是由直覺中他們的真正的超經驗認識。但是我們一談到理解的純粹概念，就有尋求超越演繹的絕對必要，不單

是關於這些概念自身，並且也是關於空間，因為他們不根基於經驗，並無感覺性的任何條件，應用於一般的對象；並且，不由於直覺和感覺性的賓位，而由於超經驗的純粹思想，論及對象，所以不能於一切經驗之前，在超經驗的直覺之中產生他們的綜合所根據的任何對象，所以這種純粹理解的概念，不單引起我們對於他們自身應用的限制，與客觀的真實，發生疑問而且連我們空間的概念，也成爲含混的；因爲將他應用於感官直覺的條件以外的傾向，即爲使超經驗的演繹成爲必要的理由。在讀者插足於純粹理性的境域以前，必須深信超越演繹的絕對必要；如其不然，他祇是盲目的前進，並且在他盤旋於各方以後，仍回到原來地點，依然是毫無所得。並且同時他應當預先認明，在他所擔任的事業當中，有不可避免的困難，以免後來抱怨繁瑣，因爲這個問題的本身是極端模糊不明的，或者對於他中途的阻礙，毫無忍耐力量；在事實上我們只有兩條道路，可以選擇：不是立刻拋棄純粹理性的認識的一切要求——爲所有哲學家所最喜悅的範圍，因爲超出一切可能經驗的範圍——即對於這個評判的研究，始終堅持期於完成。

我們以極少的煩勞，已經使得這一點可以完全明瞭，就是怎樣空間及時間的概念，雖然是超

經驗的認識，必須論及對象，並且怎樣使關於他們的綜合認識，成爲可能，而這個認識爲超乎一切經驗而獨立的。因爲除非由於感覺性的這樣的純粹形式沒有一種對象可以表現給我們，就是，成爲經驗直覺的對象，空間及時間，爲純粹的直覺，超經驗而包含各種對象當做對象的可能性的條件，並且在這些直覺中的綜合，具有客觀的確實性質。

在另一方面，理解的類目，並非這樣的條件，在他下面，對象可以在直覺之中給予我們，因此，對象並不必與理解的功有何關連，而可以對我們表現，因此就表明理解，並沒有超經驗的含有這些對象的任何條件。現在因之而有一個困難發生，是在感覺性的範圍裏面，所未曾遇見的，這就是怎樣思想的主觀條件，可以有客觀的真實，換句話說，怎樣可以成爲一切對象認識的可能條件。現象可以不須理解作用的任何幫助從直覺給予我們，是不能否認的。例如，若我們以原因的概念而論，他是包含一種特殊的綜合，在於按照一種定律，於某事物甲之後放置與他完全不同的某事物乙，我們不能說這是超經驗明顯的，爲何現象中應當含有這種的事物。我們不能在經驗中去尋求他，因爲我們所應當證明的就是這超經驗概念的客觀實在。這個是永遠超經驗可疑，這樣的一個概

念，是否完全空虛，而在現象中，並沒有任何與之相同的對象。而對於感官直覺的對象則不同，因為他們必須與超經驗的存在心中的感覺性形態條件相符合，因為否則他們就無法成爲我們的對象。但是爲什麼除此以外他們必須與理解爲思想的綜合統一，所須要的條件相符合，好像是不甚容易發見似的。因爲我們很容易設想，現象可以這個樣子，就是理解不應發見他們與他的綜合統一相符合，而一切的事物，存在於一種混亂狀態之下，即在現象當中，絕不能遇見何種事物，暗示一種綜合的定律，而與因果的概念相當；所以這個概念，因之而是完全空虛，渺茫，且毫無意義的。然而現象依然可以對於我們的直覺，表現各種對象；因爲直覺本身不須要思想的效用。

這是可以想到的我們可以免去這些研究的煩勞，說是經驗不斷的供給我們以現象這樣秩序的例證，引起我們從他之中來撮取原因的概念，並且可以就此而謀求證實這樣一個概念的客觀真實。但是我們應當看出在這個場合，原因的概念絕對不能夠這樣發生；而他必須或是在理解中有超經驗的基礎，或者認爲一種幻想而完全拋棄。因爲這個概念嚴格的要求某事物甲，應當是有這樣的性質，即有一另外的事物乙，是必須同他相連，並且是依照一種絕對的普遍定律。現象固

然是供給我們以種種事實，從之而一種定律成爲可能，依照他某種事物，如尋常的發生，但是永因此而結果成爲必要。在因果的綜合中有一種尊嚴，是經驗的綜合所完全不能表顯的；因爲他指出這個效果，不僅是爲原因一個附屬物，但是爲他所給予，由他而產生的。這個定律的嚴格普遍性，也不是附着於經驗定律的一種性質，後者由於演繹所得，只能得比較普遍的，就是一種多少廣延的實際應用。若是我們以理解的純粹概念爲單屬經驗的產物，那樣我們應當完全的改變他的性質與效用。

類目超越演繹的過度

綜合的象表，和他的對象，只有由於兩種方式，可以彼此一致，可以因必要的而彼此相關，並且，就好像說彼此相遇。或者單由於對象，使象表成爲可能，抑或單由於象表而使對象成爲可能。在前者的場合，兩者間的關係，祇是經驗的，所以這個象表絕對不能爲超經驗的。凡現象裏面，關係於直覺的，都是這樣。在後者的場合，——雖然象表的本身因爲我們不在此處藉意志而述及他的原因，關於他的存在的方面，並不能產生對象，然而這個象表超經驗而決定對象，如其我們只有由於這

個象表，可以認識任何事物，爲一種的對象。認識一件事物爲對象祇有在兩個條件之下方爲可能。第一必須有直覺藉着他對象，雖然僅爲一種現象，方能給予我們，第二必須有一種概念，由於他，我們思想和這個直覺相等的對象。由我們以前所述的這個是顯然的，第一的條件就是只有在他下面，關於直覺的形式方面，對象可以超經驗的存在心靈中，並且在其中被看見。所以對於這個感覺性的正式的條件，一切現象，必須與之相合因爲只有由於這個條件，他們纔能表現，就是，他們是由此而給予並且屬經驗的被覺察。

現在，這個問題就發生，是否也有超經驗的先事的概念，造成一種條件，只有在他們之下，各種事物，才能，如其不是被看見，也是思想爲一種一般的對象，如其在這樣的場合，一切內象的經驗認識，必須和這種概念相符合，因爲若是沒有他們，無論何種事物，絕不能成爲經驗的對象，一切的經驗，除給予某某事物的感官直覺以外，並且包含一種概念，也是屬於對象的，是在直覺中給與，而爲一種現象。因此一般對象的概念，必須組成凡經驗所產生的認識的超經驗的條件，並且類目的客觀真實，因爲是這樣超經驗的概念，根據於這件事實，就是只有由於他們，在關於思想形態的限度

以內，經驗方有可能，若是祇有藉着他們纔能想到任何的經驗的對象，那樣他們就必要的，並且超經驗的涉及各種經驗的對象。

所以有一種一切超經驗概念的超越演繹的原則，而爲我人全部研究的引導，就是一切均須承認爲經驗可能性的超經驗條件，無論是爲直覺的，或爲思想的。那供給經驗可能性的客觀根據的概念，就因這個理由而成爲必要的。經驗的分析，在其中所得的概念，不是一種演繹，不過是一種例證，因爲在那裏他們不過是祇有一種偶然的性質而已，不獨此也，若沒有他們對於一切可能經驗的原來關係，在裏面，所有認識的對象，表現出來，他們對於無論任何對象的關係，是不能理會的。

洛克，因爲缺乏關於這種上述的反省，並且因爲他在經驗當中，遇見理解的純粹概念，並且把他們從經驗中推演出來，而他又這樣的前後不貫徹，想用他們爲遠超乎經驗一切限制的認識。戴衛德休謨看出這層，因爲要使這件事是可能的，概念必須有他們超經驗的根源。但是，因爲他不能夠解釋，理解應當被迫而設想概念，這些概念自身在理解之中是不相聯合的，在對象中必須聯合

是怎樣可能的。——他就始終沒有想到，理解自身，由於這些概念，或者即為那個經驗的創造者，在這個經驗之中，理解的對象是從而發見，他不得不從經驗中去得出這些概念，（就是從主觀的必需要，由於在經驗中的長久聯合而生，至終誤認為客觀的，就是由於習慣。）但是他是很貫徹的；他宣稱拿這樣的觀念，以及由他們所生的原則，絕不能夠超出經驗的限制。這兩個哲學家，所採取的經驗的演繹，不能與我們的科學的超經驗認識的真實相調和即純粹數學與一般的自然科學，所以因此而為事實所斥駁。

這兩個名人當中，前者廣開幻想的放佚的門戶，因為理性，如其一經建設了這樣的假托，再不能受節制的空虛諛揚所限制；後者以為他已經發見吾人認識的能力，是那樣普遍的一種幻想，而在昔日為人所承認為理性的，就完全投身於懷疑主義。我們現在要做一種試驗，看看是否可以從這兩個礁石中間，安全的引導理性給他一個確定限制，而依然使他正當的活動範圍完全開放。

我現在先舉出我所謂類目的一種說明。他們是對象的普通概念，由於他們對象的直覺，在於斷定中的一種論理作用，是認為決定的。所以類目斷定的作用，是主位與賓位的關係作用；例如，

『一切的物體是可分的。』但是，關於理解的純粹論理上的應用，究竟應該歸於這兩個概念當中的那一個，主位的作用，或賓位的作用，依然沒有決定。因為我們也可以說，『有些可分的是一個物體。』但是將一個物體的概念，引置物質的類目之下，那就已經決定他的經驗的直覺，在思想中必須認爲主位，而永遠不能僅爲一個賓位。這個原則適用於其餘的類目。

理解的純粹概念的演繹

第二節 理解純粹概念的超越演繹

論感官所給予的各種象表聯合的可能 象表的各種內容，可以由一個直覺中給予，這個直覺，是純粹感官的——換句話說，並非別的，不過是感受性；並且這個直覺的形態，可以在我們的象表能力中超經驗存在，並非別的，不過是主體被影響的方式。但是任何事物的各種內容的連合，是永遠不能由感官而進入於我們的；所以他不能是已經包含在感官直覺的純粹形態當中，因為他是一種象表能力的自然動作；並且因爲，我們必須稱之爲理解，以與感覺性相區別；我們看見一切的連合——無論我們是覺得他與否，或者是我們將直覺中的各方面連合，抑或將幾種概念連起

來，並且那個直覺無論是感官的與否，——都是一種理解的動作。對於這個動作，我們給予以綜合的普通名稱，並且由此指示，我們不能向自己表現任何事物的連合在一個對象當中的，而我們不自己預先將他連合，在一切象表當中，連合是獨一的不能由對象而給予，而必須由主體自己產生的，因為這個是他的自然活力的一種動作。讀者可以容易看出，這種的動作，必須在根本上對於每一種聯合是同樣的，而他的分解，就是分析，似乎是與他相反，是常常預想他的。凡理解所沒有預先連合的，他就無所解剖或分析，因為和連合一樣，他只能由理解供給於象表能力。

但是連合的概念，除各種內容以及他的綜合概念而外，並包含內容的單一的概念。連合是各種內容綜合單一的象表。所以單一的象表，不能為連合的結果；同這樣相反的，連合的概念，由於單一的象表加在內容的象表之上，成為可能。這個單一是超經驗的在一切連合概念以前的，不可以誤認為上面第六段所述的一致類目，因為一切類目，都是基於斷定中的論理作用，在這些作用裏面，我們已經先有連合，因此而為已有的概念的一致。所以類目，是預先有連合的擬定，我們必須更其向上一步，認這個一致為性質的，（上面第八段。）在那自身含有斷定中各種概念的一致

基礎的就是在理解存在可能的基礎，甚至關於他的論理應用裏面，尋求這個一致。

自覺的原始綜合一致。「我想」必須僭伴我的一切象表，應當是可能的，因為如其不然，則某事物，在我之內表現而為不能夠思想的；換句話說，這個象表，應當或是成為不可能的，或者至少在對於我的關係上，是沒有的。凡在一切思想以前，可以給予的象表，稱為直覺。所以一切直覺的內容，在發見這些內容的同一主體中間，與「我想」有一種必要的關係。但是「我想」這個象表，是一種自然的動作；換句話說，這是不能認為屬於感覺性的。為區別於經驗的或原始的自覺起見，我稱這個為純粹的自覺，因為他是那種的自我意識由於產生「我想」的象表，（「我想」這個象表必須能夠隨着一切其他的。他在一切的覺悟中，是唯一的而且相同的。）他自身就不能被任何別的象表僭伴他的單一我稱為自我意識的超越單一以表明他包含超經驗認識的可能。

因為在任何直覺中所有的各種象表，不能完全成為我的象表，如其他們沒有完全隸屬於一個自我意識。我的意思是，凡為我的象表（雖然我並沒有自覺他們是這樣的，）他們必須依照這個條件，只有在他之下，他們可以共同存在於一個公共的自我意識當中，因為如其不然，他們是不

會完全都屬於我的。從這個原始的連合，下面的許多重要的結論可以推演出來。

在直覺中各種內容的自覺的不能破壞的同一，包含一種各象表的綜合，並且這種的可能只有由於對於這個綜合的意識偕伴各種不同象表的經驗意識，在他的自身，是各為片段，不相連屬而與主體的同一，沒有關係。這個關係的發生，並不是因為我對於每個關係伴以意識，卻因為我將他一一加起來，並且感覺這種加起的舉動，就是綜合。只因為我能夠將殊異的象表，在一個意識當中，連接起來，所以我能够在這些象表中間，對我自己表現意識的同一，換句話說，自覺的分析單一只有在自覺的綜合單一的設想之下，方為可能。

因此，『這些直覺中所有的象表，完全屬於我的，』這個思想，與『我將他們連接在一個自我意識中間，或者至少可以將他們這樣連接』的意思，是一樣的；並且雖然這個尚未為並不是象表綜合的意識，卻預先假定這種綜合的可能；這就是說，單是因為我能夠將這些象表的各方面包括在一個意識中間的原故，所以我總稱他們為我的象表，因為如其不然，我必須有一個種種不同的自己，和我所覺得的象表一樣。所以超經驗所給予的直覺中各方面的綜合單一也是那自覺本身

同一的基礎；超經驗的存在於一切確定的思想以前的。但是使象表成爲一個概念的連合，不是在對象中間，所能尋見，也決不能由辨識的作用，從他們假借得來，納入理解當中，但是他是永遠爲理解的一種動作，這個並非別的，不過超經驗的連合能力，及將所有象表的各方面，納入於自覺的單一的能力。這個在事實上是一切人類認識的最高原則。

自覺必要單一的原則，是自身同一的，並且所以是一個分析的命題，是無疑義的，但是他表明直覺中各種內容的綜合的必要，沒有這個綜合，自我意識的同一是不可想度的。因爲由於『自我』爲一種單簡的象表，對於我們，並沒有表現何種內容；在直覺中就不同了，他只能由連合而給予，然後在一個意識之中來想度他。一個理解在裏面，由於他的自我意識，一切不同的內容，都同時給予的，就含有直覺；我們的理解，只能思想不能做別的，必須從感官取得他的直覺。所以，關於象表的各種方面我感覺同一的自我，這些象表是由於直覺中所授與我的，因爲我攏總稱他們爲我的象表。他的意義，就是我自己超經驗的感覺他們必須的綜合，稱之爲自覺的原始綜合同一在他之下，所有一切給予我的象表均須成立，但是第一步必須由綜合的方法而引致他們。

自覺的綜合單一的原則是理解運用的最高原則

一切直覺可能性的最高原則，在與感覺性的關係，依照超越審辨學是直覺中一切各種內容，必須受空間及時間的形態的支配。關於理解，這同樣可能性的最高原則，就是直覺裏面的一切各種內容，必須受自覺的原來綜合單一的條件的支配。

一切直覺的各種象表就他們是給與我們而論，須受前者的支配，就他們必須承認被連合在一個意識之中而論，須受後者之支配，並且沒有這個條件，就沒有事物可以由這些象表而認識或想度，因為已有的象表，與『我想』這個自覺的動作，各不相關；所以不能在一個自我的意識中間，連接起來。

理解他最普通的意義，是認識的分子。他們是包含於已有的象表和對象的一定關係之中；對象就是，在他的概念中，一個已有直覺的各種內容，是相連合。一切象表這樣的連合，當然須要在他們的綜合中意識的單一結果，只有這個意識的單一，構成象表與對象間關係，就是他們客觀的正確，至終他們成爲認識，所以理解自身存在的可能亦全賴於此。

所以理解的第一個純粹認識，爲他的一切別的運用的根基，並且同時他是離開一切單純感官直覺的條件而完全獨立的，是自覺的根本綜合單一的獨一原則。這樣，外界感官直覺的單純形態，就是空間，尙非認識：他不過供給一個可能的認識以超經驗直覺的各種內容。要在空間中認識某種事物，例如一直線，我們必須將他畫出，並且由綜合的方法，造成已知內容的確定連合，使這個動作的單一，同時爲意識的單一（在直線的概念中）並且由於這個方法，一個對象（一個確定的空間）首次爲我們認識。所以意識的綜合單一，是一切認識的一種客觀條件，這個條件不僅是爲我認識一個對象起見，是必須的，並且凡直覺要成爲一個爲我的對象，必須受他支配；因爲沒有這個綜合，無論由什麼別的方法，直覺中的各種內容，不能在一個意識當中，合而爲一。

命題，我已經說過，在他的自身，是分析的，是無疑義的，雖然他使綜合的單一，爲一切思想的條件，因爲他不過中述，凡已有直覺中一切我的象表，必須依照這個條件，只有在這個條件之下，我可以將他們，爲我的象表，歸於同一的自我，並且因此而包括他們，綜合的連結，在一個自覺之中，由於『我想』一個普遍的辭句而表示之。

但是這個原則，不必須爲每一個可能的理解的原則，而單是爲那些在象表之中，由於他的純粹的自覺，而給予何種內容的『我是』的原則。凡理解由於他的自我的意識能給予直覺的各種內容的，並且由於他的象表，那個象表的對象應當同時存在的，爲他的意識的單一，可以不須各種內容的綜合動作，同時人類理解，只有思想的能力而不能直覺的，是絕對必要這種動作。對於人類理解，那個第一原則，是這樣的，必不可少的，若沒有他人類的理解，就不能做成任何別的可能的理解的，至少限度的概念，無論是自身是直覺的，或含有一個感覺觀的直覺，與時間及空間中的不同的。

什麼是自我意識的客觀單一

自我的超越單一聯合一個直覺中的各種內容，成爲一個對象的概念。對於這個原因，所以稱他爲客觀的，而必須與意識的主觀單一有所區別，後者是一種內界感覺的形式，直覺中各種內容，是由於他屬經驗的授予的，因之而連合的。我人之人是否能夠經驗的感覺這種內容，爲或是並存的或是相續的，全賴於情勢或經驗的條件。因此，意識的經驗的單一，由於象表的相連，他的自身，是屬

於現象的並且完全是偶然的。同時時間中直覺純粹形態，不過是普通直覺包含那已經給予的各種內容，是屬於意識的根本單一，並且只是由於直覺中各種內容與『我想』的必要關係，就是由於理解的純粹綜合，造成經驗的綜合的超經驗基礎。所以，只有那個單一是客觀真確的；自覺的經驗的單一，我們在這個論文中所不能考慮的，並且他不過是在一定條件之下，由前者演繹而成，只有主觀的真確。一個人將一個字的象表，和一個事物相連接，另外一個人，又和另外一個事物相連接，並且意識的單一論及凡屬經驗的，關於那被給與的是不必要而且不普遍真確的。

一切斷定的論理形式包含於其中的概念的自覺的客觀單一

我對於論理學家所下的一個斷定的普通定義始終不能滿意，依照他們，斷定是兩概念間一種關係的象表。關於這個定義的缺點，我現在不在這裏與他們辯論，他或者可以適合於類目的斷定，對於假定及離接的斷定，都不適用。（這些後者所包含的，並非概念的關係，而為斷定本身。）——雖然有許多可厭的結果，由這些論理學家的錯誤而生。——我必須至少作這個觀察，就是未曾有人告訴我們那個關係包含什麼之中。

但是，如其我對各種斷定中所有認識的關係，更加以縝密的研究，認為是屬於理解的，而使牠與依照再現的想像的定律的關係，有所區別，（後者只有主觀的真實，）我看出所謂斷定，不過是將已有的認識，納入於自覺的客觀單一之下的一種方式。這本來是為這個動詞『是』的原意，他是要使已有象表的客觀單一，與主觀的單一有所區別。因為這個動詞指示這些象表，對於原來自覺的關係，與他的必要的單一即使斷定本身是經驗的，因此而為偶然的，例如，『一切的物體，都是重的。』這個我並不是說，在經驗的直覺中間，這些象表，必要的彼此互相連屬，不過是說，對於自覺的必要單一，他們在直覺的綜合當中，彼此連屬，這就是說，依照一切象表的客觀決定的原則，在由他們中發生任何認識的限度以內，這些原則都是從自覺的超越單一的主要原則，演繹出來的。只有由這個方法，這個關係成爲一個斷定，就是一個關係是客觀真確的，並且，可以這樣的與同樣象表的關係，有適當的分別，若是只有主觀真實性的，例如按照連想的定律。依照這種定律，我只能夠說：『我手中握住或者舉起一個物體的時候，我感覺一種量的壓迫，』但是我不能說，『他，這個物件是重的，』因為這個是等於說，這兩個象表在對象當中，連合起來，無論主辭是在何等情形，而且

不單是在辨識當中，彼此一致或結合，無論他是如何常常重復的發現。

一切感官的直覺都隸屬於類目而爲唯一的條件在他之下他們的各種內容可以在一個意識中連合一致

一個感官直覺中所有各種內容，必須隸屬於自覺的原始綜合單一，因爲只有由於這樣，直覺的單一是不可能的。（第十三段。）但是理解的動作，已有象表的各種內容，都由他納入一個普通自覺之下的，（不論是直覺，或是概念，）是斷定的論理作用，（第十五段。）所以一切內容，凡是在一個經驗的直覺中所給予的，關於某種斷定的論理作用是已定的由於這個方法，他是引至一個意識之下，但是，各種類目，並非別的，不過是斷定的這種作用，限於一個直覺中的，各種內容，是由他們的關係而決定的，（第九段。）因此，一個已有直覺中的各種內容，必須隸屬於理解的類目。

註述

一個直覺包含的各種內容，我所稱爲我的，是由於理解的綜合而表現，爲屬於自我意識的必須要單一，而這個係由於類目而發生的。

因此，此種類目指示一個直覺中已有的各種內容的經驗意識是隸屬於超經驗的純粹自我意識有如經驗的直覺，是隸屬於一個純粹的感官直覺一樣，後者也是超經驗的發生。在上面的命題中，理解的純粹概念的演繹的發端是已造成。在這個演繹之中，因為這些類目是單在理解中發生，完全離開一切的感覺性而獨立的，我尚不應注意於給予經驗直覺各種內容的方式，但是專注意於這個經由理解，依類目的作用，納入於直覺中的單一。在後面，我們要說明，由於在感覺性中給予經驗直覺的方式，就是這個單一，不過是為類目加在一個已有直覺的各種內容上面的。只有由於此，就是由於說明，關於吾人意識的對象，他們的超經驗真實性，那樣，我們演繹的目的，可以完全達到。

但是在上面的說明當中，有一個事情，為我所不能抽象的，就是，為直覺的各種內容，必須在理解的綜合以前，預先給予，又完全離他而獨立的。這個是怎樣的，仍是不能決定。因為如其我推想一個理解，他自己的本身，是直覺的，（例如一個屬神的理解，他不必對他自己表現已有的對象，而由於他的象表立時產生他們，）——關於這樣一個認識，各種類目，就完全沒有意義。他們不過一種

理解的定則，所有的全部能力包含於思想之中，就是，將在直覺中從各方面給予他的各種內容的綜合，引歸自覺的單一；所以是一種理解，由於自身，並不認識何種事物，不過為認識連接及整理原料而已，就是這個直覺，是必須由對象給予他的。我們的理解，只是由於這些類目，造成超經驗的自覺單一的特殊性質以及由於這種及這許多類，不能比之，為何我們只有這幾種而無他斷定的作用，或者何以只有空間及時間為我人可能直覺的形式，再詳細解釋的。

類目除了他的應用於經驗的對象以外為物的認識不容納別作用

我們已經看見思想一個對象，與認識一個對象，是全然不相同的。我去認識一個對象，我們必須有概念，任何對象均是由他而想度的，（即各類目，）並且同樣的須有直覺，對象是由他而給予的。假如不能有相同的直覺，給予一個概念，就他的形式而論，依然可以成爲一個思想，但是這就成爲沒有一個對象，並且不能因此而有任何事物的認識，因為按我所知道的，沒有什麼事物，並且是不能有的，我的思想能够述及的。現在，我們唯一可能的直覺，是感官的；因此，無論任何對象的思想藉一個理解的純粹概念，若是這個是涉及感官的對象，只可以成爲認識。感官直覺，或是純粹的，

（空間及時間，）或是經驗，就是——若是這是一個表現於空間及時間中的直覺，由於感覺而為直接真實的。由於純粹直覺，我們可以得到對象的超經驗認識，為現象（在數學中）但是只限於他們的形式而論；至於按照那個形式，是否有些事物必須辨識的，仍是未能解決。所以一切數學的概念，在他們的本身尚未成為認識，除非我們預先假定，有這樣的事物，只能按照我們純粹感官直覺的形態，表現出來。至終，因為在空間及時間中的事物，只能作辨識（為象表與感覺相伴）就是由於經驗的象表。理解的純粹概念，甚至應用於超經驗的直覺，像在數學上給我們的認識，也只限於這些純粹直覺，所以由於他們理解的概念也可以應用於經驗直覺。因此，這些類目，藉着直覺，除了他們可能應用於經驗直覺的預擬之下，並不供給我們以何種事物的認識，簡言之，他們的功用只限於經驗認識的可能，那就稱為經驗。從這個就有下面的定律類目，除了他們是認為可能經驗的對象之外，為物的認識，不容納其他的功用。

上述的命題，是極端重要的，因為他決定關於對象，理解純粹概念運用的限制，和超越審辨學決定我們感官直覺純粹形態運用的限制一樣。空間及時間，為如何一切對象能給與我們的可能

性的條件，只限於關於感官的對象，所以是關於經驗的。在這個範圍以外，他們並不能對我們表現何種事物，因為他們是屬於感官，不能離他而有真實的性質。理解的純粹概念，是不受這種限制的拘束，而可以推及一般直覺的對象，無論這個直覺是與我們的相同與否，只要是感覺的而非智力的。但是這個概念的擴充，超出於我們感官直覺的範圍以外，於我們是沒有利益的；因為在這種情形之下他們不過是對象的空虛概念，並且這種概念甚至不能使我們說，這樣的對象之是否可能。他們不過是思想空虛形態，而無客觀的真實，因為我們並沒有這樣的直覺，可以應用自覺的綜合單一，他是單包含在概念之內，所以他們可以決定一個對象。除了我們感官的及經驗的直覺之外，沒有東西可以給予他們一種意義。

所以我們如其假定有一種非感官直覺的對象，我們可以無疑的由一切這樣的賓位，來斷定他這種賓位，是包含於他的一切性質，沒有屬於感官直覺的；假定之內他是沒有廣延的，或者不在空間；他存在的經歷，不是時間，在他裏面，並不遇見變化，（時間中繼續的決定，）等類。但是這並不是一種正常的知識，如其我單是指示，什麼是對象認識的消極方面，並不能夠說出，什麼是包含在

裏面的，因為這樣我並沒有表明一個對象的可能，合乎我的理解的純粹概念，因為我並沒有能夠供給任何與他相當的直覺，不過能夠說出我們的直覺與他不相適合的。但是最重要的，就是這點，凡對於這一類的事物，所有一切類目中沒有一個可以適用的，例如，物質的概念，是一個可以當做主位存在的事物，但是永遠不當做一個單純的賓位。因為我是完全不能知道，是否有何事物能夠同這種思想的決定相當，除非經驗的直覺供給他以他的應用，對於此點，當在下面詳述。

論類目對於感官對象的一般應用 理解的純粹概念，由於單純的理解，與一般直覺的對象，發生關係，不論這個直覺，是我們自己的，或是其他的，只要是感官的直覺。但是這些概念因為這個原故，不過是思想的形態，由於他沒有何種確實的對象，可以被認識的。這個綜合或概念中各種內容的連合，只是與自覺的單一相關連，並且，因為這個原故，成為超經驗認識可能的基礎，只要這個認識，是根據於理解的。所以因此這個綜合，不單是超越的，而且是純粹智力的。但是因為在吾人中有超經驗的感官直覺的或種形態的存在，這種直覺是基於象表能力的容受性（感覺性）理解，為一種自動的能力，能夠由於已有象表的各種內容，按照自覺的綜合單一，決定內界的意識，並且

這樣的推考超經驗感官直覺各種內容的自覺綜合單一，爲人類認識的一切對象，所必須服從的條件。這樣，各種類目，雖是思想的純粹形態，接受客觀的真實性質，就是應用於直覺中所給予我們的各種對象，但是，只能將他們認爲現象。因爲我們所能够超經驗直覺的，只限於現象而已。

這個感官直覺各種內容的綜合，是可能的而且是必須超經驗的，可以稱之爲形象的綜合，以別於那凡在單純的類目中所推想，關於一般直覺的各種內容，稱之爲理解的綜合。這個兩者都是超越的，不單是因爲他們自身是超經驗而發生的，並且因爲他們構成其他超經驗的認識的可能性。

但是這個形象的綜合，若是他單是涉及自覺的根本綜合單一，就是，涉及在類目中所推想的超越單一，必須稱之爲想像能力的超越綜合，以與純粹智力的綜合相區別，想像是在直覺中表現對象的能力所以表現的對象，是在直覺中，並不存在。因爲我們所有的直覺都是感觀的，想像，因爲這個主觀的條件，只有在他之下，可以對於理解的概念，給予一個相同的直覺是屬於我們的感覺性的，但是，至於他的綜合，是一種自動作用，這個作用，是決定的，而不單是，像感官的樣子，只是可以

決定的，並且因此，關乎他們的形態，他可以依照自覺的單一超經驗的決定意識，想像在這個範圍以內，是決定我們超經驗感覺性的一種能力，所以直覺的綜合，按照類目必須是想像的超越綜合。這個，是理解在我們的感覺性上所產生的一種效力，而爲他對於所有我們可能直覺的對象的第一個應用，並且同時爲各種其他應用的基礎。因爲是形象的，他和智力的綜合，有所不同，只由理解造成，並沒有想像的幫助。就想像自動作用而言，我有時又稱他爲生殖的想像，以別於重生殖的想像，他的綜合，是完全依從經驗的定律，即聯想的定律，所以對於超經驗認識可能的說明，並沒有何種貢獻，並且因爲這個原故，是不屬於超越哲學，而屬於心理學的。

現在我們已經達到相當的地方，對於我們在解釋內界感官的形態的時候，人人所感覺的矛盾之點。加以說明，就是——怎樣這個感官對於意識表現我們自己，單是形似的，而並非實在的，因爲我們只能照內部所受的影響直覺我們自己。這個好像是自相矛盾的，因爲這樣我們對於自己，是占在一個被動的關係上面，並且因爲避免這種矛盾，在心理學中內界感覺是公認爲與自覺的能力相同的，而同時我們卻對於二者，很注意的加以區別。

決定內界感覺的，是理解及他連合直覺各種內容的基本能力，就是將引置於一個自覺之下，理解自身的可能，即根據於這個自覺之上。現在，理解在吾們人類中間他自身不是一個直覺的能力，並且，即使直覺是在感覺性中給與，不能將他們包容到他自己之中，連合起來爲他自己的直覺的各種內容。所以理解的綜合，就他的本身而論，不過是動作的單一，關於這個，他是對自我的覺悟，並且不須感覺性的援助，但是經由他理解可以內部的決定我們的感覺性關於各種內容，依照直覺的形態，而向他（理解）供給的。這樣，在想象的超越綜合名義之下，理解運用這種活動於被動的主體之上，而他就是這個主體的能力；並且我們可以說，內界意識是由此而成的。自覺和他的綜合單一，是完全不與內界意識相同的。前者爲一切綜合的根源，應用於一般直覺的各種內容，並且在類目的名稱之下，先於一切感官的直覺應用於一般的對象。內界意識，在另一方面包含直覺的單純形態，但是與在裏面各種內容並無何種連結，因此，並不包含任何確定的直覺，爲只有由於意象的超越動作，藉各種內容決定的意識爲可能的，（理解在內界感官上的綜合影響）這個動作，我稱形象的綜合。

這個我們可以永遠在我們本身中覺察的。我們不能推想一根幾何的直線，或是一個圓形，除非在思想中間，預先把他們畫出或形容出來；我們不能表示空間的三向度，除非從一個定點起，畫三根直線，而每一根直線與別一根都成直角。我們並且不能表示時間，除非在我們引成一根直線的時候，（這個因為時間的外界形象的象表，）我們集中我們的注意於各種內容綜合的動作，只有藉着他我們連續的決定內界意識，並且這樣注意於內界意識中的這個決定的繼續性質。運動，為一種主體的動作，（不是一種對象的決定，）所以就是空間中各種內容的綜合，如其我們抽出這些內容單注意於這個動作，經由他我們依照他的形態，而決定內界意識，第一步就產生繼續的觀念，所以理解絕不是在內界意識當中，尋出這種內容的綜合，而是在那個感覺被感動之中把他造成的。同時這個思想的『我』怎樣與直覺我自己的『我』有所區別。（因為我仍可以表示直覺的別種形態，為至少是可能的。）而因為是同一個主體，又和後者一致的。所以怎樣我可以說：『我一個智慧的思想的主體認識我自己，為思想的對象，就像我在直覺中同樣的被給予我自己一樣，但是，認識我自己，和別的現象一樣，祇像我呈現於我自己一樣，而不似我呈現於理解的』——這些

問題其困難的程度和下面的問題完全一樣——『怎樣我對於我自己可以成爲一個對象』特別，『怎樣我可以成爲我自己的直覺的及內界辨識的對象。』但是爲什麼這必須如此，是很容易顯明的，——如其我們承認，空間不過是外界感覺的形像的純粹形態，因爲除非在我們所畫的一直線的想像之下，是一種象表的形式除了他我們不能覺察他的廣袤的單一，我們不能得到一個時間的象表，他不是外界直覺的對象；並且同樣的關於一切我們內界的辨識，我們必須從在外界事物中所見的變化，推演時間的長短及分點的決定，所以內界感官的決定在時間中佈列現象必須完全與在空間中佈列外界感官的決定一樣。若是，這樣對於後者，我們承認由於他們我們知道對象，只限於我們在外表上所受的影響，我們同時必須承認，關於內界感官由於他我們直覺我們自己，只限於我們在內界中，被自己所受的影響，換句話說，關於內界直覺，我們認識我們自己的主體，不過僅爲一種現象，而非自己的本體。

但是在象表各種內容的超越綜合當中，並且因此在自覺的根本綜合單一當中，我感覺我自己，不是像我的形似，也不是像我內之我而只是我之爲我這個象表，是一個思想，而不是一個直覺。

現在，因為要認識我們自己起見，除思想的動作以外，他是引置各種可能直覺的內容於自覺的單一之下的，我們並且需要一種確定的直覺，那種內容，即由此給予的；這樣雖然我自己的存在，決不是空虛的現象（更其不是空虛的幻象），而我的存在的決定，只能按內界感官的形態，依照內界直覺中取得各種內容的特殊方式而成立。這就顯明，我並沒有我之為我的知識，而只有對我形似的知識。這樣自我的意識與自我的認識相離甚遠，雖然所有的類目，經由在一個自覺之下將各種內容連合起來，組成一般對象的思想。就像為認識一個身外的對象起見，在一般對象的思想之外（在類目中），我需要一個直覺，由此而決定那個一般概念，所以為認識我自己起見，在自我的意識，就是對我自己的思想以外，我需要一個在我的各種內容的直覺，以由此而決定這個思想。事實上我存在為一種智力，這個智力，單是感覺他自己的綜合的能力，但是關於他所應連結的各種內容，我就受一個限制的條件的支配，即我所稱為內界感官，那就是說，這種綜合，只能依照時間的關係，方能成為可辨識的；這個時間關係，是完全超出於理解概念的範圍以外。因此，這樣的一種智力，只能在按着他在直覺對自己所表現的認識自己（這個決不能是智力的或者由理解本身所

給予，而不能像他的直覺爲智力的時候，那像的認識自己。

理解純粹概念的經驗中的普遍可能應用的超越演繹。在各種類目的形而上學的演繹中，他們的超經驗的根源，是由於他們與思想的普通論理作用的完全符合，已經證明，而在他們的超越演繹中，我們已經顯明，各種類目，可以爲一般直覺的對象的超經驗認識（第二十段及二十一一段）。現在我們要藉着各種類目，進一步的說明，超經驗的認識無論任何表現於我們感官前的對象的可能，並且這個，不是依照他們直覺的形態，而依照他們連結的定律，並且這樣規定自然的定律，乃至使自然成爲可能。除非各類目適合於那個目的我們就不能了解，如何凡表現於我們意識之前的每一事物，必須依從這種只有在理解之中有他們的超經驗的根源的。

最先我申明由於領會的綜合，我瞭解在一個經驗直覺中各種內容的連合，由此，辨識就是經驗的意識（爲現象的）成爲可能的。

在空間及時間的象表當中，我們有外界及內界感官直覺的超經驗形態，並且現象中各種內容的領會的綜合，必須永遠與他們相符合，因爲這個綜合，只有依照那個形態，可以成立。但是，空間

及時間，是超經驗的表示，不單是爲感官直覺的形態，而他們自身，卽爲直覺，包含各種內容（他們的己內）並且因此與這個內容的單一的決定一同表示（參看上面超越的審辨學。）所以我們的外面或裏面，各種內容綜合的單一，以及一種結合，對於他，凡一切在空間或時間當中，表現爲已決定的事物必須與他符合是超經驗的給與，而爲他們一切領會綜合的條件，不是在這些直覺之內，但是與他們一同的。這個綜合的單一，不過是在一個本來的意識中的一般已有直覺各種內容的連結，依照各種類目，而限於這個結合是應用於我們的感官直覺的。因此，一切的綜合，以及凡使辨識爲可能的都是受制於各類目的。並且，因爲經驗是由於連結的辨識而成的認識，各類目爲經驗可能的條件，所以爲一切經驗的對象，是超經驗有效的。

例如，由於一個房屋的『直覺中』各種內容，我使他的經驗直覺成爲一個辨識，空間及一般外界感官直覺的必要單一，存於我的領會的基本上面，並且，就好像是，我依照空間中的各種內容的綜合單一，而畫出房屋的形式。但是這個綜合單一，若是我從空間的形式中抽取，是在理解中有他的地位。並且是一般直覺中同類綜合的類目。因此，對於這個類目，領會的綜合，就是辨識，必須完

全同他符合。

試再舉一個例證，我看見結冰的時候，我領會兩個狀態，流質及定質，他們好像是在一個時間的關係中，彼此互相銜接。但是在時間中，限於他是內界直覺，我將他置於現象的基礎之上，我必須對自己表現，各內容的綜合單一，如其不然，上面所說的關係，不能在一個直覺中成爲已經決定的（關於時間的繼續）現在這個綜合的單一，爲一種超經驗的條件，在他之下，我連結一個直覺的各種內容，——如其我從我的內界直覺的恆久形態，就是時間中抽取——是原因的類目，藉着他，當我將他應用於我的感覺性的時候，我由此決定凡一切依照時間關係而發生的一切事物。因此我對於這樣一件事實的領會，以及這個事件的本身，視爲可能的辨別，是屬於因果關係的概念。並且在一切別的場合也是如此。

類目是超經驗規定一切現象定律的概念，因此對於自然，爲一切現象的總和。現在，就有這個問題發生——因爲這些類目不是從自然中推源出來，也不以自然爲模型（因爲，如其這樣，他們就應當是經驗的）——我們怎樣能夠了解，自然必須與他們相符合，換句話說，怎樣這些類目，能

够超經驗的決定自然爲各種內容的綜合，而同時他們又並不是從他推演而來的。下面就是這個難題的答案。

自然中現象的定律，必須與理解及他的超經驗形態相符合，就是，與他連結一般內容的能力相符合，並不較之於現象自身，必須依照我們的超經驗感官直覺的形態相符合，更爲奇特。因爲，就像現象不存在於他們自己中間，而只相對的關於他們所附着的主體，這個主體以有感官者爲限，所以這些定律，不存在於這個現象之中，但只相對的關於這個現象，以有理解者爲限。事物本體，必須離開認識他們的任何理解，與他們自己的定律相合，但是現象，不過是一種事物的象表，至於這些事物，在他們的本身中究竟如何，是完全不知道的。因爲不過是一種象表，他們除掉這個連結能力所規定的定律以外，並不依從其他定律。現在，連結感官直覺各種內容的是想像，並且想像是在賴理解而得智力綜合的單一，而從感覺性得領會的各種內容。一切可能的辨識，是這樣的依賴於領會的綜合，而這個經驗的綜合，又依賴於超越的綜合，因此，依賴於各種類目。結果，一切可能的辨識，因此，凡一切能達於經驗意識的事物，就是一切自然界的現象，限於他們的連結，必須依從這些

類目。自然，只以一般的自然而論，是依賴這些類目爲他必須與定律相符合的本來基礎。但是理解的純粹能力，由於單純的各種類目，對於現象除了那些包含於一個一般自然中的定律以外是不能規定任何超經驗的定律的，就是與空間與時間中的一切現象的定律相符合。特殊的定律，關於那些由經驗決定的現象，雖然他們是完全隸屬於這些類目，但不能，在他們的特殊性質從這些類目中推演出來。要知道這些特殊的定律，必須求諸經驗；但是關於一般的經驗，以及凡可以認識爲一個經驗的對象的。只有這些超經驗的定律，可以指導我們。

這個理解概念演繹的結果，我們不能思想任何的對象，除非由於這些類目；我們不能認識任何的思想，除非由於與這些概念相當的直覺。現在我們一切的直覺，都是意識的，並且，我們的認識，凡是他的對象已經給予的都是經驗的。但是經驗的認識，就是經驗，所以我們決沒有超經驗認識的可能，除非關於經驗中可能有的對象。

但是這個認識，雖然限於經驗的對象，並不因爲這個原故，就是完全從經驗得來，並且——這是指純粹直覺及理解的純粹概念而言——經驗的成分當中，確實有超經驗存在心中的。現在，

經驗和他的對象概念的必要的調和，只有兩種方法，可以推想。或是經驗使這些概念成爲可能，或是這些概念使經驗成爲可能。第一種的說法，對於各類目不能適合（關於純粹感官的直覺，也是如此），因爲他們是超經驗的概念，所以是離經驗而獨立的。認定一個經驗的本原，就是賦予他們以一種普通的性質，因此沒有別的方法，只得依照第二種的主張，（這個供給我們以一個系統，可以說是純粹理性的新生論，）就是在純粹理性的一面，各種類目，確實含有一種經驗可能的基礎。但是關於這種問題，他們怎樣使經驗成爲可能，以及什麼是在裏面的可能原則，他們應用於現象的時候，所向我們表現的，在下面論斷能力的超越運用時候，再向讀者說明。

儘有人可以提出一種純粹理性的預成組織——在兩者的中間——就是各類目既非天然的，而爲認識的第一個超經驗原則，亦非從經驗得來，他不過是思想的主觀傾向，和我們的存在，同時賦予與我們的，他是由於我們的造物主宰，這樣的規定及配合，他們的運用與調節經驗的自然定律，完全調和。現在，不必提及，依照這樣一個假定，我們絕不能夠知道，這個預定傾向的應用，應當至何處爲止，就是這個事實，各類目因此必須完全失卻所有必要的性質，這個是天然包含在他們

的概念當中的，已經是一個確切的反證。例如原因的概念，在一個預想條件之下，表示一種效果之必要的，必成爲謬誤的概念，如其單是根據於這樣一個任意的主觀必要，依照這種關係的法則，連接一定的經驗象表而成。我就不能說，『這個效果，是在對象中，同他的原因相連接，（就是，必要的，）』只能說，『我的組織如此，我只能想這個象表，是這樣的連接，而不能夠有他種的想法。』現在，這個就正是懷疑派所須要的。因爲在這個場合，一切我們的知識，依賴於斷定上假定的主觀效力，都不過是空虛的幻想，並且不會有這樣的人關於他們自己，否認一切這樣的主觀必要，雖然他們感覺這個必要的存在。無論如何，關於這個單是依賴於主體構造的形式，我們決不能和別人相爭執。

上面演繹的簡單觀察

上面演繹，是一種的解釋，依照這個理解的純粹概念（以及一切理論的先天認識，）爲經驗可能的原則，而經驗，一般的又爲空間及時間中一切現象的決定——最後，從自覺根本上綜合一致的原則，關於感覺性的根本形態，空間及時間，經驗又爲理解的形式。

我認爲這個分段的方法，只有在這裏以前，是必要的。因爲我們所論述的，均單純的概念。下面我們進而闡釋這些概念的應用。所以在各卷中，可以不必再用分段的方法。

